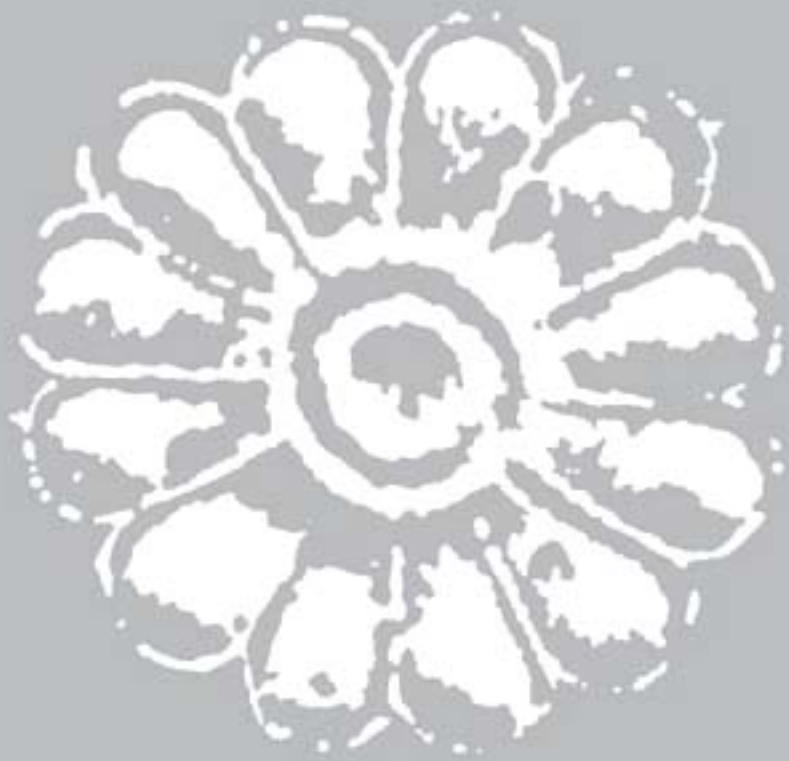
فرهنگ معاصر

فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها

در ادبیات فارسی

دکتر محمدجعفر یاحقی



فهرستنویسی پیش از انتشار

سرشناسه: یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۲۶ ـ
عنوان و پدیدآور: فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی / تألیف محمدجعفر یاحقی
مشخصات نشر: تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۶
مشخصات ظاهری: ۹۶۸ ص
وضعیت‌فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: ویراست‌های قبلی این کتاب تحت عنوان «فرهنگ اساطیر و اشارت داستانی در ادبیات فارسی» توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری سروش انتشارات صدا و سیما منتشر شده‌است.
یادداشت: کتابنامه: ص. ۹۲۷ ـ ۹۴۸؛ همچنین به صورت پانویس
عنوان دیگر فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی
موضوع: سمبولیسم (ادبیات) ـ ـ واژه‌نامه‌ها
موضوع: اساطیر در ادبیات ـ ـ واژه‌نامه‌ها
موضوع: اساطیر ایرانی ـ ـ واژه‌نامه‌ها
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۵ ۴ ف ۲ ی / PIR ۳۳۲۱
رده‌بندی دیویی: ۸ فا ۰/۳
شماره کتابخانه‌ملی: ۴۷۷۳۸ - ۸۵م

شابک ۶-۴۹-۸۶۳۷-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-8637-49-6

فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی

تألیف
دکتر محمدجعفر یاحقی

فرهنگ معاصر

فرهنگ معاصر
شماره ۱۵۴، خیابان دانشگاه، تهران ۱۳۱۴۷۶۴۶۶۸
تلفن: ۶۶۹۵۲۶۳۲ ـ ۶۶۴۶۵۵۲۰ فاکس: ۶۶۴۱۷۰۱۸
E-mail: info@farhangmoaser.com
Website: www.farhangmoaser.com

فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی

تألیف: دکتر محمدجعفر یاحقی

ویراستار: محمد افتخاری

حروف‌نگاری، طراحی و چاپ:

واحد کامپیوتر و چاپ فرهنگ معاصر

چاپ چهارم: ۱۳۹۱

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

کلیهٔ حقوق این اثر متعلق به «مؤسسهٔ فرهنگ معاصر» است و هر نوع استفادهٔ بازرگانی از این فرهنگ اعم از زیراکس، بازنویسی، ضبط کامپیوتری و یا تکثیر به هر صورت دیگر، کلاً و جزئاً، ممنوع و قابل تعقیب قانونی است.

مقدمهٔ چاپ اول

وقتی فرهنگی استوار از مسیر پرتلاطم تاریخ پیروز برمی‌آید و تکانها و فراز و فرودهای بی‌شماری را از سر می‌گذراند، هم بنا به اوضاع و احوال محیط و هم بسته به موقعیتهای فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و جز آن، مواد و مصالحی از مسیر خویش برمی‌گیرد و پس از جذب و تحلیل، به صورتهای گوناگون در کلّیت ساختمان خویش به کار می‌گیرد.

مبادی و سرچشمه‌های فرهنگ پیوستهٔ ایران، از دیرباز، به باورها و داستانها و اسطوره‌هایی مربوط می‌شده که هر کدام مبیّن نیازی خاص و بازتاب آرزویی ملّی و جهت یافته بوده‌اند. بیشتر این داستانها پس از انطباق بر احوال تاریخی و باورها و معتقدات قومی، به طور کلّی به هنگام سفر به آینده، تجربه‌های روزگاران را در خود جذب می‌کنند و با صورتی نوآیین و دوام‌پذیر، در هر وضعی به حیات تکاملی خویش ادامه می‌دهند.

افسانه و اسطوره به عنوان جلوه‌هایی از فرهنگ، با خلاقیت قومی رابطه‌ای مستقیم دارند و مراد از این خلاقیت، در اینجا چیزی در حدودِ نوعی آفرینش هنری است. شاید نادرست نباشد اگر بگوییم اسطوره و هنر دو روی یک سکه‌اند و در خاستگاه و هدف، مشترک. آنچه این دو را از هم جدا می‌کند، یکی نحوهٔ ارائه و به اصطلاح ظرف بیان آن دو است و دیگر اینکه پدیدآورندهٔ اسطوره، خلاقیتِ وجدان جمعی است و عامل پیدایی اثر هنری، آفرینش فردی؛ حال آنکه در غایت و هدف، هر دو، به جامعه و فرهنگ تعلق دارند. هنر و افسانه، هر دو، در موقعیتی متولد می‌شوند که ذهنِ هنرمند و افسانه‌پرداز آزادانه بتواند حرکت کند و قیدها و محدودیتهایی ــ از هر نوع ــ آن را از جریان طبیعیِ خویش منحرف نسازد. به عبارت دیگر، در وضع خفقان و سانسور و تضییقات عقیدتی، یا یکباره می‌پژمرد و یا در پوشش سنگینی از پیچیدگی و ابهام، با خلقِ صورتهای مناسبِ حال، به حیاتِ معترضِ خود ادامه می‌دهد.

سرگذشت تاریخی و فرهنگی ملت ما که همواره در استبداد و خفقان به سر برده و کمتر توانسته در هوای سالمِ آزادی نفس بکشد بسیار غمبار و عبرت‌انگیز است. روزگار درازی بر او گذشته که در لحظه‌های آن توانسته است ابعاد مختلف زندگی را تجربه کند و از هر تجربه، چیزی برگیرد و بر گنجینهٔ پربار خویش بیفزاید و احیاناً در برابر هر تجربه، متناسب با آن، عکس‌العملی در خور از خویشتن نشان دهد. موارد این برخورد با واقعیتهای ملموس و گاه تلخ و غمبار، دوره‌های باروری است که مردم این سرزمین در گذر از مراحل اسطوره و حماسه و تاریخ، هویّت خویشتن را ساخته و حاصل این ساختن و سوختن را در لابه‌لای افسانه‌ها و اشارات و حماسه‌های دلپذیر ماندگار کرده است. از این گذرگاه است که فرهنگ توانمند آن به شوربختی و استبداد و قحط و مسکنت فکری از یک سو، و به سور و سرور و سفیدبختی ــ که کمتر به خود دیده ــ از سوی دیگر، پاسخ گفته است. به دیگر سخن، قومی حاصل تجارب تاریخی و فرهنگی خویش را، که به منزلهٔ ثمرهٔ حیات بارور او در برخورد با واقعیتهای عینی روزگاران گذشته بوده، در لابه‌لای اشاره‌ها و نمادها، گاه سربسته و رمزوار و گاه پوست‌بازکرده و آشکارا، بیرون ریخته است. البته بر صاحبدلان است که خود در این میان رازِ این شکایتها را از دلِ آن حکایتها بشنوند و بدانند که، به قول آن شوریدهٔ تبریز «هر قصه را مغزی هست. قصه را جهت آن مغز آوردند بزرگان، نه از بهر دفع ملالت. به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن غرض در آن بنمایند»[1].

آنان که دل دارند و به گوشِ جان زبان اسطوره‌ها و قصه‌ها را می‌شنوند، چشمِ دل به تماشای آن «غرض» نیز می‌دوزند و از چند و چون پوسته در می‌گذرند. این پرهیز از صراحت و پیچیدن مقصود در لابه‌لای حکایت، خود گشایندهٔ این رمز است که روزگار سیاهی بر نیاکان ما گذشته و آنها را ناگزیر کرده است که رنجِ گران خویش را این گونه در پردهٔ اشارت به تصویر بکشانند. بگذریم که لطف هنری و جاذبهٔ تجارب آدمی، خود به خود نیز از صراحت پرهیز دارد و بر آن است که جوینده را پس از تأملی کوتاه، به دیار معنی رهنمون شود تا خود راه را بیابد و فراز و فرود آن را بشناسد.

زمینهٔ مستعدِ این فرهنگ ــ که بن‌بست تاریخی و اجتماعیِ واپسین سالهای فرمانروایی ساسانی را بر نتافت ــ در برخورد با سرچشمه‌های معنویت اسلام بارور شد و با وسعت نظری در خورِ بینشِ نوین، با منابع بی‌شماری از قصص و روایات روبه‌رو

---

۱. شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح احمد خوشنویس، ص ۳۰۷

گردید که بعدها در عرصهٔ تفاسیر قرآن کریم و پهنهٔ عرفان و فلسفه و ادبیات رنگارنگ و اجتماعیِ فارسی ظهور کرد. از آن پس، ما با قومی سر و کار داشتیم که هویّت معنوی و بیکرانگیِ روح خویش را در اسلام بازیافته و سرچشمه‌های زایندهٔ آن را پرشورتر از مواریث نیاکان خود، از سرِ ایمان پاس داشته است و گزافه نیست اگر بگوییم با تکیه بر این ارزشهای نوین، هویتی تازه نیز پیدا کرده است. اینجا است که مرزِ مشخصی وجود ندارد که بتواند به طور قطع و یقین، اسطوره‌ها و روایات ایرانی را از قصص و اندیشه‌های اسلامی کاملاً جدا کند. در فرهنگ ایران، از بختِ نیک، چنان حُسنِ ترکیبی پدید آمده که فی‌المثل در برخی از کتابها، روایات مربوط به گیومرث و آدم، زردشت و ابراهیم، جمشید و سلیمان، کیکاووس و نمرود، ذوالقرنین و اسکندر و ... آنچنان به هم درآمیخته‌اند که جدا کردن یکی از دیگری به آسانی میسر نیست و این خود مبحثی است مستقل و زیبندهٔ تحقیقی مفصّل.

تمامی این مایه‌های داستانی، چه آنها که از دوردستِ روشنِ اسطوره‌ها به تدریج مایه گرفته‌اند و چه آنها که در دهلیزِ تنگِ تاریخ، شتابزده تکوین یافته‌اند، بر پردهٔ شفاف ادبیات دیرینه سال پارسی جان گرفته و با عبور از مراحل تاریخی خویش و در دامن ادبیات امروز به عرصهٔ نقادی هنر نیز گام نهاده‌اند. اینک جوینده‌ای که از پسِ قرون به این پهنهٔ پُرنگار فرو می‌نگرد، تا همهٔ این چشم‌اندازها را به کمال نبیند و راز آن اشاراتِ اَبْلَغُ من‌النّصر بح را نگشاید و به اصطلاح، به نقد اندیشهٔ قومیت خویش نپردازد، آثار برجستهٔ ان در کام ذوقش مزه نخواهد کرد. بدیهی است، به هیچ وجه نمی‌توان انتظار داشت که نه تنها جویندهٔ متفنّن، بلکهٔ پژوهندهٔ متخصص، بر همهٔ زمینه‌ها، اعمّ از جهات اساطیری و اشاره‌های حماسی و عامیانه و حتی حکایاتی که جنبهٔ نیمه‌تاریخی دارند، احاطهٔ کامل داشته باشد زیرا در این صورت، دست کم باید از این جهت به اندازهٔ همهٔ شاعران و نویسندگان فارسی‌زبان در طول تاریخ به راز اشاراتِ داستانی وقوف یابد و این تکلیف سنگینی است که فرهنگ حاضر نیز مدعی برآوردن آن، به طور کامل نیست.

این کتاب بر آن است تا به شیوه‌ای تحقیقی، و مستند به منابع و مدارک مربوط، نشان دهد که اولاً فرهنگ و شعر و ادب فارسی، در ورای اشارات و تلمیحات و رموز و مظاهر گوناگون، بر چه پشتوانهٔ سرشاری از اندیشه و ادراک تکیه دارد؛ ثانیاً روشن کند که درک ابعاد هنری و غنای فرهنگی آن، بدون اطلاع از این اشارات و کنایه‌ها و اسرار و رموز ممکن نیست و به عنوان وظیفهٔ نهایی خویش، دانشجویان، معلمان و پژوهندگان ادب فارسی را در دست یافتن به این دقایق و گشودن برخی مشکلات، که در این رهگذر،

خاصه هنگام رجوع به متون مختلف، رخ می‌نماید یاری دهد. فی‌المثل، وقتی به ابیاتی از این قبیل:

شبِ تار است و رهِ وادی ایمن در پیش آتش طـور کـجا مـوعد دیـدار کـجا
(حافظ)

اگر چه آتش نمـرود دارد خـشم در سـاغر ولی از خوردنش در دل بهاری می‌شود پیدا
(صائب)

صفای ساعدت نـیلی شمارد دست مـوسی را بـناگـوش تـو سـازد تـازه ایمـان تجـلّی را
(صائب)

خیال می‌کردیم
بدون حاشیه هستیم
خیال می‌کردیم
میان متن اساطیری تشنّج ریباس
شناوریم
و چند ثانیه غفلت حضور هستی ماست. (سهراب سپهری)

برخورد می‌کنند اما جهات داستانی آن را نمی‌دانند و در نتیجه از درک اشـارات لطـیف گوینده عاجز می‌مانند، به این کتاب، به مدخلهای «وادی ایمن»، «آتش طور»، «آتش نمرود»، «موسی»، «تجلّی» «ریباس» و «ریواس» رجوع کنند و وسعت اندیشه و غنای فرهنگی و اوجِ هنری ابیات را دریابند و در نتیجه، از ارزش انسانی و لطف تعبیری که در برخی از آنها نهفته است بیشتر لذت ببرند. در جهت ادای چنین وظیفه‌ای بوده است کـه خود را گرفتار تعاریف متعدد و تفکیکِ مرز اسطوره از حماسه و تاریخ و داستان‌واره و حتی قصص عامیانه نکرده‌ام و یا به فرهنگ اعلام و اشخاص اکتفا ننموده‌ام بـلکه هـر عنوان و مطلبی را که به نوعی مظهر (نماد) و نمودار مفهوم و اندیشه‌ای افسانه‌ای بوده و احیاناً جنبهٔ تلمیح و اساطیری یا داستانی یافته و یا حکایتگر از رسمی کهن بوده، هر وقت گمان برده‌ام که به گونه‌ای، کم یا زیاد، در ادب و فرهنگ فارسی به کار رفته ــ خواه برای آن شاهدی یافته باشم خواه نیافته باشم ــ به صورت عنوانی مستقل مورد بحث قرار داده و با تکیه بر منابع مربوط، مقاله‌ای (مدخلی) کوتاه در آن باب پرداخته‌ام و در بسـیاری موارد پس از اشاره به مفهوم و معنی خاص آن در ادبیات، شواهدی اندک یا بسیار بـه

عنوان نمونه از متون معتبر فارسی نقل کرده‌ام و در ذیل هر مدخل، منابع تکمیلی آن مبحث را که در متن ذکر نشده‌اند، به منظور تتمیم فایده، افزوده‌ام تا پژوهندگانی که بخواهند دربارهٔ مطلب مورد نظر جست و جو و تحقیق بیشتری بکنند از ثمرهٔ مطالعات مؤلف بی‌بهره نمانند.

با توجه به زمینهٔ گسترده‌ای که گستاخانه مورد ادعای این کتاب است، صفحاتی بدین خوارمایگی، به هیچ‌وجه نه کامل تواند بود نه کافی، و نه حتی مدعی توان شد که عاری از خامی و شتاب‌کاری است اما به قول دای‌دون: «اگر می‌بایست چندان تأمل می‌کردم که خامیهای کارم همه پخته و کاستیهای آن همه برطرف گردد، نگارش این کتاب هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسید».

آنچه به اجمال و به مصداق: ما لایُدْرَکُ کُلُّه لایُتْرَکُ کُلّه، در این فرهنگ فراهم آمده، تمامی آن چیزی نیست که می‌بایست فراهم می‌آمد اما به منزلهٔ گشودن دریچه‌ای تواندبود به جهانی ناپیداکرانه که می‌توان در ژرفای آن گام نهاد و از آن معبر، به سرزمینهای ناشناخته و گنجینه‌های نهفتهٔ دیگری دست یافت که کمترینش پی بردن به انسجامی فرهنگی و رسیدن به سرچشمه‌های معنویتی است که بیش از هرچیز، رخسارهٔ رنگ‌پریدهٔ مردمی را در آینهٔ زنگارزدودهٔ ادبیات نشان می‌دهد که تاریخ ستم‌سیرت ما کوشیده است حقیقت آن را در تلألؤ کاذب اسرافیتی دروغین، از دیده‌ها پنهان کند.

فرهنگ حاضر تمامی چیزی هم نیست که می‌توانسته‌ام فراهم بیاورم بلکه فشردهٔ مطالب و یادداشتهایی است که بالقوه امکان تفصیل بیشتر داشته‌اند. علاوه بر اینکه، در بسیاری موارد، ساختمان مطلب و فهرست منابع خود دلیل این مدعا است، همزمان با مراحل تدوین، به عنوان نمونه، دو مدخل از کتاب حاضر، یعنی «بار امانت» و «بهرام»، با تفصیل بیشتر، به ترتیب در نشریهٔ خط سبز (اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۸ به بعد) و مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد (پاییز ۱۳۵۷، ص ۴۲۷ به بعد) انتشار یافتند که نشان می‌دهد دیگر مقاله‌ها نیز تا کجا قابل بسط و گسترش توانند بود. بدیهی است بقیهٔ کار، اگر لزومی دیده شود، می‌ماند بر عهدهٔ آینده و آیندگان، تا چه ببینند و چگونه بنگرند و چه کنند.

کتاب حاضر که نزدیک به پنج سال عمر گرانمایه در آن صرف شد (سالهای ۱۳۵۵ تا ۱۳۵۹) در سَرّاء و ضَرّاء و شدت و رَخا، همّ و غمّ صاحب این قلم را به خود مصروف داشت. روزها همزانوی گرد و غبار کتابخانه بود و شبها همدم یاران خاموش، و صدها کتاب و رساله را با حوصله از نظر گذراند و دهها دیوان و کتاب شعر را به آهستگی در

مطالعه گرفت. حاصل این تلاش شب و روز، فراهم آمدن هزارها برگه و یادداشت بود که تنها تنظیم و تدوین آنها ماهها زمان گرفت، و با آنکه تپش انقلاب و اسطوره‌سازی مردم، با گسترش فرهنگ اساطیر به کوچه‌ها، او را نیز همچون همگنان، مدتی بی‌قرار به عرصهٔ خونین خیابانها کشانید و با گاز اشک‌آور و رگبار مرگ دمساز کرد اما در فردای انقلاب، با سبکبالی، دوباره به پهنای کار باز شد و با عشق به زبان فارسی و فارسی‌زبان، به ادامهٔ کار دل بست و به امید خدمتی ناچیز به فرهنگ و معارف این مرز و بوم، دیده از پشتِ پای خجالت برداشت و برگ سبزِ تحفهٔ خویش را نیز به امید قبول، به آستان بیکرانهٔ این ملت اسطوره‌ساز تقدیم داشت. اگر این خدمت ناچیز در پیشگاه آنان عزِّ قبول یابد و بتواند جای خالی چنین اثری را در زبان فارسی پر کند، او تمامی کوشش خویش را مأجور یافته، خدای را بر چنین انجامی خیر سپاس خواهد گفت.

از روزی که قلم از تدوین این اوراق فرو گذاشته‌ام، بیشتر از ده سال می‌گذرد. در این فاصله، کتاب در نوبت چاپ بود و در عمل، به دور از دسترس من. اگر امروز که رخصت انتشار یافته است بخواهم صفحات آن را یک بار دیگر از نظر بگذرانم و یادداشتهای این ده سال تجربه و مطالعه را بر آن بیفزایم و یا حتیِ ویرایش و پیرایشی دوباره در آن روا دارم، بیم آن می‌رود که هرگز این کتاب به پایان و سامانی دیگر نرسد. امید چنان دارم که نکته‌بینان، این «وجود ناقص» را به عینِ رضا، بِهْ از «عدمِ صِرف» بنگرند و نویسنده را در رفع کاستیها و نادرستیهای آن یاری دهند.

در پایان، به حکم وظیفه، سپاس از استاد دکتر غلامحسین یوسفی را بر خود لازم می‌دانم، که اگر تشویقها و پایمردیهای آن عزیز، از همان قدم اول نبود و اگر از سلامتی و صبوری خویش مایه نمی‌گذاشت چنین کتابی یا نبود و یا اگر بود سرانجامی دیگر داشت. خدایش به سلامت دارد که سلامت کارم را بدو مدیونم.

محمدجعفر یاحقی

شهریور ۱۳۶۸

چگونگی تألیف مقالات (مدخلها) و تعیین عنوانها

در این فرهنگ که به صورت الفبایی عرضه می‌شود، عنوانها و موضوعات، بیشتر بر اساس رابطهٔ آنها با قلمرو فرهنگ و ادبیات فارسی بعد از اسلام مطرح شده‌اند. گذشته از این، با تکیه بر اصول تحقیق، تا حد ممکن از بحثهای خشک و بی‌روح لغوی و مسائل جنبی پرهیز کرده و کوشیده‌ام در تمام مقالات (مدخلها) لُبّ مطلب توأم با لطف بیان روی کاغذ بیاید.

بر روی هم، در تألیف مقالات (مدخلها) نکات بسیاری مورد توجه بوده‌اند که آگاهی از پاره‌ای از آنها برای خواننده خالی از فایده نیست:

الف) از میان صورتهای متفاوت یک عنوان، مدخل اصلی ذیل مشهورترین عنوان آمده و گونه‌های دیگر به آن ارجاع داده شده‌اند، مثلاً:

مَنگ (مدخل اصلی)

بَنگ ← منگ

و یا:

شاهین (مدخل اصلی)

عقاب ← شاهین

ب) برخی از مدخلهای اصلی، عنوانهای نیمه مستقل و فرعی نیز داشته‌اند که همگی به مدخل اصلی ارجاع داده شده‌اند، از جمله:

نوح (مدخل اصلی)

کشتی نوح ← نوح

طوفان نوح ← نوح

ج) چون فرهنگ حاضر، به فرهنگ ایران و ادبیات فارسی مربوط است، به جای آنکه صورتهای کهن و متروکِ عنوانها و نامها مورد توجه قرار گیرند (به ویژه در نامها و عنوانهای ایرانی) هر مدخل ذیل صورت مأنوس آن در زبان فارسی آمده و ضمن توجه به اصول تحقیق، بیشتر، روایات و منابعی مورد

توجه واقع شده‌اند که با همین صورت مأنوس در ارتباط بوده‌اند، مانند:

ضحّاک (مدخل اصلی)

آژی‌دهاک ← ضحّاک

و یا:

- **پرومته** (مدخل اصلی)

پرومتئوس ← پرومته

د) عنوانهایی که در فارسی به صورت ترکیب و یا معطوف به یکدیگر مشهورند، اصل قرار گرفته‌اند و جزءِ دوم به جزءِ اول ارجاع داده شده است، مثلاً:

هابیل و قابیل (مدخل اصلی)

قابیل ← هابیل و قابیل

و یا:

جابلقا و جابلسا (مدخل اصلی)

جابلسا ← جابلقا و جابلسا

و نیز:

لیلی و مجنون (مدخل اصلی)

مجنون ← لیلی و مجنون

ه) موارد مشابه از فرهنگ ایرانی و اسلامی ذیل یکی از دو عنوانی آمده که مشهورتر بوده و عنوان دیگر به آن ارجاع داده شده است، مثلاً:

روان (مدخل اصلی)

روح ← روان

و یا:

رستاخیز (مدخل اصلی)

قیامت ← رستاخیز

و) شواهد مربوط، فقط از نظر ارتباط با موضوع مورد بحث آورده شده‌اند، وگرنه جا داشت که از جهات بسیار، از جمله جهت هنری و شعری و مضمون‌آفرینی و صُوَر خیال و مفاهیم انسانی نیز جداگانه دسته‌بندی شوند و مورد توجه قرار گیرند.

ز) کوشش شده است که در تمام کتاب از شیوهٔ املای واحدی پیروی شود و به این

منظور، تنوع شیوه‌های املایی مآخذ نادیده گرفته شده‌اند.

ح) برخی روایات، به ویژه مطالبی که پیرامون قصص اسلامی آمده‌اند، طبعاً با مذاق منابع اهل سنّت، که کهنه‌ترند و بیشتر پژوهندگان با آن سر و کار پیدا می‌کنند، انطباق یافته است. حقیقت این است که نویسنده، بی‌طرفی و حقیقت‌پژوهی را تا آنجا که توانسته، بر هر چیز مقدم داشته است.

ط) در متن مدخلها، هرگاه از عنوانِ مدخلی دیگر، به مناسبت یاد شده، با علامت ستاره (*) مشخص شده است تا خواننده جهت اطلاع، به همان مدخل در فرهنگ حاضر رجوع کند. به عبارت دیگر، علامت ستاره در بالای هر عنوان، نشان‌دهندهٔ این است که آن عنوان، خود، به‌صورت مدخل در این فرهنگ آمده‌است.

ی) تلفظ عنوانهایی که دارای تلفظهای مختلف یا نامأنوس‌اند و گمان رفته است که آوردن ضبط آنها لازم و مفید باشد، با الفبای آوانگاری در متن معیّن شده است. در آوانگاری واژه‌های فارسی و برخی عناوین، از الفبای قراردادی دایرةالمعارف مختصر اسلام *(Shorter Encylopedia of Islam)* استفاده کرده‌ام.

ک) معادل انگلیسی بسیاری از مدخلها، به ویژه آنها که با فرهنگ غربی ارتباط دارند، میان دو خط مورّب (//) داده شده‌اند تا کسانی که می‌خواهند مدخل مورد نظر را در منابع غربی جست و جو کنند، با دشواری مواجه نشوند.

پانوشتها و منابع و مراجع

در این کتاب، به شیوهٔ دایرةالمعارفهای معتبر، از آوردن پانوشت خودداری شده است و تمام مطالب توضیحی و منابع و مراجع لازم، در متن مدخلها آمده‌اند. تلفظ واژه‌هایی که گمان کرده‌ام برای خوانندهٔ متوسط مفید خواهند بود و همچنین اسامی خارجی، با حروف لاتین در برابر آنها قید شده‌اند.

در تدوین مقالات (مدخلها) در درجهٔ اول بر اسناد کهن و معتبر تکیه کرده‌ام و بعد به تحقیقات اهل فن از معاصران. آنچه با عنوان **منابع**، تقریباً در پایان هر مدخل آمده، فهرستی است از منابع و مراجعی که در متن مدخل به آنها اشاره نشده است اما برای تدوین آن مدخل، بسیاری از آنها به ترتیب قدمت و اعتبار، مورد نظر واقع شده‌اند. این منابع، سوای مراجع عام و یا دواوینی هستند که معمولاً در چنین تحقیقی پیشِ روی

پژوهنده قرار می‌گیرند و می‌توانند برای کسانی که در جست و جوی آگاهی بیشتر دربارهٔ مدخل مورد نظر هستند سودمند باشند.

دربارهٔ منابع، به این چند نکتهٔ کلی اشاره می‌شود:

الف) برای کتابهای مشهور، که غالباً مورد مراجعه بوده‌اند، نشانه‌های اختصاری و گاه صورتهای «کوته‌نوشت» در نظر گرفته‌ام. مشخصات کامل این گونه منابع را باید در «فهرست منابع و مراجع»، در ابتدای کتاب، جست و جو کرد.

ب) در مورد مقالاتی که در مجموعه‌ها و مجلات آمده‌اند، نخست نام نویسنده ذکر شده و پس از یک ویرگول، عنوان مقاله داخل گیومه آمده و بعد، نام منبع با حروف ایرانیک معرفی شده و پس از یک ویرگول، تاریخ انتشار و در انتها پس از دو نقطه (:) شمارهٔ مجله یا نشریه و شمارهٔ صفحه‌ای که مقاله در آن آمده، قید شده‌است.

ج) نام برخی مجلاتِ و نشریات که طولانی بوده‌اند، برای رعایت اختصار، با حروف اختصاری (سَرواژه) معرفی شده‌اند. نام کامل و مشخصات آنها را در «نشانه‌های اختصاری» و «فهرست نشریات» می‌توان جست و جو کرد.

د) هرگاه نام فرهنگ یا دایرةالمعارفی بدون ذکر شمارهٔ صفحه آمده باشد مراد این است که باید به کتاب مزبور، در ذیل همان عنوان مورد بحث، در ترتیب الفبایی خود، مراجعه کرد و هر جا که مطلب منظور، ذیل عنوان دیگری آمده باشد، این عنوان پس از نام کتاب قید شده است.

ه) ارجاع به فرهنگهایی که ترتیب متعارف الفبایی ندارند، مانند جهانگیری و لغت فرس، با ذکر شمارهٔ صفحه صورت گرفته است.

و) هر جا نام شاعر، به دنبال ابیات، به همراه عدد آمده (مثلاً: عطار: ۱۲۸)، دیوان یا کلیات اشعار شاعر مراد است اما هرگاه ابیاتی از کتابهای دیگر او، غیر از دیوان، نقل شده‌اند، با نام همان کتاب مشخص شده‌اند (مثلاً: منطق‌الطیر: ۲۱۲). اگر صفحهٔ دیوان مشخص نبوده، تنها نام شاعر در ذیل بیت مورد استشهاد قید شده است.

ز) تمام القاب و عناوین، برای رعایت اختصار، از جلو نامها حذف شده‌اند.

ح) شماره‌هایی که پس از نام سوره‌های قرآن آمده‌اند، شماره‌های آیات هستند که بر اساس المعجم‌المفهرس لالفاظ القرآن الکریم داده شده‌اند.

نشانه‌های اختصاری

❋ : به همین مدخل مراجعه شود.

← : رجوع کنید به ...

ب : بیت

بخ : چاپ بروخیم

دا.فا. : دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب.

س : سال

ش (بعد از عدد) : شمسی

ش (قبل از عدد) : شمارهٔ ...

ص : صلی‌الله علیه و آله و سلّم

ظ : ظاهراً

ع : علیه‌السلام

ق : قمری

قس : قیاس کنید با ...

ق م : قبل از میلاد

م (بعد از نامها) : متوفی به سالِ ...

م (بعد از عدد) : میلادی

م.د.ا.ت. : مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

م.د.ا.م. : مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد (فردوسی)

ن.د.ا.ت. : نشریهٔ (مجلهٔ) دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز (آذرآبادگان)

S.E.I. : Shorter Encyclopedia of Islam

برتری‌های چاپ حاضر

از دو چاپ پیشین این کتاب که با نام فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، منتشر شده بود هرگز رضایت نداشتم، هم به دلیل غلطهای چاپی فراوانی که به علت عدم نظارت این جانب، در کتاب راه یافته بود و هم به دلیل کسر و کمبودهایی که داشت و لازم بود دست کم به صورت نسبی بر آن افزوده شود.

فرصت خجسته‌ای که ظرف سه چهار سال اخیر به دست آمد، به مؤلف امکان داد که یک بار دیگر کتاب را با دقت از نظر بگذراند. در این تجدید نظر هم غلطهای چاپی تصحیح شدند و هم بسیاری مدخلهای لازم دیگر، اصلی یا فرعی، بر آن افزوده شد؛ به طوری که می‌توانم ادعا کنم که تعداد مدخلهای آن نسبت به چاپ قبلی نزدیک به دو برابر شده‌است.

از بخت نیک، طیّ این بیست و اند سالی که از تألیف کتاب، و نه لزوماً از چاپ نخست آن، می‌گذرد دهها کتاب و تألیف در زمینهٔ مباحث این فرهنگ به بازار آمد که ضمن سپاس از پدیدآورندگان آن کتابها، از بسیاری از آنها برای غنیتر کردن مطالب و مدخلهای این کتاب استفاده شد. در چاپهای نخست کتاب، به دلیل محدودیت زمانی و شتابی که در کار بود، بسیاری از شواهد شعری یا از لغت‌نامه و یا از چاپهای دَمِ دستی و احتمالاً نامنقّح نقل شده بود. در فاصلهٔ ربع قرنی که از زمان تألیف کتاب می‌گذرد، بسیاری از دواوین شعرا به طبعهای منقّحتری آراسته گشت و این توفیق به دست آمد که در بیشتر موارد بتوانم ضبط نادقیق شواهد لغت‌نامه و چاپهای نامضبوط پیشین را با طبعهای انتقادی بعدی تطبیق دهم و در واقع شواهد این چاپ را عمدتاً از همان متنهای معتبر و منقّح نقل کنم. توفیق مطالعهٔ برخی از منابع انگلیسی هم که مشخصات آن در کتاب‌نامه آمده است، از جهتی دیگر بر غنای کار افزوده است.

یادداشتهای تکمیلی، شواهد بیشتر از ادبیات معاصر فارسی و همچنین مدخلهایی که صرفاً در ادبیات امروز ایران بازتاب یافته، از دیگر مزایای این چاپ است. در این چاپ، هم آوانویسی تمام مدخلهای اصلی با حروف لاتین داده شده است و هم معادل انگلیسی

بسیاری از مدخلها بین دو خط موّرب (/ /) قید گردیده تا پژوهنده‌ای که بخواهد مدخلی را در منابع فرنگی با تفصیل بیشتر پی‌گیری کند، با مشکل معادل‌یابی مواجه نشود. در ارجاع به منابع انگلیسی، هم شمارهٔ صفحه داده شده و هم در مورد فرهنگ‌نامه‌ها و فرهنگواره‌ها مدخل مربوط قید شده تا جوینده با صرف کمترین وقت بتواند مبحث مورد نظر را پیدا کند.

بسیار خرسندم که می‌توانم اعلام کنم در این تجدیدنظر، تا سر حدّ امکان، کتاب از بسیاری جهات به معنی واقعی کلمه، به روز و با حوایج پژوهندهٔ این روزگار هماهنگ شده است. کیفیت بهتر چاپ و ارائهٔ شایسته‌تر آن که به قابلیت و اعتبار ناشر محترم مربوط است هم می‌تواند مزیّت عمدهٔ این چاپ قلمداد و سبب شود که ضمن محرومیت‌زدایی از چهرهٔ کتاب که بیش از دو دهه دامنگیر آن بوده است بتواند با توفیق و سربلندی بیشتر به دست دانشجویان و فرهیختگان عرصهٔ ادب و فرهنگ با فرّ و هنگ این سرزمین اهورایی برسد و خرسندی جویندگان را، که همانا دل‌خوشی و سرفرازی مؤلف نیز تواند بود، فراهم آورد. بنابراین اگر از این پس، دو چاپ پیشین این کتاب را منسوخ و غیرقابل استفاده اعلام کنم، سخنی به‌گزاف نخواهد بود.

*

ویراستاران، یاوران بی‌نام و نشان و دستیاران پشت صحنهٔ مؤلف هستند که حقشان همیشه ناگزارده می‌ماند. من خودم را موظف می‌دانم از ویراستارِ شیرین کارِ انتشارات فرهنگ معاصر جناب آقای محمد افتخاری که بسیاری از ناهمسانیها و نابسامانیهای این کتاب را با باریک‌بینیِ تمام همسان و بسامان کردند، به طور ویژه قدردانی کنم.

آراستگی حروف و صفحات این کتاب که به مطالب آن برجستگی بیشتری داده است حاصل هنر و تلاش بخش حروف‌نگاری فرهنگ معاصر، به ویژه سرکار خانم فرخنده‌پور است. لازم می‌دانم از ایشان و نیز از حروف‌نگار اولیهٔ کتاب خانم ملیحه رحمانی هم سپاسگزاری کنم.

سپاس ویژه‌ترم را به جناب آقای داود موسایی، مدیر ارجمند و فرهیختهٔ فرهنگ معاصر که چاپ این کتاب را در سلسلهٔ انتشارات فرهنگ معاصر منظور کردند ابراز می‌دارم و برای ایشان و همکارانشان سرفرازی و کامکاری آرزو می‌کنم.

محمدجعفر یاحقی

بهمن ۱۳۸۵

فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها
در ادبیات فارسی

آ

آب /āb/

آب (water) یکی از چهار عنصر اصلی است که نزد ایرانیان مقدس و ایزدی به شمار می‌رفته‌اند. از قدیمترین ایام در ایران، همانند جهان‌بینی کهن سومری، معتقد به نقش آفرینندگیِ آب در نظام جهان بوده‌اند. از این‌رو، بارها در اوستا به اهمیت و تقدس آن اشاره شده است. در «آبان‌یشت» و «تیر یشت» دربارهٔ آب سخن رفته و آناهیتا (به معنی پاک و بی آلایش) یا ناهید*، همچون ایزد بانوی بزرگ آب و باروری، ستایش شده است.

مورخان یونانی ستایش عنصر آب را به ایرانیان نسبت داده‌اند (یشتها: ۱۵۹/۱) و می‌نویسند: ایرانیان در میان آب بول نمی‌کنند، آب دهان به آن نمی‌اندازند و در آن دست نمی‌شویند، که البته مقصود آب جاری است که باید از هر گونه کثافت به دور بماند. ایرانیان، همچنین طی مراسمی، برای آب قربانی* و فدیه می‌داده‌اند. در روایات هست (فرهنگ ایران باستان: ۶۶/۱) که یک قرن قبل از میلاد، ایرانیان، هنگام قربانی برای فرشتهٔ* آب، در کنار رود یا سرچشمه و کرانهٔ دریاگودالی می‌کندند و در کنار آب قربانی می‌کرده‌اند، به‌طوری‌که آب به خون قربانی آلوده نمی‌شده‌است. این مراسم و احترامات تا قرون پنجم و ششم میلادی نیز ادامه داشته است.

برخی محققان میان عنصر آب با اسطوره‌های «جام مقدس» و «فرّ*» پیوند رازآمیزی یافته‌اند که هنوز چنان که باید دربارهٔ آن کاوشی صورت نگرفته است. به خصوص ارتباط فرّ با دریای فراخکرت* در افسانهٔ افراسیاب* بیشتر آشکار می‌شود (پژوهشهایی در شاهنامه: ۴۱).

معانی نمادین آب را می‌توان در سه مضمون اصلی چشمهٔ حیات، وسیلهٔ تزکیه و مرکز حیاتِ دوباره خلاصه کرد. این معانی و جنبه‌های اساطیری و آیینی آب در فرهنگ ملل گوناگون به صورتهای مختلف آشکار شده است (فرهنگ نمادها: ۱۱ به بعد). همچنین محققان اساطیر ملل میان آب با مار* و ماه* ارتباطهای گوناگون یافته‌اند (رمزهای زنده جان: ۵۳). در اساطیر ملل آب را نماد مرگ و زندگی دانسته‌اند. نمادینگی آب با همهٔ

راز و رمزهای خودش در شاهنامه در داستان کیخسرو* دیده‌می‌شود (نهادینه‌ها: ۳۴۹).

ابوریحان (آثارالباقیه: ۳۰۳) نوشته است: روز یازدهم اسفند روز «خور» است که اولِ گاهنبار* دوم می‌باشد. در این روز بود که خداوند آب را آفرید (← آفرینش). هشتمین ماه سال و دهمین روز ماه، به نام این عنصر، آبان* نامیده شده است. عنصر آب دو فرشتهٔ نگهبان دارد: یکی «اپم نپات» (Apemnapat) و دیگری آناهیتا یا ناهید که به عنوان فرشتهٔ مخصوص آب از آن یاد می‌شود و در «آبان‌یشت» از جلال و عظمت او سخن رفته است. اسم کامل این فرشته «اردویسور ناهید»، و چون مؤنث است گاهی کلمهٔ «بانو» را هم به اول آن اضافه می‌کنند. در متونِ اوستایی، گاهی «آب» به عنوان فرشتهٔ این عنصر معرفی شده است.

باید دانست که «آب» تنها در ایران باستان جنبهٔ اساطیری نداشته، بلکه در بسیاری از فرهنگهای باستانی نیز دارای اهمیت و اعتبار بوده است.

در لوحه‌ای از الواح کهن بابلی آمده است (دیار شهریاران: ۸۸۷/۲): گیهان نخست توده‌ای ضخیم از آب بود و در آن به مرور زمان، خدایان، یکی پس از دیگری به وجود آمدند و به تدریج کارهایی مطابق عقل و حکمت کردند تا عاقبت یکی از آن میان که از همه نیرومندتر بود، بر آن شد زمین را بیافریند. پس به امر او طوفانی پر انقلاب ظاهر شد و زمینِ خشک از دریایِ آب جدا گشت. آنگاه کارها بسامان شدند و حدّی برای آبهای آسمانی و زمینی مقرر شد و حدود رودها معلوم گردید.

ارتباط آب و آفرینش در اساطیر هندی نیز مورد توجه است (دیار شهریاران: ۸۹۲/۲). در حماسهٔ «رامایانا» (Rāmāyānā) آمده است که همه جا آب بود و زمین در آب تشکیل شد و برهمن* قایم به‌ذات بود و دیگر خدایان در آب به وجود آمدند. سپس برهمن به صورت گراز در آمد و زمین را از درون آب بالا آورد و جهان را آفرید و مقدسین را که پسرانش هستند، به وجود آورد. همچنین نوشته‌اند که ویشنو*، یکی از سه ایزد بسیار نیرومند هند را، به آب که پیش از خلقت این جهان در همه جا ساری و جاری بوده است منسوب داشته‌اند و به این جهت او را «نارایانا» (Nārāyānā) یعنی متحرک در آبها خوانده‌اند.

گردیزی (زین الاخبار: ۲۹۵) آورده است که یکی از فرقه‌های هند باستان «آب‌پرستان» بوده‌اند و چنین گویند که برای آب فرشته‌ای است و آب، اصل همهٔ نباتات و جانوران است و اصل زندگانی او است. آنگاه مراسمی به آنها نسبت داده‌اند که غالباً در ارتباط با آب است و از تقدس آن در نزد هندوان حکایت می‌کند.

در روایات سامی نیز نقش آب در آفرینش* بسیار مهم است. در سفر پیدایش آمده است: ... و خدا گفت: فلکی باشد در میان آبها و آبها را جدا کند و خدا فلک را بساخت و آبهای زیر فلک را از آبهای بالای فلک جدا کرد و چنین شد... و خدا گفت: آبهای زیر آسمان در یک جا جمع شوند و خشکی ظاهر گردد و چنین شد؛ و خدا خشکی را زمین نامید و اجتماع آبها را دریا نامید.

در روایات اسلامی (از جمله بلعمی: ۳۹/۱) آمده است که خدای تعالی پس از آفریدن لوح* و عرش* و کرسی*، همهٔ عالم را یکسر از آب آفرید. آنگاه با هیبت، یک نظر به آب نگریست. آن آب از هیبت خدای تعالیٰ برجوشید و دودی از میان آب برآمد و از آن دود آسمانها را آفرید. به قول قرآن: ثُمَّ اسْتَوَی اِلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخَانٌ (فُصِّلَت: ۱۱)؛ و روز رستاخیز نیز چون ویران شود همه را دود گرداند. جای دیگر (انبیاء: ۳۰) زندگی همه چیز از آب دانسته شده (وَ جَعَلْنا مِنَ المآءِ کُلَّ شَیءٍ حَیٍّ) و جای دیگر عرش خدا بر روی آب تجسم گردیده است و صاحب مجمع‌البیان (۱۴۴/۳) آن را دلیل بر این گرفته که پیش از خلقتِ زمین و آسمان، آب همراه عرش خدا وجود داشته و در واقع، این عنصر به قدرتِ خداوند قایم بود و نه به چیز دیگر. در روایتی منسوب به معصومین آمده (سفینةالبحار: ۵۵۹/۲): اِنَّ المآءَ اوّلُ ما خَلَقَ الله (آب اولین چیزی بود که خدا آفرید) و در روایتی دیگر از امام صادق (ع) هست که: طَعْمُ الماءِ طَعْمُ الحَیات (مزهٔ آب مزهٔ زندگی است). در قرآن مجید شصت و سه بار کلمهٔ «ماء» به‌کار رفته و از جهات مختلف مورد توجه قرار گرفته است (نقل از محمد واعظ‌زادهٔ خراسانی، مقالهٔ «آب»، مشکوة، زمستان ۱۳۶۵).

اهمیت آب در اعتقادات عامّه از قدیمترین روزگار تا زمان حاضر نیز مورد توجه بوده است. مغولها در وقت ضرورت به نوعی جادوگری به نام «جدامیشی» (jadāmīshi) متوسل می‌شدند و آن عبارت بود از چند سنگ که اعتقاد داشتند چون آنها را در آب نهند و بشویند، در حال، اگر چه قلب تابستان باشد، سرما و برف و باران و دَمَه پدید می‌آید و از آن برای قهر دشمنان استفاده می‌کردند (غلامحسین یوسفی، «انعکاس اوضاع اجتماعی در آثار رشیدالدین فضل‌الله»، م.د.ا.م.: ۳۲۰/۵). هنوز هم در بسیاری از باورهای عوام جنبهٔ اساطیری آب آشکار است. مثلاً «کاسهٔ آب بر سر سفرهٔ عقد می‌نهند و پس از مراسم عقد کاسهٔ آب را بر سر عروس می‌ریزند» (نیرنگستان: ۲۲). آبِ چهار گوشهٔ بام را اگر در پوست تخم مرغ کنند و به زن بدهند آبستن می‌شود؛ آب و نمک مهریهٔ حضرت

زهرا (ع) است و نباید آن را آلوده کرد، که دقیقاً یادآور روایات کهن ایرانی است.

مسعودی (مروج: ۱۹/۱ به بعد) آنجا که داستان آفرینش را از گفتهٔ پیشینیان می‌آورد می‌گوید: همه چیز در آغاز از آب آفریده شد، آسمان از آب آفریده شد، زمین از آب پدید آمد و عرش خدا نیز بر آب بود. این نظریه، چنان‌که می‌دانیم نزدیک است به اعتقاد برخی از حکمای یونان باستان که آب را مادةالمواد و عنصر پدید آوردندهٔ عالم می‌دانسته‌اند. نظامی گنجوی (خمسه: ۱۲۳۷) در اسکندرنامه، هنگام انجمن کردن اسکندر* با هفت حکیم، نظرِ والنس (Valens) (حکیم یونانی و ندیمِ اسکندر) را دربارهٔ آفرینش نخست بدین‌سان نقل کرده است:

چنین گفت بر من به دانش درست — که جز آب جوهر نبود از نخست
ز جنبش نمودن به‌جایی رسید — کزو آتشی در تخلخل دمید

حکیم ناصرخسرو (۵۲۶) هم در شعری لغزگونه، تأثیر حیات‌بخش آب را همچون فرشته‌ای که جان می‌بخشد و زندگی می‌دهد چنین بیان داشته است:

چیست آن لشکر فریشتگان — که بیایند از آسمان پرّان
سوی آن مرده‌ای که زنده شود — چون بشویندش آن فریشتگان
چیست آن مردهٔ فریشته خوار — به بهار و به تیر و تابستان

جای دیگر در بیان ترکیب مادهٔ عالم گفته است:

نهادِ عالَمِ ترکیب و چرخ و هفت اختر — شد آفریده به ترتیب ازین چهارگهر
ز آبِ روشن و از خاکِ تیره و آتش و باد — چهار گوهر و هر چار ضدّ یکدیگر

چنان‌که از همین ابیات پیدا است آب با سه عنصر دیگر خاک و باد* و آتش* مجموعاً عناصر اربعه و یا به قولِ حکمای اسلامی «امّهات اربعه» را تشکیل می‌دهد که این امّهات تحت تأثیر آباءِ سَبعه (هفت* اجرام، هفت سیاره: قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل) موالید ثلاثه (جماد، نبات و حیوان) را موجب می‌شوند. حاصل آنکه آب به عنوان یکی از چهار عنصر مولّد و حیات‌بخش مورد نظر قدما بوده است.

به اعتقاد قدما تمام مولّدات و موجودات عالَم کون و فساد، و در نتیجه جهان جسمانی، از چهار عنصر بسیط پدید آمده‌اند که هر کدام طبع ویژهٔ خویش را دارد. ناصرخسرو (۹۲) در ابیات زیر به عناصر و طبایع مناسب آنها اشاره کرده است:

این چرخ بلند را همی بین پُر خاک و هوا و آب و آذر
وین ابر به جهد خشکها را زان جوهرِتر همی کند تر

این عناصر از لحاظ جِرم و قرار گرفتن در عالم طبیعت ترتیب مخصوصی دارند:

ترتیب عناصر نشناسی نشناسی اندازهٔ هر چیز مکین را و مکان را
مر آتشِ سوزان را مر بادِ سبک را مرآبِ روان را ومر این خاکِ گران را
(ناصرخسرو: ۵۴۵)

آب روان را تجلیگاه زمان بازنیافتنی دانسته‌اند. پس اگر حافظ می‌گوید (ص ۱۸۲):

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین کاین اشارت زجهان گذران ما را بس

به همین تجلی از عنصر آب اشاره می‌کند. در آثار نویسندگان و هنرمندان غربی تصویر و تصورهای دیگری از آب ملاحظه می‌شوند که اغلب آنها به نوعی با جلوه‌ها و گونه‌های زندگی ارتباط پیدا می‌کنند (ابوالقاسم پرتوی، «تحقیق در تجلی نمادین آب ظلمانی و تیره و رویکردهای معنایی آن»، م.د.ا.م.، بهار و تابستان ۱۳۷۶: ۷/۳۰). شاعر معاصر، مهدی اخوان ثالث (تو را ای کهن بوم و بر ...: ۴۳۲) به چرخهٔ زیبای آب در طبیعت و پویه و پویش آن اشاره می‌کند در شعری به مطلع:

آب را بین که چه خوش سیر و سفرها دارد قصه‌اش پیچ و خم و زیر و زبرها دارد

منابع: گردیزی: ۲۹۵؛ اساطیر ایرانی: ۳۲؛ دیار شهریاران: ۸۹۲/۲ و ۹۲۳ و ۹۱۱؛ مَزدیَسنا: ۳۵؛ فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۷۶۹/۲؛ محمدجواد جنیدی، «آب از نظر ادیان»، ن.د.ا.ت.: ۶۳/۲۳؛ مجید موقر، «فرشتهٔ آب»، مهر: ۱۱۳/۱۰؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، آبان ۱۳۵۱: ۷۳/۱۲۱؛ روایات داراب هرمزدیار: ۴۶۶/۲؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۴۱؛ فرهنگ نمادها: ۲ به بعد؛ رمزهای زنده‌جان: ۵۳ به‌بعد؛ نهادینه‌ها: ۳۴۶؛ *Brewer's:* 1249.

آب اسکندر ← آب حیات

آبان /â-bān/

نام فرشتهٔ* آب* است که نگهبانی ماه هشتم سال و روز دهم هر ماه را بر عهدهٔ او می‌دانسته‌اند. «ـ ان» در این کلمه، بر خلاف آنچه در «زردشت اسپیتمان» و «اردشیر

بابکان» می‌بینیم علامت نسبت نیست بلکه نشانهٔ جمع است که البته امروز کاربرد خود را از دست داده و با اینکه «آبان» در قدیم جمع «آب» بوده، امروز در حکم مفرد تلقی می‌شود (فرهنگ ایران باستان: ۶۷/۱).

یکی از مهمترین یشتهای اوستا به‌نام عنصر آب، «آبان‌یشت» نامیده شده که مندرجات آن شامل دو قسمت است: قسمتی در مدح و توصیف ناهید*، فرشتهٔ آب، و قسمتی از آن در ذکر پادشاهان و پهلوانانی است که برای ناهید قربانی داده‌اند. قطعهٔ دیگری هم در ستایشِ ناهید هست که به «آبان نیایش» شهرت یافته است.

آبان در واژه‌نامهٔ بُندهِشن (۱۴) یکی از امشاسپندان* معرفی شده و «آبان فرّه» به معنی دارندهٔ فرّهٔ آبها و لقب ناهید دانسته شده‌است. بنابراین، آبان یا ناهید با «آب» و «نیلوفر*» که نشانه و رمز آفرینش و دنیای معنوی‌اند پیوندی روشن و انکارناپذیر دارد.

مسعودی (مروج: ۲۲۰/۱) نام یکی از فرزندزادگان منوچهر پیشدادی را نیز آبان ذکر کرده که به این معنی در فرهنگها نیامده است.

آبان‌روز از آبان‌ماه را در روزگاران گذشته جشنی بر پای می‌داشتند که به «آبانگان*» شهرت داشته است. در شعر و نثر فارسی، آبان، هم به معنای کهن آن، یعنی روز دهم هر ماه به کار رفته و هم به مفهوم امروزی آن، یعنی ماه هشتم سال.

«و آن روز که افراسیاب را هزیمت کردند... وعجم زان جور و ستم رهایی یافتند، آبان‌ماه بود و آبان‌روز» (بلعمی: ۵۲۱/۱).

آبان‌روزست روز آبان خرّم گردان به آبِ رَز، جان

(مسعود سعد: ۶۶۱)

بر اساس شواهد شعری به نظر می‌رسد خوردن شراب در ماه آبان، که آغاز فصل سرما نیز بوده، رواج فراوان داشته است:

وز آبانت هم کار فرخنده باد سپهر روان پیش تو بنده باد

(شاهنامهٔ بخ: ۱۱۱۰)

آب انگور بیارید که آبان ماه است کار یکرویه به کام دلِ شاهنشاه است

(منوچهری: ۱۵۶)

ماه آبان چو آب جوی ببست آب انگور باید اندر دست

(مسعود سعد: ۶۵۷)

شد برگ رَزان زرد، در آذرمَه و آبان　　شد آب رزان سرخ، چو بیجادهٔ تابان
(قطران: ۳۱۰)

شواهد دیگر:

گرچه در غربت ز بی آبان شکسته خاطرم　　ز آتش خاطر به آبان ضیمران آورده‌ام
(خاقانی: ۲۵۹)

گرم خونم چو آب در مرداد　　سرد آهم چو باد در آبان
(سنایی: لغت‌نامه)

آب و جلوه‌های گوناگون آن، ابر، باران، برف، دریا و شبنم در زبان فارسی به مقیاس وسیعی مورد نظر شاعران قرار گرفته و لطف و تازگی خاصی به مضامین فارسی بخشیده است (ن.د.ا.ت.: ۷۶/۲۳ به بعد).

منابع: یشتها: ۲۳۰/۱؛ دیار شهریاران: ۹۱۳/۲؛ عبدالامیر سلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶۴/۲۶؛ رحیم عفیفی، «سی‌روزهٔ بزرگ»، م.د.ا.م.: ۱۰۱۴/۷؛ ابراهیم پورداوود، مهر: ۸۲/۷؛ بهرام فره‌وشی، مجلهٔ بررسیهای تاریخی، دورهٔ یکم: ۳۱/۳؛ فیروز آذرگشسب، «آبان»، پشوتن، س اول: ۱/۸.

آبان‌روز ← آبان

آبانگان /ābāngān/

آبانگان یا آبانگاه (=آبان + گان، گاه) روز دهم آبان است، یعنی آبان‌روز از آبان‌ماه. در علت اهمیت آن نوشته‌اند (آثارالباقیه: ۲۹۳): در این روز، زو[1]* پسرِ تهماسب با افراسیاب* جنگ کرد و او را بشکست و از مُلک خویش بیرون کرد و خود به شاهی رسید و نیز مردمان را به کندن جوی و جاری کردن آب در آنها راه نمود.

در این روز بود که خبر اسارت ضحّاک* به دست فریدون* به هفت کشور پراکنده شد و مردم دوباره به خانه و اهل خود بازگشتند و آرامش یافتند. به این جهت پارسیان این روز را عید کنند. در این روز اگر باران ببارد، آبانگاه مردان است و مردان به آب درآیند و اگر باران نبارد، آبانگاه زنان باشد و ایشان به آب درآیند و این عمل را بر خود مبارک دانند.

روایت دیگری که در علت عظمت این روز یاد کرده‌اند (برهان: آبان) این است که چون مدت هشت سال در ایران باران نبارید و قحطی پیش آمد و مردم بسیار تلف شدند

و بعضی مجبور به ترک شهر و دیار گردیدند، عاقبت در همین روز باران شروع به باریدن کرد. بنابراین پارسیان آن را مبارک دارند و عید کنند. در این روز از خدای تعالیٰ و سلاطین و بزرگان حاجت خواستن و سلاح ساختن نیک است.

منابع: گردیزی: ۲۴۴؛ مهر: ۴۵۱/۱۱.

آبانگاه ← آبانگان
آب انگور ← مِی
آب‌پاشان ← آفریجگان
آب‌تیرگان ← آفریجگان؛ تیرگان
آبتین ← آتبین

آب حیات /ābehayāt/

آب حیات (Water of Life) (در فارسی: نوش، انوش و نوشابه) یا آب زندگانی، آب یا چشمه‌ای است که هر کس از آن بخورد زندگانی جاوید یابد. اندیشهٔ بقا و زیستن جاودانی، آدمی را بر آن داشته است که در افسانه و تاریخ راههایی به سوی عمر ابد بگشاید و اگرنه در عالم واقع، لااقل در ضمیر و خیال خویشتن برای تحقق آن بکوشد. به گواهی تاریخ و روایات، این اندیشه در ایران به صورتهای گوناگون وجود داشته است.

در اعتقادات اسلامی، چشمهٔ آب زندگانی چشمه‌ای است که هر کس از آن بخورد یا تن در آن بشوید آسیب‌ناپذیر و جاودانه می‌شود. اسکندر* در جست و جوی این آب ناکام ماند و خضر* از آن نوشید و جاودانه شد. به همین جهت، گاهی از این چشمه به «آب خضر» و «چشمهٔ خضر» یاد شده و به مناسبت پاره‌ای شباهتها در دیدگاه برخی از شاعران با «جام جم*» اختلاط و اقتران یافته است:

تهی‌دستان قسمت را چه سود از رهبر کامل — که خضر از آب حیوان تشنه می‌آرد سکندر را
(صائب: ۱۲۱)

گرچه آب خضر جام جم بشد — تشنهٔ جام جهان افزای توست
(عطار: ۲۹)

در قدح ریز آب خضر از جام جم — باز نتوان گشت ازین ره بی فتوح
(عطار: ۱۰۷)

با اینکه در داستان بابلی گیلگمش (Gilgameš) گفت و گو از «گیاه زندگانی» است قضیهٔ

آب حیات نخستین بار در قصهٔ «اسکندر» که فینیقیان پرداخته‌اند مطرح شده است. (اعلامِ قرآن: ۱۹۷) به روایت اسکندرنامه (خمسه: ۱۱۴۸)، اسکندر به ظلمات*، به طلب آب حیات رفت اما در این جست و جو ناکام ماند.

ادریس*، یا اندریاس که بنا بر برخی روایات آشپز اسکندر بود، با نوشیدن آب حیات جاودان شد. قطره‌ای از آب حیات بر لب ماهی* بریان شدهٔ یوشع* چکید و ماهی در دم زنده شد و به دریا رفت و آب به دو سو باز شد و مجمع‌البحرین پدید آمد که موسی از آنجا خضر را بازیافت (بلعمی: ۴۶۸/۱). حضرت عیسی* مؤمنین را وعدهٔ آب حیات داد که اگر کسی از آن بیاشامد هرگز تشنه نشود (قاموس: ۱). محتمل است قصهٔ آب حیات، با مسلک فلسفی‌ای که آب را مادةالمواد می‌پنداشته است و حکمای یونان باستان برای اولین بار آن را مطرح کرده‌اند و در کلام اسلامی نیز راه یافته است ارتباط داشته باشد (← آب).

در عرفان اسلامی تعابیر لطیفی از آب حیات شده است و در اصطلاح سالکان کنایه از چشمهٔ عشق و محبت باری‌تعالی است که هر که از آن بچشد هرگز معدوم و فانی نگردد:

چون همه مُردند و می‌میرند نیز　　آب حیوان زین همه حیوان که یافت

(عطار: ۹۶)

شاید به همین دلیل در عرفان، خضر به عنوان مرد کامل و ولی‌الله است و سخنان او به منزلهٔ آب حیات (کشّاف: ۵۵۰/۲)، و گاهی هم از آن به «دریای نور» یا «ملکوت» تعبیر شده که در ظلمت «ملک» پنهان است (الانسان: ۱۶۳).

برخی آب حیات را «علم لدنّی» و معرفت حقیقی دانسته‌اند که خاصهٔ انبیا و اولیا است و گاهی از آن به دریای نور تعبیر کرده‌اند که در دریای ظلمت نهفته است و برای رسیدن به این نور باید از ظلمتها گذشت (مصطلحات: ۲). شیخ اشراق نیز در رسالهٔ عقل سرخ (مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۲۳۷)، آب‌تنی در چشمهٔ حیات را به منزلهٔ زرهی در برابر تیغ بلارک می‌داند (← رویین‌تنی):

ساقی بده آب زندگانی　　پیش آر حیات جاودانی
می‌ده که نمی‌شود میسر　　بی آب حیات زندگانی
هم خضر خجل هم آب حیوان　　چون از خط و لب شکرفشانی

(عراقی: ۱۳۷)

در نقشهایی که از شوش به دست آمده، معلوم شده که در بین‌النهرین و خوزستان، ایزدی به نام «اِ آ» (Eā) می‌شناخته‌اند که خدای آب و چشمهٔ زندگی بوده و لقب «کوزه‌گر» داشته است. گاهی هم او را خدای حکمت و دانش شمرده‌اند. قدما بر آن بودند که آدم* و حوّا* را «اِ آ» ساخته است (دیار شهریاران: ۱۱۲۵/۲). در باختر فارس، بر سر راه باستانی شوش به تخت جمشید، نقوشی از دورهٔ عیلامیان به دست آمده که مشتمل بر دو رب‌النوع، یکی به صورت مرد و دیگری به صورت زن است. مرد بر روی تختی که از یک مار حلقه زده تشکیل شده نشسته و سر مار را در دست چپ گرفته و با دست راست جامی از آبِ زندگی به سوی مردم روان می‌سازد (همان: ۱۰۹۱). به نظر می‌رسد اندیشهٔ رویین‌تن شدن «به وسیلهٔ آب که در داستان اسفندیار* تجلی یافته، با قضیهٔ آب حیات و مسئلهٔ جاودانگی ارتباط مستقیم داشته باشد» (داستان داستانها: ۱۴۰).

در ادیان بزرگ هند، ویشنو* آفریدگار همهٔ کاینات، عراده‌ای داشته به نام «گَرودِه» و به صورت مرغی بوده که پادشاه مرغان شمرده می‌شده است (دیار شهریاران: ۱۰۳۵/۲). نوشته‌اند این پرنده، «امریت» (amrita) یا آب حیات را از خدایان دزدید تا به هَووی مادرش که «کدرو» (Kadru) نام داشت بدهد و آزادی مادرش را بخواهد. اما ایندرا* از این امر با خبر شد و نبرد سختی میان پرنده و ایندرا در گرفت و سرانجام «آب حیات» پس‌گرفته شد.

مضمون‌اندیشی پیرامون آب حیات که به نامهای آب زندگی (زندگانی)، آب حیوان، آب خضر، چشمهٔ خضر، چشمهٔ حیوان (حیات)، چشمهٔ زندگی (زندگانی)، آب اسکندر و جز آن نیز خوانده شده، در ادبیات عرفانی تنوع و گسترشی خاص یافته است.

در روایات هست که آب حیات در درون تاریکی است و اسکندر به طلب آن به ظلمات رفت. فردوسی در ذکر پادشاهی اسکندر اشاره می‌کند:

وزان جای تاریک چندان سخُن — شنیدم که هرگز نیاید به بُن
خردیافته مرد یزدان‌پرست — بدو در یکی چشمه گوید که هست
گشاده‌سخن مرد با رأی و کام — همی آب حیوانش خواند به نام
چنین گفت روشن‌دل پرخرد — که هرک آب حیوان خورد کی مُرَد

(شاهنامه: ۷۹/۷)

شواهد دیگر:

آب حیوان چون به تاریکی دَرَست جام جم در جنب جان خواهم نهاد
(عطار: ۱۱۳)

چون به تاریکی دَرَست آب حیات گنج وحدت در بُنِ چاهت دهند
(عطار: ۲۳۶)

چون به تاریکی زلفش راه بُرد زنده گشت و آب حیوان بازیافت
(عطار: ۹۴)

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
(حافظ: ۱۲۴)

در پردهٔ سیاهی فقرست آب خضر آب حیات در دل شب می‌زند صلا
(صائب: ۱۶)

آب حیات و اسکندر:

اهل دنیا اهل دینَ نبود ازیرا راست نیست هم سکندر بودن و هم آب حیوان داشتن
(سنایی ۴۶۵)

زان چشمهٔ حیات که در کوی دوست بود تا روز حشر مُلک سکندر گرفته‌ایم
(عطار: ۴۴۴)

آب حیات و خضر:

آب حیوان اگر این است که دارد لب دوست روشن است اینکه خَضِر بهره سرابی دارد
(حافظ: ۸۵)

گر برین چاه زنخدانِ تو ره بُردی خضر بی‌نیاز آمدی از چشمهٔ حیوان دیدن
(سعدی: ۵۸۵)

هر چشمه را به راهنمایی سپرده اند پروانه، خضرِ چشمهٔ حیوان آتش است
(صائب: ۲۹۴)

عکس یک جامش دو گیتی می‌نماید کز صفات آب خضر و آینه‌ی جان سکندر ساختند
(خاقانی: ۱۱۳)

جان همی بارید هر ساعت ز سر تا پای او گوییا بوده است آب زندگانی مشربش
(سنایی: ۳۲۷)

با لب خشک گوید او قصهٔ چشمهٔ خَضِر بر قد مرد می‌بُرَد درزیِ عشق او قبا
(شمس: ۳۵/۱)

نام دیگر آب حیات در فارسی چشمهٔ جاوید است:

به قصه نیز شنیدی که رفت و در ظلمات کنار چشمهٔ جاوید جست اسکندر
(شاملو، شکفتن در مه: ۹)

و نیز چشمهٔ خضر:

ابریشم نور می‌شکند
راههایی بستر می‌شوند
چشمهٔ خضر در تاریکی می‌ماند
جاودانگی فراموش می‌شود (م. کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۸/۵۲)

سنایی در تعبیری میان آب حیوان و نوح ارتباط داده است:

یک بوسه ازو بیافتم بس آن بود زعشق او فتوحم
زان بوسهٔ همچو آب حیوان اکنون نه سناییم که نوحم
(سنایی: ۳۵۹)

منابع: قصص [نیشابوری]: ۳۴۱؛ اسکندرنامهٔ منثور: ۲۰۶؛ رسایل حروفیه، چاپ لیدن: ۹۹؛ منطق‌الطیر: ۳۴۱؛ شرح شطحیات: ۶۳۹ و ۶۶۰؛ جامع‌الاسرار: ۳۸۱؛ داراب نامهٔ طرسوسی: ۵۷۶/۲ و ۵۹۱؛ مصنفات: ۶۹۲؛ حبیب‌السیر: ۴۰/۱؛ حیاةالقلوب مجلسی: ۱۵۷/۱؛ اساطیر ایرانی: ۱۶ و ۲۲؛ منوچهر مرتضوی، ن.د.ا.ت.: ۴۷/۶؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم: ۷۳/۱۲۱؛ لاروس بزرگ: de Jouvence Fontaine.

آب حیوان ← آب حیات
آب خضر ← آب حیات
آبریزان ← آفریجگان؛ تیرگان
آبریزگان ←آفریجگان؛ تیرگان
آب زندگی (ــ زندکانی) ← آب حیات
آب کوثر ← کوثر
آب گَنگ ← گَنگ

آپولون /āpolon/
آپولون (Apollo) یا آپولو که شاید از ریشهٔ هند و اروپایی abol به معنی سیب یا از ریشهٔ

سامی apolen به معنی «پدر جهانی» گرفته شده باشد، در اساطیر یونانی پسر زئوس* و لتو (لاتونا) است که گاهی با هلیوس (Helios) یکی پنداشته شده است. او برادر آرتمیس (Artemis) یا دیانا (Diana) و برادر ناتنی هرمس* و پدر آسکلپیوس (Acsculapius) است. لقب او را «فوبیرس» ذکر کرده‌اند و برایش جنبه‌های مختلف قایل بوده‌اند، از جمله خدای مجازات، خدای کمک و درمان و دور کردن بلا، خدای موسیقی و شعر و غیب‌گویی، حامی احشام و اغنام و خدای نور و خورشید که به قولی چنگ را هم اختراع کرد. آپولون نمونهٔ زیبایی و برازندگی جنس مرد معرفی شده و تندیس مرمرین او که در تالار بلودره (belvedere) واتیکان محفوظ است به صورت جوانی نیرومند و عریان نموده شده است. این تندیس را آپولون پوتونی (Putoni) خوانده‌اند زیرا معتقدند آپولون را هنگام پیروزی او بر افعی نشان می‌دهد. آپولون از بدو تولد دشمنانی سرسخت داشت که آنان را مغلوب و منکوب نمود.

منابع: فرهنگ نمادها: ۵۰؛ مبانی فلسفی اساطیر یونان و روم: ۳۳۸؛ فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۶۹ به بعد؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 49; *Dictionary of Symbols*: 26.

آپیس ← سامری؛ گاو

آتبین /ātbin/

آتبین یا آبتین، بنا بر اغلب روایات نام پدر فریدون*، پادشاه پیشدادی است در حالی که اسپیان و اثفیان در بُندهِشن و اسبویان و اسبیان در متون پهلوی به عنوان نام کلّیِ خانوادگی فریدون به کار رفته‌اند. از مجموع روایات بر می‌آید که اجداد فریدون همه ملقب به اثفیان بوده‌اند که صورت دیگری از همان واژهٔ آتبین است. ابن اثیر (اخبار ایران: ۱۹/۱) از قول مورخین ایرانی از دو نفر اثغیان (= اثفیان) نام می‌برد که از ترس ضحّاک همهٔ آنان را به این نام می‌خوانده‌اند و هر یک به لقبی نیز ممتاز و شناخته بوده‌اند.

این نام در متون اسلامی، از جمله تاریخ طبری (۲۰۵/۱)، آثارالباقیه (۱۰۴)، سنی ملوک الارض (۱۷ و ۲۷)، مجمل‌التواریخ و القصص (۱۳ و ۲۶ و ۲۷) و همچنین زین الاخبار (ص ۲۴۶) به صورت اثفیان و در شاهنامه (۵۷/۱ و ۶۰ و ۶۹) و متون فارسی به صورت آبتین آمده است که به نظر می‌رسد واژهٔ اخیر تحریف و یا صورت دیگری از آتبین باشد:

فریدون که بودش پدر آبتین شده تنگ بر آبتین بر زمین

(شاهنامه: ۵۷/۱)

باز دگرباره مهر ماه درآمد　　جشن فریدون آبتین به در آمد
(منوچهری: ۱۶۴)

خاصهٔ سیمرغ کیست جز پدر روستم　　قاتل ضحّاک کیست جز پسر آبتین
(خاقانی: ۳۳۱)

خوردیم از آن مِیی که جز او نیست یادگار　　ما را زِ روزگار نیاکان آبتین
(قاآنی: ۷۱۱)

منابع: شاهنامه: ۵۷/۱ به بعد؛ فروغ مزدیَسنا: ۴۹؛ حماسه‌سرایی: ۴۶۶؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱.

آتش /ātaš/

واژهٔ آتش (fire)، در اوستا آتر (ātar)، در پهلوی آتور و آتش، در پارسی آذروآدر، و در لهجه هایِ مختلف آدیش، آتیش، و تش آمده است (مَزدیَسنا: ۲۷۵). ریشهٔ این کلمه در سنسکریت «آدری» (ādri) به معنی شعله است که به عنوان صفت خدای آتش که «اگنی»(agni) نامیده می‌شود نیز به کار رفته است. یافتن آتش مهمترین اختراع زندگی بشر بوده است، به ویژه در مناطقِ سردسیر که نخستین آشنایی ملتها با آتش به صورتهای گوناگون در اسطوره‌ها و افسانه‌های پیدایش آن، انعکاس یافته است (جهان فَرَوری: ۳۹).

برخی نیز آن را به شکل آذرخش در آسمان* دیده‌اند و از این‌رو آن را عطیه‌ای آسمانی پنداشته‌اند. برخی دیگر آن را به شکل تودهٔ سوزانِ سنگهای آسمانی دیده‌اند که از آسمان فرود آمده و برخی هم از طریق آتش‌فشانها و گازهای شعله‌ور با آن آشنا شده‌اند. به هر حال آتش از عناصری است که از طبیعت به دست می‌آمد و توسط اقوام باستانی در غارها حفظ می‌شد. این عنصر که از میان عناصر چهارگانه (آب*، باد*، آتش و خاک) از همه لطیفتر و زیباتر و سودمندتر است از دیرباز مورد توجه اقوام و ملل بوده و در غالبِ ادیان آریایی و حتی در میان قبایل بت پرست افریقا دارای اعتبار و اهمیت خاص بوده است (افریقا: ۱۸۷).

در ایران، پیدایش آتش را به هوشنگ* نسبت داده‌اند. به روایت شاهنامه (۳۳/۱) روزی هوشنگ به شکار رفته بود و بر سر راه خود ماری را دید. چون این جانور را تا آن روز نمی‌شناختند برای کشتن او سنگی پرتاب کرد. اما به قول فردوسی:

نشد مار کشته ولیکن ز راز　　پدید آمد آتش از آن سنگ باز

هوشنگ به شکرانهٔ پیدایش این فروغ ایزدی، آن روز را جشنی ساخت که هر سال در آن روز و شب آتش بر می‌افروختند و سده* نام یافت.

در برخی دیگر از روایات ایرانی، آفرینش آتش با پیدایش روییدنیها وابسته است (اساطیر ایرانی: ۳۹۱). این رابطهٔ نزدیک بین آتش و نبات، در تصورات اقوام هند و ایرانی، ناشی از آن است که این اقوام عادت داشتند آتش را از ساییدن دو قطعه چوب به یکدیگر به دست آورند.

آتش که از ازمنهٔ کهن میان طوایف هند و اروپایی محترم و مقدس بوده، بنیادی ایزدی دارد. هندوها آتش را پسر رب‌النوع آسمان می‌دانند و چنین می‌پندارند که آتش از آسمان به زمین آورده شده است. در اوستا هم آتش، پسر اهورامزدا* و سپندارمذ یا زمین*، دختر پروردگار معرفی شده است (یشتها: ۵۱۲/۱). این عنصر، دوست، برادر و نزدیکترین خویشاوند بشر است که موجودات پلید را می‌راند و حیوانات درنده را شبانگاه از حمله به مأوای مردمان باز می‌دارد. همچنین آتش به عنوان پیک میان بشر و خدایان مورد احترام بسیار بوده است (اساطیر ایران: ۴۰). از این‌رو، در ایران آن را مظهر ربانیّت و شعله‌اش را یادآور فروغ خداوندی می‌خوانده‌اند و برایِ شعلهٔ مقدسی که با چوب و عطر در آتشکده‌ها* همیشه فروزان نگه می‌داشتند احترام خاصی قایل بوده‌اند. این آتشدان فروزان در پرستشگاهها به منزلهٔ محراب پیروان مَزدیَسنا بوده است:

به یک هفته‌بر پیش یزدان بُدند سپندار کاتش‌پرستان بُدند
که آتش بدانگاه محراب بود پرستنده را دیده پرآب بود

(شاهنامه: ۳۶۵/۵)

یکی از دلایل احترام و تقدس آتش این بوده است که آن را مانند آب، موجد و مولّد زندگی دانسته و معتقد بوده‌اند که وجود همه چیز به نوعی به آن بازبسته است (← آب). خلاصه و جوهر آتش در اوستا موسوم به فَرّ* یا خُرّه است و آن فروغ یا شکوه و بزرگی مخصوصی است که از طرف اهورامزدا به پیغمبر یا پهلوانی بخشیده می‌شود. در سنّت مَزدیَسنا هست که زردشت، آتش جاودانی با خود داشت و به قول دقیقی:

یکی مجمر آتش بیاورد باز بگفت از بهشت آوریدم فراز

اخوان، شاعر معاصر، به این آتش مقدس اشاره دارد:

مگر دیگر فروغ ایزدی آذر مقدس نیست مگر آن هفت انوشه خوابشان بس نیست

(از این اوستا: ۲۴)

اوستا (یسنای ۱۷، بند ۱۱) پنج قسم آتش بر شمرده و به هر کدام جداگانه درود فرستاده است: نخستین، آتش بزرگ است که به «آتش بهرام» معروف و در آتشکده‌ها است؛ دومین آتش، در بدن جانوران و کالبد آدمی است که از آن به حرارت غریزی تعبیر شده است؛ سومین آتش، در رستنیها و چوبها موجود است؛ چهارمین آتش، در ابرها و همان برق یا آتشی است که ازگرز تشتر* زبانه کشید؛ و پنجمین آتش، در عرش* جاویدان و مقابل اهورامزدا است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، آتش در نهاد تمام موجودات و موالید طبیعت به ودیعه نهاده شده و جوهر زندگانی بشر و همهٔ جانوران و نیز حرارت درونی یا غریزی جانوران به شمار می‌رود. منبع اصلی وجود و فعالیت آدمی نیز از همین آتش است. آتش معنوی در نباتات و جمادات نیز ساری و جاری است. مولوی در ابیاتی نغز، عشق را به آتش تعبیر می‌کند و آتش عشق ازلی را مبدأ هر حرکت و منشأ هر صدایی می‌داند:

آتش عشق است کاندر نی فتاد　　جوشش عشق است کاندر مِی فتاد
آتش است این بانگ نای و نیست باد　　هر که این آتش ندارد نیست باد

(مثنوی: ۱۰/۱)

امتیاز نوابغ بشری نیز به سبب نیرومندی آتش درونی آنان است. این آتش که موجب عزت حافظ در دیرمغان شده است این گونه آتشی تواند بود:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند　　که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

(حافظ: ۱۷)

آتش مینوی نگهدار زندگی جانوران است و آتش زمینی، پاکساز و سوزندهٔ پلیدی و گناه. از این‌رو، در ایران معتقد بودند که در پایان جهان همهٔ آدمیان باید از میان رویِ گداخته که به منزلهٔ آتش است بگذرند و نیکان و بَدان به آسودگی پاداش یابند. وَرِ* گَرم که سیاووش* و دیگران آزمونشان بوده است، با این نوع از وظایف آتش در ارتباط است. آزمون آتش در داستان ایرانی ویس و رامین (تصحیح محجوب: ۱۴۶ به بعد) و گلستان شدن آن بر سه حکیم یهودی در زمان بُختِ نَصَر* و داوری با آهن تفته در داستان تریستان وایزوت (ترجمهٔ خانلری: ۲۵) نیز در این مورد یادکردنی است. شاید با توجه به همین خصوصیات بوده که در دوره‌هایی در ایران قدیم، مانند هند، جنازه‌های مردگان را می‌سوزاندند:

همی هر کسی هر سو آتش فروخت یکی خسته بست و یکی کُشته سوخت
(شاهنامه)

در جشنهای سده* و چهارشنبه سوری* نیز اهمیت آتش به‌خوبی نمایان است. دلبستگی و اعتقاد و احترام خاص ایرانیان نسبت به آتش موجب شده که برخی آتش را صورت خدای ایرانیان و آنان را آتش‌پرست معرفی کنند. پاسبانی آتش در ایران قدیم مخصوص اردیبهشت* بوده است.

کلمهٔ «آذر» در فارسی هیئت دیگری از «آتش» و یکی از قدیمترین نامهای آن در زبانهای آریایی است. یسنای ۶۲ در ستایش آذر است و آتش نیایش که نماز مخصوص آتش است از یسنای مذکور استخراج شده است. گاهی هم آذر را ایزد موکلِ آتش دانسته‌اند (یشتها: ۱۵۹/۱). از میان گیاهان، آذرگون (= آذریون) به ایزد آذر اختصاص یافته است:

دو آذرگون شدند از خون مرا دو چشم از هجرش
عجب دارم که چون روید تَفِ آذر ز آذرگون
(قطران: ۲۹۵)

زخون و تَف همه روزه دو دیده و دل من یکی به آذر ماند یکی به آذریون
(قطران: ۳۳۱)

نهمین ماه سال و نهمین روز ماه به نام این ایزد، و آذرروز از آذرماه جشن آذرگان یا آذرجشن بوده است و در این روز مردم در آتشکده‌ها آتش نیایش می‌خوانده‌اند (خرده اوستا: ۲۰۹-۲۱۰).

تقدس و اهمیت عنصر آتش در حکمت اشراق نیز بی‌تأثیر نبوده است. در این بینشِ فلسفی، مؤثرِ حقیقیِ وجود، نور است. شرافت منصب خلافت، در عالم تقدس به نور اسپهبدیِ انسان، و در عالم عناصر، به آتش محسوس اختصاص یافته است؛ یعنی نور در عالم نفسانی برابرِ آتش در عالم جسمانی قرار می‌گیرد و از این‌رو نفس انسانی در حُکم خلیفهٔ کبریٰ و آتش عنصری در حکم خلیفهٔ صغریٰ است (مَزدیَسنا: ۲۸۰). در حقیقت، نورالانوار در فلسفهٔ اشراق یا نورالنّور در تصوف، عبارت از ذات حق تعالیٰ است که برخی از عرفا (عین‌القضات، مصنفات: ۴۶۵) از آن به نور احمدی و گاه نور اَحَد تعبیر کرده‌اند.

اقوام سامی نیز گاهی آتش را مقدس شمرده‌اند. به روایت تورات در کوه طور* «نور خدا» به صورت آتشی بر موسی* تجلی کرد و یهوه* با زبانهٔ آتش با موسی سخن گفت. به روایت قرآن (انبیا: ۶۹) آتش به فرمان پروردگار بر ابراهیم خلیل* گلستان شد. بنا بر یک روایت، مادر موسی در کودکی وی را در تنور پنهان کرده بود و خالهٔ موسی در تنور آتش کرد. موسی میان تنور نشسته بود و آتش گرد او می‌گردید و گزند نمی‌کرد (ابوالفتوح: ۱۶۸/۱).

در تاریخ بلعمی آمده است (۱۱۰/۱): چون قابیل* سخت پیر شد و صاحب فرزندان بسیار گشت، در کوههای شام ابلیس* او را گفت: آتش بدان جهت قربانی هابیل* را بپذیرفت که وی آتش می‌پرستید، تو نیز آتش را بپرست تا از تو خشنود شود و این فلک و زمین به تو و فرزندان تو باز آید. قابیل شروع به پرستش آتش کرد و فرزندان خود را نیز بفرمود تا آتش بپرستند و نخستین کسی که آتش بپرستید و آتشخانه بنا کرد قابیل بود. همین روایت در ترجمهٔ تفسیر طبری (۴۰۱/۲) نیز آمده است. ابلیس نیز هنگامی که آدم* را سجده نکرد، به آفرینش خویشتن که از آتش بود استدلال نمود (اعراف: ۱۲): زیرا ابلیس از جانّ بود و جانّ به روایت قرآن (حجر: ۲۷، رحمن: ۱۵) از آتش بی دود آفریده شد.

در شعر فارسی پیرامون آتش، چه به عنوان پدیدهٔ مهمی در فرهنگ بشری و چه به عنوان یکی از عناصر اربعه، مضمون‌اندیشیهایی شده است:

چو مَرتازیان راست محراب سنگ — بدانگه بُدی آتش خوبرنگ
به سنگ‌اندر آتش بدو شد پدید — کزو در جهان روشنی گسترید

(شاهنامه: ۳۵/۱)

چو بخشایش پاک یزدان بود — دمِ آتش و آب یکسان بود

(شاهنامه: ۳۶/۳)

به آتش مان چه سوزد، نه خدای است — که آتش کار بادافره نمای است

(فخرالدین اسعد گرگانی)

صد هزاران خون بریزد همچو باد — زانکه چون آتش حمایت نبودش

(عطار: ۳۲۶)

در تعابیر عرفانی، عشق، به علت اینکه عاشق را می‌سوزاند و کانون قلبش را به جوش می‌آورد، به آتش تشبیه شده (شرح مثنوی شریف: ۱۴/۱) و پیرامون آن مضامین دقیقی بر قلم شاعران گذشته است:

چه نغز آمد این نکته در سندباد که عشق آتش است ای پسر پند باد
(سعدی: ۳۰۷)

آتش فتاد در نی و عالم گرفت دود زیرا ندای عشق ز نی هست آتشی
(کلیات شمس: ۲۲۸/۶)

علاوه بر این، آتش مجازاً به معنی جهنم* و دوزخ، تندی و تیزی، غم و اندوه سخت، بلا و مصیبت، سخن نافذ و پر اثر و شراب نیز به کار رفته است:

خاک را از باد بوی مهربانی آمده ست درده آن آتش که آب زندگانی آمده ست
(سنایی: ۸۵)

دل چون تنور پر شد که به سوز چند گوید دهن پر آتش من سخن از دهان آتش
(کلیات شمس: ۹۹/۳)

همچنین در مضامین شعری، آتش به‌عنوان قبلهٔ جمشید*، قبلهٔ دهقان، قبلهٔ زردشت، قبلهٔ مجوس، بستر سمندر*، تختهٔ زرنیخ نیز ذکر شده که اغلب یادآور بنیادهای افسانه‌ای و اساطیری آن تواند بود. در متون اسلامی (از جمله بلعمی: ۱۹۱/۱) گاه از نور ایمان به آتش کبریٰ تعبیر شده و آتش جهنم از آن بر حذر داشته شده است. در فرهنگ ایران از قدیم برای آتش فدیه و نیاز می‌داده‌اند و حتی، هم امروز نیز در فرهنگ عامه، به آتش و گاه به چراغ سوگند یاد می‌شود.

منابع: مینوی خرد: ۱۳ و ۱۰۲؛ فرهنگ ایران باستان: ۶۹/۱ به بعد؛ دیانت: ۸۰ به بعد؛ اساطیر ایران: ۶۶؛ قصص [نیشابوری]: ۳۹۴؛ یکتاپرستی: ۳۳۰؛ آیین میترا: ۲۰۳؛ تفسیر اوستا: ۶۶؛ فرهنگ ایران زمین: ۴۱۴/۱۵؛ سوگ: ۴۹؛ ایران باستان: ۷۱؛ قاموس: ۱۵؛ فروغ مزدیسنی: ۹۳؛ ری باستان: ۴۲/۲؛ ارداویرافنامه: ۱۱۴؛ ابراهیم پورداوود، فرهنگ ایران باستان، س اول: ۲۰/۲ به بعد و ۳۳ به بعد؛ اغناطیوس الصیصی، «آتش در ادبیات فارسی»، مهر: ۲۱۲/۱۲ و م. اورنگ: ۲۸۰/۱۲؛ فیروز آذرگشسب، پشوتن، س اول: ۱/۹ و ۱۸؛ پورداوود، صدف: ۲۴۳/۱؛ رحیم عفیفی، م.د.ا.م.: ۱۰۱۲/۷؛ پورداوود، ن.د.ا.ت.: ۱۷۶/۱؛ رشید شهمردان، «آتش و چهارشنبه سوری»، وحید: ۴۳۶/۱۱؛ روایات داراب هرمزدیار: ۳۵۴/۲؛ روان‌کاوی آتش: ۶۵. فرهنگ نمادها: ۵۹ به بعد؛ نهادینه‌ها: ۳۵۵ به بعد؛ *Persian Myths*: 17.

آتش ابراهیم ← ابراهیم

آتش در درخت سبز ← شَجَر اَخضر

آتش دوزخ ← جهنم
آتش طور ← تجلی؛ موسی
آتش فارسی ← آتشکده (آذرفَرَنبَغ)

آتشکده /ātaškade/

واژهٔ پارسی آتشکده مرکّب است از آتش* که مورد ستایش و احترام بوده است و «کده» از ادات مکان به معنای جایگاه و خانه. بنابراین، آتشکده به معنی خانهٔ آتش، آتشگاه، آتشخانه و اصطلاحاً محلی است که زردشتیان آتش مقدس را در آن نگهداری می‌کرده‌اند:

آن «جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا» صف‌زده گشت جان او ز بیم آتشکده

(مثنوی: ۲۳۰)

در زبان اوستایی واژه‌ای که دقیقاً به جای آتشکده استعمال شده باشد دیده نمی‌شود اما در زبان پهلوی آتش مطلقاً به معنای آتشکده آمده است (مَزدیَسنا: ۲۹۱). زردشتیان ایران و پارسیان هند، آتشکده را «آذربان» و «دَرِمِهر» گویند.

در زبان دَری و در طول تاریخ، واژه‌های متعدد آذرکده، آتشگاه، گنبد آذر، آذر، آتشخانه و هیکل زردشت به جای آتشکده به کار رفته‌اند (مَزدیَسنا: ۲۹۱). از سفارشهای زردشت تأسیس آتشکده و نگهبانی آن بود. دقیقی از قول گشتاسپ* به اسفندیار* می‌گوید: پس از غلبه بر ارجاسپ*:

برو گفت و پا را به زین اندر آر همه کشورت را به دین اندر آر
از آن شهرها بت‌پرستان بکُش پس آتشکده کن به آیین و هُش

(شاهنامه: ۱۲۲/۶)

بنا به دعوت اسفندیار در همهٔ کشورها:

بُتان از سر کوه می‌سوختند به جای بت آذر برافروختند

(شاهنامه: ۱۲۳/۶)

خود گشتاسپ نیز به روایت شاهنامه، آتشکده‌های متعددی برپا کرد. از بابت نذرهایی که معتقدان می‌پرداختند گنجهای فراوان در برخی از این آتشکده‌ها گرد می‌آمد. به روایتِ قصه‌ها (خمسهٔ نظامی: ۹۷۰) اسکندر* بسیاری از این آتشکده‌ها را به جرم داشتن

گنجهای راکد ویران کرد. آتشکده‌ها شکل و ساختمان و مراسم ویژه‌ای داشته و در گوشه و کنار ایران پراکنده بوده‌اند.

در ایران چندین آتشکده بر پا بوده که از آن میان سه آتشکده که هر کدام در ناحیه‌ای از ایران و به طبقه‌ای از مردم اختصاص داشتند شهرت بیشتری داشته‌اند و باقی در درجهٔ دوم اهمیت بوده‌اند. سه آتشکدهٔ معروف عبارت‌اند از:

آتشکدهٔ آذرگُشَسپ: نام این آتشکده در پهلوی «آتور گشنسب» (Atur gošnasb) و در کتب فارسی و عربی به صورتهای مختلف آذرگُشَسپ، آذرجشنسف، آذرجشنس، آذرگشب، آذرگشسب، آذرشسب و آذرخش نیز آمده است.

آذرگُشَسپ یا آذرگشنسپ به معنای «آتش اسب نر» است و نه چنان‌که فرهنگ‌نویسان (از جمله برهان و جهانگیری) آورده‌اند، «آتش جهنده».

بسیاری از اسناد معتبر، از جمله شاهنامه، کیخسرو* را بر پای‌دارندهٔ این آتشکده و محل آن را «شیز» آذربایجان می‌دانند. در توصیف کیخسرو:

فرازندهٔ جوشن و زین و اسب فروزندهٔ فرخ آذرگشسب

(شاهنامه: ۳۸۲/۵)

اما فرهنگ‌نویسان پارسی، به تأثیر از نظامی، تأسیس آن را به گشتاسپ نسبت داده و محل آن را نیز بلخ ذکر کرده‌اند که صحیح نیست. با همهٔ این احوال و با وجود اخبار فراوان، تعیین محل این آتشکده به درستی دشوار است. در بُندهِشن محل آن را در کوه اسنوند(Asnavand) * در آتروپاتکان می‌دانند. احتمال دارد که این کوه همان کوه سهند فعلی باشد که در شرقِ دریاچهٔ ارومیه* قرار دارد (یشتها: ۲۴۷/۲). همچنین نوشته‌اند که «شیز» شهری است میان مراغه و زنجان و در آنجا آتشکدهٔ بزرگی موسوم به آذرجشنسف واقع بُوَد. زردشت هم از این شهر برخاسته و از آنجا به کوه سبلان* رفته و اوستا را تألیف کرده است. مهم این است که این آتشکده چون تولد زردشت را در آن محل می‌دانسته‌اند مقام و اعتبار مهمی پیدا کرده است. این آتشکده به سپاهیان و شاهزادگان اختصاص داشته است. شاهان پس از تاج‌گذاری پیاده از مداین به زیارت آن می‌آمدند و نذرهای فراوانی به آن هدیه می‌کردند. بهرام گور با سران و بزرگان، پس از رفتن به میدان جنگ خاقان، به زیارت این آتشکده شتافت. به قول فردوسی:

چو شُد ساخته کار آتشکده همان جای نوروز و جشن سده

پرستندگان پیشِ آذر شدند همه موبدان دست بر سر شدند
(شاهنامه: ۳۹۶/۷)

بهرام پس از پیروزی مجدداً به آذرگُشَسپ رفت و اموال و غنایمی را که با خود آورده بود به لشکریان بخشید و ارمغانی هم به آتشکده تقدیم کرد. به خاطر این ثروتها که در شیز جمع شده بودند آن را «گنجک» نام داده‌اند که معرّب آن «جزن» یا «جزنق» است (یشتها: ۲۴۶/۲).

این آتشکده در سال ۶۲۴ م، پس از شکست ایران از هِرَقل، امپراتور روم، ویران شد و گنجها و سرمایه‌های آن مورد دستبرد و غارت رومیها قرار گرفت.

آتشِ آذرگُشَسپ، به روایت بُندهِشن، یکی از سه شرارهٔ مینوی بوده است که به جهان خاکی برایِ امداد جهان فرود آمده و در آذربایجان قرار گرفته‌اند. در شعر فارسی و به ویژه در شاهنامه، بارها به ارتباط شاهان با این آتشکده اشاره شده است و به علت اهمیت، به کرات به آن سوگند خورده‌اند:

به تاج و به گاه و به خورشید و ماه به آذرگشسپ و به مهر و کلاه
(شاهنامهٔ بخ: ۲۶۴۲/۸)

سنایی آن را به‌صورت آذرشسب به کار برده است:

آب و آتش نخوانده او را اسب خواند این صَرصَر، آتش آذرشسب
(حدیقه: ۵۴۲)

علاوه بر این، در شاهنامه، آذرگُشَسپ، مشبّه بهِ تندی و تیزی و چالاکی نیز هست:

سواری به کردار آذرگشسپ ز کابل سوی شام شد بر سه اسپ
از آتش گُسی کرد بانو گشسپ ابا خواسته همچو آذرگشسپ
چو رستم بدیدش برانگیخت اسپ بیامد بَرِ او چو آذرگشسپ
وزان پس نشستند گُردان بر اسپ برانندند بَرسانِ آذر گشسپ

برخی فرهنگ‌نویسان (برهان، جهانگیری) آذرگُشَسب را نام فرشته‌ای موکل بر آتش که پیوسته در آتش مُقام دارد دانسته‌اند.

آتشکدهٔ آذرفَرَنبَغ: به‌صورت خورنه بغ، یعنی آذرخرّاد، آتشکدهٔ فارس، آتش فارسی و آذرخرّاد مهر نیز یاد شده است. در فصل ۱۷ بُندهِشن آمده است که این آتش را جمشید* در کوهِ خوارزم فرو نهاد (مَزدیَسنا: ۳۴۰). اما روایات معتبرتر محل آن را «کاریان» فارس می‌دانند که به موبدان و روحانیون اختصاص داشته است زیرا موبدان از

این آتش فَرّ* بزرگی یافتند و این آتش بود که با دهاک (ضحّاک*) پیکار کرد.

در ادبیات مَزدیَسنا و نیز در کارنامهٔ اردشیر بابکان، از آذرفَرَنبَغ به عنوان فرشته هم یاد شده است. همچنین نام موبدی است که معاصر مأمون عباسی بوده و کتابهای دینکَرت و گُجَستَک اَبالیش را تألیف کرده است. این آتشکده را فردوسی و فرخی و مسعود سعد به نام آذرخرداد یا آذرخرّاد نیز ذکر کرده‌اند. فردوسی در مورد بابک آورده است:

چنان دید در خواب کآتش‌پرست — سه آتش فروزان ببردی به دست
چو آذرگشسب و چو خرّاد و مِهر — فروزان چو بهرام و ناهیدچهر
همه پیشِ ساسان فروزان بُدی — به هر آتش عود سوزان بُدی

(شاهنامه: ۱۱۷/۷)

جمال‌الدین عبدالرزاق، در ترکیب‌بند معروف خود در ستایش پیامبر، به خاموش شدن آتشکدهٔ فارس مقارن با ولادت رسول اکرم اشاره می‌کند:

از لطف و ز عُنفت آب و آتش — اندر عرق و تب اوفتاده
آن بر در ساوه غوطه خورده — وین دردل فارس جان بداده

(جمال‌الدین: ۱۷)

ادیب‌الممالک فراهانی هم در ستایش پیامبر، به آتشکدهٔ فارس اشاره‌ای دارد:

برخیز شُتربانا بَربَند کجاوه — کز چرخ عیان گشت همی رایت کاوه
وز شاخ شجر برخوان آوای چکاوه — بگذر به شتاب اندر از رود سماوه
کز طول سفر حسرت من گشت علاوه — در دیدهٔ من بنگر دریاچهٔ ساوه
وز سینه‌ام آتشکدهٔ فارس نمودار

(دیوان ادیب، تصحیح وحید دستگردی: ۵۱۳)

حافظ هم از نام آتشکدهٔ فارس مضمون لطیفی پرداخته است:

سینه گو شعلهٔ آتشکدهٔ فارس بکش — دیده گو آب رخ دجلهٔ بغداد بِبَرَ

(حافظ: ۱۶۹)

این آتشکده اغلب به خاموشی نامبردار بوده است.

آتشکدهٔ آذربرزین‌مهر: بُندهِشن تأسیس این آتشکده را که بر بالای کوه ریوند* (در خراسان) قرار دارد، به گشتاسپ* نسبت داده و آورده است که چون زردشتِ

انوشه‌روان دین آورد، گشتاسپ دین او بپذیرفت و آنگاه آذربرزین را در کوه ریوند فرو نهاد. فرهنگ‌نویسان ایجاد آن را به «برزین» نامی از جانشینان زردشت و نیز به کیخسرو* منسوب داشته‌اند. به تصریح تفسیر پهلوی «آتش نیایش» این آتشکده در ریوند ایالت خراسان، بر سر راه خراسان به یک فاصله از میاندشت و سبزوار، جای داشت. دقیقی گوید سرو کشمر* را در کنار آن کاشتند (شاهنامه: ۶۹/۶). این آتشکده مخصوص کشاورزان بوده است و در برخی روایات هست که کار آذربرزین کشاورزی است. از یاوری این آتش است که کشاورزان در کار خود داناتر و تُخشاتر و پاکیزه‌ترند.

این نام در پهلوی، «آتوربورزین»، یعنی «آتش مهربالنده» و در شعر پارسی به نامهای گوناگون زیر تجلّی یافته و در ذهن شاعران مضامینی بِکر و بدیع آفریده است:

آذربرزین: فردوسی دربارهٔ لُهراسب* (پیش از ظهور زردشت) آورده:

یکی آذری ساخت برزین به نام — که با فرخی بود و با بُرز و کام

(شاهنامه: ۹/۶)

مضامین دیگر:

در دل و در دیدهٔ من سال و ماه — آذرِبرزین بُوَد و رود گَنگ

(مسعود سعد: ۳۰۶)

یکی آذرِ بُرز برزین کنون — بدانجا فروزد همی رهنمون

(شاهنامه)

بر من گذر یکی که به‌یُمگان در — مشهورتر ز آذربرزینم

(ناصرخسرو: ۱۳۶)

ز جود تو ثَری گشت دجلهٔ بغداد — ز خشم تو شرری گشت آذرِبرزین

(مسعود سعد: ۴۱۶)

خیز و طعنه بر مه و پروین زن — در دل من آذرِبرزین زن

(بهار: ۱۱/۱)

آذر مهربرزین: دقیقی در مورد گشتاسپ آورده است:

پراکنده گرد جهان موبدان — نهاد از برِ آذران گنبدان

نخست آذرِمهربرزین نهاد — به کشمر نگر تا چه آیین نهاد

(دقیقی، مزدیسنا: ۳۳۴)

آتشکدهٔ برزین:

به گَهِ رفتن کان تُرک من اندر زین شد دل من زان زین آتشکدهٔ برزین شد
(بوشکور بلخی، مَزدیَسنا: ۳۳۵)

آتش برزین:

کسی که آتش برزین ندیده بود بدید رخش چو آتش و زلفش دمیده ریحانش
(سلمان ساوجی، مَزدیَسنا: ۳۳۷)

باید دانست که شمار آتشکده‌ها منحصر به سه آتشکدهٔ یادشده نیست. فرهنگ‌نویسان ایرانی شمار آتشکده‌های دورهٔ ساسانی را هفت دانسته و گفته‌اند که آنها را به شمارهٔ هفت ستارهٔ بزرگ ساخته بودند. در این دوره علاوه بر سه آتشکدهٔ فوق اینها را نیز نام برده‌اند:

آتشکدهٔ آذرنوش: برخی فرهنگ‌نویسان آن را «نوش‌آذر» نوشته‌اند و همان است که فردوسی جای آن را در بلخ دانسته و در لشکرکشی ارجاسپ گوید:

شهنشاه لهراسپ را پیش بلخ بکشتند و شد بلخ را روز تلخ
وز آنجا به نوش‌آذر اندر شدند رَد و هیربد را به هم بر زدند
(شاهنامه: ۱۴۲/۶)

آتشکدهٔ آذرآیین: برخی آن را آذرآبتین* منسوب به پدر فریدون* نوشته‌اند.

آتشکدهٔ آذربهرام: نام کلّی معابد بزرگ بوده است (← بهرام).

علاوه بر اینها نیز آتشکده‌های مختلفی را در دوره‌های گوناگون نام برده‌اند، از قبیل آتش کوشید، آتشکدهٔ طوس، آتشکده‌های بخارا، سروش آذران و آتشکدهٔ نیمور که هر کدام از جهتی و در منطقه‌ای طرف توجه بوده‌اند و بقایای برخی از آنها نیز هنوز بر جای است.

منابع: گاتها: ۲۳؛ تاریخ سیستان: ۳۵؛ اساطیر ایران: ۴۲؛ آناهیتا: ۳۲۹؛ یکتاپرستی: ۷۳؛ حسن انوری، آتشکدهٔ آذرگشسب: ۶؛ ابراهیم پورداوود، فرهنگ ایران باستان، س اول: ۲۸/۲-۲۰؛ پورداوود، ن.د.ا.ت.: ۱۷۶/۱۰؛ ایران‌ویج: ۱۵۵ به بعد.

آتشکدهٔ شیز ← آتشکده (آذرگُشَسپ)

آتشکدهٔ فارس ← آتشکده (آذرفَرَنبغ)

آتش موسی ← موسی؛ شَجَراَخضَر
آتش نمرود ← نمرود
آخیلوس یا **آشیل** ← رویین‌تنی

آدم /ādam/

آدم ابوالبشر (Adam) نخستین انسان است که با صفات و القاب خلیفةالله، صفی‌الله، ابوالوری و معلم‌الاسماء نیز نامبردار است. در اشتقاق و معنی واژهٔ آدم برخی آن را مشتق از «ادیم»، برخی به معنی خاک و عده‌ای به معنی سرخی و گندم‌گونی دانسته‌اند. به‌نظر می‌رسد نام «آدم» از اول اسم خاص نبوده و بعدها به علت کثرت استعمال به عَلَمیت رسیده است و دلالت یافته باشد بر نخستین انسان (اعلام قرآن: ۲۲).

بنا بر روایات یهود، خدا در پنج روز زمین و آسمان را بیافرید. آنگاه اراده کرد که در زمین جانشینی داشته باشد. روز ششم آدم را بر صورت خویش بیافرید. چون خواست آدم را بیافریند، جبرئیل* را به زمین فرستاد و گفت: یک قبضه گِل برگیر، تر و خشک، از هر لونی، سیاه و سفید، سرخ و زرد و سبز، شور و شیرین، تا تمام این خلق را از گِل بیافرینم. زمین، جبرئیل را به خدای سوگند داد که از من برنگیری. جبرئیل به سوی خدا بازگشت. آنگاه میکائیل* و پس از او اسرافیل* مأمور شدند که آنها نیز به همین گونه دست خالی بازگشتند. آنگاه خداوند عزرائیل* را مأمور این کار کرد و از او خواست که با خشونت یک قبضه گِل برگیرد. عزرائیل بدان گونه که خدای گفته بود یک قبضه خاک به قهر بر گرفت که چهل ارش ستبری آن بود و میان مکه و طایف فروریخت. عزرائیل به پاس این اقدام قابض الارواح شد. بنابراین هم مرگ و هم زندگی آدم در دست عزرائیل بوده است (بلعمی: ۷۰/۱).

خدای تعالیٰ بر خاک آدم چهل روز باران اندوه ببارانید و یک ساعت باران شادی؛ آنگاه گِل آدم به کمال قدرت بپالایید و از آنچه صافیتر بود آدم را بیافرید و از باقی، درخت خرما را. از این‌رو پیامبر اسلام گفت: خرما را نیکو دارید که آن عَمَّت شما است (قصص [سورآبادی]: ۵). آدم از خاک هفت زمین آفریده شد، هر عضوی از او از زمینی.

عطسهٔ آدم: پیش از آنکه خدای تعالی جان در کالبد آدم آورد، چهل سال میان مکه و طایف افکنده بود به صورت صَلصال [گِل خشک]. آنگاه روح در تن او دمید. چون جان به کالبد وی دمید و به سرش بگذشت آدم عطسه داد. جبرئیل بالای سرش ایستاده بود و

گفت: ای آدم بگو اَلْحَمدُلِلّٰه. چون بگفت خدای تعالی گفت: یَرْحَمُکَ رَبُّکَ و لِذٰلِکَ خَلَقْتُکَ سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی (قصص [سورآبادی]: ۶). آدم چشم باز کرد خود را در بهشت دید.

آدم از چه آفریده شد؟ قرآن جایی می‌گوید: از تُراب (حج: ۵)، جایی از طینِ لازِب (صافات: ۱۱)، جایی از حَمَأ مَسْنون (حجر: ۲۶ و ۲۸ و ۳۳) و جایی ازصَلصال (رحمن: ۱۴). بلعمی (۲/۱-۷۱) در توجیه این مسئله آورده است: اما ایدون گفتند که نخست خاک بود، از هر لونی، چنان‌که گفت: اِنّا خَلَقْناکُم مِنْ تُرابٍ، آن خاک را تَر کردند، «طینِ لازِب»شد، آن گِل را مدتی گذاشتند تا سیاه شد، «حَمَأمَسنون» شد. آفتاب بر آن بتافت، «صَلصال» شد. بعد خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید، صورتی به غایت نیکو. چهل سال کالبد آدم در زمین افکنده بود، در آنجا که امروز خانهٔ کعبه است. فرشتگان بر او می‌گذشتند. ابلیس* هم بر او بگذشت و به درون او رفت. او را میان تهی و بی‌نیرو یافت. به فرشتگان گفت که او را از زمین بیرون کنیم.

عَلَّمَ الاَسماء: چون جان در کالبد آدم در آمد، خدا نام همهٔ چیزها آدم را تعلیم کرد و او را بر تخت کرامت نشاند (قصص [سورآبادی]: ۶). فرشتگان را چون علم او مسلّم گشت، خدای گفت: آدم را سجده کنید. همه سجده کردند مگر ابلیس (بقره: ۳۴، اعراف: ۱۱) که سر باز زد. خدا به ابلیس گفت: چه چیز تو را بازداشت که مخلوق مرا سجده نکنی؟ گفت: من برتر از آدمم، مرا از آتش آفریدی و او را از گِل. آنگاه خدای تعالی فرشتگان را امر کرد که تخت او به بهشت برند و هشت بهشت او را مباح گردانید و حوّا* را از پهلوی چپ او بیافرید و گفت گرد این درخت مگردید (← میوهٔ ممنوع). به روایت تورات، خدا اندیشه کرد که مبادا آدم به درخت حیات دست درازی کند و جاودان گردد.

گناه نخستین: حوّا به وسوسهٔ ابلیس که به کمک مار* و طاووس* به بهشت راه یافته بود چند دانه از آن میوهٔ ممنوع* بخورد و به آدم نیز داد. از تورات (سفر پیدایش، باب ۳، آیه ۱۹ به بعد) چنان بر می‌آید که گویی آدم با خوردن میوهٔ مَنهی، عارف نیک و بد و رقیب خداوند گشته بود. چون آدم و زنش از آن درخت بچشیدند خود را برهنه یافتند (اعراف: ۲۲). از یکدیگر می‌گریختند و شاخه‌های درختان بر سر آنها فرود می‌آمد. آدم می‌گریست. ندا آمد: نه تو را می‌گفتم که پیرامون آن درخت نگردید! آنها استغفار کردند. توبهٔ ایشان پذیرفته شد. آنگاه ندا آمد که اکنون از بهشت بیرون روید (قصص [سورآبادی]: ۸). میان آن دو تفرقه افتاد. بنا بر برخی روایات توبهٔ آدم پس از هبوط به زمین و در هندوستان بود.

هبوط آدم: آدم به سرندیب* هبوط کرد و حوّا به جدّه و صد سال از یکدیگر جدا ماندند. پس از آن حوّا از جدّه و آدم از سرندیب عازم کعبه شدند و در عرفات* یکدیگر را شناختند. آدم در منی* [=منا] تمنای آمرزش کرد. حدودالعالم (تصحیح ستوده: ۱۶۵) بنای مکه را به آدم و اتمام آن را به ابراهیم (ع) نسبت داده است. بلعمی (۵/۱) آورده است: و ایدون گویند که نخستین کسی اندر زمین آمد آدم بود و او را گیومرث* خواندند.

رنج آدم در زمین آغاز شد. جبرئیل به او نوشتن و زراعت و بافندگی و خانه ساختن و تهیهٔ وسایل زندگی بیاموخت. آدم از آهن تنوری ساخت که تا گاهِ نوح بماند. بسیاری از میوه‌ها را برای نخستین بار آدم در هندوستان بکِشت و از آنجا به سایر قسمتهای جهان پراکنده گشت. خدای آدم را گرامی کرد و مُلک همهٔ زمین بدو داد و از هر چه بر زمین بود، از چهارپای و نخچیر و مرغ و همهٔ جانوران، فرمانبردار او کرد و هر چه در زمین بود همه مسخر او گردانید. آدم در نهصد و سی و نه سالگی وفات کرد. (اعلام قرآن: ۶). چون بمرد، فرشتگان سوگواری کردند و آفتاب و ماه شش روز منخسف بود.

داستان آدم در فرهنگ اسلامی و در پهنهٔ عرفان و شعر فارسی تبلور و نمود خاصی یافته است، به خصوص برخی دریافتها از قصهٔ آدم در خور توجه است.

بهشت هشت است و دوزخ هفت. بهشتِ اول ضدی ندارد و بهشتهای دیگر در برابر هفت دوزخ هستند. آدم و حوّا در آغاز در بهشت اول بودند که در آن وجود نبود و آن را دوزخی نیز در مقابله نبود. با خطاب «کُن» از بهشت اول به بهشت دوم آمدند و از آسمان عدم به زمین وجود پایین آمدند. در این بهشت گرسنگی و تشنگی و برهنگی و جز آن نبود. به آنان گفتند به درخت مزاج (← میوهٔ ممنوع) نزدیک نشوید. شیطان وسوسه کرد. نزدیک شدند و از بهشت دوم به بهشت سوم افتادند که بهشت ابلهان و اطفال است. در این بهشت محتاج شدند و گرسنه، از آسمانِ تفرید به زمینِ ترکیب آمدند. در اینجا از درخت عقل نهی شدند و چون بدان نزدیک گشتند به بهشت چهارم (زمین) طرد شدند (الانسان: ۳۰۰). همین کتاب (۱۴۹) آورده: بدان که چنان‌که در عالم کبیر آدم و حوّا و ابلیس هستند، در عالم صغیر هم هستند. انسان عالم صغیر است و عقل، آدم این عالم است و جسم، حوّاست و وهم، ابلیس است و شهوت، طاووس است و غضب، مار است و اخلاق نیک، بهشت است و اخلاق بد، دوزخ است و قوتهای روح و قوتهای جسم ملایکه‌اند.

قصهٔ آدم، نخست ساخته و پرداختهٔ سومریان است (اعلام قرآن: ۲۱) و بعد داستانهای

بابلی آن را تکمیل می‌کند. یهودیان در بابل* با این قصه آشنا شدند و مطابق با دوزخ خود در آن تصرفاتی کردند و برای نشان دادن عمق تاریخ و معیشت خویش، تورات را با داستان آدم شروع کردند. قصهٔ آدم و حوّا با سایر قصص تورات، به وسیلهٔ یهودیان مهاجر در عربستان رواج یافت. قرآن بسیاری از زواید داستان آدم را حذف و به برخی دیگر از قسمتها به اجمال نظر کرده است. مفسرین قرآن اغلب برای تکمیل داستان به تورات توجه داشته‌اند. تجلّی روایات مختلف مربوط به آدم در ادب فارسی، چشم انداز دلپذیری یافته و بخصوص در شعر حافظ و بسیاری از عرفا از باریک‌اندیشی و طنز تلخی برخوردار است.

سرشت آدم:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند　　گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
(حافظ: ۱۲۴)

بر در میخانهٔ عشق ای مَلک تسبیح گوی　　کاندر آنجا طینت آدم مخمّر می‌کنند
(حافظ: ۱۳۵)

انوری در مدح فخرالسادات مجدالدین سروده است:

بسته دستِ «خَلَقْتَنی مِنْ نار»　　بأس او بر «خَلَقتَهُ مِن طین»
(انوری: ۳۷۷/۱)

آتش خاطرت نموده قیام　　به جواب «خَلَقتَهُ مِنْ طین»
(انوری: ۳۸۳/۱)

عَلَّمَ الأَسماء:

چل صبح آدم همدمش، ملک خلافت زآدمش　　هم بود اسم اعظمش، هم علم اسما داشته
(خاقانی: ۳۸۵)

بوالبشر کاو «عَلَّمَ الأَسما» بگ است　　صد هزاران علمش اندر هر رگ است
(مثنوی: ۷۶/۱)

عطسهٔ آدم:

من عطسهٔ آدم شده، یعنی که عیسی دم شده　　دارای جام جم شده، در دیر دارا داشته
(خاقانی: ۳۸۳)

به سرّ عطسهٔ آدم به سنّت الحمد　　به هیکلش که یدالله سرشت زآب و تراب
(خاقانی: ۵۰)

عطسهٔ او آدم است عطسهٔ آدم مسیح　　اینت خَلَف کز شرف عطسهٔ او بود باب
(خاقانی: ۴۴)

خاک چو آدم ز باد زنده شد و عطسه داد　　فاخته الحمد خواند گفت که جاوید مان
(خاقانی: ۳۳۱)

گناه نخستین:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد　　ما را چگونه زیبد دعوی بیگناهی
(حافظ: ۳۴۸)

از دل تنگ گنه‌کار بر آرم آهی　　کآتش اندر گنه آدم و حوّا فکنم
(حافظ: ۲۳۹)

ظاهرا بر جسم آدم خوانده کز گندم مخور　　نعره‌ها از حکم سابق کَالصَّلا اَصْحابنا
(سنایی: ۴۲)

چون پدید آمد ملال آدم از حور و قصور　　جفت او حوّا نکوتر قصد او دارالفنا
(سنایی: ۴۲)

حدیث عشق اگر گویی گناه است　　گناه اول ز حوّا بود و آدم
(سعدی)

در اساطیر ایرانی نیز گناه نخستین مرد و زن دروغ اندیشیدن و دروغ گفتن است. بدین علت روان ایشان تاتن‌پسین در دوزخ خواهد بود.

خروج از بهشت:

در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند　　آدم بهشت روضهٔ دارالسلام را
(حافظ: ۶)

نه من از پردهٔ تقوا به در افتادم و بس　　پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت
(حافظ: ۵۹)

پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت　　من چرا مُلک جهان را به جوی نفروشم
(حافظ: ۲۳۴)

من مَلک بودم و فردوس برین جایم بود　　آدم آورد درین دیر خراب‌آبادم
(حافظ: ۲۱۶)

هش‌دار که گر وسوسهٔ عقل کنی گوش　　آدم‌صفت از روضهٔ رضوان به درآیی
(حافظ: ۳۵۲)

گریهٔ آدم:

نیم روز اندر بهشت آدم عدیل مُلک بود　　هفتصد سال از جگر خون راند بر سنگ و گیا
(سنایی: ۴۱)

آدم از یک دانه سیصد سال خون از دیده ریخت
تا اجازت آمدش کان دانه گر خواهی بکار
چون پدر او بود ما را نیز این میراث ازوست
چون توانی بود بی‌غم لقمه‌ای را خواستار
(عطار: ۷۷۶)

گر مدحتش به خاک سرندیب ادا کنم کوثر ز خاک آدم و حوّا برآورم
(خاقانی: ۲۴۷)

میوهٔ ممنوع:

تاریخ این حکایت گر از تو باز پرسند سر جمله‌اش فروخوان از میوهٔ بهشتی
(حافظ: ۳۷۴)

خُرد مشمار گنه را که گناهی است بزرگ گندمی کرد ز فردوس برون آدم را
(صائب: ۹۳)

صائب غمی‌زند نمکی بر جراحتم حسنی که همچو دانهٔ آدم فریب نیست
(صائب: ۲۷۶)

مگذر ز حسن گندمی و بگذر از بهشت زین برق فتنه خرمن آدم سیاه شد
(صائب: ۵۷۵)

سجدهٔ آدم:

برخیز که آدم را هنگام نمود آمد این مشت غباری را انجم به سجود آمد
(اقبال لاهوری: ۱۳۴)

مقام بندگی دیگر مقام عاشق دیگر
ز نوری سجده می‌خواهی ز خاکی بیش از آن خواهی
(اقبال: ۱۲۹)

ظلوم جهول و ندامت آدم: (← اعراف ۲۳)

ظلم کردم ز جهل بر تن خویش پدرم هم جهول بود و ظلوم
(انوری: ۳۸۳/۱)

ور نه آدم کی بگفتی با خدا ربَّنَا اِنّا ظَلَمنا نَفْسَنا
(مثنوی ۲۹۴/۶)

تهی بودن جسم آدم:

خویش را آدم اگر خالی شمرد نور یزدان در ضمیر او بمرد
(اقبال: ۱۸۳)

با توجه به سرگذشت آدم، در شعر فارسی ترکیبات و واژه‌هایی پدید آمده که برخی از آنها در خور توجه‌اند.

آدم و هندِ معنی:

من همی در هند معنی، راست همچون آدمم
وین خران در چین صورت گوژ، چون مردم گیا
(خاقانی: ۱۸)

آدمکده:

همچو از آب و گِلِ آدمکده نور ز آهک پاره‌ها تابان شده
(مثنوی: ۳۰۶/۴)

آدمستان:

خاک از پس مدت فراوان آدم زتو گشت و آدمستان
(واله هروی، لغت‌نامه)

نمادهای مربوط به داستان آدم و حوّا در هنر غرب، به ویژه در قرون وسطا انعکاس فراوان یافته‌اند.

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۸۱؛ تفسیر طبری: ۴۴/۱ و ۵۶۱/۳؛ قاموس: ۲۵؛ مروج: ۱۹/۱؛ یعقوبی: ۳/۱؛ فصوص: ۴۸ و ۳۴۹؛ روضة‌الصفا: ۲۳/۱؛ قصص [نجار]: ۸؛ قصص [نیشابوری]: ۲؛ حبیب‌السیر: ۱۷/۱؛ ثمارالقلوب: ۲۹؛ آفرینش و تاریخ: ۷/۳؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱/۳؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۲ و ۷۳۳؛ شرح شطحیات: ۶۳۱ و ۶۶۰؛ منطق‌الطیر: ۲۶۵ و ۳۰۴؛ مآخذ قصص: ۱۷۰؛ القصص: ۳۷۶؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۳۲۲؛ معجم الالفاظ: ۳۳؛ دیار شهریاران: ۱۰۸۷/۲؛ مهر نیمروز: ۴۱؛ رشید عیوضی، «ابلیس و شیطان در مدارک اسلامی»، ن.د.ا.ت.: ۵۵/۲۴؛ رضا انزابی‌نژاد، «چهرهٔ پیامبران و قصص قرآن»، ن.د.ا.ت.: ۲۱۴/۲۸ به بعد؛ احسان یارشاطر، «افسانهٔ خلقت در آثار مانوی»، یغما: ۱۹۳/۴ به بعد؛ فرهنگ نمادها ۸۵ به بعد؛ فرهنگ تلمیحات: ۵۱ به بعد؛ *Dictionary of Symbols*: 12; *Brewer's*: 9.

آدنا /ādnâ/

به روایتی نام مادر حضرت ابراهیم*

آذر ← آتش

آذر (پدر ابراهیم) ← آزر

آذربرزین‌مهر ← آتشکده
آذربهرام ← بهرام

آذرجشن /āzarjašn/
آذرروز، روز نهم هر ماه است. در این روز از آذرماه طبق سنّت ایران باستان جشنی بوده است موسوم به آذرجشن که آن را عید آتش نیز گفته‌اند و به نام فرشتهٔ* آذر که به همهٔ آتشها موکل است به این اسم موسوم شده است.

گویند زردشت امر کرد در این روز به زیارت آتشکده‌ها بروند و قربانیها به آتش نزدیک کنند و در امور عالم به مشاوره بپردازند. در این روز مو ستردن و ناخن چیدن و به آتشکده رفتن را نیک می‌دانسته‌اند. به نظر می‌رسد گرامیداشت آتش در این جشن با سردی هوا و لذت‌بخش بودن آن در فصل زمستان بی‌ارتباط نباشد؛ چنان‌که از این ابیات پیداست:

دست آذرمه از کمان هوا تیرها زد چو ناوک دلدوز
(ازرقی هروی)

آذر بفروز و خانه خوش کن ز آذر صنما به ماه آذر
(مسعود سعد: ۶۵۷)

منابع: آثارالباقیه: ۲۹۵؛ جهانگیری: ۹۸/۱.

آذرخرّاد؛ آذرخرداد ← آتشکده (آذرفَرَنبَغ)

آذرروز /āzar ruz/
آذر، نام فرشتهٔ* موکل بر آتش* است که روز نهم هر ماه شمسی به نام این ایزد موسوم است. از سلمان پارسی نقل کرده‌اند: روزی است پسندیده و خوابهایی که در آن دیده شود همگی صادق باشد و همان روز به وقوع پیوندد. پارسیان گویند روزی سبک است و از امام صادق (ع) نقل شده که روزی شایسته، سعد و مبارک است از آغاز تا پایان. برای سفر و هر چه خواهی نیک است. هر کس در این روز مسافرت کند ثروتی فراوان به دست آورد و در سفر خود با خیر کامل روبه‌رو شود. در این روز حاجتها برآورده شوند.

آذرروز در فروردین و اسفند نحس، در اردیبهشت و مهر و آبان و آذر میانه، و در

خرداد نیک است. روز نهم از آذرماه عیدی است به نام آذرجشن* که به علت تطبیق نام ماه با روز، در روزگاران کهن، آن را جشن می‌گرفتند.

منابع: آثارالباقیه: ۲۹۵؛ عبدالامیر سلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.: ۲۶۳/۲۶؛ «سی روزهٔ آذر باد مارسپندان»، ترجمهٔ م. بهار، مهر، س دوم، (دی ۱۳۱۳): ۸۲۳/۸.

آذرفَرَنبغ ← آتشکده
آذرگان ← آتش
آذرگُشَسپ (ــ گشنسب) ← آتشکده
آذرمهر ← آتشکده (آذربرزین مهر)
آذرنمرود: ← نمرود
آذرنوش ← آتشکده

آرارات /ārārāt/

نام کوههای آتش‌فشان در آذربایجان که به ترکی، آغری (آگری) داغ (به معنی سراشیب)، به ارمنی ماسیس یا مازیک (= ماسیک) و به فارسی کوه نوح نامیده می‌شود. اروپاییان آن را آرارات (= آراراط) می‌خوانند زیرا این نام به زبان عبری در اصل نام سرزمین «اورارتو» بوده و بعدها نام کوهی شده است. احتمال داده‌اند این کوه همان مزیشونت (mazišvant) اوستایی باشد که به معنی دارندهٔ بزرگی است (یشتها: ۳۲۵/۲). بنا به مندرجات تورات (سفر پیدایش، باب هشتم) کشتی نوح* پس از طوفان بر بالای آن نشست. به همین جهت آن را همان «جبل جودی*» یا «جودی داغ» می‌پنداشتند که در نزدیکی جزیرهٔ ابن‌عمر (امروز جیزره نامند) در بین‌النهرین واقع شده و تحقیقاً کوه دیگری غیر از آرارات است. ← جودی

منابع: قاموس: ۳۰؛ استرک تشتر، دانشنامهٔ ایران و اسلام.

آرس /âres/

خدای جنگ در اساطیر یونان، و در ایران، بهرام*.

آرش /āraš/

آرش یا ارخش (Erekhsha) همان آرش شیواتیر است که در مجمل‌التواریخ و القصص (۹۰) از

او یاد شده و در ادبیات فارسی علاوه بر صفت شیواتیر، به کمانگیر نیز معروف است.

شیواتیر (شواتیر) ظاهراً همان شیپاک‌تیر (Shepāktir) پهلوی است که سخت‌کمان و دارندهٔ تیر تیزرو معنی می‌دهد و شیواتیر کسی است که تیر او یا خود او همچون شیوا* (یکی از سه ایزد بزرگ هند که بسیاری از صفاتش مانند ایزد تیر است) می‌باشد.

اصل داستان آرش از اوستا است که با تفصیل بیشتر در مدارک تاریخی و روایات دیگر نیز نقل شده است. پس از غلبهٔ افراسیاب* بر منوچهر*، بر این قرار دادند که در یک مصالحه مرز ایران و توران* را با پرتاب تیر یکی از پهلوانان ایرانی معیّن کنند. آرش شیواتیر به این مهم گمارده شد. در این هنگام فرشتهٔ سفندارمذ* حاضر آمد و امر کرد تا تیر و کمانی برگزینند و آنگاه آرش که مردی شریف و حکیم بود حاضر آمد و به قوّت خداداد، دست به کمان برد و با همهٔ نیروی خود از فراز کوه رویان (= البرز*) به سوی دورترین نشانه‌ها تیری پرتاب کرد. او چنان نیرویی برای پرتاب این تیر سرنوشت‌ساز به کار گرفت که با پرتاب آن تیر، زندگی‌اش نیز از کمانِ تن جستن کرد و در راه آرمان خویش در دم جان سپرد. تیر آرش را ایزدِ باد* در سرزمین فرغانه بر تنهٔ گردویی کهنسال که در همهٔ عالم از آن درختی بزرگتر نبود فرود آورد و آنجا مرز ایران و توران شد. نوشته‌اند که از جای پرتاب تیر تا آنجا که افتاد هزار فرسخ بود. فخرالدین اسعد گرگانی در اشاره به این واقعه گفته است:

ازآن خوانند آرش را کمان‌گیر که از آمل به مرو انداخت یک تیر

(ویس و رامین، چ کلکته: ۲۸۰)

آرش‌گهرم ولی چو برگردد بخت در معرکه پیکان پر از تیر افتد

(خسروی، لغت‌نامه)

شاعر معاصر، سیاوش کسرایی، این داستان را در شعر زیبایی جاودان کرده است که در آن، آرش به عنوان مظهر قهرمانی و وطن‌خواهی تصویر شده است.

بیرونی (آثارالباقیه: ۵۰-۲۴۹) یکی از وجوه تسمیهٔ جشن تیرگان* را در روز سیزدهم تیرماه همین قضیهٔ تیرانداختن آرش برای تعیین مرز ایران وتوران ذکر کرده است. ابوریحان نوشته است آرش، قبل از پرتاب تیر برهنه شد و گفت: تمام بدن من سالم است و من پس از پرتاب تیر، پاره‌پاره خواهم شد. من خود را فدای شما کردم. اما در تاریخ طبری و طبقات ناصری (۱۴۰/۱) آمده است که آرش، بعد از آن، به‌ریاست تیراندازان منصوب شد. روز پرتاب تیر، روز سیزدهم تیرماه، یعنی تیرروز* بود که اصطلاحاً

«تیرگان کوچک» نامیده می‌شود و در روز چهاردهم (گوش‌روز) که تیرگان بزرگ است خبر اصابت تیر به هدف آورده شد.

در اوستا، در «تیر» یا «تشتریشت» (کردهٔ ۹) تشتر برای آب‌آفرینی، در یکی از تجلیات خود، به صورت تیرپرّان و مانند تیر آرش وصف شده است. فردوسی هم «تیر آرشی» به کار برده است:

به زیر پیِ آن که هست آتشی که شامیش گرزست و تیر آرشی

(شاهنامهٔ بخ: ۱۵۲۸)

چون او به نیزه زند دست روح قارن و مویه چون او به تیر برد شست جان آرش و شیون

(قاآنی: ۶۱۶)

در شاهنامه به آرش دیگری بازمی‌خوریم که فرزند کیقباد* بود و بنا بر نقل فردوسی اشکانیان از نسل او بودند. این «کی‌آرش» همان «کوی‌آرشن» اوستا، پسر «کی‌اپیوه» پسر «کوی‌کرات» (کیقباد) است و او را نباید با آرش شیواتیر اشتباه کرد. از چند آرش دیگر هم نام برده شده است. (فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷ به بعد).

منابع: یشتها: ۳۳۴/۱؛ مینوی‌خرد: ۱۲۹؛ دیار شهریاران: ۱۱۲۶/۲؛ سوگ: ۹۵؛ احمد تفضلی، دانشنامهٔ ایران و اسلام؛ حماسه‌سرایی: ۵۸۸؛ داستانهای ایران باستان: ۱۱ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷ به بعد.

آرمان‌شهر /ārmānšahr/

آرمان‌شهر، اُتوپیا (utopia)، یوتوپیا، مدینهٔ فاضله، ناکجا، ناکجاآباد و ابرشهر، جامعهٔ آرمانی و خیالی‌ای است که در آن همه چیز بر وفق مراد و زندگی توأم با کامروایی و خوشبختی تصور شده است.

طرح چنین شهری نخست توسط افلاطون* فیلسوف یونانی ریخته شد. او در کتابهای سیاست و جمهور خود بنیاد آرمان‌شهری را تصور کرد که طبقات خاصی، از جمله پیشه‌وران، سربازان، فیلسوفان و قاضیان در آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و دو گروه یعنی غلامان و شاعران را به آن راهی نیست. در چنین شهری مردمان در کمال سعادت و آرامش و به دور از بدبختی و فقر و تباهی خواهند زیست.

این فکر که همواره یکی از آرزوهای بشر بوده است در دوران اسلامی با عنوان «مدینهٔ فاضله» در اندیشهٔ حکما مطرح شد. کتاب آراء اهل المدینة الفاضله اثر فارابی

(م. ۳۳۹) اتوپیای فلاسفهٔ اسلامی است. در اروپا توماس مور (Thomas More) (۱۴۷۸-۱۵۳۵) انگلیسی در سال ۱۵۱۶ کتابی با عنوان اتوپیا (Utopia) نوشت و جامعهٔ آرمانی خود را در آن ترسیم کرد که سخت شهرت یافت. اهمیت و شهرت این کتاب به جایی رسید که اتوپیا اسم عامی شد برای همهٔ آرمان‌شهرها و جامعه‌های خیالی که فلاسفه و مصلحان اجتماعی طرح آن را پیشنهاد می‌کردند. اتوپیانویسی پیس از این کتاب رواج یافت و کتابهای متعددی در این زمینه نوشته شدند (← دا.فا. یوتوپیا) و ادبیات آرمان‌شهری راگستردش دادند. در زبان فارسی رمان دیوانگان (۱۳۰۳ ش) به قلم صنعتی زادهٔ کرمانی را در زمرهٔ ادبیات آرمان‌شهری دانسته‌اند. در این رمان «کشور خِرَد» که در عالم هیپنوتیسم ترقیات دوهزار سال را به آدمی نشان می‌دهد آرمان‌شهر مطلوب معرفی شده است.

اشاره و تعریض به آرمان‌شهر افلاطون در شعر معاصر بیش و کم هست:

شهر افلاطون ابله دیده تا پسکوچه هایش
گشته، وز آن بازگشتم، می‌کند خمرش خمارت
ما غلامانیم و شاعر، در فنون جنگ ماهر
سنگ، چون اُردنگ می‌سازیم، ای ابله نثارت

(تو را ای کهن بوم و بر: ۳۲۲)

جای دیگر:

بدین‌سان با خیال آرمان‌شهر چه خندستانه اندیشد فلاطون

(همان: ۳۲۵)

منابع: سیر حکمت در اروپا: ۲۶؛ دا.فا.: یوتوپیا؛ فرهنگ تلمیحات: ۸۳؛ فرهنگ اصطلاحات ادبی: ۱۶؛ فرهنگنامهٔ ادبی: ۳۲؛ *Brewer's*: 1224.

آز /āz/

در اوستا «آزی» دیو* حرص و طمع است. در بُندهِشن «آز» دیوی است که همه چیز را فرو بَرَد و اگر چیزی نصیبش نشود خود را بخورد (یشتها ۲۰۴/۲) و اگر تمام اموال جهان به او داده شود سیر نمی‌شود. این دیو مهمترین همدست اهریمن* در نبرد با اهورامزدا* شناخته شده است. آز به مثابه درختی است که رذایل دیگر مانند خشم و رشک شاخه‌های آن هستند و مجموع این صفات که موجب تبعیض و تفوق یکی بر دیگری است آدمی را به پشتیبانی اهریمن، از یاری خیر منصرف می‌کند. از این دیو در قسمتهای

مختلف اوستا یاد شده و یکی از دشمنان آذر* است. فردوسی دربارهٔ دیو آز بسیار سخن گفته است و همیشه آن را ریشه و اساس بدیها (ام‌الفساد) و سالار دیوان شمرده است. ضحّاک* و افراسیاب* وبسیاری دیگر در شاهنامه بر اثر آز به تبه کاری می‌افتند.

به نظر می‌رسد فردوسی در ارائهٔ این مطلب به منابع پهلوی و اوستایی نظر داشته و بر مبنای همان منابع آن را دیو شمارهٔ یک معرفی کرده است:

چنین داد پاسخ به کسری که آز ستمکاره دیوی بود دیر ساز

(شاهنامه: ۱۹۶/۸)

نیز ← لغت‌نامه: آز.

در داتستان دینیک (بخش ۳۷، بندهای ۵۰-۵۲) سیاهه‌ای از دیوان به سرکردگی «آز» آمده که چهارتن از آنان یعنی آز، نیاز، خشم و ننگ در شاهنامه هم به همین صورت ذکر شده‌است.

در فصل هشتم مینوی خرد هست که در روز رستاخیز* پس از اینکه دیوان نیست و نابود شدند، سه فرشتهٔ طراز اول دیو آز را از میان خواهند برد. در همان کتاب بخشهای ۱۵ و ۱۶ در فصل دوم، هیولای آز به گونه‌ای معرفی شده که آدمی را فریب می‌دهد و در وی انگیزه‌ای به وجود می‌آورد که دنیا و لذایذ آن را بر همه چیز مقدم بدارد و آنچه را قابل لمس و دیدن نیست، به دست فراموشی بسپارد. فردوسی، دو دیو آز و نیاز را برادر توأمان می‌داند که باز اصل آن از مینوی خرد متأثر است. دیو آز (حرص) در آثار اخلاقی و عرفانی فارسی مظهری است از دنیا پرستی و توجه به عالم ظاهر در مقابل عالم باطن. آز از عوارض تملک و ناشی از احساس تبعیض در توزیع ثروت و برخورداری از امکانات و در نتیجه، موجب سنگدلی و میل به تبهکاری در جهان اسطوره‌ها است (افریقا: ۱۹۸) و در اساطیر غالب ملل در شمار رذایل مذمت شده است. در فارسی و بخصوص در چشم ناصرخسرو، شاعر و متفکر قرن پنجم، آز با منفورترین چهره‌ها تجلی یافته و گاهی از آن به دیو تعبیر شده است:

آز تو دیو است چندین چون رها جویی ز دیو تو رها کن دیو را تا زو بباشی خود رها

(ناصرخسرو: ۴۹۴)

و گاهی به نهنگ:

این آز نهنگی‌ست همان به که نپرسد از گرسنگی خود ز حرامی و حلالی

(ناصرخسرو: ۴۲)

سنایی هم قریب به همین مضمون تعبیری دارد:

تا دهـان دارد گشـاده اژدهـای حـرص تـو　　چون نهنگ اندر کشد آزت همه ملک جهان
(سنایی: ۴۵۵)

جای دیگر در چشم کمال اسماعیل، آز همانند آتش تجسم یافته است:

میان پنبه و آتش کسی چو جمع نکـرد　　چه می‌کنی سرچون پـنبه‌زار و آتش آز
(کمال اسماعیل: ۲۲)

مضمون دیگری از همین شاعر:

آز توست اینکه همه چیز تو را نـایاب است　　آز کم کـن تـو کـه نـرخ همـه ارزان گـردد
(کمال اسماعیل: ۸)

بالأخره لشکر آز، به‌نظر ناصرخسرو می‌تواند آدمی را به اسارت خویش درآورد و تمام آزادیهای فردی و جمعی را از او سلب نماید:

بـا آز هگـرز دیـن نـیامیزد　　تو رانده ز دین به لشکر آزی
(ناصرخسرو: ۳۹۷)

اگـــر جـــفت آزی نـــه آزاده‌ای　　ازیرا که این زان و آن زین جـداست
(ناصرخسرو: ۴۲۹)

شاعر خود تن به بندگی آز نمی‌دهد و به شادی و توانگری می‌رسد:

آزاد شـــد از بـندگی آز مـرا جـان　　آزاد شو از آز و بزی شاد و توانگر
(ناصرخسرو: ۱۳۴)

منابع: اساطیر ایران: ۸۷؛ مینوی خرد: ۱۴۹؛ الانسان: ۱۴۹؛ داستان داستانها: ۱۸۳؛ مهدی غروی، «پژوهشی در شاهنامه»، هنر و مردم (مهر ۱۳۵۵): ۵۴/۱۶۸؛ رشید عیوضی، «مظاهر شرّ در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۵۲/۱۸؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۹.

آزر /āzar/

به استناد آیهٔ ۷۴ سورهٔ انعام «وَ اِذْ قٰالَ اِبْراٰهیمُ لِاَبیهِ اٰزَرَ اَتَتَّخِذُ اَصْناماً اٰلِهَةً» (گفت ابراهیم پدر خویش مرآزر را که می‌گیری بتان را به خدایی) آزر نام پدر ابراهیم* است. بسیاری از مفسرین هم برِ این عقیده‌اند که آزر نام پدر ابراهیم است؛ خواه نام دوم او باشد، نظیر

اسرائیل* که نام دوم یعقوب* است و خواه به صورت لقب برای وی به کار رفته باشد.

برخی احتمال داده‌اند (جفری، دانشنامهٔ ایران و اسلام) کلمهٔ آزر صورت تصحیف‌شدهٔ الیعازر (الیعزر ← عازر) عبری است که بنا بر سِفر پیدایش، نام خادم ابراهیم بوده است. در هر حال، آزر یا «هازر» (قصص [نیشابوری]: ۵۳) کلمهٔ بیگانه‌ای است که در میان معرّبات قرآن ضبط است. برخی هم احتمال داده‌اند (اعلام قرآن: ۳۹) آزر مأخوذ از «آذر»و ابراهیم از ریشهٔ «بهرام*» نام ستارهٔ مریخ است!

بنا به روایت ابوالفتوح (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۵۸/۳) خلافی نیست میان اهل نسب، که نام پدر ابراهیم «تارخ» بود و در بعضی روایات دیگر به صورت «تارح» و «ترح» هم آمده است و نوشته‌اند که لقب او آزر بوده است. روایات دیگری هم هست که آزر را نام جدّ پدری یا مادری و یا نام عمّ ابراهیم می‌دانند و او کسی بود که بت می‌پرستید و دعوت ابراهیم را به توحید نپذیرفت. ابراهیم از ترس آزر و کسانش سرزمین خود را ترک کرد و به کنعان رفت.

بلعمی (۱۸۰/۱) آورده‌است که آزر (تازی) و تارخ (عبرانی و پهلوی) سرهنگی بود از یاران نمرود* که خزانه دار بتخانهٔ او بود. وی از دودمان سام بن نوح* و پدر ابراهیم بود. در شرح حال آزر آمده است که او بت‌تراش بود و بتها را می‌تراشید و به ابراهیم می‌داد که بفروشد. ابراهیم هم رَسَنی برگردن بتها می‌افکند و می‌گفت: چه کسی خدایی را که نه می‌شنود و نه می‌بیند می‌خرد؟ و آنگاه آنها را می‌آورد پیش آزر می‌انداخت، که نمی‌خرند. مردم به آزر خبر آوردند. او ابراهیم را گفت: چرا چنین می‌کنی؟ ابراهیم گفت: شرم نداری که اصنام جماد را به خدایی گرفته‌ای؟ من تو را و قوم تو را در گمراهی می‌بینم.

به هرحال، صورت‌سازی و بت‌تراشیِ آزر در ادب فارسی و عرفان شهرتی بسزا یافته و شاید با توجه به این مطلب است که در عرفان تعابیر لطیفی (شرح شطحیات: ۶۵۰) نظیر بتان آزر، بتخانهٔ آزر، بتخانهٔ آزران، بتخانهٔ التباس، بتخانهٔ حبش و روم و پارس، بتخانهٔ شاهدان ملکوت، بتکدهٔ آزر افعال، بتکدهٔ آزران، بتکدهٔ خودپرستان، بتکدهٔ درد، بتکدهٔ عشق و جز آن، در ارتباط با مسئلهٔ تجرید و پاکبازیِ عارفانه پیدا شده است.

قریب به همین مضامین نیز در ادبیات فارسی و به خصوص در عرصهٔ شعر، صورتگریِ آزر به دامنهٔ تخیل شاعران وسعت داده است:

به ظاهر یکی بیت پرنقش آزر به باطن چو خوک پلید و گرازی

(ابوطیب مصعبی، اشعار پراکنده: ۴۸/۲)

اگر بتگر چنو پیکر نگارد مریزاد آن خجسته دست بتگر
و گر آزر چنو دانست کردن درود از جان من برجان آزر
(دقیقی: ۱۰۰)

گویی که آزر از پی زهره نگار کرد سیمینش عارضین و بر او گیسوان چو قیر
(دقیقی، اشعار پراکنده: ۱۷۶/۲)

دعوی کنند گرچه براهیم‌زاده‌ایم چون ژرف بنگری همه شاگرد آزرند
(ناصرخسرو: ۲۴۴)

چون تجلی کرد بر سیمای جان سینای عشق آن بت سنگین آزرسنگ در آذر گرفت
(سنایی: ۱۰۳)

نگار و صورت آن بت به هند و به چین درهم شکست خامهٔ مانی ورندهٔ آزر
(سوزنی، لغت‌نامه)

گروهی تماثیل مانی شکسته گروهی تصاویر آزر گرفته
(انوری: ۴۳۵/۱)

نه سرو سهی چون تو، نه لالهٔ خودرو نه طرفهٔ چین چون تو، نه لعبت آزر
(مسعود سعد: ۲۴۳)

شده متروک از آن تصویر مانی شده منسوخ از آن تمثال آزر
(مسعود سعد: ۱۹۶)

شد خلیل اعجاز وهیجا آتش و گرد خلیل از بهار و گل نگارستان آزر ساختند
(خاقانی: ۱۱۵)

پور آزر شو و در آذر نمرود بسوز حاجت خویش هم از ایزد یکتا مطلب
(خاقانی، اعلام قرآن: ۴۰)

منابع: قاموس: ۲۴۱؛ معجم‌الالفاظ: ۳۷؛ اعلام قرآن: ۳۹؛ دانشنامهٔ ایران واسلام: آزر.

آزفنداک ← کمان رستم

آزقنداک ← کمان رستم

آژی‌دهاک ← ضحّاک

آسمان /āsmān/

آسمان (sky)، سپهر یا فلک که در وجه تسمیهٔ آن گفته‌اند: «پارسیان او را نام آسمان کردند، یعنی مانند آس (= آسیا) از جهت حرکت» (التفهیم: ۵۸). این نام‌گذاری که اتفاقاً صحیح هم هست، در شعر فارسی و همچنین فرهنگهای متأخر (ازجمله برهان و جهانگیری) نیز راه یافته است:

آسیا آساست ناساید دمی آسمان زانست نام او همی

(عطار، لغت‌نامه)

در مَزدیَسنا و روایات اساطیری کهن، آسمان نخستین مخلوق مرئی و گیتیایی اهورامزدا* است که در طول اولین گاهنبار*، یعنی چهل و پنج روز نخست سال آفرینش، پدید آمده است (← آفرینش). درازا و پهنا و عمق آسمان مساوی است. در جهان مینوی، فَروَهَرها* اهورامزدا را یاری می‌دهند که آسمان را از زمین* جدا نگه دارد و از فرو افتادن آن جلوگیری کند (یشتها: ۱۳) اما در جهان مادی، آسمان را چیزی نگه نمی‌دارد و به این جهت به «بی ستون» توصیف شده است. آنچه در قرآن (رعد: ۲) آمده نیز قریب به همین مضمون است: خداوند کسی است که آسمانها را بدون ستونهایی که دیده شود آفریده است.

در آیین زردشتی، آسمان، نام ایزدِ مظهر آسمان و موکل بر روز بیست و هفتم هر ماه شمسی نیز هست (← آسمان روز) و ایزدِ مهر* از یاران و همکاران شهریور* شمرده شده است. نام این ایزد که در مَزدیَسنا مقدس است چند بار با زامیاد (زمین) یکجا برده شده و بارها از آن دو به عنوان ایزدانی که به نگهبانی سپهر و خاک گماشته شده‌اند یاد کرده‌اند. در برخی روایات، این هر دو ایزد در ردیف فرشتگان ماه آمده‌اند (برهان قاطع). بنا بر روایت بُندهِشن قسمی از نعناع، گیاه مخصوص این ایزد است. بعضی فرهنگهای متأخر (از جمله برهان و جهانگیری) آن را نام فرشته‌ای دانسته‌اند که موکل مَمات و به عزرائیل* موسوم است که به نظر می‌رسد این قول مأخذ درستی نداشته باشد.

گوهر مادی آسمان را گاهی سنگ می‌پنداشته‌اند و گاهی فلز و گاهی آبگینه. در کتاب دانا و مینوی‌خرد (چاپ وست، بخش ۴۹، بندهای ۲۱-۱۵) آمده است: آسمان از گوهر یاقوت ساخته شده است و برخی نیز می‌گویند از الماس. فردوسی هم لابد در اشاره به همین باور کهن ایرانی سروده است:

ز یاقوت سرخ است چرخ کبود نه از باد و آب و نه از گرد و دود

(شاهنامه: ۱۷/۱)

توصیف شکوهمند فردوسی از آسمان در ابیات زیر نشان می‌دهد که او همانند بُندهِشن و دانا و مینوی‌خرد به اصول زروانیگری در مورد آسمان و پیوند آن با حرکت و زمان واقف بوده است:

نگـه کـن بـدین گـنبد تـیزگَرد — که درمان ازویست و زویست درد
نـــه گشتِ زمـانه بـفرسایدش — نـه ایـن رنج و تـیمار بگـزایـدش
نـه از جـنبش آرام گـیرد همـی — نه چـون مـا تـباهی پـذیرد همـی
به چندین فروغ و به چندین چراغ — بـیاراسـته چـون بـه نـوروز بـاغ

(شاهنامه: ۱۷/۱)

علاوه براین، در بیت اخیر اشارهٔ آشکاری به این آیهٔ قرآن دیده می‌شود که: وَ زَیَّنَّا السَّماءَ الدُّنْیا بِمَصابیح (فُصِّلَت: ۱۲).

بنا بر بُندهِشن رنگ آسمان سفید و شکل آن همانند تخم مرغ توصیف شـده است (احمد تفضلی، دانشنامهٔ ایران و اسلام) و گاهی هم آن را به شکل ناقوس، جام واژگون، گنبد طارم، چتر شاهانه، چتر آفتابی و چتر بارانی تصور و ترسیم کرده‌اند.

بنا بر معتقدات بسیار قدیم ایرانی و زردشتی، آسمان دارای چهار طبقه است: پایگاه ستارگان، پایگاه ماه*، پایگاه خورشید* و پایگاه روشنی بی پایان (= بهشت). از دورهٔ ساسانیان است که مسئلهٔ هفت* طبقه بودن آسمان مطرح می‌شود.

در اساطیر مانوی، ده آسمان تصور می‌شده که در پایان جهان همهٔ آنها فرو می‌ریزند (همان). دانشمندان اسلامی هم آسمان را کرهٔ بزرگی تصور می‌کردند که بر دو قطب ثابت که در شمال و جنوب قرار دارد، از مشرق به مغرب در حرکت است و همهٔ ستارگان بر این کره ثابت شده‌اند. طبقات آسمان را بعد از دورهٔ ساسانی عموماً هفت می‌پنداشته‌اند که هر طبقه به یکی از سیارات هفتگانه تعلق داشته است. فردوسی نام این طبقات را در یک بیت آورده است:

چو کیوان و بهرام و نـاهید و شـیر — چو خورشید و تیر از بر و ماه زیر

(شاهنامه: ۴۳/۵)

در جایی دیگر در شاهنامه، هنگام توصیف آوردگاه، یک طبقه از طبقات زمین در زیر پای ستوران تحمل نمی‌آورد و بر آسمان بر می‌خیزد:

ز گَـــرد ســتوران در آن پَـهندشت — زمـین شـد شش و آسمان گشت هشت

(شاهنامه: ۶۶/۲)

قدما معتقد بودند بالای این هفت فلک، فلکی قرار دارد که به «فلک‌الثوابت» مـوسوم است و محیط بر همهٔ این افلاک، فلک دیگری هست که اطلس*، فلک‌الافلاک و معدل

النّهار نامیده می‌شود و آن را «عرش اعلی» نیز می‌خوانند. اشاره به نُه فلک یا نُه کرسی آسمان از اینجا نشأت گرفته است:

نُه کرسی فلک نهد اندیشه زیر پای تا بوسه بر رکاب قزل ارسلان دهد
(ظهیر: ۱۱۲)

از میان افلاکِ هفت یا نه گانه، آسمان چهارم، از آن‌رو که فلک خورشید است و نیز به علت اینکه عیسی* هنگام عروج خود از آن نتوانست فرا تر رود، در ادبیات فارسی مشهورتر است:

ز چارم همی بنگرد آفتاب کزین جنگ ما را بد آید شتاب
(شاهنامه: ۲۱۴/۹)

صبح‌وارم کافتابی در نهان آورده‌ام آفتابم کز دم عیسی نشان آورده‌ام
(خاقانی: ۲۵۴)

گر رَوی پاک و مجرد چو مسیحا به فلک از چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو
(حافظ: ۲۸۱)

در روایات بنی‌اسرائیل (قاموس: ۶۲) به دو گونه آسمان اشاره رفته: آسمان هیولایی و جسمانی و آسمان روحانی. آسمان هیولایی همین است که در برابر زمین قرار دارد. آسمان روحانی، موضعی است خارج از این دنیا که محل خداست و جایگاه سعادت و در برابر «جهنم*» است و عرش حضرت باری‌تعالی در آن واقع است.

مسیح از این آسمان نزول نمود و به همان‌جا هم صعود کرد. ملایک در این آسمان سکونت دارند و مشیّت خداوند در آنجا تقدیر می‌شود. این آسمان در پندار مسیحیان، در واقع، همان بهشت* یا فردوس اعلی است که جایگاه مؤمنان و نیکان است. همچنین گاهی آسمان به مفهوم عالم بالا (غیب) و آسمانی، به معنی الهی و از عالم بالا، در ادب فارسی به کار رفته و رنگ آبی آسمان نیز با معنویت و نیایش پیوندی خاص یافته است. در فرهنگ اسلامی غالباً بهشت در آسمان تصور شده و جایگاه ملایک و تقدیر الهی. سرزمین بازگشت روح پس از مرگ نیز آسمان بوده است. شاید به این دلیل است که تمامی نیایشها و ستایشها، رو به آسمان صورت می‌گیرد و از آن‌سو حاجت خواسته می‌شود:

سپهبد سوی آسمان کرد روی چنین گفت کای داور راستگوی
(فردوسی، لغت‌نامه)

گرفتی زمین و آنچه بُد کام تو شود آسمان نیز در دام تو
(فردوسی، لغت‌نامه)

بر آسمانت خواند خداوند آسمان بر آسمان چگونه توانی شد از زمی
(ناصرخسرو: ۴۵۸)

گاهی آسمان به مفهوم تقدیر الهی به کار رفته که در سرنوشت آدمیان به طور مستقیم تأثیر دارد:

همی دانم که این جور است لیکن ندانم ز آسمان یا آسمانگر
(ناصرخسرو: ۵۳۳)

دل منه بر عشوه‌های آسمان زیرا که هست بی سر و بن کارهای آسمان چون آسمان
(خاقانی: ۳۲۴)

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند تکیه آن به که برین بحر معلق نکنیم
(حافظ: ۲۶۱)

مولوی به این پندار اعتراض کرده است:

ملک زان داده است ما را «کُن فکان» تا ننالد خلق سوی آسمان
(مثنوی: ۲۶۶/۳)

در بسیاری از فرهنگهای کهن، از جمله سومر (دیار شهریاران: ۸۸۲/۲)، مصر (افریقا: ۲۰۲) و روم باستان (فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۱۷/۱) نیز روایات اساطیری بسیاری در مورد آسمان وجود دارند.

منابع: یشتها: ۱۸/۱ و ۳۰۳/۲ و ۳۰۷؛ اساطیر ایران: ۷۰؛ اساطیر ایرانی: ۳۰؛ قصص [نیشابوری]: ۳؛ واژه نامک: ۱۴۹؛ لغت‌نامه؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام و مآخذ آن؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۳؛ فرهنگ نمادها: ۱۸۶؛ ماه در ایران: ۸۶.

آسمان‌روز /āsmanruz/

روز بیست و هفتم هر ماه در ایران قدیم به آسمان موسوم بوده است. آسمان* یکی از ایزدان آیین زردشتی و مظهر آسمان و موکل روز بیست و هفتم هر ماه شمسی است. ابوریحان (آثارالباقیه: ۳۰۶) هنگام ذکر نام روزهای ایرانی، این روز را «آسمان» ضبط کرده است، همان که در فرهنگ جهانگیری (۱۷۱۰/۲) «سمان» آمده است. پارسیان آن را روزی برگزیده و مختار می‌دانند.

از حضرت صادق (ع) نیز روایت شده که روزی نیک و برگزیده است و برای طلب حوایج مناسب است. متولدین این روز زیبا و نمکین باشند. این روز برای ساختمان کردن و کشت و کار و خرید و فروش خوب است و برای سفر مبارک. چون روز سعدی است، برای ازدواج و ملاقات با تجار میمون است.

در شعر فارسی نیز قریب به همین مضامین اشاراتی هست:

مَه بهمن و آسمان‌روز بود که فالم بدین نامه پیروز بود

(شاهنامه)

آسمان‌روز، ای چو ماه آسمان باده نوش و دار دل را شادمان

(مسعود سعد: ۶۶۶)

منابع: یشتها: ۳۰۳/۲ و ۳۰۷؛ خرده اوستا: ۲۰۸؛ عبدالامیر سلیم، «سی روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.: ۲۸۳/۲۶.

آسیه /āsiye/

آسیه (ایسیه) بنت مزاحم، نامی است که مفسران قرآن به زن فرعون* داده‌اند. گویند اصلاً اسرائیلی و بر مذهب خداپرستی بود. در قرآن دوبار، بدون ذکر نام، از او یاد شده است (قصص: ۹ و تحریم: ۱۱). روایات و افسانه‌ها او را زنی خداشناس و خوش‌نام معرفی کرده‌اند. بر اساس سورهٔ تحریم (آیهٔ ۱۱) وی دعا کرده است: خدایا مرا از فرعون و کردارش و از گروه ستمکاران برهان.

زمانی که موسی* را در سبدی از آب گرفتند، وی از فرعون خواست که او را به فرزندی بپذیرد و فرعون موافقت کرد و به این ترتیب، موسی با وساطت آسیه از مرگ نجات یافت. آسیه، علاوه بر این، مادر موسی را به عنوان دایه برای شیردادن به کودک به خدمت گرفت و زندگی او را تأمین کرد. وقتی موسی در کودکی ریش فرعون را کشید و او در حالت خشم به سیاست موسی حکم داد، آسیه که اعقل عقلای عالم بود گفت که افعال خردسالان در میزان خِرَد چندانی وزن نیارد و قلم تکلیف و زجر بر ایشان جریان نیافته است (روضة‌الصفا: ۳۱۰/۱) و باید او را امتحان کرد؛ و بار دیگر موسی از مرگ نجات یافت و به یُمن اهتمام آسیه بر مسند شرف و عزت هر روز متمکّنتر می‌گشت.

آسیه، به موجب ایمان قلبی خود از فرعون ستمهای فراوان تحمل نمود. در آخر عمر، فرعون دستور داد صخرهٔ بزرگی بر روی او بیندازند اما او قبلاً مرده بود و سنگ بر

جسم بی‌جان او فرود آمد. نیز روایت کرده‌اند که فرعون او را تا حد مرگ تازیانه زد اما به علت دعای موسی هیچ آسیبی ندید. شاید به سبب این خلوص و پاک‌اعتقادی بوده است که دست کم در روایات اسلامی یکی از زنان خوش‌نام و بهشتی معرفی شده است:

باز گفت او این سخن با اِیسیه　　گفت جان افشان بر این ای دل‌سیه
(مثنوی: ۴۳۲/۴)

ای ساره‌صفات و آسیه‌زهد　　کس چون تو زبیده‌سان ندیدست
(خاقانی: ۷۱)

آسیه‌توفیق و ساره‌سیرت است　　سیرتش بر اِنس و جان خواهم گرفت
(خاقانی: ۱۷۰)

ای آسیه‌کرامت و ای ساره‌معرفت　　حوّای وقت و مریم آخر زمان شده
(خاقانی: ۴۰۲)

در توصیف ممدوح شاعر سروده است:

آسیه می‌گفتمش به پاکی و عصمت　　مریم می‌خواندمش به پاکی دامان
(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: اعلام قرآن: ۵۹۸؛ قصص [نیشابوری]: ۱۵۳؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱۶۸/۳؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام.

آش ابودَردا ← ابودَردا

آشیل یا **آخیلوس** ← رویین‌تنی

آصف بَرَخیا /āsaf-e baraxiyā/

(به عبری: آساف بن برخیا) از فرزندان اشمویل پیغمبر و مادرش از بزرگان بنی‌اسرائیل و از نوادگان یعقوب* بود. تورات وی را یکی از موسیقی‌دانان و سرایندگان دربار بنی‌اسرائیل معرفی کرده است (اعلام قرآن: ۳۴۷). اما بنا بر روایات اسلامی، آصف وزیر سلیمان* و بسیار مورد اعتماد او بود، طوری که می‌توانست هر وقت بخواهد نزد او برود و زنان از وی رو پنهان نمی‌نمودند. او مستجاب‌الدّعوه بود و از ماجرای دختر پادشاهی که به اسارت سلیمان در آمد و در حرم او مجسمهٔ پدر را سجده می‌کرد آگاه شد. آصف در میان جمع خطابه‌ای ایراد کرد و به پیغمبران درود فرستاد ولی سلیمان را فقط به جهت

صفات عالیه‌ای که در جوانی داشت بستود. سلیمان خشمگین شد و از او بازخواست کرد ولی آصف وی را به سبب راه دادن بت‌پرستی به دربار ملامت کرد. سلیمان توبه کرد و بت‌پرستی را برانداخت و زن خود را تنبیه کرد.

در قرآن نام او صریحاً نیامده و مفسرین، مراد از عبارت «اَلَّذی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ»(نمل: ۴۰) را آصف دانسته‌اند که علم بسیار داشت و کتابهای فراوان خوانده بود. حتی در برخی روایات هست که او اسم اعظم* یا نام بزرگ خدای تعالی می‌دانست (تفسیر کمبریج: ۳۵۸/۱) و خدای را بدان نام بخواند و زمین درهم فشرده شد. وی تخت بلقیس* را برگرفت و در کمتر از چشم به‌هم‌زدنی به حضور سلیمان آورد و نیز دیوی را که به صورت سلیمان درآمده بود شناخت و به مردم معرفی کرد (بلعمی: ۵۸۴/۱). نیز ← سلیمان.

در شعر فارسی، ارتباط آصف با سلیمان از جهات مختلف، از جمله به عنوان مظهر وزرای کاردان و عاقبت‌اندیش، مورد توجه قرار گرفته است:

ای آصف فرزانه با رأی مسدّد　　وی حاتم آزاده با کفّ درم‌بار

(مسعود سعد: ۱۴۸)

خسرو خسروشکن در مملکت همچون جم است
باز چون آصف‌تویی روز وشب‌اندر فضل جم

(مسعود سعد: ۳۳۸)

یک زمان صدر وی از اهل هنر خالی نیست　　همچو خالی نبدی تخت سلیمان ز آصف

(سوزنی: ۲۳۰)

دوش از جناب آصف پیک بشارت آمد　　کز حضرت سلیمان عشرت اشارت آمد

(حافظ: ۱۱۶)

زبان مور به آصف دراز گشت و رواست　　که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست

(حافظ: ۲۱)

منابع: یعقوبی: ۷۰/۱؛ تفسیر طبری: ۱۲۴۱/۵ و ۱۲۵۲؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۱۱/۳؛ فصوص: ۲۴۹؛ قصص [نیشابوری]: ۳۰۰؛ رسول پرویزی، «گم گشتن انگشتری»، وحید: ۸۸/۶.

آفتاب ← خورشید

آفرودیت /āfrodit/

آفرودیت (Aphrodite) یا آفرودیته نام ایزدبانوی عشق در یونان است، در حالی که رومیان

«ونوس» را الههٔ عشق معرفی کرده‌اند. گمان بر این است که این نام از abhradatta سنسکریت گرفته شده است و بنابراین ایزدی شرقی است که بعدها محتملاً از طریق فینیقیه و قبرس به یونان رسیده است. عده‌ای او را دختر زئوس* و برخی وی را اُرانوس (آسمان*) می‌دانند.

در نهایت، او ایزدبانوی عشق، بانوی گفت‌وگوی اغواگر با خنده‌های جذاب و افسونها و شادیهای عاشقانه شناخته شده است. پرندهٔ محبوب او کبوتر* است که ارابهٔ او را حمل می‌کند و گیاهان مخصوصش گل سرخ و مورد* است.

منابع: فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۸۲/۱؛ فرهنگ اساطیر یونان: ۱۲۳؛ فرهنگ نمادها: ۲۰۹؛ *Brewer's*: 48.

آفَریجگان /āfarijgān/

در بیشتر مدارک به «آفریجگان اصفهان» معروف است و جشنی است که روز سی‌ام بهمن‌ماه (انیران‌روز*) برپا می‌شده و به نامهای آبریزان، آبریزگان و آب‌پاشان نیز آمده است. این جشن تا حدود قرن یازدهم هجری در اصفهان رایج بوده و مثلاً، شاه عباس کبیر در بیست‌و سومین سال جلوس خود در چهارباغ این جشن را برپا داشته است (عالم آرای عباسی، تهران ۱۳۵۰: ۷۸۸/۲).

در کیفیت پیدایش این جشن، روایت ابوریحان (آثارالباقیه: ۳۰۰) را که مبنای سایر مآخذ نیز هست به اختصار می‌آوریم: در زمان فیروز، جدّ انوشیروان، چندین سال باران نیامد و قحط و خشکسالی پدید آمد. فیروز خراج از ممالک برداشت و حتی هدایا و نقدینه‌های آتشکده را نیز به قرض به مردم داد و چون کار سخت شد، در آتشکدهٔ آذرفَرَنبَغ* نیایش و تضرع آغاز کرد تا اینکه باران بارید و مردم از تنگی نجات یافتند. فیروز در بیابان فارس، در محلی که به کام‌فیروز معروف شد (زیرا فیروز در آنجا کام خویش باز یافت) جشنی بر پا کرد و پس از آن، همه‌ساله این جشن را همه برپا می‌داشتند زیرا در این روز بود که باران بارید و از گرسنگی و قحط نجات یافتند. در اصفهان نیز در این روز باران آمد.

گردیزی (۲۴۷) نیز تقریباً خلاصهٔ نظر بیرونی را در مورد این جشن آورده و افزوده است که در این روز مردمان آب را به آبهای دیگر می‌ریزند. بیرونی و گردیزی، هر دو،

این جشن را «آفریجگان اصفهان» نامیده و زمان آن را روز سی‌ام بهمن ماه (انیران‌روز) دانسته‌اند، در حالی که فردوسی زمان آن را فروردین ماه آورده است:

بدین گونه تا هفت سال از جهان ندیدند سبزی کهان و مهان
به هشتم بیامد مه فرودین بر آمد یکی ابرِ با آفرین ...

(شاهنامه: ۱۰/۸)

اما این عید نوروزی که فردوسی به آن اشاره کرده و در اصفهان یک هفته جشن و شادمانی داشته‌اند، «کژین» نام داشته و غیر از آفریجگان بوده است. (عبدالرحمان عمادی، یغما: ۵۸۳/۲۷). این جشن، بر خلاف آنچه بیرونی و گردیزی آورده‌اند، بسیار قدیمیتر از زمان فیروز، پادشاه ساسانی، است. آفریجگان با تیرگان* که در اصل ستایش و نیایش آب* به عنوان مهمترین و بزرگترین عنصر جهان هستی و مادر و شالودهٔ آفرینش و زندگی و باروری بوده است و سابقهٔ آن در ایران به چند هزار سال قبل از میلاد مسیح و به روایتی به زمان منوچهر* می‌رسد، یکی است. نیز ← تیرگان.

منابع: آفرینش و تاریخ: ۱۴۳/۲ و منابع تیرگان در همین فرهنگ.

آفریدون ← فریدون

آفرینش /āfarineš/

آفرینش (creation) یا خلقتِ نخستین از مهمترین مسایلی است که در اساطیر اقوام و ملل مورد توجه قرار گرفته است و هر کدام، آفرینش جهان را به گونه‌ای تصور کرده‌اند. در روایات و اساطیر ایرانی، جهان را تاریخی است و آفرینش آن سه مرحله یا سه دورهٔ متمایز دارد:

۱. دوران مینوی که جهان مادی در عالم روحانی و فره‌وشی* وجود داشته و نیکی و بدی از یکدیگر کاملاً متمایز و ارادهٔ مطلق اهورامزدا* بر جهان حاکم بوده است.

۲. دوران آمیختگی که تاخت و تاز اهریمن* شروع می‌شود و در این دوران ارادهٔ اهورامزدا، به عنوان مظهر خیر، با ارادهٔ اهریمن، در مقام مظهر شر، درآمیخته بود. در دوران (سه هزاره) اول، آفریدگان اهورامزدا به صورت معنوی بودند و از سه هزارهٔ دوم آفرینش مادی آغاز گردید. (اساطیر ایرانی: ۲۹).

۳. دوران هزیمت اهریمن و پیروزی نهایی اهورامزدا که در این دوران پسران زردشت و سوشیانسها ظهور می‌کنند.

عمر هر کدام از دورانها سه هزار سال است. زردشت در پایان دورهٔ آمیختگی به دنیا می‌آید. اهورامزدا، انسان را از روی صور روحانی عالم پاک فَروَهَر* (فره‌وشی) بیافرید و او را پاک و بی آلایش ساخت. اوصاف رذیله که آیینهٔ ضمیر انسان را کدر و یا وی را به آفات و مصایب مبتلا می‌کند در اثر وسوسه و فریب اهریمن نابکار است. پس از جدا شدن روان از کالبد، دگر باره روان به سوی عالم بالا، از همان جایی که فرود آمده، باز می‌گردد.

گیتی با گردش دایره‌وار از فرمانروایی اهورامزدا آغاز می‌شود و پس از نشیب و فرازی مقدر، به پیروزی نهایی او می‌انجامد. هستی نیز پس از حرکتی نُه یا دوازده هزار ساله در خویشتن، به خود واصل می‌شود و به جایگاه نخست می‌رسد. در واقع از همان آغاز، هدف، بازگشت به آغاز است (سوگ: ۲۳).

در سه هزاره‌ای که به رستاخیز* پایان می‌یابد، خدا و انسان به کمال اولیهٔ خود باز می‌گردند. قبل از آفرینش جهان، اهورامزدا در روشنایی و اهریمن در تاریکی مسکن داشتند و میان آن دو، فضای خالی بود. پس از اینکه اهورامزدا خلقت را آغاز کرد، دیو* بدی از اعماق ظلمت سر به در آورد و بر آن شد که جهان اهورایی را تباه سازد و در این رویارویی، چون فرشتهٔ نیکی را قوی یافت ارواح پلید را به کمک طلبید. جه یا جهی*، دیو مؤنث پلید، اهریمن را به جنگ با اهورا برانگیخت. اما اهورامزدا به اهریمن پیشنهاد صلح کرد و خواست که دورهٔ نبرد، نُه‌هزار سال باشد و این نُه‌هزار سال طوری تقسیم شد که طی سه‌هزارهٔ اول، خواست اهورامزدا اجرا می‌شد و پس از آن در سه هزار سال دوم، خواست اهورا و اهریمن توأماً برآورده می‌شد و در سه هزارهٔ آخر دیو بدی ناتوان می‌گشت. در سه هزارهٔ اول، چنان‌که اشاره شد، آفریدگان اهورامزدا به صورت معنوی بودند و از سه هزارهٔ دوم آفرینش آغاز شد. در گامِ اول، اهورامزدا وهُومَنَ یا بهمن (=نهاد نیک) (← امشاسپندان) را بیافرید و اهریمن بی‌درنگ اَکَ مَنَ (=نهاد بد) را خلق کرد و بعد هنگامی که اهورامزدا، امشاسپندان دیگر را حیات بخشید اهریمن هم سایر دیوان بدی را به وجود آورد (اساطیر ایرانی: ۳۰).

گاهنبار یا گهنبار: همان گونه که در تورات (سفر پیدایش) آمده است خداوند در مدت شش روز آسمان* و زمین* و روشنایی و آب* و گیاه و خورشید* و ماه* و ستارگان و

جانوران و انسان را بیافرید و در هفتمین روز بیاسود. در سنّت مَزدیَسنا نیز اهورامزدا جهان را در شش مرحله بیافرید اما نه مانند یهوه* در یک هفته، بلکه در مدت یک‌سال (یشتها: ۵۹۴/۱). پس از هر مرحلهٔ آفرینش، اهورامزدا پنج روز می‌آسود و آنگاه مرحلهٔ بعد آفرینش آغاز می‌شد. در ایران باستان، علاوه بر جشنهای رایج و معروف، شش جشن بزرگ فصلی در فاصلهٔ این فترتهای پنج‌روزه برپا می‌شدند که هر کدام از آنها پس از یک مرحله از آفرینش، نام و مراسم مخصوصی داشتند و مجموعاً گاهنبار یا جهنبار نامیده می‌شوند (جهان فروری: ۳۷). شش مرحلهٔ آفرینش، یا شش گاهنبار به ترتیب زیرند:

در گاه اول از شش گاهنبار، در چهلمین روز از سال آفرینش، آسمان آفریده شد که با پنج روز جشنهای پس از آن، چهل و پنجمین روز (پانزده اردیبهشت) می‌شود.

در گاه دوم که با پنج روز جشنهای پس از آن، یکصد و پنجمین روز (پانزدهم تیر) می‌شود آب آفریده شد.

در سومین گاه که با پنج روز جشنهای پس از آن، یکصد و هشتاد و پنجمین روز (سی‌ام شهریور) می‌شود زمین آفریده شد.

در چهارمین گاه که با پنج روز جشنهای پس از آن، دویست و دهمین روز (سی‌ام مهر) می‌شود گیاهان آفریده شدند.

در پنجمین گاه که با پنج روز جشنهای بعد از آن، دویست و نودمین روز می‌شود جانوران آفریده شدند.

بالأخره در ششمین گاه که با پنج روز جشنهای پس از آن، سیصد و شصت و پنجمین روز (آخر اسفندماه) می‌شود انسان پا به جهان هستی گذاشت.

بنابراین، انسان که واپسین مخلوق اهورا است، در روزهای آخر اسفند آفریده شد و مثال انسان، یا فَروَهَرها در عالم مینوی، در زمین به پیکر مادی در آمد. از این‌رو روزهای نخست از فروردین ماه به نام آنها «فروردین» نامیده شده که در آن جشنهای مفصلی با عنوان نوروز* بر پا می‌شود.

ایرانیان قدیم بر این باور بودند که آسمان نخستین بخش از جهان بود که آفریده شد و آب پس از آن و سپس زمین و پس از همه گیاهان و جانوران پدید آمدند. آدمیان در ششمین مرحله آفریده شدند و آتش* احتمالاً در مرحلهٔ هفتم بود. کوهها هم از زمین روییدند. نخستین کوهی که آفریده شد البرز* بود و به استناد اوستا پیدایش آن هشتصد

سال طول کشید تا از زمین بر آمد و بزرگ و بزرگتر شد و ریشه‌های آن در اعماق زمین بود و قلهٔ آن سر بر عرش می‌سایید. این منطقه زمانی آفریده شد که نخستین باران بر زمین فرود آمد. آدمیان در منطقهٔ مرکزی عالم یعنی خونیرث (Khvanirath) سکنا گرفتند که به اندازهٔ شش بخش دیگر عالم وسعت داشت (*Persian Myths*: 19).

بنا بر یشتها (۱۲، ۱۷) منشأ همهٔ گیاهان درخت سئنه (Saena) یا درخت «همه تخم» بود که جایگاه سیمرغ* هم هست. گیاه معروف دیگر که نزدیک آن برآمد درخت گئوکرنه (Gaokerena) بود که خوردن محصول آن موجب جاودانگی بود و مرده را زنده می‌کرد. نخستین حیوانی که آفریده شد «گاویکتا آفرید» بود، سفید و روشن مثل ماه، که اَنگره مینوی (اهریمن) تباهکار او را کشت. مانویان برآنند که دو بُن و گاه دو درخت منشأ اصلی حیات هستند: یکی نور و دیگری ظلمت، یا به عبارت دیگر درخت حیات و مرگ (ماه در ایران: ۱۳۰) که از همان ثنویت بنیادین آیین مانی حکایت می‌کند.

در روایات اسلامی نیز هست که خداوند جهان را در شش روز آفرید: وَ هُوَ الَّذی خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الاَرضَ فی سِتَّةِایّامٍ (قرآن: هود، ۷) و گویند آن شش‌روز، به روزهای آن جهان بود که هر روزی به مقیاس روزهای این جهان، هزار سال است (بلعمی: ۲۹/۱). نخستین چیزی که خدا آفرید قلم* بود، سپس لوح* را آفرید و به قلم فرمود که آنچه تا قیامت خواهد بود بر لوح بنویسد. همچنین از پیامبر نقل کرده‌اند (همان: ۱۶): نخستین موجودی که خدا آفرید از خلقان، دیو بود و هفت* هزار سال جهان در دست دیوان بود، سپس آنها را عزل کرد و این جهان را به پریان داد و پنج هزار سال جهان در دست آنها بود، سپس آنها را نیز عزل کرد و آن را به فریشتگان داد که دو هزار سال جهان در دست آنها بود و بزرگترین ایشان جانّ* بود که ابلیس* بر سر ایشان مهتر بود و از فساد ایشان جلوگیری کرد و در اثر این کار به خویشتن عُجب گرفت. اینجا بود که خدا او را لعنت کرد و جهان را به آدم* داد.

مسعودی (مروج‌الذهب: ۱۹/۱) آورده است که خدا چیزها را بی‌نمونه آفرید و از ناچیز، چیز به وجود آورد و نخستین چیزی که قبل از جانوران آفرید آب بود و عرش* خدا بر آب بود و چون خواست که خلق را بیافریند، از آن بخاری بیرون آورد و بخار بالای آب برآمد و آن را آسمان نامید. آنگاه آب را بخشکانید و آن را زمین کرد و زمین را بشکافت و هفت زمین کرد در دو روز یکشنبه و دوشنبه. و زمین را بر ماهی* آفرید و ماهی در آب بود و آب بر تخته سنگ بود و تخته سنگ بر پشت فرشته بود و فرشته بر

صخره بود و صخره بر باد بود. در دیباچهٔ بسیاری از کتابهای شعر و نثر فارسی مسئلهٔ آفرینش، البته بیشتر بر مبنای روایات اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

منابع: التفهیم: ۲۶۰؛ پیامبران و شاهان: ۶۱؛ مروج: ۱۹/۱؛ تفسیر طبری: ۱۷۴۷/۷؛ قصص [نجار]: ۲؛ القصص: ۳۸۶ و ۳۹۸؛ مرصاد: ۷۲۲؛ حبیب‌السیر: ۹/۱؛ دیار شهریاران: ۹۰۳/۲ و ۹۱۴ و ۱۱۳۹؛ ارداویرافنامه: ۱۵۱؛ دیانت: ۲۰۲؛ قاموس: ۸۳؛ فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۱۵/۱؛ افریقا: ۲۰۵؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۶۴ و ۲۲۵ و ۳۲۲؛ روایات داراب هرمزدیار: ۶۲/۲؛ سرزمین هند: ۲۹۷؛ تفسیر اوستا: ۱۷۸؛ قوانین زردشت: ۷۵؛ مهر نیمروز: ۳۴ و ۴۱؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۷۰؛ اعلام قرآن: ۱۳؛ سوشیانت: ۸۶؛ ایران باستان: ۷۸؛ یکتاپرستی: ۳۰۸؛ حماسه‌سرایی: ۴۰۲؛ نوروز، تاریخچه و مرجع‌شناسی: ۴؛ بهرام فره‌وشی، م.د.ا.ت.: ۴۱۵/۱۴؛ رحیم عفیفی «در آفرینش»، م.د.ا.م.: ۵۲/۵؛ پورداوود، فرهنگ ایران باستان: ۱۴/۲؛ فیروز آذرگشسب، پشوتن، سال اول: ۵/۴ و ۳/۷؛ احسان یارشاطر، «افسانهٔ خلقت در آثار مانوی»، یغما: ۱۹۳/۴؛ افسانه‌های دینی در مصر قدیم: ۸۲؛ داستانهای ایران باستان: ۲۹؛ «آفرینش در آیین مانی»، از شمار دو چشم: ۱۳۲؛ نهادینه‌ها: ۱۱۹؛ مَزدیَسنا: ۴۰۳؛ *Persian Myths*: 18-20; *Dictionary of Symbols*: 70.

آفرینگان /āfaringān/

آفرینگان یا آفرینها نام یک رشته از نیایشها و نمازهایی است که زردشتیان در طول سال در جشنهای مختلف انجام می‌داده‌اند و برای ادای آنها احتیاج به پرستشگاه یا جای مخصوصی نبود. مهمترین این نیایشها و آفرینگانها عبارت‌اند از: دَهمان (= مقدسان، پارسایان)، گاتها، گهنبار و رَپیتوین (مَزدیَسنا: ۲۰۶). از این میان، آفرینگان دهمان برای رستگاری فَروَهَرِ* نیکان و پارسایان معمولاً در روزهای چهارم، دهم، سی‌ام و سالروز مرگ افراد انجام می‌گرفته است. آفرینگان یا آفرنگان اصلاً از کلمهٔ آفرین و به معنی دعا و نیایش است:

به زاری ابا کردگار جهان به زمزم کنم آفرین نهان
(فردوسی، مَزدیَسنا: ۲۰۷)

بسی زر بر آتش برافشاندند به زمزم همی آفرین خواندند
(شاهنامه: ۳۷۶/۵)

روزبان از هر دوان کوتاه کن چون همی نفرین ندانی ز آفرین
(ناصرخسرو: ۱۲۰)

در فرهنگهای فارسی (از جمله برهان و فرهنگ نفیسی) آفرینگان (آفرنگان) یکی از بیست و یک نَسک کتاب زند ضبط شده و لبیبی هم به همین معنا آن را به کار برده است.

از اطاعت با پدر زردشت پیر خود به نَسک آفرینگان گفته است
(مزدیَسنا: ۲۰۸)

به نظر می‌رسد در اینجا منظور از نَسک آفرینگان، چیزی شبیه «سفر تکوین» در تورات باشد. صادق هدایت با توجه به موضوع آفرینگان و تکیه بر روایت صد در بُندهِشن (فقرهٔ ۵۱: ۱۲۴) داستانی لطیف و شیرین به نام «آفرینگان» پرداخته است. (← سایه روشن، چاپ دوم، تهران: ۹۷).

منابع: خرده اوستا: ۲۲۴؛ دیانت: ۱۸۹؛ ارداویرافنامه: ۱۱۵؛ رحیم عفیفی، «آفرینگان دهمان»، م.د.ا.م.: ۴۹۳/۹؛ روایات داراب هرمزدیار: ۴۳۰/۲؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام: ۱۱۶.

آگنی ← اگنی

آل /āl/

آل یا بَختَک، دیوبَختَک، کابوس، مادرآل، اُمّ‌صبیان و دختر ابن‌ملعون که گاه علی خونگی، علی خُل، علی دیوانه، اُوول، خفتو و... نامیده شده، موجود زیانکاری است که معمولاً به صورت زنی با دست و پای لاغر و چهره‌ای سرخ‌فام و بینی‌ای از خاک رس، بر زن زائو ظاهر می‌شود. در برخی نواحی ایران او را موجودی خیالی شبیه جن* تصور کرده‌اند که قیافه‌اش به زنها شباهت دارد با بینی قرمز بزرگ و پستانهای بسیار بزرگ که هیچ وقت به چشم دیده نمی‌شود. کار آل این است که جگر زن تازه‌زا را بیرون می‌کشد و در سبدی پنهان می‌کند و اگر موفق شود با سبد از آب بگذرد، زن تازه‌زا جان می‌دهد.

مفهوم آل یا بَختَک در باورهای عامه گاهی از این هم وسیعتر است. او که دیو* شب هم نامیده شده، هنگام خواب به سراغ انسان می‌آید، روی سینه‌اش می‌نشیند و او را خفه می‌کند یا به حالت احتلام می‌اندازد. بختکها دو نوع اند: مادینه و نرینه، که اولی مردان و دومی زنان را در خواب دچار وسوسه می‌کند. برخی نظر داده‌اند (گارنیک آساتریان، «دیو بختک»، ایران‌شناسی، س یازدهم، پاییز ۱۳۷۸: ۶۴۴/۳) واژهٔ succuba که در زبانهای لاتینی بر بختک مادینه تطبیق می‌شود همان است که واژهٔ عربی «کابوس» از آن گرفته شده است. بختکهای نرینه در لاتینی incubus نامیده می‌شوند اما در ایران و ارمنستان گویا آل یا بختک دوجنسی است و فرقی میان نرینه و مادینهٔ آن دیده نمی‌شود. واژه‌های دیگری مانند مادرآل، امّ‌صبیان و دختر ابن‌ملعون که بر این موجود اطلاق شده، در واقع

به مادینهٔ آن نظر داشته‌اند. آل در باور عموم به هر فرم و شکلی حتی به صورت حیوانات در می‌آید و برای مهار آن راههایی وجود دارد.

در راوَر کرمان این موجود «خفتو» (xaftu) نامیده می‌شود و عقیده دارند اگر شخص به موقع بیدار شود و بینی او را بگیرد می‌تواند هر چه خواست از او بخواهد و از دست او رها شود. در رسالهٔ عقایدالنساء معروف به کلثوم ننه‌اثر آقاجمال خوانساری در توصیف این موجود می‌خوانیم:

آل بشـــناختن بـود مشکـل گیس او سرخ و بینی‌اش از گِـل
گـــربینی بگـــیر بـــینی او تـا ازو مـطلبت بـود حـاصل
(یا: تا ز زائو جگرندزدد و دل)

به این موجود در خراسان «علی‌خونگی» می‌گویند که گویا به معنی علی‌خُل و علی دیوانه است. در تهران «علی‌موجود»، در کرمان «علی ورکش»، در بختیاری تَپتَپو (taptapu) و در گویش فردوس «اُوول» (ul) خوانده می‌شود که صورت دیگری از همان کلمهٔ آل است. برخی برای نامهای متعدد این موجود معانی و توجیهات زبان شناختی آورده‌اند (رک: گارنیک آساتریان، همان: ۶۴۵ به بعد).

در متون قدیم «خفج» به همین مفهوم آمده است:

به وصال‌اندر ایـن بُـدم از گشت زمـان تا فراق آمد و بگرفت مرا چون خفجی
(فرهنگ قوّاس)

برای پیشگیری از خطر آل و ترساندن او، عوام، پنج یا سه پیاز به سیخ می‌کشند و گوشهٔ اتاق زائو می‌گذارند و دوازده فتیلهٔ پنبه‌ای که یک طرفش سفید و طرف دیگرش را با پشت دیگی سیاه کرده‌اند دورِ اتاق می‌چسبانند. تفنگ و شمشیر هم برای راندن آل و جن خوب است (نیرنگستان: ۳۷).

چنان که گفتیم آل در عقاید عامیانه، به هنگام زایمان پدیدار می‌شود و گاهی کودک و زمانی هم مادر را می‌بَرد. این باور از عقیدهٔ کهن ایرانیان به فَروَهَرها* سرچشمه گرفته و به خاطر رازآمیز بودنش، رفته رفته جنبهٔ ترس‌آوری به خود گرفته است (جهان فروری: ۹). آل، در ترکی اصلاً به معنی سرخ است و در شعر و فرهنگهای فارسی هم به معنی قرمز و قرمز نیمرنگ آمده است:

از تازه گل و لاله که در باغ بخندد در باغ نکوتر نگری چشم شود آل
(فرخی: ۲۱۷)

دو لب چو نار کفیده چو برگ سوسن زرد　　دو رخ چو نار شکفته چـو بـرگ لالهٔ آل
(فرخی: ۲۱۶)

چو آب از جگر لعل آتشین پیداست　　صفای پـیکر سـیمین او ز جـامهٔ آل
(دیوان صائب، تصحیح محمد قهرمان، تهران، ۱۳۶۸: ۵/۵۳۰)

این معنا، یعنی رنگ سرخ که خون و خونریزی را به یاد می‌آورد و گاه موجب مرگ زائو می‌شده است، به تدریج در ذهن عوام شخصیت یافته و با اندیشهٔ همزاد، همراه گشته است. اعتقاد به همزادِ* آسمانی از مدتها قبل در بین بسیاری از ملتها وجود داشته است. در فرهنگ عامهٔ ایران نیز همزاد نقش مهمی دارد و به هنگام تولد کودک با او همراه است.

ترس از زایمان می‌تواند در معنای عمومی خویش، مترادف با ترس از مرگ باشد که ناشی از اضطراب زمان زایمان است و در موقع شدت ممکن است نوعی بیماری روانی ایجاد کند که در فرهنگها از آن به صرع تعبیر شده است. در بسیاری از قصص عامیانه، آل نقش مؤثری داشته است:

نسبت دست تو می‌کردم به دریا گفت عـقل　　رسم دانش نیست کردن نسبت دریـا بـه آل
(حسین واعظ کاشفی، لغت‌نامه)

منابع: آفرینش زیانکار: ۱۲۸؛ خیاو یا مشکین‌شهر: ۱۴۲؛ بهرام فره‌وشی، «جشن فـروردین و سبب پیدایش آن»، م.د.ا.ت.: ۴۲۲/۱۴؛ هـ. داویدیان و غ. ساعدی، [آل و «امّ‌الصبیان» بر مبنای روان‌شناسی]، سخن: ۱۹/۱۶ به بعد؛ رحیم چراغی، «افسانهٔ مهارزند، آل»، چیستا، ۳-۸۲: ۲۶۹.

آلُه /āloh/

در کردی «هَلو»، در مازندرانی «اله» و در گیلکی «آلغ» به‌معنی عقاب پـرندهٔ مـعروف شکاری است (← شاهین).

در متون قدیم اسلامی مانند التنبیه علی حدوث التّصحیف و التفهیم و السّامی فی الاسامی، همه جا عقاب را «آله» ترجمه کرده‌اند. حکیم مؤمن در تـحفه می‌گوید: عقاب را به فـارسی «آلوه» و به ترکی «فراموش» گویند.

در فرهنگ جهانگیری «لُه» مرغی ذومِخلَب (چنگال‌دار) معرفی شده که بر کوههای بلند آشیانه دارد و آن را «آله» نیز گویند که به تازی «عقاب» باشد، و این شعر از حکیم فرقدی در این مورد آمده است:

مَـــثَل دشمـــنان تـــو بـــا تـــو حیلهٔ کبک و حمله‌های «لُه» است

برهان قاطع ذیل الموت آورده است: آن را به سبب ارتفاعی که دارد اله‌آموت گفتند، یعنی عقاب‌آشیان، چه اله به معنی عقاب، و آموت به معنی آشیان باشد که به کثرت استعمال «الموت» شده است.

این شعر هم از منجیک در لغت‌نامه آمده است:

بر قـلهٔ قـاف بخت و اقـبال آموت عقاب دولت تـوست

منابع: التفهیم: ۳۳۹؛ برهان: آله؛ اساس اشتقاق: ۴۸.

آناهیتا ← ناهید

آنیما و آنیموس /ānimus ، ānima/

آنیما (Anima) یا همزاد، روانِ زنانه، معشوق جفاکار، تابعه* و... یکی از مهمترین کهن‌الگو (archetype)هایی است که یونگ مشخص کرده و عبارت است از طبیعت زنانه یا مادینگی ناخود آگاه مرد؛ و آنیموس (Animus) طبیعت مردانه یا نرینگی ناخودآگاه زن است که اغلب از دیگران و حتی از خود او پنهان داشته می‌شود. به طور کلّی می‌توان گفت بخشی از وجود مرد همواره زن و بخشی از وجود زن همیشه مرد است، هر چند که آدمیان به آن وقوف و حضور ذهن نداشته باشند. ردِّ پای این دو شخصیتی را به خصوص وقتی افراد از منطق معمول خود دور می‌شوند، می‌توان در احساسات و تفکر آنان پی‌جویی کرد. هر مرد در خود تصویر ازلیِ زنی را دارد که اساساً در ناخودآگاه او است و بر زندگی عاطفی و احساسی وی سایه‌افکن است. به نظر یونگ جلوه‌های فردی عنصر زنانهٔ روان مرد معمولاً به دست مادرش شکل می‌گیرد.

آنیموس نیز در شکل ناخودآگاهش در زندگی عاطفی زن نقش مؤثری دارد و معمولاً در روشنفکران، بزرگان، قهرمانان و ورزشکاران خود را فرا می‌افکند. مردان معمولاً کسی را دوست دارند که خصوصیات روان زنانهٔ آنان را داشته باشد. یک ضرب‌المثل آلمانی می‌گوید: «هر مردی حوّای خود را در اندرون دارد». این اشاره‌ای است به داستان آفرینش زن در تورات و تفاسیر اسلامی که برآنند زن از پهلوی چپ مرد آفریده شده است. در روایات کهن یونانی نیز هست که در آغاز انسانها به هم چسبیده آفریده شدند و

زئوس* آنها را از هم جدا کرد. از این‌رو هر نیمی برای یافتن نیمهٔ دیگر بی‌تاب است و همین می‌تواند منشأ عشق به جنس مخالف باشد (مجموعهٔ آثار افلاطون: ۴۷۶) (← افلاطون).

آنیما که گاه آزاردهنده و گاه آرامش‌بخش است در ادبیات جهان و به ویژه در آثار ادبی بزرگ مانند کمدی الهی دانته و بهشت گمشدهٔ میلتون و بوف کور هدایت هر کدام به نامی و هیئتی و در شعر سهراب سپهری با نام «زن شبانهٔ موعود» و «خواهر تکامل خوشرنگ» حضور پیدا کرده است:

حرف بزن
زن شبانهٔ موعود!
زیر همین شاخه‌های عاطفی باد
کودکی‌ام را به دست من بسپار
در وسط این همیشه‌های سیاه
حرف بزن خواهر تکامل خوشرنگ
خون مرا پرکن از ملایمت هوش (هشت کتاب: ۴۰۳)

تابعه که به شاعر، شعر القا می‌کند و پری که شاعر بر او عاشق می‌شود می‌توانند بیان دیگری باشند از آنیما که یونگ موجودیت روانی آن را تبیین کرده است.

منابع: نقد شعر سهراب سپهری: ۲۲۷ به بعد؛ داستان یک روح: ۵۴ و ۱۴۰؛ یونگ، انسان و سمبولهایش: ۲۸۰ به بعد؛ روان‌کاوی و ادبیات، دو متن، دو انسان: ۱۱۸.

آنیموس ← آنیما و آنیموس
آهرمن ← اهریمن
آینه ← آیینه
آینهٔ جم ← جمشید
آینهٔ سکندری ← آیینهٔ اسکندری

آیینه /āyine/

آیینه (miror) یا آینه، از نظر واژه‌شناسی از «ادونک» (advènak) آمده که به معنی شکل و دیدار و یکی از نیروهای تشکیل دهندهٔ انسان است (جهان فروری: ۶۳). بنا بر اساطیر ایرانی، نخستین روز نوروز* بود که انسانِ کیهانی بر اثر آمیختن فَروَهَر مینوی با نیروهای

دیگر شکل گرفت. از این‌رو آیینه به عنوان نمادی از آن، در بالای سفرهٔ نوروزی نهاده می‌شود. آیینهٔ دیگری هم هست که تخم‌مرغ روی آن می‌گذارند. نهادن آیینه در سفرهٔ عقد نیز به همین مناسبت است زیرا عروسی مقدمهٔ زایش است و فَروَهَرها به تشکیل نطفه یاری می‌کنند. جنبش تخم‌مرغ در روی آیینه هم نماد تولد و حرکت است.

رسم گذاشتن آیینه در سفرهٔ نوروز* و آیینه و شمعدان در سفرهٔ عقد در بسیاری از نقاط ایران هنوز رایج است. هنگام عقد، عروس باید در آیینه که به منزلهٔ آیینه بخت او است نگاه کند. اگر آیینهٔ بخت بشکند یکی از عروس یا داماد خواهند مرد (نیرنگستان: ۵۷). این باور که دقیقاً یادآور اندیشه‌های اساطیری کهن است بنا بر شواهد در طول تاریخ استمرار داشته است. باورهای دیگری که در میان عامه در مورد آیینه رواج دارند اغلب از ارتباط با جنبه‌های نمادین و اساطیری آن حکایت می‌کنند.

مفاهیم نمادین و مقدس آیینه در فرهنگها و ملتهای دیگر هم دیده می‌شوند. در خاور دور آیینه را دارای خواص جادویی می‌دانستند که می‌توانست ارواح خبیثه را هم در این جهان و هم در جهان دیگر دور کند و به همین دلیل آن را کنار مردگان می‌گذاشتند. از سده‌های سوم و چهارم میلادی، در آیینه به تدریج نقش‌مایهٔ تائویی و بودایی و گلها و جانورانی را نشان می‌دادند که نماد خوشبختی، سعادت در ازدواج و مانند آن بودند. آیینه یکی از سه شیءِ مقدس مربوط به نشانه‌ها و علایم خاص امپراتوری ژاپن بود. در هنر عیسوی آیینهٔ سالم و بی‌نقص مظهر مریم عذرا* و بکرزایی او بود.

نظامی در اسکندرنامه (خمسه: ۹۱۸) ساختن آیینه را به اسکندر* نسبت داده و گفته است:

گذارندهٔ نقش دیبای روم — کند نقش دیباچه از مشک بوم
که چون شد سکندر جهان را کلید — ز شمشیرش آیینه آمد پدید
عروس جهان را که شد جلوه‌ساز — بدان روشن‌آیینه آمد نیاز

و پس از آنکه ساختمان آیینه را از لحاظ هندسی شرح می‌دهد، می‌گوید:

سکندر درو دید پیش از گروه — ز گوهر به گوهر درآمد شکوه
چو از دیدن روی خود گشت شاد — یکی بوسه بر پشت آیینه داد
عروسی که این سنّت آرد به جای — دهد بوسه آیینه را روغنای

(خمسه: ۹۱۹)

حافظ هم به همین مضمون اشاره دارد:

هیچ رویی نشود آینهٔ حجلهٔ بخت — مگر آن روی که مالند در آن سمّ سمند

(حافظ: ۱۲۳)

در شاهنامه (۲۶/۷) نیز از انتساب آیینه به اسکندر سخن رفته که با توجه به استعمال مضامین قریب به آن، با «آیینهٔ اسکندری*» نیز بی مناسبت نمی‌نماید.

صائب هم قریب به‌همین مضمون را سروده است:

تا آب زندگی دو قدم راه بیش نیست　　آیینه پیش راه سکندر گرفته است

(صائب: ۲۶۱)

نقش آیینه، در سنن و فرهنگ عامه، به اینها محدود نمی‌شود. قبل از نقل مکان به خانهٔ جدید، آیینه و قرآن فرستادن (نیرنگستان: ۷۳) رسمی است قدیمی و هنگامی که چراغ را روشن می‌کنند یا موقع دیدن هلال ماه نو، عوام دعای مخصوص می‌خوانند و به سبزه یا آیینه و یا آب* و یا روی خوش نگاه می‌کنند. در عرفان اسلامی، آیینه با شفافیت و صداقت و صفای خویش کاملاً مورد توجه بوده است و انسان را از جهت اینکه مظهر ذات و صفات و اسماءِ حق است آیینه گویند:

روشنان آینهٔ دل چو مصفا بینند　　روی دلدار در آن آینه پیدا بینند

(دیوان عراقی، با مقدمهٔ سعید نفیسی: ۵۲)

عشق نیز حکم آیینه را دارد که در آن حالات و درجات استعداد هر عاشقی، مثل صُوَر محسوس در آیینهٔ حسی نمودار می‌شوند (شرح مثنوی شریف: ۳۸/۱). می‌توان گفت که عاشق، آیینهٔ قدرت و تصرف و جلوهٔ جمال مشعوق است. مولانا در آغاز مثنوی (۴/۱)، لزوم زدودن زنگار را از چهرهٔ این آیینه یادآوری می‌کند:

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود　　آینه غمّاز نبود چون بود
آینه‌ات دانی چرا غمّاز نیست　　زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست

دل شکوهمند عاشق، آیینه‌ای است که نور جمال حق در آن متجلی می‌شود:

وقت طالب را پریشان کم کند　　آینهٔ دل را چو جام جم کند

(مثنوی، کلالهٔ خاور: ۳۷۸)

در شعر مولانا گاهی از ضمیر مرد کامل و یار خدایی و مراد برحق، به «آیینهٔ کلّی» تعبیر شده‌است:

آینهٔ کلّی تو را دیدم ابد　　دیدم اندر چشم تو من نقش خود

(مثنوی: ۲۰۵/۲)

مولانا به امتیاز این گونه «آیینه» با سایر آیینه‌ها اشاره دارد:

گفتم آخر آینه از بهر چیست / تا بداند هر کسی که جنس کیست
آینهٔ آهن برای پوستهاست / آینهٔ سیمای جان سنگین‌بهاست
آینهٔ جان نیست الا روی یار / روی آن یاری که باشد زان دیار

(مثنوی: ۲۰۵/۲)

آدمی وقتی ضمیری مصفا داشت می‌تواند آیینهٔ راستین دیگران باشد:

چونکه مؤمن آینهٔ مؤمن بود / روی او زآلودگی ایمن بود
یار آیینه است جان را در حَزَن / در رخ آیینه ای جان دم مزن

(مثنوی: ۲۴۸/۲)

مضمون زیبای بیت اول از حدیثی معروف اقتباس شده است که: المُؤمن مِرآة المُؤمن (جامع صغیر، چاپ مصر: ۱۸۳/۲) و نیز المؤمن مرآة اخیة المُؤمِن (التصفیه: ۳۹۵).

مولانا در آخر دفتر چهارم، آیینه‌های کذّاب و محکهای مغشوش و جامهای کدر را عاجز از درک حقایق و موجب گمراهی معرفی می‌کند و طریقی را برای سلوک پیشنهاد می‌نماید که مقصد آن «عین آیینه شدن» یعنی وصول به جام‌جم* است:

آینه کو عیب رو دارد نهان / از برای خاطر هر قلتبان
آینه نبود منافق باشد او / اینچنین آیینه تاثوانی مجو

(مثنوی: ۵۰۶/۴)

سایر مضامین:

آب‌صفت هر چه پلیدی بشوی / آینه‌سان هر چه ندیدی مگوی
(نظامی، لغت‌نامه: آب)

دم مزن با آینه تا با تو او همدم بود / گر تو با او دم زنی او روی خود پنهان کند
(شمس: ۱۱/۲)

دل که آیینهٔ شاهی است غباری دارد / از خدا می‌طلبم صحبت روشن‌رایی
(حافظ: ۳۴۹)

چهره‌ات بال سمندر می‌کند آیینه را / خنده‌ات دامان گوهر می‌کند آیینه را
(صائب: ۶۵)

چهره‌ات گل در گریبان می‌کند آیینه را / طُره‌ات سنبل به دامان می‌کند آیینه را
(صائب: ۷۰)

نامش از سکه چو بر آینهٔ چرخ افتاد حرف حرفش همه در چهرهٔ اجرام گرفت
(انوری: ۹۶/۱)

برخی شاعران بیشتر از حد معمول از واژه و مفهوم آیینه استفاده کرده‌اند. مثلاً در شعر فرخی و سعدی (← ریکاردو زیپولی، آیینه در شعر فرخی و سعدی) بسامد این واژه بسیار بالا است. عبدالقادر بیدل را در انتخابی که از شعر او شده است، به همین دلیل «شاعر آینه‌ها» نامیده‌اند (← محمدرضا شفیعی کدکنی، شاعر آینه‌ها). نیز ← جام جم.

منابع: مصطلحات: ۴؛ منوچهر مرتضوی، «جام جم در دیوان حافظ»، ن.د.ا.ت.: ۳۰/۵ و ۴۲/۶؛ هنر و مردم: ۱۴ و ۲۳ تا ۳۵؛ اساس اشتقاق: ۸۲؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۴؛ کتاب کوچه، حرف آ: ۷۷۲/۳؛ *Brewer's*: 775.

آیینهٔ اسکندری /āyiney-e eskandari/

در شهر اسکندریه که بنای آن به اسکندر* مقدونی منسوب است در رأس شمال شرقی فاروس که جزیره‌ای در بندر اسکندریه است منارةالبحری [فانوس دریایی] قرار داشت که توسط بطلمیوس بنا شده بود. بر فراز این بنای مشهور که سرمشق فانوسهای دریایی اروپا و یکی از عجایب عالم قدیم بود (نخبةالدهر: ۳۶) آیینه‌ای قرار داشت به نام «آیینهٔ اسکندری» که تا زمان ولیدبن عبدالملک پایدار بود. آیینهٔ اسکندری، در حقیقت، آیینهٔ اسکندریه است، یعنی آیینه‌ای که بر فراز مناره‌ای در اسکندریه نصب کرده بودند و بعدها به مناسبت اینکه بنای این شهر به اسکندر منسوب بوده، منارهٔ آن نیز به وی انتساب یافته است (فرهنگ معین: اعلام).

بنا بر افسانه‌ها و اساطیر، اسکندر برای آگاهی از شورش اهل فرنگ، این مناره را بنا کرد و آیینه‌ای از حکمت و طلسم ساخت و بر آن نهاد و دیده‌بانانی معیّن کرد تا هنگام حملهٔ دشمن، سپاه اسکندر را آگاه گردانند و با این تدبیر، دوبار، سپاه فرنگ را شکست داد. بار سوم دیده‌بانان غفلت کردند و اهل فرنگ آمدند و شهر اسکندریه را خراب کردند و آن آیینه را به دریا انداختند. چون اسکندر باخبر شد آیینه را از دریا برآورد و دوباره بر سر مناره نصب کرد. برهان قاطع، نصب و بنای آیینه را به ارسطو نسبت داده است.

از اغلب روایاتی که در مورد آیینهٔ اسکندری هست مفهوم دوربینی و جهان‌نگری و دورنمایی مستفاد می‌شود، یعنی درست همان مفهومی که با صراحت بیشتر در ادبیات و عرفان ایران، به جام جم* و آیینهٔ جهان نما نسبت داده‌اند. شاید همین اشتراک موضوع،

یعنی دورنمایی و جهان‌نگری موجب اختلاط استعمال این دو در ادب پارسی شده باشد زیرا هر دو از نظر اساطیری مفیدِ غیب‌نمایی و از لحاظ عرفانی، وسیلهٔ حلّ رموز و تجلّی‌گاه اسرار آفرینش و مشاهدهٔ جمال مستور جانان بوده است:

آیینهٔ سکندر جام مِی است بنگر　　تا بر تو عرضه دارد احوال مُلک دارا
(حافظ: ۵)

با توجه به اینکه بسیاری از روایات، از جمله اسکندرنامه (خمسه: ۹۱۸) اساساً اختراع و پیدایش آیینه را به زمان اسکندر نسبت می‌دهند مضامینی در این مورد توسط شعرا پرداخته شده است (← آیینه) و به همین جهت آیینه، گاهی با جام می‌و از لحاظ عرفانی، با دل پاک و روشن مردِ راه نیز مناسبت یافته است:

من آن آیینه را روزی به دست آرم سکندروار
اگر می‌گیرد این آتش زمانی ور نمی‌گیرد
(حافظ: ۱۰۲)

شاید متأثر از همین نکتهٔ اخیر باشد که در شعر، نسبتِ «آیینه‌ساز» و «آیینه‌سازی» به اسکندر اختصاص یافته است:

ساختم آیینهٔ دل یافتم آب حیات　　گرچه باور نایدت هم خضر و هم اسکندرم
(خاقانی: ۲۵۲)

به خود نازم گدایی بی‌نیازم　　تَپَم سوزم گدازم نی‌نوازم
تو را از نغمه در آتش نشاندم　　سکندرفطرتم آیینه‌سازم
(اقبال لاهوری: ۲۰۸)

از سخن آیینه‌سازم کرده‌اند　　وز سکندر بی‌نیازم کرده‌اند
(اقبال: ۵۶)

غم نفهمیدست هر کس ساده لوح افتاده است　　هر که این آیینه دارد در بغل اسکندر است
(صائب: ۱۸۲)

رابطهٔ آیینه و اسکندر، از یک‌سو و اسکندر و آب حیات* و خضر*، از سوی دیگر و پیوستگی آب حیات و جام جم در شعر فارسی، گاهی مجموعاً فضایی کاملاً عرفانی پدید آورده است:

یاد ایامی که بودم در خُمستان فرنگ　　جام او روشنتر از آیینهٔ اسکندر است
(اقبال: ۲۶۷)

عکس یک جامش دو گیتی می‌نماید کز صفاش
آب خضر و آینهٔ جام سکندر ساختند
(خاقانی: ۱۱۳)

صبحدم آب خضر نوش از لب جام گوهری کز ظلمات بحر جُست آینهٔ سکندری
(خاقانی: ۴۱۹)

شد دلم آیینهٔ اسکندری زاندم که ساخت جان پاکم چون خَضِر در آب حیوان آشنا
(ادیب: ۱۷)

گاهی تعابیر شعری، بیانگر اختصاص و انتساب آیینه به اسکندر است:

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند نه هر که آینه سازد سکندری داند
(حافظ: ۱۲۰)

اگر سکندر از آیینه ساخت لوح مزار چراغ تربت من روشنایی سخن است
(صائب: ۱۷۰)

به هر که هر چه سزاوار بود بخشیدند سکندر آینه و خضر آب حیوان یافت
(صائب: ۱۸۶)

سایر مضامین:

رقم نام تو بر صفحهٔ آیینه بس است ای سکندر ز خدا چشمهٔ حیوان مطلب
(صائب: ۱۶۱)

این شکوه حُسن با خورشید عالمتاب نیست شوکت حُسنت سکندر می‌کند آیینه را
(صائب: ۶۵)

ای سکندر سلطنت نازکتر از جام جم است یک جهان آیینه از سنگی شکستن می‌توان
(اقبال: ۲۴۹)

نتوان گفت به هر شیشه‌گری اسکندر گرچه از حیث عمل آینه‌سازند همه
(فرخی یزدی: ۱۷۶)

منابع: ثمارالقلوب: ۴۱۴؛ ظرایف: ۲۶؛ منوچهر مرتضوی، «جام جم و آیینهٔ اسکندر»، ن.د.ا.ت.: ۲۰۷/۵ و ۲/۶؛ محمد معین، م.د.ا.ت.: ۵۲/۱؛ لغت‌نامه؛ برهان.

آیینهٔ جم ← جمشید
آیینهٔ جهان‌نما (ـ گیتی‌نما) ← جام جم
آیینهٔ سکندر ← آیینهٔ اسکندری

ا

ابابیل /abābil/

در قرآن، در روایت اصحاب فیل (گروهی که به سرکردگی اَبْرَهَه، سوار بر پیلان قصد ویرانی کعبه را داشتند) آمده است: خداوند بر ایشان پرندگانی فرستاد فوج فوج، که بر آنها سنگ انداختند و از میانشان بردند (وَ اَرسَلَ عَلیهِم طَیراً اَبابیل) (فیل: ۳).

در فرهنگها «ابابیل» را جمع اِبال و اِباله و آبله و... دانسته و نوشته‌اند که ابابیل جمعی است بی واحد (لغت‌نامه)، به معنی دسته‌های پراکنده و گروههای متفرق یا دسته دسته. بسیاری از فرهنگهای فارسی، ابابیل را به معنی پرنده‌ای ضعیف و کوچک به نام پرستو یا چلچله معرفی کرده‌اند. برخی، چنان‌که ذکر شد، ابابیل را جمع آبله می‌دانند (اعلام قرآن: ۱۵۹) و مؤید این نظر را هم روایتی ذکر کرده‌اند که به موجب آن هلاک قوم ابرهه به وسیلهٔ آبله بوده است. در این صورت، در آیهٔ فوق باید کلمهٔ «طیر» به معنی ناگهان و سریع باشد اما اشکال عمده این است که از یک سو، واژهٔ ابابیل فارسی نیست و ایرانیان آن را از همین آیه گرفته‌اند و از سوی دیگر، در ادبیات کهن عربی هم نیامده است (آرتور جفری، به نقل از محمد مقدم، سخن: ۳۳۸/۱).

از مجموع روایات و تفاسیر بر می‌آید که ابرهه با پیلان متعدد به قصد خراب کردن کعبه وارد مکه شد ولی فیل عظیم‌الجثهٔ نجاشی که وی بر آن سوار بود، روی زمین خوابید و به جانب کعبه پیش نرفت. ناگاه پرندگانی عجیب از جانب دریا ظاهر شدند که هر کدام دو سنگ در چنگال و یکی در منقار داشتند. سنگها را فرو ریختند و همهٔ آن قوم را هلاک کردند. نام هر کسی که قرار بود هلاک شود بر سنگی که به منقار مرغان بود نوشته شده بود. بنا بر یک روایت، پاها و منقار این مرغان، سبز و تن آنها سفید بود و هر سنگی که بر پشت پیلان فرود می‌آمد از زیر شکمشان می‌گذشت. این قصه در شعر پارسی انعکاس یافته است:

اضعف مرغان ابابیل است و او　　پیل را بـدرید و نـپذیرد رُفـو
(مثنوی: ۱۶۰/۳)

در مکّهٔ دین ابرههٔ نـفس عَـلَم زد　　تو طیر ابابیل ورا زخم حجر بـاش
(سنایی: ۳۱۳)

بگـفته‌ای کـه ابـابیل قـوم ابـرهه را　　به سنگریزهٔ سجّیل ساخت زیر و زبر
(قاآنی: ۳۱۳)

بـرو پـیل پـنداشت از کـعبهٔ دل　　برون ران کزین به وغایی نـیابی
(گزیدهٔ خاقانی: ۱۰۶)

گـاو زریـنم نـه آن گـاوم کـه بـینی عـنبرم　　قبلهٔ من خاک بتخانه است، هین ای طیر، هین
(گزیدهٔ خاقانی: ۷۱)

منابع: قصص [سورآبادی]: ۶۴۰؛ دینوری: ۱۳؛ تفسیر کمبریج: ۶۳۸/۲؛ قصص [نیشابوری]: ۴۰۱؛ اعلام قرآن: ۱۵۲؛ محمد مقدم، «طیراً ابابیل»، سخن (بهمن و اسفند ۱۳۳۲): ۴۳۸/۱؛ محمد مشیری، «فرهنگ‌نامهای پرندگان ایران»، وحید (بهمن ۱۳۴۴): ۹۴/۳؛ لغت‌نامه.

ابد /abad/

در اصل به معنی مطلقِ زمان و مترادف دَهر (← زروان) و در اصطلاح عبارت است از استمرار وجود در زمانِ غیرمتناهی در آینده (التعریفات).

ابدیّت نشان‌دهندهٔ بی‌پایانی زمان است که در فرهنگ ملل گوناگون تصاویر مختلفی برای آن فرض شده است: ایزد بانویی که ماه* و خورشید* یا عصا و شاخ نعمت را به دست دارد، یا بر کُره‌ای محصور در ستارگان نشسته، یا کمربندی از ستارگان بـر کـمر بسته، همه تصاویر ابدیت هستند. فیل، گوزن، قُقنُس* و اژدها* به دلیل عمر طولانی نماد ابدیّت شناخته شده‌اند و نیز مار* به دلیل شکل دایره‌وارش وقتی چنبره می‌زند و یا به دلیل کشندگی زهرش، به مصداق تسمیهٔ ضد می‌تواند مظهر ابدیت تلقی شود. (فرهنگ نمادها: ۲۹)

مسئلهٔ ابد و ابدیت، همزمان با طرح موضوع قِدَمِ عالم در اسلام و در برابر ازل* و ازلیت مورد بحث قرار گرفت و به صورت اصطلاح درآمد. فلاسفهٔ اسلام، تحت تأثیر افکار ارسطویی، ازل و ابد را مستلزم یکدیگر دانستند و معتقد شدند آنچه آغاز ندارد، به ناچار انجامی نیز نخواهد داشت (آنچه آغاز ندارد، نپذیرد انجام). بنابراین نظریه، زمان و حرکت و جهان، به طور کلّی به هر دو معنی جاویدان هستند. اما متکلمین نظر ارسطو

را نپذیرفته و نتیجه گرفته‌اند هیچ دلیل عقلی بر فساد ناپذیری عالم وجود ندارد. به موجب آیهٔ ۶۷ سورهٔ زُمَر، در روز قیامت «زمین و آسمان به تمامی در دست خداوند و در هم پیچیده خواهد بود». به طور کلّی، عقیدهٔ رایج بر این بود که نابودی همهٔ عالم امکان‌پذیر است و ازلی و ابدی، تنها ذات پرودگار است.

در ارتباط با این اندیشه‌ها، در زبان فارسی واژه‌ها و ترکیباتی نظیر ابداً، ابدالآباد (مقابل: ازل‌الآزال) به معنی پایان هستی، همواره، ابدالآبدین (همواره)، ابدالدهر و جز آن پدید آمده‌اند:

«و هر تیر که از گشاد زبان به دل برسد، بر آوردن آن در امکان نیاید و درد آن ابدالدهر باقی بماند» (کلیله و دمنه، تصحیح مینوی: ۲۰۹).

هست طومار دل من به درازی ابد　　برنوشته زسرش تا سوی پایان، تو مرو
(شمس: ۶۳/۵)

تو شاه عادل و رادی و در جهان ماند　　همیشه تا به ابد مُلک شاه عادل و راد
(مسعود سعد: ۱۱۴)

عاشق رنج است نادان تا ابد　　خیز و «لا اُقسم» بخوان تا «فی کَبَد»
(مثنوی: ۱۰۵/۱)

مَر او را نه عمر ابد خواستم　　به توفیق خیرش مدد خواستم
(سعدی: لغت‌نامه)

نیز ← ازل.

منابع: کشّاف: ۶۱/۱؛ وندنبرگ، دانشنامهٔ ایران و اسلام و منابع آن؛ لغت‌نامه.

ابداع /ebdā'/

در لغت به معنای نوآوری و آفرینش* مطلق و در اصطلاح پیدا کردن چیزی است که مسبوق به ماده و مدت نباشد؛ به عبارت دیگر ایجاد چیز است از نَه چیز، مقابل تکوین (خلق) که مسبوق است به ماده و مدت. این واژه در قرآن نیامده اما در عوض، خداوند «بدیع» خوانده شده است (بقره: ۱۱۷، انعام: ۱۰۱). مفسرین، نام خدا را از جهت آفرینش مطلق، «بدیع» و از جهت خلق انسان از گل خشکیده (حجر: ۲۸، رحمن: ۱۴) «خالق» ذکر کرده‌اند.

ابداع که به خصوص از مصطلحات شیعه و بالاخص اسماعیلیه است، در مباحث فلسفی به صِرفِ عمل خدا اطلاق می‌شود. کلام به این واژه مفهومی خاص بخشیده که مترادف با آفرینش در تعریف اهل تسنّن است. ابداع در نظر شیعه، نظیر خطاب «کُن*» کلمه‌ای است که هستی می‌بخشد. هنری کربن (H.Corbin) آن را بـه «نـو پـدید آوردن نخستین» ترجمه کرده است.

برخی، مانند ابویعقوب سجستانی (قرن چهارم ق) و ناصرخسرو، ابداع را صـادر اول می‌شمارند. بعدها ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق) علیه کسانی که «مشیّت» و «ذات» الهی را یکی دانسته و ابداع را صادر اول شمرده‌اند قیام می‌کند. به اعتقاد وی، با استناد به سخن امام هشتم (ع) فرقی میان مشیّت و اراده و ابداع نیست. اینها سه نام برای «فعل»اند. در واقع، ابداع در نظر بسیاری از فلاسفه بر این اصل استوار است که «از یکی، جز یکی صادر نمی‌شود» و عقل مُبدع اول است. (← کُن)

ابداع در فرهنگ اسلامی با موضوع آفرینش* مرتبط است و از این دیدگاه مورد نظر شاعران قرار گرفته است:

چون نشناسی که از نخست به ابـداع — فعل نخستین ز کاف رفت سوی نـون
(ناصرخسرو: ۴۹۱)

مکن هرگز بد و فعلی اضافت گر خـردداری — بجـز ابـداع یک مـبدع کَـلَمحِ العَـین اَوْاَدْنـاُ
(ناصرخسرو: ۲)

گفتم که امر ایـزد ابـداع مـبدع است — گفتا بزرگ اوست خرد عاجز از هجر
(ناصرخسرو، لغت‌نامه)

بـامدادان کـه ز خـلوتگه کـاخ ابـداع — شمع خاور فکند بر همـه اطـراف شـعاع
(حافظ: ۱۹۸)

«... و بدایع ابداع را در عالم کون و فساد پدید آورد» (کلیله و دمنه، تصحیح مینوی: ۲)

منابع: التعریفات: ۲؛ گاردن، دانشنامهٔ ایران و اسلام؛ لغت‌نامه؛ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی: ۳۷۱/۲.

ابراهیم /ebrāhim/

ابراهیم (Abraham) ملقب به خلیل، خلیل‌الله و خلیل‌الرّحمن، جدّ اعلای بنی‌اسرائیل و عربِ مُستَعرِبه و از آباءالاولین توراتی است که در زمان سلطنت حمورابـی* و آغـاز دومین هزارهٔ قبل از میلاد (حدود ۱۸۵۰ ق.م.) از بین النهرین به کنعان هجرت کرد و در «اور» واقع در سرزمین کلده ساکن شد.

به روایت تورات، نام پدر او «ترح» (تارح یا تارخ) و از نسل حام بن نوح و نام مادرش آدنا بود. قرآن (انعام: ۷۴) نام پدر او را آزر* ذکر کرده است. در بیست و پنج سورهٔ قرآن، ذکر او با کم و بیشِ جزئیات آمده و در دو مورد هم (اعلی: ۱۸ و نجم: ۳۶) به «صُحُف ابراهیم» اشاره شده است. او با نمرود* همزمان بود و وقتی غیب‌گویان، نمرود را از تولد پسری که تخت او را واژگون خواهد کرد خبر دادند (قس: فریدون و موسی) نمرود از باردار شدن زنان جلوگیری کرد. وقتی هم کودک به‌رغم کوشش نمرود در خانهٔ پدر متولد شد، او را از بیم، مدت سه سال در غاری مخفی نگه داشتند. پدر ابراهیم، بتگر و خازن بتخانهٔ شهر بود و ابراهیم، وی را از همان آغاز منکر بود و به خدای نادیده دعوت می‌کرد. سرانجام ابراهیم از جانب خدا مأمور هدایت نمرود و قومش شد.

بت‌شکنی: ابراهیم، روز عیدی که همه از شهر بیرون رفته بودند تبر برداشت و تمام بتان را درهم شکست و تبر را بر گردن بت بزرگ افکند (انبیاء: ۵۸). چون از او بازخواست کردند، گفت: بت بزرگ کرده است. گفتند: بت قادر به انجام دادن کار نیست. گفت: چگونه بتی را که قادر به انجام دادن کار نیست و سخن هم نمی‌گوید به خدایی گرفته‌اید؟

محاجّه: نمرود که دعوی خدایی داشت روزی ابراهیم را پیش خواند و گفت: خدای تو چه تواند کرد؟ گفت: خدای من مرده زنده و زنده مرده کند. نمرود گفت: من نیز چنین کنم. آنگاه بفرمود دو تن زندانی را بیاوردند. یکی را بکشت و گفت: اینک مرده و یکی را دست بازداشت و گفت: اینک زنده. ابراهیم به دیگر حجّت شد که دید با او این سخن سود ندارد. گفت: خدای من آفتاب را هر روز از مشرق برآورد. تو یک بار از سوی مغرب آور. نمرود درمانده و سرگردان شد (بقره: ۶۰-۲۵۸).

آتش ابراهیم: نمرود، تدبیر عقوبت ابراهیم کرد و گفت: او را بسوزید و خدایان خویش را نصرت کنید. ابراهیم را به آتش اندر افکندند. آتش به امر خدا بر وی سرد و سلامت شد (انبیا: ۶۹). چون نگریستند، او را در میان گلستان دیدند به نماز ایستاده. آتش بر او گلستان شد و خلیلِ خدای تعالی گشت (← وَر). عده‌ای گفتند جادوی بُوَد. عمّ ابراهیم گفت: بدانید که جدّان ما آتش‌پرست بودند و به حرمت آن، آتش او را نسوخت، نه از جهت جادوی. آنگاه گفت: ما دود نپرستیده‌ایم و آن را دشمن داریم. ابراهیم را در چاهی پرکاه بیندازید و آتش در زنید. چنین کردند. آتش آزر را بسوخت و ابراهیم به سلامت رست (قصص [نیشابوری]: ۵۳). به این ترتیب، «آتش ابراهیم» ضرب المثل سردی و سلامت شد (ثمار القلوب: ۳۲). برخی هم (مجمل‌التواریخ‌والقصص: ۳۸) ابراهیم را سیاووش* گفته‌اند. زیرا هر دو در آتش رفتند و به‌سلامت بیرون آمدند.

مقام ابراهیم: ابراهیم از دو همسر خود ساره* و هاجر* به ترتیب دو پسر داشت به نامهای اسحاق* و اسماعیل*. چون اسماعیل متولد شد هاجر که کنیز ساره بود مجبور شد با فرزندش اسماعیل به محلی که امروز مسجدالحرام است به زمین حرم فرود آید و ابراهیم اجازه داشت هر چندگاه یکبار به دیدار اسماعیل و مادرش بیاید، مشروط بر آنکه از اسب فرود نیاید. یکبار که از گَردِ راه رسید از طرف همسر اسماعیل دعوت به فرود آمدن و شست و شوی بدن شد. ابراهیم گفت: من فرود نیایم، ولیکن سنگی بیاور تا پای بر آن نهم. همسر اسماعیل سنگی بیاورد و ابراهیم پای بر آن نهاد و یک جانب سرش را بشست. اثر پای ابراهیم بر آن سنگ بماند. مقام ابراهیم همین سنگ است که خداوند او را فرمود تا آن سنگ را در خانه به کار گرفت. اما به قول ناصرخسرو (سفرنامه، تصحیح دبیر سیاقی: ۹۸): نشان دو قدم ابراهیم بر آنجاست و میان مقام و خانه سی‌ارش است. نیز گویند: رکن و مقام دو یاقوت بودند که خدای از بهشت بفرستاد و روشنایی آنها بستد. از آنگاه باز، مقام ابراهیم ضرب‌المثل شد برای هر مکان شریف و گرامی (بقره: ۱۲۵). برخی هم مقام ابراهیم را سنگی دانسته‌اند که ابراهیم بر بالای آن رفت و دیوار کعبه را برآورد (اعلام قرآن: ۱۱۵).

بنای کعبه: ابراهیم با کمک اسماعیل خانهٔ کعبه را بازسازی کرد. کعبه را اول آدم بنا کرده بود و در طوفان نوح* سنگهای آن به کوهها باز داده شد. ابراهیم آن را به صورت موجود بازسازی کرد و چون بنای خانه تمام شد، از خدای خواست تا او را مناسک حج بیاموزد (بقره: ۱۲۸). تمام اعمال مربوط به حج را که از ابراهیم به یادگار مانده، جبرئیل* به او آموخت.

قربانی کردن فرزند: ابراهیم در خواب مأمور شد فرزند خود را قربانی کند. به روایت تورات (قاموس: ۴) این فرزند، اسحاق بود اما در روایات اسلامی اغلب اسماعیل است. خداوند ابراهیم را به قربان کردن فرزند آزمود و چون ابراهیم از این آزمون پیروز بیرون آمد، از بهشت گوسپندی فربه بفرستاد که به جای فرزند قربانی کند.

زنده کردن مرغان: ابراهیم در آخر عمر گفت: خدایا، به من بنما چگونه مرده زنده کنی تا دل من آرام گیرد (بقره: ۲۶۰). ندا آمد که چهار مرغ برگیر و پاره پاره کن و بر سر هر کدام از این چهار کوه پاره‌ای بنه و آنگاه آنها را فرا خوان. ابراهیم چنین کرد و چون ایشان را بخواند، دید که هر کدام اندامهاشان کامل شد و به سوی او پرواز کردند. خدای عَزَّوَجَل گفت: اسرافیل* همهٔ خلق را بدین‌سان زنده کند. در باب کیفیت زنده کردن مرغان و

اینکه این چهار مرغ به نظر اهل اشارت عبارت بودند از چهار خصلت انسانی، آرای مختلفی از طرف مفسرین ابراز شده است (← تفسیر ابوالفتوح: ۱۸۸/۲ به بعد).

داستان ابراهیم به عنوان پیامبری پاکباز و بت‌شکن و آتش‌گذار که با شرک نبرد کرد و زورمندان را به چیزی نگرفت و دینش به صفت «حنیف» (بقره: ۱۳۵) متّصف گردید، در ادبیات فارسی تجلّی بارز یافته است و حتی سرگذشت او نزد برخی شعرا، با سرگذشت زردشت نیز درآمیخته است (مَزدیَسنا: ۱۳۲؛ تاریخ ادبی ایران: ۱۷۱).

پیمبر براهیم بود آن زمان بُدش نام زردشت از آسمان
(گرشاسپ‌نامه: ۴۴۱)

در عرفان نیز ابراهیم به عنوان مظهر تسلیم در برابر ارادهٔ حق و نمونهٔ صفا و کمالات معرفی شده است (← التصفیه: ۱۱۵ و مصیبت‌نامهٔ عطار: ۲۷۶ به بعد). اینک شواهد مختلف از شعر فارسی:

بت‌شکنی:

چون خلیل آمد خیال یار من صورتش بت، معنی او بت‌شکن
(مثنوی: ۲۵۰/۲)

در بیابان طلب دیوانه شو یعنی ابراهیم این بتخانه شو
(اقبال لاهوری: ۲۸۷)

عین ابراهیم و عین آزر است دست او هم بت‌شکن هم بتگر است
(اقبال: ۱۸۳)

بیا که مثل خلیل این طلسم در شکنیم که جز تو هرچه درین دیر دیده‌ام صنم است
(اقبال: ۱۴۳)

آتش خلیل:

اگر شد آتش، ریحان به گردگرد خلیل منم به معجزهٔ او کنون خلیل دگر
نه بس بود که مرا عشق تو گرامی کرد به معجزات گرامی خلیل پیغمبر
(ازرقی: ۲۲)

گر چون خلیل سوخته‌ای از غم جلیل در گلستان مگرد و در آتش قرار گیر
(سنایی: ۲۹۷)

خلیل از سر نیستی کرد دعوی که سوزنده‌آتش بر او بوستان شد
(سنایی: ۱۳۸)

خـــلیل آتش‌کُـــوبی کـلیم آب‌نـورد چه باک داری در کارزارِ آتش و آب
(مسعود سعد: ۲۷)

گوهر مِی آتش است ورد خلیلش بخـوان مرغ صراحی گل است باد مسیحش بـدم
(خاقانی: ۲۵۹)

خلیل‌آسات هر ساعت بتی در آتش انـدازد ولی پیرامُنَت پیداست کاتش می‌شود گـلشن
(خواجو: ۹۹)

با دوستان حق چه کند نفس شعله‌خوی بـــاغ و بهـارهاست در آتش خـلیل را
(صائب: ۱۵۶)

شبی به میکده خوش گفت پیر زنده‌دلی به هر زمانه خلیل است و آتش نمـرود
(اقبال: ۲۴۳)

معمار حرم:

خودی تعمیر کن در پیکر خویش چـــو ابـــراهـیم مـعمار حـرم شـو
(اقبال: ۱۹۶)

مقام ابراهیم:

کعبهٔ دولت است فتح آثار تا بود در مـقام ابـراهـیم
(مسعود سعد: ۶۱۶)

آزمون قربانی:

دست ابراهیم باید بر سر کوی وفا تا نَبُـرَّد تیغ بُرّان حلق اسماعـیل را
(سنایی: ۲۹)

دشـــنهٔ تحـــقیق بـرداریم ابـراهـیم‌وار گوسفند نفس شهوانی بدو قربان کنیم
(سنایی: ۴۱۱)

نه هر شکار سزاوار تیغ استغناست مکُش به داغ جگرگوشهٔ خلیل مرا
(صائب: ۷۴)

خود حریم خویش و ابراهیم خویش چـــون ذبـیح‌الله در تسـلیم خـویش
(اقبال: ۳۱۹)

چهار مرغ خلیل:

کمان گـروهٔ گـبران نـدارد آن مـهره که چار مرغ خلیل اندر آورد ز هـوا
(خاقانی: ۳۱)

تو خلیل وقتی ای خورشیدهش — این چهار اطیار رهزن را بکش
(مثنوی: ۸۲۱)

به هر دیار که زینجا سفر کنم گویم — خوشا نشیمن طاووس و کوه ابراهیم
(خواجو: ۴۶۹)

اگر چه پشّه نیارد شدن ملازم باز — مرا به منزل طاووس رغبتی است عظیم
(خواجو: ۴۶۹)

ز آهم آتش نمرود بفسرد آن دم — که در دلم گذرد یاد کوه ابراهیم
(خواجو: ۴۶۹)

ابراهیم و ستارگان فروشونده:

اندرین وادی مرو بی این دلیل — «لاٰ اُحِبُّ الآفِلین» گو چون خلیل
(مثنوی: ۲۷/۱)

چون ز بندِ آفل ابراهیم رست — در میان شعله‌ها نیکو نشست
(اقبال: ۴۶)

تارک آفل براهیم خلیل — انبیا را نقش پای او دلیل
(اقبال: ۶۸)

سایر مضامین:

عاشق پاک باش همچون خلیل — تا شوی چون کلیم محرم راز
(سنایی: ۲۹۹)

پیر روم آن صاحب ذکر جمیل — ضرب او را سطوت ضرب خلیل
(اقبال: ۳۲۲)

هر یکی ترسنده از ذکر جمیل — هر یکی آزرده از ضرب خلیل
(اقبال: ۳۲۱)

منابع: تفسیر طبری: ۱۶۷/۱ و ۴۶۸/۲ و ۱۵۲۸/۶؛ طبری: ۱۷۲/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۴۳ به بعد؛ قصص [نجار]: ۷۰؛ قصص [سورآبادی]: ۱۷ و ۲۵۶ و ۲۷۵؛ تفسیر کمبریج: ۱۱۴/۱؛ بلعمی: ۱۸۰/۱ و ۲۰۴ و ۲۲۵؛ یعقوبی: ۲۳/۱؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۵۷/۳؛ مروج: ۳۷/۱؛ فصوص: ۸۰ و ۳۴۹؛ قاموس: ۴؛ ثمارالقلوب: ۴۵۴؛ روضةالصفا: ۹۵/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۴۹/۳؛ حبیب‌السیر: ۴۲/۱؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۱؛ معجم‌الالفاظ: ۲۵؛ مزدیسنا: ۱۳۲؛ منطق‌الطیر: ۲۶۳ و ۲۶۶ و ۳۰۱؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۴۹ و ۱۵۹؛ اقبال یغمایی، «داستان پیغامبران»، یغما (فروردین ۱۳۵۱): ۳۶/۲۵؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام؛ فرهنگ نمادها: ۳۲؛ *Brewer's*: 3; *S.E.I.*, VIII: 61.

اَبَرشهر ← آرمان‌شهر
ابرهه ← ابابیل

ابلیس /eblis/
ابلیس (Satan) از کلمهٔ دیابلس (Diabolos) یونانی است اما لغت‌شناسان عرب، آن را از ریشهٔ «ابلاس» به معنی نومید کردن و کلمه‌ای اجنبی گرفته‌اند که جمع آن ابالسه و ابالیس و مخفف آن «بلیس»، بارها در شعر فارسی به کار رفته است. در عربی «حارث» و در برخی کتب لغت (از جمله: سامی فی‌الاسامی) نامها و القاب دیگری از قبیل شیطان، عزازیل*، خنّاس، بوخلاف، ابومره، بومره، شیخ نجدی، ابولبینی، دیو* و مهتر دیوان نیز برای او برشمرده‌اند.
ابلیس و آدم: در قرآن، ده بار نام ابلیس در ارتباط با داستان آدم*، و یک بار هم جداگانه آمده است. «وهب بن منبه» از قول پیامبر نقل کرده است (بلعمی: ۱۶/۱): خداوند وقتی جهان را آفرید نخست آن را به دیوان و بعد به پریان و بعد به فرشتگان و پس از آن به مهتر فرشتگان، یعنی جانّ* سپرد که رئیس آنان ابلیس بود و از طرف خداوند مأمور جلوگیری ار فساد این قوم شد و چون توفیق یافت، به خویشتن عُجب گرفت و گفت: چون من کیست که بر چندین هزار فرشته* مهترم؟

بدین ترتیب، ابلیس که از فرشتگان مقرب بود و هفتصد هزار سال و به هر آسمانی در میان ملایکه به طاعت مشغول بود، به سبب این خودبینی از درگاه خدا رانده شد و از عالم فرشتگی بیرون آمد. تا این روزگار (یعنی زمان فرشتگی) نام او عزازیل (به معنی عزیز خدا) بود، و از این پس، ابلیس خوانده شد و به او وحی آمد: من خلقی خواهم کرد بر زمین و این زمین از شما بستانم و به او میراث دهم. آنگاه خداوند آدم را از گِل بیافرید و او را در زمین خلیفهٔ خویش کرد. همهٔ فرشتگان او را طاعت داشتند جز ابلیس که سر باز زد و به خویشتن درافتاد (بقره: ۳۴) و گفت: من از او برترم. او از خاک است و من از آتش. اما پس از رانده شدن، تا رستاخیز زندگانی یافت و اجازهٔ اغوای بنی آدم (اعراف: ۱۶). سنایی از قول ابلیس می‌گوید:

هفتصد هزار سال به طاعت ببوده ام — وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
در لوح خوانده‌ام که یکی لعنتی شود — بردم گمان به هر کس و برخود گمان نبود
آدم زخاک بود و من از نور پاک او — گفتم یگانه من بُوَم و او یگانه بود

(سنایی: ۸۷۱)

خاقانی هم قریب به همین ابیات، حکایت دربدری ابلیس را بیان داشته است:

هفتصد هزار سال به طاعت گذاشتم امید من زخلق برین جاودانه بود
در راه من نهاد ملک دام حکم خویش آدم میان حلقهٔ آن دام، دانه بود
(خاقانی: ۶۱۶)

ابلیس (شیطان) به اعتبار رانده شدن، در قرآن به صفت رجیم (آل عمران: ۳۶؛ حجر: ۱۷ و ۳۴؛ نحل: ۹۸ و ۷۷؛ تکویر: ۲۵) و به اعتبار گردنکشی، به صفت مَرید (نساء: ۱۱۷؛ حج: ۳) و مارد (صافات: ۷) موصوف شده است. او پس از لعنت خدا، زشت و کریه و اَعوَر و اَزرَق شد و آنگاه که آدم به بهشت درآمد سیصد سال بر در بهشت بنشست مگر به آن راه یابد تا اینکه به کمک طاووس* و مار* به بهشت وارد شد و حوّا* را به خوردن میوهٔ ممنوع* تشویق کرد و آدم با خوردن گندم به آگاهی رسید و همگی (آدم و حوّا و مار و طاووس و ابلیس) از بهشت رانده شدند و هر کدام به نقطه‌ای هبوط کردند و ابلیس نیز به «ابله» هبوط کرد (اعلام قرآن: ۶۵) و به روایت طبری (تفسیر طبری: ۵۳/۱) به سمنان.

در داستان مذکور، ابلیس مظهر عقل است و حوّا مظهر عشق و این دو نیز به کمک هم بود که آدم را به بیداری و معرفت کشانیدند. ابلیس در زمین نیز دست از سر آدمیان بر نداشت. قابیل را وسوسه کرد که آتش* را بپرستد و برای نخستین بار آتش در زمین پرستیده شد و یکی از فرزندان او به نام «تومال» برای نخستین بار به راهنمایی ابلیس انگور را شیره کرد و از آن «مِی»* بساخت و بخورد و نیز ابلیس «بربط» و «رود»ها بساخت و ایشان را بیاموخت (بلعمی: ۱۱۰/۱). ابلیس بر عبادت ایوب* حسد برد و با کمک شیاطین خواست بر او مسلط شود (همان: ۳۲۵/۱) اما توفیق نیافت.

شیطان (Satan): چنان‌که ذکر شد، یکی از نامهای ابلیس «شیطان» است و به‌خصوص هنگامی که به صورت جمع (شیاطین) به کار می‌رود نام عامی است که به نظر می‌رسد ابلیس سرکردهٔ آنها است.

عقیده به شیطان، همزمان با اعتقاد به مرگ، یعنی از همان آغاز حیات بشر مرسوم بوده است. در زمانهای نزدیک به صدر اسلام، شیطان بر روح ناپاک اطلاق می‌شد و بر حسب معتقدات سامیان، ابلیس یا شیطان، همیشه دشمن انسان بوده و در دورهٔ اسلامی، مظهر طغیان و خودبینی و تفرعن معرفی شده که همواره کوشیده است آدمی را از راه سعادت به دور دارد. این نام، گاهی بر آدمیانی که به این صفات موصوف‌اند نیز اطلاق شده است:

ای بسا ابلیس آدم‌روی هست　　پس به هر دستی نباید داد دست

(سنایی)

عزیزالدین نسفی (الانسان: ۲۲۷)، عارف دل آگاه، پیامبر را به خواب دید که به او گفت: «دیوِ اعوذخوان و شیطانِ لاحول‌خوان را می‌شناسی؟ گفتم: نه. فرمود: فلانی دیوِ اعوذخوان است و فلانی شیطانِ لاحول‌خوان. هر دو را می‌شناختم و ترک صحبت ایشان کردم.» همچنین مَثَلِ «چون ابلیس از لاحول گریختن» (مأخوذ از عبارت لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ اِلاّ بِالله) در فارسی به مفهوم نفرت داشتن و تضاد ذاتی موجود است. صاحب مرزبان نامه (۱۲۸/۱) آورده است: دیوی که وقت افسون چون ابلیس از لاحول نگریختی... .

در پاره‌ای کتب عرفانی (از جمله الانسان: ۴۰۴) از ابلیس و شیطان به گونه‌ای یاد شده که موهم تفاوت میان آن دو است. مَلِک (فرشته) مظهر عمارت و آبادانی و فرمانبرداری، و شیطان مظهر فساد و خرابی و فرمان نابردن، و ابلیس‌مظهر تکبّر و خودبینی و فرمان نابردن قلمداد شده و از اینجا است که گفته‌اند هر آدمی شیطانی دارد و رسول علیه‌السلام گفت: اَسْلَمَ شیطانی علیٰ یَدی (شیطان من بر دستم اسلام آورد). اما چنان‌که همین کتاب یادآوری کرده است مَلِک و شیطان و ابلیس در اصل یک جوهرند که به اعتبارات و اَعراض، متفاوت می‌شوند.

فردوسی گاهی به جای اهریمن* در آیین زردشتی، ابلیس به کار برده است:

شنیدی همانا که کاووس‌شاه　　به فرمان ابلیس گم کرد راه

(شاهنامه)

ابلیس در نظر ساحران مقامی ارجمند دارد و به مدد او بسیار کارها می‌توان انجام داد. به وسیلهٔ او در بسیاری از موجوات می‌توان تصرف نمود. یزیدیه (شیطان‌پرستها) ابلیس را می‌پرستند (شیطان در ادبیات و ادیان: ۶۹) و معتقدند او با خدا بالأخره صلح خواهد کرد و اکنون هم بیش از پیغمبران قابل توسل و اعتماد است (اعلام قرآن: ۶۸).برخی عرفا، نفس‌امّاره را نفس شیطانی خوانده‌اند.

در چشم بسیاری از عرفا نیز، برخلاف معمول، ابلیس سیمایی دیگرگونه دارد. عطار، عین‌القضاة و مولانا او را عاشقی بزرگ که از غیرتِ عشق سرکشی آغاز کرد معرفی کرده‌اند. او در طریق اخلاص به مرحله‌ای رسیده است که لطف و قهر برایش یکی است. سعدی، زشت‌رویی و کریه‌منظری او را تهمتی بیش نمی‌داند و معتقد است این صفت را

دشمنانش، یعنی بنی‌آدم، به او داده‌اند و بالأخره اقبال لاهوری در جاویدنامه، ثبات قدم و استواری او را در اعتقادش می‌ستاید که «صد پیمبر دیده و کافر هنوز». همین ثبات قدم او در چیزی که به آن اعتقاد داشته، او را در چشم بسیاری عزیز کرده است.

تعبیر «کفر ابلیس» که به عنوان مظهرِ اشتهار و معروفیت زبانزد شده است نیز شاید ناشی از همین ثبات قدم باشد.

بازجُستِ کیفیت تجلّی ابلیس در شعر و ادب فارسی مستلزم پرداختن صفحاتی است که سر به چندین مجلد خواهد زد و چون مجالی به این گستردگی در این تنگنا فراهم نیست، از میان انبوه شواهد به چند اشارت زیرین بسنده می‌شود:

اصل ابلیس از آتش:

خود ابلیس کز آتش تیز بود — چه باکی بُدش یا چه آمدش سود
(اسدی: لغت‌نامه)

کی کُلَه از سر بنهد تا بود — ابلیس از آتش و آدم ز طین
(سنایی: ۵۴۶)

قوّتش ابلیس را یاری شود — نور نار، از صحبت ناری شود
(اقبال: ۳۱۲)

گنه هم می‌شود بی‌لذت و سرد — اگر ابلیس تو خاکی نهاد است
(اقبال: ۴۷۹)

نوری نادان نی‌اَم، سجده به آدم برم — او به نهاد است خاک، من به نژاد آذرم
(اقبال: ۲۱۵)

رانده شدن ابلیس و آدم از بهشت:

از وفاق ابلیس بررفت از زمین تا آسمان — از خلاف ابلیس افتاد از بهشت اندر سَقَر
از خلاف سجده ناکردن ندیدی تا چه کرد — صدهزار آزادمرد پاک را خونها هدر
(سنایی: ۲۶۳)

کی توانستی برون آورد آدم را ز خلد — گر نبودی راهبر ابلیس را طاووس و مار
(سنایی: ۱۸۸)

ابلیس آدم‌رو:

کشتن ابلیس کاری مشکل است — زانکه او گم اندر اعماق دل است
(اقبال: ۲۱۲)

ای بسا آدم که ابلیسی کند ای بسا شیطان که ادریسی کند
(اقبال: ۱۹۱)

ابلیس و مِی:

سران جهاندار برخاستند ابا پهلوان خواهش آراستند
که ما را بدین جام می‌جای نیست به می‌با تو ابلیس را پای نیست
(شاهنامه: ۱۶۱/۲)

ایرج میرزا در شعری که چنین شروع می‌شود:

ابلیس شبی رفت به بالین جوانی آراسته در شکل مهیبی سر و بر را
(دیوان ایرج، تصحیح محجوب: ۱۶۰)

بیان می‌کند که ابلیس، جوان را میان سه پیشنهاد مخیّر گذاشت: کشتن خواهر یا پدر یا خوردن مِی. و او:

جامی دو بنوشید و چو شد خیره زمستی هم خواهر خود را زد و هم کشت پدر را

ثبات قدم ابلیس در کفر:

اگر بیند به گاه کینش ابلیس ز بیم تیغ او بپذیرد ایمان
(دقیقی: ۱۰۴)

مضامین دیگر:

گر به پیری دانش بدگوهران افزون شدی روسیه‌تر نیستی هر روز ابلیس لعین
(منوچهری: ۷۹)

تن خاکی که همان دید ز انسان ابلیس مشت خاکی است که بر دیدهٔ نامحرم زد
(صائب: ۵۷۳)

آدمی اصلی بود با اجتبا و اصطفا هر چه از ابلیس معروف است منکر داشتن
(سنایی: ۴۷۲)

منابع: یعقوبی: ۴/۱؛ تفسیر طبری: ۴۵/۱ به بعد و ۵۷۲/۳؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۵۹/۶؛ قصص [سورآبادی]: ۴؛ روضة‌الصفا: ۲۰/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۳/۱؛ القصص: ۳۸۸؛ قصص [نیشابوری]: ۳ به

بعد؛ الانسان: ۱۴۳ و ۱۴۹ و ۳۰۱ و ...؛ جامع‌الاسرار: ۷۳۳ و ۷۹۱؛ فردوس‌المرشدیه: ۱۹۹؛ عجایب [فارسی]: ۳۸۰؛ شرح شطحیات: ۶۴۱ و ۷۰۱؛ ثمارالقلوب: ۵۴ و ۶۱؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۷۲ و ۱۶۴ و ۲۱۶؛ دیار شهریاران: ۱۰۸۷/۲؛ شیطان در ادبیات و ادیان: ۶۹؛ اعلام قرآن: ۶۰؛ اسلام در ایران: ۷۶؛ داستان داستانها: ۲۸۳؛ قاموس: ۵۴۵؛ رشید عیوضی، «ابلیس و شیاطین در مدارک اسلامی»، ن.د.ا.ت. (بهار ۱۳۵۱): ۵۱/۲۴-۷۳؛ علی دشتی، «ابلیس در کسوت حکمت و عرفان»، یغما (دی‌ماه ۱۳۵۲): ۵۷۳/۲۶؛ لغت‌نامه؛

Peter J. Awn: *Satan's Tragedy and Redemption*: Iblis in Sufi; E.J.Brill, *Psychology*, Leiden, 1983: 18.; *Dictionary of Symbols*: 194, Satan; *Brewer's*: 381, Ebils &: 1043, Satan; S.E.I.: 145.

ابن العجوز ← یسع
ابوالاخبار ← هدهد
ابوالاشعث ← شاهین
ابوالبشر ← آدم
ابوالربیع ← هدهد
ابوالغیث ← حلاج

ابوالهول /abolhowl/

ابوالهول (Sphinx) (پدر وحشت) یا چنان که ابن جُبَیر در رحلهٔ خود آورده، ابوالاهوال، که از نام قبطی «بلهیت یا بلهیب» مشتق است، از عجایب مصر به شمار می‌رود و آن پیکری سنگی است که بدن سگ یا شیر و سر و سینهٔ انسان دارد و بال پرنده که از صخره‌ای به طول ۳۹ متر و ارتفاع ۱۷ متر تراشیده شده است و نزدیکی هرم خئوپس (کئوپس) بر پاشنه نشسته است و برگورهای فرعونان دیده‌بانی می‌کند. صورتش به رنگ سرخ است و نگاهش به نقطه‌ای در دوردست به مطلع خورشید* دوخته شده است. او نیلِ* ملکوتی را می‌نگرد که در دوردستها جاری است و زورقهای خورشید را می‌پاید که بر آب به این سوی و آن سوی روان‌اند. بنابراین نزد مصریان قدیم مظهر آفتاب محسوب می‌شده است. دمشقی (نخبةالدهر: ۴۳) آن را صورت زهره* می‌داند و می‌نویسد: صابیان گمان می‌کرده‌اند که آن طلسمی است و پیکر دیگری که در ساحل مقابل نیل قرار دارد معشوقهٔ او است و از این‌رو برایش خروس* سفید قربانی می‌کردند.

گاهی هم گمان می‌کرده‌اند طلسمی است که برای نگه داشتن فسطاط از طغیان نیل بنا شده است. در فارسی، به‌خصوص در فرهنگ عامه، ابوالهول و مجسمهٔ ابوالهول، مظهر تکبر و وحشت و قیافهٔ هول‌انگیز و عامل ترس و خودخواهی است:

نمود همچو ابوالهول رو به ملت روس بلای قحط و غلا باقیافهٔ منحوس
(فرخی یزدی: ۱۵۱)

منابع: بِکِر، دانشنامهٔ ایران و اسلام؛ افسانه‌های تبای: ۲۷؛ فرهنگ نمادها: ۴۰؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ فارسی (اعلام)؛ *Brewer's*: 1111, Sphinx.

ابودردا / abudardā /

عُوَیمر بن مالک، معروف به ابودردا (=ابوالدردا، بودردا) یکی از بزرگانِ صحابه وفقیهی عاقل و حکیم است که رسول اکرم او را حکیم امت خود خواند و با سلمان فارسی دوست گردانید. او همچنین یکی از گردآورندگان قرآن بود.

نوشته‌اند (آنندراج) او دایم به درد دین مشغول بود. سنایی در شعر خویش تقریباً به همین مسئله و نیز همراهی او با سلمان مکرراً اشاره کرده است:

ازین مشتی ریاست‌جوی رعنا هیچ نگشاید مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا
(سنایی: ۵۵)

دم کجا زد آدم آن ساعت که بر اطراف عرش درد بودردا قلم می‌راند بر لوح نگار
(سنایی: ۲۲۳)

فرو شد آفتاب دین، برآمد روز بی‌دینان کجا شد درد بودردا و آن اسلام سلمانی
(سنایی: ۶۷۸)

عرفا مدعی هستند که او از اهل صُفّه بوده است.

همچنین در فرهنگ عامهٔ ایران، ابودردا به عنوان مظهر درد، و دردمند اصلی قلمداد شده است و در میان عامه، آشی به نام «آش ابودردا» هست که برای شفای دردمندان و بیماران می‌پزند و به مستحقان می‌دهند. به احتمال، حروف «درد» در ابودردا و مشابهت آن با «درد» فارسی به معنی بیماری، در منشأ این تفکر بی تأثیر نبوده است.

منابع: التصفیه: ۲۷۸؛ حبیب‌السیر: ۱۷۲/۱؛ جفری، دانشنامهٔ ایران و اسلام و منابع آن؛ لغت‌نامه؛ نیرنگستان: ۱۱۴.

ابوزیاد ← یعفور

ابوزید /abuzayd/

ابوزید سروجی (سروج، از بلاد شام)، نام گدایی مُصِر و بلیغ که موضوع افسانه‌های سحرآسای مقامات حریری بصری قرار گرفته است. او در جایها و زمانهای مختلف، با تبدیل شکل و ظاهر و جعل حکایاتی از سیه‌روزی و نیاز و مصیبت خویش، مردمان را می‌فریفت و زر و جامه می‌اندوخت و همه جا مردم او را مظلوم و مسکین گمان می‌بردند.

ابوزید موجودی خیالی نیست و چنان که یکی از شارحین حریری آورده است: در بصره به مسجد بنی حزام درآمد و قصهٔ مجعول غلبهٔ روم و به تاراج شدن اموال و به اسارت رفتن دختر خود را با فصاحتی سخت شگفت و جگرسوز گفت و مالی وافر از نمازگزاران گرفت. از این‌رو، اینکه برخی گفته‌اند منظور حریری از ابوزید، روزگار و حوادث آن است صحیح نیست. سعدی در بوستان به او اشاره کرده است:

گدایی که بر شیر نر زین نهد ابوزید را اسب و فرزین نهد

(سعدی: ۲۵۷)

منابع: لغت‌نامه و مآخذ آن؛ شرح سودی بر بوستان: ۵۷۰/۱.

ابومغیث ← حلاج

ابویحیی، بویحیی ← عزرائیل

ابویوسف ← دجّال

اَپوش /apuš/

دیو* خُشکی و رقیب تشتر*، فرشتهٔ* باران و به معنی خشک‌کننده است. در تشتریشت (کردهٔ ۶، بند ۲۱ به بعد) منازعهٔ فرشتهٔ باران و دیو خشکی، به طرز شاعرانه‌ای بیان شده است. این دیو، به شکل اسب مهیب و سیاهی با گوش و یال و دمِ بی‌مو و سُمهای گرد، تصویر شده است. این توصیف از رقیب تشتر، با شرایط تابستانهای ایران که زمین از تشنگی می‌سوزد و از گیاه محروم می‌ماند مناسبت تام دارد. نبرد اپوش و تشتر در نزدیک

اقیانوس، سه شبانه روز طول کشید. به روایت بُندهِشن، تشتر نخست اپوش را هزار گام عقب راند و فرشتهٔ باران به درگاه یزدان نالید و خواست که بر دشمن چیره شود. آنگاه به یاری فَروَهَر* نیکان و فرشتهٔ بهمن*، ده روز و ده شب باران شدید بارید که از آن آب، دریای فراخکرت* پدید آمد. در مدت بارندگی، اپوش با یاری دیوها با تشتر نبرد کرد که ناگاه آتشی از گرز تشتر زبانه کشید و دیوان را کشت. خروش رعد* صدایی است که از گرز تشتر برخاسته است.

منابع: یشتها: ۳۳۲/۱ و ۲۰۵/۲؛ فرهنگ‌نامهای اوستا: ۲۵۳/۱؛ اساطیر ایرانی: ۲۰؛ گاه‌شماری: ۶۶؛ دیار شهریاران: ۹۰۵/۲؛ رشید عیوضی، «مظاهر شر در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۵۳/۱۸؛ احسان یارشاطر، «ایندرا»، یغما: ۴۴۳/۴.

اُتوپیا ← آرمان‌شهر

اثفیان ← آتبین

اجنّه ← جانّ

احکام عشره ← موسی

اختا سهیل ← شعری

اختر کاوان ← درفش کاویان

اختر کاویان ← درفش کاویان

اخدود ← اصحاب اخدود

اخذ میثاق ← الست

اَخنوخ (خَنوخ) ← ادریس

ادریس /edris/

ادریس (Andreas) نام پیامبری که در قرآن (انبیاء: ۸۵) به همراه اسماعیل* و ذوالکفل* در زمرهٔ صابرین آمده است. داستان ادریس در افسانه‌های یونانی مربوط به هرمس* (=عطارد یا تیر*)، خدای تجارت و فصاحت است که در عبری بر اَخنوخ (خنوخ)، واضع علم و حکمت، منطبق شده است. مصریان نیز خدا یا حکیمی به نام هرمس داشته‌اند که به مثلث‌النعمه (Hermes Trismegiste) معروف بوده است (اعلام قرآن: ۹۰). در روایات اسلامی او را مثلث‌الحکمة نیز گفته‌اند زیرا دارای سه صفت نبوت، سلطنت و

حکمت بوده است (اعلام قرآن: ۸۸) و شاید به همین دلیل او را مبدأ حکمت و استاد جمیع حکما دانسته‌اند. شهرزوری او را از حکمای متألّهین و شیخ اشراق او را والدالحکما می‌نامد.

در قرون وسطا، هرمس را همان طاطِ [= توث (thoth)] مصریان و اخنوخِ یهودیان و هوشنگ* ایرانیان و ادریسِ مسلمانان می‌پنداشته‌اند (حسین نصر، «هرمس و نوشته‌های هرمسی»، م.د.ا.ت.، س دهم: ۴/۲).

هرمس، معرب آرمس است به معنی تیر یا عطارد که نام رومی آن «مرکور» از مرکس (Merxe) به معنی تجارت گرفته شده است (اعلام قرآن: ۹۰) و علت راهیابی این داستان به فرهنگهای گوناگون هم ارتباط آن با تجارت بوده است.

ادریس، پس از آدم*، نخستین پیامبر مرسل بود. سی صحیفه بر او فرود آمد و به راهنمایی و هدایت فرزندان قابیل که بیراه شده بودند مأمور شد. به واسطهٔ کثرت درس، نامش ادریس بود. در یمن زندگی می‌کرد و داستان هاروت و ماروت* به روزگار او اتفاق افتاد (آفرینش و تاریخ: ۱۱).

وی نخستین کسی بود که خط نوشت و جامه دوخت. لباس پوشیدن و بنای شهرها و وضع نجوم و تقویم هم به او منسوب است. حق تعالی او را الهام داد که به رأی‌العین سیر ستارگان می‌دید و تأثیر آن را می‌شناخت (مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۸۴). مولوی دربارهٔ اینکه ادریس اساساً منشأ ستاره‌ای داشته و نیز در مورد ارتباط او با نجوم گفته است:

بود جنسیت در ادریس از نجوم — هشت سال او با زُحَل بُد در قدوم
در مشارق در مغارب یار او — هم حدیث و محرم آثار او
بعد غیبت چون که آورد او قدوم — در زمین می‌گفت او درس نجوم

(مثنوی: ۳-۴۴۲)

شاید در ارتباط با همین مسئله باشد که وضع اسطرلاب و کیمیا* را نیز به او منسوب داشته‌اند. در قرن سوم هجری، «صابئین حرّان» او را پیامبر خویش و صاحب کتاب آسمانی می‌شمرده‌اند. ادریس، خوردن گوشت خوک و شتر و سگ* و خر* و انواع مسکرات را بر اُمّت خود حرام گردانید و اعیاد متعددی معمول داشت و در جشنها نماز و قربانی* مقرر کرد. تقسیم زمین* به چهار ربع و نیز تقسیم آدمیان به سه طبقه (روحانیون، لشکریان و کشاورزان) به او منسوب است. دایرةالمعارف بریتانیکا او را خداوند کشت و گلّه معرفی کرده است.

در قرآن (مریم: ۵۶) به داستان او به اجمال اشاره شده که: وَاذْکُر فِی الکِتابِ اِدریس اِنَّهُ کانَ صِدّیقاً نَبِیّاً. ادریس، سیصد و شصت و پنج سال در زمین بزیست. فقط یک ساعت جان از او جدا شد و آن هنگام افطار (غروب آفتاب) بود. سپس خواست که او را به آسمان برند. در این گشت و گذار، از جهنم* گذشت و در بهشت* ساکن شد (مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۸۴). گویند چون وی را به آسمان* بردند، از علایق، سوزنی و کمی نخ به همراه داشت. نتوانست از آسمان چهارم فراتر رود (قس: سوزن عیسی) و همان جا جاودان شد. قرآن (مریم: ۵۷) به اجمال به این مسئله اشاره می‌کند که: وَرَفَعناهُ مَکاناً عَلِیّاً. سنایی هم با الهام از این روایت، به مردن پیش از مرگ اشاره دارد:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
(سنایی: ۵۲)

گویند ادریس قبل از قیامت، به زمین بر خواهد گشت و خواهد مرد. برخی گفته‌اند هنگام نفخ صور* مدتی از ترس مدهوش خواهد بود.

بر اساس روایت یهود، در کتابی به نام سفر عدل، موضوع رفتن اخنوخ (=ادریس) به آسمان کاملاً جنبهٔ افسانه‌ای و اساطیری به خود گرفته و به روایاتی که اساطیر ایرانی در مورد رفتن به آسمان، به کیخسرو* و کاووس* نسبت داده‌اند نزدیک شده است (دارمستتر، «وجوه مشترک مهابهارات و شاهنامه»، هنر و مردم: ۳۲/۱۵۳).

داستان ادریس از جهاتی هم روایات مربوط به مهر* را به یاد می‌آورد: سیصد و شصت و پنج سال عمر، قبض روح به هنگام غروب خورشید و توقف در آسمان چهارم که فلک خورشید است اهمّ این ارتباطها را مشخص می‌کند. شاید همین شباهتهای مختصر موجب شده است که برخی به آمیزش قصص ادریس با اساطیر مهری اشاره کنند (اعلام قرآن: ۹۰).

در ایلیاد از هرمس به عنوان راهنمای ارواح مردگان به جهان زیر زمین، نگاهبان راهها و خداوند تجارت و فصاحت و موسیقی یاد شده است. ساز «گیتار» را منسوب به او دانسته‌اند (اعلام قرآن: ۸۹).

گفتیم یکی از نامهای ادریس، هرمس بوده است که در اساطیر یونان خداوند پیش‌گویی و بازرگانی و راهزنی بود. مجسمهٔ او را به شکل ستونی که قسمت بالای آن

تنهٔ انسان با آلت مردانگی بود می‌ساختند و او را در حالی که بره‌ای بر دوش می‌کشید تصویر می‌نمودند. هرمس سرپرست شبانان هم بود (اساطیر یونان و روم: ۱۶/۱-۴۱۵). صابیان هم ادریس را با هرمس منطبق می‌دانند (مروج: ۳۱/۱).

علمای اسلامی به طور کلّی سه هرمس می‌شناخته‌اند (حسین نصر، همان: ۱۰):

۱. هرمس اول یا هرمس‌الهرامسه که او را نبیرهٔ گیومرث* و همان اخنوخ یا ادریس می‌دانسته‌اند.

۲. هرمس دوم یا هرمس بابلی که بعد از طوفان در بابل* زندگی می‌کرد. وی استاد فیثاغورس بود و در طب مهارتی داشت.

۳. هرمس سوم یا هرمس مصری که نزدیک فسطاط تولد یافت و دربارهٔ نجوم کتابها نوشت.

شعرای فارسی‌زبان هم هرمس را به عنوان یکی از هفت حکیم بزرگ قدیم و پایه‌گذار حکمت ستوده‌اند:

از آن فیلسوفان گزین کرد هفت — که بر خاطر کس خطایی نرفت
ارسطو که بُد مملکت را وزیر — بلیناس برنا و سقراط پیر
فلاطون و والیس و فرفوریوس — که روح‌القدس کردشان دستبوس
همان هفتمین هرمس نیک رای — که بر هفتمین آسمان کرد جای

(خمسه: ۱۲۳۴)

دانش ادریس:

علم دادند به ادریس و به قارون زر و مال — شد یکی فوق سما و دگری زیر سمک

(ابن یمین: ۴۵۱)

هرمس حکیم:

در آن داوری هرمس تیزمغز — به حق‌گفتن اندیشه‌ای داشت نغز

(اساطیر یونان و روم: ۳۶/۱)

ادریس در آسمان و بهشت:

عیسی و ادریس بر گردون شدند — با ملایک چونکه همجنس آمدند

(مثنوی: ۷۵۸/۴)

داری سپهر هفتم و جبریل معتکف　　داری بهشت هشتم و ادریس میربار
(خاقانی: ۱۷۶)

رفعت ادریس از ثنای تو یافت　　سدره جبریل از برای تو یافت
(سنایی: ۲۶۳)

از وفاق ادریس بر رفت از زمین تا آسمان　　از خلاف ابلیس افتاد از بهشت اندر سَقَر
(سنایی: ۲۶۳)

من هم نروم زینجا زیرا که نرفت　　ادریس نبی از باغ جنان
(بهار: ۳۹۰/۱)

ادریس و درس:

آدم به گاهوارهٔ او بود شیرخوار　　ادریس هم به مکتب او گشته درس‌خوان
(خاقانی: ۳۱۰)

موارد دیگر:

اندر سحر دعای بخیر از پی تو باد　　کادریس چرخ را به دعای سحر شکست
(عمادالدین غزنوی: لغت‌نامه)

مهرش ادریس را بداده نوید　　لطفش ابلیس را نکرده نمید
(حدیقه: ۲۰۰)

بر تخت شهنشاهی و بر مسند عزت　　ادریس‌بقا باش که فردوس‌لقایی
(خاقانی: ۴۳۹)

ادریس قضابینش و عیسیِّ روان‌بخش　　داده لقبش در دو هنر واضع القاب
(خاقانی: ۵۸)

ادریس و جم مهندس، موسی و خضر بنّا　　روح و فلک مزوّق، نوح و ملک دروگر
(خاقانی: ۱۹۳)

منابع: تفسیر طبری: ۹۴۹/۴؛ دینوری: ۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۴۸۰/۶؛ فصوص: ۷۵ و ۳۵۰؛ بلعمی: ۱۱۱/۱؛ قصص [سورآبادی]: ۲۳۵؛ مروج: ۳۱/۱؛ لطایف‌الحکمه: ۳۰۱؛ قصص [نیشابوری]: ۳۰؛ دیار شهریاران: ۹۵۷/۲؛ مصنفات: ۳۰۰ و ۳۴۳؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۲؛ روضة‌الصفا: ۴۶/۱؛ مهر نیمروز: ۴۸؛ حبیب‌السیر: ۲۴/۱؛ فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۴۱۳/۱؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 567; *Dictionary of Symbols*: 114; Hermes *S.E.I.*: 158.

ادونیس /adonis/

ادونیس یا آدونیس (Adonis) از ریشهٔ عبری ادون adōn (به معنی شاهزاده، حکمران، خدا) نام جوان زیبای اساطیری، پسر میرا (Myrrha) یا سیمیرنا (Symirna) است. سرگذشت ادونیس از افسانه‌های سوریه است که هزیود به آن اشاره کرده است. سیمیرنا مادر ادونیس بر اثر خطایی که مرتکب شده بود در جنگلی پنهان شده بود و آفرودیت* که با او بر سر مهر بود، وی را به درختی مبدل ساخت. معروف است که پدر او پوست درخت را شکافت و ادونیس از آن بیرون آمد. محل این پیشامد را عده‌ای کوهستان Idalion و برخی لبنان دانسته‌اند.

مهمترین مسئله، مرگ این جوان زیبا است که در جوانی هنگامی که مشغول شکار بود به وسیلهٔ یک گراز وحشی کشته شد و آفرودیت از این حادثه به شدت غمگین شد و گل سرخ را از خون وی رویاند. از آن به بعد بسیاری از افسانه‌ها که در مورد گلها بر سرِ زبانها بود با سرگذشت ادونیس پیوند یافت. یونانیان عقیده داشتند که لاله* از فرو ریختن خونِ پای آفرودیت روییده است. بیون (Bion) شاعر یونانی که اشعار عاشقانهٔ روستایی او معروف است (سدهٔ سوم ق‌م) نقل کرده است که به تعداد قطرات خونی که از ادونیس بر زمین ریخت آفرودیت اشک ریخت و از هر قطره اشک او یک گل سرخ و از هر قطره خون ادونیس یک لاله رویید. بنابراین گل‌ادونیس نامی شده‌است برای یک‌تیرهٔ خاص از گیاهان که رایج‌ترین آنها نوعی است معروف به «چشم قرقاول».

نام اَکَدیِ «ادونیس» تموز* بوده است که در فرهنگ ایران و ادبیات فارسی هم شناخته شده است.

چنان که ملاحظه می‌شود این داستان اصلاً سامی است. ستایش ادونیس در دورهٔ هلنیستی در تمام دنیای مدیترانه و از جمله یونان رواج یافته و با اساطیر آن مرتبط شده است. شاید با توجه به همین خصوصیت و بنیادِ سامیِ داستان بوده که علی احمد سعید اسبر، شاعر معاصر و نامبردار سوری این نام را به عنوان نام شعری خود برگزیده است.

منابع: فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۲۳/۱؛ دا.فا.؛

Brewer's: 11; *Dictionary of Symbols*: 12.

ارتنگ ← مانی

ارجاسپ /arjāsp/

در اوستا، ارجت اسپ، یعنی دارندهٔ اسب ارجمند و در فارسی، ارجاسب (ارجاسپ) و

معرّب آن ارجاسف است. ارجاسپ، نام نبیرهٔ افراسیاب* است که در توران* پادشاهی داشت و پس از او مهمترین پادشاه افسانه‌ای توران در مدارک ایرانی است. ارجاسپ بنا بر روایت شاهنامه در رویین‌دژ* مستقر بود.

بنا بر اوستا (یشتها: ۲) ارجاسپ از قبیلهٔ خیون (هون) توران است و موصوف به صفات فریفتار، نابکار، پیر، دروغ و دیویَسنا است که در گشتاسپ‌نامهٔ دقیقی با القاب توران خدای، شاه توران، سالارچین و شاه چین نیز معرفی شده است.

ارجاسپ نزدیک دریای فراخکرت* صد اسب و هزار گاو و ده‌هزار گوسفند برای ناهید* قربانی کرد و از او خواست که بر گشتاسپ* و زریر* چیره شود. اما ناهید او را کامروا نساخت. بنا به روایت آبان‌یشت (بندهای ۱۰۸ و ۱۰۹) گشتاسپ هم برای ناهید قربانی کرد و خواستار شد که بر دشمنان و از جمله ارجاسپ ظفر یابد.

در روایات دینی، از دو جنگ بین گشتاسپ و ارجاسپ یاد شده است. اولی را در شاهنامه (۷۱/۶ به بعد) دقیقی به نظم آورده است و با این بیت آغاز می‌شود:

چو چندی برآمد برین روزگار خجسته ببود اختر شهریار...

و جنگ دوم را فردوسی (شاهنامه: ۱۳۸/۶ به بعد) به نظم کشیده و شروع آن بیت زیر است:

کنون رزم ارجاسپ را نو کنیم به طبع روان باغ بی‌خو کنیم

ارجاسپ، دو تن از درباریان خود را به رسالت نزد گشتاسب فرستاد تا از او خراج طلب کنند. گشتاسپ نپذیرفت و با ارجاسپ آغاز جنگ کرد. این جنگ، به روایت بُندهِشن در کوه کومس واقع در گرگان رخ داد (کیانیان: ۱۴۱). تفصیل جزء به جزءِ جنگها در مدارک حماسی و از جمله شاهنامه و یادگار زریران آمده است.

به روایت مجمل‌التواریخ و القصص (۳۰ و ۵۲)، سی و چند پسر گشتاسپ و همچنین پدرش لهراسپ* پیر که در بلخ معتکف بود و برادرش زریر، به دست ارجاسپ کشته شدند و دختران او، به آفرین و همای* به اسارت وی در آمدند. سرانجام، اسفندیار* سپاه ارجاسپ را در هم شکست و او را کشت و همای و به آفرین را آزاد ساخت.

علاوه بر این، نوشته‌اند که ارجاسپ نام یک پهلوان تورانی بوده که از او اطلاع چندانی در دست نیست.

دشمن دیـوخو چـو ارجـاسپ حالش از هیبت تو گشته تـباه

(قاآنی: ۷۲۶)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۲-۵۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۳/۱ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۶۲۶؛ لغت‌نامه؛ جهانگیری: ۸۲۲/۱؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۳۰/۱.

ارداویراف /ardāvirāf/

ارداویراف، ویراف، ارتای ویراز یا ارتای ویراژ، نام مردی پرهیزگار و پاک دین است که پیشوایان و موبدان زردشتی او را برگزیدند تا در جهانِ دیگر سیر کند و از روان درگذشتگان برای هم‌کیشان خود آگاهی بیاورد. این سیر روحی از درِ آتشکدهٔ آذرفرنبغ واقع در کاریان فارس آغاز شد. ویراف که در عمر خود گناهی نکرده و به حکم قرعه برای این کار انتخاب شده بود پس از سر و تن شستن، سه جام منگ* گشتاسپی از دست پیشوایان گرفت و نوشید و نیایش کرد و در خواب شد و مدت هفت شبانه‌روز به همراهی دو فرشته در طبقات بهشت و دوزخ سیر کرد و از آنجا به پیشگاه اورمزد* شتافت و روز هفتم به این جهان بازگشت و پیام اورمزد بگزارد و شرح مشاهدات خود را بر دبیری دانا و فرزانه فرو خواند. مجموعهٔ این مشاهدات که در قرن نهم میلادی در صد و یک فرگرد به پهلوی تدوین شده است کتاب ارداویرافنامه را تشکیل می‌دهد که در سال ۶۵۶ قمری به وسیلهٔ زردشت بهرام پژدو به شعر فارسی در آمده است. منظومه با این بیت آغاز می‌شود:

سرِدفتر به نام پـاک یـزدان نگه‌دارِ زمین و چرخ گردان

این کتاب از کهن‌ترین معراج‌نامه‌ها و سفرنامه‌های روحانی است که بعدها آثار دیگری، از جمله رسالة الغفران ابوالعلاء معرّی در عربی، سیرالعباد الی المعاد سنایی و جاویدنامهٔ اقبال در فارسی، و کمدی الهی دانته در ایتالیایی پدید آمده و این نوع خاص ادبی را کامل کرده‌اند (احمدعلی رجایی، «تحلیلی از جاویدنامهٔ اقبال»، م.د.ا.م.، س اول، بهار ۱۳۴۴: ۱۱۷/۱ به بعد).

اشاره به داستان ارداویراف در شعر معاصر به ندرت دیده شده است:

آنگاه از ستاره فراتر شدم‌و از نسیم و نور رهاتر شدم ویراف‌وار، دیده گشودم
و آن مرغ ارغوانی آمد

چون دانه‌ای مرا خورد
و برگشود و برد. (شفیعی کدکنی، آیینه‌ای برای صداها: ۳۹۷)

منابع: یادنامهٔ پورداوود، مقالهٔ «ارداویرافنامه»، تهران: ۱۹۵ به بعد؛ ارداویرافنامه یا بهشت و دوزخ در آیین مَزدیَسنا: ۳ به بعد؛ ارداویرافنامه: ۴۹ به بعد؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

اردروز /ard-ruz/

ارت (اشی) و نیز ارد، اصلاً واژه‌ای پهلوی است که در فارسی باقی مانده و به معنی خوب و نیک است و در اصطلاح، اسم فرشته‌ای است که مطابق روایات، تمام لوازم خوشی و آسایش به او اختصاص دارد. به خانواده‌ای که ارت، به صورت دختری زیبا، رو کند، برکت و وسعت به آن روی می‌آورد. این فرشته*، موکّل بر دین است و تدبیر امور و پاسبانی بیست و پنجمین روز ماه که به نام این فرشته «اردروز» نامیده می‌شود، به او متعلق است. همچنین یکی از یشتهای اوستا به نام او، به «ارت یشت» موسوم است. در یشت مزبور، ارت، دختر اهورامزدا* و خواهر امشاسپندان* خوانده شده است (یشتها: ۱۸۳/۲). در روز بیست و پنجم هر ماه که به او متعلق است جامهٔ نو پوشیدن و سفر کردن را نیک شمرده‌اند. مسعود سعد (۶۶۵) نیز آن روز را مبارک و میمون دانسته است:

اردروز است فرخ و میمون با همه لهو و خرّمی مقرون

اما از قول پارسیان نقل کرده‌اند که روزی سنگین است و امام صادق (ع) آن را بَد و نحس و ناپسند معرفی کرده است زیرا این روز همان است که مصریان گرفتار هفت نوع عذاب و بلا شدند (اعراف: ۱۳۳). بیرونی (آثارالباقیه: ۳۰۶) این روز را در فروردین و اردیبهشت و مهر و بهمن و اسفند، سعد و در دیگر ماهها میانه دانسته است.

در شعر فارسی، بیش و کم، نام این روز به کار رفته است:

خنیده به توران سیاوخش‌گرد کز اختر چنین کرده شد روز ارد
(فردوسی، جهانگیری: ۸۲۳/۱)

سرآمد کنون قصهٔ یزدگرد به ماه سفندارمذ روز ارد
(شاهنامه: ۳۸۳/۹)

منابع: یشتها: ۱۸۱/۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۲۳/۱ به بعد؛ اساطیر ایران: ۷۴؛ عبدالامیر سلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.: ۲۸۱/۲۶؛ جهانگیری: ۸۲۳/۱.

اردوی‌سور اناهیتا ← ناهید

اردیبهشت ← امشاسپندان

اردیبهشت‌روز /ordibehešt ruz/

اردیبهشت (← امشاسپندان) در عالم روحانی نمایندهٔ راستی و پاکی و تقدس اهورامزدا* است و در عالم مادی نگهبان تمام آتشهای روی زمین. سومین روز هر ماه شمسی به نام او موسوم است و سوم اردیبهشت ماه، به علت تقارن نام ماه و روز، جشنی به نام اردیبهشت‌گان* معمول بوده است.

نوشته‌اند آدم و حوّا* در این روز از بهشت* رانده شدند. اردیبهشت‌روز در بعضی ماهها میانه است و در برخی نحس (آثارالباقیه: ۳۰۵) و انجام پاره‌ای کارها در آن ناخجسته.

اردیبهشت‌روز است ای ماه دلستان امروز چون بهشت برین است بوستان

(مسعود سعد: ۶۵۹)

منابع: یشتها: ۹۱/۱؛ جهانگیری: ۸۲۶/۱؛ عبدالامیر سلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت. (پاییز ۱۳۵۳): ۲۵۶/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مار سپندان»، مهر، س دوم، (دی ۱۳۱۳): ۸۲۳/۸.

اردیبهشت‌گان /ordibeheštgān/

اردیبهشت‌روز (روز سوم) از اردیبهشت‌ماه، جشن اردیبهشت‌گان است به نام فرشتهٔ* آتش* و نور که از طرف خداوند به این کار موکّل شد تا علل امراض را به یاری ادویه و اغذیه رفع کند و صدق را از کذب باز نماید.

به معبد و آتشکده رفتن و حاجت خواستن و نزد پادشاهان درآمدن و به جنگ و کارزار شدن را در این روز، نیک و مبارک دانسته‌اند.

منابع: آثارالباقیه: ۲۸۶؛ جهانگیری: ۸۲۶/۱؛ یشتها: ۹۲/۱؛ عبدالامیر سلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت. (پاییز ۱۳۵۳): ۲۵۷/۲۶؛ کاوش (خرداد ۱۳۴۲): ۱۱/۱.

ارژنگ ← مانی

ارژنگ (چاه) /aržang/

چنان‌که از شاهنامه بر می‌آید نام چاهی است که افراسیاب*، بیژن* پهلوان ایرانی را درون آن به بند کرد:

به پیلان گردنکش آن سنگ را — کـه پـوشد سرچـاه ارژنگ را
(شاهنامه: ۳۲/۵)

این نام در شعر فارسی نیز شناخته است:

که یارد آنجا رفتن مگر کسی که کـند — پسند بر گـهِ شـاهنشهی چَـهِ ارژنگ
(فرخی: ۲۰۷)

مخالفانش چون بیژن اندر اول کـار — ز گَه فتاده به چاه سراچـهٔ ارژنگ
(فرخی: ۲۱۰)

نشستگاه تو بر تخت خسروانی باد — نشستگاه عدوی تو در چَهِ ارژنگ
(فرخی: ۱۲۳)

بیژن ار بستهٔ تو بودی رسـته نشـدی — به حیَل ساختن رستم نـیو از ارژنگ
(فرخی: ۲۰۶)

منابع: شاهنامه: ۳۲/۵؛ لغت‌نامه.

ارژنگ(دیو) /aržang/

نام دیوی است از سالاران دیوسپید* در مازندران که در جنگ کاووس از سوی دیو سپید مأمور بردن گنجهای کاووس به نزد شاه مازندران شد و سرانجام در کوه اسپروز، به دستِ رستم* کشته شد. رستم هنگام برشمردن افتخارات خود خطاب به اسفندیار* می‌گوید:

نه ارژنگ ماندم نه دیو سپید — نه سنجه نه اولاد غندی نه بید
(شاهنامه: ۲۵۸/۶)

در شعر فارسی نیز نام ارژنگ به عنوان پهلوانی سترگ معرفی شده است:

ارزنی باشد به پیش حمله‌اش ارژنگ دیـو — پشّه‌ای باشد به پیش گُرزه‌اش پور پشنگ
(منوچهری: ۵۱)

یک دو روز این سگدلان انگیخته در شیرلان — شـورشی کـارژنگ در مـازندران انگـیخته
(خاقانی: ۴۹۸)

از غبار سم اسبت فلکی سازد طبع — ملکی گردد با لطف تو دیو ارژنگ
(مختاری: ۲۹۳)

منابع: شاهنامه: ۲۵۸/۶؛ فرهنگ‌نامهای شاهنامه: ۵۲/۱؛ لغت‌نامه.

ارژنگِ زره /aržang-e zereh/

چنان که از شاهنامه (۱۲۶/۴) بر می‌آید ارژنگ، پورِ زره، یکی از پهلوانان تورانی است که به کمک پیران* شتافت و در نبردی که با طوس*، سردار ایرانی، کنار رود شهد در گرفته بود، به دست او به قتل رسید:

یکی نامداری بـه ارژنگ نـام به ابر اندر آورده از جنگ نام

ارژنگ، خطاب به طوس که از نام او جویا شده بود گفت:

بـدو گـفت ارژنگ جـنگی مـنم سرافـراز و شـیر درنگـی مـنم
چـو گـفتار پـورِ زره شـد بـه بُـن سپهدار ایـران شـنید ایـن سـخن
بـه پـاسخ نـداد ایـچ رای درنگ همان آبداری که بودش بـه چـنگ
بـزد بـر سر و تـرگ آن نـامدار تـو گـفتی تـنش سر نـیاورد بـار

منابع: شاهنامه: ۱۲۶/۴؛ فرهنگ‌نامهای شاهنامه: ۵۴/۱.

ارض‌الجبابره ← عوج بن عُنُق

ارم /eram/

ارم (Eram) یا باغ ارم (قرآن: ارم ذات‌العماد، فجر: ۷) بین صنعا و حَضْرَموت بود که شدّاد بن عاد* در آنجا بهشت خویش را بنا کرده بود. بنا بر برخی روایات، از جمله منتهی‌الارب، دمشق یا اسکندریه و یا نقطه‌ای در سرزمین مصر را نیز گفته‌اند. بنا بر مشهور، «ذات‌العماد» صفت بهشت شدّاد است و بعضی آن را نام قوم عاد* هم دانسته‌اند زیرا هر یک از آنها، به بالا، چون ستونی بوده‌اند (قصص [سورآبادی]: ۴۴۴) و نیز گفته‌اند به این جهت به آنان «ذات‌العماد» گویند که ایشان دارای خیمه و خرگاه بوده‌اند.

بنا بر روایات مشهور، شدّاد بن عاد از جباران معروف بود و چون وصف بهشت موعود* را شنید خواست که در زمین جایی مثل بهشت بسازد. صدتن از کارگزاران او به این کار گمارده شدند و با استخراج جواهرات از معادن و گردآوری آن از ممالک و اکناف و به کار گرفتن آنها در ساختمان این جایگاه، بهشت شدّاد ساخته شد با نهرهای گوارا و درختان و در و دیوارها همگی از زر و سیم و یاقوت و زمرّد. طولش دوازده فرسخ بود و بر گِردش، حصاری به بلندی دویست ذرع، و در داخل حصار، سیصدهزار قصر مزین به انواع جواهر. گویند پانصد سال در بنای این شهر سپری شد.

هود* که از اعقاب نوح* بود، از جانب خدای تعالی به هدایت شدّاد و قوم او مأمور شد. اما شدّاد در کفر و طغیان پایدار ماند و پس از اتمام بنا، عازم بهشت خویش شد و در راه، صیحه‌ای او و یارانش را بکشت و همهٔ کسان وی که در شهر بودند نیز هلاک شدند. خداوند، ارم ذات‌العماد را پس از ساخته شدن، از چشم جهانیان پنهان کرد و از آن پس، جز آنکه خدا خود خواست، کسی به آن راه نیافت.

نقل است که در زمان خلافت عمر بن الخطّاب شخصی به‌آن وارد شد (نخبةالدهر: ۳۱) و نیز آورده‌اند شخصی به نام عبدالله بن قلاده که در زمان معاویه در جست و جوی شترش در بیابان یمن می‌گشت، به آن وارد شد (تفسیر ابوالفتوح: ۲۸۴/۱۰) و دیگر تا روز رستاخیز کسی به آن راه نخواهد یافت. در کتاب الف لیلة و لیلة نیز روایت بهشت شدّاد آمده و به این نیز اشاره شده که کسی جز عبدالله بن قلاده آن را ندیده است. ابن خلدون (مقدمهٔ ابن خلدون: ۲۳/۱) به بهشت شدّاد و ارم ذات‌العماد با دید علمی نگریسته و اقوال مورخین و مفسرین را در آن باب مورد انتقاد و ایراد قرار داده است. برخی، میان وَرِجَمکرد* و ارم ذات‌العماد شباهتهایی یافته‌اند. (محمدجعفر محجوب، «طوفان نوح، وَرِجَمکرد، ارم ذات‌العماد»، صدف: ۹۶/۱) چرا که باغ جمشید، زیر زمین ساخته شد و ارم نیز به زیر زمین رفت و از چشم جهانیان پنهان شد. در وَرِجَمکرد نیز، مانند ارم، سخن از کوشکها و حصارها است.

باغ ارم، در ادبیات فارسی و در چشم شاعران، مظهر تمامیت و مشبّهٌ بهِ زیبایی قرار گرفته و مضامین دقیق و باریکی در ارتباط با آن پرداخته شده است:

از ابر اندر آمد به هنگام غم — جهان شد به کردار باغ ارم
(شاهنامه: ۲۶/۱)

برفتند با شادی و خرمی — چو باغ ارم گشت روی زمی
(شاهنامه: ۶۷/۸)

از شارهٔ ملوّن و پیرایهٔ به زَر — آنجا یکی خورنق و آنجا یکی ارم
(فرخی: ۲۲۷)

راغ به باغ اندرون، چون عَلَم اندر عَلَم — باغ به راغ اندرون، چون ارم اندر ارم
(منوچهری: ۵۹)

به گل‌افشان ارم ماند آن مجلس تو — مجلسش خرم و خوش جز که گل‌افشان نشود
(سنایی: ۱۶۷)

گنج دانش دایم از بحر دلت پرگوهر است — باغ طبع اهل فضلت گشت چون باغ ارم
(مسعود سعد: ۳۳۹)

تا به باغ ارم زنند مثال　　باد بختت به عزّ باغ ارم
(مسعود سعد: ۳۵۹)

عشاق جهان جمله تماشای تو دارند　　عالم ز تماشای تو چون خلد ارم شد
(عطار: ۱۸۷)

ز آب و گل خدا خوش پیکری ساخت　　جهانی از ارم زیباتری ساخت
ولی ساقی به آن آتش که دارد　　زخاک من جهان دیگری ساخت
(اقبال لاهوری: ۱۹۴)

شاعر معاصر، اخوان ثالث، از آن به «حدایق شدّاد» یاد کرده است:

آب گردد چو آتش نمرود　　دوزخِ جان حدایق شدّاد
(تو را ای کهن بوم و بر ...: ۷۸)

در پاره‌ای موارد، چنان‌که ملاحظه می‌شود، ارم به مفهومی نزدیک به بهشت موعود به کار رفته است.

ارم علاوه بر بهشت شدّاد نام یکی از نوادگان نوح نیز هست که بسیاری از جبابره و اقوام معروف از نسل او بوده‌اند (مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۴۷). همچنین نام شخصی است که واضع ساز «چنگ» است و به «رام» و «رامتین» نیز نامیده شده (جهانگیری: ۸۳۵/۱). فخرالدین مبارکشاه گفته است:

در دل او تاب مهر، در لب او آب لطف　　باغ ارم بر رخان، چنگ ارم بر کنار

منابع: تفسیر طبری: ۲۰۱۹/۷؛ نخبةالدهر: ۳۰؛ حبیب‌السیر: ۳۵/۱؛ لغت‌نامه و نیز منابع «شدّاد» در همین فرهنگ؛ *S.E.I.*: 171.

ارمانک و گرمانک ← ارماییل و کرماییل

ارمایل و کرمایل ← ارماییل و کرماییل

ارماییل و کرماییل /armāyil va karmāyil/

یا ارمایل و کرمایل (مجمل‌التواریخ و القصص: ۴۰) که بنا به نظر عبدالحسین نوشین (سخنی چند دربارهٔ شاهنامه: ۱۵) و ضبط یکی از نسخ کهن شاهنامه، درست آن «ارمانک و گرمانک» است دو مرد گرانمایه و پارسا از گوهر پادشاهان بودند که بر آن شدند پس از ابلیس* به

خوالیگری [آشپزی] به خدمت ضحّاک* در آیند تا مگر از این راه، یکی از دو تنی را که هر روز مغزشان خوراک ماران ضحّاکی بود برهانند. فردوسی در توصیف و تسمیهٔ آنان گفته است:

دو پاکیزه از گوهر پادشا دو مرد گرانمایهٔ پارسا
یکی نامش ارمایل پیش‌بین دگر نام کرمایل پاک‌دین

(شاهنامه: ۵۲/۱)

این دو نیکمرد، هر روز یک تن را از مرگ نجات می‌دادند و به جای مغز او مغز گوسپند می‌نهادند. این آزادشدگان را از بیم ضحّاک به دماوند* کوه و بیابانها به شبانی می‌فرستادند، که کم‌کم در اکناف پراکنده شدند و اکراد از نژاد ایشانند.

پس از آنکه فریدون* بر ضحاک ظفر یافت، ارماییل و کرماییل او را از افرادی که از مرگ نجات داده بودند آگاهی دادند و اینان از دماوند به شهر آمدند. ارماییل آنها را گفت که بر پشت بامها آتش افروزند تا بسیاریِ ایشان پدید آید و این در شب دهم بهمن بود و سبب آتش کردن در این شب (سده)، چنان‌که بیرونی آورده (التفهیم: ۲۵۸)، همین امر بود. فریدون به پاداش این خدمت، ارماییل را جزو نزدیکان خود کرد و دماوند را به تیول او داد و نامش مسمغان (مِه‌مُغان) گذاشت.

شخصیت ارماییل و کرماییل به نظر برخی (آیینها و افسانه‌ها: ۱۸۴) با «انشار» (Anshār) و «کیشار» (Kishār)، خدایان بابلی که تأثیر عظیمی در خنثی کردن مقاصد اهریمنی «تیامت» و یاری کردن به مردوخ* دارند قابل تطبیق است.

منابع: آثارالباقیه: ۲۹۷؛ شاهنامه: ۵۲/۱ به بعد؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۴۰؛ غررالسیر: ۲۴؛ حماسه‌سرایی: ۴۵۹؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۷/۱؛ لغت‌نامه.

ارم ذات‌العماد ← ارم

ارم شدّاد ← ارم

ارمیا /ermiyā/

یا یرمیا (Jeremiah) یکی از چهار پیامبر بنی‌اسرائیل (سه تای دیگر: دانیال*، حزقیال و اشعیا) که به علت ندبه‌هایش بر ویرانی اورشلیم به «پیامبر اندوه» معروف است. ارمیا

برای بازگشتن به اخلاق و ادب نامبردار است و نیز به خاطر وحیی که در مورد سقوط اورشلیم به وی شده بود. او پسر حلقیا و دومین پیامبر از بنی‌اسرائیل بود که سرانجام به دست یهودیان به قتل رسید.

منابع: قاموس؛ لغت‌نامه و منابع آن؛ فرهنگ تلمیحات: ۷۱؛ *Brewer's*: 632.

ارمیه ← ارومیه (دریاچه)

ارنواز و شهرناز /arnavāz va šahrnāz/

ارنواز (نیکوسخن) خواهر جمشید بود که با خواهر دیگرش شهرناز* در اسارت و نکاح ضحّاک* بودند. برخی هم آنان را دختران جمشید دانسته‌اند. در «درواسپ یشت» اوستا (بندهای ۱۳ و ۱۴) آمده‌است که فریدون برای ایزدِ گوش* قربانی کرد و از او خواست که بر ضحاک غلبه کند و دو زن وی شهرناز و ارنواز را که برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن و برای خانه‌داری برازنده هستند از اوبرباید. فردوسی (شاهنامه: ۵۱/۱) هم آن دو را دختران جمشید معرفی کرده است:

دو پاکیزه از خانهٔ جمّشید — برون آوریدند لرزان چو بید
که جمشید را هر دو دختر بدند — سر بانوان را چو افسر بدند
ز پوشیده‌رویان یکی شهرناز — دگر پاک‌دامن به نام ارنواز

پس از آنکه فریدون بر ضحاک پیروز شد، دو خواهر جمشید را از بند رهانید و به نکاح خود درآورد. به روایت مجمل‌التواریخ و القصص (۲۷)، فریدون از شهرناز دو پسر به نامهای سلم* و تور*، و از ارنواز، پسر دیگری به نام ایرج* آورد و جهان را میان آن سه پسر تقسیم کرد. نام این دو زن، به ندرت، در شعر فارسی هم راه یافته است.

قاآنی در توصیف ممدوحهٔ خود سروده است:

همچو غلامان درش به حلقهٔ طاعت — همچو کنیزان درش به خطّهٔ فرمان
روشنک و ارنواز و زهره و ناهید — حفصه و اقلیمیا عفیفهٔ گیهان

(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: یشتها: ۱۹۳/۱ و ۱۵۰/۲؛ فرهنگ‌نامهای شاهنامه: ۵۹/۱؛ لغت‌نامه.

اَرِنی (به معنای: به من بنمای) عبارتی که موسی به هنگام درخواست تجلّی خداوند بر زبان راند. ← تجلّی؛ موسی.

ارومیه /orumiye/

یا اورمیه و نیز ارمیه، نام دریاچهٔ مقدسی در آذربایجان است که زمانی به دریاچهٔ رضاییه معروف شد و در شاهنامه و برخی مآخذ کهن، چیچست (در بعضی نسخ، خنجست با تحریف) و چئچست نامیده شده است. بنا بر روایات کهن، آب این دریاچه گرم است و از آسیب جانوران موذی و اهریمنی در امان. در آن هیچ جانوری زندگی نمی‌کند زیرا آبش بسیار شور است. سرچشمهٔ آن به دریای فراخکرت* پیوسته است (یشتها: ۲۵۴/۱) و در آن، باد سرد نیست و در کنارش آذرگُشَسپ پیروزمند (← آتشکده) واقع است. تقدس این دریاچه، بیشتر به‌آن جهت است که محل تولد زردشت، پیامبر ایرانی در جوار آن تصور شده است.

در شاهنامه (۳۶۵/۵ به بعد) آمده‌است وقتی افراسیاب* به حیله از جنگ هوم*، عابد غار بردع، نجات یافت خود را در دریای چیچست افکند و در آب پنهان شد. هوم به گودرز* که به جست و جوی افراسیاب آمده بود می‌گوید:

درین آبِ چیچست پنهان شده‌ست بگفتم تو را راست چونان که هست

(شاهنامه: ۳۷۰/۵)

گودرز این خبر را به کاووس* و کیخسرو* رسانید و آنها با تدبیر، افراسیاب را از این دریا بیرون کشیدند و انتقام خون سیاووش* را باز گرفتند.

احمد شاملو در شعر زیر به سوابق ارومیه توجه کرده است:

لبخنده‌های مغموم،
فشردگی غضب‌آلود لبها شد.
من خفته بودم، ارومیهٔ گریان خاموش ماند و
در سکوت، به غلغلهٔ دوردست گوش فرا داد.
من عشقهایم را می‌شمردم.
تک تیری غریوکشان از خاموشی ویرانهٔ برج زرتشت بیرون جست.
من به جای دیگر می‌نگریستم.

(برگزیدهٔ شعرها: ۸۴)

منابع: یشتها: ۱۴۵/۲ و ۱۵۷ و ۲۵۳ و ۲۸۹؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۴۲۶/۱-۴۱۹؛ ابراهیم پورداوود، «آتورپاتکان و چیچست و سولان و سهند»، ن.د.ا.ت.: ۱۸۱/۱ و ۲۰۲؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۴۴.

اریحا /arihā/

نام شهر جباران، واقع در سرزمین اردن، به فاصلهٔ یک روز راه از بیت‌المقدس که از نظر وسعت و ترقی بعد از اورشلیم معروفترین شهر بود. رود اردن که به قول عیسویان، مسیح* در آن تعمید یافت، در چهارمیلی این شهر جاری است. در همین جا بود که عیسی دو نفر کور را بینا کرد (انجیل متی: ۲، ۲۹).

بنا بر آیهٔ ۵۸ سورهٔ بقره، خداوند، موسی* و قومش را امر به دخول در این شهر فرمود و پس از آنکه قوم موسی تمکین نکردند خداوند چهل سال آنان را در تیه* سرگردان کرد.

منابع: تقویم‌البلدان: ۲۵۴؛ آثارالبلاد: ۱۴۲؛ قاموس: ۴۳؛ قصص [نجار]: ۲۹۸؛ لغت‌نامه.

ازل /azal/

ازل (eternity) از لحاظ فلسفی، عبارت است از دوام وجود در گذشته، در مقابل ابد* که عبارت است از دوام وجود در آینده. به عبارت دیگر، ازل، استمرار وجود مقدّر نامتناهی در گذشته است (کشّاف: ۸۴/۱).

ازلیّت (قِدَم) صفتی از صفات خدا و مخصوص به او است.

در اصطلاح صوفیه، ازل امتداد فیض را گویند از مطلق معنا، به وجهی که مسبوق بر ماده و مدت نباشد (مصطلحات: ۳۲). متصوفه، برخی از ارواح مجرد را ازلی می‌دانند و معتقدند فرق آن با ازلیّت خدا این است که ازلیّت در مورد خدا صفتی است که اوّلیّت را از او سلب می‌کند؛ یعنی تصور آغاز برای او صحیح نیست و ازلیّت ارواح، دوام وجود آنها است با دوام پدید آورندهٔ آنها.

ازل آزال: در اصطلاح عرفا عبارت است از امتداد و استمرار ظهور معنا در صورت اسما و صفات.

ازلی: چیزی است که مسبوق به عدم نباشد و بر سه نوع است (کشّاف: ۸۴/۱): ازلی ابدی که خدا است؛ ازلی غیرابدی که دنیا است؛ و ابدی غیرازلی که آخرت است. توفیق ازلی، به معنی تأیید الهی در آغاز است:

این نکرد الّا به توفیق ازل این اعتقاد وان نکرد الّا به تأیید ابد آن اختیار
(منوچهری: ۲۹)

در ادبیات فارسی، ازل به معنی روز نخست، ابتدای خلقت و روز عهد و پیمان و میثاق با خداوند (← الست) فراوان به کار رفته است:

از برای یک «بلی» کاندر ازل گفته است جان تا ابد اندر دهد مرد «بلی» تن در بلا
(سنایی: ۴۱)

در ازل دادست ما را ساقی لعل لبت جرعهٔ جامی که من مدهوش آن جامم هنوز
(حافظ: ۱۸۰)

قسمت چنان‌که باید کردست در ازل و اندیشه را بر آنچه نهادست کار نیست
(مسعود سعد: ۶۷)

ما نه مرد گفت‌وگوی عشق بودیم از ازل جست برق و آب شد مُهرِ لب گفتارها
(صائب: ۸۳)

نه میی از ازل آورد نه جامی آورد لاله از داغ جگرسوز دوامی آورد
(اقبال: ۲۶۸)

در بیتی دیگر، اقبال به «صبح نخستین» اشاره کرده است:

من از صبح نخستین نقشبند موج و گردابم چو بر آسوده می‌گردد ز طوفان چاره برگیرم
(اقبال: ۱۴۷)

«هر چند در ازل رفته بود که وی [موسی] پیغمبری خواهد بود، بدین ترحم که بکرد نبوت بروی مستحکمتر شد.» (بیهقی، دانشگاه مشهد: ۲۵۸)

علاوه بر این، در ارتباط با «ازل» در شعر فارسی ترکیبات و مفاهیم متنوع و دلپذیری مطرح شده که هر کدام از جهتی مبیّن اندیشه‌ای متفاوت است. در زیر، به اندکی از بسیار، اشاره می‌شود و برای اختصار، به ذکر صفحات مورد استشهاد اکتفا می‌شود:

اسرار ازل (اقبال: ۲۵۲، صائب: ۱۲)، سرّ ازل (سنایی: ۳۵۱)، استاد ازل (حافظ: ۲۶۲)، حریفان ازل (صائب: ۱۰۱)، حُسن ازل (صائب: ۲۴۹)، روز ازل (حافظ: ۲۰۷، عطار: ۶۸، صائب: ۵۵۷)، سلطان ازل (حافظ: ۲۱۷ و ۲۵۶)، شبستان ازل (اقبال: ۲۶۸ و ۲۱۵)، صبح ازل (اقبال: ۵۷ و ۴۷۸ و ۲۲۴، صائب: ۱۳۸)، عهد ازل (حافظ: ۲۳۲)، عِلم ازل (مسعود سعد: ۳۱۱)، فیض ازل (حافظ: ۳۰۶، صائب: ۲۶۶)، قسمت ازل (حافظ: ۱۷۴)،

لطف ازل (حافظ: ۱۹۹ و ۲۱۱ و ۲۱۸ و ۲۳۲)، مُشک ازل (سنایی: ۳۵۰)، ناموس ازل (اقبال: ۱۴۱)، نقاش ازل (سنایی: ۲۵۲)؛ همچنین سعادت ازلی (مسعود سعد: ۲۶۴ و ۳۱۰، صائب: ۱۶۷)، فطرت ازلی (اقبال: ۱۵۳) و وحدت ازلی (سنایی: ۳۴۹).

منابع: فصوص: ۳۵۶؛ مرصاد: ۷۲۳؛ شرح شطحیات: ۶۴۴؛ جامع‌الاسرار: ۷۳۴؛ لطایف‌الحکمه: ۳۲۳؛ التعریفات: ۷؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه.

ازلی ← ازل

اَزْهَرِخر /azhar-e xar/

ازهر بن یحیی که نسب او را به خسروپرویز می‌رسانند و از نزدیکان یعقوب لیث صفاری و مردی شجاع و پهلوان بود، با کمال و خِرَد تمام، که مملکت بیشتر بر دست او گشاده شد. ازهر خویشتن را احمق نشان می‌داد و کارهایی می‌کرد که موجب استهزا می‌شد.

از نوادر حکایات او یکی این بود که روزی مردمان در قصر یعقوب برخاستند و او انگشت در زُفرین [حلقهٔ] در کرده بود و انگشت او سخت آماس گرفته و مانده بود. چون بر نمی‌خاست نگاه کردند و آن حالت بدیدند و آهنگری بیاوردند تا انگشت او بیرون کرد. روز دیگر هم آنجا بنشست و باز انگشت در زُفرین سخت کرد. گفتند: چرا کردی؟ گفت: نگاه کردم ببینم فراخ شده است؟ برخی از شعرا به این داستان اشاره کرده‌اند:

بر آب گرم درمانده است پایم چو در زُفرین در، انگشت ازهر

(دقیقی، لغت‌نامه)

در تاریخ سیستان (۲۴۷ و ۲۶۹) حکایات و داستانهای دیگری از او روایت شده است. قابوسنامه (۹۶) نیز در مورد ارتباط او با عمرولیث حکایتی دیگر نقل کرده است. ازهر با کارهای احمقانه‌ای که می‌کرد به «ازهرِ خر» شهرت یافته بود:

مَثَل من بود بدین اندر مَثَل زوفرین ازهرِ خر

(عنصری، لغت‌نامه)

منابع: تاریخ سیستان: ۳۲۹؛ لغت‌نامه.

اژدر ← اژدها

اژدرها ← اژدها

اژدها /aždahā/

اژدها (dragon) که در فارسی به صورتهای اژدر و اژدرها، و در عربی، تِنّین و ثُعبان به کار می‌رود موجودی است اساطیری به شکل سوسماری عظیم، با دو پَر که آتش از دهان می‌افکنده و پاس گنجهای زیرزمین می‌داشته است. صاحب عجایب المخلوقات گفته است (به نقل از نیرنگستان: ۱۳۰): چون مار را درازی به سی‌گز رسد و عمر به صد سال، آن را اژدها خوانند. اژدها آن قدر بزرگ می‌شود که حیوانات خشکی از او به ستوه آیند، چنان‌که بالایش به ده هزار گز برسد، دو پَر مانند ماهی در آورد و حرکتش سبب موج دریا شود. چون ضررش در جهان شایع شود خداوند او را به دیار یأجوج و مأجوج* فرستد تا خورش ایشان شود. عوام معتقدند خوردن دل او دلیری می‌افزاید و پوستش اگر بر عاشق بندند عشقش زایل شود. گنج قارون* که هفت خُم بود به زمین فرو رفت و پاسبان آن، اژدهایی است که رویش خوابیده است.

این جانور عظیم و فراخ‌دهان و بسیاردندان و درازبالا، در بسیاری از داستانهای عامیانه به عنوان مظهر شرّ حضور یافته و تقریباً در همهٔ موارد، قهرمان داستان بر او پیروز می‌شود. نبرد میان قهرمان و اژدها، در واقع تعبیر دیگری است از کشمکش انسان ابتدایی برای نیل به خودآگاهی. در اینجا نیروهای کیهانی شرّ، به صورت اژدها و سایر عفریتها نمودار می‌شوند (انسان و سمبولهایش: ۱۸۰).

اژدها از روزگاران کهن در اساطیر اقوام و ملل تجلی داشته است. در اساطیر بابلی (دیار شهریاران: ۸۸۶/۲) مردوخ* به علت کشتن اژدهایی ازلی به نام «تیامت» که الههٔ هیولای آشفتگی روز ازل است ستوده شد. در این نبرد لشکر او که دوازده عفریت‌اند نیز زندانی می‌شوند.

در اساطیر ایرانی (حماسه‌سرایی: ۴۰۴) اهریمن* پس از آنکه سه هزار سال از بیم گیومرث* یارای مخالفت با اورمزد* را نداشت، به تحریک «جَهی*» دیو مؤنث و نمایندهٔ زنان، بر اورمزد شورید و چون اژدهایی از زمین بر آمد و با تمامی دیوان به پیکار نور شتافت. در شاهنامه از نبرد قهرمانان با اژدها بارها یاد شده‌است. «آژی دهاک» یا اژدهای سه سر اوستا، که همان ضحّاک* است، با چهره‌ای بشری در شاهنامه تجلّی

می‌کند. اما کوتاه شدهٔ این واژه، یعنی اژدها، به صورت اسم عام به کار می‌رود و به هر گونه اژدها اطلاق می‌شود. یکی از این اژدهایان را سام* دردرهٔ «کشف» با گرز از پای در می‌آورد.

نابود ساختن یک اژدهای سهمگین و آتشین‌دهان، موضوع سومین خان از هفت‌خان* رستم (شاهنامه: ۹۴/۲) و هفت‌خان اسفندیار* (همان: ۱۷۶/۶) است. گشتاسپ* نیز در دیار روم اژدهایی را می‌کشد. اسکندر* هم طی سفر خارق العادهٔ خود در باخترزمین، اژدهایی را نابود می‌سازد. اردشیر بابکان (همان: ۴۴/۷) کارِ «کرم هفتواد» را که نوعی اژدها است یکسره می‌کند. بهرام گور دوبار بر اژدها پیروز می‌شود و امثال آن. علاوه بر داستانها و روایات حماسی، در سایر شئون فرهنگ ایران نیز اژدها تجلی پیدا کرده است. در شاهنامه موارد بسیار هست که درفش پهلوانها اژدهاپیکر (۲۱۴/۲، ۱۷۰، ۲۰۶/۵، ۴۸/۹) و اژدهافش (۱۸۹/۴، ۷۹/۵، ۳۴۵/۸) تصویر شده است. رستم با آنکه پسر زال* و از خاندان سام* است درفشی آراسته به نقش اژدها دارد (شاهنامه:۲۱۴/۲) که مظهر خاندان مهراب شاه کابلی است. این امر، اشاره‌ای مبهم به نهادی ابتدایی دارد که فرزند متعلق به خانوادهٔ مادری بوده است (اساطیر ایران: ۳۷) زیرا رستم از طرف مادر، نژادش به ضحّاک ماردوش می‌رسد و اژدها در واقع «توتم» خانوادگی او محسوب می‌شود. به طور کلّی، اغلب ایرانیان باستان، صورت اژدهایی بر سر نیزهٔ خود می‌کردند و رومیان نیز در عصر طرایانوس (تراژان) آن را از ایران تقلید کردند. این رسم در دوره‌های اسلامی نیز بوده است:

اژدهای عَلَم عزم ورا بهر عدو عقرب از پیش دوان، نیشش در دنبال است
(خواجه سلمان، لغت‌نامه)

جنگ با اژدها یا اژدهاکُشی از داستانهای رایج و همه‌جاگیر است و قدیمترین آن داستان قربانی اژدها است که در سراسر دنیا شناخته است. در شاهنامه غیر از ضحّاک (۶۸/۱) از چندین اژدها یاد شده است که اغلب آنها در جنگ با پهلوان کشته می‌شوند، از جمله: اژدهای کشف‌رود (۲۰۲/۱)، اژدهای بزرگ (۹۴/۲)، اژدهای بیشهٔ فاسقون (۳۱/۶)، اژدهای کوه سقیلا (۳۷/۶)، اژدهای هفت‌خان اسفندیار (۱۷۶/۶)، اژدهای شهر طوس (۲۵۷/۶)، اژدهای سرزمین نرم‌پایان (۷۲/۷)، اژدهایی که بهرام گور در توران زمین بکشت (۳۸۰/۷)، اژدهای قنّوج (۴۲۴/۷) و اژدهای کوه چین (۱۴۶/۹).

در فرهنگها (از جمله برهان) از مرد شجاع و دلاور، از مرد خشمگین و از پادشاه ظالم عموماً و از ضحّاک ماردوش خصوصاً با عنوان اژدها یاد شده است. همچنین مجازاً به اسب درشت‌اندام و قوی، به شمشیر برنده و به دیو سرکش (لغت‌نامه) نیز اژدها گفته‌اند. ترکیبهای اژدهاپاره، اژدهاپیکر، اژدهاچشم، اژدهاخوی، اژدهادل، اژدهادوش، اژدهاسار و اژدهافش نیز فراوان در فرهنگها و به‌خصوص در شعر فارسی به‌کار رفته‌است.

اژدهای چرخ یا اژدهای گردون نیز صورتی فلکی است از مجموعه‌ای از ستارگان، به شکل اژدها که به عربی آن را رأس، ذَنَب و تِنّین گویند. شعرا این مضمون را فراوان در شعر خویش به کار گرفته‌اند:

گشت اژدهای جان من این اژدهای چرخ ورچه صلاح رهبر من بود چون عصا
(مسعود سعد: ۱)

بسیار عمر خوردست این اژدهای چرخ او را همی نباشد سیری زعمر ما
(مسعود سعد: ۶)

ای اژدهای چرخ دلم بیشتر بخور وی آسیای چرخ تنم تنگتر بسای
(مسعود سعد: ۵۰۴)

پیکرم چون در دهان اژدهای چرخ زاد اژدهابچه ست گویی در حقیقت پیکرم
من چه سازم در میان این دو نرّه اژدها اژدها کردست با این اژدها هم‌بسترم
(عطار: ۷۳۸)

مطابق روایات و بنا بر آنچه قرآن نیز اشاره کرده است (اعراف: ۱۱۷ و شعرا: ۴۵): موسی* به امر خداوند عصایش را می‌انداخت و ناگاه به صورت اژدهایی در می‌آمد و هر چه جادوگران بافته بودند فرو می‌خورد و باز به امر خداوند در دست موسی به صورت همان عصا در می‌آمد.

از این مضمون نیز در شعر فارسی استفاده شده است:

راست آن آستین است پنداری که عصا بود و باز ثُعبان گشت
(مسعود سعد: ۷۲۹)

مرا گفت اگر زانکه موسی شوم عصای تو در دست ثُعبان کنم
(مسعود سعد: ۶۱۱)

زرق سیماب و رسن هرگز کجا ماند به جای چون بر آید ناگه از دریای قدرت اژدها
(سنایی: ۳۷)

واژه‌های عربی تِنّین و ثُعبان نیز در شعر فارسی به معنی اژدها به کار رفته‌اند:

همی به قوّت گردن فراخت همچون شیر همی به کوشش آتش فشاند چون ثُعبان
(مسعود سعد: ۳۷۱)

گاه الفت داد باید نیش کژدم را امان وقت خصمی کَند باید کام تِنّین را زفر
(سنایی: ۲۶۶)

مار وقتی پیر شد اژدها می‌شود:

مخالفان تو موران بدند و مار شدند بر آر زود ز موران مار گشته دمار
مده زمانشان زین بیش و روزگار مبر که اژدها شود ار روزگار یابد مار
(مسعود رازی، تاریخ بیهقی: ۷۸۹)

اژدها می‌شود این مار ز مهلت صائب رحم بر نفس نمودن ز مسلمانی نیست
(صائب: ۲۴۱)

اژدها و گنج:

گنج را بر سر اگر رسم بود اژدرها گنج حُسنی و تو را زلف چو ثُعبان بر سر
(کمال اسماعیل: ۱۰۸)

در قلمرو استعاره و تشبیه، بسیاری چیزها به اژدها مانند شده‌اند:
شمشیر:

به آوردگه رفت چون پیل مست یکی پیل زیر، اژدهایی به دست
(شاهنامه: ۱۱۹/۲)

یکی صمصام فرعون‌کش، عدوخواری چو اژدرها
که هرگز سیر نَبود وی ز مغز و از دل اعدا
(دقیقی: ۹۶)

خدایگان را دیدم به گردِ رزم‌اندر چو شیر شرزه به دست اژدهای مردم‌خوار
(مسعود سعد: ۲۶۳)

زندگانی و جان و دل شِکَرَد زخم این اژدهای عمرشکار
(مسعود سعد: ۲۸۷)

گفتِ تو ولی را به گَهِ جود، حیات است تیغ تو عدو را به گهِ کوشش، ثُعبان
(مسعود سعد: ۳۷۶)

عدو شکسته و سِحرش همه فروخورده — به دست شاه جهان آن حسام چون ثُعبان
(مسعود سعد: ۳۷۲)

نیزه:

بأسش همی چو گوید من وقت کارزار — نیزه به دست شاه جهان اژدها کنم
(مسعود سعد: ۳۴۵)

زنجیر و بند:

نه دشمن آید زی من، نه من روم بر دوست — که اژدهایی دارم نهفته در دامن
(مسعود سعد: ۴۲۲)

شرزه‌شیری را مانم که بگیرند به دست — وین گران‌بند بر این پای مرا اژدرهاست
(مسعود سعد: ۷۳)

اژدها خفته بود بر پایم — نتوانستم آن زمان برخاست
(خاقانی: ۶۰)

اسب:

مرکب توست اژدهای نبرد — خنجر توست کیمیای ظفر
(مسعود سعد: ۱۵۹)

هر یکی با یک اژدهای دمان — اژدها نِه و اژدهاپیکر
(مسعود سعد: ۲۷۵)

پهلوان:

بیشه‌ها بی شیر کردی دشتها بی اژدها — قلعه‌ها بی مرد کردی شهرها بی شهریار
(فرخی: ۸۷)

به بزم‌اندرون کسری و کیقبادی — به رزم‌اندرون شیری و اژدهایی
(مسعود سعد: ۵۲۱)

مبارزانش چو شیران دست‌شسته به خون — به حمله هر یک، چون اژدهای عمر اوبار
(مسعود سعد: ۲۴۷)

مرگ:

نهکی الفَنج و ز پرهیز و خردپوش سلاح — که بر این راه یکی منکر و صعب اژدرهاست
(ناصرخسرو [چ ۱۳۰۴]: ۴۶)

طبع تند و تیز:

بر من نهاد روی و فرو برد سر بـه سر نیرنگ و سحر خاطر و طبعم چو اژدها
(مسعود سعد: ۱)

در عالم نمادشناسی اژدها نگاهبان سختگیر گنجهای پنهان و نـماد شـرّ و گـرایشـهای شیطانی معرفی شده است. در افسانه‌های زیگفرید* تصریح شده‌است گنجی که توسط اژدها پاسداری می‌شود جاودانگی* است. همچنین اژدها را سمبول آب*، ابر، استعداد، باران، بت پرستی، خشکسالی، راهزنی، ظلم، قتل، قدرت، گناه، نادانی و هرج و مـرج دانسته‌اند (سمبولها: ۱۴۹).

منابع: یشتها: ۱۴۷/۱؛ مینوی خرد: ۱۳۱؛ مروج: ۱۲۰/۱؛ قاموس: ۴؛ اساطیر ایران: ۳۷ و ۴۴؛ اساطیر ایرانی: ۱۹؛ آفرینش زیانکار: ۱۰۰؛ دیـار شـهریاران: ۸۸۶/۲؛ عـجایب: [طـوسی] ۶۱۲؛ عـجایب [فارسی]: ۴۴۸؛ عجایب [قزوینی]: ۲۶۲؛ حیاةالحیوان: ۲۳۳/۱؛ مصنفات: ۳۱۱؛ تحلیل هفت پیکر: ۴۳؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۸۶؛ داریوش شایگان، «بینش اساطیری»، الفبا: ۸۰/۵؛ یغما، (دی‌مـاه ۱۳۲۰): ۴۳۴/۴ و ۴۳۷ و ۴۴۲ و ۴۴۴؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، ش ۱۱۷ و ۱۱۸ (تیر و مرداد ۱۳۵۱): ۳۷ و ۲۲؛ فرهنگ فارسی (اعلام)؛ لغت‌نامه؛ برهان قاطع؛ فرهنگ‌نامهای شاهنامه: ۶۱/۱؛ فرهنگ‌نمادها: ۱۲۳؛ اژدها در اساطیر ایران؛ نهادینه‌ها: ۳۱۳؛ *S.E.I.*: 191; *Brewer's*: 363; *Dictionary of Symbols*: 83.

اژدهاک ← ضحّاک

اژگهن /ažgahan/

به صورتهای اژکهن، اژکان (اژگان)، اژگهان، اژهان و اژهـن در فـرهنگها (لغت فـرس، جهانگیری و برهان) به معنی کاهل، تنبل و سست و بیکاره آمده است. دهخدا (لغت‌نامه: اژکهن) آن را مصحّف «وژگهن» دانسته است. این واژه در پهلوی به صورت اشگهانیه (ashghānih) به معنی تنبلی و دیو تنبلی به کار رفته است. در اندرز دسـتوران (بـند ۱) هست که مردمان را هر روز به هوشبام سه دروغ پیش آید که یکی از آن سه، اشگهانیه است و باید با رفتن به آتشکده و نیایش آتش، به دفع آن کوشید.

در شعر فارسی، این واژه به مفهوم تنبل و به صورت «اژگهن» بارها به کـار رفـته است:

به دل ربودن جَلدی و شاطری ای مه به بوسه دادن جان پـدر بس ازگـهنی
(شاکر بخاری، لغت‌نامه)

در توصیف اسب:

رخش با او لاغر و شبدیز با او کُندرو وَرد با او اَرجل و یَحموم با او ازگـهن
(منوچهری: ۷۶)

اشو گفت آنکـه مـی‌بینی روانش مـر او را نـام بـودی ازگـهانش
(بهرام پژدو: ۸۳)

منابع: جهانگیری: ۱۲۲۶/۱؛ رشید عیوضی، «مظاهر شر در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۵۴/۱۸؛ برهان؛ لغت‌نامه.

اسب /asb/

اسب (horse) یا اسپ همان حیوان چهارپا که به هوش و فراست معروف است از روزگار کهن در اساطیر ملل مورد توجه بوده و به نگهبانی و تیمار این حیوان سودمند کـه بـه صفات تند و تیز و چالاک و دلیر و پهلوان موصوف است اهتمام داشته‌اند. اسب در تمدن سومری کهن، نقش اساسی و مهمی داشته است (دیار شـهریاران: ۱۱۱۳/۲). در ادبـیات «وِدایی»، جهان هستی به صـورت اسب تـجسم یـافته (هـمان: ۱۱۱۲/۲) و در داسـتان آفرینش* از میان آب ازلی، نخست آتش، عین اسبی است که محل او در آب* است و آفریدگار کاینات در تجسم مادی خود به صورت اسب درآمده‌است (سرّاکبر: ۱ تا ۶). بنا بر اساطیر کهن، «پوزئیدن» اسب را آفرید.

در فرهنگ ایران، به ویژه، اسب و گردونه، از زمانهای کهن مورد استفاده بوده‌انـد. مهر* از ایزدانی است که بر گردونهٔ مینوی نشسته است. اساساً در ذهن اقـوام هـند و اروپایی، اسب نشانهٔ ویژهٔ ایزد آفتاب* و ایزد ماه* و ایزد بـاد* بـوده‌است. بـه روایت نوروزنامه (تصحیح مینوی: ۵۱) آن فرشته که گردونهٔ آفتاب کشد، به صورت اسبی است «الوس» نام و گویند دوربین بوده و از دور، بانگ سم اسبان شنود.

فرشتهٔ نگهبان چارپایان که در اوستا، درواسپا (دارندهٔ اسب سالم) خـوانـده شـده، دارای گردونه است. شاید با توجه به همین مسئله است که اسب را شاه چرندگان و در میان چارپایان از همه نیکوتر دانسته و از قول کیخسرو* نقل کرده‌اند (نوروزنامه: ۵۱): هیچ چیز در پادشاهی بر من گرامیتر از اسب نیست. در مینوی خرد (پارهٔ ۶۴) هم، اسب

سفید زردگوش و درخشان‌موی و سفیدپلک، سالار اسبها معرفی شده است. پیامبر اسلام (ص) نیز فرموده است: اَلْخَیْرُ مَعْقُودٌ فی نَواصِی الخَیل (نیکی به پیشانی اسبان باز بسته است). هند و اروپاییان، نخستین قومی بودند که اسب را اهلی کردند. از طریق ایران این جانور به سرزمین بابل* و مصر راه یافت. مرکز پرورش اصلی اسب، کوههای تیانشان در ترکستان شرقی بود و اسبِ گردونه از اینجا به چین نیز راه یافت. اسب عربی که به خوبی معروف است به نظر برخی (فرهنگ ایران باستان: ۲۳۸/۱) همان اسب ایرانی است. در کتاب مقدس نیز مذکور است که اسبی آتشین و ارابه‌ای آتشین، «ایلیا» را به آسمان بردند (قاموس: ۴۶). تهمورث* هم زمین را بر پشت اهریمن* که به صورت اسبی در آمده بود، درهم نوردید. در چشم ایرانیان رزم‌آور، داشتن اسب و گردونه، نشانهٔ اشرافیت و امتیاز به حساب می‌آمده است.

تشتر* فرشتهٔ باران، برای دست‌یابی به آبهای بارور، به پیکر اسب سفیدی در آمد و با اَپوش* دیو خشکی که او نیز به صورت اسب سیاهی بود جنگید. ایزد بهرام* در سومین، و ویشنو* (ایزد بزرگ هندی) در دهمین تجلّی خود، به صورت اسبی سفید و زیبا ظهور نمودند. از لحاظ طرح کلّی، شهر شوش به شکل «باز» ساخته شده و شوشتر به شکل اسب (دیار شهریاران: ۱۱۰۰/۲، پیامبران و شاهان: ۴۷).

بنا بر روایات ایرانی، گروهی از پادشاهان و ناموران، از جمله هوشنگ*، جمشید*، ضحّاک*، فریدون*، پیران ویسه*، گشتاسپ* و بسیاری دیگر برای ناهید* اسب و سایر چارپایان قربانی کردند و کامیابیها خواستند.

نام بسیاری از بزرگان و شاهان نیز با واژهٔ «اسب» ترکیب یافته است، از جمله: گرشاسپ* (دارندهٔ اسب لاغر)، ارجاسپ* (دارندهٔ اسب ارجمند)، لهراسپ* (دارندهٔ اسب تیزرو)، گشتاسپ (دارندهٔ اسب از کار افتاده)، تهماسب (دارندهٔ اسب فربه و زورمند)، هوسپ (دارندهٔ اسب خوب)، بیوراسب* (دارندهٔ ده هزار اسب)، شیداسپ (دارندهٔ اسب درخشان) و سیاووش* (دارندهٔ اسب سیاه).

در واژه‌های اسپست یا اسفست (= یونجه، خوراک اسب) و اسپرَیْس (میدان اسب‌دوانی) که به صورتهای اسپریز، اسپرز و اسپرسف در فرهنگها (از جمله جهانگیری: ۱۲۵۴/۱) ضبط شده‌است نیز کلمهٔ اسب وجود دارد.

زهی پادشاهی که سطح فلک بود بندگان تو را اسپریس

(شمس فخری)

نشـــانی نهـادند بـر اسـپریس سیاوش نکرد ایچ با کس مِکیس
(شاهنامه: ۸۹/۳)

بنا بر آنچه گذشت و با توجه به اسطوره‌های آفرینش، اسب به مفهوم هستی (در برخی موارد اصلاً به صورت «است» آمده)، ستاره‌ای از ستارگان رونده، قوس یا برج نهم سال، یکی از مظاهر تجلّی و ظهور در عالم امکان، فرشتهٔ گردونه‌کش خورشید* که هر روز از بام تا شام خورشید را در آسمان راهبر است و... نیز آمده است (دیار شهریاران: ۱۱۲۰/۲). بنابراین، به احتمال زیاد واژهٔ اسب در پیوند با نامها، تنها به معنی دارندهٔ نوعی از اسب نیست و به این مفاهیم نیز محتمل است. روان‌کاوان اسب را نماد روان ناخودآگاه و غیر بشری می‌دانند. باورهای قومی و اساطیری فراوانی در مورد اسب در میان ملل رایج است و سبب شده تا معانی سمبولیک فراوانی از قبیل: آزادی، اندام زیبا، انرژی خورشید، بخشندگی، پایداری، پیروزی، قدردانی، سرعت، فهمیدگی و فراست، نیرومندی، هوش، خیره‌سری، سرسختی و غرور در هنر و اندیشهٔ ادبی و فرهنگی تبلور یابند.

در فرهنگ ایران و قسمتهایی از جهان «اسب سفید» نشان بی گناهی و خلوص و خِرَد و مَرکبِ خورشید و نشان نجابت خانوادگی است. اسب سفید طلایی در اساطیر ایران شکلی از تیشتر یا تشتر (آورندهٔ آب) و نشانهٔ مردی و نیرومندی بوده است (← سمبولها: ۱۶).

در شاهنامه، اسبهای گوناگون به صفات و امتیازاتی متّصف‌اند، مثلاً اسبِ خاندان گشتاسپ سیاه است؛ اسب بیدرفش* که بعد از کشته شدن او به دست بستور* افتاد و نیز اسب سیاووش هم سیاه توصیف شده است و چنان‌که گذشت اصلاً سیاووش به معنی «دارندهٔ اسب سیاه» است:

چو زین گونه بسیار زاری نمـود سیه را برانگیخت بـر سـان دود
شگفتی در آن بُد که اسب سـیاه نمی‌داشت خـود را ز آتش نگـاه
(شاهنامه)

توصیف فردوسی از این اسب سیاه، یادآور اسب معروف خسروپرویز است که در اثر سیاهی به شبدیز* معروف شد:

بـر آخـور بسـته دارد رهنـوردی کـزو در تک نـبیند بـادگردی
سـبق بـرده ز وهـم فـیلسوفان چو مرغابی نـترسد ز آب طـوفان

به یک صفرا که بر خورشید رانده فلک را هفت میدان باز مانده
نهاده نام آن شبرنگ شبدیز بر او عاشقتر از مرغ شباویز
(خمسه: ۱۵۷)

رخش* هم در شاهنامه موجودی شگفت‌انگیز توصیف شده که از قدرت و ادراک خاصی برخوردار است. و نیز چنین است اسب آبی دریای شهد که بنا بر شاهنامه (۲۸۳/۷) از چشمه‌سوی (سبز) خراسان برآمد و یزدگرد بزهکار را با لگدی بکشت که به داستان او در تاریخ بلعمی (۱۰۹)، شاهنامهٔ ثعالبی (۲۶۱)، آفرینش و تاریخ (۱۴۱)، فارسنامه (۷۴) و مجمل‌التواریخ و القصص (۶۸) هم اشاره شده است. نظیر این، در قصص و روایات اسلامی نیز به اسبهایی با خصوصیات شبه اساطیری، همچون بُراق* (اسب حضرت رسول (ص))، دُلدُل* (اسب حضرت علی (ع)) و ذوالجناح* (اسب سیدالشهدا (ع)) بر می‌خوریم.

در شعر فارسی، به خصوص در ادبیات ستایشی ما، در خلال قصاید بلند و کوتاه، توصیفهای زیادی از اسب شده که اگر در مجموع آنها دقت شود پاره‌ای مشابهتها با سرچشمه‌های اساطیری و کهن آن به نظر خواهد رسید. همچنین در فرهنگ ایران، فراست و هوشیاری و تیزبینی و تیزگوشی اسب زبانزد است. اهمیت اسب تا آنجا در زندگی اجتماعی این قوم بارز بود که کتابهای متعددی در دوره‌های مختلف، با عنوان «فَرَسنامه» در این باب پرداخته‌اند. منوچهری در قصاید بلندی با مطلعهای زیر، به توصیف شاعرانهٔ اسب ممدوح پرداخته است:

حَبَّذا اسبی مُحَجَّل مرکبی تازی‌نژاد نعل او پروین‌نشان و سمّ او خاراشکن
(منوچهری: ۷۵)

آفرین بر مرکبی کو بشنود در نیمه‌شب بانگ پای مورچه از زیر چاه شصت باز
(منوچهری: ۴۲)

این بیت، یادآور توصیف معروف فردوسی از رخش رستم است:

به شب مورچه بر پلاس سیاه نمودی به گوش از دو فرسنگ راه
(شاهنامه: ۵۳/۲)

آفرین زین هنری مرکب فرّخ‌پی تو که به یک شب ز بلاساغون آید به طراز
شَخ‌نوردی که چو آتش بود اندر حمله همچنان برق مجال و به روش باد مجاز
(منوچهری: ۴۰)

سایر شعرا نیز از این گونه توصیفها در شعر خویش آورده‌اند:

چهارپایی کش پیکر از هنر همسوار نگارگر ننگارد چو او به خامه نگار
(عنصری: ۸۷)

بده می که تا یاد آرد مرا ز شبدیز در زیر بَرگُستوان
چو ناری به عزم شکار عدو چو دیوی به زیر شهاب سنان
(مسعود سعد: ۴۰۴)

جوهری صایغ هروی (لباب الالباب، تصحیح نفیسی: ۳۲۸) در قصیده‌ای به مطلع:

دی مرا آخورسالار خداوند جهان داد اسبی که ز پیری است به فریاد و فغان

سرگذشت اسبی لاغر و سالخورده را که از روزگاران بسیار کهن، همهٔ اسبهای معروف **تاریخ** را دیده است، در نهایت اغراق به نظم درآورده و در آن به بسیاری از خصوصیات **اسبها** اشاره کرده است.

علاوه بر واژه‌های زیاد عربی که به معنی اسب است، در فرهنگهای فارسی نیز (از **جمله** لغت‌نامه) نامهای متعددی مانند: بادپای، چرمه، الوس، سرخ‌چرمه، تازی‌چرمه، **خنگ**، بادخنگ، مگس‌خنگ، کُمیت، شبدیز، سمند، خورشید، گورسرخ، دیزه و ... به **معنی** اسب ضبط شده‌اند که نشان دیگری است از اهمیت و حضور محسوس این حیوان **در پهنهٔ** فرهنگ ایران.

اسب تروا در حماسهٔ معروف ایلیاد (Iliad) اسبی است چوبین که یونانیان پس از ده سال **محاصره** توانستند با جای دادن عده‌ای سرباز در داخل آن و نفوذ به درون حصار، **دروازه‌های** شهر تروا (Troy) را بگشایند. از این طریق، تعبیر «اسب تروا» در زبان و **فرهنگ** امروز ایران راه یافته است. نمونه‌ای از نثر معاصر:

«**زیربنایی** محکم بنا کنیم که از دستبرد قدرتمندان... و یا افسونگرانی که از منطق علمی **برای** سلطه بر اقوام ضعیف، اسب تروا می‌سازند مصون بماند». (حکایت همچنان باقی **است**)

در قطعهٔ معروف «صدای پای آب»، سهراب سپهری، این گونه ملیح به جریان «اسب **تروا**» اشاره می‌کند:

فتح یک کوچه به دست دو سلام
فتح یک شهر به دست سه چهار اسب‌سوار چوبی
فتح یک عید به دست دو عروسک، یک توپ. (هشت کتاب: ۲۸۴)

منابع: یشتها (تیریشت و دروسپ‌یشت)؛ آداب‌الحرب و الشجاعه؛ نوروزنامه: ۵۱ به بعد؛ دیار شهریاران: ۱۰۲۴/۲ و ۱۱۱۱ و ۱۱۱۵ و ۱۱۸۶؛ فرهنگ ایران باستان: ۲۲۰/۱ به بعد؛ آفرینش زیانکار: ۲۲؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۶۳ و ۱۰۵؛ قابوسنامه: باب بیست و پنجم؛ سوگ: ۱۵۸ به بعد؛ محمددبیر سیاقی، «اسب خواستن»، سخن (دی و بهمن ۱۳۴۸): ۸۴۶/۱۸؛ ابراهیم پورداوود، «اسب»، ایران امروز: ۱۰/۳ تا ۱۶؛ عبدالامیرسلیم، «اسب، اسبد، اسبدان، اسبهان»، م.د.ا.ت. (بهار ۱۳۵۴): ۶۴-۴۵۶؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۴۷/۱؛ نهادینه‌ها: ۳۲۷؛ فرهنگ نمادها: ۱۳۵؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 588.

اسباط بنی‌اسرائیل /asbāt-e baniesrā'il/

اسباط جمع سِبط، پسران پسر و پسران دختر، و اسباط بنی‌اسرائیل، به معنی گروههای بنی‌اسرائیل (فرزندان یعقوب) و امّت حضرت موسی* (ع) به کار رفته است زیرا امّت موسی (ع) که اولاد پسران حضرت یعقوب* بودند، برای تمایز از اعقاب حضرت اسماعیل* که به قبایل موسوم‌اند، اسباط نامیده شده‌اند.

قرآن هم اشاره می‌کند (اعراف: ۱۶۰) «اینان (بنی‌اسرائیل) را به دوازده گروه تقسیم کردیم» و این اسباط دوازده‌گانه به نام ده پسر و دو نوادهٔ یعقوب نامیده شده و عبارت‌اند از: رأوبین (روبین)، شمعون، یهودا، زبولون، یسّاکار (بسّاخر)، دان، اشیر (ازیر)، افرایم، منسی، نفتالی، جادیه (گاد) و بنیامین. در قرآن چندین بار از اسباط در ردیف سایر پیامبران نام برده شده است (← بقره: ۱۳۶ و ۱۴۰؛ آل عمران: ۸۴؛ نساء: ۱۶۳).

منابع: ← منابع یعقوب

اسب تروا ← اسب

اسپرغم ← سپرغم

اسپنت ← اسفند

اسپنت‌مینو ← سپنت‌مینو

اسپنج ← اسفند

اسپند ← اسفند

استرنگ ← مِهرگیاه

اسحاق /eshāq/

یا اسحق (Isaac) پسر دوم حضرت ابراهیم* از همسر نخستین او ساره* است.

فرشتگانی که مأمور ویرانی مساکن قوم لوط* بودند، به هیئت مهمانانی بر ابراهیم وارد شدند و او را به ولادت فرزندی بشارت دادند (هود: ۷۱). ساره که حاضر بود بخندید و گفت: وای بر من، من و شویم هر دو پیریم، چگونه دارای فرزند خواهیم شد؟ فرشتگان گفتند: آیا از حکم خدا به شگفت در می‌شوی؟ از این‌رو، وقتی فرزند متولد شد او را «یسحق» (= اسحاق) که در عبری برابر «یضحک» (می‌خندد) است نامیدند. این اسم از عبری به زبانهای اروپایی نیز راه یافته است (دایرةالمعارف فارسی). به قول سنایی:

نکتهٔ او بر صلاح و وفاق گوش ساره است و مژدهٔ اسحاق

(حدیقه، اعلام قرآن: ۱۱۷)

ابراهیم نذر کرده بود اگر صاحب فرزند شود او را قربانی* کند. چون اسحاق یک‌ساله شد خواب دید باید به وعده وفا کند. او گوساله‌ای را قربانی کرد اما شب بعد و شبهای بعد همچنان خواب دید باید فرزند را قربانی کند. ماجرای قربانی شدن را برخی به اسحاق و بسیاری به اسماعیل* نسبت داده‌اند (← اسماعیل).

به هر حال، اسحاق فرزند نبوت و وعده بود. سرگذشت او در سِفر پیدایش (۲۱ و ۲۴ و ۲۸ و...) به تفصیل آمده است. او صاحب دو پسر شد به نامهای عیص و یعقوب* و پس از آنکه در اواخر عمر به کوری مبتلا شد یعقوب را به پیامبری دوازده تن از فرزندانش بشارت داد.

وگر آزر بدانستی تصاویرش نگاریدن نه ابراهیم از آن بدعت بری گشتی نه اسحاقش

(منوچهری: ۴۸)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۹۴؛ طبری: ۲۳۶؛ قصص [نیشابوری]: ۷۲؛ بلعمی: ۲۶۱/۱؛ قصص [نجار]: ۸۴ و ۹۵ و ۹۸؛ مروج: ۳۹/۱؛ روضةالصفا: ۱۲۶/۱؛ حبیب‌السیر: ۴۹/۱، آفرینش و تاریخ: ۵۲/۳؛ فصوص: ۸۴ و ۳۵۰؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۳؛ قاموس: ۵۱؛ اعلام قرآن: ۱۱۴ تا ۱۱۷؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 619; *S.E.I*: 173.

اسرائیل /esrā'il/

اسرائیل (Israel) لقب یعقوب* بن اسحاق* است که هنگام مصارعه [کُشتی گرفتن] با فرشتهٔ* خدا به‌آن ملقب شد (سفر پیدایش: ۳۲:۱ و ۲). به این لقب، یک بار در آیهٔ ۹۳ آل عمران و بار دیگر در آیهٔ ۵۸ مریم اشاره شده است. قرآن یهود را بیشتر بنی‌اسرائیل نام

برده است که بر مجموع یهودیان، یعنی اسباط* دوازده‌گانه اطلاق می‌شود.

اسرائیل لغتی عبری است به معنی «محارب با خدا» یا «سرباز خدا» و وجه تسمیه‌اش این است که شبی که یعقوب با فرشته کُشتی گرفت فرشته گفت که با خدا کُشتی گرفته و بر او غالب شده است (اعلام قرآن: ۱۰۱). وجه دیگر این است که اسرائیل را از «اِسراء» به معنی سیر در شب گرفته‌اند (مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۵) زیرا یعقوب به جای برادر خود عیسو (عیشو) خود را بر پدر عرضه داشت و از ترس برادر به شب بیرون آمد:

پیکرت دارد اگر جان بصیر　　عبرت از احوال اسرائیل گیر

(اقبال: ۸۵)

کند به چشم ظفر ضربت حسام تو آن　　که کرد جامهٔ یوسف به چشم اسرائیل

(جبلی: ۲۵۰/۱)

اسرائیل در شعر معاصر فارسی هم به کار رفته است:

صوت بی‌صور مانده‌ای، ابراهیم بی‌اسرائیل،
موسای بی‌عصا، عیسای بی‌پدر، محمد بی‌خون
نامت را بگو.　　(م. کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۷/۵۲)

منابع: منابع یعقوب

اسرافیل /esrāfil/

اسرافیل (Seraphiel) (در عبرانی، سرافیم و سرافین به معنی بندهٔ خدا) یکی از چهار فرشتهٔ* مقرب درگاه خدا و معروف به نامهای فرشتهٔ صور، مَلَک بعث (مهذب الاسماء)، حامل عرش و صاحب نَفخ صور است که قبل از همهٔ فرشتگان به آدم* سجده کرد (قاموس‌الاعلام‌الترکی). در برخی کتابها (از جمله: عجایب‌المخلوقات قزوینی: ۲۸۰) سیمای ظاهر و اندام او با لباس سبز و چهار بال و عمامه تصویر شده که صور معروفش را به دهان گرفته و با دو دست آن را به طرف عرش* خدا نگه داشته است.

نَفخ صور: صور، بوق یا شاخ عظیمی است که وقتی رستاخیز* پیش آید اسرافیل در آن بدمد و با دمیدن نخستین، همهٔ مردم بمیرند (زمر: ۶۸) مگر آنها که خدا می‌خواهد و جهان چهل سال خالی باشد. پس، خدای تعالی فرشتگان را در آسمان* بمیراند و در همهٔ آسمان و زمین اسرافیل ماند و عزرائیل*. خدا به عزرائیل می‌گوید: جان اسرافیل

بستان. اسرافیل گوید: یا رب، از آنگاه که مرا آفریدی و این صور به دست من دادی طرفةالعینی به تو عاصی نشده‌ام و این صور از دهان بر نداشته‌ام، اکنون ملک‌الموت جان من بستاند من این صور را چه کنم؟ گوید: صور را به من سپار و جان بده. صبح قیامت چهار فرشتهٔ مقرّب برخیزند و به سر گور محمد (ص) آیند. پیامبر بر بُراق* نشیند و هر کدام جایی گیرند. اسرافیل بازو گیرد و محمد (ص) به پیش عرش خدای رود. آنگاه به اسرافیل گوید: صور را بردار و اندر دَم تا خلق همه زنده شوند. اسرافیل جانهای خلق را بگیرد و به صور اندر نهد و بدمد. زودتر از طرفةالعینی، همه از گورها برخیزند و زمین به نور خدا روشن شود (تفسیر کمبریج: ۷۲/۲).

در کتب عرفانی، هنگام تطبیق اجزای عالم صغیر (انسان) بر عالم کبیر (جهان)، اسرافیل سَروَر ملائکهٔ آسمان چهارم (فلک شمس) و فرشتهٔ موکل بر حیات و سبب حیات عالمیان معرفی شده است (الانسان: ۱۴۸). همچنین هر دسته از اولیای بزرگ صوفیه به یکی از ملائکهٔ کبار تعلق دارند. پنج‌تنان بر دل جبرئیل*اند و سه‌تنان بر دل میکائیل* و یکی بر دل اسرافیل (همان: ۳۱۹). در مقالهٔ دوم مصیبت‌نامهٔ عطار نیز ذکر او آمده و به عنوان سالکی در مرتبهٔ تسلیم معرفی شده است. در شعر فارسی، به ویژه پیرامون صور اسرافیل و خواص اعجاب‌انگیزش مضامین بدیع آمده است:

سرافیل را دید صوری به دست — برافراخته سر زجای نشست
(شاهنامه: ۸۳/۷)

دم صور بشناس و انگیختن — روانها به تنها بر آمیختن
(اسدی)

اندرین صفهای معنی دُرِّ معنی را مجوی — زانکه درُ سرنا نیابی نفخ اسرافیل را
(سنایی: ۲۹)

یکدم بکش قندیل را، بیرون کن اسرافیل را — دفتر بِدَر جبریل را، نه لاگذار آنجا نه لَم
(سنایی: ۳۹۱)

نای رویین گویی آنجا نفخ صور اول است — کز یکی بانگش روان از تن رمد رنگ از صُوَر
(سنایی: ۲۷۷)

خفتگان فریب کین تو را — برنینگیزد از زمین دم صور
(مسعود سعد: ۲۶۵)

زنده شد هو و شادی از پی آنک — نعرهٔ رعد و نغمهٔ صور است
(مسعود سعد: ۴۳)

به گوشش آمد آواز رعد نفخهٔ صور — به چشمش آمد شکل درخت صورت مار
(مسعود سعد: ۲۴۸)

زنده دل آن کس است که در عشق و آه سرد — هر روز صد قیامت و صد نفخ صور یافت
(عطار: ۶۹۱)

چون «نفخت فیه من روحی» تو راست — روح پاکی فوق نفخ صور باش
(عطار: ۳۲۰)

رگ رگست این آب شیرین و آب شور — در خلایق می‌رود تا نفخ صور
(مثنوی: ۴۶/۱)

هین که اسرافیل وقت‌اند اولیا — مرده را زیشان حیات است و حیا
(مثنوی: ۱۱۷/۱)

حریفان خلوت‌سرای الست — به یک جرعه تا نفخهٔ صور مست
(سعدی: ۲۸۳)

سر برآوردند ارواح نباتی از زمین — صور اسرافیل تا از رعد گردید آشکار
(صائب)

فکر او نادار و بی ذوق ستیز — بانگ اسرافیل او بی رستخیز
(اقبال: ۱۸۳)

با الهام از این اندیشه، مرحوم دهخدا با همکاری میرزا جهانگیرخان در صدر مشروطیت روزنامه‌ای به‌نام صور اسرافیل تأسیس کرد که در واقع برانگیزندهٔ دلهای خفته بود.

منابع: عجایب [قزوینی]: ۲۸۰؛ عجایب [فارسی]: ۵۶؛ بلعمی: ۶۴/۱ به بعد؛ قاموس: ۱۹۴؛ تفسیر ابوالفتوح: ۴۴۷/۶؛ شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار: ۴۳۱؛ مصیبت‌نامه: مقالهٔ دوم؛ جامع الاسرار: ۳۹۳؛ فرهنگ نمادها: ۱۷۸؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*.

اسفند /esfand/

(= اسپنت، اسپند، سفند، سپند، سپنج و اسپنج) اصلاً در متون پهلوی، «افزونیک» به معنای برکت بخشنده آمده است و در اصطلاح، بر مفاهیم و معانی مختلف از قبیل: دوازدهمین ماه سال که نگهبان آن سفندارمذ* است؛ پنجمین روز از ماه شمسی؛ گیاهی که دانهٔ آن سیاه است و برای چشم‌زخم، مانند بخور می‌سوزانند؛ دارویی که آن را سداب کوهی یا هزاراسفند نیز گویند و همچنین بر کوهی در سیستان اطلاق می‌شود. به معنی اخیر در این بیت اسدی آمده است:

یکی شهر بد پشت اسپندکوه بسی رهزنان گشته آنجا گروه
(لغت‌نامه)

این کلمه در ساختمان بسیاری از واژه‌های فارسی، از قبیل امشاسپند* و مهراسپند (مارسپند) بر جای مانده است. دانهٔ اسفند را عوام، به خصوص برای دفع چشم زخم، هنوز به کار می‌برند. نوزاد کوچک را وقتی نشان می‌دهند، هر کدام از حضار یک نخ از لباسشان می‌دهند تا آن را با اسفند دود بکنند که بچه نظر نخورد. گاهی برای رفع بیماری و دفع چشم‌زخم، اسفند دود می‌کنند و اوراد مخصوصی می‌خوانند (نیرنگستان: ۳۲). هنوز هم گاهی دانه‌های اسفندِ به رشته کشیده، زینت‌بخش خانهٔ روستاییان است. این سنّتها، به شهادت شعر فارسی، از قدیم‌الایام وجود داشته‌اند:

یارم سپند اگرچه بر آتش همی فکند از بهر چشم تا نرسد مرو را گزند
او را سپند و آتش ناید همی به کار با روی همچو آتش و با خال چون سپند
(حنظلهٔ بادغیسی، لغت‌نامه)

نام پروانه تا برگرد شمع دیگران گردم سپند شوخ من از سنگ می‌رویاند آتش را
(صائب: ۱۹)

گرچه مجمر از ستمکاری زد آتش در سپند دود تلخش انتقام از دیدهٔ مجمر کشید
(صائب: ۵۶۵)

ای سپندی منشین خیز سپند آر سپند تا تو را سازم از این چشم گرامی مجمر
(فرخی: ۱۰۶)

می‌روم از خویش نالان، پای کوبان چون سپند
تا کجا آن آتشین سیما به فریادم رسد
(صائب: ۵۶۵)

بازار شوق گرم شد آن سروقد کجاست تا جان خود بر آتش رویش کنم سپند
(حافظ: ۱۲۳)

حاجت مطرب و می‌نیست تو برقع بگشا که به رقص آوردم آتش رویت چو سپند
(حافظ: ۱۲۳)

منابع: آثارالباقیه: ۳۰۱؛ فرهنگ ایران باستان: ۷۹/۱؛ جهان فروری: ۶۶؛ اساس اشتقاق: ۱۰۶/۱؛ گل و گیاه: ۱۸۵؛ لغت‌نامه.

اسفندارمذ ← امشاسپندان

اسفندیار /esfandiyār/

جهان‌پهلوان ایران در روایات ملّی، نوهٔ لهراسپ* و پسر گشتاسپ* پادشاه کیانی است. این نام در اوستا «سپنتوداته» (spanto-dāta) است و مطابق قاعدهٔ تحول زبانهای ایرانی در فارسی، چنان‌که پاره‌ای مآخذ (از جمله غررالسیر: ۲۷۷) ضبط کرده‌اند، هم «اسفندیاد» درست است و هم «اسفندیار». صورت اخیر به نظر بعضی، که از تبدیل «ر» به «د» غفلت داشته‌اند، غلط تصور شده است. این نام از دو جزءِ سپنتو (مقدس) و داته (=داده به معنی آفریده) تشکیل شده و مجموعاً «آفریدهٔ مقدس» معنی می‌شود.

از اسفندیار فقط دو بار در فروردین‌یشت و ویشتاسب‌یشت یاد شده است. در ادبیات پهلوی عموماً شایستگیهای اسفندیار در دین‌گستری مورد توجه قرار گرفته و از پیروزیهای خاصی که حماسه‌ها به او نسبت می‌دهند یاد نشده است. بنا بر روایات متأخرتر و به‌خصوص شاهنامه (۱۳۸/۶ به بعد) گشتاسپ به سعایت «گرزم» (غررالسیر: ۲۷۸: کردم) یکی از نزدیکان خود که اسفندیار را به برانداختن گشتاسپ متهم کرده بود، بر فرزند بدگمان شد و او را به زندان انداخت و پس از آنکه در برابر حملهٔ ارجاسپ* تورانی به هزیمت رفت اسفندیار را از بند رهانید. شاهزادهٔ ایرانی پس از کشته شدن زریر*، عموی خویش، داد مردانگی بداد و بر ارجاسپ تورانی غلبه کرد و آیین زردشت را به اطراف پراکند و با پهلوانیهای خود کاری کرد که جز در کارنامهٔ رستم* در کارنامهٔ هیچ کس نیست. زردشت به پاس این خدمات بزرگ او را به کیفیتی که چندان روشن نیست رویین‌تن کرد، به طوری که از تمام بدن او فقط چشمهایش آسیب‌پذیر بود (← رویین‌تنی).

گشتاسپ بر فرزند حسد برد و ضمن دادن وعدهٔ تاج و تخت، وی را به جنگ با رستم روانه کرد. رستم چنان‌که اسفندیار می‌خواست نپذیرفت که دست‌بسته نزد گشتاسپ رود و سرانجام با راهنمایی و چاره‌جویی سیمرغ* رستم توانست عمر اسفندیار را با تیر گَز* مخصوصی سرآورد. در این نبرد، دو پسر اسفندیار نیز کشته شدند. تفصیل جنگها و لشکرکشی اسفندیار به سیستان در غررالسیر (۲۹۴ به بعد) و شاهنامه (۱۳۳/۶ به بعد) آمده‌است. در این مآخذ به هفت‌خان* اسفندیار اشاره شده که تقلیدی است از هفت‌خان رستم. در شاهنامه القاب و اوصاف چندی برای او ذکر شده‌اند (← فرهنگ‌نامهای شاهنامه: ۸۴/۱)

اسفندیار هم شاهزاده است و هم جهان‌پهلوان؛ دو صفتی که در شاهنامه جز او در هیچ

کس جمع نشده است. عمر کوتاه او مانند آخیلوس* یا آشیل، قهرمان حماسی یونان، سرشار از پیروزی و درخشندگی است. اسفندیار با «بالدر» و «زیگفرید» و «آخیلوس»، رویین‌تنان مشهور غربی مشترکاتی دارد (داستان داستانها: ۱۴۵). برازندگی، جوانمرگی، برخورداری از فَرّهٔ* ایزدی و گزندپذیری از گیاهی خاص، او را به پهلوانان مذکور همانند می‌کند.

داستان اسفندیار، همدوش با قصهٔ رستم، از ابعاد مختلف در شعر فارسی تجلّی پیدا کرده است:

جهان‌پهلوانی:

لیکن از مرگ پدر یابند مردان نام و ننگ — نام بهمن بر نیامد تا نمرد اسفندیار
(سنایی: ۲۳۷)

یاد ز یال تو کرد چرخ چو کردند دست — در کمر یکدگر رستم و اسفندیار
(عمادالدین غزنوی، لغت‌نامه)

این دلیران و یلان و گردنان و سرکشان — نوذرند و بیژنند و رستم و اسفندیار
(مسعود سعد: ۲۸۵)

داستان رزمهای تو کند باطل همی — در زمانه داستان رستم و اسفندیار
(مسعود سعد: ۱۷۰)

با فرّ و جاه خسرو و پرویز و کیقباد — با بأس و زور رستم و گیو و سفندیار
(مسعود سعد: ۲۷۲)

تو کیقبادتختی و نوشیروان‌تاج — افراسیاب‌خنجر و اسفندیارتیغ
(مسعود سعد: ۲۹۸)

رویین‌تنی:

از خِرَد بس نادر افتد کز بُنِ یک چوب گز — عزریائیلی بر آید از پی اسفندیار
(سنایی: ۲۲۵)

دیدند جنگ‌دیده دلیران تو را به جنگ — در آهنین‌لباس چو رویین‌سفندیار
(مسعود سعد: ۱۳۸)

تو ملکا در سَلَب آهنین — خیز چو رویین و چو اسفندیار
(مسعود سعد: ۱۶۳)

اینکه در شهنامه‌ها آورده‌اند — رستم و رویینه‌تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان ملک — کز بسی خلق است دنیا یادگار
(سعدی: ۷۲۴)

از درون جان بر آمد نخوت حقد و حسد تا کزو سیمرغ رستم گشت بر اسفندیار
(سنایی: ۱۹۰)

رستم‌صفت چو قهر تو افکند ناگهان بر ظلم و فتنه از قِبَل روزگار چشم
این را به دشنه کرد چو هراسب چاک دل و آن را به تیر خست چو اسفندیار چشم
(جمال‌الدین: ازهری، لغت‌نامه)

هفت‌خان:

یا مگر اسفندیارم کان عروسان را همه از دژ رویین به سوی هفت‌خان آورده‌ام
(خاقانی: ۲۵۷)

اسفندیار این دژ رویین منم به شرط هر هفته هفت‌خانش به تنها برآورم
(خاقانی: ۲۴۳)

نشستنگهش بود چون هفت‌خانی دلیران او هر یک اسفندیاری
(قطران: ۳۹۶)

تجلّی بسیاری از داستانها و مفاهیم حماسی در پهنهٔ کتب عرفانی، زمینه‌های مشترکی بین حماسه و عرفان پدید آورده است. شهاب‌الدین سهروردی در رسالهٔ عقل سرخ (مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۲۳۳) داستان رستم و اسفندیار را به مفهوم فلسفی و عرفانی تعبیر کرده است.

منابع: یشتها: ۸۷/۲؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۵۱؛ تاریخ سیستان: ۳۳؛ حبیب‌السیر: ۲۰۱/۱؛ مزداپرستی: ۱۰۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۹۶ به بعد؛ داستان داستانها: ۱۲۱ به بعد و ۲۱۴ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۰؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۷۳۳/۲-۷۱۷؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۹۲ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۳/۱؛ نهادینه‌ها: ۲۶۳؛ لغت‌نامه؛ دانشنامه: ۱۰۷.

اسکندر /eskandar/

اسکندر مقدونی (Alexander the Great) پسر فیلیپ (فیلوس) مقدونی (م.۳۲۳ ق.م) است که مصر و ایران و هند آن روزگار را فتح کرد و در سن سی و دو سالگی در بابل* در قصر نبوکد نَصَّر* درگذشت. مورخین یونانی، نژاد او را از طرف پدر به نیم رب‌النوع هرکول و از طرف مادر به آشیل می‌رسانند (پلوتارک، اسکندر: بند ۲) و در باب نژاد و تولد او افسانه‌های زیادی نقل می‌کنند.

اسکندری که روایات و قصص معرفی می‌کنند و در ادبیات فارسی هم داستان او

مطرح است، به کلّی با آنچه تاریخ مدعی است تفاوت دارد و چون در بسیاری از مدارک اسلامی سرگذشت او با ذوالقرنین* (کهف: ۸۳ و ۸۶ و ۹۴) درهم آمیخته، از آن دو، به عنوان شخصیت واحدی به نام «اسکندر ذوالقرنین» یاد شده است که سدّ یأجوج و مأجوج* (کهف: ۹۴ و انبیاء: ۹۶) را می‌سازد و بنا بر آنچه در اسکندرنامهٔ منثور آمده‌است پس از جنگ با دارا، به عمان و هند و از آنجا به حجاز و یمن و مصر و اندلس و مغرب الشمس می‌رود و پس از رفتن به ظلمات* (همان: ۲۰۶) به سوی شرق و ترکستان می‌تازد و به سرندیب* (همان: ۵۸) می‌رود و قبر آدم* را (همان: ۲۰۶) زیارت می‌کند و از سیاووشگرد* (همان: ۲۴۲) سر در می‌آورد و با پریان و زنگیان و دیومردمان و روس‌ها و کافرترکان و دوال‌پایان* و فیل‌گوشان جنگ می‌کند.

خلاصهٔ این کتاب را نظامی هم در اسکندرنامهٔ خود آورده است. اسکندرنامهٔ (خمسهٔ) نظامی علاوه بر خلاصهٔ اسکندرنامهٔ منثور، مطالبی به او نسبت می‌دهد، از قبیل ساختن شهر اسکندریه، تعبیهٔ آیینه (← آیینهٔ اسکندر)، تزویج با روشنک، ضیافت و بزم نوشابه (که نام ملکه‌ای است)، ساختن طلسم در دشت قبچاق و اینکه در ظلمات، چشمهٔ حیوان* از چشم او ناپدید شد اما خضر* و الیاس* که با اسکندر بوده‌اند، با هدایت ماهی* به آب حیات* راه یافتند.

برخی مورخین اسکندر را ایرانی دانسته‌اند. ایرانیان چون نمی‌توانستند تسلط بیگانه را بپذیرند کوشیده‌اند او را ایرانی و از پشت دارا و وارث تاج و تخت هخامنشی معرفی کنند (یشتها: ۲۰۸/۲) تا آنجا که چهرهٔ اسکندر در مآخذ قبل و بعد از اسلام، به دو گونهٔ کاملاً متفاوت ترسیم شده است. در متون پهلوی با صفت گجستگ (= ملعون) و اهل کشور روم (به جای یونان) یاد شده و در متون اسلامی با لقب ویرانکار نامبردار است. اما در قسمت اسکندرنامهٔ شاهنامه (۶/۷ به بعد) مردی بزرگ و اصیل و شاهزاده‌ای از نژادگیان است که در سایهٔ شرف نسب و دانش، به کارهایی بزرگ توفیق یافته است. اگرچه گاهی در شاهنامه و از آن جمله هنگام ذکر پادشاهی اردشیر ساسانی، از وی به بدی و به عنوان دشمن نیز یاد شده است، به نظر می‌رسد مأخذ کار فردوسی کتابی خاص و مستقل به نام اسکندرنامه یا اخبار اسکندر بوده است که ایرانیان، هنگام تدوین داستان وی، در آن تصرفاتی نموده‌اند.

روایات مربوط به سرگذشت اسکندر، به خصوص ضمن خلط با داستان ذوالقرنین در ادبیات فارسی مطرح است و با الهام از آن، مضامین متنوع و بکری بر

قلم شاعران گذشته است. در اینجا به اندکی از آن بسیار، اشاره می‌شود:

سدّ اسکندر:

پادشاهان قوی بر دادخواهان ضعیف مرکز درگاه را سدّ سکندر کرده‌اند
(سنایی: ۱۴۸)

دیوار بستِ آمنش اندر سرای ملک پاینده‌تر زسدّ سکندر هزار بار
(مسعود سعد: ۱۳۶)

بقیهٔ شواهد ذیل «ذوالقرنین» در همین فرهنگ آمده‌اند.

اسکندر و آب حیات:
بیشتر این مضامین در شعر فارسی در ارتباط با خضر و ظلمت و لوازم آن مطرح شده‌اند:

ز بهر آب حیات از پی رضای خدا زمین بپیایم همچو خضر و اسکندر
(مسعود سعد: ۱۸۷)

سکندر ندید آب حیوان و من همی بینم اینک به جام تو در
(مسعود سعد: ۲۰۱)

اسب سکندر نبود رخشش و چندان که رفت در ظلمات مصاف گوهر احمر شکست
(انوری: ۹۱/۱)

شنیده‌ای که سکندر برفت تا ظلمات به چند محنت و خورد آن که خورد آب حیات
(سعدی: ۱۸۵)

آنچه اسکندر طلب کرد و ندادش روزگار جرعه‌ای بود از زلال جام جان افزای تو
(حافظ: ۲۸۳)

فیض ازل به زور و زر ار آمدی به دست آب خضر نصیبهٔ اسکندر آمدی
(حافظ: ۳۰۶)

جست آب را سکندر و شد خضر کامیاب روزی به قسمت است نه کوشش در این سرا
(صائب: ۱۶)

ز دل سیاهی آب حیات می‌آید که تشنه سر به بیابان دهد سکندر را
(صائب: ۱۰۴)

آبروی بی نیازی چشمهٔ حیوان ماست کی چو اسکندر غم آب بقا داریم ما
(صائب: ۱۱۸)

سکندر با خِضر خوش نکته‌ای گفت شریک سوز و ساز بحر و بر شو
(اقبال: ۱۹۶)

آن سخت کوش چیست که گیرد ز سنگ آب محتاج خضر مثل سکندر نمی‌شود
(اقبال: ۲۳۹)

شوکت و جلال و قدرت:

آن گاه سخا و همت افریدون آن وقت جلال و رتبت اسکندر
(مسعود سعد: ۱۷۹)

تو شاد همی باش بدین فرّ و بدین شان با حشمت اسکندر و با مرتبت جم
(مسعود سعد: ۳۶۵)

به چشم اهل نظر از سکندر افزون است گداگری که مآل سکندری داند
(اقبال: ۲۵۴)

دبدبهٔ قلندری طنطنهٔ سکندری آن همه جذبهٔ کلیم این همه سحر سامری
(اقبال: ۲۸۶)

جهانگیری و جهانگردی:

جهان بگشتی و چندان نگشت اسکندر فتوح کردی و چندان نکرده بُد دارا
(مسعود سعد: ۱۱)

همی چون سکندر بگشتم از آنک بماند به هر شهر از من اثر
(مسعود سعد: ۱ ۱)

بزرگ شاها چون شد عزیمت تو درست که گرد ملک بر آیی یکی سکندروار
(مسعود سعد: ۲۲۸)

ملکت جویی همی مگر چو سلیمان گیتی گردی همی مگر چو سکندر
(مسعود سعد: ۲۵۸)

اسکندر و مطلع شمس:

مطلع شمس آی اگر اسکندری بعد از آن هر جا روی نیکوفری
(مثنوی: ۲۴۹/۲)

اصل و نسب:

گر از مجلس تو بیابم قبول بسان سکندر شوم با گهر
(مسعود سعد: ۲۰۱)

زندان اسکندر:

در فرهنگها، علاوه بر اینکه زندان اسکندر را کنایه از ظلمات (برهان) دانسته‌اند، شهر یزد را به این نام نامیده‌اند زیرا بنا بر مشهور، اسکندر در یزد وفات یافت. بعضی گویند زندان اسکندر سردابی است در یزد که جسد اسکندر را در آن گذاشته بودند و اکنون هم آن سرداب بر جای است و به همین نام مشهور. اما این روایت درست نیست زیرا مرگ اسکندر در یزد نبوده است. سبب اینکه یزد را زندان اسکندر گفته‌اند این است که اسکندر بعد از غلبه بر ایران، شاهزادگان را به شهر یزد برد و به دست امیری از امرای خود سپرد تا در غیاب او مایهٔ فساد نشوند و خود به جانب هند رفت (← تاریخ جدید یزد: ۲۵). حافظ به این معنی اشارت لطیفی کرده است.

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم
(حافظ: ۲۴۷)

اکنون هم در یزد بنایی به نام زندان اسکندر موسوم و موجود است.

منابع: گردیزی: ۱۷ و ۲۸۱؛ بلعمی: ۶۹۴/۲ تا ۷۰۰؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۳۱ و ۵۶؛ آفرینش و تاریخ: ۱۳۱/۳؛ غررالسیر: ۲۴۰؛ ثمارالقلوب: ۶۴؛ مروج: ۲۸۱/۱؛ مصنفات: ۳۱۱؛ رسایل حروفیه: ۹۹؛ روضة‌الصفا: ۶۴۰/۱؛ حبیب‌السیر: ۲۰۹/۱؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۳۸ و ۵۳؛ حماسه‌سرایی: ۵۴۶؛ قاموس: ۵۶؛ تفسیر اوستا: ۱۴۴؛ ایران باستان [پیرنیا]: ۱۶۳۳/۶؛ مهدی پرتوی، «ریشه‌های تاریخی امثال و حکم»، هنر و مردم (اردیبهشت ۱۳۵۱): ۳۸/۱۱۵؛ لغت‌نامه؛ ذوالقرنین یا کورش کبیر؛ اسکندرنامهٔ منثور؛ اسکندرنامهٔ (خمسهٔ) نظامی؛ نهادینه‌ها: ۲۰۴؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۵/۱؛ *Persian Myths*: 56-9; *Dictionary of Symbols*: 17.

اسم اعظم /esm-e a'zam/

اسم اعظم (The Greatest Name of the God) نام بزرگ، مِهین نام و بزرگترین نام از نامهای خدای تعالی که در تعیین آن اختلاف است. بعضی گفته‌اند «الله»، بعضی «صمد»، بعضی «الحیّ القیوم» و بعضی «مهیمن». جرجانی (التعریفات: ۱۰) آورده است «اسم اعظم» اسمی است که در برگیرندهٔ تمام اسمها است. گفته‌اند که آن «الله» است. زیرا اسمی است موسوم به جمیع صفات یا به عبارت دیگر، مسمایی است حاوی تمامی اسمها، چرا که الوهیت خدا عین ذات خدا است.

برخی گفته‌اند تمامی اسامی خدا اعظم است. میبدی گوید: اسم اعظم در

غایت صفاست و اطلاع بر آن موقوف صفا است (مصطلحات: ۴۱).

جملهٔ اسمای او از اسم اعظم خوانده‌ایم　　اسم او گر بایدت اسمای او اسمای ما
(مصطلحات: ۴۲)

شاه نعمت‌الله ولی در شعر خویش اشاراتی به همین مضمون دارد:

اسم اعظم نزد ما باشد قدیم　　یعنی بسم‌الله الرحمن الرحیم
اسم اعظم کارساز ذات اوست　　عقل کل یک نقطه از آیات اوست
اسم اعظم می‌نماید صورتش　　این معما می‌گشاید صورتش
صورتش آیینهٔ گیتی‌نماست　　معنی او پرده دار کبریاست
(دیوان: ۶۱۷)

اسم اعظم بسیار ناشناخته و دست نیافتنی است و اگر نزد کسی باشد مستجاب‌الدعوه شود و از او کارهای شگفت بر آید. از قصص و روایات اسلامی بر می‌آید که سه کس، هر کدام به گونه‌ای، با نام بزرگ خدا در ارتباط بوده‌اند. آن سه تن عبارت‌اند از: بلعم (= بلعام) باعور*، آصف برخیا* و سلیمان بن داوود*. بلعم که به سرگذشت او در سورهٔ اعراف (آیات ۱۷۵ و ۱۷۶) به اختصار اشاره شده است نام بزرگ خدای می‌دانست. پادشاه ستمگر شهر بلقا که در برابر موسی* قد برافراشته بود از او خواست تا به قدرت اسم اعظم، سپاه بنی‌اسرائیل را از اطراف شهر دور کند. بلعم که مردی پارسا بود به این کار راضی نشد. او را تهدید کردند. بترسید و دعا کرد. خدا نام اعظم خویش از او بگرفت (بلعمی: ۵۰۷/۱). آصف برخیا که در قرآن (نمل: ۴۰) از او به عنوان «الَّذی عِنْدَه عِلْمٌ مِنَ الکِتٰاب» یاد شده است نام بزرگ خدای تعالی دانست و هر چه به کار بایست، به خانهٔ سلیمن اندر، از آصف راست داشتی (تفسیر طبری: ۱۲۵۲/۵). آصف خدای را به آن نام بخواند و تخت بلقیس* در دم حاضر شد. سلیمان را صلوات‌الله علیه انگشتری بود که همهٔ مملکت سلیمان، مر آن انگشتری را به فرمان بودند که نام بزرگ خدای تعالی بر آن نوشته بود (همان: ۱۲۴۲/۵) (← سلیمان). وقتی دیوی صخره* نام آن را در انگشت کرد توانست چهل روز ملک براند.

این روایات در شعر فارسی به وجه دلپذیر تجلّی یافته‌اند و به‌ویژه حافظ مضامین زیبایی از آنها پرداخته است:

اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش　　که به تلبیس و حیَل دیو مسلمان نشود
(حافظ: ۱۵۴)

سزد کز خاتم لعلش زنم لاف سلیمانی چو اسم اعظمم باشد چه باک از اهرمن دارم
(حافظ: ۲۲۳)

خاتم جم را بشارت ده به حسن خاتمت کاسم اعظم کرد ازو کوتاه دست اهرمن
(حافظ: ۲۶۹)

با دعای شبخیزان ای شکردهان مستیز در پناه یک اسم است خاتم سلیمانی
(حافظ: ۳۳۵)

در کتابهای عرفانی نیز مضامین و اندیشه‌های باریکی پیرامون اسم اعظم و خصوصیات آن ابراز شده است. «بایزید را یکی پرسید که اسم اعظم کدام است؟ گفت: از دون حق دل فارغ کن، آنگه به هر نام که خواهی بر خوان که از مشرق به مغرب پَری به یک ساعت» (شرح شطحیات: ۱۲۵). در داستان التماس کردن همراه عیسی* (ع) در ابتدای دفتر دوم مثنوی (۲۰۷)، همراه از عیسی (ع) می‌خواهد که آن «نام سَنی» را به او بیاموزد تا مرده را زنده کند. اقبال لاهوری گفته است:

نایب حق همچو جان عالم است هستی او ظلِّ اسم اعظم است
(دیوان: ۳۱)

در اساطیر آفرینش، در میان حکمای سومری، اسم اعظم همان کلمهٔ آسمانی است (دیار شهریاران: ۸۸۴/۲) که مطابق آن کار خدای آفریننده این بود که نقشهٔ کار را تمام بکشد و «کلمه» را بر زبان راند و اسم چیزی را که قرار بود آفریده شود ادا کند تا آن آفریده هستی یابد.

منابع: تفسیر کمبریج: ۳۵۸/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۳۰۵؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۱۱/۳؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۴۳۵؛ رسول پرویزی، «گم گشتن انگشتری و بر باد رفتن ملک سلیمان»، وحید: ۸۲/۶ و ۸۵ و ۸۶؛ *S.E.I.*: 175.

اسماعیل /esmā'il/

اسماعیل یا اسمعیل (Ishmael) پسر ابراهیم* خلیل است. ابراهیم نذر کرده بود اگر وی را فرزندی باشد او را قربانی کند. ساره* همسر او که فرزند نمی‌آورد کنیزک مصری خود هاجر* را به ابراهیم بخشید و اسماعیل از او به وجود آمد. ساره بر هاجر و فرزند او رشک برد و از ابراهیم خواست که آن دو را از پیش وی دور کند. ابراهیم به فرمان

جبرئیل* آنها را به زمین مکه برد. چون آب و نان سپری شد هاجر هفت‌بار از کوه صفا به کوه مروه دوید و چیزی ندید. سنّت سعی بین صفا و مروه از اینجا است (بلعمی: ۲۰۸/۱). چون توکل بر خدا داشت اسماعیل کودک خردسال او، از تشنگی پا بر زمین زد و چاه زمزم* از رد پاشنهٔ او جوشید. سنایی (حدیقه: ۶۱۵) در شعری به همین مسئله اشاره می‌کند:

هر دم آرد پدید زمزم و نیل　　دست او همچو پای اسماعیل

ابراهیم هرسال با بُراق* به‌دیدار او و مادرش می‌آمد و اسماعیل با پدر، مأمور تطهیر و بازسازی خانهٔ کعبه شدند (بقره: ۱۲۵).

در قرآن یازده بار نام او ذکر شده و به لقب «صادق‌الوعد» موصوف است (مریم: ۵۴). ذکر نام او در کنار «الیَسَع» در قرآن (انعام: ۸۶) باعث شده که برخی مفسران او را فرزند ابراهیم ندانند و او را اسماعیل بن حزقیل از بنی‌اسرائیل شمرند (اعلام قرآن: ۱۱۳).

ذبیح‌الله: داستان ذبح، در سورهٔ صافّات (۱۰۱ تا ۱۰۹) آمده است. ابراهیم خواب دید که به او گفتند: پسر را ذبح کن. موضوع را با اسماعیل در میان نهاد. پسر، پدر را گفت: بکن آنچه تو را فرمایند. ابراهیم دل بنهاد و او را به جایگاه قربان برد و کارد بر گردن او مالید. ناگاه طرف کُندِ آن را بر گردن اسماعیل یافت. او طرف تیز را می‌گذاشت اما طرف کُندِ آن بر گردن او می‌آمد. خداوند جبرئیل را بفرستاد که قوچی از بهشت* به بدل اسماعیل آورد و او را ندا داد که تو به نذر خود وفا کردی. ابراهیم قوچ را بر کوه منی* آنجا که امروز حاجیان قربان کنند ذبح کرد. برخی گویند این قوچ همان بود که هابیل* قربان کرد و خدای تعالی از وی بپذیرفت (بلعمی: ۲۳۹/۱). عجم گویند که ذبیح، اسحاق* بود زیرا عجم از نسل اسحاق‌اند و عرب از نسل اسماعیل. واقع این است که ذبیح اسماعیل بود (همان: ۲۳۲/۱) زیرا فرزند یگانهٔ ابراهیم قربانی شد و او اسماعیل بود. یهودیان نیز اسماعیل را ذبیح می‌دانند اما از حسد پنهان کنند. پیامبر اسلام هم گفته است: او نخستین کسی بود که به عربی نوشت و به آن تکلم کرد (لغت‌نامه). بر حسب تورات اسماعیل دوازده فرزند داشت و هنگام وفات ۱۳۷ ساله بود.

داستان اسماعیل، به خصوص به عنوان ذبیح و مظهر پاکبازی که همهٔ وجود خویش را در راه خدا بر طَبَق اخلاص گذاشت در ادبیات فارسی تجلّی یافته است:

همچو اسماعیل پیشش سربنه　　شاد و خندان پیش تیغش جان بده

(مثنوی: ۱۶/۱)

سماعیل رو کرده قربانی تو　　کمین بندهٔ یوسف از کاروانت

(صائب: ۲۰۳)

کَبْش مغرور چراگاه بهشت است هنوز　　باش تاداغ فنا بر نهدش اسماعیل

(انوری: ۲۹۹/۱)

هر که در اقلیم لاآباد شد　　فارغ از بند زن و اولاد شد

می‌کند از ما سوی قطع نظر　　می‌نهد ساطور بر حلق پسر

(اقبال: ۳۰)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۹۳؛ طبری: ۲۰۳/۱؛ تفسیر طبری: ۱۵۲۸/۶؛ قصص [نیشابوری]: ۶۲؛ قصص [نجار]: ۹۳ و ۱۰۱؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۸۳/۳؛ فصوص: ۹۰ و ۳۵۰؛ مروج: ۳۸/۱ و ۵۴؛ آفرینش و تاریخ: ۴۹/۳؛ روضة‌الصفا: ۱۲۱/۱؛ حبیب‌السیر: ۴۹/۱ و ۵۲؛ قاموس: ۶۰؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۳؛ منطق‌الطیر: ۲۶۶؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 619; *S.E.I.*:178.

اَسنَوَند /asnavand/

کوهی در نزدیکی دریاچهٔ ارومیه* (چئچست) در آذربایجان که بر فراز آن آتشکدهٔ آذرگشسپ* قرار داشته است. این کوه در اوستا و دینکرت «اسنونت» خوانده شده و در آتش نیایش (پارهٔ ۵) و سی‌روزه (پارهٔ ۹) با کیخسرو* و دریاچهٔ خسرو، و چئچست یکجا یاد شده است و پیدا است که یکی از کوههای آذربایجان بوده است. گروهی آن را همان کوه سبلان* یا «سولان» دانسته و برخی هم گفته‌اند شاید همان کوه سهند باشد که در جنوب تبریز واقع است.

منابع: فرهنگ نامهای اوستا: ۲۰۶/۱؛ یشتها: ۳۲۸/۲؛ پورداوود، «آتورپاتکان وچئچست و سولان و سهند»، ن.م.ا.ت.: ۲۰۱/۱۰.

اشتاد /aštād/

نام یکی از بزرگان روزگار خسروپرویز که پسر پیروز بود.

چو اشتاد و خرّاد برزین پیر　　و دانا دو گوینده و یادگیر

(شاهنامه: ۲۵۵/۹)

و نیز نام یکی دیگر از بزرگان درگاه خسروپرویز که همان اشتاگشسپ است.

منابع: شاهنامه: ۲۵۵/۹؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۹۳/۱.

اشتادروز /aštād ruz/

اشتاد، نام ایزد پاسبان روز ۲۶ هر ماه، اول گاهنبار سوم است. اصل آن «ارشتاد» به معنی راستی و درستی است که در فارسی اشتاد به کار می‌رود. اشتاد رهنمای مینویان و جهانیان است و زامیاد، موکل زمین. این ایزد با رشن* ارتباط مخصوصی دارد و نامش اغلب با او یکجا می‌آید:

روانت باد ویژه جان زدل شاد نگهدارت سروش و رشن و اشتاد

(بهرام پژدو)

خداوند در اشتادروز زمین را بیافرید (آثارالباقیه: ۲۸۶) که مطابق روایات، روزی مبارک و خجسته است. پارسایان آن را روزی سنگین و نحس می‌دانند. امام صادق (ع) آن را به عنوان روزی سعید و مبارک ستوده است. یعقوب* در این روز زاده شد. سفر و خون گرفتن نیز در این روز مبارک است.

همه ساله ز اشتاد و از آسمان تن و جانت با شادی و کامتان

(شاهنامه)

اشتادروز و تازه ز گل بوستان ای دوست می ستان ز کف دوستان

(مسعود سعد: ۶۶۶)

منابع: یشتها: ۵۳۵/۱ و ۲۰۱/۲؛ ارداویرافنامه: ۱۱۸؛ عبدالامیرسلیم، «سی روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، (پاییز ۱۳۵۳): ۲۸۳/۲۶؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۷۰-۱۷۲.

اشکبوس /aškabus/

نام مبارز کشانی که به کمک افراسیاب* آمده بود.

دلیری کجا نام او اشکبوس همی بر خروشید بر سان کوس

(شاهنامه: ۱۹۴/۴)

افراسیاب در نبرد با طوس* او را به یاری پیران* فرستاد. اشکبوس در این جنگ بسیاری از پهلوانان ایران، از جمله رُهّام بن گودرز را از میدان به در کرد. سرانجام، رستم* به میدان آمد و با تیر او را کشت:

بزد بر بر و سینهٔ اشکبوس سپهر آن زمان دست او داد بوس

قضا گفت گیر و قدر گفت ده فلک گفت احسنت و مه گفت زه
(شاهنامه: ۱۹۷/۴)

حکایت رویارویی او با رستم در ادب فارسی تجلّی یافته است:

چنان ز سایهٔ مژگان او هراسیدم که اشکبوس کشانی ز تیر رستم زال
(قاآنی: ۵۰۷)

از اشکبوس گریهٔ تأثیر غم مخور کز رستم است عشق تو فیروز جنگ‌تر
(؟ آنندراج)

ماه به ناوردگاه چرخ ز خورشید گشت چو رهّام ز اشکبوس گریزان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: جهانگشا: ۱۷۳/۲؛ شعوری: ۱۱۰/۱؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۹۶/۱؛ لغت‌نامه.

اشگهانیه ← اژگهن

اشمویل بن یارا ← یَسَع

اشیاع، نام همسر زکریّا که در ۹۸ سالگی باردار شد ← زکریّا

اصحاب اُخدود (ــ الاخدود) /ashāb-e oxdud/

اصحاب اخدود (the Men of the Pit) یا یاران اخدود که روایات دربارهٔ آنها بسیار است. اخدود به معنی شکاف و گودال است و جمع آن اخادید (ابوالفتوح: ۱۵۹/۱). اصحاب اخدود قومی بودند که از دین پادشاه ظالم خود ذونواس* که دعوی خدایی داشت برگشتند و از طریق پسر وزیر وی که مسلمانی را پنهانی نزد راهبی فراگرفته بود، به دین حق هدایت شدند. پادشاه خندقی بساخت و در آن آتشی بر افروخت و بسیاری از آن قوم را به این آتش بسوخت. آتش زبانه کشید و آن پادشاه و تخت او و همهٔ ارکان دولتش را در کام کشید. به سرگذشت ایشان در قرآن (بروج: ۴ و ۵) اشاره شده است.

منابع: قصص [سورآبادی]: ۴۴۰؛ قصص [نیشابوری]: ۳۹۰؛ تفسیر ابوالفتوح: ۵۹/۱؛ اعلام قرآن: ۱۳۵؛ بلعمی: ۹۹۸/۲؛ مروج: ۵۹/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۱۵۸/۳؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۵۰/۳؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 40.

اصحاب اعراف (ــ الاعراف) ← اعراف

اصحاب ایکه (ــ الایکه) /ashāb-e 'ayka/

(the People of the Grove) ایکه را درختان درهم پیچیده با بیشهٔ درختان کُنار، و مرغزار معنی کرده‌اند (لغت‌نامه). در قرآن (حجر: ۷۸) این تعبیر آمده است. بنا بر برخی تفاسیر (ابوالفتوح: ۱۶۹/۶) قوم شعیب* را خداوند «اصحاب الایکه» نامیده است. اینان صاحب درختان و بیشه‌ها بودند و معاش آنان از آنجا بود و چون ترازو و پیمانه کم داشتند (شعرا: ۱۷۶ به بعد) خدای تعالی شعیب را برای هدایت ایشان و اهل مَدیَن* فرستاد. اهل مدین چون ایمان نیاوردند با صیحه‌ای هلاک شدند (هود: ۹۴) و اصحاب ایکه با ابری که از آن آتش بر سر ایشان بارید و همه را بسوخت نابود شدند.

منابع: بلعمی: ۳۳۴/۱؛ اعلام قرآن: ۱۴۳؛ لغت‌نامه و مآخذ آن.

اصحاب رسّ (ــ الرسّ) /ashāb-e ras(s)/

(the People of the Ditch) در قرآن دوبار (فرقان: ۳۸ و ق: ۱۲) در کنار عاد* و ثمود* از قومی به نام اصحاب رسّ (الرسّ) یاد شده است. اینکه اصحاب رسّ چه کسانی بودند و در کجا زندگی می‌کردند میان مفسران اختلاف است. گفته‌اند: اصحاب رسّ طایفه‌ای بودند در یمامه و پیامبری داشتند به نام حنظله که در چاهش انداختند. برخی گفته‌اند: رسّ به معنی چاه است و بعضی دیگر رسّ را نام چاه مخصوصی می‌دانند که در قرآن از آن به بئرمعطّله* (حج: ۴۵) یاد شده است (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۷۸/۳). دسته‌ای دیگر، اصحاب رسّ را همان اصحاب اخدود* دانسته‌اند که رسّ، هم اخدود ایشان بود (همان: ۴۷۹/۳). مفسرینی که با نام «ارس» آشنا بوده‌اند، رسّ را بر ارس منطبق کرده و گناهی نظیر گناه قوم لوط* به مردم اطراف آن نسبت داده‌اند. بعضی هم گناه آنان را مساحقهٔ زنانشان دانسته‌اند (اعلام قرآن: ۱۳۳) که به روایتی (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۸۴/۳) این عمل را «دلهات»، دختر ابلیس* به آنان آموخته بود.

مفصلترین روایتی که اغلب مفسران و مورخان دربارهٔ اصحاب رسّ نقل کرده‌اند (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۷۸/۳؛ تفسیر صافی: ۳۸۶) این است که: اصحاب رسّ قومی بودند که درخت صنوبری به نام «شاه درخت» را می‌پرستیدند. این درخت را یافث‌بن‌نوح بر کنار چشمه‌ای به نام روشاب (ابوالفتوح: دوشاب) کاشته بود. این قوم،

دوازده آبادی به نامهای آبان، آذر، دی، بهمن، اسفند، فروردین، اردیبهشت، خرداد، تیر، مرداد، شهریور و مهر داشتند که بر کنار نهری پر آب و گوارا به نام «رسّ» قرار داشت. بزرگترین این آبادیها شهر اسفند (ابوالفتوح: اسفندباد) بود که پادشاهشان، ترکوذ بن غابور، در این شهر مستقر بود و چشمه و درخت صنوبر کهن هم در آن قرار داشت. در هر کدام از آبادیهای مزبور دانه‌ای از این درخت کاشته بودند که از آن درختی بزرگ روییده بود. آن چشمه را چشمهٔ زندگی خدایان خود می‌دانستند و از آن نمی‌خوردند و به چارپایان نمی‌خوراندند.

از سنن آنها این بود که هر ماهی در هر قریه‌ای جشنی داشتند و گرد درخت جمع می‌شدند و ضمن تزیین آن با پرده‌ها، گوسفند و گاو برای درخت قربانی می‌کردند و با تضرع از او می‌خواستند از آنها خشنود شود. شیطان* می‌آمد و شاخه‌های درخت را تکان می‌داد و صدایی همانند صدای کودکان از درخت بر می‌خاست که: ای بندگان من، از شما خشنود شدم. آنگاه آنها شاد می‌شدند و شراب می‌خوردند و طنبور می‌نواختند و آواز دسته جمعی می‌خواندند.

وقتی عید شهر بزرگ (اسفند) فرا می‌رسید همگی از تمام آبادیها بر گرد آن صنوبر کهن سراپرده می‌زدند و قربانیهایی به مراتب مهمتر نثار می‌کردند. شیطان می‌آمد و درخت را تکان می‌داد و آنها را به وعده‌های دلپذیر خرسند می‌ساخت. آنها به چنان نشاطی فرو می‌رفتند و چنان شرابی می‌خوردند و طنبوری می‌نواختند که تا دوازده شبانه‌روز مدهوش می‌افتادند و آنگاه به آبادیهای خود باز می‌گشتند. این قوم چون کفرشان به نهایت رسید خداوند پیامبری از بنی‌اسرائیل برای آنها فرستاد که دعوتش را نپذیرفتند. همین که زمان جشن بزرگ آنها فرا رسید، آن پیامبر از خدا خواست درخت را بخشکاند. آنها از این کار به وحشت افتادند و کمر به قتل او بستند و به بدترین وجهی او را بکشتند. خداوند بر آنان غضب کرد و روزی که عید بزرگ داشتند، باد تندی وزیدن گرفت و سرزمین آنها به کبریت سرخ بدل شد و همگی در آتش سوختند و بدنشان، مثل قلع بر آتش، ذوب شد.

شمس‌الدین الدمشقی (نخبةالدهر: ۱۰۴) رسّ را نام رودخانه‌ای پر آب دانسته که از بلاد روم و یا به قولی از طرابوزان سرچشمه می‌گیرد و پس از پیوستن به روخانهٔ «کرّ» در نقطه‌ای به نام «بردیج» به بحر خزر می‌ریزد و به نظر می‌رسد منظور او همان رودی باشد که امروز به نام «ارس» در مرز ایران و آذربایجان جریان دارد.

منابع: تفسیر صافی: ۳۸۶؛ روضةالصفا: ۲۴۶/۱؛ معجم‌الالفاظ: ۲۲۱؛ حبیب‌السیر: ۲۹/۱؛ قرآن (خطی، شمارهٔ ۲۹، کتابخانهٔ آستان قدس، تاریخ کتابت ۱۲۲۲ ق.): ۳۷۶، ذیل آیهٔ ۳۸ فرقان؛ لغت‌نامه؛ رحیم هویدا، «رودخانهٔ ارس و حدیث اصحاب الرسّ»، مکتب اسلام: ۷/۱۳-۴۳۳.

اصحاب رقیم (ـ الرّقیم) /ashāb-e raqim/

(the People of the Inscription) در قرآن (کهف: ۹) به همراه اصحاب کهف* ذکر اصحاب رقیم نیز آمده و این داستان از شگفتیهای کار خداوند قلمداد شده است. بر خلاف اصحاب کهف، که حکایتشان نسبتاً مفصل در سورهٔ کهف آمده، از اصحاب رقیم جز یک بار یاد نشده است. دربارهٔ اصحاب رقیم میان مفسران و ارباب روایت اختلاف است:

برخی اصحاب رقیم را همان اصحاب کهف می‌دانند (طبری: ۵۴۷/۲) و گویند رقیم مکتوبی بود که قوم ایشان در لوحی نوشتند و خبر و حکایت آنها را باز نمودند و بر در غار آویختند یا بر کوهی که سوی آن رفته بودند حک کردند یا بر لوحی نوشتند و در صندوقی نهادند و آن را پیش جوانان پناهندهٔ غار نهادند.

برخی هم گفته‌اند: «رقیم» تبدیل یافتهٔ «آرتمیس» است (اعلام قرآن: ۱۶۱) و آرتمیس الههٔ صید و شکار نزد یونانیان و همان «دیانا»ی رومی و دوقلوی آپولون* است. آرتمیس نسبت به پرستندگان خویش سنگدل است، به طوری که اگر در تقدیم هدیه و قربانی* خونین قصور کنند کیفر می‌بینند. این روایت به روایتی که شش تن اصحاب کهف قرار بود برای بت شهر قربانی شوند نزدیک است.

به زعم عده‌ای نیز رقیم نام غاری است که اصحاب کهف در آن خفتند و نیز نام بیابانی است که غار در آن بود و نام سگی که ایشان را همراهی می‌کرد.

شخصی به نام عبدالله بن صامت که از طرف ابوبکر به رسالت نزد ملک روم رفته بود نزدیک قسطنطنیه در کنیسه‌ای، حَظیرهٔ اصحاب رقیم را دیده‌است که در چاهی عظیم سیزده مرد از پیر و جوان و کَهْل را در آنجا بر قفا خوابانیده‌اند بر هیئت خفتگان. به روایت کتب، اینان پیامبرانی بوده‌اند در یک زمان و با یک سخن، پیش از عیسی (مجمل‌التواریخ و القصص: ۴۴۵). اما روایتی که بیشتر کتب نقل کرده‌اند (قصص [سورآبادی]؛ **تحقیق** در تفسیر ابوالفتوح: ۴۳۲/۳؛ تفسیر تربت شیخ جام، نقل از سخن: ۲۱۹/۸) این است که سه جوان در عهد بنی‌اسرائیل به صحرا رفتند همین که باران گرفت، در غاری فرو شدند. سیل سنگی عظیم بر در آن غار بنهاد. اینان به خدای خویش نالیدند و هر کدام سرّی از

اسرار زندگی خویش بگفتند و به واسطهٔ کار نیکی که انجام داده بودند، از خداوند خواستند آنها را برهاند. اولی که سرّ خویش بگفت سنگ اندک تکانی خورد؛ دومی که بگفت سنگ کمی از جایش حرکت کرد، به گونه‌ای که آسمان دیده می‌شد؛ و سومی که به درگاه خدا نالید هرّشی بیامد و سنگ عظیم کنار رفت و در غار گشاده شد. نام آن غار که اینان در آن گرفتار شدند «رقیم» بود و این سه تن را اصحاب رقیم گفتند.

در شعر فارسی اشاراتی به قصهٔ اصحاب رقیم هست و به نظر می‌رسد بیشتر آن را بر اصحاب کهف منطبق می‌دانسته‌اند:

سال سی خفتی کنون بیدار شو — گر نخفتی خواب اصحاب‌الرقیم
(ناصرخسرو: ۱۹۵)

باز پرُچین شودت روی و بخندی به فسوس — چون بخوانم ز قران قصهٔ اصحاب رقیم
(ناصرخسرو: ۳۵۷)

گفت نی گفتمش چو می‌رفتی — در حرم همچو اهل کهف و رقیم
ایمن از شرّ نفس خود بودی — در غم حُرقت و عذاب جحیم
(ناصرخسرو: ۳۰۰)

چون ز دقیانوس خود رستند هست اندر رقیم — به ز بیداری شما خواب جوانمردان غار
(سنایی: ۱۸۹)

عابدی در کوه لبنان بُد مقیم — در بن غاری چو اصحاب رقیم
(بهایی، لغت‌نامه)

منابع: عجایب [قزوینی]: ۱۰؛ عجایب [فارسی]: ۱۶۲؛ لغت‌نامه؛ «تفسیر تربت شیخ جام»، سخن: ۲۱۸/۸.

اصحاب سَبت (ــ السبت) ← سَبت

اصحاب سفینه (ــ السفینه) /ashāb-e safine/

تعبیری است مأخوذ از آیهٔ ۱۵ عنکبوت که فَاَنجَیناهُ و اَصحابَ اَلسَّفینَةِ جَعَلناها آیةً للعالَمین. اینان یاران و همراهان حضرت نوح* بودند که با وی در کشتی نشستند و از طوفان نجات یافتند.

منابع ← منابع نوح

اصحاب شمال (ــ الشّمال) /ashāb-e šemāl/

یاران دست چپ (the People of the Left Hand) یا اصحاب‌المشئمه (واقعه: ۹)، یعنی دوزخیان که در برابر اصحاب‌الیمین* (بهشتیان) یا اصحاب‌المیمنه قرار دارند. در مَزدیَسنا طرف شمال، نحس و شوم و مسکن دیوان و پروردگاران باطل و محل دوزخ است و طرف جنوب، محل فروغ و فردوس* (یشتها: ۱۵۵/۱). نوشته‌اند: شام و یمن از این دو کلمه مشتق است زیرا شام بر دست چپ کعبه است و یمن بر دست راست.

در مورد تسمیهٔ اصحاب شمال گویند: در وقت اخراجَ ذُرّیَّت از صُلب آدم* (ع) در طرف شمال بودند یا نامه‌های اعمال ایشان به دست چپشان داده می‌شود. اینان به دوزخ می‌روند و دوزخ بر جانب چپ عرش* است. به روایت دیگر، اینان در جانب چپ عرصات محشر* می‌ایستند. در قرآن (واقعه: ۴ به بعد) از اصحاب شمال چنین سخن رفته‌است که اینان در جهنم* خواهند بود، در سایهٔ دودی سیاه و در مسیر بادهای کشنده و سخت گرم. اینان نازپروردگان جهان بودند که بر گناه اصرار می‌ورزیدند و رستاخیزِ* تن را انکار می‌کردند.

...که ندات آمد صریحا از جبال که برو هستی ز اصحاب شمال

(مثنوی: ۲۴۹۷/۴)

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۳۲۲/۹؛ لغت‌نامه.

اصحاب فیل (ــ الفیل) ← ابابیل

اصحاب کهف (ــ الکهف) /ashāb-e kahf/

اصحاب کهف (the Men of the Cave)، یاران غار، یا هفت‌تنان (= هفت مردان) یا هفت تن خفتگان شهر افسوس* (Ephesus) کسانی بودند که از ستم دقیانوس* حاکم جبار عصر خویش که دعوی خدایی داشت، به غاری پناه بردند و به امر خداوند در آن بخفتند. بنا بر روایات، دقیانوس، پادشاه شهر افسوس، شش‌تن را محرم اسرار داشت. روزی پادشاهی، دقیانوس را به جنگ تهدید کرد و او بیمناک شد. گربه‌ای بر بام بود، هرّشی بر آمد. لرزه بر اندام او افتاد. یکی از آن شش تن بدید و دانست که او خدایی را نشاید. سنایی به این مسئله اشاره کرده است:

کرده از بهر رهبری شش میر گربه‌ای را فتیٰ سگی را پیر

(حدیقه: ۷۸)

با یاران اندیشه کرد. نور معرفتی در آنها پدید آمد. از بیم دقیانوس سر به بیابان نهادند. در راه، چوپان دقیانوس نیز به آنها پیوست و سگ* او نیز به دنبال ایشان افتاد. او را از خود براندند. سگ به سخن آمد. ایشان در عجب شدند و او را با خود بردند و به غاری در شدند. حق تعالی هیبت بر آن سگ پوشانید، به گونه‌ای که هیچ جانور زهره نداشت که در شود. به امر خدا اینان در غار بخفتند و بنا بر رأی نصاری سیصد و هفتاد و دو سال، به اعتقاد مسلمانان سیصد سال خورشیدی، به روایت قرآن (کهف: ۲۵) سیصد و نه سال و به طور دقیق چنان‌که بیرونی (آثارالباقیه: ۳۹۵) اشاره کرده، سیصد و نه سال و هفتاد و پنج روز و شانزده ساعت و چهار خمس ساعت در خواب بودند. بنا بر یک روایت دیگر (اعلام قرآن: ۱۵۷) علت پناه بردن آنان به غار این بود که این شش تن می‌بایست برای بت شهر ذبح شوند.

دقیانوس به تعقیب آنها برخاست و چون نتوانست در غار شود، مدخل غار را دیوار گرفت. نام ایشان بر دروازه‌ها آویختند تا خبر ایشان را بازیابند. همچنین نام و وقایع مربوط به ایشان بر دو لوحه نوشتند و زیر تابوت دفن کردند تا آیندگان از آن خبردار شوند. به این جهت آنها را اصحاب رقیم* نیز گفته‌اند. وقتی به امر خدا بیدار شدند پنداشتند یک روز یا قسمتی از یک روز در خواب بودند (کهف: ۱۹). یکی از آنان به نام تبخلوس (تملیخا یا یملیخا) که بنا بر برخی روایات مرتبهٔ نبوت نیز داشت (اعلام قرآن: ۱۵۹) برای خرید غذا به شهر آمد و مردم را بر دین عیسی*(ع) یافت و وضع شهر را دیگرگونه. چون سکهٔ قدیمی در دست او دیدند، به گمان اینکه گنجی باز یافته است، به حضور حاکم احضارش کردند و قصهٔ آنان آشکار گشت. ملک خواست به زیارت آنها برود اما یملیخا اول به غار وارد شد و ماجرا را با یاران در میان گذاشت. آنان دیدار پروردگار خویش را بر زندگی این جهانی برگزیدند و دوباره به خواب رفتند و از آن پس هر کس می‌خواست وارد غار شود ترسان می‌شد و هیچ کس نتوانست به آنها نزدیک شود. کلیسایی نزدیک آنها ساختند که در آن نماز می‌کردند.

بنا بر یک روایت نیز قومی از مسلمانان بر سر روح و جسم و کیفیت بعث آن اختلاف داشتند. خداوند برای حجت، اصحاب کهف را بر انگیخت و این آیتی بود از سوی خدا. قصهٔ اصحاب کهف به عنوان پاکبازانی که قدم در راه حق گذاشتند و ستم را

تحمل نتوانستد کرد در فرهنگ ایران اسلامی زبانزد است. همچنین خواب طولانی یاران غار نیز توجه شعرا را به خود جلب کرده است:

امروز خفته‌ایم چو اصحاب کهف لیک فردا ز گور باشد کهف و رقیم ما
(سنایی: ۵۸)

گر همچو روح راه نیابی بر آسمان اصحاب کهف‌وار برو کنج غار گیر
(سنایی: ۲۹۶)

چون ز دقیانوس خود رستند هست اندر رقیم به ز بیداری شما خواب جوانمردان غار
(سنایی: ۱۸۹)

دمیده در شب آخر زمان سفیدهٔ صبح پس از تو خفتن اصحاب کهف نیست روا
(خاقانی: ۱۳)

چون پای در کند ز سر صفهٔ صفا سر برکند به حلقهٔ اصحاب کهف شام
(خاقانی: ۳۰۰)

کاش چون اصحاب کهف این روح را حفظ کردی یا چو کشتی نوح را
ای بسا اصحاب کهف اندر جهان پهلوی تو پیش تو هست این زمان
(مثنوی: ۲۶/۱)

سگ اصحاب کهف: سگی که به همراه چوپان دقیانوس به یاران غار پیوست و بنا بر برخی روایات، قطمیر نام داشت که سرانجام به زبان آمد و اخلاص و اشتیاق خویش را برای طلب آنچه آنها به دنبالش بودند بر زبان راند و در غار هم سر بر دو دست نهاد و از آنان پاسداری کرد. با این خصوصیات، سگ اصحاب کهف مظهر طلب و سلوک در مسیر حقیقت قلمداد شده و به عنوان موجودی که به واسطهٔ یافتن گوهر حقیقت از مرتبهٔ پست حیوانی به درجهٔ یاران مخلص و پاکبازان راه حق رسید مورد احترام قرار گرفته است:

لطف او چون در آمد اندر کار سگ اصحاب کهف بر در غار
اولیاء ورا امین گردد در خور مدح و آفرین گردد
(حدیقه: ۱۰۱)

گه سگی را ره دهد تا پیشگاه گه کند بر گربه‌ای مکشوف راه
(عطار)

ز آستان تو صد شیر چون تواند کرد به سنگ چون سگ اصحاب کهف دور مرا
(عطار: ۱۰)

تا هست عمر چون سگ اصحاب کهف تو سر بر دو دست بر سر کویت مجاورم
(عطار: ۷۳۶)

گویند که خاقانی ندهد به خسان دل دل کو سگ کهف است به بلعم نفروشم
(خاقانی: ۷۹۱)

با بدان یار گشت همسر لوط خاندان نبوتش گم شد
سگ اصحاب کهف روزی چند پی نیکان گرفت و مردم شد
(سعدی: ۴۲)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۲۰؛ بلعمی: ۸۲۹/۲؛ طبری: ۵۵۱/۲؛ روضة‌الصفا: ۴۵۸/۱؛ تفسیر طبری: ۹۳۹/۴؛ حبیب‌السیر: ۱۵۰/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۳۴۲ به بعد؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۳۲/۳؛ آفرینش و تاریخ: ۱۰۹/۳؛ عجایب [قزوینی]: ۱۰۱؛ قصص [سورآبادی]: ۳۱۳؛ ثمارالقلوب: ۳۱۳؛ تفسیر سورآبادی: ۱۴۰۵/۲ به بعد؛ معجم‌الالفاظ: ۱۷۲/۲؛ انیس فریحه، «داستان اصحاب کهف در تاریخ»، الدراسات الادبیه، س پنجم: (پاییز و زمستان ۱۳۴۲): ۳ و ۲۶۵/۴ تا ۲۷۹؛ اسرارنامه: ۲۴۸؛ منطق‌الطیر: ۲۷۱؛ تحلیل هفت‌پیکر: ۱۲۱؛ اصحاب کهف: ۱۰؛ دانشنامه: ۳۲/۱؛ «قصهٔ اصحاب کهف»، سخن: ۳۳۹/۸؛ مهدی پرتوی، «عهد دقیانوس»، هنر و مردم، (خرداد ۲۵۳۵): ۸۴/۱۶۴؛ *S.E.I.*: 43.

اصحاب مشئمه (ــ المشئمه) ← اصحاب شمال

اصحاب میمنه (ــ المیمنه) ← اصحاب یمین

اصحاب یمین (ــ الیمین) /ashāb-e yamin/

یاران دست راست (the People of the Right Hand) (واقعه: ۹۰) یا اصحاب‌المیمنه (واقعه: ۸) به معنی بهشتیان یا کسانی است که نامهٔ اعمالشان روز حشر به دست راستشان داده می‌شود یا روز رستاخیز* در دست راست عرصات محشر می‌ایستند (فرهنگ نظام). روایت دیگر این است که آنها در وقت اخراج ذُرّیّت از صُلب آدم* (ع) در طرف راست بودند. همچنین نوشته‌اند (تفسیر حسینی، نقل از آنندراج) که اینان بهشتیانند و چون بهشت* بر جانب راست عرش* است، به این نام خوانده شده‌اند. (← اصحاب شمال).

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۳۱۴/۹؛ لغت‌نامه.

اضحی ← قربانی

اطلس /atlas/

اطلس (Atlas) در اساطیر یونان و روم، از زمرهٔ تیتانها (Titans) و موجودات عجیب و خارق‌العاده است که با خدایان نافرمانی آغاز کرد. او به دلیل مشارکت در جنگ تیتانها، توسط زئوس* به حمل آسمانها بر دوش خویش محکوم شد. تنبیهی که زئوس برای او معیّن کرد این بود که در کرانهٔ جهان تا ابد بایستد و گنبد مینای آسمان* را بر دوش بگیرد. بعدها پرسه (Persée) بر وی رحمت آورد و او را به کوههایی انتقال داد که به نام او «جبال اطلس» نام گرفت. هرودت برای اولین بار کوهی به این نام در افریقای شمالی معرفی کرده است (فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۱۲۶/۱). در قرن شانزده که در اروپا کتابهای جغرافیا با نقشه انتشار یافتند صورت اطلس را در حالی که کرهٔ زمین را حمل می‌کرد بر پشت جلد کتابهای مزبور ترسیم کردند و از آن پس کتابهای مشتمل بر نقشهٔ جغرافیا را اطلس خواندند. در مطالعات اخیر نیز اطلس را منجمی پنداشته‌اند که قوانین نجومی را به بشر آموخته و به‌مقام خدایی رسیده است (همان).

اطلس، به اعتبار اینکه حامل آسمانها است خدایی است یونانی، ولی از جهات دیگر با آن متفاوت است. جامهٔ او نظیر لباس میترا* است و عملاً مراد از این نقش اطلس، خود میترا است که به هنگام تولد حامل کرهٔ خاک و از این‌رو فرمانروای عالم بود؛ و با دست دیگرش دایرهٔ منطقةالبروج را نگه داشته است (آیین میترا: ۱۵۶). به اعتقاد مانویها اطلس حامل زمین است، در حالی که میترا بار آسمان پر فروغ را بر عهده دارد (همان: ۱۵۷).

در نجوم اسلامی، فلک نهم را فلک اطلس یا فلک‌الافلاک نامیده‌اند که ارتباط آن با آنچه گفته شد روشن است و به این جهت به این نام موسوم شده که ساده است و عاری از ستاره، زیرا اطلس به معنی دِرَم بی سکه است. پس، چنان‌که دِرَم بی سکه، از نقوش ساده است فلک نهم نیز که عرش* هم نامیده شده، از نقوش کواکب عاری است.

در ارتباط با این مسئله، نام فلک اطلس در ادبیات فارسی به عنوان فلک نهم به کار رفته است:

بر قد شمط این اطلس چرخ گرش پهنا بود بالا ندارد
(البسهٔ نظام قاری: ۴۶)

ز اطلسِ فلک ار زانکه خلعتی دوزی به قد معنی قاری قصیر می‌آید
(البسهٔ نظام قاری: ۷۶)

ز اطلس فلکم پردهٔ در طنبی است به طاقچهٔ مهر و خور جام و کاسهٔ حلبی است
(البسهٔ نظام قاری: ۴۹۷)

در این ابیات، ایهام به پارچهٔ اطلس نیز بر لطف برخی از مضامین افزوده است.

منابع: افسانه‌های تبای: ۱۶؛ افسانهٔ خدایان: ۱۶۷؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 72; *Dictionary of Symbols*: 34.

اعراف /a'rāf/

اعراف (purgatory) جمع «عرف»، در فرهنگها به معنی مکانهای مرتفع و یال اسب و نیز نام سورهٔ هفتم از قرآن و به عنوان اسم خاص در همین سوره (اعراف: ۴۶ و ۴۸) به کار رفته است. برخی میان این کلمه و کلمهٔ «معرفت» مناسبتی یافته‌اند (اعلام قرآن: ۱۴۰). اغلب مفسرین در این آیات، اعراف را دیواری میان بهشت* و دوزخ* دانسته‌اند که در آیهٔ ۱۳ سورهٔ حدید، به آن اشاره شده است: فَضُرِبَ بَینَهُم بِسورٍ لَهُ بابٌ باطِنُهُ فیه الرَّحْمَة و ظاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ العَذابُ. در واقع، اعراف به این مفهوم، برابر است با آنچه در آیین زردشتی، عنوان «همیستکان» یا برزخ (جهان فروری: ۱۳۷) نامیده شده است. به زعم یهودیان، میان بهشت و دوزخ دیواری است و به پندار عده‌ای دیگر یک وجب فاصله است و اهل بهشت پرتو دوزخ را می‌بینند. برخی هم گفته‌اند اعراف کنگره‌های آن سور باشد که حجاب بهشت و دوزخ است نه منازل مقرره که جمعی همیشه در آنجا باشند (آنندراج).

از ابیات زیر بر می‌آید که اعراف در نظر سعدی درجه‌ای است واسطه میان دوزخ و بهشت:

ای سیر تو را نان جوین خوش ننماید
معشوق من است آن که به نزدیک تو زشت است
حوران بهشتی را دوزخ بود اعراف
از دوزخیان پرس که اعراف بهشت است
(سعدی: ۸۷)

اقبال لاهوری هم بر همین نظر است:

پیش آیین مکافات عمل سجده گذار زانکه خیزد ز عمل دوزخ و اعراف و بهشت
(اقبال: ۳۶۵)

اصحاب اعراف: خلاصهٔ نظر مفسرین، ذیل آیهٔ ۴۸ اعراف، این است که اصحاب اعراف گروهی هستند که حَسنات و سَیّئات ایشان یکسان باشد و میزان گناهشان در حد رفتن به

جهنم نیست و میزان کارهای نیکشان هم کمتر از آن است که بتوانند به بهشت در آیند. خدای تعالی ایشان را در اعراف نگه می‌دارد تا به حساب خلایق رسیدگی شود و سرانجام با تفضل خویش ایشان را به بهشت می‌برد.

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۳۸۱/۴؛ جهان فروری: ۱۳۷؛ اعلام قرآن: ۱۴۱؛ تفسیر اوستا: ۲۶۱؛ فرهنگ نمادها: ۲۰۴؛ *Brewer's*: 954, Purgatory; *S.E.I.*: 81.

افراسیاب /afrāsiyāb/

افراسیاب (به معنی شخص هراسناک) یا فراسیاب، پادشاه توران* بود که مدتها با شاهان و پهلوانان ایرانی نبرد کرد. نام پدرش پشنگ* بود و نژاد او به تور* یکی از سه فرزند فریدون* می‌رسد.

در یشتها نام افراسیاب همیشه با صفت مجرم و سزاوار مرگ، و در کتاب هفتم دینکرت (فصل ۱، بند ۳۱) با صفت جادو همراه است. آنچه در اوستا راجع به افراسیاب آمده، در مجموع، با مندرجات شاهنامه مطابق است. افراسیاب، مانند ضحّاک* و اسکندر*، به وسیلهٔ اهریمن*، فناناپذیر خلق شده بود لیکن اهورامزدا* هر سه را از این حال بگردانید و بیمرگی را از ایشان سلب کرد (کیانیان: ۱۲۹).

در شاهنامه (۳۶۵/۵) از «هنگ» افراسیاب سخن رفته که عبارت بوداز غاری بر بالای کوه که افراسیاب به آن پناه برد:

ز هر شهر دور و به نزدیک آب که خوانی ورا هنگ افراسیاب

(شاهنامه: ۳۶۶/۵)

از اوستا و کتب پهلوی چنین بر می‌آید که هنگ، قصری بوده است زیرزمینی و آهنین، به ارتفاع هزار قد آدم، که هر چه لازم بود در آن فراهم شده بود. افراسیاب در این هنگ در آرزوی عمر جاودان، به جست و جوی فرّ* برخاست و برای ناهید* قربانی کرد تا فرّ شناور در دریای فراخکرت* را به دست آورد.

افراسیاب گاهی دیو خشکی و بی آبی معرفی شده (سوگ: ۱۰۶) که باران را از کشور ایران دریغ داشت. هنگام غلبهٔ او بر ایران:

ز باران هوا خشک شد هفت سال دگرگونه شد بخت و برگشت حال

(شاهنامه: ۱۹۸/۳)

روزگار پادشاهی او چون ضحّاک و اسکندر از دورانهای کامروایی اهریمن است. در زمان او، پس از مدتها جنگ با ایران، پیمان مشهور بین ایران و توران (مینوی خرد: فصل ۲۷، بند ۴۴) اتفاق افتاد که بنا بر بسیاری از روایات، آرش* با انداختن تیر، مرز دو کشور را معیّن کرد.

سیاووش* شاهزادهٔ محبوب ایران که دختر افراسیاب را به زنی داشت، به دست او کشته شد و خشم دیرین ایرانیان را علیه توران برانگیخت و بالاخره هم کیخسرو*، فرزند سیاووش، انتقام خون پدر را گرفت. به روایت شاهنامه (۲۳۵/۵)، در نبردهایی متوالی، پیران ویسه* کشته شد و افراسیاب زخم برداشت و به گنگ‌دژ* گریخت و در آذرگُشَسپ* آرزوی پیروزی کرد. هوم*، پارسای معروف، افراسیاب را دستگیر کرد اما او موفق شد فرار کند و در دریای چئچست* (=ارومیه) پنهان شود. کاووس* و کیخسرو، با تدبیر او را از دریای چئچست بیرون آوردند و کیخسرو به انتقام خون پدر:

به شمشیر هندی بزد گردنش به خاک اندر افکند تاری تنش

چهرهٔ افراسیاب، در شاهنامه، اهریمنی و بدکنش معرفی شده و به عنوان مظهر مجسم دشمنی با ایران نامبردار شده است. در عین حال، هیچ گاه او مثل ضحّاک بدنام و ملعون نیست و همیشه کمی از صفات پهلوانی نیز برخوردار است و به روایتی (کیانیان: ۱۲۸) دوران پادشاهی او، با همهٔ تلخی، سودهایی هم برای ایران داشت. زیرا او جویها ایجاد کرد و هزار چشمهٔ آب و هفت رودخانهٔ قابل کشتیرانی را به سوی دریاچهٔ هامون* روان ساخت.

در شاهنامه، از دو برادر افراسیاب به نامهای اغریرث و گرسیوز* نیز یاد شده که به‌خصوص گرسیوز در ماجرای قتل سیاووش نیز مؤثر بوده است.

در ادبیات فارسی، افراسیاب از چهره‌ای نیمه پهلوانی برخوردار است و به ندرت به عنوان دشمن دیرین ایرانیان از او یاد شده است:

عالمی زاغ سیاه و نیست یک باز سپید یک رمه افراسیاب و نیست پیدا پور زال
(سنایی: ۳۴۶)

تو کیقباد تختی و نوشیروان تاج افراسیاب خنجر و اسفندیار تیغ
(مسعود سعد: ۲۹۸)

گر به ملک افراسیاب آمد عدو شاه کیخسرو مکان باد از ظفر
(خاقانی: ۲۹۶)

من رستم کمانکشم اندر کمین شب　　خوش باد خواب غفلت افراسیابشان
(خاقانی: ۳۳۰)

زیبد منیژه خادمهٔ بانوان چنانک　　افراسیاب نیزه‌کشِ اخستان اوست
(خاقانی: ۷۴)

چو بیژن داری اندر چَه مخسب افراسیاب‌آسا　　که رستم در کمین است و نهنگی زیر خفتانش
(خاقانی: ۲۱۳)

کیخسروان جام ز خون سیاوشان　　گنج فراسیاب به سیما برافکنند
(خاقانی: ۱۳۴)

بنا بر روایات، در این بیت، گنج افراسیاب، نام گنجی است که افراسیاب نهاده بود و خسروپرویز آن را بازیافت و گنج چهارم از هفت گنج خویش قرار داد.

سعدی نگفتمت که مرو در کمند عشق　　تیر نظر بیفکند افراسیاب را
(سعدی: ۴۱۴)

کیخسرو جهان که ز بأس حسام او　　هر دم ز خواب برجهد افراسیاب شب
(سراجی، لباب‌الالباب: ۴۷۳)

به نظر می‌رسد در این بیت افراسیاب شب، کنایه از ظلمت و تاریکی باشد.

منابع: غررالسیر: ۲۰۴؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۸۶۳/۲-۸۴۸؛ روایات داراب هرمزد یار: ۲۱۰/۲؛ کیانیان: ۱۲۶؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۴۴؛ تاریخ بخارا: ۲۳؛ آفرینش و تاریخ: ۱۲۶/۳؛ روضة‌الصفا: ۵۶۳/۱؛ حماسه‌سرایی: ۶۱۸؛ داستان داستانها: ۱۸۵؛ سوگ: ۱۰۵؛ برهان: ۸۵۲/۲؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۰۱/۱؛ نهادینه‌ها: ۱۹۴؛ لغت‌نامه.

افرشته ← فرشته

افریدون ← فریدون

اِفسس ← افسوس

اِفسوس /efesus/

افسوس (Ephesus)، فِسوس یا اِفسس (= آفیسس)، شهری قدیم در ایونیه، واقع در ساحل دریای اژه که هیکل (معبد) آرتمیس، ربّ‌النوع صید، در آن وجود داشته و از عجایب هفتگانهٔ عالم به شمار می‌رفته است. این شهر که محل مبارزهٔ مسیحیت با

هلنیسم (Hellenism) و مرکز شیوع علم سحر بوده، در فرهنگ مسیحیت نیز به واسطهٔ داشتن کلیساهای متعدد مورد توجه است (قاموس: ۸۹). طبق روایات اسلامی، غار اصحاب کهف* در همین شهر بود و اروپاییان، اصحاب کهف را «هفت تن خفتگان شهر افسوس» می‌نامند. این نام به‌ندرت در ادبیات فارسی آمده است:

حال اصحاب کهف و دقیانوس قصّهٔ تبخلوس و شهر فسوس

(حدیقه: ۴۲۳)

منابع: اعلام قرآن: ۱۶۰؛ اصحاب کهف: ۷؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ فارسی (اعلام).

افلاطون /aflātun/

افلاطون (Plato)، فلاطون یا فلاطن، فیلسوف نامدار یونانی (۴۳۸-۳۴۸ ق.م) و بزرگترین شاگرد سقراط و مؤسس لیسه یا آکادمی، اهل آتن بود و شاگردان بزرگی مثل ارسطو تربیت کرد که در گسترش اندیشه و نظریات وی مؤثر بود. آثار متعددی، از جمله سی و سه رساله و سیزده نامه از او باقی است. مهمترین اثر او کتاب جمهور است. یکی از معروفترین نظریاتی که در این کتاب مطرح شده، اندیشهٔ مدینهٔ فاضله* و دیگری نظریهٔ مُثُل، است که برای تفهیم آن و نشان دادن غیرواقعی بودن مسایل عالم از «تمثیل غار» استفاده کرده است. بنا بر نظریهٔ مُثُل هر امری در عالم چه مادی و حسی و چه معنوی و غیرملموس، اصلی و حقیقتی دارد که نمونهٔ کامل آن، که او از آن به «مثال» تعبیر می‌کند، در عالم بالا و به دور از دسترس حیات ما است و تنها با عقل می‌تواند ادراک شود. آنچه ما در عالم حس با آن سر و کار داریم چیزی نیست جز سایه‌ای از آن حقیقت مطلق که بر خلاف آن متغیر و ناپایدار و مقید به زمان و مکان است. نسبت این اشیا و افرادی که به حس و گمان ما در می‌آیند، به آن حقیقت مطلق، مثل نسبت سایه است به صاحب آن و وجود آنها به واسطهٔ بهره‌ای است که از مُثُل، یعنی حقیقت خود دارد. اخوان ثالث به این تعبیر در شعری اشاره می‌کند:

به چشمم آید اشباحی دگرگون که می‌دانم دروغ است و خیالی است
ز افلاطون خوشم آید که دانم جهانش همچو من پوچ و مثالی است

(تو را ای کهن بوم و بر ...: ۴۶۳)

افلاطون در رسالهٔ مهمانی (مجموعهٔ آثار افلاطون: ۴۷۶) به تفسیر اسطورهٔ انسان و

دوجنسیتی بودن آن پرداخته است، به این بیان که انسان در آغاز خلقت عبارت بود از دو موجود به هم چسبیده (قس: مشی و مشیانه) با دو سر و چهار دست و چهار پا و قدرتی فوق‌العاده که در سر خیال چیرگی بر خدایان می‌پروراند. زئوس* بر آن شد که او را دو شقه کند و این کار با کمک آپولون* انجام شدو این موجود توأمان که چهار دست و چهار پا داشت به صورت دو موجود از هم جدا شد. از آن روز باز هر نیمه در اشتیاق رسیدن به نیمهٔ دیگر بود و عشق از این جا پدید آمد. اینکه امروز از جنس زن به «نیمهٔ دیگر» تعبیر می‌کنند می‌تواند ناشی از این اسطوره باشد. «نیمهٔ دیگر» نام فصلنامه‌ای هم هست که زنان تبعیدی ایران برای آن برگزیده‌اند و از سالها پیش به عنوان یک نشریهٔ فمینیستی در ایالات متحدهٔ امریکا منتشر می‌شود. فروغ فرخزاد هم به این اسطوره چنین پوشیده اشاره کرده است:

چگونه ناتمامی قلبم بزرگ شد
و هیچ نیمه‌ای این نیمه را تمام نکرد. (تولدی دیگر: ۱۲۰)

در شعر کهن فارسی گاهی خُم‌نشینی که مخصوص دیوجانوس* یا دیوژن بوده، به افلاطون نسبت یافته است:

جز فلاطون خُم‌نشین شراب سرّ حکمت به ما که گوید باز
(حافظ: ۱۷۸)

منابع: سیر حکمت در اروپا: ۱۸ به‌بعد؛ دا.فا.؛ فرهنگ تلمیحات: ۸۲؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 918.

افلاطون خُم‌نشین ← دیوجانوس
اقالیم سبعه (ـــ هفتگانه) ← هفت (هفت‌اقلیم)
اقلیم ← هفت (هفت‌اقلیم)
اقلیم هشتم ← هورقلیا
اقلیما ← اقلیمیا؛ هابیل و قابیل

اقلیمیا /eqlimiyā/
اقلیمیا، اقلیما یا اقلیمه نام دختر حضرت آدم* که با قابیل* به یک شکم آمده بود و چون مقرر شد که به همسری هابیل* در آید قابیل مدعی تصرف خواهر شد و پس از آنکه دو

برادر قربانی* کردند و قربانی هابیل پذیرفته شد، به نکاح هابیل درآمد. نام او، به عنوان زنی عفیفه و پاک نهاد، در شعر فارسی به ندرت آمده است. در توصیف ممدوحهٔ خویش قاآنی گفته است:

همچو غلامان درش به حلقهٔ طاعت همچو کنیزان درش به خطهٔ فرمان ...
روشنک و ارنواز و زهره و ناهید حفصه و اقلیمیا عفیفهٔ گیهان
(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: لغت‌نامه؛ منابع هابیل و قابیل در همین فرهنگ.

اقیانوس فراخکرت ← فراخکرت

اکوان دیو /akvān-e div/

اکوان، نام دیوی است که به روایت شاهنامه (۳۰۱/۴ و بعد) به صورت گورخری وحشی در گله‌های اسب کاووس* زیانکاری می‌کرد. کاووس از رستم* کمک خواست. رستم سوار بر اسب بر او حمله برد ولی هر بار که بر او می‌تاخت گورخر ناپدید می‌شد. رستم خسته در کنار چشمه‌ای خوابید. آنگاه دیو بستر پهلوان را از جا کند. همین‌که رستم چشم گشود خود را در دست دیو دید. چون می‌دانست که کار دیو بر عکس است همین که به رستم گفت او را به دریا اندازد یا به کوه، رستم کوه را انتخاب کرد و بالأخره به دریا افتاد و با شنا خود را به ساحل رساند و با ضربات گرز او را هلاک کرد.

بعضی محققان، این نام را محرف «اکومان» دانسته‌اند (حواشی برهان قاطع) که در اوستا اَکَه‌مَنَه (akamana = اندیشهٔ پلید) آمده و آن نام دیوی است که مقابل وهومنه (امشاسپندان*) مظهر اندیشه‌های پست و شرارت و نفاق و ... است.

داستان اکوان دیو که در شاهنامه به اختصار آمده، به یک داستان چینی به نام «دیو باد» (آیینها و افسانه‌ها: ۷) شبیه است و گویا فردوسی خود به مأخذ داستان واقف بوده که گفته است:

چنین داد پاسخ که دانای چین یکی داستانی زده است اندرین

به نظر کویاجی (همان: ۹) اکوان دیو، همان «ایزد باد» است و قراینی هم از متن شاهنامه در تأیید این نظر هست:

چو اکوانش از دور خفته بدید　　یکی باد شد تا بر او رسید
(شاهنامه: ۳۰۴/۴)

جای دیگر:

بدانست رستم که این نیست گور　　ابا او کنون چاره باید نه زور
جز اکوان دیو آن نشاید بُدَن　　بباید از باد تیغی زدن
(شاهنامه: ۳۰۴/۴)

بَدَل رخش مرا روستم و زال به حرب　　بُرد در حربگه دیو سپید و اکوان
(جوهری هروی، لباب‌الباب: ۳۲۹)

نیرّ اعظم کشید تیغ چو رستم　　دیو شب از هیبتش گریخت چو اکوان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: شاهنامه: ۳۰۱/۴ به بعد؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۴۸؛ آیینها و افسانه‌ها: ۶ به بعد؛ آفرینش زیانکار: ۹۶؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۱۵/۱؛ دانشنامه: ۱۱۹.

اگنی /agni/

خدای آتش* و دوست یم (جم*) که بنا بر روایات پرستار او نیز هست. او محصول ازدواج زمین* و آسمان* است و از آسمان هفتم پدید آمده است.

آگنی جزو خدایان خاکی است که نام او در بیشتر از دو هزار سرود ریگ ودا آمده است. او نقشهای متضادی ایفا می‌کند و با آنکه خاکی است تمام مراتب هستی را می‌پیماید. دهان او را محراب مقدس می‌دانستند که در آن هدایا و نذرهایی فرو می‌ریزند. در آسمان هفتم بود که ماتاریشوان (Mâtārišvân) او را به زمین آورد. چون پیامبر خدایان بود، در زمین و فضای میانهٔ آسمان متجلّی است. در خانهٔ هر آریایی به صورت اگنی ویشواناراه (Višvānârâh) وجود دارد. او را فرزند آبهای فضای میانه نیز دانسته‌اند.

موجب پیدایش او در زمین یک جفت چوب آتش‌زنه است که بر اثر اصطکاک مداوم، آتش به وجود می‌آورند. این دو چوب که یکی نرینه و دیگری مادینه است می‌توانند به منزلهٔ دو اصل فاعل و منفعل در جهان‌شناسی قلمداد شوند. اگنی چون رشته‌ای نامرئی سه عالم را به هم می‌پیوندد: در آسمان چون خورشید* درخشان می‌تابد، در فضای میانه چون رعد و برق آتش می‌افروزد و روی زمین از به هم مالیده

شدن چوبها توسط دست آدمیان پدید می‌آید. بنا بر روایات در ناف زمین جای گرفته است. در اساطیر هندو، خدایان دیگری هم صفت اگنی را به خود گرفته‌اند.

منابع: ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۶۷؛ جستاری در اساطیر ایران: ۱۷۵.

الاغ ← خر

البرز /alborz/

در یشتها از کوهی به نام «هرا» یا «هراییتی» اسم برده شده که در ترجمهٔ پهلوی «هربرز» و در فارسی «البرز» (کوه بلند) و «بُرز» شده است. واژهٔ بُرز از ریشهٔ اوستایی، به معنی بلندی و قامت نیز در ادبیات فارسی و به ویژه در شاهنامه بارها استعمال شده است.

بنا بر روایات اساطیری، اهریمن* به منظور رقابت با آفرینش اهورامزدا* زمین را بشکافت و در قسمت میانی آن جای گرفت. آنگاه زمین به لرزه درآمد و نخست البرزکوه سر از خاک برآورد و سپس سایر کوهها از ریشه و بنیان البرز پدید آمدند. در بُندهِشن (به نقل از یشتها: ۱۳۱/۱) که به طور مفصل از این کوه سخن رفته، آمده‌است که در مدت هجده سال کوهها بالیدند اما البرز در مدت هشتصد سال به کمال رسید. در طول دویست سال به ستارگان و دویست سال به فلک ماه* و دویست سال بعد به فلک خورشید* و در دویست سال آخر به چرخ فروغ بی پایان رسید و دو هزار و دویست و بیست و چهار کوه دیگر در زمین از آن منشعب شدند.

خورشید و ماه و ستارگان گرداگرد البرز می‌گردند. بالای قله‌های آن نه شب است و نه تاریکی، نه باد سرد دارد و نه باد گرم. ایزد ناهید* که خود به سرشاری تمام رودهای عالم است، از قلهٔ همین کوه بر زمین روان می‌شود. گیاه هوم* نیز در این قله نشانده شده است.

در اساطیر ایران روایات زیادی در ارتباط با البرز هست:

در یشتها (مهر یشت، بند ۵۰) آمده‌است که اهورامزدا برای ایزدِ مهر*، بالای البرز آرامگاه ساخت و مهر، فرشتهٔ فروغ، نخستین ایزد مینوی، پیش از برآمدن خورشید از کوه البرز بر سراسر ممالک آریایی می‌تابد. در اوستا محل طلوع و غروب خورشید البرز دانسته شده است. هوشنگ* پیشدادی برای ناهید در بالای کوه البرز، اسب* و گاو و گوسفند قربانی* کرد (یشتها: ۲۴۳/۱). زردشت پس از عمری طولانی در کوه البرز

درگذشت. یک سر از پل چینُوَد* (صراط) به البرز پیوسته است (همان: ۳۲۴/۲). سیمرغ* در بالای این کوه لانه داشت و فردوسی هنگام زادن زال* از مادر، به این مسئله اشاره می‌کند:

یکی کوه بُد نامش البرز کوه — به خورشید نزدیک و دور از گروه
بدانجای سیمرغ را لانه بود — بدان خانه این خُرد بیگانه بود
(شاهنامه: ۱۳۹/۱)

جمشید* در کوه البرز قصری با شکوه بنا کرد (کیانیان: ۹۳). کاووس* نیز در این کوه دژی ساخت (همان: ۱۲۶). فریدون* هم کودکی را در البرزکوه گذرانید:

چو بگذشت ازان بر فریدون دو هشت — ز البرز کوه اندر آمد به دشت
(شاهنامه: ۵۹/۱)

هنگ افراسیاب* نزدیک کوهی بود که هوم* (عابد معروف) در آنجا به پرستش حق اشتغال داشت. کوه مزبور را همان البرز دانسته‌اند.

هر چند تعیین حدود جغرافیایی این کوه، خالی از اشکال نیست این قرینه و بعضی قراین دیگر، برخی را بر آن داشته که البرز را در قفقاز و آذربایجان تصور کنند (ری باستان: ۶۷۴/۲ به بعد)، به‌ویژه که قدما هم هیچ‌گاه به سلسله جبال شمال ری، البرز نگفته‌اند؛ حال آنکه از روی این نشانه‌ها می‌توان البرز را با کوه اساطیری قاف* یکی دانست که بر گرد عالم کشیده شده است (همان: ۶۶۱/۲). به‌هر حال، مطابق این روایات، البرز قبل از آنکه یک نقطهٔ جغرافیایی خاص باشد، یک کوه معنوی و اساطیری قلمداد شده‌است.

البرز (بُرز) در شعر فارسی، به‌خصوص به عنوان محل طلوع خورشید و مظهر عظمت و محل جاری شدن رود به کار رفته است.

مشرق:

چو خورشید بر زد سر از بُرز کوه — میانها ببستند توران گروه
(شاهنامه: ۴۵۶/۲)

سر از البرز برزد قرص خورشید — چو خون‌آلوده دزدی سر ز مکمن
(منوچهری: ۶۳)

سر از البرز بر زد جرم خورشید — جهان را تازه کرد آیین جمشید
(خسرو و شیرین، تصحیح وحید دستگردی: ۵۹)

مظهر گرانی و عظمت:

اگـــر کـوه البرز یک نـیمه اوست　　سرش کنده گیر از کَه آگنده پوست
(گرشاسپ‌نامه: ۵۳)

که گویی کوه چون البرز هفتاد　　نگون شد ناگهان و بر من افتاد
(ویس و رامین، تصحیح مینوی: ۱۲۵)

گـنهم محـو کـن بـیامرزم　　کز گرانی چو کـوه البرزم
(حدیقه: ۶۸۹)

همـــی گـفت رسـتم فـرامـرز را　　که مشکن دل و بشکـن البرز را
(نظامی، جهانگیری: ۱۵۸۱/۲)

محل جاری شدن آبها:

از کوه بر شدند خروشان سـحابها　　غـــلطان شـــدند از بـر البرز آبهـا
(دیوان محمودخان ملک الشعرا، ضمیمهٔ مجلهٔ ارمغان: ۹)

ابر برآورده تیغ، باد شـده حـمله‌ور　　از بر البرز کـوه سـاخته پـیکارها
(ملک‌الشعرا: ۱۰)

بسیج باده کن ای ماهروی فرخـاری　　کـــه بـــرشد از بـر البرز ابـر آزاری
(ملک‌الشعرا: ۱۱۰)

حتی شاعران معاصر نیز به خاطرات اساطیری البرز بی توجه نبوده‌اند:

در خوابهای بیژن هر شب
سیمرغ پر گشوده ز البرز
در خوابهای بیژن هر شب
این خسته باز
بر بارهٔ رهایی می‌تازد.　　(م.آزرم، ده شب: ۷۳)

منابع: اساطیر ایرانی: ۳۵؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۴۴۶/۳-۱۴۴۲؛ آناهیتا: ۱۰۶؛ مزداپرستی: ۵۶؛ سوگ: ۱۴۷؛ ری باستان: ۶۴۲/۲ و ۶۶۰ و ۶۷۷؛ منوچهر ستوده، «البرز»، مهر (اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۳۱): ۱۱۳/۸ و ۱۶۲/۸ و ۲۳۰/۸؛ دانشنامه: ۱۲۰؛ نهادینه‌ها: ۳۷۵؛
Persian Myths: 19.

آلست /alast/

الست (world of pre-existence) مرکّب است از «اَ» (نشانهٔ استفهام) + لَشْتُ (فعل ماضی

متکلم وحده از لَیْسَ) و مجموعاً به معنی «آیا نیستم من». این تعبیر از آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف مأخوذ و به این معنی است که پیش از خلقت بشر، خداوند هر چه از نسل آدم* فرزند خواست که باشند تا روز رستاخیز* همه را به صورت ذُرّیاتی از پشت آدم بیرون آورد و خطاب به آنها گفت: «اَلَسْتُ بربّکم. قالوا: بَلیٰ شَهِدنا» و به این ترتیب، آنها به خداوندی خدا گواهی دادند و از آن پس، به صورت اول به پشت آدم بازگردانیده شدند.

دانشمندان اسلامی و مفسرین، در وجود «عالم ذرّ» و کیفیت اخراج و اشهاد، اختلاف کرده‌اند. بعضی به طریق اثبات رفته‌اند و برخی به راه نفی (مصطفی ثامنی، «روز الست»، ن.د.ا.ت.، بهار ۱۳۵۳: ۳۱/۲۶ به بعد) و به این ترتیب، «روز الست» به عنوان روز عهد و پیمان و میثاق و دعوت به وفاداری و زمان انعقاد نطفهٔ خوبیها و بدیها و بهشتی و دوزخی شدن انسانها شهرت یافته است. به روایت بلعمی (۱۰۵/۱) وقتی همه به خدایی خدا اقرار کردند، پس آنهمه را به دو نیم کرد. یک نیمه از دست راست و یک نیمه از دست چپ. دست راستیها را گفت که اینها بهشتی‌اند و دست چپیها را گفت که اینها را به جهنم* خواهم برد. طبرسی (مجمع‌البیان: ۴۹۷/۲) این وجه را رد می‌کند و می‌گوید: «اَلَسْتُ بربّکم» زبان حال است. یعنی خداوند بندگان را فطرتاً به راه توحید آفرید و به بیان دیگر، این عهد، عهد تکوینی است نه عهد لسانی.

به این ترتیب، تعهد انسان از بی‌زمان، یعنی روز الست آغاز شده و تا کمال انسان ادامه دارد. انسان حامل و حافظ امانتی است (← بار امانت) که در این روز به او محول شده و رسالت اصلی‌اش به خاطر آوردن عهد مستور در آن امانت است.

در عرفان اسلامی مبنای انسانیت، تعهد آدمی در قبال همین «امانت» است و آیهٔ «اَلَسْتُ بربّکم» فطرت او را معین می‌کند که در اینجا عبارت از آن پیمانی است که در زمان ازلی* و آغازین یا زمان اساطیری بسته شده و کمال آدمی را در گرو تحقق بخشیدن به این پیمان ازلی قرار داده است. انسان در اثر هبوط در عالم کثرات و جهان فرودین این پیمان را از یاد برده است اما عارف می‌تواند با رضایت و مداومت در ذکر، آن فطرت آغازین را بشکفاند و به مقام انسان کامل برسد. از این‌رو در شعر عرفانی فارسی تعابیر مختلفی از قبیل عهد الست، شراب الست، جام الست، ذوق الست، ندای الست و جز آن در ارتباط با این پیمان راه یافته است:

میان جشن بقا کرد نوش نوشش یاد ز دست ساقی جان ساغر شراب الست
(عطار: ۳۳)

از نـار بـرکشیده کُـلَه‌گـوشهٔ «بَـلیٰ» در گوش کرده حلقهٔ مـعشوقهٔ الست
(عطار: ۷۱)

عطار درین راه قـدم زن چـه زنی دم تا چند زنی لاف که من مست الستم
(عطار: ۳۶۳)

از روز ازل هـنوز مسـتم وز شوق الست در سـجودم
(عطار: ۳۸۳)

پـیش ز مـا جـان مـا خـورد شراب الست ما همـه زان یک شراب مست الست آمـدیم
(عطار: ۴۲۵)

الست از ازل همچنانش به گوش به فریاد «قالوابلی» در خـروش
(سعدی: ۲۸۰)

مگر بویی از عشق مستت کند طـلبکار عـهد الستت کـند
(سعدی: ۲۰۳)

مطرب آغازید پیشِ تُرک مست در حـجاب نـغمه اسرار الست
(مثنوی: ۳۱۳/۶)

مطلب طاعت و پـیمان درست از مـن مست که بـه پـیمانه‌کـشی شهـره شـدم روز الست
(حافظ: ۱۸)

برو ای زاهد و بر دُردکشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
(حافظ: ۲۰)

مـقام عـیش مـیسر نمـی‌شود بی‌رنج «بلی» به حکم بلا بسته‌اند عـهد الست
(حافظ: ۱۹)

دلم زبـادهٔ روز الست رنگـی یـافت هنوز بویی از آن باده در مشام مـن است
(سلمان ساوجی: ۵۶)

گوش در زمزمهٔ قول «بلی» هوش غارت‌زدهٔ جام الست
(سلمان ساوجی: ۵۹)

تو چرا «اَلَسْتُ بربّکم» نزنی، بزن، که اگر زنی همه ذره ذرهٔ کاینات پر از صدای «بلی» کـنی
(طاهره قرةالعین)

از هر ترنمی دلش از جای مـی‌رود هر کس شنیده است ندای الست را
(صائب: ۹۹)

انجـمن روز الست آراسـتند بر وجود خود شهادت خواستند
(اقبال: ۲۸۰)

در نگر آن حلقهٔ وحـدت شکست آل ابـراهـیم بی ذوق الست
(اقبال: ۳۲۱)

صدهزار افرشتهٔ تندر به دست قهر حق را قاسم از روز الست
(اقبال: ۳۴۸)

نی مغان را بنده نی ساغر بـه دست تـــا تهـــی پـــیمانه او مست الست
(اقبال: ۴۰۰)

از برای یک «بلی» کاندر ازل گفته است جان تا ابـد انـدر دهـد مـرد «بـلی» تـن در بـلا
(سنایی: ۴۱)

منابع: کشف‌الاسرار: ۷۹۵/۳؛ شرح شطحیات: ۶۴۶؛ منهج: ۱۳۸/۴ به بعد؛ منطق‌الطیر: ۳۰۳؛ بتهای ذهنی و خاطرهٔ ازلی: ۵۴؛ داریوش شایگان، «قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو»، الفبا: ۲۷/۱؛ رضا انزابی‌نژاد، «جلوه‌های خاص آیات قـرآنـی»، ن.د.ا.ت. (پـاییز ۱۳۵۳): ۳۸۰/۲۶؛ مصطفی ثامنی، «روز الست»، ن.د.ا.ت. (بهار ۱۳۵۳): ۳۱/۲۶؛ لغت‌نامه.

العازر ← عازر

الوس ← اسب

الیاس /elyās/

الیاس (Elijah) از پیامبران جاودان است که از جانب خدا مأمور هدایت قومی شد که بتی یا زنی به نام «بَعل» را می‌پرستیدند. این قوم، ارشاد او را گردن ننهادند و الیاس از ترس متواری شد و چون دعا کرد هفت سال باران نبارید و مزارع خشک شد و او به طـور معجزه‌آسایی توسط مرغان (به روایتی کلاغان سیاه) تغذیه می‌شد. آنگاه به خانهٔ پیرزنی فرود آمد که فرزندی زمین‌گیر به نام یَسَع * داشت و به دعای او سلامت خود را بازیافت. الیاس جُبّهٔ خویش به او بخشید و او را جانشین خود گردانید و از خداوند تأخیر مرگ را خواست. در بیابان بود که مرکبی آتشین بیامد. الیاس بر پشت او نشست و بر هوا شد (قصص [سورآبادی]: ۳۶۰) و دیگر از او نشانی نیامد. سرگذشت او در مجموع به ایلیای تورات شبیه است.

در قرآن دو بار نام او آمده است (انعام: ۸۵ و صافات: ۱۳۰). برخی او را با ادریس * (اعلام قرآن: ۱۸۷) و برخی هم با خضر * یکی دانسته و روایات مربوط به خضر را به وی نسبت داده‌اند. در روایات دیگر، از جمله اقوال متصوفه، خضر را مصاحب موسی * و غیر از الیاس دانسته‌اند و معتقدند الیاس هم پیامبر بود و مانند خضر نیز آب حیات * خورد و اکنون زنده است. خـضر، در دریـاها گـم‌شدگان را راه مـی‌نماید و الیـاس در

خشکی؛ و این دو، به موسم حج به مکه آیند و سالی یک بار در محل عرفات* با هم دیدار کنند. برخی هم او را برادر خضر شمرده‌اند که همراه او موفق به خوردن آب حیات شد.

حکایت الیاس در شعر فارسی نیز تجلّی یافته و مضامین گونه‌گونی را سبب شده است:

همچو کرباسی که از یک نیمه زو الیاس را　　کرته آید، وز دگر نیمه یهودی را کفن
(ناصرخسرو: ۳۴۰)

لبت چون چشمهٔ الیاس و من اسکندر تشنه
نصیب من مکن زان چشمهٔ الیاس یأس ای جان
(سوزنی، لغت‌نامه)

ماه دو هفته ندارد چو یکی چشمهٔ میم　　دهن تنگ و درو چشمهٔ خضر و الیاس
(سوزنی، لغت‌نامه)

یا چو الیاس باش تنهارو　　یا چو ابلیس شو حریف‌نواز
(سنایی: ۲۹۹)

سکندر جست لیکن یافت بهره　　ز آب زندگانی خضر و الیاس
(سنایی: ۳۰۶)

در حریم کعبهٔ جان محرمان الیاس‌وار　　علم خضر و چشمهٔ ماهی بریان دیده‌اند
(خاقانی: ۸۹)

چو خضر از سرِ چشمه خوردیم آب　　هم الیاس را رهنمون آمدیم
(خاقانی: ۷۹۱)

شاه از برای حرمت خضر از طریق لطف　　الیاس را بداد برات امان آب
(خاقانی: ۸۱۸)

بنا بر روایت شاهنامه (۴۹/۶) الیاس نام یکی از مرزبانان خزر نیز بوده که به دست گشتاسپ* کشته شده است.

منابع: تفسیر طبری: ۹۴۸/۴ و ۱۵۴۳/۶؛ بلعمی: ۵۲۵/۱؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۰۶؛ قصص [نیشابوری]: ۳۳۸؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۸۸/۳؛ قصص [سورآبادی]: ۳۵۹؛ فصوص: ۱۸۱ و ۳۵۰؛ آفرینش و تاریخ: ۸۲/۳؛ معجم‌الالفاظ: ۳۸؛ روضة‌الصفا: ۳۲۶/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۰۷/۱؛ قاموس: ۱۴۴؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 388; *S.E.I.*: 164.

الیَسَع ← یَسَع
امانت ← بارامانت

اُمّ‌البشر ← حوّا
اُمّ‌الخبایث ← مِی
امرداد ← امشاسپندان (خرداد و مرداد)
امرِکُن ← کُن

اَمشاسپندان /amšāspandān/

امشاسپند (= امشاسفند) در اوستا امشه اسپنته (amesha spenta) به معنی «جاودان مقدس» و در اصطلاح، نام بزرگترین فرشتگان* مَزدیَسنا که به صورت امهوسپند (امهوسفند) نیز آمده است. معنی دیگری که برای واژهٔ امشاسپند ذکر شده «افزونی بی مرگ» است:

ز امشاسپند آن که بگزیده‌تر — به نزدیک یزدان پسندیده‌تر
همه قد و بالای امهوسپند — بیاراسته همچو سرو بلند

(بهرام پژدو، مَزدیَسنا: ۲۳۹)

در گاتها و یشتها چندین بار نام امشاسپندان به کار رفته و همه جا تقریباً از عظمت و جلال این فرشتگان سخن به میان آمده است:

همه امشاسفندان یار ما کن — همه دیو و دُرج از ما جدا کن

(ارداویرافنامه: ۱)

زمن در دین و دنیا باد مقصود — خدا و امشاسفندان جمله خشنود

(ارداویرافنامه: ۹۲)

تعداد امشاسپندان شش است که پس از قرار گرفتن سپنت‌مینو* و بعدها اهورامزدا* در رأس آنها مجموعاً تعداد آنها هفت می‌شود (یشتها: ۷۲/۱). در فروردین‌یشت، به هفت تن بودن آنها تصریح شده است، در حالی که در اساطیر پهلوی تعداد آنها زیادتر از این است و دست کم از حدود سی امشاسپند یاد شده است اما اتفاق بر همان هفت امشاسپند است که شاعر به اسامی و معانی آنها اشاره کرده است:

در اوستا نام هفت امشاسپندان خدای — شد اهوره مزده، آنگه وهمن و اردیبهشت
از پس شهریور اسپندارمذ خرداد دان — پس امردادست کش بی مرگی آمد سرنوشت
اولین یعنی که یزدان زندهٔ دانا بود — دومین اندیشه‌اش نیکوست بی پندار زشت
سومین نظم مقدس دان چهارم قدرت است — پنجمین از مهر خود ما را برد اندر بهشت

از ششم دان تندرستی هفتمین بی‌مرگی است خاص آن دهقان که ما را اندرین گلزار کشت
(ادیب: ۷۴۵)

هر یک از این امشاسپندان مظهر یکی از صفات اهورامزدا هستند و به وجهی شاعرانه به هر یک از مظاهر صفات الهی تعلق دارند و یا پاسبانی و حفظ قسمتی از عالم هستی به آنها سپرده شده است تا تحت امر خالق به کار پردازند.

دارمستتر، ایجاد امشاسپندان را از تأثیر نفوذ فلسفهٔ فیلن (Philon) فیلسوف یونانی می‌داند اما سایر محققین نظر او را تأیید نکرده‌اند (یشتها: ۸۴/۱) بلکه این اندیشهٔ ایرانی را تحت تأثیر اعتقاد به هفت آدی‌تیا (āditiyā) در فکر هندی دانسته‌اند. هفت‌امشاسپندیشت مخصوص به هفت امشاسپندان است. شش ماه از سال و شش روز از ماه به اسم این فرشتگان است و به ترتیب عبارت‌اند از:

بهمن: در اوستا وُهومَنَه (vohumana) و در فارسی وهمن و بهمن، مرکّب است از هو (نیک، خوب) و منه (منش، نهاد) مجموعاً به معنی نهاد نیک. بنا بر اوستا از لحاظ درجه، بهمن بلافاصله پس از اهورامزدا، خدای بزرگ قرار دارد و نخستین مخلوق او نیز هست (یسنای ۳۸، بند۳). در جهان مینوی بهمن نمایندهٔ منش نیک اهورامزدا است و در جهان خاکی، چارپایان سودمند به او سپرده شده‌اند.

حکمای اسلامی بهمن را با عقل اول و نخستین پدیده و مظهر خداوند تطبیق می‌نمایند (تفسیر اوستا: ۱۷۹). سهروردی، نورالانوار یا نوراقرب را بر امشاسپند بهمن تطبیق کرده است (حکمةالاشراق، نقل از تفسیر اوستا: ۱۸۰).

یازدهمین ماه سال و دومین روز هر ماه به نام بهمن است. در اوستا دوزخ* خانهٔ دروغ و بهشت* خانهٔ منش نیک (بهمن) است. در آیین مَزدیَسنا هر یک از امشاسپندان یاران و رقبایی دارند. ایزد ماه*، ایزد گوش* و ایزد رام* همکاران بهمن، و اَکَهمَنَه (akamana) (بدمنش) دشمن بزرگ و رقیب او هستند.

از وظایف بهمن یکی این است که به انسان، گفتار نیک تعلیم می‌دهد و او را از ژاژگویی باز می‌دارد. از جانوران، خروس* و از گلها یاسمن سفید و از پارچه‌ها لباس سفید مخصوص به او است. روز دوم از بهمن ماه جشنی بوده است به نام بهمنجنه* یا بهمنگان که مراسمی در آن روز بر پا می‌شده است:

اورمزد و بهمن و بهمنجنه فرخ بود فرخت باد اورمزد و بهمن و بهمنجنه
(منوچهری: ۸۶)

بهمن* نام پسر اسفندیار* و اسم گلی نیز هست (← بهمن؛ بهمن‌بن‌اسفندیار). خاقانی در ابیات زیر به معانی مختلف آن را به کار برده است:

چون زال بستهٔ قفسم نوحه زان کنم — تا رحمتی به خاطر بهمن درآورم
نی‌نی که با غم است مرا انس لاجرم — مریم‌صفت بهار به بهمن درآورم
نشگفت اگر چو آهوی چین مشک بر دهم — چون سر به خورد سنبل و بهمن درآورم

(خاقانی: ۲۴۰)

ابر بهمن و ابر بهمنی در ادبیات و فرهنگها به معنی ابر بارنده به کار رفته است.

اردیبهشت: در اوستا اَشاوَهیشتَه (ashā vahishta)، مرکّب از دو جزءِ اشا(=ارت) به معنی راستی و درستی، وهیشته، به معنی بهترین و مجموعاً یعنی بهترین هستی، بهترین جهان و نظم نیک. اردیبهشت در عالم روحانی، نمایندهٔ صفت راستی و پاکی و تقدس اهورامزدا است و در عالم مادی، نگهبان تمام آتشهای روی زمین:

همه ساله اردیبهشت هژیر — نگهبان تو باد و بهرام و تیر

(شاهنامهٔ بخ: ۱۱۱۰)

سومین یشت و دومین ماه بهار و سومین روز هر ماه به او منسوب است. روز سوم اردیبهشت جشن اردیبهشت‌گان* بوده است. گل مرزنگوش مخصوص به او است. ایزد آذر، ایزد سروش و ایزد بهرام* همکاران اردیبهشت، و ایندرا* (دیو فریفتار و گمراه‌کننده) رقیب و دشمن بزرگ او هستند:

تا نخورد شیر هفت مه بتامی — از سر اردیبهشت تا بن آبان

(محیط و احوال و اشعار رودکی: ۵۰۶)

برافکند ای صنم ابر بهشتی — زمین را خلعت اردیبهشتی

(دقیقی)

شهریور: مرکب از دو جزء است. جزءِ اول به معنی سلطنت و مملکت و جزءِ دوم که صفت است به معنی آرزو شده و جمعاً به معنی سلطنت مطلوب و کشور آرزو شده است:

ز شهریورت باد فتح و ظفر — بزرگی و تخت و کلاه و کمر

(شاهنامه)

در اوستا از شهریور، کشور جاودانی اهورامزدا، سرزمین فناناپذیر و بهشت برین اراده شده است (یشتها: ۹۲/۱). شهریور در عالم روحانی، نمایندهٔ سلطنت ایزدی و فرّ و اقتدار

خداوند و در عالم مادی، پاسبان فلزات است. فرّ و پیروزی پادشاهان دادگر از او است. او را فرشتهٔ رحم و مروّت نیز خوانده‌اند. ششمین ماه سال و چهارمین روز ماه که جشن شهریورگان* را در آن روز بر پا می‌داشتند به نام او است.

ریحان و اسپرغم* گیاه خاص شهریور است. ایزد مهر* و ایزد آسمان* یاران شهریور، و دیو سَئوروَه (saurva) (دیو سلطنت بد وآشوب) رقیب و دشمن او هستند:

به شهریورِ بهمن از بامداد جهاندار داراب را بار داد

(شاهنامه)

شهریور است و گیتی از عدل شهریار شاد است خیز و مایهٔ شادی برِ من آر

(مسعود سعد: ۶۵۶)

نام این فرشته در شعر و ادب فارسی گاهی به صورت «شهریر» هم آمده است:

ز شهریر بادی تو پیروزگر به نام و بزرگی و فرّ و هنر

(شاهنامه: ۵۳/۵)

سفندارمَذ: در اوستا سِپِنتَ آرمَئیتی (spenta ārmaiti)، در پهلوی سپندارمَت، و در فارسی سپندارمَذ (اسفندارمَذ، سفندارمَز) مرکّب است از دو جزءِ سپنت (مقدس) و آرمئیتی (فروتنی، فداکاری) که در اوستا به معنی زمین و در پهلوی به خِرَد کامل ترجمه شده است.

سپندارمَذ در عالم معنوی، مظهر محبت و بردباری و تواضع اهورامزدا است و در عالم مادی، فرشتهٔ موکل بر زمین* و زنهای درستکار و عفیف و شوهردوست است (آثارالباقیه: ۲۰۱) و به این مناسبت او را مؤنث و دختر اهورامزدا دانسته‌اند. او موظف است زمین را خرّم و آبادان و پاک و بارور نگه دارد. به این جهت، هر کس به کشت و کار و آبادانی بپردازد خشنودی سپندارمذ را فراهم کرده است. این فرشته بود که بر آرشِ* شیوا تیر حاضر آمد و وی را امر کرد برای تعیین مرز ایران و توران، تیر و کمانی برگزیند.

ایزد آبان* و ایزد دین و ایزد اَرد (← اَردروز) همکاران سفندارمذ، و دیو ناخشنودی و خیره‌سری، رقیب او هستند. آخرین ماه سال و پنجمین روز ماه که جشن مَردگیران* بوده، به نام او نامیده شده است:

سپندارمذ پاسبان تو باد ز خرداد روشن روان تو باد

(شاهنامه)

باد عمر و ملک او چون مهر و آبان همچنین تا ز اسفندارمذمه ره به فروردین برند
(مختاری: ۷۵)

خرداد و مرداد: در پهلوی، خردات و امردات آمده است که به‌ترتیب، به‌معنی «کمال و رسایی و صحت» و «بی‌مرگی و جاودانی» هستند. این دو فرشته اغلب با هم نام برده می‌شوند. هر دو مظهر کمال و دوام اهورامزدا هستند و اهورامزدا خوشی (خرداد) و جاودانی (مرداد) را به کسی می‌بخشد که در دنیا پندار و گفتارش طبق آیین مقدس باشد (یشتها: ۹۵/۱).

روز ششم از هر ماه به نام خرداد است که به تربیت و خلق اشجار و نبات و ازالهٔ پلیدی موکل است (آثارالباقیه: ۲۸۰) و روز هفتم به مرداد تعلق دارد که به حفظ گیتی و اقامهٔ غذاها و دواهایی که منشأ نباتی دارند و دافع جوع و ضرر و مرض هستند می‌کوشد (همان: ۲۸۹).

پرستاری آب* با خرداد است و نگهبانی گیاه با مرداد. یشت چهارم اوستا به خرداد تعلق دارد. در روز ششم و هفتم هر ماه که به نام این دو فرشته است جشنهای خردادگان و مردادگان بوده است. زردشت در روز خرداد تولد یافت. بنا بر روایات، رستاخیز* هم در همین روز خواهد بود (یشتها: ۹۶/۱).

امشاسپند خرداد با یاورش مرداد، آب را به گیاهان ارزانی می‌دارند و سرزمینها را برومند می‌کنند. مرداد عهده‌دار نگاهبانی از چارپایان نیز هست:

تن چارپایانت مرداد باد ز خرداد بادا بر و بوم شاد
(شاهنامه: ۵۴/۵)

ایزد تشتر* و ایزد فروردین* و ایزد باد* از همکاران خرداد، و ایزد رشن (← رشن‌روز) و ایزد اشتاد (← اشتادروز) و ایزد زامیاد (← زامیادروز) از یاران مردادند. دیو گرسنگی و تشنگی (تاریچ و زاریچ) از دشمنان خرداد و مرداد هستند. گل سوسن*، مخصوص خرداد و گل چمبک از آن مرداد است:

خجسته روزا، کاندر نبرد سطوت تو به آب تیغ بیفروخت آذر خرداد
همیشه تا بپرستند مایهٔ کشمیر همیشه تا بفروزند مایهٔ خرداد
(مسعود سعد)

تا به مرداد گرم گردد آب تا به دیماه سرد گردد باد
(فرخی: ۴۲)

زینت باغ ماه خرداد است گر به باده گرایی از داد است

(مسعود سعد: ۶۵۵)

همیشه تا هوا سردی و گرمی ز ماه بهمن و خرداد دارد

بنای عمر تو آباد داراد که عمرت دین و ملک آباد دارد

(معزی: ۱۶۷)

به نظر دومزیل (Dumézil) مرداد و خرداد نمونه‌های اصلی هاروت و ماروت* هستند که در قرآن از آنان یاد شده است (ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۵۴).

منابع: یشتها: ۱۵۷/۱-۶۹ و ۲۸۴/۲، فرهنگ ایران باستان: ۵۵ تا ۶۰ و ۷۲ تا ۷۸؛ گاتها: ۸۲؛ اساطیر ایرانی: ۴۶ به بعد و ۶۵ و ۷۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۴۵/۱-۲۳۲؛ مَزدیَسنا: ۲۳۷؛ تفسیر اوستا: ۱۷۶ و ۲۰۰ و ۲۷۴ و ۳۰۳؛ زرتشت و جهان غرب: ۷۰ تا ۹۲؛ یکتاپرستی: ۱۷۶؛ فروغ مَزدیَسنا: ۱۲۵ و ۲۵۵ تا ۲۶۲؛ تحلیل هفت‌پیکر: ۵ به بعد؛ دیانت: ۱۸۹؛ ایران باستان [موله]: ۶۰؛ آناهیتا: ۱۴۷؛ ارداویرافنامه: ۱۱۹؛ روایات داراب هرمزدیار: ۴۳۹/۲؛ سوگ: ۲۳۸؛ مصنفات: ۳۱۶؛ رحیم عفیفی، «سی‌روزهٔ بزرگ»، م.د.ا.م. (زمستان ۱۳۵۰): ۱۰۰۷/۷ و ۱۰۱؛ جمال رضایی، «امشاسپندان در آیین زردشتی»، م.د.ا.ت.: ۵۷۶/۱۶؛ ناصر بقایی، «یشتها ـ روزها ـ ماهها»، ن.د.ا.ت.: ۱۵۷/۲۲؛ ـ «امشاسپند شهریور»، مهر: ۴۱۸/۱۳؛ ابراهیم پورداوود، «نامهای دوازده‌ماه»، مهر (مهر ۱۳۲۱): ۱۱/۷ و ۴۷؛ فرهاد آبادانی، «فلسفهٔ مذهب زردشت»، وحید (آبان ۱۳۴۸): ۹۸۸/۶؛ علی اکبر جعفری، «فرهنگ نامهای اوستا»، فرهنگ ایران زمین: ۴۲۹/۵؛ ابراهیم پورداوود، «زرتشت و دین او»، کاوش (نوروز ۱۳۴۲): ۱۰؛ سعید فاطمی، «میترائیسم و سنتهای یونانی»، فردوسی، (شهریور ۴۷): ۳۳/۹۲۹؛ فیروز آذرگشسپ، «واژهٔ شهریور»، پشوتن، س اول: ۱/۶ و ۱/۳ و ۱/۵ و ۱/۱۱ و ۱/۱۲؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۶؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۲۳.

اُمّ‌صبیان (ـــ الصّبیان) /omme sebyān/

بیماری یا حالت روانی خاصی است که اطفال بیشتر به آن دچار می‌شوند. برخی فرهنگها (آنندراج، غیاث‌اللغات) آن را نام دیوی دانسته‌اند که اطفال را آسیب می‌رساند و در میان اطبّا هم نوعی از صرع معرفی شده که علاج آن عودالصّلیب* است (الابنیه: ۱۸۷). عوام آن را به صورت زنی با پستانهای متعدد روی شکم و یک جفت پستان بزرگ بر دوش معرفی کرده و داستانی نیز در این باب آورده‌اند، به این مضمون:

سلیمان* بن داوود در صحرا می‌رفت که شخصی را دید ترسناک. پرسید: تو کیستی؟ گفت: یا نبی‌الله مرا نام اُمّ‌الصّبیان است و دختر ابلیس* لعینم و کار من این است که نزد زنان حاملهٔ مردم روم و شکم خود را به آنان نشان دهم و پری از پرهای خود را بر

شکم زنان مالم و بچهٔ او در شکم خون شود. منزل من در سر راهها و خرابه هاست. در خواب مردم را طوری بترسانم که نتوانند حرفی بزنند.

قدما میان ازدواج و اُمّ‌الصّبیان رابطهٔ عجیبی یافته‌اند. صاحب آنندراج از قول شاعری به نام رازی آورده است:

زنهار به تزویج نگردی شادان　　باشد عزبی مایهٔ راحت به جهان
زن صاحب فرزند چو شد علت توست　　دشوار بود علاج اُمّ‌الصّبیان

این موجود با همان هیئت افسانه‌ای در شعر فارسی نیز تجلّی یافته است:

کعبه را از خاصیت پنداشته عودالصّلیب　　کز دم ابن‌الله او را اُمّ‌صبیان آمده
(خاقانی: ۳۷۰)

دهر پیر بوالفضول است اُمّ‌صبیان یافته　　کز نبات فکر او عودالصلیبش یافتم
(خاقانی: ۹۰۷)

در طواف کعبه چون شوریدگان از وجد و حال
عقل را پیرانه‌سر در اُمّ‌صبیان دیده‌اند
(خاقانی: ۹۵)

سراسیمه چون صرعیان است کز خود　　به پیرانه سر، اُمّ‌صبیان نماید
(خاقانی: ۱۲۷)

منابع: هـ. داویدیان و غ. ساعدی، «آل و امّ‌الصبیان»، سخن (بهمن ۱۳۴۴): ۲۸/۱۶؛ لغت‌نامه.

انار /anār/

انار (pomegranate) میوه و نام درختی مقدس است و در تورات چند بار از آن یاد شده است (قاموس: ۱۰۹). در اساطیر یونان نیز انار مظهر باروری و فراوانی است و آفرودیت* الههٔ عشق و شهوت به دست خود درخت انار را در جزیرهٔ قبرس کاشت (آناهیتا: ۲۷۱). همچنین هنگامی که دیونیزوس (Dionysus)، پسر زئوس*، به توطئهٔ نامادری‌اش، ژونو (Juno) قطعه‌قطعه می‌شود، از خونش درخت انار می‌روید، چنان که از خون سیاووش* گیاه سیاووشان رست (داستان داستانها: ۱۴۸). انار را بیدارکنندهٔ غریزهٔ جنسی و موجب آبستنی دانسته‌اند. بنابراین ربط آن با الهه‌های باروری روشن است. به عنوان یک نماد مسیحیت موجب رستاخیز* و جاودانگی بوده است و از این‌رو عیسی* در کودکی اناری در دست داشت. انار در نزد عیسویان نماد عفاف هم به شمار می‌رفت و همچنین یکی

از میوه‌های درخت مقدس و نشانهٔ هریتی، عفریته‌ای مربوط به افسانه‌های بودایی است. در چین نماد باروری است و در نقاشیهای روی سفالها دیده می‌شود. تصویری از انار، که برای نشان دادن دانه‌هایش آن را گشوده‌اند، به عنوان هدیه‌ای مردم‌پسند در عروسیها تقدیم می‌شود که حاکی از آرزوی زایش و داشتن فرزند است. علاوه بر این، قصه‌ها، مثلها، چیستانها و باورهای دیگر در مورد انار میان عامه شهرت دارد (کتاب کوچه، حرف الف، دفتر سوم: ۸۹۷ به بعد).

در اوستا از این میوه نامی نیست اما درمتون پهلوی و از جمله بُندِهِشن، چندبار آمده و در فرگرد ۲۷ از میوه‌های خوب قلمداد شده است. در آتشکده*ها نیز چند درخت انار می‌کاشتند که شاخه‌های آن را به عنوان بَرْسَم* در مراسم در دست می‌گرفتند. امروز هم تک‌درخت انار نزدیک امامزاده‌ها و بالای تپه‌ها مقدس است و به آن دخیل می‌بندند. پُردانگی انار، نمایندهٔ برکت و باروری و نمادی است از باروری ناهید* (جهان فروری: ۶۵). به روایت جاحظ (المحاسن و الاضداد: ۲۷۵) بر سر سفرهٔ نوروز* و مهرگان* چند شاخه از درخت بید و زیتون* و انار می‌نهادند. در قرآن مجید دوبار (انعام: ۹۹ و ۱۴۱) نام رمّان (= انار) تنها و یک بار هم (رحمن: ۶۸) به عنوان میوهٔ بهشتی آمده است.

اخوان، شاعر معاصر هم آن را میوه‌ای بهشتی دانسته است:

آرسته بهشت را بیاشوبم — هنگامه و شور محشر اندازم
از ریشه انار و طوبی و زیتون — برکنّم و بر صنوبر اندازم

(ارغنون: ۱۱۹)

در فرهنگ ایران، انار به لحاظ رنگ سبز تند برگهایش و نیز برای رنگ و شکل غنچه و گل آن که شبیه آتشدان است همیشه تقدیس می‌شده است. همچنین شکل آن از روزگاران کهن نزد شاعران ایران به پستان تشبیه شده که نماد سینهٔ زنان به هنگام زادن و تولید مثل تواند بود (جهان فروری: ۶۵). علاوه بر این، به خاطر رنگ سرخش نیز مورد توجه بوده است.

تشبیهات و توصیفات:

وان نار به کردار یکی حقّهٔ ساده — بیجاده همه رنگ بدان حقّه بداده
لختی گهر سرخ در آن حقّه نهاده — لختی سَلَب زرد بر آن روی فتاده
بر سرش یکی غالیه‌دانی بگشاده — واگنده بدان غالیه‌دان سونش دینار

(منوچهری: ۱۴۸)

وان نارها بین ده رده، بر نارون گـرد آمـده چون حاجیان گرد آمده، در روزگار تـرویه
(منوچهری: ۹۱)

عقل حیران شود از خوشهٔ زرین عـنب فهم عاجز شـود از حـقّهٔ یـاقوت انـار
(سعدی: ۷۱۹)

گر باد احتشام تـو بـر نـاربُن وزد آن ناربُن شود به بلندی چو نارون
(معزی: ۶۰۷)

استعاره از پستان: (در توصیف رودابه)

رخانش چو گلنار و لب نـاردان ز سیمین برش رُسته دو نـاردان
(شاهنامه: ۱۵۷/۱)

دست خزان در نشانْد چاه زنخـدان سـیب لعب چمن بـر گشـاد گـوی گـریبان نـار
(خاقانی: ۱۸۳)

چـو دل قـدح بخـندد ز شراب نـاردانی دل خسته چون شکیبد ز بتان نارپستان
(خواجو: ۷۴۳)

سرخی و ناردان:

یاری به رخ چون ارغوان، حوری به تن چون پرنیان
سروی به لب چون ناردان، ماهی به قد چون نـارون
(معزی: ۵۹۸)

آیا چه جوهری است که هنگام کارزار هم طبع مار گـیرد و هـم رنگ نـاردان
(خواجو: ۱۰۷)

یافته خلد برین از لب این نـاردان وآمده در باغ دین قامت آن نارون
(خواجو: ۱۰۳)

دل و انار:

دلش پاره پاره شود چون انار کرا تیغ تو بگـذرد در ضـمیر
(کمال اسماعیل: ۶۱)

شگفت نیست دلم چون انار اگر بکفد که قطره‌قطرهٔ خونش به ناردان مـاند
(سعدی: ۴۴۰)

سایر مضامین:

زراتشت فـــرمود یشـــتن درون چو شد سوی برهان دین رهنمون
نهـــادند بـر آن درون چـار چـیز می و بوی و شیر و یکی نـار نـیز
(زردشت بهرام پژدو)

تا نبود بـارِ سپیدار سیب تـا نـبود نـار بـرِ نـارون
تا چو شقایق نـبود شـنبلید تا چو بنفشه نبود نسترن ...
(فرخی: ۳۱۹)

در فرهنگ مردم جنوب خراسان، انار که یکی از مهمترین محصولات محلّی هم هست میوهٔ بهشتی تلقی می‌شود. از این‌رو وقتی کسی انار می‌خورد می‌کوشد حتی یک دانه از آن بر زمین نیفتد، چرا که معتقدند تنها یک دانهٔ آن متعلق به بهشت* و خوردن آن موجب سعادت است و از کجا که همین یک دانه، آن دانهٔ بهشتی نباشد. به عنوان رمز باروری هم از آن استفاده می‌شود، به این معنی که در اوایل پاییز، در فصل رها کردن بزهای نر (تکّه‌ها) در میان بزهای ماده برای جفت‌گیری، بر سرشاخهای هـر یک از بـزهای نـر ابـتدا یک انـار می‌زنند و یک دختربچه را سوار یک بز نر می‌کنند تا چند دور بگردد و بعد از آن پس از مدتها جدایی از ماده، به‌میان بزها برود. به‌باور مردم جنوب خراسان، با این کار همهٔ بـزها آبستن می‌شوند و بزغالهٔ ماده هم می‌زایند و در نتیجه برکت گلّه و زاد و ولد آنها بیشتر می‌شود.

منابع: آناهیتا: ۲۶۲؛ تفسیر اوستا: ۷۶؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۲۷۶؛ فرهنگ نمادها: ۲۵۰؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 181; *Brewer's*: 927.

اناهیتا← ناهید

اناهید← ناهید

انجیر /anjir/

درخت انجیر (fig) یا «تین» و «بانیان» مانند زیتون* و تاک (انگور*) وانار* از درختانی است که جنبه‌های اساطیری و نمادین آن میان ملل مختلف زبانزد است. برگ آن نشانهٔ بودا و برای بوداییان و برهمنان مقدس است. کریشنا در کودکی، خـفته بـر روی بـرگ انجیری، به ویرانی جهان یا عصر کیهانی می‌اندیشد. چندین نوع آن در مصر باستان مورد پرستش بود. درختی موسوم به انجیر مصری (فیکوس سیکاموروس Ficus Sycamorus) درختی میوه‌دار و به «رع» متعلق است. برگهای این درخت به عنوان حِرز (دعا) و تعویذ

موجب ترقی می‌شود. در سفر پیدایش (۳:۷) آمده است که آدم و حوّا وقتی در بهشت خود را برهنه یافتند برگ‌های انجیر بر هم دوختند و با آن ستر عورت کردند. در تفاسیر اسلامی هم آدم* و حوّا* پس از عصیان خود را با برگ انجیر پوشاندند (روض‌الجنان: ۱۵۵/۸). در باور رومیان باستان، رموس و رومولوس در زیر درخت انجیر به دنیا آمدند و تا مدتها در زیر انجیربُنی به نیایش مشغول بودند. همین رسم در هند برای ویشنو* اجرا می‌شد. در یونان انجیر را به دیونوسوس مربوط می‌دانند. دراویدیهای هند و همچنین کرتیهای یونان باستان انجیربُن و دیگر درختان شیره‌دار را مقدس و با فضیلت می‌دانستند. بنا بر باور مردمان آسیای جنوب شرقی، بر روی بانیان (انجیر) فرشتگان و پریان سکنی دارند (فرهنگ نمادها: ۲۵۸). در عالم نمادشناسی انجیر برای چینیان مظهر جاودانگی، در مصر نماد تشرّف به دین، و در مسیحیت نشانهٔ کنیسه‌ای است که مسیح* و بیعت جدید را شناسایی کرد و در نتیجه بی‌بار و بر ماند، حال آنکه در برخی دیگر از باورها نماد فراوانی و برکت و نیز نشانهٔ علم دین به شمار می‌رود.

در عرفان اسلامی، انجیر با درخت زیتون ارتباط دارد، چنان که در قرآن سوره‌ای به همین نام (تین) آمده و به آن سوگند خورده شده است (تین: ۹۵، آیهٔ ۱). در تفسیرهای قرآن، انجیر میوهٔ بهشتی و رمزی از مسجد دمشق و مسجد اقصی معرفی شده است (روض‌الجنان: ۳۲۸/۲۰). جلو بسیاری از معابد اسلامی و بر سر گور اغلب عارفان درخت انجیر کهنسالی دیده می‌شود که مقدس و مورد احترام مردم است و عوام از آن حاجت می‌خواهند. شاید نام‌گذاری رمان اخیر احمدمحمود به درخت انجیر معابد، بی توجه به این سنّت نبوده باشد. هرگاه ضرری به درخت انجیر برسد، به طوری که میوه‌اش نابود یا معیوب شود، آن را نشان درد و بلاهای هولناک می‌دانند (قاموس). برای شیرهٔ آن در کتابهای طبّی خواص زیادی ذکر شده است (تحفهٔ حکیم مؤمن: ذیل تین). در طوفان نوح* همهٔ درختان تباه می‌شوند بجز انجیر.

ارتباط مرغ با انجیر در فرهنگ عامه و ادب فارسی مشهور است، تا آنجا که «انجیر خوار» نام مرغی است و ضرب المثل «مرغی که انجیر می‌خورد نوکش کج است» شهرت عام یافته است و «مرغ این انجیر نبودن» اصطلاحی است که بر کسی اطلاق می‌شود که از عهدهٔ کاری بر نمی‌آید.

بس کن که هر مرغ ای پسر خود کی خورد انجیرتر
شد طعمهٔ طوطی شکر زان زاغ را چیزی دگر
(کلیات شمس: ۲۷۰/۲)

سفرهٔ انجیر شدی صفروار گر همه مرغی بدی انجیرخوار
(خمسه: ۳۵)

در این باغ اگر لاله و گل چنی نخواهی شدن مرغ انجیر عشق
(اوحدی، لغت‌نامه)

انجیر آدم: نام میوه‌ای است در هندوستان شبیه هندوانهٔ ابوجهل.

انجیرخوار و انجیرخواره و انجیرخور: نام پرنده‌ای از تیرهٔ گنجشکان و دندانی‌نوکان.

در شعر معاصر هم به پیشینهٔ انجیر و جنبه‌های رمزی و مقدس بودن آن توجه شده است:

انجیر کهن سرزندگی‌اش را می‌گسترد
زمین باران را صدا می‌زند
گردش ماهی آب را می‌شیارد (هشت کتاب: ۱۸۸)

منابع: فرهنگ نمادها: ۲۵۷؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۲۷۷؛ کتاب کوچه، حرف الف، دفتر سوم: ۹۱۹؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 93; *Brewer's*: 439, Fig.

اندرا ← ایندار

اندره ← ایندرا

انکیدو ← گیل‌گمش

انگشتری جم ← سلیمان

انگشتری سلیمان ← سلیمان

انگور /angur/

انگور (grape) یا تاک، مو، و رَز میوه و درخت معروف است که تخم آن به روایت نوروزنامه (۶۵) برای اولین بار در زمان پادشاهی از اعقاب جمشید* به نام شمیران کاشته شد. در اساطیر ایرانی، انگور مظهری برای خون است که نیروی اصلی است. دیونیزوس (Dionysus) که به نام باکوس (Bacchus) نیز معروف است، در اساطیر باستانی یونان و روم، خدای تاکستانها و شراب* است (فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۲۵۸/۱). قدیمترین یادآوری تاریخی در مورد انگور، گفتهٔ هرودت است که می‌گوید: آخرین شاه ماد، دختر خود را که مادر کورش شد، به خواب دید که از شکمش تاکی رویید و سراسر آسیا را پوشانید. در

بسیاری از نوشته‌های کهن، تاک همراه با چنار* ذکر می‌شود زیرا چنار مظهر شاه و تاک مظهر همسر اوست. به هم پیچیده شدن تاک و چنار، نشانهٔ دوام سلطنت از طریق خون است (الفبا: ۹۵/۱).

در ادبیات مسیحی، کاشتن درخت انگور و ساختن شراب را به نوح*(ع) نسبت می‌دهند (قاموس: ۲۴۳). بنا بر همین روایات، بسیاری از شاهان، به نوعی از آب انگور (← مِی) استفاده کرده‌اند. بر اساس روایات، به حضور ابراهیم*(ع) نان و شراب آورده شد. دو دختر لوط* نیز پدر خود را شراب نوشاندند. یعقوب* پیش بینی کرد که یهودا، در تربیت تاک مشهور خواهد بود. در روایات دیگر (آنندراج) هست که: آدم* و حوّا* اول چیزی که در بهشت* تناول کردند انگور بود. لاجرم در عیش و نشاط افتادند و آخر چیزی که خوردند گندم* بود و ناچار درهای غم و غصه را بر روی خود گشادند. از این‌رو گفته‌اند: انگور سبب شادی و راحت است و گندم مایهٔ اندوه و محنت.

در ادبیات فارسی، انگور، به‌ویژه در ارتباط با شراب اهمیتی خاص یافته و مضامین بدیع و متنوعی در ذهن شاعران پدید آورده است. برخی از شاعران قصاید مفصلی در توصیف انگور پرداخته‌اند، تا آنجا که این نوع اشعار در ادب فارسی به «خَمریه» شهرت یافته است. برای نمونه به موارد زیر اشاره می‌شود:

مادر مِی را بکرد باید قربان　　بچهٔ او را گرفت و کرد به زندان

(محیط و احوال و اشعار رودکی: ۵۰۶)

اکنون صفت بچهٔ انگور بگویم　　کاین هر صفتی در صفت او هَذَیان است

انگور به کردار زنی غالیه‌رنگ است　　و او را شکمی همچو یکی غالیه‌دان است

(منوچهری: ۸)

به دهقان کدیور گفت انگور　　مرا خورشید کرد آبستن از دور

(منوچهری: ۳۹)

تا که سرانگشت تاک کرد خزان فندق　　کرد چمن پرنگار پنجهٔ دست چنار

(خاقانی: ۱۸۳)

مسمومیت امام رضا(ع) با انگور، آن را در نظر شیعه ناخوشایند کرده است.

منابع: محمدمعین و غلامحسین صدیقی، «جرعه‌فشانی بر خاک»، یادگار، س‌اول: ۵۷/۸ به بعد؛ قاموس: ۱۱۶؛ مهرداد بهار، «درخت مقدس»، الفبا: ۹۵/۱؛ گل و گیاه: ۳۸؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۲۷۸ و ۲۸۳؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 20, Andrians.

انوش ← آب حیات

انیران‌روز /anirān-ruz/

انیران، در لغت به معنی غیرایرانی، نام فرشتهٔ* موکل بر روزگار است و نیز نام روز سی‌ام از هر ماه شمسی که روزی مبارک و برای سفر و طلب حاجت و خون گرفتن و خرید و فروش و زراعت و ازدواج مناسب است. بنا بر برخی روایات اسماعیل* در این روز تولد یافت. روز سی‌ام دی ماه را در اصفهان آفریجگان* (آبریزگان) نامیده‌اند و در آن روز جشنها بر پا می‌داشته‌اند:

انیران ز پیران شنیدم چنان که می‌خورد باید به رطل گران

(مسعود سعد: ۶۶۷)

منابع: فرهنگ نامهای اوستا: ۸۲۵/۲؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت. (پاییز ۱۳۵۳): ۲۸۵/۲۶.

اورفه /urfe/

اورفه (Orphée) یا اورفئوس (Orpheus) در اساطیر یونان، پسر اوئیگره (Oeagre) که در مورد مادرش اختلاف است، نام شاعری است که مخترع چنگ بود ودر مجاورت «الپ» آوازه‌خوانی می‌کرد. او به نیروی شعر و موسیقی، حیوانات و گیاهان و حتی جمادات را مسحور می‌کرد. پس از مرگ همسرش اوریدیس (Eurydice) چون نمی‌توانست بی او زندگی کند، به جست و جوی وی به آن جهان پر کشید اما در بازگشت دچار تردید عجیبی شد و به عقب نگریست که اوریدیس بار دیگر مرد و برای همیشه ناپدید شد. اورفه باز هم تلاش کرد اما به جهان راه نیافت.

داستان اورفه در افکار اولیهٔ مسیحیت تأثیر داشته و در نقاشی مورد تأکید بوده است. در ادبیات اروپایی اورفه اسطورهٔ شاعری است که بی تخیلِ آفرینندهٔ خود زندگی نمی‌تواند کرد و شعرش خواننده را تا مرزهای ناشناخته‌ای می‌برد.

منابع: فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۶۵۵/۲؛ اورفهٔ سیاه: ۵؛ انسان و سمبولهایش: ۲۱۶؛ *Brewer's*: 861; *Dictionary of Symbols*: 164.

اورمزد ← اهورامزدا؛ مشتری

اورمزدروز /urmazd-ruz/

اورمزد (اوهرمزد، هرمزد، هرمز) نامی از نامهای خدای بزرگ ایرانیان باستان است (← اهورامزدا). نخستین روز هر ماه شمسی نیز به این نام موسوم است. بنا بر روایات کهن، آدم* در این روز آفریده شد. پارسیان آن را روزی نیک و شایستهٔ مِی خوردن و خرّمی می‌دانند و برای حاجت خواستن و به خدمت سلطان بار یافتن مناسب است. همچنین بازرگانی و شکار و ساختمان کردن را در این روز مبارک شمرده‌اند. در شعر فارسی هم از این جهات، به این روز توجه شده است:

روز اورمزد است شاها شاد زی — بر کتِ شاهی نشین و باده خور
(بوشکور: اشعار پراکنده ۸۱/۲)

اورمزد ماه شهریور به خدمت پیش تو — آمد ای خسرو، مر او را جز به شادی مگذران
(عنصری: ۲۵۵)

شب اورمزد آمد و ماه دی — ز گفتن برآسا و بردار مِی
(فردوسی، جهانگیری)

امروز اورمزد است ای یار مِی‌گسار — برخیز و تازگی کن و آن جام باده آر
(مسعود سعد: ۶۵۹)

ای اورمزد روی بده روز اورمزد — آن مِی‌که شادمان کندم اورمزدوار
(مسعود سعد: ۶۵۹)

در سروستان باز است به سروستان چیست — اورمزد است خجسته سر سال و سر ماه
(منوچهری: ۱۸۶)

دو قاصدند جهان را به سوی صدر جهان — از اورمزدی و غرهٔ مِه رمضان
(مختاری: ۴۷۲)

منابع: آثارالباقیه: ۳۰۵؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت. (پاییز ۱۳۵۳): ۲۵۴/۲۶؛ جهانگیری: ۱۹۲۲/۲.

اورمیه ← ارومیه

اورنگ و گلچهر /owrang va golčehr/

اورنگ، نام شخصی است که عاشق زنی به نام گلچهر(ه) بوده است و حدیث دلدادگی این دو تن نیز همانند سایر عشاق، در ادب فارسی مورد توجه شاعران قرار گرفته است:

اورنگ کو گلچهر کو رنگ وفا و مهر کو حالی من اندر عاشق داو تمامی می‌زنم
(حافظ: ۲۶۳)

هم سرکشی ای زلف سیه هم متواضع با نخوت گلچهری و با لابهٔ اورنگ
(قاآنی: ۴۸۵)

هم او در توصیف ممدوحهٔ خود گفته است:

بانوی بانو گشسپ و غیرت گلچهر حسرت زیب‌النساء و رشک پریجان
(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: قاآنی: ۴۸۵؛ لغت‌نامه.

اوریا /uriyā/

نام مردی است که همسری به نام «بت شبع» یا بلشایع داشت و داوود* پس از آنکه در صحنه‌ای وی را برهنه دید، بر او دل باخت. اندکی بعد اوریا را به جنگی فرستاد و پس از آنکه وی در جنگ کشته شد، زن او را به عقد خویش درآورد و سلیمان* از او در وجود آمد. این داستان با ذکر جزئیات، ابتدا در تورات آمده و از آنجا به تفاسیر قرآن نیز راه یافته است. به سرگذشت اوریا در شعر فارسی نیز توجه شده است:

ای ز راهِ خلق و خُلق ولحن خوش داوودوار در دو جایم جلوه کرده در جهان چون اوریا
(سنایی: ۴۷)

تو ای چشم من، چشم داوود گشتی تو ای دامنم، دامن اوریایی
(مسعود سعد: ۵۱۵)

جهان بر شبه داوود است و من چون اوریا گشتم
جهانا یافتی کامت دگر زین بیش مخریشم
(خسروی: لغت‌نامه)

منابع: تفسیر کمبریج: ۱۳/۲ به بعد؛ منابع داوود در همین فرهنگ.

اوشنر /ušnar/

بنا بر آنچه از داتستان دینیگ (داستان دینیک) بر می‌آید، اوشنر مردی خردمند بود و با آموزشهای بخردانهٔ خود ایرانیان را پرورش می‌داد. در دینکرت دارای فرّ* ایزدی و

صاحب خوارق و کراماتی توصیف شده است. او وزیر و مشاور کاووس* بود و تدبیر و دانایی وی سبب شد کاووس بتواند بر هفت کشور زمین پادشاهی کند اما سرانجام با فریب اهریمن* و به فرمان کاووس کشته شد.

نام او یک بار در فروردین‌یشت (فقرهٔ ۱۲۱) و یک بار هم در داتستان دینیگ آمده است. از او یک اندرزنامه باقی است که به نظر می‌رسد در زمان ساسانیان که اندرزنامه‌نویسی رواج داشته، از روی الگوی خردمندانی چون بزرگمهر ساخته شده است.

منابع: یشتها: ۲۳۶/۲؛ کیانیان: ۱۱۴ و ۱۲۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۶۵/۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۰۴؛ مزداپرستی: ۱۰۶؛ رحیم عفیفی، «اندرز اوشنر دانا»، م.د.ا.م. (زمستان ۱۳۴۸): ۶۰۱/۵؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم (دی ۱۳۴۶): ۲۶/۹۹؛ رشید یاسمی، «اندرز اوشنر دانا»، مهر (آذر و دی و بهمن ۱۳۱۳): ۷۱۸/۲؛ دانشنامه: ۱۳۱.

اوگدات ← گاو

اُوول ← آل

اوهرمزد ← اهورامزدا؛ اورمزدروز

اهرمن ← اهریمن

اهریمن /ahriman/

اهریمن (Devil)، در فرهنگ اسلامی شیطان (Satan)، نیروی شر و در اوستا انگره مینیوه (angra mainyava) شامل دو جزء است. جزءِ اول به معنی بد و خبیث و جزءِ دوم که با مینو و منش مربوط است مجموعاً به معنی «خِرَد خبیث» می‌باشد. این کلمه به عنوان منشأ تمام بدیها و زشتیها، در پارسی به صورتهای: اهریمن، اهرمن، هرامن، آهرمن، اهرن، آهرامن، آهریمه و هریمه (مَزدیَسنا: ۲۳۷، لغت‌نامه) ضبط شده است. در گاتها، واژهٔ اهریمن یک بار در مفهوم دشمن بدخواه به کار رفته و گوهر پلیدی معرفی می‌شود که با سپنت‌مینو* یا خِرَد نیک، همزمان پیدا شده و هستی و نیستی را با هم بنیان گذاشته‌اند.

اهورامزدا* در اوستا خداوند نیکی است و این مسئله از اصل ثنویت و دو خدایی حکایت دارد (تفسیر اوستا: ۱۹۰). در گاتها، همچنین به طور جداگانه تصریح شده که آیین مزداپرستی یک دین دوخدایی است و اهورامزدا با سپنت مینو یکسان و منطبق است و در برابر آن، خرد پلید یا اهریمن قرار دارد، در حالی که آرای بسیاری، اهورامزدا را فراتر

از این دو نیرو و به عنوان منشائی واحد و یگانه معرفی می‌کنند (مَزدیَسنا: ۲۵۸).

از مشخصات آیین مَزدیَسنا، یکی این است که اهورامزدا و اهریمن در مدت دوازده هزار سال بر ضدّ یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند و در این صف‌آرایی و نبرد است که بالأخره اهریمن شکست می‌خورد و روز رستاخیز* فرا می‌رسد. موجودات، چه در آسمان* و چه در زمین*، به دو دستهٔ بد و زشت (اهریمنی) و نیک و زیبا (اهورایی و یزدانی) تقسیم می‌شوند. پیروان مَزدیَسنا می‌کوشند با عمل خود اهورامزدا را تأیید و با اهریمن مبارزه کنند.

بنا بر عقیدهٔ زروانیان، زروان* بیکرانه، پس از آنکه مدتها از عدم خلق و زایش خود دل آزرده بود، به وجود اهورامزدا بارور گردید ولی چون در زایش اهورامزدا درنگی پدید آمد، در دل او شک و تردید هویدا شد و همین شک موجب ایجاد اهریمن در بطن مادر شد. زروان که می‌خواست موجودی خوب پدید آورد، دارای دو فرزند شد و دریافت که یکی از آنها نیک و منشأ خیر است ودیگری بد و سرچشمهٔ شرّ. مادر نیّت کرد که جهان را به اولین فرزند بدهد اما چون اهریمن زودتر بیرون شتافت قرار شد که در هر سه هزار سال، جهان در دست یکی باشد و سرانجام اهورامزدا پیروز شود (جهان فروری: ۳).

در تمام روایات، اهریمن به تباه ساختن جهانِ خیر می‌کوشد و در این راه مانند اهورامزدا که یاورانی به نام اَمشاسپندان* و ایزدان* دارد قوایی به او مدد می‌رسانند که به همهٔ آنها دَئِوَ (daeva = دیو) اطلاق می‌شود و به همین جهت پیروان او را «دیویَسنان»، یعنی پرستندگان دیو* می‌نامند که در برابر «مَزدیَسنان» است. قوای اهریمن مانند اهورامزدا چند دسته‌اند: دستهٔ اول کَماریکان* (سران دیوان) که شش دیو هستند و گاهی دیو خشم* هم بر آنها افزوده می‌شود و هر کدام در برابر یکی از امشاسپندان قراردارند. دستهٔ دیگر دیوان بزرگ هستند از قبیل دروغ، آز*، اپوش* و آژی‌دهاک* که هر کدام در برابر یکی از ایزدان و یاوران اهورامزدا و دستیاران امشاسپندان قرار دارند و کار آنها را خنثی می‌کنند. دستهٔ سوم دیوان کوچکتر هستند که تعدادشان مانند ایزدان، فراوان است. اهریمن با اقتدار تمام در رأس همهٔ این یاران عمل می‌کند. این موجود خبیث، با همهٔ قدرت زیانکاری و با آنکه در برابر تمام ایزدان ایستادگی می‌کند، همیشه یارای برابری با آفریدگان نیک را ندارد و از گُرز ایزد مهر* به هراس می‌افتد (مهریشت: ۹۷) و تهمورث* زیناوند او را به پیکر اسبی درمی‌آورد و سی سال به دور کرهٔ زمین می‌راند (رام‌یشت: ۱۱، زامیادیشت: ۱۹). به هنگام تولد

زردشت، اهریمن از روی زمین می‌گریزد و سرانجام هم شکست می‌خورد.

در ادب فارسی، اهریمن به عنوان مظهر شرارت و زشتی، در برابر ایزدان و گاهی، با الهام از اندیشه‌های سامی، به جای ابلیس* و در برابر فرشتگان* معرفی شده است:

هر آن چیز کان نز ره ایزدی است همه راه اهریمن است و بدی است
(شاهنامهٔ بخ: ۱۲۳)

ز تیر و نیزهٔ او دشمنان هراسانند چو اهرمن ز سهاب و چو ماهی از نشپیل
(جبلی: ۲۴۸/۱)

کی توان با صدهزاران پردهٔ نابود و بود اهرمن را قابل انوار یزدان داشتن
(سنایی: ۴۵۹)

چون برون رفت از تو حرص، آنگه در آید در تو دین
چون درآمد در تو دین، آنگه برون شد اهرمن
(سنایی: ۵۰۱)

از فروغ گل اگر اهرمن آید بَرِ تو از پری باز ندانی دو رخ اهرمنا
(منوچهری: ۷۶)

در شواهد زیر بیشتر به نظر می‌رسد که اهریمن معادل ابلیس و شیطان در فرهنگ اسلامی گرفته شده است:

چون ملک بر آسمان نتوان پرید ای اهرمن
کاهرمن سفلی بود چون تن، ملک علوی چو جان
(سنایی: ۴۵۴)

مدار میل سوی من چو تشنه سوی سراب که آدمی صُوَرم لیک اهرمن سَیرَم
(سنایی: ۳۶۶)

گریزنده گشته است بخل از کَفَش کَفَش «قل اعوذ» است و بخل اهرمن
(فرخی: ۳۰۹)

آنچه از من شد گر از دست سلیمان گم شدی بر سلیمان هم پری هم اهرمن بگریستی
(خاقانی: ۴۴۱)

رقیب کیست که در ماجرای خلوت ما فرشته ره نبرد تا به اهرمن چه رسد
(سعدی: ۴۷۹)

دامن دوست به دست آر و ز دشمن بگسل مرد یزدان شو و فارغ گذر از اهرمنان
(حافظ: ۲۶۷)

خاتم جم را بشارت ده به حُسن خاتمت کاسم اعظم کرد ازو کوتاه دست اهرمن
(حافظ: ۲۶۹)

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم که گاه گاه بر او دست اهرمن باشد
(حافظ: ۱۰۹)

عقل به دام آورد فطرت چالاک را اهرمن شعله‌زاد سجده کند خاک را
(اقبال: ۲۷)

همچنین تعبیرات و ترکیباتی از قبیل اهرمن‌بند، اهرمن‌چهر، اهرمن‌چهره، اهرمن‌خوی، اهرمن‌زلف (دارای زلف سیاه)، اهرمن‌سیر (کج رفتار)، اهرمن‌کردار، اهرمن‌کیش، اهرمن‌منظر و... در شعر فارسی و فرهنگها، در ارتباط با اهریمن به کار رفته است که از جهات متعدد یادکردنی است.

علاوه بر تعبیرات کلاسیک، شاملو با استفاده از تعبیر «اهریمنشاد» در شعر خویش ابتکار زبانی دیگری از خود نشان داده است:

با چه عشق و به چه شور
فواره‌های رنگین‌کمان نشا کردم
به ویرانهٔ رباط نفرتی
که شاخساران هر درختش
انگشتی است که از قعر جهنم
به خاطره‌یی اهریمنشاد
اشارت می‌کند. (شاملو، آیدا در آینه: ۶۲)

منابع: دیانت: ۱۹۱؛ مَزدیَسنا: ۲۳۶؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۵۶/۱؛ اساطیر ایرانی: ۶ و ۱۲ و ۸۵؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۲؛ مجموعهٔ مقالات راجع به زردشت: ۱۱۰؛ فروغ مَزدیَسنا: ۱۰۳؛ آیین میترا: ۱۴۵؛ مینوی خرد: ۱۱۸؛ دانشنامه: ۷۵/۲؛ رشید عیوضی، «مظاهر شر در آیین زرتشتی»، ن.د.ا.ت. (بهار ۱۳۴۵): ۱/۱۸ به بعد؛ داستانهای ایران باستان: ۱۳ به بعد؛ ماه در ایران: ۱۱۳؛ *Brewer's*: 334; *Persian Myths*: 11.

اهورا ← اهورامزدا

اهورامزد ← اهورامزدا

اهورامزدا /ahuramazdā/

(=اورمزد، اوهرمزد، اهورا، اهورامزد، اهورمزدا، هرمز، هرمزد، هورمزد) به معنی «سرور

دانا» و نام خدای زردشت است در اوستاکه بر گروه خدایان آریایی (دیوان*) خط بطلان کشید و از آن پس، خداپرستان را «مَزدیَسنا» و مشرکان و پیروان باطل را «دیویَسنا» خواندند. اَمشاسپندان* و ایزدان* مخلوق او هستند. اهورامزدا، قادر متعال و خالق اعلی و وجودش عین قدرت و دانش اوست. بر کاینات فرمان می‌راند و شش امشاسپند در جهان مینوی در ادارهٔ جهان به او کمک می‌کنند. این هفت تن، که اهورامزدا در رأس آنها قرار دارد، در عین کثرت، وحدتی را به وجود می‌آورند (جهان فروری: ۱). پس از امشاسپندان، ایزدان هستند و بعد از آنها فره‌وشی*ها قرار دارند. هرمزدیشت که در سرآغاز بیست و یک یشت اوستا جای دارد مخصوص اهورامزدا و در واقع فهرستی است از اسامی و فضایل او.

اهورامزدا علاوه بر اینکه به معنی خدا در فرهنگها آمده، مترادف برجیس، به معنی ستارهٔ مشتری* (زاوش) نیز گرفته شده است. بوشکور گفته است:

فروتر ز کیوان تو را اورمزد　　به رخشانی لاله اندر فرزد

(اشعار پراکنده: ۹۶/۲)

اورمزدیّانـد سکّـان سماء　　سخرهٔ فرمان دو آهرمنا

(شهید بلخی، اشعار پراکنده: ۲۳/۲)

نه بهرام گوهرت نه اورمزد　　فرزدی و جاویذ نبوذ فرزد

(اشعار پراکنده: ۹۶/۲)

گـه کـند اورمزدت از سر زهـد　　زین جهان سیر و زان جهان ناهار

(سنایی: ۱۹۷)

در متون اسلامی، اهورامزدا کمتر به معنی خداوند به کار رفته است:

شیر با گاو و بره گرگ‌آشتی کرده به طبع　　آشتی‌شان اورمزد مهربان انگیخته

(خاقانی: ۳۹۵)

اورمزدنرسی، نام یکی از پادشاهان ساسانی است که در شاهنامه (۲۱۶/۷ به بعد) سرگذشت او آمده است.

از شاعران معاصر، اخوان ثالث بیشتر از همه در شعر خویش به اهورامزدا، خدای ایران باستان اشاره کرده است:

در این صبح بزرگ شسته و پاک اهورایی
از تو می‌پرسم ای مزدا اهورا

ای اهورامزد، نگهدار سپهر پیر در بالا
به کرداری که سوی شیب این پایین نمی‌افتد. (از این اوستا: ۷۵)
گرچه برتر قسم من به اهورامزداست هم به زردشت و به مزدک به اوستای عزیز
(تو را ای کهن بوم و بر ...: ۲۱۹)

در شعر دیگران هم گاهی چنین اشاراتی هست:

هان ای مزدا در این شب دیرند
تنها منم آنکه مانده‌ام بیدار
وین خیل اسیر بندگان تو
چون گلهٔ خوشچران بی‌چوپان
در درهٔ خوابها رها گشتند. (شفیعی کدکنی، شبخوانی: ۶۸)

منابع: اساطیر ایران: بیست و سه و ۴۶ و ۵۹؛ اساطیر ایرانی: ۳۰؛ مزدیَسنا: ۲۳۱؛ آیینها و افسانه‌ها: ۲۱۶؛ آیین میترا: ۱۴۵؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۸۵/۱-۲۷۵؛ زرتشت و جهان غرب: ۹۳-۱۱۸؛ یکتاپرستی: ۱۶۸؛ تفسیر اوستا: ۱۲۴ و ۱۸۴؛ واژه‌نامک: ۵۴؛ ایران باستان: ۵۳؛ فروغ مزدیَسنا: ۲۵۱؛ ارداویرافنامه: ۱۱۹؛ علی اکبر جعفری، «فرهنگ نامهای اوستایی»، فرهنگ ایران زمین، (۱۳۴۷): ۴۳۲/۱۵؛ احسان طبری، «نوید اساطیر»، دانشنامه، (آبان ۱۳۲۶): ۷۵/۲؛ داستانهای ایران باستان: ۱۳ به بعد؛ *Persian Myths*: 11.

ایاز ← محمود و ایاز

ایام بیض (ــ البیض) /ayyām-e biz/

روزهای سیزده و چهارده و پانزدهٔ هر ماه را ایام‌البیض (= روزهای سفید و روشن) گویند و معنی آن ایام لیالی بیض است (شرح بیست باب، مظفر بیرجندی، بدون صفحه‌شماری) زیرا در این شبها از اول تا آخر مهتاب باشد. از حضرت علی (ع) روایت است که چون آدم* از بهشت* بیرون آمد هیچ سقفی و دیواری و پوششی در دنیا نبود. آفتاب در اعضای او اثر کرد و سیاه شد. به این سبب، روی به درگاه خدا آورد و تضرع و زاری کرد. جبرئیل* بر او نازل شد و گفت: اگر می‌خواهی این سیاهی به سفیدی بدل شود سه روز، روزه‌دار. پس آدم، روز اول ایام‌البیض قصد صوم نمود. شب اول ثلثی و شب دوم ثلث دیگر و شب سوم باقی بدن او سفید شد. در کتب ادعیه (شیخ عباس قمی، مفاتیح‌الجنان: ۲۹۵) نیز اعمال و اوراد خاصی در این شبها وارد شده است.

در نجوم و اعتقادات کهن هم شبهای ۱۲ تا ۱۵ هر ماه که زمانی است که قرص ماه* به اوج درخشش خود می‌رسد، از پیشامدهایی نام برده‌اند که حکایت از ویژگی این ایام دارد. در اعتقاداتِ ودایی «بشن» یا ویشنو* در دوازدهم و چهاردهم ماه، در سه گام، زمین* و آسمان* را از چنگِ «بلی» (Bali) در می‌آورد و بر عفریت بدی پیروز می‌شود. سیزدهم ماه در تقویم قدیم نام روز تیر بود که در ماه تیر یعنی در تیرگان* جشن بزرگ آن برپا می‌شد.

یشت چهاردهم اوستا مخصوص ایزد بهرام* است. روز چهارده هر ماه روز گوش* می‌باشد که نام عمومی چارپایان است و با زندگی شبانی ارتباط دارد و همهٔ این مسایل شاید با امتیازات ایام‌البیض مربوط باشد. در تفسیر طبری (ترجمهٔ فارسی: ۱۲۷/۱) روزهای دوشنبه و پنجشنبه و آدینه ایام بیض معرفی شده است.

در ادبیات فارسی گاهی ایام‌البیض را کنایه از «اواسط و میانه» گرفته‌اند: «من بنده سعدالوراوینی از مبادی کار که اوایل غرّهٔ شباب بود الی یومنا هذا که ایام‌البیض کهولت است عقود منظومات را در عقد اعتبار فحول افاضل می‌آورم» (مرزبان نامه: ۴/۱).

منابع: سنن نسائی کتاب صیام: باب ۸۴؛ محمدجعفر یاحقی، «در قلمرو ایزد بهرام»، م.د.ا.م. (پاییز ۱۳۵۷): ۴۳۸/۱۴؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ فارسی.

ایام تشریق (ـــ التّشریق) /ayyām-e tašriq/

سه روز پس از عید گوسپندکشان (اضحی) است که در قدیم در این روزها گوشت قربانی* را خشک می‌کردند و به روایتی (آنندراج) پنج روز پیش از اضحی و روز اضحی و سه روز پس از آن است. این ایام را به این جهت تشریق گویند که تا آفتاب تابان نشود، قربانی را نحر نکنند.

تشریق، در اصطلاح نجوم (مقابل تغریب) دور شدن ستاره از آفتاب و دیده شدن آن بامدادان به مشرق است (التفهیم: ۸۱).

منابع: تفسیر طبری: ۱۲۶/۱؛ التفهیم: ۲۵۳؛ لغت‌نامه.

ایام عجوز (ـــ العجوز) ← بَرد عجوز

ایرج /iraj/

نام پسر کوچکتر فریدون* که به دست برادران خود سلم* و تور* کشته شد و بنا به

قولی، نام ایران از اسم او گرفته شده است. بنا بر آنچه در شاهنامه (۹۰/۱ به بعد) و روایات مشابه آمده است فریدون جهان را میان سه پسر خود تقسیم کرد. روم را به سلم و توران* را به تور و ایران را به ایرج داد. سلم و تور بر ایرج حسد بردند و به پدر پیغام فرستادند و به کینه‌جویی آمدند. ایرج با برادران از در دوستی در آمد اما آنان تن در ندادند و ایرج را به نامردی هلاک کردند. فریدون به کین‌خواهی ایرج کمر بست و چون منوچهر* از پشت او پدید آمد، او را به این کار برانگیخت و منوچهر سلم و تور را بکشت.

در اوستای موجود، به این داستان اشاره‌ای نرفته است اما ظاهراً در یکی از نسکهای مفقود اوستا چنین اشاره‌ای بوده است (حماسه‌سرایی: ۴۷۰). بنا بر برخی فرهنگها (آنندراج، نظام)، فلک آفتاب (= فلک چهارم) را نیز ایرج خوانند و به مناسبت خوبرویی و خوش پیکری، این نام بر او نهادند زیرا هر کس او را بدیدی مهر او ورزیدی. خوبرویی و مهرآوری ایرج از شاهنامه هم پیداست:

به ایرج نگه کرد یکسر سپاه — که او بُد سزاوار تخت و کلاه
پی‌آرامشان شد دل از مهر او — به دل مهر و دیده پر از چهر او

فرهنگ نظام، نام «نفس ناطقه» را نیز ایرج دانسته است. داستان ایرج در ادبیات فارسی هم انعکاس یافته و به‌خصوص «کین ایرج»، نام لحن بیست و نهم از سی لحن باربد معرفی شده‌است:

چو کردی کین ایرج را سرآغاز — جهان را کین ایرج نو شدی باز
(خمسه: ۲۴۷)

یاد دارم که فریدون مَلِک ایرج را — پادشا کرد و بدو داد سراسر گیهان
(جوهری هروی، لباب‌الالباب: ۳۲۸)

منابع: غررالسیر: ۴۱؛ حماسه‌سرایی: ۴۶۹؛ مینوی خرد: ۱۱۴؛ روضة‌الصفا: ۵۳۹/۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۷۹/۱ به بعد؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۵۴؛ داستانهای شاهنامه: ۴۷؛ نمایش در ایران: ۲۴؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۴۰/۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۴۷.

ایزد(ان) /izad(ān)/

ایزد یا صورت اوستایی آن «یزته» (yazata) از ریشهٔ «یزه»، به معنی پرستیدن است و مجموعاً «در خور ستایش» معنی می‌دهد و به فرشتگانی* اطلاق می‌شود که از جهت رتبه ومنزلت، فروتر از امشاسپندان* هستند.

به اعتقاد ایرانیان، فضای آسمان* پر از این فرشتگان است (گاتها: ۸۴). یشت ششم (فقرهٔ اول) از صدها و هزاران ایزد سخن می‌گوید که به دو دستهٔ مینوی و جهانی تقسیم می‌شوند. اهورامزدا* در رأس ایزدان مینوی، و زردشت در رأس ایزدان زمینی (جهانی) است. ایزدان بزرگ خود از یاران امشاسپندان به شمار می‌روند و معروفترین آنها عبارت‌اند از: مهر*، آذر، سروش*، بهرام*، نیران و... که اغلب نام آنها با نام روزهای ماه یکسان است. این طرز تفکر، از آیین آریاییان کهن که مبتنی بر تألّه قوای طبیعی بود ناشی می‌شود.

هر یک از این ایزدان، به صورتی و با سرودهای مخصوصی مورد ستایش قرار می‌گیرند. اهدای فدیه‌ها، به خاک ریختن شراب (← جرعه افشانی) و شیرهٔ نباتات معطر (هوم*) و نیز قربانی کردن تعداد بسیاری گاو* و اسب* و شتر و گوسفند، از مراسمی است که برای ایزدان انجام می‌پذیرفته است.

طایفهٔ خدایان در آیین مزدایی به صورت مذکر و مؤنث شناخته می‌شدند. مثلاً ایزد آسمان و ایزد آتش*، مذکر و ایزد سپیده‌دم مؤنث به شمار می‌رفته‌اند. همچنین طایفهٔ ایزدانِ آسمان را به خانواده‌های زمینی تشبیه می‌کردند. مثلاً آسمان، پدر خانوادهٔ ایزدان، و سپیده‌دم، دختر و سایر خدایان پسران وی محسوب می‌شدند.

در ادبیات فارسی اغلب ایزدان با نامهای خاص خود به صورت غیرخدایی شناخته شده هستند و واژهٔ ایزد کمتر به معنی فرشته به کار می‌رود و فقط به معنی خدا و آفریدگار است.در فرهنگها هم ایزد یکی از نامهای باری تعالی دانسته شده که جمع آن یزدان، در فارسی به صورت مفرد و به معنی خداوند به کار می‌رود:

ایزد امروز همه کار برای تو کند　　همه عالم به مراد و به هوای تو کند
(منوچهری: ۱۹۲)

ایزد همه آفاق بدو داد و به حق داد　　ناحق نبود آنچه بود کار خدایی
(منوچهری: ۹۶)

به یزدان هر آن کس که شد ناسپاس　　به دلش اندر آید ز هر سو هراس
(شاهنامه: ۴۳/۱)

منابع: تفسیر اوستا: ۱۵۹؛ مَزدیَسنا: ۲۳۹؛ لغت‌نامه.

ایشتار ← زهره

ایکه ← اصحاب ایکه

ایمن ← وادی ایمن

ایندرا /indrā/

ایندرا (Indra) (= ایندره، ایندر، اندره، اندرا) یکی از خدایان قوم هند و ایرانی است که مورد پرستش هندوان بود و آورندهٔ بارانهای فراوان، و حامی آریاییان به شمار می‌رفت. هندوان او را پادشاه دیوان (خدایان) و الههٔ جنگ و یاور قوم ایرانی در نبردها (دیانت: ۸۲) می‌دانستند که در میان زمین* و آسمان*، با مظاهر اهریمنی می‌جنگد و با رستم* نیز وجوه مشابهتی دارد (مهرداد بهار، فرهنگ و زندگی: ۸/۱۰). اما در متون پهلوی و از جمله بُندهِشن و دینکرت، ایندرا، دیوی معرفی شده که مردم را از پرهیزکاری باز می‌دارد و از سستیِ آنان در به جا آوردن وظایف دینی شاد می‌شود (ن.د.ا.ت.: ۱۳/۱۸) و به همین جهت، به عنوان روح بدعت و فریبنده و گمراه کنندهٔ مردم مشخص شده است. این دیو* همستارِ (ضد، رقیب) امشاسپند اردیبهشت* به شمار می‌رود اما در نبرد نهایی در برابر او مغلوب خواهد شد. در افسانه‌های ایرانی، هم خداوند جنگ و پیروزی است و هم در هم شکنندهٔ «وِرِترَه»، دیو خشکی است و به همین جهت به صفت «وریترَهَن» (vritrahan) و «ورتره کُش» که با بهرام* ارتباط دارد موصوف شده است.

منابع: مَزدیَسنا: ۴۵؛ مزداپرستی: ۲۹؛ اساطیر ایران: بیست و چهار و چهل و سه؛ یشتها: ۱۱۵/۲؛ دیار شهریاران: ۱۰۳۵/۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۵۵/۱-۲۴۷؛ اساطیر ایرانی: ۱۷؛ دارمستتر، «وجوه مشترک میان مهابهارات و شاهنامه»، هنر و مردم: ۴-۲۰/۱۵۳؛ ادب (۱۳۵۶): ۱۴۸/۲۵؛ احسان یارشاطر، «ایندرا»، یغما، (دیماه ۱۳۳۰): ۴۳۳/۴ و ۲/۵؛ *Brewer's*: 611.

ایّوب /ayyub/

ایوب (Job) به معنی بازگشت‌کننده، در سورهٔ ص (آیهٔ ۴۴) با صفت اوّاب (توبه‌کننده و بازگردنده) آمده و بنا بر اکثر روایات، پیامبری است که چهار بار نام او در قرآن (نساء: ۱۶۳، انعام: ۸۴، انبیاء: ۸۳، ص: ۴۱) ذکر شده است.

بنا بر روایات، ایوب در شام به دامداری اشتغال داشت و عبادت او زبانزد همگان بود. ابلیس* بر وی حسد برد و از خدا خواست تا دست او بر ایوب گشاده کند. آنگاه خداوند ایوب را به بلاهای بزرگ آزمایش کرد. بی چیز شد و بیماری و کرم بدن او را فرا

گرفت و هیچ اندام وی درست نماند. ایوب هفت سال در این بلا بماند و زبان وی یک دم از تهلیل نیاسود، تا آنجا که ابلیس از او عاجز آمد. ایوب بر همهٔ بلاها صبر کرد و در پایان گفت: اَنّی مَسَنِّی الضُرّ وَ انتَ اَرحَم الرّاحِمین (انبیاء: ۸۳). خداوند چون صبر و پایداری او را در شکر دید، ایوب را ندا داد: اُرکُض بِرِجلِکَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ و شَرابٌ (ص: ۴۲). ایوب پای بر زمین زد و چشمهٔ آب بر آمد که خوشتر آبی بود. خویشتن در آن چشمه بشست و زخمهای او درست شد. آن چشمه را «عین ایوب» یا «عین مغتسل» خوانند (بلعمی: ۳۳۰/۱).

عطار در الهی‌نامه (۲۹۳) اشاره‌ای به این داستان دارد:

بزرگی گفت ایوب پیمبر — که چندین سال گشت از کِرم مضطر
ز چندان رنج آهی بود مقصود — چو کرد آهی نجاتش داد معبود

مولانا هم در مثنوی به بخشهایی از سرگذشت ایوب اشاره می‌کند:

مرغ آبی غرق دریای عسل — عین ایوبی شراب و مغتسل
که بدو ایوب از پا تا به فرق — پاک شد از رنجها چون نور شرق

(مثنوی: ۱۲۷/۱)

در فرهنگ ایران دورهٔ اسلامی، صبر ایوب مظهر ایستادگی و شکیبایی است و پهنهٔ شعر فارسی نیز این مضمون و سایر ابعاد قصه را در خود متجلّی کرده است:

تا بگوید ز مبتلی ایوب — دل و جان در عنا و دام کروب
(حدیقه: ۴۲۱)

آن کس که مر ایوب تو را کِرم غم آورد — تو دیدهٔ یعقوب ورا بوی پسر باش
(سنایی: ۳۱۳)

چون شادمانی و غم دنیا مقیم نیست — فرعون کامران به و ایوب مبتلا
(سعدی: ۷۰۳)

صبر من در سخت جانیها قیامت می‌کند — سایهٔ بید است زخم تیغ ایوب مرا
(صائب: ۱۰۸)

درد همه کس بیشتر از تاب و توان است — در پلهٔ خود کیست که ایوب نباشد
(صائب: ۵۵۸)

عاشق‌آموز و محبوبی طلب — چشم نوحی قلب ایوبی طلب
(اقبال: ۱۵)

نه از گریهٔ پیر کنعان تپید نه از درد ایوب آهی کشید

(اقبال: ۲۳۷)

در شعر معاصر نیز به روایات کهن در مورد ایوب توجه شده است:

تو ایوبی
که ازین پیش اگر
به پای
برخاسته بودی
خضروارت
به هر قدم
سبزینهٔ چمنی
به خاک
می‌گسترد. (احمد شاملو، ابراهیم در آتش: ۱۲)

بادِ مردهٔ خاکستر ایوبی
گَوَن خشکیده بر راهت نشسته
و شاخسار گوزن مرده بر جانت.

(م.کوشان، «گذشتهٔ آینده» آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۸/۵۲)

ایوب در فرهنگ غربی و عالم مسیحیت هم مظهر فقر و بردباری معرفی شده است.

منابع: بلعمی: ۳۲۳/۱؛ طبری: ۲۴۲/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۲۵۴؛ قصص [نجار]: ۳۴۹؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۶۳/۳؛ فصوص: ۳۵۰؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۹۷؛ آفرینش و تاریخ: ۱۴۶؛ حبیب‌السیر: ۷۶/۱؛ اعلام قرآن: ۲۱۶؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 636, Job ; *S.E.I.*: 26.

ب

باباغوری ← باباقوری

باباقوری(ــ قری) /bābā quri(-qori)/

باباقوری (قری، غوری) نوعی مهرهٔ مدوّر سیاه و سفید، به شکل و رنگ چشم گوسفند مرده است که برای دفع چشم‌زخم* بر کودکان آویزند و گاه برای زینت بر خود نهند. در اصطلاح کانی‌شناسی، نوعی کوارتز نهان‌بلور است که با عقیق تفاوت دارد و به سنگ سلیمانی نیز معروف است. همچنین بر نوعی کوری که چشم آماسیده و به رنگ چشم گوسفند مرده می‌شود نیز اطلاق شده است. در فرهنگها این معنی (کور شدن) به صورت باباقوری ضبط شده است.

منابع: فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه.

بابل /bābel/

بابل (Babylon) (= باب ایلو) به معنی باب‌الله (اعلام قرآن: ۲۱۰) نام شهری بوده است بر کنار فرات که بنای آن را به گیومرث* و یا به قولی، به هوشنگ* و نمرود* نسبت داده‌اند. در ۲۰۵۰ ق.م. آموریان و پس از آنان اقوام سومر و اَکَّد در این سرزمین حکومت کرده‌اند. برخی هم گفته‌اند که بابل بر تمام سرزمین عراق اطلاق می‌شود (آثارالبلاد: ۳۰۵) که به داشتن عجایب هفتگانه (حدایق معلقه یا باغهای معلق) مشهور بوده است. بنای این باغها را که در فارسی به باغهای بابل نیز شهرت یافته، به بُختِ نَصَّر* نسبت می‌دهند. هرودت از باغهای معلق نامی نبرده اما از حوض بزرگ و خندق دور بابل که در زمان پدرش شروع و در زمان او تکمیل شده، یاد کرده است. ابراهیم* در کودکی به بابل آمد و در همین شهر هم ازدواج کرد. اسکندر* خواست بابل را پایتخت کند اما عمرش وفا نکرد. دولت عباسی در ساختن بغداد از مصالح شهر بابل استفاده نمود.

اشاره به باغهای معلق به صورت خفیف گاه در شعر معاصر دیده شده است:

همهٔ روی زمین پیدا بود
نظم در کوچهٔ یونان می‌رفت
جغد در باغ معلق می‌خواند. (سهراب سپهری، هشت کتاب: ۲۸۴)

هوای صاف و درخشان این شهر موجب توجه به آسمان* و اجرام شد و نیایش و ستایش ستارگان و ساختن هیکل و معبد برای آنها باعث پیدایش علم نجوم گردید.

سِحر بابل: بنا بر آنچه از داستان هاروت و ماروت* (بقره: ۱۰۲) بر می‌آید جادو از بابل به سرزمین اسرائیلیان رفته است و در زمان سلیمان* شیاطین به مردم فلسطین سِحر می‌آموخته‌اند (اعلام قرآن: ۲۲۰).

به این جهت، سِحر بابل و جادوی بابل در شعر فارسی مضامین دقیقی در اختیار شاعران قرار داده است:

ببرده نرگس تو آب جادوی بابل گشاده غنچهٔ تو باب معجز موسی
(محیط و احوال و اشعار رودکی: ۵۱۰)

زهره هنوز آب درین گل نریخت شهپر هاروت به بابل نریخت
(خمسه: ۷۵)

از ناوک مژگان تو در بابل و کشمیر بسیار صف جادوی مکار شکسته
(سوزنی: ۳۳۳)

در بابلِ سخن منم استاد سِحر تازه کز ساحران عهد کهن همّبری ندارم
(خاقانی: ۲۸۳)

من در هوای بابل چون یک قواره توزی خیاط بهر سِحرش برداشته مدوّر
(خاقانی: ۱۸۶)

زهره با ماه و شفق گویی ز بابل جادوییست نعل و آتش در هوای قیروان انگیخته
(خاقانی: ۳۹۴)

روی تو چه جای سِحر بابل موی تو چه جای مار ضحّاک
(سعدی: ۵۱۵)

سِحر گویند حرام است درین عهد ولیک چشمت آن کرد که هاروت به بابل نکند
(سعدی: ۴۹۸)

بدین کمال ندارند حُسن در کشمیر چنین بلیغ ندانند سِحر در بابل
(سعدی: ۷۲۸)

چاه بابل: در این شهر چاهی قرار داشت که به چاه دانیال* معروف است (آثارالبلاد: ۳۰۵) و اغلب معتقدند هاروت و ماروت به امر پروردگار در آن چاه زندانی و معذب‌اند و به صورت واژگونه در آن آویخته‌اند، چنان که لب تشنه بمانند و دهانشان به آب نرسد. بنا بر قرآن (بقره: ۹۶) هاروت و ماروت دو فرشته‌اند که پس از آنکه به زمین آمدند و فریفتهٔ زنی به نام زهره* شدند و به فساد و تباهکاری افتادند زهره اسم اعظم* از آنان بیاموخت و به صورت ستاره به آسمان رفت و هاروت و ماروت را خداوند در چاه بابل زندانی کرد.

چاه بابل نماد مرکز جادو و سِحر، و هاروت و ماروت در ادب فارسی نماد جادوگری شدند. بیت زیر مستقیماً به ارتباط هاروت و ماروت و زهره اشارت دارد:

دود آهم دوش بابل را حبش کرده است از آنک
غارت هاروتیان شد زهرهٔ زهرای من
(خاقانی: ۶۵۰)

و این ابیات، از چاه بابل مرکز سِحر و جادو اراده کرده است:

جز تا به چَهِ بابل او را نبود منزل تا جان نشود جادو جایی بنیاساید
(شمس: ۵۱/۲)

آن که در چاه زنخدانش دل بیچارگان چون ملک محبوس در زندان چاه بابل است
(سعدی: ۴۳۸)

چشمت به جادوی بدل چاه بابل است زلفت به کافری عوض حِصن خیبر است
(ظهیر، تصحیح یزدگردی: ۴۱)

در ره عشق ای دل از سحر و فسون ایمن مباش
خانهٔ هر مور این سحر است چاه بابلی
(سلیم، لغت‌نامه)

کوه بابل: چاه بابل که هاروت و ماروت در آن معذب‌اند، بر کوهی قرار دارد که در شعر فارسی به کوه بابل شهرت یافته و گویا به صلابت و درشتناکی و عظمت نیز موسوم بوده است. آثارالبلاد (۳۰۴) از قول اعمش نقل کرده که شخصی به نام مجاهد که از هر چیز عجیبی اطلاع پیدا می‌کرد خواست هاروت و ماروت را ببیند و به بابل رفت و آنها را دید مانند دو کوه عظیم و از شگفتی نام خدا را بر زبان راند و ناگهان بیهوش شد.

ز خُلقش کوه بابل خورده آسیب ز جودش گنج قارون برده کیفر
(مسعود سعد: ۱۹۵)

به پای گرد برآرد ز کوه بابل به یَشک خاک بر آرد ز حِصن خیبر
(مسعود سعد: ۲۳۴)

تند کوهی است حزم تو که فکند لرزه بر کوه بابل و سهلان (کذا)
(مسعود سعد: ۴۰۸)

نداند کوه بابل را همی حلم تو یک ذره بخواند بحر قُلزُم را همی جود تو یک فَرغَر
(مسعود سعد: ۱۴۰)

از حزم تو رُسته کوه بابل در عزم تو زاده باد صَرصَر
(مسعود سعد: ۲۳۰)

در بیت زیر به نظر می‌رسد که مراد از کوه بابل، جانب مغرب باشد:

ولیکن ماه دارد قصد بالا فرو شُد آفتاب از کوه بابل
(منوچهری: ۵۳)

شراب بابل: در لغت‌نامه آمده است: «بابل شهری است نزدیک کوفه که سِحر و شراب را بدان نسبت دهند». گویا صاحب جهانگشا بابل را به این صفت می‌شناخته است که نوشته: «و جامی را که به زهر قاتل آگنده کنی شراب بابل چه طمع داری».

در بیت زیر «داروکدهٔ بابل» اشاره‌ای به شراب بابل دارد یا موضوع دیگری است؟

هر عقاقیر که داروکدهٔ بابل راست حاضر آرید و بها بدرهٔ زر باز دهید
(خاقانی: ۱۶۳)

برج بابل: به روایت تورات، پس از طوفان نوح*، مردم در دشت شنعار، برجی بنا کردند تا علامت مرکزیت شهر باشد و مجامع رسمی خود را در اینجا تشکیل دهند و بر روی زمین* پراکنده نشوند. لیکن چون این امر موافق خواست خدا نبود شب بخفتند و صبح که برخاستند زبانهای ایشان مختلف و هر کدام به لغتی متکلم شدند و هر دسته به گوشه‌ای پراکندند و از هر کدام ملتی ریشه گرفت (قاموس: ۱۵۰). نوشته‌اند: به این دلیل این شهر را بابل نامیدند که چون زبان مردم مختلف شد، همه «بل‌بل» می‌کردند و زبان یکدیگر را نمی‌فهمیدند. این حالت به «تبلبل‌السنه» معروف است.

بنای برج بابل را گاهی به کاووس* و گاهی به نمرود، و در افسانه‌های یونانی به

سمیرامیس، ملکهٔ آشور نسبت داده‌اند (اعلام قرآن: ۳۲۱). به روایت دیگر، پسران نوح که در هنگامهٔ طوفان* خواستند به آسمان برسند، این برج را ساختند. اما از لحاظ تاریخی، بیشتر برجها و ساختمانهای بابل مربوط به زمان بُختِ نَصَر و به امر اوست. در جهان‌بینی افریقایی هم، در توجیه سبب اختلاف زبانها و نژادها به توجیهی همانند توجیه تورات بر می‌خوریم (افریقا: ۲۵).

روایت برج بابل را بشر برای توجیه اختلاف زبانها و نژادها، در واقع به عنوان یک کیفر ناگزیر آسمانی در برابر سرکشی و عصیان خویش آفریده است. در فارسی معاصر، برج عاج اصطلاحی است بر جدایی و کناره‌گیری هنرمند از مسایل جاری و امور دنیوی که به انزوا و بریدگی از واقعیتها منجر می‌شود.

منابع: تورات، سفر پیدایش، بند ۱۱: ۱-۹؛ معجم‌الالفاظ: ۵۷؛ ظرایف: ۷۴ به بعد و ۵۳۸؛ ناصرالدین صاحب‌الزمانی، «سقوط برج بابل»، دانشکده، (بهار ۱۳۵۴)، س اول: ۲/۱۱۵-۱۴۸؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's:* 80; *Dictionary of Symbols:* 36.

باد /bād/

وات (= باد) (Wind) یا وایو* که اصلاً از «وا» به معنی وزیدن مشتق شده، در سَنسکریت و اوستا اسم مخصوص ایزدِ باد و نخستین ایزدی است که نذور را می‌پذیرد. در یشتها سه بار وات به معنی فرشته آمده است. در روایات دو وایو هست: یکی نگهبان هوای پاک و سودبخش و دیگری دیو مظهر هوای ناپاک و زیان‌آور.

در وندیداد (فرگرد ۵) صراحتاً از این دیو یاد شده و نام او با دیو مرگ یکجا آورده شده است (یشتها: ۲/۱۳۷).

روز بیست و دوم هر ماه به نام «باد» موسوم است. بادروز* از بهمن ماه که در قدیم جشنی بوده است، در تقویمهای کهن به نامهای بادبره، بادبرّه، بادبرهٔ فرس و بابرهٔ زردشتی نامیده شده و دربارهٔ آن نوشته‌اند: «به روزگار کسری هفت سال در ایران باد نوزید. سال هفتم در این روز که روز باد است چوپانی نزد کسری آمد و گفت: بادی بسیار ملایم وزیدن گرفته، چنان‌که موی گوسفند (بره) را به جنبش درآورده است. از این مژده همه شادمان شدند و جشن گرفتند و از آن زمان در ماه بهمن، این روز جشن شد». به نظر می‌رسد بنیاد این جشن از زمان کسری جلوتر بوده و یادگار ستایش ایزد «وایو» باشد.

منابع: دیار شهریاران: ۱۲۱۵/۲؛ یشتها: ۱۳۶/۲؛ لغت‌نامه؛ برهان.

بادبره ← باد

بادروز /bād-ruz/

روز بیست و دوم هر ماه شمسی که تدبیر و مصالح آن به فرشتهٔ باد* تعلق دارد، بادروز نامیده می‌شده است. قدما بر این عقیده بودند که روزی نیک است و سبُک، و در آن نو بُریدن و نوپوشیدن و اسب جدید سوار شدن نیک است (برهان، جهانگیری، آنندراج).

به روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۹) در روز بیست و دوم بهمن، عیدی است که بادبره* نامیده می‌شود و در قم و نواحی آن، رسومی از شرب و لهو، مانند دیگر اعیاد، در این روز برقرار بوده است. گویا شاعران نیز به این سنن توجه داشته‌اند:

مِی‌خور کت باد نوش، بر سمن و پیلگوش روز رَش و رام و جوش، روز خور و ماه و باد
(منوچهری: ۱۹)

چون بادروز، روز نشاط آمد ای نگار شادی فزای هین و بده باده و بیار
(مسعود سعد: ۶۶۴)

همیشه تا بود از پیش رَش مهر و سروش چنان‌که از پس بهرام، رام باشد و باد
(رافعی، لغت‌نامه)

به هنگام آبان‌مه و روز باد فلک داد مرباب او را به باد
(بهرام پژدو، لغت‌نامه)

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.: ۲۷۸/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، ترجمهٔ م.بهار، مهر، (دی ۱۳۱۳) س دوم: ۸۲۳/۸؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 1273, wind.

باده ← مِی

بارامانت /bār-e amānat/

به روایت قرآن (احزاب: ۷۲)، از آغاز، خداوند «امانت» خطیر خویش را بر عهدهٔ انسان گذاشت و او را به صفت برگزیدگی و امانتداری خویش مخصوص گردانید، امانتی که آسمانها و کوهها و زمین* از بردنش عاجز آمدند: اِنّا عَرَضنَا الأَمانَة عَلی السَّمٰواتِ وَ

الأَرضِ و الجِبٰالِ فَأَبَينَ أَن يَحْمِلْنَهٰا وَ أَشفَقنَ مِنهٰا وَ حَمَلَهَا الاِنسانُ اِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً. این کدام امانت بود که تنها انسانِ «ظلوم جهول» به گردن گرفت؟

مفسرین قرآن و عرفای صاحبدل اسلامی، در معنی این امانت سخنها گفته‌اند. برخی مفسرین (تفسیر ابوالفتوح: ۱۹۵/۸) از آن به فرایض و حدود و عبادات و تکالیف شرعی تعبیر کرده‌اند و بعضی (جامع‌الاسرار: ۲۱) به اسرار الهی، که از کاینات فقط انسان قابلیت و شایستگی پذیرفتن آن را باز یافت. در تفاسیر دیگر (منهج: ۳۳۹/۷) امانت خداوند را به «هابیل*» و انسان را به «قابیل» تعبیر کرده‌اند که نتوانست امانت را به پایان برد و هابیل را کشت. از این‌رو ظلوم و جهولش خواند. علاوه بر این، تعابیر دیگری نظیر دلایل و عجایب صُنع خدا (تفسیر ابوالفتوح: ۱۹۶/۸)، مردمان و وفای به عهدها و در واقع مسئولیت در برابر دیگران و خودشناسی و اراده و ادراک که ملاک تکریم و بزرگداشت آدمی است (فی ظلال القرآن: ۶۱۸/۶) را نیز برای امانت ذکر کرده‌اند که هر کدام به نوعی امتیاز «خلیفةاللهی» انسان را در زمین نشان می‌دهد. محققین صوفیه این امانت را لطیفهٔ سیّار و سیّال انسانی دانسته‌اند که استعداد رهایی از قید و تعیّن و وصول به مرتبهٔ اطلاق در آن نهفته است (شرح مثنوی شریف: ۸۰۳/۳). توجه روزافزون به آیهٔ امانت، سبب شده که محققین متأخر، از قبیل میرداماد و ملامحسن فیض، رساله‌های مستقلی در تفسیر این آیه به رشتهٔ تحریر در آورند (فهرست نسخه‌های خطی فارسی: یکم /۴ و ۵).

اما لطیفترین تعابیر پیرامون امانت ازلی خداوند، از آن عرفاست. نجم‌الدین دایه (مرصاد: ۱۴۵) معتقد است: آنچه حق تعالی آن را امانت خواند، معرفت است چرا که معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد و انسان با تحمل بار امانت معرفت، از جملگی کاینات ممتاز گشت. او جای دیگر (مرموزات: ۱۷) بیان می‌کند: آفرینش* بر مثال جوزی [گردویی] آمد و آن را مغزی است و روغنی در آن مغز تعبیه. آدمی به مثابه همان مغز است و غایت آفرینش، روغن معرفت است که در وجود اوست. لازمهٔ معرفت، حیات و عقل است که ویژهٔ آدمی است.

معرفت درجاتی دارد که عالیترین درجه و مرحلهٔ شهودی آن را «عشق» گفته‌اند. از این رو، شوریدگان وادی معرفت، امانت ازلی را به عشق تعبیر کرده‌اند که معرفت و ولایت، همه از انوار آن به حساب می‌آیند:

خرابتر ز دل من غم تو جای نیافت که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول

(حافظ)

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
(حافظ: ۱۰۳)

«هرگز بر آتش، مهر نتوان نهاد. مهر بر خاک توان نهاد که مهرگیر است. پس خداوند، مهر امانت بر آدم* نهاد که از گل آفریده شده بود. مشتی گل و خاک در وجود آورد و به آتش* محبت بسوخت، پس او را بر بساط انبساط جای داد. امانت بر کوه و آسمان* و زمین عرضه کرد، سرباز زدند. آدم رندانه دست پیش کرد زیرا که سوخته بود و سوخته را جز آتش گرفتن چاره نیست» (کشف‌الاسرار: ۱۰۰/۸). امانت عشق را انسان از آن رو برداشت که صاحب دل بود و القَلْبُ یَحْمِلُ مالاٰ یَحْمِلُ البَدَن:

دل نادان من امانت عشق هم به پشتِ آن کرم برداشت
(منهج: ۳۴۲/۷)

بار امانت، چه به معرفت تعبیر شود و چه به عشق، بیش از همه در چشم عارفان صاحبدل، عزیز و گران‌سنگ آمده است و از این رو، پهنهٔ ادب عرفانی را رونق خاصی بخشیده و حتی در شعر معاصر نیز تجلّی یافته است:

زهی طاقت که تا ما زین امانت برون آییم ناکرده خیانت
جهان عشق را پای و سری نیست بجز خون دل آنجا رهبری نیست
(الهی‌نامه، فؤاد روحانی: ۲)

مرا گناه خود است ار ملامت تو برم که عشق بار گران بود و من ظلوم جهول
(سعدی: ۴۱۶)

ما را کجا باشد امان کز دست این عشق آسمان
مانده‌ست اندر خرکمان چون عاشقان زیر و زبر
(گزیدهٔ شمس: ۲۰۵)

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعهٔ کار به نام من دیوانه زدند
(حافظ: ۱۲۵)

آسمان را رعشهٔ هیبت به خاک انداخته است کیست تا بر سر کشد رطل گران عشق را
(صائب: ۴۵)

آن که دوشِ کوه بارش بر نتافت سطوت او زَهرهٔ گردون شکافت
بنگر آن سرمایهٔ آمال ما گنجد اندر سینهٔ اطفال ما
(اقبال: ۸۳)

آن صداها به کجا رفت، صداهای بلند
گریه‌ها، قهقهه‌ها
آن امانتها را
آسمان آیا پس خواهد داد؟
پس چرا حافظ گفت: آسمان بار امانت نتوانست کشید.

(شفیعی کدکنی، بوی جوی مولیان: ۸۰)

منابع: مرصاد: ۷۲۴؛ الانسان: ۲۹۹؛ لطایف‌الحکمه: ۹۴ و ۳۵۱؛ کشف‌الاسرار: ۹۴/۸؛ معارف بهاءولد: ۲۳۹/۱؛ مواهب علیه (تفسیر حسینی): ۴۹۴/۳؛ منهج: ۳۳۹/۷؛ بتهای ذهنی و خاطرهٔ ازلی: ۵۴؛ «ارتباط انسان و وجود»، فرهنگ و زندگی: ۶۷/۳؛ محمدجعفر یاحقی، «از امانت ازلی تا مسئولیت ابدی»، خط سبز، (اردیبهشت ۱۳۵۸): ۸/۲؛ ابراهیم قیصری، «تعبیرات عرفانی از آیات قرآن»، م.د.ا.م. (زمستان ۱۳۵۶): ۸۲۵/۱۳؛ منوچهر مرتضوی، «جام جم در دیوان حافظ»، ن.د.ا.ت.: ۱۲/۵.

باز ← شاهین

باژ /bāž/

(= باز، واج، واچ) که آواز، آوازه، آوا و واژه نیز با آن ارتباط دارد، به معنی کلمه و سخن و گفتار است اما در اصطلاح، به تمام دعاهای مختصری اطلاق می‌شود که زردشتیان آهسته بر زبان می‌رانند.

در فرهنگها، باژ را خاموشی‌ای دانسته‌اند که مغان* در وقت شستن بدن و یا چیز خوردن آغاز می‌کنند (جهانگیری، لغت‌نامه). اصطلاح دیگری که بر این اوراد و ادعیه اطلاق می‌شود، زمزم یازمزمه است که در بسیاری از کتب زردشتیان آمده است. زمزمه که به معنی خوانندگی و ترنم نیز هست، با واژهٔ باژ در ارتباط است. از اقوال محققین و مورخین بر می‌آید که سخن گفتن هنگام غذا خوردن حرام بوده و به جای آن با اشاره و لب بسته به ادای مفهوم می‌پرداختند. از این رو، زمزمه کردن پیش از غذا معمول بود و نه در وسط آن. بیرونی نوشته است (به نقل از حماسه‌سرایی: ۴۶۸): بستنِ کُستی* و زمزمه را فریدون* به شکرانهٔ غلبه بر ضحّاک* مرسوم ساخت و نخستین کسی که مردم را به زمزمه امر کرد سروش* بود (آثارالباقیه: ۲۸۵). از این رو، سروش‌باژ، یکی از ادعیهٔ زردشتی است که در مراسم دینی و اغلب در بامداد و پس از برخاستن از

خواب خوانده می‌شود و به همین مناسبت آن را «نیرنگ دستشو» نیز می‌نامند.

در اخبار مربوط به تاریخ ایران، بارها به باژ گفتن اشاره شده است، از جمله در ضیافت نیاطوس، سفیر روم در نزد خسرو پرویز: هنگامی که بندوی از گماشتگان وی پیش از غذا با بَرْسَم* داخل شد و شاه به ذکر باژ مشغول گردید، آنگاه:

نیاطوس کان دید بنداخت نان — از آشفتگی باز پس شد ز خوان
همی‌گفت: «واژ و چلیپا به هم!» — ز خسرو بود بر مسیحا ستم

(شاهنامه: ۱۳۲/۹)

به بَرْسَم همی باژ خواهد گرفت — سزد گر بمانی ازو در شگفت

(فردوسی، مَزدیَسنا: ۳۹۷)

پرستندهٔ آذر زردهشت — همی‌رفت با باژ و بَرْسَم به‌مشت

(شاهنامه، تصحیح نفیسی: ۲۲۵۰/۷)

نشستند با باژ هر دو بر اسب — دوان تا سوی خان آذرگشسپ

(شاهنامه)

جهاندار بگرفت باژ مهان — به زمزم همی رای زد در نهان

(شاهنامه: ۱۳۲/۹)

در زَمجره شد چو مطربان بلبل — در زمزمه شد چو موبدان قری

(منوچهری: ۱۰۸)

گرفت آنگاه باژ اردای‌ویراف — به سه دفعه بخورد آن بادهٔ صاف
گرفتن باژ و گهنبار کردن — به راه ایزدی هر کار کردن

(بهرام پژدو)

منابع: مَزدیَسنا: ۳۹۰؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۷۲/۱؛ محمد جواد جنیدی، «آب از نظر ادیان»، ن.د.ا.ت.: ۶۳/۲۳؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا؛ نهادینه‌ها: ۴۷۴؛ لغت‌نامه.

باعور ← بلعام

باغ /bāq/

باغ (garden)، بستان، روضه و حدیقه، فضایی محصور و مزیّن به گل و گیاه و درخت* است که معمولاً برای شادمانی و لذت بردن از فضای آن استفاده می‌شده است. باغ در فرهنگ و تاریخ ایران پیشینه‌ای دراز دارد که از نظر اساطیری، به وَرِ* جمکرد می‌رسد.

در عصر هخامنشی باغهای محصور ایرانی مخصوصاً باغهای انگور* آن توجه مورخان یونانی را به خود جلب کرده بود.

باغ در حوزهٔ مذهب و دیانت، بهشت* و باغ دلپذیر آن را به یادها می‌آورد که آدم* و حوّا* در فضای آن به میوهٔ معرفت (← میوهٔ ممنوع) دست یافتند و به زمین هبوط کردند. بنابراین، بنی‌آدم همواره در آرزوی بازگشت به بهشتِ (باغ) موعود به‌سر برده و بر آن بوده است که در زمین نمونه‌ای کوچک از آن بیافرینند.

شاهان و اشراف همیشه سعی می‌کردند باغهای دلگشا برای خود تدارک ببینند و خاطرهٔ بهشت را در آن تکرار کنند. برخی از این باغها مثل باغ شادیاخ (در نیشابور)، باغ فیروزی (در غزنین)، باغ شالیمار* (در لاهور)؛ باغ نشاط* (در کشمیر) و... در تاریخ مشهور بوده‌اند. در شهرهای قدیمی و حکومت‌نشین ایران هنوز هم باغهای معروفی وجود دارند که برخی از آنها راه به تاریخ می‌برند و از آن میان، باغ ارم (شیراز)، باغ شاه (تهران)، باغ فین (کاشان)، باغ شاهزاده (ماهان کرمان) و باغ هشت بهشت (اصفهان) از همه معروفترند.

در هنر مسیحیت، باغ عشق (Garden of Love) تجسم لذت و کامکاری و فرح‌بخشی است.

در تداول عامه، به جاهای مصفا و تفرجگاهها باغ گفته می‌شود و به همین دلیل بسیاری از این جاها در جهان به «باغ» شهرت یافته‌اند که از آن جمله‌اند: ناحیهٔ کنت (Kent)(= باغ انگلستان)، ایتالیا (= باغ اروپا)، اوذ (= باغ هندوستان)، جزیرهٔ سیسیل (= باغ ایتالیا)، اندلوسیا (باغ اسپانیا) و تورگو (باغ سویس) (Brewer's: 480).

باغْشهر، در اصطلاح به شهرهای پردرخت و گل و گیاه و تفرجگاهها گفته می‌شود، مثلاً به ناریچ (Norwich)، باغ‌شهر انگلستان و به شیکاگو، باغ‌شهر امریکا می‌گویند.

در اغلب کشورهای اروپایی، از جمله انگلستان هم مانند ایران باغهای سلطنتی و اشرافی معروفی وجود دارند. نظر به اهمیت باغ در فرهنگ و تاریخ ایران، از این واژه در ترکیبِ نام‌جایهای فراوان استفاده شده و به این ترتیب، بخشی از اعتقاد و علاقه‌ای که به شادمانی و تفرج در این فرهنگ وجود داشته، بیان شده است. برخی از این نام‌جایها را در لغت‌نامه، ذیل مدخل «باغ» می‌توان دید.

شاهرخ مسکوب در کتاب خود، گفت‌وگو در باغ، با توجه به مفاهیم اساطیری و تاریخی باغ، گفت‌وگوی دلپذیری ترتیب داده و مفاهیم متعدد فرهنگی، تاریخی، سیاسی، عرفانی و اجتماعی این واژه را طرح و تبیین کرده است.

بخشهایی از شعر توصیفی و درباری و حتی عرفانی فارسی در واقع باغستانی از اندیشه و ادراک و زیبایی و جلوه و جلال را در اختیار خواننده می‌گذارد. برخی از این مضامین را یکجا در لغت‌نامه، ذیل «باغ» می‌توان دید. در اینجا به چند نمونه کفایت می‌شود:

آمـــد آن نـــوبهار تـــوبه‌شکن　　پرنیان گشت باغ و برزن و کوی
(رودکی: ۱۰۱)

سروتن بشستی نهفته به بـاغ　　پرستنده بـا او نـبردی چـراغ
(شاهنامه)

چه خوش باغی است باغ زندگانی　　گـــر ایمـن بـــاشد از بـاد خـزانی
(خمسه: ۱۸۸)

بـــاغ سـبز عشـق تـو بی‌منتهاست　　جز غم و شادی درو بس میوه‌هاست
(مثنوی: ۱۰۹/۱)

سروی چو تو می‌باید تا بـاغ بـیاراید　　ور در همه باغستان سروی نبود شـاید
(سعدی: ۵۱۲)

بلبل عاشق تو عمر خواه که آخـر　　باغ شود سبز و شاخ گل به برآیـد
(حافظ: ۱۵۷)

به باغ تازه کن آیـین دیـن زردشـتی　　کنون که لاله برافروخت آتش نمـرود
(حافظ: ۱۴۹)

در بیت اخیر شاعر به ارتباط باغ با آیین زردشتی و ایـران کـهن، بـه خـصوص رسـم شراب‌خواری در باغ اشاره می‌کند. سهراب سپهری شعری دارد با عنوان «باغی در صدا» (هشت کتاب: ۸-۱۰۷) که فضای اساطیری پررنگی به خود گرفته است:

در باغی رها شده بودم
نوری بی رنگ و سبک بر من می‌وزید
آیا من خود بدین باغ آمده بودم
و یا باغ اطراف مرا پر کرده بود؟
هوای باغ از من می‌گذشت
و شاخ و برگش در وجودم می‌لغزید
آیا این باغ
سایهٔ روحی نبود
که لحظه‌ای بر مرداب زندگی خم شده بود؟

عنوان همین شعر را ریکاردو زیپولی برای نام کتابی (باغی در صدا، ایران، ۱۳۷۳-۱۳۵۱، عکسها از ریکاردو زیپولی، فلورانس، انتشارات آنجلوپونتکوربولی، ۱۳۷۴) برگزیده که در آن اشعاری از سهراب را با ترجمهٔ ایتالیایی و تصاویری از ایران به چاپ رسانیده است که خود آن، بازتابی از اسطورهٔ باغ ایرانی تواند بود.

منابع: لغت‌نامه؛ *Dictionay of Symbols:* 99; *Brewer's:* 480.

باغ ارم ← ارم

باغ جتسیمانی ← جتسیمانی

باغ شالیمار /bāq-e šalimār/

شالیمار (Shalimār) از باغهای فرح‌انگیز کشمیر است. شالی اصلاً به معنی برنج و «مار» یا «مارغ» به معنای چمن و کشتزار است، همان که در فارسی مرغزار گوییم. باغ شالیمار در وسط کشتزارهای برنج قرار دارد و به همین دلیل به این اسم معروف شده است. این باغ شامل دو طبقه است: یکی موسوم به فرح‌بخش و دیگری به نام فیض‌بخش. نادرشاه هنگام حمله به هند در این باغ سکونت گزید و پیمان مصالحه با محمدشاه گورکانی را در این باغ امضا کرد. نامهای دیگر آن سالامار، شلیمار و شعله‌ور است.

محمدقلی سلیم تهرانی در وصف آن و تاریخ بنایش سروده است:

ز نـــام شـــالیمارم رفت آرام بهشـتی شـالیمار اورا شـده نـام
یکـی تـالاب در دامـان کـوهش که لرزد بحر چون بیند شکـوهش

منابع: سرزمین هند: ۵۴۴؛ لغت‌نامه.

باغ نشاط /bāq-e nešāt/

یا نشاط‌باغ، باغ تاریخی زیبا و باصفایی در کنار دریاچهٔ «تال» واقع در کشمیر است. جهانگیر پادشاه مغولی هند آن را بنا کرده و اکنون یکی از آثار تاریخی هندوستان و از تفرجگاههای معروف جهان به شمار می‌رود. زمین آن را دارای نُه مرتبه دانسته‌اند که در هر مرتبه آبشاری زیبا آن را فرح‌بخش کرده است. در لاهور پاکستان هم باغی به این نام

وجود دارد اما اشارهٔ شاعران فارسی‌زبان، از جمله کلیم، سلیم و قدسی و در روزگار ما سهراب سپهری بیشتر به باغ نشاط کشمیر است. در میان مثنویهای «قدسی مشهدی» وصفی در مورد باغ نشاط به چشم می‌خورد (دیوان قدسی مشهدی: ۷۸۷) که با این بیت آغاز می‌شود:

دلت را گر هوای انبساط است نشاط عمر در باغ نشاط است

و کلیم ضمن یک مثنوی در تعریف کشمیر (دیوان کلیم همدانی) در مورد باغ نشاط می‌گوید:

ولی بـاغ نشـاط آن رهـزن هـوش به جوش آرد هزاران مـرغ خـاموش

سهراب سپهری هم در وصف این باغ سروده است:

و در مسیر سفر مرغهای باغ نشاط
غبار تجربه را از نگاه من شستند
به من سلامت یک سرو را نشان دادند. (هشت کتاب: ۳۲۴)

منابع: تذکرهٔ شعرای کشمیر: ۱۷۹۶/۴؛ دیوان کلیم همدانی: ۶۳۴؛ سرزمین هند: ۵۴۴؛ فرهنگ تلمیحات: ۱۰۱.

باغهای معلق ← بابل
باکوس ← انگور
بام بدیع ← عرش
بام رفیع ← عرش
بام رواق ← عرش
بانوی سبا ← بلقیس
بانیان ← انجیر
بِئرزمزم ← زمزم

بِئر معطّله /be'r-e mo'attale/

بنا بر بعضی تفاسیر، نام چاهی در حَضْرَموت که قصر مَشید نیز بر قلهٔ کوهی در جوار آن قرار دارد. همین تفسیرها ذیل آیهٔ ۴۵ سورهٔ حج آورده‌اند: بانی آن، منذربن عاد بود و

صحیح آن است که چون قوم ثمود* هلاک شدند صالح* به یمن آمد و در یکی از دیارهای آنجا موت بر او حاضر شد و به این جهت آن را حضرموت خواندند. اصحاب او شخصی به نام جلیس ابن جلاس را بر خود امیر ساختند و بر سر آن چاه که به بئرمعطّله موسوم است قرار گرفتند و قصر مَشید را بساختند و اولاد ایشان پس از مدتی بت پرستی آغاز کردند و حنظلةبن صفوان را به خواری بکشتند و خدا ایشان را هلاک کرد و چاه ایشان را معطّل گذاشت.

در روایتی دیگر آمده است: پادشاهی کافر بر وزیری مسلمان غضب کرد و خواست او را بکشد. وزیر با چهار هزار کس از اهل ایمان به حضرموت گریخت و در پایان کوه، آنجا که هوایی خوش داشت، چاه می‌کندند و آب تلخ بیرون می‌آمد. یکی از رجال‌الغیب بدیشان رسید و موضعی جهت چاه نشان کرد. چون بکندند، آبی به نهایت صفا و رقّت بیرون آمد. اینان بر گرد آن چاه به عبادت مشغول شدند. پس از مدتها شیطان به صورت عجوزه‌ای بر ایشان ظاهر شد و زنانشان را به مساحقه (اطفای شهوت با یکدیگر) و مردان را به کامجویی از حیوانات برانگیخت. چون این دو عمل زشت میان آنها رواج یافت خداوند حنظلةبن صفوان را بر ایشان فرستاد. بدو نگرویدند و آب ایشان خشک شد. بعد از وعدهٔ فرمان، پیغمبر دعا کرد و آب بر ایشان آمد اما فرمان نبردند و حق تعالی بعد از هفت روز بر ایشان عذاب فرستاد. برخی هم، رسّ (← اصحاب رسّ) را همان چاه مخصوص دانسته‌اند که در قرآن از آن به بئرمعطّله یاد شده است (← تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۷۸/۳).

منابع: مواهب علیه: ۱۶۷/۳ به بعد.

بُثینه ← جمیل و بثینه

بحر مسجور ← لوح محفوظ

بحر وسیع ← عرش

بَختَک ← آل

بختنرشه ← بُختِ نَصَّر

بُختِ نَصَّر /boxt-e nassar/

(= **بختنصر**) معرّب کلمهٔ بابلی نبوکدنصر (Nebuchadnezzar) است که به معنی نبو (نام

بتی) است که تاج را نگهبانی می‌کند و به فارسی «بُختِ نَرشِه» است که خود تحریفی است از «بُختِ نَرسیه» و با «ال» تعریف به صورت «بخت‌النصر» درست نیست. این نام لقب دو پادشاه بابلی است: یکی بخت نصر اول (۱۱۲۳-۱۱۴۶ ق م) که به قول بیرونی (آثارالباقیه: ۴۳) بسیار حکمت‌دوست و دانش‌پرور بوده است و دیگر، بخت نصر دوم (۵۶۲-۶۰۴ ق م) که به قول ثعالبی (غررالسیر: ۲۴۴) یکی از اسپهبدان لهراسپ* بود. مطابق برخی روایات (کتاب دانیال: باب ۳) بخت نصر، بتی بزرگ از طلا می‌سازد و همه را به پرستش آن دعوت می‌کند که سه حکیم یهودی نمی‌پذیرند و به ناچار از میان آتش* می‌گذرند که آتش بر آنها گلستان می‌شود. بخت نصر به جنگ فرعون* رفت و او را شکست داد و اهالی اورشلیم، از جمله دانیال* را با خود به اسیری برد و مسجد بیت‌المقدس را ویران کرد. به همین جهت، خدای تعالی بر او خشم گرفت و هفت سال و هفت روز او را مسخ گردانید (قصص [نیشابوری]: ۳۶۱). حدیث ویران کردن اورشلیم و پراکندن یهودان به دست بخت نصر، در همهٔ روایات دیده می‌شود. وی همچنین در شهر بابل* باغهای مرتفع بر تپه‌های مصنوعی برای خشنودی همسر خود بنا کرد که به «باغهای معلق» و «عجایب هفتگانه» معروف است (← بابل).

دانی کاین قصه بود هم به گه بیوراسب هم به گه بخت نصر هم به گه بوالحکم
(منوچهری: ۶۱)

«از کافران، نمرود و بخت نصر و از مسلمانان، سلیمان بن داوود و ذوالقرنین» (بلعمی: ۱۸۰)

منابع: بلعمی: ۶۳۴/۱؛ قصص [سورآبادی]: ۲۰۸؛ تفسیر ابوالفتوح: ۲۸۲/۶ به بعد؛ افریقا: ۱۹۲؛ حماسه‌سرایی: ۵۲۷؛ روضة‌الصفا: ۴۰۷/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۳۱/۱؛ مردم‌شناسی: ۸۴/۱؛ لغت‌نامه و مآخذ آن؛ *Brewer's*: 399 , Era of Nabonassar.

بُدّوح / bodduh /

نام جنّ* و به قولی، فرشته‌ای* است که اعمال خارق‌العاده به او نسبت می‌دادند و در علوم مکنونه (غریبه) نام او را با حرف یا با اعداد می‌نگاشتند و خواصی هم برای آن قایل بودند. از جمله، بر آن بودند که چون نام او را بر پشت نامه و پاکت نویسند زود به مقصد می‌رسد. این طلسم گاهی یک مربع نه خانه بوده و ارقام یک تا نه یا همین ارقام،

به حساب ابجد، طوری در خانه‌های آن قرار می‌گرفته است که یک مربع وِفقی را تشکیل دهد. سابقاً در پشت پاکتها ارقام نوشته‌های مربع را به صورت «۲۴۶۸» می‌نوشتند تا نامه حتماً به طرف برسد. دربارهٔ این مربع که به صورت رمز نشان دهندهٔ نوعی طلسم بوده، اعتقاداتی از این قبیل نیز داشته‌اند:

ــ هر مسافری که این کلمه را به همراه داشته باشد می‌تواند شب و روز، بدون خستگی سفر کند.

ــ زن آبستنی که نگران سقط جنین باشد، اگر آن را همراه داشته باشد فرزندش به سلامت به دنیا می‌آید.

ــ نامه‌ای که این کلمه بر آن درج شود حتماً به مقصد می‌رسد.

ــ برای ایجاد عشق از این کلمه نیز استفاده می‌شده است.

صاحب آنندراج، از قول فرهنگی که نام آن را نیاورده، نقل می‌کند: بُدّوح نام ولیّ کاملی است که از این جهان فانی درگذشته است و مردم، این نام را به خط زر، بالای تیغ و خنجر و مانند آن تیمّناً می‌نویسند و اکثر آن را به جای تعویذ و عزیمت [دعا] به کار برند.

منابع: دا.فا.؛ فرهنگ فارسی (اعلام)؛ لغت‌نامه.

بدوخ ← زهره

بُراق /borāq/

براق (heavently horse) نام مرکوبی است که بنا بر روایات، حضرت رسول (ص) شب معراج بر پشت او آسمانها را در نوردید. از قول خود پیامبر نقل شده است (قصص اسورآبادی]: ۱۹۳): شب معراج اسرافیل* را دیدم با هفتاد هزار فرشته و بُراقی در میان، اشهب، بزرگتر از حمار و کوچکتر از استر، رویش چون روی آدمیان، سر او چون سر اسب*، گردن چون شتر، پشت او چون گاو*، پایها چون پای گاو، و دنبالش چون دنبال پیل، زینی بر پشت او از یک دانه مروارید، رکابش از یاقوت سرخ و لگامش از زبرجد. هرگز من مرکبی بدین نیکویی ندیده بودم. میکائیل* رکاب او بگرفت و پیش من آورد. جبرئیل* گفت: سوار شو، این مرکب را خدا از بهشت* برای تو فرستاده است.

در روایتی دیگر، از قول امام باقر (ع) نقل شده است (الروضة من الکافی: ۳۷۶): این

بُراق هرگاه می‌خواست از کوه به زیر آید، دو دستش بلند و پاهایش کوتاه می‌شد و هرگاه می‌خواست بالا برود، به عکس، دو دستش کوتاه و پاهایش بلند می‌شد.

بر پشت همین بُراق، ابراهیم* هر سال از زمین فلسطین به مکه، به‌دیدار اسماعیل* و هاجر* می‌شتافت (بلعمی: ۲۰۹/۱). صبح قیامت نیز چهار فرشتهٔ مقرب برخیزند و به سرگور محمد (ص) آیند. پیامبر بر بُراق نشیند و هر کدام جایی گیرند. اسرافیل بازو گیرد و محمد به پیش عرش* خدای رود.

در فرهنگها بُراق، به طور مطلق، به معنی اسب آمده و ترکیباتی از قبیل بُراق برق‌تاز، کنایه از اسب دونده، بُراق جم (سلیمان)، کنایه از باد که تخت سلیمان* را می‌برد، بُراق چهارم فلک، کنایه از آفتاب، و بُراق‌سیرت، به معنی تندرو نیز هست:

«و به اتفاق از پیش او کوری برخاست بُراق‌سیرت» (سندبادنامه، لغت‌نامه)

علاوه بر این در شعر فارسی نیز نام بُراق و روایات مربوط به آن آمده است:

همچنان باز از خراسان آمدی بر پشت پیل — کاحمد مرسل به سوی جنت آمد بر براق
(منوچهری: ۴۹)

اعوجی‌کردار و دلدل‌قامت و شبدیزنعل — رخش‌فرمان و براق‌اندام و شبرنگ‌اهتزاز
(منوچهری: ۴۲)

غازی مصطفی‌رکاب آن که عنان‌زنان رود — با قدم براق او فرق سپهر چنبری
(خاقانی: ۴۲۳)

نه ترکی وشاق نه تازی‌براق — نه رومی‌بساطی نه مصری‌شراعی
(خاقانی: ۴۴۰)

رسیده جبرئیل از بیت معمور — براق برق‌سیر آورده از نور
(خمسه: ۴۰۹)

زینِ همت در ره سودای عشق — بر براق لامکان خواهم نهاد
(عطار: ۱۱۳)

خویش را اول ز خود بی خویش کن — پس براق از عدم در پیش کن
(منطق‌الطیر: ۲۲۱)

وانکه پایش در ره کوشش شکست — در رسید او را براق و بر نشست
(مثنوی: ۱/ب۱۰۷۳)

چو بر براق سفر کرد در شب معراج — بیافت مرتبهٔ قاب قوس او ادنی
(مولوی، لغت‌نامه)

نبی شد بر براق و رفت با جبریل تا سدره ز پرّیدن فرو ماند آن همایون پیک ربّانی
(قاآنی)

منابع: تفسیر کمبریج: ۷۲/۲؛ اسرارنامه: ۲۳۸؛ تفسیر ابوالفتوح: ۲۵۷/۶؛ الروضة من الکافی: ۳۷۶؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 65.

براهیم ← ابراهیم
برج بابل ← بابل
برجیس ← مشتری

بَرد عجوز (ــ العجوز) /bard-e ajuz/
یا سرمای پیرزن، هفت روز است در آخر زمستان در سالهای کبیسه: سه روز آخر بهمن (شباط) و چهار روز اول اسفند (آذار) و در سالهای غیر کبیسه، سه روز در بهمن و چهار روز آن در اسفند است که به روایت منتهی‌الارب پس از زَمْهَریر آید. در وجه تسمیهٔ آن گفته‌اند: بَرد، به معنی سرما و عجوز، به معنی پیرزن است و گویند در آن روزها، زالی (پیرزنی) در صحرا از سرما مرده بود یا چون این ایام در عَجُزِ (دنبالهٔ) زمستان باشد آن را بدین نام خوانده‌اند. به روایتی دیگر در ماه شباط، باد سردی بوزید و قوم عـاد* را هلاک کرد و عجوزی از آنان باز ماند که در این هفت روز داخل سردابی، بر هـالکین نوحه می‌کرد. روز هشتم، باد در آن سرداب رفت و وی را هلاک کرد و پس از آن باز ایستاد و این پیرزن آخرین کس از قوم عاد بود.

پیامبر (ص) هم در این باره گفته است: نصرت بالصّبا و اهلکت عاد بالدبور (باد شرقی مرا یاری کرد و قوم عاد به باد غربی هلاک شدند). عامه معتقدند که میشِ زالی، بار برنگرفته بود و عادتاً میشان در سرما بار می‌گیرند. زال نزد پیغمبر (ص) شد و حضرت او را دعا کرد تا سرما بازگشت و میش گنده پیر آبستن شد. از این رو این سـرما را «بَرد عجوز» خواندند.

بیرونی (التفهیم: ۲۶۳) آورده است که یعقوب بن اسحاق کندی (م. حدود ۲۶۰ ق) راجع به ایام‌العجوز کتابی نوشته و علت گشتن هوا را در آن روزها ذکر کرده است. هفت روز ایام عجوز، در عربی، اسامی خاصی دارند که به روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۳۳۹) به این ترتیب است: صِنّ، صِنّبر، وَبْر، آمر، مؤتَمر، مُعَلّل، مطفی‌الجَمر.

ابوالفضل احمد میدانی در کتاب السامی فی الاسامی، نام روز ششم ایام‌العجوز را مطفی‌الجمر و هفتم را مکفی‌الظّعن نوشته و در پنج روز دیگر، با روایت آثارالباقیه مطابق است.

چو باران فراوان بود در تموز　　هوا سرد گردد چو بردالعجوز

(خمسه: ۱۱۷۳)

گل سرخش چو عارض خوبان　　سنبلش همچو زلف محجوبان

همچنان از نهیب برد عجوز　　شیر ناخورده طفل دایه هنوز

(سعدی، لغت‌نامه)

منابع: آثارالباقیه: ۳۳۹ به بعد؛ التفهیم: ۲۶۳؛ تفسیر گازر: ۱۵۰/۱۰؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۱۳/۱۰؛ لغت‌نامه.

برزخ ← اعراف

بَرْسَم /barsam/

در لغت با «برز» (barez) به معنی بالیدن و نمو کردن هم‌ریشه است و در آیین زردشتی، عبارت است از شاخه‌های باریک و بریده از درخت گَز* یا انار* که هر یک از آنها را «تای» یا «تاک» گویند. این شاخه‌ها را ضمن خواندن اوراد و ادعیهٔ خاص، با کاردی به نام «بَرْسَم‌چین» می‌بریدند.

بَرْسَم، در مراسم مَزدیَسنا از اسباب ستایش بوده و در اوستا تعداد و درازا و پهنای آن تعیین شده است (مَزدیَسنا: ۴۰۲). شاخه‌های کوتاه انار، بید، انجیر* یا زیتون* را به درازای سه بند می‌بریدند و آنها را به تعداد (سه، هفت، دوازده یا بیست و یک) بر سر خوان نوروزی، در «بَرْسَمدان» یا «ماهروی» (به مناسبت شباهت تیغهٔ آن با هلال ماه) جای می‌دادند. گاهی سر سفرهٔ غذا هم بَرْسَم می‌نهادند. در متون زردشتی هست که بَرْسَم باید به بلندی یک گاوآهن و به پهنای یک جو باشد. این مسئله نشان دهندهٔ توجه به شخم و شیار زمین و نماد برکت گیاهی و کشاورزی محسوب می‌شود که تغذیهٔ انسان را فراهم می‌آورد. دسته‌ای از آنها را پیش از خوردن غذا به دست می‌گرفتند و آفرین می‌خواندند. در شاهنامه مکرر از بَرْسَم گرفتن شاهان، قبل از خوردن غذا به منظور سپاس نعمت، سخن رفته است:

جهاندار دهقان یزدان‌پرست چو بر باژ بَرْسَم بگیرد به دست
نشاید چشیدن یکی قطره آب گر از تشنگی آب بیند بخواب
(شاهنامه: ۹۷/۹)

برای شکوه بیشتر، برخی از پادشاهان ساسانی این‌ترکه‌ها را از زر می‌ساختندو آن را «زرین‌تره» می‌نامیدند (جهان‌فروری: ۶۰):

پرویز به هر خوانی زرین‌تره گستردی کردی ز بساط زر، زرین‌تره را بستان
(خاقانی: ۳۵۹)

از این راه، کم‌کم بَرْسَمهای فلزی به مراسم زردشتی راه یافتند. همچنین هر وقت بخواهند بدن را بشویند یا عبادتی بکنند یا نَسکی از نَسکهای زند را بخوانند، چند عدد بَرْسَم به دست می‌گیرند. امروز در مراسم زردشتیان نیز شاخه‌های بَرْسَم را دست به دست می‌گردانند و بعد بر جایش می‌گذارند.

در شعر فارسی و به ویژه در شاهنامه، بَرْسَم مورد توجه بوده است:

خرامید خندان و بر خوان نشست بشد تیز بندوی بَرْسَم به دست
(شاهنامه: ۱۳۲/۹)

بدو گفت شاه آنچه داری بیار خورش نیز با بَرْسَم آید به کار
(شاهنامه: ۳۵۳/۹)

به بَرْسَم همی واژ خواهد گرفت سزد گر بمانی ازو در شگفت
(شاهنامه: ۳۵۳/۹)

برای شواهد دیگر ← محمود شفیعی، دانش و خرد فردوسی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰: ۱۵.

منابع: دیانت: ۱۹۱؛ مَزدیَسنا: ۴۰۰؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۲۸؛ جهان فروری: ۵۹؛ مجموعهٔ قوانین زردشت: ۸۷؛ تفسیر اوستا: ۷۶؛ یکتاپرستی: ۳۹۰؛ ارداویرافنامه: ۱۲۴؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۹۶/۱؛ روایات داراب هرمزدیار: ۲۸/۲؛ گل و گیاه: ۵۱۰؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۶۲.

برگ انجیر ← انجیر

بِرمایون / bermāyun /

(= پِرمایون، بِرمایه، پِرمایه) نام گاوی است که فریدون* را در کودکی شیر داد و بعدها فریدون بر آن سوار می‌شد:

یکی گاو بِرمایه خواهد بدن جهانجوی را دایه خواهد بدن
(شاهنامه: ۵۷/۱)

همان گاو کَش نام بِرمایه بود ز گاوان ورا برترین پایه بود
(شاهنامه: ۵۷/۱)

این نام در اشعار سایر شعرا به ندرت مورد توجه قرار گرفته است:

مهرگان آمذ جشن ملک افریذونا آن کجا گاو نکو بوذش بِرمایونا
(دقیقی: ۹۵)

ماذه گاوان پاذه‌اش هر یک شاه‌پرور بود چو بِرمایون
(فرالاوی، اشعار پراکنده: ۴۳/۲)

گاهی نیز برمایون را نام برادر افریدون دانسته‌اند (← یشتها: ۲۹۴/۱).

منابع: شاهنامه: ۵۷/۱ به بعد؛ ماه در ایران: ۶۲۰ (پاورقی)؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۷۲/۱؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

بِرمایه ← بِرمایون
برهما ← برهمن

برهمن /brahman, barahman/
یا برهمند، در اساطیر هندی به دو مفهوم به کار می‌رود:

اول: برهمن، برهمند یا برهما یکی از خدایان سه‌گانهٔ هندو است که اصل ممتاز عالمِ عینی و آفرینندهٔ هستی و کاینات و حقیقت مطلق و روح همه چیز معرفی شده است که هم ساکن است هم متحرک، هم در شمال است هم در جنوب، و همان طور که تمام رودها از اقیانوس سرچشمه می‌گیرند و به آن باز می‌گردند، همه چیز از برهمن صادر می‌شود و به او باز می‌گردد. برهمن علت ما قبل زمان است و جهان به منزلهٔ معلولی است که از او صادر شده است (ادیان و مکتبهای فلسفی هند). گاهی او را با چهار سر و چهار دست مجسم کرده‌اند که به صورت مردی سالخورده، با ریش سفید انبوه نشان داده می‌شود.

دوم: طبقهٔ اعلا در نظام طبقاتی هند که وظیفهٔ اصلی او مطالعه و تعلیم «وداها» و

اجرای مراسم دینی است. در کتاب قانون هند باستان آمده است که خدا برهمنان را فرموده تا وظیفهٔ تعلیم و مطالعهٔ «وداها»، قربانی* کردن برای خود و دیگران، هدیه پذیرفتن و پیشکش دادن را به عهده بگیرند. طبقهٔ برهمن حق پرداختن به کارهای مادی را ندارند و زندگی آنها به چهار مرحله تقسیم می‌شود که در مرحلهٔ چهارم به کلی از این دنیا و علایق آن منقطع می‌شوند. به روایت آنندراج، این طبقه، برهمنه را ــ که معتقدند فرشتهٔ بزرگ در آیین هندوست ــ تمجید و ستایش می‌کنند.

در ادبیات فارسی، برهمن (برهمند) بیشتر به مفهوم دوم، یعنی طبقهٔ روحانی در آیین هندو و گاهی به معنی مطلق بت‌پرست و کافر، به کار رفته است:

برهمندی را به دل در جای کن — سود کی دارذت شخص برهمند
(ناصرخسرو: ۴۳۵)

برهمن در هند، بر چندالِ ناکس فضل داشت — بندهٔ دین و هنر نشگفت اگر شد برهمن
(ناصرخسرو: ۲۶۴)

برهمن فراوان بود نزد رای — که این بازی آرد به دانش به جای
(فردوسی، لغت‌نامه)

برهمنان را چندان که دید سر ببرید — بریده بِهْ سر او کز هدی بتابد سر
(فرخی: ۷۱)

آن که اندر زیر تاج گوهر و دیبای شعر — چون نگار آزر است و چون بهار برهمن
(منوچهری: ۷۸)

چو بردارد زپیش روی اوثان — حجاب ماردی دست برهمن
(منوچهری: ۶۴)

شاد باش ای مهتری کز بهر چشم زخم بد — خرقه در بازد فقیر و بت بسوزد برهمن
(سنایی: ۵۲۵)

چون برهمن بدید رخ خوبت ای صنم — زُنار را گسست و لگد زد به روی لات
(امیرخسرو، لغت‌نامه)

گر نهی بر برگ گل پا را شود آزرده پات — حیف باشد بهر قتلم رنجه گردد دستهات
گر ببیند برهمن در بتکده خندان تو را — بشکند زُنار را او، بر زند بر لات لات
(امیرخسرو، لغت‌نامه)

مزاج دهر تبه شد درین بلا حافظ — کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی
(حافظ: ۳۳۸)

منابع: بودا، آیین زندگانی: ۲۸۰؛ تفسیر اوستا: ۱۵۲؛ سرزمین هند: ۱۷۰ و ۳۹۹؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۱۳ و ۱۵۳ و ۴۵۹؛ شناخت و تاریخ ادیان: ۲۱۴/۱؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

برهمند ← برهمن

بستور /bastur/

در اوستا، بست ویری (basta vairi) و «جوشن‌بسته»، و در غررالسیر (۲۷۴) به صورتهای «بشتوذ» و «یشیوز» و در بعضی نسخ گشتاسپ‌نامهٔ دقیقی به صورت «نستور» آمده است که همگی مصحف «بستور» هستند. بستور، بزرگترین پهلوانی است که بعد از کشته شدن پدرش، زریر*، به انتقام خون او بر تورانیان تاخت و بیدرفش* جادو را، که زریر به دست او کشته شده بود، به قتل رسانید. اسفندیار* او را به سپاهسالاری برگزید.

شرح دلاوری و قهرمانیهای بستور در کتاب ایاتکار زریران با بیانی شاعرانه آمده است:

پس آزاده بستور پور زریر به پیش افگند اسپ چون نرّه شیر

(شاهنامه: ۹۰/۶)

پس پشت لشکر به بستور داد چراغ سپهدار خسرونژاد

(شاهنامه: ۹۶/۶)

منابع: یشتها: ۲۸۷/۱ و ۸۷/۲؛ کیانیان: ۳۳؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۹۷/۱ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۵۹۸؛ شاهنامه: ۹۰/۶ به بعد.

بشن ← ویشنو

بَعْل ← الیاس

بَغ /baq/

از واژه‌های کهنی است که صورت اوستایی آن، بگ (Baga) یا بغ (Bgha) در بخشهای مختلف اوستا به معنی بَرخ و بهره و بخش و بخت، و چندین بار هم به معنی خداوند و سرور بزرگ آمده است.

در سنگ‌نبشته‌های موجود از پادشاهان هخامنشی، بگ همیشه به معنی خدا به کار رفته و اهورامزدا*، بغ بزرگ خوانده شده است. کوه بیستون هم، در اصطلاح، بغستان

بوده و می‌توان گفت بالای کوههای بلند را جایگاه ستایش خدا (بغ) می‌دانسته‌اند.

به نظر می‌رسد پیش از زردشت، بغ، نام معمولی خدای ایرانیان بود، تا آنجا که همسایگان، ایرانیها را پرستندهٔ خدایی به نام بغ می‌شناخته‌اند (ایرانشهر: ۴۷۵/۲). در میان اقوام اسلاو که زبانشان از همهٔ زبانهای هند و اروپایی به فُرس نزدیکتر است، بگ باقی مانده و مثلاً نام خدای روسها بگ است. «بگسلو» در این زبان به معنی علوم الهی به کار می‌رود (همان: ۴۷۶). شاید واژهٔ بگ و بیگ در زبان ترکی هم با این واژه بی ارتباط نباشد. در ریگ‌ودا، «بهاگا»، به معنی بخشنده و کسی که فراوانی ارزانی می‌دارد، با این واژه خویشاوند است.

در فرهنگهای فارسی (برهان، جهانگیری، آنندراج) بغ را نام بتی دانسته‌اند که شهر بغداد هم به‌نام او موسوم است و به‌قول اصمعی، عربیِ بغداد می‌شود «عطیةالصنم» که عطیهٔ الهی و دادهٔ خدا نیز معنی شده‌است. در شعر فارسی هم گاهی فَغ (بغ)، به‌معنی «بت» به کار رفته‌است:

گفتم فغان کنم ز تو ای فغ هزار بار گفتا که از فغان بود اندر جهان فغان

(عنصری، لغت فرس: ۸۰)

معرّب بغ، فغ بوده است که در ترکیب فغفور (= بغپور، عنوان پادشاهان چین) از چینی به فارسی برگشته است. این لقب در زبان چینی «پسر آسمان» یا «فرزند خدا» معنی می‌دهد که در فارسی «بغپور» ترجمه شده است.

بغداد، در کنار دجله، یادآور خدای قدیم ایرانیان است. در شعر فارسی، فغستان به معنی سراپرده، به ندرت، به کار گرفته شده است:

فرستش به سوی شبستان خویش بر خواهران و فغستان خویش

(شاهنامه: ۱۴/۳)

در یکی از نسخ لغت فرس این بیت دیده می‌شود:

هر چند که درویش پسر فغ زاید در چشم توانگران همه چَغز آید

(ابوالفتح بستی، لغت فرس: ۵۱)

منابع: آناهیتا: ۴۰۱ به بعد؛ یشتها: ۴۱/۱ و ۱۴۵/۲؛ تفسیر اوستا: ۱۱۹؛ یادنامهٔ دینشاه ایرانی: ۲۱۲؛ ابراهیم پورداوود، «بغ»، ایرانشهر، (ثور ۱۳۰۳ ش): ۴۶۸/۲ به بعد؛ «بحثی در باب کلمهٔ بغداد»، ترجمهٔ علیرضا مجتهدزاده، م.د.ا.م.: ۳۲۷/۱ به بعد؛ آنندراج؛ لغت‌نامه؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند: ۷۶/۱؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۱۶۶.

بلاهای دهگان (ـِ عشره) ← موسی

بَلَسان /balasān/

درختی است کوچک، مانند درخت حنا، از تیرهٔ سدابیان که به صورت درختچه و با گلهای سفید در بلاد حبش می‌روید. بَلَسانِ جلعاد در خوشبویی و عطر مشهور است (قاموس: ۱۸۶). کشت بَلَسان در میان اهالی مشرق رایج بود و تجار آن را می‌خریدند و به مصر می‌بردند و اهالی مصر آن را برای تدهین اموات به کار می‌بردند. در کتاب مقدس مذکور است که قافله‌ای که یوسف را خریدند بَلَسان به مصر می‌بردند.

در برخی روایات هست که بَلَسان درختی است در مصر که در عالم همان یک درخت بود و جای آن را «عین‌الشمس» خوانند. قزوینی آورده است (عجایب [فارسی]: ۲۱۹): این درخت از چاهی است که عیسی* در آن غسل کرده است. چوب آن را عودالبَلَسان و دانه‌اش را حب‌البَلَسان و روغن آن را دُهن‌البَلَسان گویند که برای دفع فالج و ذات‌الجنب و رعشه و بادها سود دارد و تخم آن نیز در تداوی مصرف می‌شود (هدایةالمتعلمین: ۲۲۶). در برخی کتب (عجایب [طوسی]: ۳۰۸) خواص عجیبی برای روغن بَلَسان ذکر شده است که اغلب این خواص در شعر فارسی نیز انعکاس یافته‌اند:

آنگاه یک ساتگنی باده برآرد — دهقان و زمانی به کف دست بدارد
بر دورخ اورنگش ماهی بنگارد — عود و بَلَسان بویش در مغز بکارد
گوید که مرا این می مشکین نگوارد — الا که خورم یاد شهی عادل و مختار
(منوچهری: ۱۵۲)

به لِسانش نگر که چون بَلَسان — روغن دیریاب می‌چکدش
(خاقانی: ۸۹۳)

باغچهٔ عین شمس گلخن جی دان — وز بَلَسان به شمر گیای صفاهان
(خاقانی: ۳۵۵)

بَلَسان مصر خواهی به لِسان من نگه کن — چه عجب حدیث شیرین ز چنین رطب‌لِسانی
(نظامی: ۲۵۶)

منابع: قاموس: ۱۸۶؛ عجایب [طوسی]: ۳۰۸؛ ظرایف: ۳۴ و ۶۱۷؛ گل و گیاه: ۵۷؛ لغت‌نامه.

بلعام (بلعم) باعور /bal'ām(-'am)-e bā'ur/

بلعام (Balaam) (خداوند مردم و یا به عبری: شکم پرست)، پسر بعور یا باعور، از اهالی

قریهٔ فتو در الجزیره (قاموس: ۱۸۷) و به روایت دیگر (بلعمی: ۵۰۷/۱) اهل شهر بلقا، مردی بود خداپرست و مستجاب‌الدعوه که نام بزرگ خدا را می‌دانست و هر چه از او می‌خواست اجابت می‌شد. بعد از موسی* یوشع* به جنگ پادشاه جبار شهر بلقا شتافت. شش ماه سپاه بر در این شهر بود و حرب می‌کردند. مردمان از بلعام خواستند که با دعا، سپاه یوشع را دفع کند و او نمی‌پذیرفت و قوم خویش را به خدای تعالی و اطاعت از موسی دعوت می‌کرد. چون کار سخت شد، آن ملک گفت اگر دعا نکنی، تو را بر دار کنم. بلعام بترسید و به جانب سپاه بنی‌اسرائیل به راه افتاد. در راه، خر او به سخن آمد و او را از این کار بازداشت. بلعام از دعا امتناع کرد. ابلیس* او را بفریفت. بلعام دعا کرد و سپاه یوشع هزیمت شدند. یوشع نیز دعا کرد و خواست که اسم اعظم* از او باز پس گرفته شود. خدای تعالی نام بزرگ خویش و هدایت و تقوا از او باز ستاند. بلعام هر چه دعا کرد سود نداشت و دانست که خدای نام خویش از او باز گرفت.

از ابن‌عباس روایت کرده‌اند (بلعمی: ۵۱۰/۱): علت جدا شدن اسم اعظم از بلعام این بود که زنش گفت اگر بر سپاه بنی‌اسرائیل دعا نکنی از تو جدا شوم. چون بلعام این زن را دوست می‌داشت پذیرفت و دعا کرد. چون نام بزرگ از او جدا شد، به حیله متوسل شد و برای از میان بردن بنی‌اسرائیل پیشنهاد کرد که زنان شهر را به لشکرگاه ایشان فرستند تا خدای، ایشان را برای عملشان غضب کند. چون چنین کردند زلزله‌ای بیامد و حصار شهر را ویران کرد. بنی‌اسرائیل به شهر در شدند و پادشاه جبار و بلعام را بکشتند.

نام بلعام صریحاً در قرآن نیامده، اما مضمون آیات ۱۷۵ و ۱۷۶ سورهٔ اعراف را بسیاری از مفسرین به او مربوط دانسته‌اند. در تورات، بلعام مرتبهٔ نبوت دارد (قاموس: ۱۸۷). برخی هم او را با لقمان حکیم مطابقت داده‌اند، شاید به این دلیل که نام پدر هر دو «باعور» بوده است یا به این دلیل که معنی لغوی هر دو اسم ظاهراً به هم نزدیک است (لقمان از «لقم» و بلعام از «بلع»). این نظر درست نیست، چرا که لقمان محبوب و بلعام چنان که در قرآن (اعراف: ۱۷۶) آمده، ملعون معرفی شده است و خداوند او را به سگی تشبیه کرده که اگر بر وی حمله کنی پارس می‌کند و اگر رهایش کنی، باز هم پارس می‌کند. به این تمثیل در شعر فارسی نیز اشاره شده است:

قد او چون بگستراند دام سگی آرد ز صورت بلعام

(حدیقه: ۱۰۱)

از مایهٔ بیچارگی قطمیر مردم می‌شود ماخولیای مهتری سگ می‌کند بلعام را

(سعدی: ۴۱۶)

داستان بلعام، به عنوان آدمی که علم و فضیلت را به مهتریِ این جهان فروخت و از وارستگی، به خدمت زر و زور در آمد، در ادبیات مورد توجه بوده است:

شرف در علم و فضل است ای پسر عالم شو و فاضل
به علم آور نسب، ماور چو بی‌علمان سوی بلعم
(ناصرخسرو: ۲۶۹)

نه در کعبه مجاور بود چندین سالها بلعم نه در کوی ضلالت بود چندین روزها عثمان
(سنایی: ۴۳۴)

مرا عزّ و ذلّی است در راه همت که پروای موسیٰ و بلعم ندارم
(خاقانی: ۲۸۴)

گویند که خاقانی ندهد به خسان دل دل، کو سگ کهف است به بلعم نفروشم
(خاقانی: ۷۹۱)

بلعم باعور و ابلیس لعین زامتحان آخرین گشته مبین
(مثنوی: ۷۴۷/۳)

خر بلعام: بنا بر یک روایت، روزی بلعام سوار خر خود به سوی موآب (Moab) در حرکت بود، جایی که بلک (Balak) از او خواسته بود بنی‌اسرائیل را نفرین کند. در راه فرشتهٔ خدا حاضر آمد و خر بلعام او را دید و بازگشت. بلعام او را زد و خواست که به راهش ادامه دهد اما حیوان دوباره از راه بازگشت. بلعام برای بار دوم او را زد، حیوان باز هم برگشت و به راه ادامه نداد و بر زمین خسپید. بار سوم که حیوان کتک خورد، به امر خدا به زبان آمد و از صاحبش پرسید: برای چه وی را سه بار زد؟ بلعام گفت: به خاطر بی‌فرمانی حاضر بود وی را بکشد. خر گفت: مگر من همان الاغ نزاری نیستم که تو همیشه بر پشت من سوار می‌شوی و مگر هیچ گاه من این گونه با تو نافرمانی کرده بودم؟ در این لحظه فرشته بر بلعام آشکار شد و به او گفت: اگر حیوان باز نگشته بود او کشته می‌شد. بلعام وقتی به اسرائیلیان رسید، به جای نفرین آنها را بخشید. این داستان وقتی گفته می‌شود که غضب خداوند متوجه کسی است که به فرمان او گوش نمی‌دهد. (*Brewer's*: 86)

منابع: تفسیر طبری: ۵۶۸/۳؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۲۶۳/۳؛ قصص [سورآبادی]: ۸۸؛ التصفیه: ۳۳۲؛ اعلام قرآن: ۵۱۸ و ۶۸۸؛ حبیب‌السیر: ۱۰۴/۱؛ منهج: ۱۴۲/۴؛ شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار: ۱۹؛ دا.ج.ا.؛ *Brewer's*: 86.

بلعم ← بلعام

بلقا (بلغا)، نام شهر بلعام باعور ← بلعام

بلقیس /belqis/

معروف به ملکهٔ سبا* (queen of Saba)، همسر سلیمان* بن داوود* و دختر سراحیل، پادشاهی ذوشوکت از نسل یعرب بن قحطان بود (روضةالصفا: ۲۷۵/۱) بلقیس بعد از مرگ پدر، خلق را به اطاعت خویش خواند. گروهی از مردم او را گردن نهادند و گروهی تمرّد کردند. بلقیس، عرش یا تختی عظیم داشت از یاقوت و زبرجد، با سی گز طول و سی گز ارتفاع. چون هدهد* احوال بلقیس را بر سلیمان معروض داشت سلیمان به احضار او امر کرد. تخت او را آصف برخیا* با یک چشم به هم زدن حاضر آورد و بلقیس با هدایایی به خدمت سلیمان آمد و چون مقدار هدایای خویش را در برابر ثروت و حشمت سلیمان ناچیز یافت ایمان آورد و به همسری او در آمد. به سلیمان خبر آورده بودند که پای بلقیس مو دارد، لذا سلیمان بر گرد تختش آبگینه کار گذاشت و زیر آن آب انداخت. بلقیس پنداشت که آب است، شلوار برکشید و کذب سخن طاعنان بر سلیمان آشکار گشت. نام بلقیس به تصریح در عهد عتیق و قرآن نیامده است. نیز ← سلیمان.

داستان بلقیس و ماجرای او با سلیمان در ادب فارسی انعکاس بارز یافته است. مثلاً جلال‌الدین رومی (مثنوی: ۴۳/۴-۳۱۱) از آن با تفصیل تمام همراه با برداشتهای عرفانی سخن گفته است. مضامین متعددی، به ویژه در ارتباط او با سلیمان در دواوین شعرا و منظومه‌های فارسی (مثلاً هفت پیکر، خمسه: ۷۱۹) آمده‌اند. از این ماجرا داستانهایی عاشقانه و مفصل نیز پرداخته‌اند:

دامن خود سرد برکشید چو بلقیس — کآب گمان برد آبگینهٔ میدان

(مختاری: ۳۹۳)

بلقیس بانوان و سلیمان شه اخستان — من هدهدی که عقل به من افتخار کرد

(خاقانی: ۱۵۱)

حضرت بلقیس بانوی سبا — بر سر عرش معلّا دیده‌ام

چشم زرقا را کشیده کُحل غیب — هم به نور غیب بینا دیده‌ام

اینت بلقیسی که بر درگاه او — هدهد دین را تولّا دیده‌ام

(خاقانی ۲۷۲)

عرش = تخت بلقیس:

خسرو نشسته تاجِ شه هند پیش او　　چونان که تخت گوهر بلقیس پیش جم
(فرخی: ۲۲۶)

نشستم از برش چون عرش بلقیس　　بجست او چون یکی عفریت هایل
(منوچهری: ۵۵)

تخت بلقیس جای دیوان نیست　　مرد آن تخت جز سلیمان نیست
(نظامی، لغت‌نامه)

عروس سبا = بلقیس

بهر آوردن عروس سبا　　رای جز آصف نمی‌شاید
(خاقانی: ۸۷۹)

منابع: تفسیر طبری: ۱۲۴۴/۵ و ۱۴۶۶/۶؛ دینوری: ۲۱؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۰۴/۳؛ فصوص: ۲۵۰؛ یعقوبی: ۶۹/۱؛ بلعمی: ۵۶۵/۱؛ قصص [نجار]: ۳۳۳؛ حبیب‌السیر: ۱۲۳/۱؛ روضة‌الصفا: ۳۷۳/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۹۱/۳؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۳۲؛ لطایف‌الحکمه: ۳۱۶ و ۴۶۶؛ یادداشتهایی در زمینهٔ فرهنگ و تاریخ: ۹۷؛ *Dictionary of Symbols:* 199; *S.E.I.:* 63.

بلوهر ← بوداسف

بلیس ← ابلیس

بنات‌النّعش ← هفت (هفت اورنگ)

بَنارَس /banāras/

یا بنارِس (Benares) نام شهری در جنوب شرقی ایالت اوتار پرادش هند، بر ساحل رود گَنگ*، از مراکز مهم و مقدس بوداییان به شمار می‌رود. همه ساله زایران فراوانی به حمامهای مقدس آن می‌روند و گروههایی از مؤمنان هندی آخر عمر خود را در آنجا می‌گذرانند زیرا معتقدند مردن در این شهر مایهٔ نجات است. این شهر را از قدیم کاشی (Kashi) یعنی تابان نامیده‌اند. علاوه بر معابد متعدد بنارس، از جمله معبد طلایی، تمام خاک و گیاه و آب آن را هندوان مقدس می‌دانند و مکرر آن را زیارت می‌کنند. این شهر در سال ۵۹۰ق به تصرف سلاطین مسلمان در آمد و معابد آن ویران شد. اورنگ زیب به جای یکی از معابد این شهر مسجدی ساخت که هم اکنون از بناهای عمده و جاهای دیدنی آن محسوب می‌شود.

در شعر معاصر از بنارس، به عنوان یک شهر مقدس و محترم یاد شده است:

روی دریاچهٔ آرام نگین، قایق گل می‌برد
در بنارس سر هر کوچه چراغی ابدی روشن بود. (سهراب سپهری، هشت کتاب: ۲۸۴)
و من مفسّر گنجشکهای درّهٔ گنگم
و گوشوارهٔ عرفان‌نشان تبّت را
برای گوش بی‌آذین دختران بنارس
کنارهٔ شرنات شرح داده‌ام. (سهراب سپهری، هشت کتاب: ۳۲۱)

منابع: فرهنگ تلمیحات: ۱۱۰؛ دا.فا.؛ سرزمین هند: ۱۸۷۰؛ *Brewer's*: 116.

بنامیزد /benāmizad/

به نام ایزد، نام خدا و عبارتی که در مقام تعجب، تحسین یا برای دفع چشم زخم گفته می‌شده و در شعر فارسی فراوان به کار رفته و شواهد آن در لغت‌نامه آمده است. نیز ← **چشم‌زخم**.

بنفشه /banafše/

بنفشه (violet) گیاهی آبزی و سبز و کبود است و اندکی به سیاهی می‌زند. نزدیک به صد گونه از آن شناخته شده است که از آن میان، بنفشهٔ طبری شهرت بیشتری یافته است:

بنفشهٔ طبری خیل خیل سر بر کرد چو آتشی که به گوگرد بردواند دود
(منجیک، آنندارج)

بنفشه را به رکوع و سجود و «ده گوش بودن» نسبت داده‌اند (دیار شهریاران: ۱۰۶۹/۲) که **ده گوش** بودن آن، یادآور دَهْ زبان داشتن سوسن* است. معرّب بنفشه «بنفسج» است که **در عربی** فیرفیر گویند. قدما از نظر طبی برای بنفشه خواصی قایل بوده‌اند، از جمله اینکه: **اگر بنفشه** را به کبریت دود کنند سفید گردد؛ طبع آن سرد و تر است و گیاهی است **خواب‌آور** و دافع درد سر و مُلیّن که بوییدنش گرمی و خشکی مغز را می‌نشاند و برای **بهبود** تب ودفع ذات‌الجنب و ذات‌الریه مفید است.

گلهای بنفشه کبود و معطرند و در شعر فارسی، به خصوص از همین جهت و جهات **دیگر**، مورد توجه بوده و تعابیر و تصاویر دقیق و متنوعی را برای شاعران پرورده‌اند. در

مسیحیت این گل نماد شرم و فروتنی است و در ارتباط با ولادت و کودکی عیسی* و مریم عذرا*، در نقاشیهای بعد از رنسانس بازتاب داشته است. رنگ کبود که خود مظهر سوگواری و کنایه از سیاهی زلف نیز هست مهمترین تعبیری است که در ادب فارسی آمده است:

بنفشه‌زلفا گرد بنفشه‌زار مگرد　　مگرد لاله‌رخا گرد لالهٔ رنگین
(فرخی: ۲۹۳)

عروس بهاری کنون از بنفشه　　گشن‌جعد و از لاله رخسار دارد
(ناصرخسرو: ۳۷۴)

بنفشه‌زلف من آن آفتاب ترکستان　　همی بنفشه پدید آرد از دو لاله ستان
مرا بنفشه و لاله به کار نیست که او　　بنفشه دارد و زیر بنفشه لاله نهان
(فرخی: ۲۵۲)

سروبن چون به شصت سال رسید　　یاسمن بر سر بنفشه دمید
(نظامی، لغت‌نامه)

به دسته‌بندی موی بنفشه‌مویان رو　　مرو به باغ، چه سنبل، کدام مرزنجوش
(ظهوری، آنندراج)

تاب بنفشه می‌دهد طرهٔ مشک‌سای تو　　پردهٔ غنچه می‌درد خندهٔ دلگشای تو
(حافظ: ۲۸۴)

چنین که در دل من داغ زلف سرکش توست　　بنفشه‌زار شود تربتم چو در گذرم
(حافظ: ۲۲۷)

بنفشه طرهٔ مفتول خود گره می‌زد　　صبا حکایت زلف تو در میان انداخت
(حافظ: ۱۳)

ز بنفشه تاب دارم که ز زلف او زند دم　　تو سیاه کم بها بین که چه در دماغ دارد
(حافظ: ۷۹)

گذار کن چون صبا بر بنفشه‌زار و ببین　　که از تطاول زلفت چه بیقرارانند
(حافظ: ۱۳۲)

بی گل رویش در ایام شباب　　چون بنفشه سوگواری مانده‌ام
(عطار: ۳۵۶)

از بس که غم خورم ز سپهر بنفشه‌رنگ　　خاقانی بنفشه‌دلم خواند روزگار
(خاقانی: ۶۱۷)

بنفشه در شعر فارسی به سرفروداشتن و سجود و سربرزانو بودن معروف است:

من چون بنفشه بر سر زانو نهاده سر زانو بنفشه‌رنگ‌تر از لب هزار بار
(خاقانی: ۶۱۷)

تا کی آخر چو بنفشه سر غفلت در پیش حیف باشد که تو در خوابی و نرگس بیدار
(سعدی: ۷۱۹)

بی زلف سرکشش سر سوادیی از ملال همچون بنفشه بر سر زانو نهاده‌ایم
(حافظ: ۲۵۲)

کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود بنفشه در قدم او نهاد سر به سجود
(حافظ: ۱۴۸)

نسبت زبان از قفا کشیدن:

یا چون بنفشه باد زبان از قفا کشیده خصم تو، یا چو لاله به‌خون روی شسته از غم
(انوری: ۳۳۵/۱)

باد از قفا کشیده زبانش بنفشه‌وار
آن کس که ده زبان به خلافت چو سوسن است
(بدرچاچ، آنندراج)

«چون بنفشه زبان از راه قفا بیرون کشیده است» (سندبادنامه: ۱۷)

موارد و شواهد دیگر:

از لاله و بنفشه همه کوهسار و دشت سرخ و سپید گشت چو دیبای پای رشت
(منوچهری: ۲۰۷)

سرکش بربست رود باربدی زد سرود وز می سوری درود سوی بنفشه رسید
(کسایی: ۷۵)

داد لبش چون نمک بوی بنفشه به صبح بر نمکش ساختم مردم دیده کباب
(خاقانی: ۴۶)

همی گرفت به لؤلؤ عقیق در یاقوت همی نهفت به فندق بنفشه در مرمر
(انوری: ۲۱۵/۱)

علاوه بر این، با توجه به خواص و زمینه‌های تصویری، ترکیبات و تعابیر زیادی، از **طریق** بنفشه، در شعر و ادب فارسی مطرح شده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

بنفشه‌خط، بنفشه‌موی، بنفشه‌دل (= دلسوخته)، بنفشه‌ستان (= بنفشه‌زار)، **بنفشه‌عارض**، بنفشه‌عذار، بنفشه‌فام، بنفشه‌گون، بنفشه‌گون طارم (کنایه از آسمان کبود)،

بنفشه‌گون مهد (کنایه از آسمان و زمین)، بنفشه‌وار، بنفشه به‌گرد سمن دمیدن (کنایه از قرار گرفتن موی بر گرد عارض) و جز آن. شواهد شعری در لغت‌نامه، ذیل بنفشه نیز دیده شوند.

منابع: دیار شهریاران: ۱۰۶۹/۲؛ فرخ‌نامه: ۱۴۶؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۲۸۱؛ گل و گیاه: ۵۹؛ آنندراج؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 1235, Violet.

بَنگ ← مَنگ

بنیامین ← یوسف

بوبکر رَبابی /bubakr-e rabābi/

بوبکر (ابوبکر) ربابی، نام شخص بذله‌گو و هزّالی است که ظاهراً در زمان سلطان محمود غزنوی بوده و شاید همان بوبکر ربابی، رئیس مغنّیان وی بوده باشد که فرخی در بیتی از او یاد می‌کند:

بوبکر عندلیب نوا را بخوان　　گو قوم خویش را چو بیابی بیار

(فرخی: ۹۸)

مولوی در تتمهٔ قصهٔ حاسدان بر غلام سلطان، گوید:

شاه از آن اسرار واقف آمده　　همچو بوبکرِ رَبابی تن زده

(مثنوی: ۳۳۳/۲)

در حاشیهٔ این بیت (چ علاءالدوله: ۲۳۹) آمده که ابوبکر ربابی یکی از مشایخ و صاحب جذبه بوده و هفت سال سکوت داشته است. اما آنچه از شعر شعرا بر می‌آید، وی مردی بذله‌گو بوده است، مانند جُحی* که در رسالهٔ دلگشای عبید زاکانی (چ برلین: ۱۲۷ و ۱۷۶) دو حکایت از شوخیهای او آمده است. منوچهری هم به همین خصوصیت اشاره می‌کند:

اندرین ایام ما بازار هزل است و فسوس　　کار بوبکر ربابی دارد و طنز جُحی

(منوچهری: ۱۴۰)

چو شعر نیک بیابی نگه نشاید کرد　　به هزلهای ربابی و طنزهای جُحی

(ادیب صابر، لغت‌نامه: ۲۶۶)

خانه چون خانهٔ بوبکر ربابی است ولیک　　اندر او هیچ طرب نیست که بی‌طنبور است

(شرح مشکلات انوری: ۵۴۰)

منابع: دیوان منوچهری (تعلیقات): ۲۹۹؛ لغت‌نامه.

بوبو ← هدهد

بوتیمار /butimār/

نام مرغی است با نوکی بلند که او را غم‌خورک و مالک‌الحزن و مالک‌الحزین و مالک‌البحرین و ماهی‌خورک نیز گویند. پیوسته در کنار آب نشیند و حیوانات مختلف آبی را صید کند و از غم آنکه مبادا آب کم شود، با وجود تشنگی، آب نخورد. او را به عربی «یمام» گویند. گوشتش بی‌خوابی آورد و مقوی حافظه باشد و ذهن را تند و تیز کند (برهان).

مانده بوتیمار از حسرت با درد و دریغ — درد او آنگه شود روزیِ او آب غدیر
(لامعی: ۵۸)

در هوای زمانه مرغی نیست — چمن عشق را چو بوتیمار
(سنایی: ۲۰۱)

باز تمکین تو هر جا که به پرواز آید — سر فرو دزدد، بدخواه تو چون بوتیمار
(انوری: ۱۸۹/۱)

کنون ز دوری ایشان دو جوی می‌رانم — ز آب دیده و دل بسته‌ام چو بوتیمار
(جمال‌الدین: ۱۸۶)

مَثَلِ جام و پارسایان است — لب دریسا و مرغ بوتیمار
(خاقانی: ۱۹۶)

ازین درخت چو بلبل بر آن درخت نشین — به دام دل چه فرو مانده‌ای چو بوتیمار
(سعدی: ۷۲۰)

تو همچون گل ز خندیدن لبت با هم نمی‌آید — روا داری که من بلبل چو بوتیمار بنشینم
(سعدی: ۵۶۸)

مرغکی عاشق آب است که بوتیمارش — نام از آن است که همواره بود باتیمار
بر لب نهر نشیند نخورد آبی از آن — که اگر آب خورم کم شود آب از انهار
(قاآنی، لغت‌نامه)

منابع: منطق‌الطیر: ۳۱۸؛ لغت‌نامه.

بوخلاف ← ابلیس

بودا /budā/

بودا (Buddha) (در سنسکریت به معنی روشن و آگاه) نام مشهور گاوتمه (گوتمه) سدهارته (Gātama Seddhārta) که سرگذشت او با افسانه در آمیخته است. بودا در سال ۵۶۳ ق.م زاده شد و در ۴۸۳ ق.م درگذشت. پدرش از قبیلهٔ ساکیا و مردی ثروتمند بود که فرمانروایی ناحیه‌ای در نزدیکی نپال واقع در بنارس* کنونی را بر عهده داشت. بودا در رفاه تمام می‌زیست که در ۲۹ سالگی به بدبختی بشر وقوف پیدا کرد و به دنیا پشت پا زد.

سرانجام در «بوده گا» یا زیر یک درخت «بو» یا انجیر معبد بود که «اشراق عظیم» بر وی تابید و اصول آیین بودا به وی الهام شد. این دین که مجموعه‌ای از اصول فلسفی و اخلاقی بودا است، در آغاز شبیه آیین برهمایی بود و با آن ارتباط نزدیک داشت. بر اساس آیین بودا زندگی آدمی سراسر رنج، و مبدأ رنج در وجود آدمی، آرزوی نفس است. آیین بودا بعدها در هند و چین و ژاپن گسترش یافت.

بیرونی یکی از نامهای ستارهٔ «تیر» ایرانی را به هندی «بُد» نوشته که در بخشهای کهن اوستا همچون دیوی دشمن ایزدان اوستایی است. برخی این «بُد» را به قیاس لفظی با بودا یکی دانسته‌اند که صحیح نیست (دیار شهریاران: ۱۱۸۶/۲).

بنا بر بیت زیر از ادیب‌الممالک، بودا از کسانی بود که ولادت پیامبر اسلام را بشارت داد:

این است که ساسان به دساتیر خبر داد — بر بابک برنا پدر پیر خبر داد
جاماسب به روز سوم تیر خبر داد — بودا به صنم‌خانهٔ کشمیر خبر داد

(ادیب الممالک: ۵۱۴)

اشاره به نام و سرگذشت بودا در ادبیات معاصر ایران بسیار آمده است:

و دریافتم از راهی که بودا گذشته است
به زندگی
باز می‌گردم. (احمد شاملو، از هوا و آینه‌ها: ۹۱)

چندان که بگویم
«امشب شعری خواهم نوشت»
با لبانی متبسم به خوابی آرام فرو می‌رود
چنان چون سنگی

که به دریاچه‌ای
و بودا
که نیروانا. (احمد شاملو، آیدا، درخت و خنجر و خاطره: ۷)

من رفته، او رفته، ما بی ما شده بود
زیبایی تنها شده بود
هر رودی دریا
هر بودی بودا شده بود. (سهراب سپهری، هشت کتاب: ۲۴۰)

هم نیکخواه ملت زردشتم هم مخلصم عشایر بودا را
(اخوان ثالث، تراای کهن بوم و بر...: ۳۵۴)

آیاکشفی هست؟
جهان دوباره زاده می‌شود؟
نیروانایی برای «بودا» خواهدبود؟
(م. کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۷/۵۲)

منابع: فرهنگ تلمیحات: ۱۱۱؛ بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام: ۴۵؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۱۳۲/۱؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ بلوهر و بوذاسف: ۱۱؛ Arthur Cotterell, *The pimlico Dictionary of Classical Civilizations,* 1998: 65; *Brewer's:* 175.

بوداسف /budāsaf/

یا بوذاسف و نیز بودی‌سف (Jasaphat) نام شاهزاده‌ای هندی و قهرمان کتاب بلوهر و بوداسف است که پس از سالها شوق و انتظار متولد شد. منجمان گفتند که پیشوای زُهّادِ زمانه خواهد گشت. پدرش که از این طبقه نفرت داشت دایگان بر او گماشت و خواست که جز از طرب و کامرانی با او سخن نگویند. اما بوداسف پس از چندی، راز مرگ و بیماری را دریافت و به اندیشه فرو رفت. در این هنگام، بلوهر که یکی از عُبّاد و حکمای سرندیب* بود، در لباس بازرگانان آهنگ دیار او کرد. شاهزاده نزد وی راه یافت و طی گفت و شنودهایی، بلوهر توانست ذهن بوداسف را به آخرت متوجه کند. شاهزاده نیز پس از آن، با الهام و راهنمایی فرشته‌ای، ترک دنیا کرد و راه بیابان در پیش گرفت. در راه چهار فرشته او را به آسمان* بردند و خداوند هم دین و حکمت به او آموخت و به هدایت خلق مأمورش کرد.

کتاب بلوهر و بوداسف که چندین بار چاپ شده و از کتب کهن دینی و فلسفی است و

به زبانهای کهن، از جمله زبان پهلوی موجود بوده، حاوی سرگذشت این شاهزاده است که طی آن بلوهر، بوداسفِ زاهد و شاهزادهٔ هندو را به مسیحیت در می‌آورد. داستان بوداسف اساساً خلاصهٔ سرگذشت بودا* است که به نظر می‌رسد آن را رنگ دیگری داده‌اند تا در محیط ادیان سامی قابل قبول باشد.

بوداسف همچنین نام شخصی بوده که به قول تاریخ گزیده، در روزگار تهمورث* پیشوای جمعی از درویشان بود و ایشان را در روز به کار کردن می‌فرستاد و از خوردن منع می‌کرد و در شب از آن کسب، سدِّ رمقی می‌ساختند. نام این قوم در تورات، «کلدانیان» آمده است که تهمورث مردم را به متابعت ایشان حکم کرد.

منابع: نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۳۷ به بعد؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۳۰۰؛ بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام: ۴۵ به بعد و منابع آن؛ بلوهر و بوداسف: ۲۹ به بعد؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 95.

بودردا← ابودردا

بودن یا نبودن /budan yā nabudan/

بودن یا نبودن (to Be or not to Be) نخستین عبارت از آغاز پردهٔ سوم نمایشنامهٔ هاملت است، آنجا که قهرمان داستان، هاملت با خود زمزمه می‌کند: «بودن یا نبودن، مسئله این است. آیا شریفتر آن است که ضربات و لطمات روزگار نامساعد را متحمل شویم یا آن که سلاح نبرد به دست گرفته، با انبوه مشکلات بجنگیم؟...». عبارت مذکور، به عنوان مهمترین سؤالی که بشریت با آن روبه‌رو است در فارسی معاصر شهرت یافته و به شوخی و جدّی در فارسی به کار می‌رود.

احمد شاملو در شعر «هاملت» (مرثیه‌های خاک: ۵۷) آگاهانه آن را به کار گرفته است:

بودن
یا نبودن
بحث در این نیست
وسوسه این است.

منابع: هاملت: ۱۱۱؛ فرهنگ تلمیحات: ۴۵۴.

بوزید ← ابوزید

بوشاسپ /bušasp/

(= بشاسب، بوشاست، گوشاسب، بوشباس) در پهلوی «بوشاسپ» و در اوستایی «بوشیاستا» نام ماده دیوِ* خواب سنگینی است که بیشتر با صفت درازدست آمده است. بنا بر بُندهِشن، «بوشاسپ، دیوی است که تنبلی آورد» (یشتها: ۲۰۴/۲).

سپیده دم که خروس* با بانگ خویش آدمیان را به بیدار شدن فرا می‌خواند، دیو درازدست، بوشاسپ، دوباره جهان را به خواب اندازد و گوید: ای انسان، خوش بخواب که هنگام برخاستن نیست.

در فرهنگهای فارسی، بوشاسپ و گوشاسب به معنی خواب و رؤیا و همچنین خواب دیدن آمده و به همین معانی در شعر فارسی نیز به کار رفته‌اند:

شنیدم که خسرو به گوشاسب دید چنان کاتشی شد به دورش پدید
(بوشکور)

چو لختی شد از شب بشد در بشاسپ به بوشاسپ آمدش دخت گشاسپ
(اسدی)

نه در بیدار گفتم نه به بوشاسپ نگویم جز به پیش تخت گشتاسب
(بهرام پژدو، جهانگیری: ۱۹۳۴/۲)

منابع: یشتها: ۵۲۱/۱؛ اساطیر ایران: ۸۷؛ فرهنگ ایران باستان: ۳۱۸/۱؛ رشید عیوضی، «مظاهر شر در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۵۶/۱۸؛ برهان قاطع.

بوشاست ← بوشاسپ

بوف ← جغد

بوقیر، نام چاهی که به روایتی بیژن در آن زندانی بود. ← بیژن

بوم ← جغد

بوی پیراهن ← یوسف

بویحیی ← عزرائیل

بهار ← نوبهار

به‌آفرید ← همای

بهرام /bahrām/

بهرام (Ares) نام یکی از ایزدان ایرانی است که در اوستا به صورت وِرِثرَغَن

(Verethraghen)، در پهلوی ورهران، در ادبیات مَزدیَسنا ورهرام، و در بُندهِشن به شکل واهرام آمده است و معنی آن در پارسی «فتح و پیروزی» است. این واژه اصلاً تحول یافتهٔ واژهٔ وِریترَهَن (vritrahan) (کشندهٔ وِرِترَه*) و لقب دو تن از ایزدان بزرگ است: یکی ایندرا* که خود ذاتاً بزرگترین دشمن ورتره (دیو خشکی) به حساب می‌آید و دیگری بهرام که نام او اساساً تحول یافتهٔ همین صفت است (یشتها: ۱۱۴/۲). در ادبیات مَزدیَسنا، بهرام فرشتهٔ پیروزی و نگهبان فتح و نصرت معرفی شده که هنگام نبرد باید هماوردان برای پیروزی به او متوسل شوند و او را به یاری خوانند. در بهرام‌یشت (جزءِ اول از کردهٔ اول)، در میان ایزدان مینوی، بهرام به بهترین سلاح مسلح است و بارها با صفت «اهورا آفریده» از او یاد شده است.

آتش بهرام یا آتشکدهٔ* بهرام که در آیین زردشتی به منزلهٔ کلیسای جامع عیسویان است یکی از هفت آتشکدهٔ ایران در زمان ساسانیان و سخت مورد توجه بوده است. فرهنگهای فارسی آتشکدهٔ بهرام را کنایه از برج حمل دانسته‌اند زیرا حمل، خانهٔ بهرام (مریخ) است.

بهرام در میان ایزدان، هم‌شأن ایزد سروش* است و گاهی او را هفتمین امشاسپند* و گاهی از دستیاران اردیبهشت به شمار آورده‌اند (مَزدیَسنا: ۲۴۳).

نام روز بیستم از هر ماه شمسی به نام او «بهرام‌روز*» نام‌گذاری شده است:

ز بهرام گردون به بهرام‌روز ولی را بساز و عدو را بسوز

(شاهنامه)

چهاردهمین یشت اوستا که از قصاید کهن رزمی به شمار می‌رود، به بهرام اختصاص دارد. ایزد پیروزی، در این یشت، در ده کالبد و ترکیب مختلف خود را به زردشت می‌نماید که در هر کدام از این ترکیبهای دهگانه، یک نوع قوّت و قدرت و شجاعت برای او اراده شده است و با تجلیات و مظاهر مختلفِ ویشنو* ایزد بزرگ ودایی، همانند است (← دیار شهریاران: ۱۱۱۸/۲) و از بسیاری جهات هم، یادآور آتنه، رب‌النوع جنگ در اساطیر یونانی است و به دلیل همین شباهت اخیر است که گاهی مریخ (بهرام) در شعر فارسی با صفت ماده معرفی شده است (م.د.ا.م.: ۴۵۹/۱۴).

از گیاهان، سیسنبر*، از روزها، چهارشنبه، از فلزات، مس و آهن، از رنگها، سرخی و از عواطف، خشم*، به ایزد پیروزی منسوب هستند.

در نجوم قدیم که شالودهٔ پندارهای دینیِ کهنترین روزگاران را در بر دارد بهرام، نام

ایرانی یکی از هفت سیاره‌ای است که آن را در عربی «مریخ» و در رومی «مارس» (Mars) و به قول ابوریحان «آرس» نامند و آرس نیز در اساطیر کهن مجهز به زره و خُود و سپر و شمشیر تصویر شده است.

ادیان ستاره‌پرست کهن، با اعتقاد به اینکه ستارگان در سرنوشت آدمی مؤثرند، بزرگداشت و ستایش هفت سیارهٔ مذکور را اساس و شالودهٔ خود قرار داده‌اند. به اعتقاد قدما، هر یک از این هفت سیاره، فلک مخصوص به خود را داشتند که از آن میان، فلک پنجم، مخصوص مریخ (بهرام) است:

فلک خامس آنِ بهرام است　　آن که در فعل و رای خودکام است
(حدیقه: ۶۹۹)

پنجمین چرخ بهر بهرام است　　که همیشه کشیده صمصام است
(مختاری: ۷۰۴)

کتب نجومی قدیم، مریخ را نحسِ اصغر و کوکب لشکریان و امرای ظالم و اتراک و دزدان و مفسدان و آتش‌کاران معرفی کرده‌اند (شرح بیست باب). بیرونی (التفهیم: ۳۶۷) با دقت فراوان و به روشی علمی، جدولی در ذکر منسوبات و صفات و مختصات سیارات هفتگانه ترتیب داده است و برخی از واژه‌ها و معانی و مشتقاتی که در مورد بهرام و مریخ در فرهنگهای فارسی آمده‌اند هر کدام به نوعی با این صفات واختصاصات بستگی دارند (م.د.ا.م.: ۴۴۳/۱۴).

معانی و مضامین و اندیشه‌هایی که پیرامون بهرام در ادبیات فارسی مطرح شده‌اند نیز هر کدام به گونه‌ای با عنایت به این فضای اساطیری کهن بوده‌اند. اینک برای نمونه، به چند شاهد شعری اکتفا می‌شود (تفصیل شواهد در م.د.ا.م.: ۴۴۶/۱۴ آمده است).

ز بهرام و زهره است ما را گزند　　نشاید گذشتن ز چرخ بلند
(شاهنامه: ۲۹۶۵)

چو خورشیدِ فلک‌هنجار و برجیسِ وزیرآسا　　چو بهرامِ سپهسالار و چون ناهیدِ بربط‌زن
(سنایی: ۵۰۱)

مریخ سرخ‌چشم و فلک‌هیئت است از آن　　کش بی‌سَهَر ندارد سهم و سهام تو
(ابوالفرج: ۱۳۱)

آورده بیم رزم تو مریخ را به مویه　　وافکنده رشک بزم تو ناهید را به ماتم
(انوری: ۳۳۴/۱)

توأمان گشته در برابر قوس — سپر یکدگر به دفع خصام
جدی مفتون خوشهٔ گندم — بره مذبوح خنجر بهرام
(انوری: ۳۰۴/۱)

یکی ستانه همی بوسدش به رسم حجر — یکی به چهره همی سایدش به شرط مقام
زیک طرف گلوی گاو می‌برد ناهید — ز یک جهت بره قربان همی کند بهرام
(ظهیر: ۲۰۰)

کم پرسی از نامحرمان آنجا که محرم کم زند — مریخ بگذارد نری، دفتر بسوزد مشتری
(گزیدهٔ شمس: ۹۹)

کمر بگشاد مریخ و بینداخت — سلحها را بدرّانید آخر
(شمس: ۲۸۲/۲)

بود بهرام را همواره کین با بدسگال تو — همیشه مشتری را با نکوخواهت نظر باشد
(سروش: ۱۲۱)

وارث خود کرده‌اند او را مگر بهرام و تیر — کان یکی دادش حسام آن دیگری دادش قلم
(سروش: ۴۲۰)

شبگیر کنم به صفهٔ بهرام — وآن دشنهٔ سرخش از کمر گیرم
(بهار: ۴۸۹/۱)

اخوان ثالث هم به جنگاوری بهرام به مفهوم اساطیری آن توجه کرده است:

تو دانی کاین سفر هرگز به سوی آسمانها نیست
سوی بهرام، این جاوید خون‌آشام
سوی ناهید، این بد بیوه‌گرگ قحبهٔ بی‌غم (زمستان: ۱۴۴)

منابع: فرهنگ ایران باستان: ۲۴۸؛ روایات داراب هرمزدیار: ۴۵۰/۲؛ اساطیر ایران: ۶۸؛ دین قدیم ایرانی: ۵۸؛ مینوی خرد: ۹۶؛ اساطیر ایرانی: ۲۴؛ دیار شهریاران: ۱۱۲۲/۲؛ سوگ: ۱۹۵؛ مزداپرستی: ۸۲؛ ارداویرافنامه: ۱۲۶؛ آیینها و افسانه‌ها: ۷۱ و ۱۹۹ و ۲۰۴؛ محمدجعفر یاحقی، «در قلمرو ایزد بهرام»، م.د.ا.م. (پاییز ۱۳۵۷): ۴۲۷/۱۴ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۲۷/۳ به بعد؛ احسان یارشاطر، «ایندرا»، یغما (۱۳۳۰): ۴۴۰/۴؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۷۵؛
Persian Myths: 13; *Dictionary of Symbols:* 144, Mars.

بهرام‌روز /bahrām-ruz/
بهرام* نام فرشتهٔ* موکل بر پیروزی و جنگ و شکست و پیکار است. روز بیستم هر ماه شمسی نیز به نام او، بهرام‌روز خوانده شده است.

بهرام‌روز، در مرداد و آذر و دی، نحس و در اسفند سعد و در دیگر ماهها میانه است. این روز برای طلب حوایج و سفر و ساختمان کردن و ازدواج و درخت‌نشانَدن متناسب و شایسته است.

همی بود تا روز بهرام بود که بهرام را آن نه پدرام بود

(شاهنامه: ۲۸۲۴)

ز بهرام گردون به بهرام‌روز ولی را بساز و عدو را بسوز

(شاهنامه)

ماهروز، ای به روی خوب چو ماه بادهٔ لعل مشکبوی بخواه

(مسعود سعد: ۶۶۲)

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.: ۲۷۶/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم (دی ۱۳۱۳): ۸۲۳/۸.

بهرام ورجاوند /bahrām-e varjāvand/

نام و لقب پادشاهی در ایران کهن. بنا بر اعتقاد پیروان مَزدیَسنا، در عهد هوشیدر*، پادشاهی دادگر از نژاد کیان، به نام بهرام و ملقب به ورجاوند (= بلند پایه و مجازاً دارای فَرّ*) به سرکار خواهد آمد که جنگاوران و دلیران به او خواهند پیوست. او با نیروی کافی به میدان می‌آید و چندان مرد از پای درمی‌آورد که در برابر هزار زن یک مرد بیش نماند. وی در دادگستری هوشیدر را یاری خواهد کرد.

منابع: یشتها: ۳۰۱/۲؛ مَزدیَسنا: ۴۲۹؛ روایات داراب هرمزدیار: ۶۸/۲؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۷۹.

بهشت /behešt/

بهشت (paradise) که اصلاً به معنی «بهترین مکان» است، در فارسی به نامهای: جَنَّت، فردوس*، خُلد، دارالسلام (فرهنگ فارسی)، ظِلال، حظیرهٔ قدس، یسریٰ، و مینو (لغت‌نامه) نیز خوانده شده است و آن، جایی است خوش‌آب و هوا و فراخ‌نعمت و آراسته که روان نیکوکاران پس از مرگ در آن جاودان باشد.

در آیین زردشتی، بهشت دارای نعمتهای مادی توصیف شده و درخت بزرگی که جهان را زیر سایهٔ خود دارد و یادآور شجرهٔ طوبی* در اندیشهٔ اسلامی است، بر آن سایه گسترده است. در دوران هخامنشی باغهایی مصفا، به نام پئیری دئزه (pairi daēza) (= دژ

محصور و فروبسته) در ایران وجود داشته که با بهشت برابری می‌کرده‌اند. این واژه، بعدها به زبانهای اروپایی رفت و اکنون واژه‌های همریشه با آن در زبانهای مذکور، به معنی بهشت به کار می‌روند (یونانی parádeisos، فرانسوی paradis، انگلیسی paradise، آلمانی paradies). واژهٔ «پردیس» پهلوی نیز در فارسی و عربی به «فردوس» معرّب شده است.

بنا بر روایات زردشتی، روان آدمی بسته به نیکیهایش، در یکی از پایگاههای چهارگانه: هومت، هوخت، هورشت، و انیران مستقر می‌شود (جهان‌فروری: ۱۳۵). در قرآن، بیست و دو نام در آیات مختلف برای بهشت به کار رفته‌اند و از آن میان، در سوره‌های محمد و الرحمٰن، و از همه مفصلتر، واقعه و حجر، بهشت یا «جنّات عدن» با صفات مادی توصیف شده است. نیکوکاران در روزِ شمار، روانهٔ بهشت جاودان (عدن) می‌شوند که در آن همهٔ نعمتها بدون زحمت برای مؤمنان فراهم است و اهل بهشت از همهٔ آفات در امان‌اند. در روایات و احادیث، اخبار مفصلتر پیرامون بهشت دیده می‌شود (الرّوضة من الکافی، جزءِ هشتم: ۹۵ به بعد).

نسخهٔ اولیهٔ قرآن و همچنین لوح و قلم* و میزان هم در بهشت گذاشته شده و سدرةالمنتهی* بر فراز بهشت سایه گسترده است (اعلام قرآن: ۴۱۲). در میان بهشت نیز درخت زندگی همه جا سایه‌افکن است. بهشت هشت در دارد ودوزخ* هفت در:

خازنان هشت‌جنّت عاشق رویش شدند در ثنای او چو سوسن ده‌زبان برداشتند
(عطار: ۲۱)

بسیاری از عرفا کوشیده‌اند اوصاف مادی بهشت را معنوی تأویل کنند و در نتیجه، بهشت ودوزخ را جنبهٔ غیرمادی بدهند و گاه آن را در وجود آدمی منعکس ببینند.

عزیزالدین نسفی (الانسان: ۲۹۵) سه گونه بهشت قایل است: «یکی بهشتی که آدم* و حوّا* در آن بودند و دیگر، بهشتی که پس از این، نیکوکاران به آن راه خواهند یافت و قصهٔ آن معروف است. حالیا به نقد، در ما نیز بهشت و دوزخی هست و آدم و حوّایی. این بهشت و دوزخ درهایی دارند. اقوال وافعال پسندیده، درهای بهشت و افعال و اقوال ناپسندیده و اخلاق ذمیمه، درهای دوزخ‌اند. بهشت و دوزخ هم در چشم ابلهان و عاقلان و عاشقان متفاوت‌اند. درهای دوزخ هفت* است و درهای بهشت هشت. مشاعر آدمی هم هشت است: پنج حس ظاهر، به علاوهٔ خیال و وهم و عقل. اگر عقل

همراه این هفت نباشد و آنها بی فرمان عقل کار کنند می‌شوند هفت در دوزخ » و آنگاه نتیجه می‌گیرد که جملهٔ آدمیان را اول گذر بر دوزخ خواهد بود و آنگاه به بهشت وارد خواهند شد و بعضی در دوزخ می‌مانند و از آن نمی‌توانند گذشت. خواجه نصیر گوید (روضةالتسلیم: ۴۷): بهشت حقیقی بیش از یکی نیست و آن، ثواب ابدی و کمال سرمدی و وجود نامتناهی است و معنی همهٔ اینها عبارت است از رسیدن به خدا، به همهٔ وجوه.

در ادب فارسی، بهشت به عنوان مظهر آرامش و شادکامی و نمونهٔ کامل تمامیت و زیبایی تصور شده و به صورتهای گوناگون مورد توجه قرار گرفته است. بسیاری هم بوده‌اند که به نوعی، اعتقاد خود را به بهشت معنوی که اغلب در وجود آدمی و ناشی از رفتار اوست نشان داده‌اند:

گر بهشت و دوزخ اندر کسب کس مضمر بود — گو بهشت و دوزخ از کسب است مایکسبون
(سنایی: ۵۳۴)

بهشتم همی عرضه کرد و مرا — حقیقت که دوزخ جز آن چه نبود
(مسعود سعد: ۱۲۲)

به مهر و خشم تو شاها همی کند نسبت — به گاه مهر بهشت و به گاه خشم سَقَر
(مسعود سعد: ۲۴۲)

مکارم تو اگر زنده ماند نیست شگفت — که مجلس تو بهشت است و دست تو کوثر
(مسعود سعد: ۲۰۳)

چو در جنت خرامیدم پس از مرگ — به چشمم این زمین و آسمان بود
(اقبال: ۲۰۵)

آن بهشتی که خدایی به تو بخشد همه هیچ — تا جزای عمل توست جنان چیزی هست
(اقبال: ۲۹۶)

برخی از رندان و شعرایی که بوی انکار از سخنشان پیدا است گاه به تعریض و کنایه، از بهشت این جهانی و ترجیح آن بر بهشت آخرت سخن رانده‌اند:

از در خویش خدا را به بهشتم مفرست — که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس
(حافظ: ۱۸۲)

پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت — ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم
(حافظ: ۲۳۴)

به خلدم دعوت ای زاهد مفرما — که این سیب زنخ زان بوستان به
(حافظ: ۲۹۰)

جنت نقد است اینجا عیش و عشرت تازه کن زانکه در جنت خدا بر بنده ننویسد گناه
(حافظ: ۳۷۱)

نان جو خور در بهشت جاودانی سیر کن می‌خوری خون از برای نعمت الوان چرا
(صائب: ۵)

جنت خلد، خور و خواب و سرود جنت عاشق تماشای وجود
(اقبال: ۳۳۳)

در ادب فارسی همچنین تعبیراتی از قبیل بهشت‌آسا، بهشت‌آیین، بهشت‌رو، بهشت‌سیما (لغت‌نامه) کم نیستند. از امثال و حکمی نیز که به نحوی با بهشت در ارتباط هستند، این نمونه‌ها را می‌توان یاد کرد (امثال و حکم دهخدا):

بهشت را به بها نمی‌دهند، به بهانه می‌دهند.
بهشت را بهشتی، اگر دنیا را نهشتی.
بهشت را نتوان یافتن رایگان.
بهشت آنجاست کازاری نباشد.
بهشت زیر پای مادران است.
سبکباری از بهشت آمده است.
مثل بهشت شدّاد.

شاعر معاصر هم تصویری از بهشتیان و دوزخیان را چنین در شعر خویش آورده است:

با میوه‌های حوری، با جویهای شیر
دیدم بهشتیان را محصور کار خویش
فریادهای دوزخیان را به چشمهای خویش نیوشیدم.
(شفیعی کدکنی، از بودن و سرودن: ۲۲)

منابع: اساطیر ایران: ۲۱۵ به بعد؛ آناهیتا: ۷۸؛ روایات داراب هرمزدیار: ۵۸/۲ به بعد؛ ارداویرافنامه: ۱۲۷؛ یکتاپرستی: ۳۱۱؛ قصص [نجار]: ۹؛ القصص: ۴۲۲؛ اعلام قرآن: ۴۱۱؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۱۸۱؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 88؛ *Brewer's*: 870.

بهشت شدّاد ← ارم؛ شدّاد
بهشت گَنگ ← گَنگ

بهلول /bohlul/

(= خنده‌روی، نیکوروی، جمع بهالیل) شهرتِ وهیب بن عمروالصیرفی کوفی (م ۱۹۰ ق) معروف به بهلول مجنون، فرزانهٔ رندی است که به نکته‌گویی معروف و به دیوانگی مشهور بود. وی مطابق برخی اقوال، با هارون‌الرشید، خلیفهٔ عباسی خویشاوند بود و با ابوحنیفه و دیگران مباحثاتی داشت که نوادر و سخنان شیرینی به او منسوب است.

گویند از خواص شاگردان امام جعفر صادق (ع) و از فقیهان عصر خویش بود و به اشارت آن بزرگوار، برای رهایی از امضای فتوای قتل امام هفتم، خود را به دیوانگی زد.

دیدارهای بهلول با هارون‌الرشید، خود داستانی شیرین و اندرزبار دارد که در شعر فارسی نیز راه یافته است. عطار ملاقات او را با هارون به نظم آورده است.

بهلول، به صورت نامی کلی در آمده و بر دسته‌ای از مجانین عقلا اطلاق شده است. مثلاً در کتاب فتوحات مکیه، بابی با عنوان «بهالیل و پیشوایانشان» آمده است.

چه خوش گفت بهلول فرخنده‌خوی چو بگذشت بر عارفی جنگجوی

(سعدی: ۳۱۶)

من از کجا و نصیحت‌کنان بیهده‌گوی حکیم را نرسد کدخدایی بهلول

(سعدی: ۵۴۰)

منابع: جلیل تجلیل، «هشیارسران ابله‌دیدار»، ویسمن، (شهریور ۱۳۵۲): ۵۵/۱؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

بهمن /bahman/

گیاهی به نام امشاسپند بهمن که بنا بر فرهنگها در ماه بهمن یا زمستان گل می‌کند و بیخ آن، چنان که در کتب پزشکی (هدایةالمتعلمین، تحفهٔ حکیم مؤمن و بحرالجواهر) آمده، خاصیت دارویی دارد. این گیاه به رنگهای سفید و سرخ است با بوی خوش، و از نظر مزاج، گرم و خشک است (فرخ‌نامه: ۲۱۲) و آب پشت بیفزاید و خون دل قوت دهد. این گیاه در جشن بهمنجنه* مصرف می‌شده و نوع سپید آن را با شیر خالصِ پاک می‌خوردند و گویند که حفظ فزاید مردم را و فراموشی ببرد (التفهیم: ۲۵۷).

نه شگفت اگر چو آهوی چین مشک بَرَدَهم چون سر به خوردِ سنبل و بهمن درآورم
(خاقانی: ۲۴۰)

«غایت هنر آهوی خطایی آنقدر صواب‌دیدِ همت اوست که چراخور از بهمن سازد و سر به سنبلی فرود آورد». (منشآت خاقانی: ۴۹)

بدان سان که شد روی صحرا سراسر پر از بهمن لعل و خون سیاووش
(امیرخسرو، جهانگیری: ۲۱۵۶/۲)

منابع: فرهنگ ایران باستان: ۷۶/۱؛ جهانگیری: ۲۱۵۶/۲؛ الابنیه: ۱۰۰؛ هدایةالمتعلمین: ۵۰۶.

بهمن بن اسفندیار /bahman-ebne esfandiyâr/

بهمن یا وهمن، نام پسر اسفندیار* است که مورخین یونانی او را با عنوان «درازدست» و نویسندگان رومی با صفت لنگیمانوس (Longimanus) نام برده‌اند. مجمل‌التواریخ والقصص (۳۰) هم او را درازدست گفته و فردوسی در وصف او چنین سروده است:

چو بر پای بودی سرانگشت اوی ز زانو فروتر بدی مشت اوی
(شاهنامه: ۳۲۰/۶)

و منوچهری نیز آورده است:

شنیدم من که بر پای ایستاده رسیدی تا به زانو دست بهمن
(منوچهری: ۶۵)

با این مشخصات، بهمن بر اردشیر درازدست، پنجمین پادشاه هخامنشی منطبق می‌شود. در نسخهٔ ایرانی بُندهِشن هم بهمن با عنوان «اردشیر» یاد شده و در بهمن‌یشت این دو اسم با یکدیگر آمیخته‌اند و «وهمن اردشیر» شده است که مورخین، اردشیر بابکان را از اخلاف مستقیم او شمرده‌اند.

مطابق شاهنامه، بهمن، اسفندیار را در سفر زابلستان همراهی می‌کرد و نخستین مأموریت او این بود که پیغام پدر را برای رستم* به زابلستان ببرد. بهمن در این سفر، از روی جوانی با رستم و زال* با تُندی برخورد کرد. اسفندیار بعد از تیرخوردن، او را به رستم سپرد که به همان ترتیب که به سیاووش آیین رزم و بزم و پادشاهی را آموخت بهمن را نیز تعلیم دهد. بعد از مرگ اسفندیار، مهمترین اقدام بهمن، کین خواستن از

دودمان رستم بود. متعاقب این کار، فرامرز* را بشکست و او را بردار کرد، تا اینکه پشوتن* پایمردی کرد و بهمن را بر آن داشت که بر زال ببخشاید.

سرگذشت پهلوانانهٔ بهمن در کتاب بهمن‌نامه توسط ایران شاه[ایران شان]ابن‌ابی‌الخیر به نظم آمده و بر اساس آن آخرین پادشاه سلسلهٔ کیانی، فرزند اسفندیار رویین‌تن، پس از مرگ گشتاسپ*، شاه ایران شد و به میانجی‌گری رستم، کتایون دختر شاه صدر کشمیر راکه در زیبایی شهرهٔ آفاق بود به زنی گرفت اما این زن با او از در غدر در آمد و به نابودی بهمن کمر بست. بهمن به مصر گریخت و در آنجا با دختر شاه مصر ازدواج کرد و به یاری وی دوباره تاج و تخت ایران را به دست آورد. در این هنگام خبر مرگ رستم به او رسید. بهمن پس از انجام مراسم سوگواری آمادهٔ انتقام گرفتن خون پدر از خاندان رستم شد و با سپاهی گران به سیستان روی آورد (بهمن‌نامه: هفده به بعد).

بنا بر یک روایت (ملک شاه حسین بن ملک غیاث‌الدین، احیاءالملوک: ۴۴ و ۴۵ به نقل از اژدها در اساطیر ایران: ۲۱۴) که در روایات عامیانهٔ فارسی هم بازتاب یافته است، بهمن در شکارگاهی در حوالی ری به نبرد اژدهایی شتافت و در این نبرد اژدها بهمن را به کام کشید. آذر برزین بر او حمله برد و شمشیر بر میان اژدها زد و اژدها و بهمن را چهار پاره کرد (قس: بهمن‌نامه: ۵۲۲ که سخنی از بهمن در میان نیست). نظامی به همین واقعه، یعنی «فروبردن اژدها بهمن را» اشاره دارد:

چو بهمن جوانی بر آن داردت — که تنداژدهایی بیوباردت
(خمسه: ۹۴۲)

به هم‌سنگی خود مرا بر مسنج — که از اژدها بهمن آمد به رنج
(خمسه: ۹۱۴)

نه من به ز بهمن شدم کاژدها — به خاریدن سر نکردش رها
(خمسه: ۹۲۸)

دیگر جنبه‌های سرگذشت بهمن هم در ادب فارسی بازتاب یافته است:

لیکن از مرگ پدر یابند مردان نام نیک — نام بهمن بر نیامد تا نمرد اسفندیار
(سنایی: ۲۳۷)

چون زال بستهٔ قفسم نوحه زان کنم — تا رحمتی به خاطر بهمن درآورم
(خاقانی: ۲۴۰)

مدت پادشاهی او به روایت بُندهِشن، صد و دوازده سال بود. بهمن در ادبیات فارسی، در ردیف پهلوانان نیز قلمداد شده است:

بهمن اسفندیاری کاخ رستم سیستان　　سیستان را بهمن‌آسا دادی احسنت ای ملک
(خاقانی: ۸۹۶)

همه گردان فیل‌افکن، همه مردان شیراوژن
همه چون رستم و بهمن، همه چون طوس و چون دستان
(عسجدی: ۳۳)

سایل بزم او سزد حاتم　　کشتهٔ رزم او سزد بهمن
(مسعود سعد: ۳۸۵)

ایا در حزم چون نوذر، ایا در عزم چون‌کسری　　ایا در بزم چون دارا، ایا در رزم چون بهمن
(جوهری هروی، لباب‌الالباب: ۳۲۷)

منابع: غررالسیر: ۳۷۵؛ گردیزی: ۱۵؛ بلعمی: ۶۸۳/۲؛ روضةالصفا: ۶۲۶/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۱۲۹/۳؛ پیامبران و شاهان: ۳۷؛ کیانیان: ۱۴۴ و ۱۸۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۳۷؛ داستان داستانها: ۲۴۷؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۲۱/۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۸۴.

بهمنجنه / bahmanjane /

معرّب بهمنگان، جشن روز دوم بهمن‌ماه است که به بهمن، فرشتهٔ* موکل بر چهارپایان تعلق دارد. در این روز نیز همانند سایر جشنها مراسمی برگزار می‌شده است. «مردم فارس مأکولی از جمیع دانه‌ها در دیگهایی می‌پزند و بهمن سپید که مخصوص این جشن است، با شیر خالصِ پاک می‌خورند و معتقدند که حافظه را زیاد می‌کند. مردمان در این روز گُل می‌چینند و روغن می‌گیرند و بخور می‌سوزانند و بر آنند که جاماسپ*، وزیر گشتاسپ*، این کارها را در این روز انجام داده است» (آثارالباقیه: ۵۶۱). در خراسان قدیم هم میهمانی بزرگی بر پا می‌داشتند و انواع حبوبات و گوشت حیوانات مختلف در دیگی می‌ریختند. به نظر می‌رسد که این جشن را مدتها در دورهٔ اسلامی نیز بر پا می‌داشته‌اند:

رسم بهمن گیر و از نو تازه کن بهمنجنه　　ای درخت ملک، بارت عز و بیداری، تنه
اورمزد و بهمن و بهمنجنه فرخ بِود　　فرخت باد اورمزد و بهمن و بهمنجنه
(منوچهری: ۸۶)

فرخش باد و خداوندش فرخنده کناد عید فرخنده و بهمنجنه و بهمن ماه
(فرخی: ۳۵۴)

بهمنجنه است خیز و می‌آر ای چراغ ری تا برچنیم گوهر شادی ز گنج مِی ...
این یک دو مه سپاه طرب را مدد کنیم تا بگذرد ز صحرا فوج سپاه دی
(مختاری: ۵۰۹)

بعد ما کز سر عشرت همه روز افکندی سخن رفتن و نارفتن من در افواه
اندر آمد ز در حجرهٔ من صبحدمی بهمنجنه یعنی دوم بهمن ماه
(انوری: ۴۱۵/۱)

منابع: التفهیم: ۲۵۷؛ عجایب [قزوینی]: ۵۴؛ گردیزی: ۳۴۶؛ فیروز آذرگشسپ، «واژهٔ بهمن»، پشوتن، ج ۱: ۱/۱۱؛ علی بلوکباشی، «نوروز...»، هنر و مردم، (اسفند ۱۳۴۱ و فروردین ۱۳۴۲): ۵ و ۳/۶ به بعد؛ محمد دبیر سیاقی، «بهمنجنه و سده»، سخن، (بهمن ماه ۱۳۳۷): ۹۴۰/۹؛ علی هاشمی، کاوه (دورهٔ جدید): ۴۰۴/۵ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۸۴.

بهمن‌دژ ← دژ بهمن

بهمن‌روز /bahman-ruz/

دومین روز از هر ماه شمسی به نام امشاسپند بهمن* نام‌گذاری شده است. بهمن **فرشته‌ای*** است که خشم* و قهر و آتش غضب را فرومی‌نشاند. او موکل است بر گاوها **و گوسفندان**. کتاب اندرز آذرباد مارسپندان توصیه می‌کند که از بستر و جامهٔ نو در این روز **استفاده** کنند. از سلمان فارسی نقل شده که بهمن روز برای ازدواج و برآوردن کارها **نیک** و مبارک است:

بهمن‌روز ای صنم دلستان بنشین با عاشق در بوستان
(مسعود سعد: ۶۵۹)

در این روز خدا حوّا* را آفرید و از این رو، بهمن فرشتهٔ موکل بر حجابهای قدس و **کرامت** نیز هست. پارسیان آن را نیک و برگزیده توصیف کرده‌اند:

رسم بهمن گیر و از نو تازه کن بهمنجنه ای درخت ملک، بارت عزو بیداری، تنه
اورمزد و بهمن و بهمنجنه فرخ بود فرخت باد اورمزد و بهمن و بهمنجنه
(منوچهری: ۸۶)

حضرت صادق (ع) آن را روزی مبارک و برای ازدواج و بازگشت از سفر و خرید و فروش و نوپوشیدن و نوبریدن مناسب توصیف کرده است. اما در این روز، فَصد و حجامت نامناسب است. بیرونی (آثارالباقیه: ۳۰۵) این روز را در ده ماه نخست سال و همچنین اسفندماه، میانه (=متوسط) یعنی نه سعد و نه نحس، اما در بهمن‌ماه، نحس (!) معرفی کرده است.

بهمن‌روز از بهمن‌ماه را ایرانیان جشنی به نام بهمنجنه* یا بهمنگان بر پا می‌داشته‌اند.

منابع: یشتها: ۸۸/۱؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.: ۲۵۵/۲۶.

بهمنگان ← بهمنجنه

بهمن‌مرغ ← جغد

بیت‌الاحزان ← یعقوب

بیت‌الحزن ← یعقوب

بیت‌الصراح ← بیت معمور

بیت معمور (ـ المعمور) /bayt-e ma'mur/

بنا بر روایات، آدم* وقتی به زمین تبعید شد دلتنگ بود و به خدای عَزَّ و جَلَّ نالید. آنگاه خدای تعالی خانه‌ای در محل کعبه پدید کرد از یاقوت سرخ، تا آن تنگدلی از وی بشد و آن را بیت معمور (inhabited house) نام کرد و گفته‌اند که آن را بیت‌الصراح نام بود (بلعمی: ۹۰/۱). این خانه تا قبل از طوفان نوح* بر زمین کعبه بود. چون طوفان پدید آمد خدای آن را برداشت و به آسمان چهارم، محاذی کعبه برد، چنان که اگر چیزی از آنجا بیفتد، بر بام کعبه فرود آید؛ و معمور، از آن نام شد که هر وقت از زیارت ملایک آباد است (غیاث‌اللغات). مقام عیسی* نیز بیت معمور است زیرا خدای تعالی او را از میان قومش ناپدید کرد و بر آسمان چهارم، به بیت معمور برد (مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۱۸). یک بار خداوند در قرآن (طور: ۴) به آن سوگند خورده است. در ادبیات فارسی نیز از آن یاد شده‌است:

سزد گر عیسی اندر بیت معمور کند تسبیح ازین ابیات غرّا

(خاقانی: ۲۸)

ای در زمین ملت معمار کشور دین بادی چو بیت معمور اندر فلک معمّر

(خاقانی: ۱۹۵)

رسیده جبرئیل از بیت معمور بُراق برق‌سیر آورده از نور
(خمسه: ۴۰۹)

خرابه‌ای است که خوشتر ز بیت معمور است تنی که از تپش دل خراب می‌سازند
(صائب)

بیت معمور ادب طبع بلند تو بود زنده نام بشر از حکمت و پند تو بود
(بهار: ۶۶۴/۱)

در عرفان «بیت معمور» را اشارت به دلهای عارفان دانسته‌اند که به معرفت و محبت الله آبادان است و به نظر او زنده است و به لطف او شادان (کشف الاسرار: ۳۴۵/۹).

منابع: تفسیر طبری: ۵۷/۱ و ۱۴۱؛ بلعمی: ۲۳۹/۱؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۶۲/۳؛ مهر نیمروز: ۳۵؛ لغت‌نامه.

بیدخ ← زهره

بیدخت ← زهره

بیدرفش /bidarafš/

یا ویدرفش، معروف به جادو، از پهلوانان لشکر ارجاسپ*، پادشاه توران*، معاصر گشتاسپ* و اسفندیار* بود. در جنگی که میان ایران و توران به وقوع پیوست زریر*، برادر گشتاسپ، بر دست بیدرفش کشته شد. این بود که اسفندیار، به کین‌خواهی عم خود، زریر برخاست و بیدرفش را در نبردی به قتل رساند. «و اسفندیار در آن جنگ آثار خوب نمود و بیدرفش جادو را از بزرگان ترک به مبارزت بکشت» (فارسنامه: ۵۱). منظومهٔ یادگار زریران، قتل بیدرفش را به بستور*، پسر زریر نسبت داده است.

منابع: شاهنامه: ۷۳/۶ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۵۹۷؛ فرهنگ ایران باستان: ۲۶۰؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۲۸/۱؛ لغت‌نامه.

بیژن /bižan/

(= بیزن یا بیجن) پسر گیو*، نوهٔ گودرز* و خواهرزادهٔ رستم* یکی از پهلوانان بنام روزگار کیخسرو* است. داستان بزمی بیژن و منیژه از داستانهای دلکش فارسی است. در زمان پادشاهی کیخسرو، گروهی از «ارمانیان» به درگاه آمدند و از ستم گرازان

بنالیدند. شاه فرمان داد یکی از دلاوران به ارمان (مرز ایران و توران*) رود. بیژن به این خدمت کمر بست و به همراه گرگین میلاد*، روی بدان سو نهاد و گرازان را دفع کرد. گرگین بر او حسد برد و وی را به داخل مرز توران به خوش‌گذرانی ترغیب کرد. دختر افراسیاب*، منیژه، با گروهی از رامشگران در آنجا مجلسی داشت. بیژن به خیمهٔ منیژه وارد شد و دختر به او دل باخت و با وی به مِی‌گساری پرداخت. افراسیاب از ماجرا با خبر شد و بیژن را درون چاهی به بند کشید، بنا بر برخی منابع (دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۴۱) در چاه بوقیر. منیژه پنهانی به تیمار او در بُن چاه کمر بست. گرگین به ایران بازگشت و خبر گم شدن بیژن را به گیو و شهریار ایران داد و به خشم خسرو گرفتار و زندانی شد. گیو که از جست و جوی فرزند عاجز آمد، از شهریار مدد خواست.

کیخسرو به جام گیتی‌نما (← جام جم) نگریست و بیژن را در چاهی گرفتار دید. سپس، رستم را از سیستان فراخواند و او هم با جمعی از دلاوران ایران، در لباس بازرگانان عازم توران شد. دیری نگذشت که رستم به پایمردی منیژه، بیژن را از چاه تاریک رهایی بخشید و بر سر آن بود که آن دو را به ایران بیاورد که افراسیاب آگاه شد و نبردی سهمناک میان او و رستم در گرفت. در این نبرد، رستم پیروز شد و با بیژن و منیژه به ایران بازگشت. کیخسرو شاد شد و گرگین را ببخشید و منیژه را به همسری بیژن در آورد.

اشاره به سرگذشت بیژن و عشق پایدار او به منیژه، در ادب فارسی فراوان است:

ثریا چون منیژه بر سر چاه — دو چشم من بدو چون چشم بیژن
(منوچهری: ۶۲)

تو رستم‌رخشی چو حمله آری — چون صید کنی بیژن‌گرازی
(مسعود سعد: ۵۰۵)

نفرستیمَ پیام و نگویی به حسن عهد — کاندر حصار بسته چو بیژن چگونه‌ای
(مسعود سعد: ۴۹۳)

تو را بیژن و گرگین صفت چگونه کنم — که هر غلام تو صد بیژن است و صد گرگین
(مسعود سعد: ۴۵۲)

ای گرازان هلا جهان گیرید — که‌جهان را پدید شد بیژن
(مسعود سعد: ۳۸۵)

چو بیژن داری اندر چَه، مخسب افراسیاب‌آسا — که رستم در کمین است و نهنگی زیر خفتانش
(خاقانی: ۲۱۳)

آستان بوسان او کز بیژن و گرگین مهند　　آستین بر اردشیر و اردوان افشانده‌اند
(خاقانی: ۱۰۸)

افراسیاب طبع من آن بیژن شجاعت　　عذر آورد که بهتر از این دختری ندارم
(خاقانی: ۲۸۳)

شب آنجا ببودم به فرمان پیر　　چو بیژن به چاه بلا در، اسیر
(سعدی: ۳۷۵)

در صفت ممدوحه، شاعر سروده است:

بود منیژه اگر نبود منیژه　　از پی دریوزه خوار مردم توران
(قاآنی: ۶۶۳)

چاه بیژن: افراسیاب بیژن را در سرزمین توران، درون چاهی به بند کشید و سنگی گران بر **سر آن نهاد**. رستم آن سنگ را یک تنه برگرفت و به دور افگند و بیژن را رهایی داد. چاه **بیژن، در** ادبیات فارسی، از اینجا شهرت بسیار یافته است:

شبی چو چاه بیژن تنگ و تاریک　　چو بیژن در میان چاه او من
(منوچهری: ۶۲)

گرچه از چَه کشید بیژن را　　رستم از دست تور دختر تور
(قطران: ۱۴۸)

به وحدت رَستم از غرقاب وحشت　　به رُستم رَسته گشت از چاه، بیژن
(خاقانی: ۳۱۷)

لب چاه بیژن بسته سر مشرق گشاده زال زر　　خون سیاووشان نگر بر خاک و خارا ریخته
(خاقانی: ۳۷۷)

الا تا در سمر گویند وصف بیژن و رستم
که این بوده است پیل‌اندام و آن بوده است شیراوژن
ز سعی و حشمتت بادا، به شادی و به اندوهان
ولی بر گاه چون رستم، عدو در چاه چون بیژن
(سنایی: ۵۰۵)

دشمن تو اگر شده بیژن　　نیست جایش از جهان مگر تَکِ چاه
(مسعود سعد: ۴۹۱)

به زور عشق زین زندان ظلمانی توان رستن　　که جز رستم برون می‌آورد از چاه بیژن را؟
(صائب: ۱۲)

م.آزرم، شاعر معاصر خراسانی، در شعری به نام «بیژن در چاه» اسارت بیژن و عشق بی‌دریغ او را با جریانهای سیاسی روزگار خویش در آمیخته و تابلویی ماندگار ترسیم کرده است که با این بند آغاز می‌شود:

دیگر بار
اینک
عشق بزرگ بیژن
زیباترین نبرد سزاوار
هنگامه‌های رنجِ مبارک
بیژن اما
در گیر و دار سهمترین پیکار. (ده‌شب: ۷۰)

سرگذشت بیژن، پهلوان نامور و عاشق بلاکش ایرانی، علاوه بر شاهنامهٔ فردوسی، در منظومه‌ای با حدود ۱۴۰۰ تا ۱۹۰۰ بیت توسط خواجه عمید عطاء بن ناکوک رازی، شاعر قرن پنجم هجری نیز به نظم در آمده است. نام یک بیژن دیگر هم در شاهنامه (۳۴۸/۹) آمده که فرمانروای ترک سمرقند بوده‌است (فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۳۸/۱).

منابع: شاهنامه: ۶/۵ به بعد؛ اساطیر ایران: پنجاه و هفت؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۳۲۵؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۳۴؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۲۹/۱؛ لغت‌نامه؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۱۸۷.

بیستون ← فرهاد

بیوراسپ ← ضحّاک

پ

پادشاه نوروزی ← میر نوروزی
پاشنهٔ آشیل ← رویین‌تنی
پرچم ← درفش کاویان
پرسیاووشان ← سیاووش
پرمایون ← بِرمایون
پرندهٔ پیام ← هدهد
پروردگان ← فروردگان

پروکروستس /prokrostes/

پروکروستس (Procrustes) یا پروکروست و نیز پروکوست (Procust) در افسانه‌های **یونانی**، نام راهزنی است که داماستس و پلی‌پمون هم خوانده شده است. وی در راهِ میان **مگارا** و آتن عابران را مجبور می‌کرد روی یکی از دو تختی که داشت دراز بکشند. او **اشخاص** بلندقد را روی تخت کوچک و اشخاص کوتاه قد را روی تخت بزرگ **می‌خوابانید** و برای آنکه اندازهٔ آنها درست در بیاید، اضافی بلندقدها را می‌برید و **کوتاه‌قدها** را آن قدر می‌کشید تا درست به اندازهٔ تخت در آیند. به همین جهت «تخت **پروکروستس**» در مورد کسی به کار می‌رود که خود و سلیقهٔ خود را معیار همه چیز **می‌داند** و تمامی ارزشها را با آن می‌سنجد. این راهزن، مطابق روایات یونانی، به دست **تره** (تسئوس) کشته شد.

منابع: **فرهنگ** اساطیر یونان و روم: ۷۷۷/۲؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 944.

پرومتئوس ← پرومته

پرومته /promete/

یا پرومتئوس (Prometheus) در اساطیر یونانی یکی از تیتانها، فرزند ایاپتوس (Iapetus) و تمیس (Themis) است که به جانبداری از انسان معروف است. به روایتی او انسان را از گِل آفرید و به‌رغم زئوس* شراره‌ای از آتش* آسمان* را از کورهٔ هفائیستوس ربود و به زمین آورد و به انسان ارزانی داشت و به او صنعت آموخت. زئوس به عنوان تنبیه، او را بر صخرهٔ منفردی در کوههای قفقاز به زنجیر کرد و عقابی را بر او گماشت. این عقاب روزها جگر او را می‌خورد و شبها جگرش دوباره می‌رویید. این شکنجه مدت مدیدی ادامه یافت تا آنکه پس از سی و به روایتی سی هزار سال، با اجازهٔ زئوس، هرکول یا هراکلس او را نجات داد و عقاب را کشت و زنجیرهای او را گسست. آنگاه پرومته، راز پرآوازهٔ خویش را بر زئوس آشکار کرد. به هرحال، پرومته نتوانست جاودانگی خویش را بازیابد مگر اینکه یکی از ایزدان نامیرا سرنوشت خویش را با او مبادله کند. کیرون به این مبادله رضا داد و در دوزخ* فرود آمد. از این هنگام بود که پرومته منزلگاه جاودانی خویش را در المپ بازیافت. آتنیها، که پرومته را سودرسان و پشتیبان بشر و پدر همهٔ هنرها و علوم می‌شمردند محرابی برای او در باغهای آکادمی بر پا داشتند.

شاملو با آگاهی از جوانب مختلف داستان پرومته، به گوشه‌ای از سرگذشت او اشاره کرده است:

من پرومتهٔ نامرادم که از جگر خسته کلاغان بی‌سرنوشت را سفره‌ای گسترده‌ام

(مجموعهٔ آثار، تهران، نگاه، ۱۳۸۰: ۳۰۶)

منابع: فرهنگ اساطیر یونان: ۲۹؛ فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۷۸۰/۲ به بعد؛ فرهنگ تلمیحات: ۱۳۲؛ رهآورد: ۲/۲۶-۸۰؛ دا.فا.؛ *Brewer's:* 945; *Dictionary of Symbols:* 182.

پرویز ← خسرو و شیرین

پَری /pari/

پری (fairy) موجودی است موهوم، افسانه‌ای و زیبا و دلپذیر. چنان که از روایات کهن بر می‌آید، پری وجودی است لطیف و بسیار زیبا که اصلش از آتش* است و با چشم دیده نمی‌شود و با زیبایی فوق‌العاده‌اش آدمی را می‌فریبد. پری بر عکس دیو، اغلب نیکوکار و جذاب است. اما گاهی در روایات کهن و از جمله برخی قسمتهای اوستا (یشتها: ۱۴/۱)

جنس مؤنث دیوان* معرفی شده است که از طرف اهریمن* گماشته شده و جزءِ لشکر او، برضد زمین* و گیاه و آب* و ستور در کار است. روی‌هم رفته، پریان در این روایات، دارای مَنِشی مبهم و ناروشن و سرشتی شرور و بدخواه هستند که گاهی به صورت زنانی جذاب و فریبنده ظاهر می‌شوند و مردان را می‌فریبند، زیرا هر لحظه قادرند خود را به شکلی درآورند.

مطابق روایات کهن، جمشید* و ضحّاک* و سلیمان*، دیوان و پریان و پرندگان را زیر فرمان خود داشتند. در قصه‌های عامیانه، اغلب، قهرمان داستان با دختر شاه پریان ارتباط پیدا می‌کند و بالأخره با عبور از موانع دشوار و کشتن اژدها* پری محبوب خود را به دست می‌آورد.

در ادبیات فارسی، از جمله شاهنامه که خود بر فرهنگ کهن ایرانی استوار است، پری مظهر لطافت و کمال و زیبایی و مشبّه بهِ جمال تصور شده است و گاه سیمایی همچون فرشتگان* یافته است:

جدا گشت ازو کودکی چون پری — به چهره به سان بت آزری
(شاهنامه: ۱۰/۳)

یکایک بیامد خجسته سروش — به سان پریِ پلنگینه پوش
(شاهنامه: ۳۰/۱)

گر پری ز آتش بود تو آتشین طبع آمدی — شاید ار باشی تو مانند پری در دلبری
(سنایی: ۶۳۶)

دیوش مطیع گشته به مال و پری به علم — آن یابد این، که هوش و خردش آشنا شدست
(ناصرخسرو، چ قدیم: ۵۴)

دیوت از طاعت پری گردد چنانک — چون به زر بندی کمر گردد دوال
(ناصرخسرو: ۷۲)

پریت ای برادر برهنه چراست — اگر دیوت اندر خَزِ شُشتریست
(ناصرخسرو، چ قدیم: ۵۹)

به طبع بینم آتش صفات مردم را — از آن گریزان از هر کسی پری‌وارم
(خاقانی: ۲۸۶)

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری — ارادتی بنما تا سعادتی ببری
(حافظ: ۳۱۵)

پری نهفته رخ و دیو در کرشمهٔ حُسن
بسوخت دیده ز حسرت که این چه بوالعجبیست
(حافظ: ۴۵)

منابع: آفرینش زیانکار: ۸۸؛ بهمن سرکاراتی، «تحقیقی در حاشیهٔ اسطوره‌شناسی تطبیقی»، ن.د.ا.ت.: ۱/۲۳ و ۱۶۷/۱۸؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 413.

پَشَنگ /pašang/

یا «پَشَن» نام چند تن از شاهان و پهلوانان باستانی به شرح زیر است:

۱. در افسانه‌های ملی، نام برادرزادهٔ فریدون* و پدر منوچهر* و شوهر ماه آفرید، (دختر فریدون).

۲. شاه توران، فرزندزادهٔ شم، نوادهٔ فریدون و پدر افراسیاب* که در روایات ایرانی به عنوان دشمن تلقی شده است:

نخواهیم شاه از نژاد پشنگ فسیله نه نیکو بود با پلنگ

(شاهنامه)

ارزنی باشد به پیش حمله‌اش ارژنگ‌دیو پشه‌ای باشد به پیش گرزه‌اش پورپشنگ

(منوچهری: ۵۱)

چون برد دست بر به گرز گران چون زند شست بر به تیر خدنگ

تن بشوید به آب مرگ فرود رخ بپوشد به خاک تیره پشنگ

(قاآنی: ۴۹۴)

همچون پشنگ کوژی رگناک و شوخناک گویی که گرز توری در قبضهٔ پشنگ

(سوزنی: ۹۹)

۳. نام داماد طوس*، سردار ایران.

۴. پسر افراسیاب که نام دیگر او شیده است (مجمل‌التواریخ و القصص: ۴۹ و ۹۰).

۵. نام مکانی نیز هست که در آنجا میان پیران ویسه* و طوس، جنگی واقع شد و این جنگ، به جنگ پَشَن و جنگ لادن (شاهنامهٔ مسکو: لاون) نیز معروف است.

۶. در نبرد دوازده رخ، سی و سه دلاور از خاندان پشنگ، کیخسرو* را یاری دادند.

منابع: شاهنامه: ۳۲۸/۵؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۵۲/۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۰۰؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

پشوتن /pašutan/

بزرگترین پسر گشتاسپ* و برادر اسفندیار* است و نام او یک بار در ویشتاسپ‌یشت آمده است. در روایات مَزدیَسنا هست که زردشت او را شیر و درون (نان مقدس) داد و

وی را جاودانی و فناناپذیر کرد (یشتها: ۲۲۱/۱). مطابق روایات پهلوی نیز پشوتن از جاودانانی است که بر گنگ‌دژ* فرمانروایی می‌کند و در آخر دهمین هزاره، با صدو پنجاه هزار تن از یارانش، به همراه ده هزار درفش ظهور خواهد کرد و در جنگ آخرالزمان، به یاری سوشیانت* خواهد شتافت. بنا بر نقل بُندهِشن و دینکرت، رستاخیز ایران از گنگ‌دژ آغاز خواهد شد زیرا یکی از پسران زردشت، به نام خورشید چهر، آنجا است و از همان جا لشکر پشوتن را به واپسین نبرد راهنمایی خواهد کرد.

در شاهنامه، پشوتن پهلوانی دلیر و نامبردار و در عین حال، جوانی عاقل و هوشیار توصیف شده است:

پشوتن دگر گُرد شمشیرزن شه نامبردار لشکرشکن

(شاهنامه: ۶۷/۶)

وی هم در هفت خوان* و هم در سفر سیستان همراه اسفندیار بود و همانند پدری دلسوز و عاقبت‌نگر او را اندرز می‌داد که از جنگ با رستم* بپرهیزد. هنگامی که بهمن* فرامرز* را کشت و فرمان به غارت سیستان داد پشوتن وی را به شدت از این کار بر حذر داشت. بر خلاف برادر که افراطی و تندمزاج است، او طرفدار حق و همانند سیاووش* از شخصیتی میانه و معتدل برخوردار است. با این خصوصیات شاید بتوان گفت تنها قهرمانی است که دشمن و دوست بر او توافق دارند و از او به خوبی یاد می‌کنند.

منابع: شاهنامه: ۶۷/۶؛ حماسه‌سرایی: ۵۱۳ و ۵۳۵؛ اساطیر ایران: ۱۱۴؛ سوگ: ۱۴۹؛ داستان داستانها: ۲۴۴؛ رحیم عفیفی، «گنگ دژ»، م.د.ا.م.: ۴۱۲/۱؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، (بهمن ۱۳۵۰): ۳۳/۱۱۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۳۲۹/۱ به بعد؛ جلال خالقی مطلق، «پشوتن یا فرشیدورد»، م.د.ا.م. (پاییز ۱۳۵۷): ۵۴۳/۱۴؛لغت‌نامه؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۵۳/۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۰۰.

پل صراط ← صراط

پوپک ← هدهد

پوپو ← هدهد

پورآتبین ← آتبین؛ فریدون

پور زال ← رستم

پور سام ← زال
پیچک ← لبلاب
پیچه ← لبلاب

پیران ویسه /pirān-e vise/
پیران، یکی از پسران ویسه و سپهسالار افراسیاب* بود که در جنگ ایران و توران* که بعد از قتل سیاووش* رخ داد، دلاوریها کرد و آخر عمر هنگام جنگ دوازده رخ (شاهنامه: ۸۶/۵) در مبارزه با گودرز* به قتل رسید.

داستان او از غم‌انگیزترین بخشهای شاهنامه است. از سویی، دل در گرو مهر ایران دارد و با ایرانیان به احترام رفتار می‌کند و از سویی، دلش از عشق میهن خویش سرشار است. زندگی او میان این دو کشمکش می‌گذرد. با سیاووش به مهر رفتار می‌کند و دختر خویش، جریره* را به او می‌دهد که حاصل این پیوند فرود* است. روزگاری که افراسیاب با سیاووش بر سر مهر بود، پیران یار و مشاور نزدیک او به شمار می‌رفت و پدروار، فرنگیس* دخت افراسیاب را برای سیاووش به زنی گرفت. وقتی افراسیاب با سیاووش خصومت آغاز نهاد، پیران بسیار کوشید تا میان آنها رفع کدورت شود.

مهر بر آمد به کوهسار چو گودرز گُرد فلک زو ستوه گشت چو پیران
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: یشتها: ۲۱۸/۱؛ شاهنامه: ۷۱/۳ به بعد؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۲۵۰ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۶۴/۱؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۰۰؛ لغت‌نامه.

پیرزن کوفه ← تنور پیرزن
پیر مغان ← مغان
پیک عشق ← کبوتر
پیک ناهید ← کبوتر

ت

تابعه /tābe'a(h)/

یا شیاطین‌الشعرا از مصطلحات قدیم عربی است، به معنی جنّ* و شیطانی که به شعرا تلقین می‌کند. چون این روح نامرئی همه جا همراه و پیرو شخص شاعر است، او را تابعه نامیده‌اند.

تابعه گاهی به معنی مطلق جنّ و پری* به کار می‌رود که با پاره‌ای از افراد انسانی در ارتباط است و همه وقت همراه و کارآموز اوست. گاهی هم از آن به همزاد تعبیر کرده‌اند. این تسمیه، مبتنی بر این اصل کلی است که می‌گفتند ارواح نامرئی (جن، پری، فرشته*، دیو* و شیطان*) با اشخاص انسانی رابطه و الفت برقرار می‌کنند و ظهور آثار بدیع هنری و ذوقی و اکتشافی و نیز بعضی دریافتهای قلبی بشر در اثر تلقین همین ارواح است. قدما معتقد بودند هر شاعری را، از جنّ و انس، تابعه‌ای است که او را شعر تلقین می‌کند و نظامی از آن به جنّی تعبیر کرده است:

جبرئیلم به جنّی قلمم — بر صحیفه چنین کشد رقم
کاین فسون را که جنّی‌آموز است — جامه نو کن که فصل نوروز است
آنچنان کن ز دیو پنهانش — که نداند مگر سلیمانش

(خمسه: ۶۱۰)

برخی هم همان واژهٔ تابعه را آورده‌اند:

ورچه دوصد تابعه فریشته داری — نیز پری باز و هر چه جنّی و شیطان
گفت ندانی سزاش و خیز و فراز آر — آن که بگفتی چنان که باید نتوان

(رودکی: ۳۹)

گویند که تابعه کند تلقین — شاعر چو قصیده‌ای کند انشا
من بنده چو مدح تو براندیشم — روح‌القدسم همی کند املا

(جمال‌الدین اصفهانی: ۳۳۷)

وظیفه‌ای که در فرهنگ اسلامی و ادبیات فارسی برای تابعه ذکر کرده‌اند، یادآور نقش موزها (Muses) در اساطیر یونانی است که هر کدام از آنها الههٔ یکی از هنرها به شمار می‌رفتند (اساطیر یونان و روم: ۸۶/۱). برخی میان تابعه و «همتا» و «همزاد» و نیز فره‌وشی در ایران باستان ارتباطی یافته‌اند (مقدمه‌ای بر ادبیات فارسی در تبعید: ۴۷۳).

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۵۱/۱؛ دیوان عثمان مختاری: ۲۲۹؛ جلال همایی، «تابعه»، یغما: ۹/۱۳؛ نامهٔ اهل خراسان: ۱۰۳.

تابوت بنی‌اسرائیل ← تابوت عهد

تابوت شهادت ← تابوت عهد

تابوت عهد /tābut-e 'ahd/

صندوقی است که موسی* به امر حق تعالی از چوب شطیم ساخت و بیرون و اندرونش پوشیده از طلا بود و اطراف سر آن تاجهای طلایی و روی آن، سرپوشی از طلای خالص قرار داشت. دربارهٔ تابوت و محتویات آن روایات فراوان است. بنا بر یک روایت، حقهٔ «منّ» (← منّ و سلوی*) و عصای هارون بن عمران* که شکوفه داد و دو لوح عهد که احکام عشره (← موسی) بر آن نوشته شده بود و در کنار آن تورات قرار داشت محتویات تابوت را تشکیل می‌دادند. از این رو، گاهی آن را تابوت شهادت نیز گفته‌اند.

بر فراز این تابوت صورت دو کرّوبی تعبیه شده بود و محتمل است عبارت «تَحْمِلُهُ الْمَلائِکه» (بقره: ۲۴۸) قرآن، اشاره بدان باشد. در این آیه، ضمن بیان داستان طالوت*، از تابوت عهد نیز سخن رفته است. در روایتی دیگر (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۲۷۹/۳ به بعد)، این تابوت را خداوند بر آدم* فرو فرستاد و بعد پیامبران دیگر، آن را به میراث بردند تا به یعقوب* رسید و پس از او، در دست بنی‌اسرائیل می‌گشت و چنان که نوشته‌اند روحی در آن بود که سخن می‌گفت و اختلاف میان بنی‌اسرائیل را رفع می‌کرد.

بنی‌اسرائیل در سفرها تابوت را با خود می‌بردند. داوود* آن را به اورشلیم منتقل کرد و بعد فلسطینیها آن را در هیکل بت داجون گذاشتند اما خداوند آنان را به بیماری دچار ساخت و آنها تابوت را به بنی‌اسرائیل برگرداندند. با توجه به همین مفهوم افسانه‌ای، به ندرت در ادب فارسی به تابوت عهد اشاره شده است:

«وقتی که من خیلی جوان بودم هدایت "تابوت عهد" بود و هر روزنامه و مجله‌ای که باز

می‌کردی ذکر جمیلی از هدایت هم در آن بود». (وضع کنونی تفکر در ایران: ۱۱۴)

منابع: قاموس: ۲۳۷؛ تفسیر طبری: ۱۵۰/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۰۲/۱ و ۴۲؛ روضة‌الصفا: ۲۸۷/۱؛ الروضة من الکافی: ۳۱۷؛ اعلام قرآن: ۲۵۶؛ لغت‌نامه.

تارح ← آزر؛ ابراهیم

تارس و تافیل /tārcs va tāfil/

تارس (تادیس) و تافیل، به روایت بلعمی (۵۸/۱) یکی از سه قوم ساکن شهر اسطوره‌ای جابلسا* هستند که به پیامبر اسلام ایمان آورده‌اند و روز رستاخیز* جزو امّت او محشور خواهند شد. به روایتی دیگر (تفسیر طبری: ۱۵۹۵/۱): ایشان خلقی‌اند از جنسی دیگر که هم آدمی نیستند و پیامبر علیه‌السلام گفته است ایشان را به اسلام خواندم دین من نپذیرفتند و ایشان هر دو با یکدیگر دشمن‌اند و خلق جابلقا* و جابرسا از بیم ایشان هر شب به نوبت پاس دارند.

منابع: در متن همین مدخل آمده‌اند.

تاریچ وزاریچ ← امشاسپندان (خرداد و مرداد)

تافیل ← تارس و تافیل

تاک ← انگور

تبخلوس ← اصحاب کهف؛ دقیانوس

تجلّی /tajalli/

تجلّی (manifestation) در لغت به معنی پدیدار شدن و پیدایی است و در اصطلاحی که در اینجا مراد می‌کنیم پدیدار شدن انوار حق است بر حضرت موسی*. پس از نزول الواح تورات، بنا بر روایت قرآن (اعراف: ۱۴۳) موسی به میقات آمد و پروردگارش با او سخن گفت. «موسی گفت: خدایا خویشتن با من نمای تا به تو بنگرم. خدای گفت: هرگز مرا نبینی (قالَ رَبِّ اَرِنی، اَنْظُرْ اِلَیْکَ. قالَ لَنْ تَرانی) اما بدان کوه بنگر، اگر بر جای خود قرار گرفت مرا خواهی دید... چون پروردگارش بر کوه تجلّی کرد، آن را پاره پاره گردانید و موسی به روی در افتاد و از هوش بشد (فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ، جَعَلَهُ دَکّاً وَ خَرَّ مُوسیٰ

صَعِقاً). نوشته‌اند که کوه به شش پاره شد و موسی آن چیزی که کوه دیده بود، ندید. او کوه را دید و چنین مدهوش شد» (بلعمی: ۴۴۰/۱). چون موسی به خود آمد توبه کرد.

در یک روایت (قصص [نیشابوری]: ۲۳۸) آمده است که نور خدا بر کوه نتابید زیرا که همهٔ چیزها به نور او ایستاده است: وَ أَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (زمر: ۶۹)، بلکه نور خدا برای یک لحظه از کوه باز گرفته شد و کوه به هفتاد هزار پاره گشت. همچنین برای اینکه چرا خدا در کوه بر موسی تجلّی کرد، نیشابوری (قصص: ۲۳۲) دلایلی ذکر کرده است. اهل معرفت گفته‌اند: از اینکه موسی کلام حق تعالی را بی‌واسطه شنید، به خود عُجب کرد. حق تعالی نپسندید. پس نور عرش* و نور معرفت و نور نبوت موسی به هم بر آمد. سنگها افتاد و به هفتاد هزار پاره شد. موسی در هر سنگی، مانند آب*، همچون خویشتن می‌دید با عصایی در دست که «اَرِنی» می‌گفت و چون چنان دید، بی‌هوش شد.

گاهی هم تجلّی را کنایه از غلبهٔ نور الهی دانسته‌اند که بر طور سینا* ظاهر شد و موسی از آن بی‌هوش گشت. علاوه بر این، چنان که از آیهٔ ۵۵ سورهٔ بقره بر می‌آید، گروهی از یاران موسی که در غیاب او گوساله‌پرست شده بودند، از موسی خواستند که صدای خدا را بشنوند. موسی دعا کرد. ابری سفید آنان را در میان گرفت وصدای خدا بشنیدند. گفتند: تا ما صاحب صدا را نبینیم ایمان نیاوریم. از آسمان* بانگی بر آمد که ایشان از هول آن بانگ بیفتادند. اما بنا بر بیشتر روایات، تجلّی همان است که در بالا به آن اشاره شد.

از نظر عرفانی، تجلّی عبارت است از ظهور ذات و صفات الوهیت که بر دو نوع است: ربّانی و روحانی. تجلّی ربّانی، خود به دو تجلّی ذات و صفات تقسیم می‌شود (کشاف: ۲۶۸/۱) و در واقع از تجلّی روحانی، برتر و لطیفتر است. پیرامون این نوع تجلّی، مضامین بدیعی در عرفان اسلامی پدید آمده است (← شرح شطحیات: ۶۵۴):

بی‌خود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلّی صفاتم دادند

(حافظ: ۱۲۴)

عید تجلّی: در برخی منابع (شرح بیست باب) از عید تجلّی نام برده‌اند که روز ششم آب بود و گویند که در این روز عیسی* از میان ابر، بر حواریون تجلّی کرد و موسی را با خود ظاهر ساخت. به نقل از زیج مغربی آمده است که تجلّی عیسی و حضور موسی و الیاس* در طور سینا* بود. این عید، از عید میلاد قدیمتر و اهمیتش از آن بیشتر بوده است.

در ادبیات فارسی مسئلهٔ تجلّی خداوند بر موسی به طور وسیع و با تعابیر «اَرِنی» و «لَن تَرانی» و «تجلّی» که هر سه مأخوذ از آیات یاد شده است انعکاس یافته:

یار او گر چشم دارد روزگار اندر علوم «لن‌ترانی» بانگ برخیزد ز خلق انتظار
(سنایی: ۲۱۸)

از تجلّی چرا نصیبم نیست که همه عمر جای من طور است
(مسعود سعد: ۴۵)

قصور عقل تصور کند جلالت تو اساس طور تحمل کند تجلّی را
(انوری: ۲/۱)

موسی به «لن‌ترانی» جانسوز چربه خورد او توبه زد که «ماکذب القلب ما رآ»
(عطار: ۳۱۱)

موسی استاده و گم کرده ز دهشت نعلین «ارنی» گفتنش از نور تجلّی شنوند
(خاقانی: ۱۰۳)

نه شِگفت اگر ز هُش بشود موسی آن زمان کایزد به طور، نور تجلّی برافکند
(خاقانی: ۱۳۸)

از تیغ نورافزای تو، وز رخش صورآوای تو بر گرز طورآسای تو، نور تجلّی ریخته
(خاقانی: ۳۸۰)

چو رسی به طور همت «ارنی» مگو و بگذر که نیرزد این تمنا به جواب «لن‌ترانی»
(نظامی: ۲۵۶)

عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و «خرَّ موسی صاعقا»
(مثنوی: ۲/۱)

فتاده بر دو جهان پرتو تجلّی دوست صفیر بلبل بستان «لن‌ترانی» کو
(خواجو: ۳۲۱)

شعلهٔ شوق ز شمشیر نگرداند روی «لن‌ترانی» نشود بند زبان، موسی را
(صائب: ۶۰)

گشای چهره که آن کس که «لن‌ترانی» گفت هنوز منتظر جلوهٔ کف خاک است
(اقبال: ۱۳۹)

منابع: بلعمی: ۴۴۰/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۲۲۹؛ قصص [سورآبادی]: ۲۴۳؛ مصطلحات: ۱۰۰؛ شرح گلشن راز: ۱۵۴؛ حبیب‌السیر: ۱۰۴/۱؛ مرصاد: ۳۱۶ به بعد و ۳۲۷؛ اسرارنامه: ۲۹۹؛ اعلام قرآن: ۶۰۴؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

تخت پروکروستس ← پروکروستس

تُراب، گِلی که آدم از آن آفریده شد ← آدم

ترح ← آزر؛ ابراهیم

تسنیم /tasnim/

نام چشمه‌ای است که از زیر عرش* و به روایتی، از بهشت عدن بیرون می‌ریزد و بهترین آشامیدنی بهشت* است که بنا بر قرآن (مُطَفّفین: ۲۸) مقربان و نزدیکان از آن می‌نوشند. عبدالله عباس گفت: تسنیم شرابی است که مقربان را از آن صِرف دهند و دیگران را ممزوج. بعضی نیز گفته‌اند: آبی است که در هوا معلق می‌آید و در قدحهای اهل بهشت ریخته می‌شود و چون پر شود، خود باز ایستد، چنان که قطره‌ای بر زمین نیاید. اهل اشارت گفته‌اند: این شربتی است خالص و نه ممزوج که مقربان باز خورند، بر بساط قرب در مجلس انس، در بوستان عیش، به کأس رضا، بر مشاهدهٔ مصطفی و اهل بیتش.

تسنیم در ادب فارسی نیز به عنوان چشمه‌ای بهشتی و گوارا شناخته شده است:

شفای تب‌زدگان بود شربتش گویی — که بود شربتش از سلسبیل و از تسنیم
(سوزنی: ۲۷۶)

بشارتی برساند به گوش مجلسیان — ز خمر و حور و قصور و ز کوثر و تسنیم
(سوزنی: لغت‌نامه)

هر آن که سایهٔ آن کوه دید و آن چشمه — بدید سایهٔ طوبی و چشمهٔ تسنیم
(سوزنی: لغت‌نامه)

قربه‌ای پرکن ز تسنیم ضمیر — روح را با آن به سقایی فرست
(خاقانی: ۸۲۷)

کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل — گیر ز مینای تاک بادهٔ آیینه فام
(اقبال: ۲۱۶)

منابع: کشف الاسرار: ۴۱۹/۱۰؛ تفسیر گازر: ۳۱۳؛ دا.فا..

تش ← آتش

تشتر ← تیر

تعمید /ta'mid/

تعمید (baptism) غسلی است از مراسم مسیحیان، به این ترتیب که کودک را در آبی به نام

«معمودانی» فرو می‌برند و آن به منزلهٔ ختنه در اسلام است و معتقدند کودک را پاک می‌گرداند. عیسی* این رسم را که قبل از او توسط یحیی* رواج یافته بود، از فرایض کلیسا قرار داد. بیرونی (آثارالباقیه: ۳۹۹) از قول ابوالحسن اهوازی، صاحب معارف الروم، نقل می‌کند: شخص این طور مسیحی می‌شود که هفت روز در بامداد و شامگاه بر او دعا می‌خوانند و روز هفتم او را برهنه با روغن زیتون* دهین می‌کنند و سپس با ترتیبی خاص، او را غسل می‌دهند و بدون آن که به زمین بخورد به تن او لباس می‌پوشانند.

غسل تعمید، در واقع به منزلهٔ یافتن حیات تازه و معنوی و بازگشت به اصل انسان است. یحیای تعمید دهنده می‌گفت: من شما را با آب تعمید می‌دهم ولی خواهد آمد آن بزرگتر از من که شما را با آتش روح‌القدس تعمید خواهد داد.

منابع: آثارالباقیه: ۳۹۹؛ قاموس: ۲۵۷؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۷۱/۱؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *Brewer's:* 92.

تلمیس ← هابیل و قابیل

تملیخا ← اصحاب کهف؛ دقیانوس

تمّوز /tammuz/

تمّوز (Tammuz) یا تموز، یکی از خدایان بابل* و سومر است که بنا بر اساطیر اگرچه مرده است، در بهار هر سال دوباره بر می‌خیزد. او با مردوخ* و ادونیس* یونانی یکی دانسته شده است. زمانی که یهودیان به بت‌پرستی روی آوردند، به پرستش تموز پرداختند که اصلاً خدای خورشید* بود و پرستش آن از قدیم‌الایام به بابل راه یافته بود. بنا بر عقیدهٔ صابیان پیش از آنکه سلیمان* بیت‌المقدس را بنا نهد، آنجا هیکلی برای مریخ* بود و بتی با نام «تموز» در آن قرار داشت (نخبةالدهر: ۶۱).

نام تموز در کنعان «ادونا» است که نام ادونیس از آن گرفته شده است. چون تموز اصلاً با ایشتار* (عیشتار) مرتبط و محبوب او بود، ادونیس یونانی هم با آفرودیت* ارتباط یافت. تموز، پروردگار بهار، یار یا همسر ننا (nanā) الههٔ توالد و تناسل دانسته شده است.

بنا بر روایات اساطیری، تموز از باکره متولد شد و رجعت او به زندگی سه روز پس از مرگش اتفاق افتاد. در بهشت گمشدهٔ میلتون به این واقعه اشاره شده است. در ادبیات

معاصرِ عرب، گونه‌ای شعر با تکیه بر عناصر اسطوره‌ای مربوط به تموز پدید آمده که به ادبیات تموزی شهرت دارد که مبتکر آن هم علی احمد سعید معروف به «ادونیس» شاعر معاصر سوری است.

علاوه بر این، تموز نام ماه اول تابستان و ماه دهم سال رومی میان حزیران و آب و مشتمل است بر ۳۱ روز که در گذشته‌ها جشن تموز هم در این ماه برگزار می‌شده است.

در ادبیات فارسی، تموز، بیشتر به مفهوم اخیر و مرادف فصل گرما و تابستان، و در شعر گاهی با تشدید «میم» آمده است:

بخندید تمّوز بر سرخ‌سیب همی کرد با بار و برگش عتیب
(شاهنامه)

برکشد تیغ اسد چون آفتاب اندر اسد در تموز از آه خصمان مهرگان انگیخته
(انوری)

عمر برف است و آفتاب تموز اندکی ماند و خواجه غرّه هنوز
(سعدی: ۳۱)

چون اوج گرفت مهر از سرطان بگشاد تموز چون شیر دهان
(بهار)

منابع: یسنا: ۹۷/۱؛ نخبةالدهر: ۲۸۵؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 1166.

تندر ← رعد

تنور پیرزن /tanur-e pirzan/

هنگامی که آدم* از بهشت* به سرزمین هندوستان افتاد، جبرئیل* به او آموخت که از آهن، وسایل زراعت و نیز تنوری بساخت. این تنور تا زمان نوح* باقی بود. گروهی بر آنند که این همان تنوری است که در شهر کوفه در خانهٔ پیرزنی قرار داشت و آب* از آن برجوشید و طوفان نوح از آنجا آغاز شد. حَتّی اِذَا جَآءَ اَمرُنَآ وَ فَارَ التَّنُّور (هود: ۴۰). روایت شده است (الروضة من الکافی: ۲۸۲): در حالی که نوح مشغول ساختن کشتی بود زنش امد و به او گفت که از تنور آب بیرون آید. نوح شتابان به آنجا آمد و طَبَق بر سر تنور گذاشت و درِ آن را مُهر کرد. چون از ساختن سفینه فارغ شد، مُهر آن را برداشت و آب جستن کرد و طَبق را به دور انداخت.

این تنور، در ادبیات فارسی به نام تنور پیرزن یا تنور عجوز معروف شده است:

در تنور آنجای طوفان دیده و اندر چشم و دل هم تنور غصه هم طوفان احزان دیده‌اند
(خاقانی: ۹۰)

خانهٔ پیرزن که طوفان برد در تنورش فطیر نتوان پخت
(خاقانی، لغت‌نامه)

چون قوم نوح خشک‌نهالان بی‌برند باد از تنور پیرزنی، فتح بابشان
(خاقانی: ۳۲۸)

نی زال مداین کم از پیرزن کوفه نی حجرهٔ تنگ این کمتر ز تنور آن
(خاقانی: ۳۵۹)

در گمان آمدش که این چه فن است اصل طوفان تنور پیرزن است
(خمسه: ۷۲۴)

تا بر سر تنوری می‌ترسم از تو زانک طوفان نوح گاهِ نخست از تنور خاست
(مسعود سعد: ۶۳۷)

منابع: بلعمی: ۹۳/۱؛ تفسیر طبری: ۵۶/۱؛ الروضة من الکافی: ۲۸۲؛ لغت‌نامه.

تنور عجوز ← تنور پیرزن

تِنّین ← اژدها

تَوبه و لیلا /tawbe va laylā/

توبة‌بن‌حمیربن‌حزن‌بن کعب، شاعری از عشاق مشهور عرب است که در اواسط قرن اول هجری می‌زیست و بر لیلا (لیلی)، بنت عبدالله بن الرحال، که از شاعره‌های عرب صدر اسلام است، دل باخته بود و برایش شعر می‌گفت. چون وی را از پدرش خواستگاری کرد، پدر امتناع ورزید و دختر را به یکی از بنی‌الادلع تزویج کرد. لیلا که به این تزویج راضی نبود مدتها برای توبه شعر گفت و پاسخهای دلشکن و سوزان شنید. این عاشق و معشوق تا پایان عمر در فراق یکدیگر سوختند تا اینکه توبه را بنی عوف، پیرامون سال هشتاد هجری کشتند و لیلا در رثای او چکامه‌ای پراندوه سرود.

حدیث دلباختگی این دو، در ادب عربی مشهور است و از آن به شعر فارسی نیز راه یافته است:

گر نبودی داستان توبه و لیلا مَثَل　　از حد اوهام نامی می‌نبودی در میان
(قاآنی: ۶۵۴)

منبع: لغت‌نامه و منابع متعدد و مفصل آن.

تور /tur/

یا تورج و نیز توچ، بزرگترین پسر فریدون* است که با سلم* از یک مادر و با ایرج* ازمادری جداگانه بود. فریدون سه دختر پادشاه یمن را به ازدواج سه پسر خود در آورد و پس از آزمایش پسران و پرسیدن طالع ایشان از اخترشناسان، قلمرو پادشاهی خویش را به سه بخش تقسیم کرد و نواحی شرقی، یعنی ناحیهٔ ترک و خزر و چین و ماچین را به تور داد که به نام او توران* نامیده شد:

نهفته چو بیرون کشید از نهان　　به سه بخش کرد آفریدون جهان...
دگر تور را داد توران‌زمین　　ورا کرد سالار ترکان چین
(شاهنامه: ۹۰/۱)

تور که بخشش پدر را غیرعادلانه می‌دانست ناخشنودی خود را با سلم برادر خود در میان نهاد. تور و سلم بعدها همدست و همداستان شدند و برادر کوچکتر خود، ایرج را از میان برداشتند. اما منوچهر* کین ایرج از آنها بازگرفت و تور را کشت و این موضوع، یکی از موجبات جنگهای تورانیان و ایرانیان شد که در داستانهای ملّی ایران معروف است:

همی سام را هیز خوانم پس آنگه　　چو کاووس پیوسته در بند تورم
(سنایی: ۳۷۳)

خواست کین ایرج دین را ز سلم و تور کفر　　این منوچهر مؤید کارِ نیرم کرد باز
(قاآنی: ۴۴۷)

منابع: یشتها: ۵۲/۲؛ یسنا: ۵۳؛ روضةالصفا: ۵۳۹/۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۳۵۴/۱؛ مزداپرستی: ۹۵. زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۵۰؛ شاهنامه: ۴۸/۱؛ سوگ: ۶۶؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۹۲/۱؛ دانشنامهٔ مزدیَسنا: ۲۲۳؛ لغت‌نامه و منابع آن.

توران /turān/

سرزمینی وسیع در شرق که با ممالک خوارزم و جیحون هم‌مرز بود و هنگامی که

فریدون* جهان را میان پسران خود تقسیم کرد، این سرزمین سهم تور* شد و به نام او به توران موسوم گشت. چون ایرانیان صاحب کشت و کار و تمدن بودند مورد حسادت تورانیان واقع شدند و ستیزهٔ دیرین ایران و توران آغاز شد. دشمنی ایران و توران مانند بذر و باران، از این پس، خاک حماسهٔ ملّی ایران را به بار آورده است:

دو کشور یکی آتش و دیگر آب — به دل یک ز دیگر گرفته شتاب
تو خواهی کشان خیره جفت‌آوری — همی باد را در نهفت آوری

(شاهنامه: ۱۲۵/۳)

در واقع نبرد اهورامزدا* و اهریمنِ* اساطیر، در حماسه، بدل به خصومت ایران و توران شد و تا مدتها ادامه یافت:

کجاست منزل تورانیان شهرآشوب — که سینه‌های خود از تیزی نفس خستند

(اقبال: ۱۴۹)

شهنامهٔ فردوسیش از بر همه یکسر — گر کینهٔ ایران بود، ار وقعهٔ توران

(قاآنی: ۶۲۸)

منابع ← منابع تور.

تورج ← تور
توس ← طوس
تهمتن ← رستم

تهمورث /tahmures/

یا تهمورس و نیز طهمورث (به معنی روباه تیزرو و قوی) در روایات اوستایی جانشین هوشنگ* است که به وایو* (ایزد باد* و هوا) نفقه عرضه کرد و چنان نیرو یافت که بر همهٔ دیوان* و جادوان چیره گردید. سی سال سلطنت کرد و اهریمن* را به صورت اسبی در آورد و با او گرد جهان سفر کرد و تا فراز البرز*کوه رسید. اهریمن سرکشی نمود و او را از زین بیفگند و به دَم در کشید. جمشید* آگاه شد و او را از شکم اهریمن در آورد و در استودان نهاد (یشتها: ۱۴۳/۲). در روایات متأخر و از جمله شاهنامه آمده است که تهمورث در زمان سلطنت خود، پشم‌ریسی و بریدن و دوختن جامه را به آدمیان

آموخت و چارپایان و باز و شاهین* و یوز را اهلی کرد. وزیر نیک‌رای او، شیداسپ (شاهنامهٔ چاپ مسکو: شهرسپ) نیز شاه را همه به نیکی راه می‌نمود. به روایت شاهنامه (۳۸/۱) وقتی دیوان را به زنجیر کشید از او امان خواستند و بعد:

نبشتن به خسرو بیاموختند دلش را به دانش بر افروختند
نبشتن یکی نه که نزدیک سی چه رومی چه تازی و چه پارسی

بلعمی (۱۲۹/۱) آورده است که فارسی نخست او نوشت.

نام این پهلوان در اوستا با صفت «ازینه ونت» (azinavant) ذکر شده که در پهلوی و فارسی به صورتهای زیناوند و زیباوند و دیباوند ضبط شده و به معنی مسلح است. این لقب بنا به نظر برخی (دیار شهریاران: ۱۱۲۳/۲) به این مناسبت است که مطابق اساطیر، تهمورث ابریشم‌کِشی را از دیوان فراگرفت و دیبا در این واژه به معنی پارچهٔ ابریشمی است. گردیزی (۱) کشف موسیقی و ابریشم و عسل را به وی منسوب داشته است. در شاهنامه و برخی مآخذ دیگر، تهمورث به جای زیناوند، به «دیوبند» ملقب است. نام تهمورث به ندرت در ادب فارسی نیز آمده است:

چه هوشنگ گران‌فرهنگ و چه تهمورث دانا چه جمشید سپهراورنگ و چه ضحّاک علوانی
(قاآنی: ۷۹۱)

ای دودهٔ تهمورث، دل یکدله باید کرد یک سلسله دیوان را در سلسله باید کرد
(فرخی یزدی: ۱۱۹)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۴ و ۳۹؛ یشتها: ۱۳۸/۲؛ غررالسیر: ۷؛ مینوی‌خرد: ۱۱۸؛ اساطیر ایرانی: ۶۳؛ روضة‌الصفا: ۵۰۸/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۷۷/۱؛ پیامبران و شاهان: ۳۰؛ مزداپرستی: ۸۷؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۳۴۰/۱ به بعد؛ شاهنامه: ۳۶/۱؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۳۰۰؛ حماسه‌سرایی: ۴۱۸؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۶۶۹/۲؛ لغت‌نامه.

تهمینه /tahmine/

نام دختر شاه سمنگان، همسر رستم* و مادر سهراب* است که بر حسب اتفاق، به همسری رستم درآمد. روزی رستم به نزدیکی مرز توران* به شکار رفت و هنگامی که در خواب بود، پهلوانان تورانی رخش* وی را که هنگام چریدن وارد مرز سمنگان شده بود، بند کردند و به شهر بردند. رستم در پیِ رخش به سمنگان رسید. شاه سمنگان

مجلسی در خور رستم بساخت و بزرگان را نیز فراخواند. رستم نیمه‌شب مست در بستر خوابیده بود که تهمینه دختر شاه سمنگان به همراه پرستنده‌ای با شمعی عنبرین به بالین وی آمد و به او ابراز عشق کرد. وقتی رستم از نام و نشانش پرسید:

چنین داد پاسخ که تهمینه‌ام تو گویی که از غم به دو نیمه‌ام

و:

به کردار افسانه از هر کسی شنیدم همی داستانت بسی
تو را ام کنون گر بخواهی مرا نبیند جز این مرغ و ماهی مرا

آرزوی تهمینه این بود که از رستم پسری داشته باشد. رستم پیشنهاد او را پذیرفت و وی را از پدر خواستگاری کرد و شب را با او به صبح آورد. به هنگام عزیمت، مهره‌ای که در بازو داشت به آن خوبروی داد و گفت: اگر خدا به تو دختری داد، این مهره را بر گیسوی او ببند و اگر پسر آوردی، بر بازوی او ببند. آنگاه به سوی ایران روانه شد. سهراب از تهمینه به وجود آمد و همین که بزرگ شد نشان پدر جست و سرانجام به هنگام نوجوانی، به سوی ایران و به دیدار پدر شتافت و به طور ناشناس با رستم رو به رو، و به دست او جوانمرگ شد.

نام تهمینه کم و بیش برای شاعران ایران شناخته و مورد توجه بوده است. قاآنی (دیوان: ۶۶۲) در توصیف ممدوحهٔ خویش گفته است:

حسرت قیدافه همنشین سکندر غیرت تهمینه دخت شاه سمنگان

منابع: شاهنامه: ۱۷۳/۲ به بعد؛ زنان در شاهنامه: ۱۱۱؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۲۹۸/۱.

تیر /tir/

یا تشتر (= عُطارِد) ایزد نگهبان باران و فرشتهٔ* روزی و رزق است که از وجود او زمین پاک، و از بارانهای بموقع برخوردار می‌شود و کشتزارها سیراب می‌گردند. او را با میکائیل* فرشتهٔ رزق در آیینهای سامی یکی دانسته‌اند (فرهنگ ایران باستان: ۵۸/۱).

تشتر و تیر در داستانهای اساطیری و تاریخیِ آرش* و وهرز، سردار انوشیروان در جنگ با حبشیان، جایگاه مهمی دارند و در تشتریشت، دوبار از آرش به عنوان بهترین تیرانداز ایران یاد شده و حرکت تشتر یا تیر زرّین در آسمان، در تندی و نیرو، به «تیر» آرش مانند شده است.

چهارمین ماه سال و سیزدهمین روز هر ماه شمسی به نام این فرشته است. تشتر همیشه با دو صفتِ رایومند و فرهمند و به عنوان سپهسالار ستارگان مشرق که علیه ستارگان مغرب نبرد می‌کند معروف است. چنان‌که از اوستا برمی‌آید، بی‌تردید، تشتر همان شِعرای یمانی* است که به قول زمخشری ستاره‌ای است که بنی خزاعه آن را می‌پرستیدند و درخشش آن، نوید ریزش باران، و مرداد و شهریور، اوقات جلوهٔ آن است. شِعرای یمانی در تیرماه که به اسم تشتر است طلوع می‌کند و نوید باران می‌دهد و پس از مدتی فصل باران فرا می‌رسد. مطابق روایات، تشتر که بارانهای سودمند تابستان را به همراه می‌آورد با اپوش*، دیو خشکی که آبها را زندانی ساخته، می‌جنگد و پس از قربانی* کردن و نالیدن به درگاه اهورامزدا*، بر او چیره می‌شود و دریای فراخکرت* را به جوش می‌آورد و از بخاری که از آن بر می‌خیزد، باران و تگرگ به مزارع هفت کشور می‌بارد (اساطیر ایرانی: ۲۲). به نظر می‌رسد علت اهمیت و احترام ایزد باران، که در شعر فارسی نیز مورد توجه قرار گرفته، این باشد که در ایران مسئلهٔ کم‌آبی همیشه به صورت یک مشکل اساسی مطرح بوده است. در شعر فارسی دست بخشندهٔ ممدوح بارها به «تشتر» تشبیه شده است:

تشتر راذ خوانمت شرک است　　او چو تو کی بوذ به گاه عطا
(دقیقی: ۹۶)

گرچه تشتر را عطا باران بوذ　　مرتو را دُرّ و گهر باشذ عطا
(دقیقی: ۹۵)

از موضوع انطباق شِعریٰ بر تیر یا تشتر، مفهوم استعمال لفظ «تیر» در معنی پاییز که به نظر می‌رسد اثر یک گاه‌شماری قدیمی باشد نیز روشن می‌شود (گاه‌شماری: ۵۷). استعمال لفظ تیر، در معنی پاییز، در کلام شعرای قدیم ایران به فراوانی دیده می‌شود:

بهار و تموز و زمستان و تیر　　نیاسود هرگز یل شیرگیر
(شاهنامه: ۳۳۱/۸)

اگر به تیرمه از کیش جامه باید تیر　　چرا برهنه شود بوستان چو آید تیر
(عنصری: ۴۰)

تا به نوروز اندرون باشد نشان نوبهار　　تا سپاه تیرماه آرد نشان مهرگان
(عنصری: ۱۲۰)

به تیر تا دو بود راست گشتن شب و روز　　یکی به وقت بهار و دگر به اول تیر
(عنصری: ۲۳)

تیر ماهان برگ زرین کیمیای زر شود　　وز نهیب دی حصار سیمگون سیما شود
(ناصرخسرو: ۱۳۳)

«و به سال اندر چهار فصل است، چون بهار و تابستان و تیرماه و زمستان» (وجه دین: ۹۱)

صیاد پیری آمد بر اصطیاد من　　داس و کمند و تیر و کمانش از چهار تیر
یک تیر از زمستان یک تیر از بهار　　یک تیر او تموز و دگر تیر، ماه تیر
(سوزنی: ۱۲۳)

برای سایر شواهد ← دیار شهریاران (۹۳۹/۲) و سبک خراسانی در شعر فارسی (۲۳۶).

تشتر، از سوی دیگر، با تیر یا عطارد، ایزد نویسندگی و پیام آسمانی و حکمت و پیشگویی ارتباط دارد. بیرونی در وجوه تسمیهٔ جشن تیرگان* آورده است (آثارالباقیه: ۲۸۸): نام این روز تیر است که عطارد ستارهٔ نویسندگان باشد. در این روز بود که هوشنگ* نام برادر خود را بزرگ گردانید و دهقنه [کشاورزی] به او داد و دهقنه و کتابت یک چیز است و تا روزگار گشتاسپ* از راه اجلال کتابت و اعظام دهقنه، این رسم باقی بود. به این ترتیب، خویشاوندی خدای باران از طریق کشاورزی با تیر، دبیر فلک، به خوبی روشن می‌شود.

عطارد به صورتهای گوناگون در ادیان ملل باستانی مانند مصر، روم و ادیان هندی و همچنین آیین صابئین نیز وجود دارد و تقریباً در اصول، با تیر ایرانی مشترک است (دیار شهریاران: ۹۴۹/۳). حتی بر خلاف مشهور، واژهٔ عطارد که به نظر می‌رسد عربی باشد، به قولی از ریشهٔ فارسی و به معنی «بهترین داور برانگیخته» است (همان: ۱۱۳۶).

به طور کلی تیر، آفریدگار نوشتن و نویسندگی و خط و دانش و حکمت و پیامبری و آب* و آب‌آفرینی و طوفان آب یا طوفان نوح*، نزد اقوام بسیار کهن با علایم و تجلّیات مختلف، حقیقتی واحد بوده است (همان: ۹۵۳). عطارد، ستارهٔ فلک دوم یا تیر که به معنی نفاذ در امور است، به نام ذوجسدین نیز معروف است و در علم احکام نجوم، خداوندگار روز چهارشنبه است که به موجب افسانه‌های یونانی، پیامبر سخنوری یا قاصد خدایان و حامی بازرگانان بوده است. دلالتهایی هم که کتب نجومی (التفهیم: ۳۸۴/۶) به عطارد نسبت داده‌اند مبین همین ارتباطها است. صفات این خداوندگار تا حدودی یادآور خصوصیات ادریس* (اخنوخ، هرمس) است. برخی گفته‌اند که ادریس در بابل* متولد شده و معبد عطارد را نگهبانی می‌کرده است. عده‌ای هم عطارد را در

یونانی «آرتمیس» و ادریس را مأخوذ از آن پنداشته‌اند (اعلام قرآن: ۸۹). به نظر می‌رسد داستانهای مربوط به اختر بابلی (= عطارد) به یونان و از آنجا با نام هرمس* به بابل سفر کرده و از طرف دیگر، با نام هرمس، حکیم مصری، در آمیخته و سپس به صورت اخنوخ، در عبرانی و ادریس، در عربی تجلّی یافته است.

برای عطارد، در کتب نجوم، مانند التفهیم (۳۶۸) و شرح بیست باب (فصل منسوبات کواکب) خواص و تأثیراتی نیز قایل شده و نوشته‌اند: عطارد، کوکب حکما و طبیبان و منجمان و شعرا و اذکیا و دیوانیان و کاتبان و نقاشان و تجار و اهلِ بازار و اخلاقِ دین و علم و پاکی و نطق و ادب و صنایع دقیقه است که غالباً با صفات منسوب به ادریس مشترک است. نسفی (الانسان: ۱۴۷) عطارد را دماغ عالم کبیر می‌داند که نمودار آسمان* دوم است و حبرئیل* که سبب علم عالمیان و موکل بر تحصیل خط و علوم و تدبیر معاش است، سرور فرشتگانی است که در این فلک جای دارند.

در ادبیات فارسی، تیر یا عطارد، به برخی از صفات بالا و به ویژه دبیری فلک نامبردار است:

زیرش عطارد آنکه نخوانیش جز دبیر — یک نام او عطارد یک نام اوست تیر
(رودکی: ۲۷)

ز گردون چو برنامهٔ من بتابد — ثنا خواند از چرخ تیر دبیرم
(ناصرخسرو: ۲۸۹)

ور به زمین آمدی از چرخ تیر — بر سخن من شده بودی عیال
(ناصرخسرو، چ قدیم: ۲۵۱)

تیر چرخ ار در کمان باشد مثال حکمتت — در زمان همچون کمان، کوژی پذیرد جرم تیر
(سنایی: ۲۹۰)

باش تا وقت آیدت اسباب دیوان ساختن — تا عطارد را ببینی پیش خویش اندر سفیر
(سنایی: ۲۹۳)

بر سپهر کامکاری هست قادر عزم تو — چیره‌دستی را عطارد، تیزپایی را قمر
(مسعود سعد: ۲۰۷)

از عطارد فصیح‌تر بودم — چو زحل کرده‌ای مرا الکن
(مسعود سعد: ۳۸۵)

تا تیر و مه تفحص احوال تو کنند — مه شد بَرید و تیر دبیر اندر آسمان
(سوزنی: ۳۱۰)

در ابیات زیر، سوختن عطارد چه معنی می‌دهد؟ آیا به واسطهٔ نزدیکی با خورشید* در جایگاه فلک دوم است؟

گشته ازو باز سوخته چو عطارد او بشد از پیش من چو مهر منور
(مسعود سعد: ۲۵۸)

نه من عطاردم که به هر حالی هر روز هست سوزش من بی خور
(مسعود سعد: ۳۹۱)

نیز ← سنایی: ۲۴ و ۲۵ و ۱۱۸ و ۲۸۳ و ۶۳۸، مسعود سعد: ۱۶۰ و ۱۶۷ و ۲۲۱ و ۲۳۵ و ۳۰۲، انوری: ۲۵۱/۱ و ۳۰۳ و ۳۱۶ و دیار شهریاران: ۹۳۹/۲ به بعد.

منابع: یشتها: ۳۲۴/۱؛ التفهیم: ۱۳۰؛ فرهنگ ایران باستان: ۵۸؛ دین قدیم ایرانی: ۱۲۲ به بعد؛ اساطیر ایران: سی و شش و ۷۶؛ قاموس: ۶۱۴؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶۸/۲۶؛ احسان یارشاطر، «ایندرا»، یغما، دی ۱۳۳۰: ۴۴۳/۴؛ پورداوود، «نامهای دوازده ماه»، مهر، مهرماه ۱۳۲۲: ۱۴/۷؛ فیروز آذرگشسپ، «تیر و تشتر»، پشوتن، س اول: ۱/۴؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۳۶۸/۱ به بعد؛ داستانهای ایران باستان: ۳۹ به بعد؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۱۶؛ *Persian Myths:* 16.

تیرروز /tir-ruz/

تیر* نام فرشتهٔ* موکل بر ستارگان است که روز سیزدهم هر ماه شمسی به نام او، تیرروز خوانده شده است و آن را روزی نحس و سنگین دانسته‌اند. روز سیزدهم تیرماه به علت تقارن نام ماه و روز، تیرگان* نامیده می‌شود که جشن مهمی در آن روز برپا می‌شود. علت تسمیهٔ آن را دو عامل دانسته‌اند: یکی تیر انداختن آرش* کمانگیر و دیگر بزرگداشت مقام کاتب و دبیر، و همپایه شمردن دبیران با دهبدان و دهقانان. شاید علت نحسیِ تیرروز، با عدد سیزده بی‌ارتباط نباشد.

ای نگار تیربالا روز تیر خیز و جام باده ده بر لحن زیر
(مسعود سعد: ۶۶۲)

منابع: آثارالباقیه: ۲۸۷؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.: ۲۶۸/۲۶.

تیرگان /tirgān/

تیرگان که به تیرجشن، آبانگان*، آبانگاه، آبریزگان، آبریزان، آبریجگان و تیرگان فرس نیز

معروف است (دیار شهریاران: ۹۳۸/۲) تیرروز* (سیزدهم) است از تیرماه که به مناسبت ستایش دو ایزد* عمدهٔ آب*، تیر* و ناهید*، از قدیم در آن جشنی بزرگ بر پای می‌داشته‌اند. ایرانیان در این روز غسل می‌کردند و آن را رسمی کهن از عهد کیخسرو* می‌دانستند (آثارالباقیه: ۲۸۸). یکی از وجوه تسمیه و امتیاز این روز را تیرانداختن آرش* برای تعیین مرز ایران و توران* می‌دانستند که مردم به افتخار این پیروزی هر سال جشن می‌گرفتند. در این جشن، به‌اصل ستایش و بزرگداشت عنصر آب و ایزدان آن توجه می‌شده‌است.

منابع: دیار شهریاران: ۱۰۰۵/۲ و ۱۰۲۱ و ۱۲۰۵؛ گاه‌شماری: ۵۳۱؛ گردیزی: ۲۴۳؛ جهان فروری: ۳۷؛ یکتاپرستی: ۳۶۳؛ آندرانیک هویان، «جشن تیرگان یا آبریزان و ردپای آن در دیگر نقاط جهان»، هنر و مردم، آذر ۱۳۵۰: ۳۰/۱۱۰ و «نیرماه و تیرگان»، سخن، خرداد ۱۳۳۸: ۳۱۳/۱۰؛ عبدالرحمن عمادی، «جشن آفریجگان اصفهان»، یغما، ۱۳۵۳: ۵۸۳/۲۷.

تیر گز ← گز

تیشهٔ فرهاد ← فرهاد

تیشهٔ کوهکن ← فرهاد

تیه /tih/

در لغت، به معنی گمراه شدن و سرگردان به هر جای رفتن و در بیابان راه گم کردن است و در اصطلاح، بیابانی بود دوازده در شش فرسنگ و یا به روایتی، چهل در چهل فرسنگ که موسی* با دوازده سبط بنی‌اسرائیل، هر سبط پنجاه هزار نفر، در آن سرگردان شدند. خداوند، آن بیابان را بر ایشان تیه گردانید که هر چه گشتند، از درازا و پهنای آن بیرون نتوانستند آمد. این بیابان، میان ایله و مصر و دریای قُلزُم و کوههای سرات از زمین شام قرار داشت. قوم موسی از وی سایه و منّ و سلوی* خواستند (بقره: ۵۷، اعراف: ۱۶۰، طه: ۸۰). ابری بر سر ایشان سایه کرد که روز می‌ماند و شب کنار می‌رفت. از موسی جامه خواستند. دعا کرد که لباس بر تن آنها کهنه نشود. در اثر ضربت عصای موسی، دوازده چشمه در آن جاری شد. چون قوم موسی خدای را استوار نداشتند، ذلت و مسکنت و عقوبت به ایشان رسید و چهل سال در تیه سرگردان ماندند تا موسی و هارون* بمردند و یوشع بن نون* که جانشین موسی بود ایشان را برهانید. اشاره به سرگردانی موسی و قوم او در این بیابان، در شعر فارسی نیز هست:

سه ماهه سفر هست چل ساله رنج — کـه ازتـیه مـوسی بـرون آمـدیم
(خاقانی: ۷۹۱)

بـبین کـه کـوکبهٔ عـمر خـضروار گـذشت — تو بازمانده چو موسی به تیه خوف و رجـا
(خاقانی: ۷)

چون موسم شجر دهد آتش چه حاجت است — کـــاتش ز تـــیه وادی ایـــن درآورم
(خاقانی: ۲۴۲)

هـمـچو قـوم مـوسی انـدر حَـرّ تـیه — مانده‌ای چل سال بر جای ای سـفیه
(مثنوی: ۱۷۸۸/۶)

روزگارم رفت زین‌گون حـالها — همچو تیه و قوم موسی سـالها
(مثنوی: ۳۶۹/۴)

منابع: بلعمی: ۴۹۸/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۲۰۳؛ قصص [نجار]: ۲۲۷؛ یعقوبی: ۳۸/۱؛ آثارالبلاد: ۱۷۴؛ آفرینش و تاریخ: ۷۳/۳؛ معجم ما استعجم: ۲۵۳ و ۳۳۷؛ لغت‌نامه.

ث

ثُعبان ← اژدها

ثَلاثهٔ غَسّاله /salāse-ye qassāle/

سه پیاله شراب* است که در صبح‌گاه می‌نوشیدند. بسیاری از آداب باده‌نوشی یونانیان در طول تاریخ به ادبیات فارسی راه یافته و از جمله، ثلاثهٔ غسّاله است که معتقد بودند شویندهٔ غمها است و زایل‌کنندهٔ کدورت بشر.

در منتخب جواهرالاسرار که در سال ۸۴۰ق تلخیص شده، ضمن تشریح این بیت معروف حافظ:

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود وین بحث با ثلاثهٔ غسّاله می‌رود

(حافظ: ۱۵۲)

آمده است: حکمای یونان، در ترتیب شراب‌نوشی، اصطلاحاتی دارند و علی‌الصباح سه کاسه خورند و آن را ثلاثهٔ غسّاله نامند که غسل معده کند؛ بعد از طعام پنج کاسه خورند جهت هضم طعام و آن را خمسهٔ هاضمه گویند و پس از آن هفت کاسه خورند و آن را سبعهٔ نائمه نامند و بعد از آن خواب کنند. در فارسی ثلاثهٔ غسّاله را «ستا» گویند.

نوشی چو ثلاثهٔ غساله طبعت بکند هوس نواله

(طبیبی، شعوری)

منابع: غلامحسین صدیقی و محمد معین، «جرعه‌فشانی بر خاک»، یادگار: س اول: ۵۷/۸؛ ایران‌شناسی، بهمن ۱۳۴۶: ۱۳۹؛ لغت‌نامه.

ثمود /samud/

نام یکی از قبایل عرب است که در موصل میان حجاز و شام مسکن داشتند. این قوم از

فرزندان ثمود بن جائر بن سام بن نوح* و مردمی روستایی و بت‌پرست بودند که قریه‌ها و شهرها داشتند و صاحب آبگیرهایی در صخره‌ها بودند. خداوند صالح* را از میان آنها به پیامبری مبعوث کرد و او به اعجاز، ماده‌شتری از تختهٔ‌سنگی برآورد. قومش او را به جادوگری متهم کردند و در عبادت بتان اصرار ورزیدند. سرانجام، آن شتر را پی کردند و از امر پروردگار گردن کشیدند (اعراف: ۷۷) تا اینکه عذاب صیحه بر ایشان فرود آمد و دلهای آنان در سینه‌ها ببرید و همگی بمردند (← صالح).

شعرای فارسی‌زبان، گاهی به سرگذشت قوم ثمود نظر داشته‌اند:

این همان چشمهٔ خورشید جهان افروز است که همی تافت بر آرامگه عاد و ثمود
(سعدی: ۷۹۳)

قصهٔ عاد و ثمود از بهر چیست تا بدانی کانبیا را ناز کیست
(مثنوی: ۲۰۳/۱)

منابع: تفسیر طبری: ۱۱۹۰/۵ و ۱۶۳۵/۶؛ بلعمی: ۱۵۲/۱؛ دینوری: ۷؛ آفرینش و تاریخ: ۳۰/۳؛ روضة‌الصفا: ۸۲/۱؛ مصنفات: ۳۱۸؛ حبیب‌السیر: ۳۷/۱؛ اعلام قرآن: ۲۵۱؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 291.

ثنویت ← دوگانگی

ج

جابرسا ← جابلقا و جابلسا
جابلس ← جابلقا و جابلسا
جابلسا ← جابلقا و جابلسا

جابُلقا و جابُلسا /jābolqā va jābolsā/
جابلقا و جابلسا یا جابلق و جابلس (جابلص) یا جابلقا و جابرسا (جابرصا، جابلصا) و به زبان سریانی، مرقیسیا و برجیسیا، دو شهر از عجایب صنع خدا هستند که یکی از سوی مشرق با کوه قاف* پیوسته بود و دیگری از سوی مغرب (تفسیر طبری: ۱۹۲/۱). نام جابلقا، از قدیم به صورت «جبرغه» در متون اسلامی و از جمله تاریخ طبری آمده است. برخی (علی مظاهری، جادهٔ ابریشم: ۴۰۸) آن را واژهٔ دیگری از ژیپانگو (Jipangu) می‌دانند که مارکوپولو برای ژاپن به کار برده است. بنا بر یک متن جغرافیایی جابلقا همان نیپون (Nippon) یا ژاپن کنونی است که مشخصات آن در متن مذکور داده شده است (همان).

چو زاغ شب به جابلسا رسید از حد جابلقا بر آمد صبح رخشنده چو از یاقوت عنقایی
(ناصرخسرو: ۴۷۷)

هر کدام از این دو شهرستان را هزار یا ده هزار در است و از این در تا بدان در یک فرسنگ، و چندان خلق در آنند که هر شب بر هر دری یک پاسبان بود و تا رستاخیز* نوبت بدیشان نرسد و از انبوهی اینان، صدای فرو شدن و بر آمدن آفتاب* کس نشنود (بلعمی: ۵۷/۱).

مردمان دو شهر جابلقا و جابلسا مؤمن‌اند و خداپرست. مردم جابلسا، از اعقاب ثمود*اند و پیروان صالح* و مردمان جابلقا از بازماندگان قوم عاد*. مردمانی که در این

شارستان هستند سه قوم‌اند: منسک، تادیس و تافیل* و پس از ایشان یأجوج و مأجوج*.

یهودیان می‌گویند که اولاد موسی* از جنگ بُختِ نَصَّر* می‌گریختند، خداوند آنها را در جابلسا جای داد و تعدادشان زیاد بود و هیچ کس با آنها تماس نداشت.

نقل شده است (آثارالبلاد: ۲۷) که پیامبر (ص) در شب معراج، به آن شهر در آمد و از آنها سؤالاتی کرد که جوابهای مناسب دادند. آنگاه شریعت خویش بر آنها عرضه کرد و یکی را از خودشان بر آنها خلیفه نمود. آنها آرزوی حج کردند و پیامبر دعا کرد. در وقت، فاصله از میان رفت و حضرت با آن مردمان حج کرد و در روز رستاخیز نیز با امت محمد (ص) برانگیخته خواهند شد.

برخی آنها را نام دو شهر از عالم مثال نامیده‌اند (حکمةالاشراق: ۲۴۲) و عرفا از آن به عنوان منزل آخر سلوک یاد کرده‌اند که فاصلهٔ آن با منزل اول به اندازهٔ فاصلهٔ مشرق و مغرب است و پس از آن، هیچ آبادانی نیست.

در ادب فارسی به این دو شهر اساطیری توجه بسیار شده است:

شهنشاهی که شاهان را ز دیده خواب بربندد ز بیم نُه‌منی گرزش به جابلقا و جابلسا
(فرخی: ۱)

ای پسر بنگر به چشم سر در این زرین‌سپهر کو ز جابلقا سحرگه قصد جابلسا کند
(ناصرخسرو: ۳۸۹)

سخن کز روی دین گویی، چه عبرانی چه سریانی
مکان کز بهر حق جویی، چه جابلقا چه جابلسا
(سنایی: ۵۲)

گر قصد کنی چو وهم یک لحظه از جابلقا رسد به جابلسا
(مسعود سعد: ۱۵)

به‌هر جایی که خواهی رفت خواهی خورد رزق خود
نخواهد بیش و کم گشتن به جابلقا و جابلسا
(سلمان: ۳۴۱)

منابع: تفسیر طبری: ۹۱۸/۴؛ بلعمی: ۵۷/۱؛ شرح گلشن راز: ۱۳۴؛ معجم‌مااستعجم: ۳۵۴؛ مصنفات: ۳۱۸؛ دیار شهریاران: ۹۹۹/۲؛ نیرنگستان: ۱۲۸؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه؛ داریوش شایگان، «قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو»، الفبا، ۱۳۵۲: ۹/۱.

جادوی بابل ← بابل

جادهٔ ادویه /jādde-ye adviye/

جادهٔ ادویه یا راه ادویه (spice road) یا جادهٔ بخور، راه یا راههایی بوده‌اند که به دلیل حمل ادویه و عمدتاً فلفل از هندوستان به روم، از سوی جغرافی‌نویسان قدیم به این اسم معروف شده‌اند و این تسمیه‌ها به فلفل یا ادویه منحصر نبوده است. معروف‌تر از آن «راه ابریشم» و «راه عاج» است که کالای عمده‌ای که از آنها حمل می‌شده، ابریشم یا عاج بوده است.

راههای معروفی که فلفل (ادویه) هند را به سواحل مدیترانه می‌رسانیده‌اند چند شعبه داشتند: راه کرانهٔ خیبر تا غزنه و کابل، راه بندر طیس تا سیستان و فراه و هرات، راه بندر هرمز در میناب و جغین و جیرفت و کرمان و یزد و بیهق، راه سیراف و لار و ابرقوه و اصفهان، راه بوشهر و کازرون و اصطخر (شیراز) و اصفهان و ری، و راه بصره و بغداد و موصل. اینها همه راههایی بودند که کالاهای هند، از جمله فلفل و ادویه را به راه معروف ابریشم می‌رساندند و از آن طریق به بنادر روم می‌پیوستند. تقریباً همهٔ این راهها از مسیر شهرهای ایران می‌گذشتند و در سفرنامه‌ها و کتابهای جغرافیا از این جاده و شهرهای مسیر آن بسیار یاد شده است. اگر راه دریای احمر و کانال سوئز باز نشده بود، شاید تا قرن ما هم جادهٔ ادویه اهمیت خود را حفظ می‌کرد.

در ادبیات فارسی، به ندرت، به این جاده اشاره شده است:

هنوز شیههٔ اسبان بی‌شکیب مغول‌ها
بلند می‌شود از خلوت مزارع یونجه
هنوز تاجر یزدی کنار جادهٔ ادویه
به بوی امتعهٔ هند می‌رود از هوش (سهراب سپهری، هشت کتاب: ۳۲۲)

در ادبیات انگلیسی، با توجه به روزگاری که ادویه کمال مطلوب کاروانهای تجارتی بود و این کالا در غرب قیمت بالایی داشت جزایر مولوکاس (Moluccas) و بیشتر جزایر Malay Archipelayo به «جزایر ادویه» شهرت داشتند.

منابع: محمدابراهیم باستانی پاریزی، «فلفل روسیاه ره‌نورد»، کلک، بهمن و اسفند ۱۳۷۴: ۴۷ و ۱۹۲/۴۸ و چند شماره پس از آن؛ فرهنگ تلمیحات: ۱۵۸؛ دا.فا.: جادهٔ بخور؛ *Brewer's*: 1111.

جالوت /jālut/

جالوت یا به روایت تورات، جلیات، نام پادشاه جبار عمالقه در فلسطین است که با

بنی‌اسرائیل پیکار کرد و بر آنها چیره شد (طبری: ۳۸۰/۲). برجستگان بنی‌اسرائیل از پیامبر خود خواستند پادشاهی برای آنها تعیین کند. پیامبر هم طالوت* را برگزید (بقره: ۲۴۹) و روغن مقدس به او مالید. داوود* با وجود ضعف جثه، جالوت را بکشت و سپاهش را هزیمت کرد (بقره: ۲۵۱) و به پاداش، طالوت، دختر و انگشتر خویش به او هدیه داد.

به جان من بر، رستخیز کرد لشکر عشق چنان‌که لشکر طالوت کرد بر جالوت
(طیان، لغت‌نامه)

منابع: تفسیر طبری: ۱۵۶/۱؛ بلعمی: ۵۳۰/۱ و ۵۳۹؛ حبیب‌السیر: ۱۱۳/۱؛ قصص [نجار]: ۳۰۶؛ مروج: ۴۶/۱؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۰۷؛ اعلام قرآن: ۲۵۴؛ لغت‌نامه و منابع آن؛
S.E.I.: 84.

جاماسپ /jāmāsp/

جاماسپ یا جاماسف، داماد زردشت و وزیر گشتاسپ*، از بزرگان دولتمند بود. وقتی دید که لشکر دیویَسنان جنگ آراستند، فدیه‌ای نیاز نمود و از ناهید* درخواست پیروزی کرد. این مسئله، اشاره به جنگ گشتاسپ با ارجاسپ* تورانی است که شرح آن در کتاب یادگار زریران آمده است.

جاماسپ در ادبیات مَزدیَسنا، به خرد و دانایی و هنر معروف است و گاه حکیم خوانده شده است. به قول دقیقی:

چنان پاک‌تن بود و تابنده‌جان که بودی بر او آشکارا نهان
(شاهنامه: ۸۷/۶)

در شاهنامه، علاوه بر این، چند بار از جاماسپ به عنوان راهنمای گشتاسپ و سرِ موبدان و ردان، که بر همهٔ دانشها دست داشت و ستاره‌شِمُری نیک می‌دانست، سخن رفته است.

بخواند او گرانمایه جاماسپ را کجا رهنمون بود گشتاسپ را
(شاهنامه: ۸۷/۶)

کتاب پهلوی جاماسپ‌نامک نمونه‌ای است از علم و دانش منسوب به او در سنّت مزدیَسنان. این کتاب به فارسی دری هم ترجمه شده و شرح و ترجمهٔ ایتالیایی آن نیز به نام ایانکار جاماسپیک به کوشش مسینا در رم (۱۹۳۹) چاپ شده است. جاماسپ در داستان رستم* و اسفندیار* شخصیتی کاملاً متفاوت از روایات دینی گرفته است. در

نابودی اسفندیار، او در واقع همدست پادشاه است. اسفندیار او را «جاماسپ گم بوده نام» می‌نامد و پشوتن*، پس از مرگ برادر، او را «شوم بدکیش بَدزاد مرد» می‌خواند (داستان داستانها: ۲۴۶) زیرا شاه را به «راه کژ» راه نموده است.

خانهٔ طالع عمرم ششم و هشتم کند　　چون ندیدید که جاماسپ دهایید همه
(خاقانی: ۴۱۰)

منابع: آثارالباقیه: ۵۶۱؛ یشتها: ۲۲۷/۱ و ۸۸/۲؛ گاتها: ۹۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۳۷؛ حبیب‌السیر: ۱۶۲/۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۴۱۵/۱-۴۰۶؛ روایات داراب هرمزدیار: ۲۸۲/۲؛ لغت‌نامه و منابع آن؛ دانشنامهٔ مزدیَسنا: ۲۲۹.

جام اسکندر ← جام جم

جام جم /jām-e jam/

جام جم (جام جهان‌نما، جام گیتی‌نما، جام جهان‌بین، جام عالم‌بین، جام جهان‌آرا) در تمام فرهنگها جامی بوده است که احوال عالم و راز هفت* فلک را در آن می‌دیده‌اند. در خداینامه‌ها آمده است که صُوَر نجومی و سیّارات هفت کشور زمین بر آن نقش شده بودند و خاصیتی اسرارآمیز داشت، به طوری که هر چه در نقاط دوردست کرهٔ زمین اتفاق می‌افتاد، بر روی آن منعکس می‌شد.

برخی آن را همان جام شراب پنداشته‌اند که به علت کشفِ مِی* در زمان جمشید* به او انتساب یافته است. بعضی هم با تردید، به دو جام، یکی جام شراب و یکی جام جهان‌نما قایل شده‌اند (منوچهر مرتضوی، ن.د.ا.ت.: ۲۳/۵) رابطهٔ جام جهان‌نما با جام و ساغر و مستی و مِی، ناشی از این است که مطابق روایات ایرانی، کشف باده را به جمشید منسوب می‌دارند (نوروزنامه: ۵۶ و مزدیَسنا: ۲۶۷) و جام شراب را برای نخستین بار جمشید پس از کشف مِی، ساخته، چنان که از این ابیات پیدا است:

ساقی بیار باده و با محتسب بگو　　انکار ما مکن که چنین جام، جم نداشت
(حافظ: ۵۵)

چو از جام شد پنجهٔ جم جدا　　به فرقش کشد ارّه دست بلا
(ظهوری، مزدیَسنا: ۴۲۵)

در شاهنامه، جام گیتی‌نما به کیخسرو* نسبت داده شده و در سرگذشت جمشید سخنی از

آن نرفته است. در داستان «بیژن* و منیژه» با عنوان «دیدن کیخسرو بیژن را در جام گیتی‌نمای» آمده است:

یکی جام بر کف نهاده نبید — بدو اندرون هفت کشور پدید
زمان و نشان سپهر بلند — همه کرده پیدا چه و چون و چند
زماهی به جام اندرون تا بره — نگاریده پیکر همه یکسره
چو کیوان و بهرام و ناهید و شیر — چو خورشید و تیر از بر و ماه زیر
همه بودنیها بدو اندرا — بدیدی جهاندار افسونگرا

(شاهنامه: ۴۳/۵)

برخی، مانند صاحب غیاث‌اللغات، جام شراب را به جمشید و جام جهان‌نما را به کیخسرو نسبت داده‌اند که تا حدود قرن ششم، در شعر فارسی، تقریباً این نظر پذیرفته شده بود و ظاهراً در این قرن به مناسبت شهرت جمشید و یکی پنداشتن او با سلیمان*، جام مزبور به جم انتساب یافته است (منوچهر مرتضوی، ن.د.ا.ت.: ۲۴/۵).

جام جهان‌نما یا جام جم، در شعر خاقانی و برخی دیگر با «آیینهٔ اسکندری*» اختلاط یافته و گاهی «جام اسکندر» نامیده شده است:

عکس یک جامش دو گیتی می‌نماید کز صفاش
آب خضر و آینه‌ی جان سکندر ساختند

(خاقانی: ۱۱۳)

چون ز آب خضر جام سکندر کشد به بزم — گنج سکندر از پی یغما برافکند

(خاقانی: ۱۳۷)

به علت خواصی که اهل دل، با تلطیف معنا و گاه به صورت سمبولیک و کنایی، برای جام می قایل بوده‌اند و وجوه اشتراک آن با آب حیات*، جام جهان‌بین گاهی به «جام خضر» تعبیر شده و در عرفان نیز با تعابیر متفاوت و لطیفی از قبیل: دل، روح، آیینهٔ دل، نَفْس دانا و ... از آن یاد شده است. به همین جهت، حافظ همه چیز را در «جام می» یافته و «عکس رخ یار» را در «پیاله» و جمال معبودِ ازلی را در آیینهٔ مستی و شور مشاهده کرده است. در ادبیات فارسی «جام جم» دارای هفت خط بوده است به نامهای: جور، بغداد، بصره، ازرق، ورشکر، کاسه‌گر و فرودینه (← مَزدیَسنا: ۴۴۶).

اشاره به «خط بغداد» از خطوط هفتگانهٔ جام:

گرچه خِرَد در خطاست، در خط مِی دار سر تـا خـط بـغداد ده دجـله‌صفت جـام جـم
(خاقانی: ۲۶۰)

مفهوم واقعی «جام جم» در عرفان، دل پاک و وارسته و باطن آیینه‌سان عارف است که عالیترین وظیفهٔ این جامِ حقیقت‌نما، درک تجلّیات الهی و قبول انعکاس جمال معشوق و نظاره بر رخسارهٔ بی‌حجاب او است. این گونه معانی و نیز اشاراتی دیگر را در ادبیات فارسی فراوان می‌توان دید:

قـصهٔ جـام جـم بسی شـنوی انـدران بـیش و کـم بسی شـنوی
به یقین دان که جام جم دل توست مسـتقر سرور و غـم دل تـوست
چـون تمـنا کـنی جـهان دیـدن جمـله اشـیا در آن تـوان دیـدن
(سنایی)

تا کی زنی به جام جم از روشـنی مَثَل یک قطره می ز جام تو بهتر ز جام جم
(معزی)

تا کی ز کاس ذوالیزن، گاهی عسل گاهی لَبَن مِی کِش به سان تهمتن، اندر عجم در جام جم
(سنایی: ۳۹۰)

به حلالت عـنان دولت را حکم جام جهان‌نمـای کند
(مسعود سعد)

زان جام کوثرآگین جمشید خـورده حـسرت زان رُخِ اژدهـاسر ضـحّاک بـرده بـالش
(خاقانی: ۲۲۹)

خسرو جمشیدجام، سامِ تهـمتن‌حسام خضر سکندرسپاه، شاه فـریدون‌عَلَم
(خاقانی: ۲۶۰)

درنگر ای جان که در جشـن وفـا جام جم از دست جانان مـی‌خورم
(عطار: ۴۰۷)

گفت بـنشین و جـام جـم در ده تـا ز جـام جمت کـنی مستم
گفتمش جام جم به دستم بـود طـفل بـودم ز جـهل بشکستم
گفت اگر جام جم شکست تو را دیگـری بـه از آنت بـفرستم
(عطار: ۳۶۱)

جانا می عشق تو دلی خـورد کو محو وجود جـام جـم شـد
(عطار: ۱۸۷)

ارّه چون بر فرق خواهد داشت جم پایان کار گر فرو خواهد فتاد از دست جام جم رواست
(عطار: ۲۲)

به سِرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد　　که خاک میکده کُحلِ بصر توانی کرد
(حافظ: ۹۷)

می صافی که از قرابه چو در جام ریزندش　　صفای جام رنگینش کند روشن روان جم
(سلمان ساوجی: ۵۷)

عشق به سرکشیدن است شیشهٔ کاینات را　　جام جهان‌نما مجو دست جهانگشا طلب
(اقبال: ۱۵۱)

نیز ← سنایی: ۸۳ و ۱۴۰، عطار: ۲۹ و ۹۷ و ۱۰۵ و ۳۴۹ و ۳۶۱ و ۴۰۷ و ۴۰۸، و حافظ: ۱۰ و ۲۴ و **۵۵** و ۶۵ و ۸۰ و ۸۳ و ۹۶ و ۹۷ و ۱۲۱ و ۱۲۶ و ۱۶۷ و ۱۸۵ و ۱۸۸ و ۲۴۱ و ۲۴۸ و ۲۸۵ و ۲۹۹ و ۳۰۱ و ۳۱۴ و ۳۱۶ و ۳۲۹ و ۳۴۷ و ۳۵۶ و ۳۶۶.

منابع: الانسان: ۱۷۳ و ۲۳۷ و ۲۵۰؛ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۲۹۸؛ شرح شطحیات: ۱۸۴ و ۶۵۸؛ مَزدیَسنا: ۴۴۵؛ مصطلحات: ۱۳۰؛ محمد معین، «جام جم»، م.د.ا.ت.: ۳۳۰/۱؛ منوچهر مرتضوی، «جام جم»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۳۲: ۹/۵ به بعد؛ دانش، شهریور ۱۳۲۸: ۳۰۰/۱؛ پروین برزین، «جمشید و زندگی افسانه‌ای او»، هنر و مردم: ۷۵/۱۶۲؛ سرفراز غزنی، «دانش نجوم در دیوان حافظ»، دانشمند، س ۱۸، دی ۱۳۵۹: ۱۸/۱۰ به بعد؛ محمدجعفر یاحقی، «از چندین هنر حافظ»، فرخنده پیام، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰: ۶۷۹ به بعد؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۳۵ به بعد؛ کتاب کوچه: ۷۷/۱۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۳۱؛ لغت‌نامه.

جام جهان‌آرا ← جام جم
جام جهان‌بین ← جام جم
جام جهان‌نما ← جام جم
جام خضر ← جام جم
جام عالم‌بین ← جام جم

جامعَه /jāme'a/

کتاب یا سِفر جامعَه، بیستمین کتاب از کتابهای قانون یهود و بخشی از عهد عتیق است که **به سلیمان*** پیغمبر منسوب می‌باشد. از خود کتاب چنین بر می‌آید که مؤلف آن جامعَة **ابن داوود** بوده و شاید به همین دلیل «کتاب جامعَه» خوانده شده باشد. برخی آن را **متعلق به** ۲۰۰ ق.م. می‌دانند. این کتاب شامل گفتارهایی است که تا حدودی رنگ عقاید **فلاسفهٔ** کلبی به خود می‌گیرد و بنا بر مطالب آن، همه چیز پوچ و بی‌حاصل است و در

کثرت حکمت کثرت غم موجود است و بنابراین باید زندگی را به خوشی گذراند. ویل دورانت حدس زده است (تاریخ تمدن: ۳۹۷/۱) احتمالاً اصل آن مجموعه‌ای از سرودهای بابلی بوده که به نام عشتر و تموز* ساخته شده است. در مجموع، کتاب جامعَه نمونه‌ای از ادبیات حکمت‌آمیز به شمار می‌رود.

سهراب سپهری در قطعه‌ای، به نام این کتاب اشاره کرده است:

و در مسیر سفر راهبان پاک مسیحی
به سمت پردهٔ خاموش «ارمیای نبی»
اشاره می‌کردند
و من بلند بلند
«کتاب جامعه» می‌خواندم. (هشت‌کتاب: ۳۱۶)

منابع: فرهنگ تلمیحات: ۳۶۳؛ دا.فا.

جام فرعونی ← فرعون
جام کیخسرو ← جام جم
جام گیتی‌نما ← جام جم

جام مقدس /jām-e moqaddas/

جام مقدس (Holy Grail) جام یا ظرفی بود که مسیح* بر اساس روایات، در شام آخر در آن شراب خورد و در مورد آن، داستانهای زیادی در روایات قرون وسطا آمده است. بنا بر یکی از آنها این جام همراه با نیزه‌ای که مسیح را هنگام بر دار کشیدن، با آن زخم زدند، نزد مسیحیان همچون گنجی پنهان بود و قدیس یوسف رامینی آن را به انگلستان برد اما با از دست رفتن معنویت محافظان، جام پنهان شد و چابک‌سوارانی به جست و جوی آن برخاستند اما نیافتند. داستان جست و جوی این جام موضوع روایات، منظومه‌ها و افسانه‌های بسیار در ادبیات غربی دورهٔ قرون وسطا شده است. این جام را رمز جست و جو دانسته‌اند. برخی میان این جام و جام جم* مشابهت‌هایی یافته‌اند. همچنین ارتباط فَرّ کیانی* با جام مقدس و پیوند آنها با مهر* در فرهنگ ایرانی نظر برخی را جلب کرده است (نهادینه‌ها: ۴۴۰).

منابع: سیروس شمیسا، «اسطورهٔ جست و جوی جام»، مجموعه مقالات نخستین یادروز حافظ،

به کوشش کمالی سروستانی، بنیاد فارس‌شناسی، شیراز، ۱۳۷۷: ۶۱ به بعد؛ نهادینه‌ها: ۴۴۰؛
Brewer's: 581.

جانّ /jān(n)/

جانّ و جنّ و اجنّه (جمع جنین که در تداول فارسی، به غلط، جمع جنّ به کار می‌رود) و **جنّی** (مفرد جنّ) که با هم ارتباط دارند مطابق روایات اسلامی (بلعمی: ۶۶/۱) بر گروه فرشتگانی* از جنس آتش* اطلاق می‌شود که عزازیل* (ابلیس*) مهتر ایشان بود. اینها تا سیصد سال در زمین، خدای را می‌پرستیدند و بعد عاصی شدند و در زمین فساد کردند که به دستور خداوند، عزازیل با کمک فرشتگان آسمان*، اول آنها را تار و مار کرد و بهری را بکشت و بهری از آنها در دریاها و بیابانها پراکنده گشتند و در ویرانه‌ها، چاهها و گرمابه‌ها جای گرفتند و به ویژه شب‌هنگام در رفت و آمدند. از این رو، عامه معتقدند که هنگام قدم گذاشتن به این اماکن و تاریک‌خانه‌ها باید «بسم‌الله» گفت و در شب، با عبارت «از ما بهتران» از آنان یاد کرد (آفرینش زیانکار: ۱۲۰). مطابق این روایات، بخشی از رزق و طعام اهل خانه نیز به اجنّه می‌رسد. تعبیر «جنّ و انس» (جنّیان و آدمیان) در برگیرندهٔ تمام موجودات و عوالم آنها است.

بعضی، جنّ را نفوس آدمیانی می‌دانند که علم و طهارت حاصل نکردند و در زیر فلک قمر ماندند. برخی از حکما گویند جنّ را وجود نیست بدان گونه که مردم تصور کرده‌اند، بلکه آدمیانی هستند که در صحرا و کوه باشند و سخن دانا نشنوده باشند و عقل ایشان پوشیده است و به همین علت، دیوانه را مجنون خوانند (الانسان: ۷۹). اما متشرعه، جنّ را وجودی غیرآدمی می‌دانند و معتقدند انسان، از آدم* و حوّا* پدید آمد و جنّ از مارج و مارجه*. آدم از خاک آفریده شد و مارج از آتش (رحمن: ۱۵). اینان به سبب طبیعت شعله‌وشِ خود از انظار آدمیان پنهان‌اند اما می‌توانند با غلظت دادن به وجود خویش به هر صورت که بخواهند مرئی شوند (آفرینش زیانکار: ۱۱۱). با اینکه در قرآن، حدوداً واژهٔ جانّ و جنّ به صورت مترادف به کار رفته‌اند (رحمن: ۳۹ و ۵۶) برخی بین جنّ و جانّ تفاوت گذاشته‌اند و جانّ را ضعیف‌تر و ناتوان‌تر از جنّ می‌دانند و بعضی هم گفته‌اند (منهج: ۱۱۶/۹) جانّ پدر جنّ بوده است.

واژه جنّ، اساساً در قرآن (نمل: ۳۹) به صورت اسم جمع، و مفرد آن «عفریت» آمده است. در میان آنها برخی اجنّهٔ مؤمن نیز یافت می‌شوند که به اسلام گرویده‌اند و گروهی

نیز بر پروردگار شوریده‌اند و با صفت «ماردین» یا شیاطین خوانده می‌شوند. نوشته‌اند که ماردها (دیوهای سرکش) به فرمان سلیمان* بودند و هر چه او می‌خواست می‌کردند. برخی در آفرینش* موجودات آتشی، درجاتی قایل شده‌اند و مثلاً فرشته را از روشنایی آتش و جن* را از شعلهٔ آن و شیاطین را از دود آن دانسته‌اند (آفرینش زیانکار: ۱۱۰) که همگی پس از آفریده شدن آدم، به سجده کردن او مکلّف شدند. سورهٔ ۷۲ قرآن «جنّ» نامیده شده و از آیات صدر این سوره بر می‌آید که عده‌ای از اجنّه، در شبی به نام «لیلةالجنّ*» به پیامبر اسلام ایمان آورده‌اند.

جنّ، به موجب برخی روایات، با طلسم مرتبط است و مالک طلسم می‌تواند جنّ را به اطاعت از فرمان خود وادار کند. برخی جادوگران، پنهانی با اجنّه ارتباط پیدا می‌کنند و به کمک آنان بر اسرار آگاهی می‌یابند. در اعتقادات عامه و داستانهای ایرانی، از جمله هزار و یک شب، نقش جانّ نیز مورد توجه است. شاید بتوان گفت اجنّه‌ای که در آثار ایرانی راه یافته‌اند، از اعتقادات کهن مردم ایران به دیوها و ارواح پلید، متأثر باشد.

در شعر فارسی گاهی جانّ را با پری مترادف دانسته‌اند:

جان و انسان بندهٔ فرمانبرش بادا مدام تا به تازی هست انسان آدمی و جان پری
(سوزنی: ۲۸۶)

و اغلب، جانّ، دسته‌ای از موجودات است در برابر انسان:

قرآن را یکی خازنی هست کایزد حوالت بدو کرد مر انس و جان را
(ناصرخسرو: ۱۱)

بر لوح فرشته نامش ایام جز بانوی انس و جان ندیدست
(خاقانی: ۷۲)

صورت نکنم که صورتِ داد در گوهر انس و جان ببینم
(خاقانی: ۲۶۵)

منابع: عجایب [قزوینی]: ۲۱۵؛ عجایب [فارسی]: ۳۷۹ به بعد؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۵۸/۶؛ الحیوان: ۵۳/۷ به بعد؛ حیاةالحیوان: ۲۸۸/۱؛ کشّاف: ۲۶۱/۱؛ منهج: ۱۱۶/۹؛ روضةالصفا: ۲۰/۱؛ یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۷۵-۲۸۵؛ حبیب‌السیر: ۱۳/۱؛ لغت‌نامه؛ کتاب کوچه: ۲۶۱/۱۱؛ *S.E.I.*: 90.

جانوسار ← جانوسیار و ماهیار

جانوسپار ← جانوسیار و ماهیار

جانوسیار و ماهیار /jānusyār va māhyār/

جانوسیار (= جانوسار، جانوسپار و به روایت شاهنامه، جانوشیار) نام شخصی همدانی بود، ملازم دارا بن دارا، که پنهانی با اسکندر* مقدونی رابطه برقرار کرده بود و به همراهی ماهیار، حاکم بلخ، در جنگ اسکندر، دارا را به فریب و مکر به قتل رساندند و سرانجام، هر دو به دست اسکندر کیفر یافتند و کشته شدند.

در منابع تاریخی، نام این دو، نبرزن (Nabarzan) و بسّوس (bessus) ضبط شده (ایران باستان: ۱۴۳۱/۵) و اولی، پهلوان و دومی، حاکم بلخ معرفی شده‌اند اما شاهنامه (۳۹۹/۳) ماهیار را موبد نامیده است و هر دو را دستور دارا:

دو دستور بودش گرامی دو مرد — که با او بُدندی به دشت نبرد
یکی موبدی نام او ماهیار — دگر مرد را نام جانوشیار

در شعر فارسی، به ندرت، به جانوسیار و ماهیار اشاره شده است:

رسم عاشق نیست با یک دل دو دلبر داشتن — یا ز جانان یا ز جان بایست دل برداشتن
ناجوانمردی است چون جانوسیار و ماهیار — یار دارا بودن و دل با سکندر داشتن
(قاآنی: ۶۷۲)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۵۵؛ محمدابراهیم باستانی پاریزی، «گرفتاریهای قایم مقام در کرمان و یزد»، یغما، آذر ۱۳۵۵: ۵۵۸/۲۹؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۳۲؛ لغت‌نامه.

جانوشیار ← جانوسیار و ماهیار

جبرائیل ← جبرئیل

جبرئیل /jebra'il/

جبرئیل (Gabriel) یا جبریل که به صورتهای مختلف در فرهنگها (← لغت‌نامه) آمده، اصلاً کلمه‌ای عبری و به معنی «مرد خدا» یا «قوّت خدا» است. در فرهنگهای غربی جبرئیل علاوه بر اینکه پیام‌گزار خداوند است گاهی به عنوان فرشتهٔ* مرگ و شاهزادهٔ آتش* و تندر هم معرفی شده است (*Brewer's*: 475).

جبرئیل در اسلام، یکی از چهار فرشتهٔ مقرّب، امین وحی و به نامهای روح‌الامین، روح‌القدس، ناموس اکبر، طاووس‌الملائکه، طاووس عرش، عقل اول، و در مسیحیت به

اقنوم سوم (روح‌القدس) نیز معروف است. برای او شش بال ذکر کرده‌اند که هر کدام، خود به صد بال دیگر منتهی می‌شود. شاید با الهام از این تصویر است که سهروردی یکی از آثار مهم خود را آواز پر جبرئیل نامیده است. چهرهٔ جبرئیل، سپید مایل به گندمگون تصور شده است، با عمامه‌ای سفید بر سر (عجایب [قزوینی]: ۲۸۱). این نام، سه بار در قرآن (بقره: ۹۷ و ۹۸ و تحریم: ۴) آمده است. از پیامبر اسلام نقل شده است (تفسیر طبری: ۱۶۱/۱) که گفت: من سیّد عربم و مکه، سید همهٔ شهرها و طور سینا*، سیّد همهٔ کوهها و جبرئیل، سیّد همهٔ فرشتگان است.

جبرئیل، بنا بر روایات، با پیامبران ارتباط داشت و حامل وحی الهی بود. به آدم* زراعت و طرز استفاده از آهن را آموخت و بیست و یک صحیفه بر او نازل کرد؛ به دانیال* تعبیر رؤیا آموخت؛ رئیس شیاطین را مغلوب کرد؛ زکریا* را به تولد یحیی* بشارت داد؛ برای مریم* مژدهٔ تولد عیسی* آورد و داوود* را زره ساختن آموخت.

به موجب آیهٔ ۹۷ بقره، جبرئیل قرآن را بر قلب پیامبر نازل کرد و به صورت شخصی بر پیامبر ظاهر می‌شد و بنا بر بعضی روایات، پیامبر تنها صدای او را می‌شنید. شب معراج تا به مرتبهٔ قاب قوسین* با پیامبر بود و از آنجا نتوانست پیشتر آید، چراکه تحمل قرب حق برایش میسر نبود.

هاتف در اشاره به همین مقام در ترجیع‌بند معروف خود سروده است:

بار یابی به محفلی کانجا　　جبرئیل امین ندارد بار

نام جبرئیل، در ادب فارسی، به عنوان فرشتهٔ وحی و یکی از چهار ملک مقرب، از قدیم مورد توجه بوده است:

هیزم دیگی که باشد شهپر روح‌القدس　　خانه‌آرایان شیطان را در آن مطبخ چه کار
(سنایی: ۱۹۲)

ببریده در آشیان تقدیس　　وصف تو ز جبرئیل شهپر
(سنایی: ۲۷۱)

صفِّ دیوان بینم اینک در مصاف جبرئیل　　بیشهٔ شیران شرزه شد پناه هر شگال
(سنایی: ۳۴۷)

نه سوخته در آتش و نه غرقه اندر آب　　گویی که هست بر تن او پرّ جبرئیل
(مسعود سعد: ۳۲۰)

چون بی‌خبر بود مگس از پرّ جبرئیل　　از تو خبر دهند و چنان از تو بی‌خبر
(عطار: ۳۰۰)

نشـــنیده است زمـــزمهٔ بـــال جـــبرئیل　　در گوش هر که حلقهٔ گفتار عشق نـیست
(صائب: ۱۹۲)

می‌توان جبریل را گنجشک دست‌آموز کـرد　　شهپرش با موی آتش دیده بسـتن مـی‌توان
(اقبال: ۲۴۹)

شوق راه خویش داند بی دلیل　　شوق پروازی به بال جـبرئیل
(اقبال: ۲۹۵)

صحبتش پاشیده جامش ریزریز　　آنکه بود از بـادهٔ جـبریل مست
(اقبال: ۳۲۱)

منابع: فصوص: ۳۵۱؛ قاموس: ۴۳۴؛ عجایب [فارسی]: ۵۷؛ بلعمی: ۲۲/۱؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۳۲؛ لغت‌نامه؛ کتاب کوچه: ۱۱۲/۱۱؛ *S.E.I.*: 79.

جبرغه ← جابلقا و جابلسا

جبریل ← جبرئیل

جتسیمانی /jetsimāni/

جتسیمانی، جتسمانی یا جشیمانی (Gethsemane) (فشردنگاه زیتون) زیتونستانی است با چشمه‌های جاری و راههای متعدد، در دامنهٔ غربی کوه زیتون با فاصلهٔ یک تیرپرتاب از وادی قدرون که اکثر اوقات، عیسی مسیح* به آنجا می‌رفت. در این سرزمین، هشت درخت زیتون* کهن است که بعضی گمان می‌کنند از زمان مسیح مانده است. راهبان، شکوفه‌های زیتونش را برای تسبیح به رشته مـی‌کشند و کسـانی کـه غـم و انـدوه بـه سراغشان می‌آمد، به اینجا پناه می‌بردند و تسلی می‌یافتند. بنا بر برخی روایات (مرقس: ۳۲/۱۴) عیسی در این محل دستگیر شد.

جتسیمانی و خاطرهٔ اساطیری آن در شعر معاصر فارسی شناخته است:

پدرم مگر به باغ جتسمانی خفته بود
که نقش من میراث اعتماد فریبکار اوست
و بستر فریب او
کامگاه عمویم؟　　(احمد شاملو، مرثیه‌های خاک: ۴۷)

اگر اعتماد

چون شیطانی دیگر
این قابیل دیگر را
به جتسمانی دیگر
به بیخبری لالا نگفته بود
خدا را
خدا را
چه فریبی اما،
چه فریبی! (همان: ۴۸)

منابع: قاموس: ۲۸۰؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 490.

جُحا ← جُحی

جُحی /johi(-hā)/

جُحی (جُحا) یا جوحی، شهرت دحین‌بن‌ثابت، با کُنیهٔ ابوالغُصن، اصلاً از قبیلهٔ فزاره و مادرش خادمهٔ انس‌بن‌مالک بود. در اوایل قرن دوم هجری در کوفه می‌زیست و معاصر ابومسلم خراسانی بود. او خود را دانسته به دیوانگی زد و همانند ملانصرالدین بذله‌گویی و مسخرگی پیشه کرد و حکایات مضحک و نوادر امثال به او منسوب‌اند. مَثَلِ «اَحْمَقُ مِنْ جُحی» از همین جا پیدا شده است. گویند، روزی در محفلی شوخ‌طبعی کرد و کسی نخندید و متوجه آن نشد. چون به خانه آمد، از غصه، چرخهٔ مادرش را شکست. انوری (شرح مشکلات: ۱۹۶) به این موضوع اشاره دارد:

از حسدِ فتح تو خصم تو پی کرد اسب همچو جُحی کز خدوک چرخهٔ مادر شکست

در شعر فارسی نیز جُحی به شوخ‌طبعی مشخص است:

بر دشمن تو خندد گردون چو مرد عاقل بر هزلهای جُحی بر ژاژهای طیّان
(پیغوملک، لباب‌الالباب: ۵۴)

آن احمق که میرک سینا و جاحظ‌اند اندر مقابل تو جُحی و هبنّقه
(سوزنی: ۸۲)

تو را سخن نه بدان داده‌اند تا تو زبان بر افکنی به خرافات خنده‌ناک جُحی
(ناصرخسرو: ۴۶۸)

نـه پـرسید از جُـحی حـیزی کـز عـلی و ز عـمر بگـو چـیزی
گفت با وی جُحی که اندُه چاشت در دلم مهر و بغض کس نگـذاشت
(حدیقه: ۳۸۹)

اندر این ایام ما بازار هزل است و فسوس کـار بـوبکر ربـابی دارد و طـنز جُـحی
(منوچهری: ۱۴۰)

چو شعر نیک بیابی نگه نشاید کرد به هزلهای ربابی و طنزهای جُحی
(ادیب صابر: ۲۶۶)

در آثار عبید زاکانی و سایر کتابها نوادر و حکایاتی به جُحی منسوب شده‌اند که مبیّن همان شوخ‌طبعی مشهور وی است.

منابع: شرح مشکلات انوری: ۱۹۶؛ ریحانةالادب: ۲۰۳/۴؛ احوال و اشعار رودکی: ۱۱۸۱؛ لغت‌نامه.

جَحیم ← جهنّم

جراده، نام همسر سلیمان ← سلیمان

جرجیس /jerjis/

بنا بر روایات، میان عیسی* و محمد، رسول نبود، نبی بود. یکی از این انبیا که در روزگار ملوک طوایف و پس از عیسی و بر دین او بود، جرجیس (St.George) است که بازرگانی می‌کرد و هر چه سود به دست می‌آورد به درویشان می‌داد.

در زمان او جبّاری بت‌پرست بود به نام داذیانه (به روایت مجمل التواریخ: داربان) که بتی به نام افلون را می‌پرستید و هیچ کس از بیم او جرئت ابراز دین خـود را نـداشت. داذیانه جرجیس را به جرم بت‌نپرستیدن، به زندان انداخت کـه بـه یـاری فـرشته‌ای از جانب خدا نجات یافت. جرجیس نزد این پادشاه جبّار دست به کرامات و معجزاتی زد و او دسـتور داد جـرجـیس را بـه چـوب بستند و گـوشت و پـوست از وی کـندند و استخوانهایش خرد کردند و در سرکه و آب سپندانِ تیز آغشتند و وی در آن میان شهادت می‌گفت و نمرد. از خداوند به او فرمان آمد که بارها تو را بکشند و من تو را زنده کنم. او را پاره‌پاره کردند و بسوختند و بر باد دادند و خدای تعالی او را زنده کرد تا سه بار. او را به جادویی منتسب کردند و وقتی که وادارش کردند بتان را سجده کند، او بتان را به سجدهٔ خویش خواند که زمین باز شد و همگی به زمین فروشدند. چون آن پادشاه ایمان

نیاورد، جرجیس او را نفرین کرد و آتشی از هوا بیامد و او و یارانش را بسوخت.

کو حلق اسماعیل تا از خنجرت شکری کند جرجیس کو کز زخم تو جانی سپارد هر زمان
(گزیدهٔ شمس: ۳۵۹)

منابع: تفسیر طبری: ۶۹۵/۳؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۲۳؛ بلعمی: ۸۵۸/۲؛ قصص [نیشابوری]: ۴۶۸؛ قصص [سورآبادی]: ۵۴؛ آفرینش و تاریخ: ۱۱۴/۳؛ روضة‌الصفا: ۴۷۹؛ حبیب‌السیر: ۵۴/۱؛ لغت‌نامه و منابع آن؛ *Brewer's*: 487.

جرعه‌فشانی بر خاک /jor'e fešāni bar xāk/

جرعه‌فشانی بر خاک (libation) از رسوم کهن شراب خوردن است. اقوام مختلف، از روزگار باستان، پیش از رسم قربانی* به افتخار خدایان و اموات، شراب* یا روغن یا آب* و عسل و یا شیر و مشروبات، بر روی مجسمه‌ها یا قبرها می‌ریختند. گویا ریختن آب خنک روی قبرها، امروز در ایران، یادگار همین رسم است.

در داستانهای یونانی آمده است که به هنگام ولادت باکوس (ربّ‌النوع شراب ← انگور) در تئوس (Teos)، شهر قدیم یونان، چشمه‌ای از شراب جوشید و چون باکوس بزرگ شد، دانهٔ مو بکاشت. از معجزات دیگر او آشکار ساختن چشمه‌های شراب توسط عصا از سنگ بود.

یونانیان چون مو را گیاهی آسمانی تصور می‌کردند که به وساطت خاک بار می‌دهد و لطیفترین عصاره‌های نباتی را به نام باده، به خاکیان تسلیم می‌کند، از این رو، به عنوان سپاس‌گزاری از عطیّهٔ خداوندِ شراب، به هنگام نوشیدن آن، جرعه‌ای بر خاک می‌افشاندند و به عبارت دیگر، هدیه‌ای نثار می‌کردند. بنابراین، رسم جرعه بر خاک افشاندن، اصلاً یک رسم دینی بوده که در مراسم مذهبی به کار می‌رفته است و هنوز هم در نزد ملل و اقوام، بر جای است.

در ادب فارسی، بسیاری از این مراسم، از جمله سنّت شراب بر خاک ریختن که نشانهٔ اظهار جوانمردی نیز بوده، به طرز شاعرانه‌ای باز مانده است:

جرعه بر خاک همی ریزم از جام شراب جرعه بر خاک همی ریزند مردان ادیب
(منوچهری: ۶)

چون خاک ز جرعه جوشم از غیرت کو جرعه چرا بر آتش افشاند
(خاقانی: ۶۰۲)

خاک بُد آدم که دوست جرعه بدان خاک ریخت
ما همه زان جرعهٔ دوست به دست آمدیم
(عطار: ۴۹۵)

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک ازان گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
(حافظ: ۶۰۳)

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(حافظ: ۱۸۰)

خاکیان بی‌بهره‌اند از جرعهٔ کاس‌الکرم این تطاول بین که با عشّاقِ مسکین کرده‌اند
(حافظ: ۳۶۶)

نظیر این بیت معروف عربی:

شَرِبْنا وَ اَهْرَقْنا عَلَی‌الأَرْضِ جُرْعَةً وَلِلأَرْضِ مِنْ کَاسِ‌الْکِرامِ نَصیْبُ

یک قدح می نوش کن بر یاد من گر همی خواهی که بِدْهی داد من
یا به یاد این فتاده‌ی خاک‌بیز چون که خوردی جرعه‌ای بر خاک ریز
(مثنوی: ۹۶/۱)

نیز ← مثنوی علاءالدوله: ۴۳۸، ۴۵۵، ۴۷۳.

منابع: اغانی: ۸۶/۸؛ غلامحسین صدیقی و محمد معین، «جرعه‌فشانی بر خاک»، یادگار، فروردین ۱۳۲۴، س اول: ۵۱/۸؛ محمد قزوینی، «بعضی تضمینهای حافظ»، یادگار، س اول: ۶۹/۶؛ ابوالفضل مصفا، «رسم نثار»، ن.د.ا.ت.: ۳۱۲/۲۳؛ حسین لسان، «باده‌افشانی در شعر فارسی و منشأ آن»، مجموعهٔ مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، به کوشش محمدعلی صادقیان، دانشگاه شیراز، ۱۳۵۳: ۱۵۵/۱؛ م.د.ا.ت.: ۱۵۵/۲؛ امثال و حکم: «وَلِلأَرْضِ مِنْ کَأْسِ‌الْکِرامِ نَصیْبٌ»؛ دیوان منوچهری: تعلیقات: ۲۴۲؛ حسین لسان، «سخنی چند پیرامون مقالهٔ شراب‌ریزی بر گور یاران در ادب عربی»، م.د.ا.ت. (تیرماه ۱۳۵۳)، س ۲۱: ۱۳۱/۱ به بعد.

جریره، همسر سیاووش ← سیاووش
جزایر ادویه ← جادهٔ ادویه
جشن فروردگان ← فروردگان
جشن فروردین ← فروردگان
جشن نیلوفر ← نیلوفر

جشیمانی ← جتسیمانی

جُعَل /jo'al/

جُعَل (scarab) که در فارسی به نامهای سرگین‌گردان (ـ گردانک، ـ غلطان) گوی‌گردان، گوکار، گوه‌غلطان، گوگان، گشتک، گستل، خزوک، خزدوک، چلاک، چلانک، سرگین کش، و در عربی، به نامها و کنیه‌های ابوجعران، ابوهاشم، ابوسلمان (= سلیمان)، ابومدحرج، و خنفسا معروف است (لغت‌نامه)، جانور یا خَرفَستَر* سیاه و پَرداری است از نوع سوسک که با دو جفت بال گاهی می‌پرد و اغلب، سرگین و مدفوع چارپایان را به صورت گوی درمی‌آورد، آن را می‌گرداند و به لانهٔ خود می‌رساند. این جانور را در مصر باستان، مقدس و با خپری (khepri)، خورشید - خدای هلیوپولیس یکسان می‌دانستند و از نقش آن به عنوان تعویذ استفاده می‌کردند.

چنین بر می‌آید که در روزگار باستان، آنها که در مورد پدید آمدن افلاک پندارهایی داشته‌اند، سرگین‌گردان را نمایندهٔ زمینی و تجسم عینی چرخانندهٔ فلک‌الافلاک می‌شمرده‌اند. از این رو، در نقوش کهن ایران، گاه شَکل آن را بر قسمت بالا یا پایین کوزه‌ها، که کنایه از جهان زبرین و زیرین است، نقش می‌کرده‌اند. این جُعَل در شکلهای کهن، تا حدی به عقرب یا کژدم شبیه است که در نجوم کهن، صورت هشتم و برابر با ماه تیر و آب*، و نقش آن در آفرینش* مشخص است. بنابراین، جُعَل کنایه از ایزد گردانندهٔ گوی فلک‌الافلاک و آسمانها است. بیهوده نیست که واژهٔ جَعْل که عربی است، با مفاهیم لغوی و فلسفی و حقوقی خود، معنی آفریدن و ساختن و آفرینش و هستی بخشیدن هم می‌دهد (دیار شهریاران: ۱۰۳۰/۲). در ادبیات فارسی، جُعَل چنین مفهومی ندارد و اغلب با همان مفهوم سرگین‌غلطان و مظهر پلشتی و آلودگی مطرح است:

جُعَل و بلبل مرغند بلی لیکن گل یکی جوید و جوید دگری سرگین

(ناصرخسرو: ۲۸۳، ضبط نسخهٔ بدل)

سفله را اقطاع دنیا بهتر از عقبی بود

خود جُعَل را بوی سرگین به ز عود و عنبر است

(عطار، لغت‌نامه)

بَسام اَبرَص و حَربا و خُنفَسا و جُعَل به جیفه‌گاه و به ناووس و مستراح و خلاب

(خاقانی: ۵۵)

گر گلابی را جُعَل راغب شود آن دلیل ناگلابی می‌کند

(مثنوی: ۲۰۸۱/۲)

منابع: عجایب [فارسی]: ۳۹۹؛ حیاةالحیوان: ۲۷۷/۱؛ دیار شهریاران: ۱۰۲۹/۲؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۵۶؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *Brewer's:* 1048.

جغد /joqd/

جغد (owl) که به نامهای بوف، کوف، بوم و بهمن‌مرغ نیز معروف است، مطابق روایات کهن ایرانی، نام مذهبی‌اش «اشوزوشت» (Ashu zushta) است که برعکس آنچه در مورد جغد معروف است، پرنده‌ای باشگون است و اوستا را از بردارد و وقتی آن را می‌خواند، شیاطین به وحشت می‌افتند و پیروان زردشت، بریده‌های ناخن به او هدیه می‌کنند و از او می‌خواهند به تعداد آنها، تیر و سپر و فلاخن برای غلبه بر دشمن و دیوان* مازندران به آنها عطا کند (اساطیر ایرانی: ۴۸).

در فرهنگ‌های غربی هم، مانند ایران باستان، جغد پرنده‌ای میمون و باشگون است. در یونان او را سمبول و نشانهٔ آتن می‌دانند و گویا در گذشته‌ها در آتن جغد فراوان بوده است. از این‌رو، ضرب‌المثل «جغد به آتن بردن» چیزی است مرادف زغال به نیوکاسل (New Castle) یا زیره به کرمان بردن، در انگیسی و فارسی. جغد سمبول بینایی، تفکر، خرد، سکوت، شب و روح نیز هست (سمبولها: ۳۶).

جغد در فرهنگ اسلامی به نحوست مشهور است و دشمن زاغ. علت دشمنی او با زاغ این است که گویند پرندگان، او را به پادشاهی اختیار کردند و از زاغ در این باره مشورت خواستند. زاغ گفت او خسیس و لئیم است و پادشاهی را نشاید (برهان). «باب‌البوم و الغراب» کلیله و دمنه (تصحیح مینوی: ۱۹۱ به بعد) تا حدودی، در خلال قصه‌ها، این دشمنی دیرینه را نشان می‌دهد.

در خبر است (قصص [سورآبادی]: ۲۷۹) که جغد پیش سلیمان* رفت و سلام کرد. سلیمان پرسید: چرا از کِشت ما نخوری؟ گفت: زیرا که آدم* بدان از بهشت* بیرون افتاد. پرسید: چرا از آب ما نخوری؟ گفت: زیرا که قوم نوح* به آب غرق شدند، من ترسم که از آن بخورم. پرسید: چرا در ویرانه باشی؟ گفت: زیرا که مرا آن میراث است از پدران. پرسید: چرا به روز بیرون نیایی؟ گفت: تا گناهان آدمیان نبینم.

کتابهای طبی کهن (مانند تحفهٔ حکیم مؤمن) برای هر یک از اندامهای جغد خواصی جهت دفع امراض ذکر کرده‌اند که باید به آنها رجوع کرد.

بلعمی (۱۱۵/۱) علت شومی جغد را چنین بیان می‌دارد: وقتی دیوان، پشنگ*، پسر گیومرث* را بر کوه دماوند* بکشتند، او بدون آنکه بداند، غمی در دل احساس می‌کرد و برخاست تا به دیدار پسر برود. در راه جغد را دید که پیش وی آمد و چند بار بانگ کرد و پرید. گیومرث با خود اندیشید که خروش این مرغ به گزاف نیست. چون بر کوه شد فرزند را کشته یافت و جغد را نفرین کرد. از این رو، مردمان او را شوم دارند.

هنوز هم در اعتقادات عوام هست که اگر جغد، سر راه کسی بپرد، بدیُمن است (نیرنگستان: ۹۳) و همیشه جایگاه او را در خرابه‌ها می‌دانند. جغد تقریباً با تمام این صفات، در شعر فارسی نیز شناخته است:

اندر صفتت نیست چه نامی و چه ننگی — بر بام خرابات چه جغدی چه همایی
(سنایی: ۶۱۳)

آری ز بر این هر دو پرانند ولیکن — از جغد ندیده است کسی فرّهمایی
(سنایی: ۶۰۵)

باز را دست ملوک از همت عالی است جای — جغد را بوم خراب از طبع دون شد مستکن
(سنایی: ۵۲۹)

دو سه ویرانه در آن شهر مراست — چون نی‌اَم جغد به ویران چه کنم
(خاقانی: ۲۵۴)

تو کوته‌نظر بودی و سست‌رای — که مشغول گشتی به جغد از همای
(سعدی: ۲۷۲)

آنجا که در آید به نوا بلبل بزمت — جز جغد زیارت نکند باغ ارم را
(انوری: ۷/۱)

تو باز سدره‌نشینی فلک نشیمن توست — چرا چو بوف کنی آشیان به ویرانه
(ابن‌یمین: ۵۱۰)

به کشوری که هما مرغ خانگی شده است — نشد که سایهٔ جغدی به بام ما افتد
(صائب: ۵۵۶)

گنج‌دوستی و خرابه‌نشینی جغد، همراه با دریافتی عمیق از زمینه‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای آن، در منطق‌الطیر عطار آشکار شده است. در ادبیات معاصر فارسی، به خصوص صادق هدایت در رمان پرآوازهٔ بوف کور تمام ارزشهای نمادین و فرهنگی مربوط به این پرنده را جاودانه کرده است.

منابع: حیاةالحیوان: ۲۲۶/۱؛ روضةالصفا: ۴۹۵/۱؛ قاموس: ۱۹۴؛ فرهنگ ایران باستان: ۳۲۱؛

منطق‌الطیر: ۳۱۸؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۲۴۵/۱؛ لغت‌نامه؛ کتاب کوچه: ۱۸۵/۱۱ *Brewer's*: 865.

جُلجُتا /joljotā/

جُلجُتا (Golgotha) (به معنی جمجمه یا کاسهٔ سر) محلی است که بنا بر روایات عیسی* در آنجا به دار آویخته شد و در تعیین محل آن اختلاف است. برخی گمان برده‌اند نزدیکِ باغ جتسیمانی* بوده است. غیر از عیسی، دو نفر دیگر هم در طرفین او به دار کشیده شدند.

و در جُلجُتای چشم به راه،
جوانهٔ کاج در انتظار آنکه به هیئت صلیبی درآید
در خاموشی شتاب‌آلودهٔ خویش
به جانب آسمان تهی قد می‌کشد. (احمد شاملو، باغ آینه: ۱۲۹)

آنک منم که سرگردانی‌هایم را همه
تا بدین قلهٔ جُلجُتا پیموده‌ام. (احمد شاملو، لحظه‌ها و همیشه: ۱۴۶)

منابع: قاموس: ۲۸۷؛ یعقوبی: ۹۶/۱.

جلمیس و تلمیس ← هابیل و قابیل

جَم ← جمشید

جمشید /jamšid/

جمشید یا جم، نام نخستین پادشاه اساطیری ایران است که در سَنسکریت «یم» و در **گاتها** «ییم» تنها و بدون صفت و در سایر قسمتها با سه صفت «شید» (روشن و درخشان)، «خوب‌رمه» (دارندهٔ رمهٔ خوب) و «سریره» (زیبا) توصیف شده است. صفت «شید» یا «خششت» که صفت «خور» نیز هست، به این دلیل به جمشید نسبت داده شده که او در آغاز ربّ‌النّوع آفتاب بوده است (حماسه‌سرایی: ۴۴۰) و به همین دلیل، ستارگان هم به طور طبیعی، رمهٔ او به حساب می‌آیند. محل ظهور دوبارهٔ جمشید نیز خاور دور (محل طلوع خورشید*) است (اساطیر ایرانی: ۷۸).

جمشید، در اوستا، پسر ویوَنگهان (ویوَنجهان، ویجهان) خوانده شده و نخستین

کسی است که گیاه مقدس هوم* را به اهورامزدا* عرضه داشت و پیش از زردشت، با او سخن گفت و اهورامزدا، پیامبری را به او پیشنهاد کرد که او نپذیرفت. «یم» در اوستا جفتی به نام «ییم» یا «ییمگ» دارد که در حکم نخستین جفت بشر به شمار می‌رود و ظاهراً، از لحاظ ریشهٔ داستان و افسانه، با مشی و مشیانه* نزدیک و یکسان است. اما، در شاهنامه، گیومرث* نخستین بشر و جمشید نخستین پادشاه است و اهورامزدا، با دادن دو ابزار (نگین و عصای زرنشان) او را صاحب اقتدار گردانید (قس: سلیمان).

سیصدسال که از سلطنت جمشید گذشت، زمین بر موجودات تنگ شد و جمشید به سوی فروغ روی نمود و با نگین زرین خود زمین را بسود. پس زمین دامن بگشود و یک ثلث فراخ گردید. جمشید این کار را سه بار انجام داد و زمین را فراخ کرد. خدایان در انجمن خود، طوفانی را پیش بینی کردند و به او گفتند که باید وَری (باغی) بسازد.

وَرِ جَمکرد: جمشید به اشارت ایزدان، وَری (باغی) بساخت، از هر چهار طرف به بلندی یک میدان اسب و در آنجا تخم چارپایان و آدمیان و مرغان و دیگر جانوران بیاورد و برای آنها جایگاهی نیکو بساخت تا از گزند طوفان و برف و سرما در امان باشند (قس: کِشتی نوح).

به روایت بُندهِشن، این «وَر*»، در میانهٔ پارس قرار دارد و سرزمین سعادت و شادکامی، و بهشتی است که از دیدهٔ عالمیان پنهان است و نشانهٔ یادگارها و خاطراتی است که ایرانیان از قدیمترین زادگاه خود داشتند. وَرِ جمشید و مشابهت آن با کِشتی (سفینهٔ) نوح گاه سبب شده است که برخی او را با حضرت نوح* اشتباه کنند (اساطیر ایرانی: ۸۴).

شاید به دلیل همین کوششها بوده که برخی نیز جمشید را با پرومتهٔ* یونانی همانند یافته‌اند زیرا هر دو برای نجات و والایی انسان کوشیده‌اند (منوچهر جمالی، «جمشید ایرانی و پرومتهٔ یونانی...»، ره‌آورد، زمستان ۱۳۶۹: ۸۹/۲۶-۸۳).

جمشید، پس از پدر و به روایت بلعمی (۱۳۰/۱) بعد از برادرش، تهمورث*، در سلسلهٔ پیشدادیان، به جای او نشست؛ برای نخستین بار، سلاح و شمشیر و کرباس و ابریشم و رنگهای الوان را به کار گرفت؛ دیوان* را به اطاعت خود درآورد و آنها را به قطع اشجار و ساختن آجر و بنای خانه و گرمابه واداشت؛ مردمان را به چهار گروه (لشکریان، دانایان و دبیران، کشاورزان و پیشه‌وران) تقسیم کرد و نخستین روز که به مظالم نشست، اورمَزدروز* بود از ماه فروردین. از آن پس، آن روز را نوروز* نام کردند و این جشن از جمشید یادگار ماند:

نـوروز بـزرگ آمـد آرایش عـالم میراث به نزدیک ملوک عجم از جم
(عنصری: ۹۹)

رشتن و جامه دوختن را او به مردمان آموخت و بـه روایت ابـن‌ندیم (الفـهرست: ۲۲) **نوشتن** را از ابلیس* او فرا گرفت (قس: تهمورث). مطابق روایات باستانی، جـمشید **مربی** مادی و معنوی جهانیان بود امّا زردشتیان مربی معنوی را زردشت می‌دانند.

در مدت سیصد سال پادشاهی جمشید هیچ بَدی در جهان نبود و کسی از مرگ رنجه **نمی‌شد**. مرغان، در برابر تخت افسانه‌ای او صف زده و آدمیان و دیوان، به اطاعت او در **آمده** بودند. ولی ناگهان، به وسوسهٔ ابلیس*، ادعای خدایی کرد و به همین دلیـل، فَـرّ **کیانی*** از او جدا شد. به قول فردوسی:

منی کرد آن شاه یزدان‌شـناس ز یزدان بپیچید و شد ناسپاس
(شاهنامه: ۴۲/۱)

ضحّاک* در زمان او بر ایران تاخت و جمشید آواره شد تا اینکه پس از سالها او را یافتند و با ارّه به دو نیم کردند:

ارّه چون بر فرق خواهد داشت جم پایان کار گر فرو خواهد فتاد از دست جام جم رواست
(عطار: ۲۲)

در مورد لغزش جمشید، روایت بسیار است (اساطیر ایرانی: ۷۲) اما مشهور همان است که **در** ضمیر وی دروغ و پیمان‌شکنی جای گرفت و دروغ‌گویی آغاز کرد. آنگاه، فَرّ*، به **صورت** مرغی از او جدا گشت و به مهر* رسید. از چگونگی لغزش جمشید و جدا شدن **فَرّ** از او در بسیاری از منابع به تفصیل سخن رفته است.

جام جم: بنا بر برخی روایات (← مَزدیَسنا: ۴۳۳)، پیدایش مِی* (شراب) به زمان جمشید **مربوط** می‌شود. همین مسئله موجبِ ملازمهٔ جام با جمشید وپـیدایش تـرکیب «جـام **جم***» در معنی ظاهری و عرفانی آن در ادب‌فارسی شده است:

گـلبانگ زنـدگی بـه اثـر مـی‌شود بـلند چندان که جام هست چو جم زنده‌ایم مـا
(صائب: ۱۵۴)

نشود نشئهٔ می مختصر از شیشه و جـام فیض جام جم و آیینهٔ ادراک یکی است
(صائب: ۱۸۵)

سنگ در عصمت‌سرای جام جم می‌افکند گر نریزد خون واعظ دختر رز، مرد نیست
(صائب: ۲۰۷)

شراب میکدهٔ من نه یادگار جم است فشردهٔ جگر من به شیشهٔ عجم است
(اقبال: ۱۴۳)

سوز دل از دل بَرَد غم می‌دهد زهر اندر ساغر جم می‌دهد
(اقبال: ۱۸۰)

جم و خضر: در ادب فارسی، رابطهٔ اساطیر مربوط به جام جم، با روایات راجع به خضر* ناشی از ارتباطی است که میان اسکندر* و داستانهای مربوط به او، با جام جم از یک سو و با خضر از سوی دیگر موجود است و یا به دلیل ارتباط آب حیات* با جام جم است از یک طرف و با خضر، از طرف دیگر:

گرچه آب خضر جام جم بشد تشنهٔ جام جهان‌افزای توست
(عطار: ۲۹)

فلک به مُلک جم ای شاه مژده داد تو را به عمر خضر تو را روزگار مژده دهاد
(معزی: ۱۳۸)

جم و سلیمان*: در مدارک اسلامی به علت وجود پاره‌ای مشابهت‌ها، از قبیل تخت و نگین و فرمانبرداریِ دَد و مرغ و پری و اطاعت دیوها و بادها و جز آن، که هم به سلیمان نسبت داده‌اند و هم به جمشید، سرگذشت این دو به هم در آمیخته و در شعر بسیاری از شعرا مانند امیرمعزی، خاقانی، مسعود سعد و حتی حافظ، به وضوح راه یافته است. فارس (مرکز حکومت جمشید) در روایات، تختگاه سلیمان، و پادشاهان آن، «وارث مُلک سلیمان» نامیده شده‌اند. آرامگاه کورش نیز به «مشهد مادر سلیمان» موسوم است. اما، از همان روزگار قدیم، کسانی مانند صاحب مجمل‌التواریخ والقصص (۳۸) ابطال این نظر را نشان داده‌اند.

گر عرش و فرش بلقیس آورد سوی جم فرزند برخیا به یکی لحظه از سبا
(معزی: ۴۳)

دلی که غیب‌نمای است و جام جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد
(حافظ: ۸۱)

زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه، خاتم جم یاوه کرد و باز نجست
(حافظ: ۲۱)

لهر ← منوچهری: ۳۹، فرخی: ۲۲۶، سنایی: ۳۷۵ و ۵۰۰، مسعود سعد: ۳۳۸ و ۵۲۲، انوری: ۷/۱، **سلمان** ساوجی: ۵۷۱، صائب: ۵۴ و ۱۳۱، ن.د.ا.ت.: ۴۸/۶.

منابع: گاتها: ۹۵؛ یشتها: ۱۸۰/۱؛ مینوی خرد: ۱۱۰؛ گردیزی: ۱؛ بلعمی: ۱۳۰/۱؛ شاهنامه: ۳۹/۱؛ **تفسیر** طبری: ۱۴۷۵/۶؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۵ و ۳۹؛ نوروزنامه: ۸؛ غررالسیر: ۱۰؛ پیامبران و **شاهان**: ۳۱؛ روضة‌الصفا: ۵۱۶/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۷۸/۱؛ اساطیر ایران: ۷۰ و ۱۱۹ و ۱۳۷؛ دیار **شهریاران**: ۱۱۵۲/۲؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۲۹۶ و ۳۰۱؛ دیانت: ۵۱ و ۱۹۳؛ هرمزدنامه: ۲۷۷؛ **آناهیتا**: ۱۳۱؛ داستان داستانها: ۱۷۰؛ جولة فی‌الشاهنامة الفردوسی: ۷۶؛ تاریخچهٔ بیرق: ۴؛ قوانین **زردشت**: ۷۶؛ منوچهر مرتضوی، «جام جم»، ن.د.ا.ت.: ۴۶/۶؛ پروین برزین، «جمشید و **زندگی** افسانه‌ای او»، هنر و مردم، فروردین ۱۳۵۵: ۷۱/۱۶۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۴۸۸/۳ تا ۱۵۷۸؛ روایات داراب هرمزدیار: ۴۶۷/۲؛ دانشنامهٔ مزدیَسنا: ۲۳۵؛ نهادینه‌ها: ۱۴۸؛

Persian Myths: 32.

جَمنا /jamnā/

رودی بزرگ در شمال هند است که از هیمالیا سرچشمه می‌گیرد و در حوالی الله‌آباد به **رود گَنگ*** متصل می‌شود. ملتقای این دو رود محلی مقدس و زیارتگاه هندوان است. **شهرهای** بزرگ و معروف دهلی و آگرا و الله‌آباد و نیز بنای معروف تاج‌محل در ساحل **رود** جَمنا واقع شده‌اند.

به نام این رود در شعر معاصر اشاره شده است:

شوق مرا ندارد بر آن خاک هندو نه آب گنگ و نه جمنا را

(تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۵۰)

منابع: سرزمین هند: ۵۳۸؛ فرهنگ تلمیحات: ۱۶۲.

جمیل و بُثینه /jamil va boseyne/

نام عاشق و معشوقی است در ادب عرب که در شعر فارسی هم سرگذشت دلداگی آنان **انعکاس** یافته است. نام کامل عاشق، جمیل بن عبدالله بن معمرالعذری از شعرا و عشاق **عرب** است که مفتون زیبایی بُثینه از طایفهٔ خود بود. شعرش بیشتر تفاخر و تشبیب است. **او سفری** به مصر کرد و به خدمت عبدالعزیز مروان رسید و پس از چندی (به سال ۸۲ **قمری**) همان جا درگذشت.

نام این دو دلداده در شعر فارسی آمده است:

بر شاخ درخت ارغوان بلبل مانَد به جمیل مَعمرِ عُذری
(منوچهری: ۱۰۹)

گل سرخ و پر تیهو گل زرد و پر نارو
به شعر عشق این هر دو کنند این هر دو تن دعوی
یکی همچون جمیل آمد دوم مانند بُثینه
سدیگر چون زُهیر آمد چهارم چون اُمِاوفی
(منوچهری: ۱۳۳)

ور جمیل از دل نبودی طالب حسن جمال کافرم گر هیچ راندی از بُثینه داستان
(قاآنی: ۶۵۴)

منبع: دیوان منوچهری (تعلیقات): ۳۰۶.

جنّ ← جانّ
جنّت ← بهشت
جنّ سلیمان ← سلیمان
جوج و مأجوج ← یأجوج و مأجوج
جوحی ← جُحی

جودی /judi/
نام کوهی است که کشتی نوح*، پس از طوفان، بر فراز آن نشست. نام این کوه در قرآن یک بار (هود: ۴۴) آمده است و راجع به محل آن نظرهای متفاوتی هست:

برخی آن را در عربستان و یکی از دو کوه قلمرو قبیلهٔ طیّ می‌دانند و گاهی جای آن در سلسلهٔ کاردین در مشرق دجله، نزدیک موصل، معین شده است که در لهجهٔ کردیِ محلی «کاردو» و در یونانی «جوردی» و در عربی «جودی» خوانده می‌شود. تورات، محل نشستن کشتی نوح را آرارات* معین کرده است. برخی هم آن را در جزیرةالشام، آن سوی آمِد یا دیاربکر امروز دانسته‌اند.

معروف است که نوح، پس از فرود آمدن کشتی بر فراز جودی، مسجدی ساخت. ارامنه می‌گویند در پای جودی قریهٔ «ثمانین» یا «ثمان» قرار دارد که نخستین محلی بود که همراهان نوح در آن فرود آمدند.

خود آنکس را که روزی شد دبستان از سر زانو
نه تا کعبش بود جودی و نه تا ساق طوفانش
(خاقانی: ۲۰۹)

عمان و محیط و نیل و جیحون جودی و حرا و قاف و ثهلان
(خاقانی: ۳۴۷)

چون نوبت نبوت او در عرب زدند از جودی و اُحُد صلوات آمدش صدا
(خاقانی: ۱۷)

کشتی سلجوقیان بر جودی عدل ایستاد تا صواعق بار طوفانش ز خنجر ساختند
(خاقانی: ۱۱۴)

از اندودن مُشک و ماوَرد و عود به جودی شده موج طوفان جود
(خاقانی، لغت‌نامه)

تیغ هندی و درع داوودی کشتی جود راند بر جودی
(خمسه: ۶۸۳)

شد از انعام دست آن خزاین خالی از گوهر شد از جودیّ جود این سفاین ایمن از طوفان
(قاآنی: ۶۴۷)

من خوب یادم آید ز آن روز و روزگار
کاندر تو بود هر چه صفا یا سرور بود
و آن پاک چشمهٔ تو از این دشت دیولاخ
بس دور و دور بود و ندانست هیچ کس
کز کوهسار جودی یا کوه طور بود. (اخوان ثالث، زمستان: ۸۱)

منابع: عجایب [قزوینی]: ۹۹؛ تقویم‌البلدان: ۹۵؛ الروضةمن‌الکافی: ۳۷۶؛ اعلام قرآن: ۲۸۱؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

جوسان ← گوسان
جُه ← جَهی

جهنّم /jahannam/

جهنّم (hell) که در فرهنگها معادلهای دوزخ، سَقَر، مِزْغان، مَرْزَغَن، دمندان و جحیم نیز برای آن ضبط شده، واژه‌ای است که برخی آن را عبری و از ریشهٔ جهینون (Gehinon) و بعضی فارسی و مأخوذ از واژهٔ گئثنام (Gaéthanama) اوستایی می‌دانند که با کیهان و گیتی هم‌ریشه است (آناهیتا: ۷۸).

نزدیک شهر اورشلیم جایی بوده است به نام درهٔ هینوم، که کنعانیان در آنجا برای خشنودی خدای خود کودکشان را در آتشی که در شکم این خداوندگار افروخته بود می‌سوزاندند و چندین بار در تورات به آن اشاره شده است.

در اندیشهٔ زردشتی، دوزخ که به معنی جهان زشت و بد آمده، در زیرزمین قرار دارد (جهان فروری: ۱۳۶) و روان گناهکار در چندین مرحله، از طبقات و درکات آن می‌گذرد. پایگاه چهارم دوزخ، تاریکی بی‌پایان است که «دروجونمانه» (drujo-nmāna= جایگاه دیو* دروغ) نام دارد (همان).

ملل دیگر، از جمله یونانیها، آشوریها و بابلیها نیز هر کدام به چیزی مانند جهنّم معتقدند. آشوریها در افسانه‌های مربوط به ایشتار، آن را به صورت بنایی با هفت* در وصف کرده‌اند.

در قرآن نیز جهنّم با هفت در توصیف شده که از هر در گروهی وارد می‌شوند (حجر: ۱۵). همچنین، بنا بر روایات اسلامی، دوزخ دارای خَزَنه و زبانیه و نوزده فرشتهٔ* سنگدل و خشن و درکاتی است که جایگاه منافقان است.

درکهٔ اسفل (زیرین) را جهنّم گویند و بالای آن را لظیٰ و بعد از آن حُطَمه، سَقَر، جحیم و هاویه قرار دارند. گفته‌اند دوزخ دارای هفت در است:

بر در اول، اهل توحید باشند که ایشان را به اندازهٔ گناه عقوبت کنند و بر درهای دیگر، به ترتیب، جهودان، ترسایان، صابیان، گبرکان، مشرکان و منافقان‌اند که إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ النَّار (نساء: ۱۴۵). هر دسته از گناهکاران در درکه‌ای به صورتی مخصوص و متناسب با عمل خود کیفر می‌بینند.

توصیف جهنّم، به تفصیل در کتابهای دینی پیرامون قیامت* و احوال آن و نیز در سفرنامه‌های روحانی مانند رسالة الغفران معرّی، سیر العباد سنایی، ارداویرافنامهٔ بهرام پژدو، کمدی الهی دانته، رؤیای صادقه، جاویدنامهٔ محمد اقبال لاهوری و صحرای محشر جمال‌زاده و غیره آمده است. ملک‌الشعرای بهار، تصویر شگفت و جالبی در قصیدهٔ «جهنّم» (دیوان: ۱۶۳/۱) عرضه کرده و با لحنی آکنده از کنایه و ظرافت، که آدمی را به یاد رسالة الغفران معرّی می‌اندازد، از مار* و عقربها، از درختها و رودهای آتشین و از ارواح و اشباح مخوف بسیاری که در آن عرصهٔ هول‌انگیز مشغول رفت و آمد هستند سخن به میان آورده است:

ترسم من از جهنّم و آتش‌فشان او — وان مالک عذاب و عمود گران او
آن اژدهای او که دُمش هست صد ذراع — وان آدمی که رفته میان دهان او

از مو ضعیفتر بود از تیغ تیزتر آن پل که داده‌اند به دوزخ نشان او

در نظر حکما و عرفا جهنّم به عذاب درون و غلبهٔ شهوات و حرمان از لقای حق تأویل می‌شود. به نظر خواجه‌نصیر (روضةالتسلیم: ۴۷). دوزخ حقیقی، عقوبت ابدی و خِذلان سرمدی و از خدا بیفتادن است به همهٔ وجوه.

در عقاید کاتولیک نیز در جهنّم هم حرمان از دیدار حق هست و هم عذابهای جسمی (اعلام قرآن: ۲۷۰).

در سینهٔ ما خیال قدرت طوباست در آتش جهنم

(خاقانی: ۲۷۶)

با او مگو که تا تو به فردوس رفته‌ای از سوز تو میان جهنّم محصّرم

(خاقانی، لغت‌نامه)

با چه عشق و به چه شور
فواره‌های رنگین‌کمان نشا کردم
به ویرانهٔ رباطِ نفرتی
که شاخساران هر درختش
انگشتی است که از قعر جهنم
به خاطره‌یی اهریمنشاد
اشارت می‌کند. (احمد شاملو، آیدا در آینه: ۶۲)

منابع: الانسان: ۲۹۴؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۶۱/۶؛ روایات داراب هرمزدیار: ۵۹/۲؛ آناهیتا: ۷۸؛ یکتاپرستی: ۳۱۱؛ کتاب کوچه: ۴۰۲/۱۱؛

Brewer's: 561; *Dictionary of Symbols:* 110; *S.E.I.:* 81.

جَهی /jahi/

جَه، جَهی یا جَهیکا، دیو* مؤنث و مظهر زنان و دستیار اهریمن* است که در اوستا، جادوگر، شهوت‌انگیز و پناه‌دهندهٔ گناهکاران وصف شده و در متون پهلوی، به معنی روسپی و از یاران نزدیک اهریمن معرفی شده است. این دیو بدکار در پایان سه هزارمین سال، سالی که گیومرث* در آرامش و آسایش، و اهریمن در ضعف و سستی بود، پدید آمد و اهریمن را از خواب برانگیخت و به نبرد با اهورامزدا* تکلیف کرد. اما اهریمن تن در نمی‌داد تا اینکه جَهی وعدهٔ کمک داد. سرانجام، اهریمن وسوسه شد و با همهٔ دیوان

به پیکار نور شتافت و با بوسیدن سرِ جَهی، ناپاکی دشتان (حیض) را در وی پدید آورد. وقتی زمان قربانی* شدن «گیَ مرتن» (=گیومرث) فرا رسید، جَهی اهریمن را بر آن داشت که در بدن او زهر پدید آورد و بار احتیاج و گرسنگی و رنج و جز آن را گریبانگیر گیومرث کند. زنان که از نسل جَهی هستند، در روزگاران کهن و در جوامع «مادر سالاری» می‌بایست بکارت خود را به مردی غریبه بسپارند و این خاطره از دورهٔ «پدرسالاری» به صورت فحشا و روسپیگری باقی مانده و به جَهی انتساب یافته است. در تفسیر پهلوی از این دیو با صفت «زایل‌کنندهٔ فَرّ* و فروغ» یاد شده که کنایه از زن یا مرد اهریمنی و بدکاری است که به اعمال زشت شهرت یافته است.

منابع: اساطیر ایرانی: ۳۱؛ آفرینش زیانکار: ۷۸؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۴۱۷/۱؛ حماسه‌سرایی: ۴۰۳؛ رشید عیوضی، «مظاهر شرّ در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۵۸/۱۸؛ ماه در ایران: ۷۷؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۳۹.

چ

چادر مریم ← مریم
چارشنبه سوری ← چهارشنبه سوری
چاه اصفهان ← دجّال
چاه بابل ← بابل
چاه بوقیر ← بیژن
چاه بیژن ← بیژن
چاه مُقنّع ← ماه نَخشَب
چاه نَخشَب ← ماه نَخشَب
چاهِ وَیْل ← ویل (چاه)
چاه یعقوب ← یوسف
چاه یوسف ← یوسف
چنچست ← ارومیه
چراغ برات ← فروردگان
چراغ مغان ← مِی
چرخ اطلس ← عرش؛ اطلس

چشمارو /češmāru/

چشمارو، چشماروی، چشم‌آرو، چشم پَنام، حِرز و تعویذ، به هر چیزی گویند که برای **دفع** چشم‌زخم* باشد و به این معنی کلّی در شعر فارسی به کار رفته است:

بحر دستت بهر چشمارو شاید ار برکشد هزار چو نیل

(کمال اسماعیل، لغت‌نامه)

هست خورشید رخت زیر نقاب　　جملهٔ ذرّات چشماروی تو
(عطار: ۵۶۹)

بنابر توصیف عطار در اسرارنامه:

سفالی را بیارایند زیبا　　فرو پوشند او را شَعر و دیبا
کنند از حیله چشماروی او ساز　　که چشماروی دارد چشم بد باز

چنان که در برخی شهرها و روستاهای خراسان مرسوم بوده، چشمارو به معنی اخصّ، کوزه یا سفالی است که بر روی آن چشم و روی آدمی به زیبایی تمام بکشند و آن را با پارچهٔ رنگین بیارایند و برای دفع چشم‌زخم از اهل خانه یا اموال و املاک، در آن سکّه‌های سفید و سیاه بریزند و آن را شب چهارشنبه سوری* از بام خانه به کوچه پرتاب کنند تا بشکند و منتظران و عابران سکه‌هایش را بردارند. هنگام انداختن کوزه و شکستن آن معمولاً می‌گویند یا نیّت می‌کنند که «چشم بد همانند این کوزه در هم شکسته باد».

وصف چشمارو، بجز اسرارنامه، با تفصیل بیشتر در کتاب نوادرالامثال میرک محمد نقشبندی تاشکندی (تألیف ۱۰۲۰ ق.) به زبان اوزبکی آمده است.

به این معنی خاص، چشمارو در متن‌های معتبر فارسی به کار رفته است:

چو از تو کس نیابد خوشی و کام　　چه روی تو چه چشماروی بر بام
(ویس و رامین، تصحیح روشن: ۱۱۴)

لباس دولتِ خصم تو باد عاریتی　　چو جامهٔ سر عید نفیس چشمارو
(مجد همگر، م.د.ا.م: ۴۰۰)

چو چشمارو آنگه خورند از تو سیر　　که از بام پنجه‌گز افتی به زیر
(بوستان، تصحیح یوسفی: ۹۶)

باور به چشمارو، در شهرهای جنوب خراسان هنوز هم بیش و کم وجود دارد. مثلاً در فردوس، آن را چَشمارُق گویند و برای دفع چشم‌زخم از آن استفاده می‌کنند.

منابع: احمدعلی رجایی، «چشمارو چیست؟»، م.د.ا.م.: ۳۹۶/۴ تا ۴۰۳؛ بوستان سعدی: ۲۹۴؛ لغت‌نامه.

چشم‌زخم /češm-zaxm/

چشم‌زخم (evil eye) یا «چِش‌زخم» در فرهنگ عامه، آزار یا گزندی است که فرد از نگاه

کسی دیگر (معمولاً دشمن یا حسود) می‌بیند. کسی را که گمان می‌رود چشمش تأثیر بد دارد، بدچشم، شورچشم، چشم‌رسان، و فعل او را چشم زدن، چشم رسانیدن و نظر زدن می‌نامند. برای دوری و محافظت فرد در برابر چشم‌زخم، از تعویذ و دعا و اشیایی مانند خرمهره، سپند، ضَماد، نظرقربانی یا تخم مرغ شکستن استفاده می‌کنند و عبارت «چشم بد دور»، «بنامیزد» یا نظایر آن را در تفأل به کار می‌برند. گاهی «وَ اِن یَکاد»* یا «بسم‌الله» از گردن فرد آویزان می‌کنند که خود به مثابه نوعی حِرز و تعویذ است.

چشم‌زخم، از سنّتهای جاهلی عرب است که در فرهنگ ایران دوران اسلامی رواج یافته است و در فرهنگ غرب هم بیش و کم هست. نزد اعراب جاهلی «اصابت عین» (= چشم‌رسیدن) وجود داشته و به آن سخت اعتقاد داشته‌اند. به این باور در قرآن (قلم: ۵۱) هم اشاره شده و در تفاسیر، ذیل آیهٔ «وَ اِن یَکاد...» روایتها و باورهایی پیرامون آن آمده است، از جمله در مورد شخص پیامبر که گفته‌اند افرادی از قریش از مردی بدچشم خواسته بودند محمد را چشم بزنند (روض‌الجنان: ۳۶۹/۱۹).

در شعر فارسی به موضوع چشم‌زخم اشاره شده و گویی به آن باور داشته‌اند:

مبادا بی تو هفت‌اقلیم را نور　　غبار چشم‌زخم از دولتت دور

(نظامی: ۳۳۱)

شد از گوشهٔ چشم‌زخمی نژند　　تب آمد شد آن نازنین دردمند

(نظامی: ۱۱۹۰)

خوش دولتی است خرم و خوش خسروی کریم
یا رب ز چشم‌زخم زمانش نگاه دار

(حافظ: ۱۶۷)

منابع: روض‌الجنان: ۳۶۹/۱۹ به بعد؛ کتاب کوچه: حرف آ: ۲۱۴؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛
Brewer's: 406.

چشمهٔ جاوید ← آب حیات
چشمهٔ حیات ← آب حیات
چشمهٔ حیوان ← آب حیات
چشمهٔ خضر ← آب حیات
چشمهٔ زندگی (ــ زندگانی) ← آب حیات

چشمهٔ کوثر ← کوثر
چِل (و ترکیب‌های آن) ← چهل
چِل بسم‌الله ← چهل
چِل‌بند ← چهل
چِل‌پله ← چهل
چِل‌تاج ← چهل
چِل‌تکه ← چهل
چِل‌تَن ← چهل
چِل‌تَنان ← چهل
چِل‌چراغ ← چهل
چِل‌دختران ← چهل
چِل‌ستون ← چهل
چِل‌صبح ← چهل
چِل‌طوطی ← چهل
چِل‌کلید ← چهل
چِل‌گُل ← چهل
چِل‌مَرد ← چهل
چِل‌مناره ← چهل
چِلّه ← چهل
چَلیپا ← صلیب

چنار /čenār/
نام درخت بلند و بی‌بری است که به طول عمر و به آتش گرفتن مشهور است و بر اساس این پندار، مَثَلِ «چنار از خود آتش می‌گیرد» یا «آتش چنار از خود اوست» پدید آمده است. به این موضوع در شعر فارسی هم اشاره شده است:

آب از روی اگـــر بـــبرم　　آتشی دان که از چنار آید
(انوری، تصحیح نفیسی: ۴۰۳)

نامت به مـیان مـردمان در　　چون آتشی از چنار جسته
(انوری، تصحیح نفیسی: ۴۴۸)

کفن بر تن کند هر کرم پیله بر آرد آتش از خود هر چناری
(عطار، لغت‌نامه)

نهر ← شرح مشکلات انوری: ۳۳۷.

در ایران قدیم، چنار، مظهر غنا و باروری و سرسبزی طبیعت و موجب برکت و نعمت خدایان و ارواح بوده است. هنگامی که داریوش بزرگ در آسیای صغیر بود، به او درختی چنار و تاکی زرّین هدیه دادند که بعدها، اغلب، آن را در اتاق شاه می‌نهادند. چنار، مظهر شاه و تاک، مظهر همسر او بود که از طریق او سلطنت دوام می‌یافت.

عوام معتقدند چنار، شاه درختها است و چنارهای کهن، برکت و پرمحصولی را به زمین و خانواده می‌بخشند و موجب بارداری و سلامت زنان می‌شوند. از این جهت، در برخی مناطق، چنارهای کهن «درخت مراد» تلقی شده‌اند. ← درخت.

برگ چنار در شعر فارسی اغلب به کف دست تشبیه شده است:

تا که سرانگشت تاک کرد خزان فندق کرد چمن پرنگار پنجهٔ دست چنار
(خاقانی: ۱۸۳)

تا بر آمد جامهای سرخ‌رنگ از شاخ گل پنجه‌های دستِ مردم سر فرو کرد از چنار
(فرخی: ۱۷۵)

چرخ ار نمود بر چمن باغ روزگار بی‌بار چون چنارم و بی‌بر چو عرعرم
(انوری: ۳۲۸/۱)

دست چنار هرگز بی‌زر برون نیامد ابر ار به یاد دست تو بارد ز آسمان نم
(انوری: ۳۳۴/۱)

منابع: مهرداد بهار، «درخت مقدس»، الفبا: ۹۳/۱؛ شرح مشکلات انوری: ۳۳۷ به بعد؛ فردوسی: ۳۲/۸۸۳؛ گل و گیاه: ۱۱۵؛ لغت‌نامه.

چوب گَز ← گَز

چهارشنبهٔ خاکستر ← چهارشنبه سوری

چهارشنبه سوری /čahāršanbe suri/

مراسم آتش‌افروزی و جشن و سرور در چهارشنبهٔ پایان سال است. آتش* در ایران قدیم مقدس و هم‌پایهٔ فرزند اهورامزدا* محسوب می‌شد و از این رو، پیش از جشن

نوروز* به آتشکده*ها می‌رفتند و آتش بر می‌افروختند. چون در ایران هفته نبود، این مراسم در سیصدوشصتمین روز سال (یعنی آغاز جشن گاهنبار همسپتمدم (hamaspatmadam = روز بیست و ششم اسفندماه) برگزار می‌شد و معتقد بودند در این روز فَرْوَهَر*های نیاکان به زمین فرود می‌آیند و این آتش برای راهنمایی آنها است. تعداد این آتشها باید به شمار هفت امشاسپندان* مقدس و یا به شمار سه نمایندهٔ مقدس: گفتار نیک، اندیشهٔ نیک و کردار نیک باشد. مراسم این جشن که بعدها در چهارشنبهٔ آخر سال، با افروختن آتش برگزار شده و هنوز هم برگزار می‌شود چهارشنبه سوری نامیده می‌شود. سوری به معنی «سرخ» است و به این جهت نام این جشن را چهارشنبه سوری گذاشته‌اند که در آن، آتش سرخ برافروخته می‌شود (جهان فروری: ۲۱).

در برخی شهرهای ایران، مراسم چهارشنبه سوری، محتوای اسلامی یافته و در چهارشنبهٔ آخر ماه صفر برگزار می‌شود (هنر و مردم: ۳۳/۱۱۴). روایت شده است که مختار ثقفی می‌خواست روز پنجشنبهٔ آخر صفر برای انتقام از قاتلین امام حسین (ع) قیام کند اما اجرای این کار را یک روز جلو انداخت و برای آنکه شیعیان با خبر شوند و یا برای اینکه شیعه و سنّی از هم جدا شوند (نیرنگستان: ۱۰۷) گفت که یارانش بر بامها آتش بیفروزند.

در آیین چهارشنبه سوری، از گذشته‌های دور تا امروز، بسیاری مراسم جنبی دیگر مانند فال‌کوزه، فال‌گوش، قاشق‌زنی، شال‌اندازی، آش نذری، کوزه شکستن، نیایش با تندیس شیر و پختن حلوا وجود داشته (جهان فروری: ۴۳) که هر کدام به نوعی با فَرْوَهَرها در ارتباط‌اند. برخی، چهارشنبه سوری را با ستاره‌شناسی در ارتباط یافته‌اند (ذبیح بهروز، «تقویم و تاریخ در ایران»، ایران کوده: ۱۵) و برخی دیگر (ابوالقاسم پرتو، «چهارشنبه سوری یکی از بزرگترین جشنهای ایرانیان»، ره‌آورد، زمستان ۱۳۶۷: ۸۹/۲۲) میان چهارشنبه سوری با آفرینگان* ایرانی ارتباط یافته و واژهٔ «سوری» را به «جشن» و «سور» و «ضیافت» معنی کرده‌اند که برای روان درگذشتگان بر پا می‌شده است.

اروپاییان هم در روز سی و یکم اکتبر (نهم آبان) هر سال با افروختن آتش و ادای احترام به ارواح درگذشتگان خود، که به اعتقاد آنها گِردِ خانه‌ها می‌گردند، جشن هالووین* (Hallowe'en) یا به عبارت درست‌تر All Hallows Eve را بر پا می‌دارند که بی‌شباهت به چهارشنبه سوری ایرانی نیست (ابوالقاسم پرتو، همان: ۹۰).

در شعر معاصر «چهارشنبهٔ خاکستر» اشاره به همین مراسم است:

اندیشه‌ات را پیدا کن
«چهارشنبهٔ خاکستر» نزدیک است
حضور در دیگری
معنایش را در استقلال تو
خواهد یافت. (م.کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۹/۵۲)

منابع: آناهیتا: ۷۳؛ تاریخ بخارا: ۳۷/۱ و ۲۱۶؛ آیینهای نوروزی: ۱۸؛ عقاید و آداب و رسوم و فرهنگ عامهٔ مردم خراسان: ۶۳ به بعد؛ تحلیل هفت پیکر: ۷۰؛ نمایش در ایران: ۳۵؛ هوشنگ پورکریم، «آیین جشن چهارشنبه سوری در ایران»، هنر و مردم: ۷۷ و ۱۲/۷۸؛ ابراهیم برهان آزاد، «چهارشنبه سوری»، پیام نوین، فروردین ۱۳۴۳، دورهٔ ۶: ۵/۶؛ بهرام فره‌وشی، «جشن فروردین و سبب پیدایش آن»، م.د.ا.ت.، فروردین ۱۳۴۶: ۴۲۹/۱۴؛ فرهاد آبادانی، «چهارشنبه سوری و جشن نزول فَروَهَرها»، مجموعهٔ مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، دانشگاه شیراز: ۱/۲؛ سعید نفیسی، «چهارشنبه سوری»، مهر، س اول: ۸۴۱/۱۱؛ رشید شهمردان، «آتش و چهارشنبه سوری»، وحید: ۴۳۹/۱۱؛ ا.دادگر، «چهارشنبه سوری و چهارشنبهٔ سرخ»، هنر و مردم، بهمن ۱۳۴۰: ۶۶/۵؛ لغت‌نامه؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۴۳.

چهرآزاد ← همای

چهل /čehel/

چهل (Forty) یا به زبان عامیانه، «چل»، عدد سی و نه به علاوهٔ یک است که در بسیاری از فرهنگها و باورهای کهن و عوامانه مورد توجه عمده بوده است و به نظر می‌رسد این توجه در فرهنگ غرب و نیز فرهنگ اسلامی، از حضور و بروز عدد چهل در کتب مقدس (عهد جدید و عهد عتیق و بعد هم قرآن) ناشی شده باشد و بنابراین از قدیم نوعی تقدس برای آن قایل بوده‌اند. بنابر کتب مقدس، موسی* چهل شبانه‌روز در کوه، دل به مناجات حق سپرده بود. الیاس* را چهل روز کلاغان سیاه تغذیه می‌کردند. ساختن کشتی نوح* چهل سال طول کشید. در طوفان نوح آب چندان بالا آمد که هر چه کوه بود، به مقدار چهل آرش زیر آب بود. پس از چهل روز و چهل شب بود که باران در طوفان نوح باز ایستاد. دوران مومیایی را چهل شب و روز دانسته‌اند. عیسی* چهل روز روزه گرفت و چهل روز پس از رستاخیزش دیده شد، و بسیاری موارد دیگر. بنابر قرآن مجید:

ـ موسی به چهل شب وعده داده شد، پس از آنکه قومش گوساله را به اغوای سامری* به خدایی گرفتند (بقره: ۵۱).

ـ موسی وقتی از جهل قومش به تنگ آمد از خدا خواست که میان او و قومش فراق بیندازد و خداوند هم به خواست موسی چهل سال آنان را در بیابان سرگردان گذاشت (مائده: ۲۶ و ۲۵). ← تیه

ـ خداوند موسی را به سی شب وعده داد، آنگاه ده شب دیگر بر آن افزود (اعراف: ۱۴۲).

ـ دوران کمال انسان چهل سالگی است (احقاف: ۱۵) و شاید به همین دلیل بود که محمد (ص) هم در چهل سالگی به پیامبری مبعوث شد.

همهٔ این موارد و نظایر آن عدد چهل را در فرهنگ ایران و اسلام عددی مهم و مقدس کرده و سبب شده است «چهل»های فراوانی در باورها و فرهنگ عمومی پدید آیند و نامهای جغرافیایی فراوانی با این عدد ساخته شوند که می‌توان نمونه‌هایی از آنها را در لغت‌نامه (ذیل چل و چهل) دید:

چل / چهل بسم‌الله: تعویذی (دعایی) از مس یا برنج که برای دفع چشم‌زخم* بر گردن طفل آویزند.

چل / چهل بند: جامهٔ مخصوص رقاصان که دامن آن به رنگهای مختلف است و به این جهت هر چیز رنگارنگ را به آن تشبیه کنند.

چل / چهل پله: آب‌انبار بسیار گود، هر چند دارای چهل پله نباشد.

چل / چهل تاج: مرغ یا خروسی که تاج بزرگ زیبا و از هم ریخته دارد.

چل / چهل تکّه: پارچه‌ای که از مجموع تکه‌های مربع شکل ماهوت دوخته شود.

چل / چهل تن: چهل نفری که با موسی* به کوه طور* رفتند.

چل / چهل تنان: گروهی از اَبدال که حق تعالی عالم را به وجود آنان قایم دارد.

چل / چهل چراغ: نخلی از چوب یا نقره که چراغهای بسیار از آن می‌آویزند و بیشتر در اماکن متبرک استفاده می‌شود.

چل / چهل دختران: نام زیارتگاههایی در نقاط مختلف ایران که اغلب با معابد ناهید* ارتباط دارند و باورهایی در اطراف آنها هست به این مضمون که چهل دختر در آنجا اسیر، قربانی* یا غایب شده‌اند.

چل / چهل ستون: عمارتی که ستونهای زیاد داشته باشد و نیز قصر معروف چهل‌ستون در اصفهان که از بناهای هنری عصر صفوی است.

چل / چهل صبح: چهل صباحی که در آن تخمیر طینت آدم* شده بود.

چل / چهل طوطی: نام کتابی افسانه‌ای و نام افسانه‌ای معروف از مکر زنان که روایتی از آن به نام طوطی‌نامه اثر ضیاءالدین نخشبی معروف است.

چل / چهل کلید: صفت جامی که درویشان با خود حمل می‌کنند: جام چل‌کلید.

چل / چهل گُل: نام روغنی که خاصیت دارویی دارد و به روغن چل‌گُل مشهور است.

چل / چهل مَرد: چوب گُنده و مضبوطی [مُحکمی] که پشت درِ بسته گذارند تا باز نشود. **کلون** و نیز در اصطلاح محلی مردم جنوب خراسان، مرد کوتوله و دیوار گلی خشتی که **پشت** دیوار فرسوده سازند تا فرو نریزد.

چل / چهل مناره: تخت سلیمان یا تخت جمشید در فارس.

برای دیدن «چل»ها و شواهد بیشتر ← فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۳۱۶/۱.

منابع: لغت‌نامه؛ روض‌الجنان، ذیل آیات مندرج در متن؛ *Brewer's*: 461.

چیچست ← ارومیه

چینُوَد ← صراط

ح

حاتم طایی /hātam-e tāyi/

حاتم بن عبدالله بن ابی سعد طایی (Hatim) (م. ۵۷۵ م.)، جوانمرد و بخشندهٔ معروف عرب از قبیلهٔ طَیّ که در نَجد بین مدینه و شام ولادت یافت و همان جا هم درگذشت. مادرش زنی بخشنده بود که او را به آوردن فرزندی بخشنده مژده داده بودند. حاتم با ماریه دختر حجرالغسانیه ازدواج کرد و دربارهٔ او روایات واقعی و خیالی بسیاری نقل شده و در ادب عربی، ترکی، فارسی و هندی حکایات زیادی به او نسبت یافته‌اند. حاتم به شادی هم نامبردار بوده است. عرب به سخا و کَرَم وی مثال زند و گوید: اَکْرَم مِنْ حاتَم طَیّ، که این صفت او در فارسی هم مشخص است و از او به عنوان نماد بخشندگی یاد شده است، چنان که انوشیروان نماد و مظهر کامل عدل و داد است. در کتابهای فارسی (از جمله حبیب‌السیر و بوستان سعدی) حکایات زیادی از بخشندگی حاتم آمده‌اند. از او دیوان شعری هم در دست است.

در شعر فارسی، حاتم به جود و بخشش نامبردار است اما در عربی شجاعت او هم زبانزد بوده است:

حاتم طایی تویی اندر سخا — رستم دستان تویی اندر نبرد
نی که حاتم نیست با جود تو راد — نی که رستم نیست در جنگ تو مرد
(رودکی: ۵۴)

معروف گشته از کف او خاندان او — چون از سخای حاتم طَیّ خاندان طَیّ
(منوچهری: ۱۱۳)

منابع: الموسوعة العربیة المیسّرة: حاتم؛ مجانی‌الحدیثه: ۲۹۷/۱؛ بوستان: ۲۸۷؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 62.

حاجی‌فیروز ← میرنوروزی

حارث ← ابلیس

حام /hām/

نام یکی از پسران نوح* و جَدِّ امجدِ قبطیان و بربریان و سودانیان است که تورات، بابلیها **را نیز** از اعقاب او دانسته است.

نوح (ع) دیار مغرب و زَنج و حبشه و هند و سِند و اراضی سودان را به حام تفویض **کرد**. روزی که نوح در خواب بود و عورتش پیدا بود، حام بر او بگذشت و نپوشید و به **روایتی** بخندید و این سوءِ ادب موجب شد رنگ اولاد او سیاه شد و پیغمبری از نسلش **منقطع** گشت. این نام غالباً به همراه سام*، پسر دیگر نوح، در ادب فارسی آمده است:

پی‌باک و بدخوی که ندانی به گاه خشم — مر نوح را ز سام و نه مر سام را ز حام
(ناصرخسرو: ۵۷)

همچو دو فرزند نوح‌اند ای عجب — روز همچون سام و تیره شب چو حام
(ناصرخسرو: ۳۶۳)

تو جهان خور چو نوح مشکن از آنک — سام بر خیل حام پیروز است
(خاقانی: ۸۳۲)

مُلک تو کشتی است و چرخ نوح کهن‌سال — کَش ز شب و روز سام و حام بر آمد
(خاقانی: ۱۴۶)

چون نوح پیر عشق و ز طوفان مهلکات — ایمن به کوه و کشتی و خرّم ز سام و حام
(خاقانی: ۳۰۱)

به سامِ روز مگر نوحِ دهر نفرین کرد — که بی‌جنایتِ معهود رنگ حام گرفت
(قاآنی: ۱۲۰)

منابع: لغت‌نامه و منابع آن.

حَبل‌المساکین ← لَبلاب

حَجَرالاَسوَد /hajarolasvad/

حجرالاسود (سنگ سیاه) (black stone) سنگی است سیاه‌رنگ بر دیوار رکن کعبه که **حجاج** از روی تبرّک آن را لمس می‌کنند و یا می‌بوسند (اِستلام حَجَر). این سنگ قبل از

اسلام نیز مورد احترام بوده است. نوشته‌اند وقتی ابراهیم* و اسماعیل* خانهٔ کعبه را ساختند این خانه بی‌سقف بود و خدا حجرالاسود را از بهشت فرستاد تا در رکن نشاندند. معروف است که این سنگ، اول سفید بود ولی از بس کفار، دست ناپاک بدان مالیدند سیاه شد. اعتقاد بر این است که رکن و مقام، دو یاقوت بهشتی‌اند که هر کس آنها را لمس کند، از هر علتی شفا می‌یابد. این سنگ، در قیامت، با چشم و زبان برانگیخته خواهد شد.

نزد صوفیه، حجرالاسود عبارت است از لطیفهٔ انسانی، و سیاهی آن، کنایه از تلوّن به مقتضای طبیعت است.

حقّا که بجز دست تو بر لب ننهادم　　جز بر حجرالاسود و بر خاک پیمبر
(ناصرخسرو: ۵/۵)

گاهی آن را سنگ کعبه گفته‌اند:

ور همه سنگ کعبه را بوسه زنند حاجیان　　ما همه بوسه‌گه کنیم آن سر زلف سَعتری
کوی مغان و ما و تو هر سر سنگ کعبه‌ای　　درد تو کرده زمزمی دست تو کرده ساغری
(خاقانی: ۴۲۸)

خال سیاه او حجرالاسود است از آنک　　ماند به خال و زلف به هم حلقهٔ درش
(خاقانی: ۲۱۹)

زمزم‌نمای بود به مدحش زبان من　　تا کرده بودم از حجرالاسود استلام
(خاقانی: ۳۰۲)

اولیتر آنکه چون حجرالاسود از پلاس　　خود را لباس عنبرسارا برآورم
(خاقانی: ۲۴۵)

هستی حجرالاسود و کعبه علم شاه　　تا کعبه به جای است بر آن کعبه به جایی
(خاقانی: ۴۳۷)

سهراب سپهری در شعر «صدای پای آب» به آن اشاره می‌کند:

حجرالاسود من روشنی باغچه است.　　(هشت کتاب: ۲۷۳)

منابع: کشّاف: ۲۹۱/۱؛ اساطیر یونان و روم: ۳۹/۱ به بعد؛ لغت‌نامه و منابع آن.

حدایق شدّاد ← ارم

حدایق معلّقه ← بابل
حسین بن منصور حلّاج ← حلّاج

حسین کرد /hoseyn-e kord/
از داستانهای معروف عامیانه، مشتمل بر سرگذشت شخص عیّاری به همین نام و شرح جنگ‌های افسانه‌ای او برای غلبه بر پهلوانان سنّی مذهب و رواج مذهب جعفری است که بیشتر از دورهٔ صفویه شهرت یافته است.

حسین کرد که با نسبتِ شبستری در داستان معروف است پروردهٔ حسین بیدآبادی و مسیح دکمه بند تبریزی معرفی شده است. این داستان، وقایع و تمایلات دورهٔ صفویه را منعکس می‌کند و مکرّر در ایران و هند چاپ شده است.

منابع: دا.فا.؛ لغت‌نامه.

حلّاج /hallāj/
ابومغیث یا ابوالغیث حسین‌بن منصور حلّاج (مقتول به ۳۰۹ ق.) عارف و صوفی معروف پایان قرن سوم قمری است که اصل وی از بیضای فارس بود ولی در «واسط» نشو و نما یافت. در حدود سال ۲۹۹ ق. طریقه و مذهب خاصی اظهار کرد و عده‌ای به او گرویدند. وی به مسافرت و نشر عقاید و تعالیم خویش می‌پرداخت و عاقبت به دستور مقتدر خلیفهٔ عباسی (خلافت ۲۹۵-۳۲۰ ق.) او را گرفتند و به زندان انداختند و پس از محاکمه، به سختی کشتندش. گویند جسدش را سوزاندند و سرش را بر بالای پُل بغداد آویختند اما پیروانش معتقد بودند که او را نکشتند.

حلّاج تألیفات و آثار فراوان از خود به جا گذاشت و سخنانی شگفت‌انگیز از او نقل شده که در تداول صوفیه به شطحیات موسوم است. برخی، به استناد پاره‌ای از همین سخنان، به خدایی او قایل شده‌اند، چرا که می‌گفت: لَیْسَ فی جُبَّتی سِوَی الله (در خرقهٔ من جز خدا کسی نیست) و اَنَاالْحَق (من خدایم) وَ اَنَا مُغْرِقُ قَوم نُوحٍ وَ مُهْلِکُ عادٍ وَ ثَمود (من غرقه کنندهٔ قوم نوح و هلاک کنندهٔ عاد و ثمودم).

ابوحامد غزالی، که از مریدان حلّاج بوده، از این سخنان پوزش خواسته و گفته است که او همهٔ آنها را از فرط محبت و عشق، و شدتِ وَجد و حال، و کمال استغراق، بر زبان رانده است. به استناد همین سخنان بود که او را کافر دانستند و سالها به زندانش کردند و

سرانجام به امر حامد بن عباس، وزیر مقتدر عباسی و به حکم علمای وقت، هزار تازیانه‌اش بزدند و دست و پاهایش ببریدند و در آتش بسوزانیدند و خاکسترش را در دجله ریختند.

گروهی او را از اولیا و صاحب‌خوارق عادات و کرامات می‌دانند و جمعی کاهن و کذّاب و شعبده‌بازش خوانند. در تاریخ بغداد (۱۲/۸) بسیاری از شعبده‌بازیهای وی آمده است. همچنین تذکرةالاولیا (چ اروپا: ۱۳۵/۲ به بعد) به پاره‌ای از اعمال خارق‌العاده و کرامات متعدد او اشاره کرده است.

آنچه نام حلّاج را در پهنهٔ فرهنگ ایران و عرصهٔ ادبیات فارسی ماندگار کرده است اسطورهٔ حیات و سخنان بلند او است که دیوانه‌سان از زندگی عملی او نشأت می‌گرفت.

وقتی سیصد زندانی را از محبس به کرامت نجات داد، گفتند: خود را چرا نجات ندهی؟ گفت: ما در بند خداوندیم و پاس سلامت می‌داریم. چون همه بیرون رفتند، گفتند: تو نمی‌آیی؟ گفت: ما را با او سرّی است که جز بر سَرِ دار نتوان گفت. نقل است که درویشی از او پرسید: عشق چیست؟ گفت: امروز بینی و فردا بینی و پس فردا بینی. آن روزش بکشتند و دیگر روزش بسوختند و سوم روزش به باد بردادند. یعنی، عشق این است (تذکرةالاولیا: ۱۴۲/۲). چون به زیر دار بردندش، بوسه‌ای بر چوبهٔ دار زد و پای بر نردبان نهاد. گفتند: حال چیست؟ گفت: معراج مردان سَرِ دار است. مردمان را امر کردند که سنگ زنند. همه سنگ می‌زدند و او خم به ابرو نیاورد. شبلی، عارف معروف و یکی از مریدان او، حاضر بود، گِلی بزد، آخ کرد. سرانجام دستش ببریدند. خنده‌ای بزد. گفتند: خنده چیست؟ گفت: دست از آدمی بسته باز کردن آسان است، مرد آن است که دست صفات، که کلاه همّت از تارک عرش در می‌کشد، قطع کند. پس دو دست بریدهٔ خون‌آلود در روی مالید تا هر دو ساعد و روی، خون‌آلود کرد. گفتند: این چرا کردی؟ گفت: خون بسیار از من برفت و دانم که رویم زرد شده باشد و شما پندارید که زردی روی من از ترس است، خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ‌روی باشم که گلگونهٔ مردان خون ایشان است. نظیر همین روایت در مورد بابک خرّم‌دین و کیفیت قتل او نیز نقل شده است. گفتند: ساعد را چرا آلودی؟ گفت: وضو می‌سازم. گفتند: چه وضو؟ گفت: رَکْعَتان فی العشق لاٰ یَصحُّ وُضُوهُما الاّ بالدَّم (وضوی دو رکعت نماز عشق، جز با خون درست نیست).

به قول م. سرشک (شفیعی کدکنی) شاعر معاصر:

تو در نماز عشق چه خواندی
که سالهاست
بالای دار رفتی و این شحنه‌های پیر
از مرده‌ات هنوز پرهیز می‌کنند
... نامت هنوز ورد زبانهاست. (در کوچه‌باغهای نشابور: ۵۱)

حدیث این شیفتگی و شوریده‌سری را، بارها، شعرای فارسی‌زبان، به سِلکِ عبارت **کشیده‌اند:**

ما به بغداد ازل لاف اَنَاالحَق می‌زدیم — پیش از آن کاین داروگیر و نکتهٔ منصور بود
طالبان دیدم که هر یک در طلبکاری شدند — طالب آنجا بایزید و شبلی مسرور بود
یک نظر کردم در آن میدان سربازان حق — مست حضرت در میان، حلّاج یا منصور بود
(عطار)

بود اَنَاالحَق در لب منصور نور — بود اناالله در لب فرعون زور
(مثنوی: ۳۰۵/۲)

گفت فرعونی اَنَاالحَق گشت پست — گفت منصوری اَنَاالحَق و برست
آن «انا» را لَعْنَةُالله در عقب — وین «انا» را رحمةالله ای محُب
(مثنوی: ۱۲۸/۵)

گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند — جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
(حافظ: ۹۷)

چو منصور از مراد آنان که بردارند، بردارند — بدین درگاه حافظ را چو می‌خوانند، می‌رانند
(حافظ: ۱۳۲)

حلّاج بر سرِ دار این نکته خوش سراید — از شافعی نپرسند امثال این مسایل
(حافظ: ۲۰۹)

گر بر آیی بر سرِ دارِ فنا منصوروار — حاکم ملک بقا و میر سرداران شوی
(شاه نعمةالله، لغت‌نامه)

در نزد خلافِ تو ببازد سر و جان را — بدخواه لجوج تو بدان گونه که حلّاج
(قاآنی: ۸۵۹)

وارثم من تخت عیسی را شهید ثالثم — وقت شد منصور اگر از دار می‌آید فرود
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر...: ۶۶)

فراز دار چنان رقص عاشقانه کنم — که رقص و قصهٔ منصور را برند از یاد
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر...: ۴۶۴)

نیز ← عباس گلجان، سرگذشت منصور حلّاج: ۱۲۸ به بعد.

علاوه بر این، برخی از عشاق بزرگ و عرفای صاحب‌نام ــ که بعضاً خود به سرنوشت دردناک حلّاج نیز گرفتار آمدند ــ از جمله عین‌القضاة همدانی، شهاب‌الدین سهروردی، شمس تبریزی و محمد اقبال لاهوری نیز عظمت روح حلّاج را ستوده و از او در آثارشان با شیفتگی خاصی یاد کرده‌اند.

منابع: تذکرةالاولیا: ۱۳۵/۲ به بعد؛ قوس زندگی منصور حلّاج؛ وضوی خون؛ سرگذشت منصور حلّاج؛ خط سوم: ۴۴۱ به بعد؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

حمار ← خر

حَمَأمَسنون، گِلی که آدم از آن آفریده شد ← آدم

حَمانه، نام همسر قابیل ← هابیل و قابیل

حمورابی /hamurābi/

حمورابی (Hammurabi) (حموربی، هامورابی) نام ششمین پادشاه از نخستین سلسلهٔ سلاطین بابل* قدیم است که تاریخ سلطنتش میان ۲۰۶۷ تا ۲۰۳۵ ق.م یا به روایتی قرن دوازده قبل از میلاد بوده است. او پس از استحکام قلمرو خود، به صدور قوانینی پرداخت که بیشترین شهرت او را سبب شده و به «قوانین حمورابی» موسوم گشته‌اند و یکی از قدیمترین و مهمترین قانون‌نامه‌های بشری به شمار می‌روند. لوحی که این قوانین بر آن منقوش است در سال ۲-۱۹۰۱ در شوش کشف شد و اینک در موزهٔ لوور پاریس نگهداری می‌شود. این لوح، ستونی است از سنگِ دیوریت (diorite) سیاه به ارتفاع ۲/۵ متر که بالای آن نقش برجستهٔ شَمَش (Shamash) خدای آفتاب* و عدالت دیده می‌شود و حمورابی جلو آن ایستاده است و در پایین، متن قوانین دور تا دور لوح، نوار مانند، به خط میخی کنده شده است. قوانین حمورابی مخصوصاً تعدی به درماندگان را به شدت منع کرده و جنبه‌های مدنی و انسان‌دوستی آن مشهود است.

در شعر فارسی از این لوح به عنوان مظهر قدمت یاد شده است:

در موج تاب آینه چو چشم گشودم
آن قدر پیر گشته بودم

که «لوح حمورابی» را می‌توانستم
به جای شناسنامه ارائه دهم
بودن چه سود؟ (نصرت رحمانی، گزینهٔ اشعار: ۲۱۸)

منابع: فرهنگ تلمیحات: ۱۷۸ و ۳۸۴؛ شاکرالحاج مخلف، «حمورابی منحقة الألهة حکم‌الرؤوس السود»، الاغتراب الادبی، السنةالسابع عشر، ۲۰۰۲: ۷۷/۵۱؛ دا.فا..

حمیم /hamim/

حمیم اصلاً به معنی خویشاوند و آب گرم و، در اصطلاح، شراب دوزخیان است از مس گداخته که به گناهکاران خورانیده می‌شود. برخی آن را یکی از چهار نهر دوزخ* دانسته‌اند که سه نهر دیگر آن، عبارت‌اند از: غِسلین (حاقه: ۳۶) که طعام دوزخیان است و مُهْل (دخان: ۴۵) که در شکمها می‌جوشد و قطران (ابراهیم: ۵۰) که به منزلهٔ پیراهن دوزخیان است. شعرا، به این نهر جهنّمی اشاره کرده‌اند:

چو دید هامانش اندر حمایت فرعون به حکم یاری دادش در او زَقوم و حمیم
(سوزنی: ۷۲)

کاس حمیم بر لب و زَقّوم بر اثر یک روی تفِ نار و دگر روی زَمهریر
(سوزنی: ۱۷۱)

تو توانی جود و احسان کرد با خلق خدای بی مِیی کز بعد آن آید ز غسلین و حمیم
(سوزنی: ۲۶۵)

وان کاسهٔ شراب حمیمی که هر که خورد از ناف مشتعل شودش تا زبان او
(بهار: ۱۶۳/۱)

منبع: لغت‌نامه.

حنظلةبن صفوان ← اصحاب رَسّ
حنّه، زن عمران و مادر مریم ← مریم

حوّا /havvā/

حوّا (Eve) (اُمّ‌البشر) نامی است که آدم* همسر خود را به آن نامید. نوشته‌اند وقتی خلقت آدم تمام شد و خداوند او را حلّه‌های بهشت* در پوشانید، خواب بر آدم مستولی

شد و در این هنگام خداوند از پهلو، یا دنده و یا رگ پهلوی چپِ وی حوّا را بیافرید، به صورت چون ماه، تا به او آرام گیرد (اعراف: ۱۸۹) و او را در کنار آدم به خواب فرو برد. آدم چون چشم باز کرد حوّا را به بالین خویش دید:

چون پی «یسکن الیها»ش آفرید　　کی تواند آدم از حوّا برید

(مثنوی: ۱۵۰/۱)

نام جفت آدم در تورات (سفر پیدایش: باب ۳، آیه ۲۰)، به مناسبت اینکه مادر هر شخصِ زنده است «حوّا» ذکر شده. طبری (تفسیر: ۵۱/۱) وجه تسمیهٔ حوّا را این می‌داند که خدای عَزَّ و جَلَّ او را از زنده (آدم) آفریده است. قرآن از او تنها به «جفت آدم» یاد کرده است (بقره: ۳۵).

برآورد دارندهٔ آب و خاک　　ز سوی چپ او یکی جفت پاک
چو از خواب خوش دیدگان کرد باز　　نشسته برش دید حوّا به ناز
بگفتش که‌ای تو بدین رنگ و بوی　　که گیرد همی جان و دل با تو خوی
منم، گفت حوّا مهین‌جفت تو　　مرا کرد دادار هم‌جفت تو

(سروش: ۸۵۰)

بحث است که آیا حوّا در بهشت آفریده شد یا در زمین. گروهی گفته‌اند در دنیا و به سرزمین مکه، و گروهی برآنند که وقتی آدم خواست به بهشت رود (قصص [نیشابوری]: ۱۲) خداوند جفت او را از پهلوی چپش بیافرید.

حوّا در بهشت، به وسوسهٔ ابلیس* از میوهٔ ممنوع* خورد و به آدم نیز خورانید و به مجازات این اقدام، به عادت ماهانه و تحمل سنگینیِ حمل و دردِ زادن و محرومیت از جهاد و نقصان سهم‌الارث و محدودیت در شهادت دچار شد (اعلام قرآن: ۱۷). پس از اخراج از بهشت، آدم به سرندیب* افتاد و حوّا به جدّه. پس از صد سال دوری و سرگردانی، در محل عرفات* حوّا آدم را بازشناخت.

عرفا (شرح گلشن راز: ۱۹۵) گاه از آدم، به عقل کُل و از حوّا به نَفْس کُل تعبیر کرده و کیفیت ظهور حوّا از جانب چپ آدم را نیز به همین دلیل گرفته‌اند:

گر مدحتش به خاک سرندیب ادا کنم　　کوثر ز خاک آدم و حوّا برآورم

(خاقانی: ۲۴۷)

ای آسیه‌کرامت و ای ساره‌معرفت　　حوّای وقت و مریم آخرزمان شده

(خاقانی: ۴۰۲)

در توصیف ممدوحهٔ خود، شاعر گفته است:

حوّا چون خواغش به پاکی طینت کاو ره آدم زد از وساوس شیطان

(قاآنی: ۶۶۲)

منابع: تفسیر طبری: ۵۰/۱؛ بلعمی: ۸۰/۱؛ قصص [نجار]: ۶؛ حبیب‌السیر: ۱۹/۱؛ افریقا: ۲۵۵؛ مهرنیمروز: ۴۲؛ الانسان: ۲۹۹؛ رضا انزابی نژاد، «چهرهٔ پیامبران و قصص قرآن»، ن.د.ا.ت.، تابستان ۱۳۵۵: ۲۲۶/۲۸؛ یغما، شهریور ۱۳۳۰: ۲۵۲/۶؛ منابع آدم در همین فرهنگ.

S.E.I.: 138.

حوت ← ماهی

حُور /hur/

حُور در عربی، جمع احور (سیاه‌چشم) است، یعنی دوشیزگان بهشتی که در جهان دیگر به همسریِ نیکوکاران درآیند. مفرد این کلمه در فارسی «حوری» است.

چنان که از قرآن بر می‌آید (دخان: ۵۲، طور: ۲۰، رحمن: ۷۲، واقعه: ۲۲) حوریان پاکیزه‌اند و در سراپرده‌ها جای دارند و تنها به شوهرانشان نظر می‌کنند. خداوند مؤمنان را به تزویج اینان در بهشت* وعده فرموده است.

در ادبیات فارسی، حور که مفرد تلقی شده و با «ان» جمع بسته می‌شود مظهر پاکی و زیبایی است و در ارتباط با این مفهوم، ترکیبات زیادی، مانند حور بهشتی، حورپرور، حورپیکر، حورزاد، حورسرشت، حورعین (حورالعین)، حوروش، حورفش، حورلقا، حورنژاد، و جز آن، پیدا شده و شاعران در آثار خویش آنها را به کار برده‌اند (← لغت‌نامه). در زیر، به پاره‌ای از مفاهیمی که با این تصور بر قلم شاعران گذشته است اشاره می‌شود:

چشم حورا چون شود شوریدهٔ رضوان‌بهشت خاک پایش توتیای دیدهٔ حورا کند

(منوچهری: ۲۵)

حور شود دست‌بریده چو من یوسف خاطر بنمایم عیان

(خاقانی: ۳۴۲)

روی مپوشان که بهشتی بود هر که ببیند چو تو حور، ای صنم
حور خطا گفتم اگر خواندمت ترک ادب رفت و قصور، ای صنم

(سعدی: ۵۶۷)

زاهد اگر به حور و قصورست امیدوار ما را شرابخانه قصورست و یار حور
(حافظ: ۱۷۲)

باغ بهشت و سایهٔ طوبی و قصر و حور با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم
(حافظ: ۲۴۲)

ای ز سودای سواد نافهٔ مشکین‌خطت هر زمان بر خویشتن خندید زلف حور عین
(سلمان: ۵۸۹)

حور چسان داغش که حور به جنّت باک ندارد ز همنشینی غِلمان
(قاآنی: ۶۶۲)

منابع: دا.فا؛ لغت‌نامه.

حُورعین ← حُور

حوض کوثر ← کوثر

خ

خاتم جم (سلیمان) ← سلیمان

خر /xar/

خر (donkey یا ass)، الاغ یا درازگوش (در عربی: حمار) حیوان بارکش معروف است که به باربری و حماقت و کودنی نامبردار است. در بسیاری از روایتهای اساطیری ردّ پای خر دیده می‌شود:

در طوفان نوح* وقتی چهارپایان در کشتی قرار می‌گرفتند آخرین آنها خر بود زیرا ابلیس* به دُمِ خر چسبیده بود و نوح اجازه داد ابلیس هم بیاید. در سرگذشت عُزَیر* وقتی قبول زنده شدن مردگان در رستاخیز* برایش دشوار آمده بود فرشته‌ای بر او نازل شد و گفت به استخوانهای خر مرده‌ات بنگر و آنگاه خر زنده شد و او به رستاخیز ایمان آورد.

عیسی* هنگام ورود به بیت‌المقدس، بر خری نشست و به شهر در آمد و کوران و بیماران را شفا داد. از آن پس، دو طبقه، یعنی روحانیان و پزشکان به تأسّی از آن حضرت و از باب تیمّن بر خر سوار می‌شدند.

شاعری از سر طنز گفته است:

فقیه شهر بگفت این سخن به گوش حمارش که هر که خر شود البته می‌شوند سوارش

خر بلعام* به سخن آمد و کورباطنی صاحب خود را به باد ملامت گرفت. در فرهنگ مشرق زمین خر ملا نصرالدین مظهر انقیاد و هماهنگی با طنزهای ملّا است و برجستگی خاصی یافته است. خر در فرهنگ غرب نماد فقر و مظهر فروتنی، شکیبایی، فرمانبرداری و تنبلی است.

در شعر و ادب و فرهنگ فارسی مظاهر و نمودهای این حیوان بسیارند و اصطلاحات و ضرب‌المثلهای فراوانی در ارتباط با آن در فرهنگهای فارسی شناورند. از میان شاعران ایرانی، ناصرخسرو از نام این حیوان به عنوان مظهر نادانی بسیار سود برده است. در زبان فارسی این کلمه در ترکیب با واژه‌های بسیاری آمده است (← فرهنگنامهٔ جانوران: ۲۹۷/۱ و لغت‌نامه).

منابع: فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۴۴؛ ده هزار مثل فارسی: ۳۲۰ به بعد؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۲۷۵/۱ به بعد؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 66 , 86; *Dictionary of Symbols*: 32.

خرداد ← اَمشاسپندان (خرداد و مرداد)

خردادروز /xordād-ruz/

روز ششم هر ماه شمسی، به خرداد*، فرشتهٔ* موکلِ تربیتِ خلق و اشجار و ازالهٔ پلیدی تعلق دارد و به نام او، خردادروز نامیده می‌شود. در این روز، ازدواج و سفر و کسب معیشت را نیکو و مناسب می‌دانسته‌اند. روز ششم خرداد ماه، جشن خردادگان و روز ششم فروردین «نوروز بزرگ» نامیده می‌شود و از قدیم در این روزها مراسمی ویژه در ایران برگزار می‌شده است (آثارالباقیه: ۳۸۲).

برون رفت شادان به خردادروز به نیک‌اختر و فال گیتی‌فروز

(شاهنامه)

خردادروز، داد نباشد که بامداد از لهو و خرمی بستانی ز باده داد

(مسعود سعد: ۶۶۰)

منابع: عبدالامیر سلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶۰/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۵۳.

خردادگان ← اَمشاسپندان

خرِ دَجّال ← دَجّال

خرس بزرگ ← هفت (هفت‌اورنگ)

خرِ عُزَیر ← عُزَیر

خرِ عیسی ← عیسی

خَرفَستَر / xarfastar /

خَرفَستَر (Khrafastra) (خراستر، خستر)، حشرات یا جانوران موذی و درنده را گویند که به اعتقاد ایرانیان بد و زیان‌آور و مخلوق اهریمن* هستند و هر یک از طبقات موظف‌اند با وسایل کار خود، به نابود کردن آنان بپردازند، رزمیان با نیزه و گرز و تیر و جز آن، و کشاورزان با خیش و یوغ و غیره. حتی کفّارهٔ برخی گناهان، کشتن خَرفَستَران معیّن شده است (فرهنگ ایران باستان: ۱۹۰/۱). در کشتن این جانوران موذی، بیش از همه موبدان مکلّف‌اند و باید برای دفع آنها یک چوبدست که به چرم آراسته و به خَرفَستَرغن (حشره‌کش) معروف است، به همراه داشته باشند. خَرفَستَران معروف در اوستا، عبارت‌اند از مار* (با صفت چست و چالاک)، مور (با صفت دانه‌کش)، مگس (با صفت ارغنده = خشمگین)، ملخ، سنگ‌پشت، شپش، وزغ، خبزدو، ساس و جز آن. بنابراین باید گفت که فردوسی تحت تأثیر فرهنگ اسلامی است که می‌گوید:

میازار موری که دانه‌کش است — که جان دارد و جان شیرین خوش است
سیاه‌اندرون باشد و سنگدل — که خواهد که موری شود تنگدل

از میان خَرفَستَران، ایرانیان، از مگس بیش از همه تنفر داشته‌اند.

آنچه بیرونی (التفهیم: ۲۵۹) در روز جشن مَردگیران* با عنوان «نبشتن رقعه‌های کژدم» یاد کرده، رسمی است که در سپندارمذ ماه، ادعیهٔ مخصوصی برای مصونیت از آسیب خَرفَستَران بر دیوار می‌نوشته‌اند. تا حدود کمتر از یک قرن پیش، در کرمان جشنی به نام «جشن خَرفَستَر» بوده که در آن جانوران را طی مراسمی می‌کشتند (فرهنگ ایران باستان: ۱۹۵/۱).

منابع: فرهنگ نامهای اوستا: ۴۹۳/۱ به بعد؛ فرهنگ ایران باستان: ۱۷۸/۱ به بعد؛ ایران باستان [مولّه]: ۶۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۵۶.

خرّم‌روز / xorram-ruz /

روز هشتم هر ماه شمسی بر اساس گاه‌شماری ایران قدیم است که آن را در دی ماه به مناسبت یکی شدن نام ماه و روز جشن می‌گرفتند. در این روز شاهان بار عام می‌دادند و با رعیت یکجا می‌نشستند و به سخن آنان گوش می‌دادند. خرّم‌روز دی را «دادارجشن» نیز می‌گفتند.

منابع: برهان؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۵۷.

خَرّوب، نام درختی که سلیمان از چوب آن عصا ساخت ← سلیمان

خروچ ← خروس

خروز ← خروس

خَروزان /xaruzān/

خَروزان یا خَزَروان، نام پهلوانی تورانی بود که با شماساس، دلاور ایرانی نبرد کرد. این نام در شاهنامهٔ چاپ مسکو، همه جا به صورت خَزَروان آمده است:

به دل گفت کاکنون ز لشکر چه باک چه پیشم خزروان چه یک مشت خاک
(شاهنامه: ۳۱/۲)

شماساس و دیگر خزروان گُرد ز لشکر سواران بدیشان سپرد
(شاهنامه: ۱۴/۲)

این نام در شعرِ فارسی نیز به ندرت آمده است:

زال خور از ناوک شعاع فلک را خون ز شفق بر گشاد همچو خَروزان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: شاهنامه: ۳۱/۲؛ برهان؛ لغت‌نامه.

خروس /xorus/

خروس (cock)، خروه، خروز و خروچ، از مرغان مقدس است. بنیاد کلمهٔ خروس (از مصدر خرئوس (khraos) در اوستا، به معنی خروشیدن) با واژهٔ «خروش» و «خروشیدن»در زبان فارسی، همریشه است. بنابراین، خروس، به معنی «خروشنده» و این تسمیه به مناسبت بانگ زدن خروس است (برهان).

در فرهنگ مَزدیَسنا، خروس از مرغان مقدس است و به فرشتهٔ بهمن اختصاص دارد. خروس در سپیده‌دم، با بانگ خویش، دیو* ظلمت را می‌راند و مردم را به برخاستن و عبادت و کشت و کار می‌خواند. این حیوان با کمک سگ*، در برانداختن دشمنان، از همکاران سروش* به شمار می‌رود. علاوه بر این، وظیفهٔ پیک سروش نیز بر

عهدهٔ خروس است و در سپیده دم، مژدهٔ سپری شدن تاریکی شب و برآمدن فروغ روز را به همراه دارد، در حالی که دیو بوشاسپ* مردمان را به خواب دعوت می‌کند (فرهنگ ایران باستان: ۳۱۸/۱). در شاهنامه نیز خروس، پیک ایزدی معرفی شده است (یشتها: ۵۲۲/۱).

به روایت بلعمی (۱۱۷/۱ و بعد) گیومرث* سفارش کرد که سیامک* را با ماکیان و خروس سفید نگه دارند تا دیوان، او را گزند نکنند و در سیَر عجم هست که دیوان آگاه شدند که او پدر همهٔ شاهان است و تدبیر هلاکش کردند و ماری را بگرفتند و در خانهٔ سیامک افکندند. خروس سفید چون مار* را بدید، بانگ می‌کرد و غلام آگاه شد و مار را بکشت.

گیومرث چون به کین‌خواهی پسرش به کوه دماوند* رفت، وقت نماز پیشین، خروس سپیدی را دید که ماکیانی به دنبال او بود و ماری در پیش. خروس به مار حمله می‌برد و هر بار که او را می‌زد، بانگی خوش می‌کرد. گیومرث را خوش آمد از مهربانی او بر جفت خویش و دید که طبع او با طبع آدمی نزدیک است. با سنگ مار را کشت. خروس بانگ نشاط کرد و گیومرث غذایی بدو داد و او آن را به جفت خویش ایثار کرد. گیومرث، سخاوت او را به فال نیک گرفت. از این رو، عجم بانگ خروس را، به وقت، خجسته دانند، خاصه خروس سفید را و گویند در هر خانه که باشد، دیو در آن خانه نباشد. اما، بانگ خروس را در شامگاه، به فال بد دارند و این از آن روست که چون کار گیومرث به آخر رسید خروس، بی‌وقت، در نماز شام بانگ کرد و چون نگاه کردند گیومرث مرده بود.

شاهنامه (۳۶/۱) پرورش مرغان و از جمله خروس را به تهمورث* نسبت می‌دهد:

چو این کرده شد ماکیان و خروس — کجا بر خروشد گهِ زخم کوس
بیاورد و یکسر به مردم کشید — نهفته همه سودمندش گزید

در روایات مَزدیَسنا، خروس فدیهٔ خوبی است و نزد ایرانیان مانند عقاب* نشانهٔ سپاهیان به شمار می‌رفت و چون شاهان و پهلوانان هر جا می‌رفتند او را با خود می‌بردند، همزمان با کشور گشاییها، سایر ملل نیز با آن آشنا شدند (فرهنگ ایران باستان: ۳۲۸/۱).

نام و شهرت این پرنده چه به صورت حقیقی و اوستایی آن و چه با عنوان «مرغ

ایرانی» و «اهل ماد» به زبانهای یونانی و فرنگی راه یافته است. حتی اعتقاد به تقدس و اهمیت او در راندنِ دیوِ تاریکی و خواب هم، چنان که در آیین زردشتی وجود داشته، به اروپا رفته و در ادب مغرب زمین نفوذ کرده است، از جمله در هملت شکسپیر (پردهٔ اول، صحنهٔ اول، از قول هوراشیو)، (اساس اشتقاق: ۶۱۶). به نظر می‌رسد یونانیان خروس را از طریق ایران شناخته باشند و به همین دلیل تا زمانی دراز آن را Perser (= پارسی / ایرانی) می‌خواندند (حبیب‌الله نوبخت، «و چون خروس با شیر بجنگد»، یغما، س ۴، مرداد ۱۳۳۰: ۲۰۱/۵).

اروپاییان هم خروس را از طریق ایرانیان شناختند. آلمانیهای قدیم نخستین روزی که خط آموختند آن را «هان فسوس» یعنی پای خروس نامیدند (نوبخت، همان: ۲۰۰). یونانیان و رومیان خروس را فَرّهٔ* خداوندی و مظهر آپولون* نامیده‌اند.

در ایران از قدیم، پنجه، نشانی مقدس و رمز خروس بوده است. بنا بر یک روایت، عُمَر، خلیفهٔ دوم به خواب دید که خروسی دو نوک بر او زد. وحشت‌زده جویای تعبیر خواب شد و گفتند: یک ایرانی دو ضربت با خنجر بر خلیفه خواهد زد. پس از سه روز، سحرگاهان هنگام بانگ خروس، عمر با ضربهٔ خنجر زهرآگین ابولؤلؤ به قتل رسید. (نوبخت، همان: ۲۰۳).

محمدبن عبدالسلام خطیبی، شعوبی ایرانی را «خروس دیوان» نامیده‌اند که در عربی به «دیک‌الجن» مشهور شده است.

گاهی خروس مانند کلاغ* مظهر شومی و زشتی و شهوت‌پرستی دانسته شده است. مولوی در داستان ابراهیم خلیل آورده است:

چندگویی همچو زاغ پرنحوس — ای خلیل از بهر چه کشتی خروس
گفت فرمان حکمت فرمان بگو — تا مسبّح گردم آن را مو به مو

(مثنوی: ۶۰/۵)

در فرهنگ اسلامی نیز بسیاری از این ویژگیها به خروس منسوب است. در حیاةالحیوان دمیری، احادیثی در ذکر فضایل خروس نقل شده و بنا بر تفسیر طبری (۱۹۱/۱ به بعد)، در شب معراج، پیامبر در آسمان چهارم مرغی دید سپیدتر از عاج، بر مثال خروس، پای او بر هفتم طبقهٔ زمین بود و سر او بر هفتم آسمان*. جبرئیل* به پیامبر گفت: این خروس سپید (دیک‌الأبیَض) است که هرگاه دو بال خویش باز کند و بانگ زند، جملهٔ

خروسهای زمین نیز بانگ کنند. به این جهت، پیامبر وصیت کرد که خروس سپید دوست من است و من دوست اویم.

آنچه امروز در اعتقادات عوام باقی مانده، نشان می‌دهد که روایات کهن به نوعی در باورهای مردم تأثیر گذاشته است (نیرنگستان: ۹۴). عوام معتقدند خروس سفید را نباید کشت زیرا فرشته* است. خروسی را که بی‌وقت بخواند باید کشت یا بخشید و گرنه، صاحبش می‌میرد. شاید نظر به همین اعتقاد است که بانگ خروس را از مرغ، به فال بد داشته‌اند و سعدی آورده است:

سعادت نماند در آن خاندان　　که بانگ خروس آید از ماکیان

معروف است که خروس، در تمام عمر یک بیضه نهد که آن را «بیضةالفقرا» گویند. شاعری گفته:

انعام خواجه با من مسکین به عمر خویش　　چون بیضهٔ خروس یکی بار بود و بس
(نیرنگستان: ۹۵)

واژهٔ خروس به صورتهای خروه، خروچ و خروز نیز در شعر فارسی آمده است:

دوم روز هنگام بانگ خروس　　ببندیم بر کوههٔ پیل کوس
(شاهنامه: ۲۶۳/۵)

شب از حملهٔ روز گردد ستوه　　شود پرّ زاغش چو پرّ خروه
(عنصری، لغت‌فرس: ۱۷۲)

خروه غنوده فرو کوفت بال　　دهل‌زن بزد بر تَبیره دَوال
(خمسه: ۸۸۷)

سگالندهٔ جنگ مانند غوچ　　تبر برده بر سر چو تاج خروچ
(رودکی: ۷۴)

آن پسر پاره‌دوز، شب همه شب تا به روز
بانگ کند چون خروز، «رشکی» پاپوچ کیمده‌وار
(مولوی، لغت‌نامه)

همچنین در فرهنگها (برهان و جهانگیری) «خروهک» به معنی مرجان و «خُودخروه» به معنی بستان‌افروز یا تاج خروس، و «خروهه» یا خروسک و خروسه، به مناسبت رنگ و شکل و تاج خروس آمده‌اند.

جنگ خروس نیز از قدیم‌الایام، از سرگرمیهای رایج به حساب می‌آمده است و خروسهایی از نژاد مخصوص برای این کار تربیت می‌شده‌اند. این رسم در افغانستان و قسمتهایی از خراسان هنوز باقی است (← محمود دولت‌آبادی، اوسنهٔ بابا سبحان، صحنهٔ جنگ خروسها). تعبیر «خروس جنگی»، کنایه از افراد تندخو و ستیزه‌جو، از همین جا متداول شده است.

بانگ خروس، ندای بیداری صبح است و نیز کنایه از ساعات آخر شب و صبح پگاه:

آمد بانگ خروس مؤذنِ مِی‌خوارگان　　صبح نخستین نمود روی به نظّارگان
(منوچهری: ۱۷۷)

به شبگیر هنگام بانگ خروس　　ازان دشت برخاست آوای کوس
(فردوسی، لغت‌نامه)

خروش خروس نیز به همان معنی بانگ خروس است و کنایه از نزدیکی صبح:

چو از روز شد کوه چون سَندَروس　　به ابر اندر آمد خروش خروس
(فردوسی، لغت‌نامه)

بدانگه که خیزد خروش خروس　　ز درگاه برخاست آوای کوس
(فردوسی، لغت‌نامه)

چشم خروس، در شعر فارسی مشبّه‌بِهِ آراستگی و زیبایی است و گاهی هم کنایه از سُرخی:

به شبگیر برخاست آوای کوس　　هوا شد به کردار چشم خروس
(فردوسی، لغت‌نامه)

یکی پهن‌کشتی بسان عروس　　بیاراسته همچو چشم خروس
(فردوسی: ۱۹/۱)

لب از لبی چو چشم خروس ابلهی بود　　برداشتن به گفتهٔ بیهودهٔ خروس
(سعدی: ۵۲۸)

مِی‌خورم سرخ‌تر از چشم خروس　　در شب تیره‌تر از پَرِّ غراب
(ادیب صابر، لغت‌نامه)

«شب به خروس گذاشتن»، به معنی «دار و ندار خود را رها کردن و گریختن» در نثر فارسی به کار رفته است:

«سلیمان شاه چنان که عادت او بود در بی‌ثباتی، اسب نوبتی بخواست و نقدی که از خزانه بر توانست گرفت، برداشت و شب به خروس گذاشت و خویشتن را چون موی از میان خمیر از مُلک به در آورد و خزانه و بارگاه و اسباب همچنان بر جای بماند و خود براند». (راحةالصدور: ۲۲۴، نقل از اساس اشتقاق: ۶۱۶)

خروس را سمبول آگاهی، اخطار، پشتکار، تلاش، جست و خیز، خوشحالی، رستاخیز، شب‌زنده‌داری، هوشیاری، مردانگی، پیک سحر، حسادت، خودپرستی و مبارزه‌طلبی نیز دانسته‌اند (سمبول‌ها: ۵۷) و در فرهنگ ملل، باورهای قومی و اساطیری در مورد آن وجود دارند.

سایر مضامین:

از خروسان خراسان چو منی نیست چه سود — که گهِ صبح خروشان شدنم نگذارند
(خاقانی: ۱۵۴)

امشب مگر به وقت نمی‌خواند این خروس — عشاق بس نکرده‌اند هنوز از کنار و بوس
(سعدی: ۵۲۸)

منابع: تفسیر طبری: ۹۱۳/۴؛ فرهنگ ایران باستان: ۳۱۷/۱ به بعد؛ روضةالصفا: ۴۹۶/۱؛ افریقا: ۲۲۸؛ قوانین زردشت: ۲۴۷؛ عجایب [فارسی]: ۴۳۴؛ عجایب [قزوینی]: ۲۴۸؛ المستطرف: ۱۱۲؛ حیاةالحیوان: ۴۸۹/۱؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۴۷؛ یغما: ۲۰۰/۴؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۳۲۳/۱ به بعد؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۵۷؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۳۳۹/۱؛ لغت‌نامه.

خروس دیوان، لقب ایرانی محمدبن عبدالسلام خطیبی ← خروس

خرونیا ← زحل

خروه ← خروس

خَرّه ← فَرّ

خَزّروان ← خَروزان

خسرو پرویز ← خسرو و شیرین

خسرو و شیرین /xosro va širin/

خسرو دوم، مشهور به خسرو پرویز، از مشهورترین شاهان ساسانی است که پس از هرمز به سلطنت رسید و یکی از عیاش‌ترین شاهان بود و دوشیزگان و بیوه‌زنان و حتی

زنان صاحب اولادی را که زیبا می‌یافت به حرم خود می‌آورد. در میان زنان بی‌شمار او، شیرین، همسر ارمنی (و یا به روایتی یونانی) او، نزد وی جایی دیگر داشت. این زن که در اوایل سلطنت خسرو به عقد او در آمد، با وجودی که از حیث منزلت، از مریم، دختر قیصر و همسر دیگر او پایین‌تر بود، در خسرو نفوذی تمام داشت. خسرو، اسب معروف خود، شبدیز* را که همزاد گلگون*، اسب شیرین بود بسیار دوست می‌داشت. از گنجهای او، گنج بادآورد است که تاریخ‌نویسان به آن اشاره کرده‌اند.

حدیث عشق افسانه‌ای خسرو به شیرین، به خصوص رقابت فرهاد* کوهکن با او در این میدان، و روآوردن به شکر اصفهانی، برای انصراف از عشق شیرین، موضوع هوسنامهٔ دلکش خسرو و شیرین را پدید آورده که نظامی، شاعر توانای قرن ششم، آن را به سلک نظم کشیده است و پس از او، بسیاری از شعرای فارسی‌زبان به راه او رفته و خسرو و شیرین‌های متعددی سروده‌اند که برخی، با روایت او تفاوت چندانی هم ندارند. گذشته از این، بسیاری از شعرای دیگر، با الهام از این عشق سوزان، مضامین بکر و بدیعی پرداخته‌اند که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

به جاه خسرو گیتی‌ستان ستانی داد ز مُلک گیتی چونان که خسرو از شیرین
(سوزنی: ۳۰۲)

ذکاوِ ذهن تو در سَبْق، وامق و عذرا سخا و طبع تو در عشق، خسرو و شیرین
(مسعود سعد: ۴۳۲)

مراد خسرو از شیرین کناری بود و آغوشی محبت کار فرهاد است و کوه بیستون سُفتن
(سعدی: ۵۸۲)

یارب اندر دل آن خسرو شیرین انداز که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند
(حافظ: ۱۲۸)

اجرها باشدت ای خسرو شیرین‌دهنان گر نگاهی سوی فرهاد دل‌افتاده کنی
(حافظ: ۳۴۱)

سرو پرویزست و گل شیرین و بستان طاقدیس
باربد صُلصُل، نکیسا زَندخوان، فرهاد خار
(قاآنی: ۳۹۸)

زهی ز شِکّر شُکرت مذاق جان شیرین چنان‌که از شکرافشانی شکر پرویز
(قاآنی: ۴۵۴)

هم عرب را بوده چون لیلی هزاران دلفریب هم عجم را بوده چون شیرین هزاران دلستان
(قاآنی: ۶۵۴)

نیز ← شواهد ذیل فرهاد.

منابع: ایران در زمان ساسانیان: ۴۶۲ به بعد؛ قهرمانان خسرو و شیرین: ۵۵ به بعد؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *Persian Myths*: 65.

خشم /xašm/

در اوستا ائشم (Aeshma) نام دیو غضب و خشم است که پرستش دیوان* را تجویز می‌کند. **در** برخی متون، نام او «امهرسپند» آمده (آفرینش زیانکار: ۸۳) که با دو دیو دیگر، به نام «**ارسک**» و «میثوخت» یک مثلث شوم و دوزخی را تشکیل می‌دهند.

خشم در آیین زردشتی یکی از پرآسیب‌ترین دیوان و با صفت «خونین‌سلاح» **معرفی** شده و گاهی برای تکمیل عدد هفت، در گروه شش کَماریکان*، در برابر **امشاسپندان*** قرار می‌گیرد. او همچنین رقیب سروش* (فرشتهٔ اطاعت) است و **سرانجام** هم از گُرزِ مهر* به هراس می‌افتد و به دست سروش نابود می‌شود. در بُندهِشن، **هفت** قوه به دیو خشم انتساب یافته که با آنها تمام موجودات را فنا می‌کند. او یکی از **دشمنان** روان، در پل چینُوَد* به حساب می‌آید. اهریمن* او را برانگیخت تا با ایجاد **مجادله** و ازدیاد قتل و کشتار، آسایش مردم را بر هم بزند.

در فرهنگ اسلامی و به ویژه در ادبیات فارسی، اگر چه خشم یک دیو به حساب **نمی‌آید** اما خصوصیاتی که برای آن در نظر گرفته شده، مبیّن اهمیت و سابقهٔ این قوهٔ **اهریمنی** است. احادیث بسیاری از پیامبر و ائمه، در مذمّت خشم، و فضیلت فرو خوردن **خشم** نقل شده‌اند (مثلاً ← نهج‌الفصاحه، فراهم آوردهٔ ابوالقاسم پاینده، فهرست مطالب، **ص** یو).

نه دیو خشم او گشتست بهتر　　نه تازه عشق او گشته کهن‌تر

(ویس و رامین، لغت‌نامه)

منم گفت بر تخت گردان‌سپهر　　همم خشم و جنگ است هم داد و مهر

(شاهنامه: ۱۳۵/۱)

قدرتش بر خشم سخت خویش می‌بینم روان　　مرد باید کو به خشم سخت‌بر، قادر شود

(منوچهری: ۲۴)

خشم را در دل مدار ایرا که خشم　　زیر دامن‌در، بلا دارد دفین

(ناصرخسرو: ۱۲۰)

خشم‌گیری، جنگ‌جویی، چون بمانی از جواب
خشم یک سو نِه، سخن گستر که شهر آوار نیست
(ناصرخسرو: ۳۱۳)

منابع: یشتها: ۴۷۵/۱؛ قوانین زردشت: ۱۹۸؛ اساطیر ایران: ۸۶؛ ارداویرافنامه: ۱۳۳؛ رشید عیوضی، «مظاهر شر در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۶/۱۸؛ فرهنگ ایران زمین: ۴۱۶/۱۵؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۶۱.

خِضر (خَضِر) /xezr/xazer/

بعضی خضر را از پیامبران بنی‌اسرائیل و برخی، بنده‌ای از بندگان خدا، همچون لقمان، دانسته‌اند که علم بسیار داشت و او را به این جهت خضر خوانده‌اند که روزی روی سنگی بنشست و چون برخاست، از زیر آن سنگ، گیاه سبز رُسته بود (بلعمی: ۴۶۴/۱).

چون ز پی خضر همه سبز رُست خطّ تو زان قصه نشان می‌کند
چشمهٔ خضرست دهانت به حکم خطّ تو سرسبزی از آن می‌کند
(عطار: ۲۲۹)

گردیده است همچو قدمگاه خضر سبز روی زمین ز سرو پریشان‌خرام ما
(صائب: ۱۲۴)

برخی خضر را با یَسَع* و بعضی با الیاس* و گاه با لیا، و ارمیا* مطابقت داده و حتی سفر موسی* و یوشع* را که در قرآن (کهف: ۶۰ و بعد) نیز به آن اشاره شده، مأخوذ از سفر الیاس و یَسَع دانسته‌اند.

پدر خضر اگرچه پادشاهی نیکوکار بود، خدا را نمی‌پرستید اما خضر، خداپرست شد و از ازدواج سرباز زد و در جزایر مسکن گزید. خضر بر آب حیات* نیز دست یافت و تا رستخیز جاودانه شد. از این رو، برخی منابع، او را سرکردهٔ لشکر اسکندر* یا ذوالقرنین دانسته‌اند که در نتیجهٔ تقوای خود و یا به دلیل اینکه بر مقدمهٔ لشکر او بود (بلعمی: ۴۶۵/۱) به نوشیدن آب حیات نایل آمد ولی اسکندر (ذوالقرنین) از آن بی‌نصیب ماند:

فیض ازل به زور و زر ار آمدی به دست آب خِضر نصیبهٔ اسکندر آمدی
(حافظ: ۳۰۶)

خضر راهنمای دریاها است و هر که در دریاها راه گم کند، او را راه نماید و هر که بمیرد،

بر او نماز کند و الیاس همین کار را در بیابانها کند و هر دو، موسم حج به مکه آیند و هیچ‌کس آنها را نبیند، مگر آنان که خود بخواهند.

نام خضر در قرآن نیامده است اما بسیاری از مفسران، مفهوم آیهٔ ۶۵ سورهٔ کهف را مربوط به او دانسته و نوشته‌اند موسی به طلب خضر شد تا از او علم بیاموزد زیرا خدا به او وحی کرد که من در زمین بنده‌ای از تو عالمتر دارم و نام او خضر است. از این‌رو موسی به همراهی یوشع، به دنبال ماهی* به دریا فرو رفت و وقتی از مجمع‌البحرین بازگشت خضر را در حال نماز یافت. آنها با هم به راه افتادند و خضر در این سفر، با سوراخ کردن کشتی و تعمیر دیواری مخروبه و کشتن یک طفل، شگفتی و اعتراض موسی را برانگیخت و از چشم او پنهان شد:

خضر آسوده است از تعمیر دیوار یتیم هر کسی را روی در تعمیر دیوار خود است
(صائب: ۲۴۹)

در منابع یهود نیز قصه‌ای شبیه به داستان موسی و خضر هست.

عرفا، خضر و الیاس را در زمرهٔ اولیا شمرده‌اند. به نظر آنها خضر نمونهٔ عشق و موسی مظهر عقل است که در همسفری خضر، ناتوان آمد؛ آب حیات در درون ظلمت جای دارد و خضر که پیر طریقت و زندهٔ جاوید است سالک را به آن راه می‌نماید.

مطابق روایات، خضر بر افراد خاصی ظاهر می‌شود. برای اولین بار، سنایی از ملاقات با خضر سخن به میان آورده است. عامهٔ مردم نیز معتقدند خضر بر افرادی که بخواهد ظاهر می‌شود و مشکل آنها را از میان بر می‌دارد و حتی طریقهٔ خاصی برای حاضر کردن خضر پیشنهاد کرده‌اند (نیرنگستان: ۳۹). به نظر می‌رسد دیدار با خضر، اساساً یک فکر ایرانی باشد. در ادب فارسی، اساطیر مربوط به خضر، گاه با افسانه‌های مربوط به جام جم* ــ به دلیل ارتباط اسکندر با جام و خضر ــ و گاهی با روایات مربوط به جَم* ارتباط یافته است:

کَرَمش چشمه‌سار مشرب خضر قلمش سربهای خاتم جم
(خاقانی: ۹۰۹)

ادریس و جم مهندس، موسی و خضر بنّا روح و فلک مُزوّق، نوح و ملک دروگر
(خاقانی: ۱۹۳)

خالق عرش سه چیزِ سه پیمبر به تو داد معجز عیسی و عمر خَضِر و شاهی جم
(معزی: ۴۸۰)

فلک به مُلک جم ای شاه مژده داد تو را　　به عمر خضر تو را روزگار مژده دهاد
(معزی: ۱۳۸)

به طور کلّی، در ادب فارسی، داستان خضر با مناسبتهای زیر مطرح شده است:
الف) عمر جاودان، زیرا خضر آب حیات نوشید و بقا یافت:

به سان خضر پیمبر همیشه زنده بُوَم　　اگر بیابم بر سلسبیل دوست سبیل
(قطران: ۲۱۶)

سکندری که مقیم حریم او چون خضر　　ز فیض خاک درش عمر جاودان گیرد
(حافظ)

از کمندِ رشتهٔ عمر ابد سر می‌کشید　　خضر اگر می‌یافت قدر پیچ و تاب عشق را
(صائب: ۱۴)

حیات جاودانی از خدا چون خضر می‌خواهم　　که پاک از سبزهٔ بیگانه سازم گلشن دل را
(صائب: ۶۶)

ما از این هستیِ ده‌روزه به جان آمده‌ایم　　وای بر خضر که زندانی عمر ابد است
(صائب: ۲۰۲)

ب) آب حیات که اسکندر در طلبش ناکام ماند:

اتفاق آن دو جوهر بُد که در آفاق جُست　　اصل وقتی خضر برد و فرع اسکندر گرفت
(سنایی: ۱۰۲)

خضر زین راه شد در کوی، کابی یافت جان‌پرور
سکندر از ره دیگر برون آمد چو تابستان
(سنایی: ۴۳۱)

ز بهر آب حیات از پی رضای خدا　　زمین بپیایم همچو خضر و اسکندر
(مسعود سعد: ۱۸۷)

در لب لعل تُرک من آب حیات خضر بود　　لب چو نهاد بر لبم گفتم خضر دیگرم
(عطار: ۴۰۳)

آب حیوان اگر این است که دارد لب دوست　　روشن است اینکه خَضِر بهره سرابی دارد
(حافظ: ۸۵)

گرت هواست که با خضر همنشین باشی　　نهان ز چشم سکندر چو آب حیوان باش
(حافظ: ۱۸۵)

به احتیاط ز دست خَضِر پیاله بگیر　　مباد آب حیاتت دهد به جای شراب
(صائب: ۱۶۰)

به زیر منّت خشکِ خَضِر مرو زنهار — که آبِ روی کم از آبِ زندگانی نیست
(صائب: ۱۸۴)

سکندر با خَضِر خوش نکته‌ای گفت — شریک سوز و سازِ بحر و بر شو
(اقبال: ۱۹۶)

آن سخت‌کوش چیست که گیرد ز سنگ آب — محتاج خضر مثل سکندر نمی‌شود
(اقبال: ۲۳۹)

ج) ظلمات که چشمهٔ حیوان* یا آب حیات در آن واقع است:

بیهوده مجوی آب حیوان — در ظلمت خویش چون سکندر
کان چشمه که خضر یافت آنجا — با دیو فرشته نیست همبر
(سنایی: ۲۷۲)

گر نیابی خضروار آب حیات اندر ظُلَم — غیب ناید، زان تو در جستن سکندروار باش
(سنایی: ۳۱۰)

خضر آورد برون ز سیاهی گلیم خویش — ای عقل واگذار به سودای او مرا
(صائب: ۲۹)

د) راهنمایی و دلالت گمگشتگان:

موج دریا کی رسد در اوج صحرای خَضِر — در بیابان راه کمتر گم کند الیاس را
(سنایی: ۲۷)

سمع کو تا بشنود امروز آواز اویس — خضر کو تا درشود غواص‌وار اندر بحار
(سنایی: ۲۲۴)

خضر فرخ‌پی دلیلی را میان بسته چو کلک — جاهلی باشد ستور لنگ رهبر داشتن
(سنایی: ۴۶۹)

تو دستگیر شو ای خضر پی‌خجسته که من — پیاده می‌روم و همرهان سوارانند
(حافظ: ۱۳۲)

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن — ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(حافظ: ۳۴۷)

می‌کند همرهی خضرِ بیابان مرگت — اگر از دردِ طلب راهبری نیست تو را
(صائب: ۵۲)

منابع: طبری: ۲۷۶/۱؛ تفسیر طبری: ۹۴۶/۴؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۰۲؛ تفسیر ابوالفتوح: ۴۲۶/۶؛ قصص [نیشابوری]: ۲۳۹ و ۳۳۸؛ قصص [نجار]: ۲۹۵؛ ثمارالقلوب: ۴۱؛ حیاةالقلوب:

۱۵۷/۱؛ الانسان: ۳۰۷؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۵؛ فصوص: ۳۵۱؛ آفرینش و تاریخ: ۶۶/۳؛ حبیب‌السیر: ۹۶/۱ به بعد؛ اعلام قرآن: ۱۹۲؛ رسایل حروفیه: ۱۰۰؛ منوچهر مرتضوی، «جام جم»، ن.د.ا.ت.: ۴۶/۶؛ علی اصغر حکمت، «روکرت آلمانی و خضر پیغمبر»، وحید: ۱۰۹۶/۱۰؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۶۲؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *S.E.I.*: 232.

خفاش ← عیسی (مرغ عیسی)

خفتو ← آل

خفتور ← آل

خفج ← آل

خُلد ← بهشت

خلقت ← آفرینش

خلیل‌الله ← ابراهیم

خُماهن /xomāhan/

در زبان پهلوی، فلزگونه بودن آسمان*، با صفت «خُوَن آهن» (Xvanāha) به معنی فلز گداخته، بیان شده (اساطیر ایران: ۳۴) و در فارسی، به صورت خُم‌آهن و خُماهان و خُماهن به کار رفته و بنا بر آنچه در فرهنگها آمده، سنگی است به غایت سخت و تیره‌رنگ، مایل به سرخی و بر دو نوع نر و ماده است که نرِ آن را چون با آب بسایند، مانند زرنیخ زرد شود و مادهٔ آن را چون با آب بسایند سرخ شود، مانند شنجرف. در بُندهِشن آمده که «نخست، آسمان با ظاهری روشن و بسیار دورکرانه، به پیکر تخمی از خُماهن که الماس (= فلز سخت یا فولاد) نر باشد آفریده شد». این سنگ برای وَرَمهای دَمَوی و صفراوی نافع باشد. گویند که در ظرف خُماهن هر چند شراب خورند مستی نیاورد (جهانگیری: ۱۶۹۲/۲).

در شعر فارسی، خُماهن بیشتر به همان مفهوم متعارف آن، یعنی سنگی سیاه و مایل به سرخی مطرح است و به ندرت، به مفاهیم کهن آن توجه شده است:

تا ز بدخشان پدید آید لؤلؤ چون گهر از سنگ و کهربا ز خُماهن...

(فرخی: ۲۷۱)

به دریابار باشد عنبر تر به کوه‌اندر بود کانِ خُماهن...

(منوچهری: ۶۶)

هان ای سنایی ار چه چنین است تیغ ده — کـایشان نـه آهـنند کـه ریم خُـماهنند
(سنایی: ۱۶۲)

ز پس که سوختهٔ جان و راندهٔ خـون گشت — زمـین و آب بـه رنگ خُـماهن و مـرجـان
(مسعود سعد: ۴۱۹)

تـیغ تـو بـرق است خُـماهن‌گذر — اسب تو ابری است نواحـی‌گذار
(مختاری: ۱۱۷)

در پـردهٔ خُـماهنی ابـر سِکـاهنی — رنگ خضاب بر سر دنیا برافکند
(خاقانی: ۱۳۶)

ای تیغ تو آب روشـن و آتش نـاب — آبی چو خُماهن آتـشی چـون سیماب
(خاقانی، لغت‌نامه)

ز نـوک نـاوک ایـن ریـن خُـماهن‌فام — هزار چشمه چو ریماهن است سینهٔ مـن
(خاقانی، لغت‌نامه)

این خُماهن‌گون که چون ریـماهنم پـالود و سـوخت
شـــد سکـــاهن‌پوشش از دود دل دروای مـــن
(خاقانی: ۳۲۱)

خـــدایگـــانا مـــهمان بـــنده بـودستند — تنی دو، دوش به سیکی و نُقل و رود و شراب
بـه طـبع خـرّم و خـندان شراب نـوشیدند — کـه بـر خُـماهن گـردون فـروغ او سـیماب
(انوری: ۵۱۹/۲)

منابع: اساطیر ایران: ۳۴؛ جهانگیری: ۱۶۹۲/۲؛ برهان؛ لغت‌نامه.

خُمر ← مِی

خمسهٔ محتجبه ← کیمیا

خمسهٔ مُستَرقه ← فروردگان

خمسهٔ هاضمه ← ثلاثهٔ غسّاله

خَنّاس ← ثلاثهٔ غسّاله

خنجست ← ارومیه

خَنوخ ← ادریس

خورروز /xor-ruz/

روز یازدهم هر ماه شمسی که به نام فرشتهٔ* خورشید* است به خورروز موسوم است.

بنا بر روایات، شیث* و موسی* در این روز زاده شدند. در این روز هر کس مسافرت کند غنیمت یابد و هر کس در این روز زاده شود مبارک و نیکوست. این روز در خرداد، نحس و در ماههای دیگر، میانه است. روز یازدهم دی ماه، اول گاهنبار* نخست است و خداوند آسمان* را در این روز آفرید (آثارالباقیه: ۲۹۶). یازدهم اسفند اول گاهنبار دوم است و در این روز آب* آفریده شد.

روز خور است ای به دو رخ همچو خور تافت خور از چرخ فلک باده خور
(مسعود سعد: ۶۶۱)

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶/۲۶۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

خورشید /xoršid/

خورشید (Sun) یا شمس نام یکی از ایزدان* مَزدیَسنا است که در بخشهای اوستا از آن سخن رفته و فرشتهٔ* فروغ و روشنایی مهر و با صفت «تیزاسب» معرفی شده است. چنان که از اوستا بر می‌آید، خورشید غیر از «مهر*» است ولی از قدیم این دو با هم مشتبه شده‌اند و خورشید با فروغ مقدس آن، جاودانی شمرده شده است. در تقویم کهن ایرانی، روز یازدهم هر ماه، خیر یا خورروز* و به نام خورشید موسوم است. به قول بیرونی، دی که نام ماه دهم هر سال است «خورماه» نیز نامیده شده است. یشت ششم اوستا مخصوص خورشید است و چنان که از بُندهِشن برمی‌آید، گُل موزْدِ سفید به این فرشته اختصاص دارد. خورشید به واسطهٔ نور و عظمت و فایده همیشه نزد اقوام هند و اروپایی و سامی مورد تعظیم و تکریم بوده و حتی در مصر قدیم، خداوند خورشید (معبد خورشید) پرستش می‌شده است. یک‌جا کالبد اهورامزدا* همانند خورشید تصور شده و جای دیگر، خورشید، چشم اهورامزدا دانسته شده است. بنا بر بُندهِشن چون گیومرث* از جهان درگذشت نطفه‌اش به خورشید پیوست تا در آنجا پاک و منزه شود و محفوظ بماند.

در تاریخ کهن ایران نیز خورشید از اعتبار و اهمیت خاصی برخوردار بوده است و در اعیاد، گردونهٔ خورشید را می‌گرداندند. کورش لشکریان خود را به عادت قدیم، پس از برآمدن خورشید حرکت می‌داد. این سنّت در شاهنامه نیز دیده می‌شود. بسیاری از کارها، از جمله نبردها پس از برآمدن خورشید انجام می‌شدند. به علاوه، خورشید، در

منابع کهن، علامت اقتدار سلطنت و بقای ایران زمین بوده و به عنوان مظهر مملکت، بالای چادر شاه و حتی بر روی درفش پادشاهان (شاهنامه: ۲۱۲/۲ و ۲۶/۴) نقش خورشید قرار داشته است. به هرحال، تطهیر و ازالهٔ پلیدیها یکی از عمده‌ترین وظایف خورشید به حساب می‌آمد. در فقه اسلامی هم خورشید در زمرهٔ مطهرات و نام نود و یکمین سورهٔ قرآن (الشمس) است که در صدر همین سوره، به آن سوگند نیز یاد شده است.

نه تنها در فرهنگ ایران و اسلام، که در بسیاری از فرهنگها، هاله‌ای از اندیشه‌ها و روایات کهن اساطیری خورشید را در برگرفته است (← باجلان فرّخی، «اسطوره‌های خورشید و ماه»، کتاب جمعه: ۱۰۸/۱ به بعد).

از سویی خورشید به جهت گرمابخشی خود همانند آب* نشانهٔ حیات و سرچشمهٔ نیروی انسان و کیهان و از سویی دیگر مظهر مجسّم نیروهای آسمان* و زمین و «پدر بشر» نامیده شده است. خورشید از ژرفای دریاها سر بر می‌کشد و در جهان ناپیدا کرانه ناپدید می‌شود. خورشیدپرستی (← مهر) در کیشهای بی‌شماری به صورتهای گوناگون نمودار گشته است، مثلاً سجدهٔ خورشیدِ طالع، کیشی است رایج. در شرق دور «آفتاب تابان» نشانهٔ خاص سرزمین ژاپن است و به همین جهت در زبان ژاپنی آن را Nihon یا Nippon نامیده‌اند.

در ادبیات فارسی، خورشید، منبع پرتوافشانی و مظهر کمال و زیبایی و بلندی است که جایگاه او فلک چهارم، مأمن پیامبرانی چون ادریس* و عیسی* است. در منابع کهن (آفرینش و تاریخ: ۱۰/۹) آمده است که در روزگار ادریس، فرشتگان با مردم نشست و برخاست می‌کردند. فرشتهٔ خورشید از ادریس باد خواست و خواستار شد وی را به آسمان برد تا در آنجا با سایر فرشتگان به پرستش خدای پردازد و خداوند او را به آسمان چهارم برد.

پاره‌ای از این مضامین در شعر فارسی آمده است:

ای منظره و کاخ برآورده به خورشید — تا گنبد گردان بکشیده سرِ ایوان
(دقیقی: ۱۰۴)

شرح آن دیگران همی ندهم — گر فرودند و گر بر از خورشید
(انوری، تصحیح نفیسی: ۳۹۵)

چون طلعت خورشید عیان گشت به صحرا — آنجا چه بقا ماند نور قمری را
(سنایی: ۳۴)

گشت روشن ز فرّ طلعت تو چشم خورشید روشنی‌گستر
(مسعود سعد: ۱۶۷)

ای تماشاگاه جان بر طرف لاله‌ستان تو مطلع خورشید زیر زلف جان‌افشان تو
(خاقانی: ۶۵۸)

خورشید من به زیر گِل آنجا چه می‌کند غرقه میان خونِ دل اینجا من آن کنم
(خاقانی: ۷۸۹)

چهارم فلک باز خورشید را کزو مر جهان را سراسر ضیاست
(ناصرخسرو، لغت‌نامه)

من گاو زمینم که جهان بردارم یا چرخ چهارمم که خورشید کشم
(معزی)

کمتر از ذرّه نئی پست مشو مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ‌زنان
(حافظ: ۲۶۷)

گر رَوی پاک و مجرّد چو مسیحا به فلک از چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو
(حافظ: ۲۸۱)

در ادب و فرهنگ ایران از خورشید به «نیّر اعظم» نیز تعبیر شده است:

نیرّ اعظم کشید تیغ چو رستم دیو شب از هیبتش گریخت چو اکوان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: یشتها: ۳۰۴/۱؛ عجایب [فارسی]: ۲۴؛ اساطیر ایران: ۶۸ و ۱۱۵؛ تاریخچهٔ بیرق: ۱۴؛ افسانه‌های دینی در مصر قدیم: ۸۳ به بعد؛ محمد معین، «هورخش سهروردی»، یغما، اردیبهشت ۱۳۲۷: ۸۶/۱؛ رحیم عفیفی، «سی‌روزهٔ بزرگ»، م.د.ا.م.: ۱۰۱۴/۷؛ کاروند: ۹۴ به بعد؛ محمد محیط طباطبایی، «نقش شیر و خورشید»، آینده، مهر آذر ۱۳۵۸: ۷۰۳/۵ به بعد؛ رمزهای زنده‌جان: ۸۰؛ *Brewer's:* 1138.

خوره ← فَرّ

خیر و شر ← دوگانگی

خِیزَران /xeyzarān/

خیزران یا بامبو (bamboo) که به «نیِ هندی» نیز معروف است گیاهی است بلند و درخت‌مانند با ساقه‌هایی نازک و دراز و محکم که با خم شدن نمی‌شکند و از ریشهٔ آن

حصیر و از چوب آن عصا و برخی سلاحهای سبک چون سپر و نیزه می‌سازند. به علت طراوت و استحکام چوب آن در طول زمان، برای تنبیه مجرمان و ساختن شلاق نیز به کار می‌رفته است. شاید به همین دلیل بوده که از آن به عنوان نماد اعتماد و شجاعت به هنگام بدبختی و تربیت خوب و فضایل مشابه یاد شده است. همچنین به علت سرسبزی همیشگی، نماد طول عمر شمرده شده است. این نماد به همراه کاج و شکوفهٔ آلو، بر روی سفالینه‌های چینی و اشیای لاک و الکلی ژاپنی مجموعهٔ منسجمی را تشکیل داده که حاکی از بخت و طول عمر بوده است.

در شعر فارسی اغلب به عنوان چوبی سخت و مقاوم و سلاح‌گونه در کنار رزم‌افزارها و وسایل تأدیب جای گرفته است:

درفشی پس پشت سالار روم — نوشته برو سرخ و پیروزه‌بوم
همای از بر و خیزرانش قَضیب — نوشته بروبر محُبِّ صلیب

(شاهنامه: ۳۸۴/۶)

مرغ نهاد آشیان بر سر شاخ چنار — چون سپر خیزران بر سر مرد سوار

(منوچهری: ۱۷۹)

هندوان را آتش رخشنده روید شاخ رُمح — زنگیان را شوشهٔ زرین برآید خیزران

(فرخی: ۳۱۷)

در ید بیضای ثُعبان از کمندِ خیزران — خصم را ضیق‌النفس زآن خیزران انگیخته

(خاقانی: ۳۹۶)

خیزران نام همسر امام رضا (ع) و مادر امام محمدتقی (ع) نیز بوده است.

منابع: فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۲۸۴؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۴۵۸/۱؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's:* 89.

د

دابّـةالارض /dābbatol'arz/

حیوانی عظیم‌الجثّه است که به نشانهٔ نزدیک شدن قیامت* در آخرالزمان پیدا می‌شود. معروف است که کوه صفا شکافته می‌شود و دابّةالارض از آن بیرون می‌آید و به مکـه می‌رود و عصای موسی* و خاتم سلیمان* همراه او است. مؤمنان را با عصا می‌زند و در روی آنها می‌نویسد: هَذا مؤمن (این مؤمن است) و در روی کافران می‌نویسد: هَذا کافر (این کافر است). دابّةالارض، در جزایر بحر، تجسس اخبار می‌کند و تمام آن خبرها را به دَجّال* می‌دهد. نام دیگر او را دابّةالساعه نوشته‌اند. در اخبار و علایم قیامت، حکایت او به تفصیل آمده است. قرآن کریم (نمل: ۸۲) نیز به وجود چنین موجودی به اجمال اشاره کرده است.

منابع: المستطرف: ۱۱۱؛ ایرج افشار، «قصه‌ای از اسکندر»، فرهنگ ایران زمین: ۲۲۹/۱۶؛ سفینه: ۴۳۸؛ نزهةالقلوب (چ اروپا): ۷۰؛ لغت‌نامه و منابع آن.

دابّـةالساعه ← دابّةالارض

دابِشلیم /dābešlim/

دابشلیم (دیب‌شرم، دیب‌شلم، دیب‌سرم) نام راجه (پادشاه) هند است که بیدپای، حکیم هندی، کلیله و دمنه را برای او تألیف کرد. از روایات تاریخی بر می‌آید که وی معاصر انوشیروان بوده و برای او شطرنج را فرستاده و بوذرجمهر حکیم رمز آن را گشوده و عوض آن نرد را ساخته و فرستاده و همهٔ حکمای هند جمع شدند و نتوانستند قواعد آن بازی را دریابند و به دانش او اقرار آوردند. نام دابشلیم، علاوه بر اینکه از طریق کتاب کلیله و دمنه در ادب فارسی راه یافته، در شعر نیز شناخته است:

حاسد امروز چنین متواری گشت و خموش دی همی باز ندانستمی از دابشلیم
(ابوحنیفه اسکافی، تاریخ بیهقی: ۴۹۳)

افسر زر چو شاه دابشلیم بر سر بیدپا فرستادی
(خاقانی: ۹۲۴)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۷۵؛ لغت‌نامه.

دادارجشن ← خرّم‌روز

دار ← درخت

دار دوست ← لَبلاب

داذیانه ← جرجیس

داموکلس /dāmokles/

داموکلس یا دموکلس (Damocles) در افسانه‌های یونانی، نام یکی از درباریان و چاپلوسان دیو نوسیوس مِهین (جبار سیراکوز) است. شهرت او به سبب افسانه‌ای است که برای نشان دادن بی‌ثباتیِ عظمت و خوشبختی آدمی، از قدیم، ضرب المثل بوده است. گفته‌اند که داموکلس همواره دربارهٔ خوشبختی و بزرگی دیونوسیوس به مبالغه سخن می‌گفت. دیونوسیوس برای تنبّه وی، او را به ضیافتی شاهانه دعوت کرد. داموکلس غرق در شادی و سرور بود که ناگهان شمشیری را که به مویی آویخته بود بالای سر خویش دید. با دیدن این شمشیر که به «شمشیر داموکلس» معروف است دریافت که جاه و جلال فرمانروایان، تا چه حد به قیمت از دست دادن آرامش درونی و تأمین شخصی آنان تمام می‌شود. به این افسانه، با همان عنوان «شمشیر داموکلس» در ادبیات فارسی اشاره شده است:

«این شعار، شمشیر داموکلس ما شده است. زیرا هر کس بپرسد...» (رضا داوری، وضع کنونی تفکر در ایران: ۱۱۵)

منابع: لغت‌نامه؛ دافا؛ *Brewer's*: 1145, Sword of ...; *Dictionary of Symbols*: 74.

دانیال نبی /dāniyāl-e nābi/

دانیال (Daniel) از پیامبران بنی‌اسرائیل، مابین نوح* و ابراهیم*، از نسل داوود* و همزمان

با کورش بود. بُختِ نَصَّر* او را اسیر کرد و با گروهی از بنی‌اسرائیل به بابل* فرستاد. چون دانیال از نماز بردن به بُختِ نَصَّر سرباز زد، او را نزد شیران درنده افکندند که از چنگ آنها تندرست به در آمد.

نوشته‌اند که به حکومت بابل و ریاست سلسلهٔ علما و کاهنان سرافراز گشت و معرفت علم رَمل و تعبیر خواب و حلِّ معمّا و گشودن عقده‌ها، در او جمع بود. هم او بود که علم استخراج کرد و حوادث روزگار را تا انقضای عالم با هر چه در آن هست، از علوم ملوک جهان و حوادثی که خواهد بود، با دلایل فلکی برشمرد.

رؤیای دانیال: شرح رؤیای معروف دانیال در تورات، باب هشتم، به این بیان آمده که: دانیال قوچ نیرومندی را به خواب دید که بر شمال و باختر و جنوب شاخ می‌زد. در همان هنگام، بز نری از سوی باختر آمد که همهٔ زمین را فراگرفته بود. قوچ با همهٔ نیرومندی، بز را به زمین انداخت و لگدمال کرد و بعد خود بزرگ و بزرگتر شد و از سرش چهار شاخ استوار به سوی بادهای چهارگانهٔ آسمان* رویید. این قوچ و بز نر که بر سفالینه‌های کهن ایرانی نیز منقوش‌اند سمبول مهمی برای مفاهیم آفرینش* و ایزدان* آن روزگار بوده‌اند (دیار شهریاران: ۱۲۰۱/۱).

تابوت دانیال: روایات اسلامی و برخی منابع یهود، قبر دانیال را در شوش و همان محلی دانسته‌اند که امروز نیز به همین نام معروف است. بنا بر همین منابع، تابوت دانیال، تا پیش از ورود اسلام، در شوش بود و مردمان شوش آن را حرمت می‌داشتند و به وقت تنگی بیرون می‌آوردند و باران می‌خواستند. به فرمان ابوموسی اشعری، آن تابوت را در یکی از سه گوری که استوار بنا کرده بودند، به طور ناشناس دفن کردند و اطراف آن آب انداختند. به نظر می‌رسد این داستان، یادگار روزگار آب‌پرستی باشد (دیار شهریاران: ۱۰۰۵/۲).

دانیال از خیرها شد نامور　　نامور نامد ز مادر دانیال

(ناصرخسرو: ۷۲)

خانه خالی بهتر از پر شیر و گرگ　　دانیال این کرد بر دانا مله

(ناصرخسرو: ۲۸۱)

مردانش را ذلیل چو گرشاسب و روستم　　راعیش را رهی چو بلیناس و دانیال

(ناصرخسرو، چ قدیم: ۲۵۴)

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۱۳؛ آفرینش و تاریخ: ۹۶/۳؛ مسالک و ممالک: ۹۱؛ مروج:

۲۲۵/۱؛ قاموس: ۳۶۶؛ نصرالله امامی، «اسرائیلیات و اساطیر ایرانی»، ن.د.ا.ت.، زمستان ۱۳۵۳: ۴۲۷/۲۶؛ *Brewer's*: 317; *Dictionary of Symbols*: 75.

داوود /dāvud/

داوود (David) پادشاه یا پیامبر بنی‌اسرائیل و پدر سلیمان* است که در بیت لحم به سال ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶ ق. م. زاده شد. در پانزده سالگی، در قبال کشتن جالوت*، دختر طالوت* را به زنی گرفت اما طالوت بر او حسد برد و داوود متواری شد و بعد از طالوت به جای او نشست. گویند او در عهد کیقباد* بوده است (فارسنامه: ۱۵).

کوهها و پرندگان مسخّر ارادهٔ او بودند (ص: ۱۸ و ۱۸). از حکمت و شمّ قضاوت نیز برخورداری یافت و با یک داوری سخت، در باب گوسفندان دو برادر، آزمایش شد و به محنتی سخت گرفتار آمد که چهل روز بر آن می‌گریست تا خدا توبهٔ او بپذیرفت و او را در زمین جانشین خویش کرد (ص: ۲۶):

اشک داوود بیارید پس از نوحهٔ نوح تا ز طوفان مزه خون هدر بگشایید
(خاقانی: ۱۶۰)

چون بر او خرده گرفتند که کسب دست نمی‌داند، از خداوند خواست تا آهن در دست او نرم گردانید و وی را زره ساختن بیاموخت (سبا: ۱۱). لقمان روزی بر داوود وارد شد و چون او را مشغول کاری یافت صبر کرد تا کارش تمام شد. داوود زرهی را که ساخته بود بر لقمان پوشانید. مولوی همین حکایت را به نظم آورده است:

رفت لقمان سوی داوودِ صفا دید کاو می‌کرد ز آهن حلقه‌ها
(مثنوی: ۱۰۵/۳)

از زره‌گری داوود، در تورات سخنی نیست اما از طریق روایات اسلامی، از جمله آیهٔ ۸۰ سورهٔ انبیاء، در ادبیات فارسی انعکاس یافته است:

سزد که نرم کنی بر من آهنین‌دل خود که نرم کردی داوود آهن و پولاد
(مسعود سعد: ۶۳۸)

بافتن ریسمان نه معجزه باشد معجز داوود بین که آهن‌باف است
(خاقانی: ۸۷)

یافته و بافته شاه چو داوود و جم یافته مهر کمال بافته دَرع امان
(خاقانی: ۳۳۲)

درع داوودی است در راه طلب افتادگی　　از غم خار مغیلان نقش پا آسوده است
(صائب: ۲۷۶)

جوشن داوود دزدیده‌ست کاین موی من است　　بـا وجـود آنکـه از دزدی تـبرّا مـی‌کند
(قاآنی: ۹۰۲)

بنای مسجد بیت‌المقدس را داوود آغاز کرد و سلیمان به انجام رسانید. داوود بر شریعت موسی* بود و زَبور، که همه تهلیل و تحمید خدای تعالی بود، بر او فرستاده شد (نساء: ۱۶۳ و اسراء: ۵۵). زبور را مزامیر نیز خوانده‌اند.

زَبور (مزامیر) داوود: چنان که از آیات قرآن (نساء: ۱۶۳ و اسراء: ۵۵) بر می‌آید نام کتابی که بر داوود فرستاده شد* زبور است که در زبان اعراب جنوب، به معنی نوشته و کتاب است. به همین دلیل، در قرآن، این لفظ گاهی (انبیاء: ۱۰۵) به معنی وَحیها و کتابهای آسمانی آمده است. زَبور موجود که مورد نظر یهودیان و مسیحیان است شامل ۱۵۰ مزمور است که بر پنج کتاب منقسم می‌شود. نام دیگر زبور، یعنی مزامیر (جمع مزمور) از کلمهٔ عبری مزمار، به معنی احترام مشتق شده است (اعلام قرآن: ۳۲۷) و آن را به ایـن دلیـل «مزامیر» خوانده‌اند که این سرودها به همراه نی خوانده می‌شده‌اند.

از روایات بر می‌آید که آواز خوش داوود نیز از قدیم نزد یهود معروف بوده است. در ادب فارسی نیز مزامیر، مظهر صوت خوش است و گاه نیز مـرغان خـوش‌خوان را بـه مُقْریان زَبورخوان تشبیه کرده‌اند:

همه گویند و سخن گفتن سعدی دگر است　　همـه دانـند مـزامـیر نـه همـچون داوود
(سعدی: ۷۱۸)

آتشی از سوز عشق در دل داوود بود　　تا به فلک می‌رسد بانگ مـزامـیر او
(سعدی: ۵۹۰)

نغمهٔ داوود: خدای تعالی داوود را آوازی داده بود که هرگاه زَبور می‌خواند مرغان هوا از پرواز باز می‌ماندند و بر او گرد می‌آمدند (ص: ۱۹) و هر کس می‌شنید مجال گذشتن نمی‌یافت. صوت خوش و نغمهٔ داوودی، از طریق اخبار و روایات اسلامی، در ادب عربی و فارسی منعکس است و مخصوصاً عرفا که با سماع دمخور بوده‌اند برای تحلیل موسیقی در کارهای خویش به آن توجه داشته‌اند. در کشف‌المحجوب هست که هـفتصد دوشیزه و دوازده هزار مرد از شنیدن آواز داوود جان تسلیم کردند.

نالهٔ داوود هم برخاست از صحرای غیب حضرت سیمرغ کو تا بشنود آن ناله زار
(سنایی: ۲۲۳)

تو را بس ناخوش است آواز لیکن اندرین گنبد
خوش آوازت همی دارد صدای گنبد خضرا
ولیک آنگه خجل گردی که استادی تو را گوید
که با داوود پیغمبر رَسیلی کن درین صحرا
(سنایی: ۵۵)

همی مدیح تو داوودوار خوانم من از آن که کوه رَسیل است مرمرا به صدا
(مسعود سعد: ۹)

چون نوحه‌ای بر آرم یا ناله‌ای کنم داوودوار کوه بود مرمرا رَسیل
(مسعود سعد: ۳۲۰)

به نغمهٔ خوش داوودی و از آن آوا دلم چو مرغ به نغمه بر تو روی نهاد
(مسعود سعد: ۶۳۸)

اشک داوود چو تسبیح بر آرید از چشم خوش بنالید که داوودنوایید همه
(خاقانی: ۴۰۸)

سمع ما بر سماع داوودی است کز سر زخمه شکّر افشاند
(خاقانی، لغت‌نامه)

باغ مزیّن چو بارگاه سلیمان مرغ سحر برکشیده نغمهٔ داوود
(سعدی: ۷۱۸)

خاکم به نور نغمهٔ داوود بر فروز هر ذرّهٔ مرا پر و بال شرر بده
(اقبال: ۱۱۶)

به خاک هند نوای حیات بی‌اثر است که مرده زنده نگردد ز نغمهٔ داوود
(اقبال: ۲۴۳)

پیش من آیی دمِ سردی دلِ گرمی بیار جنبش اندر توست اندر نغمهٔ داوود نی
(اقبال: ۱۵۰)

بنا بر حکایتی که اصل آن از تورات است و از آنجا به منابع اسلامی نیز راه یافته، داوود **عاشق** زن اوریا* شد و او را به جنگ فرستاد تا کشته شد. آنگاه همسر او را که «بت شبع» **نام داشت** به عقد خود درآورد و سلیمان از او در وجود آمد. خشم خدا، با این کار، بر **داوود** برانگیخته شد و «ناتان» نبی مأمور گردید که خبر این خشم را به او رساند و او با **آوردن** مثالی داوود را متنبّه ساخت:

ای ز راه خَلق و خُلق و لحن خوش داوودوار در دو جایم جلوه کرده در جهان چون اوریا
(سنایی: ۴۷)

تو ای چشم من چشم داوود گشتی تو ای دامنم دامن اوریایی
(مسعود سعد: ۵۱۵)

جهان بر شِبه داوود است و من چون اوریا گشتم
جهانا یافتی کامت دگر زین بیش مخریشم
(خسروی، لغت‌نامه)

اشاره به مزامیر داوود، به کنایه و تصریح، در شعر معاصر هم آمده است:

و بیا تا جایی که پَر ماه به انگشت تو هشدار دهد
و زمان روی کلوخی بنشیند با تو
و مزامیر شب اندام تو را
مثل یک قطعهٔ آواز به خود جذب کنند. (سهراب سپهری، هشت‌کتاب: ۳۷۲)

هیچ کس هست در اینجا که بگوید: من
روح هستی را در روشنی سوسنها
و مزامیر گل داوودی
بهتر از مسجد یا صومعه می‌بینم؟ (شفیعی کدکنی، از زبان برگ: ۸۳)

نه در تقویم زمانی
نه در «غزل غزلهای سلیمان» یا «مزامیر داوود»
نیستی از هست و نمی‌دانی.
(م. کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۸/۵۲)

منابع: بلعمی: ۵۴۴/۱؛ تفسیر طبری: ۱۵۶/۱ و ۱۰۷۴/۴ و ۱۲۱۳/۵؛ تفسیر کمبریج: ۹/۲ به بعد؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۰۸؛ یعقوبی: ۶۳/۱؛ مروج: ۴۹/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۲۶۴؛ قصص [نجار]: ۳۰۳؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۲۹۰/۳؛ فصوص: ۱۶۰ و ۳۵۱؛ حبیب‌السیر: ۱۱۶/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۸۴/۳؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۵؛ ثمارالقلوب: ۴۳؛ تاریخ گزیده: ۵۱؛ قاموس: ۳۶۸؛ دینوری: ۱۹؛ منطق‌الطیر: ۲۶۷ و ۳۰۳؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۰۶؛ اعلام قرآن: ۲۸۵؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 76 ؛*S.E.I.*: 72.

دُبّ اکبر ← هفت (هفت‌اورنگ)

دَجّال /dajjāl/

دَجّال (Antichrist) در فرهنگها، به معنی کذّاب و دروغ‌باف آمده است و برخی (اعلام قرآن: ۴۵۸) هم آن را ضدّ خدا (مرکّب از: دج (دز) = ضد، آل = خدا) و ضدّ مسیح* معنی کرده‌اند. در فرهنگ اسلامی نام مردی کذّاب، مکنّی به ابویوسف است که در آخرالزمان و پیش از ظهور مهدی موعود (ع) پیدا می‌شود و در دورهٔ چهل روزه یا چهل سالهٔ خود دنیا را پر از ظلم و کفر می‌نماید. سرانجام، مهدی او را دفع می‌کند و دنیا پُر از عدل می‌شود. در زمان حکومت دجّال موجودی عجیب به نام دابّةالارض*، در جزایر بحر، تجسس اخبار می‌کند و تمام خبرها را به او می‌دهد. اصل دجّال را از اصفهان یا سجستان می‌دانند. عامهٔ مردم هم معتقدند (نیرنگستان: ۱۲۶) در آخر دنیا، از محل یا دکان عطاری، معروف به چاه دجّال، در اصفهان بیرون می‌آید. طبری (تفسیر: ۱۶۱۴/۶) به نقل از کتابی به نام فِتَن آورده است که دجّال و یأجوج و مأجوج* و مهدی و فرود آمدن عیسی* از آسمان، همه به مقدار یک سال باشد.

دجّال را با هیئتی عجیب مجسم کرده‌اند: صورتی آبله‌رو که یک چشم او مسخ شده و چشم دیگرش در وسط پیشانی، مانند ستارهٔ صبح درخشان است؛ کلّه‌اش به قدر کوه بزرگی است و گامش در حدود یک فرسخ و قدش نزدیک به بیست ذرع است وبه‌روایت طبری، تمام آب دریاها تا زانوی او بیشتر نباشد. در دنیا، بهشت* و دوزخ* با او همی رود. چون سال از چهارصد هجرت بگذرد، چشم می‌باید داشت و این از علامات آخرالزمان و قیامت* است.

خرِ دجّال: دجّال پس از ظهور، از خراسان یاکوفه یا محلهٔ یهودیهٔ اصفهان، ادعای خدایی می‌کند و بر خری می‌نشیند به رنگ سرخ و پاهای خاکستری که جثهٔ آن به کوهی ماند و در هر قدم شش فرسنگ راه می‌نوردد. هر یک از موهای این خر، روز قیامت نغمه‌ای مخصوص ساز می‌کند. از گوشهایش نان فرو می‌ریزد و سرگینش خرما است. تمام مردمانِ سست‌اراده و ناپرهیزگار به دنبال او می‌افتند و همه به دوزخ می‌روند.

قاموس (۴۶۰) دجّال را اسم عام و دجّال و دجّالان را کسانی می‌داند که تجسم مسیح را تکذیب می‌کنند. عنوان «ضدّ مسیح» هم که برای نخستین بار در رسالهٔ اول یوحنّا (باب چهارم، شمارهٔ سوم) آمده بر همین دجّال منطبق است و از همین رو به او لقب Antichrist (ضدّ مسیح) داده‌اند (فرهنگ تلمیحات: ۲۰۴). این نام در فرهنگ غربی و به ویژه در کلیسایِ مسیحیت بر چند تن از امپراطوران رومی، از جمله فردریک دوم و بعداً ناپلئون بناپارت اطلاق شده است.

از راه احادیث اسلامی نیز دجّال به صورت شخصی مقابل و ضدّ عیسی بن مریم، در ادبیات فارسی مجسم شده است:

مهرهٔ گردن خرِ دجّال　　از پی عقد بر مسیح مبند
(سنایی: ۱۵۳)

ای به دَم جفت عیسی مریم　　دام دجّال برکَن از عالم
(حدیقه: ۵۸۱)

عشق یک روی است او را در بر عیسی نشان　　عقل یک چشم است او را در صفِ دجّال کن
(سنایی: ۴۹۸)

نوک پیکانها چو در همخانهٔ عیسی رسید　　چرخ ترسا جامه را دجّال اعور ساختند
(خاقانی: ۱۱۵)

ذات او مهدی است از مهد فلک زیر آمده　　ظلم دجّالی ز چاه اصفهان انگیخته
(خاقانی: ۳۹۶)

عیسی دورانم و این کور شد دجّال من　　قدر عیسی کی نهد دجّال ناموزونِ کور
(خاقانی: ۸۸۷)

با عیسی روح هم‌نَفَس شو　　بگذار جدل برای دجّال
(عطار: ۳۴۳)

چنان رمند ودوند اهل بدعت از نظرش　　که از مسیحا دجّال و از عمر شیطان
(سعدی: ۷۳۹)

سوزن ار دجّال‌چشم است از چه رو　　جان عیسی شد به مهرش مفتتن
(قاآنی: ۵۹۱)

مسلمین، مانند دیگر پیروان ادیان، حکومت عادلهٔ کاملی را انتظار می‌کشند که پس از یک دروان بی‌نهایت ظلمانی خواهد آمد. دوران ظلمت، زمان دجّال و دورهٔ سعادت و روشنی، دوران مهدی موعود است. به نظر می‌رسد این تعبیر، بیان دیگری از مبارزهٔ خیر و شر و پیروزی نهایی ایزدان* بر اهریمن* است که در فرهنگ ایران به صورتهای گوناگون مطرح است (← دوگانگی).

فتنهٔ دجّال، به عنوان حادثه‌ای در آخرالزمان، مورد توجه شاعران نیز بوده و در این زمینه مفاهیم و ترکیبات تازه‌ای در شعر فارسی پدید آمده‌اند:

سیاست تو به گیتی علامت مهدی است　　کجا سیاست تو نیست فتنهٔ دجّال
(عنصری: ۹۲)

عالم، دجّال توست و تو به دروغش — بسته‌ای و مانده‌ای و گشته یگانه
قصهٔ دجّال پرفریب شنودی — گوش چه داری چو عامه سوی فسانه؟
(ناصرخسرو: ۳۸۳)

دجّال چیست عالم و شب، چشمِ کور اوست — وین روز چشم روشن اویست بی ریب
(ناصرخسرو: ۲۰۸)

زشت باشد به خاصه از ابدال — جز به عبرت نظارهٔ دجّال
(حدیقه: ۴۳۵)

ای دریغا مهدی‌ای کامروز از هرگوشه‌ای — یک جهان دجّال عالم‌سوز سر برکرده‌اند
(سنایی: ۱۵۰)

چون خر دجّالِ نفست شد اسیر حرص و آز — بعد ازین بر مَرکب تقوات زین باید نهاد
(سنایی: ۱۰۸)

مشهور شد از رایت او آیت مهدی — منسوخ شد از هیبت او فتنهٔ دجّال
(مسعود سعد: ۷۲۶)

چون سگ درنده گوشت یافت نپرسد — کاین شتر صالح است یا خر دجّال
(سعدی: ۱۶۷)

کجاست صوفیِ دجّال‌فعلِ ملحدشکل — بگو بسوز که مهدیِّ دین پناه رسید
(حافظ: ۱۶۳)

به چاه ویل بود سرنگون مخالف تو — بدان مثابه که در چاه اصفهان دجّال
(قاآنی: ۰۹ـ)

منابع: تفسیر طبری: ۱۶۱۳/۶؛ قاموس: ۳۷۵؛ اعلام قرآن: ۴۵۸؛ داستان داستانها: ۱۹۶؛ آفرینش زیانکار: ۱۳۱؛ نیرنگستان: ۱۲۶؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۴۷۷/۱؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 46; *S.E.I.*: 67.

دختر جمشید ← مِی
دختر رَز ← مِی

دَخو /daxu/
نام شخصی قزوینی از مجانین‌العقلا، مانند جُحی*، تَلخَک و امثال آنها است که داستانهای او مشهور است. شاید دهخدا به هنگام انتخاب این کلمه به عنوان امضای مستعار خود، ذیل مقالاتش با عنوان «چرند و پرند» در روزنامهٔ صوراسرافیل، به این نکته توجه داشته است. برخی دَخو را مخفف دهخدا دانسته‌اند.

منابع: فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه.

درازگوش ← خر
دُرُج ← دروغ

درخت /deraxt/

درخت (tree)، دار، شَجَر و شَجَره (عربی) گیاه دارای تنه و ریشه و شاخ و برگ را گویند. برخی میان درخت و دار تفاوت قایل شده و گفته‌اند «درخت» بیشتر بر درختان میوه و کوتاه‌قامت با تنه‌های ناصاف و ناراست، نظیر سیب، گیلاس، هلو و... اطلاق می‌شود و «دار» بیشتر بر درختان بزرگ و بی‌بر و صاف و بلندقامت، مانند چنار و سپیدار و جز آن.

درخت نه تنها از آن جهت به زندگی انسان وابسته است که آدم در بهشت* از «درخت معرفت» (← میوهٔ ممنوع) تناول کرد و به زندگی بینا شد، بلکه وقتی به زمین هم هبوط کرد، به ویژه در مناطق کویری و خشک، آن را مایهٔ حیات و زندگانی یافت و به قداست و اهمیت آن اعتقاد پیدا کرد. بی‌جهت نیست که تبار و دودمان انسانها را با درخت (شجرهٔ نسب) مشخص می‌کنند و در معابد هم قداست و حرمت تمام یافته و گاهی به عنوان «درخت مراد» مشخص شده است، به طوری که درختان کهن‌سال همیشه در طول تاریخ پرستش شده و حرمت و عزت یافته‌اند. درختان معروفی مانند سرو کاشمر*، طوبی*، سدرةالمنتهی*، درخت کیهانی و درخت «همه‌تخم» یا ویسپوبیش در فرهنگ ایران و اسلام جنبه‌های اساطیری خود را حفظ کرده‌اند. در قرآن از درختان معروف دیگری مانند شجر اخضر* که موسی* با آن سخن گفت و درخت نخلی که مریم* در کنار آن روزه گرفت و یا درختان ثابتی که ریشهٔ آنها محکم و شاخه‌هایشان در آسمان* است، یاد شده که همه حکایت از اهمیت و قداست این سبزینهٔ هستی دارند. «درخت شهادت» (← ابن‌بطوطه، سفرنامه، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱: ۶۵۰/۱) در باورهای اسلامی شرق دور نیز راه یافته است. قدیمیترین کتاب تمثیلی عصر پارتها درخت آسوریک در فرهنگ ایران نامبردار است. درخت حیات در آسمان چهارم یا هفتم، زیر تخت عزرائیل* قرار دارد.

فردوسی بارها کار خود و شاهنامه را درخت نامیده و از آن با تعبیرهایی نظیر میوه‌دار (۶/۳) و سرو سایه‌فکن (۲۰/۱) یاد کرده است. در شاهنامه درخت گَز* گیاهی جادویی

است که با آن رستم* بر رویین‌تنی چون اسفندیار*، نظرکردهٔ زردشت، چیره می‌شود (شاهنامه: ۳۰۷/۶).

بسیاری از پهلوانان و سران در شاهنامه به درخت تشبیه شده و کار و کرداری گیاهی یافته‌اند. اساساً فضای شاهنامه و در نتیجه تاریخ و فرهنگ ایران آکنده از درختانی است که هر کدام با دیرینگی خاصی، خود از رمز و رازی دگرگونه حکایت دارند (← پورخالقی، درخت شاهنامه: ۲۷ به بعد).

اهمیت درخت در فرهنگ و زبان فارسی به حدّی است که درخت با بسیاری از نمادهای هم‌پیوند خود در ارتباط قرار گرفته (همان: ۱۴۹) و زمینه‌های اساطیری و تصویری تازه‌ای ایجاد کرده است. نام درخت در ترکیب بسیاری از نام‌جایها (← لغت‌نامه: درخت) از حضور بارز آن در فرهنگ ایران حکایت می‌کند.

علاوه بر شاهنامه، در دیگر آثار ادبی فارسی هم حضور درخت نمایان است:

از درخت‌اندر گواهی خواهد او — تو بناگه از درخت‌اندر بگو
(رودکی، لغت‌نامه)

درخت جهان را مجنبان ازیرا — درخت جهان رنج و غم بار دارد
(ناصرخسرو: ۲۷۵)

درخت تو گر بار دانش بگیرد — به زیر آوری چرخ نیلوفری را
(ناصرخسرو: ۱:۲)

رسم بهمن گیر و از نو تازه کن بهمنجته — ای درخت ملک بارت عزّ و بیداری تنه
(منوچهری: ۸۶)

منابع: درخت شاهنامه ۲۷ به بعد؛ مهدخت پورخالقی، نماد درخت و ارزش فرهنگی آن در شعر فارسی تا سدهٔ ششم، پایان‌نامهٔ دکتری ادبیات، مشهد، ۱۳۷۶؛ نهادینه‌ها: ۳۴۱؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 1199; *Dictionary of Symbols*: 213.

درخت آتشین ← شجر اخضر
درخت اهورامزدا ← مُوزْد
درخت بو ← بودا
درخت حیات ← میوهٔ ممنوع
درخت سبز ← شجر اخضر

درخت گَز ← گَز
درخت مریم ← مریم
درخت معرفت ← میوهٔ ممنوع
درخت مقدس ← مُورْد
درخت ممنوع ← میوهٔ ممنوع
درخت موسی ← شجر اخضر
دُرد مغانه ← مغان
دُرِّ شبگون ← گوهر شبچراغ

درفش کاویان /derafš-e kāviyān/

درفش کاویان (کاویانی) که به صورتهای درفش کابیان (کافیان، کاوان، گاوان)، اختر کاویانی و عَلَم فریدون* (برهان) نیز آمده، بیرق یا پرچم معروف ایران، از عهد قدیم تا پایان دورهٔ ساسانی است که به گفتهٔ مورخین، هزار هزار سکهٔ طلا ارزش داشت. بیشتر روایات، آن را منسوب به کاوه*، آهنگرمردی می‌دانند که به روایت شاهنامه (۶۲/۱) و سایر منابع معتبر، بر ضحّاک* بیوراسپ شورید و آن چرم که آهنگران به پیش پای می‌بندند، بر سر نیزه‌ای کرد و خلق را به یاری خواند و به همت فریدون، ضحّاک را از اریکهٔ ستم به زیر آورد. فریدون این چرم را به فال نیک گرفت و از آن، جواهر و یاقوت الوان چندان فروآویخت که چرم ناپدید گشت:

از آن پس هر آنکس که بگرفت گاه — به شاهی به سربر نهادی کلاه
بر آن بی‌بها چرم آهنگران — بر آویختی نو به نو گوهران
ز دیبای پرمایه وز پرنیان — بر آن گونه شد اختر کاویان
که اندر شب تیره خورشید بود — جهان را ازو دل پر امید بود

(شاهنامه: ۶۵/۱)

نوشته‌اند که معنی درفش، در زبان پهلوی، عَلَم باشد و چیز تابان را درفش خوانند زیرا هرگاه آن را باز می‌کردند از بسیاریِ گوهرها، جهان فروغ گرفتی. این درفش، تا وقت یزدگرد، واپسین شاه ساسانی، در خزانهٔ ایران بر جای بود تا در نبرد قادسیه یا مداین به دست مسلمین افتاد و آن را نزد عمر بن خطاب آوردند و عمر بفرمود آن گوهرها از آن برداشتند و پوست را بسوختند.

در هوم یشت، از درفشی به نام «گاودرفش» سخن به میان آمده که برخی آن را همان درفش کاویان دانسته‌اند، در حالی که گاودرفش اصلاً به صورت بیرقی در میان آشوریان بوده است. بعضی هم نظر داده‌اند (حماسه‌سرایی: ۵۷۳) که اسم درفش کاویان از «کوی» (شاه) یا «کاویّان» است که به صورت صفت و به معنی شاهی یا شاهانه استعمال شده و مقصود از درفش کاویان «بیرق شاهی» است.

بـه کـردار درفش کـاویانی　　به نقش وَشّی و کـوفی سراسر
(دقیقی: ۱۰۱)

گویی که همی گزیده گـوهرها　　بر چـرم درفش کـاویان بـندم
(مسعود سعد: ۳۳۲)

گر خبر بودی فریدون را ز رای فرّخت　　فال نگرفتی فـریدون از درفش کـاویان
(معزی: ۵۰۹)

تو یک ساعت چو افریدون به میدان باش تازان پس
بـه هـر جـانب کـه روی آری درفش کـاویان بـینی
(سنایی: ۷۰۷)

صد هزاران پوست از شخص بهایم درکشـند　　تا یکـی زانهـا کـند گـردون درفش کـاویان
(خاقانی: ۳۲۸)

جام را گنج فریدون خون‌بهاست　　چون درفش کاویان برکرد صبح
(خاقانی: ۴۹۰)

در بَره مریخ گرز گاو افریدون بـه دست　　وز مَـجَرّه شب درفش کاویان انگـیخته
(خاقانی: ۳۹۵)

درفش کـاویانی بـر سر شـاه　　چو لختی ابر کافتد بر سر مـاه
(نظامی، لغت‌نامه)

چون درفش کاویانی چاک شـد　　آتش اولاد سـاسان خـاک شـد
(اقبال: ۷۲)

منابع: بلعمی: ۱۴۴/۱؛ غررالسیر: ۳۷؛ آثارالباقیه: ۲۹۰؛ یسنا: ۱۷۵؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۲۸۲؛ هرمزدنامه: ۲۸۷؛ حماسه‌سرایی: ۵۷۱؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۸۲؛ تاریخچهٔ بیرق: ۱۶ به بعد؛ اوسکارمان، «کاوه و درفش کاویانی»، کاوه، ربیع‌الاول ۱۳۳۴: ۳/۱؛ علیقلی اعتماد مقدم، «درفش در شاهنامه»، هنر و مردم، اردیبهشت و خرداد ۱۳۴۷: ۶۷ و ۱۷/۶۸؛ یحیی ذکاء، «تاریخچهٔ تغییرات و تحولات درفش و علامت دولت ایران»، هنر و مردم، اردیبهشت ۱۳۴۴: ۱۳/۳۱؛ یحیی ذکاء، «درفش شاهنشاهان هخامنشی»، نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران باستان، مهر

۱۳۴۳: ۸/۳؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۱۱۹/۳؛ تاریخ و فرهنگ: ۳۵۴ به بعد؛ *Iranica*: Flag.

دروج ← دروغ

دروغ /doruq/

دروغ یا دروج (= دُرُج) در اغلب متون پیش از اسلام، سهمگین‌ترین دیوی است که انسان را گرفتار قهر خویش می‌کند. دروغ، علاوه بر نام یک دیو* خاص، عموماً بر سپاه اهریمن* از جمله «اژدهاک*» نیز اطلاق می‌شود. چنان‌که از یَسنا بر می‌آید، دروغ باعث زیان و آزار مردم می‌شود و سرانجام، در روزشمار، از راستی شکست می‌خورد. در سایر بخشهای اوستا، دیو دروغ، بسیار زورمند توصیف شده و تباه‌کنندهٔ زندگی و نابودکنندهٔ جهان مادی است. از پرتو فَروَهَرِ* نیکان است که دروغ واپس زده می‌شود و اگر یاری آنان نبود دروغ قوّت می‌گرفت و فرمانروای جهان می‌شد.

تلاوت کلام مقدس، دروغ را بهتر از هر چیز می‌راند. پست‌ترین قسمت دوزخ* جایگاه دروغ است. در فرهنگ اسلامی و ادب فارسی، دروغ در برابر راست و بر خلاف آن به کار می‌رود و عواقبی دارد که به نظر می‌رسد بی‌ارتباط با بنیادهای کهن این دیو نباشد. در روایتی منسوب به علی بن ابی طالب (ع)، صدق، صلاح هر چیز و کذب، فساد هر چیزی دانسته شده است و محققین اسلامی شرح مفصلی بر این روایت نوشته‌اند (← شرح غررالحکم و دررالکلم، تألیف آمدی، تصحیح جلال‌الدین ارموی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶: ۲۸۱/۱ به بعد).

زبان را مگردان به گرد دروغ　　چو خواهی که تاج از تو گیرد فروغ
(شاهنامه: ۲۰۳/۷)

ندانی تو گفتن سخن جز دروغ　　دروغ آتشی بد بود بی‌فروغ
(شاهنامه: ۲۴۲/۷)

پس هر چه همی زیر شب و روز بزایند　　فرزند دروغند و مزوّر همه یکسر
(ناصرخسرو: ۱۳۱)

کی دروغی قیمت آرد بی ز راست　　در دو عالم هر دروغ از راست خاست
(مثنوی: ۳۹۹/۶)

صورت کهن و افسانه‌ای دروغ، «دُرُج» (= دروج) نیز در ادب فارسی آمده است:

همه امشاسفندان یار ما کن همه دیو و دُرُج از ما جدا کن
(ارداویرافنامه: ۱۱)

دروغ گاهی به معنی کدورت و تیرگی نیز به کار رفته است:

بیا ساقی آن آب آتش‌فروغ که از دل برد زنگ و از جان دروغ
(منسوب به فخراسعد، لغت‌نامه)

منابع: قوانین زردشت: ۲۵۰ و ۲۵۷؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۷۶۰/۲؛ آفرینش زیانکار: ۹ و ۱۹؛ رشید عیوضی، «مظاهر شرّ در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۴/۱۸.

دریای فراخکرت ← فراخکرت

دژ بهمن /dež-e bahman/

دژ بهمن (= بهمن‌دژ) بنا بر آنچه در شاهنامه آمده، قلعه‌ای است استوار و سر بر کشیده و طلسم شده، متعلق به بددینان که بر کنار دریاچهٔ چیچست (ارومیه*) قرار دارد.

وقتی میان طوس* و گیو* بر سر جانشینی کاووس* نزاع در گرفت قرار شد فریبرز و کیخسرو* هر کدام دژ بهمن را بگشایند تخت و تاج او را باشد. نخست فریبرز با طوس لشکر کشید و چون به نزدیک دژ رسید زمین چنان گرم شد که مردان جنگی در میان زره بسوختند و نتوانستند درِ دژ را بیابند و بازگشایند. آنگاه کیخسرو* با گودرز* به سوی دژ شتافتند:

بشد تا دژ بهمن آزادشاه خود و گیو و گودرز و چندان سپاه

کیخسرو، نامه‌ای سراسر آفرین و ستایشِ خداوند نوشت و آن را بر نیزه‌ای بست و به گیو داد تا به درون دژ اندازد. گیو نیزه بر دیوار دژ زد و دیوار با صدایی رعدآسا فرو ریخت و چون تیرگی ناپدید گردید کیخسرو به دژ وارد شد و شهری آراسته و مزیّن دید. پس از یک سال درنگ، آنجا را ویران کرد و بر جای آن، آتشکدهٔ آذرگشسپ* را بساخت.

منابع: یشتها: ۲۳۸/۲؛ شاهنامه: ۲۴۱/۳ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۷۹؛ لغت‌نامه.

دژ رویین ← رویین‌دژ

دژ سپید /dež-e sepid/

دژ سرحدی ایران بر مرز توران* است که سهراب* در لشکرکشی خود به ایران، نخست به آنجا رسید و پس از جنگ با هجیر* (نگهبان دژ) و گردآفرید* آنجا را ویران ساخت:

دژی بود کش خواندندی سپید — بـرآن دژ بُـد ایـرانـیان را امـید
نگـهبان دژ رزم‌دیـده هـجیر — که با زور و دل بود و با داروگیر

(شاهنامه: ۱۸۲/۲)

منابع: شاهنامه: ۱۸۲/۲؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

دست کلیم (= ید بیضا) ← موسی

دَعْد و رَباب /da'd va rabāb/

نام دو معشوق و یا عاشق و معشوقه‌ای عرب که در ادب فارسی، دَعد را عاشق و رَباب را معشوق پنداشته‌اند، در حالی که هر دو اسم زن هستند.

ابن ندیم در الفهرست، در بین کتابهای اسما و خرافات و داستان عشاق عرب، نـام «کتاب الرباب و زوجها اللذین تعاهدا» و کتاب «عامرو دعدجاریه خالصه» را آورده است. نام کتاب «دعد والرباب» که ابن ندیم با عنوان «اسماء عشاق الانس للجن و عشاق الجنّ للانس» ذکر نموده، این ظن را ایجاد می‌کند که شاید اشارهٔ شعرای ایران به این عاشق و معشوق باشد:

ز انصاف و عدل تو رعد است و بس — غریوان و نـالان چـو دَعـد و رَبـاب

(سوزنی: ۱۲۰)

همیشه تا که به عشق اندرون خبر گـویند — ز حال عُروه و عَفرا و حال دَعد و رَبـاب

(معزی: ۵۶)

بی تو گر زین بعد همچون رعد نالم دور نیست — دَعد همچون رعد نالد چون شود دور از رَباب

(قاآنی: ۵۹)

منابع: دیوان ناصرخسرو (تعلیقات، چاپ قدیم): ۶۲۵؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه.

دقیانوس /daqyānus/

دقیانوس (Desius) یا دقیوس، نام پادشاه هم‌عصر اصحاب کهف* است کـه مـورخـان اروپایی او را دزیوس (Desius) نامیده‌اند (اصحاب کهف: ۷). ابن‌اسحاق و دیگر مورخان

عرب، نام او را دیونیسز (Dionises) یا دقیانوس آورده‌اند که جباری متکبر بود و دعوی خدایی نمود و شش مَلِک را مقهور ساخت و از هر کدام پسری به بندگی گرفت و آنان را پیش تخت مرصع خود که وصفش در روایات آمده (← تفسیر سورآبادی: ۱۴۰۸/۲) بر پای کرد.

در منابع تاریخی آورده‌اند که دقیانوس شنید در شهر افسوس* عده‌ای از پیروان مسیح* هستند. لذا سفری به آنجا کرد و مؤمنین به مسیح را بین کشته شدن و قبول بت‌پرستی مخیّر گذاشت. همگی بت‌پرستی را پذیرفتند جز هفت نفر که پنهانی به مسیح اعتقاد داشتند. روایات دیگر (همان: ۱۴۰۷/۲ به بعد) زمان او را در روزگار فترت رسولان و قبل از خروج مسیح دانسته و نوشته‌اند که پادشاهی او را به نبرد تهدید کرد. روزی گربه‌ای بر بام دوید و دقیانوس سخت به هراس افتاد. یکی از آن هفت نفر، به نام تملیخا (= یملیخا، تبخلوس) دید که رنگ بر صورتش نمانده و دانست که او خدایی را نسزد و با یاران خود راه بیابان را در پیش گرفت و از دستگاه دقیانوس گریخت.

عهد دقیانوس: به عقیدهٔ عوام‌الناس، «عهد دقیانوس» یکی از قدیمترین عهود تاریخی است که از آن عهد و عصر قدمی فراتر نمی‌توان نهاد. به همین جهت، هر وقت بخواهند قدمت و کهنگی چیزی را اثبات کنند، به عهد دقیانوس اشاره می‌کنند:

حال اصحاب کهف و دقیانوس　　قصهٔ تبخلوس و شهر فسوس
(حدیقه: ۴۲۳)

گرچه اصحاب کهف از پی راه　　جمله گشتند از آن خلل آگاه
زَرق و تَلبیس و مکر دقیانوس　　گشت معلومشان که هست فسوس
(حدیقه: ۲۲۹)

چون ز دقیانوس خود رستند هست اندر رقیم　　به ز بیداری شما خواب جوانمردان غار
(سنایی: ۱۸۹)

نگویم زر پیشین نو نیرزد　　چو دقیانوس گفتی جو نیرزد
(نظامی، لغت‌نامه)

پس بخسبم باشم از اصحاب کهف　　به ز دقیانوس آن محبوس لهف
یَقظه‌شان مصروف دقیانوس بود　　خوابشان سرمایهٔ ناموس بود
(مثنوی: ۲۰۲/۲)

حتی در شعر معاصر فارسی، به گونه‌ای، به داستان دقیانوس اشاره شده که بخشی از داستان مفصّل او را به یاد می‌آورد:

از خنده‌های تاریخی
قامت دقیانوس است
که از گذشتن سایهٔ یک گربه بر لب بام
بر خود لرزید
و یارانش بَدَل به یار غار شدند

(طاهره صفارزاده، حرکت و دیروز، تهران، ۱۳۵۷: ۱۱۱)

منابع: کشف‌الاسرار: ۶۲۶/۵؛ تفسیر ابوالفتوح: ۳۸۱/۶؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام: ۳۴/۱؛ مهدی پرتوی، «عهد دقیانوس»، هنر و مردم: ۸۴/۱۶۴؛ اصحاب کهف: ۷؛ لغت‌نامه.

دقیوس ← دقیانوس

دُلدُل /doldol/

دُلدُل (به معنی خارپشت و کار بزرگ) نام ماده قاطری سپید، مایل به سیاه (شهبا) است که مقوقس، حاکم اسکندریه، و به روایتی (طبقات ابن سعد: ۴۹۱/۴) فروةبن عمروحذامی، به حضرت رسول اهدا کرد. در روایات شیعی آمده است که حضرت او را با چند اسب دیگر و الاغ مخصوص خود، یعفور*، به علی (ع) بخشید که در جنگها بر آن سوار می‌شد. از این رو «شاه دُلدُل‌سوار» کنایه از حضرت علی (ع) است:

خردمند عثمان شب‌زنده‌دار　　چهارم علی، شاه دُلدُل‌سوار

(بوستان سعدی: ۲۰۴)

دُلدُل در ادب فارسی، به نام اسبی پرآوازه و خوش‌نام معرفی شده است:

کی شُدستی نفس من بر پشت حکمتها سوار　　گرنه پشت من سوار دُلدُل شهباستی

(ناصرخسرو: ۲۲۸)

تا نور او چو خنجر حیدر شد　　گلبن قوی چو دُلدُل شهبا شد

(ناصرخسرو: ۳۳۹)

آن کو چو به حرب تاخت بیند　　بر دُلدُل تند مرتضی را

(انوری: ۴/۱)

آباد بر آن بارهٔ میمون همایون　　خوش‌گام چو یَحموم و ره‌انجام چو دُلدُل

(جبلی: ۲۴۴/۱)

دُلدُل مشتری پی‌اش جفته زد انـدر آسمان　　آه دل و دل‌کنان زحل گفت قطعت ابهـری
(خاقانی: ۴۲۳)

لاجرم زَابلق چرب‌آخور چـرخ　　دُلدُلی داشت خـــم ران اســد
(خاقانی: ۸۶۸)

سنگ در زیـر سُـمّ او گـرد است　　رخش‌خیز است و دُلدُل‌آورد است
(مسعود سعد: ۶۵)

منابع: حیاةالحیوان: ۴۸۱/۱؛ شرح مشکلات انوری: ۲۸ و مآخذ آن؛ تفسیر سورآبادی (چاپ عکسی): ۲۳۴؛ اسرارنامه: ۲۳۹؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۵۲۱/۱؛ لغت‌نامه.

دلهات، نام دختر ابلیس ← اصحاب رَسّ

دماوند /damāvand/

دماوند یا دنباوند (به معنی «دارای دمه و دود و بخار» به مناسبت آتشفشان) بلندترین **قلهٔ** سلسله جبال البرز* است که بنا بر برخی روایات (گرشاسپ‌نامه: ۳۲۹) فـریدون*، **ضحّاک*** را در آنجا زندانی نمود که هم‌اکنون نیز در بند است:

فـریدون فـرّخ بـه گُـرز نـبرد　　ز ضـحّاک تـازی بـرآورد گَـرد
بـبردش بـه کـوه دمـاوند پست　　به جایش به تخت شهی بـرنشست
(گرشاسپ‌نامه: ۳۶۶)

فردوسی نیز به همین مسئله اشاره دارد:

بیاورد ضحّاک را چون نَوَند　　به کوه دماوند کردش به بند
(شاهنامه: ۷۷/۱)

عوام نیز معتقدند که سلیمان* یکی از دیوان* را که صَخر جِنّی* (سنگ سرکش) نـام داشت در آنجا زندانی نمود. گویند بر قلهٔ دماوند زمین هموار است و از چاهی که بر فراز آن قرار دارد روشنی بیرون آید.

نام دماوند در تورات آمده و صورت کهن آشوری آن «بکین» است (ری باستان: ۶۴۲/۲).

در داستانهای قدیمی، دنباوند (دماوند) را پایان دنیا می‌دانسته‌اند (همان) و بیشتر روایات منسوب به البرز، به دماوند نیز نسبت یافته‌اند:

ز بیدادی سَمَر گشتست ضحّاک — که گویند اوست در بند دماوند
(ناصرخسرو: ۱۸۴)

گو نیست به جور، کم ز ضحّاک — نی زندانست کم از دماوند
(خاقانی: ۷۷۳)

اوست فریدون‌ظفر، بل که دماوندحلم — عالم ضحّاک‌فعل، بستهٔ چاهش سزد
(خاقانی: ۵۲۰)

دماوند و مای*، همانند بابل*، از قدیم به محل سِحر و جادو معروف بوده‌اند:

به چیست گویی سِحرِ حلال در ره شعر — چنان نمایم کز مای یا دماوندم
(سوزنی: ۳۷۳)

در طرهٔ آن قند لب آویز که مژگانش — دارد صف جادوی دماوند شکسته
(سوزنی: ۳۳۶)

آن فریدون به دماوند اگر برد پناه — این فریدون ز دماوند برانگیخت غبار
(قاآنی: ۳۳۳)

گاهی دماوند مظهر عظمت و بزرگی است:

به شخص کوه، پیکرکوه می‌کند — غمی در پیش، چون کوه دماوند
(نظامی، لغت‌نامه)

ملک‌الشعرای بهار، قصیدهٔ محکم و مفصلی در باب دماوند سروده است به مطلع:

ای دیو سپید پای‌دربند — ای گنبد گیتی ای دماوند
(بهار: ۳۲۹/۱)

و غلامحسین یوسفی در کتاب جشن‌نامهٔ پروین گنابادی (به کوشش محسن ابوالقاسمی و محمد روشن: ۴۹۵۰ ـ ۴۹۹) تحلیلی کوتاه و نمکین بر این قصیده نوشته است.

منابع: عجایب [فارسی]: ۱۶۰؛ ری باستان: ۶۴۲/۲؛ لغت‌نامه.

دَمَن ← نَل و دَمَن

دَمور /damur/

نام یکی از خویشان افراسیاب* که ابتدا در نبردی اسیر سیاووش* شد و به کینهٔ این

شکست همچون گرسیوز* و به همراه او، در کشتن سیاووش سعی بسیار کرد:

یکی نامور بود نامش دمور که همتا نبودش به ترکان به زور
(شاهنامه: ۱۲۳/۳)

به امر شاه و نیرنگ دمور و ریوِ گرسیوز گُروی از طعمهٔ جانش اجل را کرد مهمانی
(قاآنی: ۷۹۵)

منابع: شاهنامه: ۱۲۳/۳ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۹۰؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۳۹۰/۱؛ لغت‌نامه.

دموکلس ← داموکلس
دنباوند ← دماوند

دَوال‌پا /davālpā/
در فرهنگ عامه، دَوال‌پا موجودی است با پاهای دراز، همچون دَوال (تَسمه) که به هیئت مردی سالخورده، در کنار راه می‌نشیند و اظهار درماندگی می‌کند و از رهگذران می‌خواهد او را بر دوش گیرند. آنگاه پاهایش را همانند مار، گردِ کمر رهگذر می‌پیچد و هرچه لازم دارد از او می‌خواهد. در کتاب عجایب‌البحار، از یعقوب بن اسحاق، نقل شده که در سگساران، گروهی از اینان را دیده و یکی از آنان پاهای درازش را بر گردن او پیچیده است.

دوال‌پا، همان پیرمرد دریا است که در پنجمین سفر سندباد بحری، سر راه او قرار می‌گیرد. برای نخستین بار، در داستان وامق و عذرا و عجایب المخلوقات قزوینی، از این موجود سخن به میان آمده و از آنجا به سایر کتب راه یافته است (آفرینش زیانکار: ۱۲۸). دوال‌پا، در عرف، گاهی کنایه از آدم سمج و مُصِر به کار می‌رود (فرهنگ لغات عامیانه).

منابع: نیرنگستان: ۱۲۴؛ لغت‌نامه.

دوزخ ← جهنّم
دَوْس (دَبْس) ← عباس دَوْس

دوگانگی /dogānegi/
دوگانگی یا ثنویّت (dualism) به مفهوم قبول دو مبدأ خیر و شر، از معتقدات قدیم

آریاییان محسوب می‌شود. اینان بدی و خوبی را هر یک به منشائی جداگانه مربوط می‌دانستند. قوای خیر، باعث سعادت و نیروهای شرّ، مسبب تیره‌بختی افراد انسان تلقی می‌شدند. در مقابل خدا و ملکوت، دنیای شرّ و تاریکی که در آن دیوان* (دَئِوها) فرمانروایی می‌کنند قرار دارد. دنیای شرّ، تحت فرمان روح پلید یا اهریمن* است که دایم با مظهر خیر، یعنی اهورامزدا* و به روایتی سپنت‌مینو* در حال نبرد است. عرصهٔ این مبارزه بین زمین و آسمان* است. از یک سو، دو نیروی نیکوکار عالی، یعنی نور و باران که مبدأ سایر نیکیها هستند قرار دارند و از سوی دیگر خطرناکترین دشمن انسان، یعنی قوایی که باعث سلب نور و باران می‌شوند. آدمی، در این میان، یا با یزدان است و یا با اهریمن.

گِرد پاکی گر نگردی گِرد خاکی هم نگرد　　مرد یزدان گر نباشی جفت اهریمن مباش

(سنایی: ۳۲۵)

بسیاری از فرشتگان* و دیوان که امروز در اساطیر ایرانی پیروان یزدان یا اهریمن هستند، به طور مسلّم، پدید آمدهٔ تصورات کلّی از خوبیها و بدیها هستند که ابتدا صفات اخلاقی بوده‌اند و بعدها جنبهٔ خلقیّت یافته و سپس شخصیت پیدا کرده و به صورت فرشتگان و دیوان در آمده‌اند. حتی نام امشاسپندان* تماماً به معنی صفات خوب است و در برابر آن، نام کَماریکان* به مفهوم صفات بد قرار دارد. تضاد اعمال در ایران باستان، حتی به نامها و فعلهای زبان اوستایی نیز راه یافته (مَزدیَسنا: ۲۶۸) و واژه‌ها هم به دو دستهٔ ایزدی و اهریمنی تقسیم می‌شوند. مثلاً دو کلمهٔ «فَرَّه*» و «شکوه» در بیت زیر، اولی به ایزد و دومی به بدی نسبت یافته است:

همی کاست زو فَرَّه ایزدی　　بر آورد بر وی شکوه بدی

(شاهنامه)

اصل تضاد، در اندیشهٔ ایرانی، بر مبنایی طبیعی استوار بوده است. مهر طبیعت، باعث آسایش و فراخی نعمت بود و قهر طبیعت، مایهٔ رنج و گرسنگی و قحطی، و قوای طبیعت هم دو قوّهٔ سرسبزی و خشکی تصور می‌شدند. جهان مادی نیز اساساً بر اثر تضاد و تقابل به وجود آمد و تقابل نیک و بد، تضاد مثبت و منفی، و جنبش و حرکت نیز بر اساس همین دیالکتیک تا زمانی وجود دارد که این تقابل موجود باشد. هنگامی که یکی از این دو نیرو خنثی شود و به اصطلاح، اختلاف سطحی وجود نداشته باشد، سکون جای جنبش را

می‌گیرد و زندگی مادی تمام می‌شود و آن روز، رستاخیز* است (جهان فروری: ۲۷).

در اوستا، تشتریشت، نمونهٔ مجسمی است از زورآزمایی خوبی و بدی، و زد و خورد فرشتهٔ باران در عالم بالا، با دیو خشکی. در آیین زروانی نیز اصل تضاد خیر و شر یا نور و ظلمت، به این ترتیب توجیه می‌شود که وقتی زروانِ* بی‌کرانه به وجود اهورامزدا بارور شد و درنگی در زایش او پدید آمد، در دل مادر شکی پدیدار گشت و همین شک، موجب پیدا شدن اهریمن گردید، در حالی که مادر، فرزندی نیک می‌خواست (همان).

تاریخ اساطیری ایران، از آنجا که دارای جوهر ثنوی است، خاطرهٔ نبردهای بی‌شمار دیگری را نیز حفظ کرده، که اهمّ آنها عبارت‌اند از ماجرای تسلط ضحّاک* بر جمشید*، کشته شدن نخستین گاو* به دست مهر*، نبرد اهورامزدا و اهریمن در دوران اولیهٔ آفرینش*، نبرد زردشت علیه آیین دیوان و بالأخره نبردی که در پایان جهان توسط موعود مذهب زردشت، سوشیانت* آغاز می‌گردد. بنا بر روایت ایلیاد (فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۹۳۴/۲)، بر در کاخ زئوس*، دو کوزه قرار داشت: یکی محتوی خوبیها و دیگری مملو از بدی بود و زئوس هر یک از این کوزه‌ها را به ترتیب بر می‌گرفت و روی این اصل، سرنوشت انسان یا کاملاً بد بود و یا به کلّی خیر.

این دوگانگی، در شاهنامهٔ فردوسی که دایرةالمعارف فرهنگ ایران نیز هست، بازتاب وسیعی یافته و به صورت جنگهای طولانی بین ایران و توران* و پهلوانان و دیوان و دیوسیرتان تجلّی کرده است.

در فرهنگ اسلامی، تضاد بین خوبی و بدی، هم در طبیعت وجود دارد، هم در اصل آفرینشِ «خدا ـ لجنی» انسان (حجر: ۲۸ و ۲۹) و هم در ماوراءِ طبیعت، به صورت تضاد «الله ـ شیطان». این جا است که عرفای اسلامی، عالَم مُلک را جهان اضداد و عالم جبروت را عالم وحدت معرفی کرده‌اند (الانسان: ۱۷۸) و عالم ملکوت را جهانی میان آن دو. این عالم مُلک، به قول عرفا، دو چیز است: نور و ظلمت؛ و بدن آدمی را دایماً در کار جدا کردن نور از ظلمت دانسته‌اند (همان: ۲۴).

برخی اشاره‌ها در ادب معاصر حاکی از آن هستند که شاعران به این دوگانگی در قالب خیر و شرّ، به مفهوم کهن آن توجه داشته‌اند:

در جنگلِ من از درندگی نام و نشان نیست
در سایه ـ آفتاب دیارت، قصهٔ خیر و شر می‌شنوی
من شکفتنها را می‌شنوم. (سهراب سپهری، هشت کتاب: ۱۶۴)

منابع: آفرینش زیانکار: ۱۷۲؛ یشتها: ۳۳۶/۱؛ یسنا: ۲۳۳/۱؛ دیانت: ۵۰؛ مَزدیَسنا: ۴۳ و ۶۷ و ۲۳۱ و ۲۶۴؛ سوگ: ۲۱ و ۶۶؛ ایران باستان [موله]: ۶۰؛ تفسیر اوستا: ۱۹۱ و ۲۳۹؛ فروغ مَزدیَسنا: ۶۷ و ۲۳۰؛ دین قدیم ایرانی: ۲۲۱ تا ۲۲۵؛ یکتاپرستی: ۲۳۹؛ اساطیر ایرانی: ۲۷؛ آیین شهریاری در شرق: ۳۹؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۶۳؛ رشید عیوضی، «مظاهر شرّ در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.، بهار ۱۳۴۵: ۳/۱۸؛ عبدالحسین زرین‌کوب، «یگانه یا دوگانه؟»، سخن، ۱۳۴۰: ۱۱۴۵/۱۲؛ محمد معین، «یگانگی و دوگانگی در مَزدیَسنا»، سخن، تیر ۱۳۲۲: ۸۶/۱؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام: ۷۵/۲؛ یغما: ۲۵۳/۴؛ *Brewer's*: 369.

ده‌آک (دهاک) ← ضحّاک

دهر ← زروان

دَه‌زبان ← سوسن

دهوبر، نام کوهی در سرندیب ← سرندیب

دی /dey/

دی به معنی آفریننده و دادار (یشتها: ۴۲/۱) در آیین زردشتی و از صفات اهورامزدا* نام فرشته‌ای* است که تدابیر امور و مصالح ماه دهم سال و روزهای هشت و پانزده و بیست و سه از هر ماه شمسی به او متعلق است و این روزها به نام او به «دی» موسوم است و چون سه روز به نام دادار است برای امتیاز در نام هر روز، کلمهٔ دی را با نام روز بعد به صورتهای دی به آذر*، دی به مهر* و دی به دین آورده‌اند و این روزها را هر سال، در دی ماه جشن می‌گرفتند.

ماه دهم سال (دی ماه) که به نام این فرشته موسوم است نخستین ماه از فصل زمستان است که آن را به عربی «جُدَی» خوانند:

تا به مرداد گرم گردد آب　　تا به دی ماه سرد گردد باد

(فرخی: ۴۳)

بر باغ قلم درکش وز جور دی آتش کن　　چون پیرهن از کاغذ کهسار همی پوشد

(خاقانی، لغت‌نامه)

هست آسمان سیاست و ز آفتاب فضلش　　دیاه بندگان را نیسان تازه بینی

(خاقانی: ۴۳۳)

آب دریا را به صحرادر پراگنده کند　　از جلالت چون به دی‌مه قصد زی دریا کند

(خاقانی، لغت‌نامه)

چون در این ماه غایت شدت سرما است گاهی شاعران در شعر خویش دی را به جای **سرما** و مجازاً به معنی زمستان به کار برده‌اند:

جز بوی خُلق او نشناسد سموم تیر　　جز تفّ خشم او نبرد زمهریرِ دی
(منوچهری: ۱۱۴)

پشّه کی داند که این باغ از کی است　　کو بهاران زاد مرگش در دی است
(مثنوی: ۳۷۵/۲)

چه جورها که کشیدند بلبلان از دی　　به بوی آن که دگر نوبهار باز آید
(حافظ: ۱۵۹)

خوش نازکانه می‌چمی ای شاخ نوبهار　　کاشفتگی مبادت از آشوب باد دی
(حافظ: ۲۹۸)

منابع: یشتها: ۴۲/۱؛ فرهنگ ایران باستان: ۷۰/۱؛ «دی وبتیکان»، سخن، آذر ۱۳۳۸: ۹۱۹/۱۰؛ ابراهیم پورداوود، «نامهای دوازده ماه»، مهر، آبان ۱۳۲۱: ۸۶/۷؛ فیروز آذرگشسپ، «واژهٔ دی»، پشوتن، س اول: ۱۰/۱۰؛ علی هاشمی، «دی ماه و سرگذشت آن»، کاوش، دی ۱۳۴۱، س اول: ۱/۱۰؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۸۴؛ لغت‌نامه و منابع آن.

دیبا /dibā/

دیبا (دیباه، دیبه) به معنی پارچهٔ ابریشمی رنگین و معرّب آن دیباج است. در کتاب **شفاءالغلیل**، دیباج معرّب دیوباف (= بافتهٔ دیو، و جمع آن، دیابیج یا دبابیج) آمده است (← فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی: ۲۶۸). برخی انواع دیبا که هر کدام در نوع خود معروف و گرانبها هستند عبارت‌اند از دیبای خسروانی، خسروی، چین، صنعا، ارمنی، مُعْلَم (= پرنقش و نگار)، رومی و شُشتری (تاریخ بیهقی، چ دوم: ۱۰۵۲). به خصوص نام **شوشتر** (شُشتر) در ادب و روایات ایرانی با «دیبا» و «دیبه» همراه و دیبای شوشتری در همه جا زبانزد است (ظرایف و طرایف: ۴۲۶) و ظاهراً یک علتش این است که شوشتر از قدیم، به ابریشم‌کشی معروف بوده است. البته مضمون اساطیری نیز در نام دیبا و دیباچه و دیوان نهفته است، به این بیان که:

بنا بر اساطیر، تهمورث* ابریشم‌سازی و پارچه‌بافی را هم مانند خط‌نویسی و نواسازی و موسیقی و در آوردن عسل، از دیوان* آموخت. از این رو، نه تنها دارای لقب «ریباوند» (که برخی آن را مصحّف «زیناوند» شمرده‌اند) به معنی «تیردار» و «سلاحدار» بود، بلکه لقب «دیباوند» هم داشت که از آن، ارتباط دیو (دیب) و «دیبا» و

«دیباچه» و «دیوان» به‌خوبی هویدا است. به نظر برخی، «دیوه» به معنی کرم پیلهٔ ابریشم و «دیبا» به معنی پارچهٔ ابریشمی عالی و خوش‌رنگ است که به ویژه از شوشتر بر می‌خاسته است (دیارشهریاران: ۱۲۳/۲) و دیباچه و دیوان که لغاتی مربوط به نویسندگی‌اند گواه مناسب لقب «دیباوند» برای تهمورث به شمار می‌روند. دایرةالمعارف اسلامی آورده است که چون دیباج مشهور و زیبا و خوش‌منظر بوده است این کلمه و کلمهٔ دیباچه را نیز برای مطلع قصیده یا آغاز کتاب استعاره نموده‌اند.

در شعر فارسی، دیبا بیشتر به همان مفهوم پارچهٔ ظریف به کار رفته و به مضامین اساطیری و کهن آن کمتر توجه شده است:

شود چو دیبه چین باغها ز ابر بهار — شود چو شَفشهٔ زر شاخها ز باد خزان
(مسعود سعد: ۴۲۰)

بین که دیباباف رومی در میان کارگاه — دیبهی دارد به کار اندر، به رنگ بادرنگ
(منوچهری: ۵۰)

تن همان گوهر بی‌رتبت خاکی‌ست به اصل — گر گلیمی بد یا دیبه رومی‌ست قباش
(ناصرخسرو: ۲۷۷)

دیبابافی از همه جنسی تو — چون روی خوش بافت نمی‌دانی
دیبای روم کس نخرد هرگز — گر نقش روی خویش بگردانی
(مسعود سعد: ۶۵۳)

بس رود و زمین و کوه را یابی — چون دیبه روم و شوشتر کرده
(مسعود سعد: ۴۸۴)

در آب و آتش راندم همی و گشت مرا — به مدح شاه چو دیبای ششتر آتش و آب
(مسعود سعد: ۲۳)

راغها را باغها در دیبه کَمسان کشید — از پس آن کابرها در دیبه ششتر گرفت
(مسعود سعد: ۷۵)

برافگنند به هر کوه دیبه ششتر — بگسترند به هر دشت مفرش کَمسان
(مسعود سعد: ۴۰۰)

گویی آن خونها که رفت از تیغ او — دشت را در دیبه ششتر کشید
(مسعود سعد: ۱۱۵)

برکه و دشت باز گستردند — سیرُم چین و دیبه ششتر
(مسعود سعد: ۱۵۲)

گاهی دیبای خسروانی مجازاً بر نوشتهٔ نیک و لطیف اطلاق شده، که ارتباط آن با آنچه **ذکر شد** روشن است:

«این دیبای خسروانی که پیش گرفته‌ام، به نامش زربفت گردانم» (بیهقی: ۴۹۷)

منابع: دیار شهریاران: ۱۱۲۳/۲؛ لغت‌نامه و منابع آن.

دی به آذرروز /dey-be āzarruz/

دی به آذر (دیباذر) یا به صورت مصحّف «دیبار»، نام روز هشتم از هر ماه شمسی **است**. دی* از نامهای اهورامزدا* است که روزهای هشتم، پانزدهم و بیست و سوم هر **ماه** نیز به این نام خوانده می‌شود و برای اینکه این سه روز با هم اشتباه نشوند، واژهٔ «دی» را با نام روز بعد، با هم به کار می‌برند.

دی به آذر را روزی مبارک و خجسته، و برای خرید و فروش و مهمانی و فَصد و **طلب** حوایج، شایسته و برای سفر نامیمون می‌دانسته‌اند. روز هشتم از دی ماه، به علت **همنامی** ماه و روز، عید بوده است:

روز دی است خیز و بیار ای نگار مِی ای ترک مِی بیار که ترکی گرفت دی

(مسعود سعد: ۶۶۱)

که چون ماه آذر بود روز دی جهان را تو باشی جهاندار کی

(فردوسی، لغت‌نامه)

منابع: آثارالباقیه: ۲۹۵؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶۲/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، دی ۱۳۱۳، س ۲: ۸۲۳/۸؛ لغت‌نامه: دی.

دی به مهرروز /dey-be mehrruz/

دی به مهر، یا دی مهر، نام روز پانزدهم هر ماه شمسی و روزی صالح و مبارک و سَبُک **تصور** می‌شده است. دی به مهر اصلاً نام فرشتهٔ* موکل بر عرش* است. برخی این روز **را نحس** دانسته و آورده‌اند (المختارات فی الاختیارات) که مولود این روز قطعاً دیوانه **می‌شود**. گویند در این روز هر کس سوسن* دود کند، تمام سال به فراغت گذراند و از **قحطی** و درویشی ایمن باشد و هر که بامداد این روز سیب بخورد و نرگس ببوید، تمام **سال** بی‌آزار باشد. در این روز فریدون* از شیر بازگرفته شد و زردشت از ایران خارج **شد**.

بدانگه کـه بـنمود خـورشید چـهر به روزی که خوانی ورا دی به مهر
ز ایران بـرون شـد زرتشت پـاک همی رفت گریان چـو ابـر سـفاک
(بهرام پژدو، انجمن آرا)

دی به مهرروز، از دی ماه، از قدیم عید بوده و مغان* آن را گرامی دارند و جشن گیرند. مراسم «شاه‌کُشی» از سنّتهای رایج در این روز است (بهرام بیضایی، نمایش در ایران: ۲۵) به این ترتیب که صورتی از گِل یا خمیر درست کنند و در گذر نهند و به آن تعظیم نمایند و سپس آن را بسوزانند.

چو مهر سپهر آورد دی به مهر تو را تازه‌تر باد هر روز چـهر
(فردوسی)
دی به مهر است مهربانی کـن کـز همـه چـیز مـهربانی بـه
(مسعود سعد: ۶۶۲)

منابع: نیرنگستان: ۱۰۵؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۷۱/۲۶؛ برهان؛ لغت‌نامه: دی.

دی دادارجشن ← خرّم‌روز
دِیر مغان ← مغان
دیک‌الاَبیَض ← خروس
دیک‌الجن ← خروس

دین‌روز /din-ruz/
نام روز بیست و چهارم از هر ماه شمسی است. دین، اصلاً، نام فرشتهٔ* موکل بر کوشش و حرمت و به روایتی، فرشتهٔ موکل بر خواب و ارواح است. در این روز کشتن خَرفَستَران* توصیه شده است. روزی نحس است و در آن، از تمام کارها، به ویژه سفر باید پرهیز کرد. معتقد بودند هر که در این روز زاده شود، به قتل می‌رسد و فرعون* در این روز زاده شد.

دیـن‌روز ای روی تـو آگـفت دیـن مِی خور و شادی کن و خـرّم نشـین
با مِی و مِی خوردن، دین را چه کـار مِی خور و مِی نوش و قوی دار دین
(مسعود سعد: ۶۶۵)

منابع: جهانگیری: ۲۲۸۳/۲؛ یشتها: ۱۶۱/۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۸۲۵/۲؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۸۰/۲۶.

دیو(ان) /div(ān)/

واژهٔ دیو که در اوستایی، دَئِوَ (daeva) و هندی باستان، دیوا (devā) خوانده می‌شود اصلاً به معنی خدا است. این واژه در قدیم، به گروهی از خدایان آریایی اطلاق می‌شد ولی پس از ظهور زردشت و معرفی اهورامزدا* خدایان قدیم (دیوان)، گمراه‌کنندگان و شیاطین خوانده شدند. کلمهٔ دیو، نزد همهٔ اقوام هند و اروپایی، بجز ایرانیان، هنوز همان معنی اصلی خود را که «خدا» باشد حفظ کرده است. در اوستا، دیوان، خدایان باطل یا گروه شیاطین و یا مردمان مشرک و مفسد تلقی شده‌اند و چنین بر می‌آید که در عهد تدوین این کتاب هنوز اهالی مازندران و گیلان یا عده‌ای از آنها، به همان کیش قدیم آریایی بوده و به گروهی از دیوان اعتقاد داشته‌اند (یشتها: ۱۲/۱) زیرا غالباً در اوستا از دیوهای مازندران و دروغ‌پرستان دیلم و گیلان سخن رفته است. این دیوان، در روایات ملّی و به خصوص در شاهنامه، به مرور ایّام، هیئت عجیبی یافته و به صورتهای سهمگین تصویر شده‌اند. سیامک* به چنگ دیوان گرفتار شد و هوشنگ* و جمشید* و تهمورث* بر دیوان چیره شدند و از آنها بسیار چیزها آموختند. روایاتی مشابه، در فرهنگ دورهٔ اسلامی، به سلیمان* نسبت یافته اند.

در آغاز، کلمهٔ «دیو» نزد زردشتیان باختر و خاور، بر خدایان دشمن اطلاق می‌شدو سرانجام، به دنبال یک تحول کُند و درازمدت، غولان و موجودات اهریمنی دیگر، در شمار دیوان قرار گرفتند. قوای بشر که عُمّال و کارگزاران و مخلوق اهریمن* اند، در برابر و به اندازهٔ قوای خیر و خدایان هستند. مهمترین این قوا، شش کَماریکان* هستند که در برابر امشاسپندان* قرار دارند و پس از آنها، گروه دیوان کوچک، از قبیل آز*، اَپوش*، اَژگَهَن*، بوشاسپ* و جز آن هستند. شمار دیوان، مانند ایزدان، نامتناهی است. بخشی از اوستا که به نام وندیداد (قانون ضدّ دیو) موسوم است بیماری و آنچه را که ناخوشایند است، به دیوان نسبت می‌دهد و مَزدیَسنان را قطب مخالف دیویَسنان می‌داند.

در فرهنگ اسلامی، به خصوص در کتابهای حیوان‌شناسی عربی، از دیو به «عفریت» یاد شده و داستانها و روایات عجیبی در سرگذشت عفریتها آمده‌اند (← حیاةالحیوان: ۳۲/۲ تا ۳۷)

مطابق روایات، دیوان، موجوداتی زشت‌رو و شاخدار و حیله‌گرند و از خوردن گوشت آدمی روی‌گردان نیستند. اینان اغلب سنگدل و ستمکار و از نیروی عظیمی برخوردارند؛ تغییر شکل می‌دهند؛ در انواع افسونگری چیره‌دست‌اند و در داستانها به صورتهای دلخواه در می‌آیند و حوادثی ایجاد می‌کنند. گاهی پارسیان، هر سرکش متمردی را، خواه جنّ* و خواه غیر آن و نیز کسانی را که در زمان خود از اقران قویتر بوده‌اند و مطیع حکام نمی‌شده اند، دیو نامیده‌اند.

سپهدار کاکوی بر زد غریو　　به میدان درآمد به مانند دیو

(شاهنامه)

در شاهنامهٔ فردوسی، دیوان نقش عمده‌ای، به صورتها و مفاهیم مختلف، بر عهده دارند و تقریباً هیئت و منش دیوهای کتابهای مذهبی را دارند. اگرچه، دیوان به رنگ سیاه مجسم شده‌اند ولی نام‌آورترین دیو شاهنامه، که سرکردهٔ دیوان مازندران است، دیو سپید* است.

در ادبیات فارسی، بجز شاهنامه، پیرامون دیو و پری کمتر سخن رفته و آنچه هست، اغلب، جنبهٔ نمادین دارد. در داستان ویس و رامین (تصحیح مینوی: ۱۵۰)، عشق لجام‌گسیختهٔ ویس* به رامین، به دیوی تشبیه شده که با چنگال زهرآلود خود، قلب ویس را می‌خَلَد. در خسرو و شیرین، فرهاد* ضمن شِکوهٔ عاشقانه می‌گوید: من دیو نیستم که از برابر مردمان بگریزم.

در متون فارسی، گاهی مردم بد و شریر، دیو خوانده شده‌اند:

تو مر دیو را مردم بد شناس　　کسی کو ندارد ز یزدان سپاس

(شاهنامه: ۳۱۰/۴)

ببست رهگذرِ دیو و بیخ کفر بکند　　به جای بتکده بنهاد مَزگِت و منبر

(عنصری: ۱۱۲)

دیو است آن کس که هست عاصی در امر او　　دیو در امر خدای عاصی باشد نعم

(منوچهری: ۶۰)

در جهانی که طبع بر کار است　　دیو لاحول‌گوی بسیار است

(حدیقه: ۲۸۴)

چهٔ نگری در دیو مردم، این نگر کو دم به دم　　آدمی را دیو سازد دیو را انسان کند

(دیوان شمس: ۱۱۰/۲)

در ادبیات فارسی، دیو گاهی مرادف اهریمن در اندیشهٔ ایرانی، و گاه به معنی شیطان* در

فرهنگ اسلامی و زمانی، به مفهوم غول و عفریت و موجودات خیالی است که بیشتر در افسانه‌های عامیانه، از جمله سمک عیار و امیرارسلان تجلّی یافته است. ترکیبات زیادی نیز در زبان فارسی با کلمهٔ دیو ساخته شده (مَزدیَسنا: ۲۴۷ و لغت‌نامه) که چه به مفهوم کنایی و چه به معنی رسمی آن، به نوعی با بنیاد و پیشینهٔ این کلمه در ارتباط است. در آثار اخلاقی و عرفانی، دیو نَفْس و دیو حرص و شهوت و امثال آن، از این لحاظ، قابل توجه‌اند:

تو چون زین دامگاه دیو دوری جویی از دیوان
به جمله بگسل آنگه روی سوی چرخ اعلا کن
(سنایی: ۴۹۴)

راه رو تا دیو بینی با فرشته در مصاف ز امتحان نفس حسی چند باشی ممتحن
(سنایی: ۴۸۷)

کنون طوفان مردان است و آنک طرف گل در گل
کنون بازار شیطان است و آنک موعد دیوان
(سنایی: ۴۳۳)

باز در ایام تو از پی تسکین مُلک
خواجه چه صفهای دیو یک به دگر بر شکست
(انوری: ۹۳/۱)

در پیکار اسکندر با لشکر زنگبار:

دگر دیوی آمد چو یک پاره‌کوه کزو چشم بینندگان شد ستوه
همان خورد کان ناسزای دگر چنین چند را خاک خارید سر
سیه‌روی‌تر زان یکی دیوسار به پیچش درآمد چو پیچنده‌مار
(خمسه: ۹۰۴)

فرشته‌ای تو و دیوی سرشته در تو به هم گهی فرشته‌طلب گه بمانده دیوپرست
(عطار: ۳۳)

آورده‌اند پشت برین آشیان دیو پس چون فرشته روی به عُقبا نهاده‌اند
(عطار: ۲۱۳)

منابع: بلعمی: ۵۷۸/۱؛ مَزدیَسنا: ۲۴۵؛ دیانت: ۵۰؛ تفسیر اوستا: ۱۵۲؛ منطق‌الطیر: ۲۹۷؛ ارداویرافنامه: ۱۳۹؛ فروغ مَزدیَسنا: ۱۰۳؛ آفرینش زیانکار: ۱۰ و ۹۳ و ۱۱۸؛ احمد طباطبایی، «دیو و جوهر اساطیری آن»، مهر، ۱۳۵۵: ۵۳/۱۶۸؛ روایات داراب هرمزدیار: ۵۸/۲؛ نهادینه‌ها: ۲۷۷؛ لغت‌نامه.

دیو بَخْتَک ← آل

دیوجانس ← دیوجانوس

دیوجانوس /diyojānus/

دیوجانوس (Diogenes) (دیوجانس، دیوژن) حکیم یونانی پیرو مکتب کلبی (م. ۳۲۷ ق.م.) که به وارستگی و تحقیر ثروت و پشت‌پا زدن به مقررات اجتماعی معروف است. او که همواره سفالی گود در جیب داشت تا با آن آب بیاشامد، روزی دخترکی را دید که با دو دست خود آب می‌نوشد. دیوجانوس بی‌درنگ سفال را بر زمین زد و خطاب به خود گفت: تو خود را فیلسوف می‌دانی، در حالی که به قدر این دخترک ده‌نشین عقل نداری و سالها است این سفال را با خود حمل می‌کنی.

مشهور است وی در میان خمره یا چلیکی مسکن داشت و با نهایت قناعت می‌زیست. روزی اسکندر مقدونی به وی گفت: به چه چیز نیاز داری؟ او جواب داد: به اینکه از برابرم کنار بروی و مرا سایه نکنی. هم او بود که در روز روشن، با چراغ در کوچه‌ها دنبال انسان می‌گشت و این برجسته‌ترین نظر تحقیرآمیز او به مردم روزگار خودش بود. گویا بیت معروف مولوی ناظر به همین مسئله است که:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر　　کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

(دیوان شمس: ۲۵۵/۱)

ابوالعلاءِ معرّی هم، همین معنا را آورده است:

ابوالعلاء بِن سُلیمانا　　عَماکَ قَدْ اولاکِ اِحسانا
انّکَ لَو بَصَرتَ هٰذَا الوَریٰ　　لَمْ یَرِ اِنسانکَ اِنسانا

حکمای مشرق، به جای دیوجانوس (حکیم کلبیِ خُم‌نشین)، بقراط یا سقراط و یا افلاطون را خُم‌نشین می‌پنداشته‌اند. ابن خلدون (مقدمه: ۱۰۰۳/۲)، سقراط را به این صفت منسوب داشته است. سنایی هم در حدیقه (تصحیح مدرس: ۲۹۳) آورده است:

سخنِ بیهده ز افراط است　　هر که دارد خُمی نه سقراط است

و حافظ گوید:

جز فلاطون خُم‌نشین شراب　　سرّ حکمت به ما که گوید باز

(حافظ: ۱۷۸)

آری، مرگ
انتظاری خوف‌انگیز است
انتظاری
که بیرحمانه به طول می‌انجامد
... و بودا را
با فریادهای شوق و شور هلهله‌ها
تا به لباس مقدس سربازی درآید
یا دیوژن را
با یقهٔ شکسته و کفش برق
تا مجلس را به قدوم خویش مزین کند
در ضیافت شام اسکندر. (احمد شاملو، آیدا، درخت و خنجر و خاطره: ۵۳)

اخوان ثالث، از دیوژن یا دیوجانوس به «خُم‌نشین خسروی» یاد کرده است که به غزل یاد شده از دیوان شمس نیز اشاره دارد:

گشتیم ما با مولوی و آن خُم‌نشین خسروی فانوس مهرومه به کف پیدا نشد فرزانه‌ای
(تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۱۶)

منابع: مقدمهٔ ابن‌خلدون: ۱۰۰۳/۲؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه و منابع آن؛ دا.فا..

دیوژن ← دیوجانوس

دیو سپید /div-e sepid/

دیو سپید (سفید)، بنا بر شاهنامه، سردار و پادشاه و رئیس دیوان* مازندران در روزگار کاووس* بود که به سبب سپید بودن مویش، به این نام خوانده شد، در حالی که دیوها معمولاً سیاه‌رنگ مجسم شده‌اند. برخی را اعتقاد بر این است (انجمن آرا) که پارسیان هر سرکش و متمردی را، خواه اِنس و خواه جنّ* و یا حیوان باشد، دیو می‌نامیدند و لذا دیو سفید اصلاً نام مردی پهلوان بود که چون بر خداوند خویش کاووس عاصی شد، به نام دیو خوانده شد.

دیو سپید، کاووس را که به مازندران لشکر کشیده بود، با سران سپاهش، به جادویی نابینا و در بند کرد و سپاه ایران را درهم شکست. رستم* پس از آگاهی از این ماجرا به مازندران شتافت و بعد از گذشتن از هفت‌خان* که دیو سپید بر سر راه او ایجاد کرده بود،

به غار دیو سپید درآمد و او را که درون غار خفته بود بیدار کرد و با وی جنگید و بر زمینش زد و جگرگاهش را درید و جگر او را برای بینا کردن دیدگان کاووس و سران سپاه ایران پیش شاه آورد و گفت:

دریدم جگرگاه دیو سپید ندارد بدو شاه زین پس امید
ز پهلوش بیرون کشیدم جگر چه فرمان دهد شاه پیروزگر
(شاهنامه: ۱۰۹/۲)

آنگاه با چکاندن خون دیو در دیدگان کاووس و لشکریانش بینایی را به آنان بازگردانید زیرا که تنها خون او می‌توانست سحر او را باطل کند.

حدیث دلیری رستم و کشتن دیو سپید در شعر فارسی نیز منعکس است:

آن سیه‌کاری که رستم کرد با دیو سپید خطبهٔ دیوان دیگر بود و نقش کیمیا
تا برون ناری جگر از سینهٔ دیو سپید چشم‌کورانه نبینی روشنی زان توتیا
(سنایی: ۴۲)

هین که عالم گرفت دیو سپید خیز تدبیر رخش رستم کن
(سنایی: ۴۹۹)

ز آتش تیغی که خاکسر کند دیو سپید شعله در شیر سیاه سیستان افشانده‌اند
(خاقانی: ۱۰۹)

یا غبار لاشهٔ دیو سفید بر سوار سیستان خواهم فشاند
(خاقانی: ۱۴۲)

بدی گر خود بدی دیو سپیدی به پیش بید برگش برگ بیدی
(نظامی، لغت‌نامه)

فتاد هیکل سنگین دیو پیکرقحط به روی قلب دهاقین روس چون کابوس
مگر که دیو سپید است این بلای سیاه که کرده روسیه را مبتلا چو کیکاووس
(فرخی یزدی: ۱۵۱)

نام دیو سپید در یک تعبیرِ سمبولیک و فلسفی در ادب عرفانی فارسی هم آمده است: «بَرَش اهل دنیا و بلندی‌جستن ایشان بدان ماند که دیو سپید را رستم گفت که بالای کوه انداز تنم را تا استخوانم بر بلندی باشد تاکسی که آوازهٔ من شنیده باشد به حقارت ننگرد» (مقالات شمس: ۲۲۸) در حالی که بنا بر شاهنامه (۳۰۸/۴) این روایت به اَکوان دیو منسوب است، نه به دیو سپید.

منابع: شاهنامه: ۸۵/۱ و بعد؛ آفرینش زیانکار: ۹۵؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۳؛ لغت‌نامه.

دیو سفید ← دیو سپید

دیو سلیمان ← صَخر جنّی

دیومردم ← نَسناس

دیویَسنا(ن) ← اهریمن

ذ

ذات‌العماد ← ارم

ذبح ← اسماعیل

ذبیح‌الله ← اسماعیل

ذکریّا ← زکریّا

ذوالجناح /zoljanāh/

نام اسب حضرت سیدالشهدا حسین بن علی (ع) است که در روز طَف، حضرت بر این اسب سوار بود و چون به شهادت رسید، اسب در خون آن حضرت غلطید و با سر و یال به خون آغشته به خیمه گاه آمد و همین که جلو خیمه گاه رسید، صیحه‌ای کرد و آن‌قدر سر خود را بر زمین زد تا جان داد. زنان حرم که اسب را بدیدند دانستند حضرت به شهادت رسیده است. در اخبار مقاتل و در تعزیه‌های متداول در ایران، ذوالجناح نقش مهمی بر عهده داشته است.

منابع: منتهی‌الآمال: ۲۸۷؛ لغت‌نامه.

ذوالفقار /zolfaqār/

نام شمشیر معروف مُنَبِّه بن الحجّاج یا عاص بن مُنَبِّه است که حضرت محمد (ص) در غزوهٔ بدر، آن را به غنیمت گرفت و چون بر پشت شمشیر مذکور قطار مهره‌ها یا خراشهای پست و هموار بود، آن را ذوالفقار (دارندهٔ مهره‌های پشت) می‌نامیدند. در غزوهٔ اُحُد، هنگامی که شمشیر حضرت علی (ع) در حرب بشکست پیامبر ذوالفقار را به وی بخشید و علی بگرفت و به کارزار شد. پیامبر چون او را دلیر و کارآمد دید که با ذوالفقار از چپ و راست و پیش و پس می‌زد و می‌کشت، گفت: لاٰ فَتیٰ اِلاّٰ عَلی لاٰ سَیْف

إلاّ ذوالفَقار (هیچ جوانمردی جز علی و هیچ شمشیری جز ذوالفقار نیست). خوبی آن شمشیر به همراه این جمله، در حجاز و بعدها در سراسر ممالک اسلامی ضرب‌المثل شد. بنا بر یک روایت از حضرت رضا (ع) نقل شده که جبرئیل* ذوالفقار را از آسمان* آورده است (الرّوضة من‌الکافی: ۲۶۷).

افسر زرین فرستد آفتاب از بهر تو　　همچنان کز آسمان آمد علی را ذوالفقار
(فرخی: ۱۷۹)

ذوالفقار مانند همهٔ شمشیرهای عربی قدیم، دو دَم بود و بعدها تصور کرده‌اند که نوک آن دو شاخه داشته و در تصاویر هم اغلب آن را به صورت دوشاخه کشیده‌اند. برخی هم برای این پندار، اصلی قایل نشده‌اند.

نام ذوالفقار، شمشیر پرآوازهٔ حضرت علی(ع)، همچون نام خود آن حضرت در ادب فارسی، به عظمت و بلندی نامبردار است:

پیش عدو خوار ذوالفقار خداوند　　شخص عدو روز گیر و دار خیارست
(ناصرخسرو: ۴۹)

یکی اژدها بود در چنگ شیر　　به دست علی ذوالفقار علی
(ناصرخسرو: ۱۸۵)

قوس قزح کمان کنم از شاخ بید تیر　　از برگ لاله رایت واز برق ذوالفقار
(منوچهری: ۳۱)

چو روز رزم تو بر طاغیان خزان باشد　　ز خون چگونه کند ذوالفقار تو گلشن
(مسعود سعد: ۳۸۹)

ای حیدر زمانه به کلک چو ذوالفقار　　نام فلک به صدر تو قنبر نکوترست
(خاقانی: ۷۶)

ای ذوالفقارِ دست هدی، زنگ گیر، زنگ　　کان بوترابِ عِلم به زیر تراب شد
(خاقانی: ۱۵۷)

حیدر کرّار کو تا به گَهِ کارزار　　از گهر لطف او آب دهد ذوالفقار
(خاقانی)

«خلاف راه صواب است و نقض رأی اولوالالباب که ذوالفقار علی در نیام باشد و زبان سعدی در کام» (گلستان سعدی: ۳۲)

مُلک ازو بالد به خویش و کلک ازو نازد چنانک
از نبی امّ‌القری از شیر یزدان ذوالفقار
(قاآنی: ۴۰۱)

منابع: دا.فا.؛ لغت‌نامه.

ذوالقرنین / zolqarnein /

به معنای دارندهٔ دوشاخ، دارندهٔ دو گیسو، صاحب دو قرن زندگی یا سلطنت و پادشاهی که چون مُلک مغرب و مشرق بر وی تمام شد، خداوند او را پیغمبری داد. داستان او در بسیاری از منابع قدیم و جدید، با روایات مربوط به اسکندر* مقدونی خلط شده و حتی از آن دو، شخصیت واحدی به نام «اسکندر ذوالقرنین» تصور شده است.

بلعمی در وجه تسمیهٔ او به این نام آورده است: این اسکندر را از بهر آن ذوالقرنین خواندند که از این قرن تا آن قرن برسید و قرن به تازی «سُرُو» بود و گوشه‌های جهان (مغرب و مشرق) را قرن خوانند. بیرونی (آثارالباقیه: ۶۵) می‌نویسد: از این جهت به ذوالقرنین نامیده شد که دو گیسوی او به روی شانه‌اش بود و او به مشارق و مغاربِ زمین رسیدو شمال و جنوب را پیمود و مردم را زیر فرمان خود آورد.

موضوع دو شاخ داشتن اسکندر را «نولدکه» به اسطوره‌ای از قرن ششم میلادی مربوط دانسته که بر اساس آن اسکندر خطاب به خداوند گفت: می‌دانم که تو بر سر من شاخهایی رویانیده‌ای تا بتوانم ممالک جهان را مسخر کنم. همچنین این تسمیه، یادآور اسطورهٔ میداس* (Midas) و برآمدن دو گوشِ خر بر سر او است (فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۵۸۲/۲). سنایی در بیتی صراحتاً به این موضوع اشاره دارد:

شَه‌سکندر دو گوش همچو خران دارد این است رازدار نهان
(حدیقه: ۴۸۵)

نظامی هم در اسکندرنامه (خمسه: ۱۱۸۵) وجوه مختلف این نام‌گذاری را برشمرده است، از جمله:

که صاحب دو قرنش بدان بود نام که بر مشرق و مغرب آورد کام

سرگذشت ذوالقرنین در قرآن (کهف: ۸۳ تا ۹۶) نسبتاً با تفصیل و به این شرح آمده که: به او همهٔ امکانات دادیم؛ وی به مغرب آفتاب رسید و دید که خورشید* در چشمه‌ای گرم

فرو می‌شد و در کنار آن قومی بودند که با آنها به مهربانی رفتار کرد؛ لشکر به مشرق آفتاب کشید و به جایی رسید که خورشید بر قومی می‌تابید و آنها در برابر آن حایلی نداشتند؛ در میان دو کوه قومی را یافت که زبان ایشان درست مفهوم نبود؛ آنان شکایت یأجوج و مأجوج* و فساد ایشان درزمین به پیش او آوردند؛ ذوالقرنین به مدد قدرت خدایی، با آهن، میان دو کوه را سد کرد و در آن دمید تاگداخته شد و آنگاه مس گداخته بر آن ریخت و یأجوج و مأجوج نتوانستند از آن بالا روند.

در تفاسیر و قصص، روایات متعدد و گاه متناقضی دربارهٔ او ذکر کرده‌اند (اعلام قرآن: ۲۹۷). برخی او را معاصر حضرت ابراهیم* یا سابق بر او، و برخی وی را همزمان با فریدون* پنداشته‌اند. گفته‌اند که با خضر* همسفر شد و به آب حیات* رسید. عده‌ای هم به تعدد ذوالقرنین معتقد شده‌اند. بسیاری، از جمله ابن سینا، اسکندر را همان ذوالقرنین قرآن و معاصر ارسطو پنداشته‌اند، در حالی که در برخی تفاسیر کهن چنین انطباقی دیده نمی‌شود. بیرونی (آثارالباقیه: ۶۰) شاید برای اولین بار محققانه انطباق اسکندر و ذوالقرنین را رد کرده و ذوالقرنین را از ملوک اذوا (جمع ذو) یا تبابعه (جمع تبّع) یمن می‌داند. فخر رازی هم بر تفاوت آن دو تأکید کرده و ذوالقرنین را پیامبر دانسته است.

متأخرین، نظر بیرونی را مبنی بر اینکه ذوالقرنین از تبابعه و ملوک اذواءِ یمن است نپذیرفته و یادآور شده‌اند که اینان همیشه تابع حبشه بوده‌اند. در عوض، ذوالقرنین را بر داریوش و کورش تطبیق نموده‌اند و با توجه به اصل توتم‌پرستی و اشاره به رواج توتم حیوانات، مخصوصاً قوچ و بز در شرق و نیز وجود مجسمهٔ سنگی کورش در مرغاب که دو برجستگی بر پیشانی دارد تقریباً این فرضیه را حتمی و ثابت شده پنداشته‌اند.

به هر حال آمیختگی این روایات سبب شده که حدوداً تمامی قصص منسوب به اسکندر، از جمله حدیث ظلمات* و آب حیات و سنگریزه‌هایی که در سم اسبان او زَر شدند (قصص [نیشابوری]: ۳۳۲) و همدمی و همسفری با خضر، به ذوالقرنین نسبت داده شده و به خصوص داستان سد ساختن اسکندر در برابر قوم یأجوج و مأجوج، بیش از همه مورد توجه شاعران در زبان فارسی قرار گرفته است:

گر هوا را چون سکندر سد همی سازی چه سود
چون سکندر هر زمان در سینه کن احواس را

(سنایی: ۲۷)

پری و دیو و جنّی و انسی حشرات زمین فراهم کن
آنگهی بعد ازین سکندروار گرد بر گرد سدّ محکم کن
(سنایی: ۵۰۰)

لشکر یأجوج رحمت ساخته بر کوهسار راست چون سدّ سکندر حصنهای استوار
(مسعود سعد: ۱۷۰)

پردهٔ پندار کان چون سدّ اسکندر قوی است
آه خون‌آلود من هر شب به یک یا رب بسوخت
(عطار: ۱۷)

لیک اندر تیهِ هجرش گرد من سد اسکندر تیاق افتاده است
(عطار: ۱۹)

به هر چه می‌رسد از رزق سازگاری کن که هر که ساخت به سدّ رمق سکندر گشت
(صائب: ۱۹۵)

ضرب قلندری بیار سدّ سکندری شکن رسم کلیم تازه کن رونق ساحری شکن
(اقبال: ۲۸۶)

اسبِ سکندر نبود رخشش و چندان که رفت در ظلمات مصاف گوهر احمر شکست
(انوری، تصحیح نفیسی: ۴۷)

برخی عرفا، از قصهٔ ذوالقرنین، بنا بر آنچه در قرآن آمده، برداشتهای لطیف عرفانی کرده‌اند. نَسَفی (الانسان: ۶۵) در بیان پیچیده شدن عالم کبیر در وجود انسان، جسم آدمی را مغرب و مشرق و روح را ذوالقرنین و چشمهٔ گرم را که آفتاب در آن غروب می‌کرد، جسم آدمی، دو قوم مغرب و مشرق را صفات روحانی و جسمانی، ظلمات را جسم، شهوت و غضب را دو قوم یأجوج و مأجوج و قومی را که از آنها شکایت کردند صفات روحانی و عقلی نامیده است.

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۳۲۱؛ غررالسیر: ۴۴۲؛ گردیزی: ۲۸۱؛ قصص [نیشابوری]: ۳۲۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۴۳۶/۶؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۲۲/۳؛ آفرینش و تاریخ: ۶۵/۳؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۵۳؛ معجم‌الالفاظ: ۱۳۷/۲؛ روضة‌الصفا: ۹۱/۱؛ حبیب‌السیر: ۴۰/۱ و ۲۰۹؛ تفسیر بر عشر: ۹؛ ایرج افشار، «قصه‌ای از اسکندر»، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۸: ۲۲۰/۱۶؛ لطایف‌الحکمه: ۴۰۴؛ وحید، س اول: ۵۸/۱۲؛ ذوالقرنین یا کورش کبیر؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه و منابع آن.

ذوالکِفل /zolkefl/

نام یکی از انبیای بنی‌اسرائیل است که از ذُرّیّهٔ ابراهیم* بود. نام او دو بار در قرآن آمده:

یک بار در ردیف اسماعیل* و ادریس* که همه از صابران بودند (انبیا: ۸۵) و بار دیگر در ردیف اسماعیل و یَسَع* که همه از نیکان بودند (ص: ۴۸). مفسران، به تفاوت او را با حزقیال و شخص موهومی به نام بشر بن ایوب و با الیاس* و برخی هم با زکریّا* یکی دانسته‌اند.

در باب لفظ و معنی ذوالکفل اقوال مختلفی هست:

صاحب معالم التنزیل آورده که او را از آن جهت ذوالکفل نامند که کفالت هفتاد نبی کرده است. بعضی گویند، از آن روی که او نذر کرد روزی صد رکعت نماز بگزارد. به موجب آیهٔ ۲۴۳ بقره، ذوالکفل، بر شهر ایله که مردمان آن تمام به مرض و بیماری مرده بودند گذشت و چهار دیواری آن را بدید و در آنجا نماز گزارد و دعا کرد که این مردمان زنده شوند. هم در ساعت، خداوند بارانی بفرستاد و مردمان به قدرت خدای تعالی زنده شدند و به شهر رفتند و ماندند تا به تفاریق بمردند و آن روز نوروز* بود و این رسم که در نوروز آب به یکدیگر پاشند، از این جا است (تفسیر طبری: ۱۲۶/۱ به بعد).

ذوالکفل همچنین نام محلی است میان حِلّه و بغداد و در آنجا قُبّه‌ای است که گویند قبر ذوالکفل است. نام ذوالکفل به ندرت در ادب فارسی آمده است:

حال الیاس و یوشع و ذوالکفل یافته هر یک از کفایت کِفل

(حدیقه: ۴۲۰)

منابع: بلعمی: ۳۳۱/۱؛ تفسیر بر عشر: ۲۰۸؛ روضة‌الصفا: ۳۳۶/۱؛ معجم‌الالفاظ: ۱۶۷/۲؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

ذوالنّخلة، لقب حضرت مسیح ← عیسی بن مریم

ذوالنّون ← یونس

ذوالودعات ← هَبَنَّقِه

ذونَواس /zunavās/

شهرت یوسف اشعر (م ۵۲۵ م)، شاه یمن که به ذرعةبن ینوف نیز معروف بود. وی به آیین یهود گروید و نام یوسف بر خویش گذاشت و به نابودی مسیحیان یمن کمر بست. بر طبق روایات، گودالهایی کند و با آتش* آنها را پُر کرد و مسیحیانی را که از دین خود باز نگشتند به آن گودالها افکند. سورهٔ بروج که از این واقعه خبر می‌دهد، اینان را

اصحاب اُخدود* نامیده است. کشتار مسیحیان باعث هیجانی عظیم شد و خبرِ آن به امپراتور روم رسید و وی شاه اکسوم را که به وی نزدیکتر بود تشویق به انتقام کرد و او لشکری به سرداری ارياط و ابرهه به یمن فرستاد که با کمک یمنیهای ضدّ ذونواس، وی را مغلوب کردند (حدود ۵۲۵ م). ذونواس کشته شد و یا خود را به دریا افکند و کس باز ندیدش.

منابع: مجمل‌التواریخ و القصص: ۱۵ و ۱۵۸ و ۱۶۸ به بعد؛ تفسیر طبری: ۲۲۵/۱ به بعد؛ حبیب‌السیر: ۹۵/۱ به بعد؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

ر

راعیل ← زلیخا

رام /rām/

(ایزد*) رام، در اوستایی رامه (Rāma) یا رامن (Rāman) و در پهلوی رام یا رامشن، همان است که امروز رامش (به معنی صلح و آسایش و خوشی و شادمانی) می‌گوییم. رام اصلاً نام فرشته* یا ایزدِ موکل بر روز بیست و یکم هر ماه شمسی بوده که در اوستا با صفت «بخشندهٔ چراگاه و اغذیهٔ خوب» آمده است و گل خیری زرد به او اختصاص دارد.

برین گونه خواهد گذشتن سپهر نخواهد شدن رام با من به مهر

(شاهنامه)

در اوستا کلمهٔ رام به معنی آسایش و خوشی و شادمانی به کار رفته‌است (یشتها: ۱۳۵/۲). دارمستتر، در ترجمهٔ اوستا (۵۷۹/۲) نظر داده که رام با «وای وه» یا «ویو»* (=ایزد هوا) یکی است اما پورداوود بر اساس اوستا (یشتها: ۱۳۴/۲) آنها را دو ایزد متفاوت می‌داند. یشت پانزدهم اوستاکه نامش رام‌یشت است، در ستایش «ایزد باد» است. در مظاهر شش و هفت، از تجلّیات دهگانهٔ ویشنو* ــ خدای بزرگ هندی ــ نیز رام مورد توجه بوده است (دیار شهریاران: ۱۱۸۲/۲). این رام همان قهرمان رزمنامهٔ بسیار کهن و معروف رامایانا (Ramayana) است که محبوب رامشگران و خنیاگران بوده است. در کتاب دبستان المذاهب (۱۵۶)، گشن، به معنی قوچ و حیوان نر و مظهر «بشن» یا «رام» دانسته شده‌است. رام، که به معنی برج «حمل» نیز هست، باید مظهر و نشانهٔ عمدهٔ «دام»ها باشد و یادآور زندگی شبانی. علاوه بر این، «رام» نام خالقِ «چنگ» نیز هست که رامنی و رامتین و

رامینه هم گفته شده است و لغات رامش و رامشگری، گواه پیوند این ایزد با موسیقی است.

گرچه تن چنگ شبه ناقهٔ لیلی است　　نالهٔ مجنون ز چنگ رام برآمد
(خاقانی: ۱۴۴)

در داستان کهن ویس و رامین* که مربوط به زمان اشکانی است، رام، خالقِ ساز چنگ و بنیان‌گذار شهر اهواز معرفی شده که به نام او، به «رام‌شهر» موسوم گشته است:

یکی زان شهرها اهواز مانده‌ست　　کش او آنگاه «شهررام» خوانده‌ست
کنونش گرچه هم اهواز خوانند　　به دفتر رام‌شهرش نام دانند
شهی خوش‌زندگی بودست و خوش‌نام　　که خود در لفظ ایشان خوش بود رام
(ویس‌ورامین، تصحیح روشن: ۳۶۸)

رام به این معنی، یادآور صفات تیر* و ناهید* و با آنها در ارتباط است. به علاوه، «رام» در واژه‌ها و بر سر نامهای متعدد آمده و معانی مختلفی را در فارسی به خود اختصاص داده است (دیارشهریاران: ۱۲۰۶/۲).

منابع: ارداویرافنامه: ۱۳۹؛ دیار شهریاران: ۱۱۷۸/۲؛ محمد جعفر یاحقی، «در قلمرو ایزد بهرام»، م.د.ا.م.، پاییز ۱۳۵۷: ۴۳۷/۱۴؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۵۴۱/۲ به بعد؛ لغت‌نامه؛ برهان.

رام‌روز /rām-ruz/

روز بیست و یکم هر ماه به نام فرشتهٔ* موکل بر شادی، «رام‌روز» نامیده شده است (← رام). پارسیان این روز را نیک و مبارک دانسته‌اند و زن خواستن و رامش کردن و فَصد در آن مبارک بوده است، اگرچه برخی منابع به نحوست آن نیز اشاره کرده‌اند.

رام‌روز از مهرماه، به روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۲)، مهرگان* بزرگ است و سبب این عید، آن است که فریدون* بر ضحّاک* پیروز شد و او را به بند اسارت درآورد و در کوه دماوند* زندانی کرد و مردم از ستم ضحّاک آسوده شدند. فریدون مردم را گفت: کُستی* به کمر بندند و زمزمه* کنند و به هنگام طعام سخن نگویند. زردشت ایرانیان را امر کرد که مهرگان و رام‌روز را به یک اندازه بزرگ بدانند و همزمان، این دو را عید بشمارند تا اینکه هرمز، پسر شاپور، این دو عید را به هم پیوند داد و روزهای میانهٔ آنها را عید گرفت:

تو را روز رام از جهان رام باد　　همان باد را با تو آرام باد
(فردوسی، لغت‌نامه)

مِی خور کَت باد نوش، بر سمن و پیلگوش　　روز رَش و رام و جوش، روز خور و ماه و باد
(منوچهری: ۱۹)

چو روز رام شاهنشاه کشور　　به مِی بنشست با گردان لشکر
(ویس و رامین، لغت‌نامه)

منابع: دیار شهریاران: ۱۲۱۴/۲؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۷۷/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر: س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸؛ لغت‌نامه.

رامین ← ویس ورامین
ران ملخ ← سلیمان
راه ادویه ← جادهٔ ادویه
رَباب ← دَعْد و رَباب
رَبابی ← بوبکر رَبابی

رَخْش /raxš/
نام اسب مشهور رستم* است که اصلاً در فرهنگها، به معنی سرخ و سپیدِ به یکدیگر آمیخته و نیز قوس قزح یا کمان رستم* (شاید به دلیل رنگهای مختلف) و نیز مطلق اسب آمده است. «بورِاَبرَش» را هم به اعتبار اینکه رنگ سرخ و سپید و درهم است رخش خوانده‌اند اما رخش، اسب* شگفت‌آور رستم است که با یک آزمون دشوار از میان گله‌های فراوان اسب برگزیده شد (شاهنامه: ۵۲/۲) و عمری به درازی عمر خود رستم داشت و سرانجام همراه با خود او به چاه غدرِ نابرادرش، شغاد* افتاد وبا سوار خویش جان داد. رخش در آخرین لحظه که مرگ را حس می‌کند، تمام تلاش خود را برای نجات رستم به کار می‌گیرد که کارگر نمی‌افتد و هر دو به کام مرگ می‌روند. در شاهنامه، این اسب چهره‌ای عجیب یافته و توصیفی که از او شده، بی شباهت به فقرهٔ دهم دین‌یشت نیست:

سیه‌چشم و بوراَبرَش و گاودُم　　سیه‌خایه و تند و پولادسُم
تنش پرنگار از کران تا کران　　چو داغ گل سرخ بر زعفران

چه بر آب بودی چه بر خشک‌راه — به روز از خور افزون شدی، شب ز ماه
به شب مورچه بر پلاس سیاه — نمودی به گوش از دو فرسنگ راه
به نیروی پیل و به بالا هیون — به زَهره چو شیران کُهِ بیستون

(شاهنامه: ۵۳/۲)

جز رخش، هیچ اسبی قادر نبود تن رستم را بکشد، همان گونه که هنگام انتخاب، هیچ اسبی نتوانست زیر فشار پنجهٔ او پشت خم نکند. هوش او نزدیک به آدمیان است. در خان سوم، صاحبش را از نزدیک شدن به اژدها* آگاه می‌کند و در خان اول با شیر می‌جنگد. رستم با او حرف می‌زند و همچون یک انسان مخاطبش قرار می‌دهد:

چنین گفت با رخش کای نیک‌یار — مکن سستی اندر گَهِ کارزار
که من شاه را بر تو بی‌جان کنم — به خون سنگ را رنگ مرجان کنم
چنان گرم شد رخش آتش‌گهر — که گفتی برآمد زپهلوش پَر

(شاهنامه: ۱۶۷/۲)

چنین به نظر می‌رسد که تدوین کنندگان داستانهای ملّی، اسب رستم را از حیث درخشندگی، رخش نامیده‌اند. چنان‌که فردوسی هم گاهی او را با صفت رخشان ذکر کرده است:

فرود آمد از رخش رخشان چو باد — سر نامور سوی بالا نهاد

در ادبیات عرفانی که به نحو وسیعی از مفاهیم اساطیری و پهلوانی مایه‌ور است، رخش به کار خلق معانی و اندیشه‌های بلند عارفانه آمده و مثلاً در کتاب شرح شطحیات، مفاهیم زیر را سبب شده است: رخش جاوید (۲۴۴)، جم (۱۷۷)، خوش‌گام عشق (۱۷۴)، زابلیان وحدت (۱۱۷)، سپهر عشق (۲۳۷)، عدم (۳۲۴)، عشق (۱۳۸، ۱۸۲، ۳۳۱)، قدم (۱۷۳)، قهر و لطف (۳۰۹)، محبت (۱۷۰) و رخش کشان عشق (۱۵۷).

در ادبیات مدحی فارسی، رخش مظهر تمامیت و کمال و تیزگامی و فراست و زیبایی معرفی شده و همواره اسب ممدوح، در مقام اغراق، همانند رخش توصیف شده است:

رخش با او لاغر و شبدیز با او کندرو — وَرد با او اَرجَل وَیحموم با او اَزگَهَن

(منوچهری: ۷۶)

گویی آن پورسمند است و منم بیژن گُرد — گویی آن رخش بزرگ است و منم رستم زال

(فرخی: ۲۲۰)

عاشق که جام مِی کشد بر یاد روی وی کشد　　جز رخش رستم کی کشد رنج رکاب روستم
(سنایی: ۹۳۶)

مِی خور که غمها می‌کُشد اندوه مردان وی کشد
از راه رستم کی کشد جز رخش رخت روستم
(سنایی: ۳۹۰)

تو رستمی و بارهٔ تند تو هست رخش　　تو حیدری و تیغ تو جز ذوالفقار نیست
(مسعود سعد: ۷۱)

تو رستم‌رخشی چو حمله آوری　　چون صید کنی بیژن‌گرازی
(مسعود سعد: ۵۰۵)

رُمحت از جنس معجز موسی　　مَرکَب از نوع رخش رستم باد
(انوری: ۱۰۸/۱)

اسبی که عنان‌کش تو باشد　　ز اقبال شود چو رخش رستم
(انوری: ۳۴۱/۱)

اگر تن به حضرت نیارم عجب نی　　که رخشی سزاوار رستم ندارم
(خاقانی: ۲۸۵)

رخش دانش را ببرُ دنبال و پی بر کش از آنک　　هفت‌خان عقل را رستم نخواهی یافتن
(خاقانی: ۳۶۱)

رخش به هرّای زر بردن در پیش دیو　　پس خر افکنده‌سم مرکب جم ساختن
(خاقانی: ۳۱۵)

رخش او در ظلمت معقول گم　　در کُهستان وجود افکنده سم
(اقبال: ۲۴)

نیز ← مسعود سعد: ۱۵، ۱۷، ۳۰، ۴۸، ۷۵، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۸۳، ۲۲۹، ۲۴۹، ۲۷۱، ۳۲۶، ۳۴۲، ۳۶۹، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۱، ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۶۴ و لغت‌نامه.

منابع: شاهنامه: ۵۰/۲ به بعد؛ غررالسیر: ۱۴۰؛ یشتها: ۱۷۶/۲؛ حماسه‌سرایی: ۵۶۸؛ داستان داستانها: ۲۹۶؛ علی سلطانی، «رخش رستم»، مجلهٔ اسب، فروردین ۱۳۵۷: ۱۹؛ نهادینه‌ها: ۳۲۸؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۴۰۳/۱؛ *Persian Myths*: 44.

رَز ← انگور

رَسّ ← اصحاب رَسّ

رستاخیز /rastāxiz/

رستاخیز (resurrection) (= برخاستن مردگان) روزی است که مردگان دوباره زنده می‌شوند و در فرهنگ اسلامی، به صورتهای مختلف: قیامت، بعث، ساعت، روز شمار، روز جزا، یوم‌البعث، یوم‌التغابن، یوم‌الموعود، یوم‌الحساب، یوم‌الدین، یوم‌الفصل، یوم‌الحشر، یوم‌القیامه، یوم‌النشور، یوم‌التناد، طامّةالکبری، محشر، حشر، نشر، نشور، عرصات، حاقه، قارعة، واقعة، ازفة، آزفة، صاخّه، معاد، یوم فزع اکبر و جز آن نیز نامیده شده است. در قرآن صد و سی و هفت نام و تعدادی اوصاف و نعوت، در آیات مختلف، برای رستاخیز ذکر شده‌اند (قرآن کریم، محمود رامیار: ۱۰۲۴).

اندیشهٔ رستاخیز و چیرگی بر مرگ و تجدید حیات، از مسایلی است که در همهٔ ادیان و تمدنها مطرح است. از لحاظ مادی، رستاخیز چیزی جز احیا و تجدید حالت پیشین نیست اما از لحاظ روانی امکان این هست که رستاخیز، انسان و جهان را به مرتبه‌ای برتر از مرتبهٔ پیشین وجود برساند، یعنی با نوعی بهبود و تکامل همراه باشد. نمادهای رستاخیز ملل، به خصوص از جهت مطالعات روانی قابل بررسی‌اند (هنر و مردم: ۳۲/۱۰۹).

اندیشهٔ رستاخیز از آنجا پیدا شد که در آغاز زندگانی انسان، طلوع هر روزهٔ خورشید* که گفتی هر بار از کام اژدهایی بیرون می‌آید، نو شدن دوباره را برای آدمی سبب می‌شد، چنان که بعداً هر ولادت تازه، تغییر و تبدیلی در انسان پدید می‌آورد. طوفان نوح* که در بیشتر مذاهب هست و گاه به صورت حیوانی سهمناک و دریایی تصویر شده است خود نوعی رستاخیز جهانی به شمار می‌آمد زیرا نجات‌یافتگان از این طوفان مهیب، جهانی نوین را پی افکندند. روان‌کاوان این اندیشه را مبتنی بر اصل صورتِ نوعی (archetype) دانسته‌اند که در ضمیر آدمی نهفته است و به شکلهای گوناگون می‌تواند جلوه گر شود (جلال ستاری، «نمادهای مادی رستاخیز»، جهان نو، سال ۲۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۸: ۷۵/۱).

در فلسفهٔ ایران باستان، جهان عبارت است از مقابلهٔ خیر و شر، و هنگامی که یکی از این دو نیرو خنثی شود و به اصطلاح اختلاف سطحی وجود نداشته باشد، جنبش باز می‌ایستد و زندگی مادی به پایان می‌رسد و آن روز رستاخیز است. در پهلوی، واژهٔ فراشکرت (frashkart)، به معنی قیامت و روزی است که جهان از پرتو سوشیانت* که دارای فَرّ* ایزدی است نو خواهد شد.

در اعتقاد ایرانیان کهن، زردشت در سه هزارهٔ اخیر عمر جهان پدید آمد و سوشیانت آخرین فرد خاندان اوست که دور جهان مادی را به پایان می‌رساند و بدی را نابود می‌کند. وقتی بدی از میان رفت علتی برای وجود انسان باقی نمی‌ماند. آنگاه، در یک نیم‌روز، زمین و هر چه در آن است نابود می‌شود و داستان زندگی اینجهانی به سر می‌رسد. در رستاخیز، مردمان همهٔ قرون و اعصار، با تن خاکی خود، در دادگاه اهورامزدا* حضور می‌یابند و همه، از نیک و بد، از خاک برخواهند خاست، بجز افراسیاب* یا کسانی که خوی دیوان* داشته‌اند و در سرشت اهریمنی مستحیل گشته‌اند (جهان فروری: ۱۲۸). نیکان، با تن خاکی خود، به بهشت* و بَدان نیز با همان جسم، به جهنّم* می‌روند. سپس، در پیِ تأثیر ستارهٔ دنباله‌داری، موجی از فلز گداخته روی زمین جاری می‌شود که همگان باید از آن بگذرند و در این گذرگاه، گناهکاران از گناه خود پاک می‌شوند و پارسایان، گویی بر روی شیر گرم می‌روند. آنگاه اهورامزدا همهٔ آفرینش را به سوی خود می‌خواند و موجودات با نوشیدن جرعه‌ای از شربتی که سوشیانت با هوم* سفید درست کرده، جاودانی می‌گردند. سپس آخرین نبرد نیکی وبدی در می‌گیرد که در آن خیر پیروز می‌شود و دوزخ خودبه‌خود نابود می‌شود و اهریمن* به همان جایی که به جهان آمده بود می‌گریزد. دربارهٔ رستاخیز در هیچ یک از قطعات اوستا روشنتر و مفصلتر از زامیادیشت صحبت نشده‌است. همچنین در بُندهِشن، فصل سی‌ام، به تفصیل از ظهور سوشیانت و رستاخیز و عالمِ پسین سخن رفته است.

در جهان‌بینی اسلامی، اعتقاد به روز واپسین و معاد، لازمهٔ تحقق عدالت خداوند و یکی از اصول اعتقادی شمرده شده است. در موارد متعدد، در قرآن، به تلویح و تصریح از قیامت سخن رفته و در اولین آیهٔ سورهٔ هفتاد و پنج که به «قیامت» نیز موسوم است، به آن سوگند خورده شده است.

زمان رستاخیز، برای بشر به درستی معلوم نیست. حتی پیامبر اسلام هم، زمان آن را تعیین نکرد و به تصریح قرآن (اعراف: ۱۸۷) دانش رستاخیز و زمان آن نزد خدا است. جای دیگر (حج: ۲) رستاخیز روزی معرفی شده که در آن هر مادری شیرخوارش را فراموش می‌کند و هر بارداری بارش را از هول به زمین می‌نهد. مردمان را در آن روز، چون مستان می‌بینی و حال آنکه مست نیستند ... یا رستاخیز زمانی است که روزش پنجاه هزار سال طول می‌کشد (معارج: ۴).

در جهان‌بینی اسلامی نیز در پایان جهان که تاریکی و جهل همه جا را پر کند مهدی

موعود (ع) ظهور خواهد کرد و پس از یک دوره عدالت مطلق و پیروزی و استقرار روشنی و خیر، جهان مادی به سر خواهد رسید و همهٔ موجودات خواهند مرد و زمانی که مشیّت الهی تعلق بگیرد تنها اسرافیل* برخواهد خاست و در صور خود خواهد دمید و همهٔ آدمیان، از آغاز تا انجام روزگار، با تن خاکی برانگیخته خواهند شد و در محکمهٔ عدل الهی حضور خواهند یافت و نیکوکاران به پاداش، و بَدان نیز به کیفر خواهند رسید.

در تفاسیر و کتابهای روایت و حدیث (سفینهٔ بحارالانوار: ۴۵۵/۲) کیفیت قیامت به تفصیل آمده است.

برخی عرفا (الانسان: ۴۱۴) ضمن استنباطهای خاص خود، قیامت و طوفان* را به هم ربط داده و نتیجه گرفته‌اند که هر چندگاه، در جهان طوفانی برمی‌خیزد و هر طوفانی قیامت است. پس، قیامت سه نوع است: یکی قیامت صغرا که عام نیست و در طرفی از اطراف زمین باشد، دوم قیامت کبرا که عام است و تمام روی زمین را فرا می‌گیرد و سوم قیامت عظما که آن هم عام است و در تمام زمین هیچ چیز بر جای نگذارد. قیامت صغرا پس از هزار سال، و کبرا پس از هفت هزار سال، و عظما پس از چهل و نه هزار سال خواهد بود. مفاهیم عرفانی قیامت که گاهی حالت نمادی یافته، از جهات متعدد نیز مورد توجه عرفای اسلامی قرار گرفته است (الفبا، «قیامت و معاد ...»: ۱/۱ به بعد).

رستاخیز و قیامت، در ادب فارسی، هم به معنی روز حشر و هم به مفهوم زمان دور ومجازاً واقعه‌ای بزرگ و هم به معنی هر چیز فاخر و عالی به کار رفته است:

رستخیز است خیز و بازشکاف　　سقف ایوان و طاق طارم را
(خاقانی، لغت‌نامه)

هست چون صبح آشکارا کاین صبوحی چند را
بیم صبح رستخیزست از شب یلدای من
(خاقانی: ۳۲۱)

از بیم آبروی تو در وصف رستخیز　　آتش نموده پست و گرفته ره گریز
(کمال اسماعیل)

فردا که سر ز خاک برآرم اگر تو را　　بینم فراغتم بود از روز رستخیز
(سعدی: ۵۲۷)

روز رستاخیز کانجا کس نپردازد به کس　　من نپردازم به هیچ از گفت‌وگوی یار خویش
(حافظ: ۱۸۰)

قیامت می‌کنی سعدی بدین شیرین سخن گفتن　　مسلم نیست طوطی را در ایّامت شکرخایی
(سعدی: ۵۹۷)

اینکه تو داری قیامت است نه قامت — وین نه تبسم که معجز است و کرامت
(سعدی: ۴۶۳)

بنشین یک نفس ای فتنه که برخاست قیامت — فتنه نادر بنشیند چو تو در حال قیامی
(سعدی: ۶۳۴)

اهل فریقین در تو خیره بمانند — گر بروی در حسابگاه قیامت
(سعدی: ۴۶۳)

کاش که در قیامتش بار دگر بدیدمی — کانچه گناه او بود من بکشم غرامتش
(سعدی: ۵۲۹)

هر چه جز عشق توست از سر دل — تا قیامت برون توان کردن
(عطار، لغت‌نامه)

از نامهٔ سیاه نترسم که روز حشر — با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم
(حافظ: ۲۴۱)

عاشقم فریاد ایمان من است — شور حشر از پیش‌خیزان من است
(اقبال: ۶)

بلرزاند هول قیامت دلش — و «زُلزِلَت الاَرْضُ زَلزال» او
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۷۰)

با آن که قریب است به سرها تَف خورشید — از خوف بود عرصهٔ محشر چو شب تار
(اخوان ثالث، ارغنون: ۱۸۴)

منابع: جهان‌فروری: ۱۳۸؛ روایات داراب هرمزدیار: ۴۹/۲؛ یشتها: ۳۳۲/۲؛ تفسیر کمبریج: ۶۸/۲ و ۸۱؛ تفسیر اوستا: ۱۹۲؛ سوشیانت: ۱۴۴؛ داریوش شایگان، «قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو»، الفبا، ۱۳۵۲: ۱/۱؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، آبان ۱۳۵۰: ۳۲/۱۰۹؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۲۹۴؛ لغت‌نامه.

رستم /rostam/

نام قهرمان ملّی ایران که در ادبیات پهلوی رتستخم (rotstakhm) و رتستهم (به معنی دارندهٔ بالای زورمند) آمده و تقریباً با واژهٔ «تهمتن» که در فارسی لقب وی نیز هست، هم معنی است.

نام رستم در اوستا نیامده و تعیین منشأ داستان وی، یکی از دشوارترین مباحث تاریخ داستانی ایران است. به نظر مارکوارت، این نام یکی از القاب گرشاسپ* بوده و بنابراین، رستم همان گرشاسپ است. اما «نولدکه» و «کریستن‌سِن» معتقدند که میان این دو رابطه‌ای نیست (کیانیان: ۱۹۵). به نظر می‌رسد رستم اصلاً از رجال و سرداران

اشکانی بوده و وقتی به داستانهای ملّی راه یافته، به شخصیتی داستانی مبدل شده‌است و خوارق عاداتی مانند گُرز هفتصدمن و عمر ششصدسال به او منسوب شده‌اند.

رستم، جهان‌پهلوانِ نامورِ حماسه‌های ایران، از پیوند زال*، پهلوان سپیدموی حماسهٔ ملّی، با رودابه* دختر شاه کابل، به وجود آمد. زادن او همچون زندگی‌اش شگفتی‌آفرین و غیر عادی بود (شاهنامه: ۳۳۷/۱) و به یاری سیمرغ* چاره‌گر و ــ به اصطلاح امروز ــ به شیوهٔ سزارین (محمود نجم‌آبادی، محقق تاریخ پزشکی در ایران، با توجه به کیفیت زادن وی، «شیوهٔ رستمی» را در این مورد پیشنهاد کرده است) از مادر بزاد و به زودی تن و یالی مردانه یافت. سراسر عمر پرافتخار او به آزادگی در گوشهٔ زابلستان گذشت و فقط در تنگناها به یاری ایرانیان و شاهان و شاهزادگان می‌شتافت و هر بار ملت ایران را از خطر حتمی می‌رهانید. کاووس* را دو بار از بیچارگی نجات داد؛ پس از گذشتن از هفت‌خان* با دیو سپید* نبرد کرد؛ بیژن* را از چاه افراسیاب* رهانید؛ کین سیاووش* را از افراسیاب اهرمن‌خو بگرفت؛ اشکبوس* و کاموس کشانی را بکشت؛ ندانسته و نشناخته، پهلوی فرزند برومند خویش، سهراب* را بدرید و سرانجام در سراشیب عمر، اسفندیار*، شاهزادهٔ مغرور، به دسیسهٔ گشتاسپ* نابخرد به دست او کشته شد و تقریباً بعد از این ماجرا دیگر آب خوش از گلوی رستم پایین نرفت، تا اینکه سرانجام به حیله در چاه غدرِ نابرادر خویش، شغاد* جان سپرد.

توجه به شخصیت پهلوانی رستم نشان می‌دهد که وی از بسیاری جهات، همسان یکی از خدایان کهن تمدن هند و ایرانی، به نام ایندرا* و گاهی نمونهٔ زمینی این خدای باستانی به شمار می‌رود (مهرداد بهار، فرهنگ و زندگی: ۸/۱۰).

سراسر زندگی و نبردهای غرورانگیز رستم، یا ناظر به کسب «نام» بود و یا دفع «ننگ»، به ویژه در داستان رستم و اسفندیار که رستم نمایندهٔ «نام» و آزادگی قرار می‌گیرد. تمام وجود او در پیکار با نیروی شرّ به کار گرفته می‌شود و در این راه همواره با آز و تعصب در ستیز است. رستم و پرومته* (در اساطیر یونانی)، هر دو، برضد بی‌عدالتی قیام کرده‌اند. رستم در برابر گشتاسپِ بیدادگر، و پرومته در برابر خودکامگی مطلق زئوس.

در فرهنگ ایرانی بعد از اسلام، رستم بی‌گمان نامورترین و مؤثرترین قهرمان افسانه‌ها و روایات کهن است که در سراسر فرهنگ و ادب ما تجلّی یافته است. گُرز هفتصد من و کمند پُرتوان و رخش نیرومند و «بَبرِبیان»، زرهِ نفوذناپذیر او، در ادب

فارسی، به او سیمای یک قهرمان ملّی بخشیده است. همواره، او با مردم و مردم با او زیسته‌اند و روایات و افسانه‌هایی جز آنچه در خداینامه‌ها آمده، در باب او پرداخته‌اند (نیرنگستان: ۱۱۲؛ مردم و فردوسی: ۷۸ به بعد و ۱۷۶ به بعد). در پهنهٔ ادب فارسی نیز او مظهر شجاعت و جهان‌پهلوانی است و کتابی نیست که از نام و یاد او تهی باشد. گویی در فرهنگ ایرانی، دلیری و پهلوانی با نام او قرین و عجین گشته است:

گویی کمند رستم گشت آن کمند زلف — کز بوستان گرفته گل سرخ را اسیر
(دقیقی: ۱۱۷)

از درون جان برآمد نخوت و حقد و حسد — تا کزو سیمرغ رستم گشت بر اسفندیار
(سنایی: ۱۹۰)

توسن عشق تو رام توست و بس — زان که رخش تند را رستم به است
(عطار: ۷۲)

بس که بر سیمرغ و رستم بذله گفتی — گر بدیدی در مصاف اسفندیارت
(انوری: ۴۰/۱)

شادباش ای موسی عمران به چابک‌معجزه — دیر زی ای رستم دستان به شیرین‌داستان
(مختاری: ۴۲۴)

شاه ترکان چو پسندید و به چاهم انداخت — دستگیر ار نشود لطف تهمتن چه کنم
(حافظ: ۲۳۷)

به زور عشق زین زندان ظلمانی توان رستن — که جز رستم برون می‌آورد از چاه بیژن را؟
(صائب: ۱۲)

ز قید چرخ تو را عشق می‌کند آزاد — که رستم آرد بیرون ز چاه بیژن را
(صائب: ۱۳۴)

در میکده‌ها دیدم شایسته حریفی نیست — با رستم دستان زن با مغبچه‌ها کم زن
(اقبال: ۱۳۸)

اگرچه همواره رستم مظهر کمال شجاعت و توان رزمی بوده، گاهی شاعران، به خصوص در دوره هایی که روح ملیت در جامعه سستی گرفته، با بی اعتنایی تمام، رستم را در برابر ممدوح خود به چیزی نشمرده‌اند:

واندر آن موکب سوارانند کاندر رزمشان — رستم و اسفندیار و زال را مقدار نیست
(سنایی: ۹۲)

از آنچه پار تو کردی شها هزار یکی — نکرد رستم زال در پیکار
(مسعود سعد: ۱۹۴)

رستم نبود به پیش تو مرد حاتم نبود به پیش تو راد
(مسعود سعد: ۱۳۵)

نیز ← غلامحسین یوسفی، فرخی سیستانی: ۴۰۳-۴۰۵.

مولوی نام بلند رستم را در کنار نام و لقب علی (ع) (شیرخدا) نشانده و به این ترتیب ملیت و دین را در قالبی واحد دیده است:

زین همرهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
(دیوان شمس: ۲۵۵/۱)

و شمس تبریزی در یک تعبیر عارفانه، برتری‌جویی خاصی از داستان رستم با اَکوان دیو (به نظر او دیوسپید) به دست داده است:
«بَرَش اهل دنیا و بلندی‌جستن ایشان بدان ماند که دیوسپید را رستم گفت که بالای کوه انداز تنم را تااستخوانم بر بلندی باشد تا کسی که آوازهٔ من شنیده باشد به حقارت ننگرد» (مقالات شمس: ۲۲۸)

ملک‌الشعرای بهار در قصیده‌ای به نام «رستم‌نامه» (دیوان: ۴۲۷/۱-۴۳۲) با الهام از سرگذشت واقعی رستم، داستانی تخیلی توأم با طنز و ظرافت می‌پردازد و با توجه به عقیدهٔ جاودانگی رستم، او را در قرن بیستم زنده می‌بیند و بسیاری از انحرافات و اعتیادات جامعهٔ زمان خویش را به سُخره می‌گیرد.

منابع: غررالسیر: ۱۰۴؛ آفرینش و تاریخ: ۱۲۷/۳؛ روضةالصفا: ۶۰۸/۱ و ۶۳۰؛ حماسه‌سرایی: ۵۶۳؛ آناهیتا: ۱۴۳؛ داستان داستانها: ۹۷ و ۱۷۷؛ تحلیل هفت‌پیکر: ۴۴؛ اساطیر ایرانی: ۱۰۰؛ اساطیر ایران: پنجاه و هشت و شصت و یک؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۲۹۲ و ۳۴۱ و ۳۸۹؛ حماسهٔ ملی ایران: ۱۸ به بعد و ۹۶؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۰ و ۱۶۱ به بعد؛ داستانهای شاهنامه: ۱۳۷؛ و .مینورسکی، «ارتباط قصه‌های حماسی ایران و ادبیات توده‌ای روس»، فرهنگ و زندگی، شهریور ۱۳۵۰: ۶/۶؛ جلیل دوستخواه، «رستم و سهراب، فاجعهٔ برخورد آرمان و عاطفه»، فرهنگ و زندگی، زمستان ۱۳۵۲: ۱۵۹/۱۷؛ ذبیح‌الله بحرانی و صالح حسینی، «تراژدی رستم و سهراب»، فرهنگ و زندگی، تابستان ۱۳۵۴: ۱۵۰/۱۸؛ مهدی فروغ، «رستم، تراژدی قهرمان»، هنر و مردم، تیر و مرداد ۱۳۵۴: ۴-۴/۱۵۳؛ سخن، خرداد ۱۳۴۷: ۱/۱۸؛ بهمن سرکاراتی، «رستم، یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای»، م.د.ا.م.، ۱۳۵۵: ۱۶۱/۱۲؛ پشوتن، س اول: ۱۵/۱۱ و نیز ۱/۱۲؛ مجموعهٔ سخنرانیهای اولین و دومین هفتهٔ فردوسی، مشهد، دانشکدهٔ ادبیات): ۶۹-۱۰۳؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۲۸؛ نهادینه‌ها: ۲۵۲؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۹۵؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۴۰۹/۱؛
Persian Myths: 36.

رَش ← رَشْن‌روز
رشتهٔ مریم ← مریم

رَشْن‌روز /rašn-ruz/
روز هجدهم هر ماه شمسی مختص فرشتهٔ* رَشْن (رَش) است و به نام او «رَشْن‌روز» نامیده شده‌است. رَشْن در زبان اوستایی «رَشنو»، اصلاً به معنی دادگر و عادل و در اصطلاح، فرشتهٔ موکل بر میزان است. این فرشته با مهر* و سروش* مناسبات مخصوص دارد و در متون متأخر مَزدیَسنا، سومین داور محکمهٔ روزِ پسین به شمار رفته است. ارداویراف نیز در سفر خود، پس از گذشتن از پل چینُوَد*، او را دیده که ترازو در دست دارد و اعمال مردمان را می‌سنجد. یشت دوازدهم اوستا و گل نسرین، مخصوص این فرشته است.

رَشْن‌روز در شهریور و مهر سعد به شمار می‌آمده و در دیگر ماهها میانه. در این روز، سفر، تجارت، زراعت، لباس نو پوشیدن و فَصد را مبارک می‌دانسته‌اند:

چو هور سپهر آورد روز رَش تو را زندگی باد پدرام و خوش
(فردوسی، جهانگیری)

درآمد در آن خانهٔ چون بهشت به روز رَش از ماه اردیبهشت
(عنصری، جهانگیری)

روز رَشن است ای نگار دلربای شاد بنشین و به جام مِی گرای
(مسعود سعد: ۶۶۳)

منابع: جهانگیری: ۱۳۷۵/۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۵۴۹/۲ به بعد؛ یشتها: ۵۶۱/۱؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۷۴/۲۶؛ مینوی خرد: ۹۸؛ اساطیر ایران: ۷۸؛ فرهنگ ایران باستان: ۳۰۳؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر: س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۲۹۵؛ برهان.

رضوان /rezvān/
رضوان (خشنود شدن، خشنودی) نگاهبان و نام فرشتهٔ* موکل بهشت* است، چنان‌که مالک، نام دربان دوزخ* است. شعرای فارسی زبان این نام را می‌شناخته‌اند و با وظیفهٔ این فرشته آشنا بوده‌اند:

ور تو بخواهی فرشته‌ای کـه بـبینی ایـنک اوی است آشکـارا رضـوان
(رودکی: ۳۶)

ز خوبان همـــه بـزمگه چـون بهشت تو گفتی که رضوان بـر او لاله کِشت
(شاهنامه)

بهشت است این بـاغ سـلطان اعـظم دلیل آن که رضوانش بنشسته بـر در
(فرخی: ۵۴)

چشم حورا چون شود شوریدهٔ رضوان‌بهشت خـــاک پـــایش تـــوتیای دیـدهٔ حـورا کـند
(منوچهری: ۲۵)

پس چو رضوان درِ جنّات گشاید پاکان بـانگِ حـلقه زدنِ کـعبهٔ عـلیا شـنوند
(خاقانی: ۱۰۳)

از اوج آسمان بـــه سر ســـدره بگـذرم وز سدره سر به گلشن رضوان بـرآورم
(خاقانی: ۹۱۰)

چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی‌ست روم به گـلشن رضـوان کـه مـرغ آن چـمنم
(حافظ: ۲۳۵)

ور خار مغیلان خَلَد بـه کـامت چـون نـار نـیندیشی از مـغیلان
کان مُلک بهشت و دیوت از ریو ترسم ندهد ره به بـاغ رضـوان
(قاآنی: ۶۳۱)

منابع: لغت‌نامه؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۶۴۶/۱.

رعد /ra'd/

رعد یا تُندَر (thunder)، تندور، بختو، بخنوه و بخنونه، در تداول عوام، آسـمان‌غُرنبه و صدای غرّشی است که از ابر شنیده می‌شود. فرهنگ شعوری آورده‌است (۵/۲): اهل شرع گویند که نام فرشتهٔ موکل بر ابر است که به امر خدا آن را می‌راند و در نتیجه صدای رعد ایجاد می‌شود. به زعم فرقهٔ نصیریه (از فِرَق شیعه)، آن صدای حضرت علی (ع) است زیرا پندارند که آن حضرت در ابرها اقامت دارد. در برخی آیات کـتاب مـقدس صـدای خداوند به رعد تشبیه شده و توصیفی هم که در مزمور ۲۹ از صدای خداوند شده، همین مطلب را تأیید می‌کند. سورهٔ سیزدهم قرآن، رعد نامیده شده و آیات ۱۱ و ۱۲ همین سوره می‌گوید: خدا کسی است که برق را به جهت بیم و امید به بندگان می‌نمایاند و ابرهای گران را پدید می‌آورد و تندر و فرشتگان او را ستایش می‌کنند. در اساطیر کهن، ایندرا*

دارای گُرزی است که صاعقه در آن جای دارد و با آن گُرز، دیو* تاریکی و خشکی را مغلوب می‌کند (فرهنگ نامهای اوستا: ۲۵۲/۱).

در ادب فارسی، صداهای مهیب و سهمگین به صدای رعد (تندر) تشبیه شده است:

خروشی بر آمد به کردار رعد ازین روی رستم و زان روی سعد
(فردوسی، لغت‌نامه)

چو تندر خروشان شده هر دوان شه جادوان رستم پهلوان
(فردوسی، لغت‌نامه)

نه چرخ است و اجزای او چون ستاره نه ابر است و آوای او همچو تندر
(فرخی: ۵۵)

خروشی بر کشیدی تند تندر که موی مردمان کردی چو سوزن
(منوچهری: ۶۴)

تو را بینند بر کوهی شده در حمله چون بادی
چو برق نعره پرآتش چو رعدی حلق پرتندر
(مسعود سعد: ۱۴۱)

قطرهٔ باران ازو روان شده چون تیر غرّان چون مرکب از میانش تندر
(مسعود سعد: ۳۵۹)

چو ابر گرد و گشاد خدنگ چون باران چو برق خنجر و نعرهٔ دلیر چون تندر
(مختاری: ۱۶۶)

رعد سپید مهرهٔ شاه فلک غلام بر بوقبیس لرزه ز آوا برافکند
(خاقانی: ۱۳۵)

اطلس به رنگ آتش و اصل عمامه از نی ابرش چو باد نیسان تندی به سان تندر
(خاقانی: ۱۹۰)

گلوشان خوابگاه مرگ و دلشان نایب دوزخ دهانشان رهگذار برق و غَوشان نایب تندر
(قاآنی: ۲۳۹)

منابع: قاموس: ۴۱۶؛ جهانگیری: ۱۷۸۳/۲؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's:* 1178.

رَفرَف /rafraf/

نام یکی از دو اسب حضرت رسول است که در شب معراج سوار شده بود. نام اسب دیگر آن حضرت، بُراق* بود. در یک روایت، رفرف، نام تختی است که حضرت را شب

معراج به حضور خداوند برد (شرفنامهٔ منیری). به هر دو معنی در شعر فارسی مورد توجه بوده است:

ز رفرف بر رف طوبا عَـلَم زد　　وز آنجا بر سر سدره قـدم زد
(خمسه: ۴۱۰)

سرافیل آمد و بر پَر فشاندش　　به هودج‌خانهٔ رفرف نشاندش
(خمسه: ۴۱۰)

فرود آی از بُراقِ عقل کاو وامانده همچون من　　برآ بر رفرف عشق و پِران تـا هـر کـجا رانی
(قاآنی: ۷۸۸)

منبع: لغت‌نامه.

رِقّ منشور ← لوح محفوظ
رقیم ← اصحاب رقیم
رکوب‌الکوسج ← کوسه‌برنشین
رنگین‌کمان ← کمان رستم

روان /ravân/

یکی از عوامل بنیادی در اساطیر زردشتی این است که انسان از آغاز می‌پنداشته است که نیرویی بر کردار و رفتار او فرمان می‌راند و همین نیرو است که او را به جنبش و زندگی و اندیشه و تصمیم وا می‌دارد و چون تن را ترک کند، او از جنبش و زندگی باز می‌ماند. این نیرو را انسان ابتدایی «روان» (soul) می‌نامید و در اثر خواب‌دیدن مردگان می‌اندیشید که روح جاویدان است. ضمناً روان در اساطیر ایرانی، یک امر کاملاً مادی بوده است (اساطیر ایران، بیست و نه).

قدما معتقد بودند که روان آدمی اساساً پاک است و در زندگی آلوده می‌شود. بعد از مرگ، روان نیکوکار سه شبانه روز پیرامون پیکر مادی متوفی می‌گردد و اهریمن* تلاش می‌کند او را به خود بخواند اما دعای نـزدیکانِ مـرده و نـیز ایـزد سـروش* بـه یـاری می‌شتابند. آنگاه کردارهای او سنجیده می‌شوند و اگر کردار و اندیشهٔ نیک او بر بدیها افزونی یابد، به بهشت* می‌رود و اگر بدیها افزون شوند، به دوزخ* می‌رود و اگر نیکی و بدی برابر باشند، به همیستکان یا برزخ (← اعراف) برده می‌شود.

اما، روان (روح) در فرهنگ اسلامی، در عین حال که ضوابط مشخصی ندارد، بسیار مورد بحث متکلمین و فلاسفه قرار گرفته است (کشّاف: ۵۴۰/۱). اغلب فقها و مفسرین قرآن و ارباب حدیث، به دلیل آیهٔ ۸۵ اسراء که روح را از نزد پرودرگار دانسته (وَ یَسئَلُونَکَ عَنِ الرّوحُ، قُلِ الرّوحُ منْ اَمْرِ رَبّی) و هم به دلیل سکوت پیامبر (بلعمی: ۲۷/۱) از وارد شدن به قلمرو روح و شرح و تفصیل در باب آن خودداری کرده‌اند.

اغلب فلاسفهٔ اسلامی، به طور کلی، به سه امر قایل بودند: قلب، روح بخاری، و نَفْس یا روح مجرد. قلب، جسم صنوبری و مَرکَب روح بخاری است که مشترک بین تمام حیوانات است و منشأ حس و حرکت. روح بخاری، مَرکَب نَفْس است و منشأ تمام ادراکات و تعقلات و ذاتاً مجرد است و در واقع، برزخ میان قلب و نَفْسِ ناطقه است و روح انسانی، امر لطیفی است که علم و ادراک انسان به آن وابسته است و راکب و متعلق به روح حیوانی است.

روان (روح) در اصطلاح طب قدیم، بخاری است لطیف که در دل متولد، و باعث حرکت و حیات و حس می‌شود. گاهی هم به معنی نَفْس به کار رفته و اعم از جان و روح است. روان‌شناسان اسلامی در روزگاران کهن، آن را جزئی از خون و قسمت بسیار ظریف و متحرک آن می‌دانستند. به موجب آیهٔ ۴ معارج و ۴ قدر، روح گاهی به مفهوم جبرئیل* است.

اهمیت روح در تفکر اسلامی، مقداری هم شاید به این علت باشد که به روایت قرآن (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲) در آغاز آفرینش*، همین که پیکر جسمانی آدم* راست شد، خداوند از روح خویش در او دمید و بنابراین، روح دمیده در کالبد آدمی، در واقع همان روح خدا است. مریم* نیز که پاکدامن زیسته بود، روح خدا در او دمیده شد (تحریم: ۱۲) و بار برگرفت و فرزندش، عیسی* به «روح‌الله» نامبردار گردید:

چه بود آن نفخ روح و غسل و روزه که مریم عور بود و روح تنها

(خاقانی: ۲۷)

لاف از آن روح توان زد که به چارم فلک است
نه ازین روح که در تبت و یغما بینند

(خاقانی: ۹۹)

عزیزالدین نَسَفی (الانسان: ۱۴۸) هنگام تطبیق اعضا و جوارح آدمی بر افلاک، می‌گوید که روح حیوانی کرسی* و نمودار فلک ثابتات است که کرسی عالم کبیر است و در این

فلک ملایکه بسیارند و روح نفسانی و عرش* است و نمودار فلک الافلاک، از جهت آن که فلک الافلاک، عرش عالم کبیر است.

روان، در ادبیات فارسی، مترادف با روح، جان و نَفْس به کار رفته و در ارتباط با آن مضامین و لغات و ترکیبات بسیاری پدید آمده‌اند که می‌توان در فرهنگها (از جمله لغت‌نامه) دید. برای مثال، به چند نمونهٔ اندک کفایت می‌کنیم و تفصیل را به لغت‌نامه (مدخلهای: روان، جان، روح، و نَفْس) حواله می‌دهیم:

یکی جویبار است و آب روان ز دیدار او تازه گردد روان
(شاهنامه)

روانِ صاحب‌الاعراف موقوف است تا محشر میان دوزخ و فردوس که تا رایت چه فرماید
(خاقانی: ۴۵۰)

احیای روان مردگان را بویت نفس مسیح مریم
(سعدی: ۵۱۰)

ساقی بده آن کوزهٔ یاقوت روان را یاقوت چه ارزد بده آن قوت روان را
(سعدی: ۴۱۷)

هر چیز تنی دارد و جانی و روانی تو جان و تن مُلکی و حکم تو روان است
(سلمان ساوجی: ۴۲۸)

منابع: گزیدهٔ اوپانیشادها: ۲۴۰ و ۲۷۲؛ جهان فروری: ۱۲۸؛ اساطیر ایران: بیست و نه؛ التصفیه: ۲۵۹؛ فرهنگ علوم عقلی: ۲۷۸؛ ابراهیم پورداوود، «فروردین در اوستا»، فرهنگ ایران باستان، دورهٔ ۱، آذر ۱۳۴۲: ۱۵/۲؛ علی مراد داوودی، «آرای یونانیان دربارهٔ جان و روان»، م.د.ا.ت.، فروردین-تیر ۱۳۴۹: ۴۲۲/۱۷؛ احمد صبور اردوبادی، «روح چیست؟» م.د.ا.ت.، بهار ۱۳۴۷: ۲۵/۲۰ و ۲۶۳.

روح ← روان
روح‌الامین ← جبرئیل
روح‌القدس ← جبرئیل
روح‌الله ← عیسی

رودابه /rudābe/

رودابه (= فرزند تابناک)، دختر مهراب* کابلی (از خانوادهٔ ضحّاک*)، زن زال* و مادر

رستم* است که به‌خصوص داستان عشق او با زال زَر (شاهنامه: ۱۷۲/۱) از زیباترین داستانهای غنایی شاهنامه و از جهاتی با رومئو و ژولیت شکسپیر همانند است. رودابه از زنان پرآوازه و پاکدامن شاهنامه است که به ویژه با آوردن فرزندی چون رستم، عرصهٔ حماسهٔ ملّی ایران را بارور کرده است. او عمری دراز می‌زید و پس از مرگ پسرش رستم، به سرحد دیوانگی می‌افتد و سپس حالت ترک و تسلیم در پیش می‌گیرد.

نام رودابه، به ندرت، به ادب فارسی نیز راه یافته است. قاآنی (۶۶۳) در باب همسر ممدوح خویش سروده است:

بانوی نوشابه شاه کشور بردع خانم رودابه مامِ گُردِ سَجستان

منابع: شاهنامه: ۱۵۷/۱ به بعد؛ زنان در شاهنامه: ۵۹ به بعد؛ داستانهای شاهنامه: ۹۶ و ۲۹۷؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۲۴؛ جام جهان‌بین: ۹۳ به بعد؛ غلامحسین یوسفی، «عشق پهلوان»، م.د.ا.م.، زمستان ۱۳۵۱: ۸۰۳/۸ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۴۵۹/۱.

روز ازل ← ازل

روز جزا ← رستاخیز

روز شمار ← رستاخیز

روز محشر ← رستاخیز

روزهای پیرزن ← بَرد عجوز

روزهای عجوز ← بَرد عجوز

روزهٔ صُمت ← صوم مریم

روشنک /rowšanak/

نام دختر «دارا» است که بر طبق روایات افسانه‌ای، اسکندر* به موجب وصیّت‌نامهٔ دارا، او را به عقد نکاح خود درآورد، در حالی که بنا بر روایات تاریخی که یونانیان نقل کرده‌اند، روکسانه (روشنک) دختر یکی از نجبای سُغد بود، نه دختر دارا. در شعر فارسی هم همان روایات افسانه‌ای که غالباً از شاهنامه و منابع سابق بر آن نشأت گرفته، مورد توجه بوده‌اند:

اگر سر درآرد بدین شغل شاه سر روشنک را رساند به ماه

(خمسه: ۹۷۸)

همچو غِلمان درش به حلقهٔ طاعت همچو کنیزان درش به خطّهٔ فرمان ...
روشنک و ارنواز و زهره و ناهید حفصه و اقلیمیا عفیفهٔ گیهان
(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: شاهنامه: ۷/۷ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۴۶۷/۱؛ ایران باستان: ۱۴۴۶/۵؛ لغت‌نامه و منابع آن.

رؤیای دانیال ← دانیال نبی

رویین‌تنی / ruyintani /

رویین‌تنی، یعنی داشتن بدنی نیرومند و مقاوم که اسلحه بر آن کارگر نباشد. در افسانه‌های جهان چند تن به این صفت نامبردارند و وجه مشخصهٔ آنها این است که هر کدام با شست و شو در آبی، به طرزی معجزه‌آسا رویین‌تن شده‌اند اما نقطه‌ای هم از بدن هر یک آسیب‌پذیر است و سرانجام، همان نقطه هم مورد اصابت اسلحه قرار می‌گیرد.

یکی از رویین‌تنان، زیگفرید* قهرمان حماسهٔ آلمانی نیبلونگن است که هنگام آب‌تنی در چشمه‌ای که آدمی را رویین‌تن می‌کند، برگی بر پشتش افتاد و جای آن آسیب‌پذیر باقی ماند. خط دفاعی «زیگفرید» در جنگ جهانی دوم، با الهام از این داستان و به نام او نام‌گذاری شده است.

دومین قهرمان رویین‌تن، آشیل یا آخیلوس (Achilles) فرزند پلئوس (Peleus)، پادشاه میرمیدونها، مشهورترین قهرمان افسانه‌ای یونان است که طبق روایت هومر در ایلیاد، مادرش، پس از تولد، با دو انگشت، قوزک پایش را گرفت و وارونه در رود افسانه‌ای ستیکس (Styx) فرو برد و به این ترتیب تمام بدن او، جز پاشنه یا قوزک پایش، آسیب‌ناپذیر ماند و سرانجام، در نبرد تروا توسط پاریس از همین نقطه زخم برداشت و نابود گردید. به نظر می‌رسد ضرب‌المثل فارسی «بر قوزک پایش لعنت» با این داستان بی‌ارتباط نباشد (هنر و مردم: ۱۰۷/۱۲۶).

سومین قهرمان رویین‌تن، اسفندیار* شاهزادهٔ ایرانی است که بنا بر مشهور، هنگام آب‌تنی در چشمه‌ای معروف، چشمش بسته بود و فقط همین عضو او آسیب‌پذیر ماند و سرانجام هم رستم* با چاره‌گریِ سیمرغ* او را با تیر گَز* از پای درآورد. در مورد رویین‌تنی اسفندیار آرای مختلفی هست که هیچ‌کدام از نظر تاریخی و اسطوره‌شناسی

به اثبات نرسیده‌اند. برخی، مانند صاحب غیاث‌اللغات آورده‌اند که به دعای یکی از صاحب‌کمالان عصر خود رویین‌تن شد و برخی دیگر، مانند صاحب آنندراج و انجمن‌آرا می‌گویند که به تدبیر و تعویذ زردشت، تن او این صفت را یافته بود. به هر حال، در فرهنگ ایرانی، رویین‌تنی ویژهٔ اسفندیار است و پهلوانان دیگر هنگام توصیف، به او همانند شده‌اند:

دلاور بدو گفت من بیژنم　　به جنگ‌اندرون دیو رویین‌تنم

(شاهنامه)

بدو گفت بهمن که من بهمنم　　ز پشت جهاندار رویین‌تنم

(شاهنامه)

در فرهنگ کشورهای خاورمیانه، مصونیت از آتش* (آتش‌رویینگی) در سرگذشت ابراهیم*، سیاووش* و سه حکیم یهودی در کتاب دانیال* تجلّی یافته است که می‌تواند گونه‌ای دیگر از رویین‌تنی به شمار آید.

اندیشهٔ رویین‌تنی که ریشه‌ای کهن دارد کنایه از آرزوی بشر به آسیب‌ناپذیر ماندن و بی‌مرگی و عمر جاوید می‌تواند باشد. جوهر حماسهٔ گیلگمش، در واقع عبارت است از چاره‌ناپذیری مرگ. جاودانگی به وسیلهٔ آب*، در اعتقاد ایران اسلامی نیز راه یافته و آن اندیشهٔ آب حیات* است که هر کس از آن بخورد آسیب‌ناپذیر می‌شود و بی مرگ. بنا بر روایات، اسکندر* در جست‌وجوی آب حیات ناکام ماند و خضر* از آن خورد و جاوید شد. شیخ اشراق، در تمثیلی در رسالهٔ عقل سرخ (مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۲۳۸) می‌گوید: اگر کسی راه به چشمهٔ زندگانی بَرَد و غسل برآوَرَد، از زخم تیغِ بَلارک ایمن گردد.

رویین‌تن عالم است و قصدش　　هر هفته به هفت‌خان ببینم

(خاقانی: ۲۶۹)

چو رویین‌تن اسفندیار است هر دم　　بر او فتح رویین‌دژ آسان نماید

(خاقانی: ۱۳۲)

جمشید کیان که دین جز او را　　رویین‌تن هفت‌خان ندیده‌ست

(خاقانی: ۶۹)

به من می‌رسد بازوی بهمنی　　که اسفندیارم به رویین‌تنی

(خمسه: ۹۳۹)

هرگه که نوک تیر تو رویین‌تنی کند از بیم جان به سر زند اسفندیار دست
(قاآنی: ۹۴)

اندیشهٔ رویین‌تنی، حتی از دید شاعران معاصر فارسی نیز به دور نمانده است:

و شیرآهنکوه مردی ازین گونه عاشق
میدان خونین سرنوشت
به پاشنهٔ آشیل
در نوشت.
رویینه‌تنی
که راز مرگش
اندوه عشق و
غم تنهایی بود.
« آه ای اسفندیار مغموم!
تو را آن به که چشم فرو پوشیده باشی». (احمد شاملو، ابراهیم در آتش: ۲۸)

همچون حبابی ناپایدار
تصویر کامل گنبد آسمان باشی
و رویینه
به جادویی که اسفندیار. (احمد شاملو، دشنه در دیس: ۲۷)

نمونه‌ای دیگر از ارتباط اسفندیار و آشیل و زیگفرید در شعر معاصر:

اسفندیار، زیگفرید، آشیل
از چشم و کتف و پاشنه محروم شده‌اند
صفتها در تو نیست شده است.

(م.کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۷/۵۲).

منابع: اساطیر ایران: پنجاه و هشت؛ داستان داستانها: ۱۴۰ به بعد؛ افریقا: ۱۸۹ به بعد؛ مهدی پرتوی، «ریشه‌های تاریخی امثال و حکم»، هنر و مردم، فروردین ۱۳۵۲: ۱۰۷/۱۲۶؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: Siegfried.

رویین‌دژ /ruyin-dež/

رویین‌دژ (رویینه‌دژ، رویین‌دز) یا دژ رویین، نام قلعه‌ای است با دیوارهای سر به فلک

کشیده که به روایت شاهنامه، گرداگرد آن رودها و آبهای قابل کشتیرانی روان بوده است، با **امکانات** و سلاحهای لازم جنگی و نعمت و فراخی. این دژ جایگاه ارجاسپ* بود **ودختران** گشتاسپ* در آن محبوس بودند و اسفندیار* پس از گذشتن از هفت‌خان* آن **راگشود** و خواهران خود را نجات داد. به این واقعه، در شعر فارسی، صریحاً اشاره شده **است**:

هنوز اسفندیار من نرفت از هفت‌خان بیرون　　هنوزش در دژ رویین عروسانند زندانی
(خاقانی: ۴۱۲)

«**نه** این دژ رویین زنگارخورد را چون اسفندیار به هفت‌خان آه سحرگاهی بخواهی **گشادن**» (منشآت خاقانی: ۷)

گویی اینک بردژ رویین روس　　رایت شاه اخستان بر کرد صبح
(خاقانی: ۴۹۱)

چو رویین‌تن اسفندیارست هر دم　　بر او فتح رویین‌دژ آسان نماید
(خاقانی: ۱۳۲)

هست این همان امیر که در غوریان نمود　　کاری که کرد در دز رویین سفندیار
(قاآنی: ۳۴۲)

منابع: شاهنامه: ۱۶۷/۶؛ لغت‌نامه: رویین و رویین‌دژ.

رُهّام /rohhām/

نام پسر گودرز* است که بعد از کیخسرو* در ملازمت لهراسپ* بود و از جانب او به حکومت نواحی ری و فارس تا شوشتر رسید. وی در جنگ دوازده‌رخ پهلوانیها نمود و «بارمان» تورانی را بکشت. نام او در شمار پهلوانان دیگر، در شعر فارسی آمده است:

چو فرهاد و رُهّام گُرد دلیر　　چو اشکش که صید آورد نرّه شیر
(شاهنامه: ۶۰/۵)

گَهِ سخاوت معن است و حاتم و افشین　　گَهِ شجاعت رُهّام و رستم و بیژن
(سوزنی: ۳۰۱)

ماه به ناوردگاه چرخ ز خورشید　　گشت چو رُهّام ز اشکبوس گریزان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: شاهنامه: ۹۱/۵ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۴۱۷/۱؛ لغت‌نامه و منابع آن.

ریباس ← ریواس
ریحان ← سپرغم
ریگ وِدا ← وِدا
ریمیا ← کیمیا

ریواس /rivās/
ریواس (ریباس یا ریوند*) نام گیاهی است که بنا بر اساطیر کهن، مَشی و مَشیانه* که به منزلهٔ آدم* و حوّا* در روایات ایرانی هستند، از آن پدید آمدند. توتمیسم (totemism) یکی از پدیده‌های کهن جوامع بشری است و اعتقاد به اینکه انسانِ نخستین از بوتهٔ ریواس پدید آمد، در واقع اعتقادی است مبتنی بر توتم گیاهی که به دورهٔ نوسنگی مربوط می‌شود.

ظاهراً گروهی از اقوام ابتدایی ایران گمان می‌کرده‌اند که از گیاه ریواس پدید آمده‌اند و این گیاه، توتم قبیلهٔ ایشان به حساب می‌آمده است. بعدها، این اسطورهٔ کهن در آسیای میانه و در بین ایرانیان عمومیت یافته و اصلی کلّی شده است. شاید آنچه مولانا در مثنوی بیان داشته، یادآور این نکته باشد:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم

چنان که از اساطیر کهن ایرانی بر می‌آید، گیومرث* اولین موجود بود و چون سی سال بر آمد اهریمن* به خوردن او آغاز کرد و همین که به تخمدان او رسید، دو قطره منی از پشت او بر زمین ریخت که توسط اشعهٔ خورشید* در دلِ خاک محفوظ ماند و پس از چهل سال، در مهرروز* از مهرماه (جشن مهرگان*)، گیاهی به شکل دو ساقهٔ ریواس به هم چسبیده بود. سپس، این دو ساقه، چهرهٔ بشری یافتند و روح در آنها دمیده شد و به صورت یک جفت، به نام «مشی» و «مشیانه» درآمدند. بهار (بلعمی: ۱۳/۱ حاشیه، مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۱ حاشیه) با این مفهوم، ریواس را بر مهرگیاه* منطبق دانسته است.

صورت اساطیری و کهن ریواس در ادبیات فارسی تاکنون به نظر نیامده، اما ریواس

(ریباس، ریواج، ریباج، ریویچ، ریویز) به معنی گیاهی که ساقه‌های هوایی آن محتوی مواد ذخیره‌ای و اسیدی است و به همین جهت مورد استفادهٔ خوراکی قرار می‌گیرد، در فرهنگها و نیز شعر فارسی آمده است:

قلیهٔ باقلی و قلیهٔ سیب و ریواس گزری باشد پر کوفتها گرد و صغار
(بسحق اطعمه، لغت‌نامه)

گاهی هم به معنی مکر و حیله آمده است که با مطالب یادشده ارتباطی ندارد:

می‌نداری خبر تو ای نسپاس که به صد بند و حیلت و ریواس ...
(حدیقه: ۱۸۳)

چو خواهم کرد زَرق و هزل و ریواس نخواهم نیز عاقل بود و فَرناس
(سنایی: ۳۰۶)

تنها در شعر معاصر است که به جنبه‌های اساطیری ریباس (ریواس) توجه شده است:

خیال می‌کردیم
بدون حاشیه هستیم
خیال می‌کردیم
میان متن اساطیری تشنج ریباس
شناوریم
و چند ثانیه غفلت، حضور هستی ماست
(سهراب سپهری، هشت کتاب: ۳۲۵)

منابع: آثارالباقیه: ۱۴۳؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۲؛ یشتها: ۴۴/۲؛ اساطیر ایران: سی و هشت و چهل و ۹۹؛ اساطیر ایرانی: ۵۴؛ لغت‌نامه.

ریوند /rivand/

ریوند (= باشکوه، شکوهمند) در اوستا غالباً صفت مردمان یا ایزدان* است و اصلاً نام کوهی است که جغرافی‌نویسان جای آن را در شمال غربی سبزوار دانسته‌اند و «پشت و یشتاسپان» نیز خوانده می‌شده است. معروف است که آتشکدهٔ آذربرزین‌مهر*، تا زمان گشتاسپ* جای خاصی نداشت و وقتی گشتاسپ دین زردشت را پذیرفت، آن را در کوه ریوند فرو نهاد و این کوه بعد از این و به واسطهٔ آذربرزین شهرت یافت. همچنین

ریوند یکی از شهرهای معروف نیشابور و دارای سیزده روستا بوده است. این نـام در یکی از نسخ شاهنامه به صورت «روند» آمده است:

شنیدم که روزی گَـوِ پـیلتن　　یکی سور کرد از در انجمن
به جایی کجا نام او بُد روند　　بدو اندرون کـاخهای بـلند
کجا آذر برز بـرزین کـنون　　بدانجا فروزد همی رهـنمون

(شاهنامهٔ بخ: ۴۱۶/۲)

به علاوه، یکی از نامهای ریواس* نیز ریوند است.

منابع: یشتها: ۳۳۰/۲؛ مَزدیَسنا: ۳۳۴؛ گل و گیاه: ۱۵۳؛ لغت‌نامه.

ز

زاب ← زو[1]
زاغ ← غُراب

زال /zāl/
فرزند سپیدموی سام* پهلوان ایرانی است که چون سپیدموی به دنیا آمد وی را به همین علت زال (= پیر) نامیدند. او در شاهنامه به نامهای زالِ زَر و دستان نیز نامیده شده است.

افسانهٔ سپیدمویی زال، بی‌درنگ نام لائوتزو (Lao Tzu) (= کودک پیر)، حکیم بنیان‌گذار آیین تائوئیسم را به یاد می‌آورد که هفتاد و دو سال در زهدان مادر خود ماند و سرانجام هنگامی متولد شد که موهایش سفید شده بود (آیینها و افسانه‌ها: ۱۴).

سام که از فرزند سپیدموی ننگ داشت، وی را به البرز* کوه انداخت و سیمرغ* او را برگرفت و با بچگان خود بپرورد. سالها بعد، سام فرزندش را به خواب دید و به البرز کوه رفت. سیمرغ فرزند را به پدر سپرد و پَری از پَرهای خود به زال داد و گفت:

ابا خویشتن‌بر یکی پَرّ من — خجسته بود سایهٔ فَرّ من
گرت هیچ سختی به روی آورند — ور از نیک و بد گفت‌وگوی آورند
بر آتش‌بر افکن یکی پَرّ من — که بینی هم اندر زمان فَرّ من

(شاهنامه: ۱۴۵/۱)

اینکه زال را سیمرغ می‌پرورد، به عقیدهٔ برخی (اساطیر ایران: سی و هشت) می‌تواند آثار دیرپای انواع توتمها در نظر هند و ایرانیان باشد.

زال از جانب پدر، پادشاهی سیستان یافت و بر دختر شاه کابل، رودابه* دل باخت و به رغم مخالفت پدر و منوچهر* شاه، با او ازدواج کرد و حاصل این پیوند رستم* قهرمان ملّی ایران است که به طرزی شگفت از مادر بزاد. زال بجز رستم دو پسر دیگر به

نامهای شغاد* و زواره* داشت. او از تمام افراد خانوادهٔ خود عمر درازتری داشت و افزون از هزار سال، از عهد منوچهر تا زمان بهمن‌بن اسفندیار* بزیست. پس از قتل ناجوانمردانهٔ رستم در چاه شغاد، بر دست بهمن اسیر شد و پس از آزادی در بدبختی مرد.

داستان زال که در یک نگرش کلّی به «اسطورهٔ زال» بدل شده، با کلیّتی که دارد، استعداد تفسیرپذیری خاصی یافته و به مثابهٔ یکی از غنی‌ترین بخشهای شاهنامه، با نگاهی نوآیین، به عنوان تبلور تضاد و وحدت در حماسهٔ ملّی ایران تبیین و تفسیر شده است (اسطورهٔ زال: ۲۰۳ به بعد).

نقش زال در حماسهٔ ملّی ایران، از لحاظ پهلوانی چندان چشمگیر نیست اما ارتباط او با سیمرغ و چاره‌گریهای تعیین‌کنندهٔ این موجود افسانه‌ای، به ویژه در پرورش زال و به هنگام تولد رستم و دلالت او بر چوب گَز* در داستان اسفندیار*، از بخشهای مهم شاهنامه به شمار می‌رود:

تو را سیمرغ و تیر گَز نباید — نه رخش جاذو و زال فسونگر
(دقیقی، اشعار پراکنده: ۱۵۵/۲)

همی زاد این دختر بر سپید — پسر همچو فرتوت پنبه‌سران
جز این ابر و جز مادر زال زَر — نزادند چونین پسر مادران
(منوچهری: ۶۶)

زال زَر اندر ازل زلزال شمشیر تو دید — در ازل شد خنگسار از هول آن زلزال زال
(قطران: ۴۳۸)

خدای تیغ تو را در ازل به زال نمود — ز بیم تیغ تو نازاده خشک شد سر زال
(قطران: ۲۱۰)

اگر طبع تو از فرهنگ دارد فَرّ کیخسرو — و گر شخص تو اندر جنگ زور زال زَر دارد
(سنایی: ۱۱۲)

تنم هنوز نگشته ست هم به پیری پیر — ولیک رویی دارم چو روی زالی زال
(مسعود سعد: ۳۱۳)

ز پور زال و ز نوشیروان و حاتم طَیّ — به مردی و خرد و جود یادگار تویی
(مسعود سعد: ۵۱۷)

چون زال به طفلی شده‌ام پیر ز اَحداث — زآنست که رد کردهٔ احرارم و احباب
(خاقانی: ۵۷)

بی یـــاری زال و پـرّ عـنقا　　بر خصم ظفر نیافت رسـتم
(خاقانی: ۲۷۸)

همچو تهمتن توراست نـصرت سـیمرغ بخت　　زال فـــلک را بـــرآر دیـــده چـو اسـفندیار
(قاآنی: ۳۹۰)

گاهی هم مطلقاً کلمهٔ «زَر» به جای زال آمده است:

بدانکه ما را در نـظم دست نـیک افـتاد　　ز خود به جنگ چرا ساختم ز رستم زَر
(مسعود سعد: ۱۵۵)

به گاه بخشش مانند حاتم طَیّ　　به گاه کوشش مانند رستم زَر
(مسعود سعد: ۲۳۶)

منابع: شاهنامه: ۱۳۸/۱ و بعد؛ غررالسیر: ۶۸؛ فرهنگ ایران باستان: ۳۱۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۵۴ و ۵۶۰؛ تاریخ سیستان: ۲۳؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۴؛ اساطیر ایرانی: ۹۹؛ داستان داستانها: ۲۴۹؛ داستانهای شاهنامه: ۹۳؛ پرویز خرسند، «زال، کودک پیر اساطیر»، ویسمن، ۱۳۵۲: ۶ و ۵۳/۷؛ غلامحسین یوسفی، «عشق پهلوان»، م.د.ا.م.، زمستان ۱۳۵۱: ۸۰۳/۸ به بعد؛ نهادینه‌ها: ۲۴۶؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۴۸۴/۱.

زال کوفه ← تنور پیرزن

زال کومایی /zāl-e kumāyi/

منظور، سی‌بیل (Sibyl) دختری زیبا از مردم کوما (Coma) است که از خدایان خواست به او جاودانگی ارزانی دارند اما از یاد برد که خواهش جاودانگی را با تقاضای جوانی توأم کند. خدایان آرزوی او را برآوردند و سی‌بیل جوانی را پشت سرنهاد و دوران دردناکی را آغاز کرد. نخست دندانهای چون مرواریدش فروریخت، آنگاه رخساره‌ای پرچین و چروک یافت و با گذشت زمان پیر و کوچک شد تا به جثهٔ یک ملخ درآمد و رفته‌رفته استخوانهایش آب شدند و سپس او را برفراز تیرکی کوتاه در میدان شهر جای دادند. کودکان گرداگرد سی‌بیل می‌رقصیدند و او را در میان میله‌های قفس به ترکه‌ای می‌آزردند و می‌پرسیدند: دیگر چه آرزویی داری؟ و او می‌نالید که هیچ آرزویی جز مرگ ندارم.

به داستان سی‌بیل در آغاز شعر «سرزمین بی حاصل» تی.اس.الیوت هم اشاره شده است که: من برای یک بار با چشم خویش سی‌بیل را در کومه دیدم که در قفسی آویخته

بود و چون پسران از او پرسیدند: چه آرزویی داری؟ پاسخ داد: آرزویی جز مرگ ندارم (سرزمین بی‌حاصل: ۱۴).

شاملو از سی‌بیل در شعر خویش به عنوان «زال کومایی» یاد کرده است:

و چشمی است راه‌کشیده به حسرت ـ
به دنبال تشییع مسکینانهٔ تابوتی
از برابر زال کومایی. (احمد شاملو، مجموعهٔ آثار، چاپ آلمان: ۱۱۴۸)

منابع: منظومهٔ سرزمین بی حاصل: ۶۵؛ فرهنگ تلمیحات: ۳۹۸؛ *Brewer's*: 1082.

زال مداین /zāl-e madāyen/

پیرزنی بود که به موجب روایات، در مجاورت ایوان کسری خانه داشت و وقتی انوشیروان خواست ایوان را گسترش دهد، به رغم ابرام و اصرار شاه، پیرزن خانه‌اش را نفروخت و انوشیروان خانه را به ستم از وی نگرفت و در نتیجه ناهمواری در ساختمان کاخ راه یافت. در شعر فارسی، به ندرت، به نام این پیرزن اشاره شده است:

نی زال مداین کم از پیرزن کوفه نی حجرهٔ تنگ این کمتر ز تنور آن
(خاقانی: ۳۵۹)

منابع: فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۶۹۷/۱؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ فارسی: اعلام.

زامیادروز /zāmyād-ruz/

زامیاد (زم، زمین + یزد) یا رامیاد (با تصحیف)، نام فرشتهٔ زمین است که با صفت «نیک‌کنش» از او یاد شده است. در آیین مَزدیَسنا زمین مثل آسمان* مقدس است زیرا با سه عنصر دیگر، آب* و آتش* و هوا، عناصر اربعه را تشکیل می‌دهند. در ارتباط با تقدس زمین که مهد آسایش بشر بود، کشاورزی نزد زردشتیان عملی اهورایی معرفی شده است (وندیداد: فقره ۱). عمق زمین را در قدیم سه طبقه می‌دانستند و سطح آن را به هفت پاره (← هفت اقلیم) تقسیم می‌کردند.

زمین در اساطیر بسیاری از ملل، مادر تصور شده و آن عنصر آغازینی است که سلالهٔ خدایان از آن در وجود آمده است، همان که در شعر خاقانی (۳۶۰) از روی بغض و کینه «زال» تصور شده است:

از خون دل طفلان سرخاب رخ آمیزد این زال سپیدابرو وین مام سیه‌پستان

و اخوان ثالث به گونه‌ای دیگر به همین صفت زمین اشاره دارد:

که فرزندکش زال زنهارخوار زمین چون یدک نام مادر کشید

(تو را ای کهن بوم و بر ...: ۵۲)

شاید تعبیر «مام وطن» که در فارسی معمول است ناظر بر همین صفت زمین باشد.

روز بیست و هشتم هر ماه شمسی، به نام ایزد زمین، زامیادروز خوانده شده است که روزی خجسته و مبارک است و برای سفر و همهٔ کارها، از جمله تخم کاشتن و درخت نشاندن نیک است. بنا بر روایات، یعقوب* در این روز زاده شد و زاده‌شدگان این روز، با روزی و نزد مردمان و کسان خویش محبوب‌اند. یشت نوزدهم اوستا که محتوای آن راجع به فَرِّ* کیانی است به زامیاد اختصاص دارد. زعفران، گل مخصوص زامیاد است.

چون زامیاد نیاری ز مِی تو یاد زیرا که خوشتر آید مِی روز زامیاد
خاصه به پادشاه ملک‌ارسلان که چرخ هرگز نداشت چو او هیچ شاه یاد

(مسعود سعد: ۶۶۶)

منابع: یشتها: ۳۰۳/۲ و بعد؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۸۳/۲۶؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۸۲۵/۲؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸؛ لغت‌نامه.

زاوش ← مشتری

زئوس /zeus/

زئوس (Zeus) از Zen یونانی، به معنی زندگی، نام نیرومندترین خدای یونان، خدای روشنایی و فرمانروای آسمان* و زمین است که در روم، ژوپیتر یا یوپیتر (Jupiter) نامیده می‌شود. در منظومه‌های هومر، از زئوس به عنوان پادشاه بشر و سلطان خدایان یاد شده و مقرّ او قلهٔ المپ تصور شده است. وی نیروی عظیم خود را با سرنگونی تیتانها فرمانروایان المپوس (Olympus) به دست آورد. زئوس معمولاً به صورت شخصیتی دارای ریش که آذرخشی با خود دارد، نشان داده می‌شود. او اگرچه با هرا (Hera) ازدواج کرد ولی به خاطر عشقبازی‌اش با زنانی از عالم بشریت مورد سرزنش قرار گرفته است.

زئوس با تیتانها و دیگر الهه‌گان، خدایان بسیاری را به وجود آورد. وصلتهای زیادی به وی نسبت داده‌اند که موجب تولد فرزندانی از او شده است (فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۹۳۶)، از جمله آپولون*، آفرودیت*، آرتمیس، هرمس* و آتنه. او رعد و برق را در اختیار داشت و به وسیلهٔ آن حکمروایی می‌کرد و بر باران مسلط بود و با آن زمین را حاصلخیز می‌کرد.

از حوادث مهم منسوب به او، بند کردن پرومته* در کوههای قفقاز بود که پس از آن نظمی در عالم مستقر شد. ژوپیتر خدای روم هم اختیاراتی نظیر زئوس داشته و خدای آسمان روشن بوده است.

از زئوس، به عنوان نماد قدرت، در شعر معاصر فارسی یاد شده است:

زمان که از اکنونش بگذرد
سال دو هزار می‌میرد
زئوس قلمروش را باز می‌یابد.

(م. کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۳۷/۵۲)

منابع: فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۸/۲-۹۳۳؛ فرهنگ اساطیر یونان: ۴۱ به بعد؛ مبانی فلسفی اساطیر یونان و روم: ۲۲ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا ۳۰۲؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 1295.

زَبور ← داوود

زحل /zohal/

زحل یا کیوان (Saturn) ششمین سیاره ـ از لحاظ فاصله تا خورشید ـ است که جایگاه آن آسمان* هفتم است و نحس اکبر به شمار می‌آمده و در فرهنگها و شعر فارسی به نامهای: بَرید فلک، پاسبان فلک، پاسبان طارم نهم، پیر فلک، خادم پیر، دیده‌بان فلک، مقیم منزل هفتم، هندوی باریک سپهر، هندوی گردون و هندوی گنبدگردان نیز خوانده شده است.

هندیان، زحل را «خدای کُندرو»، و افسانه‌های یونان، آن را بزرگ خدایان می‌دانستند و به صورت پیرمردی با داس و ساعت شنی مجسم می‌ساختند و معبدها به نام او داشتند و مراسم مربوط به آن را که «خرونیا» نامیده می‌شد جشن می‌گرفتند. همچنین زحلیه یا ساتورنال (Saturnal) روزهایی مخصوص بودند که قدما در آن روزها هدایای نفیسی می‌بخشیدند. کار این بخششها به جایی رسید که کشور رو به ویرانی

نهاد، تا اینکه «بوبلیسیوس» از ادامهٔ این رسم جلوگیری کرد و پادشاهان را وادار ساخت در این مراسم، تنها به هدیه کردن شمع اکتفا کنند.

در آیین مهرپرستی در رأس نظام الهی و اساس و مبنای اشیا، زمان مطلق (زروان اکرنه Akarana Zervan) قرار داشت که او را گاه کرونوس سااکولوم (Kronos Saeculum) یا کیوان (= زحل) می‌نامیدند (مزداپرستی: ۱۴۶).

در فرهنگ اسلامی، به ویژه در کتابهای نجوم (مانند التفهیم: ۳۶۷ و ۳۸۲ و شرح بیست باب، فصل منسوبات کواکب) زحل را نحس اکبر و بطیءالسیر (کُندرو) دانسته‌اند که به اشیای خسیسه و اموری که متعلق به بطؤ (کُندی) باشد منسوب است. از این جهت، آن را کوکب پیران و دهقانان و ارباب قلاع و خاندانهای قدیم و غلامان سیاه و صحرانشینان و مردمان سفله و خسیس و زاهدان بی علم شمرده و صفات مکر و کینه و جهل و بخل و ستیزه‌کاری و کاهلی را به آن نسبت داده‌اند.

نَسَفی (الانسان: ۱۴۸) هنگام تطبیق عالم صغیر بر جهان کبیر می‌گوید: سپرز، آسمان هفتم است و نمودار فلک زحل، زیرا که زحل سپرز عالم کبیر است و در این فلک، ملایکه بسیارند و عزرائیل* که سبب قبض ارواح آدمیان است، سرور این ملایکه است. زحل در شعر فارسی، بیشتر به همان مفاهیم نحس اکبر و بَرید و پاسبان فلک و جز آن، به کار رفته است:

زحل از هیبتش نمی‌داند — که فلک را چگونه پیماید
(دقیقی: ۹۸)

گر هدف سازد قمر را تیر اختردوز تو — تا قیامت جز قِران نبود زحل را با قمر
(سنایی: ۲۷۶)

همیشه تا نبود خاک را فروغ اثیر — همیشه تا نبود ماه را علوّ زحل
(مسعود سعد: ۳۲۰)

بسوده جاه عریضش به فضل جِرم فلک — سپرده رای رفیعش به صدر فرق زحل
(مسعود سعد: ۳۱۱)

چو هست ضد خداوند طالع تو به طبع — زحل نتیجهٔ نوحه‌ست و مادر ماتم
(مسعود سعد: ۳۵۱)

از عطارد فصیحتر بودم — چو زحل کرده‌ای مرا الکن
(مسعود سعد: ۳۸۵)

زحل چه گوید حاجت نیابد ارنه من — ز چرخ هفتم بر ملک دیده‌بان شدمی
(مسعود سعد: ۵۱۱)

بـر بـام سراچـهٔ جمـالت کیوان شده پاسبان هـندوی
(سعدی: ۶۴۶)

تیغ شد زَهرهٔ زحل بدرید جگر آفتاب هم بشکافت
(خاقانی، لغت‌نامه)

از شما نحس مـی‌شوند ایـن قـوم تهـمت نحس بـر زحـل مـنهید
(خاقانی: ۱۷۳)

زحل نحس تـیره‌روی نگـر کز بر مشتریش مستقر است
(خاقانی: ۸۳۷)

قطب‌وارم بر سر یک نقطه دارد چـارمیخ ایـن دو مـریخ ذَنَب لـعل زحـل‌سیمای مـن
(خاقانی: ۳۲۱)

هم زحل‌رنگم چو آهن هم ز آتش حامله وز حریصی چون نعایم آتشین‌آهن خـورم
(خاقانی: ۲۵۰)

ذَنَب، مریخ را می‌کرده در کـاس شده چشم زحـل همکـاسهٔ راس
(خمسه: ۲۲۹)

منابع: دایرةالمعارف بستانی؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 1044.

زَر ← زال.

زَروان /zarvān/

زَروان (زِروان، زُروان) یا زمان، در آیین ایـرانـی، تـاریخی مـبهم و طـولانی دارد. در لوحه‌های بابلی مربوط به قرن پانزدهم ق.م.، از ایزدی به نام «زروان» سخن رفته است. در اوستا نیز به اختصار از این ایزد یاد شده و در متون پهلوی هم دربارهٔ آن سخن رفته است. زروان اصلاً فرشتهٔ* زمان است و با صفت «اکرنه» (بیکرانه) از او یاد شده است. از صفات زروان چنین پیداست که برای زمان، آغاز و انجامی تصور نشده و آن را همیشه پایدار و، به تعبیر متکلمین، قدیم و جاودانی دانسته‌اند. از این زمانِ بیکرانه است که زمان کرانمند آفریده شد و ادامهٔ خلقت از طریق تـوالد و تـناسل مـیسر گـردید (← یـادنامهٔ ناصرخسرو: ۲۷۵).

مانی با اقتباس از افکار زردشتی زمان خود، نام زروان را به خدای بزرگ که به تصور او صاحب دو فرزند به نامهای اهورامزدا* و اهریمن* است اطلاق کرده و در واقع، در وجود زروان، دوگانگی* مزدایی به وحدت تبدیل شده است. از این رو، برخی محققان،

مذهب معمول عهد ساسانیان را گونه‌ای یکتاپرستی دانسته‌اند (آفرینش زیانکار: ۵۷) و بر این اساس مذهب تازه‌ای با عنوان «زروانی» پدید آمده است. قدمت آیین زروانی به زمان گاتها می‌رسد (یسنای ۳۰: بند ۳). در آیین مهرپرستی نیز زمان بیکرانه در رأس نظامی الهی قرار دارد و زروان معمولاً به صورت موجودی با سرِ شیر و تنی که ماری دور آن پیچیده، تجسم یافته است. بعدها، زروان را با زردشت و هر دو را با ابراهیم* خلیل خلط کرده‌اند (برهان: حاشیه).

در معتقدات زروانی، اهورامزدا و اهریمن از زروان پدید آمدند، به این ترتیب که او در مدت هزار سال قربانیها کرد تا پسری برایش بیاید و نام او را اهورامزدا نهد. اما عاقبت در مورد تأثیر قربانیهای خود به شک افتاد و این شک باعث شد که دو فرزند در بطن او پدید آیند: اهورامزدا برای قربانی* و اهریمن برای شک. زروان وعده کرد که پادشاهی زمین را به فرزندی دهد که زودتر متولد شود. اهریمن سینهٔ مادر را بشکافت و خود را به او نمود که به علت بوی بد، او را به فرزندی نشناخت و گفت: تو فرزند من نیستی. اهورامزدا با بوی خوش، خود را به او نمود که او را بشناخت. اهریمن وعدهٔ پدر را یادآوری کرد و زروان پاسخ داد که سلطنت جهان را نُه‌هزار سال به اهریمن می‌دهد و پس از انقضای مدت مزبور، برای ابد سلطنت را به اهورامزدا خواهد سپرد.

زمان بی‌کرانه می‌تواند خود را هر بار به صورتهای نوعیِ متفاوت بنمایاند و در هر لحظه جهتی و بارقه‌ای از جاودانگیِ خود را آشکار کند. این ارتباط لحظه و ابدیت، یا جزء و کل، یکی از مشخصه‌های زمان اساطیری است. مفهوم زمان در آیینهای ملل کهن‌سال، از جمله هند، یونان و نیز در مسیحیت جلوه‌ها و جنبه‌های گوناگون اساطیری دارد (داریوش شایگان، «بینش اساطیری»، الفبا: ۱/۵ به بعد). محققان غربی گاه برای آیین زروانی منشأ غیرایرانی، از جمله بابلی و یونانی جسته‌اند (آیین زروانی: ۲۳ به بعد).

زروان، به همان گونه که جسماً از شب و روز پدید آمد، همان‌گونه نیز پدر نیک و بد است و بر سرنوشت همگان حاکم. توجه ویژه به اهمیت زمان در فرهنگ ایرانی، گاه‌شماری دقیق و جشنها و اعیاد و مراسم ویژه‌ای را سبب شده است (زروان، سنجش زمان در ایران باستان: ۱۹ به بعد). در شعر فارسی، به ندرت، به نام زروان اشاره شده است:

سر نامه بر نام زروان پاک — که رخشید ازو هرمز تابناک
خداوند زاووش و کیوان پیر — فروزندهٔ ماه و ناهید و تیر

(شیخ احمد ادیب کرمانی، سالارنامه: ۶)

علاوه بر آنچه کتابهای ملل و نِحَل در باب فرقهٔ زروانی ذکر کرده‌اند، نزد متکلمین اسلامی و نیز شعرای فارسی زبان، زروان با عنوان دهر و زمان و زمانه نیز مطرح است و اگرچه، دیگر هیچ گاه به مفهوم زروان نمی‌تواند باشد اما برخی خصلتها به آن انتساب یافته‌اند که به نظر می‌رسد بیشتر بر جنبهٔ اهریمنی آن تکیه شده و بیشتر هم دنیا و گردش روزگار موردنظر بوده است (← محمد جعفر یاحقی، «زمان و مکان و ماده در دیوان ناصرخسرو»، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد، بهار و تابستان ۱۳۵۷: ۲۱۵ و یادنامهٔ ناصرخسرو: ۲۷۷ و بعد).

تازَنده زمان چو دیو می‌تازد تو از پس دیو خیره می‌تازی
(ناصرخسرو: ۳۹۷)

از بیش و کمی جهان تنگ مکن دل با دهر مدارا کن و با خلق مواسا
(ناصرخسرو: ۴)

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر دین و خرد بس است سپاه و سپر مرا
(ناصرخسرو: ۱۲)

زنهار که با زمان نکوشی کاین بد خو دشمنی است منصور
بی لشکر عقل و دین نگردد از مرد سپاه دهر مقهور
(ناصرخسرو: ۳۲۰)

زروان، نام پرده‌دار و حاجب انوشیروان نیز بوده است (شاهنامه: ۱۴۷/۸ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۰۵/۱).

به زروان و مفهوم باستانی آن در شعر معاصر اشاره شده است:

خاکی‌افلاکی‌سرشتی چون سبو هم‌مشرب خیام
نوجوان اما چو این زروان‌پرست پیر طفل مکتب خیام
(اخوان ثالث، زندگی می‌گوید اما ...: ۳۷)

منابع: خرده اوستا: ۹۱ به بعد؛ مینوی خرد: ۱۰۷؛ آیین میترا: ۱۴۵ و ۱۵۸؛ اساطیر ایران: ۹؛ دیانت: ۱۱۵ و ۱۹۹؛ عجایب [فارسی]: ۶۵؛ مزداپرستی: ۱۴۳ به بعد؛ مَزدیَسنا: ۱۶۷؛ آفرینش زیانکار: ۵۶؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۴۵۷؛ قاموس: ۴۴۶؛ سوگ: ۲۵ و ۶۰؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۸۹؛ ایران باستان [موله]: ۶۵؛ عبدالامیرسلیم، «دهر در آثار ناصرخسرو»، یادنامهٔ ناصرخسرو، مشهد، دانشکدهٔ ادبیات مشهد، ۱۳۵۵: ۲۷۳؛ مهرداد بهار، «ورزش باستانی ایران و آیین مهر»، فرهنگ و زندگی، زمستان ۱۳۵۱: ۸/۱۰؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، بهمن ۱۳۴۹: ۳۸/۱۰۰؛ سخن، بهمن و اسفند ۱۳۴۰: ۱۱۴۵/۱۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۶۳۴/۲ به بعد؛

زرتشت و جهان غرب: ۵۶ به بعد؛ ماه در ایران: ۱۱۳؛ داریوش شایگان، «بینش اساطیری»، الفبا ۱/۵ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۰۵؛ آیین زروانی: ۸ به بعد؛ دا.فا.؛ R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford: 1955; *Dictionary of Symbols*: 211.

زَریر /zarir/

زَریر (= زرین‌بر، زرین‌سینه) برادر گشتاسپ* و پسر لهراسپ* بود و بعد از عزلت لهراسپ، سپهسالاری را زریر و سلطنت را گشتاسپ عهده‌دار شد و مانند دیگر پهلوانان به فتوحات بزرگی نایل آمد:

دو فرزند بودش به کردار ماه — سزاوار شاهی و تخت و کلاه
یکی نام گشتاسپ و دیگر زریر — که زیر آوریدی سر نرّه شیر

(شاهنامه: ۹/۶)

زریر برای گسترش کیش نو (زردشتی) جان‌فشانیها کرد و داستان دلیری‌اش در کتاب یادگار زریران آمده است. او با تورانیان نبردها کرد و بر ارجاسپ* دروغپرست ظفر یافت و به قول فردوسی، در میدان جنگ به مکر و حیله، بردست بیدرفش* سپهبد تورانیان کشته شد و سرانجام، بستور*، فرزند او، کین پدر را گرفت. در یشت سیزدهم نام او بلافاصله پس از گشتاسپ آمده و فَروَهَر* او چون پاکان و نیکوکاران ستوده شده است. زریر قربانیهایی نیز به ناهید* تقدیم کرد و از او خواست که بر ارجاسپ دروغپرست چیره شود.

زریر، نام گیاهی زرد نیز هست که به فارسی اِسپَرَک گویند و با آن جامه رنگ کنند. به نام زریرِ پهلوان گاهی در ادب فارسی اشاره شده است:

مرا ز سلسلهٔ رنج و درد کرد خلاص — گمان بری که بر روی تن زریر آمد

(قاآنی: ۱۶۳)

منابع: یشتها: ۲۸۷/۱؛ داستانهای ایران باستان: ۸۱ به بعد؛ کیانیان: ۳۶؛ اساطیر ایران: ۱۷۷ و ۱۸۹؛ اساطیر ایرانی: ۱۱۰؛ مزداپرستی: ۱۰۰؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۵۶۲/۲ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۰۶/۱؛ لغت‌نامه.

زرین‌تَره ← بَرْسَم

زَعْفَرجنّی /za'far-e jenni/

زَعفَر (در تداول: جعفر) جنّی، به اصطلاح عامه، پادشاه مسلمان جنّیان را گویند که روز عاشورا به یاری امام حسین (ع) شتافت و با لشکر خویش اجازهٔ میدان خواست که حضرت به او رخصت نداد و فرمود: از انصاف و مردانگی به دور است زیرا شما آنان را می‌بینید و ایشان شما را نبینند.

منابع: کتاب کوچه ۲۸۰/۱۱؛ لغت‌نامه.

زَقّوم /zaqqum/

درختی تلخ و زهردار که بنا بر قرآن (صافّات: ۶۲ و ۶۳) در بُن جهنّم* می‌روید و میوهٔ آن شباهت به سرهای دیوان* (رئوس‌الشیاطین) دارد. چنان که از سورهٔ دخان (۴۳ تا ۴۶) بر می‌آید، زقّوم در جهنّم غذای بدکاران است و در شکمهای آنان مانند مس گداخته یا چون آبی که بر آتش نهند می‌جوشد. اهل دوزخ از میوهٔ زقّوم چندان می‌خورند که شکمهاشان انباشته می‌شود و از آن به عذابی سخت گرفتار می‌آیند.

زقّوم، در لغت، نام درختی تلخ و زهردار است که از آن شیر بیرون می‌آید و در بیابان، به خصوص در سرزمین اریحا* می‌روید و روغن و میوهٔ آن خواص طبی دارند. در کتاب‌های پزشکی قدیم (مانند تحفهٔ حکیم مؤمن) از آن سخن رفته است و از میان انواع آن، زقّوم حجازی و شامی از همه مشهورترند.

در برخی فرهنگها (مانند آنندراج و لغت‌نامه) آمده است: زقّوم طعامی است عرب را که در آن خرما و مَسکه به هم آمیخته باشد. زقّوم، به این معنا طبعاً با موضوع مورد بحث ما بی ارتباط است.

در ادبیات فارسی، زقّوم به عنوان درختی جهنّمی که مظهر تلخی است مورد توجه بوده است و مضامین متعددی در ارتباط با آن پدید آمده‌اند:

رسته ز دلشان خلاف آل محمد　　همچو درخت زقوم رسته ز پولاد

(ناصرخسرو: ۳۰۲)

کاس حمیم بر لب و زقّوم بر اثر　　یک روی تفِّ نار و دگر روی زَمهریر

(سوزنی: ۱۷۱)

چو دید هامانش اندر حمایت فرعون　　به حکم یاری دادش در او زقوم و حمیم

(سوزنی: ۷۲)

به جای میوه و یخ می‌خورم زقوم و حمیم — بـه جـای تـرّه و گـل خـار بـاشد و نـارم
(سوزنی: ۶۳)

آب حوضش به طعم چـون زقّـوم — برگ شاخش به شکل چون نشـتر
(مسعود سعد: ۲۱۳)

در بادیه ز شمهٔ قدسی عجب مـدار — گر بر دمد ز بیخ زقوم آب کوثرش
(خاقانی: ۲۱۶)

از نشاط کعبه در شیر زقوم احرامیان — شیرهٔ بُستان قرین شیر پستان دیده‌اند
(خاقانی: ۹۲)

درخت زقوم ار به جان پـروری — مپندار هـرگز کـزو بـر خـوری
(سعدی: ۲۳۴)

منابع: عجایب [طوسی]: ۳۱۴؛ کشف‌الاسرار: ۲۷۵/۸؛ تفسیر ابوالفتوح: ۳۳۹/۶؛ گل و گیاه: ۱۷۲؛ دافا؛ لغت‌نامه.

زکریّا /zakariyyā/

زکریّا، در اصل عبری، زاخاری (= خدا او را یاری می‌کند)، نام پیامبری است که نَسَبَش به سلیمان* می‌رسد. پسر عمّ او عمران ثامان، پدر مریم* است که پیوسته در مسجدالاقصی به عبادت مشغول بود. چون مریم به خدمت معبد گماشته شد، به موجب قرآن (آل عمران: ۳۷) تحت سرپرستی زکریّا قرار گرفت و هر وقت که بر او وارد می‌شد، نزد او رزقی می‌یافت که از جانب خدا برای او فرستاده شده بود. زکریّا پیرانه‌سر آرزوی فرزندی کرد و زوجهٔ او، اشیاع، در نود و هشت سالگی باردار شد و خداوند او را به پسری به نام یحیی* بشارت داد (مریم: ۷) که با تعجب زکریّا روبه‌رو شد و به جرم این ناباوری سه روز گُنگ شد که برخی از آن گنگی، به روزهٔ «صُمت» تأویل کرده‌اند.

چون مریم عذرا به فرمان خدا به عیسی* حامله شد، مردم زکریّا را به فساد متهم کردند و او ناگزیر از میان آنان فرار کرد. برخی روایات، فرار زکریّا را، پس از قتل حضرت یحیی بر دست هیرودیس پادشاه یهودیه، می‌دانند (اعلام قرآن: ۳۳۱). زکریّا در میان راه، از درختی آوازی شنید که یا نبی‌الله، به جانب من بیا. آنگاه درخت نصف شد و زکریّا را در میان خود جای داد و به هم آمد. در این هنگام ابلیس* گوشهٔ جامهٔ او را گرفت که از لای شکاف بیرون ماند. جمعی که او را تعقیب می‌کردند، ابلیس را یافتند و او زکریّا راساحر خواند و گفت: به جادویی درخت را شکافت و در آن پنهان شد. آن قوم به هدایت ابلیس،

زکریّا را با آن درخت با ارّه به دو نیم کردند. گویند، خون زکریّا و یحیی همچنان می‌جوشید، تا اینکه بُختِ نَصَّر* هفتاد هزار اسرائیلی را سر برید و آنگاه خون از جوشش ایستاد.

موضوع قتل زکریّا در انجیل و قرآن نیست امابسیاری از کتابها و قصص اسلامی آن را نقل کرده‌اند و از این راه، نام او، از گذشته‌های دور، در ادب فارسی نیز وارد شده است:

اگرتیغی به فرق آید گمانی بر که جرجیسی — اگر ارّه‌ت به سر آید گمانی بر زکریایی
(سنایی: ۶۰۱)

به جای بُد زکریّا که کشته شد یحیی — گزیده‌ای که به پاکی بُد از جهان اخیر
(ناصرخسرو، لغت‌نامه)

ز بعد او زکریّا بماند هفتصدسال — بریده گشت به دو نیمه در میان شجر
(؟ لغت‌نامه)

چه عقل را به دست امانی گرو کنم — چه ارّه بر سر زکریّا بر آورم
(خاقانی: ۲۴۵)

دم خنجر ز مژگانش لب ارّه از آن خنجر — به بسملگاه یحیی بوسه بر فرق زکریا زد
(زلالی، آنندراج)

منابع: بلعمی: ۷۲۴/۲ و ۷۶۵؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۱۵؛ فصوص: ۱۷۷ و ۳۵۲؛ قصص [نیشابوری]: ۳۱۰؛ قصص [نجار]: ۳۶۸؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۸۹/۳؛ آفرینش و تاریخ: ۹۸/۳؛ روضة‌الصفا: ۴۱۴/۱؛ هرمزدنامه: ۲۷۷ و ۲۸۰؛ قاموس: ۴۴۴؛ معجم‌الالفاظ: ۲۴۲؛ منطق‌الطیر: ۲۶۸؛ لغت‌نامه.

زلیخا / zolayxā /

زلیخا (Zoleika) که نام اصلی او را «راعیل» و به روایتی «نکا» گفته‌اند، همسر عزیز مصر، «قطفیربن رحیب» بود که در زمان سلطنت «ریّان‌بن ولید» فرعون مصر می‌زیست. پس از آنکه یوسف* از کاروانی که او را به مصر آورده و در معرض فروش قرار داده بود، به اصرار زلیخا خریداری شد، به تربیت و پرورش او همت گماشتند. یوسف چون به حدّ رشد رسید، با حُسنِ عالمگیر خویش دل و جان از زلیحا به یغما برد و زلیخا به هر ترتیب که به او اظهار عشق می‌کرد با امتناع یوسف مواجه می‌شد. زنان مصر که یوسف را ندیده بودند زلیخا را بر این عشق ملامت کردند و لذا زلیخا آنها را به مجلسی در خانهٔ خویش دعوت کرد. زنها هنگام خوردن ترنج، چون یوسف را بدیدند چنان محو جمال او شدند که به جای ترنج دستهای خویش را بُریدند.

زلیخا چون با اصرار و ابرام نتوانست یوسف را رام کند، به تهدید و ارعاب و سرانجام به اتهام روی آورد و به او نسبت تجاوز و هتک ناموس داد و بالأخره یوسف با وجود برائت (یوسف: ۲۸) به زندان افتاد و سالها در زندان ماند.

اصل داستان یوسف و زلیخا از تورات و قرآن نشأت می‌گیرد و تفاوتهایی میان روایت تورات و قرآن هست (ع. خیام پور، یوسف و زلیخا: ۶۰ به بعد).

حدیث دلدادگی زلیخا به یوسف، تا آنجا در ادبیات فارسی زبانزد خاص و عام شده که چندین کتاب مستقل در دوره‌های گوناگون تاریخی، توسط شعرایی چون جامی، آذربیگدلی، شهاب ترشیزی و چندین نفر دیگر به نظم درآمده و خیام پور، در کتاب یادشده، سرگذشت آن را آورده است. به طور کلّی در اشعار شاعران، به ویژه غزل‌سرایان، داستان زلیخا انعکاس یافته است:

شدیم از گریه نابینا چو یعقوب از غم یوسف　　زلیخاوار گشته پیر و این خود بود حقّ ما
(قطران: ۳)

پرده بدرید از زلیخا درد و داغ عاشق　　عاشق داوود را رنجور کرد و سوگوار
(قطران: ۱۵۸)

عاشق و معشوق و عشق، این هر سه را در یک صفت
گه زلیخا، گه نبی، گه یوسف کنعان کنیم
(سنایی: ۴۱۲)

در چاه چو معشوق زلیخایم از این عشق　　ای خوبیِ تو خوبیِ معشوق زلیخا
(مسعود سعد: ۱۷)

یوسف به صبر خویش پیمبر شد　　رسوا شتاب کرد زلیخا را
(ناصرخسرو)

چو یوسف زین ترنج ار سر نتابی　　چو نارنج از زلیخا زخم یابی
(خمسه: ۲۸۴)

از خُلق یوسفیش به پیرانه‌سر جهان　　پیرایهٔ جمال زلیخا برافکند
(خاقانی: ۱۳۸)

هر کجا سروقدی چهره چو یوسف بنمود　　عاشق سوخته‌خرمن چو زلیخا برخاست
(سعدی: ۷۰۷)

گرش ببینی و دست از ترنج بشناسی　　روا بود که ملامت کنی زلیخا را
(سعدی: ۴۱۳)

ملامت‌گوی بی‌حاصل ترنج از دست نشناسد
در آن معرض که چون یوسف جمال از پرده بنمایی
(سعدی: ۵۹۷)

من از آن حُسن روزافزون که یوسف داشت دانستم
که عشق از پردهٔ عصمت برون آرد زلیخا را
(حافظ: ۳)

هر که از دست زلیخای هوس سالم جست — به دو عالم ندهد گوشهٔ زندانی را
(صائب: ۴۹)

هر که پیراهن به بدنامی درید آسوده شد — بر زلیخا طعم ارباب ملامت عار نیست
(صائب: ۱۸۱)

مصر انصاف از زلیخاطلعتان خالی شده — ورنه چندین ماهِ کنعانی به بازار من است
(صائب: ۱۹۹)

نیز ← صائب: ۱۲، ۲۷، ۵۸، ۷۸، ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۷۶، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۶۶.

آنچه او دارد ز خوبی گر زلیخا داشتی — با همه عصمت ازو یوسف نمی‌کردی فرار
(قاآنی: ۳۲۹)

همو در توصیف ممدوحهٔ خویش:

جفت زلیخا نخواهمش که زلیخا — گشت سَمَر در هوای یوسف کنعان
(قاآنی: ۶۶۳)

یوسفی را ز اسیری به عزیزی بردند — همه افسانه و افسون زلیخایی رفت
(اقبال: ۲۶۰)

ندیده درد زندان یوسف او — زلیخایش دل نالان ندارد
(اقبال: ۲۳۷)

منابع: بلعمی: ۲۷۲/۱؛ قصص [نجار]: ۱۲۵؛ روضةالصفا: ۲۲۸/۱ به بعد؛ مهدی پرتوی، «ریشه‌های تاریخی امثال و حکم»، هنر و مردم، بهمن و اسفند ۱۳۵۱: ۱۲۴ و ۸۲/۱۲۵؛ یوسف و زلیخا؛ منابع یوسف در همین فرهنگ؛ دا.فا.

زمان ← زَروان

زَمزَم ← باژ

زمزم (چاه) /zamzam/

نام چاهی مقدس و مبارک در مکّه که معروف است آب آن را اگر بیمار خورَد شفا یابد، اگر گرسنه خورَد سیر شود واگر تشنه خورَد سیراب گردد. وقتی اسماعیل* با مادر خود، هاجر*، در سرزمین مکّه تشنه ماندند، هاجر به طلب آب رفت و میان دو کوه صفا و مروه می‌دوید. اسماعیل از تشنگی می‌گریست و پاشنهٔ پا بر زمین می‌زد که از ردّ پای او چشمه‌ای آب برجوشید و به همین جهت آن را زمزم خواندند. بعضی گفته‌اند چون بر خدا توکل کردند، جبرئیل* آب زمزم برایشان فرستاد. هاجر چون گریهٔ کودک را شنید بازگشت و آب را دید که بر روی زمین همی رفت. خاک بر گِرد آن کرد تا بر جای ایستاد. آنگاه نرم نرم، آب فروتر رفت تا چاه گشت. اسماعیل آنجا دست و روی می‌شست و مرغان بسیار و گروهی از قبیلهٔ «جُرهُم» نیز بر آن آب گِرد آمدند. از پیامبر نقل شده است که اگر هاجر آن چشمه را نمی‌ایستانید، اندازهٔ رودی بزرگ می‌شد و همهٔ بیابان را آب می‌گرفت. بعد از آنکه زمزم مدتها ناپدید بود عبدالمطلب را میان خواب و بیداری فرمودند که زمزم را حفر کند. در راهی که می‌رفتند و هیچ آب نبود، ناگاه از زیر کفش عبدالمطلب آب روانه شد و چشمه پدید آمد. عبدالمطلب آنجا دو غزال یافت از زَر که دفن کرده بودند و او از آنها درِ کعبه را بساخت و سقایهٔ حاجّ را در مکّه بنا کرد (عجایب [فارسی]: ۱۸۷) و به این موضوع در سفرنامهٔ ناصرخسرو (تصحیح دبیرسیاقی: ۹۹) و جوامع‌الحکایات عوفی (تصحیح معین: ۱۷۱/۲) نیز اشاره شده است.

در فرهنگهای فارسی «زمزم آتش‌فشان» کنایه از آفتاب عالمتاب، و «زمزم‌افشان» به معنی اشک‌ریزان، و «زمزم افشاندن» به مفهوم گریه کردن نیز آمده است (لغت‌نامه). زمزم، چه در ادبیات فارسی و چه هم اکنون در میان حجاج بیت‌الله، به عنوان آبی گوارا و متبرّک مورد احترام بوده و هست:

از برکت تو دولت تو گشت پدیدار　　از پای سماعیل پدید آمد زمزم

(فرخی: ۲۳۹)

به سان چاه زمزم است چشم من　　که کعبهٔ وحوش شد سرای او

(منوچهری: ۸۲)

یکی چون چشمهٔ زمزم، دوم چون زهرهٔ ازهر

سیمُ چون چنگ بوالحارث، چهارم دست بویحیی

(منوچهری: ۱۳۴)

اگر فضل رسول از رکن و زمزم جمله برخیزد یکی سنگی بود رکن و یکی شوراب‌چَه زمزم
(ناصرخسرو: ۸۱)

هردم آرد پدید زمزم و نیل دست او همچو پای ابراهیم
(حدیقه: ۶۱۴)

خاک صدرش نظیف چون کعبه آب قدرش لطیف چون زمزم
(سنایی: ۳۸۱)

لطف سَبُک‌عنانت، کوثر کند ز دوزخ قهر گران‌رکابت، آتش کند ز زمزم
(انوری: ۳۳۶/۱)

کعبهٔ ما طرف خُم، زمزم ما دُردِ خام مصحف ما خطّ جام، سبحهٔ ما نام صبح
(خاقانی: ۵۱۸)

او کعبهٔ علوم و کُفو، کلک و مجلسش بودند زمزم و حجرالاسود و مقام
(خاقانی: ۳۰۲)

نظاره در تو چشم ملایک که چشم تو دیده جمال کعبه و زمزم‌فشان شده
(خاقانی: ۴۰۱)

آب انگور نکو خور که مباح است و حلال آب زمزم نخوری بد که حرامت باشد
(ابن‌یمین: ۳۸۶)

چنان با نیک و بد سر کن که بعد از مردنت عرفی
مسلمانت به زمزم شوید و هندو بسوزاند
(عرفی: ۳۲۷)

زمزم ار جوشد ز خاک من ازوست مِی اگر ریزد ز تاک من ازوست
(اقبال: ۳۳)

هر که آب از زمزم ملت نخورد شعله‌های نغمه در عودش فسرد
(اقبال: ۵۹)

منابع: بلعمی: ۲۰۸/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۶۷؛ اعلام قرآن: ۱۱۰؛ لغت‌نامه.

زَمزَمه ← باژ

زَمهریر /zamharir/

سرمای سخت جهنّم* را گویند که اشتقاق آن مورد اختلاف است. غالباً جزءِ اول آن (زم) را به معنی سرما دانسته و تمام واژه را سرما و سرمای سخت معنی کرده‌اند. در آیهٔ

۱۳، سورهٔ دهر (مُتَّکئینَ فیهَا عَلَی الأرائِکِ لاَیَرونَ فیهَا شَمساً وَ لا زَمهَریراً) نیز به همین معنی به کار رفته است. معانی و مفاهیم دیگری نیز برای این کلمه ذکر کرده‌اند:

ـ نام روزهایی پیش از بَرد عَجوز*:

برگ بنفشه چون بن ناخن شده کبود　　در دست شیرخواره به سرمای زمهریر
(منوچهری: ۳۴)

ـ سرمایی که با آن کافران را عذاب کنند و آن به اعتقاد برخی، طبقه‌ای است از جهنّم با سرمایی شدید که خداوند آن را برای عقوبت کفار مهیا ساخته است:

بی تو در جنّت نیاشامم شراب سلسبیل　　با تو در دوزخ بسازم با هوای زمهریر
(سعدی: ۵۲۳)

کاس حمیم بر لب و زقّوم بر اثر　　یک روی تفِّ نار و دگر روی زمهریر
(سوزنی: ۱۷۱)

برق سودات بگذرد بر دل　　زمهریر از دهان برانگیزد
(خاقانی: ۴۸۵)

ـ در کاینات‌الجوّ (هواشناسی) متداول بین مسلمین، طبقه‌ای است از طبقات هوا که به اصطلاح قدما، بالای کُرهٔ نسیم (طبقهٔ هوای متحرک) قرار دارد و سرمای هوای متحرک از آن ناشی می‌شود. همچنین نزول برف در ارتفاعات، در اثر برودت کرهٔ زمهریر صورت می‌گیرد.

در اعتقادات کهن، تندبادهای جهان را ناشی از زمهریر جهنّم می‌شمرده‌اند و بادهای سموم را از حرارت آن. زمهریر در اعتقاد مسلمین (به معنی محل عقوبت کافران) بی شباهت به زمستان و سرمایی که در اساطیر قدیم ایرانی، به موجب و ندیداد، در عهد جمشید* پدید آمد، نیست.

منابع: فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۷۳۴/۱؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

زمین (فرشتهٔ) ← زامیادروز
زندان اسکندر ← اسکندر

زو[1] /zow/
زو (زاب)، برادرزاده و جانشین نوذر* و پسر طهماسپ، پادشاهی عادل و بر مذهب

جدّش منوچهر* بود. مادرش یکی از جادوگران افراسیاب* بود و با جادوی خود، از فروریختن باران جلوگیری کرد تا خشکی و خشکسالی پدید آمد. اما، زو با همهٔ جوانی، جادوگران را به وحشت انداخت و آنها باران فرو ریختند. به روایت بلعمی (۵۲۱/۱) رودی از دجله بکشید و آن را «زاب» نام کرد و گویند همان است که امروز «زهاب» خوانند (آنندراج). ارتباط زو با آب* و باران نظر پژوهندگان را به خود جلب می‌کند. او همچنین سه روستا به نام خود برپا کرد و تخم گیاهان را کاشت و طعامها ساخت.

بسیاری از مورخین او را با گرشاسپ* یکی دانسته‌اند. در شاهنامه، پس از کشته شدن نوذر به دست افراسیاب، چون بر سر جانشینی نوذر اختلاف نظر پیش آمد، به پیشنهاد زال*، زو، که دارای فَرّ* و برازندهٔ تاج و هم از پشت فریدون* بود در سالخوردگی به پادشاهی انتخاب شد. در روزگار او خصومت میان ایران و توران* از میان برخاست:

زتخم فریدون بجستند چند — یکی شاه زیبای تخت بلند
ندیدند جز پور طهماسپ زو — که زور کیان داشت و فرهنگ گو

(شاهنامه: ۴۳/۲)

پس از مرگ او تاج و تخت به پسرش، گرشاسپ رسید که این گرشاسپ غیر از گرشاسپ معروف قهرمان کتاب گرشاسپ‌نامه و جدّ رستم* است.

به ندرت، نام زو در ادب فارسی دیده می‌شود:

شکل هلال هر سرِ مه می‌دهد نشان — از افسر سیامک و تَرک کلاه زو

(حافظ: ۲۸۱)

چه افریدون و چه ایرج، چه مینوچهر و چه نوذر
چه زاب ذو ذراع، آن شهره در فرخنده‌فرمانی

(قاآنی: ۷۹۱)

منابع: غررالسیر: ۱۲۸ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۸ و ۴۴؛ پیامبران و شاهان: ۳۴؛ روضة‌الصفا: ۵۶۶/۱؛ حماسه‌سرایی: ۴۸؛ یشتها: ۴۶/۲؛ اساطیر ایرانی: ۱۰۳؛ شاهنامه: ۴۳/۲ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۱۶/۱؛ نهادینه‌ها: ۱۷۳.

زو[۲] /zû/

نامی است که در فرهنگهای فارسی به معنای دریا آمده و اسم سرزمین زوزن، واقع در خراسان، از آن گرفته شده است. این نام با سوسن* و آب* و شاهین* و ناهید* ارتباط

دارد. در اساطیر بابلی پرنده‌ای به نام «زو» می‌کوشد دفتر تقدیر را از «اِنلیل» (enlil) برباید. در نبردی که میان آن دو در آسمان روی می‌دهد «زو» بر دفترچهٔ تقدیر دست می‌یابد و تنها مردوخ* است که آن را می‌تواند باز ستاند. برای قلع و قمع او از ربّ‌النوع طوفان، «رَمّن» (ramman) یاری خواسته می‌شود و او با سلاح خاص خود، یعنی «صاعقه» بر «زو» چیره می‌شود. برخی معتقدند «زو» یا «هو» (hu) نام عمومی مرغی شکاری است که بعضی نامهای جغرافیایی در ایران با آن ارتباط دارند (دیار شهریاران: ۱۰۳۸).

منابع: اساطیر ایرانی: ۱۶۰؛ دیار شهریاران: ۱۰۳۸/۲.

زواره /zavâre/

پسر زال* و برادر رستم* و از زمرهٔ پهلوانان کیخسرو* بود که در جنگها همه جا یاور و همراه رستم و کارگزار او بود. زواره، در نبرد هاماوران، میسرهٔ سپاه رستم را رهبری می‌کرد و وقتی رستم برای نجات بیژن* به توران* شتافت، او یکی از هفت دلاوری بود که رستم را همراهی می‌کردند:

سوی میسره نامبردار شیر زواره که بُد اژدهای دلیر

(شاهنامهٔ بخ: ۱۴۴/۲)

زواره بیاورد از آن سو سپاه یکی لشکر داغدل کینه‌خواه

(شاهنامهٔ بخ: ۶۹۲/۶)

زواره بیامد ز پشت سپاه دهاده برآمد ز آوردگاه

(شاهنامهٔ بخ: ۶۹۳/۶)

زواره در نبرد رستم و اسفندیار* با رستم بود و میان آن دو پیامها رد و بدل کرد. در سفر مرگ نیز همراه رستم بود و در یکی از چاهها که شغاد* کنده بود فروافتاد.

منابع: فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۱۸/۱؛ لغت‌نامه؛ دافا.

زور ← زوهر

زوهر /zuhr/

زوهر یا زور، آب مقدسی است که در معابد زردشتی، هنگام مراسم دینی مصرف

می‌شود. در بیشتر سرودهای اوستایی، زوهْر و هوم* جزو وسایل ستایش و پرستش هستند.

به طور کلّی، دو نوع زوهْر وجود دارند: یکی «آتش زوهْر» و دیگر «آب زوهْر» (= نثار به آتش یا آب). آتش زوهْر، پیه دنبهٔ گوسفنداست که در موارد خاصی، مثلاً هنگام تأسیس آتش بهرام* و یا هنگام گاهنبارها* (جشنهای فصلی) و یا صبح روز چهارم پس از مرگ که به اعتقاد زردشتیان، روان درگذشتگان در خانهٔ شاه بهرام است طی مراسمی به آتش بهرام می‌دهند (مینوی خرد: ۱۰۴).

«آب زوهْر» یا نذر و نیاز مایع، جزئی از مراسم یَسنه (Yasna) و مخلوطی از شیر و شیرهٔ هوم است که با آب دعا خوانده و با گیاه دیگری آمیخته می‌شده است. این آب را معمولاً از چاهی به دست می‌آوردند که در معابد کنده می‌شد و پاک و بدون آلودگی بود.

زوهْر، در مقابلِ «مَیَزد*»، عبارت است از نیاز نان و گوشت و غذاهای غیرمایع، چنان‌که پیوند ایزدبانوی آب (ناهید*) با ستارهٔ زهره* که تجسم دیگری از آن است روشن است. شاید میان زوهْر و زهره* که در معنی و لفظ نیز خویشاوند به نظر می‌رسند، پیوندی باشد. در ادب فارسی، به ندرت، از «زوهْر» (زور) یاد شده است:

ز وَرس و هوم و هوم‌پالا و از زور بلورین برگها تابنده چون هور

(بهرام پژدو: ۲۸)

منابع: تفسیر اوستا: ۷۵؛ یکتاپرستی: ۳۹۰؛ دیار شهریاران: ۸۹۷/۲؛ فروغ مَزدیَسنا: ۳۸؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۰۸.

زهره /zohre/

زهره یا ناهید* (Venus) دومین سیاره ــ از لحاظ فاصله تا خورشید ــ در آسمان* سوم است. در نجوم کهن، مشتری* را سعد اکبر می‌دانند و زهره را سعد اصغر که دلالت دارد بر تأنیث و خنثی بودن و حُسنِ وجه و فرح و شادی و، در اصطلاح، کوکب اهل طرب و ستارهٔ مخصوص زنان و مخنّثان و ظرفا و اهل زینت و تجمل است و لهو و طرب و عشق و ظرافت و سُخریه به او اختصاص دارند.

در روایات هست که وقتی عزا و عزایا (هاروت و ماروت*)، دو فرشتهٔ خدا، برای حُکم کردن، به زمین آمدند زنی از فرزندان نوح*، به نام زهره که در فارسی «بیدخت» و در عبری «اناهید» گفته می‌شود، پیش ایشان از شوهر خود شکایت کرد. آنها بر وی فتنه

شدند و او را از شویش جدا کردند و شوهر را بکشتند و به خواهش او در خفا خَمر خوردند و او نام مِهین (← اسم اعظم) خدای را از ایشان آموخت و خود به آسمان رفت و ایشان را فرو گذاشت. برخی گویند (اعلام قرآن: ۶۳۲) خداوند او را به صورت ستاره‌ای مسخ کرد که مولوی هم به این موضوع اشاره می‌کند:

چون زنی از کار بد شد روی‌زرد　　مسخ کرد او را خدای و زهره کرد
عورتی را زهره کردن مسخ بود　　خاک و گل گشتن چه باشد ای عنود

(مثنوی: ۲۷/۱)

بیرونی (آثارالباقیه: ۲۶۵) بت «لات» را به اسم زحل* و «عزّی» را به اسم زهره ذکر کرده و پرستش آنان را به صابئین نسبت داده است. دمشقی (نخبةالدهر: ۴۲) بت ابوالهول* را صورت زهره دانسته و هیکل آن را به شکل مثلثی تصویر کرده است که در آن انواع آلات لهو و طرب تعبیه شده و دربانانِ آن مدام با زیبارویان معاشقه دارند.

از شرحی که بیرونی (التفهیم: ۳۵۴ به بعد) در باب خواص و مظاهر زهره آورده، چنین بر می‌آید که رابطهٔ زهره با آب* و سپیدی و روییدن و زایش و تولید مثل و طرب و زیبایی و عشق و مسایلی از این قبیل، انکارناپذیر است. روی هم رفته، قراین نشان می‌دهند که زهره همان ایزدبانوی آب است. تصویری هم که بیرونی از این ایزدبانو به دست داده (همان: ۳۸۹) «زنی است بر اشتری نشسته و پیشش بربط است و همی زند» و «زنی نشسته، موی فروهشته، گیسوها به دست چپ همی دارد و به راست آینه و اندر او همی نگرد» نیز مؤید این ادعا است. از این روست که در روزگاران کهن، زهره یا ناهید را ایزد موسیقی و سرپرست رامشگران و خنیاگران می‌شمرده‌اند و کارها و صفات گروه نوازندگان و خوانندگان و بازیگران را مظهر و جلوه‌ای از صفات بی‌شمار او می‌دانسته‌اند. وجود نامهای متعدد سازهای موسیقی که اغلب در فرهنگها نیز با نام فارسی خود شناخته شده‌اند حکایت از پیشینه‌ای بسیار کهن از ارتباط موسیقی و ناهیدپرستی دارد. به ویژه دلایل باستان‌شناسی (دیار شهریاران: ۱۰۷۳/۲) نیز این پیوند را مستحکمتر نشان می‌دهد.

در ایران پس از اسلام نیز بیدخت (بدوخ، بیدخ) که همان ناهید یا زهره است، به عنوان ایزدبانوی آب، به صورتهای گوناگون، به کنایه یا آشکارا ستایش می‌شده است. مثلاً در روستای «قالهر» کاشان، روستاییان در جشن آفریجگان* به جایگاهی در کوه، که

آب از آن می‌تراویده، می‌رفته و آن را به نام «بیدخت» می‌ستوده‌اند. به روایت ابن‌ندیم (الفهرست: ۵۵۱) ساحران، دختر ابلیس* را که تختی بر روی آب دارد و نامش «بیدخ» است می‌پرستیدند.

در منابع توراتی، می‌بینیم که زهره یا «ایشتار» که همان بیدخت است «عشتاروت» یا «عشتروت» نامیده شده و «ملکهٔ آسمان» لقب یافته است. همچنین در **تورات** هست که بنی‌اسرائیل در زمان سلیمان*، پرستش «عشتاروت» را پیشه کردند و آن را «ملکةالسماء» نامیدند که با «بَعْل» غالباً یکجا ستوده می‌شده است. نقش لکلکها و کلنگها و قوها که در سفالینه‌های دوران قدیم بین‌النهرین و خوزستان دیده می‌شود، یادآور و کنایه از ایزدبانوی زهره است زیرا بط و قو و مرغابی و غاز، نشانهٔ آفرودیت* و آپولون* بوده‌اند. در اساطیر یونانی، آفرودیت و در اساطیر رومی، ونوس الههٔ زیبایی به شمار می‌روند.

بنا بر کتابهای نجومی کهن، روز آدینه به زهره اختصاص داشته و شاید به همین دلیل است که در شعر فارسی، این روز، شادی‌آور و طرب‌انگیز شمرده شده است:

آدینه مزاج زهره دارد　　چون آمد لهو و شادی آرد
ای زهره‌جمال باده در ده　　کامروزم باده به گوارد

(مسعود سعد: ۶۶۹)

زهره تقریباً با تمامی خصوصیات خود، به ویژه به عنوان مظهر زیبایی و الههٔ عشق و موسیقی و نشاط در ادبیات فارسی شناخته است:

همی سعود بود حکم نجم زهره　　چو گشت رای تو شاها بر او مجاور

(مسعود سعد: ۲۳۷)

آفتاب آمدو چون زهره به عشرت بنشست　　پیش زهره به چه زَهره سخن ماه کنید

(سنایی: ۱۸۰)

بندهٔ جود تو زیبد آفتاب نوربخش　　مطرب بزم تو شاید زهرهٔ بربط‌سرای

(سنایی: ۶۰۹)

نیز ← سنایی: ۳۷، ۲۲۵، ۲۹۲، ۳۹۵، ۴۷۴، ۴۹۴.

ز تیمار آن لعبت زهره‌فعل　　ز هجران آن روی خورشیدفر

(مسعود سعد: ۶۵۲)

بـــتا زهـــرهٔ آسمانِ جمـــالی چو زهره به من‌بر تو فرخـنده‌فالی
کـنار تـو خـالی نـباشد ز بـربط ز بـربط نـباشد بـلی زهـره خـالی
(مسعود سعد: ۶۵۲)

نیز ← مسعودسعد: ۳، ۱۶، ۲۱، ۳۳، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۶۰، ۱۶۷، ۲۱۸، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۷۶، ۲۹۱، ۳۴۵، ۳۶۴، ۳۹۱، ۴۰۲، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۵۹، ۴۶۸، ۴۸۹، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۴۹.

خیز ای مطرب و بخوان غزلی هین که زهـره ربـاب مـی‌آرد
(عطار: ۱۳۱)

مشتری را خرقه از سر بـرکشیم زهره را تا حشر گردانـیم مست
(عطار: ۳۸)

زهره خنیاگریت گر نکند تا ابد سور زهره ماتم باد
(انوری: ۱۰۸/۱)

کند امنِ تو آب فـتنه تـیره کند سهم تو سور زهره ماتم
(انوری: ۳۳۰/۱)

طالعش گر زهره باشد در طرب میل کلّی دارد و عشـق و طـلب
(مثنوی: ۴۶/۱)

طبع موزون تو چون فرمود میل جام و مِـی زمـرهٔ اهـل هـنر را زهـره در مـیزان شـده
(سلمان ساوجی: ۶۰۲)

عشق شاطر ما به دستش مـهره‌ایم پـیش بـنگر در سـواد زهـره‌ایم
(اقبال: ۳۲۰)

نَسَفی (الانسان: ۱۴۷) هنگام تطبیق اعضای آدمی بر اجرام و افلاک گوید: «و گُرده آسمان سوم است و نمودار فلک زهره است، از جهت آنکه زهره گُردهٔ عالم کبیر است و در این فلک ملایکه بسیارند و ملکی که موکّل است بر نشاط و فرج و شـهوت، سَـروَر ایـن ملایکه است».

در برخی اشعار، به رابطهٔ زهره با هاروت و ماروت و بابل* و متعلقات آن اشـاره شده است:

زهره هنوز آب درین گِـل نـریخت شهـپر هـاروت بـه بـابل نـریخت
(خمسه: ۷۵)

یارب آن کوس چه هاروت‌فنِ زهره‌نواست که ز یک پرده صد الحانش به عمدا شـنوند
(خاقانی: ۱۰۱)

مطرب به سِحرکاری هـاروت در سماع　　خجلت به روی زهـرهٔ زهـرا بـرافکـند
(خاقانی: ۱۳۵)

دود آهم دوش بابل را حبش کرده است از آنک
غـارت هـاروتیان شـد زهـرهٔ زهـرای مـن
(خاقانی: ۶۵۰)

زهره با ماه و شفق گویی ز بابل جادویی‌ست　　لعـل و آتش در هـوای قـیروان انگـیخته
(خاقانی: ۳۹۴)

از جمال زهره‌ای بگـداخـتی　　دل به چاه بـابلی انـداخـتی
(اقبال: ۲۹۰)

در شعر و ادب فارسی در ارتباط با ویژگیهای یادشدهٔ زهره، این ترکیبات و صفات پدید آمده‌اند: زهرهٔ چـنگی، زهـرهٔ زهـرا، زهـرهٔ ازهـر، نـاهید چـنگی، زهـره در تسـدیس، زهره‌بناگوش، زهـره‌رخ، زهـره‌جبین، زهـره‌دیدار، زهـره‌روی، زهـره‌سان، زهـره‌طبع، زهره‌لقا، زهره‌نوا، زهره‌وش و... (← لغت‌نامه).

گاهی برای ایجاد تأثیر یا رنگ و یا خصوصیتی واحد مـیان دو سـتاره، تـقارن یـا هماهنگی پدید می‌آید و مثال آن، چنان‌که بیرونی (التفهیم: ۳۶۱) اشاره می‌کند: «چون زهره که دلیل است بر همهٔ سپرغمها از جهت خوشی بوی، آنگه مریخ* با وی اندر گُل انباز شود از جهت خار اندر درختش و سرخی اندر رنگش و تیزی اندر بویش که زکام بجنباند، و مشتری با زهره همباز شود و اندر نرگس*، و زحل همبازش بود اندر مُورد، و آفتاب* انبازش اندر نیلوفر*، و عطارد* انباز شود به شاه‌اسپرغم* و قمر* به بنفشه*».

این تقارن یا هماهنگی در شعر فارسی هم انعکاس یافته است:

از مَه و مهر بارور شد بـاغ　　زهره و مشتری از آن زایـد
(مسعود سعد: ۵۳۵)

خورشید ملوک جای من کرد　　بـا زهـره و مشـتری بـرابـر
(مسعود سعد: ۲۳۰)

هر زمان زهره و تیر از پی یک نکتهٔ تـو　　هر دو در مجلس شعر تو قرینند و مشـیر
(سنایی: ۲۸۳)

زهره مِزهَر بر تو سازد کز عـطارد حـاصلی　　مر تو را از راستی تو مشتری شـد مشـتری
(سنایی: ۶۳۵)

بِبرُد طلعت و فهم وی از دو چیز سَبَق　　یکی ز زهرهٔ ازهـر یکـی ز تـیر دبـیر
(مسعود سعد: ۲۴۵)

تیر در هجر چهرهٔ زهره گشته از اشتیاق بی آرام

(انوری: ۳۱۶/۱)

در توضیح بیت بالا لازم است گفته شود که در تداول نجوم، تیر* (عطارد) نر، و قمر و **زهره** ــ چنان‌که اشاره شد ــ ماده معرفی شده‌اند.

چو برداشتی جام روشن‌نبید تو آن را قرین مَه و زهره خوان
چو خرچنگم و شادی افزایدم بلی چون کند ماه و زهره قران

(مسعود سعد: ۴۰۴)

تو ساخته مجلسی و از خوبان پر زهرهٔ روشن و قمر کرده

(مسعود سعد: ۴۸۴)

آری چو ماه و زهره به یک جا قران کنند عیش و نشاط و شادی و لهو اقتضا کنند

(مسعود سعد: ۶۳۹)

زهره سازی خوش نمی‌سازد مگر عودش بسوخت
کس ندارد ذوق مستی مِی‌گساران را چه شد

(حافظ: ۱۱۵)

زهره و ماه و مشتری، از تو رقیب یکدگر از پی یک نگاه تو، کشمکش تجلیات

(اقبال: ۲۸۵)

صاحب کتاب دستورالکاتب، به دبیران اندرز می‌دهد که هنگام نوشتن نامه به این نکته **توجه** کنند:

ور فرستی همی به نزد دبیر نظر ماه سوی تیر پذیر
ور فرستی سوی زنان بنگر تا که ناظر بود به زهره قمر

(هندوشاه نخجوانی)

همچنین وجه اشتراک ومشابهت زهره و قمر، علاوه بر ماده بودن، این است که به روایت بیرونی (التفهیم: ۳۵۹)، مریخ و زهره و قمر شبی‌اند و عطارد، هم روزی است و هم شبی.

در شعر معاصران هم اشاراتی به زهره هست:

ز شراب زهره بر آتش غم می‌زدم آب زدل این سپاه غم را چو گیاه می‌درودم

(اخوان‌ثالث، ارغنون: ۶۰)

گیسوی بلند زهره را گیرم او را وسط دو پیکر اندازم
از چنگ کشیده ارغنونش را با زخمه به کام اخگر اندازم

(اخوان‌ثالث، ارغنون: ۱۱۸)

منابع: قصص [سورآبادی]: ۱۶؛ شرح بیست باب؛ دیار شهریاران: ۹۴۷/۲ و ۱۱۶۹ به بعد؛ رشید عیوضی، «ابلیس و شیطان در مدارک اسلامی»، ن.د.ا.ت.: ۶۷/۲۴؛ یادگار، س سوم: ۷۱/۲؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 220.

زیتون /zeytun/

زیتون (olive) درخت همیشه‌سبزِ ناحیهٔ مدیترانه است که ساقه و برگ آن از مدتها پیش از روزگار مسیح*، نشانهٔ صلح، فرزانگی، فراوانی نعمت و پیروزی بوده است. در یونان باستان زیتون برای آتنه مقدس بود و در اشاره به داستان نام‌گذاری آتنه، شاخهٔ زیتونی که سمبول صلح بود پیشکش شد. عروسان تاجی از زیتون بر سر می‌نهادند و تاج زیتون وحشی، برترین امتیاز و در بازیهای المپیک برترین جایزه بوده است. در عهد عتیق آمده‌است که کبوتری که خبر فروکش کردن طوفان را به نوح* داد، برگ (شاخهٔ) زیتونی در منقار داشت. بنا بر برخی روایات، جبرئیل* هم گاه با شاخهٔ زیتون تصویر شده است. این درخت به عمر دراز، گاه تا چهار هزار سال، معروف است. در کتابهای ادویه برای روغن آن که به «زیت» معروف بوده، خواص فراوانی ذکر شده است (تحفهٔ حکیم مؤمن). در ایران بر سر سفرهٔ نوروز* چند شاخه بید و زیتون و انار* می‌نهادند.

در قرآن به زیتون سوگند خورده شده است: وَالتِّینِ و الزَّیتون (تین: ۱۰). در تفاسیر آمده است (روض‌الجنان: ۳۲۹/۲۰) که «تین» نام مسجد نوح است و «زیتون» بیت‌المقدس. ضحّاک* گفته است: تین، مسجدالحرام و زیتون، مسجداقصی است. همچنین گفته‌اند: تین، کوههای میان حلوان تا همدان، و زیتون کوههای شام است.

از عبدالله عمر نقل شده است که چهار کوه مقدس است: طور تینا، طور زیتا*، طور سینا* و طور تیمانا. طور زیتا همان بیت‌المقدس است. مجموعهٔ روایات، ارتباط زیتون با سرزمین فلسطین و بیت‌المقدس را روشن می‌کند. به این ارتباط در شعر سهراب سپهری (هشت‌کتاب: ۳۲۱) اشاره شده است:

و ای تمام درختان زیت خاک فلسطین
وفور سایهٔ خود را به من خطاب کنید
به این مسافر تنها که از سیاحت اطراف «طور» می‌آید.

منابع: روض‌الجنان: ۳۲۹/۲۰؛ معجم‌البلدان: ۱۶۳/۳؛ لسان‌العرب: «زیت»؛ گل و گیاه: ۱۷۶؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *Dictionary of Symbols*: 164; *Brewer's*: 848, olive.

زیگفرید /zigfrid/

زیگفرید (Siegfried) نام قهرمان نخستین بخش حماسهٔ نیبلونگن (Nibelungen) مهمترین افسانهٔ آلمانی مربوط به قرن ۱۳ میلادی است که واگنر با مهارت تمام آن را به صورت اپرا در آورده است (۱۸۷۶). او قهرمان رویین‌تنی است که از ناحیهٔ کتف آسیب‌پذیر بود (← رویین‌تنی).

س

ساحرةالجنّ ← غول
ساداتالملایکه ← کرّوبیان
سارای ← ساره

ساره /sāre/

ساره یا سارای، دختر عمّ ابراهیم* و به روایتی دختر وزیر نمرود* است که بسیار خوش منش و نیکوروی بود. در خبر است که خداوند نیکویی را به هزار جزء کرد و نهصد و نود و نُه جزء را به حوّا* داد و یکی را به همهٔ خلق، و آن یکی را به هزار بخش کرد و نهصد و نود و نُه جزء را به ساره داد و یکی را به همهٔ خلق. ساره چون کارهای ابراهیم بدید، به وی ایمان آورد و به همسری او در آمد و ابراهیم او را با خود از بابل* به حرّان مصر برد. ساره چون عقیم بود کنیزک خود هاجر* را به ابراهیم بخشید که اسماعیل* از او در وجود آمد. به همین جهت، ساره بر او حسد برد و ابراهیم را ناگزیر ساخت که هاجر و کودکش را از پیش او دور کند. به روایت قرآن (هود: ۷۲) خداوند ساره را به تولد اسحاق* مژده داد و همانند ابراهیم صاحب مواعید شد و در میان شگفتی در سن هفتادسالگی صاحب فرزند شد.

ای ساره‌صفات و آسیه‌زهد　　کس چون تو زبیده‌سان ندیده ست
(خاقانی: ۷۱)

آسیه‌توفیق و ساره‌سیرت است　　سیرتش بر اِنس و جان خواهم گزید
(خاقانی: ۱۷۰)

آسیه‌توفیق و ساره‌سیرت است　　ساره را سیاره‌سیما دیده‌ام
(خاقانی: ۲۷۳)

ای آسیه‌کرامت و ای ساره‌معرفت حوّای وقت و مریم آخرزمان شده
(خاقانی: ۴۰۲)

در توصیف ممدوحهٔ خود شاعر گفته است:

سارهٔ هاجرخصال رابعهٔ دهر مریم زهراصفت خدیجهٔ دوران ...
(قاآنی: ۶۶۲)

ساره چسان داغش که خواری هاجر جست همی از در حسادت و خذلان
(قاآنی: ۶۶۲)

منابع: بلعمی: ۲۳۹/۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۰؛ قصص [نیشابوری]: ۵۴ به بعد؛ قاموس: ۴۵۵؛ حبیب‌السیر: ۵۴/۱؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۷۶۵/۱؛ لغت‌نامه و منابع آن؛ منابع ابراهیم در همین فرهنگ.

ساسی‌شو، پرندهٔ پیام در افریقا ← هدهد

سام /sām/

پسر نریمان (نیرم) است که اغلب با صفت «یک‌زخم» نام برده شده و از نسل گرشاسپ* پهلوان سیستانی است که در شاهنامه به اژدهایی که توسط گرشاسپ نابود شده، بی شباهت نیست. فردوسی گاه وی را برادر نریمان و اغلب فرزند او معرفی کرده است. در روایات پهلوی، سام نام دو تن از پهلوانان سیستان است: یکی پدر «اثرط» که در گرشاسپ‌نامه (۴۹) «شم»* آمده و دیگر نوادهٔ گرشاسپ، پدر زال* است.

به روایت بُندهِشن، سام به سبب قصوری که در حفظ دین مزدایی کرد از چشم اهورامزدا* افتاد و جزایش این شد که با تبری از دست ترکی مجروح شود و تا رستاخیز* در حالتی از بیحسی (← بوشاسپ) به سر برد. در آغاز رستاخیز سام برمی‌خیزد و آژی‌دهاک* را می‌کشد و آنگاه سوشیانت* جهانیان را از بدی و بیداد می‌رهاند.

نام سام به عنوان یکی از پهلوانان ایران در شعر فارسی نیز آمده است:

نباید نرم کردن گردن از بهر درم کس را نبشتست این سخن در پندنامه سام را نیرم
(منوچهری: ۷۸)

شد از شش نامدار اندر جهان شش چیز او را ارث
که جز با وی نیابی با کس این شش چیز در گیهان
وفـای ایـرج و فـرهنگ سـلم و فـرّ افـریدون
زبـان زال و سهـم سـام و دست رستم دستان
(قطران: ۳۲۵)

سام و فریدون کجا شدند نگویی بهمن و بهرام گور و حیدر و دلدل
(ناصرخسرو: ۳۴۱)

جمشیدِ سام‌عصمت، سامِ سپهرسطوت دارای زال همت، زال زمانه داور
(خاقانی: ۱۹۳)

ملکت چو ملک سام و سکندر بساز و تو همسان سام و همسر اسکندر آمده
(خاقانی: ۵۳۶)

همی سام را هیز خوانم پس آنگه چو کاووس پیوسته در بند تورم
(سنایی: ۳۷۳)

در حفظ مملکت کلکش قوی‌تر است از رُمح سام یل از تیر زال زَر
(قاآنی: ۲۰۴)

منابع: اساطیر ایرانی: ۹۷؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۶۲/۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۵۴؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۲۸/۱؛ داستان داستانها: ۱۸۷؛ داستانهای شاهنامه: ۸۳؛ لغت‌نامه.

سام بن نوح /sām-ebne nuh/

نام پسر بزرگ نوح* است که با همسرش داخل کشتی شد و از طوفان رهایی یافت. نژاد سامی به او منسوب است.

مُلک تو کشتی است و چرخ نوح کهن‌سال کَش ز شب و روز سام و حام برآمد
(خاقانی: ۱۴۶)

چون نوح پیر عشق و ز طوفان مهلکات ایمن به کوه و کشتی و خرّم ز سام و حام
(خاقانی: ۳۰۱)

به سامِ روز مگر نوحِ دهر نفرین کرد که بی جنایتِ معهود رنگ حام گرفت
(قاآنی: ۱۲۰)

برای روشن شدن تعبیر بیت اخیر به مدخل «حام» در همین فرهنگ مراجعه شود.

منابع: منابع حام و نوح در همین فرهنگ.

سامری /sāmeri/

نام شخصی مرتد و معاصر موسی* که مردم را گمراه می‌کرد. سامری را در زبان عبری «شمری» گویند که به تعبیری منسوب به «شمرون»، فرزند «یشاکر» چهارمین فرزند یعقوب* است و به تعبیر دیگر منسوب به شهر سامره است و چون سامریان از دین یهود سرباز زدند، بعدها لفظ سامری به معنی مرتد به کار رفته است.

اشتقاق دیگری که برای واژهٔ سامری از قول گیب نقل شده، این است که این واژه از واژهٔ مالایایی Samutiri یا Samurit گرفته شده که به معنی «سلطان دریا» است و واژهٔ پرتغالی Zamorin نیز از آن گرفته شده است. از شرحی که ابن بطوطه (سفرنامه: ۶۵۳/۲) آورده بر می‌آید که گویا لقب پادشاهان کالکوت «سامری» بوده است. برخی سامری را محرّف «یامرس» (jamers)، از ساحران فرعون*، و برخی نیز او را از بنی‌اسرائیل دانسته‌اند و بیشتر یهودیان وی را از مردم آسور می‌دانند. در روایات اسلامی نام او هارون بن ظفر یا موسی بن ظفر آمده است.

بنا بر قصص اسلامی، سامری لقب شخصی مرتد بود که وقتی موسی سی‌روز به کوه طور* رفت (اعراف: ۱۴۲) و برادر خویش هارون بن عمران* را به هدایت بنی‌اسرائیل گماشت، به حیله زرهای بنی‌اسرائیل را تصاحب کرد و برای آنان که به یادِ گاوِ آپیس افتاده بودند مجسمه‌ای از زر گداخته، به هیئت گوساله بساخت و قدری از خاک نعل بُراقِ* جبرئیل* که در روز غرق فرعون به دست آورده بود، در او دمید که جان گرفت و چون در آن می‌دمیدند، از آن صدای گاو بیرون می‌آمد (طه: ۸۸). سامری به بنی‌اسرائیل گفت: این بت خدای شما و موسی است.

موسی چون به قوم خود بازگشت و آنها را گمراه یافت، اول هارون و بعد سامری را مورد عتاب قرار داد. هارون گناه غیبت موسی را به گردن سامری انداخت و موسی سامری را گفت: تو را نکشم ولی کیفر تو آن است که در زندگانی «لامِساس»* گویی (طه: ۹۷) و مردمان با تو سخن نگویند و با تو نیامیزند. بنی‌اسرائیل در نتیجهٔ چهل‌روز گوساله‌پرستی، مغضوب حق شدند و مقرر گردید چهل‌سال در بیابان سرگردان بمانند. از وقایع این چهل‌سال، واقعهٔ قارون* است و به زمین فرو رفتن او و اموالش و نیز قصهٔ قربانی کردن گاو زرد میانه‌سال که در آیهٔ ۹ سورهٔ بقره به اجمال به آن اشاره شده است.

موسی گفت: این گوساله را بسوزانم و خاکستر کنم و به بنی‌اسرائیل گفت: پروردگار شما خدای یگانه است. در تفسیر زاهدی هست که سامری تا قیامت زنده خواهد بود و

چون به نزدیک آدمی شود، در اندامش آتش خیزد و لامِساس‌گویان بگریزد.

سامری در ادبیات فارسی، به سحر و جادوگری و کذب و خدانشناسی معروف و به ویژه گوسالهٔ او به عنوان مظهر فریب و تحمیق و ناآگاهی زبانزد است:

کاسد و فاسد شد آن سِحر حرام سامری — هست گفتار سنایی عشق را سِحر حلال
(سنایی: ۳۴۸)

شاعری در پیش تو شاعر کجا یارد نمود — ساحری در پیش موسی چون نماید سامری
(سنایی: ۶۳۹)

امام زمانه که هرگز ندیدست — بر شیعتش سامری ساحری را
(ناصرخسرو: ۱۴۳)

دست موسی گشت گویی عارض رخشان او — زلف او ثُعبان موسی چشم او چون سامری
(معزی: ۷۱۴)

گاو را چون خدا به بانگ آرد — عمل دست سامری منگر
(خاقانی: ۸۸۵)

با گاو زری که سامری ساخت — گوساله شمار زرگران را
(خاقانی: ۳۵)

آن مِی و میدان زرین بین که پنداری به هم — آتش موسی و گاو سامری در ساختند
(خاقانی: ۱۱۱)

پیش تخت خسروِ موسی کفِ هارون زبان — این منم چون سامری سِحر از بیان انگیخته
(خاقانی: ۳۹۸)

گاو سفالی اندر آر، آتش موسی اندر او — تا چه کنند خاکیان گاو زرین سامری
(خاقانی: ۴۲۰)

بانگ گاوی چو صدا باز دهد عشوه مخر — سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
(حافظ: ۸۸)

این همه شعبدهٔ خویش که می‌کرد اینجا — سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد
(حافظ: ۹۶)

کرشمه‌ای کن و بازار ساحری بشکن — به غمزه رونق ناموس سامری بشکن
(حافظ: ۲۷۵)

سِحر هر چندان قوی عاجز شود با معجزه — چون کند با دست موسی سِحرهای سامری
(بهار: ۵۹۶)

دبدبهٔ قلندری طنطنهٔ سکندری — آن همه جذبهٔ کلیم این همه سِحر سامری
(اقبال: ۲۸۶)

غالیان گویند هم خود موسئ هم سامری بهر گاو زر چه باید جنگ زرگر داشتن
(قاآنی: ۶۷۵)

منابع: بلعمی: ۴۲۷/۱؛ المستطرف: ۱۱۶/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۲۱۳؛ قصص [نجار]: ۲۱۸؛ فصوص: ۳۵۲؛ یعقوبی: ۴۱/۱؛ اسرارنامه: ۴۱۳؛ قاموس: ۷۵۵؛ منطق‌الطیر: ۲۷۴ و ۳۸۹؛ لغت‌نامه.

سَئنه /sa'ena/

نام پارسای حکیمی است که بنا بر دینکرت (کتاب هفتم، بند ۵) صدسال پس از ظهور زردشت متولد شد و دویست سال پس از او درگذشت و نخستین کس از پیروان مَزدیَسنا بود که بیش از صدسال بزیست. او یک جا نیز شاگرد زردشت معرفی شده و در فروردین‌یشت (بند ۹۷)، فَروَهَرِ* وی نیز ستایش شده است.

در قدیم، روحانیون علاوه بر وظایف دینی، به شغل پزشکی نیز اهتمام می‌ورزیدند. بنابراین، ممکن است نام سَئنه، حکیم عهدباستان، با نام پرندهٔ معروف، سیمرغ* که پَرِ او شفابخش است ارتباط داشته باشد.

منابع: فرهنگ نامهای اوستا: ۶۹۹/۲-۶۸۴؛ یشتها: ۸۲/۲؛ علی‌اکبر جعفری، فرهنگ ایران زمین: ۴۳۹/۱۵؛ برهان قاطع: سیمرغ؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۱۵.

سبا /sabā/

سبا (سباء) به روایت معجم‌البلدان، سرزمینی است در یمن، در جنوب غربی جزیرةالعرب (احتمالاً یمن و حَضْرَموت کنونی) که شهر آن «مَأرب» است و بین آن و صنعا سه روز راه است. برخی سبا را ناحیه‌ای میان اردن و فلسطین و جایی خرّم و با نعمت دانسته‌اند و صاحب حدودالعالم، آن را شهرکی با نعمت و مردم بسیار توصیف کرده است. گاهی نیز آن را ناحیه‌ای شامل دوازده و یا سیزده شهر آبادان یاد کرده‌اند که بلقیس* همسر سلیمان* پادشاه آنجا بود. مردم سبا، در آبیاری و سدسازی مهارت داشته‌اند و سدّ مأرب که مورخین بنای آن را به لقمان بن عاد، و تعمیر آن را به بلقیس نسبت داده‌اند بهترین نمونهٔ آن است. در طرفین این سد، بوستانهای چند طبقه قرار داشت و مردم سبا راجع به تقسیم آب و کیفیت شُرب آن مقرراتی داشتند که در ملل مجاور تأثیر داشته است. قرآن به دو واقعه از مملکت سبا اشاره می‌کند که عبارت‌اند از:

سیل عَرِم: واقعهٔ سیل در قرآن (سبا: ۱۵ تا ۲۱) به این مضمون بیان شده که سبا

کشوری پر برکت و با ناز و نعمت بود. مردم سبا از آیات حق روگردان شدند و بر ایشان سیلی بنیان‌کن فرستادیم که سدّ مأرب را درهم شکست و قوم سبا را به کشورهای اطراف پراکند. به روایتی، چون خدای تعالی خواست نعمت سبا را برایشان زوال آرد، فرشته‌ای را فرمان داد که نعمت سبا برگیر و به طایف بَر.

برخی معتقدند «عَرِم» نام ناحیه‌ای است که در آن سیل عَرِم واقع شد و یا نام پادشاهی است که در زمان او این حادثه اتفاق افتاده است.

ملکهٔ سبا: یا بلقیس که پادشاه این شهر بود و بعد به همسری سلیمان درآمد (← بلقیس؛ سلیمان).

درست گویی صدرالزمان سلیمان بود — صبا چو هدهد و محنت‌سرای من چو سبا
(خاقانی: ۲۹)

جایی که تیر قهر برآرد مهابتت — ویران کند به سیل عَرِم جنّت سبا
(سعدی: ۷۰۱)

ای هدهد صبا به سبا می‌فرستمت — بنگر که از کجا به کجا می‌فرستمت
(حافظ: ۶۲)

مر آن بسان مسیحا شکست قفل سپهر — مر این بسان سلیمان کلید فتح سبا
(قاآنی: ۸۴)

سی و چهارمین سورهٔ قرآن «سبا» نامیده شده و در پایان آن به قومی اشاره شده که ایشان را به روایتی (قصص [سورآبادی]: ۳۵۲) شیبانیان گویند و در آخرالزمان پدید آیند و روی به مکّه نهند تا آن را ویران کنند. چون به بیدا رسند، جبرئیل* بانگ بر ایشان زند و همه را هلاک کند و ایشان را به زمین فرو برند.

در شعر فارسی به این واقعه در ارتباط با شهر «سبا» اشاره شده است:

یا رب خاقانی است بانگ پر جبرئیل — خانه و کاشانه‌شان باد چو شهر سبا
(خاقانی: ۳۸)

شمشیر نصرت‌الدین چون پرّ جبرئیل — خَسفِ سبا به کشور اعلا برافکند
(خاقانی: ۱۳۷)

مباش منکر من کاین سبای جهل تو را — خرابی از خِرَد جبرئیل‌سان من است
(خاقانی: ۷۵۵)

در بیت زیر به نظر می‌رسد که «سبا» به معنی هدهد* است:

چون باز و چَرغ چرخ همی داردم به بند　　گر در حذر غُرابم و در رهبری سبا
(مسعود سعد: ۱)

منابع: قصص [سورآبادی]: ۳۴۹؛ قصص [نیشابوری]: ۳۵۸؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۷۴؛ آفرینش و تاریخ: ۱۱۲/۳؛ روضة‌الصفا: ۳۷۳/۱؛ قاموس: ۴۶۵؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۵۵/۳؛ درّهٔ نادره: ۷۷۱؛ منطق‌الطیر: ۲۹۷؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۹۰ و ۱۱۳؛ اعلام قرآن: ۳۴۳؛ وحید، س ششم: ۲ و ۱۶۲/۳؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.

سَبت /sabt/

سَبت (Sabbath) که در فارسی آن را شنبه یا شنبذ می‌گوییم اصلاً از کلمهٔ عبری «شبّات» مشتق شده و در عربی به معنی استراحت و آسایش است. بنا بر تورات، یهوه* در روز ششم آفرینش*، خلقت جهان را به انجام رسانید و در روز هفتم بیاسود. به این جهت، یهودیان در این روز جشن می‌گیرند و از کار دست می‌کشند و به استراحت می‌پردازند.

اصحاب سَبت (Sabbatarians) قومی از بنی‌اسرائیل بودند که به روایت قرآن (اعراف: ۱۶۳ تا ۱۶۶) حق تعالی امر کرد روز شنبه ماهی صید نکنند. اینان در آن روز ماهیان را در آب‌بند می‌کردند و روز یکشنبه می‌گرفتند. چون ظلم ایشان از حد بگذشت حق تعالی همه را مسخ کرد و به صورت بوزینه درآورد و آنها پس از چند روز هلاک شدند:

نقض توبه و عهد آن اصحاب سَبت　　موجب مسخ آمد و اهلاک و مَقت
(مثنوی: ۲۵۹۲۵،)

در شعر معاصر هم اشاراتی به شنبه و تعطیلی آن رفته است:

یهوه مشرق را به رودخانه داد
و شنبه را به بیکاران
هر هفت روز هفته حراج است.　　(طاهره صفارزاده، حرکت و دیروز: ۱۰۵)

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۵۱۶/۴؛ تفسیر قرآن پاک: ۹-۱۲؛ عجایب [قزوینی]: ۴۳؛ یشتها: ۷۹/۱؛ قاموس: ۴۶۵؛ معجم‌الالفاظ: ۲۵۳؛ اعلام قرآن: ۱۵۲؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's:* 102.

سَبتیون، اصحاب سَبت ← سَبت

سَبعهٔ نائمه ← ثَلاثهٔ غَسّاله

سبلان /sabalān/

سبلان یا سَوَلان، کوهی است در آذربایجان نزدیک اردبیل که روزی آتش‌فشان بوده است. این کوه در نظر ایرانیان از حیث شرافت و تقدس، به منزلهٔ طور سینا* است در نزد بنی‌اسرائیل، زیرا زردشت در آنجا به پیامبری مبعوث شد و کتاب اوستا را در آن کوه تکمیل کرد و با خود آورد. همچنین بنا بر اغلب روایات، کیخسرو* در سبلان آتشکدهٔ معروف آذرگشسپ* را بساخت. در کتابهای جغرافیای قدیم هم به تقدس این کوه اشاره شده است (ن.د.ا.ت.: ۱۹۶/۱۰). حمدالله مستوفی (نزهةالقلوب: ۱۹۶) روایتی از پیامبر نقل کرده است که گفت: سبلان کوهی است بین ارمینیه و آذربایجان که بر آن چشمه‌ای است از چشمه‌های بهشت و قبری است از قبور انبیا. جای دیگر یادآوری می‌کند که قلعهٔ کوه سبلان را دژ بهمن* یا رویین دژ* خوانند؛ و بالأخره هرودت نوشته است که ایرانیان، بالای این کوه برای خداوند قربانی* می‌کردند.

خاقانی، شاعر آذربایجانی قرن ششم، در قطعه‌ای ضمن توصیف این کوه، به پاره‌ای از این قداستها اشاره کرده است:

قبلهٔ اقبال قلهٔ سبلان دان — کو ز شرف کعبه‌وار قطب کمال است
کعبه بود سبزپوش او ز چه پوشد — جامهٔ احرامیان که کعبهٔ حال است
در خبری خوانده‌ام فضیلت آن را — خاست مرا آرزوش قرب سه سال است
رفتم تا بر سرش نثار کنم جان — کوست عروسی که امّهات جبال است...

(خاقانی: ۸۴۴)

منابع: آثارالباقیه: ۵۴۳؛ عجایب [قزوینی]: ۱۰۳؛ یشتها: ۳۰۸/۲؛ یکتاپرستی: ۱۲۲؛ ابراهیم پورداوود، «آتورپاتکان و چیچست و سولان و سهند»، ن.د.ا.ت.: ۱۹۴/۱۰؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۳۱۶.

سِپَرغَم /separqam/

سِپَرغَم (اسپرغم، اسپرم، اسپرهم، سپرهم، سپرم، شاه‌اسپرم، شاه‌سپرغم، شاه‌اسپرغم، شاهسپرم، شاه‌اسفرهم) گیاهی است که آن را ریحان یا «نازبو» یا ضِیمران گویند و به روایت بُندهِشن، به امشاسپند شهریور* اختصاص دارد. گاهی به طور کلّی، بر هر گیاه خوشبو اطلاق می‌شود و چنان‌که در کتابهای نجوم آمده، خورشید* دلالت دارد بر طعامها و زهره* بر سپرغمها.

دماغی کو ببوید آن سپرغمهای خوشبویت پسِ گوش افکند حالی حدیث غم چو اسپرغم
(کمال اسماعیل: ۳۳۷)

بلعمی (۸۹/۱) آورده است که چون خداوند توبهٔ آدم را بپذیرفت «از شادی، گریستن بر آدم افتاد و صدسال از خرّمی و شُکر همی گریست و از آن آب چشم که از پسِ توبهٔ آدم بیرون آمد، همه گل و اسپرغمها و بوهای خوش برزُست».

در فرهنگها نیز در باب پیدایش سپرغم آمده است که: سپرغم تا زمان انوشیروان نبود. روزی انوشیروان به مظالم نشسته بود. ماری از زیر تخت او پیدا شد. ملک گفت: شاید او را ستمی رسیده است. به دنبالش رفتند تا در کنار چاهی حلقه زد و بعد به چاه در شد و بَر فور بیرون آمد. در بُن چاه نگریستند. ماری دیدند افتاده و جان از او ساقط شده و بر پشت او عقربی عظیم نیش بند کرده است. نیزه از بالای چاه بر پشت عقرب فرو بردند و او را نزد ملک آوردند و آن حال بگفتند. چون یک سال بگذشت، در همان روز مار پیش تخت ملک آمد و از دهن قدری تخم سیاه بینداخت. آن تخم را بِکِشتند و از آن شاه‌اسپرم برآمد (قس: پیدایش انگور). کسری همیشه زکام داشت و چون آن نبات استعمال کرد نافع آمد.

چون شَمَّتِ شاهسپرم از باد شمالی شامل شده از خلق تو هر جای شمایل
(سنایی: ۳۵۰)

گر تو چو سپرغمی شوی ای پور، به طاعت آنهات گزینند که بر ما امراند
(ناصرخسرو: ۲۴۶)

منابع: جهانگیری: ۶۳۵/۱؛ ارداویرافنامه: ۱۱۷؛ گل و گیاه: ۲۶؛ لغت‌نامه.

سِپَنت‌مینو /sepant minu/

سِپَنت (اسپنت، سپند، سفند) مینو (به معنی خِرَد مقدس، روح‌القدس، مینوی مقدس و افزونی‌بخش) در گاتها، برترین جلوهٔ اهورامزدا* به شمار می‌آید و در برابر اَنگرَه مینو (به معنی خرد خبیث، مینوی بد و تبهکار) قرار می‌گیرد. بعد از زردشت، این برترین جلوهٔ اهورامزدا، اندک اندک برای وی به منزلهٔ صفتی شده و با او برابر آمده و در ادبیات پهلوی، تقریباً همیشه مرادف با اهورامزدا به کار رفته است. بدین گونه است که در ادبیات زردشتی، به تدریج، اهورامزدا برابر اهریمن* نهاده شده و در واقع، روایت گاهان از

یادها رفته و در حقیقت، مبنای ثنوی برای آیین زردشت از اینجا فرض شده است؛ در حالی که در یَسنا، خرد مقدس و آیین ایزدی یکجا به کار رفته و صفاتی به او انتساب یافته که جدایی آن را از اهورامزدا محرز می‌کند. همچنین از یسنا بر می‌آید که سپنت مینو واسطهٔ میان اهورامزدا و بندگان است، همان‌گونه که سایر امشاسپندان* میان آفریدگار و انسان واسطه‌اند.

منابع: یشتها: ۷۲/۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۷۳۴/۲ به بعد؛ اساطیر ایران: ۶؛ تفسیر اوستا: ۲۹۳؛ ایران باستان: ۵۳؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۱۸.

سپنج ← اسفند

سپند ← اسفند

سپندارمَذ ← امشاسپندان

سپندارمَذروز /sepandārmaz-ruz/

سپندار (اسفندار)مَذ، فرشتهٔ* موکّل بر زمینها است و پنجمین روز از ماه شمسی، به نام او، «سپندارمَذروز» نامیده شده است که آن را روزی نحس و بد توصیف کرده‌اند. قابیل* در این روز متولد شد. بنا بر روایتی، در این روز باید به بهبود وضع چارپایان پرداخت. سپندارمَذروز در اسفندماه، عید است و به علت تطابق نام روز و ماه، این روز به «عید زنان» و یا مردگیران*(مزدگیران) معروف است و تا روزگار ابوریحان، در اصفهان و ری، هنوز بر جای بوده است. این روز در شعر فارسی نیز شناخته بوده است:

سپندارمَذروز خیز ای نگار سپند آر ما را و جام مِی‌آر

(مسعود سعد: ۶۶۰)

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۵۸/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

سپندمینو ← سپنت‌مینو

ستا ← ثَلاثهٔ غَسّاله

سَترنگ ← مهرگیاه

سِجّیل /sejjil/

سِجّیل (سَنج جِل، سَنگ‌گِل) سنگی سخت است از گِل پخته، مانند آجر یا سنگ و گِلِ به هم آمیخته، که لغت‌شناسان اغلب آن را همان «سنگ‌گِل» فارسی دانسته‌اند (المعرب: ۱۸۱). اصلاً همان گِل اُخرا یا نوعی از آن باشد که در قدیم بر سرِ نامه‌ها می‌زدند و به اصطلاح امروز، آنها را مُهر و موم می‌کردند. چنان‌که از قرآن کریم بر می‌آید (فیل: ۴) خداوند پرندگانی را مأمور کرد تا از این سِجّیل بر سر لشکریان اَبْرَهَه فرو ریختند و آنان را در هم شکستند (← ابابیل). به قضیهٔ ابابیل (اصحاب فیل) و هلاکت آنان با سِجّیل، در شعر فارسی اشاره شده است:

هیچ مردم مگر ز نادانی — بر سر خویش گه زند سِجّیل
(ناصرخسرو، لغت‌نامه)

بدسگال تو گر کند به تو قصد — چون به بیت‌الحرام صاحب فیل
بر سر او فلک نثار کند — از ستاره حجارهٔ سِجّیل
(جبلی: ۲۴۶)

رو تا به سرت جیش ابابیل نیاید — بر فرق تو و قوم تو سِجّیل نیاید
(ادیب‌الممالک)

به گفتهٔ که ابابیل قوم ابرهه را — به سنگریزهٔ سِجّیل ساخت زیر و زبر
(قاآنی: ۳۱۳)

منابع: لغت‌نامه؛ منابع ابابیل در همین فرهنگ.

سِجّین /sejjin/

در لغت، به معنی ثابت و شدید و به نظر برخی، از مادهٔ سِجن (زندان) است به جهت مبالغه، و در اصطلاح قرآن (مطفّفین: ۷) جایی است که نامهٔ اعمال (کتاب) فُجّار و کافران در آن باشد. مفسرین آرای مختلفی در معنی و چگونگی سِجّین آورده‌اند، از جمله اینکه درخت سیاهی در زیر هفتم زمین است که در آن اسم هر شیطانی نوشته است و هر گاه روح کافر قبض شود آن را به آسمانها برند و درهای آسمان* بسته شود و آنگاه آن روح را به سِجّین افکنند. برعکس، هنگامی که ارواح مؤمنان و نیکان به آسمانها برده شوند، درهای آسمان باز می‌شود و آن ارواح در «علّیّین» (مطففین: ۱۸) که به قول مفسرین در زیر عرش* است قرار می‌یابند. کعب‌الاحبار در روایتی (تفسیر ابوالفتوح:

۴۹۰/۵) سِجّین را در زیر هفتم زمین و سرحدّ مُلکِ ابلیس* دانسته است که ارواح بدکاران به آنجا برده می‌شوند.

در روایتی دیگر (کشف‌الاسرار: ۴۱۵/۱۰) نقل شده است که سِجّین، خزانهٔ ارواح کفّار است و آن تخته سنگی سبز است در زیر هفتم زمین که سبزی آسمان از آن است و بر آن اسمهای کفار ثبت است. و گویند صخره‌ای است مجوّف بر زِبَر دوزخ پوشیده که جان کافران و نامهٔ اعمال ایشان در آن است. ابوهریره از پیامبر (ص) نقل کرده که سِجّین نام چاهی است سرگشوده در جهنّم*، با هول و هیبت (منهج: ۱۶۹/۱۰).

گاهی هم آن را نام لوحی در زیر هفتم زمین نیز دانسته‌اند که اسمهای جمیع شیاطین بر آن نوشته است و ارواح کفّار را نیز در سِجّین اندازند. چنان که ملاحظه شد بیشتر روایات آن را نام مکانی در جهنّم یا زیرِ زمین دانسته‌اند. شعرای فارسی زبان هم بر همین اعتقادند:

از جان پاک رفته به علّیّن — وز جسم تیره مانده به سِجّینم
(ناصرخسرو)

رضای تو قصری است در صحن جنّت — خلاف تو سِجنی است در قعر سِجّین
(سوزنی: ۳۶۴)

مباد دشمنت اندر جهان وگر باشد — به زندگانی در سِجن و مرده در سِجّین
(سعدی: ۷۴۴)

کافران چون جنس سِجّین آمدند — سِجن دنیا را خوش‌آیین آمدند
(مثنوی: ۴۰/۱)

جای روح پاک علّیّن بود — جای روح هر نجس سِجّین بود
(مثنوی: ۳۲۸/۵)

نمونه‌ای ز فروزنده‌عفو او فردوس — نشانه‌ای ز گدازنده‌خشم او سِجّین
(مسعود سعد: ۴۳۲)

منابع: لغت‌نامه؛ آنندراج.

سِحر بابل ← بابل

سدّ اسکندر ← اسکندر

سِدر(ه) ← سِدرةالمنتهی

سِدرةالمنتهی /sedratolmontahā/

سِدره یا سِدرةالمنتهی، نام درخت کُنار (سِدر) بزرگی است که بنا بر روایات، بر بالای **آسمان*** هفتم قرار دارد و برگش مانند گوش فیل و میوه‌اش مانند کوزه است. علم **ملایک*** و سایر مخلوقات به آن منتهی می‌شود و از آن در نمی‌گذرد. هیچ موجودی، جز **پیامبر** اسلام، در شب معراج از آن در نگذشته است و آنچه ورای آن است جز خدای **نداند**.

از پای این درخت* رودهایی از آب صاف روشن و شیر تازه و بادهٔ خوشگوار برای **نوشندگان** روان می‌گردد. دربارهٔ بزرگی آن گفته‌اند که اسب سوار، در سایه‌اش، هفتاد **سال** راه می‌پیماید و یک برگ از آن روی تمام مردم سایه می‌افکند. به روایت قرآن (نجم: ۱۳) پیامبر بجز شب معراج، یک بار دیگر با دیدهٔ دل خداوند را نزد سدرةالمنتهی **مشاهده** نمود.

سدره و فردوس مزخرف شود — چون بزنندش به صحاری خِیام
(ناصرخسرو: ۳۹۲)

چینهٔ دام لبان تو زمان تا به زمان — روح را از قفس سدره به مهمان آرند...
طوبی و سدره به باغ تو و بس مشتی خس — دستهٔ مجلس تو خار مغیلان آرند
(سنایی: ۱۴۲)

زاد آزادی طلب کن چون محمد مردوار — از برای راه سدره گربه‌ای را زین مکن
(سنایی: ۵۰۹)

تو چه دیدستی هنوز از طول و عرض ملک او — کانکه در سدره است هم آن را نداند منتها
(سنایی: ۴۴)

نیز ← سنایی: ۳۷، ۲۱۴.

جناب تو را آسمان در پناه — رکاب تو را سدره در اهتمام
(ظهیر: ۱۹۸)

ای از بر سدره شاهراهت — وی قُبّهٔ عرش تکیه‌گاهت
(جمال‌الدین: ۲)

از اوج آسمان به سر سدره بگذرم — وز سدره سر به گلشن رضوان برآورم
(خاقانی: ۹۱۰)

به همت ورای خرد شو که دل را — جز این سدرةالمنتهایی نیابی
(خاقانی: ۴۱۶)

چنان گرم در تیهِ قربت براند که بر سدره جبریل ازو باز ماند
(سعدی: ۲۰۴)

مِنّت سدره و طوبی ز پی سایه مکش
که چو خوش بنگری ای سرو روان این همه نیست
(حافظ: ۵۲)

سرّ کمالت از بر است از بر عرش بر شوی نیست جهانت سدره‌ای از سر سدره بگذری
(خاقانی: ۴۲۴)

نبی شد بر بُراق و رفت با جبریل تا سدره ز پرّیدن فرو ماند آن همایون‌پیک ربّانی
(قاآنی: ۷۸۸)

از بهر تیر ایشان یک ره اشارتی کن تا سدره شاخ ریزد سیمرغ پر فرستد
(مجیر: ۳۰۱)

منابع: منهج: ۷۳/۹؛ مهرنیمروز: ۳۵؛ حسین مونس، «تاریخ و زمانی که اِسرا و معراج رخ داده است»، ترجمهٔ خدامراد مرادیان، وحید: ۱۰۴۰/۹؛ گل و گیاه: ۱۹۶؛ لغت‌نامه.

سُدره /sodra/

سُدره (صدره) پیراهن نخی سفید و گشادی است تا به زانو که چاکی در وسط تا انتهای سینه دارد و در انتهای چاک، کیسهٔ کوچکی دوخته می‌شود که به کیسهٔ کَرفِه (=ثواب) معروف است. این کیسه نشانه‌ای از گنجینهٔ پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک شمرده می‌شود.

زردشتیان در هفت‌سالگی یا کمی دیرتر، طفل را اسماً به جامعهٔ دینی می‌خوانند. به‌این معنی که ابتدا چند نیایش اساسی به زبان اوستایی به او می‌آموزند و سپس در مراسمی که با حضور بستگان او انجام می‌شود، موبدی پیراهن نخی مقدس (سُدره) را به او می‌پوشاند و کُستی* را سه بار دور کمر او می‌پیچد. مؤمن زردشتی فقط هنگام شست و شو و وضو کُستی و سُدره را از خود درو می‌نماید. این مراسم که نزد ایرانیان «سُدره پوشان» نامیده می‌شده، گاه در پانزده‌سالگی انجام می‌شده است. در ادب فارسی سُدره (صدره) به طور عام به معنی پیراهن و لباس بلند به کار رفته است:

ای صورت بهشتی در سُدرهٔ بهایی هرگز مباد روزی از تو مرا جدایی
(فرخی: ۳۶۱)

سُدره شده صدرهٔ پیراهنش عرش گریبان زده در دامنش
(خمسه: ۱۸)

جیب من بر صُدرهٔ خارا عتابی شد ز اشک　　کوه خارا زیر عطف دامن خارای من
(خاقانی: ۳۲۱)

گویهای سُدره‌ات تسبیح خیرات و حسان　　گوشه‌های دامنت سجادهٔ روح‌الامین
(سلمان ساوجی)

فاخته‌گون سُدره به بر کرده تنگ　　دوخته بر سُدره سجاف دو رنگ
(جامی، لغت‌نامه)

منابع: خرده اوستا: ۶۰؛ یشتها: ۳۴۷/۱؛ دیانت: ۱۵۰ و ۲۰۰؛ ارداویرافنامه: ۱۴۵؛ یکتاپرستی: ۳۴۱؛ پشوتن، س اول: ۵/۹؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۳۲۲؛ لغت‌نامه.

سدّ سکندر ← اسکندر

سدّ مأرب ← سبا

سَده (جشن) /sade/

سَده، منسوب به عدد سد (صد) که اصلاً از واژهٔ «سدک» پهلوی مایه گرفته و در عربی سذق و سدق شده، جشنی است که در بهمن‌روز از بهمن‌ماه (شب دهم بهمن) با برافروختن آتش*، طیّ مراسم خاصی انجام می‌گیرد. در وجه تسمیهٔ آن به سده، آرای مختلفی مطرح شده‌اند:

از سَده تا نوروز صد روز و شب است و در این روز تعداد فرزندان گیومرث* به صد رسید. از سَده تا زمان گردآوری غله صد روز باقی است زیرا در نواحی معتدل، حدود پنجاه‌روز بعد از نوروز می‌توان گندم و به‌ویژه جو برداشت کرد. در تأیید این نظر باید گفت که در برخی روستاها و شهرهای جنوب خراسان، همزمان با آتش‌افروزی در شب ده بهمن و هنگام برگزاری جشن سَده، اشعاری خوانده می‌شوند که مصرع برگردان آن چنین است: «سده، سده، صد به غله، پنجه (= پنجاه) به نوروز».

در تقویم کهن ایرانی، سال را به دو بخش نامساوی تقسیم می‌کردند: فصل گرم، از اول فروردین تا پایان مهر، و فصل سرد، از اول آبان تا پایان اسفند. روز دهم بهمن، یعنی آبان‌روز*، درست میانهٔ زمستان است که در آن سرما به اوج خود می‌رسد و درست صدروز از زمستان می‌گذرد.

به عقیدهٔ ایرانیان در این روز، اهریمن* بدکنش سرما را به شدت خود می‌رساند تا به

آفریدگار اورمزد* گزند برساند و نیروی اورمزدی در این روز آتش را برای مقابله با سرما می‌آفریند. بیرونی (آثارالباقیه: ۵۶۱) آورده است که در این روز جهنّم* از زمستان به دنیا می‌آید و از این رو، آتش می‌افروزند تا شرّ آن برطرف گردد. این جشن که نزد همهٔ اقوام و به ویژه ایرانیان مقدس بوده است رابطه‌ای مخصوص با آتش دارد و منشأ آن برمی‌گردد به داستان پیدایش آتش که بنا بر شاهنامه (۳۳/۱) به هوشنگ* پیشدادی نسبت داده‌اند. ظاهراً تا زمان هوشنگ آتش شناخته نبود و روزی که او برای شکار به صحرا رفته بود، ماری سر راه پیدا شد و هوشنگ سنگی به طرف او پرتاب کرد اما به روایت فردوسی:

نشد مار کشته ولیکن ز راز پدید آمد آتش از آن سنگ باز

از این اسطوره، دو عامل متضاد زندگی ایرانی روبه‌روی هم قرار می‌گیرند: اهریمن، مار* را که مظهر و همریشهٔ مرگ است پدید آورد و اهورامزدا* در برابر آن و برای مقابله با آن، آتش را آفرید و به این ترتیب، آتش مقدس شد و هوشنگ شاه به محض دیدن آن، اهورامزدا را سپاس گفت:

که او را فروغی چنین هدیه داد همین آتش آنگاه قبله نهاد

و به شادی این نور، آتشی برافروختند و بر گِرد آن به سرور پرداختند و نام آن را سَده گذاشتند.

ز هوشنگ ماند این سده یادگار بسی باد چون او دگر شهریار

کتاب شرح بیست باب، داستان دیگری در باب کیفیت پیدایش جشن سَده نقل کرده، به این بیان که بعد از آنکه فریدون* بر ضحّاک* ظفر یافت خوالیگر [آشپز] ضحّاک، ارماییل* را عقوبت می‌کردند. او مدعی شد که قومی را از کشتن نجات داده و اکنون به کوه دماوند* باشند. فریدون، با لشکر خود، سواره متوجه دماوند شد تا آن مردم را به شهر بازآورد. چون شب درآمد و راه گم کردند بفرمود تا آتشها برافروختند و خلقی عظیم از آزاد کردگان طبّاخ جمع آمدند و فریدون در آن شب شادیها کرد و جشنی فرمود؛ و ارماییل را مِه مُغان کرد. ایرانیان، به یادگار این شادی، هر سال در آن شب آتش می‌افروزند.

جشن سَده، تا امروز، در بسیاری شهرها و روستاهای ایران و به ویژه در میان

زردشتیان بر پا می‌شود و به شهادت شعر فارسی، در اغلب دوره‌ها، به خصوص از سوی **پادشاهان** نیز مورد توجه بوده است:

سَده جشن ملوک نامدار است ز افریدون و از جم یادگار است
(عنصری، تصحیح دبیرسیاقی: ۱۴)

شب سَده است یکی آتش بلند افروز حق است مَر سَده را بر تو حق آن بگزار
(فرخی)

از پی تهنیت روز نو آمد بر شاه سَدهٔ فرخ روز دهم بهمن ماه
(فرخی: ۳۵۴)

آمد ای سیّد احرار شب جشن سَده شب جشن سَده را حرمت بسیار بود
(منوچهری: ۲۱۹)

چون دیدمش که عید سَده داشت چون مغان آتش زلاله، برگ و چلیپا ز عنبرش
(خاقانی: ۲۲۴)

منابع: التفهیم: ۲۵۷؛ گردیزی: ۲۴۶؛ یشتها: ۵۱۴/۱؛ یکتاپرستی: ۳۶۴؛ جهان فروری: ۳۸؛ کتاب‌شناسی فرهنگ عامه: ۹۶؛ فهرست مقالات فارسی: ۳۰۴/۱ به بعد؛ علی هاشمی، «بهمن ماه»، کاوش: بهمن ۱۳۴۱؛ کتاب هفته: ۴۰۴/۵ به بعد؛ پشوتن سال اول: ۲/۱۱؛ جستاری چند در فرهنگ ایران: ۲۲ به بعد؛ فرهنگنامهٔ ادبی: ۸۰۶؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۳۲۴؛ لغت‌نامه.

سرافیل ← اسرافیل
سرافیم ← اسرافیل
سرافین ← اسرافیل
سَراندیب ← سَرندیب
سُرخاب ← سهراب

سُرخه /sorxe/
نام پسر افراسیاب* و پهلوان بنام تورانی است که فرامرز* او را زنده به اسارت گرفت و رستم* وی را به کین‌خواهی سیاووش* بکشت:

ز پیش پدر سرخه بیرون کشید درفش و سپه را به هامون کشید
(شاهنامه: ۱۷۸/۳)

مهر فرامرزوار سرخهٔ مه را بر دم خنجر نهاد خنجر برّان
(قاآنی: ۶۶۰)

تیغ تو هنگام، وقعه کرد بـه دشمـن　　تیر تو در وقت، کینه کرد به بـدگو
آنچه فرامرز یـل نمـود بـه سرخـه　　آنچه نـریمان گـو نمـود بـه کـاکـو
(قاآنی: ۷۲۳)

منابع: شاهنامه: ۱۷۷/۳ به بعد؛ لغت‌نامه.

سرگین‌گردان ← جُعَل
سرمای پیرزن ← بَرد عجوز
سِرّ مقدس ← عشای ربّانی

سَرندیب /sarandib/

سَرندیب یا سَراندیب نام جزیرهٔ بزرگی است در شبه قارهٔ هند که امروز سیلان (Ceylon) یا سری‌لانکا (Sri Lanka) نامیده می‌شود. در آنجا کوهی است برافراشته به نام مَهبِط آدم (Adam's peak) یا به قولی (الانسان: ۴۱۴) قدمگاه آدم که از دیرباز بر آن نقش قدم انسانی در سنگ مانده است. مسلمین، آن را جای پای آدم* (ع) و بوداییان، نقش قـدم بـودا می‌دانند و در ماه مارس که سالگرد ظهور بودا است، در آنجا ضمن انجام مراسمی، به عبادت می‌پردازند (علی اصغر حکمت، سرزمین هند: ۲۱۹).

در روایات اسلامی هست که آدم بر سر کوه سرندیب سر به سجده نهاد و صدسال بر گناه خویش بگریست و از آب چشم او گرداگرد کوه مرغزار گشت. همچنین نوشته‌اند که بر این کوه هر شب، بدون آنکه ابری باشد، برقی می‌جهد و هر روز نقش قدم آدم در آب باران شسته می‌شود. گویند که یاقوت احمر از این کوه به دست می‌آید و سیل آن را از بالا به پایین می‌غلطاند. از پیامبر اسلام نقل شده که خجسته‌ترین مکانهایی که مردم به سوی آن می‌شتابند مکّه و مسجد من (مسـجدالنبی در مـدینه) و مسـجد اقـصی و جـزیرهٔ سـرندیب است کـه پـدر مـا، آدم، بـر آن فـرود آمـد (← آدم). طـبری (تـفسیر: ۶۱/۱) آورده‌است که گور آدم و حوّا*، تا گاه طوفان نوح*، در سرندیب بود و پس از طوفان، قالبهای آدم و حوّا به بیت‌المقدس نهاده شدند.

هنگامی که گرشاسپ* به سرمنزل سرندیب می‌رود، اسدی (گرشاسپ‌نامه: ۱۲۶) از مَهبِط آدم که به کوه «دهوبر» شهرت دارد توصیفی خیره‌کننده به دست می‌دهد:

بـــه کـــوه دهـــوبر گـــرفتند راه　　چـه کـوهی بـلندیش بـر چـرخ مـاه

که گویند آدم چو فرمان بهشت — بر آن کوه برز اوفتاد از بهشت
لشان کف پایش آنجا تمام — بدیدند هر پی چو هفتاد گام
ز هرج اسپرغم است و گل گونه گون (کذا) — بر آن کوه بُد صد هزاران فزون
ز شمشاد و از سوسن و یاسمن — ز نسرین و از سنبل و نسترن
هم از خیری و گاوچشم و زرشک — بشسته رخ هر یک ابر از سرشک
همه کوه چون تخت گوهرفروش — ز سیسنبر و لاله و پیل‌غوش

قاآنی هم به این مطلب اشاره کرده است:

فرداست که بر مَه رود از خاک سراندیب — شور و شَغَب از دخمهٔ گرشاسپ و نیرم
(قاآنی: ۵۲۶)

تو به هاوور و هول تو به سرندیب — تو به بلارام و سهم تو به خراسان
(مسعود سعد: ۴۵۱)

منابع: آثارالبلاد: ۴۲؛ عجایب [فارسی]: ۱۶۴؛ عجایب [قزوینی]: ۱۰۳؛ تفسیر طبری: ۵۴/۲؛ نزهةالقلوب: ۲ و ۱۱ و ۱۶۸ و ۱۹۶؛ سفرنامهٔ ابن‌بطوطه: ۶۹۲/۲؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

سرو /sarv/

سرو (cypress) درختِ* همیشه‌سبز معروف است که در عربی سرو و سروة (در حالت مفرد و جمع) و گاه شجرةالحیة نامیده می‌شود زیرا می‌گویند هر جا که سرو است مار* هم هست. اصلاً سرو را کلمه‌ای اَکَدی دانسته‌اند و آن نام درختی است که در سرزمین جزیرهٔ سیسیل، به طور خودرو، وجود دارد و در لبنان و کوههای قبرس (Cyprus نزدیک به همان کلمهٔ سرو در زبانهای اروپایی) نیز کاشته می‌شود (دانشنامه: ۱۵۴/۱). واژه‌هایی که در اغلب زبانهای دنیا به معنی سرو است با صورت فارسی آن بی‌رابطه نیست (همان: ۱۴۹/۱).

سرو، در اساطیر یونان، نشانهٔ سوگواری و اندوه از دست دادن یار است. هنگام سوختن، خوشبو است و به همین علت مورد توجه بوده و از قدیم چوب و درخت آن را فناناپذیر و جاودانی تصور می‌کرده‌اند و در ساختن مجسمه‌ها و کشتیها و گردونه‌ها مورد استفاده بوده است. مثلاً کشتی نوح*، مطابق تورات، از چوب سدر یا سرو ساخته شد و درِ معبد دیانا نیز از چوب سرو بود. مجسمهٔ ژوپیتر با کنده‌کاریهای پلینی (Pliny) بر سرو تاکنون هفت قرن دوام یافته است. کتیبه‌ها و فرمانها را بیشتر بر چوب سرو می‌کندند،

چنان که تابوتهای مومیایی را هم از این چوب درست می‌کردند و این به دلیل استحکام آن بوده است.

به ارتباط میان تابوت و سرو، در شعر فارسی هم اشاره شده است:

به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید　　که می‌رویم به داغ بلندبالایی

(حافظ: ۳۵۰)

ای خاک تو آب سبزه‌زار صافی　　تابوت تو سرو جویبار صافی

تا عمر مراغه بود هرگز ننشاند　　مانند تو سرو در کنار صافی

(اوحدی مراغه‌ای)

ارتباط کلّی سرو با مفهوم مرگ و گورستان و اینکه در برخی نقاط دنیا، از جمله ترکیه و برخی کشورهای اروپایی در گورستانها مانند ایران بر سر قبرها سرو می‌کارند یا نَخل (نَقل) را که مظهر تابوت امام حسین (ع) است با چوب و بوته‌های سرو می‌سازند و می‌آرایند حاکی از ارتباط سرو (درخت زندگی) با نقیض آن یعنی مرگ است.

شاید در اثر تقدس یا ارزش سرو بوده است که آن را مهریهٔ دختران قرار می‌دادند و خمره‌های چوبی مخصوص نگهداری شراب و نیز برخی سازهای موسیقی را از چوب سرو می‌ساختند (بهرام گرامی، «سرو در بوستان ادب فارسی»، ره‌آورد، چاپ امریکا، بهار ۱۳۸۰: ۷۶/۵۶ تا ۹۴).

نقشی که بر شالهای ترمه و قلمکاریهای اصفهان دیده می‌شود شکل سروی است که نوک آن بر اثر وزش باد خم شده باشد و این می‌رساند که از روزگار کهن، مردم به این درخت توجهی خاص داشته‌اند. سرو راست‌قامت به علل فوق، مانند مُورد* و سداب وهوم* مقدس و از دیرباز، علامت خاص ایرانیان بوده است (دانشنامه: ۱۵۳/۱). مطابق روایات ایرانی، زردشت این درخت را از بهشت* آورد و در پیش درِ آتشکده* کاشت (← سرو کاشمر).

در فرهنگهای فارسی، انواعی برای سرو آورده‌اند:

سَرو سهی که دو شاخه‌اش راست باشد؛

سرو ناز که شاخه‌هایش متمایل است؛

سرو آزاد که چون شاخه‌هایش راست رُسته و یا چون از قید کجی و ناراستی و پیوستن به شاخ درختان دیگر فارغ است، به این نام خوانده شده است. به نظر برخی (دیار شهریاران: ۱۰۹۶/۲) انتساب صفت آزادگی به سرو یادگار ارتباط آن با ناهید* است

که در اساطیر و افسانه‌ها رمزی از آزادی و آزادگی به شمار می‌رود؛
و بالأخره سرو سیاه که بر درخت نازو (به عربی: صنوبرالصغار) اطلاق می‌شود.

نه لاله‌برگی و هستی به رنگ لالهٔ سرخ نه شاخِ سروی و هستی به قد سرو سیاه
(ازرقی، تصحیح عبدالرسولی: ۱۰۳)

در شعر و ادب فارسی، صفات بسیاری از قبیل: راستین، بلند، سرفراز، سرکش، تازه، جوان، جوانه، نوخاسته، سایه‌دار، پا برجای، پا درگِل، پایدار، چمن‌زاد بستانی، بوستان آزادی و... برای سرو آمده‌اند. همچنین در موارد بسیار، سرو، کنایه از قامت معشوق است که در این صورت، با صفاتی از این قبیل می‌آید: موزون، سیمین، سیم‌اندام، گل‌اندام، بهاراندام، طوبی‌خرام، خوش‌خرام، پریشان‌خرام، قیامت‌خرام، بی‌پرواخرام، قیامت‌قیام، خرامنده، خرامان، چمان، یازان، سبک، هوادار، خوش‌رفتار، روان، دلجوی، قباپوش، سبزپوش، یکتاپوش و... (← آنندراج، لغت‌نامه). واژه‌های «سروستان» و «سرو سهی» و «سرو ستا» نیز که هر یک نام آهنگی موسیقایی هستند از ترکیب سرو با کلمه‌ای دیگر پدید آمده‌اند.

اینک برخی از خیال‌اندیشیهای شاعران دربارهٔ سرو:

گر سرو را ز گوهر بر سر شعار باشد ور کوه را ز عنبر در سر خمار باشد
(منوچهری: ۲۲)

دست سرو ار دعای تو نکند قامتش چون بنفشه پرخم باد
(انوری: ۱۰۹/۱)

تا بندگیت عام شد آزاد کس نماند الاّ که سرو و سوسن از احرار روزگار
(انوری: ۱۷۳/۱)

تا جهان لاف بندگیش زده‌ست سرو مانده‌ست و سوسن از احرار
(انوری: ۱۸۵/۱)

چون نیشکر همه کَرَم بندگیت را آزاد چند باشم نه سرو و سوسنم
(انوری: ۳۴۴/۱)

دست قضا گر شکست شاخ نوِ سرو سروِ سعادت به جویبار بماناد
(خاقانی: ۸۶۹)

گرت ز دست برآید چون نخل باش کریم ورت ز دست نیاید چو سرو باش آزاد
(سعدی: ۷۱۰)

یکی بخرام در بستان که تـا سرو روان بـینی دلت بگرفت درخانه برون آ تا جـهان بـینی
(خاقانی، لغت‌نامه)

تـا بـو کـه یـابم آگـهی از سـایهٔ سرو سهـی
گلبانگ عشق از هر طرف بر خوش‌خرامی می‌زنم
(حافظ: ۲۳۶)

چنان که از شاهنامه (۸۳/۱) بر می‌آید نام پادشاه یمن که فریدون* دختران او را برای سه پسر خود سلم* و تور* و ایرج* گرفت و در جنگ منوچهر* با سلم و تور از سرکردگان سپاه او بود نیز «سرو» بوده است (فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۴۸/۱).

منابع: عجایب [فارسی]: ۲۳۰؛ قاموس: ۴۷۵؛ دیار شهریاران: ۱۰۸۷/۲؛ گل و گیاه: ۲۰۱؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 312; *Dictionary of Symbols*: 72.

سروش /soruš/

سروش، با صورت اوستایی آن «سرئوش» (sraosha)، به معنی اطاعت و فرمانبری از کلام ایزدی است و واژه‌های سرود و سراییدن، با آن ارتباط دارد. سروش یکی از عمده‌ترین ایزدان* آیین مَزدیَسنا است که با صفات مقدس، نیک، پاداش‌دهنده، توانا، پیروزمند، دلیر، و اهورایی توصیف شده و وظیفه‌اش این است که خاکیان را رسم بندگی آموزد و راه اطاعت نشان دهد.

سروش اگر چه اساساً از شمار امشاسپندان* نیست، در انجمن بلندپایگان مینوی راه دارد و گاه هم از هفت امشاسپندان به شمار آمده است. او نماد اطاعت و نمایندهٔ پارسایی ایزدی است و پاسدار فروغ و روشنی. از حیث مقام، با مهر* برابر است و خشم* که در اوستا دیوی شرور معنی شده، بزرگترین رقیب او است. سروش برای نخستین بار «بَرْسَم*» را گسترد و مردم را به زمزمه* امر کرد. از تمام فرشتگان* با جنّ* و جادوان دشمنتر است. مرغ سحرخیز (خروس*) از طرف سروش مأمور است که بامدادان بانگ بردارد و مردم را به ستایش بخواند. همچنین سروش با ایزد آذر، در سیر آسمانها، با ارداویراف* همراه بود. یازدهمین یشت به نام سروش است و محافظت هفدهمین روز ماه به او سپرده شده است:

همـیشه سروشت بـه روز سروش نگهبان و افزونترت رای و هـوش
(شاهنامه)

سروش‌یشت، در واقع، خیالها و آرزوهای اهل تصوف را در ایران باستان تجسم **بخشیده** است و در آن، ایزد سروش به گونهٔ مرد جنگاوری توصیف شده که با دیوان* به **نبرد بر می‌خیزد** تا تنی چند از پارسایان فروتن را پاسداری کند. به این جهت، برخی (**آیینها و افسانه‌ها**: ۱۲۱) او را «پارسا ایزد» یا به زبان تصوف، مرشد کامل خوانده‌اند.

در ادبیات متأخر زردشتی، سروش، پیک ایزدی و حامل وحی خوانده شده که مانند **مهر پیوسته** بیدار است و از مخلوقات اهورامزدا* پاسبانی می‌کند. در یسنا (هات: ۵۷) از **گردونهٔ** ویژهٔ سروش که «چهار تکاور سپید درخشان بی سایه» آن را می‌کشند سخن به **میان آمده** است. سروش در روز رستاخیز* به کار حساب و میزان گمارده خواهد شد. در **فرهنگ** اسلامی و به تبع آن در ادبیات فارسی، سروش بر جبرئیل* انطباق یافته است:

به عرش و سروش و به جان نبی — بـه طـاعات عـثمان و عـلم عـلی
(دقیقی، اشعار پراکنده: ۱۷۱/۲)

هست اسم عَـلَمت نـام رسـول قـرشی — که برد مرکب غاشیه بر دوش سروش
(سوزنی: ۲۳۰)

ای فلک‌رای مهتری که تـو را — نام پیغمبر است و طبع سروش
(مسعود سعد: ۶۰۵)

سروش گاهی به معنی مطلق فرشته* و گاه مرادف نام ایزدانی به کار رفته که سی روز ماه و دوازده ماه سالِ خمسهٔ مُسْتَرَقه (پنجهٔ دزدیده) به نام آنان است.

بنا بر شاهنامه، سروش هنگام قیام کاوه*، یار و یاور فریدون* بود و با نیروی آسمانی خود سبب تفوق او بر ضحّاک* شد و نیز هنگام تصرف دژِ بهمن*، به کمک کیخسرو* شتافت. زندگی و سلطنت خسروپرویز (شاهنامه: ۱۲۱/۹) با حمایت سروش از انهدام قطعی رهایی یافت.

برخی از معانی دیگر سروش در ادبیات فارسی به قرار زیرند:

هاتف غیبی:

هر دعایی که بگـفتند پـی صـحت تـو — بشنیدند در آن دم همه آمـین ز سروش
(سوزنی: ۳۲۹)

بنده ز سروش یافت این تـلقین — این لفظ ز خود نگفت بر عـمدا
(مسعود سعد: ۱۶)

آمـد خـطاب ذوق از هـاتف حـقیقت — کای خسته چون بیابی اندوهِ زارِ مـا را
(عطار: ۱)

هـــاتفی آواز داد از گـــوشه‌ای کای ز دستت رفته مرغی معتبر
(عطار: ۳۰۵)

تَفِ آه از دلم سرشته به خـون سُبحه‌سوز سروش می بشـود
(خاقانی: ۱۶۹)

سروشِ مرا دیـو مـردم مکـن سرِ رشته از راه خود گم مکن
(خمسه: ۱۱۶۶)

الا ای همـــای همـــایون‌نظر خجسته سروش مبارک‌خبر
(حافظ: ۳۵۹)

در راه عشق وسوسهٔ اهـرمن بـسی است پیش آی و گوش دل به پیام سروش کـن
(حافظ: ۲۷۵)

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش
(حافظ: ۱۹۴)

هاتف آن روز به من مژدهٔ ایـن دولت داد که بدان جور و جفا صبر و ثـباتم دادنـد
(حافظ: ۱۲۴)

آواز خوش:

خوش بخندی برسرود مـطرب و آوای رود ور تـــوانی دامـــنش پـر لؤلؤ مکـنون کـنی
(ناصرخسرو: ۲۵)

وحی و الهام:

رســـید از عـــالم غـیبم سروشی که فارغ باش از گفت و شـنیدن
(ناصرخسرو)

آن ریـسمان‌فروش کـه بـود آسمان‌سروش کـــردی بـــه ریـسمان اشـاراتش اعـتصام
(خاقانی: ۳۰۳)

نام منجّم هندیِ دربار یزدگرد بزه‌گر:

یکی مایه‌ور بود با فَرّ و هوش سرِ هندوان بود نامش سروش
(شاهنامه: ۲۶۶/۷)

جایگاه برتر فرشتهٔ سروش در فرهنگ ایرانی سبب شـده است کـه ایـرانـیان در دورهٔ اسلامی هم نتوانند موقعیت برتر او را از یاد ببرند و او را بمانند گذشته‌های دور همواره در تقابل با اهریمن* دیده‌اند:

تو را یاوری کرد فرخ‌سروش وگر نه زه آورده بودم به گوش
(بوستان سعدی: ۴۹۰)

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد
(حافظ: ۱۱۹)

منابع: یشتها: ۵۱۶/۱؛ آثارالباقیه: ۲۸۵؛ مینوی خرد: ۹۵؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۷۵۹/۲ به بعد؛ اساطیر ایران: ۶۶؛ مَزدیَسنا (چاپ اول): ۴۴۸ به بعد؛ ارداویرافنامه: ۱۴۵؛ سوگ: ۱۶۶؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۲۰؛ مهدی غروی، «پژوهشی در شاهنامه»، هنر و مردم، مهر ۱۳۵۵: ۵۰/۱۶۸؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۶؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۲۶؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۵۰/۱؛ نهادینه‌ها: ۲۷۷؛ لغت‌نامه؛ برهان.

سروش‌روز /soruš-ruz/

محافظت روز هفدهم ماه شمسی به سروش* سپرده شده و به همین جهت به «سروش‌روز» نامبردار گردیده است. این روز در هر ماه فرخنده است زیرا سروش، فرشتهٔ مراقب آن، همان جبرئیل* و دشمن ساحران است. این روز را برگزیده، سبک و مناسب برای دعا کردن و به آتشکده* رفتن دانسته‌اند اما از نزاع و قرض کردن در این روز برحذر باید بود.

ملک‌الموت در این روز آفریده شد و خداوند، آن را بر یعقوب* مبارک ساخت.

همیشه سروشت به روز سروش نگهبان و افزونترت رای و هوش
(شاهنامه)

ز گیتی بر آمد سراسر خروش در آذر بُد این جشن روز سروش
(شاهنامه: ۳۰۲/۷)

روز سروشت که گوید سروش باده خور و نغمهٔ مطرب نیوش
(مسعود سعد: ۶۶۳)

منابع: آثارالباقیه: ۲۸۵؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۷۴/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

سروِ فَریُومد (فارمد) /sarv-e faryumad/

بنا بر برخی روایات، زردشت دو شاخه سرو* از بهشت* آورد و یکی را در قریهٔ کشمر

(← سروِ کاشمر) و دیگری را در قریهٔ فَریُومد (فرومَد، فارمَد، در نزدیکی سبزوار) کاشت که هر دو ببالیدند و تنومند گشتند.

خاصیت سروِ فَریُومد آن بود که هر پادشاه را که چشم بر آن می‌افتاد، در آن سال، نکبت می‌رسید و عمرها این تجربه را مکرر کرده بودند. به روایت ابن فندق (تاریخ بیهق: ۲۸۱) سرانجام در سال ۵۳۷ ق. ینالتگین خوارزمشاه بفرمود تا آن را بسوختند و ضرری به وی نرسید. مدت بقای سروِ فَریُومد، هنگام قطع، هزار و ششصد و نود و یک سال بود.

منابع: تاریخ بیهق: ۲۸۱ به بعد؛ دانشنامه: ۱۶۴/۱؛ مَزدیَسنا: ۳۴۱-۳۴۳؛ عبدالحمید مولوی، «سروِ فَریُومد»، یغما، س ۲۷، فروردین ۱۳۵۳: ۱۷۰/۴.

سروِ کاشمر (کشمر) /sarv-e kašmar/

درخت* سروی است که زردشت از بهشت* آورد و در قریهٔ کشمر (کاشمر) کاشت. در سنّت مَزدیَسنان هست که زردشت دو شاخه سرو* از بهشت آورد و با دست خویش یکی را در قریهٔ کشمر (کاشمر) و دیگری را در قریهٔ فَریُومد کاشت (← سروِ فَریُومد). حمدالله مستوفی (نزهةالقلوب: ۴۳) کاشتن سروِ کاشمر را به جاماسپ* نسبت داده است.

این نهال بهشتی که سرشتی مینوی دارد، تا آنجا تناور شد که بنا بر روایات، در سایهٔ آن بیش از ده هزار گوسفند آرام می‌یافتند و وقتی گوسفند و آدمی نبودند حیوانات وحشی و درنده در سایهٔ آن می‌آسودند. مرغان بی‌شماری نیز بر شاخه‌های آن مأوا داشتند.

در شاهنامه (۶۹/۶به بعد) نیز از این درخت مقدس سخن رفته و ضمن اقدامات مهم زردشت یادآوری شده است که:

یکی سرو آزاده بود از بهشت — به پیش در آذر آن را بکشت
نبشتی بر زاد سروِ سهی — که پذرفت گشتاسپ دین بهی
چو چندی برآمد برین سالیان — مر آن سرو استبر گشتش میان
چنان گشت آزاد سرو بلند — که بر گِرد او بر نگشتی کمند

در شاهنامه می‌خوانیم که این درخت بر درِ آتشکده* (شاید آذربرزین‌مهر* مراد باشد) کاشته شد و گشتاسپ* گرداگرد این سرو تالار عظیمی برپا کرد. همچنین بر هر برگ این

درخت، نام گشتاسپ نقش بسته بود. با توجه به توصیفی که از این تالار در شاهنامه شده است برخی آن را با معبد خورشید* در هلیوپولیس (Heliopolis) مصر مطابقت داده‌اند (آیینها و افسانه‌ها: ۲۴).

سرو کاشمر تا سالیان دراز بر جای بود، تا اینکه بنا بر اصحّ روایات در سال ۲۴۷ ق. در مجلس متوکل عباسی از آن سخن به میان آمد. خلیفه خواست آن را ببیند و به طاهربن عبدالله، عامل خویش در خراسان فرمان داد آن را قطع کند و بر اشتران به پیش او بفرستد. یاران طاهر و مردمان، او را از این کار بیم دادند اما طاهر نپذیرفت. چون نجاران برای قطع درخت آمدند، مردمان روستا اموال بسیار گرد کردند که به طاهر بدهند تا از قطع آن چشم بپوشد اما طاهر با امر خلیفه مخالفت نکرد. چون درخت را بینداختند زمین آن حدود بلرزید و به کاریزها و بناها خلل وارد آمد و انواع و اصناف مرغان، چندان بر گِردِ آن به پرواز در آمدند که آسمان پوشیده گشت و مردمان به انواع الحان زاری می‌کردند. چون درخت که بر هزار و سیصد شتر نهاده بودند، به یک منزلی مقرّ خلیفه رسید غلامان ترک، شب‌هنگام آن را تکّه‌تکّه کردند و خلیفه به دیدار درخت نایل نیامد. همزمان با قطع درخت، علی بن‌الجهم، بر سبیل تفأل، این ابیات را سرود (ثمارالقلوب: ۴۷۰):

فَأل سریٰ بِسبیلِه المتوکّلُ فَالسّروُ یسری و المنیّة تنزلُ
ما سَرْ بَلَتْ اِلاّ لِأَنَّ امامَنا بالسَیفِ مَنْ اولادِهِ مُتَسَربِلُ

عمر این درخت، بنا بر برخی محاسبات، هنگام قطع، هزار و چهارصد و پنج سال بود.

مراقبت از درختان کهنسال که یادآور اعصار و قرون متمادی و باعث عبرت بینندگان هستند حس احترام و شگفتی را به خود جلب می‌کند. چینینانِ دوران کهن نیز آیینهای ویژه‌ای دربارهٔ درخت سرو داشته‌اند (آیینها و افسانه‌ها: ۲۰). هنوز هم در سیستان درخت سرو مقدس و مورد توجه است (← درخت). برخی مفسرین دورهٔ اسلامی، سروِ کاشمر را با عنوان «شاه درخت» به قصهٔ اصحاب رسّ* پیوند داده‌اند (اعلام قرآن: ۱۵۰).

سروِ کاشمر (کشمر) در ادبیات فارسی ضرب‌المثل زیبایی و شگفتی است و در شعرِ وصفی و غزل فارسی مورد توجه و عنایت شاعران قرار گرفته است:

آن لعبت کشمیر و سرو کشمر چو ماه دو هفته درآمد از در

(مسعود سعد: ۲۳۸)

به روی حوری، رویش چو نقش مانی زدست ترکی، قدش چو سرو کشمر
(مسعود سعد: ۲۳۸)

ای بت کشمیر و سرو کشمر ای حور دلارام و ماه دلبر
(مسعود سعد: ۶۴۱)

گَه سرو سَهی را به خرام آور از ناز وز رشک شرر در جگر کاشمر انداز
(قاآنی: ۴۵۰)

به رخ ماه نخشبی، به قد سرو کشمری به دل سنگ خاره‌ای، به تن کوه مرمری
(قاآنی: ۸۲۴)

منابع: ثمارالقلوب: ۴۷۰؛ تاریخ بیهق: ۲۸۱ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۲۰؛ گاه‌شماری: ۷۸؛ دانشنامه: ۱۴۷/۱ به بعد؛ سعید نفیسی، «سرو کاشمر»، سالنامهٔ دنیا: ۱۶۴/۲ به بعد؛ سعید نفیسی، «سروی که از پا افتاد»، جهان نو: ۱۷۵/۸؛ مَزدیَسنا: ۳۳۹-۳۴۳؛ ظرایف: ۵۳۵ و ۵۵۰؛ گل و گیاه: ۲۰۸.

سَعدالسعود ← مشتری

سَعد و اَسما /sa'd va asmā/

عاشق و معشوقی عرب هستند (سعد، عاشق، و اسما، معشوق) و نوشته‌اند که چون سعد، اسما را به نکاح درآورد صاحب تجمل شد. شعرای ما نیز در زبان فارسی، به ندرت با نام آنان آشنایی داشته‌اند:

چشمهٔ بانو و درخت است اخستان هر دو با هم سعد و اسما دیده‌ام
(خاقانی: ۲۷۴)

بادت سعادت ابد و با تو بخت را مهری که جان سعد به اسما برافکند
(خاقانی: ۱۴۰)

منابع: غیاث‌اللغات؛ آنندراج؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۸۱۹/۱.

سعدون /sa'dun/

نام یکی از مجانینِ عقلا است که در بغداد می‌زیست. کتاب صفوةالصفوة (۵۴/۲) در فصل عقلاء المجانین، نکات وْ حکایاتی در باب او آورده است.

منبع: جلیل تجلیل، «هشیارسران ابله‌دیدار»، ویسمن، شهریور ۱۳۵۲: ۵۶/۱.

سعلاة ← غول
سفند ← اسفند
سفندارمَذ ← امشاسپندان
سقراط خُم‌نشین ← دیوجانوس
سقف مَرفوع ← لوح محفوظ

سگ /sag/

سگ (dog) جانوری است که در اغلب فرهنگهای کهن، از جمله یهود و اسلام، به عنوان موجودی پلید و منفور معرفی شده است. در اساطیر مصری، سگ به عنوان پیک میان بشر و «جوکو» (خداوند) برگزیده می‌شود و از طرف آدمیان مأموریت می‌یابد که از خدا بخواهد تا مرگ را از جهانیان بازگیرد. اما هنگامی که سگ با تأخیر نزد «جوکو» می‌رسد، در واقع، کار از کار گذشته است و قورباغه پیام انسان را وارونه به «جوکو» رسانده و او هم مرگ را بر جهانیان مقرر کرده است. به این ترتیب، سهل‌انگاری سگ موجب مرگ بشر گردید.

در اسلام، سگ مانند خوک نجس است و حتی سگ سیاه از شیاطین دانسته شده که باید او را کشت. تنها سگ اصحاب کهف* (کهف: ۲۲) از این قاعده مستثنا و هویّت او میان مفسرین محل اختلاف است. برخی او را سگ سخنگو (تفسیر تربت شیخ جام، نقل از سخن: ۳۴۱/۸) و برخی، انسانی به صورت سگ توصیف کرده‌اند که وفاداری او به مردان حق، وی را به مرتبهٔ انسانی رسانید:

با بدان یار گشت همسر لوط — خاندان نبوتش گم شد
سگ اصحاب کهف روزی چند — پی نیکان گرفت و مردم شد

(سعدی، تصحیح فروغی: ۴۲)

در ایران باستان، سگ، به عنوان جانوری فداکار و وفاشناس که موجب آسایش مردمان است، از احترام و گاه تقدس خاصی برخوردار است. به خصوص در وفاداری‌اش داستانهای رقت‌انگیزی در ادبیات ایران و سایر ملل هست. آزردن و کشتن سگ، در

ایران، گناهی بزرگ و موجب کیفرهایی متناسب بوده است (← مجموعهٔ قوانین زردشت: ۲۱۱ به بعد).

مغان که از دیگران برتر بودند همهٔ جانوران را به دست خود می‌کشتند بجز سگ را که کشتن او نهی شده بود. سگ در ردیف اسب و شتر و گوسفند مورد احترام بود و در اوستا چند بار از او به عنوان حیوانی عزیز سخن رفته است. در روایات هست که کورش در بیابان از سگی شیر خورد.

همان‌گونه که سگ در این جهان یار و پاسبان آدمی است، در جهان دیگر هم دو سگ مینوی به پاسبانی پُلِ چینُوَد (صراط *) گماشته شده‌اند که به روایت بُندهِشن، روان درگذشتگان را راهنمایی می‌کنند. در وندیداد آمده است که یک دختر زیبا که به همراه او دو سگ هستند روان پارسا را تا بهشت راهنمایی می‌کند. هر کس در این جهان به سگ نیکی کند، سرِ پُلِ چینُوَد به او کمک خواهد کرد.

در ادبیات فارسی و فرهنگ اسلام، از قداست باستانی این جانور سخنی نیست اما وفاداری و فداکاری او سبب شده است داستانها و روایاتی پیرامون این ویژگی پیدا شوند. این ویژگی سگ، در هنر سده‌های میانه و نو اروپا هم دیده می‌شود.

با تأثیر از اندیشه‌های اسلامی، سگ غالباً به عنوان حیوانی نجس و پست تا آنجا مطرح است که اشعار و امثال و حِکَم فراوانی در این مورد در ادب فارسی پدیدار گشته‌اند (← لغت‌نامه):

قارون گرفتمت که شدی در توانگری — سگ نیز با قلادهٔ زرین همان سگ است

(سعدی: ۸۱۴)

سگ دون‌همت استخوان جوید — پنجهٔ شیر مغز جان جوید

مرد عالی‌هِمَم نخواهد بند — سگ بود سگ، به لقمه‌ای خرسند

(حدیقه: ۱۱۱)

ندارد موکبی کایّام در وی — ردیف هر سگ آهویی ندارد

(خاقانی: ۸۵۸)

منابع: عجایب [قزوینی]: ۲۴۰؛ عجایب [طوسی]: ۵۸۱؛ عجایب [فارسی]: ۴۲۴؛ قاموس: ۴۸۰؛ فرهنگ ایران باستان: ۲۰۲/۱ به بعد؛ افریقا: ۳۲۱؛ تفسیر اوستا: ۱۱۲؛ اساطیر ایرانی: ۵۰؛ مجموعهٔ قوانین زردشت: ۱۶۱ و ۲۱۱ به بعد؛ افسانه‌های دینی در مصر قدیم: ۱۵۵؛ ایران امروز آذر و دی ۱۳۲۰، دورهٔ سوم: ۹ و ۱۲/۱۰ به بعد؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۴۳۵/۱؛ لغت‌نامه؛

Brewer's: 352; *Dictionary of Symbols*: 80.

سگ‌کَن ← مهرگیاه

سَلسبیل /salsabil/

سلسبیل (= شراب گوارا) نام رود و یا به روایت قرآن (عَیْناً فیها تُسَمّی سَلْسَبیلا [دهر]: ۱۸) چشمه‌ای است در بهشت*، دارای آبی رونده و تیزرو و خوش‌طعم که به این جهت، سلسبیل نامیده شده و به روایت ابوالفتوح (تفسیر ابوالفتوح: ۱۹۲/۱۰) در راهها و خانه‌ها و سرایها روان باشد و معنی سلسبیل را سَلس (سهل) دانسته‌اند. اصل این چشمه از زیر عرش* است و از آنجا به بهشت عدن آید و از آنجا به بهشتهای دیگر رود. در شعر فارسی هم به معنی شراب گوارا و هر چیز نرم و خوشگوار، و هم به معنی رود یا چشمهٔ بهشتی به کار رفته است:

ور نباشد تشنه او را سلسبیل — گرچه سرد و خوش بود نادرخور است
(ناصرخسرو: ۳۴)

چو سلسبیل مِیی خور که حضرت غزنین — بهشت گشت چو اردیبهشت در مرداد
(مسعود سعد: ۱۱۳)

خوبان نعره زنند در دهن و کام تو — در لبشان سلسبیل در کفشان یاسمین
(منوچهری: ۱۸۱)

ببردم ازو مهر دوشیزگی — وزان سلسبیلش زدم ساغری
(منوچهری: ۱۴۵)

شراب از دست خوبان سلسبیل است — و گر خود خونِ مِی‌خواران سبیل است
(سعدی: ۴۳۹)

جای دیگر نعیم بارخدای — چشمهٔ سلسبیل و جوی عسل
(سعدی: ۷۲۷)

ای رُخت چون خُلد و لعلت سلسبیل — سلسبیلت کرده جان و دل سبیل
(حافظ: ۲۰۹)

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۱۹۲/۱۰؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.

سَلم /salm/

سَلم (سَرم، شَرم) نام پسر میانی فریدون* است که به روایت مجمل‌التواریخ والقصص (۲۷) با تور* از شهرناز خواهر جمشید* بود. وقتی فریدون جهان را میان پسران خود تقسیم

کرد، زمین روم و روس و الان و مغرب را به سلم داد و او را قیصر نام کرد:

نهفته چو بیرون کشید از نهان — به سه بخش کرد آفریدون جهان
یکی روم و خاور دگر ترک و چین — سِیُم دشت گردان و ایران زمین
نخستین به سلم اندرون بنگرید — همه روم و خاور مر او را سزید

(شاهنامه: ۹۰/۱)

دو برادر، سلم و تور، بر ایرج* برادر کوچکتر خود حسد بردند و به ناجوانمردی او را کشتند اما منوچهر* کین ایرج را از سلم و تور گرفت.

نام مملکت سلم در اوستا ساییریم (Sairima) آمده که در تعیین محل آن اختلاف است. بیشتر مورخان، قوم سلم را همان طوایف معروف سرمت (Sarmat) دانسته‌اند که در کتاب اول هرودت از آنها یاد شده و در شمال شرقی، بین ولگا و شمال دریاچهٔ آرال زندگی می‌کرده و اصلاً ایرانی نژاد بوده‌اند.

از تقسیم کشور میان سه پسر فریدون در اوستا سخنی نیست اما داستان تقسیم شاهنشاهی میان سه پسر، که فرزند کوچکتر کشور اصلی را صاحب شود، از روزگاران کهن مورد توجه ایرانیان بوده است.

در افسانه‌ها و شعر فارسی، لشکر سلم و تور به انبوهی شهرت داشته است:

همان مرحله‌ست این بیابان دور — که گم شد درو لشکر سلم و تور

(حافظ: ۳۵۷)

نام سلم نیز به پهلوانی نامبردار بوده است:

مات شود از هراس تیغ تو در رزم — رستم و گودرز و گیو و سلم و نریمان

(قاآنی: ۶۶۲)

یا منوچهر صبا زی آفریدون ربیع — فتحنامهٔ سلم دی از خاوران می‌آورد

(قاآنی: ۱۴۵)

منابع: یشتها: ۵۲/۲؛ روضة‌الصفا: ۵۳۹/۱؛ داستانهای شاهنامه: ۴۸؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۵۵؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۵۶/۱؛ لغت‌نامه.

سَلمیٰ /salmā/

سَلمیٰ (سَلما) یا سُلَیمی، نام معشوقه‌ای است در عرب و از عرایس شعری که مجازاً

بر هر معشوقی اطلاق می‌شود و در شعر غنایی ایران هم کاملاً شناخته است:

در منزل سلمیٰ و مِی، گشتم همی ناخورده مِی
تن همچو اندر آب نی، دل همچو بر آتش قصب
(سنایی: ۷۲)

سفر گزیدم و بشکست عهد قربیٰ را مگر به حیله ببینم جمال سلمیٰ را
(ظهیر فارابی)

گشاده رایت منصور او درِ قنّوج شکسته هیبت شمشیر او دلِ سلمیٰ
(ابوالفرج: ۱۴۹)

قاصد منزل سلمیٰ که سلامت بادش چه شود گر به سلامی دل ما شاد کند
(حافظ: ۱۲۸)

منزل سلمیٰ که بادش هر دم از ما صدسلام پُر صدای ساربانان بینی و بانگ جرس
(حافظ: ۱۸۱)

گر به سر منزل سلمیٰ رسی ای باد صبا چشم دارم که سلامی برسانی ز منش
(حافظ: ۱۹۰)

دل و دین در گرو زهره‌وَشان عجمی آتش شوق سُلَیمی نه تو داری و نه من
(اقبال: ۲۵۲)

خبر ز شهر سلمیٰ بده حجازی را شرار شوق فشان در ضمیر تورانی
(اقبال: ۲۳۹)

در ابیات زیر ارتباط «بربط» با سلمیٰ (سُلَیمی) برای نگارنده روشن نشد. آیا شخص دیگری به همین نام در نواختن بربط استاد بوده است؟

ای بصیری را ردا بخشنده‌ای بربط سلمیٰ مرا بخشنده‌ای
(اقبال: ۱۱۳)

تو ره‌شناس نئی وز مقام بی‌خبری چه نغمه‌ای است که در بربط سُلَیمی نیست
(اقبال: ۲۴۹)

منابع: دیوان منوچهری (تعلیقات): ۳۲۱؛ لغت‌نامه.

سلومه ← یحیی

سَلویٰ ← مَنّ و سَلویٰ

سلیمان /solaymān/

سلیمان (Solomon) بیستمین و کوچکترین فرزند داوود* است که به موجب اکثر روایات اسلامی، در ۱۰۰۳ ق. م. خداوند حکم نبوت را پس از داوود به او داد، در حالی که کتاب مقدس تنها او را پادشاهی مقتدر معرفی کرده است. داوریِ به حق و صحیح سلیمان، به هنگام کودکی، در باب گوسفندانی که شبانه مزرعه‌ای را چریده بودند (انبیا: ۷۸) وی را مستعدِّ حکم و جانشینی پدر کرد. هفده بار نام او در قرآن آمده است و مُضاف و منسوبهای سلیمان در ادب فارسی زبانزدند:

مُلک: خداوند آدمی و دیو* و مرغ را همچون لشکریان، فرمانبردار او کرد (نمل: ۱۷) و جلال و حشمت و پادشاهی او زبانزد خاص و عام شد و ملکش در وسعت و گشادگی ضرب‌المثل گردید. چون جنّ* و شیاطین مسخّر او بودند، گاهی «جنّ سلیمان» و «شیاطین سلیمان» نیز شهرت یافته‌اند.

تخت: او را بساطی بود صد فرسنگ که تخت خویش را که از زرِ ناب بود، بر آن می‌نهاد و بر فراز آن دو کرکس* بودند که چون سلیمان بر تخت می‌آمد به پرواز درمی‌آمدند (قس: نمرود* و کاووس*). بنا بر روایتی دیگر، سلیمان را بساطی بود که خود و لشکرش بر آن قرار می‌گرفتند و مرغان بر سرش می‌ایستادند و تختش را سایه می‌کردند و باد* که مسخّرِ او بود، آن تخت و همچنین کشتیهای تجاری او را به هر سو که سلیمان می‌خواست می‌برد (قس: قالیچهٔ سلیمان). سلیمان مس گداخته را در فرمان داشت تا با نیروی شیاطین و دیوان ابنیهٔ عظیم بنا نهد، و دیوان برای او حوضها و دیگهای بزرگ ساختند و از قعر دریاها برایش مرواریدهای گرانبها برآوردند. باد نیز «صاحب‌خبرِ سلیمان بود و در هر کجای مملکت کسی حدیثی کردی، باد به گوش سلیمان رسانیدی» (بلعمی: ۵۶۵/۱).

قالیچه: در برخی روایات آمده است که سلیمان را قالیچه‌ای بود که خود و لشکرش بر آن می‌نشستند و مرغان بر سرش می‌ایستادند و آن را سایه می‌کردند و او هر جا که اراده می‌کرد با این قالیچه می‌رفت. از این سمبول در داستانهای عامیانهٔ فارسی و در ضرب‌المثلها زیاد استفاده شده است. در فرهنگهای غربی هم چیزی شبیه به آن، با عنوان قالیچهٔ جادویی (magic carpet) شناخته است (*Brewer's*: 731).

منطق‌الطیر: سلیمان گفت: ای مردمان، ما را سخن مرغان در آموختند و مُلک جهان و همه چیز ما را بدادند (نمل: ۱۶) و این از فضل پروردگار است. در اخبار آمده است که

سلیمان روزی در مجلسی نشسته بود و مرغان بر بالای سر وی، پَر درهم پیوسته، مانند **چتر** ایستاده بودند و هر کدام از مرغان بانگی می‌کرد و سلیمان به مردمان می‌گفت آنها **چه می‌گویند** (قصص [سورآبادی]: ۲۷۸ به بعد).

مور: لشکر سلیمان از جنّ و انس و مرغان بر او گرد بودند که سلیمان بر سرزمین **مورچگان** گذشت (نمل: ۱۷ به بعد). موری یاران را آواز داد که به خانه‌ها در شوید تا **سلیمان** و یارانش شما را فرو نشکنند، که اینان نمی‌دانند. باد، این خبر به سلیمان برد و او **خندید** و گام باز گرفت و سپاه باز ایستانید و مورچه‌ها همه اندر خانه‌ها شدند. هنگام **عرض** هدایا، موری ران ملخی به ارمغان به پیشگاه سلیمان آورد و مَثَل «ارمغان مور پای (ران) ملخ است» از اینجا در فارسی شهرت یافت. در ادبیات عرب اهدای ران ملخ به **قُبَّرَه** (چکاوک) منسوب شده است:

اَتَت سلیمانَ یومَ‌العَرض قُبَّرَةٌ ... تهدی اِلَیْه جَراداً کانَ فی فیها
وَ انْشَدَتْ بِلِسانِ الحال قائِلَةً ... اِنّ الهَدایا عَلیٰ مِقْدارِ مُعْطیها
لَو کانَ یُهْدیٰ الی الانسان قیمتُهُ ... لَکُنْتَ اُهْدی لَکَ الدُّنیا و مافیها

بلقیس: هُدهُد* روزی از جمع پرندگانی که در خدمت سلیمان بودند غایب بود (نمل: ۲۰ به بعد). دیری نگذشت که از راه رسید و خبری از سرزمین سبا* آورد که در آنجا زنی، صاحبِ عرشی عظیم، پادشاه است و خدای را نپرستد و با قومش به خورشید* سر فرود آرد. سلیمان نامه نوشت و او را به اسلام خواند. هدهد نامه را نزد آن زن، بلقیس* برد و او نیز پس از مشورت با یاران، هدیه‌ای گران، شامل الماس و یاقوت سرخ (که تا آن روز کسی نمی‌شناخت)، با پیغامها بفرستاد. رسول بلقیس، چون شکوه تخت سلیمان بدید شرم داشت که هدیه را به او بدهد. سلیمان گفت: خدا مرا خواسته و مُلک و دین داده و این بهتر است از آنچه شما را داد، از خواسته و مُلکِ بی‌دین. بلقیس لشکری گِرد کرد تا به سوی سلیمان آید و عرش خود در خانه‌ای با درهای استوارِ آهنین بنهاد و هزار مرد با سلاح به نگهداری آن گماشت. سلیمان خواست که قدرت خدای به او نماید. به یاران گفت: کیست که قبل از آمدن بلقیس عرش او را حاضر آورد؟ یکی از مهتران پریان گفت: من بیاورم پیش از آنکه تو از جای برخیزی. سلیمان گفت: دیر است. آصف برخیا* گفت: من بیاورم قبل از آن که چشمت را به هم زنی و خدای را بخواند و در دَم، سلیمان تخت بلقیس پیش خود دید. دیوان از آمدن بلقیس نگران بودند

زیرا کارشان افزون می‌شد. خواستند مهر بلقیس بر دل سلیمان سرد کنند و گفتند بر ساق پایش موی است و این نازیبا است. سلیمان خواست بیازماید و فرمود تا کوشکی کنند از آبگینه و داخل آن آب کنند. پس کرسی سلیمان بر سر آن آبگینه بنهادند و تخت بلقیس را هم پایین آن گذاشتند. چون بلقیس فرا رسید گفتند: این تخت توست؟ گفت: راست پنداری همان است. گفتند: پیش سلیمان شو. چون آبگینه بدید پنداشت آب است. شلوار از ساق برکشید. سلیمان بدید و کذب سخن دیوان بر او آشکار شد. گفت: آبگینه است و نه آب، ساق بپوش. سلیمان بلقیس را پیش زنان فرستاد و آن لشکر را مسلمان کرد (بلعمی: ۵۷۴/۱ به بعد).

به این روایت در شعر فارسی نیز توجه شده است:

دامن خود سرو برکشید چو بلقیس　　کاب گمان برد آبگینهٔ میدان

(مختاری: ۳۹۳)

در روایتی دیگر هست که ساقهای او را با آبِ آهک تنویر کردند و تنویر تا آن روز شناخته نبود.

نگین: بنا بر برخی روایات، سلیمان را انگشتری بود که نام بزرگ خدای تعالی (← اسم اعظم) بر آن نبشته و چهار نگین در آن بود: دو تا آهنین و دو تا برنجین. با برنجین بر پریان، و با آهنین بر دیوان و شیاطین حکم می‌راند و معجز سلیمان و مُلک و جهانگیری وی در نگین همین انگشتری (خاتم) بود که از بهشت* آورده بودند و ارمغان روضهٔ رضوان بود. بنا بر روایات دیگر (اعلام قرآن: ۳۷۲) این انگشتری را فرشته‌ای مقرّب میان «حبرون» و اورشلیم به او داده بود. تا آنگاه که انگشتری در انگشت داشت، مُلک جهان زیر نگین او بود و ددان و دیوان و آدمیان فرمانبردار وی بودند. برخی هم برآنند که بر این انگشتری اسم اعظم نبود و به همین دلیل دیو توانست بر آن دست یابد. این نگین را حوّا* هنگام بیرون شدن از بهشت در دهان پنهان کرد و به‌درآورد و از حوّا به سلیمان میراث رسیده بود (رسول پرویزی، وحید: ۸۲/۶ و ۸۵). سلیمان زنی داشت «جراده» نام که به او اطمینان داشت. روزی که به آبدست می‌شد، انگشتری به او داد تا به اسم اعظم بی‌حرمتی نشود. دیوی «صَخر جنّی*» نام، خود را بر صورت سلیمان به او نمود و انگشتری در انگشت کرد و بر تخت نشست و همه پنداشتند سلیمان است. چون سلیمان بیرون آمد و انگشتری طلب کرد، جراده گفت: تو سلیمان نیستی، تو دیوی و خود را به

هیئت او کرده‌ای. سلیمان نومید شد و سر به بیابان نهاد و بر کنار دریا مزدوریِ صیادان می‌کرد، در ازای روزی دو ماهی*. پس از چند روز، اطرافیان بر دیو بدگمان شدند زیرا کردارهای او به سلیمان نمی‌مانست. بعد از چهل‌روز، چون صَخر جِنّی خود را رسوا یافت انگشتری به دریا انداخت و یک ماهی آن را فرو برد. سلیمان روزی یک ماهی را به بازار برد و ماهی دیگر را برای خود بریان کرد و چون شکمش بدرید انگشتری خویش بیافت و در انگشت کرد و دوباره به مسند قدرت تکیه زد. این نگین، معجزهٔ سلیمان بود، همان‌گونه که عصا معجزهٔ موسی* بود. بعدها سلاطین در داشتن نگین از سلیمان پیروی کردند.

هنگام ساختن بنای بیت‌المقدس، سلیمان دو ماه در آنجا بود و نماز می‌کرد و از محرابش هر بار درختی می‌رویید. روزی یک درخت* به نام «خَرّوب» با او به سخن آمد. سلیمان گفت: تو چه کار را شایی؟ گفت: تخریب بیت‌المقدس را. سلیمان از آن درخت عصایی درست کرد و چون نماز می‌کرد بر آن عصا تکیه می‌داد. او می‌دانست که از بنای بیت‌المقدس بسیار مانده است و چون بمیرد دیوان کار نکنند. گفت: یا رب، مرگ من از دیوان پنهان کن. روزی که بر عصا تکیه داشت بمرد و همچنان بر جای بود تا مسجد تمام شد. هیچ کس از مرگ او خبر نداشت زیرا کسی جرئت نداشت بدون رخصت به او نزدیک شود. عاقبت، چوب‌خوره، آن عصا بخورد و سلیمان بیفتاد و دانستند که مرده است.

گویند، خورشید* و باد و آب* از سلیمان خواستند از خدا بخواهد تا آنها را آرام و قرار دهد و مار* از او خواست که خداوند او را پا دهد. خفاش* بشنید و سلیمان را با حجت از این کار بازداشت (قصص [سورآبادی]: ۲۸۰). از این جا است که خورشید با خفاش دشمن است و او به روز بیرون نیاید. روزی در دربار سلیمان سخن از قضا و قدر رفت. سیمرغ* گفت: من تقدیر پروردگار بگردانم. قرار بود دختر پادشاه مشرق را به پسر خسرو مغرب بدهند. سیمرغ دختر را ربود و به آشیان خویش برد تا اینکه قضای ایزدی برفت و ملک‌زاده را کشتی غرق شد و موج وی را به کرانه‌ای افکند که جایگاه سیمرغ بود و آن دو به هم رسیدند و سیمرغ را خبر نبود. چون نزد سلیمان آمد، از شرم ناپدید شد و ناپدید شدن سیمرغ از آن روز باشد (مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۱۰).

سلیمان و جم: شباهت داستان جمشید* و سلیمان، از بسیاری جهات، سبب اختلاط سرگذشت آن دو و گاهی اطلاق یکی بر دیگری در فرهنگ اسلامی شده است: زمان

جمشید، مانند دورهٔ سلیمان، زمان صلح و سلامت بود. سلیمان مدتی خاتم خویش را از دست داد و چند بار فَرّ* از جمشید جدا شد و موجب زوال پادشاهی وی گردید. جمشید جام جم* داشت و سلیمان آیینه‌ای که جهان را در آن می‌دید. جمشید و سلیمان، هر دو، در نوروز* به حکومت رسیدند. سلیمان اجنّه را به زنجیر کشید و آنان را به گروههایی تقسیم کرد تا به استخراج آهن و برنز و سنگ و ساختن دژها بپردازند و از ابریشم خام و پنبه، قالی و پارچه ببافند. مشابه همین کار، در روایات کهن، به جمشید منسوب است.

عزیزالدین نَسَفی (الانسان: ۱۵۰) عقل را در بدن آدمی همانند سلیمان دانسته که چون اسیر دیو شهوت گردد، دیو بر تخت می‌نشیند و سلیمان کمر به خدمت او می‌بندد. اما اگر سلیمان بر دیو تسلط یابد می‌تواند او را به فرشته* تبدیل کند و از او کار بکشد. مولوی (مثنوی، دفتر دوم: ۲۷۵ به بعد) نیز برداشتهایی عرفانی از سرگذشت سلیمان کرده است.

تجلّی جنبه‌های مختلف سرگذشت سلیمان در ادب فارسی، حدیثی مفصل است که در این فرهنگ به مجملی از آن باید اکتفا کرد:

حشمت و شکوه:

چنین تیره چرایی ای مبارک تخت رخشنده — همانی کز سلیمانت بدزیدند دیوانش
تو مرغان را همی سایه کنی امروز اگر روزی — تو را سایه همی کردند و او را نیز مرغانش
(ناصرخسرو: ۲۳۱)

این گوی گران را به هوا بر که نهادست — تا کی به شگفتی بُوی از تخت سلیمان
(ناصرخسرو: ۴۸۱)

مُلکت جویی همی مگر چو سلیمان — گیتی گردی همی مگر چو سکندر
(مسعود سعد: ۲۵۸)

نظر کردن به درویشان منافیّ بزرگی نیست — سلیمان با چنان حشمت نظرها بود با مورش
(حافظ: ۱۸۸)

آن که یک‌دست بَرَد مُلک سلیمانی چند — با فقیران دو جهان باختنش را نگرید
(اقبال: ۱۲۶)

سلیمان و دیو:

به ره باز آید این گمراه‌دیوت گر بخواهی تو — مسلمانی بیابد گر خِرَد باشد سلیمانش
(ناصرخسرو: ۲۳۴)

راه مخلوقان گیری و نیندیشی هیچ — دیو بر تخت سلیمان چو سلیمان نشود
(سنایی: ۱۷۴)

چون بدین هفت آسمان پویند با تردامنی — چون کند نقش سلیمان دیو بر روی اِزار
(سنایی: ۲۲۷)

آفتی دان عشوه‌ده را سرّ شرع آموختن — فتنه‌ای دان دیو را مُهر سلیمان داشتن
(سنایی: ۴۶۲)

سلیمان‌وار دیوان را مطیع امر خود گردان — نشین بر تخت بلقیسی و چتر از پرّ عنقا کن
(سنایی: ۴۹۳)

وگر نقش نگین مُلک، نَعت خنجرت بودی — چگونه بر کشیدی دیو ز انگشت سلیمانش
(مختاری: ۲۴۴)

هر که چون دیوِ سلیمان بر شما عاصی شود — در سرای دیوِ محنت دایماً مزدور باد
(انوری: ۱۰۳/۱)

چون تواند دیو بر تخت سلیمانی نشست — گر سلیمان گم کند در مُلک خود خاتم رواست
(عطار: ۲۳)

چو دست از آستین بیرون کند بازیچهٔ گردون — کند دیوی برون از دست انگشتر سلیمان را
(صائب: ۱۳۰)

نگین (خاتم) سلیمان:

کمر به دست تو آید همی سلیمان‌وار — تو را طمع که در انگشت تو کند خاتم
(سنایی: ۳۸۳)

مگر نگین سلیمان به دست خسرو ماست — که چون سلیمان مر باد را به فرمان کرد
(مسعود سعد: ۹۰)

نیست غم گر چون سلیمان ای فرید — هر گدا مُلکی به خاتم در نیافت
(عطار: ۹۷)

بگریم تا مرا بینی سلیمان نگین‌رفته — بخندی تا ز یاقوتت سلیمان را نگین خیزد
(خاقانی: ۶۰۰)

هست در گیتی سلیمان صدهزار — یک سلیمان را نگین جستیم نیست
(خاقانی: ۷۴۷)

فریدون را سرآمد پادشاهی — سلیمان را برفت از دست خاتم
(سعدی: ۷۳۲)

گرچه شیرین‌دهنان پادشهانند ولی — او سلیمان زمان است که خاتم با اوست
(حافظ: ۴۰)

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم — که گاه گاه بر او دست اهرمن باشد
(حافظ: ۱۰۹)

سزد کز خاتم لعلش زنم لاف سلیمانی — چو اسم اعظمم باشد چه باک از اهرمن دارم
(حافظ: ۲۲۳)

نیست بر صاحبدلان دستی هوای نفس را — باد در دست سلیمان است تا خاتم به جاست
(صائب: ۲۹۲)

ای مسلمان دگر اعجاز سلیمان آموز — دیده بر خاتم تو اهرمنی نیست که نیست
(اقبال: ۲۵۶)

تسخیر جهان را کَرَمش مُهر سلیمان — یأجوج زمان را سَخَطش سدّ سکندر
(قاآنی: ۳۰۴)

باد در فرمان سلیمان:

باد را گفتم سلیمان را چرا خدمت کنی — گفت از آن کش نام احمد نقش بر خاتم بود
(سنایی: ۱۶۷)

حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد — یعنی از وصل تواش نیست بجز باد به دست
(حافظ: ۱۹)

بادت به دست باشد اگر دل نهی به هیچ — در معرضی که تخت سلیمان رود به باد
(حافظ: ۶۹)

بَرکِش ای مرغ سحر نغمهٔ داوودی باز — که سلیمان گل از باد هوا باز آمد
(حافظ: ۱۱۸)

چو گل سوار شود بر هوا سلیمان‌وار — سحر که مرغ درآید به نغمهٔ داوود
(حافظ: ۱۴۹)

سلیمان و زبان مرغان:

شاها تو سلیمان روزگاری — مرغان تو تیرهای با پر
(مسعود سعد: ۲۳۹)

شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر — به باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف نبست
(حافظ: ۱۹)

لسان‌الطیور از دَمَش یابی ارچه — جهان را سلیمان‌لوایی نیابی
(خاقانی: ۴۱۹)

مرغ تو خاقانی است داعی صبح وصال — منطق مرغان شناس شاه سلیمان‌رکاب
(خاقانی: ۴۶)

این مطلب در دفتر دوم مثنوی (۳۷۵۸/۲) مورد طعن مولوی قرار گرفته است:

منطق‌الطیران خاقانی صداست　　منطق‌الطیر سلیمانی کجاست

هدهد سلیمان:

بیش ازین با تو گفت نتوانم　　که نه من هدهد سلیمانم
کز سبا مر تو را کنم آگاه　　تا بیابی به سوی دانش راه
(حدیقه: ۶۴۱)

ای هدهد صبا به سبا می‌فرستمت　　بنگر که از کجا به کجا می‌فرستمت
(حافظ: ۶۲)

صبا به خوش‌خبری هدهد سلیمان است　　که مژدهٔ طرب از گلشن سبا آورد
(حافظ: ۹۹)

مژده ای دل که دگر باد صبا باز آمد　　هدهد خوش‌خبر از طرف سبا باز آمد
(حافظ: ۱۱۸)

مور و سلیمان:

کار هر موری نباشد با سلیمان گفت‌وگو　　یار هر سگبان نباشد رازدار مصطفا
(سنایی: ۴۱)

هدیه‌شان رد مکن انگار که پای ملخی　　گلّهٔ مور همی پیش سلیمان آرند
(سنایی: ۱۴۲)

او سلیمان است و من مورم به یادش زنده‌ام　　زنده ماناد آن کزو این داستان آورده‌ام
(خاقانی: ۲۵۹)

تو سلیمانی و این طایفه موران ضعیف　　همه از خانه برون و همه از دانه بَری
ظاهر و باطن ایشان همه پای ملخ است　　چه شود کز سرِ پای ملخی در گذری
(انوری: ۴۶۸/۱)

کی ببرم وصل تو دست تهی　　هیچ ملخ مُلک سلیمان نبرد
(عطار: ۱۴۰)

بر درگهی که نوبت «اَرِنی» همی زنند　　موری نِه‌ای و ملک سلیمانت آرزوست
(سعدی: ۷۸۸)

اندر آن ساعت که بر پشت صبا بندند زین　　با سلیمان چون برانم من که مورم مَرکب است
(حافظ: ۲۳)

بر تخت جم که تاجش معراج آسمان است　　همّت نگر که موری با آن حقارت آمد
(حافظ: ۱۱۶)

دست تا از توست دست از دانه‌افشانی مدار رخنهٔ مُلک سلیمان جز دهان مور نیست
(صائب: ۲۷۹)

سیرچشمی و بزرگی نشود با هم جمع مور بی پای ملخ پیش سلیمان نشود
(صائب: ۵۶۰)

متاع معنی بیگانه از دون‌فطرتان جویی ز موران شوخی طبع سلیمانی نمی‌آید
(اقبال: ۲۳۹)

حدیث عشق به اهل هَوَس چه می‌گویی به چشم مور مکش سرمهٔ سلیمانی
(اقبال: ۲۴۰)

سلیمان و بلقیس:

گر عرش و فرش بلقیس آورد سوی جم فرزند بَرخیا به یکی لحظه از سبا
(معزی: ۴۳)

چنان بود سخن من به مجلس تو که بود دوخشت پیش سلیمان نهادن از بلقیس
(مختاری: ۲۳۲)

اختلاط روایات جم و سلیمان:

انگشتری جم برسیده‌ست به جم باز وز دیو نگون‌اختر برده شده آوار
(منوچهری: ۳۹)

همیشه تا که هویدا بود چو چشمهٔ مهر حدیث اصل جهانگیری جم و خاتم
شعاع افسر او باد نور چشمهٔ مهر غلام خنجر او باد مُهر خاتم جم
(مختاری: ۳۱۷)

دلی که غیب‌نمای است و جام جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد
(حافظ: ۸۱)

زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست
(حافظ: ۲۱)

منابع: قصص [نیشابوری]: ۲۸۱ به بعد؛ تفسیر طبری: ۱۲۲۵/۵؛ تفسیر کمبریج: ۳۴۶/۱ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۰۹؛ قصص [سورآبادی]: ۲۷۷ به بعد و ۳۴۳ و ۳۶۷؛ یعقوبی: ۶۷/۱ به بعد؛ بلعمی: ۵۵۹/۱؛ ثمارالقلوب: ۴۴ به بعد؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۲۹۶/۳؛ دینوری: ۲۲؛ فصوص: ۱۵۱ و ۳۵۲؛ مروج: ۴۹/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۸۶/۳؛ تفسیر قرآن پاک: ۴۹ به بعد؛ روضة‌الصفا: ۳۶۳/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۱۹/۱؛ قصص [نجار]: ۳۱۷ به بعد؛ منطق‌الطیر: ۲۶۴ و ۲۶۷ و ۲۷۲ و ۳۰۷ و ۳۱۷؛ اسرارنامه: ۳۵۷؛ اعلام قرآن: ۳۸۶ به بعد؛ معجم‌الالفاظ: ۲۷۷؛ قاموس: ۴۸۴؛

الانسان: ۱۵۰؛ جامع‌الاسرار: ۷۹۶؛ شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار: ۳۷؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۴ و ۱۱۶ و ۱۳۷؛ سعدی‌نامه: ۷۸۸ به بعد؛ منوچهر مرتضوی، «جام جم»، ن.د.ا.ت.: ۴۸/۶ به بعد؛ رسول پرویزی، «گم گشتن انگشتری»، وحید: ۸۳/۶ به بعد؛ غلامحسین ده‌بزرگی، «اشاره به اسطوره‌های مذهبی در ایران»، هنر و مردم: ۲۸/۱۸۲؛ ابوالحسن ظریفی، «انگشتری حضرت سلیمان»، پیام نو، س سوم، اسفند ۱۳۲۵: ۴۷/۵ به بعد؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 1103; *S.E.I.*: 545.

سُلَیمی ← سَلمیٰ
سَمَک ← ماهی

سمندر / samandar /

سمندر (سمندور، سمندل) از کلمهٔ یونانی و لاتینی سالاماندرا (Salamandra) تیره‌ای از خزندگان و نام جانوری است از این تیره که به اعتقاد قدما در آتش* پدید می‌آید و چون از آتش برمی‌آید می‌میرد. سمندر پوستی تیره‌رنگ با لکه‌هایی زرد و تند دارد و در مکانهای نمناک و تاریک و داخل غارها زندگی می‌کند. گاهی که از آتش بر می‌آید آن را می‌گیرند و از پوستش کلاه و دستمال و دستار درست می‌کنند. آن را حیوانی بی‌آزار می‌دانستند که ماده‌ای لزج و سوزنده از پوست او ترشح می‌شود.

این حیوان تقریباً با همین صفت، یعنی زندگی در آتش، در ادبیات غربی شناخته‌شده و در آثار الکساندر پوپ و شکسپیر با همین صفات نامبردار است. کتابهای جانورشناسی و فرهنگهای عربی و فارسی او را جانوری می‌دانند که از آتش آسیب نمی‌بیند و تولد و زندگی او در آتش است. گاهی او را مرغی دانسته‌اند که دایم در آتش است و نمی‌سوزد. و نیز نوشته‌اند موش بزرگی است که چون از آتش بر می‌آید می‌میرد.

ارتباط این جانور با آتش و زندگی در آن، در ادب فارسی موجب خلق مضامین زیادی شده است:

به آتش‌درون بر مثال سمندر　　به آب‌اندرون بر مثال نهنگان
(رودکی: ۱۲۱)

در این آتش چه می‌جوید سمندروار پروانه　　یکی چندین مَقَر دارد یکی چندین نظر دارد
(ناصرخسرو، لغت‌نامه)

پشت ظفر تیغ توست گر نکشی بشکند　　شعله چو مستور شد پشت سمندر شکست
(انوری: ۹۲)

من نمی‌گویم سمندر باش یا پروانه باش　　چون به فکر سوختن افتاده‌ای مردانه باش
(مرتضی‌قلی‌خان، ناظم‌الاطبا، یکی قطره باران: ۵۶۷)

سمندر نِه‌ای گرد آتش مگرد　　که مردانگی باید آنگه نبرد
(سعدی: ۲۹۴)

خشم تو بر دوستانِ توست عنایت　　کآتشِ سوزان بود حیات سمندر
(قاآنی: ۲۳۷)

هر کجا نور است چون پروانه خود را باختن　　هر کجا نار است خود را چون سمندر داشتن
(پروین: ۴۵)

منابع: حیاةالحیوان: ۵۷۳/۱؛ سمبولها: ۶۹؛ جعفر شهیدی، «سمندر»، یکی قطره باران: ۵۶۵ به بعد؛ برهان؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 1036; *Dictionary of Symbols*: 192.

سُنبل /son(m)bol/

سُنبل یا سُمبل که اصلاً از سَنسکریت گرفته شده، گیاهی است دارویی، از تیرهٔ سوسنیها که گلهای بنفش آن به شکل خوشه است. سنبل ایرانی گلهایش سفیدرنگ است و انواع زیادی دارد که از آن میان، نوع رومی و جبلی و هندی آن معروفترند. نوع هندی آن را «سنبل‌الطیب» گویند و سنبل ختایی را «گل فرشته» نامند. سنبل یکی از شناخته‌شده‌ترین انواع بوی خوش و عطر را دارد و از نشانه‌های مخصوص زهره* یا ناهید* است (دیار شهریاران: ۱۰۵۸/۲) و از طریق نامها و صفات، با ناهید ارتباط می‌یابد.

در کتابهای طبی قدیم، خواصی دارویی برای سنبل ذکر کرده‌اند که مهمترین آنها، قوی و گرم کردن معده و از بین بردن بلغم است. گربه بوی سنبل را عظیم دوست دارد (فرخ‌نامه: ۲۲۶). در اشاره به همین ویژگی است که خاقانی نوشته است (منشآت: ۴۹): غایت هنر آهوی خطایی، آن قدر صوابدید همت اوست که چراخور از بهمن سازد و سر به سنبلی فرود آرد که گربه دوست دارد. در کتاب البلدان (۱۵۰) آمده است که سنبل هندی در تبّت روید و در جای رُستَنِ آن افعی و مارهای کشنده بسیارند و اگر کسی اقسام آن را نشناسد و یا دستش عرق کرده باشد، پس از دست زدن به سنبل می‌میرد. برخی خلفا دستور می‌دادند بر کشتیهایی که از هند می‌آمدند و عطر سنبل با خود داشتند کسانی بگمارند و آنها را خوب بررسی کنند تا کشنده نباشد:

هم زهر دهد چو شاخ سنبل　　گر نی‌شکری گزید خواهم
(خاقانی: ۷۹۳)

در پهنهٔ شعر فارسی، رنگ و بوی سنبل و دیگر گیاهان خوشبو، مشام را می‌نوازند:

بوید به سحرگاهان از شوق به ناگاهان چون نکهت دلخواهان بوی سمن و سنبل
(منوچهری: ۲۲۴)

تا بوی دهد یاسمن و چینی و سنبل تا رنگ دهد دیبهٔ رومی و الایی
(منوچهری: ۹۸)

مَرغول را برافشان یعنی به رغم سنبل گِردِ چمن بخوری همچون صبا بگردان
(حافظ: ۲۶۵)

ز دستبرد صبا گِردِ گل کلاله نگر شکنج گیسوی سنبل ببین به روی سمن
(حافظ: ۲۶۷)

موارد بسیاری نیز هست که سنبل یا مجازاً به معنی زلف به کار رفته است و یا، به نوعی، **زلفهای** خوشبو به آن تشبیه شده‌اند:

باغها کردی چون روی بتان از گل سرخ راغها کردی چون سنبل خوبان ز خضر
(فرخی: ۱۳۵)

از بهر آنکه زلفِ معقّد نکو بود سنبل به باغ زلف معقّد کند همی
(منوچهری: ۱۱۴)

بینی آن بیجاده‌عارض لعبتِ حمری‌قبای سنبلش چون پرّ طوطی روی چون فرّ همای
(منوچهری: ۱۲۲)

در غمزه‌های نرگس او بی‌شمار سِحر در شاخهای سنبل او بی‌قیاس تاب
(انوری: ۳۰/۱)

در آب دیده همی گشت زلف مشکینش چو شاخ سنبلِ سیراب در مِیِ احمر
(انوری: ۲۰۹/۱)

فرو گسسته به عنّاب عنبرین سنبل فرو شکسته به خوشاب بُسّدین شکّر
(انوری: ۲۱۵/۱)

هم جان بدان دو نرگس جادو سپرده‌ایم هم دل بدان دو سنبل هندو نهاده‌ایم
(حافظ: ۲۵۲)

بی تو ای سرو روان با گل و گلشن چه کنم زلف سنبل چه کِشم عارض سوسن چه کنم
(حافظ: ۲۳۷)

چو عطرسای شود زلف سنبل از دَمِ باد تو قیمتش به سر زلف عنبری بشکن
(حافظ: ۲۷۶)

نیز ← حافظ: ۶۵، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۱۱۹، ۱۵۸، ۱۸۷، ۲۴۱، ۲۷۳، ۲۹۶، ۳۸۰، ۳۸۳.

منابع: قاموس: ۴۹۰؛ تحفهٔ حکیم مؤمن: ۱۵۶؛ جهانگیری: ۱۸۴۱/۲؛ دیار شهریاران: ۱۰۵۸/۲ به بعد؛ برهان؛ گل و گیاه: ۲۲۱؛ لغت‌نامه.

سنگ سلیمانی ← باباقوری
سنگ سیاه ← حجرالاسود
سنگ فیلسوف ← کیمیا
سنگ کعبه ← حجرالاسود

سودابه /sudābe/

سودابه یا سوداوه (غررالسیر: سوذانه) نام دختر شاه هاماوران است که به همسری کاووس* درآمد. سودابه به حُسن مشهور بود و اعراب او را شِعرای یمانی* می‌گفتند (لغت‌نامه).

بنا بر روایت شاهنامه (۱۳۱/۲ به بعد) به کاووس آگاهی دادند که پادشاه هاماوران دختری بسیار زیبا به نام سودابه دارد. کاووس، بی‌درنگ، کس به خواستگاری او فرستاد. شاه هاماوران به این درخواست روی خوش نشان نداد و کار آن دو به جنگ کشید. در آغاز، سواران ایرانی شکست خوردند اما رستم* به یاری کاووس شتافت و سپاه هاماوران را درهم شکست و سرانجام، سودابه به همسری کاووس درآمد. مدتی بعد، سودابه به ناپسری خویش، سیاووش* دل باخت و چون به کام دل نرسید، او را به اتهام تجاوز، به کام آتش* فرستاد. سیاووش، پس از پیروز برآمدن از آزمون آتش، روانهٔ دیار توران شد و در آنجا به قتل رسید و رستم با دلی پردرد، سر سودابه را از تن جدا کرد.

در تعبیر اساطیر، سودابه به صورت خِرَدِ اهریمنیِ کاووس در می‌آید. وجود او، چنان‌که اشاره شد، سرآغازِ بسیاری از رنجها و شوربختیهایی است که کاووس به آنها دچار می‌گردد. برخی (آیینها و افسانه‌ها: ۸۴) میان منش و کردار سودابه با رفتار شهبانوی چینی، «سو داگی» شباهتهایی یافته‌اند: هر دو، خِرَدِ اهریمنی شوهر خویش‌اند و می‌کوشند شاهزادهٔ بی‌گناهی را به گمراهی بکشانند. پایان کار آن دو هم به یکدیگر شبیه است.

گاهی در ادب فارسی و تداول عامه، به زنهای سلیطه و بی‌چشم و رو، که از وجاهتی هم برخوردارند، سودابه می‌گویند.

«آیا دختران ساده‌رو که دلی از آن ساده‌تر دارند هرگز می‌توانند حریف میدان سودابه‌هایی بشوند که با یک اشارهٔ ابرو، سیاوشها را به زانو در می‌آورند». (علی‌محمد الغانی، شوهر آهوخانم، تهران، ۱۳۴۰: ۷۵۷)

منابع: شاهنامه: ۱۳۳/۲ به بعد؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۷۶؛ آیینها و افسانه‌ها: ۲۸؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۳۵؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۶۱/۱؛ نهادینه‌ها: ۱۸۵؛ لغت‌نامه.

سو دا گی ← سودابه

سوسن /susan/

گیاهی از تیرهٔ سوسنیها و دارای گلهای زیبا و درشت، به رنگهای گوناگون است و انواع مختلف آن عبارت‌اند از: سوسن سفید (آزاد، آزاده)، سوسن کبود (ازرق)، سوسن زرد (ختایی) و سوسن آسمانی (به رنگهای گوناگون زرد و سفید و کبود) که به پیلگوش (فیلگوش، پیلغوش) و زنبق رشتی نیز مشهور است.

از این میان، سوسن آزاد (آزاده) که به «دَه‌زبان» نیز معروف است، از همه مهمتر و دارای ویژگیهای اساطیری بیشتری است. سوسن از جهت آزادی و آزادگی، به ناهید*، ایزدبانوی آب* مربوط می‌شود و در نتیجه سوسن و سرو* که مظاهر آزادی به شمار می‌روند، با زنبق و مُورد* و نرگس* و سپرغم* از نشانه‌های مخصوص ناهید هستند (دیار شهریاران: ۱۰۱۸/۲). از طرف دیگر، سوسن که مظهر و همنام و هم‌معنی «شوش» شهر باستانی خوزستان است، به صفت «دَه‌زبان» موصوف است که در ادب پارسی هم انعکاس یافته و به بنیادهای بسیار کهن اساطیری مربوط می‌شود:

دانی ز چه روی شهره گشتست و چه راه — آزادی سرو و سوسن اندر افواه
کاین دارد دَه زبان همیشه خاموش — و آن راست دو صد زبان و دایم کوتاه

(خیام)

در روایات هندی، ویشنو* ایزد بزرگ آسمان، در دَه مظهر و به دَه صورت تجلّی و تجسم یافته است. در اوستا نیز ایزد بهرام* دارای دَه تجلّی است (م.د.ا.م.: ۴۳۵/۱۴). در وِدا*ها برای «دِوی» (devi)، ماده دیوی که مادر جهان هستی و همهٔ ایزدان* شمرده می‌شود، دَه دست قایل بودند که در هر دستش سلاحی بود. در نجوم قدیم، اغلب، به جای دوازده ماه سال، تنها نام ده ماه، به کنایه از ده مرحله، وجود داشته است.

چون بین‌النهرین از قدیم مرکز زبانهای مختلف بوده، در واژهٔ «شوش» نیز مفهوم و معنی دَه‌زبان و چندزبانی، مانند «سوسن» نهفته است. به این چندزبانی، در الواح سومری نیز اشاره شده و از آنجا که در تواریخ نیز داستانِ زبانهای گوناگون سرزمین بابل* آمده است «سوسن دَه‌زبان» را می‌توان به معنی «شوش دَه‌زبان»، یعنی شهر و سرزمینی که زبانهای گوناگون داشته است دانست (دیار شهریاران: ۱۰۲۴/۲). با توجه به این پیشینه، «سوسن‌زبان»، در ادب فارسی، کنایه از فصیح و شیواسخن و زبان‌آور است.

در مزامیر داوود*، از سوسن، به عنوان نغمه و نوایی از موسیقی یا ساز و ابزار نوازندگی و خنیاگری یاد شده است که این خصوصیت ارتباط آن را با ناهید محکمتر می‌کند. «سوسن» و «سوسنکاری» در معماری هم آمده و نقش یا طرح سوسن، به کنایه و رمزی از شهر «شوش» یا گل سوسن و یا ایزدبانوی سوسن، در دنیای قدیم معروف بوده است. در تورات (کتاب اول، پادشاهان، و کتاب دوم، تواریخ) از اصطلاح سوسنکاری یاد شده است. سوسن در دین و هنر نشانهٔ پاکی به شمار می‌رود.

گفته‌اند: هر که در شب «دی به مهر*» از دی‌ماه (۱۵ دی) سوسن دود کند، تمام سال به فراغت گذرانَد و از قحطی و درویشی ایمن باشد. در تحفةالمومنین حکیم مؤمن، ذیل گیاه «سوسن» آمده است: سوسن معرّب سومانای سریانی است. بنابراین می‌توان آن را با «همانیا» و «سومانا» و نیز مرغ معروف هما* در پیوند دانست (دیار شهریاران: ۱۰۴۱/۲).

در ادبیات فارسی بسیاری از مضامین اساطیری سوسن در قالب تصاویر خیال‌انگیز و زیبا در شعر بسیاری از شاعران تجلّی یافته است.

سوسنِ و آزادگی:

سوسن آزاد و شاخ نرگس بیمارجفت　　نرگس خوشبوی و شاخ سوسن آزادیار
(منوچهری: ۲۸)

اگر رفعت همی جویی سیه‌دل باش چون لاله
ور آزادی همی خواهی زبان‌دَه دار چون سوسن
(سنایی: ۵۰۵)

تا بندگیت عام شد آزاد کس نماند　　الّا که سرو و سوسن از احرار روزگار
(انوری: ۱۷۳/۱)

چون نیشکر همه کَمَرَم بندگیت را　　آزاد چند باشم نه سرو و سوسنم
(انوری: ۳۴۴/۱)

از زبان سوسن آزاده‌ام آمد به گوش　　کاندرین دیر کهن کار سبکباران خوش است
(حافظ: ۳۱)

به بندگی قدش سرو معترف گشتی گرش چو سوسن آزاده دَه‌زبان بودی
(حافظ: ۳۰۸)

زبان‌آوری و دَه‌زبانی:

آن دست و آن زبان که درو نیست نفع خلق جز چون زبان سوسن و دست چنار نیست
(سنایی: ۹۱)

نیز ← سنایی: ۳۲۵، ۴۱۰، ۵۲۶.

دَه‌زبان چو سوسن و دَه‌دل چو سیرم کس ندید
آخرم تا کی دهی بی جرم در لوزینه سیر
(انوری: ۲۵۰/۱)

نیز ← انوری: ۱/۱، ۱۰۸، ۱۸۳، ۲۰۷، ۳۲۲، ۳۳۸.

چون سوسن دَه‌زبان درین سرّ می‌دار زبان و بی‌سخن باش
(عطار: ۳۲۱)

نیز ← عطار: ۲۲۱، ۲۲۲، ۳۰۶.

ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد چه گوش کرد که با دَه‌زبان خموش آمد
(حافظ: ۱۱۹)

حیف است بلبلی چو من اکنون درین قفس با این لسان عَذب که خامش چو سوسنم
(حافظ: ۲۳۶)

نیز ← حافظ: ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۴۰، ۲۰۰، ۳۳۷.

باد از قفا کشیده زبانش بنفشه‌وار آن کس که دَه‌زبان به خلافت چو سوسن است
(بدرچاچ، آنندراج)

سایر مضامین:

سوسن با تیغ و سمن با سپر هر یک تکبیر غزا می‌کند
(شمس: ۲۶۰/۲)

نه با یاران کمر بندم چو غنچه نه بر خصمان سنان سازم چو سوسن
(خاقانی: ۳۱۸)

چه پندم می‌دهد سوسن که گِرد عشق کمتر گَرد
مگر سوسن نمی‌داند که عاشق پند ننیوشد
(خاقانی، لغت‌نامه)

خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش
همچو گل بر خرقه رنگ مِی مسلمانی بود
(حافظ: ۱۴۸)

بی تو ای سرو روان با گل و گلشن چه کنم زلف سنبل چه کِشم عارض سوسن چه کنم
(حافظ: ۲۳۷)

نیز ← سنایی: ۲۹۲، ۳۸۰، ۵۲۳ و انوری: ۷۳/۱، ۳۳۲.

منابع: عجایب [فارسی]: ۲۶۳؛ قاموس: ۴۹۵؛ دیار شهریاران: ۹۹۹/۲ و ۱۰۰۴ و ۱۰۱۷ و ۱۰۲۴ و ۱۰۴۱ و ۱۰۵۴؛ گل و گیاه: ۲۲۷؛ لغت‌نامه.

سوسَنبَر ← سیسَنبَر

سوشیانت /sošiyānt/

سوشیانت یا سوشیانس (موعود نجات‌دهنده یا سودرساننده)، موعود کلّی زردشتیان از تخمهٔ زردشت است که در آغاز رستاخیز* متولد می‌شود و مردگان را آمادهٔ حیاتی ابدی می‌کند که سراسر روشنی و پاکی است. در آیین مَزدیَسنا، سه سوشیانت هستند که هر یک به فاصلهٔ هزار سال ظهور می‌کنند و هر وقت سوشیانت به صورت مفرد می‌آید مراد، آخرین موعود است و هر سه از پشت زردشت هستند. نود و نه‌هزار و نهصد و نود و نه فَروَهَر* نیک و توانای پارسایان، نطفهٔ زردشت را در دریاچهٔ هامون* (= کیانسه) پاسبانی می‌کنند زیرا نطفهٔ زردشت به فرشتهٔ آب* (ناهید*) سپرده شده است.

در آغاز هزارهٔ یازدهم دوشیزه‌ای در آب هامون به نطفهٔ هوشیدر* آبستن می‌شود و علامت ظهور او توقف خورشید* به مدت ده شبانه‌روز در وسط آسمان* و نورپاشی بر هفت کشور است. در آغاز هزارهٔ دوازدهم، دوشیزهٔ دیگری تن خود را در دریاچه می‌شوید و به هوشیدر آبستن می‌شود. علامت ظهور او توقف بیست روزهٔ خورشید در وسط آسمان است. ضحّاک* در عهد این موعود می‌آید و گرشاسپ* به فرمان اهورامزدا* او را هلاک خواهد کرد.

در آخر هزارهٔ دوازدهم، به همان ترتیب، سوشیانت، آخرین آفریدهٔ اهورامزدا، به جهان می‌آید و در سی‌سالگی امانت رسالت مَزدیَسنا به وی واگذار می‌شود و با ظهور او اهریمن* نیست می‌گردد. کیخسرو*، گیو*، گودرز*، پشوتن* و گرشاسپ که همه از

جاودانان هستند، روز واپسین برخواهند خاست و سوشیانت را در کار نوسازی جهان یاری خواهند کرد و از پرتو فَرِّ* ایزدی که با آنان است دروغ رخت برمی‌بندد و زندگی جاودانی و مینوی آغاز می‌شود و انسانها پس از برانگیخته شدن و پاک شدن از گناه و پلیدی، فناناپذیر خواهند شد. سوشیانت برای این کار گاوی قربانی* می‌کند و از چربی او عصارهٔ هوم* را به دست می‌آورد و با چشاندن آن به مردم، آنان را جاودانی می‌نماید. پیران به چهل‌سالگی و کودکان به پانزده‌سالگی برمی‌گردند و سرانجام، اهریمن شکست می‌خورد و سرور و خوشی به جهان هدیه می‌شود.

منابع: یشتها: ۹۱/۲ و ۱۰۱ و ۱۰۸ و ۲۹۹ و ۳۵۰؛ اساطیر ایران: ۱۹۷؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۷۹۶/۲-۷۶۹؛ دیانت: ۲۰۰؛ فروغ مَزدیَسنا: ۴۸؛ سوشیانت: ۱۴ و ۱۷ و ۳۲ و ۱۰۱ و ۱۰۳ و ۱۳۵؛ یکتاپرستی: ۴۰۷؛ مینوی خرد: ۹۳؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۳۴؛ لغت‌نامه.

سَوَلان ← سبلان

سُوم ← هوم

سهراب /sohrāb/

سهراب (در برخی متون: سُرخاب) پهلوانی ایرانی است که در سرزمین سمنگان از یک عشق ساده میان رستم* و تهمینه* (دختر شاه سمنگان) پدید آمد. او پس از آنکه در غیاب پدر چشم به جهان گشود، به روایت شاهنامه، از مادر نشان پدر خواست و تهمینه گفت که از نسل رستم است و نامه‌ای با سه کیسهٔ زر و سه یاقوت رخشان که رستم به او سپرده بود، به فرزند نشان داد.

کودک نوخاسته، به سرعت چنان بالید که تن و توش او در یک‌ماهگی همچون کودک یک‌ساله بود و در ده‌سالگی هیچ کس تاب آویختن با او نداشت. سهراب که اسبی از نژاد رخش* داشت به هوای پدر، با لشکری که افراسیاب* به سرکردگی هومان* و بارمان، دو پهلوان تورانی، در اختیار او گذاشت، به سوی ایران تاخت و هجیر* نگاهبان دژ سپید* را اسیر گرفت و آنجا را ویران کرد. سهراب وقتی با سپاه کاووس* رودررو ایستاد و نشان سراپرده‌ها و ساکنان آنها را از هجیر پرسید، او همه را معرفی کرد بجز رستم را و گفت: او مردی چینی است و به تازگی نزد کاووس آمده و او را نمی‌شناسد. سرانجام، پدر و پسر، ناشناس، در برابر هم ایستادند و پهلوی پسر، به دست پدر دریده

شد. سهراب قاتل خویش را در دم مرگ، از انتقام رستم بیم داد و نشان پدر به او نمود اما کار از کار گذشته بود. رستم، با خشم، گودرز* را برای گرفتن نوشدارو نزد کاووس فرستاد اما وی از دادن نوشدار سرباز زد. رستم خود به راه افتاد و در راه بود که سهراب جان سپرد و مَثَلِ «نوشدارو پس از مرگ سهراب» از اینجا است. سرگذشت سهراب از بسیاری جهات با سرگذشت «لی نو جا»، پهلوان چینی، قابل مقایسه است (← آیینها و افسانه‌ها: ۹۰).

حکایت پهلوانی و جوانمرگی سهراب در ادبیات فارسی هم انعکاس یافته است:

ایا به بزمگه آزاده‌تر ز صد حاتم ایا به معرکه مردانه‌تر ز صد سهراب
(فرخی: ۱۱)

همیشه گفت همی پور رستم آن سهراب چو سوی ایران آورد لشکر توران
که من پسر بُوَم و رستمم پدر باشد اگر چه باشد دیهیم‌وار در کیهان
(قطران: ۲۸۵)

سهم تو قطران کند نطفهٔ سُرخاب و زال تیغ تو زِیبَق کند زَهرهٔ گرشاسپ و شَم
(خاقانی: ۲۶۴)

فسون چرخ مرا از تو دور کرد آری هلاک سهراب از حیلت هجیر آمد
(قاآنی: ۱۶۵)

قصهٔ سهراب و نوشدارو در ادبیات فارسی معاصر هم با ظرافت انعکاس یافته است:

من از سیاحت در یک حماسه می‌آیم
و مثل آب
تمام قصهٔ سهراب و نوشدارو را
روانم. (سهراب سپهری، هشت کتاب: ۳۱۵)

نوشدارو می‌دهد سهراب را کاووس شاه لیک امید آنگه که بر خاک عدم پهلو نهاد
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۴۰)

زمانه کیفر بیداد سخت خواهد داد سزای رستم بدروز مرگ سهراب است
(هوشنگ ابتهاج، آینه در آینه: ۲۰۱)

منابع: شاهنامه: ۱۶۹/۲ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۳ و ۹۰؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۶۹/۱؛ دا.فا..

سهند ← اَسنَوَند

سهیل /soheyl/

سهیل یَمَن، نام ستارهٔ آلفا است از صورت فلکی سفینه که پس از شِعریٰ* از درخشنده‌ترین ستارگان است و چون در یمن به خوبی و یا برای اولین بار قابل رؤیت است، آن را به «یمن» نسبت داده‌اند. ستاره شناسان عرب، جُدَی را ستارهٔ شمال و سهیل را ستارهٔ جنوب می‌نامیدند و در جهت‌یابی از آنها استفاده می‌کردند. سهیل چون به ندرت دیده می‌شود ضرب‌المثل کمیابی است. قدما رؤیت آن را نشانهٔ پایان گرما و رسیدن میوه‌ها و قیمتْ یافتن احجار کریمه می‌دانستند. ضرب‌المثل معروف «سیبی که سهیلش نزند رنگ ندارد» یادآور این باور کهن است. خواص و تأثیرات سهیل در فرهنگ ایران، به این منحصر نمی‌شود بلکه مسایل مختلفی در باب آن مطرح‌اند که بسیاری از آنها به قلمرو ادب نیز راه یافته‌اند (محمدآبادی، ن.د.ا.ت.: ۷/۲۸ به بعد).

در اساطیر یونان، سهیل یا کانوپوس (Canopos) در اصل ناخدای کشتی «آرگو» (Argo) بوده‌است که بعدها ناخدا و کشتی به صورت مجموعهٔ فلکی «سفینهٔ آرگو» درآمده‌اند. سهیل ستارهٔ روشن و زیبایی است و بنا بر اساطیر، برای مسافران دریایی، نور فراوان و بخت و اقبال به ارمغان می‌آورد و چون در کنار زحل* غروب کند نشان مرگ و میر خواهد بود. این باورها کم و بیش به شعر فارسی نیز راه یافته‌اند:

چو ملاحان سهیل از جانب قطب　　به دریای جنوب افکنده مَرکب

(ادیب‌الممالک: ۴۸)

گویند وقتی که سهیل طلوع کند، از جریان سیل مطمئن نباید بود:

ز باریدن برف و باران و سیل　　به لرزش در افتاد همچون سهیل

(شرح بوستان [خزائلی]: ۲۷۵)

و در عربی ضرب‌المثلی هست به این مضمون که: اَیْنَ مَجْری السَّیْل و مَطْلَعُ السُّهَیْل (ابوالعلاء معرّی، سقط الزند: ۴۰۵/۱ و ۱۹۳۴). پیشینیان، این ستاره را خدای بخشش و فراوانی می‌دانستند و در مصر قدیم، به آن مقامِ خدای آب* داده بودند (ن.د.ا.ت.: ۳/۲۸).

صاحب لسان‌العرب آورده است که سهیل در راه یمن، عشّار (باج‌گیر) ستمگری بود و خداوند او را به کیفر ستمکاری‌اش، به صورت ستاره‌ای مسخ کرد (قس: زهره):

گر بَرِ شِعریِ یَمَن یُمن مثال تو رسد　　مسخ شود سهیل‌وار ار نکند مسخّری

(خاقانی: ۴۲۴)

در برخی اشعار، سخن از زناشویی ستارگان، از جمله سهیل با زهره* است:

در شکرریز سور او بنشست زهره را با سهیل کابین بست
(خمسه: ۷۵۰)

اگر صاحب ناخُنه (ناخنک)، در قطب جنوبی و سهیل نظر بسیار کند، ناخنه از چشم او برود:

چشم سهیل و ناخنه، ناخن آفتاب و نی کاتش و قند او دهد با نی و باد یاوری
(خاقانی: ۴۲۰)

چون چشم اولادالزنا (کِرم شَبتاب) بر سهیل افتد، در دَم هلاک شود، یعنی با طلوع سهیل، کِرم شَبتاب از بین می‌رود:

گر مرا دشمن شدند این قوم معذورند ازانک من سهیلم کامدم برموت اولادالزنا
(خاقانی: ۱۸)

تأثیر سهیل در اَدیم (پوست):

بر همه عالم همی تابد سهیل جایی انبان می‌کند جایی ادیم
(گلستان، تصحیح فروغی: ۱۵۳)

سایر مضامین:

زسر تا به پایش گل است و سمن به سروَ سهی بر سهیل یمن
(شاهنامه: ۱۶۷/۱)

از روی چرخ چنبری رخشان سهیل و مشتری
چون بَر پَرند و شُشتری پاشیده دینار و درم
(لامعی، لغت‌نامه)

رخشنده‌تر از سهیل و خورشید بوینده‌تر از عبیر و عنبر
(ناصرخسرو: ۹۴)

گر شبی طلعت نماید در یمن نجم سهیل صدهزاران پوست خلعت گردد اندر هر دیار
(سنایی: ۲۲۴)

در دیار تو نتابد زآسمان هرگز سهیل گر همی باید سهیلت قصد کن سوی یمن
(سنایی: ۵۳۲)

الماس را بـه نـیم‌نظر مـی‌کند عـقیق داغی که شد سهیل دل خون‌چکان ما
(صائب: ۴۲)

لبِ عقیق به دندان گرفته است سهیل ز دور دیده مگر سیب آن زنخـدان را
(صائب: ۶۲)

با آن فروغِ حُسن جگرگوشهٔ سهـیل برگ خزان‌رسیده‌ای از لاله‌زار اوست
(صائب: ۲۴۰)

لبی که رنگ نمی‌گیرد از فروغ سهـیل کجا به فکر جـواب سـلام مـا افـتد
(صائب: ۵۵۶)

این مضمون تازه نیز از سنایی است:

می‌نمود از سرِ مستی و طرب هـر سـاعت سی و دو تابش پروین ز سهـیل و ز قـمر
(سنایی: ۲۵۷)

پدید گشته دو چِرم سهیل و سی پروین میان دایرهٔ مـاه و زیـر چِـرم سُـهاش
(سنایی: ۳۱۴)

منابع: عجایب [فارسی]: ۴۳؛ محمدآبادی، «سهیل در ادب فـارسی»، ن.د.ا.ت.، بـهار ۱۳۵۵: ۱/۲۸ به بعد؛ یادگار، س چهارم: ۳۳/۵؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۸۷۳/۱؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

سیامک /siyāmak/

بنا بر اساطیر ایرانی، از مشی و مشیانه* نخستین جفت، پس از پنجاه سال یک جفت، و از آن جفت، هفت جفت دیگر متولد شدند که یکی از این هفت جفت موسوم بود به سیامک و نساک (بُندهِشن: نشاک) که نژادهای مختلف، از جمله ایرانیان، از نسل ایشان پدید آمدند. بلعمی (۱۲۴/۱) آورده است که گیومرث* پسری داشت بـه نـام مـاری، و دختری به نام ماریه، که از این دو، پسری نیک‌روی بزاد که او را سیامک نام کردند و او پدر ملوک بوده است. گیومرث در سیمای سیامک آثار بزرگی دید و سفارش او را بـه مادرش کرد اما دیوان* در پی هلاک او بودند و سرانجام، پس از حـرب بـا دیـوان و هزیمت ایشان، بمرد. در شاهنامه، هلاک سیامک به دست دیوان است.

در روایات پهلوی، میان گیومرث و سیامک و هوشنگ* فاصلهٔ زمانی زیادی است اما ثعالبی (غررالسیر: ۵) و فـردوسی (شاهنامه: ۳۱/۱) کـه هـر دو یک مأخـذ (شاهنامهٔ ابومنصوری) را در دست داشتند گیومرث را پدر سیامک و سیامک را پدر هوشنگ شمرده‌اند.

علاوه بر این، چنان‌که از شاهنامه بر می‌آید (۱۸۹/۵) سیامک نام یکی از پهلوانان تورانی نیز بود که در جنگ دوازده‌رخ، به دست گرازهٔ ایرانی کشته شد:

گرازه بشد با سیامک به جنگ چو شیر ژیان با دمنده‌نهنگ

(شاهنامه: ۱۸۹/۵)

منابع: شاهنامه: ۳۱/۱؛ یشتها: ۴۵/۲؛ حماسه‌سرایی: ۴۰۷ به بعد؛ اساطیر ایرانی: ۵۸؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۷۵/۱.

سیاوخش ← سیاووش

سیاوش ← سیاووش

سیاووش /siyāvuš/

سیاووش (سیاوش، سیاوخش) به معنی «دارندهٔ اسب گُشْن سیاه» که در اوستا ملقّب به کوی (شاه) است فرزند کاووس* بود و از دختری تورانی (از خویشان گرسیوز*) به دنیا آمد. بنا بر روایات کهن، فَرِّ* کیانی چند گاهی به سیاووش پیوسته بود و مانند همهٔ کیان، چالاک و پرهیزکار و بزرگ‌منش و بی‌باک بود. اگر چه در اوستا از نسبت سیاووش به کاووس سخنی نرفته، تقریباً همهٔ متون پهلوی و روایات تاریخی او را فرزند کاووس دانسته‌اند.

رستم* در کودکی او را آیین آزادگی و جنگ و شکار آموخت و چون بُرز و یال پهلوانان یافت نامادری‌اش، سودابه* بر او دل باخت و او را به خویشتن فرا خواند اما سیاووش تن در نداد و در نتیجه، سودابه او را به خیانت متهم کرد و سیاووش با خشم کاووس روبه‌رو شد.

وَرِ سیاووش: سیاووش ناگزیر شد برای اثبات بی‌گناهی خویش، به جای سوگند، از میان انبوهی آتش* بگذرد. تن او که به پاکی و بی‌گناهی، چون تن زردشت و از گوهر آتش بود، بی‌هیچ زیانی از میان آتشِ تفته گذشت تا راستیِ پیامش را باور کنند اما سودابه جرئت نکرد به آتش نزدیک شود. یاقوت، محل آتش را ابرقوه ذکر کرده و گفته که هنوز تپه‌ای از خاکستر آن آتش بر جای است اما آزمایش را به کیخسرو* نسبت داده است (یشتها: ۲۳۲/۲).

سیاووش، پس از چندی، با سپاهی انبوه به جنگ افراسیاب* رفت و با او صلح کرد.

کاووس به این کار تن در نداد و در نامه‌ای سیاووش را سرزنش کرد. سیاووش رنجیده **شد** و به توران* رفت. افراسیاب و پیران* مقدم او را گرامی داشتند و به ترتیب، دختران **خود فرنگیس*** [فری‌گیس] و جریره* را به او دادند.

سیاووش سپس به خُتَن رفت و گَنگ‌دژ* را که به روایت بُندهِشن و دینکَرت، **رستاخیز*** از میان آن آغاز خواهد شد بنا کرد و در آنجا مسکن گزید. به روایت بیرونی (**آثارالباقیه**: ۵۶) ورود سیاووش بعدها مبدأ تاریخ خوارزمیان بوده است. گَنگ‌دژ را **فردوسی** چند بار سیاووشگِرد (سیاووشکِرد) نیز خوانده است. سرانجام، ناموران **توران**، به ویژه گرسیوز، بر او رشک بردند و افراسیاب را به کشتن او تحریض کردند.

خون سیاووش: افراسیاب فرمان قتل سیاووش را صادر کرد و خون شاهزادهٔ معصوم را **بر زمین** ریخت:

به ساعت گیاهی از آن خون برست — جز ایزد که داند که او چون برست
گیا را دهم من کنونت نشان — که خوانی همی خون اسیاوشان
بسی فایده خلق را هست ازو — که هست آن گیا اصلش از خون او

(شاهنامه: ۱۵۳/۳)

در تحفهٔ حکیم مؤمن، خون سیاووشان، دَم‌الاخوین نامیده شده و آن عصارهٔ صَمغی است سرخ رنگ که از گیاه یا درختی استخراج می‌شود.

پَرِ سیاووشان: پَرِ سیاووشان (شَعرالجنّ، شَعرالغول) گیاهی است که در جاهای نمناک می‌روید و در طب جدید به عنوان مسکّن و ضدّ سرفه مصرف می‌شود. به این ترتیب، سیاووش به عنوان نماد یا خدای نباتی در اساطیر مطرح می‌شود (اساطیر ایران: ۵۳). در **فرهنگ** عامه، روایاتی مشابه نیز وجود دارند، مثلاً عوام معتقدند گُل محمّدی از عرق **روی** حضرت محمد (ص) که به زمین چکید سبز شده است (نیرنگستان: ۸۷).

کین سیاووش: خبر قتل سیاووش در ایران غوغایی برانگیخت. رستم سودابه را به کین سیاووش کشت و توران‌زمین را، به انتقام خون شاهزادهٔ معصوم ویران کرد. از سیاووش **دو** پسر به نامهای کیخسرو* (از فرنگیس) و فرود* (از جریره) بازماندند. اگر چه کیخسرو کین پدر از دشمنان باز گرفت اما حدیث انتقام خونِ به ناحقِ سیاووش در **فرهنگ** ایران همچنان پایدار ماند؛ تا آنجا که به روایت تاریخ بخارا (تصحیح مدرس: ۲۰ و ۲۸) بیش از سه هزار سال است که اهل بخارا بر کشتن سیاووش سرودهای عجیب می‌خوانند و مطربان، این سرودها را «کین سیاووش» و قوّالان، «گریستن مغان» گویند.

بیست و هشتمین لحن از سی لحن باربد نیز «کین سیاووش» است و یادآور استمرار این انتقام:

چو زخمه راندی از کین سیاووش پر از کین سیاووشان شدی گوش
(خمسه: ۲۴۷)

سیاووش، در مفهوم اساطیری خویش، نمایندهٔ نابودی و رستاخیز* است و بهار و خزان گیاه را در زندگی و مرگ خویش مجسم می‌کند و از این حیث، شبیه می‌شود به تَمّوز* بابلی و اوزیریس (Osiris) مصری و ادونیس* فینیقی و یونانی. این هر سه، پروردگار روییدنی و باروری هستند و افسانهٔ آنها کنایه از تناوب زندگی و مرگ است و مرگ و رستاخیز آنان هر ساله با مراسم سوگ و جشن برگزار می‌شده است (داستان داستانها: ۱۹۹).

اینک نگاهی به همین مضامین در ادب پارسی:

کین سیاووش:

خرّم‌تر از بهار سراید به زیر و بم گه کینهٔ سیاوش و گه سبزهٔ بهار
(دیوان ازرقی، تصحیح نفیسی: ۳۵)

جام کیخسرو پُر از مِی کن که تا چون تهمتن کینهٔ خون سیاوش خواهم از افراسیاب
(قاآنی: ۷۲)

خون سیاووش:

کیخسروانه جام ز خون سیاوشان گنج فراسیاب به سیما برافکند
(خاقانی: ۱۳۳)

آن خون سیاوش از خُمِ جم چون تیغ فراسیاب دَر دِه
(خاقانی: ۶۶۱)

خیز و خون سیاوش آر که صبح تیغ افراسیاب می‌آرد
(عطار: ۱۳۱)

بدانسان که شد روی صحرا سراسر پر از بهمن لعل و خون سیاوش
(امیرخسرو، جهانگیری: ۲۱۵۶)

در شعر معاصر فارسی نیز به تداوم خون سیاووش اشاره شده است:

من کلام آخرین را

بر زبان جاری کردم
همچون خون بی منطق قربانی
بر مذبح
یا همچون خون سیاووش
خون هر روز آفتابی که هنوز بر نیامده است
که هنوز دیری به طلوعش مانده است
یا که خود هرگز بر نیاید. (احمد شاملو، ابراهیم در آتش: ۳۸)

سایر مضامین:

از برای عزّ دیدار سیاوخشی‌وَشش همچو بیژن بند کن در چاه خواری جاه را
(سنایی: ۳۲)

مدت عمر ار نداد کام سیاووش دولت کاووس کامکار بماناد
(خاقانی: ۸۷۰)

تیر از روح سیاووش مدد می‌طلبد سینهٔ گرم که دیگر هدف تیر شده‌ست
(صائب: ۲۳۱)

شعله نتوانست پیچیدن سیاوش را عنان شهپر توفیقِ صائب همت شاهانه است
(صائب: ۲۴۸)

خور چو گُروی زره سیاوش مه را بهر بریدن گرفت گوی زنخدان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: شاهنامه: ۶/۳ به بعد؛ غررالسیر: ۱۷۹؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۱۰۳۵/۲-۱۰۲۰؛ اساطیر ایران: پنجاه و چهار و ۱۷۵؛ سوگ: ۳۰ و ۳۵ و ۸۰؛ حماسه‌سرایی: ۵۱۰ به بعد؛ کیانیان: ۱۲۲ و ۱۶۳؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۷۳ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۸۷؛ افسانه‌های تبای: ۳۲؛ بنیاد نمایش در ایران: ۲۳ به بعد؛ مهدی پرتوی، «خون سیاوش»، هنر و مردم، آبان ۱۳۵۰: ۲۱/۱۰۹؛ غلامحسین یوسفی، «چهره‌ای معصوم و روشن در شاهنامه»، م.د.ا.م.: ۱/۶ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۷۴/۱؛ نهادینه‌ها: ۱۸۶؛ لغت‌نامه.

سیاووشگِرد ← گَنگ‌دژ

سیب ← میوهٔ ممنوع

سی‌بیل ← زالِ کومایی

سیرَنگ ← سیمرغ

سیزده‌بدر /sizde bedar/

جشن سیزده، پایان‌بخش مراسم نوروز* است که با چهارشنبه سوری* و یا به روایتی، با سده* آغاز و به سیزده فروردین ختم می‌شود. نحوست عدد سیزده، موضوعی است که از دیرباز در فرهنگهای کهن مطرح بوده و به نظر می‌رسد برخی حوادث بزرگ کیهانی ــ از جمله مطابق روایات ایرانی، هزارهٔ سیزدهم پایان گیهان است؛ یکی از حادثه‌های سهمگین که موجب مرگ بسیاری شد (تورات، سفر خروج: باب ۱۱ و ۱۲) در سیزدهم ماه «توت» مصری اتفاق افتاد؛ یا در سیزدهم سال نو، گویا ستاره‌ای دنباله‌دار در فضا با زمین برخورد کرد و باعث آتشفشان و زمین‌لرزه گردید ــ سبب شده‌اند ترسی عمومی در نهاد بشر از عدد سیزده پدید آید و موجب ناخجستگی آن شود (جهان فروری: ۷۳ به بعد). گرفتاری حضرت عیسی* نیز در سیزدهم ماه، موجب مزید این نحوست بوده است.

بسیاری از مراسمی که در جشن سیزده در ایران برگزار می‌شوند معانی اساطیری و تمثیلی دارند. شادی و خنده در این روز، به معنی فروریختن اندیشه‌های تیره و پلیدی است و روبوسی و معانقه، نماد آشتی و به منزلهٔ تزکیه است. خوردن غذا در دشت، نشانهٔ فدیهٔ گوسفند بریان است که در اوستا آمده، و به آب افکندن سبزه‌های تازه‌رسته، نشانهٔ دادن فدیه به ایزد آب* یا ناهید* و گره زدن سبزه، برای باز شدن بخت، تمثیلی از پیوند زن و مرد برای تسلسل نسلها است. رسم مسابقات بُرد و باختی، به ویژه اسب‌دوانی، یادآور کشمکش ایزد* باران و دیو* خشکسالی است.

بنا بر اساطیر ایرانی، عمر جهان هستی دوازده‌هزار سال است و پس از انقضای این مدت، با ظهور سوشیانت*، پیروزی اهورامزدا* و ریشه‌کن شدن اهریمن* مسلّم می‌شود. شاید نخستین دوازده روز جشن، نشانهٔ زایش انسانها، و روز سیزدهم، تمثیلی از هزارهٔ سیزدهم و آغاز رهایی از جهان مادی است.

در روز سیزده، مراسم جشنهای کارناوالی معمول بودند که می‌توانند نمایندهٔ حلول ارواح باشند. هنوز در برخی سرزمینهای اسلاوی، یک دوره جشن کارناوالی در آغاز سال وجود دارد که ریشهٔ عمیق هند و اروپایی دارد (جهان فروری: ۶۹).

مشابه جشن سیزده نوروز، در هند، روز نوزدهم فروردین مراسمی به یادگار فَروَهَر*ها، یعنی ارواح قدسیه، برپا می‌شود (سرزمین هند: ۲۲۵).

منابع: جهان فروری: ۶۷ به بعد؛ ابوالقاسم انجوی شیرازی، «آداب و رسوم سیزده فروردین در

ایران»، فردوسی، فروردین ۱۳۴۷: ۳۰/۸۵۵؛ علیقلی اعتماد مقدم، «نوروز باستانی»، هنر و مردم، (اسفند ۱۳۴۲): ۲/۲ به بعد؛ علی بلوکباشی، «نوروز باستانی، بزرگترین جشن باستانی و ملی ایران»، هنر و مردم، اسفند ۴۱ و فروردین ۴۲: ۵ و ۳/۶ به بعد؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۳۳۹.

سیزیف /sizif/

سیزیف (Sisyphe) یا سیزیفوس (Sisyphus) در روایات و اساطیر یونانی، پسر آیولوس یا **ائول** (Eole) است. سرگذشت وی شامل وقایعی است که هر کدام از آنها شرح یکی از **نیرنگهای** او است.

شبی که آنتیکله (Anticlée)، دختر اوتولیکوس، با لائرت (Laerte) ازدواج می‌کرد **سیزیف** خود را به دختر رساند و او را صاحب پسری کرد که همان اولیس باشد. وقتی **زئوس***، اجین (Egine) دختر آزوپوس (Asopos) را ربود، سیزیف به آزوپوس قول داد **رباینده** دختر را به او معرفی کند مشروط بر اینکه وی چشمه‌ای در ارگ شهر جاری کند. **آزوپوس** پیشنهاد وی را پذیرفت و سیزیف، زئوس را به عنوان رباینده دختر معرفی کرد. **به همین** دلیل بود که سیزیف به قهر زئوس دچار شد و بنا به روایتی، زئوس بلافاصله **صاعقه‌ای** بر سر او فرستاد و وی را روانهٔ اقامتگاه ارواح کرد و به عنوان عذاب الیم وی را **واداشت** تخته‌سنگ عظیمی را همیشه از دامنهٔ یک کوه به بالای قلّه بغلتاند که سنگ به **علت** سنگینی وقتی به بالا می‌رسید، مجدداً به پایین می‌غلتید و او ناگزیر بود این کار را **تکرار** کند.

دربارهٔ گناه سیزیف داستانهای دیگری نیز در روایات یونانی آمده است اما شکنجهٔ **او** در همهٔ روایتها همان غلتانیدن سنگ از پایین کوه به بالای قلّه است. با توجه به این **کیفر** ابدی، در ادبیات اروپایی، مشقت سیزیفی (Sisyphean toil) برای رنج ابدی و **جانگداز** مصطلح شده است.

شاملو به سرنوشت سیزیف نظر داشته و سروده است:

من از دوری و نزدیکی در وحشت‌ام
خداوندانِ شما به سیزیف بیدادگر خواهند بخشید.

(احمد شاملو، مجموعهٔ آثار: ۳۰۶)

و دیگری گفته است:

زمان که از اکنونش بگذرد
سال دوهزار می‌میرد
نام‌های مرده در تناسخی بی نهایت
باز حیات می‌یابند
... نکهت آدمی بر زمان و مکان جاری می‌شود
«سیزیف» بر رنج بی‌پایانش پیروز می‌گردد.
(م.کوشان، «در گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۸/۵۲)

منابع: فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۸۳۵/۲؛
Brewer's: 1090; *Dictionary of symbols:* 260.

سیسَنبَر /sisanbar/

سیسنبر یا سیسنبرون که آن را «سوسَنبر» و «سیه‌سُنبل» نیز گویند گیاهی است میان پودنه (پونه) و نعناع، دارای بوی تند و تیز که بر گزیدگی زنبور و عقرب فایده کند. امروز در طب، جوهر سیسنبر، موسوم به تیمول (Thymol) نیز پادزهر است:

نیشی که بزد عقرب زلفت به دل من — زهرش به «سیه‌سنبل» زلف تو دوا یافت
(اورمزدی، نظام)

ریخته نوش از دَمِ سیسنبری — بر دُمِ این عقرب نیلوفری
(خمسه: ۱۸)

بوی سیسنبر از حرارت خویش — عقرب چرخ را گداخته نیش
(نظامی، گنجینهٔ گنجوی: ۹۲)

سیسنبر پیوسته در آب* روید و آن را به عربی «حرف‌الماء» و «نمام» خوانند و اساساً گیاه مقدسی است و آن را مخصوص ایزد بهرام* دانسته‌اند (یشتها: ۳۹۷/۱). اگر بر سیسنبر، برگ سوسن* دود کنند پشه بگریزد (فرخنامه: ۱۱۵). این گیاه در کتابهای طبی برای مداوا به کار می‌رفته‌است.

راست گفتی بر آمد اندر باغ — سوسنی از میان سیسنبر
(فرخی: ۱۰۰)

چون چِغِر گشت بناگوشِ چو سیسنبرِ تو — چند تازی پس این پیرزن زشت چَغاز
(ناصرخسرو، چ قدیم: ۲۰۲)

گر در شوی به خانش بر خاکت شمشاد و لاله روید و سیسنبر

(ناصرخسرو، چ قدیم: ۱۴۸)

کلک مفتول کرد زلف تو را بر شکستن به هم چو سیسنبر

(مسعود سعد: ۲۶۸)

«و در تَرَقُّب قدوم تو اعضا و اجزا چون سیسنبر همه گوش گشته».

(سندبادنامه)

«سیسنبر و بلنکُمشک و بادرو خشک و ... این همه را جمع کند کوفته و بیخته...»

(هدایت‌المتعلّین: ۳۴۳)

منابع: عجایب [فارسی]: ۲۶۳؛ یشتها: ۳۹۷/۱ و ۱۱۶/۲؛ اسرارنامه: ۳۳۱؛ دیار شهریاران: ۱۰۶۱/۲؛ جهانگیری: ۲۳۰۸/۲ و ۲۳۱۲؛ گل و گیاه: ۲۴۰؛ لغت‌نامه.

سیل عَرِم ← سبا

سیمرغ /simorq/

سیمرغ (عَنقا، سیرَنگ) همان «سین مورو» (Sēn-murv) پهلوی است که «مرغ سین» معنی می‌دهد. «سین» علاوه بر اینکه با نام حکیم معروف، سئنه* که فَروَهَر* او در بند ۹۷ فروردین‌یشت ستوده شده، ارتباط لفظی و معنوی دارد؛ بر یک پرندهٔ شکاری نیز که مستشرقین، شاهین* و عقاب ترجمه کرده‌اند اطلاق می‌شود (حاشیهٔ دکتر معین بر برهان قاطع). سیمرغ، بنا بر روایات کهن، بر بالای درخت* شگفت‌آور «هرویسپ‌تخمک» یا ویسپوبیش (Vispo-bish)، یعنی درختِ «همه‌تخم» یا دربردارندهٔ همهٔ رستنیها که در میان دریای فراخکرت* است آشیان دارد. هرگاه که سیمرغ بر می‌خیزد، هزار شاخه از آن درخت می‌روید و هر وقت که بر آن فرود می‌آید، هزار شاخه شکسته می‌شود و تخمهای آن به اطراف پراکنده می‌شوند و از آنها گیاهان گوناگون می‌رویند (یشتها: ۵۷۷/۱). این درخت که درمانبخش نیز هست، از پاره‌ای جهات با درخت طوبی* در فرهنگ اسلامی شباهت دارد.

سیمرغ در شاهنامه و اوستا و روایات پهلوی، موجودی خارق‌العاده و شگفت است. پرهای گسترده‌اش به ابر فراخی می‌ماند که از آب کوهساران لبریز است و در پرواز خود پهنای کوه را فرو می‌گیرد. از هر طرف چهار بال دارد با رنگهای نیکو. منقارش چون

منقار عقاب، کلفت و صورتش چون صورت آدمیان است (← مروج: ۵۷۶/۲). فیل را به آسانی می‌رباید و از این رو به پادشاه مرغان شهرت یافته است. هزار و هفتصد سال عمر دارد و پس از سیصدسال تخم می‌گذارد و در بیست و پنج سال بچه از تخم درمی‌آید. از جانب اهورامزدا* به زردشت سفارش می‌شود که پری از او را بر تن خود بمالد و آن را تعویذ خود گرداند.

سیمرغ، چنان‌که از شاهنامه بر می‌آید، مرغی است ایزدی که بر کوه البرز* آشیان دارد و زال* را با بچگان خویش می‌پرورد. هنگامی هم که زال به آغوش خانواده بر می‌گردد، پری از سیمرغ باخود می‌آورد تا هنگام درماندگی وی را به یاری طلبد. دو بار دیگر در شاهنامه سیمرغ حاضر می‌شود و هر بار گرهی از کار فروبستهٔ زال می‌گشاید: یک بار هنگام زادن رستم* از مادر (شاهنامه: ۲۳۷/۱) و بار دیگر در نبرد رستم با اسفندیار*، هنگامی که رستم و رخش* زخمهای سهمگین برداشته بودند (همان: ۲۹۴/۶) و زال با چاره‌جوییِ سیمرغ بر درخت گز* دست یافت و رستم با پیکانِ به زهر آبداده، کار اسفندیار را یکسره کرد. سیمرغ از هنگام قدرت یافتن زال و رستم تا روزگار ناپدید شدن آنان، عامل بهروزی و کامروایی آن دو به شمار می‌رود و از این رو، برخی (آیینها و افسانه‌ها: ۵۳) نظر داده‌اند که این مرغ، فرشتهٔ* نگاهبان یا «توتم» قوم سکا (خاندان رستم) محسوب می‌شده است. دلیل دیگری که بر این ارتباط ارائه شده، این است که برخی جایگاه سیمرغ را کوه اپارسن (apārsan) در سکستان (سیستان) دانسته‌اند. سیمرغ در بُندهِشن (۱۷۹) نگهبان دروازهٔ بین ماه* و خورشید* پنداشته می‌شود. در اوستا جایگاه مهر* نیز در میانهٔ خورشید و ماه دانسته شده است.

عَنقای مُغرِب: در روایات اسلامی، گاهی نام عنقا بر سیمرغ اطلاق شده و او را عنقا برای آن خوانند که درازگردن است (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۷۸/۳). برخی هم (مروج: ۵۷۶/۲) مادهٔ او را عنقا نامیده‌اند. عنقا اول در میان مردم بود و به خلایق آزار می‌رساند. روزی هیچ مرغ نیافت شکار کند و کودکی را ربود. مردم شکایت به پیغمبر خدا کردند. پیامبر دعا کرد: خدایا، نسل او را منقطع گردان. صاعقه‌ای بیامد و او را بسوخت و او را نسل نماند. پس عرب مَثَل زدند و چیزهای نایافت را «عَنقای مُغرِب» گفتند (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۷۸/۳). مغرب را به کسر و فتح «ر» هر دو خوانده‌اند که به ترتیب، به معنی «فروبرنده» و «بلع‌کننده» و «غریب و نو» است. طوسی (عجایب‌المخلوقات: ۵۱۲) ضمن داستانی شگفت‌انگیز علت غیبت عنقا را این می‌داند که در زمان سلیمان* چون

نوانست قضای پروردگار را بگرداند، به وی ایمان آورد و بعد از آن به کوه قاف* (که در اغلب روایات جایگاه سیمرغ معرفی شده) رفت و دیگر کسی وی را ندید (← سلیمان).

در روایتی دیگر (حسین واعظ کاشفی، مواهب علیه: ۲۶۸/۳) هست که چون اصحاب حنظلةبن صفوان (← اصحاب رَسّ) تکذیب پیامبر خود کردند خداوند آنها را به مرغی دراز گردن و دارای بالهای الوان که بر کوه دنح یا فتح مقام داشت مبتلا کرد. کتابهای حیوان‌شناسی (از جمله: حیاةالحیوان: ۸۷/۲) داستانها و شگفتیهای زیادی از سیمرغ نقل کرده‌اند.

در شاهنامه (۱۸۰/۶) از پرنده‌ای اژدهاسان و اهریمنی به نام «سیمرغ» نیز یاد شده که اسفندیار در خان پنجم از هفت‌خان او را می‌کشد. این پرنده قطعاً با سیمرغی که با خاندان زال در ارتباط است تفاوت دارد.

سیمرغ، این پرندهٔ شگرف و افسانه‌ای، بدون شک از مهمترین مایه‌های اساطیری است که در فضای فرهنگ ایران و پهنهٔ ادب فارسی چنان تجلّی بارز یافته که حتی تأمل مختصری در همین معنی اخیر می‌تواند سر به چندین مجلد بزند. عطار نیشابوری در اثر جاویدان خود، منطق‌الطیر، از سیمرغ، ذات باری‌تعالی را اراده کرده و اینکه سرانجام «سی‌مرغ» به «سیمرغ» می‌رسند، وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت را نشان داده است.

تصویری که شهاب‌الدین سهروردی (مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۳۱۵) از سیمرغ به دست داده: «پرواز کند بی‌جنبش، و بپرد بی‌پَر، و نزدیک شود بی قطع اماکن، و همهٔ نقشها از اوست و او خود بی‌رنگ، همه بدو مشغول‌اند و او از همه فارغ...» مبیّن این است که سیمرغ را چیزی در حد «جلوهٔ حق» دانسته است.

مولانا نیز او را نمایندهٔ «عالم بالا» و «مرغ خدا» و مظهر عالیترین پروازهای روح و «انسان کامل» شناخته است که به دلیل ناپیدا بودن آن، مثال «تجرّد» و «آیینهٔ کمال» نیز تواند بود. مرشد مولوی، شمس تبریزی (خط سوم، مؤخّره: ۱۰۹) نیز او را نقطهٔ کمالی یافته است که دیگر مرغان به سوی او می‌روند و به دیدار «قاف» خرسند می‌شوند. پهنهٔ شعر فارسی نیز سرشار است از خیالهای نازکی که پیرامون سیمرغ (عنقا) در ذهن شاعران جوشیده است که به اندکی از بسیار اشاره می‌شود:

تو را سیمرغ و تیر گز نباید نه رخش جادو و زال فسونگر

(دقیقی، اشعار پراکنده: ۱۵۵/۲)

صبح را بنگر پسِ پروین روان، گویی مگر — از پسِ سیمین‌تذروی بُشّدین عنقاستی
(ناصرخسرو: ۲۲۵)

از درون جان برآمد نخوت و حقد و حسد — تا کزو سیمرغ رستم گشت بر اسفندیار
(سنایی: ۱۹۰)

صحرای مغرب چارسو بگرفت زاغ تنگخو — سیمرغ مشرق را بگو تا بال بگشاید ز هم
(سنایی: ۳۹۰)

سلیمان‌وار دیوان را مطیع امر خود گردان — نشین بر تخت بلقیسی و چتر از پرّ عنقا کن
(سنایی: ۴۹۳)

نیز ← سنایی: ۴۱، ۴۸، ۱۱۴، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۲۴، ۳۴۵، ۴۳۲.

تا تو را دادار داد انصاف و داد اندر جهان — گشت چون سیمرغ پنهان از جهان جور و ستم
(مسعود سعد: ۳۳۸)

نقاش چیره‌دست است آن ناخدای ترس — عنقا ندیده صورت عنقا کند همی
(مسعود سعد: ۵۰۸)

در حبسِ کَوْن بی تو پیوسته می‌طپم من — سیمرغِ قافِ قُربم برگ قفس ندارم
(عطار: ۳۹۵)

دانهٔ سیمرغ جو چون رستم و بگذر ز زال — زانکه با این جمله زر این زال نی زال زر است
(عطار: ۶۸۸)

در عزّ عزلت آی که سیمرغ تا ز خلق — عزلت گرفت شاهیِ خیل‌الطیور یافت
(عطار: ۶۹۲)

نیز ← عطار: ۵۷، ۱۱۸، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۹۴.

بس که بر سیمرغ و رستم بذله گفتی — گر بدیدی در مصاف اسفندیارت
(انوری: ۴۰/۱)

نیز ← انوری: ۲۰/۱، ۳۰، ۸۴، ۱۱۶، ۱۴۱، ۲۱۶، ۲۱۹، ۳۲۱.

آن ره رَوَم که توشه ز وحدت طلب کنم — زال زَرَم که نام به عنقا برآورم
(خاقانی: ۲۴۵)

قاف تا قافم تفاخر می‌رسد — کز حجاب قاف عنقا دیده‌ام
(خاقانی: ۲۷۲)

تا شد اقبالش همای قاف تا قاف جهان — کوه قاف ادبار عنقا بر نتابد بیش از این
(خاقانی: ۳۳۹)

شَه‌شمس تبریزی مگر چون بازآید از سفر
یک چند بود اندر بشر، شد همچو عنقا بی‌نشان
(گزیدهٔ شمس: ۳۵۹)

فلک پرواز سازد آه را دردِ گران ما پر سیمرغ بخشد تیر را روز کمان ما
(صائب: ۶۹)

نمی‌توان ز گرانان به گوشه‌گیری رَست که کوه بر دل عنقا ز قاف تا قاف است
(صائب: ۲۹۱)

عنقا اگر نه گَرد فشانَد ز بال خویش ناسورزخمِ تیغ زبان را علاج نیست
(صائب: ۲۷۶)

نیز ← صائب: ۳۴، ۱۲۶، ۱۶۱، ۲۱۹، ۲۶۶، ۲۸۲.

آشیانش صورت عنقا بلند مهر و مه بر شعلهٔ فکرش سپند
(اقبال: ۴۲)

مرغابی و تذرو و کبوتر از آن من ظلّ هما و شهپر عنقا از آن تو
(اقبال: ۲۷۰)

عَنقای مُغرِب:

کس نیاید به عشق‌بر پیروز عشق عنقای مُغرب است امروز
(حدیقه: ۳۳۴)

در آشیان عقل چو عنقای مُغربم بر آسمان فضل چو خورشید ازهرم
(انوری: ۳۲۹/۱)

در ابیات زیر، عنقا نام سازی است که به نقل از فرهنگها گردنی دراز دارد.

به پیروزی و بهروزی نشین مِی خور به کام دل
به لحن چنگ و طنبور و رباب و بربط و عنقا
(مسعود سعد: ۳۲)

مطربانی چو باربد زیبا چنگ و بربط چغانه و عنقا
(مسعود سعد: ۵۷۱)

لغت فرس (۱۰۹) سیرنگ را نام دیگر سیمرغ دانسته و این بیت فرخی را به عنوان شاهد آورده است:

همه عالم ز فتوح تـو نگـارین گشـته‌ست همچو آگنده به صد رنگ نگارین سیرنگ
(فرخی: ۲۰۵)

در لغت‌نامه این بیت هم زیر سیرنگ آمده است:

جز خـیالی نـدیدم از رخ تـو جز حکایت ندیدم از سیرنگ
(خیالی)

برخی سیمرغ و سیرنگ را در آمیخته و آن را «خرد پوینده» تعبیر کرده‌اند (ابوالقاسم پرتو، «سیمرغ و سیرنگ، افسانهٔ مرغی که زاییدهٔ پندار فرزانگان ایرانی است»، ره آورد، بهار ۱۳۷۱: ۴۱/۲۹).

منابع: یشتها: ۵۷۵/۱ و ۸۲/۲؛ غررالسیر: ۳۱۷ و ۳۶۶؛ ثمارالقلوب: ۳۵۶؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۱۰؛ حیاةالحیوان: ۱۶۲/۲؛ منطق‌الطیر: ۲۵۰ به بعد؛ شرح شطحیات: ۶۷۷ و ۶۸۹؛ فریدالدین عطار نیشابوری و کتابه منطق‌الطیر: ۵۴۴ به بعد؛ شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار: ۳۱۳ به بعد؛ اساطیر ایران: ۴۶؛ آفرینش زیانکار: ۱۰۲ به بعد؛ نیرنگستان: ۱۳۳؛ شرح گلشن راز: ۱۳۰؛ داستانهای شاهنامه: ۸۴؛ عجایب [فارسی]: ۴۳۹؛ ری باستان: ۶۵۸/۲؛ حماسه‌سرایی: ۵۵۳ و ۵۶۲؛ آیینها و افسانه‌ها: ۳۹ و ۵۳ به بعد؛ داستان داستانها: ۱۵۰ به بعد و ۱۹۲ به بعد؛ اساطیر ایرانی: ۴۶ و ۹۹؛ فرهنگ اشعار حافظ: ۳۷؛ فرهنگ ایران باستان: ۳۰۳/۱ به بعد؛ مجموعهٔ مقالات: ۸۸؛ احمد طباطبایی، «سیمرغ در چند حماسهٔ ملی»، ن.د.ا.ت.، بهار ۱۳۳۵: ۴۴/۸ به بعد؛ علی سلطانی، «سیمرغ در فضای فرهنگ ایران»، نگین، فروردین ۱۳۵۴: ۳۱ به بعد؛ محمد جواد مشکور، «سیمرغ و نقش آن در عرفان ایران»، هنر و مردم، تیر و مرداد ۱۳۵۶: ۸-۸۶/۱۷۷ به بعد؛ سیمرغ و سی مرغ: ۴۴ به بعد؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، آذر ۱۳۵۰: ۴۳/۱۱۰ به بعد؛ حسن سادات ناصری، دانشکده، ۱۳۵۵، س دوم: ۱۷۵/۶؛ فریدون نوزاد، «سیمرغ و قاف»، وحید: ۱۵۴/۴ به بعد؛ مهر: ۲۲۶/۷ به بعد؛ ن.د.ا.ت.: ۴۴/۱۰ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۵۸۷/۱؛ نهادینه‌ها: ۲۹۶؛ دیدار با سیمرغ: ۷۵؛ سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران؛ فرهنگ فارسی: اعلام؛ لغت‌نامه؛ برهان.

سیمیا ← کیمیا

سینا ← طور سینا

سیه‌سُنبل ← سیسَنبَر

ش

شائول ← طالوت
شاخهٔ زیتون ← زیتون
شام آخر ← عِشای ربّانی
شام خداوند ← عِشای ربّانی
شانه‌سر(ک) ← هدهد
شاه‌اسپرغم ← سپرغم
شاه‌دارو ← مِی
شاه‌درخت ← اصحاب رَسّ
شاهسپرم ← سپرغم
شاه مرغان ← شاهین

شاهین /šāhin/

شاهین یا عقاب (Eagle) و نیز باز (Falcon) که نامش در اوستا سَئِنه* آمده، از راستهٔ شکاریان است که چون بال گشاید به سه متر می‌رسد. این پرنده، تیزبانگ، بلندآشیان، سبکپر، تندنگاه، ستبرنوک و سهمگین‌چنگال است و بیش از صدسال زیست کند. شاهین که به نامهای: آله (در گیلکی: آلغ)، دال، باشه (واشه، معرّب آن: واشق)، چرخ (چرغ، معرّب آن: صقر)، اِشکَره، شاهباز (شهباز) و باز (معرّب آن: باز) نیز نامیده شده، در توانایی، سرآمد پرندگان است و از این رو، و نیز به دلیل شکوه و تقدس خود، به «شاه مرغان» شهرت یافته است.

بنا بر اساطیر یونانی، شاهین یا عقاب، سلطان پرندگان آسمان*، بی‌نهایت مورد علاقهٔ زئوس* بود و رومیان نیز این پرنده را نمایندهٔ قدرت خارق‌العاده می‌دانستند و

روی چوبه‌های درفش ملّی خود پیکرهٔ او را به عنوان یک قدرت شکست‌ناپذیر نصب می‌کردند. عادت پادشاهان روم بر آن بود که هنگام حرکت، شاهینها برفراز سر آنان حرکت می‌کردند و این از علایم عظمت و بزرگی به شمار می‌آمد. اولین کسی که این پرنده را بدید و شکار کرد و در شکارگاهها او را بر روی دست خود نگه می‌داشت، قسطنطین بود. چنان که از روایات مصری بر می‌آید (افسانه‌های دینی در مصر قدیم: ۱۵۸) پرستش شاهین در مصر قدیم رایج بوده است.

در اساطیر ایرانی نیز شاهین جایی مخصوص دارد و در افسانه‌های آفرینش* به عنوان پیک خورشید* معرفی شده (یشت: ۱۴، ۱۹) و در کشتن گاو نخستین (← گاو) با مهر* همکاری داشته است. در برخی توصیفها، اهورامزدا* به سر عقاب تشبیه شده که شاید مقصود همان سئنهٔ (سیمرغ) اوستا باشد (یشتها: ۴۰/۱). فَرّ* کیانی و فَرّ ایرانی در اوستای قدیم، همواره به صورت مرغ «وارغَن»* نموده شده که در واقع نوعی مرغ شکاری از جنس شاهین است. در اساطیر کهن، این پرنده با دیگر پرنده‌های بلندپرواز به طور گسترده با خدایان خورشید همراه بوده است. همچنین عقابی که ماری در منقار دارد در اساطیر ملل، نماد پیکار قدرتهای آسمانی با قوای دوزخی و نیز تضاد میان روز و شب، آسمان و زمین و به طور کلّی خیر و شرّ است. در اساطیر و فرهنگ ملل، شاهین مظهر و نماد آتش*، باد*، تواضع، حجب و حیا، فناناپذیری، طوفان*، خورشید و فرمانبرداری تصور شده و دربارهٔ آن، باورهای کهن و دریافتهای اساطیری چندی نقل گردیده است (سمبولها: ۷۲).

در ادبیات وِدایی، شاهین همان پرنده‌ای است که گیاه سُوم یا هوم* را به ایندرا* (خداوند جوّ و فزایندهٔ باران) رساند و ظاهراً یکی از تجلیات صاعقه به شمار می‌رود. بهرام* یا ورثرغن، در هفتمین تجلی خود، به صورت شاهینی در آمد که شکار خود را از پایین با چنگالها گرفته است. در قدیم شهرها را بر صورت چیزها می‌ساختند، چنان که شهر «شوش» بر صورت باز (شاهین) و شوشتر بر صورت اسب ساخته شد (مجمل‌التواریخ و القصص: ۶۴).

در ایران قدیم شاهین، مرغی خوش‌یُمن و مقدس به شمار می‌رفته و در افسانه‌های باستانی، به عنوان مظهر آسمان نموده شده است. بنا بر روایت فردوسی (شاهنامه: ۳۶/۱) تهمورث* شاهین را رام کرد:

ز مرغان مرآن را که بُد نیک‌تاز چو باز و چو شاهین گردن‌فراز

بـیاورد و آمـوختنشان گـرفت جهانی بدو مـانده انـدر شگـفت

هنگامی‌که کاووس* به فکر تسخیر آسمانها افتاد (شاهنامه: ۱۵۲/۲ به‌بعد) چهار عـقاب **تخت** او را به آسمان بردند:

از آن پس عـقاب دلاور چـهار بیاورد و بـر تخت بست استوار
نشست از بـرِ تخت کـاووس‌شاه که اهـریمنش بـرده بُـد دل ز راه

(شاهنامه: ۱۵۳/۲)

باز یا شاهین، با ایزد موسیقی نیز ارتباط دارد، چنان که در فرهنگ نفیسی، به معنی «نِی» که **چوپان** می‌نوازد نیز آمده است. کُنیهٔ باز در کتابهای عربی «ابوالاشعث» ذکر شده است.

عقاب زرین، از قدیم نشانهٔ عَلَم ایرانیان بوده و در شاهنامه مکرر از درفش عقاب‌پیکر ایران یاد شده است. همین نقش بر پرچم روم هم دیده می‌شود. علامت کنونی دولت آلمان و روسیهٔ قبل از انقلاب کبیر نیز عقاب بوده است (یشتها: ۴۰/۱).

در ادبیات دَری نیز عقاب (شاهین) به عنوان نشان قـدرت و اقـتدار و پـادشاهی مشخص شده است و به خصوص چون پادشاهان از این پرنده به هـنگام شکـار نـیز استفاده می‌کردند، در فارسی کتابهای متعدد با عنوان «بازنامه» نیز تألیف شده‌اند. شعرای ایرانی هم با توجه به پیشینهٔ بازداری و شِکَره‌داری و صید که تفننی خاص پادشاهان و برخورداران بوده، از مضمون‌اندیشی در اطراف این پرندهٔ اساطیری غـافل نـمانده‌انـد، گو اینکه کمتر به جنبه‌های کهن و اساطیری آن توجه داشته‌اند.

همین جا این نکته را باید گفت که ممکن است در بسیاری از فرهنگها و حتی در نظر برخی شاعران، شاهین و عقاب و باز، سه پرندهٔ متفاوت باشند؛ چنان کـه در کـتابهای حیوان‌شناسی عربی (از جمله حیاةالحیوان: ۱۵۲/۱، ۵۹۴و ۳۷/۲) چنین است. در این بحث از تفاوتهایی که در آثار متأخر در این باب بوده غافل نشده‌ام اما در روایات کهن و به خصوص جهات اساطیری و افسانه‌ای، تفاوتها چندان محسوس نیستند و لذا هر سه مورد را ذیل یک عنوان آورده‌ام:

عالمی زاغ سیاه و نـیست یک بـاز سـپید یک رمه افراسیاب و نیست پیدا پـور زال

(سنایی: ۳۴۶)

جان کی برد ز تیر تو کَش پَر عقاب داد گرچه مخـالف تـو عـقابی بـه پـر شـود

(مسعود سعد: ۱۲۶)

نه عقابی و رویدت چو عقاب　　از دو پهلو گَهِ شتاب دو بال
(مسعود سعد: ۳۱۴)

شاهین‌هنرم، نه فاخته‌مهرم　　طوطی‌سخنم، نه بلبل‌الحانم
(مسعود سعد: ۳۵۲)

ز تنگِ بیشهٔ او کم برون شدی نخجیر　　به تندِ پشتهٔ او بد برآمدی شاهین
(مسعود سعد: ۴۱۶)

حریم مُلک چنان شد ز امن و حشمت او　　که بنده‌وار بَرَد سجده کبک را شاهین
(مسعود سعد: ۴۳۲)

نه عجب گر ز داد او زین پس　　خویش گردد تذرو را شاهین
(مسعود سعد: ۴۶۷)

پلنگ‌هیئت و قشقاودم، گوزن‌سُرین　　عقاب‌طلعت عنقاشکوه طوطی‌پر
(انوری: ۲۱۶/۱)

نه هر کو نقش نظمی زد کلامش دلپذیر افتد　　تذرو طرفه من گیرم که چالاک است شاهینم
(حافظ: ۲۴۵)

ما گشادِ کار خود را ساده‌لوحی دیده‌ایم　　نقش راه چنگل شاهین کند پامال ما
(صائب: ۳۰)

از دست علایق به حذر باش که هر خار　　سرپنجهٔ شاهین عقاب است در اینجا
(صائب: ۱۱۱)

در قدیم پَرِ عقاب را بر چوبهٔ تیر می‌بستند:

چو آن خمیدکمان گوزن دارد شاخ　　چو آن خدنگ تو را از عقاب پر دارد
(مسعود سعد: ۸۹)

خدنگ تیر تو چون از عقاب یابد پر　　چرا که کرکس را در وَغا کند مهمان
(مسعود سعد: ۳۹۱)

در قدیم پادشاهان هنگام صید، برای شکار پرندگان از باز استفاده می‌کردند و از این رو، تربیتِ باز، فنی عمده و از لوازم سلطنت به حساب می‌آمده است. معروف است که پادشاهان هنگام تربیت و شکار، کلاهی بر سر باز می‌نهادند تا جایی را نبیند و آن را روی دست می‌گرفتند و به شکار می‌بردند پرندهٔ مورد نظر در آسمان پیدا می‌شد، کلاه از سرش بر می‌داشتند و پروازش می‌دادند. برخی علت بستن چشم باز را این می‌دانند که چون همهٔ جانوران از چشم آدمی می‌ترسند، چشم باز را می‌بستند تا روی صیاد را نبیند.

عطار (منطق‌الطیر: ۵۳) به رسم نگهداریِ باز اشاره می‌کند و برای آن دلیلی شاعرانه می‌آورد:

باز پیش جمع آمد سرفراز — کرد از سرّ مَعالی پرده باز
سینه می‌کرد از سپه‌داری خویش — لاف می‌زد از کُلَه‌داری خویش
گفت من از شوق دست شهریار — چشم بر بستم ز خلق روزگار
چشم از آن بگرفته‌ام زیر کلاه — تا رسد پایم به دست پادشاه

حافظ هم به این خصوصیت اشاره کرده است:

باز ارچه گاه گاهی بر سر نهد کلاهی — مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
(حافظ: ۳۴۸)

کیفیت تربیتِ باز و چشم دوختن و کلاهداری او، در کتاب‌های مربوط به این فن که به «**بازنامه**» شهرت دارند، به تفصیل آمده است. از قدیم تا همین امروز چشم شاهین (**عقاب**، باز) مظهر تیزبینی و زیبایی و هوشیاری بوده است:

دُمِ عقرب بتابید از سرکوه — چنان چون چشم شاهین از نشیمن
(منوچهری: ۶۳)

بیرون از مکان از زمان تهی خواهی بود
پوستی می‌شوی از پلنگ و چشمی از عقاب.
(م.کوشان، «گذشتهٔ آینده»، آفتاب، اسفند ۱۳۸۰: ۲۱/۵۲)

عمر کوتاه و طبع بلند عقاب نیز در اغلب فرهنگها زبانزد است. شعر بلند و پرآوازهٔ «**عقاب**» از پرویز ناتل‌خانلری، در ادب معاصر ایران، به همین ویژگی پرداخته است (← **غُراب**)

منابع: بازنامه: ۸۵ به بعد؛ اساطیر ایرانی: ۴۶؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۰۸/۳-۱۳۱۵؛ فرهنگ ایران باستان: ۲۹۶ به بعد؛ تاریخچهٔ بیرق: ۲ به بعد؛ قاموس: ۸۸۰؛ اسرارنامه: ۳۶؛ منطق‌الطیر: ۳۱۸؛ حیاةالحیوان: ۱۲۶/۲؛ عجایب [طوسی]: ۵۱۴؛ عجایب [فارسی]: ۴۳۸؛ المستطرف: ۱۰۰؛ رمزهای زنده‌جان: ۵۸؛ سمبولها: ۸۱؛ دیار شهریاران: ۱۰۳۸/۲ به بعد؛ سرزمین هند: ۳۰۳؛ آیین شاهنشاهی ایران: ۱۵۵؛ ابراهیم پورداوود، «شاهین»، مهر، دی ۱۳۲۱: ۲۱۷/۷؛ ابراهیم پورداود، «عقاب»، یادگار، س چهارم: ۴۸/۷؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۶۰ و ۶۸؛ پرویز اذکائی، «بازو بازنامه‌های فارسی»، هنر و مردم: ۱۷۶ (۲ تا ۱۳) و ۱۷۷ (۳۷ تا ۴۵)؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۱۲۳/۱ و ۴۸۳؛ لغت‌نامه؛ *Iranica*: Baz ;*Dictionary of Symbols*: 84; *Brewer's*: 363.

شب‌افروز ← گوهر شب چراغ
شباویز ← مرغ شباویز
شباهنگ ← شِعریٰ؛ مرغ شباویز
شب‌پره ← عیسی (مرغ عیسی)
شب‌تاب ← گوهر شب چراغ
شب‌چراغ ← گوهر شب چراغ
شب چله ← یلدا

شبدیز /šabdiz/

شبدیز (شبرنگ، شب‌نما = سیاه) نام اسب* معروف و افسانه‌ای خسرو پرویز* است که به روایتی از روم آورده بود و از سایر اسبان چهار وجب بلندتر بود و گویند نعلش را با ده میخ به پایش می‌کوفتند. به روایت نظامی (خمسه: ۱۵۷) شبدیز اصلاً متعلق به شیرین، معشوقهٔ خسروپرویز بود که بعدها به تملک وی در آمد. مادر شبدیز مادیانی بود که از فرسنگها راه به غاری در نزدیکی دِیری می‌آید و خود را به سنگی سیاه می‌مالد و به فرمان خدا باردار می‌شود (خمسه: ۱۶۰). بعد از بارگرفتن مادیان، دیگر اثری از آن دِیر بر جای نمانده است. تولد شبدیز را، این‌گونه مرموز و شگفت‌انگیز، مأخوذ از اسطوره‌های هندی دانسته‌اند.

توصیفی که نظامی از این اسب به دست می‌دهد بسیار قابل تأمل است. از قول شاپور در وصف شبدیز می‌گوید:

بر آخور بسته دارد ره‌نوردی — کزو در تَک نبیند بادگردی
سَبَق برده ز وهم فیلسوفان — چو مرغابی نترسد زآب طوفان
به یک صفرا که بر خورشید رانده — فلک را هفت میدان باز مانده
به گاه کوه کندن آهنین‌سُم — گه دریا بریدن خیزران دُم
زمانه‌گردش و اندیشه‌رفتار — چو شب کارآگه و چون صبح بیدار
نهاده نام آن شبرنگ شبدیز — برو عاشق‌تر از مرغ شباویز

(خمسه: ۸-۱۵۷)

خسرو شبدیز را بسیار دوست می‌داشت و از هر طعام که خود می‌خورد، به آن نیز می‌داد و سوگند خورده بود هر کس خبر مرگ شبدیز را بیاورد او را خواهد کشت. چون شبدیز

بمرد، باربد، نوازندهٔ معروف، با هزار اضطراب، برای نجات میرآخور، لحنی دردانگیز بر آن گونه خواند که خسرو به اندوه دریافت و فریاد کرد: «بدبخت، مگر شبدیز مرده است؟» باربد گفت: «شاه خود فرماید». خسرو بفرمود او را کفن و دفن کردند و صورتش را در سنگ کندند و هرگاه که به آن نگریستی بگریستی. بسیاری از محققین تصویری را که در طاق بستان در سنگ کنده شده، تصویر خسرو پرویز، سوار بر شبدیز دانسته‌اند.

شبدیز، همچنین نام لحن پانزدهم از سی لحن باربد است (خمسه: لحن بیست و سوم) که دربارهٔ شبدیز ساخته بود:

چو در شب بر گرفتی راه شبدیز　　شدندی جملهٔ آفاق شب‌خیز

(خمسه: ۲۴۶)

فرهنگها «شبدیز نقره» را کنایه از آسمان* و روزگار دانسته‌اند.

سیمای افسانه‌ای شبدیز در ادب فارسی، حتی مدتها قبل از نظامی، مشخص و متجلی بوده و بسیار شده است که شاعران اسب ممدوح را به شبدیز مانند کرده‌اند:

آفرین زان مرکب شبدیزرنگ رخش‌روی
اعوجی مادرش و آن مادرش را یَحموم شُوی

(منوچهری: ۱۳۶)

رخش با او لاغر و شبدیز با او کندرو　　وَرد با او اَرجَل و، یَحموم با او اَزْگَهَن

(منوچهری: ۷۶)

شاها تو سلیمانی و در دولت و ملکت　　هر مرکب شبدیز تو چون تخت سلیمان

(مسعود سعد: ۳۷۶)

ای چو سلیمان به جاه و حشمت و رتبت　　بارهٔ شبدیز تو چو تخت سلیمان

(مسعود سعد: ۴۵۱)

در ابیات اخیر از مسعود سعد هم می‌توان شبدیز را به معنی «شبرنگ و شبگون (سیاه)» فرض کرد.

«و آن که هرگز بر چیزی (ظ.خری) ننشسته باشد، اسب او را به دُلدُل و بُراق و رخش و شبدیز مانند مکن». (قابوسنامه، باب سی و پنجم: ۱۹۱)

منابع: یشتها: ۱۷۶/۲؛ خمسه: ۱۵۷ به بعد؛ لغت‌نامه؛ برهان؛ دا.فا.

شب قدر ← قدر
شبگون ← گوهر شب چراغ
شبگیر ← مرغ شباویز
شب یلدا ← یلدا
شتر صالح ← صالح
شجر ← درخت

شجر اخضر /šajar-e axzar/
درخت* سبزی است که از آن آتشی به امر خدا بر موسیٰ* نمودار شد. دو مورد در قرآن مجید از درختی سبز سخن رفته که آتش* از آن افروخته شده است: مورد اول (قصص: ۳۰) در ارتباط با سرگذشت موسی است که در وادی اَیمَن*، آتشی از درخت عُلَّیق و بنا بر بعضی روایات از درخت عنّاب بر آن حضرت ظاهر گردید و آوازی از آن برآمد که: یا موسیٰ انّی اَنَا الله رَبُّ‌العالَمین. در کتابهای طبی قدیم (مانند مخزن‌الادویه و تحفهٔ حکیم مؤمن) خواص طبی زیادی برای درخت عُلَّیق ذکر شده‌اند. اقبال لاهوری (کلیات: ۵۳ و ۳۹۰) از این درخت به «نخل سینا» یاد کرده است.

تیغ تو با آب و نار ساخت بسی لاجرم — هم شجر اخضر است هم ید بیضا و نار
(خاقانی: ۱۸۰)

از این آتش گاهی به «آتش موسی» تعبیر شده است:

بلبل ز شاخ سرو بـه گـلبانگ پـهلوی — می‌خواند دوش درس مقامات مـعنوی
یـعنی بـیا کـه آتش مـوسی نمـود گـل — تـا از درخت نکـتهٔ تـوحید بشـنوی
(حافظ: ۳۴۵)

گاه به «درخت آتشین»:

چون که کلیم حق بشد سوی درخت آتشین — گفت من آب کوثرم کفش بـرون کـن و بـیا
(گزیدهٔ شمس: ۲۸)

و گاهی هم به «درخت موسی»:

ای روز، چون حشری مگر، وی شب، شب قدری مگر
یـــا چـــون درخت مـــوسیی کـــو مـــظهر الله شـــد
(گزیدهٔ شمس: ۹۷)

حتی برخی نیز تعبیرات لطیفی که خاستگاه عرفانی دارد، در ارتباط با «درخت موسی» **یافته** و در آثار خویش آورده‌اند (الانسان: ۹۹ و ۱۶۹). صائب «شجر طور» به کار برده است:

یک شعلهٔ شوخ است که در سیر مقامات گاه از شجر طور و گـه از دار بـلند است
(صائب: ۲۸۶)

دومین مورد مربوط می‌شود به استدلالی کـه قرآن (یس: ۸۰) بـرای مـنکرین بـعث و رستاخیز* کرده است، به این مضمون که خدا کسی است که آتش را در درخت سبز قرار **داده** و شما از آن آتش می‌افروزید.

مفسرین نام این درخت را مَرخ (تفسیر کمبریج: مدحج) و عَفار ذکر کرده‌اند. مَرخ را **درخت** بادام تلخ گفته‌اند که هر کس بخواهد آتش برافروزد شاخه‌ای از آن را، به عنوان زَند اَسفَل (شاخهٔ زیرین) و شاخه‌ای از چوب عَفار را، به عـنوان زَنـداعـلی (شـاخهٔ زبرین) ببُرد، در حالی که از آن آب می‌چکد و این دو را بر هم ساید و از میان آنها آتش بیرون آید.

در مَثَل است که فی کُلِّ شَجَرٍ نارٌ و استَمجَدَ المَرخُ وَ العَفار؛ و این مَثَل از آنجا است که چوب این دو درخت سریع‌الاحتراق است و در مورد برتری چیزی بر چیزی نیز به کار رفته است، چنان‌که اعشی سروده است (نقل از تعلیقات دیوان منوچهری: ۲۴۵):

زَنادُکِ خَیْـرَ زَنادِ المُلوک یُـخالِط فیهنَّ مَرخُ عَـفارا
وَلَـوْبِتَ تَـقْدَحُ فی ظُـلْمَةٍ حَـصاةٌبِنَبْعٍ لَاَوْرَیْتَ نـارا

حکما گفته‌اند فقط در درخت عنّاب و سنجدِ جیلان آتش هست.

در شعر فارسی گاهی به شجر اخضر اشاراتی شده است:

گو نـظر بـاز کـن و خـلقت نـارنج بـبین ای که باور نکنی فِـی الشَّجرِالاَخْضرِ نـار
(سعدی: ۴۴۴)

به مَرخ و عَفار نیز در شعر فارسی اشاره شده است:

زان بر فروز کامشب اندر حصار باشد او را حصار میرا مَرخ و عَفار باشد
(منوچهری: ۲۱)

تا نمانی صفر و سرگردان چو چرخ تا نسوزی تو ز بی‌مغزی چو مَرخ
(مثنوی: ۸۵۰)

منابع: کشف‌الاسرار: ۲۴۸/۸؛ تفسیر کمبریج: ۶۵۵/۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۲۸۵/۸؛ تفسیر گازر: ۱۰۱/۸؛ اعلام قرآن: ۵۹۹؛ گل و گیاه: ۲۸۶؛ لغت‌نامه.

شجرةالحیة ← سرو
شجر طور ← شجر اخضر
شَخینا ← فَرَ

شدّاد بن عاد /šaddād-ebne 'ād/

شدّاد و شدید فرزندان عاد* بودند و بنا بر بسیاری مآخذ (از جمله تاریخ بخارا: ۱۹۷، مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۷)، ابن عمّ ضحّاک*. شدید، مهتر قوم عاد و بر دین راست و دادگر بود و سیصد سال پادشاهی کرد و پس از وی شدّاد که کافر و متمرد بود و دعوی خدایی داشت، به جای وی نشست. هود* پیش او رفت و به خدایش خواند. شدّاد گفت: اگر من فرمان تو کنم خدایت مرا چه دهد؟ هود گفت: بهشت جاودانه؛ و صفت بهشت* برای او بگفت. شدّاد گفت: من خود در این جهان چنین بهشتی بنا کنم؛ و کسان خویش بگماشت تا اِرَم* را بنا کردند.

ابوالفتوح (تفسیر: ۲۸۴/۱۰) آورده است: او حریص بر کتاب خواندن بود و هر جا توصیفی از بهشت می‌دید او را خوش می‌آمد، تا اینکه آرزو کرد در دنیا بهشتی بنا کند و سیصد یا پانصد سال در بنای این بهشت وقت صرف شد. در وقت اتمام بنا، نهصد سال داشت که به تماشای آن بهشت رفت. چون از اسب* فرود می‌آمد، پایی بر زمین و پایی در رکاب، عزرائیل* جان او را بگرفت و یا به روایتی، جبرئیل* بانگی بکرد و شدّاد و یارانش همه را هلاک کرد و بعد از آن، بهشت از چشم مردم پنهان شد و تا قیامت کسی آن را نبیند، مگر شتربانی که در زمان معاویه آن را دید. شدّاد دویست وزیر و هزار سرهنگ داشت و بر گِرد این بهشت، برای هر کدام کوشکی بساخت. محل آن را در بلاد یمن، بین حَضْرَ موت و صنعا، نوشته‌اند.

ابن خلدون (مقدمه: ۲۳/۱) با دیدی علمی و انتقادی به قصهٔ شدّاد و بهشت افسانه‌ای او نگریسته و ضمن انتقاد از مسامحهٔ مفسرین و مورخین، این قبیل روایات را شبیه خرافه دانسته است. در شعر فارسی، بیش و کم، به سرگذشت افسانه‌ای شدّاد و بهشت او اشاراتی هست:

مفروش به باغ ارم و نخوت شدّاد یک شیشه مِی و نوش‌لبی و لب کشتی
(حافظ: ۳۰۳)

هر جا که می‌روی در کار سنگ و عمارت هستند
اما روح پرندهٔ راوی می‌گفت
بهشت شدّاد
وقتی تمام شود
کارش تمام خواهد شد. (طاهره صفارزاده، حرکت و دیروز: ۱۰۴)

منابع: تاریخ بخارا: ۱۹۷؛ بلعمی: ۱۶۷/۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۷؛ معجم‌البلدان: ۲۱۲/۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۵۲۴/۵؛ قصص [سورآبادی]: ۴۴۴؛ کشف‌الاسرار: ۴۸۱/۱۰؛ روضة‌الصفا: ۷۹/۱؛ حبیب‌السیر: ۳۵/۱؛ تفسیر گازر: ۳۵۲/۱۰؛ اعلام قرآن: ۱۱۰؛ حماسه‌سرایی: ۴۵۹؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۲۲۷؛ لغت‌نامه.

شدید بن عاد ← شدّاد بن عاد
شَرّ ← دوگانگی
شراب ← مِی
شراب بابل ← بابل
شراب بر خاک ریختن ← جرعه‌فشانی بر خاک
شش میر ← اصحاب کهف
شطیم ← تابوت عهد
شَعرالجنّ ← سیاووش (پَرِ سیاووشان)
شَعرالغول ← سیاووش (پَرِ سیاووشان)
شِعرای شامی ← شِعریٰ
شِعرای یمانی ← شِعریٰ؛ تیر

شِعریٰ /še'rā/

شِعری (شعرا) نام دو ستارهٔ روشن است که به شِعرَیان و اختاسهیل* (دو خواهر ستارهٔ سهیل) نیز معروف‌اند. یکی را شِعرای یمانی یا شِعری‌العَبور (← تیر) نامند که در آخر تابستان، اول شب بر فلک نمایان می‌گردد و به عقیدهٔ اکثر محققان، نام ایرانی آن تیر* یا تشتر است. دیگری شِعری‌الغُمَیصا یا شِعرای شامی نامیده می‌شود که نور آن کمتر است و گویا از سهیل دور افتاده و بر آن می‌گرید.

گروهی از منجمین، شِعری را ستارهٔ هاتور (Hathor) می‌دانند که همان آفرودیت* (Aphrodite) یونانی و سیریوس (Sirius) لاتینی است و در جای دهانِ کَلب اکبر و در پشت سر جوزا واقع است. درخشش این ستاره، موجب پرستش آن در نزد اقوام و ملل مختلف شده است. مصریان طلوع آن را موجب برکت می‌دانستند و از روی طلوع آن کم‌آبی و بی‌آبی نیل* را حدس می‌زدند. اما در نظر بابلیان، شِعری نشان خشکی و قحطی بوده است. بنابراین، مصریان به واسطهٔ برکت، و بابلیان به واسطهٔ ترس، آن را ستایش می‌کردند (اعلام قرآن: ۴۰). رومیان هم از قدیم برای این ستاره، سگ قرمز قربانی* می‌کردند و در نظر اعراب، قبایل و اقوام را نابود می‌کرده و به همین جهت قرآن (نجم: ۴۹) در مقام توحید، خداوند را پروردگار شِعری نامیده که عاد* و ثمود* و قوم نوح* و مؤتفکه را هلاک کرده است.

قبایل حِمْیَر و بنی خُزاعه، در جاهلیت، این ستاره را می‌پرستیدند. در عرب مشهور بود که نخستین کسی که پرستش شِعری را معمول کرد، «ابوکبشه» از اجداد مادری پیامبر اسلام بود و چون در این پرستش بدعتهایی به چشم می‌خورد، معاندین، حضرت محمد (ص) را هم به تعریض «ابن ابوکبشه» می‌گفتند (اعلام قرآن: ۴۰۵).

ستارهٔ شِعری که به نامهای شباهنگ، کاروانکش و ستارهٔ سحری هم نامیده شده، به واسطهٔ درخشش و زیبایی خود، در ادبیات فارسی نیز شناخته است:

بزن ای ترک آهوچشم آهو از سر تیری
که باغ و راغ و کوه و دشت پر ماه است و پر شعری
(منوچهری: ۱۳۰)

ای به ماهی جان ما را کرده چون ماهی شیم وی ز شعری عقل ما را داده چون شعری سَنا
(سنایی: ۴۷)

شعری به شب چو کاسهٔ یوزی نمایدم اعنی سگی است حلقه بگوشِ درِ سخاش
(خاقانی: ۲۳۱)

صیدی چنین که گفتم و اقبال صیدگه را　　شعری زنندهٔ قرعه و سعدالسعود فالش
(خاقانی: ۲۲۹)

زیوری آورده‌ام بهر عروسان بصر　　گویی از شعری شعار فَرقَدان آورده‌ام
(خاقانی: ۲۵۶)

ساخته و تاخته است بخت جهانگیر او　　ساخته شعری بُراق تاخته بر فَرقَدان
(خاقانی: ۳۳۲)

منابع: یشتها: ۳۲۴/۱؛ گاهشماری: ۶۶؛ اعلام قرآن: ۴۰۵؛ ظرایف: ۷۴۱؛ مجموعهٔ مقالات عباس اقبال: ۸۸ به بعد؛ «دو صورت کلب اکبر و کلب اصغر»، یادگار، س چهارم: ۳۳/۵؛ لغت‌نامه.

شِعری‌العَبور ← شِعریٰ
شِعری‌الغُمیصا ← شِعریٰ
شِعرَیان ← شِعریٰ

شُعَیب /šo'ayb/

از فرزندان مَدیَن بن ابراهیم، و مادرش از اعقاب لوط* بود و از خوش‌سخنی به خطیب‌الانبیا شهرت یافت و بنا بر روایات، نابینا بود.

شعیب بر قوم مَدیَن مبعوث شد و آنها را به پرستش خدای یگانه و نکاستن وزن و پر کردن پیمانه دعوت کرد و به عذاب سخت هشدار داد. او در شهر مَدیَن بود؛ به زمین شام، و خداوند قوم او را اصحاب ایکه* نیز خوانده است (شعرا: ۱۷۶) که چون وی را به دروغ داشتند خدا گرما و آتش* را بر آنها گماشت و از ابر آتش بارید و همه، بجز شعیب و آنان که به او گرویده بودند، بریان شدند (هود: ۱۴). پس از آن، شعیب با آن مؤمنان در آن شهر بماند تا بسیار شدند. از مصر، موسی* نزد وی آمد و هشت یا ده سال اجیر شعیب شد تا دختر خویش صفورا* را به موسی داد. حافظ (۱۲۷) اشاره می‌کند:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد　　که چند سال به جان خدمت شعیب کند

در آیات ۲۲ تا ۲۸ سورهٔ قصص، در باب تزویج موسی و ده سال اجیر شدن او برای دختر سخن رفته اما، به نام پدرزن او صریحاً اشاره نشده است. تورات نام او را «یترون» نوشته است. هنگامی که موسی عازم مصر شد، یکی از عصاهای پدرزنش را که جبرئیل* نزد او به امانت گذاشته بود، با خود برد که بعدها در دست موسی همان عصای معجزه‌گر شد.

داستان شعیب، به ویژه از لحاظ ارتباطش با سرگذشت موسی، در پهنهٔ ادب فارسی نیز مطرح است:

چو از جهان سوی دارالبقاء شد ایّوب
شعیب آمد با دختران نیک‌اختر
دویست و پنجه و چارش ز عمر چون بگذشت
بشد شعیب و عیال کلیم شد دختر
(ناصرخسرو، چ قدیم، ۱۸۷)

مه موسی کلیم و خط کهکشان عصا انجم گلهٔ شعیب و فلک دشت مدینا
(قاآنی: ۴۳)

موسی نکرد تا که شبانی شعیب را در رتبه کی ز غیب رسیدیش ماحضر
(قاآنی: ۲۰۷)

منابع: بلعمی: ۳۳۲/۱ به بعد؛ طبری: ۲۴۵/۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۸؛ قصص [نیشابوری]: ۲۴۲؛ آفرینش و تاریخ: ۶۲/۳؛ روضة‌الصفا: ۲۴۳/۱؛ حبیب‌السیر: ۷۹/۱؛ قصص [نجار]: ۱۴۵؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱۵۵/۳؛ معجم‌الالفاظ: ۲۹۹؛ فصوص: ۱۱۹؛ اعلام قرآن: ۴۰۸؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۵۹؛ لغت‌نامه.

شَغاد /šaqād/

پسر زال* و برادر ناتنی و قاتل رستم* است. زال، پهلوان سپیدموی حماسه‌ها کنیزکی نوازنده و خوش‌آواز داشت که پس از مدتی، از او، پسری به بالای سام* در وجود آمد. ستاره‌شماران پایان کار او را ناروشن دیدند و با شگفتی اظهار کردند که او تخمهٔ سام نیرم را تباه خواهد ساخت. شَغاد (جهانگیری: شَگاد؛ غررالسیر: شَغای) سرانجام دختر شاه کابل را که باج‌گزار رستم بود، به زنی گرفت و پس از این پیوند، چشم آن داشت که رستم از پدرزنش باج طلب نکند و چون این چشمداشت بی‌نتیجه بود، با پدرزنش، شاه کابل، بر ضد رستم توطئه‌ای مشترک فراهم کرد و با ظاهری آزرده‌خاطر، کابل را ترک کرد و روی به زابلستان نهاد و از رستم خواست که به کابل بیاید و از او رفع توهین کند. شاه کابل، به تزویر و پوزشخواه، به پیشباز رستم شتافت و او را به مهمانی و از آنجا به شکارگاه فرا خواند. در شکارگاه چندین چاه، با خنجر و تیغهایی در آنها، سرِ راه رستم کنده بودند و روی آنها با خاک پوشیده بود. رخش بوی خاک تازه را حس کرد و پا پس کشید. رستم بی حوصله بر او تازیانه زد و اسب جستی زد و دو پایش در چاه فرو رفت.

زواره*، برادر رستم نیز که همراه او بود، در چاهی دیگر افتاد. رستم که دام را حس کرده **بود**، کمان به زه کرد و نابرادر خویش شَغاد را که پشت درختی پنهان شده بود به درخت **دوخت** و در دم مرگ، کین خویش را باز ستاند. با این فاجعه، یک نمونه از برادرکشی در **شاهنامه** اتفاق افتاده که بازتاب آن در ادب فارسی تا امروز نیز ادامه داشته است:

نه رستم که پایان روزی بخورد شَغاد از نهادش برآورد گرد

(بوستان: ۱۳۶)

م.امید، شاعر معاصر، چه زیبا تصویر کرده است این نابرادری را:

آری اکنون شیر ایران‌شهر،تهمتن گرد سجستانی،
کوه کوهان، مرد مردستان، رستم دستان،
در تک تاریک ژرف چاه پهناور
کِشته هر سو بر کف و دیوارهایش نیزه و خنجر
چاه غدر ناجوانمردان، چاه پَستان، چاه بی‌دردان،
آری اکنون تهمتن با رخش غیرتمند
در بُنِ این چاهِ آبش زهر شمشیر و سنان، گم بود...
قصه می‌گوید که بی شک می‌توانست او، اگر می‌خواست
که شَغاد نابرادر را بدوزد همچنان که دوخت
با کمان و تیر،
بر درختی که به زیرش ایستاده بود،
و بر آن تکیه داده بود،
و درون چَه نگه می‌کرد. (اخوان ثالث، برگزیدهٔ شعرها: ۱۹۷)

جای دیگر همو گوید:

این دغل این بد برادندر
نطفه شاید نطفهٔ زال است اما
کشتگاه و رُستگاهش نیست رودابه
زاده او را یک نَبهْره‌ی شوم، یک ناخوب مادندر.

(در حیاط کوچک پاییز در زندان: ۸۱)

منابع: شاهنامه: ۳۲۴/۶ به بعد؛ غررالسیر: ۳۷۹ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۶۶؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۳۸۶ به بعد؛ دا.فا..

شَغای ← شَغاد

شقایق ← لاله

شَگاد ← شَغاد

شم /šam/

نام پادشاه کابل و جدّ گرشاسپ* است که در ادبیات فارسی در ردیف پهلوانان و شاهان گمنام دیگر، از او نیز یاد شده است:

ز شم زان سپس اثرط آمد پدید　　وزین هر دو شاهی به اثرط رسید

(اسدی)

سهم تو قطران کند نطفهٔ سرخاب و زال　　تیغ تو زِیبَق کند زَهرهٔ گرشاسپ و شم

(خاقانی: ۲۶۴)

منابع: مَزدیَسنا: ۴۱۷؛ لغت‌نامه.

شَماساس /šamāsās/

شَماساس یا شماساش، در ادبیات پهلوانی ایران، نام یکی از سران سپاه افراسیاب* است که پس از مرگ سام* افراسیاب او را با سپاهی به زابلستان فرستاد اما در برابر زال و سپاه ایران شکست خورد و به دست قارن* بن کاوه کشته شد. در شعر فارسی به سرنوشت سیاه وی اشاره شده است:

یا شماساس خزان را قارن اردیبهشت　　دستگیر از نیزهٔ آتش‌فشان می‌آورد

(قاآنی: ۱۴۵)

شب چو شماساس راند رَخشِ عزیمت　　قارنِ روزش شکافت سینه به پیکان

(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: شاهنامه: ۱۲۲/۲؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۶۲۴/۲؛ قاآنی: ۱۴۵؛ لغت‌نامه.

شمس ← خورشید

شمشاد /šemšād/

درخت* همیشه سبزی است که چوب آن در غایت سختی و نرمی است و شاعران قد

معشوق را به آن تشبیه می‌کنند. شمشاد انواع زیادی دارد و در ادب فارسی و فرهنگها تا **آنجا** شناخته است که ترکیبات و ضرب‌المثلهای زیادی را سبب شده است (← لغت‌نامه).

این درخت از قدیم در فرهنگ ایران مورد توجه بوده است و هنوز هم روستاییان، به **ویژه** در زیارتگاهها آن را گرامی و مقدس می‌شمارند. در حیاط بسیاری از امامزاده‌ها **این** درخت را می‌توان یافت که بر شاخه‌ها و تنهٔ آن گاهی نخ و پارچه‌های رنگین برای **برآورده** شدن حاجات بسته‌اند. شمشاد نشانهٔ ناهید* است و از لحاظ واژه‌شناسی نیز با **کلمهٔ** «شوش»، شهر باستانی خوزستان ارتباط دارد.

شاعران ایرانی آن را بیشتر مظهر زیبایی و راست‌بالایی می‌دانند:

تا درخت نار نارد عنبر و کافور بر تا درخت گل نیارد سنبل و شمشاد بر...
(فرخی، لغت‌نامه)

شمشاد به توی زلفک خاتون شد گلنار به رنگ توزی و پَرنون شد
(منوچهری: ۱۸۲)

شمشاد و سرو را ز تموز و خزان چه باک کز گرم و سرد، لاله و گل را رسد زیان
(خاقانی: ۳۰۹)

سرم ز خوابِ گران شد، به من نمود هوس خیال آن بت شمشادقدّ نسرین‌بر
(انوری: ۲۱۸/۱)

منابع: دیار شهریاران: ۱۰۱۸/۲؛ گل و گیاه: ۲۵۴؛ لغت‌نامه.

شمشیر داموکلس ← داموکلس

شنبه (شنبذ) ← سَبت

شوکران /šowkarān/

گیاهی است علفی با برگهای بزرگ و شفاف که بر ساقه و دُمبرگ آن لکه‌هایی ارغوانی **دیده** می‌شوند. مهمترین مادهٔ موجود در این گیاه، سیکوتین (Sikutin) است که سبب فلج **و** تشنج و سرانجام مرگ می‌شود. زهر شوکران را در یونان قدیم برای اعدام به کار **می‌بردند** و سقراط با این زهر به قتل رسید.

نام «شوکران» دقیقاً در اشاره به پایان کار سقراط بارها در شعر معاصر ایران آمده است:

گیاه تلخ افسونی
شوکران بنفش خورشید را
در جام سپید بیابانها لحظه لحظه نوشیدم.
(سهراب سپهری، هشت‌کتاب: ۹۷)

مگر شوکران اجل بود این که تنها بنوشید و دم در کشید
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ... : ۵۳)

شوکران عشق تو که در جام قلب خود نوشیده‌ام
خواهدم کشت. (احمد شاملو، از هوا و آینه‌ها: ۸۳)

زیباتر از درخت در اسفند ماه چیست
بیداری شکفته پس از شوکران مرگ. (شفیعی کدکنی، بوی جوی مولیان: ۳۸)

کاشفان چشمه
کاشفان فروتن شوکران
جویندگان شادی
در مِجری آتش‌فشانها. (احمد شاملو، دشنه در دیس: ۴۶)

شاملو تا آنجا به این واژه و مفاهیم پشت آن دل بسته است که نام یکی از کتابهای شعر خود را کاشفان فروتن شوکران گذاشته است (تهران، ابتکار، ۱۳۶۹).

منابع: دا.فا.؛ فرهنگ تلمیحات: ۲۹۱.

شومان ← مارِج

شهادت /šahādat/

شهادت (martyrdom) در فرهنگ اسلامی از لحاظ لغوی معانی مختلفی دارد، از قبیل گواهی دادن؛ آشکارا (مقابل غیب)؛ کشته شدن در راه حق بدون خطا و... که از آن میان معنای اخیر در اینجا مورد نظر است. در این گونه مرگها همیشه آرمان مقدسی شهید را به خود متوجه می‌سازد و به عبارت دیگر، شهادت مرگی نیست که دشمن بر مجاهد تحمیل کند بلکه مرگ دلخواهی است که مجاهد، با تمام آگاهی و منطق و شعور و بیداری و بینایی خویش انتخاب می‌کند.

شهادت در طول تاریخ، ضمن تقدس و در نتیجه، داشتن جنبهٔ مذهبی، خاصیت پیونددهنده و بیداردارنده نیز داشته و موجبِ برانگیختن وجدان بشریت شده است. خاطرهٔ شهید، همبستگی و اشتراک سرنوشت ایجاد می‌کند و قوّت قلب می‌بخشد. اکثریت مظلوم، چون توانستند عقدهٔ دل خود را خالی کنند و از ظالم انتقام بگیرند، به‌خاطرهٔ شهید و ادامهٔ راه او دل می‌بستند زیرا شهید حاضر است و یادش در ذهنها همیشه زنده است.

شهادت، از روزگار سیاووش* در ذهن ایرانیان رسوب کرد و بحق باید گفت که در اسلام معنایی تازه یافت و خاطرهٔ خونبار سیدالشهدا، حسین بن علی (ع) که وارث آدم* بود و وارث تمامی پیامبران راستین، چهرهٔ همهٔ شهدای تاریخ و افسانه‌ها را بی‌رنگ کرد و «اُسوه» و الگوی بشریت شد زیرا شهید نه تنها «حاضر» و «گواه» و «خبردهندهٔ راستین» است و «محسوس و مشهود»، بلکه نمونه و الگو و سرمشق نیز هست و شهادت او، نه یک حادثه و یک مرگ تحمیل شده و نه یک وسیله، که خود بالاترین هدف است، یک تکامل است و یک راه میان‌بُر به طرف صعود به قلهٔ بشریت (شهادت: ۶۸).

در ایران باستان، سیاووش و زریر* شهیدند؛ در مسیحیت، عیسی* (ع)؛ در اسلام حمزه و سالار شهیدان، حسین بن علی (ع) و بسیاری از فرزندان راستین او و امامان بزرگ شیعه و ادامه‌دهندگان راه آنان؛ و در عرفان، حسین بن منصور حلّاج* و عین‌القضات و سهروردی. شهادت در عرفان ایران، از صورت عملی و ساده‌ای که در مورد سیاووش داشت بیرون آمد و جنبهٔ پیچیده و فلسفی پیدا کرد و جهان‌بینی وسیعی شد که داعیه‌اش آن است که آسمان* را به زمین فرود می‌آورد. در اینجا شهادت به جسم محدود نیست و به نَفْس نیز تسرّی پیدا می‌کند و در روح حادث می‌شود. باید «خود» از میان برخیزد زیرا تنها حجاب، همین «خود» است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست　　تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ: ۱۸۱)

اگر جنازهٔ سعدی به کوی دوست برآرند　　زهی حیات نکونام و رفتنی به شهادت
(سعدی: ۵۲۹)

منابع: شهادت: ۶۴ به بعد؛ سوگ: ۸۳؛ داستان داستانها: ۱۹۹؛ *Dictionary of Symbols*: 147.

شهرناز ← ارنواز و شهرناز

شهریر ← اَمشاسپندان (شهریور)؛ شهریور روز

شهریور ← اَمشاسپندان

شهریورروز /šahrivar-ruz/

شهریور (← اَمشاسپندان) فرشتهٔ* موکّل بر جواهرات هفتگانه و فلزاتی است که قوام صنعت دنیا به آنها بسته است. نام ماه ششم سال و روز چهارم هر ماه نیز شهریور است که روزی برگزیده است و برای ازدواج و شکار مبارک. هابیل* و داراب در این روز زاده شدند و ایرانیان به سبب تولد داراب در این روز جشن کنند (برهان). روز چهارم شهریور هم به علت تلاقی نام ماه و روز، جشنی بوده است موسوم به شهریورگان*:

به شهریور بهمن از بامداد　　جهاندار داراب را بار داد

(شاهنامه: ۱۷۷۲/۶)

ای تنت را زِ نیکویی زیور　　شهره‌روزی است روز شهریور

(مسعود سعد: ۶۵۹)

در بیتی منسوب به لبیبی، نام این روز، «شهریر» آمده است:

چو در روز شهریر آمد به شهر　　ز شادی همه شهر را داد بهر

منابع: آثارالباقیه: ۲۸۹؛ جهانگیری: ۲۱۸۵/۲؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت. پاییز ۱۳۵۳: ۲۵۸/۲۶؛ ، «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

شهریورگان /šahrivargān/

شهریورگان یا آذرجشن (غیر از آذرجشنی است که روز نهم آذرماه برگزار می‌شده است) روز چهارم (شهریور روز) است از شهریور ماه. این جشن در قدیم آغاز زمستان بوده و در آن برای رفع سرما و خستگی زمستان، آتشهای بزرگ می‌افروختند و معتقد بودند انتشار حرارت، چیزهای مضر برای گیاهان را دفع می‌کند و به همین دلیل هم آذرجشن نامیده شده است. ایرانیان اعتقاد داشتند داراب در این روز تولد یافته است. فردوسی گوید:

به شهریور بهمن از بامداد　　جهاندار داراب را بار داد

(شاهنامه: ۱۷۷۲/۶)

این بیت در کتاب زردشت‌نامه (۴۳) نیز آمده و گویندهٔ آن کاووس* پسر کیخسرو* معرفی شده است. (جهانگیری: ۲۱۸۵/۲).

منابع: آثارالباقیه: ۲۸۹؛ گردیزی: ۲۴۳؛ یشتها: ۹۳/۱؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۳۵۰.

شهید ← شهادت

شیاطین سلیمان ← سلیمان

شیث /šis/

شیث (هبةالله، عطای الهی) نام فرزند آدم* است که پنج سال پس از قتل هابیل*، از حوّا* متولد شد. آدم شیث را بر همهٔ فرزندان برتری داد و وصیّ خویش کرد و عهدی نوشت و بدو داد. چون آدم بمرد، خدای تعالی شیث را پیغمبری داد و پنجاه صحف (کتاب) از آسمان بدو فرستاد و همهٔ فرزندان آدم از نسل اویند زیرا که هابیل فرزند نیاورد و فرزندان قابیل* همه در طوفان نوح* از میان رفتند. ایزد تعالی محویلةالبیضا را به زنی به وی داد که راست به حوّا مانست و او «انوش» را بیاورد و آن ودیعت بدو سپرد.

شیث، اول کسی بود که کعبه را از گل و سنگ بنا کرد و حروف هجا را پدید آورد (قاموس: ۵۴۲) و تا آخر عمر در مکّه بود و حج می‌گزارد و در غار کوه بوقبیس، در جوار آدم و حوّا، مدفون گشت.

نام شیث به عنوان وصیّ آدم برای شاعران فارسی زبان شناخته است:

سر به سر کردیم با تو نی زما و نی ز تو　　چادر مریم مدزد و شیث را مهمان مکن
(سنایی: ۵۰۸)

به شیث آمد دوران مُلک هفتصد سال　　نماند آخر و خورد از کف اجل خنجر
(ناصرخسرو، چ قدیم: ۱۸۶)

زان که ملک بوالمظفر آدم ثانی‌ست　　قدرت او شیث مشتری‌نظر آورد
(خاقانی: ۱۴۸)

منابع: طبری: ۹۸/۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۳؛ قصص [نیشابوری]: ۲۹؛ بلعمی: ۱۰۵/۱؛ مروج: ۲۹/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۸/۳؛ فصوص: ۳۵۲؛ التصفیه: ۲۷۵؛ حبیب‌السیر: ۲۳/۱؛ تاریخ سیستان: ۴۰؛ مهر نیمروز: ۴۴؛ مصنفات: ۳۰۴؛ لغت‌نامه.

شیداسپ ← تهمورث

شیر و خورشید /šir va xoršid/

شکلی است مرکّب از صورت شیر (lion) که در پنجهٔ راست شمشیری دارد و بر پشت او آفتاب می‌درخشد. این علامت، نشان رسمی دولت و پرچم ایران بوده است. پیشینهٔ این نشان مربوط می‌شود به روزگاران کهنی که ایرانیان از خورشید* که نماینده و مظهر خداوند و میثاق و پیمان و زور و نیرو است و عقاب* که فرّ و شکوه سلطنت از اوست، برای خود پرچم و درفش داشته‌اند. در ایران باستان ابتدا خورشید و مهر* را دو وجود جداگانه تلقی می‌کردند (بهمن‌یشت: فقرهٔ ۴۷) ولی بعدها، به تدریج مهر و خورشید دو لغت مترادف یکدیگر شده‌اند.

شیر که مظهر قدرت و توان و نیرو است با اسب*، هر دو، مظهر و نمایندهٔ خورشید بودند (تاریخچهٔ بیرق: ۱۰). در آثار به دست آمده از کشفیات باستان‌شناسی، صورت گاوی که بر دو شیر فایق آمده و بالای سر او مثلثی هست دیده می‌شود. در قدیم، ماه* معرّف زمستان با روزهای سرد و کوتاه، و خورشید، نشان تابستان با روزهای گرم و بلند بود. در آیین میترا، گاو* که خود مظهر ماه و زمستان است به دست مهر، مظهر خورشید و تابستان کشته می‌شود و در نتیجه، نباتات متعدد می‌رویند. از یک طرف، شیر با گاو در فرهنگ ایران ارتباط دارد و از طرف دیگر، در آیین مهری رابطهٔ گاو و مهر (خورشید) قولی است که جملگی برآنند.

بر روی نقشی که از دورهٔ هخامنشیان باقی مانده و اصل آن در موزهٔ ارمیتاژ لنینگراد است، خورشید و ایشتار* دیده می‌شوند که از میان خورشید پیکر آدمی برآمده و در میان پرتوهای آن قرار گرفته است (سخنرانی پرفسور بیوار، هشتم مارس ۲۰۰۱، لندن، SOAS). در کهنترین تصاویر، شیر مربوط به پرستش خورشیدخدا بوده و شیران نگاهبانان نمادین پرستشگاهها و قصرها و آرامگاهها بودند و تصور می‌شد درندگی آنها موجب دور کردن تأثیرات زیان‌آور می‌شود.

از مجموع روایات چنین بر می‌آید که خورشید مظهر خداوند و شیر نشانهٔ قدرت و اقتدار و هر دو، به نوعی، به شاهان مربوط بوده‌اند. قراین و نشانه‌های تاریخی نیز این نظر را تأیید می‌کنند. بنا بر روایات، جشن مهرگان* که در شانزدهم مهر در ایران باستان با آیین خاصی برگزار می‌شده، به جشن شاهان و خسروان معروف بوده است:

ملکا جشن مهرگان آمد جشن شاهان و خسروان آمد

(رودکی: ۱۸)

بنا بر روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۰) یکی از آیینهایی که ساسانیان در این روز بر پا می‌داشته‌اند این بوده که تاجی بر سر می‌گذاشتند که صورت خورشید بر آن بوده است. پادشاهان هخامنشی بالای بارگاه خود صورت خورشید را در قاب بلورین، به قدری بلند نصب می‌کردند که همه می‌توانستند آن را مشاهده کنند (ایران باستان: ۱۲۹۵/۵) زیرا خورشید علامت اقتدار و سلطنت ایران به شمار می‌رفته است.

در میان انواع پرچمهایی که در شاهنامه مجسم شده‌اند، خورشید و شیر علامت خاص کسانی بوده است که از حیث مرتبت و مقام بر دیگران تقدم داشته‌اند. درفش گودرز*، شیرپیکر است (شاهنامه: ۲۱۳/۲ و ۴۳/۴) و درفش فریبرز، خورشیدپیکر (شاهنامه:۴۱/۴).

هنگامی که سهراب* در برابر لشکر ایران قرار می‌گیرد، از هجیر* نشانی سراپرده‌ها را از روی علایم درفش بالای آنها می‌پرسد:

بگو کان سراپردهٔ هفت رنگ — بدو اندرون خیمه‌های پلنگ
یکی بُرز خورشیدپیکر درفش — سرش ماه زرین غلافش بنفش
بدو گفت کان شاه ایران بود — به درگاه او پیل و شیران بود

(شاهنامه: ۲۱۲/۲)

در تاریخ بیهقی دوبار به بیرقهایی با علامت شیر اشاره شده که نشان می‌دهد در عصر غزنویان هم این علامت بر بیرقها وجود داشته است. مورد اول در توصیف سپاه و یاران احمد ینالتگین (۳۵۵): «... و بر اثر ایشان صد و سی غلام سلطانی بیشتر خط آورده که امیر آزاد کرده بود و بدو سپرده بگذشتند با سه سرهنگِ سرایی و سه علامت شیر و طِرادها (نیزه‌های کوچک) به رسم غلامانِ سرایی...».

مورد دوم در وصف لشکر پراکندهٔ امیر مسعود در حصار دندانقان (۸۳۴): «و به یک دفعت سیصد و هفتاد غلام با علامتهای شیر بگشتند و به ترکمانان پیوستند».

در عصر آل سلجوق هم بیرقهای رنگارنگ مخصوصاً سفید از دیبا با نقشهای ببر و شیر و کرگدن و پیل متداول بوده و نقش شیر آن رنگ آبی داشته است. تصویرهای فردوسی هم نشان می‌دهند که در دورهٔ غزنویان نقوش گوناگون بر درفشهای اقوام مختلف ترک و ایرانی در لشکر محمود وجود داشته و وی به احتمال زیاد آنها را دیده بود (تاریخ و فرهنگ: ۳۵۹).

از شواهد مندرج در تاریخ بیهقی و این بیت ابوالفرج رونی که:

چندان عَلَم شیر برافراشت که بفزود زیشان به فلک برج اسد بی عدد اشکال

و چند بیت دیگر از او و دیگر شاعران همین دوره (تاریخ و فرهنگ: ۳۶۱) بر می‌آید که شاهان وپهلوانان و بزرگان از نقش شیر و دیگر حیوانات جنگلی بر بیرق خود استفاده می‌کردند. مینوی نتیجه گرفته است (همان: ۳۷۴): «این نشان از بقایای ترکان است که شیر یکی از مقدسات، بلکه یکی از پروردگاران آنان بوده و به ایران پیش از اسلام مربوط نمی‌شود».

پیشینهٔ کاربرد نشان شیر و خورشید به عنوان سمبول قدرت، به قصرهای سلاطین هخامنشی و نیز نقش شیرهایی از کاشی باز می‌گردد که بر دیوار قصرهای سلاطین بابلی دیده می‌شوند (علی مؤید ثابتی، «تاریخ غرورانگیز درفش ایران»، ره‌آورد، زمستان ۱۳۶۴: ۳۰-۲۱).

دست کم از این بیت معروف خاقانی در قصیدهٔ «ایوان مداین»:

این است همان صُفّه کز هیبت او بردی بر شیر فلک حمله، شیرِ تنِ شادروان

بر می‌آید که بر درفش ساسانیان نقش شیر بوده است. بر روی سکه‌هایی از روزگار غیاث‌الدین کیخسرو (۲۴۵-۲۳۶ ق.) و بعد از آن، که در موزهٔ انجمن سکه‌شناسان امریکا نگهداری می‌شود نیز نقش شیر دیده می‌شود. بر پیشانی مدرسهٔ شیردار، در ریگستان سمرقند، دو نقش شیر و خورشید در دو طرف با عناصر اسلامی کنار هم قرار گرفته‌اند. این مدرسه که به دستور سردار هشترخانی «یالنگتوش خان» موسوم به میریلنگتوش بهادر، به سال ۱۰۲۸ ق. بنا شده، نام خود را از نقش خورشید و شیری که آمادهٔ شکار آهو است و در تمام بناهای اسلامی مشخص و یگانه است گرفته و اسم بانی و سازندهٔ آن را تحت‌الشعاع قرار داده است (یاحقی؛ سیدی، از جیحون تا وخش: ۳۷). این سمبول به احتمال زیاد، به ابتکار سازندهٔ آن، عبدالجبار و با الهام از فرهنگ و اساطیر ایران به این مجموعه وارد شده است.

این نمونه‌ها نتیجه‌گیری مینوی را ــ که نشان شیر را از بقایای کار ترکان می‌داند ــ در مراحلی تأیید می‌کند، اگرچه به نظر می‌رسد بنیان و ریشهٔ اصلی و اساطیری این نشان همچنان به فرهنگ کهن ایران مربوط باشد.

در میان ایرانیان مشهور بوده که شیر نشانهٔ خاص ارمنستان است و چون شاه عباس استقلال ارمنستان را برانداخت، به یادگار این فیروزی، خورشید را که نشان ایرانیان بود،

بر پشت شیر نشاند. این سخن به هیچ وجه درست نیست و حقیقت این است که خورشید، به عنوان درخشانترین اجرام آسمان*، در نظر مردمِ باستان بلندترین جایگاه را داشته و شیر هم، به عنوان دلیرترین درندگان، پیش مردم، به نیرومندی و پهلوانی معروف بوده است.

چند تن از امپراتوران روم، «لئو» (Leo) یا «لوون» نام داشته‌اند که اصلاً به معنی شیر است و بر درفشها و سکه‌های خود شیر نقش کرده بودند (کسروی، ارمغان: ۵۴۵/۱۱). نقش شیر بر پرچمها تا آنجا مشهور بوده که مولوی سروده است:

ما همه شیریم شیران عَلَم　　حمله‌مان از باد باشد دَم به دَم

فخرالدین اسعد نیز در وصف رزمی می‌گوید (ویس و رامین: ۶۴):

چو سروستان شده دشت از درفشان　　ز دیبای درفشان مه درفشان
فراز هر یکی زرّین یکی مرغ　　عقاب و باز با طاووس و سیمرغ
به زیر باز در شیر نکورنگ　　تو گفتی شیر دارد باز در چنگ

نظامی در توصیف جنگ نوفل با قبیلهٔ لیلی می‌گوید:

خورشید درفش ده‌زبانه　　چون صبح دریده شد به شانه
گشته زَمی از ورم چو دریا　　سنگ آبله‌روی چون ثریا
هر شیر سیاهی ایستاده　　چون مار سیه دهن‌گشاده
شیران سیاه در دریدن　　دیوان سپید در دویدن

(لیلی و مجنون، چ توس: ۱۵۰)

هر چند در این توصیفها اشارهٔ مستقیمی به وجود شیر و خورشید همراه با درفش وجود ندارد، با این حال می‌تواند قرینه‌ای باشد بر چنین ذهنیتی.

شیر در باورها و اساطیر ملل جایگاه خاصی دارد و در هنر و فرهنگ بسیاری از ملتها، به عنوان سمبول آتش*، پارسایی، پرتو خورشید، پیروزی، دلاوری، روح زندگی، درندگی، سلطنت، شجاعت، عقل، غرور، قدرت، قدرت الهی، قدرت نفس، مراقبت و مواظبت شناخته شده است (سمبولها: ۷۵).

در باب پیشینهٔ «شیر» و «خورشید» سخن گفتیم اما چطور شد که این دو در کنار هم قرار گرفتند؟ حدس زده‌اند که شاید یکی از پادشاهان طالعش برج اسد بوده و صورت طالع

خود را بر سکه‌ها نگاشته است. حقیقت این است که میان برج اسد و خورشید رابطه‌های علمی و نجومی برقرار است و در عرف منجمین، برج اسد، خانهٔ خورشید است زیرا هر کدام از بروج دوازده‌گانه یک یا دو خانهٔ مخصوص داشته‌اند. خواجه نصیر گفته است:

اولین از بروج با هشتم — نام آن برّه و دگر کژدم
هر دو مریخ را شدند بیوت — همچو برجیس را کمان با حوت
زهره را خانه ثور و هم میزان — شمس را شیر و ماه را سرطان
تیر را خانه خوشه و جوزا — مر زُحل راست جَدْی و دَلو عطا

ابن عبری در سالهای میانهٔ قرن هفتم قمری، در کتاب مختصرالدول، ریشهٔ این پیوند را روشن کرده (ارمغان: ۵۵۲/۱۱) و اجمال آن این است که کیخسرو بن عزالدین کیکاووس، از حکمرانان سلجوقی آسیای صغیر، عاشق دختر پادشاه گرجستان شد و او را به زنی گرفت (بین سال‌های ۶۳۵ و ۶۴۱ ق.) و می‌خواست روی سکه‌های خود را با نقش رخسار او بیاراید که مورد مخالفت اطرافیان و مسلمین معتقد قرار گرفت. چون او بر این خواست پافشاری کرد، ناچار رخسارهٔ همچون خورشید شاهزاده خانم گرجی را بر فراز شیری نگاشتند تا هم خواست کیخسرو انجام گیرد و هم مخالفین چنین انگارند که مقصود، نقش صورت طالع پادشاه است.

کتابهای تاریخ و قصص، مانند شاهنامه، التنبیه‌والاشراف، طبری، آثارالباقیه، غرراخبار ملوک الفرس، محاسن اصفهان و... هم نشان می‌دهند که درفش دولتی و جنگی ایران قبل از اسلام، درفش کاویان* بود که آن هم در نبرد قادسیه به دست تازیان افتاد (تاریخ و فرهنگ: ۳۵۴).

بعد از کیخسرو بن کیکاووس، تا دورهٔ صفویه، خبری از نقش شیر و خورشید نیست. در دورهٔ صفویه، خورشید به صورت نیم‌دایره و چسبیده به پشت شیر ترسیم شده است که این امر را هم معلول شتابکاری نقاشان دانسته‌اند (کسروی، ارمغان: ۵۸۹/۱۱). در زمان شاه عباس این نقش بر سکه‌ها فراوان دیده می‌شود. ملاقدرتی، شاعر همین دوره گفته است:

چو شیر است نقش فلوس این زمان — ز بیمش گریزند پیر و جوان

بعد از صفویه، قراینِ وجود نقش شیر و خورشید، کم و گاهی قطع می‌شود تا اینکه بالأخره در دورهٔ قاجاریه و دقیقاً از زمان ناصرالدین شاه، این نقش، نشان رسمی ایران شد. از این تاریخ، شیر برپا خاسته و شمشیری که نشانی از ذوالفقار* حضرت علی (ع)

است نیز در دست دارد و این علامت، به عنوان نشان تکامل یافتهٔ ایران، بر پرچم و سر درِ ادارات و گاه بر سکه‌ها جای خود را باز می‌یابد.

ملک‌الشعرا صبوری گفته است:

گو شیر نشان دولت جاوید است — خورشید به روی اوست هر کس دیده است
آن ترک پسر که این نشان هشته بر سر — شیری باشد که روی او چنان خورشید است

بعد از انقلاب اسلامی ایران، در سال ۱۳۵۹، نشان جمهوری اسلامی، یعنی نام جلالهٔ «الله» به صورت یک گل رسماً جای نقش شیر و خورشید را گرفت.

بی‌مناسبت نیست افزوده شود که در برخی از قصص و روایات، به نوعی، شیر و خورشید، به سلیمان* که مظهر اقتدار و حشمت است انتساب یافته است.

به روایت طبری (تفسیر: ۱۲۳۶/۵) در پایه‌های تخت سلیمان، دو شیر مصور کرده بودند و بر سر تختِ وی صورت دو کرکس* بود تا بر آن تخت سایه داشتندی و چنین گویند که پایهٔ تخت سلیمان از یاقوت سرخ بود و آن یاقوت را بر شبهِ چهار شیر مصور کرده بودند و این کرکسان را پرها باز کرده بودند تا سایه بر وی بیفکنند و هرگاه که آفتاب نبود پرهاشان درهم می‌شد.

منابع: تاریخچهٔ بیرق: ۷۵ به بعد؛ آیین میترا: ۲۰۰؛ ایرانشهر: ۹۴۸/۲؛ یادنامهٔ دینشاه ایرانی: ۸۵ به بعد؛ تاریخ و فرهنگ: ۳۷۹ـ۳۵۲؛ فرهنگ نمادها: ۶۱؛ احمد کسروی، «تاریخچهٔ شیر و خورشید»، ارمغان، مهر ۱۳۰۹: ۵۵۰/۱۱ به بعد؛ جهانگیر قائم مقامی، «منشأ نقش شیر در شیر و خورشید ایران»، یغما، آذر ۱۳۴۰: ۴۱۵/۱۴ و منابع آن؛ نشریهٔ وزارت امور خارجه، دورهٔ دوم: ۲۵/۲ به بعد؛ سالنامهٔ کشور ایران: ۹/۲ به بعد؛ جهانگیر قائم مقامی، «شیر و نقش آن در معتقدات آریاییها»، بررسیهای تاریخی، ۱۳۴۵: ۹۱/۳۱ به بعد؛ محمد محیط طباطبایی، «نقش شیر و خورشید»، آینده، س پنجم، مهر و آذر ۱۳۵۸: ۷ و ۷۰۳/۹ به بعد؛ پیروز مجتهدزاده، «دربارهٔ شیر و خورشید، پرچم ایران»، ره آورد: ۳۱۲/۳۸؛

Dictionary of Symbols: 139, Lion; *Iranica*: flag.

شیرین ← خسرو و شیرین؛ فرهاد

شیطان ← ابلیس

شیوا /šivā/

شیوا (Shiva) یا شوا (= خوش‌یمن، سعادتمند) ایزد بزرگ هندیان باستان است که با

برهمن* و ویشنو* تثلیث آیین هندو یا تریمورتی (trimorti) راتشکیل می‌دهند. شیوا سه چشم دارد که به ترتیب، نمایندهٔ فروغ خورشید* و ماه* و آتش* و سرچشمهٔ روشنایی زندگی‌اند و به زمین و آسمان* پرتو می‌افکنند. سه چشم شیوا، زمان گذشته و حال و آینده را در آنِ واحد می‌بینند (ادیان و مکتب‌های فلسفی هند: ۲۵۶/۱). شیوا ایزد فنا و هلاک است و معتقدند به صورت گدایی مدام در آسمان در حرکت است و در تمام جوامع انسانی و ارواح حیوانی و شیاطین ظاهر می‌شود. جایگاه او قلّهٔ کایلاس (کیلاس) در سلسله جبال هیمالیا است. شیوا خدای توالد و تناسل نیز هست و بعضی فرقه‌های هندو که آلت رجولیت را می‌پرستند، از پیروان شیوا هستند و معمولاً او را به صورت مردی عبوس نمایش می‌دهند که بر پوست ببر نشسته و مار*هایی بر گردنش پیچیده‌اند و گاوی به نام ناند (Nand) مَرکَب او است و به همین دلیل، گاو* نر را نیز هندوان پرستش می‌کنند. شیوا زنی به نام پاروَتی (Pārvati) یا «شاکتی» دارد و فرزندی به نام گانش (Ganesh) که سرِ فیل دارد و بدن انسان، و خدای عقل به شمار می‌رود.

آرش* پهلوان نامی عصر منوچهر* به لقب شواتیر (شیواتیر) معروف است، یعنی تیر او یا خود او در تیراندازی همچون شوا (شیوا) بوده است (دیار شهریاران: ۱۱۲۸/۲). یکی از کاتبان داوود* نیز به این نام بوده است (قاموس: ۶۸).

منابع: سرزمین هند: ۱۷۳؛ دیار شهریاران: ۹۳۰/۲؛ دا.فا..

ص

صاخّه ← رستاخیز
صادق‌الوعد ← اسماعیل

صالح /sāleh/
نام پیامبری از قبیلهٔ ثمود* و از اعقاب سام بن نوح* است که از جانب خداوند به هدایت قوم خویش مبعوث گردید و آنان را از بیراهی و بت‌پرستی برحذر داشت. مدتها کسی به او نگروید و سرانجام، از او برهان خواستند.
ناقهٔ (شتر) صالح: روزی که قوم ثمود به عیدگاه بیرون رفته بودند، از او خواستند از کوه اُشتری سرخ‌موی و گربه‌چشم برآورد تا ایشان را شیر دهد. صالح به فرمان جبرئیل* دعا کرد و کوه از هم بشکافت و از میان سنگ، اُشتری، آن‌گونه که ایشان خواسته بودند بیرون آمد با شکلی عجیب و منظری مهیب که طول جثهٔ او صدگز و عرض وی نیز صدگز و درازیِ قوایم (دست و پای) او صد و پنجاه گز بود و چون به علف خوردن مشغول می‌شد، مجموع چهارپایان ثمود از مهابت او می‌گریختند.

چون این اشتر بیرون آمد، جمهور قوم ثمود خواستند ایمان آورند اما شیاطین مانع شدند و گفتند این جادو است. اشتر بر فراز چشمه آمد و به فرمان خدای تعالی آب ایشان بخورد. قوم نزد صالح آمدند و از او آب خواستند. صالح گفت: آب، یک روز شما را باشد و یک روز اشتر را، و این اشتر را نیازارید و نکشید. ثمود راه مخالفت پیش گرفتند و طمع کشتن او کردند. اشتر سی سال در میان ایشان بماند. صالح پیش‌بینی کرد و گفت: غلامی سرخ‌موی و گربه‌چشم از شما، ناقه را بُکُشد و او هنوز از مادر نزاده است. ثمود هر کودک را که بر این نشان می‌یافتند می‌کشتند، تا نُه کودک (قس: موسی، فریدون، کورش). پدران ایشان بر صالح خشمگین شدند، تا کودکی دیگر که هم بر این نشان

زایید نکشتند و هم او بود که ناقه را بر سر چشمه ضربتی بزد بر پای و بیفکند و یک ضربت دیگر بر گردن او زد و آهنگ بچهٔ او کرد که ناقه بگریخت و سوی آن کوه شد که از آن بیرون آمده بود. این کودک در عرب به «عاقرالنّاقه» معروف شد (تفسیر طبری: ۱۱۹۸/۵). صالح قوم را بیم داد که عذاب را مهیا باشید. قوم گفتند: ما نخواستیم، آن غلام سرخ‌موی بکشت. اکنون چه کنیم؟ گفت: بچهٔ او را دریابید که تا بچهٔ ناقه در میان ما باشد عذاب نیاید. گروهی به سوی بچهٔ ناقه رفتند. سه بانگ بکرد و ناپیدا شد. هر چند جستند نیافتند و متعاقب آن عذابی آمد بر قوم صالح به سه روز: روز اول رویهاشان زرد، روز دوم سرخ و روز سوم سیاه گشت و روز چهارم صیحه‌ای همه را نابود کرد، مگر آنها که به صالح گرویده بودند. مجمل داستان صالح و ناقه در آیات ۷۳ و ۷۹ سورهٔ اعراف آمده است. در آیهٔ ۱۳ سورهٔ شمس نیز این شتر «ناقةالله» نامیده شده است.

داستان ناقه یا شتر صالح در ادبیات فارسی مشهور است:

از برای کرکسان باطن امّاره را — سینهٔ صالح مسوز و اشترش قربان مکن
(سنایی: ۵۰۷)

بقای صالح و بُد عمر او صدوهفتاد — خداش ناقه فرستاد از میان حجر
کجاست ناقه و کو صالح و کجا شد هود — که زآتش اجل اندر امل زدند شرر
(ناصرخسرو، چ قدیم: ۱۸۶)

حاکم در خلوت خوبان به روز — نیم‌شبان محتسب اندر شراب
خون حسین آن بچشد در صبوح — وین بخورد زاشتر صالح کباب
(ناصرخسرو: ۱۴۱)

ناقهٔ صالح به صورت بُد شتر — پی بریدندش زجهل آن قوم مُر
ناقةالله آب خورد از جوی و میغ — آب حق را داشتند از حق دریغ
(مثنوی: ۱/ب۲۵۰۹)

چون سگ درنده گوشت یافت نپرسد — کاین شتر صالح است یا خر دجّال
(سعدی: ۱۶۷)

گَهی چو ناقهٔ صالح برون دود از کوه — گَهی چو چشمهٔ موسی روان جهد ز جبال
(قاآنی: ۵۰۸)

به امر او برآمد ناقه از خارا و رمز است این — که در خیل وی از صالح نیاید جز شتربانی
(قاآنی: ۷۸۸)

منابع: بلعمی: ۱۷۲/۱ به بعد؛ تفسیر طبری: ۱۱۹۰/۵؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۹؛ قصص

[نیشابوری]: ۴۲؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۴/۳؛ فصوص: ۳۵۲؛ روضةالصفا: ۸۲/۱؛ حبیب‌السیر: ۳۷/۱؛ قصص [نجار]: ۶۰؛ معجم‌الالفاظ: ۱۴/۲؛ منطق‌الطیر: ۲۷۳ و ۳۰۲؛ اعلام قرآن: ۳۹۶ به بعد؛ لغت‌نامه.

صبح نخستین ← ازل

صبر ایّوب ← ایّوب

صُحُف ← ابراهیم

صَخر ← صَخر جنّی

صَخرالمارد ← صَخر جنّی

صَخر جنّی (ــ الجن) /saxr-e jenni/

صَخر (صَخرالمارد) یا صَخره، نام دیوی است از مهتران دیوان*، بر صفت آدمی که روی شیر داشت و هر اندامی از او به حیوانی مانند بود (عجایب [طوسی]: ۴۸۶).

چون سلیمان* به آبدست، یا به روایت ابن اثیر (الکامل: ۱۰۱/۱) به خانهٔ یکی از همسران خود رفت و انگشتری خویش به جراده، همسر یا کنیز خود داد، صَخر به شکل سلیمان بیرون آمد و انگشتری در انگشت کرد و بر تخت سلیمان نشست و چهل روز مُلک براند و هیچ کس در آغاز او را باز نشناخت. چون سلیمان پیش جراده رفت و انگشتری طلب کرد، جراده گفت: تو دیوی و خود را به هیئت سلیمان کرده‌ای و او را براند. دیو بر تخت سلیمان حکمهایی می‌راند که با حکمهای سلیمان موافق نبود و علما و حکما می‌دانستند که با تورات مخالف است. سرانجام، آصف بَرخیا* بیامد و در حجره‌ها حال سلیمان پرسید. گفتند سلیمان چهل روز است که هیچ پیش ما نیامد. پس به یقین دانستند که آن دیو است. صَخر که خود را رسوا یافته بود انگشتری به دریا انداخت و خود نیز دردریاها پنهان شد. چون انگشتری به سلیمان باز آمد، یارانش دیو را بگرفتند و به سنگ و آهن ببستند و به قعر دریا افگندند و تا رستاخیز* آنجا بماند و یا به قولی (مجمل‌التواریخ والقصص: ۴۶۶، تاریخ طبرستان: ۸۳/۱) صَخر را سلیمان به کوه دماوند* بازداشت و تا قیامت خدا او را آنجا عذاب فزاید (قس: ضحّاک*). گفته‌اند که سنّت جادو را دیوان از او بیاموختند و بر طبق افسانه‌ها، صَخر پادشاه دریاها بوده است.

نام این دیو در ادبیات فارسی آمده است:

خداونـد زر بـرکند چـشم دیـو به دام آورد صَخر جنّی به ریـو

(سعدی: ۲۵۸)

«... هیکلی که صخرالجنّ از طلعتش برمیدی و عین‌القطر از بغلش بگندیدی.»

(سعدی: ۶۸)

منابع: بلعمی: ۵۸۲/۱؛ تفسیر طبری: ۱۲۴۳/۵؛ مختصرالبلدان: ۲۷۸؛ الکامل: ۱۰۱/۱؛ ری باستان: ۶۴۵/۲؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۲۳/۳؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛ منابع سلیمان در همین فرهنگ.

صَخره ← صَخرجنّی

صِراط (پل) /serāt/

نام پلی است گسترده بر پشت دوزخ* که بنا بر روایـات، از مـوی بـاریکتر است و از شمشیر تیزتر، و اهل بهشت* بر حسب اعمال بـد و نـیک خـویش بـه صـورتی از آن بگذرند؛ برخی مانند برق خاطف (درخشان)، برخی مانند باد وزان، برخی چون اسبان تازی، و گناهکاران را پای بر آن بلغزد. در حدیث است که بر بعضی تیز و بُرنده است و بر برخی مثل وادی، وسیع و به هر حال، دوزخیان بر آن نتوانند گذشت و در دوزخ افتند. در جملهٔ کارها، حدّ وسط فقط صراط مستقیم است و وسط، طریق عـقل است و طـرفِ افراط و تفریط، دوزخ است. خواجه نصیر (روضةالتسلیم، تصحیح ایوانف: ۵۶) که مسئله را از دید فلسفی می‌نگرد، تیزی صِراط را این گونه تأویل می‌کند که آدمی بالقوه بر مرز دیوی و فرشتگی قرار دارد و اگر اندکی بلغزد به عالم اهریمنی سقوط می‌کند.

این پل در فرهنگ ایران قبل از اسلام، پل چینُوَد (جداکننده) نامیده می‌شود که بر سر آن، نیکان از بدان جدا می‌شوند و هر یک به راهی که خود در زندگی ساخته‌اند می‌روند. پل چینُوَد بین البرز* کوه و کوه دائیتیک (Dāitik) در ایرانویج قرار دارد و آن سوی پل گذرگاه بهشت است. این پل به پهنای نُه نیزه است و هر نیزه به بـلندی سـه نـای است. روان نیکوکار به آسانی از روی آن می‌گذرد و سه گام بر می‌دارد و به سوی بهشت می‌رود، اما وقتی روان گناهکار بر سر پل می‌رسد، پل به اندازهٔ لبهٔ تیغ می‌شود و روان فریاد می‌کشد ولی فریادرسی نیست و در عوض، کردارهای بد وی، در هیئت حیوانات وحشی، به وی حمله می‌کنند. روان گناهکار نیز سه گام بر می‌دارد و به دوزخ سرنگون می‌شود.

برخی پل چینُوَد را پلی مینوی دانسته‌اند که در همین جهان حسابِ راستکار را از

دروغکار جدا می‌سازد و تنها آنانی حقیقت را در می‌یابند که از روی این پل مجازی می‌گذرند و به گروه راستکاران می‌پیوندند. دروغکاران حتی به نزدیک آن نیز نمی‌رسند. بر اساس گاتها، نه کسی از طریق این پل به بهشت می‌رسد و نه کسی در دوزخ سرنگون می‌شود و به نظر می‌رسد توصیف مذکور بعدها به کتابهای مَزدیَسنان راه یافته باشد:

گذشتن چو بر چینود پل بود　　به زیر پی‌اندر همه گل بود

(شاهنامه)

این پل در ادب فارسی بیشتر به همان نام اسلامی خویش، یعنی «صراط» شناخته است:

بر امید آنکه یابم روز حشر　　بر صراط از آتش دوزخ برات

(ناصرخسرو: ۳۲۵)

بگذرند از سر مویی که صراطش دانند　　پس سر مایدهٔ جنّت مأوا بینند

(خاقانی: ۹۷)

هزار بار به یک روز عقل را ز صراط　　به قعر دوزخ نفس و هوا فرود زنم

(عطار: ۴۶۲)

پس بر صراط شرع روان گرد و هوش دار　　زیرا که هست زیر صراط آتش سَقَر

(عطار: ۷۰۵)

راه صراط تیزتر از تیغ پیش او　　دوزخ به زیر او در و او می‌رود زِبَر
او در میان خوف و رجا می‌طپد ز بیم　　تا زان دو جایگاه کدامش بود مَقَر

(عطار: ۷۰۸)

بندند باز بر سر دوزخ پل صراط　　هر کس کزو گذشت مقیم جنان شود

(سعدی)

ای که در دنیا نرفتی بر صراط‌المستقیم
در قیامت بر صراطت جای تشویش است و بیم

(سعدی: ۷۹۸)

بهار در قصیدهٔ «جهنم» (دیوان بهار: ۱۶۳/۱) با ظرافتی نزدیک به طنز، از پل صراط یاد کرده است:

از مو ضعیفتر بود از تیغ تیزتر　　آن پل که داده‌اند به دوزخ نشان او

(ملک‌الشعرای بهار: ۱۶۴/۱)

منابع: دیانت: ۱۹۳؛ گاتها: ۹۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۴۸۸/۴-۴۳۲؛ اساطیر ایران: ۲۲۳؛ مینوی

خرد: ۹۷؛ اساطیر ایرانی: ۱۱۶؛ جهان فروری: ۲۱؛ الانسان: ۶۳؛ گاثاها: ۵۵؛ ارداویرافنامه: ۱۳۲؛ علی اکبر جعفری، «فرهنگ نامهای اوستایی»، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۷: ۴۳۶/۱۵؛ پژوهشی در اساطیر: ۲۸۸ به بعد؛ لغت‌نامه.

صفور ← صفورا

صفورا /safurā/

نام دختر شعیب* و همسر حضرت موسی* که در مقابل هشت سال شبانی، به ازدواج او در آمد. در قاموس کتاب مقدس نام همسر موسی، صفور و دختر کاهن، مدیانی معرفی شده است. شاعران ایرانی به سرگذشت موسی و صفورا توجه داشته‌اند:

وز هوا و عشق آن نورِ رَشاد　　خود صفورا هر دو دیده باد داد

(مثنوی،دفتر ششم: ۱۱۹۳)

موسی از بهر صفورا کند آتش‌خواهی　　و آن شبانیش هم از بهر صفورا بینند

(خاقانی: ۱۰۰)

صد چو صفورا ورا مجاور درگه　　صد چو کتایون ورا خدم شده سنان

(قاآنی: ۶۶۳)

نه آمنه ز یاد برم نه نیز　　خاتون‌خدیجه را و صفورا را

(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۵۷)

منابع: لغت‌نامه؛ منابع موسی و شعیب در همین فرهنگ.

صَلصال، گِلی که آدم از آن آفریده شد ← آدم

صلیب /salib/

صلیب (cross) یا چَلیپا، اصلاً واژه‌ای آرامی و یکی از مقدسترین نمادهای مسیحیت است، به شکل دو خط متقاطع و معمولاً عمود بر هم، و نیز وسیله‌ای است کمابیش به همین شکل که سابقاً برای شکنجه و اعدام مجرمین به کار می‌رفت. صلیب در کشورهای مسیحی زینت‌بخش کلیساها و دیرها است و کشیشان در تعلیمات خود، هنگام نیایش، آن را سرچشمهٔ لایزال و نیروی سعادت‌بخش زندگی این جهان می‌دانند.

به ادعای ارباب کلیسا، صلیب از روزگاران کهن و برای نخستین بار با قربانی* شدن عیسی*، به خاطر بخشوده شدن گناهان مردم، مظهر مسیحیت گردیده است. از سده‌ها پیش، چلیپا (صلیب) «پرچم مقدس» کلیسا بوده و مسیحیان هنگام غسل تعمید آن را به گردن می‌آویختند.

حقیقت این است که صلیب پیشینه‌ای بسیار کهنتر از مسیحیت دارد و به دوره‌های ابتدایی زندگی بشر مربوط می‌شود. مطالعات باستان‌شناسی این حقیقت را اثبات می‌کند که در جوامع آغازین، مردم به چلیپا به عنوان مظهر آتش* احترام می‌گذاشتند و علت آن هم این بود که دو چوبی که روی هم می‌گذاشتند و می‌ساییدند و با آن آتش می‌افروختند، شکل صلیب داشتند. تصویر دایره‌ای خورشید* که پایان‌بخش شب و نویددهندهٔ روز و همچون آتش روشنی‌بخش بود، شبیه به صلیب بود. انسان ابتدایی که در پرتو تجربهٔ خویش آتش را بازدارندهٔ قهر طبیعت و نگهدارندهٔ او در برابر جانوران وحشی می‌دید، نشان آن، یعنی صلیب را نیز دارای نیروی مافوق طبیعی و معجزه‌آسا تصور می‌کرد و به تدریج، نماد صلیب به مظهر جادو و جلوهٔ خدایی مبدل گشت.

انسان ابتدایی برای حفظ جان خود، در برابر ارواح خبیثه، این نشان را روی ظروف و جامه و تزیینات زندگی خویش نقش می‌کرد. در همین ارتباط ظروفی مربوط به دوران مفرغ (۳۰۰۰ ق.م.) به دست آمده‌اند که روی آنها نقش صلیب دیده می‌شود (سرچشمهٔ پیدایش چلیپا: ۱۵). در کشفیات باستان‌شناسی از سرزمین بین‌النهرین نیز تصویری از «شمشی ادد» پادشاه آشور (۸۲۴-۸۱۲ ق.م.) پیدا شده که بر سینه‌اش چلیپایی همانند چلیپایی که مسیحیان آن را مظهر مسیح می‌دانند آویزان است (همان: ۸). قرنها پیش بوداییان در سرزمین هند نیز صلیب را گرامی می‌داشتند.

به هر حال، عامل عمده‌ای که سبب شهرت صلیب شد مصلوب کردن عیسی مسیح بود. در قرن دوم میلادی صلیب نماد ایمان مسیحی، و در قرن چهارم، به موجب منشور میلان، «صلیب واقعی»ای که عیسی بر آن مصلوب شد، به عنوان نماد پیروزی مسیحیت مشخص شد. بیرونی (آثارالباقیه: ۴۰۴) در این باره مطلبی دیگر، به این بیان دارد که: روز هفتم «آیار» عید پیدایش صلیب است که در آسمان* به ظهور رسید. عده‌ای از مسیحیان گویند که در عهد قسطنطین که مظفر و فاتح لقب دارد، در آسمان چیزی مانند صلیب از نار یا نور پیدا شده بود. به قسطنطین گفتند آن را علامت رایت (پرچم) خود گرداند تا در جنگها پیروز شود. او نیز چنین کرد و بر سلاطین غالب آمد و به این جهت کیش مسیحیت را

پذیرفت و مادر خود «هیلان» را به بیت‌المقدس برای جستن چوب صلیب فرستاد و او سه صلیب آورد و با آزمایشی که کردند، چون یکی از آنها مرده‌ای را زنده کرد، صلیب واقعی تشخیص داده شد. عده‌ای دیگر گویند: چون عیسی را به دار آویختند صلیبی که به صورت دلفین است و عرب آن را «قعود» گویند و چهار ستارهٔ نزدیک «نَسرِ واقع» است، جلوِ محلِ دار به ظهور رسید که به خصوص قول نخستین رابطهٔ صلیب را با آتش معیّن می‌کند. بعدها صلیب نشان شرکت‌کنندگان در جنگهای صلیبی (قرنهای ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ م.) شد.

در سال ۱۸۴۶ م.، پس از جنگهای عمومی قرن نوزدهم، مؤسسه‌ای بین‌المللی به نام صلیب سرخ (احمر) که در ترکیه «هلال احمر» و در ایران «جمعیت شیر و خورشید سرخ» نام گرفت پیدا شد که در مواقع لازم به کشورها و مناطقی که در اثر سوانحی چون زلزله و سیل و... دچار خسارت مالی و تلفات جانی می‌شوند کمک می‌کند. در سال ۱۳۵۹ ش. که نشان شیر و خورشید* جای خود را به نشان خاص جمهوری اسلامی ایران (الله) داد، نام جمعیت شیر و خورشید سرخ نیز در ایران به «هلال احمر» تبدیل شد.

صلیب، با هاله‌ای از مفاهیم مسیحی آن، در ادب فارسی شهرت دارد:

کُستی هِرقل به تیغ هندی بگسل — بر سر قیصر صلیبها همه بشکن
(فرخی: ۲۷۰)

بزد کوس و آورد بیرون صلیب — صلیبی بزرگ و سپاهی مهیب
(فردوسی، لغت‌نامه)

پیش عیسی‌دَم چَهِ زمزم صلیب دلو چرخ — سرنگون بی‌آب چون چاه زنخدان آمده
(خاقانی: ۳۷۰)

آن آتشین صلیب در آن خانهٔ مسیح — بر خاک مرده باد مسیحا برافکند
(خاقانی: ۱۳۶)

پشت کمان و تیر چلیپا کند به رزم — تا اسم روم و رسم چلیپا برافکند
(خاقانی: ۱۳۷)

چوبک زن مسیح مگر زان نگاشتند — با صورت صلیب بر ایوان قیصرش
(خاقانی: ۲۱۶)

در هری این ساحری دیدی به ترک و روم شو — تا چلیپا سوختن بینی تو در چین و خزر
(سنایی: ۲۶۸)

صُهیب از روم می‌پوید به عشق مصطفی صادق — هشام از مکه می‌جوید صلیب و آلت رهبان
(سنایی: ۴۳۴)

من از هلال و چلیپا دگر نیندیشم　　که فتنهٔ دگری در ضمیر ایام است
(اقبال: ۱۳۵)

فردوسی به چوب صلیب و مصلوب شدن عیسی اشارتی دارد:

دگر کَت ز دار مسیحا سخن　　به یاد آمد از روزگار کهن
مدان دین که باشد به چوبی به پای　　بدان دین نباشد خرد رهنمای
کسی را که خوانی همی سوگوار　　که کردند پیغمبرش را به دار
که گوید که فرزند یزدان بُد اوی　　بر آن داربَر کشته خندان بُد اوی
چو پور پدر رفت سوی پدر　　تو اندوه این چوب پوده مخور
ز قیصر چو بیهوده آمد سخن　　بخندد برین کار مرد کهن
همان دار عیسی نیرزد به رنج　　که شاهان نهادند آن را به گنج
از ایران چو چوبی فرستم به روم　　بخندد به مابر همه مرز و بوم
به موبد نماید که ترسا شدم　　گر از بهر مریم سکوبا شدم
(شاهنامه: ۲۰۷/۹)

صلیب در فرهنگهای فارسی به معانی زیر نیز به کار رفته است:

- داغی مَر اشتران را بر شکل چلیپا.
- چهارستاره در قُرب «نَسرِ واقع».
- صورت یازدهم از صُوَر نوزده‌گانهٔ شمالی فلکی که آن را «دلفین» نیز نامند.
- شکلی که از تقاطع خطّ محور و خطّ استوا در فلک پدید آید و آن را صلیب افلاک و صلیب اکبر نیز گویند:

تا به صفت بود فلک صورت دِیر عیسوی　　محور و خط استوا شکل صلیب قیصری
(خاقانی: ۴۳۱)

همچنین «مار صلیب» نوعی مار است که به مار کبری و مار عینکی نیز معروف است:

به دشت او نتوان گام زد ز مار صلیب　　به شهر او نتوان خفت خوش ز بیم عور
(عنصری: ۱۰۹)

کرد زهر چشم تو بر سیستان روزی گذر　　زان شد از مار صلیب آگنده ریگ سیستان
(انوری: ۳۶۷/۱)

اشاره به صلیب و سرنوشت عیسی (ع) در شعر معاصر فارسی نیز بارها و از منظرهای گوناگون آمده است:

من صلیب سرنوشتم را
بر فراز تپه‌های قتلگاه خویش بوسیدم. (فروغ فرخزاد، تولدی دیگر: ۸۲)

آنک منم
یا به صلیب باژگون نهاده
با قامتی به بلندی فریاد. (احمد شاملو، لحظه‌ها و همیشه: ۱۴۷)

که می‌داند
که من باید
سنگهای زندانم را به دوش کشم
بسان فرزند مریم که صلیبش را. (احمد شاملو، لحظه‌ها و همیشه: ۹۰)

و کاج سرفراز صلیب چنان پربار است
که مریم سوگوار
عیسای مصلوبش را باز نمی‌شناسد. (احمد شاملو، باغ آینه: ۱۳۰)

و آن باغ بیدار و برومندی که اشجارش
در هر کناری ناگهان می‌شد صلیب ما. (اخوان ثالث، از این اوستا: ۴۷)

منابع: آثارالباقیه: ۴۰۳؛ یعقوبی: ۹۶/۱؛ قاموس: ۵۵۸؛ قصص [نجار]: ۴۳۰؛ سرچشمهٔ پیدایش چلیپا: ۷ به بعد؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 71; *Brewer's*: 269.

صور اسرافیل ← اسرافیل

صوم صُمت ← صوم مریم

صوم مریم /sowm-e maryam/

بعد از ولادت عیسی*، مریم* نذر کرد که روزه بدارد و یک روز تمام با کس سخن نگوید (مریم: ۲۶) و به همین جهت این روزه به روزهٔ صُمت (صوم) معروف شده است. چون قوم از وی سخنها پرسیدن گرفتند، به کودک خویش که در گهواره بود اشاره کرد (مریم: ۲۹) و خود سخن نگفت. نسطوریه روزهٔ مریم را به نام «صوم مرت مریم» می‌شناسند که دوشنبهٔ بعد از عید سبار نسطوری آغاز می‌شود و در روز عید میلاد خاتمه می‌یابد.

خاقانی که از طرف مادر عیسوی و به فرهنگ و آداب مسیحیت دل بسته است ، در قصیدهٔ معروف ترساییه به این روز اشاره کرده است:

چه بود آن نطق عیسی وقت میلاد چه بود آن صوم مریم گاه اصفا

(خاقانی : ۲۷)

منابع: آثارالباقیه (چاپ زاخائو): ۳۱۰؛ شرح قصیدهٔ ترساییه: ۶۸ و ۱۰۴؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی : ۹۸۸.

صهیون / sehyun /

نام مکانی است که در تعیین دقیق محلِ آن میان مورخین اختلاف است. گاهی مقصود از آن تمام شهر «اورشلیم» است و اغلب بر کوه جنوب غربی این شهر اطلاق می‌شود که جز از طرف شمال از همهٔ جهات با دره‌های عمیق و بلند احاطه شده است. گاهی هم آن را قسمتی از اورشلیم می‌دانند که به عنوان «شهر داوود*» تعریف شده و قصر «هیرودیس» در زاویهٔ شمالی آن قرار داشته است.

این لفظ اصلاً به قلعهٔ یبوسیان واقع در تپهٔ جنوب شرقی اورشلیم اطلاق شده که داوود آن را فتح کرد و قصری برای تابوت عهد* در آن ساخت. لفظ صهیون به اورشلیم و ارض موعود و آرزوی مسیحایی بنی‌اسرائیل اشاره دارد و اصطلاح «صهیونیسم» از آن مأخوذ است.

منابع: قاموس: ۵۶۳؛ دا.فا..

ض

ضحّاک /zahhāk/

ضحّاک (آژی‌دهاک، اژدهاک، ازدهاق، اژدها، اژدر، بیوراسپ) و بنا بر یک اشتقاق عامیانه، ده آک (= ده عیب) بر اساس روایات کهن، نام دیوی بسیار زورمند است که اهریمن* وی را با سه دهان و سه سر و شش چشم برای تباهی جهان مادّی آفرید. چنان که از اوستا بر می‌آید ضحّاک برای دستیابی بر ایران زمین، ایزد* مورد توجه ایرانیان را ستایش کرد و برای ناهید* قربانی* کرد تا هفت کشور را از انسان تهی سازد که البته کامیاب نشد. پس از آنکه فَرّ* از جمشید* جدا شد ضحّاک با یاری اهریمن به جست و جوی فَرّ شتافت و به قهر بر ایران مسلط شد و دو خواهر جمشید، شهرناز* و ارنواز* را به زنی گرفت و هزارسال به حکومت جابرانهٔ خود ادامه داد تا اینکه فریدون*، پسر آتبین* قربانیها کرد و به یاری ناهید بر ضحّاک ظفر یافت و او را بکشت (یسنا: ۹) و بنا بر مندرجات متون پهلوی، او را در کوه دنباوند (دماوند*) گرفتار ساخت.

همهٔ مدارک تقریباً ضحّاک را غیر ایرانی و اغلب از نژاد تازیان می‌دانند. به نظر می‌رسد که شهریاری غیر ایرانی از بابل‌زمین برخاسته و بر ایران پیروز شده است. به دلیل خاطرهٔ تلخی که از بیداد و ستم ضحّاک باقی مانده، در اوستا او به صورت اژدها* و مار* که جانورانی موذی و آفریدهٔ اهریمن هستند در آمده و به شکل جانوری مهیب با سه دهان و سه سر و شش چشم و هزار چُستی و چالاکی توصیف شده است. در شاهنامه (۵۱/۱ به بعد) این موجود عجیب به صورت آدمی که دو مار بر دوش او رُسته، در آمده و مردی است از دشت عربستان و چون صاحب ده هزار اسپ بود به بیوراسپ ملقب شده است. ضحّاک به فریب ابلیس*، پدر خود، مرداس را کُشت و آنگاه ابلیس به صورت جوانی نیک‌روی بر او ظاهر شد و خوالیگر (آشپز) او شد و به حیله بر دو کتف او بوسه داد که از جای بوسه‌اش دو مار برآمدند و او را می‌آزردند. پس از مدتی ابلیس به صورت

پزشکی بر او ظاهر شد و چارهٔ کار مارها را در این دانست که هر روز با مغز دو جوان آنها را سیر کنند. در این هنگام ضحّاک بر جمشید بشورید و او را شکست داد و دو خواهر وی را به زنی گرفت. در عهد او، آیین فرزانگان، پنهان و کار دیوان* آشکار گشت. ضحّاک خوابی دید که چون بر خوابگزاران عرضه داشت، او را از وجود فریدون آگاه ساختند و او در جست و جوی وی برآمد. کاوه* بر ضحّاک بشورید و او را در دماوند به بند کرد و فریدون را به شاهی رسانید. به روایت بلعمی (۱۴۷/۷)، آن روز، روز مهر* بود از مهرماه که مهرگان* نام کردند.

داستان به زنجیر کشیده شدن ضحّاک در کوه دماوند، در کتابهای پهلوی مشهور است. بنابر همین روایات، در هزارهٔ هوشیدر* ضحّاک زنجیر خود را خواهد گسست و ثلث مردمان و ستوران و مخلوقات ایزدی را نابود خواهد کرد و آنگاه گرشاسپ* از زابلستان بیرون می‌آید و او را نابود می‌کند.

برخی روایات اسلامی، به اختلاف، بیوراسپ را در زمان نوح* دانسته‌اند که تازیانه‌زدن و بر دار کردن را او آورد و هزار سال پادشاهی کرد و دعای معمول ایرانیان، «هزار سال بزی» از روزگار او معمول شد زیرا زیستنِ هزارساله را از روزگار او عملی یافتند (آثارالباقیه: ۲۹۲).

دارمستتر داستان ضحّاک را بازماندهٔ یکی از اساطیر کهن می‌داند (حماسه‌سرایی: ۴۵۷). اژدهای سه‌پوزه همان اژدهای طوفان است که در ودا*، ربّ‌النوع نور، با او در ستیز است و ریشهٔ این اصل، در اوستا به صورت نبرد آذر با ضحّاک باقی مانده است.

ضحّاک در روایات ایرانی، تجسم نیروی شرّ است. در منابع پهلوی، پنج عیب: آز، پلیدی، سحر و جادو، دروغ، ولاابالیگری به او نسبت یافته‌اند. جمشید چهار خصلت: سرقت، خودپسندی، الحاد و مستی را برانداخت اما ضحّاک دوباره آنها را رایج کرد. این تجسم تباهی باید سه دهان داشته باشد تا بیشتر از یک بدن را بدرد و ببلعد؛ و سه سر داشته باشد تا بیش از محصول یک سر، حیله بپرورد؛ و شش چشم داشته باشد تا شش جهت را ببیند و چیزی از رموز اسارت از چشمش پنهان نماند.

حکایت تباهی و تبهکاری ضحّاک در ادبیات فارسی نیز بازمانده است:

چو ماران ضحّاک تیرش همی نخواهد غذا جز همه مغز سر

(عنصری: ۳۴)

گل ارچه آمد ضحّاک‌شکل هم گه‌گاه همی ببارد اشکی ولی به روی و ریا

(کمال اسماعیل: ۲۰۶)

رخ و دو زلف تو ضحّاک و آن دو مار سیاه　　که جز دماغ سران نیست طعمهٔ ایشان
(کمال اسماعیل: ۳۰۱)

مار ضحّاک ماند بر پایم　　وز مژه گنج شایگان برخاست
(خاقانی: ۶۱)

هست اتابک چون فریدون نیست باک ار کافران
خویشتن ضحّاک‌شور و اژدهاشر ساختند
(خاقانی: ۱۱۳)

لهو و لذت دو مار ضحّاکند　　هر دو خونخوار و بی‌گناه‌آزار
عقل و دین لشکر فریدونند　　که بر آرند از آن دو مار، دمار
(خاقانی: ۱۹۸)

کاوه که داند زدن بر سر ضحّاک پتک　　کی شودش پای‌بند کوره و سندان و دَم
(خاقانی: ۲۶۳)

و آن که چو پور آتبین کرده ز گرز گاوسر　　مغز سر ده‌آک را طعمهٔ مار حِمیَری
(قاآنی: ۷۶۵)

قاآنی در قصیده‌ای (دیوان: ۳۳۲) به طور مفصل به ابعاد مختلف داستان ضحّاک و به خصوص حکایت ماران اشاره کرده است. مطلع قصیدهٔ مزبور این است:

از سر دوش دو ضحّاک درآویخت دو مار　　کان دو مار از همه آفاق برآورد دمار

شعرای معاصر ما نیز از ضحّاک و ضحّاک‌صفتان زمانهٔ خود غافل نمانده‌اند:

ما ایستاده‌ایم
در رهگذار دود
در خواری هنر
در ارجمندی جادو
و مغزهای مضطرب بیمار
اندام ماردوش را
تصویر می‌کنند.　　(طاهره صفارزاده، حرکت و دیروز: ۸۹).

منابع: یشتها: ۱۸۸/۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۲۰۲/۱-۱۷۳؛ اساطیر ایرانی: ۸۵؛ غررالسیر: ۱۷؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۵ و ۴۰؛ گردیزی: ۳؛ بلعمی: ۱۳۲/۱ و ۱۴۳؛ طبری: ۱۳۵/۱؛ تفسیر طبری: ۱۱۵۱/۵؛ آثارالباقیه: ۲۹۷؛ دینوری: ۴؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۳۰۱؛ اخبار ایران: ۱۶؛ روضة‌الصفا: ۵۲۸/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۸۰/۱؛ حماسه‌سرایی: ۴۵۱؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۳۱-۱۴۸؛

داستانهای شاهنامه: ۱۷؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۷۱؛ جولة فی‌الشاهنامةالفردوسی: ۸۴؛ قوانین زردشت: ۲۵۸؛ سوشیانت: ۴۳؛ مَزدیَسنا: ۴۸؛ احسان یارشاطر، «ایندرا» یغما، دی ۱۳۳۰: ۴۴۵/۴؛ علی اکبر جعفری «فرهنگ نامهای اوستایی»، فرهنگ ایران زمین: ۴۲۵/۱۵؛ رشید عیوضی، «مظاهر شر در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۶/۱۸؛ حماسهٔ داد: ۱۶۳ به بعد؛ اژدها در اساطیر ایران؛ نهادینه‌ها: ۱۶۵؛ لغت‌نامه؛ *Persian Myths*: 331.

ضدّ مسیح ← دَجّال

ط

طاغوت /tāqut/

طاغوت در قرآن به معنی «بت و دیو* از حد درگذرنده» آمده است و از این رو، برخی آن را از مادهٔ «طغیان» دانسته‌اند که جمع آن طواغیت و طِواغ است. مفسّرین، اصنام و احجار و اشجار و آفتاب* و ستاره و آتش* و به طور کلّی، هر چه را جز خدا که پرستیده شود از طواغیت دانسته‌اند. تفسیر شریف لاهیجی (۲۵۴/۱) از حضرت صادق (ع) روایتی نقل کرده که طاغوت، غاصبین حق محمدند و تفسیر طاغوت را به اصنام، به دلایل بلاغی، صحیح ندانسته است.

بعید نیست طاغوت، خدای مصریان، یعنی همان طت (Thot) یا شِت باشد زیرا با جبت (قبط) در قرآن (بقره: ۲۵۶) همراه آمده است.

در شعر فارسی، طاغوت، نزدیک به همین معانی مورد توجه قرار گرفته است:

از خدا چاره‌ستش و از فوت نی　　چاره‌اش از دین و از طاغوت نی

(مثنوی: ۴۱۹/۱)

آن فرشتهٔ عقل چون هاروت شد　　سحرآموز دو صد طاغوت شد

(مثنوی: ۳۵۲/۳)

تن چو شد بیمار داروجوت کرد　　ور قوی شد مر تو را طاغوت کرد

(مثنوی: ۳۵۴/۶)

نه چون چیپال هند از جور تختی کرده طاغوتش
نه چون خاقان چین از ظلم تاجی داده طغیانش

(خاقانی: ۲۱۱)

منابع: کشف‌الاسرار: ۶۹۶/۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۷۲/۱؛ فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: ۲۱۱/۶؛ لغت‌نامه.

طالوت /tālut/

نام پادشاه بنی‌اسرائیل، از نسل بنیامین، برادر تنیِ یوسف* است که در تورات شائول نامیده شده و به قول بلعمی (۵۴۰/۱) چون از همهٔ سِبط بنیامین، با قوّت‌تر و درازبالاتر بود به این نام معروف شده است. اشموئیل، روحانی بزرگ هم‌عصر او، به فرمان خدا او را پادشاه بنی‌اسرائیل کرد (بقره: ۲۴۷) و مقداری روغن قدس بر سر طالوت ریخت و او را به منصب سلطنت تهنیت گفت و به علامت مُلک او، تابوت عهد* پیدا شد. جالوت* به جنگ طالوت شتافت و یاران طالوت گریختند و گفتند که نبرد با جالوت و لشکرش از ما ساخته نیست. طالوت ندا داد که هر کس بر قتل جالوت اقدام نماید، او را در پادشاهی با خود انباز گردانم و دختر خود به او دهم. داوود* که در لشکر او بود و از نظر جسم، خُردترین ایشان، به طور معجزه‌آسایی جالوت را بکشت و طالوت که ناگزیر بود به وعده وفا کند، درصدد بر آمد داوود را نابود کند. داوود متوجه شد و بگریخت و هر چند بجستند نیافتند. طالوت امر کرد تمام علمای بنی‌اسرائیل را بکشتند جز یک زن که از دست وی برهانیدند. طالوت، پیرانه‌سر، به خود آمد و بر دست آن زن راه توبهٔ خویش را در کشته شدن یافت که توبه‌اش پذیرفته شد و به روایت قرآن (بقره: ۲۵۱) پادشاهی و نبوت یافت.

نام طالوت، به ندرت، در ادب فارسی آمده است:

من آنم که طالوت را روز جنگ بر افکند داوود با تیرِ سنگ

(حجةالاسلام تبریزی، لغت‌نامه)

منابع: بلعمی: ۵۳۰/۱ و ۵۳۹؛ قصص [نیشابوری]: ۲۶۶؛ قصص [نجار]: ۳۰۶؛ مروج: ۴۶/۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۰۷؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۲۷۴/۳؛ فصوص: ۳۵۲؛ حبیب‌السیر: ۴۲/۱؛ اعلام قرآن: ۴۰۵؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 571.

طامةالکبری ← رستاخیز

طاوس ← طاووس

طاووس /tāvus/

طاووس (طاوس) (peacock) پرنده‌ای است که در فرهنگ ایرانی، پَرِ او به زیبایی و پایش به زشتی معروف است. این پرنده، بومی هندوستان و سریلانکا است و از آنجا به چین و

ژاپن، در شرق و به ایران و یونان و فراسوی آن، در غرب راه یافته است.

در برخی مراسم آیینیِ کهن یک جفت طاووس در دو سوی درخت* مقدس (مُورد*) قرار داشت که گاهی هر یک از آنها ماری در منقار گرفته بودند. این پرنده را با خورشید* مربوط می‌دانستند شاید به آن جهت که مانند خروس* مبشّر سپیده‌دم بوده است. طاووس در هنر عیسوی نماد رستاخیز* و جاودانگی است و به همین سبب تصور می‌رفت که گوشت او هرگز فاسد نمی‌شود و خوردن آن نوعی پادزهر، به ویژه بر ضدّ زهر مار* است زیرا طاووس به مار حمله می‌برد و او را می‌بلعد. در برخی کشورها داشتن پَرِ طاووس نشانهٔ افتخار و در برخی دیگر، نشانهٔ چشم شور است (سمبولها: ۷۹).

طاووس در فرهنگهای فارسی و عربی به القاب و کُنیه‌های ابوالحسن، ابوالوشی، صرّاخ و فلیسا معروف است. تصغیر آن، طُوَیس و جمع آن، اطواس و طواویس و طوایس است. این پرنده در میان سایر پرندگان، از جهت ارجمندی و زیبایی، مانند اسب* است در میان چارپایان.

با همهٔ زیبایی، طاووس را به فال بد گیرند و شاید علت، آن باشد که او را مسبب دخول ابلیس* به بهشت* و فریفتن آدم* و حوّا* دانسته‌اند. داستان از این قرار است که ابلیس خود را فرشته‌ای معرفی کرد و طاووس را به زیبایی ستود و گفت: هیچ حیلتی توانی کرد که در بهشت شوم و خدای را ببینم؟ اگر چنین کنی تو را سه سخن آموزم که هرگز پیر نگردی و بیمار نشوی و از بهشت در نمانی. طاووس او را به مار حوالت داد و ابلیس به حیله، با کمک مار، به بهشت آمد و آدم را بفریفت و او را به درخت گندم* که طاووس به او نموده بود، راه نمود. چون همهٔ اینها از بهشت رانده شدند طاووس به میسان (دشت میشان کنونی) افتاد.

وقتی آدم، در بهشت، درخت رَز را کاشت ابلیس در پای آن طاووسی سر برید و آن درخت از خون این پرنده آبیاری شد و وقتی برگ برآورد ابلیس میمونی را، و چون به کمال خود رسید خوکی را در پای آن کُشت. از این رو، میخوارگان را هنگام نوشیدن شراب، خوی هر سه حیوان عارض می‌شود (← مِی). برخی مفسّرین یکی از چهار مرغی را که ابراهیم* کشت (بقره: ۲۶۰) طاووس دانسته‌اند که به عنوان مظهر زیبایی و زینتِ انبیا کشته شد.

فرقهٔ یزیدیه، برای طاووس، بر خلاف بیشتر ادیان، مقامی والا قایل‌اند و آن را واسطهٔ آفریدگار در آفرینش* جهان می‌دانند و ویژگیهایی به او نسبت می‌دهند که با ویژگیهای

شیطان مطابقت دارد. نَسَفی (الانسان: ۳۰۱) هنگام بیان تعبیرات عرفانی فلسفی خویش از داستان آدم، در میان آنهایی که از بهشت سوم بیرون آمدند طاووس را «شهوت» و آدم را «روح» و حوّا را «جسم» و... دانسته است.

مولوی، علمای ظاهر و فقهای قشری را «طاووسان‌پَرّان» (مثنوی: ۴۵۹/۱) و فقیه عالِم و عالِم کامل و عالِم ظاهری را که به کمال واقع نرسیده، «طاووس علّیین» یا طاووس باغ بهشت خوانده است (مثنوی: ۴۱/۳). بعید نیست که مولانا در این تعبیر، از طاووس، مظهر ظاهر و زودگذری را در نظر داشته که در فرهنگهای کهن ناظر به پرهای شکوهمند طاووس و سرعت او در چتر زدن با دمش پدید آمده‌است و او را نماد جلوه‌های ناپایدار و سپنجی معرفی کرده است که همچون چتری که طاووس می‌زند و با آن جلوه می‌فروشد و می‌خرامد، دیری نمی‌پایند (رمزهای زنده جان: ۹۸).

طاووس به دلیل همدستی با ابلیس در اغوای آدم، گاهی در ادب فارسی نقشی ناستوده یافته است:

خشم و شهوت مار و طاووسند در ترکیب تو — نفس را آن پایمرد و دیو را این دستیار
کی توانستی برون آورد آدم را ز خلد — گر نبودی راهبر ابلیس را طاووس و مار
(سنایی: ۱۸۸)

از عارض و روی و زلف‌داری — طاووس و بهشت و مار با هم
(خاقانی: ۲۷۶)

رهبر دیو چو طاووس، مدام — مایهٔ فسق چو عصفور، مقیم
(خاقانی: ۹۰۳)

دوش چون طاووس می‌نازیدم اندر باغ خلد — دیگر امروز از فراق یار می‌پیچم چو مار
(سعدی)

اشاره به چهار مرغ ابراهیم:

اگر چه پشّه نیارد شدن ملازم باز — مرا به منزل طاووس رغبتی است عظیم
ز آهم آتش نمرود بِفسُرَد آن دم — که در دلم گذرد یاد کوه ابراهیم
(خواجو: ۴۶۹)

زیبایی پَرِ طاووس و زشتی پای او، در ادبیات فارسی موجبی برای برخی خیال‌اندیشیهای شاعرانه بوده است:

نگویم کـه طـاووس نـرّست گـلبن — که گلبن همی زین سخن عار دارد
(ناصرخسرو، تصحیح سهیلی: ۱۲۹)

شبه‌طاووس شِمُر فقر کـه طـاووسان را — رنگ زیباست گر آواز نه زیـبا شـنوند
(خاقانی: ۱۰۲)

پَرّ طـاووس در اوراق مـصاحف دیـدم — گفتم این منزلت از قدر تو می‌بینم بیش
(سعدی: ۱۱۱)

عیب خود دیدن مرا ز اهل هنر ممتاز کرد — منفعت از پا زیاد از پَـر بـود طـاووس را
(صائب: ۸۶)

تـا رسـیدم بـه پـریخانهٔ وحـدت صـائب — پای طاووس مرا در نظر و بال یکـی‌ست
(صائب: ۲۲۷)

از جوانی نیست غیر از آه و حسرت در دلم — نقش پایی چند ازین طاووس زرّین‌بال ماند
(صائب: ۵۶۶)

طاووسی و طاووسان نام گلی هم هستند که در ادب فارسی به آنها اشاره شده است.

مـنابع: تـفسیر طـبری: ۵۲/۱؛ عـجایب [طـوسی]: ۵۲۹؛ الانسـان: ۳۰۱؛ المسـتطرف: ۱۱۶؛ حیاةالحیوان: ۶۵۰/۱؛ قصص [سورآبادی]: ۷ به بعد؛ منطق‌الطیر: ۳۱۶؛ به سوی سیمرغ: ۱۰۳؛ اعلام قرآن: ۱۶؛ گل و گیاه: ۳۷۵؛ سمبولها: ۷۹؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۶۶؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۶۱۱/۲؛ *Dictionary of Symbols*: 174 ; *Brewer's*: 890.

طاووس‌الملائکه ← جبرئیل

طاووس عرش ← جبرئیل

طرّار بصره /tarrār-e-basre/

بر اساس جست‌وجوها و تحقیقاتی که شده، «طرّار بصره» نام کیسه‌بُری بوده که در دزدی و طرّاری، تردستی و مهارت بسیار داشته است. نام او را اغلب با «طُرفهٔ بغداد*» مثال می‌زدند، اولی به بدی و دومی به خوبی:

بـغداد را بـه طـرفهٔ بـغداد بـاز ده — و اندر کمین بصره نشین و طرار گـیر
(سنایی: ۲۹۷)

خاقانی به جای «طرّار بصره»، «طرّار بغداد» به کار برده است که خالی از مسامحه نیست:

بـغداد جـانها روی او طـرّار دلهـا مـوی او
دل‌دل‌کنان در کوی او چون خود فراوان دیده‌ام
باشد به بغداداندرون طـرّار پـنهان از فسـون
در زلف طـرّارش کـنون بـغداد پـنهان دیـده‌ام
(خاقانی: ۴۵۳)

«و نادرتر آنکه از نادانی، طرّار بصره در چشم شما طُرفهٔ بغداد می‌نماید.»(کلیله و دمنه: ۲۱۶)

← طرفهٔ بغداد

منابع: ظرایف: ۱۲۸؛ محمد معین، وحید، س دوم: ۱۰/۱ به بعد؛ کلیله و دمنه: ۲۱۶.

طُرفهٔ بغداد /torfeye baqdād/

طُرفه از نظر لغوی، به معنی هر چیز نو و بدیع و نادر و خوش، و نیز شخص زیبا، امر غریب و حکایت یا گفتهٔ نادر به کار رفته است. نوشته‌اند که طرفهٔ یمن و طرفهٔ چینی و تحفهٔ بغداد و شهرهٔ ری، اشخاص یا اشیایی بوده‌اند که آنها را مثال می‌زدند.

دهخدا و تا حدودی عباس اقبال، طرفهٔ بغداد را هر چیز تحفه و ارمغان نو که از بغداد آورند دانسته‌اند و این، به مناسبت اعتبار و شهرت بغداد و مرکزیت آن بوده که اوامر و فـرمانهای مـمالک اسـلامی از آنـجا صـادر مـی‌شده است. امـا مـحمد مـعین پس از جست و جو و تأمل در شواهد، به این نتیجه رسیده که طرفهٔ بغداد نام شعبده‌بازی مشهور بوده است. شاید هم بتوان احتمال داد شخصی بوده به نام «منصور ابوالعجب» که به این لقب مشهور شده است. آخرین تردستی که ابن‌ندیم (الفهرست، چـاپ مـصر: ۴۳۴) در بغداد دیده همین شخص بوده است:

دست بگـیرد ز بـوحنیفه رسـولت طرفه‌تر است این سخن ز طرفهٔ بغداد
(ناصرخسرو، تصحیح تقوی: ۱۱۷)

بـغداد را بـه طـرفهٔ بـغداد بـاز ده و اندر کمین بصره نشین و طرار گـیر
(سنایی: ۲۹۷)

ای دفتر هر سرّی، شمس‌الحق تـبریزی ای طرفهٔ بـغدادی، مـا را همـدان کـرده
(دیوان شمس: ۱۲۷/۵)

پوست کنی معنی استاد را عور کنی طـرفهٔ بـغداد را
(جامی، تحفةالابرار)

به نظر می‌رسد بعضی شاعران، «طرفهٔ بغداد» را از معنی اصلی مذکور خارج کرده و به معنی شخص زیبا و معشوق و شاهد بغدادی آورده‌اند:

به تو ای طرفهٔ بغداد نـه زان دادم دل — که تو از دیدهٔ من دجـلهٔ بـغداد کـنی
(معزی: ۷۸۸)

زان روی چـو مـاه طـرفهٔ بـغدادی — زان چـشم سـیاه مـایهٔ بـیدادی
مانند گـل ای وصـل تـو اصـل شـادی — خوش‌بوی و شکفته‌روی و انـدک‌زادی
(جبلی: ۶۷۹/۲)

هرگزم روزی نداد آن طرفهٔ بغداد داد — خرمن امید را زان داده‌ام بر بـاد، بـاد
(کمال خجندی: ۱۹۵)

«و نادرتر آنکه از نادانی، طرّار بصره در چشم شما طُرفهٔ بغداد می‌نماید.»(کلیله و دمنه: ۲۱۶)

در تداول، گاهی «تحفهٔ بغداد» آمده که شاید همان «طرفهٔ بغداد» باشد. ← طرّار بصره

منابع: ظرایف: ۱۲۷؛ علی اکبر دهخدا، «طرفهٔ بغداد»، مهر: ۱۳۶/۱-۱۳۸؛ عباس اقبال، «طرفهٔ بغداد»، مهر: ۲۲۸/۱-۲۳۳؛ محمد معین، وحید، س دوم: ۱۰/۱ به بعد؛ کلیله و دمنه: ۲۱۶؛ مجموعهٔ مقالات عباس اقبال: ۳۶۱ به بعد.

طَلحَک /talhak/

از دلقکان و مسخرگان معاصر محمود غزنوی بوده است. حدس زده‌اند شاید کلمهٔ دلقک اصلاً مأخوذ از نام این شخص باشد. عبید زاکانی، حکایات و لطایف دلنشین به او نسبت داده است.

منبع: دا.فا..

طلسم /tele(a)sm/

طلسم از تلسما (telesma)ی یونانی است: «عملی بیرون از عادت که مبدأ آن را قـوای فعالهٔ آسمانی و قوای منفعلهٔ زمینی دانند و بدان، امور عجیب و غریب پدید آید. طلسم می‌تواند عمل فوق عادت باشد یا نوشته‌ای شامل اَشکال و ادعیه‌ای که بـه تـوسط آن عملی خارق عادت انجام دهند یا شکل و صورتی که بر سر خزاین و دفاین تعبیه کنند. در عربی طِلَسم (با فتح لام) گویند با جمع طلاسم. و طلسمات عبارت از فنی است که

بدان چگونگیِ در آمیختگی قوای فعالهٔ عالیه به قوای منفعلهٔ سافله شناخته می‌شود تا به وسیلهٔ آن فعلی غریب در عالم کون و فساد پدید آید» (کشّاف اصطلاحات‌الفنون).

طلسم، ویژهٔ فرهنگ ایران و اسلام نیست. طلسم «ابرکدبرا» (abracadbra) که به شکل مثلث نوشته می‌شد (شکل زیر) برای دفع تب و بیماری در سراسر قرون وسطا به کار می‌رفته است:

ABRACADBRA
ABRACADBR
ABRACADB
ABRACAD
ABRACA
ABRAC
ABRA
ABR
AB
A

این ترکیب در عبری از دَه حرف تشکیل می‌شد. محل قرار گرفتن حرف A در ضلع چپ مثلث دَه بار تکرار می‌شدو قدرتی جادویی به آن می‌بخشید و همچون تعویذ و طلسم و ستارهٔ پنج‌پَر به انسان امنیت خاطر می‌داد و در واقع او را با قوانین رازآمیزی هماهنگ می‌کرد که جهان تحت فرمان آنها و در ارتباط با قدرتی متعالی بود. در فارسی، از آن با عبارت «اَجّی مَجّی لا تَرَجّی» یاد شده است.

بسازید جای شگفتی‌طلسم که کس باز نشناسد او را ز جسم
(شاهنامه)

طلسمی که ضحّاک سازیده بود سرش بآسمان بر فرازیده بود
(شاهنامه: ۶۸/۱)

مولوی آن را با تلفظ عربی به کار برده و با «خصم» قافیه کرده است:

آن دگر گفتی که سحر است و طلسم کین رصد باشد عدوّ جان خصم
(مثنوی: ۲۲۳/۳)

بَلیناس حکیم به عنوان پدر طلسمات شهرت یافته است. بنا بر برخی روایات، او در بسیاری از شهرها طلسمهایی برای محافظت از طوفان* و مار* و کژدم ساخته بود.

قواعد گوناگونی برای تهیهٔ طلسم، به هرمس* تریسمگیستوس منسوب‌اند. علم طلسمات را لیمیا هم گفته‌اند که از زمرهٔ علوم خمسهٔ محتجبه (← کیمیا) است. اصحاب طلسمات برای اعداد خواص و تأثیراتی قایل‌اند و برآنند که مهر و کین را می‌توان از طریق نوشتن اعداد میان مردمان ایجاد کرد. بنابراین عقیده، هر کس بتواند میان قوای آسمانی وزمینی ارتباط برقرار کند، از آثار مخصوص آنها بهره‌مند خواهد شد و کارهای شگفت می‌تواند انجام دهد.

این باور عامیانه، در معنای مثبت و رمزگونهٔ آن در شعر معاصر فارسی هم راه یافته است:

و کلمهٔ انسان
طلسم احضار وحشت است و
اندیشهٔ آن
کابوسی که به رؤیای مجانین می‌گذرد.

(احمد شاملو، آیدا، درخت و خنجر و خاطره: ۱۳)

قلعه‌ای عظیم
که طلسم دروازه‌اش
کلام کوچک دوستی است. (احمد شاملو، ابراهیم در آتش: ۵۴)

در افسانه‌ها و داستانهای عامیانه، به دژهایی برمی‌خوریم که دروازه‌های آنها توسط جادوگران طلسم شده‌اند و قهرمان داستان، پس از عبور از مراحل و حوادثی، به طور خارق‌العاده موفق به شکستن طلسم می‌شود. مثلاً در داستان امیرارسلان، قلعهٔ سنگ و قلعهٔ سنگ‌باران توسط فولادزره و مادرش طلسم شده است و امیرارسلان پس از تحمل رنجهای فراوان، سرانجام می‌تواند طلسم آن را بگشاید.

منابع: فرهنگ نمادها: ۳۵؛ فرهنگ تلمیحات: ۳۰۶؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.؛
Brewer's: 3, Abracadbra.

طوبی (درخت) /tubā/

طوبی یا طوبا، نام دیگر بهشت* و یا نام درختی است در بهشت که شاخ و برگ آن تمام باغ بهشت را می‌پوشاند. «اصل آن در سرای رسول (ص) و یا علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) است و در سرای هر مؤمنی شاخی از آن باشد و میوه‌های گوناگون و خوشبو از آن حاصل آید و چون بهشتیان میوهٔ آن درخت آرزو کنند، شاخه سر فرود آرد تا میوه باز

کنند. از ابن عباس روایت کنند که سوار، زیر یکی از شاخهای آن درخت، هفتاد سال راه رود. مرغانی که بر شاخ طوبی فرود آیند، هَمچَندِ شتر خراسانی باشند» (کنزالعمال، کتاب‌القیامه). در حدیث است که عیسی* به خداوند گفت: پروردگارا، طوبی چیست؟ خداوند فرمود: درختی است در بهشت که من آن را کاشته‌ام، بر سراسر بهشت سایه افکنده، ریشهٔ آن از رضوان و آبش از تسنیم*. در امالی شیخ صدوق حدیث دیگری است که در بهشت درختی است که از بالایش جامه بر آید و از پایینش اسبان پَردار، با زین و مهار که نه سرگین کنند و نه ادرار، اولیای خدا بر آنها سوار شوند و در بهشت هر جا که خواهند پرواز کنند.

شیخ اشراق در رسالهٔ عقل سرخ (مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۲۳۲) می‌گوید: درخت* طوبی درختی عظیم است و هرکس که بهشتی بود چون به بهشت رود، آن درخت را در بهشت ببیند. هر میوه‌ای که در جهان می‌بینی، بر آن درخت باشد و اگر آن درخت نبود، هرگز نه میوه بود و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. سیمرغ* آشیانه بر سر طوبی دارد و بامداد که از آشیانهٔ خود به در آید و پَر بر زمین بازگستراند، از اثرِ پَرِ او میوه بر درخت پیدا شود و نبات در زمین.

این توصیف برابر است با درختِ «همه‌تخم» یا ویسپوبیش (← سیمرغ؛ درخت) که مطابق روایات ایرانی کهن (یشتها: ۵۷۳/۱) جایگاه سیمرغ دانسته شده و در دریای فراخکرت* است و بذر همهٔ نهالها در اوست.

صوفیان طوبی را به معنی وقت و حالت خوش گرفته‌اند (حقایق سلمی، نقل از شرح مثنوی: ۸۰۲/۳). عین‌القضات همدانی (مصنفات: ۲۶۳) طوبی و سدرةالمنتهی* و زیتونه را همه یکی می‌داند که نامهای بسیار دارد و بالأخره، روزبهان بقلی شیرازی (شرح شطحیات: ۵۴۳) طوبی‌جان، طوبی‌جنّت (۱۳۴)، طوبی‌صفت (۷۳ و ۲۴۶)، طوبی‌قدم (۲۴ و ۱۳۴) و طوبی‌یقین (۲۲۱) را به کار برده است.

در شعر فارسی، طوبی درختی بهشتی تلقی شده است:

درختی ساختم مانند طوبی خرّم و زیبا
که هر لفظیش دیناری‌ست و هر معنیش خرمایی

(ناصرخسرو: ۴۷۹)

پشت این مشت مقلّد کی شدی خم از رکوع گرنه در جنّت امید سایهٔ طوباستی

(ناصرخسرو، چ قدیم: ۴۴۱)

کی زشت شود روی نکو ار بنشویند　　کی خشک شود طوبی اگر ابر نبارد
(سنایی: ۸۴۵)

ای چو سودا کرده خصم سرد را بی‌گرم گرم　　وی چو طوبی داده شاخ خشک را بی‌نم نما
(سنایی: ۴۵)

سایه و مایه که دولت را و نعمت را از اوست　　از درخت طوبی و از چشمهٔ کوثر گرفت
(مسعود سعد: ۷۵)

نیز ← مسعودسعد: ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۸۵، ۲۲۸، ۲۳۱.

چه طعنه‌هاست که اطفالِ شاخ می‌نزنند　　به گونه گونه بلاغت بلوغ طوبی را
(انوری: ۱/۱)

نیز ← انوری: ۱۲۰/۱، ۱۸۶، ۲۳۶، ۲۸۸، ۳۳۷.

از طوطیان چو ره قدم برگرفته‌اند　　«طوبی لهم» که بر سر طوبی نهاده‌اند
(عطار: ۲۳۰)

مرحبا ای طوطی طوبی‌نشین　　حُلّه درپوشیده طوق آتشین
(منطق‌الطیر: ۳۵)

سایهٔ طوبی ببین و خوش بخسپ　　سر بنه در سایه بی‌سرکش بخسپ
(مثنوی: ۴۷۶/۴)

فیض هزار کوثر و زین ابر یک سرشک　　برگ هزار طوبی و زین باغ یک گیا
(خاقانی: ۳)

نیز ← خاقانی: ۷۵، ۸۲، ۱۴۰، ۱۹۲، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۸۶، ۳۲۲، ۳۶۹، ۳۷۸، ۳۸۵، ۵۳۹، ۶۸۵، ۹۰۷، ۹۱۹، ۹۴۴، ۹۵۰.

تو و طوبی و ما و قامت یار　　فکر هر کس به قدر همت اوست
(حافظ: ۴۰)

طوبی ز قامت تو نیارد که دم زند　　زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند
(حافظ: ۱۲۲)

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۹۲/۶؛ شرح مشکلات انوری: ۸۳؛ بحارالانوار: ۱۲۰/۸؛ داستان داستانها: ۱۵۰؛ افریقا: ۲۸۲؛ اعلام قرآن: ۴۱۳؛ ری باستان: ۶۵۸/۲؛ شرح مثنوی شریف: ۸۰۱/۳؛ گل و گیاه: ۱۴۳.

طور زَیتا /tur-e zaytā/

کوهی است نزدیک رأس‌عین، کنار پل خابور، و بر فراز آن درخت* زیتونی است که از **باران** آب می‌خورد و به این جهت آن را طور زیتا نامیده‌اند.

«از فضایل بیت‌المقدس آن است که طور زیتا در آنجاست و در آن هفتاد هزار پیغمبر **از** گرسنگی و برهنگی و شپش بمرده‌اند و آن کوه مشرف است بر مسجداقصی و میان آن **دو** وادی جهنم* واقع است و از آنجا عیسی بن مریم* بر آسمان شد و صراط* نیز بر آن **استوار** است». به روایت مجمل‌التواریخ والقصص (۴۸۲) یکی از پنج کوهی که آدم* **علیه‌السلام** برای بنای کعبه از آن سنگ برداشت طور زیتا بود.

منابع: معجم‌البلدان: ۴۷/۴؛ کشف‌الاسرار: ۳۳۲/۹؛ لغت‌نامه.

طور سینا /tur-e sinā/

طورسینا یا طورسینین (تین: ۲) که کوه بیت‌المقدس نیز نامیده می‌شود، بین مصر و ایله، **در** نزدیکی مَدیَن قرار دارد و در مجاورت آن وادی مقدس یا وادی طوی واقع است. **حضرت** موسی* با هفتاد تن به این کوه رفت و یک ماه آنجا روزه داشت و خداوند ده روز دیگر نیز بر آن مزید کرد (اعراف: ۱۴۲). این هفتاد تن برای آن رفتند که صدای خدا را بشنوند و بنی‌اسرائیل را گواه باشند. چون موسی به کوه بر آمد در میان ابری سپید ناپدید شد و خدای، با عظمت خویش، با موسی سخن گفت و تورات را به همراه الواح نبشته بر او فرستاد (اعراف: ۱۴۳). آنگاه موسی گفت: خدایا خود را به من بنمای. جواب‌آمد مرا هرگز **نتوانی** دید اما بدان کوه بنگر، اگر بر جای خود قرارگرفت مرا خواهی دید. همین که خداوند بر کوه تجلّی* کرد، کوه از هم فروپاشید و موسی بیهوش شد و چون به خود آمد توبه کرد.

صاحب مجمل‌التواریخ والقصص (۴۶۸) آورده است: شش هزار و ششصد و شش پایه، مانند نردبان، از سنگ خارا بر این کوه است و بر بالای آن درختی است و کنیسه‌ها، یکی از آنِ ایلیای پیغامبر و دیگر از آنِ موسی علیه‌السلام، از رُخام ساخته، و سقف صنوبر و درهای آهنین دارد. این کنیسه‌ها در آن جایگاهی است که حق تعالی با موسی سخن گفت و شش هزار صومعه بر آنجا بوده است و اکنون هفتاد صومعه از آنِ زُهّاد و عُبّاد مانده است و همهٔ کوه درخت بادام و میوه‌ها و سروستان است و بر دامن کوه دِیری هست از آنِ ترسایان سخت به تکلّف، و درخت عُلَّیقی که موسی از آن نور دید هنوز بر جای است (← شجر اخضر).

از این کوه آبگینهٔ فرعونی آرند و اولین کوهی بود که خدا را سجود کرد. از پیامبر اسلام نقل شده است که گفت: من سیّد عربم و مکّه سیّد همهٔ شهرهاست و کوه طورسینا سیّد همهٔ کوههاست و جبرئیل* سیّد همهٔ فرشتگان است (تفسیر طبری: ۱۶۱/۱). آدم در بنای کعبه از سنگ پنج کوه به کار گرفت: طور سینا و طور زیتا* و لبنان و جودی* و حریٰ (مجمل‌التواریخ والقصص: ۴۸۲).

پنجاه ودومین سورهٔ قرآن «طور» نام دارد و ده بار نیز قرآن از کوه طور نام برده و دوبار (طور: ۱ و تین: ۲) به آن سوگند یاد کرده است.

در ادبیات فارسی، سینا و طور سینا در ارتباط با تجلّی خداوند بر موسی و دیدن آتش* از کوه، موجد خیالات و تازه‌اندیشیهای شاعرانه شده است:

باز آمدند و گفتند آن امّتان موشا کایزد بُذ آن نه موشا بر کوه طور سینا
(دقیقی، اشعار پراکنده: ۱۴۴/۲)

چه «اَرِنی» است از نَفس بر طور سینا قدمگاه او جمله آب روان شد
(سنایی: ۱۳۸)

چو موسی گوسفندان را یکی ره سوی صحرا بر
پس آنگه با عصا آهنگ کوه طور سینا کن
(سنایی: ۴۹۳)

حدیث آن کلام و طور و موسی گر همی خواهی
که بشناسی ز خود یابی ز دیگر کس کجا یابی
(سنایی: ۶۱۵)

از تجلّی چرا نصیبم نیست که همه عمر جای من طور است
(مسعود سعد: ۴۵)

نیز ← مسعودسعد: ۱، ۱۱، ۱۴، ۲۶۶ و ...

چو رسی به طورسینا «اَرِنی» مگو و بگذر که نیرزد این تمنا به جواب «لَن تَرانی»
(نظامی: ۲۵۶)

نه شِگفت اگر ز هُش بشود موسی آن زمان کایزد به طور، نور تجلّی برافکند
(خاقانی: ۱۳۸)

نیز ← خاقانی: ۷۳، ۹۹، ۱۰۸، ۱۴۲، ۲۴۷، ۲۷۳، ۲۸۷، ۳۸۰، ۳۸۷، ۴۷۹، ۹۴۵.

سعدی در ستایش پیغمبر اسلام سروده است:

کلیمی که چرخ فلک طور اوست همه نورها پرتو نور اوست
(بوستان: ۳۶)

شبِ تار است و رهِ وادیِ ایمن در پیش آتش طور کجا موعد دیدار کجاست
(حافظ: ۱۵)

مددی گر به چراغی نکند آتش طور چارهٔ تیره‌شب وادیِ ایمن چه کنم
(حافظ: ۲۳۷)

ای کوه طور گردن دعوی مکن بلند آخر دل شکستهٔ ما جلوه‌گاه کیست
(صائب: ۲۰۱)

نیز ← صائب: ۹۱، ۱۱۶، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۷۹، ۲۹۹.

از کلیمی سَبَق آموز که دانای فرنگ جگر بحر شکافید و به سینا نرسید
(اقبال: ۱۴۴)

نیز ← اقبال: ۶، ۷، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۳۷، ۴۰، ۶۱، ۶۳، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۳۹، ۴۱۷، ۴۲۸، ۴۶۲.

من خوب یادم آید ز آن روز و روزگار
کاندر تو بود هر چه صفا یا سرور بود
و آن پاک‌چشمهٔ تو از این دشت دیولاخ
بس دور و دور بود و ندانست هیچ کس
کز کوهسار جودی یا کوه طور بود. (اخوان ثالث، زمستان: ۸۱)

منابع: بلعمی: ۴۲۹/۱ به بعد؛ یعقوبی: ۴۱/۱؛ کشف‌الاسرار: ۳۳۲/۹؛ قصص [نیشابوری]: ۲۰۷ به بعد؛ آثارالبلاد: ۲۰۷؛ معجم ما استعجم: ۸۹۸/۳؛ عجایب [قزوینی]: ۱۰۵؛ عجایب [طوسی]: ۱۳۲؛ عجایب [فارسی]: ۱۶۶؛ قاموس: ۴۹۸؛ اعلام قرآن: ۳۸۳؛ مصنفات عین‌القضات: ۲۶۳؛ منطق‌الطیر: ۳۰۰؛ لغت‌نامه.

طور سینین ← طور سینا

طور هارون /tur-e hārun/

کوهی است نزدیک بیت‌المقدس که چون موسی* خواست به دیدار پروردگار شتابد هارون (← هارون بن عمران) را با خود به آنجا برد. همین که بر آن کوه بالا رفتند، دو مرد

را دیدند که گور می‌کندند. پرسیدند: این گور از بهر کیست؟ گفتند: از بهر مردی که به این مرد (هارون) می‌ماند. آنگاه به هارون گفتند: ببین فراخ است یا نه؟ هارون جامه بر کند و در گور خوابید و در حال، روح از او مفارقت کرد و گور فراهم آمد. موسی با حالت حزین برگشت. بنی‌اسرائیل او را به قتل هارون متهم کردند. وی خدای را بخواند تا تابوت هارون بدیشان نماید و مردم بر فراز قلهٔ آن کوه دیدند و سپس از دیدهٔ آنان نهان گشت. آن کوه را طور هارون خواندند.

منابع: عجایب [فارسی]: ۱۶۶؛ لغت‌نامه.

طوس /tus/

نوذر*، پهلوان ایرانی، دو پسر داشت به نامهای گستهم* و طوس (توس) که چون هیچ کدام فَرّ* نداشتند نمی‌توانستند به جای پدر بنشینند. در بُندهِشن (فقرهٔ ۶) طوس، در شمار جاودانان نام برده شده و در همان کتاب (فصل ۳۵) نیز با گیو* و پشوتن* و کیخسرو* و سام*، از جاودانانی دانسته شده که در نو نمودن جهان با سوشیانت* همراهی خواهند کرد.

طوس در دربار کاووس* و کیقباد* و کیخسرو مقام اسپهبدی داشت و چندی هم مدعی تاج و تخت بود. در آبان‌یشت آمده است که طوس بر پشت اسب* خویش به اردوی‌سور آناهیتا* درود فرستاد و از او برای خود و ستوران خویش نیرو و تندرستی خواست. طوس در همین یشت، با عنوانهای «پهلوان جنگاور» و «براندازندهٔ هزارها، ده هزارها، صدهزارها از تورانیان» نامبردار است که بر پیران‌ویسه* غلبه می‌کند و در جایی هم «سالار نوذریان تیزتک» می‌شود. اما در شاهنامه، طوس پهلوانی تندخو و سبک‌مغز است که با فرود*، شاهزادهٔ ایرانی، جنگ کرد و ناخردمندی و بدخوییِ وی موجب مرگ این شاهزاده شد.

کیخسرو هنگام ترک پادشاهی، منشور حکومت خراسان را به طوس داد. او یکی از پنج پهلوانی است که با کیخسرو به کوهسار می‌روند و در میان دَمِه و برف ناپدید می‌شوند و از این رو، زردشتیان معتقدند که در رستاخیز* به یاری سوشیانت خواهد شتافت.

حمدالله مستوفی (نزهةالقلوب، چاپ اروپا: ۱۵۰) بنای شهر طوس را به جمشید* و تجدید عمارت آن را پس از خرابی به طوس نسبت داده است که او پس از تجدید بنا، آن را، به نام خود، «طوس» موسوم گردانید.

به ندرت، نام طوس در ردیف سایر پهلوانان، در ادب فارسی آمده است:

ای شـاه جـهان تـو بـندگان داری　　چون رستم و طوس و بیژن و قـارن
(مسعود سعد: ۳۹۲)

رستم اردیبهشتی مژده نزد طـوس عـید　　از هلاک اشکـبوس مـهرگان مـی‌آورد
(قاآنی: ۱۴۵)

نی گرفتم از در طوس است آسیب از کجا　　بر تـن و بـازوی سـام پـهلوان مـی‌آورد
(قاآنی: ۱۴۷)

منابع: یشتها: ۲۱۶/۱؛ کیانیان: ۴۳؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۳۶۱/۱ به بعد؛ حـماسه‌سرایـی: ۴۷۹؛ داستان داستانها: ۳۰۱؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۲۲۶؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۲۶؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۶۶۰/۳؛ لغت‌نامه.

طوطی /tuti/

طوطی (طوطک) (parrot) پرنده‌ای سبز رنگ است که در عربی، آن را «بَـبغا» گـویند. قدرت تقلید او معروف است و وقـتی بـخواهـند تـعلیمش دهـند آیـنه‌ای در قـفسش می‌گذارند و شخصی از پشت آن سخن می‌گوید و طوطی صورت خود را در آیـینه* می‌بیند و می‌پندارد طوطی است که سخن می‌گوید. در اشاره به این نکته است که حافظ می‌گوید:

در پسِ آینه طوطی‌صفتم داشته‌اند　　آنچه استاد ازل گفت بگو مـی‌گویم
(حافظ: ۲۶۲)

در مَثَل هست که «طوطی به سبب زبان در حبس گـرفتار آمـد». گـویند طـوطی رنگ بهشتیان دارد و در فارسی به صفاتِ شکرشکن، شکرنشان، شکرمقال، شیرین‌سخن و خوش‌نوا شهرت یافته است. بسیاری از قصه‌های عامیانهٔ فارسی از قول همین طوطی شکرشکنِ شیرین‌گفتار روایت می‌شوند.

طوطی بیشتر در هند یافت می‌شود و از این رو، در قصه‌ها و روایاتی که از طریق فرهنگ هندی به ایران رسیده‌اند جایی بس والا دارد. در زبان فارسی چندین طوطی‌نامه و چهل‌طوطی هست که تقریباً همه از دیار پُرعجایب هند نشأت گـرفته‌انـد. ایـن کـتابها و نظایرشان، نمونهٔ آثاری تمثیلی‌اند که آمال و آرزوهای بشر روزگاران کـهن را از زبـان حیوانات بیان می‌کنند.

طوطی در قصه‌های ایرانی پرنده‌ای غریب است که از دیار هند به این سرزمین آمده و همواره در آرزوی پرواز به سرزمین اصلی و پیوستن به یاران و همزبانان دیرین خود می‌سوزد. طوطی در این دیار، به خانه‌ها و دکانها رفته و گاهی همزبان و غمخوار تنهایان و غربت‌زدگان، و گاه جاسوس پردگیانی بوده است که شویهاشان را بر آنها اعتمادی نبوده است.

در پاره‌ای از قصه‌ها، طوطی به عنوان «توتم» ظاهر می‌شود و انسان غربت‌زده را به طبیعت اصلی خویش نزدیک می‌کند و انسان نیز می‌کوشد به هر ترتیب که شده، دلبستگی و مهر صادقانهٔ خویش را به او نشان دهد. این رابطه تا آنجا است که هر گاه کاری مهم پیش می‌آید از او مصلحت خواسته می‌شود و بی‌رضا و رخصت او هیچ کار مهمی از قوه به فعل در نمی‌آید (محمد قادری، طوطی‌نامه، حکایت دوم: ۱۴). هنگامی هم که طوطی می‌میرد صاحبش آنچنان در مرگش می‌موید که گویی عزیزترین کسان خود را از دست داده است (عمادبن محمد، جواهرالاسمار، حکایت دوم: ۴۲).

درد جدایی انسان، درونمایه و بنیان قصه‌هایی است که طوطی در آن نقشی به عهده گرفته است. گویی انسان با قصه‌های طوطی از تنهایی و بی‌همزبانی خویش حرف می‌زند. در قصهٔ داش آکل اثر ماندگار صادق هدایت، رابطه و پیوند انسان با طوطی بسیار لطیف و رقت‌انگیز تصویر شده و هنگامی که قهرمان می‌میرد طوطی درد کشندهٔ او را پس از مرگ بیان می‌کند.

در قصهٔ پیرزن و طوطی اثر اکبر نعمتی (تهران، بامداد، ۱۳۵۳، چ ۳) این صداقت و یکرنگی لطف بیشتری می‌یابد و سرانجام طوطی و پیرزن برای یکدیگر می‌میرند. طوطی در داستان «بازرگان و طوطی» (مثنوی: ۷۶) که قبل از مولانا نیز شناخته شده بود و در اسرارنامهٔ عطار (تصحیح گوهرین: ۸۹) و عجایب‌المخلوقات طوسی (تصحیح ستوده: ۵۲۹) و تفسیر ابوالفتوح (۴۵۹/۱) با تفاوتهای مختصری نیز آمده است نمودار جانِ عِلویِ پاک و مجرد است و قفس، مثالِ تن و یا قالب کثیف فرودین است و مولوی رهایی از این قفس را تنها در مردن پیش از مرگ دانسته است و دقیقاً در پایان داستان اشاره می‌کند که «قصهٔ طوطیِ جان زینسان بود». به علاوه، مولانا در مثنوی، «طوطیان خاص» را به جای سالکان راه و اهل‌طریقت، و «طوطیان عام» را کنایه از زُهّاد و عُبّاد، و «طوطیان کور» را کوردلان و ناقصان دانسته است (فرهنگ لغات مثنوی: ۲۵۲/۶).

اخوان، شاعر معاصر، به صورتی ملیح به داستان طوطی مثنوی اشاره کرده است:

مُـردم و از سرِ مـن دست نـدارد صـیاد نادر آن شیوه که طوطی زد و جست از قفسی
(اخوان ثالث، ارغنون: ۹۷)

شـیوهٔ دیگـرم آمـوز بجـز مـردن و رَسـتن طوطی هند که من مُردم و درمانده به دامـی
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم وبر...: ۳۰۰)

باز طـوطی کـرد یـاد از دوسـتان ای عزیزان راه هـندستان کـجاست
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر...: ۱۴۴)

هنوزش دوست می‌دارم چو طوطی آینهٔ خود را
اگـر آهـم مـلولش کـرد یـا بشکست در دسـتم
(اخوان ثالث، ارغنون: ۵۵)

طوطی شکرشکن و خوش‌سخن، به ویژه در ارتباط با آینه و قدرت تقلیدش، در شعر فارسی نیز حضور مؤثری یافته است؛ به خصوص مولانا و حافظ و صائب که بیشتر درد تنهایی و غم غربت را حس کرده‌اند، او را به خلوتگه دل طلبیده‌اند:

هر چند که طوطیِ دلت کشتهٔ زهـر است آن زهرِ دمان را تو همه شهد و شکر باش
(سنایی: ۳۱۲)

نیز ← سنایی: ۳۴۴، ۳۵۱، ۴۶۷، ۴۹۹، ۵۲۷.

کو یکی طوطیّ شکّرچین که تـا در پـیش او هر زمانی صد سخن شیرین چو شکّر گـویی
(عطار: ۷۶۵)

نیز ← عطار: ۱۷۸، ۲۱۵، ۶۹۹.

شاخ دانش مـثل تـو طـوطی نـدارد می‌نگویم ای چو طوطی صـدهزارت
(انوری: ۴۰/۱)

ای عـندلیب گـلبن دیـن زار نـال زار کز شاخ شرع طوطی حاضر جواب شد
(خاقانی: ۱۵۷)

کاهل و نـاداشت بُـدم کـار در آورد مـرا طوطی اندیشهٔ او همچو شکر خـورد مـرا
(شمس: ۷۶/۱)

طوطی قاف قُربیم از دام کوه جسـته طاووس باغ عرشیم از لامکان پریده
(شمس: ۴۵۸/۲)

طوطیی را به خیال شکری دل خوش بود ناگهش سیل فنا نـقش امـل بـاطل کـرد
(حافظ: ۹۱)

شکّرشکن شوند همه طوطیان هند زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
(حافظ: ۱۵۲)

اگر آیینه‌رویی در نظر می‌داشتم صائب به طوطی می‌چشاندم شیوهٔ شیرین‌مقالی را
(صائب: ۴۲)

طوطی از آیینه می‌گویند می‌آید به حرف چون مرا در پیش رویش زهرهٔ گفتار نیست
(صائب: ۱۸۱)

نیز ← صائب: ۱۴، ۲۷، ۴۷، ۵۰، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۸۴، ۹۶، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۷، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۹.

منابع: عجایب [طوسی]: ۵۲۹؛ عجایب [فارسی]: ۴۲۸؛ حیاةالحیوان: ۵۹/۱؛ ظرایف: ۷۰۶؛ رضا انزابی‌نژاد، «بحثی در ادبیات عامیانه»، ن.د.ا.ت.: ۳۷۵/۲۷ به بعد؛ حسن لاجورد، سیمای طوطی در قصه‌ها (رسالهٔ پایان تحصیل دورهٔ لیسانس زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات مشهد، خرداد ۱۳۵۶)؛ فرهنگ‌نگاره‌ای نمادها: ۶۷؛ سمبولها: ۸۰؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۶۲۷/۲؛ لغت‌نامه.

طوفان /tufān/

طوفان یکی از مهمترین اساطیری است که بعد از اسطورهٔ آفرینش* ذهن بشر را به خود متوجه کرده است. تجدید حیات و دوباره‌سازی عالم بعد از طوفان عالمگیر، در نظر برخی، آن را با رستاخیز* همانند کرده و از این‌رو در عرفان اسلامی (الانسان: ۴۴) هم بعضی آن دو را با هم مربوط دانسته‌اند. طوفان عالمگیر، در فرهنگها با مختصر تفاوتی مطرح است و به داستان آفرینش جهان هستی از بنیاد آب* مربوط می‌شود. در فرهنگ ایرانی، سخن از برف و دَمِه و طوفان است و جمشید* مأمور می‌شود به خاطر تداوم نسل موجودات، وَرِ* جمکرد را بسازد. تاریخِ طوفانِ برفی که در زمان جمشید در هزارهٔ هفتم آمده، یکی از تاریخهای قدیمی است که در ایران مورد توجه بوده‌است. در روایات سامی، سخن از طوفان نوح* و ساختن سفینه است. در نظر سومریان باستان نیز چیزی نزدیک به هستهٔ اصلی داستان نوح، با اختلافات جزئی دیده می‌شود. داستان «ایفی‌ژنی» (Iphigenia)، دختر آگاممنون که پدرش هنگام جنگ تروا او را قربانی* راه «دیان» (Diane) نمود تا بادهای موافق را برای حرکت کشتیهای خویش، از طرف خدایان جلب نماید، به داستان طوفان در اساطیر هندی شبیه است.

هندوان معتقدند وقتی «مانو» (معلم کلّ) گرفتار طوفان نوح شد، ویشنو* به صورت

ماهی* در آمد و کشتی او را به کوهستان شمالی راهنمایی کرد و در آنجا فرود آمد. آب که فرو نشست، مانو از کشتی به خشکی وارد شد. گویند مانو در کشتی خود هفت حکیم و یک جفت نرینه و مادینه از هر نوع جاندار داشت که بعد از خشکیدن آب شروع به زاد و ولد کردند (سرزمین هند: ۲۹۹).

به طور کلّی، اسطوره‌ها گزارش مبهمی از یک عصر یخ، و چیزی شبیه طوفان به دست می‌دهند و گویی آفرینش انسان و گیاه و جانوران روی زمین، درست از پایان این عصر طوفان و یخبندان و وزش بادهای گرم و ذوب یخها که در نتیجهٔ آن سراسر زمین را آب فراگرفت آغاز می‌شود (به نقل از لغت‌نامه).

صاحب مرآت جهان‌نما (به نقل از لغت‌نامه) آورده است که اهل تاریخ از سه طوفان نشانی داده‌اند: یکی طوفانی که پیش از آدم* آمد و هبوط آدم طبق محاسبات نجومی (تقویم و تاریخ: ۸۸) ۲۲۴۲ سال پس از خرابی عالم به طوفان بود؛ طوفان دوم، در زمان نوح بود که از کوفه شروع شد و جهان را فراگرفت و طوفان سوم، خاص اهل مصر بود و پس از طوفان نوح واقع شده است.

در ادبیات فارسی طوفان بیشتر در ارتباط با نوح مطرح شده است:

حج ما آدینه و ما غرق طوفان کَرَم خود به عهد نوح هم آدینه طوفان دیده‌اند
(خاقانی: ۹۳)

منابع: قاموس: ۵۸۳؛ دین قدیم ایرانی: ۲۴؛ گاه‌شماری: ۲۹۴؛ دیار شهریاران: ۹۶۰/۲؛ اساطیر یونان و روم: ۱۱/۱؛ افریقا: ۲۴۶؛ یدالله سحابی، «طوفان نوح»، مکتب اسلام، بهمن ۱۳۴۹: ۳۴/۱۲ به بعد.

طوفان نوح ← نوح
طهمورث ← تهمورث
طیر ابابیل ← ابابیل
طینِ لازِب، گِلی که آدم از آن آفریده شد ← آدم

ظ

ظُلُمات /zolomāt/

ظُلُمات که در شعر گاهی به سکون لام هم تلفظ می‌شود، جمع ظلمت و قسمتی از زمین در منطقهٔ شمال است که به عقیدهٔ قدما در آنجا دایماً شب باشد و آب حیات* در آنجاست و همچنین گوهرها در آنجا پراکنده است. بنا بر روایات و افسانه‌ها، اسکندر* و خضر* به طلب آب حیات به آنجا رفتند و خضر آب زندگی بخورد و زندهٔ جاوید ماند ولی اسکندر به منزل مقصود راه نیافت. آمیختگی روایات مربوط به اسکندر و ذوالقرنین* سبب شده که قضیهٔ رفتن به ظلمات و جست‌وجوی آب حیات به ذوالقرنین نیز نسبت یافته است:

شنیده‌ای که سکندر برفت تا ظلمات　　به چند محنت و خورد آن که خورد آب حیات
(سعدی)

قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن　　ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(حافظ: ۳۴۷)

«هر گوهر که ذوالقرنین به قلم او از ظلمات دوات بیرون کشید، دُرّی بود در واسطهٔ قلادهٔ روزگار.» (ترجمهٔ تاریخ یمینی)

بقای جاودانی مُلک را بخشد جهانسوزت　　به ظلمات نیام از آن نهان چون آب حیوان شد
(قاآنی: ۱۶۱)

در بیت زیر «ظلمات بحر» کنایه از شب است:

صبحدم آب خضر نوش از لب جام گوهری　　کز ظلمات بحر جست آینهٔ سکندری
(خاقانی: ۴۱۹)

خاقانی «ظلمات سکندری» را هم در اشاره به روایات مربوط به اسکندر و رفتن او به **ظلمات** آورده است:

گر هیچ تشنه در ظلمات سکندری دل کرد از آب خضر شکیبا، من آن کنم
(خاقانی: ۷۸۹)

به قصه نیز شنیدی که رفت و در ظلمات کنار چشمهٔ جاوید جست اسکندر
(احمد شاملو، شکفتن در مه: ۹)

نیز ← اسکندر؛ خضر؛ آب حیات در همین فرهنگ.

منابع تاریخی، قضیهٔ رفتن اسکندر به ظلمات را درست ندانسته و گفته‌اند که گرفتاری اسکندر و سپاهش در مِه‌های کوهستان شمال افغانستان، سرچشمهٔ روایات دربارهٔ رفتن او به قطب و ظلمات شده است.

منابع: ایران باستان [پیرنیا]: ۱۶۹۰؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۰۳۹/۲؛ لغت‌نامه.

ظُلُمات ثَلاث /zolomāt-e salās/

ظُلُمات ثَلاث (تاریکیهای سه گانه) تعبیری است مأخوذ از آیهٔ ۶ سورهٔ زُمر: خَلَقَکُم مِنْ نَفس واحِدَة ثُمَّ جَعَلَ مِنها زَوجَها و اَنزلَ لَکُمْ مِن الَانعام ثَمانیةَ اَزواج یَخلُقُکُم فی بُطُون امّهاتِکُم خَلقاً مِن بَعدِ خَلق فی ظُلُمات ثَلاث. دربارهٔ این تاریکیهای سه گانه اقوال مختلفی نقل شده و غالب مفسّرین آن را کنایه از تاریکی شکم مادر و تاریکی رَحِم، و برخی کنایه از کدورت طبعی و هوای نفسانی و خاصیت حیوانی دانسته‌اند یا تیرگی طول و عرض و عمق در عالم سفلی، و بالأخره به نظر بعضی هم کنایه از سه تاریکی است که یونس* را پیش آمد: تاریکی شب، تاریکی شکم ماهی و تاریکی قعر دریا.

در شعر فارسی به همان مفهوم اول آمده است:

می‌کند در طبایعِ اربع ظلمات ثلاث را انوار
(خاقانی: ۱۹۶)

منابع: فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۰۳۸/۲؛ آنندراج؛ لغت‌نامه.

ع

عاد (قوم) /ād/

عاد از فرزندان سام بن نوح* بود و قبیله‌اش نیز به نام او «عاد» خوانده شد. این قوم را امیری بود به نام شدّاد بن عاد* که بنای اِرَمِ* ذات‌العماد را به او نسبت داده‌اند. عاد با ثمود* عم‌زادگان بودند و در قرآن هم اغلب، قصهٔ این دو قبیله با هم می‌آید. در جهان از ایشان مردمی قویتر و بلندبالاتر نبود. شنوایی و بینایی آنان تا حد شگفتی بود و چندان زور داشتند که اگر پای بر زمین خشک می‌زدند، تا زانو به زمین فرو می‌رفتند. قرآن (حاقّه: ۷) آنان را به خرمابُنانیِ افکنده تشبیه کرده است.

قوم عاد، مردمی بت‌پرست و جبار بودند و در زمین یمن، جایی که احقاف گویند بین یمن و عمان، از بحرین تا حَضْرَموت سکونت داشتند و از آنجا به سایر جاها پراکنده شدند. خداوند هود* را به پیامبری نزد ایشان فرستاد که پنجاه سال آنان را به خداوند می‌خواند و آنها می‌گفتند: ما به تو نخواهیم گروید و دست از بتان خویش بر نخواهیم داشت و او را به دیوانگی نسبت دادند و هود ایشان را از عذاب خدای بیم داد.

وَفدِ (رسولان) عاد: و چون جز اندکی به او نگرویدند خداوند بر آنها قحط و خشکسالی فرستاد. با خود گفتند رسول به مکّه فرستیم تا دعا کنند و باران خواهند. سه تن را با چارپایان بفرستادند تا در مکّه قربانی* کنند. ایشان در مکّه خویشانی داشتند که آنها را مهمان کردند و دانستند که وَفدِ عادند و به باران خواستن آمده‌اند. نبید و کنیزکان مغنّیه آوردند و به خوردن مشغول شدند و یک ماه بماندند و از قوم خویش یاد نیاوردند. در عرب مَثَلی در ارتباط با این قضیه پدید آمده که هر کجا رسولی فرستند و او به کار خود مشغول شود، او را «وَفدِ عاد» خوانند. پس بادی اندر آمد و آنها را بر زمین افکند تا هفت شب و هشت روز (حاقّه: ۷). تنها دو تن از آنان به نام «لقمان» و «مرثد» ماندند که پس از نابودی قوم خود قربانیها کردند و این دو مسلمان بودند.

مورخان عرب، قوم عاد را جزو عرب بائده (نابود شده) می‌شمارند و به قدمت آن مَثَل می‌زنند. در قرآن (فجر: ۷) اِرَمِ ذات‌العماد به عاد نسبت داده شده، همان که برخی هم به شدّاد منسوب داشته‌اند. بعضی خاورشناسان، عاد را با قوم «اوآدیتس» (Oādites) که به قول بطلمیوس در جزیرةالعرب می‌زیستند یکی دانسته‌اند.

قوم عاد به عنوان گروهی ستمکار که مایهٔ عبرت دیگران شدند، در ادب فارسی شناخته‌اند:

چو عادند و ترکان چو بادِ عقیم　　بدین باد گشتند ریگ هبیر

(ناصرخسرو: ۴۰۲)

لشکر عادند و کلک من چو صَرصَر در صَریر
نسل یأجوجند و نطق من چو صور اندر صدا

(خاقانی: ۱۹)

نیکبختان بخورند و غم دنیا نخورند　　که نه بر عوج عُنُق ماند و نه بر عاد و ثمود

(سعدی: ۷۱۸)

شُکوه حزم تو در راه بادِ عاد کشد　　ز بال پشّهٔ نمرود سدّ اسکندر

(قاآنی: ۳۰۱)

دریده حملهٔ تو بادِ عاد را ناموس　　کشیده پیکر تو کوه قاف را تمثال

(قاآنی: ۵۰۲)

منابع: تفسیر طبری: ۱۱۷۸/۵؛ بلعمی: ۱۵۲/۱؛ قصص [نجار]: ۵۱؛ آفرینش و تاریخ: ۲۵/۳؛ روضةالصفا: ۷۲/۱؛ حبیب‌السیر: ۳۳/۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۴۱۰/۴؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۰۴۱/۲، دا.فا.؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 18.

عازَر /āzar/

عازَر یا العازَر (در انجیل: ایلعازَر) برادر مریم* بود که عیسی* بر سر گور او رفت و چهار روز پس از مرگش وی را با دَمِ مسیحایی زنده کرد. در شعر فارسی به داستان او اشاره رفته است:

چگونه ساخت از گِل مرغ عیسی　　چگونه کرد شخصِ عازر احیا

(خاقانی: ۲۷)

عازر ثانی منم یافته از وی حیات　　عیسی دلها وی است داده تنم را شفا

(خاقانی: ۳۸)

زنده کردم سخن ار شاکر من شد چه عجب کـه ز عـازر صـفت شُکـرِ مسـیحا شـنوند
(خاقانی: ۱۰۳)

به جهانیان نمـاید تـن مـرده زنـده کـردن چو مسیحِ خوبیِ تو سوی گور عازر آمـد
(گزیدهٔ شمس: ۱۶۰)

هنر توست کزو قدر و شرف دارد مُلک دم عیسی است کزو روح پـذیرد عـازر
(قاآنی: ۳۲۶)

از صف غوغای تماشاییان
العازر
گام زنان راه خود گرفت
دستها
در پس پشت
به هم افکنده. (احمد شاملو، «مرگ ناصری»، شعر نو از آغاز تا امروز: ۱۹۷)

عازَر (Lazarus) در فرهنگ غربی و به ویژه در حوزهٔ زبان انگلیسی، مردی فقیر یا گـدا معرفی شده که بنا بر روایات، هر روز بر درگاه ثروتمندان می‌نشست و تمثیل «به بینوایی عازَر» از این رهگذر شهرت پیدا کرده است.

منابع: انجیل یوحنا، باب دوازدهم: ۹-۴۲؛ گزیدهٔ خاقانی: ۲۰۲؛ گزیدهٔ شمس: ۱۶۰؛
Brewer's: 682.

عاقرالنّاقه ← صالح

عباس دَوْس (ــ دَبس) /abbās-e daws (-dabs)/

نام گدایی سِمِج و شوخ از قبیلهٔ دَوْس (از قبایل یمن که ابن عباس از همان قبیله بود) که به لطـایف‌الحـیل گـدایـی مـی‌کرد و خـلق را مـی‌خندانـد. در جـوامع‌الحکـایات عـوفی و لطایف‌الطوایف فخرالدین علی صفی (تصحیح احمد گلچین معانی: ۳۶۹) قصهٔ گدایی او آمده است. نیکلسون او را شیرهٔ خرما فروش دانسته و به این بیتِ اسرارنامه (۶۵) استشهاد کرده است:

تـنت در تـنبلی انـداختی تـو ز خود عباس دبسی ساختی تـو

روزگار زندگی وی به درستی معلوم نیست و آنچه مسلم است پیش از قرن پنجم قمری

می‌زیسته، زیرا در شعر شاعران فارسی زبان، از قرن ششم، نام او به عنوان آموزگار حیله‌های گدایی با شهرت بسیار همراه بوده است. شهرت او موجب شده که سماجت در کار گدایی را «عباسی» و «عباسی کردن» و «عباسی آوردن» خوانده‌اند. قصه‌های او در کتابهای ادبی شهرت بسیار دارند.

اصول کلّی گدایی او این است (لطایف‌الطوایف: ۳۶۹): سؤال کنی هر جا که باشد؛ بخواهی از هر که باشد؛ و بگیری هر چه باشد.

در امثال عامیانه آمده است (امثال و حکم: ۲۵ و ۱۸۶): «افاده‌اش به نوّاب می‌ماند، گدایی‌اش به عباس دَوْس».

مولوی نیز بارها به این صفت برجستهٔ عباس اشاره کرده است:

گفت خدمت آن که بهر ذلّ نفس　　خویش را سازی تو چون عباس دبس
(مثنوی: ۹۵۹/۵)

بعد از این کَدّ و مذلت جان من　　بیست عباسند در انبان من
(مثنوی: ۹۶۰/۵)

غاشیه بر دوش تو عباس دبس　　هیچ ملحد را مباد این نفس نحس
(مثنوی: ۹۶۳/۵)

منابع: اسرارنامه: ۳۱۴؛ امثال و حکم: ۱۴۶۰؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

عبدالسّلام ← عود صلیب

عجایب هفتگانه ← بابل

عَذرا ← وامَق و عَذرا

عرش /arš/

به معنای تخت پادشاهی و در اصطلاح قرآن، تخت رب‌العالمین است که تعریفش میسر نیست و کیفیت و بیان حدّ آن در شرع جایز نباشد و گویند یاقوت سرخ است که از نور حق تعالی می‌درخشد. از امام باقر (ع) نقل شده (الروضة من الکافی: ۹۵) که همه چیز از آب*، و عرش خدا نیز بر آب بود. مفسّرین دربارهٔ عرش، اختلاف کرده و گفته‌اند: عرش اعظم مخلوقات است و «اسْتَویٰ عَلَی العَرْش» صفتی است برای خدا و معنی آن این است که بر پادشاهی خود مستولی شد (منهج: ۴۰/۴). همچنین آورده‌اند که عرش

جسمی است محیط بر سایر اجسام و تسمیهٔ آن به عرش، جهت تشبیه است به سریر پادشاه؛ چرا که امور و تدابیر از آن نازل می‌شود. در خبر است که جبرئیل* خواست که طول عرش را بداند؛ سالها می‌پرید تا ضعیف شد و مانده گشت. خدا پرهایش مضاعف کرد و باز هم بپرید و ضعیف شد و خدا قوّتش زیاد کرد تا چند بار... باز هم نرسید. خدا گفت: یا روح‌الامین چند هزار سال است که می‌پری و هنوز یک قائمه از قوایم عرش نپریده‌ای و اگر عمر همهٔ دنیا داشته باشی نتوانی به پایان برسانی. جبرئیل گفت: سُبْحانَ مَنْ لا یَعْلَمْ کیفِیَةَ خَلقِه اِلاّ هو (پاک است کسی که چگونگی آفرینشش را جز خود او نمی‌داند). آفتاب* و ماه* از نور عرش آفریده شد و در آغاز، نور هر دو یکی بود (بلعمی: ۵۱/۱). گردون هم که جای آفتاب است از نور عرش پدید آمد.

دسته‌ای از حنابله و کرّامیه معنی لغوی آن را گرفته و برای خدا تختی تصور کرده‌اند. مراد از کرسی* هم یا همان تخت است یا چارپایه‌ای که زیر پا می‌گذارند. برخی از مفسّران گفته‌اند: مقصود از عرش و کرسی بیان عظمت و تسلط خداست. مفسّرانِ فلسفی مشرب، عرش را فلک الافلاک دانسته‌اند زیرا تمام تبدّلات عالم، از فلک الافلاک است و محیط بر جمیع اجسام است و به سبب ارتفاعش به این نام خوانده شده است.

بنابر قرآن (حاقّه: ۱۷) روز رستاخیز*، هشت فرشته* عرش پروردگار را بر دوش خواهند گرفت. در فرهنگهای فارسی (← لغت‌نامه) عرش اعلی به نامهای منبرِ نُه پایه، بام بدیع، بام رفیع، بام رواق، بحر وسیع، چرخ فلک، چرخ اطلس، چرخ برین، فلک اعظم، فلک اطلس، آسمان نهم، گَرزمان، گَرودمان (گَروتمان) و محدّدالجهات نیز خوانده شده است.

در اصطلاح صوفیان عرش جسمی است محیط بر جمیع مخلوقات و اشیاء و به جهت ارتفاع بسیارِ آن، یا به علت شباهت آن به تخت در هنگام نزول احکام قضا و قدر، به این اسم خوانده شده است. همچنین عرش محل استقرار اسماءِ مقیّد الهی است و آسمان* و فلک‌الافلاک و نَفْسِ کلّیه را نیز عرش گفته‌اند. مرغ عرش کنایه از روح و جان است و عرش و فرش کنایه از آسمان و زمین.

گر ندیدی عرش را و حاملان عرش را
تا به گردش بر چه سان همواره می‌جولان کنند

(ناصرخسرو: ۱۵۰)

بر سریر چرخ گردان جاه او بینی نشان بر نهاد عرش یزدان نام او بینی رقم

(سنایی: ۳۶۳)

این خوش‌آواز مرغ عرشی را بال بگشای تا کند پرواز
(سنایی: ۳۰۰)

زهی جمال تو آن آفتاب کاندر جود دریغ نیست ز عرش و ز فرش ظلّ و ضیاش
(سنایی: ۳۱۹)

این مرغ عرشی ار طلب دانه‌ای کند آن دانه جز ز سنبلهٔ آسمان مخواه
(خاقانی: ۳۷۷)

چارپای منبرش را هشت حمّالان عرش بر کتف دارند کاین مرکز ندارد قدر آن
(خاقانی: ۳۲۷)

تو را ز کنگرهٔ عرش می‌زنند صفیر ندانمت که درین دامگه چه افتادست
(حافظ: ۲۷)

شبی اندر سرای امّهانی بود در طاعت که ناگه جبرئیل آمد فرود از عرش ربّانی
(قاآنی: ۷۸۸)

صورت فارسی کهن عرش، «گَرزمان» است:

مه و خورشید با برجیس و بهرام زحل با تیر و زهره با گَرَزمان
همه حکمی به فرمان تو رانند که ایزد مر تو را داذست فرمان
(دقیقی: ۱۰۴)

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۳۸۸/۴؛ منطق‌الطیر: ۲۷۷؛ تفسیر بر عشر: ۳۲۶؛ اسرارنامه: ۲۳۱ و ۲۴۰ و۲۴۵؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۳۳۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۱۲۹/۳؛ دیار شهریاران: ۱۰۳۶/۲؛ مصطلحات: ۲۷۴؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

عَرَصات ← رستاخیز

عَرَفات /arafāt/

صحرایی فراخ است در نوزده کیلومتری مکّه که حاجیان در روز عَرَفه (نهم ذی‌الحجه) که از ایّام حج است در آن گِرد می‌آیند. کوه عرفات هم در طرف غربی مسجدالحرام واقع است. در مورد وجه تسمیهٔ عرفات اقوال مختلفی ذکر شده، از جمله اینکه وقتی آدم* به زمین هبوط کرد و مدتی سرگردان بود، خداوند بیت معمور* رادر محل فعلی کعبه برای دل‌خوشی او بنا کرد و وی را مناسک حج آموخت. روزی آدم در محل کنونی عرفات در میان کوهها می‌گشت و او را از حوّا* یاد نبود. حوّا نیز که در جدّه دلتنگ شده بود، در آن

کوهها سرگردان می‌گشت و چون به این محل رسیدند یکدیگر را بشناختند و پس از آن، این محل را عرفات نامیدند. قول دیگر آن است که چون ابراهیم* کعبه را بساخت جبرئیل* او را به مِنیٰ و سپس به عرفات برد و با سنگهای سفید آنجا مسجدی بساخت و نماز ظهر و عصر در آنجا بگزارد. جبرئیل به موقف عرفاتش بود و گفت: این عرفات است، بشناسش؛ پس عرفات نامیده شد. نیز گفته‌اند که در اینجا مردم به گناه خود اعتراف کنند و گویی آنجا به طیب و بوی خوش اندوده باشد. در روایات آمده است (قصص [سورآبادی]: ۳۶۰) که خضر* و الیاس* سالی یک بار به هم رسند و در محل عرفات دیدار کنند. روز نهم ذی‌الحجه را بدان سبب عرفه گویند که حجاج در این روز به آن محل آیند و زمانی آنجا توقف کنند و بعضی گویند که در این روز حضرت ابراهیم (ع) تعبیر خواب خود را شناخت و به این سبب «عرفه» نامیده شد.

در شعر فارسی، به عرفات، به عنوان همان محل نزدیک مکّه، که برخی مناسک حج در آنجا صورت می‌پذیرد، اشاره شده است:

آمده سوی مکّه از عرفات زده لبّیکِ عُمره از تنعیم
(ناصرخسرو: ۳۰۰)

به زمزم و عرفات و حطیم و رکن و مقام به عمره و حجر و مروه و صفا و مِنیٰ
(ادیب صابر: ۲۶۴)

پریر نوبت حج بود و مهد خواجه هنوز از آن سوی عرفات است چشم بر فردا
(خاقانی: ۷)

مانا که مُحرِم عرفات است آفتاب کاحرام را برهنه سرآید ز خاورش
(خاقانی: ۲۱۵)

بینی به موقف عرفات آمده مسیح از آفتاب جامهٔ احرام در برش
(خاقانی: ۲۱۶)

به مِنیٰ و عرفاتم ز خدا در خواهید که هم از کعبه‌پرستان خدایید همه
(خاقانی: ۴۰۷)

منابع: بلعمی: ۹۰/۱؛ یعقوبی: ۲۷/۱؛ تفسیر طبری: ۵۸/۱؛ مروج: ۲۵/۱؛ شرح بیست باب؛ مهرنیمروز: ۴۴؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 44.

عَرَفه ← عَرَفات

عَرِم ← سبا

عروس سبا ← بلقیس

عُروه و عَفرا /orve va afrā/

نام دو دلدادهٔ عرب، و خلاصهٔ سرگذشتشان این است که عروةبن‌حزام بن مهاجر (از بنی عذره)، دختر عمّ خود، عفرا را سخت دوست می‌داشت و در مصاحبت وی در یک منزل بزرگ شد و سرانجام از او خواستگاری کرد ولی مادر عفرا از عروه مالی بسیار خواست و عروه ناچار به یمن نزد عمّ دیگر خود رفت. در این فاصله عفرا را به مردی شامی دادند. عروه چون از سفر بازگشت، به این زن و شوهر پیوست. شوهر مقدم او را گرامی داشت ولی عروه، پس از چند روز، آن دو را ترک گفت و بعد از اندکی، به سبب نزاری و لاغری که از عشق عفرا او را دست داده بود، درگذشت و در وادی‌القرا (نزدیک مدینه) به خاک سپرده شد. عروه اهل شعر نیز بود و دیوان کوچکی به او منسوب است. حدیث دلدادگی عروه به عفرا مانند لیلی و مجنون* و وامق و عذرا* در ادب فارسی، به خصوص نزد شعرایی که با ادب و فرهنگ عربی بیشتر آشنایی داشته‌اند، مشهور و زبانزد است:

به زیر گُل زند چنگی، به زیر سروبُن نایی به زیر یاسمین عروه، به زیر نسترن عفرا
(منوچهری: ۱۳۲)

وامق به عذرا چون رسید، عروه به عفرا چون رسید
اسعد به اسما چون رسید، الصبر مفتاحُ‌الفرج
(سنایی: ۸۳۷)

همیشه تا که به عشق‌اندرون خبر گویند ز حال عروه و عفرا و حال دَعد و رَباب
(معزی: ۵۶)

جود، عفرا و طبع او عروه است روز بخشندگی و گاه سخا
(ادیب صابر: ۳۶۶)

چون بلبله دهان به دهان قدح بَرَد گویی که عروه باد به عفرا بر افکند
(خاقانی: ۱۳۵)

دربند عشق شاهد و هم عشق شاهدش عشق چو قیس عامری و عروهٔ حزام
(خاقانی: ۳۰۱)

گر نبودی وامق، از عذرا که پرسیدی اثر ور نبودی عروه، از عفرا که دانستی نشان
(قاآنی: ۶۵۴)

منابع: الاعلام: ۱۷/۵؛ دیوان منوچهری (تعلیقات): ۳۲۹؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۰۶۰/۲؛ لغت‌نامه و منابع آن.

عَزازیل /azāzil/

بنا بر مدارک اسلامی، نام ابلیس* بود قبل از آنکه نافرمانی و گردنکشی کند. بنابر روایات، فرشتگان* آسمان* آدمیان را بر گناهانی که می‌کردند سرزنش نمودند. خدای تعالی به ایشان گفت: اگر هوای نفس آدمیان در شما باشد، شما نیز چنین کنید و اگر باور ندارید بهترینِ خود را اختیار کنید تا من ایشان را به طبع آدمیان گردانم. آنان عزا و عزایا و عزازیل (بنا بر برخی روایات، هاروت و ماروت* و عزازیل) را اختیار کردند. خدای تعالی ایشان را به زمین فرستاد تامیان خلق حکم کنند. عزازیل چون دانست که خود را از معصیت نگاه نتواند داشت اظهار عجز نمود و خدای تعالی او را به آسمان برد.

عزازیل در تورات نام «بُزِ طلیقه» (بُزِ قضا و بلاگردان) و یا نام دیو* یا جنّی است که بُزِ طلیقه را برای او فرستادند و در منابع غیر معتبر یهود، نام فرشته‌ای است که از مقام خود سقوط کرد.

کشوری گیر به یک حمله که آن کشور را — پادشاه است عزازیل و مهاکیل وزیر
(سوزنی: ۴۴)

بُد ز گستاخی کسوف آفتاب — شد عزازیلی ز جرئت ردّ باب
(مثنوی: ۹۲/۱)

صد هزاران قرن پیشین را همین — مستی هستی بزد ره زین کمین
شد عزازیلی ازین مستی بِلیس — که چرا آدم شود بر من رئیس
(مثنوی: ۱۹۲۱/۵)

وگر در دهد یک صلای کَرَم — عزازیل گوید نصیبی برم
(سعدی: ۲۰۲)

هان تا چه شد که همچو عزازیل پرغرور — افکندی‌ام ز پایهٔ معراج اعتبار
(قاآنی: ۴۱۰)

منابع: قصص [سورآبادی]: ۱۶؛ قاموس: ۶۹؛ مهر نیمروز: ۳۹؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

عزا و عزایا ← هاروت و ماروت

عزر، نام برادر عُزَیر ← عُزَیر

عزرا ← عُزَیر

عزرائیل /ezrā'il/

عزرائیل یا عزریائیل (بویحیی، قابض ارواح) یکی از چهار فرشتهٔ* مقرّب خدا (سه

تای دیگر: جبرئیل*، میکائیل*، اسرافیل*) است که در قرآن (سجده: ۱۱) به لقب **ملک‌الموت** (فرشتهٔ مرگ) خوانده شده و جایگاهش آسمان* چهارم است. هنگام **آفرینش*** آدم*، وقتی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل از آوردن یک مشت از خاک زمین در **ماندند**، خداوند عزرائیل را فرستاد و او به قهر، یک مشت خاک از زمین، از هر لونی، **برگرفت** و اطاعت از فرمان خدا را بر سوگند زمین ترجیح داد و آن مشت خاک را میان **مکّه** و طایف ریخت. خدای عزّوجل گفت: اکنون که سبب آفریدن این خلق به دست تو **بود**، مرگ فرزندان وی هم به دست تو خواهد بود. نیز گویند که وقتی خداوند مرگ را **آفرید** فرشتگان به تماشای آن آمدند و همه از هوش رفتند. فقط ملک‌الموت خونسرد **ایستاده** بود و از این جهت، اختیار مرگ به او داده شد.

عزرائیل هفت هزارپا و چهار هزار بال دارد و تمام بدن او پوشیده از چشم است. او در آسمان دوم یا چهارم و یا هفتم بر تخت نشسته و زیر تختش درخت* حیات قرار دارد و سر او آنجا باشد که آسمان علیاست و پای او از جِرم زمین گذشته است و روبه‌روی او لوح محفوظ* قرار دارد. به عدد هر مستوفی که قبض روح کند او را اعوان و یاران باشد. نام مؤمنان را در دفتری محاط در حلقهٔ نور، و نام کافران را در دفتری محاط در ظلمت ثبت می‌کند. یک پای او رِوی تخت و پای دیگرش روی پل صراط* است. اگر خدای تعالی دستور دهد تا دهان بر هم نهد، آنچه میان آسمان و زمین است در دهان او بگنجد. شب معراج، پیامبر او را بغض کرده دید که لوحی در برابر داشت و اسم کسانی که در آن سال خواهند مرد در آن ثبت بود.

چون اسرافیل به صور اندر دَمَد همه بمیرند جز چهار فرشتهٔ مقرّب؛ و خدا عزرائیل را مأمور کند که سه فرشتهٔ دیگر را بمیراند و آنگاه خدا جان او بستاند. در خبر چنان است که ملک‌الموت بانگی بکند و بخروشد که اگر خلق هفت آسمان و زمین زنده باشند، از واهمهٔ آن بانگ بمیرند. ملک‌الموت گوید: یا رب، اگر می‌دانستم جان کندن به این سختی است، هرگز جان هیچ مؤمنی نستاندمی.

عزرائیل در ادب فارسی به نامهای مختلف خویش، به عنوان قابض ارواح و یکی از چهار فرشتهٔ مقرّب شناخته و مورد توجه بوده است:

خیز و اکنون خیز کان ساعت بسی حسرت خوری
چون ببینی بر سر خود تیغ عزرائیل را

(سنایی: ۲۹)

از خرد بس نادر افتد کز بُنِ یک چوب گز — عـــزریائیلی بـــرآیـــد از پـــی اســـفندیار
(سنایی: ۲۲۵)

بـود دارالمـلک بـویحیی هـوای آن زمـین — کاندرو امروز دارد عرض پـاکت مســتقر
لیک تا والی شدی در وی ز شرم لطف تو — اسب بویحیی نیفکنده است آنجـا رهگـذر
(سنایی: ۲۷۵)

آه را از بـــرای زنـده‌دلی — ملک‌الموتِ جانِ آز کـنیم
(سنایی: ۴۱۱)

خدای گرنه چنان خواست کو بود به زمـین — مـــعین عـــزرائـــیل و شریک مـــیکائیل
چگـونه بـاسطِ ارزاق شـد بـه دست جـواد — چگـونه قـابضِ ارواح شـد بـه تـیغ سـلیل
(جبلی: ۲۴۸/۱)

ز هیبت تو روانهای دشمنان از تـن — به زینهار گـریزند نـزد عـزرائـیل
(جبلی: ۲۵۰/۱)

سپند چشم بَد تا چند سوزی هر زمان خود را — که اندر چشم عزرائـیل کـم از یک سـپندانی
(عطار: ۷۶۱)

چنگ عزرائیل گویی در دَم شمشـیر تـوست — زان بمیرانـد جـهانی را چـو کـین‌توزی کـند
(قاآنی: ۱۸۳)

منابع: بلعمی: ۷۱/۱؛ قصص [سورآبادی]: ۵؛ تفسیر کمبریج: ۷۰/۲ به بعد؛ عجایب [قزوینی]: ۳۷ و ۲۸۱؛ عجایب [فارسی]: ۵۸؛ الانسان: ۱۴۸؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۲۲۶؛ اعلام قرآن: ۵۹۰ به بعد؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 79 ; *S.E.I.*: 190.

عزریائیل ← عزرائیل

عَزَّه /azza/

دختر جمیل بن حفص بن ایاس و زنی ادیب و خوش‌بیان از اهالی مدینه بود که در عهد عبدالملک مروان در مصر، به تعلیم زنان حرم او اشتغال داشت. وی را با کُثَیِّر* حکایات و معاشقاتی است که حتی به شعر فارسی نیز راه یافته است:

نوروز بر نگاشت به صحرا به مُشک و مِـی — تمـــثالهای عَـــزّه و تـــصویرهای مَـــیّ
(منوچهری: ۱۱۲)

وان خجسته پنج شاعر کو کجا بودندشان — عَزّه و عَفرا و هـند و مَـیّه و لیـلی سَکَـن
(منوچهری: ۷۴)

منابع: لغت‌نامه و منابع آن؛ دیوان منوچهری (تعلیقات): ۳۲۸.

عُزّیٰ /ozzā/

نام بت معروفی است که اعراب جاهلی، به خصوص قبیلهٔ غطفان آن را می‌پرستیدند و در کنار آن ضیافت و قربانی* بر پا می‌داشتند. بنابر قرآن (نجم: ۱۹) این بت با دو بت بزرگ دیگر یعنی لات و منات در جاهلیت مورد پرستش و سوگند اعراب بودند و هر سه را قریش دختران خدا می‌شمرده‌اند. در اساطیر ایران عُزّی بر زهره* انطباق یافته که نام دیگر آن ناهید* یا آناهیتا است. نام عُزّی به عنوان بت در مثنوی آمده و به درخت مخصوص آن که نماد حیات بوده و عزّی به صورت زنی عریان از درون آن بیرون آمده، اشاره شده است:

گفت ای عُزّی تو بس اکرامها — کرده‌ای تا رسته‌ایم از دامها
این حلیمهٔ سعدی از امید تو — آمد اندر ظلّ شاخ بید تو

(مثنوی: ۳۳۵/۴)

منابع: بتهای عرب: ۳۳ و ۲۳؛ روض‌الجنان: ۱۷۶/۱۸؛ مهدخت پورخالقی، «پیوند عُزّی و آناهیتا، پیوند درخت و آب»، م.د.ا.م.، س سی‌ام، بهار و تابستان ۱۳۷۶: ۱۱۶.

عُزَیر /ozayr/

یکی از بنی‌اسرائیل بود که بنابر قرآن (توبه: ۳۰) برخی از یهود او را پسر خدا می‌دانستند. اما در تورات به این موضوع اشاره‌ای نشده است. به عقیدهٔ برخی مفسّرین، او را به این جهت پسر خدا نامیده‌اند که وقتی تورات در دسترس یهود نبود، او از حافظه، تمام تورات را بر ایشان خواند و ضبط کردند و بعد که نسخه‌های تورات به دست آمد، همچنان بود که او گفته بود. نظیر این داستان را در مورد اوستا نیز گفته‌اند که یک بار اوستا بر ذهن آذرباد مارسپندان، پس از چند ساعت بیهوشی، نقش بست.

عُزیر را همان عزرا یا اسدراس دانسته‌اند که به امر اردشیر اول، پادشاه هخامنشی، بقیهٔ یهودیان مقیم ایران را با خود به فلسطین آورد و بعد از آن که بُختِ نَصَّر* بیت‌المقدس را ویران کرد، از آنجا با خَرَش به راه افتاد (تفسیر طبری: ۱۶۴/۱).

آیهٔ ۲۵۹ سورهٔ بقره قصه‌ای را بیان می‌کند که برخی به عُزیر و برخی به ارمیا* و بعضی هم به خضر* نسبت داده‌اند. مضمون قصه این است که مردی به قریه‌ای گذشت و آن را

در هم ریخته یافت و در رستاخیز* و چگونگی زنده شدن مردگان شک کرد. خدای تعالی جان وی را گرفت یا به روایتی، او را به خواب عمیقی فرو برد. پس از صد سال زنده گشت و استخوان خر خود را دید آنجا افتاده و شیرهٔ انجیری که گذاشته بود همچنان تازه بر جای بود. گفت: این عجب است! فرشته‌ای آمد و گفت: چند سال است که تو اینجایی؟ گفت: یک روز یا اندکی از روز. فرشته گفت: بلکه صدسال است؛ به طعام و شراب خویش بنگر که نگردیده است و به خر خویش درنگر. آنگاه خر زنده شد و او به رستاخیز ایمان آورد و چون به خانه آمد فرزندان خود را پیر و صدساله دید. آن دو برادر که به یک شب از مادر زادند و به یک روز با هم پیش خدای شدند و چون بمردند یکی را دویست سال بود و یکی را صدسال، عُزیر و عزر بودند. برخی مورخین، مانند طبری و صاحب مجمل‌التواریخ والقصص (۹۲) زردشت را شاگرد عُزیر دانسته‌اند.

چو دوزخ بدانست و راه بهشت　　عُزیر و مسیح و ره زردهشت
(شاهنامه)

چو راه فریدون شود نادرست　　عُزیر و مسیحا و هم زند اوست
(شاهنامه)

چو خر سوار شوم جز خر عُزیر و مسیح　　همه خران به یکی چوب رانم از سودا
(سوزنی)

منابع: قصص [نیشابوری]: ۳۵۰؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۸۱/۲؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۵۵/۳؛ فصوص: ۳۵۲ و ۱۳۱؛ آفرینش و تاریخ: ۹۷/۳؛ روضة‌الصفا: ۴۱۸/۱؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۰۵؛ عجایب [طوسی]: ۵۶۱؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

عِشای ربّانی /ešāy-e rabbāni/

عِشای ربّانی یا شام آخر، مراسمی است که به یادبود آخرین شام حضرت عیسی* که با یاران صرف فرمود، در کلیسا برگزار می‌شود. در اناجیل هست که حضرت مسیح در آخرین شبی که فردای آن مصلوب شد، شام را با شاگردان خود تناول فرمود و از آن پس، نان و شراب به ایشان داد و گفت: مادام که از این نان خورید و از این شراب آشامید، مرا یادآوری کنید و مرگ مرا ظاهر کرده باشید تا هنگام باز آمدنم.

اکثر مسیحیان رعایت این قاعده را تا انقضای عالم، از لوازم ایمان می‌دانند و به یادبود آن، عشای ربّانی هنوز در بیشتر کلیساها معمول است و به اسامی مختلفِ عِشا،

ولیمه، شام آخر، شام خداوند و سرّ مقدس نیز خوانده شده است.برخی را عقیده بر این است که مراسم عشای ربّانی از سنّت دیرینِ مَیَزد* در آیین مهری گرفته شده است.

از شاعران معاصر، احمد شاملو که به اساطیر مسیحیت اقبال خاصی دارد، چندبار اصطلاح «شام آخر» را به کار برده است:

و هر شام
چه بسا که شام آخر است
و هر نگاه
ای بسا که نگاه یهودایی. (آیدا، درخت و خنجر و خاطره: ۱۳۱)

منابع: قاموس: ۵۰۸؛ اعلام قرآن: ۴۵۰؛ لغت‌نامه.

عشتاروت ← زهره
عشتروت ← زهره
عَشَقه ← لَبلاب
عصای موسی ← موسی
عُطارِد ← تیر
عَفار ← شجر اخضر
عَفرا ← عُروه و عَفرا
عفریت ← دیو
عقاب ← شاهین
عُقدهٔ قابیل ← هابیل
عقل اول ← جبرئیل
علوم غریبه ← کیمیا
علی‌خُل ← آل
علی‌خونگی ← آل
علی‌دیوانه ← آل
علی‌موجود ← آل
علی‌وَرکش ← آل
عُمر نوح ← نوح

عناق، نوعی کلاغ ← غراب
عَنقا ← سیمرغ
عَنقای مُغرِب ← سیمرغ

عوج بن عُنُق /owj-ebne onoq/
از بقایای قوم عاد* در ارض‌الجبابره، مردی بود بلندقد، به نام عوج بن عُنُق (عناق، عناقه) که گویند در منزل آدم* متولد شد و سه هزار و سیصد سال، و بنابر بعضی روایات سه هزار و پانصد سال، تا زمان موسی* بزیست. چندان بلند قد بود که چون هوا را ابر فرا می‌گرفت نیمی از پیکر او بالای ابر بود. به روایت بلعمی (۴۹۱/۱): بر لب دریا بایستادی و دست در قعر دریا فروبردی و ماهی* برگرفتی و در گرمای آفتاب* بریان کردی و بخوردی. طوفان نوح* تا کمرگاه او بود. عوج پاسدار ارض‌الجبابره بود و دوازده تن نقیبان موسی را که به جنگ این مردم آمده بودند، در ساق موزه (کفش) ببست و به حقارت بر آنها نگریست. تخته سنگی از کوه برداشت که اگر بر لشکر بنی‌اسرائیل می‌زد همه را نابود می‌کرد اما خداوند پرندگانی را مأمور کرد که سوراخی در آن ایجاد کردند و به گردنش افتاد. وقتی موسی با او رو به رو شد، خواست عصا بر عوج زند. وی ده ارش قد داشت و عصا نیز ده ارش بود. موسی ده ارش هم برجست و عصا بر او زد، بر شِتالَنگ (استخوان پاشنهٔ پا) او خورد و بیفتاد و بمرد. استخوان او به مدت ده سال پلی بود بر روی رود نیل به عرض یک میل (بلعمی: ۴۹۶/۱). در روایتی دیگر (عجایب [طوسی]: ۴۰۹) هست که در زمین لهاوور [استخوان] دو زانو یافتند: یکی را بر سر نهری عظیم انداختند و از آن پلی بساختند و بر سر آن صدهزار مرد و چهارپایان می‌رفتند.

گویند عوج یک روز منی کرد و به خودش بالید که مخلوقی از من بلندتر نیست. هنگام شکار دست کرد در دریا و کمر ماهی‌ای را بیرون کشید و جلو خورشید گرفت. وقتی نگاه کرد دید سر و دُم ماهی در دریاست. بترسید و ماهی را رها کرد. صاحب مجمل‌التواریخ والقصص (۸۹) او را یکی از مبارزان هوشنگ* دانسته است. ابن خلدون (مقدمه: ۳۳۸/۱) روایات و افسانه‌های مربوط به عوج را با دلایل منطقی رد کرده است.

نام عوج در قرآن نیامده و داستان او از طریق تورات در روایات اسلامی راه یافته و از آنجا به عنوان مظهر بلندقدی در ادب فارسی نیز مطرح شده است:

چو بشنید شاه حکم یأجوج را که پیل افکند هر یکی عوج را
(نظامی، لغت‌نامه)

نان و آش و شیر آن هر هفت بز　　خورد آن بوقحطِ عوجِ ابن غـز
(مثنوی: ۷/۵)

جـــوی بـــاز دارد بـــلایی درشت　　عصایی شنیدی که عـوجی بکشت
(سعدی: ۲۷۵)

نـیکبختان بخـورند و غـم دنیا نخـورند　　که نه بر عوج عُنُق ماند و نه بر عاد و ثمود
(سعدی: ۷۱۸)

منابع: بلعمی: ۴۹۰/۱ به بعد؛ تفسیر طبری: ۹۰/۱؛ المستطرف: ۱۲۸؛ قصص [سورآبادی]: ۸۹؛ اعلام قرآن: ۶۲۳؛ دیار شهریاران: ۱۱۶۷/۲؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

عودالریح ← عود صلیب
عودالصلیب ← عود صلیب
عودالکهینا ← عود صلیب

عود صلیب (ـــ الصلیب) /'ud-e salib/

گیاهی است که گل صدتومانی و فاوانیا (Paeonia officinalis) نیز نامیده می‌شود و دارای خواصی است که با هر که باشد از صرع ایمن می‌شود. در کتابهای طبی کهن، نظیر الابنیه و تحفهٔ حکیم مؤمن خواص دیگری نیز برای آن ذکر کرده‌اند. بعضی گویند چوبی است که آتش* بر آن کار نکند و هر چند بشکنند مربع بر آید. مسیحیان معتقدند چون این چوب را قطع کنیم چیزی مانند صلیب در آن ظاهر می‌شود. حتی جمعی از اینان معتقدند این علامت از زمان به دار آویختن حضرت عیسی* در چوب یافت شد و به همین دلیل است که اگر این چوب را به مصروع بیاویزیم بهبود می‌یابد. بیرونی (آثارالباقیه: ۴۰۵) چون این خاصیت را حتی جالینوس حکیم، قبل از مسیح نیز برای این چوب ذکر کرده، این پندارها را خرافات و به دور از حقیقت می‌داند.

این چوب به نامهای عودالریح، عودالکهینا، ابوزیدان و عبدالسّلام نیز خوانده شده است. فرهنگها عودالصلیب را کنایه از صبحدم دانسته‌اند. در ادب فارسی و به خصوص در شعر خاقانی که به تعالیم آیین مسیح وقوف کامل داشته، خواص این چوب شناخته است:

چو آن عودالصلیب اندر برِ طفل　　صلیب آویزم انـدر حـلق عـمدا
(خاقانی: ۲۶)

آن نازنین که عیسیِ دلها زبان اوست　　عودالصلیبِ من خطِ زنّارسانِ اوست
(خاقانی: ۵۶۴)

محراب قیصر کوی تو عید مسیحا روی تو　　عودالصلیب موی تو آب چلیپا ریخته
(خاقانی: ۳۷۸)

دهر پیر بوالفضول است امّ‌صبیان یافته　　کز نبات فکر او عودالصلیبش یافتم
(خاقانی: ۹۰۷)

منابع: آثارالباقیه: ۴۰۵؛ شرح قصیدهٔ ترساییه: ۶۲؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۰۹۵/۲؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ فارسی.

عوسج، نام درختی که عصای موسی از آن بود ← موسی

عهد اَلَست ← اَلَست

عهد دَقیانوس ← دَقیانوس

عید آتش ← آذرجشن

عید اَضحیٰ ← قربانی

عید پاک ← فِصَح

عید تجلّی ← تجلّی

عید فِصَح ← فِصَح

عید فطیر ← فِصَح

عید قربان ← قربانی

عید هَیکَل /id-e (eyd-e) haykal/

عید هَیکل یا جشن هَیکل، یکشنبهٔ پس از میلاد مسیح* (آثارالباقیه: ۳۷۵) است. برخی (بیان‌الادیان، تصحیح اقبال: ۱۵) هَیکل را عبادتگاهی متعلق به مسیحیان دانسته‌اند که در آن چهرهٔ پیامبران و به ویژه عیسی*(ع) نگاشته شده است. این عید را مسیحیان «خارج شوران» گویند و چنان است که سالی یک بار در روزی معیّن، بزرگترین بتی را که در آن چهرهٔ عیسی باشد، در آب روان غسل می‌دهند و آن روز را عید می‌کنند. این تعبیر در سوگندنامهٔ قصیدهٔ ترساییهٔ خاقانی به کار رفته است:

به خمسین و به دخ و لیلةالفطر　　به عید هیکل و صوم‌العزا را

منابع: شرح قصیدهٔ ترساییه: ۱۶۹ و ۱۸۵؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۱۰۱/۲.

عیسو ← یعقوب بن اسحاق

عیسی بن مریم /isabn-e maryam/

عیسی (Jesus / Christ) فرزند مریم* ناصری (منسوب به ناصره) ملقب به مسیح و کلمةالله (زیرا ایجادش از کلمهٔ کُن* بود بدون پدر) و روح‌الله و مسیحا وذوالنخله (تولد ۷۴۹ رومی، مصلوب ۳۰ میلادی) است که اشهر آن همان مسیح است و در قرآن هم یازده بار از او یاد شده است. محققان اشتقاق «مسیح» را از «مسح» و «مساحت» دانسته و معانی ممسوح‌القدمان، مسّاح‌الارض و روغن‌اندود را برای آن ذکر کرده‌اند. برخی (از جمله بهرام فره‌وشی، جهان فروری: ۱۱۶) میان نام مسیح و مِهر* هر دو به معنی «نجات‌بخش»، ارتباطی یافته و هر دو را با نام «میلاد» و «یلدا» در پیوند یافته‌اند، به خصوص که زمان تولد مهر (اول دی ماه) بعدها و پس از آنکه آیین مهری از ایران به ایتالیا (رم) رفت، با روز ولادت مسیح انطباق یافت و در روز بیست و پنجم دسامبر تثبیت شد. مسیحیان اغلب عیسی را پسر خدا می‌نامند، در حالی که مسلمین او را یکی از پیامبران اولوالعزم می‌دانند. عیسی، بنابر انجیل، در زمان هیرودیس، در بیت‌اللحم، از مریم باکره که به وسیلهٔ روح‌القدس* آبستن شده بود متولد گردید. هیرودیس چون سلطنت خود را در خطر می‌دید، قبل از تولد عیسی دستور داد تمام نوزادان را در بیت‌اللحم به قتل برسانند (قس: فریدون، موسی). یوسف نجار از طرف خدا مأموریت یافت که مریم و عیسی را از فلسطین به مصر ببرد. برخی گمان برده‌اند که آیهٔ ۵۰ سورهٔ مؤمنون (وَ اٰوَینَا هُماٰ اِلیٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَراٰرٍ وَمَعین) ناظر بر این مسئله باشد.

تکلم در گهواره: چنان که از قرآن کریم بر می‌آید (مریم: ۲۸ به بعد) مردم، مادر عیسی را به ناشایست متهم کردند و مریم پاسخ آنان را به عیسی، کودک خردسال، واگذاشت. آنها پرسیدند: چگونه کسی که در گهواره باشد سخن بگوید؟ عیسی به سخن آمد و گفت: من بندهٔ خدایم. او به من کتاب داده و مرا مبارک ساخته و به پیامبری خویش برگزیده است.

داستان نطق عیسی در اناجیل اربعه نیامده و از این رو، عیسویان و یهود و مجوس و فلاسفه انکار کنند که عیسی در مهد سخن گفت (تبصرةالعوام: ۲۵).

عیسی پس از بازگشت از مصر در «ناصره» مستقر شد و جوانیِ خود را آنجا، در

کارگاه یوسف نجار، به سر برد و در سی سالگی در «جلیل» و سپس در «اورشلیم» به تبلیغ مشغول شد.

مایدهٔ آسمانی: حواریون (یاران نزدیک عیسی که دوازده تن بودند) برای تحکیم ایمان خود از عیسی خواستند که از آسمان برای ایشان مایده* (خوردنی، طعام) بخواهد؛ نان و ماهی* از آسمان* فرود آمد. داستان مایده به این صورت در اناجیل موجود نیست اما به اینکه عیسی در آخرین شب عمر خویش با حواریون شام آخر را تناول کرد، اشاره شده و به یادبود آن، عِشای ربّانی* هنوز در کلیساها معمول است.

خَرِ عیسی: در سرگذشت عیسی هست که هنگام مراجعت از اُردُن به بیت‌المقدس، چون نزدیک اورشلیم رسید، به حواریون گفت: بروید به سمت آن قریه، در آنجا ماده‌خری کُره‌دار خواهید دید، آن را نزد من آرید. رفتند و آوردند. عیسی بر آن خر سوار شد و به بیت‌المقدس آمد و کوران و بیماران را شفا داد. چون حضرت عیسی هم پیغمبر بود و هم طبیب، لذا روحانیون و پزشکان، تا قبل از رواج درشکه و اتومبیل، به او تأسی جسته و از باب تیمّن بر خر سوار می‌شدند. شاعری از باب طنز اشاره می‌کند:

فقیه شهر بگفت این سخن به گوش حمارش که هر که خر شود البته می‌شوند سوارش

مرغِ عیسی: در فرهنگها شب‌پره یا خفاش را مرغ عیسی گفته‌اند زیرا به روایت قرآن (آل عمران: ۴۹) عیسی بر پاره ای گِل چیزی خواند و در آن دمید و آن گِل، مرغی شد و همان پرنده‌ای است که امروز شب‌پره یا خفاش می‌نامیم (انّی اَخلُقُ لَکُم مِنَ الطّینِ کَهَیئَةِ الطَیرِ فَاَنفُخُ فیه فَیَکُونَ طَیراً بِاِذنِ اللهِ). این داستان در اناجیل موجود نیامده است اما مسیحیان نقل آن را در انجیل صبوت (کودکی عیسی) اعتراف دارند.

مداوای بیماران و احیای مردگان: به دنبال آیهٔ فوق آمده که عیسی به فرمان خدای تعالی کور و پیس را شفا می‌داد و مرده را زنده می‌کرد. در انجیلِ صبوت هست که طفلی را در بازی کشتند و گناه را به گردن عیسی گذاشتند. طفلِ مرده به فرمان عیسی برخاست و به بی‌گناهی مسیح گواهی داد. چهار روز پس از مرگِ شخصی به نام عازر*، عیسی بر سر گور او رفت و با دَمِ مسیحایی خویش او را زنده کرد. از این جهت، نَفَسِ عیسی و دَمِ مسیحا به عنوان معجزاتی که به کار بهبود بخشیدن بیماران و زنده کردن مردگان می‌آمد مورد استفادهٔ شعرای فارسی زبان برای ساختن مضامینِ بدیع بوده است. در قاموس (۸۰۷) تصریح شده که مردگان را زنده می‌کند و مریضان را با هر نوع مرضی شفا می‌بخشد.

مولوی در مثنوی به این مسئله اشاره می‌کند:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق استخوان‌ها دید در حفرهٔ عمیق

(مثنوی: ۲۵۴/۲)

رنگرزی عیسی: مجلسی در کتاب حیاةالقلوب (۴۰۵/۱) در بیان قصهٔ حضرت عیسی اشاره کرده است که مریم او را به صبّاغی داد تا رنگرزی بیاموزد و او با معجزه، جامه هایی را در یک خُم ریخت و به رنگهای مختلفی که صبّاغ می‌خواست درآورد.

صلیب عیسی: بنابر اناجیل، در پایان کار، یهودیان عیسی را به صلیب* آویختند. عیسی پس از سه روز زنده شد و از قبر برخاست و بعد از دوازده روز به آسمان صعود کرد. عده‌ای از مسیحیان می‌گویند: عیسی مصلوب نشد و شخصی که صلیب را حمل می‌کرد کسی دیگر بود که به صورت عیسی در آمد و به اشتباه او را به دار آویختند. قرآن (نساء: ۱۵۷) هم اشاره می‌کند: اینکه می‌گویند عیسی بن مریم را کشتیم صحیح نیست. عیسی نه کشته شد و نه به دار آویخته شد. مردی که بردار کردند، به صورت وی بود و عیسی به یقین کشته نشد بلکه خداوند او را به جانب خویش فرا خواند (وَ ماَ قَتَلُوهُ و ما صَلَبوهُ و لکنِ شُبّهَ لَهُم... بَلَ رَفَعَهُ الله اِلَیه).

رجعت عیسی: احادیث شیعه به رجعت عیسی در آخرالزمان، و اقتدا به حضرت قایم (عج) در نماز تصریح دارند ولی در قرآن اشاره‌ای به رجعت مسیح دیده نمی‌شود، اگرچه بعضی محققان در برخی آیات نشانه‌هایی دال بر این مسئله یافته‌اند (اعلام قرآن: ۴۵۳). یهودیان و برخی فرق مسیحی نیز به رجعت عیسی معتقد بوده‌اند.

سوزن عیسی: عیسی را به این شرط به آسمان بردند که از دنیا هیچ چیزِ بُرّنده و قاطع با خود نداشته باشد اما سوزنی که از روی غفلت در جیب داشت موجب شد که از آسمان چهارم، که فلک خورشید* است، فراتر نرفت. از این رو، سوزن عیسی، به مفهوم نوعی تعلق و وابستگی، در ادب فارسی معروف شده است. همچنین به دلیل اینکه عیسی در آسمان چهارم متوقف و در واقع با خورشید هم خانه شد، مضامین دیگری نیز پدید آمده‌اند که در جای خود به نمونه‌هایی از آنها اشاره خواهد شد.

تعدد عیسی: برخی به تعدد عیسی قایل‌اند و مِهر را مسیحا یا مسیحِ مصلوب می‌دانند و به خصوص برخی محققین ایرانی بر این اصرار می‌ورزند که بسیاری از آیینهای مسیحیت را مأخوذ از آیین میترا، و حتی خود واژهٔ مسیح و میلاد را همان مِهر و مهرداد بدانند و به

این ترتیب، آیین مسیحیت را مدیون تفکر ایرانی قلمداد کنند. در اوراق تورفان نیز بشارت ظهور احمد یا محمد بزرگ جزو بشارتهای مسیحای مصلوب نشده دیده می‌شود که به اعتقاد برخی شاید همان مِهر باشد. اگر نظرِ تعدد عیسی پذیرفته نشود، توجیه برخی آیات قرآن در مورد مصلوب نشدن مسیح و پرواز او به اعلا و آسمانها آسان می‌گردد (اعلام قرآن: ۴۴۹ به بعد).

حضرت عیسی یکی از مهمترین پیامبرانی است که در فرهنگ اسلامی سرگذشت و ابعاد زندگی او صراحت یافته و بالطبع، مضامین و اندیشه‌های باریکی پیرامون روایات و قصصی که در بالا به آنها اشاره شد، پدید آمده و سبب شده‌اند برخی محققان، کتابهای مستقلی در زمینهٔ ارتباط حضرت عیسی با ادب فارسی تألیف کنند. روی هم رفته، کمتر شاعری است که از نام و یاد و معجزات او متأثر نشده باشد. در زیر به مصداق مشتی از خروار، به شواهدی اندک اشاره می‌شود:

تولد عیسی:

مگر که بود دَمِ جبرئیل باد صبا — که همچو عیسیِ مریم بزاد گُل ز تراب
(مسعود سعد: ۳۹)

جز او به صُنع که آرد چو عیسیی از دم — جز او به لطف که سازد چو موسیی ز عَلَق
(انوری: ۲۷۳/۱)

تکلم در گهواره:

تا ز اول خمش نشد مریم — در نیامد مسیح در گفتار
(سنایی: ۲۰۱)

تو گویی که عیسیِّ بن مریم است — که از کودکی شد به گفتن سَمَر
(مسعود سعد: ۱۴۸)

چه حاجت است مسیحا به گفت‌وگو آید — حجاب شاهد عصمت نَشُست مریم را
(صائب: ۵۵)

مایدهٔ آسمانی:

چند بر کوردلان جلوه دهم معنا را — پیش دجّال کشم مایدهٔ عیسی را
(صائب: ۵۲)

خَرِ عیسی:

عیسی و خر هر دو اندر مجلس ما حاضرند کوه بر عیسی بَرید و کاه پیش خر نهید
(سنایی: ۱۸۱)

عیسی اندر آسمان، خر در زمین من نه با عیسی، نه با خر مانده‌ام
(سنایی: ۳۵۸)

تا دل عیسیِّ مریم باشد اندر بَند تو کی روا باشد دل اندر سُمِّ هر خر داشتن
(سنایی: ۴۶۷)

اوصافِ درِ نسبتِ آوازهٔ ایشان وصف نَفَسِ عیسی و آواز خر آمد
(انوری: ۱۴۱/۱)

عیسیِ نظمم و هر نظم که آرد دگری در میان فضلا زحمت خر می‌آرد
(عطار: ۷۰۳)

کیست از دوش کسی باری تواند برگرفت
گر همه عیسی است در فکر خر و بار خود است
(صائب: ۲۴۹)

مرغِ عیسی:

ز باد قدرت اگر کرد جانور عیسی شود ز فرّش بی‌باد جانور آتش و آب
(سنایی: ۶۴)

تا نگیرد مرغ مَر مرغ سنایی را ز بیم لاجرم چون مرغ عیسی روز از آن پنهان بماند
(سنایی: ۱۴۵)

مرغ کان ایزد کند چون مِهر پَرَّد بر سپهر
مرغ کان عیسی کند بس خوار باشد پیش خور
(سنایی: ۲۶۶)

مرغ عیسی کدام سگ باشد که کند سوی جبرئیل آهنگ
(سنایی: ۳۴۰)

نسبت خفاش با عیسی، چو عیسی با خداست می‌شود عیسی خدا، خفاش اگر عیسی شود
(صائب: ۳۷۲)

عیسی با دَمِ جان‌بخش خود مردگان را زنده می‌کند و بیماران را شفا می‌بخشد:

تا چه سان دو لبت رها کرده ناتوان نرگسِ نَوانِ تو را
زان دو تا عیسی و دو تا بیمار شرم ناید همی روانِ تو را
از پیِ چه معالجت نکنند آن دو عیسی دو ناتوانِ تو را
(سنایی: ۲۴)

چو عیسی گر غمی‌خواهی که مانی زنده جاویدان
ز احیایت بساز اموات و از اموات احیا کن
(سنایی: ۴۹۳)

نیز ← سنایی: ۴۰، ۱۵۱، ۱۶۲، ۱۹۳، ۴۷۸.

این جمله ز آثار نسیم است مگر هست — آثارِ نسیم سِحرِ انفاسِ مسیحا
(مسعود سعد: ۱۸)

کنون مگر دَمِ عیسی است بوی گل به سحر — که زنده گشت ازو خاطر اولوالالباب
(مسعود سعد: ۴۰)

چه خواهی ز من من نه عیسی شدم — که اندر چنین مرده‌ای جان کُنم
(مسعود سعد: ۶۱۱)

خشمش بَدَلِ معجزهٔ موسیِ عمران — جودش عوضِ دم زدنِ عیسیِ مریم
(مختاری: ۳۴۴)

نسیم باد در اعجازِ زنده کردن خاک — ببُرد آبِ همه معجزات عیسی را
(انوری: ۱/۱)

نیز ← انوری: ۱۵۵/۱، ۲۵۰، ۳۴۰.

ز زلفت زنده می‌دارد صبا انفاس عیسی را — ز رویت می‌کند روشن خیالت چشم موسی را
(عطار: ۱)

عطر را که از سخنش زنده گشت جان — معلوم شد که همدم عیسی نهاده‌اند
(عطار: ۲۱۳)

وان نَفَس کان مردگان را زنده کرد — نی دَمِ عیسیِ حکمت‌دان بود
(عطار: ۲۴۴)

فتنهٔ سامری‌اش در نظرِ شورانگیز — نَفَسِ عیسوی‌اش در لبِ شکّرخا بود
(سعدی: ۵۰۳)

به غنیمت شِمُر ای دوست دَمِ عیسیِ صبح — تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دَم ازوست
(سعدی: ۷۸۷)

می‌رود در راه و در اجزای خاک — مرده می‌گوید مسیحا می‌رود
(سعدی: ۵۰۸)

دَمِ عیسی است پنداری نسیم باد نوروزی — که خاک مرده باز آید درو روحی و ریحانی
(سعدی: ۶۳۹)

یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می‌کُشت — معجز عیسوی‌ات در لبِ شکّرخا بود
(حافظ: ۱۳۸)

به دَمِ عیسی اگر ناز کند جا دارد — نسخه از چشم تو برداشته بیماری ما
(صائب: ۱۵)

لب میگون تو خمّار کند تقوا را — چشم بیمار تو آرد به زمین عیسی را
(صائب: ۶۰)

می‌تواند چشم بیماری مسیح من شدن — فتنهٔ خوابیده‌ای بیدار می‌سازد مرا
(صائب: ۱۵۳)

از نگاهی می‌دهد جان چشم او عشّاق را — نرگس بیمار اینجا کار عیسی می‌کند
(صائب: ۴۵۶)

نیز ← صائب: ۴۷، ۱۲۰، ۱۳۰، ۲۰۳، ۲۲۴.

حکیمان مرده را صورت نگارند — یَدِ موسی دَمِ عیسی ندارند
(اقبال: ۱۶۶)

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری — عجب این است که بیمار تو بیمارتر است
(اقبال: ۲۵۸)

رنگرزی عیسی:

خاقانیا به سوگ خراسان سیاه‌پوش — کاصحاب فتنه گِردِ سوادش سپاه بُرد
عیسی به حکم رنگرزی بر مصیبتش — نزدیک آفتاب لباس سیاه بُرد
(خاقانی: ۸۷۱)

«صبّاغ نوبهار عیسی‌وار معجزه‌ای در نَفَس داشت.»
(نفثةالمصدور: ۱۰۱)

سوزن عیسی و عالم تجرد:

سوزنی را پای‌بند راه عیسی ساختند — حُبّ دنیا پای‌بند است ار همه یک سوزن است
(سنایی: ۸۵)

نیز ← سنایی: ۱۹۲، ۳۰۰، ۳۸۲.

موی چون در می‌نگنجد کرده‌ای سر رشته گم — گر تو گویی سوزنی با عیسیِ مریم رواست
(عطار: ۲۲)

تـا پـدید است عـیسیِ مـریم قصهٔ سوزن است و شانه پدید
(عطار: ۲۸۱)

چو عیسی از یکی سوزن فـروماند من این بت کم ز سـوزن مـی‌ندانم
(عطار: ۴۲۱)

سوزنی چون دید با عیسی بـه هـم بخـیه‌ای بـر رو فکـندش لاجـرم
(عطار)

ز همرهان گرانجان ببرُ کـه سـوزن دوخت بـه دامـنِ فـلکِ چـارمین مسیحا را
(صائب: ۱۲)

نگـاه‌دار سر رشـتهٔ سـخن زنهـار که می‌زنند به سوزن لب مسیحا را
(صائب: ۵۰)

چه ز اندیشهٔ تجرید به خود می‌لرزی سوزنی بود درین راه مسیحا برداشت
(صائب: ۲۰۳)

مسیح سوزن خود گو به هرزه تیر مکن که چشم آبلهٔ ما به خـار هـامون است
(صائب: ۲۶۳)

بی کشاکش نیست عیسی گر بر آید بر فلک چشم سوزن می‌پرد تا رشتهٔ مردم به جاست
(صائب: ۲۹۲)

چاره‌جوییهای غمخواران مرا بیچاره کـرد این گره در کار من از سوزن عیسی فـتاد
(صائب)

نیز ← صائب: ۳۲، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۹، ۲۶۳، ۲۶۶، ۵۹۲.

عیسی در آسمان چهارم، همخانهٔ خورشید:

رشتهٔ نورانی خـورشید در سـوزن کشـید سوزن عیسی چو ترک رشتهٔ درهم گرفت
(صائب: ۱۷۰)

پاکـی دامـان مـریم شهـپر عـیسی شـدست همدم خورشید شبنم را گلستان کـردن است
(صائب: ۲۶۰)

میانِ راه چـو عـیسی غـی‌کنم مـنزل ازین کَریوه به همت گذار خواهم کرد
(صائب: ۵۵۸)

به امیدی که با نبض تو دسـتی آشـنا سـازد مسیح از «خانهٔ خورشید» آهنگ سفر کرده
(صائب)

مضامین و موارد دیگر:

عشق یک روی است او را در بر عیسی نشان　　عقل یک چشم است او را در صف دجّال کن
(سنایی: ۴۹۸)

نیز ← سنایی: ۲۹، ۳۸۹، ۴۳۴، ۴۹۳.

نمایی به جود آنچه عیسی به دَم　　نمایی به رای آنچه موسی به کف
(مسعود سعد: ۲۹۹)

نیز ← مسعودسعد: ۱۴۹، ۳۵۹، ۳۷۶، ۳۸۰، ۴۴۹، ۴۵۱.

با عیسیِ روح هم‌نفس شو　　بگذار جدل برای دجّال
(عطار: ۳۴۳)

گر تو به عشق فی‌المثل عیسیِ وقتی ای فرید　　لاف مزن چو رهزنت سوزن و شانه یافتم
(عطار: ۳۷۱)

مشعل یونس و چراغ کلیم　　بزم عیسی و باغ ابراهیم
(خمسه: ۶۸۵)

معجزی کان مسیح پی‌نبرد　　راه تحصیل آن رهین تو باد
(انوری: ۱۱۷/۱)

نیز ← انوری: ۶۳/۱، ۲۶۹، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۴۷.

ز ارباب تجرّد نیست بر دل بارِ عالم را
سبک‌روحی فزون از حملِ عیسی گشت مریم را
(صائب: ۹۴)

نیز ← صائب: ۵۸، ۷۸، ۱۸۳، ۲۱۰، ۵۹۴.

می‌چکد آب خضر از تاک او　　مرهم زخم مسیحا خاک او
(اقبال: ۱۰۷)

نیز ← اقبال: ۷۸، ۱۰۳، ۲۶۲.

امثال و ترکیبات زیادی نیز با الهام از سرگذشت عیسی پدید آمده‌اند که می‌توان در امثال‌وحکم و لغت‌نامه آنها را دید.

در شعر معاصر فارسی، اشاره به مسیحیت و مسیح در شعر احمد شاملو بیشتر دیده می‌شود:

و شعر زندگی هر انسان
که در قافیهٔ سرخ یک خون بپذیرد پایان
مسیح چهارمیخ ابدیت یک تاریخ است. (قطعنامه: ۸۱)

شد آن زمانه که بر مسیح مصلوب خویش به مویه می‌نشستید
که اکنون
هر زن
مریمی است. (آیدا، درخت و خنجر و خاطره: ۱۳۰)

و کاج سرفراز صلیب چنان پربار است
که مریم سوگوار
عیسای مصلوبش را باز نمی‌شناسد. (باغ آینه: ۱۳۰)

شاملو داستان مصلوب شدن عیسی را در شعر «مرگ ناصری» (ققنوس در باران: ۴۵) شاعرانه سروده است. نمادهای عیسی، مسیح، مصلوب شدن او و مراسم عِشای ربّانی نیز در هنر غرب بسیار فراوان ظهور یافته‌اند.

منابع: بلعمی: ۷۴۵/۲ به بعد؛ تفسیر طبری: ۴۳۰/۲ و ۱۸۶۷/۷؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۱۹؛ قصص [نیشابوری]: ۳۶۴ به بعد؛ یعقوبی: ۸۳/۱ و ۹۶؛ مروج: ۵۷/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۱۰۱/۱؛ قصص [نجار]: ۳۷ به بعد؛ روضة‌الصفا: ۱۳۱/۱؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۰۱/۳؛ فصوص: ۳۵۲ و ۱۳۸؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۴۳ و ۸۲ و ۱۱۲ و ۱۲۹؛ تحلیل هفت‌پیکر: ۱۴؛ تقویم و تاریخ: ۹۴؛ منطق‌الطیر: ۲۷۰ و ۳۰۳؛ فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: ۲۵۷/۴؛ قاموس: ۸۰۶و ۸۶۷؛ گزیدهٔ خاقانی: ۱۲۳ و ۱۳۰؛ شرح قصیدهٔ ترساییه: ۵۵ و ۷۴؛ نفثة‌المصدور: ۱۰۱؛ مهدی پرتوی، «خر عیسی»، هنر و مردم، بهمن ۱۳۵۵: ۶۹/۱۷۲؛ چهرهٔ مسیح در ادبیات فارسی؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۳۸۶؛ *Brewer's*: 633; *Dictionary of Symbols*: 56.

عین ایّوب ← ایّوب
عین شمس (ــ الشمس) ← بَلَسان
عین مغتسل ← ایّوب

عیّوق /ayyuq/
پنجمین ستارهٔ درخشان آسمان* است واقع در صورت «ممسک‌الاعنه» و چون دو

ستاره موسوم به بز و بزغاله در پی آن دیده می‌شوند، به «بزبان» نیز موسوم است. رنگ عیّوق درخشان و طلایی است و در احکام نجومی آن را «قاطع» می‌دانند. در چهار مقالهٔ نظامی عروضی (۷۸) در حکایت گریختن ابوعلی سینا و ابوسهل مسیحی از دربار مأمون خوارزمشاه، از ترس سلطان محمود و سرگردانی آنها در بیابان، بوسهل می‌گوید: «من خود همی دانم که از این سفر جان نبرم که تسییر من در این دور روز به عیّوق می‌رسد و او قاطع است».

در باورهای عامیانه آمده است که اگر به عیّوق بنگرند رفع تشنگی می‌شود. محتشم در واقعهٔ کربلا سروده است:

زان تشنگان هنوز به عیّوق می‌رسد　　فریاد العطش ز بیابان کربلا

رنگ درخشان این ستاره و شهرت آن برای شاعران خیال‌انگیز بوده و آن را مظهر بلندیِ قدر و درخشندگی دانسته و با خورشید* و ناهید* همبر و همراه شناخته‌اند.

المنّةلله که بر دولت و ملت　　اقلیم جهان دیده و عیّوق گه ماست
(سنایی: ۷۶)

تو نیز اندر هزیمت بوق می‌زن　　ز چاهی خیمه بر عیّوق می‌زن
(خمسه: ۲۱۸)

ز لشکرگه روس بانگ جرس　　به عیّوق برمی‌شد از پیش و پس
(خمسه: ۱۱۱۴)

عیّوق به عنوان مظهر سرخی و زیبایی نیز آمده است:

بدیدی به نوروز گشته به صحرا　　به عیّوق مانند لالهٔ طَری را
اگر لاله پرنور شد چون ستاره　　چرا زو نپذرفت صورتگری را
(ناصرخسرو: ۱۴۲)

منابع: فرهنگ اصطلاحات نجومی: ۵۳۸؛ لغت‌نامه، دا.فا..

غ

غُراب /qorāb/

غُراب (زاغ، کلاغ) (Crew) (در عبری به معنی سیاه) پرنده‌ای سیاه و مردارخوار است که هزار سال عمر می‌کند. میان او و بوم* عداوت دیرینه‌ای است که هشتمین باب کلیله و دمنه، «باب‌البوم و الغراب»، به این مسئله پرداخته است.

سابقهٔ داستانی غراب، به روایت هابیل و قابیل* بر می‌گردد. چون قابیل هابیل را بکشت، جنازهٔ برادر را بر دوش کشید و نمی‌دانست چگونه پنهانش کند. دو غراب آمدند و با هم جنگیدند، یکی دیگری را بکشت و در خاک پنهان کرد (مائده: ۳۱) و قابیل نیز برخاست و گودالی کَند و برادر را در آن نهاد و خاک بر رویش ریخت.

هنگام طوفان نوح* چون آب* کم شد و کشتی نوح بر کوه جودی* فرود آمد، نوح زاغ را فرستاد که برود و ببیند در زمین آب چقدر مانده است. زاغ رفت و روی زمین مُرداری یافت و آنجا بنشست و خوردن آغاز کرد. نوح بر وی لعنت کرد و گفت: تو را روزی، مُردار باد. از این رو، غراب، به نامهای «قاصد نوح» و «غراب نوح» نیز معروف شده است. در عربی به همین جهت مَثَل می‌زنند: «هُوَ غُراب نوح».

بر اساس کتاب مقدس (قاموس: ۶۳۳) غراب به اعجاز برای «ایلیا» خوراک می‌آورد. در آیین مهر* هنگام قربانی* گاو*، غراب همچون منادی و مبشر او است. پیام ایزد را هم او به مهر می‌رساند و در واقع، وظیفهٔ او به «مرکور» که پیک خدایان بود شباهت دارد. غراب نماد هوا هم هست (آیین میترا: ۱۹۴). در یکی از مراسم آیین میترا، به نام کُروینا (corvina)، تازه وارد به «کلاغ مقدس» ملقب می‌شود. بر اساس نقوش دیواری که در معابد مهری پیدا شده، نتیجه گرفته‌اند که در این آیین، کلاغ خدمتکاری عالی‌مقدار است (همان: ۱۹۲).

کلاغ مانند همهٔ پرندگان سیاه در قصه‌های غربی و گاه شرقی، نماد هوش و فراست

است و آنچه از قدرت و اختیارش در تعیین سرنوشت مردمان می‌گویند دالّ بر هوشیاری او است. این پرنده در نظر قبایل سرخ‌پوست و مردم سیبری نماد فرهنگ و تمدن است (جلال ستاری، هنر و مردم: ۷۵/۱۱۴) و در بیشتر قصه‌های غربی و گاه در برخی روایات شرقی، مشاور و ناصح هوشیار مردمان معرفی شده است و از آینده و آنچه روی خواهد داد خبر می‌دهد.

عمر طولانی کلاغ در اغلب فرهنگها معروف و زبانزد است و نیز مُردارخواری و طبیعت فرودین او. در کتابهای حیوان‌شناسی، از جمله حیاةالحیوان به این خصوصیت، یعنی عمر دراز او که در برابر عقاب* (معروف به عمر کم) قرار می‌گیرد، اشاره شده است: «گویند زاغ سیصد سال بزید و گاه سال عمرش از این نیز درگذرد... عقاب را سی سال عمر بیش نباشد». همین تقابلِ عمر و طبعِ دو پرندهٔ معروف در فرهنگ ایران و جهان سبب شده است که پرویز خانلری با الهام از قصه‌ای با همین مضمون، از کتاب دختر سروان اثر پوشکین، منظومهٔ بلند «عقاب» را با مطلع زیر بسراید: -

گشت غمناک دل و جان عقاب　　چو از او دور شد ایّام شباب

(← غلامحسین یوسفی، چشمهٔ روشن، تهران،علمی،۱۳۶۷: ۶۷۶ به بعد).

مضمونی نزدیک به این، در مناظرهٔ زاغ سیاه و باز سپید، که عنصری بلخی به نظم آورده نیز وجود دارد اما «عقاب» خانلری، از لطف و ذوق دیگری برخوردار است. رفتار نادلپسند زاغ در مَثَل معروف «زاغ می‌خواست از رفتار کبک تقلید کند، راه رفتن خودش را هم فراموش کرد» نیز آشکار شده است.

غراب در فرهنگها و ادبیات اسلامی نامهای متعددی همچون زاغ، کلاغ، ابوحاتم، ابوحجادب، ابوالجراح، ابوحذر، ابوریدان، ابوزاجر، ابوالشوم، ابن‌بریج و ابن‌دایه (← لغت‌نامه) دارد. علاوه بر لغات و ترکیباتی که در ارتباط با نامهای این پرنده در فرهنگها آمده‌اند، در ادبیات فارسی، غراب مظهر سیاهی و شومی و حذر کردن و کراهت منظر نیز معرفی شده است:

عالمی زاغ سیاه و نیست یک باز سپید　　یک رمه افراسیاب و نیست پیدا پور زال

(سنایی: ۳۴۶)

از وصالت گشت فالم سعد چون فرّ همای　　گر زهجرت گشت روزم تیره چون پرّ غراب

(معزّی: ۸۹)

در عشق تو جز به جان خطر می‌نکنم گر من زاغم چرا حذر می‌نکنم
(مسعود سعد: ۷۰۹)

خاقانی آن کسان که طریق تو می‌روند زاغ‌اند و زاغ را روش کبک آرزوست
(خاقانی)

زال ارچه موی چون پَرِ زاغ آرزو کند بر زاغ کی محبت عنقا برافکند
(خاقانی: ۱۴۰)

ای پرچم راياتِ مُلک چشم بدت دور کز پرِّ غراب آمده در فرِّ همایی
(خاقانی: ۴۳۷)

غراب انواعی دارد و بیشتر بر سه نوع از پرندگان اطلاق می‌شود:

- زاغی که به غراب‌الزرغ و عناق نیز معروف است.
- غراب معروف به غراب سود (کلاغ).
- غراب معروف به غراب ابقع (کلاغ پیسه).

غُرابِ بَین (ـ البین): کلاغ سرخ‌پا و سرخ‌منقاری است که باریکتر و درازتر از کلاغ پیسه است و عرب آن را شوم و نشانهٔ فراق و جدایی می‌داند. اعتقاد بر این بوده است که اگر کسی از خانه بیرون آید و آن را ببیند بر فراق دلالت می‌کند. در ادب فارسی هم «غُرابِ بَیْن» مظهر شومی و فراق دانسته شده است. داستان آن طوطی که با زاغ در قفس کردند (کلیات سعدی: ۱۶۳) و می‌گفت: یا غُرابَ البَیْن یا لَیْتَ بَیْنی و بَیْنَکَ بُعْدَ المَشْرِقَیْن، از این معنا حکایت دارد:

فغان ازین غرابِ بَین و وای او که در نوا فکندمان نوای او
(منوچهری: ۸۲)

غرابِ بَین نای‌زن شدست از آن سِتُه شدم ز استماع نای او
(منوچهری: ۸۲)

او همایی بود، بی او قصر حکمت شد دَمَن کو غراب‌البین کو؟ تا بر دَمَن بگریستی
(خاقانی: ۴۴۲)

«گفتی نَعیبِ غراب‌البین در پردهٔ الحان اوست یا آیت اِنَّ اَنْکَرَ الأَصْواتِ در شأن او.»
(گلستان: ۱۳۱)

غُرابیه: نام گروهی از غُلات (یکی از فرقه‌های شیعه) است که می‌گفتند: علی بن ابی‌طالب (ع) به غراب مانَد (الفرق بین‌الفرق، چ ۱، به اهتمام محمدجواد مشکور: ۲۵۹ به بعد).

در ادبیات معاصر فارسی گاهی کلاغ مظهر خبرچینی، به ویژه خبر بَد، معرفی شده که در این صورت، بیشتر به نوع خاصی از آن، معروف به «زاغی» نظر بوده است:

آن کلاغی که پرید از فراز سَرِ ما
و فرو رفت در اندیشهٔ آشفتهٔ ابری ولگرد
و صدایش همچون نیزهٔ کوتاه
پهنای افق را پیمود
خبر ما را با خود خواهد برد به شهر. (فروغ فرخزاد، تولدی دیگر: ۱۲۵)

در شعری به همین نام، یعنی «کلاغ» از ادگار آلن‌پو، شاعر و نویسندهٔ امریکایی، به شوم بودن و بدخبر بودن کلاغ اشاره شده است (دریای گوهر، مهدی حمیدی: ۲۳۴/۲) و شاعر معاصر، اخوان ثالث، به داستان کلاغ در شعر آلن‌پو، اشاره می‌کند:

بگوییمش که او
چونان کلاغ پیرِ پو
شبخوانی تاریک و
تلخش چیست. (در حیاط کوچک پاییز در زندان: ۹۱)

کلاغ، قبرکَن اول بود
و قبر اول قبر هابیل است
کلاغ‌های سیاه
کلاغ‌های قبرکن زشت
سپاه قابیل‌اند. (طاهره صفارزاده، بیعت با بیداری: ۳۸)

منابع: بلعمی: ۱۰۳/۱ و ۱۴۱؛ تفسیر طبری: ۳۹۷/۲؛ عجایب [طوسی]: ۵۴۰؛ عجایب [فارسی]: ۴۳۹؛ المستطرف: ۱۲۰؛ حبیب‌السیر: ۴۲۳/۱؛ آیین میترا: ۱۹۲ و ۱۹۴؛ دیار شهریاران: ۳۹۷/۲؛ نمایش در ایران: ۳۳؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، فروردین ۱۳۵۱: ۷۵/۱۱۴؛ سمبولها: ۱۰۴؛ لغت‌نامه؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۸۱۵/۲؛
Brewer's: 300; *Dictionary of Symbols*: 70.

غُرابِ بَین (ــ البین) ← غُراب
غُرابِ نوح ← غُراب؛ نوح
غسل تعمید ← تعمید

غم‌خورک ← بوتیمار
غُمَیصا، شِعری‌الغُمَیصا (شِعرای شامی) ← شِعریٰ

غول /qul/
غول (جمع آن غیلان و اغوال) نوعی دیو* زشت است که مردم را در صحراها هلاک کند و به هر شکل که بخواهد در آید و مردم را در بیابان به نام بخواند و از راه ببرد. برخی (جاحظ، الحیوان: ۴۸/۶) نام غولِ ماده را سعلاة نوشته و فرقهایی میان غول و سعلاة قایل شده‌اند. معروف است که سعلاة یا ساحرةالجن گاهی با آدمیان پیمان زناشویی می‌بندد. بسیاری هم آن را با دیو و جن* یکی دانسته و داستانها و عجایب زیادی دربارهٔ آن نقل کرده‌اند (حیاةالحیوان: ۱۳۱/۲).

غول در عبری به معنی مودار است و گاهی آن را به بُز ترجمه کرده‌اند. در ترجمهٔ یونانی کتاب مقدس غول به دیوان ترجمه شده و مراد ارواح پلید است. به‌گمان عوام غول موجودی خیالی است که نیمهٔ بالای تن او به شکل انسان و نیمهٔ پایین به‌شکل اسب* یا بُز تصور شده و با باکوس* خدای شراب که در جنگلها و بیشه‌ها است، دوستی دارد (قاموس: ۶۳۹).

قزوینی در کتاب عجایب‌المخلوقات (ترجمهٔ فارسی: ۳۸۳) آورده است که چون شیاطین استراق سمع کنند، باری تعالی ایشان را به وسیلهٔ شهابها دفع فرماید. بعضی بسوزند و بعضی به دریا افتند و نهنگ شوند و بعضی به بیابانها غول شوند.

تابطّ شراً، شاعر جاهلی عرب، در اشعار خود از غولان سخن گفته است (اغانی: ۲۰۹/۱۸). او شبهای تاریک با غولان بزرگ روبه‌رو می‌شد و با آنها می‌جنگید و هلاکشان می‌کرد (مجانی‌الحدیثة: ۱۳/۱). وی این معانی را در شعر خویش نیز آورده است.

در ادبیات فارسی و فرهنگها غول مجازاً به معنی مردم وحشی و آدمخوار و کنایه از شیطان و نَفْس آدمی، و زشت‌اندام و درازقد به کار رفته است. در واژه‌ها و ترکیبهای غول‌آسا و غول‌پیکر و غول بی‌شاخ و دُم، و نیش‌غولی (= نابجا و نامناسب) نیز اسم غول تا امروز در زبان فارسی زنده است، چنان که «شاخ غول شکستن» کنایه از انجام کاری بسیار دشوار و تقریباً ناممکن است و البته در مقام طعنه و ریشخند در فارسی عامیانه نیز به کار می‌رود:

بر رَهْ غولان نشسته‌اند حذر کن باز نهاده دهانها چو حواصل
(ناصرخسرو: ۱۳۷)

گرش غول شهرگویی، جای این گفتار هست ورش دیو دهر خوانی، جای استغفار نیست
(ناصرخسرو: ۳۱۲)

غول باشد نه عالم آن که از او بشنوی گفت و نشنوی کردار
(سنایی: ۲۰۲)

صبح خرد دمید در این خوابگاه غول بختی فرومدار کز ایدر گذشتنی است
(خاقانی)

غول بر خویشتن ار خضر نهد نام چه سود که خدایش به سرِچشمهٔ حیوان نبرد
(خاقانی: ۵۸۶)

در بیابان سماوات همه غولانند دفع غولان بیابان به خراسان یابم
(خاقانی: ۲۹۶)

دور است سر آب ازین بادیه هشدار تا غول بیابان نفریبد به سرابت
(حافظ: ۱۳)

غول، نام زنی جادوگر نیز هست که اسفندیار* وی را در خان چهارم از هفت‌خان کشت:

ورا غول خوانند شاها به نام به روز جوانی مشو پیش دام
(شاهنامه)

دور از مردمی و رسم قبول
ناخنانم ستبر چون سُمِ غول (نیما یوشیج: ۲۹۲)

مارپیچ کوهسارش را
سر به سوی این مُقَرنَس‌روی
غول استاده در او هر جا نه آدم، آدمی‌خوار (نیما یوشیج: ۴۲۰)

منابع: آفرینش زیانکار: ۱۰۹؛ قاموس: ۶۳۹؛ الحیوان: ۴۸/۶ به بعد؛ حیاةالحیوان: ۱۳۰/۲؛ اسرارنامه: ۴۰۴؛ نخبةالدّهر: ۱۴۷؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 114.

ف

فاوانیا ← عود صلیب

فَرّ /far(r)/

فَرّ (فَرّه، خَرّه، خوره) به معنی شکوه و جلال و شأن و شوکت و برازندگی و زیبندگی در فرهنگها ضبط شده است و وَرج و ارج و فرّهی و فراهت و فرمند و فرهمند و فرّخ و فرخندگی و فروهیده و فرهومند نیز در ادبیات به نوعی با آن ارتباط می‌یابند (← یشتها: ۳۱۱/۲) و علاوه بر اینها در ساختمان نامها و مشتقات دیگری هم هست. فرّ در اصطلاح اوستایی، حقیقتی الهی و کیفیتی معنوی است که چون برای کسی حاصل شود او را به شکوه و جلال و مرحلهٔ تقدس و عظمت معنوی می‌رساند و صاحب قدرت و نبوغ و خرّمی و سعادت می‌کند. بنا بر مندرجات اوستا، میان خَرّه (فَر) و آذر (← آتش) بستگی فراوان موجود است. در اوستا از دوگونه فرّ سخن رفته است: نخست فرّ ایرانی، قدرت و شکوه و به ویژه نیروی فوق‌العاده و مزدا آفریده‌ای است که ایران‌زمین را همواره در برابر دشمنان و غیرایرانیان نگاهبانی کرده و از پرتو همین فرّ سرزمین ایرانشهر همواره مستقل و نیرومند بود و دشمنان نمی‌توانستند بر آن چیره شوند. این فرّ، بخشندهٔ نعمت و ثروت و ستور و احشام به ایران زمین نیز بود. دیگر، فرّ کیانی (= پادشاهی) است که موجب پادشاهی و کامیابی سران کشور و شوکت و اقتدار آنان به شمار می‌رفت. در یشت نوزدهم اوستا که موسوم به زامیاد یا کیان‌یشت است اغلب از فرّ کیانی سخن رفته است. بنا بر مندرجات این یشت، فرّ کیانی نیرویی معنوی و قابل ستایش و تقدیس و جزءِ لایتجزّای وجود اهورامزدا* است که در پرتو آن، آفرینش* را در کمال زیبایی پدید می‌آورد. این نیرو به همهٔ ایزدان*، امشاسپندان*، شهریاران، بزرگان و پارسایان متعلق است و حتی پهلوانان، بنا بر بعضی روایات، نیز دارای فرّ خاص خود هستند.

فرّ کیانی ابتدا به هوشنگ* تعلق یافت که از پرتو آن بر هفت کشور فرمان راند؛ بعد به تهمورث* منتقل شد که او نیز بر هفت کشور و دیوان* و جادوان مسلط بود؛ آنگاه به جمشید* رسید و مدت زیادی با او بود. جمشید در اوج عظمت به وسوسهٔ دروغ و ناراستی بی‌راه گشت و به تدریج، در سه مرحله، فرّ از وجود او به هیئت مرغ «وارِغَن»* (= شاهین*) بیرون رفت. واپسین بهرهٔ فرّ که از جمشید جدا شد، به گرشاسپ* پیوست که از پرتو آن پهلوانی بی‌هَمال شد و دیویَسنان را برانداخت. پس از بی‌راهیِ گرشاسپ، به مانند جمشید، فرّ از او نیز جدا شد و چون کسی لایق آن نبود، مدتی سرگردان ماند تا اینکه در هنگامهٔ کشمکش آژی‌دهاک (← ضحّاک) و آذر، فرّ میان دریای فراخکرت* پنهان شد. افراسیاب* برای تصاحب آن به فراخکرت رفت و فرّ از آنجا نیز بیرون آمد و پس از یک دوره فترت، به کالبد کیقباد* نخستین پادشاه سلسلهٔ کیانی، و پس از او به سایر شاهان کیانی انتقال یافت. فرّ سپس به کیخسرو* پیوست که شکست‌ناپذیر شد و بر افراسیاب تباهکار پیروز گردید. سرانجام امشاسپندان* آن را به گشتاسپ* رسانیدند که زردشت در پناه او اوج گرفت. به این ترتیب، فرّ تا ظهور سوشیانت* و رستاخیز* از ایران‌زمین روی بر نخواهد تافت. بهرام ورجاوند* نیز دارای فرّ خواهد بود. فرّ هر گاه از کسی جدا می‌شد موجب ادبار و بدبختی او بود. فردوسی در داستان جمشید می‌گوید:

بر او تیره شد فَرّهٔ ایزدی به کژّی گرایید و نابخردی

(شاهنامه: ۲۹/۱)

فرّ در کارنامهٔ اردشیر بابکان (۱۴–۱۵) به صورت بَرّه و در شاهنامه (۱۲۷/۷) به صورت غُرم (میش کوهی) مجسم شده است. فرّ چون از کسی بگسلد، پادشاهی نیز از کَفَش بیرون خواهد شد.

شیخ اشراق (مجموعهٔ آثار فارسی: ۱۸۶) در قلمرو حکمت اشراق، از فرّ، یا به تعبیر او «کیان‌خَرّه»، به نوری تعبیر کرده که «مُعطیِ تأیید است و نَفْس بدو روشن و قوی گردد و به سبب آن، گردنها او را خاضع گردد» و در اصطلاح این مکتب می‌توان آن را همان نور ساطع از نورالانوار نامید (مَزدیَسنا: ۴۲۱ به بعد). به عقیدهٔ پورداوود (یشتها: ۵۱۲/۱) اعتقاد به فرّ، بعدها با عنوان «شَخینا» (shaxina) به دین یهود نفوذ کرد و یعقوب* دارای شَخینا بود که در اثر بی‌تابی در فراق یوسف* از او جدا شد و دوباره به او پیوست.

یونانیان هم فرّ کیانی و «تیکه» (tyche) را که گونه‌ای بخت و طالع یا تصادف و تقدیر

خدایی است یکی شمرده‌اند. نگاهبانی «تیکه» از سرنوشت شهرها حداقل تا روزگار پیندار (Pindar) بزرگترین شاعر غنایی یونان (۵۱۸-۴۳۸ ق.م) سابقه داشته است (پژوهشهایی در شاهنامه: ۳۶).

در ادبیات فارسی، فرّ اغلب به معانی فوق و به ویژه به همان معانی لغوی که در آغاز گفتیم و گاهی به صورتهای فرّ ایزدی، فرّ یزدانی، فرّ آسمانی، فرّ پهلوانی، فرّ کیانی، فرّ خسروی و کیان‌خرّه، به کار رفته است. به خصوص در شاهنامهٔ فردوسی موضوع فرّ و صورتها و تجلیّات آن تا آنجا گسترده است که کتاب خاصی با عنوان فرّ در شاهنامه توسط علیقلی اعتماد مقدم تألیف شده است.

در اینجا به برخی نمونه‌های استفاده از فرّ در شعر فارسی اشاره می‌شود:

ملک چون ورا دید با وَرج و فرّ — که آن را نه اندازه بود و نه مَر ...
(شاهنامه)

یکی گفت با شاه خورشیدفرّ — که چون تو جهان شاه نارد دگر
(شاهنامه: ۴۳۲/۸)

ز مهرش جهان را بود وَرج و فرّ — ز خشمش بجوشد به تن‌در جگر
(شاهنامه)

منم گفت با فرّهٔ ایزدی — همم شهریاری همم موبدی
(شاهنامه: ۳۹/۱)

من از بهر این فرّ و اُورند تو — بجویم همی رای و پیوند تو
(شاهنامه: ۲۵۳/۶)

ز من بگسلد فرّهٔ ایزدی — گرآیم به کژّی و راه بدی
(شاهنامه: ۳۸۰/۵)

گرفت از ماه فروردین جهان فرّ — چو فردوس برین شد هفت کشور
(عنصری)

ای به وَرج و کامکاری نایب اسفندیار — وی به عدل و نامداری نایب نوشیروان
(معزی: ۶۳۵)

رکابش داشت عزّ جاودانی — چو چترش داشت فرّ آسمانی
(فخرالدین اسعد)

هر که در فرّ سایهٔ کف توست — ایمن است از نوایب حدثان
(سنایی: ۴۴۵)

عیان از چهره‌اش، چهرِ منوچهر نهـان در فـرّه‌اش، فـرِّ فـریدون
(قاآنی: ۶۸۶)

نیز ← مَزدیَسنا: ۴۲۶ به بعد.

منابع: یشتها: ۳۰۹/۲ به بعد؛ مَزدیَسنا: ۴۱۲ به بعد؛ فَرّ در شاهنامه: ۶ تا ۱۲۸؛ حماسه‌سرایی: ۴۹۳ به بعد؛ اساطیر ایران: سی و نه و ۶۰؛ یکتاپرستی: ۴۱۳؛ تاریخچهٔ بیرق: ۳ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۱۲ به بعد؛ ارداویرافنامه: ۱۴۷؛ سوشیانت: ۹۹؛ آیین شاهنشاهی ایران: ۱۴۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۹۷/۱ به بعد و ۹۷۰/۲ به بعد؛ داستانهای ایران باستان: ۴۷ به بعد؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۳۵ به بعد؛ ژاله آموزگار، «فرّه، این نیروی جادویی و آسمانی»، کلک، آبان-دی ۱۳۷۴: ۶۸-۳۲/۷۰؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۶۹؛ لغت‌نامه.

فَرّ آسمانی ← فَرّ

فَراخکِرت /farāxkert/

فـراخکـرت (فـراخکـرد) نـام پَـهلَوی اقـیانوسی است کـه در اوسـتا «وئـوروکش» (Vouru-kasha) ضبط شده و معنی تحت‌اللفظی آن «بزرگ‌ساحل» و «فراخ‌کناره» است. تعیین محل آن به درستی معلوم نیست. برخی خاورشناسان برآنند که مـقصود دریـای خزر و یا دریاچهٔ آرال است و بعضی دیگر آن را اقیانوس جنوب ایران پـنداشـته‌انـد. پیدایش فراخکرت در یشت هشتم، به این گونه است که تشتر*، ایزدِ باران، با «اَپوش»* دیو* خشکی به پیکار بر می‌خیزد و در سه نوبت که بر وی پیروز می‌شود هر بار ده شبانه روز باران می‌بارد. در اثر جریان سیل اهریمن* و یارانش نابود می‌شوند و آنگاه باد تندی می‌وزد و آبها را به کرانه‌ای می‌برد که از آن، دریای وئوروکش (فراخکرت) پدید می‌آید. این دریا، یک سوم زمین را در جهت حدّ جنوبی البرز* کوه اشغال کرده و چنان عظیم است که آب هزار دریاچه را در بر دارد. هر یک از این دریاچه‌ها خصوصیاتی دارند: برخی بزرگ‌اند و برخی کوچک. همهٔ آبها از چشمهٔ «اردوی‌سور آناهیتا*» (= چشمهٔ پر آب و زلال) جاری است و در مسیر آن، یکصد هزار مجرای زرّین تعبیه شده‌اند و آب گرم و زلال از این مجاری عبور می‌کند و به سوی کوه مرتفع هوگر (Hūgar) روان می‌شود. بعضی دریاچه‌های آن به اندازه‌ای بزرگ است که یک سوار در مدت چهل روز دور آن را نمی‌تواند بپیماید زیرا اطراف آن هزار و هفتصد فرسنگ است. این دریـای افسـانه‌ای

سرچشمهٔ همهٔ آبها است و ظاهراً بنا بر تصور اولیه، در آسمان* جای داشته است (احسان یارشاطر، یغما: ۴۴۳/۴). بنا بر اوستا نود و نه هزار و نهصد و نود و نه فَروَهَر برای پاسبانی اقیانوس فراخکرت گماشته شده‌اند.

اهمیت این دریا بیشتر از آن روست که بسیاری از رویدادهای داستانی و مذهبی در کنار آن اتفاق افتاده است. بنا بر مندرجات یشت نوزدهم، برخی حوادث مربوط به افراسیاب* در کنار این دریا روی می‌دهد. دربارهٔ گرشاسپ* و سیمرغ* و چند جانور عجیب دیگر نیز روایاتی در اطراف این دریا هست.

منابع: یشتها: ۱۳۳/۱؛ یسنا: ۵۵/۱ و ۴۴/۲؛ اساطیر ایرانی: ۳۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۰۳/۳؛ احسان یارشاطر، «ایندرا»، یغما: ۴۴۳/۴.

فراسیاب ← افراسیاب

فرامرز /farāmarz/

پسر رستم* و بر اساس شاهنامه، پیشرو لشکری بود که رستم به کین‌خواهی سیاووش* به توران* اعزام داشت. او شاه سپیجاب را کشت و با شُرخه* وپیلسم، دو پهلوان افراسیاب* در آویخت. در زمان کیخسرو* مرزدار هندوستان شد و هنگام رفتن رستم به توران برای رهایی بیژن* از چاه افراسیاب، جانشین وی در زابلستان گردید. پس از مرگ رستم به کابل لشکر کشید و شاه کابل را در همان چاهی که رستم را کُشته بود سرنگون آویخت و شَغاد* را با چهل پهلوان دیگر کابلی سوزانید. سرانجام، چون بهمن‌بن اسفندیار* به کین‌خواهی اسفندیار* به زابلستان لشکر کشید، در جنگی فرامرز را گرفتار ساخت و نگونسار، زنده بر دار کرد.

چهرهٔ این پهلوان و حکایت دلیری او در ادبیات فارسی مورد توجه شاعران بوده است:

آن نمایی که فرامرز ندانست نمود به دلیری و به تدبیر، نه از خیره‌سری
(فرخی: ۳۷۸)

رستم‌ظفری بلکه فرامرزشکوهی جمشیدفَری بلکه گیومرث‌دهایی
(قاآنی: ۴۳۷)

بهر ناوردِ فرامرز خریف اینک سپهر از کمان بهمنی تیر و کمان می‌آورد
(قاآنی: ۱۴۵)

مهر فرامرزوار سرخهٔ مه را بر دم خنجرنهاد خنجر برّان

(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: شاهنامه: ۱۰/۴ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۶۸۷/۲؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

فرانَک /farānak/

نام مادر فریدون* و زن آتبین* است که از بیم ضحّاک* فرزند را در بیشه‌ها پنهان کرد و از نگهبان مرغزار خواست تا فریدون را به شیر گاو* پرمایه (بِرمایون) بپرورد. فرانک پس از پیروزی فریدون، مال و خواسته به نیازمندان بخشید و جشنها برپاکرد.

قاآنی در توصیف ممدوحهٔ خود گفته است:

بود فرانک اگر نبود فرانک هر طرف از بیم بیوراسب گریزان

(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: شاهنامه: ۵۸/۱ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۶۸۹/۲؛ لغت‌نامه.

فَرّ ایرانی ← فَرّ

فَرّ ایزدی ← فَرّ

فَرّ پهلوانی ← فَرّ

فردوس /ferdows/

فردوس (Paradise) در زبانهای کهن ایرانی، به معنای باغ بزرگ یا جایگاهی است فراخناک که گرداگرد آن را دیواری برآورده باشند و همه گونه درختان و گیاهان و بسا چارپایان سودمند در آن بپرورانند. این واژه دوبار به صورت پئیری دئزه (pairi daeza) در اوستا (فَرگرد ۳، وندیدادپارهٔ ۱۸ و فرگرد ۵، پارهٔ ۴۹) به کار رفته است.

در روزگار هخامنشیان در ایران باغهای بسیار بزرگ و با شکوه متعلق به شاهان و سران و بزرگان وجود داشتند و شاهان، مرزبانان را به آراستن این باغها و پروراندن درختان تشویق می‌کردند. بسیاری از مورخین یونانی از این باغها یادکرده‌اند و چون در یونان چنین باغهایی نبود، توجه آنان جلب شد و به تقلید از ایرانیان باغهایی با همان نام ایرانی به صورت پارادایسوس (paradaisos) احداث کردند. باغهای ایرانی همیشه شهرت

جهانی داشتند و بیشتر جهانگردان و مورخین با تحسین و شگفتی از آنها یاد کرده‌اند. واژهٔ «پئیری دئزه» در دورهٔ ساسانی به صورت پردیس (pardis) در آمد و این پردیسها باغهای شاهی دورهٔ ساسانی بودند که در آنها انواع حیوانات و درختان و گلها و رودها و برکه‌ها و دریاچه‌ها وجود داشتند و تصویر یکی از آنها زیر دامنهٔ کوه بیستون گسترده شده و در طاق بستان موجود است. از همان آغاز، این واژه بر بهشت* جاودان که آن هم به صورت باغ سبز و خرم تجسم یافته، اطلاق شده و دوبار در انجیل (لوقا، باب ۲۳، فقرهٔ ۴۳ و مکاشفهٔ یوحنا، باب ۲، فقرهٔ ۷) و دوبار به صورت معرّب «فردوس» در قرآن (کهف: ۱۰۷ و مؤمنون: ۱۱) به معنی بهشت به کار رفته است.

واژه‌ی پردیس در زبان عبری، پس از مهاجرت یهودیان به بابل* در قرن ششم ق.م.، به عاریت گرفته شده و در قسمتهای مختلف تورات به کار رفته است و هم اکنون در برخی زبانهای اروپایی نیز وجود دارد. واژهٔ «پالیز» در فارسی، به معنی باغ و بوستان و کشتزار، از واژه‌ی پردیس به جای مانده است:

بدو گفت گوینده کای شهریار　　به پالیز گل نیست بی رنج خار
(شاهنامه)

به پالیز بلبل بنالد همی　　گل از نالهٔ او ببالد همی
(شاهنامه: ۲۱۶/۶)

فردوس در ادب فارسی به مفهوم بهشت به کار رفته است و در فرهنگها ترکیباتی از قبیل فردوس‌رو، فردوس‌کردار، فردوس‌لقا و فردوس‌مانند آمده‌اند که فردوس در این ترکیبها مظهر زیبایی و کمال معرفی شده است:

فسرده تن اندر میان گناه　　روان سوی فردوس گم کرده راه
(شاهنامه)

در ستایش عنصری، شاعر گفته است:

شعر او فردوس را ماند که اندر شعر اوست　　هر چه در فردوس ما را وعده داده ذوالمنن
(منوچهری: ۷۴)

ای هوشیارمرد چه گویی که این گروه　　هرگز سزای نعمت فردوس و کوثرند
(ناصرخسرو: ۴۲۵)

بدین زمانه ز فردوس هر زمان رضوان　　همی گشاید بر بوستان خرّم در
(مسعود سعد: ۱۸۷)

امیر غـازی محـمود سـیف دولت و دیـن — که قصر او فردوس است و دست او کوثر
(مسعود سعد: ۱۸۸)

ای بزمگه تو صورت فردوس — وی رزمگـه تـو آیت محـشر
(مسعود سعد: ۲۶۹)

فردوس عدن گشت روان تا به فرّخی — باز آمدی بـه مـرکز دارالقـرار مـلک
(مسعود سعد: ۳۰۱)

نمونه‌ای ز فروزنده عفو او فردوس — نشانه‌ای ز گدازنده خشم او سِجّین
(مسعود سعد: ۴۳۲)

ریحان روح از بوی مِی، جان را فتوح از روی مِـی
بزم صـبوح از جـوی مِـی، فـردوس کـردار آمـده
(خاقانی: ۳۸۹)

آدمی چون تو در آفاق نشـان نـتوان داد — بلکه در جنّت فردوس نباشد چو تو حور
(سعدی: ۵۲۱)

بهر فردوسِ خراسان بـه درِ دوزخ ری — چه نشینم که به پنهان شـدنم نگـذارنـد
(گزیدهٔ خاقانی: ۴۴)

منابع: آناهیتا: ۷۶؛ جهان فروری: ۱۳۵؛ محمدتقی پیرنیا، «فردوس»، هـنر و مـردم، شـهریور ۱۳۴۶: ۲۲/۵۹؛ برهان: حواشی دکتر معین؛ لغت‌نامه؛
Brewer's: 879; *S.E.I.*: 108; Louis Massignon, *Opera Minora*, Beirut, 1963, vol I : 532.

فرسته ← فرشته
فرشتک ← فرشته
فرشتگان ← فرشته

فرشته /ferešte/

فرشته (angel) (افرشته، فریشته، فرشتک، فرسته) که در زبانهای کهن ایرانی، سروش* و در عربی، مَلَک و هاتف گفته می‌شود، موجودی لطیف و نامرئی است که در غالب ادیان وصف آن آمده است و ما در اینجا بدون تعهدِ صحت و سُقم روایات، صرفاً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

در آیین یهود، فرشتگان واسطهٔ میان خدا و جهان مادی هستند و در کتاب مقدس چندین بار از آنان یاد شده است: آنها ملکوت آسمانی خداوند را تشکیل می‌دهند و به

منزلهٔ بندگانی هستند که اوامر خدا را در زمین اجرا می‌کنند. در انجیل هم چند بار از آنان نام برده شده است. آبای نخستین کلیسا، برای پرهیز از تشابه به گنوستیکها، کمتر از ماهیت فرشتگان سخن می‌گفتند. کاتولیکها معتقد بودند فرشتگان موجوداتی مجرد از ماده هستند و آفرینش* ایشان پیش از انسان صورت پذیرفته است و سلسله مراتبی دارند و محافظ انسان هستند. در آیین زردشتی واژه ایزد اصلاً به فرشتگان اطلاق می‌شده است (← ایزدان).

در فرهنگ اسلامی هم فرشتگان دسته‌ای از مخلوقات پروردگار هستند که هر گروه از آنها طبق برنامه و نظم خاصی به انجام وظایف خود مشغول‌اند. از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: وجبی از آسمانها نیست که در آن فرشته‌ای در حال رکوع یا سجود نباشد و ذرّه‌ای در عالم نیست که فرشته‌ای بر او گماشته نباشد و قطره‌ای نیست که با او فرشته نباشد. وجود ملایکه برای صلاح عالم است و عقل را مجال معرفت ایشان نیست.

در ماهیت فرشتگان و اینکه آنها چگونه موجوداتی هستند اقوال مختلفی وجود دارد (کشّاف: ۱۳۳۷/۲) و اجمال سخن این است که: آنها موجوداتی غیرمادی هستند و قادرند خود را به شکلهای مختلف درآورند و به همهٔ منافذ، حتی جوف انسان، راه یابند. نفوس ناطقه اگر صاف و خالص باشند ملایکه، و اگر ناپاک و کدر باشند، شیاطین نامیده می‌شوند.

فرشته جوهری است بسیط، در حیات و عقل و نطق، و منزه است از ظلمت و شهوت و کدورت و غضب که از فرمان خدا سرنپیچیده و آنچه او را فرمایند بکنند (تحریم: ۶). طعام ایشان تسبیح باشد و شراب ایشان تقدیس و اُنس ایشان به ذکر باری تعالی و شادی ایشان به عبادت وی.

گروههای ملایکه (فرشتگان) آن‌قدر متعددند که جز خدای هیچ کس نداند. غیر از چهار مَلَک مقرّب (جبرئیل*، اسرافیل*، میکائیل* و عزرائیل*) گروهی حاملان عرش* هستند و گروهی بر گرد عرش حلقه زده‌اند. حاملان عرش چهار فرشته‌اند: یکی به صورت آدمی که برای آدمیان دعا کند؛ دوم به صورت گاوی* که برای چهارپایان دعا کند؛ سوم به صورت کرکس* که برای مرغان دعا کند و چهارم به صورت شیر که برای درندگان دعا کند و چون روز قیامت* شود چهار فرشتهٔ دیگر نیز بر اینها اضافه می‌شوند (حاقة: ۱۷).

گروهی ملایکهٔ بهشت*اند؛ گروهی فرشتهٔ عذاب دوزخ*؛ دسته‌ای ملایکهٔ کرّوبی

وگروهی نگهبانان کرسی*. ملایکهٔ آسمانها بسیارند و فرشتگان هر آسمانی به صورت موجودی خاص هستند:

فرشتگان آسمان* اول به صورت گاوند و رئیس آنها «اسماعیل» است.

فرشتگان آسمان دوم به صورت عقاب*اند و رئیس آنها «شماعیل» است.

فرشتگان آسمان سوم به صورت کرکس‌اند و رئیس آنها «ساعد» است.

فرشتگان آسمان چهارم به صورت اسب*اند و رئیس آنها «صلصائیل» است.

فرشتگان آسمان پنجم به صورت حورعین‌اند و رئیس آنها «کلکائیل» است.

فرشتگان آسمان ششم به صورت وِلدان (پسران زیباروی)اند و رئیس آنها «سمخائیل» است.

فرشتگان آسمان هفتم به صورت بنی‌آدم‌اند و رئیس آنها «برمائیل» است.

بالای آسمانها حجابهاست و آنجا نیز فرشتگان‌اند که به آوازهایی چون رعدِ عاصف و ریحِ عاصف خدای را تسبیح گویند (عجایب [فارسی]: ۶۰ به بعد).

ملَایکةالحفظة (فرشتگان نگهبان) بر بنی‌آدم موکّل‌اند و بر هر شخصی دو فرشته: یکی بر راست و یکی بر چپ و بعضی گویند چهار فرشته: دو تا در روز و دو تا در شب. چون بنده گناهی کند صاحب شمال (فرشتهٔ دست چپ) قلم بردارد و تا شش ساعت اگر توبه کند آن گناه را ننویسد و چون بنویسد صاحب یمین (فرشتهٔ دست راست) شفاعت کند. چون بنده بمیرد، این دو به امر خدا به سر گور او روند و خدای را تسبیح کنند و ثواب آن برای بنده نوشته شود.

نَکیر و مُنکَر (← نکیرین) نیز دو فرشته بودند که مسخ شدند. ابلیس* هم فرشته‌ای صاحب نام بود که پس از هزاران سال عبادت، از درگاه حق رانده شد.

عزیزالدین نَسَفی (الانسان: ۲۲۷) که مشرب عرفانی دارد، مَلَک و شیطان*، هر دو را سبب می‌داند، با این تفاوت که مَلَک سبب کشف است و شیطان سبب سِتْر؛ و می‌گوید: «هر که تو را به کارهای نیک دعوت می‌کند و از کارهای بد باز می‌دارد مَلَک توست و هر که تو را به کارهای بد دعوت می‌کند و از کارهای نیک باز می‌دارد شیطان توست».

در فرهنگ ایران و، در نتیجه، ادبیات فارسی، فرشته مظهر کمال و لطافت و زیبایی و تمامیت است؛ بر خلاف دیو* که سمبول پلیدی و شرارت و زشتی است. در ادب فارسی، علاوه بر حضور تعبیرات و ترکیبات لطیفی از قبیل فرشته‌پر، فرشته‌پناه، فرشته‌پیکر، فرشته‌پیوند، فرشته‌تَن (روحانی)، فرشته‌خصال، فرشته‌خُلق، فرشته‌خو،

فرشته‌رخ (زیبا)، فرشته‌سرشت، فرشته‌سَلَب (آن‌که جامه‌اش چون فرشتگان باشد)، فرشته‌سیرت، فرشته‌صفت، فرشته‌فریب، فرشته‌کَش، فرشته‌مخبر، فرشته‌منش، فرشته‌نمودار، فرشته‌نهاد، فرشته‌وار، فرشته‌وَش و ...، شعرا نیز در شعر خویش دربارهٔ فرشته، مضمون اندیشی کرده‌اند:

بر عالم عِلویش گمان بَر چو فرشته — هر چند که اینجا بود این جسم عیانیش
(ناصرخسرو: ۲۹۶)

کسی در آید فرشته تا نکنی — سگ ز در دور و صورت از دیوار
(سنایی: ۲۰۰)

تو فرشته شوی ار جهد کنی از پیِ آنک — برگ توت است که گشته‌ست به‌تدریج اطلس
(سنایی: ۳۰۸)

در آن مصاف که خیل ملایکه صف زد — چه حدِّ خنجر هندی و نیزهٔ بطحاست
(انوری: ۴۳/۱)

بل تا پَری ز خوانِ بشر خواهد استخوان — تو چون فرشته بوی شنو استخوان مخواه
(خاقانی: ۳۷۶)

دیوان فرشتگانند آنجا که لطف اوست — مردان مخنّثانند آنجا که قهر اوست
(خاقانی: ۵)

دانم که بگذرد ز سر جُرم من که او — گرچه پری‌وش است ولیکن فرشته خوست
(حافظ: ۴۲)

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی — بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(حافظ: ۱۸۰)

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد — دیو چو بیرون رود فرشته درآید
(حافظ: ۱۵۷)

کفرست پا به مصحف و بال ملک زدن — خاک درش بروب به مژگان چو آفتاب
(صائب: ۱۶۴)

فرشته را دگر آن فرصت سجود کجاست — که نوریان به تماشای خاکیان مستند
(اقبال: ۱۴۹)

ای خوش آن عقل که پهنای دو عالم با اوست — نور افرشته و سوز دل آدم با اوست
(اقبال: ۲۵۹)

نمادهای مربوط به فرشتگان در هنر غرب هم انعکاس فراوان داشته‌اند.

منابع: عجایب [قزوینی]: ۳۵ و ۲۸۰؛ عجایب [فارسی]: ۵۴؛ قصص [نجار]: ۱۷؛ قاموس: ۶۴۷؛ دا.فا؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 21.

فرشتهٔ صور ← اسرافیل
فرشتهٔ مرگ ← عزرائیل
فرشتهٔ وحی ← جبرئیل

فرشیدورد /faršidvard/

نام یکی از پهلوانان ایرانی است که به موجب روایات متأخّر، برادر اسفندیار* و پسر گشتاسپ* است وبه روایت فردوسی، در جنگ با ارجاسپ* فرماندهٔ میمنهٔ (طرف راست) لشکر بود:

چو هر دو سپه بر کشیدند صف — همه نیزه و تیغ و ژوپین به کف
اَبَر میمنه شاه فرشیدورد — که با شیر درّنده جستی نبرد

(شاهنامه: ۱۴۳/۶)

به روایت یادگار زریران، فرشیدورد به دست «وژک» دیو*، و به روایت دقیقی، به دست کهرم، سپهبد توران* کشته شد:

ابا کهرم تیغ‌زن در نبرد — بر آویخت ناگاه فرشیدورد
ز کهرم بر آن شاه تن خسته شد — به جان گرچه از دست او رسته شد

(شاهنامه: ۱۴۴/۶)

فرشیدورد، نام برادر پیران‌ویسه* دلاور تورانی نیز هست که به روایت شاهنامه (۹۵/۴) در جنگ دوم کیخسرو* با تورانیان، هماورد «رُهّام»* بود و پس از قتل او با برادر دیگرش «لهاک» از راه بیابان به توران گریخت اما گستهم* آنان را دنبال کرد و در مرغزاری بر ایشان دست یافت و هر دو را با شمشیر از پای درآورد.

همچنین فرشیدورد، نام روستاییِ حاضرجواب و ثروتمندی است که به بهرام گور جرعه‌ای آب نداد و بهرام دستور داد ثروت او را بگیرند و به مستمندان بدهند (شاهنامه: ۳۶۳/۷).

منابع: یشتها: ۸۵/۲؛ شاهنامه: ۱۴۳/۶ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۸۴۴/۲ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۶۹۶/۲.

فرعون /fer'own/

فرعون (pharaoh) لقب پادشاهان قدیم مصر است و مفسّران، آن را لقب شاهان عمالقه دانسته‌اند، چنان که شاهان ایران را «کسری» و پادشاهان چین را «فغفور» و شاهان روم را «قیصر» گفته‌اند. نظرات مختلفی راجع به اصل کلمهٔ فرعون اظهار شده‌اند که به نوعی هر کدام با نام پادشاهان ارتباط می‌یابند. در یک نظر، فرعون را خورشید* دانسته‌اند که نخست نام بزرگترین معبود ملل شرق بوده و سپس پادشاهانی که خود را مظهر آن می‌پنداشته‌اند این نام را بر خود نهاده‌اند (← اعلام قرآن: ۴۶۲).

نام فرعون شصت و هشت بار در قرآن آمده و تماماً مراد از آن، فرعون زمان حضرت موسی* بوده که از نظر تاریخی بر رامسس دوم (۱۲۹۸-۱۲۳۲ ق.م.)، دومین نفر از سلسلهٔ نوزدهم فراعنهٔ مصر، معروف به «فرعون تسخیر» منطبق است. بلعمی (۱/۳۶۰ به بعد) نام اصلی فرعونِ همزمان با موسی را ولید بن مصعب دانسته که از همهٔ فرعونان مصر بدتر و ستمکارتر بود. این فرعون، بیست سال خلق را به بت‌پرستی خواند و سپس دعوی خدایی کرد (نازعات: ۲۳) و مردم را به پرستش خویش خواند و انبوهی به او گرویدند. تنها زن او آسیه* بر دین یوسف* بود و هرگز به وی نگروید.

فرعون خواب دید که از بیت‌المقدس آتشی به مصر آمد و همهٔ قبطیان را بسوخت و تخت و سرای او را در کام کشید اما بنی‌اسرائیل را هیچ زیان نکرد. خوابگزاران گفتند از بنی‌اسرائیل فرزندی زاید که هلاک تو بردست او باشد. فرعون کسانی را بر زنان بنی‌اسرائیل گماشت تا از باردارشدن آنان جلوگیری کنند و بارِ زنان بیفکنند. تا پنج سال چنین کردند. آنگاه اهل مصر بر درِ فرعون گرد آمدند و بنا بر آن نهادند یک‌سال نوزادان را بکشند و یک سال نکشند تا نسل مردمان بنی‌اسرائیل منقطع نشود. موسی به امر خدا در همان سالی که نوزادان را می‌کشتند در وجود آمد. مادر موسی از بیم فرعون، او را به آب افکند و کنیزان فرعون او را بگرفتند و با وساطت آسیه که فرزند نمی‌آورد او را به فرزندی برداشتند و موسی نام کردند. روزی که موسی کنار فرعون بود، ریش فرعون را بگرفت و بِکَند. فرعون خواست او را بکشد که به شفاعت آسیه از مرگ نجات یافت.

موسی به رسالت برگزیده شد و ساحران مغلوب معجزات او شدند اما فرعون ایمان نیاورد. حزقیل که در قرآن به مؤمن آل فرعون موسوم است، با همسرش که به روایتی دختر فرعون بود اولین کسانی بودند که به موسی گرویدند. حزقیل و زنش و همچنین آسیه و تمام ساحران به قتل رسیدند اما نیروی معنوی موسی باعث شد که فرعون، به

رغم نظر خود، به بنی‌اسرائیل اجازهٔ خروج داد و خود با لشکری گران به تعقیب آنها برخاست. رود نیل* برای بنی‌اسرائیل به امر خدا شکافته شد و آنان به سلامت از آب گذشتند و فرعون و سپاهش در دریا غرق شدند (یونس: ۹۰).

در قرآن، از وزیر فرعون، یعنی هامان* نیز سخن به میان آمده که به موجب آیهٔ ۳۸ سورهٔ قصص مأمور شد برای فرعون چنان برجی بسازد که او از فراز آن به آسمانها دست یابد و بر خدای موسی مسلط شود. چون این برج ساخته شد، فرعون بر بالای آن رفت و به جانب خدای موسی تیری بینداخت. خداوند تیر او را رنگین بازگردانید. فرعون پنداشت تیر به خدای موسی خورده و خونی شده است. آنگاه جبرئیل* مأمور شد تا آن برج را واژگون کند (قس: نمرود).

در قرآن کریم به وجود دو فرعون در زمان موسی تصریح نشده، اما بسیاری از روایات برآنند که دو فرعون همزمان او بوده‌اند: یکی فرعون تسخیر، و دیگری فرعون خروج، پسر او که قسمت اخیر عمر موسی و خروج بنی‌اسرائیل در زمان او بوده است.

فرعون در ادبیات اسلامی ایران، با الهام از آیاتی که در قرآن آمده، به عنوان مظهر و مثال تکبّر و تجبّر و طغیان و سرکشی مشهور شده، تا آنجاکه مصدر «تفرعن» (به معنی گردن‌کشی) را از نام او مشتق دانسته‌اند.

علی هارون امّت بود دشمن زان همی دارد
مر او را، کش چنین آموخت ره فرعون و هامانش
(ناصرخسرو: ۲۱۷)

فرعون روزگار ز من کینه‌جوی گشت چون من به عِلم در کف موسی عصا شدم
(ناصرخسرو: ۱۳۹)

نَفْس فرعون است و دین، موسی و توبه چون عصا
رخ به سوی جنگ فرعون لعین باید نهاد
(سنایی: ۱۰۸)

مصر اگر فرعون دارد ما به کنعان بس کنیم سیم اگر سلمان رباید دیده در بوذر نهیم
(سنایی: ۴۰۳)

نیز ← سنایی: ۱۱۰، ۴۱۱، ۴۴۶، ۴۹۰، ۵۲۹.

سِحرِ دشمن همه باطل کنی از تیغ، مگر دشمن و تیغ تو را قصهٔ فرعون و عصاست
(مسعود سعد: ۷۳)

در آب غرق عمر با سپاه چون فرعون ملک مظفّر گشته چو موسی عمران
(مسعود سعد: ۳۷۲)

چو از فرعونِ هستی باز رَستم چو موسی می‌شدم هر دم به میقات
(عطار: ۱۱)

آری بنای جادوی فرعونی از جهان ثُعبانِ آسوَد و یَدِ بیضا بر افکند
(خاقانی: ۱۳۹)

فرعون که می‌زد «لِمَن المُلک» ز نخوت در بحر عدم غوطه زد از چوب شبانت
(صائب: ۲۸۳)

چون کلیمی سوی فرعونی رود قلب او از «لاتَخَف» محکم شود
(اقبال: ۶۵)

نیز ← اقبال: ۷۵، ۱۲۲، ۲۵۴، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۲۴، ۴۰۵.

با آن که گشت قِبطیِ گیتی غریقِ نیل در مصر ما فراعنه فرمانروا هنوز
(فرخی یزدی: ۱۵۰)

جام یا آینهٔ فرعونی، جامی بوده است که از طور سینا* می‌آورده‌اند (لغت‌نامه) و در شعر فارسی بارها به آن اشاره شده است:

مِیِ دیرینه گساریم به فرعونی‌جام از کفِ سیمِ بناگوشی با کفِّ خضیب
(منوچهری: ۶)

درد موسی‌وار خواهی جام فرعونی طلب بادهای عافیت‌سوز و ملامت‌کاه را
(سنایی: ۳۳)

جام فرعونی به کف گیریم پس موسی‌نهاد هرچه فرعونی‌ست در ما بیخش از بُن بَرکَنیم
(سنایی: ۴۱۰)

جام فرعونی خبر ده تا کجاست کآتش موسی عیان بنمود صبح
(خاقانی: ۴۷۲)

مده جام فرعونی‌ام کز تَزَهُّد چو فرعونیان ز اژدها می‌گریزم
(خاقانی: ۲۸۹)

منابع: بلعمی: ۳۶۰/۱ به بعد و ۳۹۳؛ یعقوبی: ۳۴/۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۶۶/۱ به بعد؛ روضة‌الصفا: ۲۶۱/۱ به بعد؛ حبیب‌السیر: ۸۱/۱؛ قصص [نجار]: ۱۵۹ به بعد؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۴۶؛ منطق‌الطیر: ۳۰۰؛ لطایف‌الحکمه: ۳۱۵؛ معجم‌الالفاظ: ۱۰۹/۲؛ اعلام قرآن: ۴۶۲ به بعد؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 903; *S.E.I.*: 107.

فرعون تسخیر ← فرعون
فرعون خروج ← فرعون

فَرّ کیانی ← فَرّ

فرنگیس /farangis/
فرنگیس (فری‌گیس) دختر افراسیاب* و زن دوم سیاووش* بود که پس از جریره دختر پیران‌ویسه* به همسری سیاووش درآمد و با او به «سیاووشگِرد» (گَنگ‌دژ*) رفت. حاصل این پیوند خجسته کیخسرو* بود که کین پدر را از تورانیان که خویشان مادری او بودند بگرفت. فرنگیس یکی از رنج کشیده‌ترین زنان ادبیات ایران است. هنگامی که گرسیوز* زمینهٔ نابودی سیاووش را فراهم کرد فرنگیس در وفاداری نسبت به شوی خویش سنگ تمام گذاشت. او پدر را از این اندیشهٔ شوم آگاه کرد و او را از پایان این اقدام بیم داد اما سرانجام، شویش به دست افراسیاب به قتل رسید و حتی پدر قصد جان او نیز کرد. پس از قتل سیاووش، فرنگیس با پسرش کیخسرو، سالها دربه‌دری کشید و با ایرانیان، در کین‌خواهی سیاووش از تورانیان همدلی نشان داد. هنگامی که فریبرز*، برادر سیاووش، از او خواستگاری کرد، به اصرار پسرش کیخسرو و رستم* و شاید هم از روی مصلحت سیاسی، خواهش او را پذیرفت. این زن به عنوان همسر و مادری نمونه، به خوشنامی در ادبیات فارسی نامبردار است.

بودی به درگه تو سیاووش حاشیت　　بودی به حضرت تو فرنگیس پرده‌دار
(خاقانی: ۱۷۷)

از فرنگیس و کتایون و همای　　باستان را نام و آوا دیده‌ام
(خاقانی: ۲۷۴)

در توصیف ممدوحهٔ خود، شاعر سروده است:

بود فرنگیس اگر نبود فرنگیس　　یارِ گله روز و شب به کوه و بیابان
(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: شاهنامه: ۹۴/۳ به بعد؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۲۶ و ۲۰۹؛ زنان در شاهنامه: ۱۶۲-۱۲۸؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۳۶؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۰۱/۲.

فرود /forud/

یکی از شاهزادگان کیانی و پسر سیاووش* از جریره دختر پیران ویسه* است که هنگام لشکرکشی طوس* به توران* از جانب کیخسرو* در «دژ کلات» سکونت داشت و چون لشکر طوس بر خلاف نظر کیخسرو به آنجا نزدیک شد، برای آگاهی از اوضاع و احوال، از دژ بیرون آمد و با آنکه بهرام، پسر گودرز* او را شناخت و پیام وی را به طوس رسانید، طوسِ تندخوی و نابخرد با او از درِ جدال درآمد و نخست «ریونیز»، داماد خود و سپس زراسپ، پسر خویش را به جنگ او فرستاد و این هر دو پهلوان به تیر فرود کشته شدند. آنگاه طوس به کین‌جویی رفت و کاری از پیش نبرد و سرانجام رُهّام* پسر گودرز وی را از پای درآورد. جریره در غم مرگ فرزند همهٔ گنجهای او را آتش زد وبا خنجر شکم خود را درید و زنان فرود نیز خود را از بالای دژ به زیر افکندند. در شاهنامه فرود از نژاد کیان است اما تحقیقات جدیدتر او را از اشکانیان دانسته و حتی برخی وی را با «بردان» در تاریخ پارت یکی دانسته‌اند:

چون برد دست‌بر به گرز گران چون زند شست‌بر به تیر خدنگ
تن بشوید به آب مرگ فرود رخ بپوشد به آب تیره پشنگ

(قاآنی: ۴۹۴)

منابع: شاهنامه: ۱۱۸/۳ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۴۶؛ حماسه‌سرایی: ۵۸۲؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۲۴۹-۲۲۵؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۰۵/۲؛ دا.فا..

فَروَر ← فَروَهَر

فَروَرد ← فَروَهَر

فروردگان /farvardegān/

فروردگان (فروردین‌گان، پروردگان، فروردیان، جشن فروردین) بر دو جشن اطلاق شده است:

الف. جشنی که در پنج روز آخر سال به یاد فَروَهَر*های درگذشتگان انجام می‌شد و به قول بیرونی (آثارالباقیه، عربی: ۲۳۸) فروردگان حقیقی این است. به نظر برخی (جهان فروری: ۱۹) جشن فروردین* اصلاً جشن دینی ایرانیان شمالی بود که مهد آیین زردشتی به شمار می‌رود و بیشتر از سایر مناطق، از آداب و رسوم روستایی متأثر است. ایرانیان

شمالی این جشن را به یاد درگذشتگان خود، و بنا بر عقیده به فَروَهَرها و نزول نخستین فَروَهَر، در روزهای گاهنبار آخرین (← آفرینش) برگزار می‌کردند و گویا در دورهٔ ساسانی که به سنّتهای شمالی یا اوستایی بیشتر علاقه داشتند جشن دینی فروردین در ناحیهٔ جنوبی ایران زمین رونق و شکوه یافته باشد. در این روزها به روایت گردیزی (۲۴۴) مغان طعام و شراب می‌ساختند ودر دخمه‌ها می‌گذاشتند تا روح مردگان بیایند و آن را بخورند. مدت این عید را بعضی پنج و برخی ده روز دانسته‌اند که بنا بر مشهور، ده روز بوده است، یعنی پنج روز آخر ماه دوازدهم و پنج روز الحاقیِ خَمسهٔ مُستَرقه (اندرگاه) در گاه‌شماری ایرانی. در اواخر دورهٔ ساسانی و نزد اکثر زردشتیان قرون اولیهٔ اسلامی، زمان این جشن پنج روز آخر آبان ماه و پنج روز «اندرگاه» بود که پس از آخر آبان می‌آمد. بعد از انتقال خَمسهٔ مُستَرقه (اندرگاه) به آخر اسفند، فروردگان نیز به آخر اسفندارمَذ* افتاد.

ب. درایران کهن، روز (نوزدهم) فروردین از ماه فروردین نیز به مناسبت تقارن نام روز و ماه، به فروردگان موسوم بود و در این جشن نیز پارسیان به دخمه‌ها می‌رفتند و در معبد، چوب صندل بخور می‌دادند وموبدان با نذر و میوه و گل، مراسم آفرینگان* به جای می‌آوردند. به نام این جشن در ادب فارسی اشاره شده است:

نه نوروز بینند و نه مهرگان　　نه جشن و نه رامش نه فروردگان

(زراتشت نامه)

می‌توان مراسم «چراغ برات» را که هم اکنون به صورتی کاملاً اسلامی در خراسان و نواحی کویری ایران برگزار می‌شود، بازماندهٔ جشن فَروَهَرها یا فروردگان دانست (مهدی سیدی، چراغ برات خراسان، فروردگان باستان، مشهد، پاژ، ۱۳۷۴: ۹ به بعد). مراسم «اورابون» ژاپنی نیز که در میانهٔ ماه اوت (مردادماه) با شکوه فراوان برپا می‌شود، به اعتقاد دانشمندان ژاپنی می‌تواند ریشه در آیین کهن جشن فَروَهَرها در ایران باستان داشته باشد و صورت اسلامیِ «چراغ برات خراسان» باشد (محمدجعفر یاحقی، «اورابون یا چراغ برات ژاپنی»، کتاب پاژ، پاییز ۱۳۷۱: ۶/۸۰-۷۵)

منابع: التفهیم: ۲۵۶؛ گاه‌شماری: ۷۳؛ نوروز، تاریخچه و مرجع‌شناسی: ۵؛ بهرام فره‌وشی، «جشن فروردین وسبب پیدایش آن»، م.د.ا.ت.، فروردین ۱۳۴۶: ۴۱۱/۱۴ به بعد و ۴۲۸؛ رحمت‌الله مهراز، «جشن فروردین و علل برگزاری آن»، وحید، فروردین ۱۳۴۵: ۲۷۳/۳ به بعد؛ جهانگیری: ۱۰۸۳/۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۷۲؛ دا.فا..

فروردیان ← فروردگان

فروردین /farvardin/

فروردین یا فَرْوَدین جمع تأنیث از کلمهٔ فَروَرد (← فَروَهَر) در حالت اضافه است (در اوستایی نیز مانند فارسی باستان و سَنسکریت، برای کلمه هشت حالت نحوی موجود بوده است).

نام فروردین در اصل از فُرس هخامنشی باقی مانده و اولین ماه سال و نوزدهمین روز هر ماه شمسی به نام فَروَهَرها، به فروردین موسوم است. صاحب فرهنگ جهانگیری (۱۰۸۲/۱) فروردین را نام فرشته‌ای دانسته که خازن بهشت است و تدبیر امور و مصالح ماه فروردین به او متعلق است که برای آن سندی کهنتر نیافتیم.

داریوش در کتیبهٔ بیستون، یکی از هماوردان خود را به نام فَروَرتی (Fravarti) یاد کرده و نام دومین پادشاه ماد نیز فَروَرتی بوده است:

چنان تا بیامد مَهِ فرودین — بیاراست گلبرگ روی زمین
(شاهنامه، چاپ ماکان: ۲۸۵۲/۹)

گشت گیتی چون بهشت از فرّ ماه فرودین — بوستان را کرد پُر پیرایه‌های حورعین
(قطران: ۳۱۹)

وقت آن است که مردم ره صحرا گیرند — خاصه اکنون که بهار آمد و فروردین است
(سعدی: ۴۴۴)

فرودین است و روز فروردین — شادی و طرب را همی کند تلقین
ای دو لب تو چو مِی مرا مِی ده — کان باشد رسم روز فروردین
(مسعود سعد: ۶۶۴)

رونق کز تو دید دولت و دین — باغ نادیده ز ابر فروردین
(خمسه: ۶۱۶)

منابع: فرهنگ ایران باستان: ۵۵/۱ به بعد؛ منابع فَروَهَر در همین فرهنگ.

فروردین‌روز /farvardin-ruz/

روز نوزدهم از ماه شمسی، به فروردین‌روز موسوم است که به روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۳۰۳) آن را نوروز انهار گویند و آن روز در آبهای جاری عطر و گلاب می‌ریزند.

نیایش فَروَهَرِ* پارسایان در این روز توصیه شده و برای سفر و ازدواج نیز شایسته است. تولد اسحاق* را در این روز دانسته‌اند. فروردین‌روز در ماههای تیر و آذر و فروردین*، سعد و در بقیهٔ ماهها میانه است.

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸؛ «سی روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۷۷/۲۶؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۷۳؛ منابع فَروَهَر در همین فرهنگ.

فروردین‌گان ← فروردگان

فَروَشی ← فَروَهَر

فَروَهَر /farvahar/

فَروَهَر (فَروَر، فَروَرد، فَروَشی، فَرَهوَشی) یکی از نیروهای پنجگانه‌ای است (اهو، دینا، بیوذه، ارون، و فَروَهَر) که بنا بر اساطیر اوستایی و پهلوی، ایرانیان باستان به آن اعتقاد داشتند. فَروَهَر یکی از قوای باطنی و یا صورت معنوی هر یک از مخلوقات است که پیش از به دنیا آمدن آن مخلوق، برای محافظت صورت جسمانی او از آسمان* فرود می‌آید و پس از مرگ او بار دیگر به عالم بالا صعود خواهد کرد. فَروَهَر، مخصوص به انسان نیست بلکه تمام موجودات اهورامزدا* دارای فَروَهَر هستند. عقیده به فَروَهَرها با اعتقاد به بقای روح* در بسیاری از ادیان شباهت دارد اما فَروَهَر با روح متفاوت است. شاید بتوان آن را به آنچه در فکر افلاطون «مُثُل» نامیده می‌شود نزدیک دانست که در واقع صورتی ذهنی است از قالب اشیای غیرحقیقی. پس هر چه در عالم هست از دو جزءِ ازلی و فناناپذیر به وجود آمده است. در مینوی‌خرد آمده است که ستارگان آسمان، فَروَهَرِ مخلوقات زنده‌اند.

برای واژهٔ فَروَهَر معانی مختلفی از قبیل قوهٔ گوارندهٔ غذا، ایمان آوردن، حمایت و محافظت، و دلاور برجسته ذکر شده است. در مورد معنی اخیر احتمال داده‌اند (اساطیر ایران: ۳۱) در آغاز، تنها دلاوران و پرهیزگاران، فَروَهَر داشته‌اند و تودهٔ مردم از داشتن آن محروم بوده‌اند و بعدها اینان نیز دارای فَروَهَر شده‌اند. انسان، با قدرت این نیرو از روح جنگجویی برخوردار می‌شود و به مبارزه با شرّ بر می‌خیزد. بنا بر عقیدهٔ بیلی (Baily)، دانشمند معاصر انگلیسی (م.د.ا.ت.: ۴۱۶/۱۴) واژهٔ فَروَهَر از لحاظ ریشه‌شناسی با واژهٔ

«گُرد» (پهلوان)، از یک طرف و با واژهٔ «بهرام»*، از طرف دیگر ارتباط دارد.

به اعتقاد ایرانیان باستان، اهورامزدا قبل از پدید آوردن جهان مادی، یک جهان مینوی پدید آورد و مثال و تصور کاملی از جهان را به صورت گوهر مینوی آن و با تجلّی خویش پیدا کرد. نظام عالم به دست فَروَهَرها سپرده شده و آنچه بوده و هست از پاسبانی این قوا بی‌نیاز نیست. بنا بر اوستا نود و نه هزار و نهصد و نود و نه فَروَهَر نیز برای پاسبانی از اقیانوس فراخکرت* مأموریت یافته‌اند و به همین تعداد، محافظ هفت‌اورنگ* هستند.

در اساطیر زردشتی چند نقش عمده بر عهدهٔ فَروَهَرها گذاشته شده‌اند:

۱. یاری بخشیدنِ اهورامزدا در نگهداری جهان مادی و پیروزی بر اهریمن* (فروردین‌یشت، بند ۱۲).

۲. پدید آوردن فرزند و یاری رساندن در امر زایش و فراخی و نعمت (همان‌یشت، بند ۹ و ۱۶).

۳. جنگاوری و حمایت از پهلوانان پرهیزگار (همان‌یشت، بند ۱۷).

۴. دفاع از خانه و خانواده و سرزمین (همان‌یشت، بند ۴۶ و ۵۰).

از آنجا که پرستش نیاکان در میان اقوام بدوی موجب نخستین تصورات راجع به خدایان بوده، می‌توان پنداشت که در مراحل کهن، اقوام هند و ایرانی نیاپرست بوده‌اند. برخی ابیات شاهنامه نیز این نظر را تأیید می‌کنند:

نیا را همی بود آیین وکیش پرستیدن ایزدی بود پیش

اعتقاد به فَروَهَر یکی از ارکان مهم آیین مَزدیَسنا است و اساساً در اوستا به سه طبقه از فرشتگان* اشاره شده است:

امشاسپندان* (که بنا بر مشهور هفت تا هستند)، ایزدان* (که بی‌شمارند) و فَروَهَران که به اندازهٔ مخلوقات اهورامزدا هستند. سیزدهمین یشت اوستا مخصوص فَروَهَرها، و به فروردین‌یشت موسوم است. این یشت کهن به دو بخش تقسیم می‌شود: در بخش اول، فَروَهَرِ پرهیزگاران ستایش می‌شود و در بخش دوم، فَروَهَرِ قهرمانان مزدایی، از گیومرث* تا سوشیانت* مورد ستایش قرار می‌گیرد. آخرین فَروَهَری که به زمین خواهد آمد فَروَهَر سوشیانت موعود است.

فَروَهَر در فارسی به صورت فَروَر و یا گونهٔ معمولیتر آن «فَروَرد» است که نخستین

ماه سال و نوزدهمین روز هر ماه به نام فَروَهَرها به «فروردین*» موسوم است. جشنهای **نوروز*** که در فروردین‌ماه برگزار می‌شود، در واقع جشن نزول فَروَهَرها از آسمان است **زیرا** فَروَهَر، کسی را که به او تعلق دارد فراموش نمی‌کند و هر سال یک بار برای دیدن او **فرود** می‌آید.

در نقوش برجستهٔ هخامنشی، فَروَهَر غالباً به صورت انسانی بالدار و گاهی به شکل نیم تنهٔ بالدار، تجسم یافته است که بسیاری از خاورشناسان آن را نقش اهورامزدا می‌دانند اما به دلایلی صحیح نیست (← جهان فروری: ۱۲). فَروَرتی (صورت دیگری از فَروَهَر) در تاریخ ماد نام یکی از شاهان این سلسله است.

در ادبیات فارسی، به ندرت، به نقش فَروَهَر اشاره شده است:

سپهر و باد و آب و آتش و خاک　　هُش و بوی روان و فَروَهَر پاک

(بهرام پژدو: ۵)

سروش پاک بر ما پاسبان کن　　فَروَهَر آشوانِ مهربان کن

(بهرام پژدو: ۱۱)

منابع: یشتها: ۵۸۲/۱ به بعد؛ فرهنگ ایران باستان: ۵۳/۱ به بعد؛ اساطیر ایران: ۳۱ و ۷۷؛ جهان فروری: ۵ به بعد؛ یکتاپرستی: ۲۷۰؛ ارداویرافنامه: ۱۴۸؛ آیینهای نوروزی: ۱۳؛ فروغ مَزدیَسنا: ۳۸؛ یادنامهٔ پورداوود: ۱۱۵ به بعد؛ نوروز، تاریخچه و مرجع‌شناسی: ۳ به بعد؛ محمد معین، «هورقلیا و فَروَهَر»، م.د.ا.ت.، س اول: ۱۰۰/۲ به بعد؛ بهرام فره‌وشی، «جشن فروردین و سبب پیدایش آن ورابطهٔ آن با جهان فروری»، م.د.ا.ت.: ۴۱۳/۱۴ به بعد؛ ابراهیم پورداوود، «فروردین در اوستا»، فرهنگ ایران زمین: ۴۴۱/۱۵ به بعد؛ رحمت‌الله مهراز، «جشن فروردین و علل برگزاری آن»، وحید: ۲۷۳/۳ به بعد؛ ابراهیم پورداوود، «فروردین»، ایران امروز، فروردین ۱۳۲۰: ۷/۳؛ س. سالور، «نوروز باستانی و فَروَهَرها»، کاوش، فروردین ۱۳۴۲، س اول: ۶۵/۱۰ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۸۹۶/۲-۸۶۵؛ دا.فا..

فَرّه ← فَرّ

فرهاد /farhād/

نام عاشق افسانه‌ای شیرین و رقیب خسروپرویز است (← خسرو و شیرین) که در متون تاریخی اشاره‌ای به وجود او نشده است و فقط در برخی از کتابهای قدیم، به عنوان فرهاد حکیم که مهندس بوده و کار ساختن بعضی نقوش در بناهای عهد خسروپرویز به

او منسوب است، از او سخن رفته است. در دوره‌های بعد از نظامی، شهرت او چندان مسلّم بوده که شاخه هایی از قبایل کُرد، مانند کلهر خود را از نژاد او می‌دانستند. نظامی در «خسرو و شیرین» اسطورهٔ آشفتگی و بیدلی فرهاد را به عنوان یکی از زیباترین «مثلثهای عشاق» در ادب فارسی و شاید جهان ماندگار کرده است. فرهاد، کارگر دلسوختهٔ بیستون، از نظر پایگاه طبقاتی هیچ مشابهتی با رقیب خود خسرو، شاه مقتدر ایران ندارد. از این رو، خسرو هم عشق او را به جد نمی‌گیرد و چون در بحث و گفت وگو از عهدهٔ او برنمی‌آید، برای اینکه فرهاد را از پیش خود دور کند، به او پیشنهاد می‌کند:

که ما را هست کوهی بر گذرگاه — که مشکل می‌توان کردن بدو راه
میان کوه راهی کند باید — چنانک آمد شد ما را بشاید

(خمسه: ۲۷۰)

خسرو به گمان خود سنگی بزرگ سر راه او گذاشته است اما فرهاد برای رسیدن به معشوق و با الهام از تصویر شیرین که خود بر سینهٔ صخره‌ها کنده است راه رسیدن به دلدار را بر خود هموار می‌کند و به «کوهکنی» شهرهٔ آفاق می‌شود:

به گرد عالم از فرهاد رنجور — حدیث کوه کندن گشت مشهور

(خمسه: ۲۷۸)

شیرین که نمی‌تواند باور کند و یا صداقت عشقش به خسرو نمی‌گذارد مهر دیگری را به دل راه دهد، او را به کندن جوی شیر مأمور می‌کند تا شیری که با زحمت از راه دور، پرستاران او می‌آورند آسان به دست آید. وقتی با این اقدامات نمی‌توانند عزم سنگین فرهاد کوهکن را سُست کنند شایعهٔ مرگ شیرین را به اطراف می‌پراکنند. هنگامی که، به دروغ، خبر مرگ شیرین به گوش فرهاد رسید، از سر دلدادگی وعشق جنون‌آمیز، به قول نظامی، «ز طاق کوه چون کوهی در افتاد» و:

صلای عشق شیرین در جهان داد — زمین بر یاد او بوسید و جان داد

(خمسه: ۲۸۲)

با مرگ حماسی و عاشقانهٔ فرهاد، کار کندن کوه بیستون ناتمام ماند. احمد شاملو، شاعر معاصر، به این موضوع اشاره می‌کند:

مرمرِ خشکِ آبدانِ بی‌ثمر
آیینهٔ عریانی شیرین نمی‌شود
و تیشهٔ کوهکن
بی‌امان‌تَرَک اکنون
پایان جهان را
در نبضی بی‌رؤیا
می‌کوبد. (ترانه‌های کوچک غربت: ۱۵)

نمونه‌ای دیگر از شفیعی کدکنی:

داستان عشق من شیرین‌تر از فرهاد بود گر نگفتم پاس عشق کوهکن می‌داشتم
(زمزمه‌ها: ۹۱)

از میان شاهان اشکانی نیز پنج تن به نام فراآتس (Phraates) (با تلفظ رومی) هستند که تلفظ پهلوی آن «فرهات» و در فارسی «فرهاد» است. برخی محققان برآنند که فرهاد، پهلوان باستانی، هم یکی از همین شاهان اشکانی است که در روایات حماسی راه جسته و در شمار جنگجویان درآمده است (حماسه‌سرایی: ۵۸۷).

حکایت عشق اسطوره‌ای فرهاد، حتی قبل از نظم داستان نظامی هم در ادب فارسی شناخته شده است و پس از قرن ششم، آوازهٔ کوهکنی فرهاد ابعاد وسیعتری یافته و به‌ویژه، در دامن سبک هندی موجد خیالها و مضامین دلپذیری شده است که به اندکی از بسیار اشاره می‌شود:

از پی آن تا یکی گوهر به دست آرد مگر ننگری تا چند گونه رنج بیند کوهکن
(سنایی: ۵۳۰)

قوّت فرهاد و مُلک خسروت چون یار نیست دعوی اندر زلف و خال و چهرهٔ شیرین مکن
(سنایی: ۵۰۸)

نابرده به لفظ نام شیرین در کوه بمانده‌ام چو فرهاد
(مسعود سعد: ۹۴)

همیشه بادی بر تخت مُلک چون خسرو مخالف تو گرفتار شدّت فرهاد
(مسعود سعد: ۱۱۳)

تو خسرو روزگار خویشی در بند تو حاسد تو فرهاد
(مسعود سعد: ۱۳۶)

همیشه تا به سَمَرهای عشق یاد کنند حدیث قصهٔ شیرین و خسرو و فرهاد
(مسعود سعد: ۱۱۴)

تا چند کَنی کوهی کو را نبود گوهر در کندن کوه آخر فرهاد نخواهی شد
(خاقانی: ۷۶۸)

من اول‌روز دانستم که با شیرین در افتادم
که چون فرهاد باید شست دست از جان شیرینم
(سعدی: ۵۶۸)

شهرهٔ شهر مشو تا ننهم سر در کوه شور شیرین منما تا نکنی فرهادم
(حافظ: ۲۱۵)

جهان پیر است و بی بنیاد، ازین فرهادکش فریاد
که کرد افسون و نیرنگش، ملول از جان شیرینم
(حافظ: ۲۴۳)

از کمر بیرون نیاید تیشهٔ فرهاد ما کوه را برداشت از جا ناله و فریاد ما
(صائب: ۲۵)

بیستون را تیشه‌ام در حملهٔ اول گداخت نیست با من نسبتی فرهادِ سنگین‌دست را
(صائب: ۶۲)

جوی شیر از قدرت فرهاد می‌بخشد خبر می‌توان در زخم دیدن جوهر شمشیر را
(صائب: ۳۵)

کارها را کارفرما آب و رنگی می‌دهد ورنه جوی شیر زُنّاری است فرهاد مرا
(صائب: ۱۵۱)

ناخن من آبروی تیشهٔ فرهاد ریخت آه اگر شیرین به چشم کوهکن بیند مرا
(صائب: ۱۱۴)

نیست دلگیری ز کوه بیستون فرهاد را
عشق چون مشّاطه گردد سنگ خارا هم خوش است
(صائب: ۲۹۳)

به جویِ شیر چو فرهاد تیشه فرسودن یکی ز جملهٔ بازیچه‌های طفلانه است
(صائب: ۲۴۲)

ماتم فرهاد کوه بیستون را سُرمه داد بی هم‌آوازی نفس از دل کشیدن مشکل است
(صائب: ۲۲۹)

شِکوهٔ سنگدلان زور عشق می‌خواهد به قصر بردن شیرین نه کار گلگون است
(صائب: ۲۶۳)

همک از کارهای سخت باشد شیرمردان را به مردم جوهر فرهاد در کهسار پیدا شد
(صائب: ۵۷۷)

نیز ← صائب: ۵۸، ۹۱، ۹۸، ۱۰۷، ۱۳۵، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۰۴، ۲۲۶، ۲۳۹، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۲.

ساخت آن صنعتگر فرهادزاد مسجدی از حکم سلطان مراد
(اقبال: ۷۳)

در عشق و هوسناکی دانی که تفاوت چیست آن تیشهٔ فرهادی این حیلهٔ پرویزی
(اقبال: ۲۴۹)

به هر زمانه به اسلوب تازه می‌گویند حکایت غم فرهاد و عشرت پرویز
(اقبال: ۲۵۲)

بگو از من به پرویزان این عصر نه فرهادم که گیرم تیشه در دست
(اقبال: ۴۸۱)

فرهاد پاکبازم کز برق تیشهٔ عشق افروختم به حسرت شمع مزار خود را
(آیینه‌ای برای صداها: ۷۶)

فرهاد همچنین نام چند تن از پهلوانان شاهنامه در دوره‌های مختلف نیز بوده است (← فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۱۰/۲ به بعد).

منابع: خمسه: ۲۵۹ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۱۲ (پاورقی)؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

فَرّهٔ ایزدی ← فَرّ
فَرَه‌وَشی ← فَروَهَر
فَرّهی ← فَرّ

فریبرز /fariborz/
فرزند کاووس* که در بند دیوان* مازندران گرفتار شد اما رستم* او را از بند رهانید. او در نبردهای مختلف مشارکت داشت و سرانجام با کیخسرو* در برف و بوران گم شد.

منابع: شاهنامه: ۱۴۸/۳؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۱۴/۲.

فریدون /faridun/
پس از جمشید*، فریدون (افریدون، آفریدون) بزرگترین پادشاه و پهلوان داستانی ایران

است که در شاهنامه از نژاد جمشید و پسر آتبین* معرفی شده است. ضحّاک* چون روزگار درازی از شهریاری غاصبانه‌اش گذشت خواب دید که مردی فریدون‌نام، بر او چیره خواهد شد و او را به بند خواهد کشید. از این رو، خواب و آرام از دست داد و چون فرعون* که در صدد یافتن موسی* برآمده بود:

نشان فریدون به گرد جهان همی بازجست آشکار و نهان

فریدون زاده شد و فَرِّ* کیانی، پس از جداشدن از جمشید، به او پیوست (یشت نوزدهم، زامیادیشت). مادر فریدون، فرانک* چون ضحّاک را از تولد فرزند آگاه یافت، وی را به نگاهبانِ بِرمایون* (بِرمایه، پُرمایه، گاو پُرمایه) سپرد و پس از مدتی او را به البرز* کوه برد. ماجرای تولد و کودکی فریدون با تولد زئوس*، کورش و موسی شباهتهایی دارد (اساطیر یونان و روم: ۴۸/۱). پس از آنکه کاوه* قیام کرد، فریدون را به شهریاری برداشت و فریدون دو خواهر جمشید، شهرناز* و ارنواز* را از بند ضحّاک رهاند و او را به کوه دماوند* در بند کرد. به موجب روایت مجمل‌التواریخ والقصص (۲۷) فریدون از شهرناز دو پسر به نامهای سلم* و تور* و از ارنواز پسر دیگری به نام ایرج* داشت و جهان را میان سه پسر خود تقسیم کرد. نام این دو زن در اوستا نیز آمده، اما خواهران جمشید نیستند.

طبری و بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۶) اسامی اجداد فریدون را با گاو* همراه آورده‌اند و چنان که دارمستتر نظر داده، علت این است که خاندان او مردمی زارع بوده‌اند (حماسه‌سرایی: ۴۶۶). در بُندهِشن، اسپیان و اثفیان (← آتبین) نام خاندان فریدون، و نام پدرش پُرگاو (دارندهٔ گاو بسیار) نگاشته شده است.

مطابق یشتها فریدون برای ناهید* و ایزدِ گوش، قربانی* داد و به مقصود رسید. منابع اسلامی (از جمله بلعمی: ۱۴۷/۱ به بعد) او را به دادگری ستوده‌اند. «مغان گویند که آتش* پرست بود. او نخستین کسی بود که به علم نجوم اندرنگریست و در علم طب نیز رنج برد. تریاک او به دست آورد و اولین کسی که بر پیل نشست او بود و پیل را حرب فرمود.»

سبب پیدایش جشن مهرگان* بنا بر روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۰) یکی این بود که فریدون بر ضحّاک غلبه یافت. بستنِ کُستی* و باژ* را فریدون از این هنگام و به شکرانهٔ این فتح و دور کردن شرِّ ضحّاک از خلق خدا مرسوم ساخت. علت دیگر تجلیل از جشن مهرگان این بود که چون فریدون بر ضحّاک غلبه یافت گاوهای اثفیان را که ضحّاک از دسترس وی دور کرده بود، رها کرد و به خانهٔ او بازگردانید (همان: ۲۹۶). در شاهنامه

فریدون گاه افسونگر خوانده شده است؛ افراسیاب* خطاب به کیخسرو* می‌گوید:

مکن گر تو را من پدر مادرم ز تخم فریدون افسونگرم

گردیزی (زین‌الاخبار: ۴) نیز علاوه بر کراماتی که به فریدون نسبت داده، آورده است: «**افریدون** علم عزیمت به مردمان آموخت و علم طب او آورد.» انتساب جادوگری به **فریدون** شاید از روایتی که در یشت ۲۳ در باب وی آمده است ناشی شده باشد.

اساس داستان معروف غلبهٔ فریدون بر ضحّاک به اساطیر کهن مربوط می‌شود و موضوع آن کشمکش قوای طبیعت است. به موجب اوستا ضحّاک دیوی با سه دهان و سه سر و شش چشم و هزار دست است که از جانب اهریمن* برای ویران ساختن گیتی به وجود آمد و برای نیل به مقصود، برای خدایانی چون ناهید و وایو* گله‌های گاو و اسب* قربانی کرد. فریدون با او به مقابله برخاست و از خدایان یاری خواست و سرانجام ضحّاک را مغلوب ساخت و فَرّ را به دست آورد. در سرودهای ریگ‌ودا این پیروزی به ضحّاک «تریتا» یکی از خدایان هندی منسوب است و دلاوریهای فریدون با رفتار ایندرا* شباهت تام دارد.

داستان فریدون از جهات مختلف در شعر فارسی مورد توجه قرار گرفته است:

سیاووش است پنداری میان شهر و کوی اندر فریذون است پنداری به زیر دِرع و خوی اندر
(دقیقی: ۱۰۰)

مهرگان آمذ جشن ملک افریذونا آن کجا گاو نکو بوذش بِرمایونا
(دقیقی: ۹۵)

به نوک تازیانه برفکندی نهاده گرز افریدون و رستم
(سنایی: ۳۷۷)

مهر مه ضحّاک بستان بود و افریدون بهار دارد اندر هر دو گامی ده درفش کاویان
(مختاری: ۴۲۶)

جم و فریدون گر جشن ساختند رواست چنین بود ره و آیین خسروانِ کبار
(مسعود سعد: ۱۹۳)

ای تو را فَرّ فریدون و نهاد جمشید وی تو را سیرت کیخسرو و رای هوشنگ
(مسعود سعد: ۳۰۷)

ای گَهِ بخشش فریدون، گاه کوشش کیقباد ای به همت اردشیر و ای به حشمت اردوان
(مسعود سعد: ۴۷۱)

شه ملک‌ارسلان که او دارد تاج جمشید و تخت افریدون
(مسعود سعد: ۶۶۵)

ای گیومرث‌بقا، پادشه کسری‌عدل وی منوچهرلقا، خسرو افریدون‌فَرّ
(انوری: ۲۰۱/۱)

هر که شد تاجدار و تخت‌نشین تاج او آسمان و تخت زمین
تخت جمشید و تاج افریدون هر دو دایم نماند تا اکنون
(خمسه: ۶۵۵)

در بَرِه مریخ گرز گاو افریدون به دست وز مَجَرّه شب درفش کاویان انگیخته
(خاقانی: ۳۹۵)

کرا دانی از خسروان عجم ز عهد فریدون و ضحّاک و جم
که بر تخت و مُلکش نیامد زوال نماند بجز مُلک ایزد تعال
(سعدی: ۲۲۶)

همچو فریدون به کین بیور ظلمت چرخ ز خور برفراشت اختر کاوان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: یشتها: ۱۹۱/۱؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۲۸۰ به بعد؛ شاهنامه: ۷۹/۱ به بعد؛ مینوی خرد: ۱۱۰ و ۱۲۷؛ طبری: ۱۳۸/۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۶ و ۴۱؛ غررالسیر: ۳۵؛ بلعمی: ۱۴۷/۱؛ پیامبران و شاهان: ۳۲؛ آفرینش و تاریخ: ۱۱۹/۳؛ گردیزی: ۴؛ تفسیر طبری: ۱۱۵۶/۵؛ روضةالصفا: ۵۳۴/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۸۱/۱؛ فرهنگ ایران زمین: ۴۳۵/۱۵؛ مصنفات: ۳۱۳؛ حماسه‌سرایی: ۴۶۱؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۴۹ و ۱۷۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۴۰۰/۱-۳۸۳؛ احسان یارشاطر، «ایندرا»، یغما: ۴۴۵/۴؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۱۵ و ۱۸۱؛ کاوش، دی ۱۳۴۱: ۱ـ۶۶/۸؛ ایران آباد، اسفند ۱۳۳۹، س اول: ۹/۱۲؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۱۸/۲؛ *Persian Myths*: 36.

فَرّ یزدانی ← فَرّ

فریشته ← فرشته

فری‌گیس ← فرنگیس

فسوس ← اِفسوس

فِصَح (عید) /fesah/

فِصَح یا فِسَح یا عید قیام مسیح* در آثارالباقیه و کتب لغت عربی، به کسرِ فا و سکونِ صاد (فِصْح) ضبط شده و تلفظ معمول عبری آن، چنان‌که جلال همایی تحقیق کرده (حاشیهٔ

التفهیم: ۲۴۳) پِسَح است. این عید که در فرانسوی عیدپاک (Paque) نامیده می‌شود عید عمدهٔ مسیحیان است که هر سال به یادبود قیام مسیح پس از مرگ، برپا می‌دارند. این عید از آنجا پیدا شد که مسیحیانِ نخستین، مراسم عید فِصَح یهود را رعایت می‌کردند. تاریخ برگزاری این عید دستخوش تغییرات فراوان شده و بین ۲۲ مارس و ۲۵ آوریل متغیر است. مظفر گنابادی (شرح بیست باب) آورده است که در این روز حواریان از حضرت عیسی درخواست نزول مایده* (خوردنی، طعام) کردند و آن خوانی بود از طلای احمر به مساحت چهل ذرع که در آن ماهیِ* بریان با پنج گرده نان و قدری سرکه و نمک بود. عید فِصَح یا عید فَطیر، یکی از مهمترین اعیاد یهود، از شامگاه روز چهاردهم نیسان شروع می‌شود و هفت روز ادامه می‌یابد. روز پانزدهم نیسان که به قول بیرونی (التفهیم: ۲۴۳) نخستین روز از هفت روزی است که آن را «فطیرخوران» خوانند، «فسحا» نامیده می‌شود و آن روزی است که بنی‌اسرائیل از مصر بیرون آمدند و از بندگی رستند و قربانها کردند. یهودیان در این روز شایسته نمی‌دانند که خمیر نزد خود نگه دارند و در آخرین روز از این هفت روز، فرعون* در دریای «سوب» یا «قُلزُم» غرق شد و این روز را «کس» خوانند.

در دو شب نخستین عید، اغذیهٔ خاصی به نشانهٔ مصایب بنی‌اسرائیل در مصر صرف می‌شود. در این ایام به نشانهٔ آنکه بنی‌اسرائیل هنگام خروج از مصر چنان شتاب داشتند که فرصت «برآمدن» خمیر نداشتند، نان فطیر صرف می‌شد.

ابوریحان (آثارالباقیه: ۴۱۴) دربارهٔ فِصَح از نظرِ گاه‌شماری و تفاوت فِصَح یهودیان و مسیحیان به طور مفصل بحث کرده است.

منابع: قاموس: ۶۵۵؛ عبدالعزیز عبدالمجید، «نوروز در تاریخ و ادبیات»، ترجمهٔ محمدحسین ساکت، وحید: ۵۴۰/۷؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

فَطیر ← فِصَح

فلک اطلس ← اطلس؛ عرش

فلک اعظم ← عرش

فلک‌الافلاک ← اطلس؛ عرش

فوبیرس ← آپولون

ق

قابض ارواح (ــ الارواح) ← عزرائیل

قاب قوسَیْن /qāb-e qowsayn/

قاب قوسَین (= فاصلهٔ دو کمان) مقام قُرب الهی و اسماء است. تمام مفسّران و صاحب‌نظران اسلامی مضمون آیات ۷ تا ۹ سورهٔ نجم (... وَ هُوَ بالأُفق الأَعلیٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّی فَکانَ قابَ قَوسَین اَو اَدنیٰ) را مربوط به معراج بزرگ پیامبر اسلام دانسته و در باب آن، به ویژه تعبیر «قاب قوسین» اقوال و روایات متعددی آورده‌اند. بسیاری از تفاسیر و فرهنگها «قاب قوسین» را مقدار دو کمان و با استناد به فرمایشی از پیامبر، به قدر دو ذراع یا کمتر از آن معنی کرده‌اند. پیامبر در معراج آسمانها آن قدر به خدا نزدیک شد که میان او و خدا به اندازهٔ دو کمان بیشتر فاصله نبود، یعنی تا حدّ روبه‌رویی و مشافهه. برخی نیز مرجع ضمیر «هُوَ» را جبرئیل* و این فاصله را هم میان پیامبر و جبرئیل دانسته‌اند نه تقرب پیامبر به خدا. از حسین فضل روایت است (منهج: ۷۰/۹) که گفت: معنی آیه آن است که محمّد (ص) به عرش* نزدیک شد، پس آویخته شد، یعنی دست به حُجُب (حجابها) و سَرادقات (سراپرده‌های) عرش زد و چون قدمش را جای قرار نبود معلق بر هوا ایستاد و آنگاه حق سبحانه و تعالی به او وحی کرد.

حقیقت این است که با استناد به برخی روایات، قاب قوسین، ضمن همهٔ اقوال متعددی که پیرامون آن آمده (← کشف‌الاسرار: ۳۵۸/۹)، ناظر بر یک رسم دیرینهٔ عرب نیز هست (تفسیر طبری: ۱۷۶۷/۷). به این ترتیب که برای فخر کردن می‌آمدند و کمان یکدیگر را می‌کشیدند و آنگاه دو دو به هم می‌نهادند و می‌کشیدند و می‌آزمودند تا کدام سخت‌تر است و کدام یک بهتر می‌کشد و با این کار پیوسته با یکدیگر مفاخرت می‌کردند. در این آیه خداوند می‌گوید: پیغمبر به من نزدیکتر بود از آن دو کمان که به هم باز می‌نهادند.

قاب قوسین در اصطلاح عرفا عبارت است از مقام قُرب الهی و اسماء، به اعتبار **تقابل** میان اسماء در عالم امر (دایرهٔ وجود). روزبهان شیرازی (شرح شطحیات: ۵۰۰) بر **آن** است که این تعبیر ناظر بر رفع فاصله و اَیْن و بَیْن است که چون خواست مهتر را به **عیانِ** عیان برساند، اَینیَت و حیثیت بینداخت.

«قاب قوسین در آمدن» در تداول عامهٔ فارسی زبانان به معنی سخت لاغر و نزار است، به طوری که همهٔ استخوانها از زیر پوست دیده شوند.

در ادبیات فارسی، به تعبیر قاب قوسین، با توجه به آنچه گفته شد، اشاره شده است:

به قاب قوسین آن را برد خدای که او — سبک شمارد در چشم خویش وحشت غار
(اسکافی، تاریخ بیهقی: ۳۶۱)

از طاعت بر شد به قاب قوسین — پیغمبر ما از زمین بطحا
(ناصرخسرو: ۴۰۶)

شبستان مقامت قاب قوسین — درِ درگاه تو بطحا و زمزم
(سنایی: ۳۷۶)

فَرَس بیرون جهاند از کلّ کونَین — عَلَم زد بر سریر قاب قوسین
(نظامی: ۴۱۰)

خطاب به پیامبر اسلام:

ای طاق نهم رواق بالا — بشکسته ز گوشهٔ کلاهت
بر شهپر جبرئیل نِه زین — تا لاف زند ز کبریایت
ای کرده به زیر پای کونَین — بگذشته ز حدِّ قاب قوسین
(جمال‌الدین: ۶)

با تو قرب قاب قوسین آنگه افتد عشق را — کز صفات خود به بعدالمشرقین مانی جدا
(خاقانی: ۱)

تبارک خطبهٔ او کرد و سبحان نوبت او زد — «لعمرک» تاج او شد قاب قوسین جای او آمد
(خاقانی: ۶۲۳)

رنگ زلفت بس شب معراج من — قاب قوسینم دو ابروی تو بس
(خاقانی: ۶۲۲)

منابع: جامع‌الاسرار: ۷۷۰؛ شرح شطحیات: ۶۹۳؛ مصنفات عین‌القضات: ۲۷۸؛ اسرارنامه: ۲۳۹؛ رضا انزابی‌نژاد، «جلوهٔ خاص آیات قرآنی»، ن.د.ا.ت.: ۳۷۳/۲۶؛ شرح بر ترکیب‌بند جمال‌الدین: ۱۹۱؛ لغت‌نامه.

قابیل ← هابیل و قابیل
قارعَة ← رستاخیز

قارن /qāran/
پسر کاوه* آهنگر، یکی از مشاهیر پهلوانان شاهنامه است که در عهد فریدون* و ایرج* و منوچهر* زندگی می‌کرد. او سپهدار منوچهر بود ودر جنگهای کیقباد* با افراسیاب* دلاوریها نمود.

داستان قارن در اوستا نیست اما قراین نشان می‌دهند که به اندازهٔ داستان رستم* قدمت دارد. خاندانهای عهد ساسانی سعی داشتند نَسَب خود را به یکی از پهلوانان و پادشاهان برسانند. خاندان قارن یکی از خاندانهای بزرگ دورهٔ اشکانی است که در دورهٔ ساسانی هم معروف بوده است. نام این پهلوان در ردیف سایر پهلوانان در شعر فارسی آمده است:

همانگه بشد قارن رزم‌زن یکی لشکری برد با خویشتن
(شاهنامه)

سپهدار چون قارن کاویان به پیش سپاه‌اندرون کاروان
(شاهنامهٔ بخ: ۱۰۳/۱)

بهمن کجا شد و به کجا قارن زان پس که قهر کردند اعدا را
(ناصرخسرو، چاپ قدیم: ۱۶)

سنانش مایهٔ صد رزم قارن عطایش آفت صد گنج قارون
(قاآنی: ۶۸۶)

قارن نام عده‌ای از رجال و پهلوانان تاریخی و اسپهبدان مازندران نیز بوده است (← لغت‌نامه).

منابع: حماسه‌سرایی: ۵۷۳؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۳۵/۲؛ دا.فا..

قارون /qārun/
ثروتمند معروف معاصر موسی* است که با آن حضرت معارضه داشت. نام قارون (تورات: قورح) چهار بار در قرآن (قصص: ۷۶ و ۷۹، عنکبوت: ۳۹، مؤمن: ۲۴) ذکر شده است. به نظر بسیاری از مفسّرین، او اصلاً از بنی‌اسرائیل و پسر عمّ حضرت موسی است

که عامل و گماشتهٔ فرعون* بود بر بنی‌اسرائیل و از نیکوییِ روی، او را «منوّر» می‌خواندند. اهل سِیَر (زندگی‌نامه‌نویسان) او را از علمای بنی‌اسرائیل دانسته‌اند که تورات از همه بهتر می‌خواند و سبب بدکاری او توانگری‌اش بود. وقتی موسی از مناجات باز آمد و قومش در غیاب او گوساله‌پرست شده بودند (← موسی، سامری) بنی‌اسرائیل را به مصر آورد و قارون ثروت بسیار فراهم آورده و مرتد گشته بود. چون موسی ریاست مذبح و قربان به هارون بن عمران* داد، قارون از وی معجزه خواست و چون عصای هارون که از چوب بادام بود برگی آورد همگی پذیرفتند مگر قارون که موسی را به سِحر منسوب کرد. قارون که علم کیمیا* از موسی آموخته بود گوسالهٔ سامری* را بسوخت و با آن دارو و کیمیا، زرها انباشت و توانگر شد و درهای باغ و تمام خانه‌ها از زر بساخت و کس از او توانگرتر نبود. در انجیل هست که کلید گنجهای قارون را بر شصت شتر بار می‌نهادند و مال و خزاین او را چهارصد هزار کلید بود، در چهل انبان، و به روایت قرآن (قصص: ۷۶) چندین تن زورمند زیر بار کلیدهای مخازن او زانو می‌زدند.

موسی از قارون زکات خواست و چون مقدار آن زیاد می‌شد، قارون از دادن زکات سرباز زد و سران بنی‌اسرائیل را بر آن داشت که زنی فاجره را بخواندند و بر موسی تهمت فسق نهادند. اما زن در برابر انبوه مردمان راز توطئه را فاش کرد و قارون را دروغزن نامید و چون قارون سخن حق را نشنید، زمین به فرمان موسی درآمد و به اشارات موسی، او و تمامی ثروتش را فرو خورد. در انطباق هویت قارون بر رجل تاریخی میان محققان اختلاف است.

قارون در فرهنگ اسلامی، و به تبع آن در ادبیات فارسی، کنایه از کسی است که در اندوختن مال افراط ورزد و با داشتن ثروت بسیار که هیچ گاه به دردش نخواهد خورد، نابود می‌شود. قارون مظهر مجسم زراندوزی و مثال بارزِ بُعدِ اقتصادیِ نظامی است که با دو بُعدِ دیگر (فرعون و بلعام*)، به تعبیر علی شریعتی (بازگشت: ۳۸۲)، در عرصهٔ تاریخ، نظام قابیلی را تشکیل می‌دهند و رسالت پرشکوه موسی در مبارزه با این سه چهره شکل می‌گیرد. سرگذشت قارون حتی برای شعرای فارسی زبان نیز عبرت‌انگیز بوده است:

بر هوا رفتی چون عیسیِ بی‌معجز یا چو قارون به زمین وین نبود جایز
(منوچهری: ۲۰۰)

ز بهر آنکه درویشان به مُلک اندر بُوَند ایمن فدای گنج سلطان کرد گنج و مال قارون را
(قطران: ۲۱)

بسان قارون گاهی فرو شود به زمین گهی شود به هوابر چو جعفر طیّار
(عنصری: ۶۸)

گنجی که بهر کُنج نهان بود ز قارون از خاک برآورد مرآن گنج نهان را
(سنایی: ۲۹)

گَه چو قارون فرو شدی به زمین گَه چو عیسی برآمدی به فراز
(سنایی: ۲۹۹)

گر گرانباری چو قارون جز ثَریٰ بستر مساز ور سبک‌روحی چو عیسی جز قمر بالین مکن
(سنایی: ۵۱۱)

تا تو را در دل چو قارون گنجها باشد ز آز چند گویی از اویس و چند پویی در قَرَن
(سنایی: ۵۳۲)

گزیده خسروان بودند زین پیش اندرین عالم ز رفعت همسر گردون، به نعمت همسر قارون
(سنایی: ۵۴۱)

دستت همی زمین را مفلس کند به زر تیغت همی هوا را قارون کند ز جان
(مسعود سعد: ۳۶۸)

نیز ← مسعودسعد: ۱۴۷، ۱۷۵، ۳۶۴، ۳۹۵، ۵۱۱، ۵۳۹، ۵۴۶.

قارون کند اندر دو نفس تیغ جهادت یک طایفه میراث‌خور و مرثیه‌خوان را
(انوری: ۱۲/۱)

بر آستان جلالش به هر قدم که نهد هزار دشمنش اندر زمین چو قارون باد
(انوری: ۱۱۰/۱)

قارون گرفتمت که شدی در توانگری سگ نیز با قلادهٔ زرین همان سگ است
(سعدی: ۸۱۴)

قارون هلاک شد که چل‌خانه گنج داشت نوشین‌روان نَمُرد که نام نکو گذاشت
(سعدی: ۵۵)

علم دادند به ادریس و به قارون زر و مال شد یکی فوقَ سما و دگری زیر سَمَک
(ابن‌یمین: ۴۵۱)

هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را
(حافظ: ۵)

من که ره بردم به گنج حُسن بی‌پایان دوست صد گدای همچو خود را بعد از این قارون کنم
(حافظ: ۲۴۰)

ماندست همچو دامن قارون به زیر خاک دامان دل ز لنگر خواب گران ما
(صائب: ۴۲)

نیز ← صائب: ۳۸، ۵۱، ۱۴۷، ۵۶۱.

تعبیر «گنج قارون» کنایه از مال انباشته و فراوان و بی‌سود، در شعر فارسی به کار می‌رود:

بنهفته به سِحر گنج قارون　　یک دُرّ تو در دو دانه گوهر
(سنایی: ۲۷۱)

ز خلقش کوه بابل خورده آسیب　　ز جودش گنج قارون برده کیفر
(مسعود سعد: ۱۹۵)

کسی ره سوی گنج قارون نبرُد　　و گر بُرد ره باز بیرون نبرُد
(سعدی: ۲۰۳)

گنج قارون که فرو می‌شود از قهر هنوز　　خوانده باشی که هم از غیرت درویشان است
(حافظ: ۳۵)

احوال گنج قارون کایّام داد بر باد　　در گوش دل فرو خوان تا زر نهان ندارد
(حافظ: ۸۶)

غافلند این زرپرستان، گنج‌خواهان، غرب و شرق
وین زمین دانم به سوی پیرشان قارون کشد
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۱۸)

منابع: بلعمی: ۴۷۷/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۲۲۵؛ قصص [نجار]: ۲۸۱؛ تحقیق در تفسیرابوالفتوح: ۲۵۷/۳؛ ثمارالقلوب: ۶۴؛ آفرینش و تاریخ: ۷۲/۳؛ حبیب‌السیر: ۹۵/۱؛ اعلام قرآن: ۴۶۹ به بعد؛ فرهنگ فارسی: اعلام؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

قاصد عشق ← کبوتر

قاصد نوح ← غُراب

قاف (کوه) /qāf/

نام کوهی است که به زعم قدما سراسر خشکیهای زمین را فرا گرفته و گویند کناره‌های آسمان* بر آن نهاده شده است. این کوه گرداگرد زمین و به مثابه میخ زمین است و به تعبیر قرآن: وَالجِبَال اَوْتَاداً (نبأ: ۷).

جنس این کوه از زمرّد سبز، و کبودی آسمان، روشنایی زمرّدی است که از آن می‌تابد، و گرنه آسمان از عاج سفیدتر است و به همین جهت، قاف را کوه اخضر نیز

نامیده‌اند. در کوه قاف هیچ آدمی زندگی نمی‌کند. در کنارهٔ آن دو شهر است: یکی از سوی مشرق با کوه قاف پیوسته، به نام جابُلقا* و دیگری از سوی مغرب، به نام جابُلسا*.

بنا بر یک روایت (قصص‌الانبیاء ثعلبی: ۵) ذوالقرنین* به کوه قاف رسید و اطراف آن کوههای کوچک دید و از کوه پرسید: کیستی؟ گفت: من قافم. پرسید: این کوههای اطراف تو چیست؟ گفت: اینان عروق من هستند که هرگاه خدای تعالی بخواهد در زمین زلزله‌ای ایجاد کند به من فرمان می‌دهد و من یکی از این رگها را می‌جنبانم و در زمینهای متصل به آن زلزله می‌آید. آنگاه قاف به خواهش ذوالقرنین جزئی از عظمت خدا بر او فروخواند و افزود: پشت من سرزمینی است که مسیر آن پانصد سال است، تمام پوشیده از برف و پس از آن کوههایی از یخ است که اگر این کوههای برف و یخ نبود، دنیا از حرارت جهنم می‌سوخت.

اغلب مفسّرین (از جمله ابوالفتوح: ۱۳۱/۹؛ میبدی: ۲۷۴/۹؛ فخر رازی: ۴۱۱/۷؛ بیضاوی: ۴۵۵/۲؛ منهج: ۱۶۳/۳) نام پنجاهمین سورهٔ قرآن (ق) را مربوط به این کوه می‌دانند که محیط بر زمین و اصل همهٔ کوهها است. فاصلهٔ این کوه تا آسمان به مقدار قامت آدمی است. بعضی دیگر آسمان را بر آن منطبق می‌دانند و عده‌ای گمان برده‌اند که در پس آن، عوالم و خلایقی هستند که تعدادشان را جز خدای تعالی نمی‌داند و آفتاب* از آن طلوع و در آن غروب می‌کند.

مولانا هم قاف را کوهی گرداگرد عالم تصویر کرده است:

رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف — دید او را کز زمرّد بود صاف
گرد عالم حلقه گشته او محیط — ماند حیران اندر آن خلق بسیط

(مثنوی: ۳۷۱۱/۴)

خیام در آغاز نوروزنامه به قاف مقامی قدسی بخشیده و گفته است که خداوند چهار فرشته* بر آن گماشته تا به اهریمنان اجازهٔ عبور از قاف ندهند.

بر اساس پاره‌ای قراین (از جمله، به روایت شاهنامه [چاپ فولرس]: ۴۵۶/۲؛ معجم‌البلدان: ۱۸/۴؛ تاریخ داغستان: ۱۳ و...) برخی نظر داده‌اند که کوه قاف همان البرز* (جایگاه سیمرغ*) است و اساطیر مربوط به آنها نیز به هم شبیه‌اند. این کوه اصل و پایه و مایهٔ همهٔ بلندیهای جهان و منزلگاه ایزد مهر* و فروغ و روشنی و صفا بوده است که در قرآن مظهر قدرت و قدوسیّت شده است.

صوفیان قاف را سرزمین دل و سرمنزل سیمرغِ جان و حقیقت و راستی مطلق دانسته‌اند که همهٔ سعی سالک صرف رسیدن به آن می‌شود. اما این کار بدون مشقت میسر نیست و باید با صبر و تحملِ زحمت، از عقبات آن گذشت. در واقع منطق‌الطیر عطار سرگذشت عبور از همین مراحل سخت است. مولانا آن را گاهی کنایه از جلوه‌ای از جلوه‌های حق تعالی، در عالم صفات و گاه کنایه از عالم کبریا و بی‌نیازی دانسته است. در ادبیات فارسی قاف، به عنوان جایگاه عنقا و سیمرغ، با همهٔ سوابق اساطیری خویش، تجلّی یافته است:

بر آن گونه زد نعرهٔ کوه کاف — که سیمرغ بگریخت از کوه قاف
(گرشاسپ‌نامه: ۴۴۹)

چو کوه قاف قوی شد ز فرّ رای تو مُلک — چو رود دجله روان شد ز جودِ دست تو مال
(مسعود سعد: ۳۱۸)

اگر بسنجد حلم تو را سپهر کند — ز کوه قافش پا سنگ پلهٔ شاهین
(مسعود سعد: ۴۳۲)

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف — در پی کوهی که باشد کوه قاف
نام او سیمرغ سلطان طیور — او به ما نزدیک و ما زو دورِ دور
(منطق‌الطیر: ۳۷)

قاف تا قاف جهان یکسر بگشت — کاف کفر از زلف چون نون تو یافت
(عطار: ۹۶)

سیمرغ ز بیم دام زلفت — بگریخت و به قاف تاختن برد
(عطار: ۱۳۹)

بی مدد عمرو و زید، جز تو به یک چشم‌زد — لشکر چون کوه قاف، کس به خدا ار شکست
(انوری: ۹۳/۱)

آری مَثَل به کرکس مردارخور زدند — سیمرغ را که قاف قناعت نشیمن است
(سعدی: ۸۳۱)

ببرُ ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر — که صیت گوشه‌نشینان ز قاف تا قاف است
(حافظ: ۳۲)

باز ار چه گاه گاهی بر سر نهد کلاهی — مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
(حافظ: ۳۴۸)

بود از بس بر دل من دیدن مردم گران — شد سبک در دیده کوه قاف چون عنقا مرا
(صائب: ۹۳)

نقطهٔ قاف قناعت دامن من گشته است بال عنقا بادزن زیبد من افتاده را
(صائب: ۱۳۶)

چه پروا دارد از سنگ ملامت دل چو شد وحشی
که کوه قاف نتواند شکستن بال عنقا را
(صائب: ۱۳۹)

از گرانجانان چو کوه قاف ایمن نیستند اهل وحشت گر به زیر بال عنقا می‌روند
(صائب: ۵۶۲)

ای پربها جوهر اندر قاف تو ذوالفقار حیدر از اسلاف تو
(اقبال: ۶۶)

پادشاها تو به تحقیق شناسی که مرا هست در قاف قناعت صفت عنقایی
(قاآنی: ۸۰۴)

قاف تا قاف ار بگردی همچو او
کس نخواهی جست گویا ای دریغ (نیما یوشیج: ۳۰۶)

بعد عمری جان‌فشان بودن به پای او
شیر مرغ و جان آدم نیز
رفتن و از پشت کوه قاف آوردن برای او. (اخوان ثالث، زندگی می‌گوید اما...: ۱۵۷)

منابع: بلعمی: ۷۰۹/۲؛ عجایب [قزوینی]: ۱۰۶؛ کشف‌الاسرار: ۲۷۴/۹؛ تفسیر کمبریج: ۲۶۰/۲؛ تفسیر طبری: ۱۹۲/۱؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۵۳؛ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۲۲۹؛ منطق‌الطیر: ۳۰۷؛ شرح شطحیات: ۶۹۳؛ ری باستان: ۶۶۰/۲ و ۶۷۷؛ نیرنگستان: ۱۲۲ و ۱۳۰؛ شرح گلشن راز: ۱۳۰؛ فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: ۷۴۲/۶؛ فریدون نوزاد، «سیمرغ و قاف در ادبیات ایران»، وحید، ۱۳۴۵: ۱۵۴/۴ به بعد؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

قالیچهٔ سلیمان ← سلیمان

قانون حمورابی ← حمورابی

قاین (قایین) ← هابیل و قابیل

قباد ← کیقباد

قدر (شب) /qadr/

شب قدر (لیلةالقدر) از شبهای متبرّک اسلامی است که در قرآن (قدر: ۳) از هزار ماه

بهتر شمرده شده و در آن شب فرشتگان* و جبرئیل* به امر پروردگار به زمین فرو می‌آیند. ابتدای نزول قرآن در این شب بود که جای دیگر در قرآن (دخان: ۳) «لیلهٔ مبارکه» خوانده شده و به روایت دیگر، تمام قرآن در آن شب از لوح محفوظ* به آسمانِ* دنیا آمد و جبرئیل آن را به تدریج بر پیامبر نازل کرد.

به موجب روایات شیعه، شب قدر در میان شبها مخفی است تا مردم تمام شبها را به عبادت بگذرانند. برخی شب قدر را یکی از شبهای ماه رمضان (به ویژه دههٔ آخر، و بیشتر یکی از شبهای ۱۹، ۲۱ و ۲۳) دانسته‌اند. از آیات قرآن بر نمی‌آید که به طور مسلّم شب قدر کدام شب است. بیرونی گمان برده است (التفهیم: ۲۵۲) یکی از شبهای فرد از دههٔ آخر رمضان و شاید شب بیست و هفتم این ماه باشد. شب قدر را عید فرشتگان نوشته‌اند (تفسیر طبری: ۲۰۳۷/۷) که در آن تمام فرشتگان و جبرئیل و میکائیل* و اسرافیل* به زمین می‌آیند و هر کجا می‌روند نور ایشان می‌تابد و خود را به هر کس که خدا از او خشنود باشد می‌نمایند. در این شب درهای بهشت* باز است و ساکنان جنةالخُلد بر کنگره‌ها نشسته‌اند و ارواح انبیا و شهدا در عِلّیین به طرب می‌آیند و نسیم ازلیّت از جانب خدا به دل دوستان می‌دمد (کشف‌الاسرار: ۵۶۴/۱۰). شب قدر را شب تقدیر امور و احکام که همهٔ کارها در آن فیصل می‌یابد و شبی که در آن، جا به ملایکه تنگ می‌آید (کشف‌الاسرار: ۵۵۹/۱۰) نیز دانسته‌اند. برخی از مفسّرین شیعه (مانند صاحب منهج‌الصادقین: ۲۸۴/۱۰) بر آنند که حق تعالی در شب نیمهٔ شعبان (شب برات) تقدیر قضایا می‌کند و در شب قدر آن را به بندگان می‌رساند. جمعی نیز برآنند که این شب در عهد رسول (ص) بود و چون آن حضرت فوت کرد، این شب نیز مرفوع گشت (کشف‌الاسرار: ۲۸۳/۱۰) که قولی ضعیف است.

نَسَفی (الانسان: ۱۸۰) شب قدر را عالم جبروت دانسته، زیرا که ماهیات موجودات جملگی کلّی و جزئی در عالم جبروت پدید آمده‌است و تقدیر همه در عالم جبروت کرده‌اند.

شرف و منزلت و اعتبار شب قدر، به عنوان یکی از مقدسترین شبها، با الهام از فرهنگ اسلامی، در ادبیات فارسی نیز انعکاس یافته است:

چون دایره هر کجا رود صدر هر روزش عید و هر شبش قدر

(خاقانی)

قضا روزگاری ز من در ربود که هر روز از وی شب قدر بود

(سعدی: ۲۸۰)

«اگر شبها همه قدر بودی، شب قدر بی قدر بودی.»

(گلستان سعدی: ۱۷۷)

ای روز، چون حشری مگر، وی شب، شب قدری مگر
یـــا چـــون درخت مـــوسیی کـــو مـــظهر الله شـــد

(گزیدهٔ شمس: ۹۷)

آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است
یارب این تأثیر دولت در کدامین کوکب است

(حافظ: ۲۲)

چه مبارک‌سحری بود و چه فرخنده‌شبی آن شب قـــدر کـه ایـن تـازه‌براتم دادنـد

(حافظ: ۱۲۴)

گرچه دستِ ستمِ زلف دراز است خـطش چون شب قدر شفیع رمضان خواهد شـد

(صائب: ۵۶۰)

منابع: مصنفات عین‌القضات: ۴۴۱؛ اعلام قرآن: ۳۱۸ و ۴۹۷؛ شرح بیست باب؛ زادالمعاد [مجلسی] و مفاتیح‌الجنان [قمی]: ذیل اعمال شب بیست و سوم ماه رمضان؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

قدمگاه آدم ← سَرندیب

قربانی /qorbāni/

قربانی (sacrifice) (در عربی از مادهٔ قرب) به اصطلاح کلّی در عالم ادیان عبارت است از گرفتن زندگانی موجود زنده (اعمّ از انسان، حیوان و نبات) از طریق کشتن، سوزاندن، دفن کردن یا خوردن، به منظور تقرّب به خدایان و جلب نظر آنان. واژهٔ فرنگی آن، (sacrifice) در زبانهای اروپایی، می‌رساند که موجود قربانی‌شده برای خدایان، با قربانی شدن، جنبهٔ تقدس و خدایی گرفته است.

قربانی کردن، رسمی است که تقریباً اختصاص به مذهب و قوم خاصی نداشته است و حتی بسیاری از قبایل مشرک و بت‌پرست نیز به قربانی کردن برای خدای خویش اعتقاد داشتند.

تقدیم فدیه و قربانی، که در آن خون جانور ریخته می‌شود، در ایران باستان معمول بود و پس از مراسم ذبح، گوشت قربانی را تقسیم می‌کردند.در جشنهای ایران کهنِ پیش

از زردشت همواره بعد از مراسم نیایش، آیین قربانی انجام می‌شد و در کنار توده‌های آتش*، اسب* و گاو* و گوسفند، به تعداد ده هزار و صدهزار قربانی می‌شدند. بنا بر روایات اساطیری، کاووس* و کیخسرو* و گشتاسپ* و حتی ارجاسپ* و افراسیاب* و بسیاری از شاهان و پهلوانان برای اردوی‌سورآناهیتا*، در کنار دریای چیچست* قربانیها نثار نمودند (حسین کریمان، قصران (کُوهسَران)، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۶، ج ۲: ۶۳۳).

زردشت که خود را پشتیبان جانوران سودمند می‌دانست شاید برای جلوگیری از لطمه زدن به اقتصاد جامعه، قربانیهای خونین (حیوانی) را منع کرد و از آن پس در جشنها فقط مراسم قربانی گیاهی معمول شد. برخی، مراسم ختنه و پرستش شرمگاه و قمه‌زنی را از بقایای نمادین آیینهای قربانی دانسته‌اند (علی اصغر مصطفوی، اسطورهٔ قربانی، تهران، ۱۳۶۹: ۱۸۳ به بعد).

در آیین مهر* نیز قربانی بسیار مورد توجه بوده و حتی برخی نظر داده‌اند (آیین میترا: ۲۲۸) قربانیِ انسان نیز در دین مهری وجود داشته که البته زمان آن مربوط می‌شود به قرنها قبل از ممنوعیت قربانی کردن انسان به وسیلهٔ «تیبریوس» امپراتور روم. هرودت مراسم قربانی را نزد ایرانیان کهن توصیف کرده است (همان: ۲۳۱). پیروان مهر، نثار قربانی را به جمشید* نسبت می‌دادند.

بنا بر روایت تاریخ بخارا (۳۳) «مغان بخارا، جای کشتن سیاووش* عزیز دارند و هر سالی هر مردی آنجا یکی خروس* بَرَد و بکُشد، پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز*.»

آیین نیایش و قربانی یکی از اساسی‌ترین مباحث وِدا و ادیان هند و اروپایی بوده است. بزرگترین کار برهمنان* قربانی کردن، یعنی یجنه (yajna) است برای خدایان و ارواح نیاکان. در آیین هندو، مانند مذهب یهود، قربانی را می‌سوزانند و در واقع، در این گونه مذاهب قربانی برای خدایان است و نه برای مردم. سرانجام «بودا» علیه این نظام می‌شورد و قربانی برای خدایان را منع می‌کند (شناخت و تاریخ ادیان: ۸۳/۲).

در روایات سامی، نخستین قربانی، از هابیل و قابیل* بود که چون دو برادر قربان بنهادند آتشی بیامد بر مثال سیمرغی* و به علامت قبول در قربان هابیل افتاد و بسوخت. قابیل برای اولین بار برای آتش* بنایی برپا کرد و سوگند خورد که این آتش را می‌پرستم تا آنگاه که قربانی من نیز بپذیرد (سفینه: ۴۲۳/۲). آدم* نیز پس از آنکه خانهٔ کعبه را بساخت، برگرد آن طواف کرد و سپس خدایش فرمود که قربانی کند (یعقوبی: ۴/۱).

سلیمان* نیز به کفارهٔ نمازی که از او فوت شده بود، صد اسب به درگاه خدا قربانی کرد (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۱۶/۳).

معنی راستین قربانی را ابراهیم* با کاردی که از سر صداقت بر حلقوم اسماعیل* نهاد تحقق بخشید که ندای الله در گوش جانش فرو خواند: «قَد صَدَّقت الرُّءْیا» (صافّات: ۱۰۵) و آنگاه خدایش ذبحی عظیم به فدا داد (صافّات: ۱۰۷). به پاس این پاکبازی بزرگ، همهٔ ادیان ابراهیمی سالروز این ایثار را به نام عید بزرگ قربان (اضحی) گرامی می‌دارند و همراه با ابراهیم به درگاه خدای عظیم فدیه می‌آورند. باقی‌ماندهٔ همین رسم کهن که به‌خصوص هر سال با فصل حجّ در ذهنها دوباره حیات تازه می‌گیرد، در پهنهٔ ادب فارسی هم تجلّی یافته است. قربانیِ پاکبازانهٔ دیگر، از آنِ عبدالمطلب، جدّ حضرت رسول است که به موجب خوابی که دید مأمور شد فرزند خویش عبدالله، پدر حضرت محمد (ص) را به قربانگاه برد (تفسیر طبری: ۱۵۳۱/۶ به بعد).

آیین قربانی، به همان مفهوم دینی، در ادب فارسی انعکاس داشته است:

اندیشه کن از حال براهیم و ز قربان — و آن عزم براهیم که بُرّد ز پسر سر

(ناصرخسرو: ۵۰۷)

...گفت نی، گفتمش چو می‌کشتی — گوسفند از پیِ یسیر و یتیم

قربِ خود دیدی اول و کردی — قتل و قربان نفسِ شومِ لئیم؟

(ناصرخسرو: ۳۰۰)

آمد خجسته موسم قربان مهرگان — خونریزِ این به هم شد با برگریزِ آن

با مهرگان چو نیک فتاد اتفاق عید — خونریز و برگریز پدید آمد از میان

(سوزنی: ۳۱۸)

گر نباشد حج و عمره و رَمی و قربان گو مباش

این شرف ما را نه بس کز تیغ او قربان شویم

(سنایی: ۴۱۸)

بهار دُرّ و گهر می‌کُشد به دامن ابر — نثار موکب اردیبهشت و اضحی را

(انوری: ۱/۱)

جان هم از جانان بُوَد کت داده تا قربان کنی — بهر قربان هم نباید منّت از جان داشتن

بس کمالی نیست قربانی نمودن بهر عید — عید را باید به پای دوست قربان داشتن

(قاآنی: ۶۷۵)

ای صبا از من به اسماعیل قربانی بگو

زنده برگشتن ز کوی دوست شرط عشق نیست

منابع: یشتها: ۲۵۶/۲ و ۲۷۰؛ جهان فروری: ۳۵؛ اساطیر ایران: ۲۵ و ۵۶ و ۱۳۲؛ آیین میترا: ۱۱۲۱ و ۲۲۷ به بعد؛ مینوی خرد: ۱۰۵؛ تفسیر اوستا: ۱۹۳ به بعد؛ آفرینش زیانکار: ۸؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۹۰؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۶۳ و ۹۹ و ۲۳۸ و ۲۵۵ و ۲۸۹ و ۴۶۹؛ سرزمین هند: ۱۷۹ و ۲۹۱؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۸۲/۱ به بعد و ۳۱۹ به بعد؛ یعقوبی: ۳۹/۱؛ مروج: ۲۶/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۴۰۲؛ تفسیر ابوالفتوح: ۴۳۶/۳؛ تاریخ بخارا: ۲۰۹؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۲۵۹/۳؛ تفسیر طبری: ۳۹۵/۲ و ۱۱۸۳/۵ و ۱۵۲۸/۶؛ روضةالصفا: ۱۲۸/۱؛ حبیب‌السیر: ۵۲/۱؛ افریقا: ۳۸۵؛ حَج: ۱۴۶ به بعد؛ شناخت و تاریخ ادیان: ۲۱۵/۱ و ۱۲۸/۲؛ دا.فا.؛ ایرانشهر، آذر ۱۳۰۵: ۵۰۲/۴ به بعد؛

Arthur Cotterell, *The Pemlico Dictionary of Classical Civilizations,* 1998 : 339.

قصر مَشید ← بِئرِ معطّله

قطمیر، نام سگ اصحاب کهف ← اصحاب کهف

قُقنس /qoqnos/

قُقنس (phoenix) یا ققنوس (معرّب واژهٔ یونانی کوکنوس: Kúknos) مرغی است به غایت خوش‌رنگ و خوش‌آواز که در سرزمین هند است و منقار او سیصد و شصت سوراخ دارد. در کوههای بلند مقابل باد می‌نشیند و صداهای عجیب و غریب از منقار او بر می‌آید و به سبب آن، مرغان بسیاری بر او جمع می‌آیند و او چند تا را گرفته، طعمهٔ خود می‌سازد. او را توالد نیست. چون هزار سال بگذرد و عمرش به آخر آید، هیزم بسیار گِرد کند و بر بالای آن نشیند و سرودن آغاز کند و مست گردد و بال بر هم زند و منقار بر منقار ماده‌اش ساید و از آن، آتش* افروخته گردد و در آتش خویش بسوزد و از خاکسترش بیضه‌ای پدید آید و از آن بیضه ققنسی دیگر در وجود آید. گویند موسیقی را از آواز او دریافته‌اند.

جی.سی. کویاجی، محقق هندی (آیینها و افسانه‌ها: ۴۲) مفاد بند ۲۱ بهرام‌یشت را به ققنس مربوط دانسته و می‌افزاید: ققنس در اساطیر چین پرنده‌ای ایزدی است و تنها نسبت به درختان فروتنی می‌کند. پا روی زمین نمی‌گذارد بلکه در نزدیکی زمین پرواز می‌کند و آشیانهٔ خود را بر بام قصرهای پادشاهان می‌سازد.

صاحب بصائرالنّصیریه ققنس را پرنده‌ای خیالی می‌داند که علم، وجودش را تصدیق

ندارد. برخی هم ققنس را همان «قو»ی معروف دانسته‌اند که در اساطیر یونانی به سبب سرود مرگی که برای آپولون* می‌خواند شهرت یافته است. سقراط در مورد بی اعتنایی به مرگ خویش می‌گوید: «من از قو کمتر نیستم که چون از مرگش آگاه شود آوازهای نشاط‌انگیز می‌خواند و با شادی و طرب می‌میرد». به نظر می‌رسد مهدی حمیدی، در سرودن شعر معروف خود: «شنیدم که چون قوی زیبا بمیرد...» از این سخن الهام گرفته است. در زبان فرانسه آخرین تألیف زیبای یک نویسنده را «آواز قو» (Le chant du cygne) می‌گویند (راهنمای کتاب: ۳۵۵/۲).

تعریفی که در کتابهای اسلامی برای ققنس داده‌اند، با واژه‌ی فُنیکس (phoenix) تطبیق می‌کند و از این رو، برخی ققنس را محرّف «فنیکس» دانسته‌اند. در انگلیسی مَثَلی هست که: «هر آتشی ممکن است ققنسی دربرداشته باشد» (Any Fire Might Contain a Phoenix).

سیمای افسانه‌ای ققنس، در ادبیات فارسی، به‌خصوص از طرف شاعران قدیم و جدید مورد توجه قرار گرفته است. زیباترین توصیف را عطار (منطق‌الطیر: ۱۲۹)، شاعر عارف قرن ششم و هفتم به دست داده است:

هست ققنس طرفه‌مرغی دلستان — موضع آن مرغ در هندوستان
قرب صد سوراخ در منقار اوست — نیست جفتش طاق بودن کار اوست
هست در هر ثُقبه آوازی دگر — زیر هر آواز او رازی دگر
چون به هر ثُقبه بنالد زارزار — مرغ و ماهی گردد از وی بی‌قرار
جملهٔ پرّندگان خامش شوند — در خوشیّ بانگ او بی‌هُش شوند
فیلسوفی بود دمسازش گرفت — علم موسیقی ز آوازش گرفت...

در اشاره به دورپروازی ققنس، ناصرخسرو، از قول عقابی مغرور، سروده است:

چون من که تواند که پرد در همه عالم — از کرکس و از ققنس و سیمرغ که عنقاست
(منسوب به ناصرخسرو)

حتی شعرای معاصر نیز توانسته‌اند با الهام از حیات و مرگ ققنس، مضامین بدیعی در راستای تفکر جامعهٔ نوین بیافرینند:

ققنس، مرغ خوشخوان، آوازهٔ جهان
آواره مانده از وزش بادهای سرد

بر شاخ خیزران
بنشسته است فرد
باد شدید می‌دمد و سوخته است مرغ
خاکسترش را اندوخته است مرغ
پس جوجه‌هاش از دل خاکسترش به در. (نیمایوشیج، شعر من: ۸-۵)

شنیدی یا نه، آن آواز خونین را؟ نه آواز پر جبریل،
صدای بال ققنوسان صحراهای شبگیر است
که بال‌افشان مرگی دیگر، اندر آرزوی زادنی دیگر،
حریق دودناک افروخته در این شب تاریک،
در آن سوی بهار و آن سوی پاییز،
نه چندان دور،
همین نزدیک
بهار عشق سرخ است این و، عقل سبز. (شفیعی کدکنی، در کوچه‌باغهای نشابور: ۱۷)

منابع: نفایس‌الفنون: ۱۵۱/۲؛ منطق‌الطیر: ۳۲۹؛ آیینها و افسانه‌ها: ۴۲؛ نیرنگستان: ۱۳۱؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۷۶؛ سمبولها: ۱۵۴؛ فرهنگنامهٔ ادبی: ۴۵۸؛ اکبر داناسرشت، «تحقیقی در ققنس»، راهنمای کتاب، تابستان ۱۳۳۸: ۳۵۵/۲؛ بهرام گرامی، «قُقنوس»، ره‌آورد، بهار ۱۳۸۱: ۱۰۶/۵۹ به بعد؛ فرهنگ فارسی؛ برهان؛ لغت‌نامه؛ دایرةالمعارف بریتانیکا: Phoenix؛
Brewer's: 906; *Dictionary of Symbols*: 179.

ققنوس ← قُقنس

قلم /qalam/

قلم (pen) ابزار نوشتن است. در فرهنگ بارور اسلامی که به دانش و بینش و علم و معرفت، فراوان ارج گذاشته شده است قلم ارزش و پایگاه ویژه‌ای یافته است. نخستین پیامی که جبرئیل* بر پیامبر می‌خواند این است: «بخوان به نام پروردگارت که آفرید انسان را از خون بسته. بخوان به نام پروردگار گرامی‌ات که با قلم آموخت آنچه را که انسان نمی‌دانست». در شصت و هشتمین سورهٔ قرآن که به قلم موسوم است، به قلم و آنچه می‌نویسند سوگند یاد شده است (قلم: ۱). ارباب تفسیر و متکلمان را دربارهٔ قلم نظرهاست. بسیاری آن را اولین آفریدهٔ خدا در عالم ملکوت و با عقل اول برابر می‌دانند

که خداوند با آن ذکر را نوشت و آن قلمی است از نور که طولش به اندازهٔ فاصلهٔ زمین تا آسمان* است. در همین ارتباط سخنی از قول پیامبر آورده‌اند که: «اِنَّ اَوَّلَ ما خَلَقَ اللّٰهُ القَلَمُ، فَامَرَهُ اَنْ یَکْتُبَ ما یُریدُ»: چون خداوند قلم را آفرید، به آن نگریست. پس قلم مُنشَق (شکافته) شد و گفت: بر چه بگذرم؟ خداوند گفت بر آنچه تا رستاخیز خواهد بود. پس قلم بر لوح محفوظ* بگذشت، به آن گونه که خدا خواست. بنا بر روایتی دیگر، قلم پس از آفریده شدن، تقدیرِ آنچه را که تا ابد خواهد بود نوشت. برخی نیز معتقدند که از قلم، خط و کتابت اراده شده است. همچنین قلم را طلسم اکبر و مطایای فطن و رسل‌الکرام نیز گفته‌اند (میبدی: ۱۸۷/۱۰). قلمِ اعلی در نظر صوفیه عبارت است از عقل اول یانَفْس کلّی، و قلم صغیر، عقل آدمی است که خود دارای دو قلم است: زبان (آلت ظهور علم) و دست (آلت ظهور عمل) (الانسان: ۲۲۱). بنابراین، چنان که ملاحظه می‌شود گاهی قلم با صُنع و قدرت خدا در عالم امکان مرادف می‌شود. قلم را نام فرشته*ای هم گفته‌اند (تفسیر کمبریج: ۴۵۲/۲). مجموعهٔ روایات نشان می‌دهند که قلم چیزی در حد یک توتم (totem) است که آدمی را با مبدأ آفرینش* مربوط می‌سازد.

ریشهٔ واژهٔ قلم در زبانهای اروپایی (pen)، یونانی و همچنین سنسکریت، واژه‌ای است که «پر» و «بال» معنی می‌دهد (*Brewer's*: 849). این امر شاید از آن جهت باشد که در آغاز، قلم را از پر پرندگان می‌ساخته‌اند.

دانایان، قلم را مشاطهٔ فلک خوانده‌اند و سفیر دل که به قول خیام (نوروزنامه: ۴۴) «مردم را از مردمی به درجهٔ فرشتگی، و دیو* را از دیوی به مردمی می‌رساند» و برخی از حکما گفته‌اند: قوام دین و دنیا به دو چیز است: قلم و شمشیر، و شمشیر تحت قلم است. از برخی موارد استثنایی مبنی بر اینکه قوام مملکت به زر و شمشیر است که بگذریم، در فرهنگ ایران همواره قوام مملکت را به دو چیز دانسته‌اند: قلم و شمشیر، و قلم (به عنوان نماد یا شعار دیوانی) همیشه بر شمشیر (به عنوان نماد قدرت و سلطنت) برتری داشته است.

در ادبیات فارسی، با الهام از اندیشه‌های اسلامی و زمینه‌های ملّی که دبیری را به تهمورث* و شاهان افسانه‌ای می‌رساند، قلم از دیرباز احترامی ویژه داشته و مناظره‌های میان شمشیر و قلم که در آنها برتری همواره با قلم بوده، معروف است:

گفت پس چیست آن جماد حکیم لَنگ و رهوار و تندرست و سقیم

(مختاری: ۷۳۵)

عـجایب قـلم انـدر بَنان صدر اجـل — کـه تـیغ‌وار بـود قـاتل و سیاست‌کن
ز بحـر قـیر یکـی مـاهی است مـارآسـا — کـه تـازه‌روست ز آثـار او جـهان کـهن
به گاه آنکه کند زلف شب ز عارض روز — چـو سر بـیفکندش خـصم را بـرآرد بـن
چو سربـریده سـخن نـیکتر هـمی گـوید — که گفت آنکـه نگـوید سرِ بـریده سـخن

(دیوان قوامی رازی، تصحیح محدث: ۳۴)

هر آنکو قلم را نورزید و تـیغ — بر او گر بمیرد مگـو ای دریـغ
قـلمزن نکـودار و شمشـیرزن — نه مطرب که مردی نیاید ز زن

(سعدی: ۲۵۱)

منابع: بلعمی: ۲۹/۱؛ کشف‌الاسرار: ۱۸۶/۱۰ به بعد؛ سفینه: ۴۴۳/۲؛ اسرارنامه: ۳۴۶؛ جامع‌الاسرار: ۷۷۱؛ الانسـان: ۱۸۵ و ۳۴۹ و ۳۸۹ و ۳۹۴؛ مـصطلحات: ۳۲۰؛ مـحمدجعفر یـاحقی، «قـلم آفریننده»، م.د.ا.م.، س ۲۱، بهار ۱۳۶۷: ۲۱/۱؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

قمر ← ماه

قو ← قُقنس

قوسِ قزح ← کمان رستم

قیامت ← رستاخیز

ک

کابوس ← آل

کابی، صورت دیگری از کاوه ← کاوه

کاشمر ← سرو کاشمر

کاکو /kāku/

کاکو(ی) نام نوادهٔ ضحّاک* بود که با منوچهر* جنگ کرد و منوچهر تیغی بر گردن وی زد و جوشن او را درید و وی را به خاک افکند و بکشت (شاهنامه: ۲۶۳/۱). به قول فردوسی (شاهنامه: ۲۶۰/۱):

نبیرهٔ سپهدار ضحّاک بود　　شنیدم که کاکوی نا پاک بود

روایت دیگر آن است که وی فرماندهٔ دیوان* مازندران و سگساران و نبیرهٔ جهاندار سَلم* بزرگ بود و در نبرد با سام* کشته شد.

در شعر قاآنی به نام این پهلوان و همین داستان اشاره شده است:

تیغ تو هنگام وقفه کرد به دشمن　　تیر تو در وقت کینه کرد به بدگو
آنچه فرامرز یل نمود به سُرخه　　آنچه نریمان گُو نمود به کاکو

(قاآنی: ۷۲۳)

منابع: شاهنامه: ۱۹۶/۱؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۵۷/۲؛ لغت‌نامه؛ آنندراج.

کانفسه ← هامون (دریاچه)

کاووس /kāvus/

پادشاه کیانی است که در روزگار او، بنا بر شاهنامه، حوادث بسیاری اتفاق افتاد. واژهٔ

کاووس (کاوس) در اصل اوستایی، و مرکّب از دو واژهٔ کَوی (kavi) (کی) به معنی **پادشاه**، و اوسن (usan) (اوس) به معنی آرزومند وتوانا است. بنابراین، افزودن واژهٔ «**کی**» در جلو آن، به صورت کیکاووس، اساساً از مقولهٔ حشو است (یشتها: ۲۳۵/۲).

کاووس دومین شاه کیانی و مشهورترین فرد این سلسله و نوهٔ کیقباد* است که در اوستا، زورمند و بسیار توانا و دارندهٔ فَرّ* توصیف شده است و چنان که از یشت پنجم بر می‌آید صد اسب* و هزار گاو* و ده هزار گوسفند برای اردوی‌سور آناهیتا (← ناهید) قربانی* کرد و از او خواست که تواناترین شهریار زمین گردد و بر دیوان* و پریان چیره شود. فدیهٔ او در یکی از قصور هفتگانه‌اش بر بلندای البرز* عملی شد که بنا بر «سوتکَرنَسک» (sūtkar nask) یکی از آنها از طلا، دو تا از نقره، و دو تا از بلور ساخته شده بود و در آن، دیوان مازندران را حبس کرد تا از شرارت آنها جلوگیری شود.

بنا بر روایات زردشتی، جمشید* و کاووس جاویدان خلق شده بودند اما بر اثر ارتکاب گناهان فناپذیر شدند. گویند دیو خشم* روان کاووس را تباه کرد، چنان که به هفت کشور خرسند نبود و بنا بر روایت دینکرت به صرافت هجوم و تسلط بر آسمانها افتاد (قس: نمرود) و به روایتی با بستن عقابهایی بر پایهٔ تخت خویش به آسمان* رفت. در روایتی دیگر، با سپاهی، در آخرین حدّ میان نور و ظلمت، از همراهان جدا ماند ولی دست از عناد برنداشت. در این هنگام فَرّ از او جدا شد و سپاهش از آن جای بلند به زمین پرتاب شدند. نریوسنگ (پیک اهورامزدا*) خواست او را بکشد که ناگاه فَروَهَرِ* کیخسرو* که هنوز به دنیای مادی نیامده بود، گفت: او را مکش که از او سیاووش* و از سیاووش من در وجود خواهیم آمد و به این ترتیب کاووس از مرگ رهایی یافت اما از آن پس، فناپذیر شد. در اوستای امروز از آسمان‌پیمایی کاووس سخنی نیست، اگر چه به نظر می‌رسد در اوستای عهد ساسانی به این مسئله اشاره‌ای بوده است. در کتابهای پهلوی، مانند دینکَرت و بُندِهِشن و انوگمدئچا و کتابهای دورهٔ اسلامی، مانند طبری و بلعمی و معجم‌البلدان، ذکری از این موضوع رفته است.

از گناهان دیگر کاووس، کشتن گاوی بود که حافظ مرز ایران و توران* بود. این گاو را اهورامزدا آفریده بود تا اگر نزاعی بین ایران و توران درگیرد، او سُم خویش بر حدّ واقعی دو کشور بکوبد و جدال از میان برود. یکی از پهلوانان، به اصرار و ابرام کاووس، این گاو را کشت و خود نیز به دست سگان جادو کشته شد. از دیگر اعمال زشت کاووس، رفتار بد وی با اوشنر*، وزیر خردمندش بود که سرانجام او را هلاک کرد.

کاووس، بنا بر آنچه از شاهنامه (۷۶/۲ به بعد) بر می‌آید، نخست به رغم خواستِ زال* به مازندران تاخت و پس از چندی، آهنگ جهانگردی کرد و به چین و توران و مکران رفت و سپس به بربر لشکر کشید. شاه بربر با یاری پادشاه مصر و هاماوران به جنگ او برخاست اما شکست خورد. آنگاه کاووس سودابه*، دختر شاه هاماوران را به زنی خواست ولی به حیله دستگیر و زندانی شد. رستم* به هاماوران رفت و کاووس را نجات داد و با سودابه به ایران بازگردانید. پس از این، جنگ رستم با سهراب* و ماجرای سیاووش و کدورت بین رستم و کاووس پیش آمد و سرانجام، کیخسرو پس از مرگ او، بعد از صد و شصت‌سال سلطنت، روی کار آمد.

در ادبیات فارسی از کاووس بیشتر به عنوان مظهر قدرتی که با همهٔ تسلط و شکوه، در برابر جهان، ناچیز و رفتنی است یاد شده و به بسیاری از حوادث زندگی افسانه‌ای او نیز اشاره شده است:

گاهِ سلام و سهم چو کاووس و کیقباد — گاهِ کلام و فهم چو قابوس وشمگیر
(قطران: ۱۴۰)

نکرد رستم دستان ز بهر کیکاووس — به روز قهر به مازندران نبرد چنین
(قطران: ۳۳۸)

همی سام را هیز خوانم پس آنگه — چو کاووس پیوسته در بند تورَم
(سنایی: ۳۷۳)

مرغی دیدم نشسته بر بارهٔ توس — در چنگ گرفته کلّهٔ کیکاووس
با کلّه همی گفت که افسوس افسوس — کو بانگ جرسها و کجا نالهٔ کوس
(ترانه‌های خیام: ۸۶)

که آگه است که کاووس و کی کجا رفتند — که واقف است که چون رفت تخت جم بر باد
(حافظ: ۷۰)

کی بود در زمانه وفا جام مِی بیار — تا من حکایت جم و کاووسِ کی کنم
(حافظ: ۲۴۱)

تکیه بر اختر شب‌دزد مکن کاین عیّار — تاج کاووس ببرُد و کمر کیخسرو
(حافظ: ۲۸)

کنون کاووس کوسی را نگر کز رأفت شامل — سیاوش‌وَش گَوی را داده فرمان جهانبانی
(قاآنی: ۷۹۵)

پشت پا زن تخت کیکاووس را — سر بده از کف مده ناموس را
(اقبال: ۱۰۷)

بگذر از کاووس و کی ای زنده‌مرد طوف خود کن گرد ایوانی مگرد
(اقبال: ۳۹۲)

دگر آن دل بنه در سینهٔ من که پیچم پنجهٔ کاووس و کی را
(اقبال: ۴۵۰)

نوشدارو می‌دهد سهراب را کاووس شاه لیک امید آن گه که بر خاک عدم پهلو نهاد
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۴۰)

پر شد از قهقه دیوانگی‌اش چاه شغاد شکر کاووس‌شه این است ز تهمینهٔ من
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر: ۵۰)

پای در زنجیر چون کاووس و یارانش
در طلسم جاودان از چارسو اینک اسیرانیم
تهمتن با رخش پنداری به ژرفِ چاه افتاد. (شفیعی کدکنی، شبخوانی: ۴۰)

منابع: یشتها: ۲۱۴/۱ به بعد و ۲۲۷/۲ به بعد؛ بلعمی: ۵۹۶/۱ و ۶۷۸/۲؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۴۵؛ غررالسیر: ۱۵۴؛ گردیزی: ۹؛ مینوی خرد: ۱۱۱؛ اساطیر ایرانی: ۱۰۴؛ پیامبران و شاهان: ۳۵؛ کیانیان: ۱۱۱ و ۱۵۹؛ مزداپرستی: ۱۰۷؛ آیینها و افسانه‌ها: ۸۱ و ۱۱۶؛ سوگ: ۱۰۸؛ دینوری: ۱۳؛ حبیب‌السیر: ۱۹۱/۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۹۸۳/۲ به بعد؛ نیرنگستان: ۱۲۹؛ حماسه‌سرایی: ۴۹۹ به بعد؛فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۶۲/۲؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، بهمن ۱۳۵۰: ۳۰/۱۱۱؛ هاشم رضی، «کوی اوسن، کیکاووس»، مهر: ۱۲۴/۱ به بعد؛ لغت‌نامه.

کاوه /kāve/

آهنگر مردی بود که چون از بیداد ضحّاک* به ستوه آمد، بر او شورید و به کمک مردم فریدون را بر جای او نشاند. به روایت شاهنامه (۶۱/۱) هنگامی که مظالم ضحّاک به اوج خود رسید و آخرین پسر از هجده پسر کاوه را بردند تا از مغز او طعمهٔ ماران ضحّاکی را تدارک بینند، آهنگر اصفهانی پریشان و پرخاش‌کنان به درگاه ضحّاک آمد و فریاد برآورد و داد خواست. در این هنگام ضحّاک بی‌شرمانه گروهی از بزرگان را گرد آورده بود تا دادگری او را در محضری (استشهادنامه‌ای) گواهی کنند. کاوه بر ضحّاک و سران او خروشید و محضر را که برای گواهی بر او عرضه شده بود، از هم درید و خروشان پیش‌بند چرمی خویش بر سر نیزه کرد و خلق را به یاری خواند. آنگاه با مردم نزد فریدون روی نهاد و او را به پادشاهی برداشت. فریدون این چرم را به فال نیک گرفت و آن را با دیبای روم و گوهرهای زیبا بیاراست و به نام او «درفش کاویان*» خواند. این چرم‌پارهٔ

کاوه، نشانهٔ قدرت و شکوه مردم مظلوم و تهیدستی است که به همت خود به حکومت ظلم پایان می‌دهند.

قیام کاوه، نه تنها در ادبیات ایران بی‌نظیر است بلکه همانند آن و با این کیفیت در اساطیر کمتر ملتی دیده می‌شود، صرف نظر از ماجرای حضرت موسی* و شورش او بر فرعون* که جنبهٔ دینی دارد.

در اساطیر ایران، کاوه می‌تواند همان مقامی را داشته باشد که در یونان پرومته* (ربّ‌النّوع آتش* و مظهر نبوغ انسانی در اساطیر یونان) داشت. اگرچه بین عصیان کاوه و پرومته، از حیث ظاهر شباهتی نیست، در عظمت هر دو به یک پایه‌اند. هر دو برای خیر بشریت، بر بزرگترین قدرت روزگار خود می‌شورند، با این تفاوت که شورش کاوه به ثمر می‌رسد ولی پرومته، بی آنکه شکست بخورد، از آن بهره نمی‌گیرد. برخی هم (آیینها و افسانه‌ها: ۱۸۳) نقش کاوه و گاگا (Gāgā) (یکی از خدایان بابلی) را در دو داستان مشابه بابلی و ایرانی همانند یافته‌اند. محققان متأخر، کاوه را اسمی فارسی دانسته‌اند که در پهلوی به صورت «کاوگ» و در برخی تواریخ دورهٔ اسلامی (مانند ترجمهٔ تاریخ طبری: ۱۳۹/۱) «کابی» ضبط شده است. از داستان کاوه، نه تنها در اوستا اثری نیست بلکه در ادبیات مذهبی ایران قدیم هم نشانی از آن نمی‌یابیم. به نظر کریستن‌سن (مزداپرستی: ۱۱۸) این داستان در عهد ساسانی بر اثر معنی غلطی که از ترکیب «درفش کاویان» شده، پدید آمده است، در حالی که معنی درست این ترکیب، درفش کیان (= کویان) یعنی «درفش شاهی» است نه درفش منسوب به کاوه.

در روایات جدیدتر، برای کاوه، پسری به نام قباد (کوات) هم ذکر شده است.

نام کاوه که در جوامع حق‌طلب همیشه می‌تواند زنده و پایدار باشد، در ادبیات کهن اعتبار چندانی نیافته است ولی چنان نیست که هیچ یک از شاعران را به آن عنایتی نباشد:

کاوه که داند زدن بر سر ضحّاک پتک — کی شودش پای‌بند کوره و سندان و دَم
(خاقانی: ۲۶۳)

کاوه را چون فرّ افریدون یافت — چه غمِ کوره و سندان و دَم است
(خاقانی: ۸۲۱)

منم آن کاوه که تأیید فریدونی و بخت — طالب کوره و سندان‌شدنم نگذارند
(خاقانی: ۱۵۴)

آن فریدون اگرش کاوه نشاندی به سریر — این فریدون به برش کاوه نمی‌یابد بار
(قاآنی: ۳۳۳)

کاوه در جامعهٔ کارگری بار نیافت به گناهی که طرفدار فریدون باشد
(فرخی یزدی: ۱۱۹)

ز بیداد فزون آهنگری گمنام و زحمتکش علمدار و عَلَم چون کاوهٔ حداد می‌گردد
(فرخی یزدی: ۱۲۰)

گر دهد چون کاوه آن سالار و آهنگر
آتش این کورهٔ بیداد
تیغ پولاد تو را آبی همه جوهر. (اخوان ثالث، زندگی می‌گوید اما...: ۹۵)

درفشی بلند به کف دارند
کاوه‌های اعماق
کاوه‌های اعماق. (احمد شاملو، ترانه‌های کوچک غربت: ۸)

در امتداد کورش
و در نهایت تخت جمشید
در این صف بلند زمان
کاوه‌های پیر
با ما
کنار ما
خمیازه می‌کشند. (طاهره صفارزاده، حرکت و دیروز: ۸۹)

منابع: مزداپرستی: ۱۱۷ به بعد؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۲۸۱ به بعد؛ اخبار ایران: ۱۷؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۱۴۴ به بعد؛ روضةالصفا: ۵۳۲/۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۶۹؛ داستانهای شاهنامه: ۱۵؛ حماسهٔ داد: ۱۶۳ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۷۲/۲؛ لغت‌نامه.

کاویانی درفش ← درفش کاویان

کبوتر /kabutar/

کبوتر (dove) که درزبان گفتاری «کَفتر» نامیده می‌شود پرنده‌ای خوش‌پرواز و سبکبال در انواع متعدد است. کهنترین روایات دربارهٔ کبوتر، به زمان حضرت نوح* مربوط می‌شود. وقتی کشتی نوح بر کوه جودی* نشست و زمین مقداری آب را به خود فروکشید، نوح زاغ* را فرستاد تا ببیند چقدر آب در زمین مانده است. زاغ به مردارخواری مشغول شد و برنگشت و نوح کبوتر را فرستاد. کبوتر بیامد و بر زمین نشست و پای در آب نهاد. از

شوری آب، موی از پایش ریخت و پایش سرخ ماند. کبوتر پیش نوح آمد و گفت: آب مقداری در زمین مانده است. نوح کبوتر را دعا کرد. بنا بر روایات دیگر، روز هفتم پس از طوفان، نوح کبوتر را فرستاد و کبوتر شاخه‌ای از درخت زیتون* به همراه خود آورد. در روایت دیگر، با یک برگ انجیر* در منقار و مقداری خزه در پای بازگشت و به پاداش این کار اهلی شدو طوق به او عطا گردید و این نخستین استفادهٔ انسان از کبوتر بود. در ارتباط با این روایت، کبوتر به نوح اختصاص یافته است:

به عشق بلبل مست و غم کبوتر نوح　　به حدس هدهد بلقیس و عزّت عنقا
(عطار: ۶۷۱)

در شعر معاصر هم به این ویژگی گاهی توجه شده است:

تو خود آیا جست‌وجوی جزیره را
از فراز کشتی
کبوتری پرواز می‌دهی؟　　(احمد شاملو، ققنوس در باران: ۱۹)

شاید تحت تأثیر وظیفه‌ای که در سرگذشت نوح به کبوتر داده شده بود، در بسیاری از فرهنگها، از جمله فرهنگ ایران، از وجود کبوتر به عنوان پیک و نامه‌بر و قاصد یاد شده است. اسطوره‌های کهن نشان می‌دهند که کبوتر را پیک ناهید* نیز می‌نامیدند (دیار شهریاران: ۹۶۳/۲) و مجسمه‌هایی که از کبوتر و قمری در خوزستان و جاهای دیگر ایران پیدا شده، همگی رمزی از ناهیدند. ارتباط کبوتر با ناهید (زهره) از یک سو و رابطهٔ این پرنده به عنوان مظهر مهرورزی با آفرودیت* (ربةالنوع زیبایی در اساطیر یونان) از سوی دیگر، سبب شده است که کبوتر را «پیک عشق» و «قاصد عاشق» نیز بنامند. در ادب فارسی، به ویژه در عرصهٔ غزل‌سرایی سبک هندی، تصاویر بدیعی با توجه به این موضوع پیدا می‌شوند:

منّت از بال کبوتر نکشم ای قاصد　　خود به خود نامهٔ من شوق پریدن دارد
(؟)

سرخی چشم کبوتر هیچ می‌دانی ز چیست　　نامه‌ام می‌بُرد و بر درد دلم خون می‌گریست
(؟)

در انجیل مرقس (باب اول، فقرهٔ ۱۰) آمده‌است که چون عیسی* از آب برآمد ودید که

آسمان* شکافته شد، روح مانند کبوتری در وی فرود آمد. در انجیل متّی (باب سوم، فقرهٔ ۱۶) نیز هست که «چون عیسی غسل تعمید* یافت فوراً از آب برآمد و آنگاه آسمان بر وی گشاده شد و او دید که روح خداوند مانند کبوتری فرود آمد و بر وی در آمد». به این جهت در هنر مسیحی از کبوتر به عنوان نماد روح‌القدس* و پیک صلح و صفا و نماد عشق و عصمت استفاده شده است.

کبوتر حرم: چون گرداگرد خانهٔ کعبه و حرم پیامبر و ائمه (ع) کشتن و آزار رساندن آدمی و حیوانات حرام است، بسیاری از کبوتران به این اماکن متبرکه پناه می‌برند و از نیازها و نذورات زوّار این اماکن در مأمن حرم تن می‌پرورانند. این گونه کبوتران که به علت مجاورت با حرم شکارشان ممنوع است، به «کبوتر حرم» معروف و موسوم‌اند:

اگر چه باز سپید است جان خاقانی　　کبوتر حرم است احترام او زیبد
(خاقانی: ۸۵۴)

شکسته‌بال‌تر از من میان مرغان نیست　　دلم خوش است که نامم کبوتر حرم است
(؟)

در شعر خاقانی (← فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۲۲۷/۲) ترکیبات و تعبیرات بیشتری برای کبوتر آمده‌اند.

در شعر سایر شاعران ایرانی نیز مضامین و اندیشه‌های زیادی، به خصوص در مورد کبوتران نامه‌بر پیدا شده و در فرهنگها نیز (از جمله لغت‌نامه) ترکیبات و لغات متعددی با کلمهٔ «کبوتر» راه یافته‌اند. در بسیاری از دوره‌های تاریخی در ایران عملاً از کبوتر به عنوان قاصد استفاده می‌کردند و گاهی نیز، به تعداد بسیار، آن را به عنوان پرنده‌ای خوش‌یمن و مبارک در خانه نگه می‌داشتند و هنوز هم کبوترداری و کبوتربازی در ایران معمول است. ملک‌الشعرای بهار نیز گویا به این کار توجه داشته که در شعری با عنوان «کبوتران من»، به مطلع زیر، این توجه را ابراز کرده است:

بیایید ای کبوترهای دلخواه　　بدن کافورگون پاها چو شنگرف
(بهار: ۳۴۴/۱)

منابع: یشتها: ۳۱۹/۲؛ بلعمی: ۱۴۱/۱؛ قاموس: ۵۸۳؛ اعلام قرآن: ۶۲۳؛ «کبوتران نامه بر»، ترجمهٔ شبگیر، هنر و مردم، بهمن و اسفند ۱۳۵۰: ۴۴/۱۱۲ به بعد؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، فروردین ۱۳۵۱: ۷۵/۱۱۴؛ نظام‌البرید فی الدّولة الاسلامیه؛

دوستعلی معیّر، «کبوتر و کبوتربازی»، یغما، اسفند ۱۳۳۶: ۵۵۸/۳۱۰ به بعد؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۷۷: قمری؛ سمبولها: ۱۰۰؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۷۵۱/۲؛لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 361.

کبوتر حرم ← کبوتر
کبوتر نوح ← کبوتر
کتاب جامعه ← جامعه

کتایون /katāyun/

دختر قیصر روم، همسر گشتاسپ* و مادر اسفندیار* و پشوتن* است. برخی کتایون را شکل تحریف‌شدهٔ «هوتَوسا» پنداشته‌اند که درست نیست. ظنّ غالب این است که گشتاسپ همسر دیگری به نام هوتوسا (شاهزاده‌ای نوذری) داشته است که گاهی هر دو یکی پنداشته شده‌اند (پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۷۹).

در داستان رستم* و اسفندیار، کتایون چون از مأموریت پسر به سیستان آگاهی یافت، دلش گواهی داد که این سفر برای پسرش عاقبت خوشی ندارد. از این رو، کوشید تا پسر را از این سفر منصرف کند اما اسفندیار پندهای لطیف و مادرانهٔ او را نپذیرفت و مادرِ بی‌قرار را به داغ فرزند نشانید. کتایون، به عنوان همسر و مادرِ پدر و پسری که بر سر تخت و تاج کشمکش دارند وضع حساسی دارد و پس از کشته شدن فرزندش، زبان به پرخاش و ملامتِ همسر می‌گشاید. وی، به خصوص در آخر عمر، از زنان ارجمند شاهنامه است که سرنوشت مصیبت‌بار خود را تحمل می‌کند.

در متون اسلامی نام دیگر او «ناهید» است اما روایات پهلوی و اوستایی او را به نام «هوتس» خوانده‌اند. نام او، به ندرت، در ادبیات فارسی آمده است:

از فرنگیس و کتایون و همای باستان را نام و آوا دیده‌ام
(خاقانی: ۲۷۴)

شاعر در توصیف ممدوحهٔ خود سروده است:

صد چو صفورا ورا مجاور درگه صد چو کتایون ورا خدم شده سنان
(قاآنی: ۶۶۳)

منابع: شاهنامه: ۲۱/۶ به بعد؛ داستان‌داستانها: ۲۴۰؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۳۶۲؛ زنان در شاهنامه: ۲۰۸-۱۸۸؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۷۷۶/۲.

کُثَیِّر و عَزّه /kosayyer va 'azza/

ابوصخر کُثَیِّربن عبدالرحمن خزرجی، مشهور به ابی جمعه، از شعرای عرب و عاشق عَزّه*، دختر جمیل بن حفص کلبی است. کُثَیِّر از مردم حجاز بود ولی بیشتر در مصر اقامت داشت و در سال ۱۰۵ ق. درگذشت.

از زلیخا یوسف اندر خوبرویی شد مثل از کُثَیِّر عَزّه عزت یافت در ملک جهان
(قاآنی: ۶۵۴)

منابع: دیوان منوچهری (تعلیقات): ۳۳۹؛ لغت‌نامه و منابع آن.

کرسی /korsi/

در لغت به معنی تخت کوچک و فلک هشتم است و اشاره به آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره (آیةالکرسی) نیز هست. پیامبر اسلام آیةالکرسی را سیّد همهٔ قرآن خوانده است (تفسیر طبری: ۱۶۲/۱) زیرا در این آیه که حدود پنجاه کلمه است، زیر هر کلمه‌ای پنجاه برکت است و هر کس آن را در وقت خفتن بخواند، جبرئیل* یا فرشتگان* او را از دیو* و پری* و جملهٔ بلاها و آفتها تا صبح نگه دارد و هر کس بامداد بخواند تا شبانگاه، در پناه خدای عزّ و جل باشد و هر بیمار که بخواند شفا یابد.

اهل شریعت، کرسی را تدبیر و علم و عظمت و سلطنت خداوند که محیط بر عالم است دانسته‌اند. بعضی علما گویند کرسی نام فرشته‌ای است که خدا در آیهٔ فوق نام او را به خویشتن اضافه نموده است. برخی هم گفته‌اند مراد از کرسی بندگان خدا هستند که در همه جا وجود دارند.

در اصطلاح صوفیان، کرسی، موضع امر و نهی الهی، و عرش* و کرسی اشاره به قرارگاه حق تعالی است که تعیین آن برای بنده میسر نیست. نَسَفی (الانسان: ۱۴۸) در تطبیق عالم صغیر بر عالم کبیر می‌گوید: روح حیوانی کرسی است و نمودار فلک ثابتات، از جهت آنکه فلک ثابتات، کرسی عالم کبیر است.

مفسّرین در مورد معنی کرسی اختلاف کرده‌اند. در عظمت هر یک از عرش و کرسی، احادیث بسیاری رسیده‌اند که به موجب آنها کرسی بر هر چه که خدا خلق کرده، محیط است. کرسی را خدا از مروارید یا زر، بر زِبَر آسمان* هفتم آفرید. آسمانهای هفتگانه در جنب کرسی، چون هفت درم است که بر سپری افکنند. حاملان کرسی، چهار

فرشته‌اند: یکی به صورت آدم*، دوم به صورت گاو*، سوم به صورت شیر، و چهارم به صورت کرکس* (کشف‌الاسرار: ۶۹۴/۱) . در روایت دیگر (ابوالفتوح: ۱۶۸/۲) هر یک از فرشتگان حامل عرش، چهار روی دارند و قدم ایشان بر آن صخره‌ای نهاده است که در زیر هفت زمین قرار دارد. میان حاملان عرش و حاملان کرسی حجابهای فراوان است از نور و ظلمت و آب و برف. از حجاب تا حجاب پانصد سال راه است و اگر این فاصله نمی‌بود حاملان کرسی در نور حاملان عرش می‌سوختند.

نه زیر قلم جای لوح است چونان که بالای کرسی است عرش مُعلّا

(خاقانی: ۸۱۴)

منابع: ابوالفتوح: ۴۴۳/۱ و ۷۰۰؛ حیاةالحیوان: ۳۵۰/۲؛ اصول کافی: ۱۲۹/۱؛ تفسیر امام فخر رازی: ۳۱۲/۲؛ الانسان: ۵۷۸؛ منطق‌الطیر: ۲۷۷؛ تفسیر شریف لاهیجی: ۲۵۲/۲؛ اسرارنامه: ۲۴۷؛ فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: ۶۶۸/۶؛ سفینه: ۴۷۷/۲؛ دا.فا؛ لغت‌نامه.

کرکس /karkas/

پرنده‌ای تیزبین و دورپرواز است که به طول عمر شهرت دارد و در زبان فارسی به نامهای لاشخور، مُردارخوار، مرغ مُردارخوار، و در عربی نَسر نیز خوانده شده است. به موجب روایات کهن، در قضیهٔ پرواز به آسمانها با گردونه یا تخت که به صورتهایی تقریباً مشابه، به کاووس* و نمرود* و سلیمان* و فرزندان نوح* نسبت داده‌اند کرکس نقش عمده‌ای در بردن تخت به آسمان* داشته است. طبری (تفسیر طبری: ۱۲۳۶/۵) در تفسیر آیهٔ ۱۳ سورهٔ سبا آورده است که بر سر تخت سلیمان دو کرکس بود و برای آن کرکسان طلسمی ساخته بودند که هر وقت آفتاب* بیرون می‌آمد کرکسان پرها باز می‌کردند تا عرش* را سایه کنند و هرگاه که آفتاب نبود پرهاشان در هم می‌شد. یکی از چهار فرشتهٔ* حامل عرش نیز به صورت کرکس توصیف شده است (کشف‌الاسرار: ۶۹۴/۱).

درازی عمر و مُردارخواری و تیزبینی کرکس در کتابهای حیوان‌شناسی عربی مطرح بوده و در ادبیات فارسی نیز مورد توجه شاعران قرار گرفته است:

چرا عمر طاووس و دُرّاج کوته چرا مار و کرکس زیَد در درازی

(ابوطیب مصعبی، تاریخ بیهقی: ۴۸۲)

تا نبود چون همای فرّخ کرکس همچو نباشد به شبه بازِ خَشین پند

(فرخی: ۴۵۲)

پیش‌بین چون کرکس و جولان‌کننده چـون عـقاب
راهوار ایدون چو کبک و راست‌رو همچون کـلنگ
(منوچهری: ۵۲)

در فرهنگ ایران اسلامی «کرکسان فلک» نام دو ستارهٔ نَسرطایر (کرکس پرنده) و نَسر **واقع** (کرکس نشسته) است که در مجموع نَسرَیْن (به صیغهٔ تثنیه) هم نامیده می‌شوند و **در** شعر فارسی به آنها اشاره رفته است:

شده نَسر واقع به سان سه بیضه شده نَسر طایر چنان شاخ نخـلی
(منوچهری: ۱۴۲)

سایر مضامین:

همچو نمرود قصه چرخ مکـن با دو تا کرکس و دو تا مردار
(سنایی: ۵۵)

خواهی که نَسر طایر پرّان به دامت افتد از جَزع دانه کردن از مُشک دام گردان
(سنایی: ۴۲۹)

بخت هـمـام گـفت کـه مـا را همـای دان کز مغز کرکسان فلک استخوان مـاست
(خاقانی: ۷۹)

زان تیغ کو بنفش‌تر است از پر مگس منقار کـرکسان فـلک مـیهمان اوست
(خاقانی: ۷۴)

بـه بـاد نمـرود از سهـم کـرکس پـرّان به ریش فرعون از نظم لؤلؤی خوشاب
(خاقانی: ۱۲)

نسرین را بـه خـوشهٔ پـروین بـپرورند تا من به خوان دو مرغ مسمّن در آورم
(خاقانی: ۲۴۲)

سعدی نیز در بوستان داستان مناظرهٔ زَغَن و کرکس را به نظم درآورده است:

چنین گفت پیش زَغَن کرکسی که نبود ز من دوربین‌تر کسی
(بوستان سعدی: ۱۴۱)

منابع: حیاةالحیوان: ۳۵۰/۲؛ قاموس: ۸۸۰؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۷۶۹/۲؛ فرهنگ فارسی: اعلام؛ لغت‌نامه.

کرمایل (کرماییل) ← ارماییل و کرماییل

کَرّوبیان /karrubiyān/

کَرّوبیان یا کرّوبیون، دسته‌ای از فرشتگان* مقرّب خداوند هستند که به «سادات‌الملایکه» معروف‌اند. اصل کلمهٔ «کرّوبی» آشوری و به معنی پاسبان است (حاشیهٔ برهان قاطع). در تورات کروب و جمعش کروبیم (Cherubim) فرشتگانی هستند که از حضور خدا فرستاده می‌شوند یا همواره در حضور او به سر می‌برند. این فرشتگان دارای دو بال‌اند و تمثال آنان از طلا و در زیر تابوت سکینه (= آرامش) قرار دارد و دو بال ایشان بر تابوت سایه می‌افکند (قس: سلیمان و کرکسها). در هیکل سلیمان* کرّوبیان با طلا نقش شده بودند و صورت آنها را بر دیوارهای خانه و دو لنگهٔ در نیز نقش کرده بودند (قاموس: ۷۲۷). داوود* در اشعار خود آورده که خدا بر کروب سوار شد و با جلال خود به زمین نزول فرمود.

در اسلام کرّوبیان را مهتر فرشتگان یا ملایکهٔ مقرّب می‌دانند و ایشان را در عالم اجسام هیچ تعلق و تدبیر و تصرف نیست. در شعر فارسی هم با همین مفهوم مطرح شده‌اند:

ما نتوانیم حق حمد تو گفتن — با همه کرّوبیان عالم بالا
(سعدی: ۴۱۱)

به تهدید اگر بر کشد تیغ حکم — بمانند کرّوبیان صُمّ و بُکم
(سعدی: ۲۰۲)

شو بده انصاف خویش کز همه کرّوبیان — حجرهٔ روح‌القدس به ز تو مهمان نداشت
(خاقانی)

پیش بزم مصطفی بین دعوت کرّوبیان — عودِ سوزان آفتاب و عود کیوان آمده
(خاقانی: ۳۷۲)

درون خلوت کرّوبیان عالم قدس — صَریر کِلک تو باشد سماع روحانی
(حافظ)

ای ملهمی که در صف کرّوبیان قدس — فیضی رسد به خاطر پاکت زمان زمان
(حافظ)

منابع: اسرارنامه: ۲۴۷؛ برهان؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه.

کریشنا /krišnā/

کریشنا (Krishna) (در سنسکریت به معنی تیره و سیاه همچون ابر)، هشتمین مظهر و

تجلّی* ویشنو* یکی از سه خدای بزرگ هندو است که بنا بر یک اسطوره، پسرِ وسودوا (Vasudeva) و دواکی (Devaki) بود و در متهورا (Mathura) میان دهلی و آگره متولد شد. کریشنا در مهابهاراتا به عنوان بهاگواد-گیتا و بهاگواتا-پورانا تجسم یافته است. بنا بر مهابهاراتا، ویشنو برای رهایی از دست کَمسه (Kamsa) که تاج و تخت ولایت «متهورا» را غصب و بدرفتاری آغاز کرده بود، به صورت کریشنا متولد شد. به کَمسه اخطار کرده بودند که یکی از برادرزاده‌هایش او را خواهد کشت و او همهٔ بچه‌های دواکی، برادر خود را کشت اما کریشنا به صورت ناشناس در جمع گاوچرانان وارد شد تا عموی خود را بکشد. کریشنا در کودکی با دیوان* در آویخت و بر آنان چیره شد و شبانی می‌کرد اما سرانجام با برادرش برای کشتن کَمسه به متهورا بازگشت و پس از غلبه بر کَمسه و کشتن او شهر دوارکا (dvaraka) را مقرّ خود ساخت. در زد و خوردی، برادر و پسر کریشنا هر دو کشته شدند و خود او هم برای ماتم به جنگل رفت که در آنجا با تیر شکاربانی که او را به جای آهو گرفته بود کشته شد.

کریشنا در حکم آپولونِ* هندوان و بتِ محبوب زنان است. بنا بر روایتی دیگر، دو موی از ویشنو بیرون کشیده شد: یکی سیاه و یکی سفید، و موی سیاه به صورت کریشنا در آمد.

معبد متهورا بر کنار رود جَمنا* و معبد جاگانات، در بوری، از معابد مهم کریشنا هستند.

منابع: دیار شهریاران: ۱۱۸۵/۲؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 666.

کُستی /kosti/

کُستی یا کُشتی که از مادهٔ «کُست» (در پَهلَوی به معنی طرف، سوی و کنار) مشتق شده، بندی سفید و باریک و بلند است که از هفتاد و دو نخ پشم گوسفند (به عدد هفتاد و دو فصل یسنا) تابیده می‌شود و هر شاخه از این رشته‌ها شامل دوازده نخ (اشاره به دوازده ماه سال) و مجموعاً شش رشتهٔ (اشاره به شش گاهنبار*) دوازده تایی است. پوشیدن سُدره*، جامهٔ پارسایی و پرهیزگاری، و بستن کُستی، به منزلهٔ بند بندگی خداوند، سه بار به دور کمر (به نشانهٔ سه اصل گفتار نیک، اندیشهٔ نیک و کردار نیک) آیینی است که هر زردشتی در هفت‌سالگی مکلّف به انجام آن بوده است. در اوستا سنّ کُستی بستن، پانزده‌سالگی معیّن شده و زردشتی مؤمن فقط هنگام شست‌وشو و وضو کُستی را از خود دور می‌کند.

به نظر می‌رسد بستن کُستی نشانهٔ آغاز دوران فرخندهٔ شباب بوده و تصور می‌شده‌است که از تأثیر این بند، کالبد جوان از نفوذ اهریمن* محفوظ می‌ماند. کُستی بستن (یا سُدره پوشان) در ایران کهن طی مراسم با شکوهی برگزار، و از آن روز به بعد، نوجوان وارد جمع بهدینان می‌شد. این رسم تا این اواخر در بین مراغیان رودبار جاری بوده است (آناهیتا: ۲۴۵). کُستی را «بند دین» نیز می‌گویند زیرا هر زردشتی مکلّف بوده است آن را به کمر بندد.

رسم کُستی بستن، به زمانهای بسیار کهن مربوط می‌شود و ابتدای آن را به جمشید* نسبت داده‌اند. بیرونی آورده است (آثارالباقیه: ۲۹۲): جمشید به شکرانهٔ پیروزی بر ضحّاک* مردم را به بستن کُستی و زمزمه* امر کرد و این کار در ایشان سنّت ماند.

کلمهٔ کُستی یا کُشتی در پازند به معنی مطلق رشته و بندی است که به میان بندند. بنابراین، به نظر می‌رسد کُشتی گرفتن هم، گرفتن کُشتیِ (کُستیِ) حریف بوده که بعدها به صورت ورزشی اصیل درآمده و معنای نخستین آن از یادها رفته است. در فارسی هم گاهی به همین معنی به کار رفته است:

فریاد من رس اکنون، کم دست و پای بسته　　با چون فلک حریفی باید گرفت کُستی
(کمال‌اسماعیل: ۵۸۵)

در شعر فارسی به رسم کهن کُستی بستن، به همان مفهوم زردشتی آن نیز توجه شده است:

همه نزد شاه زمین آمدند　　ببستند کُشتی به دین آمدند
(شاهنامه)

به بُرز و فَر شاه ایرانیان　　ببندید کُشتی همه بر میان
(دقیقی: ۵۲)

کُستی هِرقل به تیغ هندی بگسل　　بر سر قیصر صلیبها همه بشکن
(فرخی: ۲۷۰)

ببستند میان را به کُستی و بند　　بدانسته لختی ز وستا و زند
(بهرام پژدو)

ریسمان بگسستند و کُستی بافتند　　گوهر قندیل بشکستند و ساغر ساختند
(خاقانی)

ناصرخسرو در شعری آن را به دو معنی به کار برده است:

به کُستی با فلک بیرون چرا رفتی کجا داری تو با او طاقت کُستی
(ناصرخسرو: ۳۷۳)

/تو با ترسا سوی دانا به یک نرخی اگرچه تو کمر بستی و او کُستی
(ناصرخسرو: ۳۷۴)

منابع: یشتها: ۳۴۷/۱؛ مزدیسنا: ۳۷۶ به بعد؛ اساطیر ایران: ۱۷۳؛ خرده اوستا: ۵۸ به بعد؛ یکتاپرستی: ۳۴۱؛ هرمزدنامه: ۳۸۹ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۴۶۵/۱؛ آناهیتا: ۲۴۴؛ ارداویرافنامه: ۱۴۹؛ دیانت: ۱۵۰ به بعد و ۲۰۱.

کُشتی ← کُستی
کِشتی نوح ← نوح
کشمر، کاشمر ← سرو کاشمر
کُفر ابلیس ← ابلیس
کلاغ ← غُراب
کلبهٔ احزان ← یعقوب
کلمةالله ← عیسی

کلمه /kala(e)me/

کلمه (word) واژهٔ مخصوصی است که آفرینش* از آن آغاز شد. در مورد آفرینش حکمای سومر نظریات و اصولی مطرح کردند که بعدها مبنا و پایهٔ عقاید مردم سراسر خاور نزدیک شد. خلاصهٔ مطلب آنان این است که اصل قدرت آفرینش یک «کلمه» است که اصطلاحاً «کلمهٔ آسمانی» یا «اسم اعظم*» نام دارد. مطابق این نظر، کار خدای آفریننده این بود که نقشهٔ کار را بکشد و «کلمه» را بر زبان رانَد و اسم چیزی را که قرار بود آفریده شود ادا کند تا آن چیز هستی یابد. در سومری این کلمه «می» است که ظاهراً به معنی مجموعه‌ای است از قواعد و مقررات که برای هر یک از اجزای عالمِ وجود و پدیده‌های تمدن بشری، به وسیلهٔ خدایی که آنها را آفریده، وضع شده‌اند.

تکیه بر «کلمه»، از همانندیهای کم نظیر در جهان اسطوره‌های آفرینش افریقایی و خاورمیانه با اسطوره‌های سامی است. انجیل یوحنا (باب اول: ۱۴-۱) با اتکا بر محور «کلمه»، به عنوان بُن‌مایهٔ آفرینش زندگی، نور جهان، و روشنی بخش انسان در ظلمات

گمراهی، چنین آغاز سخن می‌کند : در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خود «خدا» بود و از همان آغاز کلمه با خدا بود. قرآن (آل عمران: ۴۵، نساء: ۱۷۱) نیز حضرت عیسی* را «کلمهٔ» خدا معرفی می‌کند که به مریم* عطا شده است. «کلمه» در برخی اسطوره‌های افریقایی، رمزوارهٔ «آوای خرد»، ندای راستین عقل، تدبیر کل، عقل جهانی، مدیر خردمند امور، قدرت نامرئی آفرینش، نیروی سازندگی، نظم و سامان، خدای بی‌همتا و یگانهٔ مجرد در جهان به شمار می‌رود (← افریقا: ۳۴۶).

در گاتها لفظ مانو (mano) که جزءِ دوم «وَهومَنَه» یا بهمن* (نخستین آفریده ← اَمشاسپندان) با آن ارتباط دارد، گاهی به معنی اندیشهٔ مینوی و اصل و اساس روحانی آمده است. با توجه به این معنی، «وهومنه» با «کلام ایزدی» در اصطلاح حکمای نوافلاطونی تطبیق می‌کند و این کلام با واژهٔ یونانی لوگوس (logos) یکسان است. فیلونِ (Philon) (قرن دوم م.) یهودی یا اسکندرانی معتقد است که نخستین مخلوق خداوند و نخستین پدیده در جهان مینوی «کلام ایزدی» است. در حکمت اسلامی، عقل که در فلسفهٔ ایرانی بر همان بهمن انطباق یافته است اولین صادر از خدا و نخستین پدیده و مظهر او به شمار می‌رود و هرگاه امر خدا به چیزی تعلق گرفت، به او می‌گوید «باش»، پس می‌باشد (بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷؛ مریم: ۳۵). به واسطهٔ کلمهٔ کُن*، تمام موجودات بر سبیل ابداع دفعتاً واحدتاً از ذات حق صادر شدند.

«کلمه» در اصطلاح فلسفه، سکینه، روح‌القدس*، و در اصطلاح اهل حق، کنایه از یک یک ماهیات است (التعریفات: ۸۰). کلمةالله، مسیح* است و کلمةالباقیه، کلمهٔ توحید (لااله‌الاالله) و کلمةالتقوی، بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. همچنین در فرهنگ اسلامی کلمهٔ معنویه، کنایه از اعیان، کلمهٔ غیبیه و کلمهٔ مجرده، کنایه از مفارقات، و کلمهٔ موجودیه، کنایه از موجودات خارجی است. در شعر معاصر به «کلمه» با لفظ «سخن»، به همان مفهوم کتاب مقدس اشاره شده است:

و در آغاز سخن بود و سخن تنها بود
و سخن زیبا بود
بوسه و نان و تماشای کبوترها بود. (شفیعی کدکنی، هزارهٔ دوم آهوی کوهی: ۳۳)

منابع: دیار شهریاران: ۸۸۴/۲؛ الانسان: ۱۴۶ و ۳۴۹؛ تفسیر اوستا: ۱۷۸؛ فرهنگ نگارهای نمادها: ۱۴؛ لغت‌نامه؛ Brewer's: 1280.

کلمهٔ آسمانی ← کلمه

کلیم‌الله ← موسی

کَماریکان /kamārikān/

نام گروهی از بزرگترین دیوان* است که اهریمن* را در برابر اهورامزدا* یاری می‌کنند. همان طور که یاران نزدیک اهورامزدا شش مِهین فرشته* به نام امشاسپندان* هستند، شش دیو بزرگ نیز به نام کَماریکان، از کارگزاران مهم اهریمن به شمار می‌آیند و به ترتیب زیر، هر کدام در برابر یکی از امشاسپندان قرار می‌گیرند:

۱. اَکَه مَنَه (Akamana) (به معنی اندیشهٔ پلید) در برابر بهمن*.

۲. ایندرا* در برابر اردیبهشت*.

۳. سئوروه (Saurva) (دیو آشوب) در برابر شهریور*.

۴. نا اونگ هئی ثیا (Naong-haithyā) (مظهر تهمت و نافرمانی) در برابر سپندارمَذ*.

۵. تئوروی (Taurvi) (مظهر فساد و گرسنگی) در برابر خرداد*.

۶. زَیی ریش (Zairish) (شریک تئوروی) در برابر مرداد*.

گاه بر این شش دیو، ائشم (دیو خشم*) را که در برابر سروش* است می‌افزودند تا عدد هفت* که در فرهنگ ایران بسیار مورد توجه بوده است کامل شود. دیو خشم، مظهر ناسپاسی و عصیان است.

منابع: مَزدیَسنا: ۲۴۴؛ اساطیر ایران: ۸۵؛ رشید عیوضی، «مظاهر شرّ در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۱/۱۸ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۳۹۶.

کمان بهمن ← کمان رستم

کمان رستم /kamān-e rostam/

کمان رستم (کمان بهمن، کمان سام، کمان شیطان، کمان مرتضی علی (ع)، آزفنداک یا آزقنداک) همان قوس قزح یا رنگین‌کمان (rainbow) است که به شکل کمانی به رنگهای مختلف در آسمان* پدید می‌آید و رنگهای آن به ترتیب: نیلی، کبود، سبز، زرد و قرمز است. سبب آن را انعکاس اشعهٔ خورشید* در ذرات باران دانسته‌اند و به همین علت، هنگام بارندگی، اغلب به سه رنگ سرخ، زرد و سبز در آسمان پدید می‌آید. قاموس (۷۰۵) پدید آمدن آن را پس از باران، بر اساس عهدین، یادآور عهد خدای تعالی دانسته که

بار دیگر انسان را با طوفان هلاک نخواهد کرد. در سِفر پیدایش آمده‌است که پس از طوفان* خداوند با نوح* پیمان بست که دیگر جانداران را نابود نسازد. به نشانهٔ استواری این عهد، قوس را بر فراز زمین قرار داد و آن را در ابر گذاشت تا عهد جاودانی خود را با جانوران فراموش نکند. بنا بر کتاب مقدس دور تخت عیسی* در آسمان با قوس قزح احاطه شده‌است.

در اساطیر ایرانی، از یک طرف مهر* (میترا) ایزد عهد و پیمان است و از طرف دیگر، رنگین‌کمان، نشانهٔ برج «قوس» است که با تیر* و موسم و شکل ایزدِ تیر و نیز از جهت رابطهٔ آن با آب* و طوفان، با ناهید* پیوند می‌یابد. به این جهت، برخی (دیار شهریاران: ۹۵۸/۲) نظر داده‌اند که قوس قزح یا کمان رستم و یا رنگین‌کمان نشانهٔ دو ایزد به هم پیوسته، یعنی «تیر ـ ناهید» است، به خصوص که قرینه‌ای از فرهنگ عامهٔ مردم دیلم نیز این نظر را تأیید می‌کند. پیران و به ویژه پیرزنان کوههای دورافتادهٔ دیلم، رنگین‌کمان یا کمانهٔ آسمان را مقدس و نشانه‌ای از دختر پیغمبر می‌شمرند و همین که چشم آنها به رنگین‌کمان می‌افتد صلوات می‌فرستند. در همان کتاب آمده است که چون «تیر» سرپرست و خدای دانشمندان و نویسندگان بوده و به او مانند هرمس* و ادریس* همچون پیغمبر هم می‌نگریستند، بنابراین زهره* (ناهید) که گاهی دختر «تیر» تصور می‌شده، در اندیشهٔ ایران اسلامی، بر دختر پیغمبر اسلام، زهرا (س) که اتفاقاً نام وی هم با کلمهٔ زهره بی‌شباهت نیست انطباق یافته است.

در ادبیات وِدایی، قوس قزح را کمان ویشنو* ایزد بزرگ هندو که در آسمان فرمانروایی دارد دانسته‌اند. بیرونی در کتاب ماللهند می‌گوید: «هندیان قوس قزح را کمان ایندرا* می‌دانند». در فرهنگ عوام ایران، رنگین‌کمان را «کمان رستم» می‌نامند و معتقدند سرخی آن اگر زیاد باشد نشانهٔ خونریزی، و سبزی آن نشانهٔ خرّمی، و زردی آن علامت ناخوشی است (نیرنگستان: ۱۲۲). انتساب رنگین‌کمان به شیطان، به قول صاحب آنندراج، از آن روست که شیطان* از جنس دیو* است و معمول چنان است که هر چیز را که از مقدار خود فزونتر باشد به دیو منسوب کنند.قدما در سبب پیدایش آن نظرهای مختلفی ابراز کرده‌اند (← عجایب [فارسی]: ۹۱).

قوس قزح (کمان رستم) در ادبیات فارسی، به خصوص از جهت رنگ و زیبایی مورد توجه بوده است:

چون قوس قزح برگ رَزان رنگ به رنگند در قوس قزح خوشهٔ انگور گُمان است

(منوچهری: ۷)

قوس قزح کمان کنم از شاخ بید تیر وز برگِ لاله رایت و از برق ذوالفقار
(منوچهری: ۳۱)

مایهٔ فضلش به دست آورد تیر چرخ را رایت رایش شکست آرد کمان سام را
(سنایی: ۷۵۱)

چون تیغ زند آفتاب رایت بر ابر بگرید کمان رستم
(ابوالفرج رونی: ۱۰۰)

آنجا که در زِه آرد دستت کمان بخشش ابر از حسد ببرده زه از کمان رستم
(انوری: ۳۳۴/۱)

منابع: عجایب [قزوینی]: ۹۱؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 971.

کمان سام ← کمان رستم
کمان شیطان ← کمان رستم
کمانگیر ← آرش
کمان مرتضی علی (ع) ← کمان رستم

کَمَک /kamak/

نام پرنده‌ای غول آسا است که بنا بر روایت صد در بُندهِشن (به کوشش دابار: ۸۹، بند ۳۷ به بعد) و روایات داراب هرمزدیار (۶۴/۱ به بعد) چون به جهان آمد، زمین را بی‌فروغ ساخت و از ریزش باران تا خشک شدن رودخانه‌ها جلوگیری کرد و مردمان و جانوران را به کام در کشید و همهٔ جهان از قحط و نیاز خراب شد. هیچ کس تدبیر او نمی‌توانست کرد تا اینکه گرشاسپ* او را هفت شبانه روز زیرِ باران تیر قرار داد و نابود کرد. از او به نام «دیو خشکسالی» هم یاد شده است.

برخی (اساطیر ایرانی: ۹۴) کَمَک را تحریف‌شدهٔ افسانهٔ کهن باران یا طوفان* دانسته‌اند. این افسانه در چین نیز همانندی دارد و «شین یی»، کماندار خدایی، با نُه خورشید* دروغین که سبب خشکسالی بزرگی شده بودند پیکار می‌کند و پس از نابود کردن آنها دیگرباره آب* و آبادانی را به زمین ارزانی می‌دارد.

منابع: مینوی خرد: ۱۳۴؛ اساطیر ایران: ۱۴۷؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۱۵؛ سمبولها: ۱۶۱.

کُن /kon/

کُن (به معنی باش) که با توجه به آیات قرآن (بقره: ۱۱۷، آل‌عمران: ۴۷ و ۵۹، انعام: ۷۳،

نحل: ۴۰، مریم: ۳۵، یس: ۸۲، مؤمن: ۶۸) اغلب به صورت «کُن فَیَکون (= فَکان)» (باش، پس می‌باشد) می‌آید کلمه‌ای است هستی بخش و متناظر با ابداع* الهی. خالق آسمانها «چون خواهد کاری را براند، گویدش: باش، پس می‌باشد» (وَ اِذَا قَضیٰ اَمراً فَاِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ) (بقره: ۱۱۷، آل عمران: ۴۷، مریم: ۳۵). این کلمه که هنگام امر به آفرینش* چیزی از جانب خداوند اراده می‌شود، در اصطلاح عرفانی، امر ابداعی و تکوینی و وجود منبسط است. به واسطهٔ کلمهٔ «کُن» تمام موجودات بر سبیل ابداع دفعتاً واحدتاً از ذات حق صادر شدند. مولانا گاهی آن را در معنای بی‌مقدمه و پیش‌بینی، فی‌الفور، آنی و دفعتاً به‌کار برده و گاهی هم در معنای همان امر آفرینش یا خلاقیت و مطلق ایجاد:

ورنه قادر بود کو «کُن فَیَکون» صد زمین و چرخ آوردی برون

(مثنوی: ۳۵۰/۳)

حال شما دی همگان دیده‌اند کُن فَیَکون کس نشود بخت‌ور

(کلیات شمس: بیت ۱۲۴۲۴)

«کُن» در اصطلاح فلسفه، «سکینه» و «روح‌القدس*» و به زبان اهل حق، کنایه از یک‌یکِ ماهیات است (التعریفات: ۸۰).

«کُن فَیَکون» یا «کارگاه کُن فَیَکون» یا «کاف و نون» نزدیک به معانی یاد شده، به خصوص در بیان قدرت و مشیّت آفرینش خداوند، بارها در ادبیات فارسی و القای مفاهیم عرفانی به کار شاعران آمده‌اند:

کجا شد آن که بر از خاک پاک «کُن فَیَکون» نه طعنهٔ پدرش بُد نه مایهٔ مادر

(ناصرخسرو)

چو در نوردد فراش امر «کُن فَیَکون» سرای پردهٔ سیماب رنگ آینه‌گون

(جمال‌الدین عبدالرزاق: ۲۷۸)

از ورای «کُن فَکان» آمد پس از تخییل خویش
در مناجات از فضولی «کُن‌فَکُن» چون خوانمت

(سنایی: ۱۰۵)

عقل در کارگاه «کُن فَیَکون» از پی جلوهٔ قرار و سکون

(حدیقه: ۳۰۶)

ای جمع کرده مبدع «کُن» در نهاد تو هم سیرت ملایک و هم صورت ملوک

(ظهیر فاریابی)

تقدیر حروف «کُن فَکـان» را　　در حرف سنانت کرده مُـدغَم
(دیوان ظهیر، تصحیح یزدگردی: ۱۳۳)

آن «ب و ت» شکن که به تعریف او گـرفت　　هم «قاف و لام» رونق و هم «کاف و نون» بها
(خاقانی: ۴)

مُلک زان دادەست ما را «کُـن‌فَکان»　　تـــا نـــنالد خـــلق ســوی آسمان
(مثنوی: ب۴۶۳۹/۳)

قضای «کُن‌فَیَکون» است امر بار خدای　　بدین سخن سـخنی در نمـی‌توان افـزود
(سعدی: ۵۸۴)

رســـد ز چـرخ عـطارد هـزار تهـنیتت　　چو فکرتت صفت امر «کُن فَکان» گیرد
(حافظ)

گفت آن مقصود حرف «کُن فَکان»　　زیـــر پـــای امّـــهات آمـد چِـنان
(اقبال: ۱۰۱)

«کُن» در این ابیات کنایه از عالم وجود و دهر است:

رهایی‌دهِ بسـتگانِ سـخن　　تواناکنِ ناتوانـانِ «کُـن»
(خمسه: ۱۱۶۴)

ز آفرینش نزاد مادر «کُـن»　　هیچ فرزند خوبتر ز سـخن
(خمسه: ۶۱۸)

حق، قدم بـر وی نهـد از لامکـان　　آنگه او ساکن شود از «کُن فَکان»
(مثنوی: ۱۳۸۱/۱)

و در بیت زیر، مقصود، امر باری تعالی است:

امـــر مـلک‌المـلوک مـغرب　　هم رتبت «کُن فَکان» ببینم
(خاقانی: ۲۶۸)

«ساعتی بر طرف آن حوض نظاره بر کارگاه قدر می‌کردند تا خود آن مرغان بحرکت را از جامهٔ تمّوج آب که به شعر آسمان‌گون ماندی، نقش‌بند «کُن فَیَکون» چگونه پدید آورد.»
(مرزبان‌نامه: ۲۲۴/۱)

منابع: فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: ۷۲۷/۶؛ دانشنامهٔ ایران و اسلام: ابداع؛ فرهنگ علوم عقلی؛ لغت‌نامه.

کُن فَکان ← کُن

کُن فَیَکون ← کُن

کوثر /kowsar/

کوثر (از مادهٔ کثر) نام حوض یا چشمه یا نهری در بهشت* است که اهل تفسیر را در باب آن گفت و گوهاست. بر اساس روایات، سرچشمهٔ آن سدرةالمنتهی* است و پایه‌هایش در زیر عرش* قرار دارند و سنگریزه‌های آن مروارید است و پهنای آن میان مغرب و مشرق است. بر طبق روایات شیعه، ساقی آن علیّ بن ابی طالب (ع) است که دوستان را از آن سیراب کند و دشمنان را تشنه به جهنّم* فرستد. به عدد ستاره‌های آسمان*، قدحهایی بر کنار آن نهاده‌اند از مروارید سرخ که هر کس با آن قدحها از آب* کوثر بخورد تشنه نشود و هر کس از آن وضو سازد هرگز ژولیده‌موی و خاک‌آلود نگردد.

پیامبر اسلام (ص) گفته است: کوثر نهری است که به حوض من می‌ریزد و حوض من بین صنعا و اردن است که درازی آن را سواری تندرو در یک ماه بپیماید و از شیر سفیدتر است و از عسل شیرینتر و از کَفْ نرمتر. قدحهای آن از نقره است و هر کس شربتی از آن بخورد هیچ گاه تشنه نشود. چنان‌که از یکی از منابع متأخر بر می‌آید (احوال‌القیامه: ۱۰۷) تمام نهرهای بهشت به حوض کوثر می‌ریزند.

در سورهٔ یکصد و هشتم قرآن که به همین نام معروف است، از پیامبر خواسته شده: به پاس اینکه کوثر را به تو عطا کردیم پروردگارت را نمازبگزار و به درگاهش قربانی* کن. مفسّران متأخر، علاوه بر آنچه گذشت، معانی مختلفی، از قبیل کثرت امّت و اشیاع، کثرت ذکر خدا، و حتی برخی از مفسّران شیعه (نظیر فتح‌الله کاشانی، منهج‌الصادقین: ۳۴۰/۱۰) اولاد و اعقاب بی‌شمار و کثرت نسل و ذُرّیه را در تفسیر کوثر آورده‌اند و برخی نیز تصریح کرده‌اند که مراد از کوثر حضرت فاطمهٔ زهرا (س) است. این سوره پس از مرگ پسر پیامبر و در جواب عاص بن وائل سهمی که او را ابتر (بدون نسل) خوانده بود نازل شد.

در ادبیات فارسی، کوثر، به عنوان نهر یا چشمه یا حوضی در بهشت و مظهر گوارایی و فراوانی و مجازاً بخشندگی و سخا تجلّی یافته است که به شواهد اندکی قناعت می‌شود:

طبع داری نهادهٔ گردون نظم داری نتیجهٔ کوثر

(سنایی: ۲۵۵)

سایه و مایه که دولت را و نعمت را از اوست — از درخت طوبی و از چشمهٔ کوثر گرفت
(مسعود سعد: ۷۵)

همه جهان را سیراب داشتی به عطا — به روز محشر سیراب گردی از کوثر
(مسعود سعد: ۲۱۸)

چو فرخنده بزمش بهشتی بود — شود در سخا دست او کوثری
(مسعود سعد: ۴۹۸)

نیز ← مسعودسعد: ۷۵، ۱۱۷، ۱۴۰، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۵۰، ۲۸۳.

دو کوثر بران دو کف دست اوست — بهشت برین را بود کوثری
(منوچهری: ۱۴۶)

کوثر که آب حیوان یک شبنم است از وی — در بسته تا به جان دل در لعل دلگشایت
(عطار: ۱۰۵)

تو گویی آب خضر و آب کوثر — زهر سوی چمن جویی روان شد
(عطار: ۱۹۱)

چون که کلیم حق بشد سوی درخت آتشین — گفت من آب کوثرم کفش برون کن و بیا
(گزیدهٔ شمس: ۲۸)

فیض هزار کوثر و زین ابر یک سرشک — برگ هزار طوبی و زین باغ یک گیا
(خاقانی: ۳)

زان جام کوثرآگین جمشید خورده حسرت — زان رُمح اژدهاسر ضحّاک برده بالش
(خاقانی: ۲۲۹)

در بادیه ز شمّهٔ قدسی عجب مدار — گر بر دمد ز بیخ زَقوم آب کوثرش
(خاقانی: ۲۱۶)

فردا به بهشت گشته سیراب — بر کوثر مصطفات جویم
(خاقانی: ۳۰۶)

گر نه آب حیات معرفت است — عین کوثر بگو که کوثر چیست
(شاه نعمةالله ولی: ۱۰۹)

عارضش باقی دهانش غنچه‌ای — بل بهشتی در میانش کوثری
(سعدی: ۶۱۸)

بیا ای شیخ و از خمخانهٔ ما — شرابی خور که در کوثر نباشد
(حافظ: ۱۱۰)

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد — گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
(حافظ: ۳۷۲)

راهم مزن به وصف زلال خضر که من — از جام شاه جرعه‌کش حوض کوثرم
(حافظ: ۲۲۵)

عاشقان را گر در آتش می‌پسندد لطف دوست — تنگ‌چشمم گر نظر در چشمهٔ کوثر کنم
(حافظ: ۲۳۸)

فردا شراب کوثر و حور از برای ماست — و امروز نیز ساقی مه‌روی و جام می
(حافظ: ۲۹۸)

هر که زین بر مرکبِ تن تنگ بست — چون نگین بر خاتم دولت نشست
زیر پاش اینجا شکوه خیبر است — دست او آنجا قسیم کوثر است
(اقبال: ۳۴)

کوثر و تسنیم بُرد از تو نشاط عمل — گیر ز مینای تاک بادهٔ آیینه فام
(اقبال: ۲۱۶)

نیز ← اقبال: ۳۶، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۸۶، ۴۲۴.

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۳۷۱/۱۰؛ تفسیرکمبریج: ۶۴۴/۲؛ تفسیر گازر: ۴۶۰/۱۰؛ بحارالانوار: ۱۶۶/۱۰؛ سفینه: ۴۷۰/۲؛ تفسیر شریف لاهیجی: ۸۷۳/۴؛ اسرارنامه: ۲۶۳؛ منطق‌الطیر: ۲۹۰؛ *S.E.I.*: 231.

کودک نیل ← موسی؛ نیل

کوسان ← گوسان

کوسه برنشین /kuse bar nešin/

کوسه برنشین (رکوب‌الکوسج) نام جشنی بوده است در میان پارسیان که روز اول آذرماه (هرمزد روز*) که به قول بیرونی (التفهیم: ۲۵۶): «به روزگار خسروان اول بهار بوده است» مردی کوسه و خنده‌آور می‌آمد سوار بر خر* و کلاغی* در دست، غذاهای گرم و آشامیدنیهای نیامیخته می‌خورد و با بادبیزن خویشتن را باد می‌زد و زمستان را وداع می‌کرد؛ و به روایت دمشقی (نخبةالدهر: ۴۷۴) به فارسی فریاد می‌زد: «گرم، گرم» و با این کار از مردمان چیزی می‌گرفت. مردم بر او می‌خندیدند و آب* و برف و یخ بر او می‌ریختند. او تا هفت روز این کار را انجام می‌داد و عطایایی از اشراف و صاحبان دکانها دریافت می‌کرد و اگر کسی به او چیزی نمی‌داد مرکّب یا گِلِ تیره‌ای که با خود داشت بر او می‌پاشید. چنان که در کتاب شرح بیست باب مذکور است در برخی از دوره‌ها تا پنجاه مرد

از غلامان پادشاه تابع او بودند و اگر بازاریان در دادن زر تعلل می‌کردند، حکم به غارت دکان ایشان می‌داد. از صبح تا ظهر هر چه گرد می‌آورد به پادشاه تعلق می‌یافت و از ظهر تا عصر، به خود او و غلامان می‌رسید. این سنّت تا روزگار بیرونی (التفهیم: ۲۵۶) در شیراز برگزار می‌شده است.

به عقیدهٔ گری (Gray) اعیادی در سال اوستایی جدید نمایندهٔ وجود چهار فصل معروف سال و علامت چهار نقطهٔ مبدأ فصول بوده‌اند و کوسه‌برنشین که همان «زگموک» بابلی‌هاست (گاهشماری: ۱۲۱) علامت اول بهار، و تیرگان* علامت اول تابستان، و مهرگان* علامت اول پاییز، و خرّم‌روز* علامت اول زمستان بوده‌اند.

در غرب ایران برای کوسه برنشین سرودهایی وجود داشته که در مراسم به صورت دسته جمعی خوانده می‌شده‌اند (c.f. Anna Kerasnovolska, "Kuse", *Soma Key Figures of Iranian Calender Mythology*, Krakow, 1998, p. 161.).

منابع: آثارالباقیه: ۵۶۲؛ گردیزی: ۲۴۵؛ عجایب [قزوینی]: ۵۳؛ عجایب‌المخلوقات قزوینی، چاپ لکهنو: ۱۲۸؛ نمایش در ایران: ۳۲ به بعد؛ نیرنگستان: ۱۰۵؛ محمد دبیرسیاقی، «رکوب‌الکوسج یا کوسه برنشسته»، جلوه، بهمن ۱۳۳۴: ۳۴۷/۱ به بعد؛ جهانگیری: ۲۰۶۲/۲؛ فرهنگ انجمن آرا؛ لغت‌نامه.

کوف ← جغد
کولی ← لولی
کوه اخضر ← قاف
کوه بابِل ← بابِل
کوه سینا ← طور سینا
کوهکن ← فرهاد
کوه نوح ← آرارات
کوی مغان ← مغان
کهف ← اصحاب کهف
کیانسه ← هامون (دریاچه)

کیخسرو /keyxosrow/

روایات کهن عمر خود را وقف انتقام خون پدر کرد. فرنگیس*، دختر افراسیاب*، پس از آنکه شویش کشته شد پسری آورد به نام کیخسرو که افراسیاب از بیم آنکه او از نژاد خودآگاه شود و به کین‌خواهی پدر برخیزد، دستور داد وی را به شبانان بسپرند (قس: فریدون، موسی، کورش). پیران ویسه* او را نزد خود آورد و به مهر بپرورد و آنگاه با اشارت افراسیاب وی را با مادرش فرنگیس به گنگ دژ* فرستاد، تا اینکه گیو* پس از هفت‌سال جست و جو او را بیافت و با مادرش به ایران آورد. چون بر سر جانشینی کاووس اختلاف بروز کرد، قرار بر آن گذاشتند که هر کس دژ بهمن* را بگشاید تاج و تخت او را باشد. کیخسرو با فتح دژ، صاحب تاج و تخت شد و به اشارت کاووس به کین‌خواهی پدر برخاست و پس از جنگهای دراز و خونین، گرسیوز* و افراسیاب را بکشت و رسماً پادشاه ایران شد.

در بخشهای مختلف اوستا، به ویژه یشتها، مطالبی دربارهٔ کیخسرو دیده می‌شوند. در آبان‌یشت (فقرات ۴۹ و ۵۰) آمده‌است که خسرو، پهلوان و پدیدآورندهٔ شاهنشاهی ایران، برای ناهید* نزدیک دریاچهٔ چیچست* قربانی* کرد و از او یاری خواست تا وی را بر همهٔ کشورها و دیوان* و آدمیان و جادوان و پریان پادشاهی دهد. در ادبیات پهلوی هم کیخسرو پهلوانی کوشا و پادشاهی مدبّر و کارآمد معرفی شده که آیین مزدا* را پیش از زردشت به کار بسته است. نخستین کار بزرگ او ویرانی بتخانهٔ بددینان در کنار دریاچهٔ چیچست (در شاهنامه: بهمن‌دژ) بود که پس از آن آذرگشسپ (← آتشکده) را بر کوه اسنوند* بنا نهاد. اقدام بزرگ دیگر او کشتن افراسیاب و گرسیوز بود.

در اوستا از تعلق یافتن فَرّ به کیخسرو سخن رفته و این ویژگی عیناً در شاهنامه نیز مشهود است، چنان‌که زور و نیرو و دوستکامی و زیبایی و شکوه و جلال و پیروزی‌ای که به یاری فَرّ نصیب کیخسرو شده بود، همه را به حیرت می‌افکند. بنا بر مندرجات اوستا و متون پهلوی، او در شمار جاودانانی است که در گنگ دژ به سر می‌برند. در اوستا کیخسرو همه جا با دو صفت «شجاع» و «پیونددهندهٔ کشورها» خوانده شده است. در مینوی خرد (فصل ۲۷، فقرات ۵۹ تا ۶۳) آمده است که کیخسرو از پرتو کردار نیکش در روز واپسین برانگیخته می‌شود و در شمار یاوران سوشیانتِ* پیروزگر خواهد بود. در آیین مَزدیَسنا مقامِ تقدس و جنبهٔ روحانی یافته، تا آنجا که به گفتهٔ حمزهٔ اصفهانی ایرانیان وی را پیغمبر می‌دانسته‌اند.

برخی محققان برای افسانهٔ کیخسرو، چنان که فردوسی پرداخته است، مقام ممتازی

در تاریخ حماسه و رمانس قایل شده‌اند. به ویژه خصلت مشترک بدنهٔ افسانه‌های کیخسرو و رمانسهای اروپایی سده‌های میانه می‌تواند برای پژوهشگران این رشته، شایستهٔ توجه باشد (پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۱۰ به بعد).

کیخسرو در آخر عمر از دنیا دلسرد شد و یک هفته به نماز ایستاد و در به روی خود بست. شبی سروش* را در خواب دید که به او مژدهٔ سفر مینوی داد و گفت لهراسپ* را جانشین خود گردان. کیخسرو از آن پس با بزرگان به کوه و بیابان رفت و دیگر او را نیافتند. در شاهنامه داستان سفر کیخسرو به جهان باقی چنین آمده است که شبانگاه در چشمه‌ای تن بشست و چون بامداد شد از او اثری نیافتند. مآخذ بعد از اسلام مطلب تازه‌تری درمورد کیخسرو ندارند و تنها شرح مفصل جنگهای او در تاریخ طبری و غررالسیر (۲۱۳ به بعد) و مروج‌الذهب آمده است. برخی (اساطیر ایرانی: ۱۰۷) گمان برده‌اند که کیخسرو همان «سوسروس» (Susravas) قهرمان مذکور در وِدا* باشد که ایندرا* را در برانداختن بیست مرد جنگجویِ گردونه سوار یاری کرد.

چنان‌که از مجموعهٔ روایات بر می‌آید کیخسرو، بر خلاف بسیاری از پادشاهان بدنام و دژخوی، نه تنها پادشاه کامل بلکه انسان کامل نیز هست. او چون جمشید* دارای جام جهان‌نماست که با چشمهای همه‌بینِ خورشید* و با بینش رازدان خدا، عین بینایی و دل‌آگاهی است، با دلی که آیینهٔ گیتی‌نماست. شاهنامه (۴۳/۵) هم این آیینه را به او نسبت داده، که هفت کشور در آن پدید بود و بیژن* را به یاری همین آیینهٔ گیتی‌نما در اقصای توران* یافتند (← جام جم). در شاهنامه برای او اوصاف و القاب فراوانی آمده‌اند (← فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۲۵/۲).

نام کیخسرو در ادبیات فارسی، به هیچ وجه، به اندازهٔ روایات کهن، بلندآوازه نیست و بیشتر از او به عنوان عظمتی بربادرفته یاد می‌شود:

گرد آمده بر درگه او از پی خدمت — صد شاه چو کیخسرو و صد شیر چو رستم
(فرخی: ۲۳۸)

خدایگانی کو را هزار بنده سزد — چو کیقباد و چو کیخسرو و چو نوشروان
(فرخی: ۳۰۲)

اگر طبع تو از فرهنگ دارد فَرّ کیخسرو — وگر شخص تو اندر جنگ زور زال زَر دارد
(سنایی: ۱۱۲)

تو شهریارا کیخسروی به جاه و هنر — ربیع پیش تو مانند رستم دستان
(مسعود سعد: ۳۸۷)

هستی تو چو کیخسرو هر بنده به پیش تو
چون رستم و چون بیژن چون نوذر و چون گرگین
(مسعودسعد: ۴۳۶)

بیفشان جرعه‌ای بر خاک و حال اهل دل بشنو — که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد
(حافظ: ۸۲)

صبا از عشق من رمزی بگو با آن شه خوبان — که صد جمشید و کیخسرو غلام کمترین دارد
(حافظ: ۸۳)

گوی خوبی بردی از خوبان خَلُّخ شاد باش — جام کیخسرو طلب کافراسیاب انداختی
(حافظ: ۳۰۱)

منابع: یشتها: ۲۵۳/۱ و ۲۳۷/۲؛ دینوری: ۱۴؛ اساطیر ایرانی: ۱۰۶ به بعد؛ شاهنامه: ۸/۴ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۴۸؛ گردیزی: ۹۱؛ بلعمی: ۶۰۲/۱ به بعد؛ آفرینش و تاریخ: ۱۲۸/۳؛ روضة‌الصفا: ۵۸۶/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۹۵/۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۱۵ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۱۹؛ سوگ: ۲۴۰ به بعد؛ کیانیان: ۴۸ به بعد و ۱۳۳ و ۱۶۸؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۰۸۸/۲-۱۰۶۶؛ م.ژ.دارمستتر، «وجوه مشترک میان مهابهارات و شاهنامه»، ترجمهٔ جلال ستاری، هنر و مردم، تیر و مرداد ۱۳۵۴: ۴-۲۱/۱۵۳؛ جلیل دوستخواه، «کیخسرو در کوههای فارس»، مجموعهٔ مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی: ۷۷/۲؛ غلامحسین یوسفی، «پسند و ناپسند در شاهنامه»، مجموعهٔ سخنرانیهای سومین تا ششمین هفتهٔ فردوسی، (دانشکدهٔ ادبیات مشهد، ۱۳۵۷): ۸۵ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۱۰/۲ به بعد.

کیقباد /keyqobād/

کیقباد (قباد) نخستین پادشاه کیانی است که برخی او را پسر زاب (زو[1]*) و برخی از خاندان نوذر* دانسته‌اند. در اوستا بارها از کیقباد نام برده شده است اما در روایات مذهبی زردشتی، پدر کیقباد مشخص نیست. مورخین اسلامی، با چند نسل، نژاد او را به منوچهر* رسانده‌اند. به موجب روایت بُندهِشن، کیقبادِ نوزاد را در پارچه‌ای پیچیدند و در داخل صندوقی به آب* انداختند. زاب، پسر طهماسپ، آن کودکِ در حال مرگ را از آب گرفت (قس: موسی).

در دینکَرت آمده است که فَرّ* مدتی به کیقباد تعلق داشت و در پرتو آن پادشاهی ایران رونق گرفت. بلعمی، پنج و شاهنامه، چهار پسر به او نسبت داده و مدت سلطنت او را صدسال نوشته‌اند. کیقباد مردی نیکوخصال بود که سلطنتش مایهٔ رفاه و سعادت خلق شد. راوندی (راحة‌الصدور: ۴۲۳) در داستانی، کشف مِی* را به زمان کیقباد نسبت داده

است. بنابه روایت فردوسی (شاهنامه: ۶۶/۲ به بعد) چون تخت ایران از گرشاسپ* خالی ماند، زال* از موبدان نشان فردی شایسته گرفت و ایشان کیقباد را که از تخمهٔ فریدون* و در البرز* کوه بود نشان دادند. پس زال* رستم* را به سراغ کیقباد فرستاد و او را به پادشاهی ایران‌شهر برگزیدند. وی به خواهش پهلوانان به جنگ افراسیاب* رفت. در این نبرد افراسیاب شکست خورد و قرار نهادند جیحون مرز ایران و توران* باشد. کیقباد استخر را به پایتختی برگزید.

کیقباد از شاهانی است که در ادبیات فارسی نسبتاً خوش‌نام است:

آفتابی گاهِ بزم و آسمانی گاهِ رزم — خسروی روزِ شکار و کیقبادی روزِ بار
(مسعود سعد: ۲۸۳)

تاریخ کیقباد نخواندی که در سیرَ — عدلش ز فضل عاطفه‌گستر نکوترست
(خاقانی: ۷۵)

نه نه قباد مخوان کیقباد خوانش از آنک — قباد چاوش روز سلام او زیبد
(خاقانی: ۸۵۳)

هم سبب امن را رأفت تو کیقباد — هم اثر عدل را رای تو نوشیروان
(خاقانی: ۳۵۲)

تخت تو رشک مسند جمشید و کیقباد — تاج تو غَبن افسر دارا و اردوان
(حافظ)

چون پر کاه که در رهگذر باد افتاد — رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو
(اقبال: ۳۸۰)

منابع: بلعمی: ۵۲۳/۱؛ گردیزی: ۹؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۹ و ۴۵؛ غررالسیر: ۱۳۷؛ دینوری: ۱۲؛ یشتها: ۲۲۲/۲؛ کیانیان: ۱۰۶ و ۱۵۷؛ مَزدیَسنا: ۴۴۳؛ اساطیرایرانی: ۱۰۳؛ پیامبران و شاهان: ۳۵؛ روضةالصفا: ۵۸۶/۱؛ حماسه‌سرایی: ۴۹۵؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۰۳۵/۲ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۳۰/۲؛ لغت‌نامه.

کیکاووس ← کاووس

کیمیا /kimiyā/

کیمیا (alchemy) یا کیمیاگری، علم و عملی است که روح و نفس اجسام ناقص را به مرتبهٔ کمال می‌رساند و مثلاً قلع و مس را سیم و زر می‌کند. کیمیا را با چهار علم دیگر (سیمیا،

لیمیا، ریمیا، و هیمیا) علوم غریبه و یا «خمسهٔ محتجبه» گویند. قدما در علم کیمیا تألیفات بسیار داشتند و منشأ این علم را مصر و بابل* قدیم دانسته‌اند. بنا بر نظریهٔ مادةالموادِ ارسطو، کیمیا بر آن بود که فلزات پست را به «طلا» تبدیل کند و بر همین اساس، به «سنگ فیلسوف» (philosopher's stone) یا اکسیر حیات اعتقاد پیدا کردند که رمز جاودانگی به شمار می‌رفت. این گونه باورها تا سدهٔ بیست و یکم هم ادامه یافته است و نمونهٔ بارز آن استفاده از «سنگ فیلسوف» در داستان تخیلی و پرآوازهٔ هری پاتر و سنگ فیلسوف، اثر ج.ک. راولینگ (لندن، ۱۹۹۹) است.

کیمیا در لغت فارسی به معنی مکر و حیله است زیرا این علم خالی از فریب نیست. در عربی ضرب‌المثلی هست که: مَنْ طَلَبَ المالَ بِالْکیمیا اَفْلَسَ (هر کس با کیمیا به جست‌وجوی خواسته برود، بی‌چیز شود). همچنین کیمیا را نام گیاهی دانسته‌اند که چون آن را خشک کنند و به داروهای دیگر بیامیزند و به سیم افکنند، زر شود ولی اگر بی‌دارو، بر زر افکنند خاکستر شود. از این گیاه بر لب دریاها بسیار بود اما کسی آن را نمی‌شناخت. خدای تعالی به موسی* وحی کرد و خواص آن را به وی آموخت. گویند این علم در زمین نیست و مردم آن را به دست نتوانند آورد. موسی کیمیا را به قارون* آموخت و او ثروتمند شد و همهٔ آلات و ادوات زندگی خویش را از زر بساخت.

بسیاری، واقعیتِ چنین علمی را رد کرده‌اند اما برخی مانند خوارزمی (مفاتیح‌العلوم، حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲: ۲۴۳) و صاحب نفایس‌الفنون (چاپ سنگی، ۱۳۱۶: ۱۲۸) آن را علمی مسلّم می‌دانند. در آثار عرفانی، از جمله مثنوی، کیمیا به معانی زیر آمده است:

ـ تغییر دهندهٔ وجود مادی آدمی به موجودی روحانی و الهی و به عبارتی، تبدیل‌کنندهٔ وجود انسانی به وجود ملکوتی.

ـ نفس‌الرحمن یا دَمِ مرد کامل و نظر مرشد و ولی.

ـ وجود و عنایت حق تعالی و التفات حق.

کیمیا به معنی هر چیز نایاب و گران‌قدر و به معانی متعدد دیگری نیز آمده است که باید در فرهنگهای فارسی، از جمله لغت‌نامه آنها را دید.

آن سیه‌کاری که رستم کرد با دیو سپید خطبهٔ دیوان دیگر بود و نقش کیمیا
(سنایی: ۴۲)

گاهی ز درد عشق پسِ خوبچهرگان گاهی ز حرص مال پسِ کیمیا شدم
(ناصرخسرو: ۱۳۸)

آنـان کـه بـر مخـالفت پـادشاه دیـن — بودند دست‌برده بـه مکـر و بـه سـیمیا
نه سـیمیا و مکـر بـه فَـرّ همـای شـاه — زیشان نشان دهد نه ز سیمرغ و کـیمیا
(سوزنی: ۱۰۵)

گیا مثال ز جـود تـو کـیمیا رویـد — ز شوره‌ناک‌زمینی کجا و بر گذری
(ازرقی)

دیده که نقدهای اولوالعزم ده یکی است — آمـوخته ز مکـتب حـق عـلم کـیمیا
(خاقانی: ۶)

کـیمیای حـال بـاشد دست او — دست جنباند شود مس مستِ او
(مثنوی: ۸۰/۳)

تا کـیمیای خـاک درت بـر نـیفکند — در صحن هیچ کان ننهد گوهر آفتاب
(انوری: ۲۰/۱)

هنگام تنگدستی در عیش کوش و مسـتی — کاین کیمیای هسـتی قـارون کـند گـدا را
(حافظ: ۵)

چو زر عزیزوجودست نظم من آری — قبول دولتیان کـیمیای ایـن مس شـد
(حافظ: ۱۱۴)

در شعر فارسی تأثیر عشق را به مثابه کیمیا دانسته و به این ترتیب از «کیمیای عشق» یاد کرده‌اند که جانهای نازل را بر می‌کِشَد و به جایگاهی رفیع می‌رساند:

آنگاه که خوشتراش‌ترین تن‌ها را به سکّه سیمی
توان خرید
مرا
ــ دریغا دریغ ــ
هنگامی که به کیمیای عشق
احساس نیاز
می‌افتد
همه آن دم است
همه آن دم است. (احمد شاملو، ققنوس در باران: ۳۱)

کیمیای عشق را ببین
کیمیای نور را که خاک خسته را
صبح و سبزه می‌کند
کیمیا و سِحر صبح را نگاه کن. (شفیعی کدکنی، بوی جوی مولیان: ۴۷)

این بادهای هر شب و امشب
با کیمیای عشق و با سیمیای مستی
نسجی ز آب و آتش ترکیب می‌کنند. (شفیعی کدکنی، بوی جوی مولیان: ۱۸)

منابع: بلعمی: ۴۸۰/۱؛ فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: ۷۵۷/۶؛ لغت‌نامه؛ آنندراج؛
Brewer's: 20, Alchemy; *.Dictionary of Symbols*: 17.

کین ایرج ← ایرج
کین سیاووش ← سیاووش
کیوان ← زحل
کیومرث ← گیومرث

گ

گاو /gāw/

گاو (cow) در اوستا علاوه بر معنی معمول، به صورت اسم جنس بر همهٔ چارپایانِ مفید اطلاق می‌شود. در فرهنگ زردشتی هنوز لغت «گاو» بر سر یک دسته از اسامی جانوران، از قبیل گاومیش، گاوگوزن، گاوگراز و گاوماهی دیده می‌شود و این خود دلیل است بر اینکه این کلمه در اوستا اسم جنس بوده است. گوسفند هم که امروز بر نوع میش، اعم از نر و ماده، اطلاق می‌شود در اصل «گئوسپنت» (گاومقدس) بوده است.

در ایران باستان، گاو در میان چارپایان از همه مفیدتر تلقی می‌شده است. گاو نر یا وَرزا، که عمل زراعت و شخم زدن را بر عهده داشته، علاوه بر اینکه اساس تغذیه به شمار می‌رفته، در زندگی کشاورزی آن روزگار برای انسان، یاری بسیار گرانبها محسوب می‌شده است.

در گردونه کشی و بارکشی نیز از این حیوان استفاده می‌کردند. پس شگفت نیست که گاو در آیین مَزدیَسنا بسیار معزّز باشد و از فرشتهٔ* نگهبان آن امداد خواسته شود و روز چهاردهم ماه را به نام او «گوش‌روز*» نامند. شاید به همین دلیل است که در گاتها قربانی* گاو در مراسم مذهبی منع شده است.

گاوِ اوگدات (Ovagdāt): چنان که از روایات مربوط به آفرینش* در ایران کهن بر می‌آید پنجمین مرحلهٔ آفرینش در خلقت عالم حیوانات بود. همان طور که در مورد خلقت گیاهان، در اساطیر سخن از درختِ* «همه‌تخم» است که همهٔ گیاهان از آن به وجود آمده‌اند، در مورد حیوانات هم اعتقاد بر این بود که گاوی به نام «اوگدات» تخم تمام چارپایان و حتی برخی گیاهان سودمند را با خود دارد. این گاو تنها مخلوق روی زمین و حیوانی بود زیبا و نیرومند که گاهی او را به صورت گاوی نر و گاهی هم گاو ماده تصویر کرده‌اند. گیومرث* نیز مانند این گاو از خاک پدید آمد و تا سه هزار سال هر دو در آرامش

بودند. هنگامی که دیو* بدی به گاو نخستین رسید، گاو به‌رغم تلاش اهورامزدا* بیمار شد و سرانجام، چشم از جهان فروبست. روانِ گاو (گوشورون Goushurvan) ظهور مردی را که حامی حیوانات باشد از اهورامزدا خواستار شد و اهورامزدا فَروَهَر* زردشت را به او نمود. سپس از هر یک از اعضای گاو نخستین، پنجاه و پنج نوع گیاه شفابخش رویید و شُکوه خود را از نطفهٔ گاو نخستین کسب کرد. از این نطفه یک جفت گاو نر و ماده پدید آمد و به دنبال آنها دویست و هشتاد و دو جفت، از هر یک از حیوانات روی زمین ظاهر شدند.

افسانهٔ گاو نخستینْ در آیین مهر* (مهرپرستی) و مذهب مانی* نیز باقی مانده است، با این تفاوت که در آیین مهر نخستین گاو موجودی اهریمنی بود که به ترتیبی خاص (← اساطیر ایرانی: ۴۴) مهر با او به جنگ پرداخت و پس از چیرگی بر او، با دستی مَنخَرین او را گرفت و با دستی دشنه‌ای در پهلوی او فرو برد. در این لحظه، از اعضای بدن و خون گاوِ نخستین تمام گیاهان و انواع چارپایان پدید آمدند.

داستان گاو در اساطیر ایرانی، به آنچه ذکر شد منحصر نمی‌شود. بنا بر روایات کهن، یکی از اعمال جابرانهٔ کاووس* کشتن گاوی است که حافظ مرز ایران و توران* بود (حماسه‌سرایی: ۵۰۴). این گاو را اهورامزدا آفرید تا اگر نزاعی بین ایران و توران درگیرد، او سُمِ خویش را بر حدِّ واقعی ایران و توران بکوبد و نزاع و جدال از میان برود.

هدیوش: نام گاوی است که گوپت شاه (Gopat Shah) که خود موجودی نیمه‌گاو ـ نیمه‌انسان بود، از آن نگهداری کرد و در رستاخیز*، سوشیانت* با یارانش آن را قربانی می‌کنند (سمبولها: ۱۶۲).

بِرمایون*(پُرمایه): نام گاوی است که هنگام زادن فریدون* زاده شد و فرانک*، مادر فریدون، فرزند را از بیم ضحّاک* به نگاهبانِ بِرمایون سپرد و فریدون با شیر این گاو پرورده شد و ضحّاک پس از آگاهی از این ماجرا بِرمایون را کُشت. از این گاو در اوستا و آثار پَهلَوی اثری نیست و نام آن در شاهنامه پرمایون و برمایون ضبط شده است. میان نام این گاو با نام پدر فریدون (پُرگاو) در متون پهلوی ارتباط نزدیکی موجود است. (← فریدون). بیرونی نقل می‌کند (آثارالباقیه: ۲۹۲): هنگامی که ضحّاک از فریدون امان خواست، او را به خون جدّش سوگند داد که وی را نکشد و فریدون به خون گاونری که در خانهٔ جدّش بود سوگند یاد کرد که او را بکشد. بنا بر روایت فردوسی (شاهنامه: ۶۵/۱) فریدون پس از آنکه زمینه را برای نبرد با ضحّاک مهیا دید، از دو برادرش، کیانوش و

شادکام خواست که برای او گُرزی به آهنگران سفارش دهند که مشخصات آن را خود او **شبیه** سرِ گاومیش رسم کرد:

نگاری نگارید بر خاک پیش همیدون به سان سرِ گـاومیش

(شاهنامه: ۶۶/۱)

این قراین و اینکه اجداد فریدون همه لقب «گاو» داشته‌اند، برخی را بر آن داشته است (اساطیر ایران: ۳۸) که گاو را «توتم خانوادگی» فریدون تصور کنند. باید دانست که گُرز **گاوپیکر** و گُرزهٔ گاوسار (گاوسَر) منحصر به فریدون نیست بلکه بسیاری از پهلوانان **شاهنامه** نیز صاحب چنین گُرزی تصویر شده‌اند (← منصور رستگار، تصویر آفرینی در **شاهنامهٔ** فردوسی: ۴۸۰ به بعد؛ لغت‌نامه: ترکیبات گُرز).

گاوماهی: بنا بر روایات کهن، در میان حیواناتی که از گاو نخستین پدید آمدند، از ماهی* بزرگی به نام «گاوماهی» یاد می‌شود که در تمامی دریاها وجود دارد. هنگامی که این ماهی بانگ بر می‌آورد همهٔ ماهیان باردار می‌شوند و همهٔ موجودات زیانکارِ دریایی دچار سقط جنین می‌شوند (اساطیر ایرانی: ۴۶). آیا میان تصور این گاو با «گاو زمین» رابطه‌ای موجود است؟

گاو زمین: در افسانه‌های آریایی، گاو، مقدس و نمایندهٔ قدرت و نیرو است. از این رو، **قدما** معتقد بودند که زمین روی شاخ گاو قرار دارد و گاو بر پشت ماهی بزرگی، و این ماهی در دریاها شناور است. هرگاه که گاو خسته شود، زمین را از روی یک شاخش به روی شاخ دیگر می‌لغزاند و همین کار موجب زمین‌لرزه می‌شود. در اساطیر یونانی زمین روی سر اطلس* قرار دارد. به وجود چنین گاوی، در تفسیر آیهٔ «لَهُ ماَ فِی‌الْسَمَوٰاتِ و ما فِی الاَرضِ و ما بَینَهُما و مَاَ تَحتَ‌الثَّریٰ» (طه: ۶) در روایات اسلامی نیز اشاره شده است (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، کتاب‌السماء و العالم، فصل «فی تحت الارض»). نام این گاو در تفسیر کمبریج (۴۵۵/۲) «یهموث» آمده است. از قول ابن‌عباس نقل شده است که «پرسیدم زیر زمین هفتم چیست؟ فرمود گاوی است و این هفت زمین در میان دو سُرُوی (شاخ) وی است. پرسیدم صفت وی چیست؟ فرمود چهل هزار سر دارد و هر سری تا سرِ دیگر پانصد سال راه است. پرسیدم پای گاو بر چیست؟ فرمود بر ماهی است. پرسیدم ماهی بر روی چیست؟ فرمود بر آب است که قعر وی چهل هزار سال راه است. پرسیدم آب روی چیست؟ فرمود بر فرق فرشته‌ای است. پرسیدم فرشته بر

چیست؟ فرمود بر قدرت حق تعالی. پرسیدم حق تعالی بر چیست؟ فرمود این سخن خطا باشد. کس نداند قدرت حق تعالی بر چیست» (قصص‌الانبیاء، جویری: ۵).

شعرای فارسی‌زبان نیز در شعر خویش به گاو اساطیری توجه داشته‌اند:

ز زخم سُمش گاوماهی ستوه　　به جستن چو برق و به هیکل چو کوه
(شاهنامه)

گاو ز ماهی فرو جهد گَهِ رزمت　　گر تو زمین را ز نوک نیزه بخاری
(فرخی: ۳۸۷)

از قول اسب سنجر که وی را بر زمین زده بود شاعر گفته است:

من گاو زمینم که جهان بردارم　　یا چرخ چهارمم که خورشید کشم
(معزی)

من غلام آستانی ام که بویی خاک او　　تا به پشت گاوماهی بوی دین آید از آن
(سنایی: ۴۲۷)

گاوی است بر آسمان قرین پروین　　گاوی است دگر نهفته در زیر زمین
گر بینایی چشم حقیقت بگشا　　زیر و زبر دو گاو مشتی خر بین
(ترانه‌های خیام: ۷۲)

بکوفت گاو زمین را نهیب او گردون　　بکند شیر فلک را شکوه او چنگال
(ظهیر: ۱۲۳)

عقاب خویش را در پویه پر داد　　ز نعلش گاو و ماهی را خبر داد
(خمسه: ۱۸۰)

در ادب معاصر هم گاهی به این گاو اشاره شده است:

جُل زرّین ازین خرگاه پوشند　　فرا گاو زمین سر تا سُرینا
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۱۸۷)

همچنین در مراسم نوروز* در روستاها تخم مرغهایی روی آیینه* می‌گذارند و معتقدند هنگام تحویل سال، وقتی که گاو آسمانی کُرهٔ زمین را از شاخی به شاخ دیگر خود می‌افکند و سال تحویل می‌شود تخم مرغ در روی آیینه خواهد جنبید. در اسطوره‌های مهری خون گاو سبب پیدایش موجودات می‌شد، ولی در این باور جنبش گاو سبب بازپیدایی سال و آفرینش نطفه می‌شود.

گاو در فرهنگ کهن مصری، به علت سابقهٔ گاو آپیس بسیار مورد توجه و ستایش بوده است.

گاو هندو: در آیین هندوان گاو احترامی زیاد دارد و آن را حیوانی مقدس و آسمانی می‌پندارند. هندوان معتقدند برهما* گاو و برهمن را در یک روز آفرید و به همین جهت کشتن گاو را امری حرام و زشت می‌دانند اما به‌رغم تقدسی که برای گاو قایل‌اند، دهان او را ناپاک می‌دانند. علت این امر در اساطیر هندی چنین ذکر شده که گاو در حضور خدایان شهادتی به دروغ داد و کریشنا* او را لعنت کرد و از این‌رو دهانش نجس و پلید شد. این داستان اساطیری را علی اصغر حکمت به صورت تمثیلی و اخلاقی به نظم در آورده است («گاو هندو»، یغما، س ۸، آبان ۱۳۴۴: ۳۴۱/۸ تا ۳۴۳):

بپرسیدم ز هندویی خردمند — که گاوی را چرا خوانی خداوند

و پس از شنیدن پاسخ او، چنین نتیجه می‌گیرد:

دلا اندر طریق مردمی پوی — نجات از رادی و از راستی جوی
ز کردار بد و گفتار ناراست — فتد نقد وجودت در کم و کاست
به آزار و دروغ آدم نباشی — نگر تا خود ز گاوی کم نباشی
بیا چون گاو هندو زندگی کن — اگر خواهی خدایی بندگی کن

منابع: گاتها: ۷۱؛ یشتها: ۳۷۲/۱ به بعد؛ کیانیان: ۱۵۶؛ اساطیر ایران: ۵۰ و ۶۳؛ اساطیر ایرانی: ۴۲ و ۵۲؛ جهان فروری: ۶۳؛ ایران باستان [موله]: ۸۲؛ آیین میترا: ۹۳ و ۱۰۲ و ۱۱۲؛ فرهنگ ایران باستان: ۳۲۳/۱؛ تفسیر اوستا: ۷۶ و ۲۲۸؛ مجموعهٔ قوانین زردشت: ۲۷۴؛ حماسه‌سرایی: ۴۰۲ و ۴۰۶ و ۴۶۱ و ۵۰۴؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۲؛ حیاةالحیوان: ۲۵۶/۱؛ تاریخچهٔ بیرق: ۶ به بعد؛ سرزمین هند: ۳۰۰ و ۳۰۲؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۲۸۰؛ نیرنگستان: ۱۲۱؛ دوروتی اشپرت، «گوسورون یا روانِ گاو»، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، راهنمای کتاب، ۱۳۴۶: ۱۱۹/۱۰؛ ظهیر: ۴۸۶؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۴۰۳؛ سمبولها: ۱۶۱؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۸۴۵/۲؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

گاو آپیس ← سامری؛ گاو

گاو اوگدات ← گاو

گاو بِرمایون ← گاو؛ بِرمایون

گاو زمین ← گاو

گاو (گوسالهٔ) سامری ← سامری

گاوسَر ← گاو

گاو فریدون ← گاو؛ فریدون؛ بِرمایون

گاوماهی ← گاو

گاو نخستین ← گاو

گاو هندو ← گاو

گاهنبار ← آفرینش

گُردآفرید /gord āfarid/

دختر دلیر و جنگاور گَژدَهَم، از پهلوانان دژ سپید* است که در زمان لشکرکشی سهراب* به ایران به جنگ با او شنافت و دلاوریها نمود و سهراب ندانست که او زن است و چون خُود از سر او ربود موی و گیسوی بلند او رازش را آشکار کرد. گردآفرید ناچار روی و موی بر او گشود و به نیرنگ با وی قرار زناشویی گذاشت و چون به دژ رسید، آواز داد که دختران ایرانی زن تورانیان نمی‌شوند. شب هنگام، گَژدَهَم، در نامه‌ای، ورود سهراب را به کاووس* گزارش داد. فردوسی در توصیف او آورده است:

زنی بود برسان گُردی سوار — همیشه به جنگ‌اندرون نامدار
کجا نام او بود گردآفرید — که چون او به جنگ‌اندرون کس ندید

تیهوی شاهین‌شکارِ کُرد
که به تاری از کمند گیسویت گیری
صد چنان سهراب یل را، آن که نتوانست
نازنین گُردآفریدِ گُرد. (اخوان ثالث، زندگی می‌گوید اما: ۱۵۱)

منابع: شاهنامه: ۱۸۴/۲؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۴۹/۲؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

گَرزمان ← عرش

گَرسیوز /garsivaz/

گرسیوز یا کرسیوز (دارندهٔ استقامت و پایداری اندک) برادر افراسیاب* است که در کینه‌ورزی و نیرنگ کم نظیر بود. او یکی از عمده‌ترین افرادی است که با مکر و نیرنگ

سیاووش* را از چشم افراسیاب انداخت و چنین وانمود کرد که سیاووش به فکر **پادشاهی** است و سرانجام، با سعایت و توطئه‌چینی اسباب قتل وی را در سرزمین **توران*** فراهم آورد. گرسیوز در نبرد بزرگ افراسیاب و کیخسرو*، سپهبد سپاه افراسیاب **بود**. رستم* پس از گشودن گنگ‌دژ* گرسیوز را اسیر کرد و سرانجام کیخسرو افراسیاب **را کشت** و گرسیوز را از میان به دو نیم کرد.

نام او در ادب فارسی آمده است:

بدو گفت من خویشِ گرسیوزم به شاه آفریدون کشد پروزم

(شاهنامه: ۸/۳)

به امر شاه و نیرنگ دَمور و ریوِ گرسیوز گُروی از طعمهٔ جانش اجل را کرد مهمانی

(قاآنی: ۷۹۵)

منابع: شاهنامه: ۸/۳ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۵۸۲؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۲۱۴؛ غلامحسین یوسفی، «چهره‌ای معصوم و روشن در شاهنامه»، م.د.ا.م.، بهار ۱۳۴۹: ۱۸/۶ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۵۹/۲؛ لغت‌نامه.

گرشاسپ /garšāsp/

گرشاسپ یا گرشاسب (در اوستایی گرسسپ (Geresaspa)، به معنی دارندهٔ اسب لاغر) جهان پهلوانِ ایرانی، پسر اثرط (اترد) از اعقاب فریدون* است که در اوستا به صفت نَرمَنِش (مردسرشت و پهلوان) نامیده شده، کلمه‌ای که بعدها به صورت نریمان* درآمده و اسم خاص جدّ رستم* شده است. بنا بر روایت شاهنامه، گرشاسپ پسر اثرط و از اعقاب جمشید* است. نولدکه (T.Noldeke) خاندان رستم را منسوب به گرشاسپ اوستا نمی‌داند (یشتها: ۲۰۰/۱). در بُندهِشن گرشاسپ از نژاد فریدون معرفی شده و علاوه بر صفت نَرمَنِش، به صفات «دارندهٔ گیسو» و «دارندهٔ گُرز» (در شاهنامه: گُرزوَر) نیز خوانده شده است. در اوستا او قهرمان پیروز چندین حادثهٔ بزرگ است: اژدهای بزرگی را می‌کشد؛ بر دیوی به نام گندرو (گندرب) پیروز می‌شود؛ هفت تن از راهداران را که سرشان بر آسمان* می‌سود، درهم می‌شکند؛ باد* را که فریفتهٔ اهریمن* شده، رام می‌کند و مرغ کَمَک* را که سرش به فلک می‌رسید، با تیر می‌زند و با گُرز، منقارش را می‌کوبد. بنا بر زامیادیشت، سومین بار که فَرّ* از جمشید گسست، به صورت مرغی به گرشاسپ رسید و او در پرتو این فَرّ، در میان دلیران، دلیرترین گردید.

گرشاسپ از سرزمین پهلوان‌خیز زابلستان است و بنا بر سنّت هم اکنون در ناحیه‌ای از زابلستان، جنوب غزنه و شرق قندهار به نام «پیشین»، به خواب غیرطبیعیِ بوشاسپ* فرو رفته است و بنا بر اشارت یشتها، نودونه‌هزار و نهصدونودونه فَروَهَر* او را نگاهبانی می‌کنند. روزی که ضحّاک* دوباره بنای ویرانی گذارَد گرشاسپ از خواب برخیزد و وی را هلاک کند. از این رو، گرشاسپ را یکی از یاران معهود زردشت می‌دانند که در آخرالزمان با سوشیانت* همکاری خواهد کرد.

بنا بر روایات کهن ایرانی، گرشاسپ تحت تأثیر همسر خود یک بار نگهداری آتش* مقدس را از یاد برد و به قصاص این لغزش نابخشودنی، اهورامزدا* سعادت ابدی را از او گرفت.

سرگذشت گرشاسپِ جهان پهلوان را اسدی طوسی به تفصیل در منظومهٔ معروف خود، گرشاسپ‌نامه به نظم کشیده است. این کتاب، بعد از شاهنامهٔ فردوسی، بحق، مهمترین اثر حماسی ادبیات فارسی به شمار می‌رود. علاوه بر اسدی، شعرای دیگر نیز با سرگذشت این پهلوان معروف آشنایی داشته و به آن اشاره کرده‌اند:

مردانش را ذلیل چو گرشاسپ و روستم راعیش را رهی چو بلیناس و دانیال
(ناصرخسرو، چاپ قدیم: ۲۵۴)

سهم تو قطران کند نطفهٔ سهراب و زال تیغ تو زِیبَق کند زَهرهٔ گرشاسپ و شَم
(خاقانی: ۲۶۴)

فرداست که بر مَه رود از خاک سراندیب شور و شَغَب از دخمهٔ گرشاسپ و نیرم
(قاآنی: ۵۲۶)

از معاصران، اخوان ثالث نیز به نام او اشاره کرده است:

پس از او گیو بن گودرز
و با وی توس بن نوذر
و گرشاسپ دلیر آن شیر گُندآور (از این اوستا: ۱۷)

در شاهنامه از یک گرشاسپ (گرسپ) دیگر سخن می‌رود و او جانشین زو[1]* پسر طهماسپ است که به روایت فردوسی (شاهنامه: ۴۷/۲ به بعد) نُه سال جهانداری کرد و در آخرین سال، افراسیاب* به فرمان پشنگ* به ایران روی آورد و چون گرشاسپ مُرد و تخت ایران از شاه تهی ماند رستم به فرمان زال*، به جست و جوی کیقباد* به البرز* کوه

رفت. این گرشاسپ در شاهنامه غیر از گرشاسپ، جهان پهلوان معروف، و پدر سام* و **جدّ** رستم است اگرچه بیرونی (آثارالباقیه: ۱۰۴) این دو را یکی دانسته است.

گرشاسپ دیگری هم هست که در جنگ اردشیر با رومیان سردار سپاهِ او بود.

منابع: یشتها: ۱۹۵/۱ به بعد؛ اساطیر ایرانی: ۸۸ به بعد؛ اساطیر ایران: ۱۳۹ و ۱۴۶؛ حماسه‌سرایی: ۴۸۲ و ۵۵۸؛ داستانهای شاهنامه: ۶۸؛ داستان داستانها: ۱۸۸؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۶ و ۱۱۵؛ کیانیان: ۱۴۵ و ۱۵۰ و ۱۸۷؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۹۵/۲ به بعد؛ تحلیل هفت پیکر: ۴۳؛ علی‌اکبر جعفری، «فرهنگ نامهای اوستا»، فرهنگ ایران زمین: ۴۴۲/۱۵؛ جُنگ اصفهان، دفتر پنجم، تابستان ۱۳۴۶؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، دی ۱۳۵۰: ۳۰/۱۱۱؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۶۵/۲ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۰۷؛ لغت‌نامه.

گرشاه ← گیومرث

گرگِ یوسف ← یوسف

گرگین میلاد /gorgin-e milād/

گرگین، پسر میلاد، به قول مارکوارت و نولدکه (حماسهٔ ملی ایران: ۷) مُحَرّف «مهرداد» (نام پادشاه اشکانی)، از پهلوانان ایران در عهد کاووس* و کیخسرو* بود و هنگامی که بیژن* داوطلب جنگ با گُرازان در ارمان (مرز ایران و توران*) شد، کیخسرو گرگین را راهنمای او کرد. گرگین از توجهات بی اندازهٔ کیخسرو به بیژن خشمگین شد و از اینکه او را فقط به عنوان راهنما فرستاده است در عجب بود. بیژن چون گُرازان را از میان برداشت، گرگین از بدنامی خویش و سستی در جنگ با گُرازان ترسید و درصدد فریب بیژن برآمد و او را به توران به دیدار منیژه* دختر افراسیاب* فرستاد و بیژن در آنجا گرفتار شد. گرگین خود با اسب او به ایران آمد. گیو* که راستی در سخن او ندید، وی را به‌زندان کرد و پس از آن رستم* بیژن را از چاه برآورد و گرگین از گناه خود پوزش خواست.

گرگین از معدود پهلوانان پیمان‌شکن شاهنامه است که بیژن را با فریب در معرض خطر قرار داد. او از پهلوانان جنگ یازده رخ بود که با اندریمان نبرد کرد و سر او را از تن جدا ساخت. یک بار نیز از جانب پادشاه ایران، حکمران خوارزم شد و شهری به نام خود ساخت که گرگان نامیده شد. فردوسی او را در ردیف سایر پهلوانان و آزادگان نام برده است:

به طوس و به گودرز گشوادگان به گیو و بـه گـرگین از آزادگـان

سایر شعرا نیز گاهی به نام گرگین و اقدامات او اشاره کرده‌اند:

شهر گرگان نماند بـا گـرگین نه نشابور مـاند بـا شـاپور
(ناصرخسرو: ۷۶)

از بـرای بـاستانی خـسروی را سر مکـن و ز برای کوردینی حمله بـر گـرگین مکـن
(سنایی: ۵۰۸)

آستان‌بوسان او کز بیژن و گرگین مَـهَند آستین بر اردشیر و اردوان افشـانده‌انـد
(خاقانی: ۱۰۸)

چه خوش گفت گرگین به فرزند خـویش چـو بـر بست قُـربانِ پـیکار و کـیش
(سعدی: ۲۵۰)

در جرگهٔ شاعران چـنان خـوارم کـاندر خـیل دلاوران گـرگین
(قاآنی: ۶۹۲)

کم از برفینه‌پیلی صد هزاران ریو و رُهّـامش کم از گرگینه‌شیری صد هزاران گیو و گرگینش
(قاآنی: ۴۷۰)

نمـاید تـا ابـد گـرگینِ جـاهت چو بیژن در میان چاه مسکن
(ایرج میرزا: ۴۳۱)

منابع: شاهنامه: ۱۲/۴ به بعد و ۹/۵ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۵۸۶؛ پژوهشهایی در شـاهنامه: ۱۳۰؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۷۲/۲ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۰۷؛ فرهنگ فارسی؛ دا.فا.؛ لغت‌نامه.

گرمانک ← ارماییل و کرماییل

گَرودمان (گَروتمان) ← عرش

گُروی‌زره / goruyzereh /

نام یکی از خویشان افراسیاب* است که در کشتن سیاووش* مکـرها کـرد و حـیله‌ها انگیخت و سرانجام به دسیسهٔ گرسیوز* سرِ سیاووش را از تـن جـدا کـرد (شـاهنامه: ۱۵۲/۳). گُروی در نبرد دوازده رخ در برابر گیو* قرار گرفت و گیو عمودی بر او زد و او را که بیهوش شده بود نزد کیخسرو* برد. کیخسرو فرمان داد سرش را مثل گوسپندی بریدند (شاهنامه: ۲۲۸/۵). نقش او در ایجاد حوادث حماسهٔ ملی ایران از نظر قاآنی دور نمانده‌است:

یا گُروی فصل دی را برفراز تل خاک گیو فروردین به خواری موکشان می‌آورد
(قاآنی: ۱۴۵)

خور چو گُروی‌زره سیاووش مه را بهر بریدن گرفت گوی زنخدان
(قاآنی: ۶۶۰)

به امر شاه و نیرنگ دَمور و ریوِ گرسیوز گُروی از طعمهٔ جانش اجل را کرد مهمانی
(قاآنی: ۷۹۵)

منابع: شاهنامه: ۱۲۲/۳ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۷۷/۲؛ لغت‌نامه.

گریستن مغان ← سیاووش؛ مغان

گَز (چوب) /gaz/

چوب درخت* گز که رستم با تیری که از آن ساخته بود اسفندیار را از پای درآورد. در **داستان** رستم* و اسفندیار* هنگامی که رستم از مقابله با اسفندیار در می‌ماند، از زال* **چاره‌جویی** می‌خواهد و او سیمرغ* را فرا می‌خواند تا مشکل را از میان بردارد. سیمرغ **بر** کنار دریا حاضر می‌شود و بر درخت گَزی می‌نشیند و به راهنمایی او رستم از شاخی از آن درخت، پیکانی به زهر آبداده می‌سازد و برای کشتن اسفندیار به کار می‌برد. **فردوسی** اشاره می‌کند:

چو آمد به نزدیک دریا فراز فرود آمد آن مرغ گردن‌فراز
گَزی دید بر خاک سر بر هوا نشست از برش مرغ فرمانروا

در غررالسیر (۳۶۸) نام درختی که رستم با آن چارهٔ اسفندیار را ساخت «طرفاء» ذکر شده که در جزیره‌ای قرار داشته است. مرگ اسفندیار به همین چوب گز بستگی داشت و رستم توانست تیری از این چوب را برچشم او که تنها عضو آسیب‌پذیر بدنش بود، بزند و وی را از پای درآورد. خاصیت مرموزی که مطابق روایات در این چوب نهفته است، به اعتقاد برخی اقوام بر می‌گردد که روح محض را قابل جای گرفتن در قالب دیگری، مثلاً حیوان یا گیاه می‌دانستند و بنا بر همین اعتقاد بود که روز تولد طفل درختی می‌کاشتند و آن را همزاد او می‌دانستند و می‌پنداشتند که زندگی این دو به هم بسته است. این عقیده، یعنی «جان‌گرایی گیاهی» (Plant-animism) در داستانهای چینی نیز مطرح است (← آیینها و افسانه‌ها: ۱۱ به بعد).

اما چرا در داستان اسفندیار این چوب مرموز (گَز) انتخاب شده است؟ گَز، بوتهٔ محلی سیستان است و بلندی و باریکی آن که در شاهنامه بر آن تأکید شده نیز مورد توجه است. علاوه بر این، خواصی مرموز نیز در این چوب نهفته است. در مصر قدیم آن را یکی از درختان مقدسِ «اوزیریس» (Osiris)، پروردگار باروری و نعمت، می‌شناخته‌اند. در کتب طبی نیز به سختیِ چوب گَز اشاره شده و برای آن خواصی نقل کرده‌اند.

امتیاز تیر یا چوب گَز، به خصوص با توجه به داستان رستم و اسفندیار، در شعر فارسی مطرح بوده و بارها به آن اشاره شده است:

تو را سیمرغ و تیر گز نباید　　نه رخش جادو و زال فسونگر

(دقیقی، اشعار پراکنده: ۱۵۵/۲)

و سنایی با تعجب اشاره می‌کند:

از خرد بس نادر افتد کز بُنِ یک چوب گَز　　عزریائیلی برآید از پی اسفندیار

(سنایی: ۲۲۵)

قوّت مرغ جان به بال دل است　　قیمت شاخ گَز به زال زَر است

(خاقانی: ۶۶)

در اشاره به همین تیرِ گَز، مجیر بیلقانی سروده است:

از بهر تیر ایشان یک ره اشارتی کن　　تا سِدره شاخ ریزد سیمرغ پرفرستد

(دیوان مجیر: ۳۰۱)

ارتباط درخت سِدره* با گَز در بیت بالا رازآلود و معنی‌دار می‌نماید.

منابع: داستان داستانها: ۱۴۵ و ۱۵۳ به بعد؛ ری باستان: ۶۵۸/۲؛ گل و گیاه: ۳۳۴؛ لغت‌نامه.

گُستَهم /gostahm(-ham)/

گستهم (پهلوی: ویستهم، ویستخم) در شاهنامه پسر نوذر* و از خاندان نوذریان است. در اوستا دوبار از او، به مناسبت اینکه دیو*یَسنان را کشته، یاد شده است. گستهم در داستان کیخسرو* فرزند گژدهم شمرده شده که برای نجات بیژن* کوشش فراوان کرده است. نام او در برخی متون پهلوی مثل «زند و هومن‌یَسن» جزو جاودانان است که به همراه کیخسرو ناپدید می‌شود.

گستهم با برادرش طوس* در جنگ اخیر نوذر با افراسیاب* و به فرمان او به سوی **پارس** رفت. هنگامی که زال* خواست جانشینی برای نوذر معین کند گستهم را چون **فَرّ*** نداشت لایق پادشاهی ایران‌شهر ندانست و یکی از اعقاب فریدون* یعنی زو[1]* **پسر** طهماسپ را به شاهی برگزید.

در تاریخ ایران چند نفر دیگر نیز گستهم نام دارند:

۱. دایی خسروپرویز پادشاه ساسانی.

۲. پهلوان ایرانی و وزیر و مشاور بهرام گور.

نوبه‌زنت کیقباد، مِیده‌دهت اردشیر　　نیزه‌برت تهمتن، غاشیه‌کش گستهم

(خاقانی: ۲۶۴)

آنگاه از غضب مرا هر سر مو شود به تن　　همچو سنان گستهم راست به زیر پوستین

(قاآنی: ۷۰۷)

منابع: شاهنامه: ۲۰/۲ به‌بعد؛ حماسه‌سرایی: ۳۹۱ به بعد و ۴۷۹؛ کیانیان: ۴۲ به‌بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۸۱/۲؛ لغت‌نامه.

گُشتاسپ /goštāsp/

کِی‌گشتاسپ (گشتاسب، ویشتاسپ، ویشتاسف، به معنی «صاحب اسب رمنده») پسر لهراسپ* شهریار معروف سلسلهٔ کیانی بود که زردشت در عهد او ظهور نمود. نام گشتاسپ، به صورت «ویشتاسپه» (Vishtāspa) در اوستا آمده و با صفات «مزداپرست» و «پیروِ مَنشِ پاک و راستی» و «دارای فَرّ کیانی*» نامبردار است. وی تنها شاهی است که در گاتها از وی یاد شده و شخصیت تاریخی‌اش به دلیل همزمانی با زردشت مسلّم گشته است. باید دانست که گشتاسپ حامی زردشت، با ویشتاسپه، شهربان پارت و پدر داریوش هخامنشی، چنان که برخی پنداشته‌اند یکی نیست (← مَزدیَسنا: ۹۷ و فرهنگ نامهای اوستا: ۱۰۴۴/۲).

در روایات پهلوی نیز سرگذشت گشتاسپ آمده و در روایات مذهبی، از سه آتشگاه بزرگ ایران، بنای دو آتشکده*، یعنی آذرفرنبغ* و آذربرزین‌مهر*، به وی منسوب است. گشتاسپ یکصدوبیست سال پادشاهی کرد و ظهور زردشت در سال سی‌ام سلطنت او بود. زردشت وی را پیرو و دوست خود خوانده و از اهورامزدا* خواسته است او را در رستاخیز* با وی محشور گرداند.

مهمترین نبردگشتاسپ، جنگ او با ارجاسپ* تورانی بود که به شکست ارجاسپ منتهی شد. سیمای گشتاسپ در روایات دینی، با آنچه در شاهنامه آمده، به کلّی متفاوت است، به طوری که یک یشت از کتاب اوستا به نام او «ویشتاسپ‌یشت» خوانده می‌شود. زردشت او و خاندانش را دعا می‌کند که گشتاسپ مقدس را قصری باشد با ده‌هزار پنجرهٔ بزرگ و ده هزار پنجرهٔ کوچک و در امان باشد از پیری و مرگ. در حالی که در شاهنامه گشتاسپ یکی از بدنام‌ترین شهریاران ایران معرفی شده است.

گشتاسپ و زریر* هر دو پسران لهراسپ بودند. گشتاسپ خواهان سلطنت بود و چون پدر به این کار تن در نداد، رنجید و عازم هند و سپس روم شد و آنجا با کتایون* دختر قیصر ازدواج کرد و به دستور قیصر به ایران لشکر کشید. اما زریر به مقابله با او برخاست و به همراه یکدیگر به ایران بازگشتند. لهراسپ پادشاهی را به گشتاسپ بخشید و او نیز دین زردشت را پذیرفت. گشتاسپ از کتایون صاحب دو فرزند شد:

یکی نامور فرّخ اسفندیار — شه کارزاری نَبَرَده‌سوار
پشوتن دگر گُردِ شمشیرزن — شه نامبردارِ لشکرشکن

(شاهنامه:۶۷/۶)

گذشته از اسفندیار* و پشوتن*، پسران دیگری در شاهنامه برای او نام برده شده‌اند که از آن میان، سی و هشت تن در جنگ با تورانیان کشته شدند:

پسر بود گشتاسپ را سی و هشت — دلیران کوه و سواران دشت
بکشتند یکسر بر آن رزمگاه — به یکبارگی تیره شد تخت شاه

در یادگار زریران از سی دختر و پسری که هوتس (نام همسر گشتاسپ در متون پهلوی) داشته نیز نام برده شده است. بدترین اقدام گشتاسپ که جاه‌طلبی و سبکسری او را نشان می‌دهد، از میان برداشتن اسفندیار، شاهزادهٔ جهان پهلوان است. پس از آنکه هیچ کدام از موانعی که گشتاسپ بر سر راه او در رسیدن به پادشاهی گذاشت سودی نبخشید مقدمات رویارویی و جنگ او را با رستم* فراهم آورد و برای اینکه چند روز بیشتر بر سریر سلطنت تکیه زند، پسر خویش را به کام مرگ فرستاد. گشتاسپ با این کار نشان داد که تاج به جانش بسته است و آن را که خود پیش از موعد از پدر گرفته بود، به هیچ قیمتی رها نمی‌کند. در شاهنامه گذشته از دنیاپرستی و پیمان‌شکنی، عیوب دیگری مانند لاابالیگری، حق‌ناشناسی، بی‌آزرمی، حرص مال و سنگدلی نیز به او نسبت یافته است.

در فاجعهٔ مرگ اسفندیار، گناه گشتاسپ آن‌قدر زیاد است که کشته شدن اسفندیار به دست رستم را می‌پوشاند. گذشته از رفتارش با اسفندیار، سوابق و قراین دیگر نشان می‌دهند که او از آن طبایعی است که عاطفه را به آسانی در پای میل خویش قربانی می‌کنند.

گشتاسپ ده سال پس از قتل زردشت و چندی بعد از مرگ اسفندیار، درگذشت و بهمن* پسر اسفندیار جانشین او شد. محققین، زمان زردشت و درنتیجه زمان گشتاسپ را به تفاوت میان ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ سال پیش از میلاد دانسته‌اند. وقایع زمان گشتاسپ و ظهور زردشت توسط دقیقی، شاعر معروف، به نام گشتاسپ‌نامه به نظم درآمده و فردوسی آن را در کتاب جاویدان خود جای داده است. علاوه بر شاهنامه، در عرصهٔ ادبیات فارسی، کم و بیش، به نام و نشان گشتاسپ نیز بر می‌خوریم:

گشتاسپ مَعونت از پسر خواست　　کاورد به دست دختران را
(خاقانی: ۳۲)

تارک گشتاسپ یافت افسر لهراسپ　　زال همایون به تخت سام برآمد
(خاقانی: ۱۴۵)

زخمهٔ گشتاسپ در کین سیاووش نقش سِحر　　پیش تخت شاه‌کیخسرو مکان انگیخته
(خاقانی: ۳۹۴)

وگر گشتاسپ شد چندی به روم از بیم لهراسپ　　شدش آهنگری حِرَفت ز ناهاری و عریاو،
(قاآنی: ۷۹۵)

منابع: یشتها: ۲۶۷/۲ به بعد؛ گاتها: ۲۹؛ اساطیر ایرانی: ۱۱۱؛ کیانیان: ۱۳۷ و ۱۷۵؛ بلعمی: ۶۴۷/۲؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۳۰ و ۵۱؛ غررالسیر: ۲۴۵؛ گردیزی: ۱۳؛ پیامبران و شاهان: ۳۶؛ آفرینش و تاریخ: ۱۲۹/۳؛ روضة‌الصفا: ۶۰۰/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۹۹/۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۲۷؛ مَزدیَسنا: ۹۷ و ۱۱۳؛ داستان داستانها: ۱۶۰ و ۲۳۰؛ تفسیر اوستا: ۷۱ و ۲۸۶؛ یکتاپرستی: ۷۹؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۳۶۰؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۰۴۴/۲ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۹۱/۲؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۰۸؛ لغت‌نامه.

گلچهر ← اورنگ و گلچهر

گلشاه ← گیومرث

گل صدتومانی ← عود صلیب

گلگون /golgun/

گلگون (سرخ‌رنگ) اسب معروف شیرین است که مطابق روایات قصه‌سازان، با شبدیز* اسب سیاه خسروپرویز* از مادیان بدون جفتِ دشتِ ابلگه (دمگله) زاده شد و گویند هر وقت آن مادیان را ذوقی به هم می‌رسید، خود را بر اسبی که در آن دشت از سنگ ساخته شده بود می‌مالید و به قدرت خدای تعالی بار می‌گرفت. نام گلگون، در شمار اسبهای معروف، در شعر فارسی ماندگار شده است:

به حکم آنکه گلگون سبک‌خیز بدو بخشم ز همزادان شبدیز

(خمسه: ۱۹۲)

شِکوهٔ سنگدلان زور عشق می‌خواهد به قصر بردن شیرین نه کار گلگون است

(صائب: ۲۶۳)

منابع: دا.فا.؛ لغت‌نامه.

گناه نخستین ← آدم

گندم /gandom/

گندم، در روایات کهن، از طریق فرهنگ اسلامی، به داستان آدم* و حدیث اخراج او از بهشت* مربوط می‌شود. بسیاری از مفسّرین و راویان برآنند درختی (گیاهی) که آدم از خوردن آن منع شد گندم بود. وقتی ابلیس* به حیله در بهشت شد، آن را درخت* جاودانگی معرفی کرد و به آدم و حوّا* گفت اگر بخواهید در بهشت جاوید بمانید باید از آن بخورید. وقتی آدم با خوردن گندم از بهشت طرد شد و به زمین هبوط کرد، میکائیل*، و به روایتی جبرئیل*، قدری گندم پیش آدم آورد و در حالتی که گرسنگی بر آدم چیره شده بود گفت: این رزق تو و فرزندان توست، برخیز زمین را شیار کن و تخم بیفشان. آنگاه آدم را طریقهٔ کشت و برداشت محصول و پختن نان آموخت و گندم که موجب مشقت او شده بود وسیلهٔ راحت او گشت. در روایات ایرانی نیز هست که اهورامزدا* به مشی و مشیانه* کِشتن گندم بیاموخت و آنها را با وسایل کِشت و بَرز آشنایی داد (حماسه‌سرایی: ۴۰۵).

از قول کعب‌الاحبار نقل کرده‌اند که از زمان آدم تا روزگار ادریس* دانهٔ گندم به اندازهٔ تخم شترمرغ بود، پس از آن به اندازهٔ تخم جوجه شد و سپس به اندازهٔ بیضهٔ کبوتر* و

آنگاه به اندازهٔ فندق و در زمان عُزَیر* اندازهٔ نخودی شد. از قول صاحب‌الفلاحه نقل **شده** است که در وقت کِشتن اگر دانهٔ گندم بر سر گاو* افتد نروید... از نظر پزشکی نیز **خواصی** چند برای گندم نقل کرده‌اند (← عجایب [فارسی]: ۷-۲۵۶). نیز ← میوهٔ ممنوع **در** همین فرهنگ.

در ادبیات فارسی گندم، به عنوان عامل اخراج آدم از بهشت مضامین باریکی پدید **آورده** است:

از برای هفت گندم هشت جنّت در مباز — برگ بی برگی مجوی و قصد برگِ تین مکن
(سنایی: ۵۰۹)

در خلد چگونه خورد گندم — آنجا که نبود شخص نانخور
بل گندمش آنگهی بباید — کز خلد نهاد پای بر در
(سنایی: ۲۷۲)

کتاب مبتدا خوان تو که رمز گندم و آدم — حدیث دست «لاتقرب» تو اندر مبتدا یابی
(سنایی: ۶۱۶)

ای جان، چو آدم شادی هشت جنّت — داده به یک دو گندم و اندوه تو خریده
(عطار: ۵۵۰)

گر بهشت عدن بفروشی به یک گندم چو آدم — هم تو از جو کمتر ارزی هم تو از آدم نباشی
(عطار: ۵۹۱)

آدم ز حرص گندمِ نان‌ناشده چه دید — با آدمی مطالبهٔ نان همان کند
(خاقانی: ۸۶۰)

راه دل و دینم زد آن عارض گندم‌گون — نبود بجز این معنی میراث من از آدم
(جامی: ۵۷۸)

پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت — من چرا ملک جهان را به جُوی نفروشم
(حافظ: ۲۳۴)

منابع: بلعمی: ۸۶/۱؛ قصص [سورآبادی]: ۶ به‌بعد؛ منهج: ۱۶/۴؛ گل و گیاه: ۳۵۳.

گَنگ /gang/

نام شهری در ترکستان است که از غایت خرّمی به بهارخانه و گنگ‌بهشت و بهشت گنگ نیز معروف است. گویند شب و روز در آن یکسان است و هوای آن در نهایت اعتدال. برخی (مانند صاحب برهان قاطع) آن را نام بتخانه‌ای واقع در ترکستان دانسته‌اند که بنای

آن به کاووس* منسوب است و به نظر می‌رسد که در ادب فارسی نیز به همین مفهوم شناخته است:

برفتند زآن جایگه سوی گنگ به جایی نبودش فراوان درنگ
(شاهنامه: ۲۸۸/۵)

از کف ترکی دلارامی که از دیدار اوست حسرت صورتگران چین و نقاشان گنگ
(معزی: ۴۳۷)

زمین ز باد صبا شد نگارخانهٔ چین چمن ز فیض هوا شد بهارخانهٔ گنگ
(ازرقی: ۳۱)

به سرو کاشمری بسته عاریت‌گویی نگارخانهٔ چین و بهارخانهٔ گنگ
(قاآنی: ۴۸۹)

گاهی بهشت گنگ را همان گنگ دژ* دانسته‌اند که محل تأمل است.

گنگ همچنین نام رودخانهٔ معروفی در هند است که یکی از رودهای بزرگ آسیا به شمار می‌رود. این رود در نظر هندوان مقدس و محل توجه شعرای فارسی زبان نیز بوده است:

تا چون بهار گنگ شد از بوی او جهان دو چشم خسروانی چون رود گنگ شد
(ابوطاهر خسروانی، لغت‌نامه)

ملّاح خاطرم نکند مر مرا رها تا برکشم سفینهٔ مدح تو را به گنگ
(سوزنی: ۶۲)

قلعه‌ای نیز که ضحّاک* در شهر بابِل* ساخته بود، گنگ‌بهشت یا بهشت گنگ نام داشت.

منابع: برهان؛ لغت‌نامه.

گَنگ‌بهشت ← گَنگ

گَنگ‌دژ /gangdež/

گنگ‌دژ (گنگ‌دز، گنگ‌دیز) که بنای آن منسوب به سیاووش* است (مینوی خرد: فصل

۲۷، فقرهٔ ۵۵؛ دینکرت: کتاب ۷، فصل ۱، فقرهٔ ۳۸) در زمان مهاجرت وی به توران* ساخته شده است و به همین جهت به سیاووشگرد نیز معروف است. چنان که از منابع کهن بر می‌آید این دژ در سوی شمال و بالاتر از دریای فراخکرت* قرار دارد و رودخانهٔ «چهرمیان» از آنجا می‌گذرد.

در یشت پنجم اوستا دوبار از این دژ یاد شده است که بنا بر سنّت مَزدیَسنا هنوز برپاست و پشوتن* در آنجا سلطنت می‌کند و ریاست لشکر پشوتن در گنگ‌دژ با سومین پسر زردشت، یعنی «خورشیدچهر» است. در بهمن‌یشت بارها از ظهور پشوتن در آخر دهمین هزاره و از همین دژ سخن رفته است.

گنگ‌دژ در آغاز کار، بر سر دیوار ساخته شده بود و کیخسرو* آن را برزمین نشاند. آنجا هفت دیوار است و درهایی سیمین، زرین، پولادین، برنجین و آهنین؛ و دارای پانزده در است که از هر در تا در دیگر بیست و دو روزِ بهاری و پانزده روزِ تابستانی فاصله است سوار بر اسب. هر یک از این درها به بلندی صدوپنجاه انسان است و سیاووش آن را به یاری فَرّ کیانی* بنا کرد. ساکنان این دژ در شادی و سربلندی و پاکی به سر می‌برند.

فردوسی می‌گوید:

که چون گنگ‌دژ در جهان جای نیست　　بر آن سان زمینِ دلارای نیست

(شاهنامه: ۱۰۵/۳)

وجود هنگ افراسیاب*، وَر* جمکرد و دژ کاووس* بر البرز* کوه به پیدایش این روایت گنگ‌دژ کمک کرده است و به خصوص شباهت آن با وَرِ جمکرد بیش از همه چشمگیر است.این دژ را فردوسی چندبار سیاووشگرد نامیده است:

برفتند سوی سیاووشگرد　　پسِ پشت و پیشِ سپه بود گرد

(شاهنامه: ۱۴۶/۳)

فرخی نیز در قصیده‌ای از آن یاد کرده است:

ز گنگ‌دیز به فرمان شاه بستاند　　هزار پیل دمان هر یکی چو حِصن حَصین

(فرخی: ۲۹۳)

به روایت فردوسی، این دژ روی کوه بلندی بنا شده بود. در آبان‌یشت هم به صفت

بلندپایه و مقدس خوانده شده است. در شاهنامه گاهی بهشت گنگ نیز نامیده شده‌است و لابد همین گنگ است که برخی آن را بتخانه پنداشته و محل آن را نیز در ترکستان چین یاد کرده‌اند (← گَنگ).

قصر جاویدی بباید ساختنش بی خاک و خشت
ورنــه کـو آن گـنگ‌دژ کـاباد کـرد افـراسـیاب
(قاآنی: ۶۹)

یا نه پورزاده شَم پوید به حَصن گـنگ‌دژ یا نه گُرد زابلی سوی سـجستان مـی‌رسد
(قاآنی: ۱۵۸)

منابع: یشتها: ۲۱۹/۱ به بعد؛ مینوی خرد: ۱۳۹؛ کیانیان: ۱۲۴ به بعد؛ سوگ: ۱۴۸ به بعد؛ زند و هومن‌یَسن: ۶۱؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۹۵۹/۲ به بعد؛ نیرنگستان: ۱۳۰؛ نعمت میرزازاده، «گنگ دژ: روایتی الحاقی در داستان سیاوش»، سیمرغ، اسفند ۱۳۵۱: ۸۳/۱ به بعد؛ جـلال سـتاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، بهمن ۱۳۵۰: ۲۳/۱۱۱؛ رحیم عفیفی، «گنگ دژ»، م.د.ا.م.، س اول: ۴۰۴ به بعد؛ شاهنامه‌شناسی: ۲۶۷-۲۶۰؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۱۳؛ لغت‌نامه.

گودرز /gudarz/

گودرز گشوادگان (کشوادکان)، رئیس خانوادهٔ بزرگ «گودرزیان»، پهلوان نام‌آورِ درگاه کیخسرو* و پدرزنِ رستم* و دارندهٔ تعداد زیادی فرزند است که فقط بیش از هفتاد تن آنان در نخستین لشکرکشی کیخسرو به توران* کشته شدند. خـود گـودرز، پـیران*، سپهسالار تورانی را کشت.

در شاهنامه کیخسرو، گودرز را وصیّ و جانشین خود قرار می‌دهد و گنجهایش را به او می‌سپارد:

چو بگشاد آن گنج آباد را وصی کرد گودرز گشـواد را

در عهد کیان، پس از خاندان سام نریمان*، خاندان گشوادگـان اهـمیت بسـیار دارنـد. بنیان‌گذار این خاندان اصلاً «گشواد زرین کلاه» از پهلوانان عهد فریدون* بود و پسر او، گودرز، پهلوان بزرگ و مدبّر عهد کاووس* و کیخسرو و پدر گیو* است. فردوسی در وصف گودرز سروده است:

خـــجسته ســـپهدار بســیارهوش همه رای و دانش همه جـنگ و جـوش

خداوند گوپال و تیغ بنفش فروزندهٔ کاویانی‌درفش
(شاهنامه: ۱۴۲/۵)

مهر برآمد به کوهسار چو گودرز گُرد فلک زو ستوه گشت چو پیران
(قاآنی: ۶۶۰)

مات شود از هراس تیغ تو در رزم رستم و گودرز و گیو و سلم و نریمان
(قاآنی: ۶۶۲)

گودرز دیگری در عصر پهلوانی بوده که پسر قارن بن کاوه* آهنگر است و حکومت **صفاهان** داشته است. علاوه بر این، در روایات تاریخی سرگذشت گودرز داستانی، با **گودرز** اشکانی یا اشک بیستم که سلطنت وی از سال ۴۲ میلادی آغاز گشته، به هم **آمیخته‌اند**.

منابع: حماسه‌سرایی: ۵۷۷؛ داستان داستانها: ۳۱۰؛ زندگی و مرگ پهلوانان: ۲۴۲؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۴۵؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۲۱؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۹۱۳/۲؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۱۳؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه.

گوسالهٔ سامری ← سامری

گوسان /gowsān/

گوسان یا کوسان، واژه‌ای پارتی (اشکانی) است به معنی «نوازنده» یا «شاعر نوازنده» که بعداً به صورت خاص و عام در ادبیات پارتی و ارمنی به کار رفته است. این واژه در دو متن فارسی دورهٔ اسلامی که هر دو به نوعی به ادبیات و فرهنگ پیش از اسلام مربوط می‌شوند، به همین معنی نوازنده یا گروه نوازندگان آمده و در ویس و رامین (تصحیح مینوی، ۱۳۵۶: ۲۹۳) با دو صفت نواگر و نوآیین آمده که مؤیّد همان معنی پیشنهادی است:

نشسته گرد رامینش برابر به پیش رام گوسان نواگر...
سرودی گفت گوسان نوآیین درو پوشیده حال ویس و رامین

در مجمل‌التواریخ والقصص (۶۹) آمده است که بهرام از ملک هندوان کوسان خواست «و کوسان (گوسان) در زبان پهلوی خیناگر بود» و او دوازده هزار مطرب از زن و مرد

بفرستاد که لوریان (← لولی) از نژاد آنانند، حال آنکه ماندائیان، بنا بر تحقیق مری بویس، این واژه را برای شغل به کار می‌بردند نه برای یک گروه نژادی، و این امر نشان می‌دهد که نوازندگان دوره‌گرد، پیش از دورهٔ ساسانی و حتی در عصر هخامنشی هم وجود داشته‌اند و نوازندگی و خنیاگری از سنّتهای کهن ایرانی به شمار می‌رفته است.

این واژه در متون دورهٔ اسلامی تحریف و تغییر و تعریب یافته و به صورتهای جوسان، حوسیان، حوسار و صورتهای کوتاه شدهٔ گسن و کوس در آمده است. برخی (مصطفی جیحونی «گوسان یا مهربان»، پاژ: ۱۲-۱۹/۱۱ به‌بعد) هم آن را با «مهربان» شاهنامه هم‌مفهوم یافته‌اند.

منابع: دو گفتار دربارهٔ خنیاگری و موسیقی ایران؛ گوسان پارتی و سنّت نوازندگی ایران: ۲۹ به بعد؛ جمشید سروشیار، «حوسیان، حوسار»، راهنمای کتاب، س بیستم، آبان-دی ۱۳۵۶: ۱۰-۵۶۶/۸؛ مصطفی جیحونی، «گوسان یا مهربان»، پاژ: ۱۲-۱۹/۱۱ به بعد.

گوشاسب ← بوشاسپ

گوش‌روز /guš-ruz/

روز چهاردهم دی ماه از سال شمسی به نام فرشتهٔ* محافظ چارپایان «گوش روز» نامیده می‌شده است و آن را روزی نیک و سبک دانسته‌اند. در کتاب اندرز مارسپندان، در این روز، به گماشتن گاو* به کشت و وَرز توصیه شده است. گوش‌روز را «سیرسور» نیز نامیده‌اند و به قول بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۶) در این روز ایرانیان سیر و شراب و سبزی با گوشتِ استعاذه‌شده از شیطان* می‌خوردند زیرا معتقد بودند شیاطین پس از قتل جمشید* چیره شدند و این کار موجب دفع آنها می‌شود.

در شعر فارسی، به ندرت، به نام این روز اشاره شده است:

گوش‌روز ای نگار مشکین‌خال گوش بربط بگیر و نیک بمال

(مسعود سعد: ۶۶۲)

منابع: یشتها: ۳۷۴/۱؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶۹/۲۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

گوهر شب‌تاب ← گوهر شبچراغ

گوهر شبچراغ /gowhar-e šabčerāq/

جواهر گرانبهایی است که در تاریکی چون چراغ می‌درخشد و به اندازهٔ تخم مرغ است. می‌گویند این گوهر در بینی گاوی* است که در دریا زندگی می‌کند و شبها برای چریدن از دریا برمی‌آید و آن گوهر را از دهان یا بینی خود بر زمین می‌گذارد و در روشنایی آن می‌چرد و نزدیک صبح دوباره آن را در بینی خویش جای می‌دهد و به دریا باز می‌گردد. آن را دُرّ شبگون، گوهر شب‌تاب و گوهر شب‌افروز نیز گفته‌اند. شیخ اشراق (مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: ۲۳۰ به بعد) از قول پیر، شرح دل‌انگیزی از گوهر شب‌افروز نقل کرده است که: این گوهر در کوه قاف* است و از وجود آن شبِ تاریک روشن شود اما پیوسته بر یک حال نمانَد. روشنی آن از درخت طوبی* است و هروقت که در برابر این درخت باشد تمام روشنی نماید و هروقت که به درخت نزدیکتر شود، این سوی آن از روشنی قدری سیاه نماید و آن سوی آن همچنان روشن باشد و چون تمام در پیش درخت طوبی افتد تمام سوی تو سیاه نماید و سوی طوبی روشن...

گوهر شبچراغ یا شبچراغ، از قدیم در شعر و نثر فارسی به عنوان مظهر زیبایی مورد توجه شاعران بوده است:

«و هر قندیل را یک گوهر شبچراغ در نهادند.» (قصص‌الانبیاء: ۱۷۵)

به شبرنگی از شبچرا گشت مست　　چو ماه آمده شبچراغی به دست

(نظامی: ۸۴۶)

هر حرفی ازو شکفته باغی　　افروخته‌تر ز شبچراغی

(نظامی: ۴۴۱)

منابع: نیرنگستان: ۱۲۳؛ آنندراج؛ لغت‌نامه.

گهنبار ← آفرینش

گیل‌گمش /gilgameš/

گیل‌گمش (Gilgamesh)، قهرمان نخستین و نام پهلوان حماسه‌ای منظوم به همین نام است که اصلاً فرمانروای اوروک (Uruk) در بابل* بود. بنا بر منظومهٔ مزبور، دو بهرهٔ این پهلوان، خدایی و یک بهرهٔ او انسانی بود زیرا مادرش الههٔ نینسون (Ninsun) بود. مردمان اوروک،

از رفتارِ جابرانهٔ گیل‌گمش به خدایان نالیدند و از الههٔ آنو خواستند برای وی هماوردی بیافریند او هم انکیدو (Enkidu) را آفرید که با چهارپایان می‌زیست و با آنها علف می‌خورد. گیل‌گمش پس از تدبیری، با او نبرد کرد و انکیدو با گیل‌گمش از درِ دوستی درآمد و هر دو متفقاً با گاو* آسمانی نبرد کردند و انکیدو با دسیسهٔ «عشتر» به تبی دچار شد که به مرگ او انجامید. گیل‌گمش از مرگ دوست خود ناراحت شد و به جست‌وجوی زندگی جاوید برخاست و در این جست‌وجوها بود که انکیدو بر وی ظاهر شد و او را از حال و روز ملال‌انگیز مردگان آگاه ساخت.

موضوع این حماسه مسئلهٔ زندگی جاودانی است اما سرانجام داستان می‌گوید هیچ‌کس را به زندگی جاویدان دسترس نیست. چنان که ملاحظه می‌شود این حماسه مانند ایلیاد هومر مجموعه‌ای از داستان‌های پیوسته است که در آن گناه و طمع و فقر و احتیاج انسان در برابر سرنوشت قرار می‌گیرند. در این افسانه گیل‌گمش به یک تعبیر کسی است که سرچشمه را کشف کرده یا به تعبیردیگر همه چیز را دیده است. این حماسه از نظر توجه به انسان و عمق تأثیر آن در ادبیات بابلی بی‌همانند است.

روایت کهن حماسهٔ گیل‌گمش، در کتابخانهٔ آشور بانی پال (۶۲۶-۶۶۸ ق.م) بر روی دوازده لوحه که حاوی بیش از سه‌هزار سطر است یافته‌شده و تاریخ آن به دوهزار سال پیش از میلاد مسیح* می‌رسد و روایت فارسی آن با ترجمهٔ احمد شاملو و دیگران، بارها چاپ شده است.

منابع: حمید حمید، «وجیزه‌ای بر افسانهٔ گیل‌گمش پهلوان»، کتاب هفته، بهمن ۱۳۴۰: ۱۳/۱۶ به بعد؛ مسعود رضوی، «جهان زیرین خاک و خدایان آن»، کتاب هفته، بهمن ۱۳۴۰: ۱۷/۱۶ به بعد؛ حماسهٔ گیل‌گمش: ۲۴؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 495.

گیو /giv/

گیو (بُندهِشن: ویو (wév)؛ طبری: بیّ) پهلوان معروف داستانی، پسر گودرز* (بنا بر برخی روایات تاریخی پدر گودرز) و داماد رستم* است که مهمترین اقدام او رهانیدن کیخسرو* از توران* بود. در این دوره فَرِّ* ایزدیِ کیخسرو راهبر و جان‌پناه اوست. گیو یک تنه همهٔ حوادث را پشت سر می‌گذارد و با جنگ و گریز، پیروزمند از توران باز می‌گردد و پیران* را اسیر می‌کند و از لشکر او بسیار می‌کشد.

گیو در ادبیات دینی دورهٔ ساسانی از جاودانان و یکی از پنج پهلوانی است که

با کیخسرو در میان برف و دَمِه ناپدید می‌شوند و دیگر باز نمی‌گردند.

چو گودرز و چون طوس و گیو دلیر　　چو گستهم و شیدوش و بهرام شیر
(شاهنامه)

همی به فخر بجویند جنگ بیژن و گیو　　که او میان گرازی بزد به یک خنجر
(قطران: ۱۵۰)

بس شُکر کز منیژه و گیوم رسد که من　　شمعی به چاه تیرهٔ بیژن در آورم
(خاقانی: ۲۴۳)

نه من دنبالشان دارم به پاسخ　　نه جنگ حیز جوید گیو و بهمن
(خاقانی: ۳۲۰)

مات شود از هراس تیغ تو در رزم　　رستم و گودرز و گیو و سلم و نریمان
(قاآنی: ۶۶۲)

یا گُروی فصل دی را بر فراز تل خاک　　گیو فروردین به خواری موکشان می‌آورد
(قاآنی: ۱۴۵)

منابع: شاهنامه: ۱۰/۴ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۵۷۶؛ کیانیان: ۹۰؛ داستان داستانها: ۳۱۱؛ سوگ: ۲۳۰؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۱۲۲؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۹۳۳/۲؛ لغت‌نامه.

گیومرث / gayumars /

گیومرث از اصل اوستایی گیومرتن (gayyumaretan) (زندهٔ میرا)، در پَهلَوی «گیوک‌مرت» و در متون مختلف فارسی و عربی به صورتهای: گیومرث، گیومرد، کیومرث، کیومرس، کیومرز، کهومرث (بلعمی)، گرشاه، گلشاه (شاه‌کوه)، کوشاه (آثارالباقیه)، کرشاه، ملک‌الجبل و ملک‌الطین آمده است. گیومرث بنا بر روایات اساطیری کهن، نخستین انسانی است که از عالم مینو* بر زمین فرستاده شد تا اهورامزدا* را یار باشد و اهورامزدا از او نژاد آریا را به وجود آورد. وی هنگامی که در جهان مینوی بود، نامیرا بود، و هنگامی هم که باز به سوی خانهٔ پدران بازگردد نامیرا می‌شود. گیومرث سی سال به آرامش زندگی کرد اما در اثر گزند اهریمن* دچار مرگ شد و از جهان درگذشت. از تن او فلزات سودمند و از تخمهٔ او زَر آفریده شد و دردل زمین جای گرفت. پس از چهل‌سال، از این تخمه، دو ساقهٔ گیاه ریواس* به هم پیچیدند و از زمین روییدند و اندک‌اندک شکل آدمی به خود گرفتند و مشی و مشیانه* از آنها پدید آمدند.

در اساطیر گیومرث نخستین بشر است، چنان‌که سوشیانت* آخرین بشر خواهد بود

و در رستاخیز* گیومرث از او زودتر بر خواهد خاست. در اوستا اغلب با صفت «نیکوکار و پاک» از گیومرث یاد می‌شود.

در روایات اساطیری همچنین آمده است که روح او سه‌هزار سال، در دورانی که آفرینش* جنبهٔ معنوی داشت، با روح گاوِ* نخستین یکجا می‌زیست و بعد به روح او کالبد بخشیده شد. گیومرث توانست اهریمنان را که بر جهان چیره شده بودند عقب براند اما اهریمن به توطئهٔ جَهی* (دیو مؤنث) مرگ و بیماری و رنج فرستاد و گیومرث از جهان رخت بربست.

گیومرث در شاهنامه و تواریخ مبتنی بر آن، بر خلاف روایات و اساطیر مذهبی، نه نخستین بشر بلکه نخستین شاه است و البته به عنوان پادشاه، از عظمت ویژه‌ای برخوردار نیست و به هیچ وجه نام او مانند جمشید* و فریدون* بر سر زبانها نیفتاده است. در شاهنامه (۲۸/۱ به بعد) جز شرح کوتاهی از سلطنت و جنگ او با دیوان* و کشته شدن سیامک* فرزند او، چیزی نیامده است. در کتابهای دورهٔ اسلامی، مانند آثار حمزه و طبری و بلعمی و مسعودی و نیز مجمل‌التواریخ والقصص حدیث گیومرث و مشی و مشیانه به صورتهای مختلفی آمده‌اند و در این میان بیرونی (آثارالباقیه: ۱۴۱ به بعد) اغلب به روایات مربوط به وی، به چشم انکار و تمسخر نگریسته است. بلعمی (۱۱۵/۱ به بعد) علاوه بر روایات معمول، داستانی مربوط به او را نقل می‌کند که بنیانِ شومیِ جغد* و خجستگیِ خروس* را نشان می‌دهد (← خروس).

نام گیومرث اغلب به عنوان نخستین پادشاه، در ادب فارسی نیز مورد توجه بوده است:

نخستین خدیوی که کشور گشود — سر پادشاهان گیومرث بود
(شاهنامه)

ای گیومرث‌بقا پادشه کسری‌عدل — وی منوچهرلقا خسرو افریدون‌فَرّ
(انوری: ۲۰۱/۱)

جهاندار شاه اخستان کز طبیعت — گیومرث تهمورث امکان نماید
(خاقانی: ۱۳۰)

رستم‌ظفری بلکه فرامرزشکوهی — جمشیدفَری بلکه گیومرث‌دهایی
(خاقانی: ۴۳۷)

از گیومرث کاولین ملک است — هر نیاییش بر زمین ملک است
(خاقانی: ۴۸۶)

ای گیومرثِ جهان هوشنگِ تهمورث‌نظیر وی فریدونِ زمان جمشیدِ کسری‌پاسبان
(قاآنی: ۶۴۳)

منابع: یشتها: ۴۱/۲؛ مزداپرستی: ۹۰؛ اساطیر ایرانی: ۵۱ به بعد؛ جهان فروری: ۲۸ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۱۳۵/۳ به بعد؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۲۶۲؛ غررالسیر: ۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۱؛ بلعمی: ۱۱۲/۱ به بعد؛ پیامبران و شاهان: ۶۲؛ روضة‌الصفا: ۴۹۳/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۷۵/۱؛ نوروزنامه: ۲؛ سوشیانت: ۲۹؛ ایران باستان [موله]: ۱۰۲؛ حماسه‌سرایی: ۳۹۹ به بعد؛ ارداویرافنامه: ۱۵۰؛ جولة فی‌الشاهنامة: ۶۷؛ مصنفات: ۳۳۴؛ نصرالله امامی، «اسرائیلیات و اساطیر ایرانی»، ن.د.ا.ت.، زمستان ۱۳۵۳: ۴۲۲/۲۶؛ بهرام فره‌وشی، «حماسهٔ انسان»، فرهنگ و زندگی، مهر ۱۳۴۹: ۹/۳ به بعد؛ جلیل ضیاپور، «کیومرث، نخستین بشر آریایی»، هنر و مردم، اسفند ۱۳۵۳: ۴۴/۱۴۹ به بعد؛ رحیم عفیفی، «اثوگمدئچا»، م.د.ا.م.، ۱۳۴۴: ۲۲۷/۱؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۸۳۵/۲؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۴۱۴؛ لغت‌نامه؛ *Persian Myths*: 240.

ل

لاتونا ← آپولون
لاشخور ← کرکس

لاله /lāle/

لاله (tulip) گلی سرخ‌رنگ به شکل جام است که در عربی شقائق و شقائق‌النُعمان نامیده می‌شود (مقدمةالادب، السامی فی الاسامی) و در کتاب‌های مفردات و ادویه هم به همین نام شناخته است.

در زبان فارسی گاهی لاله را آذریون یا آذرگون گفته‌اند و در فرهنگها آن را گلی آتش‌رنگ که کناره‌هایش به غایت سرخ و میانه‌اش سیاه باشد تعریف کرده‌اند. خوارزمی در مفاتیح‌العلوم (چاپ مصر: ۱۳) در وجه تسمیهٔ لاله و نسبت آن با نُعمان (نعمی) نظرهای مختلفی نقل کرده و مثلاً گفته است: نُعمان در عربی به معنی خون است و لاله به مناسبت رنگ سرخ آن «نُعمان» خوانده شده است، یعنی لالهٔ خون‌رنگ. برخی دانشمندان (ایرن ملیکوف، «لالهٔ داغدار»، م.د.ا.م.: ۲۴۵/۵) واژهٔ عربی نُعمان را از واژه‌ای یونانی دانسته‌اند که گل ادونی (la fleud de Adonis) (یعنی گلی که از خون جوان بسیار زیبای ادونی که در داستانهای فینیقیه خرسی او را درید، روییده) از آن گرفته شده است و بی‌درنگ، خوانندهٔ ایرانی را به داستان سیاووش* و روییدن گیاهی به نام «پَرِسیاووشان» از خون او، منتقل می‌کند:

به ساعت گیاهی از آن خون برست — جز ایزد که داند که آن چون برست
گیا را دهم من کنونت نشان — که خوانی همی خون اسیاوشان

(شاهنامه: ۱۵۳/۳)

در واقع، لالهٔ نُعمان همان گل خون (la fleud du sang) است و همچنین میان لاله، با صفت

«لال» یا «لعل» که دلالت بر سرخی دارد، و لعل، سنگ قیمتی سرخ‌رنگ، رابطه‌ای موجود است.

برخی دیگر از دانشمندان برآنند که این گل به «نُعمان بن مُنذر» منسوب است که از خاندان بنی‌لخم بود و در حیره از طرف امپراتوری ایران حکومت داشت. در صیدنهٔ ابوریحان هست که «چون رنگش به خون ماند، نُعمان خوانده شده‌است و یا اینکه نُعمان بن مُنذر نخستین بار این گیاه را در بستان خویش پرورش داد».

گاهی روایات میان لاله و شقایق‌النُعمان تفاوت قایل می‌شوند و گاهی هم لالهٔ نُعمان نوعی از لاله دانسته شده است، نه اسم مطلق آن (ابراهیم پورداوود، مهر: ۱۴/۸).

آنچه از تمام تعاریف نتیجه می‌شود این است که واژهٔ «لاله» به طور کلّی بر نوعی گل وحشی اطلاق می‌شود، در مقابلِ واژهٔ «گل» که اهلی است و عموماً در باغها و گردشگاههای شهرها پرورش می‌یابد.

رنگ سرخ شقایق (لاله) و قلب سیاه و سوختهٔ آن سبب شده است این گل مظهر رنج و گداز معرفی شود، تا آنجا که شاعران غالباً میدانهای جنگ را که از کُشته پوشیده شده باشد، به دشت شقایق یا لاله‌زار تشبیه کرده‌اند:

بیابان چو دریای خون شد درست تو گفتی ز روی زمین لاله رُست

(شاهنامه: ۱۲۳/۱)

در روایات شیعه، آنجا که سخن از دشت کربلا و خون شهدا است حکایت رنگ ارغوانی شقایق به میان می‌آید. حضرت آدم* پس از اخراج از بهشت* و هبوط به زمین آن‌قدر گریست که از اشکهای خونینش لاله‌ها رویید. در داستان عاشقانهٔ لیلی و مجنون* نیز لاله همراز و همتای دل خونین مجنون است که در عشق لیلی خون شده است.

لالهٔ نُعمان، به علت شباهتی که به جام شراب دارد، در شعر عرفانی، جام مِی یا ساغر و به طور کلّی مظهر دل رنجدیده و محنت کشیده و مخصوصاً قلب عارف دانسته شده که جایگاه معرفت حق و آشنا به اسرار الهی است. شگفت این است که اگر واژهٔ «لاله» را قلب کنیم و جای حروف آن را تغییر دهیم نام مقدس الله به دست می‌آید و از قضا حروف این دو کلمه نیز برابرند. شاید به این دلیل باشد که گل لاله غالباً در مشاهد متبرکه و کاشیکاریهای مساجد و بر دیوار آب‌انبارهای عمومی و سنگ مزارها، به عنوان زینت منقوش است (م.د.ا.م.: ۲۵۴/۵).

لاله، به‌عنوان مشهورترین گل وحشی، چنان در فرهنگ و ادب فارسی نفوذ و حضور یافته که بسیاری از شاعران، به رغم زندگی در محیطهای خشک و بیابانی، انواع لاله‌ها را می‌شناخته‌اند و دهها تعبیر و تصویر و کنایه و استعاره، مانند: لاله‌سار، لاله‌سان، لاله‌فام، لاله‌گون، لاله‌رنگ، لالهٔ داغدار، لاله‌پوش و... در فرهنگها راه یافته‌اند و می‌توان نمونه‌هایی از آنها را در لغت‌نامهٔ دهخدا ملاحظه کرد. در اینجا، به‌عنوان نمونه، شواهدی اندک نقل می‌شوند:

در لاله‌زار لالهٔ نُعمانِ سرخ‌روی　　خالی ز مُشک و غالیه بر خَدّ کند همی
(منوچهری: ۱۱۴)

زدوده تیغها اندر کف ایشان چو نیلوفر　　شده نیلوفر از خون بداندیشان چو آذریون
(معزی: ۵۲۵)

گر چو نرگس نیستی شوخ و چو لاله تیره‌دل
پس دوروی و دَه‌زبان همچون گل سوسن مباش
(سنایی: ۳۲۵)

اگر رفعت همی جویی سیه‌دل باش چون لاله
ور آزادی همی خواهی زبان‌دَه دار چون سوسن
(سنایی: ۵۰۵)

تا نسوزی دل چو لاله پیرهن چون گل مدر
دیده چون نرگس نداری چهره چون نسرین مکن
(سنایی: ۵۱۰)

غنچه همچون دل من با لب تو　　لاله همچون رخ تو در دل من
(سنایی: ۵۲۲)

روی و چشم عدوی او شده است　　از دل و روی لالهٔ نُعمان
(مسعود سعد: ۳۷۹)

هوا و خاک ز گرد و ز خون به گونه و رنگ　　بنفشهٔ طبری گشت و لالهٔ نُعمان
(مسعود سعد: ۴۱۸)

نیز ← مسعودسعد: ۳۸۹، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۰، ۶۴۹.

لاله را بین که با درخت ربود　　از پی یک دو قلب خون‌آلود
(خمسه: ۶۲۱)

کس فرستاد و خواند نُعمان را　　لالهٔ لعل داد بُستان را
تا چو نُعمان کند گل‌افشانی　　گردد آن برگ لاله‌نُعمانی
(خمسه: ۶۳۰)

یاسمن دست‌زنان بر سر گل می‌نازد　　لاله دل از دل من سوخته‌تر می‌آرد
(عطار: ۷۰۳)

دل ما به دور رویت ز چمن فراغ دارد　　که چو سرو پای‌بندست و چو لاله داغ دارد
(حافظ: ۷۹)

چو پیاله دلم از توبه که کردم بشکست　　همچو لاله جگرم بی مِی و خُمخانه بسوخت
(حافظ: ۱۴)

تنور لاله چنان بر فروخت باد بهار　　که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد
(حافظ: ۱۱۸)

به باغ تازه کن آیین دین زردشتی　　کنون که لاله برافروخت آتش نمرود
(حافظ: ۱۴۹)

بر برگ گل به خون شقایق نوشته‌اند　　کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
(حافظ: ۶۰)

نیز ← حافظ: ۱۱، ۷۰، ۷۳، ۷۹، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۹۷، ۳۱۰، ۳۲۳، ۳۶۴.

چو لاله داغ به غیر از ستاره سوختگی　　چه گل شکفت در این موسم بهار تو را
(صائب: ۱۷)

شیوهٔ ما سخت‌جانان نیست اظهار ملال　　لالهٔ بی‌داغ می‌رویند از گلزار ما
(صائب: ۲۱)

نیز ← صائب: ۱۵، ۵۶، ۸۷، ۵۵۹، ۶۰۲.

نه مِیی از ازل آورد نه جامی آورد　　لاله از داغ جگرسوز دوامی آورد
(اقبال: ۲۶۸)

شاعری ناخشنود و بدبین هم گفته است:

لاله را سرخ‌روی می‌بینی　　دلِ لاله نگر که چون سیه است
هر که احوال ظاهرش نیکوست　　به یقین دان که باطنش تبه است

منابع: ثمارالقلوب: ۱۴۴؛ هرمزدنامه: ۱۳۲ به بعد؛ تحفهٔ حکیم مؤمن: ۱۸۵؛ ایرن ملیکوف، «لالهٔ داغدار»، ترجمهٔ احمد احمدی، م.د.ا.م.: ۲۴۰/۵ به بعد؛ ابراهیم پورداوود، «لاله»، مهر، فروردین ۱۳۳۱: ۹/۸ به بعد؛ گل و گیاه: ۲۴۸ و ۳۶۷؛ محمدجعفر یاحقی، «لالهٔ حافظ»، م.د.ا.م.، سال ۲۱، تابستان ۱۳۶۷: ۱۷۳/۲؛ لغت‌نامه.

لامِساس /lāmesās/

لامِساس، به معنای «مرا مَس مکن» یا «نزدیک من مَیا»، تعبیری است مأخوذ از آیهٔ نود و هفتم سورهٔ طه. پس از آنکه سامری* قوم موسی* را فریب داد، موسی وی را نفرین کرد و گفت: «فَاذهَب فَانَّ لَکَ فِی الْحَیوةِ اَن تَقُولَ لامِساسَ». تفسیر حسینی در معنی این آیه آورده است: «موسی به سامری گفت: برو از میان ما، به درستی که هست تو را از عقوبت در زندگی، و هر که را که نزد تو آید گویی: مسای مرا، یعنی دور شو از من؛ زیرا که هر کس نزدیک او می‌شد او را تب می‌گرفت و از این بیم، مردمان از او و او از مردمان گریزان می‌بود». در تفسیر ابوالفتوح (۴۰/۷) آمده‌است که به دعای موسی، سامری از آدمیان ببرید تا آبادانی رها کرد و در بیابانها با وحوش و سِباع مخالط شد. هر وقت آدمی را دیدی از دور آواز دادی که «لامِساس». برخی گفته‌اند موسی بنی‌اسرائیل را نهی کرد که با او در آمیزند و او را از میان خود براندند.

بعضی محققین «لامِساس» را با قانون «تابو» که مخصوص اشخاص و اشیای مقدس و نیز اشخاص و اشیای پلید است، مشابه دانسته‌اند (اعلام قرآن: ۳۴۲). مردم به اشیای مقدس، برای اینکه بی‌احترامی نشود، و به اشیای پلید برای اینکه آلوده نشوند دست نمی‌زنند. در آداب اسلامی، به قرآن مجید بدون طهارت نباید دست زد و یا مَسِّ میّت موجب غسل می‌شود و از تماس با مشرکان هم باید خودداری کرد. در آیین یهود هر کس به کیفر لامِساس محکوم می‌شد، برای رفع آن عقوبت باید کفّارهٔ سنگینی می‌پرداخت که گاهی کفّارهٔ آن، معدوم ساختن شخصی بوده است. شاید سامری به‌کیفرِ کارِ خود، با نفرین موسی، به‌جذام مبتلا شده باشد. سامریان بعدها به «لامِساسیه» معروف شدند.

این کیفر، با همان تعبیر لامِساس، به ندرت، در شعر فارسی آمده است:

فتنه شد شعر تو چون گوسالهٔ زرین یکی «لامِساس» آواز در ده در جهان چون سامری
(سنایی: ۶۵۹)

و اینکه من خادم همی پردازم اکنون ساحری‌ست
سامری کو تا بیابد گوشمال «لامِساس»
(انوری: ۲۶۳/۱)

منابع: شرح مشکلات انوری: ۳۸۴؛ لغت‌نامه.

لامِساسیه ← لامِساس

لامَک ← لَمَک؛ نوح

لَبلاب /lablāb/

لَبلاب یا عَشَقه که در فارسی با نامهای پیچک، پیچه، مهربانه، دار دوست و... هم آمده، گیاهی است که بر درختان می‌پیچد و آنها را می‌فشارد تا آنجا که گاه می‌تواند آنها را خشک کند. در شیرازی «هرشه» خوانده می‌شود و عربها آن را «حَبل‌المساکین» می‌گویند.

در وصف لَبلاب گفته‌اند نباتی است که به هر نبات که نزدیک وی باشد می‌پیچد و طبیعت آن در حرارت و یبوست معتدل است. در کتابهای طبی، از جمله صیدنهٔ بیرونی و تذکرهٔ ضریر انطاکی، خواص و منافعی برای آن آورده‌اند. در عربی مَثَلی هست که: أَثْقَل مِنْ قَدحِ اللَبْلاب عَلیٰ قَلْبِ المَریض (مجمع‌الامثال). در شعر فارسی از آن به عنوان مظهر دلبستگی و تعلقِ خاطرِ مطلق یاد شده است:

ز زیر قطره شکوفه چنان نماید راست — که از بلور نمایند صورت لَبلاب
(مسعود سعد، لغت‌نامه)

بس جهان دیده این درخت قدیم — که تو پیچان بر او چو لَبلابی
(سعدی: ۷۵۰)

به مشتگاه و به کُشتی‌گَه و به پیچیدن — فراز لب لب جوی محله چون لَبلاب
(خاقانی: ۵۴)

در نثر معاصر فارسی هم به جنبهٔ پیچندگی و تعلق خاطر آن اشاره شده است:

«... برای رهایی از تنگنا تنها به دامن پول می‌آویزد و یا مانند لبلاب به کندهٔ درخت تناور متنفذ می‌پیچد.»

(اسلامی ندوشن، ایران چه حرفی می‌تواند برای گفتن داشته باشد، تهران، انتشار، ۱۳۷۹: ۲۹۱)

منابع: گل و گیاه: ۳۷۹؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۳۴۶/۲؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.: پیچک.

لتو ← آپولون

لَجلاج /lajlāj/

نام قمارباز یا شطرنج‌باز مشهوری است که در تداول عامه، به «لِیلاج» نیز معروف بوده

است. صاحب برهان او را پیر و مرشد قماربازان و برخی دیگر واضع شطرنج معرفی کرده‌اند. نفایس‌الفنون او را از فرزندان صصعةبن‌داهر، یکی از حکمای هند و مخترع شطرنج دانسته و صاحب آنندراج به نقل از ابن‌خلکان، وی را ندیم یکی از خلفای عباسی پنداشته که در عبری به «صولی» مشهور بوده است. ابن‌ندیم (الفهرست: ۲۲۲) مدعی شده که او را در زمان عضدالدوله در شیراز دیده که در پاکبازی و قمار مَثَل بوده و کتاب منصوبات الشطرنج را نیز به او نسبت داده است.

نام لَجلاج به عنوان سلطان شطرنج و نیز کسی که سخن نادرست و غیر فصیح گوید، به عرصهٔ ادبیات فارسی راه یافته است. شرح حال چندین لَجلاج دیگر نیز در کتابهای دورهٔ اسلامی هست که از مورد بحث ما خارج است و می‌توان به لغت‌نامه مراجعه نمود.

هنر به حضرت او تحفه کی توان بردن — که علم بیدق و فرزین بَرَد بَرِ لَجلاج
(مسعود سعد: ۶۱)

همچو لَجلاج ز بازیچهٔ مرگ — عاقبت جان به سلامت نبری
(سیف اسفرنگ، لغت‌نامه)

هفت بیدق عاجز شاه قدر — از چه شان لَجلاج‌سان دانسته‌اند
(خاقانی: ۴۸۰)

لَجلاج سخن درین کهن‌نطع — خاقانی را شناس بالقطع
(خاقانی، لغت‌نامه)

من سخن راست نوشتم تو اگر راست بخوانی — جرم لَجلاج نباشد چو تو شطرنج ندانی
(سعدی)

همچو فرزین کج‌رو است و رخ‌سیه بر نطع شاه
آن که تلقین می‌کند شطرنج مر لَجلاج را
(کلیات شمس: ۱/ بیت ۱۵۳۶)

مات شد در صدرُ هر کش دید رخ مانند مات — شاه من زین‌گونه رخ‌بازی حد لَجلاج نیست
(کاتبی، لغت‌نامه)

هم نداری با من و هم تا گلِ قالی حصیرم — می‌برد دار و ندار ای پیرِ لِیلاجان قمارت
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۲۲)

«... اما عباسجان، این لِیلاجِ قمارخانه‌های کاروانسراهای قدیمی مشهد، چنین نبود.»
(محمود دولت‌آبادی، کلیدر: ۶۵۶/۳)

منابع: لغت‌نامه؛ برهان؛ جهانگیری: ۷۱۷/۱؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۳۴۷/۲.

لقمان /loqmān/

لقمان، معروف به حکیم، با کُنیهٔ ابوسعد، شخصیت افسانه‌ای دورهٔ جاهلیت عرب و طبق روایات، معاصر داوود* بوده است. بنا بر مجمل‌التواریخ والقصص (۲۰۹) چون دوازده سال از حکومت داوود گذشت، خدای تعالی لقمان را حکمت داد که سی سال با داوود بود. روزی داوود زره می‌ساخت و آهن در دست او چون موم نرم بود و لقمان نمی‌دانست که چه می‌کند. سؤال کردن را از ادب ندانست و خاموش ماند تا داوود کارش را تمام کرد و [زره را] بر لقمان پوشید. لقمان گفت: هذٰا جَیِّدٌ لِلْحَرْبِ (این جنگ را شاید) و این سخن را بر زبان آورد که: الصَّمْتُ حکمٌ و قَلیلٌ فٰاعِلُه (خاموشی حکمتی است و آن را کم به کار دارند). مولوی همین داستان را در مثنوی (۱۰۵/۳) به نظم آورده است:

رفت لقمان سوی داوودِ صفا　　دید کاو می‌کرد ز آهن حلقه‌ها

اصل این داستان در عقدالفرید ابن عبدربّه (ج ۲: ۲۹۲) نیز آمده است.

سعدی هم در اشاره به همین داستان، در فصل هشتم گلستان سروده است:

چو لقمان دید کاندر دست داوود　　همی آهن به معجز موم گردد
نپرسیدش چه می سازی که دانست　　که بی پرسیدنش معلوم گردد

(سعدی: ۱۸۷)

در سی و یکمین سورهٔ قرآن که به نام لقمان است، از او به حکمت یاد شده‌است (لقمان: ۱۲). لقمان دارای شخصیتهای گوناگون است. گاه از او به عنوان یکی از معمّران یاد شده است و نوشته‌اند: به طول عمر حاجت خواست، خدای تعالی او را عمر هفت کرکس* داد و کرکس در بعضی اقوال، پانصد سال عمر می‌کند. در هر حال، لقمان بیش از هزار سال عمر کرد. در افسانه‌ای دیگر نقل شده است: هر کرکس هشتاد سال عمر می‌کند و خداوند لقمان را عمر هفت کرکس داد که هفتمین کرکس لُبَد نام داشت و با مرگ او لقمان نیز درگذشت. در برخی کتابهای اسلامی، عمر او را بعد از خضر* و دومین کس از معمّران دانسته‌اند. در روایات جاهلی، او نخستین کس بود که زناکار را سنگسار کرد و دست دزد را برید. در برخی از منابع اسلامی او را پیامبر دانسته‌اند اما بیشتر به حکیم معروف است. در اغلب کتابهای دینی آمده است که خداوند او را میان حکمت و نبوّت مخیّر گذاشت و او حکمت را برگزید و وزیر داوود شد.

در ادبیات کهن عرب، از قصه‌ها و افسانه‌های منسوب به لقمان سخنی نیست اما پس

از اسلام، او به عنوان حکیم، نویسنده و موجد داستانها و افسانه‌های بسیار معرفی شده است.

امثال و حکمتهای زیادی به او منسوب‌اند و از این جهت شبیه ازوپ (Aesop) در میان ملل مغرب‌زمین است. از افسانه‌های معروف منسوب به او، «زبان و دل» است که به عنوان بهترین و بدترین چیزها شهرت یافته است.

داستانها و مضامین حکمت‌آمیز منسوب به لقمان، در ادب فارسی پراکنده‌اند (← سعدی: ۳۵، ۷۹، ۸۲، ۳۱۶).

منابع: مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۰۹؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۳۶ و ۵۵ و ۱۰۶ و ۱۰۷؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.

لَمَک /Lamak/

لَمَک (لامَک، لامَخ) نسل پنجم از اولاد قاین (قابیل)* است که «یابان» پدر چادرنشینان و شبانان از وی به وجود آمد. پسر دیگر او «توبال»، پدر نوازندگان عود و بربط بود. لَمَک را اولین کسی دانسته‌اند که شعر گفت (سفرپیدایش: ۴:۱۹-۲۴).

لَمَک در روایات اسلامی، پسر مَتوشَلَخ* و بنا بر برخی روایات، مربی و به قولی، پدر حضرت نوح* معرفی شده است. بنابر ضبط یکی از نسخه‌ها، در این بیت خاقانی، نام او آمده و پدر نوح دانسته شده است:

ادریس و جم مهندس، موسی و خضر بنّا روحِ ملک مزوّق، نوحِ لَمَک دروگر
(خاقانی: ۱۹۳)

منابع: فرهنگ فارسی: اعلام؛ منابع نوح در همین فرهنگ.

لَن‌تَرانی (مرا نتوانی دید)، جوابی است که خدا به تقاضای دیدار موسی داد ← تجلّی؛ موسی

لَندَهور /landahur/

نام پادشاهی با شوکت از پادشاهان هند، به نام «راجه‌کرن» است که عمودی عظیم در جنگ به کار می‌برده است. اسم دیگر این مرد را که سخت بالابلند و قوی‌هیکل توصیف

شده، لندهور بن سعدان نوشته‌اند. معروفیت او در ایران بیشتر مرهون روزگاری بوده که قصهٔ حمزه در میان مردم رواج داشته است و در قهوه‌خانه‌ها از روی آن نقل می‌گفته‌اند زیرا لندهور از قهرمانان معروف «رموز حمزه» بود که تا آخر عمر با حمزه ماند. به عقیدهٔ برهمنان، نیّر اعظم (خورشید*) به مادر لندهور، «کنتی» نظر عنایت نمود و او بار برگرفت و لذا، عجم او را لندهور (پسر آفتاب) نام کردند زیرا «لند» به معنی پسر و «هور» به معنی خورشید است (جهانگیری: ۱۸۹۹/۲).

در تداول و داستانهای عامیانه، لندهور، به آدم قوی‌هیکل و بالابلند و بی‌مصرف یا کسی که بخواهند او را بی‌کاره و بی‌مصرف وانمود کنند، گفته می‌شود و این تداول، با اصل داستان، بی‌ارتباط نیست. این نام، به‌ندرت، در شعر کهن فارسی آمده است:

از آن با حکیمان نیارم نشستن که ایشان چو مورند و من لندهورم

(سنایی: ۳۷۳)

منابع: فرهنگ لغات عامیانه: ۳۷۷؛ لغت‌نامه.

لوتَر /lutar/

لوتَر (لوتَرا، لُترِه) زبانی ساختگی است که دو یا چندتن، یا گروههایی میان خود قرار داده باشند تا دیگران هنگام گفت‌وگو، از سخنان آنان سردر نیاورند. این گونه زبان بیشتر با دگرگون کردن ساختمان زبان مادری، با افزودن یک یا چند حرف در جاهای ثابت و معینی از واژه، ساخته می‌شود. مشهورترین و عمومی‌ترین نمونهٔ لوتَرها «زبان زرگری» است که در بیشتر نقاط ایران و میان اغلب گروههای شهری و روستایی، از گذشته‌ها رواج داشته و با افزودن حرف یا صدای «ز» در میانهٔ حروف یا صداهای واژه ساخته می‌شده است. لوتَرهای معروف دیگر، عبارت‌اند از لوتَر «مرغی»، «کشکی»، «برگردان» و «سینی». همچنین برخی شهرها لوتَرهای ویژه‌ای داشته‌اند، مانند لوتَر «گوشتی» که در قم رواج داشته و «لامی» که خاص مشهد بوده است. برخی دو زبان معروف و جهانی «ولاپوک» (Volapuk) و اسپرانتو (Esperanto) را در زمرهٔ لوتَرها دانسته‌اند.

واژهٔ لوتَر و لوتَرا در شعر فارسی به همین معنی به کار رفته است:

هر چه با خویش و آشنا گویی همه مرموز و «لوترا» گویی

(کمال اسماعیل، کتاب هفته)

خرد سر عیبی کند فهم ازو (کذا) چه گوید سر کلک تو «لوتَرا»
(؟ کتاب هفته)

منابع: علی بلوکباشی، «لوتَر زرگری»، کتاب هفته، بهمن ۱۳۴۰: ۱۸۱/۱۶؛ همو، «لوتَر»،کیهان هفته، تیر ۱۳۴۱: ۱۶۵/۳۷.

لوح محفوظ /lowh-e mahfuz/

لوح محفوظ (guarded table) درنظر عمومِ اهل شرع جسمی است بالای آسمان* هفتم که آنچه بوده و هست و تا قیامت* خواهد بود، بر آن نوشته شده است. اولین چیزی که خداوند آفرید قلم* بود و پس از آن لوح آفریده شد تا هر چه تا قیامت بودنی است بر آن نوشته شود. از ابن عباس روایت کرده‌اند که لوح محفوظ از مروارید سپید است و طولش از آسمان تا زمین و عرضش به اندازهٔ مشرق تا مغرب و کناره‌های آن از دُرّ و یاقوت است و قلم آن از نور و رقمهای صفحات چون پَرِ آفتاب* سراسر فروغ، و اصل آن در کنار فرشته‌ای* است که او را «ماطریون» گویند و آن لوح، از شیاطین محفوظ است. خدای تعالی را در شبانه روز سیصد و شصت نظر است که با این نظرها زنده کند و بمیراند و خوار گرداند و شرف دهد. بر سر لوح محفوظ نوشته است: لا الٰهَ الاَّ الله وَحْدَهُ و دینُهُ الاسلامُ، و مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ وَ رَسولُهُ، مَنْ آمَنَ بالله عَزَّوَجَلَّ و صَدَّقَ بوَعْدِهِ وَ اتَّبَعَ رُسُلَهُ، أَدْخَلَهُ الجَنَّةَ.

جایگاه عرش* محاذی جبین اسرافیل* است بر جانب راست عرش، و از عالم کون هر چه مشیّت الهی بدان تعلق گیرد، چون زمانش فرا رسد، بر لوح نموار گردد. نخست سروش* بنگرد و سپس به فرشتگان دیگر الهی بخشد تا چنان‌که فرمان است اقدام کنند. غزالی در احیاءالعلوم، به طور مشروح از نظر فلسفی و شرعی، در باب لوح محفوظ بحث کرده‌است و دهخدا عین نظر غزالی را در لغت‌نامه آورده است.

نَسَفی، عارف نامبردار، در کتاب الانسان الکامل (۱۹۷) دو لوح محفوظ (عام و خاص) قایل شده که لوح محفوظ عام، آن است که هر چه در این عالم بود و خواهد بود جمله در وی مکتوب است و لوح محفوظ خاص، آن است که بعضی در وی مکتوب است.

لوح محفوظ چهار است: جبروت، عقل، فلک اول و نطفهٔ آدمی (لوح محفوظ عالم صغیر). اولی را رِقّ منشور، دومی را بیت معمور*، سومی را سقف مرفوع، و چهارمی را

بحر مسجور نامند. جای دیگر (همان: ۲۰۲) می‌گوید آنچه در رِقّ منشور و بیت معمور بود اکنون در سقف مرفوع است زیرا سقف مرفوع مظهر و آلت وافزار آن جمله است. پس درحقیقت دو لوح محفوظ است: یکی سقف مرفوع و یکی بحر مسجور. سقف مرفوع، افلاک و انجم‌اند و بحر مسجور، نطفهٔ آدمی.

لوح محفوظ، به خصوص به مفهوم جایی یا لوحی که آنچه بودنی است بر آن نوشته شده، در ادب فارسی مورد توجه شاعران و نویسندگان قرار گرفته است:

بنگر اندر لوح محفوظ ای پسر　　خطّهاش از کاینات و فاسدات
(ناصرخسرو: ۳۲۴)

به لوح محفوظ اندر نگر که پیش تو است　　در او همی نگرد جبرئیل و بویحیی
(ناصرخسرو: ۴۶۸)

لوح و قلم به قطع دماغ و زبان توست　　لوح و قلم بدان و ز لوح وقلم مپرس
(عطار: ۳۱۸)

تا عشق تو درنوشت لوحم　　مانند قلم به سر دوانم
(عطار: ۴۲۲)

«تقدیر آفریدگار جل جلاله که در لوح محفوظ قلم چنان رانده است تغییر نیابد.»
(بیهقی)

منابع: بلعمی: ۲۹/۱؛ کشف‌الاسرار: ۴۴۶/۱۰؛ تفسیر گازر: ۲۳۱/۱۰؛ مهر نیمروز: ۴۴؛ قصص [نیشابوری]: ۲۱۷؛ لغت‌نامه.

لوری ← لولی

لوط /lut/

لوط بن هاران بن تارخ (آزر) پسر برادر ابراهیم* بود که با عمّ خویش از بابل* به حرّان و از آنجا به فلسطین مهاجرت کرد، به سرزمینی که مؤتفکات خوانند و آنجا پنج دیه بود و خداوند وی را بر آنها پیامبری داد.

چون قوم او تبهکاری کردند و بر فعلهای زشت بیفزودند و با پسران درآمیختند، مستحق عذاب شدند. لوط مدتها صبر کرد و ابراهیم نیز او را به صبر می‌خواند اما سرانجام چون سود نداشت فرشتگان* مأمور عذاب قوم لوط شدند. اول به خدمت

ابراهیم آمدند و او را به تولد اسحاق* مژده دادند و از آنجا به شهر لوط رفتند و به رسم میهمانی به خانهٔ او فرود آمدند و گفتند شبانه با خاندانت از این شهر (سدوم) بروید و پشت سر خود ننگرید. تبهکاران شبانه گرد خانهٔ لوط جمع آمدند و جوانان تازه‌وارد را خواستند. هنگام سحر لوط با خاندان خود بیرون رفت. زنِ او به پشت سر نگاه کرد و یا به روایتی، زشتکاران را با افروختن چراغهای متعدد از وجود تازه‌واردین به خانهٔ لوط با خبر ساخت و به این جهت هلاک شد و بقیه نجات یافتند و آن شهرها زیر و بالا شد (هود: ۸۲) و بر سر اهلش فرو ریخت.

سرگذشت لوط در آیهٔ ۱۳۳ سورهٔ صافات به بعد آمده است. بعد از آنکه عذاب بر شهر لوط نازل شد، لوط با دختران خود به کوه «موآب» پناهنده گردید. در تورات، علاوه بر این، راجع به آمیزش لوط با دختران خویش داستانی هست اما لوط در این کتاب سمت پیامبری ندارد.

عمل زشت قوم لوط، که لواط باشد، در نقاط دیگر مشرق، از جمله در ایران نیز معمول شد و لوط و لوطی و الواطی و کلمات مشابه دیگر، از این طریق بر سر زبانها افتادند. لوط در عبری به معنی پوشش است و لوت (باتای منقوط) در فارسی به معنی برهنه و عریان و اَمرَد؛ و با واو مجهول، غذای لذیذ معنی می‌دهد. کویر کرمان و خراسان را هم به مناسبت خالی بودن از گیاه و درخت*، کویر لوت گفته‌اند.

به داستان لوط در شعر فارسی اشاره شده است:

توبه‌ات روح‌الامین دان نَفْس شارستان لوط — در مَثَل شبه حقیقتها چنین باید نهاد
هفت شارستان لوط است نفس تو وقت سخن — همچو مردان بر پر روح‌الامین باید نهاد
(سنایی: ۱۰۸)

منابع: مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۱؛ قصص [نیشابوری]: ۷۷؛ تفسیر ابوالفتوح: ۱۶۶/۶؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۸۸/۳؛ بلعمی: ۲۱۲/۱؛ مروج: ۳۸/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۴۶/۳؛ فصوص: ۱۲۶ و ۳۵۴؛ قصص [نجار]: ۹۴ و ۱۱۲؛ معجم‌الالفاظ: ۱۹۰/۲؛ روضة‌الصفا: ۱۱۴/۱؛ حبیب‌السیر: ۵۰/۱؛ قاموس: ۷۷۱؛ اعلام قرآن: ۵۲۱؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.:* 290.

لولی /luli/

لولی (gypsy) که در فارسی، لوری، کولی، زُط، زُت، قرشمال (غرشمال)، قَرَچی و... نیز نامیده شده، مردمی دوره‌گرد و آزاد از قیدهای اجتماعی را گویند که با نوازندگی،

فال‌بینی، بندزنی، دلّالی اسب، رویگری، مسگری، خرّاطی، سبدبافی و غربال‌بندی، روزگار می‌گذراندند.

نخستین‌بار حمزهٔ اصفهانی از ورود دوازده هزار «زُت» به ایران در زمان بهرام‌گور خبر می‌دهد و بعد هم شاهنامه. روایتهای افسانه‌ای و تاریخی (مجمل‌التواریخ و القصص: ۶۹) منشأ این گروه را به خنیاگران و گوسان* هایی می‌رساند که به فرمان بهرام گور ساسانی برای نشاط و رامشگری از هند به ایران آورده شدند: دوازده‌هزار مطرب بیامدند، زن و مرد و «لوریان که هنوز بجایند از نژاد ایشانند».

این لولیان که مردمانی سیه‌چرده و از طبقهٔ پایین هندوان بودند، از ایران به جانب غرب رفتند. وجود واژه‌های فارسی در زبان آنان می‌تواند دلیل حضور طولانی این قوم در ایران باشد. بعد از ایران، نشان آنان در بلغارستان قرن یازده میلادی آمده و در موسیقی مجارستان اشاره‌ای به موسیقی کولیها هست. بسیاری از موسیقی‌دانان بزرگ اروپا، مانند لیست، برامس، اشتراوس و ... تحت تأثیر موسیقی لولیها بوده‌اند. در سده‌های بعد لولیها در فرانسه و آلمان پراکنده شدند و در سدهٔ شانزدهم میلادی بسیاری از آنها به انگلستان رفتند. در اروپا ابتدا گمان می‌کردند آنان از مصر آمده‌اند و از این‌رو، به آنان Egyptians (مصری) می‌گفتند. این واژه بعدها به صورت gyptians و سرانجام به صورت gypsy در زبانهای اروپایی تحول یافت. جیپسیها یا لولیان در زمان نازیها همانند یهودیان در رنج بودند. اکنون نیز در ایران و کشورهای اروپایی گروههایی از آنان، بیش و کم با همان خصوصیات قدیمی پراکنده‌اند.

در ادبیات فارسی کهن، واژهٔ «لولی» اغلب با مجموعهٔ صفات منتسب به این طایفه و به ویژه گروه موسیقی‌دان خوش‌گذران و دوره‌گرد، مورد توجه بسیاری از شاعران و نویسندگان قرار گرفته و بیت معروف حافظ (دیوان: ۳) بهترین معرّف آنها است:

فغان کاین لولیان شوخ شیرین‌کار شهرآشوب
چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را

در شعر معاصر هم، لولی، با همهٔ خصوصیات فرهنگی و تاریخی خود به کار رفته است:

منم من، میهمان هر شبت لولی‌وش مغموم
منم من، سنگ تیپاخوردهٔ رنجور. (اخوان ثالث، زمستان: ۱۰۶)

اخوان در یک خسروانی لطیف، واژهٔ کولی را در معنی باستانی آن به کار برده است:

این مَثَل خوش می سرود از کولیان رقاصه‌ای
(جام بر پیشانی و در رقص، کای بهرام گور)
هیچ عامی نیست کاندر وی نباشد خاصه‌ای (تو را ای کهن بوم و بر ...: ۴۵۱)

سیمین بهبهانی هم در کولی‌واره‌هایی زیبا، حالات و رفتار کولی را چنان که در تاریخ و ادبیات ایران می‌شناسیم تصویر کرده است:

با قدمهای کولی دشت بیدار می‌شد با زلال نگاهش برکه سرشار می‌شد
لب ز هم باز می‌کرد کهکشان می‌درخشید... موی بر چهره می‌ریخت آسمان تار می‌شد...
تیغهٔ اعتمادش در دو پستان نهفته با دل نابکاران گرم پیکار می‌شد
یال اسبش که می‌تاخت باد را شانه می‌زد ضرب نعلش که می‌کوفت رقص تاتار می‌شد
(دشت ارژن: ۲۱)

نیز در کولی‌واره‌ای دیگر از او:

کولی! به حرمت بودن باید ترانه بخوانی شاید پیام حضوری تا گوشهابرسانی...

و بالأخره:

کولی! برای نمردن باید هلاکِ خموشی؟ یعنی به حرمت بودن باید ترانه بخوانی

سیمین بهبهانی از فرط علاقه به کولی، یکی از مجموعه‌های شعر خود را کولی و نامه و عشق (تهران: ۱۳۷۳) نام نهاده است.

منابع: مجمل‌التواریخ والقصص: ۶۹؛ دیار شهریاران: ۱۰۸۳/۱؛ احسان یارشاطر، «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست»، شاهنامه‌شناسی، بنیاد شاهنامه، ۱۳۵۷: ۲۷۷/۱؛ دو گفتار دربارهٔ خنیاگری و موسیقی ایران: ۳۲؛ مصطفی جیحونی، «گوسان یا مهربان»، پاژ: ۱۲-۱۹/۱۱ به بعد؛ «ایران در تاریخ کولیها»، ترجمهٔ محمود گیلانی، سهند، بهمن ۱۳۸۰: ۵۳/۱۸؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 534.

لهراسپ /lohrāsp/

لهراسپ یا لهراسب (دارندهٔ اسب تندرو) از نسل کِی‌پشین و کیقباد* است. چون

کیخسرو* از کار جهان سیر برآمد، تخت شاهی را به لهراسپ سپرد. وی در بلخ شارسانی برآورد و آتشکده‌ای به نام آذربرزین‌مهر* بساخت. در عهد او، دین یکتاپرستی در ایران رواج گرفت. در شاهنامه لهراسپ صاحب دو پسر به نامهای گشتاسپ* و زریر* است. این دو پسر خواهان سلطنت بودند و چون پدر راضی به این کار نبود گشتاسپ به هند و از آنجا به روم رفت و با کتایون* دختر قیصر ازدواج کرد. پس از بازگشت به ایران، لهراسپ سلطنت به او بخشید و خود به نوبهار* بلخ معتکف شد. لهراسپ دین زردشت را پذیرفت و سرانجام در یکی از حملات ارجاسپ* تورانی، به دست او کشته شد.

در مآخذ دورهٔ اسلامی مطلب تازه‌ای دربارهٔ او نیامده است. برخی محققان حدس زده‌اند داستان او الحاقی است. به قول کریستن‌سن (کیانیان: ۹۲): برای آنکه میان سلطنت کیخسرو و گشتاسپ ارتباطی برقرار شود، نام لهراسپ را افزوده‌اند. سرگذشت او مفصلتر از همه جا، در شاهنامه (۸/۶ به بعد) به نظم درآمده است:

کنون تاج و اورنگ لهراسپ‌شاه بیارایم و بر نشانم به گاه

(شاهنامه: ۸/۶)

کنون لهراسپ تختی بین که مر گشتاسپ بختی را مفوّض کرده تاج قیصریّ و تخت خاقانی

(قاآنی: ۷۹۵)

منابع: یشتها: ۲۶۴/۲؛ غررالسیر: ۲۴۳؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۹ و ۵۰؛ بلعمی: ۶۳۹/۲؛ گردیزی: ۱۲؛ پیامبران و شاهان: ۳۶؛ روضةالصفا: ۵۹۴/۱؛ کیانیان: ۱۳۶ و ۱۷۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۲۴؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۶۷/۱ به‌بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۹۵۳/۲؛ لغت‌نامه.

لیلا (لیلی) ← توبه و لیلا

لِیلاج ← لَجلاج

لیلةالجن /laylatoljen(n)/

شبی است که گروهی از اجنّه* به پیامبر ایمان آوردند. از سورهٔ احقاف (آیهٔ ۱۸) و سورهٔ جنّ* (۱ تا ۱۷) چنین بر می‌آید که گروهی از اجنّه به رسول خدا (ص) ایمان آورده‌اند. در تفاسیر قرآن در باب کیفیت این ایمان آوردن، به تفصیل سخن رفته و اجمال سخن این است که شبی از شبهایی که پیامبر در مکّه بود، عبدالله بن مسعود را با خود به

شعب‌الحجون برد و بر گرد او خطی کشید و به او امر فرمود از آن خط پای بیرون ننهد و خود اندکی دورتر، به خواندن قرآن آغاز کرد. جنّیان به صورت مرغان و کرکسان و ماران و اشباح فراوان دسته دسته می‌آمدند و مسلمان می‌شدند و با رسول‌الله بیعت می‌کردند. از قول برخی مفسّران نقل شده که این اجنّه هفت یا نه کس بودند. ابن جُرَیج گفت: این هفت کس به نیابت از جانب جنّیان بیامدند: شاصر، ناصر، حسی، مس، ازر، اتبان و احقم.

اینان آثار محل خویش را که در آن آتش* روشن کرده بودند، به پیامبر نشان دادند و آنگاه از وی زاد (توشه) خواستند و پیامبر هم هر استخوانی راکه نام خدا بر آن برده نشده بود، زاد ایشان کرد. یاران پیامبر که آن شب وی را ندیدند سخت دلتنگ بودند. این شب را مفسّران لیلةالجن (شب جنّ) نامیده‌اند که در شعر فارسی، به ندرت، به آن اشاره شده است:

کرد دعوت هم به اذن کردگار جنّیان را لیلةالجن آشکار

(منطق‌الطیر: ۱۷)

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۶۴/۵ به بعد و ۴۰۹؛ تفسیر گازر: ۱۸۲/۱۰ به بعد؛ منطق‌الطیر: ۲۷۹.

لیلةالقدر ← قدر

لیلهٔ مبارکه ← قدر

لیلی و مجنون /leyli va majnun/

لیلی معشوقهٔ معروف مجنون است که در ادب فارسی مظهر کامل عشق و عشقِ کلّ و نمایندهٔ تام معشوق شاعران شده است. او دختر مهدی بن سعد یا مهد بن ربیعه بود و مجنون بن قیس بن ملوح عاشق او شد و از عشق او سر به بیابان نهاد و با وحوش و غزالان دمخور گشت. مجنون، شاعر هم بود و دیوان شعری هم به او منسوب است. وی در فراق معشوقه شعرها گفت و خاکها بر سر ریخت.

در ادب عرفانی فارسی، لیلی مظهر عشق ربّانی و الهی است و مجنون مظهر روح ناآرام بشری است که بر اثر دردها و رنجهای جانکاه، دیوانه شده و در صحرای جنون و دلدادگی سرگردان است و در جست‌وجوی وصال حق به وادی عشق در افتاده و می‌خواهد به مقام قرب حضرت لایزال واصل شود اما به این مقام نمی‌رسد، مگر روزی که از قفس تن رهاشود.

از داستان عشق این دو دلداده شاید بیش از هر داستان عشقی دیگری، در ادب فارسی سخن گفته شده است. ادب غنایی فارسی و ترکی مملو است از داستان این دو که سرآغاز آنها تقریباً لیلی و مجنون نظامی گنجوی است. این اثر بعدها به شدت مورد توجه و تقلید شعرای متعدد قرار گرفت که از آن میان، منظومه‌های امیرخسرو دهلوی، مکتبی شیرازی، ثنایی مشهدی، عبدالرحمن جامی، صبای کاشانی، قاسم گنابادی، هاتفی جامی، به زبان فارسی، و امیر علیشیر نوایی و فضولی بغدادی، به ترکی، بیش از همه شهرت یافته‌اند. حدیث دلدادگی این عاشق و معشوق نزد شعرای دیگر، به ویژه در عرصهٔ ادب غنایی ایران، موجب پدید آمدن مضامین و خیالات نازک و دلپذیر شده است:

گَردان ز عشقت ای به حُسن چو لیلی　　گِردِ بیابان و کوه و دشت چو مجنون
(مسعود سعد: ۳۹۵)

همچو لیلی مستمندم در فراقش روز و شب　　همچو مجنون گِردِ عالم دوست‌جویان می‌روم
(عطار: ۴۴۳)

کجاست مجنون تا عرض داده دریابد　　نگارخانهٔ حُسن و جمال لیلی را
(انوری: ۱/۱)

با چنین فرّ و زیب و حُسن و جمال　　که چو لیلی بسی است مجنونم
(انوری: ۳۴۵/۱)

حدیث جود تو را در زبان گرفته فلک　　چنان‌که قصهٔ مجنون و ذکر لیلی را
(ظهیر: ۱)

بارِ دلِ مجنون و خَمِ طرّهٔ لیلی　　رخسارهٔ محمود و کف پای ایاز است
(حافظ: ۲۹)

عماری‌دارِ لیلی را که مهد ماه در حکم است　　خدا را در دل اندازش که بر مجنون گذار آرد
(حافظ: ۷۸)

برق از منزل لیلی بدرخشید سحر　　وه که با خرمن مجنون دل‌افگار چه کرد
(حافظ: ۹۵)

در ره منزل لیلی که خطرهاست در آن　　شرط اول‌قدم آن است که مجنون باشی
(حافظ: ۳۲۱)

گر از عشق حقیق هست دوری بر سرت مجنون
به چشمِ آهوان بشکن خمار چشم لیلی را
(صائب: ۴۸)

غزالان را به مجنون مهربان دیدم یقینم شد — که وحشت می‌برد بیرون ز طبعِ وحشیان سودا
(صائب: ۱۰۴)

بیابان را غزالی نیست بی‌خلخال چون لیلی — ز زنجیر جنون پاشیدم از بس دانه در صحرا
(صائب: ۱۱۱)

چشمِ دیوانه‌نگاهان ادب‌آموز شده‌ست — این چه شرم است که با لیلی صحرایی ماست
(صائب: ۲۳۰)

کجا ز دایرهٔ عشق حُسن بیرون است — سیاه‌خیمهٔ لیلی ز آه مجنون است
(صائب: ۲۶۲)

نیز ← صائب: ۱، ۲، ۱۴، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۷۴، ۷۵، ۷۹، ۸۵، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۵۷ و ... .

سینهٔ عصر من از دل خالی است — می‌تپد مجنون که محمل خالی است
(اقبال: ۵۳)

قیس اگر آواره در صحراستی — مدعایش محمل لیلاستی
(اقبال: ۹۳)

همرهانت پی به منزل برده‌اند — لیلیِ معنی ز محمل برده‌اند
(اقبال: ۹۸)

تقدیر فسون من تدبیر فسون تو — تو عاشق لیلایی من دشت جنون تو
(اقبال: ۲۱۸)

هوس منزل لیلی نه تو داری و نه من — جگر گرمیِ صحرا نه تو داری و نه من
(اقبال: ۲۵۲)

چون تمام افتد سراپا ناز می‌گردد نیاز — قیس را لیلی همی نامند در صحرای من
(اقبال: ۲۵۷)

فصاحت چیست مجنونی که لفظ اوست لیلایش
بلاغت کیست فرهادی که کلک اوست شیرینش
(قاآنی: ۴۷۱)

معاصران هم به قصهٔ لیلی و مجنون اشاره‌هایی دارند:

چشم من است این که در او خیره مانده‌ای
لیلی که بود قصهٔ چشم سیاه چیست
در فکر این مباش که چشمان من چرا
چون چشمهای وحشی لیلا سیاه نیست
(فروغ فرخزاد، دیوار: ۶۶)

من هستم آن زنی که سبک پا نهاده است
بر گور سرد و خامش لیلی بی‌وفا (فروغ فرخزاد، دیوار: ۶۶)

داروی دیـوانگـی در جـام بـود خوردم و مجنون شدم لیلا کجاست
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۱۴۶)

امشب
در خیمهٔ مجنون دلتنگِ کدامین دشت
بر توسنی دیگر برای مرگ شیرین «گوارایی»
زین و یراق و برگ می‌بندند؟ (شفیعی کدکنی، از زبان برگ: ۹۵)

منابع: ایرن ملیکوف، «لالهٔ داغدار»، ترجمهٔ احمد احمدی، م.د.ا.م.: ۲۴۸/۵؛ پیوند عشق میان شرق و غرب: ۶۹ و ۳۳۴ به بعد؛ لغت‌نامه و منابع آن؛ دا.فا..

لیمیا ← کیمیا

م

ماخ اولا /māx olā/

ماخ اولا در شعر نیما یوشیج نام تنگه‌ای است بر سر راه یوش (زادگاه نیما) بین نیکنام ده و میناک که دیوسنگهایی در دو سوی راهش دیده می‌شوند و غارمانندهایی در دل سنگها و اهالی معتقدند جایگاه پیرزالی جادوگر است. رودی نیز به همین نام در میان این سنگها و غارها جاری است. مردم معتقدند هر کس شب تنها در این تنگه بماند دیوانه می‌شود. نیما به این رود اشاره دارد:

ماخ اولا پیکره‌ی رود بلند
می‌رود نامعلوم
می‌خروشد هر دم
می‌جهاند تن از سنگ به سنگ (نیما یوشیج: ۵۶۹)

منابع: مجموعهٔ اشعار نیما یوشیج: ۷۱۳؛ فرهنگ تلمیحات: ۳۸۹.

مار /mār/

مار (snake) خزندهٔ معروف، از جانورانی است که در اساطیر بسیاری از اقوام و ملل، به صورتهای گوناگون مطرح است. در اساطیر یونان، هرمس* (عطارد یا تیر*) عصایی به شکل عقابِ* گشاده‌بال دارد که دو مار به هم پیچیده، دور تا دور پاهای عقاب یا عصا پیچیده‌اند (دیار شهریاران: ۱۰۸۶/۲). مار همچنین به عنوان سمبول شفا در وجود اسکولاپ (Esculape) (خداوند سلامتی و بهبودی) نمایانده شده و هنوز هم به صورت علامت حرفهٔ پزشکی باقی مانده است. در قسمتی از معبد اسکولاپ که خرابه‌های آن هنوز در اپیدر (Epidaur) برجاست، برای مار مراسمی برپا می‌کردند زیرا این جانور، خاصِ اسکولاپ و مظهر و سمبول قدرت زندگی به شمار می‌رود (اساطیر یونان و روم:

۳۵۰/۱). پرستش مار، به شهادت باستان‌شناسی، حتی پیش از ریگ‌ودا در بخش بزرگی از جهان قدیم، از دانمارک تا شرق، رواج داشته است. وجود واژه‌های متعدد در گویشهای مختلف نیز رابطهٔ مار را با اساطیر آفرینش* آشکار می‌کند (دیار شهریاران: ۱۰۸۹/۲).

مار در افریقا مظهر هوش ودانایی است. تورات هم مار را از همهٔ حیوانات صحرا هوشیارتر معرفی می‌کند (سفر پیدایش، باب سوم، آیهٔ ۱). سنبل یا نرد (پسر برهما* در آیینهای هندی) در رفت و آمد خود عصایی به همراه داشت که چون می‌افکند، به صورت مار درمی‌آمد (قس: داستان موسی* در روایات یهود).

در تمدنهای بدوی و کهن، مار اغلب پیچیده به دور تخم گیاهان و به صورتی تصویر شده که دمش را گاز می‌گیرد، یعنی نو کنندهٔ نیروی حیات است و با نیش خود سمّ را به درون پیکر خویش می‌جهاند و به این ترتیب از خود بار می‌گیرد و دوباره زاده می‌شود. به قول گاستن با شْلار این موجود «تبدیل دایم مرگ به زندگی» و نمودار دو قطبی بودن هستی است، یعنی مرگ از زندگی می‌تراود و زندگی از مرگ. در هنر ملل باستانی و تمدنهای کهن‌سال، تصاویر و نمادهای گوناگونی از مار باقی مانده‌اند (رمزهای زنده جان: ۴۳ به بعد).

مار را نماد آزردگی، آلت رجولیت، افسردگی، انتقام، بدجنسی، پیام‌رسانی، تن‌پروری، حیله‌گری، عقل، قدرت، مرگ، نسل، نوسازی، وسوسه، هوش و... دانسته‌اند (سمبولها: ۱۲۸).

در آیین مهر* مار جانوری بدکار و متعلق به اهریمن* نیست. در ماجرای عروج مهر به آسمان*، وی بر گردونه‌ای سوار است که هرمس راهنما و رانندهٔ گردونه است و با بالهایی که بر سر دارد و چوبی از درختِ* غار که دو مار دور آن حلقه زده‌اند قابل تشخیص است. از این رو، در آیین مهر، مار یکی از نشانه‌های اصلی است. سوسن* و سنبل* و سپرغم* و نیلوفر* هر کدام به نوعی با مار پیوند دارند (دیار شهریاران: ۱۰۸۵/۲). عربها سرو* را شجرةالحیة (درخت مار) می‌نامند زیرا معتقدند هر جا سرو هست مار هم هست (برهان: سرو). در داستان پیدایش آتش* (شاهنامه: ۳۳/۱) اهریمن، مار را که همریشهٔ مرگ است پدید آورد و اهورامزدا* در برابر آن و برای مقابله با او، آتش را آفرید و به این ترتیب، آتش مقدس شد. همچنین بر دوش ضحّاک* دو مار روییدند که با خوردن مغز سر جوان، روزگار وی را سیاه کردند و روایات کهن او را اژدهای سه سر خوانده‌اند. در ادبیات فارسی اصطلاح «مار بیوراسب» و «مار ضحّاکی» از اینجا پیدا شده

است. در روایات عامیانه اساساً مارهای بزرگ و کهن‌سال را اژدها* می‌گویند.

در روایات دورهٔ اسلامی که گاه از سرچشمه‌های فرهنگ یهود متأثر است، مار حیوانی زیبا و دارای چهارپا مانند شتر بود و از خزانه‌دارهای بهشت* به شمار می‌رفت اما چون با ابلیس* در اغوای آدم* همکاری کرد و او را به داخل بهشت نفوذ داد، خداوند به عقوبت این کار او را از بهشت اخراج کرد و به اصفهان انداخت و او را به خاک خوردن و با شکم خزیدن عقوبت کرد و مقرر شد آدمیان سر او را بکوبند. در تورات نقش گناه‌آلود مار بیشتر از روایات اسلامی نمودار است زیرا که در اینجا خود مار وسوسه‌گر است. مار و طاووس* به همین دلیل که در داستان آدم نقشی ناستوده دارند، در شعر فارسی گاه به عنوان دستیاران دیو* معرفی شده‌اند:

خشم و شهوت مار و طاووسند در ترکیب تو نفس را آن پایمرد و دیو را این دستیار
کی توانستی برون آورد آدم را ز خلد گر نبودی راهبر ابلیس را طاووس و مار
(سنایی: ۱۸۸)

امثال و کنایات و ترکیبات و تعبیرات متعددی در ارتباط با مار در ادب فارسی مطرح شده‌اند که می‌توان آنها را در امثال و حکم و لغت‌نامهٔ دهخدا ملاحظه کرد.

منابع: تفسیر طبری: ۵۱/۱؛ بلعمی: ۸۰/۱ به بعد؛ عجایب [طوسی]: ۶۱۳؛ قاموس: ۷۷۷؛ افریقا: ۲۳۸ و ۳۵۷ و ۳۶۳؛ حیاةالحیوان: ۲۷۵/۱؛ الانسان: ۳۰۱؛ دیار شهریاران: ۱۰۸۵/۲ به بعد؛ اعلام قرآن: ۵ و ۱۶؛ قصص [سورآبادی]: ۷؛ انسان و سمبولهایش: ۲۳۹؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۹۳؛ رمزهای زنده جان: ۳۴۳ به بعد؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۱۰۰۱/۲ به بعد؛ لغت‌نامه؛
Dictionary of Symbols: 201; *Brewer's*: 1099.

ماراسپندروز ← مارسپندروز

مارِج /mārej/
زبانهٔ آتش* و مختلط آتش و هوا است که بنا بر برخی روایات پدر جنّ* معرفی شده است. در مورد آفرینش «جنّ» قرآن کریم (رحمن: ۱۵) آورده است: «خَلَقَ الجانَّ مِن مارِجٍ مِنْ نارٍ» (جانّ* را از زبانهٔ آتش آفرید). مفسّرین در مورد مارِج آرای مختلفی ذکر کرده‌اند و گاهی آن را زبانهٔ آتش همراه با سیاهی و یا شعله‌ای بر سر فتیله، از سبز و سرخی آتش مخلوط با دود دانسته‌اند که خداوند جنّ را از این گونه آتش آفرید و

نوشته‌اند که «جانّ» پدر جنّ است، همان‌گونه که انسان پدر اِنس است (کشف‌الاسرار: ۴۱۰/۹). در عیون اخبارالرضا در حدیثی آمده‌است که از حضرت امیر علیه‌السلام اسم پدر جنّ را پرسیدند و حضرت فرمود: نام او «شومان» است و بعد فرمود او کسی است که از «مارِجٍ مِنْ نارٍ» آفریده شده. در فتوحات مکّیه (باب نهم، سفر ثانی) آمده است مارِج آتشی است ممزوج به هوا که آن را هوای مشتعل گویند؛ پس جانّ مخلوق است از دو عنصر آتش و هوا؛ و آدم از دو عنصر آب* و خاک. آب و خاک چون ممزوج شوند «طین» به وجود می‌آید و آتش و هوا چون مختلط گردند «مارِج» پدید می‌آید و چنان‌که تناسل در بشر به القای آب نطفه است، تناسل در جانّ به القای هوا است. برخی هم (الانسان: ۸۰؛ آنندراج؛ غیاث‌اللغات) صریحاً مارِج را نام پدر جنّ و مارِجه را نام مادر آنها دانسته‌اند، چنان که پدر و مادر انسان آدم* و حوّا* بودند.

منابع: منهج: ۱۱۶/۹؛ تفسیر شریف لاهیجی: ۳۳۱/۴.

مارِجه ← مارِج

ماردوش ← ضحّاک

مارسپندروز /mārsepand-ruz/

مارسپندروز (مهراسفند، مهراسپند، ماراسپند) نام فرشتهٔ* موکّل بر اوقات و زمانها و خِرَدها و گوشها و چشمها است. روز بیست و نهم ماه شمسی، به نام این روز، مارسپند (ان) روز خوانده شده که مطابق روایات کهن روزی سعد است و هر کس در این روز زاده شود شجاع باشد. در شعر فارسی به این روز اشاره شده است:

ای دلارام روز ماراسپند　　دست بی جام لعل می مپسند

(مسعود سعد: ۶۶۶)

ملک او را سپند سوز ای دوست　　کاین بود رسم روز ماراسپند

(مسعود سعد: ۶۶۷)

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۸۴/۲۶؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۸۲۵/۲ و ۸۳۶؛ «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

ماروت ← هاروت و ماروت

ماری و ماریانه ← مَشی و مَشیانه

ماسوخ /māsux/
مخلوقاتی همچون دیو* یا نوعی دَوال‌پا* که به مردم در آویزند و آنها را بکشند و بخورند. اینان موجوداتی مسخ شده‌اند و به این جهت ماسوخ خوانده شدند.

منبع: تفسیر طبری: ۱۹۷/۱.

ماطریون ← لوح محفوظ
مالک‌الحزن (ــ الحزین) ← بوتیمار

مالک بن دُعر /mālek-ebne do'r/
مالک که نام پدرش به صورتهای مختلف ذُعر، دُعر، دعور، زُعر و دینار در کتابهای تاریخ آمده است مهتر کاروانی بود که طبق روایات مذهبی بر چاه یوسف* گذشت و با مردی به نام «بشری» دَلو و طناب در چاه انداختند تا آب برکشند. چون یوسف از چاه برآمد، ماجرا را به کاروانیان نگفت تا وی را در مصر به بهای گزاف بفروشند. چون برادران یوسف وی را در کاروان مالک یافتند گفتند: این غلام ماست که سه روز است گریخته است. مالک او را به بیست درم از برادران خرید و به عزیز مصر فروخت و پس از آنکه یوسف را به عزیز تسلیم کرد پشیمان شد اما سود نداشت. پیش یوسف آمد و حاجت خواست و یوسف دعا کرد. مالک دوازده کنیز داشت که با مباشرت نمودن وی همگی بار برداشتند و از هر کدام دو پسر متولد شدند.

منابع: تفسیر طبری: ۷۷۱/۳؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۵؛ قصص [نیشابوری]: ۲۸۷؛ قصص [سورآبادی]: ۱۴۴ به بعد؛ تفسیر سورهٔ یوسف: ۱۷۹ و ۲۵۷؛ تفسیر حدایق‌الحقایق: ۳۳۲؛ اعلام قرآن: ۶۷۳؛ منطق‌الطیر: ۳۳۸.

مالوق /māluq/
مردمی بیابانی‌اند که صورت ایشان مانند صورت آدمی است اما بر تنشان موی است. غذای آنها گیاه زمین باشد و در مشرق جای دارند و مردمان را صید کنند و بخورند.

منبع: تفسیر طبری: ۱۹۶/۱.

ماندالا /māndālā/

ماندالا (Mandala) به سَنسکریت یعنی دایره (دایرهٔ سحرآمیز) که عبارت است از صورتی **پیچیده** که معمولاً آن را بر روی پرچم نقش می‌کردند و در نظر فرقه‌های بودایی به مفهوم **تمرکز** بوده است. به همین جهت در تبّت و هند و چین، ماندالا وسیلهٔ تمرکز نیروی **ذهنی** است زیرا نفوذ به ماندالا، به منزلهٔ رسوخ به مرکز وجود خودمان است. طواف دور **خانهٔ** خدا در مراسم حج اسلامی و نیز طواف بر گرد معابد هندو و بودایی هم به همین **هدف** صورت می‌گیرد.

جنبهٔ اساسی ماندالا در نظر بوداییان، دایره‌ای است شامل مربعی با چهار «در» و هر **کدام** از درها، در وسط ضلعی است که مقابل چهار جهت اصلی قرار دارد. پیدایش ماندالا به راز هستی و تجلّی* غیبی مربوط می‌شود.

ماندالا اولین طرح صورتِ نوعیِ (archetype) اساطیر است. بیشتر ماندالاهای مسیحیت، عیسی* را در مرکز یک دایره و چهار تن از حواریون را در چهار جهت فضا نشان می‌دهند.

ساخت ماندالا در اساطیر تمام ملل و تمثیل‌های مربوط به ادیان مختلف دیده می‌شود. در جهان‌شناسی ایرانی، به ویژه در رسالهٔ بُندهِشن، مرکز جغرافیای اساطیر خورینس (xvarinas) است که به‌تنهایی برازندهٔ نصف تمام کشورهایی است که اطراف آن واقع شده‌اند و حوادث مهم اساطیری کلّاً در آن اتفاق می‌افتند. از خورنه در عرفان اسلامی به اقلیم هشتم، جابلقا و جابلسا*، هورقلیا* و ناکجاآباد تعبیر شده است. بنای بیشتر شهرهای اسلامی که به صورت دایره‌وار، برگرد معبد /مسجد و بازار واقع شده‌اند، به نوعی از صورتِ نوعیِ ماندالا تبعیت کرده است.

منابع: فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۱۶؛ داریوش شایگان، «بینش اساطیری»، الفبا: ۵۵/۵ به بعد؛ رمزهای زنده‌جان: ۱۰۶.

مانی /māni/

مانی (Mani) (۲۱۶ـ۲۷۶ م.) نام نقاش زمان اردشیر یا شاپور ساسانی است که مادرش از نجبای ایران و به قولی از شاهزادگان اشکانی و پدرش فاتک، از مردم همدان بود. وی به بابل* مهاجرت کرد و مانی در همان جا تولد یافت. پدرش با فرقهٔ مغتسله (یکی از فرقه‌های گنوسی) در نواحی دجله و فرات معاشرت

داشت. مانی در آغاز جوانی مسافرتهای بسیار نمود و به چین رفت:

شنیدم کـه مـانی بـه صـورت‌گری ز ری سوی چین شد به پـیغمبری
(خمسه: ۱۰۷۹)

مانی هنر نقاشی را چنان فراگرفت که سرآمد نقاشان روم و چین شد و در زمان شاپور به ایران آمد و کتاب خود را که در آن صورتهای عجیب بود نشان داد و دعوی پیغمبری کرد و سرانجام به قول یعقوبی: بهرام اول مانی را به دست روحانیون زردشتی سپرد که در یک مجلس مباحثهٔ عمومی او را به خروج از دین محکوم کردند و به زندان افگندند و چندان عذاب دادند که بدرود زندگی گفت. مانی مخترع خط جـدیدی بـود مشـتق از سریانی، ولی ساده‌تر از خطی که کتابهای مانوی به آن نوشته شده‌اند. وی، ضمن اعتقاد به دو اصل خیر و شر و زروان*، به عنوان مظهر خیر، اعتقادات خاصی داشت کـه در کتابهای سِیَر (زندگی‌نامه‌ها) مسطورند. کتابهای بسیاری به مانی منسوب‌اند که انگلیون، شاپورگان، کنزالاحیاء و سفرالجبابره از همه مشهورترند. الفهرست حدود هفتاد و شش کتاب و رساله به او و پیروانش نسبت داده است.

ارژنگ مانی: معروفترین کتابی که به دلیل داشتن تصاویر بسیار زیبا و حیرت‌انگیز، از مانی در ادب فارسی شناخته شده و اصلاً شهرت او بیشتر به خاطر آن است، یک جلد آلبوم تصاویر است به نام ارژنگ (ارتنگ، ارزنگ، ارجنگ، اردنگ) که مبیّن مطالب کـتاب است و در یونانی «ایقون»، در پارتی «اردهنگ»، در پارسیک «ارتنگ» و در قبطی «ایقونس» نامیده شده است (برهان). به اعتقاد برخی این کتاب بخشی از انگلیون مانی بوده است. ارتباط مانی با تصویرگری و نقاشی، به ویژه کتاب ارژنگ او، در شعر فارسی تجلّی یافته و در ارتباط با آن اصطلاحات و کنایات و ترکیبات زیادی در عرصهٔ شعر شاعران پیدا شده‌اند. مثلاً ترکیبات زیر، فقط در شعر مسعودسعد توجه خواننده را به خـود جـلب می‌کنند:

خامهٔ مانی (۱۵۳، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۳۲، ۲۵۸)، صورت مانی (۱۴۲، ۱۵۷، ۲۳۲، ۲۵۳، ۵۱۵)، تصویر مانی (۱۹۶)، نقش مانی (۲۳۸)، کارِ مانی (۲۸۰)، کیش مانی (۲۵۶)، لقب مانی (۷۶)، نامهٔ مانی (۵۸۶، ۶۴۳)، نامهٔ ارژنگ (۳۰۳، ۳۰۴) و نقش ارتنگ (۳۰۷).

در اینجا به برخی مواردی که شخصیت مانی، به‌خصوص از جـهت ارتـباط او بـا نقاشی، مورد توجه قرار گرفته، اشاره می‌شود:

نـامهٔ تـو ای شـاه بـه چـین بـاید بـرد تا چو آن نامه بخوانند نخوانـند ارتـنگ
(فرخی: ۲۰۶)

هزار یک زان کاندر سرشت او هنر است نگار و نقش هـانا که نـیست در ارتـنگ
(فرخی: ۲۰۹)

به رَشک مجلس او کـارنامهٔ مـانی به رَشک محـفل او بـارنامهٔ ارژنگ
(فرخی: ۲۱۰)

همی تافت از پرنیان روی خـویش نگاری است گویی ز ارتنگ مـانی
(فرخی: ۳۸۳)

گر ارتنگ خواهی به بستان نگه کن که پر نقش چین شد میان و کـنارش
(ناصرخسرو: ۳۳۵)

نگاه کن که به نوروز چون شده‌ست جـهان چـو کـارنامهٔ مـانی در آبگـون قـرطاس
(منوچهری: ۴۵)

به نام قیصران سازم تـصانیف به از ارتنگ چین و تـنگلوشا
(خاقانی: ۲۷)

شاپور ذوالاکتاف است اکناف هدایت را مـانیِ ضـلالت را بـردار کشـد عـدلش
(خاقانی: ۵۰۲)

ز نقاشی بـه مـانی مـژده داده به رسّامی در اقلیدس گشـاده
(خمسه: ۴۵۴)

به تیشه صورت شیرین بر آن سنگ چنان بر زد کـه مـانی نـقش ارژنگ
(خمسه: ۲۷۱)

گرچه از انگشت مانی بر نیاید چون تو نقش هر دم انگشتی نهد بـر نـقش مـانی روی تـو
(سعدی: ۵۹۱)

گر التـفات خـداونـدی‌اش بـیاراید نگارخانهٔ چینی و نقش ارژنگی است
(سعدی: ۳۳)

اگر باور نمی‌داری رو از صـورتگر چـین پـرس
که مانی نسخه می‌خواهد ز نوک کلک مشکـینم
(حافظ: ۲۴۵)

ز صنع ایزدی محوند و مات و هایم و حـیران اگر لوشـا اگـر ارژنگ اگـر مـانی اگـر آزر
(قاآنی: ۳۱۶)

روان کرد کلک شبه‌رنگ را ببرد آب مـانی و ارژنگ را
(خمسه: ۹۳۶)

به قصد دولتم مانی و ارژنگ طراز سِحر می‌بستند بر سنگ

(امیرخسرو)

ز دل نزدیک‌تر با توست و ز خون در تو جاری‌تر
چنین فرمود مانی گر تو نزدیکی و گر دورش

(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۴۵۹)

ستایش‌کنان مانی ارجمندت چو نقاش و پیغامور دوست دارم
هم آن نقش‌پرداز ارواح برتر هم ارژنگ آن نقشگر دوست دارم

(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۲۲۶)

گاهی به نظر می‌رسد ارژنگ را نام بتکده‌ای در چین دانسته‌اند:

یکی نامه مانند ارژنگ چین نبشتند و کردند چند آفرین

(شاهنامه)

برخی هم گفته‌اند (برهان) ارژنگ نام نقاشی است اهل چین، غیر از مانی، که در هنروری همانند وی بوده است.

منابع: دینوری: ۵۰؛ آثارالباقیه: ۲۶۷؛ شاهنامهٔ بخ: ۲۰۶۳/۷ به بعد؛ یعقوبی: ۱۹۵/۱ به بعد؛ روضةالصفا: ۷۴۳/۱؛ تحلیل هفت پیکر: ۱۶؛ ایران در زمان ساسانیان: ۱۱۷ به بعد؛ اعلام قرآن: ۵۵۴ به بعد؛ سبک‌شناسی: ۱۰/۱ به بعد؛ احسان یارشاطر، «افسانهٔ خلقت در آثار مانوی»، یغما، مرداد ۱۳۳۰: ۱۹۳/۴ به بعد؛ عبدالحسین زرین‌کوب، «یگانه و دوگانه»، سخن، بهمن و اسفند ۱۳۴۰: ۱۶۲/۱۲ به بعد؛ مانی و دین او؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 741.

ماه /māh/

ماه (مَه، قمر) (moon) همچون خورشید* در اساطیر کهن ایران نقش مهمی دارد زیرا در شب تار، در برابر دیو* ظلمت، یگانه مشعل ایزدی است که پردهٔ ظلمت را می‌درد و عفریت سیاهی را رسوا می‌کند. در آیین زردشتی ماه پاسدار ستوران و حامل نژاد آنان است و هفتمین یشت به او اختصاص دارد و روز دوازدهم هر ماه شمسی را ماه‌روز* می‌نامیده‌اند. در اوستا از ماه‌نیایش که سه بار در ماه انجام می‌شد، یاد شده و در فروردین‌یشت به فَروَهَر* پاکان که به ستارگان و ماه و خورشید راههای مقدس را بنمودند درود فرستاده شده است. در مهریشت، مهر* به ماه تشبیه شده و مورد ستایش قرار گرفته است. به روایت بُندهِشن، ماه حافظ نطفهٔ ستوران و جانوران است و

آنچه از نطفهٔ گاو* نخستین، پاک و توانا بود به ماه انتقال یافته است.

ارداویرافِ* مقدس در سیر آسمان*، در دومین گام به ماه رسید و آنجا گروهی از مقدسین را مشاهده نمود. هلال ماه در قدیم از علایم خاص ایرانیان بود و به قول بیرونی: ایرانیان چنین می‌پنداشته‌اند گردونهٔ ماه را گاوی از نور می‌کشد که دو شاخ زرّین و ده پای سیمین دارد.

در بسیاری از نقاط ایران و به خصوص در نظر عامه، خورشید و ماه زن و مردند و دلدادهٔ یکدیگر. لکه‌های چهرهٔ ماه اثر دست خورشید است که از روی حسادت، دست گل‌آلود خود را بر صورت ماه کشیده است. قدما معتقد بودند نور ماه جامهٔ کتان را سوراخ می‌کند و چون دیوانه چشمش به ماه افتد آشفتگی‌اش افزونتر می‌شود (لغت‌نامه).

در اساطیر علت خسوف و کسوف، ستیز و نبرد خدایان اساطیری است. در اسطوره‌های هندی، بدر و مُحاقِ ماه ناشی از رفتار ماه با همسران اوست زیرا ماه هفت زن دارد و از آن میان تنها به یکی التفات دارد.

در ادبیات فارسی ماه بیشتر مظهر زیبایی و روشنی و نمونهٔ علوّ و بلندی است و در ارتباط با این مفاهیم است که کنایات و استعارات و ترکیبات متعدد از قلم خیال‌آفرین شعرای ایران تراوش کرده و به خصوص زیبایی زنان به ماه تشبیه شده است:

چو دید ماه به عادت بگفت آنک ماه — به شرم گفتمش ای ماه‌چهر ماه کجاست
(عمعق، لغت‌نامه)

گفتم فروغ روی تو افزون به شب بود — گفتا به شب فروغ دهد ماه آسمان
(امیرمعزی: ۵۹۵)

ایا شهی که گرفته است زیر شهپر حفظ — همای دولتت از اوج ماه تا ماهی
(ظهیر، تصحیح یزدگردی: ۲۲۶)

ماهی نتافت چون رخت از برج نیکویی — سروی نخاست چون قدت از جویبار حسن
(حافظ: ۲۷۱)

ماه و کتان:

ز کین او دل دشمن چنان شود که شود — ز نور ماه درخشنده جامهٔ کتّان
(فرخی: ۲۵۴)

ذات بی‌مانندش را نتوان هیچ ستود — که ستایش به برش تابش ماه و قَصَب است
(قاآنی: ۸۷)

ماه و دیوانه:

بگفتا گر نیابی سوی او راه بگفت از دور شاید دید در ماه
بگفتا دوری از مه نیست در خور بگفت آشفته از مه دور بهتر
(خمسه: ۲۶۹)

مگر دیوانه خواهم شد درین سودا که شب تا روز
سخن با ماه می‌گویم پری در خواب می‌بینم
(حافظ: ۲۴۴)

برای بقیهٔ شواهد و همچنین امثال و کنایات، به لغت‌نامهٔ دهخدا مراجعه شود.

در شعر معاصر هم به جنبه‌های اساطیری ماه توجه شده است:

ماه می‌گذرد
در انتهای مدار سردش
ما مانده‌ایم و
روز نمی‌آید. (احمد شاملو)

منابع: یشتها: ۳۱۶/۱ به بعد؛ باجلان فرخی، «اسطوره‌های خورشید و ماه»، کتاب جمعه، مرداد ۱۳۵۸: ۱۰۸/۱ به بعد؛ رحیم عفیفی، «سی‌روزهٔ بزرگ»، م.د.ا.ت.، زمستان ۱۳۶۰: ۱۰۱۵/۷؛ ماه در ایران: ۱۱ به بعد؛ *Brewer's*: 784.

ماه‌پیشانی /māh-pišani/

نام دختری معصوم و زیبا در افسانه‌های عامیانهٔ کودکان است که ماهی از پیشانی او برمی‌آید و در اثر حسادت زن پدرش همیشه تحت فشار قرار دارد. او در بسیاری از داستانها سرانجام زن پسر پادشاه می‌شود و تلاش نامادری‌اش که می‌خواهد دختر خودش را به پسر پادشاه بدهد عقیم می‌ماند. به نظر صبحی مهتدی این قصه متعلق به پیش از اسلام است. وی این قصه را با مقایسهٔ پنجاه نسخه که از سراسر کشور برایش فرستاده بودند تنظیم کرد و در مجموعهٔ افسانه‌ها (۲۴ تا ۴۷) به چاپ رسانید.

منابع: خسرو کوهیار، «روایتی از ماه پیشانی (اراک)»، پیام نو، خرداد ۱۳۲۵: ۷/۲ و ۳۴/۸؛ قصه‌های کتاب کوچه: ۳۱۲ تا ۳۳۴؛ لغت‌نامه.

ماه‌روز /māh-ruz/

روز دوازدهم هر ماه شمسی را به مناسب تقدیس اسم ماه* و فرشتهٔ* نگهبان آن، ماه‌روز

خوانده‌اند که روزی سبک و برگزیده است و برای شادخواری و حاجت خواستن مناسب است. به این ویژگیِ ماه‌روز در شعر فارسی اشاره شده است:

می‌خور کِت باد نوش، برسمن و پیلگوش روز رَش و رام و جوش، روز خور و ماه و باد
(منوچهری: ۱۹)

ماه‌روز ای به روی خوب چو ماه بادهٔ لعل مشکبوی بخواه
گشت روشن چو ماه بزم که گشت نام این روز ماه و روی تو ماه
(مسعود سعد: ۶۶۲)

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶/۲۶۷؛ همو، «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸/۸۲۳؛ لغت‌نامه.

ماه مُقَنَّع ← ماه نخشب

ماه نَخشَب /māh-e naxšab/

ماه نخشب (ماه مُقَنَّع، ماه نَسَف) نام ماهی است که هاشم بن حکیم بن عطا، معروف به المُقَنَّع، به سِحر و شعبده ساخته بود و در شهر نَخشَب (نَسَف، قَرش) در ترکستان آن را از درون چاهی در پایین کوه سیام که به چاه نخشب (مُقَنَّع) معروف بود، به آسمان* می‌فرستاد. گفته‌اند این ماه* (قمر) تا مدت دو ماه هر شب از این چاه بر می‌آمد و تا چهار فرسنگ را روشن می‌کرد. معروف است که جنس این ماه از سیماب (جیوه) بوده است:

نه ماه آیینهٔ سیماب داده چو ماه نخشب از سیماب‌زاده
(خمسه:۱۷۸)

سه روز آن مَه در آن چَه بود تا شب چو ماه نخشب اندر چاه نخشب
(جامی)

منابع: لغت‌نامه؛ سرگذشت المُقَنَّع در کتابهای تاریخی و سرگذشت‌نامه‌ها.

ماهی /māhi/

ماهی (fish) (در عربی: نون، حوت و سَمَک) جانوری است آبزی که در روایات و اندیشه‌های اسلامی به نحو مؤثری حضور یافته است. بسیاری از مفسّرین قرآن برآنند که

مراد از «ن» (نون) که در آغاز سورهٔ قلم (۶۸) به آن سوگند یاد شده، همان ماهی‌ای است که جهان بر پشت اوست و او در آب* قرار دارد و زیر آن ماهی گاوی* است و زیر گاو، صخره و زیر صخره، ثَری (زمین، خاک) و زیر ثری کس نداند چیست و نام آن ماهی «لیوثا» است و نام آن گاو «یهموث». در روایتی دیگر (میبدی: ۱۸۶/۱۰) این ماهی بر دریا، دریا بر باد، و باد بر قدرت قرار دارد. گویند آن ماهی استکبار کرد و به خود معجَب شد و خواست که جهان زیر و رو کند. خدا پشه‌ای بیافرید تا به بینی او درشد و بیرون شد و پیش روی او بنشست (قس: نمرود). از آنگاه چشم آن ماهی باز مانده است و در آن پشه همی نگرد (تفسیر کمبریج: ۴۵۵/۲).

در شعر فارسی، به روایت «ماهی زمین»، به همین مضمون اشاره شده است:

دوست‌رویی آنچنان کز پشت ماهی تا به ماه — بر تو هر موجود را عشق دگر بینم جدا
(سنایی: ۶۰)

به پِی شکسته همه ماهی زمین را پشت — به یَشک خسته همه شیر آسمان را یال
(مسعود سعد: ۳۰۸)

از حلم تو بگذارد ماهی زمین زور — وز بَأس تو ننماید شیر فلک اقدام
(مسعود سعد: ۳۲۵)

صدساله زمین خشک را از خون — تا ماهی و پشت گاو تر کرده
(مسعود سعد: ۴۸۳)

گَه قطر زمین از ثبات رزمت — تا پشت سمک رنگ و نم گرفته
(انوری: ۴۳۷/۱)

یکی را ز ماهی به ماه آورد — یکی را ز مَه زیر چاه آورد
(شاهنامه)

زمین هفت کشور به شاهی تو راست — سرِ ماه تا پشت ماهی تو راست
(شاهنامه)

همه بندگانیم و شاهی تو راست — ز برج بَره تا به ماهی تو راست
(شاهنامه)

چو بر شیرین مقرر گشت شاهی — فروغ مُلک بر مَه شد ز ماهی
(خمسه: ۲۳۸)

بنا بر آیات ۱۴۲ تا ۱۴۴ سورهٔ صافّات، یونس* را یک ماهی فرو بلعید و چون خدای را تسبیح گفت ماهی او را به ساحل افکند و اگر خدای را تسبیح نمی‌گفت، تا روز واپسین

در آنجا می‌ماند. سعدی به این موضوع صریحاً اشاره کرده است:

قرص خورشید در سیاهی شد یونس اندر دهان ماهی شد

(سعدی: ۴۱)

«حوت یونس» به همین دلیل در ادب اسلامی مظهر گرسنگی و نیکو بلعیدن است (ثمارالقلوب: ۴۳). هنگامی که یوشع* و موسی* در جست‌وجوی خضر* به مجمع‌البحرین رسیدند قطره‌ای آب حیات* بر لب ماهی بریان یوشع چکید و به فرمان خدای تعالی زنده شد و خویشتن به دریا افکند و موسی و یوشع به دنبال او برفتند و خضر را بیافتند (بلعمی: ۴۶۷/۱).

یکی از بلاهای ده‌گانه که بر مصر واقع شد متعفن گشتن آب نیل* بود که ماهیانش تمام هلاک شدند و امید آن قوم از طعام دایمی‌اش قطع گردید (قاموس: ۷۸۰).

دوازدهمین ماه سال و یکی از بروج آسمان نیز حوت یا سَمَکه (ماهی) نامیده شده و در ادبیات فارسی نیز به همین نام مطرح است:

چِرم خورشید چو از حوت درآید به حَمَل اَشهَبِ روز کند اَدهَمِ شب را اَرجَل

(انوری: ۲۹۴/۱)

در قلمرو نمادشناسی، ماهی به طور کلّی مظهر حاصل‌خیزی و باروری است که در آغاز، «مادر ـ الهه» بوده است. «اِآ» (Ea) خدای آبِ تازه در باور سومری شکل ماهی یا شکل بزی است با دُمِ ماهی که خود می‌تواند اصل و منشأ برج جَدی در تقویمهای حیوانی باشد. ویشنو* به عنوان ماهی (ماتسیا matsya) با دُمِ ماهی در نخستین تجسمِ خود نمودار گشت. در چین، ماهیِ یو (yu) نماد باستانی ثروت و فراوانی است. کودکی همراه با ماهی، بر آرزوی وفور فرزندان دلالت دارد، چنان‌که وجود ماهی قرمز در تُنگ آب و احتمالاً سنّت سبزی پلو باماهی بر سفرهٔ نوروز* ایرانی هم با دیگر نمادهای آن، به همین معنای فراوانی و وفورِ نسل می‌تواند باشد یا دست کم مظهر زایندگی و استمرار نسل. در آیین شینتویی یکی از هفت خدای شادی، یک ماهی بزرگ در دست دارد و آن را با قلاب صید می‌کند. در نقشهای سنگهای گور عیسویان، مسیح* به صورت ماهی نمودار شده است. علاوه بر این، ماه* نمادی کهن برای غسل تعمید* و سه ماهی، نمادی از تثلیث است.

در متون عرفانی فارسی، ماهی رمز سالک و دریا رمزی از هستی است. عارف کامل

چون در بحر معرفت مستغرق است «ماهی»، و غیرِ عارفِ کامل «جز ماهی» خوانده شده‌اند (کشاف):

رو بـه دریـایی کـه مـاهی‌زاده‌ای همچو خس در ریش چون افتاده‌ای
خس نه‌ای دور از تو رشک گوهری در مـیان مـوج بحـر اولی‌تـری
(مثنوی: ۳۸۸/۶)

هر کـه جـز مـاهی ز آبش سیر شـد هر که بی روزی است روزش دیر شـد
(مثنوی: ۳/۱)

هر که چون ماهی نباشد جوید او پایان آب هر که او ماهی بود کی فکـرت پـایان کـند
(کلیات شمس: ۱۱۱/۲)

همین فکر حدوداً در شعر سهراب سپهری هم آمده است:

و فکر کن که چه تنهاست
اگر که ماهی کوچک دچار آبی دریای بیکران باشد. (هشت کتاب: ۳۰۷)

در شـعر «پـیغام مـاهیها» (هشت کـتاب: ۳۵۵) مـاهی، جـویندهٔ مـحرومی است در جست و جوی آب (حیات):

رفته بودم سر حوض
تا ببینم شاید، عکس تنهایی خود را در آب
آب در حوض نبود
ماهیان می‌گفتند:
هیچ تقصیر درختان نیست
ظهر دم‌کردهٔ تابستان بود
پسر روشن آب، لب پاشویه نشست
و عقاب خورشید، آمد او را به هوا برد که برد.
... تو اگر در تپش باغ خدا را دیدی، همت کن
و بگو ماهیها حوضشان بی آب است.

منابع: عـجایب [طـوسی]: ۶۰۵؛ عـجایب [قـزوینی]: ۸۴؛ عـجایب [فـارسی]: ۱۱۷ بـه بـعد؛ حیاةالحیوان: ۲۶۹/۱؛ الروضة من‌الکافی: ۸۹؛ تفسیر گازر: ۱۳۲/۱۰؛ سمبولها: ۱۳۲؛ نگاهی تازه به سهراب سپهری: ۱۳۱؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۱۰۰؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۱۰۴۵/۲ به بعد؛ لغت‌نامه؛ *Dictionary of Symbols*: 93.

ماهیار ← جانوسیار و ماهیار

مای /māy/

نام شهری در هند است که مردم آن مانند مردم بابل* به سِحر و جادو مشهور بوده‌اند و ظاهراً همان «مؤو» است. نام این شهر به همین صفت در شعر فارسی کاملاً شناخته است:

بسرفت یار و رهی ماند در بیابانی — که حدّ او نشناسد به جهد جاذوی مای
(دقیقی: ۱۰۵)

ستاره‌شناسان و گُندآوران — ز هر کشوری آن که دیدم سران
ز قَنُّوج و ز دنبر و مرغ و مای — برفتند با زیج هندی ز جای
(شاهنامهٔ بخ: ۱۴۱۶/۵)

ز زابلستان تا به دریای سند — همه کابل و دنبر و مای هند
(شاهنامه، لغت‌نامه)

به چیست گویی سِحر حلال در ره شعر — چنان نمایم کز مای یا دماوندم
(سوزنی: ۳۷۳)

از دل و جان رفت باید سوی خانهٔ ایزدی
چون به صورت رفت خواهی، یا به چین شو یا به مای
(سنایی، لغت‌نامه)

ضبط مصرع دوم این بیت در دیوان سنایی (۶۱۰) چنین است:

چون به صورت رفت خواهی، خواه به سر شو خواه به پای

منابع: لغت‌نامه؛ صحاح‌الفرس.

مایا /māyā/

مایا (maya) میزان و اندازهٔ ظهور صورتهای عالم است که از آن به توهّم جهانی و هنر نیز تعبیر کرده‌اند. آن که کثرت را به نیروی تجلّیات هنری خود می‌آفریند معمار الهی است و جهان به منزلهٔ صفحه‌ای است که صفات خداوند در آن به ظهور می‌رسند. لذا مایا از لحاظ نیروی خلاقهٔ الهی، به یک اعتبار، معرفت است و به یاری همین نیروست که خدایان و فرشتگان* اساطیری چون ویشنو* تجسم و ظهور پیدا می‌کنند. از طرف دیگر،

مایا جادوی جهانی است که برای اغوای آدمیان دامهای مهلک می‌گستراند و آدمی را اسیر خود می‌کند.

مایا همچنین نام قومی هندی‌الاصل است که در قارهٔ امریکا زندگی می‌کنند و نیز در اساطیر یونانی یکی از پلیادها، دختر اطلس* و پلیونه و مادر هرمس* از زئوس* دانسته شده است و در آیین روم، الههٔ بهار و حاصل‌خیزی است که ماه مه (می) به نام اوست.

منابع: ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۸۴۸/۲ به بعد؛ داریوش شایگان، «بینش اساطیری»، الفبا: ۳۵/۵ به بعد؛ دا.فا..

مایده / māyede /

حَواریون عیسی* هنگام عبور از بیابانها، برای تحکیم مبانی عقیده و اطمینان دل خویش، از او خواستند از پروردگارش بخواهد از آسمانها مایده‌ای (خوردنی، طعام) نازل کند. به روایت قرآن (مائده: ۱۱۲ تا ۱۱۴) چون اصرار ورزیدند، عیسی از پروردگار خویش خواست که مایده‌ای بر ایشان نازل شود. آنگاه مایده‌ای از آسمان* آمد که زیر و زِبَرِ آن دو قطعه ابر بود. عیسی سرپوش برگرفت و سفره‌ای بود از زر سرخ و بر آن ماهی* بریان بود با سیر و تره و قدری نمک و زیتون* و پنج انار* و پنج خرما و دوازده عدد نان، به تعداد حواریون. ابن عباس گفت: هر چه سبزی در دنیاست بر آنجا بود مگر گَندنا (تره) و سیر و پیاز. عیسی گفت بخورید و خدای را یاد کنید. جمعی کثیر بر آن بنشستند و هر کوری که از آن طعام بخورد بینا شد و هر رنجوری که بخورد شفا یافت و خلقی انبوه از آن بخوردند و آن طعام همچنان بر جای بود. چون آفتاب* فرو می‌شد این سفره به آسمان بر می‌شد و روز دیگر باز می‌آمد. به روایتی چهل روز از آن بخوردند. برخی تردید کردند و گفتند جادو است و خدا صورتهای ایشان را مسخ کرد. به قولی چهارده نفر از خواب به صورت خوک برخاستند و گرد مزبله‌ها کثافت می‌خوردند. نام پنجمین سورهٔ قرآن که در آن به اجمال از این خوان آسمانی یاد شده، «مائده» است.

مولوی به حکایت نزول مایده از آسمان اشاره کرده است:

مایده از آسمان شد عایده چون که گفت أَنْزِلْ عَلَیْنا مائده

(مولوی، لغت‌نامه)

مایده از آسمان در می‌رسید بی صُداع و بی فروخت و بی خرید

(مثنوی: ۷/۱)

منابع: بلعمی: ۷۷۳/۲؛ روضةالصفا: ۲۴۲/۱؛ قصص [نجار]: ۴۱۲.

مَأجوج ← یأجوج و مأجوج
مَأرب (سد) ← سَبا

مَتوشَلَخ /matušalax/
مَتوشَلَخ یا متوشالخ، نام پسر ادریس* یا اخنوخ، جدّ حضرت نوح* بود که بیش از نهصد سال بزیست و سرانجام در سال طوفان نوح بمرد. متوشلخ همچون نوح، به طول عمر شهرت یافت.

منابع: بلعمی: ۱۱۲/۱؛ قاموس: ۷۸۲؛ مهر نیمروز: ۵۴؛ لغت‌نامه و منابع آن.

مجنون ← لیلی و مجنون
محشر ← رستاخیز

محمود و ایاز /mahmud va ayāz/
یمین‌الدوله محمود (۳۶۰ـ۴۲۱ ق.) مقتدرترین سلطان غزنوی، به یکی از غلامان ترک، به نام ابوالنجم ایاز (ایّاز) بن اویماق نظر خاصی داشت که تدریجاً به علاقه‌ای شدید مبدل شد و این علاقه تا آنجا گسترش یافت که وی را تا پایان عمر در سفر و حضر و غم و شادی همراه خود می‌داشت. ایاز، بعد از وفات محمود، خدمت امیرمحمد غزنوی را رها کرد و در نشابور به سلطان مسعودغزنوی پیوست و در زمان مسعود مدتی امارت قصدار و مکران را داشت.

داستان علاقهٔ محمود به ایاز که در فراست و هوش و جمال نیکو، مَثَل بود بارها موضوع حکایات و اشارات شعرای فارسی زبان واقع شده و زلالی خوانساری منظومه‌ای در این باب پرداخته است. حکایتی که عروضی (چهار مقاله: ۳۴) در مورد این عشق و کوتاه کردن زلف ایاز آورده، معروف است. در اینجا به برخی از این مضامین اشاره می‌شود:

یافته در نغمهٔ داوود ساز قصهٔ محمود و حدیث ایاز

(خمسه: ۴۷)

رفته ایاز بر در محمود زاولی — طالب معاش غزنی و زاولستان شده
(خاقانی: ۴۰۱)

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت — که حُسنی ندارد ایاز ای شگفت...
(سعدی: ۲۸۸)

بار دل مجنون و خَم طُرّهٔ لیلی — رخسارهٔ محمود و کف پای ایاز است
(حافظ: ۲۹)

غرض کرشمهٔ حُسن است ورنه حاجت نیست — جمال دولت محمود را به زلف ایاز
(حافظ: ۱۷۵)

محمود بوَد عاقبت کار درین راه — گر سر برود در سر سودای ایازم
(حافظ: ۲۳۰)

محمود باد عاقبتِ او چو نام من — با طالعی خجسته‌تر از طلعت ایاز
(قاآنی: ۴۴۶)

منابع: فرهنگ فارسی: اعلام؛ لغت‌نامه؛ دا.فا.: ایاز.

مَدیَن ← شُعَیب؛ موسی

مدینهٔ فاضله ← آرمان‌شهر

مَرْخ ← شجر اخضر

مرداد ← امشاسپندان

مردادروز /mordād-ruz/

مرداد (امرداد) روز، نام هفتمین روز از ماه شمسی است که به نام مرداد، فرشتهٔ* موکّل بر مردم، به این نام موسوم گشته و روزی خجسته و مبارک است. روز هفتم مرداد ماه جشن مردادگان است که پارسیان عید کنند و آن را جشن نیلوفر* نیز گفته‌اند (برهان):

روز مرداد مژده داد بدان — که جهان شد به طبع باز جوان
(مسعود سعد: ۶۶۰)

منابع: عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۲۶/۲۶۱؛ همو، «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

مُردارخوار ← کرکس

مرداس، نام پدر ضحّاک ← ضحّاک

مَردگیران /mard girān/

مردگیران یا مزدگیران جشنی بوده که در روز پنجم (سفندارمذ روز) اسفندماه در ایران قدیم برگزار می‌شده است. به قول بیرونی (آثارالباقیه: ۳۰۱) این عید به زنان اختصاص داشته و چون بر شوهران خود مسلط بوده‌اند و از آنها آرزوها می‌خواسته و هدیه‌ها می‌گرفته‌اند، به مردگیران یا مزدگیران شهرت یافته است. در این شب افسونهایی برای عقرب‌گزیدگی بر کاغذ می‌نوشتند و آن را که «رقعه‌های کژدم» (التفهیم: ۲۵۹) نامیده می‌شد، از در خانه‌ها آویزان می‌کردند. این رسم تا روزگار بیرونی در ری و اصفهان و سایر شهرها باقی بوده است. منابع متأخّر (مانند جهانگیری: ۱۱۵۰/۱ و انجمن‌آرا) زمان برگزاری آن را پنج روز آخر اسفندماه ذکر کرده‌اند. عوام را نیز در باب نوشتن رقعه‌های کژدم و چسبانیدن آن بر دیوارها به شیوه‌ای خاص اعتقاداتی بوده است (← نیرنگستان: ۱۰۶). گونه‌ای از این جشن تا همین چند سال پیش در دره‌گز و روستای بیمرغ گناباد اجرا می‌شده است. هم اکنون گونهٔ دیگری از آن در روستای «اسک» واقع در نود کیلومتری شمال شرق تهران جریان دارد (مرتضی فرهادی، «حکومت زنان در روستای اسک»، فصلنامه‌ی پژوهش زنان، بهار ۱۳۸۱: ۱۶۳/۳ به بعد). برخی محققان این رسم را در قرن حاضر به منطقهٔ کردنشین قفقاز نسبت داده‌اند (A. Kerasnovolska : 189) در حالی که در سایر نواحی ایران هم معمول است.

منابع: یشتها: ۹۴/۱؛ التفهیم: ۲۵۹ به بعد؛ آثارالباقیه: ۳۰۱ به بعد؛ آیینهای نوروزی: ۴۳؛ گاه‌شماری و جشنهای ایران باستان؛ «مردگیران یا مزدگیران»، سهند، مرداد ۱۳۸۰، پاریس، اوت ۲۰۰۱: ۹۸؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۳۰؛ لغت‌نامه؛
Anna, Kerasnovolska, *Some Key Figures of Iranian Mythology Calender*, Krakow, 1998 : 189.

مردم‌گیا(ه) ← مهرگیاه

مردوخ /mardux/

مردوخ یا ماردوخ یا مردوک، در روایات کهن بابلی، فرزند «اِآ» (Ea) خدای آبِ* تازه است که به جنگ «کانگو» (Kangu)، شوهر و سردار لشکر «تیامت» (خدای مادینه)،

معبود بابلیها و آشوریها شتافت و عاقبت بر تیامت غالب آمد و از پیکر او جهان را آفرید و دوازده عفریت که در لشکر تیامت بودند همه را اسیر کرد و در ستاره‌های آسمانی زندانی ساخت. اسامی این دوازده موجود آسمانی بعداً لقب دوازده برج نجوم ثوابت در منطقةالبروج گردید و هنوز در پاره‌ای از زبانهای ملل متمدن به همان معانی قدیمی باقی است. مردوخ را برخی با مرّیخ*، خدای جنگ، و برخی با مشتری* مطابقت داده‌اند (اعلام قرآن: ۲۲۸) اما چنان که از لوح پنجم الواح بابلی بر می‌آید، مردوخ حرکت سیّارات و ثوابت و کسوف و خسوف و مدارات را مقرر می‌دارد.

مطابق با این روایات، مردوخ پس از این پیروزی، در انجمن خدایان سَروری یافت. نام مردوخ، به ندرت، در شعر فارسی آمده است:

گفت مردوخ آدم از یزدان گریخت — از کلیسا و حرم نالان گریخت
تا بیفزاید به ادراک و نظر — سوی عهد رفته باز آید نگر

(اقبال: ۳۲۱)

منابع: دیار شهریاران: ۸۸۶/۲؛ فرهنگ ایران باستان: ۱۱۷ به بعد؛ الواح بابل: ۱۸۰ و ۱۸۵؛ مهرداد بهار، «ورزش باستانی و ریشه‌های تاریخی آن»، زورخانه‌های تهران: ۲۶.

مردوک ← مردوخ

مرد و مردانه ← مَشی و مَشیانه

مرغ آمین /morq-e āmin/

فرشته‌ای* است که در هوا پرواز می‌کند و همیشه آمین می‌گوید و هر دعایی که به آمینش برسد مستجاب می‌شود. آمین همچنین نام ستاره‌ای است که اسم دیگرش «کف الخضیب» است و گویند به هنگام طلوع آن دعا مستجاب می‌شود و از اسماءِ باری تعالی نیز هست. بال گشادهٔ مرغ آمین، که حامی رنجوران است، همهٔ بامها را می‌پوشاند. در شعر فارسی مرغ آمین با همین خصوصیات مورد توجه شاعران قرار گرفته است:

گلشن عاشق دعاگو را — بلبلی به ز مرغ آمین نیست

(حسن رفیع، آنندارج)

دعای ما به اجابت نمی شود نزدیک — کشیده زلف تو در دام مرغ آمین را

(مولانا بهشتی، آنندراج)

نیما یوشیج، شاعر معاصر، حکایت دردناک مرغ آمین را در شعری به همین نام ماندگار **کرده**، که به احتمال زیاد سرگذشت غمبار خود او نیز هست:

مرغ آمین دردآلودی است کاواره بمانده
رفته تا آن سوی این بیدادخانه
بازگشته رغبتش دیگر ز رنجوری نه سوی آب و دانه... (شعر من: ۲۹)

منابع: آنندراج؛ غیاث‌اللغات؛ فرهنگ تلمیحات: ۴۰۰.

مرغان مرغ ← وارغَن
مرغ حق ← مرغ شباویز
مرغ سعادت ← هما

مرغ شباویز /morq-e šabāviz/

مرغ شباویز (مرغ حق، مرغ شبگیر، مرغ شباهنگ) همه شب خود را از پای، به شاخ درخت* می‌آویزد و حق حق می‌گوید تا زمانی که قطره‌ای خون از گلوی او بچکد. در یک روایت دیگر، میان برادر و خواهری، بر سر مالی، نزاعی در می‌گیرد زیرا برادر دو بهره از مال را می‌خواسته و خواهر به حالت قهر فرار می‌کند و برادرش مرغ حق می‌شود و از آن وقت، به انتظار خواهر می‌گوید «بی‌بی جون، دو تا تو، یکی من». روایت دیگر این است که مرغ حق یک دانه گندم* از مال صغیر خورده و در گلویش گیر کرده است و آن‌قدر حق حق می‌گوید تا از گلویش سه قطره خون بچکد. در شعر فارسی به دو نام او اشاره شده است:

دل مرغ حق گو مگر خون شود که از چنگش این نغمه بیرون شود
(ملاطغرا، آنندارج)

نهاده نام آن شبرنگ شبدیز برو عاشق‌تر از مرغ شباویز
(خمسه: ۱۵۸)

چو بردستان زدی دست شکرریز به خواب اندر شدی مرغ شباویز
(خمسه: ۳۵۷)

در شعر معاصر از این مرغ به «شبگیر» هم یاد شده است:

و به اقتضای شب است و سیاهی ست تنها
که صداها همه خاموش می‌شود
مگر شبگیر
از آن پیشتر که واپسین فغان «حق»
با قطرهٔ خونی به نایش اندر پیچید ... (احمد شاملو، مرثیه‌های خاک: ۲۶)

اخوان ثالث در قطعه‌ای، از آن، با نام «شباهنگ» یاد کرده است:

شباهنگان چه خاموشند امشب بهاران را چه بادی بُرد ازین باغ
شباهنگی به گوشم گفت آرام «بهاران کو بگو درد و بگو داغ»
(تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۰۱)

منابع: جهانگیری: ۱۱۵۸/۱؛ نیرنگستان: ۹۷؛ آنندراج.

مرغ عیسی ← عیسی
مرغ غم ← بوتیمار
مرغ وارغَن ← وارغَن
مرغ همایون ← هما
مرّیخ ← بهرام

مریم عذرا /maryam-e azrā/

حنّه، زن عمران، نذر کرده بود هرگاه خدا به او فرزندی بخشد، او را در راه خدا قرار دهد و چون مریم را زایید، وی را به «زکریّا بن برخیا» که شوی خالهٔ مریم بود سپرد. مریم تا هفده‌سالگی روز و شب در خدمت مَزگت (محل عبادت) بود و چون زکریّا به واسطهٔ پیری خود و زنش فرزند نمی‌آورد، سرانجام مهر فرزندی به مریم افکند و او را چون فرزند می‌داشت. تا دوازده سالگی بجز زکرّیا کسی سوی او نرفت. به روایت قرآن (آل عمران: ۳۷) روزی از روزهای زمستان زکریّا بر وی وارد شد و نزد او میوهٔ تابستانی یافت. مریم گفت از نزد پروردگارش است. سرانجام خدای تعالی جبرئیل* را سوی مریم فرستاد تا در آستین وی دمید و به عیسی* باردار شد. گویند جبرئیل خود را به صورت یوسف نجّار به او نمود و مریم چون دید این شخص از جنس بشر نیست با او مجادله کرد و گفت: چگونه مرا فرزندی باشد در حالی که هیچ بشری به من نزدیک نشده

است و من هم به تبهکاری نیفتاده‌ام. چون روزهای حملش سپری گشت، او را درد زاییدن گرفت و خود را به تنهٔ درخت* خرمایی چسبانید و زیر پای او چشمه‌ای ایجاد شد. مریم درخت را تکان می‌داد و خرمای تازه فرو می‌ریخت. هرکس پیش او می‌آمد، می‌گفت: نذر کرده‌ام که روزه بگیرم و با هیچ کس سخن نگویم (روزهٔ صُمت).

سرگذشت مریم عذرا، بر خلاف سایر موارد، در قرآن کریم (آل عمران: ۴۵ تا ۶۰، مائده: ۱۰۹ تا ۱۲۰ و مریم: ۱۶ تا ۳۵) به تفصیل تمام آمده است. مهمترین ویژگی شخصیت او، یعنی آبستنی و تولد از باکره که منحصر به مریم نیست و موارد مشابهی دارد (اعلام قرآن: ۵۷۲) در ادبیات فارسی منشأ بسیاری از استعارات و ترکیبات شده است که در زیر به نمونه‌های اندکی از بسیار اشاره می‌شود:

درخت (نخل) مریم:

به نامت که زد دست در شاخ خشک — که چون نخل مریم نیاورد بر
(مسعود سعد: ۲۰۱)

ای نظامی مسیح تو دَمِ توست — دانش تو درخت مریم توست
(خمسه: ۶۱۱)

زبان بسته به مدح محمد آرد نطق — که نخل خشک پی مریم آورد خرما
(خاقانی: ۱۳)

روزهٔ مریم:

تاج اَنا عَبدُالله بر تارک عیسی نِه — مُهری ز سخن گفتن بر دو لب مریم زن
(سنایی: ۴۸۳)

مریم گشاده روزه و عیسی ببسته نطق — کو در سخن گشاده سر سفرهٔ سخا
(خاقانی: ۵)

ز دعوی بسته گردد چون زبان معنی شود گویا — به گفتار آورد خاموشی مریم مسیحا را
(صائب: ۵۷)

چادر مریم:

شعر من چون چادر مریم مستتر گشته بود
من به کنجی در، همی خون خوش همی خوردم حزن
(سنایی: ۴۷۸)

کشف آن چادر درین مجلس فتاد از بهر آنک چادر مریم بر عیسی بسی دارد ثمن
(سنایی: ۴۷۹)

سر به سر کردیم با تو نی ز ما و نی ز تو چادر مریم مدزد و شیث را مهمان مکن
(سنایی: ۵۰۸)

آستین (جیب) مریم:

چون آستین مریمی و جیب عیسوی از خلق زمانه معنبر نکوتر است
(خاقانی: ۷۶)

گِرد جیش تو در دماغ ظفر چون دَمِ آستین مریم باد
(انوری: ۱۰۸/۱)

در اژدهای رایت از باد حملهٔ تو روح‌الله است گویی در آستین مریم
(انوری: ۳۳۴/۱)

رشتهٔ مریم: آورده‌اند که مریم در حرفهٔ خیاطی مهارت داشت (شرح قصیدهٔ ترسائیه: ۵۵).

تنم چون رشتهٔ مریم دوتایست دلم چون سوزن عیساست یکتا
(خاقانی: ۲۴)

نگردد مانع پرواز جان را تار و پود تن نبندد رشتهٔ مریم پر و بال مسیحا را
(صائب: ۱۳۹)

سایر مضامین:

حجرهٔ عقل را ز تحفهٔ روح تازه چون سجده‌جای مریم کن
(سنایی: ۴۹۹)

مگر که بود دم جبرئیل باد صبا که همچو عیسی مریم بزاد گُل ز تراب
(مسعود سعد: ۳۹)

ور کسی زان دَم ندارد آگهی مرده دل زادست اگر از مریم است
(عطار: ۵۵)

عیسی اندر آسمان هم داند، ار خواهی بپرس
تات گوید کاین سخن در صفوةالدین مریم است
(انوری: ۷۷/۱)

مریم بکر معانی را منم روح‌القدس عالم ذکر معالی را منم فرمانروا
(خاقانی: ۱۷)

مریمِ آبستن است لعل تو از بوسه باش تا به خدایی شود عیسی تو متهم
(خاقانی: ۲۶۰)

پیش چشمی که شد از پرده‌شناسان حجاب شاهدی نیست به از چهرهٔ خود مریم را
(صائب: ۹۳)

دانش آن راست مسلّم که به تردستی شرم گَردِ خجلت ز جبین پاک کند مریم را
(صائب: ۹۴)

شعرای معاصر نیز از سرگذشت مریم غافل نبوده‌اند:

ما همه عذراهای آبستنیم
بی آنکه پستانهایمان از بهار سنگین مردی گل دهد،
زخم گل‌میخها که به تیشهٔ سنگین
ریشهٔ درد را در جان عیساهای اندهگینمان به فریاد آورده است
بر خاطره‌های مادرانهٔ ما به چرک اندر نشسته. (احمد شاملو، آیدا، درخت...: ۳۶)

اما تو بی شک عجیبی،
مریم‌تر از مریم، آن زن که زایید طفل خدا را
پاکی تو پاک و بزرگ و نجیبی. (اخوان ثالث، در حیاط کوچک پاییز در زندان: ۴۸)

منابع: یعقوبی: ۸۳/۱ به بعد؛ قصص [نیشابوری]: ۳۶۴ به بعد؛ قصص [نجّار]: ۳۷۴؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۹۵/۳ به بعد؛ فصوص: ۳۵۴؛ بلعمی: ۷۳۶/۲ و ۷۸۶؛ مروج: ۵۴/۱؛ ثمارالقلوب: ۳۴۴ و ۴۷۰؛ آفرینش و تاریخ: ۱۰۰/۳؛ روضةالصفا: ۴۱۴/۱؛ قاموس: ۷۹۴؛ لغت‌نامه: زکریّا؛
Brewer's: 750; *S.E.I.*: 327.

مزامیر ← داوود
مزدا ← اهورامزدا
مزدا اهورا ← اهورامزدا
مزدگیران ← مردگیران

مُزدَلِفه / mozdalefa /

مزدلفه، از ازدلاف، به معنی اقتراب و نزدیکی، در اصل به زمین میان کوههای مشعرالحرام گویند و آن سرزمینی است در نزدیکی مکّه و در آنجا به خدای تعالی تقرب

جویند و یا مردمان، بعد از آمدن به سوی آن، در بخشی از شب به منی نزدیک می‌شوند.

در روایات کهنتر آمده است که جبرئیل* حضرت ابراهیم* را از عرفات* کوچ داد و چون مقابل «مأزمین» (تثنیه مأزم، درهٔ تنگی میان دو کوه که آخرش به بطن عرفه می‌رسد) رسید گفت: «اِزْدَلِفْ» (به خدا تقرب جوی). از این رو، آنجا را مزدلفه خواندند. نام دیگر مزدلفه «جمع» است (مراصدالاطلاع) زیرا جبرئیل گفت: دو نماز را با هم بخوان.

منابع: یعقوبی: ۲۷/۱؛ تفسیر گازر: ۴۲۴/۱۰؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۷/۳.

مَزدیَسنا(ن) ← اهورامزدا

مَسمُغان (مِه‌مُغان) ← ارماییل و کرماییل

مسیح ← عیسی بن مریم

مسیحا ← عیسی بن مریم

مَشانه ← مَشی و مَشیانه

مشتری /moštari/

مشتری (زاوش، زاووش، اورمزد، برجیس) بزرگترین سیّارهٔ منظومهٔ شمسی و پنجمین آنها از لحاظ فاصله تا خورشید* است در آسمان* ششم که خانه در برج قوس و حوت دارد. منجمان آن را سعد اکبر می‌دانند و در کتابهای نجوم (از جمله التفهیم: ۳۸۳ و ۳۹۱) خواص و دلالتهای متعدد به آن منسوب‌اند. ستارهٔ مشتری را گاه بر زئوس* یونانی اطلاق کرده‌اند. روز اول هر ماه شمسی که به اورمزدروز* موسوم است و نیز از روزهای هفته، پنجشنبه به این سیّاره نسبت یافته است:

باشد ای روی و موی و خوی تو خوب پنجشنبه به مشتری منسوب

(مسعود سعد: ۶۶۹)

مظفر گنابادی (شرح بیست باب، فصل منسوبات کواکب) مشتری را سعد اکبر و بطیءالسّیر (کُندرو) دانسته که دلالت کند بر تأنّی و ثبات و رفعت و منزلت و اشیای شریف و از این سبب گفت که مشتری، کوکبِ اشراف و علما و قضات و امرای با عدل و نصفت و وزرای جلیل‌القدر و اهل مناصب و زُهّاد و اغنیاست و از اخلاقیات، علم و

سخا و علوِّ همت و حیا و خیر و تواضع و صدق و وفا بدان منسوب می‌باشد.

در ادبیات فارسی، مشتری به عنوان سعد اکبر و همچنین قاضی فلک و نیز مظهر علوّ و بلندی مورد توجه شاعران قرار گرفته است. در اینجا به اندکی از شواهد اکتفا می‌شود:

از روی چرخ بوسد ناهید و مشتری　　هر جا که همت تو گذارد بر او قدم
(مسعود سعد: ۳۴۱)

مشتری را ز فرش سر تا پای　　درد سر دید و گشت صندل‌سای
(خمسه: ۶۰۶)

طالعش حوت و مشتری در حوت　　زهره با او چو لعل با یاقوت
(خمسه: ۶۳۰)

بر طالع قویش دعاگوی مشتری　　بر طلعت شهیش ثناگستر آفتاب
(انوری، شرح مشکلات: ۱۲۵)

در توصیف شمشیر به صورت چیستان:

بر ز ناهید و مشتری و درو　　فعل بهرام و گونهٔ کیوان
(مسعود سعد: ۳۷۳)

گفتیم که منجمین مشتری را قاضی فلک گفته‌اند و از این رو گاهی شعرا لوازم و متعلقات قضات را به وی نسبت داده و مثلاً آن را با عمامه و دستار توصیف کرده‌اند:

سعد اکبر کیست کاندر یک دو گز مِقنَع تو را　　آن سعادتهای دنیاوی و دینی مُدغَم است
کز ورای پنج گردون صد یکی زان خاصیت　　مشتری را با صدوسی گز عمامه مُعلِم است
(انوری، شرح مشکلات: ۲۱۰)

آن کز برای خطبهٔ ایّام دولتش　　برجیس را ردا و وِطا کرد روزگار
(انوری، شرح مشکلات: ۲۱۰)

نام دیگر مشتری، سعدالسعود است که آن هم در شعر فارسی مورد توجه قرار گرفته است:

درّاجهٔ حصارش ذات‌البروج اعظم　　دیباچهٔ دیارش سعدالسّعود ازهر
(خاقانی: ۱۸۸)

صیدی چنین که گفتم و اقبال صیدگه را　　شعری زننده قرعه سعدالسّعود فالش
(خاقانی: ۲۲۹)

منابع: برهان؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۴۲۴/۲.

مَشه و مَشانه ← مَشی و مَشیانه
مَشیانه ← مَشی و مَشیانه
مَشّیگ و مَشّیانگ ← مَشی و مَشیانه

مَشی و مَشیانه /maši va mašyāne/
مَشی و مَشیانه که به صورتهای گوناگون: مشّیگ و مشّیانگ، مهلا و مهلیانه (مسعودی) ملهی و ملهیانه (بیرونی)، ماری و ماریانه (طبری)، مرد و مردانه (شکل خوارزمی آن) مش و ماشان، میشی و مبشان (میشانه) میشاه (مهلا) و میشانی (مهلینه)، مشه و مشانه و... آمده، نخستین جفت بشر در روایات اساطیری ایران است. چون گیومرث* را اجل فرا رسید، بر پهلوی چپ به زمین افتاد و نطفهٔ او بر زمین ریخت و خورشید* آن را پاک و مطهر ساخت. پس از چهل سال، از نطفهٔ گیومرث مشی و مشیانه به صورت گیاه ریواس* پدید آمدند. در آغاز چنان به یکدیگر پیچیده بودند که بازوهای آنها از پشت به شانه‌هایشان آویخته و اندامشان به هم چسبیده بود و سپس چهرهٔ بشری یافتند و روح در آنان دمیده شد. بهار (بلعمی: ۱۳/۱، حاشیه) ریواس را از جنس گیاهی دانسته است که امروز مهرگیاه* خوانند. اهورامزدا* مشی و مشیانه را به پارسایی ستود و آن دو خوشدل، قدم به جهان نهادند و نخستین کلمات را در ستایش او بر زبان راندند.

به روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۱۴۳) مشی و مشیانه پنجاه سال زندگی کردند و از طعام و شراب بی‌نیاز بودند و هرگز غمی در دل نداشتند تا اینکه اهریمن* به صورت پیرمردی بر آنان ظاهر شد و گفت میوه‌های درختان را بخورید و خود نیز شروع به خوردن کرد و نیز شرابی برای ایشان تهیه کرد و مشی و مشیانه آن را نیز آشامیدند و از آن روز در بلا و رنج افتادند (قس: آدم* و حوّا*). سرانجام آتش هوس، نخست در مشی و آنگاه در مشیانه زبانه کشید و پس از نه ماه، دو بچه از آنها زاده شد ولی محبت آنها به نوزادان به حدی بود که یکی را مادر و دیگری را پدر در کام کشید. اهورامزدا را دل بسوخت و صفت لذیذ بودن از فرزندان آدمی سلب کرد و آنها را به کثافت رَحِم آلوده کرد، چنان که دیگر فرزندان خود را نخوردند. سپس هفت جفت نر و ماده از آنها پدید آمد و از هر کدام، طی پنجاه سال، فرزندانی زاده شدند. مشی و مشیانه در صد سالگی جهان را بدورد گفتند.

اهورامزدا، کشتِ گندم* و نیز تهیهٔ لباس و پرورش ستوران و درودگری را به مشی و مشیانه آموخت. در شاهنامه سخن از مشی و مشیانه نیست و سیامک* مستقیماً فرزند گیومرث خوانده شده است، در حالی که در بُندهِشن، از گیومرث، مشی و مشیانه و از این دو، یسامک (سیامک) پدید می‌آید (اساطیر ایران: ۱۱۰).

به اسطورهٔ مشی و مشیانه در شعر معاصر توجه شده است:

باید «امیدا» بی خبر جستن زمینی را دگر پیدا شود آنجا مگر بهتر مشی، مشیانه‌ای
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۱۷)

بهاءالدین خرمشاهی هم شعری دارد که با این بند پایان می‌یابد:

چشم تو چشم مرا عریان کرد از هر راز
روزگاری را در ثانیه‌ای گنجاندیم
و جهانی را در مردمکی
تکیه دادیم دو تنهایی را
چون دو آهو با هم
مشی و مشیانه: دو ریواس
غریبانه. (کتیبه‌ای بر باد: ۸۱)

نیز ← مهرگیاه

منابع: اساطیر ایران: ۱۰۰؛ بلعمی: ۱۲/۱؛ پیامبران و شاهان: ۶۲؛ مجمل‌التواریخ و القصص: ۲۱؛ دیانت: ۲۰۳؛ اساطیر ایرانی: ۵۲ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۳۹۹ به بعد؛ ایران باستان [موله]: ۱۰۲؛ اعلام قرآن: ۷ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۳۵.

معجزهٔ کلیم ← موسی؛ یَدِ بیضا

مُغ ← مُغان

مُغان /moqān/

مُغان (جمع مُغ) در اصل قبیله‌ای از قوم عاد* بودند که مقام روحانیت منحصراً به آنان تعلق داشت و آنگاه که آیین زردشتی بر نواحی غرب و جنوب ایران، یعنی سرزمین ماد و پارس مستولی شد مغان پیشوایان دیانت جدید شدند. در کتاب اوستا نام طبقهٔ روحانی

را به همان صورت قدیمی آن، یعنی آثرَوَن (athravan) می‌بینیم اما در عهد اشکانی و ساسانی معمولاً این طایفه را مغان خوانده‌اند. اصطلاح «موبد» که صورت کهنتر آن «مَغوپت» بوده، تا به امروز بر پیشوایان دین زردشتی اطلاق شده است.

در ادب فارسی بت‌پرستی غالباً به مغان نسبت یافته و آنها را مستحفظین بتخانه‌ها دانسته‌اند. سعدی در بوستان، در داستان «بتی دیدم از عاج در سومنات» فرقی میان برهمن* و مُغ قایل نیست و عطار در منطق‌الطیر هنگام بیان داستان شیخ صنعان، دیر مُغان را به ترسایان نسبت داده و حافظ هم گاهی آنان را کافر معرفی کرده است:

دوش آن صنم چه خوش گفت در حلقهٔ مغانم　　با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی
(حافظ: ۳۰۲)

موضوع مهم دیگر، انتساب مِی* و شراب‌خوارگی به مغان است. در ادبیات فارسی کلمات «مغ» و «مغکده» و «مغبچه» را مِی‌خوار و میخانه و ساقی معنی کرده‌اند و کلمهٔ «مغ» نام عمومی زردشتیان نیز بوده است. منوچهری در مسمّط خَمریهٔ خود «رَزبان» را زردشتی معرفی کرده و خاقانی در تحفةالعراقین شراب را فرزند «مجوس» می‌خواند. به هر صورت، به نظر می‌رسد مغان نوعی تخصص و آشنایی با موضوع شراب و انگور* داشته‌اند؛ تا آنجا که بلعمی «مِی خوردن» را از آداب و شرایع زردشت دانسته و صاحب بیان‌الادیان (۱۶) آورده است که: «مغان شادی کردن و مِی خوردن، به طاعت دارند».

در اوستا و کتابهای دینی مَزدیَسنا، اگر چه تشویقی از باده گساری به عمل نیامده، اما این کار تحریم هم نشده است و حتی زردشتیان به محض تولد نوزاد، در خانوادهٔ وی شراب در خُم می‌کردند و آن را محفوظ می‌داشتند تا در شب عروسی فرزند، شراب کهنه به میمنت صرف شود (مَزدیَسنا: ۴۳۳). بنابراین، بسیار طبیعی خواهد بود که در ادبیات فارسی، به خصوص در شعر شاعرانی همچون حافظ همیشه نام مغان و مغبچگان را با شراب و لوازم آن همراه بیابیم:

با آب عنب به صومعه در شد　　در مغکده آب رز بر آذر زد
(سنایی: ۱۳۶)

گر چنین جلوه کند مغبچهٔ باده‌فروش　　خاکروب درِ میخانه کنم مژگان را
(حافظ: ۸)

گر شوند آگه از اندیشهٔ ما مغبچگان　　بعد از این خرقهٔ صوفی به گرو نستانند
(حافظ: ۱۳۱)

نیز ← حافظ: ۱۳۷، ۲۰۱، ۲۹۱، ۲۹۳.

توصیف زیبای هاتف اصفهانی نیز از دیر مغان، در ترجیع‌بند معروف او قابل توجه است:

دوش از سوز عشق و جذبهٔ شوق — هر طرف می‌شتافتم حیران
آخر کار شوق دیدارم — سوی دیر مغان کشید عنان
چشمِ بد دور خلوتی دیدم — روشن از نور حق نه از نیران
پیری آنجا به آتش‌افروزی — به ادب گرد پیر، مغبچگان
مغ و مغزاده موبد و دستور — خدمتش را تمام بسته میان
ساقی آتش‌پرست آتش‌دست — ریخت در ساغر آتشی سوزان
چون کشیدم نه عقل ماند و نه دین — سوخت هم کفر از آن و هم ایمان

(هاتف اصفهانی)

تعبیرات آتش‌گون هاتف از مِی و ارتباط آن با فضای آتشکده*، ارتباط مغان (زردشتیان) را با مِی بیشتر نشان می‌دهد.

بر درِ ساقی جبین فرسود او — قصّهٔ مغزادگان پیمود او

(اقبال: ۵۵)

برهمن گل از خیابانش ببرد — خرمنش مغزاده با آتش سپرد

(اقبال: ۷۰)

نیز ← اقبال: ۱۲۲، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۷۴، ۴۲۷.

دِیرِ مُغان: با توجه به آنچه گذشت، دیر مغان جایی است که تشنگان را از شراب و مِیِ ناب سیراب می‌کنند:

عطار در دیر مغان خون می‌کشد اندر نهان — فریاد برخاست از جهان کای رند دُردآشام ما

(عطار: ۶)

دلم ز صومعه بگرفت و خرقهٔ سالوس — کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا

(حافظ: ۳)

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند — که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

(حافظ: ۱۷)

نیز ← حافظ: ۲۰، ۵۲، ۱۳۵، ۳۴۹.

روزگاری است که در دیر مغان می‌ریزد آب بر دست سبو گریهٔ مستانهٔ ما
(صائب: ۱۰۳)

پشتبانی چون سبو داریم در دیر مغان گو مزن دست نوازش آسمان بر دوش ما
(صائب: ۱۰۳)

می‌زنم جوشی به زور باده در دیر مغان سالها شد تا چو خُم دارد مرا بر پا شراب
(صائب: ۱۶۱)

در دیر مغان آیی مضمون بلند آور در خانقه صوفی افسانه و افسون به
(اقبال: ۱۲۲)

مغان و دیرمغان را نظام تازه دهیم بنای میکده‌های کهن براندازیم
(اقبال: ۲۷۰)

از دیرمغان آیم بی گردش صهبا مست در منزل «لا» بودم از بادهٔ «الاّ» مست
(اقبال: ۴۲۶)

کوی مُغان: یا سرای مغان یا درِ مغان، بیان دیگری است از دِیرِ مغان:

نوای چنگ بدان سان زند صلای صبوح که پیرِ صومعه راهِ درِ مغان گیرد
(حافظ)

نیز ← حافظ: ۶۰، ۲۹۱، ۳۵۱؛ و صائب: ۴۰، ۵۲.

مِی مُغان (مغانه): یا شراب مغان یا آتش مغان، با توجه به آنچه گذشت، مِیی است که مغبچگان و مغان می‌دهند:

مگر گشایش حافظ در این خرابی بود که بخشش ازلش در مِی مغان انداخت
(حافظ: ۱۴)

در خانقه نگنجد اسرار عشقبازی جام مِی مغانه هم با مغان توان زد
(حافظ: ۱۰۵)

مِی مغانه ز مغزادگان نمی‌گیرند نگاه می‌شکند شیشه‌های تاک آنجا
(اقبال: ۱۵۲)

به خود باز آورد رند کهن را مِی برنا که من در جام کردم
من این مِی چون مغان دور پیشین ز چشم مست ساقی وام کردم
(اقبال: ۱۹۷)

پیر مُغان: و بالأخره در این بساط، این پیر مغان است که میداندار تمام معرکه‌ها می‌شود و

یاران را در دِیرِ خویش به شرابی ناب مهمان می‌کند و امکانات لازم را فراهم می‌آورد. **پیرمغان**، که به خصوص حافظ گمشدهٔ خود را نزد او می‌یابد، به نامهای پیر مِی‌فروش، **پیر** باده‌فروش و پیر گلرنگ نیز موسوم است و در دیوان حافظ از کمال و وارستگی **خاصی** برخوردار است و به صورتهای مختلف تجلّی* می‌کند: گاه مظهر کمال و نمودار **اتصال** به معشوق است، گاه احساس بی شائبه و نظر صائبِ دلِ پاک و سرشتِ مِی‌آلود و **عشق**‌آمیز خود اوست و گاه هم همان عشقی است که همیشه او را در طیِّ طریقت، به **سرمنزل** مقصود راهبر است (← ن.د.ا.ت.: ۱۸۲/۶؛ و فرخنده پیام، ۱۳۶۰: ۷۱۲ به بعد):

از آستان پیر مغان سر چرا کشیم　　دولت در آن سرا و گشایش در آن در است
(حافظ: ۲۸)

بندهٔ پیر مغانم که ز جهلم برهاند　　پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد
(حافظ: ۱۰۸)

گفتم شراب و خرقه نه آیین مذهب است　　گفت این عمل به مذهب پیرمغان کنند
(حافظ: ۱۳۴)

نیز ← حافظ: ۲، ۴۹، ۵۰، ۶۱، ۹۶، ۹۹، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۸۲، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۸۱.

دُرد مُغانه: گاهی از شراب مغان، به دُرد مغانه تعبیر شده که عبارت است از ته‌ماندهٔ شراب در جام و البته اینجا مراد همان شراب ناب و مؤثر است:

هر که درین دیرخانه مرد یگانه است　　تا به دَمِ صور مست دُرد مغانه است
(عطار: ۷۳)

از طلبی که داشتم چون بنشستم اندکی　　از کف پیر میکده دُرد مغانه یافتم
(عطار: ۴۰۰)

گریستن مُغان: از مدارک و روایات تاریخی بر می‌آید که مغان به سنن و مراسم ایران باستان توجه خاص داشتند. در تاریخ بخارا آمده است که مغان قبر سیاووش* را عزیز می‌دارند و هر سال هر مردی، پیش از برآمدن آفتاب* در روز نوروز*، یک خروس* آنجا برای او می‌کُشد. همان کتاب می‌افزاید که این کار «در همهٔ ولایتها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و قوّالان آن را گریستن مغان خوانند». بنابراین، به نظر

می‌رسد گریستن مغان نوعی سرودخوانی و مراسم تعزیه برای سیاووش بوده که در روزگار گذشته و تا زمان تألیف تاریخ بخارا در سرزمینهایی از ایران رایج بوده است.

بازتاب اقدامات و اندیشه‌های مغان در ادبیات فارسی تا آنجا گسترده و نزد شاعرانی مانند حافظ، خیام، هاتف و... تا آنجا فراگیر است که می‌توان عنوان «ادبیات مغانه» را بر مجموع آنها اطلاق کرد و در مقیاس وسیع آنها را مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

منابع: تفسیر اوستا: ۶۴ و ۱۹۶؛ یکتاپرستی: ۱۶۴؛ مَزدیَسنا: ۴۵۰ به بعد؛ آیین میترا: ۳۲ و ۱۹۵؛ گاهشماری: ۷۷؛ هادی حسن، مجموعهٔ مقالات، حیدرآباد، دکن، ۱۹۵۶: ۹۳؛ اعلام قرآن: ۵۴۷ به بعد؛ سر و ته یک کرباس: ۱۴۶ به بعد؛ محمدجعفر یاحقی، «از چندین هنر حافظ»، فرخنده پیام، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰: ۷۱۲ به بعد؛ بنیاد نمایش در ایران: ۲۵؛ منوچهر مرتضوی، «پیر در دیوان حافظ»، ن.د.ا.ت.: ۱۸۲/۶ به بعد؛ محمد معین، یغما: ۱۶۶/۱۳ به بعد؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۳۶؛ فرهنگ فارسی: اعلام.

مقام ابراهیم ← ابراهیم

ملایک ← فرشته

ملایکةالحفظة (فرشتگان نگهبان) ← فرشته

مَلَک ← فرشته

مَلَک‌الموت ← عزرائیل

مَلَک بَعث ← اسرافیل

ملکهٔ سَبا ← بلقیس

ملهی و ملهیانه ← مَشی و مَشیانه

مِنا ← مِنیٰ

منبرِ نُه‌پایه ← عرش

مَنسَک /mansak/

یکی از سه قوم ساکن شهر اسطوره‌ای جابلسا* (دو قوم دیگر: تارِس و تافیل* و یأجوج و مأجوج*) در جانب مغرب‌اند که به پیامبر اسلام ایمان آوردند و روز قیامت* با یاران او بر انگیخته می‌شوند. صاحب عجایب‌المخلوقات در توصیف این قوم آورده است که گوش ایشان چون گوش فیل بود، هر گوشی چون گلیمی، یکی فرش سازند و دیگری لحاف.

منابع: بلعمی: ۵۸/۱؛ نیرنگستان: ۱۲۸.

منصور ابوالعجب ← طرفهٔ بغداد
منصور حلّاج ← حلاج
منطق‌الطیر سلیمانی ← سلیمان
مُنکَر ← نَکیرین

مَنگ /mang/

مَنگ یا بَنگ که معرّب آن مَنج یا بَنج است معانی مختلفی دارد (نفیسی، جهانگیری) و آنچه اینجا مراد است مادهٔ سبزی است مُسکر و مخدر که از برگ کَنَب یا قِنَّب گیرند و تخم آن را بذر (بزر) البَنج نامند. از این مادهٔ سبز ماده‌ای سمّی نیز گرفته می‌شود که چَرس گویند و در سر قلیان با تنباکو مخلوط کنند و بکشند.

در فرهنگ سروری به نقل از صیدنهٔ بیرونی آمده است: «منگ نوعی است از حبوب که چون خورده شود عقل خورنده مختل شود و مست گردد. آن را در معاجین (معجونها) به کار برند و دانهٔ آن به لون سرخ بود و به نانخواه مشابهت دارد اما از آن بزرگتر باشد».

در وندیداد از چهار گیاه که شیرهٔ آنها برای جنین افگندن به کار می‌رفته یاد شده که یکی از آنها منگ یا بنگ است. چنان که از کتاب ارداویرافنامه (فرگرد ۲، بخش ۱۵ به بعد) بر می‌آید، ارداویراف که از زردشتیان نیک و معتقد بوده، از بین هفت تن از پاکترین بهدینان برگزیده می‌شود و با نوشیدن مِی و منگِ گشتاسبی هفت شبانه روز روانش به جهان دیگر می‌رود و بعد که از خواب گران بر می‌خیزد مشاهدات خود را از بهشت* و دوزخ* و برزخ* شرح می‌دهد.

در شعر فارسی نیز منگ (بنگ) به همین خصوصیت تخدیرکننده و مستی‌آور شناخته است و مورد استشهاد شاعران هم قرار گرفته است:

سپسِ بی‌هُشانِ خلق مرو　　گر نخوردی تو همچو ایشان بنگ
(ناصرخسرو: ۳۶۹)

چزچز کند چو جزد همه روز تا به شب　　مانند تخم منگ بود مایهٔ صداع
(غضایری، جهانگیری: ۱۹۰۸)

حریر مهربانی ناید از سنگ　　نبیذ ارغوانی ناید از منگ
(فخراسعد، جهانگیری: ۱۹۰۸)

مکن ار کعبتین نهی و قدح باله و منگ عمر خویش هدر

(سنایی: ۲۵۳)

خر بنگ خورد گویی دیوانه شد به شعر خرزهره خورده بودی باری به جای بنگ

(سوزنی: ۶۰)

منابع: یشتها: ۱۹۹/۲؛ هرمزدنامه: ۹۵؛ تحفهٔ حکیم مؤمن: ۲۱۱؛ فرهنگ نفیسی.

منوچهر /manučehr/

پادشاه معروف داستانی ایران و نوادهٔ فریدون* است که کینِ ایرج* را از سلم* و تور* گرفت.

در اوستا از داستان منوچهر اثری نیست و فقط در فروردین‌یشت از او و خاندان او نامی برده شده، اما در آثار پَهلَوی داستانش به تفصیل آمده است. در بُندهِشن آمده است که نسب زردشت پس از چهارده نسل به منوچهر می‌رسد. میان روایت بُندهِشن و شاهنامه دربارهٔ منوچهر اختلاف فاحشی دیده می‌شود و مثلاً در فصل سی و سوم از بُندهِشن، از منازعات ایرانیان با افراسیاب* در زمان منوچهر یاد شده و داستان آرش* کمانگیر نیز هنگام مصالحهٔ منوچهر با افراسیاب پیش آمده است، در حالی که در شاهنامه به هیچ وجه در زمان منوچهر سخنی از افراسیاب نیست.

به روایت فردوسی، پس از قتل ایرج، یکی از کنیزان او به نام ماه‌آفرید، دختری آورد که فریدون او را به برادرزادهٔ خود پشنگ* داد و از ایشان پسری به وجود آمد که منوچهر نام گرفت و چون به حدّ رشد رسید، به کین‌خواهی ایرج مصمم شد و به کمک گروهی از پهلوانان خود، مانند گرشاسپ* و سام* و نریمان* و قارن* پسر کاوه* نخست تور و آنگاه سلم را به قتل رساند و پیشِ نیای خود، فریدون رفت و فریدون هم او را به پادشاهی برگزید. منوچهر یکصد وبیست سال پادشاهی کرد و هنگام مرگ، سلطنت را به پسر خود نوذر* سپرد.

از ویژگیهای دوران منوچهر، وجود پهلوانان بزرگی مانند قارن، گرشاسپ، سام، نریمان، زال* و رستم* است که ایران‌شهر به یاری آنان از گزند تورانیان آسوده ماند.

در منابع دورهٔ اسلامی، اگرچه کلّیات روایت از مآخذ کهن اقتباس شده، گاهی مسایل دیگری نیز به آن افزوده شده است. مثلاً برخی منابع (بلعمی: ۳۴۵/۱ و فارسنامه: ۴۵) منوچهر را همزمان حضرت موسی* دانسته و پدید آوردن جنگ‌افزارها و پرورش

گلها و ریاحین و کندن خندق و اقداماتی از این قبیل را به او نسبت داده‌اند.

گذشته از شاهنامه و مدارک تاریخی، منوچهر در ادب فارسی نیز به عنوان پادشاهی خوش‌سیما، با جاه و جلال و ایران‌دوست مورد توجه بوده است:

بر در تو صد ملک و صد وزیر — بـه ز مـنوچهر و بـه از کـیقباد
(فرخی: ۳۸)

افراسیاب مُلک و سیاوخش روزگـار — اسـفندیار دهـر و مـنوچهر دودمـان
(معزّی: ۵۲۲)

ایا به فرّ فریدون و سان و سیرت سام — ایا به چـهر مـنوچهر و قـوّت قـارن
(معزی: ۶۶۸)

یک روز بـپرسید مـنوچهر ز سـالار — کاندر همه عالم چه به، ای سـام نـریمان
او داد جـوابش کـه دریـن عـالم فـانی — گـفتار حکـیمان بـه و کـردار نـدیمان
(سنایی: ۱۰۸۶)

ای گیومرث‌بقا پادشه کـسری‌عدل — وی منوچهرلقا خسرو افـریدون‌فر
(انوری: ۲۰۱/۱)

رستمِ عید از برای چشم کاووسِ بهار — نوشدارو از دل دیوِ خزان می‌آورد ...
یا منوچهر صـبا زی آفـریدون ربـیع — فتح‌نامهٔ سلم دی از خاوران می‌آورد
(قاآنی: ۱۴۵)

منابع: یشتها: ۵۰/۲ به بعد؛ گردیزی: ۷؛ بلعمی: ۳۴۱/۱ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۷ و ۴۲؛ غررالسیر: ۵۲؛ اساطیر ایرانی: ۹۷؛ روضة‌الصفا: ۵۴۳/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۸۴/۱؛ دینوری: ۱۰؛ پیامبران و شاهان: ۳۴؛ شاهنامه: ۱۳۵/۱ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۴۷۴؛ داستانهای شاهنامه: ۶۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۱۶۲/۳ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۰۱۲/۲.

مَنّ و سَلوی /mann va salvā/

مَنّ به معنای ترنجبین و سلوی نام مرغی است شبیه تیهو که در متون کهن قرآنی آن را آسمانی، سمانه، سامانهٔ بریان، سُمانی، سمای بریان، سمانا، کرجفوا، ورتیج و رتیج خوانده‌اند (فرهنگنامهٔ قرآنی: ۸۶۴/۲). مَنّ و سَلوی نام خوراکی آسمانی است که در قرآن (بقره: ۵۷، اعراف: ۱۶۰، طه: ۸۰) به تفصیل از آن سخن رفته است. اجمال سخن این است که چون بنی اسرائیل در تیه* سرگردان شدند و بی خورش ماندند، از موسی* خواستند پروردگار خویش را بخواند تا برای آنان خورش بفرستد. موسی دعا کرد و خدا

مَنّ و سَلوی برایشان فرستاد. موسی به قوم خویش گفت: هر شب از این مرغ سَلوی بیاید و گرداگرد شما بیفتد، چندان برگیرید که برای یک روز بسنده بود. نشنیدند و بسیار برگرفتند و یک ماهه قدید (قُرمه) کردند تا اینکه ذلیلی و مسکنت به ایشان رسید. چون یک‌سال و دوسال شد، از ترنجبین و سَلوی سیر شدند و دیگر غذاها، از جمله سیر و پیاز و عدس و گَندنا (تره) خواستند (بقره: ۶۱).

موضوع خوراک آسمانی در تورات (سفر خروج، باب ۱۶) نیز آمده و روایت قرآن و متون اسلامی نیز تا حدودی شبیه به همین روایت تورات است.

در ادبیات فارسی به داستان موسی و قومش اشاره شده و از مَنّ و سَلوی نیز به عنوان غذای آسمانی یاد شده است:

دریغ دار ز نادان سخن که نیست صواب — به پیش خوک نهادن نه منّ و سلوی را
(ناصرخسرو)

لطف لفظت کی شناسد مرد ژاژ و تُرّهات — منّ و سلوی را چه داند مرد سیر و گَندنا
(سنایی: ۳۷)

یک دو هفته طبع از آن بگریخت کز سلوی و منّ
چون ستوران باز در زد در پیاز و گَندنا
(سنایی: ۴۷)

نه ز روی آرزو بود آن که در تیه از گزاف — منّ و سلوی را بدل کردند با سیر و پیاز
(سنایی: ۳۰۳)

منّ و سلوی چو هست اندر تیه — در نیاز پیاز و سیر مباش
(سنایی: ۳۲۳)

گر شراب دوست را در دست تو نبود ثمن — خویشتن را در خرابات جوانمردی فکن
کان خراباتی است پر سلوی و منّ بی‌قیاس — تا سلو یابی ز سلوی منّتی یابی ز منّ
(سنایی: ۵۱۷)

کسی با شوق روحانی نخواهد ذوق جسمانی — برای گلبن وصلش رها کن منّ و سلوی را
(عطار: ۲)

وجود بی کف تو تنگ عیش بود چنان — که امن و سَلوَت می‌خواند منّ و سلوی را
(انوری، شرح مشکلات: ۸۸)

قحط دانش را به اعجاز ثناش — منّ و سلوی از لسان خواهم فشاند
(خاقانی: ۱۴۲)

گر به عهد موسی امّت را گَهِ قحط از هوا — باز منّ و سلویِ سَلوَت‌رسان افشانده‌اند
(خاقانی: ۱۰۹)

ولیکن از سر سیری بود اگر قومی به تره باز فروشند منّ و سلوی را
(ظهیر: ۱۳)

منابع: یعقوبی: ۴۳/۱؛ حیاةالحیوان: ۵۶۲/۱؛ بلعمی: ۴۹۸/۱؛ قصص [نجار]: ۲۱۱؛ اعلام قرآن: ۶۰۳؛ افریقا: ۲۷۰ به بعد؛ شرح مشکلات انوری: ۸۹؛ لغت‌نامه.

مِنیٰ /menā/

مِنی (مِنا) سرزمین نزدیک مکّه است که حجّاج در آن سنگ می‌اندازند (رَمیِ جَمَره) و قربانی* می‌کنند. در وجه تسمیهٔ آن گفته‌اند چون در آنجا خون ریخته می‌شود (قربانی) (مراصدالاطّلاع) و یا به قول صاحب قاموس، چون جبرئیل* خواست از آدم* جدا شود، او را گفت: چه آرزو داری؟ گفت: تمنّای بهشت* می‌کنم، به این جهت «مِنا» خوانده شده است. در برخی تفاسیر نیز در سرگذشت آدم هست که در آنجا پس از اخراج از بهشت، خود را تنها یافت و تمنای حوّا* کرد و یا بنا بر یک روایت دیگر، آدم در مِنی تمنای آمرزش خداوند کرد.

مِنی در ادبیات فارسی، به عنوان سرزمینی محترم و مقدس مورد توجه بوده است:

چون سلیمان کرد آغاز بنا پاک چون کعبه همایون چون مِنی
(مثنوی: ۴۶۷/۴)

در صفت ممدوح، شاعر گفته است:

صفای صفوتِ میقاتِ علم، شعر هوش منای منیتِ میزابِ علم، کعبهٔ جان
(قاآنی: ۶۴۲)

منابع: تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۷/۳؛ تفسیر گازر: ۴۲۴/۱۰.

منیژه ← بیژن

مؤتفکات، سرزمینی که لوط در آنجا پیامبری یافت ← لوط

مُورْد /Murd/

مُورد (myrtle) (مُرد، مورت، مُرت) گیاهی است که در فرهنگها به نامهای مورد رومی، مورد اسپرم، مرسین، آس و آسماد (که به نظر صاحب تحفهٔ حکیم مؤمن، معرّبِ آسای

یونانی است) نیز معروف است. در زبانهای اروپایی نیز به صورت فارسی آن نزدیک است (فرانسه myrte، انگلیسی myrtle). بنا بر کتاب تحفهٔ حکیم مؤمن، درختی است بلندتر از انار*، برگش ریزتر از برگ انار، همیشه سبز است و گل و برگ آن معطر و اصلاً بر دو نوع است: بستانی و بَرّی. این گیاه همیشه سبز که به نظر برخی (دیار شهریاران: ۱۰۶۷/۲) رمزی از آفرینشِ* آغازین آب* و ایزدبانوی ناهید* و در یونان گل مخصوص آفرودیت* به شمار می‌رفته، از قدیم گرامی و مقدس، و بنا بر بُندهِشن (فصل ۲۷، فقرهٔ ۲۴) مخصوص اهورامزدا* بوده و به درخت* اهورامزدا شهرت داشته است. به همین مناسبت، ایرانیان کهن آن را همواره سبز و خرم و گرامی داشته و در باغچهٔ خانه و در باغهای خود می‌کاشتند و از آن مواظبت می‌کردند. در خانه‌های زردشتیان ایران غالباً درخت مورد دیده می‌شود. این درخت در میان ملل دیگر هم محترم است و هنوز در آلمان در شب عروسی، تاجی از شاخه‌های آراستهٔ مورد، بر سر عروس می‌گذارند (یشتها: ۴۵/۱).

یهودیان قدیم بر آن بودند که خوردن برگ مورد قدرت جادویی به شخص عطا می‌کند. زمانی که خشایارشاه به یونان لشکر می‌کشید دستور داد بر روی تنگهٔ داردانل که آسیا و اروپا را از هم جدا می‌کند پلی بستند و پیش از گذشتن از پل، روی آن، برگ مورد پاشیدند و بخور کردند. پس از طلوع خورشید*، خشایارشاه آن را ستایش نمود و از ظرفی زرین فدیه‌ای به دریا نثار کرد و آن ظرف را با یک پیالهٔ زرین و یک شمشیر ایرانی به نام اَکیناکس در آب انداخت (یشتها: ۱۶۲/۱).

برخی (اعلام قرآن: ۱۹۲) کلمهٔ الیاس* را به «آس» (= مورد) نزدیک دانسته و لابد به همین دلیل آس را مظهر سرسبزی و جاودانگی دانسته‌اند. بنا بر افسانه‌ها، فائدرا (Phaedra) همسر تسئوس (Theseus) عاشق ناپسری خود هیپولیتوس شد و وقتی هیپولیتوس به میدان اسب‌سواری رفت فائدرا به پای درخت موردی در تروئزن (Troezen) رفت تا در انتظار بازگشت او بماند و در این وقت خودش را به سوراخ کردن برگهای مورد با یک سنجاقِ مو سرگرم کرده بود (*Brewer's*: 804).

در روایات کهن مذهبی از این گیاه چنین یاد کرده‌اند: «وقتی خدای تعالی بالای آدم کم کرد و او بدین جهان اندر دلتنگ شد و نیارامید... از میوه‌های بهشت*، چون ترنج و نارنج و بادرنگ و مورد، بدان کوه اندر نشاند و آن مورد برابر درختی بزرگ شد و عصای موسی* علیه‌السلام از شاخ آن درخت بود» (بلعمی: ۹۱/۱). در ایران بعد از اسلام و به

خصوص در ادب فارسی، این گیاه به عنوان گیاهی همیشه‌سبز که اغلب مظهر آراستگی **و کمال** و به علت سبزی خود، مشبّه‌بهِ موی سیاه است مورد توجه شاعران قرار گرفته و **مضامین** متعددی پیرامون آن پرداخته شده‌اند:

نرگس همی در باغ در، چون صورتی در سیم و زر
و آن شاخهای مورد تر، چون گیسوی پرغالیه
(منوچهری: ۹۱)

سرو بالادار هم پهلوی مورد چون درازی در کنار کوتهی
(منوچهری: ۱۱۱)

بنالد مرغ با خوشّی، ببالد مورد با کشّی بگرید ابر بامعنی، بخندد برق بی‌معنی
(منوچهری: ۱۳۱)

از دُم طاووسِ نر ماهی سر بر زده‌ست دستگکی موردِ تر گویی بر پر زده‌ست
(منوچهری: ۱۸۰)

ز شاخ مورد نَهَم حاسدانت را زنجیر ز برگ بید زنم دشمنانت را سکّین
(مختاری: ۳۶۸)

لاله را با مِی عوض کن سیب را با نسترن سرو را با گل بدل کن مورد را با ضیمران
(مختاری: ۴۲۰)

«اما این لطیفه بدان که وجود ولی از حجر و شجرِ زیتون و مورد شریفتر بود.»
(روزبهان‌نامه: ۳۳۴)

منابع: یشتها: ۴۵/۱؛ بلعمی: ۹۱/۱ به بعد؛ دیار شهریاران: ۱۰۶۶/۲ به بعد؛ گزیدهٔ اوپانیشادها: ۱۲۵ و ۳۸۴؛ جهانگیری: ۲۱۰۳/۲؛ دیوان منوچهری (تعلیقات): ۴۵۷؛ درختان ودرختچه‌های ایران:۲۲۸؛ م.اورنگ، «آیین درخت‌کاری در ایران باستان»، ارمغان، خرداد ۱۳۴۴: ۶۴/۳۴ به بعد؛ فردوسی، آبان ـ اسفند ۱۳۴۷: ۳۴/۸۹۰ و ۳۲/۹۰۲؛ گل و گیاه: ۳۸۸؛ فرهنگ فارسی؛
Brewer's: 804.

موسی /musā/

موسی بن عمران، پیامبر بنی‌اسرائیل در زمان فرعون* و صاحب شریعت و فاتح و ناجی ملت یهود است. منجمان به فرعون گفتند که از بنی‌اسرائیل فرزندی زاید که هلاک تو بر دست او باشد. بنا بر تورات (سفر خروج، باب اول و دوم) فرعون به قابله‌ها دستور داده بود پسران بنی‌اسرائیل را بکشند اما قابله‌ها پسران را نکشتند (قس: فریدون، کورش).

سپس فرعون دستور داد آنچه پسر زاییده شود به نهر اندازند. شخصی از خاندان لاوی، پسری آورد که چون بسیار نیکو منظر بود، وی را سه ماه پنهان داشت و چون برای همیشه نتوانست او را پنهان کند، صندوقی از نی برایش ساخت و آن را به قیر اندوده کرد و به آب انداخت. پروین اعتصامی همین داستان را به شعر در آورده است:

مادر موسی چو موسی را به نیل　　درفگند از گفتهٔ ربّ جلیل
خود ز ساحل کرد با حسرت نگاه　　گفت کای فرزند خرد بی‌گناه...

(پروین اعتصامی: ۱۸۳)

آب، صندوق موسی را به خانهٔ فرعون برد و کنیزان آن را برگرفتند و پیش آسیه* همسر فرعون بردند. فرعون خواست او را بکشد که آسیه گفت: نکشیدش، شاید به ما سود برساند و او را به فرزندی بگیریم (قصص: ۹). فرعون او را به زن خویش بخشید و موشا نام کردند (مو = آب* و شا = درخت*، چون از میان آب و درخت گرفته شده بود). موسی پستان هیچ دایه‌ای نگرفت تا مادر او را که در خانهٔ فرعون کار می‌کرد بیاوردند و موسی پستان او بگرفت.

روزی آسیه موسی را به کنار فرعون نهاد و موسی ریش فرعون بگرفت و بکند. فرعون بر آشفت و خواست او را بکشد که به شفاعت آسیه نجات یافت. فرعون گفت: او را بیازماییم. به آتش* و یاقوت آزمودند. خواست یاقوت را بردارد که جبرئیل* دست او بگرفت و به آتش برد. موسی آتش بر گرفت و بر زبان نهاد و زبانش بسوخت و بگریست. آسیه گفت: آن خطا نیز به نادانی کرد. موسی را زبان عقده بگرفت و سین نتوانستی گفت. وقتی مبعوث شد، دعا کرد خداوند عقدهٔ زبانش را بگشاید (طه: ۲۷). برخی این افسانه را از مجعولات یهود دانسته‌اند (اعلام قرآن: ۶۰۰).

نام موسی یکصد و سی بار در قرآن آمده، ولی مندرجات آن با تورات چندان برابر نیستند. چنان که از روایات بر می‌آید، موسی در مصر به اعتبار پسرخواندگی فرعون معزّز و محترم بود تا اینکه برای حمایت از مردی که به بیگاری گرفته شده بود، مشتی بر یک قبطی بزد و او را کشت. قبطیان به فرعون شکایت بردند. فرعون کسان فرستاد تا موسی را بگیرند و موسی ترسناک، روی به جانب مَدیَن* نهاد.

نزدیک آن شهر دختران شُعَیب* را بر سرچاهی یافت و گوسفندان ایشان را آب داد. دختران شعیب حدیث جوانمردی موسی به شعیب بگفتند و او موسی را فرا خواند تا

مزد دهد. شعیب چون از موسی خوشش آمد مقرّر کرد هفت‌سال شبانی شعیب کند تا دختر به او دهد.

عصای موسی: موسی برای چرانیدن گوسفندان و پاسبانی آنان، از شعیب عصا خواست. اهل اخبار گفته‌اند عصایی که شعیب به موسی داد همان بود که آدم* از بهشت* آورده بود و شعیب را به میراث رسیده بود و نوشته‌اند موسی خود آن را از میان عصاهای شعیب برگزید و چون شعیب خواست که ندهد فرشته‌ای* به صورت مردی میان آن دو حَکَم شد و به نفع موسی رأی داد.

گروهی گفته‌اند این عصا از درخت عوسج بود که موسی در بیابان آتشی بر آن درخت دید و گروهی گویند از درخت مورد* بود (بلعمی: ۳۸۰/۱). در این عصا خواصی بود که حتی خود موسی به آن واقف نبود و وقتی به نبوت برگزیده شد، خدا از او پرسید: چه در بغل داری؟ گفت: این عصای من است، بر آن تکیه می‌کنم و با آن برای گوسفندانم برگ می‌ریزم و کارهای دیگر انجام می‌دهم. چون موسی به آنچه با عصا می‌کرد اقرار نمود خدای عزّوجلّ در آن عصا چیزی نمود که موسی ندانست. گفت: آن را بیفکن ای موسی. افکند آن را و در دَم ماری* شد که می‌دوید. موسی بترسید و خواست بگریزد که خدای گفت: ای موسی، باز آی که تو ایمنی؛ بگیر آن را و مترس که ما آن را به نهاد نخستین خویش بازگردانیم (طه: ۱۷ تا ۲۱).

وقتی موسی به مصر بازگشت و دعوت خود را بر فرعون آشکار کرد، فرعون تمام جادوگران را فراهم آورد تا مگر معجزهٔ موسی را باطل گردانند اما عصای موسی تمام ماران جادوگران را فرو بلعید (طه: ۶۹) و آنها به موسی گرویدند و از تهدید فرعون نهراسیدند.

یَدِ بیضا*: موسی در برابر جادوگران دست در گریبان می‌کرد و از گریبانش فروغی شبیه به نور آفتاب ساطع می‌شد که به منزلهٔ معجزهٔ او بود و به «ید بیضا» معروف شد.

آتش موسی: به موجب قرآن، موسی در اثنای بازگشت از خدمت شعیب هنگامی که برای تهیهٔ هیزم آتش در وادی «طُویٰ» به دامنهٔ کوهستانی به خلع نعلین مأمور گردید (طه: ۱۲) در درختی نور حق تجلّی* کرد و ندایی از درخت برآمد و موسی را مکلّف ساخت به مصر برود و فرعون را به پرستش خدای یگانه و آزاد ساختن بنی‌اسرائیل دعوت کند. در آن درخت سبز (← شجر اخضر) آتشی پیدا شد که در ادبیات فارسی، از آن به «آتش موسی» نیز یاد کرده‌اند. حافظ (۳۴۵) گوید:

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکتهٔ توحید بشنوی

بلاهای دهگانه: موسی دعوت خود را بر فرعون آشکار کرد و از او خواست افراد بنی‌اسرائیل را آزادی بخشد و در اختیار او گذارد تا با خود از مصر بیرون ببرد. فرعون به این امر رضا نمی‌داد، تا اینکه بلاهای عشره (دهگانه) بر مصریان نازل شدند (اعراف: ۱۳۳) و آب به خون تبدیل شد و دچار وزغ و پشه و مگس و طاعون و طوفان و دمل و ملخ شدند و باز هم فرعون با آزادی کامل بنی اسرائیل موافقت نکرد و نهمین بلا در رسید و ظلمت مصر را فراگرفت و سرانجام در مرحلهٔ دهم، فرعون تاب نیاورد و تسلیم شد.

عبور از نیل: موسی مأمور شد با قوم خویش از مصر بیرون بروند و خداوند دریا را بر بنی‌اسرائیل شکافت و موسی با یاران از راهی خشک، از میان دریا گذشتند و فرعون با ششصد هزار مرد که در پیِ آنها بودند جمله به دریا فرو شدند و به فرمان حق تعالی طاقهای آب بر هم آمدند و تمام قبطیان نابود شدند.

گذشتن موسی از آب، یکی از معجزات اوست که آن را با پلهای متحرک که امروز معمول‌اند قابل تطبیق دانسته‌اند (اعلام قرآن: ۶۰۲).

موسی در کوه طور: بنی‌اسرائیل پس از مدتی دوری از شهر و دیار، هر دَم، به بازگشت به مصر می‌اندیشیدند و در راه از موسی منّ و سلوی* و سپس سیر و عدس و پیاز و خیار و تره می‌خواستند و نعمتهای خدا را کفران می‌کردند. موسی مأمور شد چهل شب بر فراز طور (کوه) سینا* برود و آیات و احکام دهگانه را که از جانب خدا اخذ کرده بود، به بنی‌اسرائیل برساند (اعراف: ۱۴۲). در این سفر بود که موسی برادر خود هارون* بن عمران را به جانشینی خویش برگزید. احکام دهگانه وحی شدند و خدا با موسی تکلم کرد. در مدت غیبت موسی، بنی‌اسرائیل به یادِ گاوِ آپیس افتادند و سامری* از فرصت استفاده کرد و برای آنها گوساله‌ای از زَر بساخت و قوم موسی به گوساله‌پرستی افتادند. در این هنگام قارون* که از خویشان موسی و به روایتی پسر عمّ او بود، ثروت بسیار فراهم کرده و مرتد گشته بود. او که علم کیمیا* را از موسی آموخته بود، گوسالهٔ سامری را بسوخت و با آن زرها انباشت و توانگر شد. وقتی موسی از کوه طور بازگشت و قارون نیز سخن حق نشنید، به فرمان موسی، زمین، او و تمامی ثروتش را فرو برد.

در راه مصر به کنعان، هرگاه قوم موسی تشنه می‌شدند، او عصای خود را به سنگ می‌زد و از سنگ دوازده چشمهٔ آب بیرون می‌تراوید. چون قوم موسی خدای را استوار

لداشتند، ذلت و مسکنت و عقوبت به ایشان رسید و چهل‌سال در تیه* سرگردان شدند تا اینکه یوشع بن نون* ایشان را برهانید.

موسی و خضر*: بسیاری از مفسّرین، مفهوم آیهٔ ۶۵ سورهٔ کهف را مربوط به ملاقات موسی و خضر دانسته‌اند و نوشته‌اند موسی به همراهی یوشع، به طلب خضر بیرون شد تا از او علم بیاموزد. وقتی از مجمع‌البحرین بازگشت خضر را در حال نماز یافت. آنها با هم به راه افتادند و خضر در این سفر کارهایی می‌کرد که بر موسی گران می‌آمد و هر دَم زبان به اعتراض می‌گشود؛ از جمله وقتی در کشتی سوار شدند خضر آن را سوراخ کرد و سپس کودکی را که ظاهراً بی‌گناه بود کشت و بالأخره هنگامی که در قریه‌ای دیوار کجی یافت، آن را راست کرد و هر بار موسی زبان به اعتراض می‌گشود خضر می‌گفت: نگفتم نمی‌توانی با من شکیبا باشی؟ و سرانجام از چشم او پنهان شد (کهف: ۷۰ به بعد).

این داستان را بسیاری مربوط به موسی بن عمران ندانسته و گفته‌اند: او چون پیغمبر اولوالعزم بوده، می‌باید عاقل‌ترین فرد زمان خود باشد و از این رو، داستان قرآن مربوط به موسی بن میشی یا موسی بن منسی بن یوسف است. برخی هم این داستان را به موسی بن عمران منسوب دانسته و گفته‌اند: علم او علم ظاهر و علم خضر علم باطن بوده است (اعلام قرآن: ۱۹۶). سرگذشت پرنشیب و فراز حضرت موسی که عمری را در راه تحقق ارزشهای خدایی، با مبارزه به سر آورد، به طور وسیعی در ادبیات فارسی انعکاس یافته است و در اینجا به ابیاتی چند در این باب اشاره می‌شود:

موسی و آزمون آتش در دربار فرعون:

همچو موسی این زمان در طشت آتش مانده‌ای
طفل وفرعونیت در پیش و دهان پراخگر است
(عطار: ۷۴۹)

پنهان کنی پیغمبری از آتشی در آذری — زان برد موسی اخگری اندر دهان سبحانه
(عطار: ۸۲۵)

موسی و وادی ایمن:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد — که چند سال به جان خدمت شعیب کند
(حافظ: ۱۲۷)

آنچه می‌جست از درختِ وادی ایمن کلیم — همّت منصور بی‌زحمت ز چوب دار یافت
(صائب: ۲۳۰)

در اشتیاق دیدار حق:

«رَبِّ اَرْنِي» بر زبان راندن چو موسی وقت شوق
پس به دل گفتن «اَناالأَعْلیٰ» چو هامان شرط نیست
(سنایی: ۹۴)

نیم‌شب بوده‌ست خلوتگاه معراج رسول — نیم‌شب گفته‌ست موسی اهل را «کَانَسْتُ نار»
(سنایی: ۲۲۴)

هر که راه گفت‌وگو در پردهٔ اسرار یافت — چون کلیم از «لَنْ‌تَرانِي» لذت گفتار یافت
(صائب: ۲۳۰)

جلوه‌ای می‌خواست مانند کلیم ناصبور — تا ضمیر مستنیرِ او گشود اسرار نور
(اقبال: ۲۶۳)

نیز ← اقبال: ۲۳۸، ۳۰۹، ۳۵۴، ۳۶۷، ۳۷۹، ۴۴۱.

موسی در طور سینا:

باز آمدند و گفتند آن امّتانِ موشا — کایزد بُذ آن نه موشا بر کوه طور سینا
(دقیقی: ۹۶ ب ۱۰۴۴)

علم باید که کند جای تو کرسی و صدور — ورنه از طور کسی موسی عمران نشود
(سنایی: ۱۷۷)

چو نور از طور می‌تابد تو از آهن کجا یابی — برو بر تجربت بر نور چون موسیّ بن عمران
(سنایی: ۴۳۱)

جملهٔ روی زمین موسی گرفت — جملهٔ آفاق کوه طور شد
چون تجلّی‌اش به فرق کُه فتاد — طور با موسی به هم مهجور شد
(عطار: ۱۸۵)

فرعون نفس را به ریاضت بکُشته‌اند — وآنگاه دل بر آتش موسی نهاده‌اند
(عطار: ۲۱۳)

نقاب شرم چو از روی آتشین برداشت — کلیم دست به رخسار شمع طور گرفت
(صائب: ۲۷۸)

موسی بیگانهٔ سینای عشق — بی‌خبر از عشق و از سودای عشق
(اقبال: ۴۵)

نیز ← اقبال: ۶، ۳۲، ۵۳، ۱۰۵، ۲۹۷، ۴۱۷.

یَدِ بیضا (معجزهٔ کلیم و دست کلیم):

ز موسی رهروی آموز اگر خواهی بریدن ره
گذر، گه بر فراز کوه و گه بر قعر دریا کن
چو زین سودای جسمانی برون آیی تو آن گاهی
به راه وحدت از حکمت علامتهای بیضا کن
(سنایی: ۴۹۳)

چون به کوی اندر خرامد آنچنان تابد ز لطف
پای آن بت ز آستان چون دست موسی ز آستین
(سنایی: ۵۴۸)

برق چو دست موسی عمران به فعل و نور آرد همی پدید ز جِیب هوا صبا
(مسعود سعد: ۱)

نیز ← مسعود سعد: ۲۹۹، ۳۸۰.

سرش همچون دست موسی روشن و گیتی‌فروز
پای چون تخت سلیمان کُه‌بُر و هامون‌گذار
(مختاری: ۱۸۷)

زهی به تقویت دین نهاده صد انگشت مآثرِ ید بیضاست دست موسی را
(انوری: ۲/۱)

نیز ← انوری: ۶۴/۱، ۱۵۵.

این همه شعبدهٔ خویش که می‌کرد اینجا سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد
(حافظ: ۹۶)

صفای ساعدت نیلی شمارد دست موسی را بناگوش تو سازد تازه ایمان تجلّی را
(صائب: ۴۸)

دم عیسوی از بهارت نسیمی کف موسوی برگی از بوستانت
(صائب: ۲۰۳)

بینی جهان را خود را نبینی تا چند نادان غافل نشینی
نور قدیمی شب را بر افروز دست کلیمی در آستینی
(اقبال: ۱۵۱)

نیز ← اقبال: ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۸۳، ۲۸۰، ۳۱۴، ۳۹۰، ۴۰۳.

زلف تو سیاه چون دل فرعون　　لیکن دارد بـه کـف یـد بـیضا
(ایرج میرزا: ۱۳)

عصای معجزه‌گر موسی که با نامهای اژدها* و چوب و ثُعبان و مار هـم در شـعر فارسی بازتاب یافته است:

خود گرفتم هر کسی برداشت چوبی چون کلیم　　معجزی بـاری بـباید تـا کـند چـوب اژدهـا
هر کسی قاضی نگردد بی سـتحقاق از لبـاس　　هر کـسی مـوسی نگـردد بی نـبوت از عـصا
(سنایی: ۲۱)

عالم همـه پر موسی و چوب است ولیکـن　　یک موسی از آن کو که ز چوبی بکند مار
(سنایی: ۱۹۵)

تو موسی باش دین‌پرور که پیش مُبغِض و اعـدا
پدید آید به رزم اندر ز چوب خشک صد ثـعبان
(سنایی: ۴۳۰)

نیز ← سنایی: ۴۰، ۴۶، ۷۹، ۱۲۷، ۳۱۸، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۴۹، ۴۵۹، ۴۷۹، ۶۱۵.

وانگاه نیزه گـوید مـن سِـحرهای کـفر　　همچون عصای موسی عمران هَـبا کـنم
(مسعود سعد: ۳۴۵)

نیز ← مسعود سعد: ۱، ۲۹۳، ۶۱۱.

تـا نـباشد همـچو مـوسی عـاشق　　هر عصا در دست ثعبان کی شـود
(عطار: ۲۵۳)

نیز ← عطار: ۲۴۴، ۶۷۱.

غیرت روح عیسی است ایـن یک　　خجلت چوب موسی آن دگر است
(انوری: ۶۳/۱)

نیز ← انوری: ۱۷۶، ۳۲۱، ۳۵۰.

کلک صائب چون عصای موسوی در رود نیل　　رخـنه‌ها در سـینه پـیدا مـی‌کند آیـینه را
(صائب: ۷۸)

نیز ← صائب: ۱۴۵، ۱۷۵.

همین دریا همین چوب کلیم است — که از وی سینهٔ دریا دو نیم است
(اقبال: ۱۶۱)

از دَم او وحدت قومی دو نیم — کس حریفش نیست جز چوب کلیم
(اقبال: ۳۹۳)

نَسَفی، صاحب کتاب الانسان (۲۹۷ به بعد) عصای موسی را به مفهوم عرفانی گرفته و از آن به عشق تعبیر کرده که دهان باز می‌کند و دنیا و هر چه در آن است را فرومی‌برد. عقل تا به مرتبهٔ عشق نرسد عصای سالک است که با آن کارهای معمولی انجام می‌شوند.

عبور موسی از رود نیل و شکافته شدن آب:

خلیلی تو که هر آتش تو را همسان بود با گل — کلیمی تو که هر دریا تو را آسان دهد معبر
(مسعود سعد: ۱۴۱)

گه بگذرد ز آب دو چشمم کلیم‌وار — گه در شود در آتش، دل‌راست چون خلیل
(مسعود سعد: ۳۲۰)

تو را کشتی چه کار آید به هر آبی که پیش آید — گذر کن چون به نیل مصر بر موسیٰ بن عمران
(مسعود سعد: ۴۴۵)

نتوان بر سخن روشن من پرده کشید — چه غم از موجهٔ نیل است کف موسی را
(صائب: ۵۲)

نیز ← صائب: ۶۰، ۲۰۳.

پیش فرعونان بگو حرف کلیم — تا کند ضرب تو دریا را دو نیم
(اقبال: ۴۰۵)

نیز ← اقبال: ۳۲، ۴۹، ۱۶۹، ۳۱۸.

کلیم و خضر:

طاقت پرواز بخشد خاک را — خضر باشد موسی ادراک را
(اقبال: ۱۳)

سایر مضامین:

به گاه بخشش مانند عیسی مریم — به گاه کوشش مانند موسی عمران
(مسعود سعد: ۴۴۹)

سفره‌ای کز آتش یاقوت‌فرسای کلیم — می‌زند جوش طراوت خطّ عنبر فام توست
(صائب: ۱۷۸)

ز سنگ سخت بی ضرب عصا و دعوی معجز — ده و دو چشمه آب آورد چون موسیّ عمرانی
(قاآنی: ۷۹۱)

تو بر نخل کلیمی بی‌محابا شعله می‌ریزی — تو بر شمع یتیمی صورت پروانه می‌آیی
(اقبال: ۲۵۴)

در شعر معاصر فارسی نیز به داستان موسی از وجوه مختلف اشاره شده است:

تابنده باد مشعل مِی کاندرین ظلام — موسی بشد به وادی ایمن قبس نماند
(اخوان ثالث، ارغنون: ۳۳)

و ای تمام درختان زیت خاک فلسطین
وفور سایهٔ خود را به من خطاب کنید
به این مسافر تنها که از سیاحت اطراف طور می‌آید
و از حرارت تکلیم در تب و تاب است.
(سهراب سپهری، هشت کتاب: ۳۲۱)

هر گیاه و برگچه در آستانهٔ سحر
آن صدای سبز را
ز آن سوی جدار حرف و صوت می‌چشید
آن صدا که موسی از درخت می‌شنید.
(شفیعی کدکنی، بوی جوی مولیان: ۷)

منابع: بلعمی: ۳۵۸/۱ به بعد؛ تفسیر طبری: ۱۹/۲ و ۳۹۳ و ۹۴۶/۴ و ۱۷۷/۵ و ۱۲۷۶ و ۱۸۶۳/۷؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۸؛ قصص [نیشابوری]: ۱۵۱؛ قصص [نجار]: ۱۵۵ به بعد؛ القصص: ۲۴۴؛ مروج: ۴۱/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۶۴/۳؛ آثارالبلاد: ۲۷۹؛ روضة‌الصفا: ۲۴۷/۱ به بعد و ۳۱۱؛ قاموس: ۸۴۹؛ ثمارالقلوب: ۳۸ و ۴۰ و ۴۵۵؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱۹۸ به بعد؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۴۵ و ۶۰ و ۹۵ و ۱۱۶ و ۱۴۶ و ۱۵۰ و ۲۱۴؛ فصوص: ۱۹۷ و ۳۵۴؛ دیار شهریاران: ۱۰۸۶/۲؛ منطق‌الطیر: ۲۶۳ و ۲۶۷ و ۲۷۳ و ۲۹۹؛ *S.E.I.*: 414.

موسی بن ظفر ← سامری

مؤو ← مای

مِهاکال /mehākāl/

مِهاکال یا مِهاکیل، جلوهٔ عبوس و مخرب ویشنو* است که پرستش او دینی به نام مهاکالیه در هندوستان پدید آورده است. بنا بر روایات، این بت، مویی انبوه و فروهشته دارد و دندانهای او پیدا و شکمش برهنه است. بر پشت او پوستِ پیلی خون‌چکان گره خورده است و در یک دست او ماری بزرگ با دهانی گشاده، و در دست دیگرش عصایی و به دست سومش سر مردی تصویر شده و دست چهارمش افراشته است. دو مار* بزرگ بر تنش پیچیده و از گوشهایش، به جای گوشواره، دو مار آویخته‌اند. بر سر او تاجی از استخوان کاسهٔ سر آدمیان قرار دارد و طوقی از استخوان آدمی از گردنش آویخته است. او را دیوی* ستَنبِه (تنومند) تصور کرده‌اند با صفاتی متضاد از محمود و مذموم؛ و به خاطر فزونیِ قدرتش سزاوار پرستش، و در شداید، پناه و ملجأ دانسته‌اند.

در شعر سوزنی هم خطاب به ممدوح دیوی مهیب تصور شده است:

کشوری گیر به یک حمله که آن کشور را پادشاه است عَزازیل و مِهاکیل وزیر

(سوزنی: ۴۴)

منبع: ابن ندیم، به نقل از لغت‌نامه.

مِهاکیل ← مِهاکال

مَهبِط آدم ← سرندیب

مهتر دیوان ← ابلیس

مهر /mehr/

مهر یا میترا (Mithras) که در زبان اوستایی و در فارسی باستان، میثره (Mithra)، در سَنسکریت، میتره (Mitra) و در پهلوی، میتر (Mitr) آمده، به معانی مختلف عهد، پیمانِ محبت، خورشید، هفتمین ماه سال و روز شانزدهم هر ماه شمسی است. مسعود سعد در بیتی اغلبِ این معانی را جمع کرده است:

روز مهر و ماه مهر و جشن فرخ‌مهرگان مهر بفزای ای نگار مهرچهرِ مهربان

مهر، فرشتهٔ* عهد و میثاق و فروغ در ایران باستان بود و او را فرشتهٔ مهر و دوستی و عهد و پیمان و مظهر فروغ و روشنایی می‌پنداشتند. در نظر آنان مهر واسطه‌ای بود بین فروغ

پدید آمده و فروغ ازلی؛ و به عبارت دیگر، واسطهٔ بین آفریدگار و آفریدگان؛ و چون مظهر نور بود، بعدها به معنی خورشید* هم استفاده شد. علاوه بر این، مهر نمایندهٔ جنگاوری و دلیری برای حمایت از صلح وصفا و دوستی و پیمان بود و از این رو، در مهریَشت سرودهای دلکشی به نام او ضبط شده‌اند. وظایف دیگری هم از قبیل نگهبانی کشتزارهای فراخ، پاسبانی مردم و بخشندگیِ رامش و آسایش به سرزمین ایران نیز در یشتها به او انتساب یافته‌اند.

نام مهرگیاه* که از گیاهان اساطیری ایران کهن است، در نظر اول، نام «مهر» را به یاد می‌آورد.

مهر در «وید» برهمنان مانند اوستا پروردگار روشنایی و فروغ است اما در ایرانِ زردشتی، به پیروی از اندیشهٔ یکتاپرستی، مقام مهر کاهش پذیرفت و در میان خدایان فقط اهورامزدا* اهمیت یافت و مهر تنها به عنوان فرشته‌ای بلندپایه باقی ماند (جهان فروری: ۸۴). مصریان مهر را خدای خویش ساختند و در چین، از روزگار باستان، شاهان خود را از اعقاب خدای خورشید می‌دانستند.

مهر، ایزدی است دارای هزار چشم و دو هزار گوش و ده هزار پاسبان و در تفسیر پهلوی آمده است که این گوش و چشمها جداگانه خود فرشتگانی هستند که گماشتهٔ مهرند. مُقام مهر بالای کوه البرز* است که در آنجا نه روز است و نه شب، نه تاریکی و نه باد سرد، نه ناخوشی و نه کثافت، و این آرامگاه به پهنای زمین است، یعنی مهر در همه جا حاضر است و مانند سروش* همیشه بیدار و دشمن دیو* خواب است و بر گردونهٔ چهار اسبه از خاور به باختر می‌شتابد. فَرّ* کیانی از همراهان مهر به شمار می‌آمده و از عهد باستان، آتشکدهٔ* خردادمهر به نام او موسوم بوده است:

چه آذرگشسپ و چه خردادمهر فروزان چو ناهید و بهرام و مهر

(شاهنامه)

روز شانزدهم مهرماه (مهر روز*) در ایران باستان جشن مهرگان*، در بزرگداشت ایزد* مهر، با شکوه خاصی برگزار می‌شده و تا این اواخر نیز ادامه داشته است. آیین پرستش مهر، در روزگاران کهن، از ایران به بابل* و آسیای صغیر رفت و سپس با سربازان رومی به اروپا راه یافت و در آنجا مهر به صورت خدایی بزرگ پرستیده شد و بدین گونه آیین مهرپرستی (میترائیسم) پدید آمد.

دیرینگی پرستش مهر، به عنوان آیینی کهن، به ۱۳۵۰ ق.م. باز می‌گردد. در آن ایّام مهر یا میترا به عنوان خدای میتانی (Mitanni) نام‌گذاری شد. با سقوط هخامنشیان در ۳۳۱ ق.م. آیین میترا به آسیای صغیر منتقل شد و به صورت آیینی سرّی در آمد. اینکه بعدها معابد مهری تقریباً همگی به صورت غار یا در اعماق زمین بنا می‌شدند شاید به همین دلیل سرّی بودن آنها باشد. نام آپولون و میتره و هرمس* و هلیوس که در کتیبهٔ معروف آنتیوخوس اول (۶۹-۳۸ ق.م.) آمده‌اند همه در واقع بر خدای مهر اطلاق می‌شده‌اند. از پلوتارک نقل شده است که آیین سرّی مهرپرستی در ۶۷ ق.م. توسط دزدان دریایی کیلیکیا که از متحدان مهرداد چهارم پادشاه پونتوس بودند وارد ایتالیا شد. بنا بر روایتی دیگر، سربازان رومی آیین مهری را به رم بردند و به آن پای‌بند شدند. کومودوس، امپراتور روم (۱۸۰-۱۹۲ م.) برای خوشامد سربازان خود، از مهرپرستی حمایت کرد و خود به این آیین گروید. کاراکالا، امپراتور روم (۲۱۱-۲۱۷ م.) هم به فرهنگ میترایی متمایل شد و اجازه داد یک معبد میترایی در زیر حمامهای او بنا شود (Phithian-Adams: *Mitraism*: London, 1915, P.X). در سدهٔ سوم میلادی تنها در رم که یک میلیون جمعیت داشته، پنجاه معبد میترایی شناخته شده است که معبد پیدا شده در زیر کلیسای سنت کلمان رم، باید از آن زمره باشد.

آیین مهری بعدها مغلوب مسیحیت شد و از سال ۴۰۰ میلادی، به کلّی از رونق افتاد اما تأثیر آن بر آموزه‌ها و باورهای مسیحی انکارناپذیر است. کافی است بدانیم روز ۲۵ دسامبر، در اصل روز تولد «خورشید شکست‌ناپذیر» و روز تولد «مهر» از سنگ بوده که بعدها میلاد مسیح* هم در همین روز تثبیت شده است. برخی علمای فقه‌اللغه حتی دو واژهٔ «میلاد» و «مسیح» را هم با کلمهٔ «مهر» در پیوند یافته و اصل و بنیاد آنها را یکی دانسته‌اند. نخستین اشارهٔ تاریخی به میترا در ادبیات لاتین هم به حدود سال ۸۰ میلادی و کتاب *Thebaid* اثر ساتیوس (Satius) باز می‌گردد، آنجا که می‌گوید: «مهر در زیر تخته سنگهای غار ایران بر شاخهای گاو* نرِ سرسخت پیروز شد».

مهریان پالایش روان یا تزکیهٔ نفس را در کارگاهی به نام «مهرابه» انجام می‌دادند. بسیاری از این مهرابه‌ها از میان رفته و یا به کلیسا و مسجد و معبد تبدیل شده‌اند. برخی محققان پیکرهٔ چند مهرابهٔ ایرانی، مانند «چاه مرتاض‌علی» در شیراز و مهرابهٔ معصومه نزدیک مراغه را یافته‌اند که هنوز ویژگیهای کهن خود را حفظ کرده‌اند (احمد حامی، «بغ مهر» به نقل از پرتو اعظم، ره‌آورد: ۱۸ و ۲۰/۱۹).

کیش مهر و «فَرّ کیانی» در حقیقت، اگرنه اینهمانی، دست کم پیوندهای مشترکی داشته‌اند. در زامیادیَشت (بندهای ۳۵-۳۶) تأکید می‌شود که هنگام گسستن فَرّ از جمشید* «مهر» آن را برگرفت و از آن پس فَرّ کیانی اساساً و برای همیشه در تصرف مهر است و مهر توانایی آن را دارد که فَرّ کیانی را از کسانی که از ویرانی شادمان می‌شوند (مانند افراسیاب* و تورانیان وابسته به او) باز پس گیرد. بنابراین هر جا که «مهرآیینی» راه یافته باشد کیش فَرّ کیانی نیز همگام آن بوده است.

در میان یادمانهای مهری، قدحها و بشقابهای فراوانی را می‌توان یافت که از مهرابه‌ها و بناهای مربوط به مهر پیدا شده‌اند. این قدحها هم سرچشمهٔ زندگی را نشان می‌دهند و هم مفهوم مهمی در «کیش جام» به شمار می‌روند (پژوهشهایی در شاهنامه: ۶۲).

مهر در ادبیات فارسی، به ندرت، به عنوان ایزد عهد و پیمان و، به حدّ وفور و شیاع، به معانی محبت و دوستی و خورشید و آفتاب که اتفاقاً با بنیادهای کهن آن هم بی ارتباط نیست مطرح است. گذشته از این، وجود ترکیبات و واژه‌های متعددی که با کلمهٔ مهر ساخته می‌شوند (← هنر و مردم: ۱۰/۳۷) اهمیت این واژه و سوابق تاریخی آن را در زبان فارسی نشان می‌دهند. در اینجا به شواهدی اندک از شعر فارسی قناعت می‌شود:

فردوسی دربارهٔ به تخت نشستن فریدون* گوید:

به روز خجسته سر مهرماه — به سر بر نهاد آن کیانی کلاه...
بفرمود تا آتش افروختند — همه عنبر و زعفران سوختند
پرستیدن مهرگان دین اوست — تن‌آسانی و خوردن آیین اوست
اگر یادگار است ازو ماه مهر — بکوش و به رنج ایچ منمای چهر

(شاهنامه: ۷۹/۱)

گاه مهرت نماید از سر کین — مسرترا در خیال زرّ عیار

(سنایی: ۱۹۷)

گَردِ راهش به ترکتاز سپهر — تاج زرین نهاد بر سر مهر

(خمسه: ۶۰۶)

بر عالم جاه تو کرا روی گذر ماند — چون مهر فروشد چه یقین را چه گمان را

(انوری: ۱۱/۱)

فکنده رای تو در خاکِ راه رایتِ مهر — نبشته کلک تو بر آبِ جوی آیتِ تیر

(انوری: ۲۵۱/۱)

از اختران فضل چو مهرم جدا کنند — در پردهٔ جهان چو حوادث مستترم

(انوری: ۳۲۹/۱)

می‌گذرد خیال من از مه و مهر و مشتری تو به کمین چه خفته‌ای صید کن این غزاله را
(اقبال: ۱۱۷)

از تو درون سینه‌ام برق تجلّیی که من با مه و مهر داده‌ام تلخی انتظار را
(اقبال: ۲۹۷)

در شعر معاصر فارسی، گاه به نام میترا، در ارتباط با افسانه‌های مربوط به آن، اشاره شده‌است:

تو پنداری مُغی دلمرده در آتشگهی خاموش
ز بیداد انیران شکوه‌ها می‌کرد
ستمهای فرنگ و ترک و تازی را
شکایت با شکسته بازوان میترا می‌کرد. (اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر...: ۷۶)

برخی ردّ پای آیین مهر را در سنّتهای ایرانی و مسیحی، بازمانده تا روزگار ما، یافته‌اند. (سالومه رستم پور، مهرپرستی در ایران، هند و روم: ۱۲۹ به بعد).

منابع: یشتها: ۳۹۲/۱ به بعد؛ آیین میترا: ۵ و ۱۰۷؛ فرهنگ ایران باستان: ۶۲ به بعد؛ آناهیتا: ۸۶؛ اساطیر ایران، بیست و چهار و سی و شش و چهل و نه و ۶۹ و ۱۳۱؛ مینوی خرد: ۲۶ و ۹۸؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۱۶۷/۳ تا ۱۲۸۳؛ آثارالباقیه: ۲۹۶؛ جهان فروری: ۸۰؛ دین قدیم ایرانی: ۱۱۸ به بعد؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۱۰۳؛ آیین شهریاری در شرق: ۲۵۱؛ ارداویرافنامه: ۱۵۴؛ تاریخچهٔ بیرق: ۱۳ به بعد؛ تقویم و تاریخ در ایران: ۹۴؛ تمدن ایرانی: ۱۴۱ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۲۰۵؛ تحلیل هفت پیکر: ۱۳؛ دیانت: ۸۲ به بعد؛ صادق کیا «مهر»، هنر و مردم، آبان ۱۳۴۴: ۱۰/۳۷؛ رحیم عفیفی، «سی‌روزهٔ بزرگ»، م.د.ا.م.، ۱۳۵۰: ۱۰۱۷/۷؛ مجید موقر، «مهر یا میترا»، مهر: ۸۱/۱ به بعد؛ ا.پورداوود، «نامهای دوازده ماه»، مهر: ۸۲/۷؛ سعید نفیسی، «مهر و آیین مهر»، پشوتن، س اول: ۵/۷؛ ا.پورداوود، «مهر»، م.د.ا.ت.: ۱/۶ و ۶۶؛ محمد مقدم، «یادداشتی دربارهٔ مهر و زمان او»، م.د.ا.ت.:۱۳۳۸: ۶۶/۷ به بعد؛ تاریخ و فرهنگ ایران: ۵۲؛ پژوهشهایی در شاهنامه: ۶۱ به بعد؛ قصران (کوهسران): ۶۳۹/۲؛ آیین میترا: ۵ به بعد. رضا نیازمند، «نقدی بر آیین مهرپرستی»، ره‌آورد، تابستان و پاییز ۱۳۶۷: ۲۰ و ۲۰۴/۲۱؛ ماه در ایران: ۱۳۸ به بعد؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۳۸۷؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۴۱؛ مهرپرستی در ایران، هند و روم: ۱۹ به بعد؛
Dictionary of Symbols: 152; *Brewer's*: 779; *Persian Myths*: 13; Leonard Boyle O.P., *A Short Guide to St. Clement*, Rome, 1989; L.Patterson, *Mithraism and Christianity. A study in Comparative Religion*, Cambridge University Press, 1921.

مهراب /mehrāb/

مهراب (امیر کابل یا کابل‌شاه) مردی دلیر و خردمند و باجگزار سام* نریمان (امیر

زابلستان) بود و نژاد او اصلاً به ضحّاک* می‌رسید. چون خبر ورود زال* را به کابل شنید هدایایی برای وی فرستاد و در همین سفر بود که زال به رودابه* دختر مهراب، دل باخت و نخست با مخالفت شدید مهراب مواجه شد ولی سرانجام او رضا داد و دختر خویش را به زال، پهلوان سپیدموی سیستانی داد و حاصل این پیوند مبارک رستم* بود که وجودش حماسهٔ ملّی ایران را بارور ساخت. توصیف دل‌انگیز فردوسی از امیر کابل که زال، پهلوان ایرانی را هواخواه خود کرد برای هر خواننده‌ای دلپذیر و مهرانگیز است:

یکی پادشا بود مهراب نام — زبردست و با گنج و گسترده‌کام
به بالا به کردار آزاده‌سرو — به رخ چون بهار و به رفتن تذرو
دل بخردان داشت و مغز رَدان — دو کتف یلان و هُش موبدان

(شاهنامه: ۱۵۵/۱)

منابع: شاهنامه: ۱۵۵/۱ به بعد؛ داستانهای شاهنامه: ۹۳ به بعد؛ غلامحسین یوسفی، «عشق پهلوان»، م.د.ا.م.، زمستان ۱۳۵۱: ۸۱۶/۸ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۰۲۲/۲.

مهراسپندروز ← مارسپندروز
مهراسفندروز ← مارسپندروز
مهربانه ← لَبلاب

مهرروز /mehr-rūz/

روز شانزدهم هر ماه شمسی به نام مهر* (یکی از فرشتگان* آیین زردشتی و مظهر پیمان و محبت و خورشید*) مهرروز خوانده شده است که در ماههای اردیبهشت، خرداد، مهر و اسفند، سعد، و در دیگر ماهها میانه است. روز مهر از ماه مهر را ایرانیان قدیم جشنی بزرگ، به نام مهرگان*، بر پا می‌داشته‌اند که پس از نوروز* بزرگترین جشن به شمار می‌رفته است. در شعر فارسی، به ندرت، به نام این روز اشاره شده است:

روز مهر و ماه مهر و جشن فرخ‌مهرگان — مهر بفزای ای نگار مهرچهر مهربان

(مسعود سعد: ۶۶۳)

منابع: یشتها: ۳۹۲/۱؛ عبدالامیرسلیم، «سی‌روزه در حدیث شیعه»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳:

۲۷۲/۲۶؛ همو، «سی‌روزهٔ آذرباد مارسپندان»، ترجمهٔ م.بهار، مهر، س دوم، دی ۱۳۱۳: ۸۲۳/۸.

مُهرسلیمان ← سلیمان

مهرگان (جشن) /mehrgān/

بعد از نوروز* مهمترین جشن ایران باستان بوده که از روز شانزدهم (مهرروز*) تا بیست و یکم مهرماه، تقریباً نقطهٔ مقابل نوروز و مقارن اعتدال خریفی، به مدت پنج روز، **با** مراسم خاصی برگزار می‌شده است. روز شانزدهم به مهرگان کوچک و روز بیست و یکم (رام‌روز*) به مهرگان بزرگ معروف بوده است.

بنا بر بُندهِشن، مشی و مشیانه* در این روز تولد یافتند و چنان که بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۰) آورده است در این روز کاوه* بر ضحّاک* خروج کرد و فریدون* را به شاهی برداشت. همچنین در این روز خداوند زمین را بگسترانید و کالبدها را پذیرای ارواح ساخت. از سلمان فارسی نقل کرده‌اند که خداوند یاقوت را در نوروز و زبرجد را در مهرگان بیرون آورد و چون آفتاب (مهر*) در این روز پیدا شد، آن را «متراکانا» (متعلق به مهر) می‌گفتند که بعدها مهرگان شد و معرّب آن «مهرجان» است. در این روز بود که فریدون را از شیر گرفتند و او بر گاو* سوار شد و در آسمان* گاوی از نور پدید آمد که شاخهایش از طلا و پاهایش از نقره بود و چرخ قمر* را می‌کشید. این گاو ساعتی آشکار می‌شود و سپس غایب می‌گردد. هر کس که موفق به دیدار او شود، در ساعتی که نظر بر او می‌افکند، دعایش مستجاب می‌گردد.

در ایران قدیم شادی و پیروزی موهبتی خدایی بود. از این رو، هرگاه پیروزی‌ای برای مردم پیش می‌آمد و به خصوص وقتی ستمگری را از خود می‌راندند و عدالت را مستقر می‌کردند، به یادگارِ آن فتح و رهایی از بیداد، جشنی بزرگ بر پا می‌کردند. بنابراین، این جشن را می‌توان جشن بازیافتن آزادی و رهایی از ستم بیگانگان یا جشن پیروزی نیکی بر بدی دانست.

مهرگان مثل نوروز مراسمی داشت و مردم در این روز برای یکدیگر هدیه می‌فرستادند. در کتاب التاج جاحظ آمده است که هر کس هر چه را بیشتر دوست می‌داشت، به سلطان هدیه می‌کرد. اگر قیمت تحفهٔ کسی به ده هزار درم می‌رسید، در دیوان ثبت می‌شد و وقتی همان شخص به پول نیاز پیدا می‌کرد، دو برابر آن مبلغ را به او

می‌دادند. سلطان تاج زرّینی را که تصویر خورشید* بر آن بود، بر سر می‌نهاد و در نوروز و مهرگان بار عام می‌داد و هر کس به حضور می‌رفت، اگر شکایتی داشت، رو در رو مطرح می‌کرد.

در این روز زردشتیان لباس نو می‌پوشیدند و سفرهٔ الوان می‌گستردند و کتاب اوستا و آیینه* و سرمه‌دان و شراب* و گلاب و... و به ویژه انار* روی آن می‌چیدند. اگر نوزادی در این روز متولد می‌شد اسم او را به گونه‌ای انتخاب می‌کردند که واژهٔ «مهر» در آن باشد (جهان‌فروری: ۹۱ به بعد).

جشن مهرگان به قدری مهم و طرف توجه بود که حتی بعد از اسلام هم از بین نرفت و در دوران خلفای عباسی با شکوه تمام برگزار می‌شد. از مسمّط منوچهری (۱۹۷) با مطلع:

شاد باشید که جشن مهرگان آمد　　بانگ و آوای درای کاروان آمد
کاروان مهرگان از خزران آمد　　یا ز اقصای بلاد چینستان آمد

بر می‌آید که هنگام حکومت مسعود غزنوی (۴۲۱-۴۳۲ ق.) جشن مزبور معمول بوده و با مراسم خاصی برگزار می‌شده است. تاریخ بیهقی (۳۵۹ و ۶۵۵) نیز از مراسم مهرگان در ذیقعدهٔ ۴۲۲ و ۴۲۷ توصیف دقیقی به دست داده است. این جشن در سراسر آسیای صغیر نیز بر پا می‌شده و از آنجا با آیین مهر به اروپا نیز رفته است. جشن مهرگان را در روم قدیم روز ظهور خورشید تصور می‌کرده‌اند که بعد از نفوذ مسیحیت در اروپا روز ولادت مسیح* قرار داده شده است. شعرای فارسی زبان اغلب جشن مهرگان را می‌شناخته‌اند و گاه نیز خود، در زمان حیات خویش، با آن مواجه بوده‌اند و در نتیجه، به طور وسیعی در شعرشان نیز منعکس است:

مهرگان آمذ جشن ملک افریذونا　　آن کجا گاو نکو بوذش بِرمایونا

(دقیقی: ۹۵)

فردوسی در مورد به تخت نشستن فریدون گوید:

بفرمود تا آتش افروختند　　همه عنبر و زعفران سوختند
پرستیدن مهرگان دین اوست　　تن آسایی و خوردن آیین اوست
اگر یادگار است ازو ماه مهر　　بکوش و به رنج ایچ منمای چهر

(شاهنامه: ۷۹/۱)

به خـوی و عـادت آبـا، بـه جمـع زایـران زَر دِه
به رسم و سیرت اجداد، جشن مهرگان مِـی‌خور
(مسعود سعد: ۱۴۲)

مهرگان مهربان باز آمد و عصر عَـصیر کنج باغ و بوستان را کرد غارت ماه تیر
(مسعود سعد: ۱۷۹)

نیز ← مسعودسعد: ۳۷۰، ۴۰۶، ۴۳۱، ۴۴۸، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۵۱۲، ۵۹۸، ۶۶۳.

آمد خجسته مـوسم قـربان مـهرگان خونریز این به هم شد با برگ‌ریز آن
با مهرگان چو نیک فتاد اتـفاق عـید خونریزِ و برگ‌ریز پدید آمد ازِ میان
(سوزنی: ۳۱۸)

شاخ او بی مهرگان عریان ز بـرگ نیست اندر جان او جز بـیم مـرگ
(اقبال: ۱۷۹)

مهرگان را آیین و آدابی مفصّل بوده (تاریخ و فرهنگ: ۵۳۱) و در دوره‌های مختلف بـا ترتیب خاصی برگزار می‌شده است. اهمیت مهرگان بدان حد بوده که برخـی آن را بـر نوروز ترجیح نهاده‌اند. آیینها و مراسم مهرگان تا همین دوره‌های اخیر در بخشهایی از ایران، از جمله خراسان برقرار بوده‌اند (مهدی سیدی، «مهرگان»، پاژ: ۱۵۲/۲ به بعد).

منابع: التفهیم: ۲۵۴؛ آثارالباقیه: ۲۹۰ به بعد؛ جهان فروری: ۱۹ و ۷۹ به بعد؛ یشتها: ۳۹۳/۱ بـه بعد؛ بلعمی: ۱۴۷/۱؛ گردیزی: ۱۸۴؛ یکتاپرستی: ۶۳؛ نیرنگستان: ۱۰۴؛ کیخسرو جم‌پور، «اساس قربانی کردن زرتشتیان ایران در روز مهرگان»، ایرانشهر، آذرماه ۱۳۰۵: ۵۰۲/۴ به بعد؛ ابراهیم پورداوود، «پروردگار عهد آریـایی ...»، فـردوسی، شـهریور ۱۳۴۸: ۲۷/۹۲۷؛ مـحمد مـعین، «جشن نوروز»، جهان نو، خرداد ۱۳۲۵: ۳/۱ به بعد؛ علی بلوکباشی، «نوروز بزرگترین جشن باستانی و ملی ایرانیان»، هنر و مردم، اسفند ۱۳۴۱ و فروردین ۱۳۴۲: ۵ و ۳/۶ به بعد؛ ذبـیح بهروز، «نخستین جشن مهرگان و سال جلوس فریدون»، مهر، مهر ۱۳۴۴: ۴۲۹/۱۱؛ ذبیح‌الله صفا، «جشن مهرگان»، مهر، آذر ۱۳۱۲: ۵۵۵/۱ به بعد؛ محمد دبیرسیاقی، «جشن مـهرگان»، فرهنگ ایران باستان، اردیبهشت ۱۳۴۷: ۲۹/۱۰۶ به بعد؛ مهدی سیدی، «مهرگان»، کتاب پاژ: ۱۴۲/۲ به بعد؛ کتاب‌شناسی فرهنگ عامه: ۹۵؛ تاریخ و فرهنگ: ۴۲-۵۱۶؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۴۳.

مهرگان بزرگ ← مهرگان؛ رام‌روز

مهرگیاه /mehr-giyāh/

مهرگیاه یا مهرگیا که در فرهنگها، مردم‌گیا (گیه)، اَستْرنگ، سُرْنگ، سگ‌کَـن، سـابزک،

سابیزک، سابیزج، یبروح، یبروح‌الصّنم، یبروح‌الوقاد، لفّاح، لعبت مطلقه، لعبت معلقه و ... نیز خوانده شده، اصلاً گیاهی است شبیه دو انسان به هم پیچیده که در سرزمین چین به صورت نگونسار می‌روید، چنان که ریشهٔ آن به منزلهٔ موی سر آن است. این دو که به صورت نر و ماده‌اند، دست در گردن هم کرده و پایها در یکدیگر محکم ساخته‌اند و گویند هر کس آن را بکَند به فاصلهٔ کمی می‌میرد. در کتابهای پزشکی قدیم (نظیر تحفهٔ حکیم مؤمن و بحرالجواهر) خواصی برای آن نقل کرده و نوشته‌اند که اگر قدری از آن را با شیر گاو* به زنی عقیم بخورانند اگر از نر بخورد فرزند نر و اگر از ماده بخورد فرزند ماده خواهد آورد.

برای کندن مهرگیاه اطرافش را خالی کنند، چنان‌که به اندک زور کنده شود و ریسمانی بر آن بندند و سر ریسمان را بر کمر سگ* تازی، گاو و یا حیوانی دیگر محکم سازند و شکاری در پیش آن سگ رها کنند یا علفی بر سر راه آن گاو یا حیوان نهند و چون سگ از عقب شکار و گاو و یا حیوان از پی علف برود، آن گیاه از بیخ و ریشه کنده شود و سگ‌کَن به این اعتبار گویند که البته سگ یا گاو و یا حیوان بعد از چند روز بمیرد. اسدی طوسی در اشاره به این کار، در صفتِ استرنگ (مردم گیاه) می‌گوید:

همان از گیاهان با بوی و رنگ — شناسنده خواند ورا استرنگ
از آن هر که کندی فتادی ز پای — چو ایشان شدی بی روان هم به‌جای
به گاوان از آن چند کندند و برد — هر آن گاو کان کند بر جای مرد

(گرشاسپ‌نامه)

در اساطیر کهن هست که از نطفهٔ گیومرث*، پس از مرگ، آبی بر زمین ریخت که دو گیاه به شکل ریواس* از زمین رُست، به نامهای مشی و مشیانه*. بهار نظر داده (بلعمی: ۱۳/۱ حاشیه) که گیاه ریواس از جنس همین مهرگیاه است و بنا بر افسانه‌ها گیاه مزبور از آب مَنیِ مردی که بی‌گناه کشته شده بود، به وجود آمده است. معنی دیگر مهرگیاه که شاید بی‌توجه به مفهوم اولیهٔ آن نبوده، شیرهٔ گیاهی است که جادوگران می‌گفتند از ترکیب و خواص آن آگاه‌اند و با کمک آن قلب مردان سخت‌دل و زنان سنگدل را رام می‌کنند. این است که در دربار امرا و سلاطین، از جمله فتحعلی‌شاه و ناصرالدین شاه بسیاری از زنان که مورد بی‌مهری بودند، دست به دامان جادوگران می‌شدند تا با خورانیدن مهرگیاه دلهای همسرانشان را نسبت به آنها نرم کنند. این معجون و خواص جادویی آن را در کشورهای چین و هند و حتی کشورهای عربی می‌شناخته‌اند و برای جلبِ عشقِ

شوهران به همسرانشان مورد استفاده قرار می‌دادند (گل و گیاه: سی و هشت).

در ادبیات فارسی، با توجه به آنچه گذشت و نیز با عنایت به کلمهٔ «مهر*» و «مردم» در این نام، مضامین متعددی پرداخته آمده و بسیاری از شعرا نیز از آن بهره‌مند شده‌اند:

از برای مهر چهر جانفزایت را همی — بر دو چشم مردمان غیرت برد مردم‌گیا
(سنایی: ۳۸)

زمین ز لطف تو گر آب یابدی شودی — به رفق مهرگیاه هر چه هست زهرگیاش
(سنایی: ۳۲۰)

من همی در هندِ معنی راست همچون آدمم — وین خران در چینِ صورت گوژ چون مردم‌گیا
(خاقانی: ۱۸)

در صف مردان بیار قوّت معنا از آنک — در ره صورت یکی‌است مردم و مردم‌گیا
(خاقانی: ۳۵)

جایی رسید کارِ حسودت که از ضمیر — دارد همی نهفته چو مردم‌گیاه روی
(ظهیر: ۱۷۸)

باد صبا که فَحل بَنات نبات بود — مردم‌گیاه شد که نه مرد است و نه زن است
(انوری: ۸۳/۱)

در وصف ممدوح:

به باد قهر بِسبُرَّد ز سنگ خاره سکون — به آب لطف برآرد ز شوره مهرگیاه
(انوری: ۴۱۱/۱)

در ستایش زین‌الدین عبدالله:

بر دماند ز شعلهٔ آتش — فتح باب کف تو مهرگیاه
(انوری: ۴۲۰/۱)

مهربانی ز من آموز و گَرَم عمر نماند — به سر تربت سعدی بطلب مهرگیا را
(سعدی: ۴۱۳)

به گِردِ چشمهٔ مهرت دمید مهرگیاه — تو عین آب حیاتی علیک عین‌الله
(سلمان ساوجی: ۵۹۸)

ابر اگر آموزد از طبع تو روزی مردمی — از زمین هرگز نرویاند بجز مردم‌گیاه
(سلمان ساوجی: ۵۹۸)

سیرت انسان همی بباید ازیراک — مهرگیا نیز شد به صورت انسان
(ادیب: ۳۶۷)

«او (دختر موبور ترکمنی) مثل یک منظرهٔ رؤیای افیونی به من جلوه کرد... او همان حرارت عشقی مهرگیاه را در من تولید کرد.» (صادق هدایت، بوف کور: ۱۹)

نام دیگر این گیاه در فارسی اَسْتْرنگ یا سَتْرنگ است که فرهنگها (از جمله جهانگیری: ۶۷۷/۱) آن را نباتی شبیه انسان دانسته‌اند که در زمین چین روید و گویند نگونسار بود، چنان که ریشه‌اش به منزلهٔ موی سرش باشد و نر و ماده دستها در گردنِ هم آورده و پایها در هم محکم ساخته باشند و نر را پای راست بر پای چپ ماده افتاده و ماده را بر عکس آن، و آنگاه شیوهٔ کندن آن را به صورتی که در مورد مهرگیاه گفته شد، آورده‌اند.

جهانگیری افزوده است: بازی‌ای را که معروف و مشهور است، به این اعتبار که صورت انسان را از چوب ساخته‌اند، سَترنگ نام نهاده‌اند و معرّب آن شطرنج است و اکنون به تعریب اشتهار دارد. شاعران ایرانی، به نام سَترنگ و اَسترنگ، به همین معنی اشاره کرده‌اند:

کینش ار سوی چین کند آهنگ اهل چین را ندانی از سترنگ
(حدیقه: ۵۱۰)

هند چون دریای خون شد چین چو دریابار اوی
زین قِبَل روید به چین‌بر شِبه مردم، استرنگ
(دیوان عسجدی: ۲۹)

همچو تو دارند میران نام و نی شِبه تواند هم به مردم مانَد و مردم نباشد استرنگ
(قطران: ۱۹۴)

در استرنگ هیئت مردم نهاده‌اند مردم‌گیاه اسم و عَلَم یافت استرنگ
(سوزنی)

نسیم خُلقت اگر بگذرد به چین نه عجب که جان‌پذیر شود در دیار چین سترنگ
(جمال‌الدین عبدالرزاق: ۲۱۹)

لطف نظم تو رسیده‌ست به چین در، نه شگفت گر زخاکش پس از این زنده بر آید سترنگ
(مختاری: ۲۸۷)

بی روان زاید فرزند برهمن در هند جانور روید شکل سترنگ اندر چین
(مختاری: ۳۸۰)

منابع: یشتها: ۳۹۲/۱ و ۳۹۳ پاورقی؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۱ پاورقی؛ قاموس: ۸۵۵؛ از خشت تا خشت: ۳۵۳؛ برهان؛ جهانگیری: ۶۷۷/۱ و ۲۲۰۱/۲؛ شرح مشکلات انوری: ۲۱۲؛ لغت‌نامه: مرهم‌گیاه؛ فرهنگ فارسی؛ گل و گیاه: ۳۹۲.

مهلا و مهلیانه ← مَشی و مَشیانه

مِهین‌نام ← اسم اعظم

می / mey /

می یا شراب (wine) که با نامهای متعدد: باده، نَبید، خَمر، شاه‌دارو، چراغ مغان، آتش مغان و... نیز نامبردار است عبارت است از آب تخمیر شدهٔ انگور* که مستی آور است و از قدیم در بزمها و گاه در زندگی معمولی مورد استفادهٔ خاص و عام بوده است. در روایات کهن در باب پیدایش و مصرف آن اقوال مختلفی بیان شده‌اند.

بسیاری از روایات، کشف می را به جمشید* نسبت داده‌اند. صاحب جوامع‌الحکایات آورده است که چون انگور فاسد شد، آب آن را گرفتند تا شاید از آن آب بتوان در مدتی زیاد استفاده کرد. پس از مدتی آب تلخ شد و جمشید پنداشت که زهر شده است و آن را در خمره‌ای کرد و سرش ببست. اتفاقاً یکی از کنیزان او را مرضی سخت در رسید و طاقتش طاق شد و به منظور خودکشی قدحی از آن بخورد و اهتزازی در وی پدید آمد و لذتی عظیم یافت و درد کمتر شد. آن حال با جمشید بگفتند و او نیز از آن بخورد و در بیشتر امراض به کار گرفت و آن را «شاه‌دارو» نام نهاد زیرا که سبب شفا می‌شد. همین حکایت با مختصر تفاوتی در نفایس‌الفنون فی عرایس‌العیون نیز آمده است.

اینکه، فی‌المثل، منوچهری خُم شراب را «دختر جمشید» نامیده و محل آن را خانهٔ گبرکان دانسته، محتملاً ناظر بر همین داستان است:

چنین خواندم امروز در دفتری — که زنده ست جمشید را دختری...
هنوز اندر آن خانهٔ گبرکان — بمانده‌ست بر جای چون عرعری

(منوچهری: ۱۴۳)

صاحب راحة‌الصدور داستان اکتشاف می را به کیقباد* نسبت داده و مسعودی در مروج‌الذهب این واقعه را به یکی از دو برادر، به نامهای «ازور» و «خلخاس»، از پادشاهان سریانی، منسوب داشته است.

در نوروزنامهٔ منسوب به خیام (۶۵ به بعد) داستان اکتشاف می به این صورت نقل شده است که یکی از خویشان جمشید، به نام شمیران، پادشاه هرات، روزی در اثنای چوگان، همایی* را از دست مار* برهانید و سال دیگر، در آن مکان، این هما دانه‌ای به

شکرانهٔ آن سلامتی برای شاه آورد (قس: سپرغم) که چون آن را بکاشتند و میوه‌اش به ثمر رسید و آب آن بگرفتند و در خُم کردند، رنگ و حال آن آب بگشت، به گونه‌ای که پنداشتند زهر است. از آن آب، به یک خونیِ محکوم به مرگ خورانیدند و چون حال او بهتر شد و خرّمی یافت دانایان بر فایدت آن متفق گشتند و او بزمها نهاد و آیینها آورد و تخم انگور در جهان پراکنده گشت.

در کتاب حیاةالحیوان آمده است که وقتی حضرت آدم* درخت* رَز را در بهشت* کاشت ابلیس* در پای آن درخت طاووسی* سر برید و آن درخت از خون او مشروب شد و چون درخت آغاز برگ آوردن کرد ابلیس میمونی را در بیخ درخت ذبح کرد و چون هنگام فرا رسیدن انگور شد شیری را در پای آن بکُشت و چون به کمال پختگی رسید خوکی بر پای آن درخت بی‌جان کرد و آن درخت از خون این چهار حیوان سیراب شد. به این علت است که گفته‌اند هنگام خوردن شراب خصلت هر چهار حیوان در آدمی پدید می‌آید. تاریخ بلعمی (۱۱۱/۱) آورده است: قابیل* را یکی فرزند بود «تومال» نام، سخت شادکام، و لهو و طرب دوست داشتی. ابلیس بیامد و او را بیاموخت تا انگور را شیره کرد و می بساخت و بخورد و همهٔ فرزندان را از آن بداد و مست گشتند. پس ابلیس بیامد و بربط و رودها بساخت و ایشان را بیاموخت. همین روایت، با اندک تفاوتی در کتاب ترجمهٔ تفسیر طبری (۴۰۱/۲) نیز آمده است. دو روایت اخیر، چنان‌که ملاحظه می‌شود، در پیدایش می، پای ابلیس را به میان آورده و طبعاً به همین دلیل نوشیدن آن را عملی اهریمنی دانسته‌اند (← ابلیس در همین فرهنگ).

در اوستا و کتابهای دینی مَزدیَسنا، باده‌گساری اگر چه تشویق نشده، تحریم هم نشده و به این جهت، بعدها باده‌نوشی از اعمال رایج زردشتیان به حساب آمده است و در خانواده‌های آنان که به انداختن شراب نیز شهره بوده‌اند شب تولد کودک، شراب در خُم می‌کردند تا در شب عروسیِ او با میمنت صرف شود. روی هم رفته مردم ایران علاوه بر هوم* که از مسکرات بود، از زمانهای کهن با مو و تاک نیز آشنا بوده‌اند. در کتاب مینوی خرد (۳۲ به بعد) در خواصِ می، آمده‌است: گوهر نیک و بد، به می آشکار می‌تواند شد اما در خوردن آن باید هوشیار بود و اندازه نگاه داشت و هر کس بیش از اندازه خورد چندین عیب در او پیدا شود: جگرش را تباه کند و هوش و حافظه را کاهش دهد.

به هرحال، در جهان‌بینی کهن ایرانی شراب نمایندهٔ پیشهٔ سلطنت و آب انگور، مادهٔ رمزآمیزی بوده که دو خاصیت متعارضِ زندگی‌بخشی و مرگ‌آوری داشته است (←

داستان داستانها: ۱۵۶) و به سبب مست‌کنندگی و رازآلودی، بیش از هر کلمهٔ دیگری در زبان فارسی مورد ایهام و در معرض تعابیر شاعرانه قرار گرفته است. از «خَمرِ بهشت» تا «بادهٔ مست» و «دختر رَز» و «مادر می» و نیز «اُمّ‌الخبایث» هر کس به نوعی از آن تعبیر کرده است. عرفا به گونه‌ای خاص از آن یاد کرده و آن را ذوقی دانسته‌اند که از دل سالک بر آید و او را خوش‌وقت گرداند و گاهی شراب را به معنی محبت و عشق به معبود ازلی و، به اصطلاح، شراب وحدت دانسته و میخانه را باطن عارف کامل خوانده‌اند که در آن شوق و ذوق و عوارف الهیّه متجلّی می‌شود و نیز آن را به معنی عالم لاهوت آورده‌اند (← کشّاف: ۱۵۶۳/۲).

اگر چه مطابق نصّ صریح قرآن کریم، شراب‌خوارگی عملی شیطانی (مائده: ۹۰) و مستلزم گناه سنگینِ (بقره: ۲۱۹) توصیف شده و یادآوری شده است که شیطان* با آن اسباب دشمنی و خصومت در میان شما فراهم می‌کند (مائده: ۹۱) اما برخی مسلمین نشنیده‌اند و استعمال آن، حتی به صورتی کاملاً تفننی و غیرلازم، در دورهٔ اسلامی و نیز در عرصهٔ ادبیات فارسی رایج بوده و به خصوص شعرا اصطلاحات ظریف و دلپذیری از قبیل مُغ، مُغ‌سرا، مُغبچه، پیر مُغان، می مُغانه، خرابات، دیر مُغان، چراغ مُغان، سرای مُغان (← مُغان در همین فرهنگ) که همه به نوعی با می و می‌خوارگی مرتبط‌اند، پدید آورده و ادبیات مُغانه را غنا بخشیده‌اند:

مِی ده ای ساقی که می به درد عشق‌آمیز را (کذا)
زنده کن در می‌پرستی سنّت پرویز را
(سنایی: ۷۹۳)

مرا ز اربعین مغان چون نپرسی — که چل صبح در مغ‌سرا می‌گریزم
(خاقانی: ۲۸۸)

بگو با مغان کارِ آب شما را — که در کار آب شما می‌گریزم
(خاقانی: ۲۸۸)

در خانقه نگنجد اسرار عشق‌بازی — جام می مغانه هم با مغان توان زد
(حافظ: ۱۰۵)

گفت جامی دهیدش از می ناب — گرچه ناخوانده باشد این مهمان
ساقی آتش‌پرست و آتش‌دست — ریخت در ساغر آتش سوزان
(هاتف)

لوازم و اصطلاحات مربوط به شراب‌خوارگی در ادب فارسی و عربی به حدّی متنوع و

فراوان است که بر شمردن برخی از آنها در این مختصر نمی‌گنجد (← مَزدیَسنا: ۴۴۶ به بعد). حتی با پشتوانهٔ می و می‌خوارگی است که در ادب فارسی اساطیری همچون «جام جم*» و «جام جهان‌نما» و «می مُغانه» و ... پدید آمده‌اند.

بسیاری از شعرای فارسی زبان، مانند رودکی، منوچهری و بشّار مرغزی قصاید و مسمّطهای شیوایی در وصف می و طرز تهیهٔ شراب پرداخته‌اند که در ادب فارسی موجب پدیدآمدن نوعی شعر به نام «خَمریه» شده است و بعدها شعرای زیادی از این خَمریه‌ها تقلید کرده‌اند.

منابع: نوروزنامه: ۶۵ به بعد؛ غررالسیر: ۱۴۹؛ مَزدیَسنا: ۴۴۳ به بعد؛ ثمارالقلوب: ۲۱۶؛ حیاةالحیوان: طاووس؛ فرهنگنامهٔ ادبی: ۱۲۹۹؛ لغت‌نامه: طاووس؛ انگور و منابع آن در همین فرهنگ.

میترا ← مهر

میثاق ← الست

میداس /midās/

میداس (Midas) نام پادشاه کشور فیریگیا یا فریژی (در یونانی phrygia که به افروغیه تعریب شده) و داستان او روایتی است که از اویدیوس (Ovidius) شاعر لاتینی (۴۰ ق.م. تا ۱۷ م.) بر جای مانده و با داستان اسکندر ذوالقرنین مشابهت‌هایی یافته است. در چند داستان ملّی از او به عنوان قهرمان یاد شده است (فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۵۸۱/۲) اما آنچه از سرگذشت میداس تلویحاً در ادبیات فارسی انعکاس یافته، حضور او در سرگذشت پان و آپولون* است. هنگامی که تومولوس (Tomolos)، خدای کوهستان در حال رسیدگی به اختلافی بود که میان پان و آپولون بروز کرده بود تومولوس به نفع آپولون رأی داد ولی میداس این رأی را غیر عادلانه اعلام کرد. آنگاه به دستور آپولون که به خشم آمده بود، از دو طرف سر میداس دو گوشِ خر بیرون آمد. میداس با دقت خاصی گوشهای خود را با تاجی که بر سر داشت پنهان می‌کرد و تنها آرایشگر او از این راز آگاه بود. آرایشگر که می‌خواست این راز نهفته بماند حفره‌ای در زمین ایجاد کرد و مطلب را آنجا گفت اما علفهای هرزی که در آن حدود می‌روییدند، با وزش باد به جنبش آمدند و چنین زمزمه می‌کردند: «میداس، شاه میداس، گوشهای خر دارد.»

مولوی دقیقاً با آگاهی از این داستان گفته است:

شاه میداس را دو گوش خـر است لیک آوخ بـه زیـر تـاج سر است

به نظر می‌رسد این بیت نیز بی‌ارتباط با ماجرای میداس نباشد:

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر کاین سخن را در نـیابد گـوش خـر

(مثنوی: ۶۴/۱)

منابع: فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۵۸۱/۱ به بعد؛ لغت‌نامه: ذوالقرنین؛ ادوارد ژوزف، «همانندی دو اسطوره، یکی یونانی و دیگری ایرانی، راز میداس و سرّ اسکندر ذوالقرنین»، ره‌آورد، تیر ۱۳۶۷: ۲۰ و ۵۰/۲۱-۴۲؛ *Brewer's*: 768 ; *Dictionary of Symbols*: 150.

میر میرین ← میر نوروزی

میر نوروزی /mir-e nowruzi/

میر نوروزی یا پادشاه نوروزی، یکی از مراسمی بود که هنگام نوروز* در ایران برگزار می‌شد. در این مراسم، برای تفریح و خنده، کسی را بر تخت می‌نشاندند و پس از انقضای ایّام جشن، سلطنت او نیز به پایان می‌رسید. گویا پادشاه حقیقی وقت هم، ظاهراً برای متابعت از سنّت عمومی، در آن چند روزه خود را از سلطنت خلع می‌کرد و عنوان پادشاهی را با جمیع لوازم ظاهری آن، از فرمانروایی مطلق و اطاعت عموم عُمّال دولت، از کشوری و لشکری، به یکی از افراد معمولی و فرودست جامعه واگذار می‌کرد و این پادشاه دروغی و صوری، فرامین و احکامی نیز صادر می‌نموده است. به این مناسبت، تعبیر پادشاه نوروزی یا میر نوروزی کنایه‌ای بود از پادشاهی که مدت سلطنت او بسیار کوتاه و فرمانروایی او بسیار متزلزل و بی‌اساس است. این رسم تا سال ۱۳۰۲ شمسی در بجنورد خراسان معمول بود (یادگار، س‌اول،: ۱۶/۳). در کردستان نیز رسم میر میرین یکی از آیینهای نوروزی است که تحول‌یافتهٔ میر نوروزی و هنوز باقی است (ن.د.ا.ت.: ۹۹/۱۴). برخی برای این مراسم زمینه‌ای کهن و اساطیری نیز بیان کرده‌اند (جهان‌فروری: ۵۳).

این آیین کهن‌سال در خارج از ایران هم در ارتباط با آیین قربانی* انسان وجود داشته است. در بابل* همه ساله در جشن زگموک (Zagmuk) پادشاه ناگزیر بود با گرفتن

دستهای مجسمهٔ مردوخ* در معبد ایگل (Eagil) قدرت خویش را احیا کند. برخی این وظیفه را چنان دشوار می‌دیدند که از پذیرفتن عنوان پادشاهی امتناع و به لقب «حاکم» اکتفا می‌کردند (بهار مختاریان، «میر نوروزی»، ایران‌شناسی، بهار ۱۳۷۹: ۱۱۱). از اجرای این آیین در کتیبهٔ اشرحدون (Esarhaddon) یادشده است. آیین و جشن مشابهی نیز به نام Saturnalina در ایتالیا مرسوم بود که در آن سروران و بندگان جای خود را عوض می‌کردند و به فردی جامهٔ شاهی می‌پوشاندند و او اجازه داشت همهٔ آرزوهای خود را برآورده کند و پس از پایان مراسم او را می‌کشتند (همان: ۱۱۲). استرابو هم از جشنی در آسیای صغیر یاد کرده که در ستایش ایزدبانوی آناهیتا* بوده و در آن مردم به خوشگذرانی می‌پرداختند و عیاشان به جامهٔ سکایی در می‌آمدند.

به نظر برخی (بهار مختاریان، همان) آیین میرنوروزی همان آیین قربانی انسان است که در دورانهای کهن در سر هر سال نو نخست شاهی و بعداً شاه‌نمایی را قربانی می‌کردند.

این آیین که با کوسه برنشین* نیز در ارتباط است، با شاخه‌ای از پرستش ایزدبانوی آناهیتا که گاه رنگ و بوی بین‌النهرینی پیدا کرده نیز پیوند داشته است و اجرای گستردهٔ آن در دوره‌های مختلف تاریخی از اهمیت آن حکایت می‌کند.

تقی‌الدین احمد بن علی مقریزی در کتاب المواعظ والاعتبار بذکر الخطط و الآثار، معروف به الخطط (چاپ مصر، ۱۳۲۶، ۳۰/۲ و ۳۹۰) آیین میرنوروزی را جزو مراسم نوروز قبطیان می‌داند که در تمام مدت دولت خلفای فاطمی مصر و نیز بعد از انقراض ایشان معمول بوده است. اما همان طور که گذشت، بنا بر نظر غالب، میر نوروزی یک رسم کهن ایرانی است و به همین دلیل در ادبیات فارسی هم به عنوان یک سنّتِ مأنوس و بومی از آن یاد شده است.

«چون در آن سواد اعظم و مجمع بنی‌آدم هیچ سَروَر معیّن نبود که در نزول حادثات امور و کفایت مصالح... با او مراجعت نمایند... به حکم نسبت قرابت، خمار را به اتفاق به اسم سلطنت موسوم کردند و پادشاه نوروزی ازو بر ساختند.» (جهانگشای جوینی: ۹۷/۱)

در سال هفتم جلوس شاه عباس اول منجمان پیش گویی کردند که آثار کواکب و قراناتِ جوّی حاکی از آن است که شخصیتی بزرگ و عظیم‌الشأن از منسوبان آفتاب که مخصوص سلاطین بوده است نابود خواهد شد و ممکن است این اتفاق در ایران روی دهد. جلال منجم یزدی که از اخترشناسان بنام آن روزگار بود این تدبیر را پیشنهاد کرد

که پادشاه در آن سه روز خود را از سلطنت خلع کند و شخصی مجرم و واجب‌القتل را به این سمت منصوب دارد، به طوری که صدق پادشاهی از او به فعل آید و بعد از سه روز اگر حادثه بر او واقع نشد او را به قتل برسانند. همگان این تدبیر را موافق عقل یافتند و اختیار به نام «استاد یوسف ترکش‌دوز» افتاد که در شیوهٔ الحاد موسوم و موصوف بود. شاه‌عباس خود را از سلطنت خلع کرد و نام پادشاهی بر او اطلاق فرمود و بعد از سه‌روز که خطر دفع شد او را کشتند و شاه دوباره بر تخت سلطنت جلوس نمود (تاریخ عالم آرای عباسی: ۴-۳۲۳). این واقعهٔ تاریخی نیز می‌تواند دنبالهٔ باور به سنّت میر نوروزی باشد.

سنّت میر نوروزی که به نامهای «پادشاه نوروزی»، «خان خانی»، «امیر بهاری» هم موسوم بوده، در سراسر دورهٔ اسلامی در بخشهایی از ایران و به ویژه در مناطق غربی آن رواج داشته و اصل آن در دوره‌های پیش از اسلام، به منطقهٔ سُغد مربوط بوده است.

آنچه در سدهٔ اخیر به صورت «حاجی فیروز» با لباس قرمز و کلاه زنگوله‌دار و چهرهٔ سیاه در حوالی نوروز در خیابانها و معابر با دایره و ساز و آواز ظاهر می‌شود می‌تواند تغییر شکل یافتهٔ همان «میر نوروزی» باشد.

سخن در پرده می‌گویم چو گل از غنچه بیرون آی
که بیش از پنج روزی نیست حکم میر نوروزی
(حافظ: ۳۱۷)

منابع: محمد قزوینی، «میرنوروزی»، یادگار، س اول: ۱۳/۳ و ۵۹/۱۰؛ عبیدالله ایوبیان، «میر میرین»، ن.د.ا.ت.: ۹۹/۱۴ به بعد؛ جهان فروری: ۵۳ به بعد؛ نمایش در ایران: ۴۷؛
Anna Kerasnovolska, Some *Key Figures of Iranian Mythology Calender* (Winter and Spring), Krakow, 1998: 184.

مَیَزد /mayazd/

مَیَزد (نوشخواره) نذر یا ولیمهٔ غیرمایع، مانند گوشت و نان و غیره است در برابر زوهْر* که نذر و نیاز مایع است. در آیینهای باستانی ایران برای هر جشن یا مراسم مذهبی، خوانی گسترده می‌شد که در آن علاوه بر ابزار و اسباب نیایشی، مانند آتشدان و ماهروی و بَرسَم*، فراورده‌های فصل و خوراکیهای گوناگون نیز بر خوان نهاده می‌شدند و خوردن خوراک مذهبی مَیَزد یکی از رسمهای کهن بود.

این خوان را بر سکویی بلندتر از زمین می‌چیدند و کسی که برای پخش کردن

خوراکیها گماشته شده بود «مَیَزدپان» نام داشت، یعنی پایندهٔ خوانِ فِدیه. امروز «مَیَزد» به صورت «میز» و «مَیَزدپان» به صورت «میزبان» در فارسی به جای مانده است (جهان فروری: ۵۶).

ایرانیان باستان برای اینکه شب یلدا* را، به رغم اهریمن* بدکنش، به خوشی بگذرانند آخرین بازمانده‌های میوه‌های پاییزی را جمع می‌کردند و بر خوان می‌نهادند و گاه تا صبح شب‌زنده‌داری می‌کردند و در واقع، این مَیَزد و فدیه رانثار اهورامزدا* می‌کردند. این خوان میوه، در واقع، شگون داشت و زمستان را پربرکت می‌گردانید. مراسم شب چله که هنوز در بسیاری از نقاط ایران پابرجاست یادگار این رسم کهن است.

در آیین مهر* نیز نوشیدن خون فدیه (نوشابه) و خوردن گوشت فدیه (نوشخواره) نماد به دست آوردن زندگی بود. به این جهت در مهرابه‌ها و معابد مهری، بیش از همه، پس از صحنهٔ کشتن گاو* صحنهٔ شام و بزمی است که پیروان مهر به یادبود شام و بزم مهر بر پای می‌داشتند و خوردن نان نوشخواره را نمادی از انباز گشتن در زندگانی جاودان می‌دانستند. مراسم شام آخر یا عشای ربّانی* که در کلیسای عیسوی باقی مانده، به عقیدهٔ برخی (محمد مقدم، «مهر»، فرهنگ ایران باستان، س اول: ۶۷/۳) مأخوذ از این آیین کهن دینِ مهری است.

مَیَزد به معنی مجلس شراب* و عشرت و مهمانی (بزم) در شعر فارسی به کار رفته است:

ای به مَیَزد اندرون هزار فریدون وی به نبرد اندرون هزار تهمتن
(فرخی: ۲۶۹)

اندر نبرد پشت و پناه تو کردگار و اندر مَیَزد مونس جان تو ماه تو
(فرخی: ۳۴۰)

مرّیخ روز معرکه شاها غلام توست چونان که زهره روز مَیَزدست داه تو
(فرخی: ۳۳۹)

زبان کلکش قوالهٔ مَیَزد خَرَد سر سیاهش مشّاطهٔ عروس کتاب
(مختاری: ۳۳)

منابع: گاتها: ۵۱؛ جهان فروری: ۱۱۵؛ جهانگیری: ۳۳۴۴/۲؛ محمدمقدم، «مهر»، فرهنگ ایران باستان، س اول: ۶۵/۳ به بعد؛ ارداویرافنامه: ۱۵۵؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۴۶.

میکال ← میکائیل

میکائیل /mikā'il/

میکائیل (میکال) یکی از چهار فرشتهٔ* مقرّب درگاه خدا و به موجب روایات اسلامی فرشتهٔ موکّل بر ارزاق خلایق است و حکمت و معرفت نفوس به وی تعلق دارد. به دست میکائیل پیمانه‌ای است که هرگز قطره‌ای باران نبارد و هیچ نبات از زمین نروید و میوه از درختان بیرون نیاید و قطره‌ای شیر از پستان چارپایان نیاید مگر اینکه همه به پیمانهٔ میکائیل پیموده و وزن شده باشند زیرا او بر روزی بندگان موکّل است. از کعب‌الاحبار نقل شده است که چون آدم* از بهشت* هبوط کرد، میکائیل قدری گندم* پیش او آورد و گفت: این رزق تو و فرزندان توست، برخیز زمین را شیار کن و تخم بیفشان و آنگاه طرز پختن نان از گندم را به او آموخت. شاید به همین مناسبت است که در اغلب فرهنگها تیر* (فرشتهٔ باران در روایات ایرانی) را به میکائیل ترجمه کرده‌اند (یشتها: ۳۲۵/۱).

در توصیف هیئت میکائیل نوشته‌اند (عجایب [فارسی]: ۵۸) عدد بالهای او را جز خدای تعالی کس نداند. اگر دهان باز گشاید آسمانها در دهان او چون خردلی باشد در بحری و اگر ظاهر شود اهل آسمان* و زمین از نور او بسوزند و اعوان او در تمام عالم موکّل باشند بر نموّ و زیادات و نُهوض (حرکت) ارکان و مولدات.

میکائیل از فرشتگانی است که سینهٔ پیغمبر را پیش از شب معراج مُنشرح ساختند. در جنگ بدر نیز به یاری مسلمین شتافت (اعلام قرآن: ۶۰۹). به موجب قرآن میکائیل اولین کسی است که بر آدم سجده کرد و شیطان* را به تعظیم و ستایش از وی وا داشت.

در عهد جدید میکائیل با شیطان نزاع می‌کند و به موجب مکاشفات یوحنا، میکائیل و یارانش با اژدها* می‌جنگند و او را مغلوب می‌سازند. یهودیان جبرئیل* را فرشتهٔ ویرانی و فقر و میکائیل را فرشتهٔ نعمت و سلامت می‌دانند. معروف است که یهود به پیامبر اسلام گفتند: اگر واسطهٔ وحی تو میکائیل بود، به تو ایمان می‌آوردیم (اعلام قرآن: ۶۰۸). میکائیل، در کتاب دانیال، امیر بزرگ و حامی قوم اسرائیل معرفی شده است.

در فرهنگ اسلامی و به دنبال آن در ادبیات فارسی میکائیل بعد از جبرئیل و اسرافیل* معروفترین فرشتهٔ مقرّب درگاه خداوند و مورد توجه خاص شاعران و عرفا بوده است.

نَسَفی (الانسان: ۱۴۸) هنگام تطبیق جوارح آدمی بر افلاک گوید:

«و جگر آسمان ششم است و نمودار فلک مشتری* است از جهت آنکه مشتری جگر عالم کبیر است و در این فلک ملایکه بسیارند و ملکی که موکّل است بر رزقِ، سرور این ملایکه است و نامش میکائیل است و میکائیل سبب رزق آدمیان است.»

درستایش حضرت پیغمبر:

بر سما دارد چو میکائیل و چون جبریل دوست — بر زمین دارد چو صدّیق و فاروق خَدَم
(سنایی: ۳۶۴)

خدای گرنه چنان خواست کو بود به زمین — معین عزرائیل و شریک میکائیل
چگونه باسطِ ارزاق شد به دست جواد — چگونه قابضِ ارواح شد به تیغ سلیل
(جبلی: ۲۴۸/۱)

پیامبر در معراج:

سر برون زد ز مهد میکائیل — به رصدگاه صور اسرافیل
(خمسه: ۶۰۶)

چون سرافیلِ قناعت تا ابد جان‌دار توست — گو مکن دیوان میکائیل روزی را ضمان
(خاقانی: ۳۲۶)

بُوَد مکیال میکائیل دست رزق بخشایش — بُوَد چنگال عزرائیل شمشیر جهانسوزش
(قاآنی: ۴۵۸)

منابع: تفسیر کمبریج: ۶۹/۲؛ عجایب [قزوینی]: ۲۸۱؛ اعلام قرآن: ۶۰۸ به بعد.

میلاد ← گرگین میلاد

مینو /minu/
عالَم بدون اندیشه و بدون حرکت و لمس نشدنی، در برابر گیتی (= عالَم حسّی و جسمانی) که در ادبیات فارسی بیشتر به مفهوم جنّت و بهشت جاودانی به کار می‌رود (← بهشت).

میوهٔ معرفت ← میوهٔ ممنوع

میوهٔ ممنوع /mivey-e mamnu'/

میوهٔ ممنوع (مَنهی، معرفت) یا درخت* ممنوع (منهی، معرفت) میوه یا درختی است که مطابق روایات متعدد، به رغم منع پروردگار، آدم* و حوّا* از آن خوردند و از بهشت* اخراج شدند. اجمال سخن این است که چون خدای تعالی آدم را از گِل آفرید، هشت بهشت را بر آدم و حوّا مباح گردانید و گفت: هر جا می‌خواهید بروید و هر چه می‌خواهید بخورید فقط گِردِ این درخت مگردید که از ستمکاران باشید (بقره: ۳۵). به روایت تورات این تحذیر بدان سبب بود که مبادا آدم به درخت حیات دست درازی کند و جاودان گردد. به هر حال، حوّا به وسوسهٔ ابلیس* از آن درخت خورد و به آدم نیز خورانید و سپس خود را برهنه یافتند (اعراف: ۲۲) و عورتهاشان آشکار شد. ندا آمد که نه شما را می‌گفتم که گِردِ آن درخت مگردید که ستمکار خواهید شد؟ آنگاه توبه کردند و با وجود اینکه توبهٔ ایشان پذیرفته شد، از بهشت اخراج شدند وبه زمین هبوط کردند و سلسلهٔ رنجهای بنی‌آدم آغاز گشت.

در این که درختی که آدم و حوّا از آن بخوردند و از بهشت رانده شدند چه بود حرفها بسیار است. قرآن مجید از آن تنها با نام درخت (شجره) یاد می‌کند. تورات (سفر پیدایش، باب ۲، آیه ۱۶ و ۱۷) آن را درخت حیات و جاودانگی و درخت معرفت نیک و بد دانسته است. در تفاسیر اسلامی که سرگذشت آدم با شاخ و برگ بسیار آمده است درخت ممنوع را گاه سیب، گاه انگور*، گاه گندم*، گاه انجیر* و زمانی کافور و در مواردی هم درخت علم و معرفت معرفی کرده‌اند اما بیشتر مفسّران درختی را که آدم در بهشت از خوردنش منع شده بود گندم دانسته‌اند که وقتی ابلیس به حیله در بهشت راه یافت، آن را درخت خُلد معرفی کرد. بنا بر روایت تورات، مار* گفت: شما با خوردن از میوهٔ آن درخت، نه تنها نخواهید مرد بلکه مانند خدا عارف نیک و بد خواهید شد و چشمان شما گشوده خواهد شد. به سبب خوردن میوهٔ آن درخت بود که آدم ملعون شد و باید با رنج و مشقت در روی زمین بزید و به سختی نان خود را مهیا سازد.

آدم که با خوردن گندم از بهشت اخراج شد و به زمین هبوط کرد وقتی گرسنه شد نمی‌دانست این چه حالت است و برای رفع آن باید چه کند. جبرئیل* گفت: این حالت گرسنگی است و باید طعام بخوری. پس گندم را نزد آدم بنهاد و چون او نمی‌دانست چگونه بخورد، او را کِشت و بَرز و طرز کاشتن گندم و پختن نان آموخت و گندم که موجب مشقت آدم شده بود موجب راحت او شد (منهج: ۱۶/۲).

نَسَفی (الانسان: ۳۰۲) آورده است که عده‌ای معتقدند بهشت هشت است و در اول هر بهشتی درختی است و هر درختی نامی دارد که آن بهشت را با آن درخت باز می‌خوانند و آنگاه به ترتیب آن هشت بهشت را به این صورت نام می‌برد: وجود، مزاج، عقل، خلق، علم، نورالله و لقا. آدم و حوّا در بهشت دوم از درخت مزاج منع شدند و چون به بهشت سوم در آمدند از درخت عقل منع شدند. آدم هر چند که به مراتب بر می‌آید داناتر می‌شود و بازخواست و درخواست وی زیادت می‌گردد و کار بر وی از آن جهت دشوارتر می‌گردد که داناتر می‌شود (همان: ۳۰۳).

در شعر فارسی نیز غالباً گندم را میوهٔ ممنوع دانسته و بارها به آن اشاره کرده‌اند:

در خلد چگونه خورد گندم　　آنجا که نبود شخص نانخور
بل گندمش آنگهی بـبایست　　کز خـلد نهـاد پـای بـر در

(سنایی: ۲۷۲)

از برای هـفت گـندم هشت جـنّت در مـباز　　برگ بی‌برگی مجوی و قصد برگِ تـین مکـن

(سنایی: ۵۰۹)

و حافظ علاوه بر این که از گندم یاد کرده، یک بار هم به «میوهٔ بهشتی» اشاره کرده است:

تاریخ این حکایت گر از تو باز پـرسند　　سر جمله‌اش فرو خوان از میوهٔ بهشـتی

(حافظ: ۳۷۴)

برای بقیهٔ شواهد ← گندم در همین فرهنگ.

در اندیشهٔ ایرانی کهن نیز، همانند روایات اسلامی، اهریمن* مشـی و مشیانه* را می‌فریبد تا از شیر بزی بنوشند و اینان با این کار به رنج و سختی می‌افتند. بیرونی (آثارالباقیه: ۱۴۲) به جای شیر بز از «میوهٔ درختان» یاد کرده است.

شاعران معاصر، شاید به تبعیت از ادیان غیر از اسلام، به ویژه هنر و فرهنگ مسیحی، میوهٔ ممنوع را اغلب «سیب» معرفی کرده‌اند:

همه می‌دانند
که من و تو از آن روزنهٔ سرد و عبوس
باغ را دیدیم
و از آن شاخهٔ بازیگر دور از دست
سیب را چیدیم.　　(فروغ فرخزاد، تولدی دیگر: ۱۱۴)

حروف مبدأ فعلند و فعل آب و درخت
و سبزه و لبخند
و طفل مدرسه و سیب، سیب سرخ خدا. (شفیعی کدکنی، بوی جوی مولیان: ۶۳)

و بالأخره تلفیق میان «سیب» و «گندم»:

آه ای پدر مگر
گندم چقدر شیرین بود؟
و سیب سرخِ وسوسه حوّا را
در دامن فریب چرا افکند؟
من
در آسمان
عقوبت شیطان
و در زمین
عِقاب آدم و حوّا را
دیدم. (حمید مصدق، دو منظومه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷: ۵۴)

منابع: یعقوبی: ۳/۱ به بعد؛ قصص [سورآبادی]: ۶ به بعد؛ عجایب [فارسی]: ۲۵۶ به بعد؛ افریقا: ۲۳۷؛ قاموس: ۳۷۶؛ القصص: ۳۹۴ و ۴۱۶؛ جهان فروری: ۲۹؛ الانسان: ۲۹۹ به بعد؛ اعلام قرآن: ۴ به بعد؛ افسانه‌های تبای: ۱۳؛ رضا انزابی‌نژاد، «چهرهٔ پیامبران و قصصِ قرآن»، ن.د.ا.ت.: ۲۲۸/۲۸ به بعد؛ «آیا درخت ممنوع درخت دانش بود؟»، مکتب اسلام: ۵۳۵/۱۳ به بعد؛ روض‌الجنان: ۲۲۰/۱؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۲۹۵؛

Brewer's: 28, Apple; *Dictionary of Symbol*: 51, Apple.

میوهٔ مَنهی ← میوهٔ ممنوع

ن

نار نَمرود، آتش نَمرود ← نَمرود
ناصری ← عیسی

ناف زمین /nāf-e zamin/

ناف زمین، ناف ارض یا ناف عالم، مرکز هستی و مثال دیرینه‌ای است که در فرضیهٔ جهان‌شناسی کهن‌ترین اقوام بشر متداول بوده است.

در بُندهِشن ناف زمین، ایران‌ویج (Aeranya vijia) است که در مرکز آن کوه البرز* واقع شده و رود «دایتی» از چشمه‌های آن مایه می‌گیرد. اَگنی* هم در مرکز زمین قرار داشت. در پوراناها (Purana) مرکز جهان، جامبودوپا (Jambudvipa) است که در وسط آن کوه مِرو (Meru) جای گرفته و برهمن* بر قلهٔ آن اقامت دارد. در نامهٔ تَنسَر هم به نوعی ایران، ناف زمین دانسته شده است. یونانی‌ها ناف زمین را امفالوس (Omphalos) می‌دانستند و معتقد بودند سنگ سفید دلف در مرکز عالم قرار دارد.

در اساطیر کهن مرکز جهان محلی است مقدس که در آن مراتب هستی به هم مربوط می‌شوند. به محوری که در آن مرکز جای می‌گرفت و عامل وحدت مراتب هستی بود محور جهانی (axia mundi) گفته‌اند که می‌تواند کوه البرز ایرانی، درخت* غول‌آسای آشئواتا(aš'vattha)ی هندوان، چشمهٔ معجزه‌آسا و غیر آن باشد.

در معتقدات اسلامی ناف ارض یا مرکز زمین کعبه است و قدما بر آن بودند که مرکز عالم مکّه است زیرا آفرینش* عالم از آنجا آغاز شد و بعد به دیگر جاها گسترش یافت و نیز برای اینکه همه به آن سو نماز می‌کنند.

در شعر فارسی اهمیت ناف زمین خاطر نشان شده است:

قدم بر سر ناف عالم نهاد بسا نافه کز ناف عالم گشاد

(خمسه: ۹۹۴)

عالمِ تر دامنِ خشک از تـو یـافت ناف زمین نافهٔ مشک از تو یـافت
(خمسه: ۲۱)

منابع: ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۷۰/۱ به بعد؛ شاهنامهٔ فردوسی و فلسفهٔ تاریخ ایران: ۴۳؛ برهان؛ لغت‌نامه.

ناقةالله ← صالح
ناقهٔ صالح ← صالح
ناکجا، ناکجاآباد ← آرمان‌شهر

ناهید /nāhid/

ناهید یا آناهیتا فرشتهٔ* نگاهبان عنصر آب*، و اسم کامل او «اردوی‌سور اناهیتا» (Anāhitā) (Ardvisura) به معنی رود یا چشمهٔ پرآب و نیرومند و زلال است. در ادبیات فارسی و فرهنگها به صورتهای ناهد، ناهده، ناهیده و ناهی، به معنی دختر بالغ ضبط شده است. همچنین در فارسی، ناهید (آناهیتا) اسم ستارهٔ زهره* است که خود به نامهای بیدخت (بدوخ، بیدخ)، ایشتار و عشتاروت (عشتروت) موسوم است. مورخین یونانی، اناهیتِ اوستا را ارتیمس (Artemis) (الههٔ عفت و عصمت یونانی)، و مورخین روم و بیزانس او را دیانا (Diānā) خوانده‌اند. از میان بتهای جاهلیت، «عُزّی*» بر زهره یا ناهید انطباق یافته است. (پورخالقی، «پیوند عزّی و اناهیتا...»، م.د.ا.م.: ۱۱۶/۳۰).

آبان‌یشت که از یشت‌های بلند اوستاست مربوط به فرشتهٔ ناهید و شامل دو بخش در مدح و توصیف ناهید و راجع به ستارگان است که در بخش دوم از پادشاهان و نامدارانی مانند ضحّاک*، افراسیاب*، جمشید*، هوشنگ*، ارجاسپ*، فریدون* و گرشاسپ* یاد شده و ناهید را ستوده و برایش فدیه آورده‌اند تا خواهش آنها برآورده شود. در اوستا ایزد* ناهید به صورت دوشیزه‌ای بسیار زیبا و بلندبالا و خوش‌پیکر توصیف شده که برای مسئلهٔ ازدواج و عشق پاک بی‌آلایشی که موجب تشکیل خانواده شود اهمیت فراوانی قایل است. تن‌پوشی زرّین، پیکر ناهید را می‌پوشاند، در دستش دست‌آویزهای گرانبها و در گوشش گوشواره‌های زرّین و بر گردنش سینه‌آویزی از گوهر آویزان است و روی سرش تاجی هشت گوش، آراسته به صدستاره و زیورهای جالب، نمایان است.

به شهادت کتیبه‌ها و آثار مورخین، ستایش ناهید از قدیم در ایران رایج بوده و به

ایجاد معابد خاص برای او اهتمام شده است. معابد ناهید در ایران برای راهبه‌ها جای تقوا و پرهیزگاری به شمار می‌رفته است و از میان آنها معابد همدان و شوش و کنگاور (که خرابه‌هایشان هنوز برجاست) از همه مجلل‌تر بوده‌اند. یاقوت حموی این بناها را از آنِ خسروپرویز و اقامتگاه شیرین* تصور نموده است.

به نظر باستانی پاریزی (خاتون هفت قلعه: ۱۵۰) بیشتر بناهایی که به نامهای قلعهٔ دختر، کُتَل دختر و پل دختر معروف و در سرتاسر ایران پراکنده‌اند می‌توانند بازماندهٔ معابد ناهید باشند. شاید بتوان بناهایی را هم که خاتون جزئی از نام آنها را تشکیل می‌دهد، مانند خاتون‌آباد، مشک‌خاتون، پل خاتون و خاتون بارگاه، بر این حلقه افزود. تغییر نام دختر به «خاتون» به نظر می‌رسد بعد از دورهٔ تسلط ترکان بر ایران صورت گرفته باشد.

پرستشگاههای ناهید در ایران و کشورهای همجوار، اغلب کنار رودهای نواحی پرآب بوده‌اند. در تاریخ سرزمین ارمنستان و سایر شهرهای آسیای صغیر نیز به اسم ناهید و معبد او بر می‌خوریم که نشان می‌دهد این فرشته در بیرون از وطن خود نیز دارای مقام ارجمندی بوده است. از حدود قرن چهارم میلادی آتشکده‌های زردشتی و معابد ناهید جای خود را به کلیساهای عیسوی می‌دهند (یشتها: ۱۷۳/۱). مرغابی و سرو* (که نشانه‌ای از آزادی و آزادی‌جویی است) از نشانه‌های مخصوص ناهیدند و نیلوفر* این گل اساطیریِ آبزی نیز به او منسوب است. در فرهنگ ایران باستان روز آدینه که جمع‌کنندهٔ روزهای هفته است، به ناهید (زهره) اختصاص داشته است.

گفتیم که اردوی‌سور اناهیتا به معنی رود نیرومند و زلال است و آن‌طور که در اوستا از این رود تعریف شده، باید آن را آبی مینوی تصور کرد زیرا رودی است به بزرگی تمام آبهای روی زمین که به دریای فراخکرت* می‌ریزد و هفت کشورِ روی زمین را سیراب می‌کند. به فرمان ایزد ناهید، از فراز آسمان* باران و تگرگ و برف و ژاله فرو می‌بارد که به گله و رمه می‌افزاید و سراسر کشور را خوشی و نعمت فرا می‌گیرد. در یشت پنجم اوستا این رود (چشمه) به عنوان افزایندهٔ حیات و چارپایان و گیاهان و چشمه‌ای که به همهٔ کشورها رونق و حرکت می‌بخشد نیایش می‌شود. ناهید نه تنها با آبهای خود دشتها را حاصل‌خیز و بارور می‌سازد بلکه نطفهٔ مردان و زهدانِ زنان را پاک و منزه می‌کند و زنها را در وضع حمل یاری می‌رساند و شیر در پستان آنها می‌گذارد. همچنین ناهید بود که تمام دلاوران نخستین را نیرو بخشید و آنها موفق شدند بر دشمنان خود ظفر یابند.

در ادبیات فارسی، به نظر می‌رسد ناهید بیشتر به همان مفهوم مترادف با زهره، یعنی

خنیاگر چرخ و مظهر زیبایی و آراستگی تجلّی یافته، اما گاهی هم در گوشه و کنار، تعابیر و مضامینی دیده می‌شوند که یادآور مفاهیم و معانی کهن ناهیدند:

ناهید چون عقاب تو را دیذ روز صید — گفتا درست هاروت از بند رسته شذ
(دقیقی: ۹۷)

که شیر ژیان است هنگام رزم — به ناهید ماند همی روز بزم
(فردوسی، لغت‌نامه)

ناهید رودساز به امید بزم تو — دارد به دست جام عَصیر اندر آسمان
(سوزنی: ۳۱۰)

حربهٔ بهرام را بشکسته لطفش قبضه‌گاه — بربط ناهید را بشکسته قهرش گردنا
(سنایی: ۴۴)

گاه ناهید لولی رعنا — کندت بادسار و باده‌گسار
(سنایی: ۱۹۷)

نیز ← سنایی: ۲۵۱، ۴۲۸، ۵۰۱.

سماع ناهید آخر ز مردمان که شنید — که خواهند او را اخترشناس خنیاگر
(مسعود سعد: ۱۵۴)

به گاه بخشش، بخشنده دست او ناهید — به گاه کوشش، رخشنده تیغ او بهرام
(مسعود سعد: ۳۲۴)

به نظر می‌رسد بخشندگی دست ناهید، کنایه از مفهوم ایزدبانوی آبها باشد.
نیز ← مسعود سعد: ۱۴۲، ۱۴۹، ۲۳۱، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۷۳، ۳۸۰، ۴۶۲، ۶۳۳.

حامله‌ست اقبال مادرزاد او — قابله‌ش ناهید عشرت‌زای باد
(خاقانی)

قبولش ز هاروت ناهید سازد — کمالش ز بابل خراسان نماید
(خاقانی: ۱۳۰)

کوکب ناهید باد، بر در تو پرده‌دار — چشمهٔ خورشید باد، بر سر تو سایبان
(خاقانی: ۳۵۳)

ناهید دست بر سر ازین غم رباب‌وار — نوحه‌کنان نشیدسرای اندر آمده
(خاقانی: ۵۳۳)

در مدح قزل ارسلان:

یکی ستانه همی بوسدش بـه رسم حـجر　　یکی به چهره همی سایدش به شرط مقام
ز یک طـرف گـلوی گـاو مـی‌برد نـاهید　　ز یک جهت بره قـربان همـی کـند بهـرام
(ظهیر: ۲۰۰)

آورده بـیم رزم تـو مـریخ را بـه مـویه　　و افکنده رشک بزم تو ناهید را به ماتم
(انوری: ۳۳۴/۱)

چون دل شب می‌زنم صائب بر آهنگ فغان　　مـی‌کشانم بـر زمـین از آسمان نـاهید را
(صائب: ۱۱۵)

همچنین تعبیرات «جمشید حشمت ناهید بزم» و «مشتری ضمیر ناهید بهجت» در کتاب حبیب‌السیر آمده‌اند.

در شعر معاصر هم به جنبهٔ اساطیری ناهید توجه شده است:

تو دانی کاین سفر هرگز به سوی آسمانها نیست
سوی بهرام، این جاوید خون‌آشام
سوی ناهید، این بد بیوه‌گرگ قحبهٔ بی‌غم.　　(اخوان ثالث، زمستان: ۱۴۴)

ناهید نام دیگر کتایون*، دختر قیصر روم، همسر گشتاسپ* و مادر اسفندریار* و پشوتن* نیز بوده است.

منابع: یشتها: ۱۵۸/۱ به بعد و ۲۷۳؛ اساطیر ایران: ۳۶ و ۷۲؛ اساطیر ایرانی: ۳۲؛ دیار شهریاران: ۹۰۰/۲ و ۹۱۸ و ۹۲۴ و ۹۴۶ و ۹۹۶ و ۱۰۶۹ و ۱۰۹۶ و ۱۱۳۶؛ آیینها و افسانه‌ها: ۱۰۶ به بعد؛ دین قدیم ایرانی: ۲۰۶ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۴۷/۱ به بعد؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۱۰۴؛ آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی: ۳۵ به بعد؛ سوشیانت: ۴۷؛ جیوانجی و جمشید جی مودی، «عصر طلایی امپراطوران بزرگ موریایی هند»، ترجمهٔ مهدی غروی، هنر و مردم، آبان ۱۳۵۱: ۱۰۴/۱۲۱؛ ژاله متحدین، «نیلوفر»، م.د.ا.م.، پاییز ۱۳۵۵: ۵۴۱/۱۲؛ *Persian Myths*: 12.

نِبوکَدنَصَّر ← بُختِ نَصَّر

نبید، نبیذ ← مِی

نثار ← جرعه‌فشانی بر خاک

نخل سینا ← شجر اخضر؛ موسی

نرگس /narges/

نرگس (narcissus) در پهلوی نرکیس، در یونانی narkissos و در فرانسه narcisse و در عربی

نرجس، گلی است پیازدار و زردرنگ یا بنفش خوشبو که در میانهٔ آن حلقه‌ای زرد دیده می‌شود و آن را «نرگس شهلا» می‌گویند. برخی انواع آن زردرنگ یا سفیدند که به «نرگس مسکین» موسوم‌اند و نوع دیگری از آن را «نرگس صدپر» گویند.

این گل در زمانهای قدیم نزدیکیهای بهبهان و شوشتر می‌روییده و مردم از آنجا آن را به ارمغان می‌برده‌اند (دیار شهریاران: ۱۰۶۸/۲).

در اساطیر آمده است که نارسیس (Narcisse) جوانی بسیار زیبا بود و بسیاری از الهه‌ها، از جمله اکو (Echo) بر وی عاشق بودند اما وی به عشق آنها پاسخ نمی‌گفت و یکی از آنان وی را نفرین کرد و آرزو کرد او بر کسی عاشق شود که به عشق وی پاسخ نگوید. روزی نارسیس تصویر خود را در آب صاف و روشن یک استخر دید و بر تصویر خود دل باخت و خور و خواب از وی سلب شد و در همان نقطه میخکوب ماند تا اینکه همان‌جا تلف شد. الهه‌ها بر مرگ وی سوگواری کردند اما وقتی به جست و جوی جسد او برخاستند متوجه شدند گلی به همین نام (نارسیس) در آن محل روییده است. سالوادور دالی، نقاش معروف فرانسوی، تصویری به یادماندنی از این داستان و با الهام از گل نرگس خلق کرده است. در اساطیر یونان نرگس مظهر جوانمرگی معرفی شده است. روان‌شناسان بر مبنای این داستان، نوعی عقدهٔ روحی را که موجب خودپسندی و خودشیفتگی می‌شود «عقدهٔ نرگسی» (narcissism) نام‌گذاری کرده‌اند.

در ادب فارسی «نرگس» استعاره از چشم و مظهر کمال و زیبایی است و با صفات شهلا، مست، خمار، طنّاز، مخمور، آبدار، بیدار، فتّان، بیمار، جمّاش و... که همه بر زیبایی چشم دلالت دارند به کار رفته است. به مفهوم اساطیری نرگس کمتر توجه شده است و تنها در بیت زیر شائبهٔ توجه به جنبهٔ اساطیری آن منتفی نیست:

نظر چگونه بدوزم که بهر دیدن دوست　　زخاک من همه نرگس دمد به جای گیاه
(رودکی: ۴۱)

فغان که نرگس جمّاش شیخ شهر امروز　　نظر به دردکشان از سر حقارت کرد
(حافظ: ۹)

برای شواهد فراوان دیگر ← لغت‌نامه و گل و گیاه (۴۱۲).

منابع: دیار شهریاران: ۱۰۶۸/۲؛ گل و گیاه: ۴۰۹ به بعد؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۳۰۸؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 809; *Dictionary of Symbols*: 158.

نریمان /narimān/

نِیرَم یا نریمان (به معنی نرمنش و پهلوان) در اوستا اصلاً یکی از صفات متعدد گرشاسپ* جهان‌پهلوان است که به تدریج به اسم خاص تبدیل شده و بر پسر گرشاسپ اطلاق شده، در صورتی که در اصل، نریمان صفت او بوده است. بعد از این تغییر، نریمان نام جدّ رستم* و پدر سام* شده است.

در گرشاسپ‌نامه (۳۵۶ به بعد) از نریمان، پسر داستانی گرشاسپ، و نبردها و پهلوانیهای او سخنها رفته و در شاهنامه گاه به صورت نِیرَم، پهلوان معروف خاندان سام نیز مورد توجه بوده است. این پهلوان در دژ سپید* کشته شد و رستم انتقام او را گرفت.

در ادبیات فارسی نیز از نریمان، به عنوان پدر سام و جدّ رستم و پهلوانی معروف یاد شده است:

شدی حیران و بی‌سامان و کردی نرم گردن را اگر دیدی به صف دشمنان سام نریمانش
(ناصرخسرو: ۲۳۵)

خواست کینِ ایرجِ دین را ز سلم و تورِ کفر این منوچهرِ مؤید کارِ نیرم کرد باز
(قاآنی: ۴۴۷)

مات شود از هراس تیغ تو در رزم رستم و گودرز و گیو و سلم و نریمان
(قاآنی: ۶۶۲)

منابع: مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۵؛ حماسه‌سرایی: ۵۵۸ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۰۵۷/۲؛ برهان؛ لغت‌نامه.

نزله، همسر هابیل ← هابیل و قابیل

نَستور ← بَستور

نَسر ← کرکس

نَسناس /nasnās/

نَسناس یا «دیومردم» در روایات موجودی است نیمه‌آدم که یک دست و یک پای و یک گوش دارد و به زبان عربی سخن می‌گوید و در قصه‌های عامیانه به «نیم‌سوار» و در بُندهِشن به «نیم‌آدم» معروف است.

به قول قزوینی در آثارالبلاد، در جنگلهای میان عدن و عمّان زیاد یافت می‌شود و

مردمان او را شکار می‌کنند و می‌خورند. او را موجودی بی‌آزار و شوخ و هزّال که از درخت* بالا می‌رود و از فریاد سگ* می‌گریزد توصیف کرده‌اند. نسناس انسان را بسیار دوست دارد و بر سر راه او می‌آید و او را نظاره می‌کند و اگر او را تنها ببیند می‌بَرَد و می‌گویند از او تخم می‌گیرد. نسناس، به علت مشابهتش به انسان، بعد از آدمی از همهٔ موجودات شریفتر است. در حدیث هست که گروهی از عاد* بر رسول خویش عصیان کردند و خداوند آنها را به صورت نسناس مسخ کرد. بعضی منابع (نخبةالدّهر: ۱۹۴) آنها را از بازماندگان قوم عاد معرفی کرده‌اند که خداوند ایشان را به وسیلهٔ بادِ عقیم هلاک کرد.

در ادبیات فارسی هم نسناس به عنوان موجودی پست‌تر از ناس (انسان) معرفی شده است و گاه آدمهای بی مصرف و پست، به نسناس تشبیه شده‌اند:

زمین‌ست کوه‌ست دشتست چیست ز نسناس یا آدمی یا پری‌ست
(فردوسی، لغت‌نامه)

یکی گفت تندی مکن با غریو درین بیشه نسناس باشد نه دیو
(اسدی)

به تن مانندهٔ روباه مسلوخ به سر مانندهٔ بیغور نسناس
(سوزنی: ۳۹۴)

صفات خواجه تیمورِ من است این که گفتم پیش این یک مشت نسناس
(سوزنی: ۳۹۴)

با چنین حال و هیئت و صورت باز نشناسدم کس از نسناس
(مسعود سعد: ۲۹۶)

سخن کز روی حکمت گفت خواهی جدا کن ناس را اول ز نسناس
چه ناس آمد بگو حق ای سنایی به حق گفتن ز هر نسناس مهراس
(سنایی: ۳۰۶)

در سفر ماه و سال چون نسناس لیک بر جای همچو گاو خَراس
(سنایی، حدیقه)

قلب ریا به نقد صفا چون برون دهم نسناس چون به زیور حورا در آورم
(خاقانی: ۲۴۵)

وی دل ار قومی نکردند از تو یاد اندر رحیل عیب نبود زانکه از اطوار نسناسند ناس
(انوری: ۲۶۲/۱)

منابع: چهارمقالهٔ عروضی: ۱۴ به بعد؛ عجایب [طوسی]: ۴۹۹؛ عجایب [قزوینی]: ۳۸۴؛ فرهنگ

لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۵۳۳/۲؛ نخبةالدهر: ۱۹۵؛ آفرینش زیانکار: ۱۲۹؛ نیرنگستان: ۱۲۶؛ لغت‌نامه و منابع آن.

نشاط‌باغ ← باغ نشاط
نَشر ← رستاخیز
نُشور ← رستاخیز
نُعمان ← لاله
نَفخ صور ← اسرافیل
نقش مانی ← مانی
نکا ← زلیخا
نَکیر ← نَکیرین

نَکیرَین /nakirayn/
نام دو فرشتهٔ* پرسنده در گور است که بنا به اعتقاد مسلمین شب اول قبر به سراغ مرده می‌آیند و از دین و اعمال او سؤال می‌کنند. یکی از آن‌دو نَکیر، و دیگری مُنکَر نامیده می‌شود. در توصیف آنها آورده‌اند: دو فرشته به قبر می‌آیند، سیاه و غلیظ و مُنکَر، با چشمانی کبود چون برق خاطف و آوازشان چون طوفان و به دست هر یک تبری از آتش*، و مرده را گویند: خدای تعالی بنده را زنده کند. او را باز نشانند و گویند: خدای و پیامبر و امام تو کیست؟ دین تو چیست؟ و کتابت کدام است؟ و او چنان که داند، بگوید. اگر جواب درست باز گوید، آنگاه دریچه‌ای از بهشت* در گور او بگشایند تا نسیم بهشت بر او وزد؛ و اگر کافر باشد و جواب باز نگوید، او را گویند: چونان مار* گزنده‌ای، بخواب؛ و آنگاه دری از درهای دوزخ* در روی او بگشایند و از آن تبرهای آتش یکی بر سر او فرود آرند که همهٔ گور او آتش بگیرد و او فریادی بزند که همهٔ حیوانات، بجز جنّ* و انس، بشنوند و او را لعنت کنند. مفسّرین آیهٔ ۱۷ سورهٔ ق را مربوط به این دو فرشته دانسته و آورده‌اند: این دو فرشته بر بنده موکّل‌اند و چون بنده نشسته باشد، یکی از سوی راست کارهای نیک او می‌نویسد و یکی از سوی چپ کارهای بد او را؛ و چون بخوابد، یکی بر بالین او بایستد و یکی بر قدمگاه او؛ و چون راه برود، یکی از پیش می‌رود و یکی از قفا؛ و آفتها از او دفع می‌کنند. فرشتهٔ کارِ نیک را هر شب و روز بدل کنند و فرشتهٔ دیگر

فرستند؛ و حکمت آن این است که فردا گواهان کارهای نیک او بسیار باشند. اما فرشتهٔ کارِ بد را بدل نکنند تاعیب بنده جز همان یک نفر نداند.

فرشتهٔ دست راست فرشتهٔ فضل است و فرشتهٔ دست چپ فرشتهٔ عدل؛ و چنان که فضل بر عدل سالار است فرشتهٔ دست راست هم بر دست چپ مأمور است و هر بدی را یک بار می‌نویسد، آن هم بدین گونه که فرشتهٔ دست راست به او گوید: هفت روز بگذار و گناه او را منویس تا مگر بنده عذری بخواهد و توبه کند.

نام این دو فرشته که غالباً از هول قیامت و تاریکنای گور خبر می‌دهند، با اشاره به پاره‌ای از وظایف آنها، در ادب فارسی آمده است:

مال خدایگان بستاند به عُنف و کَـرْه　　از دست منکرانی چون منکر و نکـیر
(فرخی: ۱۹۰)

از خویشتن بپرس درین گور خویش تـو　　جان و خرد بس است تو را منکر و نکیر
(ناصرخسرو: ۱۰۴)

به زیر خاک مُلَقِّن تو باش وقت سؤال　　کـه تـا صـواب رود پـاسخ نکـیر مـرا
(سوزنی: ۱۱۸)

ز دانندگان بشنو امـروز قـول　　که فردا نکیرت بپرسد ز هول
(سعدی: ۳۸۲)

منابع: تفسیر ابوالفتوح: ۱۲۸/۶ به بعد؛ کشف‌الاسرار: ۲۷۹/۹ و ۲۸۴؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ فـارسی: اعلام.

نگین سلیمان ← سلیمان

نَل و دَمَن /nal va daman/

نام عاشق و معشوق قصه‌ای هندی است به همین نام که از اصلِ نـله (Nala) و دمـینتی (Damayanti) (مهابهاراتا) آمده و فیضی دکنی در سال ۱۰۰۳ ق. آن را به نظم فارسی درآورده است. از این رو، نام این عاشق و معشوق در شعر شعرای متأخر آمده است:

روزی رسد که بر تو شود فتنه روزگار　　چون نل که بود واله بـر طـلعت دمـن
(قاآنی: ۵۷۸)

مَثَل بود به جهان تا حدیث دَعد و رَبـاب　　سَمَر بود بـه زمـان تـا وِدادِ نـلّ و دمـن

دوام ملک خداوند تا هزاران‌اند بقای بخت شهنشاه تا هزاران‌ون
(قاآنی: ۶۱۵)

منبع: تاریخ ادبیات فارسی: ۹۴.

نمرود /namrud/

لقب عامّ ملوک سریانی است. پادشاه قِبطیان را فرعون*، و پادشاه نَبَطیان را نمرود می‌گفته‌اند (لغت‌نامه). در اینجا مراد، نمرود بن کنعان است که نام او را نینوس ذکر کرده‌اند. وی مردی دلیر و شجاع بود از نسل حام* بن نوح و اول کسی بود که مطابق روایات تاج بر سر نهاد و دعوی خدایی کرد. او را سرهنگی بود به نام تارخ (= آزر*) از فرزندان سام بن نوح* که بتخانه‌ها به او داد و وزارت خویش به او سپرد.

کاهنان خوابی از او را تعبیر کردند و گفتند که در این سال مولودی بزاید که دین اهل زمین بگرداند و مُلک تو بر دست او بشود و هلاکت بر دست او باشد (قس: موسی*، عیسی*، فریدون*، کورش). نمرود زنان حامله را می‌کشت تا فرزند معهود به وجود نیاید اما ابراهیم* خلیل به طرز معجزه‌آسایی متولد شد و رشد کرد (تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۷۲/۳).

بعد از هجرت ابراهیم از دیار نمرود، هر روز کفر و کبر او زیادت شد و خواست بر آسمان* رود و بنگرد که خدای ابراهیم، که وی را به او دعوت کرده بود، کیست. بفرمود تا مناره‌های بزرگ کردند و بر سر آن مناره شد و به آسمان نگریست و چون هیچ ندید فرود آمد و روز دیگر مناره‌ها از بُن بیفتاد و خلق بترسیدند و از هوش رفتند. زبان ایشان سریانی بود و چون به هوش آمدند زبان خویش فراموش کردند و پس از بیداری به هفتاد و دو زبان مختلف سخن گفتند و زبان یکدیگر نفهمیدند (قس: برج بابل). در برخی روایات بنای شهر بابل* و برجهای آن را به نمرود نسبت داده و به همین جهت بابل را «زمین نمرود» نیز گفته‌اند.

چون مناره‌ها فرو ریخت نمرود سوگند خورد که من از خدای آسمان باز نگردم تا او را نبینم. بفرمود تا چهار بچهٔ کرکس* ده سال بپروردند و قفسی (صندوقی) کردند دو در، و به چهار گوشهٔ قفس چهار چوب باریک و دراز ببست و بر هر یکی پارهٔ گوشتی آویخت و آن چهار کرکس بر چهار گوشهٔ قفس ببست. کرکسان به پرواز آمدند تا گوشت بربایند و قفس با خود برداشتند و چند شبانه روز بر هوا رفتند. نمرود چون به اوج آسمان

بر شد، تیری به آسمان پرتاب کرد تا خدای آسمانی را بکشد و خود خدای آسمان و زمین شود. خدای تعالی فرشتگان* را فرمود تا تیر نمرود به خون آلودند و او پنداشت که خدای را کشته است. نمرود آنگاه از تاریکی بترسید و سرِ آن چوبها زیر کرد و کرکسان آهنگ زیر کردند و آن قفس از آسمان فرود آمد و نمرود خجل شد از آن کار که کرده بود (قس: کاووس*).

پس از آن نمرود خواست با خدای آسمانها جنگ کند. خدای تعالی پشگان بفرستاد و سپاه او از بسیاریِ پشگان هزیمت شدند. چون نمرود باز هم به خدای نگروید و کبر کرد خداوند پشه‌ای ضعیف را بفرستاد تا مغزش می‌خورد و بنا بر روایات به جثّهٔ یک قُمری شد و به بیرون جست، تا مدت چهارصد سال بعد که بمرد.

در این مدت، ابراهیم او را به خدای خویش خواند و چون نپذیرفت با او محاجّه کرد که از جواب درماند. مفسّرین مفهوم آیهٔ ۲۵۸ سورهٔ بقره را مربوط به نمرود و ابراهیم خلیل دانسته‌اند. ابراهیم گفت: خدای من کسی است که خورشید* را از مشرق برآورد و در مغرب فرو برد، تو اگر خدایی، آن را از مغرب بر آر. نمرود از پاسخ فرو ماند و ابراهیم بتان آنها را به مسخره گرفت. نمرود بر آن شد که وی را به آتش* اندر افکند و گفت: ابراهیم را بسوزید و خدایان خویش را نصرت کنید. پس همهٔ کسان را بفرمود که دو سال هیزم آوردند و آتش به هیزم در زدند، تا چنان بالا گرفت که مرغ در هوا نتوانست پریدن. نمرود با تدبیر حکیمان منجنیق بساخت و ابراهیم را دست و پای بسته در آن نهاد و به آتش اندر افکند و کس تا آن روزگار منجنیق نمی‌شناخت. آتش به فرمان خدای تعالی بر ابراهیم گلستان شد (انبیاء: ۷۰-۶۹). از این آتش، در ادبیات فارسی، گاهی به «آتش نمرود» یاد شده است.

راجع به برج نمرود در قرآن اشاره‌ای نیست اما آنچه در این باره ذکر کرده‌اند، شبیه است به آنچه در مورد فرعون گفته‌اند.

نمرود، در ادبیات فارسی به عنوان چهره‌ای سرکش و طاغی در برابر ابراهیم خلیل معرفی شده و تقریباً تمام اجزای سرگذشت او با همان مایه‌های داستانی انعکاس یافته است و شاعران در مضمون‌آفرینیهای خویش از آن سود برده‌اند.

در ابیات زیر «آتش یا نار نمرود» یادآور ستم او بر ابراهیم (ع) است. شگفت آنکه تعبیر «آتش نمرود» اغلب در بیان شاعران خوش‌ذوق، به مفهوم «شراب» نیز به کار گرفته شده است:

آری آری چو دوست آن باشد نار نمرود بوستان باشد
(حدیقه: ۱۶۸)

آتش خلّب برآور بانگ بر جبریل زن آتش نمرود بین کاندر زمان ریحان بود
(سنایی: ۱۶۸)

نمرود هوی‌خانهٔ باطن ز بُت آکند او رفت سوی عید تو در کار تبر باش
(سنایی: ۳۱۳)

پیش تیغش کاتش نمرود را ماند ز چرخ کرکسان پر بر سر خاک هَوان افشانده‌اند
(خاقانی: ۱۱۰)

به باغ تازه کن آیین دین زردشتی کنون که لاله برافروخت آتش نمرود
(حافظ: ۱۴۹)

نیست دلگیری ز دنیا بندهٔ تسلیم را آتش نمرود گلزارست ابراهیم را
(صائب: ۳۶)

اگر چه آتش نمرود دارد خشم در ساغر ولی از خوردنش در دل بهاری می‌شود پیدا
(صائب: ۱۳۵)

در لاله و گل خلق خرامان شده چونانک در آذر نمرود براهیم بن‌آزر
(قاآنی: ۲۱۳)

شبی به میکده خوش گفت پیر زنده‌دلی به هر زمانه خلیل است و آتش نمرود
(اقبال: ۲۴۳)

خویش را در نار آن نمرود سوز زان که بستان خلیل از آزرست
(اقبال: ۲۶۳)

نیز ← اقبال: ۱۹۹، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۶۳، ۴۸۳.

نمرود بر آسمان غرور:

اگر کسی بگرفتی به زور و جهد شرف به عرش‌بر بنشستی به سرکشی نمرود
(ناصرخسرو: ۳۲)

همچو نمرود قصد چرخ مکن با دو تا کرکس و دو تا مردار
(سنایی: ۲۰۱)

هر که چون نمرود با صندوق و با کرکس رود خیره باز آید نگون نمرودوار از آسمان
با کمان و تیر چون نمرود برگردون مشو کان مُشَعبِدگردش از تیرت همی سازد کمان
(سنایی: ۴۵۴)

یکی خود را به طمع آن، به گردون برده چون نمـــرود
یکی خود را ز بیم آن، به آب افکنده چـون ذوالنـون
(سنایی: ۵۳۸)

گر آسمان ز حشمت تو داشتی سـپر نمرود کـی کشـیدی تـیر انـدر آسمان
(سوزنی: ۳۰۹)

فرو فکندی از یک خدنگِ کرکس‌پر چـهار کـرکس نمـرود را گـهِ پـرواز
(سوزنی: ۲۱۷)

گویی که دوباره تیر خونینی نمـــرود بـــه آسمان انـداخت
(خاقانی، لغت‌نامه)

دست نمرود بین که ناوک کـفر در ســـپهر مـــدوّر انـــدازد
(خاقانی: ۱۲۶)

پشهٔ ضعیف در کاسهٔ سر نمرود:

هر آن پشّه که برخیزد ز راهش سر نمـــرود زیـــبد بـــارگاهش
(خمسه: ۱۳۹)

بدان خدای که بر خوان پـادشاهی او به نـیم پشّـه رسـد کـاسهٔ سر نمـرود
(؟ آنندراج)

«بخشاینده‌ای که تار عنکبوت را سدّ عصمت دوستان کرد. جبّاری که نیش پشه را تیغ قهرِ دشمنان گردانید.» (کلیله و دمنه، تصحیح مینوی: ۲)

مضامین دیگر:

ای عجب نمرود نفس و آنگهی همچون خلیل زحمت جـــبریل رفـــته از مـــیان مـی‌بایدت
(عطار: ۱۴)

کـــلّهٔ نمـرود بی ضربی شکست لشکر فرعون بی حربی شکست
(اقبال: ۲۸۲)

از آن نمرود با من سرگران است به تـعمیر حـرم کـوشیده‌ام مـن
(اقبال: ۴۵۴)

منابع: بلعمی: ۱۵۲/۱ و ۲۰۰ به بعد؛ تفسیر طبری: ۴۶۸/۲ به بعد؛ تفسیر کمبریج: ۱۱۵/۱؛ قصص [نیشابوری]: ۵۵ به بعد؛ دینوری: ۶؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۷؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۶۸/۳ به بعد؛ حبیب‌السیر: ۴۴/۱ به بـعد؛ لطـایف‌الحکـمه: ۳۱۳؛ روضـةالصـفا: ۱۰۸/۱ بـه بـعد؛

منطق‌الطیر: ۳۰۱؛ الروضة‌من‌الکافی: ۳۶۸ و ۳۷۲؛ اسرارنامه: ۳۹۹؛ اعلام قرآن: ۵۲ به بعد؛ حماسه‌سرایی: ۵۰۵؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 437.

ننگ (دیو) /nang/

ننگ (به معنی خجلت و سرافکندگی و بدنامی) در اصل یکی از دروغهاست. در کتاب یادگار بزرگمهر به همراه چند دیوِ* دروغ دیگر از او یاد شده است که اهریمن* آنان را برای فریفتن و آزمندکردن مردمان آفریده است. از این دیو معمولاً با صفت «کوشاتر» یاد شده است.

فردوسی به معنی کهن آن نظر داشته که گفته است:

دگر ننگ دیوی بود با ستیز همیشه به بد کرده چنگال تیز

(شاهنامه: ۱۹۶/۸)

معمولاً در ادب فارسی «ننگ» به همان مفاهیم متعارف به کار رفته و کمتر به معنی کهن آن توجه شده است. برای شواهد ← لغت‌نامه.

منابع: رشید عیوضی، «مظاهر شرّ در آیین زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۶۵/۱۸؛ لغت‌نامه.

نوبهار /nowbahār/

نوبهار، در اصل نوه ویهاره (nava vihāra)، به معنی دِیر، معبد یا بتخانهٔ نو است. بنا بر برخی روایات نام آتشکده* و به روایت صحیحتر نام معبدی از معابد بودایی در بلخ بوده است که «برمک» جدّ برامکه، آن را ساخت و سقف و دیوار آن را به دیبای الوان آراست. برامکه تا ظهور اسلام، هیربَدِ معبد نوبهار بودند و در اراضی و موقوفات وسیع متعلق به آن ریاست روحانی داشتند. در حوالی این معبد، خانه‌ای رفیع و گنبدی وسیع و سیصد و شصت مقصورهٔ معمور بود که خدمتکاران در آنها اقامت داشتند و مردم ایران از اطراف و دور و نزدیک به زیارت و تماشای آن می‌آمدند. همزمان با زردشت معبد نوبهار بلخ بر پا بود و لهراسپ*، بعد از وداع تاج و تخت، در آنجا مجاور شد. از روایت دقیقی بر می‌آید که در آن زمان معبد نوبهار سخت طرف توجه بوده است:

به بلخِ گزین شد بر آن نوبهار که یزدان‌پرستان بدان روزگار
مر آن جای را داشتندی چنان که مر مکّه را تازیان این زمان

(شاهنامه: ۶۶/۶)

دقیقی و نظامی و گروهی از مورخان عرب و عجم و فرهنگ نویسان ایرانی این معبد را

از آنِ زردشتیان پنداشته‌اند، در حالی که از اخبار برخی مورخان بر می‌آید که نوبهار معبدی بودایی بوده است. صاحب تاریخ برمکیان (۳۵) آورده است که نوبهار از معابد بودایی و بت‌پرستان بوده و نه آتشگاه و در محرابهای آن تماثیل بودا* قرار داشته است. اساساً در روزگاران گذشته، بلخ مرکز مهم بودایی در شرق ایران، و نوبهار متعلق به آن بوذه است.

نام نوبهار، یا به صورت مخفّف آن «بهار»، در ادب فارسی مظهر حشمت و جلال و زیبایی و جایگاه زیبایان و زیبارویان معرفی شده است و مضامین لطیفی پیرامون آن پرداخته‌اند:

بهار چین کن از آن روی بزمخانهٔ خویش — اگرچه خانهٔ تو نوبهار برهمن است
(رودکی: ۷۱)

مرحبا ای بلخ بامی همره باد بهار — از درِ نوشاد رفتی یا زباغ نوبهار
نوبهار بلخ را در چشم من حشمت نماند — تا بهار گوزگانان پیش من بگشود بار
(فرخی: ۱۰۷)

آورد نوبهار بتان را و هیچ بت — مانند تو به خوبی در نوبهار نیست
(مسعود سعد: ۷۰)

ساحتت آبِ قندهار ببرد — صنعتت بیخِ نوبهار بکند
(انوری: ۶۱۹/۲)

به بلخ آمد و آتش زرادهشت — به طوفان شمشیر چون آب کشت
بهار دلفروز در بلخ بود — کزو تازه گل را دهن تلخ بود
(خمسه: ۱۰۴۴)

منابع: مَزدیَسنا (چ ۱۳۳۸): ۳۲۳؛ یشتها: ۳۲/۲ به بعد؛ برمکیان: ۳۴؛ میرودود سیدیونسی، «محراب یا مهراب»، ن.د.ا.ت.: ۴۳۱/۱۶؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۵۴؛ لغت‌نامه و منابع آن.

نوح /nuh/

نوح (Noah) ابن لمک (لامک) یکی از پیامبران اولوالعزم از نسل آدم* است که بنا بر تفاسیر، پس از ادریس* در چهل یا پنجاه‌سالگی به پیامبری برگزیده شد و بنا به روایت قرآن (عنکبوت: ۱۴) نهصد و پنجاه سال بزیست. از این رو، در فرهنگ اسلام و ایران «عمر نوح» مظهر زندگانی دراز شمرده شده و ابوحاتم سجستانی در کتاب معمّرین، عمر نوح را طولانی‌ترین عمرها دانسته است.

نوح اولین پیامبری بود که در زمان وی عذاب نازل شد و پس از قرنها دعوت چون قوم گناهکارش او را حقیر می‌شمردند و به او ایمان نمی‌آوردند، نوح مأمور شد کشتی بسازد. بنا بر روایتی، وی قوم خویش را نفرین کرد و از خدا خواست هیچ کس از کفّار بر روی زمین نگذارد و سپس خود، به فرمان الهی، با پیروان اندکش به ساختن کشتی پرداخت. مردم او را مسخره می‌کردند که در خشکی کشتی می‌سازد. نوح کشتی به چهل‌سال تمام کرد و از درون و برون با قیر بیندود. درازی کشتی هزار و دویست ارش بود و پهناش ششصد ارش و سه طبقه داشت: طبقهٔ زیرین مخصوص چهارپایان، طبقهٔ میانین خاص مردم و طبقهٔ زبرین برای مرغان بود. به موجب روایات بابلی، کشتی دارای هفت طبقه بود و نوح را به اعتبار ساختن کشتی درودگر گفته‌اند. به او وحی شد که از هر موجودی جفتی بگیر و نوح چنین کرد و به دستور خداوند استخوانهای آدم* و حوّا* را برگرفت و همهٔ مؤمنان را به کشتی نشاند که زن و مرد، هشتاد تن بودند. اولین حیوانی که وارد کشتی شد مورچه و آخرین آنها خر* بود و ابلیس* به دُم او چسبیده بود و نوح اجازه داد ابلیس هم بیاید. با مؤمنین، عوج بن عنق* نیز نجات یافت اما اولاد قابیل* همگی غرق شدند.

روزی که از آسمان* طوفان* آمد، در زمین نیز از تنور* خانهٔ پیرزنی آب* برجوشید و تمام زمین را فرا گرفت. فقط حرم، و به قول برخی اورشلیم، از طوفان محفوظ ماند. کعبه را هنگام طوفان به آسمان بردند و حجرالاسود* را جبرئیل* در میان آسمان و زمین نگه داشت.

نوح زنی داشت که به او نگرویده بود و از او چهار فرزند داشت: سام*، حام*، یافث و کنعان (یام). از این چهار، سه تن به نوح گرویدند و کنعان نگروید. وقتی کشتی بر آب جای گرفت کنعان بر آب اندر بماند و آب او را در میان گرفت. نوح او را گفت: با ما سوار شو و ایمان بیاور. گفت: از آب به کوهها پناه می‌برم. این پسر شبان بود و هرگاه باران می‌آمد و سیل بر می‌خاست گوسفندان را بر سر کوه می‌برد و از آسیب آب می‌رَست. کشتی نوح بر سر آب آمد و راست بایستاد و چندان آب بالا آمد که هر چه کوه بود چهل ارش زیر آب بود. نوح در کوفه به کشتی نشست و گِرد حرم مکّه طواف کرد و چون شش ماه تمام بگذشت و آب فرو نشست کشتی بر سر کوه جودی* نشست و خدا آب باز گرفت و در زمین هیچ جنبنده‌ای جز آنچه نوح در کشتی سوار کرده بود نماند. گویند نوح برفراز جودی مسجدی بساخت.

پس از فرو نشستن طوفان، نوح غراب* (کلاغ) را برای تحقیق فرستاد اما او بر سر لاشه‌ای نشست و فرمان نوح را فراموش کرد. نوح کبوتر* را فرستاد که با مقداری برگ انجیر* و خزه بر پای بازگشت و به پاداش این کار طوق به او عطا شد و «قاصد نوح» نام گرفت. روز عاشورا بود که همه از کشتی خارج شدند، در حالی که روزه داشتند و خدای را سپاس می‌گفتند.

اصل و عصارهٔ سرگذشت نوح، به گمان برخی (عبدالرحمن عمادی، موخرهٔ دیار شهریاران: ۹۶۰/۲ به بعد) به موضوع آفرینش* جهان هستی از بنیاد آب مربوط می‌شود. با اینکه ایرانیان قدیم با سرگذشت نوح آشنا نبودند روایات کهن اغلب او را با فریدون* یکی دانسته‌اند (اعلام قرآن: ۶۲۲). شباهت طوفان نوح و ساختن کشتی نیز با «وَرِ* جَمکرد» (← جمشید) از یک سو، و با ارم ذات‌العماد* از سوی دیگر همانندیهایی دارد. داستان طوفان عالمگیر، در میان ملل دیگر، از جمله بین‌النهرین، آشور، یونان، هند و ایران نیز مشترکاتی دارد. بیرونی در مورد طوفان اعظم (نوح) که مثل دیگر تواریخ محل اختلاف است، از لحاظ گاه‌شماری بحث مستوفایی کرده است (آثارالباقیه: ۳۷ تا ۴۲).

نوح، پس از طوفان، شصت سال بزیست و جهان خالی از مردم را میان فرزندان خود تقسیم کرد. سرگذشت او در خلال آیات متعدد قرآن کریم، به ویژه در هفتاد و یکمین سوره (نوح) آمده است.

سرگذشت نوح و به خصوص قضیهٔ طوفان و ساختن کشتی در ادبیات فارسی مضامین لطیف و شیرینی پدید آورده و تقریباً در تمامی دواوین پراکنده است:

کشتی (سفینهٔ) نوح که اغلب مظهر نجات و مأمن رستگاری است:

فیض او در صفا سکینهٔ روح　　فضل او در وفا سفینهٔ نوح
(حدیقه: ۲۹۶)

شاه عادل چو کشتی نوح است　　که از او امن و راحت روح است
(حدیقه: ۵۵۶)

طوفان بلا از چپ و از راست درآمد　　در باده گریزید که آن کشتی نوح است
(سنایی: ۸۱)

بحر پر کشتی است لیکن جمله درگرداب خوف　　بی سفینهٔ نوح نتوان چشم معبر داشتن
(سنایی: ۴۶۸)

نیز ← سنایی: ۳۶۸، ۳۷۸، ۴۰۶، ۴۳۵.

بر آب کشتیِ خسرو روان چو کشتی نوح　　زمین گرفته ز شمشیر تیز او طوفان
(مسعود سعد: ۳۷۲)

چون موج ستم اوج کند کشتی نوح است　　چون گَرد بلا نَشْو کند ابر مَطیر است
(انوری: ۷۱/۱)

چه غم دیوار امّت را که دارد چون تو پشتیبان
چه باک از موج بحر آن را که باشد نوح کشتیبان
(سعدی: ۲۹)

گوشه‌گیری کشتی نوح است در بحر وجود　　از گشایش وارهان جسم نزار خویش را
(صائب: ۷)

دل عاشق چه غم از شورش دوران دارد　　کشتی نوح چه اندیشهٔ طوفان دارد
(صائب: ۵۷۰)

نیز ← صائب: ۱۰، ۵۵، ۱۱۸، ۲۸۹.

بی سفینهٔ نوح گر عالم پر از جودی شود　　چشم آزادی خطاباشد ز طوفان داشتن
(قاآنی: ۶۷۶)

طوفان نوح:

هین که عالم سر به سر طوفان نااهلان گرفت　　رخ سوی عصمت‌سرای نوح پیغمبر نهید
(سنایی: ۱۸۱)

شربت «لا» بر امید درد «الاّالله» چشیم　　و آنچه آن طوفان نوح آورد در طوفان کنیم
(سنایی: ۴۱۳)

تا بر سر تنوری می‌ترسم از تو زانک　　طوفان نوح گاهِ نخست از تنور خاست
(مسعود سعد: ۶۳۷)

چنان پر صاعقه ابری است کاندر جنگ بهراسد
روان نوح پیغمبر ز آتش‌طبع طوفانش
(مختاری: ۲۴۲)

طوفان رسید در غمت و انوری هنوز　　قسمت‌سرای نوح به طوفان نمی‌رسد
(انوری: ۸۱۸/۲)

نی زال مداین کم از پیرزن کوفه　　نی حجرهٔ تنگ این کمتر ز تنور آن
دانی چه مداین را با کوفه برابر نه　　از سینه تنوری کن وز دیده طلب طوفان
(خاقانی: ۳۵۹)

نوح نه بس علم داشت گر پدر من بدی قَنطَره بستی به علم بر سر طوفان او
(خاقانی: ۳۶۵)

دست در دامن مردان زن و اندیشه مکن هر که با نوح نشیند چه غم از طوفانش
(سعدی: ۷۹۶)

از آب دیده صد ره طوفان نوح دیدم وز لوح سینه هرگز نقشت نگشت زایل
(حافظ: ۲۰۹)

طوفان نوح را به نظر در نیاورد شور محبتی که در آب و گل من است
(صائب: ۱۹۵)

نتوان هزار سال به طوفان نوح شست شرحی که ما به دل ز تمنا نوشته‌ایم
(صائب: ۶۸۱)

طوفان اشک من عالم خراب کرد تو سالمی مگر نوح پیمبری
(قاآنی: ۷۶۳)

عمر طولانی نوح، مثال دیر زیستن:

عمر تو همچو نوح پیمبر دراز باد همچون جَمَت به مُلک همه عزّ و ناز باد
(منوچهری: ۲۱۳)

...کز عمر هزارساله چون نوح صد دولت دیرمان ببینم
(خاقانی: ۲۷۱)

چون سرانجام تو طوفان بلاست عمر تو چه یک نفس چه عمر نوح
(عطار: ۱۰۷)

سالی هزار نوح بزیست و به عاقبت شد شش هزار سال که کرد از جهان گذر
(عطار: ۷۰۶)

سایر مضامین:

زان بوسهٔ همچو آب حیوان اکنون نه سنایی‌ام که نوحم
نی نی که برفت نوح آخر من نوح نی‌ام که روح نوحم
(سنایی: ۳۵۹)

عاشق‌آموز و محبوبی طلب چشم نوحی قلب ایوبی طلب
(اقبال: ۱۵)

جز دعاها نوح تدبیری نداشت حرف آن بیچاره تأثیری نداشت
(اقبال: ۲۹۷)

اشاره به کشتی نوح و پرواز دادن کبوتر در ادب معاصر هم دیده می‌شود:

تو خود آیا جست و جوی جزیره را
از فراز کشتی
کبوتری پرواز می‌دهی؟ (احمد شاملو، ققنوس در باران: ۱۹)

منابع: بلعمی: ۱۳۳/۱ به بعد؛ تورات، سفر پیدایش، باب نهم، آیهٔ ۸ تا ۱۷؛ قاموس: ۸۹۶؛ قصص [نیشابوری]: ۳۳ به بعد؛ قصص [نجار]: ۳۰ و ۴۷؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱۹/۳ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۴؛ مروج: ۳۱/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۱۳/۳؛ روضة‌الصفا: ۵۵/۱؛ حبیب‌السیر: ۲۹ به بعد؛ یعقوبی: ۱۲/۱ به بعد؛ ثمارالقلوب: ۲۹ تا ۳۱ و ۳۶۷؛ فصوص: ۳۵۵؛ دیار شهریاران: ۹۶۰/۲ به بعد؛ منطق‌الطیر: ۲۶۶؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۱۵؛ الروضة من‌الکافی: ۱۱۵ و ۲۶۷ و ۲۸۲؛ اعلام قرآن: ۲۶۲ و ۶۱۹ به بعد؛ مهرنیمروز: ۵۵ به بعد؛ محمدجعفر محجوب، «طوفان نوح، وَرِجَمکرد، ارم ذات‌العماد»، صدف، آبان ۱۳۳۵: ۸۷/۱ به بعد؛ نصرالله امامی، «اسرائیلیات و اساطیر ایرانی»، ن.د.ا.ت.، زمستان ۱۳۵۳: ۴۲۲/۲۶ به بعد؛ یدالله سحابی، «طوفان نوح»، مکتب اسلام، س یازدهم: ۳۴/۱ به بعد؛ مهدی ایمانی، «کشتی حضرت نوح»، مکتب اسلام: ۶۷۴/۱۲ به بعد؛ اقبال یغمایی، «نوح نخستین پیغمبر اولوالعزم»، یغما: ۶۷۸/۲۵ به بعد؛ کتاب کوچه: ۶۴۰/۱۰؛

Dictionary of Symbols: 161; *Brewer's*: 824; *S.E.I.*: 450.

نوذر / نوذریان /nowzar, nowzariyān/

نوذر پسر منوچهر* (پادشاه پیشدادی)، برادر زراسپ و مؤسس خاندان نوذریان است که پس از منوچهر به پادشاهی رسید و بعد از مدتی از راه پدر بگشت و لشکریان از گرد او پراکنده شدند اما سام* پهلوان او را به راه آورد. افراسیاب* و اغریرث با بزرگان توران* به جنگ او آمدند و وی را اسیر کردند و کشتند و کارها باژگونه شد، تا اینکه زال* به جنگ افراسیاب رفت و «زو»[1]* را به پادشاهی برگزید.

از خاندان نوذریان چندبار در اوستا نام برده شده و در فقرهٔ ۱۹۸ آبان‌یشت دارندهٔ اسبهای تندرو معرفی شده‌اند. طوس* و گستهم* در شاهنامه فرزندان نوذر شمرده شده‌اند.

هوتس و همسرش گشتاسپ، از نوذریان هستند و بنا بر مندرجات بُندهِشن، کیقباد* پسر خواندهٔ زو (زاب) پسر طهماسپ بود و چون زو از خاندان نوذر است، به این مناسبت کیانیان از خاندان نوذر به شمار رفته و همهٔ پادشاهان کیانی نوذریان خوانده شده‌اند.

نام نوذر در ردیف پهلوانان و شاهان باستانی در ادب فارسی نیز آمده است:

صفدر چون تو نبود رستم یا سام مهتر چون تو نبود جم یا نوذر
(فرخی: ۱۲۸)

در جنگ‌جستن چو طوس نوذر در دیوکشتن چو رستم سام
(فرخی: ۲۲۳)

غازیان نابوده در غَزو غَزای روم و هند لاف خود افزون ز پور زال و نوذر کرده‌اند
(سنایی: ۱۵۰)

در ستایش حضرت محمد (ص):

خاک پای بوذرش از یک جهان نوذر به است درز نعلین بلال او به از صد روستم
(سنایی: ۳۶۳)

به همت نگویم که چون بهمن است به حشمت نگویم که چون نوذر است
(معزی: ۱۲۱)

عیان شدست به نزد ملوک سیرت تو چه جای بهمنی و نوذری حکایات است
(معزی: ۱۳۰)

این دلیران و یلان و گَردَنان و سرکشان نوذرند و بیژنند و رستم و اسفندیار
(مسعود سعد: ۲۸۵)

به دشت از سهم تیر و تیغ و گُرز و بُرزت اندازد
سنان قارن، سپر بیژن، کمان بهمن، کمر نوذر
(قاآنی: ۳۱۷)

منابع: شاهنامه: ۶/۲ به بعد؛ یشتها: ۱۹۸/۲؛ غررالسیر: ۱۰۹؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۷ و ۴۳؛ روضة‌الصفا: ۵۶۰/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۸۷/۱؛ حماسه‌سرایی: ۴۷۸؛ کیانیان: ۴۳؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۰۶۹/۲؛ نهادینه‌ها: ۱۷۲.

نوروز /now-ruz/

نوروز (New Year's Day) جشن آغاز سال پارسی است که در روز نخست فروردین* ماه، برابر با ۲۱ مارس میلادی برگزار می‌شود. در زبان عربی کلمهٔ «نوروز» به صورت پهلوی «نوَگ روز» و پارسی «نوروز» و معرّب «نیروز» به کار رفته است.

بیرونی (التفهیم: ۲۵۳) در تعریف و وجه تسمیهٔ نوروز آورده است: نخستین روز است از فروردین‌ماه و بدین جهت نوروز نام گرفته که آغاز سال نو است و تا پنج روز

پس از آن جشنها بر پا می‌کردند و روز ششم فروردین را نوروز بزرگ یا جشن بزرگ و یا نوروز ملک گویند زیرا خسروان در آن پنج روز به حقوق اطرافیان و مردم و نیز بزرگان رسیدگی می‌کردند و روز ششم جهت ملاقات خاصان و نزدیکان خلوت می‌کردند.

ایرانیان معتقد بودند در این روز خداوند از آفرینش* جهان آسود و مشتری* را بیافرید و زردشت با خداوند توفیق مناجات یافت و کیخسرو* بر آسمان* عروج کرد.

پنج روز اول جشن نوروز که جنبهٔ همگانی داشت و عموم مردم در آن به اجرای مراسم خاص خویش می‌پرداختند «نوروز عامه» و از روز ششم که جشن نوروز به طرز ویژه‌ای در دربار برگزار می‌شد «نوروز خاصه» بوده است.

در نوروز، شب با روز برابر شود و به قول گردیزی (۲۴۱): سایه‌ها از دیوارها بگذرد و آفتاب از روزنها اوفتد و عجمان گویند: اندر این روز جمشید* بر گوساله نشست و سوی جنوب رفت، به حرب دیوان* و سیاهان، و کارزار کرد و همه را مغلوب نمود.

در سبب پیدایش نوروز آورده‌اند که دیوان به فرمان جمشید تختی بساختند و آن را بر دوش گرفتند و از دماوند* به بابل* بردند. مردم از دیدن او که چون خورشید* بر تخت خود می‌درخشید، به حیرت افتادند و پنداشتند که او خورشید است و به یک روز دو خورشید در آسمان پیدا شده. این امر در نخستین روز از ماه فروردین بود و از این رو، مردم بر گرد تخت او جمع شدند و همگان گفتند این روز نو است و جمشید فرمان داد این روز و پنج روز پس از آن را جشن گرفتند. بیشتر منابع، جمشید را پایه گذار نوروز و رسمهای نیکو دانسته‌اند. طبری و فردوسی نیز همین روایت را تأیید کرده‌اند. بیرونی (آثارالباقیه: ۲۸۰ به بعد) روایات مختلفی در این باب و در مورد وجه تسمیه و برپایی نوروز گرد آورده است. در یک روایت ضعیف، وضع نوروز به سلیمان* بن داوود انتساب یافته که این هم ناشی از خلط روایات مربوط به سلیمان و جمشید می‌تواند باشد.

نوروز را در ایران قدیم جشن فروردگان* نیز گفته‌اند زیرا این زمان را اوقات نزول فَروَهَر*ها از آسمان می‌دانسته‌اند. در موقع ششمین گاهنبار (← آفرینش) که خلقت بشر در آن صورت گرفته، فَروَهَرها ده‌شب در روی زمین توقف می‌کنند. بیرونی می‌نویسد این جشن ده روز طول می‌کشیده و آخرین پنج روز اسفندماه را نخستین فروردگان، و خمسهٔ مُسترَقه* (اندرگاه) را دومین فروردگان می‌گفته‌اند. در دو جشن نوروز و مهرگان*، در دوره‌هایی از تاریخ ایران، مردم، به فراخور موقعیت خود، برای شاهان هدیه می‌بردند (تاج: ۲۵۰ به‌بعد).

برخی به این نتیجه رسیده‌اند که نوروز جشنی آریایی نیست و قبل از آریایی‌ها در تمدنهای سامی بین‌النهرین وجود داشته است (جستاری چند در فرهنگ ایران: ۲۲۹).

درایّام نوروز مراسم خاصی درایران قدیم برگزار می‌شد که دنبالهٔ آن تا امروز نیز باقی است. پارسیان برای جشن فروردین خانه را تمیز می‌کنند و اتاق برگزاری مراسم را می‌آرایند و بر روی میزی کوزهٔ آب* و گلدان گل و ظرفی از آتش* می‌گذارند و آتش را با چوب صندل و سایر چوبهای خوشبو نیرو می‌دهند و هر کس می‌بایستی با دست خود چوب بر آتش نهد و نام درگذشتگان خود را بر شمارد. مردم برخی نواحی ایران معتقدند که در شب آخر سال ارواح درگذشتگان به خانه‌های خود بر می‌گردند و از روشنی چراغ شاد می‌شوند.

رسم برافروختن آتش در نوروز تا زمان عباسیان در بین‌النهرین رواج داشت و از احترام خاص آتش نزد ایرانیان حکایت می‌کرد. رسم دیگر، آب ریختن به یکدیگر و غسل کردن در صبح نوروز بوده و علت آن را این دانسته‌اند که وقتی، در زمان جمشید، به علت عدم مرگ و میر، زمین بر جانوران تنگ شده بود خداوند آن را سه برابر کرد و مردمان را امر نمود با آب غسل نمایند تا از گناه پاک شوند. نیز گفته‌اند چون این روز به «هروذا»، فرشتهٔ آب تعلق دارد، به این جهت مردمان هنگام سپیده‌دم با آب قنات خود را می‌شویند. از رسمهای دیگر، لباس نو پوشیدن و سفرهٔ هفت‌سین گذاشتن و کاشتن سبزی و هفت نوع غلات بود که هر کدام از آنها که بهتر می‌رویید، دلیل قوّت آن نوع نبات در سال جدید بود. برخی از این رسوم هنوز در جوامع روستایی ایران پابرجا هستند.

نوروز و مهرگان از مهمترین جشنهایی بودند که در ایران برگزار می‌شدند و در شعر و ادب فارسی فراوان به این دو جشن بزرگ، به ویژه نوروز، اشاره شده است:

آرایشی بود به ستایشگری چو من — در بزم و مجلس تو به نوروز و مهرگان

(مسعود سعد: ۴۳۱)

روز نوروز و ماه فروردین — آمدند ای عجب ز خلد برین

(مسعود سعد: ۴۶۶)

روزش به فرخی، همه نوروز باد و عید — ماهش ز خرّمی همه نیسان و تیر باد

(انوری: ۱۰۴/۱)

خسروا روزت همه نوروز باد — وز طرب شبهای عمرت روز باد

(انوری: ۱۰۶/۱)

باد نوروز سحرگه چو به بستان بگذشت گل صدبرگ برون رست ز پیرامن خاک
(انوری: ۱۸۷/۱)

آمد نوروز هم از بامداد آمدنش فرخ و فرخنده باد
(منوچهری: ۱۶۹)

کاین فسون را که جنّی آموزست جامه نو کن که فصل نوروزست
(خمسه: ۶۱۰)

گر بود باد باد نوروزی به که پیشش چراغ نفروزی
(خمسه: ۶۲۰)

برای شواهد دیگر ← لغت‌نامه.

منابع: التفهیم: ۲۵۳؛ یشتها: ۵۹۶/۱ به بعد؛ آثارالباقیه: ۲۷۹ به بعد؛ تاریخ بخارا: ۲۵ و ۱۹۳؛ جهان فروری: ۵۷ به بعد؛ نوروزنامه: ۲؛ حماسه‌سرایی: ۴۵۰ به بعد؛ سرزمین هند: ۳۲۵؛ یکتاپرستی: ۳۶۲؛ تحلیل هفت‌پیکر: ۶۸ به بعد؛ مقالات تقی‌زاده: ۲۰۳/۱ به بعد؛ آیینهای نوروزی؛ نوروز، تاریخچه و مرجع‌شناسی؛ تاج: ۱۸۴؛ ایرانشهر: ۲۵۳/۱؛ کتاب‌شناسی فرهنگ عامه: ۸۴ و ۱۷۱ فهرست؛ بهرام فره‌وشی، «جشن نوروز و سبب پیدایش آن»، م.د.ا.ت.: ۴۲۹/۱۴؛ حسن تقی‌زاده، «نوروز»، یادگار، س چهارم: ۵۲/۷؛ عبدالعزیزعبدالحمید، «نوروز در تاریخ وادبیات»، وحید: ۵۴۰/۷؛ علی سامی، «برگزاری‌جشن نوروز در تخت جمشید»، هنر و مردم، خرداد ۱۳۵۰: ۲/۱۰۴؛ مصطفی صدیق، «عید نوروزان در گوران»، هنر و مردم، اردیبهشت ۱۳۵۱: ۲۷/۱۱۵؛ مرتضی هنری، «مقدمه‌ای بر شناخت نوروز»، هنر و مردم، فروردین ۱۳۵۳: ۵۷/۱۳۸؛ علیقلی محمودی‌بختیاری، «نوروز»، هنر و مردم، فروردین ۱۳۴۹: ۳۱/۹۰؛ برگهایی در آغوش باد: ۶۷۷/۲ به بعد؛ جستاری چند در فرهنگ ایران: ۲۲۱؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۵۵؛ لغت‌نامه.

نوروز انهار ← فروردین‌روز

نوروز خاصه ← نوروز

نوروز عامه ← نوروز

نوشابه ← آب حیات

نوش‌آذر ← آتشکدهٔ آذرنوش

نوشدارو ← سهراب

نون ← ماهی

نهر کوثر ← کوثر

نیاز (دیو) /niyāz/

نیاز، به معنی ضرورت و تنگی و احتیاج، در ایران قدیم نام دیو* فقر و پریشانی بوده که از روشنایی می‌ترسد و به طور نهانی می‌جنبد. به روایت بُندهِشن نیاز یکی از آفریدگان اهریمن* است و مردمان را وا می‌دارد صاحب فرزند نگردند. در کتاب یادگار بزرگمهر این دیو جزو دروغها و با صفات «آزارنده‌تر و آزمندتر» معرفی شده است.

در ادبیات فارسی نیاز، به همان مفاهیم احتیاج، فقر و بینوایی آمده است که در مفهوم اخیر، بی‌ارتباط با مفهوم کهن آن نیست:

سر بدرهٔ ما گشاده‌ست باز　　نباید که ماند کس اندر نیاز
کجا بی هنر شد اسیر نیاز　　هنرمند هر جا بود سرفراز

(شاهنامه)

مجروح آز را بر تو مرهم　　درد نیاز را بر تو درمان

(فرخی: ۲۸۲)

منابع: رشید عیوضی، «مظاهر شرّ در آیین‌زردشتی»، ن.د.ا.ت.: ۱۶۶/۱۸؛ لغت‌نامه.

نیّر اعظم ← خورشید

نِیرَم ← نریمان

نیروانا /nirvānā/

نیروانا (Nirvana) در سنسکریت به معنی فنا و نابودی و خاموشی شعلهٔ حیات و، در واقع، فرونشاندن عطش تمایلات و گریز از سلسلهٔ علل پیدایش رنجهای جهانی و رسیدن به کمال از طریق اتحاد با برهما* است. این فنا البته به معنی نابودی محض نیست بلکه نابودی جسد و بقای وجدان و ضمیر است و در حقیقت، آزادی انسان از مراحل پست طبیعت و وصول اوست به نشئهٔ دیگری از وجود که با سعادت جاودانی و خیر مطلق همراه است. این حالت تا حدودی با مرحلهٔ «فناءفی‌الله» در تصوف اسلامی شباهت دارد. در تفسیر نیروانا اختلاف نظر است (ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۱۶۶/۱) و تنها می‌توان گفت نیروانا هدف غایی تعلیمات بودایی و مستلزم آن است که جویندهٔ حق ابتدا به واقعیت حق برسد، مانند خود بودا* که زیر درخت* روشنایی ناگهان به واقعیت مطلق رسید.

منابع: ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۱۶۵/۱ به بعد؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 826.

نیروز ← نوروز

نیل /nil/

نیل (Nile) طولانی‌ترین رود جهان در شرق و شمال شرقی افریقا است که در شمال مصر به دریای مدیترانه می‌ریزد و برکت سرزمین مصر به آن بسته است. مصریان قدیم رود نیل را خدا می‌دانسته و عبادات مخصوصی برایش قایل بوده‌اند و به همین جهت دو بلا از بلاهای دهگانه (← موسی) یعنی تبدیل شدن آب* نیل به خون و پیدا شدن وزغ (قورباغه) با آن ارتباط یافته است. مصریان اساطیر و حکایات و داستانهایی دربارهٔ نیل داشته و برای آن خدایانی نیز قایل بوده‌اند. نیلوس (Nilos) نام خدای رودخانهٔ نیل و پسر اقیانوس است و نام رود نیل از اسم پادشاهی در مصر به همین نام گرفته شده است. یونانیان بر آن بوده‌اند که نیلوس در مصر باستان با کندن رودها و بستن سدها به آبادانی دنیای باستان کمک کرده است (دیار شهریاران: ۱۰۵۰/۲). اهمیت رود نیل، از نظر داستانی در فرهنگ اسلامی، به سرگذشت حضرت موسی* مربوط می‌شود که در سه مرحله با نیل سر و کار پیدا می‌کند: اول آنکه پیش از ولادت موسی خدا به مادرش الهام کرد که صندوقی بسازد و آنگاه پسر را در آن به آب نیل اندازد (طه: ۳۹). به همین جهت گاهی موسی را «کودک نیل» هم گفته‌اند. دوم وقتی است که به امر خدا موسی با یاران خویش از آب نیل گذشت و فرعون* با لشکریانش در آن غرق شدند و سوم زمانی که قبطیان موسی را انکار کردند و بر آنان بلاهای دهگانه نازل شد و از جمله آب نیل به خون تبدیل شد (روض‌الجنان: ۳۵۸/۸ به بعد و مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۵۲) که به این موارد در شعر فارسی نیز اشاره شده است:

اول غسلی بکن زین سوی نیل عدم　　پس به تماشا گذر زان سوی مصر بقا
(خاقانی: ۳۵)

تیغ او دست موسی است از آنک　　نیل را چون سر قلم بشکافت
(خاقانی، لغت‌نامه)

پیش قبطی خون بود آن آب نیل　　آب باشد پیش سبطیٔ جمیل
(مثنوی: ۱۷۲/۲)

رود نیل است این حدیث جانفزا　　یاربش بر چشم قبطی خون نما
(مثنوی)

موسیِ فرعون را با رود نیل　　می‌کشد با لشکر و جمع ثقیل
(مثنوی: ۷۳/۱)

آری نیلی کزوست سبطی سیراب　　خون شود آبش به کام قبطی ابتر
(قاآنی: ۲۴۹)

به‌طور کلّی رود نیل در ادب فارسی بیشتر مظهر بخشندگی و داد و دهش معرفی شده است:

آن مصر مملکت که تو دیدی خراب شد　　وان نیل مکرمت که شنیدی سراب شد
(خاقانی: ۱۵۵)

خضر موسی کف و نیل از سر ثُعبانش روان　　نیل نزد من و ثُعبان به خراسان یابم
(خاقانی: ۲۹۹)

منابع: بلعمی: ۳۶۵/۱؛ یعقوبی: ۳۴/۱؛ قاموس: ۹۰۰؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۵۸۶/۲؛ لغت‌نامه؛ منابع موسی در همین فرهنگ.

نیلوفر /nilufar/

نیلوفر (lotus) (نیلفر، نیلپر، نیلوپر، نیلوپرک، نیلوپل، نیلوفل) یا پیچک و یا لوتوس (لتوس، لوطوس) نام همگانی یک گروه از گِلها و گیاهانی است که در فارسی گل آبزاد یا گل زندگی و آفرینش و یا نیلوفر آبی نامیده می‌شوند (دیار شهریاران: ۱۰۴۳/۲). در خواص آن گفته‌اند: بوی او خشک باشد، در میان آبِ* ایستاده روید، اگر در سایه خشک کنند و در آتش* اندازند، نسوزد، خواب آورد و درد را ساکن کند اما قوّت باه را زیاد کند و مادهٔ مَنی را کم گرداند (عجایب فارسی: ۲۷۴).

در اساطیر کهن هندی، نیلوفر یکی از نشانه‌های بزرگ آفرینش* و ایزدان* و ایزدبانوان معروف هند به شمار می‌رفته است. مثلاً نیلوفر نشانهٔ خاص ویشنو* است و در دست چهارم او نیلوفری به نام «پدمه» (Padama) قرار دارد. همچنین گفته‌اند: وقتی ویشنو در خواب بود برهما* به صورت گل نیلوفری از ناف وی رویید (دیار شهریاران: ۸۹۲/۲). از این جهت، برهما به «نیلوفرزاده» و «نیلوفردار» نیز موسوم است (همان: ۱۰۴۸) و نیلوفر جزو هشت علامت فرخندگی در کف پای بودا* نیز بود.

در اساطیر کهن ایرانی، نیلوفر گل ناهید* به شمار می‌رفته و ناهید تصور اصلی

مادینهٔ هستی در روایات دینی ایران قدیم بوده است که از جهاتی با معتقدات هندیان باستان مشابه است. سابقهٔ کهن و اساطیری نیلوفر در نزد ایرانیان و هندیان به حدّی است که آثار نیلوفرِ هشت و دوازده و حتی هزار برگ را در معماری وآثار باستانی این دو قوم به وضوح می‌توان دید (ژاله متحدین، «نیلوفر»، م.د.ا.م.: ۵۲۸/۱۲ به بعد).

در اساطیر یونان، دو نامِ نیل (Nile) و نیلوس (Nilos) با نیلوفر و آب نوعی پیوند داشته‌اند. «نیلوس» خدای رودخانهٔ نیل* و پسر اقیانوس است و نیل پادشاهی بود که بر مصر فرمانروایی داشت و نام رود نیل از او به یادگار مانده است. یونانیان گمان می‌کردند نیلوس در مصر باستان با کندن رودها و بستن سدها به آبادانی دنیای باستان کمک کرده است (دیار شهریاران: ۱۰۵۰/۲).

نیلوفر را در یونانی «نیمفا» می‌گویند که به نظر می‌رسد با واژهٔ «نمف»ها (nymphes) که در اساطیر یونان، به صورت زنان جوانی مانند پریان در داستانهای عامیانهٔ ایرانی تصور می‌شدند بی رابطه نباشد. یونانیان معتقد بودند نمفها در جنگلها و کوهسارها، به ویژه در کنار آبها به سر می‌برند (دیار شهریاران: ۱۰۴۵/۲).

در روایات کهن ایران، نیلوفر آبی (لوتوس) را جای نگهداری تخمه یا فَرّ* زردشت که در آب نگهداری می‌شد می‌دانستند و از این رو، نیلوفر با آیین مهر* پیوستگی نزدیک می‌یابد. این نیلوفر که در یادگارهای هنری بودایی فراوان دیده می‌شود نمادی بودایی تصور شده و به همین جهت، این گونه یادگارها را از آیین بودا پنداشته‌اند، در حالی که به آیین مهر مربوط می‌شود (محمد مقدم، فرهنگ ایران باستان: ۶۴/۳). مقدم معتقد است که در صحنهٔ زایش مهر، آن چیزی که مانندمیوهٔ کاج است و مهر از آن بیرون می‌آید غنچهٔ نیلوفر است نه صخره.

در روزگار باستان گویا آبِ نیلوفر را که خوشبو هم بوده، مانند مِی* و باده و به منزلهٔ نوعی هوم* (سُوم) می‌نوشیده‌اند. بوشکور گفته است:

آب انگور و آب نیلوفل مر مرا از عبیر و مشک بدل

(اشعار پراکنده: ۹۰/۲)

صاحب برهان آورده است: گویند مرغی به وقت فررفتن نیلوفر، در میان آن در می‌آید و بامداد که نیلوفر از آب بر می‌آید و دهان می‌گشاید، آن مرغ می‌پرد و می‌رود و شب از آب هیچ زحمت نمی‌بیند.

به روایت بیرونی (آثارالباقیه: ۲۸۷) روز ششم تیرماه (خردادروز*) جشنی به نام جشن نیلوفر برگزار می‌شده که وی آن را مستحدث دانسته و کمّ و کیف آن را به دست نداده است.

نیلوفر دارای اقسامی است که باید در کتابهای طبی و گیاه‌شناسی مطالعه کرد. در لغت‌نامه نیز از اقسام آن به اختصار سخن رفته است.

در ادبیات فارسی که از جهت زیبایی‌شناسی و ذوق هنریِ گلها موقعیت ویژه‌ای یافته است نیلوفر، هم به عنوان یک گل کبود زیبا که در آبها می‌روید و هم به دلیل پشتوانهٔ عظیم تاریخی و فرهنگی خویش مورد توجه قرار گرفته و خیال‌آفرینیهای زیادی در ارتباط با آن پیدا شده است که در اینجا به شواهدی اندک قناعت می‌شود:

رنگ کبود نیلوفر، علاوه بر تصاویر معمولی، گاهی مظهر ماتم و عزا به حساب آمده است:

گفتم چو برگ نیلوفر بود پیش ازین — گفتا کنون ز خون عدو شد چو ارغوان
(فرخی: ۲۷۳)

نه آگهی که عزیزان تو به ماتم تو — به چشم و سینه همه لاله‌اند و نیلوفر
(مسعود سعد: ۲۱۷)

کبود جامه و رخسار زرد، نیلوفر — به هر نمازی غسلی برآورد عمدا
(کمال‌اسماعیل: ۲۰۶)

همچو چنبر باد چفته همچو نیلوفر کبود — حِقد و خَدّ حاسدت از رنج و از بداختری
(سوزنی: ۴۸۴)

فلک را کرد کُحلی پوش پروین — موصّل کرد نیلوفر به نسرین
(خمسه: ۱۷۵)

در توصیف عید قربان:

فرخش باد عید آن که به عید — کارد بنهاد بر گلوی پسر
راست گفتی دو نیمه خواهد کرد — لاله‌ای را به برگ نیلوفر
(فرخی: ۱۲۶)

نیلوفر و آفتاب (خورشید*):

تا نگردی چون بنفشه سوی پستی سرنگون کی چو نیلوفر شود چشم تو بر خورشید باز
(سنایی: ۳۰۲)

مشنو از شب‌پرک حکایت حور گِـرد دریـا بـرآی و نـیلوفر
(حدیقه: ۷۳۶)

ز شوق طلعت و حرص لقای تو هستم به روز چون خَربا و به شب چو نیلوفر
(مسعود سعد: ۲۰۴)

زآسیب دستِ دلبرش نیلی شده سیمین‌برش سـیاره‌ها نـیلوفرش بـر آفـتاب انـداخـته
(خاقانی، لغت‌نامه)

روی چو آفتاب به چشم چو نرگست آن تازگی دهد که به نـیلوفر آفـتاب
(خاقانی: ۵۹)

نیلوفر خورشید جمال تو مـنم خاکستر آتش خیال تـو مـنم
(خاقانی: ۷۲۸)

تا نوبهار سـبز بـود و آسمان کـبود تا لاله سایه جوید و نیلوفر آفتاب
(انوری: ۲۱/۱)

ز بس که بر رخ خورشید زد دو دست به خـشم
گـلشن چـو شـاخ سمـن گشت و بـرگ نـیلوفر
(انوری: ۲۱۵/۱)

نیلوفر آبزی در ارتباط با آب:

در آبِ فتنه خفته چو نیلوفرم مدار بر آتشِ نهیب مسوزان چو عـنبرم
(انوری: ۳۲۷/۱)

حوض ز نیلوفر و چمن ز گل سرخ کوه نشابور گشت و کـان بـدخشان
(مختاری: ۳۹۲)

چو عاجز گشت ازین خاکِ جگـرتاب چـو نـیلوفر سـپر افکـند بـر آب
(خمسه: ۱۵۰)

چو نیلوفر در آب و مهر در میغ پـریرخ در نـقاب پـرنیان است
(سعدی: ۷۰۳)

آه اگر وقتی چو گل در بوستان یا چون سمـن در گلستان یـا چـو نـیلوفر در آبت دیـدمی
(سعدی: ۶۳۶)

آن که چون لاله ازین پیش جگر سوخته بود همچو نیلوفر از این پس سپر افکـند بـر آب
(ابن‌یمین: ۴۳۰)

مردم چشمم ز عکس روی چون گلنار تو همچو نیلوفر سپر می‌افکند بر روی آب
(ابن‌یمین: ۱۸۶)

صادق هدایت نیز در شاهکار جاویدان خود، بوف کور، با چیره‌دستی تمام نیلوفر را با سوابق اساطیری آن، همچون نشانه‌ای به کار گرفته و در اشارات خود خواننده را برای راه بردن به شب تاریکِ ذهن نویسنده به تلاش وا داشته است. هدایت شاید خواسته است ماتم بر باد رفتن پاکی و صداقت را در کبودی برگ نیلوفر تجسم بخشد:

«در صحرای پشت اطاقم پیرمردی قوز کرده بود، زیر درخت سروی نشسته بود و یک دختر جوان، نه یک فرشتهٔ آسمانی، جلو او ایستاده، خم شده بود و با دست راست گل نیلوفر کبودی به او تعارف می‌کرد، در حالی که پیرمرد ناخن انگشت سبّابهٔ دست چپش را می‌جوید.»

(بوف کور، چاپ جیبی: ۱۸)

«آسایش به من حرام شده بود... هر روز تنگ غروب عادت کرده بودم که به گردش بروم. نمی‌دانم چرا می‌خواستم و اصرار داشتم که جوی آب، درخت سرو، و بتهٔ گل نیلوفر را پیدا بکنم.»

(همان: ۲۶)

شاعران معاصر نیز به سابقهٔ نیلوفر بی توجه نبوده‌اند:

و آنگاه بانوی پر غرور عشق خود را دیدم
در آستانهٔ پر نیلوفر باران
که پیرهنش دستخوش بادی شوخ بود
و آنگاه بانوی پر غرور باران
در آستانهٔ نیلوفرها
که از سفر دشوار آسمان باز می‌آمد. (احمد شاملو، برگزیدهٔ شعرها: ۱۰۴)

از میان شاعران معاصر، سهراب سپهری که با فرهنگ هندی بیش از همه آشناست بارها به مفاهیم اساطیری گل نیلوفر و ارتباط آن با آفرینش و بودا اشاره کرده است:

از مرز خوابم می‌گذشتم
سایهٔ تاریک یک نیلوفر

روی همهٔ این ویرانه فرو افتاده بود
کدامین باد بی‌پروا
دانهٔ این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد؟ (هشت‌کتاب: ۱۱۸-۱۱۹)
قرآن بالای سرم، بالش من انجیل، بستر من تورات و زِبَرپوشم اوستا، می‌بینم خواب:
بودایی در نیلوفر آب. (هشت‌کتاب: ۲۳۸)

هنگام من است، ای در به فراز، ای جاده به نیلوفر خاموش پیام.

(هشت‌کتاب: ۲۶۴)

علاقهٔ سپهری به گل نیلوفر و جنبه‌های اساطیری آن سبب شده است که منتقد شعر او، صالح حسینی، نام کتابش را «نیلوفر خاموش» بگذارد. این نام اساطیری در عنوان مجموعه شعر گیتی خوشدل، «مرا از نیلوفر یاد است» (تهران، کتاب‌سرا، ۱۳۶۸) نیز ظاهر شده است و نیز در عنوان کتاب عمران صلاحی در مورد احوال و افکار و آثار سعید سرمدکاشانی، با نام رؤیاهای مرد نیلوفری (تهران، ۱۳۷۰).

منابع: دیار شهریاران: ۱۰۴۳/۲ و ۱۱۶۳؛ ژاله‌متحدین، «نیلوفر»، م.د.ا.م.، پاییز ۱۳۵۵: ۵۱۹/۱۲ به بعد؛ محمدمقدم، «مهرابه»، فرهنگ ایران باستان، س اول: ۶۲/۳ به بعد؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۳۰۹؛ گل و گیاه: ۴۲۳؛ *Brewer's*: 718.

نیم‌آدم ← نَسناس
نیم‌سوار ← نَسناس

و

وات ← باد

وادی اَیْمَن / vādi-ye ayman /

وادی ایمن یا «وادی مقدس» درّه یا بیابانی است که موسی* در آنجا نور الهی را به صورت آتش* در درخت* دید و ندای فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ اِنَّکَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُویً (طه ۱۲) را شنید. این درّه در طرف راست کوه سینا* واقع است و در سورهٔ نازعات (۱۶) نیز با صفت مقدس توصیف شده است.

چون موسی شعیب* را وداع نمود و به جانب مصر به راه افتاد، پس از پیمودن پنج روز راه، شب ششم به وادی ایمن فرود آمد. در آن منزل، ابری سیاه در فضا پیدا شد و زوجه‌اش را درد زاییدن گرفت و او به جست و جوی آتش به وادی مقدس شتافت. چون وادی مذکور در سمت راست موسیٰ بود و یا چون بر جانب راست کوه سینا قرار داشت «اَیْمَن» (راست) خوانده شد.

وادی ایمن، از آن جهت که محل نور حق شد و آتش موسی در آنجا ظاهر گردید، در نظر عرفا تأویلات لطیفی یافته است. در اصطلاح عرفا، وادی ایمن عبارت است از طریق تصفیهٔ دل، به نحوی که آن را قابلِ تجلّی* نورِ الهی کند. شعرای فارسی‌زبان نیز با توجه به زمینه‌های داستانی وادی ایمن، مضامین متعددی در مورد آن پرداخته‌اند:

چون موسی‌اَم شجر دهد آتش چه حاجت‌است　　کآتش‌زنه به وادی ایمن درآورم
(خاقانی: ۲۴۲)

شبِ تار است و رهِ وادی ایمن در پیش　　آتش طور کجا موعد دیدار کجاست
(حافظ: ۱۵)

مددی گر به چراغی نکند آتش طور　　چارهٔ تیره‌شب وادی ایمن چه کنم
(حافظ: ۲۳۷)

با تو آن عهد که در وادی ایمن بستیم همچو موسی «اَرِنی»گوی به میقات بریم
(حافظ: ۲۵۷)

تا چه شد آیا که بی انارهٔ ناری طور سرایم شد از تو وادی ایمن
(قاآنی: ۵۹۵)

و با همین پیشینه، حافظ، موسی (ع) را «شبان وادی ایمن» معرفی کرده است:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد که چند سال به جان خدمت شعیب کند
(حافظ: ۱۲۷)

در شعر معاصر هم به وادی ایمن اشاره شده است:

تابنده باد مشعل مِی کاندرین ظَلام موسی بشد به وادی ایمن قَبَس نماند
(اخوان ثالث، ارغنون: ۳۳)

منابع: حبیب‌السیر: ۸۵/۱؛ کشف‌الاسرار: ۳۰۲/۷؛ اعلام قرآن: ۶۲۹ و ۶۵۱؛ ظرایف: ۷۲؛ لغت‌نامه.

وادی سینا ← طور سینا
وادی مقدس ← وادی اَیمن
وادی موران ← وادی نَمل

وادی نُعمان /vādi-ye no'mān/

ناحیه‌ای است نزدیک مکّه، که بنا بر روایات کهن: جبرئیل* به فرمان خدای تعالی، آن زمان که آدم* به حج رفته بود، هر چه ذُرّیهٔ آدم و حوّا* خواست بودن تا قیامت، از صُلب او بیرون آورد و آدم بدید و بر ایشان به هستی خدای تعالی گواه گرفت (مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۲). به این موضوع در قرآن (اعراف: ۱۷۲) اشاره شده است: وَ اِذا اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِم ذُرِّیَّتَهُم و اَشهَدَهُم عَلَی اَنفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُم قالُوا بَلیٰ (← الست). آن روز آدم صد و بیست پسر داشت و ایشان را به دو قسمت کرد: اصحاب یمین* را گفت: هُؤلاءِ فِی الجَنَّة وَ لاأُبالی (اینان بهشتی‌اند و مرا باک نیست) و اصحاب شمال* را گفت: هُؤلاءِ فِی النّارِ وَ لاأُبالی (اینان جهنّمی‌اند و من باک ندارم).

منابع: حبیب‌السیر: ۱۰۱؛ لغت‌نامه.

وادی نَمل /vādi-ye naml/

وادی نمل (النّمل = مورچه) محلی است بین جیرین و عسقلان که سلیمان* هنگامی که به جنگ شام می‌رفت در آنجا به مورچگان برخورد و باد* کلام مورچه را به گوش سلیمان رسانید که گفت: یٰا اَیُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسٰاکِنَکُم لاَ یَحْطِمَنَّکُمْ سُلَیْمٰانَ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لاٰ یَشعُرُون (ای مورچگان به سوراخهای خود در شوید تا سلیمان و لشکرش شما را در هم نشکنند که اینان نمی‌دانند.) (نمل ۱۸). مورچگان به سوراخ خود رفتند و سلیمان با مورچگان سخن گفت و آنان را طرف خطاب قرار داد.

در المعرّب جوالیقی آمده است که کبریت احمر از ماده‌ای است که معدنش در وادی نمل، آن سوی شهرهای تبّت است و این همان جایی است که سلیمان از آنجا عبور کرد. در حکمةالاشراق سهروردی وادی نمل برای «حرص» استعاره شده است.

منابع: آثارالبلاد: ۲۷۹؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۰۰/۳؛ لغت‌نامه؛ منابع سلیمان در همین فرهنگ.

وارِغَن /vāreqan/

وارِغَن (= بال‌زَن) که غالباً به شاهین* ترجمه می‌شود تیزپَرترین مرغان است که مانند تیری که از کمان رها شده، می‌پرد و شکار خود را با چنگال می‌گیرد و با نوک تیزش می‌درد. چنان که از زامیادیَشت برمی‌آید وارغن یک پرندهٔ شکاری است که در بلندپروازی، به کوهساران شهپر می‌ساید. بنا بر مندرجات این یَشت، نخستین بار که فَرّ* از جمشید* بگسست، به پیکر مرغ وارغن در آمد و آن فَرّ را مهر* دریافت و دومین بار در پیکر همین مرغ به فریدون* و سومین بار به گرشاسپ* رسید.

وارغن که مانند عقاب مظهر اقتدار پادشاهی است پرندهٔ سحرآمیزی است که نیروهای اسرارآمیزی در اختیار دارد. اهورامزدا* به زردشت سفارش می‌کند که پَری از مرغ وارغن ببوید و به تن خود بمالد و با آن، ساحریِ دشمن را باطل کند (قس: سیمرغ*). در اساطیر ایرانی کسی که استخوان یا پَر این مرغ را با خود داشته باشد هیچ مرد توانایی او را نتواند کشت و از جای به در نتواند کرد (اساطیر ایرانی: ۴۷). با توجه به این قراین، گمان کرده‌اند که شاید وارغن نام دیگری باشد از مرغ سَئنه* (← سیمرغ). در بهرام‌یَشت (بند ۱۹) هم از این پرنده و اثر پَر و استخوان او سخن رفته است. هفتمین تجلّی* بهرام* هم در هیئت مرغ وارغن بوده است. از این مرغ به «مرغان مرغ» (نظیر ترکیبهای شاهنشاه و موبدان موبد) نیز یاد شده است.

منابع: فرهنگ ایران باستان: ۳۰۵/۱ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۳۷ و ۴۴؛ مَزدیَسنا: ۴۲۰؛ تاریخچهٔ بیرق: ۵؛ پورداوود، «شاهین»، مهر: ۲۲۴/۷؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۰۸/۳ به بعد.

واقعة ← رستاخیز

وامَق و عَذرا /vāmaq va azrā/

نام عاشق و معشوقی است که عنصری داستان دلدادگی آن دو را به سلک نظم در آورده است که متأسفانه از میان رفته و جز ابیات پراکنده‌ای از آن بر جای نمانده است. محمد شفیع، دانشمند پاکستانی، تحقیق مفصلی پیرامون این کتاب و ابیات پراکندهٔ آن برمبنای منابع مختلف انجام داده و متنِ بر جای مانده از کتاب عنصری را با چاپ عکسیِ نسخ خطی کهن و ناقص آن، با عنوان «وامق و عذرا»، گرد آورده است. این کتاب توسط احمد ربانی در سال ۱۹۶۶ در لاهور به چاپ رسیده است. عشق سوزان وامق به عذرا و رنجهای آن دو، در ادبیات فارسی تجلّی یافته است:

یکی چون دو رخ وامق، دوم چون دو لب عذرا
سِیُم چون گیسوی مریم، چهارم چون دَمِ عیسی
(منوچهری: ۱۳۱)

ابر بارنده ز بر چون دیدهٔ وامق شود
چون به زیرش گلرخان چون عارض عذرا کند
(ناصرخسرو، لغت‌نامه)

چو همت آمد هر هشت داده به جنّت چو وامق آمد هر هفت کرده به عذرا
(خاقانی: ۱۲)

خاقانی‌ایم سوختهٔ عشق وامق عذرانسیمی از بر عذرا به ما رسان
(خاقانی: ۶۵۱)

وامق به عذرا چون رسید، عُروه به عَفرا چون رسید
اسعد به اسما چون رسید، الصبر مفتاحُ‌الفرج
(سنایی: ۸۳۷)

در دل معشوق جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است
(مثنوی، ۱۱۷۳/۶)

وامق چو کارش از غم عذرا به جان رسید کارش مدام با غم و آه سحر فتاد
(سعدی: ۴۶۸)

وامق بود که دیوانهٔ عذرایی بود　　منم امروز و تویی وامق و عذرای دگر
(سعدی: ۵۳۱)

عذراصفت است چهرهٔ گل　　چون وامق عاشق است بلبل
(ابن‌یمین: ۴۳۴)

گر نبودی وامق، از عذرا که پرسیدی اثر　　ور نبودی عُروه، از عَفرا که دانستی نشان
(قاآنی: ۶۵۴)

روح من آنجاست و آنجا می‌زند　　«کوس من هم وامقم» عذرا کجاست
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۱۴۶)

منابع: دیوان منوچهری (تعلیقات): ۳۲۹؛ محمدعلی تربیت، «وامق و عذرا»، آینده: ۵۲۸/۲-۵۳۴ و ارمغان: ۵۱۹/۲-۵۳۱؛ لغت‌نامه.

وَ اِن یَکاد /va en yakād/

از آیهٔ ۵۱ و ۵۲ سورهٔ قلم (وَ اِن یَکادُالَّذینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِاَبْصارِهِم لَمَّا سَمِعُوا الذِّکرَ وَ یَقُولُونَ اِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَ ماَ هُوَ اِلاّ ذِکْرٌ لِلعالَمینَ) است که اغلب مسلمین آن را دافعِ چشم‌زخم* دانسته‌اند. هم امروز نیز برای اینکه کسی یا چیزی از گزندِ چشم‌زخم مردم شورچشم نجات یابد، آن را بر بازوی کودکان یا گردن حیوانات و یا شاخهٔ درخت* بندند و اخیراً در اتومبیل نیز می‌آویزند. اصل آیه در مورد بدگویی کافران از پیامبر اسلام و سخن قرآن است که بر اساس یک عقیدهٔ سنّتی، به مفهوم فوق به کار رفته و گرنه، در معنا چنان نیست. به نظر می‌رسید این معنا به شأن نزول این آیه مربوط می‌شود. ابوالفتوح رازی (روض‌الجنان: ۱۰۷/۱۰) آورده است: کافران خواستند رسول را به چشم کنند (چشم‌زخم بزنند) بنی اسد که قومی از قریش بودند بیامدند و برابر او ایستادند و گفتند که ما مانند این مردی ندیدیم در فصاحت و بلاغت و اظهار بیّنه. درخبر دیگری آورده‌اند که یکی از بنی‌اسد طوری بدچشم بود که چون به گاو* یا اشتری می‌گذشت می‌گفت: «چه نیکوست این، من مثل او ندیده‌ام» و آن شتر یا گاو در حال می‌افتاد و می‌مرد. این مرد را گفتند: تو را چه زیان دارد اگر بیایی و نظر بر محمد افکنی، باشد که چشم تو بر او رسد. او بیامد. رسول قرآن می‌خواند و این بیت را انشاد کرد:

قَدْ کانَ قَومُکَ یَحْسَبُونَکَ سَیِّدا　　و اَخالُ اِنَّکَ سَیِّدٌ مَعْیونُ

خدای تعالی رسول را از چشم بد او نگه داشت و این آیه فرو فرستاد. حسن بصری

نیز این آیه را دوای چشم‌زخم دانسته است (تفسیر حسینی: ۳۳۶/۴).

آنچه مسلّم است آیهٔ مزبور از قدیم، به همین مفهوم چشم‌زخم در ادبیات فارسی نیز مورد توجه قرار گرفته است و «وَ اِنْ یَکٰاد خواندن» را به مفهومِ «برای دفع چشم‌زخم بر کسی دمیدن» به کار برده‌اند:

«وَ اِنْ یَکٰاد» همی خواند جبرئیل امین همی دمید بر آن پادشاهِ مُلک‌ستان
(مختاری: ۳۵۸)

حضور خلوت اُنس است و دوستان جمعند «وَ اِنْ یَکٰاد» بخوانید و در فراز کنید
(حافظ: ۱۶۵)

«هر ساعتی حور غالیه بر رویش می‌کشید و رضوان «وَ اِنْ یَکٰاد» می‌خواند و بر وی می‌دمید.» (سندبادنامه)

منابع: کشف‌الاسرار: ۱۹۹/۱۰؛ تفسیر شریف لاهیجی: ۵۵۷/۴؛ رضا انزابی‌نژاد، «جلوهٔ خاص آیات قرآنی»، ن.د.ا.ت.، پاییز ۱۳۵۳: ۳۷۱/۲۶؛ لغت‌نامه.

وای ← وایُو

وایُو /vāyu/

وایُو (ویو، وای، اندروای) در فرهنگ ایران قدیم ایزدِ هوا یا الههٔ باد* است. بنا بر مندرجات رام‌یَشت، که سراسر آن در توصیف این ایزد است، وایو فضایی است که از بالا به حدود عالم مینوی واز پایین به جهان تیره پیوسته است. در این یَشت بسیاری از شاهان و نامداران، به فرشتهٔ* هوا نماز برده‌اند و دوشیزگان برای رسیدن به بخت و شوی، به او متوسل می‌شده‌اند. وایو، آفرینش* خرد مقدس را از مخلوقاتِ خرد خبیث جدا می‌کند. او ایزدِ* سربازان و مردگان و نیز ایزد برکت است. در ادبیات پهلوی دارای دو نیمهٔ بد و خوب است و در اوستا نیمهٔ نیک او که دشمن دیوان* است ستوده شده است. به عبارت دیگر، وایو، با دو مفهوم به کار رفته: یکی ایزد نگهبان هوا و دیگری دیوی که مظهر هوای ناپاک و زیان آور است.ایزد وایو در یَشت پانزدهم اوستا به عنوان ایزدی مهم مورد ستایش قرار گرفته و این ستایش تا دوران اشکانی و ساسانی نیز ادامه داشته است.

وایو را در پهلوی «وای» و «اندروای» نیز گفته‌اند. در «وید» برهمنان هم لغت وایو به ندرت برای باد استعمال شده و غالباً اسم پروردگار مخصوص عنصر باد است و بیشتر با ایندرا* یکجا آمده است.

در اوستا واته (Vāta) به معنی باد و گاهی هم اسم خاص ایزدِ باد به کار رفته است. نگهبانی روز بیست و دوم هر ماه که به نام این ایزد، بادروز* نامیده شده، به او سپرده شده است. گیاه «بادرنگبوی» ویژهٔ اوست.

وایو با ایزدِ آب* و آتش* و خاک، عناصر اربعه را کامل کرده و به اعتقاد قدما تمامی موجودات عالم را پدید آورده است.

در روایات ایرانی، ایزدِ باد تیری را که آرش* کمانگیر برای تعیین مرز ایران و توران* پرتاب کرد، به سرزمین فرغانه، بر تنهٔ گردویی کهن‌سال فرود آورد و آنجا مرز دو کشور معیّن شد. در روایات اسلامی نیز آمده است که سلیمان* باد را فرمانبر خویش داشت و تخت عظیم او را، باد، به هر جا که او می‌خواست می‌برد.

در ادبیات فارسی باد بیشتر به همان معنی متعارف و معمول خود به کار رفته و کمتر به جهات اساطیری آن توجه شده است. برای شواهد ← لغت‌نامه: باد.

منابع: یشتها: ۱۳۵/۲ به بعد؛ اساطیر ایران: ۶۴؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۰۷/۳ و ۱۳۱۷ به بعد؛ دیانت: ۷۷؛ سوگ: ۱۹۱؛ قاموس: ۱۵۵؛ لغت‌نامه: باد.

وِدا / vedā /

ودا (در سنسکریت به معنی دانش و دانستن) مجموعهٔ کهن‌ترین سرودها و نوشته‌های مقدس هندویی یا برهمنی متعلق به یک تا دو هزار سال قبل از میلاد و مشتمل بر چهار بخش است:

۱. ریگ ودا (rig vedâ) یا ودای سرودها که بیش از هزار سرود است.

۲. سما ودا (sāmā vedâ) یا ودای آوازها که سرودهایی است مأخوذ از ریگ ودا.

۳. یجور ودا (yajur vedâ) یا ودای سرودهای روحانیان که آمیخته با نثر و شامل ادعیه و مناجاتهایی است که هنگام قربانی* تلاوت می‌شده‌اند.

۴. اتهروا ودا (atharvā vedâ) مجموعه‌ای از افسونها، اوراد و طلسمها است که در جادو به کار می‌رفته‌اند.

برای هندوها کتابهای چهارگانهٔ ودا به منزلهٔ انجیل مسیحیان و قرآن مسلمانان است.

برهمنان تفسیرهای گوناگونی بر وداها نوشته‌اند که تفسیر فلسفی آن به اوپانیشادها معروف است.

در شعر معاصر فارسی گاهی به نام وداها اشاره شده است:

زن همسایه در پنجره‌اش تور می‌بافد،
می‌خواند
من ودا می‌خوانم، گاهی نیز
طرحی می‌ریزم: سنگی، مرغی، ابری. (سهراب سپهری، هشت‌کتاب: ۳۴۳)

منابع: سرزمین هند: ۱۵۹ به‌بعد؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۳۰/۱ به بعد؛ فرهنگ تلمیحات: ۴۴۶؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۶۵.

وَر /var/

وَر (ordeal) در ایران قدیم آزمایشی بود که برای تشخیص مجرم از بی‌گناه طیّ مراسمی برگزار می‌شد. کتاب شایست و نشایست «ور» را «آزمایش فلز گداخته» معنی کرده که روی سینهٔ متهم ریخته می‌شده است. در روزگار قدیم ایرانیان هنگامی که از کسی گناهی سر می‌زد و خود را بی‌گناه می‌دانست، به طرق مختلف او را می‌آزمودند و شخص متهم می‌بایستی با «ور»، راستگویی خود را به ثبوت می‌رسانید و خویشتن را از تهمت بزهکاری دور می‌کرد.

در ایران باستان «ور» اقسامی داشته و در اوستا (رَشْن‌یَشت) از پنج نوع آن، به این ترتیب سخن رفته است: ورِ آتش*، ور بَرسَم، ورِ روغن، ورِ شیرهٔ گیاهان سمی، و ورِ سرشار. از چگونگی این ورها و طرز اجرای آنها غالباً اطلاع دقیقی در دست نیست اما این‌ورها، به طور کلّی، به دو دستهٔ گرم و سرد تقسیم می‌شدند که ورِ روغن جزو ورهای گرم و ورِ بَرسَم از ورهای سرد به شمار می‌رفته است. یکی دیگر از انواع ورِ سرد، به این ترتیب بوده که طرفین دعوا در آبی فرو می‌رفته‌اند و نفس هر کدام که زودتر تنگ می‌شد و سر از آب* بیرون می‌کشید مقصر شناخته می‌شد.

از بند ۶۴ از باب ۳۷ دینکرت نیز بر می‌آید که دو نوع ور دیگر، به نامهای سخت و آسان نیز در روزگاران کهن وجود داشته‌اند که کمّ و کیف آنها چندان مشخص نیست.

شاید ورِ روغن به این ترتیب بوده که روغن داغ روی عضو متهم می‌ریخته‌اند، و ورِ شیرهٔ گیاه، عصارهٔ نباتات سمّی بوده که به خورد او می‌داده‌اند. در همهٔ این ورها مردمان

باید به هنگام امتحان، نجات خود را در ذکر کلام مقدس بدانند و به خدا و فرشتهٔ* عدل و انصاف (رَشْن*) متوجه شوند تا رستگاری یابند.

نمونه‌های عملی این ورها، به ویژه ورِ گرم، در کتابهای کهن و نیز ادبیات فارسی بسیارند و تا حدودی کیفیت اجرای آنها هم مشخص شده است.

سیاووش* برای اثبات بی‌گناهی خود از میان آتشی گذشت که کاووس* به دستور موبد فراهم کرده بود:

چو خواهی که پیدا کنی گفت و گوی — بباید زدن سنگ را بر سبوی
و زین دختر شاه هاماوران — پر اندیشه گشتی به دیگر کران
ز هر دو سخن چون بدین‌گونه گشت — بر آتش یکی را بباید گذشت

و به قول فردوسی (شاهنامه: ۳۳/۳):

چنین است سوگند چرخ بلند — که بر بی‌گناهان نیاید گزند

«آذرباد مارسپندان، موبدان موبد ایران در روزگار شاپور، چنان زیست که وقتی فلز بر روی سینه‌اش ریختند گویی بر سینه‌اش شیر دوشیده‌اند و او از این آزمایش پیروز بر آمد و نسلاً بعدِ نسل، موبدان موبد شاپور گردید.» (آثارالباقیه: ۵۴۳)

در کتاب ویس و رامین (تصحیح مینوی: ۲۰۲) آمده است که ویس برای اثبات بی‌گناهی خود، در حضور بزرگان شهر از میان آتش گذشت:

مرا گوید به آتش‌بر گذر کن — جهان را از تن پاکت خبر کن

در روایات کهن هست که در پایان جهان، همهٔ آدمیان باید از میان رویِ گداخته که به منزلهٔ آتش است بگذرند و نیکان و بدان، به آسودگی و عذاب پاداش یابند و همین خود نوعی «ور» تواند بود. در مثنوی مولوی نیز از آزمایش آتش و آب یاد شده و آن هنگامی است که میان یک متدیّن و یک دهری، بر سر الوهیّت پروردگار و قِدَم عالم بحثی در گرفته است:

هست آتش امتحان آخرین — کاندر آتش در فتند این دو قرین
عام و خاص از حالشان عالم شوند — از گمان و شک سوی ایقان روند
آب و آتش آمد ای جان امتحان — نقد و قلبی را که آن باشد نهان
تا من و تو هر دو در آتش رویم — حجت باقی حیرانان شویم

تا من و تو هر دو در بحر اوفتیم — که من و تو این گُرُه را آیتیم
همچنان کردند و در آتش شدند — هر دو خود را بر تَف آتش زدند
آن خداگوینده مردِ مدعی — رَست و سوزید اندر آتش آن دَعی

(مثنوی: ۴۴۷/۴)

در تورات نیز چندین بار، به چیزی شبیه به «ور» بر می‌خوریم. در پنجمین باب از سفر اعداد، یهوه* به موسی* می‌گوید: به امّت خویش بگو که هرگاه زنی به خیانت نسبت به شویش متهم گردید باید کاهنی او را آب تلخ آلوده‌ای بنوشاند و چنانچه شکمش بالا آمد و پاهایش سستی گرفت، آن زن بزهکار است و در غیر این صورت بی‌گناه.

آنچه برای حضرت ابراهیم* پیش آمد و برای ثبوت حقانیتش آتش بر او گلستان شد نیز یادآور نوعی ورِ گرم است که در فرهنگ ایرانی بی‌سابقه نیست.

آزمایش ور، با نام اُردیال (ordeal) نزد اروپاییان نیز معمول و متداول بوده و فی‌المثل داوری با آهن تفته در داستان تریستان و ایزوت (اثر ژوزف بدیه، ترجمهٔ پرویز خانلری: ۲۵) گواه صدق این مدعاست.

سایر ملل، از جمله هندیان و اقوام و قبایل افریقایی و حتی اعراب جاهلی نیز با گونه‌هایی از «ور» سرو کار داشته‌اند (جواد رسولی، آیین اساطیری ور، پیشینهٔ سوگند در ایران و جهان: ۲۸ به بعد).

به نظر می‌رسد آنچه در ادبیات فارسی و فرهنگ اسلامی ایران، با عنوان سوگند برجای مانده، در واقع دنبالهٔ اندیشهٔ اعتقاد به ور بوده باشد. این سوگندها با تشریفات و آداب خاصی برگزار می‌شدند و برای انجام آن، با لباس طاهر و غسل کرده، در معبد حاضر می‌شدند و به مقدسات خویش سوگند می‌خوردند. بسیاری از این سوگندها حتی مکتوب شده‌اند و سوگندنامه‌ها در کتابهای روایات تا امروز نیز بر جای مانده‌اند؛ گرچه مفاهیم سوگند در هر دوره‌ای، بسته به شرایط فرهنگی و اعتقادی آن زمان، متفاوت بوده‌اند (علی رهبر، «سوگند و ردّ پای آن در ادبیات فارسی»، هنر و مردم، مهر ۱۳۴۸: ۴۰/۸۳ به بعد).

سوگند اصلاً آبی آمیخته به گوگرد بوده که در محاکمهٔ مشکوک، یا به روایت کتابهای پهلوی، در داستانهای نهفته، به همپتکاران (مدعی و مدعی‌علیه) می‌نوشاندند. به همین دلیل در کتابهای معتبر فارسی همیشه سوگند با فعل «خوردن» به کار رفته و نه، چنان که امروز معمول است، با فعل «یاد کردن»:

بخوردند سوگند یک با دِگر که کس برنگرداند از کینه سر

(شاهنامه: ۱۹۰/۵)

منابع: یشتها: ۵۶۷/۱ و ۵۷۳؛ تفسیر اوستا: ۲۴۴؛ مزدیَسنا (۱۳۲۶): ۴۴۲ تا ۴۴۸؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۵۲۰/۱ به بعد؛ آیین شهریاری در ایران: ۴۱۳ به بعد؛ سوگ: ۴۹؛ آیین اساطیری وَر: ۲۸ به بعد؛ علی رهبر، «سوگند و ردّ پای آن در ادبیات‌فارسی»، هنر و مردم، مهر ۱۳۴۸: ۳۵/۸۳ به بعد؛ ابراهیم پورداوود، «سوگند»، مهر، بهمن واسفند ۱۳۲۱: ۵ و ۶ و ۲۸۱/۷ به بعد؛ لطفعلی صورتگر، «سوگند در ادبیات فارسی»، مهر، آبان ۱۳۲۱: ۹۳/۲ به بعد؛ محمدتقی بهار، «سوگند در ادبیات فارسی»، مهر، دی ۱۳۲۱: ۷ و ۲۰۹/۴ به بعد؛ دانشنامهٔ مزدیَسنا: ۴۶۶؛ سوگند در زبان و ادب فارسی؛ *Brewer's*: 856.

وِرِترَه /vretra/

وِرِترَه (= وریتره) به معنی «مخفی کننده و دزد»، به اعتقاد ایرانیان قدیم، ابر بی‌باران* است و در روایات کهن مذهبی نام دیوی* است که مظهر خشکسالی و تاریکی و بدخواهی محسوب می‌شده است. کلمهٔ وریتره، در سنسکریت، به معنی دشمن و پوشاننده و مانع شونده آمده و «وِریترَهَن» (vritrahan) در ریگ ودا لقب ایندرا* خداوند بزرگ هندوهاست که در اوستایی «وِرِثرَغَن» و در فارسی «بهرام*» شده و همچنین لقب بهرام و محترم‌ترین لقبی است که به خدایانی داده شده که به وریتره حمله می‌کنند و پس از سوراخ سوراخ کردن بدن او، بارانِ محتوایش را بر زمین می‌ریزند. ایندرا بزرگترین دشمن ورتره است و نیزهٔ آتشین او برق این دزد بارانها را نابود می‌کند و به همین جهت به «ورتره کُش» موصوف است.

منابع: فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۴۱/۳؛ مزدیَسنا: ۴۶؛ علی‌اکبر جعفری، «فرهنگ نامهای اوستا»، فرهنگ ایران زمین: ۴۲۵/۱۵.

وِرِثرَغَن ← بهرام؛ وِرِترَه

وَرجاوند ← بهرام ورجاوند

وَرِ جَمکرد ← وَر؛ جمشید

وَرِ سیاووش ← وَر؛ سیاووش

وَرَهرام ← بهرام

وریتره ← وِرِترَه

وَفدِعاد ← عاد

ویدرفش ← بیدرفش

ویراف ← ارداویراف

ویس و رامین /vis va rāmin/

ویس و رامین (ویسه و رام) نام عاشق و معشوقِ سوخته‌دلِ قصهٔ ویس و رامین، داستان عاشقانهٔ ایرانی و متعلق به عهد اشکانی است و فخرالدین‌اسعدگرگانی، در حدود سال ۴۴۶ قمری، آن را از روی یک متن پهلوی، به فارسی دریِ منظوم برگردانیده است. این داستان عاشقانه، نه تنها در اصول، بلکه در جریان وقایع نیز با فاجعهٔ عشقیِ تریستان و ایزوت، یک داستان اروپایی مشابه است و در آن، آتش شهوت به حدّی تیز است که از حدود شرافت و نجابت و ضوابط اجتماعیِ پذیرفته در جهان معاصر تجاوز می‌کند و هر خشک و تری را می‌سوزاند و فی‌المثل عشق خواهر و برادر را موجه می‌کند. ماجرای عشقی ویس و رامین و شخصیت دایه، به خصوص بعد از فخرالدین اسعد، در ادبیات غنایی ایران جایگاه عمده‌ای یافته و همپایهٔ داستان لیلی و مجنون* و خسرو و شیرین* زبانزد خاص و عام شده است:

در آورده بـه ویسـه دست رامین چو زرّین‌طوق انـدر سرو سیمین

(خمسه: ۱۰۹۵)

چو ویسه فتنه‌ای در شهـدبوسی چـو دایـه آیـتی در چـاپلوسی

(خمسه: ۲۹۸)

چه حاجت است به گل عیشِ ویس و رامین را مـیان خـسرو و شـیرین شکـر کـجا بـاشد

(سعدی)

گـر مـنش دوست نـدارم همـه عـالم دارنـد
تا چه ویس است که در هر طرفش رامین است

(سعدی)

رامین چو اختیار غم عشـق ویس کـرد یکـبارگی جـدا ز کـلاه و کـمر فـتاد

(سعدی: ۴۶۸)

ویس و رامین خسرو و شـیرین بخـوان کـه چـه کـردند از حسـد آن ابـلهان

(مثنوی: ۷۶/۵)

یا ز لیلی بشـنود مجـنون کـلام یا فرستد ویس را رامـین پـیام

(مولوی)

او که «الحمد» را نکرده درست ویس و رامین چراش باید جست
(اوحدی)

بذل و کفِ رادش کرم و طبعِ جوادش این ویسه و رامینی وان دَعد و رَبابی
(قاآنی: ۷۵۰)

برخی افسانهٔ پارتی ویس و رامین* را نمونه‌ای جالب از داستان تیر* و ناهید* دانسته‌اند (دیار شهریاران: ۱۰۸۱/۲ و ۱۱۸۴).

منابع: پیوند عشق میان شرق و غرب: ۳۲۴ به بعد؛ تاریخ ادبیات فارسی: ۷۰؛ ولادیمیر مینورسکی، «ویس و رامین، داستان عاشقانهٔ پارتی»، ترجمهٔ مصطفی مقرّبی، فرهنگ ایران زمین، دفتر ۱ و ۲: ۵/۴ به بعد؛ *Persian Myths*: 62.

ویشتاسپ ← گشتاسپ

ویشنو / vishnu /

ویشنو یا بشن، ایزد* بزرگ ودایی و یکی از سه خدای عمدهٔ هندو است که با برهمن* و شیوا* تثلیث آیین هندو یا تریمورتی (trimurti) را تشکیل می‌دهند. بسیاری از صفات ویشنو همانند تیر* ایرانی است و نیلوفر* از نشانه‌های خاص او به شمار می‌رود. وقتی ویشنو در خواب بود برهما به صورت گل نیلوفر* از ناف ویشنو رویید.

ویشنو آفریدگار همهٔ کائنات دانسته می‌شد و عرّاده‌ای داشت به نام گروده (garuda) که مرکوب مرغی بود و آن مرغ، پادشاه مرغان و به صورت «دال» یا کرکس* افسانه‌ای (نیمی پرنده، نیمی انسان) تصور می‌شد و بدن گروده چنان درخشان بود که آن را با آگنی* خدای آتش* اشتباه می‌گرفتند. او دشمن مار* بود زیرا هووی مادرش (نامادری‌اش) مادر تمام مارها به شمار می‌رفت (دیار شهریاران: ۱۰۳۶/۲).

ویشنو را دارای نیروی حفظ و حراست، قایم به ذات و مستولی بر همه چیز می‌شناخته‌اند و در این حالت، او را به عنصر آب* که پیش از خلقت این جهان در همه جا ساری و جاری بوده، منسوب داشته و به همین جهت او را «ناراین» یعنی متحرک در آبها خوانده‌اند. این ایزد را در روایات هندی به صورت بتی با چهار دست و بازو مجسم می‌کنند که بستر او ماری است جاوید با هفت سر به نام «انانتا» (= ازلیّت). هر وقت‌قوای شرّ بقای عالم را به خطر می‌اندازند ویشنو از بستر خود برمی‌خیزد و به‌حمایت و حفظ عالم می‌شتابد.

ویشنو همانند بهرام*، دارای ده تجلّی* مختلف است (سرزمین هند: ۱۷۳). در تجلّی دهم که آخرین مرحلهٔ ظهور او و عصر تنازع حق و باطل است نوع بشر طوری فاسد و ضایع می‌شود که دیگر ویشنو قادر به نجات او نیست و ناچار نوع انسان را به کلی معدوم می‌سازد و دنیایی از نو بنا می‌کند و ویشنو سرانجام به صورت کاکلی در می‌آید و با شمشیر در دست، عالمیان را نابود می‌سازد.

منابع: دیار شهریاران: ۸۹۲/۲ و ۱۰۳۵ و ۱۱۸۱ و ۱۱۹۲؛ سرزمین هند: ۱۷۰ به بعد؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۲۶۴/۱ به بعد؛ داریوش شایگان، «بینش اساطیری»، الفبا: ۳۵/۵؛ دا.فا.: برهمن.

وِیل (چاه) /veyl/

نام چاه، یا به اختلاف روایات، نام دروازه، وادی، سنگ، تنور و یا رودی است در جهنّم*، و چاه ویل، در تداول عامه، محل خرج و مصرفِ پایان‌ناپذیر و نپذیرفتن تمام هزینه و مصرف یک چیز است و گویند: چاه ویل است، هر چه بریزی پر نمی‌شود.

در ادب فارسی غالباً به صورت چاه ویل و گاه هم تنور ویل از آن یاد شده است:

در تنور ویل بادا دشمنت از بُلُسکِ چینُوَد آمیخته

(فرخی)

آن چاه ویل در طبقهٔ هفتمین که هست تابوت دشمنان علی در میان او

(بهار: ۱۶۳/۱)

منابع: فرهنگ لغات عامیانه؛ لغت‌نامه.

ویو ← وایُو

ه

هابیل و قابیل /hābil va qābil/

هابیل و قابیل، به فارسی، جلمیس و تلمیس (مهر نیمروز: ۴۴)، نام دو پسر حضرت آدم* است که سرانجام میان آن دو اختلاف افتاد و هابیل به دست قابیل کشته شد. در آن روزگار حوّا* دو فرزند به یک شکم می‌آورد و معمولاً یکی دختر بود و یکی پسر. خدای تعالی آدم را فرموده بود هر دختر که تو را آید، به پسری ده که از شکمی دیگر آمده باشد، تا به هم‌شکم نداده باشی (تفسیر طبری: ۳۹۴).

دختری نیکوروی و زیبا که نام او را اقلیمه (اقلیما) نوشته‌اند، با قابیل به یک شکم بیامد. آدم خواست او را به هابیل دهد، قابیل گفت: همداستان نباشم، این خواهر که با من به یک شکم بیامده است به من باید داد. آدم گفت: خدای عزّوجل چنین فرموده است و من بی‌فرمانی نتوانم کرد. اکنون اگر تو به آنچه خدای عزّوجل فرموده فرمانبردار نیستی، بروید هر دو، و از این جهت قربان کنید و قربانی* هر یکی که پذیرفته شد، این دختر به وی دهم. قابیل گفت: روا باشد، چنین کنیم.

بنا بر برخی تفاسیر (روض‌الجنان: ۲۳۸/۶) همسر قابیل، نه خواهر او بلکه زنی جنّی به نام «حمانه» بود بر صورتِ اِنس، و همسر هابیل حوری از بهشت* بود در صورت اِنس به نام «نزله».

آدم هر پسری را پیشه‌ای آموخته بود: قابیل را برزیگری و هابیل را شبانی. پس بفرمود قربان بکنید. هابیل گوسفندی فربه و بهترین بیاورد و قابیل دسته‌ای گندم* که بدترینها بود. آدم بیامد و دعا کرد. آتشی* بر مثال سیمرغی* بیامد و به قربان هابیل در افتاد و بسوخت و هیچ پیرامون قربان قابیل نگشت. پس آدم آن دختر به هابیل داد. قابیل کینهٔ برادر به دل گرفت و گفت: من تو را بکشم. هابیل گفت: مرا در این گناهی نیست؛ اگر تو به کشتن من دست دراز کنی من تو را نکشم که من از خدای بترسم (مائده: ۲۸). قابیل

پی فرصت بود تا اینکه روزی هابیل را در خواب دید. سنگی بزرگ بر سر او زد و او را بکشت. و چون کشته بود نمی‌دانست که چه باید کرد و از آدم می‌ترسید. کلاغی* بیامد و با کلاغی دیگر جنگ کرد و او را بکشت و زمین را به منقار بکند و او را در گودال پنهان کرد. قابیل چون بدید گفت: ای وای بر من، آیا من نمی‌توانم همانند این کلاغ باشم و لاشهٔ برادر خویش پنهان کنم؟ (مائده: ۳۱) پس قابیل نیز گودالی بکند و هابیل را در آنجا بنهاد و در زیر خاک پنهان کرد، در کوههای حدود سرندیب*. مولوی در دفتر چهارم مثنوی (ب ۱۳۰۰) به هنگام استدلال بر ضرورت تعلم حرفه‌ها و نقش استاد، به این داستان اشاره کرده است:

دانش پیشه ازین عقل ار بدی — پیشه‌ای بی اوستا حاصل شدی
کندن گوری که کمتر پیشه بود — کی ز فکر و حیله و اندیشه بود
گر بُدی این فهم مرقابیل را — کی نهادی بر سر او هابیل را
که کجا غایب کنم این کشته را — این به خون و خاک در آغشته را
دید زاغی زاغ مرده در دهان — برگرفته تیز می‌آمد چنان
از هوا زیر آمد و شد او به فن — از پی تعلیم او را گورکن

بعدها هر نوع کینه‌توزی نسبت به برادر و یا میل شدید به برادر کشی، بر اثر احساس تبعیض غیرعادلانه، «عُقدهٔ قابیل» نامیده شده است (افریقا: ۳۳۲).

آدم به حج رفته و همهٔ فرزندان خود را به قابیل سپرده بودِ. چون بازآمد هابیل را نیافت و دانست که قابیل او را گم کرد. بر او لعنت کرد و سخنانی در مرثیهٔ هابیل بگفت. بدین ترتیب، هابیل نخستین کس بود که از دنیا بیرون رفت و این اولین شهید* تاریخ، قربانی اولین برادرکشی نیز بود. شاید به این جهت بود که عیسی* (ع) هابیل را، هابیل صدیق نامید (قاموس). علی شریعتی (انسان و اسلام: ۳۶ به بعد) داستان هابیل و قابیل را به آن صورت که در قصه‌های اسلامی هست مملو از حقیقت علمی و انسان‌شناسی و تاریخ‌شناسی می‌داند و به عنوان حقیقتی «سمبولیک» که آغاز تاریخ بشریت و خصومت طبقاتی را تبیین می‌کند مورد توجه قرار می‌دهد.

این را هم باید گفت که نام هابیل و قابیل در قرآن کریم نیامده، اما کلیات قصهٔ دو پسر آدم، به ترتیبی که ذکر شد، در آیات ۲۷ تا ۳۱ سورهٔ مائده بیان شده است. تفصیل روایت و همچنین نام فرزندان آدم از تورات منشأ می‌گیرد و در تفاسیر قرآن و قصص اسلامی گسترش می‌یابد، با این تفاوت که نام قابیل در تورات قایین (قاین) است زیرا حوّا چون

نخستین پسر بزاد گفت: فرزندی اقتنا کردم (گرد آوردم) و از این‌رو، قایین نامش کردند. برخی گفته‌اند: قایین به «قَین» نزدیک است و چون پیشهٔ آهنگری داشت به این نام خوانده شد و بعدها به علت تشابه لفظی «قابیل» شده است (اعلام قرآن: ۳۲).

داستان برادرکشی قابیل در ادبیات فارسی نیز راه یافته و برخی به‌اجزای آن اشاره کرده‌اند:

ای به سر برده خیره عمر طویل — همه بر قال قال و گفتن قیل
خبر آری که این روایت کرد — جعفر از سعد وسعد از اسماعیل
که پسر بود دو مَر آدم را — مِه قابیل و کِهترش هابیل
مَر کهین را خدای ما بگُزید — تا بکشتش بدین حسد قابیل
اندرین قصه نفع و فایده چیست — بنای آن و بفگن این تطویل

(ناصرخسرو: ۱۲۳)

نه چو قابیل کشته شد به جفا — داد هابیل پوستین به فنا

(حدیقه: ۷۹)

گروهی چو دریا جنوبی‌گرای — که بوده‌ست هابیلشان رهنمای

(خمسه: ۱۲۴۵)

قربان کرده به زعم قابیل — در آتش عشق همچو هابیل

(اوحدی، مَزدیَسنا: ۵۱۲)

حتی شعرای معاصر نیز به داستان هابیل و قابیل و جهت نمادین آن توجه کرده و مرگ هابیل را مرگ آدمیت و بروز نامردمی تلقی کرده‌اند:

از همان روزی که دست حضرت قابیل
گشت آلوده به خون حضرت هابیل
از همان روزی که فرزندان آدم
صدر پیغام‌آوران حضرت باری تعالی
زهر تلخ دشمنی در خونشان جوشید
آدمیت مرده بود
گرچه آدم زنده بود.

(فریدون مشیری)

کلاغ، قبرکن اول بود
و قبر اول قبر هابیل است
کلاغهای سیاه
کلاغهای قبرکن زشت

سپاه قابیل‌اند. (طاهره صفارزاده، بیعت با بیداری: ۳۸)

منابع: بلعمی: ۱۰۰/۱ به بعد؛ تفسیر طبری: ۳۹۴/۲ به بعد؛ قصص [نیشابوری]: ۲۶ به بعد؛ قصص [نجار]: ۲۲؛ یعقوبی: ۵/۱؛ مروج: ۲۶/۱؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱۲/۳ به بعد؛ روضةالصفا: ۳۲/۱؛ حبیب‌السیر: ۲۱/۱؛ القصص: ۲۲۵؛ الروضة من‌الکافی: ۱۱۴؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۳۸؛ معجم‌الالفاظ: ۲۷؛ قاموس: ۹۱۵؛ علی شریعتی، «بازگشت» نشریهٔ شمارهٔ ۴ مؤسسهٔ ارشاد، تهران، ۱۳۵۷: ۳۷۵ به بعد؛ اعلام قرآن: ۳۲ به بعد؛ روض‌الجنان: ۳۳۷/۶ به بعد؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 115.

هاتف ← فرشته

هاجر /hājar/

نام مادر اسماعیل* است که اصلاً کنیزکی مصری بود و مَلِک مصر (سنان بن علوان بن عبید بن عولج) وی را به ساره* (نخستین همسر ابراهیم*) داده بود. چون ابراهیم را از ساره فرزند نمی‌آمد و وی از این بابت دلتنگ می‌بود، ساره کنیز خود را به ابراهیم بخشید اما همین که هاجر بار برداشت، ساره نسبت به وی بدرفتاری نمود و هاجر به گوشه‌ای رفت و در کنار چشمه‌ای فرشتهٔ خداوند او را به پسری به نام اسماعیل وعده داد. پس از تولد اسماعیل، ساره را بر وی غیرت آمد و سوگند یاد کرد که سه عضو از هاجر را قطع کند.

هاجر در گوشه‌ای مسکن گزید اما سرانجام به شفاعت ابراهیم قرار بر آن یافت که نرمهٔ گوش هاجر را سوراخ کند و یکی از اعضای نهانی او را مقطوع گرداند. سنّت سوراخ کردن گوش و ختان (ختنه کردن) در میان زنان از آن زمان پیدا شد. چون ساره باز هم با هاجر شکیبا نبود، ابراهیم هاجر و اسماعیل را به زمین مکّه برد و به اشارت جبرئیل* ایشان را در بیابانی بی‌آب ساکن گردانید و به خدا سپرد و تنها اجازه داشت که گاهی سواره به دیدار اسماعیل بشتابد، مشروط بر آنکه از اسب فرود نیاید (← ابراهیم).

چون آب* ایشان به انتها رسید طفل گریه کرد. هاجر دو کوه دید: یکی به نام صفا و دیگری مروه. از این کوه به آن کوه می‌دوید تا هفت بار و از آن صدایی می‌شنید اما صاحب صدا را نمی‌دید. حق تعالی دویدن وی را رکنی از ارکان حج گردانید. اسماعیل پاشنه بر زمین می‌زد و از ردِّ پای او چشمه‌ای جوشید که زمزم* نام یافت. چون قوم بنی جُرْهم به واسطهٔ آب آنجا آمدند اسماعیل در میان ایشان پرورش یافت و دختر مهتر بنی جُرْهم را به زنی گرفت.

نام هاجر به ندرت در شعر فارسی آمده است:

ذبیح چون صد و سی و چهار سال بزیست که بُد به نام سماعیل و مادرش هاجر
(ناصرخسرو، چاپ قدیم: ۱۸۶)

در توصیف ممدوحهٔ خود شاعر سروده است:

ساره چسان دانش که خواری هاجر جست همی از درِ حسادت و خِذلان
هاجر کی گویش که خدمت ساره کرد پرستاروار، روز و شب از جان
(قاآنی: ۶۶۲)

در شعر معاصر هم، با توجه به سرودهٔ عامیانهٔ «بارون میاد جَرجَر، روپشتِ بونِ هاجر»، به این نام اشاره شده است که ظاهراً به ندرت می‌توان آن را به هاجر، مادر اسماعیل (ع) نسبت داد:

ابرهایی را که می‌بارند و می‌بارند
جَرُجَر و جَرُجَر
روی بام هاشم و هاجر. (اخوان ثالث، دوزخ اما سرد: ۲۷۳)

منابع: مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۰؛ قصص [نیشابوری]: ۶۷ به بعد؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۵۷/۳ به بعد؛ قصص [نجار]: ۹۲؛ قاموس: ۹۱۵؛ الروضة من‌الکافی: ۳۷۳؛ لغت‌نامه و منابع آن.

هاروت و ماروت /hārut va mārut/

نام دو فرشته* است که به جهت سرزنش آدمیان به گناه، در بابل* مدام عذاب می‌شوند. بنا بر اغلب روایات اسلامی پس از آفرینش* آدم*، فرشتگان سبب تقرب و بزهکاری آدمی را از حق تعالی جویا شدند. خطاب رسید که سبب بزهکاری آدمی شهوت است و علت عصمت شما عدم شهوت، و به همین جهت ایشان را پاداش بیش دهیم. فرشتگان نیز مدعی منزلت آدمی شدند و از میان خویش سه تن، به نامهای عزا و عزایا و عزازیل* را برگزیدند تا بر صورت آدمیان به زمین آیند. خداوند ایشان را از چهار چیز نهی فرمود: شرک، قتل نفس، زنا و باده‌نوشی. عزازیل پوزش خواست و دو تای دیگر که هاروت و ماروت لقب یافتند، به وظیفهٔ خویش مشغول شدند و میان مردم حکم می‌کردند، تا اینکه زنی را با شوی خود خصومت افتاد. نام این زن، به تازی «زهره»، به پارسی «بیدخت» و به عبری «اناهید» بود (تفسیر قرآن پاک: ۵۸). زن و شویش حکم به پیش هاروت و ماروت آوردند. هر کدام جداجدا بر زن دل باختند و با وی قرار گذاشتند میان او و

شویش حکم کنند و هر دو به یک وعده‌گاه آمدند. در آن ساعت که آن دو پیش زن بنشستند ایزد تعالیٰ فرمان داد درهای آسمان* گشاده شد و فرشتگان آسمان فرو نگریستند و برگزیدگان خود را مشغول باده‌نوشی و زنا دیدند. از آن روز فرشتگان شفیع مؤمنان گشتند. این زن دعایی بر خواند و به قدرت اسم اعظم* که از ایشان آموخته بود، بر آسمان شد. ایزد تعالی او را مسخ گردانید و او به ستارهٔ زهره* یا ربةالنّوع عشق و جمال و عیش و عشرت و شادی و طرب مبدل گشت (لغت‌نامه). هاروت و ماروت، پس از گناه، در بابل ماندند و به مردم سحر و جادو آموختند. راجع به عذاب آنها برخی معتقدند که این دو را در چاهی واژگون آویخته‌اند تا روز قیامت، زیرا خود آنان عذاب دنیا را برگزیدند و از شکنجهٔ آخرت بترسیدند. قزوینی در آثارالبلاد (۳۰۵) نقل کرده است که شخصی به نام مجاهد، در سرزمین بابل، آن دو را به شکل دو کوه عظیمِ سر به زیر آورده دیده است.

اصل این قصه بابلی است و در متن سومری و اَکدی آن نیز آمده است (اعلام قرآن: ۶۳۲). داستان هاروت و ماروت که بازتابی دیگر از داستان سرپیچی ابلیس* از امر خداوند و خرده‌گیری او بر آدم است، به نظر برخی، در ادبیات اوستایی، «هئوروتات امرتات» (Haurvatāt-Ameretāt) (خرداد و مرداد) نامیده شده که نام دو تن از امشاسپندان* آیین مَزدیَسنا است و بنابراین، داستان اصل ایرانی دارد. به نظر «دو مزیل» خرداد و مرداد نمونه‌های اصلی هاروت و ماروت‌اند که در قرآن (بقره: ۱۰۲) از آنان یاد شده است و به طور قطع رودخانه‌های دوگانهٔ «هرت» و «مرت»، دستیاران خدایِ تاکستانها، که بادها را مجبور می‌سازند باران را فراهم کنند و بر کوه بلند اغری‌طاغ (آرارات، مذکور در فولکور ارامنه) ببارند، اشاره به همان خرداد و مرداد است زیرا فولکلور ارامنه، از اساطیر ایرانی بسیار متأثّر است. از طرف دیگر، داستان مورد بحث، به «ناساتیا» (Nāsātyā) های هندی شباهت عجیبی دارد و به نظر می‌رسد این دو فرشته، یعنی خرداد و مرداد، جایگزین ناساتیاهای هند و ایرانی شدند و صفات اساطیری به خود گرفتند (ادیان و مکتبهای فلسفی هند: ۵۴).

داستان کهن هاروت و ماروت، آن گونه که مذکور افتاد و در فرهنگ اسلامی نیز مشهور شده، در ادبیات فارسی مورد توجه و بهره‌برداری شاعرانه قرار گرفته است:

ناهید چون عقاب تو را دید روز صید گفتا درست هاروت از بند رسته شد

(دقیقی: ۹۷)

بـنمود مـرا شـعبده‌هایی کـه بـننمود　　از صد یک آن شعبده هاروت به بـابل
(سنایی: ۳۵۶)

چو هاروت و ماروت لب‌خشک از آن ست　　اَبَـــر شـطّ و دجـلـه مـران بـدگمان را
(ناصرخسرو: ۱۱)

چو هاروت ار توانستی که اینجا آیی از گـردون
از اینجا هم توانی شد بـرون چـون زهـرهٔ زهـرا
(ناصرخسرو: ۲)

هر کـه مـر ایـن آب را نـدید دریـن آب　　تشنه چو هاروت ماند غرقه چو ذوالنـون
(ناصرخسرو: ۹)

صنعت من برده ز جادو شکـیب　　سحر من افسـون مـلایک‌فریب
بـابل مـن گـنجهٔ هـاروت‌سوز　　زهـرهٔ مـن خـاطر انجم‌فروز
زهرهٔ ایـن مـنطقه مـیزانی است　　لاجرمش مـنطق روحـانی است
سِحر حـلالم سَحری‌قوت شـد　　نَسـخ‌کُنِ نسـخهٔ هـاروت شـد
(خمسه: ۳۵)

زهره هنوز آب درین گـل نـریخت　　شهـپر هـاروت بـه بـابل نـریخت
(خمسه: ۷۵)

یارب آن کوس چه هاروت‌فنِ زهره‌نواست　　که ز یک پرده صد الحانش به عمدا شـنوند
(خاقانی: ۱۰۱)

مطرب به سِحرکاری هـاروت در سماع　　خجلت به روی زهـرهٔ زهـرا بـرافکـند
(خاقانی: ۱۳۵)

قبولش ز هاروت ناهید سازد　　کمالش ز بابل خراسـان نمـاید
(خاقانی: ۱۳۰)

دود آهم دوش بابل را حبش کـرده‌ست از آنک
غـــارت هـــاروتیان شـــد زهـــرهٔ زهـرای مـن
(خاقانی: ۶۵۰)

فتنه عطار در جـهان افکـند　　چاه ماروت بابل افـتادست
(عطار: ۳۵)

هاروت تو چاره‌ساز سِحرست　　یاقوت تـو مـایه‌بخش جـان‌ست
(عطار: ۵۹)

گوش کن هاروت را مـاروت را　　ای غـلام و چـاکـر مـا روت را
مست بـــودند ازتمـــاشای اله　　وز عـــجایبهای اســتدراج شـاه
(مثنوی: ۴۲۲/۳)

سِحر گویند حرام است درین عـهد ولیک چشمت آن کرد که هاروت به بابل نکـند
(سعدی: ۴۹۸)

گر بایدم شدن سوی هاروت بابلی صد گونه جادویی بکنم تا بیارمت
(حافظ: ۶۳)

لطف باشد گر نپوشی از گداهـا روت را تا بـه کـام دل بـبیند دیـدهٔ مـا روت را
همچو هاروتیم دایم در بلای عشـق زار کاشکی هرگز ندیدی دیـدهٔ مـاروت را
(حافظ: شانه‌تراش، لغت‌نامه)

زهره‌رویی گهی بـه چـاه زنخ کرده هاروت‌وش نگونسارش
(قاآنی: ۴۵۶)

منابع: تفسیر طبری: ۹۵/۱؛ عجایب [فارسی]: ۶۴؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۴۶۸/۳؛ آفرینش و تاریخ: ۱۱/۳؛ روضةالصفا: ۵۳/۱؛ گاتها: ۸۳؛ واژه نامک: ۳۴۳؛ مهر نیمروز: ۵۱؛ حبیب‌السیر: ۲۷/۱؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۹۲؛ اعلام قرآن: ۶۳۲ به بعد؛ دیار شهریاران: ۱۰۰۲/۲ به بـعد؛ نیرنگستان: ۱۲۵؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۸۲؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۶۰۴/۲؛ لغت‌نامه و منابع آن؛ *S.E.I.*: 134.

هارون بن ظفر ← سامری

هارون بن عِمران /hārun-ebne emrān/

برادر حضرت موسی* و وزیر و جانشین وی بود که از جانب خدا مأمور بـه دعـوت فرعون* شد و با موسی از مصر هجرت کرد و آنگاه که موسی برای آوردن الواح عشره، به کوه طور* شد، او را جانشین خویش کرد و هدایت قوم به او سپرد اما بنی‌اسرائیل از او فرمان نبردند و سامری* گوساله‌پرستی آغاز نهاد. چون موسی از طور برگشت، برآشفت و او را ملامت کرد. قاموس کتاب مقدس (۹۱۶) ساختن گوساله را به هارون نسبت داده است که درست نیست.

چون موسی با بنی اسرائیل از دریا گذشتند و فرعون و یاران او هلاک شدند موسی ولایت و ریاست مذبح و قربانی* به هارون داد و هر کس قربانی داشت به هارون می‌داد تا او بر مذبح نهد. به روایت تورات خداوند تقصیر او را عفو کرد و وی را رئیس‌الکهنه و اولادش را کاهن قرار داد و کهانت هارون و اولاد وی را به واسطهٔ این معجزه که عصای خشک هارون شکوفه آورد ثابت و برقرار داشت. هارون هـنگام وفـات ۱۲۳ سـال از

عمرش گذشته بود و قبر وی هنوز در یکی از قله‌های کوه هور باقی است. نام او در آیات متعدد قرآن مذکور است و داستان او به عنوان برادر و یاور موسی در ادبیات فارسی مورد توجه بوده است:

طیلسان موسی و نعلین هارونت چه سود　　چون به زیر یک ردا فرعون داری صدهزار
(سنایی: ۲۱۰)

گر سخن گوید چو موسی هر که هست　　دایمش از شوق هارون می‌کند
(عطار: ۲۳۰)

صبح ز قهرت چو جان تیرهٔ هامان　　شام ز مهرت چو رای روشن هارون
(قاآنی: ۶۸۳)

در دل حق سرّ مکنونیم ما　　وارث موسی و هارونیم ما
(اقبال: ۵۲)

من چه گویم از مقام آن حکیم نکته سنج　　کرده زردشتی ز نسل موسی و هارون ظهور
(اقبال: ۲۶۳)

در روایتی پیامبر اکرم در حقّ حضرت علی فرموده است: عَلِیٌّ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هٰارُونَ مِنْ مُوسیٰ اِلاّ لاٰ نَبِیَّ بَعدي. ناصرخسرو با توجه به این روایت اشاره می‌کند:

علی هارون امّت بود دشمن زان همی دارد
مر او را، کش چنین آموخت ره فرعون و هامانش
(ناصرخسرو: ۲۱۷)

منابع: بلعمی: ۵۰۲/۱؛ قصص [نجار]: ۲۹۷؛ آفرینش و تاریخ: ۶۷/۳؛ روضةالصفا: ۲۴۷/۱؛ عجایب [فارسی]: ۱۶۶؛ قاموس: ۹۱۶؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۲۵۹/۳؛ لغت‌نامه؛ منابع موسی در همین فرهنگ.

هازر ← آزر

هالووین /hālovin/

جشن هالووین (Hallowe'en) شب عیدِ اولیا و قدّیسان و مراسم آتش‌افروزی و ادای دین به ارواح درگذشتگان است که در کشورهای اروپایی، روز سی و یکم اکتبر (نهم آبان) برگزار می‌شود و به چهارشنبه‌سوری ایرانی بی‌شباهت نیست (← چهارشنبه سوری).

هامان /hāmān/

نام وزیر فرعون* در عهد حضرت موسی* است که طبق روایات تورات وزیر خشایارشا معرفی شده است. به موجب آیهٔ ۳۸ سورهٔ قصص، هامان مأمور شد برای فرعون برجی چنان بلند بسازد که فرعون از فراز آن بر خدای موسی چیره شود (← فرعون). چند بار نیز در ردیف گردنکشان و مستکبرین تاریخ از او یاد شده است (مؤمن: ۲۵ و ۳۸ و عنکبوت: ۳۸). بنا بر روایت قصص‌الانبیاء (۱۷۳) هامان نام عمومی وزیران آل ریّان (فراعنهٔ مصر) بود، چنان‌که ملوک آل ریّان را «فرعون» می‌گفتند.

نام هامان در کنار فرعون و هارون* در شعر فارسی راه یافته است:

علی هارون امّت بود دشمن زان همی دارد
مر او را، کش چنین آموخت ره فرعون و هامانش
(ناصرخسرو: ۲۱۷)

تو نبیره و پسرِ موسی و هارونی — زین قِبَل من عدوی لشکر هامانم
(ناصرخسرو: ۱۹۸)

تخم بد را چه بود بار مگر هم بد — مکر فرعون که پذیرفت مگر هامان
(ناصرخسرو: ۴۴۴)

دست هامان ستمگار از تو کوته کی شود — چون تو اندر شهر ایمان خطبه بر هارون کنی
(ناصرخسرو: ۲۷۰)

ز یارِ زشت‌نامت زشت شد نام و سزاواری — چنان کز بخت فرعون لعین بدبخت شد هامان
(ناصرخسرو: ۲۹۲)

«رَبِّ اَرْنِی» بر زبان راندن چو موسی وقت شوق
پس به دل گفتن «اَنَاالاَ عْلیٰ» چو هامان شرط نیست
(سنایی: ۹۴)

نام خود را چه نهی بیهده موسی کلیم — که گلیم تو بجز بافتهٔ هامان نیست
(سنایی: ۹۷)

هم «تری» باشد که در دعوی راه معرفت — صورت هارون بمانده سیرت هامان کنیم
(سنایی: ۴۱۳)

صدق بوبکریّ و حذق حیدری کردن رها — پس دل اندر زمرهٔ فرعون و هامان داشتن
(سنایی: ۴۶۱)

به چه خرّمی و نازان، گرو از تو برد هامان — اگرت شرف همین است که مال و جاه داری
(سعدی: ۶۷۵)

صبح ز قهرت چو جان تیرهٔ هامان شام ز مهرت چو رای روشن هارون
(قاآنی: ۶۸۳)

منابع: قصص [نیشابوری]: ۱۷۴ به بعد؛ ثمارالقلوب: ۶۳؛ منطق‌الطیر: ۳۳۲؛ معجم‌الالفاظ: ۲۵۹/۲؛ اعلام قرآن: ۴۶۵؛ لغت‌نامه؛ قاموس: ۹۱۸.

هامون (دریاچه) /hāmun/

هامون (به معنی بیابان و زمین هموار) نام دریاچهٔ مقدسی است در سیستان که در بُندهِشن، کیانسه (Kyānsih) (کانفسه) نامیده شده است. به عقیدهٔ زردشتیان، کنار این آب* محل ظهور موعودهای زردشتی است و هوشیدران* از بطن دختران باکره‌ای به وجود می‌آیند که در آب هامون آب تنی می‌کنند و به نطفهٔ زردشت باردار می‌شوند. هامون در شرق ایران، مانند ارومیه* (اورمیه) در غرب ایران، مقدس است. در بُندهِشن آمده است: در اول، آبش شیرین و گوارا بود و بعد گندیده شد و هنگام ظهور سوشیانت* بار دیگر شیرین خواهد شد. این تعریف بر هامون فعلی منطبق نیست زیرا آب هامون، بر خلاف ارومیه، شیرین است و دارای انواع ماهی* و مرغابیهای بسیار است.

افراسیاب* هزار چشمهٔ آب کوچک و بزرگ، از جمله رود هیرمند* و ادینی و شش رودخانهٔ قابل کشتی‌رانی دیگر را که به این دریاچه می‌ریخت، از میان برد و مردمان را در جای آنها مستقر کرد.

در شاهنامه و نیز در کتب جغرافیای اسلامی «زره» نام هامون است و این واژه اصلاً به معنی دریاست و هامون را نیز در قدیم «زره کیانسه» می‌گفته‌اند. امروز هم آبگیری در جنوب غربی افغانستان، به نام «گودی زره» باقی است. در بُندهِشن (فصل ۲۱، فقرهٔ ۷) «کیانسه» محل خاندان کیانی است. از اوستا هم چنین بر می‌آید که سیستان یا پیرامون هامون وطن اصلی آن خاندان شمرده شده است.

اشاره به هامون، با همان مفهوم باستانی عهد زردشت، در شعر معاصر چنین آمده است:

و در کرانهٔ هامون هنوز می‌شنوی:
بدی تمام زمین را فرا گرفت
هزار سال گذشت
صدای آبتنی کردنی به گوش نیامد
و عکس پیکر دوشیزه‌ای در آب نیفتاد. (سهراب سپهری، هشت‌کتاب: ۳۲۲)

منابع: یشتها: ۲۸۹/۲؛ مینوی خرد: ۱۳۱؛ اساطیر ایران: ۱۱۷؛ سوشیانت: ۴۳ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۹۵۰/۲؛ لغت‌نامه.

هاویل و تاویل /hāvil va tāvil/

هاویل نام یکی از امّتهایی است که دارای زبانهای مختلف بودند و ذوالقرنین* بر آنها فرستاده شد. آورده‌اند که زمین میان دو امّت قرار دارد: هاویل بر جانب راست، و تاویل بر جانب چپ است.

منبع: تفسیر ابوالفتوح: ۴۴۱/۶.

هاویه ← جهنّم

هَبَنَّقِه /habannaqe/

نام یزید بن ثروان القیسی (ملقب به ذوالودعات) از بنی قیس بن ثعلبه بود. این شخص در میان اعراب ضرب‌المثل حماقت و ساده‌لوحی است و عبارت «اَحمَقُ مِنْ هَبَنَّقِه» از امثال سایره است. عقدالفرید (۱۷۳/۷) نام وی را در فصل مربوط به دیوانگان ذکر کرده و داستانهایی راجع به وی گرد آورده است. او دارای ریش درازی بود و در گردن خود قلاده‌ای از مهره‌های وَدَع (شَبَه سفید که از دریا صید کنند) و استخوان و سفال آویخته بود تا گم نشود. شبی برادر وی آن قلاده را دزدید و در گردن خود آویزان کرد و فردای آن شب هبنّقه گفت: یا اَخی اَنْتَ اَنَا، فَمَنْ اَنَا (ای برادر، تو منی، پس من کی‌اَم؟).

نام این شخص، به ندرت، در شعر فارسی نیز راه یافته است:

آن احمق که میرک سینا و جاحظ‌اند اندر مقابل تو جُحی و هبنّقه

(سوزنی: ۸۲)

منابع: عقدالفرید: ۱۷۳/۷؛ لغت‌نامه.

هبوط ← آدم

هجده هزار عالم /hejdah hezār ālam/

پیشینیان عقیده داشتند که خداوند را هجده هزار عالم است. در تفسیر آیهٔ دوم سورهٔ

فاتحه (اَلحَمْدُللهِ رَبِّ العالَمین) در تفاسیر کهن فارسی برای پروردگار، عالم‌های متعدد ذکر شده است: از قولِ سعیدین مسیّب، صدهزار عالم؛ از قول ضحّاک، سیصد و شصت هزار؛ از قول مقاتل بن حیّان، هشتاد هزار؛ و از قول وهب بن منبّه، هجده هزار عالم برای پروردگار تصور شده است. در عرفان و کلام اسلامی، درجات، مراتب، طبقات و گروههایی برای این عالم‌ها در نظر گرفته‌اند. صوفیه از عوالم سی و شش و گاه هجده‌گانه یاد کرده‌اند.

طبری از قول وهب بن منبّه در هر حدّی از عالم (شمال، جنوب، مشرق و مغرب) چهارهزار و پانصد عالم ذکر کرده است که بر روی هم می‌شود هجده هزار عالم.

این عدد که بارها در شعر و ادب فارسی و نیز داستانها و باورهای عامیانه تکرار شده، به نظر می‌رسد از طریق اسرائیلیات وارد تفسیرهای قرآن شده و از آنجا به ادب و فرهنگ ایران راه یافته است:

بر خود پدید کرده ز خودِ سرِّ خود دمی — هجده هزار عالم اسرار آمده
(عطار: ۸۱۸)

جمله تویی، به خود نگر، جمله ببین که دایماً — هجده هزار عالم است آینهٔ جمال تو
(عطار: ۵۵۹)

چو شد هجده هزارش عالم از پاس — چرا از هفده من پوشید کرباس
(الهی‌نامه: ۲۰)

گر نترسم ز ملال تو بخوانم صد بیت — که ز صد بهتر و ز هجده هزاران تو مرو
(شمس: ۶۳/۵)

منابع: کشف‌الاسرار: ۱۲/۱؛ تفسیر سورآبادی: ۲۰/۱؛ روض‌الجنان: ۷۴/۱؛ محمد پروین گنابادی، «هجده هزار عالم»، یادنامهٔ علامه امینی، به اهتمام سیدجعفر شهیدی و محمدرضا حکیمی، تهران، انتشار، ۱۳۵۲: ۲۱؛ لغت‌نامه؛ غیاث‌اللغات.

هدهد /hod hod/

هدهد (hoopoe) که در فارسی به نامهای پوپک، بوبو، پوپو، شانه(به)سر، شانه‌سرک، و به کُنیه‌های ابوالربیع و ابوالاخبار معروف است پرنده‌ای است به رنگ قهوه‌ای روشن، خوش‌خط و خال، با تاجی بر سر که در قصص اسلامی از او نام برده می‌شود. فی‌المثل، یک بار از جانب خداوند مأموریت یافت تخته سنگ عظیمی را که عوج بن عنق* می‌خواست بر

لشکر موسی* بزند سوراخ کند و آنها را از مرگ حتمی نجات دهد (دا.فا: عوج بن عنق).

مورد دوم که در قرآن کریم (نمل: ۲۰ به بعد) هم به آن اشاره شده در ارتباط با داستان حضرت سلیمان* و به این مضمون است: سلیمان چون به حکم بنشستی مرغان بر او سایه داشتندی و هدهد را که سخت دوست می‌داشت، راست بر سر او بودی. روزی سلیمان جای او را خالی یافت و آفتاب بر سر وی بود. گفت هدهد کجاست که نمی‌بینم؟ چون او را نیافتند گفت او را سخت عذاب خواهم کرد. چیزی نگذشت که هدهد آمد. مرغان وی را گفتند سلیمان بر تو به خشم است. هدهد به جایگاه خویش شد. سلیمان به خشم گفت کجا بودی و خواست عذابش کند. هدهد گفت: من چیزی می‌دانم که تو ندانی و جایی رسیدم که تو نرسیدی و چیزی دیدم که تو ندیدی. سلیمان از خشم جواب نداد. هدهد گفت: از سرزمین سبا* برای تو خبری آورده‌ام. آنجا زنی را یافتم که پادشاه ایشان بود و از هر نعمتی خدای تعالی او را داده بود و صاحب عرشی عظیم بود و اینان خورشید* را ستایش می‌کردند. سلیمان در خشم شد و با آصف برخیا* مشورت کرد و بر آن شد نامه‌ای با هیبت به آن زن بنویسند و او را به اطاعت خوانند. هدهد نامه به منقار برداشت و بعد از شبانه روزی آنجا رسید و نامه پیش بلقیس* بنهاد. بلقیس مضمون‌نامه را با سران و سرهنگان خود در میان نهاد و بر آن شد به خدمت سلیمان هدیه‌ای بفرستد. سلیمان هدهد را فرموده بود آنچه بلقیس کند به او باز گوید. هدهد چون چنین دید، بیامد و سلیمان را آگاه کرد تا اینکه سرانجام قاصد بلقیس برسید و چون حشمت سلیمان بدید شرمسار، قصه به بلقیس برداشت (← بلقیس؛ سلیمان).

در ارتباط با آنچه گذشت، هدهدِ سلیمان و هدهدِ سبا به عنوان پرندهٔ پیام شهرت یافته و محققان میان این پرنده و ساسی‌شو (پرندهٔ پیام در افریقا) شباهتهایی یافته‌اند (افریقا: ۳۱۴). عطار نیشابوری نیز در داستان تمثیلی خود، منطق‌الطیر (۳۵) به این خصوصیت هدهد اشاره کرده است:

مرحبا ای هدهد هادی شده — در حقیقت پیک هر وادی شده
ای به سرحدّ سبا سیرِ تو خوش — با سلیمان منطق‌الطیر تو خوش
دیو را در بند و زندان باز دار — تا سلیمان را تو باشی رازدار

در این داستان تمثیلی، هدهد، به عنوان نماد راهبر و پیر و راه‌دان و مرشد کامل که توانست تا آخر راه بماند نامبردار شده است.

مولانا هم اشاره می‌کند:

هر که را با ضدّ خود بگذاشتند — آن عقوبت را چو مرگ انگاشتند
تا سلیمان گفت کان هدهد اگر — عجز را عذری نگوید معتبر

(مثنوی: ۸۳۸/۵)

در منابع عربی (المستطرف: ۱۲۶) آمده است هرگاه هدهد بانگ کند گوید: لِدُوا لِلمَوْتِ وَ ابْنُوا للخَراب (بزایید برای مردن و بنا کنید برای خراب کردن).

در وجه تسمیهٔ هدهد به «شانه به سر» روایت کرده‌اند: هدهد تازه عروسی بود و جلو آیینه* سرش را شانه می‌زد که ناگاه پدرشوهرش از راه رسید و او از خجالت با شانه‌ای که به سرش بود پر زد و رفت. در روایتی دیگر هدهد خواستگار بلقیس بود و حضرت سلیمان هر چه می‌خواست بلقیس را ببیند او نمی‌گذاشت تا اینکه بالأخره دیو* برایش جادو کرد و به شکل هدهد درآمد (نیرنگستان: ۹۶). در اساطیر مصر باستان، بخش آگاه و هوشمند روح را «خو» (khu) نامیده و به صورت پرندهٔ تاجدار، شبیه شانه‌به‌سر مجسم کرده‌اند.

در ادب فارسی ویژگیهای افسانه‌ای هدهد، به ویژه، به عنوان پیک و در رابطه با حضرت سلیمان و بلقیس مورد توجه قرار گرفته است:

هدهدک پیک بَریدست که در ابر تند — چون بَریدانه مرقّع به تن اندر فکند
راست چون پیکان نامه به سر اندر بزند — نامه گَه باز کند گَه به هم اندر شکند
به دو منقار زمین چون بنشیند بکَند — گویی از بیم کند نامه نهان بر سر راه

(منوچهری: ۱۸۸)

لحظه‌ای گم شد ز خدمت هدهد اندر مملکت — در کَفارت مُلکتی بایست چون ملک سبا

(سنایی: ۴۱)

بیش ازین با تو گفت نتوانم — که نه من هدهد سلیمانم
کز سبا مرتو را کنم آگاه — تا بیابی به سوی دانش راه

(حدیقه: ۶۴۱)

گر بیش به شغل خویش برگردم — هم‌پیشهٔ هدهد سلیمانم

(مسعود سعد: ۳۵۴)

هدهد کنون که خلعتِ بلقیس عهد یافت — بختش به خلعت ملک امیدوار کرد

(خاقانی: ۱۰۰)

تا بشنود جهان که فلان مرغ را به وقت بلقیس خرقه‌دار و سلیمان شعار کرد
(خاقانی: ۱۵۱)

هدهدی کز عروس مُلک مرا خبرآور تویی و نامه‌سپار
(خاقانی: ۲۰۱)

اینت بلقیسی که بر درگاه او هدهد دین را تولّا دیده‌ام
(خاقانی: ۲۷۲)

ولکن ز هر غم مجو انس زیرا ز هر مرغ مُلک سبایی نیایی
(خاقانی: ۴۱۷)

کبوتر حرم آمد ز کعبهٔ سُعدا بشاره داد چو دلّالهٔ عروس سبا
چو هدهدی که سحر خاست بر سلیمان‌وار مبشرِ دم صبح آمد و بَریدِ صبا
(خاقانی: ۸۱۴)

پر هدهد به زیر پرّعقاب گوی بُرد از پرندگان به شتاب
(خمسه: ۶۱۹)

هدهد قوّاده در جایی که باشد تاجدار عار نبود باز را در عهد او بی افسری
(سیفِ افسرنگ، لغت‌نامه)

ای هدهد صبا به سبا می‌فرستمت بنگر که از کجا به کجا می‌فرستمت
(حافظ: ۶۲)

صبا به خوش‌خبری هدهد سلیمان است که مژدهٔ طرب از گلشن سبا آورد
(حافظ: ۹۹)

مژده ای دل که دگر باد صبا باز آمد هدهد خوش‌خبر از طرف سبا بازآمد
(حافظ: ۱۱۸)

به تاج هدهدم از ره مبر که باز سفید چو باشه در پی هر صید مختصر نرود
(حافظ: ۱۵۲)

خاقانی «هدهدی کردن» هم به کار برده است:

هم جم و هم محمدی کرده به خدمت درت روح و سروش آسمان هدهدی و کبوتری
(خاقانی: ۴۲۴)

تعبیر «هدهدلقب» هم از برساخته‌های خاقانی است:

نیست طغرل‌شرف و عنقانام هست هُدهُدلقب و کرَکس‌خیم
(خاقانی: ۱۶۰۹/۲)

شاعر معاصر هم چنین زیبا و درخور، به هدهد و داستان او اشاره کرده است:

کجاست سمت حیات
من از کدام طرف می‌رسم به یک هدهد
و گوش کن که همین حرف در تمام سفر
همیشه پنجرهٔ خواب را به هم می‌زد. (سهراب سپهری، هشت‌کتاب: ۳۰۲)

منابع: تفسیر طبری: ۱۲۴۴/۵؛ تفسیر کمبریج: ۳۵۰/۱؛ ثمارالقلوب: ۳۸۴؛ قصص [نیشابوری]: ۲۹۱ به بعد؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۰۱/۳ به بعد؛ عجایب [طوسی]: ۵۳۹؛ حیاةالحیوان: ۳۹۱/۲؛ شرح شطحیات: ۷۱۶؛ منطق‌الطیر: ۲۹۶ و ۲۹۷؛ قاموس: ۹۲۰؛ به سوی سیمرغ: ۱۰۷؛ شبگیر، «کبوتران نامه‌بر»، هنر و مردم، بهمن و اسفند ۱۳۵۰: ۱۱۲ و ۴۴/۱۱۳؛ رسول پرویزی، «ملکهٔ سبا و زیباییهایش، هدهدوشیدایی سلیمان»، وحید: ۱۶۲/۶؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۶۰۹/۲؛ فرهنگنامهٔ جانوران: ۱۱۷۹/۲؛ سمبولها: ۷۲؛ لغت‌نامه.

هدیوش ← گاو

هرا (کوه) ← البرز

هرمز ← اهورامزدا

هرمزد ← اهورامزدا

هرمزدروز ← اورمزدروز

هِرمِس /hermes/

هِرمِس (Hermes) پسر زئوس* و مایا*، از خدایان اولمپی است که در غاری واقع در کوه سیلن (Cylléne) به دنیا آمد. بنا بر اساطیر یونانی، او را خدای راهها، تجارت، بخت و اقبال، مسابقات ورزشی و بلاغت می‌دانستند و دلیل و راهنمای مسافران در راهها هم بود. وی حمایت شبانان را به عهده داشت و اغلب او را در حالی که برّه‌ای روی شانه‌ها داشت تصویر می‌کردند. وی مأموریت داشت ارواح مردگان را به اقامتگاهشان هدایت کند و به این مناسبت، عنوان «مصاحب ارواح» یافته است. چنگ و نی‌لبک از اختراعات اوست و بنابراین او را الهام‌بخش جشنها و عیاشیها نیز می‌دانستند. در اساطیر یونان هرمس نه تنها پیام شادی‌بخش یا غم‌انگیز خدایان را به انسان ابلاغ می‌کرد بلکه آن را به گونه‌ای قابل فهم نیز تفسیر می‌نمود. جز پیام‌رسانیِ خدایان، او خدای خواب و رؤیا و

زمینه‌ساز اقبالِ خوش آدمیان نیز بود. یونانیان آدم خوش‌اقبال را هـرمایون (Hermaion) (کسی که از هرمس هدیه گرفته است) می‌خواندند.

در واپسین سرودهای ایلیاد، هرمس از زبان زئوس، به عنوان کسی که به خواستهای آدمیان گوش می‌دهد و یاور آنهاست معرفی شده است. افلاطون در رسالهٔ کراتیلوس نسب هرمس را نمودار سخن گفتن و تأویل‌کنندهٔ پیامها دانسته و او را پیام‌آور خدایان و مخترع گفتار و زبان می‌شمارد. همین خصوصیت است که او را به ادریس* در روایات سامی نزدیک می‌کند. ما در مدخل «ادریس» در همین فرهنگ، از هرمس‌ها و از جمله هرمس حکیم به تفصیل سخن گفته‌ایم.

دانش هرمنوتیک (hermeneutics) یعنی خواندن و تفسیر متن در حوزهٔ ادبیات و نقد ادبی، به این اعتبار، از نام وی گرفته شده است.

منابع: فرهنگ اساطیر یونان و روم: ۴۱۳/۱؛ علی اصغر حقدار، «هرمنوتیک قرآن»، دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی: ۲۳۴۶/۲؛ دا.فا.؛ *Brewer's*: 567.

هر هفت ← هفت (هفت قلم آرایش)

هشت‌بهشت ← بهشت

هفت /haft/

هفت (seven) عدد شش به‌علاوهٔ یک است که نمایندهٔ آن در حروف جُمَّل (ابجد) «ز» است و از دیرباز مورد توجه خاص اقوام و ملل بوده و اغلب در امور ایزدی و نیک، و گاه در امور اهریمنی و شرّ به کار رفته است (تحلیل هفت‌پیکر: ۳ به بعد). قدیمترین قومی که به عدد هفت توجه کرده، قوم سومر است که برای اولین بار متوجه سیّارات شدند و آنها را به صورت ارباب انواع پرستیدند. از قدیم وجود بعضی عوامل طبیعی، مانند تعداد سیّاره‌های مکشوف جهان باستان و همچنین رنگ‌های اصلی، مؤید رجحان و جنبهٔ ماوراءالطبیعی عدد هفت شده است. عدد هفت در مذاهب و تاریخ جهان و در تصوف و سنن و آداب اهمیت زیاد داشته و شمارهٔ بسیاری از امور و موضوعها «هفت» بوده است.

در میان اقوام هند و ژرمن نیز تقدس عدد هفت آشکار بوده و در یونان قدیم این عدد مخصوص آپولون* خداوند درمان و شعر و موسیقی و غیب‌گویی است (یشتها: ۷۴/۱). در فرهنگ ایران، به خصوص تأثیر این عدد بسیار چشمگیر بوده است. قداست

هفت در آیین مهر* سبب شده است مدارج رسیدن به کمال در این آیین، همانند تصوف دورهٔ اسلامی و مذهب اسماعیلی، هفت باشد که بالاترین آنها «پیر» یا «پدر» بوده است. این هفت درجه در «جام جهان‌بین*» و ادبیات مُغانهٔ فارسی بازمانده است و «پیر هفت‌خط» یا «پیر مغان» در دیر مغان* بالاترین درجه را دارد (محمد مقدم، «مهرابه»، فرهنگ ایران باستان، س اول: ۸۰/۳).

در تاریخ ایران نیز همه جا توجه به عدد هفت مشهود است: دور تا دور قلعهٔ همدان، پایتخت مادها، دارای هفت دیوار بوده که کنگره‌هایی به رنگهای مختلف داشته‌اند؛ داریوش با شش‌تن دیگر از بزرگان ایران، هفت‌تنی بودند که دست به هم دادند و گئومات مغ (اسمردیس غاصب) را از تخت به زیر آوردند و در بین راه هفت جفت کرکس* دیدند و آن را به فال نیک گرفتند؛ در دورهٔ هخامنشی هفت قبیلهٔ معروف در فارس بوده‌اند؛ قبر کورش در دشت مرغاب روی یک صُفّه قرار گرفته و آن صفّه بر هفت سنگ مرمر استوار و دارای هفت پله است؛ در نقوش نقش رستم، بالای گور داریوش، در دو طرف، شش نفر هستند که با خود مجسمه، هفت نقش را تشکیل داده‌اند؛ اشک اول را هفت تن از بزرگان بالای تخت نشاندند؛ و در دورهٔ ساسانی نیز هفت طایفه از بزرگان ایران محور مملکت‌داری بوده‌اند.

جاحظ در المحاسن والاضداد نوشته است در نوروز* روی خوانچه‌ای هفت شاخه از درختهای مقدس، مثل زیتون* و بید و انار* و ...، می‌گذاشته‌اند و در هفت پیاله، سکهٔ سفید و نو می‌انداختند. هفت سین در سفرهٔ نوروز بازماندهٔ این رسم کهن است. هفت پیکر که افسانهٔ هفت‌زن بهرام گور است در فرهنگ ایران معروف است و نظامی آن را به رشتهٔ نظم کشیده است.

در مسیحیتِ قرون وسطا «هفت گناه بزرگ» و «هفت هنر آزاد» هر کدام در دوره‌ای مطرح بوده‌اند و نیز «هفت گنج» در چین و ژاپن نشانهٔ یک امپراتور جهانی در افسانه‌های هندی بوده که سلطنت او تا کرانه‌های چهار اقیانوس ادامه داشته است.

به نظر می‌رسد بسیاری از فرهنگها و ادیان و ملل عدد هفت را کاملترین اعداد دانسته‌اند و به خصوص، به دلیل ارتباط عدد هفت با آفرینش* و اینکه مطابق تورات (سفر پیدایش، باب اول، آیات ۱ تا ۳۱) آفرینش عالم در شش روز (مرحله) تمام شد و روز هفتم را خداوند به آرامش و استراحت گذراند و در بسیاری از فرهنگها نظراتی مشابه این، در مورد آفرینش ابراز شده‌است و به خصوص اطلاع بشر از هفت سیّارهٔ

معروف (آباءِ سبعه) که قدما تأثیر آن را بر چهار عنصر (امّهات اربعه) آب* و باد* و خاک و آتش* موجب پیدایش کلّ موجودات عالم می‌دانستند سبب شده است این عدد در نظر بسیاری از اقوام و ملل تقدس یابد و در اجزا و ابعاد زندگی مادی و معنوی آنان تأثیر بگذارد. جست و جو در ابعاد این تأثیرگذاری، حتی در فرهنگ ایران، چنان گسترده و درازدامن است که از حوصلهٔ این مختصر بیرون است و برای آگاهی بیشتر می‌توان به منابع مربوط به این موضوع (از جمله تحلیل هفت پیکر، هفت در قلمرو فرهنگ جهان، فرهنگ جهانگیری: ۷۸۱/۳، لغت‌نامه: هفت، و منابع هفت در همین فرهنگ) مراجعه کرد.

در اینجا پاره‌ای از شواهد شعری مربوط به عدد هفت که در پهنهٔ ادب پارسی پراکنده‌اند دسته بندی می‌شوند:

هفت آب (هفت دریا):

هفت دریا را زکوة از بحر چشم من گشاد　　لاجرم هر هفت را هفتاد کشور یافتم
(عطار: ۳۶۶)

نه به هفت آب که رنگش به صد آتش نرود　　آنچه با خرقهٔ زاهد می انگوری کرد
(حافظ: ۹۶)

رو سینه را چون سینه‌ها هفت آب شوی از کینه‌ها
آنگه شراب عشق را پیمانه شو پیمانه شو
(شمس: ۱۰/۵)

چنان که ملاحظه می‌شود هفت آب یا هفت بار شست و شو برای تطهیر مطلق و شرعی در مورد نجاسات، به ویژه چیزهایی مانند شراب* یا آلوده شدن با سگ* به کار می‌رفته است (فروزانفر، کلیات شمس: ۴۶۱/۷ حاشیه). به این نوع تطهیر در شعر معاصر هم اشاره شده است:

از هیبت محتسب، واژگان را
در دل به هفت آب شستی
صد کاروان شوق، صد دجله نفرت
در سینه‌ات بود اما نهفتی.　　(شفیعی کدکنی، در کوچه باغهای نشابور: ۳۲)

هفت آسمان (هفت ایوان، هفت بام، هفت بنا، هفت پرگار، هفت پیکر، هفت چتر، هفت

خضرا، هفت سقف، هفت فلک، هفت گردون، هفت گنبد و غیره): هر یک از سیّاراتِ هفتگانه که از قدیم باز شناخته شده بودند، در آسمانی (فلکی) مخصوص به خود قرار دارند و بنابراین، طبقات آسمان* (افلاک) نیز هفت تاست، چنان که طبقات زمین هم هفت تا دانسته شده است:

در توصیف میدان نبرد:

ز سُمّ ستوران در آن پهن‌دشت زمین شد شش و آسمان گشت هشت
(شاهنامه)

نوبر باغ هفت چرخ کهن درّةالتاج عقل و تاج سخن
(خمسه: ۶۰۳)

بر سرش ناگهان شبیخون کرد گرد بالای هفت گردون کرد
(خمسه: ۶۷۷)

جمله رویاروی و پشتاپشت و هم‌درد آمدند نعره و فریاد از هفت آسمان برداشتند
(عطار: ۲۲۱)

چون دید آفتاب که آن ماه هشت خلد از روی خود زکات به هفت آسمان دهد
(عطار: ۲۵۹)

هفت اختر (هفت آینه، هفت اجرام، هفت اژدها، هفت بانو، هفت پدر، هفت سالار، هفت سیاره، هفت ستاره): شامل ماه*، عُطارد*، زهره*، خورشید*، مرّیخ*، مشتری* و زحل* که هر کدام در یک طبقهٔ آسمان قرار دارند:

تا برین هفت پدیدار کند هفت اختر همچنین هفت پدیدار بود هفت اورنگ
(فرخی: ۲۰۶)

نهادِ عالم و ترکیبِ چرخ و هفت اختر شد آفریده به ترتیب از این چهار گهر
(ناصرخسرو: ۱۸۵)

روزی‌دهانِ پنج حواس و چهار طبع خوالیگرانِ نُه فلک و هفت اخترند
(ناصرخسرو: ۲۴۳)

یک دو سه از سه حرفش چار اصل و پنج شعبه
شش روز و هفت اختر، نه قصر و هشت منظر
(خاقانی: ۱۸۹)

خشت زیرِ سر و بر تارکِ هفت اختر پای دستِ قدرت نگر و منصبِ صاحب‌جاهی
(حافظ: ۳۴۷)

هفت‌اختر نام منظومه‌ای از عبدی بیک شیرازی نیز هست بر وزن هفت‌پیکر نظامی.

هفت اقلیم (هفت بوم، هفت کشور): در گاتها (یسنا ۳۲، بند ۳) از هفت بوم و در بخشهای دیگر اوستا از هفت کشور سخن رفته است و بنا بر مندرجات بُندهِشن روزی که تشتر* بارندگی کرد نصف گیتی را آب گرفت و زمین به هفت کشور تقسیم شد که هر کدام نام خاصی دارند. این تقسیم‌بندی با تقسیمات عالم در کتابهای دینی برهمنان هند مشابهت دارد. مهمترین این اقالیم که در مرکز عالم نیز قرار دارند خورینس (xvarinas) نامیده شده که سرزمین ایرانیها در آن است (یشتها: ۴۳۲/۱):

بـا مجـال سـخات هـفت اقـلیم تنگ‌میدان به سان هفت اورنگ
(سنایی: ۳۳۹)

به هفت کشور حشمت رسید و نـظم آری جدا که دید خود از هفت کشور آتش و آب
(سنایی: ۶۴)

نه چون قدرش به بالا هفت گـردون نه چون جاهش به پهنا هفت کشـور
(مسعود سعد: ۱۹۵)

گـویی انـدر کشـور مـا بـر نمی‌خیزد وفـا یا خود اندر هفت کشور هیچ جایی برنخاست
(خاقانی: ۷۴۶)

هفت کشور نمی‌کنند امـروز بی مقالات سـعدی انجـمنی
(سعدی: ۶۳۷)

هفت انوشه: یا هفت جاوید ورجاوند، اشاره است به سرگذشت کیخسرو* که بنا بر شاهنامه (۴۱۵/۵) پس از ناپدید شدن به همراه پنج پهلوان یاورِ خود (طوس*، بیژن*، فریبرز*، گیو* و گستهم*) دربرف و باران به جاودانان پیوست. ظاهراً اخوان ثالث «سام* گرد» را هم بر این شش تن افزوده و از آنان به «هفت انوشه» یاد کرده است:

مگر دیگر فروغ ایزدی آذر مقدس نیست مگر آن هفت انوشه خوابشان بس نیست
(از این اوستا: ۲۴)

دشوار بتوان پذیرفت که اخوان به خواب اصحاب کهف*، که آنان نیز هفت تن بودند، نظر داشته باشد. کمی جلوتر در همین کتاب (۲۰) شاعر از آنها به «هفت تن جاوید ورجاوند» یاد کرده است:

نه جوید زال زر را تا بسوزاند پر سیمرغ و پرسد چاره و ترفند
نه دارد انتظار هفت‌تن جاوید ورجاوند.

هفت اورنگ (هفتورنگ، هفت داوران، دبّ اکبر، بنات‌النّعش، هفت برادران، هفت خواهران، خرس بزرگ): صورتی فلکی، مرکّب از هفت ستاره به شکل خرس است که چهارتای آنها به صورت مربع مستطیل و روشن هستند و سه ستاره در دنبالهٔ آن به شکل دُم (ذنب) قرار دارند. بنا بر اوستا نود و نه هزار و نهصد و نود و نه فَروَهَر* نگهبان ستارهٔ هفت اورنگ هستند. این مجموعهٔ ستاره، با همین نام و به خصوص با نام بنات‌النّعش در ادب فارسی مورد توجه شاعران قرار گرفته است (ابوالفضل مصفّی، «هفتورنگ»، ن.د.ا.ت.، تابستان ۱۳۵۳: ۱۸۷/۲۶):

با مجال سخات هفت اقلیم تنگ‌میدان به سان هفت اورنگ
(سنایی: ۳۳۹)

دست جودِ تو چو جان ساخته با هفت اقلیم پای قدرِ تو چو دل باخته با هفت اورنگ
(سنایی: ۳۴۲)

بر بارهٔ چون گردون رانده همه شب چون مه کرده چو بنات‌النّعش آن لشکر چون پروین
(مسعود سعد: ۴۳۶)

نیز ← مسعودسعد: ۱۹، ۲۲، ۳۹۳، ۴۰۲، ۴۲۷، ۴۶۴، ۵۰۶، ۵۳۳.

خزینه‌های پر از بس درم چو پروین پُر همی پراکند از بس عطا چو هفت اورنگ
(فرخی: ۲۱۲)

بانوی توست رابعهٔ دختران نعش وز رابعه به زهد فزونتر هزار بار
(خاقانی: ۱۷۷)

عبدالرحمن جامی هم مثنویهای هفتگانهٔ خود را که به تقلید از خمسهٔ نظامی سروده، هفت اورنگ نام نهاده است.

هفت خط جام:

هفت خط داشت جام جمشیدی هر یکی در صفا چو آیینه
جور و بغداد و بصره و ازرق اشگ و کاسه‌گر و فرودینه
(ادیب: ۷۴۱)

هفت رنگ:

چون پرند نیلگون بر روی پوشد مرغزار پرنیان هفت رنگ اندر سر آرد کوهسار
(فرخی: ۱۷۵)

هفت سَقَر (طبقات هفتگانهٔ جهنّم*) که گاهی هفت دوزخ هم نامیده شده است، در برابر هشت بهشت*:

تو فرو گیر به کام دل خود هشت بهشت که عدو رخت سوی هفت سقر می‌آرد
(عطار: ۷۰۴)

هفت عضو:

گفتم که هفت عضو کدام است تنت را گفتا که پهلوی است و دوپا و دو دست و سر
(ناصرخسرو: ۱۸۹)

خط بر جهان زدی و ز خال سپید ظلم بر هفت عضو مُلک نشان چون گذاشتی
(خاقانی: ۵۳۱)

هفت قلم آرایش: «هفت وند» یا «هر هفت» عبارت است از هفت قلم لوازم آرایش که معمولاً در جعبهٔ آرایش بانوان نگهداری می‌شد و ترکیب آن آرایش زن را کامل می‌کرد←
(Fatema Soudavar Farmanfarmaian, "Haft Qalam Ārāyish: Cosmetics in the Iranian World", *Iranian Studies*, vol33, No.3_4, Summer/ Fall 2000: 285)

خاقانی در وصف کعبه گفته است:

عشق برکرده به مکّه آتشی کز شرق و غرب کعبه را هر هفت کردهٔ هفت مردان دیده‌اند
خاقانیا عروس صفا را به دست فقر هر هفت کن که هفت تنان در رسیده‌اند
(خاقانی: ۸۷۰)

هفت گناه بزرگ (Seven Deadly Sins) در مسیحیت عبارت‌اند از: غرور، حرص، شهوت، رشک، خشم، شکمبارگی و تنبلی که هر کدام در صورت یک یا چند حیوان مشخص می‌شده‌اند (فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۴۰۲).

هفت موضع: در سجدهٔ نماز «هفت موضع» را، دو انگشت شست پا، دو سر زانو، دو کف دست و پیشانی دانسته‌اند.

از میان شاعران ایران خاقانی علاقهٔ خاصی به عدد هفت نشان داده و تعبیرات زیر را در شعر خویش به کار برده است: هفت آب نیاز، هفت آسمان، هفت آینه، هفت اجرام، هفت اختر، هفت اختر مکرمت، هفت اژدها، هفت اقلیم، هفت اندام، هفت اندامِ زمین، هفت اوراق، هفت ایوان، هفت ایوان اخضر، هفت بام، هفت بام آسیا، هفت بانو، هفت

بحر، هفت بنه، هفت بنیان، هفت بیابان، هفت بیدق، هفت بیضهٔ زمی، هفت پرده، هفت پردهٔ ازرق، هفت پردهٔ خرد، هفت پیک رایگان، هفت تابخانه، هفت تسکین، هفت تن، هفت تنان، هفت جوش آیینه، هفت چتر آبگون، هفت چرخ، هفت چشم چرخ، هفت چشمهٔ گردون، هفت حال، هفت حجلهٔ نور، هفت حرّاثِ فلک، هفت خاتون، هفت خانهٔ زرّین، هفت خسرو، هفت خطرگه، هفت خوان، هفت خوان برآوردن، هفت خوان گزیدن، هفت خیمهٔ فیروزه، هفت دار حرب، هفت دختر، هفت دخمهٔ خضرا، هفت در، هفت در بستن، هفت درگشادن، هفت دریا، هفت دستنبوی زیبا، هفت دکان، هفت دوران، هفت دوزخ، هفت ده، هفت ده آیت، هفت دِه خاکدان، هفت ده زیر، هفت رخشان، هفت رصد، هفت رقعه، هفت رقعهٔ ادکن، هفت رقعهٔ باستان، هفت رنگ پوشیدن، هفت زمین، هفت سپهر، هفت سرای، هفت سفلی، هفت سلطان، هفت شادروان ادکن، هفت شمع بی دخان، هفت طارم، هفت طاق، هفت طفل جان شکر، هفت طواف کعبه، هفت طوف چار ارکان، هفت طوق، هفت عضو، هفت عضو صدف، هفت عضو مُلک، هفت علف خانهٔ فلک، هفت غبرا، هفت فلک، هفت قرّا، هفت قلعه، هفت قلعهٔ مینا، هفت کشور، هفت کواکب، هفت گردون، هفت گنبد خضرا، هفت گیسودار، هفت محیط، هفت مردان، هفت مردان کهف، هفت مرکبان فلک، هفت زمین، هفت مسکن، هفت مهرهٔ زرّین، هفت نرّاد فلک، هفت نقطه، هفت نوبتی چرخ، هفت نهان‌خانهٔ چرخ، هفت نیم‌خانهٔ مینا، هفت هارون، هفت هزار، هفت هشت حیل، هفت هیکل، هفت هیکل‌وار.

شواهد تمام این ترکیبها را می‌توان در فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی یافت.

منابع: قاموس: ۹۲۱؛ اساطیر ایران: ۱۱ و ۳۶؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۴۷۸؛ مینوی خرد: ۱۱۲؛ التفهیم: ۱۹۶؛ عجایب [فارسی]: ۱۵۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۴۲۸/۳ به بعد؛ یشتها: ۴۳۱/۱ و ۳۲۷ به‌بعد؛ ارداویرافنامه: ۱۶۰؛ ری باستان: ۹۱/۱؛ اسرارنامه: ۳۴۸؛ جهان فروری: ۵۸؛ واژه نامک: ۳۴۵؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی»، هنر و مردم، آذر ۱۳۵۱: ۴۷/۱۲۲؛ محمد معین، «شمارهٔ هفت و هفت پیکر نظامی»، پشوتن، س اول: ۱۳/۳به بعد؛ فرهنگ ایران باستان، دورهٔ اول: ۸۰/۳؛ منوچهر ستوده، «هفت‌اقلیم»، سخن: ۱۱۳۳/۹ به بعد؛ تحلیل هفت‌پیکر؛ هفت در قلمرو فرهنگ ایران؛ هفت در قلمرو تمدن و فرهنگ بشری؛ فرهنگ نگاره‌ای نمادها: ۴۰۲؛ فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی: ۱۶۱۳/۲ و ۱۶۲۱؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 1067.

هفت آب ← هفت

هفت آسمان ← هفت
هفت آینه ← هفت (هفت اختر)
هفت اجرام ← هفت (هفت اختر)
هفت اختر ← هفت
هفت اژدها ← هفت (هفت اختر)
هفت اقلیم ← هفت
هفت انوشه ← هفت
هفت اورنگ ← هفت
هفت ایوان ← هفت (هفت آسمان)
هفت بام ← هفت (هفت آسمان)
هفت بانو ← هفت (هفت اختر)
هفت برادران ← هفت (هفت اورنگ)
هفت بنا ← هفت (هفت آسمان)
هفت بوم ← هفت (هفت اقلیم)
هفت پدر ← هفت (هفت اختر)
هفت پرگار ← هفت (هفت آسمان)
هفت پیکر ← هفت (هفت آسمان)
هفت تنان ← اصحاب کهف
هفت چتر ← هفت (هفت آسمان)

هفت خان /haftxān/

هفت خان (مرکّب از هفت + خان = خانه، مرحله، منزل) یا هفت خوان، هفت موضع یا هفت مرحله است میان ایران و توران* که رستم* و اسفندیار* در آن مواضع به مخاطرات بزرگ دچار شدند. هفت خان را در فارسی اغلب «هفت خوان» می‌نویسند. برخی وجه تسمیهٔ این کلمه را آن دانسته‌اند که رستم و اسفندیار بعد از هر کامیابی خوانی از اغذیهٔ لذیذ می‌گستردند که این وجه تسمیه صحیح نمی‌نماید. هفت خان اصلاً به سرگذشت رستم مربوط می‌شود. هنگامی که جهان‌پهلوان ایرانی برای نجات کاووس* به مازندران شتافت، وی را هفت آفت بزرگ پیش آمد که همه را به نیروی

مردی و توکل بر یزدان از پیش برداشت: در خان اول رخش* شیر درنده‌ای را کشت؛ در خان دوم تشنگی بر او غلبه کرد که به هدایت میشی به آب* راه یافت؛ در خان سوم اژدهایی* را کشت؛ در خان چهارم زنی ساحر به دست رستم کشته شد؛ در خان پنجم «اولاد» با لشکر خود به جنگ رستم آمد که به دست او گرفتار شد؛ در خان ششم رستم با ارژنگ دیو* به جنگ پرداخت و بالأخره در خان هفتم با دیو سپید* پیکار کرد و او را از میان برداشت و شاه ایران را نجات داد.

هفت خان رستم که صحنهٔ پیکارهای گوناگون او را نشان می‌دهد، با دوازده شاهکار هر کول که در میتولوژی یونان آمده، مشابه است (عبدالعلی دست غیب، «تجزیه و تحلیل آثار ادبی کلاسیک»، پیام نوین، سال ششم: ۲۸/۱).

اگر حماسه با عرفان قابل مقایسه باشد که هست می‌توان هفت خان را بر هفت وادی (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا) که عرفا در سیرو سلوک خویش باید پشت سر بگذارند تطبیق نمود و با همهٔ تفاوتهای محسوسی که میان آنها هست وجوه اشتراکی نیز جست.

قصه‌پردازان آیین زردشتی، بعدها برای اینکه اسفندیار قهرمان ملّی ـ مذهبی آنان چیزی از رستم جهان‌پهلوان کم نداشته باشد، برای او نیز هفت خان در نظر گرفته‌اند که در شاهنامه به این بیان آمده است:

چون ارجاسپ* پادشاه توران زمین، خواهران اسفندیار را در رویین‌دژ* به بند کشید اسفندیار به جنگ ارجاسپ شتافت و هفت مخافت را با دلیری پشت سرگذاشت: در پنج خان اول، پس از کشتن دو گرگ و شیران و اژدها و زن جادو و سیمرغ*، در خان ششم از برف و باران و باد* گذشت و در خان هفتم پس از عبور از رود، گرگسار را به قتل رسانید.

در ادبیات فارسی از هفت خان رستم و اسفندیار بسیار یاد شده است:

گو به آهنگ دژ رویین گذشت اسفندیار بی‌گزند از هفت خان در راه بلخ بامیان

(معزی: ۵۷۸)

هست سلطان را کنون چون رستم و اسفندیار
در ولایت صد سپهسالار و سیصد پهلوان
هر یکی آورده صد دز، چون دز رویین به چنگ
هر یکی بگذشته از هفتاد همچون هفت خان

(معزی: ۵۷۸)

آنچه بیرون است از هندوستان هم کرگدن وآنچه افزون است از ده هفت خان هم اژدها
(سنایی: ۴۱)

به شاهنامه چنین خوانده‌ام که رستم زال گهی بشد ز ره هفت خان به مازندر
(عنصری: ۳۱۳)

گر کیان را به طالع فرخ هفت خان بود با دوازده رخ
(خمسه: ۶۱۶)

سهو شد بر عقل کاوّل رستم ثانیش خواند گرچه از اقلیم رومش هفت خان بر ساختند
(خاقانی: ۱۱۴)

هر شیرخواره را نرساند به هفت خان نام سفندیار که ماما برافکند
(خاقانی: ۱۳۹)

یا مگر اسفندیارم کان عروسان را همه از دژ رویین به سعی هفت خان آورده‌ام
(خاقانی: ۲۵۷)

کعبهٔ جان صدر توست چار ملک چار رکن رستم دین قدر توست هفت فلک هفت خان
(خاقانی: ۳۳۳)

هر یکی اسفندیاری در دژ رویین ز دِرع وز سر دریا غبار هفت خان انگیخته
(خاقانی: ۳۹۷)

اسفندیار این دژ رویین منم به شرط هر هفته هفت خانش به تنها برآورم
(خاقانی: ۲۴۳)

خواهران لاله و گل را ز هفت اندام خاک همچو رویین‌تن ز راه هفت خان می‌آورد
(قاآنی: ۱۴۵)

منابع: شاهنامه: ۲۶۷/۲ به بعد؛ داستان داستانها: ۲۸۵؛ تحلیل هفت پیکر: ۴۴؛ هفت در قلمرو فرهنگ ایران: ۹۳؛ عبدالعلی دست غیب، «تجزیه و تحلیل آثار ادبی کلاسیک»، پیام نوین، ۱۳۴۳: ۱۱/۱/۶ به بعد؛ نهادینه‌ها: ۲۳۲؛ لغت‌نامه.

هفت خضرا ← هفت (هفت آسمان)

هفت خط جام ← هفت

هفت خواهران ← هفت (هفت اورنگ)

هفت داوران ← هفت (هفت اورنگ)

هفت دریا ← هفت (هفت آب)

هفت رنگ ← هفت

هفت سالار ← هفت (هفت اختر)
هفت ستاره ← هفت (هفت اختر)
هفت سَقَر ← جهنّم؛ هفت
هفت سقف ← هفت (هفت آسمان)
هفت سیّاره ← هفت (هفت اختر)
هفت عضو ← هفت
هفت فلک ← هفت (هفت آسمان)
هفت قلم آرایش ← هفت
هفت کشور ← هفت (هفت اقلیم)

هفت کفش آهنین /haft kafš-e-āhanin/

در قصه‌های عامیانه معمولاً برای یافتن معشوقی که در دوردستهاست جوینده باید هفت کفش آهنین داشته باشد تا بتواند پس از گشتن بسیار، مطلوب خود را بیابد. بنابراین هفت کفش آهنی پوشیدن، در مورد جست و جوی مجدّانه و پیگیرانه به کار می‌رود:

هفت کفش آهنین پوشیدم و تا قاف رفتم
مرغ قاف افسانه بود
افسانه خواندم بازگشتم. (احمد شاملو، هوای تازه: ۱۷۴)

همین شاعر جای دیگر از «کفشهای گران» برای جستن مطلوب که عشق است یاد می‌کند:

و پاهای آبله‌گون
با کفشهای گران
در جست‌وجوی عشق شما می‌کند عبور
بر راههای دور. (احمد شاملو، هوای تازه: ۱۲۴)

شاملو به دلیل استغراق در فرهنگ کوچه و پرداختن به فرهنگ مردم، به این تعبیر توجه کرده و آن را در شعر خویش به طور طبیعی به کار برده است.

منبع: فرهنگ تلمیحات: ۴۶۰.

هفت گردون ← هفت (هفت آسمان)

هفت گناه بزرگ ← هفت
هفت گنبد ← هفت (هفت آسمان)
هفت گنج ← هفت
هفت مردان ← اصحاب کهف
هفت موضع ← هفت
هفتورنگ ← هفت (هفت اورنگ)
هفت وند ← هفت (هفت قلم آرایش)
هفت هنر آزاد ← هفت

هما / homā /

مرغی افسانه‌ای همانند سیمرغ* است که فرخنده‌فال و پیک سعادت پنداشته می‌شده و به همین دلیل به «مرغ سعادت» نیز معروف است. قدما معتقد بودند که مرغی است استخوان‌خوار که جانوری نیازارد و هرگاه بر سر کسی بنشیند، او را پادشاه کنند. پس از روزگاری دراز این هما ناپدید شد (عجایب [طوسی]: ۵۱۶). در بهرام‌یَشت (بند ۳۶) دربارهٔ این مرغ آمده است: ... آنکه استخوان یا پری از این مرغ دلیر با خود داشته باشد هیچ مردِ توانایی او را از پای در نتواند آورد، چه آن مرغکانِ مرغ، بزرگواری و فَرِّ* بسیار به آن کس خواهد بخشید.

این خصوصیات، در واقع، به عنوان پیشینهٔ هما، به نحو وسیعی در ایران معروف بوده، تا آنجا که به موجب این افسانه‌ها، برای رسیدن به پادشاهی کافی بوده است سایهٔ هما بر سر کسی بیفتد. به نظر می‌رسد لغت «همایون» در فارسی با نام این پرنده ارتباط داشته باشد. همچنین به نظر برخی (مؤخرهٔ دیار شهریاران: ۱۰۳۴/۲) نام این پرنده یادآور گیاه معروف «هوم»* یا «هوما» است، به ویژه که در ریگ‌ودا گیاه سُوم (هوم) غالباً به پرنده‌ای تشبیه می‌شود و یا به نام پرنده‌ای موسوم است.

به روایت نوروزنامه (۶۵) در روزگار حکمرانی شمیران (از بستگان جمشید*)، او این پرنده را از چنگال مار* می‌رهاند و سال بعد به پاس آن نیکمردی، هما برای او دانه‌ای می‌آورد که وقتی آن را می‌کارند انگور* سبز می‌شود و از آن راه، به کشف شراب نایل می‌آیند (← انگور؛ مِی).

در داستان تمثیلی منطق‌الطیر، هما نمونهٔ مردان جاه‌طلبی است که برای جلب حکام

دنیوی، از زهد و عبادت دم می‌زنند تا نظر ارباب مُلک و سیاست را به خود جلب نمایند. در ادبیات فارسی، به طور عام، هما را مظهر فَرّ و شکوه و سعادت می‌دانند و به فال نیک می‌گیرند:

تو فَرّ همایی و زیبای گاه　　تو تاج کیانی و پشت سپاه
(شاهنامه: ۸۵/۳)

خرّمتر از بهاری زیباتر از نگاری　　چابکتر از تذروی فرّختر از همایی
(فرخی: ۳۶۱)

هما و جغد را آخر چه علت بود در خلقت
چرا شد آن چنان مشئوم و چون شد این چنین میمون
(سنایی: ۵۳۷)

ذکرش چون نام کردگار مبارک　　فَرّش چون سایهٔ همای همایون
(مسعود سعد: ۳۹۶)

همای استخوان خورد و هرگز که دید　　که فَرّ هما آید از استخوان
(مسعود سعد: ۴۰۵)

نیز ← مسعود سعد: ۱۵، ۳۰، ۴۸، ۱۸۳، ۲۲۹، ۳۱۸، ۳۳۱، ۴۰۵، ۵۰۳، ۵۱۸، ۶۲۵، ۶۳۳.

زاغِ حرص و همای همت را　　ریزه و استخوان نمی‌یابم
(خاقانی: ۲۹۲)

چون مرا طوطی جان از قفس کام پرید　　نوحهٔ جغد کنید ارچه همایید همه
(خاقانی: ۴۰۸)

خوانده به چتر شاه بر چرخ آیةالکرسی زبر　　چترش همایی زیر پر عرش معلاً داشته
(خاقانی: ۳۸۵)

ای پرچم رایاتِ مُلک چشم بدت دور　　کز پَرّ غراب آمده در فرّ همایی
(خاقانی: ۴۳۷)

تا همایم خوانده‌ای در کامِ دل　　هر نواله استخوان می‌آیدم
(خاقانی: ۶۳۴)

پر از خدنگ نوایب همی بریزد از آنک　　همای قدر تو را روزگار زیرپرست
(انوری: ۵۹/۱)

هست هنگام آنکه باز کشد　　بر سر او همای جود تو پَر
(انوری: ۱۹۹/۱)

همچون مگس به ریزهٔ کس ننگریستم هرچند چون همای همایون نیامدم
(عطار: ۳۸۱)

همای بر سر مرغان از آن شرف دارد که استخوان خورد و جانور نیازارد
(سعدی)

کس نیاید به زیر سایهٔ بوم ور همای از جهان شود معدوم
(سعدی: ۴۰)

وقت خلوت نیست اندر جمع آی ای هدی چون کوه قاف و تو همای
(مثنوی: ۱۴۶۳/۴)

همای اوج سعادت به دام ما افتد اگر تو را گذری بر مقام ما افتد
(حافظ: ۷۷)

از سایه‌ام اگرچه به دولت رسید خلق یک مشت استخوان نبود چون هما مرا
(صائب: ۴)

اختر ما سعد بود و روزگار ما سعید از سعادت زیر بال یک هما بودیم ما
(صائب: ۱۰۷)

نیز ← صائب: ۴، ۹، ۳۷، ۶۲، ۶۸، ۷۳، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۵۲، ۱۷۸، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۸۴، ۵۵۶، ۵۶۰، ۵۸۷.

همای علم تا افتد به دامت یقین کم کن گرفتار شکی باش
(اقبال: ۱۹۸)

گاهی در شعر حافظ، از هما، به نام «مرغ همایون» یاد شده است:

دولت از مرغ همایون طلب و سایهٔ او زان که با زاغ و زغن شهپر دولت نبود
(حافظ: ۱۴۱)

منابع: عجایب [طوسی]: ۵۱۶؛ نوروزنامه: ۶۵ به بعد؛ آیینها و افسانه‌ها: ۴۳؛ نیرنگستان: ۹۷؛ منطق‌الطیر: ۳۱۷؛ آیین شاهنشاهی ایران: ۱۵۵؛ لغت‌نامه؛ برهان.

همای /homāy/

در شاهنامه از دو دختر گشتاسپ* به نامهای همای و به‌آفرید (به‌آفرین) سخن رفته است که هنگام حملهٔ ارجاسپ* تورانی به ایران، اسیر و در رویین‌دژ* محبوس شدند و سرانجام اسفندیار* با رنج فراوان ایشان را آزاد کرد. در یشتها نام دختر گشتاسپ، هومیه

(Humaya) آمده و در منظومهٔ یادگار زریران، یک بار از او به نام هماک یاد شده است که از زیباترین دختران ایران بود و گشتاسپ هنگامی که از قتل زریر* آگهی یافت و به کین‌خواهی کمر بست، به لشکریان آواز داد و گفت: کیست که کین زریر را بگیرد تا من هماک، دختر خود، به او دهم؟ به قول فردوسی (شاهنامه: ۱۰۸/۶):

به لشکر بگفتا کدام است شیر — که باز آورد کینِ فرّخ‌زریر
که هر کز میانه نهد پیش پای — مر او را دهم دخترم را همای

نام او به عنوان یکی از بانوان نامور ایران زمین در شعر فارسی آمده است:

از فرنگیس و کتایون و همای — باستان را نام و آوا دیده‌ام
(خاقانی: ۲۷۴)

علاوه بر این، دختر بهمن بن اسفندیار* نیز به هما موسوم بود و او را «چهرآزاد» و «همای‌آزاد» نیز گفته‌اند. همدان را او بنا کرد و بنا به روایت بلعمی (۶۸۲/۲) بهمن با دختر خود همای ازدواج کرد، چنان‌که در آیین مجوس رسم بود.

منابع: یشتها: ۲۹۹/۱ و ۲۸۴/۲؛ کیانیان: ۲۱۳؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۳۰ و ۵۴؛ پیامبران و شاهان: ۳۸؛ آفرینش و تاریخ: ۱۲۹/۳؛ دینوری: ۳۰؛ حبیب‌السیر: ۲۰۶/۱؛ حماسه‌سرایی: ۵۴۲؛ زنان در شاهنامه: ۲۰۸ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۱۰۹/۲؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۴۹۵.

همزاد /hamzād/

موجودی است که گویند با شخص در یک زمان متولد می‌شود و در تمام حیات با او همراه است. عامه معتقدند همزاد گاهی ممکن است به انسان همزاد خویش صدمه بزند و باعث زحمت او بشود و گاه هم ممکن است او را به سعادت و ثروت برساند. برخی از مردم، مخصوصاً جنّ‌گیران و غشیها، با همزاد خویش رابطهٔ دوستانه یا خصمانه برقرار می‌کنند و گاه به مدد آنها کارهای شگرف انجام می‌دهند.

اعتقاد به همزاد آسمانی از زمانهای بسیار کهن نزد بسیاری از ملتها وجود داشته است. این عقیده، به اعتقاد برخی (بهرام فره‌وشی، جهان فروری: ۹) با عقیدهٔ کهن ایرانی به فَروَهَر*ها بستگی دارد و تصور نیم‌تنهٔ بالدار انسان که اغلب به فَروَهَر نسبت می‌دهند می‌بایستی تصویر همزاد آسمانی باشد و چون این همزاد یا مثال، فروغی از خود اهورامزدا* و تجلّی* اوست، دارای نیروی مافوق انسانی خواهد بود (جهان فروری: ۱۲).

در دینکرت آمده است که بچهٔ نوزاد را باید از چشم‌زخم* مردم ناپاک حفظ نمود.

منابع: نیرنگستان: ۳۲؛ فرهنگ فارسی.

همیستکان ← اعراف

هند جگرخوار /hend-e jegar xār/

دختر عُتبة بن ربیعه، همسر ابوسفیان و مادر معاویه و از زنان سرشناس قریش و از شاعره‌های عصر جاهلیت است که به تدبیر و گشاده‌سخنی معروف بود. وی در فتح مکّه اسلام آورد و از بت‌پرستی دست کشید و به سال ۱۴ هجری درگذشت.

هند، پیش از آنکه اسلام بیاورد، برادرش شیبه، در جنگ بدر، به دست حمزه عموی پیامبر کشته شد و هند تصمیم گرفت انتقام برادر را از حمزه بگیرد. وی را غلامی حبشی بود که دل در گرو زیبایی او داشت. هند به او وعده داد اگر از حمزه، محمد و علی یکی را بکشد، وی را از وصل خویش سیراب کند. هند پس از آن، جنگ احد را به راه انداخت و در این جنگ غلام وی، حمزه را به ضرب تیری از پای درآورد و هند با زنان دیگر از کفار، در میان کشتگان می‌گردیدند و آنها را مثله می‌کردند و از گوش و بینی آنان خلخالها و گردن‌بندها می‌ساختند، تا اینکه به کشتهٔ حمزه عموی پیامبر افتادند و وی را نیز مثله کردند. هند شکم حمزه را شکافت و جگر وی بیرون آورد و پاره‌ای از آن در دهان نهاد و جوید اما نتوانست فرو دهد. آنگاه بر بالایی رفت و این رجز را خواند:

نَحنُ جَزیناکُم بِیَوْمِ بَدْرِ وَ الحَرْبُ بَعْدَ الحَرْبِ ذات سُعْرِ

تا آنجا که:

شَفَیْتُ مِنْ حَمْزَةَ نَفْسي بِأُحُد حین بَقَرْتُ بَطْنَهُ عَنِ الکَبِدْ

(سیرت رسول‌الله: ۶۷۶/۲ و ۶۷۷)

و به همین مناسبت، به آکلةالاکباد (جگرخوار) نامبردار شد. هند جگرخوار، در فرهنگ عامه، کنایه از کسی است که دایم موجب آزار واذیت باشد و در شعر فارسی، به ویژه، در مقام نارضایی از سرزمین هند، به صورت ایهام به کار رفته است:

عاجزم از چنگ این هند جگرخوارم برآر یا رسول‌الله مسلمانی ز کافر می‌خرد

(نظیری، لغت‌نامه)

شاعری به نام مشرقی در اشتیاق دیدار هند سروده است:

دلم را آرزوی هـــند خـون کـرد که خون بادا دلِ هند جگرخوار

منابع: کتاب کوچه: ۲۰۷/۱۱؛ لغت‌نامه؛ دا.فا..

هوتَس (هوتَوسا) ← گشتاسپ؛ کتایون

هود /hud/

پسر عمّ عادیان (← عاد) و از فرزندان سام بن نوح* است که به موجب قرآن (اعراف: ۶۵، و هود: ۵۰) خداوند او را برادر ایشان خواند. هود پنجاه سال ایشان را بـه خـدای تعالی خواند و آنها نمی‌شنیدند و جز اندکی که آنها نیز مذهب خود را پنهان می‌داشتند، به او نگرویدند. هود گفت: مکنید که عذاب آید شما را. گفتند: چه عذاب آید ما را به این نیرومندی، و از او معجزه خواستند. هود معجزه بنمود، باز هم گردن نـنهادند و چـون هلاک ایشان نزدیک شد آنگاه قصد هود کردند، به جفا کردن و آزردن. هود دعا کرد و اجابت شد و قحط و خشکسالی بر آنها فرود آمد. چون اثر عذاب بدیدند، به دشت بیرون شدند و باد* بر ایشان غلبه کرد و هفت شب و هشت روز متوالی می‌وزید (حاقه: ۷) و همه از سرما خشک شدند، جز آن تنی چند که به هود گرویده بودند. هود، از پس عادیان، پنجاه‌سال (بلعمی و طبری) و به روایتی بیست و هفت سال (نیشابوری) بزیست و آنگاه بمرد.

هود به عنوان یکی از پیامبران الهی که از قوم خویش رنجها کشید، در ادبیات فارسی مورد توجه بوده است:

چنان دان که هود اندر آن روزگار پـــیمبر بُـــد از داور کـــردگار

(اسدی، لغت‌نامه)

کجاست ناقه و کو صالح و کجا شد هـود کـه ز آتش اجـل انـدر امـل زدنـد شرر

(ناصرخسرو، چاپ قدیم: ۱۸۷)

همیشه تـا ز نُـبیِ مـقریان همـی خـوانـند حدیث صالح و هود و حدیث عاد و ثمـود

عدوت بـاد چـو عـاد و ثمـود جـفت بـلا ولیت جفت سلامت به سان صالح و هـود

(معزی: ۱۳۶)

او هود ملت آمد و بر عادیان فتنه الّا سپاه هیبت او صَرصَری نـدارم

(خاقانی: ۲۸۰)

هودهمتْ شهریاری، نـوح‌دعوتْ خـسروی صَرصَر از خزران و طوفان از الان انگیخته
(خاقانی: ۳۹۶)

هود هدایت است شاه اهل سریر عـادیان صَرصَر رسـتخیز دان قـوّت رای شـاه را
(خاقانی: ۴۶۴)

هود هُدیٰ تویی و من از تو چو صَرصَری بـر عـادیان جـهل بـه عـادت بـزیده‌ام
(خاقانی: ۶۴۸)

هود گرد مؤمنان خطی کشـید نرم می‌شد باد کانجا مـی‌رسید
(مثنوی: ۸۵۴/۱)

منابع: بلعمی: ۱۵۲/۱ به بعد؛ تفسیر طبری: ۱۱۷۸/۵ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۸۷؛ قصص [نیشابوری]: ۴۰ به بعد؛ قصص [نجار]: ۴۷؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۴/۳ به بعد؛ فصوص: ۲۵۵؛ روضة‌الصفا: ۷۲/۱؛ حبیب‌السیر: ۳۳/۱؛ دینوری: ۵؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۱۰ و ۲۰۹؛ معجم‌الالفاظ: ۲۹۷/۲؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 140.

هورقلیا /havarqelyā, hurqelyā/

هورقلیا (یا اقلیم هشتم) کلمه‌ای است که برخی (فرهنگ فارسی) آن را مأخوذ از «هَبَل قَرنَئیم» (habal qarna'im) (هبل به معنی هوای گرم و بخار، و قرنئیم به معنی درخشش و شعاع، و روی هم یعنی تشعشع بخار) عبری دانسته‌اند و برخی (لغت‌نامه) مأخوذ از نام «هراقلیطس» فیلسوف یونانی که وجود را صیرورت می‌شمارد و منکر وجود ثابت است. هورقلیا را عالمی دانسته‌اند از عوالم که خداوند خلق فرموده و مراد از آن اجمالاً عالم امثال است، یعنی عالم صُوَر. اگرچه در مقام تفصیل سماوات، آن عالم را هورقلیا و زمین آن را جابلقا و جابلسا* گویند ولی گاه در کلام حکما کلّ آن عالم را با جمیع مراتب، عالم هورقلیا و گاهی هم اقلیم هشتم گویند (زیرا عالم هورقلیا فوق اقالیم سبعه است).

نخستین کسی که پس از اسلام این کلمه را به کار برد، شیخ اشراق، سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) است که در حکمة‌الاشراق (به تصحیح هنری کربن: ۲۵۴) جابلق و جابلص (= جابلقا و جابلسا) و هورقلیا را که دارای عجایب است، از اقلیم هشتم دانسته است.

شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز در شرح حکمة‌الاشراق کلمهٔ هورقلیا را توضیح داده‌اند و بعد از آنان شیخ احمد احسائی (۱۱۶۴-۱۲۴۱ ق) در تألیفات خود، بارها این کلمه را به کار برده است و حاج محمد کریم خان، و حاج ملّا هادی اسرار و فرقهٔ شیخیه

نیز این کلمه را در معنی عالم صُوَر که عالمی بین عالم جسمانیات و عالم مجردات است، به کار برده‌اند. احسائی معتقد است (شرح‌الزیاره: ۳۶۵ و ۳۶۶): انسان دارای دو جسد است: جسد اول از عناصر زمانیهٔ مرکّب و مانند جامه‌ای است که می‌پوشد و از تن بیرون می‌آورد و آن را نه لذتی است نه المی، نه طاعتی و نه معصیتی؛ اما جسد دوم، جسد باقی است و آن طینتی است که انسان از آن آفریده شده و در گور او باقی می‌ماند و چون اسرافیل* در صُور بدمد، روانها به سوی جسد خویش در گور بشتابند و در آن داخل شوند و این جسد باقی که از زمین هورقلیاست، به آن حشر کنند و داخل بهشت* و دوزخ* شوند. به نظر می‌رسد احسائی در توضیح این کلمه به شیخ اشراق نظر داشته و در جواب ملّا حسین اناری گفته است: کلمهٔ هورقلیا به معنی عالم دیگر است که در اقلیم هشتم است، بر فوق فلک اطلس*. او جای دیگر هورقلیا را بر افلاک و آنچه در آن است اطلاق کرده است. همچنین برخی (محمد معین، «هورقلیا»، م.د.ا.ت.: ۱۰۵/۲/۱) میان هورقلیا و اعتقاد به فَروَهَر*ها در آیین زردشتی رابطه‌ای یافته و جهان فَرَه‌وَشی را همان عالم هورقلیا و کالبد فَرَه‌وَشی را همان جسد هورقلیایی دانسته‌اند.

منابع: مصنفات: ۳۴۳؛ فرهنگ فارسی؛ لغت‌نامه؛ محمد معین، «هورقلیا»، م.د.ا.ت.: ۷۸/۳/۱ تا ۱۰۵.

هورمزد ← اهورامزدا

هوشنگ /hušang/

پادشاه پیشدادی است که حمزهٔ اصفهانی نسبت او را چنین بیان کرده است: او شهنج بن فروال (در بُندهِشن: فرواک) بن سیامک بن مشی بن گیومرث، بنا بر روایات ملّی، دومین پادشاه ایران است پس از گیومرث* که به خواست اهورامزدا* و امشاسپندان* بر پهنای هفت کشور سلطنت یافت و نه تنها بر آدمیان فرمانروایی یافت بلکه دیوان* را منکوب و مقهور خویش کرد و برای اهورامزدا و فرشتگان* بر قلهٔ کوه مقدس البرز* قربانیها کرد (کلمهٔ هوشنگ را به معنی «بخشندهٔ جایگاههای خوب» دانسته‌اند و چنان که می‌دانیم پهلوانان و مشاهیر اوستایی هر یک نامی از این قبیل دارند که معمولاً نشانهٔ فرهنگ و تمدن و گاه زندگانی مبتنی بر کشاورزی است). پدرش، سیامک*، در جنگ با دیوان کشته شد و هوشنگ انتقام خون پدر را از دیوان گرفت و حدود چهل سال پادشاهی کرد. وی ناهید* را به یاری خواست و یکصدهزار اسب* و هزار گاو* و ده‌هزار بره قربانی*

کرد و به این طریق صاحب فَرّ* کیانی شد. دوران شهریاری وی دوران آسایش و امنیت بود، چراکه او، به روایت فردوسی (شاهنامه: ۳۳/۱ به بعد) نخستین کسی بود که فلزات را بیرون آورد، آهنگری را بیاموخت، آتش* را کشف کرد، جشن سده* را بنیان نهاد، جویباران روان ساخت و کشاورزی و تهیهٔ پوشیدنی به مردم آموخت. بیرونی (آثارالباقیه: ۲۹۵) ایجاد جشن «خرّم‌روز»* یا «نودروز» را که جشن اولین روز دی ماه در سال بود، به او منسوب داشته است که بنا بر روایت پارسیان، در آن روز میان هوشنگ و ویکرد (برادر هوشنگ) وفاق افتاد.

در اوستا هوشنگ پهلوان بزرگ و پارسای مقدسی است که به لقب پیشداد (به معنی نخستین قانونگذار یا نخستین آفریده) ملقب گشته است. مورخین اسلامی (از جمله بلعمی: ۲۲۸/۱) او را بر دین مسلمانی معرفی کرده‌اند که مسجدها بنا کرد و نماز کردن فرمود و شهر بابل* و سوس (= شوش) او بنا کرد.

نام هوشنگ به عنوان پادشاهی مقتدر و صاحب‌نام، چنان که از روایات ایرانی بر می‌آیا، در ادبیات فارسی نیز آمده و به خصوص رای و هوش او مورد توجه خاص قرار گرفته است:

ای به لشکرشکنی بیشتر از صد رستم — ای به هُشیاردلی بیشتر از صد هوشنگ
(فرخی: ۲۰۶)

همیشه بر در او دلبران چون شیرین — هماره بر در او کهتران چون هوشنگ
(فرخی: ۲۱۰)

خجسته بادت عید ای خجسته‌پی ملکی — که با سیاست سامی و با هُشِ هوشنگ
(فرخی: ۲۱۳)

هوش و سنگت بَرَد به گردون سر — که بدین یافت سروری هوشنگ
(ناصرخسرو: ۳۶۹)

نزد دیدارش کِهْ بوده بهای بهمن — پیش گفتارش جهل آمده هوشِ هوشنگ
(سنایی: ۳۴۱)

درصدر چو خاقانی و در قدر چو هوشنگ — در عدل چو نوشروان در جنگ چو نوذر
(مسعود سعد: ۲۴۳)

ای تو را فَرّ فریدون و نهاد جمشید — وی تو را سیرت کیخسرو و رای هوشنگ
(مسعود سعد: ۳۰۷)

سام نریمان چاکرش، رستم نقیبِ لشکرش — هوشنگ هارونِ درش، جم حاجبِ بار آمده
(خاقانی: ۳۹۱)

چه هوشنگ گران‌فرهنگ و چه تهمورث دانا چه جمشید سپهراورنگ و چه ضحّاک علوانی
(قاآنی: ۷۹۱)

منابع: یشتها: ۱۷۸/۱؛ غررالسیر: ۵؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۴؛ بلعمی: ۱۲۸/۱؛ مینوی خرد: ۱۱۷؛ پیامبران و شاهان: ۳۰؛ روضة‌الصفا: ۵۰۰/۱؛ اساطیر ایرانی: ۵۹؛ مزداپرستی: ۸۶؛ حماسه‌سرایی: ۴۱۱؛ فرهنگ و تمدن ایران: ۲۹۵ و ۲۹۹؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۸۹/۳ به‌بعد؛ مصنفات: ۱۹۷؛ رحیم عفیفی، «ائوگمدئچا»، م.د.ا.م.، ۱۳۴۴: ۲۲۸/۱؛ علی‌اصغر حریری، «تحقیقی دربارهٔ نام و هنگام جشن سده»، وحید: ۳۵۶/۵؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۱۱۵/۱؛ دانشنامه: ۵۰۱؛ نهادینه‌ها: ۱۴۳؛ لغت‌نامه.

هوشیدر /hušidar/

نام نخستین موعود زردشتی است که بنا بر روایات مَزدیَسنان، سی‌سال مانده به پایان سدهٔ دهم از هزارهٔ زردشت ظهور خواهد کرد؛ به این ترتیب که دوشیزه‌ای پاکدامن از تخمهٔ زردشت که در دریاچهٔ کیانسه (هامون*) باقی مانده، بی آنکه به شوی رفته باشد بار می‌گیرد و کودکی به نام هوشیدر از او متولد می‌شود. در سی سالگیِ او خورشید* ده شبانه روز در اوج آسمان* در همان جایی که اول خلقت بود می‌ایستد و مؤمنان می‌فهمند که هزارهٔ زردشت به پایان رسیده است و در پایان این هزاره هوشیدر به پیامبری برانگیخته می‌شود.

در دورهٔ هوشیدر سه سال گیاهانی که به کار نیایند خشک نمی‌شوند یا به تعبیر دینکرت، سه سال همیشه بهار خواهد بود. در سدهٔ پنجم، هوشیدر «مزن» (mazan)ها را سرکوب می‌کند و در زمان او افراط، ضعیف و اعتدال، قوی می‌شود. همچنین دیو* ملکوس، جادوگر هفت‌ساله، در زمان او می‌آید که به نفرین مَزدیَسنان می‌میرد و اهریمن* در زمان او به هراس می‌افتد. در عهد هوشیدر پادشاهی به نام بهرام ورجاوند* ایران را نجات خواهد داد.

منابع: یشتها: ۱۰۰/۲ و ۳۰۰؛ جهان فروری: ۳۰؛ اساطیر ایران: ۱۹۷؛ مینوی خرد: ۸۸ به بعد؛ روایات داراب هرمزدیار: ۴۸/۲ و ۴۴۱؛ دیار شهریاران: ۹۹۷/۲؛ سوگ: ۲۴ به بعد؛ سوشیانت: ۱۴ و ۴۳ به بعد؛ رحیم عفیفی، «هوشیدران»، م.د.ا.م.، ۱۳۴۵: ۱۴۸/۲ به بعد.

هوشیدرماه /hušidar māh/

هوشیدرماه یا اوخشیَت نمه (به معنی پرورانندهٔ نماز و نیایش) نام موعودی از

موعودهای زردشتی است که در پایان هزارهٔ هوشیدر* از دوشیزه‌ای از خاندان بهروز که در دریاچهٔ هامون* تن شسته و به نطفهٔ زردشت باردار شده است متولد می‌شود. وقتی سی‌ساله شد خورشید* ده‌شبانه روز در اوج آسمان* می‌ایستد و زردشتیان می‌دانند که هزارهٔ هوشیدر به پایان آمده است.

در زمان او سه‌سال گیاهانی که به کار نیایند خشک نمی‌شوند و شیر گوسفندان به حداکثر می‌رسد. شیر یک گاو* در آن زمان برای هزار نفر کافی خواهد بود و پیری، کم و زندگی بیشتر خواهد شد. در عهد سلطنت روحانی هوشیدرماه، ضحّاک* از کوه دماوند* زنجیر می‌گسلد و دست به ستم و کینه می‌گشاید که به فرمان اهورامزدا* گرشاسپ* نریمان از دشت زابلستان برخواهد خاست و آن ناپاک را هلاک خواهد کرد.

منابع: یشتها: ۱۰۱/۲؛ اساطیر ایران: ۱۹۷؛ مینوی خرد: ۹۱؛ سوشیانت: ۱۴ و ۴۳؛ رحیم عفیفی، «هوشیدران»، م.د.ا.م.، ۱۳۴۵: ۱۴۸/۲ به‌بعد؛ دانشنامهٔ مزدیسنا: ۱۳۷.

هوم /hum/

در اوستا هَئومه (haoma) و در سنسکریت، سومَه (soma) اسم گیاه مقدسی است که از آن شربتی سکرآور به نام «هوم» ساخته و به عنوان فدیه به خدایان عرضه می‌شد. «سُوم» در هند اسم یکی از خدایان مورد احترام بود اما در اوستا اسم فرشته‌ای* است موکّل و نگهبان این گیاه که یَشت بیستم به او اختصاص داشته و به «هوم‌یَشت» موسوم بوده است.

این گیاه کوهستانی، ساقه‌ای نرم و پُرالیاف و شیره‌ای سفید به رنگ شیر دارد و در کتابهای طبی آن را «هوم‌المجوس» خوانده‌اند. استفاده از عصارهٔ این گیاه که به ترتیب خاصی گرفته می‌شد (یشتها: ۴۷۳/۱) در مراسم قربانی*، یکی از کهنترین رسمهای عبادت آریایی بوده است. ویوَنگهان (پدر جمشید) برای نخستین بار هوم را فشرد و در عوض، به او پسری به نام جمشید* داده شد. پس از او آتبین* (آبتین) دومین ستایندهٔ هوم است که فریدون* در عوض به او داده شد.

نوشیدن شربت این گیاهِ رازآمیز از زمان زردشت ممنوع شد و از دورهٔ ساسانیان به بعد گیاه دیگری به نام «هوم» توسط پیشوایان دینی رواج یافت که سکرآور نبود و آنچه امروز میان پارسیان به نام هوم معروف است هوم اصلی نیست. این گیاه در ادبیات زردشتی شناخته و مورد توجه بوده است:

ز وَرس و هوم و هوم‌پالا و از زور بلورین برگها تابنده چون هور
(بهرام پژدو: ۲۸)

در بسیاری از اساطیر ملل جهان گیاهانی ایزدی و مقدس همانند هوم وجود داشته‌اند (فرهنگ نامهای اوستا: ۱۴۲۳/۳ به بعد).

منابع: اساطیر ایران: بیست و شش و چهل و یک و ۷۳؛ اساطیر ایرانی: ۱۸ و ۳۶؛ مینوی خرد: ۱۴۳؛ آیین میترا: ۲۹؛ تفسیر اوستا: ۱۵۸؛ روایات داراب هرمزدیار: ۳۳/۲؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۱۱۱/۳ و ۱۴۰۵ به بعد؛ دیانت: ۱۶۰؛ سوگ: ۱۶۰ به بعد؛ یشتها: ۴۷۱/۱ و ۲۵۷/۳ و ۳۵۲؛ دین قدیم ایرانی: ۱۲۷ به بعد؛ مَزدیَسنا: ۴۹؛ آیینها و افسانه‌ها: ۴۶؛ ایران باستان [موله]: ۶۸؛ قوانین زردشت: ۱۳۹ و ۲۷۰؛ احسان یارشاطر، «ایندرا»، یغما: ۴۳۵/۴؛ آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی: ۱۳۴؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۸۵؛ *Persian Myths*: 18.

هومان /humān/

نام یکی از پهلوانان تورانی شاهنامه و برادر پیران ویسه* و از سران لشکر افراسیاب* است که در جنگ به دست بیژن*، پسر گیو*، کشته شد. همو بود که به اتفاق «بارمان» سردار دیگر تورانی، از جانب افراسیاب با هدایای بسیار نزد سهراب* آمد و مأموریت داشت کاری کند که پدر و پسر یکدیگر را نشناسند و در این مأموریت، پیروزمند از کار درآمد.

چنین گفت هومان که امروز جنگ بسازید و دل را مدارید تنگ
(شاهنامه: ۱۲۷/۴)

به واقعهٔ قتل او به دست بیژن، به ندرت، در ادب فارسی اشاره شده است:

بیژن خورشید در کنا بَدِ گیتی پَهلُوِ شب را فکند خوار چو هومان
(قاآنی: ۶۶۰)

منابع: شاهنامه: ۹۴/۴ به بعد و ۱۲۷ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۱۲۱/۲؛ لغت‌نامه.

هوم عابد /hum-e ābed/

هوم یا هَئومه (haoma) در اوستا، هم نام گیاهی است ایزدی و درمانبخش (← هوم)، و هم نام مردی است پارسا و حکیم؛ چنان که سَئنه*، هم نام مرغی است معروف که او را سیمرغ* خوانند و هم نام حکیمی است خردمند.

بنا بر اوستا، هوم پارسا، برای «درواسپه» (Drvāspa) بر قلهٔ کوه البرز* قربانی* می‌کند و درخواستش آن است که بر افراسیاب* تورانی پیروز شود و او را به زنجیر نزد کیخسرو* برد تا وی را روبه روی دریاچهٔ چیچست (ارومیه*) به انتقام خون سیاووش* بکشد.

اجمال این روایتِ اوستا در شاهنامه با شرح و بسط بیشتری بیان شده است؛ به این ترتیب که افراسیاب پس از شکست از کیخسرو، به دنبال جنگهای طولانی، فرار می‌کند و به کوهی می‌گریزد و در غاری بر فراز این کوه که جایگاه هوم عابد بود پنهان می‌شود. هوم که در شاهنامه (۳۶۶/۵) از تخم فریدون* آموزگار معرفی شده، به محض اینکه از وجود افراسیاب آگاه می‌شود چونان یک پهلوان رزمنده:

بیامد به کردار شیر ژیان ز پشمینه بگشاد گردی میان
کمندی که بر جای زنّار داشت کجا در پناه جهاندار داشت
به هنگ اندرون شد گرفت آن به دست چو نزدیک شد بازوی او ببست

اما افراسیاب با حیله ترحم هوم را برانگیخت و چون هوم بند را بر پای او سست کرد از فرصتی کوتاه استفاده کرد و به دریا گریخت. گودرز* و گیو* که از آنجا می‌گذشتند، به محض اینکه بر ماجرا وقوف یافتند قضیه را به کاووس* که در آتشکدهٔ آذرگشسپ* بود گفتند و کاووس با تأسّف، به همراه سران، نزد هوم آمد:

چنین گفت با هوم کاووس شاه به یزدان سپاس و بدویم پناه
که دیدم رخ مرد یزدان‌پرست توانا و با دانش و زوردست

هوم قضیه را به کاووس می‌گوید و می‌افزاید که اکنون افراسیاب در دریاست و آنگاه چاره‌ای می‌اندیشند که برای دست یافتن بر او گرسیوز*، برادر افراسیاب، را بیاورند. افراسیاب فریاد برادر را که بشنود از پناه بیرون خواهد آمد و به این ترتیب بر او دست می‌یابند و هر دو برادر را می‌کشند.

در تاریخها و فرهنگهای فارسی شرح حال مختصری از هوم نگاشته‌اند که اغلب مأخذشان شاهنامه بوده است.

منابع: یشتها: ۲۱۲/۱ به بعد و ۲۵۷/۲ و ۲۵۹؛ شاهنامه: ۳۶۶/۵ به بعد؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۹۸/۳ به بعد؛ فرهنگ نامهای شاهنامه: ۱۱۱۹/۲؛ لغت‌نامه.

هیرمند /hirmand/

هیرمند (هلمند، هیلمند، هرمند) که در اوستا چندبار از آن سخن رفته، نام رودخانه‌ای

است پرآب که از کوههای نزدیک کابل سرچشمه می‌گیرد و به دریاچهٔ هامون* (کیانسه، زره) می‌ریزد.

این رود در زامیادیَشت (فقرات ۶۷ تا ۶۹) با شکوه و فَرّ، با امواج سفید برانگیزنده و طغیان‌کننده معرفی شده که نیروی اسبی و شیری و مردی دلیر در آن است. هیرمند به اندازه‌ای دارای فَرّ* کیانی است که می‌تواند ممالک غیر ایران را غرقه سازد و دشمنان را نابود و دچار سرگشتگی و گرسنگی کند. این رود در قدیم موجب برکت سرزمین سیستان بوده و آب هامون که مقدس و ایزدی تلقی می‌شده، از همین رود تأمین می‌شده است. در کتاب مقدس اصلاً سرزمین سیستان به نام این رود «هیرمند» خوانده شده است.

منابع: یشتها: ۲۹۶/۲ به بعد؛ آناهیتا: ۲۳۵؛ فرهنگ نامهای اوستا: ۱۳۸۱/۳؛ داستان داستانها: ۳۱۶؛ دانشنامهٔ مَزدیَسنا: ۴۸۴.

هیمیا← کیمیا

ی

یاران غار ← اصحاب کهف

یأجوج و مأجوج /ya'juj va ma'juj/

یأجوج و مأجوج یا جوج و مأجوج (Gog and Magog) نام دو قبیلهٔ ترک از نسل یافث بن نوح‌اند که گوشهای دراز دارند، بر آن گونه که چون شب فراز آید، یکی در زیر افکنند و یکی به عنوان لحاف بر روی کشند. این قوم در دنیا فساد می‌کردند و چون ذوالقرنین* به دیار آنها رسید مردم از ظلم یأجوج و مأجوج به او پناه بردند و از او یاری خواستند که اینان دیار ما را منهدم می‌کنند و کِشت ما را می‌خورند و چارپایان ما را می‌درند.

ذوالقرنین تعداد و مشخصات آنها را پرسید. گفتند تعدادشان بی شمار است و موجوداتی کوتاه‌اندام و پهن‌صورت‌اند که نیشهای آنان مانند درندگان است وبه جای ناخن منقار دارند و بر پشت آنها موست و دو دُم بزرگ دارند و مثل کبوتر یکدیگر را فرا می‌خوانند و همانند سگ* عوعو می‌کنند (آثارالبلاد: ۶۱۸).

فردوسی در توصیف خصال و کردار این قوم چنین سروده، که به روایت فوق نزدیک است:

همه رویهاشان چو روی هیون — زبانها سیه دیده‌ها پر ز خون
سیه‌روی و دندانها چون گراز — که یارد شدن نزد ایشان فراز
همه تن پر از موی و مو همچو نیل — سر و سینه و گوش‌هاشان چو پیل
بخسپند یکی گوش بستر کنند — دگر بر تن خویش چادر کنند
ز هر ماده‌ای بچه زاید هزار — کم و بیش ایشان که داند شمار
چو سرما بود سخت لاغر شوند — به آواز برسان کفتر شوند
بهاران ببینی به کردار گرگ — بغرّند برسان پیل سترگ

(شاهنامه: ۸۴/۷)

بنا به روایت قرآن (کهف: ۹۴) مردمان از ذوالقرنین خواستند که میان آنان و قوم یأجوج و مأجوج سدّی استوار کند و ذوالقرنین به فرمان خداوند از پاره‌های آهن میان دو کوه استوار ببست و سدّی احداث کرد که یأجوج و مأجوج از آن نتوانند گذشت و از آن روز که ذوالقرنین این سد کرده است، این قوم بر آنند که آن را سوراخ کنند. هر روز تا شب در کار ایستند و به روایتی آن را می‌لیسند و چون شب در آید اندکی مانده باشد و گویند فردا بیاییم و تمام سوراخ کنیم و چون اینان کافرند هیچ گاه نام خدای تعالی بر زبان نرانند و چون فردا باز آیند، سد به حال اول برگشته باشد. این قوم تا نزدیک رستاخیز* به همین گونه روز به شب آورند. پیامبر (ع) گفت: آن شب که جبرئیل* علیه‌السلام مرا به آسمان* برد، از مزگت (مسجد) بیت‌المقدس مرا سوی یأجوج و مأجوج برد. من ایشان را به خدای خواندم که مرا اجابت نکردند. سرانجام چون خدای تعالی خواهد که ایشان بیرون آیند یکی از فرزندان ایشان مسلمان شود و چون خواهند سد را سوراخ کنند، او نام خدای تعالی بر زبان آورد و آن سد گشاده شود و جمله بیرون آیند و همهٔ جهان را بگیرند و جهانیان را رنج رسانند. آنگاه حضرت مهدی (ع) بیرون آید و ایشان را سوی دریا آورند و در دریا ریزند و جمله هلاک شوند. مکاشفهٔ یوحنّا (باب ۲۰، آیهٔ ۸) یأجوج و مأجوج را دشمنان مسیحیت در آخرالزمان معرفی کرده است.

بسیاری در ماهیت تاریخی این قوم بحث کرده‌اند. طنطاوی جوهری با ذکر ادلّهٔ تاریخی ثابت کرده که قوم یأجوج و مأجوج همان تتر (تاتار) و مغول است (ارمغان: ۶۲۵/۱۴ به بعد). گاهی هم سدّ یأجوج و مأجوج را همان دیوار چین، و خود آنان را قبایلی از مغول دانسته‌اند (اعلام قرآن: ۶۴۲). روایات مسیحی چیزی مشابه آنچه که در مورد ذوالقرنین آمده، به اسکندر* نسبت داده و قوم وحشی مورد نظر را هم از اقوام وحشی «هون» دانسته‌اند (← اعلام قرآن: ۶۴۳). در کتاب حزقیال (باب ۳۸ و ۳۹) از یأجوج و مأجوج به عنوان علامت ظهور عیسی مسیح* یاد شده است.

مورخین یهود محل ایشان را قفقاز نشان داده‌اند. آنها که معتقد به انطباق کورش بر ذوالقرنین هستند استدلال می‌کنند که قراین لفظی و تاریخی نشان می‌دهند که این قوم قبیله‌ای از سکاها بودند که کورش برای متوقف ساختن آنان در معبر داریال سدّی ساخت. همین قوم بودند که هوانکس، پادشاه چین، جلو آنها دیوار چین، و انوشیروان دیوار خزر یا دربند را در برابرشان بنا کرد (اعلام قرآن: ۳۰۱).

عزیزالدین نَسَفی (الانسان: ۶۶) هنگام انطباق جهان اصغر بر عالم اکبر، قوم یأجوج و

مأجوج را شهوت و غضب، و قومی را که از آنان شکایت کردند صفات روحانی و قوّتهای عقلی دانسته و شیخ اشراق (قصة الغربةالغربیه: ۲۸۶) یأجوج و مأجوج را به «اندیشه‌های فاسد» تعبیر کرده و بالأخره همهٔ جنبه‌های این موضوع مورد توجه شاعران فارسی زبان نیز قرار گرفته است.

چو سدّ یأجوج بایذی دل من — که‌باشذی غمزگانش را سپرا
(شهید بلخی، اشعار پراکنده: ۲۳/۲)

راست گفتی سپاه یأجوج‌اند — که نه اندازه شان پدید و نه مَر
(فرخی: ۱۲۵)

سوراخ شدست سدّ یأجوج — یک چند حذر کن ای برادر
(ناصرخسرو: ۹۴)

ز یأجوج و مأجوجمان باک نیست — که ما بر سر سدّ اسکندریم
(ناصرخسرو: ۵۰۵)

مهدی چو بیاید بشود آفت یأجوج — عیسی چو بیاید برود فتنهٔ دجّال
(معزی: ۴۴۵)

همچو یأجوج اهل آتش را — از بر خویش هین رَمارم کن
(سنایی: ۵۰۰)

آن رفته چون سکندر و از تیغ سَدگشای — بر بسته پیش لشکر یأجوج رهگذار
(مختاری: ۸۹)

بَأس تو آن صَرصَری است کو به وزیدن — بر کَنَد از خاک بیخِ سدّ سکندر
(مختاری: ۱۵۲)

نعوذبالله اگر یاد او برد یأجوج — بریده گردد صد جای سدّ اسکندر
(مختاری: ۲۰۲)

خواجه به تدبیر و رای سدّی دیگر کشید — رخنهٔ یأجوج بست سدّ سکندر شکست
(انوری: ۹۳/۱)

چشم بد دور از تو کز بس بَأس تو — فتنه اکنون همچو یأجوج از پس سد می‌رود
(انوری: ۱۵۱/۱)

یأجوجِ ستم گم شد کز پیش چو اسکندر — هم زآهن تیغ او دیوار کشد عدلش
(خاقانی: ۵۰۲)

چون سکندر پسِ ظلمات چه ماندیم کنون — سدّ خون پیش دو یأجوج بصر بربندیم
(خاقانی: ۵۴۲)

اسکندر آمد و درِ یأجوج در گرفت عیسی رسید و نوبت دجّال در گذشت
(خاقانی: ۸۴۶)

لشکر عادند و کلک من چو صَرصَر در صریر
نسل یأجوجند و نطق من چو صور اندر صدا
(خاقانی: ۱۹)

شش جهت یأجوج بگرفت ای سکندر الغیاث هفت کشور دیو بستد ای سلیمان الامان
(خاقانی: ۳۲۵)

سکندر به دیوار رویین و سنگ بکرد از جهان راه یأجوج تنگ
تو را سدّ یأجوجِ کفر از زر است نه رویین چو دیوار اسکندر است
(سعدی: ۲۰۷)

جهان زیر پی چون سکندر بریدم چو یأجوج بگذشتم از سدّ سنگی
(سعدی: ۷۵۵)

دفع یأجوج بلا و فتنه را آمد پدید در جهان از پشت دارای جهان اسکندری
(سلمان ساوجی: ۶۰۵)

مملکت وقتی شود ایمن که از پولاد تیغ پیش یأجوج بلا سدّی کشد اسکندری
(سلمان ساوجی: ۶۲۰)

چاره در دفع خواطر صحبت پیر است و بس رخنه بر یأجوج بستن خاصهٔ اسکندر است
(جامی: ۲۳)

به پیش دشمن یأجوج خود کشیدستم از این قصیدهٔ ستوار سدّ اسکندر
(قاآنی: ۲۵۹)

منابع: تفسیر طبری: ۱۹۵/۱؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۴۹۰؛ گردیزی: ۲۵۶ و ۲۶۹ و ۲۸۲؛ بلعمی: ۵۸/۱ و ۷۱۴/۲؛ غررالسیر: ۴۴۰؛ تفسیر کمبریج: ۱۳۲/۱؛ تفسیر ابوالفتوح: ۴۴۰/۶؛ حیاةالحیوان: ۲۰۵/۲؛ المستطرف: ۱۲۶؛ مرصاد: ۷۵۱؛ آثارالبلاد: ۵۹۶ و ۶۱۸ به‌بعد؛ دینوری: ۴۰؛ الروضةمن‌الکافی: ۲۲۰؛ روضةالصفا: ۹۲/۱؛ شرح شطحیات: ۷۱۷؛ قاموس: ۲۹۷ و ۷۷۵؛ اعلام قرآن: ۳۰۱ و ۶۴۲ به بعد؛ نیرنگستان: ۱۲۸؛ کاوه، شعبان ۱۳۳۹: ۱۲/۴/۲-۱۳؛ محمدعلی مهتدی، «کوروش ذوالقرنین»، ماهنامهٔ آموزش و پرورش: ۱۶/۴۱؛ دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی: ۲۳۶۰/۲؛ لغت‌نامه؛ *Brewer's*: 505 ;*S.E.I.* 637.

یَحموم /yahmum/

نام چند اسب معروف، از جمله اسب حضرت حسین بن علی (ع) و اسب هشام بن عبدالملک و نعمان بن منذر است که در ادبیات فارسی به خوش‌خرامی و تیزگامی معروف‌اند.

در توصیف اسب ممدوح:

رخش با او لاغر و شبدیز با او کُندرو وَرد با او اَرجَل و یحموم با او اَزگَهَن
(منوچهری: ۷۶)

آفرین زان مرکب شبدیزرنگ رخش‌روی اعوجی مادرش وان مادرش را یحموم شوی
(منوچهری: ۱۳۶)

آباد بر آن بارهٔ میمون و همایون خوش‌گام چو یحموم و ره‌انجام چو دُلدُل
(جبلی: ۲۴۴/۱)

چرخ نعمان دوم خواندت و گفت نعل یحموم توام تاج سرست
(خاقانی: ۸۴۵)

یحموم نام پرنده‌ای خوش رنگ نیز بوده است.

منابع: حیاةالحیوان: ۴۳۵/۲؛ لغت‌نامه.

یحیی بن زکریّا / yahyâ-ebne zakariyyâ /

زکریا* مدتها در آرزوی فرزند بود و هر چند دعا کرد، او را فرزند نیامد و نومید شد. اما همین که پیش مریم* در زمستان میوهٔ تابستانی دید گفت: آن خدای که قادر است در زمستان میوهٔ تابستانی بیاورد، قادر است مرا نیز فرزند دهد. پس دیگر باره دعا کرد تا اینکه خدای تعالی دعای او اجابت کرد و او را به یحیی، که وی را سیّد و حصور خواند (آل عمران: ۳۹)، بشارت داد و نشانهٔ بشارت، سه روز روزهٔ صمت بود. مولانا در مثنوی (۳۳۸/۲) به این موضوع اشاره دارد:

زان نشان با والد یحیی بگفت کی نیایی تا سه روز اصلاً به گفت
تا سه شب خاموش کن از نیک و بد این نشان باشد که یحیی آیدت

یحیی، خاله‌زادهٔ عیسی بن مریم و با او همزمان بود. مسیحیان معتقدند که یحیی، عیسی* را تعمید داد و چون عیسی اظهار نبوت کرد، به او ایمان آورد و به همین جهت، به یحیی تعمیددهنده معروف شده است. کرامات و خصال نیک او در کتابهای سیَر مسطور است (← قصص [نیشابوری]: ۳۱۶ به بعد).

در اخبار آمده است: آن شب که عیسی را به آسمان* خواستند برد، یحیی را بخواند و گفت: تو خلق را دعوت می‌کن که من در زمین نخواهم بود. «هیرودیس» پادشاه زمانهٔ

او که به یحیی نیز ارادت داشت خواست با نوهٔ خود «هیرودیا» مزاوجت کند و یحیی او را منع کرد. هیرودیا دختر خود «سلومه» را برای هیرودیس فرستاد تا هنگام اظهار علاقه، از او سر یحیی را بخواهد. سلومه نیز از هیردویس همین درخواست را کرد و او دستور داد که در زندان سریحیی را جدا کردند و در طشت طلا پیش وی گذاشتند. چنین گویند که خون یحیی نیارامید و همچنان می‌جوشید تا اینکه هفتادهزار، و به روایتی یکصدوشصت هزار، از اسرائیلیان را سربریدند و کشندهٔ یحیی را نیز بکشتند و آنگاه خون یحیی از جوشش باز ایستاد.

صابئین موحّد که موطن آنها اغلب بین‌النهرین بود و بقایای آنان تا امروز نیز وجود دارند، پیروان حضرت یحیی تعمیددهنده هستند.

از شهادت یحیی در ادب فارسی نیز یاد شده است:

زادِ ره و ذخیرهٔ این وادی مهیب در طشت سر بریده چو یحیی نهاده‌اند

(عطار: ۲۱۳)

در بیت زیر، به پیری مادر یحیی و آوردن فرزند اشاره شده است:

عجوز جهان مادرِ یحیی‌آسا ازو حاملِ تازه زهدان نماید

(خاقانی: ۱۳۱)

منابع: قصص [نیشابوری]: ۳۱۳ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۱۹ و ۴۳۶؛ بلعمی: ۷۴۰/۲ و۷۶۵ و ۷۸۶؛ قصص [نجار]: ۳۶۹؛ آفرینش و تاریخ: ۹۸/۳؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۸۹/۳؛ فصوص: ۱۷۵ و ۳۵۵؛ معجم‌الالفاظ: ۱۵۵؛ روضة‌الصفا: ۴۱۴/۱؛ حبیب‌السیر: ۴۱۴/۱؛ تفسیر طبری: ۲۰۷/۱ به بعد؛ مآخذ قصص و تمثیلات: ۸۲؛ منطق‌الطیر: ۲۶۸؛ قاموس: ۹۴۵؛ اعلام قرآن: ۶۴۵ به بعد؛ *S.E.I.*: 640.

یَدِ بیضا /yad-e beyzā/

چنان‌که از آیات متعدد قرآن کریم بر می‌آید (اعراف: ۱۰۸، طه: ۲۲، شعراء: ۳۳، نمل: ۱۲، قصص: ۳۲) از جمله کرامات و معجزات حضرت موسی* (ع) این بود که چون دست را در زیر بغل می‌بُرد و بیرون می‌آورد، نوری از آن ظاهر می‌گشت و به آسمان* تُتُق می‌کشید و عالم را روشن می‌کرد و چون به بغل می‌برد، آن نور بر طرف می‌شد. این سپیدی، آیت نبوت و نشان خدای تعالی بود (بلعمی: ۳۸۵/۱).

بعضی گویند: در کف دست او نوری بود که چون آیینه* می‌درخشید و به جانب هر کس می‌داشت، بی‌هوش می‌شد و چون دست به بغل می‌برد، به هوش می‌آمد. این معجزه بعدها در سرگذشت حضرت موسی به یَدِ بیضا (دست سفید و روشن) معروف شده و با جوهر افسانه‌ای و خیال‌انگیزی خاصی که دارد مورد توجه و استفادهٔ شاعران و نویسندگان فارسی زبان واقع شده است:

کجا خورشید رخشان را بپوشد زیر دامن‌در — به آن ماند که اهریمن همی پوشد یَدِ بیضا
(معزی: ۲۹)

به تیغ و کلک دل دشمنان تو بشکستی — نه چوب جانورت بود و نه یَدِ بیضا
(معزی: ۱۹)

او چو ثُعبان باشد اندر رزم با سهم و نهیب — تو چو موسی و کف تو چون یَدِ بیضا بود
(معزی: ۱۵۴)

کسی کو دامن از عالم کشید ای دوست نتواند — کجا داند نمود از جیب هرگز یدّ بیضایی
(سنایی: ۶۰۱)

به شعر خاطر عطار را دم عیسی است — از آن که هست چو موسیش صد یَدِ بیضا
(عطار: ۶۶۲)

خدایگانا امروز در سواد جهان — به قطع تیغ تو را دیده‌ام یَدِ بیضا
(عطار: ۶۶۳)

آری بنای جادوی فرعونی از جهان — ثُعبان اَسوَد و یَدِ بیضا برافکند
(خاقانی: ۱۳۹)

در یَدِ بیضاش ثُعبان از کمندِ خیزران — خصم را ضیق‌النّفس زان خیزران انگیخته
(خاقانی: ۳۹۶)

نه چرخ هشت بیدق شطرنج ملک اوست — او شاه‌نصرت از یَدِ بیضای موسوی
(خاقانی: ۹۳۵)

نه زنگ عاریتی بود بر دل فرعون — که صیقل یَدِ بیضا سیاهی‌اش نزدود
(سعدی: ۷۹۲)

بلاغت یَدِ بیضای موسی عمران — به کیدوسحر چه ماند که ساحران سازند
(سعدی: ۷۱۷)

این همه شعبدهٔ خویش که می‌کرد اینجا — سامری پیش عصا و یَدِ بیضا می‌کرد
(حافظ: ۹۶)

زبان پاک بُوَد لازم دل روشن — که برگ از یَدِ بیضاست نخل ایمن را
(صائب: ۱۵۵)

نیز ← صائب: ۳، ۱۲۲، ۲۳۶، ۲۶۷.

ای امین دولت تهذیب و دین آن یَدِ بیضا برآر از آستین
(اقبال: ۴۱۱)

به دست او اگر دادی هنر را یَدِ بیضاست اندر آستینش
(اقبال: ۴۶۸)

نیز ← اقبال: ۳۲، ۴۹، ۸۶، ۱۱۷، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۵۳، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۴۱.

«و در حُبّ و بغض و حلّ و عقد و افسون و نیرنج، یَدِ بیضا و دَمِ عیسی دارد.»
(سندبادنامه: ۲۴۲)

یَدِ بیضا که در تداول، «ید و بیضا» هم گفته می‌شود مجازاً به معنی کرامات و خوارق عادات و مهارت در کاری داشتن نیز به کار می‌رود:

خود کمترین نثار بهایی‌ست عید را بیضا و عسکر از یَدِ بیضای عسکرش
(خاقانی: ۲۲۵)

یَدِ بیضا کردن، به مفهوم کاری بس دشوار را با قدرتی شبیه به اعجاز، از پیش بردن نیز آمده است:

گلزار شود همچو جهودان عباپوش کهسار چو موسی بنماید یَدِ بیضا
(معزی: ۲۲)

در علاجش یَدِ بیضا بنمایید مگر کآتش حُسن بدان سبزشجر باز دهید
(خاقانی: ۱۶۳)

منابع: تفسیر کبیر: ۶۰۱/۶؛ انوارالتنزیل (تفسیر بیضاوی): ۲۱۵/۲؛ بلعمی: ۳۸۵/۱؛ منطق‌الطیر: ۲۹۲؛ لغت‌نامه: یَد؛ منابع موسی در همین فرهنگ.

یزدان ← ایزد (ان)؛ اهورامزدا

یَسَع /yasa'/

یَسَع بن اخلوب، پیامبری است که بنا بر قرآن در کنار اسماعیل* و ذوالکفل* از نیکان شمرده شده است (ص: ۴۸). این نام، با اینکه، به قول اصحاب لغت، اعجمی است اغلب با «ال» به صورت «الیسع» آمده است. در تاریخها آورده‌اند الیاس* پیامبر به خانهٔ

پیرزنی فرود آمد که فرزندی زمین‌گیر به نام «الیسع» داشت و به دعای او سلامت یافت. الیاس جُبّهٔ خویش به او بخشید و وی را جانشین خود کرد و به این جهت در برخی منابع، یسع را «ابن‌العجوز» خوانده‌اند.

در تورات هست که یسع از خدا خواست تا دو برابر الیاس قدرت و قوّت داشته باشد و این تقاضا پذیرفته شد. نوشته‌اند (قصص [نیشابوری]: ۳۴۲) همهٔ علمای بنی‌اسرائیل به او گرویدند و دیگران را هر چند پند داد نپذیرفتند تا اینکه خدای تعالی مَلِکی بیدادگر بر ایشان فرستاد و چهارصد سال برآمد و ایشان در آن بلا و عذاب می‌بودند و سرانجام حق تعالی «اشمویل بن یارا» را بر ایشان فرستاد.

نام یسع، به عنوان یکی از پیامبران معروف، به ندرت، در ادبیات فارسی آمده است:

پند لقمان و سرگذشت یسع دین و دل در وَرَع بَری ز طمع

(حدیقه: ۴۲۲)

منابع: مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۰۶؛ آفرینش و تاریخ: ۸۳/۳؛ روضة‌الصفا: ۳۳۳/۱؛ اعلام قرآن: ۲۰۷؛ لغت‌نامه.

یَعفور /ya'fur/

یَعفور که اصل آن عُفیر (به صیغهٔ مصغّر) است نام الاغ مخصوص حضرت رسول (ص) بود که آن را هنگام مرگ به امیرالمؤمنین علی (ع) بخشید اما چون حضرت وفات یافت یعفور خود را هلاک کرد (آنندراج). کُنیهٔ این حیوان را «ابوزیاد» نوشته‌اند (تفسیر سورآبادی: ۲۳۴).

یعفور، در تداول عامیانهٔ ایران، به معنی خر* است و در ادب فارسی گاهی به همان مفهوم بالا به کار رفته است:

از خداوند دُلدُل و قنبر وز خداوند ناقه و یعفور

(سوزنی: ۲۰۷)

منابع: تفسیر سورآبادی: ۲۳۴؛ لغت‌نامه.

یعقوب بن اسحاق /ya'qub-ebne eshāq/

یعقوب (Jacob) جدّ عبرانیان و فرزند اسحاق* است که بنا بر روایات اسلامی ــ که بخشی

از آن با تورات موافق است ــ با عیسو (عیص Esau) توأمان بودند و چون عیسو نخست از مادر متولد شد و یعقوب به دنبال او بود، به این نام خوانده شد. بنا بر تورات چون هنگام تولد پاشنهٔ برادر خود را گرفته بود یعقوب (به معنی: پاشنه را می‌گیرد) نامیده شد.

اسحاق عیسو را بیشتر دوست می‌داشت و مادرش یعقوب را. عیسو صیاد بود و یعقوب شبان، و از همان آغاز خصومتی میان آنها پیدا شد که در کتابهای تفسیر و سیَر، به آن اشاره شده است. یک بار یعقوب خود را به صورت برادر درآورد و به نزد پدر کور خویش رفت تا از او برکت گیرد. پس از مرگ پدر، یعقوب از بیم عیسو برخاست و به شب از آن دیار برفت و به این جهت اسرائیل* خوانده شد (لِأَنَّهُ یَسری بِاللَّیل). چون یعقوب به شام رسید خالش را بدید که خواستهٔ بسیار داشت با دو دختر: «لیا» که مهتر بود و «راحیل» که کهتر بود. یعقوب «راحیل» را از خال خویش به زنی خواست و هفت سال جهت کابین دختر شبانی کرد. بعد از هفت سال، دختر مهتر، یعنی لیا، را به او دادند و چون راحیل را بخواست گفتند: هفت سال دیگر شبانی کن. یعقوب پس از چهارده سال دو خواهر به کابین داشت: لیا زشت و زایا بود و راحیل زیبا و سترون که در آخر، بنیامین و یوسف از او بزادند. خدای تعالی یعقوب را پیامبری داد و خلقی بسیار به او گرویدند.

یعقوب دوازده پسر داشت که کوچکترین آنان، یوسف* را از همه بیشتر دوست می‌داشت. برادران بر یوسف حسد بردند و وی را در چاه انداختند و پیراهن خون‌آلودش را برای پدر آوردند. یعقوب در فراق فرزند آن قدر گریست که چشمانش نابینا شد و پس از سالها که برادران، یوسف را در مصر یافتند و پیراهن او را برای یعقوب آوردند، بوی فرزند را از پیراهن بشناخت و بینایی خویش را بازیافت. پس از آن یعقوب نیز به مصر آمد و همان جا هم وفات یافت.

بنا بر روایات (قصص‌الانبیاء: ۶۵ و ۸۲) یعقوب، هنگام دوری از یوسف، برای خود خانه‌ای گزیده بود که در آن می‌نشست و در فراق یوسف می‌گریست. این خانه را بیت‌الحزن یا بیت‌الاحزان (غمخانه، خانهٔ غمها) نام نهادند، همان که حافظ از آن با عنوان «کلبهٔ احزان» یاد کرده است:

یوسف گم‌گشته بازآید به کنعان غم مخور کلبهٔ احزان شود روزی گلستان غم مخور
(حافظ: ۱۷۲)

در اساطیر ملل دیگر و به ویژه در فرهنگ مغرب زمین روایتهای داستانی دیگری در مورد یعقوب دیده می‌شوند (← *Dictionary of Symbols*: 121).

حدیث فراق یعقوب در قبال فرزند دلبند خویش، در ادبیات فارسی مورد توجه شاعران قرار گرفته و مضامین بدیع و بکری در باب آن پرداخته شده است:

به چهره یوسف دیگر ولیکن به هجرانش منم یعقوب دیگر
(دقیقی: ۱۰۱)

بود در مصر مانده یوسف خوب بو به کنعان رسیده زی یعقوب
(حدیقه: ۱۷۵)

دیدهٔ یعقوب را دیدار یوسف توتیاست سینهٔ فرهاد باید تا غم شیرین کشد
(سنایی: ۱۳۸)

عشق یعقوب ار نداری صبر ایّوبیت کو صدر بدر ار نیستت باری کم از قدر هلال
(سنایی: ۳۴۷)

یکی پرسید از آن گم‌کرده فرزند که ای روشن‌گهر پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهان است دمی پیدا و دیگردم نهان است
(سعدی: ۷۵)

بو دوای چشم باشد نورساز شد ز بویی دیدهٔ یعقوب باز
بوی بد مر دیده را تاری کند بوی یوسف دیده را یاری کند
(مثنوی: ۹۳/۱)

یعقوب‌وار وا اسفاها همی کنم دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست
(شمس: ۲۵۵/۱)

کرد یعقوب‌صفت جامهٔ نظّاره سفید چشم نرگس به تماشای تو احرام گرفت
(صائب: ۱۷۱)

غبار خاطر یعقوب سدّ راه شده‌ست وگرنه یوسف گم‌گشته در سراغ من است
(صائب: ۱۹۸)

پیراهنی کجاست که بر اهل روزگار روشن شود که دیدهٔ یعقوب کور نیست
(صائب: ۲۰۷)

نیز ← صائب: ۳۲، ۱۰۸، ۱۶۷، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۵۶، ۲۵۸ و...

نه از گریهٔ پیر کنعان تپید نه از درد ایّوب آهی کشید
(اقبال: ۲۳۷)

نصیب خود ز بوی پیرهن گیر به کنعان نکهت از مصر و یمن گیر
(اقبال: ۱۶۴)

منابع: تفسیر طبری: ۷۵۹/۳ به بعد؛ بلعمی: ۲۶۵/۱ به بعد و ۳۲۰؛ قصص [نیشابوری]: ۸۱ به‌بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۱۹۴؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱۰۲/۲ به بعد؛ مروج: ۴۰/۱؛ آفرینش و تاریخ: ۵۴/۳؛ قصص [نجار]: ۱۱۹؛ فصوص: ۲۵۵؛ منطق‌الطیر: ۲۶۶؛ روضة‌الصفا: ۲۱۹/۱؛ حبیب‌السیر: ۵۸/۱؛ شرح شطحیات: ۷۱۷؛ قاموس: ۹۵۳؛ شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار: ۸۵ فهرست؛ لغت‌نامه؛ اقبال یغمایی، «داستان پیغمبران، یعقوب علیه‌السلام»، یغما، اسفند ۱۳۵۳: ۷۳۰/۲۷ به بعد؛ *S.E.I.*: 640; *Dictionary of Symbols*: 121; *Brewer's*: 627.

یلدا (شب) /yaldā/

یلدا، چنان که اغلب فرهنگها آورده‌اند، مأخوذ از سریانی، به معنی میلاد عربی است و چون شب یلدا را با میلاد مسیح* تطبیق می‌کرده‌اند، از این رو، به این نام خوانده شده است. چون ایرانیان این شب را شب تولد میترا (مهر*) می‌دانستند، آن را با تلفظ سریانی‌اش پذیرفتند و در واقع، یلدا با نوئل (Noel) اروپایی که در ۲۵ دسامبر تثبیت شده، معادل است. بنابراین، نوئل اروپایی همان شب یلدا یا شب چلهٔ ایرانی است.

مراسم تولد میترا، به عنوان یک روز مقدس، با آیین مهر به اروپا رفت. تا آن زمان جشن تولد و تعمید* مسیح روز ششم ژانویه گرفته می‌شد. پس از آنکه مسیحیت نفوذ یافت و بسیاری از آداب و رسوم مهری در آن جذب شدند میلاد مهر که به اعتقاد مهرپرستان، نجات‌دهندهٔ بشریت در آخرالزمان خواهد بود، به مسیح منتسب گشت و با گسترش مسیحیت در شرق مجدداً به ایران بازگشت و شب یلدا نامیده شد. شب یلدا یا شب چله در آغاز زمستان و پیشانی چلهٔ بزرگ برای گاه‌شماری ایران قدیم پدید آمده و در کتابهای نجوم، از جمله آثار بیرونی از آن سخن رفته است.

یلدا طولانی‌ترین شبهای سال و آغاز انقلاب شَتَوی است که پس از آن آفتاب از برج قوس به برج جَدی تحویل می‌شود و روزها اندک اندک بلندتر می‌شوند. این طولانی‌ترین شب سال، در نظر ایرانیان نحس بود زیرا علاوه بر سرمای سخت زمستانی، در این شب دیرنده، حملهٔ اهریمن* تاریکی ادامه می‌یافت. برای دفع این نحوست ایرانیان تا بازآمدن خورشید*، به دور آتش* شادی می‌کردند و خوان می‌گستردند و مَیَزد* نثار می‌کردند که بازماندهٔ این رسم هنوز برجای است.

کرمانیها معتقد بودند قارون* به شکل هیزم‌شکنی شب به در خانه‌ها می‌آید و هیزم به آنها می‌دهد که این هیزمها به شمش طلا تبدیل می‌شوند و بنابراین تا صبح بیدار می‌ماندند. این مراسم یادآور بابانوئل در کریسمس است و می‌رساند

که یلدای ایرانی و کریسمس از یک مایه سرچشمه گرفته‌اند.

در ادبیات فارسی شعرا زلف یار و همچنین روز هجران را، از حیث سیاهی و درازی، به شب یلدا تشبیه می‌کنند و از اشعار برخی از آنها، مانند ابیات زیر از معزّی و سنایی نیز رابطهٔ بین مسیح و یلدا درک می‌شود:

ایزد دادار مهر و کین تو گویی　　از شب قدر آفرید و از شب یلدا
زان که به مهرت بود تقرّب مؤمن　　زان که به کینت بود تفاخر ترسا

(معزی: ۴۱)

به صاحب‌دولتی پیوند اگر نامی همی جویی
که از یک چاکری عیسی چنان معروف شد یلدا

(سنایی: ۵۵)

شاید بر اساس این بیت بوده که صاحب برهان قاطع پنداشته که یلدا نام یکی از ملازمان حضرت عیسی (ع) بوده است.

شواهد دیگر:

نور رایش تیره‌شب را روز نورانی کند　　دود خشمش روز روشن را شب یلدا کند

(منوچهری: ۲۵)

قندیل فروزی به شب قدر به مسجد　　مسجد شده چون روز و دلت چون شب یلدا

(ناصرخسرو: ۵)

کرده خورشید صبح مُلک تو　　روز همه دشمنان شب یلدا

(مسعود سعد: ۱۴)

شاهی که هول و کینهٔ او بر عدوی مُلک　　تابنده‌روز را شب یلدا کند همی

(مسعود سعد: ۵۰۷)

همه شبهای غم آبستن روز طرب است　　یوسفِ روز به چاه شب یلدا بینند

(خاقانی: ۹۷)

هست چون صبح آشکارا کاین صبوحی چند را
بیم صبح رستخیز است از شب یلدای من

(خاقانی: ۳۲۱)

«و در شبهای یلدای ظلم که آفتاب مُلک من به مغرب زوال افول نماید چراغ فراغ چگونه افروزند.» (سندبادنامه: ۴۰)

روزِ رویش چو برانداخت نقاب شبِ زلف گفتی از روز قیامت شب یلدا برخاست
(سعدی: ۷۰۷)

نظر به روی تو هر بامداد نوروزی‌ست شب فراق تو هر شب که هست یلدایی‌ست
(سعدی: ۴۵۲)

باد آسایشِ گیتی نزند بر دلِ ریش صبحِ صادق ندمد تا شبِ یلدا نرود
(سعدی: ۵۰۶)

صحبت حکام ظلمتِ شبِ یلداست نور ز خورشید جوی بو که برآید
(حافظ: ۱۵۷)

بیدار شو که در شب یلدای نیستی در پرده است چشم تو را طُرفه خوابها
(صائب: ۱۳۱)

روز پهلویِ شب یلدا زند خویش را امروز بر فردا زند
(اقبال: ۵۴)

اشک خود بر خویش می‌ریزم چو شمع با شب یلدا در آویزم چو شمع
(اقبال: ۵۶)

چشم جان را سرمه‌اش اعمی کند روز روشن را شب یلدا کند
(اقبال: ۶۴)

من در دلم هزار شب قطبی است همره هزارها شب یلدا را
(اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر ...: ۳۴۴)

منابع: آثارالباقیه: ۳۳۱ به بعد؛ جهان فروری: ۱۱۳ به بعد؛ لغت‌نامه و منابع آن؛
Anna Kerasnovolska, "šab-e-čelle", *Folia Orientalia*, vol. 35, (1999): 55.

یم، ییم ← جمشید
یملیخا ← اصحاب کهف؛ دقیانوس
یوتوپیا ← آرمان‌شهر

یوسف /yusof/

یوسف پسر یعقوب* از راحیل، زن محبوب او، و برادرتنی بنیامین بود. یعقوب دوازده پسر داشت که از آن میان یوسف از همه نیکوروی‌تر بود و گرامیتر و پدر او را سخت دوست می‌داشت و برای او ردای مخصوص ساخته بود.

مادر یوسف مرده بود و عمه‌اش ایلیا او را بزرگ می‌کرد. قرآن مجید داستان حضرت

یوسف را احسن‌القصص (یوسف: ۳) خوانده و آن را نسبتاً با تفصیل تمام در دوازدهمین سوره که به نام او (یوسف) نامیده شده، بیان داشته است. از آن پس مفسّرین و قصه‌پردازان، با تفصیل بیشتر و دادن شاخ و برگهای فراوان، داستان حضرت یوسف را تا به آنجا بسط داده‌اند که سر به چندین مجلد زده است و به خصوص ماجرای یوسف و زلیخا* نیز در کتابهای مستقل توسط شعرای فارسی زبان، به نظم در آمده است.

اجمال واقعه حدوداً بر اساس تفاسیر قرآن از این قرار است که یوسف شبی یازده ستاره و ماه* و خورشید* را به خواب دید که او را سجده می‌کردند. یعقوب خواب وی را تعبیر کرد و از او خواست که برای برادران نقل نکند. اما برادران سرانجام بر وی و محبت پدر به او حسد بردند و به حیله او را به صحرا کشاندند و در چاه افکندند و پیراهن خون‌آلود او را برای پدر آوردند و گفتند یوسف را گرگ دریده است. کاروانی که عازم مصر بود و از آن حوالی می‌گذشت، یوسف را از چاه برکشید و به مصر برد و به معرض فروش گذاشت. عزیز مصر که مردی عِنّین (ناتوان جنسی) بود، به اصرار همسر نیکورویش زلیخا، او را به ثَمَن بَخس خرید و زن را گفت: او را گرامی دار تا چون بزرگ شود، به فرزندی گیریمش. یوسف در دربار عزیز مصر بالید و خداوند او را علم تعبیر خواب آموخت. در این میان زلیخا بر او دل باخت و وی را به خویشتن فرا خواند. یوسف امتناع کرد و از پیش او بگریخت و زن از پس او دوان، جامهٔ او بگرفت و از پشت بدرید که ناگاه شویش از راه رسید و هر دو خجل شدند.

زلیخا یوسف را به سوءِنظر متهم کرد و از شوی خواست وی را به زندان افکند. زنان شهر زلیخا را بر عشق این غلام ملامت کردند. زلیخا آنان را به خانه فرا خواند و چون ایشان پس از غذا هر یک ترنجی و کاردی به دست گرفتند یوسف از در درآمد. زنها که کارد بر ترنج نهاده بودند چنان در یوسف خیره بماندند که دست خویش ببریدند. زلیخا گفت: این همان است که مرا ملامت کردید از بهر وی، و زنان به زیبایی یوسف مُقرّ آمدند.

یوسف در زندان خواب می‌گزارْد. خوان‌سالار و شراب‌دار عزیز مصر که در زندان بودند خواب خود بر یوسف نقل کردند. شراب‌دار گفت: در خواب دیدم که انگور فشاردم و شیره کردم. خوان‌سالار گفت: من دیدم که طبق نان بر سر نهادم و مرغان هوا آن را می‌خوردند. یوسف تأویل کرد که شراب‌دار زنده می‌ماند و به سر کار خود باز می‌رود و خوان‌سالار را بردار کنند و مرغان هوا گوشت وی بخورند. یوسف در این میان از یاد

خدا رفت و شراب‌دار را گفت: پیش خداوندت (عزیز مصر) از من یاد کن. شیطان شراب‌دار را فراموشی داد تا یوسف هفت سال در زندان بماند.

در سال هفتم، عزیز مصر به خواب دید که هفت گاو* چاق بیامدند و هفت گاو لاغر را بخوردند. هیچ کس نتوانست تأویل آن باز گوید که ناگاه شراب‌دار را از یوسف یاد آمد و خواست از او تأویلش را بپرسند. خواب عزیز پیش او بردند. یوسف گفت: هفت* سال بگذرد با فراخی و نعمت و پس از آن هفت سال بیاید که قحطی و خشک‌سالی باشد. عزیز این تأویل را بپسندید و گفت غلات و نعمت و ارزاق در این هفت سال نخست گرد کنند تا در قحط و خشک‌سالی آنان را رنجی نرسد و به پاس حق‌شناسی زلیخا را به یوسف داد. زلیخا باکره بود زیرا که شوی او مرد نبود و یوسف از زلیخا دو فرزند آورد. از آن پس یوسف خزانه‌دار مصر بود و گندم در سالهای قحط می‌فروخت.

یعقوب که از غم دوری یوسف نابینا شده بود، ده پسر خویش را فرستاد تا از مصر گندم بیاورند و بنیامین را به یادگار یوسف نزد خویش نگه داشت. برادران، بدون اینکه از یوسف یادشان باشد، به مصر آمدند. یوسف آنان را شناخت و گندم به آن شرط فروخت که بار دیگر با برادر کوچکتر بازآیند. بار دوم که برادران یوسف با بنیامین برای خریدن گندم به مصر آمدند، یوسف هنگام کشیدن گندم، صاع (پیمانه) در جوال بنیامین گذاشت و او را به تهمت ناراستی نزد خود نگه داشت و پیراهن خود به برادران داد که وقتی آن را به یعقوب دادند، بوی یوسف را شناخت و بینایی خویش را بازیافت و شادیها کرد و با پسران به مصر رفت و در آنجا نعمت و عزت یافت.

داستان یوسف، از جمیع جهات و به ویژه از حیث رابطهٔ او با زلیخا، به طور وسیعی مورد توجه شاعران و نویسندگان در ادب فارسی قرار گرفته است و از این رهگذر مضامین بی‌شماری پیرامون چاه یوسف، گرگ یوسف، پیراهن یوسف، حُسن یوسف، خواب یوسف و ... پدید آمده‌اند که در اینجا به مجملی از شواهد مفصّل اشاره می‌شود:

نگارینا شنیدستم که گاه محنت و راحت
سه پیراهن سَلَب بوده ست یوسف را به عمر اندر
یکی از کید شد پرخون، دوم شد چاک از تهمت
سوم یعقوب را از بوش روشن گشت چشم تر

(رودکی: ۱۵)

به چهره یوسف دیگر ولیکن به هجرانش منم یعقوب دیگر

(دقیقی: ۱۰۱)

درد عشق از مرد عاشق پرس از عاقل مپرس — کاگهی نبود ز آب و جاهِ یوسف چاه را
(سنایی: ۳۲)

ای بسا یوسف‌رویان که درین مصر بُدند — که چو یعقوب پدرشان مگر از کنعان نیست
(سنایی: ۹۷)

یوسفت محتاج شلواری است ای یعقوب‌چشم — با ضَریری خوکن و در بند پیراهن مباش
(سنایی: ۳۲۶)

نه تویی یوسف یعقوب مکن قصه دراز — یوسفان را نبود چاره ازین بدگهران
یوسف مصری ده سال ز زن زندان دید — پس تو را کی خطری دارند این بی‌خطران
(سنایی: ۴۳۸)

بی جمال یوسف و بی سوز یعقوب از گزاف — توتیایی ناید از هر باد وز هر پیرهن
(سنایی: ۵۲۷)

نیز ← سنایی: ۴۲، ۹۵، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۸۰، ۳۲۴، ۴۱۲، ۴۲۴، ۴۶۸، ۴۹۵، ۵۰۷، ۶۱۶، ۶۱۷.

واللّه که چو گرگ یوسفم واللّه — بر خیره همی نهند بهتانم
(مسعود سعد: ۳۵۳)

اگر تو داری حسن و ملاحت یوسف — چرا چو یوسف من مانده‌ام ز عشق به چاه
(مسعود سعد: ۴۹۴)

به نیکی خلیلی به پاکی کلیمی — به روی و خرد یوسف و مصطفایی
(مسعود سعد: ۵۲۲)

محمدخصالی و آدم‌کمالی — براهیم‌خُلق و یوسف‌لقایی
(مسعود سعد: ۵۱۶)

از مدحت تو راحت پیراهن یوسف — در ذکر تو خاصیت انگشتری جم
(مختاری: ۳۴۵)

صورت و معنا کنون کآوازهٔ مدحت شنید — از دهان من برآید چون رخ یوسف ز چاه
(مختاری: ۴۹۰)

وین طرفه‌تر که هست بر اعدات نیز تنگ — پس چاه یوسف است اگر چاه بیژن است
(انوری: ۸۵/۱)

خواجه‌ای بود از اینان همه برتر ز شرف — مردِ موسی کفِ عیسی دَمِ یوسف دیدار
(انوری: ۱۵۵/۱)

در شأن نیاز آیت احسان و ایادیت — چون پیرهن یوسف و چشم پدر آمد
(انوری: ۱۴۱/۱)

مرغ سحر شناعت از آن زد چو مصریان — کان صاع عید دید به بار سحر درش
(خاقانی: ۲۲۱)

ثانی مصری او یوسف مصری‌ست به جود — صاع خواهندهٔ کنعان به خراسان یابم
(خاقانی: ۲۹۹)

گرگ پیرند همه پرده‌دران — یوسفی بر سر بازار کجاست
(عطار: ۲۰)

از عمد سر چاه زنخدان بنپوشید — تا یوسف گم‌گشته درآمد به چَه افتاد
(عطار: ۱۰۹)

نیز ← عطّار: ۲۱، ۱۲۱، ۳۲۵، ۳۵۳، ۶۹۹، ۷۰۳.

امروز توبه بشکنم پرهیز را بر هم زنم — کان یوسف خوبان من از شهر کنعان می‌رسد
(کلیات شمس: ۵/۲)

یکی پرسید از آن گم‌کرده فرزند — که‌ای روشن‌گهر پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی — چرا در چاه کنعانش ندیدی
(سعدی: ۷۵)

پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم — ترسم برادران غیورش قبا کنند
(حافظ: ۱۳۳)

یوسف گم‌گشته باز آید به کنعان غم مخور — کلبهٔ احزان شود روزی گلستان غم مخور
(حافظ: ۱۷۲)

ما یوسف خود نمی‌فروشیم — تو سیم سیاه خویش بگذار
(؟)

عزیز قدردانی نیست در مصر سخن‌سنجی — ندارد ورنه جنسی غیر یوسف کاروان ما
(صائب: ۱۳۳)

از حدیث دلگشا صائب دهن را دوختن — یوسف پاکیزه‌دامان را به زندان کردن است
(صائب: ۱۸۰)

در پرده حُسن از نگه شوخ‌چشم ماست — یوسف دکان ز جوشِ خریدار بسته است
(صائب: ۲۲۶)

نیز ← صائب: ۵، ۶، ۱۶، ۲۱، ۲۶، ۳۱، ۳۳، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۶۵، ۶۶، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸ و ...

دگر از یوسف گم‌گشته سخن نتوان گفت — تپشِ خون زلیخا نه تو داری و نه من
(اقبال: ۲۵۲)

یوسف ما را اگـر گـرگی بَـرَد به که مردی ناکسی او را خَرَد
(اقبال: ۳۸۹)

نیز ← اقبال: ۶، ۳۸، ۱۰۶، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۳۷، ۲۶۰، ۲۹۱.

حافظ با اشاره به لوازم داستان یوسف مضمونی بدیع آفریده است:

عزیز مصر به رغم بـرادران غـیور ز قعر چاه برآمد به اوج ماه رسید
(حافظ: ۱۶۳)

شاعر معاصر هم با ظرافت تمام، در بیتی، به داستان درآویختن زلیخا به یوسف اشاره کرده است:

هزاران بار برگردانده‌ام روی از تو یوسف‌وار زلیخاگونه دست از پشت در پیراهنم هسـتی
(اخوان ثالث، تو را ای کهن و بوم و بر ...: ۴۶۶)

منابع: بلعمی: ۲۶۷/۱ به بعد؛ تـفسیر طـبری: ۷۶۵/۳؛ مـجمل‌التـواریـخ‌والقـصص: ۱۹۵؛ قـصص [نیشابوری]: ۸۴ تا ۱۵۰؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۱۰۲/۳ به بعد؛ قصص [نجار]: ۱۲۰؛ مروج: ۴۰/۱؛ آفـرینش و تـاریخ: ۵۴/۳؛ طـبری: ۲۴۸/۱؛ فـصوص: ۹۹ و ۳۵۵؛ روضـةالصـفا: ۱۵۵/۱؛ ثمارالقلوب: ۳۴؛ قاموس: ۹۶۸؛ شرح شطحیات: ۷۱۸؛ ظرایف: ۵۶۱؛ عبدالرسـول خـیام پـور، «یوسف و زلیـخا»، ن. د.ا.ت.: ۲۲۱/۱۰ و۴۱۸؛ مـهدی پـرتوی، «ریشـه‌های تـاریخی امـثال وحکم»، هنر و مردم، بهمن و اسفند ۱۳۵۱: ۱۲۴ و ۸۲/۱۲۵؛ لغت‌نامه؛ *S.E.I.*: 640.

یوشع بن نون /yuša'-ebne nun/

خواهرزاده و جانشین و مـصاحب حـضرت مـوسی* (ع) بـود کـه بـا وی بـه هـمراه بنی‌اسرائیل به تیه* رفت و قوم او را، پس از چهل سال، از سرگردانی نجات داد. وقتی موسی به طلب خضر* برآمد یوشع نیز به همراه او بود. مـوسی یـوشع را گـفت: مـن نیاسایم تا به میان دو دریا (مجمع‌البحرین) نرسم (کهف: ۶۰) پس طعام برگیر. یوشع ماهی* بزرگ برگرفت و بریان کرد و موسی به آن مجمع‌البحرین رسید. آنـجا چشـمهٔ حیوان* بود و موسی از آب حیوان قطره‌ای بر لب ماهی بریان چکانید و آن ماهی بـه فرمان خدای تعالی زنده شد وخویشتن به دریا افکند. آب* از دو طرف باز شد و زمین پدیدار کرد و ماهی به زمین میان دو آب بنشست (کهف: ۶۱) و آن دو، دنبال ماهی برفتند و خضر را بیافتند.

پس از موسی، خدای تعالی یوشع را پیغمبری داد تا بنی‌اسرائیل را از تیه بیرون بَرَد و

با جباران بلقا* حرب کند. یوشع آنجا را در محاصره گرفت و پادشاه جبار شهر را به همراه بلعام باعور* که در این شهر بود بگرفت و بکشت. او برای اینکه جنگ را بتواند به پایان برد، به خورشید* امر توقف داد (ردّ شمس). قلقشندی (صبح‌الاعشی: ۳۹/۱) به نقل از تواریخ آورده است که هارون بن عمران* و یوشع بن نون برای حضرت موسی نویسندگی می‌کردند.

جزئیات داستان یوشع، به عنوان یکی از اعاظم پیامبران، در ادبیات فارسی مورد توجه شاعران قرار گرفته است:

یوشع بن نون اگر چه نیز وصی بود — همبر هارون نبود یوشع بن نون
(ناصرخسرو: ۴۹۱)

تأویل کن طلب که جهودان را — این قول پند یوشع بن نون است
(ناصرخسرو: ۲۵۷)

هول و خشم یوشعی باید درین ره بدرقه — فقه و فضل یوسفی باید درین ره غمگسار
(سنایی: ۲۱۹)

حال الیاس و یوشع و ذوالکِفل — یافته هر یک از کفایت کِفل
(حدیقه: ۴۲۱)

منابع: بلعمی: ۴۶۷/۱ به بعد و ۵۰۶؛ تفسیر طبری: ۹۵۱/۴؛ قصص [نیشابوری]: ۲۴۰ به بعد؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۰۴؛ آفرینش و تاریخ: ۸۰/۳؛ روضة‌الصفا: ۳۱۷/۱؛ حبیب‌السیر: ۱۰۳/۱؛ قاموس: ۹۷۰؛ لغت‌نامه.

یوم‌البعث ← رستاخیز
یوم‌التّغابُن ← رستاخیز
یوم‌التّناد ← رستاخیز
یوم‌الحساب ← رستاخیز
یوم‌الحشر ← رستاخیز
یوم‌الدّین ← رستاخیز
یوم‌الفصل ← رستاخیز
یوم‌القیامه ← رستاخیز
یوم‌الموعود ← رستاخیز
یوم‌النشور ← رستاخیز
یوم‌فزع‌اکبر ← رستاخیز

یونس /yunos/

یونس بن متّی که در قرآن (انبیاء: ۸۷) ذوالنون (= صاحب ماهی) نیز خوانده شده، از فرزندان هود* پیغامبر بود و مادرش از بنی‌اسرائیل که بر اهل نینوا به رسالت برگزیده شد و بیست سال آنان را به خدای تعالی دعوت کرد. آن قوم فرمان نبردند و او را برنجانیدند و یونس هر چند صبر کرد سود نداشت. سرانجام از خدای خویش بر ایشان عذاب خواست و خود با عیال و کودکان از میان ایشان بیرون شد. آنگاه خدای تعالی ابری سرخ بفرستاد که از آن زبانهٔ آتش* بیرون می‌آمد. مردم نینوا چون ابر بدیدند یونس را طلب کردند و همین که نیافتند دانستند که عذاب آمده است. وقتی قوم یونس را عذاب احاطه کرد، با خدای عتاب کرد و خشمگین برفت (انبیاء: ۸۷) و به کشتی نشست وطوفان به آن رسید. گفتند: از گناه یکی از کشتی‌نشینان است و یونس بدانست که گناهکار است. سه‌بار قرعه زدند و هر بار به نام او در آمد. چون این بدید، خود را به دریا افکند و این هنگام شب بود و یک ماهی* او را بلعید. به روایتی دیگر ماهی بزرگی بر کشتی راه گرفت. درکشتی ملاحی پیر بود و گفت: در میان شما کسی گناهکار است، طلب کنید و بدین ماهی‌دهید تا باز گردد. یونس گفت: من گناهکارم که نپذیرفتند و اهل کشتی یکان یکان خود را بر ماهی عرضه کردند، کس را نپذیرفت. یونس را، به اصرار خود او، به دریا انداختند و ماهی دهان باز کرد و او را فرو برد (صافات: ۱۴۲) و در تاریکی مضاعف شکم ماهی قرار گرفت.

یونس که گناه خویش دانسته بود خدای را تسبیح گفت. قرآن دربارهٔ او می‌گوید: اگر تسبیح خدای نمی‌گفت تا قیامت در شکم ماهی می‌ماند (صافات: ۱۴۴). ماهی با او به سخن درآمد و گفت: مرا فرموده‌اند تا تو را هلاک نکنم؛ هر کجا که خواهی فرود آی. چون با تنی نزار به ساحل افکنده شد خداوند درخت کدویی بر او برویانید که بر او شیر افشاند تا نیروی وی باز گردد. آنگاه خدا او را از گمراهی و تاریکی برهانید و در صفِ پارسایان قرار داد. نوشته‌اند (طبری: ۵۵۸/۲) چون فرشتگان* تسبیح یونس در شکم ماهی بشنیدند، از او شفاعت کردند و خدا بفرمود تا ماهی او را به ساحل افکند.

چون قوم یونس خبر رفتن او بشنیدند همه به سجده افتادند و زاری کردند. حق تعالی عذاب از ایشان بگردانید و توبهٔ ایشان بپذیرفت و یونس را به میان قوم خویش بازگردانید. چون یونس بازآمد، به استقبال او آمدند و شادیها کردند و آن روز به فال نیک گرفتند و سی و یک سال یونس در میان ایشان بماند تا آنگاه که فرمان بیرون رفتن او از این دنیا آمد.

داستان حضرت یونس (ذوالنون) و به ویژه قضیهٔ شگفت‌انگیز رفتن او در دهان

ماهی، در ادبیات فارسی تأثیر وسیعی یافته و به خصوص این ماهی که همچون عصای موسی* مظهر بلعندگی و گرسنه‌چشمی تواند بود، مضامین بدیعی بر قلم شاعران جاری کرده است:

یونان که بوذ مادر یونس زبطن حوت　　یاذی نکرد وکرد ز عصمت جهان به خوذ
(دقیقی: ۹۸)

یونسان تنت را خلعت نمی‌بخشی مبخش　　یوسفان دینت را در چاه و در زندان مکن
(سنایی: ۵۰۷)

یکی خود را به طمع آن به گردون برده چون نمرود
یکی خود را ز بیم آن به آب افکنده چون ذوالنون
(سنایی: ۵۳۸)

من ز بلخ آنچنان شدم به سرخس　　با بلا و عَنا و حسرت و هَمّ
که گنه‌کار یونس بن متی　　به سوی نینوا ز ساحل یَم
(سنایی: ۳۸۲)

یونس به بطن ماهی و یوسف میان چاه　　موسی میان تیه و محمد میان غار
(معزی: ۷۴۱)

مستغرق نعیم وی‌اند اهل هنگ و هوش　　از غم نجات‌یافته چون یونس از نهنگ
(سوزنی: ۶۱)

یونس شنیده‌ام که ز ماهی بلا کشید　　ماهی ندیده‌ام که ز یونس بلا کشید
(مختاری: ۵۹۱)

مشعل یونس و چراغ کلیم　　بزم عیسی و باغ ابراهیم
(خمسه: ۶۸۵)

از دلو یوسفی بجهد آفتاب و چشم　　بر حوت یونسی به تماشا برافکند
(خاقانی: ۱۳۶)

چون ماهی ار بریده‌زبانی دلت بجاست　　دل در تو یونسی است زبان‌دان صبحگاه
(خاقانی: ۳۷۵)

ماهی چو صدف گرش فرو خورد　　چون یونسش از دهان برافکند
(خاقانی: ۵۰۹)

چون یوسف از دلو آمده در حوت چون یونس شده
از حوت دندان بسته بر خاک غبرا ریخته
(خاقانی: ۳۷۹)

قرص خورشید در سیاهی شد　　یونس اندر دهان ماهی شد
(سعدی: ۴۸)

وقتی است خوش آن را که بود ذکر تو مونس　　ور خود بود اندر شکم حوت چو یونس
(سعدی: ۱۸۷)

یوسف ار بر رشتهٔ مهرش نکردی اعتصام　　یونس ار بر درگه قربش نجستی اقتراب
تا ابد آن یک نمی‌آمد برون از بطن حوت　　تا قیامت آن یکی بودی به زندان عذاب
(قاآنی: ۵۷)

منابع: طبری: ۵۵۵/۲ به بعد؛ تفسیر برعشر: ۲۰۹؛ تفسیر طبری: ۶۸۴/۳؛ مجمل‌التواریخ والقصص: ۲۲۱؛ قصص [نیشابوری]: ۲۴۶؛ قصص [نجار]: ۳۵۳؛ تحقیق در تفسیر ابوالفتوح: ۳۷۱/۳؛ بلعمی: ۸۴۴/۲؛ آفرینش و تاریخ: ۹۳/۳؛ فصوص: ۱۶۷ و ۳۵۵؛ منطق‌الطیر: ۳۰۴؛ معجم‌الالفاظ: ۳۹۸/۲؛ روضة‌الصفا: ۳۹۷/۱؛ اسرارنامه: ۴۰۹؛ ثمارالقلوب: ۴۳؛ مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی: ۱۷۱؛ اعلام قرآن: ۶۶۶؛ قاموس: ۹۷۶؛ جلال ستاری، «رموز قصه از دیدگاه‌روان‌شناسی»، هنر و مردم، آبان ۱۳۵۰: ۳۲/۱۰۹؛ عبدالرسول خیام‌پور، «یوسف و زلیخا»، ن.د.ا.ت.: ۲۲۱/۱۰ و ۴۱۸؛ لغت‌نامه.

یهموث، نام گاوی که ماهیِ زمین بر پشت یا سر شاخ او قرار دارد ← ماهی؛ گاو

یَهوَه /yahva/

یَهوَه یا یَهووَه (yahova) به زبان عبری در تورات برای اسم بزرگ خدای یکتا به کار رفته و به اعتقاد برخی (فروغ مَزدیَسنا: ۳۱) از کلمهٔ «اهورا»ی ایرانی گرفته شده است. این کلمه از آغاز نام خدای مطلق نبود بلکه پیش از زمان حضرت موسی* بنی‌اسرائیل او را در رأس سه گروه نیمه‌خدایان (کروبیون، صرافیون و الوهیون) می‌دانستند.

برای این کلمه معانی متعدد، از قبیل «منم که منم»، «هستم آن که هستم» و ... آورده‌اند که اغلب بر سَرمَدیّت و ابدیّت دلالت می‌کند.

در شعر معاصر فارسی، به ندرت، به نام یهوه (خدای یهودیان) اشاره شده است:

شاید که چشم ستاره‌ای به شهادت
در میان این هیاکل نیمی از رنج و نیمی ازمرگ
که در گذرگاهِ رؤیای ابلیس به خلاءِ جاودانه پیوسته‌اند
تصویری چنان بتوان یافت
که شباهتی از یهوه
به میراث برده باشد.　　(شاملو، آیدا در آینه: ۲۵)

یهوه مشرق را به رودخانه داد
و شنبه را به بیکاران
هر هفت روز هفته حراج است. (طاهره صفارزاده، حرکت و دیروز: ۱۰۵)

منابع: قاموس: ۹۸۶؛ لغت‌نامه؛ فرهنگ فارسی: اعلام.

ییم، یم ← جمشید

فهرست الفبایی منابع و مراجع

آتشکدهٔ آذرگشسب: حسن انوری، تهران، ۱۳۴۱.

آثارالباقیه[1]: ابوریحان بیرونی، الآثارالباقیه عن‌القرون‌الخالیه، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۲.

آثارالبلاد: زکریا بن محمد بن محمود القزوینی، آثارالبلاد و اخبارالعباد، بیروت، ۱۳۸۰ ق. / ۱۹۶۰ م.

آداب‌الحرب و الشجاعه: فخرالدین مبارک‌شاه، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶.

آفرینش زیانکار: آرتور کریستن‌سن، ترجمهٔ احمد طباطبایی، تبریز، مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.

آفرینش و تاریخ: محمد بن طاهر مقدسی، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.

آناهیتا: ابراهیم پورداوود، به کوشش مرتضی گرجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳.

آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی: سوزان گویری، تهران، جمال‌الحق، ۱۳۷۵.

آنندراج (فرهنگ جامع فارسی): محمد پادشاه (متخلص به شاد)، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران، خیام، ۷ج، ۱۳۵۵.

آیین اساطیری «وَر» (پیشینهٔ سوگند در ایران و جهان): جواد رسولی، تهران، سروش، ۱۳۷۷.

---

۱. در این فرهنگ، برای رعایت اختصار، گاه عنوان بعضی کتابها و مراجع، در داخل متن و نیز در منابع انتهای هر مدخل، به صورت «کوته‌نوشت» آمده‌اند. مثلاً عنوان کتاب: الآثارالباقیه عن‌القرون‌الخالیه از ابوریحان بیرونی، به صورت آثارالباقیه آمده است. بنابراین، برای آسان‌یابی منابع، در این فهرست ابتدا عنوان «کوته‌نوشتِ» این گروه از منابع، سپس نام مؤلف و آنگاه عنوان کامل کتاب و دیگر مشخصات آن، از جمله نام مترجم، مصحح، محل نشر، نام ناشر و تاریخ نشر آمده‌اند. در مورد کتابهایی که عنوان کامل آنها در داخل متن و نیز در منابع انتهای هر مدخل آمده‌اند، از این قاعده پیروی نشده است و ابتدا عنوان کتاب، سپس نام مؤلف و آنگاه نام مترجم و دیگر مشخصات کتاب‌شناسی آمده‌اند. در مورد دیوان شمرا، چون نام شاعر عنوان قرار گرفته است، از تکرار نام او صرف‌نظر شده است.

آیین زروانی (مکتب فلسفی ـ عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان): مسعود جلالی مقدم، تهران، ۱۳۷۲.

آیین شاهنشاهی ایران: ذبیح‌الله صفا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.

آیین شهریاری در ایران (بر بنیاد شاهنامهٔ فردوسی): علیقلی اعتمادمقدم، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۰.

آیین شهریاری در شرق: ساموئل ک. ادی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.

آیین میترا: مارتن ورمازرن، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران، دهخدا، ۱۳۴۵.

آیینها و افسانه‌ها: جی.سی. کویاجی، آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، تهران، جیبی، ۱۳۵۳.

آیینهای نوروزی: مرتضی هنری، تهران، ۱۳۵۳.

آینه در شعر فرخی و سعدی و حافظ: ریکاردو زیپولی، تهران، فردوس، ۱۳۶۶.

ابن یمین: دیوان ابن یمین فریومدی، به تصحیح و اهتمام حسینعلی باستانی راد، تهران، سنایی، ۱۳۴۴.

الابنیه: موفق‌الدین ابومنصور علی‌الهروی، الابنیه عن حقائق‌الادویه، به تصحیح احمد بهمنیار، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶.

احادیث مثنوی: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۴۷.

اخبارالطّوال: ابوحنیفه احمد بن داوود دینوری، ترجمهٔ صادق نشأت، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.

اخبار ایران، ابن اثیر، اخبار ایران از الکامل ابن اثیر، ترجمهٔ محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱، ۱۳۴۹.

ادیان و مکتبهای فلسفی هند: داریوش شایگان، تهران، امیرکبیر، ۲ج، ۱۳۵۶.

ادیب‌الممالک: دیوان ادیب‌الممالک فراهانی، به تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، فروغی، ۱۳۵۵.

ارداویرافنامه: زرتشت بهرام پژدو، ارداویرافنامهٔ منظوم، به تصحیح رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۴۳.

ارداویرافنامه یا بهشت و دوزخ در آیین مَزدیَسنا: متن پهلوی، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۲.

از خشت تا خشت: محمود کتیرایی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

ازرقی: دیوان ازرقی هروی، تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۶.

اژدها در اساطیر ایران: منصور رستگار فسایی، شیراز، دانشگاه شیراز، ۱۳۶۵.

اساس اشتقاق: پاول هرن (و) هاینریش هوبشمان، اساس اشتقاق فارسی، ترجمه و تنظیم با نقل شواهد فارسی و پهلوی، از جلال خالقی مطلق، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶.

اساطیر ایران: مهرداد بهار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.

اساطیر ایرانی: ا.جی. کارنوی، ترجمهٔ احمد طباطبایی، تبریز، اپیکور، ۱۳۴۱.

اساطیر یونان و روم: سعید فاطمی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

اسرارنامه: فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح صادق گوهرین، تهران ۱۳۳۸.

اسطورهٔ زال: محمد مختاری، تهران، آگه، ۱۳۶۹.

اسکندرنامهٔ منثور: روایت کالیستنس دروغین، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.

اسکندرنامهٔ نظامی: به کوشش حسین پژمان بختیاری، تهران، پگاه، ۱۳۷۰.

اسلام در ایران: پطروشفسکی، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۴.

اشعار پراکندهٔ قدیمترین شعرای فارسی‌زبان (از حنظلهٔ بادغیسی تا دقیقی، به غیر از رودکی)، با تصحیح، مقابله، ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به کوشش ژیلبر لازار، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۲ج، ۱۳۳۲.

اصحاب کهف: محمد توفیق الحکیم، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۶.

اصول کافی: محمد بن یعقوب کلینی، مترجم جواد مصطفوی، تهران، علمیهٔ اسلامیه، ۱۳۴۴.

الاعلام: خیرالدین زرکلی، بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۶.

اعلام قرآن: محمد خزایلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۱.

اغانی: ابوالفرج اصفهانی، کتاب‌الاغانی، بیروت.

افریقا: یولی بایر، افریقا، افسانه‌های آفرینش، ترجمهٔ ژ.آ. صدیقی، تهران، عطایی، ۱۳۵۴.

افسانهٔ خدایان (تاریخچهٔ مختصر میتولوژی یونان و تأثیر آن در ادب و هنر جهان): شجاع‌الدین شفا، تهران، گوتنبرگ.

افسانه‌های تبای: سوفوکلس، ترجمهٔ شاهرخ مسکوب، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲.

افسانه‌های دینی در مصر قدیم: موسی جوان، تهران، ۱۳۴۳.

اقبال: کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، با مقدمه و شرح احوال و تفسیر کامل از احمد سروش، تهران، سنایی، ۱۳۴۳.

الفهرست: ابن ندیم، ترجمهٔ محمدرضا تجدد، تهران، ۱۳۴۶.

الواح بابل: ادوارد شی‌یرا، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۱.

الهی‌نامه: عطار نیشابوری، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۳۹.

امثال و حِکَم: علی‌اکبر دهخدا، تهران، امیرکبیر، ۴ج، ۱۳۵۲.

الانسان: عزیزالدین نَسَفی، کتاب الانسان الکامل، با تصحیح و مقدمهٔ فرانسویِ ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۱ ش. / ۱۹۶۲ م.

انسان و سمبولهایش: جوزف هندرسن، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۵۷.

انوارالتنزیل: عبدالله بن عمر بیضاوی، انوارالتنزیل و اسرارالتأویل (تفسیر بیضاوی).

انوری: دیوان انوری، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲ج، ۱۳۳۴ـ۱۳۴۰.

اورفهٔ سیاه: ژان پل سارتر، ترجمهٔ مصطفی رحیمی، تهران، رَز، ۱۳۵۴.

ایران باستان [پیرنیا]: حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، تهران، ۱۳۴۲.

ایران باستان [موله]: م. موله، ترجمهٔ ژاله آموزگار، تهران، دانشگاه تهران، حبیبی، ۱۳۵۶.

ایران در زمان ساسانیان: آرتور کریستن‌سن، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، امیرکبیر.

ایران‌ویج: بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.

بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام: حسن امین، تهران، میرکسری، ۱۳۷۸.

بازگشت: علی شریعتی، تهران، حسینیهٔ ارشاد.

بازنامه: علی بن احمد نسوی، تصحیح علی غروی، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.

بتهای ذهنی و خاطرهٔ ازلی: داریوش شایگان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.

بتهای عرب (ترجمهٔ الاصنام کلبی): یوسف قضایی، تهران، عطایی، ۱۳۴۸.

بحارالانوار: محمدباقر مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق. / ۱۹۸۳ م.

برگهایی در آغوش باد: غلامحسین یوسفی، تهران، توس، ۲ج، ۱۳۵۶.

برمکیان: مک لوسین، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۵.

برهان: محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران، ابن سینا، چاپ دوم، ۵ج، ۱۳۴۲.

بلعمی: ابوعلی محمد بن محمد بن بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، زوار، چاپ دوم، ۲ج، ۱۳۵۳.

بلوهر و بوذاسف به روایت محمدباقر مجلسی: تحقیق و بررسی ابوطالب میرعابدینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵.

بنیاد نمایش در ایران: ابوالقاسم جنتی عطایی، تهران، صفی‌علیشاه، چاپ دوم، ۱۳۵۶.

بودا، آیین زندگانی: ع. پاشایی، تهران، مروارید، ۱۳۴۷.

بوستان سعدی: تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹.

بهار: دیوان اشعار محمدتقی بهار، تهران، ۲ج، ۱۳۳۵ـ۱۳۳۶.

به سوی سیمرغ: نعمت‌الله قاضی، تهران، ۱۳۴۳.

بهمن‌نامه: ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ویراستهٔ رحیم عفیفی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
پروین: دیوان پروین اعتصامی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۳۳.
پژوهشهایی در شاهنامه: ج.ک. کویاجی، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، اصفهان، زنده‌رود، ۱۳۷۱.
پژوهشی در اساطیر ایران: مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۶۲.
پیامبران و شاهان: حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک‌الارض و الانبیا)، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
پیوند عشق میان شرق و غرب: جلال ستاری، تهران، ۱۳۵۴.
التاج: ابوعثمان عمرو بن بحرالجاحظ، التاج فی اخلاق‌الملوک، ترجمهٔ حبیب‌الله نوبخت، تهران، ۱۳۳۲.
تاریخ ادبیات فارسی: هرمان اته، ترجمهٔ صادق رضازادهٔ شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
تاریخ ادبی ایران: ادوارد براون، ترجمهٔ علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۵.
تاریخ بخارا: ابوبکر جعفر النرشخی، ترجمهٔ ابونصر قباوی، تصحیح و تحشیهٔ محمدتقی مدرس رضوی، تهران، توس، ۱۳۶۳.
تاریخ بیهق: ابوالحسن علی بن زید بیهقی، تصحیح احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷.
تاریخ بیهقی: ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۶.
تاریخ جدید یزد: احمد بن حسین بن علی کاتب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷.
تاریخچهٔ بیرق: حمید نیّرنوری، تاریخچهٔ بیرق ایران و شیر و خورشید، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.
تاریخ سیستان: به تصحیح محمدتقی بهار، تهران، زوّار، ۱۳۱۴.
تاریخ گزیده: حمدالله مستوفی، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
تاریخ و فرهنگ: مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.
تاریخ و فرهنگ ایران: محمد محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال، تهران، ۴ج، توس، ۱۳۷۲ـ۱۳۷۹.
تحفهٔ حکیم مؤمن یا تحفة‌المومنین: محمد مؤمن حسینی طبیب، با مقدمهٔ محمود نجم‌آبادی، تهران، مصطفوی، ۱۳۳۸.
تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی: عسکر حقوقی، تهران، دانشگاه تهران، ۳ج، ۱۳۴۸.
تحلیل هفت‌پیکر: محمد معین، تحلیل هفت‌پیکر نظامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
تذکرةالاولیا: فریدالدین عطار نیشابوری، به سعی و اهتمام و تصحیح رنولد آلن نیکلسون، لیدن، ۲ج،

۱۹۰۵ م.
تذکرهٔ شعرای کشمیر: حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۳۴۶.
التصفیه: قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی، التصفیه فی احوال‌المتصوفه (صوفی‌نامه)، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
التعریفات: سید شریف علی بن محمد الجرجانی، کتاب‌التعریفات، به ضمیمهٔ رسالهٔ اصطلاحات رئیس الصوفیه وارده در فتوحات مکیه، مصر، ۱۳۰۶ ق.
تعلیقات دیوان خاقانی ← خاقانی.
تفسیر ابوالفتوح رازی: به تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، علمی، ۱۰ج، ۱۳۲۵.
تفسیر امام فخر رازی (مفاتیح‌الغیب، معروف به تفسیر کبیر): فخرالدین رازی، تهران.
تفسیر اوستا: جیمز دارمستتر، تفسیر اوستا و ترجمهٔ گاتاها، ترجمه و تحشیهٔ موسی جوان، تهران، ۱۳۴۸.
تفسیر بر عُشر: تفسیر بر عُشری از قرآن مجید، به تصحیح جلال متینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
تفسیر حدایق‌الحقایق: معین‌الدین فراهی هروی، به کوشش جعفر سجّادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
تفسیر سورآبادی: ابوبکر عتیق نیشابوری، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، نشر نو، ۱۳۸۱.
تفسیر سورهٔ یوسف: احمد بن محمد بن زید طوسی، تصحیح محمد روشن، تهران، ۱۳۴۵.
تفسیر شریف لاهیجی: بهاءالدین محمد بن شیخ علی شریف لاهیجی، تهران، علمی، ۱۳۴۰.
تفسیر صافی: ملا محسن فیض کاشانی، تهران، چاپ سنگی.
تفسیر طبری: محمد بن جریر طبری، ترجمهٔ تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران، دانشگاه تهران، ۷ج، ۱۳۳۹ـ۱۳۴۴.
تفسیر قرآن پاک: به اهتمام علی رواقی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
تفسیر کبیر ← تفسیر امام فخر رازی.
تفسیر کمبریج: تفسیر قرآن مجید (بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج)، به تصحیح جلال متینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۲ج، ۱۳۴۹.
تفسیر گازر (جلاءالاذهان و جلاءالاحزان): ابوالمحاسن الحسین بن الحسن الجرجانی، به تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، ۱۰ج، ۱۳۳۷.
التفهیم: ابوریحان محمد بن احمد بیرونی، التفهیم لاوایل صناعةالتنجیم، به تصحیح و مقدمه و شرح حواشیِ جلال همایی، تهران، ۱۳۱۸.
تقویم‌البلدان: ابوالفداء، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
تقویم و تاریخ در ایران: ذبیح بهروز، تهران، ۱۳۳۱.

تلمود: کهن گنجینه‌ای از تلمود، ترجمهٔ امیر فریدون گرگانی، تهران، ۱۳۵۰.
تمدن ایرانی: هانری ماسه، ترجمهٔ جمشید بهنام.
تو را ای کهن بوم و بر: مهدی اخوان ثالث، تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران، مروارید، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
ثمارالقلوب: ابومنصور ثعالبی نیشابوری، ثمارالقلوب فی‌المضاف و المنسوب، قاهره، ۱۳۲۶ ق. /۱۹۰۸ م.
جادهٔ ابریشم: علی مظاهری، ترجمهٔ ملک ناصر نوبان، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
جام جهان‌بین: محمدعلی اسلامی ندوشن، تهران، ۱۳۴۹.
جامع‌الاسرار: حیدر آملی، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، با تصحیحات و مقدمهٔ عربی و فرانسه از عثمان اسماعیل یحیی و هنری کربین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷ ش./۱۹۶۹ م.
جبلی: دیوان عبدالواسع جبلی، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
جستاری چند در فرهنگ ایران: مهرداد بهار، تهران، فکر روز، چاپ سوم، ۱۳۷۶.
جستاری در اساطیر ایران: مهرداد بهار، تهران، توسن، پارهٔ نخست، ۱۳۶۲.
جمال‌الدین اصفهانی: دیوان کامل جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، ۱۳۲۰.
جولة فی‌الشاهنامة الفردوسی: امین عبدالمجید بدوی، مصر، ۱۹۷۱.
جهان فَروَری (بخشی از فرهنگ ایران کهن): بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
جهانگشا: علاءالدین عطا ملک بن بهاءالدین محمد بن محمدالجوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، ۳ج، ۱۹۱۱ م.
جهانگیری: میر جمال‌الدین حسین بن فخرالدین حسن انجوی شیرازی، فرهنگ جهانگیری، ویراستهٔ رحیم عفیفی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۳ج، ۱۳۵۱ـ۱۳۵۴.
چهارمقالهٔ عروضی: نظامی عروضی، تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، تهران، زوّار، ۱۳۳۳.
چهرهٔ مسیح در ادبیات فارسی: قمر آریان، تهران، معین، ۱۳۶۹.
حافظ: دیوان خواجه شمس‌الدین محمدحافظ شیرازی، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوّار ۱۳۱۰.
حبیب‌السیر: خواند میر، حبیب‌السیر فی اخبار افرادالبشر، با مقدمهٔ جلال همایی، تهران، ۱۳۳۳.
حَج: علی شریعتی، تهران، حسینیهٔ ارشاد، ۱۳۵۰.
حکایت همچنان باقی است: علی‌اصغر حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۵۵.

حماسهٔ داد: ف. م. جوانشیر، تهران، ۱۳۵۹.
حماسه‌سرایی: ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۳.
حماسهٔ گیل‌گمش: ن.ک. ساندرز، ترجمهٔ اسماعیل فلزی، تهران، هیرمند، ۱۳۷۶.
حماسهٔ ملّی ایران: تئودور نولدکه، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۷.
حیاةالحیوان: کمال‌الدین دمیری، حیاةالحیوان‌الکبری، تهران، ۲ج، ۱۳۶۸.
حیاةالقلوب (در قصص و احوالات پیغمبران عظام و اوصیا): محمدباقر مجلسی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
الحیوان: ابوعثمان عمروبن بحرالجاحظ، کتاب الحیوان، ۱۳۲۵ ق.
خاتون هفت قلعه: محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۷.
خاقانی: دیوان خاقانی شروانی، تصحیح ضیاءالدین سجادی، تهران، زوّار، ۱۳۳۸.
خُرده اوستا: گزارش ابراهیم پورداوود، بمبئی، ۱۳۱۰.
خط سوم: ناصرالدین صاحب‌الزمانی، تهران، عطایی، ۱۳۵۱.
خمسه: کلیات خمسهٔ نظامی گنجه‌ای، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۵۱.
خواجو: دیوان اشعار خواجوی کرمانی، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۳۶.
خیاو یا مشکین‌شهر: غلامحسین ساعدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
داراب‌نامهٔ طرطوسی: ابوطاهر محمد بن حسن بن موسی الطرطوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲ج، ۱۳۵۶.
داستان داستانها: محمدعلی اسلامی ندوشن، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
داستانهای ایران باستان: احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۳۷.
داستانهای شاهنامه: احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
داستان یک روح (شرح و متن بوف کور صادق هدایت): سیروس شمیسا، تهران، فردوس، ۱۳۷۱.
دا.فا.: دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران، فرانکلین ـ جیبی، ۳ج، ۱۳۴۵ـ۱۳۷۴.
دانشنامهٔ ایران و اسلام: احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۰ج، ۱۳۵۴ـ۱۳۵۷.
دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی: به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، دوستان (و) ناهید، ۱۳۷۷.
دانشنامهٔ مَزدیَسنا (واژه‌نامهٔ توضیحی آیین زرتشت): جهانگیر اوشیدری، تهران، نشر مرکز، ۴ ج، ۱۳۷۱.
دایرةالمعارف بستانی: بطرس البستانی، بیروت، ۱۱ جزو، ۱۸۷۶ـ۱۹۰۰ م.
درختان و درختچه‌های ایران: حبیب‌الله ثابتی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.
درخت شاهنامه: مهدخت پورخالقی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۱.

در کوچه باغهای نشابور: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، رَز، چاپ اول، ۱۳۵۱.
درّهٔ نادره (تاریخ عصر نادرشاه): میرزامهدی استرآبادی، به اهتمام جعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
دو گفتار دربارهٔ خنیاگری و موسیقی ایران: مری بویس (و) هنری جورج فارمر، ترجمهٔ بهزادباشی، تهران، آگاه، ۱۳۶۸.
ده هزار مثَل فارسی: ابراهیم شکورزاده، مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۲.
دیار شهریاران: احمد اقتداری، تهران، انجمن آثار ملی، ۲ج، ۱۳۵۳ـ۱۳۵۴.
دیانت: کار بای (و) ج.ب. اسموسن (و) مری بویس، دیانت زردشتی، ترجمهٔ فریدون وهمن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
دیدار با سیمرغ: تقی پورنامداریان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۴.
دین قدیم ایرانی: هاشم رضی، تهران، ج۱، ۱۳۴۳.
دینوری ← اخبارالطّوال
دیوان عثمان مختاری ← مختاری
دیوان قدسی مشهدی ← قدسی مشهدی
دیوان کلیم همدانی ← کلیم همدانی
دیوان منوچهری (تعلیقات) ← منوچهری.
ذوالقرنین یا کورش کبیر: ابوالکلام آزاد، ترجمهٔ محمدابراهیم باستانی پاریزی.
رسایل حروفیه: فضل‌الله حروفی، مجموعهٔ رسایل حروفیه، به تصحیح و اعتنای کلمنت هوار، با دیلی در بیان عقاید حروفیه، از قلم رضا توفیق، مشهور به فیلسوف رضا، لیدن، بریل، ۱۳۲۷ق.
رمزهای زنده‌جان: مونیک دو بوکور، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
روان‌کاوی آتش: گاستون باشلار، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، توس، ۱۳۶۴.
روان‌کاوی و ادبیات، دو متن، دو انسان: حورا یاوری، تهران، نقش تاریخ ایران، ۱۳۷۴.
روایات داراب هرمزدیار: رستم اون وآلا، بمبئی، ۱۳۱۸.
روض‌الجنان: حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری، روض‌الجِنان و روح‌الجَنان فی تفسیرالقرآن، مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۲۰ج، ۱۳۷۸.
روضةالتسلیم: خواجه نصیرالدین طوسی، تصورات یا روضةالتسلیم، تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران، جامی، ۱۳۶۳.
روضةالصفا: میرخواند، روضةالصفا فی سیرةالانبیاء و الملوک و الخلفاء، تهران، ۱۳۳۸.
الرّوضة من‌الکافی: محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۴۸.

ری باستان: حسین کریمان، تهران، انجمن آثار ملی، ۲ج، ۱۳۴۵ـ۱۳۴۹.
ریحانةالادب: محمدعلی مدرس تبریزی، تهران، طبع کتاب، ۱۳۳۵.
زادالمعاد: محمدباقر مجلسی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۱.
زرتشت و جهان غرب: ژ. دوشن گیمن، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۰.
زروان، سنجش زمان در ایران باستان: فریدون جنیدی، تهران، بنیاد نیشابور، ۱۳۵۸.
زنان در شاهنامه: طلعت بصاری، تهران، دانش‌سرای عالی، ۱۳۵۰.
زندگی و مرگ پهلوانان: محمدعلی اسلامی ندوشن، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸.
زند و هومن‌یَسن (بهمن‌یَشت، مسئلهٔ رجعت و ظهور در آیین زرتشت): به کوشش صادق هدایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۲.
سبک خراسانی در شعر فارسی: محمدجعفر محجوب.
سبک‌شناسی: محمدتقی بهار، تهران، کتابهای پرستو، ۱۳۴۹.
سخنی چند دربارهٔ شاهنامه: عبدالحسین نوشین، تهران، گوتنبرگ.
سرچشمهٔ پیدایش چلیپا: ا. نیهارت، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۵.
سرزمین هند: علی‌اصغر حکمت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
سرگذشت منصور حلّاج: عباس گلجان، تهران، ۱۳۵۴.
سر و ته یک کرباس: محمدعلی جمال‌زاده، تهران، ۱۳۲۳.
سروش: دیوان شمس‌الشعرا سروش اصفهانی، با مقدمهٔ جلال‌الدین همایی، به اهتمام جعفر محجوب، تهران، ۲ج، ۱۳۴۰.
سعدی: کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
سعدی‌نامه: محمد قزوینی (ضمیمهٔ مجلهٔ تعلیم و تربیت)، ۱۳۱۶.
سفرنامهٔ ابن بطوطه: ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، آگاه، ۲ج، ۱۳۶۱.
سفینةالبحار: عباس قمی، سفینةالبحار و مدینةالحکمة والاثار، تهران، عابدی، ۲ج.
سلمان ساوجی: دیوان سلمان ساوجی، با مقدمهٔ تقی تفضلی، به اهتمام منصور مشفق، تهران، ۱۳۳۶.
سمبولها (کتاب اول، جانوران): گرترود جابز، ترجمه و تألیف محمدرضا بقاپور، تهران، ۱۳۷۰.
سنایی: دیوان سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۱.
سوزنی: دیوان سوزنی سمرقندی، تصحیح ناصرالدین شاه‌حسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۸.
سوشیانت: م. اورنگ، تهران، ۱۳۴۲.
سوگ: شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
سوگند در زبان و ادب فارسی: حسین کیانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

سیرت رسول‌الله: ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحق بن محمد همدانی، به تصحیح اصغر مهدوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۲ج.

سیر حکمت در اروپا: محمدعلی فروغی، تهران، زوّار، ۱۳۳۴.

سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران: علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران، مبتکران، ۱۳۷۲.

سیمرغ و سی‌مرغ: علینقی منزوی، تهران، سحر، ۱۳۵۹.

شاهنامه: شاهنامهٔ فردوسی (سلسله آثار ادبی ملل خاور)، تحت نظر ا. برتلس و ...، مسکو، ۹ج. ۱۹۶۳ـ۱۹۷۱.

شاهنامهٔ بخ: شاهنامهٔ فردوسی، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، بروخیم، ۵ج، ۱۳۱۳ـ۱۳۱۵.

شاهنامه‌شناسی (مجموعهٔ گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث دربارهٔ شاهنامه در استان هرمزگان): تهران، بنیاد شاهنامهٔ فردوسی، ۱۳۵۷.

شاهنامهٔ فردوسی و فلسفهٔ تاریخ ایران: مرتضی ثاقب‌فر، تهران، قطره، ۱۳۷۷.

شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۰.

شرح بر ترکیب‌بند جمال‌الدین (محمدبن عبدالرزاق در ستایش پیامبر): محمد دامادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

شرح بیست باب (منسوبات کواکب): ملا مظفر گنابادی (بدون تاریخ چاپ و شمارهٔ صفحه).

شرح سودی بر بوستان: ترجمه و تحشیهٔ اکبر بهروز، تبریز، ۱۳۵۲.

شرح شطحیات: روزبهان بقلی شیرازی، به تصحیح و مقدمهٔ فرانسوی از هنری کربین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۴ ش. / ۱۹۶۶ م.

شرح قصیدهٔ ترساییه: ولادیمیر مینورسکی، ترجمهٔ عبدالحسین زرین‌کوب، تبریز، ۱۳۴۸.

شرح گلشن راز: محمد لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران، محمودی، ۱۳۳۷.

شرح مثنوی شریف: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، دانشگاه تهران.

شرح مشکلات انوری: شرح لغات و مشکلات دیوان انوری ابیوردی، جعفر شهیدی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۷.

شعر من: نیما یوشیج، تهران، جوانه.

شعوری: حسن زنده‌شعار، فرهنگ شعوری یا لسان‌العجم، استانبول، ۱۲۷۶.

شمس: جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)، کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات و حواشیِ بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، دانشگاه تهران، ۹ج، ۱۳۳۶ـ۱۳۴۶.

شناخت و تاریخ ادیان: علی شریعتی، تهران، دیبا، ۱۳۵۶.

شهادت: علی شریعتی، تهران، حسینیهٔ ارشاد، ۱۳۵۰.

شیطان در ادبیات و ادیان: محمدرسول فرهنگ‌خواه، تهران، ۱۳۵۵.
صائب: کلیات صائب تبریزی، با مقدمه و شرح حال به قلم امیری فیروزکوهی، تهران، خیام، ۱۳۳۶.
صحاح‌الفرس: محمد بن هندوشاه نخجوانی، به اهتمام عبدالعلی طاعتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.
طبری: محمد بن جریر طبری، ترجمهٔ تاریخ طبری، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
ظرایف: محمد آبادی باویل، ظرایف و طرایف یا مضاف و منسوبهای شهرهای اسلامی و پیرامون، تبریز، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۵۷.
ظهیر: دیوان ظهیرالدین فاریابی، تصحیح و تحقیق و توضیح امیرحسن یزدگردی، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۱.
ظهیر: دیوان ظهیر فاریابی، به کوشش تقی بینش، مشهد، باستان، ۱۳۳۷.
عجایب [طوسی]: محمد بن محمود بن احمد طوسی، عجایب‌المخلوقات، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
عجایب [فارسی]: زکریا محمد بن محمود قزوینی، عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات، به تصحیح و مقابلهٔ نصرالله سبوحی، تهران.
عجایب [قزوینی]: عجایب‌المخلوقات، مصر، چاپ سوم، ۱۳۷۶ ق. / ۱۹۵۶ م.
عراقی: کلیات عراقی، به اهتمام سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸.
عطار: دیوان غزلیات و قصاید عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۱.
عقاید و آداب و رسوم و فرهنگ عامهٔ مردم خراسان: ابراهیم شکورزاده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
عنصری: دیوان عنصری، به اهتمام یحیی قریب، تهران، ۱۳۲۳.
غررالسیر: ثعالبی نیشابوری، تاریخ غررالسیر، المعروف به کتاب غرر اخبار ملوک‌الفرس و سیرهم، تهران، افست، ۱۹۶۳ م.
غیاث‌اللغات: غیاث‌الدین محمدبن جلال‌الدین بن شرف‌الدین رامپوری، کانپور، مطبعهٔ مجیدی.
فرخ‌نامه: ابوبکر مطهری جمالی یزدی، فرخ‌نامهٔ جمالی، به تصحیح ایرج افشار، تهران، فرهنگ ایران‌زمین، ۱۳۴۶.
فرخی: دیوان فرخی سیستانی، به اهتمام محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵.
فرخی سیستانی: غلامحسین یوسفی، مشهد، باستان، ۱۳۴۱.
فرخی یزدی: دیوان فرخی یزدی، با تصحیح و مقدمهٔ حسین مکی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
فرّ در شاهنامه: علیقلی اعتمادمقدم، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۰.
فردوس‌المرشدیه: محمد بن عثمان، فردوس‌المرشدیه فی اسرارالصمدیه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۳.

فروغ مزدیسنا: کیخسرو شاهرخ کرمانی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۴۰.
فرهنگ اساطیر یونان: ف. ژیران، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
فرهنگ اساطیر یونان و روم: پیر گریمال، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، دانشگاه تهران، ۲ج، ۱۳۴۱.
فرهنگ اشعار حافظ: احمد علی رجایی، تهران، ۱۳۴۰.
فرهنگ اصطلاحات ادبی: سیماداد، تهران، مروارید، چاپ اول، ۱۳۷۱.
فرهنگ اصطلاحات نجومی: ابوالفضل مصفّی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
فرهنگ انجمن آرا: رضاقلی هدایت طبرستانی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، به اهتمام عبدالله منشی طبری، تهران، ۱۲۸۸ ق.
فرهنگ ایران باستان: ابراهیم پورداوود، تهران، دانشگاه تهران، بخش نخست، ۱۳۵۵.
فرهنگ تلمیحات: محمدحسین محمدی، فرهنگ تلمیحات شعر معاصر، تهران، میترا، ۱۳۴۷.
فرهنگ علوم عقلی: جعفر سجادی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۱.
فرهنگ فارسی: محمد معین، تهران، امیرکبیر، ۶ج، ۱۳۵۶.
فرهنگ لغات عامیانه: محمدعلی جمال‌زاده، تهران، ۱۳۴۱.
فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی (با شرح اعلام و مشکلات دیوان): ضیاءالدین سجادی، تهران، زوّار، ۲ج، ۱۳۴۷.
فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی: صادق گوهرین، تهران، دانشگاه تهران.
فرهنگ نامهای اوستا (فرهنگ اعلام اوستا): هاشم رضی، تهران، فروهر، ۳ج، ۱۳۴۶.
فرهنگ نامهای شاهنامه: منصور رستگار فسایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۲ج، ۱۳۶۹.
فرهنگنامهٔ ادبی: فرهنگنامهٔ ادبی فارسی، به سرپرستی حسن انوشه، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
فرهنگنامهٔ جانوران: منیژهٔ عبداللهی، فرهنگنامهٔ جانوران در ادب فارسی، تهران، پژوهنده، ۲ج، ۱۳۸۱.
فرهنگنامهٔ قرآنی: محمدجعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۵ج، ۱۳۷۲.
فرهنگ نفیسی: علی‌اکبر نفیسی (ناظم‌الاطبّاء)، با مقدمهٔ محمدعلی فروغی، تهران، خیام، ۵ج.
فرهنگ نگاره‌ای نمادها (در هنر شرق و غرب): جیمز هال، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۰.
فرهنگ نمادها: ژان شوالیه (و) آلن گربران، ترجمه و تحقیق سودابه فضایلی، تهران، جیحون، ۱۳۷۸.
فرهنگ و تمدن ایران: علیقلی محمودی بختیاری، زمینهٔ فرهنگ و تمدن ایران (نگاهی به اساطیر)، تهران، دفتر یکم، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
فریدالدین عطار نیشابوری و کتابه منطق الطیر: احمد ناجی القیسی، بغداد، ۱۳۸۸ق.

فصوص: محی‌الدین ابن‌عربی، فصوص‌الحکم، و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، مصر، ۱۳۶۵ ق.
فهرست مقالات فارسی: ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران (و) علمی فرهنگی، ۵ج، ۱۳۴۰ـ۱۳۷۴.
فهرست نسخه‌های خطی فارسی: احمد منزوی، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای شرق، ۶ج، ۱۳۴۹.
فی ظلال‌القرآن: محمدقطب، بیروت، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ق.
قاآنی: دیوان حکیم قاآنی شیرازی، با تصحیح و مقدمهٔ محمدجعفر محجوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.
قابوس‌نامه: عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
قاموس: جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، تهران، طهوری.
قدسی مشهدی: دیوان قدسی مشهدی، تصحیح محمد قهرمان، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۷۵.
قرآن کریم: با ترجمهٔ نوبت اول از کشف‌الاسرار میبدی، با پیش‌گفتار حسن سادات ناصری، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۵۱.
قصران (کوهسران): حسین کریمان، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۶.
القصص: عبدالکریم خطیب، القصص‌القرآنی فی منطوقه و مفهومه، قاهره، الطبعةالاولی، ۱۳۸۴ ق. / ۱۹۶۴ م.
قصص [سورآبادی]: یحیی مهدوی، قصص قرآن مجید (برگرفته از تفسیر سورآبادی)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
قصص [نجار]: عبدالوهاب نجار، قصص‌الانبیا، بیروت، الطبعةالثالثه، ۱۳۵۳ ق. / ۱۹۳۴ م.
قصص [نیشابوری]: ابواسحاق خلف نیشابوری، قصص‌الانبیا، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.
قصه‌های کتاب کوچه: احمد شاملو، تهران، مازیار، ۱۳۷۹.
قطران: دیوان حکیم قطران تبریزی، به سعی و اهتمام محمد نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳.
قوامی رازی: دیوان بدرالدین قوامی رازی، به تصحیح و اهتمام جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، ۱۳۷۴ ق. / ۱۳۲۴ ش.
قوانین زردشت: جیمز دارمستتر، مجموعهٔ قوانین زردشت یا وندیداد اوستا، ترجمهٔ موسی جوان، تهران، ۱۳۴۲.
قوس زندگی منصور حلّاج: لویی ماسینیون، ترجمهٔ عبدالغفور روان فرهادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
قهرمانان خسرو و شیرین: لیلی ریاحی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
کاروند کسروی: احمد کسروی، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، جیبی ـ فرانکلین، ۱۳۵۲.
الکامل: عزالدین ابن‌الاثیر، الکامل فی‌التاریخ، تحقیق علی شیری، بیروت ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۹ م.
کتاب دانیال: واترسی کامبرا، ترجمهٔ معصومه نورمحمدی روستایی، تهران، هونام، ۱۳۷۹.

کتاب‌شناسی فردوسی: ایرج افشار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷.
کتاب‌شناسی فرهنگ عامه و مردم‌شناسی ایران: علی بلوکباشی (و) محمود زمانی، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۵۰.
کتاب کوچه: احمد شاملو، تهران، مازیار، ۱۳۵۷.
کشّاف: محمداعلی بن علی التهانوی، کشّاف اصطلاحات‌الفنون، به تصحیح مولوی محمد وجیه (و) مولوی عبدالحق (و) مولوی غلام قادر، تهران، ۲ج، ۱۳۴۶.
کشف‌الابیات شاهنامهٔ فردوسی: محمد دبیرسیاقی، تهران، انجمن آثار ملی، ۲ج، ۱۳۴۸ـ۱۳۵۰.
کشف‌الاسرار: رشیدالدین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۰ج، ۱۳۳۱ـ۱۳۳۹.
کلیله و دمنه: انشای ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
کلیم همدانی: دیوان کلیم همدانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد قهرمان، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.
کمال اسماعیل: دیوان خلاق‌المعانی کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، به اهتمام حسین بحرالعلومی، تهران، ۱۳۴۸.
کیانیان: آرتور کریستن‌سن، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
گاتها: ابراهیم پورداوود، بمبئی، انجمن ایران لیگ، ۱۹۲۷ م.
گاثاها: ابراهیم پورداوود، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
گاه‌شماری: حسن تقی‌زاده، گاه‌شماری در ایران قدیم، تهران، ۱۳۱۶.
گاه‌شماری و جشنهای ایران باستان: هاشم رضی، تهران، بهجت، ۱۳۷۱.
گردیزی: ابوسعید بن محمود گردیزی، زین‌الاخبار یا تاریخ گردیزی، به مقابله و تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
گرشاسپ‌نامه: اسدی طوسی، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، طهوری، ۱۳۵۴.
گزیدهٔ اوپانیشادها: ترجمهٔ صادق رضازادهٔ شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
گزیدهٔ خاقانی: گزیدهٔ اشعار خاقانی شروانی، با مقدمه و شرح لغات و ترکیبات و معنی ابیات، ضیاءالدین سجادی، تهران، جیبی، ۱۳۵۱.
گزیدهٔ شمس: گزیدهٔ غزلیات شمس، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، جیبی، ۱۳۵۲.
گفت‌وگو در باغ: شاهرخ مسکوب، تهران، باغ آیینه، ۱۳۷۲.
گلستان سعدی: تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
گل و گیاه (در ادبیات منظوم فارسی تا ابتدای دورهٔ مغول): غلامحسین رنگ‌چی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.

گوسان پارتی و سنّت نوازندگی ایران: مری بویس، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، بررسی و تحقیق (مجموعهٔ مقالات)، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، توس، ۱۳۶۹.

لامعی: دیوان لامعی گرگانی، به تصحیح سعید نفیسی، به اهتمام کوهی کرمانی، تهران، ۱۳۱۹.

لسان‌العرب: للعلامةابن منظور، قم، نشر ادب‌الحوزه، ۱۴۰۵ ق.

لطایف‌الحکمه: سراج‌الدین محمود ارموی، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.

لغت فُرس: اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۶.

لغت‌نامه: علی‌اکبر دهخدا، تهران، چاپخانهٔ مجلس و دانشگاه تهران، ۱۳۲۵ـ۱۳۶۲.

مآخذ قصص و تمثیلات: بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.

مانی و دین او: دو خطابهٔ حسن تقی‌زاده، فراهم آوردهٔ احمد افشار شیرازی، تهرا، انجمن ایران‌شناسی، ۱۳۳۵.

ماه در ایران (از قدیمترین ایام تا ظهور اسلام): مهرانگیز صمدی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

مبانی فلسفی اساطیر یونان و روم (زئوس و خانوادهٔ المپ): سعید فاطمی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

مثنوی: رینولد الین نیکلسون، مثنوی معنوی، (از روی نسخهٔ طبع ۱۹۲۵ـ۱۹۳۳ م. در لیدن)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۱.

مجانی‌الحدیثه: فؤاد افرام بستانی، الاب شیخو، الطبعة الثانیه، بیروت، ۱۹۴۶.

مجمل‌التواریخ و القصص: به تصحیح ملک‌الشعرای بهار، تهران، کلالهٔ خاور، ۱۳۱۸.

مجموعهٔ آثار افلاطون: ترجمهٔ رضا کاویانی و محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۹.

مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق: به تصحیح هنری کربن و سیدحسین نصر، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۸.

مجموعهٔ اشعار نیما یوشیج: به کوشش سیروس طاهباز، تهران، نشر ناشر، ۱۳۶۴.

مجموعهٔ مقالات: هادی حسن، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۶.

مجموعهٔ مقالات راجع به زردشت: موسی جوان، تهران، ۱۳۴۳.

مجموعهٔ مقالات عباس اقبال آشتیانی: گردآوری و تدوین محمد دبیرسیاقی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۹.

مجیر: دیوان مجیر بیلقانی، تصحیح و تعلیق محمدآبادی باویل، تبریز، مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۵۸.

المحاسن والاضداد: جاحظ بصری، مصر، ۱۳۵۰ق.

محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی: سعید نفیسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
مختاری: دیوان عثمان مختاری، به اهتمام جلال‌الدین همایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
مختصرالبلدان: ابن فقیه، لیدن، ۱۳۰۲.
مردم و فردوسی: ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، سروش ۱۳۵۵.
مرزبان‌نامه: تحریر سعدالدین وراوینی، تصحیح محمد روشن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
مرصاد: عبدالله بن محمد نجم رازی (نجم دایه)، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
مرموزات: عبدالله بن محمد نجم رازی (نجم دایه)، مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، دانشگاه مک‌گیل (کانادا) و دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
مُروج: ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مُروج‌الذهب و معادن‌الجوهر، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
مزداپرستی: آرتور کریستن‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
مَزدیَسنا: محمد معین، مَزدیَسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۲۶.
مَزدیَسنا: محمد معین، مَزدیَسنا و ادب پارسی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۵.
مسالک و ممالک: ابواسحاق ابراهیم اصطخری، به اهتمام ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
المستطرف: شهاب‌الدین محمد بن احمد ابی‌الفتح الاشبیهی، المستطرف فی کلّ فن مستظرف، بیروت، دارالفکر، ۲ج.
مسعود سعد: دیوان مسعود سعد سلمان، به تصحیح غلامرضا رشید یاسمی، تهران، پیروز، ۱۳۳۹.
مصطلحات: جعفر سجادی، فرهنگ مصطلحات عرفا و شعرا، تهران، ۱۳۳۹.
مصنّفات: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق، با تصحیح و مقدمهٔ فرانسوی هنری کربین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱ ش./۱۹۲۵ م.
مصنّفات عین‌القضات همدانی: با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عُسَیران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
مصیبت‌نامه: فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، زوّار، ۱۳۵۶.
معارف بهاءِ ولد: محمد بن حسین خطیبی بلخی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طهوری، ۲ج، ۱۳۵۲.
معجم‌الالفاظ: محمداسماعیل ابراهیم، معجم‌الالفاظ و الاعلام‌القرآنیه، قاهره، ۱۳۸۸ ق./۱۹۶۸ م.
معجم‌البلدان: شهاب‌الدین ابو عبدالله یاقوت الحموی، بیروت، دار احیاءِالتراث‌العربی، ۱۳۹۹ ق./۱۹۷۹م.

المعجم‌المفهرس لالفاظ القرآن الکریم: محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۴۶ ق.
معجم ما استعجم: ابی‌عبید عبدالله بن عبدالعزیزالبکری الاندلسی، معجم ما استعجم من اسماءِالبلاد و المواضع، بتصحیح مصطفی السقا، مصر، ۱۳۷۱ ق. / ۱۹۵۱ م.
معزی: دیوان امیرالشعرا معزی، به سعی و اهتمام عباس اقبال، تهران، اسلامیه، ۱۳۱۸.
مفاتیح‌الجنان: شیخ عباس قمی، با ترجمهٔ کامل فارسی، تهران، محمدحسن علمی.
مقالات تقی‌زاده (تحقیقات و نوشته‌های تاریخی): زیر نظر ایرج افشار، تهران، افست، ۱۳۴۹.
مقالات شمس: تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
مقدمهٔ ابن خلدون: ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
مقدمه‌ای بر ادبیات فارسی در تبعید: ملیحه تیره‌گل، تگزاس، ۱۹۹۸م.
منتخب جواهرالاسرار: حمزة بن حسن آذری طوسی.
منتهی‌الآمال: عباس قمی، تهران، علمیهٔ اسلامی، ۱۳۳۱.
منتهی‌الارب (فی لغةالعرب): عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی‌پور، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۷ ق.
منشآت خاقانی: افضل‌الدین بدیل بن علی نجار خاقانی، به تصحیح و تحشیهٔ محمد روشن، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
منطق‌الطیر (مقامات‌الطیور): فریدالدین محمد عطار نیشابوری، به اهتمام صادق گوهرین، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.
منظومهٔ سرزمین بی‌حاصل: تی. اس. الیوت، ترجمه و نقد و تفسیر حسن شهباز، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷.
منوچهری: دیوان منوچهری دامغانی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، زوّار، ۱۳۴۷.
منهج: فتح‌الله کاشانی، منهج‌الصادقین فی‌الزام المخالفین، تهران، علمی، ۱۳۳۰.
مواهب علیّه (تفسیر حسینی): حسین واعظ کاشفی، تصحیح جلالی نایینی، تهران، ۱۳۲۹.
الموسوعةالعربیةالمیسره: باشراف محمدشفیع غربال، قاهره، دارالشعب، ۱۹۵۹.
مهدی: جیمز دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری، ترجمهٔ محسن جهانسوز، تهران، ۱۳۱۷.
مهرپرستی در ایران، هند و روم: سالومه رستم‌پور، تهران، خورشیدآفرین، ۱۳۸۲.
مهر نیمروز: اسدالله غالب، لکهنو، ۱۳۳۳.
مینوی خرد: ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.
ناصرخسرو (چاپ قدیم): دیوان ناصرخسرو، به اهتمام و تصحیح مجتبی مینوی، تهران، کتابخانهٔ تهران، ۱۳۰۴ـ۱۳۰۷.
ناصرخسرو: دیوان ناصرخسرو، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

نامهٔ اهل خراسان: غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷.
نخبةالدهر: شمس‌الدین ابی عبدالله محمد بن ابی‌طالب‌الانصاری الدمشقی، نخبةالدهر فی عجایب‌البرّ و البحر، به تصحیح ا.اف. مهرن، لیپزیک، ۱۹۲۳.
نزهةالقلوب: حمدالله مستوفی، به اهتمام محمد دبیرسیاقی، تهران، طهوری، ۱۳۳۶.
نظام‌البرید فی‌الدّولة الاسلامیه: حسان سعداوی، مصر، ۱۹۵۳.
نفایس‌الفنون: شمس‌الدین محمد آملی، نفایس‌الفنون فی عرایس العیون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۹ ق.
نفثةالمصدور: شهاب‌الدین نسوی، تصحیح امیرحسن یزدگردی، تهران، ۱۳۴۳.
نقد شعر سهراب سپهری: سیروس شمیسا، تهران، مروارید، ۱۳۷۰.
نگاهی تازه به سهراب سپهری: سیروس شمیسا، تهران، مروارید، ۱۳۷۰.
نمایش در ایران: بهرام بیضایی، تهران، ۱۳۴۴.
نوروز، تاریخچه و مرجع‌شناسی: پرویز اذکایی، تهران، مرکز مردم‌شناسی ایران، ۱۳۵۳.
نوروزنامه: منسوب به عمر خیام نیشابوری، به اهتمام مجتبی مینوی، تهران، کاوه، ۱۳۱۲.
نهادینه‌ها: مهوش واحددوست، نهادینه‌های اساطیری در شاهنامهٔ فردوسی، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
نه شرقی، نه غربی، انسانی: عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
نیرنگستان: صادق هدایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۲.
نیرنگستان: صادق هدایت، تهران، جاویدان، ۱۳۵۶.
نیما: مجموعهٔ کامل اشعار نیما یوشیج، فارسی و طبری، تدوین سیروس طاهباز، تهران، نگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
واژه‌نامک: عبدالحسین نوشین، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.
وضع کنونی تفکر در ایران: رضا داوری، تهران، ۱۳۵۷.
وضوی خون: میشل فرید غریب، ترجمهٔ بهمن رازانی، تهران، ۱۳۶۰.
ویس و رامین: فخرالدین اسعد گرگانی، با مقدمه و تصحیح و تحشیهٔ محمد روشن، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۷.
ویس و رامین: فخرالدین اسعد گرگانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۷.
هاملت: ویلیام شکسپیر، ترجمهٔ مسعود فرزاد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
هدایة المتعلمین (فی‌الطب): ربیع بن احمد اخوینی، به اهتمام جلال متینی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۱.
هرمزدنامه: ابراهیم پورداوود، تهران، نشریهٔ انجمن ایران‌شناسی، ۱۳۳۱.
هفت‌پیکر: نظامی گنجوی، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران، ۱۳۴۳.

هفت در قلمرو تمدن و فرهنگ بشری: زهره والی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۹.

هفت در قلمرو فرهنگ ایران: مؤید شریف محلاتی، تهران، ۱۳۵۷.

یادداشتها و اندیشه‌ها: عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، ۱۳۵۱.

یادداشتهایی در زمینهٔ فرهنگ و تاریخ: غلامحسین یوسفی، تهران، سخن، ۱۳۷۱.

یادنامهٔ پورداوود: به کوشش محمدمعین، تهران، انجمن زرتشتیان، ۱۳۲۵.

یادنامهٔ دینشاه ایرانی: بمبئی، ۱۹۴۲.

یَسنا: گزارش ابراهیم پورداوود، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱، ۱۳۵۶.

یَشتها: ابراهیم پورداوود، بمبئی، انجمن ایران لیگ، ۲ج، ۱۳۰۹ ق. /۱۹۲۸ م.

یعقوبی: احمد بن ابی یعقوب، **تاریخ یعقوبی**، ترجمهٔ ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.

یکتاپرستی: م. اورنگ، یکتاپرستی در ایران باستان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۷.

یکی قطره باران (جشن‌نامهٔ استاد عباس زریاب خویی): به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰.

یوسف و زلیخا: ع. خیام‌پور، تبریز، ۱۳۳۹.

Brewer's, Dictionary of Phrase and Fable, Millennium Edition, Revised by Adrian Room, Cassell and Co, London, 2001.

Dictionary of Symbols in Art, Duncan Barid Publisher's, London, 1995.

H.A.R. cidde and H.Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam,* Leiden, 1953.

Vesta Sarkhosh Curtis: *Persian Myths*, The British Museum Press, London, 2000.

فهرست الفبایی نشریات

آموزش و پرورش: به مدیریت محمد محیط طباطبایی، لطفعلی صورتگر، حبیب یغمایی، اقبال یغمایی، محسن شاملو و عباس شوقی، تهران، وزارت فرهنگ.

آینده: مدیر مسئول: محمود افشار، تهران.

ارمغان: مدیر مسئول: حسن وحید دستگردی، تهران.

اسب: صاحب امتیاز و مدیر مسئول: احمد بهارپور، انجمن سلطنتی اسب، تهران.

الفبا: به همت غلامحسین ساعدی، امیرکبیر، تهران.

ایران امروز: صاحب امتیاز: محمد حجازی، تهران.

ایران‌شناسی: مدیر مسئول: جلال متینی، بنیاد کیان، واشنگتن.

ایرانشهر: مدیر مسئول: حسین کاظم‌زاده، ایرانشهر، برلن.

ایران‌نامه: جلال متینی، شاهرخ مسکوب، داریوش شایگان، داریوش آشوری و ...، بنیاد مطالعات

ایران، امریکا.
بررسیهای تاریخی: مدیر مسئول: جهانگیر قائم‌مقامی (و) محمد کشمیری، ستاد بزرگ ارتشتاران، تهران.
پشوتن: صاحب امتیاز: کیخسرو کشاورز، تهران.
پیام نوین: صاحب امتیاز: مهدی بیانی، مدیر مسئول: روح‌اللّه خالقی، انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی، تهران.
تعلیم و تربیت: مدیر مسئول: علی‌اصغر حکمت و نصراللّه فلسفی، وزارت معارف، تهران.
جلوه: مدیر مسئول: م. ن. شریعت‌زاده، جامعهٔ لیسانسیه‌های دانشکدهٔ معقول و منقول، تهران.
جُنگ اصفهان: مدیر مسئول: احمد میرعلایی (و) هوشنگ گلشیری، اصفهان.
چیستا: صاحب امتیاز: پرویز ملک‌پور، سردبیر: پرویز شهریاری، تهران.
دانشکده: مدیر مسئول: قاسم صافی، گروه تحقیقات و انتشارات امور فرهنگی دانشگاه تهران، تهران.
دانشنامه: سردبیر: غلامرضا سمیعی، مؤسسهٔ تجارتی و مطبوعاتی پایدار، تهران.
راهنمای کتاب: صاحب امتیاز: احسان یارشاطر، مدیر مسئول: ایرج افشار، انجمن کتاب، تهران.
ره‌آورد: ناشر و سردبیر: حسن شهباز، لس‌آنجلس.
سیمرغ: بنیاد شاهنامهٔ فردوسی، وزارت فرهنگ و هنر، تهران.
صدف: صاحب امتیاز: احمد عظیمی زواره‌ای، زیر نظر هیئت تحریریه، تهران.
فردوسی: صاحب امتیاز و مدیر مسئول: نعمت‌اللّه جهانبانویی، تهران.
فرهنگ ایران باستان: انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران.
فرهنگ ایران‌زمین: صاحب امتیاز و مدیر مسئول: ایرج افشار، تهران.
فرهنگ و زندگی: مدیر مسئول: ناصر نیّرمحمدی، دبیرخانهٔ شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران.
کاوش: صاحب امتیاز و مدیر مسئول: امیرعباس هویدا، سردبیر علی‌رضا حیدری، تهران.
کتاب جمعه: سردبیر: احمد شاملو، تهران.
کلک: سردبیر: علی دهباشی، تهران.
م.د.ا.ت.: مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران.
م.د.ا.م.: مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد (فردوسی)، مشهد.
مردم‌شناسی: مدیر مسئول: علی هانیبال، ادارهٔ کل هنرهای زیبای کشور، تهران.
مکتب اسلام: صاحب امتیاز: ناصر مکارم شیرازی، دارالتبلیغ، قم.
موسیقی: ادارهٔ موسیقی کشور، تهران.
مهر: صاحب امتیاز: مجید موقر، تهران.
نبرد زندگی: صاحب امتیاز: محمود افشار، زیر نظر خلیل ملکی، تهران.

ن.د.ا.ت.: نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز (آذرآبادگان)، تبریز.

نقش و نگار: مدیر مسئول: سیمین دانشور، ادارهٔ کل هنرهای زیبای کشور، تهران.

نگین: صاحب امتیاز و مدیر مسئول: محمود عنایت، تهران.

وحید: صاحب امتیاز و مدیر مسئول: سیف‌الله وحیدنیا، تهران.

ویسمن: صاحب امتیاز و مدیر مسئول: مرتضی صراف، تهران.

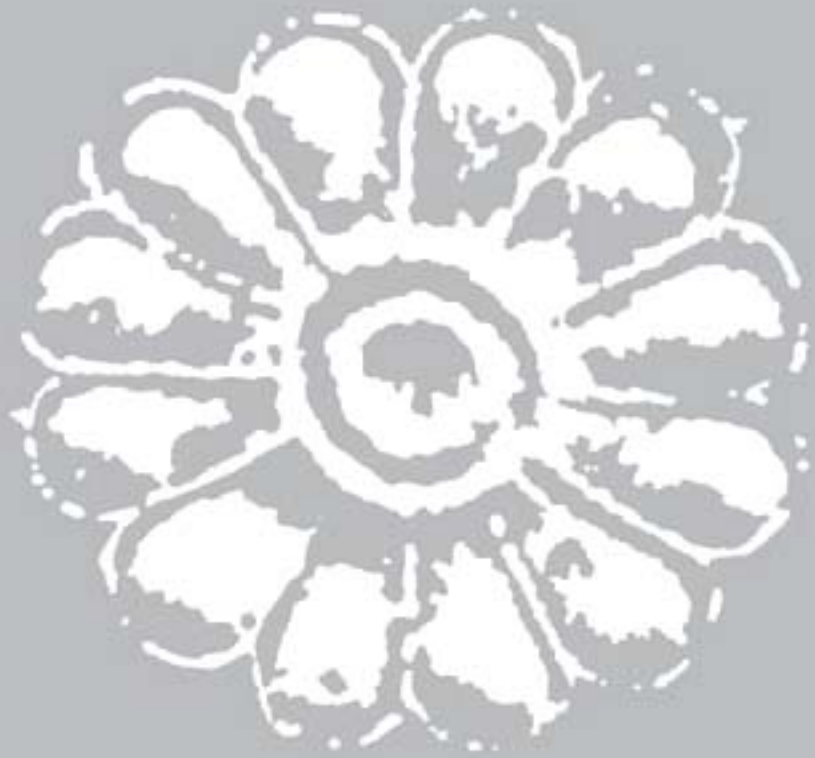
هنر و مردم: ادارهٔ هنرهای زیبای کشور (تا شمارهٔ ۱۲۵) و وزارت فرهنگ و هنر، مدیر مسئول (دورهٔ جدید): ابوالقاسم خدابنده‌لو، تهران.

هوخت: صاحب امتیاز: رستم صرفه، تهران.

یادگار: مدیر مسئول: عباس اقبال آشتیانی، تهران.

یغما: مدیر مسئول: حبیب یغمایی، تهران.

FARHANG MOASER



۱۶۰۰۰ تومان

ISBN:978-964-8637-49-6