

ادب پهلوانی

محمد مهدی مؤذن جامی



مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه
ایرانی از زرتشت تا اشکانیان

ادب پهلوانی

تقدیم به استادانم
دکتر حسن انوری
دکتر هوشنگ جوانمرد
و با دریغیاد
دکتر مهرداد بهار

سرشناسه: مؤذن جامی، محمد مهدی
عنوان و نام پدیدآور: ادب پهلوانی: مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از
زرتشت تا اشکانیان / محمد مهدی مؤذن جامی. به همراه چهار مقاله در
متن شناسی / از جلال خالقی مطلق... [و دیگران]
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری: ۴۱۶ ص.
شابک: 978-964-311-820-4
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: نویسندگان «به همراه چهار مقاله در متن شناسی» جلال خالقی
مطلق، مهرداد بهار، محمود روح‌الامینی، خجسته کیا است.
یادداشت: چاپ قبلی: نشر قطره، ۱۳۷۹ (با فروست).
موضوع: ادبیات ایرانی - پیش از اسلام - تاریخ و نقد
موضوع: ادبیات پهلوی - تاریخ و نقد
شناسه افزوده: خالقی مطلق، جلال، ۱۳۱۶ -
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ الف۴/م۸/PIRV۸
رده‌بندی دیویی: ۸۱۰/۰۰۹
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۱۸۴۲۳۲۸

ادب پهلوانی

مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی
از زرتشت تا اشکانیان

محمد مهدی مؤذن جامی

به همراه

چهار مقاله در متن‌شناسی

از:

دکتر جلال خالقی مطلق، دکتر مهرداد بهار

دکتر محمود روح‌الامینی، خجسته کیا





انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

محمد مهدی مؤذن جامی

ادب پهلوانی

مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی

از زرتشت تا اشکانیان

چاپ اول (ناشر)

۱۶۵۰ نسخه

اسفند ماه ۱۳۸۸

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۸۲۰-۴

ISBN: 978-964-311-820-4

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۷۵۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار چاپ اول.....	۱۱
پیشگفتار چاپ جدید.....	۱۹
۱. درآمد: ادب عصر اساطیری - پهلوانی.....	۲۵
۱-۱. ادب شفاهی خراسان باستان.....	۲۵
۲-۱. پیوند قصص قومی و دینی.....	۲۶
۳-۱. تقویم دوازده هزار ساله و آفرینش آدمی.....	۲۶
۴-۱. آفرینش حیوانات.....	۲۸
۵-۱. جمشید و ایرانویچ.....	۲۹
۶-۱. هزاره ضحاک.....	۳۱
۷-۱. نیمه‌هزاره فریدون.....	۳۳
۸-۱. تقسیم جهان.....	۳۵
۹-۱. تولد پهلوانان، تازش تورانیان.....	۳۶
۱۰-۱. کیانیان.....	۳۸
۱۱-۱. کیخسرو و حکمت خسروانی.....	۴۱
۱۲-۱. رستم، مهر و سیمرغ.....	۴۵
۱۳-۱. زمان رستم.....	۴۷
پیوست: در باره‌ گزندی که هزاره‌هزاره به ایرانشهر آمد.....	۵۱
۲. عصر گاتاها: افول عصر پهلوانی.....	۵۵
الف) زرتشت.....	۵۵
۱-۲. تاریخ حیات زرتشت.....	۵۵
۲-۲. جغرافیای حیات زرتشت.....	۵۷
۳-۲. برآمدن پیامبر.....	۵۸
۴-۲. اشه و آتش در آیین زرتشت.....	۶۱
۵-۲. زرتشت و آیین مهر.....	۶۴

- ب) سرودهای گاهان ۶۷
- ۶-۲. گائها ۶۷
- ۷-۲. گزیننه‌هایی از گائها ۶۹
- ج) اساطیر دین نو ۷۲
- ۸-۲. یادگار زریر، گزارش نخستین جنگ بر سر دین نو ۷۲
- ۹-۲. اسفندیار پهلوان دین نو ۷۶
- ۱۰-۲. نبرد رستم و اسفندیار ۷۷
- ۱۱-۲. جنبه‌های آیینی در مرگ و حیات دو پهلوان ۸۰
- ۱۲-۲. گسست در روایت ملی ایران ۸۳
۳. عصر تاریخی: دنیای ماد و هخامنشی ۸۵
- الف) ادب مغانی ۸۵
- ۱-۳. ادب غرب ایران ۸۵
- ۲-۳. برآمدن ماد ۸۶
- ۳-۳. داستان کوروش ۸۶
- ۴-۳. بازخوانی روایات مادی از نگاه اساطیری ۸۹
- ۵-۳. ماد و مَغ ۹۱
- ۶-۳. تغییر مغانه دین زرتشت ۹۲
- ۷-۳. تغییر در جغرافیای دین زرتشت ۹۳
- ۸-۳. وندیداد و مغان ۹۵
- ۹-۳. ادبیات رؤیا ۹۷
- ۱۰-۳. ادب عامیانه عصر ۹۸
- ب) ادب شاهانی ۹۹
- ۱۱-۳. کوروش و ادب دینی یهود ۹۹
- ۱۲-۳. کوروش در ادب یونانی ۱۰۱
- ۱۳-۳. افسانه‌های شاهی ۱۰۴
- ۱۴-۳. گرتة هخامنشی در روایت ملی ۱۰۵
- ۱۵-۳. خط و زبان سنگ‌نیشته‌ها ۱۰۸
- ۱۶-۳. کتیبه بیستون ۱۱۱
- ۱۷-۳. کتیبه نقش‌رستم ۱۱۸
- ج) مزدا و ناهید و مهر ۱۲۰

- ۱۸۳-۳. کتیبه اردشیر دوم ۱۲۰
- ۱۹۳-۳. ایزدبانوها در فرهنگ ایران باستان ۱۲۱
- ۲۰۳-۳. آبان یشت ۱۲۵
- ۲۱۳-۳. مهریشت ۱۳۰
- (د) ادبیات غیرزبانی ۱۳۵
- ۲۲۳-۳. نمادهای گویا و خموش ۱۳۵
- الف. نقشمایه حیوانات ۱۳۶
- ب. نقشمایه پرندگان ۱۴۰
- ج. نقشمایه گیاهان و درختان ۱۴۲
- هـ) حکایات و امثال ۱۴۶
- ۲۳۳-۳. قطره‌ای از دریا ۱۴۶
- ۲۴۳-۳. دو سوی جهان ایرانی ۱۵۲
- نماهای هخامنشی ۱۵۵
- گاهشمار رویدادهای مهم تاریخی (۷۰۸ پ.م - ۳۳۴ پ.م) ۱۷۳
۴. میراث اشکانی: عصر تکوین حماسه ملی ایران ۱۷۷
- ۱-۴. درآمد ۱۷۷
- الف) قصه سکندر و دارا ۱۷۸
- ۲-۴. چهره سه گانه فاتح مقدونی ۱۷۸
- ۳-۴. ستیز ایرانی - یونانی ۱۸۵
- ۴-۴. یونان و ایران پیش از اسکندر ۱۸۸
- ۵-۴. سازش دو فرهنگ ۱۹۵
- ب) مقاومت و موعود ۱۹۷
- ۶-۴. ادبیات مقاومت و اندیشه منجی ۱۹۷
- ۷-۴. بهمن یشت (زند و هومن یسن) ۲۰۱
- ۸-۴. اشکانیان و اندیشه موعود ۲۰۵
- ۹-۴. خدنگ پهلوانی ۲۱۱
- ج) دوستاری یونان ۲۱۵
- ۱۰-۴. ادب و آداب یونانی در دربار ۲۱۵
- ۱۱-۴. مسئله هلنیسم و یونان دوستی ۲۱۸
- (د) عرفان و عیاری ۲۲۱

- ۲۲۱ ۱۲-۴. مهر و ناهید میراث عهد هخامنشی
- ۲۲۶ ۱۳-۴. سنت پهلوانی و آیین مهر
- ۲۳۱ ۱۴-۴. عرفان اشکانی
- ۲۳۹ (ه) ادب خداینامه‌ای
- ۲۳۹ ۱۵-۴. بازشناخت آثار اشکانی
- ۲۴۲ ۱۶-۴. تدوین اوستا و نقش‌های سه‌گانه فرهنگی - ادبی آن
- ۲۴۸ ۱۷-۴. پارتیان و قصص پهلوانی
- ۲۵۰ ۱. پیوند رستم با اساطیر یونانی و سورنای اشکانی
- ۲۵۲ ۲. تاجبخشی رستم و نظام سیاسی معادل آن
- ۲۵۳ ۳. ایران شاهنامه، ایران پیش از ساسانی است
- ۲۵۵ ۱۸-۴. روایت اشکانی خداینامه
- ۲۵۸ (و) ادب مانوی
- ۲۵۸ ۱۹-۴. مانی: مظهر و پایان عصر تلیق
- ۲۶۴ ۲۰-۴. مرده‌ریگ مانی
- ۲۷۵ ۲۱-۴. عرفان مانوی و حکمت پهلوانی
- ۲۷۹ گاهشمار رویدادهای مهم تاریخی (۳۳۳ پ.م - ۲۲۴ میلادی)
- ۲۸۵ پیوست: چهار مقاله در بررسی متن‌های اشکانی
- ۲۸۹ بیژن و منیژه و ویس و رامین (دکتر جلال خالقی مطلق)
- ۳۱۷ آیین مهر، زورخانه، عیاری و سمک عیار (دکتر مهرداد بهار)
- پژوهشی مردم‌شناختی در منظومه درخت آسوریک (دکتر محمود روح‌الامینی)
- ۳۳۹ نشانه‌های نمایشی در حماسه یادگار زریران (خجسته‌کیا)
- ۳۵۷ کتاب‌شناسی گزیده مطالعات فرهنگ باستانی ایران (ده‌ساله ۱۳۷۷
- ۳۷۱ -۱۳۸۷)
- ۳۷۲ الف) کتاب‌ها
- ۳۸۰ ب) مقاله‌ها
- ۳۸۵ کتابنامه
- ۳۹۵ نمایه

من که نویسنده‌ام مقام آموزگاری ندارم، آموزنده‌فراگیرنده‌ام. اما به نزدیک من خردمندانه رسید که با گشاده‌دستی سخنی از آن دانش (خود) نوآموزان را پیشکش کنم، چه هر کس از دانش اندکی که دارد به آنان که شایسته هستند ببخشد، نیکوتر از آن است که بسیار می‌داند و شایستگان از آن سودی و بهره‌ای ندارند.

شکند گمانیک و یچار

(زبان و ادبیات پهلوی، ج. تاوادی،

ترجمه س. نجم‌آبادی، ص ۱۲۱)

به نام خداوند جان و خرد

پیشگفتار چاپ اول

ادب پهلوانی در پاسخ به نیازی نوشته شد که از کاستی‌های بحث در کلاس‌های تاریخ ادبیات در باره نخستین دوره‌های ادب فارسی برمی‌خاست: بی‌خبری از ایران پیش از اسلام و نیاز به شناخت آن دست کم به عنوان پایه‌ای برای درک پیوندهای نخستین دوره‌های ادبیات فارسی با ادب و فرهنگ پیش از اسلام. کتاب گرانسنگ پژوهشگر فقید دکتر ذبیح‌الله صفا که منبع اصلی و در واقع تنها منبع درس تاریخ ادبیات تلقی می‌شود گرچه با بحث‌هایی در مرده‌ریگ ادب پهلوی و ساسانی همراه است اما فاقد بحثی جدی و مستقل از تاریخ تحولات ادب پیش اسلامی ایران است. وقتی در سال ۱۳۷۲ کار نوشتن ادب پهلوانی را آغاز کردم هیچ کتاب دیگری برای بحث از ادبیات باستانی ایران در تألیفات فارسی وجود نداشت. گرچه در طول چند دهه که از انتشار اولین جلد تاریخ ادبیات صفا می‌گذشت متون متعددی از ادب دیرینه ایران تصحیح و ترجمه شده و هر یک با توضیحات روشنگر انتشار یافته بود. در واقع، مواد کار و مراجعه برای پژوهش و تدریس فراهم اما پراکنده بود گرچه حجاب نامرئی اما واقعاً موجود بین کلاس‌های تاریخ ادبیات با مباحث پیش از اسلام همین آثار و مواد موجود را نیز مهجور کرده بود. این که برای عموم دانشجویان و شمار قابل توجهی از مدرسان جوان مراجعه به این نوع آثار به دلیل کم شناخته بودن مفاهیم و نام‌ها و موضوعات ادب پیش اسلامی خالی از اشکال نیست خود توضیح دهنده جنبه‌هایی از علل به وجود آمدن و چرایی باقی ماندن در این حجاب است. ادب پهلوانی کوششی است برای به دست دادن گزارشی تا حد امکان ساده، مبتنی بر یک طرح تاریخی، با هدف آموزشی و زبانی غیرفنی از آنچه در حوزه ادب باستانی ایران دست کم در محدوده منابع و تألیفات «فارسی» یا «فارسی شده» مطرح است. بنابراین، مخاطب اصلی دانشجوی علاقه‌مند به

سرشت و سرگذشت ادب دیرینه ایران و سپس هر کتابخوانی است که مدتی کوشیده است با خودآموزی جواب ابهام‌ها و پرسش‌هایی را در باره گوشه‌هایی از فرهنگ و دین و ادب ایران پیش از اسلام پیدا کند که احتمالاً در این کتاب پاسخی برای آن یا نقطه شروعی برای پاسخگویی به آن خواهد یافت.

گمان اولیه من این بود که می‌توان در ظرف مدتی کوتاه این گزارش را به دست داد اما ابهامات و گره‌گاه‌هایی که در مباحث پیش از اسلام وجود دارد، اختلاف آرای گاه غیرقابل رفع و جمع میان آرای ایران‌شناسان و سؤال‌های روزافزون که در طول کار به وجود می‌آمد و انباشته می‌شد و الزام می‌کرد که پیش از ادامه یک فصل یا دست یافتن به نتیجه‌ای قابل دفاع به آن‌ها پاسخ گفته شود آهنگ کار را آهسته و زمان به پایان بردن آن را بسیار طولانی‌تر از آن کرد که گمان من بود. در عین حال، از آن‌جا که به دست دادن این گزارش در قالب تاریخ‌نویسی ادبی اولین بار بود که انجام می‌شد الگویی از پیش نداشت و باید مدل کار در حین انجام آن ساخته می‌شد، تصحیح می‌شد و شکل می‌گرفت و این نیز به نوبه خود تأمل بیش‌تری را ایجاد می‌کرد. من نمی‌خواستم کتاب را از اطلاعات بسیار آکنده سازم. کوشش من آن بود که از میان انبوه اطلاعات موجود گزارش سازواری فراهم کنم که اجزای آن با یکدیگر پیوند داشته باشد و در کل سیمای معناداری از تحوّل ادب و فرهنگ پیش‌اسلامی در محدوده کار این کتاب به دست دهد. تعهد من آن بود که تا چیزی را خود نفهمیده‌ام در این گزارش نیاورم. ناگفته پیداست که به این ترتیب، گرچه کلیدهایی برای حل برخی مسائل این دوره به دست داده‌ام، اما دایره جهل خود را نیز برملا کرده‌ام.

در میان همه ابهام‌ها و پرسش‌ها و نیاز به طرح‌افکنی‌های دوباره و چندباره برای رسیدن به یک سیمای روشن که قدرت ارتباط برقرار کردن با خواننده امروزی را داشته باشد چند چیز اما از همان ابتدا برای من مشخص بود. نخست آن که حیطة بحث حتماً باید ادبیات باشد و نه زبان. چرا که هرگاه سخن از ادبیات پیش از اسلام می‌شود ناخودآگاه گفتگو از زبان‌ها و خطوط مختلف ایران پیش از اسلام به میان می‌آید که بخشی از «تاریخ زبان» است. چنان‌که در یکی دو سه کتاب مختصر و مفصل که می‌توان ذیل ادبیات پیش از اسلام در کتابخانه یافت همه‌جا بحث از انواع زبان‌های ایرانی است در این دوره و سرانجام کتیبه‌های بازمانده بر کوه و سنگ و سفال. حال آن‌که آنچه از نگاه ادبی و فرهنگی مهم است اسطوره‌ها و قصص دینی و رؤیاهای تعبیرها و روایات پهلوانی و ترانه‌ها و امثال و نقش‌های

داستان دار بر روی سنگ و سفال و همه آن چیزهایی است که در آن پرتوی از مجاز و خیال و شاعرانگی و آرمان‌اندیشی و تعالی‌جویی مردم ایران در عهدباستان بتوان یافت. حتی کتیبه‌های موجود را نیز تنها از چنین دیدگاهی می‌توان در بحث «ادبی» - و نه «تاریخ زبانی» - وارد کرد؛ مثلاً این که آیا در آن‌ها نثری فاخر یا کلامی متعالی از جنس شعر و کار ادبی می‌توان یافت یا نه. نتیجه این اصرار و این «باید» ادبی در همه جنبه‌های این گزارش پیداست و من عمداً از بحث‌های مربوط به تاریخ زبان تن زده‌ام و به آن مقدار که لازمه بحث از ادبیات بوده اکتفا کرده‌ام. در مقالات پیوست کتاب نیز مباحث اساساً خصلت ادبی و متن‌شناختی دارند. دومین نکته باز می‌گردد به این که کار تاریخ ادبیات بیش‌تر یک کار تحلیلی است تا توصیفی. از این رو، به دست دادن سیاهه‌ای از آثار و لو ادبی چه مربوط به پس از اسلام یا پیش از اسلام باشد تاریخ ادبیات نیست. دو نمونه خوب در مطالعات تاریخ ادبی یکی سخن و سخنوران استاد فروزانفر است و دیگری از صبا تا نیمای یحیی آری‌ن‌پور. از کوچه زندان دکتر زرین‌کوب نیز که تک‌نگاری درخشانی در باره حافظ است در واقع فصلی از تاریخ ادبیات ایران است که تا کنون کتابی به سرزندگی آن نوشته نشده است. یک نمونه قابل یادکرد از مطالعات فرنگیان در تاریخ ادبیات فارسی هم که از جمله شامل فصلی در باره ادب پیش‌اسلامی است اثر یان ریپکا و همکاران اوست که ترجمه آن به فارسی در دسترس است. مقالات دکتر جلال خالقی مطلق و دکتر مهرداد بهار که در پیوست‌های ادب پهلوانی می‌بینید نیز نمونه‌های بسیار خوب تحلیل ادبی در خدمت روشن ساختن جنبه‌هایی از تاریخ ادبیات ایران است. به این ترتیب، گرچه می‌پذیریم که ارائه فهرست دقیق آثار و کتیبه‌های بازمانده از عهد باستان و طبقه‌بندی آن‌ها و بازگویی درونمایه این میراث زبانی - ادبی ارزش انکارناپذیری برای تاریخ ادبیات دارد، اما معتقدم تاریخ‌نویسی ادبی با نشان دادن ربط آثار به فضای فرهنگی، دینی و ادبی هر دوره و تحولات آن‌ها و در حقیقت با بازسازی فضای فرهنگی هر عصر و نشان دادن تداوم و گسست آن در دوره‌های بعدی است که معنای واقعی خود را بازیابی می‌یابد. به عبارت دیگر، تاریخ ادبی تنها در صورتی به گوهر خود نزدیک می‌شود که حاصل آن نه صرفاً جمع‌تدوین یافته «اطلاعات» صامت بلکه طرح «بینش» معین بر مبنای پروردن داده‌ها و گویا کردن آن‌ها باشد. در مقام مقایسه، کار تاریخ ادبی بیش از آن که به برپا داشتن موزه‌ای از آثار پیشینیان همانند باشد به جان‌بخشی به گذشته و نشان دادن بازیگران فکر و ادب و فرهنگ در صحنه‌ای هرچه بیش‌تر شبیه به اصل نزدیک است. امید نگارنده آن است که در چنین جهتی حرکت کرده باشد.

نکته سومین که نهایتاً محدوده کتاب را شکل داد این بود که ادبیات اشکانی بسیار پیش‌تر از آنچه گمان می‌رود گسترده است. حتی این کلیشه که ذکر اشکانیان در خداینامه‌ها و به دنبال آن سرانجام در شاهنامه فردوسی کوتاه شده است نیز لاقلاً به صورتی که پنداشته می‌شود و از آن فقر آگاهی ما از عصر اشکانی و ادب پهلوانی استنتاج می‌شود یکسره نارواست. این موضوع مانند بسیاری از پندارهای تحقیق نشده دیگر در ادب پیش‌اسلامی است که علت رواج و پایداری آن‌ها عمدتاً همگانی نشدن بحث از این دوره ادب ایران در دانشکده‌های ادبی ماست که بر اثر آن برخی گمان‌های ایران‌شناسان در دهه‌های پیش‌همچنان به عنوان اصول پذیرفته شده در مباحث تاریخ ادبی تکرار می‌شود. به این ترتیب، بیش‌ترین سهم از صفحات کتاب به طرح‌گره‌ها و ابهام‌ها در فرهنگ و ادب اشکانی و بازگشایی آن‌ها و جستجوی سرچشمه‌های ادب اشکانی و بازنمایی گستره آن اختصاص یافت؛ یعنی «ادب پهلوانی» در معنای اخص آن. در این کتاب به ادب ساسانی نپرداختم و گرچه امیدوارم گزارش خود را در آینده با بحث از ادب ساسانی و انعکاس آن در نخستین دوره‌های ادب فارسی دنبال کنم ولی بسنده کردن به ادب پهلوانی در این کتاب راهی است برای برجسته کردن سهم این دوره از ادب و فرهنگ باستانی ایران در شکل‌گیری ادب ایران ساسانی و پس از اسلام - سهمی که حتی اگر تنها قصص پهلوانی ما ملاک باشد به اندازه کافی قابل اعتناست هر چند که ادب اشکانی از آن فراتر است.

بنابراین نسبت به هدف اولیه از نوشتن این گزارش که پیوند زدن دوره پیش‌اسلامی به صدر ادبیات فارسی است گرچه فاصله عهد ساسانی تا پس از اسلام هنوز پیموده نشده اما گمان من آن است که ادب ساسانی نیمه روشن‌تر از ادب باستانی ایران است و آمیختگی ادب و شخصیت‌های ساسانی با ادبیات کلاسیک فارسی آن اندازه هست که شناختی ولو اجمالی از آن‌ها وجود داشته باشد. ادب پهلوانی اگر توانسته باشد نیمه تاریک‌تر ادب باستانی ایران یعنی ادبیات پیش از ساسانی را به دانشجویان ادبیات فارسی و دست‌داران تاریخ ادبی بشناساند و حضور نهان - آشکار آن را در ادب و فرهنگ و عرفان ایرانی آفتابی کند از آن هدف دور نیفتاده است. در عین حال، گرچه این اثر به عنوان مقدمه فهم نخستین دوره ادبیات فارسی فراهم شد اما شاید خواننده کتاب در نهایت با نویسنده هم‌صدا شود که اکنون زمان آن رسیده که با توجه به وسعت مباحث ادب پیش‌اسلامی ایران این دوره نه فقط به عنوان «مقدمه» تاریخ ادبیات فارسی بلکه به عنوان «اصل» مورد توجه قرار گیرد و سهم بیش‌تری از اندیشه و پژوهش دانشجویان و پژوهشگران ادب فارسی را به خود اختصاص دهد.

سپاسگزاری

تألیف ادب پهلوانی گرچه در لندن به پایان رسید اما بخش عمده آن محصول دوره‌ای است که من در سندنج زیبا به کار تدریس در دانشگاه کردستان اشتغال داشتم. محیط آرام و خوی صمیمی مردم و هوای فرحبخش و چشم‌اندازهای بکر آبیدر و تپه‌ماهورهای اطراف دانشگاه که بر کناره شهر قرار داشت با گذر خوش فصل‌ها که نه‌چندان سرد بود و نه‌چندان گرم آرامشی فراهم کرده بود که بتوان روزها در کتابخانه جمع و جور و در حال گسترش دانشگاه گشت و شب‌ها در خلوت ولایت ماد کار را آهسته آهسته پیش برد. این کتاب به یک معنا محصول کتابخانه دانشگاه کردستان است و همکاری مسئولان آن که اجازه می‌دادند ده‌ها کتاب را گاه برای چند ماه در امانت داشته باشم. با این همه، دستیابی به برخی مجلات چاپ خارج از ایران یا دانشنامه‌های مربوط به ایران‌شناسی و شماری از کتاب‌های کمیاب نیز به لطف گنجینه‌های مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و بنیاد دایرةالمعارف اسلامی در تهران ممکن شد. وقتی هم که با سفر به لندن دستم از کتابخانه‌های وسیع فارسی کوتاه شد مجموعه فارسی کتابخانه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن (موسوم به SOAS) گاه و بی‌گاه دستگیر بود و همچنین کتابخانه مطالعات ایرانی به مدیریت دکتر ماشاءالله آجودانی با محیط خودمانی آن.

نوشتن با کتاب عاریه البته کار دشواری است آن هم نوشتن یک کار پژوهشی که نیازمند مراجعه دائم است. در تنگنای وقت‌ها و بعد مسافت‌ها تنها کار ممکن یا زیستن در جوار کتابخانه‌ای است جامع و بزرگ یا فراهم آوردن کتابخانه‌ای شخصی و در محدوده علائق خود. برای نسل من که گویا کم‌تر قرار پیدا می‌کند کتابخانه شخصی یک آرزوی تجملی است و زیستن در جوار کتابخانه هم که با داشتن کرسی تدریس یا بورس تحقیق ممکن می‌شود همیشه مقدّر و مقدور نیست. پس ناگزیر نویسنده به کتاب‌های دسترس‌پذیر محدود خواهد شد. در این میان البته لطف برخی دوستان غبن دوری و نامقدوری را تا حدی جبران می‌کرده است. از جمله دوست نازنین، پژوهنده و باصفایم ابوالفضل خطیبی که همواره دستگیر من در تهیه منابع بوده است چه در زمان اقامت در کردستان که گاه بگاہ کتابی یا روگرفت مقاله‌ای را از او می‌خواستم که در تهران به مراکز تحقیقی رفت و آمد داشت و چه از هنگام مهاجرت و دور افتادن از دانشگاه و امکان‌های تحقیق که هر از چندی بسته‌ای کتاب و مجله از او دریافت می‌کردم که حاوی تازه‌ترین انتشارات فارسی در موضوع کار من بود.

از بختیاری‌های من همکاری بلندنظرانه مؤلفان دانشمند پیوسته‌های کتاب است.

موضوع افزودن چند مقاله اساسی و نمونه در مطالعات اشکانی به کتاب را نخست بار با دکتر جلال خالقی مطلق شاهنامه شناس برجسته ایرانی و مقیم آلمان در میان نهادم که بزرگوارانه پذیرفت تا مقاله نفیس او در مجله ایرانشناسی که در واقع گونه شناسی ادب پارتی و تمایزهای آن با ادب ساسانی است همراه این کتاب شود. خانم خجسته کیا نیز که از محققان سخت گیر و گزیده گوی در حوزه مطالعات ایرانی است با این که نگارنده را نمی شناخت بر اساس یادداشتی که در معرفی کار برای ایشان ارسال کردم و گفتگوی از راه دور درخواست مرا قبول کرد. مقاله خانم کیا در بحث دشوارنمایش در ایران باستان باب تازه ای باز می کند. دکتر محمود روح الامینی پژوهشگر سرشناس مطالعات مردم شناسی در ایران با تشویق بسیار و استقبال از کار من اجازه داد که پژوهش او در باره منظومه درخت آسوریک در ادب پهلوانی نقل شود. و سرانجام در فقدان زنده یاد دکتر مهرداد بهار همسر ایشان که مسئولیت حقوقی آثار او را برعهده دارند برای نقل مقاله وی در باره آیین مهر و عیاران به من اجازه دادند. امیدوارم کتاب من شایستگی عنایتی را که این استادان به من داشته اند و در واقع شایستگی همنشینی با آن ها را داشته باشد.

در طول شکل گرفتن این کتاب گرچه از بسیاری آموختم اما راهنمای حقیقی من آثار زنده یاد مهرداد بهار بود. من تنها یک بار توفیق یافتم که ساعاتی از نزدیک با او گفتگو کنم. ارادتی که به او داشتم و مهربی که به او و کارهایش می ورزیدم در این دیدار صدچندان شد. بسیار دوست داشتم که فصل اشکانیان را بخواند چرا که او خود از هواداران جدی احیا و بازشناسی ادب این دوره بود. آخرین باری که با او تلفنی صحبت کردم بسیار بیمار بود و دو ماهی بعد خبر مرگ او را شنیدم. او بهترین کسی بود که می توانست تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام را بنویسد. گویا طرحی هم انداخته بود و قول و قرارهایی با یک ناشر نیمه دولتی داشت. با مرگ او گنجینه ای در خاک دفن شد.

من کتاب را با دریغیاد بهار به دو استاد خود تقدیم کرده ام. دکتر هوشنگ جوانمرد اولین استاد تاریخ ادبیات ما در دانشکده بود و کارش یکسره از لونی دیگر و همراه با نگاهی سخت انتقادی و متکی بر متد علمی. با انقلاب فرهنگی از دانشگاه استعفا کرد اما پیوند من با او تا سال ها بعد ادامه یافت. او را همواره مظهر انصاف علمی یافته ام. افسوس که و سواس بیش از حد، او را از انتشار اندیشه ها و پژوهش هایش بازداشته است. استاد دیگرم دکتر حسن انوری حبل المتین سال های دانشجویی من و پس از آن است. معلمی برجسته که او را فقط باید در کلاس دید تا کار عالی او در شیوه تعلیم دانشجویانش ارزش های خود را نشان

دهد. او حلقه واسط نسل قدیم استادان با نسل جوان تر آنهاست و انضباط و سختکوشی و جدیت و اقتدار استادان قدیم را با شادابی و انتقادپذیری و نواندیشی و معاصر بودن نسل جدید ایشان توأمان داراست. به علاوه، حمایت‌های مداوم در روزگار عسرتی که ما در سال‌های سخت دانشگاه می‌گذراندیم همواره اسباب دلگرمی این شاگرد بوده است. این کتاب هم اگر تشویق و پایمردی او نبود فراهم نمی‌آمد.

و سرانجام باید از ناشر ادب پهلوانی سپاسگزاری کنم که تأخیر طولانی مرا در فراهم ساختن کتاب با بلندنظری و گشاده‌بینی نادیده گرفت و در نهایت کار را به شکلی آراسته به چاپ رساند.

نوشتن ادب پهلوانی حاصل زمان‌های دزدیده‌ای از عمر است که من آن را از روزها و شب‌ها و ساعتی ربه‌ده‌ام که می‌باید در کنار خانواده و فرزندانم می‌گذراندم. برای همسر که با چشم باز اجازه داد این اوقات را برابیم و در این کار سرمایه کنم و برای دو فرزندم که کم‌تر مجال داشتند تا پدر خود را در کنار خویش ببینند سپاس کم‌ترین کار است.

م.م. مؤذن جامی

لندن

دی ماه ۱۳۷۸ / ژانویه ۲۰۰۰

پیشگفتار چاپ جدید

تاریخ و فرهنگ باستانی ما در هیچ دوره‌ای از قرون اخیر این قدر معاصر نبوده است. از زمانی که داستان اسکندر در عهد قاجاری دوباره زنده شد و در باره‌اش کتاب ترجمه شد و بعد ایران‌گرایی به دنبال ناسیونالیسم متأثر از فرانسه و ناپلئون رسم شد، دلمشغولی بزرگ ایرانیان تاریخ کهن پدران بوده است و رؤیای ایرانی به نحوی با فرهنگ باستانی پیوند خورده است.

شناخت فرهنگ باستانی ما بی‌واسطه تلاش‌های غربیان حاصل نشده است. این شناخت تازه حاصل پیشرفت‌های دانشگاهی در خط‌شناسی و سکه‌شناسی و باستان‌شناسی و اسطوره‌شناسی بوده است و ارتباط نزدیکی با کشفیات زیرخاکی و کتیبه‌ها و بناها و اوراق تازه‌یاب و از این شمار داشته و این همه در دانشگاه‌های غربی و مدرسه‌های خاورشناسی ممکن شده است و درک خاورشناسان از تاریخ ما بر درک ما از این تاریخ سایه افکنده است. تنها با رشد رشته‌های علمی در این زمینه‌ها در دانشگاه‌های ما بود که در ایران نیز به تدریج شماری از دانش‌پژوهان ایران‌شناس برآمدند و اندک‌اندک تلاش‌هایی برای درک مستقلی از تاریخ باستانی شکل گرفت. اما در قیاس با حجم تولید دانشگاهی به زبان‌های غیرفارسی و تسلط عمومی تولیدات علمی غرب بر ذهنیت ایرانی هنوز روایت معتبری از تاریخ و فرهنگ و ادب باستانی ما شکل نگرفته است که بتوان «روایت ایرانی»‌اش نامید. به این ترتیب، با همه معاصر بودن تاریخ باستانی ما به جرئت می‌توان گفت که ذهن و زبان ما ایرانیان هنوز توافق عمومی روشنی از این میراث اجدادی ندارد.

اما اهمیت این درک و توافق عمومی چیست؟ چه اهمیت دارد که ایرانیان شناخت به نسبت روشنی از میراث باستانی خود داشته باشند؟ به نظرم یک پاسخ ساده‌اش این است که ما باید از تلاش‌های چند ده‌ساله خود در این زمینه‌ها نتیجه‌ای برای فرهنگ عمومی گرفته

باشیم که هنوز نگرفته‌ایم. این یعنی می‌ارزد که کسانی همت کنند انگاره‌های معتبری براساس پژوهش‌های ایران‌شناختی فراهم کنند و این پژوهش‌ها را دسترس هر علاقه‌مند کتابخوانی سازند. دانشی که در دانشگاه مانده باشد اگر هر فایده‌ای داشته باشد در ارتقای فرهنگ نقشی نخواهد داشت و طبعاً کسی در جامعه هم ارجمندی فعالیت در آن زمینه را به جا نخواهد آورد و از آن پشتیبانی نخواهد کرد. مسائل ایران باستان به هر دلیل که باشد امروزه بخشی از اندیشه و دغدغه‌های ماست. از محتوای پیام زرتشت تا رابطه دین بهی با دین یهودی، از نقش آتش تا فلسفه سهروردی، از عرفان مانی تا فلسفه زن ستیزی، از اسکندر گجستگ تا هلنیسم یونانی، از میراث ساسانی در خلافت اسلامی تا نقش مهر در فرهنگ مسیحی و ده‌ها مسئله دیگر که بسا با زندگی امروز ما پیوند دارد هنوز پاسخ‌های معتبری که فراگیر شده باشد نیافته است.

خزانة ادب و فرهنگ باستانی ایران چندان غنی است که هر ساله با وجود همه محدودیت‌های آکادمیک و فقدان مشوق‌های ضروری برای شناخت ادب دیرینه این مرز و بوم، ده‌ها مقاله و رساله منتشر می‌شود که خود از عظمت کار حکایت دارد و هنوز البته راه درازی ناکوفته در برابر است. چندین عمر کار تحقیقی در گروه‌های پژوهشی و آکادمی بایسته است تا گوهر دیرین‌شناسی ادب ما صیقل بخورد و ارج خویش نشان دهد. هنوز از هزاران مسئله ادب و فرهنگ باستانی ما یک به صد هم مطالعه نشده و به نتیجه درخور نرسیده است. از متن‌شناسی ادب زرتشتی بگیر تا خوانش دقیق و همه‌جانبه هزار و یک‌شب. از لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی تا اندیشه عرفانی در دین مهر و مانی. از رمز و رازهای اساطیر ایرانی تا رازهای تخت‌جمشید باستانی. از ترسیم نقشه دین‌های ایرانی تا ترسیم نسب‌شناسی داستان‌های ایرانی. واقعاً به اندازه ده کتابخانه بزرگ تخصصی و یک پژوهشگاه بزرگ از دانشوران و دانشجویان مشتاق و هوشمند کار کردنی هست.

اگر بخش بزرگی از تحقیقات موجود در زبان فارسی ترجمه پژوهش‌های دانشوران غربی است این هم هست که ایشان هر چه گفته‌اند بیش‌تر از غرب تاریخ و فرهنگ ایران بوده است زیرا که به هر تقدیر غرب ایران با تاریخ غرب کنونی پیوندهای عمیق دارد. هنوز اما ادب و تاریخ شرق ایران باستان‌شناسی نشده است. باستان‌شناسی ایران در این ناحیه نزدیک به نیمه کمال خود هم نیست. تازه باید بسیاری از مناطق تحت خطر را نشان کرد و هشدار داد و حفاظت کرد تا زمانی که گروه باستان‌شناس به آن‌جا برسد. بسیاری از اسرار سرزمین‌های

ایران قدیم در آسیای میانه و خراسان قدیم مکتوم است. باستان‌شناسان ایرانی که در سال‌های اخیر در شرق ایران کار کرده‌اند می‌گویند که در هر پنج کیلومتر یک منطقه با ارزش باستان‌شناختی وجود دارد و یکی از بزرگ‌ترین پروژه‌های این منطقه که کاوش در شهر سوخته است (با وسعت ۱۵۱ هکتاری) تنها درصد کوچکی پیش رفته است.^۱ از این کاوش‌ها هنوز اثری منتشر نشده است اما برآورد آن‌ها این است که تا نیمه سال ۱۳۸۷ حجم اطلاعات یافت شده می‌تواند در شانزده جلد کتاب منتشر شود.^۲

کتاب‌شناسی گزیده‌ای از آثار انتشار یافته در ده ساله اخیر در حوزه فرهنگ و ادب باستانی ایران را در این چاپ از ادب پهلوانی خواهید دید که خود نشان می‌دهد کنجکاوای پژوهشیان و مخاطبان همچنان در حال دامن گرفتن است و با همه دشواری‌ها که در انجام این رشته از مطالعات هست کار دنبال می‌شود. اما همین کتاب‌شناسی هم نشان می‌دهد که بنا به سنت این مطالعات کار بر روی شرق ایران کم‌شمار است. حال آن‌که بنیاد هویت باستانی ایران با شرق مرزهایش پیوند خورده است از خوارزم و بلخ تا هامون و سیستان.

با این‌همه آثار نفیس متعددی امروزه در دسترس است که مطالعه آن‌ها چشم‌اندازی به دست می‌دهد از سرزمین‌های دشوارگذار مطالعات باستانی ما. پژوهشیان ایران با همت والا و سرمایه عشق به سرزمین اجدادی کارهای ستودنی کم نکرده‌اند و هر یک گوشه‌ای از صدها گوشه کار نشده فرهنگ باستان را پژوهیده‌اند. در عین حال آنچه می‌توان بر آن انگشت نهاد این است که برای نوشتن تاریخ ادبیات برخوردار از یک بینش تاریخی دریاست است. گرچه این بینش با قوت گرفتن روش‌های مطالعه تاریخی، درون‌متنی و فرامتنی، در حال تکوین است و این‌جا و آن‌جا می‌توان رگه‌های روشنی از آن را دید ولی تاکنون بیشتر از چشم موزه‌نگارانه به آثار باستان نگریسته شده است تا تاریخ‌نگارانه. کسی که از دید موزه‌نگارانه برخوردار است کتیبه‌ها و اثرها و سکه‌ها و نقش‌های باستانی را فهرست و طبقه‌بندی می‌کند. این فهرست‌های «طبقات آثار» هر قدر هم جامع و دقیق باشد گرچه کاملاً ضروری است اما تاریخ نیست. تاریخ‌نویسی هر دانشی آن زنجیره‌ای است که آثار آن دانش را به هم می‌پیوندد یا از هم جدا می‌کند و، بنابراین، مثلاً در مورد تاریخ ادبی بدون دنبال کردن تحولات فرهنگی و انعکاس آن در متن ادبی - زبانی ممکن نیست. از تاریخ

۱. گزارش خبرگزاری ایسنا را در ۹ اسفند ۱۳۸۷ ببینید:

<http://isna.ir/Isna/NewsView.aspx?News=1295886&Lang=p>.

۲. خبرگزاری میراث فرهنگی، ۱۱ مرداد ۱۳۸۷: <http://www.chn.ir/new/Section=2&id=47304>

ادبیات باید انتظار داشته باشیم که تاریخ تحول و بسط و قبض و فراز و فرود ادبیات باشد و علل داخلی - ساختی و خارجی - اجتماعی تغییرات ادبی را بیان کند. تاریخ ادبیات را باید تاریخ تحول و تکامل زبان و فرهنگ دانست. البته تاریخ ادبیات تاریخ فرهنگ نیست چنانکه تاریخ زبان هم نیست اما تاریخ فرهنگ و زبان را از طریق بررسی آثار ادبی باز می‌نماید.^۱ پیداست که حجم مطالعات ما با این رویکرد چندان نیست که به رویه تحقیق تبدیل شده باشد و با وجود نمونه‌های خوبی که در پیشگفتار چاپ نخست آورده‌ام تسلط اصلی همچنان با دید فهرست‌نگارانه و موزه‌انگارانه تاریخ ادبی است. بخشی از این گرایش ممکن است ناشی از پراکندگی آثار باستانی (تاکنون شناخته شده) باشد. اما به نظر من بیش از آن وابسته به نوعی نگاه به تاریخ است. شاهد آن هم کارهای فراوان با روش موزه‌انگارانه در حوزه ادبیات پس از اسلام است. یعنی جایی که شناخت زنجیره تحولات هم ممکن بوده است اما کاویده نشده است زیرا از آن پرسشی صورت نگرفته است.

در کشور ما نقد، رسم رایج نیست. این کتاب شاید بسیاری را وسوسه کرده باشد، چیز تازه‌ای به آن‌ها از ایران نشان داده باشد، جاهایی آن‌ها را عصبانی کرده باشد یا به تحسین واداشته باشد، اما آن‌ها را برنیانگیخته نقدش کنند. شاید چاپ اول کتاب در زمانی منتشر شد که هنوز سخن گفتن از ادب باستان دنباله‌روی از رژیم شاهی تصور می‌شد. اما هرچه بود نقدی نشد و از نقدهایی که نشده باشد چیزی نمی‌توان آموخت. همه نسخه‌های کتاب اما فروش رفت. ناشر محترم نشر اول کتاب که نشر مجدد آن را به تعویق می‌انداخت خود گفته بود که بیشتر از سه نسخه در اختیار ندارد. اما معلوم نشد چرا کتاب را بیش از هفت سال بی‌نشر مجدد محبوس داشت.

در دنیای جدید یا خیلی جدید که متأثر از فرهنگ و بلاگی است ما عادت می‌کنیم که بازخورد حرف و نظر خود را از مخاطبان بگیریم. با وجود این صدای مخاطب در نشر ایران هنوز شنیده نمی‌شود جز در مورد پر فروش‌ها که آن هم صرفاً براساس آمار مراجعه و تعداد چاپ می‌توان اقبالی را مشاهده کرد یعنی به شیوه غیرکلامی. باز هم نقدی در کار نیست. اگر هم هست پراکنده و دل‌بخواهی است. مدیریت نقد کتاب هنوز مثل مدیریت خبر روزنامه نیست که ادیتور و سردبیر «خبر» را تشخیص دهد و برای پوشش آن اقدام کند. حال آن‌که

۱. شماری از پایه‌های تاریخ‌نویسی ادبی را در این مقاله سالیانی پیش شرح کرده‌ام: «تاریخ‌نویسی ادبیات، نگاهی به برخی مقدمات تئوریک»، خاوران، سال اول، مرداد ۱۳۷۰، صص ۱۹-۲۹.

یک کتاب حتماً به اندازه یک خبر ارزش دارد و به نوبه خود «اتفاق»ی است. ولی فقدان این دید به اخبار کتاب باعث می‌شود نه تنها ده‌ها کتاب خوب خبر نشود که صدها کتاب از چشم نقد دور بماند. به عبارت دیگر، «خبرنگاری کتاب» هنوز چنانکه سزاوار است و به شیوه و گستره‌ای که متناسب باشد با بازار کتاب ایران مطرح نیست. نقد و معرفی خوب می‌تواند شمارگان کتاب‌ها را هم بالا ببرد و رونق کار ناشر و نویسنده باشد. اما در فقدان خبرنگاری کتاب باید گفت بازارشناسی و بازاریابی کتاب به‌ویژه کتاب‌های پژوهشی هم بی‌رونق است و طبعاً بازار کتاب بین اهل کتاب محدود می‌ماند و فراتر از مشتریان نسبتاً ثابت نمی‌رود.

شاید ده سالی پیش که این کتاب درآمد نمی‌توانستم این نکته را به صراحت بگویم اما اکنون می‌توانم گفت که برخلاف نویسندگان غربی من از این امتیاز هم محروم بوده‌ام که کتابم پیش از چاپ از نقد دوستانی چند برخوردار شود. تعارف ایرانی باعث شده است که این اثر از نظرات سازنده برای کمال یافتن مباحثی که در انداخته است بی‌بهره بماند. تعارف ایرانی و اصولاً نبودن یک نظام و عرف جاافتاده برای نقد کمال‌بخش مانع از مشارکت در نقد یک کتاب پیش از انتشار است. بنابراین می‌توان گفت که نویسنده ناگزیر در فضای فکری خود تنها می‌ماند. برای نویسنده‌ای که در خارج از ایران باشد این موضوع دوچندان می‌شود زیرا انتشار کتاب او در ایران اتفاق می‌افتد و نویسنده که در ایران نیست از بازتاب‌های شفاهی کارش هم بی‌خبر می‌ماند.

چاپ ققنوس با این حساب تغییرات چندانی نسبت به چاپ قبلی ندارد مگر آرایش صوری صفحات که اکنون با پانویس‌های هر صفحه همراه است و افزودن یک کتاب‌شناسی گزیده برای آثار ده‌ساله اخیر در حوزه ادب و فرهنگ باستانی ما. به پیشنهاد آقای حسین زادگان مدیر دانشور انتشارات ققنوس در این چاپ پانویس‌ها همه از پایان هر فصل به پای هر صفحه انتقال یافته است که آن را از نظر آموزشی متناسب‌تر می‌کند.

تیرگذاری بندها و فصل‌های کتاب هم که قبلاً فقط در فهرست تفصیلی آغاز کتاب آمده بود به داخل متن هم رفته است تا خواننده با دانستن عنوان هر بند و بخش در صفحه‌ای که به آن مراجعه می‌کند ارتباط سریع‌تری با محتوای آن برقرار کند. چند پانویس هم در بخش‌هایی به کتاب افزوده شده است. اما این چاپ صرفاً ویرایش بهتری از چاپ پیشین است. امیدوارم برای چاپ‌های بعدی اگر اتفاق افتاد در پایان هر فصل تمرین‌های استاندارد و پرسش و پاسخی مناسب آزمون‌های آخر ترم هم بگنجانم. اگر خواننده‌ای مشتاق که در فنون آموزشی درس خوانده یا استادی که کتاب را برای درس تعیین می‌کند در این زمینه

پیشقدم شود هم خوشحال خواهم شد که با ناشر تماس بگیرد. در چاپ بعدی آن تمرین‌ها به نام خود ایشان در کتاب یا به صورت کتابچه‌ای همراه با کتاب منتشر خواهد شد. این کتاب ادعایی ندارد جز آن‌که یک متن درسی است. یعنی بخشی از راه را نویسنده پیش‌تر رفته است. اما کار او باید در کلاس و همراه با نقد و تعلیم استاد و مشارکت دانشجویان کمال یابد. این فقط بهانه و مسیر بحث است با راهنماهایی چند. ممکن است این کتاب برای خودآموزی هم مفید باشد اما نویسنده باور دارد که کتاب در کلاس است که معنا می‌یابد.

م.م. مؤذن جامی

آمستردام

آوریل ۲۰۰۹ / فروردین ۱۳۸۸

درآمد: ادب عصر اساطیری - پهلوانی

۱-۱. ادب شفاهی خراسان باستان: نخستین تصویری که از باستانی‌ترین ادبیات ایران می‌توان داشت به مجموعه‌ای از قصه‌های دینی و قومی پیوند می‌یابد که در شرق ایران و در مجموعه جغرافیایی و فرهنگی خراسان باستان شکل می‌گرفته و با روایت‌های گوناگون و افزونی‌ها و کاستی‌های بسیار از خلال قرون و اعصار به دست ما رسیده است. دلایل مختلفی بر شفاهی بودن این قصص می‌توان اقامه کرد که به‌طور کلی یا به ساخت این قصه‌ها برمی‌گردد یا نتیجه مطالعات تاریخی و باستان‌شناختی است. از لحاظ تاریخی، دوره تکوین قصص دینی و قومی ایرانیان پیش از اسلام دوره‌ای است که در آن هنوز خط پدید نیامده و جامعه با فرهنگ شفاهی که سینه به سینه انتقال می‌یابد زندگی می‌کند. محتوای قصص مذکور نیز که احوال قوم را همچون جامعه‌ای شبانی، کوچ‌نشین و سرانجام روستایی گزارش می‌کند می‌تواند مؤید فرهنگ شفاهی آنان و بی‌نیازی ایشان از کاربرد خط باشد. با این همه، نمی‌توان احتمال وجود خط را در منطقه خراسان و خوارزم و سند باستان حداقل در سطح اداری و سیاسی در نظر نگرفت. آنچه به نام «خط دره سند» می‌شناسیم که حدود دو هزار سال پیش از هخامنشیان سابقه دارد و مجموعه‌ای از مهرها و لوحه‌های کوچک مسین است^۱ می‌تواند چنین احتمالی را قوت بخشد. اما قدر مسلم خطی که در این دوره عامل تعیین‌کننده‌ای در ثبت و ضبط و انتقال فرهنگ نبوده است و کار اصلی انتقال فرهنگ را آموزش شفاهی برعهده داشته است. هرگاه به ساخت روایی قصه‌ها و تنوع روایات آنها توجه کنیم نیز می‌توانیم عناصر فرهنگ شفاهی را در آنها بازشناسیم که از مهم‌ترین آنها همان عدم ثبات و ناپیکدستی در روایات است. کوشش‌های مربوط به یکدست کردن

۱. یوهانس فریدریش، زبان‌های خاموش، ترجمه بدالله ثمره/ بدرالزمان قریب، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴.

روایات معمولاً در دوران‌های کتابت هر فرهنگی به وجود می‌آید و پیش از آن در جامعه شفاهی روایات مختلفی همزمان وجود دارد که چه بسا با عناصر فرهنگ‌های مجاور درآمیخته و به هر دلیلی بر آن شاخ و برگ افزوده شده و از اصل خود فاصله گرفته است. برای ادب باستانی ایران، دوران کتابت به‌طور عمده با ظهور ساسانیان آغاز شده است هرچند که کاربرد خط بسیار پیش از آن و از زمان هخامنشیان آغاز شده بود.

۲-۱. پیوند قصص قومی و دینی: موضوعات این قصه‌ها همه جنبه‌های باورهای دینی ایرانیان باستان را در بر می‌گیرد از آفرینش جهان و انسان تا دنیای بازپسین. چنان‌که این قصه‌ها تاریخ قوم را نیز آن‌طور که ایشان باور داشته‌اند بازمی‌گوید. آنچه امروزه ما معمولاً از این قصه‌ها به یاد می‌آوریم مربوط است به بخش اخیر که پاره تاریخی - اساطیری آن است؛ و بخش نخست که قصص دینی است همراه با زوال دین پیش‌اسلامی به تدریج به دست فراموشی سپرده شده است. اما پیش از این زوال می‌توان آمیختگی و چه بسا وحدت این دو گروه از قصه‌ها را با یکدیگر نشان داد. آمیزشی که نتیجه طبیعی کارکرد واحد این دو گروه قصه در جامعه ساسانی و هم پیش از آن است. به همین دلیل با آن‌که قصه‌های دینی و قصه‌های قومی را از یکدیگر متمایز می‌سازیم اما نباید فراموش کرد که قصه‌های قومی نیز برآمده از باورهای دینی ایرانیان باستان و هماهنگ با آن باورها شکل گرفته‌اند و بنابراین به هیچ وجه خالی از جنبه‌های دینی نیستند.

۳-۱. تقویم دوازده هزار ساله و آفرینش آدمی: کهن‌ترین باورهای دینی ایرانیان حول چهار اقنوم زروان، اهورامزدا، اهریمن و مهر شکل گرفت و هر یک از اسطوره‌های دینی و قومی به نحوی با یکی یا مجموعه‌ای از آن‌ها مرتبط است. عنصر مشترک میان اضلاع این مربع زمان است: زروان خدای زمان، اهورامزدا خدای روشنایی، اهریمن خدای تاریکی و خورشید میانجی روشنایی و تاریکی است.^۱ اگر عنصر مشترک را از نگاهی دیگر نور و ظلمت بگیریم آن‌گاه در خواهیم یافت که چرا برای ایرانیان باستان اجرام نورانی آسمان مقدس جلوه می‌کردند و عملاً نشانه‌های آشکاری از ماه‌پرستی و خورشیدپرستی و احترام به دیگر اختران آسمان در فرهنگ ایشان بازمانده است. توجه ایرانیان از دیر زمان به اختران و تأثیر

۱. قس: هنریک ساموئل نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۸۶.

آن‌ها در زندگی مادی و معنوی بشر از جمله نتایج چنین فرهنگی است. در زندگی ایشان زمان و عناصر وابسته به آن چون تقدیر همواره نقش‌های بزرگ بازی کرده است. تقسیم عمر جهان به هزاره‌ها و تخمین عمر آن به دوازده هزاره نیز ناشی از این باور است:

پیوند نزدیک زروان با برج‌های آسمان و سال و «فرمانروایی دیرپای» ناگزیر فرضیات و محاسباتی در بارهٔ یک «سال جهانی» برانگیخت. هر یک از برج‌ها نمایندهٔ یک هزار سال است؛ همهٔ عمر جهان دوازده هزار سال است که زمان و دورهٔ فرمانروایی زروان است.^۱

از این دوازده هزاره، شش هزارهٔ دوم به تاریخ انسانی مربوط است که با هزارهٔ جمشید می‌آغازد. در بارهٔ نخستین انسان روایت‌های گوناگونی گزارش شده است. دو گروه عمده از این گزارش‌ها یکی کیومرث و دیگری جمشید را به عنوان نخستین انسان معرفی می‌کنند و هر دو گزارش به‌ناچار حاوی طرحی هستند که توضیح‌دهندهٔ آن است که چگونه نخستین جفت بشری یا آدم و حوای اولیه از این طریق هستی گرفتند:

چون کیومرث، هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد... چهل سال (آن تخمه) در زمین بود. با به سر رسیدن چهل نسال، ریباس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه (از) زمین رستند. درست (بدان) گونه که ایشان را دست برگوش باز ایستد، یکی به دیگری پیوسته، هم بالا و هم دیسه بودند. میان هر دو ایشان فرّه برآمد... سپس، هر دو از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند و آن فرّه به مینویی در ایشان شد که روان است... هر مزد به مشی و مشیانه گفت که «مردم‌اید، پدر (و مادر) جهانیان‌اید...»^۲

جم نیز به نوبهٔ خود با زوجی به نام «جمگ» همراه است که زوج توأمان اوست. معنای نام جم (= یمه) معمولاً «جفت / توأمان» دانسته می‌شود و صورت «جمیگ» از آن هنوز در بعضی لهجه‌های ایرانی به همین معنا به کار می‌رود.^۳ به نظر آرتور کریستن سن افسانهٔ مشی و مشیانه و افسانهٔ جم و جمگ احتمالاً فقط دو شاخه از یک اصل واحدند و به این اندیشه باز می‌گردند که نخستین نر و نخستین ماده باید از یک اصل باشند.^۴ اندیشه‌ای که در روایت قرآنی خلقت آدم و حوا نیز به نحوی تأیید می‌شود:

یا ایهاالناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منها رجلاً کثیراً و نساء. (نساء، ۱)

۱. همان‌جا.
۲. فرنیخ دادگی، بندهشن، به گزارش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹، ص ۸۱.
۳. آرتور کریستن سن، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی / ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۸، ۳۳۳/۲.
۴. همان‌جا.

ای مردمان تقوای خدایتان پیشه کنید. او که آفریدتان از تنی یکتا و جفتش را از همو بیافرید و از آن دو مردان و زنان بسیار بهرا کنید.

۱-۴. **آفرینش حیوانات:** قصص مربوط به خلقت تنها به آفرینش انسان محدود نمی شود و در آن گزارش خلق همه گیاهان، حیوانات، کانی ها، رودها و آب ها، کوه ها و هرچیز دیگر که در حوزه شناخت انسان کهن بود و هرچه برای او مقدس یا پلید بود آمده است. از آن میان چهره گاو نخستین یا «گاو یکتا آفریده» از لحاظ تقابل و تناسبی که با کیومرث دارد از برجستگی خاصی برخوردار است و بعدها نیز همواره در اساطیر ایرانی مقام خود را همچون یک نشانه عمده فرهنگی حفظ کرده است. او پنجمین آفریده مادی هرمزد (پس از آسمان، آب، زمین و گیاه) است:

پنجم، گاو یکتا آفریده را در ایرانویج آفرید، به میانه جهان. بر بار رود و داییتی که (در) میانه جهان است. (آن گاو) سپید و روشن بود چون ماه.^۱

این گاو منشأ جانوران و گروهی از گیاهان است:

چون درگذشت به سبب سرشت گیاهی، از اندام های گاو پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه درمانی از زمین رست. روشنی و زوری که در تخمه گاو بود به ماه سپرده شد، آن تخمه به روشنی ماه پالوده شد، به همه گونه ای آراسته شد، جان در (او) کرده شد؛ و از آن جا جفتی گاو، یکی نر و یکی ماده (بر زمین آورده شد). سپس بر زمین، از هر نوعی دو تا، یعنی دویست و هشتاد و دو نوع فراز پیدا شدند.^۲

کیومرث و گاو نسبت خاصی با هرمزد دارند. یکی (کیومرث) بر سوی چپ او و دیگری (گاو) بر سوی راست او آفریده می شود. هرمزد هر دوی آن ها را از زمین آفریده است و نطفه آن دو را از روشنی و سبزی آسمان.^۳ گاو روشن چون ماه و کیومرث روشن چون خورشید است.^۴ کیومرث نیز چون می میرد بسان گاو منشأ برخی آفریده هاست؛ کانی ها:

چون کیومرث را بیماری برآمد، بر دست چپ افتاد. از سر سرب، از خون ارزیر، و از مغز سیم، از پای آهن، از استخوان روی و از پیه آبگینه و از بازو پولاد، از جان رفتنی زر به پیدایی آمد.^۵

گذشته از کیومرث، گاو ارتباط وثیقی نیز با مهر - فرشته روشنایی و فروغ - و همچنین با

۱. بندهشن، پیشین، ص ۴۰. ۲. همان، ص ۶۵-۶۶، نیز قس: همان، ص ۷۸.
۳. همان، ص ۴۱. ۴. همان، ص ۴۰.
۵. همان، ص ۸۰.

جمشید دارد. قربانی کردن گاو به دست مهر در مرکز آیین‌های دین مهرپرستی قرار دارد.^۱ در واقع این جا پس از کشتن گاو - و نه مرگ طبیعی او - است که از آن گیاهان درمان‌بخش و حبوبات و درخت انگور به وجود می‌آید.^۲ به نظر مهرداد بهار، جمشید نیز به قربانی کردن گاو می‌پرداخته است.^۳ نزدیکی کیومرث و جمشید با گاو از سویی و ارتباط محوری و آیینی مهر با آن از سوی دیگر می‌تواند به معنای آن باشد که در دورترین اعصار حیات معنوی ایرانیان مهرپرستی از مقام ویژه‌ای برخوردار بوده است.

۱-۵. جمشید و ایرانویج: در واقع، جمشید ارتباط نزدیکی با آیین‌های مهری دارد. به عقیده هندیان، پدر او ویوسونت است. نامی که در روایت ایرانی به ویوهونت تبدیل شده (با تبدیل صامت س به ه) و صورت‌های خویشاوند آن در اوستا و یونگنه و در پهلوی و یونگهان است. این ویوسونت نامی عام برای خورشید است و او را می‌توان خدای خورشید دانست و از این رو جم را که پسر اوست باید پسر خورشید شناخت.^۴ قدما نیز از ارتباط جمشید و خورشید آگاه بوده‌اند و او را آفتاب‌پرست دانسته‌اند. چنان‌که ابن‌بلخی به هنگام گفتگو از نقوش هزار ستون (یا همان تخت جمشید) می‌گوید:

و هر کجا صورت جمشید به کنده‌گری کرده‌اند. مردی بودست قوی کشیده ریش و نیکوروی و جعدموی و در بعضی جای‌ها صورت او کردست و چنان است کی روی در آفتاب دارد و به یک دست عصایی گرفته است و به یک دست مجمره‌ای دارد و بخور می‌سوزد و آفتاب را می‌پرستند.^۵

بهار طی تحلیل و مقایسه‌ای میان وظایف، اعمال و شخصیت مهر و جمشید به این نتیجه می‌رسد که «شاید بتوان باور داشت که جمشید به عنوان شاه و پدر نخستین انسان‌ها در واقع تجسم ایزد مهر است بر زمین که وظایف روحانی، جنگاوری و برکت‌بخشی وی را در خود جمع دارد».^۶ بنابراین، هزاره جمشید هزاره نور است و در برابر هزاره تاریکی یعنی هزاره ضحاک قرار می‌گیرد. از این جاست که دوره جمشیدی همچون یک بهشت اولیه خودنمایی می‌کند:

۱. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۷۷.
۲. پورداد، یشت‌ها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶، ۴۱۷/۱.
۳. بهار، پژوهشی، پیشین، همان‌جا.
۴. کریستن سن، نخستین انسان، پیشین، ۳۴۲/۲.
۵. ابن‌بلخی، فارس‌نامه، به کوشش گای لیسترانج / رینولد ال نیکلسون، افست تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷.
۶. بهار، پژوهشی، پیشین، همان‌جا. بهمن سرکاراتی نیز چنین عقیده‌ای دارد. نک: «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، شاهنامه‌شناسی، ج ۱، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۱۰.

از جمشید خوب رمه پسر ویونگهان این سودها بود که ششصد سال برای همه آفریدگان اورمزد بی مرگی فراهم آورد و آنان را عاری از درد و پیری و آفت کرد.^۱

این بهشت، که در میانه زمین در ایرانویچ برپا شده است، سرزمین اصلی و مشترک هند و ایرانیان به شمار می‌رود. جایی که محل آفرینش گاو یکتا آفریده و کیومرث است و رود مقدس دائیتی آن را آبیاری می‌کند.^۲ دوران پادشاهی جمشید در روایت‌های مختلف از ۶۰۰ تا ۹۰۰ سال گزارش شده است اما در حقیقت دوران او همان هزار سال است ولی به دلیل آن‌که هوشنگ و تهمورث و کیومرث از سنت‌های روایی دیگر به تاریخ اساطیری ایران راه یافتند، مدت پادشاهی جمشید کاهش یافت تا ایشان نیز در هزاره نخستین بشری جایی بیابند.^۳

هزاره سعادت‌مندی ایرانویچ سرانجام به پایان رسید. در گزارش‌های مربوط به ایرانویچ مکرراً به روایت‌هایی برمی‌خوریم که از سرمای سخت زمستانی در آن سخن می‌گویند:

و دیو زمستان در ایرانویچ مسلط‌تر است و از دین پیداست که در ایرانویچ ده ماه زمستان و دو ماه تابستان است و در آن دو ماه تابستان نیز آب سرد و زمین سرد و گیاه سرد است و آفتشان زمستان است.^۴

در «داستان جم» جمشید به اشاره هرمزد به ساختن دژی برای در امان ماندن حیات انسانی و گیاهی و جانوری از زمستان مهیبی که فراخواهد رسید اقدام می‌کند.^۵ دژی که «ور جمکرد» خوانده می‌شود.^۶ گرچه کارکرد این ور معمولاً در روایات تا پایان هزاره زرتشت و ظهور یکی از پسرانش به نام هوشیدر - که در زمان او زمستان سختی پیش می‌آید - به تأخیر انداخته می‌شود،^۷ اما در آن بازتابی از خاطره زمستانی طولانی و سهمگین را که در میانه دو هزاره جمشیدی و ضحاک‌ی فرض شده می‌توان مشاهده کرد. این چنین زمستانی - گذشته از وضع جغرافیایی ایرانویچ^۸ - نمی‌توانست با گناه آدمی بی‌ارتباط باشد و در واقع همچون عقوبت چنان گناهی تلقی شده است. در حقیقت، آنچه پس از جمشید روی داد و به هزار سال چیرگی ضحاک انجامید در حکم زمستانی معنوی در برابر تابستان پرفروغ پادشاهی

۱. مینوی خرد، ترجمه احمد فضل‌ی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۴۳.

۲. بندهش، پیشین، صص ۴۰-۴۱. فس: کریستن سن، نخستین انسان، پیشین، ۳۳۹/۲؛ بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۱۶۸.

۳. مینوی خرد، پیشین، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۴. همان، ص ۶۲.

۵. نک: بهار، پژوهشی، پیشین، صص ۱۶۵-۱۷۱.

۶. مینوی خرد، پیشین، ص ۴۳.

۷. همان، صص ۸۹-۹۰.

۸. کریستن سن، نخستین انسان، پیشین، ۳۶۳/۲.

جمشید بود. و این همه، نتیجه گناهی بود که از جمشید سرزده بود: سر پیچیدن از فرمان هرمزد. گناه جمشید به روایت شاهنامه همان گناه قدیمی تفرعن و خود - خداپنداری بود که از شهریاران سر می زند:

یکایک به تخت مهی بنگرید	به گیتی جز از خویشتن را ندید
منی کرد آن شاه یزدان شناس	ز یزدان بیچید و شد ناسپاس
چنین گفت با سالخورده مهان	که جز خویشتن را ندانم جهان
هنر در جهان از من آمد پدید	چو من نامور تخت شاهی ندید
گر ایدون که دانید من کردم این	مرا خواند باید جهان آفرین ^۱

و به گفته اوستا (زامیاد یشت، بند ۳۳) جمشید دروغ گفت و دهان به سخن ناراست آلود.^۲ و این در آیین مهر که خدای راستی و پیمان است گناهی است بزرگ و از اسباب تباهی شاهان: اگر به او بزرگ خانواده دروغ بگوید یا بزرگ ده یا شهریان یا شهریار مملکت (آن‌گاه) مهر خشمگین [و] آزرده خانه و ده و شهر و کشور و بزرگان خانواده و ده و شهر و کشور و سروران مرز و بوم را تباه سازد.^۳

با این گناه، جمشید در میدان شر و تاریکی حضور می یابد. به همین دلیل خورته را که نور اهورایی و همان فره ایزدی است در سه مرحله از دست می دهد. فر جمشید را که هر بار چونان پرنده ای از او می گریزد نخست بار ایزد مهر برمی گیرد و بار دوم و سوم فریدون (مغلوب کننده ضحاک) و سام گرشاسپ (کشنده نهایی ضحاک در رستاخیز).^۴ سرنوشت جمشید آن است که پس از صد سال سرگردانی و دربه دری به دست ضحاک و دیوان خدمتگزار او گرفتار شود و با اژه هزار دندانه ای به دو نیم گردد.^۵

۱-۶. هزاره ضحاک: چیرگی ضحاک بر جمشید چیرگی دروغ است بر راستی. ضحاک که دروغ مجسم است فنای جهان راستی را کمر بسته است:

۱. کوتاه شده از: شاهنامه فردوسی، به کوشش ژول مول، تهران، ۱۳۶۹، ۲۷/۱-۲۸.
۲. یشت‌ها، پیشین، ۳۳۶/۲؛ قس: اوستا، نگارش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۵۹.
۳. «مهریشت»، یشت‌ها، پیشین، ۴۵۳/۱؛ اوستا، پیشین، ۱۹۸، متن با بهره گیری از هر دو ترجمه آورده شد.
۴. بنگرید به: «زامیاد یشت» یشت‌ها، پیشین، ۳۳۶/۲-۳۳۷. در باره سام کرساسپه و یگانگی این دو نام و نقش گرشاسپ در پایان جهان نک: کریستن سن، نخستین انسان، ۳۵۳/۲-۳۵۴. ۵. کریستن سن، همان، ۳۵۲/۲.

اژی دهاک (ضحاک)... این دروغ بسیار قوی دیوآسا (و) خبیث فریفتار جهان این دروغ بسیار زورمند که اهریمن بر ضد جهان مادی بیافرید از برای فئای جهان راستی.^۱

و به روایت شاهنامه:

نهان گشت آیین فرزندگان پراکنده شد کام دیوانگان
هنر خوار شد جادویی ارجمند نهان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز ز نیکی نبودی سخن جز به راز.^۲

اگر به روزگار جمشید مرگ مغلوب شده بود اکنون روزگار نیستی و مرگ در رسیده بود. زیرا روز بازار اهریمن است که می‌خواهد «که پردخته ماند ز مردم جهان».^۳ از این رو خورش ماران برآمده از کتف ضحاک را اهریمن «مغز مردم»^۴ قرار می‌دهد.

در داستان ضحاک نکته باریکی هست: این که این ضحاک نیست که به سراغ ایرانیان و جمشید می‌رود بلکه این ایرانیان تربیت شده دوره جمشیدند که به بارگاه ضحاک رومی آورند و او را به پادشاهی خویش برمی‌گزینند.^۵ روی آوردن ایشان به ضحاک که مار به دوش دارد روی آوردن است به دروغ و به اهریمن. این یعنی آن که اندیشه دروغ و اهریمنی تنها در جمشید نماند و گناه عمومی شد و به جان همه کس درافتاد. گناهی که پادافره آن تحمل عذاب هزارساله بود و کامروایی اهریمن.

در روایات می‌آید که ضحاک در زمینی بُوری نام می‌زیست.^۶ که معمولاً با بابل تطبیق می‌شود^۷ و در شاهنامه نیز تازی بودن ضحاک مورد تأکید قرار می‌گیرد و ایرانیان برای گزینش ضحاک به پادشاهی به «سوی تازیان» حرکت می‌کنند.^۸ اما به این باید به دیده تأمل نگریست: بنا به دلایل موجود در روایات، ضحاک نمی‌تواند تازی باشد. به نظر نیبرگ «بُوری» یا «بَبَر» کاملاً به عکس باید در پیرامون رود سیحون و به احتمال آن سوی سغد و بلخ و در واقع در شرقی‌ترین مرز ایرانیان باشد.^۹ حال آن که بابل در غرب مرزهای ایرانی واقع است. دلیل شرقی بودن بَبَر در ارتباطی است که این سرزمین با آن‌اهیتا دارد.^{۱۰} در آبان‌یشت

۱. «زامیاد یشت»، همان جا. ۲. شاهنامه، پیشین، ۳۵/۱. ۳. همان، ۳۲/۱.
۴. همان جا. ۵. همان، ۳۳/۱.
۶. «آبان‌یشت»، یشت‌ها، پیشین، ۲۴۷/۱.
۷. نک: نظر پورداد در یشت‌ها، پیشین، ۱۹۰/۱.
۸. شاهنامه، پیشین، ص ۳۳/۱.
۹. دین‌های ایران، پیشین، ص ۳۲۳.
۱۰. همان، ص ۲۹۳.

هم که در ستایش آن‌اهیتاست ضحاک از قربانی‌کنندگان برای او شمارده می‌شود.^۱ نسب‌نامه ضحاک نیز او را یکی از پسران سیامک معرفی می‌کند گرچه از طرف مادر دیوزاد است.^۲ همچنین، احسان یارشاطر با توجه به نظر نیبرگ خاستگاه شرقی ضحاک را پذیرفتنی‌تر می‌یابد و اشاره می‌کند که در شاهنامه نیز نشانی از این خاستگاه باقی مانده است، زیرا به روایت شاهنامه‌خاندان مهرباب کابلی از نوادگان ضحاک هستند.^۳ بنابراین، تبدیل اژی‌دهاک به ضحاک تازی باید محصول دوران‌های بعد و به‌خصوص اواخر ساسانی باشد.^۴

نام ضحاک نیز چنان‌که پیداست تازی شده نام اژی‌دهاک است که در روایات کهن به همین شکل ذکر می‌شود. اژی به معنای مار در متون اوستا به کار رفته و جنبه اهریمنی دارد. دهاک نیز مخلوقی دیونهاد است و مجموع دو کلمه با یکدیگر و به تنهایی در متون مذهبی پیش از اسلام به کار می‌رود و همان معنای دیونهاد را افاده می‌کند.^۵ بنابراین، پیوند اهریمن با ضحاک یک پیوند بنیادی است و بیهوده نیست که بر کتف او از بوسه اهرمن مار می‌روید. ضحاک در حقیقت تجسم اهریمن است در صورت مار و اژدها، چنان‌که فردوسی از مارهای او به «اژدها»^۶ و از خود او به «اژدهاپیکر»^۷ تعبیر می‌کند.

اهریمنی‌نگی ضحاک با تاریکی نسبتی دارد زیرا که اهریمن جهان را تاریک و خاموش می‌خواهد. این نسبت را در ستیز ضحاک با آتش - که در زامیادیشتم آمده^۸ - می‌توان دید. هرچه هست ضحاک نماد مقابل روشنایی و مظهر اعلائی آن خورشید است. او اژدهایی است که خورشید را می‌بلعد. تقابل اژدها با خورشید هنوز در باورهای عامه باقی است و تصور ایشان بر آن است که کسوف یا خورشیدگرفتگی بر اثر حمله اژدهایی به خورشید است. از این رو طبل و تشت می‌زنند تا اژدها خورشید را رها کند.^۹ پس شگفت نیست که روز پیروزی فریدون بر ضحاک «مهرگان» نامیده شده باشد.^{۱۰}

۷-۱. نیم‌هزاره فریدون: مهرگان روز فریدون است چنان‌که نوروز روز جمشید. مهرگان در

۱. «آبان‌یشت»، همان‌جا. ۲. پورداد، یشت‌ها، همان‌جا.
۳. احسان یارشاطر، «تاریخ ملی ایران»، تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج)، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸، ۳(۱)/۵۳۶.
۴. همان‌جا.
۵. پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۱۸۸/۱-۱۸۹.
۶. شاهنامه، پیشین، ۴۲/۱.
۷. همان، ۳۳/۱. ۸. یشت‌ها، پیشین، ۳۳۹/۲-۳۴۰.
۹. سیروس شمسیا، «طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار»، در پیرامون رستم و اسفندیار، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۳.
۱۰. ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳، صص ۳۳۷-۳۴۰.

واقع روز تولد دوباره مهر است. ابوریحان بیرونی می‌گوید که این روز در ایام کهن مطابق روز اول زمستان بوده است،^۱ و بنابراین با «یلدا» مطابق می‌شود که جشن میلاد مهر است.^۲ پس فریدون زنده کننده آیین کهن جمشیدی است و طبیعی است که خورشیدکردار باشد:

جهانجوی با فر جمشید بود به کردار تابنده خورشید بود^۳

در داستان فریدون است که یکبار دیگر حضور گاو را نیز چونان عنصری مینوی و اهورایی می‌بینیم. فریدون هنوز نوزادی شیرخواره است که مادرش فرانک او را از بیم ضحاک از خود جدا می‌کند و به نگهبان مرغزاری می‌سپارد تا او را به شیرگاو یکتا «که کس در جهان گاو چون آن ندید»^۴ پرورد. طرفه آن است که ضحاک در به در به دنبال یافتن این گاو است اما او را نمی‌یابد مگر زمانی که فریدون به شیر او پرورده و سه ساله شده است و مادر او را به البرزکوه برده و از دید ضحاک پنهان کرده است.^۵ در نسب فریدون نیز پدران همه با گاو پیوند دارند:

فریدون پسر اسفیان پرگاو، پسر اسفیان سوک‌گاو، پسر اسفیان بورگاو، پسر اسفیان سیاه‌گاو،
پسر اسفیان سپیدگاو، پسر اسفیان دفرگاو، پسر اسفیان رمه‌گاو، پسر اسفیان ون‌فروغ‌گاو، پسر
اسفیان، پسر جم، پسر ویونگهان.^۶

نبرد فریدون با ضحاک گویی نبرد گاو پرمایه و برکت‌زاست با اژدهای نیستی. از این روست که فریدون برای این نبرد گزری نو طرح می‌ریزد که سرگاو میش دارد و به گرز گاو سر مشهور است:

نگاری نگارید بر خاک پیش همیدون بسان سر گاو میش
بدان دست بردند آهنگران چو شد ساخته کار گرز گران
به پیش جهانجوی بردند گرز فروزان به کردار خورشید بُرز

و با همین گرز است که بر سر ضحاک می‌کوبد:

بدان گرز گاو سر دست برد بزد بر سرش ترگ را کرد خرد^۷

هزاره سوم تاریخ بشری از دید ایرانیان، یعنی عصری که با فریدون آغاز می‌شود، گوهر خود

۱. همان، ص ۳۳۹.

۲. سیروس شمیسا، «کریسمس و شب چله»، کیهان فرهنگی، س ۶، ش ۹ (آذر ۶۸)، ص ۳۲.

۳. شاهنامه، پیشین، ۴۰/۱. ۴. همان‌جا. ۵. همان، ۴۱/۱.

۶. بندهشن، پیشین، ص ۱۴۹. ۷. شاهنامه، پیشین، ۴۷/۱ و ۵۵.

را در تقابل ضحاک و فریدون نشان می‌دهد. این عصر دیگر نه یکسره اهورایی و جمشیدی است و نه یکسره اهریمنی و ضحاک. از این نظر، این که فریدون ضحاک را نمی‌کشد بلکه فقط به بند می‌کشد معنادار است. به روایت بندهشن «فریدون هنگامی که او را بگرفت، بکشتن نتوانست. پس به کوه دناوند بپست».^۱ نتوانستن فریدون بیش‌تر از آن که ناتوانی فردی باشد تقدیر ایزدی است. نمادی از این که شر به بند کشیده شده اما از بین نرفته است. بدین ترتیب، عصر فریدون نه خیر مطلق و بهشت است و نه شر مطلق و دوزخ، بلکه چونان طبیعت حیات آدمی آمیزه‌ای از خیر و شر و ستیز میان این دو وجه است. به همین دلیل، عصر فریدون بیش از آن که عصر خدایان باشد عصر انسان است. این است که هر قدر از آغاز این هزاره (هزاره سوم از شش هزاره دوم) دورتر می‌شویم و به میانه و پایانه‌های آن می‌رسیم چهره حوادث و آدم‌ها بشری‌تر، زمینی‌تر و واقعی‌تر می‌شود.

عصر فریدون عصر ستیز است. ستیزی که هم از آغاز این عصر در مقابله فریدون با ضحاک شروع می‌شود به زودی در دودستگی پسران فریدون و سپس در نیمه دوم هزاره در پیکارهای عصر پهلوانان ادامه می‌یابد. پس طبیعی است که عصر فریدون عصر حماسه باشد زیرا که حماسه در بنیاد ستیز نیروهای خیر با سپاه شر است. از این روست که در این عصر هم چهره‌های جمشیدی چون فریدون و ایرج و منوچهر و کیخسرو رخ می‌نمایند و هم چهره‌های ضحاک‌کی چون سلم و تور و افراسیاب. چنان که چهره‌هایی نیز هستند که در آن‌ها دیو و فرشته به هم آمیخته‌اند و اینان از میانه تا پایان دوره ظهور می‌کنند؛ کاووس و گشتاسپ از این شمارند.

۸-۱. تقسیم جهان: نیم اول هزاره که دوره پانصدساله پادشاهی فریدون است در دو نبرد و ستیز نامدار خلاصه می‌شود: ستیزه‌کاری سلم و تور با ایرج و کشتن او و پرورده شدن منوچهر برای کین‌خواهی فریدون از خون ایرج و چیرگی نهایی منوچهر بر سلم و تور. این ستیز نغز در واقع از میان فریدونیان آغازیده است. جبهه هرمزدی را ایرج و منوچهر می‌سازند و جبهه اهریمنی را سلم و تور. و آنان همه در دامان فریدون پرورده‌اند که معنای باطنی آن ظهور تضادی است که آمیغ فریدونی را می‌سازد. به عبارت ساده‌تر، فریدون منشأ دو جریان خیر و شر می‌شود. گویی آدم است که هم پدر هابیلیان است و هم پدر قابیلیان.

صورت کهن نام فریدون «ثرائتوَن»^۱ یا دقیق‌تر «ثُرئیتئوَنه» Thraetaona است. می‌دانیم که فریدون جهان را میان سه پسر خود تقسیم کرد؛ نام او گویا اشاره‌ای به این تقسیم اسطوره‌ای است، زیرا بخش نخستِ ثُرئیتئوَنه به احتمال به معنای «سه» است.^۲ او نیز به مانند جم و اژی‌دهاک از شخصیت‌های اساطیری مشترک میان هند و ایرانیان است.^۳ بنابراین، تقسیم جهان در دوران او معمولاً فرضیه تقسیم شدن آریاییان را به سه بخش پس از مهاجرت از ایرانویچ تقویت کرده است. گرچه پیچیدگی‌های داستان‌های اسطوره‌ای و تحولات آن‌ها طی قرون متوالی و دخل و تصرف در روایت‌ها کم‌تر به ما امکان می‌دهد که مضامین اساطیری را پایه پژوهش‌های تاریخی قرار دهیم.

در واقع، داستان تقسیم جهان به نحوی توجیه‌کننده نزاع همیشگی ایرانیان با همسایگان شرقی و غربی خود است. بنا به سنت دینی، ایرانیان خود را پاک‌دین می‌دانستند و مهاجمان را بدآیین. از این رو، در داستان، ایران نصیب پاک‌خوترین فرزند فریدون یعنی ایرج می‌شود که در عین حال نوعی آرمان‌گرایی و تمایل به شاهی پارسایانه را در میان ایرانیان نشان می‌دهد. از این گذشته، ایرج نه تنها فرمانروای ایرانیان بلکه همچنین پدر و نیای ایشان است و ایرانیان از نژاد ایرج ریشه می‌گیرند.^۴ بنابراین، توان گفت که ایران و معنویت و آرمان‌های آن در ایرج پیکربندی یافته بوده است.

کشته شدن ایرج شبیه شهادت یک قدیس است که کاملاً مظلومانه به قتل می‌رسد. قتلی که تنها دلیل آن رشک و بدگمانی کشندگان است. ایرج از این لحاظ چهره‌ای همچون سیاوش است. مظهر رأفت، جوانمردی، خوشخویی، خیرخواهی و پاک‌دامنی. نمونه‌ی اعلای بی‌گناهی و مظلومیت. بنابراین، کاملاً پذیرفتنی است اگر کشته شدن ایرج دستمایه سوگخوانی‌ها و تعزیه‌هایی شبیه به سوگ سیاوش شده باشد. در مویه فریدون بر مرگ پسر و چگونگی سوگواری و نوحه‌خوانی او که فردوسی آورده است،^۵ شاید بتوان طرحی از یک سوگخوانی مردمی را برای ایرج گمانه‌زنی کرد.

۹-۱. تولد پهلوانان، تازش تورانیان: با کین‌خواهی منوچهر و به قتل آمدن سلم و تور دوران

۱. پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۱۹۱/۱.

۲. نک: فریدون جنیدی، زندگی و مهاجرت نژاد آریا، تهران، ۱۳۵۸، صص ۱۱۴-۱۱۵؛ قس: بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۱۵۳ که معتقد است معنای این نام روشن نیست.

۳. نک: ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۲۱، صص ۴۶۴-۴۶۵.

۴. نک: کریستن سن، نخستین انسان، پیشین، ۵۱۴/۲.

۵. شاهنامه، پیشین، ۸۳-۸۱/۱.

فریدون به پایان می‌رسد. دوران منوچهر در واقع با پیروزی بر جبهه اهریمنی آغاز می‌شود. دوباره جهان از بدی پالوده می‌گردد. اما برای مقابله با هر کژی و بدی به تدریج گروهی شکل می‌گیرند که آنان را پهلوانان می‌خوانیم. از اینان سام در بارگاه منوچهر است. از زبان اوست که خطاب به منوچهر می‌شنویم: «از این پس همه نوبت ماست رزم.»^۱ در حقیقت نیز از این دوره است که ما با چهره پهلوانان حماسی ایران آشنا می‌شویم. تأمل برانگیز است که رستم نیز در دوره منوچهر به دنیا می‌آید و همراه با پدر خود زال و مادر خود رودابه تمام نیمه دوم هزاره را می‌زید. حیات و ثبات طولانی این بزرگ‌ترین خانواده پهلوانی ایران در مقابل همه فراز و نشیب‌هایی که پادشاهی ایران در این دوره متحمل می‌شود گویا به این معناست که باید وحدت و تداوم حیات معنوی و سیاسی ایران را تا ظهور زرتشت در پایان این هزاره نتیجه پیوستگی و تداوم «سنت پهلوانی» ارزیابی کرد. در این دوره، حتی شاهان نیز به میزان پهلوانی خود اعتبار دارند و از آن میان برترین شاه - پهلوان را باید کیخسرو دانست. همچنین، از این دوره است که تاریخ دینی - حماسی ایران رسماً با سیستان و حوزه دریاچه هامون پیوند می‌خورد^۲ و تنها در پایان دوره است که اعتبار پهلوانی و حماسی خود را با مرگ رستم از دست می‌دهد گرچه اعتبار دینی آن به دلیل تقدس دریاچه هامون همچنان پابرجا می‌ماند. آرامش دوره منوچهر طولی نکشید. از نسل تور که به دست منوچهر کشته شده بود افراسیاب در وجود آمد^۳ و به کین‌خواهی به ایران تاخت و منوچهر و ایرانیان را به پیش‌خوارگر در طبرستان عقب راند.^۴ این نخستین هجوم افراسیاب تورانی سرانجام به مصالحه انجامید. افراسیاب موافقت کرد که ایرانیان از همان طبرستان تیری بیندازند و هر جا که فرود آید آن‌جا مرز ایران و توران باشد. به گفته ابوریحان بیرونی، به راهنمایی ایزدی تیر و کمان ویژه‌ای ساخته شد و پرتاب آن را مردی پارسا به نام آرش برعهده گرفت. او که می‌دانست جان بر سر این کار خواهد نهاد، جان را مایه پرتاب کرد چندان که خود پاره پاره شد. به امر خداوند باد تیر را هزار فرسنگ دورتر بر گردونی نشانده^۵ و با این چاره‌گری، افراسیاب به اکراه به آن سوی جیحون به عنوان مرزگردن نهاد.^۶ این واقعه در روز تیرگان از

۱. همان، ۱۰۸/۱.

۲. نک: «زامیادبشت»، یشت‌ها، پیشین، ۳۴۳/۲ (فقره ۶۶-۷۶)؛ نیز: جهانگیر کوورجی کویاجی، پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، اصفهان، ۱۳۷۱، ص ۲۴۱؛ یارشاطر، «تاریخ ملی ایران» پیشین، ص ۴۸۵.

۳. نک: بندهشن، پیشین، ص ۱۵۰. ۴. همان، ۱۳۹، ۱۵۰؛ تفضلی، مینوی خرد، پیشین، ص ۱۲۹.

۵. بیرونی، آثارالباقیه، پیشین، صص ۳۳۴-۳۳۵.

۶. یارشاطر، «تاریخ ملی ایران»، پیشین، همان‌جا.

ماه تیر اتفاق افتاد و ایرانیان هر ساله آن را با آیین‌های ویژه که یادگار ایام محاصرهٔ افراسیاب بود جشن می‌گرفتند.^۱

تهاجم تورانیان به رهبری افراسیاب در طول حکمرانی نوذر جانشین منوچهر دوباره آغاز شد و سرانجام به پیروزی افراسیاب انجامید. وی نوذر را به «کین نیاکان»^۲ بکشت و خود بر تخت ایران نشست.^۳ از این پس تا ظهور کیانیان یک دورهٔ فترت آغاز می‌شود که با پادشاهی‌های کوتاه‌مدت شاهانی از تبار فریدون، با پشتیبانی پهلوانان سیستان و عمدتاً زال، همراه است و روایات در بارهٔ آن‌ها یکدست نیست.

حافظهٔ قومی در بارهٔ نخستین دورهٔ تازش‌های افراسیاب به ایران دچار پریشانی است. حتی در بارهٔ خود نوذر هم این موضوع صادق است. چنان‌که برخی روایات تازش افراسیاب را نه در زمان منوچهر که در زمان نوذر می‌دانند حال آن‌که برخی دیگر اصولاً جایی برای نوذر در سلسلهٔ پادشاهان ایران قائل نیستند و بر اساس آن‌ها نوذر، هم در زمان منوچهر طی جنگ با افراسیاب کشته شده بوده است.^۴

۱-۱۰. **کیانیان:** هرگاه به برآمدن کيقباد به عنوان نخستین پادشاه کیانی نیز توجه کنیم^۵ به‌ناچار به این نتیجه می‌رسیم که میان این دوره و دورهٔ فریدون گسستی پدید آمده است. گسستی که شاید نتیجهٔ ورود ما به دورهٔ تاریخی روایات ملی ایران باشد. اگر چنین باشد دورهٔ میان پادشاهی منوچهر تا کيقباد به‌مثابهٔ مفصل ارتباطی بخش اساطیری با بخش تاریخی روایات و داستان‌های ملی خواهد بود. آرتور کریستن سن و برخی دیگر از پژوهشگران ایران‌شناس از جمله کسانی هستند که این دوره را تاریخی می‌دانند. او می‌گوید: «خیلی دور از حقیقت نیست اگر فرض کنیم که سلطنت سلسله کویان [کوی‌ها/کیانیان] نموداری تاریخی است از عهد بعد از استقرار آریاییان مهاجر در ایران شرقی و در آمدن آنان تحت روش سلطنتی منظمی که تا دورهٔ ظهور زرتشت به طول انجامید.»^۶

در عین حال گروهی دیگر از ایران‌شناسان همچون دومزیل (G. Dumézil) هیچ یک از

۱. بیرونی، همان‌جا. ۲. شاهنامه، پیشین، ۲۱۲/۱. ۳. یارشاطر، همان‌جا.

۴. نک: صفا، حماسه سرایی، پیشین، ۴۷۶-۴۷۹.

۵. از جمله این‌که شاهنامه از انتساب کيقباد به فریدون سخن می‌گوید اما در روایات مذهبی پدر کيقباد و نژاد او معین نیست بلکه گفته می‌شود که در کودکی او را در صندوقی نهادند و به آب افکندند و او را «زاب» یافت و به فرزندی پذیرفت. نک: صفا، حماسه سرایی، ۴۹۶-۴۹۷. نیز: کریستن سن، کیانیان، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۸، صص

۱۰۶-۱۰۸. ۶. کریستن سن، کیانیان، پیشین، ص ۴۹.

قراین موردنظر کریستن سن را برای اثبات تاریخی بودن کیانیان بسنده نمی‌دانند.^۱ از میان محققان ایرانی نیز بهمن سرکاراتی در گروه اخیر جای می‌گیرد و به استناد اعمال خارق‌العاده و جادویی برخی پادشاهان کیانی چون کیکاووس و کیخسرو معتقد است که «به همان اندازه که شاهان پیشدادی اساطیریند، کیانیان یا حداقل بسیاری از آنان نیز سرشت و صفات افسانه‌ای دارند»:^۲

واقعاً مشکل خواهد بود که مثلاً قباد را که نامش یادآور نام ایزدباد است و یکباره سراغ او را در کوه البرز می‌یابیم و یا بنا به روایتی دیگر، مطابق با یک زمینه اساطیری جهانی، در گهواره از رودخانه‌اش می‌گیرند و یا کاووس را که به یاری دیوان سوار بر گردونه شگفتش در پی تسخیر آسمان‌هاست، نوشدارو دارد و در چنگ دیو سفید گرفتار می‌شود و نیز کیخسرو را که از جاودانان است و به نیروی ورژاز رود می‌گذرد و ایزد هوم یاریش می‌دهد و آذرگشسب بر پال اسبش می‌نشیند و پس از گرفتن انتقام از افراسیاب، به طور اسرارآمیزی در کوهسار پربرف از چشم جهانیان ناپدید می‌شود، افراد کاملاً عادی و یا شخصیت‌های تاریخی به شمار آورد.^۳

علاوه بر این، افراسیاب دشمن ایران کیانی نیز گونه حماسی دیگری از اژی‌دهاک اساطیری است. او در زیر زمین هنگ آهنین دارد، در بن دریای چیچست پنهان می‌شود و چون برای دست یافتن به فرّ آریایی سه بار به درون دریای فراخکرت می‌جهد، هربار دریا و خلیجی پدید می‌آید.^۴ گذشته از این‌ها، کیکاووس بیش از این‌که فردی تاریخی و متعلق به سلسله‌ای از شاهان ایران شرقی باشد یک شخصیت افسانه‌ای هند و ایرانی است که اخبارش هم در اوستا و هم در ریگ‌ودا و حماسه‌مهابهاراتا آمده است و این بنیاد تاریخی سلسله کیانی را در هم می‌ریزد.^۵

شق دیگری که ممکن است موردنظر قرار گیرد آمیخته شدن روایات شاهان شرقی ایران پیش از ظهور زرتشت با روایاتی در باره برخی شخصیت‌های اسطوره‌ای است. زیرا به هر حال در پایان دوره کیانی و مقارن با پادشاهی گشتاسپ، زرتشت ظهور می‌کند که شخصیتی تاریخی است و بنابراین گشتاسپ هم شخصیتی تاریخی خواهد بود. به علاوه، بعید به نظر

۱. بهمن سرکاراتی، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، شاهنامه‌شناسی، پیشین، ص ۸۴.

۲. همان، ص ۸۶. ۳. همان‌جا.

۴. همان‌جا.

۵. همان، صص ۸۸، ۸۷.

می‌رسد که تاریخ پادشاهان پیش از گشتاسپ نیز در این زمان از خاطره‌ها محو شده بوده باشد. اگر وجود چنین خاطره تاریخی‌ای را مسلم بدانیم نمی‌توانیم شاهان پیش از گشتاسپ را یکسره اسطوره‌ای فرض کنیم حال آن‌که برخی ایران‌شناسان حتی خود گشتاسپ را هم اسطوره‌ای دانسته‌اند.^۱

سرکاراتی برای آن‌که هم جنبه‌های اسطوره‌ای کیانیان را حفظ کند و هم با مشکل تاریخی بودن زرتشت و گشتاسپ روبرو نشود، دوره کیانیان را به دو بخش اساطیری و تاریخی تقسیم می‌کند. به نظر او، این دوره تا پایان پادشاهی کیخسرو همچنان خصیلت اساطیری دوره‌های پیشین را دارد^۲ و بنابراین از عهد لهراسب به بعد است که می‌توان آن را تاریخی تلقی کرد. به این ترتیب، مهم‌ترین شاهان اسطوره‌ای دوره کیانی کیقباد، کیکاووس و کیخسرو خواهند بود و شاهان تاریخی آن لهراسب و گشتاسپ. چنین تقسیم‌بندی‌ای از آن‌جا توجیه می‌شود که میان لهراسب و کیخسرو گسستی دیده می‌شود. زیرا در مواردی که در اوستا از کیان یاد شده نام لهراسب و نیز گشتاسپ با نام کوی‌های دیگر یکجا نیامده است. به علاوه مطابق روایات حماسی نیز لهراسب از نژاد کیان نیست و هنگامی که کیخسرو او را به عنوان جانشین خود معرفی می‌کند پهلوانان ایرانی شگفت‌زده و برآشفته می‌شوند و زال زبان به اعتراض می‌گشاید.^۳ بنابراین، یکبار دیگر در تاریخ کیانیان با آشفتگی و قطع روبرو می‌شویم.^۴ این است که وظیفه وحدت بخشیدن به دوره برعهده پهلوانان و عمدتاً خاندان

۱. همان، صص ۹۴-۹۵. کشمکش میان دو جریان تاریخگرا و اسطوره‌گرا صرفاً در حوزه بررسی روایات ملی ایرانیان محدود نمی‌شود و عملاً دو مکتب در اسطوره‌شناسی است. هرگاه توجه کنیم به این‌که اسطوره‌گرایان حتی مایلند شخصیت‌هایی چون مسیح را هم اسطوره‌ای و غیرتاریخی قلمداد کنند (مثلاً نک: میرچالباده، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵ به بعد. البته این موضوع دارای سابقه طولانی در علم کلام مسیحی نیز هست.) در خواهیم یافت که آنان در استنتاج‌های خود لزوماً مصاب نیستند و از دیدی انتقادی می‌توان گفت که تمایلی افراطی به اسطوره‌ای دیدن تاریخ ملل و مذاهب دارند. همچنان‌که در برابر، برخی تاریخگرایان جزئی‌ترین گزارش‌های اسطوره‌ای را هم به حوادث تاریخی تحویل می‌کنند و از آن تاریخ می‌سازند (برای نمونه نک: فریدون جنیدی، زندگی و مهاجرت نژاد آریا، پیشین، که در آن صفحه‌ای نیست که از این دید خالی باشد). این در حالی است که برای بسیاری از ملل کهنسال تا صد سال پیش که تاریخنگاری علمی پا گرفت همواره تاریخ با اسطوره درآمیخته بوده است و از جمله کتب تاریخی مربوط به ایران (از تاریخ بلعمی تا ناسخ التواریخ) نمونه آشکار این تنوع درک تاریخی است. به همین جهت است که در تاریخ ایران، معمولاً هم، شخصیت‌های تاریخی با هاله‌ای از اسطوره همراه شده‌اند (مثل کوروش، بهرام گور ساسانی، محمود غزنوی و یا شاه عباس صفوی). به عبارت دیگر شناور بودن مرز تاریخ و اسطوره سبب شده که شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای به هم درآمیزند.

۲. «بنیان اساطیری»، پیشین، همان‌جا.

۳. همان، ص ۹۲؛ نیز: شاهنامه، پیشین، ۱۰۸۳/۳-۱۰۸۴.

۴. نک: کریستن سن، کیانیان، پیشین، صص ۱۳۶-۱۳۷.

پهلوانی زال گذارده شده است که در تمام طول دوره پهلوانی حیات دارند. امری که خصلت پهلوانی برجسته‌ای به این دوره بخشیده است.

۱-۱۱. کیخسرو و حکمت خسروانی: در نیمه دوم از هزاره سوم تقویم کهن ایران (برابر هزاره نهم از دوازده هزار سال) ضمن آن که داستان‌های شاهی ادامه پیدا می‌کند نوعی داستان و نقل تازه به وجود می‌آید که محور آن زندگی پهلوانان و کارهای خارق‌العاده ایشان است. این دو گروه از داستان‌ها روی هم رفته دو مسیر مستقل از یکدیگر را طی می‌کنند و چه بسا داستان‌های پهلوانی بر داستان‌های شاهی سایه می‌اندازد. اما در یک مورد این دو گروه داستان به هم گره می‌خورند و آن در مورد کیخسرو است. در آمیختگی این دو نوع داستان در واقع ناشی از شخصیت دوعبدی خود کیخسرو است که در هر دو ساحت حضور دارد: او هم شاه است و هم پهلوان. و اگر جنبه روحانی و دینی شاهان اسطوره‌ای ایران را نیز در نظر بگیریم در حقیقت کیخسرو وحدتی از شاه، موبد، پهلوان است. به این ترتیب در شخصیت او تمام قابلیت‌ها و آرمان‌های دوره پهلوانی ظهور پیدا می‌کند پس جای شگفتی نیست اگر پیش از زاده شدن به تولد او بشارت داده می‌شود. در روایات مربوط به کیکاووس آمده است که دیوان پادشاهی او را بر هفت اقلیم در چشمش خوار و کم‌مایه جلوه دادند و او را به شهریاری آسمان ترغیب کردند. آن‌گاه کاووس خود را برای رفتن به آسمان آماده کرد و به همراهی دیوان خویشتن را بر ستیغ کوه البرز رسانید. اما چون به سرحد میان ظلمت و نور آسمانی رسید یکباره از سپاه خود جدا ماند و چون از اندیشه خود برای تصرف آسمان دست برنداشت هر مزد فرّ کیانی را از او بازگرفت و چون چنین کرد سپاهیان کاووس از بلندی بر زمین افتادند و خود او نیز به دریای جرجان یا به قول شاهنامه به آمل و بنا به روایات دیگر به دریای فراخکرت فرو افتاد و پیک ایزدی مأمور نابودی او شد. اما کیخسرو که هنوز از مادر نزاده بود خروش برآورد که:

مباد این را بکشی... زیرا اگر این مرد را بکشی سپس به یافتن یافته نشود پریشان کننده دستور تورانی؛ زیرا که از این، مردی زاید (که) سیاوش نام است و از سیاوش من زایم که خسروام... که آن پادشای توران را گریزان کنم.

و پیک ایزدی شادمان گشت و دست از کاووس بداشت.^۱

۱. همان، صص ۱۱۷-۱۱۸؛ پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۲/۲۳۰-۲۳۱؛ شاهنامه، پیشین، ۲/۳۰۸-۳۰۹؛ بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۱۵۶.

کیخسرو به عنوان مظهر دوره آمیختگی، با همه فرّ خویش، باز از تبار کاووس است و افراسیاب، اما به میانجیگری دو پاکروان یعنی سیاوش و فرنگیس. در سرشت و سرنوشت سیاوش هیچ نقطه تاریکی نیست. او زاده پاره روشن تر وجود کاووس است تا آن روشنی را پالوده تر کند و در وجود کیخسرو ببالاند. فرنگیس نیز چنین است و با آن که دختر افراسیاب است از خوی اهریمنی او برکنار مانده و زبانش به نفرین افراسیاب گشاده است.^۱ به این ترتیب اندیشه و آرمان دوره برآمدن روشنی از دل تاریکی است. نسبتی که هم در باره فرنگیس و سیاوش صادق است و هم در باره کیخسرو فرزند ایشان.

کشته شدن سیاوش به دست افراسیاب کشته شدن ایرج را به دست تور به یاد می آورد. یک بار دیگر قصه تکرار می شود و ما همان طرح را می بینیم. اما اگر در قصه ایرج کین خواهی تنها به عهده منوچهر بود این جا متناسب با روحیه و اندیشه عصر پهلوانی هم کیخسرو به کین خواهی برمی خیزد و هم رستم. این رستم است که با آگاه شدن از مرگ سیاوش، که خود او را پرورش داده است، به دربار کاووس می رود و سودابه را به سبب دسیسه ای که در کار سیاوش کرده بود به قتل می آورد و آن گاه به جنگ افراسیاب می رود و او را به هزیمت می برد و خود هفت سال در توران زمین پادشاهی می کند.^۲ با این همه، رستم هم تنها نیست. در طی شصت سال پادشاهی کیخسرو یک یک پهلوانان نامدار ایران به صحنه می آیند و به فرمان کیخسرو در جنگ های متعدد و طولانی توران و ایران شرکت می کنند و البته جابجا حضور رستم دیده می شود و چشمگیر است. و سرانجام کیخسرو خود قدم به میدان می گذارد و چیرگی نهایی بر افراسیاب با حضور او دستیاب می شود.

در داستان کیخسرو هماهنگی نیروهای ایزدی، پهلوانی و شاهانی حاکم است. نه پیش از آن چنین هماهنگی و وحدتی هست، که کاووس است و سوءتدبیرهایش و نزاعی که میان عناصر پهلوانی و شاهانی در جریان است (چنان که در قصه رستم و سهراب و نوشدارو می بینیم) و حتی میان شاه و آسمان (به یاد آوریم کاووس و پروازش را) و نه پس از او ادامه می یابد چنان که در تقابل گشتاسپ و اسفندیار از یک سو و اسفندیار و رستم از سوی دیگر می توان دید. این هماهنگی نیروها البته لازمه کار بزرگی است که آرمان عصر کیخسرو است: چیرگی بر دشمنی همچون افراسیاب. با کشته شدن افراسیاب یک بار دیگر جهان از بدی و اهریمن خویی پالایش می یابد و یک دوره دراز آشوب با تلاش پهلوانان و رهبری کیخسرو که

۲. همان، ۵۰۵/۲.

۱. شاهنامه، پیشین، ۵۴۴/۲.

از حمایت ایزدی برخوردار است به پایان می‌رسد از نگاه ایرانیان کهن، تقدیر هر ستیز بزرگ میان جهان تاریکی و روشنایی آن است که روشنی غلبه یابد و نمی‌توان تصور کرد که جهان به بدی و تاریکی سپرده شود.

چیرگی کیخسرو بر افراسیاب سومین غلبه هر مزد بر اهریمن است. پیش از آن منوچهر بر سلم و تور غالب شده بود و پیش‌تر نیز فریدون بر ضحاک. اینک زمینه‌ای کاملاً پرداخته و آماده برای ظهور یک منجی نهایی فراهم شده بود که می‌بایست در هیئت پیامبری در پایان هزاره ظهور کند. بنابراین، ما با فرجام یافتن یک دوره اساطیری روبرویم که بیهوده به دوران لهراسب و گشتاسپ نیز کشانده شده است زیرا نقش و معنای دوره در عهد کیخسرو به ظهور و نهایت خود می‌رسد و همچون داستان پایان یافته‌ای است که دلیلی برای ادامه دادن آن وجود ندارد. در شکل اولیه این اسطوره، کیخسرو در واقع آخرین پادشاه دوره بوده است و درست به همین دلیل، بنا به اساطیر، در پایان جهان باز خواهد گشت و جاودانه به سلطنت جهان خواهد رسید.^۱

فرجام پادشاهی کیخسرو فرجامی شگفت است و چهره عمیقاً روحانی او را در آن می‌توان دید. او با همه فیروزی‌ها سخت نگران آن است که مبادا حمایت ایزدی را به سبب یک ناسپاسی احتمالی از دست بدهد. بیمناک تبار کاووسی و افراسیابی خویش است و این‌که چون آنان سرانجام از هر مزد روی بیچد و بدنامی و شرمساری به دست کند.^۲ این مراقبه و محاسبه شدید او را به نیایش‌های طولانی می‌کشاند و نهایتاً تصمیم می‌گیرد از تاج و تخت و ریاست خلق دست شوید و به جهان دیگر بشتابد. خود می‌گوید که دیگر کاری در جهان ندارد و آنچه بایست کرده است.^۳ گویی تنها برای ایفای رسالتی آمده بوده و از آن‌که گذشت دل‌بستگی دیگری برای ماندن ندارد. سرانجام سروش ایزدی در خواب به او نوید می‌دهد که به زودی کارش به کام خواهد شد.^۴ پس پهلوانان را گرد می‌آورد و با ایشان سخن می‌گوید و اندرزشان می‌دهد. آن‌گاه وصیت می‌کند. محتوای وصیت او نیز عبرت‌آموز است. هر یک از گنج‌هایش را به امری اختصاص می‌دهد. بازسازی رباط‌های ویران و چاه‌های خشک و آبگیرهای خراب شده و سرپرستی کودکان بی‌مادر و زنان بی‌شوی و بی‌خانمان و پیران و مستمندان و بیماران از جمله آن‌هاست که در وصیت خود می‌آورد.^۵ سپس به تقسیم مایملک خود به پهلوانان می‌پردازد. حتی جامه‌هایش را نیز به رستم

۲. شاهنامه، پیشین، ۱۰۶۲/۳.

۵. همان، ۱۰۷۸/۳-۱۰۷۹.

۱. بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۱۵۸.

۴. همان، ۱۰۶۸/۳-۱۰۶۹.

۳. همان، ۱۰۷۵/۳.

می‌بخشد.^۱ گویی کیخسرو میراثِ بر حقیقی خود را پهلوانان می‌داند که هرچه دارد به ایشان ارزانی می‌کند. چنان‌که برخی از ایشان را به حکمرانی ولایات نیز می‌گمارد. پس از آن‌که پادشاهی را هم به لهراسب وا می‌گذارد با حرم خویش وداع می‌کند و به سوی آخر جهان به راه می‌افتد. در آخرین منزل چشمه‌ای پدیدار می‌شود. کیخسرو با تنی چند از پهلوانان همراهش بیتوته می‌کند. در آن چشمه تن می‌شوید و به ایشان می‌گوید، که روز دیگرش نخواهند دید. و چنین می‌شود. جستجوی پهلوانان به دنبال کیخسرو بیهوده است. او زنده به پیش یزدان شده است.^۲

معنویت شگفتی که در کیخسرو هست همواره مورد توجه حکمای ایران قرار داشته است. زندگی او با رازهایی درآمیخته است که شنیدن آن را هر کسی تاب نمی‌آورد:

که داند به گیتی که او را چه بود چه گویم که گوش آن نیارد شنود^۳

به این ترتیب، کیخسرو سیمایی عرفانی می‌یابد. سیمایی که او را به دیدهٔ ایرانیان باستان تا حد یک پیامبر فراز می‌برد.^۴ او بنیادگذار «حکمت خسروانی» است.

اگر این حکمت خسروانی را آسمان معنوی ایران بگیریم فرش خاکی آن را حکمتی دیگر می‌سازد که می‌توان از آن به «حکمت پهلوانی» تعبیر کرد. این دو حکمت با آن‌که از یکدیگر جدا نیستند اما همواره از هم متمایزند. چنان‌که می‌بینیم پهلوانان در خدمت کیخسروند اما در سرانجام کار از او جدا می‌مانند. در پیوند این دو حکمت، پرورش یافتن سیاوش به دست رستم نیز معنادار است. گویی سیاوش چهرهٔ باطنی و آسمانی رستم است. اما رستم به عنوان یک پهلوان مرد ستیز است و برخورداری و نه او که هر پهلوانی. به این ترتیب زندگی پهلوانان یا می‌باید در رزم بگذرد یا در بزم. آن‌ها از نوعی حکمت عملی تبعیت می‌کنند که بیش‌تر رنگ زمینی دارد تا آسمانی گرچه از آسمان جدا نیز نیست. کیخسرو هم می‌داند که راه او راه خاصان است و همگان را نمی‌توان به آن دعوت کرد. بنابراین، حتی در آخرین روزهای زندگی خاکی خود در حالی که برای خویش انزوا و زهد و دل از جهان شستن می‌پسندد پهلوانان را پس از اندرزگفتن به شادی خوردن توصیه می‌کند و ایشان نیز هفت روز به مجلس شادی می‌نشینند.^۵

۱. همان، ۱۰۷۹/۳. ۲. نک: همان، ۱۰۸۰/۳-۱۰۸۹.

۳. همان، ۱۰۸۹/۳.

۴. نک: ابن‌بلخی، فارسنامه، پیشین، ص ۴۷.

۵. نک: شاهنامه، پیشین، ۱۰۷۶/۳-۱۰۷۸.

۱-۱۲. رستم، مهر و سیمرغ: بی‌گمان نامدارترین پهلوان این دوره رستم است. او و خاندانش را باید نمونه‌ی اعلای پهلوانان مهری‌مذهب به‌شمار آورد و بدون در نظر گرفتن این نکته بسیاری از نکات اسطوره‌ای و علل حوادثی که برای ایشان پیش می‌آید به‌خوبی فهمیده نخواهد شد.^۱ دلایل متعددی می‌توان بر مهری بودن خاندان رستم اقامه کرد. گذشته از این‌که آنان در دوره پیش از زرتشت می‌زیند که فرهنگ مهری بر آن غالب است در داستان‌های ایشان نیز نشانه‌های روشنی برای استنباط این مطلب وجود دارد. از آن میان، رابطه خاصی که بین آن‌ها با پرندۀ افسانه‌ای سیمرغ وجود دارد بسیار قابل تأمل است. سیمرغ زال را در دامن البرزکوه پرورش می‌دهد و نیز در زاده شدن رستم و هم‌در چیرگی او بر اسفندیار نقش اساسی دارد. در واقع، اگر سیمرغ نبود نه زال از چنگ ددان کوه، نجات می‌یافت و نه رستمی به جهان می‌آمد. پس، توان گفت که او حافظ و نگاهبان خاندان رستم است. هرگاه پیوند سیمرغ با خورشید را نیز در نظر بگیریم ارتباط او با این خاندان پهلوانی بامعنا تر می‌شود:

یکی کوه بُد نامش البرزکوه به خورشید نزدیک و دور از گروه
بدان جای سیمرغ را لانه بود که آن خانه از خلق بیگانه بود.^۲

همچنین، به یاد بیاوریم که سام گرشاسپ - پدر زال - در کنار مهر و فریدون یکی از سه تنی است که فرّ جمشیدی به او اختصاص یافت (نک: ۱-۵). گفته‌اند که این فر در صورت مرغی به نام «وارغن» از جمشید گریخت و جالب است که ویژگی‌های این مرغ با ویژگی‌های سیمرغ در آمیخته و همانند است چنان‌که او همچون سیمرغ پَر در مان‌بخش دارد؛ در بهرام‌یشت اهورامزدا به زرتشت می‌گوید:

پری از مرغ وارغن بزرگ شهرج بجوی و بر تن خود بمال و بدان [آزردگی ناشی از] جادویی دشمن را ناچیز گردان.^۳

۱. بجز استدلال‌هایی که در این‌جا مطرح می‌شود نظرات اولگا دیویدسن نیز که از طریق دیگری به تأیید رابطه خاص رستم با میترا و نمادهای آب - گیاهی می‌رسد قابل توجه است؛ نک: ل. پی. الیشن [عالیشان]، «در باره لقب تاجبخش»، ترجمۀ محمود حسن‌آبادی، سیمرغ، دوره جدید سال ۱، شماره ۱ (تابستان ۱۳۷۳)، ص ۱۳۷. در باره ارتباط رستم و مهر مهرداد بهار نیز به شباهت‌هایی در الگوی اخلاقی و داستانی آن دو اشاره می‌کند؛ نک: جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳، ص ۱۷۴.

۲. شاهنامه، پیشین، ۱۱۰/۱. قس: تقی پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۵.

۳. ج. ک. کویاجی، آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمۀ جلیل دوستخواه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۴۰؛ پشت‌ها، پیشین، ۱۲۷/۲ (فقره ۳۵).

به این ترتیب، می‌توان رابطه‌ای میان سیمرغ و فرّ جمشید از یک سو و سیمرغ و خورشید از سوی دیگر ملاحظه کرد. به نظر سهروردی نیز سیمرغ نوری خیره‌کننده دارد چنان‌که «اگر آیین‌های یا مثل آن برابر سیمرغ بدانند هر دیده که در آن آیینه نگرد خیره شود»^۱ و این البته صفت خورشید است (نیز نک: ۲-۱۱).

ارتباط رستم و مهرگیری را از یک جنبه دیگر نیز می‌توان بررسی کرد و آن همانندی‌های میان او و گرشاسپ است. نخستین بار مارکوآرت این موضوع را مطرح کرد و به نظر او رستم لقب گرشاسپ بوده است. این نظر را کریستن سن و نولدکه رد کرده‌اند.^۲ ولی اگر موضوع را در حد نام و لقب محدود نکنیم باید بگوییم که بسیاری از اعمال و افسانه‌های مربوط به گرشاسپ و عظمت شخصیت او جذب رستم شده است.^۳ این موضوع خود پاسخی به این پرسش است که چرا گرشاسپ با آن همه احترام و بزرگی در مقام یک پهلوان دینی در داستان‌ها و روایات ملی چندان مورد توجه قرار نگرفته است.^۴ زیرا در واقع، از نظر داستانی، با وجود رستم که قصص گرشاسپی را به خود اختصاص داده دیگر جایی برای خود گرشاسپ باقی نمانده است. به نظر می‌رسد حتی غیبت رستم را از روایات دینی و به خصوص اوستا^۵ بتوان با همین نکته توضیح داد. یعنی با استدلال عکس، گرشاسپ نیز در این روایات جایی برای رستم نگذاشته است. به عبارت دیگر، گرشاسپ صورت دینی پهلوانی است که در روایت ملی با نام رستم شناخته می‌شود. اگر گرشاسپ با تازیانه زدن به آتش مقدس عمر جاودان را از دست می‌دهد و مقرر است که تا آخرالزمان بی‌هوش و مجروح بماند همانند آن را در کار رستم نیز می‌توان دید که با کشتن اسفندیار پهلوان دین بهی - که آتش را مقدس می‌دارد - به‌زودی در چاه فریب نابردار فرو می‌افتد و عمر دراز ششصد ساله‌اش از گاه به چاه ختم می‌شود. در حقیقت، آن تضادی که در شخصیت رستم هست که هم او را محبوب می‌کند و هم مطرود در گرشاسپ هم دیده می‌شود.

از یک نگاه دیگر، گرشاسپ، زال و رستم سه ضلع مثلثی واحدند. اگر زال و رستم را

۱. نک: پورنامداریان، رمز و داستان‌ها، پیشین ص ۱۶۸. دکتر میرجلال‌الدین کزازی نیز احتمال می‌دهد که به لحاظ ریشه‌شناسی ترکیب سیمرغ (یا میرغوشته) به معنای مرغ خورشید باشد؛ نک: از گونه‌ای دیگر، تهران، ۱۳۶۸، صص ۸۸-۸۷.

۲. کریستن سن، کیانیان، پیشین، صص ۱۹۵-۱۹۷؛ تئودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، سپهر، ۱۳۶۹، ص ۲۸.

۳. بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۱۸۸.

۴. کریستن سن، کیانیان، پیشین، ۱۸۷-۱۸۸.

۵. نولدکه، حماسه ملی، پیشین، همان‌جا.

۶. پورداود، پشت‌ها، پیشین، ۲۰۳/۱-۲۰۴.

چنان‌که کریستن سن اشاره کرده نماینده کامل دو نیروی روحانی و جسمانی خاندان پهلوانان سیستانی^۱ بدانیم گرشاسپ به مثابه فرّ ایزدی خاندان و کامل کننده و جهت‌دهنده نیروهای ایشان است. طبیعی است که در چنین نگاهی این سه تن هرکدام تجلی‌های مختلف امر واحدی خواهند بود.

۱-۱۳. **زمان رستم:** در تحقیقات خاورشناسان بحث‌های بسیاری به زمان تاریخی رستم و خاستگاه پیدایش داستان‌های او اختصاص یافته است. بیش‌تر این مباحث معمولاً یا به این ختم شده است که داستان رستم را یک داستان سکایی بدانند یا آن را داستانی از داستان‌های بومیان سیستان پیش از سکاها قلمداد کنند. این سکاها قومی مهاجم بودند که از سده دوم پیش از میلاد و در دوره اشکانی به تدریج وارد منطقه سیستان شدند^۲ و گفته می‌شود که نام سیستان (سگستان) از نام ایشان گرفته شده است.

غرابت نظرهایی که رستم را یک پهلوان سکایی می‌داند نیاز به استدلال فراوان ندارد زیرا بسیار دور از ذهن می‌نماید که ایرانیان قهرمان یک قوم مهاجم بیابانگرد را بپذیرند و او را در حد رستمی که می‌شناسیم بالا ببرند و بسیاری از پیشینه فرهنگی خود را بر او بار کنند. حتی شاهزادگان جنگاور اشکانی که در هیئت برخی قهرمانان شاهنامه چون گودرز - که در شاهنامه از پهلوانان کیخسرو و معاصر رستم است - وارد حماسه ملی ایران شده‌اند نتوانسته‌اند به پایه رستم برسند. پس چگونه می‌توان تصور کرد که قهرمان قومی بیگانه^۳ خود به همین رستم تبدیل شده باشد؟ برخی از محققان استدلال کرده‌اند که چون رستم با صفت سگری خوانده شده این می‌تواند به سکایی بودن او بازگردد.^۴ اما آنچه مهم‌تر باید دانست این است که نام رستم خود یک نام اصیل ایرانی است و چنین نامی در زبان و ادبیات سکایی پیدا نمی‌شود.^۵

جهانگیر کویاجی قدمی پیش‌تر می‌گذارد و معتقد است که زال نام یکی از دودمان‌های

۱. کریستن سن، کیانیان، پیشین، ص ۱۱۹.

۲. تاریخ ایران، کمریج، پیشین، ۳(۱)/۱۳۸-۱۳۷.

۳. نولدکه می‌گوید: «من یقین ندارم که این سکاها به طوری که امروز عموماً تصور می‌شود ایرانی بوده باشند.» نک:

حماسه ملی، پیشین، حاشیه ص ۳۱.

۴. یارشاطر، «تاریخ ملی»، پیشین، ۳(۱)/۵۶۶.

۵. همان‌جا؛ نولدکه، حماسه ملی، پیشین، همان‌جا.

سکایی است و نه نام شخص معین، و رستم به این دودمان منتسب بوده است.^۱ همو همزمانی گودرز و رستم را در شاهنامه پایه همزمانی رستم تاریخی با گودرز اشکانی می‌گیرد و زمان حیات رستم را در سده اول میلادی تعیین می‌کند.^۲ اما او هم طبعاً توضیحی در باره این نخواهد داشت که چرا شاه اشکانی نسبت به پهلوان سپاه خود در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد.^۳ پسر این گودرز یعنی گیو هم به خود می‌بالد که رستم او را به دامادی پذیرفته و دختر نامدارش «بانو گشسب» را به زنی به او داده است:

به من داد رستم گزین دخترش که بودی گرامی تر از افسرش
ز چندین بزرگان مرا برگزید سرم را به چرخ برین برکشید.^۴

آیا واقع امر نمی‌تواند این باشد که رستم به عنوان یک شخصیت اسطوره‌ای (که به اغلب احتمال در عهد اشکانیان تاریخی یا دست‌کم نیمه تاریخی تصور می‌شد) از چنان محبوبیتی در فرهنگ پهلوان‌پسند عصر برخوردار بود که یافتن موقعیت درجه دوم نسبت به او خود درجه و پایگاهی ممتاز بود؟ چنان‌که همدوشی با کیخسرو قهرمان دینی - اسطوره‌ای ایرانیان هم چنین امتیازی به همراه می‌آورد. بنابراین، پذیرفتنی‌تر آن است که بگوییم احتمالاً یکی دو قرن پس از گودرز اشکانی وقتی چهره تاریخی او به حافظه نیمه تاریخی - نیمه اساطیری مردم پیوست به تدریج به جمع قهرمانان مردمی در افسانه‌ها وارد شد و با رستم و کیخسرو همنشینی یافت. امری که برای شماری از شاهان ساسانی هم به درجات رخ داد و تاریخشان با اسطوره درآمیخت. و در این کار البته قصه‌خوانان مردم یا گوسان‌ها را باید ذی‌نقش دانست که روایتگر حافظه مردمی بودند.

به این ترتیب، حق با نولدکه است که داستان رستم را نه از سکاها که از ایرانیان ساکن زرننگ و رنج یا همان سیستان می‌داند.^۵ در حقیقت پیوندی که منطقه سیستان با مذهب زرتشت دارد که مدت‌ها پیش از ظهور اشکانی رواج داشت و شخصیتی که از رستم به عنوان پهلوان آیین مهر نشان دادیم زمان پیدایش داستان‌های او را به چندین سده پیش از اشکانیان

۱. کویاجی، آیین‌ها و افسانه‌ها، پیشین، همان‌جا.

۲. همان، ص ۱۶۴. نظر کویاجی را در باره زمان «حیات» رستم مشکل بتوان پذیرفت ولی در باره زمان «تألیف» داستان‌های رستم مهرداد بهار میانه عصر اشکانی را که مقارن اوایل میلاد مسیح است پیشنهاد می‌کند؛ نک: جستاری چند، پیشین، ص ۱۷۴.

۳. نک: یارشاطر، «تاریخ ملی»، پیشین، ۳ (۱) ۵۶۷.

۴. کویاجی، آیین‌ها و افسانه‌ها، پیشین، ص ۱۶۲.

۵. حماسه ملی، پیشین، ص ۳۱.

عقب می‌برد.^۱ اگر بخواهیم برای رستم شخصیتی نیمه‌تاریخی قائل بشویم هم نمی‌توانیم از زمان تاریخی زرتشت جلوتر بیایم زیرا که افول رستم و خاندان زال و نیز آیین مهر مقارن ظهور زرتشت است و رستم از جمله با پهلوان دین جدید یعنی اسفندیار جنگیده است امری که مورد اتفاق جمیع منابع و روایات است. از این رو رستم تاریخی نمی‌تواند فاصله زمانی بعیدی با زرتشت، گشتاسپ و اسفندیار داشته باشد.

۱. مهرداد بهار زمان بخش اساطیری از جمشید تا کیخسرو (منهای زال و رستم) را میان ۲۵۰۰ تا ۱۵۰۰ پیش از میلاد می‌داند چرا که اغلب شخصیت‌ها و موضوع‌های حماسی در این بخش در وداها به ویژه ریگ‌ودا (حدود ۱۲۰۰ پ.م.) یاد شده است؛ نک: جستاری چند، پیشین، صص ۷۹-۸۰. با توجه به این‌که ظهور زرتشت میان ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ سال پیش از میلاد اتفاق افتاده است (نک: فصل بعد) زمان رستم را باید در نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد فرض کرد. با این همه، نمی‌توان تحولاتی را که در داستان‌های او در دوره‌های بعد رخ داده از نظر دور داشت (نک: فصل چهارم، بند ۴-۱۷).

در باره گزندی که هزاره هزاره به ایران شهر آمد **

[چنین گوید] که چون اهریمن به آغاز نخستین هزاره آمیزش اندر تاخت، گاو و کیومرث بودند. چون مشی و مشیانه آن ناسپاسی را کردند، آن گاه پنجاه سال از ایشان زایش نبود. اندر همان هزاره، به هفتاد سال، هوشنگ و تهمورث، هر دو، دیوان را بکشتند. در پایان هزاره، دیوان جم را ببریدند.

دیگر هزاره آغاز شد. ضحاک پادشایی بد فراز کردن گرفت و یک هزار سال پادشایی بکرد. چون هزاره به سر شد، فریدون [او را] گرفت و بست. سه دیگر هزاره آغاز شد. چون فریدون کشور را بخش کرد، سلم و تور آن گاه ایرج را کشتند. [بسیاری از] فرزندان و نسل [او] را از میان بردند. اندر همان هزاره منوچهر زاده شد و کین ایرج را خواست. پس

* بندهشن، از ص ۲۱۱ تا ۲۲۰. به نقل از مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دویم، تهران، آگه، ۱۳۷۵، صص ۱۸۴-۱۸۹. توضیحات این پیوست گزیده‌ای از یادداشت‌های بهار در باره این بخش از بندهشن است.
- مؤلف

** در این بخش فرنیغ، نویسنده بندهشن، به اختصار تاریخ اساطیری و آینده مردمان را تا فرسکرد شرح می‌دهد. گویی او بدین روی از تاریخ حماسی ایران به اختصار سخن می‌گوید که مطمئن است خواننده وی خود بر همه داستان آگاه است و نیازی به تفصیل و درازگویی نیست. درحقیقت نیز چنان بوده است. مردم اعصار باستان، در عهد اشکانیان، ساسانیان و لاقل چند قرن آغازین اسلامی نه تنها از کودکی با این داستان‌ها آشنا بودند و قهرمانان شاهنامه الگوهای رفتاری ایشان بودند، بلکه از طریق گوسان‌ها و خنیاگران که کارشان فراز سرودن و به شعر درآوردن این افسانه‌ها بود، در نشست‌ها و بزم‌ها با همه گوشه‌های این داستان‌ها آشنا و آشناتر می‌شدند.

اما روایت گوسان‌ها و خنیاگران الزماً یکسان نبود، زیرا احتمالاً در هر بخش از سرزمین‌های ایرانی‌نشین، قهرمانی و رشته افسانه‌هایی مورد محبوبیت و قبول عام بیش‌تری بود. بنابراین، گردآورندگان این داستان‌ها بسته به آن‌که در کجا و از چه منابع شفاهی و کتبی در تنظیم مجموعه‌های خویش سود جستند، آثارشان با یکدیگر اختلاف داشت.

گوشه‌ای از این اختلاف را می‌توان در مقایسه این فصل بندهشن با شاهنامه دید. به احتمال قوی، منبع فرنیغ، نویسنده بندهشن، در تنظیم این فصل، کتاب خداینامه (xwaday namag) بوده است، در حالی که فردوسی احتمالاً علاوه بر این منبع، از داستان‌های حماسی رایج در خراسان نیز بهره بسیار جستند.

افراسیاب آمد و منوچهر را با ایرانیان به پتسخوارگر راند و به بیماری و تنگی و بس مرگ نابود کرد و فرش [fraš] و نوذر، پسران منوچهر را کشت تا به نسلی دیگر، ایرانشهر از افراسیاب ستانده شد. چون منوچهر درگذشت، دیگر بار افراسیاب آمد، بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد، باران را از ایرانشهر بازداشت؛ تا زاب تهماسپان آمد، افراسیاب را بسپوخت و باران آورد که آن را نوبارانی خوانند. پس از زاب، دیگر بار، افراسیاب گران بدی به ایرانشهر کرد تا قباد به شاهی نشست.

اندر شاهی کاووس، اندر همان هزاره، دیوان ستیزه‌گر شدند و اوشر^۱ به کشتن رسید و اندیشه [کاووس] را گمراه کردند تا به کارزار آسمان شد و سرنگون فرو افتاد. فره از او دور شد، پس به اسب و مرد جهان ویران کردند [تا] او را به بوم هاماوران، به فریب، با پیدایان (= اعیان) کیان در بند کردند. یکی که او را زینگاو خوانند، که زهر به چشم داشت، از تازیان به شاهی ایرانشهر آمد. به هر که به بدچشمی نگرست کشته شد. ایرانیان افراسیاب را به خواهش خواستند تا آمد و آن زینگاو را کشت و [خود] شاهی ایرانشهر کرد. بس مردم از ایرانشهر برد و به ترکستان نشاست. ایرانشهر را ویران کرد و بیاشفت، تا رستم از سیستان [سپاه] آراست و هاماورانیان را گرفت، کاووس و دیگران ایرانیان را از بند گشود. با افراسیاب، به اوله رودبار، که سپاهان خوانند، کارزاری نو کرد. از آن جای [وی را] شکست داد. پس کارزار دیگر با [وی] کرد تا [وی را] بسپوخت، به ترکستان افکند، ایرانشهر را از نو آبادان کرد.

باری دیگر افراسیاب کوشید؛ کی سیاوش به کارزار آمد. به بهانه سودابه - که زن کاووس سودابه بود - سیاوش به ایرانشهر باز نشد. بدین روی که افراسیاب زینهار [آوردن سیاوش] به خود را پذیرفت، [سیاوش] به سوی کاووس نیامد، بلکه خود به ترکستان شد. دخت افراسیاب را به زنی گرفت. کیخسرو از او زاده شد. سیاوش را آن جای کشتند.

اندر همان هزاره کیخسرو افراسیاب را کشت، خود به کنگدژ شد و شاهی را به لهراسب داد.

چون گشتاسپ شاه سی سال شاهی کرده بود، هزاره به سر رسید. پس هزاره چهارم آغاز شد. اندر آن هزاره زردشت دین را از هرمزد پذیرفت و آورد. گشتاسپ پذیرفت و [آن را] رواج بخشید. با ارجاسپ کارزاری شگفت کرد. بسیاری از ایرانیان و انیران از میان رفتند. اندر همان هزاره، چون شاهی به بهمن اسفندیاران رسید، [ایرانشهر] ویران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند و از تخمه شاهی کس نماند که شاهی کند. ایشان همای، دخت

۱. اوشر وزیر بزرگ کاووس، وی چون با کارهای نابخردانه کاووس مخالفت می‌کرد به دست وی کشته شد.

پیوست: در باره گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر آمد ♦ ۵۳

بهمین، را به شاهی نشانند. پس، اندر شاهی دارای داراپان، اسکندر قیصر روم بتاخت، به ایرانشهر آمد. داراشاه را بکشت. همه دوده شاهان و مغ مردان و پیدایان ایرانشهر را نابود کرد. بی مَر آتشکده‌ها را بیف سرد، گزارش‌های دین مزدیسنان را بستند و به روم فرستاد. اوستا را سوخت و ایرانشهر را به نود کرده‌خدایی بخش کرد.

پس اندر همان هزاره، اردشیر بابکان به پیدایی آمد. آن کرده - خدایان را کشت، شاهی را [از نو] آراست. دین مزدیسنان را رواج بخشید و آیین‌های بسیار آراست که در تخمه او رفت. اندر شاهی شاپور هرمان تازیان آمدند و اوله رودبار را گرفتند و سال‌های بسیار به آوارا و تازش داشتند تا شاپور به شاهی رسید، آن تازیان را سپوخت. شهر را از ایشان بستند. پس شاه تازیان را نابود کرد و بی مَر شانه را [به بند] برکشید.

اندر شاهی پیروز یزدگردان شش سال باران نبود. مردم را بدی و سختی گران رسید. سپس خوشنواز، هفتالان شاه (= شاه هیاطله)، آمد. پیروز را کشت و از او قباد و خواهر [او]، آتشک (؟)، را به گروگان به هفتالان برد.

اندر شاهی قباد مزدک بامدادان به پیدایی آمد، آیین مزدکی نهاد. قباد را فریفت و گمراه کرد که... و فرمود دین مزدیسنان از کار بدارند؛ تا انوشیروان، خسرو قبادان، به برنایی رسید، مزدک را کشت، دین مزدیسنان را سامان بخشید و آن هیونان را که به ایرانشهر اسب تازی همی کردند، بسپوخت و گذر [ایشان] را بست، ایرانشهر را بی بیم کرد.

چون شاهی به یزدگرد آمد، بیست سال شاهی کرد. آن‌گاه [تازیان] به بس شمار به ایران تاختند. یزدگرد به کارزار با ایشان قادر نبود به خراسان و ترکستان شد و اسب و مرد و یاری خواست و او را آن‌جای کشتند.

پسر یزدگرد به هندوستان شد. سپاه و گُند آورد. پیش از آمدن به خراسان درگذشت، آن سپاه و گُند بیا شفت. ایرانشهر به [تازیان] ماند.

در دین گوید که فرمانروایی بد ایشان به سر خواهد رسید... پس پنجم هزاره اوشیدر آغاز شود. اوشیدر زردشتان، رهبر دین و پیامبر راستین، از [سوی] هرمزد آید. همان‌گونه که زردشت [دین] آورد، او نیز دین آورد و رواج بخشید. تنگی و خشکی کاهد، رادی و آشتی و بی‌کینی [اندر] همه جهان گسترش یابد. سه سال گیاهان را سرسبزی دهد. رود واثنی^۲ به

۱. آوار به معنای غارت و چپاول است.

۲. رود واثنی wātaēnī بنا به بندهشن نام رودی است در سیستان که به دریای کیانسه می‌ریخته است و افراسیاب آن را لگدکوب کرده از میان برد و در دوران اوشیدر از نو جریان یابد.

بلندی اسبی بتازد. چشمه‌های دریای کیانسه بازتازد. ده شبانه‌روز خورشید به اوج آسمان بایستد. گرگ سردگان همه نابود شوند.

پس چون هزارهٔ اوشیدر به سر رسد، ملکوس^۱ پریشان‌گر از تخمهٔ تور برادرش^۲ به پیدایی رسد. به جادودینی و پری‌کامگی سهمگین بارانی را که ملکوسان خوانند، سازد. سه سال به زمستان، آن‌که سرد [ترین] است، و به تابستان، آن‌که گرم [ترین] است، با بی‌شمار برف و تگرگ آفرینی نابودگر، آن‌گونه همهٔ مردم، مگر اندکی، از او نابود شوند [که] سپس باز آراستن مردم و گوسفند از ورجمکرد بود؛ این کال (= جای، مقام) را به نهفتگی ساخته‌اند. نیز این‌که بدان هنگام، درمانبخشی اندر یک هزار نوع گیاه، که به دشمنی یک هزار نوع بیماری آفریده شده است، به دو نوع گیاه [و سپس به] یک نوع [بر] زمین رسد. کسی به بیماری نمیرد مگر به پیری [رسد] یا [وی را] بکشند. پس ششمین هزارهٔ اوشیدرماه بُود که خوانده شود هزارهٔ هوشیدر ماه. بدان هزاره، اوشیدر ماه، پسر زردشت، به پیامبری از [سوی] هر مزد آید. همان‌گونه که زردشت دین آورد، او نیز آورد و اندر جهان رواج بخشید. بیست روز و شب خورشید به اوج آسمان ایستند. شش سال بر گیاهان سرسبزی دهد. آن دروچ از تخمه را که مار است، با خرفستران نابود کند. پس نزدیک به پایان هزارهٔ اوشیدر ماه، ضحاک از بند رها شود. بیوراسپ بس آفریده را به دیوکامگی تباه کند. اندر آن هنگام سوشیانس، پسر زردشت، به پیدایی رسد. سی شبانه‌روز خورشید به اوج آسمان بایستد. نخست از جهانیان مردهٔ گرشاسپ، پسر سام، را برانگیزند. [او] بیوراسپ را به گرز زند و کشد و از آفریدگان باز دارد. هزارهٔ سوشیانس آغاز شود که هزارهٔ او که تن‌کردار^۳ است، پنجاه و هفت سال بود.

در بارهٔ این سه پسر زردشت که اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس‌اند، گوید که پیش از آن‌که زردشت جفتی یابد، آن‌گاه ایشان (= ایزدان) فرّهٔ زردشت را اندر دریای کیانسه برای نگاهداری به آبان فرّه که ایزد اناهید است، سپردند. اکنون نیز گویند که سه چراغ اندر بُن دریا بدرخشید، به شب [آن‌ها را] همی بینند. یکی یکی، چون ایشان را زمانهٔ خود رسد، چنین شود که کنیزی برای سرشستن بدان آب کیانسه شود و او را فرّهٔ اندر تن آمیزد، آبهستن شود. ایشان، یکی یکی، به زمانهٔ خویش چنین زاده شوند.

۱. ملکوس نام موجودی است اهریمنی از ریشهٔ marak به معنای میراندن و کشتن.

۲. برادرش brādros یکی از پنج برادری که از مخالفان زردشت بودند.

۳. تن‌کردار به معنی برسازندهٔ تن مردمان است چون در عصر سوشیانس است که مردگان از نو ساخته شوند.

عصر گائها: افول عصر پهلوانی

الف) زرتشت

۱-۲. تاریخ حیات زرتشت: تاریخ حقیقی زرتشت به مانند تاریخ حیات اغلب پیامبران جهان (تا پیش از اسلام) روشن نیست و گفتگو از آن همیشه با بحث‌ها و مجادله‌های فراوان همراه بوده است. معمولاً سنت زرتشتی بنا به محاسبات تقویمی ویژه‌ای تاریخ او را حدود ۶۰۰ پیش از میلاد (تقریباً ۱۲۰۰ سال پیش از اسلام) تعیین می‌کند و گروه زیادی از خاورشناسان نیز همین نظر را پذیرفته‌اند.^۱ این نظر از آن‌جا که زرتشت را با دوره هخامنشی معاصر می‌سازد اشکالات جدی تاریخی و زبان‌شناسی پیش می‌آورد. در عین حال، باید به این نکته اشاره کرد که زرتشتیان دوره ساسانی که این تقویم را وضع کرده‌اند این اشکالات را نمی‌شناختند. اما بازشناسی دوره ماد و هخامنشی در صد سال اخیر صحت این تقویم را دستخوش تردید می‌سازد زیرا اگر زرتشت در آن دوره ظهور کرده بود بدون شک تاریخ هخامنشی و نام پادشاهان آن به شکلی در روایات ملی و سنت دینی محفوظ می‌ماند و علاوه بر آن لازم می‌آمد که نشانه‌های آشکاری از زرتشتی بودن پادشاهان آن عهد به دست آید؛ چنان‌که لازم بود بتوانیم نام و نشان خود زرتشت و نقش اجتماعی و سیاسی او را در دوره هخامنشی بازیابی و پیگیری کنیم. اما چنین نیست و با آن‌که «زمینه بنیادین دین هخامنشیان دین آریایی کهن است»^۲ اما خود دین دیگری است که روح آن «بیش از همه به دین میتره [مهر] نزدیک می‌شود»^۳ و در جای خود به هنگام گفتگو از ماد و هخامنشی به این موضوع رسیدگی خواهیم کرد. با این همه، خاورشناسی چون هرتسفلد (Herzfeld) کوشیده است که با داستان‌پردازی و خیالبافی زرتشت را سیاستمداری در دستگاه هخامنشی بداند و

۱. نک: و. ب. هنینگ، زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، تهران، سروش ۱۳۵۸، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۳۷۳.

۳. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، پیشین، ص ۳۷۲.

برای او تاریخ بسازد و در حوادث مهم دوره هخامنشی دست پنهان او را نشان دهد. چنان‌که به نظر او این زرتشت بود که داریوش را برانگیخت تا از کار گوماته مغ یا بردیای دروغین پرده بردارد و او را از میان برگرفته خود به شاهی بنشیند. جالب است که هرتسفلد در مقابل منتقدان که گفته‌اند چرا نام زرتشت در سنگ‌نبشته داریوش - که به همین مناسبت یعنی غلبه بر بردیا برپا شده - نیامده، گفته است: «پیشنهاد خود زرتشت بود که نامش در این ماجرا برده نشود»^۱ در مقابل، یک نظر دیگر که از سوی شاگردان افلاطون فیلسوف یونانی بیان شده تاریخ زرتشت را شش هزار سال پیش از افلاطون می‌داند. این نظر در دوره‌ای شکل گرفت که یونانیان با اندیشه‌های زرتشت آشنا می‌شدند.^۲ با آن‌که این تاریخگذاری‌ها به دشواری می‌توانند بگویند که زرتشت تاریخی چه زمانی می‌زیسته^۳ اما این‌که یونانیان - که با فرهنگ ایران آشنا بودند و آگاهی‌های خود را از ایرانیان می‌گرفتند - او را به دوران‌های بسیار دور مربوط می‌ساخته‌اند دست‌کم نشان می‌دهد که زرتشت نمی‌توانسته در زمان‌های نزدیک به ایشان زیسته باشد. زیرا اگر فرضاً ششصد سال پیش از میلاد را بپذیریم آن‌گاه پذیرفتنی نیست که فاصله کوتاه ۱۵۰ ساله زرتشت تا افلاطون (تولد ۴۲۷ ق.م) از دید یونانیان به فاصله بعید شش هزار ساله تبدیل شده باشد.^۴

تاریخ‌های قابل اعتمادتری زمان زرتشت را در هزاره دوم پیش از میلاد قرار می‌دهد. فتح‌الله مجتبابی با تکیه بر تقویم مانوی و فاصله دوهزاره‌ای مانی با زرتشت و نیز به استناد کهنگی زبان گاتاه - که در مواردی حتی از زبان ودایی نیز کهن‌تر است - نتیجه می‌گیرد که زمان زرتشت باید در اوایل هزاره دوم پیش از میلاد باشد.^۵ همچنین، احمد تفضلی و ژاله آموزگار با اعتقاد به این‌که دستیابی به زمان دقیق زرتشت از طریق محاسبات تقویمی با اطلاعات فعلی و موجود ناممکن است به شیوه‌های زبان‌شناختی و تاریخ‌شناسی قوم آریایی بیش‌تر اعتبار می‌دهند و با بررسی آرای خاورشناسانی چون بارتولومه، مایر، شدر، بارو، بویس، نیولی و هومباخ زمانی میان ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد را از همه مناسب‌تر می‌یابند. بررسی‌ها و استدلال‌های این خاورشناسان معمولاً متکی بر خود اوستاست، مثلاً:

بارو بر اساس مطالعه یشت‌های قدیمی و خصوصاً فروردین‌یشت استدلال می‌کند که اطلاعاتی که در یشت‌ها آمده است همه متعلق به شرق ایران است و هیچ‌گونه اثری از

۱. هنینگ، زرتشت، پیشین، صص ۳۱-۳۲.

۲. نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، ص ۲۷.

۳. فتح‌الله مجتبابی، «پیشگفتار»، زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر، پیشین، ص ۱۹.

۴. همان صص ۲۰-۲۱.

۳. همان، ص ۲۸.

حوادث غرب ایران و بین‌النهرین در آن‌ها نیست. بنابراین، این آثار همه متقدم‌تر از مهاجرت‌های ایرانی از شرق به غرب است و چون نام‌های قبایل ایرانی مانند پارس و ماد در اسناد آشوری متأخرتر از نیمه دوم قرن نهم ق.م. نیست، بنابراین مهاجرت آنان نمی‌تواند متأخرتر از ۹۰۰ ق.م. باشد. در فروردین یشت غالباً از چهار نسل پی‌درپی خانواده‌های پیرو زردشت سخن رفته است. بنابراین باید زمان زردشت را دست‌کم ۱۵۰ سال متقدم‌تر از این تاریخ دانست. در نتیجه بارو حدود ۱۱۰۰ ق.م. را متأخرترین تاریخ برای زمان زردشت پیشنهاد می‌کند.^۱

۲-۲. جغرافیای حیات زرتشت: نشانه‌های متعددی در متون و باورهای زرتشتی حاکی از آن است که جغرافیای حیات زرتشت را باید در شرق ایران و شمال خراسان کهن جستجو کرد. بنا به سنت او در ایرانویچ ظهور کرد. در منابع متأخر که مربوط به دوره ساسانی است این ایرانویچ با آذربایجان یکی دانسته شده است ولی این یکسان‌شماری را باید مربوط به دوره‌ای دانست که دین زرتشتی از شرق ایران به غرب و در میان مغان راه یافت و مغان مکان‌های مقدس شرقی را با مکان‌هایی در غرب ایران تطبیق دادند.^۲ امروزه، انتساب زرتشت به آذربایجان به دلایل فراوان مردود دانسته می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها دلایل زبان‌شناختی است: «زبان اوستایی یعنی زبان کتاب اوستا در مقایسه با سایر زبان‌های ایرانی، زبانی است متعلق به شرق ایران و در این کتاب هیچ نشانی از واژه‌هایی که اصل مادی یا فارسی باستان داشته باشند، دیده نمی‌شود.»^۳

توصیفات که از ایرانویچ در متون زرتشتی شده و برخی قرائن دیگر اکنون این نظر را اعتبار و عمومیت بخشیده که ایرانویچ را باید همان خوارزم دانست. با این همه، برخی از خاورشناسان مناطق شرقی دیگری را در همسایگی خوارزم همچون دره رودخانه کشف‌رود و یا ناحیه میان هندوکش و هامون هیرمند را زادگاه زرتشت و محل ظهور او دانسته‌اند.^۴ به طور کلی از مجموع نظرات جدید پژوهشگران دین زرتشت چنین برمی‌آید که خاستگاه این دین را باید در شرق ایران جست. در عین حال، به نظر می‌رسد این دین نخست در شمال خراسان کهن در حوزه بلخ، که در آن‌جا زرتشت دین را به گشتاسپ عرضه کرد، پذیرفته شده باشد و گسترش آن به سمت جنوب و ناحیه نیمروز و سیستان را باید مربوط به توسعه بعدی آن دانست - امری که در جنگ اسفندیار با رستم آشکارا انعکاس یافته است.

۱. ژاله آموزگار، احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران کتابسرای بابل، ۱۳۷۰، صص ۱۸-۲۰.

۲. نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، صص ۴۰۱-۴۰۲.

۳. همان، صص ۲۱-۲۳.

۴. آموزگار/تفضلی، اسطوره، پیشین، ص ۲۱.

۲-۳. **برآمدن پیامبر:** زرتشت همانند آدمیان دیگر از سه عنصر اصلی یعنی فرّه، فروهر و گوهر تن ساخته شده است. فره یا خُرّه موهبت ایزدی است که تجلی ظاهری آن نور است. فرّوهر روح پاسبان آدمی است که پیش از تولد وجود دارد و پس از مرگ نیز باقی می‌ماند. گوهر تن نیز صورت مادی یا جسم آدمی است. فروهر زرتشت شش هزار سال پیش از زاده شدن او در آغاز سه هزاره دوم (یعنی سه هزار سال پیش از جمشید) آفریده شد. انتقال این فروهر از عالم «مینو» به جهان مادی به دست امشاسپندان صورت گرفت. آن‌ها ساقه‌ای از گیاه مقدس هوم ساختند و فروهر زرتشت را درون آن‌جا دادند و برکوه اساطیری آسَنوند نهادند. ۳۳۰ سال پیش از تولد او، دو تن از امشاسپندان، یعنی بهمن و اردیبهشت، به شکل موجودات این جهانی درآمدند و به جایی که دو مرغ برای جفتگیری نشسته بودند و هفت سال پیش از آن، مارها بچه‌های آن‌ها را خورده بودند، رسیدند. به دل مرغان انداختند که هوم را از کوه به آشیانه خود برند. تقدس هوم و بودن فروهر زرتشت در آن سبب شد که مارها نتوانند از درخت بالا روند و به بچه‌مرغان دست یابند. ساقه هوم با آن درخت پیوند خورد و همیشه تازه و سرسبز در بالای آن درخت در رویش بود.^۱

دوغدو مادر آینده زرتشت با پوروشسب پدر آینده او پیوند زناشویی بست. این دو به خاندان سپیتمان تعلق داشتند. بهمن و اردیبهشت در دل پوروشسب انداختند که آن ساقه هوم را با خود ببرد. او به سوی رود مقدس دایّتی که شاخه هوم در کنار آن رسته بود رفت آن را برید و به نزد دوغدو برد و به او سپرد.^۲ از این پس می‌باید گوهر تن زرتشت نیز به دوغدو و پوروشسب می‌رسید. بنابراین:

آفریدگار گوهر تن زرتشت را از طریق آب و گیاه به تن مادرش منتقل کرد... گوهر تن او پیش اورمزد به سوی باد و از باد به سوی ابر حرکت کرد. آن‌گاه ابر آن را به صورت آب، نو به نو، قطره قطره، کامل و گرم، برای شادی گوسفندان و مردمان پایین برد. بر اثر آن گیاهان به صورت انواع گوناگون رستند. به ترغیب امشاسپندان، پوروشسب شش گاو سفید زردگوش را به سوی آن گیاهان روانه کرد. در این هنگام معجزه بزرگی آشکار شد: دو گاو که هنوز نزیاییده بودند شیردار شدند و گوهر تن زرتشت از گیاه به گاوها رسید و در شیر گاوها آمیخته شد.^۳

دوغدو شیر گاوان را در دیگی که به خلاف معمول نه گرد که چارگوشه است می‌دوشد و به

۲. همان، ص ۴۰.

۱. این قسمت کوتاه شده اثر پیشین صفحات ۳۷-۴۰ است.

۳. «دینکرد هفتم»، اسطوره، پیشین، ص ۶۷، با اندک تصرف.

ستونی می‌آویزد، پوروشسب ساقه هوم را از دوغدو باز می‌خواهد و آن را می‌کوبد و با آن شیر گاو که گوهر تن زرتشت در آن آمده بود می‌آمیزد. اکنون فروهر زرتشت و گوهر تن او یکی شده بود. زن و شوی از شیر نوشیدند و چون نطفه زرتشت بسته شد گوهر تن و فروهر و فره او در زهدان مادر با هم یکی شدند و زرتشت در وجود آمد.^۱

خبر تولد زرتشت از پیش اعلام شده بود. گاو یکتا آفریده در برابر حمله اهریمن بانگ برآورده بود که زرتشت سپیتمان خواهد آمد و انتقام او را خواهد گرفت. جم و فریدون و برخی فرزندان نیز آمدن زرتشت را پیشگویی کرده بودند. حال هنگام آن فرا رسیده بود:^۲

هنگامی که سه روز به زایش زرتشت مانده بود (نور از خانه می‌تابید) به مانند خورشید به هنگام برآمدن که نخست فروغش گسترده می‌شود و آن‌گاه تنش هویدا می‌گردد. چنین بود که در سه شب آخر آن دو پوروشسب کاملاً روشن بود. آن‌گاه اسب‌سالاران و چهارپاسالاران خاندان سپیتمان در هنگام گریز گفتند که: «دو پوروشسب که در هر سوراخ آن آتش روشن شده است، خراب خواهد شد.» بعد در بازگشت گفتند که: «دو پوروشسب نابود نشده و به هیچ سوراخی آتش نیفتاده است. در آن‌جا، در آن خانه، مرد شکوهمندی زاده شده است.»^۳

از معجزات زرتشت به هنگام زایش آن است که چون بزاد برخلاف کودکان دیگر که می‌گیرند بخندید و این خرداد روز از ماه فروردین یا ششم فروردین بود:

از فرمانروایی لهراسب شاه ۱۱۰ سال به انجام رسید که در روز خرداد و ماه فروردین بامدادان زردشت از شکم دوغدو بیرون آمد و در هنگام زایش بخندید. از آن معجزه و فره سه زن جادوگر و خویشان و همسایگان که به یاری دوغدو خوانده شده بودند و پیرامون ایشان نشسته بودند، ترسیدند و گفتند که: «این چیست؟ آیا از بزرگی و وزج است یا از خوار شمردن (ما)؟» پس به شتاب به خانه خویش رفتند و به آن جادوگران آگاهی دادند. همه بدعتگذاران با ترس و بیم برای نابودی زردشت چاره نمودند.^۴

اهریمن، جادوگران و دیوان هم از آغاز در هر یک از مراحل به وجود آمدن زرتشت در کار بودند تا به نحوی او را نابود کنند. چنان‌که آخرین اقدام آن‌ها پیش از زایش زرتشت بیمار کردن دوغدو بود تا از آن رنج کودک بمیرد اما به یاری ایزدی نجات یافت.^۵ پس از تولد نیز

۱. همان، صص ۶۷-۶۹. ۲. آموزگار/تفضلی، اسطوره، پیشین، صص ۴۱-۴۲.

۳. «دینکرد هفتم»، همان، پیشین، ص ۷۰.

۴. «وَجَرگَرَد دینی»، همان، پیشین، ص ۱۶۱.

۵. «دینکرد هفتم»، همان، پیشین، صص ۶۹-۷۰؛ «گزیده‌های زاد سپرم»، همان، صص ۱۲۷-۱۲۸.

جادوگران در چند مرحله قصد نابودی او را کردند ولی هر بار معجزه‌ای به وقوع پیوست و ایشان ناکام شدند.^۱

زرتشت چون بیست ساله شد از خانه بیرون رفت تا به خدمت درویشان و فقیران پردازد و ایشان را تیمار کند:

هنگامی که بیست ساله شد، برخلاف میل پدر و مادر (از آنان) دور شد، از خانه برفت. بپرسید که: «کیست پرهیزگارتر (و) درویشان را پروراننده‌تر؟» گفتند که «آن کوچک‌ترین پسر تورا و رو دوده که هر روز جامی آهنین، اسب بالا [به اندازه قد اسب] پراز نان و شیر (و) خورش‌های دیگر به درویشان دهد.» زردشت بدان جای رفت و برای همیاری و پرورش درویشان، اندازه دو مردگرا [نیرومند] خوراک به پیش درویشان برد، کارکرد [مؤثر بود].^۲

داستان‌های دیگری نیز در باره رادمردی و جوانمردی او نقل شده است؛ چنان‌که «سگی دید که هفت بچه زاییده بود و تا آن‌گاه سه روز بود که خورش نیافته بود و بی‌رمق بود. زردشت چاره کرد. به سرعت نان به سوی او برد.»^۳ به همین ترتیب، در باره میل او به پارسایی و پرهیزکاری و مجادله‌اش با بدکاران داستان‌های مختلف در منابع آمده است.

دیدارهای او با فرشته یا امشاسپندی که بهمن خوانده می‌شود و دیگر امشاسپندان از سی سالگی آغاز شد. به گفته زرتشت‌نامه او در این هنگام در حال سفر به ایران زمین بود. وی در آخرین روز اسفندماه و مقارن با جشن‌های بهاری به مرز ایران رسید. در شانزدهم اردیبهشت هنگامی که در رود دایئی تن شسته و به خشکی آمده بود به فرمان خداوند، بهمن که درخشنده بود و مانند خورشید می‌نمود و جامه‌ای از نور به تن داشت بر او آشکار شد:^۴

[بهمن] از زردشت پرسید که: «کیستی و از چه کسانی؟ به چه چیز آرزومندتری و کوشش تو برای چیست؟ پاسخ داد که: «زردشت سپیتمانم، در جهان (به) پارسایی آرزومندترم، مرا آرزوست که بر آنچه خواست ایزدان است آگاه باشم و چندان پرهیزگاری و رزم که مرا به جهان پاک راه نمایند.» بهمن به زردشت فرمود که: «بالا رو به سوی انجمن مینویان!»^۵

در این انجمن است که ایزد او را بر اسرار آفرینش آگاه می‌کند و امشاسپندان و نیز اهریمن را به او می‌نمایاند. پس از آن نوبت به آزمایش‌های گوناگون می‌رسد که همه را زرتشت، به

۱. «دینکرد هفتم»، همان، پیشین، صص ۷۴-۸۳ «زرتشت‌نامه»، همان، صص ۱۷۵-۱۷۷.

۲. گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۳۰.

۴. آموزگار/تفضلی، اسطوره، پیشین، صص ۱۷۸-۱۷۹.

۵. گزیده‌ها، پیشین، ص ۳۲، با اندک تصرف.

یاری ایزدی پشت سر می‌گذارد. آن‌گاه از نماز و نیایش می‌پرسد و پاسخ می‌شنود و یزدان اوستا و زند را به او می‌آموزد. سپس مینوی جانوران، آتش‌ها، فلزات، کشورها و روستاها، دریاها و مینوی گیاهان به دیدار او می‌آیند و امشاسپندان هر یک از آن‌ها بنا به نقشی که در گیتی دارند او را اندرزی می‌دهند: بهمن می‌خواهد که گوسفندان و رمه‌ها گرامی داشته شوند، اردیبهشت می‌خواهد که آتش نیکو داشته شود، شهریور می‌خواهد که مردمان زین‌افزار و ابزار جنگ خود را آراسته و پیراسته دارند، اسفندارمذ می‌خواهد که روی زمین از خون و پلیدی و جسد مردگان پاک باشد و زمین را آبادان کنند، خرداد در باره آب‌های روان و پاکیزه نگه‌داشتن آن‌ها و امرداد در باره رستنی‌ها و حفظ و تباه نکردن آن‌ها سفارش می‌کند. اینک زرتشت آماده است تا به فرمان یزدان به سوی بلخ حرکت کند و پیام خود را به گشتاسب برساند.^۱

۴-۲. اشه و آتشی در آیین زرتشت: هر نوع بررسی در باره دین زرتشت باید میان صورت‌های متأخر آن‌که به‌ویژه در دوره ساسانی پذیرفته شد و صورت متقدم آن‌که بنا به سنت به گشتاسب عرضه شد و بخشی از آن در گائاها باقی مانده است تمایز نهد. به نظر می‌رسد، دین زرتشت در آغاز بر پایه برتری مطلق اهورامزدا بنا شده بود. ولی به موازات گسترش خود اندیشه‌های شرک‌آلود پیشین در آن راه یافته است. این موضوع در باره ادیان یهودیت و مسیحیت نیز که در باره اصل توحیدی آن‌ها شبهه‌ای نیست صادق است. مهرداد بهار با پذیرش چنین تمایزی «آیین زرتشت» را از «آیین زرتشتی» که منسوب به پیامبر است متفاوت می‌داند. به اعتقاد او آنچه در گائاهای زرتشت آمده است صورت اصلی دین را چنین نشان می‌دهد:

(۱) خدای بزرگ اهورامزداست که جهان مینوی را آفرید، که جهان مادی را آفرید. او مقدس و پرهیزکار است. پلیدی بر او راه نتواند یافت. او یگانه خدای جهان خویش است و در آن زیست می‌کند. آفرینش را به دست سپندمینو می‌آفریند که نخستین و برترین جلوه اوست، سپندمینو و جلوه دیگر اهورامزدا یعنی بهمن و اردیبهشت با گوهر و ذات او یکی‌اند و اهورامزدا پدر و آفریننده ایشان است. خرداد و امرداد نیز با ذات او یکی‌اند. هرچند پس از تازش اهریمن، پلیدی و آشوب در جهان راه یافته است سرانجام اهورامزدا پیروز خواهد شد و پاکی نخستین به جهان باز خواهد گشت.

۱. همان، صص ۳۲-۳۵؛ «زراتشت نامه»، اسطوره، پیشین، صص ۱۷۹-۱۸۱.

۲) هستی میان دو نیرو، اِشه (=راستی) و دروج (=دروغ) بخش گشته است. اِشه آفریدهٔ اهورامزداست اما زرتشت در بارهٔ منشأ دروج خاموش است.

۳) آفریدگان اهورامزدا آزادند میان اِشه و دروج یکی را برگزینند. این گزینش را تنها مردمان انجام نمی‌دهند بلکه مینوان هم در این گزینش شرکت می‌کنند چنان‌که اهریمن (انگروه‌مینو) که همزاد سپندمینو است آزادانه دروج را برمی‌گزیند تا بدکرداری آغازد. همچنین اند دیوان. خدایان کهن نیز چنین می‌کنند. از این روی است که زرتشت تنها به وجود اهورامزدا مؤمن است.

۴) از آن‌جا که مردم آزادند سرنوشت خود را خود می‌سازند. چون نیکی ورزند بی‌مرگی و فراخی را چون پاداشی جاودانه می‌یابند. بدکرداران نیز پادافره زشتی کردار خویش را جاودانه به دوزخ می‌افتند که بدترین زندگی است.

۵) مظهر و نماد اِشه آتش است و آتشگاه جایگاه برخواندن و ستودن اهورامزداست. زرتشت خود در یکی از آزمایش‌ها آتش و فلز گداخته بر سینه می‌نهد تا راستی پیام خویش را به ثبوت رساند چنان‌که در پایان جهان نیز مردمان با گذر از آتش است که کردار خود را می‌سنجند.^۱

به نظر نیبرگ نیز «در سرودهای گاهانی [گاتاها] اهورامزده بدون تردید بالاترین خداست و تصور و باورداشتی که به موجب آن اهورامزده یک خدای فرعی و ضمنی باشد با همهٔ یزدان‌شناسی گاهانی ناسازگار است».^۲ وی معتقد است از آن‌جا که در گاتاها اهورامزدا آفرینندهٔ دو همزاد نیکی و بدی (سپندمینو و انگروه‌مینو) است، بنابراین، نتیجهٔ مهم آن این است که «اهورامزده برتر از نیک و بد و فراسوی این دو است او آفرینندهٔ این تضاد است اما خود تضاد کار او نیست».^۳ این است که زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد:

این را از تو می‌پرسم به راستی به من بگو، ای اهوره! چه کسی با زبردستی روشنایی و تاریکی آفرید؟ چه کسی خواب و بیداری آفرید؟ چه کسی بامداد و نیمروز و شب آفرید که مرد اندیشه‌مند را به یاد پیمان و وظیفهٔ دینی‌اش می‌اندازد؟^۴

«پاسخ بی‌گمان اهورامزده است».^۵

۱. مهرداد بهار، «دین زرتشت»، اساطیر ایران، نقل شده در: جدال نور و ظلمت، به کوشش علی‌اصغر خیره‌زاده، ۱۳۵۶، صص ۱۷۴-۱۷۵.
 ۲. نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، ص ۱۰۴.
 ۳. همان، ص ۱۰۵.
 ۴. همان، ص ۱۰۷؛ پورداود، گاتاها، تهران، ۱۳۵۴، ص ۱۴۰. متن با استفاده از هر دو ترجمه آورده شد.
 ۵. نیبرگ، همان‌جا.

به اعتقاد نیبرگ، «زردشت یک پیامبر است و مطمئناً دارای وحی و الهام‌هایی بوده است.»^۱ اما به نظر او پیامبران سامی همچون ابراهیم و موسی نزدیک‌ترین نمونه‌های زرتشت نیستند. او زرتشت را حکیمی الهی و خداشناس و عارفی ابتدایی می‌داند که نمونه نخستین مکاشفه‌گران در شرق نزدیک است.^۲ با این همه، در روایات اسلامی برخی روایت‌ها حاکی از آن است که زرتشت پیامبر شماره می‌شود. از آن جمله روایتی است که در آن پیامبر (ص) فرموده است:

انّ المَجُوسَ کَانَ لَهُمْ نَبِیٌّ فُقِتلوه و کتَابِ اِخْرَقوه.

مَجُوسِ پیامبری داشتند و کتاب آسمانی، پیامبرشان را به قتل رساندند و کتاب او را آتش زدند.^۳

در حدیث مشهور «سلونی قبل ان تفقدونی» از علی (ع) نیز آمده است که امام در جواب کسی که ایراد کرده بود چرا از مجوس جزیه گرفته می‌شود حال آن‌که بر آنان کتاب آسمانی نازل نشده و پیامبری نداشته‌اند فرمود:

بلی قد انزل الله الیهم کتاباً و بعث الیهم رسولاً.^۴

آری خداوند برایشان کتابی نازل کرد و در میانشان رسولی برانگیخته است.

و بنا به حدیثی دیگر که در آن توصیه شده است با مجوس به سنت اهل کتاب رفتار کنید (سنوا بهم سنة اهل الکتاب)^۵ مسلمانان ایشان را از اهل کتاب به‌شمار آورده‌اند. در باره احترام به آتش و تقدس آن نزد زرتشت هم باید دانست که در قرآن کریم نیز نور و آتش به عنوان مظهر خداوند یاد شده است و به‌ویژه در داستان موسی مظهریت آتش کاملاً آشکار است و پیامبر در طور با درخت آتش به‌عنوان تجلیگاه خداوند گفتگو کرده است:

اذ قال موسی لاهله انی انستُ ناراً سأتیکم منها بخبرٍ او اتیکم بشهابٍ قیس لعلکم تصطلون.
فلما جاءها نودی ان بورک من فی النار و من حولها و سبحان الله رب العالمین. یا موسی انه
أنا الله العزیز الحکیم. (نمل، ۷-۹)

چون گفت موسی - علیه‌السلام - اهل خود را به‌درستی که من دیدم آتشی، زود بود که آرم شما را از آن خبری یا آرم شما را پاره‌ای آتش فرا گرفته تا مگر شما گرم شوید. پس چون

۱. همان، ص ۲۶۵. ۲. همان، صص ۲۶۵-۲۶۷.

۳. ناصر مکارم شیرازی (زیر نظر)، تفسیر نمونه، قم، ۱۳۶۲، ۴۶-۴۵/۱۴؛ محمدحسین طباطبایی، المیزان فی

تفسیرالقرآن، قم، بی‌تا، ۷ (۱۳-۱۴)/۳۶۲. ۴. همان جاها.

۵. مکارم شیرازی، تفسیر، پیشین، همان جا. اصل هر سه روایت در وسائل الشیعه آمده است.

آمد موسی به آن روشنائی آواز دادند که برکت باد بر آنکه اندر چنین آتش است، و آنکه گرداگرد آن است و پاکا خدای پروردگار جهانیان. ای موسی به درستی که منم خدای بی‌همتای با حکمت.^۱

و در موضعی دیگر با صراحت بیش‌تری می‌بینیم که از میان درخت خداوند ندا می‌کند:

فلما اتيتها نودی من شاطيء الواد الايمن فی البقعة المباركة من الشجرة ان یا موسی انی انا الله رب العالمین. (قصص، ۲۹)

پس چون آمد موسی بدان روشنائی، آواز دادند از کناره رودخانه از جانب راست اندر آن جایگاه مبارک از درخت که ای موسی، به درستی که منم خدای پروردگار جهانیان.^۲

۵-۲. زرتشت و آیین مهر: تغییر و تبدیل دین و امتزاج آن با سنن و آیین‌ها و باورهای پیشین در یک جامعه شفاهی یا به تعبیر بهتر «جامعهٔ امّی»^۳ امری طبیعی باید به شمار آید. در میان ادیان بزرگ، تنها دین اسلام بود که در عصر کتابت به وجود آمده بود و توانست با مکتوب ساختن پیام الهی که خود پیامبر نیز بر آن اصرار داشت دین را از آمیزش با عقاید دیگر و تحریف دور نگه‌دارد. اما در ادیان دیگر سال‌ها و چه‌بسا قرن‌ها بعد از پیامبر آثار دینی مکتوب به وجود آمده است. دین زرتشت نیز از این قاعده مستثنی نبود.

می‌دانیم که ایرانیان پیش از زرتشت، «کیش صابیان داشتند»^۴ چنان‌که بیرونی نیز پادشاهان پیشدادی و برخی از کیانیان را تقدیس‌کنندهٔ ماه و خورشید و کواکب می‌دانند.^۵ به نظر بیرونی صابئه در زمان تهمورث آشکار شدند و چون جمشید به پادشاهی رسید دین را تجدید کرد.^۶ بنابراین، می‌توان درک کرد که دین زرتشت تا چه اندازه می‌توانست در نظر مهرپرستان صابئی بدعت‌آمیز جلوه کند به‌ویژه اگر به پیشینهٔ دراز این دین در تاریخ معنوی ایران پیش از زرتشت توجه کنیم. به همین دلیل پیامبر بخش مهمی از سخنان خود را که در گائها آمده به مبارزه با گوی‌ها و کَرپ‌ها (روحانیان و فرمانروایان مخالف دین نو) اختصاص داده و چه‌بسا از آزار آنان به اهورامزدا پناه برده است:

۱. ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن*، به کوشش محمدجعفر یاحقی / محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۹، ۳-۲/۱۵.

۲. همان، ۱۲۶/۱۵.

۳. از دکتر علی شریعتی، نک: تاریخ و شناخت ادیان، (مجموعه آثار ۱۴)، تهران، ۱۳۷۰، ۲۵۶/۱.

۴. ابن بلخی، *فارس‌نامه*، پیشین، ص ۴۹؛ فس: محمدبن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۲، ۴۸۱/۲.

۵. بیرونی، *آثارالباقیه*، پیشین، ص ۲۹۳.

۶. همان، ص ۳۲۷.

تو راست، ای مزدا اهورا، توانایی به هر آن کسی که مرا به آزار بیم دهد. [مرا توانایی ده]
آنچنان که من پیروان دروغ را از آزدن دوستانم باز توانم داشت.^۱

در عین حال، زرتشت دینی یکسره جدید نیاورده بود. او در حقیقت اصلاحگر عقاید قوم خود بود. این است که از «روش نو» سخن می‌گوید:

من که شما را، ای اردیبهشت، سرود گویم به روش نو و بهمن و مزدا اهورا و سپندارمذ را که
از برای پاکان کشور جاودانی مینوی را بیاراید، به یاری من آید هر آن‌گاه که شما را به یاری
می‌خوانم.^۲

بنابراین، عجیب نخواهد بود که در دین زرتشت همچنان تقدس برخی نشانه‌ها و باورهای
مهری باقی مانده و حفظ شده باشد. گرچه نمی‌توان به دقت تعیین کرد که کدام یک از این
نشانه‌ها و باورها در اصل دین زرتشت به صورت اصلاح شده وجود داشته و کدام یک در اثر
تحولات بعدی به آن وارد شده است. اما به طور کلی، عنصر تجرید در اندیشه زرتشت بسیار
قوی است و این ممیزه بسیار مهمی میان اندیشه اصیل او و اندیشه‌های شرک‌آمیز بعدی
است. به عبارت دیگر، زرتشت چنان‌که لازمه یک فکر توحیدی است اهورامزدا را نه در
صورت‌ها و پیکره‌ها (که نشانه بت‌پرستی است) که به صورت مجرد و غیرمادی یا مینوی
مطرح می‌کند. اگر گفته‌ها گل فیلسوف آلمانی را بپذیریم که می‌گوید «شناخت آدمیان از
جهان و خدایان به ترتیب مرحله‌های تجسمی، تصویری و مفهومی داشته است»،^۳ آن‌گاه
می‌توان گفت که «بینش هستی‌شناسانه ایرانیان در صدر تاریخ از تجسم‌گرایی به دور بوده و
عنصر اندیشه‌ای [یا غیر مادی] در آن چیرگی یافته بوده است».^۴ در حالی که ایزدان نخستین
اقوام هند و آریایی عمدتاً تجسمی اند اهورامزدا و امشاسپندان تجسم‌پذیر نیستند.^۵ همین
عامل می‌تواند یکی از انگیزه‌های کم‌توجهی ایرانیان به هنرهای تجسمی باشد «زیرا
تجسم‌نمایی نقش چندانی در زندگی نیایشی و پرستشی ایرانیان ایفا نمی‌کرده است».^۶ حتی
اگر خدایان مشترک هندی و ایرانی را مقایسه کنیم خواهیم دید که در هند خصیلت تجسمی
دارند ولی در ایران خصیصه تجریدی می‌یابند. این خصوصیت‌ها خدایان یا ایزدان ایرانی را
از خدایان سومری - بابلی و نیز خدایان یونانی متمایز می‌کند. این است که «ایزدان ایران

۱. گاتاها، پیشین، ص ۱۰۸؛ اوستا، گزارش دوستخواه، پیشین، ص ۵۳. متن با استفاده از هر دو ترجمه آورده شد.

۲. گاتاها، پیشین، ص ۶۴؛ اوستا، گزارش دوستخواه، پیشین، ص ۳۲. متن با استفاده از هر دو ترجمه آورده شد.

۳. محمود عبادیان، فردوسی و سنت و نوآوری در حماسه‌سرایی، الیگودرز، ۱۳۶۹، ص ۱۳۵.

۴. همان، صص ۱۳۶-۱۳۶. ۵. همان، ص ۱۳۵. ۶. همان، ص ۱۳۶.

باستان وارسته از هر گونه خوی و خیم انسانی‌اند. آن‌ها در صفات متضاد آدمی انباز نبوده بری از جبهه‌گیری‌های خدایان سومری و یونانی در مسائل زندگی مردم فانی‌اند.^۱ و سرانجام:

در میان اقوام تاریخی و بزرگ صدر تمدن بشری، ایرانیان بیش از دیگران به معنویت یگانه [= اندیشه توحیدی] گرایش داشته‌اند، و حتی در دوران چندخدایی همواره به مرکزیت وحدانی توجه داشته‌اند. آنچنان‌که از آثار پژوهشگران ایران‌شناس مستفاد می‌شود، اقوام ایرانی در سرزمین ایران از نخستین مردمی بوده‌اند که به اندیشه معنویت یگانه راه یافته‌اند. هورامزدا نخستین و باستانی‌ترین تجسم فکری یک معنویت یگانه است که ایرانیان از آغاز هزاره یکم پیش از میلاد به او نیایش می‌برده‌اند.^۲

مهم‌ترین مسئله در اصلاحات زرتشت به مسئله خدا و جهان و خلقت مربوط است.^۳ از جمله اصلاحات او یکی منع پرستش دیوان [= خدایان قدیم] است و دعوت به پرستش هورامزدا و دیگری منع قربانی گاو با این استدلال که خداوند جسم ندارد و محتاج به غذا نیست و همچنین تحریم نوشیدن شرابی که از عصاره هوم ساخته می‌شد:^۴

- ایدون شما، ای دیوها، همه از نژاد منش زشت هستید و همچنان آن کسی که شما را بسی می‌پرستد از دروغ و خودستایی است.^۵

- این چنین گمراه می‌کنید مردم را از زندگی خوب و جاودانی، با کرداری که اهریمن با پندار زشت و گفتار زشت به شما دیوها (آموخت).^۶

- آیا هرگز دیوها خداوندگاران خوب بوده‌اند؟ و این را می‌پرسم: آنانند که می‌بینند چگونه از برایشان گاو را به دست خشم می‌دهند؟ [چرا] نمی‌پرورند آن را از روی دین راستین از برای گشایش بخشیدن به کشت و ورز؟^۷

منع قربانی کردن گاو که کشتن آن از نمادها و آیین‌های مرکزی دین مهر است در واقع معنای عمیقی دارد زیرا با نفی آن زرتشت پایه اندیشگی و اسطوره‌ای قربانی گاو را درهم می‌ریزد و بنابراین به جنگ آشکار با خرافه‌ها و اساطیرالاولین می‌پردازد. او چنان‌که در گاتاها چندین بار

۱. همان جا.

۲. همان جا.

۳. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم، ۱۳۵۹، ص ۲۱۳.

۴. نک: همان، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ زرژ دومزیل، «فرم زرتشت»، تاریخ تمدن ایران، ترجمه جواد محبی، تهران،

گوتمبرگ، ۱۳۳۶، ص ۹۴.

۵. گاتاها، پیشین، ص ۱۰۰.

۶. همان، ص ۱۰۱.

۷. همان، ص ۱۴۸، با اندک تصرف.

ذکر شده گاو را برای کشاورزی و آبادان کردن زمین می‌خواهد و به جای قربانی کردن به پای خدایان (= دیوها) و محول ساختن بهبود زندگی بشری به آنان رونق و نشاط زندگی آدمی را از خود او و کارکردن بر روی زمین می‌خواهد. به همین دلیل معمولاً محققان معتقدند که پیدایش دین زرتشت مقارن ظهور زندگی یکجانشینی و روستایی به جای زندگی کوچ‌نشینی و صحراگردی بوده است.^۱ چه بسا افول عصر پهلوانی را هم - که آخرین جنگ آن میان اسفندیار پهلوان دین جدید و رستم پهلوان دین و سنت‌های کهن رخ می‌دهد - باید ناشی از همین تحول به‌شمار آورد. در حقیقت، معنویت دین جدید که بر اندیشه تجریدی استوار بود پهلوانی عرصه میدان را به پهلوانی عرصه اندیشه و معنا تبدیل کرد چنان‌که خورشید مهرپرستان را نیز به «اشراق درونی» بدل ساخت و دیدن بیرونی را با دید درونی جایگزین نمود؛ این است که به قول نیبرگ: «برای انجمن گاهانی هرچیز که برای درک خدایی است، و همه‌گونه آگاهی از فراسوی حواس، به وسیله پرتو روشنایی درونی، از راه دیدن به بالاترین معنای آن صورت می‌گیرد.»^۲ یک چشم درونی، یک پرتو روشنایی که از درون سر بر زده است؛ خود دارای طبیعت خدایی است و با روشنایی جهان خدایی یکی شده است. این نگرستن یک مفهوم بنیادین دین گاهانی است.»^۳

(ب) سرودهای گاهان

۲-۶. گائها: آنچه امروز به نام گائها می‌شناسیم قطعاتی منظم از شعر هجایی است که کهن‌ترین و اصیل‌ترین بخش اوستا را می‌سازد و مسلماً پیش از مکتوب شدن سال‌های بسیاری سینه به سینه نقل می‌شده است. این قطعات که زبانی بسیار کهنه و باستانی دارد و از نظر فنی همانند ریگ و دای هندی است^۴ سرودهای نیایشی زرتشت است که ظاهراً هر کدام، در کتاب دین، پس از اندرزاها و آموزش‌های پیامبر قرار داشته و خوانده می‌شده اما بخش منشور و اندرزی و آموزشی آن از بین رفته و تنها سرودها باقی مانده است.^۵ خود واژه گائها که جمع است (از مفرد گائا/gāthā) به معنی سرود گرفته شده و این نامی است که در سانسکریت هم به همین معنا دیده می‌شود. با تبدیل ث به س در پهلوی این واژه به صورت گاس و جمع آن گاسان درآمده^۶ و در تحول بعدی با تبدیل س به ه به گاه و گاهان تغییر یافته

۱. نیبرگ، دین‌های ایران، ص ۱۰۶.

۲. پورداد، گائها، پیشین، ص ۴۰.

۱. نک: نظر دومزیل، «زفرم»، پیشین، ص ۹۱.

۴. همان، ص ۸۶.

۳. همان، ص ۱۱۵.

۶. همان، ص ۳۷.

است. مفهوم موسیقایی «گاه» هنوز در واژگان فارسی زنده است و بخش دوم اصطلاح‌های «دستگاه»، «سه‌گانه»، «چهارگانه» و مانند آن که در موسیقی ایرانی به کار می‌رود همین کلمه است.^۱

از قدیم‌ترین زمان، گائاه‌ها بخشی از یسنای اوستا بوده است. یسنا (به معنی درود و ستایش) دارای ۷۲ فصل است که هر فصل «ها» یا «هات» خوانده می‌شود. ۱۷ هات از این مجموعه شامل گائاه‌هاست که خود به پنج قسمت تقسیم می‌شود: الف) هات ۲۸ تا ۳۴، ب) هات ۴۳ تا ۴۶، ج) هات ۴۷ تا ۵۰، د) هات ۵۱، ه) هات ۵۲. این قسمت‌ها به ترتیب اهُوَنَوَدِگات، اُشَتَوَدِگات، سَپَنَتَمَدِگات، وُ هُوُخَشَتَرِگات، و هیشَتو ایشَت‌گات نامیده شده‌اند که این نام‌ها معمولاً از اولین واژه هر گائاه یا گات گرفته شده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود میان هات‌های هفده‌گانه گائاه‌ها فاصله‌ای میان بخش الف و ب قرار دارد که مجموعه‌ای از هات‌های ۳۵ تا ۴۲ است. این هات‌ها که پس از هات‌های گائاه‌کهن‌ترین پاره یسنا است همانند گائاه‌ها ولی به نثر است و به «هفت هات» مشهور است اما جزو گائاه‌ها به شمار نرفته است.^۲

کهنگی زبان گائاه‌ها ترجمه آن را با مشکلات و اختلاف نظرهای متعدد روبرو می‌سازد. بارتولومه خاورشناس نامدار آلمانی گفته است که «بدون اغراق می‌توان گفت گائاه‌ها دشوارترین بخش فقه‌اللغه هند و اروپایی را تشکیل می‌دهد»^۳ و دیاکونوف خاورشناس روسی با اندکی بدبینی می‌گوید «اکنون به تعداد مترجمان گائاه‌های گوناگون و مختلف وجود دارد». به نظر او تنها بیست درصد از قطعات گائاه‌ها به اندازه کافی رسا و قابل فهم است.^۴ در فهم و ترجمه گائاه‌ها این نکته هم بر مشکلات می‌افزاید که زبان و بیان آن بسیار تجریدی و بنابراین عاری از تمثیل و تصویر است^۵ امری که دیاکونوف آن را «برای متنی که در چنان دوران کهنی تدوین شده شگفتی‌انگیز» می‌داند.^۶

از لحاظ ساخت نیز، سرودهای گائاه‌ها برخی بی‌آغاز می‌نماید و برخی دیگر انجامش پیدا نیست. گاهی هم بندهای یک گائاه از هم بریده و رشته پیوستگی آن‌ها از هم گسسته است.

۱. قس: نظر مرحوم بهار در سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۵۶، ۲/۳۲۴.

۲. برای مطالب یادشده نک: پورداود، گائاه‌ها، پیشین، صص ۳۳-۴۰.

۳. ا.م. دیاکونوف، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵، ص ۴۷۳.

۴. همان‌جا. ۵. همان، ص ۴۷۴؛ نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، ص ۸۶.

۶. دیاکونوف، تاریخ، پیشین، همان‌جا.

بخشی از این پریشانی را باید به حساب این گذاشت که گفتارهای منثور زرتشت که این سرودها را به هم می‌پیوسته و معنای آن‌ها را روشن می‌ساخته از میان رفته است.^۱ بخشی نیز البته به درازای زمانی که بر این سرودها گذشته و حوادث مختلفی که به آن صدمه زده و، به هر شکل، سنت‌های شفاهی و کتبی نگهداری آن را مهجور گذارده مربوط است.

با این همه، هنوز طرحی از اصل، در صورت فعلی گائاه‌ها و ترجمه‌های مختلف آن، قابل تشخیص است. طرحی که در آن گاه زرتشت را در حال دعوت و موعظه مردمان می‌بینیم و گاه او را به نماز و نیایش ایستاده و گاهی دیگر شکوه‌کنان از دشمنان و مخالفان، لحن کلام او زمانی حکمی و آموزشی و زمانی دیگر حماسی و تهاجمی و در همه حال موعظه‌گرانه و هشدار دهنده است. زرتشت در سرودهایش بیش از همه به آباد کردن زمین و رعایت جانب چارپایان توجه دارد. به همین دلیل رگه روشنی از اندیشه شبانی در گائاه‌ها دیده می‌شود که لازمه آن نوعی مهرورزی به طبیعت و کسب شادمانی معنوی ویژه‌ای از این طریق است. اندیشه‌ای که می‌توان آن را «معنویت روستایی» یا معنویت زندگی در دامن طبیعت نامید. از طریق چنین اندیشه‌ای کار روی زمین تقدس می‌یابد و حیات مادی و این جهانی آدمی و خرمی و خوشی‌های زندگی موهبت ایزدی دانسته می‌شود.

۷-۲. گزینه‌هایی از گائاه‌ها: گزینش از گائاه‌کار آسانی نیست. این کهن‌ترین متن مقدس و در عین حال ادبی ایران، که در کنار ودا، گیل گمش و تورات از کهن‌ترین متون جهان به شمار می‌رود، شایسته است که به تمامی خواننده شود. در عین حال، در گزینش قطعاتی که پس از این می‌آوریم حتی الامکان هم به لحن‌های مختلف زرتشت و هم به موضوع‌ها و اندیشه‌های اصلی در سرودهای او توجه شده است. از گائاه‌ها دو ترجمه معتبر به فارسی وجود دارد که نخستین آن کار پوردادود است. پس از وی جلیل دوستخواه بر اساس ترجمه پوردادود متن روان‌تر و زیباتری فراهم آورد که جنبه‌های ادبی بیش‌تری در زبان و بیان آن وجود دارد. ترجمه‌های دیگری هم از گائاه‌ها انجام شده که متأسفانه به دلیل گرایش صرف به زیبا کردن زبان از امانت و اعتبار دور شده‌اند. همچنین، تاکنون هیچ تفسیر جامعی بر متن گائاه‌ها نوشته نشده است. با این همه، تأملات و استنباطات گروهی از خاورشناسان که به مناسبت‌هایی در باره گائاه‌ها پژوهش کرده‌اند از این نظر درخور توجه است. از آن میان، اثر هنریک ساموئل

۱. پوردادود، گائاه‌ها، پیشین، ص ۴۰.

نیبرگ، خاورشناس ژرفنگر سوئدی، در بارهٔ دین‌های ایران باستان، که بنیاد کار خود را بر تجزیه و تحلیل و تفسیر گاتاها قرار داده، می‌تواند چونان تفسیری از گاتاها مطالعه شود. در خلال این اثر که به فارسی هم ترجمه شده است می‌توان ترجمه‌های بسیار دقیقی از فقرات مختلف گاتاها را ملاحظه کرد. در گزینه‌های زیر ترجمهٔ پورداود را اصل قرار داده‌ایم اما آن را با گزارش جلیل دوستخواه و هم ترجمهٔ نجم‌آبادی از اثر نیبرگ سنجیده‌ایم:

۱. خواستارم در نماز با دست‌های بلند شده، نخست، ای مزدا رامش برای همهٔ آفرینش سیندمینو. و این‌که ای اردیبهشت خرد بهمن را خوشنود توانم ساخت و گوشورون را.^۱
(هات ۲۸، بند ۱)

این گوشورون روان گاو یکتا آفریده است که در جای‌های دیگر گاتاها از او یاد می‌شود؛ به‌ویژه در هات ۲۹، که نیبرگ آن را «سرودگانه‌ی گاو»^۲ نامیده است:

۲. به شما گله کرد گوشورون: از برای که مرا آفریدید؟ که مرا ساخت؟ خشم و ستم و سنگدلی و درشتی و زور مرا به ستوه آورد. مرا جز از شما نگیان دیگری نیست؛ ایدون نیکی کشاورز به من ارزانی دارید.^۳ (هات ۲۹، بند ۱)

۳. و خواستاریم از آنانی باشیم که زندگی تازه کنند، ای مزدا و شما ای سروران دانا! ای مهبین فرشتگان! همراهیتان را ارزانی دارید آن‌چنان‌که اندیشه‌ها با هم بوند آن‌جا که شناسایی پریشان است.^۴ (هات ۳۰، بند ۹)

۴. چون آن راه بهتر که باید برگزید پدیدار نیست، پس من به سوی همهٔ شما می‌آیم همچون داور هر دو گروه از سوی اهورامزدا. تا از روی دین راستین زندگی به سر بریم.^۵
(هات ۳۱، بند ۲)

۵. هر آن‌گاه که اهورامزدا و سروران دانا به نیایش خوانده شوند، ای بهمن! آرزومندم از برای خویش شهریاری نیرومند تا از فره و فزایش آن بردروغ چیره شوم.^۶ (هات ۳۱، بند ۴)
۶. این را می‌پرسم، ای اهورا، چه چیز است سزای کسی که از برای دروغ‌پرست شهریاری فراهم کند، آن‌که مایهٔ زندگی خویش نیابد جز به آزار چارپایان و کشاورزانِ راست‌کردار؟^۷
(هات ۳۱، بند ۱۵)

۱. همان، ص ۶۲؛ دوستخواه، اوستا، پیشین، ص ۳۲؛ نیبرگ، دین‌ها، پیشین ص ۱۶۴.
۲. نیبرگ، همان، ص. ۳. پورداود، همان، ص ۷۰؛ دوستخواه، همان، ص ۳۵.
۴. پورداود، همان، ص ۸۲؛ دوستخواه، همان، ص ۴۰؛ نیبرگ، همان، ص ۲۲۶.
۵. پورداود، همان، ص ۸۶؛ دوستخواه، همان، ص ۴۱؛ نیبرگ، همان، ص ۲۰۴.
۶. پورداود، همان، ص ۸۸؛ دوستخواه، همان، ص ۴۲؛ نیبرگ، همان‌جا.
۷. پورداود، همان، ص ۹۴؛ دوستخواه، همان، صص ۴۴-۴۵؛ نیبرگ، همان، ص ۲۰۵.

۷. مبادا کسی از شما به گفتار و آموزش دروغ پرست گوش دهد. چه او بر خان و مان و ده و کشور ویرانی و تباهی دهد - پس با ساز جنگ آنان را برانید.^۱ (هات ۳۱، بند ۱۸)

۸. همه خوشی‌ها و شادکامی‌های زندگی که تو راست، چه آن‌هایی که بودند و آن‌هایی که هستند و آن‌هایی که، ای مزدا، خواهند بود، به خواست خودت آن‌ها را به ما ببخشی. به دستیاری بهمن خوشی‌مان برافزای و به دستیاری شهرپور و اردیبهشت تن‌مان رستگاری ده.^۲ (هات ۳۳، بند ۱۰)

۹. ای مزدا، آن‌که را آرزوی فردوس است از پاک‌تر خرد آگاه تو فردوس بدو ارزانی باد. از آن او باد آنچه از همه بهتر است: بخشش منش نیک که تو به دستیاری راستی خواهی داد در همه روزها با شادمانی زندگانی دیرپا.^۳ (هات ۴۳، بند ۲)

۱۰. و تو را پاک شناختم ای مزدا آن‌گاه که بهمن به سوی من آمد و از من پرسید: که هستی؟ از کدام کس هستی؟ و در روز بازپسین با کدام نشان خود و زندگانی خود را خواهی شناساند؟

آن‌گاه بدو گفتم منم زرتشت. هر چند که بتوانم به درستی دشمن پیرو دروغ و پناه و یاور نیرومند پیرو راستی خواهم بود...

و تو را پاک شناختم ای مزدا آن‌گاه که بهمن به سوی من آمد در پرسشش: برای که آرزو می‌کنی پرسشش خود را ارزانی داری؟ (پاسخ دادم): می‌خواهم تا آن‌جا که بتوانم حواس خود را بر نیایش آتش تو که به اشته ارزانی شده متوجه کنم.^۴ (هات ۴۳، بندهای ۷-۹)

۱۱. این از تو می‌پرسم، درست به من بگو ای مزدا: کیست در آفرینش، پدر راستی نخستین؟ کیست که به خورشید و اختران راه (گردش) داد؟ از کیست که ماه می‌فزاید و دگر باره می‌کاهد؟ این، ای مزدا، و دیگر چیزها دانستن خواستارم. این از تو می‌پرسم، درست به من بگو ای اهورا: که نگهداشت زمین را در زیر آسمان‌ها که نمی‌افتند؟ که آب و گیاهان آفریدی؟ چه کس به بادها و ابرها تندی و شتاب بخشید؟ ای مزدا کیست آفریننده بهمن؟^۵ (هات ۴۴، بندهای ۳-۴).

گزینش‌های خود را با نقل بندهای آغازین هات ۴۶ از یسنا به پایان می‌آوریم. این بندها گله‌های غریبانه زرتشت است و خود نشانگر آن‌که بخش‌هایی از گائها پیش از استقرار دین سروده شده است. در هات‌های بعد از این است که اشاراتی به وقایع دربار گشتاسپ

۱. همان‌جاها. ۲. پورداود، همان، ص ۱۱۴؛ دوستخواه، همان، ص ۵۴.

۳. پورداود، همان، ص ۱۲۸؛ دوستخواه، همان، ص ۶۲؛ قس: نیبرگ، همان، ص ۲۱۳.

۴. پورداود، همان، ص ۱۳۲؛ دوستخواه، همان، ص ۶۴؛ بند ۹ براساس ترجمه نیبرگ آورده شد: نک: همو، ص ۲۱۴.

۵. پورداود، همان، صص ۱۳۹-۱۴۰؛ دوستخواه، همان، صص ۶۷-۶۸؛ جمله آخر ترجمه نیبرگ، ص ۱۲۲ است.

می‌شود و از آن می‌توان دریافت که دین تازه مراحل آزار پیامبر به دست مخالفان را پشت سر گذارده است:

۱۲. به کدام زمین روی آورم، به کجا روی نموده بگیریم، از آزادگان و پیشوایان دورم دارند، برزیگران مرا خوشنود نمی‌کنند... و ز آن فرمانروایان دروغ‌پرست کشور. چگونه تو را ای مزدا اهورا خوشنود توانم ساخت؟ من می‌دانم، ای مزدا، که چرا ناتوانم. زیرا کم‌خواستنه [دارایی] هستم و مرا کسان کم هستند. به تو گله می‌برم. تو خود بنگر، ای اهورا، یاری بخشای آن‌چنان که دوستی به دوستی ارزانی دارد...

کی، ای مزدا، بامداد روز فراز آید، جهان دین راستین می‌پذیرد با آموزش‌های افزایش‌بخش پر خرد رهاندگان؟ کیانند آنان که بهمین به یاریشان خواهد شناخت؟ ای اهورا، من تو را برای آگاه شدن برگزیدم.^۱ (هات ۴۶، بندهای ۱-۳)

ج) اساطیر دین نو

۸-۲. یادگار زیر، گزارش نخستین جنگ بر سر دین نو: با آن که دین تازه در دربار گشتاسپ با همهٔ دسیسه‌چینی‌هایی که هم از درون دربار به ضد آن صورت گرفت،^۲ پذیرفته شد اما هنوز راه دشواری برای گسترش خود فرآپیش داشت. در این جا یک بار دیگر - و برای آخرین بار در اسطورهٔ ایران - با مخالف‌خوانی تورانیان روبرو می‌شویم که گویا از زمان مرگ افراسیاب دیگر به جنگ با ایرانیان نپرداخته بودند. اما اکنون به رهبری شاهی به نام ارجاسپ به مخالفت با دین نو برمی‌خاستند. این ارجاسپ معمولاً پادشاه هیونان نامیده می‌شود که از اقوام آن سوی ماوراءالنهر بودند. اما از آن‌جا که ظهور این قوم - که هیاطله یا هفتالان هم خوانده شده‌اند - در تاریخ ایران مربوط به سدهٔ چهارم میلادی است^۳ نسبت دادن ارجاسپ به آنان باید در سده‌های پایانی عصر ساسانی،^۴ و چه بسا در گرما گرم جنگ‌های ایرانیان با هیاطله در سدهٔ پنجم میلادی صورت گرفته باشد.^۵

در متون معمولاً گفته می‌شود که ارجاسپ به عنوان اعتراض به گشتاسپ که دین جدید را پذیرفته و از آیین کهن دست شسته بود نخست نامه‌ای تهدیدآمیز به وی نوشت که از جمله در آن آمده بود:

۱. پورداود، همان، ص ۱۵۸؛ دوستخواه، همان، صص ۷۵-۷۶؛ نیبرگ، همان، ص ۲۳۳.

۲. نک: «و جرکرد دینی»، اسطوره، پیشین، ص ۱۶۷.

۳. نک: بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۲۲۵.

۴. فس: نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۲۹۶.

۵. نک: یارشاطر «تاریخ ملی»، تاریخ ایران، پیشین، ص ۵۱۴.

اگر این دین را بنهید و با ما همکیش نشوید، آن‌گاه بر شما رسیم [به شما هجوم آوریم]،
خوید خوریم و خشک سوزیم و چهارپای و دوپای را از کشور (شما) برده کنیم و شما را به
بندگران و دشواری کار فرماییم.^۱

مضمون این نامه و نفس اعتراض ارجاسپ نشان می‌دهد که در این زمان ایرانیان و تورانیان دین
واحدی داشته‌اند^۲ که احتمالاً خود یکی از عوامل سازش و صلح میان دو کشور پس از کیخسرو
و مرگ افراسیاب بوده است. به هر تقدیر، جنگی که پس از این میان توران و ایران درمی‌گیرد
اولین جنگی است که مشخصاً بر سر اختلافات مذهبی پدید می‌آید گرچه پیش از آن نیز ایرانیان
به صورت نمادین همه جنگ‌های خود را نبرد علیه اهریمن می‌دیدند و تفسیر می‌کرده‌اند.
شرح این جنگ که به نام «یادگار زیران» مشهور است غیر از یک روایت پهلوی آن، در
هزار بیت دقیقی در شاهنامه و نیز در شاهنامه‌ی ثعالبی که به عربی است آمده است.^۳
گزارش‌های کوتاهی از آن هم در تاریخ‌های صدر اسلامی مذکور است و از آن میان آنچه
بلعمی^۴ در تاریخ خود آورده مفصل‌تر و حاوی جزئیات بیش‌تر و گاه متفاوتی است که نشان
می‌دهد جنگنامه‌ی زیر در مآخذ مختلف در دست بوده است. با اطمینان می‌توان گفت که در
دوره‌ی ساسانی، روایت‌های پارتی این جنگنامه در دسترس بوده و روایت‌های متأخر بازنوشته یا
در حقیقت بازسرای روایت‌های پارتی است و به همین دلیل در متن پهلوی یادگار زیران
واژه‌های پارتی بازمانده است.^۵ بنابراین، قدمت متن مکتوب آن به دوره‌ی اشکانی می‌رسد و
پیش از آن هم می‌باید قرن‌ها به صورت شعر و شاید آمیخته‌ای از داستان و شعر سینه به
سینه نقل شده باشد، چنان‌که در نسخه‌ی پهلوی آن «هنوز هم برخی از ویژگی‌های شعری»
دیده می‌شود.^۶ به نظر بنونیست (E. Benveniste) - که دریافت منظوم بودن یادگار زیر
مرهون پژوهش‌های اوست - با حذف افزوده‌های دوره‌ی ساسانی از متن می‌توان به قطعاتی از
اشعار شش هجایی دست یافت که در واقع صورت اشکانی منظومه را نشان می‌دهد.^۷

۱. «یادگار زیران» در: بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۲۱۶.

۲. قس: نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۲۶۲. وی می‌گوید: «تورانی‌ها در روزگار پیشین به دین مبشره‌ای آریاییان مرو و
جیحون درآمده بودند». (همان‌جا).

۳. محمدتقی راشد محصل، «در باره‌ی حماسه‌ی زیر»، فرهنگ، کتاب دوم و سوم (بهار و پاییز ۱۳۶۷)، تهران، ۱۳۶۷،
ص ۴۵۷.

۴. محمدبن محمدبن بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، به کوشش محمد پروین
گنابادی، تهران، ۱۳۵۳، ۶۵۷/۲ - ۶۶۶.

۵. راشد محصل، «حماسه»، پیشین، همان‌جا، نیز ص ۴۹۱ و ۴۹۴.

۶. همان، ص ۴۵۷، قس: بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۲۲۵.

۷. صفا، حماسه‌سرای، پیشین، صص ۱۲۱-۱۲۲.

این زریر که جنگنامه به نام اوست پسر لهراسب و برادر گشتاسپ است و از پهلوانان مقدس اوستایی است چنانکه از او در آبان‌یشت یادکردی هست و در فروردین‌یشت فروهر او ستوده شده است.^۱ نبرد با ارجاسپ در واقع پیشنهاد اوست. وی که گشتاسپ را ترسان و نگران می‌بیند تنظیم نامه‌ی جوابیه به ارجاسپ را به عهده می‌گیرد و او را به سرکوب و جنگ وعده می‌دهد:

ما این دین پاک را نهلیم و با شما همکیش نشویم... شما از آن سوی آید تا ما از ایدر آیم و شما ما را بینید، ما شما را بینیم و به شما نشان دهیم که چون دیواز دست یزدان نابود شود.^۲

و چون جنگ درمی‌گیرد زریر چون آتش که به نیستان افتد به سپاه توران حمله می‌برد:

سپهد تهم زریر، به کارزار آید، همچون ایزد آذر، که به نیستان افتد، و باد با او یار بود، چون شمشیر فراز آرد، و آن‌گاه که باز برد، ده خیون بکشد.^۳

ارجاسپ از نیروی زریر بترسید و بزرگان سپاه خود را به کشتن زریر ترغیب کرد و ایشان را وعده داد که دخت خویش به زنی کشنده زریر را دهد:

کیست که شود، با زریر کوشد، و آن سپهد را کشد، تا دخت خود زرستان را به زنی بدو دهم... و او را وزیر خویش کنم، چه اگر زریر زنده ماند، دیری بر نمی‌آید، که از ما خیونان، هیچ یک زنده نماند.^۴

بیدرفش جادو آهنگ کشتن زریر می‌کند اما «چون دید که زریر، آن‌گونه کارزار کند، پیش او فراز نشد»^۵ بلکه از پشت سر و ناجوانمردانه به او حمله آورد و زوبین زهرآلودی به پشت او بزد و او را بیفکند.^۶

از زیباترین قسمت‌های یادگار زریر مویهٔ بَسْتَوَر پسر زریر است بر کشتهٔ پدر. جوهر شعری در این قسمت بسیار پررنگ است و در کنار نظم هجایی که در فقرات پیش - بنا به تقطیع بنویست - دیده می‌شود حماسه‌ای زیبا به شعر می‌سازد گرچه شاعرانگی این منظومهٔ حماسی تنها به نمونه‌هایی که یاد می‌کنیم محدود نمی‌شود. در این جا سه ترجمهٔ این قسمت را به ترتیب از بنویست، بهار و راشد محصل می‌آوریم که برای مقایسه نیز مفید خواهد بود:

۱. پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۲/۲۷۴.

۲. «یادگار زریران»، پیشین، ص ۲۱۵.

۳. همان‌جا.

۴. صفا، حماسه‌سرایی، پیشین، ص ۱۲۷ (از روی چاپ بنویست).

۵. همان‌جا.

۶. همان، ص ۱۲۸.

ای پدر نامور، خون تو که ریخت؟، آن زین پرنده، باره تو که برگرفت، کام تو همه آن بود، که کارزار کنی، اما اینک کشته افتاده‌ای، چون مردم بی‌تخت، و این موی و ریش تو، از باد بیاشفته است، تن پاکت خسته، و خاک برگردنت نشسته است.^۱

هلا درخت! جان (فراز) افکنده‌ات را که برگرفت؟ هلاگرازا تاب تو را که برگرفت؟ هلاسیمرغک! باره‌ات را که برگرفت؟ اگر تو ایدون همی خواستی که با هیونان کارزار کنی، (چرا) اکنون کشته و افکنده‌ای اندر رزم، چون مردم بی‌گاه و گنج؟ موی و ریش تاب‌دار تو را باده‌ها آشفته‌اند و تن پاکیزه تو را اسبان به پای لگدکوب کردند و تو را خاک بر تن نشست.^۲

الا ای درخت جان افزای که تو را شکست؟

الا ای گراز پدر! خونت که ریخت؟

الا ای سیمرغ! باره‌ات که کشت؟

اگر تو را ایدون کامه بود که با هیونان نبرد کنی - اکنون چرا در جنگ چون مردم بی‌گنج و گاه کشته و افکنده‌ای و این موی مجعد و ریش تو را باد آشفته است؟
و تن تو را اسبان به پای خستند...^۳

از آن پس، بستور و گرامی‌گرد پسر جاماسپ (وزیر گشتاسپ) و اسفندیار کارزاری سخت می‌کنند تا سرانجام کسی از توران نمی‌ماند مگر ارجاسپ:

ارژاسب را نیز یل اسفندیار گرفته یک دست و یک پای و یک گوش وی را بریده سپس یک چشم او را با آتش سوخته کور سازد. پس او را به دم بریده خری نشانیده گوید که شو [به دیار خویش] و بگوی که چه دیدی از دست من یل اسفندیار.^۴

نقش کلیدی اسفندیار در خاتمه دادن به جنگ گذشته از پایان داستان در متن یادگار زیران نیز مورد تأکید قرار گرفته است. زیرا در آغاز نبرد وقتی جاماسپ وزیر آینده را برای گشتاسپ پیشگویی می‌کند و او را از کشته شدن زیر و دیگر افراد خاندانش خبر می‌دهد گشتاسپ از هول و بیم نقش بر زمین می‌شود و درخواست پهلوانان از جمله خود زیر را برای از خاک برخاستن نمی‌پذیرد تا آن‌گاه که اسفندیار سوگند می‌خورد که چون شاه برگاه

۱. همان، ص ۱۲۹. ۲. «یادگار زیران»، پیشین، ص ۲۲۱.

۳. راشد محصل، «حماسه»، پیشین، صص ۴۹۰-۴۹۱.

۴. ملک‌الشعرا بهار، ترجمه چند متن پهلوی، به کوشش محمدگلبن، تهران، ۱۳۴۷، صص ۷۴-۷۶؛ قس: بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۲۲۴.

نشیند فردا روز به جنگ توران رود و از ایشان کسی را زنده بنگذارد: «پس گشتاسپ شاه برخیزد و باز برگاه کئی نشیند.»^۱

۹-۲. اسفندیار پهلوان دین نو: اسفندیار پهلوان برگزیده زرتشت است. در زراتشت نامه آمده است که چون زرتشت دین خود را عرضه کرد حکیمان دربار گشتاسپ او را جادوگر خواندند و شاه را برانگیختند تا زرتشت را به زندان افکند. در این میان اسب خاص گشتاسپ از دست و پای فروماند و هیچ طیب و حکیمی چاره آن ندانست. چون خبر به زرتشت رسید پیغام داد که اسب را معالجه خواهد کرد اما چهار شرط گذاشت که گشتاسپ هر چهار را پذیرفت و اسب نیز به دست زرتشت قوای خود را بازیافت. شرط دوم از شرط‌های زرتشت چنین بود:

«ای شه نیکام، دومین درخواست من این است که به یل اسفندیار پسر نامورت بفرمای که در پیش تو با من پیمان کند که یاور دین یزدان باشد.»

اسفندیار سوگند خورد که زردشت را یار و پشت باشد.^۲ بدین ترتیب، اسفندیار به دین نو درآمد و سپس وظیفه دفاع و تبلیغ آن را برعهده گرفت. این است که در شاهنامه دقیق می بینیم که گشتاسپ اسفندیار را به همه کشورها می فرستد تا مردمان را به دین بهی درآورد و پیمان گیرد:

بدوگفت پایت به زین اندر آر	همه کشورانت به دین اندر آر
بشد تیغ زن گردکش پور شاه	به گرد همه کشوران با سپاه
به روم و به هندوستان در بگشت	ز دریا و تاریکی اندر گذشت
چو آگه شدند از نکو دین اوی	گرفتند ازو راه و آیین اوی
همه نامه کردند زی شهریار	که ما دین گرفتیم از اسفندیار ^۳

در واقع، همه جنگ‌های اسفندیار را می‌توان جنگ مذهبی خواند و این را شاهنامه که داستان پهلوانی‌های او را به تفصیل ذکر کرده به خوبی نشان می‌دهد. با این همه، اعمال پهلوانی اسفندیار تا پیش از جنگ با رستم منحصر است به آنچه در جنگ با ارجاسپ و تورانیان انجام می‌دهد؛ هفت خوانی که بنا به روایت شاهنامه در همین ایام و پیش از چیرگی بر

۱. بهار، پژوهشی، پیشین، صص ۲۱۸-۲۱۹.

۲. آموزگار/تفضلی، اسطوره، پیشین، صص ۱۸۱-۱۸۳.

۳. شاهنامه، پیشین، ۱۱۷۰/۳.

ارجاسپ از سر می‌گذراند؛ و سفرهای تبلیغی - نظامی او برای گسترش دین بهی. قصه‌ای با همه تفصیل، کوتاه. به کوتاهی عمر اسفندیار. معنای نمادین هفتخوان اسفندیار هم از نظر مذهبی درخور توجه است. او در خوان پنجم به کشتن سیمرخ دست می‌یازد. امری که با توجه به مقام سیمرخ در دین مهر هم رمزی از غلبه دین بهی بر دین کهن است و هم گویی تقابل آینده او را با رستم رقم می‌زند. چراکه سیمرخ در عین حال حامی بزرگ خاندان رستم نیز هست.

۲-۱۰. **نبرد رستم و اسفندیار:** به این ترتیب نبرد اسفندیار را با رستم در زمینه کلی شخصیت و پیشینه جنگ‌های اسفندیار که مذهبی است قرار داده‌ایم. هرگاه معنای آیینی این نبرد در نظر گرفته نشود آن‌گاه دشواری‌های متعدد بر پژوهنده رخ خواهد نمود تا علت نبرد را به روشنی توضیح دهد. زیرا بسیار شگفت‌آور است که نبردی چنین تنها از هوس کودکانه‌ای چون «دست جهان پهلوانی را بستن» مایه و انگیزه بگیرد. نبردهایی از این دست در هیچ حماسه‌ای جز در پرتو کشاکش‌های آیینی قابل توجه و تفسیر نیست. زیرا که حماسه‌ها و اسطوره‌ها در بنیاد گزارش باورها و سرگذشت قدسی و مینوی قوم‌اند و محتوایی به راستی دینی دارند،^۱ چنان‌که در بازنمایی ادبیات اسطوره‌ای ایران تا این جا دیده‌ایم؛ و قصه رستم و اسفندیار هم از این بازنمون کلی جدا نیست.

جز آن‌که رهیافت اسطوره‌شناختی به ما می‌گوید در این نبرد کشاکشی آیینی در کار است، برخی تصریح‌های مورخان کهن نیز مؤید آن است. از قدیم‌ترین نمونه‌ها باید به گفته دینوری مورخ ایرانی سده سوم هجری اشاره کرد که می‌گوید:

چون رستم خبر مجوسی شدن گشتاسپ را شنید سخت خشمگین شد و گفت آیین پدران ما را رها کرد و به آیین تازه‌ای گروید؟ پس مردم سیستان را گرد آورد و برای آنان خلع گشتاسپ را از سلطنت کاری پسندیده و نمود و آنان مخالفت خود را با گشتاسپ آشکار ساختند. گشتاسپ پسر خود اسفندیار را که نیرومندتر روزگار خود بود خواست و به او گفت به زودی پادشاهی به تو خواهد رسید اما کارهای تو بسامان نخواهد شد مگر به کشتن رستم.^۲

این نظر دینوری البته مبتنی بر متون تاریخی ایرانیان است و ظاهراً باید از یک کتاب پهلوی به

۱. میرچالیاده، چشم‌اندازهای اسطوره، پیشین، ص ۱۴ و ص ۲۷.

۲. احمدبن داود دینوری، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۵۰ (با اندک تصرف و تلخیص).

نام «زُستَخْم اُسپندیات» (رستم و اسفندیار) اخذ شده باشد که ما از طریق ترجمه جبله بن سالم آن را می‌شناسیم و ابن مقفع نیز از آن نقل قول کرده است. خلاصه این روایت نیز چنین است که چون رستم از گرویدن گشتاسپ به آیین زرتشت آگهی یافت وی را به نظر ملحدی نگریست که آیین نیاکان را رها کرده باشد و بر آن شد که او را از تخت سلطنت برکنار سازد. به همین سبب، گشتاسپ به پسر خود اسفندیار فرمان داد که به جنگ رستم برود.^۱ مضمون این روایت در کتاب تاریخ سیستان نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد، زیرا در این کتاب هم مؤلف ناشناخته آن می‌گوید:

و پیکار که میان رستم و اسفندیار افتاد سبب آن بود که چون زرتشت بیرون آمد و دین مزدیسنان آورد، رستم آن را منکر شد و نپذیرفت و بدان سبب از پادشاه گشتاسپ سرکشید و هرگز ملازمت تخت نکرد، و چون گشتاسپ را جاماسب گفته بود که مرگ اسفندیار بر دست رستم خواهد بود و گشتاسپ از اسفندیار ترس داشت، او را به جنگ رستم فرستاد، تا اسفندیار کشته شد.^۲

حتی شاهنامه هم با آن که گرتة کار را به نحوی دیگر می‌ریزد و دست‌کم بر عناصر دیگر قصه تأکید می‌کند از برخی اشاره‌ها در این باب خالی نیست. چنان‌که وقتی پشتوتن به اسفندیار اندرز می‌دهد که دست از رستم بازکشد، اسفندیار از موضعی دینی می‌گوید:

دو گیتی به رستم نخواهم فروخت کسی چشم دین را به سوزن ندوخت^۳

همو وقتی پسرش بهمن را به رسالت نزد رستم می‌فرستد به او می‌گوید که ده موبد نیز به همراه خود ببرد:

ببر پنج بالای زرین ستام سرافراز ده موبد نیکنام^۴

همچنین، زمانی که اسفندیار با تیر رستم در حال مرگ است، پشتوتن با تأثر او را شمشیرزنی برای دین می‌خواند:

چو اسفندیاری که از بهر دین به مردی برآهیخت شمشیر کین^۵

۱. نک: کریستن سن، کیانیان، پیشین، ص ۲۰۷.

۲. تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴، صص ۳۳-۳۴.

۳. شمیسا، «طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار»، پیشین، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۲۸؛ شاهنامه، پیشین، ۱۲۴۵/۳.

۵. شمیسا، همان، ص ۳۰؛ شاهنامه، پیشین، ۱۲۹۴/۳.

رستم نیز با «نو آیین» خواندن اسفندیار بر اختلاف مذهبی خود با او تأکید می‌کند زیرا اگر آن دو بر یک آیین بودند دلیلی نداشت رستم او را چنین خطاب کند:

بدو گفت رستم که ای پهلوان نوآیین و نو شاخ و فرخ جوان^۱

و سرانجام اسفندیار خود کارهای دینی خود را یک به یک برای رستم برمی‌شمارد و به او تفهیم می‌کند که اقلیم زمین زیر نگین دین بهی درآمده است:

شنو کارهایی که من کرده‌ام ز گگردنکشان سربرآورده‌ام
نخستین کمر بستم از بهر دین تهی کردم از بت پرستان زمین...
برافروختم آتش زردهشت که با مجمر آورده بود از بهشت^۲

نکته جالب توجه آن است که خود گشتاسپ نیز پیش از فرستادن اسفندیار به سیستان یک بار به آن‌جا سفر کرده است و در شاهنامه قصد تبلیغی گشتاسپ برای دین جدید به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است:

برآمد بسی روزگاران بر اوی که خسرو سوی سیستان کرد روی
که آن‌جا کند زند و اُستا روا کند موبدان را بر آن برگوا^۳

اما این بخش در ابیات نقل شده از دقیقی در شاهنامه قرار دارد. در واقع، در کل داستان گشتاسپ و اسفندیار گسستی در کار است زیرا نیمی از آن را دقیقی سروده و نیم دیگر را فردوسی. شاید اگر قصه رستم و اسفندیار را هم دقیقی گفته بود جنبه‌های دینی آن را آشکارتر نشان می‌داد. اما همین مقدار هم که از محتوای سفر نخستین حامیان دین جدید به سیستان می‌دانیم به ما اجازه می‌دهد که خشونت گشتاسپ را با رستم و حتی خاندان زال و کوشش برای خوار کردن آنان را نتیجه عدم موفقیت سفر تبلیغی او بدانیم. این موضوع حتی منافاتی با آن ندارد که خاندان زال ظاهراً گشتاسپ را به گرمی پذیرفته و با دین نو آشنا شده باشند. چنان‌که دقیقی هم به آن اشاره کرده است. اما اختلاف میان دربار و پهلوانان سیستان

۱. نک: شمیسا، همان، ص ۳۱؛ قس: شاهنامه، پیشین ۱۲۶۰/۳ که در آن به جای نوشاخ، نوساز آمده است. البته برخی از محققان معتقدند که «آیین» در این‌جا معنای مذهب ندارد (نظر شفاهی دکتر میرجلال‌الدین کزازی)، اما آنچه آوردیم مطابق با نظر عموم محققان است.

۲. شاهنامه، پیشین، ۱۲۶۴/۳-۱۲۶۵.

۳. همان، ۱۱۷۶/۳.

عمیق‌تر و دامنه‌دارتر از آن بود که به سادگی از میان برخیزد.^۱ اگر جز این می‌بود نباید هرگز شاهزاده‌ای چون اسفندیار به دست پهلوانی چون رستم از پای درمی‌آمد.

در حقیقت تقابل رستم پهلوان با اسفندیار شاهزاده نوآیین نمادی از ناسازگاری آیین و مرام نو با سنت‌های پهلوانی است و این همان امری است که افول عصر پهلوانی را رقم می‌زند. درست است که در ظاهر این رستم است که تیر بر چشم اسفندیار می‌زند و بر او چیره می‌شود اما گویی این تیر آخرین تیر همه پهلوانان است و ایشان جز زوال تقدیری دیگر ندارند. چنان‌که این تقدیر با فروافتادن رستم به چاه مظهریت می‌یابد و خورشید پهلوانیگری خاموشی می‌پذیرد. حتی خود سیمرغ هم که به چیرگی رستم بر اسفندیار کمک می‌کند از این زوال آگاه است: «که هرکس که او خون اسفندیار / بریزد ورا بشکرد روزگار.»^۲ اما این تقدیری است که نه اسفندیار را از آن گریزی هست و نه رستم را توان روی برتابیدن از آن. و این است که هسته تراژیک قصه را می‌سازد.

۲-۱۱. جنبه‌های آیینی در مرگ و حیات دو پهلوان: مرگ دو پهلوان از هر جهت درخور درنگ و بازنگری است. همین‌گونه است حیات آن دو و مقایسه ایشان با یکدیگر. اما این‌جا برای متمیم بحث خود به برخی جنبه‌های آیینی در مرگ و حیات آن‌ها اشاره می‌کنیم. از این دو پهلوان یکی پیری کهنسال است و دیگری جوانی نوکار. گویی تازگی دین نو در جوانی اسفندیار پیکرینه شده و کهنگی آیین باستانی مهر در کهنسالی رستم. آیین نوپا در برابر آیین دیرپا می‌ایستد. مرگ اسفندیار نشانی از آن است که آیین کهنه به سادگی مغلوب نمی‌شود و شعبده‌های بسیار برای مقابله با آیین نو در آستین دارد تا آن را از تک و پو بیندازد. اما سرانجام آیین تازه چیره می‌شود. این‌که بهمن پسر اسفندیار به دست رستم تربیت می‌شود سخت معنادار است.^۳ آیین نو باید رمزهای حیات و مرگ آیین کهن را به دست آورد و چون رازها را دانست قادر می‌شود که آیین کهن را درهم بریزد و طرد کند. کاری که بهمن پرورده در دامان رستم با رستم و پدر او و خاندان ایشان می‌کند. زیرا در یک گروه از روایات مرگ رستم نه به دست شغادِ نابردار که در هنگامه جنگ‌های بهمن با خاندان رستم اتفاق

۱. در این زمینه تحلیل دکتر عبادیان نیز که به نحوی دیگر مبتنی بر اختلاف دین کهن با دین نو است قابل تأمل است؛ نک: محمود عبادیان، «سایه‌روشن‌های درگیری رستم و اسفندیار»، در پیرامون رستم و اسفندیار، پیشین، صص ۵۹-۵۶.

۲. شاهنامه، پیشین، ۱۲۸۹/۳.

۳. نک: همان، ۱۲۹۶/۳-۱۲۹۷، ۱۳۲۶/۳ (بیت ۶۵).

می‌افتد.^۱ این به معنای آن است که از بطن آیین تازه حرکتی آغاز شده که نخست در دامن آیین کهنه بالیده و آن را شناخته و سپس بر آن شوریده است. روایت مرگ رستم به دست شغاد نیز به وجه دیگری از شکست آیین کهن اشاره دارد: این که این آیین از درون خویش آسیب دیده است.

چگونگی مرگ دو پهلوان نیز نمادین است. اسفندیار که آمده است تا از آیین مهر روشنی ببرد و خورشید آن را خاموش کند و به ظلمت عدم براند خود روشنی چشم جهان‌بین را از دست می‌دهد و در پی آن به سایه عدم می‌خزد. گویی تاریکی چشم او سزای بی‌حرمتی او به خورشید جهان‌تاب است. او به خورشید دشمنانه و گستاخانه نگریسته از این رو خورشید چشم او را خیره کرده و سوخته است. آیا این تیر که بر چشم فرود می‌آید نمادی از همان شعاع خورشیدی نیست؟ شیخ اشراق، سهروردی، حکیم نامدار ایرانی سده ششم، قصه را بر بنیاد تقابل روشنی و تاریکی تفسیر کرده و داستان تیرگی چشم اسفندیار و هلاک وی را در روایتی دیگرگونه چنین آورده است:

در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگرد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنان‌که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آینه‌های مصقول بر اسبش بست. آن‌گه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آینه افتاد. از جوشن و آینه عکس بر دیده اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید زیرا دگر آن ندیده بود. از اسب درافتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دوپاره‌گز که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود.^۲

پس تقابل سیمرغ و اسفندیار هم تقابلی ریشه‌دار و آیینی است. اگر اسفندیار یک بار توفیق می‌یابد که به آشیان سیمرغ دستبرد زند و یکی از سیمرغان را بکشد این جا در مقابله نهایی با سیمرغ که رمز خورشید است جان را سرمایه می‌کند و پادافره می‌یابد.

مرگ رستم نیز نمادین است. چرا او در چاه فرو می‌افتد؟ مرگ او نشانه افول و حضيض مهریگری است. خورشید مهرپرستان غروب کرده است و غروبگاه خورشید به اعتقاد پیشینیان چاه مغرب است. به این ترتیب، فرو افتادن رستم به چاه در حالی که بر رخس

۱. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۲۵.

۲. به نقل از: پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی، پیشین، صص ۱۶۸-۱۶۹.

رخشان خویش سوار است رمزی از فرو مردن فروغ آیین کهن است. نیزه‌های کاشته شده در بُن چاه هم کنایتی از باژگونی کار خورشیدی است که روزگاری جهان را گرم می‌داشت اما اکنون در چاه شده است و هر پرتوش نیزه‌ای است که تنها پهلوانان خود را در این چاه به کام مرگ می‌برد. گویی تیری که رستم به چشم اسفندیار زده است زاده و تکثیر شده و در ته چاه کمین کرده تا رستم را به همان ترتیب عقوبت دهد.

این دو پهلوان هر یک هفتخوانی هم دارند. هفتخوانی که رمزی از هفت منزل سلوک است. معمولاً بحث در این است که کدام یک به تقلید دیگری دارای هفت‌خوان شده است. آیا هفت‌خوان رستم تقلیدی از هفت‌خوان اسفندیار است یا به عکس.^۱ اما از یک منظر دیگر، هفت‌خوان هر دو پهلوان می‌تواند اصیل باشد و نشانی از تعلق آن دو به یک نحله اندیشگی - پهلوانی که گذراندن ترتیب واحدی را در طی کردن مراحل تشریف آیینی الزام می‌کرده است. امروزه، می‌دانیم که در آیین مهرگذراندن هفت آزمون دشوار بر اهل آیین و به‌ویژه نوآموزختگان واجب بوده است. زیرا به اعتقاد ایشان، جان آدمی هنگامی که از جایگاه آسمانی خود به زیر می‌آید تا به جهان خاکی برسد هفت بار آلوده می‌شود پس می‌باید در زندگی خاکی طی هفت مرحله راه آمده را بازپس رود و پالوده گردد.^۲ از این رو، این مراحل همواره صبغه‌ی تهذیب نفس داشته و بنا به نظر پژوهندگان به نحوی در هفت مرحله سلوک عرفانی در ادبیات ایرانی - اسلامی بازمانده است.^۳ جالب است که گذراندن هفت‌خوان چنان‌که از قراین پیداست مربوط به دوره جوانی رستم و اسفندیار بوده است که با سلوک خاص مهربان تناسب دارد. به هر تقدیر، اسفندیار باید روزگاری به آیین مهر بوده باشد تا بتواند دارای هفت‌خوان شود، و این ممکن است. زیرا زندگی وی به مانند پدرش گشتاسپ و دیگر ایرانیان با ظهور زرتشت به دو دوره تقسیم می‌شود: دوره پیش از ظهور که ایشان به آیین کهن بودند و دوره پس از ظهور که به دین نو درآمدند. پس شگفت نیست اگر برخی نشانه‌های مهری در هفت‌خوان اسفندیار باقی مانده باشد. چنان‌که او پس از کشتن گرگ در

۱. نک: کریستن سن، کیانیان، پیشین، صص ۱۷۸-۱۷۹ و ۲۰۱؛ محمدجعفر یاحقی، فرهنگ اساطیر، تهران، ۱۳۶۹، ص ۴۵۰؛ کویاجی، پژوهش‌ها، پیشین، ص ۱۹۵.

۲. کرازلی، از گونه‌ای دیگر، پیشین، صص ۷۴-۷۶؛ مارتن ورمارزن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، ۱۳۴۵، صص ۱۸۸-۲۰۹.

۳. نک: یاحقی، فرهنگ اساطیر، پیشین، ص ۴۴۷؛ در باره تقدس عدد هفت از دیرباز بنگرید به: پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۷۴/۱-۷۹.

خوان اول سلاح و تن از خون گرگان می شوید و محل پاکیزه‌ای می جوید و در برابر خورشید به سپاسگزاری و نیایش می ایستد:

سلاح و تن از خون ایشان بشست
بدان جای بر پاک جایی بجُست
پر از رنگ رخ سوی خورشید کرد
دلی پر ز درد و سری پر ز گرد
همی گفت کای داور دادگر
تو دادی مرا زور و هوش و هنر^۱

به هر حال، اصالت هفت‌خوان اسفندیار پذیرفتنی‌تر از تقلیدی بودن آن است زیرا معمولاً در دفاع از تقلیدی بودن آن چنین استدلال می‌شود که گویا موبدان قصه‌پرداز زرتشتی خواسته‌اند قهرمان دینی آن‌ها چیزی کم از رستم نداشته باشد اما این نظر از چندین جهت مخدوش است و حداقل دلیل بر آن این است که این دو پهلوان از جهات متعدد با هم اختلاف دارند و یکسان کردن آن‌ها در تجربه هفت‌خوان کمکی در رفع اختلاف و تفاوت دو پهلوان که رستم در آن آشکارا برتر از اسفندیار می‌نماید نبوده است. گذشته از این، هفت‌خوان منحصر به رستم هم نیست تا وجود آن در کارنامه عمل اسفندیار تقلیدی از هفت‌خوان رستمی باشد و مثلاً در کارنامه پهلوانی گرشاسپ و گشتاسپ هم می‌توان به نمونه‌هایی از اعمال آیینی هفت‌خوان‌ها برخورد کرد.^۲ از این رو، بهمن سرکاراتی معتقد است که بودن هفت‌خوان در کارنامه هر یک از پهلوانان بزرگ سنت حماسی کهنی است و هفت‌خوان اسفندیار را نمی‌توان تقلیدی از هفت‌خوان رستم به‌شمار آورد.^۳

۱۲-۲. گسست در روایت ملی ایران: با پایان گرفتن روزگار اسفندیار و رستم یکباره گسستی بزرگ در روایت ملی ایران رخ می‌نماید. در این گسست نه تنها پهلوانان از صحنه خارج می‌شوند که حتی کیانیان پس از اسفندیار نیز از روایات غایب می‌شوند. چنان‌که اسفندیار آخرین شاهزاده کیانی است که در اوستا از او یاد می‌شود.^۴ تاریخ سده‌های بسیار، از پیش از هخامنشی تا پایان اشکانی، در صفحاتی قلیل و در قالب روایاتی مبهم و آشفته بازمانده است. به طوری که روایت ملی از پس اسفندیار تا روزگار تازش اسکندر چهار پادشاه

۱. شاهنامه، پیشین، ۱۲۰۲/۳-۱۲۰۳؛ نیز نک: شمیسا، «طرح اصلی»، پیشین، ۲۷.

۲. نک: پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۲۰۶/۱-۲۰۷؛ شاهنامه، پیشین، ۱۱۱۰/۳-۱۱۲۵؛ نیز: قدمعلی سرامی، از رنگ گل تا رنج خار، تهران، ۱۳۶۹، صص ۱۰۲۶-۱۰۴۷.

۳. بهمن سرکاراتی، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، سال ۱۲، شماره ۲ (تابستان ۱۳۵۵)، ص ۱۸۹.

۴. پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۲۸۴/۲.

می‌شناسد که بهمن و همای و دارا و دارای دارایان باشند و مجموع سال‌های پادشاهی ایشان را ۱۵۷ سال می‌شمارد. در واقع، ذکر این چهار پادشاه نیز در حکم مقدمه ظهور اسکندر است نه بیش‌تر. بنابراین، ما یکباره پس از مرگ رستم و زوال خاندان او با اسکندر یونانی روبرو می‌شویم و این میانه داستان هخامنشیان فراموش می‌شود امری که یک بار دیگر پس از داستان اسکندر اتفاق می‌افتد و ما بدون آن‌که اثری از اشکانیان در روایت ملی ببینیم به ساسان و اردشیر بابکان می‌رسیم. پس در حقیقت میان آخرین روزهای کیانیان و آغازین روزهای ساسانیان در روایت ملی تنها قصه اسکندر و دارا فاصله است. امری که در آن واحد بنیاد مذهبی - زرتشتی روایت ملی و نقش ساسانیان را در آن آشکار می‌سازد: تنظیم‌کنندگان روایت ملی در دوره ساسانی تنها به علائق زرتشتی خود توجه داشتند و هر آنچه را که در باره زرتشت و دین او نبود و بدان بستگی نداشت فروگذاشتند. از این روست که آغاز تاریخ ساسانی با اندک فاصله‌ای به تاریخ ظهور زرتشت پیوند خورده است و این میانه اگر از اسکندر نامی هست از آن است که دشمن دین بوده و آسیبی فراموش نشدنی بر پیکر دین وارد کرده بوده است. این دین اخیر را دین مغان می‌خوانیم که صورت غربی دین زرتشت در منطقه ماد است و از صورت شرقی و اصیل آن تفاوت یافته بوده است.

عصر تاریخی: دنیای ماد و هخامنشی

الف) ادب مغانی

۳-۱. ادب غرب ایران: دنیای ماد و هخامنشی دنیای تلاقی فرهنگ‌ها و باورها و اسطوره‌های بسیار است که هر یک از سویی از جهان آن روز می‌آمد تا در منطقه میانرودان (بین‌النهرین) به دیگری درپیوندند. با آن‌که میانرودان مرکز فرهنگ‌های بسیاری از مصر تا هند بود، اما گویی تقدیر جهان آن روز این بود که به سوی غرب پیش‌تر توجه داشته باشد تا شرق. تقدیری که فهم آن در توضیح بسیاری از جنبه‌های فرهنگی، معرفتی و جهان‌شناختی این دوره نقش محوری دارد. به این ترتیب، سرنوشت میانرودان بیش‌تر با بابل و مصر و یونان و فلسطین و سوریه پیوند خورده است تا با بلخ و ماوراءالنهر و سند و هند. از این رو، ورود به دنیای ماد و هخامنشی ورود به دنیای رنگارنگی از منابع آشوری، یهودی، مصری، یونانی و البته بابلی است. این موضوع در کنار غیبت گزارش تاریخی - اسطوره‌ای این دوره در روایت ملی ایرانیان، اتکای پژوهنده را به منابع غیرایرانی ناگزیر می‌سازد؛ امری که همزمان سبب می‌شود که تاریخ و فرهنگ این دوره همواره در سایه انبوهی از کژفهمی‌ها، یکسویه‌نگری‌ها و حتی غرض‌ورزی مؤلفان تواریخ و سالنامه‌ها دیده شود. به‌ویژه اگر توجه کنیم که عمده منابعی که به این دوره اشاره دارند در طی قرون نوشته شده که کشاکش ایران و یونان و سپس ایران و روم در اوج خود بوده است. در حقیقت، ستیز شرق ایرانی با غرب یونانی - رومی از هنگام شروع خود در عهد هخامنشی دیگر هیچ‌گاه پایان نگرفت و تمام اعصار بعد تا پایان ساسانی درگیر این ستیز همیشگی بوده است. روی دیگر این ستیز هم کشاکش میان فرهنگ‌های ایرانی، زرتشتی و مهری با فرهنگ‌های یونانی، یهودی و مسیحی بوده است. امری که به تأثیر و تأثرهای فراوان میان این فرهنگ‌ها انجامیده و زمینه گسترده‌ای برای بررسی چگونگی آمیزش و اشتراک آن‌ها و در عین حال تمایز و تنازع آن‌ها فراهم کرده است.

۲-۳. برآمدن ماد: قدیم‌ترین اشاره‌های تاریخی به اقوام ایرانی ماد و پارس در سالنامه‌های یکی از پادشاهان آشور آمده است که طی سفرهای جنگی خود به ناحیه زاگرس با آنان برخورد کرده بود و مربوط به سال‌های ۸۴۴ و ۸۳۶ پیش از میلاد است. در این سالنامه‌ها ایشان پارسوا (parsua) و مادای (Madai) خوانده می‌شوند.^۱ مادها و پارسیان خویشاوند بودند و دولت پارسی هخامنشی بعدها از دل خاندان ماد شکل گرفت. در دنیای کهن نیز عملاً هیچ‌کس مادها را از پارسیان جدا نمی‌دانست و حتی شاهنشاهی هخامنشی را گاهی دولت ماد و همه ایرانیان را مادها می‌خواندند.^۲ به گفته هروودت مادها نخستین قومی بودند که از اطاعت آشوریان سر پیچیدند و با آنها به جنگ پرداختند و این در زمان دیاکو (یا: دیوئکو، دیاکو، دیوکس) در سده هشت پیش از میلاد اتفاق افتاد.^۳ دیاکو قبایل متفرق ماد را متحد ساخت و شهر هگمتانه را بنیان نهاد که گفته می‌شود نام آن به معنای «محل تجمع» است و ظاهراً محل گردآمدن بزرگان قبایل متحد شده، بوده است.^۴ هروودت دیاکو را پایه‌گذار قوانین ماد و دربار و آداب درباری آن معرفی می‌کند.^۵ پس از دیاکو، پسرش فرورتیش (خشترینه) با مطیع کردن پارسیان و افزودن نیروی سپاهی خود به جنگ با آشور ادامه داد. از آن پس نوبت به پسر او و نوه دیاکو، کیاکسار (هووخشتره) رسید که شهرت نظامی بسیار یافت و نظم تازه‌ای در سپاه خود ایجاد کرد و قلمرو دولت ماد را گسترده و آن را رسمیت بخشید. او درخشان‌ترین چهره مادی پیش از ظهور کوروش است و در تقابل با ایشتوویگو یا آستیگ قرار می‌گیرد که آخرین پادشاه ماد به شمار می‌آید و مادر کوروش، مندانه (ماندانا)، به گفته هروودت دختر او بوده است.^۶

۳-۳. داستان کوروش: این آستیگ محور یکی از داستان‌های نیمه افسانه‌ای ماد - هخامنشی

۱. ر. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، ۱۳۷۰، ص ۸۷.
۲. ع. شاپور شهبازی، ماد و هخامنشی، تهران، دانشگاه آزاد ایران، ص ۴.
۳. هروودت، تواریخ، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ص ۵۸؛ دیاکونوف، تاریخ ماد، پیشین، ص ۲۲۵.
۴. هروودت، تواریخ، پیشین، صص ۵۸-۶۰؛ دیاکونوف، تاریخ ماد، پیشین، ص ۲۲۷.
۵. تواریخ، همان‌جا.
۶. همان، ۶۱ و ۶۳؛ گیرشمن، ایران، پیشین، صص ۱۱۶-۱۱۷؛ کویاجی، آیین‌ها، پیشین، صص ۱۹۱-۱۹۳ و ۱۸۸. شهبازی معتقد است که ماندانا را هووخشتره به کمبوجیه (پدر کوروش) داد و نه آستیگ. نک: تعلیقات او بر ترجمه تواریخ، ص ۵۲۴.

است که هرودوت آن را در تاریخ خود ضمن حوادث مربوط به زندگی کوروش آورده است. آستیگ پیش از به شوی دادن مندانه خواب دیده بود که:

از بطن دخترش به قدری آب جریان یافته که شهر او و سراسر آسیا را فرا گرفته است. تعبیر خواب را از آن دسته از مغان که کارشان این قبیل امور است استفسار کرد و از تأویل آن سخت به وحشت افتاد. از این رو، وقتی که مندانه به سن و سال ازدواج رسید او را به یک فرد سرشناس از اهل ماد شوهر نداد بلکه در اثر اضطراب ناشی از خواب خود او را به یکی از پارسیان به نام کمبوجیه که از خاندانی والانسب و شریف اما مردی صاحب طبع ملایم و آرام بود، داد.^۱

کمبوجیه مندانه را به زادگاه خود پارس برد. اما آستیگ یک بار دیگر در رؤیا دید که «از شکم دخترش تاکی روییده که بر سراسر آسیا سایه افکنده است». او که از آینده فرزند دخترش بیمناک بود به دنبال مندانه فرستاد و او را به دربار خواند. مندانه باردار بود و آستیگ مترصد آن بود که کودک به دنیا آید تا او را به نحوی هلاک سازد زیرا مغان گفته بودند که خواب او به این معنی است که نواده‌اش بر تخت و تاج او دست خواهد انداخت. چون کودک که همان کوروش آینده بود به دنیا آمد، آستیگ معتمدترین فرد دربار را به نام هارپاگ احضار کرد و به او گفت که باید نوزاد مندانه را به خانه خود ببرد و او را به هر قسمی که ترجیح می‌دهد معدوم و مدفون کند. هارپاگ که خود نمی‌توانست نوزاد را نابود کند او را به یکی از چوپانان شاهی به نام مهرداد سپرد تا نوزاد را در خطرناک‌ترین نقطه کوهستان بگذارد به نحوی که طعمه جانوران شود. زن چوپان که باردار بود، در همان ایام، کودکی مرده به دنیا آورد. از این رو، زن و شوی تصمیم گرفتند که لباس‌های کوروش را بر تن کودک مرده خود کنند و جسد او را طبق فرمان در معرض جانوران قرار دهند و کوروش را خود بزرگ کنند. به این ترتیب کوروش به ده سالگی رسید ولی در این زمان طی یک بازی کودکانه هویتش فاش شد زیرا در این بازی کوروش که نقش شاه داشت یکی از بزرگزادگان دربار را به سبب خطایی که کرده بود به سختی تنبیه کرد و کودک به پدر خود شکایت برد. او نیز موضوع را با آستیگ در میان نهاد تا این چوپان زاده را ادب کند. آستیگ چوپان و کوروش را احضار کرد اما از جسارت کوروش و منطق بزرگانه او به فراست دریافت که او پسر چوپان نیست. چوپان به زودی اعتراف کرد که ماجرا چه بوده است. آستیگ که برآشفته شده بود در تصمیمی ناجوانمردانه هارپاگ را احضار کرد و ظاهراً به گرمی از او استقبال نمود و گفت که

به مناسبت خدمت هارپاگ در زنده نگهداشتن کوروش ضیافتی برپا خواهد کرد. همچنین از او خواست که پسر خود را که همسن و سال کوروش است برای همبازی شدن با او به دربار بفرستد. اما همین که پسر هارپاگ وارد قصر شد آستیگ دستور داد او را به قتل آورند و امر کرد که از گوشت بدن او خوراکی فراهم سازند و باقی را کباب کنند و هر دو را بر سفرهٔ طعام ضیافت بگذارند و شب هارپاگ را با گوشت بدن پسرش پذیرایی کرد.

مغان خیال آستیگ را آسوده کردند که تعبیر خواب او در حقیقت با برگزیده شدن کوروش به شاهی در همان بازی کودکانه تحقق یافته و چون او یک بار به منزل پادشاهی رسیده دیگر چنان مقامی را باز نخواهد یافت چرا که برخی خواب‌ها به وجهی جزئی و عادی تعبیر می‌یابند. به این ترتیب کوروش از خطر مرگ رهایی یافت و به میان خانوادهٔ خود در پارس که گمان می‌کردند او مرده است بازگشت.^۱

داستانی که هرودوت نقل کرده است ظاهراً صورت معقول‌تری از افسانه‌ای رایج در بارهٔ کوروش به دست می‌دهد که در آن گفته شده بوده که چون کوروش را در کوهستان گذاردند سگی ماده او را یافت و شیر داد و بزرگ کرد. هرودوت منشأ این افسانه را نام زن چوپان می‌داند که به زبان مادی اسپکو (spako) بوده که به معنای سگ ماده است.^۲ در واقع، یکی از نویسندگان رومی به نام ژوستین نیز همین افسانه را در بارهٔ کوروش پذیرفته و ذکر کرده است.^۳

اصولاً در کوه و بیابان رها کردن کودکی که بعدها پادشاه شده و بزرگ شدن او با شیر حیوانات از ویژگی‌های مشترک شماری از افسانه‌های شرقی است. انتخاب سگ ماده در این داستان برای دایگی و پرورش کوروش متناسب با احترامی است که سگ نگهبان در نزد زرتشتیان داشته است. با این همه، مضمون این داستان یعنی دایگی سگ ماده در تاریخ بنای روم باستان نیز دیده می‌شود.^۴ مضمون رها کردن کودکان در کوه و بیابان و نجات یافتن آنها بنا به تقدیر و یا مضمون جستن کودکان برای کشتن ایشان و دور ماندن از خطرات آتی وجود آنها که از طریق خواب یا پیشگویی اعلام شده در داستان‌های متعددی به صور مختلف دیده می‌شود. چنان‌که در داستان زال پدر او وی را به البرزکوه می‌برد تا طعمهٔ جانوران گردد اما به دست سیمرغ نجات می‌یابد و پرورش پیدا می‌کند. شباهت بیش‌تری را در داستان کیخسرو می‌توان دید که در آن روابط و حوادث نیز همسان است چرا که در آن جا هم

۳. همان، ص ۱۱۰ (پانویس ۱۰۳).

۲. همان، ص ۷۰.

۱. همان، صص ۶۳-۷۰.

۴. همان‌جا.

افراسیاب دستور می‌دهد فرزند دخترش فرنگیس را به محض زاده شدن نزد او بفرستند تا او را هلاک سازد اما نهایتاً کیخسرو به شبانان سپرده می‌شود و نجات می‌یابد.^۱ ساخت مشابهی میان این داستان‌ها با برخی قصص سامی وجود دارد و به‌ویژه داستان‌های مربوط به پیامبرانی چون یوسف، موسی و ابراهیم یادکردنی است و چنان‌که در انجیل آمده است عیسی نیز در کودکی از تعقیب هیرودیس پادشاه یهود در امان نبود و به همین سبب مریم به دلالت سروش کودک را برداشته به مصر گریخت.^۲

۳-۴. بازخوانی روایات مادی از نگاه اساطیری: محققان بسیاری تلاش کرده‌اند که در اساطیر و روایات ملی ایرانی ردپایی از ماد و هخامنشی پیدا کنند و هر یک فرضیه‌ای در این باب پرداخته‌اند. از آن میان، جهانگیر کویاجی معتقد است که دو نام دهاک و آژی‌دهاک به ترتیب به دیاکو/دیوکس و آستیگ اشاره دارند. البته او مدعی نیست که می‌توان ضحاک و آستیگ یا دیاکو را دقیقاً بر هم منطبق ساخت بلکه معتقد است که اساطیر فراوانی که در باره هیولایی با سه سر و شش چشم و شش پوزه به نام آژی‌دهاک وجود داشته به آسانی می‌توانسته با داستان‌های «یک شخصیت تاریخی که مورد تنفر بوده و نامی همانند آژی‌دهاک داشته است» درآمیزد و به او نسبت داده شود.^۳ او می‌کوشد که تاریخ پادشاهی دیاکو را به نشانه‌هایی در داستان ضحاک (= دهاک) مربوط سازد اما برای این‌که توضیح دهد چرا دیاکو باید چنین چهره منفی و اهریمنانه‌ای در اسطوره پیدا کند به زحمت می‌افتد و فرض می‌کند که گناهان نبیره او آستیگ در ذهن مردم به گردن دیاکو نهاده شده است:

بخشی از این افسانه‌ها به سبب رفتار «دیوکس» برگرد شخصیت او فراهم آمده است، اما قسمت عمده آن‌ها ناشی از خوی وحشیانه نبیره او «آستیگ» بوده و گناهان او گریبانگیر نیای وی دیوکس (= دهاک) شده است.^۴

و یا:

به هر حال نارضایتی و نفرتی که در تاریخ و افسانه متوجه دیوکس (= دهاک) شده یکسره ناشی از کارهای خود او نبوده و متوقف ماندن تاخت و تاز آشوری‌ها در دوران پنجاه و سه ساله فرمانروایی او می‌توانسته است خودکامگی و تجمل‌پرستی او را جبران کند. شک

۱. نک: شاهنامه، پیشین، ۴۹۲/۲-۴۹۷.

۲. کتاب مقدس: عهد جدید، انجیل متی، باب دوم، فقرات ۱-۲۲.

۳. کویاجی، آیین‌ها، پیشین، ص ۱۷۷.

۴. همان، ص ۱۸۶.

نیست که ستمگری و درنده‌خوییِ اژدهاک (= آستیگ) نبره دیوکس و از دست رفتن استقلال ماد همه به دیوکس بنیانگذار این دودمان بازگشت داده شده است.^۱

با این همه، نقاط قوت بررسی کویاجی در نشان دادن موارد مشابه جزئیاتی از داستان فریدون و ضحاک با افسانه‌ها و اساطیر بابلی و یونانی است. اما تعبیر و تفسیر این جزئیات مشابه کمک چندانی در جهت تاریخی کردن اساطیر و تطبیق حوادث آن‌ها با تاریخ نیست. در واقع، دانش اسطوره‌شناسی تطبیقی به مانند دانش ریشه‌شناسی لغات زبان‌ها بیش‌تر از آن‌که به ما بگوید که منشأ واقعی یک اسطوره یا لغت به کجا بازمی‌گردد ما را از تنوع و گسترهٔ مشابهت‌ها به شگفتی وامی‌دارد.

کویاجی از طریق نزدیکی نام هوخشتره (با تلفظ بابلی آن: Uwakuištar) یا کیاکسار با «هوشیدر» - که در اساطیر دینی زرتشتی کار‌رهایی بخشیدن و نو ساختن جهان را برعهده دارد - و این واقعیت که هوخشتره دارای شخصیت مثبتی است یک بار دیگر فرضیه‌ای را در باب یکسان‌شماری شخصیتی تاریخی با شخصیتی اسطوره‌ای مطرح می‌سازد. به نظر او «نام هوشیدر از نام هوخشتره گرفته شده است».^۲ علاوه بر این، در بندهشن و بهمن‌یشت (= وومن یسن) آمده است که در واپسین روزهای جهان، سپاهی انبوه از آشوری‌ها، رومیان و دیگر دشمنان دیربئهٔ ایران رو به خاور هجوم خواهند برد لیکن سرانجام شکست خواهند خورد. به نظر کویاجی:

آمدن نام آشوری‌ها در شمار دشمنان ایران و مغلوب شدن آنان به وسیلهٔ بهرام ورجاوند و هوشیدر این امر را محتمل می‌سازد که فاتح بزرگ آشور [هوخشتره] در پیشاپیش این گروه جای دارد زیرا نمی‌توان تصور کرد که در کار «کشتن مردم آشور و ویران ساختن مسکن آنان و مغاک‌های نهانگاه دیوان» (بهمن‌یشت، فصل ۳، بند ۵) کسی بتواند سهمی شایسته‌تر و بزرگ‌تر از هوخشتره داشته باشد که قدرت آشور را در هم شکست و نینوا را ویران ساخت.^۳

به این ترتیب، از نظر او، ایرانیان خاطرهٔ تهاجمات و ستمگری‌های آشوریان را هیچ‌گاه فراموش نکردند و آن را در قصص و اساطیر خود ثبت نمودند.^۴ نکتهٔ مهم در نظریات کویاجی آن است که او خاستگاه همهٔ پهلوانان آثار اسطوره‌ای - رمزی ایران را از سه ناحیهٔ سیستان، ماد و پارت می‌داند، چنان‌که هیچ‌کدام از شاهان هخامنشی و ساسانی در شمار این پهلوانان در نیامده‌اند^۵ بنابراین، همان‌گونه که گیو اشکانی توانسته است در شمار جاویدانان

۱. همان‌جا، ۳.

۲. همان، ۱۹۲.

۳. همان، ص ۱۸۸.

۴. همان، صص ۱۹۶-۱۹۷.

۵. همان‌جا.

و باران سوشیانس درآید، هوخشتره مشهورترین پادشاه دودمان ماد نیز می‌توانسته در هیئت یک منجی ظاهر شود و به مجموعه قهرمانان دینی و اسطوره‌ای ایران بپیوندد.^۱ نظریه کویاجی که همسو با نظریات عده دیگری از ایران‌شناسان است به این معناست که حداقل تدوین بخشی از قصص ملی و دینی ایران در دوره ماد صورت گرفته است چنان‌که بخشی دیگر از آن حاصل تصرفات دوره اشکانی باید دانسته شود. در حقیقت نیز شگفت‌آور خواهد بود که مغان زرتشتی ماد در طول یک دوره دراز تاریخی هیچ چیزی به سرمایه دین زرتشتی نیفزوده باشند و در حفظ و نگهداری آداب و قصص دینی که عمدتاً به نحو شفاهی صورت می‌گرفت هیچ نقشی از خود به جا نگذاشته باشند. اما به همین اندازه شگفت‌آور است که قصص دینی و اسطوره‌ای ایران آنان را به کلی فراموش کرده و هیچ نشان آشکاری از چند سده کوشش مغان و شاهان ماد در آن پیدا نیست.

۳-۵. ماد و مَغ: همزمان با ورود ماد به تاریخ، ما با نام مَغ نیز آشنا می‌شویم. هرودوت چون از دیاکویاد می‌کند قبایل متحد تحت حکومت او را چنین نام می‌برد: مادها، بوسی‌ها (Busae)، پرتکینی‌ها (Parataceni)، استروخت‌ها (Struchates)، اریه‌زنتی‌ها (Arizanti)، بودی‌ها (Budii) و مَغ‌ها.^۲ بنابراین، مغان قبیله‌ای از مادها بودند که پیشوایان دینی از میان این قبیله برگزیده می‌شدند. یعنی هر پیشوای دینی مَغ بود ولی هر مَغی لازم نبود پیشوای دینی شود.^۳ دیاکونوف هم اشاره می‌کند که کلمه «مغان» در کتیبه بیستون به معنی صاحبان حرفه یا قشری از مردم نیست و معنای نژادی و قبیله‌ای دارد.^۴ به نظر او دین زرتشتی در میان قبیله مغان زودتر از سایر قبایل مادی نفوذ کرد و پس از آن واجد سازمان دینی و دنیوی واحدی گشت.^۵ نام مغان یا مجوسان (که صورت دیگر آن است) در قصص دینی تورات و کلام انبیای بنی اسرائیل نیز مکرر یاد شده است و سبب آن پیوند اجتماعی نزدیکی است که یهودیان با مادها و هخامنشیان یا به گفته خود آن‌ها پارسیان داشته‌اند. در تورات به‌ویژه در کتاب دانیال نبی به نقش خوابگزاری مغان اشاره رفته است و این همان نقشی است که در داستان آستیگ و کوروش نیز دیدیم. نبوکد نصر هم چون خوابی می‌بیند که از آن پریشان می‌شود دستور می‌دهد که «مجوسیان و جادوگران و فالگیران و کلدانیان را بخوانند تا خواب

۱. همان، ص ۱۹۴.

۲. تواریخ، پیشین، ص ۶۱.

۳. همان، ص ۵۲۴ (حواشی شهبازی).

۴. همان، ص ۴۶۴.

۵. تاریخ ماد، پیشین، ص ۴۶۱.

پادشاه را برای او تعبیر نمایند.^۱ در انجیل نیز از مغان یاد شده است و این جا چهره روحانی تری از آنان ترسیم می شود زیرا آنان همچون سالکان حقیقت به استقبال پیامبر تازه زاد آمده اند:

و چون عیسی تولد یافت ناگاه مجوسی چند از شرق به اورشلیم آمده گفتند کجاست آن مولود که پادشاه یهود است زیرا که ستاره او را در شرق دیده ایم و برای پرستش او آمده ایم.^۲

این مغان که گاهی آنان را در اورشلیم و زمانی در بابل می بینیم معمولاً خود از «رگه» می آمدند جایی که امروزه معمولاً با «ری» تطبیق می شود و شرقی ترین قبیله دولت ماد در آن ساکن بود. نزدیکی رگه یا ری به شرق خود عامل مهمی بود برای این که مغان از همه زودتر با دین زرتشتی آشنا شوند. به نظر نیبرگ «رگه» سرچشمه دین زرتشتی غربی و نخستین پایگاه تبلیغاتی برای غرب ایران بود.^۳ از زمان آشنایی مغان با دین زرتشتی که می باید در اوایل هزاره یکم پیش از میلاد اتفاق افتاده باشد تا ظهور گئوماته مغ در عهد کمبوجیه هخامنشی ما می توانیم حضور مستمر مغان را در امور معنوی - دینی و حتی سیاسی آن روزگار ملاحظه کنیم. گرچه پس از آن نیز این نهاد دینی - اجتماعی به حیات خود ادامه داده است اما بی گمان پس از سرکوب گئوماته یک چند از توش و توان افتاده است به ویژه اگر به کشتار مغان پس از آن، که به «روز مغ کشی» موسوم شد، توجه کنیم؛ چنان که به گفته هرودوت «پارسیان هر ساله جشنی به این مناسبت برپا می دارند که به مغ کشان معروف است و در آن روز هیچ مغی قادر نیست از خانه خارج شود».^۴ و از گفته او پیداست که مغان در جامعه هخامنشی حضور داشته اند اما نقش و موقعیت پیشین را از دست داده بوده اند.

۳-۶. تغییر مغانه دین زرتشت: دین زرتشت در جریان انتقال خود به غرب ایران دستخوش تغییراتی شد که ما را ناگزیر می سازد که صورت غربی آن از صورت شرقی تفکیک کنیم. اگر عمده این تغییرات را ناشی از دخالت مغان ارزیابی کنیم به خطا نرفته ایم. به نظر می رسد، در روند این دگرگونی دین زرتشت هماهنگی کاملی با اندیشه های زروانی پیدا کرد که در غرب ایران رواج داشت. نیبرگ اصولاً آیین زروانی را صورت خاصی از دین مغان ماد پیش از فرا رسیدن دین زرتشتی می داند. به نظر او زروانیگری دستگاه فکری ساده شده ای از مجموعه

۱. کتاب مقدس: کتاب دانیال نبی، باب دوم، فقرات ۱-۲.

۲. همان، انجیل متی، باب دوم، فقرات ۱-۳.

۳. دین های ایران باستان، پیشین، ص ۶، ص ۳۴۳.

۴. تواریخ، پیشین، ص ۲۱۷.

خدایان ایران باستان است که موفق شده بود توجیه ابتدایی تک‌خدایی از مسئله دوگانگی را به طرحی سنجیده و قوام یافته تبدیل کند.^۱ در این طرح هرمزد و اهریمن به یک منشأ واحد بازمی‌گشتند که زروان نام دارد و خدای زمان است. این خدا نمونه یک خدای عاطل یا بی‌کار است که فرمانروایی را به اهورامزدا و اهریمن واگذارده است. میان اهورامزدا که خدای نیکی و روشنی است و اهریمن که خدای زشتی و تاریکی و مرگ است خورشید یا میثرا نقش میانجی را برعهده دارد. بنابراین، ما با خدای چهار پیکره‌ای روبرویم (یعنی زروان به عنوان آفریننده، مزدا و اهریمن و میانجی آن دو مهر) و ادبیات و هنر پیش از اسلام در ایران بسیاری از چهارگانگی‌های خود را مدیون چنین اندیشه‌ای از خدا و اصول طبیعت و وجود است.^۲ از این رو، جای شگفتی نخواهد بود که مثلاً ورودی مقابر شاهان هخامنشی - در نقش رستم - در مرکز یک چلیپا (+) قرار گرفته باشد (تصویر شماره ۱).

با پذیرفته شدن دین زرتشتی ناگزیر می‌باید بالاترین جایگاه به اهورامزدا داده می‌شد اما این موضوع زروان چهار پیکر را یکسره مغلوب نساخت و منطق چهارگانی زروانگیری همچنان در فکر زرتشتی غربی باقی ماند و با آن درآمیخت. چهره شرقی میثرا نیز که در مقابل دین زرتشت کمرنگ شده بود، در غرب و در اثر حضور سنت زروانی بار دیگر قوت یافت و توانست با نیروی پیش‌تر به زندگی خود ادامه دهد. میثرا در چهره غربی خود بود که در تاریخ دین نقش پیدا کرد و مقارن حکومت اشکانیان مدتی به صورت «خطرناک‌ترین رقیب مسیحیت در دولت روم» درآمد.^۳ در عین حال، دین مغان در بنیاد و به‌ویژه از نظر جلوه بیرونی خود زرتشتی است.^۴ «آیین زروانی همه جا حس می‌شود ولی بیش‌تر به صورت مباحثات دینی، فلسفه و خود زروان هم تقریباً همه مشخصات خود را از دست می‌دهد.»^۵

۷-۳. تغییر در جغرافیای دین زرتشت: با انتقال مرکزیت دین زرتشت به غرب، تنها تفکر دینی آن دچار تغییر نشد بلکه جغرافیای مقدس آن هم دستخوش تبدیل و جابجایی گشت. امری که در تاریخ ایران بی‌نظمی و آشفتگی بارآورد و مفاهیم روایات دینی و داستانی را از معنا و جایگاه خود منحرف ساخت. سراسر تاریخ کهن زرتشتی به ماد و شمال غربی ایران

۲. همان، ص ۳۸۶.

۱. دین‌های ایران، پیشین، صص ۳۸۸-۳۸۹.

۳. همان، ص ۳۹۰.

۴. همان، ص ۳۹۶.

۵. همان، ص ۳۹۹؛ قس: دیاکونوف، تاریخ ماد، پیشین، ص ۴۹۴.

یعنی آتروپاتکان باستان یا آذربایجان کشیده شد: زادگاه زرتشت، ایرانویج، آتروپتن یا آذربایجان به شمار آمد؛ رودخانه مقدس دائیتی با رودخانه ارس یکی دانسته شد؛ دریاچه چیچست دریاچه ارومیه و جز آن شد؛ حتی کوه هرابریتی یا البرز با رشته کوه‌های جنوب مازندران تطبیق شد چنان‌که هنوز هم این نام را (البرز) نگاه داشته است. برای خود زرتشت نیز تبار غربی فراهم شد: او در «شیز» در کناره دریاچه ارومیه به دنیا آمد و پدر او هم اهل آن‌جا بود. ولی از آن‌جا که ری مرکز مغان هم باید سهمی می‌داشت مادر پیامبر هم از اهالی آن‌جا شماره شده.^۱

اما موضوع به همین‌جا پایان نیافت. مرکز عالم که در اعتقاد زرتشتی خونیرس (= خونی رَگه، خونیرث) نامیده می‌شد و جایگاه آریاییان کهن بود و محل ظهور زرتشت، و در اصل پیرامون جیحون و سرزمین مرو را دربرمی‌گرفت، به غرب یعنی اکباتان و ماد و شوش منتقل شد. بنابراین جهات چهارگانه سنتی به مرکزیت مرو و جیحون به هم ریخت.^۲ انتقال مرکز عالم در پیروی از این اعتقاد و سنت باستانی صورت می‌گرفت که اقوام عالم هرکدام سرزمین خود را مرکز گیتی می‌دانستند و اقوام بیگانه را به نام‌هایی چون انیرانی و بربر و مانند آن خطاب می‌کردند. بنابراین، نیروی دینی جدید در ماد می‌باید مرکز جهان را سرزمین خود قلمداد می‌کرد. از این رو، شگفت‌آور نیست که دو رود از رودهای آسیای کوچک (صغیر) همان‌جا با سیحون و جیحون سیحان و جیحان خوانده شدند تا نسبت آن دو رود با مرکز عالم در این انتقال جدید همچنان محفوظ بماند.^۳ جالب است که اندیشه تقدس این دو رود به پس از اسلام هم منتقل شده و مسعودی می‌گوید که نیل و فرات و سیحان و جیحان از بهشت می‌آیند.^۴ بلخ هم به‌عنوان پایگاه پیامبر از این تغییرات در امان نماند و اگر تطبیق نام «باکتريا» بر بلخ را چنان‌که نظر عموم خاورشناسان است مسلم بدانیم، براساس جمیع شواهد و قراین باید آن را سرزمینی در نزدیکی ماد بشناسیم. مترجم کتاب کوروش‌نامه گزنفون معتقد است که باکتريایی که گزنفون یاد می‌کند و می‌گوید حکم کوروش نزد اهالی آن‌جا مُطاع شماره شد محلی در حدود ایلام و شوش بوده که امروزه ایل بختیاری در آن سکونت دارند.^۵ پیرنیا هم که باکتريا را به پیروی از محققان غربی همان بلخ خراسان می‌پنداشته گاهی از صراحت قراین در نزدیکی باکتريا با ماد حیرت کرده و قائل به وجود دو

۱. نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، صص ۴۰۱-۴۰۲.

۲. همان، صص ۴۰۰-۴۰۱.

۳. مسعودی، مروج الذهب، پیشین، ص ۳۳۱.

۴. همان‌جا.

۵. گزنفون، کوروش‌نامه، ترجمه رضا مشایخی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۳.

محل به نام واحد باکتريا (باختر/بلخ) شده است.^۱ نظرهای دیگری نیز در باره انتقال نام خود خراسان به غرب وجود دارد و مبتنی بر یگانگی واژه‌های «سیر» و «سور» در نام‌های سیر دریا، سوریه و سورستان است.^۲ حتی صورت لاتینی نام سوریه هنوز «سیریا» (Syria) است و می‌دانیم که «سوریا» یا «سوریه» (surya) به عنوان آفتاب و خدای خورشید در ریگ ودا ستایش و نیایش شده است^۳ و پایه نام خراسان به عنوان سرزمین آفتاب و سرزمین شرقی که محل طلوع آفتاب بوده از «خور» گرفته شده^۴ که با «سور» و «هور» یکی است. بنابراین، سورستان حقیقی را باید خراسان دانست. از این رو، جای تعجب نخواهد بود که بگوییم حتی نام «ری» مرکز مغان هم اصیل نیست و آن هم از رغه یا رگه اوستایی زادگاه زرتشت گرفته شده که به نظر احمد تفضلی و ژاله آموزگار روستایی در شرق ایران بوده است.^۵

۸-۳. وندیداد و مغان: محصول دینی مغان، بجز خلق بسیاری از سرودهای دینی کوچک و تألیف یا پرداخت نهایی یسنای نوین و یشت‌های جدیدتر،^۶ به‌ویژه در «وندیداد» جلوه می‌کند. سبک وندیداد نشان‌دهنده روح دینی مغان ماد است که به‌طور عمده با خشکی و یکنواختی مشخص می‌شود. «از سبک مطبوع و دل‌انگیز و روح شاعرانه‌ای که مشخص بسیاری از قسمت‌های یشت‌های قدیم است، در نثر خشک وندیداد اثری باقی نیست.»^۷ این اثر که نام اوستایی آن «ویدئوه دانه» به معنای «قانون ضد دیو» است بخشی از اوستاست که در بیش‌تر پاره‌های آن از دستورها و قانون‌های زندگی فردی و همگانی و پاداش و پادافره کردار مردمان گفتگو می‌شود و در واقع کتاب احکام است. البته در فصول ۲۲گانه وندیداد همه‌جا سخن از «داد» یا قانون و حکم دین نیست بلکه از چیزهای دیگر نیز گفتگو می‌شود؛

۱. نک: حسن پیرنیا، ایران باستان، تهران، ۱۳۶۲، ۲۶۰/۱.

۲. نک: دیباجه ذبیح بهروز بر: اصلان غفاری، قصه سکندر و دارا، تهران، ۱۳۵۶، ص ۸۵.

۳. نک: گزیده ریگ ودا، به کوشش و ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، با پیشگفتاری از تاراچند، تهران، ۱۳۶۷، سرود ۷۴، ص ۱۶۹ و صفحات بسیار دیگر: ۹، ۱۲، ۱۷، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۳۹، ۴۰ و جز آن.

۴. ارتباط نام خراسان با محل برآمدن آفتاب در این بیت‌ها از ویس و رامین مورد تأکید قرار گرفته است:

زبان پهلوی هر کاو شناسد / خراسان آن بود کز وی خور آسد

خور آسد پهلوی باشد خور آید / عراق و پارس را زو خور برآید

خوراسان را بود معنی خورآیان / کجا از وی خور آید سوی ایران

نک: ویس و رامین، ویراسته ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۷۶.

۵. تفضلی / آموزگار، اسطوره زندگی زردشت، پیشین، ص ۳۹.

۶. نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، ص ۳۹۷.

۷. آرتور کریستن سن، مزدپرستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۳۵؛ نیز نک: نیبرگ، همان‌جا.

چنان‌که در فصل (فرگرد) یکم سخن از شانزده کشور آفریده‌ه‌ورا در میان است و زیان‌هایی که اهریمن به این سرزمین‌ها می‌رساند. اهورامزدا در باره آفریدن سرزمین‌ها بدانسان که «به چشم مردمانش خوش آید» می‌گوید: «اگر من هر سرزمینی را چنان نیافریده بودم - که هرچند بس رامش‌بخش نباشد - به چشم مردمانش خوش آید، همه مردمان به 'ایرانویج' روی می‌آوردند.» و این ستایشی آشکار از خوبی و اعتدال ایرانویج و صفات اهورایی و بهشت‌مانند آن است. در عین حال، هم در این فصل گفته می‌شود که اهریمن به پتیارگی زمستان دیو آفریده را در آن‌جا مسلط ساخت. به همین ترتیب دیگر سرزمین‌های آفریده مزدا به آسیب اهریمن دچار می‌شود: در جلگه سغد بیماری در گله گاوان راه می‌یابد؛ مرو نیرومند و پاک آلوده خواهش‌های گناه‌آمیز می‌شود؛ بلخ زیبای افراشته‌درفش به آفت جانوری مودی دچار می‌آید؛ و سست‌باوری در میان اهل نسا - سرزمین میانه بلخ و مرو - می‌گسترده؛ و این همان آفت ری نیز هست.

در فصل یا فرگرد دوم وندیداد از داستان جم گفتگو می‌شود. اهورامزدا از او می‌خواهد که دین بردار و پیامبر او باشد ولی جم تن می‌زند که: «من زاده و آموخته نشده‌ام که دین آگاه و دین بردار تو باشم.» پس اهورامزدا از جم می‌خواهد که فراخ ساختن و نگاهداری از جهانیان را بپذیرد و جم خستو می‌شود. در دوران جمشید، از فراوانی مردمان و گله و رمه، پس از هر سیصد سال او ناچار می‌شود زمین را به راهنمایی مزدا و سعت بخشد تا جا برای زندگی مردمان روزافزون فراهم آید. و این ستایشی از زندگی و کثرت مردم و فراوانی است که تدبیر اهورایی بر آن قرار دارد و خلاف اندیشه اهریمنی است که نابودی مردم را به گونه‌های بسیار رقم می‌زند از آفت و بیماری تا مرگ. در داستان جم مسئله اصلی نقش او در نگهداشت مردم است و بیش‌تر روایت وندیداد به ساختن و چگونگی و رجمکرد اختصاص دارد که در آن نخبه هرچیز از گیاه و جانور و آدمی جمع می‌شود تا از بیم و آفت زمستان در امان بمانند. در این نمونه ایرانی کشتی نوح هرچه نقص داشته باشد راهی ندارد. از این رو، در آن گوژپشت و خُل و تباه‌دندان و «دیگر داغ خوردگان اهریمن» را جایی نیست.

فصل یا فرگرد سوم از کشاورزی و شادمان شدن زمین از کشت و کار و ناخشنودی آن از آلائش لاشه و مردار سخن می‌گوید. این‌جا هم نبرد میان زندگی و مرگ به این زبان دنبال می‌شود:

هنگامی که جو به بار آید دیوان از جا برمی‌جهند
هنگامی که گندم فراوان برآید دل دیوان از هراس می‌لرزد

هنگامی که گندم آرد شود دیوان ناله برمی‌آورند
هنگامی که گندم خرمن شود دیوان نابود می‌شوند
در خانه‌ای که گندم این چنین به بار آید دیوان بیش نمی‌پایند (فقره ۳۲)

در واقع فرگردهای چهارم تا هفدهم است که می‌باید آن‌ها را احکام دینی خواند و شامل آداب و آیین و برشماردن گناهان مختلف و پادافره آن‌هاست.^۱ به نظر کریستن سن وندیداد مجموعه قواعد و آداب دینی زرتشتی است که در نواحی مختلف معمول بوده و به همین سبب در آن اختلاف و تناقض نیز راه یافته است.^۲ به هر تقدیر، زمینه آشنایی مغان با جادو و طلسمات رنگ تازه‌ای به دین بهی داد و چنان‌که وندیداد نشان می‌دهد نیایش‌های دینی را که در اصل متکی بر مفاهیم انسانی و اخلاقی بودند به چیزی از قبیل همان ادعیه و طلسماتی تبدیل کرد که برای دفع شیاطین و اجنه به کار می‌رود و ابزارهایی برای تطهیر جسم از رسوخ دیوان؛ چنان‌که در وندیداد برای تطهیر از مسح میت باید به دفعات ادعیه‌ای خوانده شود تا دیو نسو (masû) از تن مسح‌کننده بیرون رود.^۳

۹-۳. ادبیات رؤیا: اشاره کردیم که مغان در مقام خوابگزاران دربارهای ماد و بابل نیز نقش مهمی ایفا می‌کرده‌اند. در قصه آستیاگ و کوروش آنان خواسته یا ناخواسته با تعبیر خواب به نحو جزئی، در واقع، جان کوروش را نجات دادند و پیداست که به هر حال به عنوان دانایان حوادث آینده دخالت قاطعی در روند تصمیم‌گیری‌ها داشته‌اند. از یک دیدگاه کلی، می‌توان گفت در ادبیات حوزه میانرودان (بین‌النهرین) تعدد رؤیاهای ثبت شده بسیار چشمگیر است و داستان‌های سامی و قصص تورات از این نظر قابل مطالعه و تأمل است. در واقع، به لحاظ تاریخی باید گفت که مقارن عهد ماد و هخامنشی رؤیا و خوابگزاری یکی از عوامل مهم بشارت و انذار تاریخی و بنابراین نیروی حرکت‌دهنده اقوام و ملل و رهبران ایشان بوده است. زندگی پیامبری چون دانیال که در این دوره می‌زید و در مقام یک خوابگزار که از جانب خداوند راهنمایی می‌شود عمل می‌کند، از این نظر، درخور توجه است. ذکر دانیال به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که او در دستگاه سیاسی ماد و هخامنشی نیز وارد شد و به

۱. همان، صص ۳۱۴-۳۱۵. نقل از وندیداد بر اساس گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه از اوستا صورت گرفته که چاپ منقح و مفصل اوستا و متفاوت از منبع پیشین است با این مشخصات: اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، دو جلدی، تهران، مروارید، ۱۳۷۰، ۶۵۹/۲ به بعد.

۲. مزدآپرستی، پیشین، ص ۱۳۶.

۳. هاشم رضی، اوستا، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۶۲.

مقام وزارت رسید و به گفته تورات در سلطنت داریوش مادی و کوروش فارسی فیروز می‌بود.^۱ اختلاط فرهنگی بابل، ماد، پارس ادبیات ماد و هخامنشی را از ویژگی‌های عصر متأثر ساخت و از این رو می‌توان درک کرد که چرا در حیات شاهان ایرانی نیز با مقوله رؤیا و نقش پیشگویانه آن روبرو هستیم. مجموعه رؤیاهای ثبت شده در تاریخ ماد و پارس آن قدر هست که بتوان آن را تحت عنوان «ادبیات رؤیا» همچون یک جریان مستمر فرهنگی - ادبی و اسطوره‌ای مورد مطالعه قرار داد. جریانی که از مرزهای این عصر نیز فراتر می‌رود و به صورت یک «نوع ادبی» تا دوره ساسانی ادامه می‌یابد، چنان‌که داستان اردشیر بابکان با خواب بابک در باره ساسان می‌آغازد.^۲ در عهد مورد بحث ما، ادبیات رؤیا به نحو آشکاری بر شخص کوروش متمرکز است و از رؤیاهای دیگر آگاهی‌های کم‌تر و پراکنده‌ای در دست است. بنابراین، حوزه این ادبیات و کارکرد آن به طور عمده به اواخر دوران ماد تا استقرار دولت پارس و مرگ کوروش مربوط می‌شود. این به معنای آن است که پیش از ظهور کوروش هم او به عنوان موعود و منجی مورد انتظار بوده و پیشگویی‌ها از ظهور او خبر می‌داده‌اند. چنین خصوصیتی به‌ویژه در ادبیات دینی یهود آشکار است که کوروش بزرگ‌ترین خدمات را برای آنان انجام داد.

۳-۱. **ادب عامیانه عصر:** در سرودها و ترانه‌هایی که تا صد سال بعد از کوروش هم خواننده می‌شد و گزنفون (۴۵۵-۳۵۵ پ.م) ما را از مضمون آن‌ها با خبر می‌کند، خصال عالی و زیبارویی کوروش و خلق شریف و بارأفت وی و دانش دوستی و بلندپروازی‌هایش یاد می‌شد.^۳ این سرودها یک جنبه دیگر از ادبیات عصر را برملا می‌سازد که متأسفانه از آن بسیار کم خبر داریم و آن ادبیات مردمی و عامیانه است که چه به صورت شعر یا داستان و یا آمیزه‌ای از هر دو می‌باید عمدتاً از طریق نقالان، گوسان‌ها یا آوازه‌خوانان مردمی ارائه شده و نسل به نسل منتقل شده باشد. وجود این آوازه‌خوانان یا خنیاگران در عهد ماد و هخامنشی مسلم است اما کم و کیف کار و هنر آنان به روشنی دانسته نیست. ولی می‌دانیم که در آوازاها «اعمال قهرمانان و خدایان»^۴ بیان و تحسین می‌شده است. متون یونانی از آوازه‌خوان بزرگ

۱. کتاب دانیال نبی، باب ششم، فقره ۲۹ و فقره ۳.

۲. نک: کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه قاسم هاشمی‌نژاد، تهران، ۱۳۶۹، صص ۳۱-۳۲.

۳. گزنفون، کوروش‌نامه، پیشین، ص ۴.

۴. مری بویس / هنری جورج فارمر، دو گفتار در باره خنیاگری و موسیقی ایران، ترجمه بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۸، ص

دوره ماد به نام «آنگارس» یاد کرده‌اند و مضمون یکی از آوازهای او را، که از اتفاق در باره کوروش و خطر او برای آستیاگ است، به دست داده‌اند: او در یکی از بزیم‌های آستیاگ که به آن دعوت شده بود پس از خواندن چند آواز معمولی آوازی خواند که در آن گفته می‌شد درنده‌ای بسیار تنومند، شجاع‌تر از گراز وحشی در مردابی پیدا شده است که اگر زمان یابد بی‌زحمتی بر گروه‌ها گروه مردم غلبه پیدا می‌کند. آستیاگ از او پرسید که این درنده کیست؟ و آوازه‌خوان پاسخ داد: کوروش پارسی.^۱

این‌که این آوازه‌خوانان خود اشعار آوازهای خود را می‌سروده‌اند یا از اشعار موجود در عهد خود بهره می‌برده‌اند نیز چندان روشن نیست. آن‌ها حداقل بخشی از اشعار آوازهایشان را باید خود سروده باشند به‌ویژه آن‌که می‌دانیم بسیاری از این خوانندگان باستان بدبیهه‌سرا بوده‌اند.^۲ مایه‌ها و مضامین اشعار آن‌ها هم طبعاً داستان‌ها و افسانه‌های محلی و منطقه‌ای بوده است. دینون (Dionon، سده چهارم پ.م) می‌نویسد که در نیمه اول سده ششم پ.م شاعرانی در دربار شاهان مادی بوده‌اند و موضوع شعرهای خود را از روایات ملی اقتباس می‌کرده‌اند.^۳ امری که ما را به وجود جریانی از ادب درباری نیز آگاه می‌کند. به هر تقدیر، هر جا که نشانی از آثار مردم‌پسند و ادب غنایی به چشم می‌خورد، یعنی آثاری که طبعاً مغان علاقه‌ای به حفظ و نقل آن‌ها نداشته‌اند، باید نقش آوازه‌خوانان، شاعران مردمی و درباری، نقالان و مانند آن‌ها را در حفظ آن آثار مد نظر داشته باشیم.

ب) ادب شاهانی

۳-۱. کوروش و ادب دینی یهود: گذشته از افسانه آستیاگ و کوروش که بر اساس قراین منشأ پارسی - مادی دارد، به سختی می‌توانیم نشان دیگری از کوروش در روایات ایرانی و محلی بیابیم. اما در مقابل، چهره ممتازی از او در ادب یهود و ادب یونانی ملاحظه می‌کنیم. در واقع، نفوذ معنوی کوروش بیرون از چارچوب مرزهای سنتی ایران - از بلخ تا ماد - و در حوزه غربی حکومت پهناور او یعنی بابل و فلسطین و یونان شکل گرفت. حتی مردمان و حکومت‌های ایرانی بعدی هم که در همین مناطق مستقر بودند خاطره‌ای از او را حفظ نکردند و امروزه هیچ افسانه و داستانی و هیچ منبع اشکانی و ساسانی را نمی‌شناسیم که از

۱. همان، صص ۴۹-۵۰.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۶، ۲۰۲/۱.

کورش مستقیم یا غیر مستقیم نقلی و یادی کرده باشد. برخی اطلاعات پراکنده هم که در باره او در تواریخ صدر اسلامی مذکور است باید از طریق منابع یونانی و یهودی به این تواریخ راه یافته باشد نه مثلاً از طریق خداینامه‌های ساسانی (نک: ۳-۱۴). چنان‌که امروز هم ما تنها از طریق مطالعات خاورشناسان که متکی به اسناد یونانی و یهودی بوده‌اند با هخامنشیان آشنا شده‌ایم و تا صدسالی پیش‌تر ایرانیان چنین سلسله‌ای را نمی‌شناختند. نیبرگ اشاره می‌کند که حتی نام کوروش و نام جدش چیش‌پی (Čišpi) هیچ‌کدام نام آریایی نیستند.^۱ بلعمی نیز از یهودی شدن کوروش به دست دانیال سخن می‌گوید: «دانیال بزرگ شده بود و خدای عز و جل او را پیغمبری داده مرکیورش را به خدای خواند، کیورش او را مسلمان شد و از آتش‌پرستی دست بازداشت... و دانیال را بر همه پادشاهی خویش حاکم کرد تا همه خلق را به حکم تورات آورد.»^۲

چه قصه یهودی شدن کوروش را بپذیریم یا نپذیریم، پیداست که قصه منشأ یهودی دارد. یهودیان که در بابل به اسارت می‌زیستند، هر هجومی به بابل را تنبیه خداوندی نسبت به پادشاهان آن محسوب می‌داشتند و آن را فرخنده و مبارک تلقی می‌کردند. آن‌ها پیش از ظهور کوروش نیز پادشاهان ماد را به جهت حمله به بابل ستوده و پیک خداوندی تلقی کرده بودند؛ چنان‌که در تورات آمده است:

تیرها را تیز کنید و سپرها را به دست گیرید زیرا خداوند روح پادشاهان مادیان را برانگیخته است، و فکر او به ضد بابل است تا آن را هلاک سازد. زیرا که این انتقام خداوند و انتقام هیکل او می‌باشد... و خداوند می‌گوید به بابل و جمیع سکنه زمین کلدانیان جزای تمامی بدی را که ایشان به صهیون کرده‌اند خواهم رسانید.^۳

به همین ترتیب، تورات از کوروش که فتح بابل به دست او نقطه عطفی در تاریخ قوم یهود است با عظمت و معنویت بسیار یاد می‌کند:

و [خداوند] در باره کوروش می‌گوید که او شبان من است و تمامی مسرت مرا به اتمام خواهد رسانید و در باره اورشلیم می‌گوید بنا خواهد شد و در باره هیکل که بنیاد تو نهاده خواهد گشت.^۴

۲. تاریخ بلعمی، پیشین، ص ۶۷۶/۲.

۱. دین‌های ایران، پیشین، ص ۳۴۵.

۳. کتاب ارمیاء نبی، باب پنجاه و یکم، فقرات ۱۱-۱۲ و ۲۴.

۴. کتاب اشعیاء نبی، باب چهل و چهارم، فقره ۲۸.

در دنبالهٔ این مطلب که در کتاب اشعای نبی آمده است کوروش از زمرهٔ مسیحان تورات شماره می‌شود:

خداوند به مسیح خویش یعنی به کوروش که دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم... چنین می‌گوید.^۱

و در بیانی شاعرانه، خداوند خطاب به کوروش می‌گوید:

من پیش روی تو خواهم خرامید و جای‌های ناهموار را هموار خواهم ساخت. و درهای برنجین را شکسته پشت بندهای آهنین را خواهم برید. و گنج‌های ظلمت و خزاین مخفی را به تو خواهم بخشید تا بدانی که من یهوه که تو را به اسمت خوانده‌ام خدای اسرائیل می‌باشم... من کمر تو را بستم هنگامی که مرا نشناختی.^۲

این‌که کوروش تا چه حد از باورهای مردم یهود در بارهٔ خود آگاهی داشته و احیاناً آن را در تنظیم رفتار سیاسی خود با آنان مد نظر قرار می‌داده روشن نیست ولی نباید بالمره از موقعیت خود نزد یهود بی‌خبر بوده باشد. در تورات و طی رؤیاهای دانیال می‌توان دید که رؤیاها نیز پیش از ظهور کوروش از او خبر می‌داده‌اند و بزرگی و غلبه او را بر پادشاهان دیگر پیشگویی می‌کرده‌اند.^۳ به هر تقدیر کوروش در جهت آرمان یهودیان که بازگشت به ارض مقدس و بازسازی اورشلیم بود از هیچ مساعدتی دریغ نکرد و شرح آن به‌ویژه در کتاب عزرائی تورات آمده است:

و در سال اول کوروش پادشاه فارس تا کلام خداوند به زبان ارمیا کامل شود خداوند روح کوروش پادشاه فارس را برانگیخت تا در تمامی ممالک خود فرمانی نافذ کرد و آن را نیز مرقوم داشت و گفت: کوروش پادشاه فارس چنین می‌فرماید یهوه خدای آسمان‌ها جمیع ممالک زمین را به من داده و مرا امر فرموده است که خانه‌ای برای وی در اورشلیم که در یهودا است بنا نمایم. پس کیست از شما از تمامی قوم او که خدایش با وی باشد او به اورشلیم که در یهودا است برود.^۴

۱۲-۳. کوروش در ادب یونانی: در پرتو چنین خاطره‌ای از کوروش و نام نیک او در میان یهودیان شرق میانهٔ آن روزگار است که کوروش چهره‌ای اسطوره‌ای پیدا می‌کند و نه فقط در

۲. همان، فقرات ۲-۶.

۴. کتاب عزرا، باب اول، فقرات ۱-۳.

۱. همان، باب چهل و پنجم، فقره ۱.

۳. کتاب دانیال نبی، باب‌های هفتم، هشتم، یازدهم.

میان بنی اسرائیل - که در حقیقت پیش از ظهور کوروش به او چهره اسطوره‌ای بخشیده بودند - که حتی در میان یونانیان خردگرا و مغرور به عقل. چنان‌که گزنفون که همانند افلاطون از شاگردان سقراط بود برای نوشتن رساله‌ای در اخلاق حکیمانه زندگانی کوروش را اساس قرار داد.

کتاب گزنفون که به نام «سیروپدی» (تربیت کوروش) یا کوروش‌نامه مشهور است به شیوه‌ای سقراطی بر اساس گفتگو و مکالمه یا ایراد خطابه تنظیم شده و آن را می‌توان نوعی رمان تاریخی دانست. شخصیت کوروش در اثر گزنفون تلفیقی از سجایای سقراط و آگسیلا شاه اسپارت است به اضافه شخصیتی که گزنفون از کوروش اصغر که در دربار او زیسته بود در خاطر داشت. کوروش اصغر شهربان (ساتراپ) آسیای صغیر بود و پنهانی برای جنگ با برادر خود اردشیر دوم به گرد آوردن سپاهی سرگرم بود و می‌خواست از درون حکومت هخامنشی به اصلاح آن برخیزد. گزنفون مانند بسیاری از یونانیان در لشکرکشی کوروش اصغر شرکت کرد و چون این کوروش در سال ۴۰۱ پ.م در نبرد در بابل کشته شد، گزنفون فرماندهی سربازان یونانی را برای بازگشت به یونان به عهده گرفت و ایشان را طی سفری جانفرسا به کناره دریای سیاه رسانید. نیمی از این یونانیان بعدها به سپاه آگسیلا که با ایرانیان در آسیای صغیر می‌جنگید پیوستند و خود گزنفون نیز به خدمت شاه اسپارت درآمد.^۱

سیروپدی نمونه‌ای از اندرزنامه‌های باستانی است^۲ و کهن‌ترین اثر تاریخ‌داری است که در آن می‌توان از فرهنگ اندرزی قدیم ایران نشانی جست. گزینش یک پادشاه ایرانی و معرفی او چونان یک حکیم اخلاقی - سیاسی به ما اجازه می‌دهد که در اثر گزنفون ردپای فرهنگی را بجویم که به پرورش چنین حکیم - پادشاهانی منتهی می‌شود. الگوی شاهان حکیم در فرهنگ ایرانی امری شناخته شده و بسیار کهن است و پیش از این نمونه‌اعلای آن را در کیخسرو دیدیم. بنابراین می‌توانیم اثر گزنفون را پیرو چنین اندیشه‌ای بدانیم. اندیشه‌ای که او بی‌گمان می‌توانسته است طی دوران آشنایی خود با ایرانیان و فرهنگ ایشان از آنان اخذ کند و نمونه نامدار آن را در عصر خود مبنای تألیف دستورنامه‌ای در اخلاق و سیاست قرار دهد. جنبه اخلاقی سیروپدی به یک اعتبار جنبه ادبی آن هم هست زیرا ادب کهن هرگز این جنبه کاربردی خود را که تربیت کردن در جهت فضیلت باشد فراموش نکرده است. محور اصلی سیروپدی نیز تربیت است و باز نمودن حکمت تربیت ایرانی:

۱. دیاکونوف، تاریخ ماد، پیشین، صص ۳۸-۳۹ و ص ۵۶۷.

۲. قس: همان، ص ۴۰.

کوروش برطبق سنن و قوانین و آداب ایرانی رشد و پرورش یافت. این آداب در عصری که غالب کشورها به خیر عامه توجهی نداشتند، بیش‌تر معطوف به خیر عامه و مصالح مملکتی بود... در قوانین و آداب و سنن ایرانی پیش‌بینی‌های لازم صورت می‌گرفت که حتی‌المقدور رذائل اخلاقی صورت نگیرد و مردم محتاج به تنبیه و مؤاخذه نگردند.^۱

گزنفون سپس به بیان اصول تربیت کودکان و جوانان ایرانی می‌پردازد و راه و رسم بار آوردن آنان را در جهت سلحشوری و تبعیت از قانون بازمی‌نماید. اندیشه اصلی او مانند همه حکیمان باستان رسیدن به «اعتدال» است یعنی چنان ویژگی‌ای که همه نیروهای جسمی و روحی فرد فعال باشد. آرمان تربیتی او در حکیم اهل عمل و جوانان کارآزموده و اهل میدان خلاصه می‌شود. آرمانی که میان همه اندرزنانه‌ها و سیاستنامه‌های ایرانی مشترک است. اثر گزنفون یک نکته دیگر را هم آشکار می‌کند و آن قرابت و پیوندی است که دو اندیشه ایرانی و یونانی در این عهد با یکدیگر دارند. قرابتی که یک سوی آن حکمت خسروانی و سوی دیگر آن حکمت سقراطی است. وجه اشتراک این دو حکمت بسیار زیاد است چنان‌که می‌توان سقراط را یک حکیم باستانی در مفهوم شرقی آن دانست. چهره سقراط شباهت بسیاری با حکیمان هند و چین و ایران دارد. محور اصلی در حکمت آنان سخن و تأثیر بیدارگر آن است. آن‌ها حکیمان جامعه شفاهی هستند، اهل ریاضت و قناعت و بلاغت‌اند، و بیش‌تر از حکمت نظری به اخلاق و حکمت عملی توجه دارند. جمله مشهور سقراط که گفته بود «خودت را بشناس»^۲ دعوتی اخلاقی است که موضوع حکمت را معرفت آدمی قرار می‌دهد یعنی آنچه در شرق همواره جدی‌تر از غرب مورد عمل قرار گرفته است و انبوه حکیمان و عارفان و پیامبران آن صدق موضوع را نشان می‌دهد. روابط ایران و یونان را یک بار دیگر هنگامی که در باره هلنیسم گفتگو می‌کنیم مورد بررسی قرار خواهیم داد اما آنچه مسلم است بدون چنین قرابتی ممکن نبود یک شاگرد سقراط پادشاهی از شرق را نمونه کاملی از حکمت اخلاقی معرفی کند.

پایان کار کوروش هم در روایت گزنفون و هم در روایت هرودوت که با آن سخت متفاوت است باز با رؤیا پیوند می‌خورد. به روایت هرودوت او در خواب داریوش را با دو بال بر شانه‌هایش مشاهده کرد که بر آسیا و اروپا سایه افکنده بود. به گفته هرودوت این علامت

۱. گزنفون، کوروش‌نامه، پیشین، صص ۴-۵.

۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۶۲.

مرگ بود ولی کوروش معنای آن را ندانست.^۱ اما گزنفون رؤیای کوروش را همچون الهامی از غیب یاد کرده و خضوع حکیمانه کوروش را نسبت به ندای سروش تصویر کرده است:

در عالم رؤیا شبحی دید که او را مخاطب ساخته گفت: «ای کوروش خود را آماده ساز زیرا به زودی به ملکوت خدایان پرواز خواهی کرد.» کوروش از این ندا سراسیمه از خواب برخاست و خواب خود را این گونه تعبیر کرد که به زودی به سرای جاویدان خواهد شتافت. سپس قربانی های فراوان فراهم ساخت و به قلعه ای که در نزد پارسیان مقدس است رفت و روی نیاز به درگاه خدایان برد: «... یگانه استدعایم از درگاه شما این است که روزگار زن و فرزندان و دوستان و وطنم را عزیز و سعادت مند گردانید و [دیگر این که] عمرم را شرافتمندانه به پایان رسانم.»^۲

پایانی که گزنفون تصویر کرده با آغازی که هرودوت و تورات نشان داده اند متناسب است: کوروش موعود رؤیایا بود و فرستاده ایزدی و تا پایان عمر در هدایت رؤیا و غیب باقی ماند تا سرانجام خود به رؤیا و اسطوره پیوست. چه او را یک پادشاه ایرانی بدانیم چه یک موعود بنی اسرائیل یا حکیمی اخلاقی نمی توانیم معنویتی را که در شخصیت او بوده است یکسره افسانه بپنداریم.

۱۳-۳. افسانه های شاهای: داستان ها و افسانه های کوروش بخشی از ادبیات ایران است که می توان آن را «ادب شاهانی» نامید یعنی ادبیاتی که حول شخصیت شاهان و درباره آنان شکل گرفته است. در داستان های اسطوره ای ایران هم اغلب با نوعی از ادب شاهانی روبرویم، جز این که جنبه اسطوره ای آن غنی تر و عمیق تر است. قصص و افسانه ها و اسطوره های بسیاری از ملل دیگر نیز چنین درونمایه هایی دارد و از آن می توان دانست که مردمان باستان تا چه اندازه قصص بومی خود را بر اساس زندگی شاهان تنظیم می کرده اند. شاهان در کنار پهلوانان از سویی و دیوان و پریان و الهه ها و خدایان از سوی دیگر مهم ترین نقش ها را در قصص باستانی به عهده گرفته اند. و این همه را در بنیاد، البته، اعتقادات دینی و آیینی ملل کهن به وجود آورده و رقم زده است. ادب هخامنشی نیز به نوبه خود ادامه دهنده سنت ادب شاهانی است که در اساطیر ایران سابقه داشت. بنابراین، تنها کوروش نبود که پای به جهان قصه ها نهاد؛ هر یک از دیگر شاهان هخامنشی هم پیش و کم در قصه ها رنگی و نشانی از خود به جا گذاشتند. شماری از این قصه ها در ضمن برخی روایات تاریخی که جنبه

۱. تواریخ، پیشین، ص ۱۰۱. ۲. کوروش نامه، پیشین، صص ۳۲۵-۳۲۶.

افسانه‌ای در آن‌ها غالب است دیده می‌شود. از جمله می‌توان به گزارش‌های کتزیاس عموماً و به آنچه در بارهٔ کمبوجیه آورده خصوصاً اشاره کرد. به گفتهٔ او چون مادر کمبوجیه دانست که او برادر خود را به قتل رسانده وی را نفرین کرد و زهر خورد و مرد. کمبوجیه از نفرین مادر سخت متوحش شد و خواست اثر آن را بگرداند. پس امر کرد حیوانات زیاد قربان کنند ولی خون حیوانات جاری نشد و این کمبوجیه را بیش‌تر به وحشت افکند. چندی بعد زن کمبوجیه طفلی زایید که سر نداشت و پیشگویان آن را چنین تعبیر کردند که او پسر و جانشینی نخواهد داشت.^۱ در چگونگی پادشاه شدن داریوش نیز با قصه‌ای دیگر سر و کار داریم. قیام‌کنندگان به ضد گئومات که با داریوش هفت تن بودند جز یکی که از امکان پادشاهی صرف نظر کرد قرار گذاشتند که صبح روز بعد با هم سواره به کنارهٔ شهر بروند و «اسب هرکس در طلیعهٔ آفتاب زودتر به شیهه درآید تخت و تاج او را باشد»:

داریوش مهتری نیک ماهر و باهوش داشت اوبارس نام. داریوش شرح قراری را که توافق شده بود با وی در میان گذاشت و افزود شاید بتوانی در این زمینه تمهیدی بیندیشی و باید کاری کرد که تخت شاهی و بخت همایونی از آن من باشد و بس. اوبارس پاسخ داد: سرور من، اگر پادشاهیت تنها به این کار بسته است آسوده خاطر باش و شکی مدار که تاج پادشاهی قطعاً به تو خواهد رسید. من افسونی می‌دانم که در این مورد نیک به کار آید. چون غروب شد مهتر مادبانی را که اسب سواری داریوش بسیار دوست می‌داشت از اصطبل بیرون کشید و در حومهٔ شهر بست. آن‌گاه نرینه را به همان جا برد و پیرامن مادیان بگردانید و رفته‌رفته دایرهٔ گردش را تنگ‌تر ساخت و سرانجام آن دو را به هم رسانید. بامداد فردا، قبل از برآمدن آفتاب شش یار بر طبق عهد و قرار سواره به کنار شهر درآمدند. وقتی به همان حدود رسیدند که شب پیش اسب نر مادیان را دیده بود اسب داریوش جلو افتاده شیهه کشید. در همان آن با این‌که آسمان روشن و صاف بود برقی درخشید و غرش رعد به گوش‌ها رسید. این دو معجزه علامتی آسمانی به شمار آمد، و پادشاهی داریوش غیرقابل تردید. پنج سوار دیگر فوراً از روی زین پایین پریدند و او را تعظیم تمام کردند.^۲

۳-۱۴. گرتة هخامنشی در روایت ملی: داستان‌های دیگری از شاهان هخامنشی را می‌توان در روایات ایرانی که مربوط به شاهان کیانی از بهمن به بعد است بازیافت. این‌که چه زمانی برخی از خاطره‌های شاهان پارس با قصص کیان درآمیخته است روشن نیست ولی عموم

۱. پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ص ۴۸۳.

۲. هرودوت، تواریخ، پیشین، صص ۲۲۱-۲۲۲. با اندک تصرف.

محققان معتقدند که داستان‌های مربوط به بهمن و همای و دارا و دارای دارایان مربوط به خاندان هخامنشی است.^۱ به‌خصوص وقتی که تواریخ صدر اسلامی را مورد مطالعه قرار دهیم آمیختگی روشنی میان قصص و شخصیت‌های شرقی ایران با شاهان هخامنشی ملاحظه می‌کنیم که نظر مذکور را تقویت می‌کند. به گفته طبری کوروش یکی از امرای بهمن بود که به بابل فرستاده شده بود و در سال چهارم پادشاهی همای درگذشت.^۲ در عین حال، دوگانگی در این روایات از نظر طبری دور نمانده و اشاره می‌کند که برخی گویند کوروش هرگز از جانب پادشاهان ایران حکومت نکرد «بلکه در خوزستان و نواحی مجاور آن از سرزمین بابل فرمانروایی داشت و بسیار بزیست و والا قدر بود».^۳ مسعودی نیز به مضمون هر دو گروه از روایات اشاره کرده است.^۴ همو تصریح می‌کند که دارای دارایان همان داریوش است که الکساندر مقدونی او را بکشت.^۵ از طرف دیگر، شخصیت خود بهمن با اردشیر اول هخامنشی موسوم به درازدست و حتی با کوروش درآمیخته است. چنان‌که او را بهمن اردشیر می‌خوانند و آزاد کردن یهودیان را از اسارت در بابل به او نسبت می‌دهند.^۶ در متون متأخر زرتشتی به یگانگی بهمن و اردشیر تصریح می‌شود چنان‌که در زند و هومن یسن «اردشیر کیانی» همان «بهمن اسفندیاران» است و پادشاهی او، پس از دوره گشتاسپ که عهد زرین شاهی شماره شده، دوره سیمین خوانده می‌شود.^۷ البته بهمن در روایات شاهنامه و بهمن‌نامه چنین چهره‌ای ندارد و کارها و محدوده عمل او صرفاً در شرق و با همان شخصیت‌ها و روابطی است که در داستان‌های شاهنامه می‌شناسیم. عناصر قصص غرب ایران و قصص سامی تنها در گروهی از روایات شاهان کیانی دیده می‌شود و از متنی به متن دیگر شدت نفوذ این عناصر متفاوت است.

به هر حال، این آمیختگی تنها محدود به قصص شاهان کیانی و هخامنشی یا به عبارت دقیق‌تر شاهان ایرانی و شاهان مذکور در تورات و ادبیات یهود نمی‌شود و اصولاً مربوط به یک دوره تأثیرپذیری روایات ایرانی از روایات اسرائیلی است. در روند این تأثیرپذیری ایرانیان سعی کردند میان تاریخ ملی آن‌سان که خود می‌شناختند و روایات تورات و ادب یهود در باره نقش پارسیان در بین‌النهرین و تاریخ اقوام سامی جمع کنند و پیوند این روایات را

۱. پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۲/۲۸۴؛ بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۱۵۸؛ یارشاطر، «تاریخ ملی»، پیشین، ۳ (۱)/۵۸۰-۵۸۱.
 ۲. تاریخ طبری، پیشین، ۲/۴۵۳-۴۶۰.
 ۳. همان، ۲/۴۸۷.
 ۴. مروج الذهب، پیشین، ص ۲۲۵. ۵. همان، ۲۲۶ و ص ۲۸۱.
 ۶. نک: یارشاطر، «تاریخ ملی»، پیشین، همان‌جا؛ صفا، حماسه‌سرایی، پیشین، ص ۵۴۰.
 ۷. زند بهمن یسن، به کوشش محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰، ص ۴.

بازسازی نمایندند. چنین کوششی نهایتاً منجر به این شد که ایرانیان تاریخ سنّامی و حتی شجره‌شناسی آن را با تاریخ خود پیوند دهند و در واقع آن را در تاریخ ملی خود مستهلک سازند. از این روست که می‌بینیم حتی بخت‌النصر نبیره رستم دستان شماره می‌شود^۱ و ارتباط‌های بسیاری میان شاهان اسطوره‌ای ایران با پیامبران بنی اسرائیل پدید می‌آید که از آن میان ارتباط یافتن جمشید و سلیمان یاد کردنی است.

غیر از روایات اسرائیلی، نفوذ آرای برخی منابع یونانی - رومی را هم باید در نظر داشت و این موضوع به‌خصوص در باره قصص داریوش سوم و الکساندر مقدونی حائز اهمیت است، با این همه، برخی آمیختگی‌ها را هم باید مستقلاً به حساب موبدان اسطوره‌پرداز زرتشتی گذاشت. موبدان که می‌خواستند تاریخ شاهان دینی و نامنامه ایشان را به دست دهند فواصل تاریخی و تقدم و تأخرها را چه‌بسا به هم می‌ریختند. ورود اردشیر اول هخامنشی به روایات ملی و یگانه شدن او با بهمن را از جمله باید محصول کار این اسطوره‌پردازان دانست. این بدان سبب است که بنا به روایت‌های اساطیری و بعضی مدارک تاریخی، دین زرتشت از زمان اردشیر اول (درازدست) در نجد ایران نفوذ عمیق می‌یابد. با توجه با این امر که تقویم زرتشتی نیز از عصر همین اردشیر تقویم رایج در شاهنشاهی پارس گشته است می‌توان انگاشت که موبدان زرتشتی با از دست رفتن استقلال خاندان گشتاسپی و فتح آسیای میانه به دست هخامنشیان و گرویدنشان به دین زرتشتی تلفیقی میان خاندان کیانی و هخامنشی پدید آورده و بهمن کیانی را با اردشیر هخامنشی یکی دانسته‌اند و در واقع شاهان زرتشتی را از پس هم ذکر کرده‌اند.^۲

قصص دوره بهمن تا دارای دارابان در واقع مفصل انتقال داستان‌های ملی از اسطوره به تاریخ است. به همین دلیل است که برخی یادمان‌های تاریخی با آخرین قصص اساطیری درآمیخته تا در پایان این قصص به یک واقعه تاریخی مشخص ختم شود که همان نبرد داریوش و الکساندر یا دارا و اسکندر است. به تعبیری دیگر، هدف اصلی در پیوند دادن قصه‌های این دوره با گرت‌های از تاریخ هخامنشی همانا بیان قصه اسکندر و دارا بوده است. در حقیقت، گزارشگران زرتشتی برای تنظیم تاریخ معنوی دین خود از همه تاریخ هخامنشی یک دوست بزرگ و یک دشمن آشکار برگزیدند. نخستین، اردشیر هخامنشی بود که او را با

۱. تاریخ سیستان، پیشین، ص ۳۴.

۲. بهار، پژوهشی، پیشین، ص ۱۵۹. در باره زمان رواج تقویم زرتشتی نیبرگ نظر دیگری دارد و آن را مربوط به دوره قبل از اردشیر یعنی دوره خشایارشا می‌داند. نک: دین‌های ایران، پیشین، صص ۳۷۶-۳۸۰.

بهمن آمیختند و دومین الکساندر بود که آخرین شاه هخامنشی را کشته بود و از عهد ظهورش تا پایان دوره ساسانی همواره نماد دشمن غربی ایران یعنی یونان و روم بود. دشمنی که در سوزاندن اوستا مظهریت می‌یافت و لقب گجستگ یا ملعون داشت. به این ترتیب، شگفت نیست که شاهان بزرگ هخامنشی چون کوروش و داریوش در این گزارش دینی جایی در خور نیافتند. در واقع، ذکر داریوش با نام دارا در این داستان‌ها نیز بدان سبب بود که فاصله بهمین تا دارای دارایان پر شود.

۱۵-۳. خط و زبان سنگ‌نیشته‌ها: در وجه تسمیه داریوش به دارا یا داراب در روایات چنین گفته می‌شود که مادرش همای چون او را بزاد برای آن‌که سلطنت را از دست ندهد، فرزند را از خود جدا کرد و در صندوقچه‌ای چوبین به آب سپرد و در آن «گوهرها و خواسته بسیار بنهاد. و رقعہ نبشت که هر که این کودک را بیابد و بپرورد آن خواسته او را باد» و صندوقچه را به رود کر در استخر و به روایتی به رود بلخ اندر انداخت. کودک را آسیابانی که پسرش مرده بود بیافت «زن را گفت خدای تعالی مرا این کودک بداد بدل آن کودک، بیا تا این بپروریم. او را برگرفتند و همی پروردند و این کودک را داراب نام کردند از آن‌که او را میان آب و درخت یافته بودند».^۱ این تعبیر از وجه تسمیه نام دارا البته جدید و چه بسا مربوط به پس از اسلام است اما خود داستان باید منشأ کهن‌تری داشته باشد. به هر حال نام داریوش با معنای دیگر دار یعنی دارنده پیوند دارد و نه با دار به معنای درخت. این نام که ایرانی است همان است که در فارسی باستان داریَوَهِوش (Darayavahuš) به معنای «نگاهدارنده خوبی» خوانده می‌شد.^۲

هر قدر چهره کوروش آمیخته افسانه و اسطوره و روحانیت است، به همان اندازه داریوش چهره یک مرد سیاسی تمام عیار دارد. دوره او دوره تحولات اداری و اجتماعی بسیار است که طراحی همه آن‌ها را داریوش انجام داده و پیگیرانه عملی ساخته است. او بیش از آن‌که یک رهبر معنوی باشد یک مدیر اجرایی با شایستگی‌ها و قابلیت‌های گسترده است. به یمن این قابلیت‌ها داریوش توانست کشوری آشوب‌زده را که در آن هفده شورش

۱. بلعمی، تاریخ، پیشین، ۶۸۹/۲-۶۹۰؛ نیز: طبری، تاریخ، پیشین، ۴۸۵/۲-۴۸۶؛ قس: منصور رستگار فسایی، فرهنگ نام‌های شاهنامه، تهران، ۱۳۶۹، ۳۷۵-۳۷۱/۱.

۲. نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، ص ۳۴۵.

برپا شده بود به نظم آورد،^۱ سازمان جدیدی در تقسیم‌بندی کشور تحت عنوان ساتراپی (شترپه/شهرب) تأسیس کند و والی و شهریان بر آن‌ها بگمارد،^۲ ترتیب معینی برای اخذ مالیات مشخص کند و آن را تحت نظام واحدی درآورد،^۳ سکه بزند،^۴ سازمان برید و پیک مرتب برای انتقال مکتوبات دیوانی ایجاد کند،^۵ قوانین مختلف را مدون سازد،^۶ قشون و سپاهیان دائمی فراهم نماید^۷ و بسیاری امور دیگر. اما مهم‌ترین اقدام داریوش به‌ویژه از نظر مباحث زبانی - ادبی به کارگیری گسترده خط و نوشته بود امری که ضمناً قدر مشترک اصلاحات او و پایه‌ی اداره نظام سیاسی و اداری او بود، چرا که اداره چنین تشکیلاتی جز بر پایه خط و نوشته و تأسیس دبیرخانه‌ها و دیوان‌ها ممکن نبود.

قرائن متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد زبان پارسی هخامنشی یا پارسی باستان زبان واحد قلمرو شاهان هخامنشی نبوده است. در چنان دستگاه پهناوری که پارسیان برپا کردند مجال آن نبود که دبیران و کارمندانی به اندازه نیاز پرورش دهند تا همه کارهای اداری و کشوری به زبان پارسی انجام بگیرد. پس ناچار بهترین و عملی‌ترین راه را برگزیدند و آن به کارگماشتن دبیران محلی بود^۸ و طبعاً قبول تنوع زبان و خط در حوزه حکومت. بنابراین، دستورها و فرمان‌ها «به هر ولایت موافق خط آن و به هر قوم موافق زبانش» فرستاده می‌شد.^۹

اما خطی که برای نوشتن زبان پارسی در آن روزگار به کار رفته است خطی است که آن را به نام «خط میخی» می‌شناسیم و در واقع محدود به سنگ‌نبشته‌های داریوش و شاهان پس از اوست. به عبارت دیگر، ما تنها از طریق این سنگ‌نبشته‌هاست که از زبان پارسی هخامنشی آگاهی داریم و بنابراین باید گفت که زبان پارسی باستان تنها برای ثبت کارهای بزرگ شاهان هخامنشی به کار رفته است^{۱۰} و اگر این کتیبه‌ها نبود ما از زبان قوم پارس هیچ نمی‌دانستیم. چرا که روابط اداری در شاهنشاهی هخامنشی ظاهراً به وسیله زبان و خط آرامی انجام

۱. مرتضی احتشام، ایران در زمان هخامنشیان، تهران، ۱۳۵۵، صص ۱۶۷-۱۶۸.
۲. هرودوت، تواریخ، پیشین، ص ۲۲۲ و تعلیقات ص ۵۳۴.
۳. همان، صص ۲۲۲-۲۲۳.
۴. پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ۱۴۹۳/۲-۱۴۹۵.
۵. همان، ۱۴۸۹/۲-۱۴۹۰؛ شهبازی، ماد و هخامنشی، پیشین، صص ۲۱-۲۲؛ هرودوت، تواریخ، پیشین، صص ۳۱۱-۳۱۲ و ص ۴۵۷.
۶. شهبازی، ماد و هخامنشی، پیشین، صص ۲۳-۲۴.
۷. همان‌جا؛ پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ۱۴۸۰/۲.
۸. خانلری، تاریخ زبان، پیشین، ۲۰۴/۱.
۹. کتاب مقدس؛ کتاب استر، باب سوم، فقره ۱۲. نیز نک: همان، باب اول، فقره ۲۲.
۱۰. خانلری، تاریخ زبان، همان‌جا.

می‌گرفت^۱ که در منطقه میانرودان در طول هزار سال تا هنگام ظهور اسلام زبان کتابت و ادبیات بود.^۲ در عین حال، نباید فراموش کرد که پارسیان با تسلط بر بابل و حوزه فرهنگی آن میراث‌بر سنتی دیرپا در دبیری و کتابت شدند و از آن تأثیر پذیرفتند. بنابراین، در موقعیتی نبودند که بتوانند آیین‌ها و سنت‌های دبیری را که به دست دبیران آرامی زبان شکل گرفته بود تغییر دهند. با این همه، زبان آرامی به کار رفته در اسناد ایرانی «تحت تأثیر زبان پارسی باستان است و کلمات و اصطلاحات و تعبیرات ایرانی در آن‌ها بسیار دیده می‌شود. برخی از این کلمات ایرانی دخیل در آرامی بعداً از طریق این زبان وارد عربی شد مانند کَنْز، فَتْکَر (پیکر)، زرنیخ، زرد (زرّاد)، ورد و غیره».^۳

خط میخی هم که پارسیان برای کتیبه‌ها به کار بردند پیشینه‌ای بس دراز در منطقه میانرودان داشته است و متون نوشته شده به آن به دوران تمدن سومریان بازمی‌گردد که مخترع این خط دانسته می‌شوند.^۴ البته صورت‌های کهن خط میخی تفاوت‌های بسیاری با خط میخی معاصر هخامنشیان دارد و به‌طور کلی مراحل تصویرنگاری، واژه‌نگاری و هجانویسی را طی کرده و به سمت یک خط آوانگار یا الفبایی تکامل یافته است.^۵ به نظر فریدریش، خط پایه‌گذاری شده بر شکل‌های میخی در زمان فرمانروایی داریوش اصولاً یک اختراع تازه بود که تنها وجه مشترک آن با خط میخی بابلی شکل میخ است. «ولی این صرفاً یک شباهت ظاهری است، زیرا خط پارسی باستان، هرچند نه به صورت کاملاً خالص، دارای نظام الفبایی است. این خط از ۳۶ نشانه آوایی تشکیل شده و شمار اندکی از ویژگی‌های نظام هجایی خط همچنان در آن برجا مانده است.»^۶ توانایی الفبایی ساختن خط به‌طوری که هر حرف نماینده یک صامت یا مصوت باشد^۷ البته توفیق بزرگی است که نشان می‌دهد دانش زبانی ایرانیان در آن روزگار تا چه حد پیشرفته و قادر به تفکیک آوایی زبان بوده است. اهمیت این مسئله زمانی روشن می‌شود که در نظر بگیریم یک نشانه واحد در خط میخی بابلی ممکن است هم در نقش یک واژه‌نگار ظاهر شود و هم یک شناسه یا یک هجای معین باشد. به علاوه حتی ممکن است چندین هجای از نظر آوایی متفاوت با نشانه‌ای واحد نمایش داده شوند. بنابراین، در هنگام قرائت خطوط میخی، خواننده مجبور است به

۱. همان، ۲۰۳/۱-۲۰۴. ۲. نک: همان، ۱۹۰/۱.

۳. احمد تفضلی، «آرامی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷، ۲۸۷/۱.

۴. فریدریش، زبان‌های خاموش، پیشین، ص ۳۹؛ آلبرترین گاور، تاریخ خط، برگردان عباس مخبر / کوروش صفوی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۷۵.

۵. فریدریش، زبان‌های خاموش، پیشین، صص ۳۹-۴۷.

۶. همان، ص ۵۲. ۷. خانلری، تاریخ زبان، پیشین، ۲۱۳/۱.

دانش خود از زبان و آشنایی اش با نوع خاص متن تکیه کند تا بتواند نسبتاً به دقت تعیین کند که کدام نقش و معنای نشانه‌ها در موقعیت دستوری و نحوی مورد نظر مناسب است.^۱ اگر کتاب‌های تواریخ ایامی که در دربار هخامنشی نوشته می‌شده و تورات به آن‌ها اشاره کرده است^۲ امروزه در دست می‌بود چه بسا می‌توانستیم از ادب هخامنشی که به زبان و خط آرامی نوشته شده سخن بگوییم زیرا تاریخ‌های مردم باستان همواره با جنبه‌های ادبی آمیخته است اما از آن‌جا که اکنون تنها اسناد اداری و مالی هخامنشیان را به زبان آرامی در دست داریم می‌توانیم حوزه زبان و خط آرامی را از ادبیات این دوره کنار بگذاریم و تنها به گفتارهای شاهان هخامنشی به زبان پارسی باستان بسنده کنیم که سرشار از تحرک و نشاط و روح حماسی و فخر و بیم و امید است و آمیزه‌ای از ادب و دین و تاریخ.

۳-۱۶. کتیبه بیستون: از این گفتارهای ثبت شده بر سنگ آنچه مربوط است به دوران داریوش از تفصیل و اهمیت بیش‌تری برخوردار است و از آن میان کتیبه بیستون سرآمد همه و نامبردارتر. در منابع یونانی کوه بیستون «بگیستانون»^۳ خوانده شده که از صورت کهن‌تر فارسی آن یعنی بغستان (جایگاه خدا یا یخ) گرفته شده است. نشانه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد کوه بیستون از روزگاری بسیار کهن مقدس شمرده می‌شده و محل انجام اعمال مذهبی بوده است. منابع یونانی تصریحاتی در این زمینه دارند چنان‌که تاسیت به وجود معبد بهرام در کنار بیستون اشاره می‌کند. به گفته دیودور نیز این صخره به نام خدای بزرگ ایرانیان اختصاص داده شده بود.^۴ بعضی محققان معاصر هم صخره بیستون را معبد میترا یا مهر می‌دانند.^۵ اما آنچه مسلم است کوه بیستون هزاران سال پیش از داریوش مقدس بوده و قدمت تقدس آن به عهد انسان اولیه می‌رسد که بنا به برخی تحقیقات از یکی از غارهای این کوه به عنوان جایگاه پرستش استفاده می‌کرده است.^۶ این موضوع بیستون را در شمار صخره‌های مقدس ادیان و مذاهب باستانی قرار می‌دهد و ضمناً توضیح‌دهنده آن است که از میان همه کوه‌ها و صخره‌های در دسترس چرا داریوش محل ثبت کتیبه خود را بیستون قرار

۱. فریدریش، زبان‌های خاموش، پیشین، صص ۴۵-۴۶.

۲. کتاب عزرا، باب چهارم، فقره ۱۵؛ کتاب استر، باب دوم، فقره ۲۳، باب ششم، فقره ۱.

۳. ابراهام و. ویلیامز جکسن، سفرنامه جکسن، ایران در گذشته و حال، ترجمه منوچهر امیری / فریدون بدره‌ای، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲، ص ۲۰۵.

۴. م. آ. داندامایف، ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی، ترجمه روحی ارباب، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۹.

۵. همان، ص ۳۰.

۶. همان، صص ۳۰-۳۱.

داد. هرگاه مفهوم مذهبی این انتخاب را در نظر بگیریم پیشاپیش می‌توانیم حدس بزنیم که کتیبه داریوش باید از چنان اهمیت مذهبی برخوردار باشد که به آن همچون یک سند پرحرمت بر فراز صخره‌ای مقدس قابلیت نقر و نقش داده باشد؛ و در واقع چنین هم هست چرا که موضوع کتیبه در باره سرکوبی گئوماته مغ و شورشیان دیگری است که به عنوان فریبکار و دروغزن و یا دشمنان اهورامزدا خوانده می‌شوند. و از آن‌جا که این اعمال مربوط به آغاز حکومت داریوش است ثبت آن بر صخره مقدس بیستون از لحاظ سیاسی و اجتماعی به معنای آن است که شاه نو می‌خواهد همچون حامی بزرگ مذهب رایج میان مردمان شناخته شود. در عین حال، پرداختن به آن شورش‌ها در این کتیبه همزمان نشان از وسعت و اهمیت و کارمایه جدی شورش‌ها دارد. به چالش‌ها و تحولات مذهبی در این دوران و بازتاب‌های ادبی و اساطیری آن باز هم اشاره خواهیم کرد اما پیش از آن لازم است با متن کتیبه بیستون آشنایی بیش‌تری پیدا کنیم.

نقوش و خطوط کتیبه بیستون (تصویر شماره ۲) قرن‌ها دستمایه تصورات بسیار بوده است و از هر دست باور و اندیشه‌ای در این تصورات می‌توان نشانی یافت. یونانیان آن را تصویر سمیرامیس و نیزه‌داران او می‌دانستند و در آن باره داستان می‌زدند.^۱ ابن حوقل جغرافیدان نامدار اسلامی آن را مکتب‌خانه‌ای می‌دید با معلمی چوب به دست و شاگردانی و آشپزی که چمچه‌ای هم در دست دارد و دیگر او را هم بر روی سه‌پایه نشان می‌داد.^۲ اروپاییان متأخری هم که در قالب محقق و جهانگرد به بازدید این نقوش آمدند تصورات دلخواه خود را در نقوش بیستون می‌یافتند چنان‌که برخی از آن‌ها دوازده حواری مسیح و صلیب مقدس را در آن می‌دیدند و یا گمان می‌بردند که این نقش‌ها شاه آشوری شلمنصر و دو سردار او و ده سبط بنی‌اسرائیل را که به اسارت افتاده‌اند می‌نمایاند.^۳ در این میانه، تصورات مردم عامه از جذابیت بیش‌تری برخوردار است و به فضای مذهبی و اساطیری موضوع نزدیک‌تر است، چنان‌که در تصور آن‌ها این نقوش «نُه درویش» را نشان می‌دهد.^۴ به همین ترتیب، دلکش‌ترین تلقی خیالی از نقش‌های بیستون که دستمایه آثار ادبی بسیاری شده محصول ذهن مردم عامه است که همزمان تعلق این نقوش به یادمان‌های دیرینه را بازمی‌گوید و آن قصه نامدار فرهاد کوهکن است که در خسرو و شیرین نظامی جاودانه شده است. بنیاد اساطیری - مذهبی این قصه به‌ویژه زمانی آشکار می‌شود که موضوع جوی شیر

۱. همان، ص ۲۸؛ جکسن، سفرنامه، پیشین، ص ۲۰۵ و ص ۲۲۰.

۲. همان، صص ۳۳-۳۴؛ جکسن، سفرنامه، پیشین، ص ۲۰۷.

۳. همان، ص ۲۱۸.

۴. جکسن، همان، ص ۲۱۸.

و شخصیت شیرین را با الهه آب در ایران یعنی آناهیتا در پیوند ببینیم.^۱ آن‌گاه خیلی دشوار نخواهد بود که گرته و سایه‌ای از گذشته مذهبی صخره بیستون را به عنوان معبد مهر - که با آناهیتا پیوند دارد - در این قصه که در صورت کنونی خود روایتی ساسانی است مشاهده کنیم. به بحث مهر و ناهید در عهد هخامنشی کمی بعد بازمی‌گردیم (نک: ۳-۱۸)

خوانده شدن کتیبه بیستون محصول چند دهه مطالعات و تحقیقات خاورشناسان قرن نوزدهم و مرهون پیشرفت‌های زبان‌شناسی تاریخی و کشف رمز خطوط میخی است. «اما در میان محققانی که به تفسیر خطوط میخی پرداختند - خواه آلمانی، یا فرانسوی، و یا دانمارکی - بزرگ‌ترین همه را ولینسن انگلیسی بود. مرد نامداری که هم محقق بود و هم سرباز. افتخار خواندن کتیبه‌های گنجانامه در همدان و مباحث نخستین صعود از ستیغ بیستون و نسخه‌برداری از کتیبه داریوش»^۲ از آن اوست. او در ۱۸۳۵ میلادی هنگامی که مشاور نظامی استاندار استان کرمانشاه بود به کتیبه‌های میخی علاقه‌مند شد و طی ده سال تحقیقات خود را کامل نمود و حاصل آن‌ها را برای انتشار در ۱۸۴۵ به انگلستان فرستاد.^۳ این تحقیقات پایه همه پژوهش‌ها و بررسی‌هایی بوده که از آن زمان به بعد صورت گرفته است از جمله پژوهش‌های جکسن در سفرش به ایران در ۱۹۰۳ که شرح آن را خود او در سفرنامه‌اش به تفصیل آورده است.^۴ امروزه، بیش‌تر از بیست چاپ از متن کتیبه بیستون وجود دارد^۵ ولی هنوز نمی‌توان گفت که مطالعه در باره آن به پایان رسیده است.

متن فارسی باستان کتیبه که در پنج ستون است در ۴۱۴ سطر به خط میخی زیبایی بر سطوح صیقل‌خورده کوه کنده شده است. در کنار آن، ترجمه کتیبه به زبان عیلامی و به خط میخی در ۵۹۳ سطر در هشت ستون و ترجمه آن به زبان بابلی که آن هم به خط میخی است در ۱۱۲ سطر در دو جانب کوه نقر شده است.^۶ زبان فارسی باستان کتیبه بیستون تقریباً نزدیک به زبان اوستایی است و سبک نگارش آن تأثیر کتیبه‌های آشوری و بابلی را نشان می‌دهد^۷ که الگوی داریوش در به یادگار گذاشتن این کتیبه بوده‌اند.^۸ چنان‌که کتیبه داریوش نیز به نوبه خود در کتیبه‌های بعدی به‌ویژه برخی کتیبه‌های اشکانی و ساسانی تأثیر نهاده است و

۱. گفتگوی نگارنده با ایران‌شناس لهستانی خانم مونیکا خفیلچینسکا نک: «صوری ویس و گستاخی شیرین»، زنان، سال سوم، شماره ۱۷ (فروردین - اردیبهشت ۷۳)، صص ۵۱-۵۳.
 ۲. جکسن، سفرنامه، پیشین، ص ۲۰۵.
 ۳. داندامایف، ایران، پیشین، ص ۳۴ و ص ۳۷.
 ۴. نک: جکسن، سفرنامه، پیشین، فصل ۱۳ و ۱۴.
 ۵. داندامایف، ایران، پیشین، ص ۴۵.
 ۶. جکسن، سفرنامه، پیشین، ص ۲۱۰؛ رلف نارمن شارپ، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، شیراز، ۱۳۴۳، ص ۲۴.
 ۷. جکسن، همان‌جا.
 ۸. نک: داندامایف، ایران، پیشین، صص ۱۲۴-۱۲۷.

در آن‌ها از شیوهٔ حجاری نقش‌ها و نمادها و سبک کتیبه‌نویسی داریوش پیروی شده است.^۱ کتیبهٔ بیستون ۷۶ بخش یا بند اصلی دارد که هر بند با جملهٔ «داریوش شاه گوید» شروع می‌شود و معمولاً هر بند اختصاص به یک واقعه و موضوع معین دارد و در بند بعدی ادامه نمی‌یابد.^۲ نخست داریوش خود و خاندان خویش را معرفی می‌کند:^۳

من (هستم) داریوش، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه در پارس، شاه کشورها، پسر ویشتاسپ،
نوهٔ ارشام هخامنشی...

داریوش شاه گوید: ما هخامنشی خوانده می‌شویم ازیرا که از دیرگاهان تخمهٔ ما شاهان
بوده‌اند و نژاده بوده‌ایم و نامدار.

داریوش شاه گوید: هشت تن از تخمهٔ من شاه بوده‌اند من نهمین آنانم. ما نه تن پشت اندر
پشت شاه بوده‌ایم.

داریوش شاه گوید: به خواست اهورامزدا من شاه هستم. اوست که پادشاهی را به من داد.
(ستون ۱، بند ۱-۵)

آن‌گاه کشورهای تحت فرمان خود را برمی‌شمارد: پارس و خوزستان (عیلام) و بابل و آشور و ممالک عرب و مصر و سارد (لیدی) و یونان (یونانی‌های ساکن آسیای صغیر) و ماد و ارمنستان و کاپادوکیه و پارت و زرننگ و هرثیو (هرات) و خوارزم و باختر و سُغد و سکا و رُخج و جز آن‌ها. وی سپس می‌گوید: «در این کشورها آن را که وفادار بود نیک نواختم و آن را که بی‌وفا بود سخت کیفر دادم.» (ستون ۱، بند ۸). پس از آن داریوش به شرح شورش گئوماتهٔ مغ می‌پردازد. پایهٔ گفتار او همه جا ضدیت با «دروغ» است:

داریوش شاه گوید: کمبوجیه پسر کوروش از تخمهٔ ما این‌جا شاه بود. همان کمبوجیه را برادری بود بردیا نام. کمبوجیه بردیا را بکشت و کس ندانست. آن‌گاه کمبوجیه رهسپار مصر شد. چون برفت مردم نافرمان شدند و دروغ در کشور بسیار شد هم در پارس هم در ماد و هم در دیگر کشورها. داریوش شاه گوید: مردی مُغ بود گئومات نام، در نزدیکی کوه «آراکادریش» سر به شورش برداشت و به دروغ به مردم چنین فرانمود که «بردیا پسر کوروش برادر کمبوجیه‌ام». مردم از کمبوجیه روگردانده به سوی او شدند هم پارس هم ماد و هم دیگر

۱. نک: همان، صص ۱۲۷-۱۳۰. ۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. مطالب مربوط به متن کتیبهٔ بیستون عمدتاً مبتنی بر اثر شارپ، فرمان‌ها، ص ۲۵ به بعد و داندامایف، ایران، ص ۳۴۲ به بعد است، اما در تمام موارد کوشش من آن بوده که زبان متن را به فخامت ادبی متناسب با موضوع و کهنگی اثر نزدیک سازم و از گزارش صرفاً زبانی - ترجمه‌ای بپرهیزم. بنابراین متنی‌هایی که در این‌جا نقل می‌شود غالباً با تصرف در عبارت و تلخیص ذکر شده‌اند. شمارهٔ بندها از تقسیم‌بندی شارپ نقل شده است.

کشورها. نهم روز از ماه گرم‌پد شاهی را برای خود گرفت. پس از آن کمبوجیه خود بمرد. (ستون ۱، بند ۱۰-۱۱)

در بند بعدی داریوش اشاره می‌کند که «نبود مردی از تخمه‌مانه پارسی و نه مادی که شاهی را از گئومات مغ بازستاند» زیرا بردیا از بیم آن‌که «مرا بشناسند و دانند که بردیا پسر کوروش نیستم» مردمان را می‌کشت (ستون ۱، بند ۱۳):

کسی را یاری سخن گفتن نبود تا من به اندیشه برخاستم. از اهورامزدا یاری خواستم. اهورامزدا یاری خود را ارزانی فرمود. چون ده روز از ماه «باگیادئیش» گذشت من با تنی چند از مردان آن گئومات مغ و مردمان و دستیارانش را کشتم و شاهی از او ستاندم به خواست اهورامزدا. (ستون ۱، بند ۱۳)

شاید مهم‌ترین بند در موضوع گئوماته مغ بند چهارده کتیبه باشد که در باره آن بحث‌های زیادی صورت گرفته است. زیرا این بند از نظر دینی و اجتماعی اهمیت بسیاری دارد و در واقع چکیده فعالیت‌های داریوش را پس از برانداختن گئومات بیان می‌کند:

داریوش شاه گوید: پادشاهی را که از تخمه‌مانه برداشته شده بود آن را من برپا کردم و استوار ساختم. آن‌چنان‌که پیش از این بود. من پرستشگاه (آیئدنه)هایی را که گئومات مغ ویران کرده بود برپا داشتم. به مردم چراگاه‌ها و رمه‌ها و غلامان و خانه‌هایی را که مغ ستانده بود بازگرداندم. من مردم را در جای خود استوار نمودم هم پارس هم ماد و هم دیگر کشورها را. چنان‌که پیش از این بود من آنچه را برداشته شده پس آوردم به خواست اهورامزدا. من به خواست اهورامزدا نگذاشتم که گئوماته مغ خانه‌مان را در تصرف آورد.

بندهایی که پس از این می‌آید شرح شورش‌های مختلف در گوشه و کنار سرزمین هخامنشی و نبردهای داریوش و سپاهیان با شورشیان و توفیق و غلبه آنان است که در همه موارد مستند و متکی به یاری اهورامزدایی دانسته می‌شود. داریوش پس از شرح این جنگ‌ها که با شیوه بیانی تقریباً واحدی بازگو می‌شود یک بار دیگر مهم‌ترین آن‌ها را چنین برمی‌شمارد:

این است آنچه من به خواست اهورامزدا در همان یک سال پس از آن‌که شاه شدم کردم. نوزده جنگ را به پایان آوردم به خواست اهورامزدا که پادشاه را به اسارت گرفتم. از آنان یکی گئومات مغ بود. او به دروغ گفت «بردیا پسر کوروشم». او پارس را نافرمان کرد. دیگری آثرین خوزی بود. او به دروغ گفت «من شاه خوزیانم». او خوزستان را بر آشوبید. سدیگر نیدیتتو بعل بابلی بود. او به دروغ گفت «بخت‌النصر پسر نبونیدم». او بابل را آشوبید. هم مارتیای پارسی. او به دروغ گفت «من شاه عیلامم». او عیلام را نافرمان کرد. دیگر فرورتیش مادی. او به دروغ گفت «من تخمه‌هووخشترم». او ماد را نافرمان کرد... (ستون ۴، بند ۲)

بندهای پایانی سنگ‌نبشته داریوش خطاب به آیندگان است و پادشاهان بعدی:

داریوش شاه گوید: تو که از این پس شاه خواهی بود خود را نیک از دروغ پبای و از آن پرهیز. اگر با خود گویی «بادا که کشور من از گزند بی‌بیم باشد» مرد دروغزن را سخت کیفر ده. داریوش شاه گوید: شاهان را که از این پیش بودند چنان کرده‌هایی نیست که مرا، به خواست اهورامزدا، در همان یک سال، و چیزهای دیگر بسیار کرده شد که در این نبشته نیامد مبادا که در دیده خواننده بسیار نماید و دروغ پندارد. داریوش شاه گوید: اکنون آنچه به دست من کرده شد تو را باور آید و همچنین به مردم بسیار و پنهان مدار. اگر این سنگنامه را پنهان نداری و به مردم بگویی اهورامزدا دوست تو باد و تخمه تو بسیار و زندگیت دراز باد. داریوش شاه گوید: اگر این گزارش را پنهان بداری و به مردم نگویی اهورامزدا دشمن تو باشد و تو را دودمان نباشد. (ستون ۴، بند ۵، ۸-۱۰)

داریوش رمز توفیق خود و برخورداری خویش را از یاری ایزدی چنین برمی‌شمارد:

داریوش شاه گوید: اهورامزدا و خدایان دیگر (بگه) که این جا هستند مرا یاری دادند زیرا که من نه بداندیشم نه دروغگو و نه زورگر. نه من و نه خانواده‌ام. ازدادگری پیروی کردم. نه به یک مستمند بیداد روا داشتم و نه به یک توانگر. مردی را که به خانه من یاری کرده بود نیکو داشتم، آن کس را که به او زیان رسانده بود به سختی ادب کردم.^۱ (ستون ۴، بند ۱۳)

سپس، بار دیگر داریوش آیندگان را از آسیب رساندن به کتیبه برحذر می‌دارد و این بار در باره پیکره‌ها و نقش‌ها نیز سفارش می‌کند (ستون ۴، بند ۱۵-۱۷). آن‌گاه یاران خود را در سرکوبی گنومات مغ - که به پادشاه شدن داریوش انجامید - به نام یاد می‌کند و می‌گوید «تو که از این پس شاه خواهی بود دودمان این مردمان را نیک پاس بدار» (ستون ۴، بند ۱۸-۱۹). آخرین بند ستون ۴ در باره ترجمه و نشر متن سنگ‌نبشته است:

به خواست اهورامزدا این نبشته من است که نویساندم به زبان آریایی و هم روی لوحه‌های گلی و چرم نوشته شد. پیکره خود را نیز بساختم و نسب‌نامه‌ام را نوشتم. نوشته را برای من خواندند. پس من آن را همه‌جا در میان کشورها فرستادم.

البته در متن مذکور صریحاً به ترجمه سنگ‌نبشته اشاره نشده اما قرینه «به همه کشورها فرستادن» و آگاهی‌های ما از تنوع خط و زبان در قلمرو هخامنشی مؤید ترجمه شدن آن

۱. این قطعه نقل شد از: نیبرگ، دین‌های ایران، پیشین، ص ۳۵۰، با اندک تصرف.

است. به علاوه، امروزه، پاره‌هایی از ترجمه آرامی کتیبه بیستون که به اِلِفانتین مصر فرستاده شده بوده بازیافته شده است.^۱

آخرین سطور کتیبه بیستون برخی وقایع دومین و سومین سال فرمانروایی داریوش را به کوتاهی یاد می‌کند. نکته مهم در این سطور پایانی آن است که داریوش دوبار صراحتاً علتی مذهبی برای جنگ‌های اخیر خود بیان می‌دارد: «آن‌ها اهورامزدا را نمی‌پرستیدند من اهورامزدا را می‌پرستیدم» (ستون ۵، بند ۲ و بند ۵). به همین ترتیب دوبار هم این جمله تکرار می‌شود:

داریوش شاه می‌گوید: آن‌که اهورامزدا را پرستد چه زنده چه مرده برکت از آن او خواهد بود.

این جمله‌ای است که یک بار در بند ۳ از ستون ۵ آمده است و بار دیگر در بند ۶، یعنی بندی که کتیبه با آن پایان می‌گیرد.

کتیبه بیستون را یک اثر تاریخی بدانیم یا یک قطعه حماسی؟ خاورشناسان عموماً مایلند آن را گزارش خشک و نظامی یک سردار جنگی تلقی کنند. اما چه کسی است که این کتیبه را با دقت و تأمل بخواند و در آن تمایلی به فضیلت، شاعرانگی، معنویت آسمانی و دادورزی و حکمت نبیند؟ داریوش بیستون با داریوش نقش رستم چه تفاوتی دارد؟ روح عمیقاً حماسی، شاعرانه و معنویت‌خواهی که در کتیبه او در نقش رستم بارز است نمی‌تواند لااقل بخشی از خصائل خود را به کتیبه بیستون نداده باشد. کسی که در آغاز کتیبه نقش رستم خود این سرود زیبا را در ستایش اهورامزدا می‌نگارد:

خدای بزرگ است اهورامزدا

که این زمین را آفرید

که مردم را آفرید

که شادی را از برای مردم آفرید

همان کسی است که نام اهورامزدا در کتیبه بیستون از زبانش نمی‌افتد و کتیبه خود را با ذکر برکات پرستش او ختم می‌کند. از لحاظ زبانی هم تکرارهایی که در بندها، قالب بیانی و جملات کتیبه هست روی هم رفته دارای یک نظام است و باید تمهیدی بلاغی شماره‌ده شود. داریوش نگران خواننده است بنابراین در مرز باور او می‌ایستد و از شرح مابقی کارها و

۱. همان، ص ۳۴۶؛ نیز: اُتا کارکلیما، «تاریخ ادبیات اوستایی، پارسی باستان و پارسی میانه»، تاریخ ادبیات ایران، یان ریپکا، اُتا کارکلیما، ایرژی بچکا، ترجمه کیخسرو کشاورزی، ویراسته بهمن حمیدی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۵۷.

کرده‌هایش چشم می‌پوشد. او با آینده و آیندگان سخن می‌گوید و چشم به جاودانه ساختن افتخارات خود دارد. چنین کسی تنها یک سردار جنگی نیست. اما این سخن بدون گفتگو از کتیبه نقش رستم داریوش به قطعیت نمی‌رسد.

۳-۱۷. کتیبه نقش رستم: کوه نقش رستم که در نزدیکی تخت جمشید قرار دارد نیز یکی از مکان‌های مقدس باستانی به شمار می‌آید که از زمان ایلامی‌ها مورد توجه بوده و امروز باقیمانده نقوش ایلامی را که بر سینه کوه تراشیده شده می‌توان در آن ملاحظه کرد.^۱ در این محل آرامگاه‌های شاهان هخامنشی قرار گرفته که هر یک مغاره‌ای است در داخل کوه و در میان شکل یک چلیپا جای گرفته است و بر فراز هر مغاره یعنی در بازوی شمالی چلیپا نقوش مختلف از پادشاهان هخامنشی حجاری شده است (نک: تصاویر ۱ و ۲). آرامگاه داریوش که نخستین آرامگاه این محل بوده و بعداً شیوه ساخت آن مورد تقلید جانشینانش قرار گرفته^۲ دارای دو کتیبه شصت سطری به زبان پارسی باستان و به خط میخی است.^۳ این کتیبه‌ها بعد از کتیبه بیستون مفصل‌ترین و نیز مهم‌ترین کتیبه‌های داریوش به شمار می‌آیند. موضوع این دو کتیبه به‌ویژه کتیبه دومین را می‌توان خود داریوش دانست. در این جا او را با چهره یک حکیم - پادشاه باستانی می‌بینیم که هنرهای نظامی و جسمانی و فضایل معنوی و روحانی را با یکدیگر توأمان داراست. متن کامل ترجمه کتیبه دوم چنین است:^۴

۱. خدای بزرگی است اهورامزدا که این آفرینش شگرف را که به چشم می‌آید آفرید، که شادی مردم را آفرید، که خرد و توانایی به داریوش شاه فرو فرستاد.

۲. داریوش شاه گوید: به خواست اهورامزدا چنان کسی هستم که راستی را دوستم و بدی را دشمنم. نه مرا پسند است که توانایی ناتوانی را ستم کند نه مرا پسند است که توانایی و بزرگی از زیردستی زور بشنود.

۳. آنچه راست است آن پسند من است. دروغزنان را دوست نیستم، در دل خود تخم کین نمی‌کارم، هر آنچه مرا به خشم آورد از خود دور می‌دارم، با نیروی خرد بر تندوی و خشم خود سخت چیره‌ام.

۴. بر هوس خود فرمانروایم. هر که همکاری و همراهی پیشه کند درخور او پاداداشش

۱. رومن گیرشمن، هنر ایران، در دوره ماد و هخامنشی، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲۲۶.

۲. همان، ص ۲۳۰.

۳. شارپ، فرمان‌ها، پیشین، ص ۷۸.

۴. این ترجمه مبتنی است بر: شارپ، فرمان‌ها، ص ۸۳ و ص ۸۵؛ و نیز: ترجمه آزاد شهبازی، ماد و هخامنشی، پیشین، صص ۲۶-۲۹. با اندک تصرف.

می‌دهم، آن‌که گزند رساند و ستم کند به اندازه و بایسته گوشمالش می‌دهم، نمی‌خواهم کسی زیان برساند و کیفر نبیند.

۵. آنچه کسی برضد کس دیگری گوید مرا قانع نتواند کرد مگر آن‌که بنا به قانون نیک شهادت درست آورد و داوری بیند.

۶. از آنچه کسی فراخور حال خویش از بهر من کند یا پیش من آورد، شادمان و خرسند می‌شوم و خشنودیم را کرانه‌ای نیست.

۷. چنین است هوش و فرمانم. چون آنچه را که در کاخ یا اردوگاه کرده و ساخته‌ام ببینی یا بشنوی بدانی که ایدون است کوشش من برتر و تیزتر از نیروی اندیشه و دانستن.

۸. این است کوشش من - خدایم گواه است: تا در تن من توان هست در نبرد هم‌آوردی نیکم. چون در آوردگاه باشم کسی را که از دور می‌بینم به نیروی ادراک و خرد می‌دانم که بدخواه است یا نیست. آن‌گاه نخستین کسی هستم که تصمیم می‌گیرد کار شایسته را.

۹. ورزیده هستم، هم به دست هم به پا: به گاه سواری، سوارکاری خوبم، در تیرافکنی، تیراندازی چیره‌دست، چه بر اسب باشم چه پیاده. در نیزه‌وری، نیزه‌زنی ماهرم، خواه از روی اسب یا بر روی خاک.

۱۰. هنرهایی که اهورامزدا به من بخشیده است و توانسته‌ام به کارشان گیرم چنین است. آنچه کرده‌ام با این هنرها که اهورامزدا ارزانی‌ام داشته کرده‌ام.

۱۱. ای مرد، نیک دریاب که من چسانم و هنرهایم چه، و برتری‌ام چگونه و تا چه اندازه. مگذار آنچه در این باب شنوده‌ای به تو نادرست فرانمایند، آنچه در باره من به تو گویند باور دار، کرده‌ام را نادرست مپندار، نبشته‌هایم را نگهدار باش، قانون‌ها را پایمال مکن، مگذار کسی در رعایت نظم و فرمان قانون نادان ماند.

نشاط و حماسه و حکمتی که در این کتیبه دیده می‌شود نشان می‌دهد که داریوش نیز همچون سلف خود کوروش در اندیشه رهبری معنوی قوم و روزگار خویش بوده است. با این تفاوت که چهره داریوش به هر حال زمینی‌تر و سیاسی‌تر است زیرا که موعود بودن کوروش به او سیمایی آن‌چنان آسمانی بخشیده که هر پادشاه دیگر با هر مقدار از کفایت و دانایی نمی‌تواند با مقام او رقابت کند. داریوش مرد اقدام و پشتکار و خرد و اندازه گرفتن است و چهره روشن و صریحی در کتیبه‌هایش از خود به یادگار می‌گذارد در حالی که کوروش از لونی دیگر است و چهره‌اش در ابهام و رازواری اساطیری پوشیده شده و هیچ جا به معرفی خود نپرداخته است. به هر تقدیر، آنچه از داریوش برجای مانده در شمار قطعات حماسی و ادبیات اندرزی است. تعریفی که داریوش از خود می‌کند در حکم رجزخوانی پهلوانان عرصه میدان است و هشدار و اندازهایی که می‌دهد از برای تربیت و

بیداری است. این ادبیاتِ ثبت شده بر سنگ در واقع کهن‌ترین یادگار ادب حکیمانه و پهلوانانه ایران در عرصه کتابت است. زبان روشن و لحن خطابی آن‌ها تا دیرزمان در ایران ادامه یافته و گسترده شده و در واقع، ادبیاتِ آرمانخواه ایرانی را پایه‌گذاری کرده است.

سبک کتیبه‌نویسی داریوش به مانند سازمان اداری وسیعی که از خود به جا گذاشت به جانشینان او به ارث رسید و گرچه آنان هیچ‌یک کتیبه مفصلی به یادگار نگذاشته‌اند اما ساختمان و سبک کتیبه‌های کوچک داریوش را در کتیبه‌های خود حفظ کرده‌اند.^۱ اما گذشته از ساخت و سبک، مقدمه زیبای داریوش در کتیبه‌های نقش رستم، الوند، شوش و لوح ترعه^۲ میان نیل و بحرا^۳ تقریباً در همه آن‌ها عیناً تکرار شده است:

خدای بزرگ است اهورامزدا که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید که مردم را آفرید که شادی برای مردم آفرید.^۳

آیا این مقدمه که لحن یک سرود مذهبی را دارد به شعر بوده است؟ آیا احتمال ندارد که برخی تکرارها و ترجیع‌بندها در کتیبه‌های داریوش اساساً شعر و یا پاره‌هایی از اشعار مذهبی بوده باشند؟ در این باره چیزی نمی‌دانیم اما به هر روی لحن شاد و صمیمانه و مذهبی این مقدمه و برخی قطعات دیگر در کتیبه‌ها به ما می‌گوید باید آن‌ها را در شمار شعر آن روزگاران قلمداد کنیم.

ج) مزدا و ناهید و مهر

۱۸-۳. کتیبه اردشیر دوم: در تاریخ کتیبه‌های هخامنشی، پس از کتیبه‌های داریوش، شاید هیچ کتیبه‌ای به اندازه کتیبه اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۶۱ ق.م) بحث‌انگیز نبوده است. این اردشیر همان پادشاهی است که برادرش کوروش اصغر با سپاهی از یونانیان به جنگ او شتافت اما شکسته و کشته شد و پیش‌تر به آن اشاره‌ای داشتیم. از اردشیر دوم تنها دو کتیبه کوچک چهار و هفت سطری بر سنگ و یک کتیبه بیست سطری بر لوح زر در دست است. آنچه به این کتیبه‌ها اهمیت بخشیده مربوط به دو کتیبه کوچک است که در آن‌ها اشاره‌ای کوتاه اما فوق‌العاده مهم به نام دو تن از ایزدان آریایی در کنار نام اهورامزدا آمده است. هر دو کتیبه

۱. جکسن، سفرنامه، پیشین، ص ۲۱۲.

۲. نک: شارپ، فرمان‌ها، پیشین، صص ۸۷، ۹۱، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰.

۳. نک: همان، ص ۱۰۳ (کتیبه خشایارشا در تخت جمشید)، ص ۱۰۵ (کتیبه خشایارشا بر جرز کاخ داریوش)، ص ۱۱۵ (کتیبه خشایارشا در گنجنامه)، ص ۱۱۷ (کتیبه اردشیر اول در تخت جمشید)، ص ۱۲۱ (کتیبه اردشیر دوم در همدان)، ص ۱۲۵ (کتیبه اردشیر سوم در تخت جمشید).

مضمونی واحد دارند و به مناسبت اتمام بنای دو کاخ شاهی نوشته شده‌اند. متن یکی از این کتیبه‌ها که در شوش بر روی پایه ستونی پیدا شده چنین است:

۱. من اردشیر (هستم)، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه کشورها، شاه در این زمین، پسر داریوش شاه هخامنشی.

۲. اردشیر شاه گوید: به خواست اهورامزدا این کاخی (است) که من در زندگانی خود (چون) آسایشگاهی بنا کردم. اهورامزدا، آناهیتا (ناهید) و میترا (مهر) مرا و آنچه را که به وسیله من کرده شده از تمام بلا بپایند.^۱

اشاره‌ای چنین صریح به نام آناهیتا و مهر گویای تحول بزرگی در حوزه فرهنگ و دین هخامنشی است. تحولی که می‌باید زمینه آن از سال‌ها پیش در میان پارسیان شکل گرفته بوده باشد. در آثار کوروش و داریوش و خشایارشا و اردشیر اول اسمی از ناهید و مهر نیست اما این خودبخود چیزی از رواج یا عدم رواج آیین‌های مربوط به ناهید و مهر نمی‌گوید. چرا که در کتیبه سی سطری اردشیر بر لوح زر نیز نامی از این دو ایزد در میان نیست.^۲ حال آن‌که در دو کتیبه بسیار کوتاه و یادداشت‌گونه او این دو ایزد نام برده شده‌اند. در عین حال، در کتیبه‌های پادشاهان پیشین هخامنشی چون داریوش و خشایارشا همواره در کنار اهورامزدا به «خدایان دیگر» هم اشاره می‌شود؛^۳ اشاره‌ای که - با توجه به آگاهی‌های ما از رواج بعدی آیین ناهید و مهر - بی‌گمان نمی‌توان بدون نظر به این دو ایزد آریایی تلقی شود (بی‌آن‌که بخواهیم دایره شمول خدایان مورد اشاره در کتیبه‌ها را صرفاً به آن دو منحصر سازیم). آنچه مسلم است در اندیشه دینی عهد هخامنشی همزمان با اردشیر دوم ناهید و مهر و به خصوص ناهید تفوق آشکاری بر ایزدان دیگر پیدا کرده بودند. اما اهمیت موضوع از نظر سنت‌های فرهنگی در آن است که این دو ایزد - یا چنان‌که پورداود مایل است بنامد: این دو فریشته موکل^۴ - نفوذی درازدامن در تاریخ معنوی ایران یافتند و نزدیک به یک هزاره تمدن‌های هخامنشی، سلوکی، اشکانی و ساسانی را تحت تأثیر قرار دادند.

۳-۱۹. ایزدبانوها در فرهنگ ایران باستان: در باره چگونگی رواج آیین‌های پرستش ناهید

۱. همان، ص ۱۱۹. ۲. نک: همان، ص ۱۲۱.

۳. مثلاً نک: بند پایانی کتیبه داریوش در شوش، همان، ص ۸۹؛ از همو در کتیبه ده سطری بر لوح مرمرین، همان، ص ۹۵؛ از کتیبه خشایارشا در تخت جمشید، همان، ص ۱۰۵؛ از کتیبه اردشیر اول در تخت جمشید، همان، ص ۱۱۷.

۴. نک: یشت‌ها، پیشین، ۱/۱۶۲-۱۶۳.

در عهد هخامنشی، پیوند آن با میترا یا مهر و ارتباط آن با دین زرتشت و دین مغان فرضیه‌ها و پژوهش‌های بسیار عرضه شده است که از نظر تاریخ دین و اسطوره‌شناسی تطبیقی بسیار حائز اهمیت است. گروهی از این پژوهش‌ها بر اصالت ایرانی آنهایتا به عنوان یکی از ایزد بانوان دین میتراپی پیش از زرتشت تکیه می‌کنند و گروهی دیگر تأثیرات فرهنگ ایلامی - بابلی را در رواج آیین پرستش ناهید مورد توجه قرار می‌دهند. در واقع، این پژوهش‌ها دوسویه از موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند، چرا که آیین ناهید و مهر در عهد هخامنشی محصول سازگاری و آمیزش اندیشه‌های ایران شرقی و میتراپی با فرهنگ ایلامی و بابلی است.

پیشینه توجه به الهه‌ها و خدایان مادینه بسیار طولانی است. الهه‌های متعددی در باورهای پیش زرتشتی در شرق ایران وجود داشته‌اند که به نحوی در دین زرتشت هم ادامه حیات یافته‌اند و بعدها همچون ایزدان یا فریشتگان زرتشتی ستایش و نیایش شده‌اند. از این اصل‌های مادینه هستی در اندیشه‌های متقدم بر زرتشت می‌توان به «اشی» (اشه) یا «ارت» و «چیستی» یا «چیستا» اشاره کرد که نخستین، خدایانوی زنان بوده و دیگری الهه دانش و معرفت^۱ که، گذشته از یادکرد آن‌ها در مهریشت^۲، در ارت‌یشت و دین‌یشت اوستا جداگانه نیایش و ستایش شده‌اند.^۳ خود زرتشت نیز به اصل‌های مادینه توجه داشته است چنان‌که در گاتاها از «سپند آرمیتی» یا «سپندارمذ» مکرر سخن می‌گوید.^۴ سپندارمذ، که از امشاسپندان است، پیوند بسیار نزدیکی با «اشی» دارد و دختر اهورامزدا نامیده می‌شود. او خدایگان زمین و چوپانان و چارپایان و چراگاه‌هاست.^۵

در غرب ایران نیز باورهای پیرامون ایزدبانوها تاریخی دیرینه دارد. کهن‌ترین نقش برجسته‌ای که در ایران شناسایی شده و مربوط به هزاره سوم پیش از میلاد است، دیرنگی حضور ایزدبانوها را در فرهنگ ایران باستان نشان می‌دهد. این نقش برجسته که مربوط به یکی از پادشاهان لولوبی است که خود از اقوام ایلامی به شمار می‌روند، پادشاه را در حالی که بر دشمنان خود پیروز شده و یکی از آنان را زیر پا افکنده در برابر خدایانو «ایشتار» تصویر کرده است.^۶ این همان نقش برجسته‌ای است که به دلیل شباهت فضا و

۱. شهلا لاهیجی، مهرانگیز کار، شناخت هویت زن ایرانی، در گستره پیش تاریخ و تاریخ، تهران، ۱۳۷۱، صص ۲۶۲-۲۶۳.

۲. بند ۶۶ و ۱۲۶. ۳. نک: یشت‌ها، پیشین، ۱۵۷/۲ و ۱۷۴-۱۷۸؛ ۱۷۹/۲ و ۱۸۵-۲۰۰.

۴. لاهیجی / کار، شناخت هویت، پیشین، صص ۲۶۳؛ نیبرگ، دین‌ها، پیشین، صص ۱۱۰-۱۰۹؛ نیز برای نمونه نک: گاتاها،

پیشین، صص ۶۶، ۸۲، ۸۸. ۵. نیبرگ، دین‌ها، پیشین، صص ۱۱۱-۱۱۲.

۶. دیاکونوف، تاریخ ماد، پیشین، صص ۱۳۵-۱۳۷؛ لاهیجی / کار، شناخت هویت، پیشین، صص ۲۳۹.

صحنه و نقوش آن با کتیبه بیستون، گفته می‌شود از الگوهای داریوش بوده است. محل این نقش برجسته در ناحیه سرپل ذهاب و در فاصله ۱۵۰ کیلومتری کتیبه بیستون است.^۱

حضور ایزدبانوها در هزاره سوم پیش از میلاد هم متوقف نمی‌شود و در تمدن‌های مقدم بر ایلام نیز حضور آنان چشمگیر است چنان‌که در حوزه فرهنگ سومری در هزاره چهارم پیش از میلاد خدایان نامداری وجود داشته‌اند. از آنان از جمله باید به «اینانا» اشاره کرد که افسانه‌ها و اسطوره‌های زیبایی از زندگی او بر الواح کشف شده سومری ثبت شده است.^۲ بنابراین، قدمت حضور و پرستش ایزدبانوها را می‌باید به قدمت تمدن‌های بین‌النهرین (میانرودان) دانست. این تمدن‌ها میراث‌های فرهنگی خود را از جمله در زمینه پرستش ایزدبانو از یکی به دیگری انتقال داده و حفظ کرده‌اند. یکی از بزرگ‌ترین الهگان یا خدایان مؤنث در این تمدن‌ها «ایشتار» است که تاریخ پرستش او هرگز در میانرودان قطع نشده است. این ایشتار همان الهه‌ای است که برخی پژوهندگان میان او و آناهیتا اشتراک و چه بسا اینهمانی یافته‌اند. به نظر ایشان پرستش آناهیتا صورتی دیگر از پرستش ایشتار الهه بزرگ سومری - ایلامی - آشوری - بابلی است^۳ و ادامه سنت قدیم تمدن‌های بین‌النهرین.

با این همه، آنچه مسلم است نمی‌توان آناهیتا و ایشتار را یکی شمرد چه آن‌گاه می‌باید تاریخ پرستش و ستایش آناهیتا را در شرق ایران نفی کرد. حضور آناهیتا در شرق ایران نشانگر آن است که این دو ایزدبانو از دو خاستگاه متفاوت برآمده‌اند و در اصل از یکدیگر جدایند. همانندی‌های آناهیتا با ایزدبانوی هندی موسوم به «سرسوتی»^۴ تأییدی بر خاستگاه شرقی اوست. اما نمی‌توان انکار کرد که تصور آناهیتا در عهد هخامنشی تحت تأثیر سنت‌های میانرودان دگرگون شده و به ایشتار نزدیک شده بود.^۵ پیوند یافتن ناهید با مهر را نیز به‌ویژه در آثار هخامنشی بازمی‌یابیم و در خود اوستا هیچ اشاره‌ای به پیوند نزدیک ناهید با مهر دیده نمی‌شود. با این همه، به گفته نیبرگ، این پیوند در افسانه‌های پیش از زرتشت به صورت زناشویی میان مهر و ناهید بیان شده بود و بنابراین ریشه‌ای شرقی داشت،^۶ اما جلوه تام و تمام آن مربوط به عهد هخامنشی است که ما همه‌جا مهر و ناهید را در کنار هم

۱. داندامایف، ایران، پیشین، صص ۱۲۶-۱۲۷.

۲. نک: لاهیجی / کار، شناخت هویت، پیشین، صص ۱۲۷-۱۶۴.

۳. سوزان‌گویری، آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی، تهران، ۱۳۷۲، صص ۳۱-۳۳.

۴. لاهیجی / کار، شناخت هویت، پیشین، ص ۲۲۹؛ پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۱/۱۶۳؛ گویری، آناهیتا، پیشین، ص ۶۹؛

نیبرگ، دین‌ها، پیشین، صص ۳۹۱-۳۹۰.

۵. نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۳۰۱ و ص ۳۹۰.

می‌بینیم، چنان‌که بسیاری از پرستشگاه‌های مهری نام ناهید بر خود دارند.^۱ به علاوه، تثلیث «اهورامزدا، آناهیتا، مهر» که در دوره هخامنشی به‌ویژه از اردشیر دوم به بعد پرستیده می‌شد.^۲ و در کتیبه‌ها آمده به خوبی گویای ارتباط و نزدیکی مهر و ناهید است.

جریان تحولات دینی عهد هخامنشی به تدریج - و هر قدر به پایان این عهد نزدیک شویم - شفافیت اندیشه تجربیدی زرتشتی را دستخوش کدورت بیش‌تر می‌ساخت. گرچه نمی‌توان دین هخامنشی را دین زرتشتی دانست^۳ اما حضور اندیشه دینی زرتشت را در فرهنگ این عصر نیز نمی‌توان نفی کرد. تمدن هخامنشی که بیش‌تر تحت تأثیر فرهنگ بابلی بود به تدریج تفکر تجسیمی بابلیان را پذیرفت چندان که مورخان نیز آن را به مثابه امری تازه در فرهنگ ایرانی مورد توجه قرار داده و ثبت کرده‌اند. گویا رواج تفکر تجسیمی با رواج آیین پرستش ناهید همزمان بوده و به دست اردشیر دوم هخامنشی اشاعه یافته است. بروسوس مورخ و پیشوای معروف کلدی که در سده سوم پ.م می‌زیسته در این باره گفتاری مشهور دارد که در آن می‌گوید:

ایرانیان بسیار متأخر به ستایش کردن پروردگاران آدمی شکل شروع کردند. نخست اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۶۱ پ.م) به این امر پرداخته مجسمه فردویت انائیتیس (ناهید) را در بابل و شوش و همدان و دمشق و سارد برپا نمود و ستایش او را به مردمان فارس و باختر آموخت.^۴

این در حالی است که هرودوت وقتی از آیین‌های مذهبی ایرانیان سخن می‌راند می‌گوید:

ساختن قربانگاه و معبد در نزد ایشان رسم نیست و اعتقاد به این چیزها ناشی از حماقت می‌شمارند زیرا برخلاف یونانیان ایشان معتقد نیستند که خدایان (بگ/ بغها) از جنس و ذات بشری باشند.^۵

به هر تقدیر، تندیس‌ها و نقش‌ها و نگاره‌های ناهید همه‌جا پراکنده شد. در آبان‌پشت اوستا نیز که برای گرامی داشتن ناهید سروده شده پیکر ناهید با ریزه‌کاری وصف شده است. بنا به گزارش اوستا ناهید بانویی باندام و آزادچهر است که «افسری زرنگار و آراسته به اختران بر

۱. محمد مقدم، جستار در باره مهر و ناهید، تهران، ۱۳۵۷، ص ۴۸.

۲. گیرشمن، هنر ایران، پیشین، ص ۲۲۹.

۳. در این باره رجوع کنید به: نیبرگ، دین‌ها، پیشین، صص ۳۷۳-۳۵۸؛ امیل بنونیست، دین ایرانی بر پایه متن‌های کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۵۰، فصل دوم (صص ۱۳-۴۱)؛ داندامایف، ایران، پیشین، فصل سوم به‌ویژه صص ۳۱۳-۳۱۸.

۴. پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۱/۱۶۴؛ بنونیست، دین ایرانی، پیشین، ص ۳۰.

۵. تواریخ، پیشین، ۷۴.

سر نهاده و گوشواره‌ها و گردنبندی از طلا دارد، میانش باریک و راست، سینه‌اش برآمده و پُر، بازوانش سفید و آراسته به یاره‌های سخته است. او موزه‌های زرین برپا کرده و ردایی مجلل از خز بَر که زردوزی شده است بر تن دارد.^۱ با توجه به جزئیاتی چنین بدیع در وصف که در اوستا کمیاب است پژوهندگان چنین پنداشته‌اند که سرایندهٔ آبان‌یشت به گاه این توصیف پیکره و تندیزی از ناهید را پیش چشم داشته است.^۲

۳-۲۰. آبان‌یشت: آیا بدین ترتیب، آبان‌یشت را باید محصول عصر هخامنشی به شمار آورد؟ برای پاسخ به این سؤال می‌توان قراین تاریخی - مذهبی، تحلیل‌های زبان‌شناختی و همچنین بررسی نشانه‌های جغرافیایی در متن را به کار گرفت. در میان این شواهد و شیوه‌های سه‌گانه، گرچه قراین تاریخی - مذهبی پدید آمدن آبان‌یشت را در عهد هخامنشی تقویت می‌کند اما بررسی‌های زبان‌شناختی و جغرافیایی متن آن را مقدم بر عهد هخامنشی قرار می‌دهد. جغرافیای آبان‌یشت که از طریق نام رودها و کوه‌ها و شهرها و سرزمین‌هایی که در آن یاد شده شکل می‌گیرد به‌طور عمده به سرزمین‌های شرقی ایران اشاره دارد. حتی دریاچهٔ چیچست یا چئی چستنه نیز که در آبان‌یشت آمده و به گمان کریستن سن با دریاچهٔ ارومیه تطبیق می‌شود^۳ قاعدتاً می‌باید در سرزمینی قرار گرفته باشد که رودخانهٔ سیحون از آن‌جا می‌گذرد «زیرا آزدوی سورا آناهیتا پیوستگی ویژه‌ای با این رودخانه دارد».^۴ به اعتقاد نیبرگ آناهیتا را اصولاً می‌باید «خدای رودخانهٔ سیحون»^۵ دانست و تحولات بعدی را در شخصیت او از این منشأ بررسی کرد. گرچه اختلاف نظر محققان در بارهٔ شرقی یا غربی بودن مکان‌های مذکور در اوستا و از جمله آبان‌یشت بسیار دامنه‌دار است اما آنچه شرقی بودن مکان‌های یاد شده در آبان‌یشت را پذیرفتنی‌تر می‌کند حضور شخصیت‌های اسطوره‌ای شرق ایران گرداگرد آناهیتاست. بر اساس متن آبان‌یشت نخستین کسی که برای آناهیتا قربانی می‌کند هوشنگ پیشدادی است و پس از او جمشید، اژی‌دهاک، فریدون، نریمان گرشاسپ، افراسیاب تورانی، کیکاووس، کیخسرو، توس، پسران خاندان ویسه، جاماسب، و دیگرانی از خاندان‌های نوذرو فریان قربانی و فدییه به آناهیتا پیشکش می‌کنند و

۱. بنونیست، دین ایرانی، پیشین، صص ۵۵-۵۴. قس: بندهای ۱۲۶-۱۲۹ «آبان‌یشت»، یشت‌ها، پیشین، ۲۹۵/۱-۲۹۷.

۲. بنونیست، دین ایرانی، پیشین، ص ۵۵؛ مقدم، جستار، پیشین، ص ۵۵.

۳. مزدآپرستی در ایران قدیم، پیشین، ص ۵۸.

۴. نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۲۵۸.

۵. همان، ص ۲۶۱.

از او حمایت می‌طلبند. حضور افراسیاب در میان این نامداران به‌ویژه گویای آن است که آناهیتا ایزدبانویی مشترک برای ایرانیان و تورانیان بوده است. اما رنگ ایرانی گرفتن آناهیتا را از آن‌جا می‌توان دریافت که او درخواست افراسیاب را برای دست یافتن به «فرّ» نمی‌پذیرد: از برای او افراسیاب تورانی نابکار در هنگ زیرزمینی صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد.

و از او درخواست این کامیابی را به من ده ای نیک ای تواناترین ای اردوی سور آناهیتا که من به آن فرّی که در میان دریای فراخکرت شناور است - فرّی که اکنون و در آینده از آن سرزمین‌های آریایی و زرتشت پاک است - دست یابم. اردوی سور آناهیتا او را کامیاب نساخت.^۱

به همین ترتیب، آناهیتا درخواست «اژی‌دهاک» را نیز که می‌خواهد هفت کشور روی زمین را از آدمی تهی سازد اجابت نمی‌کند.^۲ پسران دلیر «ویسه» هم که آرزومندند که در نبرد با یل رزمجو توس پیروز شوند و سرزمین‌های آریایی را براندازند کامیاب نمی‌شوند.^۳

از نظر زبانی هم مسلم است که آبان‌یشت به همان لهجه شرقی که یشت‌های بسیار قدیم به آن سروده شده، گفته شده است.^۴ به عقیده کریستن سن، سرایندگان این یشت یا دارای زبان مادری اوستایی بوده‌اند و یا به این زبان مانند لهجه اصلی خود آشنایی داشته‌اند.^۵ به این ترتیب، اثر چندانی از غرب ایران در آبان‌یشت دیده نمی‌شود. با این همه، لزومی ندارد که معتقد باشیم تمام بندهای آبان‌یشت در یک زمان یا دوره معین سروده شده و امکان افزوده شدن بندهایی به آن را در دوره‌ای نزدیک به هخامنشی یا در زمان رواج آیین پرستش ناهید در این عهد نفی کنیم. سنت شفاهی انتقال سرودهای دینی و این واقعیت که توجه به آناهیتا از پیش از زرتشت تا دوره ساسانی ادامه داشته است خود زمینه‌ای است برای این‌که در متن هریشت به‌ویژه یشت‌های کهنی چون آبان‌یشت تغییراتی به مرور و به تناسب زمان ایجاد شده باشد. از این رو، قول کریستن سن پذیرفتنی می‌نماید که معتقد است بندهای ۱۲۶ تا ۱۲۹ آبان‌یشت که حاوی توصیف پیکره آناهیتاست - و پیش‌تر آن را نقل کردیم - در دوره‌های جدیدتر یعنی در عهد اردشیر دوم هخامنشی ساخته شده است.^۶ اما بی‌گمان تنه اصلی این یشت در دورانی نزدیک به زرتشت سروده شده و نیبرگ آن را در کهنگی پس از

۱. پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۲۵۱/۱؛ دوستخواه، اوستا، پیشین، ص ۱۴۷. ۲. پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۲۴۷/۱.

۳. همان، ۲۵۷/۱. ۴. کریستن سن، مزدآپرستی، پیشین، ص ۵۹.

۵. همان‌جا. ۶. همان، ص ۷۲.

یشت سیزدهم یا فرَوَشی (= فروردین یشت) و پیش از انتقال دین زرتشتی به غرب (نک: ۳-۷) قرار می‌دهد.^۱ در عین حال، ذکر این نکته نیز اهمیت دارد که تعیین زمان زرتشت تأثیر قاطعی در مقوله تعیین زمان تقریبی سرایش یشت‌ها دارد. از این رو، اختلاف در تعیین زمان سرایش یشت‌ها از جمله می‌تواند به دلیل اختلاف در تعیین زمان خود پیامبر باشد: طبیعی است که برای آن دسته از خاورشناسانی که ظهور زرتشت را در حدود ششصد پیش از میلاد تعیین می‌کنند اشکالی به وجود نخواهد آمد که زمان سرایش یشت‌ها را مقارن عهد ماد و هخامنشی که از نظر آنان نزدیک به زمان پیامبر است محاسبه کنند.

متن آبان‌یشت را به لحاظ محتوا می‌توان به پنج بخش تقسیم کرد: بندهای ۱-۱۵ در ستایش آناهیتاست؛ بندهای ۱۶-۸۳ از پادشاهان و نامدارانی که پیش از زرتشت بوده‌اند و از قربانی‌ها و ستایش‌ها و نیایش‌های ایشان یاد می‌کند؛ بندهای ۸۴-۹۶ از مینوی بودن نژاد آناهیتا و نزول وی از کره ستارگان به سوی زمین صحبت می‌دارد و حاوی دستوری است که خود ناهید به زرتشت می‌دهد که مردمان چگونه باید او را بستایند؛ بندهای ۹۷-۱۱۸ از زرتشت و پادشاهان و نامدارانی که معاصر زرتشت بوده‌اند و از ستایش و نیایش ایشان گفتگو می‌کند؛ و سرانجام بندهای ۱۱۹ تا ۱۳۲ به تعریف و توصیف آناهیتا اختصاص یافته است.^۲

نخستین بندهای آبان‌یشت که در معرفی آناهیتاست با دستور اهورامزدا به زرتشت برای ستایش آناهیتا آغاز می‌شود و در واقع جایگاه آناهیتا در دین زرتشتی مورد تأیید قرار می‌گیرد:

۱. اهورامزدا به سپیتمان زرتشت گفت: از برای من ای زرتشت سپیتمان! اردوی سور آناهیتا را بستای که در همه جا [دامان] گسترده، درمان بخشنده و دشمن دیوان و پیرو کیش اهورایی است. [اوست] که سزاوار است در جهان خاکی ستوده باشد و او را نیایش کنند. [اوست] مقدسی که فزاینده گله و رمه است، مقدسی که فزاینده گیتی است، مقدسی که فزاینده ثروت است، مقدسی که فزاینده کشور است.

۲. [اوست] که نطفه همه مردان را پاک کند و زهدان همه زنان را برای زایش پاک کند. [اوست] که زایش همه زنان را آسان گرداند و به هنگام نیاز، شیر در پستان زنان باردار آورد.

۳. [اوست] برومندی که در همه جا پرآوازه است. [اوست] بزرگی که در بزرگی همچند همه

۱. دین‌ها، پیشین، ص ۲۶۰، ص ۴۷۶؛ قس: همان، ص ۲۹۱.

۲. نک: پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۲۳۱/۱-۲۳۲.

آب های روانِ روی زمین است. [اوست] نیرومندی که از کوه هُکَر به دریای فراخکرت فروریزد. ۴. سراسر کرانه‌های دریای فراخکرت به جوش درافتند و میانه آن برآید وقتی که به سوی آن روان گردد و سرازیر شود اردوی سور آناهیتا. آن‌که (دارای) هزار دریاچه و هزار رود است هر یک به بزرگی چهل روز راه مرد چاپکسوار.

۵. از این آب [آفریده] من رودی به هر یک از هفت کشور روان گردد: رودی که در زمستان و تابستان یکسان جاری است. «اردوی» به خواست من آب را و نطفه مردان را و زهدان زنان را و شیر زنان را پاک می‌کند.

۶. من اهورامزدا به نیروی خویش آناهیتا را پدید آوردم تا خانه و ده و شهر و کشور را بپرورانم و تا (آن‌ها را) حمایت کنم و حفظ نمایم و پاسبانی کنم و پناه دهم و نگهدارم باشم. (بندهای ۱-۶)^۱

و در اواخر این بخش آناهیتا چنین وصف می‌شود:

اوست که بر فراز گردونه [خویش] نشسته، لگام گردونه گرفته [می‌راند]. (بند ۱۰)^۲

و سپس از نقش مذهبی او یاد می‌شود:

[اوست] که با چهار اسب بزرگ سپید، یکرنگ و یکنژاد، به ستیزه همه دشمنان از دیوها و مردمان و جادوان و پریان و «گوی»ها و «کَرَپِن»ها [روی می‌آورد و بر آن] ستمکار [ان] چیره می‌شود. (بند ۱۳)^۳

در بند ۱۲۰ این چهار اسب آناهیتا چنین معرفی شده است:

[اوست] که اهورامزدا برای وی چهار اسب از باد و باران و ابر و تگرگ پدید آورد. ای زرتشت سپیتمان! [از این چهار] همواره برای من باران و برف و ژاله و تگرگ فرومی‌بارد.^۴

نکته قابل توجه در آبان‌یشت آن است که در رأس همه ستایشگران و درخواست‌کنندگان از آناهیتا خود اهورامزدا قرار دارد. این موضوع که به هر شکل آناهیتا را در مقامی بسیار رفیع و همپایه اهورامزدا قرار می‌دهد، و اهورامزدا را نیازمند به یاری و حمایت آناهیتا می‌نمایاند با برخی قسمت‌های دیگر این یشت ناسازگار است و می‌تواند افزوده به اصل یا تحریف‌یافته بندی از اصل متن باشد و به هر صورت نشان‌دهنده مقام بسیار ممتاز آناهیتا در نزد پرستندگان و نیایشگران اوست. مقامی که به نوعی در جای گرفتن آناهیتا در کنار اهورامزدا

۲. دوستخواه، اوستا، پیشین، ص ۱۴۰.

۱. همان، ۱/۲۳۳-۲۳۷؛ دوستخواه، اوستا، پیشین، صص ۱۳۷-۱۳۸.

۴. همان، ص ۱۶۶.

۳. همان‌جا.

در تثلیث هخامنشی «اهورامزدا، ناهید، مهر» نیز بازتاب یافته است. ذیلاً این بخش از آبان‌یشت را می‌آوریم:

آفریدگار، اهورامزدا، در «آریاویچ» در کرانه رود «وَنگوهِ دَئیتیا» با «هوم» آمیخته با شیر، با زبان خرد، با اندیشه و گفتار و کردار [نیک]، با «زور» و سخن رسا، آناهیتا را ستایش کرد. [اهورامزدا از آناهیتا] خواستار شد:

ای اردوی سور آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین! مرا کامیاب گردان که «زرتشت» پاک پسر «پوروشسب» را بر آن دارم تا همواره به شیوه آیین من بیندیشد و به شیوه آیین من سخن گوید و به شیوه آیین من رفتار کند.

اردوی سور آناهیتا، که همیشه خواستاران پیشکش آورنده «زور» را کامروا می‌سازد، اهورامزدا را کامیاب ساخت. (بندهای ۱۷-۱۹)^۱

قرینه این بند را در بندهای ۱۰۴ تا ۱۰۶ می‌بینیم که در آن زرتشت به روشی همانند سخن می‌گوید و این بار کامیابی در دین‌پذیرکردن گشتاسپ درخواست می‌شود:

زرتشت پاک در «آریاویچ» برکرانه [رود] «وَنگوهِ دَئیتیا» اردوی سور آناهیتا را با «هوم» آمیخته با شیر، با «برسَم» با «زور»، با زبان خرد، با سخن رسا و اندیشه و گفتار و کردار نیک ستایش کرد.

و از وی خواستار شد که:

ای «اردوی سور آناهیتا» ای نیک! ای تواناترین! این کامیابی را به من ارزانی دار که من «کی گشتاسپ» دلیر پسر «لهراسب» را بر آن دارم تا همواره به آیین دین بیندیشد و به آیین دین سخن گوید و به آیین دین رفتار کند.

اردوی سور آناهیتا، که همیشه خواستاران پیشکش آورنده «زور» را کامروا می‌سازد، او را کامیاب ساخت.^۲

نقل قطعاتی از آبان‌یشت را با ذکر مدینه آرمانی درخواست شده در اواخر این یشت به پایان می‌بریم. تأمل در آنچه مورد درخواست قرار گرفته نکته‌های ارزشمندی را در باب فرهنگ دینی و اجتماعی ایران باستانی روشن می‌سازد:

ای اردوی سور آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین!

اینک از تو خواستار این کامیابی‌ام که با ارج فراوان به شهریاری بزرگی دست یابم. [آن شهریاری] که در آن خوراک بسیار ساخته می‌شود و بهره و بخش هرکس بسیار است.

۱. همان، صص ۱۴۱-۱۴۲؛ نیز نک: پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۲۴۱/۱-۲۴۳.

۲. دوستخواه، اوستا، پیشین، صص ۱۶۲-۱۶۳.

[آن شهریاری] که دارای اسبان شیبه‌زننده و گردونه‌های [خروشنده] و تازیانه‌های طنین‌افکن است.

[آن شهریاری] که در آن خوراک فراوان و توشه بسیار ذخیره شده است.
[آن شهریاری] که در آن چیزهای معطر موجود است و در انبارهایش آنچه دل کسی بخواهد و آنچه از برای زندگانی خوش به کار آید فراوان باشد. (بند ۱۳۰)^۱

۲۱-۳. مهریشت: همچون آناهیتا، میترا یا مهر نیز در تاریخ معنوی ایران، هند و آسیای کوچک (صغیر) پیشینه‌ای بسیار کهن دارد. از پیشینه مهر در هند از طریق ودا آگاهی کسب می‌کنیم و در آسیای کوچک از طریق کتیبه‌ای که به خط میخی است و مربوط به ۱۴۰۰ سال پیش از میلاد است. این کتیبه که در «بُغازکوی» (در شرق آنکارا) یافت شده گویای آن است که گروهی از قوم آریایی میتانی میترا و ورونا را (که در ودا هم همواره با هم ذکر می‌شوند) می‌پرستیده‌اند. در این کتیبه که پیمان‌نامه‌ای میان پادشاه هتی و پادشاه میتانی است، پادشاه میتانی به برترین خدایان خود میترا - ورونا سوگند می‌خورد.^۲ به اهمیت و جایگاه مهر در فرهنگ ایرانی چه پیش از زرتشت و چه در عهد هخامنشی نیز تا این جاکم و بیش اشاره کرده‌ایم. در بحث از عهد اشکانی نیز می‌باید به ضرورت گفتگو در باره مهر بازگردیم. اما اکنون سخن از «مهریشت» است و به شیوه‌ای همسان در باره این یشت نیز باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا مهریشت محصول عصر هخامنشی و دوره رواج مهرپرستی در این عصر است؟

در واقع، گروهی از محققان به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند. به گفته جان هینلز سرود مختص مهر یا مهریشت را «به‌صورتی که اکنون برجای مانده است معمولاً متعلق به تاریخی در حدود ۴۵۰ ق.م می‌دانند، گرچه مطلب آن بسیار قدیم‌تر از این زمان است».^۳ در عین حال کریستن سن، یشت دهم یا مهریشت را از قدیم‌ترین یشت‌ها «و شاید قدیم‌ترین» آن‌ها می‌داند.^۴ بنابراین آن را به زمانی مقدم بر ماد و هخامنشی منسوب می‌کند.^۵ با این همه، در فهرستی که از ترتیب تاریخی یشت‌ها به دست می‌دهد، یشت دهم را در ردیف یشت سیزده (فروشی) و نوزده (زامیاد) مربوط به «پیش از دوره هخامنشی یا اوایل آن عهد» می‌داند.^۶

۱. همان، ص ۱۶۸؛ پورداود، یشت‌ها، پیشین، ۲۹۹/۱-۳۰۱. در غالب نقل قول‌ها از دست‌نویس شیوه خط اندکی تغییر یافته و برخی تصرفات جزئی در عبارت نیز با نگاه به ترجمه پورداود اعمال شده است.

۲. نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۱۳۳؛ نیز: کریستن سن، مزدپرستی، پیشین، صص ۲۶-۲۷.

۳. شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار / احمد تفضلی، تهران، کتابسرای بابل / نشر چشمه، ۱۳۶۸، ص ۱۲۴.

۴. مزدپرستی، پیشین، ص ۵۵. ۵. قس: همان، صص ۷۸-۷۹. ۶. همان، ص ۱۳۸.

نیبرگ که با تاریخگذاری کریستن سن همداستان نیست،^۱ مهریشت را به گونه‌ای دیگر ارزیابی می‌کند. به نظر او هسته اصلی کهن‌ترین یشت‌ها، مانند مهریشت، گروهی از متن‌های پیش‌زرتشتی است که پس از پیامبر هنگامی که پیروان او عناصر بسیاری از آیین‌های دیگر را در خود جذب کرده بودند، با مفاهیم زرتشتی آمیخته شد و از طریق این آمیختگی حفظ شد و اکنون به دست ما رسیده است. بنابراین، در میان بخش‌هایی از این یشت‌ها که در آن‌ها اهورامزدا و زرتشت نیایش می‌شوند متن‌های کهنی گنجانده شده که در آن‌ها خداوندان دیگری در درجه نخست اهمیت قرار گرفته‌اند و اهورامزدا کاره‌ای نیست و از زرتشت هم نشانی نه.^۲ تحلیل دقیقی هم که او از جغرافیای مهریشت انجام می‌دهد مؤید شرقی بودن خاستگاه این یشت است: «نمایی که در مهریشت در پیش چشم ما قرار می‌گیرد، نمایی است درخشان و پرشکوه از یک سرزمین آریایی با سرزمین‌های چراگاهی فراخ، رمه‌های فراوان چوپانان و تیره‌سالاران کوشا و کشتیرانی‌های پرآمد و شد بر روی آمو دریا و رودهای واحه مرو.»^۳

بندهای ۱ تا ۶ مهریشت مقدمه‌ای است که به نظر پورداد متعلق به این یشت نبوده و بعدها افزوده شده است.^۴ این مقدمه چنین آغاز می‌شود:

اهورامزدا به سپیتمان زرتشت گفت: ای سپیتمان! هنگامی که مهر دارنده دشت‌های فراخ را بیافریدم او را در شایسته ستایش بودن و در سزاوار نیایش بودن مساوی با خود که اهورامزدا (هستم) بیافریدم (بند ۱).^۵

در این بند با آن‌که تصریح می‌شود که مهر آفریده اهورامزداست بر پایگاه برابر او با اهورامزدا تأکید شده است. در بند ۱۱۳ نیز مهر و اهورا هر دو به یاری خواسته می‌شوند:

بشود که هر دو بزرگ مهر و اهورا به یاری ما آیند وقتی که از تازیانه صدای بلند برخیزد و از منخرین اسب‌ها خروش برآید و تازیانه‌ها طنین براندازد و از زه کمان‌ها تیرهای تیز پرتاب شود. آن‌گاه پسران کسانی که به سختی [و از سر ناخشنودی] زور نیاز نمودند کشته گشته و موی کنده به خاک درغلتند.^۶

و یا در بند ۱۴۵ هر دو ستوده می‌شوند:

۱. دین‌ها، پیشین، ص ۴۴۰. ۲. همان، ص ۵۲ و صص ۵۹-۵۸.

۳. همان، صص ۵۸-۵۷؛ قس: کریستن سن، مزدآپرستی، ص ۵۶ و ص ۷۸. ۴. یشت‌ها، پیشین، ۴۰۳/۱ ح.

۵. همان، ۴۲۳/۱؛ دوستخواه، اوستا، پیشین، ص ۱۹۳.

۶. پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۴۸۷/۱؛ دوستخواه، اوستا، پیشین، ص ۲۲۵.

مهر [و] اهورای بزرگ فنا ناپذیر مقدس را می ستاییم. اختران و ماه و خورشید و «مهر» را که سرور این مرز و بوم است در برابر گیاه «بَرَسَم» می ستاییم.^۱

بر طبق بند ۹۲ اهورامزدا سروری مینوی مردمان را به مهر واگذارده است:

اهورامزدای پاک و بهمن و اردیبهشت و شهریور و سپندارمذ و خرداد و امرداد بدین آیین روی آوردند و گردن نهادند. اهورامزدای نیک کنش بنا به دستور دین، سروری مینوی مردمان را به مهر واگذار کرد تا او در میان همه آفریدگان، فرمانروای تن و جان و کامل کننده بهترین آفریدگان باز شناخته شود.^۲

در این بند ارتباط مهر و امشاسپندان نیز دیده می شود. پذیرش مهر در تدبیر جهان امری تازه است و ملاحظه می شود که امشاسپندان به عنوان فرشتگان مهین به برتری و نفاذ امر مهر خستو می شوند. در بند ۱۵۳ نقش مهر به بیانی دیگر گفته شده است:

آنکه اهورا او را به نگاهبانی و پاسداری بهروزی مردم برگماشت. آنکه پاسدار و دیدبان بهروزی مردمان است. آنکه هرگز به خواب نرود. زنده دلانه آفرینش مزدا را نگاهبانی کند.^۳

جایگاه و آرامگاه مهر که ساخته و آفریده اهورامزداست بر فراز کوهی چنین قرار دارد:

آنکه از برای او آفریدگار اهورامزدا بر فراز کوهی بلند و درخشان با رشته های بی شمار، آرامگاه پدید آورد. آنجا که نه شب هست و نه تاریکی، نه باد سرد هست و نه باد گرم، نه ناخوشی مرگ آور و نه پلیدی دیو آفریده. (بند ۵۰)^۴

که کوه هراثیتی یا البرز است:

[اوست] نخستین ایزد مینوی که پیش از خورشید جاودانه تیز اسب بر فراز کوه «هرا» برآید، نخستین کسی که با زیورهای زرین آراسته از فراز [هرای] زیبا سربر آورد و همه خانمان های آریایی را از آنجا بنگرد. (بند ۱۳)^۵

از این بند به روشنی تفاوت مهر یا ایزدمهر با خورشید پیداست زیرا که مهر پیش از طلوع خورشید بر فراز هرا برمی آید. در بند ۹۵ نیز این تفاوت آشکار است. در این جا مهر پس از غروب خورشید به پهنه زمین پا می نهد:

۱. پورداود، همان، ۵۰۳/۱؛ دوستخواه، همان، ص ۲۳۵.

۲. پورداود، همان، ۴۷۵/۱؛ دوستخواه، همان، صص ۲۱۸-۲۱۹.

۳. دوستخواه، همان، ص ۲۲۲.

۴. همان، ص ۲۰۷.

۵. همان، ص ۱۹۶، با اندک تصرف.

آنکه پس از فرو رفتن خورشید به فراخنای زمین پای نهد و دو سوی این زمین گردِ فراخ دورکرانه را بساود [و] آنچه را در میان زمین و آسمان است، بنگرد.^۱

به نظر نیبرگ، مهر یا میثره در درجه نخست «خدای آسمان شب» است. او چنانکه در مهریشت آمده نمی‌خواهد و همواره بیدار است. هزارگوش دارد، ده هزار چشم و ده هزار دیدبان. در نخستین سپیده‌بامدادی میثره به پیکره‌های بسیاری درمی‌آید و از این راه تن خود را چون ماه تابان به درخشش درمی‌آورد. در عین حال، بستگی مهر با آسمان روز هم از قلم نمی‌افتد. چنانکه گردونه شکوهمندی دارد که با چهار اسب کشیده می‌شود و از آن معمولاً به‌عنوان گردونه خورشید تعبیر شده است:^۲

مهر آنکه گرداننده گردونه‌ای زیبا و برازنده و آراسته با زیورهای زرین گوناگون است. گردونه‌ای که آن را چهار اسب سپید یکرنگ جاودانی که از آبشخور مینوی غذا می‌یابند می‌کشند. سُم‌های پیشین آن‌ها زرین و سُم‌های پسین آن‌ها سیمین است و همه را لگام و دهنه‌ای است که به چنگکی شکافدار و خوش‌ساخت از فلزی گرانبها می‌پیوندد. (بند ۱۲۴-۱۲۵)^۳

در گردونه مهر هزار کمان خوش‌ساخت، هزار تیر به پر کرکس آراسته، هزار نیزه، هزار تبرزین دوتیغه پولادین، هزار خنجر دوسر، هزار گرز آهنین و رزم‌افزارهای دیگر هست (بندهای ۱۲۸-۱۳۲).^۴ در سراسر مهریشت نیز صف‌بندی آشکاری میان مهر و پیمان‌شکنان دیده می‌شود. مهر دیوان را سرکوب می‌کند، بر گناهکاران خشم می‌گیرد و با پیمان‌شکنان کین‌توزی کند و پریان را در تنگنا افکند (بند ۲۶).^۵ این همه از مهر چهره‌ای جنگاور ترسیم می‌کند؛ چنانکه به صراحت در این بندها دیده می‌شود:

آنکه جنگ برانگیزاند، آنکه به جنگاوران نیرومندی بخشد، آنکه در رزم پایدار ماند و رده‌های دشمن را از هم بدرد و گروه‌های رزم‌آوران را پراکنده و پریشان سازد و در میان لشکریان خونخوار لرزه درافکند.

اوست که می‌تواند دشمنان را دچار پریشانی و هراس سازد؛ سرهای دروغگویان را از پیکر ایشان فروافکند. سرهای مردمانی که به مهر دروغ گویند جدا شود.

۱. همان، صص ۲۱۹-۲۲۰. ۲. دین‌ها، پیشین، صص ۵۹-۶۰.

۳. پورداد، یش‌ها، پیشین، ۱/۴۹۱؛ دوستخواه، اوستا، پیشین، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۴. نک: دوستخواه، همان، صص ۲۳۰-۲۳۱. ۵. نک: همان، ص ۲۰۰.

خانه‌های هراس‌انگیز ویران گردد و از آدمی تهی ماند - خانه‌هایی که پیمان‌شکنان و دروغ‌پرستان و کشدگان پا کدینان راستین در آن‌ها به سر می‌برند هراس‌انگیز است. (بند ۳۶-۳۸)^۱

از این رو، از مهر با صفاتی چون «پیروزمند»، «یل رزم‌آور»، «دلیر مینوی»، «نیرومند دلاور»، «زورمندترین زورمندان»، «دلیرترین دلیران» در بندهای مختلف مهریشت یاد می‌شود.^۲ این است که مهر را می‌توان «خدای جنگ» نامید.^۳ در واقع، مهریشت در برخی بندهای خود خشن‌ترین زبان در یشت‌های اوستا را داراست. روح عصبیت و خشونت در عین حال دلیری و حماسه توأمان در چنین بندهایی دیده می‌شود. در عین حال نباید از دیده دور داشت که مهر «خاصیتی روحانی و معنوی نیز دارد».^۴ حتی در مهریشت بندهایی اگرچه اندک‌شمار وجود دارد که می‌توان در آن‌ها عیش و آرامش پیروان راستی را در پناه مهر ملاحظه کرد:

ای مهرا

از تست که خانه‌های سترگ از زنان برازنده و بالش‌های پهن و بسترهای گسترده و گردونه‌هایی پرشکوه برخوردار است. از تست که کاخ‌های برافراشته از زنان برازنده و بالش‌های پهن و بسترهای گسترده و گردونه‌های پرشکوه بهره‌مند است. - خانه‌های پیروان راستی که ترادر نیایش نام می‌برند و با «زور» و ستایشی به هنگام می‌ستایند. (بند ۳۰)^۵

چهره دوگانه مهر را می‌توان در بندهای ۱۰۷ تا ۱۱۱ به خوبی دید. این بندها از زبان خود مهر سروده شده و از زیباترین بخش‌های مهریشت است:

هر آن‌کس دروغ گوید [مهر] او را می‌بیند [و] گام پیش می‌گذارد. مهر توانا به پیش می‌رود. نگاهی روشن و زیبا و دورنگر از چشمان خویش [به کران تا کران] می‌افکند: که مرا خواهد ستود؟ کیست آن‌که دروغ می‌گوید؟

کدامین کس مرا به نیکی [یاد می‌کند و] می‌ستاید؟

کدامین کس به زشتی از من نام می‌برد؟

به که باید شکوه و بزرگواری و تندرستی بخشم؟ من که چنین کاری توانم کرد.

به که باید ثروت آسایش‌بخش ارزانی دارم؟ من که چنین توانم کرد.

برای که می‌باید نوادگانی برازنده بپرورم؟

۱. همان، صص ۲۰۳-۲۰۴؛ پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۴۴۳/۱.

۲. نک: بندهای ۵، ۲۵، ۱۴۰، ۱۴۱ در ترجمه‌های پورداد و دوستخواه.

۳. نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۶۱.

۴. کریستن سن، مزدآپرستی، پیشین، ص ۶۱.

۵. دوستخواه، اوستا، پیشین، ص ۲۰۱؛ پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۴۴۱/۱.

به کدامین کس باید بی‌آن‌که او در اندیشه باشد شهریاری نیرومند با افزارهای زیبا و سپاهیان بسیار ارزانی دارم؟ شهریاری پادشاهی توانا [که هم‌آوردان را] سر بکوبد، پادشاهی دلیر پیروزمند شکست‌ناپذیر که چون خشماگین فرمان دهد، فرمانش بی‌درنگ روا گردد و بدین‌سان روان خسته و ناخشنود مهر را آرامش بخشد و خشنود گرداند.

کدامین کس را باید به بیماری و مرگ دچار سازم؟
کدامین کس را باید به فقر زجردهنده گرفتار آورم؟ من که چنین کاری توانم کرد.

فرزندان برآزنده چه کسی را باید به یک ضربت هلاک سازم؟
از کدامین کس باید بی‌آن‌که او در اندیشه باشد شهریاری نیرومند را با افزارهای زیبا و سپاهیان بسیار بازپس گیرم؟ شهریاری پادشاهی توانا [که هم‌آوردان را] سر بکوبد، پادشاهی دلیر پیروزمند شکست‌ناپذیر که چون خشماگین فرمان دهد، فرمانش بی‌درنگ روا گردد و بدین‌سان روان شاد و خشنود مهر را غمگین و ناخشنود گرداند.^۱

سرانجام، اگر بخواهیم بدانیم که آرمان و مدینه آرمانی ستاینندگان مهر چیست و از او چه می‌خواهند باید نگاهی از سر تأمل به بندهای ۳۳ و ۳۴ مهریشت بیفکنیم:

بنا به پیمانی [که میان ما و تو بسته شد] ما را کامیاب گردان!
این است آنچه از تو می‌خواهیم:

توانگری، نیرومندی، پیروزی، خرمی، دادگری، نیکنامی، آسایش روان، نیروی شناخت، معرفت روحانی، چیرگی آفریده‌آهورا، برتری پیروزمندانه که از بهترین راستی باشد و درک کلام مقدس. تا آن‌که ما دلیرانه و شاد و خرم بر همه رقیبان پیروز شویم؛ تا آن‌که ما دلیرانه و شاد و خرم بر همه بدخواهان چیره گردیم؛ تا آن‌که ما دلیرانه و شاد و خرم همه دشمنان را شکست دهیم، از دیوان و مردمان و از جادوان و پریان و از «کوی»ها و «کرین»های ستمکار.^۲

۵) ادبیات غیرزبانی

۲۲-۳. **نمادهای گویا و خموش:** در یک نگاه کلی، از فرهنگ هخامنشی بیش‌تر از آن‌که نوشته و مکتوب در دست باشد کتیبه و منقوش در دست است. حتی در گروه اخیر هم غلبه با مواد منقوش است تا کتیبه‌ها و الواح. بنابراین، همه‌جا می‌توان پیکره‌ای، سنگ‌نگاره‌ای، سفالی، ظرفی، زیوری، ساختمانی، ستونی، یا هر مصنوع دست‌ساخته‌ای از هنر هخامنشی پیدا کرد اما کم‌تر می‌توان به چیزی از شمار اثر زبانی یا ادبی برخورد که متناسب با عظمت و

۱. دوستخواه، همان، صص ۲۲۳-۲۲۴؛ پورداد، همان، ۴۸۳-۴۸۵/۱. با اندک تصرف.

۲. دوستخواه، همان، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ پورداد، همان، ۴۴۱-۴۴۳/۱.

گسترده‌گی فرهنگ این عهد باشد. از این رو، دانشجوی ادب هخامنشی طبعاً گوشش خواهد کرد که از آن مواد بالنسبه فراوان هنری بهره‌ ادبی ببرد و از طریق هنر این عهد به ادب آن را بجوید. چنین راهی به هیچ عنوان هموار نیست اما دست کم می‌توان به طرح چند فرضیه و گمانه پرداخت و جنبه‌هایی از موضوع را کاوید.

آنچه می‌توان «ادبیات حجاری‌ها و نقش‌ها» یا «ادبیات غیرزبانی» نامید به سادگی از این فرض ناشی می‌شود که آنچه هنرمند عهد باستان نقش کرده است صحنه‌ای از یک واقعه یا داستان است. این داستان که می‌تواند تاریخی یا دینی و حقیقی یا مجازی و واقع‌نما یا رمزی بوده باشد به هنگامی که هنرمند آن را می‌پرداخته برای بینندگان و مخاطبان او آشنا بوده ولی به تدریج با دگرگونی ایام و احوال دینی، سیاسی و فرهنگی از یادها رفته است و چه بسا جای خود را به داستان‌های دیگر یا حتی خرافه‌ها داده. حال بحث بر سر این است که تا چه حد می‌توان داستان‌های هخامنشی را از پیکره‌ها و نقش و نگارهای این عهد حدس زد و بازایی کرد؟ از منظری دیگر، چه رابطه و پیوندی میان فرهنگ هخامنشی از جمله دین و عقاید و اساطیر و تاریخ آن با هنر این دوره وجود دارد؟ چرا برخی عناصر و طرح‌ها غالباً تکرار می‌شوند؟ چرا به برخی حیوانات یا پرندگان توجه بیش‌تری دیده می‌شود؟ حیوانات افسانه‌ای و تخیلی و مرکب از چند حیوان گویای چه موضوع و ذهنیتی هستند؟ گل‌ها و درختان چگونه انتخاب می‌شده‌اند؟ آیا نقش آن‌ها تزئینی است یا به معنا و سنتی راه می‌برد؟ همچنین، توجه به این نقشمایه‌ها از این لحاظ که در ادبیات مذهبی و غیرمذهبی دوره و نیز دوره‌های بعدی پایه استعاره و تشبیه قرار می‌گرفته‌اند حائز اهمیت خاصی است. استعاره و تشبیه همواره بر پایه داستانی که در ذهنیت مخاطبان محفوظ است قرار دارند و به این ترتیب خود داستانی سخت فشرده هستند.

با آن‌که نمی‌توان در این جا سیاهه کاملی از نقشمایه‌های هخامنشی به دست داد اما اشاره به تعدادی از آن‌ها که مرتباً تکرار می‌شوند و همین تکرار نشانه اهمیت و معنادار بودن آن‌هاست لازم به نظر می‌رسد. این نقشمایه‌ها را در سه گروه ذیلاً بررسی می‌کنیم:

الف) نقشمایه حیوانات

از بین گروه حیوانات مهم‌ترین نقشمایه‌ها از آن بز، شیر و گاو است. آن‌ها به تنهایی و هم در جفت‌های بز - شیر و شیر - گاو دیده می‌شوند. حتی در پیکره برخی حیوانات افسانه‌ای می‌توان ترکیبی از بز - شیر - گاو را هم ملاحظه کرد. این موضوع گذشته از اهمیت این سه

حیوان به لحاظ اسطوره‌ای، به پیوندهای نزدیک آن‌ها با یکدیگر از راه تناسب یا تقابل نیز اشاره می‌کند. بالدار شدن این سه حیوان نیز در گروهی از نقشمایه‌ها به عنوان خصیصه مشترک آن‌ها قابل توجه است.

دیرینگی اهمیت گاو در اندیشه ایرانیان امری آشکار است و در بخش‌ها و فصل‌های پیشین این‌جا و آن‌جا اشاراتی آورده شد. اما در باره بُز نیز اشاره به داستان مشی و مشیانه گویاست؛ بر اساس روایت بندهشن «ایشان را سی روز خورش گیاهان بود... پس از سی روز به بزی سپیدموی فراز آمدند و به دهان شیرپستان (او) را مکیدند».^۱ و دیگر در بندهشن گفته می‌شود که بز کوهی سپید درشت‌اندام که در برابر زرتشت سر فرود دارد بزبان را سرور است.^۲ تقدس این حیوان را از بهرام‌پشت نیز می‌توان دریافت. در این‌جا ایزد بهرام به ده شکل ظاهر می‌شود که یکی از آن‌ها بز است:

بهرام اهورا آفریده را می‌ستاییم... به سوی او [زرتشت] نهمین بار بهرام اهورا آفریده در کالبد گشن بز دشتی زیبایی با شاخ‌های سرتیز درآمد (بند ۲۵).^۳

ارتباط بز با بهرام احتمال پیوند آن را با مهر و خورشید تقویت می‌کند زیرا می‌دانیم که بهرام از یاران و همراهان مهر است^۴ (نک: مهریشت، بند ۷۰). در هند نیز قوم موندای بنگال برای خورشید بز سفید قربانی می‌کنند.^۵ به گفته هرودوت در مصر هم بز حیوانی مقدس شمرده می‌شده است.^۶

اما شیر نشانه چیست؟ معمولاً می‌توان شیر را «نماد سنتی قدرت»^۷ دانست. اما این موضوع برای دانستن معنای اسطوره‌ای نقشمایه‌های شیر کافی نیست. چنان‌که می‌دانیم شیر نماد سنتی پادشاه هم هست که خود صاحب قدرت به شمار است. حال اگر بدانیم که شاه با خورشید همانندی دارد، چنان‌که مصریان باستان اصولاً شاه و خورشید را همذات می‌پنداشتند،^۸ و این امر در تصور کهن ایرانیان از جمشید هم دیده می‌شود، مقارنه‌ای میان شیر با خورشید پدید می‌آید. چنین مقارنه‌ای به صراحت در آیین مهر به شکلی که در اروپای باستان رواج گرفت آمده است. زیرا یکی از مقام‌های هفتگانه در آیین مهر «مقام شیر»

۱. بندهشن، پیشین، ص ۸۱ ۲. همان، ص ۸۹ و قس: ص ۱۸۴ (شم ۲).

۳. پورداد، پشت‌ها، ۱۲۵/۲. ۴. همان، ۴۵۹/۱.

۵. میرچا الباده، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۳۸.

۶. تواریخ، پیشین، صص ۱۳۳-۱۳۴.

۷. هینلز، شناخت اساطیر، پیشین، ص ۱۶۳. ۸. الباده، رساله، پیشین، ص ۱۴۵.

است و از آن جا که شیر نماد آتش دانسته می شود فردی که به مقام شیری می رسد نمی باید در هنگام تشرف از آب که دشمن آتش است استفاده کند و به جای آن دست هایش را با عسل می شویند.^۱ این موضوع هم به آتش به عنوان وجه مشترک شیر و خورشید اشاره دارد و هم نزدیکی شیر را به لحاظ اسطوره ای با مهر و آیین های مربوط به آن نشان می دهد. در عین حال، استعاره شیر برای بیان مفاهیم مربوط به زروان هم مورد استفاده قرار گرفته است.^۲

آنچه به اختصار آوردیم بیوند نقشمایه های بز - شیر - گاو را بر محور آیین های خورشید - مرکز اندکی روشن می کند؛ ولی البته تنها معانی این نقشمایه ها و تنها امکان تفسیر آن ها نیست. به عنوان آخرین نکته می توان یادآوری کرد که هر سه این نقشمایه ها در ساختمان بروج فلکی نیز جای گرفته اند و سه برج جدی (بز)، ثور (گاو) و اسد (شیر) را به وجود آورده اند.^۳

از برجسته ترین صحنه ها و تابلوهای باستانی با این نقشمایه ها به دو مورد ذیلاً اشاره می کنیم:

۱. حمله شیر به گاو: این صحنه چندین بار در تخت جمشید به نمایش درآمده است.^۴ (تصویر ۳). اما آن را باید از عهد هخامنشی بسیار کهن تر شمرد زیرا مضمون این صحنه بر نقش ظرفی متعلق به ۲۹۰۰ تا ۲۸۰۰ ق.م نیز دیده می شود.^۵ (تصویر ۴). به نظر هینلز حمله شیر به گاو نمادی از ستیز فصل هاست.^۶ او توضیح بیش تری نمی دهد ولی شاید بهتر باشد این صحنه را با پرده های بسیاری که در آیین مهری وجود دارد مقایسه کنیم که در آن ها میترا گاو را می کشد. اتفاقاً در یکی از این پرده ها شیر هم در کنار دیگر همراهان میترا حضور دارد و ناظر صحنه کشتن گاو است.^۷ امری که نماد آفرینش است: مرگ گاو حیاتی نو می آفریند و از آن جا که میترا آفریننده ای است که طبیعت را مجدداً می زاید^۸ کار او می تواند به مفهوم تغییر فصل هم باشد. آفریده شدن حیات یا تجدید حیات با مرگ گاو موضوعی شناخته شده در اساطیر ایران است و پیش تر به آن اشاره کرده ایم (نک: بند ۱-۴).

۲. نبرد شاه پهلوان با شیر: موضوع نبرد با شیر و یا شکار شیر به ویژه هرگاه شاهان در

۱. نک: مارتن و رمازرن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد (ویراسته جدید)، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۲، ص ۷۵ و ص ۱۴۶، و ص ۱۷۷.
 ۲. همان، صص ۱۴۱-۱۴۸.
 ۳. نک: بندشن، پیشین، ص ۵۸.
 ۴. نک: گیرشمن، هنر ایران، صص ۱۶۰-۱۶۵.
 ۵. ایدت پرادا، هنر ایران باستان (تمدن های پیش از اسلام)، ترجمه یوسف مجیدزاده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷، صص ۳۲-۳۳.
 ۶. شناخت اساطیر، پیشین، ص ۱۶۰.
 ۷. نک: ورمازرن آیین میترا، پیشین، صص ۷۹-۸۰.
 ۸. همان، صص ۸۲-۸۴.

آن دخیل باشند قاعدتاً در اولین سطح به عنصر قدرت‌نمایی و چیرگی اشاره می‌کند و به نوعی جانشینی شاه را به جای شیر تداعی می‌نماید. چنین موضوعی لااقل از سدهٔ نهم ق.م سابقه دارد و بر روی پلاک عاج به دست آمده از زیویه که مربوط به دورهٔ آشوری است نقش پهلوانی که با شیری ایستاده نبرد می‌کند ترسیم شده است^۱ (تصویر ۵). آخرین نمونهٔ نبرد با شیر که اتفاقاً به روشنی با مسئلهٔ اثبات شایستگی برای کسب قدرت و تاج‌یابی مربوط است و نمونه‌ای تاریخی از این پندار کهن شماره شده می‌شود نبرد مشهور بهرام گور با شیران است برای ربودن تاجی که در میان آن‌ها قرار داده شده بود.^۲ مضمون نبرد شاه با شیر در تالار صد ستون تخت‌جمشید هم دیده می‌شود. اما با این تفاوت که در بیش‌تر صحنه‌ها شاه/پهلوان با شیری افسانه‌ای می‌جنگد که معمولاً پای عقاب و گاه سر و پای عقاب دارد و بالدار است، دم این شیرها نیز گاهی معمولی و گاه چون دم پرنده و یا شبیه دم کژدم است^۳ (تصویرهای ۶-۷). در واقع این شیر گاهی مجموعهٔ عقاب - بز - شیر است. این نقشمایهٔ مرکب با تغییرات مختلف (از این نظر که چه آرایشی دارد و چه قسمتی از پیکرهٔ حیوان افسانه‌ای از کدام حیوان است) در بسیاری از نقوش هخامنشی در تخت‌جمشید یا شوش و جز آن و یا در اشکال زیورآلات دیده می‌شود.^۴ در صحنه‌های مربوط به تالار صدستون شاه / پهلوان خنجر در سر و خنجر در شکم شیر فرو برده است که گویای غلبه بر حیوان است. چنین ترکیبی که سخت معنی‌دار است چگونه باید تفسیر شود؟ داستان آن چیست؟ ظاهراً این پنداشت که شاه / پهلوان با موجودی اهریمنی می‌جنگد - چنان‌که گیرشمن تصور می‌کند^۵ - نادرست است. ترکیب این نقشمایه عمدتاً حیوانات خورشیدی را نشان می‌دهد و بنابراین مبارزه با این حیوان افسانه‌ای باید یک نماد آیینی تلقی شود که مفهوم آن نو شدن جهان و تابان شدن خورشید شاهی است. چه‌بسا بتوان چنین صحنه‌ای را با نوروز مربوط دانست که جشن‌های برگزاری مراسم آن به‌ویژه در تخت‌جمشید برپا می‌شد و جایگاه بسیار مهمی در اندیشه و فرهنگ هخامنشی داشت، آن چنان‌که می‌توان گفت «همه‌چیز در تخت‌جمشید برای بزرگداشت این جشن ملی بنا شده است».^۶

۱. پرادا، هنر ایران، پیشین، ص ۱۷۹.

۲. عبدالملک بن محمد ثعالبی نیشابوری، تاریخ ثعالبی: غر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمهٔ محمد فضائلی، پارهٔ نخست: ایران باستان، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۸، صص ۳۵۵-۳۵۶.

۳. نک: گیرشمن، هنر ایران، پیشین، صص ۲۰۲-۲۰۳.

۴. مثلاً نک: همان، صص ۱۴۲، ۲۴۱، ۲۴۹.

۵. همان، ص ۲۰۳.

۶. همان، ص ۱۵۴.

ب) نقشمایهٔ پرندگان

مشخص‌ترین پرنده‌ای که در نقوش عهد هخامنشی می‌توان دید شاهین یا عقاب است. سپس باید به پرندگان آبی چون قو و مرغابی اشاره کرد که حیطة گسترده‌ای ندارند ولی ظرف‌هایی با استفاده از شکل آن‌ها در دست است. شاهین پیوند نزدیکی با شیر دارد و گذشته از نقش‌های ترکیبی تخت‌جمشید مشهور به شیر-شاهین (یا: شیر دال) که بدان اشاره کردیم از نقوش دیگری هم می‌توان بر این موضوع شاهد آورد چنان‌که بر جام طلای مشهوری که از حسنلو به دست آمد، هم عقاب و هم شیر نقش شده و هر یک نیز الهه‌ای را بر پشت خود حمل می‌کنند و در واقع وظیفهٔ واحدی را انجام می‌دهند^۱ (تصویر ۸). تحلیل داستان نقوش متنوع این جام را ایدت پرادا به‌خوبی و به‌تفصیل انجام داده است.^۲ آنچه مسلم است این جام داستانی مذهبی-اسطوره‌ای را بازگو می‌کند و به گفتهٔ گیرشمن اصولاً در مراسم مذهبی خاصی استفاده می‌شده است.^۳ قدمت جام حسنلو به سدهٔ ۱۲ پیش از میلاد می‌رسد که قدمت نقوش مربوط به عقاب را هم از آن می‌توان استنباط کرد. اما هرگاه این نقش را دنبال کنیم این زمان را به دو برابر می‌توانیم افزایش دهیم زیرا نقش عقاب را بر یک مهر استوانه‌ای صدفین مربوط به سدهٔ ۲۴ تا ۲۲ پ.م هم می‌توانیم بازیابیم که این بار در کنار «مار» نقش شده است.^۴

یکی از دلایل نزدیکی شاهین و شیر به یکدیگر می‌باید مربوط به پیوند آن‌ها با آتش و گرما باشد که این هر دو رمزی از آن شماره‌دهی شده‌اند. چنان‌که در فرهنگ دینی هندوها، آگنی مظهر آتش به عقاب همانند شده و گاهی نیز تجلی آذرخش به شمار آمده است.^۵ آتش و خورشید نیز رابطه‌ای کهن با یکدیگر دارند. از این رو، طبیعی است که نزد هندوها عقاب پیک خورشید هم به شمار می‌رفته است.^۶ میرچا الیاده هنگامی که به رمزگشایی مفاهیم مربوط به کلاغ می‌پردازد اشاره می‌کند که مقام کلاغ در اساطیر شمال آمریکا جانشین عقاب در اساطیر شمال آسیا شده است و هر دو رمز خورشیدند.^۷ در میترائیسم اروپایی هم کلاغ مقام پیک دارد: پیک میترا،^۸ و این نزدیکی و پیوند خورشید و کلاغ را مؤکد می‌سازد.

۱. پرادا، هنر ایران، پیشین، ص ۱۳۱؛ نیز نک: همان، ص ۱۳۷.

۳. گیرشمن، هنر ایران، پیشین، ص ۲۹.

۴. پرادا، هنر ایران، پیشین، ص ۳۸؛ نیز نک: همان، ص ۱۳۷. قدمت جام حسنلو را گیرشمن ۹۰۰ پ.م می‌داند (هنر ایران، صص ۲۸-۲۹) اما پرادا آن را به زمانی پیش‌تر متعلق می‌داند: قرن ۱۲ یا ۱۱ پ.م (نک: ص ۱۳۱).

۵. ن. بختور تاش، نشان رازآمیز، (تهران)، ۱۳۷۰، ص ۵۴.

۶. همان‌جا.

۷. الیاده، رساله، پیشین، ص ۱۳۸. ۸. ورمازرن، آیین میترا، پیشین، ص ۱۷۱.

در اساطیر ایرانی حضور عقاب را به‌ویژه در داستان پرواز کیکاووس به آسمان می‌توان بازیافت. این‌که کیکاووس برای رسیدن به آسمان از عقاب بهره می‌برد بسیار معنی‌دار است و می‌تواند به پیوند عقاب و خورشید اشاره داشته باشد. در اوستا نیز از عقاب نشان می‌بینیم و آن در بهرام‌یشت است. این‌جا عقاب یکی از صورت‌های دهگانه‌ای است که بهرام به خود می‌گیرد^۱ و پیش‌تر به پیوند بهرام با مهر اشاره کرده‌ایم. یک محقق فرانسوی به نام لاژار (F. Lajard) پیوند داشتن شاهین با آتش را امری مشترک میان عقاید ایرانیان، یونانیان و رومیان می‌شمارد. آن‌ها «سرشت او را آتشین می‌شمرده‌اند. از این روی بر آن بوده‌اند که شاهین آب را خوش نمی‌دارد و از آن می‌پرهیزد»^۲. کزازی نیز که شاهین را مرغ خورشید و پرنده مهر می‌داند احتمال می‌دهد که بتوان میان این پرنده و سیمرغ افسانه‌ای رابطه برقرار کرد. به هر روی «اگر سیمرغ همان شاهین»^۳ هم نباشد آنچه مسلم است در گروه پرنندگان خورشیدی شاهین یا عقاب را می‌توان در کنار سیمرغ قرار داد.

اهمیت عقاب در فرهنگ و هنر هخامنشی و قراین مختلف تاریخی این نظریه را قوت بخشیده است که پرچم و درفش هخامنشی آراسته به نقش این پرنده بوده است. پورداود که ظاهراً نخستین پژوهشگری است که این نظر را مطرح ساخته به مواضع متعددی از کوروش‌نامه گزنفون اشاره می‌کند که در آن‌ها گزنفون از تطبیق یا تفال به عقاب سخن گفته است. وانگهی گزنفون به تصریح می‌آورد که در لشکرکشی کوروش به سوی بابل «درفش پادشاهی ایران شاهینی بود از زر ساخته شده که بر نیزه برافراشته بودند». در چند جای دیگر هم از شاهین شهپرگشوده به‌عنوان درفش هخامنشیان یاد می‌کند.^۴ به نظر پورداود، پس از دست یافتن اسکندر بر ایران بود که عقاب نشانه اقتدار ایرانیان در اروپا رواج یافت چنان‌که اسکندر خود، آن را نقش سکه پادشاهی قرار داد و بعدها از طریق جانشینان او به مصر راه پیدا کرد و سیصد سال پس از آن در رم رواج یافت و علامت اقتدار آن امپراتوری گردید.^۵ مرده‌ریگ این نشان باستانی را امروز هم در نقش‌ها و نشان‌های دولتی در اروپا و آمریکا می‌توان بازیافت.^۶ سرانجام، پورداود ابیاتی از شاهنامه را که به درفش ایرانیان اشاره دارد و در آن گفته می‌شود

۱. نک: پورداود، بشت‌ها، ۱۲۳/۲-۱۲۴ (کرده‌ها، فقرات ۱۹-۲۱).

۲. نک: کزازی، از گونه‌ای دیگر، پیشین، ص ۷۳.

۳. همان، ص ۸۴. این احتمال همسوست با آگاهی‌های ریشه‌شناختی و اسطوره‌ای چنان‌که در این اثر آمده است: پورداود، فرهنگ ایران باستان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، صص ۳۰۲-۳۱۴.

۴. نک: پورداود، فرهنگ ایران باستان، پیشین، صص ۲۹۹-۳۰۰. ۵. همان، ص ۳۰۱.

۶. همان‌جا.

پیکره‌های به عنوان درفش استفاده می‌شده مربوط به عقاب می‌داند زیرا به عقیده او «شک نیست که این پرنده توانا و فرخنده همان عقاب است».^۱

از زیباترین نقوش عقاب در هنر هخامنشی باید به بشقابی طلائی اشاره کرد که در وسط آن نقش برجسته بسیار روشن و دقیقی از عقاب در حال پرواز دیده می‌شود و جزو یک مجموعه خصوصی در نیویورک نگهداری می‌گردد.^۲ (تصویر ۹). از شاهین با شهپر گشوده نیز مدال زرینی در دست است که در موزه لندن نگهداری می‌شود.^۳ (تصویر ۱۰).

مفاهیم مربوط به مرغابی و قو را هم باید ذیل اعتقادات دینی بازشناسی کرد. به طور کلی، معنای مذهبی این اشکال باید در پیوند با آیین‌های آب و ایزدبانوی آب‌ها آناهیتا تفسیر شود. از مرغابی یک شکل حجمی (ریتون) و کوزه‌مانند که مربوط به سده هفتم پ.م است قابل توجه است.^۴ (تصویر ۱۱). از ریتون‌ها یا کوزه‌ها و جام‌هایی که تماماً یا در بخشی به شکل پیکره حیوانات ساخته می‌شوند انواع مختلفی در دست است که معمولاً در آن‌ها حیواناتی چون شیر، بز، قوچ، غزال، اسب و گوزن دیده می‌شود.^۵ یک جام پایه‌دار از سنگ یشم با کتیبه‌ای به نام خشایارشا نیز در زمینه استفاده از شکل قو قابل توجه است. روی لبه این جام سر دوازده قو مجسم گردیده که داخل جام را نگاه می‌کنند (تصویر ۱۲). وضوح مفهوم آیینی تعداد قوها و نگریستن آن‌ها به داخل جام جای بحث نمی‌گذارد که این جام در تشریفات مذهبی به کار برده می‌شده است.^۶ ارتباط قو با مهر را نیز می‌توان از طریق پیوند قو و نیلوفر از سویی و نیلوفر و مهر از سویی دیگر دریافت. در واقع، از آن‌جا که نیلوفر با شخصیت مهر ارتباط نزدیکی دارد (نک: ج. گیاهان و درختان) نقش یک جام یا کاسه سیمین از سده ششم پ.م که در قفقاز پیدا شده و ترکیبی خاص از قو و نیلوفر ارائه می‌کند^۷ (تصویر ۱۳) معنادار است.

ج) نقشمایه گیاهان و درختان

گل‌ها، گیاهان و درختان مختلفی در هنر و معماری هخامنشی به صورت عینی و واقعگرایا

۱. همان، صص ۳۱۳-۳۱۴. ۲. نک: گیرشمن، هنر ایران، پیشین، ص ۳۷۰.

۳. همان، ص ۳۸۱؛ پورداود، فرهنگ ایران، پیشین، ص ۲۹۶.

۴. نک: گیرشمن، هنر ایران، پیشین، ص ۳۲۲.

۵. نک: همان، صص ۳۸، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۲۳، ۳۵۸ و جز آن‌ها. ۶. نک: همان، ص ۲۶۰.

۷. تامارا تالبوت رایس، هنرهای باستانی آسیای مرکزی تا دوره اسلامی، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، انتشارات تهران / نشر بُردار، ۱۳۷۲، ص ۲۴؛ گیرشمن، هنر ایران، پیشین، ص ۲۵۸ و ص ۳۸۱. گیرشمن تصور می‌کند که نقش گیاهی میان قوها برگ خرماسست ولی نظر تالبوت رایس پذیرفتنی‌تر می‌نماید. در عین حال از نظر اساطیری، وجود ارتباط میان قو و نخل منتفی نیست.

تزیینی و نمادین و خلاصه شده و تجریدی به کار رفته است. انواع این رستنی ها را می توان در صحنه های تاریخی یا اساطیری نقش شده بر روی سفال و ظروف یا بر دیواره کاخ ها و ساختمان ها و یا در قالب پیکره ها بازیافت. حاشیه های تزیینی اشیاء و نگاره های بازمانده هر جا که مرکب از گل و بته باشد نیز نمونه های کاربرد نقش ها و نمادهای گیاهی را نشان می دهد. مطالعه این نقش ها تکرار گروه خاصی از آن ها را آشکار می کند که بی گمان مبتنی بر شبکه ای از مفاهیم مرتبط با یکدیگر است. تکرار این نقش ها نافی اتفاقی بودن و تزیینی بودن صرف آن ها است. هنرمند هخامنشی در این تکرارها چه می دیده و از آن انتقال چه معنا و مفهومی را مراد می کرده است؟

از پرتکرارترین نقوش گیاهی می توان به نقش های سرو، نخل و نیلوفر اشاره کرد. از شاخص ترین کاربردهای سرو باید به نقوش دیواره شرقی پلکان کاخ آپادانا در تخت جمشید اشاره کرد. در این جا ردیفی از سروها دیده می شوند که در طول شیب پلکان از پایین به بالا امتداد یافته اند. همچنین، گروه های مختلف اقوام بر این دیواره هرکدام با نشان دادن یک سرو از گروه دیگر جدا و متمایز شده اند (تصویر ۱۴).^۱ سرو نشانه چیست؟ سبز بودن دائمی سرو یکی از دلایل انتخاب آن نزد انسان کهن به عنوان درختی مقدس بوده است. قدیم ترین روایات از مقام قدسی سرو را می توان در داستان «سرو کاشمر» یافت:

گویند زرتشت دو درخت سرو به طالع سعد در دو محل به دست خود کاشت یکی در قریه کاشمر و دیگری در قریه فریومد از قرای طوس خراسان. به مرور این دو درخت بلند و ستبر و پرشاخ شد چندان که دیدن آن ها مایه تعجب بینندگان می شد. پس از اسلام وصف این سروها در مجلس متوکل عباسی مذکور شد و او که مشغول به عمارت جعفریه سامراء بود به خاطرش افتاد که آن سرو را قطع کرده به بغداد بیاورند... گفته اند که در سایه آن درخت زیاده از ده هزار گاو و گوسفند قرار می گرفتند و چون آن درخت بیفتاد در آن حدود زمین بلرزد و به کاریزها و بناها خلل راه یافت و اصناف مرغان بیرون از حد و حصر از شاخسار آن درخت پریدن کردند چنان که آسمان پوشیده گشت و مرغان به انواع اصوات خویش نوحه و زاری می کردند.^۲

همچنین، براساس روایت کتاب وجرکرد دینی، زرتشت به هنگامی که به نزدگشتاسپ شد با

۱. نک: گیرشمن، هنر ایران، پیشین، صص ۱۶۰-۱۶۵.

۲. ابوالحسن علی بیهقی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار و مقدمه محمد قزوینی، تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۰۸، صص ۲۸۱-۲۸۳؛ نیز: جهانگیر اوشیدری، دانشنامه مزدیسنا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۱، ص ۳۸۶.

خود سه چیز همراه داشت: کراسه اوستا، آتش بُرزین مهر و درخت سرو. ^۱ گویا این سرو با سرو کاشمر بی ارتباط نیست زیرا در روایت گفته می شود که «آن درخت سرو را بر زمین کاشت. چون بالا آمد، هر برگ که از شاخ می روید بر آن برگ به فرمان اورمزد مینوانه به سخن پاک نوشته شده بود که ای گشتاسپ دین را بپذیر». ^۲ به هر تقدیر، کاشتن درخت سرو را باید همچون عملی مقدس تلقی کرد و رمزی از پیوستگی دین با آبادانی. از این طریق، سرو با خورشید هم ارتباط یافته است که اعتدال بهاری آن آغاز شکوفایی طبیعت است و طبعاً در تخت جمشید که جشنگاه نوروز بوده جایی درخور پیدا کرده است. در آیین میترائیسم اروپا هم نقش محوری سرو چشمگیر است و چنان که ورمازرن اشاره می کند «وقف خورشید» است. ^۳

با همه اهمیت سرو، به نظر می رسد در عهد هخامنشی نخل بیش تر از آن مورد توجه بوده است و نشانه های بیش تری از آن در نقوش باقیمانده دیده می شود. برخی از این نقوش به طور قاطعی بر اهمیت نخل تأکید می کنند. برای نمونه، مَهری استوانه ای از دوره داریوش در دست است که شاه را در صحنه شکار شیر نشان می دهد و در دو طرف این صحنه دو درخت نخل وجود دارد. ^۴ (تصویر ۱۵). شاید اهمیت یافتن نخل در فرهنگ هخامنشی را بتوان ناشی از همجواری آن با فرهنگ های بین النهرین و نفوذ فرهنگ های قدیمی تر در آن دانست. در حقیقت، پیشینه کاربرد درخت نخل در نقوش این حوزه فرهنگی و فرهنگ های کهن تر از هخامنشی بسیار طولانی است و مثلاً در هنر ایلامی لااقل از سده های بیست تا هفده پ. م سابقه دارد. ^۵ در عین حال، در متون ایرانی نیز می توان به شواهدی دال بر مقدس شماره شدن آن دست یافت. حتی در بندهشن مقام نخل پس از ارجمندترین درخت مذهبی یعنی «گوکرن» قرار می گیرد: «از گیاهان، خرما بئن... (به اندازه) همه گیاهان میان آسمان و زمین ارزد، بجز درخت گوکرن که بدو مرده خیزانند.» ^۶ مهرداد بهار در یادداشت خود به رابطه این ارجگذاری و نقش مهر داریوش اشاره می کند و درخت خرما را چون «مظهر شهریاری در پشت سر شاه» ارزیابی می کند. ^۷ با این همه، هرگاه رابطه نخل و آیین های خورشیدی را پی جویی کنیم خواهیم دید که نخل پیوند عمیقی با آیین های مربوط به ماه

۱. آموزگار / تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، پیشین، ص ۱۶۶.

۲. همان، صص ۱۶۶-۱۶۷.

۳. ورمازرن، آیین میتر، پیشین، ص ۹۰.

۴. نک: ورمازرن، هنر ایران، پیشین، ص ۲۶۸.

۵. نک: ورمازرن، هنر ایران، پیشین، ص ۲۶۸.

۶. بندهشن، پیشین، ص ۹۰.

۷. همان، ص ۱۸۴.

دارد و یکی از نمادهای ماه به شمار می‌رود.^۱ ماه خود عامل باروری و افزودن گیاه و رستنی است.^۲ می‌دانیم که ماه در عهد هخامنشی همراه با خورشید ستایش می‌شده است. چنان‌که هرودوت می‌گوید: «پارسیان برای خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و باد قربانی‌ها می‌کنند و این عناصر معبودهای خاص ایشان می‌باشند که حکم پرستش آن‌ها از روزگاران پیش بر ایشان نازل شده است.»^۳ در دوران‌های بعد نیز ماه و هلال آن یکی از نشانه‌های متداول نقوش و از جمله سکه‌هاست.^۴ در اوستا نیز یشت مخصوصی برای ماه وجود دارد که «ماه‌یشت» خوانده می‌شود. پیوند ماه با تقویم، جزر و مد دریاها، باروری و افزایش گیاهان و جز آن‌ها و مقام آن به عنوان دومین شیء نورانی آسمان پس از خورشید نمادهای آن را در کنار نمادهای خورشید نشانده است چندان که به گفته مهرانگیز صمدی «در تمام قسمت‌های قصر هخامنشیان در تخت جمشید نمادهای ماه و خورشید گاه به همراه هم و گاه جدا از یکدیگر به چشم می‌خورند».^۵ ارتباط اسطوره‌ای نخل با آب و باران و آناهیتا نیز می‌تواند توجیه‌کننده اهمیت آن در فرهنگ و هنر هخامنشی باشد. سابقه چنین ارتباطی البته به سده‌های پیش از هخامنشی می‌رسد و به هر حال امری شناخته‌شده در عهد هخامنشی بوده است. نقوشی مربوط به هزاره اول پیش از میلاد در دست است که از معبد سرخ دم کوه‌دشت لرستان کشف شده و کاهنان معبد ننه‌ی یا آناهیتا را هنگام انجام یک رقص مذهبی برای نزول باران نشان می‌دهد. این کاهنان هر یک شاخه یا برگ‌ی از نخل در دست دارند.^۶

ترکیبی از نخل یا برگ خرما و نیلوفر آبی نیز در حاشیه‌نگاری برخی از ظروف یا نقوش هخامنشی دیده می‌شود که باید در چارچوب پیوندهای ماه و خورشید تفسیر شود. چنین ترکیبی مثلاً بر شانه یک جام - کوزه نقره‌ای زراندود دیده می‌شود که دو دسته آن به شکل بزکوهی ساخته شده است (تصویر ۱۶).^۷ نخل و بز نیز خود با یکدیگر پیوندهایی دارند چنان‌که در منظومه درخت آسوریک مناظره‌ای میان درخت نخل و بز صورت می‌گیرد (نک:

۱. مهرانگیز صمدی، ماه در ایران، از قدیم‌ترین ایام تا ظهور اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، صص ۲۲، ۳۱، ۴۸ و جز آن‌ها. ۲. همان، ص ۴۸، ص ۱۰۹ و جز آن؛ پورداد، یشت‌ها، ۳۱۸/۱.

۳. تواریخ، پیشین، ص ۷۴.

۴. پورداد، یشت‌ها، همان‌جا؛ صمدی، ماه در ایران، پیشین، ص ۴۰ و ص ۴۶.

۵. صمدی، ماه در ایران، پیشین، ص ۳۴.

۶. نک: گویری، آناهیتا، پیشین، تصویرهای ۷-۵ (صص ۲۵-۲۷).

۷. نک: گیرشمن، هنر ایران، پیشین، صص ۲۵۳-۲۵۴؛ پرادا، هنر ایران، پیشین، صص ۲۳۹-۲۴۱.

مقاله محمود روح‌الامینی در پیوست‌های پایان کتاب). در این جا برخی از جنبه‌های ارتباط نیلوفر با خورشید را متذکر می‌شویم: مشخص‌ترین نقشی که پیوند نیلوفر و آیین‌های خورشیدی را آشکارا نشان می‌دهد مربوط به دوره ساسانی است و آن سنگ‌نگاره‌ای از ایزد مهر است در طاق بستان که در آن مهر بر روی گل نیلوفر ایستاده است (تصویر ۱۷).^۱ در آیین‌های مربوط به جشن مهرگان هم مرسوم بوده است که موبد موبدان در خوانچه‌ای که روز جشن نزد شاه می‌آورد گل نیلوفر می‌نهاد. ^۲ گویا پیوند یافتن نیلوفر با خورشید با وضعیت طبیعی آن بی‌ارتباط نبوده است زیرا گل نیلوفر با آفتاب از آب سر بیرون می‌کند و می‌شکفتد و با غروب آفتاب فرو بسته می‌شود.^۳ نقش نیلوفر آبی همچون دیگر نمادهای گیاهی عهد هخامنشی در هنر پیش از این عهد نیز سابقه دارد و از جمله در آثار هنر ایلامی دیده می‌شود.^۴ به عقیده فتح‌الله مجتبایی گل نیلوفر در ادبیات دینی هند باستان نیز با خورشید و آتش بستگی دارد و این که در برخی نقوش عهد هخامنشی می‌بینیم که شاه بر تختی نشسته در حالی که در یک دست عصای شاهی و در دست دیگر گل نیلوفر گرفته است می‌تواند به دو جنبه اقتدار مطلق شاه (عصا) و دین یاری و عدالت او (نیلوفر) اشاره داشته باشد.^۵ جلال خالقی مطلقاً اصولاً نیلوفر را «نشان خانوادگی هخامنشیان» می‌داند و در اشاره به برخی نقوش تخت جمشید که در آن گروهی از نژادگان پارسی و مادی در حال رفتن به بار شاهی گل نیلوفر به دست گرفته‌اند آن را دلیل خویشاوند بودن این گروه با پادشاه می‌داند.^۶

۵) حکایات و امثال

۳-۲۳. قطره‌ای از دریا: گذشته از ادبیات خاموش و غیر زبانی سنگ‌نگاره‌ها، این جا و آن جا می‌توان از ادبیات حکایاتی هخامنشی هم پراکنده نشان‌هایی جست. از لحاظ نظری، وجود ادبیات حکایت را باید از کهن‌ترین زمان‌های تاریخی مسلم دانست یعنی آن نوع یا گونه ادبی که از قالب رؤیا، اسطوره، متن‌های دینی، نقشمایه‌ها و سنگ‌نگاره‌ها و کتیبه‌ها بیرون است و

۱. نک: گیرشمن، هنر ایران، دوره پارتی و ساسانی، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰، صص ۱۹۰-۱۹۱.
۲. مقدم، جستار، پیشین، ص ۴۰. ۳. همان جا.
۴. نک: پرادا، هنر ایران، پیشین، ص ۸۹.
۵. فتح‌الله مجتبایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، (تهران)، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲، ص ۷۲.
۶. جلال خالقی مطلق، «بار و آیین آن در ایران»، گل رنج‌های کهن، به کوشش علی دهباشی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۸۴.

با کارکردی جداگانه برشی از وقایع زندگی برای برجسته ساختن نکته‌ای، سخنی، تدبیری یا اقدامی است. با این همه، از نظر عملی دشواری‌های چندی برای بررسی حکایت در عهد باستانی ایران خاصه هخامنشی وجود دارد. نخستین دشواری عدم استقلال این گونه ادبی است و بنابراین برخلاف دوره‌های بعد که مثلاً از مجموعه‌های حکایات همچون بختیارنامه و کیله و دمنه خبر و اثر داریم در این دوره برای جستجو از حکایت باید پهنه وسیع ادبیات تاریخی را مطالعه کرد یا در میان آثار مذهبی به روایت‌های تاریخی که واقعگرایی در آن‌ها اصل است توجه نمود. دشواری دیگر آن است که چنین منابعی عمدتاً به زبان‌های غیرایرانی نوشته شده است و در بحث ما به‌ویژه به یونانی. سومین نکته تعیین اصالت حکایت‌هایی است که می‌توان از این طریق به دست آورد. یعنی اطمینان نسبی از این که یک حکایت معین واقعاً در محیط عصر به وجود آمده و از خصلت‌های ایرانی و هخامنشی در آن نشان و قراینی هست. زیرا حکایت‌های متعددی را می‌توان نشان داد که مضامین آن‌ها با تفاوت‌هایی نزد مردمان گوناگون در این عصر یا اعصار بعدی شناخته بوده و به دشواری ممکن است آن را از فرهنگ یا سرزمین معینی دانست؛ این‌گونه حکایت‌ها بیش‌تر ناشی از تجربه مشترک انسانی است که گرچه موارد همانندی آن گاه حیرت‌انگیز است ولی واقعاً از یک منطقه به منطقه دیگر نرفته و محصول اخذ و اقتباس نیست.

از میان متون یونانی نزدیک به این عصر، تواریخ هرودوت منبع خوبی برای بازیافتن شماری از حکایات هخامنشی است. شخصیت محوری در این حکایت‌ها شاهان هخامنشی‌اند؛ آن‌ها یا راوی حکایت‌اند یا قهرمان آن. یعنی ساختی که در دوره‌های بعدی ادبیات ایران هم دیده می‌شود. چه بسیاری از حکایت‌های ایرانی یا به روایت (بیش‌تر) وزیران و (کم‌تر) شاهان نقل می‌شود یا در آن‌ها اصلاً حکایت خود شاه بازگفته می‌شود: از حکایت‌های هفت وزیر و ده وزیر تا حکایت‌های بهرام گور و خسرو انوشروان و محمود غزنوی و شاه‌عباس. از نمونه حکایت‌هایی که راوی آن پادشاه است حکایت ماهیگیر نی‌زن است که هرودوت از کوروش نقل می‌کند و بیش‌تر به نظر می‌آید از داستان‌های امثال بوده است:

پس از تسخیر لیدیا به دست ایرانیان، ایونی‌ها و اتولی‌ها زود سفیرانی نزد کوروش فرستاده پیشنهاد کردند حاضرند با همان شرایطی که از کرزوس اطاعت می‌کردند با او نیز عهد و قراری بگذارند. کوروش به این درخواست ضمن حکایتی پاسخ داده گفت: «یک روز نی‌زنی در کنار دریا چند ماهی دید و شروع به نی زدن کرد به این امید که ماهیان با نوای نی او پیش

آیند. وقتی که از این راه نتیجه‌ای به دست نیامد توری برگرفت و مقدار زیادی ماهی صید کرد. در این حال وقتی جست و خیز ماهی‌ها را دید خطاب به آن‌ها گفت: حالا دیگر رقصیدن چه سودی دارد می‌بایستی وقتی که نی می‌زدم برقصید.»

مقصود کوروش از اظهار آن مثال این بوده که هنگامی که به ایونی‌ها مراجعه و ضد کروزس پیشنهاد اتحاد کرده بود به حرف او اعتنا نکردند و اکنون که دنیا به کام اوست ابراز دوستی و اطاعت می‌کنند.^۱

و از حکایت‌هایی که قهرمانان آن پادشاه است باید به این حکایت آشنا اشاره کرد که باز هم هرودوت برای ما ثبت کرده است:

بازداشت ایتنافرنس (ویندفرنه)

هنوز دیرزمانی از اقدامات هفت یار پارسی که ضد مغ قیام کرده بودند نگذشته بود که یکی از ایشان ایتنافرنس به مناسبت تخلفی در ادای احترام نسبت به مقام شاهی اعدام شد. او با داریوش کاری داشت و می‌خواست وارد کاخ شود. چنان‌که می‌دانیم از پیش توافق شده بود که هر یک از هفت نفر می‌توانست بی‌اجازه وارد قصر شود مگر موقعی که پادشاه در حرمرسا باشد. ولی با وجود این، ایتنافرنس از گفتن نام خود برای استحضار شاه که در اندرون بود امتناع کرد و به حالت پرخاش اظهار داشت که حق ورود دارد. اما بارسالار و نگهبان کاخ جلو او را گرفته اطلاع دادند که واقعاً پادشاه در حرمرساست. او که پنداشته بود آن حرف بهانه است و برای ممانعت از ورود اوست خنجر برکشید و گوش و بینی آن دو نفر را برید و با افسار اسب خود آن‌ها را بسته روانه ساخت. این بی‌چارگان در همین وضع و حال نزار به اندرون رفته شرح ماجرا را معروض داشتند. این پیشامد ذهن پادشاه را از این لحاظ زود برانگیخت که شاید فتنه تازه‌ای در کار باشد پس با این اندیشه در سر که شاید شش یار نقشه توطئه جدیدی کشیده‌اند، آن‌ها را با هم احضار کرد تا رأی ایشان را در باره رفتار ایتنافرنس جویا شود و هیچ‌کدام از آنان هم رفتار او را تأیید نکردند و همین که پادشاه اطمینان یافت ایتنافرنس خودسرانه و تنها به آن عمل مبادرت ورزیده، فرمود او و فرزندان او و همه افراد خانواده‌اش را توقیف کردند چه ظنن شده بود شاید او با تمام منسوبانش سر آشوب داشته است.

تمام زندانی‌ها را مثل جنایتکاران در غل و زنجیر کردند. پس از این گرفتاری زن ایتنافرنس به درگاه شاهی آمد و گریه و زاری آغاز کرد و آن‌قدر گریست که داریوش را دل به حال او بسوخت و کس فرستاد تا معلوم شود غرض بانو چیست. مأمور گفت پادشاه می‌فرماید از جان یک نفر از منسوبانت خواهند گذشت و از میان زندانیان هرکدام را که

۱. تواریخ، پیشین، ص ۷۷.

می‌خواهی برگزین. زن راجع به آن خبر بسیار بیندیشید و پاسخ داد ترجیح می‌دهد جان برادرش نجات یابد. این جواب داریوش شاه را به حیرت انداخت و باز سؤال کردند چرا بانو نجات شوهر یا فرزندان خود را خواستار نشده است و برادر خود را که نه مثل فرزندان به او نزدیک است و نه مانند شوهر عزیز و گرامی است ترجیح داده است. بانو عرض کرد اعلیحضرتا به خواست خدا می‌توانم باز شوهر و در صورت از دست رفتن فرزندان بچه‌های دیگر پیدا کنم اما چون والدینم هر دو مرده‌اند ممکن نیست دیگر صاحب برادر شوم. داریوش را عقل و هوش این بانو خوش آمد، و محض ابراز خشنودی خویش نه فقط جان برادرش را که او استدعا کرده بود بخشید بلکه فرزند ارشدش را نیز از خطر رهایی. این بود پایان کار زودرس سرگذشت یکی از هفت نفر.^۱

حکایت‌های دیگری هم که از عهد هخامنشی این‌جا و آن‌جا نقل می‌شود این‌گمان را تقویت می‌کند که ظاهراً باید داریوش را قهرمان حکایات هخامنشی دانست. یعنی همچون بهرام گور یا خسرو انوشروان که محور بسیاری از حکایت‌های ایرانی از عهد ساسانی به بعد شده‌اند داریوش نیز شخصیت اصلی حکایاتی است که از عصر هخامنشی به جا مانده است و از آن‌جا که صحنه این حکایات داریوش را - چنان‌که در مورد کوروش در حکایت ماهیگیر دیدیم - در میدان نبرد یا آمادگی برای کارزار و سگالش در باره نبرد و یا در صحنه منازعات سیاسی - مانند حکایت پیشین - نشان می‌دهد، خصلت حکایات موجود خصلتی نظامی است و نتیجه آن هوشیاری در برابر دشمن یا شیوه برخورد با او را تأکید می‌کند. یکی از مضامینی که در گروهی از این حکایت تکرار می‌شود فریب دادن دشمن یا فریب خوردن از او از راه به کار گرفتن پناهندگانی است که از سوی دشمن به اردوی مقابل وارد می‌شوند. بن‌مایه اصلی این است که یکی از نیروهای خودی با بریدن گوش و بینی خود و زخمی کردن خویش به طرف اردوی دشمن می‌رود و وانمود می‌کند که از رانده شدگان سپاه خود است و حالا آمده است تا با راهنمایی دشمن در غلبه بر سپاه خودی انتقام بگیرد، ولی آنچه واقعاً در سر دارد و انجام می‌دهد منجر به نابودی یا شکست دشمنان می‌شود. از این حيله داریوش در فتح بابل استفاده کرد: امیر ایرانی به نام زوپیرس دماغ و گوش‌های خود را به دست خویش برید و موهای سرش را تراشید و خودش را زخمی ساخت و با ظاهر بشولیده به بابلیان پناهنده شد. بابلیان در طی یک دوره زمانی به او اعتماد کردند و سرانجام حراست باره شهر را به او سپاردند. و این به او فرصت داد تا در حمله داریوش به بابل دروازه‌های

شهر را به روی ایرانیان بگشاید.^۱ پولیانوس از دیگر نویسندگان یونانی نویسنده معتقد است که زوپیرس این حیل را از سکاها آموخته بود که نخست با چنین تدبیری یکی از افراد خود را به سپاه داریوش که به سرزمین سکاها حمله کرده بود وارد ساختند و پیروی از راهنمایی این فرد برای پیدا کردن سکاها نزدیک بود سپاه داریوش را در بیابان‌های بی‌آب و علف در معرض تلف قرار دهد.^۲ اما همان‌طور که محمود امید سالار در مقاله‌ی تحلیلی خود در این باره نشان داده است بن‌مایه‌ی اصلی را در حکایت‌های هندی نیز می‌توان یافت. خلاصه‌ی حکایت مورد اشاره چنین است:

زاغی خود را مجروح می‌کند و به دشمنان (یعنی جغدها) چنین وانمود می‌نماید که زاغان دیگر او را مجروح و تبعید کرده‌اند. بدین حیل اعتماد دشمن را جلب کرده محل پناهگاه آن‌ها را یاد می‌گیرد. سپس دیگر زاغان را بدان محل رهنمونی می‌کند و زاغان دشمن را قتل عام می‌کنند یا می‌سوزانند.^۳

و این همان حکایتی است که فصلی از کلیله و دمنه به روایت آن اختصاص داده شده است: داستان کلاغان و بومان.^۴ این تشابه را البته می‌توان به حساب پیوندهای بسیار دو فرهنگ ایران و هند گذاشت. اما این‌که آیا منشأ این نوع حکایت‌ها واحد است (و مثلاً از هند می‌آید) یا از شمار تجربه‌های مشترکی است که به بیان‌های متفاوت ثبت شده دانسته نیست. روایت مشابهی نیز در ادبیات یونانی در ادیسه‌ی هومر دیده می‌شود که در آن اولیس، پهلوان یونانی، به هنگام محاصره‌ی تروا خود را زخمی می‌کند و برای فریب اهل تروا در لباس یک برده شلاق‌خورده به آنان پناه می‌برد. تعبیر امید سالار از این تشابه مضمونی آن است که «روایتی از جنگ زاغان و جغدها وارد ادیسه‌ی هومر هم شده است».^۵ ولی به آسانی نمی‌توان ارتباط این دو روایت را محقق شمرد خاصه اگر فاصله‌ی زمانی هومر در قرن هشتم پ.م را با زمان به کتابت درآمدن داستان‌های پنجه‌تتره (پایه‌ی اصلی کلیله و دمنه) در نزدیک به هزار سال بعد در نظر آوریم. و این‌که این حکایات «پیش از نوشته شدن به صورت شفاهی در میان مردم هند

۱. تواریخ هردوت، کتاب سوم، بندهای ۱۵۳ تا ۱۶۰؛ به نقل از: محمود امیدسالار، «دو حکایت هندی در متون یونانی و لاتینی و فارسی و عربی»، هفتاد مقاله، ارمنان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی، گردآورده یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۶۹، ۳۳۸/۱-۳۳۹.

۲. همان، ۳۴۰/۱-۳۴۱.

۳. همان، ۳۳۸/۱.

۴. همان‌جا؛ نیز نک: محمدبن عبدالله البخاری، داستان‌های بیدپای، به تصحیح پرویز نائل خانلری و محمد روشن، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹، صص ۱۷۵ به بعد.

۵. «دو حکایت هندی»، پیشین، ۳۳۹/۱.

موجود بوده است.^۱ خودبخود به قوت بخشیدن احتمال انتقال آن‌ها به یونان کمک چندانی نمی‌کند.

به هر حال، اگر این مضامین بنا به فرض از هند می‌توانسته به ایران بیاید یا از هند و ایران به یونان سفر کند می‌توان پرسید که تا چه حد این ساخت‌های حکایی در ادبیات دوره‌های بعدی ایران باقی مانده است. جواب به این پرسش به دشواری مطالعه همه آثار داستانی و طبقه‌بندی همه حکایات ایرانی دست‌کم در طول ۱۵۰۰ سال از پایان عهد هخامنشی تا سده پنجم هجری است. ولی تا کشیدن آب این دریا به قطره‌ای بسنده می‌کنیم و این حکایتی است که در مرزبان‌نامه آمده و ساختار اصلی آن دقیقاً مشابه حکایتی است که از داریوش نقل کردیم با این تفاوت که در این جا نه با دارا که با ضحاک روبرو می‌شویم و ضحاک نه تنها برادر و پسر که شوهر زن را نیز می‌بخشد. چگونگی مراحل انتقال و تطوّر آن حکایت در طی قرون به این حکایت در «زبان طبرستان و پارسی قدیم باستان»^۲ آن پرسشی است که همچنان برای پاسخ‌گوشده است:

داستان هنبوری با ضحاک

ملک‌زاده گفت: شنیدم که در عهد ضحاک که دو مار از هر دو کتف او برآمده بود، هر روز تازه‌جوانی بگرفتندی و مغز سر او طعمه آن ماران ساختندی. زنی بود هنبوری نام. روزی قرعه قضای بد بر پسر و برادر و شوهر او افتاد. هر سه را بگرفتند و بازداشتند، تا آن بیداد معهود بر ایشان برانند. زن به درگاه ضحاک رفت، خاکی تظلم بر سر کنان، نوحه دردآمیز درگرفته که رسم هر روز از در خانه‌ای، مردی بود؛ امروز بر خانه من سه مرد متوجه چگونه آمد؟ آواز فریاد او در دیوان ضحاک افتاد. بشنید و از آن حال پرسید. واقعه چنان‌که بود، اینها کردند. فرمود که هنبوری را مخیر کنند تا یکی را از این سه گانه که او خواهد، معاف کنند و بدو دهند. هنبوری را به در سرای زندان بردند. اول چشمش بر شوهر افتاد. مهر مؤالفت و موافقت در نهاد او بجنید و شفقت ازدواج در صمیم دل او اختلاج کرد. خواست که او را اختیار کند، باز نظرش بر پسر افتاد. نزدیک بود که دست در جگر خویش برد و به جای پسر جگر گوشه خویش را در مخلب عقاب آفت اندازد و او را به سلامت بیرون برد. همی ناگاه

۱. همان، ۳۴۲/۱.

۲. سعدالدین وراوینی، مرزبان‌نامه، به کوشش محمد روشن، تهران، نشرنو، ۱۳۶۷، ۱۰/۱. وراوینی تصریح می‌کند که در زمانی که او قصد کرد تحریری از مرزبان‌نامه به دست دهد (اوایل سده هفتم هجری) «این خریدۀ عدرا چهارصد و اندسال از پس پرده خمبول افتاده بود» (همان، ۶۲/۱). به این ترتیب زمان تألیف متن به قرن سوم هجری می‌رسد که دوران شکوفایی حکایات باستانی است. در واقع، مرزبان پور شروین مؤلف متن طبری نسب خود را به انوشیروان ساسانی می‌رساند و از شاهزادگان آل باوند در طبرستان است (نک: همان، ۱/ بیست و دو).

برادر را دید در همان قید اسارگرفتار، سر در پیش افکنده و خونابه حسرت بر رخساره ریزان. با خود اندیشه کرد: هر چند در ورطه این حیرت فرومانده‌ام، نمی‌دانم که نور دیده و آرامش جان و آرایش زندگانی کدام اختیار کنم، و دل بی‌قرار را بر چه قرار دهم؟ اما چه کنم که قطع پیوند برادری، دل به هیچ تأویل رخصت نمی‌دهد

مصراع

بر بی‌بدل چگونه گزیند کسی بدل؟

زنی جوانم، شوهری دیگر توانم کرد، و تواند بود که از وی فرزندی آید که آتش فراق این به آب وصال او بنشانم، و زهر فوات این را به تریاک بقای او مداوات کنم. لیکن ممکن نیست که مرا از آن مادر و پدر که گذشتند، برادری دیگر آید تا این مهر برو افکنم. ناچار و ناکام دندان طمع از شوهر و پسر برکشید، و دست برادر گرفت و از زندان به درآورد. این حکایت به ضحاک رسید. فرمود که فرزند و شوهر را به هنبوری بخشند.^۱

۳-۲۴. دو سوی جهان ایرانی: در آغاز این فصل گفتیم که تقدیر جهان هخامنشی آن بود که بیش‌تر به سوی غرب توجه داشته باشد و گفتیم که سرنوشت میانرودان (بین‌النهرین) بیش‌تر با بابل و مصر و یونان پیوند خورده تا بلخ و فرارودان (ماوراءالنهر) و هند. این البته از نگاه منابع است و آثار تمدنی به جا مانده از آن عهد و داد و ستدی در فرهنگ و اسطوره و خط و زبان و دانش‌ها که گزارش بده بستان آن با نیمه غربی جهان آن روز بیش‌تر بازمانده (یا بیش‌تر کاوش شده) است. اما حضور دین زرتشت و ایزدان قدیم آریایی در این دوران نشانه پیوند این عهد با سنت‌های شرق ایران نیز هست و این اهمیت دوچندان می‌یابد وقتی که قدرت نفوذ تمدن‌های کهن میانرودان از سومر و عیلام تا آشور و بابل را در دنیای آن روز و هم در تمدن هخامنشی در نظر آوریم. این‌که هخامنشیان یکسره جذب آن سنت‌ها و یادگارهای تمدنی نشدند بلکه بر پایه آن شالوده استوار یک حکومت جهانی را ریختند (و این را تخت جمشید و تنوع اقوام حاضر در آن به تنهایی گواه است) نتیجه برخورداری آن‌ها از گوهر تمدنی متفاوت، مستقل و انعطاف‌پذیر بود که از بلندی‌های شرق آن زمان ایران، یا آسیای میانه ایرانی در آن هنگام، سرچشمه داشت. ما دست‌کم از عهد ماد پیشینه این آشنایی و نفوذ و برخورداری را می‌شناسیم اما این آشنایی در دوران هخامنشی کارآمدی خود را به عیان نشان داد و فتوحات کوروش و داریوش در آن خطه و تداوم پیوند سیاسی و اقتصادی با بلخ و هرات و فرارود در تمام این دوران، پیوند فرهنگی را نیز وسعت بخشید و

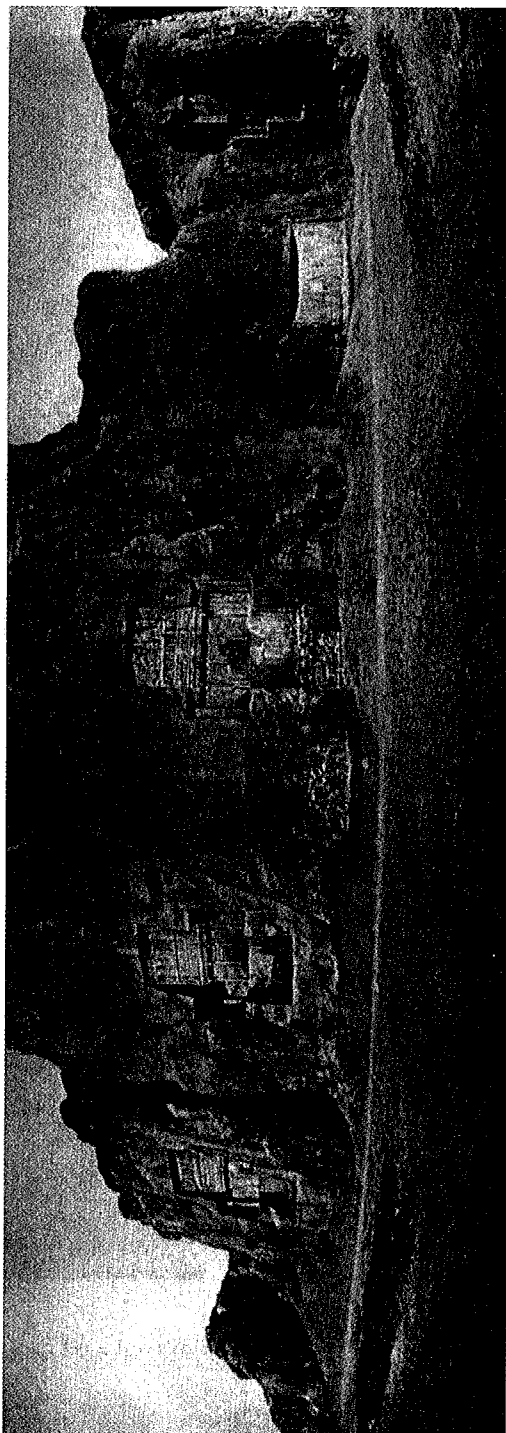
به ایجاد یک «فرهنگ تلفیقی» کمک کرد که اوج آن را در عصر اشکانی شاهدیم. استاد مهرداد بهار معتقد است که آسیای میانه نه تنها برای هخامنشیان بلکه برای تمام تاریخ گذشته ایران نقش فرهنگی مستمری داشته است:

گشوده شدن آسیای میانه به دست هخامنشیان امکان تازه و وسیعی فراهم آورد تا سیل فرهنگ ایرانی آسیای میانه به نجد ایران جاری شود، بدین روی است که به زودی آیین زردشت، تقویم‌های ایرانی آسیای میانه، و به احتمالی قوی، دین مهر و دیگر آثار فرهنگی ایشان در شاهنشاهی هخامنشی اثر می‌گذارد و دوام می‌یابد. وجود این تمدن بزرگ ایرانی در آسیای میانه و پیوند فرهنگی اقوام ایرانی نجد ایران با آسیای میانه است که سبب حل نشدن پارسیان و مادیان در تمدن بین‌النهرین می‌شود. برتری اقتصادی و فرهنگی آسیای میانه ایرانی در طی همه تاریخ گذشته ما دیده می‌شود. تأثیر فرهنگ ماوراءالنهر و خراسان بزرگ در دوره اشکانیان بر فرهنگ ایران امری محتوم است، در دوران اسلامی نیز گاهواره ادبیات دری بوده است. تنها با مهاجمات پی‌درپی اقوام ترک‌نژاد و به خصوص پس از حمله مغولان و نابودی سازمان‌های وسیع آبیاری و اقتصاد پروتوق آن و جایگزینی اقوام تازه در آن سرزمین است که نقش عظیم فرهنگی آسیای میانه به پایان می‌رسد و مرکز فرهنگ ایرانی به پارس منتقل می‌شود.^۱

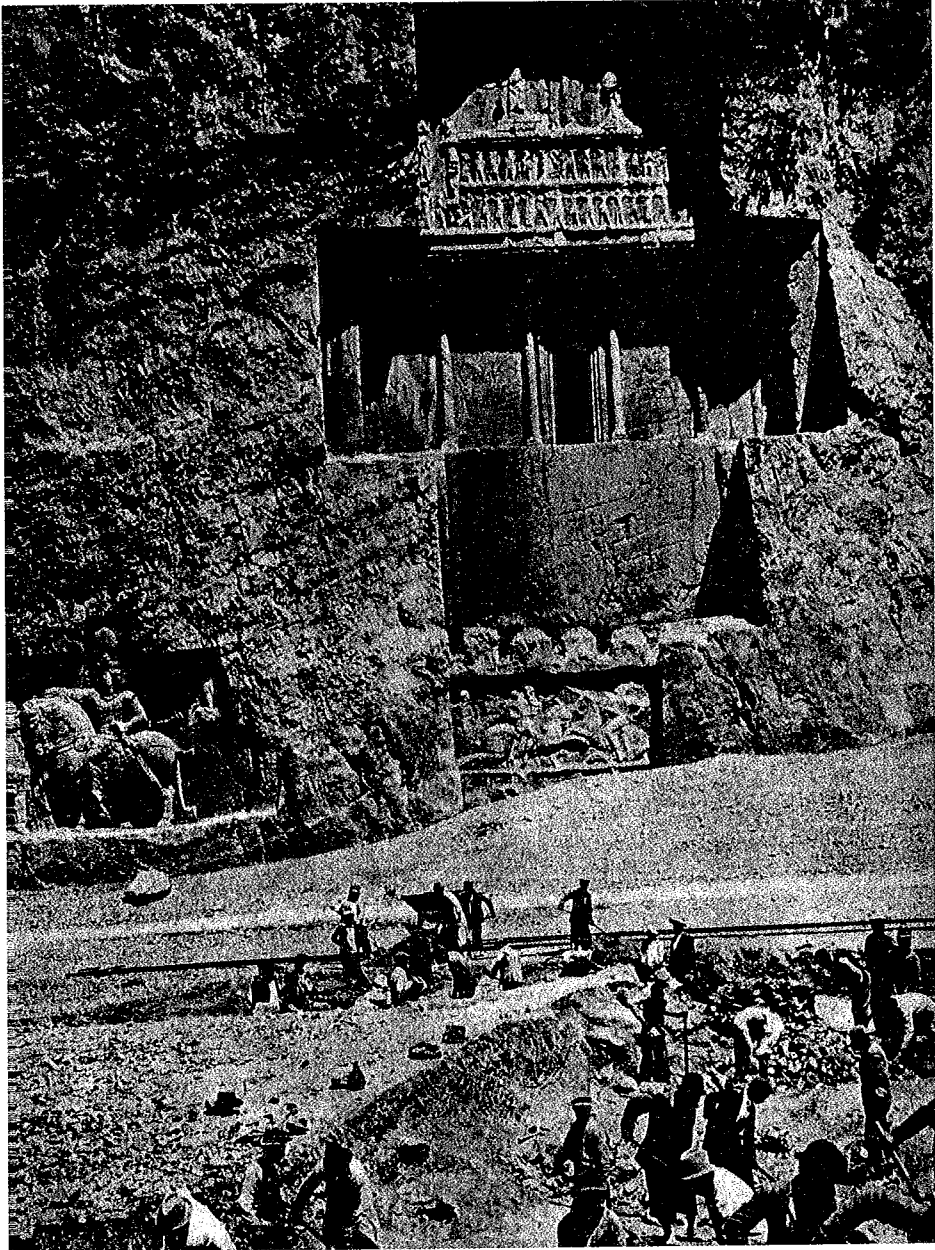
۱. جستاری چند در فرهنگ ایران، پیشین، ص ۱۵.

نماهای هخامنشی*

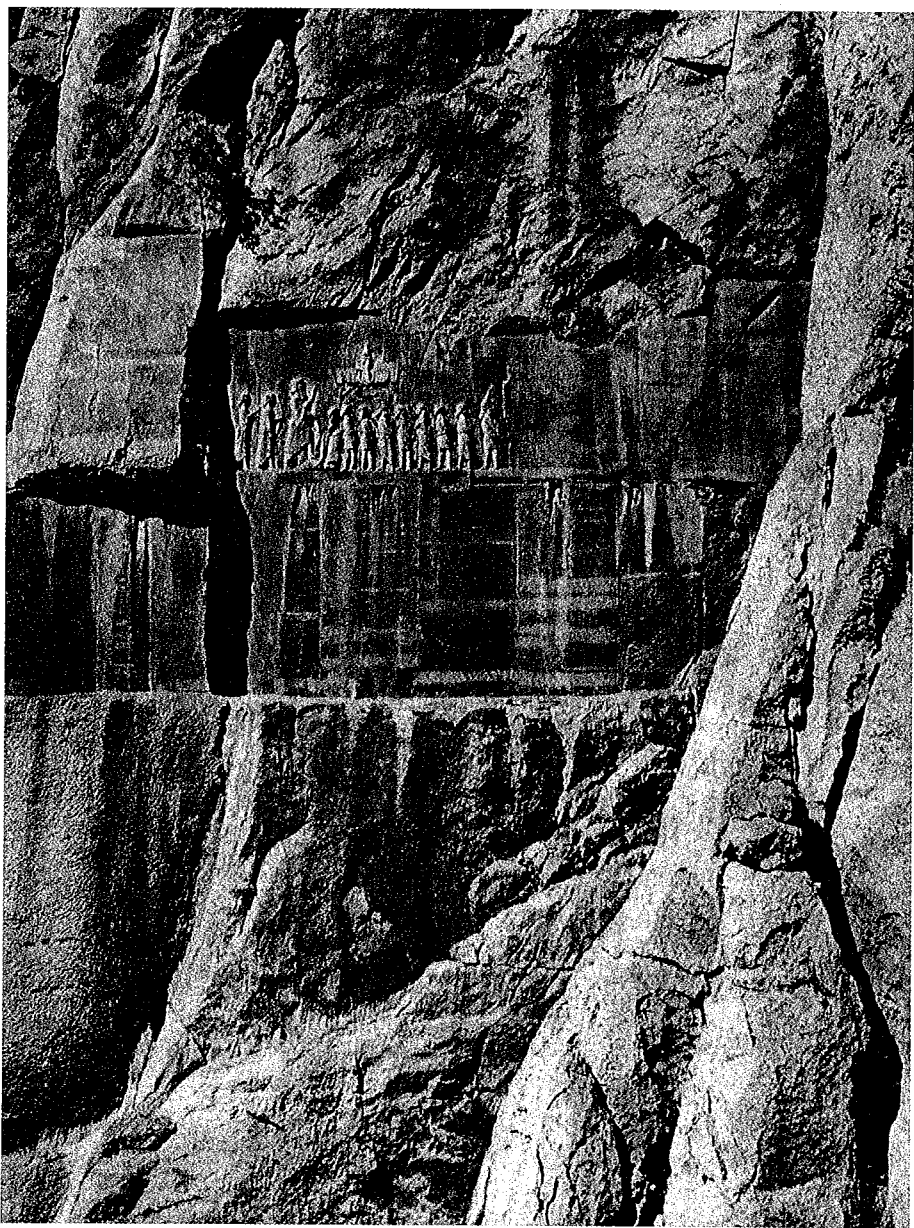
* منبع اصلی برای نماهای هخامنشی هنر ایران گیرشمن است ولی از برخی تصاویر هنر ایران باستان ایدت پرادا و هنرهای باستانی آسیای مرکزی تالپوت نیز استفاده شده است (نک: پانوشتها ذیل ارجاعهای مربوط به تصاویر).



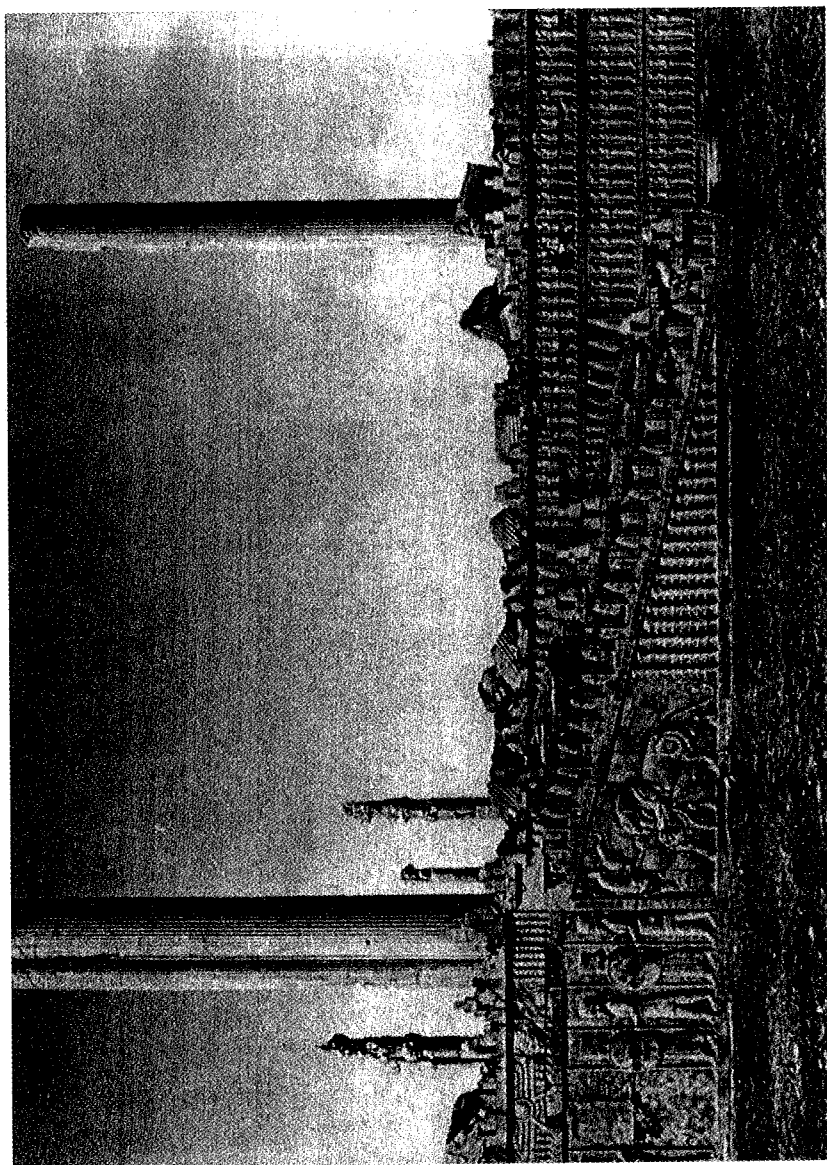
تصویر ۱/۱ - آرامگاه‌های هخامنشی در نقش رستم (چشم‌انداز)



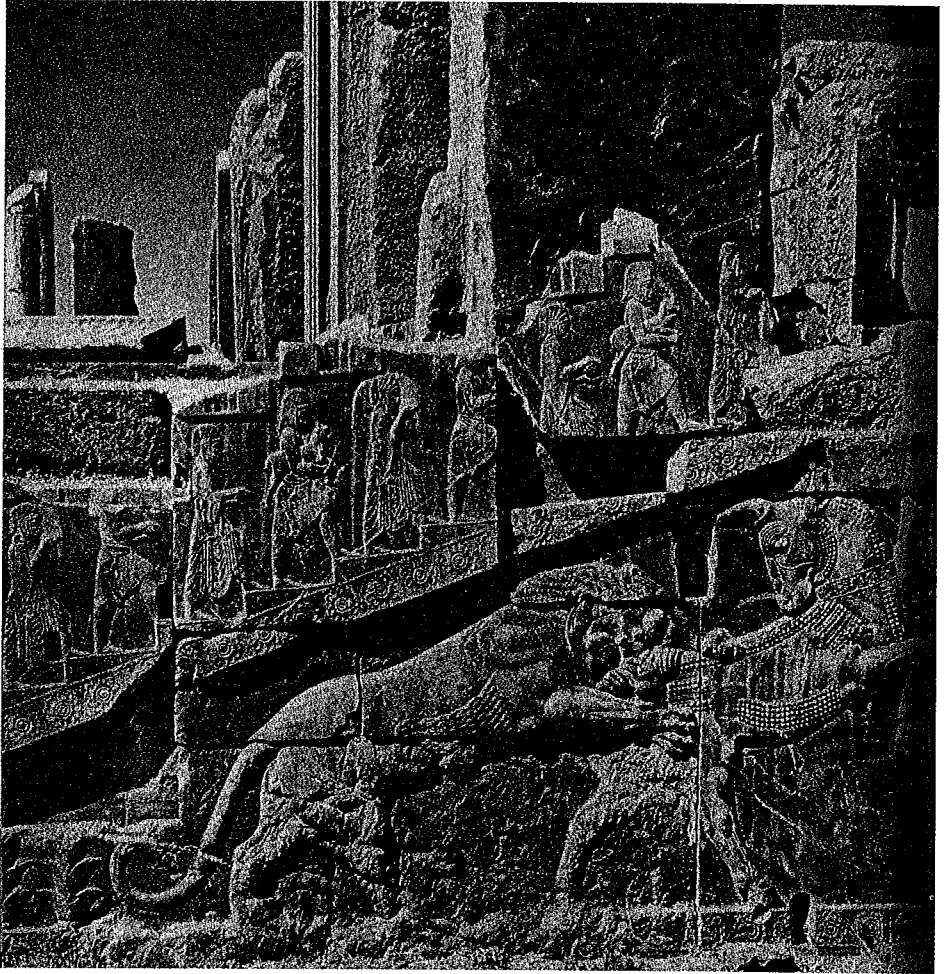
تصویر ۱/۲ - آرامگاه‌های هخامنشی در نقش‌رستم (نمای نزدیک)



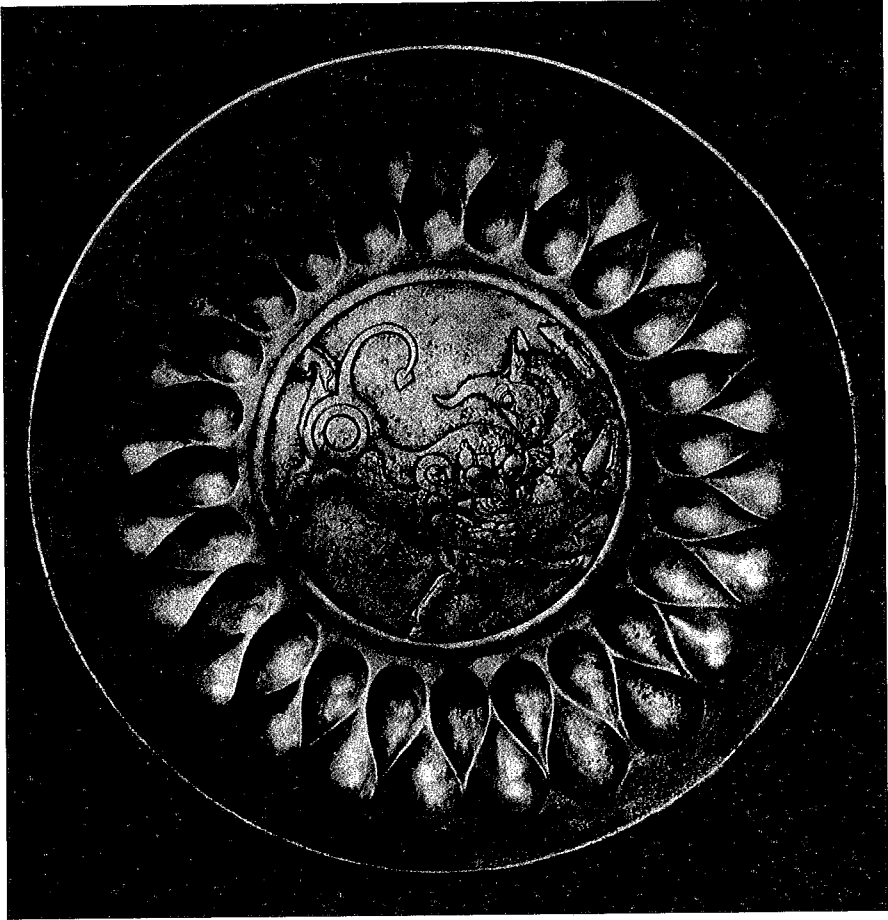
تصویر ۲ - کتیبه بیستون و سنگ نگاره‌های آن



تصویر ۳/۱ - حمله شیر به گاو در تخت جمشید (چشم انداز)



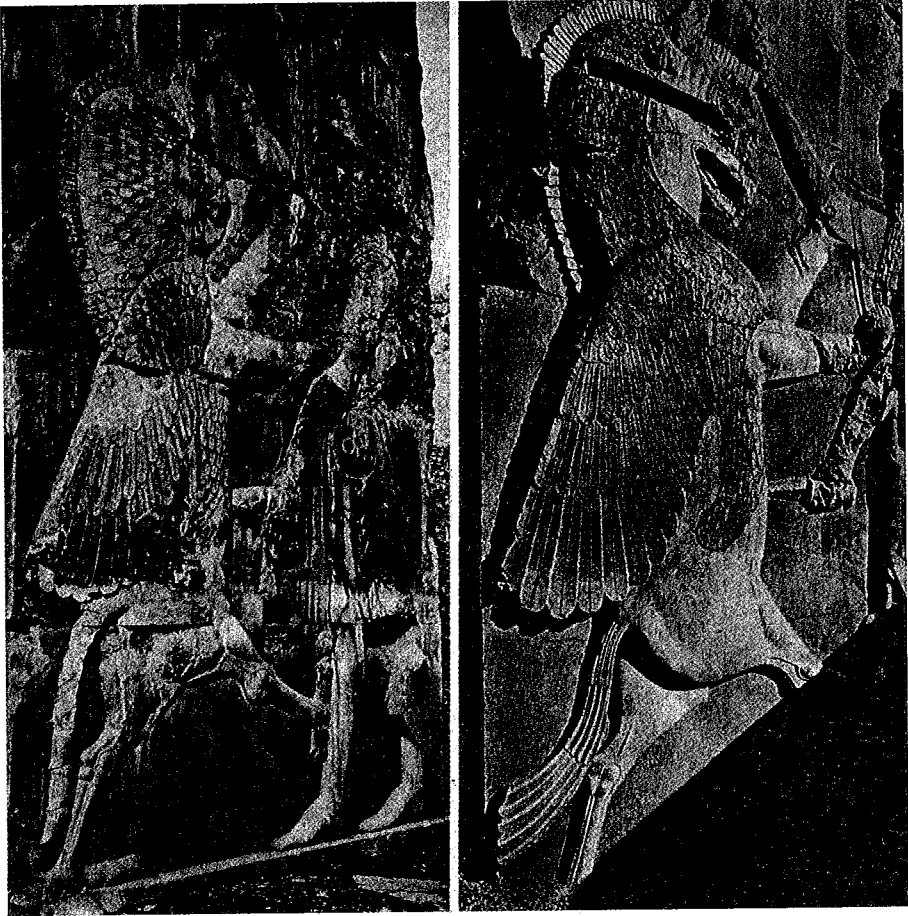
تصویر ۳/۲ - حملۀ شیر به گاو در تخت‌جمشید (نمای نزدیک)



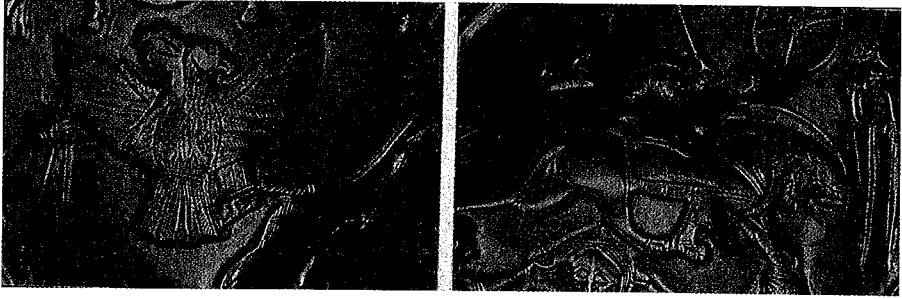
تصویر ۴ - حمله شیر به گاو - نقش بر ظرف



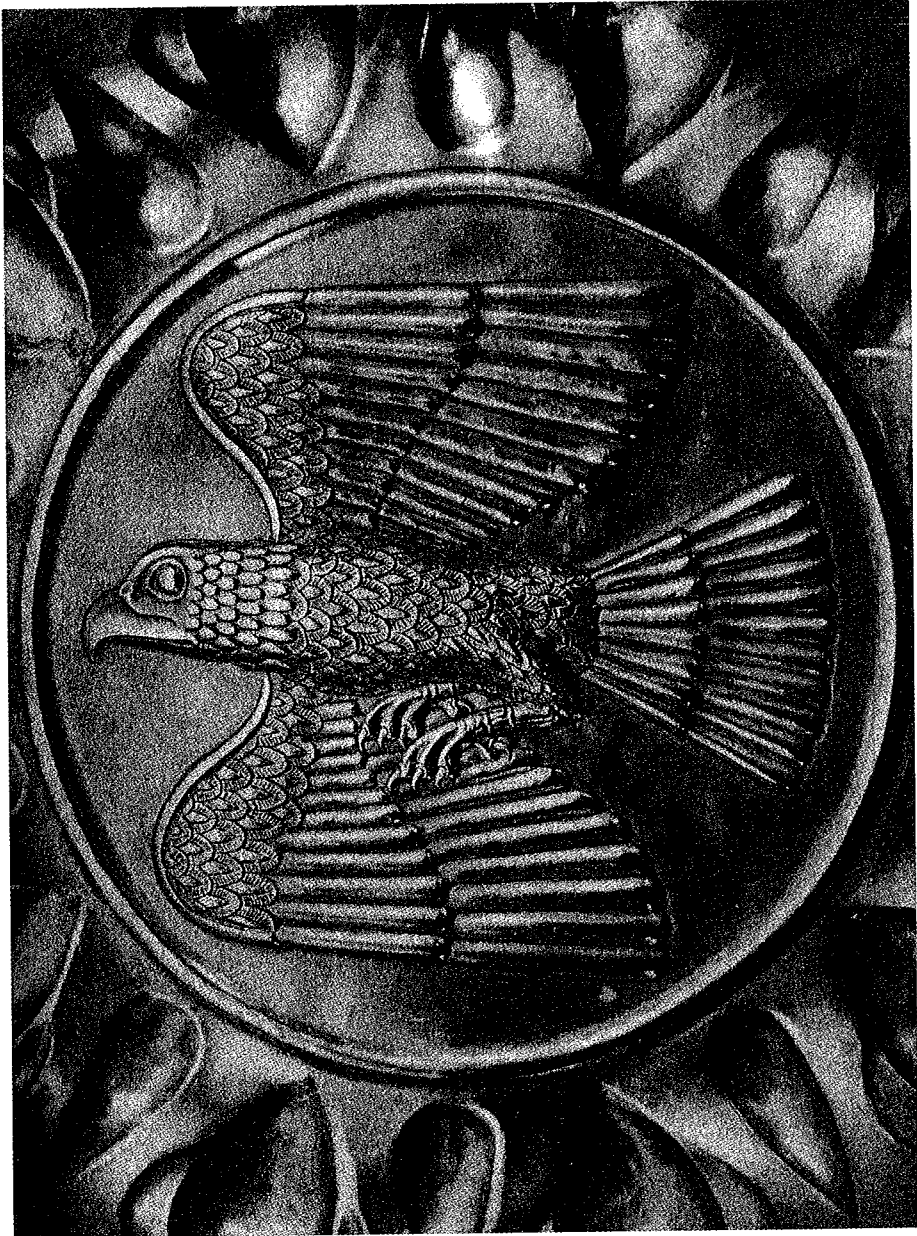
تصویر ۵ - نبرد پهلوان با شیر ایستاده



تصویر ۶ و ۷ - همسانی دُم شیر با دُم پرنده و کژدم



تصویر ۸- عقاب و شیر بر جام حسنلو



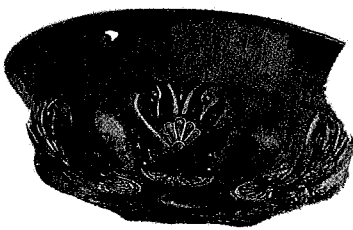
تصویر ۹ - عقاب در بشقاب طلا



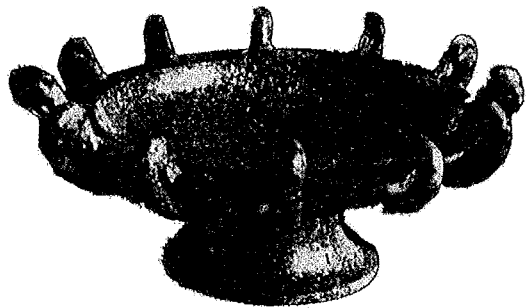
تصویر ۱۱ -
ریتون از مرغابی



تصویر ۱۰ -
شاهین بر مدال زرین

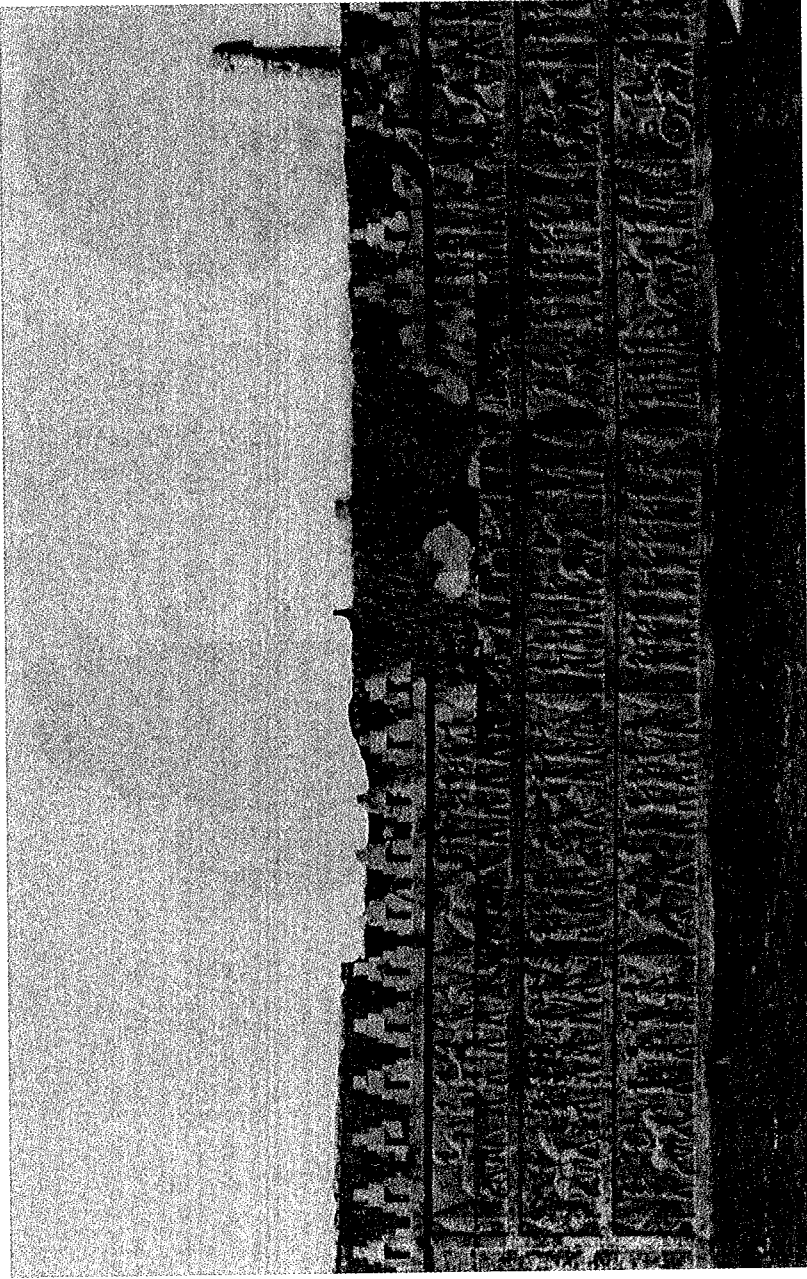


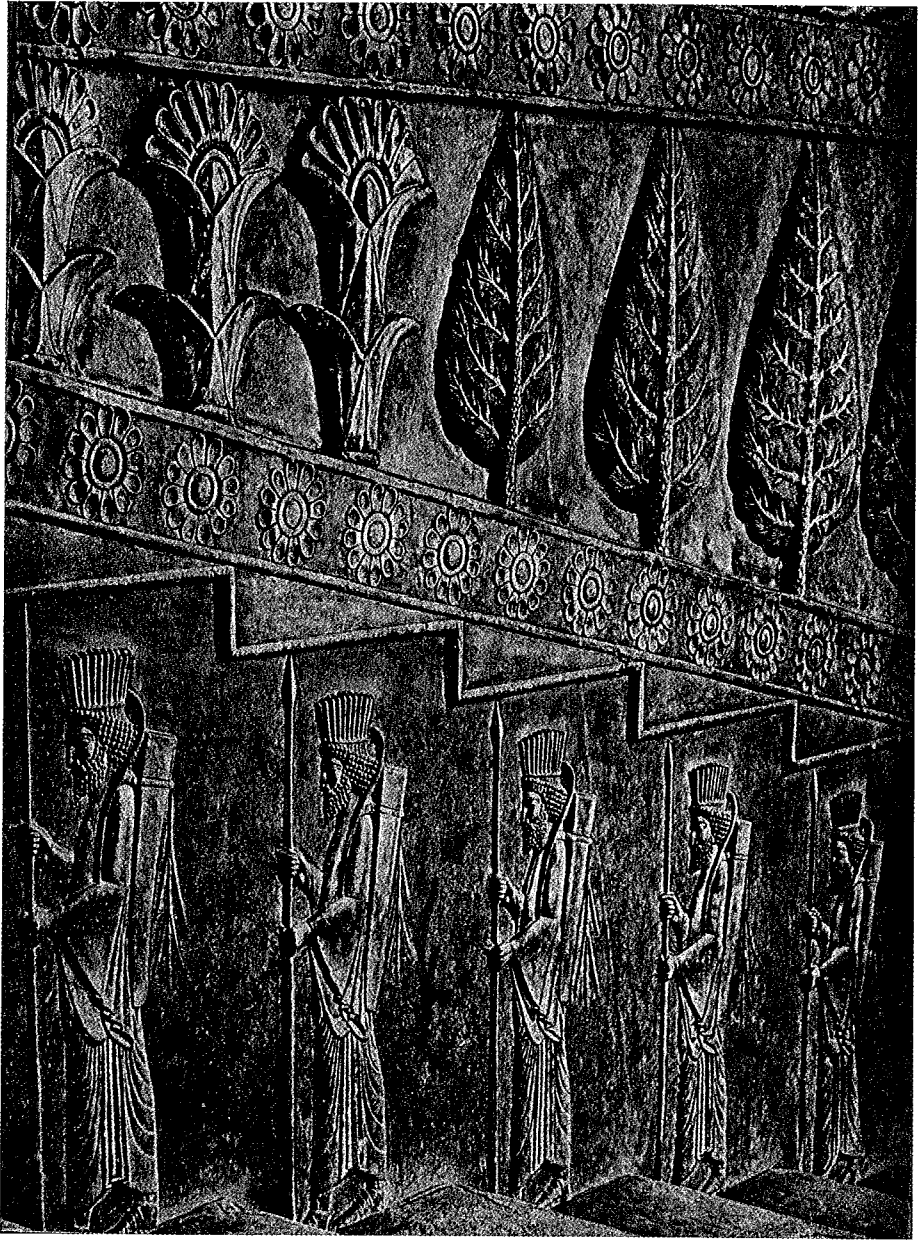
تصویر ۱۳ -
ترکیب قو و نیلوفر بر کاسهٔ سیمین



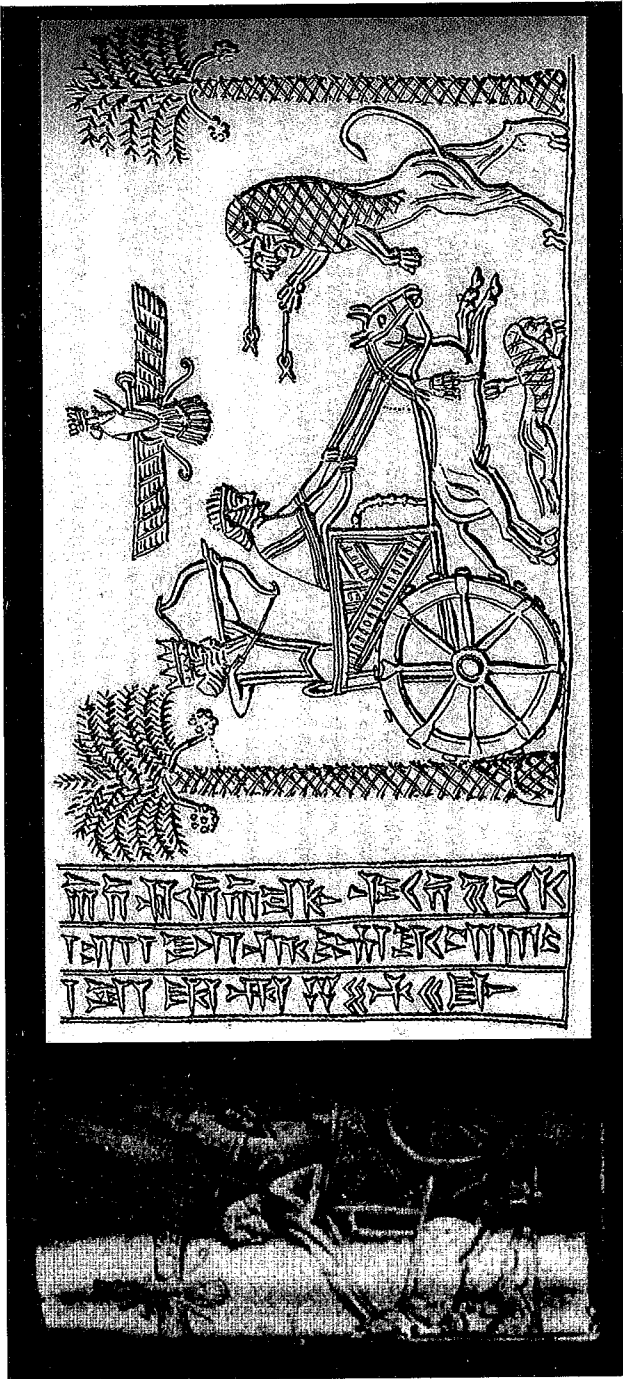
تصویر ۱۲ -
دوازده قو بر لبهٔ جام

تصویر ۱۴۱ - ردیف سروها بر دیواره شرقی پلکان کاخ آپادانا (چشم انداز)

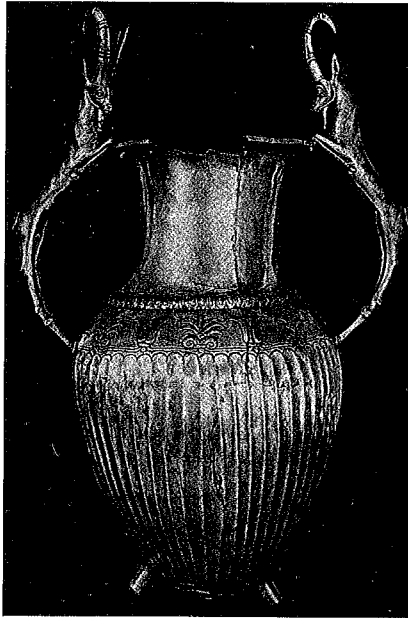




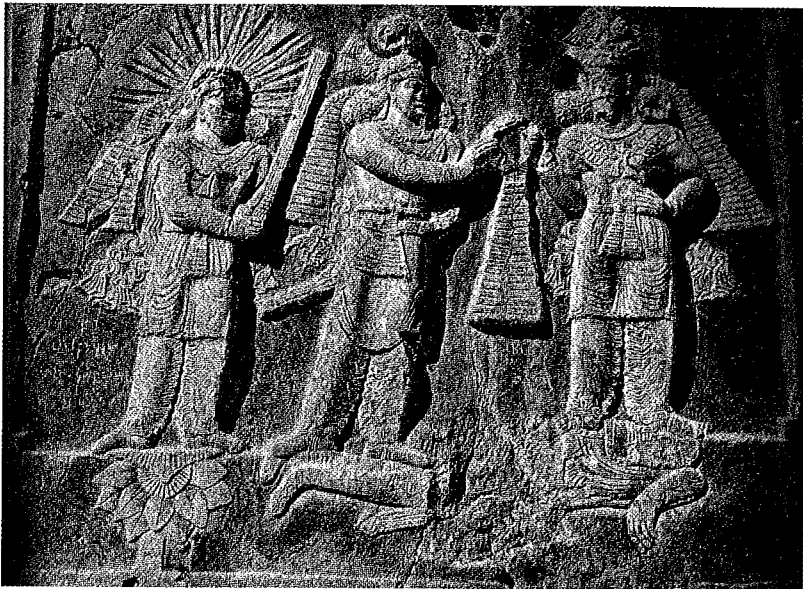
تصویر ۱۴/۲ - ردیف سروها بر دیواره شرقی پلکان کاخ آپادانا (نمای نزدیک)



تصویر ۱۵ - نخل بر مهر استوانه‌ای شکار شیر



تصویر ۱۶ - نخل و نیلوفر بر شانه جام - کوزه نقره‌ای



تصویر ۱۷ - سنگ‌نگاره ایزد مهر در طاق‌بستان ایستاده بر گل نیلوفر

گاهشمار رویدادهای مهم تاریخی^۱

(۷۰۸ پ.م - ۳۳۴ پ.م)

۷۰۸	به سلطنت رسیدن دیاکو نخستین پادشاه ماد
۶۶۹	به سلطنت رسیدن آشور بنی پال در آشور
۶۵۵	به سلطنت رسیدن فرورتیش پسر دیاکو در ماد
۶۴۰	تولد طالس فیلسوف یونانی
۶۳۳	کشته شدن فرورتیش پادشاه ماد در جنگ با آشوری‌ها و به پادشاهی رسیدن پسرش هووخشتره
۶۰۶	انقراض دولت آشور به دست هووخشتره
۵۸۶	شکست فرعون مصر از کلدانیان و تصرف بیت المقدس به دست آن‌ها
۵۸۴	درگذشت هووخشتره / سلطنت پسرش آستیگ
۵۶۱	مرگ بخت‌النصر پادشاه بابل
۵۵۵	به سلطنت رسیدن نبونید توسط روحانیون بابل
۵۵۱	تولد کنفوسیوس فیلسوف چینی
۵۵۰	فتح همدان (هگمتانه / اکباتان) پایتخت ماد به دست کوروش و انقراض دولت ماد
۵۴۶	نبرد میان کروزوس پادشاه لیدیه و کوروش و تسخیر شهر سارد به دست ایرانیان
۵۳۹	فتح بابل
۵۲۹	کشته شدن کوروش در نبرد با ماساگت‌ها در کناره سیحون / سلطنت پسرش کمبوجیه

۱. براساس تاریخ ایران باستان پیرنیا با سپاس از شیرین رحمانی فارغ‌التحصیل ادبیات فارسی که این نمایه کار اوست در دوره دانشجویی در دانشگاه کردستان؛ با برخی افزوده‌ها و اصلاحات و هماهنگ‌سازی ضبط اعلام.

فتح مصر به دست سپاهیان ایران و به فرماندهی کمبوجیه	۵۲۵
شورش گئومات مغ	۵۲۲
مرگ کمبوجیه / سلطنت داریوش اول	۵۲۲
آغاز بنای تخت جمشید	۵۲۰
سفر داریوش به مصر و فرمان بنای معبد بی نیش برای مصریان	۵۱۷
لشکرکشی داریوش به هند و الحاق بخشی از هند غربی به ایران	۵۱۲
شورش شهرهای یونانی و کاریه و قبرس علیه داریوش و سلطهٔ ایرانیان	۵۰۰
لشکرکشی دریایی ایران علیه آتن / جنگ ماراثن و شکست ایرانیان	۴۹۰
شورش مصر علیه داریوش	۴۸۷
درگذشت داریوش / سلطنت پسرش خشایارشا	۴۸۶
فرونشاندن شورش مصر توسط خشایارشا	۴۸۴
تولد هرودوت مورخ یونانی	۴۸۴
درگذشت بودا دین آور نامدار در هشتادسالگی	۴۸۳
فرونشاندن شورش بابل	۴۸۲
لشکرکشی بزرگ خشایارشا به یونان	۴۸۰
نبرد پلاته: جنگ سپاه پارس با سپاه یونان و شکست پارسیان	۴۷۹
تولد سقراط فیلسوف یونانی در آتن	۴۷۰
کشته شدن خشایارشا به توطئهٔ رئیس قراولان مخصوص شاه / به تخت نشستن پسر سوم او اردشیر (دراز دست)	۴۶۶
نبرد اردشیر با ویشناسپ والی باختر و پیروزی اردشیر	۴۶۳
شورش مصر علیه دولت پارس	۴۶۰
ختم غائلهٔ مصر و تسخیر مجدد آن توسط سپاه پارس	۴۵۴
صلح سیمون: پیمان صلح دولت پارس و دولت آتن و واگذاری جزیرهٔ قبرس به ایران	۴۴۹
تولد گزنفون مورخ یونانی	۴۴۵
آغاز جنگ‌های پلوپونس در یونان. بر اثر این جنگ‌ها یونانیان دو گروه شده و به جان یکدیگر افتادند. این جنگ‌ها ۲۷ سال طول کشید.	۴۳۱
شیوع طاعون در ایران و دعوت اردشیر از بقراط پزشک یونانی که با امتناع بقراط روبرو شد.	۴۳۰

درگذشت آناکساگوراس فیلسوف یونانی	۴۲۸
تولد افلاطون فیلسوف یونانی	۴۲۷
درگذشت هرودوت	۴۲۵
درگذشت اردشیر / به تخت نشستن سه پسر او یکی پس از دیگری: سلطنت ۴۵ روزه خشایارشای دوم، سلطنت شش ماه و نیمه شغدیان پسر دیگر اردشیر، و سرانجام پادشاهی داریوش دوم	۴۲۴
بنای معبد یهود در اورشلیم به فرمان داریوش دوم	۴۱۸
شورش مصر بر داریوش دوم	۴۱۴
شورش ماد بر داریوش دوم که عاقبت منجر به تسلیم آنان شد	۴۰۹
انتصاب کوروش کوچک (اصغر) پسر شاه به فرمانروایی آسیای صغیر و پشتیبانی او از اسپارته‌ها در منازعات داخلی یونان	۴۰۸
نبرد دریایی آتن و اسپارت	۴۰۶
پایان جنگ‌های داخلی یونان (بین آتن و اسپارت) پس از ۲۷ سال شکست آتن و متحدانش	۴۰۴
درگذشت داریوش دوم / سلطنت پسرش اردشیر دوم	۴۰۴
شورش کوروش کوچک (اصغر) بر برادرش اردشیر دوم و نبرد میان آنان و کشته شدن کوروش	۴۰۱
مرگ سقراط	۳۹۹
نبرد میان سپاه ایران به فرماندهی تیسافرن حکمران آسیای صغیر و آره‌زیلاس شاه اسپارت و شکست ایرانیان	۳۹۶
فرمان قتل تیسافرن سردار ایران و دشمن سرسخت یونان از سوی اردشیر دوم	۳۹۶
پیروزی سپاه ایران به فرماندهی فرناباد بر سپاه اسپارت	۳۹۳
فرمان اردشیر دوم مبنی بر استقلال داخلی شهرهای یونان و ملحق شدن شهرهای یونانی آسیای صغیر و جزیره قبرس به ایران	۳۸۷
تولد ارسطو فیلسوف یونانی در مقدونیه	۳۸۴
لشکرکشی سپاه ایران به مصر به فرماندهی فرناباد	۳۷۷
به تخت نشستن فیلیپ دوم در مقدونیه	۳۵۹
درگذشت اردشیر دوم / سلطنت پسرش اردشیر سوم	۳۵۸

- ۳۵۶ آغاز جنگ مقدس در یونان بر سر معبد دلف (Delphi) متعلق به آپولون رب النوع
آفتاب که ده سال طول کشید
- ۳۵۶ تولد الکساندر (اسکندر) پسر فیلیپ دوم پادشاه مقدونی
- ۳۵۳ بنای مقبره موزول (Mausoleum) برای پادشاه کاریه، موزولوس، که همسرش
آرتمیس در هالیکارناس از شهرهای یونانی آسیای صغیر بنا کرد و از عجایب
هفتگانه عالم قدیم گردید.
- ۳۵۱ فرونشاندن شورش فنیقیه و قبرس توسط اردشیر سوم
- ۳۴۷ درگذشت افلاطون
- ۳۴۶ خاتمه جنگ مقدس در یونان با وساطت فیلیپ دوم
- ۳۴۴ تسخیر مصر توسط اردشیر سوم
- ۳۳۸ کشته شدن اردشیر سوم / سلطنت پسرش آرسس
- ۳۳۸ نبرد فیلیپ دوم با آتن و پیروزی مقدونیان
- ۳۳۶ کشته شدن آرسس / به تخت نشستن داریوش سوم (پسر داریوش دوم)
- ۳۳۶ آغاز لشکرکشی‌های مقدونیه به آسیا به فرمان فیلیپ دوم
- ۳۳۶ کشته شدن فیلیپ دوم / سلطنت الکساندر مقدونی
- ۳۳۵ درگذشت گزنفون
- ۳۳۴ لشکرکشی الکساندر مقدونی به ایران
- ۳۳۴ جنگ گرانیک در کنار رود گرانیک میان سپاه الکساندر و سپاه ایران و شکست
ایرانیان

میراث اشکانی: عصر تکوین حماسه ملی ایران

۴-۱. درآمد: به سر آمدن روزگار هخامنشی با حمله دشمنی تحقق یافت که برخلاف دشمنان اسطوره‌ای ایران نه از شرق بلکه از غرب هجوم آورده بود. دشمن غربی از این پس اهمیتی پیدا کرد که می‌باید آن را پدیده‌ای تازه در تاریخ ایرانیان شمرد. برای ایرانیان، هزاره پس از هخامنشی تا فرجام روزگار ساسانی همواره با درگیری با این دشمن غربی همراه بوده است. این دشمن که نخست در قالب ظهور الکساندر مقدونی جلوه‌گر شد سپس به صورت حکومت روم تهدید خود را ادامه داد و به هر حال در تنازع دو جبهه، فرهنگ ایرانی در برابر فرهنگ یونانی - رومی قرار گرفت.

از مشخصه‌های دیگر فرهنگی در این عصر دوپارگی میان دو سنت فرهنگی پارسی و پارتی است که چنین برمی‌آید که در طول دوره ادامه یافته تا سرانجام در پایان دوره به چیرگی سنت پارسی و خاتمه دادن به حاکمیت فرهنگی و سیاسی پارتی انجامیده است. در واقع، پارسیان همواره پارسی ماندند، سنت‌های هخامنشی را ادامه دادند و جذب فرهنگ اشکانی - پارتی نشدند؛ و چون پیگاه دولت اشکانی سررسید این پارسیان بودند که بر آن‌ها شوریدند و دولت ساسانی را بنیانگذاری کردند. در عین حال، پارتیان که از شرق ایران برخاسته بودند سنت‌های کهن شرق ایران را احیا کردند و رونق بخشیدند و به فرهنگ مسلط دوران خود تبدیل کردند چندان که می‌توان گفت چهره شاهان و شاهزادگان اشکانی شرقی‌تر از چهره شاهان هخامنشی است و به همین اعتبار هم هست که اشکانیان در حماسه ملی ایران جای گرفتند اما شاهان هخامنشی در آن جز حضوری کم‌رنگ و آمیخته با این یا آن شخصیت اسطوره‌ای نیافتند، چنان‌که ساسانیان نیز نتوانستند در آن راه پیدا کنند. اما ساسانیان اگر نتوانستند جایی در اساطیر ملی بیابند در عوض اشکانیان را از تاریخ ملی راندند و ذکر آنان را سخت کوتاه کردند.

این حقیقت را نباید فراموش کرد که منابع ما در باره عصر اشکانی عمدتاً از نوشته‌های دشمنان آن‌ها گرفته می‌شود و این در تخریب چهره این عصر و واژگونه کردن حقایق آن بسیار مؤثر است. نه منابع ساسانی و یادکردهای گاه و بیگاه آن‌ها از اشکانیان را می‌توان خالی از خلل دانست و نه منابع رومی - یونانی را که گزارش‌های تفصیلی از برخی نقاط عطف این عصر به دست می‌دهند می‌توان از جانبداری و افسانه‌سرایی و به‌ویژه «یونان‌مداری» پیراسته دید. همچنین خاورشناسان قرن نوزدهم و بیستم نیز - که با غرور به اروپایی کردن جهان می‌اندیشیدند و تمدن خود را از همه تمدن‌های عالم برتر می‌دیدند - هر یک با اغراض خاص خود به این دوره نگرسته‌اند و به‌ویژه در حول و حوش «یونانی‌مآبی» - یا هلنیسم - در این عصر قلمفرسایی‌های بسیار کرده‌اند که به نوبه خود در مشوه ساختن چهره این دوره مؤثر افتاده است. بنابراین، بازسازی سیمای این عصر و بازآوردن آن به متن شرقی و بومی آن و به دست دادن معرفی منصفانه‌ای از آن کاری بسیار دشوار است. کار آسان تأیید قضاوت ساسانیان متأخر در باره این عصر یا تکرار سخنان مورخان رومی در باره آن یا انتقال صرف نظرات جانبدارانه خاورشناسان دو سده اخیر است. اما اگر بیندیشیم که دوام پانصدساله اشکانیان لابد راز و رمزی داشته و محصول به‌کار بستن خرد و آیین کشورداری ایشان بوده است و فرهنگی زنده بستر این تداوم را فراهم می‌آورده آن‌گاه علاقه‌مند خواهیم شد که از ورای حجاب‌های دیروز و امروز به جستجوی سیمای واقعی آن برآییم.

الف) قصه سکندر و دارا

۲-۴. چهره سه‌گانه فاتح مقدونی: ایرانیان با فاتحان مقدونی بر سر دو اندیشه اساسی اختلاف داشتند: نخست بر سر اندیشه مذهبی و دیگر بر سر اندیشه شهریاری. این اختلافی عمیق بود که تمایز و فاصله دو فرهنگ ایرانی و مقدونی - یونانی را نشان می‌داد. ایرانیان نه در مذهب با فاتحان توافقی داشتند و نه طبعاً می‌توانستند ایشان را به عنوان شهریاران خود بپذیرند و آنان را غاصب بشمارند. نزد ایرانیان، پادشاهی و دین با یکدیگر آمیخته بود و سنت‌های کهن و دیرپا در اسطوره و تاریخ این آیین شهریاری را تأکید می‌کرد. بنابراین، آن‌ها از همان نخست اسکندر را نه تنها به عنوان یک مهاجم نظامی و سلطه‌گر سیاسی که به عنوان نابودکننده دین تلقی کردند. بازتاب چنین دیدگاهی اسکندر را در تمام ادبیات زرتشتی - که

به روزگار ساسانی یا پس از آن به وجود آمد - مستحق نفرین ساخته و به درست یا نادرست^۱ سوزاندن اوستای بزرگی را که بر دوازده هزار پوست گاو مقدس نوشته بود به او منسوب دانسته است. برای نمونه کافی است که نگاهی به نخستین سطور ارداویراف‌نامه بیندازیم:

گجسته [= ملعون] اسکندر یونانی را [اهریمن] گمراه کرد که با ستم‌گران و نبرد و بیماری به ایران‌شهر آمد و او فرمانروای ایران را کشت و دربار و فرمانروایی را آشفته و ویران کرد؛ و این دین یعنی اوستا و زند با آب زر بر روی پوست‌های آراسته گاو نوشته و در استخر در دژن‌بست نهاده شده بود؛ و این دشمن بدبخت اسکندر یونانی آن‌ها را برآورد و سوخت و بسیاری از دستوران و داوران و هیربدان و موبدان و دین‌بُرداران و افزارمندان و دانایان ایران‌شهر را بکشت و در میان هر یک از بزرگان و کدخدایان ایران‌شهر کینه و ناآشتی (= اختلاف) افکند و خود نابود شد و به دوزخ روانه گشت.^۲

گرچه این متن هزار سالی پس از اسکندر نوشته شده و دیدگاه زرتشتیان متأخر را از ورای روایت‌هایی که رنگ ساسانی گرفته نشان می‌دهد اما با توجه به قرائن دیگر باید گفت مردمان استخر و پارس مقارن ایام اسکندر نیز دیدگاه بهتری از آنچه در این متن دیده می‌شود نداشته‌اند.

در واقع، می‌توان به درستی حدس زد که آتش خصومت با اسکندر را مغان بازمانده از هخامنشی که در پارس پایگاهی بلند داشتند تیز می‌کردند. ساموئل ک. ادی بی‌گمان است که «مغان اسکندر را منفور می‌داشته‌اند»^۳ و به عقیده او این که در یک نسخه مانوی - سُغدی آیین مغ‌کشی - که هر سال به صورت جشنی در روزی به همین عنوان برگزار می‌شده - به اسکندر نسبت داده می‌شود و نه به داریوش باید برگرفته از یک متن کهن ساسانی یا پارتی باشد.^۴

به شیوه‌های مقاومت در برابر حاکمیت مقدونی پس از این خواهیم پرداخت اما در این جا غرض آن است که نشان دهیم تا چه حد چهره‌ای که ما از اسکندر به‌ویژه در روایات

۱. جهانگیر تاوادیبا با انتساب سوزاندن اوستا به اسکندر مخالف است و آن را از برساخته‌های خیالی و متأخر زرتشتیان می‌داند. نک: ج. تاوادیبا، زبان و ادبیات پهلوی، ترجمه س. نجم‌آبادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ص ۵۱.

۲. ارداویراف‌نامه (ارداویرازنامه)، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، انتشارات معین / انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲، صص ۳۹-۴۰، با اندک تصرف و تلخیص.

۳. ساموئل، ک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، ص ۱۱۲.

۴. همان‌جا.

فردوسی و نظامی و حتی در سیمای آمیخته او با ذوالقرنین می شناسیم می تواند از آنچه ایرانیان پیش از اسلام می شناخته اند متفاوت باشد. در عین حال، برای هر پژوهنده تاریخ ادبی شگفت آور خواهد بود که تحول سیمای اسکندر را در فرهنگ ایرانی از یک شخصیت اهریمنی و ملعون به یک شخصیت الهی و نیمه پیامبر در گذر ده تا دوازده قرن پس از او ملاحظه کند.

اگر بخواهیم همه آنچه را که درباره اسکندر گفته شده تاریخی و واقعی تلقی کنیم ناچار از جمع اضداد و حتی تناقضات بسیار خواهیم بود. اما هیچ کس این همه روایات و افسانه های ضد و نقیض را در باره اسکندر تاریخی باور نخواهد کرد. در واقع، از دیدگاه شخصیت شناسی ادبیات ایران می توان گفت در باره هیچ شخصیت و قهرمان آثار ادبی تا بدین پایه اخبار متفاوت و متباین نقل نشده است و از این لحاظ اسکندر یک نمونه منحصر به فرد است. بنابراین، در هر بررسی از نقش فرهنگی اسکندر لازم است میان اسکندر تاریخی با اسکندر داستانی فاصله بگذاریم و حوزه و حدود بحث را در هر مورد رعایت کنیم و به هم نیامیزیم. با این همه، شناخت یا قضاوت خالی از افسانه در باره اسکندر کاری به غایت دشوار است چرا که مرز تاریخ و اسطوره در باره او در بسیاری موارد آن چنان مبهم یا مخدوش است که به اشکال می توان تعیین کرد این یا آن امر به خصوص و حادثه معین در زندگی او حقیقت است یا افسانه. داستان سرایی هایی که در دو سده اخیر در قالب تاریخ علمی و تحقیقی از زندگی اسکندر حتی به دست مورخان بی غرض^۱ صورت گرفته دقیقاً از همین خصلت تاریخ حیات او ناشی شده است. خصلتی که به مورخ اجازه می داده است که بنا به نظر خود هر چه را لازم می داند از حوزه افسانه به حوزه تاریخ وارد کند.^۲

گرچه رومیانی که با اشکانیان در جنگ و کشمکش دائمی بودند نیاز بیش تری به قهرمان سازی و ارائه چهره ای شکست ناپذیر داشتند که بتواند الگوی فرماندهان و مقتدای

۱. به عنوان یک نمونه ایرانی از آثار این مورخان بی غرض اما فاقد دید انتقادی باید به اثر بزرگ مرحوم پیرنیا اشاره کرد: حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، ایران باستان، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۳ در سه جلد. در نقد این اثر که در واقع نقد منابع یونانی و اروپایی آن در باره اسکندر است می توان مراجعه کرد به: اصلان غفاری، قصه سکندر و دارا، تهران، ۱۳۵۵. اثر اخیر با آن که شماری از تناقضات روایات داستانی اسکندر را برشمرده و از این نظر مفید است خود خالی از خلل نیست و به هر حال باید با دید انتقادی مطالعه شود.

۲. برای ملاحظه شماری از تاریخ هایی که اروپاییان در این زمینه به دست داده اند و نقد عالمانه آنها و منابعشان و نشان دادن افسانه هایی که به جای تاریخ گرفته شده است نک: امیرمهدی بدیع، یونانیان و بربرها، روی دیگر تاریخ، ترجمه احمد آرام، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷؛ اصل کتاب به فرانسه در سه جلد چاپ شده است: لوزان، ۱۹۶۳-۱۹۶۴.

سربازان ایشان قرار بگیرد و عملاً هم آنچه از افسانه‌های اسکندر در دست داریم چند سده بعد از خامه و خیال نویسندگان یونانی نویسنده روم تراویده است اما می‌توان قرائنی پیدا کرد که نشان دهد ورود اسکندر به حوزه افسانه و اسطوره تقریباً با مرگ او آغاز شد. شاید قدیمی‌ترین افسانه‌ای که در باره اسکندر به وجود آمد در باره نسب ایرانی او بود. به خوبی می‌توان درک کرد که جانشینان اسکندر برای مهار سرکشی‌های قوم مغلوب و به‌ویژه برای مقابله با تأثیر منفی بیگانه بودن اسکندر، که طبق آیین‌های شهربازی ایران نمی‌توانست فرمانروای ایشان باشد و بنابراین به او همواره به چشم غاصب نگریسته می‌شد، سعی کنند برای محق جلوه دادن اسکندر در تصرف تاج و تخت ایران برای او نسب‌سازی کنند و او را به نحوی به خاندان هخامنشی پیوند دهند. داستان این انتساب در متون مختلفی پس از اسلام از جمله در تاریخ طبری و شاهنامه نقل شده است ولی قدمت روایتی که مورد استفاده این منابع بوده دست‌کم به سده چهارم میلادی می‌رسد.^۱ قدمت فوق‌العاده افسانه از این سخن پیداست که گفته می‌شود تولد اسکندر همزمان با تولد مادپان سفیدی بوده است و می‌دانیم که اسب در سنت عامیانه ایران باستان نقش مهمی داشت و با پادشاهان مربوط بود چنان‌که بر سرگور کوروش اسب قربانی می‌کردند و یا در داستان پادشاهی داریوش شیشه کشیدن اسب او، وی را به پادشاهی رساند^۲ (نک: ۱۳-۳). به علاوه، به اعتقاد ساموئل ادی، مطالب زیادی که در باره دو پادشاه مقدونی یعنی اسکندر و پدرش فیلیپ در داستان ذکر می‌شود نمی‌تواند ناشی از اطلاعات یک ایرانی باشد. بنابراین، «به دشواری می‌توان از قبول این حقیقت که افسانه مزبور از یک روایت هلنی [یونانی] سرچشمه گرفته است، سر باز زد.»^۳ در این افسانه گفته می‌شود که اسکندر برادر داریوش سوم یا همان دارای دارایان است زیرا دارا پس از جنگی با رومیان که منتهی به شکست فیلیپ (فیلقوس) شد دختر فیلیپ را که ناهید نام داشت به زنی گرفت اما چون دهان دختر بوی ناخوش داشت یک شب او را بیش‌نگاه نداشت و پیش پدر باز فرستاد:

که از نکه‌تش بوی ناخوش یافت
فرستاد بازش سوی فیلقوس

بپیچید سر، روی را زو بتافت
دل پادشا سرد گشت از عروس

۱. ادی، آیین شهربازی، پیشین، ص ۱۱۸.

۲. در باره اسب و اهمیت آن در فرهنگ و دین هخامنشی: پی‌یر بریان، تاریخ امپراتوری هخامنشی، ترجمه مهدی

۳. همان، صص ۱۱۸-۱۱۹.

سمسار، تهران، زریاب، ۱۳۷۹، ۵۳۵/۱.

در این هنگام عروس کودکی در نهان داشت:

همی بود ازو کودکی در نهان نگفت این سخن با کسی در جهان

و چون نُه ماه بگذشت «یکی کودک آمد چو تابنده مهر» که: «سکندر همی خواندی مادرش.»^۱

نکتهٔ جالب این جاست که می‌بینیم داستان مشابهی در بارهٔ نسب اسکندر در میان مصریان وجود داشته است که از طریق آن اسکندر فرزند آخرین فرعون مصر، نکتانبوی دوم، نشان داده می‌شود.^۲ در یک روایت دیگر، اسکندر پسر خدای مصری آمون دانسته می‌شود.^۳ پلوتارک اشاره می‌کند که کاهن معبد آمون چون اسکندر بدان‌جا رسید در هنگام تحیت به اشتباه و از روی سهو او را پسر خدا خواند زیرا عبارت را به یونانی گفت و به آن زبان مسلط نبود اما «اسکندر از این سهو لغوی بسیار محظوظ شد و [آن را] بین عامه انتشار داد». از این‌جا می‌توان دریافت که اسکندر خود مایل بوده است که افسانه‌هایی در بارهٔ مقام و نسبش میان مغلوبان بپراکند. با این همه، می‌توان پذیرفت که ساخته شدن و رواج یافتن این افسانه‌ها کارکردی دوسویه داشته است: یعنی هم فاتحان به چنین افسانه‌سازی‌هایی نیاز داشته‌اند و هم اقوام مغلوب که به التیام جراحات شکست خود از نظر معنوی اندیشه می‌کردند. بنابراین، این که گاهی قوم مغلوب هم به ساختن افسانه‌ای پرداخته باشد تا فاتح را «خودی» بنمایاند البته بعید نیست؛ چنان‌که مصریان پیش‌تر ادعا می‌کردند که «فاتح ایرانی مصر یعنی کمبوجیه، از جانب مادر مصری بوده است».^۵ طبیعی است که وجود و رواج چنین باورهایی مورد استقبال فاتحان قرار می‌گرفته است.

با توجه به شرحی که گذشت، از نظر زمینهٔ تاریخی و طبقه‌بندی افسانه‌های اسکندر، بخشی از آن‌ها را باید ناشی از نیازهای تبلیغاتی او و جانشینانش در هنگام فتح سرزمین‌های

۱. شاهنامه، پیشین، ۱۳۴۹/۳. بعید نیست که این داستان براساس یک زمینهٔ تاریخی ساخته شده باشد. پیرنیا به مشابهت این داستان با واقعه‌ای اشاره کرده است که هرودوت از عهد داریوش اول نقل می‌کند. مشابهت نام‌ها و ازدواجی که طی آن یک درباری ایرانی با شاهدختی از مقدونیه پیوند می‌یابد می‌تواند جایجا شده و به روایت تازه منتقل شده باشد. نک: ایران باستان، تهران، چاپ افسسِ دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ۶۲۴/۱ پانویس؛ هرودوت، تواریخ، پیشین، صص ۳۰۱-۳۰۰. ۲. ادی، آیین شهریار، پیشین، صص ۴۵۶.

۳. همان، صص ۴۵۵.

۴. پلوتارک، حیات‌مردان نامی، ترجمهٔ رضا مشایخی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶، ۳۷۱/۳.

۵. ادی، آیین شهریار، پیشین، همان‌جا؛ نیز: قس: حسن صفوی، اسکندر و ادبیات ایران، و شخصیت مذهبی اسکندر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، صص ۳۹-۴۱ و پانویس صص ۴۱-۴۲.

ایران و مصر و سپس حاکمیت سلوکیان و بطلمیوسیان در این دو کشور دانست. وی در این افسانه‌ها چهره یک پادشاه خودی و برحق پیدا می‌کند. چنان‌که در گروهی دیگر از افسانه‌ها چهره یک مهاجم دیوسیرت برایش ترسیم می‌شود. چنین چهره‌ای نه تنها نزد ایرانیان، که پیش از این بدان اشاره کردیم، بلکه در مصر هم دیده می‌شود. در واقع اسکندر در مصر نیز همچون یک آشوبگر (توفونی) معرفی می‌شد.^۱

سومین چهره اسکندر، سیمای حکیمانه اوست. با آن‌که به نظر می‌رسد پرداخت چنین چهره‌ای برای او باید تحت تأثیر آیین‌های شهریاری در شرق صورت گرفته باشد که در وجود شاه سلطنت را با حکمت و خردمندی جمع می‌کرد اما در روایات یونانی از زندگی اسکندر نیز می‌توان اشاره‌های ضمنی یا آشکار به حکمت اسکندر پیدا کرد. از جمله پلوتارک در شرح زندگانی اسکندر داستان ملاقات او را با دیوژن حکیم می‌آورد که سخت مشهور است. براساس این داستان، دیوژن در جواب اسکندر که از او پرسید آیا خواهشی دارد که برایش اجابت کند فقط درخواست کرد که اسکندر از مقابلش کنار برود و مانع تابش آفتاب نشود. این جواب رندانه و از سر بی‌نیازی اسکندر را خوش آمد چندان که: «در جواب کسانی که وی [دیوژن] را تحقیر کردند و به وضعش خندیدند، پرخاش‌کنان گفت: 'شما هر چه می‌خواهید بگویید مختارید. ولی چنانچه من اسکندر نبودم، آرزو داشتم دیوژن باشم.'»^۲

در روایات مربوط به حکمت اسکندر البته تربیت یافتن او تحت نظر ارسطو بی‌تأثیر نبوده است. اما برای آن‌که به چگونگی تلقی اسکندر از حکمت پی ببریم ذکر مرافعه او با ارسطو خالی از نکته نیست: وی وقتی در سفر آسیا بود شنید که استاد برخی رسائل خود را در علمی که به اسکندر آموخته منتشر ساخته است، پس نامه‌ای با لحن تند به وی نوشت که:

از اسکندر به ارسطو درود باد. در انتشار کتاب‌های علوم نظری خود کار پسندیده‌ای ننمودی، چه دیگر ما از لحاظ دانستن چیزی برتر از دیگران نیستیم. زیرا آنچه تو در پنهانی به ما تعلیم

۱. نک: ادی، آیین شهریاری، پیشین، ص ۴۶۷. جالب است که ایرانیان هم او را به لقب «ویرای کره» یا ویرانکار می‌نامیدند. نک: صفوی، اسکندر، پیشین، ص ۶۰. در باره اسکندر و اسطوره‌های پیرامون او: چارلز الکساندر رابینسون، تاریخ باستان، ترجمه دکتر دولتشاهی، تهران، ۱۳۷۰؛ همچنین: اسکندرنامه (منسوب به کالیستنس دروغین)، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.

۲. پلوتارک، حیات مردان، پیشین: ۳/۳۴۹.

دادی، اکنون برای عامه مردم نیز آشکار ساخته و در همه جا انتشار داده‌ای. بدان که من مایلم در هوش و درایت و احاطه بر مسائل بزرگ و نیک مافوق دیگران باشم نه در قدرت و تسلط. خدانگهدار!^۱

البته اسکندر در قدرت و تسلط هم راه تفوق می‌جست چرا که به تدریج اندیشه خدایی در او راه یافت و سربازانش را به پرستش خود فراخواند، فکری که نزد او از قوت یافتن اندیشه پسر خدا بودن پیدا شده بود. بدفهمی اسکندر و نزدیکانش از تقدس پادشاه در نزد پارسیان هم این موضوع را تقویت می‌کرد.^۲ به هر تقدیر، حداقل چیزی که اسکندر طلب می‌کرد این بود که مردم یونان و غیر ایشان بپذیرند که او برگزیده خداست.^۳ چنین مفاهیمی است که در روایت‌های شرقی و یهودی زمینه پیوند خوردن او را با پیامبری فراهم می‌آورد و جزایان حکمت اسکندری به نوعی دیگر ادامه می‌یابد. اسکندر به ادیان یهودی و مسیحی و سپس اسلامی راه پیدا می‌کند و دیگر به کلی از قالب تاریخی خود خارج شده صبغه فراتاریخی پیدا می‌کند. به این ترتیب است که هم یک مسیحی مجاهد است^۴ و هم همراه خضر به جستجوی آب حیات می‌رود^۵ و هم به مکه شتافته احرام می‌بندد و حج می‌گزارد.^۶

۱. همان، ۳۴۰/۳-۳۴۱.

۲. نک: پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ۱۷۴۰/۲-۱۷۴۵.

۳. «اسکندر نسبت به مردم وحشی [= بربر، نامی که یونانیان به غیر یونانی می‌دادند] با لحن خشن‌تری صحبت می‌نمود و به آنان چنین وانمود می‌کرد که از جانب خدا برگزیده شده است و حال آنکه با یونانیان از جنبه الهی خود با لحنی آرام‌تر صحبت می‌کرد و به کم‌تر قانع بود». نک: پلوتارک، حیات مردان، پیشین، ۳۷۲/۳. پلوتارک در باره سیاست تبلیغاتی اسکندر می‌گوید: «وی عقیده نداشت که واقعاً از صلب خدایان به وجود آمده بلکه این تمهیدات بدان منظور بود که مردم طوق اطاعتش را برگردن نهند و به سبب داشتن عقیده نسبت به الوهیت او به خیال و به هوس طغیان و سرپیچی نیفتند». نک: همان، ۳۷۳/۳.

۴. اسکندر به دین مسیح و صلیب و مقدسات آن سوگند می‌خورد:

به دین مسیحا و گفتار راست	به داننده کو بر زبانهم گواست
به آیین و دین صلیب بزرگ	به جان و سر شهریار سترگ
به زنار شماس و روح القدس	کزین پنس مرا خاک در اندلس

نک: شاهنامه، پیشین، ۱۴۱۳/۳.

۵. نک: همان، ۱۴۲۸/۳-۱۴۲۹. گرچه داستان اسکندر و آب حیات یا رفتن به ظلمات در تاریخ طبری و نیز تاریخ بلعمی مذکور است اما در آن‌ها سخنی از خضر نیست و گویا نام خضر اول بار در روایت شاهنامه وارد داستان می‌شود. نک: «آب حیات»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، پیشین، ۳۷/۱. به هر حال، روایت شاهنامه از اسکندر تأثیرپذیری فراوانی از قصص و باورهای سامی دارد.

۶. به گفته شاهنامه:

سکندر بیامد به سوی حرم	گروهی برو شاد و بهری دژم.
ابا ناله و بوق و با پیل رفت	به دیدار جای سماعیل رفت

نک: شاهنامه، پیشین، ۱۳۹۹/۳؛ همچنین: صفوی، اسکندر، پیشین، صص ۵۲-۵۳ و ۱۴۶-۱۴۸.

۳-۴. **ستیز ایرانی - یونانی:** چهارمین گروه از داستان‌سرایی‌ها در باره اسکندر به دنبال قهرمان‌سازی از او به سود دنیای یونانی - رومی است. این قهرمان‌سازی به طور عمده دو جنبه و کارکرد نظامی و فرهنگی دارد که هر دو بر بستر رقابت قومی عنصر یونانی با عنصر ایرانی (یا مصری) نشو و نما می‌یابد و تقویت می‌شود. پیشینه این رقابت و کشاکش را می‌توان در عهد هخامنشی و به‌ویژه دوران داریوش و خشایارشا جستجو کرد. کشته شدن سفیران داریوش در یونان موجب لشکرکشی داریوش شد تا آنان را تنبیه کند.^۱ امری که بعداً در عهد خشایارشا نیز دنبال شد. جریاناتی که در ماراتون اتفاق افتاد موجب شد یونانیان خود را در برابر سپاه داریوش پیروز تلقی کنند.^۲ اما در لشکرکشی خشایارشا آتن فتح شد و ارگ شهر به آتش سوخت.^۳ این خاطرات چیزی نبود که از یاد یونانیان برود، از این رو، هر از چندی در اقدام به ضد ایران با یکدیگر و با اقوام آسیای صغیر متحد می‌شدند. نمونه شورش کوروش اصغر در مقابل برادرش اردشیر دوم هخامنشی که با همراهی یونانیان صورت گرفت و جریان بازگشت ده هزار چریک یونانی به فرماندهی گزنفون پس از شکست و کشته شدن کوروش^۴ از این دیدگاه بسیار قابل توجه است.

از نظر فرهنگی هم یونانیان به مانند ایرانیان جهان را به دو پاره خودی و بیگانه تقسیم می‌کردند و بخش بیگانه را «بربر» می‌نامیدند چنان‌که ایرانیان در این زمینه از اصطلاح «انیران» استفاده می‌کردند. در واقع جهان هخامنشی آمیزه‌ای از منازعات اقوام یونانی، ایرانی، مصری و یهودی بود که از سویی جنبه نژادی - فرهنگی داشت و از سویی جنبه نظامی. هر یک از این منازعات قبل و بعد از سقوط هخامنشی برای خود داستانی مفصل است که وقایع تاریخی و فرهنگی متنوعی را در برمی‌گیرد. در سقوط هخامنشی به دست یونانیان نیز این کشاکش‌های قومی مؤثر افتاده‌اند و گذشته از تقابل یونانی - ایرانی تأثیر تقابل مصری - ایرانی را هم نباید از نظر دور داشت: «در طی قرن چهارم [ق م] تماس یونان و مصر بر اثر آمد و شد مکرر سپاهیان مزدور یونانی که اجیر شاهان مصر بودند، بیش از پیش صمیمانه شد. هلن‌ها و مصریان در شکست دادن سپاهیان شاه بزرگ پارس اشتراک منافع داشتند.»^۵ با این همه، مصریان و یونانیان نیز چندان دل خوشی از یکدیگر نداشتند و تقابلی میان اقوام یونانی - مصری در جریان بود: «عقیده یونانیان که خود را مردم بهتری می‌شمردند

۱. نک: عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ مردم ایران، ایران قبل از اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱، صص ۱۵۹ و ۱۶۳.

۲. همان، صص ۱۶۲-۱۶۳. ۳. همان، ص ۱۶۴؛ نیز: هرودوت، تواریخ، پیشین، صص ۴۴۰-۴۴۱.

۴. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، صص ۱۸۴-۱۸۶. ۵. ادی، آیین شهریاری، پیشین، ۴۲۹.

درست نقطه مقابل عقیده مصریان بود که از مدت‌ها پیش از غلبه اسکندر خود را عالی‌ترین نژاد بشر می‌پنداشتند، و از یونانیان متنفر بودند.^۱ اما روند حوادث به سمتی بود که به غلبه یونانیان انجامید. از این رو، یونانیان مجال یافتند که بیش از پیش^۲ بربریت را به همه اقوام غیر یونانی از همسایگان مهاجم و نیمه وحشی خود تا مصریان و ایرانیان صاحب تمدن و فرهنگ یکسان گسترش دهند و به تبلیغ نظامات تمدنی خود در همه جا و از جمله در کتاب‌ها و افسانه‌هایشان پردازند. آن‌ها بزرگ‌ترین پیروزی خود را بر مصر و ایران از طریق اسکندر به دست آورده بودند. بنابراین، طبیعی بود که از او قهرمانی بسازند که هم انتقام شکست‌های پیشین را می‌گیرد و هم به اقوام مغلوب تمدن - که برابر با یونانیگری است - می‌آموزد.

یکی از نقاط عطف داستان اسکندر رسیدن او به پرسپولیس است که معمولاً بر تخت جمشید تطبیق می‌شود و در باره تسخیر آن و آتش زدن کاخ‌های آن هم یونانیان و هم اروپاییان متأخر گفتگوی فراوان کرده و داستان‌ها گفته‌اند. در این جا نمی‌خواهیم صحت و سقم اصل روایات را بررسی کنیم^۳ - که این عمدتاً کار تاریخ است - اما یکی دو صحنه از داستان‌هایی که یونانیان نقل می‌کنند از دیدگاه مورد بحث ما یادکردنی است. از جمله گفتار اسکندر است در نزدیکی پرسپولیس خطاب به سران سپاهش که در آن می‌گوید:

۱. همان، ص ۴۳۲.

۲. برای مطالعه پیشینه اندیشه یونانیان در باره بربر و بربریت و ربط موضوع به پارسیان نک: بدیع، یونانیان و بربرها، پیشین، ۱۱۳-۴۸/۲ که همراه با نقد منابع و باورداشتهای متأخر اروپاییان نیز هست. همچنین: زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، صص ۱۶۶-۱۶۷. برای مطالعه جنگ‌های ایرانیان و یونانیان که می‌توانسته اندیشه «بربریت پارسی» را نزد یونانیان تقویت کند نیز نک: همان، فصل ۳؛ و به‌ویژه: هرودوت، تواریخ، پیشین، کتاب‌های ۱ و ۹-۵.

۳. محکم‌ترین دلیل برای عدم صحت تطبیق پرسپولیس بر تخت جمشید آن است که تخت جمشید هیچ‌گاه شهر نبوده و هرگز به عنوان پایتخت مورد استفاده قرار نگرفته است. احتمال قریب به یقین آن است که این محل یک مکان مذهبی بوده و اعیاد و جشن‌های مذهبی در آن برگزار می‌شده است. گیرشمن تصریح می‌کند که تخت جمشید پایتخت سیاسی یا اداری نبوده است. نک: هنر ایران، پیشین، ۱/۴۷. به اعتقاد اورتور پوپ نیز تخت جمشید یک شهر مذهبی بوده است. نک: سخن، دوره ۸، شماره ۱۲-۱۱ (اسفند ۱۳۳۶) صص ۱۰۹۵-۱۱۰۷. انعکاس مذهبی بودن این مکان را در روایات تاریخی پس از اسلام می‌توان ملاحظه کرد. مسعودی آن را بنایی عجیب و معبدی بزرگ می‌خواند که در آن تصویر اشخاص با نهایت دقت تراشیده شده و کسانی که در مجاورت آن می‌زیند می‌پندارند که این تصاویر تصویر پیامبران است. نک: مروج الذهب، پیشین، ص ۶۰۵. نیز قس: نقل قول‌ها از متون تاریخی در: یحیی ذکاء، «شاهنامه و باستان‌شناسی ایران»، شاهنامه‌شناسی، پیشین، صص ۲۰۲-۲۴۰. نکته قابل تأمل آن است که به گفته یحیی ذکاء نخستین جایی که در روایات ایرانی از ویرانی تخت جمشید به دست اسکندر صحبت شده در «جامع مفیدی» است که تألیف سده یازدهم (۱۰۷۷ق) است. اصطلان غفاری نیز در نقد تاریخی موضوع به نکات درخور توجهی اشاره می‌کند. نک: قصه سکندر و دارا، پیشین، صص ۱۵۳-۱۵۷. همچنین باید توجه داشت که پایتخت یا پایتخت‌های ایران عهد هخامنشی همگی مشهور بوده و منحصرند به شوش، بابل و اکباتان.

یونان دشمنی بدتر از پایتخت شاهان پارس نداشته از این جا بود که اردوهای بی شمار پارس به وطن ما می ریخت. از این جا داریوش و خشایارشا جنگی را که کفر بود به اروپا آوردند و لازم است با خراب کردن این شهر ارواح اجداد خودمان را راضی کنیم.^۱

کمی بعد که موضوع آتش زدن کاخ های شاهی به میان می آید مسئله انتقام گرفتن از پارسیان صراحت بیش تری می یابد. به روایت پلوتارک طی جشنی که اسکندر در پایتخت مغلوب و ویران شده^۲ ایران به راه انداخت و در آن «معشوقه های دوستان و یاران اسکندر نیز حضور داشتند» یکی از زنان «تائیس» به وسوسه جمع پرداخت:

این زن در میان مدح و ثنای اسکندر و ضمن ملاحظه و مزاح در سر میز شام زمزمه کنان می گفت در چنین روزی بسیار بیش تر از آنچه تصور می کرد محفوظ و خشنود است... اما رضایتش آن وقت به سر حد کمال خواهد رسید که به عنوان تفریح و شادی در همین قصر آتشی برافروزند و این بارگاه خشایارشا را که شهر آتن بسوخت، به دست خودم، در حضور شاهی چون اسکندر، بسوزانم تا در آتیه بگویند که زنانی که همراه سپاه اسکندر بودند، بهتر از کلیه سرکردگان و سرداران نیروهای بحری و بزی یونانی انتقام خویش را از اعمال ایرانیانی که در گذشته به سر ما آوردند، گرفتند. هنوز این کلمات از زبان آن زن خارج نشده بود که درباریان اسکندر شادی کنان و کف زنان فریاد برآوردند که چه خوب مطلب تقریر شده و شاه را تهییج کردند که بدین کار اجازه دهد.^۳

جالب است که آن آتش زدن به ارگ آتن هم خود مجازاتی برای یونانیان آتنی بود که پیش تر در دوره داریوش سارد را به آتش سوخته بودند.^۴ به هر تقدیر، نباید از کارکرد چنین روایات و گفتارهای کینه توزانه و قهرمانی در هنگام نوشته شدن تاریخ های اسکندر غفلت کرد. چهره ای که این روایات و تواریخ از اسکندر می ساختند به خوبی در اذهان سپاهیان و فرماندهان رومی کارگر می افتاد و صیت شهرت اسکندر که کبیر خوانده می شد^۵ و سیمای قهرمانی او، ایشان را به دنبال کردن راه و اهداف او ترغیب می کرد. کراسوس، سردار رومی که به دست سورن سپهسالار اشکانی کشته شد با خود فکر می کرد که «لشکرکشی او به

۱. پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ۱۴۲۰/۲.
۲. نک: همان، ۱۴۲۰/۲-۱۴۲۲.
۳. پلوتارک، حیات مردان، پیشین، ۳۸۶/۳-۳۸۷. برای روایتی دیگر از ماجرا نک: پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ۱۴۲۳/۲-۱۴۲۴.
۴. زرین کوب، تاریخ، پیشین، صص ۱۵۷ و ۱۶۴؛ برای شرح ماجرا نک: هرودوت، تواریخ، پیشین، کتاب پنجم، به ویژه صص ۳۱۲-۳۱۸.
۵. به گفته زرین کوب «رومی ها اسکندر را کبیر (Magnus) خواندند». نک: تاریخ، پیشین، صص ۲۵۷؛ قس: پلوتارک، حیات مردان، صص ۳۳۱-۳۳۲ و جز آن ها که از او به عنوان «اسکندر کبیر» یاد می کند.

سوی شرق از کامیابی‌های اسکندر هم درخشان‌تر خواهد شد.^۱ تراژان، امپراتور رومی، نیز که یک چند بر تیسفون اشکانی دست انداخته بود چون بر کرانه‌های خلیج فارس رسید «در آن‌جا به کشتی‌ای که به سوی هند می‌رفت با چشمان حسرت‌بار نگریست و دریغ خورد که دیگر سنش به او اجازه نمی‌دهد که راه اسکندر را بیش از این دنبال کند».^۲ اما وقتی در بابل «برای دیدن اطاقی که در آن اسکندر جان داده بود رفته بود» شنید که سپاهیان پارتی بر لشکریان او تاخته‌اند و ناچار شد بازگردد و در بازگشت بمرد.^۳ قیصر یا سزار هم این اندیشه را تعقیب می‌کرد اما او هم به نتیجه‌ای نرسید. داستان اسکندر و فتوحات او افسانه بود^۴ و باید افسانه می‌ماند. به گفته استاد دکتر زرین‌کوب:

دو میراث عمده‌ای که از فرمانروایی کوتاه او [اسکندر] جهت دنیای مقدونیه و رم باقی ماند برای حریت و امنیت انسانی گران تمام شد: فکر تسلط بر تمام جهان، و اندیشه الوهیت فرمانروایان. درست است که فکر پیروزی بر تمام جهان شاید خیلی زودتر از خاطر او زده شد لیکن بعد از او تعدادی از جهانگشایان رم این میراث اسکندر را جستجو کردند و در دنبال آن دنیا را به ناامنی و فاجعه کشانیدند. یولیوس سزار (= قیصر) مخصوصاً این سودا را خیلی جدی در سر خویش پرورد اما سه روز قبل از عزیمت به دنبال آن، سرش به دست مخالفان بر باد رفت. تراژان امپراتور دیگر هم... همچنان این پندار تسخیر جهان را در سر می‌پرورد و در بابل حتی در کاخ شاهان که اسکندر در آن‌جا مرد با اجراء بعضی مراسم رمزی روح فاتح را تجلیل کرد.^۵

۴-۴. یونان و ایران پیش از اسکندر: مهاجمان مقدونی - یونانی به فرماندهی اسکندر که از غرب می‌آمدند تفاوتی اساسی با مهاجمان اسطوره‌ای - تاریخی به ایران که از شرق می‌آمدند داشتند. مهاجمان شرقی به تناسب چهره اسطوره‌ای خود از جوامعی ماقبل تاریخی و نیمه وحشی برمی‌خاستند حال آن‌که مهاجمان غربی از جوامعی تاریخی و دارای نظامات تمدنی

۱. مالکوم کالج، [پارتیان]، ترجمه مسعود رجب‌نیا، [بی‌نا، بی‌تا]، ص ۳۶. ضح: این اثر با نام تغییر یافته تاریخ اجتماعی پارتیان به عنوان بخش دوم کتاب ذیل و همراه با آن در یک مجلد تجدید چاپ شده است (مشخصات چاپ اول کتاب کالج داده نشده): محمد جواد مشکور، تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان (پارتیان یا پهلوانان قدیم)، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۷. ۲. کالج، همان، ص ۴۸. ۳. همان، ص ۴۹.

۴. ویل دورانت داستان‌های اسکندر را با نام «افسانه» در کنار داستان‌های کوروش از گزنفون (سیروپدی) می‌گذارد و آن‌ها را رمان رمانتیک می‌خواند: «رمان رمانتیک با کوروپایدیا [سیروپدی] ای گزنفون، اشعار عاشقانه کالیماخوس، افسانه‌های بسیار در باب اسکندر و... در قرن دوم پ.م و بعد از آن دوران طولانی‌ای پشت سر گذاشته بود». نک: تاریخ تمدن: قیصر و مسیح، ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش، علی اصغر سروش، تهران، ویراسته جدید: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ۷۴۳/۳. ۵. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۲۵۷.

می آمدند و از همین رو چهره‌ای تاریخی داشتند. به علاوه، نگاهی به سیر هجوم‌های تاریخی به ایران این نظر را پدید می آورد که مهاجمان شرقی از تورانیان تا مغولان غالباً در فرهنگ برتر جامعه ایرانی جذب و حل می شده و رنگ آن را می پذیرفته‌اند اما، در مقابل، مهاجمان غربی چه یونانیان و چه عرب‌ها با جامعه ایرانی به تبادل فرهنگی می پرداخته‌اند: چیزی به آن می دادند و چیزی از او می ستدند. چنین داد و ستدی البته میان دو قوم صاحب فرهنگ طبیعی است. با این همه، نباید تصور کرد که آشنایی دو فرهنگ متفاوت با یکدیگر خالی از تنش و کشاکش است. بنابراین، بجاست تا نگاهی بیفکنیم به نتایج فرهنگی حاصل از برافتادن هخامنشیان، چیرگی مقدونیان و چگونگی آشنایی جامعه بازمانده از هخامنشی با فرهنگ نو-دولت یونانی.

چنان‌که دکتر زرین کوب می گوید قضاوت درست و «عاری از شور و تعصب» در باره اسکندر و کارهای او آسان نیست زیرا «گرد و غبار تعصبات شرقی و غربی سیمای او را تشخیص ناپذیر کرده است».^۱ در واقع، نه تنها شخص اسکندر که تمام داستان هجوم مقدونی - یونانی و تبعات و تأثیرات آن کم‌تر بدون جانبداری و عصبیت نگریسته و داوری شده است. مورخان و محققان غالباً به یک سو گراییده و سوی دیگر را نفی و طرد کرده‌اند. برخی چندان در محاسن تمدن یونانی داد سخن داده‌اند که در تمدن ایرانی جز استبداد و عقب ماندگی و بربریت ندیده‌اند و فرهنگ ایرانی را مدیون عطایای فرهنگ یونانی پس از غلبه اسکندر و یونانیان دانسته‌اند؛ و برخی دیگر چندان به خوار داشتن تمدن‌ها و فرهنگ‌های غیرایرانی پرداخته‌اند که جز به این نتیجه که ایران مرکز عالم است نرسیده‌اند و در هر دستاورد تمدن‌های دیگر ردپایی از ایران دیده‌اند. این تعصبات قوم‌مدارانه در پرتو اندیشه ناسیونالیسم در دو سده اخیر احیا شد و کینه‌های قدیمی تازه گشت و اگرچه محققان و مورخان می توانستند به واقعیت‌های تاریخی دیگری توجه کنند که نشانگر آمیزش فرهنگ‌ها و رشد یافتن آن‌ها از این طریق بود اما ترجیح دادند به اثبات فرهنگ متعلق به خود و انکار فرهنگی که بیگانه می پنداشتند پردازند. این است که در بازشناسی تاریخ اسکندر و تفسیر آن محققانی چون اومستد حمله اسکندر را «نبرد مقدس یونانیان متمدن بر ضد ایرانیان بربر»^۲ ارزیابی می کند و در عوض روشنفکری چون میرزا آقاخان کرمانی از این عصبانی

۱. همان، ص ۲۵۴.

۲. این گفته در کتاب او به نام تاریخ شاهنشاهی ایران (شیکاگو، ۱۹۵۹ م) آمده است. نک: بدیع، یونانیان، پیشین، ۱۴۵/۲.

است که براساس افسانه‌هایی که یونانیان از اسکندر انتشار داده‌اند «تا امروز هنوز تاریخ این ملعون پست و کوچک را بزرگ می‌شمارند».^۱ محققان اروپایی سخنان بسیاری هم در باره نفوذ فرهنگ یونانی در ایران پس از اسکندر گفته‌اند که گذشته از درستی یا نادرستی آن خالی از جانب‌داری و شائبه نیست. حتی منصف‌ترین آن‌ها نیز به یونانی کردن فرهنگ ایران و شرق آن روز عنوان «هدف مقدس هلنیسم»^۲ می‌بخشد و از اسکندر چهره‌ای می‌سازد که در بسط دموکراسی و تمدن و آزادی می‌کوشد.^۳ در برابر این ساده‌اندیشی و قهرمان‌سازی، میهن‌پرستان افراطی ایرانی هم دست به عکس‌العمل می‌زنند و هلنیسم را از راه نوعی ریشه‌شناسی واژگانی تبدیل به خورشیدپرستی و میتراثیسم می‌کنند^۴ تا در کنار شواهد روشن گسترش آیین میترا در اروپا از آن حربه‌ای بسازند که پایگاه یونانی‌مآبی را به نفع ایرانی‌مآبی واژگون کند و ثابت کنند که این یونان نبود که دنیای شرق را فتح کرد بلکه فرهنگ ایرانی بود که یونان و روم و اروپای متمدن را زیر نگین درآورد. و البته طرفین این کشاکش کم‌تر می‌پذیرند که به اصل طبیعی‌تر تبادل و داد و ستد فرهنگ‌ها گردن نهند و قرایین و شواهد و ادله تاریخی را به نفع یک طرف و زیان طرف مقابل تفسیر نکنند.

در واقع، بسیار پیش‌تر از آن‌که یونانیان در سپاه اسکندر وارد ایران آن روز شوند روابط ایران و یونان آغاز شده بود. پیش از هخامنشی، بابل و مصر و سوریه مهاجران یونانی را در خود جای می‌داد و بعد از تشکیل دولت هخامنشی شمار یونانیانی که به سوی ثروت و

۱. این گفته احتمالاً نخستین اظهارنظر در باره موضوع اسکندر و تاریخ او در میان روشنفکران دوره قاجار است که صبغه نفی و انکار دارد. سخن آقاخان را صادق هدایت در کتاب الیران خود آورده است. نک: محمدعلی همایون کاتوزیان، صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲، ص ۹۲.

۲. نک: گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، پیشین، ص ۲۳۸.

۳. نک: همان، فصل چهارم، به ویژه نیمه اول آن صص ۲۳۴-۲۶۰.

۴. نک: مقدم، جستار در باره مهر و ناهید، پیشین، صص ۸۳-۸۶. اساس مطلب این است که واژه «هلن» می‌تواند هم اشاره به یونان باشد و هم به معنای خورشید گرفته شود: «صفت فیل هلنس که روی سکه‌های اشکانی دیده‌اند درخور بررسی است. اگر هلن در این واژه به معنای یونانی باشد می‌گویند که نخستین بار به فرمان شاهنشاهان اشکانی در شهرهای یونانی که زیر فرمانروایی آن‌ها بوده روی سکه‌ها زده شده است. از سوی دیگر باید در نظر داشت که واژه هلیو - س (خورشید) در صرف به گونه هلیو - ن در می‌آید... واژه خردوس (= فیل هلن) به معنای «دوستار خورشید» که در وصف اشکانیان در تاریخ طبری به کار رفته شایسته بررسی است.» همان، صص ۸۵-۸۶. گویا تفسیر فیل هلن به خورشیدپرست یا مهرپرست نخستین بار در آثار ذبیح بهروز آمده است. قس: مقدمه بهروز بر کتاب اصلان غفاری، قصه اسکندر و دارا، پیشین، صص ۴۶-۴۷. اشکال اساسی نظر بهروز و مقدم در آن است که از برخی شواهد جزئی و پراکنده ولو درست استنتاجات فراگیر و بی‌پروایی به دست می‌دهند که از احتیاط علمی دور است و سخت با پیشداوری آمیخته است. در عین حال خرده‌گیری‌هایی که آنان به محتوای مطالعات محققان اروپایی در باره ایران کرده‌اند در بسیاری موارد قابل توجه است.

آبادانی شرق جلب می‌شدند باز هم بیش‌تر شد «زیرا علاوه بر یونانی‌هایی که برای سیاحت یا کار به شرق قدیم می‌آمدند، عده زیادی از آن‌ها به خدمت مصری‌ها استخدام و از اواسط دوره هخامنشی در قشون ایران هم اجیر می‌شدند».^۱ گذشته از عامه یونانی که برای کار یا سپاهیگری به ایران می‌آمدند شمار قابل توجهی از دانشوران یونانی هم به سوی شرق نزدیک جلب می‌شدند. حکمت هند، ایران و مصر و بابل اندیشه ایشان را به خود مشغول می‌داشت. آن‌ها «معتقد بودند که سفر به شرق برای تحصیل دانش و حکمت لازم است».^۲ بنابراین، در احوال طالس، دیمقراطیس، فیثاغورس، سولون، لوسیپوس، افلاطون، گزنفون و مانند آن‌ها می‌خوانیم که به شرق سفر کرده‌اند و در ایران، بابل، یا مصر اقامت داشته‌اند و با حکمت شرقی آشنایی یافته‌اند.^۳ برخی از یونانیان مانند کتزیاس یا دینون – که مورخان نامداری هستند – حتی به دربارهای هخامنشی وارد شده و در آن به کار پرداخته‌اند.^۴ در خصوص روابط فرهنگی و فکری یونانیان و ایرانیان کافی است به میزان تأثیرپذیری افلاطون از اندیشه‌های مغان و حکمت زرتشتی اشاره کنیم^۵ که متضمن آشنایی سقراط، استاد وی، با حکمت ایرانیان هم هست^۶ و در فصل پیش هنگام بحث از رساله سیرپدی گزنفون به آن اشاره‌ای داشتیم (نک: ۱۲-۳). بی‌گمان، از عوامل عمده انتقال این اندیشه‌ها مغان بودند که «در آسیای صغیر و کناره‌های شرقی مدیترانه» حضور داشتند و یونانیان ایشان را «حکیم» (sophos) می‌خواندند. در واقع، یونانیان «با وجود منازعات خصمانه‌ای که با ایران داشتند، حکمت و آراء دینی ایرانیان را می‌ستودند».^۷ ارسطو مغان را بر مصریان مقدم می‌داشت و

۱. پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ۶۷/۱.

۲. سرو پالی رادکریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد ۱: تاریخ فلسفه شرق، ترجمه خسرو جهانداری، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۱۳.

۳. همان‌جا؛ نیز: م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ۱۰۷/۱، ۱۱۱، ۱۲۱.

۴. پیرنیا، ایران باستان، پیشین، ۷۴، ۷۰/۱.

۵. در این باره دو تألیف مستقل به زبان فارسی وجود دارد. نک: فتح‌الله مجتبابی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲؛ استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۶. پانوسی فهرستی از تأثیرپذیری افلاطون عمدتاً براساس تحقیقات اروپاییان ترتیب داده که بیش از سی مقوله و مفهوم را در بر می‌گیرد. نک: همان، صص ۴۸-۴۹.

۶. در باره وامداری سقراط از اندیشه ایرانی نک: پانوسی، تأثیر فرهنگ، پیشین، فصل «زردشت و سقراط»، صص ۶۱-۵۱.

۷. برای نقل قول‌های این سطور نک: مجتبابی، شهر زیبای افلاطون، پیشین، ص ۱۵۲.

آرای آن‌ها را معرفی می‌کرد.^۱ دوشن گیمن بی‌گمان است که «همانندی‌های فراوانی میان آراء ایرانی و یونانی وجود دارد» و «نمودهایی از ثنویت، پرستش زمان، تقسیم تاریخ جهان به دوره‌های مشخص و تصور روح جهان و آتش را نشانه‌ی قانون کیهانی گرفتن و وجود الگوهای چیزها پیش از به وجود آمدن خود آن‌ها» را در اندیشه‌ی یونانی یادآور می‌شود.^۲ می‌توان به فهرست همانندی‌های اندیشگی میان فلسفه‌ی یونانی با حکمت شرقی و ایرانی باز هم افزود و مثلاً نشان داد که بقراط و آموزشگاه او (سده ۵-۴ ق.م) با اندیشه‌ی تطابق میان جهان بزرگ (عالم اکبر) و جهان کوچک (عالم اصغر) که در داستان تمثیلی کیومرث بیان شده بود آشنایی داشته است.^۳ اما شاید یکی از مهم‌ترین جنبه‌های نفوذ اندیشه‌ی ایرانی - هندی و بابلی در اندیشه‌ی یونانی مسئله‌ی عالم مثال باشد که به‌ویژه در اندیشه‌ی مُثُل افلاطون خود را نشان می‌دهد. مهرداد بهار این عالم مثال یا الگوهای ملکوتی و آسمانی را در مورد شهرها و مکان‌های مقدس چنین معرفی می‌کند:

به گمان مردم باستانی، معابد و شهرها همه نمونه‌ی اصلی و آسمانی داشته‌اند. بنا به اساطیر بابلی، همه‌ی شهرهای بابل نمونه‌ی آسمانی داشته‌اند. سناخریب آسوری شهر نینوا را بنا به طرحی که در اعصار کهن و در آسمان ستارگان نوشته شده بود، ساخت. نه تنها طرح شهر نینوا که خود شهر نیز به صورت مینویی در آسمان وجود داشته است. شهر اورشلیم پیش از آن‌که ساخته شود، توسط خداوند در آسمان بنا شده بود. بیت‌المعمور نمونه‌ی آسمانی خانه‌ی کعبه است. همه‌ی شهرهای سلطنتی هندوستان در اعصار باستان نیز چنین اصلی داشته‌اند.^۴

وی در اساطیر ایرانی هم گنگ دژ را نمونه‌ای از یک شهر آسمانی می‌شمارد که در زمان کیخسرو «فرود آورده شد» و صورت زمینی آن سیاوش گرد است.^۵ اما این فقط شهرها و جای‌های مقدس نیستند که نمونه‌ای آسمانی دارند. در اندیشه‌ی زرتشت هر چیز محسوس دارای پیش‌نمونه‌ای در جهان مینوی است و هر آنچه به دیده می‌آید از وجودی دیده نشدنی پدید آمده است. این همان آموزه‌ای است که هسته‌ی فلسفه‌ی افلاطون را می‌سازد و او می‌باید

۱. نک: همان، صص ۱۲۹-۱۳۰.

۲. ژ. دوشن گیمن، زرتشت و جهان غرب، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران، مروارید، ۱۳۶۳، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۳. نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۳۹۱. به داستان کیومرث در فصل ۱ اشاره کردیم. پیدا شدن حیات و کانی‌ها از پیکر او همانندی آدمی و جهان را می‌نمایند که دستمایه‌ی اندیشه‌ی فلسفی - عرفانی تشابه عالم اصغر و عالم اکبر شده است. امری که همانند شدن با جهان را آرمان فلاسفه و عرفا ساخته است. در عین حال این فکر که «یک غول ازلی کشته می‌شود و قسمت‌های تن او پاره‌های مختلف جهان را پدیدار می‌کند» در میان دیگر اقوام کهن هم دیده می‌شود. نک: دوشن گیمن، زرتشت، پیشین، ص ۱۲۹.

۴. «گنگ دژ و سیاوش گرد»، شاهنامه‌ی فردوسی، پیشین، ص ۲۶۴. ۵. همان، ص ۲۶۳.

آن را زمانی که در مصر بوده است از حکیمان کلدانی اخذ کرده باشد.^۱ این که افلاطون اصولاً با نام زرتشت آشنایی داشته و او را به عنوان حکیمی الهی می‌شناخته از برخی قراین و تصریحات در آثار او دانسته می‌شود. چنان‌که در رساله الکیبادس از قول سقراط در باره تربیت شاهزادگان ایرانی می‌گوید:

در چهارده سالگی او را به کسانی که «آموزگاران شاهی» خوانده می‌شوند می‌سپارند. اینان چهار مرد برگزیده‌اند که در میان مردم پارس به برتری بر دیگران معروفند. یکی فرزانه‌ترین (sophōtatos)، دیگری داورزترین، سیمی پرهیزگارترین و چهارمی دلیرترین آن مردم است. نخستین آموزگار، آیین زرتشت اهورامزدایی را، که پرستش ایزدان است به وی می‌آموزد، و کارهای بایسته شاهی را بدو تعلیم می‌دهد...^۲

نه تنها محققانی چون آیزلر، یگر، بیده، رایزنشتاین به ارتباط میان مغان و افلاطون اشاره کرده و برخی از ایشان افلاطون را «سخت قرضدار زرتشت»^۳ می‌دانند، بلکه شاگرد افلاطون، ارسطو هم پیوندی میان مغان ایرانی و اندیشه استاد خود می‌دید.^۴ می‌توان تصور کرد که ایرانیان هم از اندیشه یونانی بی‌خبر نبوده‌اند و پیش از اسکندر با آن آشنا شده‌اند. این‌جا هم قراینی برای تأیید این تصور وجود دارد. کافی است به میزان اختلاط یونانیان و ایرانیان در آسیای صغیر یا بابل توجه کنیم که پیش‌تر به آن اشاره داشتیم. علاوه بر آن، وجود کتیبه به زبان یونانی از دوره داریوش^۵ نشان می‌دهد که دبیران یونانی‌زبان لااقل از زمان او در حوزه حکومت هخامنشی حضور داشته‌اند و طبعاً در آشنا کردن ایرانیان فرهیخته با فرهنگ یونانی بی‌تأثیر نبوده‌اند. دربار اردشیر دوم هخامنشی نیز از این نظر

۱. نک: پانوسی، تأثیر فرهنگ، پیشین، صص ۶۴-۶۶.

۲. مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون، پیشین، صص ۲۵-۲۶؛ قس: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷، ۶۵۸/۳، در این‌جا زرتشت اهورامزدایی «زردشت پسر هرمز» ترجمه شده است.

۳. دوشن‌گیمن، زرتشت، پیشین، ص ۱۲۰.

۴. همان، ص ۱۲۱؛ مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون، پیشین، ص ۱۲۹. در باره پیوند زرتشت و افلاطون نیبرگ تعبیر جالبی دارد از این روایت رایج در آکادمی که زرتشت ۶۰۰ سال پیش از افلاطون می‌زیسته است. وی منشأ این روایت را یک شاگرد کلدانی افلاطون می‌داند که از بین‌النهرین می‌آمد و مفهوم عدد ۶۰۰ را براساس گاهشماری مذهبی ایرانیان ظهور یک منجی می‌داند. بنابراین، از نظر آن شاگردان کلدانی، افلاطون «زرتشتی است که دوباره زنده شده او همان رهاننده دینی موعودی است که با او زمان به تکامل و پایان خود رسیده است». نک: دین‌ها، پیشین، ص ۳۰؛ همچنین: همان، ص ۲۷. پیوند زرتشت - افلاطون را هانری کرین نیز پی گرفته و در بررسی‌های خود از فلسفه اشراق در دوره اسلامی نشان داده است. نک: داریوش شایگان، هانری کرین، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۷۱، کتاب اول: فصل‌های ۵، ۳، به‌ویژه صص ۹۷-۹۹.

۵. ادی، آیین شهریار، پیشین، ص ۲۷؛ نیز: بنونیست، دین ایرانی، پیشین، ص ۱۲۹.

درخور توجه است زیرا که در آن دو مورخ یونانی یعنی کتزیاس و دینون، که اولی طبیب هم بود، مشغول به خدمت بوده‌اند. اصولاً به نظر می‌رسد عهد اردشیر دوم از نظر اختلاط و نزدیکی روابط ایرانیان و یونانیان برجستگی خاصی دارد. چرا که در دربار برادر او کوروش کوچک هم گزنفون را می‌یابیم.^۱ پلوتارک که از میان رجال ایرانی تنها به اردشیر دوم پرداخته است در زندگینامه داستانی اردشیر اشاره می‌کند که دمیدن یونانیان پیرامون کوروش او را به ضد برادر برانگیخت. این نزدیکی گویا به شخصیت کوروش صبغه‌ای یونانی بخشیده بود چنان‌که «در مدح و ثنای خود به دیگران [= یونانیان] می‌گفت که از برادرش در علم و حکمت صاحب اطلاعات جامع‌تری است [و] در هنر جادوگری ماهرتر است».^۲ طبعاً منظور او از «حکمت» باید فلسفه یونانی بوده باشد تا بتواند در میان مخاطبان یونانی خود به دانستن آن افتخار کند.^۳ اما مضمون سخن او حاکی است که برادرش اردشیر هم از این «حکمت» برخوردار بوده است. بنابراین، چه بسا اشاره به مهارت در علم سحر و جادو را هم باید آشنایی با دانش مغان گرفت که همواره به جادوگری شناخته می‌شدند. اگر چنین باشد، کوروش خواسته است خود را چه در مقام یک «حکیم» و چه در مقام یک «مُخ» شایسته‌تر از برادرش برای اداره حکومت معرفی کند.

بنابر آنچه به اختصار آوردیم، نه آشنایی با یونان امر تازه‌ای بود که با هجوم اسکندر آغاز شده باشد و نه شرق هخامنشی در بربریت غرق بود که مقدونیان و یونانیان به او تمدن و فرهنگ ببخشند. حتی می‌توان در روایت‌های تاریخ اسکندر به نشانه‌هایی برخورد که اعجاب و ستایش او را از آیین‌ها و نهادهای شرقی می‌نمایاند. چنان‌که گفته‌اند او آن‌چنان به تقلید آداب و رسوم هخامنشی پرداخت که سربازانش احساس کردند «دارند مقهور آداب ایرانی می‌شوند»؛^۴ و به گفته کوئینتوس کورتیوس:

[اسکندر] از آن پس، بیش از آن‌که به پیروزمندان شبیه باشد، به شکست‌خوردگان شباهت داشت، و از صورت رئیس مقدونی به صورت شهربانی از [شهربانان] داریوش در آمده بود.^۵

به هر حال، آنچه در عمل اتفاق افتاد، نه ایرانی شدن اسکندر و جانشینان او بود و نه یونانی

۱. ای. م. ارانسکی، مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۸، ص ۵۳.

۲. حیات مردان، ۴/۴۸۴ و پانیوس.

۳. قس: زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، صص ۱۸۴-۱۸۵.

۴. همان، ص ۲۳۰.

۵. بدیع، یونانیان، پیشین، صص ۲۵-۲۶.

شدن ایران و فرهنگ آن. آنچه این دو فرهنگ می‌توانستند انجام دهند حرکت به سوی نوعی سازگاری و یگانگی بود. امری که اگرچه در نهایت حاصل نشد اما نشانه‌هایی این‌جا و آن‌جا از خود باقی گذارد.

۵-۴. سازش دو فرهنگ: مهم‌ترین جلوه این سازگاری را باید در ناحیه عقاید و باورهای مذهبی ملاحظه کرد. زیرا مذهب امری عمومی است و هرگاه در آن گرایش تازه‌ای دیده شود می‌تواند به درستی علامت تحولی در فرهنگ عمومی جامعه دانسته شود. اشاره کردیم که میان مقدونیان و ایرانیان دو اختلاف عمده وجود داشت، یکی آیین‌های شهرباری و دیگری اعتقادات مذهبی. موضوع پیوند دادن اسکندر با خاندان هخامنشی از راه نسب‌سازی می‌توانست بخش اول این اختلاف را به نوعی رفع و رجوع کند یا دست‌کم از تعمیق اختلاف جلوگیری کند. اما برای اختلاف بر سر مذهب چه می‌بایست کرد؟ گویا اسکندر به این نتیجه رسیده بود که از طریق نزدیک کردن خانواده‌های ایرانی و یونانی اختلاف را زیر سقف خانه‌ها حل کند. بنابراین، دستور داد جمع کثیری از یونانیان با خانواده‌های ایرانی وصلت کنند.^۱ از این راه، نسل حاصل از این وصلت‌ها با نژادی یونانی - ایرانی و در خانه‌ای که در آن عقاید هر دو قوم به هم گره خورده و نزدیک شده بود پرورده می‌شد و امکان می‌یافت به راه‌حلی در سازگاری این فضای دوگانه دست یابد. پلوتارک از اندیشه اسکندر در باب ایجاد نزدیکی میان فرهنگ یونانی با فرهنگ‌های مختلف آسیایی چنین می‌گوید:

روز به روز رفتار و آداب خویش را با عادات کشوری که در آن می‌زیست مطابقت می‌داد و به عکس آداب آن کشور را نیز با خصوصیات اخلاقی مقدونیان نزدیک می‌ساخت. چه معتقد بود که این قبیل مخلوط کردن آداب و مرتبط نمودن خصائل و رفتار... به مراتب از قدرت اسلحه و پیروزی مؤثرتر و اثراتش پایدارتر خواهد بود. باز به همین منظور سی هزار طفل ایرانی برگزید و به آنان زبان و ادبیات یونانی آموخت.^۲

به تدریج، نشانه‌هایی از سازگار شدن عقاید پدیدار شد و آن در اتحاد خدایان محلی با خدایان یونانی بود. به این معنا که یک خدای معین بومی با خدایی از خدایان یونانی همانند و هم‌ارز دانسته می‌شد و نام آن دو با یکدیگر می‌آمد و به خدایی که اکنون واحد تلقی

۱. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۲۴۴؛ پلوتارک، حیات‌مردان، پیشین، ۴۲۶/۳.

۲. پلوتارک، همان، ۳۹۷/۳ با اندک تلخیص.

می شد اطلاق می گشت. نمونه چنین اتحاد یا یکسان شماری خدایان را، در طول تمام سده های پیش از میلاد و حتی بعد از آن، در میان سلوکیان و سپس رومیان می توان نشان داد. در این مورد هم، اصل موضوع پیش از اسکندر رایج بود و هر جا که اقتضا می کرد اقوام همسایه به تطبیق و یکسان شماری خدایان خود با یکدیگر دست می زدند و به ویژه در آسیای صغیر، که محل تلاقی دو فرهنگ یونانی و ایرانی بود، اتحاد خدایان یا همزیستی مسالمت آمیز آن ها «ظاهراً مدت ها قبل از عهد اسکندر»^۱ رواج داشت. بنویسست سیاست دینی هخامنشیان را که مبتنی بر تحمل آیین های گوناگون بود زمینه ای برای «هم آمیغی مذاهب» می داند و می گوید:

این هم آمیغی مذاهب در جریان آشفتنگی بزرگ و هرج و مرجی که برافتادن شاهنشاهی هخامنشی به بار آورد آغاز شد ولی باید دانست که وقایع و رویدادها این گمیزش مذهبی را به وجود نیاوردند بلکه بر شتاب و تراکم آن افزودند. شاهان هخامنشی روایی آیین های بیگانه را نیز در قلمرو خود برمی تافتند. به علاوه وجود مردمان گوناگون و پرنژاد خود عاملی بود که همزیستی و اختلاط دین های متفاوت را ایجاد می کرد.^۲

بنابراین، جای شگفتی نخواهد بود که در پارس اواخر عهد هخامنشی هم عقاید اقوام یونانی راه یافته باشد و در کتیبه ای به زبان یونانی که در آن جا یافت شده اهورامزدا، میترا و آناهیتا به نام های ژئوس، آپولون و آتنه یاد شده باشند.^۳

گویا خاطره هخامنشیان - همچنان که بعد از چند سده هنوز آن قدر زنده بود که بتواند به دولت ساسانی نیرو و اعتبار بخشد - جزئی از جریان آمیزش مذاهب باقی ماند. این موضوع لااقل برای آنتیوخوس کمازنی (۶۴-۳۴ پ.م) قابل تردید نبود. «این پادشاه که تربیت یونانی داشت افتخار می کرد که از اعقاب هخامنشیان است».^۴ او که در نمرود داغ (کوهی در سرزمین کهن کوماژن واقع در سوریه شمالی) آرامگاهی عظیم برای خود ساخت، در کتیبه ای به زبان یونانی ایزدان مورد احترام خود را چنین برمی شمارد: ژئوس - اهورامزدا، هلیوس - میترا، هراکلس - ورثرگن (بهرام).^۵ آنتیوخوس نمونه ای کامل از آمیزش فرهنگ های یونانی و ایرانی است. او نه تنها در نژاد نسب از دو سو می برد که حتی نام خود را هم یونانی - ایرانی می گذارد:

۲. دین ایرانی، پیشین، ص ۵۲.

۱. زرین کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۰۹.

۳. زرین کوب، تاریخ، پیشین، همان جا.

۵. همان جا.

۴. ر. گیرشمن، هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی، پیشین، ص ۵۷.

این شاه بر نژاد خود که از سوی مادر به سلوکی‌ها و اسکندر می‌رسید و از سوی پدر به داریوش و هخامنشیان می‌پیوست می‌نازد و خود را آنتیوخوس و مهرداد می‌نامد.^۱

به این ترتیب، در یک نگاه کلی، باید گفت هم پیشینه رواداری مذهبی هخامنشیان و هم نیاز فرهنگی و سیاسی سلوکیان به جریان اتحاد خدایان و آمیزش مذاهب یاری رساند. بطلمیوسی‌ان به عنوان جانشینان اسکندر در مصر نیز این نیاز را حس می‌کردند. چنان‌که بطلمیوس اول خدای مصری - یونانی «ساراپیس» را «از ترکیب و تألیف اندیشه‌ها و مراسم دینی بومی و یونانی ساخته بود»^۲ و بطلمیوس چهارم نیز «جهد کرده بود که از دیونوسوس هلنی، یک خدای مشترک برای امپراتوری‌های یونانی و مصری خود به وجود آورد».^۳ اما در این میان نباید از اشکانیان و سیاست دینی و فرهنگی ایشان غافل ماند. اشکانیان هم به نوبه خود به این جریان فراگیر یاری رساندند^۴ و مهرپرستی اشکانی خود «یک حاصل عمده این امتزاج بین عقاید و مراسم شرقی با فرهنگ یونانی» بود^۵ و شاید تناسب این ویژگی امتزاجی در مهرپرستی با روحیه اشتراک‌جو و تلفیق‌گرایی آن عصر بود که به آن توفیقی عظیم بخشید و آن را به یک دین جهانی بدل کرد.

ب) مقاومت و موعود

۴-۶. ادبیات مقاومت و اندیشه منجی: رویه دیگر این تلفیق و همگرایی، کشاکش و ستیز فرهنگی - قومی است که پیش‌تر به آن تذکر دادیم. زمینه این ستیز همانا نگرانی اقوام و صاحبان فرهنگ‌ها از استحاله در فرهنگ‌های دیگر است. یک زمینه طبیعی دیگر عادت اقوام به خصلت‌های خود و مقاومت در برابر هنجارهای تازه‌ای است که در رفتار قومی دیگر می‌بینند. از این رو، هر قوم به خود حق می‌دهد که رفتار و آداب قوم مقابل را عجیب و ناهنجار تلقی کند و حتی به تمسخر آن پردازد و به هر حال با آن به مبارزه برخیزد و آن را نفی و طرد کند. طبعاً وقتی این قوم مقابل مهاجم و دشمن باشد تلقی منفی از آن شدیدتر و با زمینه مساعدتری همراه خواهد بود. از سوی قوم غالب هم موضوع به همان اندازه اهمیت و کارکرد دارد. بنابراین، می‌توان درک کرد که چرا آنتیوخوس چهارم (۱۷۵ پ.م)، شاه سلوکی، در مقابل خطر نفوذ فرهنگ شرقی تصمیم گرفت با سرسختی مقاومت یهود و

۱. بنونیست، دین ایرانی، پیشین، ص ۵۱.

۲. ادی، آیین شهریاری، پیشین، ص ۴۵۱.

۴. بنونیست، دین ایرانی، پیشین، ص ۵۲.

۵. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۱۰؛ نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ۴۰۹.

۳. همان، ص ۴۵۳.

کانون عمده مخالفت با یونانیگری را در شرق درهم بشکنند و یا شهرهایی را که تمایلات یونانیگری داشتند متحد و متمرکز سازد و پایگاه استواری برای حمله به پارت ایجاد کند.^۱ همچنین، می‌توان به تصویر مصر در نمایشنامه‌های کمدی یونان که در سده چهارم پیش از میلاد و پس از آن نوشته شده اشاره کرد که غالباً با تمسخر و ملامت عقاید مصریان و ابراز کراهت از ایشان همراه است.^۲

اقوام ایرانی، مصری و یهود که تحت فشار سیاسی - فرهنگی واحدی قرار داشتند هر یک به طریقی به مقاومت و ستیز پرداختند و در این جریان از میراث فرهنگ مشترک خود بهره بردند. بنابراین، بی‌جهت نیست که وقتی به شیوه‌های مقاومت آن‌ها می‌نگریم مشابهت‌هایی اساسی میان آن‌ها ملاحظه می‌کنیم. مبنای این مقاومت را پایداری بر فرهنگ آبا و اجدادی تشکیل می‌داد که نسبت به شرایط فرهنگی تازه می‌توان از آن به فرهنگ سنتی - قومی تعبیر کرد. پیش‌تر گفتیم که میان مقدونیان و اقوام مغلوب از جمله ایرانیان دو نکته اساسی اختلاف می‌افکند، یکی دین و باورهای اخلاقی و مذهبی و دیگر پادشاهی و آیین‌ها و هنجارهای بومی در باره آن. بنابراین، عوامل مقاومت فراهم بود. رهبری آن را هم کسانی به دست گرفتند که به دو عنصر دین و پادشاهی نزدیک‌تر بودند، یعنی روحانیان. به همین ترتیب، ادبیاتی هم که برای مقابله با یونانیان تولید شد صبغه مذهبی گرفت. از این رو، جریان اصلی مبارزه با یونانیان در قالب یک جنگ مذهبی پدیدارگشت و سینه‌ها از آرزوی ظهور یک نجات‌دهنده پر شد.

ساموئل ک. ادی که بررسی جامع و عالمانه‌ای از شیوه‌های مقاومت در شرق و عمدتاً در میان پارسیان، مصریان و یهودیان به عمل آورده نشان داده است که رواج پیشگویی‌های مذهبی در دوران پس از اسکندر یکی از ابزارهای مهم مبارزه با چیرگی بیگانگان و فرهنگ آن‌ها در میان اقوام شرقی از جمله ایرانیان بوده است. وظیفه اصلی این پیشگویی‌ها، که در قالب متن‌های متعدد انتشار می‌یافت، ایجاد این امید و زمینه ذهنی بود که «پادشاه کمال مطلوبی»^۳ ظهور خواهد کرد. به طور طبیعی امید می‌رفت که آسمان، خدایان و نیروهای مافوق بشری از این پادشاه حمایت خواهند کرد. پس او سرشتی آسمانی و خدایی داشت. ولی به طور کلی ماهیت این پیامبر - پادشاه موعود را «طبیعت خاص اجتماعی که بدان تعلق داشت مشخص می‌ساخت».^۴ در میان یهود این موعود مسیح خوانده می‌شد. مسیحی که

۱. زرین‌کوب، همان، ص ۳۱۲؛ نیز ادی، آیین شهرباری، پیشین، صص ۳۴۳-۳۴۴.

۲. نک: ادی، همان، صص ۴۳۰-۴۳۱.

۳. همان، ص ۵۵۸.

۴. همان‌جا.

مانند مسیحیان پیشین یهود باید ایشان را نجات می‌بخشید و «حافظ و ایمنی بخش قوم یهود، دین یهود و جامعه یهود بود».^۱ تصویر چنین موعودی را از جمله در پیشگویی‌های کتاب دانیال می‌توان یافت. به همین ترتیب، در یک پیشگویی مصری نیز گفته می‌شد که «شاه آینده آشوب را از میان برخواهد داشت و در دین مصری و کشاورزی مصری نظم [کهن را] برقرار خواهد ساخت».^۲ برای ایرانیان این منجی آینده شاهزاده‌ای از تبار گشتاسپ بود که «پشوتن» نام داشت.^۳ - برادر اسفندیار یاریگر بزرگ دین؛ و ذکر او در متنی که «بهمن یشت» - یا صحیح‌تر: زند و هومن یسن - خوانده می‌شود آمده بود.

اصولاً، اندیشه ظهور موعود در نزد ایرانیان پیشینه‌ای دراز دارد. چنان‌که در دین زرتشتی سلسله‌ای از منجیان وجود داشت که در پایان جهان به رهاننده‌ای به نام سوشیانت ختم می‌شد (نک: پیوست فصل اول). این اندیشه کهن مقارن هجوم مقدونیان می‌توانست الهام‌دهنده تمام اقوام شرقی باشد. از این رو، ویل دورانت وقتی به موضوع «انتظار بزرگ» یهودیان پیش از ظهور مسیح می‌رسد احتمال می‌دهد که اندیشه منجی و موعود رهایی بخش از ایران و بین‌النهرین به غرب آسیا و به میان قوم یهود راه یافته باشد؛^۴ قومی که گسترده‌ترین ادبیات انتظار را در این عهد به وجود آوردند. اما موضوع از نظر ادی تردیدناپذیر است. وی با اشاره به بهمن‌یشت آن را «یک متن مذهبی ایرانی ضد هلنی» می‌خواند که «بر سراسر آسیای غربی نفوذ و تأثیر عظیمی داشته است» و از جمله به پیشگویی‌های مندرج در ابواب دوم و هفتم کتاب دانیال تأثیر نهاده که در آن «از گردش و تحویل پادشاهی در مشرق زمین از آشور به ماد و پارس و مقدونیه، و بالاخره به پادشاهی قریب‌الظهور از جانب خداوند، سخن رفته» است.^۵ به نظر ادی، هرگاه بهمن‌یشت «از زوائد و افزوده‌های بسیار عهد ساسانی و دوره‌های بعد پیراسته شود، نمونه اصیل و باستانی، و یا به عبارت دیگر صورت نوعیه [= کهن الگو / archetype]ی همه تبلیغ‌ها»^۶ی ضد یونانی خواهد بود.

استدلال ادی برای تعلق بهمن‌یشت به دوره هلنی، گذشته از تحلیل درخشانی که از درونمایه اثر می‌کند بر سه نکته استوار است.^۷ نخست آن‌که این متن علی‌القاعده نمی‌تواند مربوط به عهد ساسانی باشد که عهد استقرار دین و پادشاهی ایرانی است. چنین متنی باید

۱. همان جا.

۲. همان، ص ۵۵۹؛ قس: بند هسن، پیشین، صص ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۵۱.

۳. ادی، آیین شهرباری، پیشین، ص ۱۸.

۴. نک: همان، صص ۲۰-۳۲.

۵. تاریخ تمدن، پیشین، ۶۳۵/۳.

۶. همان جا.

متعلق به دوره‌ای باشد که شاهان غیرپارسی بر ایران حکومت می‌کرده‌اند. نکته دوم که مؤید این موضوع است آن است که دست‌کم مطالب بخشی از بهمن‌یشت به طور یقین پیش از ساسانیان وجود داشته است. این مطلب از آن‌جا دانسته می‌شود که یک متن پیشگویانه دیگر به نام «پیشگویی گشتاسپ» لااقل از سده دوم میلادی نزد نویسندگان رومی شناخته بوده و مثلاً قدیس یوستینوس شهید (نیمه سده دوم میلادی) از آن یاد کرده است. این متن اخیر در بخش‌هایی با بهمن‌یشت مشابهت دارد و به مانند آن یک اثر ضدیونانی تلقی می‌شود. بنابراین، یکی از دو احتمال صادق است: اول آن‌که فرض کنیم بهمن‌یشت در دوره ساسانی نوشته شده اما از رساله پیشگویی گشتاسپ متأثر است؛ و دوم آن‌که هر دو اثر را محصول دوره سلوکی قلمداد کنیم. ادی با ارائه نکته سوم به تحکیم این فرض می‌پردازد که بهمن‌یشت مانند پیشگویی گشتاسپ یک اثر اصیل از دوره سلوکی است و آن نکته مشابهت کتاب دانیال با بهمن‌یشت است. وی احتمال متأثر شدن بهمن‌یشت از کتاب دانیال را رد می‌کند زیرا به نظر او «بیش‌تر به حقیقت نزدیک است که مردم یک شاهنشاهی بزرگ چون ایران با خاطره و یادبودی که از سلطه خویش بر سراسر شرق نزدیک داشتند، چنین پیشگویی‌هایی به وجود آورند و مردم مملکت درجه سومی چون یهودیه را تحت تأثیر قرار بدهند تا به عکس». وانگهی «هیچ شاهد و دلیلی وجود ندارد که نشان دهد قوم یهود در دوره هلنیگری، بر ایران تأثیری کرده باشد. بیت المقدس، یهوه، بنی اسرائیل و کاهنانش در اندیشه ایرانیان نام‌های کوچک و بی‌اهمیتی بودند در ایالتی دوردست که آن را سرزمین 'آن سوی رود' می‌خواندند». ^۱ در عین حال، فراین دیگری هم تأثیرپذیری کتاب دانیال را از متون ایرانی تأیید می‌کند. برای نمونه، می‌توان از وجود واژه‌های مأخوذ از زبان‌های ایرانی در آن یاد کرد. مونتگمری هفده واژه از این قبیل را برشمرده است. ^۲

نگاهی به ساختار دو اثر و نحوه رمزپردازی آن‌ها نیز مؤید خوبی برای این تأثیرپذیری است. در بهمن‌یشت زرتشت درختی را به رؤیا می‌بیند که شاخه‌های چهارگانه‌اش به ترتیب از زر، سیم، برنج و آهن آمیخته (ناخالص و ناستوار) است. وی سپس به راهنمایی اهورامزدا درمی‌یابد که سه شاخه زرین، سیمین و برنجین اشاره به دوران سه پادشاه ارجمند و نیکنام ایرانی است و شاخه چهارم مظهر شاه دیوان ژولیده‌موی از تخمه خشم است. آن‌گاه، پس از شرح سوانح و مصایب دوران «پادشاهی بد دیوان»، ظهور منجیان

۲. همان، ص ۲۵.

۱. همان، ص ۲۶.

بزرگی چون بهرام ورجاوند و پشتون نوید داده می‌شود.^۱ در کتاب دانیال نیز گفتگو در باره یک رؤیای مشابه است. در این جا نبوکدنصر «تمثال» یا پیکره‌ای عظیم را به خواب می‌بیند که سر آن از زر، سینه و بازوهایش از سیم، شکم و ران‌هایش از برنج، ساق‌هایش از آهن و پاهای آن از آهن آمیخته به گل است. آن‌گاه سنگی به پاهای آن خورده آن‌ها را متلاشی می‌سازد و پیکره فرو می‌ریزد و «آن سنگ که تمثال را زده بود کوه عظیمی گردید و تمامی جهان را پر ساخت». ^۲ دانیال که خوابگزار این رؤیاست اجزای چهارگانه پیکره را به چهار دوره پادشاهی تعبیر می‌کند و سنگ را رمز سلطنت ابدی الهی می‌گیرد که «تمامی آن سلطنت‌ها را خورد کرده مغلوب خواهد ساخت و خودش تا ابدالآباد استوار خواهد ماند». ^۳ به نظر ادی، «جای شک و تردید بسیار تواند بود که دو نویسنده، مستقل از یکدیگر، برای نشان دادن حکمرانی چهار دوره، چهار فلز مشابه برگزینند. آنچه این امر را غیرممکن می‌سازد آن است که در هر دو چهارمین فلز خالص و بی‌غش نیست بلکه آمیخته به ماده دیگری است». ^۴ در یک رؤیای دیگر نبوکدنصر، که در همین کتاب دانیال مذکور است، از درختی سخن می‌رود که ریشه‌هایش با بند آهن و برنج بسته می‌شود. ^۵ در این جا هم می‌توان عناصری از رؤیای زرتشت در بهمن‌یشت را به شکل دگرگون شده ملاحظه کرد. به این ترتیب، از آن جا که تاریخ تألیف باب دوم کتاب دانیال حدود ۲۵۰ ق.م است، «پس تاریخ اصل ایرانی آن بایستی حدود ۳۰۰ ق.م باشد، یعنی اندکی پس از غلبه اسکندر و برآمدن سلوکیان در ایران». ^۶

۷-۴. بهمن‌یشت (زند وهومن یسن): متن امروزی بهمن‌یشت بازمانده نسخه پهلوی آن است که از اصل اوستایی ترجمه شده و به همین لحاظ «زند» نامیده می‌شود. این نسخه پهلوی در طول زمان بارها دستکاری شده تا پیشگویی‌های آن مناسب با زمان درآید. به نظر تاوادیان، اصل اوستایی متن در مراسم دینی به کار می‌رفته چنان‌که هنوز هم در نسخه فعلی می‌توان به بندهایی که تکرار می‌شود برخورد، و می‌دانیم که تکرار او را یکی از اصول مراسم مذهبی

۱. همان، ص ۲۳؛ نیز: زند وهومن یسن، به کوشش محمدتقی راشد محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، صص ۱۹-۱. ۲. کتاب دانیال نبی، باب دوم، فقرة ۳۶. ۳. همان، فقرة ۴۵. ۴. ادی، آیین شهریار، پیشین، ص ۲۳. ۵. کتاب دانیال نبی، باب چهارم، فقرة ۲۴؛ قس: ادی، همان، صص ۲۴ و ۳۵. ۶. ادی، آیین شهریار، پیشین، ص ۳۹.

است و این ویژگی در یشت‌های اوستا نیز عمومیت دارد. گویا به همین جهت، با آن‌که بهمن‌یشت در شمار ۲۱ یشت موجود اوستا نیامده، تاوادیا از آن به عنوان «یشت احتمالی» نام می‌برد، یشتی که به افتخار و همن (وهومن/ بهمن) سروده شده که همواره نقش میانجی را در گفتگو میان اهورامزدا و پیامبر برعهده دارد.^۱

از بهمن‌یشت دو برگردان به فارسی انتشار یافته است. نخستین از صادق هدایت و با نام زند وهومن‌یسن (تهران، ۱۳۲۳) و دومین از محمدتقی راشد محصل با عنوان زند بهمن‌یسن (تهران، ۱۳۷۰) که هر دو از چاپ منقح نسخه پهلوی آن به کوشش بهرام انکلساریا (بمبئی، ۱۹۱۹ م) سود برده‌اند. در این چاپ متن به نُه فصل تقسیم شده که در برگردان‌های فارسی نیز از آن پیروی شده است. به نظر راشد محصل، مطالب فصل‌های دو، سه و شش یا تکراری است یا با فصل‌های دیگر بی‌ارتباط و باید در اصالت آن‌ها تردید کرد.^۲ بنابراین، در گزینه‌هایی که پس از این می‌آوریم به فصل‌های اصیل‌تر تکیه کرده‌ایم. ساموئل ادی نیز در پیوست کتاب خود گزارشی از بهمن‌یسن با حذف‌های بسیار به دست داده تا متن را به صورت کاملاً اصیل آن نزدیک کند.^۳

بهمن‌یسن با رؤیای زرتشت آغاز می‌شود:

زرتشت از اورمزد بی‌مرگی خواست. پس، اورمزد خرد همه آگاه (= خرد اورمزدی) را به زرتشت نمود. و با آن درخت یک ریشه‌ای دید که در آن چهار شاخه بود، یکی زرین، یکی سیمین، یکی پولادین، یکی آهن برآمخته. پس او پنداشت که این را به خواب دید. چون زرتشت از خواب بیدار شد گفت: «ای خدای مینویان و جهانیان! به من نشان ده که درخت یک‌ریشه‌ای که دیدم و چهار شاخه بدان بود، چیست؟»

اورمزد به سپیتمان زرتشت گفت که: «آن درخت یک‌بن که تو دیدی، آن گیتی است که من اورمزد آفریدم. آن چهار شاخه، چهار هنگامی است که می‌رسد. آن زرین، پادشاهی گشتاسپ‌شاه است، هنگامی است که من تو را برای دین دیدار کنم و گشتاسپ‌شاه دین بپذیرد. آن سیمین، خداوندی شاه اردشیرکی است. و آن پولادین خداوندی انوشه‌روان خسرو پسر قباد. و آن برآمخته، ای زرتشت سپیتمان! پادشاهی بد دیوان گشاده موی از تخمه خشم است هنگامی که سده دهم تو به پایان رسد.»^۴

۱. زبان و ادبیات پهلوی، پیشین، ص ۱۶۸؛ قس: پورداود، گناه‌ها، پیشین، صص ۴۲-۴۳؛ همو، یشت‌ها، پیشین، ۱/۱ مکرر- ۲ مکرر.

۲. زند بهمن‌یسن، پیشین، ص ۹.

۳. نک: آیین شهرباری، پیشین، صص ۵۷۰-۵۷۵.

۴. زند وهومن‌یسن، ترجمه صادق هدایت، تهران، جاویدان، ۱۳۵۷، صص ۲۹-۳۱؛ زند بهمن‌یسن، پیشین، صص ۱-۲. متن ترکیبی از هر دو برگردان است با اندک تصرف و تلخیص.

استفاده از رؤیا برای مکاشفه در متن‌های دیگر پیش از اسلام نیز دیده می‌شود و در ادیان ابراهیمی هم راهی برای پیشگویی آینده است (مثلاً در داستان یوسف). بجز ارداویرافنامه که اساس مکاشفات آن نوعی رؤیاست و متنی متأخر به شمار می‌رود، می‌توان یک نمونه کهن‌تر آن را در داستان دین‌پذیری گشتاسپ دید: چون گشتاسپ نخست از پذیرش دین سر باز زد اورمزد نریوسنگ را فرستاد تا نزد اردیبهشت رود تا او به گشتاسپ منگ دهد. گشتاسپ در عالم بی‌هوشی که در اثر خوردن منگ به او عارض شده بود، ارجمندی پذیرفتن دین را بدید و چون به هوش آمد از زرتشت دین پذیرفت.^۱

در رؤیای زرتشت نماد درخت هم قابل تأمل است. اورمزد آن را نشانه گیتی می‌شناساند. ولی نباید از نظر دور داشت که مفهوم درخت هم براساس این رؤیا و هم براساس تحلیل نمادهای گیاهی که در فصل پیش آوردیم، پیوندی استوار با پادشاهی نیز دارد. ادی در تحلیل موضوع، شواهد متعددی برای اهمیت درخت در دربار هخامنشی آورده است. مثلاً، در دربار ایران درخت چنار زرینی نگهداری می‌شد که با جواهرات بسیار آراسته شده بود و پادشاهان در زیر آن بار عام می‌دادند.^۲ یک شاهد دیگر ارتباط درخت با شاه و پادشاهی را می‌توان در یکی از رؤیاهای آستیاگ درباره کوروش دید که خواب دیده بود از بطن دخترش مندانه تاکی روییده و سراسر آسیا را فراگرفته است. به این رؤیا در فصل پیش اشاره کردیم (نک: ۳-۳).

به دنبال بازگویی تعبیر رؤیا، زرتشت از اورمزد می‌پرسد: «نشانه دهمین صد سال چه باشد؟» این پرسش مدخل شناسایی علایم پایان هزاره است:

ای زرتشت سپیتمان، نشانه‌هایی که در سر هزاره تو باشد روشن کنم. در آن پست‌ترین زمان، یکصد گونه، یک هزار گونه و بیورگونه (= ده هزار گونه) دیوان گشاده‌موی خشم‌تخمه برسند... هنگامی که سده دهم تو سرآید... تخم بر نهد و بر دانه‌ها در ده هشت بکاهد و خوردنی دار و درخت بکاهد. مردم کم‌تر زایند و هنر و نیروی ایشان کم و فریفتار و بدادتر (= ستمگرتر) باشند و سپاس و آزرمان و نمک ندارند. ایشان در نود سالگی نیز محبت ندارند...^۳

بهمن‌یسن اشاره‌های روشنی هم به وضع حکومت و پادشاهی دارد:

۱. نک: روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفرخایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، صص

۲. آیین شهریاری، پیشین، ص ۳۳.

۳. زند بهمن‌یسن، پیشین، ص ۱۲.

۳. زند بهمن‌یسن، پیشین، صص ۴-۶. با اندک تصرف و تلخیص.

و پادشاهی و فرمانروایی به بندگان ایرانی چون هیون، ترک، ختل و تبتی رسد که بیابان‌نشین و کوهیارند. و چینی و کابلی و سغدی و رومی و هیون سپید سرخ‌جامه بر این ده‌های ایران من فرمانروا باشند.^۱

از نظر بهمن‌یسن، چنین دوره‌ای از عهد ضحاک و افراسیاب هم شوم‌تر است:

چه در زمانه سخت پادشاهی بد اژدهاک و افراسیاب تور مردم دارای زندگی بهتر بودند... در ایران‌شهر پنج ده ویران نبود، مانند آن هنگام که هزاره تو به سر رسد ای زرتشت سپیتمان! چه همه ده‌های ایران به سم اسب ایشان کنده (= ویران) شود و درفش ایشان به پدشخوارگر رسد، گاه (= تخت) دین و دیهیم پادشاهی از آن‌جای ببرند.^۲

در این جمله اخیر به روشنی پیوند دین و پادشاهی مورد تأکید قرار گرفته است. به عنوان قرینه این جمله کمی بعد وقتی از قیام پشوتن سخن می‌رود از زبان ایزد مهر خطاب به پشوتن گفته می‌شود: «پکن، بزن (= نابود کن) بتکده نشیمن دیوان را! به این ده‌های ایران، که من اورمزد آفریدم، برواگاه دین و پادشاهی را دوباره بیارای!»^۳

منجی پایان هزاره نخستین براساس سنت زرتشتی هوشیدر است. در بهمن‌یسن نیز از زایش و قیام او سخن می‌رود اما متن طوری تنظیم شده که ضمن حفظ روایت سنتی، چهره هوشیدر تحت الشعاع بهرام ورجاوند و به‌ویژه پشوتن قرار می‌گیرد. این دو منجی اندکی پیش از هوشیدر ظهور و قیام می‌کنند و گویی زمینه را برای او فراهم می‌سازند. پدر بهرام ورجاوند «از تخمه کیان» است و «به یاری هوشیدر به هندوستان» می‌رود. وقتی بهرام زاده می‌شود: «نشان به جهان رسد، ستاره از آسمان بارد.» و چون سی ساله شد از سوی شرق یا خراسان «با سپاه و درفش بی‌شمار» برخیزد و تا جیحون بتازد.^۴ این جا یک بار دیگر به نماد درخت برمی‌خوریم که چون به فرمانروایی دشمن اشاره دارد از برگ‌ریزی آن سخن می‌رود:

ای زرتشت سپیتمان! هنگامی که زمان سر شود، دشمنان چنان نابود شوند، مانند ریشه درختی که به یک شب زمستان سرد که فرارسد، به یک شب برگ بیفکند.^۵

ظهور و قیام پشوتن تفاوتی اساسی با بهرام ورجاوند دارد. چرا که از آغاز پشوتن را، که از کنگ دژ ساخته سیواش به ایران‌شهر می‌آید، در میان ایزدان نامدار زرتشتی می‌بینیم؛ ایزد نیروسنگ (نرسی، نرسه)، سروش پرهیزگار، مهر دارنده چراگاه فراخ، و «همه ایزدان مینوی» دیگر:

۱. همان، ص ۸.

۲. همان، ص ۱۶، با اندک تصرف.

۳. همان، ص ۱۳.

۴. همان، ص ۱۴.

من دادار اورمزد به امشاسپندان بفرمایم که به همه ایزدان مینوی گویند: «بروید به یاری پشوتن بامی (= درخشان) برسید!» و مهر دارنده چراگاه فراخ و سروش دلیر و رشن راست و بهرام نیرومند و اشتاد پیروزگر و فره دین مزدیسنان، نیروی آراینده رهبری جهان، به فرمان من دادار برسند.^۱

اورمزد خود نیز به یاری پشوتن بامی برمی خیزد: «من دادار، برای پشتیبانی به یاری پشوتن بامی رسم.» سپس «دیوان تار تخمه را بزنند (= نابود کنند):»

گنامینوی گناهکار به مهر دارنده چراگاه فراخ بانگ کند که: «برای راستی، بایست! تو ای مهر دارنده چراگاه فراخ.» پس مهر بانگ کند که: «این نه هزار سال پیمانی که او (= اهریمن) کرد، تا کنون ازدها کی بد دین و افراسیاب تور و اسکندر رومی... یک هزار سال پیش از پیمان پادشاهی کردند.» آن گنامینوی گناهکار که چنین شنید، بی هوش شود.^۲

این پیمان که گنامینو (اهریمن) رعایت آن را از مهر به عنوان ایزد پیمان طلب می کند و مهر هم به درشتی و سختی پاسخ می دهد پیمانی است که براساس آن اهریمن تنها تا نه هزار سال می توانست به آفریدگان اورمزد آسیب و زیان رساند، حال آن که یک هزاره نیز از آن مرز در گذشته بود. از این رو، «گنامینوی گناهکار با زادگان بدتخمه دوباره به تازی و تیرگی می گریزد.»^۳

۸-۴. اشکانیان و اندیشه موعود: انتشار چنین پیشگویی هایی، که قاعدتاً می باید تطابقی هم با تقویم زرتشتی و به سر رسیدن هزاره نخستین داشته باشد، زمینه ذهنی قوی و بسیار مساعدی ایجاد می کرد که هر اقدام عینی و عملی به خوبی می توانست بر آن تکیه کند و از آن بهره ببرد. دنیای کهن دنیای پیشگویان و اخترنگران بود. دنیایی که انعکاس آن را، در آنچه مربوط به دوران مورد مطالعه ماست، به ویژه در تورات می توان دید. در این جا همواره در کنار «جادوگران و فالگیران و کلدانیان و منجمان» می توان «مجوسیان» را ملاحظه کرد و در طبقه ایشان اهمیتی خاص یافت. چنان که وقتی نبوکد نصر دانیال را به عنوان پیشگو و خوابگزار

۱. همان، ص ۱۵، با اندک تصرف. دکتر مهرداد بهار اسطوره های مربوط به پشوتن را دارای قدمت چندانی نمی داند و معتقد است که «چون پشوتن به دنبال قیام بهرام ورجاوند ظاهر می شود، بعید نیست که در اصل تنها بهرام ورجاوند در اسطوره ها بوده است و بعدها زردشتیان نام این پسر گشتاسپ را هم به سبب علاقه به گشتاسپ در شمار جاویدانان قرار داده و بعضی اسطوره های بهرام ورجاوند را به او نسبت داده باشند». نک: پژوهشی در اساطیر، پیشین، ص ۱۶۱.

۲. زند بهمن یسن، پیشین، ص ۱۶.

۳. همان جا؛ برای موضوع پیمان نک: بندهشن، پیشین، صص ۳۴-۳۵.

خطاب می‌کرد او را «رئیس مجوسیان» می‌نامید.^۱ بنابراین، قدرت کهانت را به هیچ روی نباید دست‌کم گرفت و از نقش عظیم آن غفلت ورزید. این همان قدرتی بود که مغان پارسی برای مقابله با مقدونیان از آن استفاده کردند و نه تنها در ایران که در آسیای صغیر و دیگر نقاط شرق نزدیک پیشگویی‌های خود را پراکنندند.^۲ تب و تاب شگرف آنان را در رصد ستاره‌ای که خبر از یک منجی بزرگ بدهد نه تنها در بهمن‌یسن می‌توان دید (که از خراسان و شرق اسطوره‌ای ایران رخ نمودن چنان نجات‌دهنده‌ای را امید می‌برد که آسمان به نشانه ظهورش ستاره‌باران می‌شود) که در انجیل نیز از آن نشانه هست: مغان که ستاره این موعود غربی را در سرزمین خویش رصد کرده بودند شتابان به اورشلیم شتافتند تا او را بجویند: «کجاست آن مولود که پادشاه یهود است زیرا که ستاره او را در مشرق دیده‌ایم.»^۳

چنین تکاپویی نمی‌تواند از نظر اشکانیان که در کار برآمدن بودند دور مانده باشد. آن‌ها می‌توانستند در نقش موعود شرقی یا پیروان و یاران او ظاهر شوند و از این زمینه به خوبی در اعراض خود از بیگانگان بهره جویند و انظار منتظران را به سوی خود معطوف دارند. در واقع، قرآینی وجود دارد که نشان می‌دهد سرزمین‌های شرقی ایران با داستان‌های ظهور یک نجات‌دهنده پیوند داشته‌اند. مرکز این قرآین دریاچه هامون است که به طور سنتی خاستگاه ظهور پسران زرتشت یا سوشیانت‌ها در رأس هر هزاره دانسته می‌شد. براساس سنت، نزدیک سرآمدن هزاره دوشیزه‌ای به هنگام آبتنی نطفه و فره زرتشت را می‌پذیرفت و آبستن می‌گشت و بنابراین بی‌آن‌که شویی داشته باشد فرزند خود را که همان سوشیانت موعود بود به دنیا می‌آورد. اهمیت نقش این دوشیزه در آرمان‌های دینی موجب شده است که مناطق مختلفی در پیرامون هامون به احترام او نامیده شود. چنان‌که به گفته تاریخ سیستان: «در سیستان شهری است که آن را مدینه‌العدرا [شهر دختر/ دوشیزه] گویند.»^۴ این دوشیزه پیوندی هم با ایزد آب‌ها، ناهید یا آناهیتا، دارد. چه در روایات گفته می‌شود که نگاهداری تخمه و فره زرتشت به ناهید سپرده شده است.^۵ به همین اعتبار هم هست که دستیابی به شهریاری بزرگ و آرمانی از ناهید خواسته می‌شود (قس: ۳-۲۰). انعکاس باورهای مربوط به نقش ناهید در زایش موعود را می‌توان در نامگذاری برخی شهرهای خراسان به «بیدخت»

۱. کتاب دانیال نبی، باب چهارم، فقرة ۹.

۲. نک: ادی، آیین شهریاری، پیشین، صص ۱۱۰-۱۱۱.

۳. انجیل متی، باب دوم، فقرة ۲؛ نیز نک: فصل پیش (بند ۳-۵)؛ قس: ادی، همان، ص ۱۱۲.

۴. تاریخ سیستان، پیشین، ص ۱۱. ۵. نک: بندهشن، پیشین، ص ۱۴۲.

ملاحظه کرد که در واقع به لقب ناهید که «بغدخت» (دوشیزه خدای) بوده اشاره دارند. گذشته از آن خود نام ناهید به معنای بی‌آلایش، پاک و پیراسته از آهو و عیب^۱ بهترین صفت برای دوشیزه‌ای است که می‌باید حامل فرّه مقدس باشد. پیوستگی ناهید و دوشیزه حامل فره چندان است که در حقیقت می‌توان گفت دوشیزه‌ای که فره را می‌پذیرد تجسمی از خود ناهید است.

اما فرزندی که این دوشیزه ناهید به دنیا می‌آورد سوشیانت، مهر یا مهر سوشیانس نامیده می‌شود. نمادهایی که در آیین‌های مهری به زایش مهر اشار می‌کنند عمدتاً با آب پیوند دارند. پیش‌تر به ارتباط نیلوفر آبی با مهر اشاره کردیم (نک: ۳-۲۲ ج). می‌توان اضافه کرد که برخی نقوش یا پیکره‌های یافت شده در مهرکده‌ها عملاً به زایش مهر از درون نیلوفر اشاره دارند.^۲ بجز نیلوفر می‌توان از مروارید یاد کرد که در میان آب و درون صدف پرورده می‌شود. به همین دلیل نقش صدف نیز از جمله نمادهای زایش مهر است و در ساختمان‌های بازمانده از پرستشگاه‌های این آیین به چشم می‌خورد.^۳ یک نقش مشهور نیز مهر را در حال تولد از درون صدف نشان می‌دهد در حالی که قابی خایدیس (تخم مرغ گونه) دو بخش صدف را در بر گرفته و بر روی قاب صورت‌های دوازدهگانه فلکی، دیده می‌شود (تصویر ۱۸).^۴ دلفین هم به این اعتبار که از رده ماهیان پستاندار است و بچه خود را با دادن شیر در آب بار می‌آورد از نشانه‌های مهری است و حضور دلفین در کنار برخی پیکره‌های ناهید یا حتی نقش کودکی سوار بر دلفین در کنار بعضی از این پیکره‌ها خود مؤید ارتباط موضوع با زایش مهر است.^۵ ارتباط واضح مهر و دلفین را می‌توان از مجسمه مهر در معبد مریدای اسپانیا دریافت که نزدیک پای چپ آن «دلفینی مشاهده می‌شود».^۶

این که مهر به سوشیانت هم نامیده شده باشد از نظر تاریخی قابل اثبات است. گذشته از نقشی که مهر در بهمن‌یسن در جهت پیروزی پشوتن برعهده دارد و از اعلام او در باره به پایان رسیدن دوره اهریمن در می‌یابیم که او همانند یک منجی دوره تازه‌ای را آغاز می‌کند، می‌توان به این نکته اشاره کرد که «در مناسک دینی رازآمیز غربی این منجی کس دیگری جز میترا ایزد خورشید نبود. به همین علت است که در رم روی کتیبه‌ای به زبان لاتین نوشته

۱. نک: گوری، آناهیتا، پیشین، صص ۳۶-۳۷؛ مقدم، جستار، پیشین، ص ۳۰.

۲. نک: مقدم، همان، تصویر ۲۰، ص ۱۴۱؛ قس: همان، صص ۳۹-۴۱ و ۱۱۱.

۳. همان، صص ۳۶-۳۷ و تصویرهای ۸۸ و ۹۸ در صص ۱۸۵، ۱۹۱.

۴. همان، ص ۳۶ و تصویر ۱۶ در ص ۱۳۷؛ نیز: هینلز، شناخت اساطیر، پیشین، ص ۱۲۹.

۵. مقدم، همان، صص ۳۸-۳۹ و تصویرهای ۱۰-۱۱ در صص ۱۳۲-۱۳۳. ۶. ورمازن، آیین میترا، پیشین، ص ۶۸.

شده: 'درد بر سوشیانس.'^۱ 'کومون محقق نامدار مهرشناس نیز سوشیانس را صفت و لقب مهر می‌شمارد.^۲

آشنایی فرهنگ اشکانی با این نوع مفاهیم و به‌ویژه رواج آیین مهر در عهد ایشان و در میان خاندان شاهی امری است که با شواهد متعددی تأیید می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان به یک سرود رازآمیز به زبان سریانی اشاره کرد که «سرود مروارید» نام دارد و در آن داستانی رمزی از تلاش یک شاهزاده جوان اشکانی بیان می‌شود که برای به دست آوردن مروارید یگانه (دُرّ یتیم) از خانواده خود جدا می‌شود، به سرزمین تاریکی و بدی فرود می‌آید، اصل خود را فراموش می‌کند و به خواب می‌رود. سپس یک ندای درونی او را از خواب بیدار می‌کند و آنگاه او با مروارید یافته خود به نزد خانواده باز می‌گردد و به اصل خویش می‌پیوندد^۳ (برای تفصیل نک: ۱۴-۴). این داستان به‌خوبی در جهت رمزهای آیین مهر قابل تفسیر است و اساس آن گم کردن و باز یافتن خود و تقابل تاریکی با روشنایی مروارید است که راهنمای بازگشت به اصل روشن فرد قرار می‌گیرد و گویی همچون مهر نقش میانجی دارد. کاربرد مروارید به عنوان رمز و نماد در یک داستان ایرانی دیگر به زبان سُغدی به نام «مروارید سُنَب» نیز دیده می‌شود. در این داستان - که با دگرگونی‌هایی در کلیه و دمنه و داستان‌های بیدپای هم تکرار شده است - مروارید و مالک مرواریدها به عنوان استعاره‌ای از تن و روان به کار رفته‌اند.^۴ در باره رواج آیین مهر و زروانگیری - که در آن مهر نقشی اساسی دارد - در عهد اشکانی و در خاندان شاهی هم دلایل متعددی وجود دارد. در این‌جا تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که رواج نام‌هایی که با «میشره» یا میترا ترکیب می‌شود از نشانه‌های نفوذ و گسترش این آیین در نزد اشکانیان است چنان‌که چندین پادشاه اشکانی میتراادات یا مهرداد نام دارند.^۵ (نیز نک: ۱۲-۴)

توجه اشکانیان به پیشگویی‌ها از یک گروه دیگر روایات که مربوط به ظهور مسیحیت است نیز آشکار می‌شود. پیوند میان اشکانیان و مسیح یکی از مسائل غامض و پرگفتگوی

۱. همان، ص ۲۹؛ ویل دورانت هم وقتی به منجی زرتشتیان اشاره می‌کند تعبیر سوشیانس یا مهر را به کار می‌برد. نک: تاریخ تمدن، پیشین، ۶۳۵/۳.
۲. نک: مقدم، جستار، پیشین، ص ۷۱ و حاشیه آن.
۳. همان، صص ۳۲-۳۴.
۴. نک: زهره زرشناس، «داستان سُغدی مروارید سُنَب»، سیمرخ، دوره ۱، شماره ۹-۷ (مرداد - آبان ۶۹)، صص ۳۷-۳۹.
۵. نیبرگ، دین‌ها، پیشین، ص ۴۰۵؛ مهرداد بهار، اشکانیان، تهران، دانشگاه آزاد ایران، ۱۳۵۵ (۹)، ص ۲۸.



تصویر ۱۸ - زایش مهر

این عهد است، به‌ویژه وقتی پیوندهای مهر و مسیح هم در نظر گرفته شود. تاریخ ظهور مسیح نیز خود موجد بحث‌های بسیار شده است چندان که در نزد گروهی از مورخان سندگرا (به دلیل ضعف ادله تاریخی که وجود مسیح را در حدود قرن اول میلادی - بنا به تقویم کنونی - ثابت کند) به انکار مسیح انجامیده است.^۱ این موضوع به نوبه خود به شناور شدن زمان ظهور مسیح کمک کرده و به غموض رابطه اشکانیان و مسیح افزوده است. از طرف دیگر، کوتاه شدن دوره پانصد ساله اشکانی به دست ساسانیان و تقلیل آن به نیم موجب دیگری برای به هم‌ریختگی تقویم و حساب سال‌ها و سده‌ها^۲ و بنابراین مانعی در فهم درست توالی حوادث شده است. افزون بر همه این‌ها باید وجود دو مسیح را که یکی راستین بوده و عروج کرده است و دیگری مصلوب گشته به عنوان آخرین گره این روایات متناقض و معماگونه در نظر داشت. به هر تقدیر، از گروهی از روایات چنین برمی‌آید که ظهور مسیح مقارن با اوایل حکومت اشکانی بوده است.^۳ توجه ایرانیان به مسیح را از داستان مغانی که ستاره او را در شرق دیدند و به جستجوی او برآمدند به خوبی می‌توان دریافت. به علاوه حساسیت اشکانیان به تحولات مذهبی عهد مسیح را در همین روایات به این شکل می‌بینیم که گودرز اشکانی، به روایت ثعالبی، به خونخواهی یحیی بن زکریا برخاسته بود و بر سر این کار هفتاد هزار کس از بنی اسرائیل به دست او هلاک شدند «تا خون یحیی از جوشش بیفتاد».^۴

برخی از محققان، مانند هینلز و ورمازرن، همداستان‌اند که توجه به مسیح در چارچوب پیشگویی‌هایی بوده است که ظهور مهر را نوید می‌داده: «در دوران اولیه مسیحیت دو دسته پیشگویی که گمان می‌شود اصل ایرانی داشته‌اند، در باره منجی آینده رواج داشت. در

۱. از جمله در نظر برونو باوئر که آراء خود را در سال ۱۸۴۰ منتشر ساخت. نک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، پیشین، ۶۵۱/۳-۶۵۲ که گزارش فشرده‌ای در باره موضوع به دست می‌دهد. نیز: مبنای مسیحیت، ترجمه اسدالله مبشری، بابل، کتابسرای بابل، ۱۳۶۶. این اثر نوشته آکادمیسین‌های روسی است که از دیدگاهی منکرانه تاریخ غیرمستند مسیحیت را به چالش می‌خواند.

۲. نک: بیرونی، آثارالباقیه، پیشین، صص ۱۵۴-۱۶۳. نیز: مسعودی، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، صص ۹۱-۹۲.

۳. نک: طبری، تاریخ الرسل و الملوک (بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱ هجری)، ترجمه صادق نشأت، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱، ص ۹۷؛ مسعودی، مروج، پیشین، صص ۲۲۹-۲۳۰؛ نیز: نقل قول‌ها از متون تاریخی دیگر در: مقدم، جستار، پیشین، صص ۶۶-۶۷.

۴. تاریخ ثعالبی، پیشین، ص ۲۹۰؛ قس: مسعودی، مروج، پیشین، ص ۵۵. در این‌جا نام پادشاه «خردوش» (خردوست؟ / خورشید دوست؟) آمده است. نیز: بیرونی، آثار، پیشین، ص ۴۶۶.

هیچ یک از این دو مورد نام منجی ذکر نشده است، اما محتمل است در هر دو مورد مهر شخصی باشد که در پس تصویرپردازی‌ها نهفته است.^۱ بنابراین، باید گفت مغان در چهره مسیح مهر آرمانی خود را می‌جستند گرچه مسیحیان تصور می‌کردند که «بشارت موبدان تأیید بشارت مسیح» است. آن‌ها گمان می‌بردند که «مغان عیسی را می‌پرستند، اما بعد از گذشت چند قرن بالاخره بر خطای خود واقف شدند و از آن به بعد میترا را به مثابه مخالف و رقیب مسیح» به شمار آوردند.^۲

حتی اگر گرایش اشکانیان و مغان ایرانی به مسیح در همان قرن اول میلادی و در اوان زندگی پیامبر - بنا به تقویم موجود - اتفاق افتاده باشد باز حدود سه قرن زودتر از رسمیت یافتن دین مسیح در امپراتوری روم است. بنابراین، باز هم این سؤال مطرح می‌شود که چه تناسبی میان فرهنگ اشکانی و باورهای روزگار ایشان با ظهور مسیح وجود داشت که آنان را به استقبال از پیامبر تازه برمی‌انگیخت. پاسخی که می‌توان به این سؤال داد تفاوتی با آنچه در فرض مقارن بودن ظهور اشکانیان با ظهور مسیحیت گفتم نخواهد داشت. اشکانیان با همه علاقه‌ای که به مسیح نشان می‌دادند و فرهنگ دینی آن‌ها سهم عظیمی در تکوین فرهنگ مسیحی پیدا کرد هیچ‌گاه مسیحی نبودند. با این همه، فلسفه مغان که مبتنی بر روایت زروانی دین زرتشتی بود «همچون عطیه‌ای گرانقدرتر از زر برای دین مسیح نوخاسته بود».^۳ به این اعتبار، می‌باید «دین مه‌ری و دین مسیح را ناشی از یک جریان واحد فکری بدانیم».^۴

۹-۴. خدنگ پهلوانی: هفتاد سالی پس از مرگ اسکندر (در ۳۲۳ ق.م) ایرانیان شرقی به احیای سنت دینی و آیین شهریاری خود قیام کردند و به تدریج به گسترش حوزه اقتدار خود پرداختند و دولت نیرومندی ایجاد کردند که امروز آن‌ها را اشکانیان یا پارتیان می‌خوانیم. شمال شرق ایران در طی این هفتاد سال همواره یک منطقه ناآرام بود. سابقه این ناآرامی و سرکشی به ایام لشکرکشی اسکندر می‌رسید که اقوام ایرانی ساکن در ولایات شرقی به سختی در برابر اسکندر ایستادگی کردند و به آسانی ماد و پارس در برابر او تسلیم نشدند. همین امر موجب شد که اسکندر در مقابل آن‌ها خشونت بسیاری نشان دهد و تنها در سغد به دنبال دفع شورش آن‌ها ۱۲۰ هزار تن از ایشان را به قتل آورد.^۵ این خاطره تلخ طبعاً

۲. ورمازن، آیین میترا، پیشین، ص ۳۰.

۵. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۲۳۱.

۱. هینلز، شناخت اساطیر، پیشین، ص ۱۲۶.

۴. همان، ص ۱۳.

۳. همان، ص ۱۱.

موجب ناآرامی‌های بعدی بود. این است که سلوکوس اول نیز مجبور شد به ناحیه باختر لشکر بکشد (۳۱۲ ق.م) و به زور اسلحه و نیروی نظامی باختریان را مطیع سازد. امری که به خوبی نشان می‌دهد که اسکندر نتوانسته بود ولایات شمال شرقی را کاملاً به زیر فرمان خویش درآورد.^۱ حدود سه دهه بعد نخستین بار با شورش از سوی پارتیان روبرو می‌شویم. آن‌ها در ناحیه مرو و هرات شهرهایی را ویران کردند و خطر آن‌ها آنتیوخوس یکم را که تازه به شاهی رسیده بود واداشت تا در ۲۸۲ ق.م سپاهی ویژه روانه آن ناحیه کند و به سرکوبی آنان بپردازد.^۲ اما چنین برمی‌آید که تحرکات پارتیان ادامه داشته است چرا که نسل بعدی آن‌ها به رهبری آرشک (ارشاک) شورش تازه را سازمان دادند که این بار با توفیق همراه بود. آن‌ها در حدود سال ۲۵۰ ق.م به نسا که در دره رود اترک واقع بود وارد شدند. جایی که بعدها یکی از ایالات پادشاهی پارت گردید. در ۲۴۷ ق.م در محلی که بعدها آرشک آباد (اشک آباد / عشق آباد) خوانده شد رهبر خود را به پادشاهی برگزیدند. سپس به جنگ و جدال با شهریان‌های یونانی پرداختند چنان‌که در ۲۳۹ ق.م بر آندراگوراس شهریان ناحیه پارت دست یافتند و او را کشتند.^۳ آن‌ها با شهریان باختر دیودوتوس نیز جنگیدند اما با او برنیامدند و چون سلوکوس دوم تصمیم گرفته بود عازم شرق شود تا هم پارتیان و هم دیودوتوس را که اعلام استقلال کرده بود و خود را شاه می‌خواند گشمالی دهد و ولایات تجزیه شده از پیکر پادشاهی سلوکی را پس بگیرد، پارتیان با شهریان یونانی پیمان اتحاد بستند و به این ترتیب به عنوان یک نیروی سیاسی جدید وارد صحنه شدند. به زودی سلوکوس دوم نیز ناچار شد با ارشک وارد مذاکره شود و او را به عنوان شاه پارت و هیرکانی (ناحیه گرگان) به رسمیت بشناسد. ارشک نیز متعهد شد که در مقابل خود را تابع سلوکیان بداند.^۴ با این همه، اشکانیان از تصرف سرزمین‌های جدید دست نکشیدند و هر روز بیش‌تر به مرکز حکومت سلوکی نزدیک شدند. چنان‌که چهل سال بعد به هنگام پادشاهی اشک سوم (اردوان یکم) دامنه قلمرو اشکانیان تا همدان رسید (ح ۲۰۹ ق.م). در این زمان، آنتیوخوس سوم به مقابله با ایشان برخاست و آن‌ها را تا سرزمین‌های اصلی پارت عقب راند و پیمان جدیدی میان خود و اردوان بست.^۵

۱. م. م. دیاکونوف، اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۱، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۴۱؛ قس: ای. بیکرمان، «دوره سلوکی»، تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج)، پیشین، ۳ (۱) / ۱۰۳.

۳. دیاکونوف، همان ص ۴۲؛ الف. بیوار، «تاریخ سیاسی اشکانیان»، تاریخ ایران، پیشین، ۳ (۱) / ۱۳۱؛ زرین کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۲۵ و ص ۳۲۸.

۴. دیاکونوف، همان، صص ۴۲-۴۳.

۵. کالج، پارتیان، پیشین، ص ۲۴؛ زرین کوب، تاریخ، پیشین، صص ۳۲۸-۳۲۹.

بنابراین، سده سوم پیش از میلاد را می‌توان سده جنگ و ستیز میان ایرانیان و یونانیان نامید. ایرانیان در دو جبهه با یونانیان می‌جنگیدند: هم با یونانیان مستقر در باختر که معمولاً پادشاهی یونانی - باختری نامیده می‌شود و هم با یونانیان مستقر در ولایات غربی ایران که تحت حکومت سلوکیان بود. در واقع، آن‌ها در میان دو مرکز شرقی و غربی یونانی‌نشین قرار گرفته بودند که گرچه خود با یکدیگر نیز ستیز داشتند، و از جمله یونانیان شرقی همزمان با ظهور پارتیان از حکومت سلوکی اعلام استقلال کرده بودند،^۱ اما هرگاه لازم می‌شد با یکدیگر تباری می‌کردند تا ایرانیان پارتی را از دو سو مورد حمله قرار دهند.^۲ سرزمین پارت، از نظر موقعیت، در میان سرزمین‌های هیرکانیان، خوارزمیان، مرویان، هراتیان، باختریان، سغدیان، زرنگیان (سیستانیان قدیم) قرار داشت.^۳ این سرزمین پیشینه‌ای کهن دارد و نام آن به شکل «پرثوه» در کتیبه بیستون آمده است. داریوش چنان‌که در کتیبه آورده به سرزمین پارت و گرگان لشکر کشیده و آنان را مطیع خود ساخته است. چراکه آنان بر پدر داریوش - و یشتاسپ - که از دوره کوروش شهریان پارت بود شوریده بودند.^۴ زندگی پارتیان به تیر و کمان وابسته بود و به جنگ و شکار. آن‌ها تقریباً تمام زندگی خود را بر پشت اسب می‌گذراندند^۵ و مهارت بی‌نظیری در تیراندازی داشتند چندان‌که «خدنگ پارتی» شهرت عالمگیر یافت و از جمله در نزد دشمنان رومی آن‌ها مثل شد.^۶

جنگاوری و روحیه سلحشوری پارتیان سنتی را پدید آورد که از آن پس هرگونه مردی و مردانگی و جنگیدن تمام عیار به نام ایشان یعنی پهلوانی (= پارتی) خوانده شد.^۷ این سنت تنها جنبه نظامی و سپاهگیری نداشت بلکه با نوعی اخلاق و فرهنگ ویژه خود همراه بود که می‌توان آن را عیاری و جوانمردی نامید. اخلاقی که یکی از مثال‌های برجسته آن در این

۱. در باره این همزمانی نک: نظر استاد زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۲۳.

۲. مثلاً تباری دمتریوس دوم سلوکی با هلیوکلس باختری در برابر تهاجمات مهرداد اول به بین‌النهرین موجب شد که مهرداد جبهه بابل را رها کند و به سوی باختر بشتابد تا از هجوم باختریان جلوگیری کند. نک: کالج، پارتیان، پیشین، ص ۲۵.

۳. مشکور، تاریخ سیاسی، پیشین، ص ۱۰۵.

۴. همان، ص ۱۰۳؛ زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، صص ۱۲۱-۱۲۲.

۵. زرین‌کوب، همان، ص ۳۱۹.

۶. حتی در زبان انگلیسی معاصر نیز «تیرانداختن پارتی» (Parthian shot) مثل است. نک:

The Oxford Reference Dictionary, Oxford, 1986, p. 612.

در فرهنگ بزرگ آکسفورد ترکیبات دیگری با Parthian نیز معرفی شده است و شواهدی از متون سده شانزدهم م به بعد برای آن‌ها ذکر شده:

The Oxford English Dictionary, Oxford, 1933, VII/502.

۷. زرین‌کوب، همان، ص ۳۲۰؛ در باره تبدیل واژه پرثوه به پهلوی و پارتی به پهلوانیک نک: خانلری، تاریخ زبان، پیشین، ۲۴۷/۱-۲۵۰.

عصر «آرش» کمانگیر و تیرانداز چیره‌دست شماره‌ده می‌شد و این را از آن‌جا می‌دانیم که لااقل برخی خاندان‌های اشکانی نسب خود را به او می‌رساندند^۱ و در واقع او را کهن‌الگوی آیین‌ها و رفتار پهلوانانه خود می‌دانستند. این امر از سوی دیگر به آشنایی اشکانیان با قصص پهلوانی شرق ایران اشاره می‌کند. این است که در عهد ایشان این قصه‌ها رواج فراوان یافتند و رنگ اشکانی پیدا کردند و خاندان اشکانی قهرمانان خود را در این قصه‌ها وارد ساخت و در کنار قهرمانان اسطوره‌ای نشانند. رواج قصص پهلوانی ایران قدیم در این عهد خود دلیل دیگری است بر روحیه عیاری، پهلوانی و حماسی عصر که با مضمون آن قصص متناسب افتاده بود (نیز نک: ۴-۱۴). بر این اساس، به درستی می‌توان گفت که خاندان ارشک سنت‌های ایران شرقی را تکیه‌گاه ساخت و گسترش یونانی‌مآبی را مهار کرد و در عین حال مجاللی به وجود آورد تا بین تمایلات یونانی‌مآبی و سنن و آیین‌ها و پسندهای شرقی «تلفیق متعادل و تازه‌ای به وجود آید».^۲ گرچه دوره همگرایی با یونانیان باید پس از زمانی آغاز شده باشد که فشار مقدونیان سلوکی کاسته شده بود. تا زمانی که فشار وجود داشت یونانی‌مآبی با مقاومت روبرو بود اما پس از آن‌که سلوکیان رو به ضعف نهادند و اشکانیان قلمرو خود را گسترده و تثبیت کردند، ایرانیان با رغبت بیش‌تری به فرهنگ یونانی پرداختند و این بعد از ۱۴۰ ق.م بود.^۳

در حدود ۱۴۰ ق.م و در سال‌های میانی سده دوم پیش از میلاد اتفاقات مهمی در جریان بود. اتفاقاتی که موجب گشت جانشینان اسکندر چه بطالسه در مصر و چه سلوکیان در بین‌النهرین و ایران رو به انحطاط و اضمحلال روند و در عوض نیروهای مخالف ایشان همچون رومیان، یهودیان و ایرانیان قوت گیرند. در مصر، از زمان مرگ بطلمیوس ششم (۱۴۵ ق.م) امور کشور رو به تباهی گذارده بود و سنای روم سیاست خود را بیش از پیش بر آن تحمیل می‌کرد و اسکندریه پادگان سپاهیان رومی شده بود.^۴ در بین‌النهرین، پارتیان بر سلوکیان فائق آمدند. در سال ۱۴۱ ق.م بابل تسلیم پارتیان گردید و در ۱۳۹ ق.م شاه سلوکی دمتریوس دوم به اسارت ایشان درآمد. ده سال بعد یعنی در ۱۲۹ ق.م پرونده حکومت سلوکی با سقوط آنتیوخوس هفتم برای همیشه بسته شد.^۵ در باختر نیز اوضاع به سود

۱. ملک‌الشعرا بهار، «جوانمردی»، آیین جوانمردی، نوشته هانری کربن، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹.

۲. نک: ادی، آیین شهریار، پیشین، ص ۵۵۱.

۳. ویل دورانت، تاریخ تمدن، پیشین، ۲۱۶-۲۱۵/۳.

۴. نک: بیکرمان، «دوره سلوکی»، پیشین، ۳ (۱)/۱۰۵؛ آلفرد فن گوتشمید، تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان، ترجمه کیکاوس جهانمندی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶، صص ۱۲۶-۱۲۹.

پادشاهی یونانی - باختری نبود. چنان‌که پس از هلیوکلس از هیچ پادشاه دیگری یاد نمی‌شود و آخرین باری که آن‌ها به عنوان دولتی مستقل ظاهر می‌شوند سال ۱۴۰ ق.م است. کمی بعد، قبایل چادرنشین آسی، طخاری و سکا‌های جنوب سُغد و کرانه سیردریا باختر را از چنگ یونانیان خارج کردند.^۱ در مقابل، یهودیان فلسطین مقارن همین ایام یعنی در سال ۱۴۲ ق.م با استفاده از منازعات پارت‌ها، سلوکی‌ها، مصری‌ها و رومی‌ها با یکدیگر، اعلام استقلال کردند و دولت حشمونیان را تأسیس نمودند که تا سال ۷۰ م دوام داشت.^۲ در ایران نیز، پادشاه مقتدری چون مهرداد یکم (اشک ششم) حکومت می‌کرد که طی سه دهه میانی قرن دوم پیش از میلاد (۱۷۱-۱۳۷ ق.م) قلمرو خاندان اشکانی را تا حد یک امپراتوری توسعه داد. او بود که بابل را فتح کرد و دمتریوس دوم را به اسارت گرفت، و بر پارس و شوش نیز چیره گشت.^۳ او «نخستین سکه پارتی را به شیوه یونانی ضرب کرد و بر آن به حق خویشتن را شاه بزرگ» خواند.^۴

ج) دوستاری یونان

۴-۱۰. ادب و آداب یونانی در دربار: یک مدخل شناسایی وضع زبان و ادب یونانی در میان اشکانیان همین سکه‌هاست. سکه‌هایی که تا مدتی دراز با استفاده از خط یونانی ضرب می‌شد و به هر حال نشانه آشنایی اشکانیان با این زبان است. آن‌ها خود را بر روی این سکه‌ها اتوکرات (مستقل)، بازیلوس مگالی (شاه بزرگ)، فیلوهلن (دوستدار یونان)، فیلو رومیو (دوستدار روم)، فیلوپاتر (دوستدار پدر)، اپیفانوس (نامدار)، اورگت (نیکوکار) و مانند آن‌که به اقتضای مورد فرق می‌کرد می‌خواندند.^۵ اگر بتوان پذیرفت گفته‌اند که فرهاد یکم (اشک پنجم) حتی صاحب تألیفاتی به زبان یونانی بود و از جمله کتابی در باره جنگ‌های دمتریوس باختری در هند به این زبان نوشته بود.^۶ از یک روایت پذیرفتنی‌تر که پلوتارک می‌آورد در می‌بایم که در حضور اُرد (اشک سیزدهم) نمایشنامه‌های یونانی اجرا می‌شده چه وی «این زبان را خوب می‌دانست»^۷ و از جمله وقتی سورن یا سورنا سپهسالار

۱. گوتشمید، همان، ص ۱۰۴.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، پیشین، ۶۲۳/۳؛ ادی، آیین شهریار، پیشین، ص ۳۸۷.

۳. نک: کالج، پارتیان، پیشین، صص ۲۵-۲۶؛ زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، صص ۳۳۰-۳۳۱.

۴. کالج، همان، ص ۲۶.

۵. نک: ملکزاده بیانی، تاریخ سکه: دوره پارتی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷، صص ۵۲، ۶۳، ۸۵؛ دیوید سلوود،

«سکه‌های پارتی»، تاریخ ایران، پیشین، ۳ (۱/۳۸۲)، ۳۸۵، ۳۹۱ و جز آن؛ زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۹۰.

۶. مشکور، تاریخ سیاسی، پیشین، ص ۱۲۷.

۷. حیات‌مردان، پیشین، ۹۰/۳.

اشکانی سر کراسوس را برای اُرد که در ارمنستان به سر می‌برد فرستاد وی در حال تماشای نمایش باکائه (Bacchae) از اورپید بود.^۱ از یک روایت دیگر پلوتارک نیز برمی‌آید که خود سورنا هم به خوبی با ادبیات یونانی آشنا بوده و نیک و بد آن را تشخیص می‌داده است. چنان‌که وقتی برخی کتاب‌های ناباب از آریستید را در اثاثیه سربازی از سپاه کراسوس پیدا کرد آن را اسباب طعن بر رومیان قرار داد که «حتی در جنگ نیز از خواندن این قبیل کتاب‌ها دریغ ندارند».^۲

قضاوت در باره میزان رواج ادبیات یونانی در ایران و مثلاً اجرای نمایشنامه‌های یونانی در قلمرو اشکانیان با توجه به قلت مدارک کار بسیار دشواری است. اما به نظر می‌رسد که آشنایی با ادب یونان و رواج نمایش‌های یونانی عمدتاً به مراکز محدود بوده که در تماس بیش‌تری با فرهنگ بیگانه قرار داشته است. دیدیم که اُرد در ارمنستان به تماشای نمایش اورپید نشسته بود و ارمنستان یکی از مناطق تأثیرپذیر از فرهنگ یونان است. دست به دست شدن مداوم این منطقه بین روم و ایران ضمن آن‌که آن را از فرهنگ ایرانی متأثر می‌ساخته، به نفوذ آداب یونانی در آن‌جا کمک می‌کرده است. همچنین، نقاب‌هایی که از نسا به دست آمده و یا حضور بازیگران در آثار دورا اورپوس نیز اگرچه می‌تواند مؤید فعالیت‌های نمایشی به سبک یونانیان در این دو منطقه باشد، اما باز یکی، یعنی نسا، در منتهی‌الیه شمال شرقی قلمرو اشکانی در حوزه فرهنگ یونانی - باختری همسایه با آن است و دیگری، یعنی دورا، هم در منتهی‌الیه غربی قلمرو ایشان وضعی چون ارمنستان دارد و پیش از این به حضور فرهنگ آمیخته یونانی - ایرانی در آن‌جا اشاره کردیم (در بحث از آنتیوخوس کماژنی، نک: ۴-۵).^۳

با این همه، حضور یک رگه گاه کاملاً آشکار از یونانی‌مآبی را دست‌کم در میان دربار اشکانی و در عهد برخی از پادشاهان آن مانند فرهاد چهارم (اشک چهاردهم) انکار نمی‌توان کرد. طرفه آن است که این فرهاد چهارم یکی از بدنام‌ترین پادشاهان اشکانی است و نشان چندانی از فرهیختگی یونانی با خود ندارد. چنان‌که سلطنت را با کشتن برادر و سپس پدر خود - اُرد (اشک سیزدهم) - آغاز کرد و بنا به روایتی هر سی تن برادران خود را نیز بکشت تا رقیبی نداشته باشد، و حتی از فرزند ارشد خود هم نگذشت و او را نیز به قتل

۱. همان، ۹۱-۹۰/۱؛ زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۶۶.

۲. پلوتارک، همان، ۸۹/۳-۹۰.

۳. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۹۲؛ در باره نقاب‌ها و امکان عدم ارتباط آن‌ها با نمایش یونانی، قس: تالبوت رایس، هنرهای باستانی، پیشین، صص ۴۹-۵۰.

آورد.^۱ اما آنچه مسلم است یونانی‌مآبی در عهد فرهاد چهارم اگرچه شکلی افراطی یافت ولی امری تازه نبود و به نوعی دنباله منش آرد به شمار می‌رفت. اگر در جستجوی راه‌های نفوذ فرهنگ یونانی در دربار ایران باشیم شاید بتوانیم از مهم‌ترین عوامل آن به تضادهای داخلی دربار و حکومت اشکانی اشاره کنیم که موجب می‌شد شاهزادگان اشکانی برای کنار زدن پادشاه وقت و رقبای دیگر به حمایت سیاسی رومیان تکیه کنند و خود به سوی دشمن بگریزند، به آن نواحی سفر کنند یا حتی بگریزند و به روم پناهنده شوند. چنان‌که یکی از مخالفان همین فرهاد چهارم به نام تیرداد با عده زیادی از ناراضیان دیگر به دربار قیصر روم اوکتاویوس گریخت و به او پناهنده شد.^۲ البته از سوی روم هم ناراضیانی به دربار اشکانی پناهنده می‌شدند - مانند لابی نیوس در دربار آرد^۳ - اما این پناهندگان رومی هم می‌توانستند حامل فرهنگ یونانی به دربار ایران باشند. از آن گذشته، شاهزادگان متعددی از اشکانیان به دلایل مختلف گاه سال‌ها در روم اقامت داشتند و تحت نظر دربار آن دیار بودند. اینان طبعاً با زبان و ادبیات یونانی - رومی و فرهنگ آنان آشنایی جدی پیدا می‌کردند و وقتی به نوعی در ایران به پادشاهی می‌رسیدند بالطبع فرهنگ آموخته خود را می‌پراکندند و حمایت می‌کردند. برخی از این شاهزادگان آن‌چنان به آداب غیرایرانی خو می‌گرفتند که در هنگام پادشاهی در ایران حتی اسباب نارضایتی اهل دربار می‌شدند. از این نمونه می‌توان به ونونس، پسر فرهاد چهارم، اشاره کرد که گذشته از آن‌که به دلیل طول اقامت در روم از آداب و رسوم پارتی بیگانه بود گرایش او به روم هم چندان قوی بود که برای نجبای مجلس مهستان - که شاهان اشکانی را برمی‌گزید - مایه نگرانی گشت و استقلال پارت را تهدید می‌کرد.^۴

گذشته از این زمینه‌ها، حضور شماری از زنان یونانی‌تبار را در دربار اشکانی نباید نادیده گرفت. این زنان از راه‌های مختلفی به دربار وارد می‌شدند و گاه کنیزکانی بودند که از سوی روم به دربار اشکانی هدیه داده می‌شد. این‌جا هم می‌توان از فرهاد چهارم و کنیزک ایتالیایی او موسوم به «موزا» نمونه آورد. این کنیزک که هدیه اوکتاویوس به فرهاد بود بعدها با پسری که از فرهاد چهارم به دنیا آورد در سلطنت شریک شد و این پسر که فرهادک نام داشت

۱. نک: گوتشمید، تاریخ ایران، پیشین، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ مشکور، تاریخ سیاسی، پیشین، صص ۲۴۹-۲۵۱.

۲. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۷۱.

۳. همان، صص ۳۶۸-۳۶۹.

۴. همان، صص ۳۷۳-۳۷۴. ونونس همراه با سه پسر دیگر فرهاد چهارم جزو گروگان‌هایی بودند که فرهاد به دربار اگوستوس فرستاده بود. نک: مشکور، تاریخ سیاسی، پیشین، ص ۲۸۳.

صورت خود و مادر را بر سکه‌هایش نقش زده است (تاریخ این سکه‌ها یکم ق.م تا چهارم ب.م است).^۱ جالب است که نه تنها این فرزند فرهاد چهارم از زنی یونانی بود بلکه خود فرهاد هم از یک مادر یونانی که در دربار آرد آوازه‌خوان بود به دنیا آمده بود.^۲ با این همه، نباید فراموش کرد که قدرت یافتن این زنان صرفاً به یونانی‌تبار بودن آن‌ها مربوط نبود چه ازدواج رجال ایرانی با زنان یونانی - همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم - از زمان اسکندر شروع شده بود اما در همهٔ زمان‌ها آنان نفوذ یکسانی نداشتند. با این همه، آنچه مسلم است این زنان به اشکال مختلف ناقل فرهنگ یونانی بوده‌اند.

به هر تقدیر، اگر یونانی‌مآبی در دربار آرد، فرهاد چهارم و فرهادک شکلی افراطی پیدا کرد و در این میان همسران و مادران یونانی آنان هم نقشی داشتند، در عوض یک پادشاه دیگر که به همین سان مادری یونانی دارد به واکنش در برابر این یونانی‌مآبی برخاست - بلاش اول که تدوین اوستا به او منسوب است (نک: ۴-۱۶). البته پیش از آن‌که بلاش در صحنهٔ سیاست فرهنگ اشکانیان پیدا شود، در سلطنت اردوان سوم (اشک هیجدهم) یک دورهٔ تصفیة فرهنگی در واکنش به یونانی‌مآبی اخلاف فرهاد چهارم آغاز شده بود (۱۷-۴۰ م).^۳ یک سند گرانبها نمونه‌ای از رفتار اردوان را در این زمینه برای ما حفظ کرده است و آن نامه‌ای است که در خرابه‌های شوش کشف گردید و در سال ۱۹۳۲ به کوشش فرانستس کومون انتشار یافت. این نامه که به زبان یونانی است بر روی قطعه سنگی از مرمر خاکستری‌رنگ نقر گردیده و در موزهٔ لوور پاریس نگهداری می‌شود. اردوان سوم در این نامه که خطاب به اهالی شوش - به عنوان یکی از شهرهای یونانی‌نشین - نوشته شده الغای قوانین هلنیستی شهر را اعلام کرده است. جهت کلی سیاست اردوان در مورد این‌گونه شهرها این بود که خودمختاری آن‌ها را از میان بردارد و آنان را تمام و کمال تابع خود کند.^۴

۴-۱۱. مسئلهٔ هلنیسم و یونان دوستی: به این ترتیب، مفهوم فیل هلن بودن پادشاهان اشکانی - که از جمله اردوان سوم و بلاش نیز آن را حفظ کردند و بر روی سکه‌هایشان دیده می‌شود^۵ - چیست؟ وقتی عنوان فیل هلن (دوستدار یونان) اولین بار روی بخشی از

۱. مشکور، همان، ص ۲۹۲؛ زرین‌کوب، همان، ص ۳۷۳؛ بیانی، تاریخ سکه، پیشین، صص ۸۷-۸۹.

۲. زرین‌کوب، همان، ص ۳۸۶؛ مشکور، همان، ص ۲۵۰.

۳. زرین‌کوب، همان، ص ۳۷۴.

۴. ن. پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۱۴۰، ۱۴۴-۱۴۵.

۵. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، صص ۳۸۰؛ بیانی، تاریخ سکه، پیشین، صص ۹۴، ۱۰۴.

سکه‌های مهرداد یکم ظاهر شد، به عقیده سلوود، که متخصص سکه‌های پارسی است، «کوششی آشکار برای رام کردن بازرگانان یونانی سرزمین‌های نوگشوده» در بین‌النهرین بود^۱ که پیش از آن زیر نفوذ دولت سلوکی قرار داشت. باقی ماندن شهرهای یونانی‌نشین در قلمرو اشکانی امری بود که تداوم این سیاست را الزام می‌کرد. این است که مهرداد دوم، از مقتدرترین پادشاهان اشکانی، نیز «به زیرکی دریافت که باید به یونانیان مقیم ایران نشان دهد که دولت اشکانی یار ایشان است نه دشمن ایشان. از این رو، لقب دوستار یونان را بر لقب‌های شاهان اشکانی افزود».^۲ به عقیده سلوود، جنگ‌های خانگی و داخلی مهرداد دوم با رقبای هم‌نژادش بود که سبب گردید که وی در آخرین سکه‌های خود از عنوان فیل هلن استفاده کند و پیش از آن این عنوان را به کار نبرده بود: «هدف این تغییر آوردن یونانیان پارت به صف پشتیبانان خود بوده» است.^۳ به هر حال، چه مهرداد دوم استفاده از عنوان فیل هلن را به طور مقطعی به کار برده باشد و چه آن را همچون سیاست کلی خود اتخاذ کرده باشد، سیاسی بودن موضوع به خوبی آشکار است. در واقع، دوستداری یونان یک شعار سیاسی بود که در خطاب به یونانیان ایران کارکرد داشت و «در کمال دقت و احتیاط تبلیغ می‌شد»^۴ چنان‌که بر سکه‌های یک درهمی که مصرف محلی و داخلی داشت ضرب نمی‌شد. تنها در سلطنت ارد این عنوان عمومیت یافت و بر روی همه سکه‌ها دیده می‌شود.^۵ از یک سند معاملاتی به زبان یونانی و بر روی پوست که در اورامان کردستان پیدا شده نیز در می‌یابیم که کاربرد عنوان فیل هلن منحصر به روی سکه‌ها نبود. این پوست‌نشته که در ۸۸ ق.م و در ایام حکومت مهرداد دوم نوشته شده این احتمال را تقویت می‌کند که سیاست مهرداد اقتضا می‌کرد هرجا با یونانیان ایران سروکاری هست بر دوستدار یونان بودن شاه تأکید صورت گیرد.^۶

یونانیان باقیمانده در ایران و قلمرو اشکانی میراث دولت سلوکی برای اشکانیان بود و اشکانیان مایل نبودند که دست به تصفیه فیزیکی ایشان بزنند و مثلاً حمام خون راه بیندازند. این امر اصولاً با طبع و اصول حکومت نیمه‌دموکرات اشکانی ناسازگار بود. رواج نوعی اصول حاکمیت دولت - شهرها که از آن به ملوک‌الطوائفی تعبیر می‌شود، حاکمیت

۲. بهار، اشکانیان، پیشین، ص ۲۲.

۱. «سکه‌های پارسی»، تاریخ ایران، پیشین، ۳ (۱) ۳۸۴.

۳. «سکه‌های پارسی»، تاریخ ایران، پیشین، ۳ (۱) ۳۸۸.

۵. همان‌جا.

۴. ادی، آیین شهریاری، پیشین، ص ۱۴۲.

۶. نک: سلوود، «سکه‌های پارسی»، تاریخ ایران، پیشین، همان‌جا؛ قس: ادی، همان، ص ۱۴۴.

مجموعه‌های یونانی‌نشین را معتبر می‌ساخت و چنان‌که دیدیم تا زمان اردوان سوم هم مشخصاً این‌جا و آن‌جا ادامه داشت. حفظ تفوق بر این یونانیان، که در دستگاه سیاسی اشکانیان هم فراوان بودند و چه بسا مقامات عالی داشتند، نیازمند نوعی پیمان از هر دو طرف و نیز تعهد پادشاه به حمایت از یونانی‌تباران بود. از این رو، مشروعیت حکومت پادشاه بر یونانیان با اعلام رسمی دوستداری یونان بر سکه‌ها یا متون حقوقی تحقق می‌یافت. این است که می‌بینیم به محض آن‌که مهرداد دوم به پشتیبانی یونانیان نیازمند می‌شود ناگزیر است دوستداری یونان را رسماً اعلام کند. به این دلیل است که بلاش و اردوان می‌توانستند در عین ستیز با گرایش‌های خطرناک یونانی‌مآبی در دربار اشکانی که استقلال فرهنگی و سیاسی ایران را تهدید می‌کرد همچنان در قلمرو حکومت خود «دوستدار یونان» باقی بمانند. یونانی‌مآبی تهدیدی برای اصول مذهبی و آیین‌های شهریاری ایران بود و بنابراین با آن مقابله می‌شد اما فیل هلن بودن مقوله‌ای مربوط به سیاست کشورداری اشکانیان بود و به همین دلیل تا زمانی که اقتضا می‌کرد ادامه می‌یافت. تأملی بر راندن و نونس از ایران این موضوع را به خوبی نشان می‌دهد. نجبای پارت که می‌خواستند پادشاه اشکانی حافظ دین و آیین‌های سنتی شهریاری باشد و نونس را که موی خود را به سبک رومیان کوتاه می‌کرد، نام شخصی خود را برخلاف سنت پارتی بر سکه می‌آورد و حتی تصویر تیرانداز را که به نمادی مقدس تبدیل شده بود از پشت سکه‌ها حذف کرد و به جای آن تصویر ایزدبانویی یونانی را نقش زد، تحمل نکردند^۱ و با حمایت از شورش اردوان سوم و خلع و نونس^۲ در واقع از سیاستی جانبداری کردند که بعداً اردوان آن را آشکار ساخت و بدان اشاره کردیم.

محققانی که خواسته‌اند فیل هلن بودن اشکانیان را چیزی بیش‌تر از یک تعهد سیاسی به حمایت از یونانیان مقیم ایران تعبیر کنند و آن را نشانه یونانی‌مآبی گسترده‌ای بدانند که اعلام رسمی آن طی چند سده بر سکه‌های پادشاهان ایشان ادامه یافته نتوانسته‌اند برای فرضیه خود ادله و شواهد کافی به دست آورند و نشانه‌هایی قانع‌کننده‌ای از یک چنان یونانی‌مآبی وسیعی در ایران ارائه دهند. از این رو، گیرشمن معترف است که «حتی در نسا که تمایل به یونان‌دوستی محسوس‌تر بود به زحمت می‌توان هنر «یونانی و باکتریانی» را تشخیص داد».^۳ بیکرمان نیز وقتی ادله و شواهد خلاف فرضیه یونانی‌مآبی را برمی‌شمارد می‌پرسد: «پس

۲. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۷۴.

۱. سلوود، همان، ۳(۱) ۳۹۵-۳۹۶.

۳. هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی، پیشین، ص ۴۵.

چگونه می‌توانیم یونانی‌مآب کردن شرق را توضیح دهیم؟» و خود پاسخ می‌دهد که تصور امروزی ما [غربیان] از یونانی‌مآبی شرقیان تصور خطایی است که از جمله «تجربه استعمار جدید» آن را به وجود آورده است.^۱

اگر کسی بخواهد بداند که هلنیسم واقعاً چیست می‌تواند تاریخ هلنیسم رومی یا هلنیسم یهودی را مطالعه کند تا دریابد چرا می‌گوییم چنان‌گرایشی به یونان در ایران اتفاق نیفتاده است. هلنیسم اگرچه در روم هم با مخالفت کسانی چون کاتو Cato – نخستین نثرنویس بزرگ در زبان لاتین – روبرو بود^۲ اما سرتپای روم را چنان یونانی کرد که کم‌تر جنبه‌ای از حیات روم از تأثیر آن بیرون ماند. هلنیسم یهودی هم با همه مقاومت‌ها و روحیه ضدهلنی گروه‌های سنت‌گرای یهود کم‌ترین کارش تبدیل کردن زبان مقدس دین یهود یعنی عبرانی به یونانی و دست‌کم تبدیل زبان یونانی به زبانی مقدس بود. امری که بعدها به عنوان میراث به مسیحیت منتقل شد و آن را کاملاً با فرهنگ یونانی درآمیخت. چنان‌که نویسندگان اناجیل اربعه اصلاً یونانی‌زبان بودند.^۳ بنابراین، اگر مقیاس یونانی‌مآبی را روم و یهودیت قرار دهیم باید بگوییم ایرانیان پارتی بسیار جدی‌تر از آنان به حفظ فرهنگ خود پرداختند و در عین آن‌که از فرهنگ یونانی، مانند استفاده‌ای که از دیگر فرهنگ‌های قدیم کردند، بهره بردند اما از استحاله فرهنگ خود در فرهنگ یونانی جلوگیری کردند.

د) عرفان و عیاری

۴-۱۲. مهر و ناهید میراث عهد هخامنشی: اشکانیان در بسیاری جهات از تمدن و فرهنگ هخامنشی متأثر بودند و این طبیعی بود. هخامنشیان چنان پهنه گسترده‌ای از آیین‌ها و فرهنگ و سنن مختلف را دربرگرفته بودند و چنان تجربه‌ای در اداره این پهنه‌گونه‌گون کسب کرده و اندوخته بودند که هیچ حکومتی پس از آنان نمی‌توانست به آن بی‌اعتنا بماند و از آن تأثیر نپذیرد. به‌ویژه آن‌که هخامنشیان پایه‌گذار اندیشه جدید حکومت جهانی و فراگیر بودند. از آن‌جا که همه حاکمیت‌های بعد از ایشان نیز همین اندیشه را تعقیب می‌کردند خواه ناخواه آرمان‌ها، روش‌ها و سیاست‌های هخامنشی مورد توجه آنان قرار می‌گرفت و در واقع

۱. «دوره سلوکی»، تاریخ ایران، پیشین، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، پیشین، صص ۱۱۷-۱۲۰؛ نیز قس: همان، صص ۱۰۹-۱۱۷.

۳. نک: جلال‌الدین آشتیانی، تحقیقی در دین یهود، تهران، مؤلف، ۱۳۶۴، صص ۲۱-۲۰؛ همو، تحقیقی در دین مسیح، تهران، نشر نگارش، ۱۳۶۸، ص ۲۶؛ ادی، آیین شهریار، پیشین، فصل‌های ۸ و ۹، مثلاً صص ۳۲۲، ۳۳۲، ۳۷۳-۳۷۴.

همچنان که قلمرو هخامنشی دست به دست می‌شد سنت‌های سیاسی و فرهنگی آنان نیز به حاکمان جدید منتقل می‌شد و آن‌ها را میراث‌بر هخامنشیان می‌ساخت. از این دیدگاه، رفتار اسکندر و جانشینان او را در اتخاذ اصول سیاست هخامنشی باید طبیعی و ناگزیر بدانیم. به همین ترتیب، اشکانیان نیز نمی‌توانستند به فرهنگ و سنن هخامنشی بی‌اعتنا باشند، چنان‌که ساسانیان هم خود را از نسل دارا و ادامه‌دهنده سنت‌های پارسی (در مقابل پارتی) معرفی می‌کردند. بخشی از علاقه به پیوستگی به هخامنشیان را در همین انتساب‌های خاندانی و نژادی می‌توان ملاحظه کرد. پیش‌تر دیدیم که چگونه اسکندر براساس داستانی تبار هخامنشی یافته بود (نک: ۲-۴). اشکانیان نیز علاقه خود را به پیوستگی به هخامنشیان از طریق مشابه نشان داده‌اند و البته اگر برای اسکندر مقدونی و بیگانه و برای ساسانیان با فاصله پانصد ساله از هخامنشیان ممکن بود که خود را از تبار هخامنشی بنمایانند، برای اشکانیان که هم ایرانی بودند و هم با فاصله‌ای کم‌تر از صد سال از پایان عهد هخامنشی روی کار آمدند این کار آسان‌تر بود و چه بسا به حقیقت نزدیک‌تر.^۱ اشکانیان مدعی بودند که از اعقاب اردشیر دوم هخامنشی هستند^۲ امری که بعدها پس از برآمیخته شدن هخامنشیان با کیانیان موجب آن شد که در تاریخ داستانی و اسطوره‌ای ایران اشکانیان «از فرزندان دارای بزرگ» یا از فرزندان آرش پسر کقباد شماره‌ده شوند.^۳

جنبه‌های آشکاری از تداوم فرهنگ هخامنشی در عهد اشکانی را در حوزه باورهای مذهبی اشکانیان و چگونگی سیاست دینی ایشان می‌توان نشان داد. تنوع معتقدات و تسامحی که هخامنشیان با مذاهب مختلف قلمرو خود روا می‌داشتند در عهد اشکانی بدون تغییر ادامه یافت، چنان‌که «در این دوره نیز مانند دوره هخامنشی هیچ‌گونه کشت و کشتار دینی در کشور دیده نمی‌شود».^۴ آن‌ها گذشته از تسامح عمومی، سیاست هخامنشی را نسبت به یهودیان هم ادامه دادند و یهودیان نیز همچنان «شاهان ایرانی را مدافع حقیقی دین

۱. نک: ادیب طوسی، «آیا سلاطین اشکانی از نژاد هخامنشیان‌اند؟»، سخنرانی‌های چهارمین اجلاس هیئت تاریخ و فرهنگ ایران: تاریخ و فرهنگ ایران در زمان اشکانیان، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵.

۲. همان، ص ۹؛ ادی، آیین شهریاری، پیشین، ص ۱۳۹. ادی به اخذ اندیشه‌های هخامنشی در باب سلطنت توسط اشکانیان و میل به تقلید از هخامنشیان نیز اشاره می‌کند. نک: همان‌جا و ص ۱۶۰.

۳. تاریخ ثعالی، پیشین، ص ۲۸۴.

۴. بهار، اشکانیان، پیشین، ص ۳۱. زرین‌کوب این تسامح را همه‌جا با صفت «بدوی» می‌آورد و هم‌رأی باگیرشمن تسامح مذهبی اشکانیان را ناشی از خاستگاه بدوی آن‌ها می‌داند. نک: تاریخ، پیشین، صص ۳۸۵-۳۸۶؛ ایران از آغاز تا اسلام، پیشین، ص ۳۲۳. اما در زمینه تسامح موضوع مهم‌تر روحیه عصر است که به آمیزش و تقارب ادیان گرایش دارد و پیش‌تر به این موضوع اشاره کرده‌ایم؛ نک: همین فصل بند ۴-۵.

خود می‌دانستند.^۱ در واقع باید گفت تسامح در عهد اشکانی امری نهادی شده و با ساختار سیاسی حکومت ایشان هماهنگ و سازگار بود. حتی در خاندان اشکانی نیز شاهزادگانی را می‌یابیم که به ادیانی چون بودایی گراییده‌اند و در راه نشر و تبلیغ آن از سلطنت چشم پوشیده و به ریاضت و سیاحت پرداخته‌اند.^۲ با این همه، اشکانیان عموماً در اعتقادات خود همچنان راه هخامنشیان را رفتند و آیین زروانی را که با ستایش اهورامزدا، مهر و ناهید همراه بود ادامه دادند.^۳ چه بسا آن‌ها در انتساب خود به اردشیر دوم هخامنشی نیز معنایی مذهبی می‌دیدند چرا که او چنان‌که می‌دانیم ذکر مهر و ناهید را در کنار اهورامزدا باب کرد و سخت دلبسته آیین ناهید بود (نک: ۱۸-۳).

اهمیت ناهید که از زمان اردشیر دوم رو به تزاید بود و نسبت به اهورامزدا و مهر اهمیت پیش‌تری پیدا کرده بود در دوره اشکانی به اعلی درجه خود می‌رسد به طوری که در این دوره «همه معابد ایرانی که در منابع تاریخی مذکور است به همین ربه‌النوع تعلق دارند».^۴ در شهر آرشک، در هگمتانه، کنگاور، شوش، استخر، شیز (تخت سلیمان) و جز آن‌ها معابد ناهید برپا بود و پرستش او در خارج از مرزهای غربی ایران در لیدیه، کاپادوکیه، و به‌ویژه ارمنستان رواج یافت و چه بسا بیش‌تر از پرستش مهر مورد اقبال و توجه قرار داشت.^۵ چگونگی باورهای مذهبی در ارمنستان گواه خوبی برای آگاهی از چگونگی این باورها در میان اشکانیان است چه ارمنستان به واسطه حاکمیت طولانی خاندان اشکانی در آن ناحیه عناصر مهمی از فرهنگ ایرانی را جذب کرده بود. نه فقط در عهد ماقبل مسیحی بلکه در زمان مسیحیت نیز «لباس، سلاح و روش حکومت کارگزاران ارمنستان پیوسته همانند نمونه ایرانی خود بوده»^۶ و زبان رسمی آن نیز از ایرانیان پارتی (و سپس ساسانی) تبعیت می‌کرده^۷

۱. گیرشمن، ایران، همان‌جا. ۲. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۲۸۹.

۳. نک: مسعود جلالی مقدم، آیین زروانی، مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران، ۱۳۷۲، فصل ۴ (صص ۴۹-۵۸). در باره آیین زرتشتی زروانی پیش‌تر اشاره‌ای آوردیم؛ نک: فصل پیش، بند ۳-۶. در باره رواج زروانگیری در عهد اشکانی همچنین نک: بهار، اشکانیان، پیشین، صص ۲۵-۳۰.

۴. گیرشمن، ایران، پیشین، ص ۳۲۰؛ نیز نک: سیف‌الله کامبخش فرد، «نتایج سه ساله کاوش‌های معبد آناهیتا (کنگاور)»، سخنرانی‌های چهارمین اجلاس، پیشین، ص ۹۷.

۵. گیرشمن، همان، صص ۳۲۰-۳۲۱. نیز نک: مقدم، جستار، پیشین، صص ۴۸-۵۰؛ دباکونوف، اشکانیان، پیشین، ص ۱۱۸.

۶ و ۷. ماریا آیوازیان (ترزیان)، وام واژه‌های ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱، ص ۸ توجه به فهرست موضوعی از وام واژه‌های ایرانی در زبان ارمنی که آیوازیان در صفحات ۱۳ و ۱۴ پیشگفتار خود به دست داده نکات فرهنگی ارزشمندی را آشکار می‌سازد. مثلاً «در قسمت لغات مربوط به زین و

است. دیرپایی آیین پرستش ناهید را در ارمنستان می‌توان در داستان مسیحی شدن این خطه که در اوایل سده چهارم میلادی اتفاق افتاد ملاحظه کرد. در این زمان تیرداد سوم پادشاه ارمنستان بود و گریگور روشنگر را که تبلیغ عیسویت می‌کرد به دست برداشتن از دین عیسی و گرویدن به «آناهیتای بزرگ» فرامی‌خواند. اما سرانجام خود به دعوت گریگور گردن نهاد و معابد ناهید را که در ارمنستان موجود بود با همراهی گریگور خراب یا به کلیسا تبدیل کرد. شنیدنی آن است که گریگور خود نیز پسر شاهزاده‌ای اشکانی بود.^۱ با این همه، دین جدید از تأثیرات دین قدیم برکنار نماند و شماری از آداب و جشن‌ها که به‌ویژه مربوط به آناهیتا بود با آیین جدید تطبیق شد و ادامه یافت.^۲

همنام پادشاه مذکور، یعنی تیرداد نخستین (برادر بلاش اول و اولین پادشاه سلسله اشکانی ارمنستان موسوم به آرشاکونی و بنیانگذار آن) نیز وقتی در سال ۶۶ میلادی به روم می‌رفت تا براساس توافق ایران و روم تأیید نرون را نسبت به حکومت خود با گرفتن تاج از دست وی کسب کند از مسافرت دریایی صرف‌نظر کرد تا مبادا آب که عنصری مقدس است آلوده شود. امری که به دلیل ارتباط آب با آناهیتا به اعتقاد تیرداد نسبت به این ایزدبانو باز می‌گردد.^۳ در عین حال، سفر تیرداد به روم و دیدار او با نرون معمولاً به عنوان نقطه آغاز انتشار آیین مهر در روم ارزیابی می‌شود - امری که پیوستگی آیین مهر و ناهید را به یکدیگر نشان می‌دهد. وی در مراسم تاجگذاری یا به عبارت بهتر تاج‌بخشی خطاب به نرون گفت: «من پادشاهم. از تخمه آرشک، از دودمان پادشاهانی چون بلاش. اما من بنده شما هستم و شما خداوند منید. به درگاهتان آمده‌ام تا همچون میترا پرستش‌تان کنم.» به عقیده فرانتز کومون این گونه تاج‌بخشی را باید با «نیت تیرداد دایر به متشرف کردن نرون به آیین مهرپرستی» مربوط دانست.^۴ در واقع، تیرداد نرون را طی مراسمی به «محلل مغان» وارد ساخت که همان «مراسم سحرآمیز شرکت در طعام دسته‌جمعی» است که در کیش مهر

→ برگ اسب و اشیاء و تزیینات مربوط به آن، هیچ واژه‌ای ارمنی نیست و تنها ده واژه ایرانی میانه غربی وجود دارد» (ص ۱۴). همچنین، «در زمینه لغات دینی، یازده واژه مختص زبان ارمنی و ۳۱ واژه از زبان‌های ایرانی میانه گرفته شده، به غیر از هجده واژه که مختص دین ایرانی بوده و وارد زبان ارمنی شده است» (ص ۱۳). نیز نک: دیوید م. لانگ «ایران، ارمنستان و گرجستان»، تاریخ ایران، پژوهش دانشگاه کمبریج، پیشین، ۳ (۱۳۹/۱) ۶۴۰.

۱. پوردادو، پشت‌ها، پیشین، ۱۷۶/۱؛ آیوازیان، همان، ص ۷.

۲. در این باره مقاله‌ای متنوع و دقیق از تقی‌زاده در دست است. نک: بیست مقاله تقی‌زاده، ترجمه احمد آرام و کاووس جهاننداری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱، صص ۳۱۵-۳۴۸.

۳. نک: گیرشمن، ایران، پیشین، صص ۳۱۸-۳۱۹.

۴. ورمازرن، آیین میترا، پیشین، ص ۲۷؛ هینلز، شناخت اساطیر، پیشین، ص ۱۲۷.

برگزار می‌شود. نرون خانه زرینی برای خود ساخت و خود را به راستی ایزد خورشید تصور می‌نمود. در جشن‌هایی هم که به افتخار تیرداد برپا کرد «دستور داد تا روی نمایشخانه پمپی که در میدان مارس قرار داشت، چادری به رنگ ارغوان بکشند. روی این چادر تصویری از نرون نقاشی شده بود که در ارابه خورشید نشسته و ستاره‌های زرین دور و برش را گرفته‌اند». ده سال بعد از این دیدار دین مهر در روم حق اهلیت یافت و معروف همگان گشت.^۱

در آیین زرتشتی زروانی «مهر خدایی در مرکز قدرت است و چندان نیرومند است که در پاره‌ای از نقش‌ها حتی جانشین زروان هم شده است».^۲ آیین زروانی و آیین مهری همانندی‌های بسیار دارند و روی هم رفته دارای «یک پایه واحد و ساخت کلی مشترک» هستند.^۳ چنان‌که در مهرپرستی رومی نیز زروان به منزله خدای اعلی شناخته می‌شود.^۴ به طور کلی، بسیاری از محققان در این نظر با کومون هم‌رأی هستند که آیین مهری الهیات خود را «تقریباً به طور کامل از آیین زروانی آسیای صغیر گرفته است». وی اصول عقاید میتراپی را دنباله نظریه مغان زروانی می‌داند که در رأس نظام الهی آنان زمان مطلق (زروان آگرانه) قرار داشت.^۵

در آیین مهری رومی نشانه‌های آشکاری از خاستگاه ایرانی آن وجود دارد. گذشته از آن‌که نحوه آشنایی رومیان با این آیین و انتشار آن در میان ایشان نیز چنان‌که دیدیم به خاستگاه شرقی و ایرانی آن اشاره می‌کند. روایت‌های دیگری هم که در باره این موضوع وجود دارد و سابقه آشنایی رومیان را با مهر به پیش از دیدار تیرداد و نرون می‌رساند مؤید و همسو با استنتاج ایرانی بودن آیین مهر است. معمولاً این روایت‌ها به دوره جنگ‌های پومپه سردار رومی با مهرداد ششم (مهرداد کبیر) پادشاه پونتوس در سده اول قبل از میلاد مربوط است. ویل دورانت که معتقد است سربازان پومپه در این جنگ‌ها با آیین مهر آشنا شدند و «این مذهب را از کاپادوکیا به اروپا آوردند» اذعان می‌کند که «پرسشش میترا از ایران به دورترین مرزهای روم رسید».^۶ روایت مشهوری نیز در باره انتقال این آیین به دنیای رومی به دست دزدان دریایی وجود دارد که مأخوذ از پلوتارک است. این دزدان یا دریازنان که هسته اصلی آن‌ها نخست در سیلیسی یا کیلیکیه از ایالات آسیای صغیر پدید آمد در دوره

۱. ورمازرن، همان، صص ۲۷-۲۸؛ هینلز، همان، ص ۱۲۸.

۲. بهار، اشکانیان، پیشین، ص ۲۶.

۳. همان، ص ۲۸.

۴. جلالی مقدم، آیین زروانی، پیشین، صص ۳۰، ۶۷، ۹۸.

۵. همان، ص ۵۵.

۶. تاریخ تمدن، پیشین، ۶۱۶-۶۱۷؛ همان، ۴۵۹/۳ که می‌گوید: «از پارت که دشمن روم بود کیش خدای آفتاب

دیگری به نام میترا - مهر - آمد.»

جنگ‌های روم با مهرداد «با قدرت تمام همه‌جا غلبه یافتند به خصوص که ایشان در خدمت این پادشاه مصدر مأموریت‌های مهمی بودند».^۱ بنا به گفته پلوتارک آنان در کوه المپ قربانی‌های عجیبی برای میترا انجام می‌دادند و مناسک اسرارآمیزی داشتند که تا روزگار او در آیین میترا باقی مانده بوده است.^۲ «در سیلیسی، موطن کوهستانی دریازنان هنوز هم ابنیه‌ای وجود دارد که به میترا هدیه شده است».^۳

به نظر آسموسن به‌رغم شاخ و برگ‌هایی که در جریان انتقال به آیین میترا افزوده شده و دگرگونی‌هایی که در آن پدید آمده میترای رومی «همان مهر ایرانی است یعنی یک خدای ایرانی محور و شخصیت اصلی در یک دین غیرایرانی» قرار گرفته است. به نظر او، اغلب شخصیت‌هایی که در نقوش برجسته میترا را احاطه کرده‌اند «به صورت آشکار دارای نظایر و قراین اوستایی هستند». به علاوه، «نام 'پارسی' برای یکی از مراحل [هفتگانه] تشریف در آیین مهر، ذکر کلمهٔ نم (= تعظیم، درود) در چندین کتیبهٔ معتبر و اصل و این واقعیت که مهر در جلوه‌های منزله دینی با خورشید همان نسبتی را دارد که مهر اوستایی، دیگر جای شک برای آنچه گفته شد باقی نمی‌گذارد».^۴ وی افسانهٔ سنگزاد بودن میترا یعنی تولد او در غار از دل سنگ را نیز که در آیین میترای رومی رواج دارد صورتی دیگر از اسطورهٔ مهر اوستایی می‌داند که در آن مهر همچون سپیده‌دم از پس کوه‌ها برمی‌آید.^۵

۴-۱۳. سنت پهلوانی و آیین مهر: اکنون می‌توان پرسید که از پرستش مهر و ناهید و رواج آیین زروانی چه نشانه‌ای در فرهنگ اشکانی باقی مانده است. بی‌گمان نمی‌توان پذیرفت که آیینی نشأت گرفته از ایران این چنین در عرصهٔ مکان و جغرافیا بگسترده و در طول صدها سال در فرهنگ دینی هخامنشی و اشکانی زنده بماند و تداوم یابد اما تأثیرات تعیین‌کننده و پایداری بر فرهنگ و ادب ایران باستان باقی نگذاشته باشد. چنین تأثیراتی را کجا می‌توان سراغ گرفت؟ آیا تناظر و تناسبی میان فرهنگ اشکانی آن‌چنان‌که می‌شناسیم با فرهنگ دینی مهر و ناهید و زروان وجود دارد؟ نقطهٔ مشترک این دین با زندگی پیروان آن کجاست؟ چه

۱. پلوتارک، حیات مردان، پیشین، ۲۴۸/۳. برای آگاهی تفصیلی از جنگ‌های موسوم به مهردادای نک: زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، فصل ۶.
 ۲. پلوتارک، همان، ۲۴۹/۳-۲۵۰؛ ورمازن، آیین میترا، پیشین، ص ۳۱.
 ۳. ورمازن، همان‌جا.
 ۴. آسموسن، «آیین میترا (مهر)»، ترجمهٔ کی‌کاس جهانداری، کلک، شمارهٔ ۴۵-۴۶ (آذر و دی ۱۳۷۲)، صص ۴۵-۴۶.
 ۵. همان، ص ۴۸، در بارهٔ تولد میترا از سنگ ورمازن توضیحات بیش‌تری می‌آورد. نک: آیین میترا، پیشین، صص ۹۱-۹۷.

مگر نه آن است که هر قومی بنا به تصویری که از خدای خود دارد می‌زید؟ اما پارتیان چگونه می‌زیستند؟

پیش از این اشاره کردیم که سنت پهلوانی اسم و رسم خود را از عهد پارتی می‌گیرد. سنتی که ترکیب و تلفیقی از سلحشوری و جوانمردی است^۱ و از دیرزمان هم نزد عوام و هم نزد خواص محبوب بوده است و آیینۀ تمام‌نمای آن قصص پهلوانی و اسطوره‌ای ماست که آن را حماسه ملی می‌خوانیم و این عهد روزگار رواج این قصص و دوره تثبیت و تدوین آن است (نک: بندهای ۴-۱۷ و ۱۸). میان این سنت و آیین زروان و بزرگداشت مهر و ناهید مشابهت و تناسب بسیار است. اگر برای نمونه به داستان‌های رستم مراجعه کنیم (که برخی از محققان پیدایش آن‌ها را به این دوره نسبت می‌دهند و به هر حال مسلماً در این دوره شناخته و مشهور بوده و کارکرد فرهنگی داشته است) می‌توانیم در آن چهره‌های پهلوانانه‌ای بیابیم از زنانی چون گردآفرید و رودابه و تهمینه که هریک به اعتبار صفتی از صفات جنگاورانه و گستاخی‌های خاص دارای تشخیصند و نشان از فرهنگ و تربیتی دیگرسان دارند. طبیعی است اگر فکر کنیم که محوریت داشتن ربه‌النوع‌هایی چون ناهید که شخصیتی پهلوانانه دارد در نوع نگرش به زنان مؤثر می‌افتاده و به آنان تربیت خاصی می‌بخشیده که با روح کلی حماسی در آن دوران متناسب بوده است. گذشته از آن‌که شجاعت‌های خاص زنان در این داستان‌ها بازتاب شخصیت زن در یک نظام ایلی با خاستگاه بیابانگردی و کوچ‌نشینی نیز هست. و اشکانیان قومی بودند که زندگی خود را بر روی اسب می‌گذرانیدند و از بیابانگردی و حتی راهزنی به حکومت رسیده بودند.^۲ علاوه بر آنچه مربوط به ساخت زندگی اشکانی و تناسب آن با آیین‌های سلحشوری است، از لحاظ تاریخی وجود زنان جنگجو در این دوره امری مسلم است و مثلاً می‌دانیم که گروهی از این زنان را آتروپات والی ایرانی ولایت ماد به اسکندر هدیه کرده است و یا قومی چون ساورومات را می‌شناسیم که در ماورای جبال قفقاز مسکن داشتند و زنان بر آن حکومت می‌کردند و کاهنان و جنگاورانشان نیز زن بودند^۳ - امری که وجود فرهنگ سلحشوری و پهلوانی در میان زنان این عصر را مسلم می‌دارد و بی‌شبهه از تأثیر آیین‌های زن‌محور که به بزرگداشت

۱. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۲۰.

۲. همان، صص ۳۲۲-۳۱۸؛ در باره ارشک بنیادگذار خاندان اشکانی و اشتغالش به راهزنی پیش از رسیدن به

حکومت نک: مشکور، تاریخ سیاسی، پیشین، ص ۱۰۷.

۳. دیاکونوف، تاریخ ماد، پیشین، صص ۵۴۷-۵۴۸.

ایزدبانوها اختصاص داشت برکنار نبوده است. بر سکه‌های این عهد نیز گاه نقش زنی دیده می‌شود که به یک دست کمان و ترکش دارد و به دست دیگر تاجی که آن را به پادشاه می‌دهد.^۱ در همان داستان‌های رستم نقش مسلط زمان، زمانه و تقدیر آشکارا دیده می‌شود و این خصوصیتی مربوط به آیین زروان است. تمامی داستان رستم و تهمینه و سهراب و نوشدارو چیست جز روایت تقدیری از پیش معین شده؟ «از کهن‌ترین ایامی که از آیین زروانی سخنی هست به رابطه زروان و تقدیر اشاره کرده‌اند.»^۲ آنتیوخوس کمازنی نیز که پیش‌تر به شخصیت و اندیشه او و توجهش به مهر اشاره کردیم «در کتیبه خود زمان بیکران [زروان آکرانه] را تعیین‌کننده تقدیر آدمیان در کشورش خوانده است».^۳ در مینوی خود هم که متنی با اندیشه زروانی دانسته می‌شود جابجا با تأکید بر نقش زمان و بخت و تقدیر و اقبال روبرو می‌شویم و چنین است در بندهشن.^۴ حتی وقتی اعتقاد زروانی از دین مزدایی رخت بریست اعتقاد به دهر و زمانه به مثابه منشأ سرنوشت و خدای تعیین‌کننده آن و باورهای ملازم آن مانند عقیده به تأثیر ستارگان و سیارات و انتقال خواست آسمان از طریق اجرام و صور فلکی و نهایتاً جبرگرایی در میان عامه مردم باقی ماند و در آن‌ها و حیات و رفتارشان مؤثر افتاد و ادامه یافت.^۵

در باره پیوند خاندان زال با مهر و سیمرغ نیز قبلاً گفتگو کرده‌ایم (نک: ۱-۱۲؛ ۲-۱۱). این هم که ناهید و مهر با جنگاوری و پهلوانی ارتباط داشته باشند به خوبی از آبان‌یشت و مهریشت قابل استنباط است. در بررسی این یشت‌ها دیدیم که چگونه آنها را از پهلوانان قصص اسطوره‌ای ایران حمایت می‌کند و آن‌ها نیز به او نیاز می‌برند (نک: ۳-۲۰). بندهای ۳۶ تا ۳۸ و ۱۲۸ تا ۱۳۲ مهریشت نیز به روشنی چهره مهر را چونان جنگاوری نستوه که نقش «خدای جنگ» را برعهده دارد ترسیم می‌کند. (نک: ۳-۲۱). به این ترتیب می‌بینیم که این ایزدان بیش‌ترین تناسب را با رفتار و خوی و خیم پیروان خود در این عهد دارند. این موضوع در باره دیگر ایزدان نامدار این دوره نیز همچون بهرام (که با همتای یونانی‌اش هرکول معادل می‌شود و در اذهان و باورهای مردمان راه می‌یابد)^۶ صادق است.

۱. طلعت بصری، «زن در دوره اشکانی»، سخنرانی‌های چهارمین اجلاس، پیشین، ص ۴۵.

۲. جلالی مقدم، آیین زروانی، پیشین، صص ۱۶۵-۱۶۶.

۳. همان، ص ۱۶۶.

۴. همان، ص ۱۶۷.

۵. نک: همان، ص ۸۵.

۶. از محبوبیت این ایزد به‌ویژه در ارمنستان و پذیرفته شدنش به جای هرکول آگاهی داریم. مثلاً نک: پورداود،

یشت‌ها، ۱۱۴/۲. در متن کتیبه آنتیوخوس کمازنی نیز به ترکیب هراکلس (هرکول) - ورتراگن (بهرام) برمی‌خوریم (نک:

بند ۴-۵). در باره بهرام و پیوندش با جنگاوری و با مهر نیز نک: فصل پیش، بند ۳-۲۱ الف.

بر این اساس، راز جاذبه مهر برای سپاهیان و سربازان و شیفتگی آنان از رومی و ایرانی به این ایزد و آیین او آشکار می‌شود. آیین مهر به تعبیر درست ویل دورانت کیشی مردانه^۱ بود. در عمل نیز واقعاً زنان به این آیین - جز به ندرت - راه نداشتند.^۲ آیین مهر ستایش مردان جنگ بود و بنابراین بی سبب نبود که سومین مرحله از مراحل تشریف به آیین مهر به نام «سرباز» نامگذاری شده بود.^۳ تکیه بر مردی و مردانگی در قصص پهلوانی ما و به‌ویژه داستان‌های رستم نیز چندان شناخته و روشن است که نیاز به ذکر شاهد و مثال ندارد. اما اشاره به این نکته خالی از لطف نیست که مؤلف تاریخ سیستان، در بیان معنای نام سیستان که مقریل نامدار ایرانی بوده است آن را مرکب از «سیو» و «ستان» می‌داند و معنای «سیو» را «مردِ مرد» بیان می‌کند.^۴ به این ترتیب سیستان معنای «مردستان» می‌گیرد. جایی که توانست تا قرن‌ها خصلت مردپروری خود را حفظ کند و در سده‌های نزدیک به مؤلف تاریخ سیستان عیاران و جوانمردانی چون یعقوب لیث پرورزد. از کهن‌ترین و پایدارترین رسوم و آیین‌های این جوانمردان نیز در داستان‌های رستم نشان هست یعنی حق نان و نمک یا به عبارت بهتر «مهر نان و نمک». و آن در داستان رستم و اسفندیار آمده است: اسفندیار دعوت رستم را به مهمانی و همسفره شدن رد می‌کند زیرا باور دارد که اگر نتواند به مهر نان و نمک وفادار بماند روزگارش دگرگونه خواهد شد و دچار تیره‌بختی می‌گردد.^۵

خصوصیت برجسته آداب و آیین‌های جوانمردی محبوبیت آن نزد عامه مردم است. این خصوصیت ویژگی آیین زروانی هم هست که طی دست‌کم ششصد سال از اواخر عهد هخامنشی تا پایان عصر اشکانی «فرصت خوبی داشت تا خود را همچون یک مذهب بومی تثبیت کند و اصول اعتقادی خود را انسجام بخشد».^۶ اقبال عامه مردم به مهر نیز که از خلال روایات مربوط به گرایش طبقات فرودین جامعه مانند سربازان عادی یا دریازنان و عیاران به آن برمی‌آید و با شواهد تاریخی گسترش اعجاب‌آور آن همسوست، مؤید خصوصیت عامه‌پسندی این آیین است. به گفته مهرداد بهار:

۱. تاریخ تمدن، پیشین، ۴۵۹/۳. ۲. نک: ورمازون، آیین میترا، پیشین، صص ۱۹۸-۲۰۰.

۳. همان، صص ۳۵، ۱۶۷، ۱۷۴-۱۷۷.

۴. تاریخ سیستان، پیشین، ص ۲۲.

۵. «فرامش کنم حق نان و نمک / زپاکی نژاد اندر آرم به شک»: شاهنامه، پیشین، ۱۲۵۷/۳. صورت دقیق‌تری از این بیت در شاهنامه چاپ مسکو آمده است: «فرامش کنم مهر نان و نمک / به من بر دگرگونه گردد فلک» به نقل از: شاهرخ مسکوب، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران، جیبی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۴. در باره پایبندی یعقوب لیث به حق نمک نیز نک: ملک‌الشعرا بهار، «جوانمردی»، آیین جوانمردی، پیشین، ص ۱۱۲؛ فس: ابراهیم باستانی پاریزی، یعقوب لیث، تهران، چکامه، ۱۳۶۵، صص ۱۱۲-۱۱۳.

۶. جلالی مقدم، آیین زروانی، پیشین، ص ۶۵.

از اواخر دوره هخامنشی تحولاتی که می‌تواند بازتاب عقاید عامه باشد در ایران پدید آمد: زروان دوباره بر فراز خدایان جای گرفت و ایزد مهر به عنوان مظهر مشترک روحانیت و جنگاوری و برکت‌بخشی قدرتی عظیم یافت. این تأثیر عقاید عوام بر خواص را حتی می‌توان در آیین تحول یافته زردشتی در این عصر و پس از آن نیز دید. زردشت از ایزدان بسیار ایرانی که مورد ستایش و اعتقاد ایرانیان بودند یاد نمی‌کند، ولی پس از او این ایزدان در رأس ایشان ایزد مهر و آناهیتا در دین راه می‌یابند.

اگر توجه کنیم که ایزد مهر در مرحله هند و ایرانی، وظایف خدای نباتی و برکت‌بخشی را برعهده دارد که در مهریشت اوستایی نیز منعکس است و اگر توجه کنیم که در اساطیر ما الهه آناهیتا نیز الهه برکت است می‌توانیم اطمینان یابیم که عقاید مردم تولیدکننده و کشاورز بر عقاید خواص تأثیر گذاشته است.^۱

بنابراین از نظر بهار، آیین زروانی و پرستش مهر و ناهید در بنیاد خاستگاهی مردمی دارد و از این رو طبیعی است که توده مردم به آن گرایش نشان دهند. رمز این توده‌ای بودن نیز - گذشته از همه عوامل دیگر - چه بسا توجیه عامه فهم یگانگی منشأ آفرینش در آن بود چه «طبیعت بشر خواستار وحدت الهیت است» و این خواستاری «به قوی‌ترین صورت خود در زروانگرایی ظاهر شد [و] با قبول زروان به مثابه خداوند اعلی، عملاً زروان جای اهوره مزدا را در تعلیم زرتشت گرفت».^۲

فرهنگ چنین آیینی طبعاً فرهنگ عامه و توده مردم است. از این جاست که در جلوه‌های گوناگون آن نشانی از مردم و علائق و ویژگی‌های آنان به چشم می‌خورد. این موضوع با خاستگاه غیراشرافی و بیابانگردی اشکانیان نیز سازگار است. به این ترتیب می‌توان گمان برد که در عصر ایشان میان فرهنگ و باور عوام و معتقدات خواص فاصله قابل توجه و آشکاری وجود نداشته است و هر دو از آبشخور واحدی سیراب می‌شده‌اند. به همین اعتبار است که می‌بینیم فاصله ادب درباری و اشراف و ادب عامیانه و مردمی گاه یکباره برمی‌خیزد. آینه چنین واقعیتی همانا داستان‌های پهلوانی است که هم نزد اشراف و سواران و هم نزد پیادگان و عیاران محبوب بود و هر کدام به نوعی در آفرینش، نگهداری و انتقال آن سهیم بوده و مشارکت جسته‌اند.

۱. اشکانیان، پیشین، صص ۲۵-۲۶.

۲. جلالی مقدم، آیین زروانی، پیشین، صص ۶۴-۶۵.

توجه به نیایشگاه‌ها و معابد زروانی جنبه دیگری از پیوند آن را با توده مردم از سویی و با اخلاق پهلوانی و جوانمردی از سوی دیگر آشکار می‌سازد. چه به نظر بهار معماری و آداب این معابد در سنت پهلوانی زورخانه در ایران باقی مانده است:

پیروان این آیین زروانی - اگر نتیجه‌ای که نگارنده بر اثر پژوهش‌هایی به آن رسیده است درست باشد - معابدی داشتند که مانند معابد رومی مهر در زیرزمین بنا شده بود و شباهت بسیاری به زورخانه‌های زمان ما داشت. در واقع می‌توان گفت که زورخانه‌های زمان ما بازمانده معابد مهری در فرهنگ ماست و سنت زورخانه به دوران کهن مهرپرستی می‌رسد. ظاهراً این معابد زیرزمینی را در کنار آب‌انبارها یا بر روی قنات‌های آب می‌ساختند و پیروان مهر در این معابد تن و روان را می‌پروردند. تازه‌وارد پس از طی مراحل به مرتبه پیر می‌رسید که خود مقامی روحانی و پهلوانی بود.^۱

و ملک‌الشعرا بهار به این نکته توجه می‌دهد که «ورزش ایرانی آداب جنگ را می‌آموخته است». او در تفسیر حرکات زورخانه‌ای می‌گوید:

میل برای حرکت دست و قوت بازوست که گرز و شمشیر را بتواند به کار ببرد. سنگ برای سپرداری است و گبرگه برای کمان‌کشی است و چرخ زدن و کار پا برای چالاکی و حرکات دوری میدان جنگ است که سر جنگجو گیج نخورد.

و به اعتقاد وی ورزش زورخانه «همان ورزش پیادگان است و آداب سواران هم در چوگان بازی و اسب تازی جداگانه معین بوده است».^۲

چنان‌که پیداست پهلوانی و جوانمردی تنها محدود به پرورش جسم و قدرت بازو نبوده و ابعاد شخصیتی، معرفتی و اخلاقی پهلوان و عیار و جوانمرد را هم رقم می‌زده و دربرمی‌گرفته است. نشانه‌های متعددی وجود دارد که براساس آن بتوان پهلوانی را یک نظام اخلاقی - معرفتی و به عبارت دیگر یک مسلک تربیتی دانست. این واقعیت که چنین نظامی بعدها با تصوف اسلامی در آمیخت^۳ خودبخود گویای قابلیت تربیتی و اخلاقی در آن است.

۴-۱۴. عرفان اشکانی: در واقع، آنچه باید از یک چشم‌انداز وسیع‌تر مورد مطالعه قرار گیرد مسائل مربوط به عرفان و دبستان‌های رازگرا در عهد اشکانی است. این حقیقت که آیینی

۱. اشکانیان، پیشین، ص ۲۷. ۲. «جوانمردی»، آیین جوانمردی، پیشین، ص ۱۱۸. ۳. همان، ص ۱۱۶؛ نیز نک: زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، فصل ۱۴: اهل ملامت و فتیان.

همچون آیین مانی در پایان این عهد ظهور می‌کند خود دلیل کافی برای جستجوی زمینه‌های عرفانی در فرهنگ اشکانیان است، زمینه‌هایی که به پیدایی چنان آیینی یاری رسانده است. به علاوه، حضور چهره‌ای نامدار چون کیخسرو در روایات اساطیری رایج در این عصر دلیلی دیگر بر وجود تمایلات عرفانی طی این دوره است. حتی گرایش‌های بودایی، ولو محدود به حوزه شرقی فرهنگ اشکانی بوده باشد، موضوع تمایلات عرفانی در عصر ایشان را تأیید می‌کند. همچنین، آگاهی‌های روشنی در باره عرفان میتراپی و آداب و مناسک رازورانه آن در دست است که به دریافت موقعیت عرفان اشکانی کمک بسیار می‌کند چنان‌که بازماندن این آداب ولو به صورت دگرگون شده در آیین‌های صوفیانه پس از اسلام به نحو غیرمستقیم ما را به شناخت عرفان اشکانی هدایت می‌کند. آنچه در باره گنوستی سیسم پیش از مسیح و پس از او نیز گفته می‌شود در این موضوع کاملاً ذی‌مدخل است. این‌ها همه آگاهی‌هایی است که از درون مرزهای اشکانی و از جهان همسایه و مرتبط با آن در حاشیه مدیترانه و روم، وجود گرایش‌ها و آیین‌ها و دبستان‌های عرفانی را در این عهد و مؤثر افتادن آن را در فرهنگ و ادب دوره مسلم می‌دارد. بنابراین می‌توان فهمید که چرا فیلسوف و عارف رازگرایی مانند افلوپتین (متولد ۲۰۵ میلادی) «به امید این که مستقیماً با حکمت موبدان و برهمنان آشنا شود» به ایران سفر می‌کرد.^۱

پیوند پهلوانی و آیین‌های عرفانی پیوندی کهن و اصولاً یکی از خصایص فرهنگ ایران است. به نظر هانری کربن این که پهلوانان و سپاهیان (چه پیاده و چه سواره) عیارانی بوده‌اند که بعدها خود را جوانمرد نامیده‌اند نشان از تغییر کلی ماهیت آنان و تحول «شوالیه‌گری نظامی و جنگی به شوالیه‌گری معنوی و عرفانی و جوانمردی» است. به نظر او:

گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی است؛ همچنان‌که شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) پهلوانان حماسی ایران باستان را به عرصه عرفان اسلامی برده است.^۲

اگر چنین گذاری را در عرصه فرهنگ اشکانی نیز صادق بدانیم چنان‌که قراین نشان می‌دهد بر خطا نخواهیم بود. مرکز این حماسه عرفانی شخصیت کیخسرو است که به جنبه دو بُعدی

۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، پیشین، ۷۱۱/۳؛ نیز: شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، پیشین، ۱۶۵/۱. همچنین برای آگاهی از عرفان ایران پیش از اسلام نک: زرین‌کوب، جستجو، پیشین، فصل ۱: مرده‌ریگ ایران باستانی.
۲. آیین جوانمردی، پیشین، ص ۶.

شخصیت او یعنی شاه - پهلوان یا موبد - پهلوان پیش از این اشاره کردیم یعنی شخصیتی که در او سپاهیگری با روحانیت و معنویت جمع شده و وحدت یافته است (نک: ۱-۱۱). چنین اسوهای برای دوره‌ای که در آن ایزد مهر غلبه دارد کمال مطلوب است چه در چهره خود مهر نیز این دو جنبه روحانیت و جنگاوری یکجا به چشم می‌خورد. به علاوه، گویا اشکانیان چهره یک پادشاه کمال مطلوب خود یعنی کوروش را نیز در سیمای اساطیری کیخسرو می‌دیدند و به همین دلیل در دوره ایشان داستان‌های کوروش و کیخسرو به هم برآمخته و به یکدیگر نزدیک شده است.^۱ اما اگر اشکانیان به کوروش توجه خاصی نشان داده‌اند جای شگفتی نیست. گذشته از آن که آن‌ها چندان از عهد کوروش دور نبودند که او را با همه داستان‌ها و تاریخ پرآوازه‌ای که داشت فراموش کرده باشند، در رفتار و منش کوروش می‌توانستند خصایل یک پادشاه جوانمرد^۲ و یک پادشاهی جوانمردانه را نیز بازشناسند و به او گرایش ویژه پیدا کنند. شاید چنین گرایشی در عمل آن قدر مؤثر می‌افتاده است که مؤلف بندهشن - با برخورداری از اطلاعات و آگاهی‌هایی که امروزه جز سایه‌ای از آن در دست ما باقی نمانده است - پادشاهی اشکانیان را به «شاهی پرهیزکارانه»^۳ متصف می‌سازد.

در نظام تشریف به آیین مهر نیز با مجموعه‌ای از آداب مربوط به سلوک و آزمون‌های خاص آن روبرو می‌شویم. آسموسن در باره آداب پذیرش تازه‌واردان می‌گوید:

[از] مردانی که پس از سوگند در حلقه برادری پذیرفته می‌شدند... رعایت اصول اخلاقی دشواری خواسته می‌شد. تشریفات پذیرش در حلقه برادری نه تنها مشتمل بر وقوف به نظریه‌های ستاره‌شناسی و علم هیئت بود - که سهم بزرگی در آیین میترادارد - بلکه آزمایش‌هایی را هم شامل می‌شد (آزمون آتش، مرگ و رستاخیز تشریفاتی) که تا اندازه زیادی باعث ایجاد درد جسمی نیز می‌گردید.^۴

ورمازن نیز که به تفصیل این آداب را شرح داده است می‌افزاید:

بعد از انجام دادن فرایضی نظیر غسل و تطهیر و مدتی روزه گرفتن و امساک کردن نوآموز به پایان امتحانات خود می‌رسد. [تا این‌جا] نوآموز سوگند یاد کرده، مهری آتشین بر روی دستان یا پیشانی‌ش خورده و دست راست مرشد را فشرده است. امر فشردن دست راست

۱. نک: کریستن سن، کیانیان، پیشین، ص ۱۵۵ ح؛ یارشاطر، «تاریخ ملی»، تاریخ ایران، پیشین، ۳(۱)/۵۰۰؛ زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، صص ۱۲۹-۱۳۰. ۲. نک: زرین‌کوب، همان، صص ۱۳۰-۱۳۱؛ قس: همان، صص ۳۳۰-۳۳۱. ۳. بندهشن، پیشین، ص ۱۵۶. ۴. «آیین میترا»، کلک، پیشین، ص ۴۹.

مرشد (پیر) نوآموز را به مقام هم‌مسلكی پدر [= پیر] می‌رساند و امر سوگند یاد کردن باعث می‌شود که نوآموز در سلک مردان خدا درآید.^۱

به همین ترتیب، در آیین عیاران نیز می‌توان به اصولی مانند رازداری، راستی، برادرخواندگی یا همان پیمان برادری و پایبندی به سوگند اشاره کرد.^۲ میان پایبندی به سوگند و پیمانی که از طریق ادای سوگند ایجاد شده با این باور که مهر خدای راستی و پیمان است تناظری وجود دارد که تشخیص آن چندان دشوار نیست. در واقع، در این آیین‌ها بدترین گناه که از آن نمی‌توان گذشت خیانت، دروغ‌گویی و پیمان‌شکنی است. از این رو، «عیاران با یکدیگر سوگند می‌خورند که: با هم یار باشیم و دوستی کنیم و به جان از هم بازنگردیم و مکر و غدر و خیانت نکنیم».^۳

وجود مسند ارشاد و مقام مرشدی و پیری نیز یکی دیگر از نشانه‌های قائل بودن به ترتب و سلوک مرحله به مرحله در آیین‌های عیاری و مهری است. هفتمین یا آخرین مرحله در سلوک مهربان رسیدن به مقام پدر (Pater) یا پیر است. گرچه عالی‌ترین درجه روحانی از آن هم بالاتر و موسوم به پدر پدران (Pater Patrum) است. قبل از رسیدن به مقام پیری هم مرحله دیگری وجود داشته که آنتی پاتروس (= مقام قبل از پاتر یا پیر) خوانده می‌شده است.^۴ بازماندن مراحل هفتگانه سلوک در تصوف اسلامی می‌تواند نشانه‌ای از اصالت ایرانی این هفتگانه‌ها باشد. به این معنی که گرچه امروزه مدارک ما در باب مناسک مهری از آنچه مهرپرستان رومی عمل می‌کرده‌اند اتخاذ می‌شود اما این مناسک به احتمال فراوان در ایران پیش از اسلام هم معمول بوده است و به همین جهت در عرفان ایرانی پس از اسلام نیز باقی مانده است. به هر تقدیر، انتقال آیین مهر از ایران به روم، وجود مرحله‌ای به نام «پارسی» (Perses) در مراحل تشریف آن، سنت‌های زورخانه‌ای، تشابه آداب و سنن عرفانی پیش از اسلام با پس از آن در ایران و از جمله باقی‌ماندن مقام پیری به عنوان بالاترین مقام هدایت در عرفان ایرانی به ما اجازه می‌دهد که از طریق سنت‌های مهرپرستی رومیان و سنت‌های عیاری و جوانمردی و صوفیانه ایران پس از اسلام به بازسازی موقعیت اندیشه و عمل سالکانه و عرفانی در عهد اشکانی و روابط آن با سنت‌های یاد شده بپردازیم. از این روست که کزازی معتقد است: «پیری، چونان نهادی باورشناختی [در عرفان، تصوف و

۱. آیین میترا، پیشین، ص ۱۶۴.

۲. پرویز نائل خانلری، «آیین عیاری»، آیین جوانمردی، پیشین، صص ۱۷۱-۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۷۴. ۴. ورمازن، آیین میترا، پیشین، صص ۱۸۴-۱۸۵.

درویشی] به فرهنگ‌ها و آیین‌های باستانی ایران بازمی‌گردد؛ به‌ویژه به آیین و فرهنگ رازآمیز و نهانگرایی مهربی.^۱

و سرانجام می‌توان پرسید که آیا هیچ نشانی از فرهنگ اشراق و مکاشفه در مذهب و اخلاق اشکانی می‌توان یافت؟ آیا در آنچه از عرفان اشکانی می‌شناسیم صبغه اشراقی قوی هم دیده می‌شود یا در آن تنها جنبه‌های زاهدانه و پرهیزکارانه قابل اعتناست؟ به نظر می‌رسد قراین موجود هر دو جنبه اخلاقیات عرفانی و پارسایانه را در این عهد تأیید کند. نشان دادن اصول پارسایانه در اخلاق سپاهیان، عیاران، جوانمردان و عامه طبقات پیرو آیین‌های زروانی کار چندان مشکلی نیست به‌ویژه آن‌که هر نوع باور عرفانی معمولاً با پذیرش اصولی مبتنی بر ریاضت و زهد و پرهیز همراه است. عملاً هم در متون زروانی مبارزه با دیو «آز» محوریت اساسی دارد. آز از نظر این متون سلاح اهریمن و سپهسالار نیروهای اهریمنی است. آز دیوی است یغماگر که نقطه مقابل خشنودی و رضا و خرسندی است زیرا که آز سیری‌ناپذیر در خواهش‌هاست. «بدین لحاظ زروانی‌ها به آن همچون شر بذاته نگاه می‌کردند.»^۲ از این رو کیش زروانی روگردانی از دنیا را توصیه می‌کرد «زروانیان نیز روزه می‌گرفتند، با پاکدامنی زندگی می‌کردند، دنیا را ترک می‌کردند تا آز - این دیو اصلی - را تا اندازه ممکن از خود دور نگه دارند.»^۳

اما قلب هر نوع حالت عرفانی مکاشفه و اشراق است. گرچه، برخلاف زهد، دستیابی به آن در اختیار همگان نیست. بنابراین، حصول مکاشفه، به طور طبیعی، به سطحی بالاتر از تجربه عادی عرفانی متعلق است. شناخت این سطح عرفانی در تاریخ ایران به پیش از عهد اشکانی می‌رسد و لااقل از عهد زرتشت حاصل شده بود چه دیدار او با فرشته (بهمن) را باید به مثابه یک مکاشفه و در واقع کهن‌ترین واقعه عرفانی - شهودی ثبت شده در این سرزمین به حساب آورد. از میان اساطیر ایرانی هم که در عهد اشکانی رواج تام داشتند کافی است به داستان کیخسرو که سرشار از جنبه‌های عرفانی است و قصه رازآمیز و شگفت روانه شدن او به سوی جاودانگی و سرمدیت اشاره کنیم. این داستان که مسلماً با ذائقه عصر هماهنگ بوده و در اوستای اشکانی هم انعکاس یافته^۴ مثل اعلائی ترک دنیا و پارسایی است که در قالب تمثیلی عالی کهن الگوی همه اندیشه‌های عرفانی ایران است. داستان کیخسرو به

۱. از گونه‌ای دیگر، پیشین، ص ۱۸۵.

۲. جلالی مقدم، آیین زروانی، پیشین، ص ۱۲۰.

۳. همان، ص ۲۷۰.

۴. نک: محمدجواد مشکور، گفتاری در باره دینکرد، تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۲۵، بی‌نا، ص ۹۰-۹۱.

یک درونمایه اصلی عرفانی نیز اشاره می‌کند که نشانه‌های آداب مربوط به آن در آیین‌های این عهد وجود دارد و آن مرگ پیش از مرگ است. چنان‌که از برپا کردن مراسمی با درونمایه مرگ و رستاخیز یا مرگ نمادین و زاده شدن مجدد در آیین میتراپی باخبر هستیم و گذراندن چنین مراسم یا در واقع آزمونی برای کسی که در مرحله احراز مقام پدری یا پیری قرار می‌گرفته لازم بوده است. معنای چنین مرگی مردن در خواهش‌های تن، و مفهوم زاده شدن مجدد پس از آن، بیدار شدن و پیوستن به مینو و خورشید دانسته می‌شد و چنین کسی که به پالودگی و پیراستگی رسیده بود شایستگی پدری یا پیری می‌یافت.^۱

آنچه در باره معارف و آیین‌های گنوسی نیز می‌دانیم مؤید وجود یک جریان اشراقی در عهد اشکانی است. گنوسیس (Gnōsis) واژه‌ای یونانی از ریشه هند و اروپایی است به معنای معرفت یا شناخت که با واژه انگلیسی Know و سانسکریت Jñāna هم‌ریشه است و به معرفتی اطلاق می‌شود که از راه تجربه مستقیم مکاشفه یا تشریف به سنت رازآمیز و باطنی به دست می‌آید.^۲ این معرفت هم‌زمان هم شناخت خویشتن است هم شناخت خدا. از دیدگاه دانایان گنوسی انسان در اصل از سرچشمه‌ای الهی برخاسته بلکه هم گوهر الهی است اما از سرچشمه آغازین خود جدا شده و به این جهان که ساخته اهریمنان گوناگون است افکنده یا پرتاب شده است. روح که «شراره» یا «شبنمی نورانی» و الهی است در این جهان بیگانه‌ای است در سرزمینی ناآشنا. در واقع، روح اسیر و زندانی در زندان تن است و در تکاپوی رستگاری.^۳ «عنصر الهی از آن رو اسیر جهان بیگانه دشمنوار شده است که روح خویشتن خویش را فراموش کرده به خواب رفته و دچار مستی و بی‌حسی یا کرختی شده است. باید ندایی یا سروشی یا هاتفی به وی رسد تا از خواب غفلت و خود-فراموشی بیدار شود. اما این ندا از این جهان دشمنوار اهریمنی نیست؛ ندا باید از فراسوی این جهان، از جهانی دیگر برسد و انگیزه بیداری آدمی شود.»^۴

از محققان دین‌شناس گروهی مانند رایتزنشتاین، ویدن گرن، بولتمان برآنند که آیین گنوسی خاستگاهی ایرانی دارد. گرچه به نظر کیسپل این عقیده امروز معتبر دانسته

۱. کزازی، از گونه‌ای دیگر، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۸.

۲. گیلز کیسپل، «آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه»، آیین گنوسی و مانوی، (منتخبی از مقالات دایرةالمعارف دین) ویراسته میرجا ییاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳، ص ۱۳.

۳. شرف‌الدین خراسانی، «ترانه مروارید: یک شعر تمثیلی - مجازی گنوستیکی»، کلک، شماره ۵۳ (مرداد ۱۳۷۳)، ص ۱۵۷.

۴. همان‌جا.

نمی‌شود^۱ اما به گفته خود وی آیین گنوسی هنگامی به یک دین جهانی تبدیل گشت که مانی آیین خود را پی‌ریخت.^۲ به علاوه، ارتباط‌هایی نیز میان آیین گنوسی با آیین‌های زروانی و مهری وجود دارد که به نوعی به پیوندهای آن با ایران اشاره دارد. آنچه حضور اندیشه گنوسی در عهد اشکانی را مسلم می‌دارد سروده شدن یکی از تمثیلات نامدار گنوسی‌ان در این عهد و متأثر بودن آن از فرهنگ پارسی است - یعنی سرود مروارید که پیش‌تر نیز به آن اشاره کردیم (نک: ۴-۸؛ برای چگونگی تدوین آن بنگرید به بحث از مانی در بند ۴-۲۰). این متن در حقیقت شعری رمزی - تمثیلی محسوب می‌شود و فشرده‌ای از آن که در این جا نقل می‌کنیم نشان می‌دهد که شرق پارسی یا خراسان کهن چگونه در این سروده به صورت مکانی مقدس درآمده و مفهوم عرفانی گرفته است:

هنگامی که کودکی خردسال بودم
و در پادشاهی مان در خان و مان پدری می‌زیستم
پدر و مادر توشه راه همراهم کرده از دیارمان در خاور زمین (خراسان)
به دوردست‌هایم فرستادند
از اموال خزانه برایم بار و بنه‌ای بستند
زر از سرزمین آلایه (ابرشهر) و سیم از غزنه بزرگ
یاقوت از هند و عقیق از سرزمین کوشان

...

و با من پیمانی بستند [و گفتند]:

«اگر به سوی مصر سرازیر شوی

و از آن جا مروارید را بیاوری

که [آن جا] به دریاست و نزد ازدهایی دمان

[آن گاه] دیگر بار جامه درخشان جواهرنشان

و ردای خود را خواهی پوشید

و با برادرت که قرین مقام ماست

وارث سرزمین پادشاهی ما خواهی شد.»

من ترک خاور (خراسان) کردم

با همراهی دو رهنما

از مرزهای میشان گذشتم

۱. «آیین گنوسی از آغاز»، پیشین، ص ۱۷.

۲. جلالی مقدم، آیین زروانی، پیشین، ص ۳۰.

و به سرزمین بابل درآمدم.
 ساروق (سربوگ) را پشت سر نهادم
 و همچنان پایین تر شدم تا به مصر رسیدم
 و همراهانم از من جدا شدند.
 من یگراست به نزد اژدها رفتم و نزدیک اقامتگاهش منزل گزیدم
 (در این انتظار) که چون به خواب رود
 بتوانم مروارید را [از او] برابم.
 تنها و بی کس بودم و غریب
 همزادای را از خراسان آن جا دیدم، آزاده‌ای را،
 او را یار و همکار خود ساختم و شریک در کالاهایم.
 او خواست که بپرهیزم از مصریان و همنشینی با [آن] ناپاکان.

...

[مصریان] دریافتند که من اهل آن‌جا نیستم
 پس با من از در نیرنگ درآمدند و
 از غذای خود به من خوراندند.
 من از یاد بردم که شاهزاده‌ای هستم و شاه آنان را بندگی کردم
 و فراموش کردم مرواریدی را
 که پدر و مادرم مراد در پی آن فرستاده بودند
 و به سبب سنگینی خوراک‌هاشان
 به خوابی ژرف فرو شدم.
 پدر و مادرم از کار من آگهی یافتند و غمگین شدند
 پس در قلمرو پادشاهی فرمان رفت که هرکس می‌باید به درگاه شتابد -
 شاهان و امیران پارت و همه بزرگان خراسان.
 پس ایشان از برایم به چاره‌جویی
 نامه‌ای نوشتند

...

این نامه را پادشاه خود با دست راست مهر کرده بود
 [که حفظ کند آن را] از نابکاران [مصر] و از فرزندان بابل
 و از دیوهای پتیاره ساروق
 [آن نامه] همانند عقابی پرکشید
 پرواز کرد و در کنار من نشست و سراسر گفتار شد
 از آواز و صدای پر او

از خواب بیدار شدم، آن را برداشتم و بوسیدم
... به یاد آوردم مروارید را
پس آغازیدم به افسون کردن آن اژدهای سهمگین
او را به خواب کردم با خواندن نام پدرم بر روی او
و نام [برادرم] جانشینش و نام مادرم بانوی خراسان.
سپس مروارید را بر بودم و روی برتافتم که به خانه پدر باز آیم.
رخت چرکین و آلوده‌شان را بیرون کردم و در شهرشان باز نهادم.

...

و نامه‌ام را

بر سر راه در برابر خود یافتم
همان‌گونه که به آوازش مرا بیدار کرده بود
به همان‌سان با فروغش مرا راه می‌نمود

...

جامه تابناکم به رنگ‌های درخشان و خیره‌کننده آراسته بود...
نقش شاهنشاه تماماً بر همه‌جایش کشیده بود
همچو یاقوت به رنگ‌های گوناگون می‌نمود -
و دیدم که همه‌جا بر آن جریان معرفت موج می‌زد.^۱

ه) ادب خداینامه‌ای

۱۵-۴. بازشناخت آثار اشکانی: در عهد اشکانی بی‌گمان آثار بسیاری به وجود آمده است که اگر نه مستقیم دست‌کم از طریق آثار بازمانده از عهد ساسانی قابل بازیابی است. چرا که بی‌گمان آنچه ادبیات ساسانی را به وجود آورده بی‌پیشینه هستی نگرفته و بخش بزرگی از آن با انتقال ادب و فرهنگ اشکانی به دوران ساسانی شکل گرفته است و جزو میراث ادب ساسانی شناخته شده است. به این ترتیب، می‌توان با اطمینان در لابلای آثار بازمانده از ادبیات پهلوی که معمولاً به ساسانیان نسبت داده می‌شود به جستجوی قصه‌های اشکانی، اشعار و سروده‌های اشکانی و آداب و فرهنگ اشکانی پرداخت و از این طریق به گونه‌های

۱. نقل از ترجمه شرف‌الدین خراسانی، «ترانه مروارید»، پیشین، صص ۱۵۹-۱۶۲ و سنجش آن با ترجمه بیژن غیبی با این مشخصات: «سرود مروارید»، ایران‌شناسی، س ۹، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۶)، صص ۳۲۱-۳۲۷؛ نیز نک: تفسیر کوتاهی که جلال ستاری از این سرود یا ترانه کرده است در: افسون شهرزاد، تهران، توس، ۱۳۶۸، ص ۲۸۱. به عقیده ستاری مضمون این سرود گنوسی که هجرت و غربت و اسارت در دریای غریب است و فرا رسیدن قاصد یا رسولی که اسیر را بیدار می‌کند و به بازگشتن وامی‌دارد در غربت غریبه سهروردی نیز تکرار شده است (همان‌جا).

ادب پارسی، موضوع‌های مورد علاقه این عهد، شخصیت‌ها و قهرمانان مورد پسند و محبوب این دوران و به طور کلی به ساز و کار ادب اشکانی دست یافت. بنابراین، این تصور اولیه که عهد اشکانی دوران فقر ادبی ایران است به دلیل آن‌که چیزی از آثار آن عهد مستقیماً به دست ما نرسیده یکسره باطل و برخطاست. چنان‌که منسوب داشتن تمام آثار پهلوی به عهد ساسانی نیز اگر مبتنی بر این تصور باشد که ساسانیان این ادبیات را ابداع و تولید کرده‌اند نمی‌تواند در میزان داوری مورد تأیید قرار گیرد. هم خصلت ادبیات ساسانی و هم خصلت ادبیات جوامع شفاهی که در حفظ معارف و آداب و قصص خود به نقل سینه به سینه اتکا دارند نافی جنبه ابداع قصص قومی و اتکای صرف به قدرت خلاقه شخصی قصه‌پردازان است. قصه‌پردازان در جوامع باستانی حافظ قصص پیشین و ناقل آن به دیگرانند. آنچه می‌تواند در روند این انتقال اتفاق بیفتد حداکثر تطبیق دادن قصه‌ها با برخی شرایط عهد و افزودن شاخ و برگ‌های داستانی به آن‌هاست که به هر حال تنه اصلی قصه را تغییر نخواهد داد. نمونه‌های متعددی از داستان‌های عهد کهن را می‌توان نشان داد که از دوره‌ای به دوره بعدی انتقال یافته‌اند و سرانجام در یک اثر معین استقرار یافته‌اند و به نام آن اثر شناخته شده‌اند حال آن‌که منشأ بسیار قدیمی‌تری از خود آن اثر دارند (نک: ۳-۲۳).

خصلت ادبیات ساسانی این است که نه تنها به فرهنگ ساسانی اشاره دارد بلکه در آن نشانه‌های فرهنگ اشکانی و حتی هخامنشی را نیز می‌توان دید. تداوم بسیاری از باورهای مذهبی مربوط به مهر و آناهیتا، یا ادامه نقش اجتماعی و مذهبی مغان و تداوم کارکرد اجتماعی قصص حماسی و پهلوانی ایران و تداوم چندین جریان فرهنگی دیگر از عهد گذشته به عهد ساسانی به طور طبیعی بسیاری از مفاهیم، آداب، سرودها، نمادها، قصه‌ها و به طور کلی ادبیات پیشین را از مسیر همین تداوم به دوره ساسانی منتقل ساخته است. به هر حال، اگر بپذیریم که ادبیات ساسانی مایه‌ور از سنت‌های ادبی پیشین است کم‌ترین نقشی که برای عهد اشکانی باید تصدیق کنیم آن است که این عهد لااقل به منزله پل انتقال این سنت‌ها به ساسانیان عمل کرده است. اگر این نقش حداقل را برای دوره اشکانی بپذیریم طبعاً می‌پذیریم که این سنت‌های ادبی در طول این انتقال پانصد ساله که دوره حکومت اشکانی است رنگ اشکانی هم گرفته باشند و همچنین این احتمال را نیز تأیید می‌کنیم که اشکانیان داستان‌های تازه‌ای به این سنت‌های ادبی افزوده باشند که مجموعاً به دوره بعدی که دوره ساسانیان است انتقال یافته و در زمره آداب و قصص و معارف این دوره درآمده است.

با این همه، به نظر می‌رسد که در طول دوره ساسانی، گذشته از بسیاری آثار که صبغه

کاملاً ساسانی گرفتند، شماری از آثار اشکانی همچنان شخصیت مستقل خود را حفظ کردند و منشأ اشکانی آن‌ها شناخته شده بود. به همین دلیل، پس از اسلام نیز هرگاه این گروه از آثار مورد اشاره قرار می‌گرفت اشکانی بودن آن‌ها یادآوری می‌شد. چنان‌که در سده چهارم هجری ابن ندیم فهرست‌نگار نامدار در کتاب خود^۱ به شماری از این آثار اشکانی اشاره کرده است. گرچه ممکن است برخی به این انتساب‌ها به دیده تردید بنگرند دلیلی در دست نداریم که بر مبنای آن انتساب این آثار را به عهد اشکانی لغو و نادرست بشماریم. وانگهی، تحقیقات متن‌شناسی در یکی دو سده اخیر نیز تعلق این آثار و برخی دیگر از آثار پهلوی را به دوره اشکانی تأیید می‌کند. ضمن آن‌که پدید آمدن ادب پهلوانی به عنوان یکی از برجسته‌ترین یادگارهای ساسانی اصولاً نسب به عصر پارتیان می‌برد.^۲ اگر سخن حمزه اصفهانی را ملاک قرار دهیم باید بگوییم همزمان با عصر حیات او - سده چهارم هجری - هنوز هفتاد کتاب و رساله از دوره اشکانی در میان مردم شناخته و رایج بوده^۳ و دست‌کم ترجمه عربی آن‌ها در دسترس قرار داشته است. گرچه وجود اصل پهلوی این آثار نیز در سده‌های چهارم و پنجم هجری منتفی نیست.

به هر تقدیر، اگرچه مجموعه آنچه امروز از طریق روایات و یادکرد گذشتگان یا تحقیقات متن‌شناسی از دوره اشکانی می‌شناسیم به سه یک این تعداد هم نمی‌رسد و از این مقدار هم بیش‌تر از میان رفته‌اند و جز نامی و وصفی از آن‌ها باقی نمانده اما آنچه می‌توان از این مجموعه دانست بسیار بیش‌تر از آن است که در نظر نخست به دیده می‌آید. در میان این مجموعه، آثار برجسته‌ای مانند هزار و یکشب، ویس و رامین، بیژن و منیژه، سمک عیار و بلوهر و بوذاسف وجود دارد که تنها از طریق روایت‌های پس از اسلام برای ما باقی مانده و آثار دیگری مانند منظومه درخت آسوریک و یادگار زیر که در صورت پهلوی خود نیز در دسترس‌اند (برای تفصیل در باره شماری از این متن‌ها بنگرید به: بخش مقالات پس از این فصل بویژه طبقه‌بندی ادب پارتی در مقاله خالقی مطلق). بر این مجموعه باید آثار مانوی و دست‌کم کهن‌ترین آن‌ها را که خود ادبیات گسترده‌ای است و بخش بزرگی از آن در گنجینه‌های تورفان چین یافته شده افزود. در باره برخی از آثار دیگر نیز مانند کلپه و دمنه، سندبادنامه و خداینامه و جز آن هنوز نظر قاطعی وجود ندارد که آیا اصل اشکانی دارند یا صرفاً در عهد ساسانی تألیف شده‌اند. در این میان تدوین اوستا و سهم اشکانیان در تدوین

۱. ابن ندیم، الفهرست، بیروت، دارالمعرفه، بی تا (افست از چاپ قاهره)، صص ۴۲۲-۴۲۵.

۲. نک: یارشاطر، «تاریخ ملی»، پیشین، ۳ (۱) ۵۸۶.

۳. تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، ص ۴۱.

حماسه‌های پهلوانی از جنبه‌های شاخص ادب اشکانی است و به همین اعتبار برخی از مهم‌ترین جنبه‌های فرهنگ و ادب عصر را آشکار می‌سازد.

۴-۱۶. **تدوین اوستا و نقش‌های سه‌گانه فرهنگی - ادبی آن:** به نظر می‌رسد روند تدوین اوستا و منتهی شدن آن به یک متن قطعی و ثابت در طول یک دوره تاریخی ادامه داشته است و از این نظر بی‌شبهت به سرگذشت تدوین تورات نیست. این کتاب‌های دینی تنها حاوی وحی یا سخنان پیامبر نیستند بلکه حاوی همه معارف قومی و متن‌های دینی‌ای هستند که در طول زمان مورد قبول عامه دینداران قرار گرفته است. به سخن دیگر، در کار تدوین چنین کتاب‌هایی دو عامل باعث‌کنندگی و تأخیر می‌شود: نخست آن‌که اجزای کتاب دینی در دست مردمان پراکنده است و هر تدوینی با پیدا شدن اجزای تازه از اعتبار می‌افتد و به تجدید نظر نیازمند می‌شود، دیگر آن‌که میزان معارفی که باید در کتاب دینی وارد شود همواره در تغییر و چه بسا مورد اختلاف است. این اختلاف‌ها نیز ناشی از عوامل مختلفی است از جمله این‌که به سبب ساختار شفاهی فرهنگ جامعه سنت‌های دینی متعددی که گاه معارض‌اند در کنار هم وجود دارند و طبعاً این همه در کار به وجود آمدن یک متن نهایی از کتاب دین خلل می‌افکنند. از این رو، در تاریخ تدوین این کتاب‌ها از جمله اوستا به دوره‌های مختلف تدوین می‌توان برخورد کرد. دوره‌هایی که هر یک با ثباتی نسبی در حوزه معارف قومی و دینی همراه بوده‌اند. چنان‌که به وجود آمدن متن نهایی کتاب دینی خود به معنای پدیدار شدن ویژگی ثبات دائمی یا پایدار در فرهنگ دینی است. امری که در مورد اوستا کمابیش در اوایل عهد ساسانی اتفاق افتاد.

بر اساس آنچه گفته شد، چندان دور از واقعیت نیست اگر نسخه مکتوبی از اوستا پانصد سالی پیش از ساسانیان هم وجود داشته بوده باشد. در واقع، بجز آنچه در روایت سنتی زرتشتیان گفته می‌شود که اوستای مکتوبی هنگام حمله اسکندر به ایران موجود بوده است، یک طبیعی‌دان و تاریخ‌دان رومی به نام پلینیوس (Pliny) که در سده اول میلادی می‌زیسته گزارش داده است که مورخی یونانی به نام هرمیپوس (Hermippos) برای شرح و تفسیر عقاید زرتشت از کتاب او که در بیست مجلد بوده بهره برده است.^۱ و این هرمیپوس در سده سوم پیش از میلاد می‌زیست و کتابی در خصوص آیین ایران نوشته بود که امروز در دست

۱. صفا، حماسه‌سرایی، پیشین، ص ۳۱؛ در باب پلینیوس نک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، پیشین، ۳۶۳-۳۶۶.

نیست.^۱ بنابراین، کهن‌ترین زمانی که از مکتوب بودن اوستا در آن خبر داریم یکی سده چهارم پیش از میلاد و مقارن با حمله اسکندر به سرزمین هخامنشی است براساس روایت سنتی زرتشتیان، و دیگر سده سوم پیش از میلاد براساس گفته پلینیوس. روایت مشهور دیگر در باره تدوین اوستا پیش از عهد ساسانی به سده نخست میلادی و دوران پادشاهی بلاش اول اشکانی (= وَکْخَش / وَکْگَش / ولگاسیس) باز می‌گردد که میان سال‌های ۵۲ تا ۷۸ میلادی حکومت داشت. مأخذ این روایت کتاب دینکرت است.^۲ قوانین دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد متن مکتوبی از اوستا در دوره اشکانی موجود بوده است. از جمله آن‌که مانی به نوشته‌هایی اشاره می‌کند که شاگردان زرتشت پس از پیامبر خود نوشتند؛ و این می‌رساند که در زمان مانی نوشته‌هایی منسوب به زرتشت وجود داشته و در دسترس بوده است و چنین مجموعه‌ای از نوشته‌ها ناچار باید در دوران اشکانیان تدوین شده باشد چه مانی در شامگاه عهد اشکانی ظهور کرد و در آغاز کار ساسانیان به نشر عقاید خود پرداخت. روایت پوزانیاس (Pausanias) سیاح و نویسنده یونانی هم که می‌گوید مغان آسیای صغیر سرودی را که برای خدایان خویش می‌خوانده‌اند از روی کتابی تلاوت می‌کرده‌اند حاکی از آن است که در عصر او، سده دوم میلادی، در آسیای صغیر نسخه‌هایی از سرودهای دینی مغان وجود داشته است.^۳ از میان محققان معاصر، دیاکونوف یکی از کسانی است که معتقدند اوستا می‌باید پیش از دوره ساسانی به کتابت در آمده باشد. به نظر او، در روایات زرتشتی دایره بر از میان رفتن بخش‌هایی از اوستا به دست اسکندر «بی‌شک حقیقتی وجود دارد». بنابراین معتقد است که «بخش‌های اصلی اوستا قبل از اسکندر نوشته شده بود» و در توجیه نظر خود استدلال می‌کند که «گمان نمی‌رود بعد از قرن چهارم پیش از میلاد دانشمندی تصریف دستوری مرده و کهنه و ویژگی‌های صوتی و دیگر خصوصیات زبان مهجور اوستا را احیاء کرده به صورت اول درآورده باشد». از این رو، صرفاً «در صورت وجود یک زبان ادبی اوستایی» و استمرار آن در سنت زبانی و نگارشی بود که بخش‌های کهن اوستا می‌توانست به رشته تحریر درآید. او تدوین مجدد اوستا در عهد بلاش را کوششی برای «احیای اوستای ماقبل اسکندر» ارزیابی می‌کند.^۴ به نظر دیاکونوف، «اگر در زمان پارت‌ها ادبیات مکتوبی به زبان اوستایی تدوین گشته و یا حتی از نو تحریر و انشاء شده باشد (و مورد تردید نیست که چنین بوده)

۱. رکن‌الدین همایون‌فرخ، تاریخ هشت هزار سال شعر ایرانی، تهران، نشر علم، ۱۳۷۰، ۳۳۸/۱.

۲. نک: تاوادیا، زبان و ادبیات پهلوی، پیشین، صص ۶۳-۶۴.

۳. زرین‌کوب، تاریخ، پیشین، ص ۳۸۴.

۴. تاریخ ماد، پیشین، ص ۶۷.

می‌بایست که مدت‌ها پیش از آن دوران به آن زبان (اوستایی) ادبیات مکتوبی وجود داشته باشد.^۱ به همین دلیل وی نتیجه می‌گیرد که «تحریر ادبیات اوستایی و تثبیت آن به وسیله کتابت باید قبل از نفوذ فرهنگ و تمدن یونانی - یعنی بین پایان قرن ششم و اواخر قرن چهارم قبل از میلاد - آغاز شده باشد. این روایات ادبی مذهبی و زبان ادبی مکتوب مربوط به آن زمان، در دوران پارت‌ها و تا حدی، محتملاً، در ادوار بعد نیز تکامل یافت.»^۲ پارت‌ها سهم عمده‌ای هم در تکامل خط اوستایی دارند. چه می‌دانیم که خط کهن اوستایی فاقد حروف مصوت بود و براساس نظر دیاکونوف این مغان پارتی بودند که خط ویژه‌ای تنظیم کردند که جزئیات صوتی را به خوبی ادا می‌کرد.^۳ به این ترتیب، ابداع خط ویژه نوشتن اوستا موسوم به «دین دبیره» را نیز باید از دستاوردهای عصر اشکانی قلمداد کرد.

اوستای اشکانی از چند نظر اهمیت فوق‌العاده دارد. نخست آن‌که نمودگار روشنی از توجه به فرهنگ ایرانی و سنت‌های دینی آن در برابر فرهنگ یونانی است (قس: ۴-۱۰ و ۱۱) و نشانی آشکار از پایداری و تداوم فرهنگ دینی و بومی ایران در عهد اشکانی در برابر نفوذ هلنیستی است. بدون آن‌که بخواهیم ارزش‌های فرهنگ اخیر را نفی کنیم و تأثیرپذیری اشکانیان را از آن در ساختار اجتماعی و سیاسی حکومت ایشان نادیده بگیریم این مهم است که توجه کنیم آنان به اصلی‌ترین و اصیل‌ترین جنبه‌ها و شاخصه‌های فرهنگ ایرانی پایبند ماندند و خصایل ممیزه و ممتاز خود را از دست ندادند. و اگر چنین استنباطی از توجه آن‌ها به اوستا - و البته روایت زروانی آن - می‌کنیم باید طبیعی باشد زیرا یکی از مرزهای فرهنگی در جوامع کهن - و چه بسا در روزگار ما نیز - مرز دینی است. از این رو، در این جوامع هویت فرهنگی و هویت دینی غالباً درهم تنیده و واحدند. به همین دلیل، اغلب محققان به این موضوع توجه کرده‌اند که همزمان با دوره تدوین اوستا در پادشاهی بلاش یکم «و تقویت عنصر فرهنگی ایرانی» عناصر فرهنگی یونانی رو به ضعف گذاشته‌اند چنان‌که از همین عهد خط و زبان پارتی (پهلوانیک) بر روی سکه‌های اشکانی پدیدار می‌شود تا به تدریج جایگزین خط و زبان یونانی بر روی این سکه‌ها گردد.^۴

دومین جنبه اهمیت اوستای اشکانی، که بی‌ارتباط با جنبه نخستین نیست، نقشی است که تدوین آن در ثبت و ضبط داستان‌های اساطیری و پهلوانی داشته است. حتی اوستایی که امروز در دست ماست و بخش کوچکی از نسک‌های کهن اوستاست اشارات فراوانی به

۱. همان، ص ۴۷۰.

۲. همان، ص ۴۷۱.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. دیاکونوف، اشکانیان، پیشین، ص ۱۱۷؛ بیانی، تاریخ سکه، پیشین، ص ۳۷؛ سلوود، «سکه‌های پارتی»، پیشین،

۳(۱)۳۹۷-۴۰۰.

داستان‌های اساطیری - پهلوانی دارد و به‌ویژه یکی از یشت‌ها یعنی زامیادیش (یا کیانیشت) اصولاً به سلسله کیانیان و فرّ کیانی اختصاص یافته است و در آن نبردهایی که برای به دست آوردن فرّ کیانی «میان نژاد ایرانی و غیرایرانی و پهلوانان و شاهان ایران و انیران» جریان دارد بیان می‌شود.^۱ در آبان‌یشت هم چنان‌که پیش‌تر دیدیم (نک: ۳-۲۰) شاهان و پهلوانان اساطیری ایران به ترتیب یاد می‌شوند و به آنها هیتا نیایش می‌برند. چنان‌که از قراین پیداست در اوستای کهن این قصص حماسی با بسط بیش‌تری ضبط شده بود. گرچه عمده نسک‌های اوستای بزرگ امروز از میان رفته است اما گزارش نسبتاً مفصلی از محتوای این نسک‌ها که تا سده سوم هجری هنوز موجود بوده در کتاب دینکرد - از نگاشته‌های پهلوی در این سده - باقی مانده است. بنا به مندرجات دینکرد، نسک دوازدهم از بیست و یک نسک اوستاکه «چیشتردات» (چهرداد) نام داشته از موضوعاتی گفتگو می‌کرده است که در نظر محقق امروزی آن را به یک اثر شاهنامه‌ای مانند می‌سازد. مؤلف دینکرد در کتاب هشتم این نسک را چنین معرفی می‌کند:

این نسک موسوم است به چیشتردات. مندرجات آن عبارت است از بیان نژادهای آدمی از کیومرث نخستین بشر، و از مشی و مشیانه و کیفیت خلقت آنان و تفصیل ازدیاد نوع بشر در کشور خونیرس، و بیان نژادهای گوناگون و عادات قبایل و ذکر پیشدادیان و شهریارانی، و ذکر پادشاه ستمگر ضحاک و نژاد وی و آگاهی از زمان وی، و ذکر سلطنت فریدون پادشاه خونیرس و دست یافتن وی بر ضحاک و کشتن دیوهای مازندران و تقسیم کردن خونیرس در میان سلم و تور و ایرج، و ذکر پادشاهی منوچهر در ایران زمین، و ذکر پادشاهی افراسیاب پادشاه توران، و ذکر سلطنت کیکاووس پادشاه ایران خدای، و ذکر پادشاهی کیکاوس، و ذکر کیکسرو پسر سیاوش که خونیرس خدای بود....^۲

پورداد که این گفته را نقل کرده است، خود نسک دوازدهم اوستا را «قدیم‌ترین خداینامه یا شاهنامه ایران» می‌داند.^۳ مسعودی در اشاره‌ای کوتاه به این نسک موضوع آن را «قصه آغاز و انجام جهان» معرفی می‌کند،^۴ که با محتوایی که از آن به دست دادیم همخوان است؛ گرچه او با همه اطلاعاتی که از خداینامه داشته است اشاره‌ای به نزدیکی متن چیشتردات نسک با خداینامه نمی‌کند.^۵ اما آنچه مسلم است «از خلاصه‌ای که دینکرد از اوستا به دست می‌دهد

۱. پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۲۰۷/۲ و پس از آن؛ صفا، حماسه‌سرایی، پیشین، ص ۱۱۶.

۲. همان، ۴۷/۲.

۳. همان، ۴۷/۲.

۴. التنبیه و الاشراف، پیشین، ص ۸۶ وی چیشتردات را به صورت «چترشت» آورده است که مرکب از چیشتر و یشت است. نک: پورداد، یشت‌ها، پیشین، ۲۱۱/۲.

۵. برای آشنایی مسعودی با خداینامه نک: همان، ص ۹۹.

آشکار است که داستان‌های کیانی کم و بیش به صورتی که بعدها در خداینامه آمد در اوستا وجود داشته^۱ است. منظور از این خداینامه البته همان خداینامه ساسانی است. در عین حال، اگر این بخش از اوستا در عهد اشکانی وجود داشته چه نیازی وجود دارد که معتقد باشیم ظهور متن خداینامه تا دوره ساسانی به تأخیر افتاده است؟ در باره این موضوع پس از این هم گفتگو خواهیم کرد (نک: ۱۷-۴ و ۱۸) اما در این جا باید به این نظر مهرداد بهار اشاره کنیم که می‌گوید: ظاهراً خداینامه که مجموعه‌ای از اساطیر پهلوانی ایرانی است در دوره اشکانیان شکل قطعی یافته است.^۲

سومین جنبه اهمیت اوستای اشکانی به دلیل پیوندی که اوستا با شعر دارد مربوط می‌شود به بحث قدمت شعر در ایران پیش از اسلام. گرچه از لحاظ نظری سابقه شعر ایران پیش از اسلام به سده‌های ماقبل اشکانی و هخامنشی می‌رسد و قرآینی برای تأیید این موضوع وجود دارد، اما از نظر سندشناسی و پژوهش‌های انجام گرفته بر روی متون پیش از اسلام، این سابقه تاکنون تا دوره اشکانی بیش‌تر دنبال نشده است. قلت و پراکندگی منابع و صعوبت استفاده از آن‌ها از موانع مهم این نوع پژوهش‌هاست. به‌ویژه آن‌که در مقوله شعر آگاهی به شیوه خوانده شدن متون در آن دوره‌های باستانی اهمیت قاطعی دارد و این موضوع خود در گرو آگاهی‌های هر چه بیش‌تر از چگونگی زبان‌ها و خطوطی است که این متون به آن‌ها نوشته شده‌اند. مسئله «شیوه خواندن» خود یکی از مباحث عمده در باره وزن شعر باستانی ایران را پدید آورده است. آیا این اشعار وزن هجایی داشته‌اند یا وزن عروضی؟ آنچه تاکنون از سوی محققان اظهار شده عموماً متمایل به هجایی دانستن وزن شعر پیش از اسلام است و عروضی شدن شعر ایران را به تأثیرپذیری آن از شعر عربی در دوره پس از اسلام مربوط می‌داند. اما برخی از جدیدترین تحقیقات اشکالاتی بنیادین بر این نظر عمومی وارد ساخته است.^۳ آنچه در این جا گفتنی است یاد کردن از گزارش نویسنده و شاعری یونانی به نام هفائستیون (Hephaestion، سده دوم میلادی) است که در اواخر عهد اشکانی با فاصله‌ای

۱. احسان یارشاطر، «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟»، شاهنامه‌شناسی، پیشین، ص ۳۰۱.

۲. اشکانیان، پیشین، ص ۲۴.

۳. نک: تقی وحیدیان کامیار، بررسی منشأ وزن شعر فارسی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰. این اثر دیدگاهی تازه در باره پیشینه وزن شعر و عروض فارسی است که در آن هم نظر محققان غربی و هم نظر محققان ایرانی نقل و بررسی و نقد شده است. قس: نظر ژیلبر لازار که در تازه‌ترین اثر ژاله آموزگار و احمد تفضلی نقل شده و گرچه با نظر وحیدیان کامیار همسو نیست اما هجایی بودن شعر فارسی میانه و پارتی را رد می‌کند. زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، تهران، معین، ۱۳۷۳، صص ۳۰-۳۱.

حدود صد سال از بلاش یکم می‌زیسته است. او در کتابی که در آن به وزن شعر یونانی پرداخته می‌گوید داستان‌های منظوم ایرانی با وزن شعر یونانی موسوم به یونیکوس آماپوره (Ionicus amaioire) که ریتم آن دو هجای بلند و دو هجای کوتاه است (U U —) سروده شده و این وزن را به نام پرسیکوس (Persicus) نیز می‌خوانند. از این اشاره هفائستیون چنین برمی‌آید که داستان‌های ایرانی منظوم از تکرار رکنی معین (برابر با مستفعل در عروض پس از اسلام) به وجود می‌آمده و نزد یونانیان نیز با نامی منسوب به پارس (پارسی = پرسیکوس) شناخته بوده است. نکته جالب این است که این وزن پارسی با نام یونانی خود یکی از اوزان شعر یونانی هم بوده است و نام پارسی آن دلیلی است بر این‌که این وزن از اشعار ایرانی به اشعار یونانی نفوذ کرده است.^۱ رپیکا که به این گزارش اشاره کرده است در جایی دیگر از نوشته خود اظهار عقیده می‌کند که «پیدایش عروض شعر پارسی کم و بیش با ظهور وزن شعری یونانی - لاتین همزمان بوده است».^۲ در باره پیوند اوستا با شعر نیز به نقل نظر ارناسکی که گویا و فشرده است اکتفا می‌کنیم (همچنین نک: ۲-۶):

در متن اوستا بخش‌های منظومی مکشوف گردیده که غالباً در محور یازده هجایی و یا هشت هجایی سروده شده و این خود از لحاظ تاریخ ادب فارسی حایز اهمیت خاص است. در اوستا بخش‌های منظوم دیگری نیز وجود دارد که در هر مصرع آن تعداد متساوی‌ای هجاهای تکیه‌ای دیده می‌شود (نظم شعر طبق اصل تکیه‌ای). این حقایق گواه بر آن است که مردم ایران زمین و آسیای میانه از عهد باستان با کلام منظوم آشنا بوده‌اند و این خود واجد اهمیت ویژه‌ای می‌باشد؛ زیرا که حتی در گذشته نزدیک هم نظر شایع این بود که تا فتوحات عرب اقوام ایرانی و آسیای میانه از خود کلام موزون و منظوم نداشته‌اند. به گفته اینان عروض فارسی فقط بر اثر نفوذ عروض عربی در قرن نهم [میلادی] پدید آمد. ولی وجود کلام موزون در اوستا و دیگر آثار زبان‌های ایرانی پیش از هجوم اعراب نشان می‌دهد که اقوام ایرانی زبان در باستانی‌ترین دوران نیز شعر می‌گفتند و واجد کلام موزون بودند و این رسم هرگز در میان ایشان موقوف و مقطوع نگشته بوده.^۳

۱. وحیدیان کامیار، همان، ص ۳۶؛ یان رپیکا و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، گوتمبرگ / جاویدان خرد، ۱۳۷۰، ص ۱۲۱. کلمات یونانی در هر دو متن غیردقیق به نظر می‌رسد. نقل متن ما با اصل انگلیسی اثر مطابق است. نک:

Jan Rypka and others, *History of Iranian Literature*, Edited by Karl Jahn, Dordrecht (Holland), D. Reidel Pub. Co., 1968, p. 53.

۲. تاریخ ادبیات ایران، پیشین، ص ۱۶۴.

۳. مقدمه فقه اللغة ایرانی، پیشین، ص ۸۵. در باره نقد هجایی بودن شعر پیش از اسلام قس: نظر وحیدیان کامیار، بررسی، پیشین.

سرانجام، اگر اوستای مکتوبی در عصر اشکانیان وجود داشته ساختار و اجزا و نحوه تبویب آن چگونه بوده است؟ در این باره البته جز به حدس و گمان چیزی نمی‌توان گفت. می‌دانیم که تدوین نهایی اوستا در عصر ساسانی در قالب بیست و یک نسک صورت پذیرفت که به سه گروه هفتگانی به نام‌های گاسانیک هَدگ، مانسریگ، و داتیگ تقسیم می‌شد. کدامیک از این گروه‌ها یا هر یک از اجزای هفتگانه آن‌ها می‌توانسته در یک اوستای اشکانی هم جای داشته باشد؟ آنچه می‌توان گفت این است که به طور مسلم هر قدر یک بخش از بخش‌های اوستا کهنه‌تر دانسته شود به همان میزان احتمال وجود آن در اوستای اشکانی بیش‌تر خواهد بود. تنها بخش‌ها و نسک‌های جدیدتر اوستا می‌توانست فقط در تدوین ساسانی آن داخل شود. از این رو، گاتاها به عنوان محور بخش گاسانیک در تدوین بلاش از اوستا باید وجود می‌داشته است. به همین ترتیب، وندیداد و یشت‌ها و نیز چهاردانسک که در بخش داتیگ قرار داشته‌اند در اوستای اشکانی موجود بوده است. اما در باره هَدگ مانسریگ چیز زیادی نمی‌توان گفت چه از این بخش و نسک‌های آن آگاهی چندانی باقی نمانده است.^۱ کریستن سن شماری از اجزای کهن اوستا را از دوره پیش از هخامنشی تا دوره اشکانی به این ترتیب می‌داند (به ترتیب قدمت): یشت‌های ۱۰ (مهریشت)، ۱۳ (فروردین‌یشت)، ۱۹ (زامیادیشت)، ۵ (آبان‌یشت)، ۱۷ (ارت‌یشت)، ۸ (تیریشت)، ۱۴ (بهرام‌یشت)، یسنای ۹ تا ۱۱ و ۵۷ که بخشی از بغان‌یشت در جزء داتیگ اوستاست، بندهای ۶ تا ۳۷ از یشت ۱۵ (رام‌یشت) و وندیداد.^۲

۱۷-۴. پارتیان و قصص پهلوانی: در سخن گفتن از حماسه‌های ایرانی در عهد اشکانیان نیز مشکلی مشابه در کار است و آن تعیین سهم ایشان در تکوین و تدوین حماسه ملی در قالب‌های مختلف و از جمله به شکل خداینامه است. در واقع، با آن‌که حماسه‌های ایرانی به اعصار پیش از تاریخی پیوند می‌خورند اما عهد اشکانی اولین عهد تاریخی است که می‌دانیم این حماسه‌ها در آن رواج داشته‌اند.^۳ ریچارد فرای معتقد است که «پارتیان حماسه ملی را

1. see: *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, London/New York, Routledge & Kegan Paul, 1990, III/37.

۲. مزدآپرستی، پیشین، ص ۱۳۸.

۳. بارتولد معتقد است که برخی از افسانه‌هایی که بعدها وارد حماسه ملی ایران شده‌اند در دوره هخامنشی نیز رواج داشته است؛ نک: و. بارتولد، «در باره تاریخ حماسه ملی ایران»، ترجمه کیکاوس جهاننداری، هفتاد مقاله، گردآورده یحیی مهدوی و ایرج افشار، پیشین، ۳۸/۱.

پایه نهادند و ساسانیان آن را نگاشتند.^۱ زرین کوب امپراتوری اشکانیان را «یادآور دنیای پهلوانان حماسه‌ها» می‌داند.^۲ یارشاطر نیز می‌گوید: «پس از دوره کیانی، دوره پارتی را باید مهم‌ترین عصر پهلوانی دانست و انگیزه پدید آمدن بیش‌تر ادب پهلوانی این دوره بوده است.»^۳ و مهرداد بهار طی بحثی در باره تأثیر فرهنگ ماوراءالنهر و خراسان بزرگ بر فرهنگ ایران اشکانی اشاره می‌کند که تحت تأثیر این فرهنگ «حماسه سرایی و سرودن داستان‌های سوگ آور و غنایی در خراسان بزرگ رشد می‌کند و شاهنامه‌ها شکل می‌گیرند.»^۴ بنابراین، می‌توان این اصل کلی را پذیرفته شده دانست که دنیای اشکانی دنیای حماسه و پهلوانی است. اما اگر چنین باشد لاجرم می‌باید نشانه‌های حضور اشکانیان در حماسه ملی بسیار بیش‌تر از آن باشد که در نظر اول تصور می‌شود.

در حماسه ملی ایران سه رشته داستان‌های قهرمانی و اصلی می‌توان تشخیص داد که به نظر یارشاطر هر کدام باید از یکی از اقوام ایرانی سرچشمه گرفته باشد.^۵ کهن‌ترین این داستان‌ها - که اشتراکات متعددی با داستان‌های اساطیری هند دارند - حماسه‌های کیانی است که در ریشه‌های اوستانیز ثبت شده و به همین سبب به نظر می‌رسد که «باید آن‌ها را به قوم اوستایی پیش از ظهور زرتشت منسوب داشت.»^۶ این داستان‌ها پایه و بنیاد اصلی حماسه ملی است. به همین دلیل دو گروه داستان دیگر یعنی داستان‌های رستم و داستان‌های پهلوانان کوچک‌تر در دل داستان‌های گروه اول جای گرفته‌اند و روی هم رفته داستان‌های عصر پهلوانی را شکل داده‌اند. چنان‌که می‌دانیم در باره منشأ داستان‌های رستم گفتگو بسیار است ولی هرچه باشد منشأ آن از داستان‌های کیانی جداست و باید آن را محصول سیستم دانست.^۷ (نیز نک: ۱-۱۳). اما در باره داستان‌های پهلوانان کوچک‌تر - که البته در برخی داستان‌ها هم‌پهلویا برتر از رستم دیده می‌شوند - نظیر داستان‌های گیو و گودرز و بیژن و فرهاد و میلاد (مهرداد) و شاپور و بلاشان می‌توان با اطمینان گفت که این داستان‌های حماسی «در دوره اشکانی و توسط سرایندگان پارتی سروده شده» است.^۸ این تقسیم‌بندی

۱. میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۳۱۸.

۲. تاریخ، پیشین، ص ۲۲۹. ۳. «تاریخ ملی»، تاریخ ایران، پیشین، ۳(۱)/۵۸۶.

۴. جستاری چند در فرهنگ ایران، پیشین، ص ۱۵.

۵. یارشاطر «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟»، شاهنامه‌شناسی، پیشین، ص ۲۸۰.

۶. همان‌جا. ۷. همان‌جا؛ نیز: همو، «تاریخ ملی»، پیشین، ۳(۱)/۵۶۳-۵۶۷.

۸. همو، «چرا در شاهنامه...»، پیشین، صص ۲۸۰-۲۸۱.

سه گانه (اوستایی، سیستانی، پارتی) البته شامل داستان‌های پس از گشتاسپ نمی‌شود، وگرنه پیداست که داستان‌های مربوط به اسکندر هم باید در همین دوره اشکانی شکل گرفته باشد. به نظر بهار، می‌توان روایات حماسی بهمن تا اسکندر را محصول سرزمین بلخ دانست که به روایات گشتاسپی افزوده شده است.^۱

بنابراین، می‌توان ملاحظه کرد که اشکانیان به‌ویژه به داستان‌های عصر پهلوانی یعنی از منوچهر تا کیخسرو توجه خاصی داشته‌اند و در شکل گرفتن داستان‌های بخش تاریخی و نیمه‌تاریخی حماسه ملی هم سهیم بوده‌اند. در واقع، میزان تصرفات داستان‌پردازان پارتی در حماسه ملی چندان است که می‌توان گفت آن‌ها بوده‌اند که این داستان‌ها را گسترش داده‌اند، تهذیب کرده‌اند، تنوع بخشیده‌اند، با داستان‌های خود و دیگر اقوام درآمیخته‌اند، سمت و سوی اخلاقی و حکمی به آن داده‌اند و در طول نیم هزاره با تداوم نقل‌ها و سرودهای خویش به آن شکل نهایی و انسجام یافته‌ای بخشیده‌اند. و بناگزر نشانه‌هایی از فرهنگ روزگار خود در آن باقی گذارده‌اند. این نشانه‌ها را در سه موضوع به هم پیوسته بررسی می‌کنیم:

(۱) پیوند رستم با اساطیر یونانی و سورنای اشکانی: از آن‌جا که داستان‌های رستم در عهد اشکانی مورد توجه بسیار بوده است نمونه خوبی برای جستجوی نشانه‌هایی از فرهنگ عصر می‌تواند بود. آیا در شخصیت رستم و داستان‌های او چنین نشانه‌هایی باز یافته می‌شود؟ پژوهشگرانی چون ریچارد فرای و مهرداد بهار به ارتباط‌هایی میان این قهرمان ملی و داستان‌هایش با برخی عناصر از اساطیر و داستان‌های یونانی توجه داده‌اند که تحت تأثیر آشنایی پارتیان با یونانیان مهاجر ساکن در ایران و روحیه تلفیق‌گرایی عصر به وجود آمده است. مهرداد بهار در بحثی مفصل مرکز این آشنایی تأثیرگذار را حوزه بلخ (یا باختر / باکتريا) معرفی می‌کند که در آن گروه‌هایی از یونانیان پس از حمله اسکندر ساکن شده بودند^۲ (نک: ۹-۴). به نظر فرای، پارتیان از یونانیان مهاجر داستان‌هایی درباره هرکول شنیده بودند و احتمالاً این داستان‌ها در پرداخت شخصیت رستم به دست گوسان‌های پارتی مؤثر بوده است.^۳ مهرداد بهار نیز داستان جنگ رستم و اسفندیار را متأثر از جنگ آشیل و هکتور در ایلیاد هومر می‌داند. به نظر بهار، برای «اشراف ایرانی [که] با درباریان و اشراف یونانی باختر بیش از یک قرن محشور بوده‌اند، بی‌گمان افسانه‌های حماسی یونان افسانه‌هایی ناشناخته نبوده

۲. نک: همان، صص ۱۰۰-۱۰۸.

۱. جستاری چند، پیشین، صص ۹۲-۹۳.

۳. میراث باستانی، پیشین، ص ۳۱۸.

است [و] در رأس این افسانه‌ها داستان‌های ایلیاد و ادیسه قرار دارد.^۱ او معتقد است که، گذشته از ساخت مشترک، «دو داستان ایلیاد و رستم و اسفندیار از نظر شخصیت‌ها نیز با یکدیگر شباهت بسیاری دارند و حتی می‌توان گفت دقیقاً با یکدیگر برابرند.»^۲

برخی نکات دیگر در پیوند داستان‌های رستم با عهد اشکانی توسط محققانی چون کویاجی، بیوار، عالیشان و دیگران مطرح شده است. چنان‌که پیش‌تر در بیان بخشی از نظرات کویاجی دیدیم (نک: ۳-۴)، او از پژوهشگرانی است که اسطوره را شکل دگرگون‌شده تاریخ می‌داند. به همین دلیل کویاجی بر آن است که براساس روابط نزدیک رستم و گودرز دلایلی اقامه کند تا نشان دهد که «رستم از نظرگاه تاریخی، یکی از شاهزادگان بزرگ پارتی بوده» است.^۳ (نیز نک: ۱-۱۳). وی در این نظر خود از آرای خاورشناسانی چون مارکوارت، نولدکه و هرتسفلد پیروی می‌کند که معتقدند ممکن است بتوانیم ردپای برخی از حوادث تاریخی دوره پارت‌ها را در حماسه ملی ایران بیابیم و از جمله احتمال می‌دهند که گودرز پهلوان داستان‌های شاهنامه همان گودرز یکم فرمانروای اشکانی باشد.^۴ بیوار این احتمال را به یقین تبدیل می‌کند و معتقد است که افسانه گودرز «بی‌تردید بازنمای داستانی است که از دوره پارتیان باقی مانده است.»^۵ بیوار همچنین احتمال تازه‌ای را در باره آمیخته شدن شخصیت سورنا سردار بزرگ اشکانی - که به‌ویژه به خاطر نبرد با کراسوس در دنیای قدیم مشهور بود (نک: ۴-۱۰) - با شخصیت رستم و حتی امکان یکی بودن آن دو را مطرح می‌سازد.^۶ در پس چنین فرضیه‌ای و دیگر نظرهای مشابه این مسئله دیده می‌شود که اگر حماسه ملی نام و شخصیت و داستان‌های کسی مانند گودرز اشکانی را حفظ کرده باشد به طریق اولی می‌باید از شخصیت و داستان‌های سردار نامداری مثل سورنا نیز در آن نشانه‌های قابل توجهی یافته شود. چنان‌که هرتسفلد و پیش از او مارکوارت هم به نوبه خود قراینی برای یکسان‌انگاری رستم با یک شخصیت دیگر از همین خاندان سورن به نام گوندوفارس (گندفر / ویندفرنه / یابنده فر) نشان داده بودند.^۷ عالیشان که فرضیه یگانگی رستم و سورنا را جالب توجه یافته در مقاله‌ای مفصل می‌کوشد دلایلی قانع‌کننده برای آن ارائه کند و فرض را تحکیم بخشد. با این همه، از آن‌جا که او به درستی باور دارد که «رستم

۱. جستاری چند، پیشین، ص ۵۰. ۲. همان، ص ۵۲، برای بحث تفصیلی بهار نک: صص ۴۷-۵۴.

۳. آیین‌ها و افسانه‌ها، پیشین، ص ۱۶۹. ۴. نک: همان، ص ۱۴۱.

۵. «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، تاریخ ایران، پیشین، ۳(۱)/۱۴۵.

۶. همان، ۳(۱)/۱۵۲.

۷. برای معرفی این نظریه و نقد آن نک: سرکاراتی، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟»، مجله دانشکده ادبیات، پیشین، صص ۱۶۴-۱۷۸.

حجمی اساطیری است و با گذشت زمان از اشخاص تاریخی معین» ویژگی‌هایی به شخصیت او افزوده شده^۱ سعی نمی‌کند که در سیمای رستم تنها سورنا را ببیند. او در جستجوی ردپای سورنا در حماسه و افسانه - و با استفاده از نظریهٔ میرچا الیاده در بارهٔ توجه به کهن الگوهای اساطیری در جوامع باستانی^۲ - به این نتیجه می‌رسد که از آن‌جا که رستم در عهد پارتیان کهن الگوی بزرگ پهلوانی به شمار می‌رفته شخصیت تاریخی سورنا جذب نمونهٔ اسطوره‌ای خود - رستم - شده است.^۳ بنابراین، از نظر او، «تاریخ پارت‌ها رستم را خلق نکرد اما جان تازه‌ای به او داد.»^۴

(۲) تاجبخشی رستم و نظام سیاسی معادل آن: عالیشان برای مستدل ساختن بحث خود به مسئله‌ای اشاره می‌کند که - چه با نظر او در باب رابطهٔ سورنا و رستم موافق باشیم یا نباشیم - نشانه‌ای روشن از پیوند حماسهٔ ملی و به‌ویژه داستان‌های رستم با عهد اشکانیان است و آن صفت یا لقب «تاجبخش» برای رستم است. چنان‌که کالج اشاره کرده است از نظر تاریخی تنها یکی از خاندان‌های هفتگانهٔ اشکانی از این حق موروثی برخوردار بود که به هنگام تاجگذاری شاه تاج را بر سر وی بنهد و آن خاندان سورن بود.^۵ از آن‌جا که خاندان سورن در سیستان امارت داشت و رستم نیز پهلوانی سیستانی دانسته می‌شد که در داستان‌های حماسی با خاندان خویش بر سیستان حکومت کرده است، طبیعی است که صفات و القاب خاندان اشکانی سورن به خاندان داستانی - حماسی رستم منتقل شده باشد. البته عالیشان معتقد است که لقب تاجبخش لقب خاص سورنا بوده و ظاهراً پس از او در خاندان سورن ادامه یافته است. وی این گفتهٔ پلوتارک را شاهد می‌آورد که سورنا «دارای این امتیاز خانوادگی بود که در جشن تاجگذاری پادشاه، تاج شاهی را بر سر او قرار دهد»؛^۶ و بر این اساس، انتقال لقب تاجبخش را به رستم نتیجه درآمیخته شدن شخصیت سورنا با وی می‌داند. بنابراین، «اگرچه نام شخص سورنا [در حماسه] باقی نمانده ولی لقب تاجبخش او باقی مانده و به عنوان لقب شخصی رستم ظاهر می‌شود.»^۷ به هر حال، آنچه مسلم است «تاجبخشی» یک مفهوم و آیین سیاسی معین در نظام حکومتی اشکانی بوده است که اشاره

۱. «در بارهٔ لقب تاجبخش»، سیمو، پیشین، ۱۳۹؛ قس: همان، ۱۵۱.

۲. همان، صص ۱۴۸-۱۴۹؛ برای آشنایی با نظریهٔ الیاده نک: میرچا الیاده، اسطورهٔ بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما، ۱۳۶۵.

۳. عالیشان، همان، ص ۱۴۹.

۴. همان، ص ۱۵۱. ۵. پارتیان، پیشین، ص ۵۴. ۶. عالیشان، همان، ص ۱۴۴.

۷. همان، ص ۱۵۰.

مستقیمی به شیوه به حکومت رسیدن شاهان در این دوره دارد. این‌که یکی از افراد خاندان‌های هفتگانه پارتی/پهلوانی تاج شاهی را بر سرپادشاه می‌نهاده گویای آن است که شاه قدرت خود را از پهلوانان بزرگ می‌گرفته است؛ و این واقعیتی در نظام سیاسی اشکانیان است که مبتنی بر یک حکومت مرکزی و چند امارت نیمه مستقل حکومتگر و پیوسته و هم‌پیمان با حکومت مرکزی بود. چنین نظامی در دوره ساسانی وجود نداشت و شاه مطلق‌العنان بود و برخلاف اشکانیان که از طریق مجلس مهستان شاه را انتخاب می‌کردند قدرت خود را از کسی نمی‌گرفت و آن را عطای هرزیدی می‌دانست. اگر به شاهنامه مراجعه کنیم می‌بینیم که شاهان ساسانی غالباً خود تاج را بر سر خویش می‌نهاده‌اند، گرچه گاهی نیز موبدان موبد اجازه می‌یافته که چنین وظیفه‌ای را بر عهده بگیرد.^۱

(۳) ایران شاهنامه، ایران پیش از ساسانی است: نه تنها تاجبخشی با معنای سیاسی خاص خود نشانی از عهد پارتی در حماسه ملی است بلکه حتی نظام اماراتی یا ملوک‌الطوایفی اشکانی هم در حماسه و به‌ویژه داستان‌های رستم کاملاً دیده می‌شود. این موضوع به دو صورت در شاهنامه انعکاس یافته است. نخست آن‌که براساس نص شاهنامه رستم از کیخسرو برای امارت در نیمروز و زابلستان و کابلستان حکم یا منشور دارد:

همه کابل و دنبر و مای و هند	ز زابلستان تا به دریای سند
روارو چنین تا به کابلستان	دگر بُست و غزنین و زابلستان
سپهدار فیروز و لشکر فروز	هم او را بود کشور نیمروز
بر آیین کیخسرو دادگر	نهادند بر عهد بر مُهر زر
که آباد بادا به رستم زمین ^۲	بدو داد منشور و کرد آفرین

۱. همان، ص ۱۵۷، یادداشت شماره ۵۳. نیز به این ابیات از شاهنامه توجه کنید که در همان جا آمده است:
اردشیر: به بغداد بنشست بر تخت عاج / به سر برنهاد آن دل‌افروز تاج
شاپور: چو شاپور بنشست بر تخت داد / کلاه دل‌افروز بر سر نهاد

۲. شاهنامه، پیشین، ۱۰۸۱/۳. البته منشور داشتن برای حکمرانی در این مناطق در خاندان رستم پیشینه دارد. نخستین بار منوچهر چنین حکمی را به سام اعطا می‌کند:
وز آن پس منوچهر عهدی نبشت
همه کابل و دنبر و مای و هند
ز زابلستان تا به دریای بست
چو این کرده شد سام برپای خاست
نک: همان، ۱۱۸/۱-۱۱۹.

و این انعکاسی از نظام سیاسی اشکانی است و ساخت ملوک الطوائفی آن. اسفندیار نیز به موضوع منشور داشتن رستم از کیخسرو اشاره می‌کند و از گشتاسپ می‌خواهد که بدان احترام گذارد:

نه او در جهان نامداری نو است بزرگ است و با عهد کیخسرو است
اگر عهد شاهان نباشد درست نباید ز گشتاسپ منشور جُست^۱

و این البته تنها رستم نیست که منشور حکمرانی به دست دارد. کیخسرو در پایان کار خود پس از اعطای منشور به رستم منشورهای جداگانه‌ای هم به گپو برای حکمرانی در قم و اصفهان و به توس برای امارت در خراسان اعطا می‌کند.

دوم و مهم‌تر آن است که جغرافیای آنچه در شاهنامه به نام ایران خوانده می‌شود، بدون در نظر گرفتن نظام سیاسی و اجتماعی اشکانی، شگفت‌آور و تعابیر در باره آن متناقض می‌نماید؛ به همین دلیل محققانی که به جغرافیای ایران در شاهنامه پرداخته‌اند کوشیده‌اند به نحوی این تناقضات را توجیه نمایند. چه اگر ایران نامی واحد برای کشوری یکپارچه با مناطق مختلف باشد نباید تعابیری از این دست در شاهنامه دیده شود:

ز زابل به ایران ز ایران به تور ز بهر تو پیمود این راه دور

و یا:

چو از شهر زابل به ایران شویم به نزدیک شاه دلیران شویم

زیرا چنین تعبیرهایی گویای جدایی این مناطق از ایران است. در واقع، «اگر منطوق برخی از ابیات شاهنامه را سند قرار دهیم باید زابلستان و سیستان را جدا از ایران بدانیم.»^۲

اما تصور تناقض در این نوع تعبیرها زمانی به وجود می‌آید که ما ایران را به مفهوم متأخر آن که همان کشور یکپارچه است بگیریم. امری که در شاهنامه قراین خلاف بسیار دارد. در شاهنامه گاهی ایران صرفاً به مقر اصلی حکومت دلالت می‌کند و نه حتی یک موقع جغرافیایی معین.^۳ از همین نکته می‌توان دانست که ایران در شاهنامه اگرچه نه در همه موارد اما در موارد متعددی تنها به حوزه حکومت مرکزی دلالت می‌کند و امارت‌های نیمه مستقل به

۱. همان، ۱۲۴۰/۳-۱۲۴۱.

۲. حسن انوری، «ایران در شاهنامه»، خاوران، شماره ۳-۴ (بهمین و اسفند ۱۳۶۹)، ص ۳۹.

۳. همان، صص ۴۰ و ۴۴.

نام‌های جداگانه‌ای نامیده می‌شوند. امری که مؤید ساخت سیاسی عهد اشکانی یا ایران پیش از ساسانی است. این که همه منابع تاریخی و اسطوره‌ای به موضوع تلاش اردشیر ساسانی برای وحدت بخشیدن به ایران اشاره دارند خود نشان از چند پارگی ایران پیش از ساسانی دارد.^۱ در حقیقت، وحدت سرزمین‌های ایران تا سده سوم میلادی تحقق نپذیرفت^۲ و این آغاز کار ساسانیان بود که در دین، سیاست و فرهنگ سمت و سویی دیگر برگزیدند (نیز نک: ۴-۱۹).

۴-۱۸. روایت اشکانی خداینامه: این حضور حماسه ملی در عهد اشکانی و این پیوند عمیق آن با فرهنگ و دین و سیاست عصر این پرسش را پیش می‌آورد که آیا هیچ تلاشی برای مدون ساختن این حماسه هم در زمان اشکانیان صورت گرفته است؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که اشکانیان نیز خداینامه‌ای مکتوب به روایت خود داشته‌اند؟ مدارک ما در این زمینه ساکت‌اند. اما وجود یک روایت اشکانی از حماسه ملی را باید قطعی دانست چه آن را مکتوب شده در همین دوران بدانیم یا ندانیم. پیش‌تر دیدیم که مهرداد بهار شکل نهایی یافتن خداینامه را مربوط به دوره اشکانی می‌داند و نیز ریچارد فرای معتقد است که پارتیان حماسه ملی را پایه نهادند و ساسانیان آن را نگاشتند. اما از این سخن نباید چنین استنباط کرد که آنچه ساسانیان نگاشتند همان روایت اشکانی بود. چنین نبود. زیرا خداینامه اشکانی خداینامه‌ای نبود که ساسانیان را خوشایند باشد.

پژوهشگرانی که به مطالعه روایت‌های حماسی و اساطیری ایران پرداخته‌اند از تفاوت‌های قابل توجه و گاه اساسی میان روایت‌های مختلف یاد کرده‌اند.^۳ این تفاوت‌ها ناگزیر به سرچشمه‌های مختلف روایات اشاره می‌کند و همچنین به تدوین‌کنندگان متفاوت و خاصه نحوه نگاه آنان به حماسه ملی که در گزینش و برجسته‌سازی اشخاص و داستان‌ها و به طور کلی در روح و جهت روایت مؤثر می‌افتاده است. بنابراین، به جای «خداینامه» به صورت واحد باید از «خداینامه‌ها» سخن گفت. عدم توجه به این روایت‌های چندگانه و افتراق‌های معنادار آن‌ها نه تنها ابهامات بسیاری ایجاد می‌کند بلکه واقعیت‌های مربوط به کشاکش‌های فرهنگی در نیم هزاره پایانی دوران پیش‌اسلامی در ایران را نیز در بوته ابهام و اجمال باقی می‌گذارد.

گونه‌شناسی خداینامه‌ها - چنان‌که ع. شاپور شهبازی در پژوهش عالمانه و درخشان خود

۲. همان، ص ۲۱۶.

۱. نک: پیگولوسکایا، شهرهای ایران، پیشین، صص ۲۱۵-۲۲۱.

۳. نک: بهار، جستار، صص ۷۷-۷۹ و ۹۹-۱۰۰.

نشان داده است^۱ - سه گونه روایت را با شاخصه‌هایی آشکارا متفاوت با یکدیگر باز می‌شناسد. تفاوت‌هایی که میان فرهنگ اشکانی و ساسانی تا این‌جا بدان اشاره کردیم به ما امکان می‌دهد اختلافات میان خداینامه‌ها را از این دیدگاه مورد توجه قرار دهیم و از آن‌جا که «شاه» و «پهلوان» دو عنصر اساسی در خداینامه‌ها به‌شمارند می‌توانیم انتظار داشته باشیم که برجسته‌ترین اختلاف‌ها در همین زمینه دیده شود. شهبازی، در واقع، دو گونه روایت «شاه - مرکز» و «پهلوان - مدار» را از یکدیگر متمایز می‌سازد و یک گونه دینی را که روایت موبدان از حماسه ملی است به آن دو می‌افزاید. این روایت دینی البته با روایت شاه - مرکز یا شاهانی نزدیکی و شباهت دارد ولی تکیه بر کارمایه دینی در داستان باستان در آن چشمگیرتر است. تفاوت سیمایی که از پادشاهانی مانند گشتاسپ در روایات دیده می‌شود از همین جاست: وی در جایی چهره‌ای است مقدس و دین‌یار، همراه و یاور زرتشت و در جایی دیگر پادشاهی قدرت‌طلب که پسر یگانه‌اش اسفندیار را که مجاهد دین بهی است آگاهانه به کام مرگ می‌فرستد تا خود زمانی درازتر بر اورنگ شاهی درنگ کند. آن، روایت دینی موبدان است که به چهره‌پردازی آرمانی از شاهان و تأکید بر پیوند شاه و شریعت علاقه‌مند است و این، روایت پهلوانی است که شاه را با دیدی انتقادی و بالنسبه مستقل ارزیابی می‌کند. در نگاه به پهلوانان نیز روایت‌های سه‌گانه خداینامه از یکدیگر باز شناخته می‌شوند. در یک روایت قهرمان قهرمانان رستم است و این همان روایت پهلوانی است ولی در روایت دیگر، که روایت موبدان باشد در اوستا و ادبیات زرتشتی، از او نشانی نیست و روایت سوم یا روایت شاهانی تنها به مرگ او به دست شاهزاده بهمن علاقه‌مند است و زندگی درخشان او را ناگفته می‌گذارد.^۲

۱. در مقاله او که برای جشن‌نامه دکتر احسان یارشاطر نوشته است با این مشخصات:

A. Shahpur Shahbazi, "On The Xwaday-Namag", *IRANICA VARIA: Papers In Honor of Professor Ehsan Yarshater*, Textes et mémoires, Vol XVI, Leiden, E. J. Brill, 1990, pp 208-229.

توجه به اختلاف روایات در حماسه ملی از دیرباز در آثار محققان ایران‌شناسی انعکاس یافته است. کریستن سن پیش از دیگران به تمایزی میان روایت «دینی» و روایت «ملی» توجه داده بود. نظر او را یارشاطر نقد کرده است؛ نک: «تاریخ ملی ایران»، پیشین، صص ۵۰۶-۵۰۷.

۲. بنگرید به:

Shahbazi, op. cit., 215-218.

نیز: بهار، جستان، صص ۷۷-۷۸. در این‌جا بهار به اختصار تفاوت‌های میان روایت اوستایی و شاهنامه را تذکر می‌دهد. برای تفصیل نک: همو، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دویم، به ویرایش کتابیون مزدایور، تهران، آگه، ۱۳۵۷، صص ۱۸۹-۲۰۱.

خداینامه ساسانی را دبیران درباری می‌نوشتند و احتمالاً موبدان در تدوین آن دست داشتند یا بر آن نظارت می‌کردند؛ این همان روایت رسمی خداینامه است که در آن فرهنگ ساسانی غلبه دارد: شاه از مقامی بلامنازع برخوردار است و پهلوانان صرفاً بندگان پادشاه‌اند.^۱ نویسندگان بخش‌های مربوط به پادشاهان پیشدادی و کیانی در اوستا و روایات حماسی زرتشتی نیز البته موبدان بودند. ولی روایتی از خداینامه که خصلت‌های پهلوانی-اشکانی در آن غالب است چگونه حفظ شد و چه کسانی آن را به کتابت درآوردند؟ نگارندگان خداینامه پهلوانی طبعاً باید کسانی می‌بودند که دل در گرو آن داشتند و در حقیقت قصه خود را در آن می‌دیدند و می‌نوشتند. این کسان نه از دربار ساسانی و وابستگان آن می‌توانستند بود و نه از شمار روحانیان زرتشتی. در عهد اشکانی خاندان‌های بزرگ ایرانی که امارات نیمه مستقل آن عهد را در اختیار داشتند بهترین نمایندگان فرهنگ پهلوانی بودند و طبعاً هر کوششی برای حفظ و کتابت قصص پهلوانی می‌باید هم از سوی آنان صورت می‌گرفت و یا حمایت می‌شد. در عهد ساسانی هم همین خاندان‌ها را که به حضور سیاسی خود ادامه دادند باید کانون نشر فرهنگ پهلوانی شمرد. خاندان‌های پارتی در عهد ساسانی بسیار به نژاد و به فرهنگ خود مغرور بودند. آن‌ها ساسانیان را شبان‌زاده و بی‌نژاد می‌شماردند و در عوض نسب خود را به پهلوانان روایات ملی می‌رسانیدند و طبعاً پاسداری از این روایات را که به گمان ایشان اخبار اجدادشان بود وظیفه اصلی خود می‌دانستند.^۲ در حقیقت، خداینامه‌های درباری بسیاری از داستان‌های حماسی را - که مثلاً فردوسی در شاهنامه مأخذ خود قرار داده - دربر نداشت. این داستان‌ها را دهقانان روایت کرده‌اند که بعدها وارد شاهنامه شده یا مأخذ داستان‌های دیگر قرار گرفته است؛ و خانواده‌های بزرگ پارتی را که پاسداران روایت حماسی پهلوانان بوده‌اند باید در واقع جزو طبقه دهقانان به شمار آورد جز آن‌که از نظر ثروت و نژاد و موقعیت اجتماعی پایه بسیار برتری داشته‌اند.^۳ از میان خاندان‌های پارتی مهم‌ترین و مشهورترین آن‌ها خانواده «کارن» یا چنان‌که در

۱. احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، سخن، ۱۳۷۶، صص ۲۶۹-۲۷۰ و ۲۷۳؛ بندهشن، پیشین، ص ۱۵۴ و ص ۱۹۷ که اشاره به ذکر نسب موبدان در خداینامه می‌رود و این حاکی از نفوذ آن‌هاست در تدوین خداینامه ساسانی؛ یارشاطر، «تاریخ ملی»، پیشین، صص ۵۱۲-۵۲۲، که مؤلف در آن از تاریخ ملی همچون آئینه اوضاع دوره ساسانی سخن می‌گوید؛ نیز:

Shahbazi, op. cit., 217.

۲. خالقی مطلق، «حماسه‌سرای باستان»، گل‌رنج‌های کهن، پیشین، ص ۳۴.

۳. همان، ص ۳۳.

شاهنامه می‌آید قارن است. این خانواده نه تنها در دوره اشکانی و ساسانی که حتی در دوره اسلامی نیز از اهمیت و اعتبار برخوردار بود.^۱ افراد این خانواده «در تمام طول حکومت ساسانی مقام اسپهبدی داشتند» و نسب خود را به کاوه آهنگر می‌رساندند.^۲ اعضای خانواده کارن نه همان در تاریخ سیاسی یک دوران هزار ساله نقش و حضور داشتند که در حماسه ملی نیز از پهلوانان بزرگ ایران به‌شمارند. شهبازی استدلال می‌کند که مقام برجسته‌ای که خاندان کارن در خداینامه پهلوانی یافته است گویای آن است که یکی از روایت‌های پهلوانی باید به دست فردی از افراد این خاندان نوشته شده باشد.^۳ چنین روایت‌هایی که در میان خاندان‌های پارتی نوشته می‌شد یا سینه به سینه نقل می‌گشت آن روایتی است که آن را روایت اشکانی از حماسه ملی باید شمارد.^۴

(و) ادب مانوی

۱۹-۴. مانی: مظهر و پایان عصر تلیق: عصر اشکانی در حالی پایان گرفت که آخرین و یکی از برجسته‌ترین محصولات اندیشه این عصر تازه در حال شکل گرفتن بود: آیین مانی، آیینی که ظهور آن به خوبی گواه تب و تاب درونی این عصر و شکوفایی باغ عقاید و اندیشه‌های عرفانی و فلسفی در این عهد است و در عین حال نیاز به چرخشی را توضیح می‌دهد که از فرهنگ پارتی (اشکانی) به سوی استقرار فرهنگ پارسی (ساسانی) پیش آمد. ایده اصلی پارس‌نشینان ساسانی چنان‌که در کارنامه اردشیر بابکان مذکور است بازگرداندن «یکخدایی» (یا فرمانروایی یک شاه) به کشور بود.^۵ حال آن‌که آنچه پارتیان در طول نیم هزاره حکومت خود به دست آوردند از راه چندگانگی فرهنگی بود که با نظام سیاسی چند قطبی و غیرمتمرکز آنان سازگاری داشت. عصر اشکانی گرچه هنوز چهره خود را بر ما کاملاً آشکار

۱. نک: نولدکه، حماسه ملی، پیشین، صص ۲۶-۲۷؛ نیز:

V. G. Lukonin, "Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade", *The Cambridge History of Iran*, 1983, 3 (2)/703-705;

همچنین: لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۷-۱۹۸، ۳۱۲.
۲. خالقی مطلق، همان‌جا.

3. *ibid.*

۴. خالقی مطلق (نک: پیوست‌ها) بحث را به انواع ادبی عهد پارتیان گسترش می‌دهد و نقش خاندان‌های حکومتگر را در رواج هر یک از آن‌ها بررسی می‌کند.

۵. کارنامه اردشیر بابکان، پیشین، صص ۶۲، ۶۸؛ قس ص ۳۱ که می‌گوید: «ایران‌شهر از پس مرگ اسکندر رومی دویست و چهل مَلِک داشت.»

نکرده و نقاط تاریک بسیار در شناسایی سیمای آن وجود دارد اما تا همین جا این نکته از مؤیدات بسیار روشن است که تقدیری که از سرگذرانده است تن دادن (و بلکه استقبال کردن) از «روحیه تلفیق» بوده است. آن‌ها به دنبال عصر هخامنشی و حکومت جهانی آنان آمدند و با فرهنگ مهاجم یونانی روبرو بودند که نظامیان سدهای هخامنشی را درهم شکستند و به حضور تاریخی ایشان پایان دادند و مدعی سروری بر آسیا و جهان شناخته آن روز بودند. اشکانیان از میراث هخامنشی روحیه سازگاری با اقوام گوناگون را همچون تجربه‌ای گرانبها اخذ کردند و برای رسیدن به تعادلی در مقابل فرهنگ یونانی به کار بردند. از این طریق بود که چنان‌که پیش‌تر گفته‌ایم (نک: ۴-۱۱) به اندازه رومیان و یا یهودیان تن به یونانی شدن فرهنگ و زبان خود ندادند و با همه اثری که از یونان پذیرفتند همواره تمایزهای اساسی خود را حفظ کردند و با فرهنگ جهانی شده یونان به داد و گرفت پرداختند. کاری که در ابعادی دیگر هخامنشیان با فرهنگ‌های بزرگ عصر خود مانند فرهنگ بابل و آشور و عیلام کرده بودند (نک: ۳-۲۴). اما جهان در کار تغییر و نو شدن بود و آرمان تلفیق به آرمان یکرویه شدن و متمایز گشتن از دیگران جای می‌سپرد. این بزنگاهی است که ساسانیان ایده کهن ایرانی را که شاه - مرکز بود^۱ به هنگام احیا کردند و به میدان آمدند تا آرمان دوره تازه را تحقق بخشند. ظهور آیین مانی در این میان به هیچ روی تصادفی نیست و تأمل در آن نکات مهمی از این گذار و این تحول پارتی - پارسی را آشکار می‌سازد خاصه آن‌که مانویت از نظر خاستگاه اشکانی است و از نظر رواج به حمایت ساسانی وابسته بود.

مانی از خاندانی اشکانی برآمد و از نجیب‌زادگان ایرانی بود. مادرش که مریم نام داشت از خاندان نجبای پارتی موسوم به گمسرکان (Kamsarakan) می‌آمد و در باره پدرش برخی به احتمال و برخی به یقین او را شاهزاده‌ای پارتی دانسته‌اند.^۲ پیتگ پدر مانی گرایش‌های عرفانی داشت. روزی پیامی غیبی شنید که او را از گوشت خوردن، شراب نوشیدن و همبستری با زنان نهی می‌کرد. سه روز متوالی این پیام تکرار شد و او در این باره اندیشید تا بر آن شد که از همدان به تیسفون پایتخت اشکانی رود و سرانجام در کناره دجله به گروهی

۱. ادی، آیین شهرباری، پیشین، ص ۸۹. بنا به تحلیل ادی اندیشه یخدایی اندیشه‌ای کهن در تفکر پادشاهی ایران بوده است.

۲. آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲، ص ۱۱۸؛ گنویدن گرن، مانی، ترجمه فیروز فیروزی، تهران، دانشگاه آزاد ایران، بی‌تا، ص ۱.

پیوست به نام مغتسله که تفکر گنوسی داشتند. تولد مانی پس از این اتفاق افتاد.^۱ ابوریحان بیرونی تولد مانی را در بابل می‌داند و از قول مانی، در کتاب شاپورگان او، زمان آن را سال ۵۳۷ پس از اسکندر و سال چهارم از پادشاهی اردوان آخرین پادشاه اشکانی معرفی می‌کند.^۲ مانی به آیین پدر برآمد اما چون از ادیان زمان خود مانند زرتشتی و عیسوی آگاه شد و با سایر مسلک‌های گنوسی آشنایی یافت کیش مغتسله را انکار کرد.^۳ به گفته بیرونی، مانی در سیزده سالگی و بنا به سایر منابع در دوازده سالگی و به هر روی مقارن با دومین سال پادشاهی اردشیر ساسانی مکاشفاتی یافت و با فرشته دیدار کرد و به پیروی از دستور فرشته عزلت گزید. اما دوازده سال بعد دستور یافت تا به نشر و تعلیم دین بپردازد. او خود را فارقلیط نامید یعنی همان پیامبری که مسیح ظهور او را خبر داده بود. مانی نخست پدر و خاندان خود را به آیین تازه دعوت کرد و آن‌گاه نخستین سفر تبلیغی خود را از هند آغاز نمود و پس از آن در طی سال‌های حیاتش به سفرهای بسیاری رفت و از مصر و مرزهای روم تا شرق ایران را درنوردید و با استقبال شاهان و شاهزادگان و مردمان سرزمین‌های مختلف روبرو شد.^۴ مانی به یک معنا هم نماینده عالی جریان تلفیق‌گرایی عصر اشکانی است و هم آیین او نخستین پایگاه حرکت یكخدایی برای عصر نوین ساسانی. آیین مانی از آن‌جا که می‌کوشد ترکیبی سازوار از آرای مسیحی، زرتشتی، بودایی و میتراپی در یک بستر عرفانی و گنوسی عرضه کند خصلتی تلفیقی دارد ولی از آن‌جا که این ترکیب نهایتاً به نوعی اتحاد ادیان نظر دارد متضمن یگانگی و وحدتی است که از لحاظ نظری می‌توانست پایه یک حکومت فراگیر و واحد نه تنها برای ساسانیان و ایران بلکه برای یک امپراتوری جهانی باشد. در واقع، اندیشه دین واحد جهانی از مدت‌ها پیش و از زمان تجربه حکومت چند قومی و جهانی هخامنشی به وجود آمده بود. چه هیچ چیز بهتر از دین واحد نمی‌توانست اجزای مختلف یک امپراتوری گسترده در میان اقوام گوناگون را وحدت و انسجام بخشد. در غیبت چنین دینی بود که در ادیان موجود در عهد هخامنشی و پس از آن، که خصلت قومی داشتند، گرایش به وجود آمد تا به خود وجهه جهانی بخشند و با ثبت آثار دینی خود و نگارش متون مقدس کار انتقال آن به سرزمین‌های دیگر و زبان‌های دیگر را آسان کنند و دستیار

۱. ویدن گرن، همان‌جا؛ مهرداد بهار پیوستن پتگ را به مغتسله مقارن چهار سالگی مانی می‌داند؛ ادیان آسیایی،

تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۵، ص ۸۲.

۲. آثارالباقیه، پیشین، ص ۱۶۱ و ص ۳۰۹.

۳. کریستن سن، همان‌جا؛ ایران، همان‌جا.

۴. کریستن سن، همان‌جا؛ بیرونی، آثار، ص ۳۰۹؛ ویدن گرن، مانی، صص ۵۰۳-۵۰۳؛ بهار، ادیان، ص ۸۲.

حکومت‌هایی شوند که هر کدام دعوی جهانی بودن داشتند.^۱ مهرداد بهار در آمدن سرزمین‌های مختلف از سند تا مدیترانه و مصر را تحت سلطه دولت واحد هخامنشیان مقدمه‌ای می‌داند بر طرح نوعی وحدت بشری و تفکر برتر از تفکر قومی که «بنیانی برای ادیان غیرقومی [یا] ادیان جهانی فراهم آورد».^۲

این‌که مانی و آیین او از تفکر گنوسی مایه‌ور بود نیز به یک جنبه دیگر از پرورش فکر تلفیق در او اشاره می‌کند. گرایش‌های عرفانی همواره مایل‌اند به جوهر واحدی در ادیان ارجاع دهند و در سده سوم میلادی این گرایش‌ها در اوج خود قرار داشت؛ نیبرگ معتقد است که اندیشه آمیزش ادیان مقارن با روی کار آمدن ساسانیان را باید ناشی از آیین‌های گنوسی دانست.^۳ مانی که به لحاظ نظری و روش سلوک پرورده اندیشه گنوسی بود در آغاز کتاب شاهپورگان خود آشکارا اعلام می‌کرد که اصول عقاید و اعمال در دین او همان است که پیامبران دیگر در زمان‌های پیشین آورده‌اند اصولی که «در بعضی از قرون به دست بُد [= بود] به بلاد هند فرستاده شده و در بعضی دیگر به دست زرتشت به ایران و در پاره‌ای دیگر از قرن‌ها به دست عیسی به مغرب زمین».^۴ او حتی رابطه نزدیکی با آیین میترا داشت و گویا دست‌کم در یک دوره زمانی معین لباس میلغان آیین میترا را می‌پوشیده است.^۵

این نگاه باطنی به ادیان و نادیده گرفتن ظواهر اختلاف‌انگیز آن‌ها بود که اساس روش تبلیغی مانویان را نیز ساخت. آن‌ها در میان پیروان ادیان مختلف از نام‌های خدایان و اصطلاحات دینی معروف ایشان استفاده می‌کردند «تا تبلیغ شوندگان با دین جدید احساس غرابت نکنند بلکه تصور کنند که آنچه به آنان تبلیغ می‌شود در حقیقت همان عقاید آنان است که به طریق روشن‌تر و بهتر و درست‌تری بیان شده است».^۶ حتی مرگ پیامبر ضرورت نداشت که به یک شیوه روایت شود. از این رو، اگر در سغد و ترکستان چین که محل نشو و نمای آیین بودا بود سخن از مرگ مانی می‌رفت مرگ او با «به نیروانه رفتن» توصیف می‌شد، در حالی که در جوامع مسیحی در روایت مرگ مانی گفته می‌شد: «در روز به صلیب رفتن خویشتن را به مرگ سپرد».^۷ چنین راه و رسمی البته در عالم قدیم چندان عجیب نبود،

۱. این موضوع در مقاله نگارنده با این مشخصات با تفصیل بیش‌تر مورد بحث قرار گرفته است: «دین خطاب، دین کتاب»، ارائه شده به کنگره کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، مشهد، ۱۳۷۴، ج ۲، مشهد، ۱۳۷۹.
 ۲. ادیان آسیایی، پیشین، ص ۲۱۷. ۳. دین‌های ایران باستان، پیشین، ص ۴۰۹.
 ۴. بیرونی، آثار، پیشین، ص ۳۰۸. ۵. ویدن‌گرن، مانی، پیشین، ص ۱۲.
 ۶. فضل‌ی، تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۳۴.
 ۷. سی. آر. سی. آلبری با همکاری هوگو ایشر، زبور مانوی، گزارش فارسی از ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۱۷.

چنان‌که پادشاهان هخامنشی در هر جا رسم آیین محل را به جا می‌آوردند و فاتح مقدونی نیز چنان‌که دیدیم در هر جا چهره‌ای بومی و هوادار اصول عقاید محلی از خود می‌ساخت. حتی عیاران و پهلوانان به این نهان‌روشی علاقه‌مند بودند و در داستان‌های آنان می‌توان رندی‌هایی را که در «لباس مبدل» پوشیدن به کار می‌زدند ملاحظه کرد. شیوه تبلیغی مانویان نیز از این عیاری و رندی بی‌بهره نبود.

پادشاهان و سیاسی‌مردان ساسانی، خاصه شاپور اول، که همچنان هدف غایی سلف خود اردشیر، پایه‌گذار ساسانیان، را در یکخدایی کردن ایران دنبال می‌کرد، نخست به دلیل همین جهانشمولی و قدرت ایجاد ارتباط مانویت با اقوام سرزمین‌های مختلف به آن روی خوش نشان دادند چنان‌که در طول سه دهه پادشاهی شاپور مانی از ملازمان رکاب پادشاه بود و در بسیاری از سفرها او را همراهی می‌کرد و چه بسا در کنار او جنگید.^۱ اما دلایل زیادی وجود داشت که مانی نتواند چنان‌که دلخواهش بود مانویت را به دین رسمی ساسانیان تبدیل کند. یکی از دلایل اجتماعی آن ریشه‌دار بودن سنت و تشکیلات مغان و موبدان زرتشتی بود که به آسانی میدان را به نودینان ولو با هوش و با استعدادی چون مانی واگذار نمی‌کردند. مانی گرچه تلاش عظیمی به کار بست تا سازمان کارآمد، منضبط و وفاداری از روحانیون مانوی ایجاد کند و در عمل این سازمان در طول سال‌ها و قرن‌های بعد کارآمدی تشکیلاتی خود را نشان داد و مانویت را با همه فشارها تداوم بخشید و گسترش داد، اما در مقابل تلاش موبدان زرتشتی دربار که به او به چشم رقیبی خطرناک می‌نگریستند نهایتاً کاری از پیش نبرد.

از دیگر دلایل شکست مانی نزدیکی بیش از اندازه دین او به مسیحیت بود. او از آن‌جا که خود را پیامبر موعود انجیل یعنی فارقلیط معرفی می‌کرد توجه خاصی به مسیحیان داشت و مقدار زیادی از تعالیم و مفاهیم مسیحی را در دین خود وارد ساخته بود. مانی حتی انجیلی داشت که پیروان او آن را انجیل واقعی می‌خواندند و گرچه «از بدو تا ختم آن با آنچه نصاری گفته‌اند» متفاوت بود پیروان مانی می‌پنداشتند که «انجیل صحیح همین است و بس و آنچه را که مسیح آورده و بدان عمل نموده موافق و مطابق با مضامین این انجیل است».^۲ این نزدیکی به مسیحیت شاید در آغاز از جاذبه‌های مانویت برای ساسانیان بود چه مسیحیت در سرزمین‌های وسیعی از بین‌النهرین و سوریه تا مصر و روم گسترده بود و دینی جوان بود که سرشار از تکاپوی اجتماعی و بشارت‌های مذهبی آینده‌خوبی را برای هر سیاستمداری که

۱. ویدن‌گرن، مانی، پیشین، صص ۷-۶.

۲. بیرونی، آثار، پیشین، ص ۳۳.

از آن حمایت کند نوید می‌داد. در واقع تنها چند دهه بعد (حدود ۳۰۰ میلادی) مسیحیت از پشتیبانی امپراتور روم برخوردار شد و به دین رسمی رومیان تبدیل گشت. اما این جاذبه اولیه برای مانویت که مسیحیت را به تعبیر ویدن گرن با الهیات ایرانی آمیخته بود^۱ درست همان پاشنه آشیل مانی بود که از دیدگاه موبدان سنتگرای زرتشتی بدعت‌گذاری تلقی می‌شد: او خلاف قوانین دین تعلیم داده بود.^۲ از این گذشته، از نظر سیاسی، دربار ساسانی پس از شاپور که حامی مانی بود به این نتیجه رسیده بود که باید هرچه بیش‌تر از فضای مسیحی دوری گزیند تا از جذب و ادغام فرهنگی بین سرزمین‌های ایرانی و رومی مانع شود. به همین دلیل هم از زمانی که تصمیم به رسمیت یافتن دین زرتشتی گرفته شد سخت‌گیری بر مسیحیان شدت یافت و به تبعید و کشتارهای وسیعی از آنان در عهد شاپور دوم مشهور به ذوالاکتاف (۳۰۹-۳۷۹ میلادی) انجامید.^۳ مانی از یک نگاه قربانی این تغییر مشی سیاسی شد و چند سالی پس از مرگ شاپور اول (۲۷۲ میلادی) به قتل آمد (۲۷۶ یا ۲۷۷ میلادی).^۴ با این همه، اگر به ساختار دین مانی توجه کنیم یکی از دلایل شکست او را باید ناشی از التقاطی بودن تفکر او بدانیم. در چنین تفکری همواره این خطر وجود دارد که ملاط اجزای آن سستی گیرد و یا یکی از اجزا بر دیگری غلبه یابد و بنابراین از دیدگاه آینده داشتن یا نداشتن، که برای مرد سیاسی عهد ساسانی آن هم در آغاز یک دوران تازه بسیار مهم بود، نامطمئن و متزلزل ارزیابی شود. یکی از مشهورترین موارد ارتداد از مانویت نزدیک به صد سال پس از مانی اتفاق افتاد: اگوستین قدیس که یک دوره تقریباً ده ساله از جوانی خود را به آیین مانوی درآمده بود از آن به سوی مسیحیت بازگشت و از مخالفان و دشمنان بزرگ دین مانی شد. و او تنها نبود. در واقع، به زودی مسیحیان با مانی به دشمنی برخاستند و او را کافر و از دین برگشته خواندند و آثار متعددی در حمله به مانویت نوشته شد. این مصداقی از ناتوانی مانویت در توجیه خود بر پایه‌های قرضی بود.^۵ وانگهی، مانویت به دلیل اعتقاد به تقابل شدید جسم و روح و تلاش جدی برای رها کردن روح از بند تعلقات زمینی و در واقع نفرتی که از زندگی مادی تبلیغ می‌کرد بیش از آن به زندگی زمینی بدبینانه می‌نگریست که

۱. مانی، پیشین، صص ۸-۹.

۲. همان، ص ۱۴.

۳. کریستن سن، ایران، صص ۱۸۵-۱۸۶؛ ر. ن. فرای، «تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان»، تاریخ ایران، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، (۱) ۲۳۹/۳.

۴. کریستن سن، همان، صص ۱۲۷-۱۲۸؛ ویدن گرن، مانی، پیشین، ص ۱۶.

5. Saint Augustine, *Confessions*, trans. & intro. and notes by Henry Chadwick, Oxford University Press, 1991, pp. XIV-XV and p. 52;

نیز: لوکونین، تمدن ایران ساسانی، پیشین، ص ۱۱۹ و صص ۱۲۱-۱۲۲.

بتواند دستیار یک حکومت فعال، زندگی خواه و دنیاطلب باشد که ناچار به آبادانی ملک است. مانویان «به راستی تارک دنیا بودند».^۱ به این اعتبار است که بهرام، پادشاهی که مانی را بکشت، چنان‌که بیرونی نقل می‌کند، مانی را بخواست و در حضور او گفت: «این مرد برای دعوت به ویرانی جهان آمده پس ما باید پیش از آن‌که به مراد خویش رسد و جهان را خراب کند او را از میان برداریم».^۲

۴-۲۰. **مرده‌ریگ مانی:** مانی مدعی بنیادگذاری آیینی جهانی بود^۳ و در این مسیر او به فراست در می‌یافت که دین جهانی باید دین کتاب باشد. برای دین او که می‌گفت: «آیین من در هر کشور و به هر زبانی روشن است و در سرزمین‌های دوردست رواج خواهد یافت».^۴ کتاب بهترین رسانه بود. در واقع مانویت براساس کتابت پایه‌گذاری شد و ارج و پایگاه نوشتن را آن‌ها بازشناختند؛ یک سند مانوی مکشوف در شمال آفریقا می‌گوید: «فقط تأثیر نوشته دل شنونده را روشن می‌کند و نیروی جاودانه دارد».^۵ بنابراین، از یک نگاه، ظهور مانی به معنای ورود ایرانیان به عصر کتاب بود. او نخستین شخصیت تاریخی شناخته شده در فرهنگ ایران است که تمامی فعالیت‌های مربوط به کتاب را در جهت اهداف خود هوشیارانه سازمان داد و بی‌گمان کار کتاب را از انتخاب کاغذ، خوشنویسی، تذهیب و تصویرگری تا استنساخ و ترجمه آن رونق داد و دقت و اعتلا بخشید. و این خصلت دست‌کم در یک دوره پانصد ساله خصلت عمومی نوشته‌های مانوی باقی ماند. مانویان چنان در نوشتن و استنساخ متون دقت داشتند که در آثارشان به ندرت به اشتباه نسخه‌بردار برمی‌خوریم حال آن‌که در مقابل متون پهلوی زرتشتی با دستکاری‌ها و سهل‌انگاری‌هایی از نسخه‌برداران و کاتبان همراه است که پی بردن به گفته مؤلف را دشوار و گاه ناممکن می‌سازد.^۶ جاحظ، بیش از پانصد سال بعد از مانی، در اشاره به مانویان زمان خود ضمن نقل

۱. بهار، ادیان، پیشین، ص ۹۱؛ قس: لوکونین، همان، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ نیز: احمد سمیعی، ادبیات ساسانی، تهران، دانشگاه آزاد ایران، ۱۳۵۵ (۹)، ص ۱۵.

۲. آثار، پیشین، ص ۳۱۰. دستگاه سیاسی روم نیز چنین اعتقادی داشت. در یک فرمان از دیوکلسین امپراتور روم (که به سال ۲۹۶ میلادی نوشته شد) در باره آیین مانی گفته می‌شود که این آیین «مردم آرام را برمی‌انگیزاند و در شهرها زیان‌های فراوان به بار می‌آورد»؛ نک: لوکونین، تمدن ایران، پیشین، ص ۱۲۳؛ قس: فرای، «تاریخ سیاسی»، تاریخ ایران، پیشین، ۳ (۱/۲۳۱).
۳. لوکونین، همان، ص ۱۱۸.
۴. همان، ص ۱۱۹.

۵. بدرالزمان قریب، «بهشت نور بر چرم سفید»، یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار)، ویرایش علی محمد حق‌شناس و دیگران، تهران، آگه، ۱۳۷۶، ص ۳۵۸.

۶. تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۳۳.

قولی می‌گوید: «ای کاش زنادقه [= مانویان] چنین حریص نبودند که کاغذهای پاکیزه، سفید و صیقلی انتخاب کنند و مرکب‌های سیاه درخشان برگزینند یا حسن خط را به حد اعلا برسانند و خطاطان را برای هنرنامه‌یی به رقابت‌انگیزند. من به راستی کاغذی مثل کاغذ کتاب‌های آنان و خطی مثل شیوه خوشنویسی آثار ایشان ندیده‌ام.»^۱ پیداست که این شیوه مانویان که کتاب‌های خود را تذهیب کرده می‌آراستند و در این کار عالی‌ترین گونه خوشنویسی را با بهره‌گیری مکرر از رنگ و زبرگ به وجود می‌آوردند بر هنر کتاب‌آرایی غیرمانوی نیز تأثیر می‌گذاشت.^۲ مانویان حتی در شکل و اندازه کتاب‌ها هم بسته به نیاز اهل آیین تغییراتی دادند و از جمله از شمار تولیدکنندگان نخستین کتاب‌های فوق‌العاده کوچک یا مینیاتوری بودند. در واقع، یکی از کوچک‌ترین کتاب‌هایی که از جهان باستان باز یافته شده از آثار مانوی است که با اندازه‌ای تنها $2/5 \times 3/5$ سانتی‌متر در هر صفحه دارای ۲۳ سطر است.^۳ کتابدوستی مانویان و علاقه مفرط آن‌ها به دقت در کار کتاب و آراستن آن را می‌توان بازتاب پیشگامی آن‌ها در عصر کتاب تلقی کرد و همه آنچه را که در این راه انجام می‌دادند «جشن کتاب» توصیف کرد. سیمای مانویت در این جشن با چهره عبوس زهدی که می‌ورزیدند نسبت عکس دارد خاصه اگر بر این نقش موسیقی را در مراسم مانویان بیفزاییم (نک: پس از این).

علاقه مانویان به ارائه متونی منقح و تا حد امکان از بدخوانی برکنار باعث شد که آن‌ها توجه خاصی به شیوه خط پیدا کنند و اصلاحاتی در خط پدید آورند که به خط مانوی مشهور است. آن‌ها نوشته‌های دینی و سرودها و دیگر آثار خود را به زبان‌های ایرانی (فارسی میانه، پارتی و سغدی) نوشتند «ولی صورت و شکل ظاهری آن را یکباره تغییر دادند». مانویان به جای الفبای دیرین «هرچند که در آن روزگار هنوز چندان ناخوانا و پیچیده نبود الفبای تازه‌ای به کار بردند و هزوارش‌نویسی و نوشتن به روش کهنه را رها کردند به این ترتیب که واژه‌ها را همان گونه که فراگو می‌شد نوشتند».^۴

۱. نک: محمد محمدی، فرهنگ ایران پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، تهران، توس، ۱۳۷۴، صص ۳۲۶-۳۲۷؛ نیز: هانس یواخیم کلیم کایت، هنر مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳، ص ۶۸.
۲. کلیم کایت، همان، ص ۶۵. ۳. همان، ص ۶۷.

۴. تاوادبا، زبان و ادبیات پهلوی، پیشین، ص ۴؛ قس: تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۳۴. هزوارش نوشتن واژه‌های آرامی در خط پهلوی است. این واژه‌ها به هنگام خواندن به فارسی میانه ترجمه می‌شد. مثلاً معادل آرامی شاهنشاه را که ملکان ملکا باشد می‌نوشتند ولی می‌خواندند شاهنشاه. نک: سمعی، ادبیات ساسانی، پیشین، صص ۲۲-۲۳.

مانویت نه فقط در کتابت و کتاب‌آرایی سبک و طرز خاصی را دنبال می‌کرد که تصویرگری را نیز برای اولین بار در فرهنگ ایرانی به گونه گسترده به خدمت اهداف دینی و بیان عقاید فلسفی و نظری درآورد و البته با کتاب پیوند زد. مانی خود گفته است که: همه رسولان و برادران من که پیش از من آمدند به نوشتار درنیآوردند خرد خویش را چنان‌که من و نه به تصویر کشیدند خرد خویش را چنان‌که من.^۱ نگارگری مانی چندان شهره بود که قرن‌ها بعد با آن‌که دیگر کم‌تر کسی او را چونان دین‌آور به یاد می‌آورد اما هرکسی نام او را به نقش‌پردازی می‌شناخت. ابوالمعالی صاحب بیان‌الادیان در سده پنجم هجری می‌نویسد: «این مردی بود استاد در صناعت صورتگری... گویند بر پاره‌ای حریر سپید خطی فرو کشید. چنان‌که آن یک تار حریر بیرون کشیدند و آن خط ناپدید گشت.»^۲ و یعنی که شیوه قلم او در نقاشی و صورتگری بسیار ظریف و نازک‌کارانه بود. شاهنامه فردوسی نیز از مانی چنین یاد می‌کند:

بیامد یکی مرد گویا ز چین
که چون او مصور نبیند زمین^۳

پیوند مانی با چین در این روایت البته اصل تاریخی ندارد اما کاملاً هم عاری از حقیقت نیست چه ترکستان چین یکی از اقامتگاه‌های مانویان طی قرون متمادی بوده است و مهم‌ترین مجموعه اوراق بازمانده از مانویان از جمله در تورفان در همین ترکستان چین بازیافته شده است. به علاوه، طرز صورتگری مانوی هم از کهن‌ترین نمونه‌های مینیاتور ایرانی است که در آن عنصر ترک و چینی حضور آشکاری دارد.^۴

در عین حال نباید فراموش کرد که مانی از نوشتار و تصویر در کنار هم یاد می‌کند. این سخن او و هم تحقیقات امروزی نشان می‌دهد که در آیین او تصویر در خدمت بیان عقاید و آموزش‌های دینی قرار داشته است (در این‌جا هم پیوندی میان نقاشی مانوی و مینیاتور ایرانی دیده می‌شود چه مینیاتورها نیز اغلب قصه‌گوی‌اند). ارژنگ مانی از این نظر موقعیت خاصی دارد. این کتاب مصور ظاهراً مهم‌ترین آموزه‌های کیهان‌شناختی مانی و چگونگی دو

۱. کلیم کایت، هنر مانوی، پیشین، ص ۶۱ که این گفته را از کفالایا نقل می‌کند.

۲. نک: تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۴۱.

۳. شاهنامه، پیشین، ۱۵۵۷/۳.

۴. نک: کلیم کایت، هنر مانوی، پیشین، صص ۶۵-۶۴؛ نیز:

Ugo Monneret de Villard, "The Relations of Manichaean Art to Iranian Art", *A Survey of Persian Art*, Edited by Arthur U. Pope, V/1826-27.

که در آن از جمله به تأثیر نقاشی مانوی در پیشبرد نقاشی ایرانی نیز اشاره می‌شود.

جهان روشنی و تاریکی و اندیشه‌های مانی را در بارهٔ پایان جهان به تصویر کشیده بود.^۱ در بارهٔ این که این تصاویر تا چه حد تصاویر مجرد و صرفاً ترسیم یک تصویر ذهنی بوده و تا چه حد در آن‌ها از مایه‌های ادبی و تمثیلی استفاده شده بوده است چیز زیادی نمی‌دانیم. ولی می‌توانیم حدس بزنیم که دست‌کم در بخشی از تصاویر ارزشنگ بیان تمثیلی وجود داشته است. چرا که می‌دانیم کیهان‌شناخت مانوی سرشار از تمثیلات و افسانه‌ها بود و «در میانرودان، ایران و مصر و هر جا که مکتب مانویان وجود داشت این افسانه‌ها رایج بودند».^۲ مانی خود علاقهٔ خاصی به استفاده از تمثیل و مثل برای روشن ساختن مقصود داشت. مری بويس با اشاره به چنین خصوصیتی که در قطعات بازمانده از نامه‌های مانی دیده می‌شود می‌گوید مبلغان مانوی در پیروی از پیامبر خود از تمثیلات و قصص برای آموزش عقاید دینی بهره می‌بردند و داستان‌های محلی را برای مقصود خویش اقتباس می‌کردند.^۳ از جمله، می‌دانیم که جماعت‌های مانوی در سُغد از داستان‌های کلیله و دمنه استفاده می‌کردند و برخی از این داستان‌ها مثل بازرگان و مزدوری که مروارید می‌سُفت، داستان سه ماهی و داستان روباه و میمون از این طریق به زبان سُغدی درآمده و محفوظ مانده است.^۴ در عین حال، ظاهراً ارتباط مانویان با کلیله و دمنه گسترده‌تر از این‌ها بود چرا که حتی پس از اسلام مترجم کلیله و دمنه از پهلوی به عربی یعنی ابن مقفع از سوی کسی چون ابوریحان بیرونی متهم می‌شد که باب برزویهٔ طبیب را خود بر ساخته تا در مبانی اعتقادی مردم تزلزل ایجاد کند و آنان را برای قبول عقاید مانوی آماده سازد.^۵ در همین باب، دو داستان از داستان‌های فرعی هم برگرفته از نوشته‌های مانوی است.^۶

مانویان در داستان‌هایی که از این‌جا و آن‌جا می‌گرفتند می‌کوشیدند حصهٔ قصه را مورد

۱. کلیم کایت، همان، صص ۵۸-۵۹؛ تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۴۱. بدرالزمان قریب البته شک ندارد که «کتاب نگاره‌ها و تصاویر ارزشنگ یا ارتنگ» برای توصیف عینی اسطورهٔ آفرینش از دید مانی به وجود آمده است: «بهشت نور»، یاد بهار، پیشین، ص ۳۵۸.

۲. لوکونین، تمدن ایران، پیشین، ص ۱۲۳.

3. Mary Boyce, "The Manichaean Middle Persian Writings", *The Cambridge History of Iran*, Edited by Ehsan Yarshater, Cambridge University Press, 1996, 3(2)/1200.

۴. سمیعی، ادبیات ساسانی، پیشین، ص ۶۳؛ نیز:

Mark Dresden, "Sogdian Language and Literature", *The Cambridge History*, op. cit, 3(2) 1225.

۵. نک: مقدمهٔ فتح‌الله مجتبابی بر گزیدهٔ کلیله و دمنه با این مشخصات: رای و برهن، گزیدهٔ کلیله و دمنه، تهران، سخن، ۱۳۷۴، ص ۹.

۶. همان‌جا. این دو داستان یکی «مزدور چنگ‌نواز» است و دیگری داستان «مردی که از پیش اشتر مست بگریخت». این دومی از بلوهر و بوداسف گرفته شده است. بنگرید به: همان، ص ۳۸، پانویس ۴.

توجه قرار دهند و سنت عبرت‌آموزی قصه شرقی را در چارچوب مذهبی دنبال کنند. این ویژگی را از موضوع داستان‌های مورد علاقه آن‌ها می‌توان دریافت؛ مثلاً: داستان بازرگانی که دزدان با سخنان شیرین او را می‌فریبند و می‌کشند و ثروتش را به یغما می‌برند؛ یا داستان پیلی که از فراز کوه بوی گل‌های بوستان را آرزو می‌کند و در این آرزو بر زمین فرو می‌افتد و می‌میرد؛ و نیز داستان دژی که دشمنان آن را محاصره کرده‌اند و راه ورود به آن را پیدا نمی‌کنند و میهمانی برپا می‌دارند همراه با سرود و نوای بسیار تا ساکنان دژ مفتون آن می‌شوند آن‌گاه دشمنان از پس می‌رسند و دژ را می‌گیرند.^۱ برخی از این نوع داستان‌ها کاملاً جنبه مردمی و مایه فولکلوریک داشته است چنان‌که مشابه برخی از آن‌ها در داستان‌های عامیانه فارسی در دوره‌های متأخر هم دیده می‌شود.^۲ اما مانویان طبعاً به داستان‌های عرفانی و حکمی زمان خود نیز توجه خاصی داشته‌اند. در این میان متون بودایی جای ویژه‌ای داشت و مثلاً می‌دانیم که یکی از کتاب‌های تعالیم مانویان در ارمنستان و گرجستان - که مانی پیروان زیادی در آن‌جا داشت - داستان معروف بلوهر و بوذاسف بوده است^۳ که روایتی از داستان بودا در رها کردن جهان مادی است. فتح‌الله مجتبابی معتقد است این کتاب اصلاً به دست خود مانویان و با استفاده از روایات بودایی نوشته شده است.^۴

از دیگر آثار عرفانی که مورد توجه مانویان و شخص مانی قرار داشت «سرود مروارید» را باید نام برد که مضمون آن (نک: ۴-۱۴) با طرز تلقی مانویان از سلوک آدمی در جهان نزدیکی بسیار دارد. این سرود در کتاب «اعمال توماس» از حواریون مسیح آمده و از ملحقات انجیل شماره می‌شود. برخی محققان بر این نظرند که زمان سرایش آن باید نیمه دوم سده اول میلادی (میان ۵۰ و ۷۰ میلادی) باشد.^۵ اما حتی اگر این تاریخ را قطعی ندانیم آنچه مسلم است، همان‌طور که مری بویس اشاره می‌کند، این سرود پیش از سقوط پارتیان نوشته شده و بنابراین در دسترس مانی قرار داشته است.^۶ این سرود آشکارا رنگ پارتی دارد و پیش از این از زمینه ورود عناصر پارتی در این سرود مسیحی سخن گفته‌ایم (نک:

۲. همان، ص ۳۴۶.

۱. تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، صص ۳۴۵-۳۴۶.

۳. لانگ. «ایران، ارمنستان و گرجستان»، تاریخ ایران، پیشین، ۳ (۱/۶۴۸).

۴. «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی»، یکی قطره باران، جشن‌نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۴۷۸؛ قس: مقاله آسموسن در ایرانیکا:

"Barlaam And Iosaph", *Iranica*, III/801.

۵. یعنی نظر ا. آدام (A. Adam) در کتاب او در باره توماس (برلین، ۱۹۵۹) نقل شده در: غیبی، «سرود مروارید»، ایران‌شناسی، پیشین، ص ۳۱۷.

6. Boyce, "Parthian Writings and Literature", *The Cambridge History*, op. cit., 3(2)/1162.

بحث آیین‌های گنوسی در بند ۴-۱۴ و نیز آنچه در باره پیوندهای اشکانیان با مهر و مسیح یاد کردیم در بند ۴-۸). آنچه در این جا باید افزود این است که توماس حواری در یک گروه از روایات مسیحی «رسول پارت» خوانده می‌شود و این بدان معناست که وی برای تبلیغ مسیحیت به پارت سفر کرده است چنان‌که دیگر حواریون مسیح نیز برای تبلیغ به سرزمین‌های دیگر سفر کردند.^۱ همچنین گفته می‌شود که توماس طی سفرهای تبلیغی خود به شرق در هند به شهادت رسید. طبعاً این عوامل شخصیت توماس را برای مانی و پیروان او که به خصوص به آثار و مقدسین مسیحی توجه داشتند جذاب می‌ساخت. ویدن گرن از جمله احتمال می‌دهد که مانی در اصل با اطلاع و الهام از داستان توماس حواری به سفر هند رفته است.^۲ وانگهی، مضمون گنوسی «سرود مروارید» آن قدر قوی است که کسی مانند مانی نمی‌توانست به آن بی‌توجه بماند. شاید از همین جاست که «مروارید» برای مانویان نیز رمز بازیافتن خویش است.^۳ از نظر آن‌ها مسیح هم «به بازجست مروارید» آمده بود^۴ چنان‌که خود «پاره - مرواریدی است در انجیل».^۵ در واقع، در خود انجیل یک جا گفته می‌شود که ملکوت آسمان چون بازرگانی است که «جویای مرواریدهای خوب باشد»^۶ که استعاره‌ای از برای صالحان است.^۷ این تمثیل در انجیل متی آمده است که در آن یک جا نیز از این مثل قدیمی ایرانی سخن می‌رود که مرواریدهای خود را نزد خوکان نیندازید.^۸ براساس برخی تفاسیر انجیل، مروارید در این جا نماد «جان علوی» و خوک نماد «تن خاکی و جهان ناسوتی»

۱. اشاره به «رسول پارت» در مقاله مری بویس آمده است:

Boyce, op. cit., 3(2)/1161.

وی می‌گوید در سرود مروارید نه تنها واژه‌های دخیل پارتی دیده می‌شود (اصل این سرود به زبان سریانی است) که نمادشناسی آن هم متأثر از شرایط امپراتوری پارت است. مثلاً خدا همچون «شاه شاهان» ظاهر می‌شود که در «ورکن» (هیرکانی) ساکن است و خزانه‌اش سرشار است از «دُر و یاقوت هند و عقیق سرزمین کوشان». (نک: ترجمه سرود مروارید در بند ۴-۱۴) نام توماس به عنوان یکی از حواریون مسیح نیز در انجیل آمده است؛ بنگرید به: انجیل متی، باب دهم، فقره ۳. در همین جا به این که مسیح حواریون خود را برای دعوت به میان «امت‌ها» فرستاد اشاره می‌شود؛ نک: باب ۱۰، فقرات ۱۱-۱۹.

۲. مانی، پیشین، ص ۵.

۳. کلیم کایت، هنر مانوی، ص ۵۶. ۴. مزامیر هراکلیدس در: زبور مانوی، پیشین، ص ۲۸۳.

۵. همان، ص ۲۷۹. ۶. انجیل متی، باب سیزدهم، فقره ۴۶.

۷. قس: همان، باب ۱۳، فقره ۵۰.

۸. «آنچه مقدس است به سگان مدهید و نه مرواریدهای خود را پیش گرازان اندازید مباد آن‌ها را پایمال کنند و برگشته شما را بدرند». باب هفتم، فقره ۶. در باره چگونگی حضور این مثل ایرانی در انجیل بنگرید به مقاله بهمین سرکاراتی، «مروارید پیش خوک افشاندن، یک مثل ایرانی در کتاب عهد جدید»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۵، شماره ۱۰۸ (زمستان ۱۳۵۲)، صص ۴۶۸-۴۹۱.

است.^۱ به هر تقدیر، این درونمایه استعاری که نشانه‌های پررنگ ایرانی داشت به مانویان به ارث رسید و از این‌جاست که در آثار آنان می‌توان مضامینی را نشان داد که مشابه سرود مروارید است.^۲

علاقه مانی به آنچه که می‌توان آن را ادبیات کتاب مقدس نامید تنها محدود به انجیل نمی‌شد. در واقع، یکی از کتاب‌های او تفسیری است بر یکی از اشارات داستانی تورات - یعنی کتاب غولان یا کوان (جمع گو همان گوی در اوستایی و گوی در پهلوی؛ گیان) که سفرالجبابره نیز خوانده شده است و موضوع آن در باره ملائکی است که هبوط کرده و به زمین فرود آمده بودند و در سفر پیدایش به آنان اشاره می‌شود.^۳ در این بخش از تورات آمده است که «پسران خدا دختران آدمیان را دیدند که نیکو نظرند و از هر کدام که خواستند زنان برای خویشتن می‌گرفتند». این ایامی است که «مردان تنومند» در زمین زندگی می‌کنند. آن‌ها فرزندان مردان آسمانی و زنان زمینی‌اند که «جباران» نامور ایام کهن می‌شوند.^۴ مردمان باستان این اشاره را مؤید عقیده‌ای می‌گرفتند که براساس آن روزگاری مردانی غول‌پیکر در زمین می‌زیسته‌اند که پدران آسمانی داشته‌اند پدران که در واقع فرشتگانی هبوط کرده یا فرو افتاده به زمین بوده‌اند.^۵ در روایت مانوی این داستان، این فرشتگان در واقع دیوانی هستند که «در هنگام ایجاد جهان در آسمان‌ها زندانی شدند و بعد شورش کردند و چهار

۱. سرکاراتی، همان، ص ۴۸۱. وی همچنین با پیشنهاد تازه‌ای در باره ریشه واژه «مروارید» آن را برخلاف نظر رایج که از اصل یونانی می‌داند واژه‌ای ایرانی معرفی می‌کند. نک: صص ۴۸۴-۴۹۱.

۲. نک: ویدن‌گرن، مانی، پیشین، صص ۲۳-۲۵.

۳. تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۳۸. در باره آشنایی مانی با روایت‌های این داستان نک: و. ب. هنینگ، «اخنوخ‌نامه مانوی»، ترجمه کی‌کوس جهان‌داری، نامه فرهنگستان، سال ۲، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۵)، صص ۲۵-۳۲. برای فهرستی از کتاب‌ها و رساله‌های مانی از جمله همین سفرالجبابره نک: ابن ندیم، کتاب الفهرست، ترجمه م. رضا تجدد، تهران، ۱۳۴۶، صص ۵۹۸-۵۹۹.

۴. سفر پیدایش، باب ششم، فقرات ۲ و ۴.

۵. بنگرید به:

The Pentateuch and Haftorahs, Edited by Dr. J. H. Hertz, 2nd edition, London, Soncino Press, 1976, pp. 18-19.

البته در این‌جا گفته می‌شود که این موضوع جایی در تفکر عبرانی ندارد و نسبت به آن بیگانه است و تفسیری دیگر برای دلالت کلمات پیشنهاد می‌شود. ولی نکته‌ای که احتمالاً مردم باستان در آن مؤید نظر خود را می‌یافته‌اند این است که اصل کلمه عبری در اشاره به مردان تنومند (یا: نیفیلیم از ریشه نفل) خود به معنای «فروافتادگان» است. بنگرید به:

The Torah, A Modern Commentary, Edited by W. Gunther Plaut, New York, The Union of American Hebrew Congregations, 1981, p. 53.

(با تشکر از خانم مهری نیکنام استاد کالج لئوبک در لندن که نگارنده را به این دو منبع راهنمایی کردند.)

ملک بزرگ، آنان را دستگیر کردند اما دویست تن از آنان گریختند و به زمین آمدند.^۱ نکته مهم از نظر ادبیات و اساطیر ایرانی آن است که پیروان مانی در ترجمه کتاب غولان او از آرامی به زبان‌های ایرانی میانه بسیاری از نام‌های ایرانی را مانند سام و نریمان و گشتاسپ و زریر جایگزین اسامی سامی کردند. حتی در یک قطعه شغدی از ترجمه این متن خاستگاه باستانی ایرانیان یعنی ایرانویچ نیز ذکر نام می‌شود. از این رو، یکی از نویسندگان دوره اسلامی در قرن هفتم هجری می‌گوید: سفرالجبابره مانی پر است از داستان‌های جبابره از جمله سام و نریمان؛ و تصور می‌کند که «گویی وی [مانی] این‌ها را از کتاب اوستای زردشت گرفته است».^۲ آنچه پیروان مانی در این زمینه کرده‌اند بدان معناست که آن‌ها آگاهانه اساطیر ایرانی و سامی را با یکدیگر در می‌آمیخته‌اند و داستان‌های یک گروه را به شخصیت‌های اساطیری گروه دیگر نسبت می‌داده‌اند. گرچه روند این آمیزش را مانویان آغاز نکردند و پیش از آن‌ها نیز آمیختگی‌های متعدد بین اساطیر ایرانی و سامی به وجود آمده بود اما تا پیش از مانی و پیروان او در کم‌تر موردی از چگونگی و انگیزه‌های پیوند زدن میان این دو گروه از اساطیر به روشنی خبر داریم.

مانی کتاب‌های دیگری نیز نوشت که شمار مجموع آن‌ها به اختلاف پنج و یا هفت گفته شده است. ابن ندیم در فهرست خود او را دارای یک کتاب فارسی (= فارسی میانه) و شش کتاب به زبان سوری می‌داند ولی هیچ یک از این آثار به زبان اصلی به دست نیامده است.^۳ از طرف دیگر در زبور مانوی به تصریح و تلویح از آثار مانی به گونه‌ای سخن می‌رود که نشان می‌دهد از نظر مانویان نزدیک به عصر دین‌آور (زمان تألیف زبور مانوی حدود ۳۴۰ میلادی است) مانی پنج کتاب بیش‌تر نداشته است یا دست‌کم پنج کتاب او در تعلیمات آیینی اصلی دانسته می‌شده و «مقدس» بوده است. در سرودهای زبور در اشاره به آن کتاب‌های پنجگانه از انجیل بزرگ مانی، فراقماطیا، گنجینه زندگان، رازان و کتاب غولان یاد می‌شود.^۴ این محدود کردن آثار دین‌آور به پنج کاملاً می‌تواند با عقاید مانوی در اهمیت «پنج» مرتبط باشد چه در این آیین بسیاری از تقسیمات مربوط به جهان‌شناسی پنجگانه است.^۵ انعکاس این اهمیت

۱. تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، همان‌جا.

۲. همان‌جا؛ نیز:

Boyce, "Manichaean", *The Cambridge History*, op. cit., 3(2)/1199.

۳. کتاب الفهرست، پیشین، ص ۵۹۸؛ تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۳۵.

۴. نک: زبور مانوی، پیشین، ص ۱۲۴ و ص ۴۰۷ که در این صفحه به مکانیب مانی هم اشاره می‌شود.

۵. نک: ابن ندیم، کتاب الفهرست، پیشین، صص ۵۸۴-۵۸۵ و ۵۹۱ که در آن شرح عقاید مانوی گفته می‌شود که نور، ظلمت، آسمان، زمین و عناصر همه دارای تقسیمات پنجگانه‌اند؛ نیز: بهار، ادیان آسمانی، پیشین، صص ۸۴-۸۶.

در زبور مانوی نیز به روشنی دیده می‌شود که در آن پنجگانه‌های متعددی ذکر می‌شود، حتی «شمار درختان بهشت پنج است».^۱ روشن‌ترین بیان در این باره در زبور مانوی آن است که اصولاً «بزرگی‌ها همه پنج‌اند که از ازل زنده‌اند پس همه چیز به پنج منسوب است».^۲ با این همه، از آن‌جا که از کتاب‌های شاپورگان و ارژنگ مانی نیز باخبریم و از آن‌جا که در اشارات زبور از «مکاتیب» مانی هم جزو آثار مقدس او ذکر نام می‌شود باید گفت در واقع آثار مانی از هفت اثر نیز متجاوز است؛ زیرا او علاوه بر آنچه تا این‌جا ذکر شد «زبور» خاصی داشته که مجموعه نیایش‌های وی بوده است و همچنین روایاتی به او منسوب است که در مجموعه کفالا یا آمده و شاگردان مانی، هم از زمان حیاتش گردآوری آن را آغاز کردند.^۳

نیایش‌های مانی از جمله شامل دو زبور منظوم بوده است که در پارتی به نام‌های «آفرین بزرگان» (Wuzurgān Āfriwān) و «آفرین تقدیس» (Qšūdagān Āfriwān) (که در آن هر سرود - نیایش با کلمه «قادوش» آغاز می‌شود) خوانده می‌شد.^۴ در واقع، همان‌طور که مری بویس می‌گوید، در سنت ادبیات مانوی به فارسی میانه، مانند خود ادبیات پارتی، آنچه اصالت ایرانی بیش‌تری دارد شعر است گرچه همین شعر هم در برخی جنبه‌های ساختاری از مدل‌های آرامی تأثیر پذیرفته است. شعر در ایران باستان قدیمی‌تر از نثر و نیز پخته‌تر از آن برای بیان مفاهیم دینی است. همچنین، شعر براساس سنت تنها قرائت نمی‌شد بلکه مایه سرود و آوازهای مذهبی بود که به طور جمعی خوانده می‌شد. در اشعار مانوی هم بند ترجیع یا پاسخ وجود دارد که به کاربرد شعرها در سرودخوانی اشاره دارد.^۵ حتی در «آفرین بزرگان» مانی هم بند معینی در طول متن تکرار می‌شود.^۶ این ویژگی در یشت‌های اوستایی هم وجود دارد و دست‌کم در مورد یک گروه مشخص از اشعار مانوی می‌دانیم که سرایندگان

۱. زبور مانوی، پیشین، ص ۴۵۷.

۲. همان، ص ۴۵۸؛ ترجمه این قسمت از بدرالزمان قریب نقل شد: «بهشت نور بر چرم سپید»، یاد بهار، پیشین، ص ۳۶۶. «بهشت نور» خود از «پنج بزرگی» تشکیل شده است و «بزرگی‌ها» در متن اشاره به همین است. برای شرح و مقایسه بزرگی‌ها بنگرید به صص ۳۶۵ تا ۳۷۰ از همین مقاله.

۳. نک: تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، صص ۳۴۰-۳۴۳؛ نیز:

Boyce, "Manichaean", *The Cambridge History*, op. cit., 3(2)/1198-1201.

۴. تفضلی، همان، ص ۳۴۰؛

Boyce, op. cit., 3(2)/1200.

5. Boyce, op. cit., 3(2)/1202.

6. *ibid*, 3(2)/1200.

تفضلی، تاریخ ادبیات، پیشین، همان‌جا.

آن از یشت‌ها در کار خود تقلید کرده‌اند: این اشعار یا سرودها که به فارسی میانه آفرشَن (و در پارسی آفریون) خوانده می‌شود مدحیه‌ها یا ستایش‌های بلندی است در خطاب به یکی از ایزدان مانوی یا خود مانی.^۱ در زیور مانوی هم در اشاره به این شیوه خواندن سرودهای مذهبی آمده است: «کسی که زمموری را به آواز بخواند مانند کسی است که تاج گل می‌بافد، آنان که پس از او پاسخ می‌دهند چون کسانی‌اند که گل سرخ به دستشان دهند.» ابوالقاسم اسماعیل‌پور از این‌جا نتیجه می‌گیرد که سرودخوان یا چاووشی خوان مانوی شعری را به تنهایی می‌خوانده و سپس همه نیایشگران و همخوانان پاره‌ای از آن را تکرار می‌کرده‌اند – سنتی که هنوز هم در ایران وجود دارد و از جمله در مرثیه‌خوانی‌های مذهبی دیده می‌شود.^۲ سرودهای مانوی به زبان فارسی میانه و عمدتاً به زبان پارسی (پهلوانی اشکانی) است.^۳ این دو زبان در عمل زبان دینی مانویان بود چنان‌که مانویان سُغدی‌زبان آسیای میانه «چه بسا مراسم آیینی خود را به این دو زبان برگزار می‌کردند».^۴ متون مانوی یافته شده در چین این مطلب را تأیید می‌کند. چرا که «برخی از این متون با محتوای سرود، موعظه، اندرز یا نیایش اغلب با فارسی میانه یا پارسی آغاز می‌شود و با سُغدی پایان می‌یابد».^۵ احمد تفضلی در ارزیابی خود از اشعار و سرودهای مانوی می‌گوید آن دسته از این اشعار که به پارسی – یا زبان قدیم خراسان – سروده شده از نظر کاربرد هنری زبان و استفاده از صور خیال دلکش‌تر است.^۶

شعر مانوی که با آواز و همخوانی همراه بود با موسیقی نیز پیوند عمیقی داشت. در واقع، مانی خود پیروانش را به استفاده از موسیقی ترغیب می‌کرد و آن را راهی برای تصفیة روح می‌شمرد.^۷ به نظر سن اگوستین، مانی حتی برای موسیقی سرچشمه‌ای ایزدی قائل بوده است.^۸ مینیاتوری از تورفان نیایشگران مانوی را با سازهای موسیقی نشان می‌دهد و به روشنی به همراهی گروه هم‌نوازان در آیین‌های پرستش ایزدی تأکید می‌کند.^۹

۱. تفضلی، همان، ص ۳۹۴؛ قس:

Boyce, op. cit., 3(2)/1203.

۲. نک: پیشگفتار او بر زیور مانوی، پیشین، ص ۱۳؛ قس: مزمورهای ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۸۴ که در آن‌ها جمله‌های آغازین با مضمونی در باره آواز سردادن یا دعوت به آن شروع می‌شود.

۳. ابوالقاسم اسماعیل‌پور، «مهر نامگ سرودنامه‌ای مانوی»، یاد بهار، پیشین، ص ۹۱.

۴. بدرالزمان قریب، «بهشت نور»، یاد بهار، پیشین، ص ۳۵۷. ۵. همان‌جا.

۶. تاریخ ادبیات، پیشین، ص ۳۵۱.

7. Boyce, "Manichaean", *The Cambridge History*, op. cit., 3(2)/1202.

۹. همان‌جا.

۸. کلیم کایت، هنر مانوی، پیشین، ص ۶۰.

۴-۲۱. **عرفان مانوی و حکمت پهلوانی:** عصر اشکانی یکی از زنده‌ترین دوره‌های فرهنگی ایران کهن را تجربه کرد. این عصر با کشاکش با فرهنگ یونانی آغاز شد، حماسه ملی و حکمت کیخسروی را در دل خود پذیرفت و ادب و آیین پهلوانی را گسترش داد، تحت تأثیر فرهنگ‌های زنده جهان آن روز از یونانی تا بودایی قرار گرفت، عصر تب و تاب‌های مذهبی بود و برآمدن و دامنه گرفتن آیین‌های گنوسی یا عرفانی و ادیان چندی را شاهد بود و خود در آن سهم داشت یا از آن استقبال کرد، و در شامگاهان وارد عصر کتاب شد. پایان گرفتن این دوره دراز پانصد ساله به جنبش مانوی اگرچه به غنای فکری و فرهنگی دوره اشاره می‌کند ولی همزمان تضادهایی را که در درون آن جریان داشت نیز آشکار می‌سازد. درست است که مانی «واقعاً پرورده فرهنگ اشکانی است»^۱ و اندیشه‌اش نیز از بسیاری جهات تحت تأثیر مفاهیم و باورهای ایرانی قرار دارد^۲ اما از برخی جهات اساسی از حکمت ایرانی، به معنایی که در سنت اساطیری بیان می‌شد، جدا می‌شود و از آن بیگانه می‌ماند.

نگاه مانویت به جهان و زندگی زمینی نگاهی تلخ و بدبینانه بود و در اندیشه نجات آدمی او را درگیر دوگانگی پرستیزی میان خود و جهان خاکی می‌ساخت. این فرق عظیمی میان سنت جهان‌نگری ایرانی با آن مانوی ایجاد می‌کرد. مانویت زهدی را به جهان ایرانی وارد ساخت که باید آن را زهد عبوس نامید. شاید برخی گرایش‌های مغان پیش از مانویت در چنین سمت و سویی حرکت می‌کرد اما با مانویت است که ما مکتب فکری منسجمی را می‌شناسیم که این زهد عبوسانه و ناامیدی از زندگی این جهانی را دستگامند می‌سازد و تبلیغ می‌کند. از نظر تاریخی، یکی از تضادهای دیرپا در فرهنگ ایرانی میان شادخواری و حکمت شبانی با زهد خشک و دنیاگریز از همین جا شکل می‌گیرد. خردورزی ایرانی که متکی بر آباد کردن زمین و نشاط زندگی طبیعی بود و آن را در همه تکاپوهای ادبی و دینی و فرهنگی خود جلوه‌گر ساخته بود با مانویت جنبشی را در مقابل خود می‌یابد که برخلاف باورهای قدیم ایران بر ترک خان و مان و زن و زمین و بر نفی آباد ساختن جهان اصرار دارد. آمیختگی ادبیات ایران با اندیشه‌های اندرزی، عبرت‌آموزانه، اخلاقی و همچنین عرفانی مجال وسیعی برای آزمودن میزان تأثیر اندیشه‌های مانوی در اختیار می‌گذارد. گرچه تاکنون مطالعه‌ای جدی در این باره صورت نگرفته است. با این همه، چنین به نظر می‌رسد که مانی

۱. بهار، جستاری چند، پیشین، ص ۲۵۳.

۲. نک: گئو ویدن گرن، دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷، صص ۲۷۶-۲۷۷ و ۴۱۱-۴۲۲.

و پیروان او از جمله سهم بزرگی در تغییر سیمای زن در ادبیات ایران داشته‌اند و تصویر کردن زن همچون موجودی حیله‌گر، مردربا، جفاکار، حریص و ماده‌پرست را، که بیش‌تر به شیطان نزدیک است تا خدا، باید کار مانویان دانست یا متأثر از تبلیغات و اندیشه‌های آن‌ها که در دستگاه فکری خود آمیزش با زنان را منع می‌کردند و پلید می‌داشتند. پایه این بینش در روایت مانویان از آفرینش نخستین زوج بشری یا آدم و حوا آشکار است. بنا به پندار آنان، این نخستین زوج خود از نزدیکی یک شیطان مذکر (به نام آشقلون) و یک شیطان مؤنث (به نام کمرائیل) به وجود آمدند و کل ماجرا دسیسه «آز» بود و ماده که می‌خواست نور را در خود زندانی کند.^۱ (مقایسه کنید با باور ایرانی در باره مشی و مشیانه در بند ۱-۳). البته نگاه بدبینانه به زن اگرچه به شکل حادی در مانویت ظاهر می‌شود اما در واقع از اندیشه‌های پیش از مانی است که از جمله، با توجه به گرایش مانی به هند، باید از آنچه در متون کهن هندی همچون مهابهاراتا (سروده شده در طول ۴۰۰ پ.م تا حدود ۲۰۰ میلادی) آمده یاد کرد.^۲ و این البته منحصر به مهابهاراتا نیست. عمده کتاب‌هایی که سیمایی مکار از زنان تصویر می‌کنند و در ادبیات ایران شناخته‌اند نیز منشأ هندی دارند^۳ از جمله کلیله و دمنه. تفاوت اساسی میان چهره دلیرانه زن در اساطیر ایرانی و سیمای حیله‌گرانه زن در ادبیات مورد علاقه مانویان - مانند کلیله و دمنه - گویای نوع نگاهی است که آنان به زنان می‌پسندیدند و در تبلیغ آن کوشا بودند. طبعاً مانویت با این نوع نگاه نمی‌توانست سهمی در ادبیات غنایی داشته باشد و در واقع ادب مانوی با آن‌که عرفانی است اما از ذوق عشق بی‌بهره است.^۴ این خود یکی دیگر از تمایزهای آثار مانی و پیروانش را با ادب عصر اشکانی می‌نمایاند چه در این دوره ادب غنایی همان‌طور که در ویس و رامین می‌بینیم رونق یافته بود و انعکاس آن را در

۱. ویدن‌گرن، مانی، پیشین، ص ۳۱؛ همو، دین‌های ایران، پیشین، ص ۴۲۰.

۲. مثلاً: «موجودی گنجه‌کارتر از زن نبوده است. در حقیقت، زنان ریشه‌های شرورند». بنگرید به: جلال ستاری، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، ص ۲۳۹. ۳. ستاری، همان، ص ۱۷.

۴. و این در حالی است که در عرفان ایرانی خاصه شعر عشق مرکزیت دارد و شعر عرفانی از زن چهره‌ای آرمانی تصویر می‌کند که آینه دوست است. در واقع باید گفت: «عرفان نه احتراز و پرهیز از زن بلکه سراسر اعتلا و تطهیر و تهذیب زنانگی است.» نک: ستاری، همان، ص ۲۶۰؛ فس: نظر ابن عربی از عارفان بزرگ اسلامی که می‌گوید شهود حق در وجود زن کامل‌ترین نوع شهود اوست، در ص ۲۱۲ و ۲۳۱. در عین حال، باید گفت که شعر و ادب عرفانی از خوارداشتن زن معمولی و واقعی در خانواده و جامعه برکنار نیست؛ نک: همان، فصل ناسازواری به‌ویژه صص ۱۰۹-۱۰۲ که در آن از نظرات بابا افضل، شیخ محمود شبستری، سنایی و مولانا و دیگران یاد می‌شود. در باره ارتباط زن‌ستیزی در فرهنگ ایران با اندیشه‌های مانوی پیش از همه گویا علی‌مظاهری نکاتی را مطرح کرده است که خلاصه‌ای از آرای او را ستاری نقل می‌کند: همان، صص ۱۵-۱۶.

روح غنایی داستان‌های حماسی ایران که رنگ این دوره را دارند، مانند بیژن و منیژه، می‌توان ملاحظه کرد (بنگرید به مقاله دکتر جلال خالقی مطلق پس از این فصل). به این اعتبار، در این جا هم مانی با فرهنگ غالب اشکانی در تضاد بود.

ریاضت و روگردانی از دنیا که مانویان به بهانه آن بینشی بدبینانه به زندگی اینجهانی اختیار کرده بودند البته امری نبود که مختص به آن‌ها باشد. پیش از ایشان نیز آیین‌ها و ادیان مختلف به درجات پیروان خود را به سلوک باطنی و اعراض از قناعت به جهان مادی دعوت می‌کردند. در فرهنگ ایران، برای نمونه، کیخسرو مظهر بزرگ دست شستن از جهان بود. اما پاکدامنی و چیرگی بر آرز که در فرهنگ دینی و اساطیری ایران شناخته بود و تحسین می‌شد همچنان‌که در رفتار حکیمان و حماسی کیخسرو می‌بینیم دعوتی به تحقیر جهان مادی نبود بلکه فراخوانی به فراگذشتن از جهان مادی پس از فتح آن و بسنده نکردن به قدرت و دستاورد دنیاوی بود. ولی این تنها جایی نبود که مانویت از حکمت قدیم ایران جدا می‌شد. مانویت اصولاً نخستین آیین بزرگ ایرانی است که در آن اساطیر ایرانی جایی ندارد. جهان‌شناسی ایرانی متکی بر اساطیر ملی و پهلوانی است. حتی اندیشه اوستایی نیز از احترام به جم و یادکرد پهلوانان (چنان‌که مثلاً در آبان‌یشت می‌آید) خالی نیست و این البته چنان‌که در فصول پیشین گفته‌ایم از آن‌جاست که آن‌ها نقش و کارکرد دینی و آیینی دارند. اما مانویت چنین نقشی برای چهره‌های اسطوره‌ای ایران قائل نیست و اگر نام‌های شماری از ایزدان و امشاسپندان اوستایی در متون مانوی راه می‌یابد برای برعهده گرفتن نقش‌های تازه‌ای است که آن‌ها را از دستگاه معنایی اصلی جدا می‌کند. ایرانی کردن نام‌های برخی متون سامی و جایگزین کردن آن‌ها با نام پهلوانان ایرانی مثل سام و نریمان هم مشمول همین حکم است و به معنای پذیرش نظام جهان‌شناسی اساطیری ایران نمی‌تواند بود.

به همین ترتیب، مانویت اولین دبستان عرفانی است که از عرفان سنتی پیش از خود که در آن سپاهیگری و سلحشوری و جوانمردی با هم جمع بود جدا شده است. در این جنبش تازه از سویی ادامه سنت پهلوانی قطع می‌شود و از سوی دیگر مفاهیم مربوط به جوانمردی دیگرگون می‌شود. برای نمونه، با این که ابوریحان بیرونی می‌گوید بر مانویان واجب است که صدقه دهند و با زاهدان و ابرار مواسات کنند و از ایشان رفع پریشانی و بیچارگی نمایند^۱ اما دامنه کمک و همیاری آن‌ها به پیروان آیین مانی (یعنی در جمع با عبارت بیرونی: زاهدان

همکیش) محدود بوده است و از کمک کردن به دیگران حتی گرسنگان متعصبانه خودداری می‌کرده‌اند. برای آنان این اصل اولیه جوانمردی که نان دادن به دیگران است (هر که باشد) بی‌اعتبار بود (مقایسه کنید با رفتار زرتشت در نان آوردن برای سگ گرسنه در بند ۲-۳). سن اگوستین که به شدت به این دریغ کردن نان از گرسنگان اعتراض می‌کند ظاهراً در مخالفت با چنین رویه‌ای بود که مانویان را مردود شمرد.^۱

همه این تمایزها بجز آن‌که تفاوت‌های مانویت را با فرهنگ غروب‌گرفته اشکانی نشان می‌دهند حاکی از آنند که به راستی در فرهنگ ایران دوران دیگری آغاز شده بود. جلوه‌های این دوران تازه علاوه بر ظهور اندیشه مانوی و گسترش و نفوذ فوق‌العاده آن در چند اندیشه اصلی دیگر مانند یکخدایی کردن نظام اجتماعی و سیاسی و تمرکز بخشیدن به قدرت و به دنبال آن حاکمیت دین و فرهنگ رسمی انعکاس می‌یابد که همگی از آن جهت که برخلاف سنت‌های پارسی بود پایان واقعی عصر تسلط ایشان را امضا می‌کرد. از این رو، می‌توان بی‌گمان بود که گذار از اشکانیان به ساسانیان یا گذار از فرهنگ پارسی به پارسی صرفاً یک گذار سیاسی نبود و «نشانه تبدیل روحيات ایرانیان»^۲ به شمار می‌آمد.

و سرانجام، در آنچه به مانویت راجع است سرکوب زود هنگام آن به دست ساسانیان نتوانست اصل اندیشه و نیز سازمان پیروان آن را نابود کند و گرچه مخالفت با مانویان عرصه را بر اندیشه گنوسی و عرفانی چنان تنگ کرد که عارف یا زندیگ (= زندیق) با ملحد مترادف شد^۳ اما آنچه مانی در صحنه اندیشه و فرهنگ ایران مطرح ساخت تا قرن‌ها تأثیرگذار بود و نفوذ آن در جریان‌های عرفانی پس از اسلام^۴ نشان می‌دهد که در طول چهار قرن حاکمیت ساسانی نیز در انواع صورت‌ها به بقای خود ادامه داده است.

۱. لوکونین، تمدن ایران، پیشین، ص ۱۳۰.

۲. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، پیشین، ص ۵۹.

۳. بهار، جستاری چند، پیشین، ص ۲۶۴. وی در تحلیل ریشه‌شناختی خود می‌گوید واژه زندیق پارسی دری یا zandig در پارسی میانه از واژه اوستایی zantay به معنای آگاه شدن، از ریشه zan به معنای «دانستن» مشتق شده و در نتیجه زندیق در اصل به معنای «عارف و آگاه» است. و این زندیق برابر دقیق گنوستیک است چه این واژه یونانی از ریشه gnos به معنای «دانستن» می‌آید.

۴. همان، ص ۲۶۵. به نظر بهار «تصوف و عرفان نه تنها از نظر فکری، که از نظر سازمان‌ها و بخش‌بندی‌های اعضاء و گروه‌های خود نیز شدیداً زیر تأثیر این آیین بوده است».

گاهشمار رویدادهای مهم تاریخی

(۳۳۳ پ.م - ۲۲۴ میلادی)

۳۳۳ پ.م	نبرد بزرگ الکساندر مقدونی و داریوش سوم هخامنشی
۳۳۲	رفتن الکساندر به مصر پس از فتح صور و غزه
۳۳۲	فرمان بنای شهر اسکندریه (Alexandria)
۳۳۱	جدال گوگمَل آخرین نبرد میان سپاه داریوش سوم و سپاه الکساندر
۳۳۰	کشته شدن داریوش سوم آخرین پادشاه هخامنشی
۳۳۰	درگذشت یامبلیخوس از فلاسفه نوافلاطونی یونان
۳۲۷	فرمان قتل کالیستن حکیم یونانی از سوی الکساندر
۳۲۷	لشکرکشی الکساندر مقدونی به هند
۳۲۶	بازگشت سپاه الکساندر از هند
۳۲۳	مرگ الکساندر مقدونی
۳۲۳	نیابت سلطنت پردیکاس و قیم شدن وی برای کودکی که قرار بود رکسانه همسر الکساندر به دنیا آورد / تقسیم ایالات
۳۲۳	سرکوب شورش یونانی‌های آسیای علیا به دست پیتون سردار مقدونی پردیکاس
۳۲۳	سرکوب شورش آتن به دست آنتی‌پاتر سردار مقدونی
۳۲۳	تسخیر بخشی از آفریقا به دست بطلمیوس والی مصر
۳۲۲	درگذشت ارسطو فیلسوف یونان
۳۱۸	نیابت سلطنت پولیس پرخون پس از آنتی‌پاتر و قیام آنتیگون سردار یونانی در مقابل وی.

- ۳۱۷ قتل برادر الکساندر به توطئه المپیاس مادر الکساندر
- ۳۱۶ قتل ملکه المپیاس مادر الکساندر
- ۳۱۲ بنیادگذاری پادشاهی سلوکی به دست سلوکوس پسر آنتیوخوس سردار نامی
فیلیپ مقدونی
- ۳۱۱ قتل رکسانه همسر الکساندر و پسرش به فرمان کاساندر سردار مقدونی
- ۳۰۹ قتل کلئوپاتر خواهر و همسر الکساندر به توطئه آنتیگون
- ۳۰۱ مرگ آنتیگون و تقسیم مستملکات او بین جانشینانش
- ۳۰۱ تشکیل دولت پونتوس کاپادوکیه به دست مهرداد سوم
- ۲۸۱ قتل سلوکوس پادشاه سلوکی به دست بطلمیوس کراتونوس و به سلطنت رسیدن
پسر او آنتیوخوس اول
- ۲۷۴ جنگ اول سوریه با مصر به پادشاهی آنتیوخوس اول و بطلمیوس
- ۲۶۶ درگذشت مهرداد سوم پادشاه پونتوس و جانشینی پسرش آری برزن
- ۲۶۴ درگذشت آری برزن و پادشاهی مهرداد چهارم
- ۲۶۱ پادشاهی آنتیوخوس دوم
- ۲۵۶ تشکیل دولت باختر به دست دیودوتوس
- ۲۵۶ اتحاد باختر و سُغد و مرو و جدا شدن آن‌ها از دولت سلوکی
- ۲۵۰ خروج آرشک پارتی بر دولت سلوکی و بنیادگذاری دولت پارت
- ۲۴۸ پادشاهی تیرداد برادر ارشک و تحکیم پایه‌های دولت پارت
- ۲۴۶ قتل آنتیوخوس دوم به دست همسرش و پادشاهی سلوکوس دوم پسر او
- ۲۲۶ درگذشت سلوکوس دوم و پادشاهی الکساندر یا سلوکوس سوم پسر او
- ۲۲۳ قتل سلوکوس سوم و پادشاهی برادرش آنتیوخوس سوم
- ۲۱۴ درگذشت تیرداد و پادشاهی اشک سوم (اردوان اول)
- ۱۹۶ درگذشت اشک سوم و پادشاهی اشک چهارم
- ۱۹۰ جنگ میان دولت سلوکی و رومی‌ها که بر اثر آن آنتیوخوس آسیای صغیر را به
کلی از دست داد
- ۱۸۱ درگذشت اشک چهارم و پادشاهی اشک پنجم - فرهاد اول
- ۱۷۵ درگذشت سلوکوس چهارم و پادشاهی آنتیوخوس چهارم
- ۱۷۴ درگذشت اشک پنجم و پادشاهی برادرش مهرداد اول - اشک ششم

تسخیر ماد به دست اشک ششم	۱۶۴
درگذشت آنتیوخوس سوم و تجزیه دولت سلوکی	۱۴۵
جنگ بزرگ دولت سلوکی و دولت پارت و پیروزی اشک هفتم	۱۴۵
درگذشت اشک ششم و پادشاهی پسرش فرهاد دوم - اشک هفتم	۱۳۶
کشته شدن اشک هفتم در جنگ با سکاها و پادشاهی عمویش اردوان دوم - اشک هشتم	۱۲۷
کشته شدن اشک هشتم در نبرد با طخاری‌ها و پادشاهی مهرداد دوم - اشک نهم	۱۲۴
جنگ اول میان رومی‌ها و مهرداد ششم پادشاه پونتوس	۸۸
درگذشت اشک نهم و پادشاهی سنتروک - اشک دهم	۷۶
درگذشت اشک دهم و پادشاهی پسرش فرهاد سوم - اشک یازدهم	۶۷
نبرد میان فرهاد سوم با تیگران پادشاه ارمنستان	۶۴
مرگ مهرداد ششم پادشاه پونتوس	۶۳
انعقاد صلح بین پارت و ارمنستان	۶۳
قتل فرهاد سوم به دست پسرش مهرداد سوم - اشک دوازدهم	۶۰
پادشاهی اُرد اول برادر مهرداد سوم	۵۵
جنگ کاره یا حران اولین نبرد بزرگ سپاه روم به فرماندهی کراسوس رومی و سپاه پارت به سپهسالاری سورنا و شکست پرتلفات سپاه روم	۵۲
شکست سپاه پارت به فرماندهی لابیة نوس، سردار رومی پیوسته به پارتیان، در حمله به سوریه و آسیای صغیر	۴۰
درگذشت اُرد و پادشاهی پسرش فرهاد چهارم - اشک چهاردهم	۳۷
جنگ دوم روم با ایران که به شکست رومیان انجامید	۳۷
جنگ سوم روم با ایران و شکست مجدد رومیان	۳۴
درگذشت ویرژیل شاعر رومی مؤلف انه‌ئید (Aeneid)	۱۹
درگذشت هوراس شاعر رومی	۸
درگذشت فرهاد چهارم و پادشاهی فرهادک - اشک پانزدهم	۲
۴ میلادی کشته شدن فرهادک و پادشاهی اُرد - اشک شانزدهم	۴
کشته شدن اُرد دوم و پادشاهی ونونس - اشک هفدهم	۸
فرار ونونس و پادشاهی اردوان سوم	۱۷

پادشاهی بردان - اشک نوزدهم	۴۲
قتل بردان و پادشاهی برادرش گودرز	۴۶
تولد پلوتارک مورخ یونانی	۵۰
درگذشت گودرز اشک بیستم و پادشاهی ونونس دوم	۵۱
پادشاهی بلاش اول آخرین پادشاه نامی اشکانی	۵۱
لشکرکشی بلاش به ارمنستان	۵۱
شورش بردان پسر بلاش که سه سال طول کشید و به مرگ او انجامید	۵۵
نبرد بلاش با روم و انعقاد صلح بین دو دولت	۶۲
مرگ نرون پادشاه روم	۶۹
درگذشت بلاش اول و پادشاهی پاگر دوم	۷۸
درگذشت پاگر و پادشاهی برادرش خسرو - اشک بیست و چهارم	۱۰۸
آغاز لشکرکشی تراژان امپراتور روم به شرق	۱۱۴
وقوع زمین‌لرزه شدید در انطاکیه و جان به در بردن تراژان که در آن‌جا اقامت کرده بود.	۱۱۵
تسخیر تیسفون پایتخت اشکانی به دست تراژان و ملقب شدن او به پارثیکوس (Parthicus)	۱۱۶
شکست تراژان در محاصره شهر الحضر به دلیل مقاومت اهالی و نیز گرمای شدید و خشکی و بی‌حاصلی منطقه اطراف شهر / عقب‌نشستن سپاه روم به مرزهای خود	۱۱۶
درگذشت تراژان امپراتور روم	۱۱۷
درگذشت پلوتارک مورخ یونانی	۱۲۰
درگذشت اشک بیست و چهارم و پادشاهی بلاش دوم	۱۳۰
تولد دیودوروس مورخ یونانی	۱۳۸
پادشاهی بلاش سوم	۱۴۹
درگذشت دیودوروس مورخ یونانی	۱۶۱
حمله بلاش سوم به ارمنستان و سوریه و آغاز جنگ ایران و روم	۱۶۱
شیوع طاعون در سپاه روم و خاتمه جنگ ایران و روم	۱۶۵
پادشاهی بلاش چهارم	۱۶۶

گاهشمار رویدادهای مهم تاریخی (۳۳۳ پ.م - ۲۲۴ میلادی) ♦ ۲۸۳

جنگ اول رومیان با بلاش چهارم و ورود سپاه روم به شهر نصیبین	۱۹۵
معاهده دوستی بین امپراتور روم و پادشاه ارمنستان	۱۹۷
جنگ دوم رومیان با بلاش چهارم و تسخیر تیسفون به دست سوروس (Severus)	۱۹۷
امپراتور روم و ملقب شدن او به پارثیکوس ماکسیموس	
تولد افلوپین فیلسوف نامدار یونانی	۲۰۵
درگذشت بلاش چهارم و پادشاهی پسرانش بلاش پنجم اشک بیست و هشتم در شرق ایران و اشک بیست و نهم در غرب	۲۰۸
درگذشت سوروس و پادشاهی پسرش کاراکالا در روم	۲۱۱
معاهده دوستی بین اردوان پنجم و کاراکالا امپراتور و خیانت کاراکالا و کشتار ایرانیان	۲۱۵
تولد مانی	۲۱۶
قتل کاراکالا امپراتور روم	۲۱۷
آخرین جنگ پارتیان و رومیان در نصیبین و شکست سپاه روم	۲۱۷
خروج اردشیر بابکان بر اردوان پنجم	۲۲۰
کشته شدن اردوان پنجم در نبرد با اردشیر ساسانی و انقراض اشکانیان	۲۲۴

پیوست:

چهار مقاله در بررسی متن‌های اشکافی

مقاله‌ای که از دکتر جلال خالقی مطلق در این صفحات می‌خوانید بی‌گمان دقیق‌ترین و هوشمندانه‌ترین مقاله‌ای است که تاکنون به زبان فارسی در باره ادبیات پارسی نوشته شده است. گرچه اصل بحث دکتر خالقی در باره بیژن و منیژه و ویس و رامین است و نشان دادن اصل پارسی این دو متن، ولی شیوه بحث او از صرف متن‌شناسی فراتر می‌رود و چشم‌اندازی از ادبیات پارسی ارائه می‌کند که از هر جهت تازگی دارد. خواننده در مقاله او هم درونمایه‌های اصلی ادبیات غنایی اشکانی را می‌شناسد و هم در نتیجه‌گیری او با قالب‌های ادبی رایج در این عصر آشنا می‌شود. برای متمیم بحث، دکتر خالقی ویژگی‌های ادب عصر اشکانی را با ادب عهد ساسانی مقایسه می‌کند. اصولاً، هدف او از این مقاله همان‌طور که خود ذکر کرده است ارائه طرحی برای جداکردن ویژگی‌های ادبیات پارسی و ساسانی از یکدیگر است: قصه پهلوانان، عیاران و ماجراهای عشقی آن‌ها در مرکز ادب پارسی قرار دارد در حالی که در ادب ساسانی غلبه با ادب دینی، خسروانی و اندرز است.

بیژن و منیژه و ویس و رامین

(مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی)*

الف) نزدیک پنجاه سال پیش ایران‌شناس فقید ولادیمیر مینورسکی در مقاله‌ای که معروف همگان است، نشان داده که داستان عشقی ویس و رامین یک داستان پارتی است. از میان دلایلی که مینورسکی برای اثبات نظریه خود می‌آورد، یکی نیز این است که منیکان لقب موید شاه از منیک و حرف نسبت آن تشکیل شده و منیک همان منیژه زن بیژن اشکانی است که شاخه‌ای از فرمانروایان پارتی در ناحیه مرو بودند.^۱

در بخش نخستین این مقاله موضوع سخن ما این است که آیا میان داستان‌های ویس و رامین و «بیژن و منیژه» جز نام منیژه پیوند دیگری نیز هست یا نه؟ نخست شرح کوتاهی از دو داستان:

چکیده داستان «بیژن و منیژه» چنین است: بیژن به فرمان کیخسرو و برای دفع گرازان که باغ‌های ارمنیان را ویران کرده‌اند می‌رود و پس از انجام این مأموریت، گرگین که در این سفر با او همراه است او را فریفته به جشنگاه منیژه دختر افراسیاب می‌برد. منیژه با دیدن بیژن بر او دل می‌بازد و چون هنگام بازگشت به شهر می‌رسد، به دستور منیژه دارویی در شراب بیژن می‌کنند که بیژن با خوردن آن از هوش می‌رود و سپس بیژن را در چادری می‌پیچند و

* برگرفته از: ابرانشناسی، سال دوم، شماره ۲ (تابستان ۱۳۶۹)، صص ۲۷۳-۲۹۸. در متن حاضر یک افزوده و چند اصلاح مربوط به نادرستی‌های مطبعی چاپ نخست مقاله توسط دکتر خالقی اعمال شده است.

1. V. Minorsky, «Vís u Rāmin, a Parthian Romance», *BSOAS* 11/1946, pp. 747-63; 12/1947, pp. 20-35; 16/1954, pp. 91-92.

ترجمه فارسی: مصطفی مقرّبی، ویس و رامین، داستان عاشقانه پارتی، در: فرهنگ ایران زمین، ج ۴، دفتر ۱ و ۲ و با تجدیدنظر در: تعلیقات ویس و رامین، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۳۷.

شبانۀ به کاخ منیژه می‌برند. در آن‌جا دلدادگان چندین شبانه‌روز به عیش و نوش می‌گذرانند تا این‌که سرانجام نگهبان کاخ از اوضاع درون کاخ خبردار می‌گردد و جریان را گزارش می‌دهد. به فرمان افراسیاب سربازان به کاخ حمله می‌برند و بیژن را می‌گیرند. افراسیاب به وساطت پیران از خون بیژن درمی‌گذرد، ولی دستور می‌دهد او را به چاهی ژرف بیندازند و منیژه را هم از کاخ بیرون کنند. منیژه مدت‌ها با گدایی از این درو و آن در به بیژن آب و نانی می‌رساند تا سرانجام رستم با پهلوانان دیگر در جامه بازرگانان برای رهایی بیژن به توران می‌آید. رستم بیژن را از چاه بیرون می‌کشد و پس از آن‌که ضرب‌شصتی هم به افراسیاب نشان می‌دهد به اتفاق بیژن و منیژه به ایران باز می‌گردند و در ایران منیژه به همسری بیژن درمی‌آید.

چکیده داستان ویس و رامین چنین است: شاه موید با زنی به نام شهره پیمان می‌بندد که اگر دختری زاد او را به زنی به موید بدهد. چندی بعد شهره دختری می‌زاید که نام او را ویس می‌نهد، پس از رسیدن دختر به سن رشد برخلاف پیمانی که با موید بسته بود دختر را به برادر دختر به نام ویرو می‌دهد. موید شاه که مردی پیر است، این پیمان‌شکنی شهره را بر نمی‌تابد، بلکه در همان شب عروسی دختر را می‌رباید. ویس پس از این واقعه با خود پیمان می‌کند که تن خود را هرگز تسلیم موید نکند و در این راه دایه مکار ویس نیز او را یاری می‌کند و نخست با کمک طلسم و جادوگری مردی را بر موید می‌بندد. پس از آن به زودی میان ویس و برادر جوان موید به نام رامین پیوند مهر برقرار می‌گردد. بقیه داستان شرح ملاقات‌های پنهانی ویس با رامین و خیانت‌های آن دو به موید و بی‌وفایی رامین به ویس است تا سرانجام پس از مرگ موید رامین و ویس رسماً به وصلت یکدیگر درمی‌آیند.

چنان‌که از این شرح مختصر که از دو داستان دادیم برمی‌آید، ظاهراً میان آن‌ها شباهتی نیست و کسانی که با هر دو داستان دقیقاً آشنایی دارند می‌دانند که در جزئیات وقایع نیز میان آن‌ها شباهت مهم و آشکاری که در همان بررسی نخستین توجه ما را جلب کند، دیده نمی‌شود. ولی پس از تأملی بیش‌تر در هر دو داستان، کم‌کم برخی شباهت‌ها میان شخصیت اشخاص داستان پدیدار می‌گردد که در مجموع اهمیت آن بیش از آن است که بتوان همه آن‌ها را اتفاقی گرفت:

بیژن و رامین

۱. در شاهنامه و در ویس و رامین، بیژن و رامین در عین دلیری و بی‌باکی، دو پهلوان هوسباز و

زن دوست معرفی شده‌اند. رامین در راه فریفتن ویس نه تنها از خیانت به برادر خود باکی ندارد، بلکه حتی برای آن‌که دایه ویس را با خود همراه کند، با او همخوابگی می‌کند.^۱ پس از آن نیز به محض آن‌که برای مدتی از ویس دور می‌افتد به دختری به نام گل دل می‌بازد و با او ازدواج می‌کند، ولی این ماجرا هم مدت زیادی نمی‌پاید و رامین دوباره به پیش ویس باز می‌گردد.

در شاهنامه در ماجراهای عشقی کتاب مانند داستان زال و رودابه و بیژن و منیژه و گشتاسپ و کتابون، بیژن تنها پهلوانی است که نه عاشقی و دل‌باختگی بلکه زن‌ریایی محرک اصلی اوست.^۲ در آغاز پادشاهی کیخسرو نیز وقتی کیخسرو از بهر ربودن اسپنوی زیبا جایزه تعیین می‌کند، نخستین و تنها کسی که داوطلب این کار می‌گردد بیژن است.^۳ در شاهنامه همچنین بیژن تنها پهلوانی است که پیش از بستن عقد شرعی با زنی همخوابگی می‌کند. در شاهنامه به این مطلب صریحاً اشاره نشده است، ولی وقتی سربازان افراسیاب از پی گرفتن بیژن به کاخ منیژه حمله می‌کنند و بیژن را که با منیژه به عیش و نوش نشسته است غافلگیر می‌کنند، آمده است:

بپیچید بر خویشتن بیژنا که چون رزم سازم برهنه تنا^۴

البته خواست از برهنه‌تن این نیست که بیژن در جلوی چشم خنیاگران و میگساران لخت مادرزاد در کنار منیژه نشستگی بود، ولی او چندین شب و روز در کاخ منیژه فقط موسیقی هم گوش نمی‌کرده است. گذشته از این یک‌جا هنگام رنجش منیژه از بیژن از زبان منیژه می‌شنویم:

بدادم به بیژن تن و خان و مان کنون گشت بر من چنین بدگمان^۵

که در این جا نیز تن دادن به معنی تن در دادن یعنی به فرمان کسی درآمدن نیست، بلکه به معنی همبستر شدن با کسی است.

۲. در ویس و رامین در باره رامین آمده است که آنچه او از مال جهان داشت چنگی بود و طنپوری و دیگر دار و ندار او در گرو می‌فروشان بود. ویرو در منع خواهر خود ویس از عشق رامین، به او می‌گوید:

۱. فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به تصحیح م. تودوا/ا. گواخاریا، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۳۷/۱۲۸ به بعد.

۲. داستان «بیژن و منیژه»، تصحیح نگارنده بیت ۱۲۰ به بعد.

۳. داستان عرض کردن کیخسرو، تصحیح نگارنده، بیت ۱۹۰ به بعد؛ داستان فرود سیاوخش، تصحیح نگارنده، بیت

۴. بیژن و منیژه، بیت ۲۵۴. ۵. بیژن و منیژه، بیت ۹۸۶.

نگویی تا تو از رامین چه دیدی؟ چرا او را ز هرکس برگزیدی؟
 به گنجش در چه دارد مرد گنججور به جز رود و سرود و چنگ و طنبور؟
 همین داند که طنبوری بسازد بر او راهی و دستانی نواز
 نبیندش مگر مست و خروشان نهاده جامه نزد میفروشان
 جهودانش حریف و دوستانند همیشه زو بهای می ستانند^۱

در شاهنامه نیز بیژن هنگام رفتن به جنگ فرود نه اسب مناسب دارد و نه زره مناسب. اسب را از دوستش گسته‌م می‌گیرد و زره را پدرش گیو برایش می‌فرستد.^۲ همچنین در داستان رزم یازده رخ، بیژن پیش از نبرد با هومان از نیای خود گودرز می‌خواهد که واسطه شود تا پدرش زره و ترگ خود را به او بدهد.^۳ گیو در رد تقاضای گودرز به او می‌گوید:

اگر جنگ جوید سلیحش کجاست زره دارد، از من چه بایدش خواست؟^۴

البته بعداً گیو هم زره خود را به او می‌دهد و هم اسب و هم سپر و هم گرز خود را.^۵ موضوع زره را این گونه توجیه کرده‌اند که زره گیو که در اصل به سیاوخش تعلق داشت، زره‌ای زخم‌ناپذیر بود. ولی این توجیه را هم که بپذیریم، موضوع گرفتن اسب و سپر و گرز و ترگ را چه توجیه کنیم؟ توجیه درست این است که بیژن و رامین نمونه‌ای از آن آسواران (aswārān) یا شوالیه‌های عیاشی هستند که وظیفه ماهانه خود را در همان روزهای اول ماه به پای زن و شراب و کباب خرج می‌کردند و دار و ندار آن‌ها همیشه در گرو بود. همچنین در داستان یازده رخ (تصحیح نگارنده، بیت ۱۹۲۴) جوشن بیژن «زنگ خورده» توصیف شده است:

به چنگ اندرون شیر پیکر درفش
 بر از غَیْبَةُ زنگ خورده بنفش

منیژه و ویس

منیژه و ویس در چند صفت با یکدیگر شریکند: بی‌پروایی، اراده، خودآگاهی، غرور، زودرنجی، فداکاری و وفاداری. در ویس همچنین صفت رشک بسیار قوی است که در منیژه

۱. ویس و رامین، ص ۷۲/۱۷۲ به بعد.

۲. داستان فرود سیاوخش، تصحیح نگارنده، بیت ۳۶۵ به بعد.

۳. داستان رزم یازده رخ، تصحیح نگارنده، بیت ۶۳۶ به بعد.

۵. همان داستان، بیت ۷۰۷ به بعد.

۴. همان داستان، بیت ۶۸۱.

به سبب نداشتن رقیب نشانی از آن نیست. برخی از این صفات در دیگر زنان مشهور شاهنامه چون فرانک، رودابه، سیندخت، تهمینه، گردآفرید، سودابه، فرنگیس، جریره، کتایون، همای، گردیه و شیرین نیز هست و به‌ویژه رودابه، تهمینه، سودابه، کتایون و گردیه به منیژه و ویس نزدیک‌ترند. همچنین شیرین نظامی را نیز باید در زمره این زنان به شمار آورد.

منیژه مانند تهمینه و سودابه چنان بی‌پروا و در عین حال خودآگاه است که در ابراز عشق خود بر مرد مورد علاقه‌اش پیشدستی می‌کند. همان‌طور که تهمینه پروایی ندارد که نیم‌شب به خوابگاه رستم رود و به مردی که هنوز میان آن‌ها دیداری روی نداده ابراز عشق کند، و یا سودابه بی‌پروا ناپسری خود سیاوخش را به شبستان خود می‌خواند و به او ابراز عشق می‌کند، منیژه نیز در جشنگاه خود به محض آن‌که برای نخستین بار بیژن را از دور می‌بیند، بی‌پروا دایه خود را به نزد بیژن می‌فرستد و او را به پیش خود دعوت می‌کند:

بدید آن سهی قد پهلُو سپاه،
بنفشه گرفته دو برگِ سمن،
فروزان ز دیبای رومی برش،
بجنید مهرش، نپوشید از او
که رو زیر آن شاخ سرو بلند،
سیاوش گمانم که هست، ار پری است
نیایی بدین جشنگاه اندرا؟
که دل‌ها به مهرت همی بخشیا؟
که بفروختی آتش مهر تیز،
همی جشن سازم به هر نوبهار،
تو را دیدم ای سرو آزاد و بس^۱

چُن آن خوب چهره ز خیمه به راه
به رخسارگان چون سهیلِ یمن
کلاه جهان پهلوان بر سرش
به پرده درون دُخت پوشیده روی
فرستاد مر دایه را چون نوند
نگه کن که آن ماه دیدار کیست
بپرسش که چون آمدی ایدرا؟
پری‌زاده‌ای گر سیاوخشیا؟
و گر خاست اندر جهان رستخیز
که من سالیان تا بدین مرغزار
بر این جشنگه بر ندیدیم کس

پس از آن‌که دایه پرسش منیژه را به بیژن می‌برد و پاسخ بیژن را به منیژه می‌آورد، منیژه بیژن را به چادر خود دعوت می‌کند و هنگامی که بیژن به چادر منیژه پا می‌گذارد، منیژه بی‌پروا و خودآگاه به استقبال او می‌رود:

میانش به زرین کمر کرده بند
گشاد از میانش کیانی کمر

بر پرده‌ندر آمد چو سرو بلند
منیژه بیامد گرفتش به بر

بهر سپیدش از راه و ز کاروان
چرا این چنین روی با فرّ و برز
که با تو که آمد به جنگ از گوان؟
برنجانی ای خوبچهره به گرز^۱؟

پس از سرآمدن زمان جشن همان‌گونه که در آغاز شرح آن رفت، منیژه که می‌ترسد بیژن در هوشیاری به خواسته او تن درنهد، دستور می‌دهد که در شراب بیژن داروی هوشبر بریزند و او را شبانه در چادری پیچیده و به کاخ خود می‌برد:

چون آمد به نزدیک شهر اندرا
نهفته به کاخ اندر آمد به شب
بپوشید بر خفته بر چادرا
به بیگانگان هیچ نگشاد لب
چو یک چند بیژن همی بُد به خواب
چو بیدار شد بیژن و هوش یافت
نگار سمنبر در آغوش یافت،
همان ماهرویش به بالین برآ،
به یزدان بنالید از آهرمنا^۲
به ایوان افراسیاب اندرا
بپیچید بر خویشتن بیژنا

جوان دلیری که از نبرد با پهلوانی چون هومان نهراسیده بود، اکنون در کاخ افراسیاب و در آغوش دختر او از ترس به لرزه می‌افتد. ولی منیژه با خونسردی او را دلداری می‌دهد:

منیژه بدو گفت: دل شاه دارا
همه کار نابوده را باد دارا^۳

اگر این بی‌پروایی منیژه زاده هوسرانی بود، پس از گرفتار شدن بیژن دیگر او را فراموش می‌کرد. ولی از آن‌جا که بی‌پروایی ناشی از خودآگاهی است، پس از افتادن بیژن به چاه آن هوس آغازین ناگهان تبدیل به مهر و وفاداری می‌گردد، تا آن‌جا که شاهزاده خانمی که تا آن روز در ناز و نعمت زندگی می‌کرد، اکنون برای رساندن آب و نان به بیژن دست به گدایی می‌زند:

غریوان همی گشت برگرد دشت
ببیامد خروشان به نزدیک چاه
چو یک روز و یک شب بر او برگذشت،
یکی دست را اندر او کرد راه
منیژه به هر در همی نان چدی
به سوراخ چاه آوریدی فراز
به بیژن سپردی و بگریستی
بدین شوربختی همی زیستی^۴

۱. بیژن و منیژه، بیت ۱۹۶. ۲. بیژن و منیژه، بیت ۲۱۴ به بعد. ۳. بیژن و منیژه، بیت ۲۲۳.

۴. بیژن و منیژه، بیت ۴۰۴ به بعد.

منیژه در عین آن‌که خود آگاه و با اراده است، در مهرورزی و وفاداری پاکباز است و در عین پاکبازی حسّاس و زودرنج. و از این رو کوچک‌ترین سخن سردی از سوی بیژن غرور او را جریحه‌دار می‌کند. وقتی بیژن در بن چاه انگشتی رستم را می‌بیند و از شادی به آواز بلند می‌خندد در پاسخ منیژه که علت خنده او را می‌پرسد، می‌گوید:

بگویم تو را سر به سر داستان چو باشی به سوگند همداستان
 که گر لب بدوزی ز بهر گزند زنان را زبان هم نماند به بند

این سخن سرد و موهین بیژن پس از آن همه فداکاری که منیژه در حق او کرده است چون پتکی است گران که بر سر منیژه می‌کوبند:

منیژه خروشید و نالید سخت که بر من چه آمد ز بدخواه بخت
 دریغ آن شده روزگارانِ من دلِ خسته و چشمِ بارانِ من
 بدادم به بیژن تن و خان و مان کنون گشت بر من چنین بدگمان
 همان گنج دینار و تاجِ گهر به تاراج دادم همه سر به سر
 پدر گشته بیزار و خویشان ز من برهنه دوان بر سر انجمن
 و ز او امید بیژن شده ناامید جهانم سیاه و دو دیده سپید
 بپوشد همی راز بر من چنین تو آگه‌تری ای جهان آفرین^۱

ظاهراً تجمع صفات مهرورزی و وفاداری و پاکبازی با صفات خودآگاهی و اراده و صفات غرور و زودرنجی، حتی در یک شخص داستانی بعید به نظر می‌رسد، ولی ما این صفات را تا اندازه‌ای در زنان دیگر شاهنامه و در شیرین نظامی و در سطحی بسیار بالاتر در ویس نیز می‌بینیم و علت غرابت آن یکی نیز چند صد سال تبلیغ خاکساری در ادبیات تصوّف است که پس از نظامی اشخاص داستان‌های ادبیات کلاسیک ما هم با منشی مسطح آفریده شده‌اند، بدون سایه و روشن و پستی و بلندی.

بی‌پروایی و اراده و خودآگاهی ویس بیش از آن است که نیازی به توضیح داشته باشد. ویس از همان آغاز که موبد او را می‌رباید با خود عهد می‌کند که هرگز تن به همخوابگی با این مرد ندهد. پس از آن نیز اگرچه در آغاز در مهرورزی به رامین مردد است و به‌ویژه وقتی پیمان‌شکنی رامین را می‌بیند اغلب دایه و بخت خود را نفرین می‌کند، ولی در سراسر

۱. بیژن و منیژه، بیت ۹۸۲ به بعد.

داستان هیچ‌گاه ذره‌ای از خیانت به موبد و مهرورزی به رامین پشیمان نیست و در راه عشق رامین تا آن‌جا بی‌باک است که پروایی از آن ندارد که نیم‌شب دایه را به جای خود در کنار موبد بخواباند^۱ و خود را با ریسمان از کاخ به باغ پیش رامین رساند.^۲ ویس به همان اندازه که در نفرت ورزیدن به موبد و خیانت و نیرنگ زدن به او بی‌پروا و آگاه است، در مهرورزی و وفاداری به رامین از خود گذشته و پاک‌باخته است و سبکسری‌ها و پیمان‌شکنی‌های رامین ذره‌ای از مهر و وفاداری ویس نمی‌کاهد. به سخن دیگر ویس به خود حق می‌دهد که به مردی که او را ربوده و به زور در خانه خود نگهداشته است خیانت کند. اگر این خیانت او از سر هوسرانی بود به یک مرد قناعت نمی‌کرد، و اگر از سر انتقام بود هر مردی برایش یکسان بود. ولی ویس تنها با رامین می‌ماند و چون او را از دل و جان دوست دارد، بی‌وفایی‌های او را به حساب خوی ملّون او می‌گذارد و مقابله به مثل نمی‌کند، ولی در عوض غرور او سخت جریحه‌دار می‌گردد. بزرگ‌ترین نمایشگاه این غرور صحنه‌ای است که به عقیده یک ژرمانیست آلمانی «زیباترین توصیفی است که تاکنون شعر عاشقانه همه ملت‌ها و زمان‌ها به خود دیده است».^۳ رامین پس از مدت‌ها دوری از ویس و ازدواج با زنی به نام گل دوباره از گوراب به مرو بازگشته است. ویس که در همه این مدت شب و روز از غم دوری رامین خواب و خوراک نداشته و یک بار از فرط اندوه بیمارگشته و ده نامه پرسوز و گداز به رامین نوشته، اکنون پس از بازگشتن رامین برای دیدن او به سوی روزن کوشک می‌شتابد، ولی به محض دیدن رامین برودت غرور بر او چیره می‌گردد و مانع می‌گردد که او شادی خود را از دیدن رامین نشان دهد. ویس به جای آن‌که با رامین سخن گوید، به مصداق به درگفتن و دیوار شنفتن، با اسب رامین سخن می‌گوید:

ز روزن روی رامین دید چون مهر	ولیکن صبر کرد و دل فروداشت
سخن با رخسار رامین گفت یکسر	تو را من داشتم هم‌تای فرزند
نه از زر ساختم استام و تنگت؟	نه از سیم و زخمات کردم آخر؟
شکفته شد به جانش در گُل مهر	بنمود آن تباهی کاندراو داشت
بدو گفت: ای سمند کوه پیکر،	چرا ببردی از من مهر و پیوند؟
وز ابریشم فسار و پالهنگت؟	همه ساله ز گنجت داشتم پُر؟

۱. ویس و رامین، ص ۱۵۴/۲۲۶ به بعد.

۲. ویس و رامین، ص ۸۲/۲۸۴ به بعد.

3. Franz Rolf Schröder, «Die Tristansage und das persische Epos Wis und Ramin», in: *Germanisch - Romanische Monatsschrift*, N.F. Band XI/1961, S. 41.

چرا دل ز آخر من برگرفتی؟
تو را نیکی نسازد چون بدیدم
که را خرما نسازد، خار سازد
برفتی آخر دیگر گرفتی؟
دریغ آن رنج‌ها کز تو کشیدم
که را منبر نسازد، دار سازد^۱

رامین زبان به پوزش می‌گشاید و ویس پس از شنیدن لابه‌های او پاسخی سرد ولی بزنده و تلخ به او می‌دهد:

جوابش داد ویس ماه پیکر
برو رامان امید از مرو بردار
مرا بفریفتی یک ره به گفتار
اگرچه هوشیاری و سخنران
تو زین افسون‌ها بسیار دانی
مرا پس زین فسوس و زین فسونت
نخواهم جُستن از موبد رهایی
در این گیتی به من شایسته خود اوست
نه روز دوستی را خوار گیرد
از این در کامدی نومید برگرد
شب از نیمه گذشت و ابر پیوست
کنون بر خویشتن کن مهربانی
جوابی همچو زهر آلوده خنجر:
مرا و مرو را نابوده پندار
کنون بفریفت نتوانی دگر بار
نیم من نیز ناهوشیار و نادان
به پیش هرکسی بسیار خوانی
وز این بازارهای گونه گوشت
نه با او کرد خواهم بی‌وفایی
که با آهوی من دارد مرا دوست
نه روزی بر سر من یار گیرد
به بیهوده مکوب این آهن سرد
دمه بفرود و دود و برف بنشست
برو تا بر تنت ناید زیانی^۲

ویس، رامین را در تاریکی شب و برف سنگین و سرمای جانگداز که بیرون کوشک را گرفته است، تنها می‌گذارد و از روزن به شبستان باز می‌گردد، ولی هنوز بازنگشته آتش مهر او دوباره از میان خاکستر غرور شعله می‌کشد:

همه شب ویس گریان در شبستان
به ناخن پاک بشخوده گلستان
همی گفت: این چه برف و این چه سرماست
کز ایشان رستخیز ویس برخاست
الا ای ابرِ گریان بر سر رام
تو را خود شرم ناید زان گل‌اندام

۲. ویس و رامین، ص ۱/۴۳۴ به بعد.

۱. ویس و رامین، ص ۴۰/۴۲۸ به بعد.

به رنگ زعفران کردی رخانش
 بسان نیل کردی ناخانش
 مبارای ابرو و یک ساعت بیاسای
 مرا تیمار بر تیمار مفرای
 الا ای بساد تا کی تند باشی
 چه باشد گر زمانی کند باشی
 چه بی شرمم، چه با نیرنگ و دستان
 که آسوده نشستم در شبستان
 تینی پرورده اندر خز و دیبا
 بمانده در میان برف و سرما^۱

ویس دوباره از شبستان به سوی روزن می‌دود، ولی به محض دیدن رامین بار دیگر خاکی غرور آتش عشق را می‌پوشاند و در یک لحظه آن ویس بی‌قرار و شوریده‌دل شبستان، در کنار روزن به زنی تبدیل می‌گردد که گویی زبان او خاری است که باری جز سرزنش ندارد. و این بار نیز نخست اسب را مخاطب قرار می‌دهد:

دگر ره گفت با رخس ره انجام نهی رخشا همی بر چشم من گام
 مرا هستی چو فرزند دل‌افروز به تو نپسندم این سختی بدین روز
 اگر با تو نه این بد رای بودی تو را بر چشم من بر جای بودی^۲

ویس وقتی دور از رامین است تنها آرزویش این است که رامین را دیده خود را در آغوش او افکند. ولی چون چشمش به رامین می‌افتد، اندیشه‌اش این که این مرد زنی دیگر را - حتی برای هوسی زودگذر - بر او برگزیده، چنان غرور و منش او را تازیانه می‌زند و از خویش چنان احساس ننگ و نفرت می‌کند، که برای این مرد هوسران که گوهر را از خرمهره بازشناخته است، چیزی جز تحقیر بر لب ندارد:

سمنبر ویس گفت: ای بی‌خرد رام
 جفا بر دل زند خشت^۳ گرانش
 جفای تو مرا بر دل بمانده‌ست
 برفتی بر سرم یاری گزیدی
 نداری از خردمندی بجز نام
 بماند جاودان بر دل نشانش
 چنان کز دل وفای تو برانده‌ست
 نکو کردی، تو خود او را سزیدی

۲. ویس و رامین، ص ۳/۴۳۸ به بعد.

۱. ویس و رامین، ص ۶۰/۴۳۷ به بعد.

۳. خشت نوعی نیزه کوتاه است.

که همچون کرکسان مردار خوردی
 تو را همچون منی کی بود در خور
 نگیری جز گوزن مرغزاری
 به صد حيله یکی خرگوش گیری
 که تو بر من بگفتی آن همه ننگ
 که در چشم تو بودم یکسر آهو
 چو خوردی چشمه را پُر خاک کردی
 شتابان آمدی کز من خوری آب
 چو خوردی چشمه را پُر خاک کردن
 نیاری آب او خوردن دگر بار^۱

جز این از تو چه کار آید که کردی
 زهی داده ستور و بستده خر
 گمان بردم که تو شیر شکاری
 ندانستم که تو روباه پیری
 منم آن نو شکفته باغ صدرنگ
 منم آن گلشن شهوار نیکو
 منم آن چشمه کز من آب خوردی
 کنون از تشنگی بردی بسی تاب
 نبایستی ز چشمه آب خوردن
 و یا اکنون که کردی چشمه را خوار

رامین که نتیجه‌ای از پوزش‌ها و التماس‌های خود نمی‌گیرد و از آن سو سرمای سخت نیز جان او را به لب آورده است، ناچار از ویس بازمی‌گردد. ولی به مجردی که اسب و سوار از چشم ویس دور می‌گردند، دوباره خیزآب‌های خروشان مهر برکناره آرام غرور می‌تازد. ویس، دایه را در پی رامین می‌فرستد و خود از پس او سر از پای نشناخته در زیر ریزش بی‌امان برف به بیرون می‌شتابد. ولی اکنون نوبت رامین است که غرور سیلی خورده خود را نوازش دهد و به نوبه خود به سرزنش ویس پردازد:

نسبینی زین سپس او را فروزان
 همان بهتر که خاکستر شود زود
 دو صد چندان که گوید دشمن من
 نه در دل جای آن دادی نه در گوش
 به دست باد و برف اندر گرفتار
 هزاران لابه و زنه‌هار کردم
 نه از خوبی یکی کردار بودت
 نه از سختی مرا زنه‌هار دادی
 به خواری وان‌گه از پیشم براندی
 بدان تا من به برف اندر بیمرم

اگر عشق من آتش بود سوزان
 چنین آتش که باشد سر به سر دود
 بسی آهو بگفتی بر تن من
 کنون آن گفت‌ها کردی فراموش
 شب تاریک و من بی‌جای و بی‌یار
 گنه را پوزش بسیار کردم
 نه از خوشی یکی گفتار بودت
 نه بر درگاه خویشم بار دادی
 مرا در برف و در باران بماندی
 ز بی‌رحمی نبودى دستگیرم

نبخشودی ز رشکِ سخت بر من همی مرگم سگالیدی چو دشمن^۱

ویس با اندامی از هم گسسته از سرما و غروری چون آبگینه درهم شکسته، از رامین باز می‌گردد، ولی لحظه‌ای نمی‌گذرد که رامین به خود می‌آید و عنان اسب را برمی‌گرداند و خود را به ویس می‌رساند و باز همان سرزنش‌ها و پوزش‌های متقابل، ولی این بار کوتاه‌تر و آرام‌تر، همچون موجی که در گریز خود نیز پس‌آبه‌های ملایمی باز پس می‌فرستد. و اکنون دیگر تنها بهانه‌ای لازم است تا بدین حدیثِ دراز گله‌مندی‌ها که سراسر شب را گرفته بود پایان دهند. بهانه دمیدن سپیده و بیم رسوایی است:

چو بام آمد سخن‌ها گشت کوتاه	دل گمراهشان آمد سوی راه
همان‌گه دست یکدیگر گرفتند	ز بیم دشمنان در گوشک رفتند
دل از درد و روان از غم بشستند	سرای و گوشک را درها بستند
ز شادی هر دو چون گل برشکفتند	میان قائم و دیبا بختند ^۲

گرگانی در قطعه‌ای که شرح کوتاه آن رفت، با توصیف کشمکش درونی ویس میان دو نیروی عظیم و متضاد عشق و غرور، شاهکار بی‌نظیری به ادبیات فارسی هدیه کرده است. اصولاً ویس استادانه‌ترین آفرینش زن در سراسر ادب فارسی است.

دایهٔ ویس و دایهٔ منیژه

درویس و رامین دایهٔ ویس نقش بسیار مهم و درازی به عهده دارد، در حالی که در «بیژن و منیژه» نقش دایهٔ منیژه بسیار کوتاه است. با این حال هر دو دایه در دو صفت اصلی مشترک‌اند. یکی این که هر دو دلالهٔ عشق‌اند و نخستین آشنایی میان دلدادگان به وسیلهٔ آن‌ها انجام می‌گیرد. و دیگر این که هر دوی آن‌ها باید از سوی جوانان نخست تطمیع گردند. بیژن به دایهٔ منیژه قول می‌دهد که اگر او را با منیژه آشنا سازد او را مال بسیار بخشد:

اگر نیکرایی کنی تاج زر	تو را بخشم و گوشوار و کمر
مرا سوی آن خوبچهر آوری	دلش با من ایدر به مهر آوری
چو بیژن چنین گفت شد دایه باز	به گوش منیژه سرایید راز:
که رویش چنین است و بالاچنین	چنین آفریدش جهان آفرین ^۳

۲. ویس و رامین، ص ۴۰/۴۸۵ به بعد.

۱. ویس و رامین، ص ۳۲/۴۷۳ به بعد.

۳. بیژن و منیژه، بیت ۱۸۷ به بعد.

در مقابل، دایهٔ ویس را با زر و سیم نمی‌توان تطمیع کرد. گویی او از مال دنیا بی‌نیاز است. نقطهٔ ضعف او جاه‌طلبی و به‌ویژه هوسرانی است. در روزی که رامین دایه را در باغ تنها می‌یابد. به امید این‌که او را با خود همراه کند، نخست برای او از دل‌باختگی خود به ویس شرح مفصّلی می‌دهد. ولی پس از این‌که این کوفتن‌ها آهن سرد دایه را نرم نمی‌کند، رامین زیرکانه زبان به ستودن هنر سخندانان و چاره‌سازی دایه می‌گشاید و در این اثناست که خواهش اصلی دایه را درمی‌یابد:

<p>کشید و داد بوسی چند بر سر بیامد دیو و رفت اندر تن او تو گفتی تخم مهر اندر دلش کاشت دل دایه به تیمارش بیاراست شد آن گفتار سردش در زمان گرم ببردی از همه کس در سخن گوی تو را هر زن که بینی ویس نام است ولیکن دوست‌تر گشتم از امروز که شد تیر هوا سوی نشانه که از فرماتت بیرون ناورم پای ستانم داد مه‌رت زان دل‌افروز^۱</p>	<p>بگفت این و پس او را تنگ در بر وزان پس داد بوسش بر لب و روی ز دایه زود کام خویش برداشت چو رامین از کنار دایه برخاست دریده شد همان‌گه پردهٔ شرم بدو گفت: ای فریبنده سخنگوی دلت از هر کسی جو‌یای کام است مرا تو دوست بودی ای دل‌افروز گسسته شد میان ما بهانه از این پس هر چه تو خواهی بفرمای کنم بخت تو را بز ویس پیروز</p>
---	---

چند شباهت دیگر:

۱. در ویس و رامین، ویس از کاخی که موبد درهای آن را بسته و پشت هر دری نگهبانی گماشته، شبانه خود را با طناب از دیوار به باغ کاخ پیش رامین می‌رساند. وقتی موبد وارد کاخ می‌گردد و از ویس نشانی نمی‌یابد با چراغ به دنبال او می‌گردند و رد جامه و کفش و زیورهای او را که هریک در جایی افتاده می‌گیرند و به باغ می‌رسانند. رامین به موقع می‌گریزد، ولی ویس گرفتار می‌گردد. ویس در پاسخ موبد که می‌پرسد چگونه او از کاخ در بسته به باغ آمده است، می‌گوید: چون در کاخ، خسته از ستم‌های تو به خواب رفتم، سروشی آمد و مرا برداشت و به این باغ آورد و در کنار رامین خوابانید. ولی اکنون که بیدار

۱. ویس و رامین، ص ۲۳۷/۱۲۸ به بعد.

شدم به جای رامین چشمم به روی تو افتاد.^۱ در «بیژن و منیژه» نیز وقتی بیژن را دست بسته به نزد افراسیاب می‌برند، بیژن به او می‌گوید: من در این کار گناهی ندارم. زیر سروی خوابیده بودم، یک پری آمد و مرا برداشت و در میان یک عماری کنار دختری خوابانید و فسونی خواند و وقتی ما چشم گشودیم خود را در کاخ دیدیم.^۲

۲. در ویس و رامین، یک بار رامین در چادر زنان از کاخ ویس می‌گریزد^۳ و در جای دیگر فرستاده رامین در چادر زنان وارد کاخ ویس می‌گردد.^۴ ولی در «بیژن و منیژه» بیژن را نخست بی‌هوش می‌کنند و سپس او را در چادر پیچیده و شبانه به کاخ منیژه می‌برند. بعید نیست که در صورت کهن‌تر این داستان، بیژن نیز در چادر زنان به کاخ منیژه رفته باشد. ولی در تحول بعدی روایت، چون مسؤلیت گرفتاری بیژن را به گردن گرگین انداخته‌اند - جزئی که به گمان من به کلی زائد و بی‌تناسب است - از این رو دیگر بیژن نمی‌توانست با پای خود به کاخ منیژه رود. ناچار او را بی‌هوش کرده و در چادر پیچیده و به کاخ برده‌اند.

۳. در ویس و رامین نگهبان شبستان شاهی زرد نام دارد که هم برادر شاه است و هم سالار سپاه او. در «بیژن و منیژه» نیز گویا این مقام را قراخان دارد. چون اوست که برای دستگیری بیژن به کاخ منیژه حمله می‌کند و قراخان نیز هم برادر افراسیاب است و هم سالار او و ضمناً نام یکی زرد است و نام دیگری قرا که به ترکی معنی سپاه است.

۴. بر طبق «بیژن و منیژه» زنان و دختران شاه و بزرگان هر سال نوبهار یک جشن بهاری دارند. در ویس و رامین نیز ویس هرچندگاه جشنی برپا می‌کند که در آن زنان بزرگان شرکت می‌کنند.^۵

ب) قصد من از نشان دادن این‌گونه شباهت‌ها میان دو داستان این نیست که براساس آن‌ها یک داستان را تقلید یا متأثر از دیگری بدانم. برای یک چنین نتیجه‌گیری باید همسانی‌های بسیار مهم‌تری میان دو داستان باشد. بلکه هدف من از این مقایسه‌ها نشان دادن یک زمینه واحد اجتماعی در هر دو داستان است. اجتماعی که این دو داستان در آن پدید آمده‌اند، یک اجتماع آزاد و بی‌بند و بار اشرافی است که در آن به‌ویژه زنان به آزادی نسبتاً بزرگی دست یافته بودند. این زنان چه در درون کاخ و چه در بیرون آن جشن‌هایی برگزار می‌کردند که در

۱. ویس و رامین، ص ۱۴۲/۲۹۷ به بعد.

۳. ویس و رامین، ص ۸۴/۲۰۳ به بعد.

۴. ویس و رامین، ص ۲۱/۵۰۸ به بعد و ۴۵.

۲. بیژن و منیژه، بیت ۲۷۵ به بعد.

۵. ویس و رامین، ص ۲۳/۵۰۸ به بعد.

آن همه‌گونه وسایل بازی و نشاط و موسیقی و میگساری در اختیار داشتند. یک چنین آزادی خواه ناخواه راه را برای معاشرت آن‌ها با مردان نیز باز می‌کرد و یک چنین روابطی همیشه در چارچوب قوانین شرعی و اخلاق رسمی باقی نمی‌ماند و بسیار پیش می‌آمد که زنان - حتی زنان شوهردار - آشکار و پنهان با مردان بیگانه رابطه عشقی برقرار می‌کردند. نمونه‌های این روابط آزاد را نه تنها میان ویس و رامین و منیژه با بیژن می‌بینیم، بلکه مثلاً در ویس و رامین زنان دیگر نیز مثل شهرو و گل از این آزادی برخوردارند. در این کتاب حتی به رابطه زنان شوهردار اشرافی با مردان بیگانه رسماً اشاره شده است. یک‌جا موبد به ویس می‌گوید که مادر او شهرو از سی و اند فرزند که زاده است، دو تای آن از یک شوهر نیست^۱ و جای دیگر دایه به ویس می‌گوید:

زنان مهتران و نامداران	بزرگان جهان و کامگاران
همه با شوهراند و با دل شاد	جوانانی چو سرو و مُرد و شمشاد
اگرچه شوی نامبردار دارند	نهانی دیگری را یار دارند
گهی دارند شوی نغز در بر	به کام خویش و گاهی یار دلبر ^۲

دلالت‌های این روابط غالباً دایه‌ها و ندیمه‌ها بودند و در کنار آن‌ها زنانی هم بودند که به ظاهر برای فروش برخی چیزها به خانه‌های اشراف رفت و آمد داشتند، ولی کار اصلی آن‌ها رساندن همه‌گونه اخبار از جمله و به‌ویژه پیام دلدادگان به یکدیگر بود. با نمونه یکی از این زنان در داستان زال و رودابه آشنا می‌شویم.^۳ این زنان تا همین اواخر هم در ایران بودند و شاید هنوز هم باشند و کارشان این بود که در ضمن فروش سفیداب اصل و کیسه حمام مرغوب، نشانی جوانی سر به راه و دختران خانه‌دار را هم رد و بدل می‌کردند.

از آن سو جوانانی که با زنان و دختران اشراف پنهانی رابطه داشتند آشواران یا شهسوارانی بودند که مانند سرباز فراری روی جبهه جنگ کم‌تر به خود دیده بودند. درگویی زدن و باز پراندن بیش‌تر مهارت داشتند تا در شمشیر زدن و نیزه انداختن. شب از دیوار کاخ دلبر چابک‌تر بالا می‌رفتند تا روز از دیوار دژ دشمن. اگرچه از دلآوری‌های گرشاسپ چیزی به گوششان خورده بود، ولی جزئیات رسالاتی مانند خسرو و ریدگ را بهتر می‌شناختند. از سازها و آوازاها، شراب‌ها و کباب‌ها، مزه‌ها و بزها اطلاع کافی داشتند. نیک می‌دانستند که

۱. ویس و رامین، ص ۴۶/۱۷۹. ۲. ویس و رامین، ص ۱۲۷/۱۴۷ به بعد.

۳. شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر یکم، نیویورک ۱۳۶۶، ص ۲۱۱، بیت ۷۰۰ به بعد.

کباب خوب را از کجای گوسفند باید گرفت و شراب خانگی کهن و تلخ و صافی و زودگوار را از کجا باید تهیه کرد. جامه و رزم افزارشان غالباً در گرو میفروشان بود و دلشان در دام دلبران. بنابراین آنچه رفت داستان‌های ویس و رامین و «بیژن و منیژه» تنها از راه نام منیژه با یکدیگر پیوند ندارد، بلکه هر دو داستان به دلیل شباهت‌های عمیقی که در بینش داستان‌هاست، محصول یک اجتماع و یک دوره واحدند. بی شک داستان عشقی «بیژن و منیژه» در صورت اصلی خود خیلی بیش از این‌ها به ویس و رامین نزدیک بوده است. ولی پس از آن‌که به میان داستان‌های حماسی راه یافته است، در اثر کوتاه‌تر شدن عموماً – «بیژن و منیژه» حدود یک هفتم ویس و رامین است – و به‌ویژه در اثر تطابق یافتن با جهان حماسی، بسیاری از عناصر عشقی و غیرحماسی خود را از دست داده است.

ج) نه تنها ویس و رامین و «بیژن و منیژه»، بلکه تعداد دیگری از داستان‌های شاهنامه نیز دارای اصل پارتی‌اند، منتها از منشأهای مختلف. چون حکومت پارت‌ها که حدود پانصد سال بر سرزمین پهناوری حکومت کردند، برخلاف ساسانیان فقط دارای یک مرکزیت واحد نبود، بلکه به تیول‌های چندی تقسیم می‌شد که در برابر حکومت مرکزی از نوعی استقلال داخلی برخوردار بودند. این حکومت‌های نیمه مستقل دارای رسوم و فرهنگ و ادبیات ویژه خود بودند. بررسی ویس و رامین و داستان‌های شاهنامه و دیگر آثار حماسی فارسی نشان می‌دهد که به‌ویژه دو تا از تیول‌های پارتی از نظر ادبی اهمیت بیش‌تری داشته‌اند. یکی تیول گرگان و مرو که در دست خاندان گودرز (گودرز دوم ۳۹-۵۱ میلادی) بود و دیگر تیول سیستان که بر طبق شاهنامه در دست خاندان زال بود. داستان‌های عاشقانه ویس و رامین و «بیژن و منیژه» و داستان‌های حماسی رفتن گیو به ترکستان و داستان رزم یازده رخ را باید جزو ادبیات تیول گرگان دانست. در مقابل داستان عاشقانه زال و رودابه و داستان‌های حماسی رستم و سهراب و همه آنچه به روایت سیستان مشهورند جزو ادبیات تیول سیستان به‌شمار می‌روند. این طبقه‌بندی ادبیات پارتی را می‌توان کمی بیش‌تر گسترش داد.

بر طبق طبری^۱ گشتاسپ هفت نفر را به مقامات بزرگ برگماشت که طبری چهار تن از آن‌ها را نام برد. یکی «بهکابید» (نسخه بدل: بهکابید، بهکابهند) در دهستان گرگان. دوم قارن پهلوی در ماه نهاوند. سوم سورین پهلوی در سیستان و چهارم اسفندیار پهلوی در ری. برخی

۱. طبری، تاریخ الرسل و الملوک، چاپ لیدن، ج ۲، ص ۶۸۳.

از پژوهندگان سورن پهلوی یا برخی از صفات او را در رستم که نژاد خود را به گرشاسپ اوستایی می‌کشاند بازشناخته‌اند.^۱ قارن پهلوی نیز کسی جز همان کارن نیست. این قارن که در شاهنامه قارن کاویان نامیده شده است، دارای دو برادر است، یکی به نام کشواد که پدر گودرز است و دیگری به نام قباد. نفر اخیر در زمان پادشاهی نوذر در جنگی که در دهستان درمی‌گیرد در حالی که پیر فرتوتی است به دست بارمان کشته می‌شود،^۲ ولی دو برادر دیگر او هنوز زنده‌اند و قارن بعداً انتقام خون برادر را از بارمان می‌ستاند. بنابراین، این قباد که در دهستان کشته می‌شود از دو برادر دیگر خود بزرگ‌تر است. پس محتملاً «به‌کابید» طبری ساکن دهستان گرگان همین قباد شاهنامه است و نامی که طبری ذکر کرده باید صورت گشته «مه کابی» یا مه کابیان یعنی بزرگ کاویان باشد.^۳ در هر حال قباد و قارن و گودرز نیز نژاد خود را به کاوه یا کابی که در اصل یکی از کوی‌های اوستایی است می‌رسانند. ما پایین‌تر دوباره به نام قارن برمی‌گردیم. باقی می‌ماند اسفندیار پهلوی در ری. اگر گزارش طبری اعتباری داشته باشد، پس این اسفندیار پهلوی یعنی پارتی با اسفندیار اوستا یکی نیست، بلکه او نیز یک پهلوان پارتی از ری است که مانند آن سه تن دیگر نژاد خود را به اشخاص اوستا می‌کشاید. در جستجوی یک پهلوان مشهور پارتی از ری به شخصی برمی‌خوریم به نام مهران که در سده نخستین میلادی سکاها را از سیستان بیرون راند.^۴ محتمل است که داستان رستم و اسفندیار یا اخبار بهمن انعکاسی از این واقعه باشد. مهران‌ها اصلاً از خاندان‌های پارتی بودند و بهرام چوبین نیز از اعقاب همین خاندان بود.^۵ پس دور نیست که شخص چهارمی که طبری از او نام می‌برد، یعنی اسفندیار پهلوی از ری، همین مهران رازی است که

۱. در باره آرای مختلف نگاه کنید به پژوهش استادانه دوست ارجمند من آقای لئوناردو عالیشان:

L.P.Alishan, «Rostamica I: On the Epithel Tāj.bakshsh», *St. Ir.*, 1/1989, pp. 3-26.

۲. شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر یکم، ص ۲۹۶، بیت ۱۵۶ به بعد.

۳. در باره توضیح‌های دیگر نگاه کنید به: مینورسکی، همان مقاله، ص ۲۹ و حاشیه ۲. مارکوارت این نام را گشته صفاهید و استاد زریاب خوبی آن را گشته اناهید می‌دانند که در آثارالباقیه، بیرونی آن را لقب پادشاهان گرگان گفته است. نگاه کنید به: عباس زریاب خوبی، بزم آورد، تهران ۱۳۶۸، صص ۵۸-۵۴. در رابطه با اناهید همچنین توجه شود که بر طبق شاهنامه (داستان فرود سیاوخش، بیت ۱۲۹) نقش درفش بیژن که یکی از پادشاهان پارتی همین ناحیه بود، پرستار است که محتملاً تصویر همان آناهیتا بوده است.

۵. در باره خاندان مهران نگاه کنید به:

Th. Nöldeke, *Tabari, Geschichte der perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879 (Graz 1973), S. 139 und No. 3.

ترجمه فارسی: عباس زریاب، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، تهران، ۱۳۵۸.

او نیز مانند آن سه تن دیگر نژاد خود را به یکی از اشخاص اوستا یعنی اسفندیار می‌رسانید.^۱ براساس شاهنامه می‌دانیم که در پایان پادشاهی کیخسرو و پهلوانی ناشناس به نام لهراسپ وارد داستان می‌گردد که قبلاً به فرمان کیخسرو آلان را گشوده بود و کیخسرو این شخص را با وجود مخالفت پهلوانان جانشین خود کرد. از این رو دور نیست که این خاندان در زمان پارت‌ها تیول ری را داشت و بعد در برابر حکومت مرکزی پارت به همان درجه از قدرت و استقلال رسید که زمانی گودرز از تیول گرگان. انعکاس این قدرت در شاهنامه این است که از زمان لهراسپ تا بهمن دیگر هیچ نامی از پهلوانان و خاندان‌های مشهور دیگر نیست، مگر همان جنگ میان رستم و اسفندیار و ویرانی سیستان به دست بهمن. براساس این قرائن می‌توان داستان عاشقانه گشتاسپ و کتابون و داستان‌های حماسی هفت‌خان اسفندیار و رستم و اسفندیار را جزو ادبیات تیول ری دانست. داستان گشتاسپ و کتابون نگارش جدیدی از افسانه‌ی مادی زیرادرس (Zariadres) و اوداتیس (Odatis) به روایت (Chares Mytilene) است و این موضوع می‌تواند نشانه‌ی این باشد که این خاندان رازی از اعقاب مادها بودند.^۲

در بالا از هویت تاریخی برخی از پهلوانان مشهور شاهنامه سخن رفت. یکی دیگر از پهلوانان مشهور شاهنامه، طوس است که با آن‌که در این کتاب غالباً مردی بی‌خرد و دیوانه معرفی شده است، پهلوانی است که در زمان کیکاوس و کیخسرو در بیش‌تر جنگ‌ها سپهسالار ایران است که این خود حکایت از نفوذ بسیار زیاد او می‌کند. آیا این مرد واقعاً یک شخص اوستایی است یا این که او نیز یکی از پهلوانان مشهور پارتی است که مانند پهلوانان دیگر نسب خود را به اشخاص اوستایی می‌رسانید، ولی در روایات ملی مانند اسفندیار و برخی پهلوانان دیگر فقط به نسب اوستایی خود مشهور گشته است؟ طبری که در یک جا کارن را پهلوی یعنی پارتی نامیده، در جای دیگر نژاد او را به طوس و نوذر و منوچهر رسانیده است.^۳ نولدکه روایت کارن منوچهر را در طبری کهن‌تر از روایت کارن کاوه در شاهنامه می‌داند و معتقد است که پس از آن‌که پیروز ساسانی در سال ۴۸۴ میلادی در جنگ با

۱. نولدکه، همان‌جا، ص ۱۳۹، ح ۳، بدون اشاره به جنگ اسفندیار با رستم و مهران با سکاها، و تنها براساس این‌که اسفندیار را نیز مانند مهران از ری دانسته‌اند، حدس می‌زند که شاید این دو یک نفر باشند.

۲. ابن‌الدیم، الفهرست، ص ۱۱۹، از جمله تألیفات یا ترجمه‌های علی‌بن عبیده الریحانی که متهم به زندقه بود، یکی هم از کتابی با عنوان کیهراسف الملک نام برده است. اصولاً محتمل است که بخش شاهنامه میان منوچهر و اسکندر آمیخته‌ای از تاریخ افسانه‌ای ماد و پارت باشد که در پایان اندکی از تاریخ هخامنشی تأثیر گرفته است و سرزمین ماد محتملاً میهن بخشی از اوستا نیز هست. به گمان نگارنده کیانیان پادشاهان ماد بوده‌اند.

۳. طبری، ج ۲، ص ۸۷۸، نولدکه، همان‌جا، ص ۱۲۷ به بعد.

هیاطله ناپدید گردید و سوخرا از خاندان کارن هیاطله را از ایران بیرون راند، در روایات ملی برای کارن نسبنامه جدیدی ساخته‌اند و نسب او را به کاوه آهنگر رسانیده‌اند.^۱ پس براساس نسبنامه‌ای که طبری از کارن به دست داده است، میان کارن و خانواده گودرز خویشاوندی نبوده است و این روایت نخست این حسن را دارد که براساس آن هر یک از هفت خاندان بزرگ پارتی (یا فعلاً چهار تای آن‌ها) دارای منشأ و اصلی جداگانه و مستقل می‌گردند. از سوی دیگر می‌دانیم که میان گودرز و کارن بر سر تعیین وردان اول جنگ درگرفت و کارن که از پادشاهی مهرداد (پنجم) پشتیبانی می‌کرد در ناحیه کردستان از گودرز شکست خورد.^۲ اثری از این واقعه تاریخی هم در ویس و رامین در جنگ میان موبد فرمانروای مرو و قارن فرمانروای ماه منعکس شده است.^۳ و هم در شاهنامه در شرح اختلاف میان گودرز و طوس بر سر انتخاب جانشین کیکاوس.^۴ براساس این قرائن باید احتمال داد که طوس همان کارن است. در هر حال اختلاف تاریخی میان گودرز و کارن یا طوس که در ادبیات تیول‌گرگان به خوبی منعکس است، به خاطر نفوذ بزرگ این ادبیات در روایات ملی، ادبیاتی را که موضوع آن طوس یا کارن بود از روایات ملی بیرون کرد^۵ و خود طوس یا کارن را به‌عنوان مردی بی‌خرد معرفی نمود. ولی با این حال قدرت و شهرت کارن یا طوس بیش از آن بود که در روایات ملی به کلی فراموش گردد و از این‌رو او در سراسر پادشاهی کیکاوس و کیخسرو با مقام سپهسالار ایران از جاه و جلال بزرگی برخوردار است که نمودار مقام همان کارن تاریخی است.^۶

1. Th.Nöldeke, *persische Studien* II, Sitz. Ber. d. Phil-hist cl.d.k.Ak.d Wiss. in Wien 126/1892, S. 29 f.

2. A. von Gutschmid, *Geschichte Irans*, Tubingen 1888, S. 126 f.

ترجمه فارسی: کیکاوس جهاننداری، تاریخ ایران، تهران، بدون تاریخ.

K. Schippmann, *Grundzüge der Parthischen Geschichte*, Darmstadt 1980, S. 53 f.

۳. ویس و رامین، ص ۵۲/۶۹. ۴. شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر دوم، ص ۴۵۶، بیت ۵۰۵ به بعد.

۵. بر طبق قابوس‌نامه، در شاهنامه ابوالمؤید بلخی شرحی از ماجراهای داماد طوس به نام آغش و هادان آمده بود. نگاه کنید به: عنصرالمعالی، قابوس‌نامه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۲، ص ۴.

۶. در یکی گرفتن هویت طوس با کارن مانعی هم هست و آن این‌که بر طبق شاهنامه (چاپ مسکو ۲۸۸۸/۴۰۵/۵) خراسان تیول طوس است، در حالی‌که بر طبق طبری کارن ساکن ماه نهاوند است که با گزارش ویس و رامین هم مطابقت دارد. ولی از سوی دیگر در شاهنامه از تیول طوس تنها همین یک بار و آن هم در پایان پادشاهی کیخسرو که پس از آن دیگر از طوس و پهلوانان دیگر نامی نیست سخن رفته است. و دیگر این‌که ما در شاهنامه هیچ کجا طوس را ساکن خراسان نمی‌بینیم، بلکه همیشه مقیم درگاه است. برای مثال در آغاز پادشاهی کیخسرو در جایی که همه پهلوانان در پشت درفش خود از جلوی کیخسرو می‌گذرند، اشاره‌ای به طوس نیست، ولی چند بیت پایین‌تر از طوس به عنوان سپهسالار نام رفته است (داستان عرض کردن کیخسرو، بیت ۲۸۰ به بعد و ۳۶۳).

آن سه تن دیگر که طبری نام آن‌ها را نبرده است نیز حتماً از خاندان‌های بزرگ و تیول‌داران پارتی بوده‌اند. بیش از همه خاندان‌های میلاد و برزین و شاوران و گژدهم و گرازه، و در پایان دوره اشکانی خاندان بازرانگی تیول‌دار ناحیه فارس^۱ و خاندان هفتانباد (شاهنامه: هفتواد) تیول‌دار نواحی جنوبی ایران و مکران نظر ما را جلب می‌کند. ولی فعلاً از اخبار آن‌ها چیز زیادی نمی‌دانیم. تنها افسانه دختران شهر کجاران^۲ را می‌توان یک روایت محلی از تیول اخیرالذکر دانست.

۵) اکنون اگر آنچه را که در ادبیات فارسی و پهلوی می‌توان به ادبیات پارتی منسوب کرد، از نظر قالب ادبی مورد مطالعه قرار دهیم انواع زیر را می‌توان مشخص کرد:

۱. داستان حماسی. نمونه‌های مهم آن: داستان جنگ مازندران (هفت‌خان رستم)، رستم و سهراب، داستان سیاوخش، داستان رفتن گیو به ترکستان در جستجوی کیخسرو، داستان فرود سیاوخش، داستان رزم یازده رخ، داستان هفت‌خان اسفندیار، داستان رستم و اسفندیار، داستان رستم و شغاد، یادگار زریران.

۲. داستان عاشقانه. نمونه‌های مهم آن ویس و رامین، زال و رودابه، بیژن و منیژه، گشتاسپ و کتیون.

۳. شعر غنایی. سه نمونه کوچک آن در ویس و رامین^۳ و دو نمونه کوچک آن در هفت‌خان رستم^۴ و هفت‌خان اسفندیار^۵ آمده است. احتمالاً برخی از مقدمه‌های غنایی داستان‌های عاشقانه شاهنامه نیز در مآخذ شاعر بوده‌اند. از این نمونه است به طور حتم سرود مازندران در مقدمه داستان جنگ مازندران.^۶ موضوع این قطعات غنایی وصف حال و شرح عشق و ستایش می و توصیف طبیعت است.

۴. شعر تمثیلی. یک نمونه از آن سرود گوسان در ویس و رامین است.^۷ و دیگر برخی از خطبه‌های شاهنامه چون خطبه داستان جنگ مازندران^۸ و فرود سیاوخش،^۹ البته به فرض

۱. نولدکه، ص ۴ و پی‌نوشت ۱.

۲. شاهنامه، چاپ مسکو ۴۹۹/۱۳۹۷ به بعد (به این چاپ همه‌جا به همین صورت، ولی بدون ذکر محل چاپ ارجاع داده شده است).
۳. ویس و رامین، ص ۱۵۷/۲۱۹، ۲۷-۱۸، ۶۵-۵۵.

۴. داستان جنگ مازندران، دفتر سوم، ص ۳۰، بیت ۳۹۷-۴۰۲.

۵. شاهنامه، ۱۷۸/۶-۲۰۱-۲۰۶.

۶. داستان جنگ مازندران، ص ۴، بیت ۲۴-۳۴.

۷. ویس و رامین، ص ۱۷/۳۰۰ به بعد.

۸. داستان جنگ مازندران، ص ۳، بیت ۱-۱۰.

۹. داستان فرود سیاوخش، بیت ۱-۹.

آن‌که در مآخذ فردوسی بوده باشند. همچنین ادبیات تمثیلی مانوی را باید دنباله ادبیات تمثیلی پارتی دانست.^۱

۵. چیستان و مناظره. دو نمونه از چیستان در شاهنامه در روایت آزمودن شاه یمن پسران فریدون را^۲ و آزمودن موبدان زال را^۳ آمده است. در متون پهلوی نمونه‌ای از این قالب ادبی به نام ماتیکان یوشت فریان (Mātikān ī Yavišt Frigān) در دست است. اثری از این قطعه در آبان‌یشت (بند ۸۱-۸۳) نیز هست و نشان می‌دهد که این قالب ادبی در ایران از قدیم رواج داشت. یک نمونه معروف مناظره منظومه «درخت آسوریک» است که دارای اصل پارتی است. موضوع چیستان و مناظره دانستنی‌های ساده در باره مذهب و اخلاق و کارهای روزمره زندگی است و گویا هدف از نگارش آن‌ها آموزش کودکان و نوجوانان بود.

در شاهنامه وقتی به تاریخ ساسانیان می‌رسیم، با آن‌که این بخش بیش از یک سوم همه کتاب است، ولی دیگر با هیچ نمونه دیگری از قالب‌های ادبی بالا برخورد نمی‌کنیم. از این رو غالباً مطالب شاهنامه را تا آغاز ساسانیان بخش افسانه‌ای و داستانی و نیمه تاریخی، و بخش ساسانیان را بخش تاریخی می‌نامند. بی‌گمان بخش ساسانیان شاهنامه حتی پس از کنار گذاشتن همه شرح و تفصیل‌های شاعرانه آن، مهم‌ترین مأخذ تاریخ ساسانیان نیست، ولی با نگاهی دقیق‌تر در این بخش درمی‌یابیم که همه آن نیز تاریخ منظوم ساسانیان نیست، بلکه عیناً مانند بخش نخستین قسمت‌های بزرگی از آن ادبیات است، منتها ادبیاتی که ماهیت آن به کلی از ادبیات پیشین متفاوت است. به سخن دیگر، ما در شاهنامه با آغاز بخش ساسانیان با دو دگرگونی روبرو هستیم. یکی تغییر اخبار اساطیری و نیمه تاریخی به تاریخی (تاریخ به مفهوم ایرانی آن) و دیگر تغییر ادبیات پارتی به ادبیات ساسانی. انواع و قالب‌های این ادبیات ساسانی براساس شاهنامه و دیگر متون بازمانده پهلوی از این قرار است:

۱. روایات دینی. بخش مهم متونی که از پهلوی ساسانی باقی مانده است متعلق به ادبیات دینی عصر ساسانی است که بیش‌تر آن‌ها در سده‌های سوم و چهارم هجری از اصلی کهن‌تر بازنویسی شده‌اند. موضوع اصلی این رسالات افسانه‌ها و روایات و آداب و احکام و فقه

1. W. Sundermann, *Mittelpersische und Kosmogonische und parabelsete der Manichäer*, Berlin 1973;
M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden 1975.

۲. شاهنامه، دفتر یکم، ص ۱۰۰، بیت ۱۸۲-۱۸۹.

۳. شاهنامه، دفتر یکم، ص ۲۴۷، بیت ۱۲۱۹-۱۲۷۵.

زردشتی است. از این نمونه‌اند: بُندهشمن، دینگرد، شاپست نشاپست، مینوی خرد، اردای ویراف‌نامه و غیره.^۱

۲. **داستان تاریخی.** موضوع داستان تاریخی در ادبیات ساسانی سرگذشت کسی است که مدعی تاج و تخت است. از این رو تألیف داستان تاریخی وقتی کنونیّت (actuality) می‌یابد که تاج و تخت معارض داشته باشد. بنابر بینش ایرانیان شاه باید صاحب فرّ یعنی دارای سزاواری یا مشروعیت باشد، وگرنه غاصب به شمار می‌رود. این مشروعیت با ظهور برخی معجزات آسمانی در باره مدعی تاج و تخت و بروز برخی تهورات شگفت از سوی او چون اژدهاکشی و شیرکشی و گذشتن با اسب از رودهای پرآب و غیره و غیره ثابت می‌گردد. مدعی تاج و تخت باید دارای نسب شاهی و شرایط دیگری نیز باشد. اصطلاح دستگاه بزرگی یا اسباب بزرگی از همین جا آمده است. بنابراین موضوع داستان تاریخی سرگذشت تاریخی پهلوان داستان است پیچیده در حاله‌ای از افسانه. در ادبیات ساسانی به دو نمونه از این داستان برمی‌خوریم. یکی سرگذشت اردشیر بابکان^۲ که متن پهلوی آن نیز به نام «کارنامه اردشیر بابکان» در دست است. و دیگر رمان بهرام چوبین که صورت نسبتاً کامل آن جز در شاهنامه^۳ در تاریخ بلعمی^۴ و اخبارالطوال دینوری^۵ نیز آمده است. همچنین آنچه در شاهنامه در سرگذشت کودکی و جوانی بهرام گورو مبارزه او برای ستادن تاج و تخت از مردی به نام خسرو آمده است،^۶ نمونه دیگری از یک داستان تاریخی است که مانند آن دو داستان دیگر به طور مستقل وجود داشته است.

۳. **آیین خسروان.** موضوع آیین (یا آیینه) خسروان مجموعه‌ای از آداب پادشاهی است. این قالب ادبی در ادبیات ساسانی نمونه‌های بسیاری داشته که اصل پهلوی آن‌ها از دست رفته، ولی ترجمه عربی برخی از آن‌ها در دست است. چون ادب‌الکبیر و ادب‌الصغیر و کلیله و دمنه از ابن مقفع. همچنین برخی از مآخذ کتاب عیون‌الاجبار ابن قتیبه و کتاب التاج منسوب به جاحظ را آیین‌نامه‌های پهلوی تشکیل می‌دهند.^۷ در شاهنامه مطالب آیین خسروان به طور

۱. در باره متون بازمانده پهلوی نگاه کنید به:

J.C.Tavadia, *Die Mittelperische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1965.

۲. شاهنامه، ۶۹/۱۱۶/۷ به بعد. ۳. شاهنامه، ۳۳۷/۳۳۵/۸ به بعد.

۴. بهرام چوبین از ترجمه تاریخ طبری، به تصحیح ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۴۷.

۵. دینوری، اخبارالطوال، تصحیح عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، ص ۷۹ به بعد.

۶. شاهنامه، ۳۰/۲۶۶/۷ به بعد.

7. G. Richter, *Studien zur Geschichte der Älteren Arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig 1968.

پراگنده بسیار است، بیش از همه در پادشاهی بهرام گور و انوشروان، از آن جمله‌اند: داستان بهرام گور با لَنبک آبکش،^۱ روایت بهرام گور و حرام کردن می،^۲ داستان بهرام گور با بازارگان،^۳ داستان بهرام گور با زن پالیزبان،^۴ روایت خواب دیدن نوشین روان،^۵ روایت هفت بزم نوشین روان،^۶ داستان مهبود با زروان،^۷ داستان گو و طلّخند^۸ و روایت وام گرفتن کسری از بازارگانان.^۹

۴. اندرز. سراسر شاهنامه از مطالب اندرز پر است. ولی اندرز به صورت یک قالب ادبی مستقل با بخش ساسانیان آغاز می‌گردد. نمونه‌های آن در شاهنامه عبارتند از: اندرزهای اردشیر^{۱۰} که ترجمه عربی آن هم در دست است؛^{۱۱} توقیعات کسری انوشروان^{۱۲} که اصل پهلوی و ترجمه عربی آن موجود نیست، ولی یک ترجمه فارسی که از روی ترجمه عربی صورت گرفته در دست است؛^{۱۳} پندنامه بوزرجمهر^{۱۴} که صورت پهلوی آن نیز به نام یادگار بزرگمهر موجود است. به زبان پهلوی همچنین چند رساله در اندرز هست.^{۱۵} همچنین مطالب کتاب ششم دینگرد بیش‌تر در اندرز است. ابن‌الندیم نیز از چند اندرزنامه که از پهلوی به عربی ترجمه شده بود نام برده است.^{۱۶}

۵. شعر غنایی. دو نمونه آن در پادشاهی بهرام گور آمده است. یکی چامه‌ای که دختران آسیابان در ستایش بهرام گور می‌خوانند^{۱۷} و دیگر چامه‌ای که دختری چنگ‌نواز به نام آرزو در ستایش پدر خود ماهیار و مهمان او بهرام گور می‌خواند.^{۱۸} یک نمونه دیگر دریغایی است که بارید در سرگذشت خسرو پرویز می‌سراید.^{۱۹} همچنین ابن‌خردادبه یک چامه سه‌مصراع را از سرودهای بارید نقل کرده است.^{۲۰}

در ادبیات پهلوی همچنین تعدادی کتاب افسانه و قصه و عجایب بر و بحر و مطالب الفیه

-
- | | | |
|---|-------------------------------------|--------------------------------|
| ۱. شاهنامه، ۱۱۲/۳۱۰/۷ به بعد. | ۲. شاهنامه، ۲۸۷/۳۲۱/۷ به بعد. | ۳. شاهنامه، ۱۲۴۶/۳۷۶/۷ به بعد. |
| ۴. شاهنامه، ۱۳۰۳/۳۷۹/۷ به بعد. | ۵. شاهنامه، ۹۶۷/۱۱۰/۸ به بعد. | ۶. شاهنامه، ۱۰۶۴/۱۱۶/۸ به بعد. |
| ۷. شاهنامه، ۱۵۶۰/۱۴۶/۸ به بعد. | ۸. شاهنامه، ۲۸۱۱/۲۱۷/۸ به بعد. | ۹. شاهنامه، ۴۱۵۳/۲۹۶/۸ به بعد. |
| ۱۰. شاهنامه، ۵۴۴/۱۸۶/۷ به بعد. | | |
| ۱۱. احسان عباس، عهد اردشیر، ترجمه سیدمحمدعلی امام شوشتری، تهران ۱۳۴۸. | | |
| ۱۲. شاهنامه، ۳۶۵۶/۲۶۶/۸ به بعد. | | |
| ۱۳. توقیعات کسری انوشروان، به کوشش محمد جلال‌الدین طباطبایی، زواری، تبریز ۱۳۳۴. | | |
| ۱۴. شاهنامه، ۲۳۹۴/۱۹۳/۸ به بعد. | ۱۵. تاوادیا، همان‌جا، ص ۱۰۳ به بعد. | |
| ۱۶. ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۳۱۵. | ۱۷. شاهنامه، ۴۵۹-۴۵۶/۳۳۱/۷ به بعد. | |
| ۱۸. شاهنامه، ۸۴۴-۸۳۰/۳۵۲/۷ به بعد. | ۱۹. شاهنامه، ۴۱۶-۳۸۲/۲۷۸/۹ به بعد. | |
| ۲۰. ابن‌خردادبه، مختارات من کتاب اللّهُو و المّلاهی، بیروت ۱۹۶۱، ص ۱۶. | | |

شلفیه وجود داشته که برخی از آن‌ها به عربی ترجمه شده بود.^۱ ولی در این‌جا این‌گونه ادبیات که مانند شعر غنایی به دوره خاصی انحصار ندارد، مورد نظر ما نیست. همچنین گفتگو از رسالاتی که در باره خوراک‌ها، مشروبات، بازی‌ها، موسیقی، شکار، بازداری، تیراندازی، آیین رزم، خوابگزاری، حقوق، پزشکی، نجوم، فلسفه و غیره وجود داشته^۲ از بحث ما بیرون است. گذشته از این چون اصل یا ترجمه اکثر این رسالات به ما نرسیده است، نمی‌دانیم که منشأ آن‌ها پارتی بوده یا ساسانی. همچنین در آخرین صد سال دوره ساسانی آثاری هم از سانسکریت و یونانی به پهلوی ترجمه شده بود.

اکنون اگر براساس آنچه رفت، ادبیات پارتی را با ادبیات ساسانی مقایسه کنیم، می‌بینیم اهمیت ادبیات پارتی بیش از همه در داستان حماسی و داستان عشقی است، در حالی که در مرکز ادبیات ساسانی روایات دینی، داستان تاریخی، آیین خسروان و اندرز قرار گرفته است. این تفاوت میان دو ادبیات نتیجه و در عین حال آئینه نظام حکومتی پارت‌ها و ساسانیان است. حکومت ساسانی یک نظام مرکزی است با یک مذهب رسمی دولتی. در نتیجه ادبیات رسمی این نظام نیز در کنترل حکومت و مذهب، یعنی مبلغ این نظام است. یک چنین ادبیاتی که تنها موضوع اصلی آن شاه و مذهب است، خواه ناخواه در داستان تاریخی و آیین خسروان و روایات مذهبی و اندرز قالب مناسب‌تری می‌یابد. ولی حکومت پارتی یک نظام فئودالیسم است که در آن قدرت دارای مراکز متعددی است. در این نظام اگرچه شاه و مذهب باز ظاهراً در مرکز دایره قدرتند، ولی در درون این دایره بزرگ دوایر قدرت متعددی است که در مرکز هر یک فرمانروایی با عنوان پهلوان قرار گرفته است و این پهلوانان هستند که در مجموع هسته اصلی قدرت را تشکیل می‌دهند. بدون آن‌که فرد فرد آن‌ها دارای قدرتی مطلق باشند. ادبیات پارتی - داستان حماسی و عشقی - آئینه این نظام است، یعنی از یک سو موضوع آن زندگی پهلوان و ماجراهای پهلوانی و عشقی اوست، ولی از سوی دیگر عدم مرکزیت قدرت سیاسی و مذهبی در نظام پارتی، به ادبیات آن نیز امکان می‌دهد که در کنار پهلوان اصلی به اشخاص دیگر نیز پردازد، در حالی که در ادبیات ساسانی در پیرامون پادشاه چیزی جز سایه‌های روان به چشم نمی‌خورد. برای مثال، در بخش ساسانی شاهنامه

۱. ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۳۰۴، به بعد، ۳۱۴.

۲. تاوادیا، همان‌جا، ص ۱۲۹ به بعد؛ ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۳۰۳، ۳۰۴ به بعد، ۳۱۴ به بعد.

در سرگذشت گلنار و اردشیر^۱ و مالکه و شاپور^۲ و سپینود و بهرام گور^۳ میان گلنار و مالکه و سپینود از یک سو و پدر یا شوهر آن‌ها از سوی دیگر به همان‌گونه اختلاف درمی‌گیرد، که در بخش پارتی شاهنامه میان رودابه و سودابه و منیژه و کتایون از یک سو و پدر یا شوهر آن‌ها از سوی دیگر. ولی در بخش پارتی شاهنامه چون عشق محرک واقعی این اختلاف و موضوع اصلی داستان است از این رو غیر از پهلوان که تنها یک طرف ماجراست، طرف دیگر ماجرا یعنی زن نیز به طور فعال در وقایع شرکت دارد و حتی برای اشخاص دیگر نیز چون خویشان و اطرافیان زن و پهلوان تا برسد به شخص پادشاه نقشی باقی می‌ماند. در حالی که در بخش ساسانی شاهنامه در اختلاف میان زن با پدر یا شوهر او، عشق زن به پادشاه نه علت اصلی این اختلاف، بلکه فقط بهانه‌ای است برای خیانت زن به کسان خود که همیشه دشمن پادشاه هستند، تا با این خیانت راه پیروزی پادشاه هموار و مشروعیت او ثابت گردد. از این رو در این جا نقش زن در مقایسه با نقش او در ادبیات پارتی کوتاه و بی‌تحرک است و به سخن دیگر در کنار پادشاه که در مرکز ماجراست، جایی برای اشخاص دیگر داستان نیست.

در مقایسه بالا از ادبیات پارتی نظر ما تنها به داستان عاشقانه بود. ولی اگر داستان حماسی آن را هم در نظر بگیریم باز در نتیجه‌گیری بالا تغییری روی نخواهد داد. چون در داستان‌های حماسی نیز با آن‌که موضوع عشق جای خود را به شگفت‌کاری‌های پهلوان می‌دهد و پهلوان به ظاهر در مرکز وقایع قرار می‌گیرد، ولی باز در کنار او پهلوانان دیگر چه دوست و چه دشمن دارای نقش مهمی هستند و گاه این نقش در داستان‌هایی چون رستم و سهراب و رستم و اسفندیار تا آن‌جا مهم است که تشخیص میان شخص اول و دوم داستان کمی دشوار می‌گردد، در حالی که در داستان تاریخی سرگذشت اردشیر بابکان در مقایسه با اردشیر حتی اردوان نقش ناچیز و سایه‌واری بیش ندارد. و اگر در داستان بهرام چوبین به هر مزد و خسرو پرویز توجه شده است به این دلیل است که در صورت فعلی داستان این دو نفر هستند که به عنوان شاه مشروع شناخته شده و عملاً جای بهرام چوبین را گرفته‌اند. ولی می‌توان حدس زد که در صورت اصلی این داستان که به قلم پیروان بهرام نگارش یافته بود، نقش این دو نفر خیلی حقیرتر و منفی‌تر بود. بعداً که این داستان را در «خداینامه» پذیرفته‌اند تغییرات مهمی در آن داده‌اند. ولی باز نتوانسته‌اند که اهمیت نقش بهرام و حقارت نقش هر مزد و پرویز را به کلی محو کنند.

۱. شاهنامه، ۱۹۶/۱۲۳/۷ به بعد. ۲. شاهنامه، ۲۶/۲۲۰/۷ به بعد. ۳. شاهنامه، ۲۱۵۴/۴۲۷/۷ به بعد.

با این همه منظور ما این نیست که ادبیات پارتی اصلاً رمان تاریخی و آیین خسروان و اندرز و روایات مذهبی نداشت و یا ادبیات ساسانی به کلی از داستان حماسی و داستان عاشقانه بی بهره بود. چون در دوره پارتی در کنار ادبیات تیول‌ها یک ادبیات مرکزی و درباری هم وجود داشته که در آن شاه موضوع اصلی بوده است. همچنین در دوره ساسانی، دربار تنها مرکز ادبیات نبود، بلکه خاندان‌های پارتی و دهقانان نگهبان و ادامه دهنده سنت ادبی کلاسیک یعنی ادبیات پارتی بودند. ولی تا آن‌جا که از شاهنامه و دیگر مآخذ فارسی و عربی و پهلوی می‌توان دید اهمیت ادبیات پارتی نخست در داستان حماسی و عشقی است که موضوع اصلی آن پهلوان و زندگی طبقه اشراف است، و سپس در تمثیل و چیستان و مناظره. ولی اهمیت ادبیات ساسانی بیش از همه در داستان تاریخی و آیین خسروان و اندرز و روایات مذهبی است که موضوع اصلی آن تبلیغ قدرت بی‌منازع و مشروعیت بی‌معارض شاه و مذهب است. در این‌جا اشاره به این نکته لازم است که حتی در شعر غنایی ساسانی نیز، شاه، دست‌کم در همه مثال‌های موجود ما، تنها موضوع شعر است، در حالی که موضوع شعر غنایی پارتی، لااقل در همه نمونه‌های موجود، عشق و می و طبیعت و وصف حال است.

با شروع ادبیات فارسی، دو ریشه ادب پارتی و ساسانی به هم می‌پیوندند و از آن یک تنه واحد و تناور برمی‌خیزد که شاخه‌های متعدد آن تا سه چهار قرن سرسبز است، ولی از آن پس این شاخه‌ها یکی پس از دیگری می‌خشکند و از آن درخت تناور تنها یک شاخه شعر غنایی باقی می‌ماند.

تاکنون ادبیات ایران پیش از اسلام زیر عنوان ادبیات پهلوی بدون نظمی خاص و بدون تمیز و تفکیک در جزئیات آن عرضه شده است. در این مقاله هدف این است که ادبیات پارتی و ساسانی از یکدیگر جدا و ویژگی‌های هر یک مشخص شود. پیشنهادهایی که تقدیم شد فقط یک طرح کلی است که براساس مطالب شاهنامه و ویس و رامین و متون پهلوی انجام گرفته است. ولی بنده معتقدم که با پژوهش بیشتر در همین آثار و بررسی حماسه‌های دیگر فارسی و بهره‌گیری از گزارش‌های پراکنده در نوشته‌های پهلوی و فارسی و عربی و ارمنی و یونانی و لاتین می‌توان این طرح را نیرو و گسترش داد و از این راه به برخی آگاهی‌های ادبی و اجتماعی و تاریخی آن دوران دست یافت.

استاد فقید دکتر مهرداد بهار از پیشگامان شناخت نو از فرهنگ و ادبیات پیش‌اسلامی ایران بود. او با تکیه بر دانش گسترده خود از اساطیر هند و ایرانی، بین‌النهرین و یونان و نیز زبان‌های باستانی ایران همه‌گونه صلاحیتی را برای اجتهادهای تاریخی - ادبی جمع داشت. مقاله او در باره سمک عیار و آیین‌های عیاری و پیوند عیاران با آیین مهر و سمک عیار با ادب پارسی مانند همه دیگر مقالات و آرای او نشان روشن‌اندیشی و جسارت علمی اوست که در خدمت ارائه تصویری معنادار و شفاف از گذشته باستانی ادب و فرهنگ ایران قرار گرفته است؛ تصویری که در آن اجزایی که از پیوند آن‌ها بی‌خبر بودیم در کنار هم می‌نشینند تا معنای نامکشوفی را آشکار سازند. در عین حال، شیوه بحث بهار خود آموزشی است برای استنباط از متن‌های ادبی و روایت‌های اساطیری - یعنی تقریباً تمام آنچه که ما برای شناخت فرهنگ خود در اختیار داریم؛ و دانستن نحوه استفاده از این منابع در حکم یافتن نقشه و کلید گنج است برای جویندگان گنجینه‌های گمشده دوران‌های باستانی.

آیین مهر، زورخانه، عیاری و سمک عیار*

در طی چندین سال گذشته، به جهت علاقه‌ای که به مطالعه تاریخ تفکر و دین در ایران باستان داشتم، کوشیدم با آیین مهر در ایران و روم آشنا شوم. در طی این آشنایی با مطالعات مهرپرستی، به بعضی شباهت‌های شگفت‌آور میان آیین مهر و آیین زورخانه ایرانی برخوردم که مرا به اندیشیدن در باره ارتباط آیین زورخانه با آیین مهر واداشت و در این باره مقاله‌ای به مجله فرهنگ و زندگی تقدیم داشتم که در شماره دهم آن مجله به تاریخ ۱۳۵۱ به طبع رسید. گمان می‌کنم پیش از بحث در باره این مسئله، بهتر باشد با این رشته ارتباط‌های موجود دو آیین که در آن مقاله یاد شده است، آشنا شویم.

نخستین دسته از ارتباط‌ها، ارتباط معابد مهری اروپایی است با بناهای زورخانه‌ای در ایران مراسم مهری معمولاً در غارها انجام می‌یافت. در نزدیک یا در داخل این معابد طبیعی، که مظهر طاق آسمان و پهنه زمین بود، بایست آبی روان وجود می‌داشت؛ اما در شهرها یا جلگه‌ها که غار نبود، این معابد را به شباهت غارها، در زیرزمین بنا می‌کردند. معبد به وسیله پلکانی طولانی به سطح زمین می‌رسید. این معابد پنجره نداشتند و از نور خارج بهره‌ای نمی‌بردند. گاه پلکان به اتاقی ختم می‌شد که در آن، پیروان خود را برای اجرای مراسم آماده می‌ساختند و سپس از آن‌جا به محوطه اصلی معبد وارد می‌شدند. طاق معبد را چون آسمان شب می‌آراستند. در داخل معبد در دو سو دو ردیف سکو قرار داشت و در میان دو ردیف

*. عنوان از من است با توجه به محتوای مقاله. اصل آن با این مشخصات: «ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن»، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳، صص ۱۵۵-۱۷۵. مؤلف مجله چیسته، سال اول، شماره ۲، ۱۳۶۰.

سکو، صحن مستطیل و گود معبد قرار گرفته بود که مراسم در آنجا انجام می‌یافت و تماشاگران بر نیمکت‌هایی که کنار سکوها، پای دیوار بود به تماشای این مراسم می‌نشستند. در آخر صحن، در محرابی، منظره‌ای از مهر در حال کشتن گاو وجود داشت. در کنار در ورودی ظرفی پایه‌دار برای آب تبرک‌شده قرار داشت و در طرف مقابل، در پای تصویر مهر، دو آتشدان بود. بر دیوارهای معبد اغلب تصویرهای بسیار نقش شده بود. نکته‌ی عمومی در باره‌ی همه‌ی این معابد، کوچکی آن‌ها بود به طوری‌که در این معابد جز گروه معدودی جای نمی‌گرفت. متأسفانه از مراسمی که در صحن گود این معابد برپا می‌شده است، اطلاعی نداریم.^۱

زورخانه‌های ما شباهت‌های بسیار با این معابد مهری دارند. زورخانه‌ها همیشه با پلکانی طولانی از زیرزمین به سطح خیابان می‌رسند. همه‌ی زورخانه‌هایی که به آیین نیاکان و نه با معیارهای مدرن ساخته شده‌اند، در زیرزمین قرار دارند و معمولاً در زیر بناهای دیگر؛ این زورخانه‌های کهن نوری اندک دارند.

چنانچه ذکر شد، معابد مهری در کنار یا نزدیک آب جاری ساخته می‌شد. شاید جالب توجه باشد به دو زورخانه قدیمی شهر کاشان توجه کنیم که یکی در محله میدان کهنه کاشان، در زیر بنای حسینیه آن محل بنا شده است و در یک طرف آن آب‌انبار عمومی است و دیگری در محله پشت مشهد کاشان است که مدخل آن در راه پله آب‌انبار عمومی قرار دارد.^۲ دوست عزیز، آقای دکتر احمد محمدی، می‌گویند که چون در ملایر زورخانه‌ای را که بر مسیر قنات ساخته شده بود، خراب کردند، برای ساختن زورخانه تازه، در مسیر همان قنات، نقطه تازه‌ای را انتخاب کردند و به بنای زورخانه تازه پرداختند.

در داخل زورخانه، برخلاف معابد مهری، دو سکوی کناری و یک صحنه مستطیل گود میانین وجود ندارد و گود چند ضلعی یا مربع زورخانه از همه سو با سکو احاطه شده است؛ ولی، درست مانند معابد مهری، در کنار سکو، در پای دیوار، نیمکت‌ها قرار دارند که تماشاگران بر آن‌ها می‌نشینند و به مراسم نگاه می‌کنند. به هر حال، نکته اصلی اشتراک گود، سکو و نیمکت است. در کنار در ورودی زورخانه، مانند معابد مهری، آبدانی وجود دارد که البته، امروزه مورد استعمال اصلی خود را از دست داده است. به جای آتشدان‌ها که در

1. M. J. Vermaseren. *Mithras: the Secret God*, London 1963 (pp. 37-43)

از آن به Vermaseren یاد خواهد شد.

۲. حسین پرتو بیضایی کاشانی، تاریخ ورزش باستانی ایران، زورخانه، تهران ۱۳۳۷، ص ۱۶. از آن به «پرتو» یاد خواهد شد.

معابد مهری، در انتهای صحنه و دو سوی تصویر مهر قرار دارد، در زورخانه، در جلوی «سردم»، اجاقی است که امروزه از آن برای گرم کردن ضرب و تهیه نوشیدنی گرم استفاده می‌شود. به همان‌گونه که بر دیوارهای معابد مهری نقش‌هایی مقدس بود، در زورخانه نیز تصاویر و نقش‌هایی از رستم و دیگر پهلوانان وجود دارد. نکته‌ی همانند دیگر، کوچکی زورخانه‌هاست که تنها می‌توانند گروه کوچکی را در خود جای دهند.

یک چیز در معابد مهری هست که در زورخانه نیست و آن نقش مهر در حال کشتن گاو است. علت حذف کامل این صحنه، اگر کشتن گاو توسط مهر یک سنت ایرانی باشد^۱، نه تنها به سبب مسلمانی مردم، بلکه، با اطمینان می‌توان گفت، به خصوص بدین جهت است که در زیر تأثیر آیین زردشتی در ایران، کشتن گاو به اهریمن نسبت داده شده بود^۲ و بدین روی، دیگر جایی برای وجود آن بر دیواره‌ها در ایران نبوده است.

دسته دوم، ارتباط میان آیین رومی مهر و آیین زورخانه است

نخست امر کشتی گرفتن و آداب آن است. بنا به افسانه‌های رومی در باره مهر، ایزدمهر، پس از زاده شدن، بر آن شد تا نیروی خود را بسنجد. بدین روی، نخست با ایزد خورشید زورآزمایی کرد و کشتی گرفت. در این کشتی گرفتن، خورشید تاب نیروی مهر را نیاورد و بر زمین افتاد. سپس مهر، او را یاری داد تا برخیزد. آن‌گاه دست راست خویش را به سوی خورشید دراز کرد. دو ایزد با یکدیگر دست دادند و این نشان بیعت خورشید با مهر بود. سپس، مهر تاجی بر سر خورشید نهاد و از آن پس، آن دو یاران وفادار یکدیگر ماندند.^۳

نکته اصلی در کار زورخانه کشتی گرفتن است و چون پهلوانی فرو افتد، دقیقاً همان آداب دست دادن را دو پهلوان به جای می‌آورند و با دست‌های چپ بازوهای راست یکدیگر را می‌گیرند و با دست‌های راست به یکدیگر دست می‌دهند و همان‌گونه که مهر و خورشید با هم پیمان دوستی بستند، دو کشتی‌گیر نیز هرگز با یکدیگر دشمنی نمی‌ورزند و اگر کینه‌ای پدید آید، باید یکدیگر را ببوسند و آشتی کنند و دوست بمانند.

جز کشتی گرفتن، دست دادن و پیمان دوستی بستن، شباهت‌های دیگری نیز میان این دو

1. John R. Hinnells, *the Iranian Background of Mithraic Iconography*. Acta Iranica, premiere serie, commemoration Cyrus, pp. 242-250.

۲. مهرداد بهار، اساطیر ایران، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲، بخش‌های دوم و سوم مربوط به کشتن گاو یکتا آفریده.

3. F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, New York 1966, p. 132.

آیین وجود دارد، از جمله، یکی سنت برهنگی است:^۱ پهلوان در گود، مانند مهر به هنگام زایش، جامه‌ای بر تن ندارد، و تنها بر میان خود لنگی یا تنکه‌ای دارد که می‌تواند برابر برگ انجیر مهر رومی باشد.^۲ برهنگی از مراسم حتمی گود است.

رسم دیگر زورخانه زنگ زدن است و آن زنگی است که با زنجیری بر «سردم» زورخانه آویزان است و مرشد به هنگام ورود پهلوانان بزرگ آن را به صدا درمی‌آورد تا همگان از ورود ایشان آگاه شوند. در معابد مهری نیز زنگی یافته شده است که گمان می‌کنند آن را هنگام نشان دادن تصویر مهر در پایان یا در آغاز مراسم به صدا درمی‌آوردند.^۳ ولی ممکن است، اگر تصور ما در ارتباط آیین زورخانه با معابد مهری درست باشد، این زنگ را در معابد مهری به هنگام ورود بزرگان دین به آواز درمی‌آورده‌اند.

وجود قمه، دشنه یا چاقو در میان ورزشکاران زورخانه‌ای ما با دشنه‌ای که مهر به هنگام زادن با خود داشت و سلاح اصلی او بود^۴ همانندی دقیق دارد. پهلوانان ما نیز جز با قمه و دشنه به نبرد با دشمنان نمی‌پرداخته‌اند.

مراتبی که در زورخانه وجود دارد، مانند کهنه‌سوار، مرشد، پیش‌کسوت، صاحب زنگ، صاحب تاج، نوچه و جز آن، ما را به یاد مراتب هفتگانه پیروان مهر می‌اندازد و چه بسا این هر دو نیز از یک اصل و منشأ بوده باشند.

در آداب زورخانه، چون پهلوانی به مقام استادی می‌رسید، و کمال تن و روان می‌یافت، از طرف پیشوایان طریقت به این افتخار دست می‌یافت که تاج فقر بر سر نهد.^۵ این مراسم در آداب مهری نیز وجود دارد.^۶

نوچه‌ها، پیش‌خیزها، نوخاسته‌ها و ساخته‌ها در زورخانه همان مقامی را دارند که در آیین مهر تازه‌واردان داشته‌اند.

در آیین مهر رومی، پیروان مهر را با روحیه‌ای جنگی تربیت می‌کردند،^۷ در زورخانه نیز

1. Cumont, p. 132.

2. Cumont, p. 166.

3. Vermaseren, p. 5-8.

۴. پرتو، ص ۸۳.

5. Vermaseren, p. 95-8.

۶. در بسیاری آثار بازمانده مهری در بیرون شهر روم ایزد خورشید را می‌توان دید که در برابر مهر زانو زده است. در نقش‌هایی که در بالکان یافته شده است، خورشید در برابر مهر زانو زده است و مهر در دست دیگر خود چیزی شبیه کلاه را آماده گرفته است تا به خورشید دهد. در بوخارست نقشی مانده است که بنابر آن مهر کلاهی فریجی بر سر خورشید می‌نهد.

7: Vermaseren, p. 30.

به صورت نمادین، آداب نبرد آموخته می‌شود.^۱ در پی این سلسله ارتباطها، می‌توان گمان برد که در معابد مهری اروپایی نیز آیین‌هایی شبیه به ورزش‌های زورخانه‌ای به‌جای آورده می‌شده است.

در زورخانه نیز مانند آیین مهر، تنها کسانی که به سن بلوغ رسیده‌اند حق تشریف دارند. در سنت پهلوانی ایران، مردی می‌تواند به سلک پهلوانان درآید که شانه بر صورت وی بایستد، یعنی تازه‌وارد باید بر چهره خود ریش داشته باشد.^۲

در زورخانه نیز مانند آیین مهر، زنان را راه نیست.^۳ در زورخانه نیز مانند آیین مهر، مقام اجتماعی و ثروت جایی و ارزشی ندارد.^۴ پهلوانان یکدیگر را برادر یا هم‌مسلك می‌خوانند و این همان است که در میان مهرپرستان نیز متداول بوده است. در زورخانه همواره و در هر کار حق تقدم با پیشکسوتان است و این سنت نیز دقیقاً در آیین مهر دیده می‌شود.^۵

دسته سوم از ارتباطها، شباهت‌هایی است که میان شخصیت مهر ایرانی و رومی و شخصیت پهلوان وجود دارد

در آداب پهلوانی آمده است که پهلوان باید دلیر، ظاهر، سحرخیز و پاک‌نظر باشد و علاوه بر ادای فرایض و سنن، شب‌زنده‌دار و دارای حسن خلق باشد. بینوایان را تا سرحد توانایی اعانت کند و از اخلاق پست بپرهیزد.^۶ در برابر، در مهریشت اوستایی آمده است که مهر دشمن دروغ است (بند ۲۶). از کلام راستین آگاه است (بند ۴۹). نماینده پندار، گفتار و کردار نیک است (بند ۱۰۶). مهر نخستین ایزدی است که پیش از خورشید در بالای کوه هرا برآید، نخستین کسی است که به زینت‌های آراسته از فراز کوه زیبا سر به در آورد (بند ۱۳). او هرگز فریفته نمی‌شود (بند ۵). او حامی پیمان است (بند ۳). او زورمندی بی‌خواب است که به پاسبانی مردم می‌پردازد (بند ۷). کسی است که پس از فرورفتن خورشید به پهنه زمین درآید و آنچه را در میان زمین و آسمان است بنگرد (بند ۹۵). او حامی تمام آفریدگان است (بند ۵۴). در این ارتباط، جالب توجه است که بدانیم تا زمان پهلوان اکبر خراسانی در دوره

۱. احتمالاً آموختن نبرد در آیین مهر و در آیین پهلوانی ایران باید به اعصاری بسیار کهن و به جرگه مردان در قبایل بدوی بازگردد. در این جرگه‌ها، که خاص مردان بوده است، به جوانان بالغ یک رشته مراسم گوناگون می‌آموختند که از آن جمله آیین نبرد بود. بسیاری از رقص‌های سنتی مردانه در ایران و سرزمین‌های دیگر نیز معرف نوعی نبرد است که خود بازمانده همان آداب کهن جرگه‌های مردانه است.
۲. پرتو، ص ۳۳.

3. Vermaseren, pp. 162-5.

۶. همان، صص ۱-۳۰.

۵. همان، ص ۳۴.

۴. پرتو، ص ۳۴.

ناصرالدین شاه، به جای آن که بمانند این زمان شامگاه به زورخانه روند، سحرگاهان به آنجا می‌رفتند و به ورزش می‌پرداختند و پیش از نماز صبح از آنجا بیرون می‌آمدند. این ما را به یاد ایزدمهر می‌اندازد که نخستین ایزدی است که پیش از طلوع خورشید در بالای البرز برمی‌آمده است.^۱

در سنت، وظیفه پهلوان دفاع از ناتوانان، از میان بردن زورگویان و حمایت از پرهیزگاران است. او باید رحیم، بخشنده و یاری‌رسان باشد. در برابر، در مهریشت آمده است: «باشد که او برای یاری ما آید. باشد که او برای گشایش کار ما آید. باشد که او برای دستگیری ما آید. باشد که او برای دلسوزی ما آید. باشد که او برای چاره‌کار ما آید. باشد که او برای پیروزی ما آید. باشد که او برای سعادت ما آید. باشد که او برای دادگری ما آید» (بند ۵).

بنابه سنت، یک پهلوان دلآوری بی‌باک است که هرگز هراسی به دل راه نمی‌دهد و یک تنه بر صف دشمنان می‌زند و ایشان را از میان برمی‌دارد. مهر نیز در میان موجودات تواناترین است (بند ۶). خوش اندام، بلندبالا و نیرومند است (بند ۷). یلی جنگاور و قوی‌بازو است (بند ۲۵). کسی است که در جنگ پایدار می‌ماند (بند ۳۶). قوی‌ترین خدایان، نیرومندترین خدایان، چالاک‌ترین خدایان، تیزترین خدایان و پیروزمندترین خدایان است. (بند ۹۸).



وجود این رشته‌های دراز و گوناگون ارتباط میان آیین مهر و آیین زورخانه، هرکس را می‌تواند بدین اندیشه وادارد که ممکن است آیین پهلوانی ملهم از آیین‌های مهری باشد و به‌خصوص گمان کند که ساخت و آداب مخصوص معابد مهری روم باستان ریشه در ایران باستان داشته باشد که در ایران، تا زمان ما هم به صورت آداب زورخانه هنوز پابرجا مانده است.

اما در آثار فارسی، به خصوص در فتوت‌نامه سلطانی، آیین کشتی‌گرفتن و پهلوانی به پیامبران و شخصیت‌های اسطوره‌ای تورانی منسوب شده است و یعقوب و آدم ابوالبشر به‌عنوان کسانی که این آیین و فن از ایشان سرچشمه گرفته است یاد شده‌اند.^۲ این نکته با نظر نگارنده در منسوب داشتن آیین پهلوانی به آیین مهر هماهنگ نیست، اما در یک نکته میان این دو هماهنگی وجود دارد و آن منسوب کردن آیینی است که به اشخاص کهن، در زمانی

۱. غلامرضا انصافی‌پور، تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروه‌های اجتماعی زورخانه‌رو، وزارت فرهنگ و هنر، مرکز مردم‌شناسی ایران، ۱۳۵۳، ص ۷۷.

۲. مولانا حسین واعظ کاشف سبزواری، فتوت‌نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، ۱۳۵۰، تهران، ص ۳۰۶-۷. از آن به «کاشف» یاد خواهد شد.

کهن. این امر با نتایجی که مردم‌شناسی بدان رسیده است موافقت کامل دارد، زیرا بنا بر پژوهش‌های مردم‌شناسان، آنچه به سنت به مردمان اعصار جدیدتر رسیده است، همه به اعصاری بسیار کهن مربوط است و انسان مؤمن، بنا به سنت، گمان می‌کرده است آنچه را بخردانه انجام می‌دهد، قبلاً و در آغاز، توسط خدایان و پیشوایان انجام یافته است.^۱ هر چند نسبت دادن آیین پهلوانی ایرانی به یعقوب و آدم ابوالبشر که شخصیت‌های سامی - یهودی‌اند غیرمنطقی است، ولی شگفت‌آور نیست. این از خصوصیات آیین‌ها و اسطوره‌هاست که برای دوام و بقای خود در هر دوره فکری و اجتماعی تازه، می‌کوشند رنگ محیط تازه را بپذیرند و خود را با تحولات زمان هماهنگ کنند. توجهی به آثار تاریخی فارسی و عربی قرون نخستین اسلامی این حالت جیوه‌گونه و لغزان آیین‌ها و اساطیر را اثبات می‌کند. در این آثار بسیاری از شخصیت‌های آسمانی و زمینی زردشتی رنگ و نام اسلامی گرفته‌اند. مثلاً کیومرث برابر حضرت آدم یا فرزندان او شده است^۲ و بعضی از آثار تاریخی ایران باستان نام قبر مادر سلیمان یا تخت او را به خود گرفته است. بدین‌روی شگفت نیست که این ورزش باستانی در دوره اسلامی با اسطوره‌ها و شخصیت‌های نیم‌تاریخی یهود و اسلام مربوط شده باشد. چنان‌که بنیان پاره‌ای از آیین‌ها و اعتقادات شیعیان ایران را می‌توان در آیین‌ها و اعتقادات مردم باستانی ایران یافت.

*

اینک باید نکته‌ای دیگر را یادآور شد که در زمینه بازشناختن تاریخ ورزش باستانی به ما کمک می‌کند:

افسانه‌های کهن پهلوانی که به پارسی بازمانده، بر دو دسته است: یکی افسانه‌های پهلوانی - حماسی است، مانند آنچه در اوستا و شاهنامه فردوسی بازمانده؛ دوم افسانه‌های جوانمردی و عیاری است که کهن‌ترین اثر مکتوب آن‌ها داستان سمک عیار است.^۳ تحلیل شخصیت‌های پهلوانی اوستایی و شاهنامه‌ای نشان می‌دهد که بسیاری از خصوصیات این پهلوانان، از جمله رستم، همسان خصوصیات یکی از خدایان کهن تمدن

1. M. Eliada, *Cosmos and History*, New York 1954, p. 5.

۲. ابوعلی محمدبن بلعمی، تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، تهران ۱۳۵۳، ص ۱۲۷.

۳. فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی، سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، پنج مجلد، تهران از سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۳، از آن به «ارجانی» یاد خواهد شد.

هند و ایرانی، به نام ایندیره^۱ است. اما مقایسه رفتار و کردار این گروه پهلوانان حماسی با پهلوانان عصر جوانمردی و عیاری و آداب و عادات ایشان نشان می‌دهد که شباهت چندانی میان الگوی کهن ایندیره و پهلوانان حماسی با این پهلوانان عصر عیاری و آداب و عادات ایشان نیست. تعلق به طبقات متوسط شهری، داشتن رفتارها و اعتقادات اخلاقی و عارفانه و جنگیدن برای برادری، برابری و عدل در نزد پهلوانان ایرانی دوره عیاری و جوانمردی با اشرافیت، خشونت و از دم تیغ گذراندن‌های خود و بیگانه موجود در میان پهلوانان حماسی و نبرد به خاطر سرزمین در نزد ایشان ارتباطی ندارد. دقیق‌تر بگوییم، پهلوانی اشرافی - حماسی با پهلوانی عوام در عصر تاریخی در ایران، با وجود بعضی ارتباط‌های کلی، یکی نیست و این دو از یک اصل و منشأ برنخاسته‌اند.^۲ به گمان نگارنده، برای جستجوی سابقه پهلوانی تاریخی در ایران باید به دنبال افسانه‌های مربوط به جوانمردی و عیاران رفت.

افسانه‌های عیاری و در رأس آن‌ها داستان سمک عیار، وجوه مشترک بسیاری را با سنن و آداب پهلوانی زمان ما نشان می‌دهند و مطمئناً پهلوانی در آثار دوره اسلامی و عیاری هر دو منشأ واحدی دارند. دلیری، پارسایی، مهرورزیدن، بر سر قول ایستادن، شکیب بودن و به شب بیدار ماندن و مردمان را پاسبانی کردن، از خصوصیات مشترک پهلوانی و عیاری است. حتی، چه بسیار در کتاب سمک عیار پهلوان و عیار یکی دانسته شده‌اند. مثلاً یک بار دو دلاور در جایی پهلوان خوانده می‌شوند و در جای دیگر همان دو عیار شمرده می‌شوند.^۳ در مورد دیگر، قایم عیار، در میدان نبرد، جنگ تن به تن و پهلوانی می‌کند.^۴ در جای دیگر روزافزون، که زنی عیار است، به میدان می‌رود و پهلوانی می‌کند^۵ و بارها عیاران دیگر و از جمله سمک، در میدان پهلوانی می‌کنند و پهلوان خوانده می‌شوند.^۶

از نظر طبقاتی نیز عیاران و پهلوانان دوره اسلامی غالباً متعلق به قشر تولیدکنندگان شهری‌اند و اغلب با نام خود، نام صنف خویش را نیز به همراه دارند. جالب توجه است که

۱. Indra، خدای جنگ و برکت در اساطیر ودایی.

۲. در مورد رستم نوعی تداخل دو سنت قدیم و جدید پهلوانی دیده می‌شود. وقایع زندگی او: زادن، رشد کردن، نبرد با دیو سپید و جز آن، الگوی کهن ایندیره را به یاد می‌آورد. جوانمردی، دفاع از مردم و بسیاری از خصوصیات اخلاقی او، الگوی مهر را نشان می‌دهد. این تداخل در مورد رستم شگفت‌آور نیست. دوره تألیف داستان‌های رستم اواسط دوران اشکانی است و این زمانی است که الگوی کهن حیات دارد، و الگوی جدید مه‌ری نیز در حال رشد و گسترش است و بی‌گمان این هر دو بر ساخت داستانی شخصیت و رفتار رستم مؤثر افتاده‌اند. با تشکر از یادآوری‌ها و استدلال‌های همکارگرامی‌ام بانو کتایون مزدپور که راهنمای من به این نکته بودند.

۳. ارجانی، ج دوم، ص ۲۴۳-۴. ۴. همان، ج دوم، ص ۲۰۵. ۵. همان، ج اول، ص ۵۲۸.

۶. همان، ج دوم، ص ۱۸۸.

این کیفیت تعلق به قشر تولیدکنندگان یعنی کارگران و صاحبان پیشه شهری، در میان صوفیان هم دیده می شود و اگر توجه کنیم که صوفیان، عیاران و پهلوانان همه از جوانمردانند، شاید بتوان گفت که فتوت یا جوانمردی نهضتی بوده است متعلق به اصناف و پیشه‌وران شهری که در آن از اشراف یا روستاییان تنها گروهی انگشت شمار دیده می شود.

از داستان سمک عیار برمی آید که عیاران و پهلوانان نیروی پیشاهنگ جوانمردان بازاری و پیشه‌ور بوده‌اند و در میان توده مردم سخت نفوذ داشته‌اند. در داستان سمک عیار می آید: «ارمن شاه... گفت: ایشان (یعنی عیاران) چه قوم‌اند که چنین مردم از راه می‌برند و به طاعت خود می‌برند و اگر چیزی نهانی می‌سازیم، می‌دانند و آشکار می‌کنند و اگر کسی از آن ایشان می‌گیریم و در بند و زندان بسیار می‌داریم، می‌برند.»^۱ و یا: «سرهنگان با حاجب شاه و شحنة ولایت پیامدند و ریسمان در گردن آن دو جوان کردند و در بازار آوردند. صد هزار زن و مرد بازاری و لشکری خروش برآوردند و زاری کردند که ایشان، دو برادر، معروف و جوانمرد و سخت پاکیزه بودند و مردم ولایت، ایشان را دوست داشتندی. در بازار چون ایشان را می‌آوردند، خروش از مردم شهر برآمد.»^۲

قایم عیار، که پهلوان نیز خوانده می‌شود، به سمک عیار می‌گوید: «ای پهلوان، اندیشه مدار که زلزال با لشکر آن توانایی ندارند که با من برآشوبند... مرا قایم بدان خوانند که هر کاری که خواهم از پیش برم و در هر کار اختیارم. دیگر پنج هزار مرد شادی خورده دارم.»^۳ «زلزال [ملک] گفت... [قایم] شهر به ما برآشوباند، ما را زیان دارد و ما با عام برنیاییم.»^۴ به همین علت بزرگان و قدرتمندان شهر این جوانمردان و پیشه‌وران عیار را «دزدان و ناداشتان» می‌خواندند^۵ و غاطوس ملک چون دل‌تنگ شده، گفت: «با این کار چه سازیم، از دست این قوم ناداشت اوباش.»^۶

عیاران و پهلوانان هر شهر هرچند مستقل از عیاران و پهلوانان دیگر شهرها بودند ولی رابطه غیرمستقیم جوانمردی ایشان را به یکدیگر مربوط می‌کرد.^۷ ولی گاه، در یک شهر، میان جوانمردان دو دستگی بود و دشمن‌خونی یکدیگر می‌شدند.^۸

این دلاوران جوانمرد، در زندگی خود به دنبال شاه دادگر می‌گشتند تا به یاری او جهان را از پلیدی آزاد سازند. همه داستان سمک عیار بر این استوار است که سمک در سپاه شاه دادگر

۱. همان، ج دوم، ص ۴۸. ۲. همان، ج اول، ص ۲۵۲. ۳. همان، ج دوم، ص ۱۸۸.
 ۴. همان، ج دوم، ۱۸۶. ۵. همان، ج اول، ص ۵۲۲. ۶. همان، ج اول، ص ۵۳۹.
 ۷. همان، ج دوم، ص ۳۶۸ و ۱۸۴. ۸. همان، ج دوم، ص ۲۲۳ و ۲۰۸.

و فرزند او همه عمر را می‌جنگد تا جهان را از شر فرمانروایان ستمگر آزاد کند و جالب توجه نفوذ این عیاران است در دستگاه شاه دادگر: «خورشیدشاه گفت ای جوان، پیش‌تر آی که ما را از عیاران جدایی نیست. این شغال پیل‌زور پدر عیاران و جوانمردان است، من او را فرزندم.»^۱

*

بحث در باره خصوصیات جوانمردان، عیاران و پهلوانان پیشه‌ور خود بحثی است دیگر و بررسی اجتماعی کتاب سمک عیار به مقاله‌ای مستقل نیاز دارد. آنچه براساس این کهن‌ترین اثر عیاری - پهلوانی می‌توان گفت این است که آیین جوانمردی، و در نتیجه عیاری - پهلوانی، سنتی است اجتماعی و بسیار کهن.

شواهدی که در داستان سمک عیار وجود دارد ما را بر آن می‌دارد که باور کنیم اصل این اثر اسلامی نیست و مربوط به دوره قبل از اسلام و احتمالاً اشکانیان است:

۱. وجود نام‌های غیراسلامی در سراسر کتاب؛

۲. ساخت کاملاً ملوک‌الطوایفی جامعه؛^۲

۳. نبودن مساجد، وجود شرابخواری همگانی و بی‌حساب در سراسر کتاب؛

۴. آغاز ذکر شاهان ایران با کیومرث و به سر رسیدن ذکر شاهان با اسکندر؛^۳

۵. با تابوت دفن کردن مردگان^۴ یا در دخمه نهادن ایشان؛^۵

۶. ازدواج با محارم؛^۶

۷. سوگند خوردن به نور و نار و مهر؛^۷ و بسیاری شواهد دیگر، دلایل روشنی بر قبل از

اسلامی بودن مطالب کتاب است و از این میان، شواهد دوم و چهارم فقط مشخص کننده دوره اشکانی می‌تواند باشد.

اگر چنین فرضی پذیرفتنی باشد، باید معتقد شد که قدمت سنت جوانمردی، یعنی پهلوانی - عیاری، به احتمال بسیار به زمان اشکانیان می‌رسد.

*

اما اگر آیین عیاری - پهلوانی از سویی با آیین جوانمردان دوران اشکانی و از سوی دیگر با

۱. همان، ج دوم، ص ۶۰۱. ۲. همان، ج اول، ص ۶۳۸، ۶۳۰، ۵۱۹، ۲۵۹، ۱۴۷، ۱۴۲، ۱۱۷، ۱۱۶.

۳. همان، ج اول، ص ۴۲۷، ج دوم، ۵۰۳، ۲۳۲.

۴. همان، ج چهارم، ص ۸۶. ۵. همان، ج دوم، ص ۵۰۷.

۷. همان، ج دوم، ص ۶۱۱، ۵۹۲، ۵۷۹، ج چهارم، ص ۳۴۳، ۲۹۵، ۲۸۴.

۴. همان، ج دوم، ص ۱۵۵.

آیین مهر پیوند داشته باشد، باید معتقد شد که میان آیین مهر و جوانمردی پیوندی تاریخی و فکری وجود دارد. جالب توجه است که گسترش جهانی آیین مهر نیز به دوره اشکانیان می‌رسد و از ایران به روم می‌رود. به‌خصوص این که، بنا به روایات تاریخی، دین مهر توسط دزدان دریایی آسیای صغیر به روم راه یافت^۱ و این ما را به یاد «دزدان و ناداشتان» می‌افکند. بدین‌روی، بر پایه فرض‌های نگارنده، دوره اشکانی باید دوره شکل‌گرفتن نیرویی عظیم در شهرهای ایران باشد که مبتنی بر عقاید و قدرت عامه شهری، یعنی جامعه تولیدکنندگان بوده و به‌گرد ستایش ایزد مهر به عنوان مرکز قدرت در جهان خدایان می‌گشته است. این نیروی عظیم نه تنها فکری و دینی بوده، بلکه به همراه خود سازمان‌های اجتماعی خاصی را نیز آورده بوده است که تا زمان درازی پس از اسلام نیز ادامه داشته است.

چنانچه در گفتاری زیر نام «دیدگاه‌های تازه در باره مزدک» در شماره سوم اندیشه آزاد (اسفند ۱۳۵۸) ذکر کرده‌ام، ظاهراً در دوره اشکانی، میان شهرهای متکی به امر تجارت با خارج (که عبارت بود از خرید کالا از چین و هند و حمل آن به روم و خرید کالا از روم و حمل آن به چین و هند) و موقعیت روستاها و حکام فئودال خودمختار آن عصر اختلاف و تضاد عمیقی به‌وجود آمده بود. شهرها طرفدار تمرکز قدرت و وحدت کشور بودند تا امر راه‌سازی، حفاظت راه‌ها و شهرها، سیستم مبادله و حمل و نقل کالاهای تجاری و حفاظت تجار خودی در برابر تجار و دولت‌های بیگانه و جز این‌ها به بهترین وجه ادامه یابد؛ در حالی که فئودالیسم غیر متمرکز اشکانی متکی به قدرت فئودال‌هایی کمابیش مستقل بود که قدرت‌هایی محلی و تابع منافع محلی خود بودند و از قدرت دفاع مداوم در برابر متجاوزان خارجی محروم. هرچند ممکن است فئودال - فرمانروایان محلی از امر تجارت خارجی رایج در شهرهای موجود در حیطه قدرت خود و ادامه و رونق آن، به واسطه عوارض و کالاهایی که دریافت می‌داشتند، حمایت می‌کردند، ولی همین عوارض سنگین و نامشخص و همین وابستگی به خواست فرمانروایان محلی نمی‌گذاشت شهرها از رونق خاص و لازم بهره‌مند شوند و شاید نمی‌گذاشت تجارت کالایی با خارج در حد امکان توسعه یابد و پیشه‌وران شهری امکان یابند در امر تولید سهم شوند و از رونق تجارت بهره بیشتر ببرند. امری که بعدها، در دوره ساسانی، انجام یافت.

پدید آمدن سازمان‌های صنفی در شهرها، اتحاد آن‌ها با یکدیگر، ایجاد نهضت

جوانمردی که فراگیرنده همه شهرهای دور و نزدیک شده بود. مبارزه با فئودال - فرمانروایان محلی، و آرزوی پدید آوردن سرزمینی به زیر درفش یک فرمانروای عادل، در واقع، عکس العمل آن تضاد عمیقی است که میان شهر و روستا در دوره اشکانی پدید آمده بود و نیز جوابگوی این نکته است که چرا در نهضت جوانمردی نشانی چندان از اشراف و روستاییان نیست. شاید همین امر و قدرتی که در این نهضت نهفته بود به ساسانیان یاری رساند تا سرانجام، به آسانی تمام، دولت اشکانیان را از میان بردارند و دولتی متمرکز و هرچند ستمگر، اما حامی تجارت با خارج و تولید پیشه‌وری داخلی پدید آید و این امر، قیام دهقانان را [با ظهور مزدک] در پی داشته باشد.

*

شاید اینک بجا باشد که برای شناخت دقیق مسائل آرمانی این نهضت، با تحول آیین مهر از مرحله هند و ایرانی تا دوره اشکانیان آشنا شویم.

مهر ایزدی است هند و ایرانی که نام او در هند معنای «دوست» دارد و در اوستا به معنای «پیمان» و در فارسی به معنای دوستی و خورشید است. این ایزد، به احتمال قوی، در نزد هند و ایرانیان اعصار بسیار کهن، مظهر پیمان و دوستی میان افراد قبیله با یکدیگر و مظهر وحدت و مقررات و روابط آیینی در کل قبیله بوده است؛ و می‌توان باور داشت که او ایزد برکت بخشنده خورشیدی نیز به شمار می‌آمده است. او سپس در نزد هندوان، ایزد متحدکننده پنج قبیله مردمان و ایزد قانون‌گذار و مظهر قانون شد و ایزدی به شمار آمد که کشتکاران را با چشمی که برهم نهاده نمی‌شد، مراقبت می‌کرد.^۱

این ایزد در قدیمی‌ترین نوشته ایرانی در باره او، در مهریشت،^۲ ایزدی سخت عظیم‌تر از آن است که در مرحله هند و ایرانی و در میان هندوان ودایی بوده است. علاوه بر این، این ایزد، در دوره متأخر شاهنشاهی هخامنشی نیز چنان مهم می‌شود که نامش به همراه نام هرمزد، خدای بزرگ، و به اتفاق آنهایتا در واپسین کتیبه‌های هخامنشی ظاهر می‌شود. او، سپس، آن‌چنان مهم باقی می‌ماند و شاید مهم‌تر می‌شود که در دوره اشکانی ستایش او به صورت آیین مهرپرستی به اروپا می‌رود و خود در مرکز ستایش همه طبقات امپراتوری روم

1. A.A. Mac Donell, *The Vedic Mythology*, pp. 29-30.

۲. بخشی از سرودهای اوستایی در کتاب یشت‌ها.

قرار می‌گیرد و دهقانان، سپاهیان، پیشه‌وران و حتی شهریاران پیرو او می‌گردند^۱ و در همان دوره، در ایران، چند شاهنشاه اشکانی و شاهان خاندانی ایرانی نژاد که در آسیای صغیر فرمان می‌راندند نام مهرداد داشتند^۲ و از آن پس، در دوره ساسانی در میان همه طبقات اجتماعی ایران مهر مورد ستایشی عظیم بوده است.^۳

بدین روی، باید اطمینان داشت که شخصیت مهر در ایران تحول قطعی یافته است و از آن خدای هند و ایرانی با پهنه محدود فعالیتش، در ایران ایزدی بس نیرومند که کیفیات خدایان دیگر را در خود جذب کرده، پدید آمده است.

مسیر این تحول و زمان آن روشن نیست، ولی نشانه‌هایی وجود دارد که ما را به داوری می‌کشاند. زردشت در گاهان، به همراه کنار گذاشتن همه ایزدان ایرانی کهن، مهر را هم کنار می‌گذارد. در همین حال، باید توجه کنیم که نام این ایزد در سنگ‌نبشته‌های متقدم هخامنشی نیز نیامده است، هرچند در این سنگ‌نبشته‌ها ذکر کلی ایزدان فراموش نشده است و ما اطلاع داریم که ایزد مهر در همین دوره معابدی در فارس داشته است.^۴

چنانچه از سنت زردشتی برمی‌آید، زردشت دین خود را به شاه گشتاسپ عرضه داشت، بنابراین، می‌بایست اصول عقاید دینی او زیاد دور از اعتقادات شاه و مغایر با آن نباشد، سنگ‌نبشته‌ها نیز متن‌هایی شاهانه‌اند و اعتقادات دینی مندرج در آنها نیز گویای اعتقاداتی شاهانه است. با وجود آن‌که می‌دانیم پرستش مهر در عصر گاهانی و در دوره متقدم هخامنشی که همزمان‌اند، در ایران وجود داشته است، چرا در گاهان و در کتیبه‌های متقدم هخامنشی نام مهر ذکر نشده است، به طوری که در یکی اصولاً اعتقادی به وجود ایزدان دیده نمی‌شود و در دیگری به اشاره‌ای به ایشان، بدون ذکر نام، اکتفا شده است؟ آیا این بدان معنا نیست که در نیمه نخست و آغاز نیمه دوم هزاره اول پیش از مسیح، در میان خاندان‌های سلطنتی که به قدرت مطلقه حکومتی دست یافته بودند، هر مزد نه تنها خدای

1. Vermaseren, pp. 30-4; Cumont, pp. 33-103.

۲. کشور پنت (Pontus) در شمال آسیای صغیر. پادشاهان این کشور مهرداد نامیده می‌شدند. (قرن چهارم تا اول پیش از مسیح).

۳. آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران ۱۳۴۵، ص ۶-۱۶۴.

اما باید توجه داشت که در این دوره ایزد بهرام از اهمیت بیش‌تری برخوردار است و مهر در میان ساسانیان از آن اهمیت گذشته بهره‌مند نیست. بنا به دلایلی که ذکر آن در این جا سخن را به درازا می‌کشاند، مهر در خارج از سرزمین پارس پیوسته محترم‌تر و باشکوه‌تر از آن بوده است که در پارس.

4. R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, OIP 92, University of Chicago Press, 1969, PF 338. 1. 6.

بزرگ، بلکه زیر تأثیر قدرت مطلقه شاهان، محور قدرت و مرکز ستایش شده بوده است و ایزدان در نزد این دو طبقه اشرافی، با همه اهمیت نسبی، دارای چنان وضعی بوده‌اند که زردشت توانست ایشان را نادیده بگیرد و شاهان متقدم هخامنشی در سنگ‌نبشته‌های خود نیازی به ذکر نام و اهمیت و قدرت آنان ندیدند؟

این اهمیت اندک مهر در میان خاندان‌های سلطنتی و احیاناً روحانی ایرانی با اساطیر ودایی هند نیز هماهنگ است. زیرا در ادبیات ودایی نیز رونه و ایسنده دو خدای بسیار بااهمیت‌اند. و میتره (مهر) در برابر ایشان درخششی ندارد. در واقع، خاندان‌های سلطنتی ایرانی، که وظایف بسیار روحانی و ارتباط‌های عمیقی با روحانیت داشتند، و خود طبقه روحانیون به هرمزد به عنوان خدای بزرگ و الگوی رفتار نگاه می‌کردند و ارتشتاران ایرانی در آن اعصار هم، به احتمال قوی، به هرمزد به عنوان خدای بزرگ و به ایزد بهرام، که همان ایندیره باستانی باشد، به عنوان نمونه کهن دلاوری می‌نگریستند؛ بخشی از رفتار شاهنشاهان نیز به عنوان بزرگ ارتشتار، براساس الگوی بهرام بود، چنانچه روایات پهلوانی اوستایی و شاهنامه‌ای نیز مؤید الگوی ایندیره - بهرام است.

اما اهمیت روزافزون یافتن ایزد مهر در تفکر ایرانی منجر به پدید آمدن مهریشت و ظاهر شدن نام او در کتیبه‌های متأخر هخامنشی شد و اهمیت یافتن بیش از پیش او در دوره اشکانی مؤید این مطلب است که او، هرچند نه در میان خاندان‌های سلطنتی و روحانی نیمه اول و آغاز نیمه دوم هزاره اول پیش از مسیح، در میان آزادان کشاورز و مردم شهری متوسط‌الحال یا تنگدست ایرانی از اهمیت به‌سزایی برخوردار بوده است و این، ریشه در همان برکت بخشندگی کهن این ایزد هند و ایرانی دارد. در غیر این صورت باید وضع او در حدود بقیه ایزدان باقی می‌ماند و دارای اهمیتی چنین برتر از همه نمی‌شد.

اگر وظایف روحانی و شهریاری را که در مهریشت به او نسبت داده شده است از این یشت برداریم،^۱ مهر ایزدی است به‌طور عمده مربوط به امر برکت بخشیدن و در واقع ایزدی است حامی جهان نباتی - حیوانی، ایزدی حامی کشاورزان. مهم‌ترین لقبی که برای مهر در همه جای مهریشت می‌آید «دارای چراگاه‌های فراخ» است، او اسب‌های تیزرو می‌بخشد (بند ۳)، او به سرزمین‌های ایرانی خان و مان پرآرامش و خوش می‌بخشد (بند ۴)، او نگران سرزمین‌هایی است که دارای ستوران و پناهگاه ستوران‌اند (بند ۱۵). او مردمی را که دروغ

۱. بخش بزرگی از وظایف روحانی و همه وظایف شهریاری مهر در مهریشت باید تازه باشد، زیرا در ادبیات ودایی، گاهانی و کتیبه‌ای متقدم هخامنشی نشانی از آنها نیست.

نگویند از نیازمندی می‌رهند (بند ۲۳ و ۲۲). او خانه‌ها را حفظ می‌کند و گله می‌بخشد (بند ۲۸)، خانه و زنان برازنده می‌بخشد (بند ۳۰). او آب‌ها را افزونی می‌بخشد، باران می‌باراند و گیاهان را می‌رویاند (بند ۶۱)، او گله و رمه می‌بخشد، فرزند می‌بخشد، زندگی، سعادت و نعمت می‌بخشد (بند ۶۵). گاوها او را به یاری می‌خوانند (بند ۸۶ و ۸۵). او به اسب‌ها نیرو و به تن‌ها سلامت می‌دهد (بند ۹۴). آتشکده مرکزی تولیدکنندگان به نام «آذر برزین مهر» یا «آذر مهر بلند سود» خوانده می‌شود که خود معرف این است که ایزد مهر همچنان ایزد تولیدکنندگان باقی‌مانده بوده است.

اما ایزد مهر صفات روحانی و جنگاوری و شهریاری نیز دارد و اگر به مهریشت و به قدرت مهر در دوره اشکانی و به آیین مهرپرستی توجه کنیم، می‌بینیم که به جای هرمزد، این مهر است که در مرکز قدرت قرار گرفته است، این، البته، بدان معنا نیست که او در رأس جهان خدایان است، این دقیقاً بدان معناست که او در مرکز قدرت قرار گرفته است. هرمزد همچنان آفریدگار بزرگ و خدای خدایان باقی می‌ماند، ولی قدرت عمل در جهان مادی به مهر تفویض می‌گردد و او محور قدرت می‌شود.

مهر که به سهولت از گاهان زردشت حذف شده است، در مهریشت در ستایش و نیایش برابر هرمزد قرار می‌گیرد (بند ۱). او یار و یاور، گشاینده کارها، چاره‌ساز، پیروزی بخشنده و در همه جا پیروزمند می‌شود (بند ۵). مهری که از او در دین پذیرفته شده توسط گشتاسپ شاه یادی نشده است، در مهریشت مورد استغاثه کشورهای جنگجو قرار می‌گیرد (بند ۸). او شهریاری می‌بخشد (بند ۱۰۹ و ۶۵) و بهرام، این مظهر و نمونه کهن جنگاوری، در پیش گردونه او به صورت گرازی می‌دود (بند ۷۰). او، علاوه بر این‌ها، پیکرش کلام مقدس است (بند ۲۵) و از کلام راستین آگاه است (بند ۷). سخن کوتاه، او در مهریشت حامی تمام آفریدگان و پاسبان ایشان است (بند ۵۴)، او پاسبان خلقت هرمزد است (بند ۱۰۳).

در کتیبه‌های دوران اخیر هخامنشیان نیز نام مهر، برخلاف دوران مقدم آن، وارد می‌شود و هفت بار می‌آید.^۱ این امر از دوران اردشیر دوم (۳۵۹ تا ۴۰۴ پ.م) آغاز می‌شود. او می‌گوید: «من به خواست هرمزد، ناهید و مهر این ایوان را ساختم، باشد که هرمزد، ناهید و مهر مرا از همه بدی بپایند.» اردشیر سوم پسر او (۳۳۸ تا ۳۵۹ پ.م) می‌گوید: «هرمز و بغ

۱. کتیبه‌های اردشیر دوم در حاجی آباد، اردشیر دوم در شوش (شماره D)، اردشیر دوم در همدان، اردشیر دوم در شوش (شماره A) و اردشیر سوم در تخت‌جمشید. نک:

مهر مرا و این سرزمین را و آنچه را که من ساختم بپایند». جالب توجه همراهی مهر با الهه ناهید است. اگر توجه کنیم که ناهید نیز بنا به آبان‌یشت، وظایف نعمت و برکت بخشیدن را به همراه پیروزی بخشیدن در نبرد به شهریاران برعهده دارد، خصوصیتی شبیه مهر و ایزدان برکت بخشنده را پیدا می‌کند. این همراهی ایزد مهر با الهه ناهید گمان ما را دایر بر این که مهر پیش از مهریشت ایزد برکت و ایزد نباتی - حیوانی بوده است بیشتر تأیید می‌کند.

اما چگونه این ایزد طبقات غیراشرافی توانست به محور قدرت و به مرکز نیایش و ستایش همه طبقات تبدیل شود؟ به گمان نگارنده - که هنوز نیازمند بررسی و استدلالی بیش از این هاست - توسعه شاهنشاهی هخامنشی به صورت حکومتی جهانی، نیازمند قشر وسیعی از مدیران و حاکمان در سطوح مختلف بود و این نیاز گسترده را نمی‌شد به یاری اشرافیت محدود قدیم پارس و ماد برآورد. این امر سبب ورود عناصر کاردان و وفادار از قشر آزادان متوسط‌الحال به درون اشرافیت شاهنشاهی شد. این آزادان شهری و روستایی با ورود خود به اشرافیت اعتقادات و آیین‌های خود را نیز به اعتقادات و آیین‌های اشرافی ایرانی وارد کردند. در این زمینه ما خبر داریم که بودند کسانی که از عوام‌الناس که در دوره هخامنشی موقعیت اشرافی یافتند و به گروه سواره نظام پارسی که از نجبا به شمار می‌آمدند، درآمدند.^۱

همچنین نبردهای بی‌انتهای هخامنشیان نیازهای روزافزونی به سربازان و جنگاورانی داشت که طبقه اشرافی پارس و سرزمین‌های متحده قادر به تأمین آن نبودند و این نیروی جنگی تنها می‌توانست از میان طبقات غیراشرافی تأمین شود. این جنگاوران تازه خدای برکت بخشنده خود مهر را به میان طبقه جنگاوران آوردند و بنا به نیازهای جنگی تازه خود، او را مظهر جنگاوری نیز کردند.

همچنین، رفاه روزافزون و توسعه دربار هخامنشی سبب شد تا گروه بزرگی از خواجگان پر قدرت که اصل و نسبی اشرافی نداشتند، به جامعه درباری وارد شوند و به پرورش شاهزادگان مشغول گردند.^۲ این رفاه همچنین، سبب پدید آمدن شبستان‌هایی عظیم در

۱. ساموئیل، ک. ادی، آیین شهرباری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۴۷، ص ۴۰.

۲. از عصر خشایارشا دخالت خواجگان شبستان آشکار می‌شود و خشایارشا در توطئه‌ای که اسپه میتره خواجه‌سرا در آن سهیم بود، به قتل رسید (منبع ذیل، p. 289).

ما از خواجه‌سرای دیگری با نام یونانی شده Artoxares که اصلی ایرانی دارد، خبر داریم که تصمیم داشت به سلطنت برسد (p. 364)؛ اخوس شاهنشاه را نیز به دستور خواجه‌سرایش کشتند که او هم نامی ایرانی دارد (p. 489). همین

دربار شاه و اشراف و فرمانروایان شد که در هر یک از آن‌ها صدها زن می‌زیستند که تنها به خاطر زیباییشان و نه نسب اشرافیشان به همسری شاهان هخامنشی یا اشراف درمی‌آمدند و در امور همسران و فرزندانشان دخالت می‌کردند.^۱

مجموع این چهار عامل، یعنی توسعه اشرافیت، توسعه نیروی جنگی، ورود وسیع خواجهگان به دربار و ورود زنان بی‌نسب به شهبستان‌های سلطنتی و اشرافی سبب ورود عقاید عوام به مجموعه عقاید خواص شد و ایزدمهر که در میان طبقات پایین و متوسط در مرکز قدرت قرار داشت، اینک ایزدی در مرکز قدرت از نظر اشراف روحانی و ارتش‌نار و خاندان سلطنت نیز گشت. اگر توجه کنیم که دین زردشتی نیز از دوران شاهنشاهی اردشیر دراز دست در شاهنشاهی ایران رسمیت یافت و بسیاری از متون اوستایی جدید متعلق به این دوره و پس از آن است، شخصیت تازه مهر در مهربشت و اوستای جدید نیز قابل توجه می‌شود.

از این پس، در تاریخ ایران پیش از اسلام، مهر همچنان این قدرت و نفوذ را حفظ می‌کند و حتی بر تفکر و آداب ایران دوران اسلامی نیز تأثیر شگرف می‌گذارد. او، علاوه بر برکت بخشندگی، مظهر کلام و تقدس ایزدی، مظهر مهر و دوستی، مظهر دلاوری و مردانگی می‌گردد و الگوهای رفتاری دینی، عرفانی، شهریاری و پهلوانی از او ملهم می‌شود.

در ترکیب قدرت مهر باید بدین نکته توجه داشت که آیین‌های آسیای غربی که در سرزمین ایران و آسیای میانه از عصری کهن اثر گذاشته بود، سخت مؤثر بوده است. در واقع شخصیت نوآراسته مهر را می‌توان با شمش (Shamash) خدای خورشید و اتیس (Attis) خدای گیاهی و به‌خصوص با مردوک (Marduk) خدای بزرگ بابلی مقایسه کرد. همان‌گونه که مردوخ در سلسله مراتب خدایان بابلی کهن‌ترین نبود، ولی به علت آن‌که در مرکز قدرت جهان خدایان قرار گرفت. محبوب‌ترین و نیرومندترین خدای بابلیان و به مرور جانشین همه آنان شد و وظایف روحانیت، سلطنت، دلاوری و برکت بخشیدن را در خود گرد آورد، مهر نیز خدای بزرگ ایرانی نبود، ولی به سبب قرار گرفتن در مرکز قدرت، محبوب‌ترین و نیرومندترین ایزد ایرانی شد و وظایف روحانیت، سلطنت، دلاوری و برکت بخشیدن را به‌عهده گرفت و در این رشد مرهون مردوخ بوده است.

→ خواجه‌سرا شاه جدید را نیز می‌کشد (p. 490). نک:

A.T. Olmsted, *History of the Persian Empire*, U.S.A. 1963.

۱. اردشیر دوم سیصد و شصت همسر صیغه داشت (همان، p. 424).



بدین‌گونه، می‌توان از همه بحث‌های گذشته نتیجه گرفت:

۱. به احتمال قوی در نزد خاندان‌های اشرافی ایران، از زمانی پیش از زردشت، هرمزد خدای بزرگ و در رأس همه قدرت‌ها بوده است و دین کتیبه‌های متقدم و دین گاهان، که موارد اختلاف متعددی با یکدیگر دارند و معرف دینی واحد نیستند،^۱ هر دو معرف این ایمان اشرافیت ایرانی به خدای بزرگ و نیرومندند و رفتار شاهان که در رأس قوای مملکتی قرار داشته‌اند، براساس الگوهای رفتاری هرمزد و بهرام بوده است.
۲. توده مردم، روستاییان، دهقانان آزاد و پیشه‌وران، که باطنی روستایی داشتند، هرچند هرمزد را به عنوان خدای بزرگ ستایش می‌کردند، ولی ایزد باروری و برکت دز زندگی ایشان مظهر و مرکز قدرت بود. این ایزد همان ایزد مهر است.
۳. در دوره دوم فرمانروایی هخامنشیان، بنا به عللی که یاد شد و زیر تأثیر مردوخ بابلی، پرستش فوق‌العاده مهر در طبقات اشرافی ایرانی راه یافت و به‌زودی در دوره اشکانیان، این ایزد به خدایی در مرکز قدرت تبدیل شد و آیین او قدرت عظیمی یافت که از ایران فراتر رفت و دینی جهانی شد. این دین موعظه برابری و برادری می‌کرد و قشرهای میان حال و تهیدست را به خود می‌خواند و به همین‌روی گسترش عظیم یافت.
۴. در ایران پرستش مهر نه تنها به درون همه طبقات راه یافت، بلکه باعث پدید آمدن الگوهای رفتاری و آیین‌های جدید شد. از جمله، آیین جوانمردی و الگوی پهلوانی مهری است که وجوه افتراق بسیاری با الگوی پهلوانی کهن (که به شباهت ایندوره پدید آمده بود) دارد.

۱. موارد اختلاف گاهان و کتیبه‌های متقدم را می‌توان چنین برشمرد:

الف) دین گاهانی به نوعی تثلیث عقیده دارد که در رأس آن هرمزد و در دو پایه آن سپند مینو و اهریمن قرار گرفته‌اند؛ در حالی که در دین کتیبه‌ها ثنویتی هست که در رأس یکی هرمزد و در رأس دیگری دروغ است و از اهریمن و سپند مینو سخنی نیست.

ب) در گاهان از ایزدان یا بغان سخنی نیست، در کتیبه‌ها بغان مورد ستایشند.

پ) در گاهان از امشاسپندان سخن می‌رود، در کتیبه‌ها خبری از ایشان نیست.

نیز این نکته قابل اثبات است که دین کتیبه‌ها حتی ملهم از اوستای جدید هم نیست. بهترین توجیه در باره دین‌های اوستایی و کتیبه‌ای این است که دین گاهانی و دین کتیبه‌های متقدم هخامنشی، هر دو ملهم از دینی ایرانی و کهن‌تر هستند. آثار دینی اوستای جدید نتیجه درآمیختن دین گاهانی و دین هخامنشی متقدم به یکدیگر است. زیرا از سویی عوامل گاهانی را دربردارد و از سوی دیگر به دنبال ثنویت هخامنشی است؛ که این بحث درازی است و خود به گفتاری مستقل نیازمند است.

۵. این پهلوانان جدید که اعضای سازمان‌های جوانمردی بودند، متکی به طبقات میانه‌حال و تهیدست شهری، کارگران، پیشه‌وران و بازرگانان بودند و گاه به صورت نیروی مسلحی درمی‌آمدند که در مسائل اجتماعی دخالت می‌کردند و منافع طبقه خود یعنی عامه مردم تولیدکننده شهری را تأمین می‌کردند. اینان در شهرهای مستقل فئودالی در پی قدرتی که به دست می‌آوردند، گاه مسئول امنیت شهر نیز می‌شدند و قدرتشان از طرف حکومت، بدین ترتیب، به رسمیت شناخته می‌شد. داستان سمک عیار، در صورت درستی نظر نگارنده در مورد قدمت آن، معرف زندگی اجتماعی ایران و نقش عظیم پیشه‌وران و جوانمردان در دوران اشکانی است.

۶. با در نظر گرفتن مطالعه تطبیقی آیین مهر و زورخانه و ارتباط زورخانه با جوانمردی، می‌توان گمان برد که زورخانه‌ها باید در ایران قدمتی بسیار داشته باشند و اصل آن‌ها به دوره اشکانیان برسد؛ زیرا در این دوره است که آیین مهر گسترشی جهانی می‌یابد، به اروپا می‌رود و معابد مه‌ری که از بسیاری جهات مانند زورخانه‌های ماست، در آن جا برپا می‌شود و آیین عیاری در ایران پا می‌گیرد.

۷. در این آیین پرورش تن برای رسیدن به حقیقت و سلامت روح مهم‌ترین شرط بوده است، ولی این پرورش و ورزش تن با آدابی چنان روحانی درآمیخته بوده است که در واقع پرورش روان را از تن جدایی‌ناپذیر می‌کرده است.

۸. در دوره اسلامی، به علت فراموش کردن دین کهن و به خاطر دوام آیین، اسطوره‌های تازه‌ای در باره منشأ این آیین پدید آمد و آن را با اسلام پیوند داد.

از کتاب سمک عیار برمی‌آید که از حلب تا هندوستان، در همه شهرها جوانمردان سازمان داشته‌اند و از وجود یکدیگر باخبر بوده‌اند و اگر عیار - پهلوانی بزرگ در هر عصر پدید می‌آمد، همه عیاران این سرزمین‌ها او را می‌شناخته‌اند و گاه به شادی او شراب می‌خورده‌اند و به او سر می‌سپرده‌اند. از نوشته‌های اسلامی برمی‌آید که این سنت را قدیم می‌دانسته‌اند؛ از جمله فتوت‌نامه سلطانی مبدأ فتوت و مظهر آن را ابراهیم خلیل و قطب فتوت را مرتضی علی می‌داند.^۱

همچنین آمده است که در زمان شیث نبی میان طریقت و فتوت هیچ جدایی نبود.^۲ البته تکیه بر این قول‌ها درست نیست، اما به هر حال، این اقوال مؤید کهنگی و قدمت این آیین

۲. همان‌جا.

۱. همان، ص ۶.

است و همچنین مؤید این نکته که روزی این آیین همان طریقت عام بوده و این ما را به همان جا می‌رساند که گفتیم ریشه آیین پهلوانی - عیاری به دوران کهن اشکانی می‌رسد. این آیین‌ها مسلماً در آن زمان بخشی از دین و اعتقاد مردم بوده است. بی‌تردید این گفتار نارسایی‌های بسیار دارد، چون به قدری رشته‌ها از هم گسسته و مدارک اندک است که جز با یک رشته فرض و گمان نمی‌توان پاره‌ها را به هم دوخت. خدا کند این موقد اندیشه‌ای را گرم کند.

مقاله‌ای که در پی می‌آید از معدود مقالات پژوهشی در باره متن‌های پیش‌اسلامی است که با دید مردم‌شناسانه نوشته شده است. در عین حال، نویسنده مقاله کوشیده است با آن‌که اساساً از دید مردم‌شناختی به متن می‌نگرد نگاهی فشرده و بالنسبه جامع در باره منظومه درخت آسوریک عرضه کند. همان‌طور که در باره سمک عیار می‌توان گفت که داستانی از ادبیات عامیانه پارتی است در باره درخت آسوریک هم چنان‌که دکتر روح‌الامینی به درستی اشاره کرده باید گفت این منظومه خصلتی کاملاً فولکلوریک دارد. تنها باید این نکته را بر مجموع گفته‌های او افزود که منظومه درخت آسوریک کهن‌ترین نمونه مناظره در ادبیات ایران است (در این جا بین درخت نخل و بز) و بنابراین خصلتی نمایشی دارد؛ نمایشی با دو بازیگر در یک پرده که با گفتارهای کاملاً متفاوت شخصیت‌پردازی می‌شوند. متن منظومه در پایان مقاله آمده است.

پژوهشی مردم‌شناختی در منظومهٔ درخت آسوریک*

درخت آسوریک یکی از منظومه‌های انگشت‌شماری است که از ادبیات پیش از اسلام به جا مانده است. این منظومه مناظره‌ای است بین درخت خرما و بز به زبان پهلوی شمالی (پهلوی اشکانی) از شاعری ناشناخته و شامل ۱۲۱ بیت است.

متن پهلوی این منظومه را جاماسپ جی به دستور مینوچهر جی جاماسپ آسانا از روی نسخه‌های خطی موجود تهیه کرده و به کوشش شرق‌شناسان معروفی چون بلوشه،^۱ اونوالا،^۲ سیدنی سمیت،^۳ بنونیس،^۴ هنینگ^۵ و دانشمندان دیگر^۶ مورد مطالعه و تحلیل و تفسیر قرار گرفته است، و با پژوهش‌هایی که در سدهٔ گذشته انجام گرفته، بسیاری از دشواری‌ها و ابهام‌هایی که در خواندن واژگان و فهمیدن عبارت‌ها و جمله‌ها وجود داشت، برطرف گردیده است.

ترجمهٔ فارسی این منظومه قسمتی در سال ۱۳۲۷ به وسیلهٔ استاد ملک‌الشعراء محمدتقی بهار نقل گردیده^۷ و در سال ۱۳۴۵ به کوشش زنده یاد دکتر فرهاد آبادانی استاد دانشگاه اصفهان^۸ و در ۱۳۴۶ با بررسی دقیق و عمیق آقای دکتر ماهیار نوابی استاد دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران همراه با متن پهلوی و آوانوشت و حواشی و شرح واژگان منتشر گردید. خلاصهٔ داستان این است که در شهر آسور (کشور سورستان) درخت خرما با بز به

* برگرفته از محمود روح‌الامینی، نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، تهران، آگه، ۱۳۷۵، صص ۲۷-۴۶.

1. E. Blochet

2. J. M. Unvala

3. Sidney Smith

4. E. Benveniste

5. W. B. Henning

۶. به مقدمهٔ کتاب منظومهٔ درخت آسوریک به کوشش دکتر ماهیار نوابی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، نگاه کنید. ترجمهٔ فارسی این کتاب و حاشیه‌نویسی‌های آن، مأخذ اصلی نگارنده در این جستار است.

۷. میک‌شناسی، جلد اول، گفتار سوم (نثر فارسی پیش از اسلام).

۸. نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه اصفهان، شمارهٔ ۲ مهرماه ۱۳۴۵، صفحهٔ ۲۰۷ تا ۲۳۶.

مناظره و پیکار پرداخت که من به دلایل بسیار از تو برترم، و در بیان دلایل خویش تولیدها و ابزارهایی را که از درخت تهیه شده و مورد استفاده جامعه قرار می‌گیرد و نیز وسایلی که برای به بند کشیدن و کشتن بز فراهم می‌آید، برمی‌شمرد. بز هم با پرخاش و دشنام به درخت خرما و بیان سودمندی‌هایی که برای جامعه دارد، پاسخ می‌گوید و بالاخره با رفتن بز که «کوه به کوه و کشور به کشور می‌شود (می‌رود)» و برجای ماندن درخت که «چون میخ جولاهکان در زمین کوفته شده» داستان پایان می‌یابد. (نک: متن منظومه در پایان این مقاله) بحث و بررسی پیرامون این داستان کهن ایرانی را می‌توان از جنبه‌های مختلفی چون مطالعه واژه‌ها و اصطلاح‌ها و مفهوم عبارت‌ها و سبک ادبی منظومه (قالب داستان) و بالاخره منظور و مفهوم نمادین (سمبولیک) آن، دنبال کرد.

بررسی‌ها و نظریه‌های شرق‌شناسان، بیش‌تر در جهت شناخت لغت‌ها و شیوه کاربرد فعل‌ها و ترکیب جمله‌ها و فهمیدن معنی و مفهوم شعرها است. که با قدرشناسی از آنان باید گفت کلید اصلی و «فتح باب» پژوهش‌های بعدی گردید.

استاد محمدتقی بهار به بحث درباره وزن و قافیه و سبک شعرها پرداخته و با بررسی سیر تحولی زبان نشان داده است که این اثر متعلق به زبان پهلوی شمالی (پهلوی اشکانی) است.^۱ دکتر احمد تفضلی در باره دو واژه پارتی از منظومه و معادل آن در زبان فارسی به تحقیق پرداخته است.^۲

مقداری از کلمه‌ها و اصطلاح‌های این منظومه را می‌توان یافت که هنوز در زبان محاوره مردم سیستان و بلوچستان و حاشیه کویر رواج دارد، که خود موضوع تحقیقی دیگر است.^۳ در باره محتوای نمادین و رمزی این داستان، تا آن‌جا که اطلاع داریم، تحلیل یا مطالعه‌ای صورت نگرفته و می‌دانیم که جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان، افسانه‌ها و قصه‌ها و اسطوره‌ها را انعکاسی از سازمان‌ها و نظام‌های اجتماعی - چه علمی و چه منطقی - می‌دانند، و مطالعه

۱. سبک‌شناسی، تألیف محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا)، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۵، جلد اول، صفحات ۱۰۸ تا ۱۱۴. به نظر استاد بهار بعضی از لغت‌ها از جمله «ایست» علامت خبر که در این داستان آمده در پهلوی جنوبی نیست. وی همچنین به رعایت قافیه‌ها اشاره نموده که بعضی از بیت‌ها به (الف و نون) و بعضی به (نون و دال) ختم می‌شوند.

۲. واژگان جواز (برنج‌کوب) و کشکنجیر (فلاخن)، مجله دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، آذرماه ۱۳۴۵، شماره ۲، سال چهاردهم

۳. مثل واژه تبنکو (افتنگو) به معنی دودان، بشن به معنی تمام اندام (نه فقط سر)، نال به معنی فعل.

و تحقیق نمادین افسانه‌ها و اسطوره‌ها، به‌ویژه در مردم‌شناسی، یکی از روش‌های تحقیق نظریهٔ ساختار^۱ است.

کلودلوی اشتروس تصریح می‌کند: «ساخت‌های اجتماعی، هنگامی که اسطوره‌ها در جای خویش قرار گیرند، کاملاً معادل ساخت‌های ناخودآگاه ذهن به نظر می‌رسند و پیوسته شکل‌ها و 'الگو'های فرهنگی معینی را عرضه می‌دارند.»^۲

در تعریفی دیگر می‌بینیم: «اسطوره [...] حکایت می‌کند چگونه رفتاری، نهادی، نحوهٔ کار و عملی بنیان نهاده شده، به همین دلیل است که اساطیر نمونه‌های همهٔ اعمال اندیشیده و معنی‌دار انسانی به‌شمار می‌روند.»^۳

در زمینهٔ نمادین این داستان رمزی، سیدنی سمیت، که شرق‌شناس و آسورشناس است، آن را نماد مناقشه‌های دینی زرتشتیان و آسوریان می‌داند. بدین معنی که بز را به خاطر بی‌پروایی و حادثه‌جویی که دارد، نشانگر دین زردشت و درخت خرما را نمایانگر اعتقادهای آسوریان دانسته و شاهد می‌آورد که هنوز هم در مراسم دینی درخت خشک را می‌آرایند.^۴ بعضی دیگر این داستان را نمادی از جدال‌های منطقه‌ای دانسته‌اند؛ یعنی درخت خرما را نماد آسوریان و بز را نماد خراسانیان پنداشته‌اند.^۵

اندک توجهی به گفتگوها و شرح مفاخره‌ها و کارآیی‌های درخت و بز، جای شکی باقی نمی‌گذارد که درخت خرما مُعرف و نماد همهٔ رویدنی‌هایی است که مورد استفادهٔ انسان قرار می‌گیرد و بز معرف و نماد همهٔ جانورانی است که انسان از پوست و گوشت و شیر و پشم آن‌ها بهره‌مند می‌شود. به عبارت دیگر، این مناظره و مفاخرهٔ رمزی، نمایانگر ستیزه‌جویی‌ها، رقابت‌ها، تلاش‌ها، و تضادهایی است که بین دو شیوهٔ زندگی مبتنی بر دامداری (چوپانی) و متکی بر کشتگری (دهقانی) وجود دارد. و این نکته از نظر پژوهندگان و مورخان

1. Structuralisme

2. *Anthropologie Structurale*, Claude Levi-Strauss, Paris, Plon 1974, chapitre XI (La structure des Mythes) p. 227.

۳. چشم‌اندازهای اسطوره، میرچا الیاده، ترجمهٔ جلال ستاری، انتشارات توس، ۱۳۶۲، ص ۲۷.

۴. منظومهٔ درخت آسوریک، ص ۱۰ به نقل از:

Notes on the Assyria, Three, S.Smith in BSOS 1926, pp.67-69.

۵. منظومهٔ درخت آسوریک، صفحهٔ ۱۱ به نقل از:

Farhad S.Abadani: Darxt-Ā Asurik, in Journal of the K.R. Cama, Oriental Institutue, Bombay 1956, NO. 38, p.22.

که در داستان‌ها و اسطوره‌ها انعکاس نظام اجتماعی گذشته را می‌بینند، دور نبوده است.^۱ روند آغازین پژوهش‌ها در باره کهن‌ترین نشانه‌های اجتماعی در ایران حاکی است که گروه‌های ساکن این سرزمین، پس از گذار از دوران طولانی شکار و استفاده از میوه‌ها و گیاهان خودرو، در اواخر دوران میانه سنگی^۲ و اوایل نوسنگی^۳ به اهلی کردن جانوران و تجربه کشت و زرع دست یافتند،^۴ و بنا بر مناسبت‌های اقلیمی، گروهی از آنان در سرزمین‌هایی که از آب و هوا و زمین مساعد برخوردار بود ساکن شدند و به دامداری و کشتگری پرداختند و گروهی دیگر تنها دامداری در مناطق کوهستانی را برگزیدند، که به ضرورت، جستجوی چراگاه و کوچندگی را به همراه داشت. این دو شیوه زندگی، به گواهی تاریخ، معمولاً همراه و مکمل یکدیگرند، و گاهی نیز، با هم در تضادند.

گروه‌های کشتگر به تدریج اسکان یافته و به دهنشینی و شهرنشینی و گسترش تمدن پرداختند.^۵ گروه‌های دامدار یا به اسکان یافتگان پیوستند و یا در محدوده زندگی ایلی و عشیره‌ای (دامداری کوچندگی) باقی ماندند.

جانوران و درختان سخنگو: انسان زندگی فنی و اقتصادی و رفاهی و بالاخره اجتماعی خود را با به کارگیری و بهره‌برداری از گیاهان و جانوران سامان بخشیده است. از نیازهای اولیه‌اش، یعنی خوراک و پوشاک و مسکن گرفته تا لطیف‌ترین تخیل‌ها و آرزوهای همواره با درخت و حیوان همدم و همراه بوده است، هنگامی که زندگی ساده و نزدیک به طبیعت صحرائشینان و بدویان را در نظر می‌آوریم، بهتر متوجه این اهمیت می‌شویم که چرا واحد شمارش نخل و شتر نیز مانند واحد شمارش انسان «نفر» است.^۶

۱. دکتر خسرو خسروی در مقوله‌ای تحت عنوان «جامعه مبتنی بر باغداری» به این نکته در منظومه درخت آسوریک اشاره می‌کند: «در دوره ساسانی، شاید قدیم‌تر از آن دوره اشکانی... باغداری، به خصوص پرورش نخل، انعکاسی از زندگی آبادی‌نشینی بوده. و دامداری رابطه‌ای با حیاط چادرنشینی داشته. آثار چنین برخوردی در ادبیات آن دوره، در منظومه درخت آسوریک دیده می‌شود.» (ضمیمه درس جامعه‌شناسی روستایی، دوره فوق‌لیسانس). و دکتر باستانی پاریزی می‌نویسد: «... گمان من این است که این منظومه را شاعری به صورت مناظره میان تمدن شهرنشینی (کشاورزی و کشت و زرع) و میان اقتصاد شبانی و روستایی به نظم آورده باشد.» (کوچه هفت پیچ، انتشارات نگاه، ۱۳۶۲، ص ۴۵۵).

2. mésolithique

3. néolithique

۴. انسان‌های پیش از تاریخ، رابرت برایدوود، ترجمه اسمعیل مینوفر، نشر جبران، ۱۳۶۳، صص ۱۹۰-۲۰۸.
 ۵. این خلدون سیر مراحل دامداری و برزگری و بادیه‌نشینی را به شهرنشینی و مدنیت به تفصیل بیان داشته و بادیه‌نشینی را «اصل و گهواره اجتماع و تمدن» دانسته است: مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶، جلد اول، صص ۲۳۱-۲۳۵.
 ۶. شهرنشینی و خصوصاً زندگی در شهرهای صنعتی امروز، بین انسان با درختان و حیوانات فاصله انداخته و شاید دیری نپاید که سایه بید و چنار، خروس سحری، سگ باوفا و اسب سواری به افسانه‌های رؤیایی کودکان بپیوندد.

با این اُنس و همدمی و اهمیت، طبعاً، مقدار زیادی از پند و اندرزها، ضرب‌المثل‌ها، قصه‌ها، اسطوره‌ها و نمادها از زبان جانوران و درختان است که گاهی نیز مانند این داستان به صورت مناظره و در لباس مبارزه و مسابقه عرضه می‌گردد. در ادبیات فارسی و فرهنگ عامیانه (فولکلور) ایران، داستان‌های فراوانی از زبان درختان و جانوران وجود دارد که خود مبحثی جداگانه است.^۱

تحلیل محتوا: گفتگوهای این مناظره و مفاخره، یا به قول داستان‌سرا، این «پیکار» را می‌توان از نظر موضوعی به دو دسته تقسیم کرد: بیان سودمندی‌ها، تهدید و تحقیر طرف مقابل. ۱. درخت خرما و بز فرآورده‌های مختلف گیاهی و دامی را که انسان به عنوان خوراک، پوشاک، مسکن، ابزار جنگی، وسایل سفر و اشیاء متبرک دینی مورد استفاده قرار می‌دهد، برمی‌شمرد، هرکدام از آن‌ها مجموعه خدمات‌هایی را که در جهت استفاده و رفاه جامعه و رفع نیازمندی‌های زندگی لازم است عرضه می‌دارد، تا بدین وسیله برتری خود را ثابت نماید:

الف) خوراک: هریک از آن‌ها محصول و فرآورده‌هایی را که در شمار نیازهای اولیه انسان است یاد می‌کند. درخت خرما می‌گوید: محصول من را به عنوان میوه نوبر (برای شاهان) و به جای شیر (برای برزگران)، به جای انگبین (برای آزادمردان) به جای می و نان (برای تهیدستان) به کار می‌برند، و همچنین به برداشت جو و برنج و انگور اشاره می‌کند. بز از فراهم آوردن پیشپاره^۲ شیر، پنیر، افروشه^۳، ماست، پست (حلوا)، روغن، دوغ و کشک به خود می‌بالد.

ب) پوشاک: درخت خرما در رفع نیازمندی‌های پوشاک فقط به موزه و کفش اشاره می‌کند (موزه‌ام برزیرگران را، کفشم برهنه پایان را) و بز از کمر، موزه، بارجامه، انگشت‌بان (دستکشی که هنوز در بعضی از مناطق به هنگام درو مورد استفاده قرار می‌گیرد)، پیش‌بند (برای آرایش)، بُزشم و خشی (پارچه کرکی و پشمی)، خز تخاری و بَرک نام می‌برد.

ج) مسکن: درخت به مفید بودنش در تهیه خانه و مسکن (که از ویژگی‌های گروه‌های اسکان یافته است)، یعنی پناهگاه و سایبان و آشیان (برای مرغان) می‌بالد (سایه‌ام رهگذران را، آشیانم مرغکان را)، ولی بز به مسکن اشاره نمی‌کند. و شاید به اقتضای شیوه زندگی چوپانی آن را افتخارآمیز نمی‌داند.

۱. از جمله داستان «رز و میش» (که خلاصه آن در پایان خواهد آمد) و نیز منظومه «دارجنگه» است از زبان درخت بلوطی که‌نسال به زبان لکی. در این منظومه درخت رویدادهای افسانه‌ای و تاریخی را تا زمان نادرشاه نقل می‌کند و داستان با اندرزگویی شاعر (نوشاد) پایان می‌پذیرد. (مردم و فردوسی، گردآوری سیدابوالقاسم انجوی شیرازی، انتشارات رادیو و تلویزیون، ۱۳۵۵، صص ۳۱۴-۳۳۷).

۲. غذای مختصری که پیش از غذای اصلی می‌خورند.

۳. افروشه نوعی حلوا که از آرد و عسل و روغن یا زرده تخم مرغ و شیرگوسفند تازه زاییده سازند.

د) وسایل سفر و جنگ: با توجه به روحیه ستیزه‌جویی ایلی، بز به وسایل و ابزارهایی، که خاص گروه‌های متحرک و کوچنده است و معمولاً برای اسکان یافتگان اهمیت کم‌تری دارد، اشاره می‌کند، مانند: زه، زین‌افزار، دوال، بلکن (وسيله‌ای برای درهم کوفتن و گشودن حصارها)، کشکنجیر (فلاخن)، کمان و کمند: «زه از من کنند که بندند بر کمان/ دوال از من کنند که بندند زین بان/ زین‌افزار که به بسیار کارزار، اندر کار دارند... بلکن، و کشکنجیر، چیزهای دیگر این چنین/ جز از من که بزم، کردن نشاید.» و در عوض، درخت از وسیله‌هایی نام می‌برد که در کشتی رانی به کار می‌رود: «تخته کشتیانم، فرسپ بادبانانم (دکل کشتی).»

ه) وسیله‌های مورد استفاده روزمره: آنچه درخت از وسایل منزل برمی‌شمرد، عبارت است از: جاروب، جواز (دسته هاون، جوکوب)، دم، رسن، چوب (برای بستن و نگهداری چیزی)، میخ، تسبکو (دارودان) و هیمه، و آنچه بز عنوان می‌کند سفره، مشکیزه (دستارخوان)، انبان؛ مشک، تشکوک (تَشْکُک)، دفتر و پادشیر (پیمان‌نامه) است.

و) ابزارهای موسیقی: بنابر داستان‌های باستانی ایران، آلات موسیقی در زمان تهمورث از چوب و به وسیله دیوان ساخته شد،^۱ یعنی فرآورده درخت و جانور. ولی در این منظومه تنها بز به آن‌ها افتخار می‌کند، و از چنگ، وین (نی)، کُنار (واژه سامی، آلت موسیقی) بربط و تمبور نام می‌برد، و سالیلی که در فراهم آمدنشان درخت نیز سهیم است. و بعضی از آن‌ها چون وین (نی) تنها از گیاه تهیه می‌شود.

ز) عطر: با این‌که پیش‌تر عطرها ریشه گیاهی دارند، درخت درمفاخره خود به آن اشاره نمی‌کند و بز از کافور، که اصل گیاهی دارد،^۲ و مُشک سیاه نام می‌برد.

ح) بهای خرما و بز: یکی از برتری‌هایی که بز برای خود قائل است، گران‌تر بودن بهایش در بازار است که: «خرما به دو پیشیز، کودکان خرنند/ هر که ده درم ندارد فراز به بز نیاید»

ط) طبقه و قشر اجتماعی: در خلال این مناظره به قشرها و گروه‌های مختلفی از مردم اشاره رفته که معرف وجود قشربندی متمایز اجتماعی در زمان تنظیم داستان است. درخت

۱. «تهمورث کار بر دیوان تنگ کرد، گفتند تا کی ما را به درد خواهی داشتن؟ گفت: آن وقت که چوب خشک و زه خشک به حدیث آیند (...). پس ایشان طنبور بساختند، گفتند اینک چوب و زه که سخن گوید»: زین‌الاجبار، تألیف ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی، تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی، نشر دنیای کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۳، صفحه ۳۱ و ۳۲.

۲. «درخت کافور در جزیره‌های هندوستان می‌باشد. کافور مانند صمغی باشد در میان چوب و چون چوب را بشکافند از آن میان بیرون آید»: تنسوخ نامه ایلخانی، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح سید محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳، ص ۲۵۶.

از این‌که می‌تواند به شاه، به ورزگران (برزگران)، به آزادمردان، به پزشکان، به رهگذران و به تهیدستان خدمت کند مفتخر است و بز به خدمتگزاری شاه، همالان شاه، شهردار، خسروان، دهبودان، بازرگانان، کنیزان، آزادگان، کوه‌دار و آزاد به خود می‌بالد، و نیز از رستم و اسفندیار نام می‌برد.

مرزبندی دقیقی که براساس شغل، صنف و قشر در این داستان صورت گرفته نشان‌دهندهٔ دورانی است که جامعه دارای قشربندی و نظام سازمان‌یافته‌ای است. سازمانی که به زحمت می‌توان آن را متعلق به دورهٔ پهلوی اشکانی دانست و چنان‌که خواهد آمد، شاید در دروه‌های بعد به منظومه اضافه شده باشد.

۲. قسمتی از مناظرهٔ درخت خرما و بز حاوی تهدید، دشنام، فخرفروشی و به اصطلاح «رجزخوانی» است که هریک برای مغلوب کردن دیگری به کار می‌برد. در این قسمت از گفتگوها تلاش و پیکار و تضادی به چشم می‌خورد (هرچند به زحمت می‌توان بر آن نام تضاد نهاد)، که از ویژگی‌های روند تحولی زندگی شبانی و دهقانی است.

کدام پیروزند؟ نویسنده و شاعر این منظومه، فرصتِ داوری دربارهٔ شکست و پیروزی بز یا درخت خرما را به خواننده (با شنونده) نداده و در پایان مناظره، بز را پیروز اعلام داشته: «بز به پیروزی شد. خرما اندر ستوه.»

البته ظاهر امر، یعنی تفاخر و خودستایی بز، که از نظر جمله‌ها سه برابر مفاخره درخت است، این تصور را قوت می‌بخشد. ولی مقایسه و ارزیابی گفته‌ها و تهدیدها نشان می‌دهد که بز پیروز نشده. و شاید سراینده نیز، که با دقت و ظرافت گفتگوها را به نظم کشیده است، بز را پیروز نمی‌دانسته و فکر می‌کرده که خوانندهٔ این داستان نمادین، با اندکی تأمل و تفکر، درخواهد یافت که پرخاشگری و دشنام‌دهی را کسی هرگز نشانهٔ پیروزی نمی‌داند. و در نهایت روندی است که نمی‌توان آن را شکست یکی و پیروزی دیگری دانست.

ملاحظه می‌گردد، آن‌جا که درخت و بز یکدیگر را تهدید می‌کنند، گفته‌ها و حربه‌ها را شباهتی با هم نیست، آنچه را که از زبان درخت می‌شنویم، تهدیدهایی است همراه با اطمینان و قاطعیت.

رسن از من کنند، که پای تو را بندند / چوب از من کنند، که گردن تو را مالند / میخ از من کنند، که سر تو را آویزند / هیمه‌ام آذران (را) که...^۱ تو را بریزند.

۱. این کلمه در متن پهلوی خوانا نیست.

ولی در تمام گفته‌های بز، حتی یک کلمه یا اشاره‌ای یافت نمی‌شود که زندگی درخت را تهدید کند و تنها با دشنام و پرخاش و تحقیر و خودستایی به مقابله با درخت برمی‌خیزد:

تو با من پیکار می‌کنی؟، تو با من نبرد می‌کنی؟ بود ننگ اوی (که با) سخن هرزهات پیکار کند/اگرت پاسخ کنم، ننگی گرانم بود/خود به گمانم این است، که روسپی زاده‌ای/این زرین سختم، که من با تو گفتم/چنان است که پیش خوک و گراز، مروارید افشانند/و یا چنگ زنند، پیش شتر مست.

و ناسزاگویی نشانه ضعف و شکست است و روشن است که این درشتی و زشتگویی بز اگر بر احساس شکست گواه نباشد، به هیچ روی نشانه پیروزی نیست. نمادی از این روند، یعنی پیروزی کشاورز بر شبان، را در تورات می‌بینیم و آن کشته شدن هابیل (شبان) به دست برادرش قابیل یا قاین (کشتگر) است.^۱

افتخار به کوچ و سرزنش از اسکان: یکی از ویژگی‌های زندگی شبانی، که بز به آن می‌بالد و خود را برتر می‌شمرد، این است که می‌تواند برای دیدن اقوام مختلف و شگفتی‌های جهان و تماشای مناظر و استفاده از رویدادهای گونه‌گون سفر کند و مجبور به یک جا ماندن نیست:

کوه به کوه شوم، از مرز هندوان تا ورکش زره (دریا)/مردمی، نه از یک نژاد، که می‌مانند در سراسر بوم/چرای کوهان شوم، به خوشبوی گیاهان/گیاه تازه خورم، از خانی (چشمه) آب سرد/تو کوفته شده‌ای ایدر، چون میخ جولاهکان.

می‌دانیم، که طایفه‌ها و گروه‌های کوچنده به مقتضای زندگی پرتحرک خود متصرف به دلیری و پرخاشجویی اند. و اگر هم بدانند که در پیکار شکست می‌خورند، به آسانی سر تسلیم فرود نمی‌آورند. این ویژگی کوچندگان مثل است:

درخت اگر متحرک بُدی ز جای به جای

نه جور ازّه کشیدی و نه جفای تبر

ابن خلدون در این زمینه می‌نویسد: «... بادیه‌نشینانی یکی از موجبات دلاوری است، بی‌شک

۱. هابیل گله‌بان و قاین کارکن زمین بود و بعد از مرور ایام واقع شد که قاین هدیه‌ای از محصول زمین برای خداوند آورد و هابیل نیز از نخست‌زادگان گله خویش و پیه آن‌ها هدیه آورد و خداوند هابیل و هدیه او را منظور داشت. اما قاین و هدیه او را منظور نداشت. پس خشم قاین به شدت افروخته شده سر خود را به زیر افکند (...). و چون در صحرا بودند، قاین بر برادر خود هابیل برخاسته او را کشت: «سفرپیدایش، باب چهارم، ص ۵، نک: عهد عتیق، ترجمه فارسی، چاپ لندن، ۱۹۶۹.

یک نژاد وحشی از نژاد شهرنشین دلاورتر است. این امر را می‌توان در حیوانات غیراهلی چون گاو وحشی و آهو و بزکوهی و گورخر نیز مورد مطالعه قرار داد که هرگاه خانگی شوند، به سبب آمیزش با آدمیان، خوی رمندگی آن‌ها زایل گردد.^۱

تفاخر به دینداری یکی از برتری‌جویی‌هایی که در چند مورد از گفته‌های بز دیده می‌شود، تظاهر و تفاخر به خدمتگزاری آیین مزدایی و آداب دینی مربوط به آن است:

دادار بغ ورجاوند (را)، هرمزد بامی (روشن) مهربان (را) / دین ویژه مزدیسان (را)، که هرمزد مهربان آموخت / جز از من که بزم، کس نتواند ستود / چه شیراز من کنند اندر پرستش یزدان / گوشورون، ایزد همه چارپایان، و هم هوم (ایزد) نیرومند (را)، نیرو از من است / مزدپرستان پادیاب (وضو) بر پوست من کنند / گستی از من کنند، از پشم سفیدم.^۲

جای تأمل است که درخت به هیچ روی از اعتقادش یا از خدمتش به دین و آیین حرفی نمی‌زند. این سکوت درخت و مبالغهٔ بز، در منظومه‌ای نمادین که با دقت و باریک‌بینی سروده شده، نمی‌تواند امری تصادفی باشد.

قدمت منظومه: اگرچه شرق‌شناسان و صاحب‌نظران این منظومهٔ کهن را، از نظر سبک و زبان متعلق به دورهٔ پهلوی اشکانی (پهلوی شمالی) می‌دانند، سادگی داستان و بعضی از مفهوم‌ها و جمله‌ها، از طرفی، و ظرافت ادبی و کاربرد تشبیه‌ها و ضرب‌المثل‌ها، از طرف دیگر، نشان می‌دهد که مطالب داستان یک‌دست نیست. سادگی، روانی و صراحت بیان (به‌ویژه در گفته‌های درخت) این اندیشه را قوت می‌بخشد که بایستی مضمون داستان بسیار کهن باشد و در دورهٔ پهلوی اشکانی، و شاید پهلوی ساسانی به نظم درآمده و مصنف یا مصحح، اصطلاح‌ها و بیت‌هایی را، که نشانگر تمدن و ادبیاتی سازمان‌یافته است به آن افزوده و یا به مناسبت تغییر داده است.

اشاره به وسیله‌های تجملی چون برک (پارچهٔ ابریشمی)، بُزشم و خشی (پارچهٔ ظریف کرکی و پشمی) که آن را «آزادمردان و بزرگان بر دوش دارند»، «کمر مرواریدنشان»، «دفتر و پادشیر»، نشانهٔ وجود قشرها و گروه‌هایی است که به گفتهٔ ابن خلدون: «... بدان منتهی گردد

۱. مقدمهٔ ابن خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶، جلد اول، ص ۲۶۹. لازم به یادآوری است که ابن خلدون این امر را به عنوان یک قانون اجتماعی مطرح می‌سازد و نتیجه می‌گیرد که همواره اقوام پادیه‌نشین به شهرهای آباد غلبه می‌نمایند. نظریه‌ای که جامعه‌شناسی آن را به عنوان یک قاعده نمی‌شناسد.

۲. شاید به استناد این نمونه‌هاست که سیدنی سمیت S. Smith بر را معرف دین زرتشتی دانسته است.

که به تجمل‌پرستی و عادات و نیازمندی‌های آن روی آورند و در زیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنی‌های خود بکوشند و اثاث عالی و نیکو فراهم آورند و خدم و حشم و مرکوب‌های بهتر آماده سازند»^۱، با اشرافیت و تجمل‌گرایی دوران ساسانی بیش‌تر انطباق دارد. و نیز تعیین بهای اجناس بازار (که خرما به دو پشیز است و قیمت بز ده درم)، از سیستم خرید و فروش پیشرفته‌ای حکایت می‌کند.

از نظر دقایق ادبی نیز، کاربرد تشبیه‌ها و استفاده از ضرب‌المثل‌هایی چون: «پیش شتر مست چنگ زدن»، «پیش خوک و گراز مروارید افشاندن» و «چون میخ جولاهکان در یک جا کوفته بودن» نشان دهنده دوران است که ادبیات و زبان مراحل سادگی را پشت سر گذاشته و از غنای لغوی و تخیلی و استعاری برخوردار می‌باشد. درخور توجه است که همه نشانه‌های ادبی در گفته‌های بز دیده می‌شود و مطالب درخت در نهایت سادگی است. امکان دارد که زیادت‌ر بودن گفته‌های بز، بدان جهت باشد که بعداً بیت‌ها و قسمت‌هایی به آن افزوده شده است.

داستان نمادین درخت آسوریک بایستی پیش از آن‌که منظومه‌ای ادبی باشد، به عنوان سروده‌ای فولکلوری از روزگاری کهن در میان عامه مردم رواج یافته باشد. دلیلی که نگارنده بر این مدعا دارد، گذشته بر سادگی زبان و بیان گفتگوها، یک‌دست نبودن جمله‌های داستان است که می‌تواند معرف دوران‌های کهن پهلوی اشکانی و پهلوی ساسانی باشد. و نیز هنگامی که منظومه درخت آسوریک با منظومه رز و میش، که به زبان فارسی عامیانه و سروده‌ای نسبتاً جدید است، مقایسه گردد، نشانه‌هایی دیده می‌شود که گویا سراینده داستان رز و میش، از منظومه درخت آسوریک نه تنها بی‌اطلاع نبوده بلکه شاید می‌خواسته است متناسب با زمان و زبان و دین داستان را عرضه بدارد.

منظومه رز و میش: نمونه‌ای دیگر از این‌گونه مناظره و مبارزه، که تا اندازه‌ای به درخت آسوریک شباهت دارد، منظومه رز و میش است که با اشعاری عامیانه سروده شده. این اشعار، هرچند جدید می‌نماید، ولی به نظر می‌رسد که بایستی از افسانه عامیانه و ادبیات شفاهی کهن مایه گرفته باشد.

خلاصه داستان این است که در یک خشکسالی، بسیاری از حیوانات از گرسنگی مردند، قضا را میشی زنده ماند، صاحبش آن را در باغی رها کرد، میش به جان درختان افتاد:

فرآورده‌ها و خدماتی که درخت خرما و بز به عرضه داشتن آن‌ها تفاخر می‌کنند

درخت خرما	انواع	بز
میوه‌ای برای همهٔ قشرها - به جای شیر - به جای انگبین به جای تحفه - نان - می - جو - برنج - موزه - کفش	خوراک	پیشپاره - شیر - پنیر - افروشه - ماست - دوغ - کشک - پست (حلوا) - روغن
پناهگاه - سایبان - آشیان	پوشاک	کمر - موز - بارجامه - دستکش - پیش‌بند - خز - بزشم - بُرک
—	مسکن	—
—	ابزار جنگ - وسایل سفر	زه - زین‌افزار - دوال - بلکن - کشکنجیر - کمان - کمند
بادبان - دکل - تخته‌کشتی	وسایل کشتی‌رانی	—
جاروب - دم - رسن - چوب - میخ - تبنکو - هیمه	وسایل مورد استفاده روزمره	سفره - دستارخوان - انبان - مشک - تشک - دفتر - پادشیر
—	آلات موسیقی	چنگ - وین (نی) - کنار - بریط - تمبور
—	عطر	کافور - مشک
—	وسایل مورد استفاده مذهبی	گُستی - سدره - فرش وضو - شیر برای مناسک

درخت	خودستایی‌ها و بی‌اعتبار جلوه دادن مخاطب	بز
—	دشنام و تحقیر	تو روسپی‌زاده‌ای - بی‌ارزشی - لایق حرف زدن نیستی - در یک‌جا بسته‌ای ولی من آزادم، سفر می‌کنم.
با فرآورده‌های من، پایت و گردنت را می‌بندند - سرت را می‌آویزند، (خونت) را می‌ریزند.	تهدید	—

به دندان بزرگ رز می‌کند آن میش
 به جان رز همی زد هر زمان نیش
 رز از بی‌طاقتی آمد به فریاد
 که ای میشک، ز دستت داد و بیداد

در این گفتگو، هر کدام از آن دو با برشمردن فرآورده‌هایشان، خود را برتر می‌دانند. میش از

شیر، بره، پوست، پنیر، کشک، روغن، گلیم، توبره، خورجین، جاجیم، جُل اسب، نمد، سفره، کفش، تیماچ (برای جلد کتاب) و زه (برای کمان حلاجی) به خود می‌بالد، و درخت رز به انگور، مویز، حلوا، پالوده، سرکه، دوشاب و شراب می‌نازد و تفاخر می‌کند به این‌که:

متاع من نمک هرگز نخواهد دل مردم ز من هرگز نکاهد
اگر مردم نمک بر تو نپاشند شوی تو گنده و دورت بپاشند

و سرانجام:

چو میش اندر جواب رز فرو ماند خدا و مصطفی و مرتضی خواند^۱

داستان‌گو، در پایان به نصیحت و اندرز می‌پردازد که بر خویشتن غره مشو، دل به دنیا مبنده که سراسر اندوه است و ناپایدار.^۲

ترجمه فارسی منظومه درخت آسوریک

درختی رسته است، سراسر کشور سورستان (شهر آسوریک) / بنش خشک است، سرش، است تر / برگش (به) نی ماند، برش ماند (به) انگور / شیرین بار آورد، برای مردمان / آن درخت بلند، با بز نبرد کرد / که: من از تو برترم، به بسیار گونه چیز / و مرا به خونپرس زمین (بخش مرکزی و اصلی زمین)، درختی همتن نیست / چه، شاه از من خورد، چون نوبار آورم / تخته کشتیانم، فرسپ بادبانانم / جاروب از من کنند، که رویند میهن و مان / جواز (دسته هاون بزرگ) از من کنند، که کوبند جو و برنج / دم از من کنند، برای آذران / موزه‌ام، برزیگران (را)، کفشم، برهنه پایان (را) / رسن از من کنند که پای تو را بندند / چوب از من کنند، که گردن تو را مالند / میخ از من کنند، که سر تو را آویزند / هیمه‌ام آذران (را)، که... و را بریزند / شیرم (برای) برزیگران، انگبین (برای) آزاد مردان / تهنکو (کیسه عطاران) از من کنند، دارودان را / شهر به شهر برند، پزشکی به پزشکی / آشیانم مرغکان (را)، سایه‌ام رهگذران (را) / هسته بیفکنم، به نوبوم روید / اگر مردم بهلند، (و) کم بنیازارند / بشنم زرگون است، تا به روز جاوید / آن مردم نیز، کشان نیست می و نان / از بار من خورند، تا سیر (انباشته) شوند.

۱. در داستان رز و میش نیز میش است که متوسل به مقدسات دینی می‌شود.

۲. این مثنوی را که شامل ۵۴ بیت است، ابراهیم قیصری در هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی، عرضه داشته و یادآور شده که آن را در دفتر دستنویس ملارمضان، مکتب‌دار بلواس (در خوزستان) یافته است.

چون آن گفته شد، (به وسیلهٔ) درخت آسوریک/ بز پاسخ کرد، سرفراز جنباند/ که: تو با من پیکار می‌کنی (رانی)، تو با من نبرد می‌کنی/ چون این، از کرده‌های من، شنیده شود/ بود ننگ اوی (که با) سخن هرزه‌ات پیکار کند/ درازی، دیوبلند، بشنت (کاکلت) ماند به گیس دیو/ که به سر (آغاز دوران) جمشید، در آن فرخ (هنگام)/ دروغ دیوان (دیوان دروغ) بنده بودند، مردمان (را)/ و هم درخت خشک داربن (تنه) سرش زرگون (سبز) شد/ تو از این کرده‌ها، سرت هست زرگون/ به بار بردن (بردباری) سزد، دانا از دژ آگاه/ تا به کی برم‌بار (بردباری کنم)، از تو بلند بی‌سود/ اگر ت پاسخی کنم (دهم)، ننگی گرانم بود/ گویندم به افسان، مردمان پارسی/ که گاه هستی و بدخردی (بی‌خردی)، (و از) درختان بی‌سودی/ تا تو بار آوری، برای مردمان/ گشتت، بر هلند (به نر نزدیک کنند) به آیین گاو/ان/ خود گمانم این است، که روسپی زاده‌ای/ بشنو ای دیوبلند، تا من پیکار (پیکار کنم)/ دادار، بغ ورجاوند (را) هر مزد بامی (روشن) مهربان (را)/ دین ویژه مزدیسنان (را)، که هر مزد مهربان آموخت/ جز از من (جز به وسیلهٔ من)، که بزم، کس نتواند ستود/ چه، شیر، از من کنند، اندر پرستش یزدان/ گوشورون ایزد همه چارپایان/ و هم، هوم (ایزد) نیرومند (را) نیرو از من است/ و هم بارجامه‌ای که، به پشت دارند/ جز از من که بزم، کردن (ساختن) نتوان/ کمر از من کنند که مروارید در آن نشانند/ موزه سختگم، برای آزادان/ انگشتبانم، خسروان و همالان شاه (را)/ مشکم (پوستم) را کنند آبدان، به دشت و بیابان/ به روزگرم و نیمروز، سردآب (آب سرد) از من است/ دستار خوان (مشکیژه) از من کنند، که سور بر (آن) آریند/ سفرهٔ سور بزرگ، از... من آریند/ پیش‌بند (مشکیژه) از من کنند، برای شهرداران (شهرباران)/ چون خدایان و دهیوبدان، سر و ریش پیرایند به شکوه و آزم، اندر کنار دارند/ نامه از من کنند (و) طومار دیوان/ دفتر و پادشیر (پیمان‌نامه) بر من، نویسند/ زه از من کنند، که بندند بر کمان/ برک از من کنند (و) بزشم و خشی (پارچهٔ کرکی و پشمی)/ که آزادان و بزرگان، بر دوش دارند/ دوال از من کنند که بندند زین‌بان/ چون رستم و اسفندیار بر بنشینند/ که به پیل بزرگ، زنده پیل، دارند، زین‌افزار/ که به بسیار کارزار، اندر کار دارند/ از بن، نگشاید، از بند زینان/ بلکه (وسیلهٔ گشادن حصارها) و کشکنجیر (فلاخن)، چیزهای دیگر، این چنین/ جز از من، که بزم، کردن نشاید/ انبان از من کنند، بازارگانان/ که نان و پست (نوعی حلوا) و پنیر و هرگونه روغن خوردی/ کافور و مشک سیاه و خز تخاری/ بس جامهٔ شاهوار، پوشاک کنیزان/ به انبان، آورند، فراز به شهر ایران/ گستی از من کنند، از پشم سفیدم/ و تشکوک (تشک - جامهٔ سفید) شاهوار، پوشاک بزرگان/ آن... م را کنیزان، به بر و گر یوستامند/ یکی از هم‌نوعانم را،

از پیوند ما/ تن خوشبوی بویاد، چون گلدسته‌ای/ سرویی (شاخی) ده بدستی، باز (پس) به پشت دارم / کوه به کوه شوم، (در) کشور (های) بزرگ بوم (زمین) / از مرز هندوان، تا ورکش زره (دریا) / مردمی، نه از یک نژاد، که می‌مانند در سراسر بوم / یک وجبی و بر چشم، که چشمشان برآمده است / سرشان به سگ ماند، بروگشان (ابرو) ماند به مردمان / که، برگ درخت خورند، از بز، شیر دوشند / هم، این مردم را زندگی از من است / پیشپاره (گوشت پخته به قطعات کوچک بریده) از من کنند، به (خوردن با) آبجو و هور (نام مشروبی) و مانند آن / که خورد شهریار (شهردار)، کوهیار (کوه‌دار) و آزاد / پس من، دیگر بار، برترم، از تو، درخت آسوریک / و از شیر من، پنیر، دیگر، افروشه (فله، شیری که از حیوان نو زاییده دوشند) و ماست (می‌سازند) / دوغم را کشک کنند، برای کاخ‌های شاهی / مزدآپرستان پادیاب (وضو)، بر پوست من دارند / چنگ و وین (نی) و کنار و بریط و تمبور / همه (که) زند، به (کمک) من سرایند / یک بار دیگر (باز) برترم، از تو، درخت آسوریک / چون بز به بازار برند، به بها دارند / هر که ده درم ندارد، فراز به بز نیاید / خرما به دو پیشیز، کودکان خرنند / دانه و هسته تو بشود، فراز به گندمردان (؟) / اینم، سود و نیکی، اینم، دهش و درود / که از من، بز، برود در سراسر این پهن بوم.

این زرین سخنم، که من به تو گفتم / چنان است که پیش خوک و گراز، مروارید افشانید / یا چنگ زنید، پیش اشتر مست / باز از بن کنند، آن چنان که در آغاز (بن) داده / (به) چرای کوهان شوم، به خوشبوی کوهان / گیاه تازه خورم، از خانی (چشمه) آب سرد / تو کوفته شده‌ای ایدر، چو میخ جولاهکان.

بز به پیروزی شد (رفت)، خرما اندر ستوه (مانند) / * / سرودم را هر که نگهداشت، (و) آن (که) نوشت از خویش / دیر زیاد به هر سرود، سر دشمن مرده بیناد / (آن) که نهاد و (آن) که نوشت، او نیز به همین آیین / به گیتی تن خسرو، و به مینو بخته (آمرزیده) روان (باد).

منابع استفاده شده در این جستار:

- منظومه درخت آسوریک، به کوشش ماهیار نوابی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.

- سبک‌شناسی، تألیف محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا)، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۵.

- نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، شماره ۲، مهرماه ۱۳۴۵.

- چشم‌اندازهای اسطوره، میرچا الیاده، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، ۱۳۶۲.

- کوچه هفت پیچ، دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.

پژوهشی مردم‌شناختی در منظومهٔ درخت آسوریک ♦ ۳۵۳

- انسان‌های پیش از تاریخ، رابرت برایدوود، ترجمهٔ اسماعیل مینوفر، نشر جیران، ۱۳۶۳.
- مقدمهٔ ابن خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۳.
- مردم و فردوسی، گردآوری سیدابوالقاسم انجوی شیرازی، انتشارات رادیو و تلویزیون، ۱۳۵۵.
- زین‌الاجبار، تألیف ابوسعید عبدالرحمن بن ضحاک بن محمود گردیزی، تصحیح و تحشیه عبدالحمی حبیبی، نشر دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- تنسخ‌نامهٔ ایلخانی، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳.
- عهد عتیق، ترجمهٔ فارسی، چاپ لندن، ۱۳۶۹.
- مجموعهٔ سخنرانی‌های هفتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی.

خانم خجسته‌کیا در مقاله خود به یکی از دشوارترین و ضروری‌ترین بحث‌های ادبی در باره ادبیات ایران پرداخته است، یعنی: نمایش. فرض این‌که نمایش در ادبیات پیش‌اسلامی وجود داشته را باید قطعی تلقی کرد ولی قلت منابع و مدارک عرصه را بر ارائه شواهد روشن و گسترده بسیار تنگ می‌سازد. خانم کیا با توجه به ساختار روایی یادگار زیران و با توجه به آیین‌های نمایشی در فرهنگ‌های همسایه ایران - هند و بین‌النهرین - کوشیده است بر این صحنه تاریک روشنی افکند. به نظر او دو روایت «نمایشی» و «خواندنی» از یادگار زیریر وجود دارد و این توضیح‌دهنده تفاوت‌هایی است که در روایت‌های یادگار زیریر در منابع مختلف می‌یابیم. (یادگار زیریران در فصل دوم نیز مورد بحث قرار گرفته است؛ نک: ۸-۲)

نشانه‌های نمایشی در حماسه یادگار زریران*

یادگار زریران حماسه‌ای است به زبان پارسی میانه که اصل پارسی (پهلوانی اشکانی) دارد. ادبیات پارسی پیش‌تر شفاهی بود و شاعران آن عصر شرح دلآوری‌های قهرمانان را می‌سرودند و با موسیقی می‌خواندند. آفرینندگان و پاسداران این روایت‌ها خنیاگرانی بودند که به زبان پارسی «گوسان» نامیده می‌شدند.

حماسه زریر قطعه‌ای است از رشته داستان‌های پهلوانی کیانی. این حماسه با تفاوت‌هایی در گشتاسپنامه دقیقی و شاهنامه ثعالبی آمده است. در یشت‌های پنجم و سیزدهم نیز دلآوری و پرهیزکاری زریر، برادر گشتاسپ، ستوده شده است.

موضوع یادگار زریران جنگ بین ایرانیان و هیونان بر سر دین است. گشتاسپ، شاه کیانی، و خاندانش به دین بهی گرویده‌اند. ارجاسپ، شاه هیونان، چون از این امر آگاهی می‌یابد، برمی‌آشوبد و دو تن از یاران را همراه نامه‌ای درشت به ایرانشهر می‌فرستد و از گشتاسپ می‌خواهد که از دین نو روی بگرداند. زریر، برادر گشتاسپ، سپاهبد ایران، نامه را پاسخ می‌دهد و ارجاسپ را به نبرد فرا می‌خواند. به فرمان گشتاسپ، زریر سپاهی بزرگ گرد می‌آورد و ایرانیان آماده کارزار می‌شوند. اما پیش از آغاز نبرد، جاماسپ پیر دانا، وزیر گشتاسپ، پیشگویی می‌کند که در این نبرد بیست و سه تن از خویشاوندان شاه از جمله زریر و پادخسرو و برادران شاه و فرشاورد، پسر گشتاسپ، به دست هیونان کشته خواهند شد. گشتاسپ از شنیدن این پیشگویی ناگوار از تخت به زیر می‌افتد. جاماسپ و دو برادر و دو پسر شاه از او می‌خواهند که از زمین برخیزد. اما گشتاسپ خاموش می‌ماند و باز نمی‌نگرد تا اسفندیار، پسر شاه، پیش می‌رود و سوگند یاد می‌کند که در این رزم هیچ هیونی را زنده

* برگرفته از: قهرمانان بادپا، در قصه‌ها و نمایش‌های ایرانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵، صص ۲۴-۴۰.

نخواهد گذاشت. آن‌گاه گشتاسپ بر تخت می‌نشیند و می‌پندارد که اگر خویشاوندان را در دژی آهنین جای دهد راه را بر پیشگویی ناگوار خواهد بست و عزیزانش زنده خواهند ماند. ولی جاماسپ پیر به او می‌گوید که از سرنوشت نتوان گریخت و بی‌تردید همان خواهد شد که او گفته است و پیشگویی تحقق می‌یابد.

زریر دلاور، در نبرد با هیونان، به دست بیدرفش جادو ناجوانمردانه کشته می‌شود. بستور، پسر خردسال زریر، به کین پدر می‌ایستد و از آخورسالار اسبی را که زریر در کودکی بر آن می‌نشست می‌گیرد و به رزمگاه می‌رود. بستور مرده پدر را می‌یابد و بر آن نوحه‌ای جانگداز می‌خواند، سپس باز می‌گردد و از نیای خود رخصت می‌طلبد که به خونخواهی پدر به میدان رود. گشتاسپ تیری به بستور می‌دهد و پهلوان نوجوان به راهنمایی روان زریر، بیدرفش جادو را با تیر می‌کشد و اسب و جوشن و موزه پدر را برمی‌گیرد و به دیگر پهلوانان ایرانی می‌پیوندد که گرم نبرد با دشمنانند. گرامی کرد، پسر جاماسپ، درفش ایران را به دندان دارد و با دو دست می‌جنگد. اسفندیار یل، سپاه ایران را به بستور می‌سپارد و خود بر سر کوه می‌رود و ارجاسپ و دشمنان را به دشت می‌راند. سرانجام ایرانیان بر دشمن پیروز می‌گردند و هیچ هیونی زنده نمی‌ماند، مگر ارجاسپ که اسفندیار او را می‌گیرد و دستی و پای و گوش از او می‌برد و یک چشمش را می‌سوزاند و بر خری دم بریده می‌نشانند و به شهر خویش باز می‌فرستند.

در اصل گوسانی یادگار زیران شکی نیست. هسته اصلی اثر کار یک هنرمند یا گروهی از گوسان‌هاست.^۱ بخشی از حماسه‌های ایرانی به همت گوسان‌های پارتی تا دوره ساسانی زنده ماند و در آن زمان تدوین یافت. با آن‌که حماسه زریر احتمالاً به دست موبدان از شکل شفاهی به نوشته در آمد، اما همچنان اصالت و روح پهلوانی این جهانی در آن محفوظ مانده است.^۲ به نظر می‌آید که این روایت خنیاگری در اصل نمایشی بوده است. نشانه‌هایی از هنر نمایشی را در ساخت و پرداخت حماسه، شخصیت‌سازی، صحنه‌سازی و بیان آن می‌توان یافت. بی‌تردید نظر قطعی در این باره با دانشمندان ایران‌شناس است. ما در این نوشته تنها از دیدگاه نمایشی به ترجمه فارسی یادگار زیران^۳ نگاه می‌کنیم و می‌کوشیم نشانه‌هایی را که رنگ نمایشی دارد به اختصار برشماریم.

1. Mary Boyce, *Parthian Gosans*, JRAS, 1975.

2. Mary Boyce, «Parthian Writings and Literature», *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (2).

۳. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۲۴-۲۱۴.

۱) امیل بنونیست نخستین ایران‌شناسی بود که تشخیص داد این متن، اگر چه به صورت فعلی آن به صورت نثر نوشته شده، در اصل شعر بوده است و متن را به صورت منظوم بازسازی کرد.^۱ متن پهلوی یادگار زریران به صورت کنونی آمیخته‌ای است از نثر و شعر. «این احتمال نیز وجود دارد که همه متن در اصل به شعر بوده و صورت شعری آن در بخش‌هایی درهم ریخته یا عمداً منثور شده است.»^۲ اما کنار نهادن قطعه‌های منثور در متن موجود به ساختار حماسه آسیب می‌رساند و بافت داستان را می‌گسلد. تناوب شعر و نثر یکی از ویژگی‌های تئاتر سنتی هندی است. در نمایشنامه‌های به زبان سانسکریت قطعات منظوم جوهر نمایش است و جملات منثور پوشش توصیفی داستان.^۳ به هر حال، یادگار زریران به صورت کنونی ساختار نمایشی دارد و در بعضی صحنه‌ها ترکیب نثر و نظم بافت نمایشی اثر را فاش می‌سازد.

حوادث یادگار زریران در دو زمان متفاوت روی می‌دهد: گذشته و حال. در ترجمه دکتر بهار، وقایع از آغاز داستان تا آمادگی نبرد با هیونان، در گذشته می‌گذرد و ادامه حماسه تا پایان، جز چند مورد، زمان حال است. در روایت‌های خنیاگری ایرانی این شیوه معمول است که گاهی گوینده از زبان قهرمان در زمان حال سخن بگوید، اما در آن‌جا غالباً وصف حال است و شکل گفتاری دارد. در حالی که تأکید گوینده داستان در زمان حال، در صحنه‌هایی از یادگار زریران، یا برای معرفی قهرمانان است یا جلب توجه به حالات یا حرکات آنان.

۲) سبک قراردادی معرفی قهرمانان در دیگر حماسه‌های کهن خاورمیانه، از جمله حماسه گیل‌گمش و بعل و مردوک نظیر دارد و نشانه‌ای است از هنر نمایشی، مثلاً: این گیل‌گمش است که آید و گوید؛ یا: آن ایشتار است که گوید. در یادگار زریران (۵۵-۶۱) قهرمانان به همین روال معرفی می‌شوند. ورود و معرفی پسران و برادران شاه به نثر توصیف شده است و گفته‌ها به شعر. صحنه‌ای است که گشتاسپ پس از شنیدن پیشگویی جاماسپ از تخت به زیر می‌افتد:

پس آن تهم سپاهبد دلیر زیر است که رود و گوید... پس آن پاد خسرو پرهیزگار مزدیسنی است که رود و گوید... پس آن فرشاورد، پسر گشتاسپ شاه است که رود و گوید... پس آن یل دلیر اسفندیار است که شود و گوید...

1. Emile Benveniste, *Le Memorial de Zarer*, JA, 1932.

۲. این نکته را آقای دکتر احمد تفضلی یادآوری فرمودند.

3. Louis Renou, *Les Theatre d'Asie*, Paris, Cnrs, 1961, p. 9.

۳) مقدمه اثر به نثر است و به صورت قراردادی، اطرافیان شاه دوبار، ارجاسپ و هیونان یک بار معرفی می‌شوند. بنویسند دو مصرع را که نام هرمزد در آن یاد شده شعر هجایی می‌داند.^۱ در سنت تئاتر هند، پیش از شروع نمایش، پس از ستایش خدایان، نام نویسنده و موضوع نمایش می‌آید.^۲ پیش‌درآمد (Prologue) معمولاً نوشته نیست، سردسته گروه درونمایه و بعد پیچیدگی بازی‌ها را به تماشاگران معرفی می‌کند.^۳ در تئاتر یونانی این شیوه معمول نبود. اما در مقدمه یادگار زیربان نیز نام اثر، موضوع حماسه، معرفی کلی شخصیت‌ها و دین قهرمانان همانند قاعده هنر نمایشی هندی است.

۴) خواننده یادگار زیربان گذشت زمان و تغییر مکان را احساس نمی‌کند. جمله‌ها چنان به هم پیوسته است که گویی وقایع مختلف در آن واحد می‌گذرد. این از ویژگی‌های نمایش است که تماشاگر می‌تواند وقایع را در چند نقطه در زمان واحد ببیند و به توضیح و توصیف اضافی نیازی نیست. نمونه بارز این پیوستگی را در صحنه باخبر شدن زیربان از نامه درشت ارجاسپ مشاهده می‌کنیم. ابراهیم دبیران مهست [ابرسام] نامه را می‌خواند: «پس گشتاسپ شاه را، چون آن سخن شنود، گران دشوار آمد. پس آن تهم سپاهید دلیر، چون دید که گشتاسپ شاه ترسان شد»، زود به اندرون رفت و...

اگر زیربان بیرون جایگاهی است که نامه را برای گشتاسپ می‌خوانند، چگونه می‌بیند که او ترسان شد؟ اما در نمایش آیینی که همه شخصیت‌های داستان در صحنه حضور دارند، همان‌گونه که تماشاگران بازی ترسان شدن گشتاسپ را تماشا می‌کنند، قهرمان نیز که در چند قدمی او ایستاده آن حالت را می‌بیند. احتمال نمی‌رود که خنیاگران روزگار باستان به ارتباط منطقی میان جملات توجه نداشته‌اند؛ مگر این‌که در متن افتادگی باشد.

۵) در قیاس با شاهنامه‌ها، شرح نبردها و وصف مناظر - حتی به نسبت تعداد واژه‌ها و ابیات - در متن پهلوی کوتاه است. به نظر ما این تفاوت صحنه‌های دیدنی با گفتاری است. ولی گاهی صحنه‌هایی در شاهنامه بریده و کوتاه شده است که حذف آن به اندیشه و معماری حماسه، از دیدگاهی نمایشی، آسیب می‌رساند. در لایه درونی این متن اندیشه و سنت‌هایی نهفته که وسیع‌ترین معنا را در نمایش القاء می‌کند. از جمله صحنه‌ای که بافت نمایشی دارد و در شاهنامه کوتاه شده، قطعه‌ای است که گشتاسپ از تخت به زیر می‌افتد، به دست چپ کارد

1. *Le Memorial de Zarer*, p. 252, No. 1-3.

2. Gargi Balwan, *Theatre in India*, New York. 1962.

3. René Daumal, *Bharata*, Gallimard, 1970, p. 33, No. 56.

و به دست راست شمشیر می‌گیرد و به جاماسپ می‌تازد. دانای پیر از شاه می‌خواهد که برخیزد و بر تخت نشیند اما «گشتاسپ شاه برنخیزد و نه بازنگرد».

اندیشه‌ی درونی حماسه - بی‌چون و چرایی سرنوشت، در این صحنه به نمایش در می‌آید و شکل تقدیرگونه‌ی داستان را طرح می‌اندازد که صورتی است از زیبایی‌شناسی حماسه خاصه به شکل نمایشی آن. آن‌گاه که گشتاسپ با شنیدن پیشگویی جاماسپ به زمین می‌افتد، تصویری که پدید می‌آید تهی بودن گاه کیانی است. سپس پهلوانان به سبک قراردادی معرفی می‌شوند و نزد شاه می‌روند و از وی می‌خواهند که برخیزد و بر تخت نشیند. شاه خاموش می‌ماند و نمی‌جنبد، زیرا بخت هر سه پهلوان تاریک است. گاه کیانی همچنان تهی است و ایرانشهر در خطر تازش دشمن. پس اسفندیار پیش می‌رود و از پدر می‌خواهد که برخیزد، زیرا او دشمن را بیرون خواهد راند. بنا به پیشگویی جاماسپ بخت این پهلوان روشن است. آن‌گاه شاه باز بر تخت می‌نشیند. سرنوشت نبرد پیش از وقوع پیش چشم آشکار می‌گردد. معنای این صحنه که در شاهنامه نیست، شاید تنها با خواندن اشعار دریافت نشود، اما در نمایش هویدا است: گاه تهی، ورود قهرمانان، روی برگرداندن گشتاسپ، دوباره بر تخت نشستن شاه.

۶) در کانون این حماسه آیین سوگواری برگزار می‌شود. شبیه‌سازی و راه افتادن دسته و نوحه‌خوانی در آیین‌های سوگواری بسیاری از اقوام سابقه دارد. نوحه‌ در دناک و زیبای بستور در نمایش‌های آیینی ایرانی نمونه‌های فراوان دارد. اما علاوه بر همانندی چشمگیر میان حماسه‌ی زریر با یکی از مجالس شبیه‌خوانی، در جزئیات نیز با یکدیگر شباهت دارند. مثلاً در شبیه‌خوانی، ارواح قدسیین ظاهر می‌شوند و با بستگان خود گفتگو می‌کنند. روان زریر در رزمگاه و محاصره‌ی دشمن بانگ برمی‌آورد. در شبیه‌خوانی جنازه‌ی قهرمان در میدان جنگ است و روانش با یاران سخن می‌گوید.

۷) توجه به روز خاصی که در متن پهلوی به آن اشاره شده شاید ما را در شناختن آیین برگزاری این اثر یاری دهد. اسفندیار، در پایان حماسه ارجاسپ را «به روز فروردین» می‌گیرد و به خواری از ایرانشهر بیرون می‌راند.

روز فروردین روز نوزدهم هر ماه است. در آثار الباقیه آمده است: روز فروردین از ماه فروردین را «برای اتفاق دو نام فروردگان گویند»^۱ و آن را جشن می‌گرفتند. و در ماه اسفند

«روز نوزدهم روز فروردین است که آن را نوروز انهار گویند و در آب‌های جاری عطر و گلاب می‌ریزند».^۱ بنا به نام فروردین هر دو جشن به گونه‌ای با فروشی‌ها ارتباط داشته است. وانگهی، در یشت سیزدهم (فروردین‌یشت) فرورهای قهرمانان یادگار زیران: گشتاسپ و زیر و بستور و اسفندیار و دیگران در جمع دیگر ناموران ستوده شده‌اند. بنابراین بعید نیست که نمایش آیینی یادگار زیران را در اواخر اسفند و آغاز بهار که تصور می‌شد فروشی مردگان به زمین فرود می‌آیند، برگزار می‌کردند.

خانم بویس به رسمی اشاره می‌کند که در بعضی از جوامع زردشتی در جشن آخر سال زنان شیرینی و نان‌هایی به شکل آدم و جانور می‌پزند و مردان و کودکان آدمک‌های گلی می‌سازند و آن‌ها را سفید می‌کنند و بر بام خانه‌ها می‌نهند تا فروشی‌ها ببینند، زیرا معتقدند فروشی‌ها هر مزد را در آفرینش یاری کردند.^۲

ابوریحان بیرونی با توجه به همین جشن به باوری درخور تأمل اشاره می‌کند: «گفته‌اند سبب فروردگان این است که قابیل چون هابیل را کشت و پدر و مادر هابیل بسیار جزع بر او نمودند، از خداوند خواستند که روح او را بار دیگر به کالبد پسرشان برگرداند و در روز اشداد آبان ماه، خدا روح او را اعاده داد و ده روز در بدن او بود و هابیل نشست و با پدر و مادر خود حرف نمی‌زد و فقط ایشان را نظر می‌کرد».^۳

این نکته که معتقدین مایل بودند که در جشن آخر سال و آغاز بهار فرود آمدن روان مردگان را به گونه‌ای تجسم کنند، ما را به هنر نمایشی نزدیک‌تر می‌کند و بعید نیست که یادگار زیران را در یکی از آن دو جشن – نوروز انهار و فروردگان – می‌خوانده‌اند و بندهایی را نمایش می‌داده‌اند.

۸) در بند ۲۶ پس از گرد آمدن سپاه (همسپاهی) که افعال زمان حال را بیان می‌کند، نام سه ساز موسیقی: تنبک و نای و گاودم (کرنا) به چشم می‌خورد. شاید بتوان گفت که نمایش اصلی از سر این بند شروع می‌شد.

در نمایش‌های آیینی، خاصه در سنت هنر هندی، موسیقی گفتار و بازی را همراهی می‌کند و جدای از نمایش نیست. سازهای ضربی ریتم بازی را می‌سازد و مجموعه نمایش را همساز می‌کند. در صحنه‌های نبرد و سوگواری کوس و کرنا به صدا در می‌آید. نای،

۱. همان کتاب، ص ۳۰۳.

2. Mary Boyce, «Iranian Festivals», *The Cambridge History of Iran* Vol.3 (2), p. 796.

۳. ترجمه آثار الباقیه، ص ۲۹۴.

نغمه‌پرداز نمایش است و با نوای آن منظومه را می‌خوانند. در بعضی از نمایش‌های سنتی هندی، در سراسر نمایش طبل می‌نوازند. مشهورترین جلوه «شیوا» خدای هندی به صورت «ناتاراجا» خدای در حال رقص است که چهار دست دارد و به نشانه سرچشمه آوای نخستین، طبلی در یک دست دارد که ریتم زندگی را به وجود می‌آورد.

در بسیاری از آیین‌های نمایشی - و نه در تئاتر-پیش از آغاز نمایش دسته مفصلی، گاه با اسب‌ها و شترهای آراسته به تزئینات گوناگون و رنگارنگ همراه نوازندگان به راه می‌افتد؛ در شبیه‌خوانی میدان بازی را دور می‌زند و در فاصله‌ای از بازیگران جای می‌گیرد. چنین به نظر می‌رسد که این قطعه از حماسه، یعنی توصیف راه افتادن و هیاهوی سپاه، در اصل تماشایی بوده است. نه خواندنی.

۹) در بند ۳۴ می‌خوانیم: «پس، سیصد میخ آهنین زنند، که بدان بندند سیصد بند که برهر بندی سیصد درای (= زنگ) زرین آویخته است.» درای که زنگ بشقاب شکل است، یکی از مهم‌ترین سازهای نمایش در تئاترهای آسیایی است. در تئاتر کهن چین با نواختن درای ورود بازیگران را اعلام می‌کنند و شایان توجه است که یکی از شخصیت‌هایی که به مناسبت ورود او به صحنه درای می‌نوازند، مرد دانش‌آموخته یا داناست. چون آویختن زنگ‌های زرین دقیقاً پیش از پیشگویی ناگوار جاماسپ است، می‌تواند نشانه زنگ خطر باشد یا خاموش ساختن هیاهوی دسته‌ای که وارد صحنه شده است. گرچه تعداد زنگ‌ها اغراق حماسی است ولی بد نیست یادآوری کنیم که گاه رقص کاتاک - یکی از سبک‌های رقص هندی - به هر پا دو بیست زنگ می‌آویزد و با به صدا درآوردن همه زنگ‌ها یا تعدادی از زنگ‌ها می‌رقصد.^۱ در آیین راز میترا نیز هنگام پرده برداری از شمایل میترا زنگ‌ها را به صدا در می‌آوردند.

۱۰) یادگار زیران نمایشی سمبولیک نیست، ولی نمادهایی در روایت پراکنده است. برخی از نمادها در اعمال قهرمانان بروز می‌کند، مانند کشته شدن بیدرفش به دست بستور با تیری که از گشتاسپ می‌ستاند. در آیین‌های تشریفی دوران باستان، کشتن اژدها یا موجود زیانکاری مشابه اژدها غالباً با تیر و کمان یا گرز به نمایش در می‌آمد. در عهد صفویه در مراسم عاشورا در اصفهان آدمکی از کاه را در میدان شهر می‌سوزاندند. در بینی آدمکی گاهی که چهره‌اش را سیاه می‌ساختند، پیکانی فرو می‌کردند.^۲ یا سه بار دست مالیدن به

1. *Theatre in India*, p. 47.

2. Ahatanhel Krymskyi, *The Persian Theatre*, Vol. I, Kiev, 1925. p. 19.

شمشیر که در سوگند گشتاسپ تکرار نشده ولی در آن مستتر است، زیرا در نمایش نیازی به تکرار عبارت نبوده است.

(۱۱) به گفته بنونیست روشن ساختن بندهای ۹۲ و ۹۳ که شکل کهن افسون تیر را دربردارد، شارحین حماسه را به محنت بسیار دچار کرده است.

در بند ۹۲ گشتاسپ تیری به بستور می دهد و خطاب به تیر می گوید: «ای تیر که از دست های من رها می شوی، باشد که در هر رزم و پادرم پیروز باشی.»^۱ (تا) جاویدان روز نام آوری و دشمن مرده آوری.»

بند ۹۳ خطاب به بستور: «اکنون که باره و درفش این سپاه آزادگان را نیز تو کار فرمایی، باشد که تا به روز جاویدان نام آور بوند.»

این دو بند که از نمایشی ترین قطعات حماسه است به روشنی نمایانگر آیینی تشریفی است که بر پایه الگویی کهن باز ساخته شده است.

در جنگ بزرگ دینی، دشمن اهریمنی حتماً با سلاح مقدس از پای در می آید. در جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب در شاهنامه سلاح و اسب سیاوش که خواص غیبی دارد کارساز است. در یادگار زریران گشتاسپ سلاح ویژه ای را به بستور می دهد تا بر بیدرفش جادو کارگر افتد. این سلاح تیر است و این تیر طی آیینی، متبرک یا به قول بنونیست افسون می شود. در آیین تشریفی مهری نیز کشتن ازدهای خیالی با تیر احتمالاً به صورت میم [= بی کلام] اجرا می شد. بدین ترتیب گشتاسپ به بستور رخصت می دهد تا وارد جرگه پهلوانان شود و چون این نخستین رزم بستور است، نوجوان به مقام پهلوانی تشریف می یابد. چنین به نظر می رسد که نمایش آیینی یادگار زریران مراسمی مردانه بوده است و احتمالاً شرکت کنندگان در جشن مردان سپاهی بوده اند. گرچه در بند ۹۳ مخاطب بستور است، ولی به نظر ما گشتاسپ ضمناً کل سپاه ایران را مد نظر دارد. بعید نیست که شرکت کنندگان در جشن همصدای با بازیگران این بند را می خوانده اند. در بسیاری از نمایش های آیینی تماشاگران در خواندن دعا و سرود با بازیگران همسرایی می کنند.

→ این کتاب در ۱۹۷۷ در تهران به زبان انگلیسی ترجمه شد ولی انتشار نیافت. آقای فرخ غفاری سخاوتمندانه این متن را در اختیار نگارنده قرار دادند.

۱. در ترجمه دکتر بهار در این بند مخاطب بستور است و گشتاسپ به بستور می گوید: «اکنون (که) دلاورانه از (پیش) من روی، باشد که پیروز مند آیی.» بنونیست مخاطب تیر را دانسته، ولی خطاب کننده بستور است. نگارنده به راهنمایی آقای دکتر احمد تفضلی گوینده را گشتاسپ و مخاطب را تیر فرض کرده و سه مصرع از بند ۹۲ را از ترجمه فرانسوی بنونیست به فارسی برگردانده است. دنباله بند ۹۲ و بند ۹۳ همان ترجمه دکتر بهار است.

۱۲) در پایان حماسه، اسفندیار ارجاسپ را می‌گیرد، دستی و پای و گوش از او می‌برد و یک چشمش را می‌سوزاند و سوار بر خری دم‌بریده به شهر خویش می‌فرستد. این صحنه شادی‌آفرین نه در روایت دقیقی آمده است و نه در شاهنامه‌ی ثعالبی. اگر ارجاسپ به دست اسفندیار معلول و ناقص می‌شود، چگونه است که او را در روین دژ سالم می‌یابیم؟ مگر نه این که فتح روین دژ حماسه‌ای است بس کهن؟ و اصولاً چرا ارجاسپ به کین زیر کشته نمی‌شود؟ به گمان نزدیک به یقین این تصویر ارجاسپ نمایشی است از آدمک مسخره‌ای که در پایان مراسم بر خری می‌نشانند و به احتمال قوی می‌سوزانند، مانند سوزاندن تمثال راوانا در آخر نمایش رامایانا در هند یا به آتش کشیدن آدمکی از یهودا در جشن‌های آتش اروپا و یا آتش زدن آدمک‌های شبیه اشقیا در دهه‌ی محرم و اعیاد عصر صفویه.

ظاهراً این آیین در آخر سال یا اوایل سال نو «به روز فروردین» برگزار می‌شد. اما نمی‌دانیم در چه فضایی به نمایش درمی‌آمد. در معابد؟ در کاخ‌ها؟ یا تالارهای نمایش که ویژه شاهزادگان و اشراف بود؟ در حفاری‌های شهر سوخته پنجمی‌کنت (پنجکند) [در تاجیکستان] که صحنه‌های متعددی از رزم‌های رستم و آیین سوگ سیاوشان بر دیوارهای کاخ و معبد و خانه‌ها نقاشی شده است، بنای تئاترمانندی نیز یافته‌اند.^۱ با آن‌که در روایتی زردشتی آمده که در آخرین گاهنبار خسرو انوشیروان همه‌ی رعایا را به جشن فراخواند،^۲ تصور نمی‌رود که شاهان ایران با رعایا در یک مکان گرد می‌آمدند؛ به هر حال مانند تئاتر آتنی نبود که همه‌ی شهروندان در برنامه‌ای شرکت کنند.

هسته اصلی حماسه، نبرد بزرگ دینی میان نیکی و بدی است و چه بسا یادآوری آن از جمله نیایش‌ها بوده است. سرچشمه تئاتر هند بنابر بهاراتا در کهن‌ترین رساله هنر دراماتیک هندی ناتیاشاسترا،^۳ پیروزی ایندراست بر دیوان در جشن درفش ایندرا. در بند ۵۳ و ۵۴ این کتاب برهما می‌گوید: «اینک جشن درفش فرا می‌رسد، عید شکوهمند ایندرا را بزرگ، در این جا و هم اکنون باید دانش مقدسی که تئاتر نام دارد اجرا گردد. پس برای عید درفش و کشتار آسوراها و پسران گسسته (یعنی گسسته و جداگشته از اصل) در برابر جمعیت لرزان جاودانان، در روز پیروزی ایندرا را بزرگ، نخست دعای خیر می‌خوانیم...»^۴

اما چه بسا که کهن‌ترین طرح این آیین در ایران آیین کشتن اژدها باشد در سال نو، که بازمی‌گردد به اندیشه جدال نظم و آشفتگی در آغاز آفرینش. شبیه‌سازی اژدها در روزهای

۱. بلنیتسکی آ. خراسان و ماوراءالنهر، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۴، ص ۱۸۸.

2. «Iranian Festivals», p. 797. 3. Natya Cāstra.

4. Bharata, p. 21.

خاص تقریباً در سراسر جهان سابقه دارد، و صحنهٔ پیکار با اژدها را یا به صورت رقص یا بازی با صورتک بر چهره نشان می‌دادند.^۱ اما در گذشته‌های دور نه تنها آیین کشتن اژدها بلکه بسیاری از مراسم آیینی شکل نمایشی داشت و بازی می‌شد. بازیگری آیینی غالباً به صورت میم [= بی‌کلام] بود.^۲ پس از کشف لوح‌ها و مَهرها در نینوا در اوایل این قرن، نشانه‌های گرانمایی از نمایش میم در حماسه‌های بین‌النهرین به دست آمد؛ از جمله مدارکی از پانتومیم نبرد مردوک و تیامات بر در معبد سال نو آشور،^۳ همچنین نشانه‌هایی از بازی میم در حماسه‌های سومری و بابلی و هیتی بر جای مانده است. این منظومه‌های حماسی را به مناسبت جشن‌های سال نو یا تاجگذاری شاهان یا پیروزی بر دشمنان می‌خواندند. بعضی از دانشمندان معتقدند که در گذشته‌های دورتر، حماسه‌های گیل‌گمش و بعل و مردوک را در بابل به مناسبت سال نو در بهار نمایش می‌دادند. هیتی‌ها که قومی آریایی بودند، با نزدیک شدن فصل بارش، داستان به دام انداختن اژدها را جشن می‌گرفتند و با آواز و میم بازی می‌کردند. در ایران نبرد با اژدهای سه سر در سنت هند و ایرانی ریشه دارد که جلوه‌هایی از آن اسطوره را در افسانه‌ها و نقش‌ها، حتی در شبیه‌خوانی، بازی‌های ما، دو نشانهٔ بسیار مهم از جلوهٔ اژدهای آیینی در شاهنامه دیده می‌شود که به گمان ما اصل نمایشی دارد^۴ و شاید نشانه‌ای از کهن‌ترین شکل نمایش آیینی در ایران را محفوظ داشته است.

در سنت نمایش هندی، بازیگران نقش خدایان و شاهان و قدیسین به زبان سانسکریت سخن می‌گویند و دیوان و شخصیت‌های فروتر به زبان پراکریت. در شبیه‌خوانی ایرانی اولیاء آواز می‌خوانند و اشقیاء از سرودخوانی محرومند. اگر فرض کنیم که بندهایی از حماسهٔ زیر را با کلام بازی می‌کردند، لابد این تمایز در آن‌جا نیز رعایت می‌شد. در میان بندهایی که بنویسند در قالب شعر هجایی یافته، گفته‌های ارجاسپ هیونی نیز به شعر است. پس گویا چنین نبوده است که گروهی شعر بخوانند و گروهی سخن منثور بگویند. بنابراین، دو فرض پیش می‌آید: یا هر دو گروه بازیگران شعر می‌خواندند، نیکان به آواز و دشمنان بدون نغمه؛ یا این‌که یادگار زیران نمایش پانتومیم بوده است - یعنی بازی بدون کلام. فرض دوم پذیرفتنی‌تر است؛ به این صورت که خنیاگران منظومه را با ساز و آواز می‌خواندند و

1. George Dumezil, *Heur et Malheur de guerries* Paris, 1969, p. 137.

2. T.H. Gaster, *Les Plus Anciens Contes de L'Humanité*, Payot, 1953, p. 127.

3. Leo Oppenheim, *Les Mésopotamie*, Gallimard, 1970, p. 272.

4. Widengren, Leo, *Les Religion de l'Iran*, Payot, 1968, p. 51.

بازیگران حالات و حرکات را به سبک قراردادی می‌نمودند، مانند پانتومیم هندی و البته با تفاوت‌هایی. نخستین تفاوت در نمودن کلام با دست‌هاست که «مودرا» می‌نامند. تاکنون هیچ نشانه‌ای از این هنر در ادبیات پیش از اسلام یا در تصاویر دیده نشده است. دیگر آن‌که پایه هنر بازیگری هندی رقص میم است. از ایزدان و قهرمانان در ایران تصویری وجود ندارد که آن‌ها را در حالت رقص نشان دهد، در حالی که در معابد هند تصاویر و تندیس‌های خدایان در حال رقص فراوان است.

قهرمانان یادگار زریران به نسبت شاهنامه محدودند. ده قهرمان مزدیسنی و چهار دیویسنی و اشاره به نام چهار زن که در رخدادها شرکت ندارند. بنابراین حماسه‌ای است یک‌دست مردانه و شاید، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، آن را در محفلی مردانه نمایش می‌دادند. از مقدمه حماسه بر می‌آید که شکل قرینه‌سازی در آن مراعات شده است: قهرمانان مزدیسنی در یک سو و ارجاسپ و دیگر هیوانان در صف دیگر، نیامیختن نیکی و بدی - زیبایی شناسی که همواره پسند ایرانیان است و از اعتقاد به نظم و زشت شمردن آشفتگی برمی‌خیزد. اگر این حماسه را تماشا می‌کردند، بی‌تردید رنگ جامه‌ها و سرپوش‌ها و درفش‌ها نمادین بوده است. در شاهنامه درفش ارجاسپ و جامه چند پهلوان هیونی به رنگ سیاه است. شاید بیدرفش جادو و نامخواست هزاران به شکل دیوان ظاهر می‌شدند و شاخ‌هایی بر سر داشتند، زیرا سنت کهن جلوه دیوان در جشن‌های نوروز تا عهد قاجاریه و اشکال دیگر آن تا دهه گذشته ادامه داشت. در میان دسته‌های نوروزی بازیگرانی به شکل دیو درمی‌آمدند و شاخ بر سر می‌گذاشتند. بن‌مایه این نمایش‌ها با روایت یادگار زریران همخوانی دارد: نبرد با موجودات زیانکار در سال نو، تکرار آفرینش کیهانی.

سرگذشت زریر در گشتاسپنامه دقیقی، در شرح داستان با یادگار زریران شباهت بسیار دارد. اما در پرداخت حماسه تفاوت میان منظومه پهلوی و شاهنامه ثعالبی و گشتاسپنامه اساسی است. این اختلاف که به ظاهر کم‌اهمیت جلوه می‌کند، به نظر ما نمایانگر دو شیوه متفاوت ارائه حماسه است: یکی خواندنی و دیگری نمایشی. به چند تفاوت اساسی اشاره می‌کنیم.

داستان یادگار زریران دلاوری زریر پهلوان است و کشته شدن ناجوانمردانه وی. یکی از اصول نمایش‌های آیینی، برجسته نمودن قهرمان اصلی و ممتاز بودن اوست در میان دیگران. در یادگار زریران، برادر شاه، زریر، قهرمان مرکزی حماسه است: سپهسالار لشکر است، نامه ارجاسپ را پاسخ می‌دهد، عزیزترین خویشاوند گشتاسپ است و او به جان

برادر سوگند می‌خورد و جز این‌ها. در شاهنامهٔ ثعالبی نقش زیر اندک و گذراست. در روایت دقیقی، زیر در صدر قرار دارد با این تفاوت که از ابتدا اسفندیار کنار او جلوه می‌کند. در منظومهٔ پهلوی یگانه پهلوانی که عملاً به میدان می‌رود و می‌درخشد و به نیرنگ کشته می‌شود زیر است. دیگر پهلوانان در پیشگویی جاماسپ کشته می‌شوند نه در توصیف صحنهٔ نبرد. زیرا این‌جا مجلس سوگ زیر است نه مراسم سوگواری پهلوانان ایران. کشته شدن دیگر پهلوانان در روایت دقیقی و ثعالبی، به‌ویژه شرح با آب و تاب رزم دلاورانهٔ گرامی کرد و درفش به دندان گرفتن و کشته شدن وی پیش از زیر، تصویر قهرمان را کم‌رنگ می‌کند. تصاویر در خواندن حماسه، ذهنی و گذراست و شنونده وقایع و هیجان‌های متعدد را می‌طلبد. در شبیه‌خوانی، همهٔ هنرنمایی‌های گرامی کرد و زیر در یک قهرمان گرد آمده و پراکنده نیست.

در داستان سیاوش، کیخسرو به کین پدر افراسیاب را می‌کشد. در یادگار زیران نیز بیدرفش جادو به دست بستور پسر زیر کشته می‌شود. در شاهنامه، سیاوش پس از مرگ به خواب طوس می‌آید و پهلوانان را در نبرد سرنوشت‌ساز هدایت می‌کند، گویی خود فرماندهی قدسی نبردی را که به کین‌خواهی اوست بر عهده دارد. در یادگار زیران نیز روان زیر به بستور فرمان می‌دهد که: «این تبر را از دست بیفکن و از ترکش خویش تیری بستان و این دروند را پاسخ کن.» شنیدن صدای زیر در آیین یادبود مردگان معنای خاصی دارد. این پارهٔ مهم در روایت دقیقی نیست. وانگهی، در گشتاسپنامه کین ستاندن از قاتل با واگذاری شاهی به اسفندیار - گره‌ی که در شاهنامه تا داستان رستم و اسفندیار باز نمی‌شود - در هم آمیخته است و سرانجام اسفندیار به جای بستور، بیدرفش را می‌کشد؛ موضوعی که در نمایش آیینی، که هر چیز بنا به سنت در جای خود قرار دارد، هیچ معنایی ندارد.

پایان یادگار زیران نیز با دو روایت دیگر تفاوت دارد. در گشتاسپنامه هیونان شکست می‌خورند و ارجاسپ می‌گریزد. سپس گشتاسپ بر مردهٔ برادر می‌گریزد و جنازهٔ زیر را در تابوت زرین می‌نهد و به ایران باز می‌گردد. در ثعالبی نیز کم و بیش به همین صورت است. اما یادگار زیران به گونه‌ای دیگر پایان می‌گیرد. پس از پیروزی ایرانیان دیگر از نوحه و زاری خبری نیست. جشن است و نمایش به خوشی پایان می‌پذیرد. ارجاسپ نمی‌گریزد، بلکه به چنگ اسفندیار می‌افتد و به گمان ما آدمک ارجاسپ را بر خری دم‌بریده می‌نشانند و می‌گردانند و شاید هم مانند فرجام راوانا در نمایش رامایانا، به آتش می‌کشند. اینک قهرمانی دیگر در صف مقدم جلوه می‌کند - اسفندیار. (رو و گوی که چه دیدم (دیدنی) از دست من،

یل اسفندیار، تا حیوانات هم بدانند که چه پیش آمد در روز فروردین در رزم ازدهای گشتاسپی.»*

در این‌جا نمایش روز فروردین به پایان می‌رسد. ازدهای داستان نابود نشد، ولی تماشاگر مراسم به خوار کردن دشمن دل خوش می‌کند. اما گریختن ارجاسپ که هوای نومیدانه به پایان مراسم می‌دمد، در جشن باستانی ایرانی جایی ندارد. وانگهی کشتن ارجاسپ چنان موضوع پر آب و تابی است که نمی‌توان آن را به آخر حماسه‌ای که در کانونش آیین سوگواری است وصله زد، و نیز هنرهای قهرمان بزرگی چون اسفندیار را در صحنه‌ای کوتاه خلاصه کرد. بنابراین، درخشیدن اسفندیار در مقام قهرمان اول در پایان حماسه این پرسش را به میان می‌آورد که سرود هفت‌خان - که سبک خنیاگری آن در شاهنامه هویداست - آیا دنباله نمایش یادگار زیران نبوده است؟ اسفندیار به روز فروردین ارجاسپ را از ایرانشهر می‌راند و در مهرگان^۱ رویین‌دژ را فتح می‌کند و ارجاسپ را می‌کشد - دو جشن که در عهد پارت‌ها جابجا شده‌اند.^۲

* این قطعه را از سر لطف جناب دکتر تفضلی ترجمه فرمودند تا نکته مربوط به پایان مراسم برای خواننده روشن‌تر بیان شود.
۱. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۶، ص ۹۹، ب ۵۸۱.

2. «Iranian Festivals», p. 805.

کتاب‌شناسی گزیده مطالعات فرهنگ باستانی ایران

(ده‌ساله ۱۳۷۷-۱۳۸۷)

این کتاب‌شناسی در واقع فهرستی بیش از ۱۴۰ کتاب است در حوزه باستان‌شناسی، ادبیات و زبان و فرهنگ باستانی ایران که عمدتاً در ده ساله اخیر منتشر شده است. فاصله ده‌ساله ۷۷ تا ۸۷ کمی بیش‌تر از فاصله دو چاپ ادب پهلوانی را می‌پوشاند (تاریخ مقدمه چاپ نخست دی‌ماه ۱۳۷۸ است) و به علاقه‌مندان امکان می‌دهد که دنباله مباحث این کتاب را در آثار بعد از آن مطالعه کنند و بدانند که چه کتاب‌های دیگری در این حوزه منتشر شده است. تجدید چاپ آثاری که قبلاً استفاده شده و در فهرست منابع ادب پهلوانی آمده در این فهرست نیامده است.

باگسترش اینترنت در ده‌ساله اخیر و رواج آن به عنوان منبع مطالعه و مرجع جستجو، امروز در پهنه وب نیز مواد کتاب‌شناسی بسیار زیادی می‌توان یافت که می‌تواند به روزآمد کردن اطلاعات علاقه‌مندان کمک کند از فهرست‌های عمومی ناشرانی که بخشی از آثار آن‌ها به ادبیات و فرهنگ باستانی برمی‌گردد تا فهرست‌های ناشران اختصاصی مانند میراث فرهنگی یا فرهنگستان زبان و ادب فارسی. برای نمونه فهرست ده‌ساله انتشارات پژوهشکده باستان‌شناسی سازمان میراث فرهنگی را می‌توان در این‌جا یافت:

<http://www.icar.ir/documents/document/0/11690/publications.aspx>

فهرستی از انتشارات در حوزه مردم‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی و کتیبه‌های کهن را هم در این ویرایش پی‌دی‌اف از کتابچه فهرست نشرشده‌های آن سازمان:

<http://www.ichto.ir/LinkClick.aspx?fileticket=GQDvELnuTVM%3d&tabid=36&mid=12713>

فهرست انتشارات فرهنگستان نیز در این‌جا قابل دسترسی است:

<http://www.persianacademy.ir/fa/publications.aspx>

گذشته از نام آثار و اطلاعات کتاب‌شناختی، امروزه به برکت گسترش وب‌سایت‌های تخصصی برای پژوهشگران، خدمات فراوانی در زمینه دسترس‌پذیر کردن متن کتاب‌ها و جستارها نیز فراهم

شده است. برای استاد و دانشجوی علاقه‌مندی که مقالات فارسی مورد نیاز خود را در دسترس ندارد، مثلاً، سایت بسیار خوبی در قم به همت مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی برپا شده است به نام نور مگزین که متن هزاران مقاله از مجلات معتبر فارسی از طریق آن قابل بازیابی است و می‌توان به آسانی نسخه‌ای از هر مقاله مورد نیاز را نه تنها دید و خواند که ذخیره و چاپ کرد:

<http://www.noormags.com/>

کتاب‌شناسی حاضر که صرفاً بازار نشر کاغذی را مورد توجه قرار داده، محصول همکاری دو دوست نادیده مسعود لقمان (مدیر تارنگار گروهی و فعال در حوزه ایران‌شناسی با نام روزنامهک <http://rouznamak.blogfa.com/>) و فرشید ابراهیمی (از نویسندگان همکار روزنامهک) است که در فاصله کوتاهی با همت بلند خود آن را بنا به پیشنهاد من فراهم ساختند. در ویرایش و بازنگری داده‌های کتاب‌شناختی، وب‌سایت کتابخانه ملی ایران (<http://www.nlai.ir/>) مرجع معتبر و قابل اتکایی بوده است گرچه هنوز هم نمی‌توان تمام کتاب‌های فارسی نشر شده را در کتابخانه ملی بازیابی کرد چنان‌که شماری از کتاب‌های همین فهرست را، اما هرچا این کتابخانه کتابی را فهرست کرده است دقیق‌ترین و بیش‌ترین داده‌های کتاب‌شناختی را به همراه دارد که در ویرایش کار دوستان از آن استفاده کرده‌ام. در بازنگری داده‌های مقالات نیز هرچا ممکن بوده از سایت نورمگز (noormags) استفاده شده است. فهرست کتاب‌ها اگر تلاش داشته است مهم‌ترین آثار ده‌ساله اخیر را از قلم نیانداخته باشد، فهرست مقالات اصلاً چنین ادعایی ندارد. چندین مجله خوب و معتبر در سال‌های اخیر در ایران در حوزه‌های ادب باستانی مطلب منتشر کرده‌اند و ده‌ها مجموعه مقاله ارزشمند به مناسبت‌های مختلف از جمله به عنوان جشن‌نامه و یادگارنامه و نکوداشت منتشر شده است. به علاوه، با اقبال مخاطبان عمومی به مباحث ایران‌شناسی، روزنامه‌ها نیز به انتشار مقالات و گفتگوها و یادداشت‌های قابل توجهی اهتمام کرده‌اند. نمایه‌ای از این دست مطالب صدها مدخل خواهد داشت و تهیه آن کار جداگانه‌ای می‌طلبد. فهرست مقالات برگزیده در این جا صرفاً معرفی ۵۰ مقاله از مقالات خواندنی در جنبه‌های مختلف مطالعات در این حوزه است و نه بیش.

الف) کتاب‌ها

آذرنوش، مسعود، مجموعه مقالات نخستین همایش باستان‌سنجی در ایران، نقش علوم پایه در باستان‌شناسی، ۸ و ۹ آبان ماه ۱۳۸۱، تهران، سازمان میراث فرهنگی (پژوهشگاه)، پژوهشکده باستان‌شناسی، ۱۳۸۲.

آذرنوش، مسعود، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی باستان‌شناسی ایران. حوزه شمال غرب، تهران، سازمان میراث فرهنگی (پژوهشگاه)، پژوهشکده باستان‌شناسی، ۱۳۸۳.

آسکالونه، انریکو، باستان‌شناسی ایران باستان، تاریخ ایران هزاره سوم پیش از میلاد، مترجم منصور سیدسجادی، تهران، ماهی، ۱۳۸۷.

- آموزگار، ژاله، کتاب پنجم دینکرد، معین، ۱۳۸۶.
- آیدنلو، سجاد، نارسیده تریج، بیست مقاله و نقد درباره‌ی شاهنامه و ادب حماسی، نقش مانا، ۱۳۸۶.
- آیدنلو، سجاد، شاهنامه و ادب عامیانه کردی، مرکز نشر فرهنگ و ادبیات کردی، ۱۳۷۹.
- ابراهیمی، فرشید، اسکندر مقدونی به روایت متن‌های پهلوی، ابریشمی‌فر، ۱۳۸۷.
- ابوالقاسمی، محسن، تاریخ زبان فارسی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۰.
- ابوالقاسمی، محسن، شعر در ایران پیش از اسلام، طهوری، ۱۳۸۳.
- ابوالقاسمی، محسن، مانی به روایت ابن الندیم، طهوری، ۱۳۷۹.
- احمدی، داریوش و دیگران، دوازده قرن شکوه: نقدی بر نظرات نگارنده کتاب دوازده قرن سکوت، سبزواری، امیدمهر، ۱۳۸۳.
- احمدی دستگردی، مظفر، رستم ابرمرد شاهنامه، تهران، بلخ، ۱۳۸۳.
- استرابون، جغرافیای استرابو: سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۲.
- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، گرشاسب‌نامه، دنیای کتاب، ۱۳۸۶.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، سرودهای روشنایی جستاری در شعر ایران باستان و سرودهای مانوی، پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، پژوهشکده زبان و گویش، ۱۳۸۶.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، زیر آسمانه‌های نور، جستارهای اسطوره پژوهی و ایران‌شناسی، افکار، ۱۳۸۲.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانی با گفتاری در عرفان مانوی، تهران، کاروان، ۱۳۸۱.
- اشمیت، رودیگر، راهنمای زبان‌های ایرانی، مترجمان آرمان بختیاری و دیگران، ترجمه فارسی زیر نظر حسن رضائی باغ‌بیدی، ۲ جلد، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲-۱۳۸۳.
- اشه، رهام، هرمزد با هرویسپ آگاهی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- اکبرزاده، داریوش، شاهنامه و زبان پهلوی، مقایسه داستانی و زبانی شاهنامه با منابع بازمانده از زبان پهلوی، تهران، پازینه، ۱۳۷۹.
- اکبرزاده، داریوش، سنگ‌نبشته‌های کرتیر موبدان موبد، شامل متن پهلوی و حرف نویسی، تهران، پازینه، ۱۳۸۵.
- اکبرزاده، داریوش، محمود طاووسی، کتیبه‌های فارسی میانه (پهلوی ساسانی)، شامل چهل‌وپنج کتیبه و یادداشت، نقش هستی: خانه فرهیختگان هنرهای سنتی، ۱۳۸۵.
- امین، حسن، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، میرکسری، ۱۳۷۸.
- اوشیدری، جهانگیر، نور، آتش، آتشکده در آیین زرتشت، بی‌نا، ۱۳۷۹.

باتیرخان، بولاک بیک، شاهنامه و ادبیات قزاقی، واژه آرا/ شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۸۳.

بارن، روزن، در باره ترجمه‌های عربی خداینامه، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۲.
بحرانیان، حمیده، واژه‌نامه اعلام جغرافیایی باستانی، تهران، شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۷.

بدیع، امیرمهدی، یونانیان و بربرها، ترجمه قاسم صنعوی و مرتضی ثاقب فر، ۱۵ جلد، تهران، توس/ مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۲-۱۳۸۵.

برومند، جواد، تخت جمشید: پرستشگاه خورشید، کرمان، عماد کرمانی/ میراث فرهنگی، ۱۳۸۱.
بدیعی، نادره، فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان اویغوری چین، تهران، بنیاد نیشابور، ۱۳۷۷.
بویس، مری، فهرست واژگان ادبیات مانوی، ترجمه ابوالحسن تهامی و امید بهبانی، تهران، بندهش، ۱۳۸۵. (این کتاب با عنوان بررسی ادبیات مانوی در متن‌های پارتی و پارسی میانه نیز منتشر شده است)

بویس، مری، ایلیا گرشویچ، ادبیات دوران ایران باستان، برگردان به فارسی یدالله منصور، فروهر، ۱۳۷۷.

بهار، مهرداد، ابوالقاسم اسماعیل پور، ادبیات مانوی: گزارش دست‌نوشته‌های متون پارسی میانه و پهلوانی (پهلوی اشکانی) از آثار مانوی و مانویان و زندگی مانوی، تهران، کارنامه، ۱۳۸۲.
بیانی، شیرین، نقش زن در ایران باستان، انجمن زنان پژوهشگر تاریخ، ۱۳۷۹.
پانوسی، استفان، گرایش‌های علمی و فرهنگی در ایران از هخامنشیان تا پایان صفویه، بنیاد نیشابور، ۱۳۸۳.

پیرنیا، حسن، عصر اساطیری تاریخ ایران، هیرمند، ۱۳۸۳.
پیوتروفسکی، بوریس باربویچ، تمدن اورارتو، ترجمه حمید خطیب شهیدی، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۳.

تکمیل همایون، ناصر، نظام‌ها و نهادهای آموزشی در ایران باستان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.

توین بی، آرنولد، جغرافیای اداری هخامنشیان، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸.
جنیدی، فریدون، فرهنگ هزوارش‌های دبیره پهلوی، بلخ، ۱۳۸۵.
جواهری وایقان، طاهره، بررسی تحولات باستان‌شناسی در ایران و «نفوذ تمدن غرب بر آن»، تهران، پاتریس، ۱۳۸۳.

چایچی امیرخیز، احمد و محمدرضا سعیدی هرسینی، نگاهی به تدفین تابوتی در ایران باستان، تهران، سمیرا/ موزه ملی ایران، ۱۳۸۱.

حصوری، علی، سیاوشان، چشمه، ۱۳۸۴.

حصوری، علی، ضحاک، چشمه، ۱۳۷۸.

کتاب‌شناسی گزیده مطالعات فرهنگ باستانی ایران، ... ♦ ۳۷۵

خالقی مطلق، جلال، ایرانیات در کتاب بزم فرزندگان نوشته آنتائیس، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶.

خالقی مطلق، جلال، سخن‌های دیرینه، افکار، ۱۳۸۱.

خدادادیان، اردشیر، هخامنشی‌ها، تهران، نشر به‌دید، ۱۳۷۸.

خدادادیان، اردشیر، ایران پیش از اسلام و تمدن‌های جهان باستان، تهران، نشر به‌دید، ۱۳۸۰.

خسرو کیکاوس، فرامرنامه، به اهتمام رستم پسر بهرام تفتی؛ تصحیح میترا مهرآبادی، دنیای کتاب، ۱۳۸۲.

خطیبی، اکرم، نقش و رنگ ده‌هزار ساله ایران، تمدن، فرهنگ و هنر ایرانی قبل از اسلام، تهران، پردیس، ۱۳۸۱.

دیویدسن، الگا، شاعر و پهلوان در شاهنامه، ترجمه فرهاد عطایی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۸.

دکره، فرنسوا، مانی و سنت مانوی، ترجمه عباس باقری، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰.

دو بلوا، فرانسوا، برزوی طیب و منشأ کلیله و دمنه، ترجمه صادق سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۸۲.

دهباشی، علی (گردآورنده)، شاخه‌های شوق، یادگارنامه بهاء‌الدین خرمشاهی، ۲ جلد، تهران، قطره/شهاب، ۱۳۸۶. (شامل یک بخش برای مقاله‌های مربوط به ایران باستان و مقالات دیگر با مضمون‌های مشترک با مطالعات باستانی)

دیا کونوف، آ. م.، و آ. لیوشیتس، کتیبه‌های اشکانی نیسا (اسناد اقتصادی)، ویراستار دیوید مکنزی، ترجمه شهرام حیدرآبادیان، کلام شیدا، ۱۳۸۳.

دی‌اسکالا، اسپنسر، نقد و تواریخ هرودوت، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، کارنگ، ۱۳۸۰.

ذکا، یحیی، نوروز و بنیاد نجومی آن در همبستگی با تخت جمشید، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۷. رجبی، پرویز، تخت جمشید بارگاه تاریخ، عکس سعید محمودی از ناوه، زیرنویس عکس‌ها گلنار زارع، تهران، یساولی، ۱۳۷۸.

رجبی، پرویز، هزاره‌های گمشده، دوره پنج جلدی، تهران، توس (جلد چهارم با همکاری مرکز گفتگوی تمدن‌ها)، ۱۳۸۰-۱۳۸۲.

رضازاده ملک، رحیم، بلور کلام فردوسی، فکر روز، ۱۳۷۸.

رضائی باغ‌بیدی، حسن، روایت آذر فرنیغ فرخزادان، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۴.

رضائی باغ‌بیدی، حسن، دستور زبان پارتی (اشکانی)، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۱.

رضی، هاشم، حکمت خسروانی، بهجت، ۱۳۷۹.

رضی، هاشم، زرتشت، متون سنتی شرقی زرتشت‌نامه، از کیکاوس کیخسرو داد، تهران، بهجت، ۱۳۸۳. رایشلت، هانس، رهیافتی به گاهان زرتشت و متن‌های نو اوستایی، گزارش جلیل دوستخواه، ققنوس، ۱۳۸۳.

رجب‌زاده، هاشم، جستارهای ژاپنی در قلمرو ایران‌شناسی، موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۶.

رضائی، عبدالعظیم، تخت جمشید: پایگاه تمدن فرهنگ ایران و جهان، تهران، ۱۳۸۵.

- رومر، کورنلیا، لودویگ گنیتون، بازمانده‌های زندگی مانی، ترجمه امیرحسین شالچی، آتیه، ۱۳۷۸.
- زرشناس، زهره، ویدا نداف (گردآورندگان)، جشن‌نامه دکتر بدرالزمان قریب، تهران، طهوری، ۱۳۸۷.
- زرشناس، زهره، جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانه شرقی، فروهر، ۱۳۸۰.
- زرشناس، زهره، زبان و ادبیات ایران باستان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۲.
- زرشناس، زهره، زن و واژه، گفتارهایی درباره زنان و زبان سغدی، فروهر، ۱۳۸۵.
- سرفراز، علی‌اکبر، بهمن فیروزمندی، باستان‌شناسی و هنر دوران تاریخی ماد، هخامنشی، اشکانی، ساسانی، تدوین [و ویرایش] حسین محسنی، محمدجعفر سروقدی، تهران، عفاف/دفتر پژوهش‌های هنری انتشارات مارلیک، ۱۳۸۱.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر، بیچاره اسفندیار، پیکان، ۱۳۸۱.
- سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر، ضحاک ماردوش، پیکان، ۱۳۸۱.
- سلطان‌زاده، حسین، معماری و شهرسازی ایران به روایت شاهنامه فردوسی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۷.
- سلطانی، بابک، تاریخ ده هزار ساله‌ی بختیاری‌ها در ایران باستان، اهواز، کردگار، ۱۳۸۷.
- سمیعی گیلانی، احمد، نارسایی‌ها در تدوین تاریخ ادبیات فارسی، فرهنگستان زبان و ادب پارسی، ۱۳۸۶.
- سید سجادی، سید منصور، هشت گفتار: باستان‌شناسی و تاریخ بلوچستان، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۴.
- سیم‌الدین اف، دادخدا، واژه‌شناسی زبان فارسی میانه، پژوهشگاه فرهنگ فارسی - تاجیکی، بی تا.
- شبان، ذبیح‌الله، دایره آفرینش تمدن کوه‌پایه‌های کرانه‌های دریای کاسپین، رشت، ذبیح‌الله شبان، ۱۳۸۶.
- شریعتی، پرویز پژوهش، داستان آفرینش و تاریخ پیشدادی و کیانی، هونام، ۱۳۷۸.
- شریف‌زاده عبدی، آرش، شناخت شاهنامه، شهاب، ۱۳۸۲.
- شعار، محمدرضا، فرهنگ واژه‌های کهن در زبان امروز آذربایجان، بنیاد نیشابور، ۱۳۷۸.
- شیرخدایی، فریده، ناهید دهقان، جلال عباسی، کتاب‌شناسی باستان‌شناسی شمال و شمال شرق ایران، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، پژوهشکده باستان‌شناسی، ۱۳۸۴.
- صبا، منتخب، بررسی نقوش نمادین یا سمبلیک در آثار هنرهای سنتی ایران، تهران، نورحکمت، ۱۳۸۱.
- صدر، ضیاء، کثرت قومی و هویت ملی ایرانیان، اندیشه نو، ۱۳۷۷.
- صدیقی، علی اصغر، فانتزی در شاهنامه، ترفند، ۱۳۸۵.
- صراف، محمد رحیم، مذهب قوم عیلام (۵۰۰۰ - ۲۶۰۰ سال پیش)، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۴.
- صفوی، کورش، گفتارهایی در زبان فارسی، هرمس، ۱۳۸۰.
- صفی‌زاده، فاروق، گاهشماری چهارده هزار ساله ایرانی بر پایه متون اوستایی، پهلوی، مادی باستان، نزیر، ۱۳۷۹.

- طیب‌زاده، امید (گردآورنده)، جشن‌نامه دکتر علی اشرف صادقی، هرمس، ۱۳۸۲.
- طلایی، حسن، عصر آهن ایران، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۷.
- طوسی مراغی، حمید، تاریخ مختصر زبان و ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، سیمرو، ۱۳۸۲.
- عالیخانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، هرمس، ۱۳۷۹.
- عریان، سعید، فرهنگ پهلوی، واژه‌نامه پهلوی - پازند، حوزه هنری، ۱۳۷۷.
- عطایی، محمدتقی و علی‌اکبر وحدتی، اعتبار باستان‌شناختی آریا و پارس (نقدی بر کتاب دوازده قرن سکوت)، تهران، نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۸۲.
- علی‌اف، اقرار، تاریخ آتورباتکان، بنیاد نیشابور، ۱۳۷۸.
- علیزاده، عباس، باستان‌شناسی و هنر ایران، ۳۲ مقاله در بزرگداشت عزت‌الله نگهبان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- فرهادی، مرتضی، موزه‌هایی در باد، رساله‌ای باب مردم‌شناسی هنر، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۷.
- فهمی، حمید، فرهنگ عصر آهن در کرانه‌های جنوب غربی دریای خزر از دیدگاه باستان‌شناسی، تهران، سمیرا، ۱۳۸۱.
- قریب، بدرالزمان، پژوهش‌های ایرانی باستان و میانه، مجموعه مقالات، به کوشش محمدشکری فومشی، طهوری، ۱۳۸۶.
- قریب، بدرالزمان، مطالعات سغدی، مجموعه مقالات، به کوشش محمدشکری فومشی، طهوری، ۱۳۸۶.
- قرشی، امان‌الله، آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، هرمس/ مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۰.
- کالیکان، ویلیام، باستان‌شناسی و تاریخ هنر (در دوران) مادی‌ها و پارسی‌ها، ترجمه گودرز اسعدبختیار، تهران، پازینه، ۱۳۸۴.
- کامبخش فرد، سیف‌الله، تهران سه هزار و دویست ساله براساس کاوش‌های باستان‌شناسی، تهران، نشر فضا، ۱۳۷۰.
- کامبخش فرد، سیف‌الله، کاوش‌ها و پژوهش‌های باستان‌شناسی و احیاء معماری، معبد آناهیتای کنگاور و تاق‌گرا، ۲ جلد (ج ۱). یادمان‌ها و باورهای اساطیری فراموش شده؛ ج ۲. گنجینه‌های یافت شده از کاوش‌ها، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۶.
- کامبخش فرد، سیف‌الله، گورخمره‌های اشکانی، ویراسته احمد حب‌علی موجانی و هایدن عبدالحسین زاده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.
- کاوایی، شیوا، رازوری در آیین زرتشت، عرفان زرتشتی، ققنوس، ۱۳۷۹.
- کخ، هاید ماری، از زبان داریوش، ترجمه پرویز رجبی، کارنگ، ۱۳۷۷.
- کریمی، محمدباقر، مقدمه‌ای به نظام کیفری ایران باستان به انضمام؛ قانون‌نامه حمورابی و بخشهایی از ماتیگان هزار دستان (قانون مدنی دوره ساسانیان)، تهران، خط سوم، ۱۳۸۰.

- کریمی زنجانی اصل، محمد و ملیحه کرباسیان (گردآوردندگان)، کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، اختران، ۱۳۸۴.
- کریمی زنجانی اصل، محمد و ملیحه کرباسیان (گردآوردندگان)، بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، اختران، ۱۳۸۴.
- کویاجی، جهانگیر، بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران: شانزده گفتار در اسطوره‌شناسی و حماسه‌پژوهی سنجشی، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه؛ با پیوست دو نقد روش‌شناختی از مهرداد بهار، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.
- گرمایک، ا.، شاهنامه و ارمنیان، مؤلف، ۱۳۸۰.
- گیرشمن، رومن، سیلک کاشان، ترجمه اصغر کریمی، تهران، سازمان میراث فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۹.
- گرامی، هما (گردآورنده)، یاد یار مهربان، یادنامه دکتر بهرام فره‌وشی، فروهر، ۱۳۷۸.
- گردهمایی سالانه باستان‌شناسی ایران، مجموعه مقالات نهمین گردهمایی سالانه باستان‌شناسی ایران، ۳ جلد، تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۶.
- محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، توس، دوره پنجم جلدی + مجلد پیوست‌ها (۱)، ۱۳۷۵-۱۳۸۲.
- مکنزی، دیوید نیل، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- مارزلف، اولریش، آلبوم شاهنامه، تصویرهای چاپ سنگی شاهنامه، گردآورنده تصویرها اولریش مارزلف، نویسنده متن محمدهادی محمدی، چیستا، ۱۳۸۴.
- ملک شهمیرزادی، صادق، ایران در پیش از تاریخ، باستان‌شناسی ایران از آغاز تا سپیده دم شهرنشینی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، ۱۳۷۸.
- ملک شهمیرزادی، صادق، سفالگران سیلک گزارش فصل سوم طرح بازرگری سیلک، تهران، سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، پژوهشکده باستان‌شناسی، ۱۳۸۳.
- ملک شهمیرزادی، صادق، سیلک: کهن‌ترین روستای محصور ایران، گزارش نهایی طرح بازرگری سیلک، تهران، سازمان میراث فرهنگی، معاونت پژوهشی، پژوهشکده باستان‌شناسی، ۱۳۸۶.
- ملک شهمیرزادی، صادق، زیگورات سیلک، تهران، سازمان میراث فرهنگی (پژوهشگاه)، پژوهشکده باستان‌شناسی، ۱۳۸۱.
- مدودسکایا، ی. ن.، ایران، در عصر آهن I، مترجم انگلیسی س. پاولویچ، ترجمه فارسی علی‌اکبر موحدی، تهران، سازمان میراث فرهنگی، پژوهشکده باستان‌شناسی، ۱۳۸۴.
- منصوری، یدالله، بررسی ریشه‌شناختی فعل‌های زبان پهلوی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۴.
- مزدآپور، کتابون، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید و گلشاه و متن‌های دیگر، آگه، ۱۳۷۸.
- مرادی غیث آبادی، رضا، رصدخانه خورشیدی نقش رستم، پژوهنده، ۱۳۷۸.

- مرادی غیاث آبادی، رضا، منشور کوروش هخامنشی، پژوهنده، ۱۳۷۹.
- مسلمانیان قبادیانی، رحیم، پارسى درى، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- منصوری، سکینه، صنایع و فنون ادبی و آرایش هنری در اوستا، فروهر، ۱۳۷۸.
- محمدی‌فر، یعقوب، باستان‌شناسی و هنر اشکانی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷.
- محمودیان، حبیب‌الله، مقدمه‌ای بر باستان‌شناسی و آثار تاریخی ایران (پیش از اسلام)، ایلام، گویش، ۱۳۸۶.
- مسلم، ماهیار، باستان‌شناسی سیر فکر هنری از جام ایلام تا جام مارلیک، رشت، حرف نو، ۱۳۸۳.
- نصرالله‌زاده، سیروس، کتیبه‌های پهلوی کازرون، کارزونه، ۱۳۸۵.
- نصرالله‌زاده، سیروس (گردآورنده)، پشت فرزانی، جشن‌نامه دکتر محسن ابوالقاسمی، تهران، شهرکتاب/هرمس، ۱۳۸۳.
- نیرنوری، عبدالحمید، سهم ارزشمند ایران در فرهنگ جهان، ۲ جلد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۷.
- نیبرگ، هنریک ساموئل، دستورنامه پهلوی، ۲ جلد، اساطیر/مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۱.
- وامقی، ایرج، نوشته‌های مانوی و مانویان، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۸.
- ولسکی، یوزف، شاهنشاهی اشکانی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- ویت، مری م.، گاهنگاری ایران از هشت‌هزار تا دوهزار پیش از میلاد، ترجمه احمد چایچی امیرخیز و اکبر پورفرج، کرمان، نسل باران، ۱۳۸۲.
- ویت، مری‌ماتیلدا، تپه حاجی‌فیروز: مجموعه معماری ایران از بدو شکل‌گیری تا ظهور اسلام، ترجمه امیرحسین سلطانی کرباس‌فروش، تهران، سبحان‌نور، ۱۳۸۶.
- ویسهوفر، ژوزف، تاریخ پارس از اسکندر مقدونی تا مهرداد اشکانی، ترجمه هوشنگ صادقی، فروزان‌روز، ۱۳۸۷.
- ویسهوفر، یوزف، ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- هرتسفلد، ارنست، ایران در شرق باستان، ترجمه محمد شریفی نعمت‌آباد، کرمان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دانشگاه شهید باهنر (کرمان)، ۱۳۸۱.
- هرودوت، تاریخ هرودت، ترجمه و حواشی از هادی هدایتی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- همایش ملی ایران‌شناسی، مجموعه مقالات نخستین همایش ملی ایران‌شناسی، هنر و باستان‌شناسی، ۲۷-۳۰ خردادماه ۱۳۸۱، تهران، بنیاد ایران‌شناسی، ۱۳۸۳.
- هول، فرانک، باستان‌شناسی غرب ایران، ترجمه زهرا باستی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۱.

هینتس، والتر، یافته‌های تازه از ایران باستان، ترجمه پرویز رجبی، ققنوس، ۱۳۸۵.
 هینتس، والتر، داریوش و ایرانیان، تاریخ اجتماعی هخامنشیان، ترجمه پرویز رجبی، تهران، ماهی،
 ۱۳۸۵.

(این کتاب با ترجمه عبدالرحمن صدریه نیز منتشر شده است: داریوش و پارسی‌ها: تاریخ فرهنگ ایران
 در دوره هخامنشیان، امیرکبیر، ۱۳۸۰)
 یانگ، کایلر و دیگران، ایران باستان: پیشاتاریخ، عیلامیان، هخامنشیان، سلوکیان، پارتیان، ساسانیان،
 ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران، مولی، ۱۳۸۵.

ب) مقاله‌ها

آموزگار، ژاله، «گزارشی ساده از گاهشماری در ایران باستان»، بخارا، ش ۲۴ (خرداد و تیر ۱۳۸۱)، ص
 ۲۰-۳۷.

آموزگار، ژاله، «یونانیان و بربرها»، بخارا، ش ۵۷ (آذر و دی ۱۳۸۵)، ص ۲۴۹-۲۵۵.
 احمدی، بتول، «تاریخچه و پایگاه نگارگری در ایران»، موزه‌ها، ش ۲۹ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۵۱-۵۴.
 اخوان زنجانی، جلیل، «ایران = هیلانه»، بخارا، ش ۶۸-۶۹ (آذر - اسفند ۱۳۸۷)، ص ۱۶۷-۱۷۴.
 برنجیان، شاپوررضا، «تاریخچه هنر سخنوری و خطابه در ایران باستان»، فروهر، ش ۳۸۷ (مهر)، آبان
 ۱۳۸۰، ص ۲۸-۳۰.

بویس، مری، «در باره مبدأ گاهشماری ساسانیان»، ترجمه همایون صنعتی، بخارا، ش ۵۵ (مهر و
 آبان ۱۳۸۵)، ص ۷۱-۷.

جابر انصاری، حمیده، «نمادشناسی گریفین و سیر تحولات فرمی آن در هنر ایران پیش از اسلام»،
 کتاب ماه هنر، ش ۱۱۸ (تیر ۱۳۸۷)، ص ۹۸-۱۰۵.

دریایی، تورج، «اسپهبدان ساسانی»، بخارا، ش ۲۴ (خرداد و تیر ۱۳۸۱)، ص ۳۸-۴۲.
 رجبی، پرویز، «اسناد ادب دوره اشکانی»، گنجینه اسناد، ش ۴۵، ۴۶ (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، ص
 ۱۴-۲۳.

رجبی، پرویز، «دژنشت، آیا معبد آذرگشنسب مرکز اسناد دینی ایران باستان بوده است؟»، گنجینه
 اسناد، ش ۴۴ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۶-۱۳.

رجبی، محمدحسن، «کتابخانه در ایران از آغاز تا دوره اسلامی»، اطلاعات، ۷ خرداد ۱۳۸۶، ص ۶.
 رحیمی، مهدی، «پیمان و پیمان‌داری در شاهنامه فردوسی»، نامه پارسی، ش ۱، ۲ (بهار و تابستان
 ۱۳۸۶)، ص ۵۷-۷۳.

رهبرگنجه، تورج، «نیلوفر آبی در هنر ایران باستان»، کیهان فرهنگی، ش ۲۳۸ (مرداد ۱۳۸۵)، ص ۳۴-۳۷.
 رضی، هاشم (مصاحبه شونده)، «هنر و اندیشه میترایی در آیین و فرهنگ ایرانی»، گفتگو از علیرضا
 حسن‌زاده، کتاب ماه هنر، ش ۵۵، ۵۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲)، ص ۱۴-۲۵.

کتاب‌شناسی گزیده مطالعات فرهنگ باستانی ایران... ♦ ۳۸۱

سپنتا، شاهین، «آیین پهلوانی ورزش باستانی»، فروهر، ش ۴۰۷ (بهمن و اسفند ۱۳۸۳)، ص ۸۳-۳۰
سجادی، نیما، «تثلیث در ایران باستان»، چیستا، ش ۱۶۸، ۱۶۹ (اردیبهشت، خرداد ۱۳۷۹)، ص
۷۰۸-۷۰۲

سگوند، اردشیر، «باستان‌شناسی پل دختر لرستان و پیوند آن با آناهیتا»، کیهان فرهنگی، ش ۱۵۳ (تیر
۱۳۷۸)، ص ۶۵-۶۸.

سگوند، اردشیر، «ایل سگوند و پیوند آن با قوم باستانی سکا»، کیهان فرهنگی، ش ۱۶۹ (آبان
۱۳۷۹)، ص ۵۷.

سمواتی، فاطمه، «دین و باورهای دینی در ایران باستان»، آناهید، ش ۱ (مرداد و شهریور ۱۳۸۴)،
ص ۷-۱۲.

سیدآبادی، علی اصغر، «آنرا فراموش نکن: گفتگو با مرتضی ثاقب‌فر در باره مجموعه یونانیان و
بربرها»، اعتماد ملی، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۶، ص ۷-۸.

شعبانی خطیب، صفرعلی، «مفهوم گرافیکی حرکت و زمان در هنر پیش از اسلام»، کتاب ماه هنر، ش
۱۲۲ (آبان ۱۳۸۷)، ص ۸۸-۹۳.

شهبازی، علیرضا شاپور، «ارتش هخامنشیان»، فروهر، ش ۵، ۶ (مرداد و شهریور ۱۳۸۶)، ص
۳۳-۳۴.

شیخ مهدی، علی و محمود طاووسی، «جستاری بر متن نمایشی یادگار زریران»، فصلنامه هنر، ش ۵۶
(تابستان ۱۳۸۲)، ص ۵۶-۸۵.

شیری، افسانه، «خدای آتش در اساطیر ایران و یونان باستان»، کتاب ماه هنر، ش ۱۱۸ (تیر ۱۳۸۷)،
ص ۱۰۶-۱۱۵.

صنعتی‌زاده، همایون، «پیمان‌های زمان‌سنجی در گاهشماری ایران باستان»، چیستا، ش ۱۹۸، ۱۹۹
(اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۲)، ص ۶۹۸، ۷۰۱-۷۰۲.

صنعتی‌زاده، همایون، «گاهشماری زرتشتی»، چیستا، ش ۲۲۱ (مهر ۱۳۸۴)، ص ۱۴۰-۱۴۴.
طالع، هوشنگ، «تور و ترک، توران و ترکان»، آناهید، سال ۱، ش ۳ (آبان و آذر ۱۳۸۳)، ص ۳۸-۴۱.
فخام‌زاده، پروانه، «ترجمه‌های فارسی باستان و میانه»، مطالعات ترجمه، سال ۱، ش ۴ (زمستان
۱۳۸۲)، ص ۷-۲۶.

فرزین‌پور، لاله، «مناسبات ایران و آسیای مرکزی در عصر امپراتوری اشکانی»، رشد آموزش تاریخ،
ش ۲۷ (تابستان ۱۳۸۶)، ص ۱۲-۱۶.

فرهمند، علی، «خاستگاه سیاست؛ ایران یا یونان؟»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۲۴۱، ۲۴۲ (مهر و
آبان ۱۳۸۶)، ص ۱۰۲-۱۱۳.

قادری، حاتم، «اندیشه ایران شهری: مختصات و مؤلفه‌های مفهومی»، علوم انسانی، سال ۱۶، ش ۵۹،
ص ۱۲۳-۱۴۸.

کاتبی، حسینقلی، «زبان‌های باستانی آذربایجان»، آناهید، سال ۱، پیش شماره (تیر ۱۳۸۲)، ص ۴۷-۵۳.

کریمی زنجانی‌اصل، محمد، «جهان ایرانی از کهن‌ترین متن‌های اوستایی تا نخستین نوینکده‌های هخامنشی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۲۴۱-۲۴۲، مهر و آبان ۱۳۸۶: ص ۹۰-۱۰۱.

گلزیان، جواد، «کهن‌ترین گنجینه مکتوب ایران باستان»، اعتماد ملی، ۲ اسفند ۱۳۸۵، ص ۸.
مانوکیان، آرپی، «ارمنیان و سلسله پادشاهان ساسانی»، فصلنامه فرهنگی پیمان، ش ۴۴ (تابستان ۱۳۸۷)، ص ۶۱-۸۲.

مجتبائی، فتح‌الله، «سهروردی و فرهنگ ایران باستان»، اشراق، ش ۴، ۵ (بهار و تابستان ۱۳۸۶)، ص ۳۷-۴۴.

محمودآبادی، اصغر، «نقد و بررسی برخی اظهار نظرها پیرامون پیشبرد تمدن جهانی در عصر هخامنشیان در ساختار مثلث یونانیان، اشکانیان و رومیان»، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، علوم انسانی، ش ۱، ص ۱۸۱-۲۰۶.

مرادی غیاث‌آبادی، رضا، «صخره کند کفتزلو: دومین کتیبه نویافته به خط هندسی در ایران»، شرق، ۱۵ مرداد ۱۳۸۶، ص ۲۱.

مزدآپور، کتایون و دیگران (میزگرد)، «هویت ملی و پیشینه‌های اساطیری»، دبیر میزگرد علیرضا حسن‌زاده، کتاب ماه هنر، آذر و دی ۱۳۸۱، بخش اول. (بخش دوم این میزگرد در شماره فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲ منتشر شده است).

ملک‌یاری، مسعود، «دیالوگ با اساطیر: بن‌مایه‌های داستانی در اسطوره‌های ایرانی بخش نخست: خیر و شر و اسطوره آفرینش»، کتاب ماه کودک و نوجوان، ش ۱۱۲، ۱۱۴ (بهمن و اسفند ۱۳۸۵ - فروردین ۱۳۸۶)، ص ۴۴-۵۱.

موسوی، محمود، «نشانه‌های پارسی در مصر»، ایران، ۱۳ دی ۱۳۸۳، ص ۱۶.
مؤمنی، مرتضی، «جایگاه نموده‌های نباتی در اساطیر ایرانی»، فروهر، ش ۳، ۴ (خرداد و تیر ۱۳۸۶)، ص ۱۰-۱۲.

مهریزی، رضا، «شاخصه‌های اندیشه ایرانی در فلسفه هراکلیتوس»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال ۳، ش ۶ (شهریور ۱۳۸۷)، ص ۶۷-۶۸.

هاتف، حامد، «رمزگشایی از اسطوره‌ها: درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان»، شرق، ۹ تیر ۱۳۸۶، ص ۱۹.

هاشمی مقدم، امیر، «جامعه ساسانی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۱۲ (شهریور ۱۳۸۶)، ص ۵۰-۵۱.

وامقی، ایرج، «زمینه اقتصاد اجتماعی در دوره هخامنشی»، فصلنامه تأمین اجتماعی، ش ۴ (بهار ۱۳۷۹)، ص ۹-۳۰.

کتاب‌شناسی گزیده مطالعات فرهنگ باستانی ایران، ... ♦ ۳۸۳

وحیدی، رستم، «نماد دینی آتش در میراث فرهنگی ایران و سکه‌های دوره ساسانی»، فروهر، ش ۴۱۴ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵)، ص ۲-۶.

یزدان‌پناه لموکی، طیار و احمد محسن‌پور قادی‌کلایی، «تاریخ موسیقی مازندران باستان و سده میانه تا فروپاشی ساسانیان»، چیستا، ش ۱۹۸، ۱۹۹ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۲)، ص ۵۹۲-۵۹۹.

یزدان‌پرست، حمید، «ایران و ایرانیان در متون مقدس»، شاخه‌های شوق، یادگارنامه بهالدین خرمشاهی، قطره/شهاب، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴۷-۱۴۸۴.

یعقوبیان، الهام، «یهودیان و ایران باستان (کوروش مسیح و رهایی یهودیان)»، آناهید، سال ۱، پیش شماره (تیر ۱۳۸۲)، ص ۹۲-۹۵.

کتابنامه*

- «آب حیات»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد اول، تهران، ۱۳۶۷.
- آسموسن، جی. پیتر، «آیین میثرا (مهر)»، ترجمه کیکاوس جهاننداری، کلک، شماره ۴۵-۴۶ (آذر و دی ۱۳۷۲).
- آشتیانی، جلال‌الدین، تحقیقی در دین مسیح، تهران، نشر نگارش، ۱۳۶۸.
- آشتیانی، جلال‌الدین، تحقیقی در دین یهود، تهران، ۱۳۶۴.
- آلبری، سی. آر. سی. با همکاری هوگو ایبشر، زبور مانوی، گزارش فارسی از ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران، کتابسرای بابل، ۱۳۷۰.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، تهران، معین، ۱۳۷۳.
- آیوازیان (ترزبان)، ماریا، وام واژه‌های ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، ۱۳۶۶.
- ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش گای لیسترانج / رینولد الن نیکلسون، اوست تهران، ۱۳۶۳.
- ابن ندیم، محمدبن اسحاق، الفهرست، بیروت، دارالمعرفه (افست از چاپ قاهره)، بی تا.
- ابن ندیم، محمدبن اسحاق، کتاب الفهرست، ترجمه م. رضا تجدد، تهران، ۱۳۴۶.
- ابوریحان بیرونی، نک: بیرونی.
- ابوالفتوح رازی و روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمدجعفر یاحقی / محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۹.
- احتشام، مرتضی، ایران در زمان هخامنشیان، تهران، ۱۳۵۵.
- ادی، ساموئیل ک.، آیین شهربازی در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- ادیب طوسی، «آیا سلاطین اشکانی از نژاد هخامنشیان‌اند؟»، نک: سخنرانی‌های چهارمین اجلاس. ایرانسکی، م.، مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۸.

* کتابنامه تنها دربرگیرنده مشخصات کتاب‌شناختی آثار مراجعه‌شده مؤلف برای چهار فصل اصلی کتاب است. مشخصات آثاری که طرف رجوع نویسندگان مقالات پیوست بوده در این کتابنامه نیامده است.

- ارداویراف نامه (ارداویرازنامه)، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، انتشارات معین/انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۷۲.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، «پیشگفتار»، نک: آلبری، زبورمانوی.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، «مهرنامه سرودنامه‌ای مانوی»، نک: یادبهار.
- الیاده، میرچا، اسطوره بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما، ۱۳۶۵.
- الیاده، میرچا، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، ۱۳۶۲.
- الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۲.
- امید سالار، محمود، «دو حکایت هندی در متون یونانی و لاتینی و فارسی و عربی»، نک: هفتادمقاله انوری، حسن، «ایران در شاهنامه»، خاوران، شماره ۳-۴ (بهمن و اسفند ۱۳۶۹).
- اوستا، نگارش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۶۶.
- اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، دو جلد، تهران، مروارید، ۱۳۷۰.
- اوشیدری، جهانگیر، دانشنامه مزدیسنا، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۱.
- بارتولد، و.، «در باره تاریخ حماسه ملی ایران»، ترجمه کیکاوس جهاننداری، نک: هفتادمقاله باستانی پاریزی، ابراهیم، یعقوب لیث، تهران، چکامه، ۱۳۶۵.
- البخاری، محمدبن عبدالله، داستان‌های بیدپای، به تصحیح پرویز نائل خانلری / محمد روشن، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- بختور تاش، ن.، نشان رازآمیز، (تهران)، ۱۳۷۰.
- بدیع، امیرمهدی، یونانیان و بررها، روی دیگر تاریخ، ترجمه احمد آرام، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
- بصاری، طلعت، «زن در دوره اشکانیان»، نک: سخنرانی‌های چهارمین اجلاس. به علمی، محمدبن محمد، تاریخ بلعی، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳.
- بنونیست، امیل، دین ایرانی بر پایه متن‌های کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۵۰.
- بویس، مری و هنری جورج فارمر، دو گفتار در باره خنیاگری و موسیقی ایران، ترجمه بهزاد باشی، تهران، آگاه، ۱۳۶۸.
- بهار، محمدتقی (ملک الشعرا)، ترجمه چند متن پهلوی، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۴۷.
- بهار، محمدتقی، «جوانمردی»، نک: کرین، آیین جوانمردی.
- بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، باز چاپ ۱۳۵۶.
- بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۵.

- بهار، مهرداد، اشکانیان، تهران، دانشگاه آزاد ایران، بی تا.
- بهار، مهرداد، بندهشن، نک: فرنبغ دادگی، بندهشن.
- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، توس، ۱۳۶۲.
- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دویم، به ویرایش کتابیون مزداپور، تهران، آگه، ۱۳۷۵.
- بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳.
- بهار، مهرداد، «دین زرتشت»، در: علی اصغر خبره زاده، جدال نور و ظلمت، ۱۳۵۶.
- بهرز، ذبیح، «دیباجه»، نک: غفاری، قصه سکندر و دارا.
- بیانی، ملک زاده، تاریخ سگه: دوره پارتی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- بیرونی، ابوریحان، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳.
- بیکرمان، ای.، «دوره سلوکی»، نک: تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج).
- بیوار، ا.، «تاریخ سیاسی اشکانیان»، نک: تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج).
- بیهقی، ابوالحسن علی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمینیار و مقدمه محمد قزوینی، تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۰۸.
- پانویسی، استفان، تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
- پُرادا، ایدت، هنر ایران باستان (تمدن های پیش از اسلام)، ترجمه یوسف مجیدزاده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- پلوتارک، حیات مردان نامی، ترجمه رضا مشایخی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶.
- پوپ، آرتور، «تخت جمشید شهر مذهبی بوده است»، ترجمه علی اشرف شیبانی، سخن، دوره ۸، شماره ۱۱-۱۲ (اسفند ۱۳۳۶)، صص ۱۰۹۵-۱۱۰۷.
- پورداد، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- پورداد، ابراهیم، گاتاها، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- پورداد، ابراهیم، یشتها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- پیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، باز چاپ ۱۳۶۲.
- پیگولوسکایان، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- تاریخ ایران، از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان (پژوهش دانشگاه کمبریج)، ترجمه حسن انوشه، جلد سوم، قسمت اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- تاریخ تمدن ایران (مجموعه مقالات)، ترجمه جواد محیی، تهران، گوتمبرگ، ۱۳۳۶.

- تاریخ سیستان، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک‌الشعرا) تهران، محمد رضانی (مؤسسه خاور)، ۱۳۱۴.
- تاوادی، جهانگیر، زبان و ادبیات پهلوی، ترجمه س. نجم‌آبادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- تفضلی، احمد، «آرامی»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- تفضلی، احمد، اسطوره زندگی زردشت، نک: آموزگار، اسطوره.
- تفضلی، احمد، زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، نک: آموزگار، زبان.
- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، سخن، ۱۳۷۶.
- تقی‌زاده، حسن، بیست مقاله تقی‌زاده، ترجمه احمد آرام و کاووس جهاننداری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد، تاریخ ثعالبی: غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه محمد فضائلی، پاره نخست، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۸.
- جکسن، ابراهام ویلیامز، سفرنامه جکسن، ایران در گذشته و حال، ترجمه منوچهر امیری/ فریدون بدره‌ای، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲.
- جلالی مقدم، مسعود، آیین زروانی، مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، تهران، ۱۳۷۲.
- جنیدی، فریدون، زندگی و مهاجرت نژاد آریا، تهران، ۱۳۵۸.
- حمزه اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
- خالقی مطلق، جلال، گل‌رنج‌های کهن (مجموعه مقالات)، به کوشش علی دهباشی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- خراسانی، شرف‌الدین، «ترانه مروارید: یک شعر تمثیلی - مجازی گنوستیکی»، کلک، شماره ۵۳ (مرداد ۱۳۷۳).
- خفیلچینسکا، مونیکا، «صبری ویس و گستاخی شیرین»، زنان، سال سوم، شماره ۱۷ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۳).
- داندامایف، م.آ.، ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی، ترجمه روحی ارباب، تهران، ۱۳۵۲.
- در پیرامون رستم و اسفندیار (مجموعه مقالات)، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن: قیصر و مسیح، ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش و علی‌اصغر سروش، تهران، ویراسته جدید: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- دوستخواه، جلیل، اوستا، نک: اوستا.
- دوشن گیمن، ژ. زرتشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، مروارید، ۱۳۶۳.
- دومزیل، ژرژ، «فرم زرتشت»، نک: تاریخ تمدن ایران.
- دیا کونوف، م.م.، اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۱.

- دیا کونوف، ا.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵.
- «دینکرد هفتم»، نک: آموزگار، اسطوره.
- دینوری، احمدبن داود، اخبارالطوال، ترجمه محمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۶.
- ذکاء، یحیی، «شاهنامه و باستانشناسی ایران»، نک: شاهنامه شناسی.
- رادکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، ۱۳۶۷.
- راشد محصل، محمدتقی، «در باره حماسه زریر»، فرهنگ، کتاب دوم و سوم (بهار و پاییز ۱۳۶۷).
- رایس، تامارا تالبوت، هنرهای باستانی آسیای مرکزی تا دوره اسلامی، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، انتشارات تهران/بُردار، ۱۳۷۲.
- رستگار فسایی، منصور، فرهنگ نام‌های شاهنامه، تهران، ۱۳۶۹.
- رضی، هاشم، اوستا، تهران، ۱۳۶۳.
- روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ریکا، یان، اتاکار کلیما و پرژی بچکا، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه کیخسرو کشاورزی، ویراسته بهمن حمیدی، تهران، ۱۳۷۰.
- «زراشت‌نامه»، نک: آموزگار، اسطوره.
- زرشناس، زهره، «داستان سُغدی مروارید سُنْب»، سیمخ، دوره ۱، شماره ۷-۹ (مرداد - آبان ۱۳۶۹)، صص ۳۷-۳۹.
- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، ایران قبل از اسلام، تهران، امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- زند بهمن یسن، به کوشش محمدتقی راشد محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- زند وهومن یسن، ترجمه صادق هدایت، تهران، جاویدان، باز چاپ ۱۳۵۷.
- ستاری، جلال، افسون شهرزاد، تهران، توس، ۱۳۶۸.
- ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳.
- سخنرانی‌های چهارمین اجلاس هیئت همایش تاریخ و فرهنگ ایران: تاریخ و فرهنگ ایران در زمان اشکانیان، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵.
- سرامی، قدمعلی، از رنگ گل تارنج خار، تهران، ۱۳۶۹.
- سرکاراتی، بهمن، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، نک: شاهنامه شناسی.
- سرکاراتی، بهمن، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای؟»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، سال ۱۲، شماره ۲ (تابستان ۱۳۵۵).
- سرکاراتی، بهمن، «مروارید پیش خوک افشاندن: یک مثل ایرانی در کتاب عهد جدید»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۵، شماره ۱۰۸ (زمستان ۱۳۵۲)، صص ۴۶۸-۴۹۱.
- سلوود، دیوید، «سگه‌های پارتی»، نک: تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج).

سمیعی، احمد، ادبیات ساسانی، تهران، دانشگاه آزاد ایران، بی تا.
 شارب، رلف نارمن، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، شیراز، ۱۳۴۳.
 شاهنامه شناسی (مجموعه مقالات)، ج ۱، تهران، ۱۳۵۷.
 شایگان، داریوش، هاتری کرین، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۷۱.
 شریعتی، علی، تاریخ و شناخت ادیان (مجموعه آثار ۱۴)، تهران، ۱۳۷۰.
 شریف، م.م.، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه گروهی از مترجمان زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

شمیسا، سیروس، «طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار»، نک: در پیرامون رستم و اسفندیار.
 شمیسا، سیروس، «کریسمس و شب چله»، کیهان فرهنگی، سال ۶، شماره ۹ (آذر ۱۳۶۸).
 شهبازی، ع. شاپور، «تعلیقات»، نک: هرودوت، تواریخ.
 شهبازی، ع. شاپور، ماد و هخامنشی، تهران، دانشگاه آزاد ایران، بی تا.
 صفاء، ذبیح‌الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۲۱.
 صفوی، حسن، اسکندر و ادبیات ایران، و شخصیت مذهبی اسکندر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
 صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، از قدیم‌ترین ایام تا ظهور اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، بی تا.
 طبری، محمدبن جریر، تاریخ‌الرسول و الملوک (بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱ هجری)، ترجمه صادق نشات، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
 طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۲.
 عالیشان، ل. پی.، «در باره لقب تاجبخش»، ترجمه محمود حسن آبادی، سیمرخ، دوره جدید، سال ۱، شماره ۱ (تابستان ۱۳۷۳).

عبادیان، محمود، «سایه روشن‌های درگیری رستم و اسفندیار»، نک: در پیرامون رستم و اسفندیار.
 عبادیان، محمود، فردوسی و سنت نوآوری در حماسه سرایی، الیگودرز، ۱۳۶۹.
 غفاری، اصلان، قصه سکندر و دارا، تهران، ۱۳۵۶.
 غیبی، بیژن، «سرود مروارید»، ایرانشناسی، سال ۹، شماره ۲ (تابستان ۱۳۶۷)، صص ۳۲۱-۳۲۷.
 فرای، ریچارد، «تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان»، نک: تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج).
 فرای، ریچارد، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

فرخ، رکن‌الدین همایون، تاریخ هشت هزار سال شعر ایرانی، تهران، نشر علم، ۱۳۷۰.
 فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه فردوسی، به تصحیح ژول مول، مترجم دیباچه جهانگیر افکاری، تهران، ۱۳۶۹.

- فرنیغ دادگی، بندهشن، به گزارش مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۶۹.
- فریدریش، یوهانس، زبان‌های خاموش، ترجمه یدالله ثمره/ بدرالزمان قریب، تهران، ۱۳۶۸.
- قریب، بدرالزمان، «بهشت نور بر چرم سفید»، نک: یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار).
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۲.
- کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه قاسم هاشمی نژاد، تهران، ۱۳۶۹.
- کالج، مالکوم، پارتیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، نک: مشکور، تاریخ سیاسی.
- کامبخش فرد، سیف‌الله، «نتایج سه ساله کاوش‌های معبد آناهیتا (کنگاور)»، نک: سخنرانی‌های چهارمین اجلاس.
- کرین، هانری، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳.
- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲.
- کریستن سن، آرتور، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۸.
- کریستن سن، آرتور، مزدپرستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۷.
- کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی/ ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۸.
- کرزازی، میرجلال‌الدین، از گونه‌ای دیگر، جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- کلیم، آتاکار، «تاریخ ادبیات اوستایی، پارسی باستان و پارسی میانه»، نک: رپیکا، تاریخ ادبیات ایران.
- کلیم کایت، هانس یواخیم، هنرمانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳.
- کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- کویاجی، جهانگیر، پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، اصفهان، ۱۳۷۱.
- کیسپل، گیلز، «آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه»، آیین گنوسی و مانوی (منتخبی از مقالات دایرة‌المعارف دین)، ویراسته میرچا لیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳.
- گاور، آلبرتین، تاریخ خط، برگردان عباس مخبر/ کوروش صفوی، تهران، ۱۳۶۷.
- گرگانی، فخرالدین اسعد، ویس و رامین، ویراسته ماگالی تودوا/ الکساندرا گواخاریا، تهران، ۱۳۴۹.
- گرنفون، کوروش‌نامه، ترجمه رضا مشایخی، تهران، ۱۳۵۰.
- گزیده ریگ ودا، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، با پیشگفتاری از تاراچند، تهران، ۱۳۶۷.
- گزیده‌های زاد سپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶.
- «گزیده‌های زاد سپرم»، نک: آموزگار، اسطوره.
- گوتشمید، آلفرد، تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان، ترجمه کیکائوس جهاننداری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.

- گویری، سوزان، آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی، تهران، ۱۳۷۲.
- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، باز چاپ ۱۳۷۰.
- گیرشمن، رومن، هنر ایران، در دوره ماد و هخامنشی، ترجمه عیسی بهنام، تهران، باز چاپ ۱۳۷۱.
- گیرشمن، رومن، هنر ایران، دوره پارتی و ساسانی، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
- لانگ، دیوید، «ایران، ارمنستان و گرجستان»، نک: تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج).
- لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار، شناخت هویت زن ایرانی، در گستره پیش تاریخ و تاریخ، تهران، ۱۳۷۱.
- لوکونین، و.گ.، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
- مبانی مسیحیت، ترجمه اسدالله مبشری، بابل، کتابسرای بابل، ۱۳۶۶.
- مجتبایی، فتح‌الله، «پیشگفتار»، نک: هینگ، زرتشت.
- مجتبایی، فتح‌الله، «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی»، یک قطره باران، جشن‌نامه استاد دکتر زریاب خویی، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰.
- مجتبایی، فتح‌الله، رای و برهن، گزیده کلیله و دمنه، تهران، سخن، ۱۳۷۴.
- مجتبایی، فتح‌الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، (تهران)، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.
- محمدی، محمد، فرهنگ ایران پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، تهران، توس، ۱۳۷۴.
- مسعودی، علی بن حسین، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۶.
- مسکوب، شاهرخ، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران، جیبی، ۱۳۶۹.
- مشکور، محمدجواد، تاریخ سیاسی و اجتماعی اشکانیان (پارتیان یا پهلوانان قدیم)، به همراه: مالکوم کالج، تاریخ اجتماعی پارتیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، در یک مجلد، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۷.
- مشکور، محمدجواد، گفتاری در باره دینکرد، تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۲۵.
- مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم، ۱۳۵۹.
- مقدم، محمد، جستار در باره مهر و ناهید، تهران، ۱۳۵۷.
- مکارم شیرازی، ناصر (زیرنظر)، تفسیر نمونه، قم، ۱۳۶۲.
- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، توس، ۱۳۶۴.
- ناتل خانلری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۶.
- نولدکه، تئودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، سپهر، باز چاپ ۱۳۶۹.

- نیبرگ، هنریک ساموئل، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم آبادی، تهران، ۱۳۵۹.
- «وَجَرکرد دینی»، نک: آموزگار، اسطوره.
- وحیدیان کامیار، تقی، بررسی منشأ وزن شعر فارسی، مشهد انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- وراوینی، سعدالدین، مرزبان نامه، به کوشش محمد روشن، دو جلدی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۷.
- ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، ۱۳۴۵.
- ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد (ویراسته جدید)، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۲.
- ویدن گرن، گئو، دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگی، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷.
- ویدن گرن، گئو، مانی، ترجمه فیروز فیروزنیا، تهران، دانشگاه آزاد ایران، بی‌تا.
- هرودوت، تواریخ، ترجمه ع. وحید مازندرانی، (با تعلیقات ع. شاپور شهبازی)، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران.
- هفتادمقاله (مجموعه مقالات)، ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی، گردآورده یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۶۹.
- هنینگ، و. ب.، «اخنوخ نامه مانوی»، ترجمه کیکاوس جهاننداری، نامه فرهنگستان، سال ۲، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۵)، صص ۲۵-۳۲.
- هنینگ، و. ب.، زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی با پیشگفتار فتح‌الله مجتبیایی، تهران، سروش، ۱۳۵۸.
- هینلز، جی.، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار/ احمد تفضلی، تهران، کتابسرای بابل/ نشر چشمه، ۱۳۶۸.
- یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر، تهران، ۱۳۶۹.
- یادبهار، (یادنامه دکتر مهرداد بهار)، به ویرایش علی محمد حق‌شناس و دیگران، تهران، آگه، ۱۳۷۶.
- «یادگار زریران»، نک: بهار، پژوهشی.
- یارشاطر، احسان، «تاریخ ملی ایران»، نک: تاریخ ایران (پژوهش دانشگاه کمبریج).
- یارشاطر، احسان، «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟»، نک: شاهنامه شناسی.
- Asmussen, Jes Peter, «Barlaam and Iosaph», in: *Iranica*; see: Yarshater.
- Boyce, Mary, «The Manichaean Middle Persian Writings», see: *The Cambridge History of Iran*.
- Boyce, Mary, «Parthian Writings and Literature», see: *The Cambridge History of Iran*.
- The Cambridge History of Iran*, Edited by Ehsan Yarshater, Cambridge University Press, Vol 3 (2), 1983.
- Dresden, Mark, «Sogdian Language and Literature», see: *The Cambridge History of Iran*.
- Kellens, J., «Avesta», in: *Iranica*; see: Yarshater.

Lukonin, V. G., «Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade», see:

The Cambridge History Iran.

Monneret de Villard, Vgo, «The Relations of Manichaeism to Iranian Art», *A Survey of Persian Art*, Edited by Arthur U. Pope, 1938-1939.

The Pentateuch and Haftoraḥs, Edited by J. H. Hertz, 2nd ed., London, Soncino Press, 1976.

Rypka, Jan and others, 1968. *History of Iranian Literature*, Edited by Karl Jahn, Dordrecht, 1968.

Saint Augustine, *Confessions*, Trans. & Intro. and Notes by Henry Chadwick, Oxford University Press, 1991.

Shahbazi, A. Shahpur, «On The Xwadaḡ-Namag», *Iranica Varia*, Papers In Honor of Professor Ehsan Yarshater, Leiden, E. J. Brill, 1990.

The Torah, A Modern Commentary, Edited by W. Gunther Plaut, New York, 1981.

Yarshater Ehsan (Editor), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, London / New York, 1990.

نمایه

- آبان‌یشت، ۳-۳۲، ۷۴، ۹-۱۲۴، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۴۸،
 ۲۷۷، ۳۰۹، ۳۳۲
- آب حیات، ۱۸۴، ۳۸۵
 آپولون، ۱۷۶، ۱۹۶
 آتروپات، ۲۲۷
 آتروپاتکان، ۹۴
 آتش بُرزین مهر، ۱۴۴
 آتن، ۶-۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۸۰
 آتنه، ۱۹۶
 آثارالباقیه، ۳۳، ۳۷، ۶۴، ۲۱۰، ۲۷۷، ۳۰۵، ۳۶۱-۲
 آثار مانوی، ۲۴۱، ۲۶۶
 آفرین خوزی، ۱۱۵
 آداب پهلوانی، ۳۲۱، ۳۲۴
 آداب زورخانه، ۳۲۰، ۳۲۲
 آدم، ۲۷، ۳۵، ۳۲۳، ۳۶۲
 آدم ابوالبشر، ۳-۳۲۲
 آدم و حوا، ۲۷، ۲۷۶
 آذربایجان، ۵۷، ۹۴، ۳۷۶، ۳۸۲
 آذر برزین مهر، ۳۳۱
 آذرگشسب، ۳۹
 آرامی، ۱۱-۱۰۹، ۱۱۷، ۲-۲۱۱، ۲۶۶، ۳-۲۷۲،
 ۳۸۸
 آرشاکونی، ۲۲۴
 آرش پسر کعباد، ۲۲۲
 آرش (کمانگیر)، ۲۱۴
 آریاوپیچ، ۱۲۹
 آریایی، ۳۹، ۶-۵۵، ۶۵، ۱۰۰، ۱۱۶، ۱-۱۲۰، ۱۲۶،
 ۱-۱۳۰، ۱۵۲، ۳۶۶
 آریاییان، ۳۶، ۳۸، ۷۳، ۹۴
 آریستید، ۲۱۶
 آز، ۵۴، ۸۳، ۷-۲۷۶
- آژی‌دهاک، ۸۹
 آستیگ، ۹۱-۸۶، ۹۷، ۹۹، ۱۷۳، ۲۰۳
 آسور، ۱۶، ۱۴۵، ۱۹۲، ۲۴۱، ۳۰۹، ۳۳۸-۹،
 ۲-۳۴۱، ۳۴۸، ۲-۳۵۰، ۳۶۵
 آسوراها، ۳۶۵
 آسوریان، ۳۴۱
 آسی، ۲۱۵
 آسیا، ۸۷، ۱۰۳، ۱۴۰، ۱۹۹، ۲۰۳
 آسیای صغیر (کوچک)، ۱۰۲، ۱۱۴، ۶-۱۷۵، ۱۸۵،
 ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۲۵، ۲۴۳، ۲-۲۸۱،
 ۳۲۷، ۳۲۹
 آسیای غربی، ۱۹۹، ۳۳۳
 آسیای میانه، ۲۱، ۱۰۷، ۳-۱۵۲، ۲۴۷، ۲۷۴، ۳۳۳
 آسیایی، ۱۹۵، ۲۵۹، ۲۶۱، ۳۶۳، ۳۸۶
 آشور، ۵۷، ۶-۸۵، ۹۰-۸۹، ۴-۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۹،
 ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۹۹، ۲۵۹، ۳۶۶
 آشوری، ۵۷، ۸۵، ۹۰-۸۹، ۳-۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۹،
 ۱۷۳
 آشوریان، ۸۶، ۹۰
 آشیل، ۲۵۰، ۲۶۳
 آگسیلا، ۱۰۲
 آمل، ۴۱
 آمودریا، ۱۳۱
 آمون، ۱۸۲
 آمیختگی اساطیر ایرانی و سامی، ۲۷۲
 آمیزش ادیان، ۲۶۱
 آمیزش مذاهب، ۷-۱۹۶
 آناهیتا، ۳-۳۲، ۱۱۳، ۳۰-۱۲۰، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۹۶،
 ۷-۲۰۶، ۴-۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۴۵
 ۳۰۵، ۳۲۸، ۳۷۷، ۳۸۱، ۲-۳۹۱
 آنتیوخوس چهارم، ۱۹۷، ۲۸۱

- آئین میتراپی، ۲۲۶، ۲۳۶
 آئین میتراپی رومی، ۲۲۶
 آئین ناهید، ۲-۱۲۱، ۲۲۳
 آئین ناهید و مهر، ۲-۱۲۱
 آئین‌های زروانی، ۲۳۵، ۲۳۷
 آئین‌های گنوسی، ۲۳۶، ۲۶۱، ۲۷۰، ۲۷۵
- اثولی‌ها، ۱۴۷
 ابراهیم، ۶۳، ۸۹، ۲۲۹، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۶۰
 ۷-۳۸۶
 ابراهیم خلیل، ۳۳۵
 ابراهیم دبیران مهست، ۳۶۰
 ابن الندیم، ۳۷۳
 ابن بلخی، ۶۴
 ابن حوقل، ۱۱۲
 ابن خردادبه، ۳۱۱
 ابن خلدون، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۵۳
 ابن عربی، ۲۷۶
 ابن مقفع، ۷۸، ۲۶۸، ۳۱۰
 ابن ندیم، ۲۴۱، ۲-۲۷۱، ۳۸۵
 ابوریحان بیرونی، ۴-۳۳، ۳۷، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۷۷، ۳۶۲
 اتیس، ۳۰۶، ۳۳۳
 اخبارالطوال دینوری، ۳۱۰
 اختلاط یونانیان و ایرانیان، ۱۹۳
 اختلاط دین‌ها، ۱۹۶
 اختلاط فرهنگی، ۹۸
 اخلاق پهلوانی، ۲۳۱
 ادب الصغیر، ۳۱۰
 ادب الکبیر، ۳۱۰
 ادب پهلوانی، ۱۱، ۷-۱۳، ۲۱، ۲۴۱، ۲۴۹، ۳۷۱
 ادب حکیمانه و پهلوانانه ایران، ۱۲۰
 ادب درباری، ۹۹، ۲۳۰
 ادب شاهانی، ۹۹، ۱۰۴
 ادب عامیانه، ۹۸، ۲۳۰، ۳۷۳
 ادب غنایی، ۹۹، ۲۷۶
 ادب مانوی، ۲۷۶
 ادب و آئین پهلوانی، ۲۷۵
 ادب هخامنشی، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۳۵
 ادبیات زرتشتی، ۱۷۸، ۲۵۶
 ادبیات اندرزی، ۱۱۹
- آنتیوخوس سوم، ۲۱۲، ۲-۲۸۱
 آنتیوخوس کمازنی، ۱۹۶، ۲۲۸
 آنتیوخوس هفتم، ۲۱۴
 آنتیوخوس یکم، ۲۱۲
 آندراگوراس، ۲۱۲
 آنگارس، ۹۹
 آیین زرتشت، ۶۱، ۷۸، ۱۹۳، ۳۷۳، ۳۷۷
 آیین زرتشتی زروانی، ۲۲۳، ۲۲۵
 آیین بودا، ۲۶۱
 آیین پهلوانی، ۳-۳۲۲، ۳۳۶، ۳۸۱
 آیین پهلوانی ایران، ۳۲۱
 آیین پهلوانی - عیاری، ۳۳۶
 آیین جوانمردان، ۳۲۶
 آیین جوانمردی، ۲۱۴، ۲۲۹، ۲-۲۳۱، ۲۳۴، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۸۶، ۳۹۱
 آیین زردشتی، ۳۱۰، ۳۲۹، ۳۳۳
 آیین زروان، ۸-۲۲۷
 آیین زروانی، ۳-۹۲، ۲۲۳، ۶-۲۲۵، ۳۱-۲۲۸، ۲۳۵، ۲۳۷، ۳۸۸
 آیین زورخانه، ۳۱۷، ۲۰-۳۱۹، ۳۲۲
 آیین زورخانه ایرانی، ۳۱۷
 آیین سوگواری، ۳۶۱، ۳۶۹
 آیین شهریار، ۹-۱۷۸، ۳-۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۹، ۳-۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۱، ۵-۲۱۴، ۲-۲۲۱
 ۲۵۹، ۳۲۲، ۳۸۵
 آیین عیاران، ۲۳۴
 آیین عیاری، ۲۳۴، ۳۲۶، ۳۳۵
 آیین عیاری - پهلوانی، ۳۲۶
 آیین گنوسی، ۷-۲۳۶، ۳۹۱
 آیین مانی، ۲۳۲، ۶۰-۲۵۸، ۲۶۵، ۲۷۷، ۳۷۳
 آیین مزدایی، ۳۴۷
 آیین مزدکی، ۵۳
 آیین مغکشی، ۱۷۹
 آیین مهر، ۱۶، ۳۱، ۹-۴۸، ۶۴، ۲-۸۱، ۸-۱۳۷، ۲۰۸، ۶-۲۲۴، ۲۲۹، ۴-۲۳۳، ۳۱۷، ۳۱۷، ۱-۳۲۰، ۸-۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۵
 آیین مهر در ایران و روم، ۳۱۷
 آیین مهر رومی، ۳۲۰
 آیین مهر و ناهید، ۲۲۴
 آیین میترا، ۸۲، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۹، ۴-۲۳۳، ۲۳۶، ۲۶۱، ۳۸۵
 ۳۹۳

- ادبیات پارسی، ۲۷۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۰۴، ۳۰۸-۹، ۳۱۲-۴، ۳۵۷
- ادبیات پهلوی، ۹، ۲۰۲، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۶۶، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۸۸
- ادبیات پیش از اسلام، ۱۲، ۳۳۹، ۳۶۷
- ادبیات تمثیلی پارسی، ۳۰۹
- ادبیات تمثیلی مانوی، ۳۰۹
- ادبیات تیول ری، ۳۰۶
- ادبیات تیول سیستان، ۳۰۴
- ادبیات تیول گرگان، ۳۰۴، ۳۰۷
- ادبیات تیول‌ها، ۳۱۴
- ادبیات حجاری‌ها و نقش‌ها، ۱۳۶
- ادبیات حکایی، ۱۴۶
- ادبیات دری، ۱۵۳
- ادبیات دینی یهود، ۹۸
- ادبیات رؤیا، ۸-۹۷
- ادبیات ساسانی، ۴۰-۲۳۹، ۲۶۵-۲۶۸، ۳۰۹-۱۰، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۹۰
- ادبیات غنایی، ۲۷۶، ۲۸۷
- ادبیات مردمی و عامیانه، ۹۸
- ادبیات ودایی، ۳۳۰
- ادبیات و هنر پیش از اسلام، ۹۳
- ادبیات یونانی، ۱۵۰، ۱۹۵، ۷-۲۱۶
- ادبیات یهود، ۱۰۶
- ادب یونانی، ۹۹، ۱۰۱، ۲۱۵
- ادب یهود، ۹۹، ۱۰۶
- ادیان ابراهیمی، ۲۰۳
- ادیان جهانی، ۲۶۱
- ادیسه، ۱۵۰، ۲۵۰
- ادیسه هومر، ۱۵۰
- ارت‌یشت، ۱۲۲، ۲۴۸
- ارجاسپ، ۷۲-۷، ۷۲-۸، ۳۵۷-۸، ۳۶۰-۱، ۳۶۵-۹
- اُژد، ۲۱۶، ۲۸۲
- اُژد (اشک سیزدهم)، ۶-۲۱۵
- ارداویراف‌نامه (ارداویراف‌نامه - اردای ویراف‌نامه)، ۱۷۹
- اردشیر اول (درازدست)، ۱۰۷
- اردشیر بابکان، ۵۳، ۸۴، ۹۸، ۲۵۸، ۲۸۴، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۹۱
- اردشیر دوم هخامنشی، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۸۵، ۱۹۳-۳، ۲۲۲
- اردشیر سوم، ۱۲۰، ۱۷۵-۶، ۳۳۱
- اردشیرکی، ۲۰۲
- اردشیر کیانی، ۱۰۶
- اردوان، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۶۰، ۲-۲۸۱، ۲۸۴، ۳۱۳
- اردوان سوم (اشک هیجدهم)، ۲۱۸
- اردیبهشت، ۵۸، ۶۰-۱، ۶۵، ۷۰-۱، ۱۱۳، ۱۳۲، ۲۰۳، ۳۸۸-۳
- ارژنگ، ۸-۲۶۷، ۲۷۳
- ارسطو، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۸۰
- ارشک، ۲۱۲، ۲۱۴، ۴-۲۲۳، ۲۲۷، ۲۸۱
- ارشک آباد (اشک آباد/ عشق آباد)، ۲۱۲
- ارشک (ارشاک)، ۲۱۲
- ارمنستان، ۱۱۴، ۲۱۶، ۴-۲۲۳، ۲۲۸، ۲۶۹، ۳۹۲، ۲۸۲-۴
- ارمیا، ۱-۱۰۰
- اروپا، ۶۸، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۴۰-۱، ۱۴۴، ۱۷۸، ۱۸۰، ۷-۱۸۶، ۱-۱۹۰، ۲۲۵، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۶۵
- اروپای باستان، ۱۳۷
- اروپاییان، ۱۱۲، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۱
- اروپاییان متأخر، ۱۱۲، ۱۸۶
- اریه‌زنتی‌ها، ۹۱
- اژدهاک، ۹۰، ۵-۲۰۴
- اژی، ۳-۳۲، ۳۶، ۳۹، ۸۹، ۶-۱۲۵
- اژی‌دهاک، ۳۳، ۳۶، ۳۹، ۸۹، ۶-۱۲۵
- اسب، ۴۰، ۴-۴۳، ۳-۵۲، ۶۰-۵۹، ۶-۷۴، ۸۱، ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۶، ۹-۱۲۸، ۳-۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۸۱، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۰-۲۹۸، ۳۱۰، ۳۳۰-۱، ۳۴۲، ۳۵۰، ۳۵۸، ۴-۳۶۳
- اسپارت، ۱۰۲، ۱۷۵
- استخر، ۱۰۸، ۱۷۹، ۲۲۳
- استروخت‌ها، ۹۱
- اسد (شیر)، ۱۳۸
- اسفند، ۲۱، ۱۸۶، ۲۵۴، ۳۲۷، ۲-۳۶۱، ۲-۳۸۰، ۳۸۶
- اسفندیار، ۳۳، ۴۲، ۴۵، ۴۹، ۵۲، ۵۷، ۶۸، ۸۰-۷۶، ۸۲، ۱۰۶، ۲۰۰-۱۹۹، ۲۲۹، ۲۵۰-۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۴۵، ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۵۷
- اسفندیار پهلوی، ۵-۳۰۴

۳۹۸ ♦ ادب پهلوانی

- اسکندر، ۱۹-۲۰، ۵۳، ۴-۸۳، ۱۰۷، ۱۴۱، ۱۷۶-۷، ۱۷۹-۹۰، ۱۹۴-۵، ۱۹۷-۸، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۱-۲، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۴۲-۳، ۲۴۹-۵۰، ۲۵۲، ۲۸۰، ۳۰۶، ۳۲۶، ۳۷۹، ۳۹۰-۱
- اسکندر تاریخی، ۱۸۰
اسکندر داستانی، ۱۸۰
اسکندر رومی، ۲۵۸، ۲۰۵
اسکندر یونانی، ۱۷۹، ۸۴
اسکندریه، ۲۱۴، ۲۸۰
- اسلام، ۴-۱۱، ۱۶، ۲۲، ۲۵، ۳۳، ۵۵، ۵۵-۶۴، ۹۳-۴، ۱۰۸، ۱۱۰-۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۰۳-۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۴۶-۷، ۲۵۷، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۸، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۲۶-۷، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۹-۸۱، ۳۸۷-۹۰، ۳۹۲
- اسلامی، ۵-۱۱، ۲۰، ۲۶، ۵۱، ۶۳، ۷۳، ۸۲، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۳۱-۲، ۲۳۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۶، ۳۱۵، ۳۲۳-۴، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۵۵، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۸-۸۰، ۳۸۵، ۳۸۸-۹، ۳۹۲
- آشوتوند، ۵۸
اشتاد، ۲۰۵، ۳۶۲
اشعار مانوی، ۲۷۳
- اشکانی، ۱۴، ۱۶، ۸-۴۷، ۷۳، ۸۳، ۹۰-۱، ۹۹، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۵۳، ۱۷۷-۸، ۱۸۷-۸، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۰-۱، ۲۱۰-۲۰، ۲۱۴-۴، ۲۲۲-۴، ۲۲۶-۹، ۲۳۱-۲، ۲۳۴-۷، ۲۳۹-۴۴، ۲۴۶-۶۰، ۲۴۸، ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۳، ۲۷۴-۸، ۲۸۹، ۳۰۸، ۳۲۴، ۳۲۶-۳۱، ۳۲۶-۶، ۳۳۵-۴۰، ۳۳۹-۴۰، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷-۸، ۳۴۷-۷، ۳۷۴-۷، ۳۷۹-۸۱، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۱-۲، ۳۹۲
- اشکانیان، ۱۴، ۱۶، ۴۸، ۵۱، ۸۴، ۹۳، ۱۵۳، ۱۷۷-۸، ۱۹۰، ۲۰۸، ۲۱۰-۲، ۲۱۰-۲۳، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۰-۳، ۲۳۰-۱، ۲۴۰-۴، ۲۴۳-۴، ۲۴۶، ۲۴۸-۵۳، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۷۰، ۲۷۰، ۲۷۸، ۲۸۴، ۲۸۶، ۳۲۶-۸، ۳۳۴-۵، ۳۸۲، ۳۸۶-۹، ۳۹۱-۲
- اشک سوم (اردوان یکم)، ۲۱۲
اشه، ۲-۶۱، ۷۱، ۱۲۲
اصفهان، ۳۷، ۳۳۹، ۳۵۲، ۳۶۳، ۳۸۲
- اعمال توماس، ۲۶۹
افراسیاب، ۳۵، ۹-۳۷، ۳-۴۲، ۳-۵۲، ۳-۷۲، ۸۹، ۱۲۵-۶، ۲۰۴-۵، ۲۴۵، ۲۸۹-۹۱، ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۶۸، ۳۶۴
- افردویت انائیتیس (ناهید)، ۱۲۴
افسانه‌های اسکندر، ۲-۱۸۱
افسانه‌های حماسی یونان، ۲۵۰
افلاطون، ۵۶، ۱۰۲، ۱۴۶، ۱۷۵-۶، ۱۹۱-۳، ۳۸۷، ۳۹۲
- افلوپین، ۲۳۲، ۲۸۴
اکباتان، ۹۴، ۱۷۳، ۱۸۶
اگوستین قدیس، ۲۶۳
آلان، ۳۰۶
الایه (ابر شهر)، ۲۳۷
البرز، ۳۴، ۳۹، ۴۱، ۴۵، ۸۸، ۹۴، ۱۳۲، ۳۲۲
التاج، ۳۱۰
الفانتین مصر، ۱۱۷
الفبایی ساختن خط، ۱۱۰
الکساندر مقدونی، ۷-۱۰۶، ۷-۱۷۶، ۲۸۰
الوند، ۱۲۰
امپراتوری روم، ۲۱۱، ۳۲۸
امپراتوری جهانی، ۲۶۰
امرداد، ۶۱، ۱۳۲
امشاسپندان، ۵۸، ۶۰-۱، ۶۵، ۱۲۲، ۱۳۲، ۲۰۵، ۲۷۷، ۳۳۴
- اناجیل اریعه، ۲۲۱
اناهید، ۵۴
انبیای بنی اسرائیل، ۹۱
انتشار آیین مهر در روم، ۲۲۴
انجیل، ۸۹، ۹۲، ۲۰۶، ۲۶۲، ۲۶۹-۷۲
انجیل بزرگ، ۲۷۲
اندرزنامه‌های باستانی، ۱۰۲
اندرزهای اردشیر، ۳۱۱
اندیشه آزاد، ۳۲۷
اندیشه ظهور موعود، ۱۹۹
انگرمینو، ۶۲
انگلستان، ۱۱۳
انوشروان، ۱۴۷، ۱۴۹، ۳۱۱
انوشه‌روان خسرو پسر قباد، ۲۰۲
انیران، ۵۲، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۴۵
انیرانی، ۹۴، ۲۰۴

- ایرانویج، ۳۱-۲۸، ۵۷، ۹۴
 ایرانی مآبی، ۱۹۰
 ایرج، ۶-۳۵، ۴۲، ۵۱، ۵۰، ۱۸۳، ۲۴۵، ۲۴۸، ۳۷۹، ۳۹۳، ۳۸۲
 ایزدبانو، ۳-۱۲۱، ۱۲۶، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۸
 ایزدبانوی آب‌ها، ۱۴۲
 ایزد بهرام، ۱۳۷، ۳۰-۳۲۹
 ایزد خورشید، ۲۰۷، ۲۲۴، ۲۰-۳۱۹
 ایزد مهر، ۲۹، ۳۱، ۱۴۶، ۱۷۱، ۲۰۴، ۲۳۰، ۲۳۳
 ۳۲۷-۳۲۹، ۳۳۴
 ایشثار، ۳-۱۲۲، ۳۵۹
 ایلام، ۹۴، ۱۲۳، ۳۷۹
 ایلامی، ۱۱۸، ۳-۱۲۲، ۱۴۴، ۱۴۶
 ایل بختیاری، ۹۴
 ایلیاد، ۱-۲۵۰
 اینانا، ۱۲۳
 ایندرا، ۳۶۵
 ایندره، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۴
 ایندره - بهرام، ۳۳۰
 ایونی‌ها، ۸-۱۴۷
 بابا افضل، ۲۷۶
 بابک، ۹۸، ۷-۳۷۶
 بابل، ۳۲، ۵۷، ۸۵، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۲، ۹۷-۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۴-۵، ۱۴۱، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۲
 ۴-۱۷۳، ۱۸۶، ۱۸۸، ۳-۱۹۰، ۲۱۰، ۵-۲۱۳، ۲۳۸، ۲۵۹، ۳۶۶، ۳۸۵، ۳-۳۹۲
 بابلی، ۶۵، ۸۵، ۹۰، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۴-۱۲۲، ۴-۱۹۲، ۳۳۳، ۳۶۶
 بابلیان، ۱۲۴، ۱۴۹، ۳۳۳
 باپوروشنب، ۵۸
 باختر، ۹۵، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۷۴، ۶-۲۱۲، ۲۵۰، ۲۸۱
 باختریان، ۳-۲۱۲
 بازگشت ده هزار چریک یونانی، ۱۸۵
 پاکانه، ۲۱۶
 باکتریا، ۵-۹۴، ۲۲۰، ۲۵۰
 بالکان، ۳۲۰
 بانوگشسب، ۴۸
 بحراحمر، ۱۲۰
 بخت‌النصر، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۷۳
 بختیارنامه، ۱۴۷
- اوبارس، ۱۰۵
 اودانیس، ۳۰۶
 اورامان کردستان، ۲۱۹
 اورشلیم، ۹۲، ۱-۱۰۰، ۱۷۵، ۱۹۲، ۲۰۶
 اورمزد، ۳۰، ۳-۲۰۲، ۱۴۴، ۵۸، ۲۰۵
 اوریپید، ۲۱۶
 اوستا، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۴۰-۳۹، ۴۶، ۵۳، ۷-۵۶، ۲-۶۱، ۶۵، ۸-۶۷، ۷۴، ۸۳، ۹۵، ۹۷، ۱۰۸
 ۱۱۳، ۶-۱۲۲، ۱۲۸
 اوستا جداگانه، ۱۲۲
 اوستا و زند، ۶۱، ۱۷۹
 اوستای اشکانی، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۸
 اوستای جدید، ۴-۳۳۳
 اوشنر، ۵۲
 اوشیدر، ۴-۵۳، ۱۴۳، ۳۷۳، ۳۸۶
 اوشیدر زردشتان، ۵۳
 اوشیدر ماه، ۵۴
 اوکتاویوس، ۲۱۷
 اوله رودبار، ۳-۵۲
 اولیس، ۱۵۰
 اهریمن، ۲۶، ۳-۳۲، ۳-۴۲، ۵۱، ۶۲-۵۹، ۶۶، ۷۳، ۹۳، ۹۶، ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۳۵، ۳۱۹، ۳۳۴
 اهورامزدا، ۲۶، ۴۵، ۲-۶۱، ۶-۶۴، ۷۰، ۹۳، ۹۶، ۱۱۲، ۲۲-۱۱۴، ۱۲۴، ۹-۱۲۷، ۲-۱۳۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۲۳
 اهورمزدا (اهوره‌مزدا)، ۲۳۰
 ایتنافرنس ویندفرنه، ۱۴۸
 ایبران، ۶-۱۱، ۲۳-۱۹، ۶-۲۵، ۳۰-۲۹، ۳-۳۲، ۴۲-۳۶، ۷-۴۴، ۵۱، ۵۳، ۷-۵۵، ۶۰، ۶۲، ۷۰-۶۴، ۳-۷۲، ۷۷، ۸۳، ۶-۸۵، ۶-۹۰، ۱۰۰-۹۸، ۹-۱۰۲، ۱۱۱، ۴-۱۱۳، ۸-۱۱۶، ۶-۱۲۰، ۳۰-۱۲۹، ۴۷-۳۸، ۳-۱۵۰، ۱۵۵، ۷-۱۷۳، ۹۱-۱۷۹، ۶-۱۹۵، ۲۰۱-۱۹۹، ۴-۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۶-۲۱۰، ۲۲۸، ۵-۲۳۰، ۲۳۷، ۲-۲۴۰، ۵۱-۲۴۴، ۶۳-۲۵۳، ۶-۲۶۵، ۹-۲۶۸، ۸-۲۷۳، ۴-۲۸۲، ۹-۲۸۹، ۳۰۳، ۹-۳۰۶، ۵-۳۱۴، ۹-۳۱۷، ۴-۳۲۱، ۷-۳۲۶، ۹-۳۲۹، ۵-۳۳۳، ۹-۳۳۸، ۴-۳۴۲، ۲-۳۵۱، ۹-۳۵۵، ۸-۳۶۴، ۸۳-۳۷۱، ۹۳-۳۸۵
 ایران در شاهنامه، ۲۵۴، ۳۸۶
 ایران‌شهر، ۳-۵۱، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۵۸، ۳۵۷، ۳۶۱
 ۳۶۹

- بنی اسرائیل، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۲، ۲۰۰،
۲۱۰
- بوخارست، ۳۲۰
- بودا، ۱۷۴، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۶۰-۱، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۷۳
- بودایی، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۶۰، ۲۶۹، ۲۷۵
- بودی‌ها، ۹۱
- بۆری، ۳۲، ۱۳۹، ۳۸۸
- بوسی‌ها، ۹۱
- بهاراتا، ۳۹، ۲۷۶، ۳۶۵
- بهرام
- بهرام انکلساریا، ۲۰۲
- بهرام چوبین، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۳
- بهرام گور، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۹، ۳۱۰-۱، ۳۱۳
- بهرام گور ساسانی، ۴۰
- بهرام ورجاوند، ۹۰، ۲۰۱، ۲۰۴-۵
- بهرام‌یشت، ۴۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۲۴۸
- بهمن
- بهمن اردشیر، ۱۰۶
- بهمن اسفندیار، ۵۲، ۱۰۶
- بهمن اسفندیاران، ۵۲، ۱۰۶
- بهمن (پادشاه)
- بهمن کیانی، ۱۰۷
- بهمن‌نامه، ۱۰۶
- بهمن یسن، ۱۰۶، ۲-۲، ۲۰۱-۲، ۳۸۹
- بهمن‌یشت، ۹۰، ۱۹۹، ۲۰۰-۲
- بیان‌الادیان، ۲۶۷
- بیت‌المقدس، ۱۷۳، ۲۰۰
- بیدخت، ۲۰۶
- بیدرفش، ۳۵۸، ۴-۳۶۳، ۸-۳۶۷
- بیدرفش جادو، ۳۵۸، ۳۶۴، ۸-۳۶۷
- بیرونی، ۴-۳۳، ۸-۳۷، ۶۴، ۶۷، ۹۳، ۲۱۰،
۶۲-۲۵۹، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۷، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۸۵
- ۳۸۷
- بیژن و منیژه، ۲۷۷، ۲۸۷، ۹۱-۲۸۹، ۵-۲۹۳، ۳۰۰،
۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۸
- بین‌النهرین، ۵۶، ۸۵، ۹۷، ۱۰۶، ۱۲۳، ۱۴۴، ۱۵۲-۳،
۱۹۳، ۱۹۹، ۴-۲۱۳، ۲۱۹، ۲۶۲، ۳۱۵، ۳۵۵
- ۳۶۶
- بیوراسپ، ۵۴
- پادخسرو، ۳۵۷
- بُد [=بودا]، ۲۶۱
- بربر، ۹۴، ۱۸۰، ۶-۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۴، ۳۷۴، ۳۸۰-۱،
۳۸۶
- بربر و بربریت، ۱۸۶
- بردیا، ۵۶، ۵-۱۱۴
- بردیای دروغین، ۵۶
- برزین، ۱۴۴، ۳۰۸، ۳۳۱
- برسم، ۱۲۹، ۱۳۲
- بروسوس، ۱۲۴
- بز، ۱۳۷، ۱۴۵، ۴۱-۳۳۹، ۵۲-۳۴۳
- بز - شیر، ۱۳۶
- بز - شیر - گاو، ۱۳۶، ۱۳۸
- بزکوهی، ۱۴۵، ۳۴۷
- بُست، ۵۱، ۵۳، ۵۸، ۸۱، ۱۰۵، ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۵۳،
۲۵۸، ۲۶۲
- بَسْتَوْر، ۷۴
- بستور، ۷۵، ۳۵۸، ۴-۳۶۱، ۳۶۸
- بطلسه، ۲۱۴
- بطلمیوس اول، ۱۹۷
- بطلمیوس ششم، ۲۱۴
- بطلمیوسیان، ۱۸۳، ۱۹۷
- بعل، ۱۱۵، ۳۵۹، ۳۶۶
- بُغازکوی، ۱۳۰
- بغان‌یشت، ۲۴۸
- بغداد، ۱۴۳، ۲۵۳
- بَغْدَخْت، ۲۰۷
- بغستان، ۱۱۱
- بغ مهر، ۳۳۱
- بقراط، ۱۷۴، ۱۹۲
- بلاش، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۴، ۴-۲۴۳، ۸-۲۴۷، ۴-۲۸۳
- بلاشان، ۲۴۹
- بلاش اول اشکانی (=وَلْکَش/وَلْگَش/ولگاسیس)،
۲۴۳
- بلخ، ۲۱، ۳۲، ۵۷، ۶۱، ۸۵، ۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۸، ۱۵۲،
۲۵۰، ۴-۳۷۳
- بلخ (یا باخترا/باکتیریا)، ۹۵
- بلعمی، ۴۰، ۷۳، ۱۰۰، ۱۰۸، ۳۱۰، ۳۲۳، ۳۸۶
- بلوهر و بوذاسف، ۲۴۱، ۹-۲۶۸
- بندهشن، ۸-۲۷، ۵-۳۴، ۳۷، ۵۱، ۵۳، ۹۰، ۸-۱۳۷،
۱۴۴، ۱۹۹، ۶-۲۰۵، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۵۷، ۳۱۰،
۳۹۱، ۳۸۷

- پادشاهان پیشدادی، ۲۵۷
 پادشاهی یونانی - باختری، ۲۱۵، ۲۱۳
 پادشاهی جوانمردانه، ۲۳۳
 پارت، ۹۰، ۱۱۴، ۱۹۸، ۳-۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۷،
 ۲۰-۲۱۹، ۲۲۵، ۲۳۸، ۴-۲۴۳، ۲-۲۵۱، ۲۷۰،
 ۲-۲۸۱، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۶۹
 پارت‌ها، ۲۱۵، ۴-۲۴۳، ۲-۲۵۱، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۱۲
 پارتی، ۱۶، ۷۳، ۱۴۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۱۳،
 ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۳-۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۴،
 ۲۴۶، ۵۱-۲۴۹، ۲۵۳، ۹-۲۵۷، ۲۶۶،
 ۷۰-۲۶۹، ۴-۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۸۹،
 ۹-۳۰۴، ۵-۳۱۲، ۳۳۸، ۳۴۰، ۸-۳۵۷،
 ۵-۳۷۴، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۲
 پارتیان، ۱۷۷، ۱۸۸، ۵-۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۴۱،
 ۲۴۸، ۲-۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۸۴،
 ۳۸۰، ۳۸۷، ۳۹۱
 پارس، ۵۷، ۸-۸۶، ۹۵، ۹۸، ۱۰۵، ۹-۱۰۷،
 ۵-۱۱۴، ۱۵۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۳،
 ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۴۷، ۲۵۸، ۳۲۹،
 ۳۳۲، ۳۷۷، ۳۷۹
 پارسی، ۸۶، ۹۹، ۱۱-۱۰۹، ۱۰۹، ۱۱۵، ۸-۱۱۷، ۱۴۶،
 ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۷۷، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۲۲،
 ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۴۷، ۹-۲۵۸، ۲۷۸، ۳۲۳، ۳۳۲،
 ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۷۴، ۷-۳۷۶، ۸۰-۳۷۹، ۳۸۲،
 ۳۹۱
 پارسیان، ۷-۸۶، ۲-۹۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹-۱۰،
 ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۴، ۷-۱۸۶،
 ۱۹۸
 پارسی باستان، ۱۱-۱۰۹، ۸-۱۱۷، ۳۹۱
 پارسی قدیم باستان، ۱۵۱
 پانومیم، ۷-۳۶۶
 پتیشخوارگر (پدشخوارگر)، ۳۷
 پتنگ، ۲۵۹
 پتنگ پدر مانی، ۲۵۹
 پراکریت، ۳۶۶
 پرتکنینی‌ها، ۹۱
 پرسپولیس، ۱۸۶
 پرواز کیکاووس به آسمان، ۱۴۱
 پسران زرتشت، ۲۰۶
 پشوتن، ۷۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۵-۲۰۴، ۲۰۷
 پشوتن بامی (= درخشان)، ۲۰۵
 پلوتارک، ۴-۱۸۲، ۵-۱۹۴، ۶-۲۱۵، ۶-۲۲۵،
 ۲۵۲، ۲۸۳، ۳۸۷
 پلینیوس، ۳-۲۴۲
 پنجه تتره، ۱۵۰
 پنچی‌کنت (پنجکند)، ۳۶۵
 پندنامه بوزرجمهر، ۳۱۱
 پوروشسب، ۹-۵۸، ۱۲۹
 پوزانیاس، ۲۴۳
 پولیانوس، ۱۵۰
 پومپه سردار رومی، ۲۲۵
 پونتوس، ۲-۲۸۱، ۲۲۵
 پهلوان اکبر خراسانی، ۳۲۱
 پهلوانی اشکانی، ۲۷۴، ۳۵۷
 پهلوانی (= پارتی)، ۲۱۳
 پهلوی اشکانی (پهلوی شمالی)، ۳۴۷
 پهلوی ساسانی، ۸-۳۴۷، ۳۷۳
 پیامبر - پادشاه موعود، ۱۹۸
 پیشدادی، ۳۹، ۱۲۵، ۲۵۷، ۳۷۶
 پیشگویی گشتاسپ، ۲۰۰
 پیک میترآ، ۱۴۰
 پیوند زرتشت و افلاطون، ۱۹۳
 پیوند مانی با چین، ۲۶۷
 پیوند اوستا با شعر، ۲۴۷
 پیوند پهلوانی و آیین‌های عرفانی، ۲۳۲
 پیوند دین و پادشاهی، ۲۰۴
 پیوند میان اشکانیان و مسیح، ۲۰۸
 پیوندهای مهر و مسیح، ۲۱۰
 تئاتر آتنی، ۳۶۵
 تئاتر سنتی هندی، ۳۵۹
 تئاتر کهن چین، ۳۶۳
 تئاترهای آسیایی، ۳۶۳
 تئاتر هند، ۳۶۰، ۳۶۵
 تئاتر یونانی، ۳۶۰
 تاجبخشی، ۳-۲۵۲
 تاریخ بلعمی، ۴۰، ۷۳، ۱۰۰، ۳۱۰، ۳۲۳، ۳۸۶
 تاریخ سیستان، ۷۸، ۱۰۷، ۲۰۶، ۲۲۹، ۳۸۸
 تازیان، ۳۲، ۳-۵۲
 تازی بودن ضحاک، ۳۲
 تاسیت، ۱۱۱
 تبتی، ۲۰۴

۴۰۲ ♦ ادب پهلوانی

- تالیث، ۱۲۴، ۱۲۹، ۳۳۴، ۳۸۱
 تالیث هخامنشی، ۱۲۹
 تحت جمشید، ۲۰، ۱۱۸، ۱-۱۲۰، ۴۰-۱۳۸، ۶-۱۴۳،
 ۱۵۲، ۱-۱۶۰، ۱۷۴، ۱۸۶، ۳۳۱، ۳۷۴، ۳۸۷
 تداوم فرهنگ هخامنشی، ۲۲۲
 تراژان، امپراتور رومی، ۱۸۸
 ترک، ۱۵۳، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۶۷، ۲۷۵،
 ۳۸۱
 ترکستان، ۳-۵۲، ۲۶۱، ۲۶۷، ۳۰۴، ۳۰۸
 ترکستان چین، ۲۶۱، ۲۶۷
 تصوّف، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۷۸، ۲۹۵، ۳۸۹
 تصوف اسلامی، ۲۳۱، ۲۳۴
 تعزیه، ۳۶
 تغییر سیمای زن در ادبیات ایران، ۲۷۶
 تفکر گنوسی، ۲۵۹، ۲۶۱
 تقابل یونانی-ایرانی، ۱۸۵
 تقابل مصری-ایرانی، ۱۸۵
 تقویم زرتشتی، ۱۰۷، ۲۰۵
 تمدن ایرانی، ۱۸۹
 تمدن یونانی، ۱۸۹، ۲۴۴
 تنبک، ۳۶۲
 تواریخ هردوت، ۱۴۷، ۱۵۰، ۳۷۵
 تور، ۷-۳۵، ۳-۴۲، ۵۴، ۵-۲۰۴، ۲۴۵
 تورات، ۶۹، ۹۱، ۸-۹۷، ۱-۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۱،
 ۲۰۵، ۲۲۲، ۲۷۱، ۳۴۶
 توران، ۳۷، ۲-۴۱، ۶-۷۳، ۲۴۵، ۲۹۰، ۳۸۱
 تورانی، ۳۷، ۴۱، ۶-۷۳، ۱۲۵-۳۲۲
 تورانیان، ۳۶، ۳۸، ۳-۷۲، ۷۶، ۱۲۶، ۱۸۹
 تورفان، ۲۶۷، ۲۷۴
 تورفان چین، ۲۴۱
 توس (طوس)، ۴۳، ۷-۳۰۶، ۳۶۸
 توقیعات کسری انوشروان، ۳۱۱
 تولد میترا، ۲۲۶
 توماس حواری، ۲۷۰
 تهمورث، ۳۰، ۵۱، ۶۴، ۳۴۴
 تهمینه، ۸-۲۲۷، ۲۹۳
 تیمات، ۳۶۶
 تیرداد، ۲۱۷، ۵-۲۲۴، ۲۸۱
 تیرداد سوم پادشاه ارمنستان، ۲۲۴
 تیرداد نخستین، ۲۲۴
 تیرگان، ۳۷
- تبریزت، ۲۴۸
 تیسفون، ۱۸۸، ۲۵۹، ۴-۲۸۳
 تیول داران پارسی، ۳۰۸
 ثعالبی، ۷۳، ۱۳۹، ۲۱۰، ۲۲۲، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۷-۸،
 ۳۸۸
 ثنویت هخامنشی، ۳۳۴
 ثور (گار)، ۱۳۸
 جاحظ، ۲۶۵، ۳۱۰
 جاماسب (جاماسب)، ۷۵، ۳۳۹، ۹-۳۵۷، ۳۶۱،
 ۳۶۸، ۳۶۳
 جام حسنلو، ۱۴۰، ۱۶۵
 جامع مفیدی، ۱۸۶
 جانشینان اسکندر، ۱۸۱، ۱۹۷، ۲۱۴
 جبلة بن سالم، ۷۸
 جدی (بز)، ۱۳۸
 جریان تلفیق‌گرایی عصر اشکانی، ۲۶۰
 جریره، ۲۹۳
 جکسن، ۳-۱۱۱، ۱۲۰، ۳۸۸
 جم، ۲۷، ۳۰-۲۹، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۴۷، ۵۱، ۵۹، ۹۴،
 ۹۶، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۷۷،
 ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۹۰
 جمشید، ۲۰، ۲۷، ۳۵-۲۹، ۶-۴۵، ۴۹، ۵۸، ۶۴،
 ۹۶، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱-۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۷-۴۰،
 ۶-۱۴۳، ۱۵۲، ۱-۱۶۰، ۱۷۴، ۱۸۶، ۳۳۱،
 ۳۵۱، ۵-۳۷۴، ۳۷۸، ۳۸۷
 جم و جمگ، ۲۷
 جنگ اسفندیار با رستم، ۵۷
 جنگ مازندران (هفت‌خان رستم)، ۳۰۸
 جوانمردان، ۲۲۹، ۲۳۵، ۶-۳۳۵، ۳۳۵
 جوانمردی، ۳۶، ۶۰، ۴-۲۱۳، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲-۲۳۱،
 ۲۳۴، ۸-۲۷۷، ۸-۳۲۳، ۵-۳۳۴، ۳۸۶، ۳۹۱
 جهان‌نگری ایرانی، ۲۷۵
 جیحان، ۹۴
 جیحون، ۳۷، ۷۳، ۹۴، ۲۰۴
 چندگانگی فرهنگی، ۲۵۸
 چهاردانسک، ۲۴۸
 چشردات نسک، ۲۴۵

- ۳۰۷، ۲۷۴، ۲۵۴، ۲۴۹، ۲۳۷-۹، ۲۰۶، ۲۰۴
 ۳۶۵
 خراسان بزرگ، ۲۴۹، ۱۵۳،
 خرد، ۱-۷۰، ۹-۱۱۸، ۱۷۸، ۲۰۲، ۲۲۸، ۲۶۷
 خرداد، ۵۹، ۶۱، ۱۳۲، ۳۱۱، ۸۳-۳۷۹
 خُزّه، ۵۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۵-۳۴۰
 خسرو انوشیروان (انوشروان)، ۳۶۵
 خسرو پرویز، ۳۱۱، ۳۱۳
 خسرو و ریدگ، ۳۰۳
 خسرو و شیرین، ۱۱۲
 خشایارشا، ۱۰۷، ۱-۱۲۰، ۱۴۲، ۵-۱۷۴، ۱۸۵،
 ۱۸۷، ۳۳۲
 خضر، ۱۸۴
 خط آوانگار یا الفبایی، ۱۱۰
 خط اوستایی، ۲۴۴
 خط پهلوی، ۲۶۶
 خط دره سند، ۲۵
 خط مانوی، ۲۶۶
 خط میخی، ۱۰-۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۳۰
 خط و زبان پارسی (پهلوانیک)، ۲۴۴
 خوابگزاری، ۹۱، ۳۱۲
 خوارزم، ۲۱، ۲۵، ۵۷، ۱۱۴
 خوارزمیان، ۲۱۳
 خورشیدپرست، ۱۹۰
 خورشیدپرستی، ۲۶، ۱۹۰
 خورته، ۳۱
 خوزستان، ۱۰۶، ۵-۱۱۴، ۳۵۰
 خوشنواز، ۵۳
 خونیرس (=خونی رته، خونیرث)، ۹۴، ۲۵۴، ۳۵۰
 ۲۸، ۳۰، ۹۴
 داد و ستد فرهنگ‌ها، ۱۹۰
 دارا، ۸۴، ۸-۱۰۶، ۱۵۱، ۲۲۲
 دارای دارایان، ۵۳، ۸۴، ۸-۱۰۶، ۱۸۱
 دازبُو هوش، ۱۰۸
 داریوش اول، ۱۷۴، ۱۸۲
 داریوش سوم، ۱۰۷، ۱۷۶، ۱۸۱، ۲۸۰
 داستان جم، ۳۰، ۹۶
 داستان رزم یازده رخ، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۰۸
 داستان‌های بیدپای، ۱۵۰، ۲۰۸، ۳۸۶
 داستان‌های یونانی، ۲۵۰
 چپیست، ۳۹، ۹۴، ۱۲۵
 چیرگی بر آز، ۲۷۷
 چیستا، ۱۲۲، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۳
 چیسپی (Čispi)، ۱۰۰
 چین، ۴۵، ۱۰۳، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۴، ۳۲۷،
 ۳۶۳، ۳۷۴، ۳۹۱
 چینی، ۷۲، ۱۷۳، ۲۰۴، ۲۶۷
 حسنلو، ۱۴۰، ۱۶۵
 حشمونیان، ۲۱۵
 حق نان و نمک، ۲۲۹
 حکمت اسکندر، ۴-۱۸۳
 حکمت ایرانی، ۲۷۵
 حکمت پهلوانی، ۴۴، ۲۷۵
 حکمت خسروانی، ۴۱، ۴۴، ۱۰۳، ۳۷۵
 حکمت سقراطی، ۱۰۳
 حکمت شبانی، ۲۷۵
 حکمت شرقی، ۲-۱۹۱
 حکمت شرقی و ایرانی، ۱۹۲
 حکمت قدیم ایران، ۲۷۷
 حکمت کیخسروی، ۲۷۵
 حکمت موبدان و برهمنان، ۲۳۲
 حکومت جهانی، ۱۵۲، ۲۲۱، ۲۵۸
 حکیمان کلدانی، ۱۹۳
 حلب، ۳۳۵
 حماسه عرفانی، ۲۳۲
 حمزه اصفهانی، ۲۴۱
 حواریون مسیح، ۷۰-۲۶۹
 خاندان‌های هفتگانه اشکانی، ۲۵۲
 خاندان‌های هفتگانه پارسی، ۲۵۳
 خانه کعبه، ۱۹۲
 خاورمیانه، ۳۵۹
 ختل، ۲۰۴
 خدایان سومری، ۶-۶۵
 خدایان سومری - بابلی، ۶۵
 خدایان یونانی، ۶۵، ۱۹۵
 خداپنامه، ۱۴، ۵۱، ۱۰۰، ۲۴۱، ۶-۲۴۵، ۲۴۸،
 ۳۱۳، ۳۷۴، ۲۵۵-۸
 خداپنامه پهلوانی، ۸-۲۵۷
 خراسان، ۲۱، ۲۵، ۵۱، ۵۳، ۵۷، ۵-۹۴، ۱۴۳، ۱۵۳

۴۰۴ ♦ ادب پهلوانی

- داستان یوسف، ۲۰۳
 دانیال، ۲-۹۱، ۸-۹۷، ۱-۱۰۰، ۱-۲۰۱، ۶-۲۰۵
 دبستان‌های رازگرا در عهد اشکانی، ۲۳۱
 دجله، ۲۵۹
 درای، ۳۶۳
 درفش ایرانیان، ۱۴۱
 درفش بیژن (شاه پارتی)، ۳۰۵
 درفش هخامنشی، ۱۴۱
 دروج، ۵۴، ۶۲
 دریاچه ارومیه، ۹۴، ۱۲۵
 دریاچه چیچست، ۹۴، ۱۲۵
 دریاچه هامون، ۳۷، ۲۰۶
 دریای جرجان، ۴۱
 دریای سند، ۲۵۳
 دریای فراخکرت، ۳۹، ۴۱، ۱۲۶، ۱۲۸
 دریای کیانسه، ۴-۵۳
 دقیقی، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۷۹، ۱۳۱، ۱۴۲، ۳۴۵، ۳۵۷، ۳۶۵-۸، ۳۶۷
 دلفین، ۲۰۷
 دمتریوس باختری، ۲۱۵
 دمتریوس دوم، ۵-۲۱۴
 دمتریوس دوم سلوکی، ۲۱۳
 دمشق، ۱۲۴
 دناوند، ۳۵
 دنبر، ۲۵۳
 دنیای یونانی - رومی، ۱۸۵
 دوازده هزار پوست گاو، ۱۷۹
 دوراوپوس، ۲۱۶
 دوره هلنی، ۱۹۹
 دوغلو، ۹-۵۸
 دهاک، ۳-۳۲، ۳۶، ۳۹، ۹۰-۸۹، ۶-۱۲۵، ۵-۲۰۴
 دیاکو، ۸۶، ۸۹، ۹۱، ۱۷۳
 دین زرتشت، ۵۷، ۲-۶۱، ۵-۶۴، ۶۷، ۸۴، ۳-۹۲، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۵۲، ۳۸۷
 دین زرتشتی (زردشتی)، ۵۷، ۳-۹۱، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۲۷، ۴-۲۶۳، ۱۹۹، ۲۱۱
 دین آریایی، ۵۵
 دین بهی، ۲۰، ۴۶، ۷-۷۶، ۷۹، ۹۷، ۲۵۶، ۳۵۷
 دین جهانی، ۱۹۷، ۲۳۷، ۲۶۵
 دین دبیره، ۲۴۴
 دین کتیبه‌های متقدم، ۳۳۴
 دینکرت، ۲۴۳، ۲۴۶
 دینکرد، ۶۰-۵۸، ۲۳۵، ۲۴۵، ۱-۳۱۰، ۳۱۰-۱، ۳۷۳، ۳۸۹
 ۳۹۲
 دین گاهان، ۳۳۴
 دین گاهانی، ۶۷، ۳۳۴
 دین مانی، ۲۶۳
 دین مزدیسنان، ۵۳، ۷۸، ۲۰۵
 دین مسیح، ۱۸۴، ۲۱۱، ۲۲۱، ۳۸۵
 دین مغان، ۸۴، ۳-۹۲، ۱۲۲
 دین مهر، ۲۰، ۲۹، ۶۶، ۷۷، ۱۵۳، ۲۱۱، ۲۲۵، ۳۲۷
 دین مهری، ۲۱۱
 دین میترایی، ۱۲۲
 دین میشره، ۵۵
 دین میشره‌ای، ۷۳
 دین واحد جهانی، ۲۶۰
 دینوری، ۷۷، ۳۱۰
 دینون، ۹۹، ۱۹۱، ۱۹۴
 دین ویژه مزدیسنان، ۳۴۷، ۳۵۱
 دین هخامنشی، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۸۱، ۳۳۴
 دین یشت، ۵۷، ۱۲۷
 دین یهود، ۲۰، ۱۹۹، ۲۲۱، ۳۸۵
 دیودوتوس، ۲۱۲، ۲۸۱
 دیودور، ۱۱۱، ۲۸۳
 دیوژن حکیم، ۱۸۳
 دیو سفید، ۳۹
 دیوکلسین امپراتور روم، ۲۶۵
 دیونوسوس هلنی، ۱۹۷
 ذبیح بهروز، ۹۵، ۱۹۰
 ذوالقرنین، ۱۸۰
 ذهاب، ۱۲۳
 ذیمقراطیس، ۱۹۱
 رازان، ۲۷۲
 رامایانا، ۳۶۵، ۳۶۸
 رامین، ۹۵، ۲۴۱، ۲۷۶، ۲۸۷، ۹۲-۲۸۹، ۳۰۴-۲۹۵
 ۸-۳۱۴، ۳۱۴، ۳۹۱
 راوانا، ۳۶۵، ۳۶۸
 راولینسن، ۱۱۳
 راه‌های نفوذ فرهنگ یونانی در دربار ایران، ۲۱۷
 ربودن اسپنوی زیبا، ۲۹۱
 رُستختم‌آستیندیا (رستم و اسفندیار)، ۷۸

- رخج، ۴۸، ۱۱۴
 رخش، ۸۱، ۱۴۰، ۲۹۶، ۲۹۸
 رزم یازده رخ، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۰۸
 رسالهٔ الکبیادس، ۱۹۳
 رستم، ۳۳، ۳۷، ۹-۴۲، ۵۲، ۵۷، ۶۷، ۸۴-۷۶، ۹۳، ۱۰۷، ۱۰۷-۸، ۱۱۷-۸، ۱۲۰، ۸-۱۵۷، ۹-۲۲۷، ۵۴-۲۴۹، ۲۵۶، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۵، ۶-۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۱۹-۴، ۳۲۳، ۳۴۵، ۳۵۱، ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۳، ۹۰-۳۸۸، ۳۹۲
 رستم و اسفندیار، ۳۳، ۸۰-۷۷، ۸۲، ۲۲۹، ۱-۲۵۰، ۳۰۵-۶، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۴۵، ۳۵۱، ۳۶۸، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲
 رستم و سهراب، ۴۲، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۳
 رستم و شغاد، ۳۰۸
 رشن، ۲۰۵
 رغه، ۹۵
 رقابت قومی، ۱۸۵
 رقص‌های سنتی مردانه، ۳۲۱
 رگه، ۲۱، ۶۹، ۹۲، ۹۵، ۱۲۷، ۲۱۶
 روابط فرهنگی و فکری یونانیان و ایرانیان، ۱۹۱
 روایات اسرائیلی، ۶-۱۰۶
 روایت رسمی خداینامه، ۲۵۷
 روایت‌های سه‌گانهٔ خداینامه، ۲۵۶
 روحیهٔ تلفیق، ۲۵۰، ۲۵۸
 رودابه، ۳۷، ۲۲۷، ۲۹۱، ۲۹۳، ۴-۳۰۳، ۳۰۸، ۳۱۳
 رود اترک، ۲۱۲
 رود بلخ، ۱۰۸
 رودخانهٔ ارس، ۹۴
 رودخانهٔ کُشف، ۵۷
 رود دایٹی، ۶۰
 رودکر، ۱۰۸
 رود و اتنتی، ۵۳
 رود «وَنگوهی دایتیا»، ۱۲۹
 رود وِه، ۲۸
 روز مغ‌کشی، ۹۲
 روم باستان، ۸۸، ۳۲۲
 روم (رم)، ۵۳، ۷۶، ۸۵، ۹۳، ۱۰۸، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۱۱، ۷-۲۱۴، ۲۲۱، ۶-۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۶۰، ۳-۲۶۲، ۲۶۵، ۴-۲۸۲، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۷-۸
 رومی، ۳۲، ۸۵، ۸۸، ۱۰۷، ۸-۱۷۷، ۱۸۵، ۸-۱۸۷، ۲۰۰، ۵-۲۰۴، ۵-۲۱۷، ۵-۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۱، ۶-۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۵
- ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲-۲۸۱، ۲۹۳، ۲۱-۳۱۹
 رومیان، ۹۰، ۱۴۱، ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۱۴، ۷-۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۸۲
 ری، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۶-۳۰۵
 ریگ ودا، ۶۷، ۹۵، ۳۹۱
 ریگ ودا، ۶۷
 زئوس، ۱۹۶
 زئوس - اهورامزدا، ۱۹۶
 زاب، ۵۲
 زاب تهماسپان، ۵۲
 زابل، ۲۵۴
 زابلستان، ۴-۲۵۳
 زاگرس، ۸۶
 زال، ۸-۳۷، ۱-۴۰، ۷-۴۵، ۴۹، ۷۹، ۸۱، ۸۸، ۲۲۸، ۲۹۱، ۴-۳۰۳، ۳۰۸-۹
 زال و رودابه، ۴-۳۰۳، ۳۰۸
 زامیاد، ۱۳۰
 زامیادشیت، ۴-۳۱، ۲۴۵، ۲۴۸
 زایش موعود، ۲۰۶
 زایش مهر، ۲۰۷
 زبان آریایی، ۱۱۶
 زبان ارمنی، ۲۲۳، ۳۸۵
 زبان اوستایی، ۵۷، ۱۱۳، ۲۴۳
 زبان بابلی، ۱۱۳
 زبان پارتی (پهلوانی اشکانی)، ۲۷۴
 زبان پهلوی، ۲۴۶، ۳۱۱، ۴۰-۳۳۹، ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۸۵، ۳۸۸
 زبان پهلوی شمالی (پهلوی اشکانی)، ۴۰-۳۳۹
 زبان سریانی، ۲۰۸، ۲۷۰
 زبان سُغدی، ۲۰۸، ۲۶۴، ۲۶۸
 زبان سوری، ۲۷۲
 زبان طبرستان، ۱۵۱
 زبان عیلامی، ۱۱۳
 زبان فارسی میانه، ۲۷۴، ۳۷۶
 زبان قدیم خراسان، ۲۷۴
 زبان لکی، ۳۴۳
 زبان و ادبیات یونانی - رومی، ۲۱۷
 زبان و ادبیات یونانی، ۱۹۵، ۲۱۷
 زبان‌های ایرانی میانه، ۲۲۳، ۲۷۲، ۳۷۶
 زبان یونانی، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۱۵، ۹-۲۱۸، ۲۲۱، ۲۴۴

- سارد، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۷۳، ۱۸۷
 ساسان، ۸۴، ۹۸
 ساسانی، ۱۱، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۲۶، ۳۳، ۴۰، ۴۸، ۵۵، ۵۷، ۶۱، ۷۲-۳، ۸۴-۵، ۹۰، ۹۸-۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۷-۹، ۱۹۶، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۲۳، ۲۴۳-۲۳۹، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۵-۶۰، ۲۶۲-۳، ۲۶۵-۶، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۰۶، ۳۰۹-۱۰، ۳۱۲-۴، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۲، ۳۴۷-۸، ۳۵۸، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۹۲، ۳۹۰، ۳۸۲-۳، ۳۸۰، ۳۷۸
 ساسانیان، ۲۶، ۵۱، ۸۴، ۱۷۷-۸، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۴۹، ۲۴۲-۳، ۲۳۹-۴۰، ۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۹-۶۳، ۳۱۱-۲، ۳۰۹، ۳۰۴-۵، ۲۷۸
 سام، ۳۱، ۳۷، ۴۵، ۵۴، ۲۵۳، ۲۷۲، ۲۷۷، ۳۶۰
 سامراء، ۱۴۳
 سام کرساسیه (گرشاسپ)، ۳۱، ۴۵
 سانسکریت، ۶۷، ۲۳۶، ۳۱۲، ۳۵۹، ۳۶۶
 ساورومات، ۲۲۷
 سپاهان، ۵۲
 سپند آرمیتی، ۱۲۲
 سپندارمذ، ۱۲۲، ۱۳۲
 سپندمینو، ۲-۶۱، ۷۰
 سپیتمان زرتشت، ۱۲۷، ۱۳۱، ۲۰۲
 ستیز فرهنگی - قومی، ۱۹۷
 سترس وتی، ۱۲۳
 سرکراسوس، ۲۱۶
 سرو، ۱۲۸، ۴-۱۴۳، ۲۹۳، ۳۰۳
 سرود مروارید، ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۶۹-۷۱، ۲۹۰
 سرودهای مانوی، ۲۷۴، ۳۷۳
 سروش، ۴۳، ۵۵، ۸۹، ۱۰۴، ۲۰۴-۵
 سرو کاشمر، ۴-۱۴۳
 سزار، ۱۸۸
 شغد، ۳۲، ۹۶، ۱۱۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۱، ۳۷۷، ۳۸۹
 شغدی، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴، ۳۷۷، ۳۸۹
 سفدیان، ۱۷۵، ۲۱۳
 سفر الجبایره، ۲-۲۷۱
 سقراط، ۳-۱۰۲، ۵-۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۳
- زبور مانوی، ۲۶۱، ۲۷۰، ۴-۲۷۲، ۶-۳۸۵
 زراتشت نامه، ۱-۶۰
 زرتشت، ۲۰، ۳۰، ۳۷-۴۰، ۴۵، ۴۸-۹، ۶۷-۵۵، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۹۲-۵، ۱۰۷، ۱۲۲-۴، ۱۲۶-۳۱، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۹۲-۳، ۲۰۰-۴، ۲۰۶، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۴۲-۳، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۷۸، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۷-۸، ۳۹۲-۳
 زرتشتی، ۲۰، ۵۵، ۵۷، ۶۱، ۸۳-۵، ۹۰-۴، ۹۷، ۱۰۶-۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۷۸، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۴-۵، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۴۳، ۲۵۶-۷، ۲۶۰، ۲۶۲-۳، ۳۷۷، ۳۸۱
 زرتشتیان، ۵۵، ۸۸، ۱۷۹، ۲۰۸، ۳-۲۴۲، ۳۴۱
 زرننگ، ۱۱۴، ۴۸
 زرنگیان (سیستانیان قدیم)، ۲۱۳
 زروان، ۷-۲۶، ۹۳، ۱۳۸، ۸-۲۲۵، ۲۳۰، ۳۱۱
 زروانگرای، ۲۳۰
 زروان و تقدیر، ۲۲۸
 زروانی، ۳-۹۲، ۲۱۱، ۲۲۳، ۶-۲۲۵، ۳۱-۲۲۸، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۴، ۳۸۸
 زروانگیری، ۳-۹۲، ۲۰۸، ۲۲۳
 زره (دریا)، ۳۴۶، ۳۵۲
 زربادرس، ۳۰۶
 زیرر، ۵-۷۲، ۲۴۱، ۲۷۲، ۳۰۸، ۳۵۵، ۶۹-۳۵۷، ۳۸۱، ۳۸۹، ۳۹۳
 زنادقه [= مانویان]، ۲۶۶
 زنان مشهور شاهنامه، ۲۹۳
 زند بهمن یسن، ۱۰۶، ۲۰۱، ۳۸۹
 زند و هومن یسن، ۱۰۶، ۱۹۹
 زندیق (زندیک)، ۲۷۸
 زن ستیزی در فرهنگ ایران، ۲۷۶
 زوپیرس، ۵۰-۱۴۹
 زور، ۷۰، ۸۳، ۱۱۸، ۱۳۱، ۲۱۲، ۲۹۶
 زورخانه، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۲-۳۱۷، ۳۳۵
 زینگاو، ۵۲
 زیویه، ۱۳۹
 ژوستن، ۸۸
 ساراپیس، ۱۹۷

- سیحان، ۹۴
سیحون، ۳۲، ۹۴، ۱۲۵، ۱۷۳
سیر دریا، ۹۵
سیرویدی، ۱۰۲، ۱۸۸، ۱۹۱
سیستان، ۲۱، ۳۷-۸، ۴۷-۸، ۵۲-۳، ۵۷، ۷۷-۹،
۱۰۷، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۴، ۳۰۴-۶،
۳۸۸، ۳۴۰
سیستان و بلوچستان، ۳۴۰
سیلیسی یا کیلیکیه، ۲۲۵
سیمرغ، ۶-۴۵، ۷۵، ۷۷، ۸۰-۱، ۸۸، ۱۴۱، ۲۰۸،
۲۲۸، ۲۵۲، ۳۸۹-۹۰
سیندخت، ۲۹۳
شاپور، ۵۳، ۸۶، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۹-۳، ۲۶۱،
۲۷۳، ۳۱۳، ۳۸۰-۱، ۳۹۳، ۳۹۰
شاپور اول، ۳-۲۶۲
شاپورگان، ۲۶۱، ۲۷۳
شاپور هرمزان، ۵۳
شاوران، ۳۰۸
شاهان حکیم، ۱۰۲
شاه عباس، ۴۰، ۱۴۷
شاهنامه ۱۴، ۲۹، ۳۱-۳، ۴۱، ۴۷-۸، ۵۱، ۷۶،
۷۸-۹، ۱۰۶، ۱۴۱، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۲۹،
۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳-۴، ۲۵۶-۷، ۲۶۷،
۲۹۰-۳، ۲۹۵، ۲۹۵، ۳۰۴، ۳۰۵-۱۴، ۳۲۳، ۳۶۰-۱،
۳۶۴-۹، ۳۷۳-۴، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۹-۹۰، ۳۹۳
شاهنامه ثعالی، ۷۳، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۷-۸
شاهی پارسایانه، ۳۵
شاهی پرهیزکارانه، ۲۳۳
شاهین، ۲-۱۴۰، ۱۶۷، ۳۸۱
شایست نشایست، ۳۱۰
شبیبه خوانی، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۸
شعر در ایران باستان، ۲۷۳
شعر در ایران پیش از اسلام، ۲۴۶، ۳۷۳
شعر فارسی میانه و پارتی، ۲۴۶
شعر مانوی، ۲۷۴
شغاد، ۸۰-۱، ۳۰۸
شکار شیر، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۷۰
شلمنصر، ۱۱۲
شمال آفریقا، ۲۶۵
شمش، ۳۳۳
- سکا، ۸-۴۷، ۱۱۴، ۱۵۰، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۵۵، ۲۸۲،
۳۰۵، ۳۴۲-۴، ۳۴۶، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۱
۳۸۷
سکاها، ۸-۴۷، ۱۵۰، ۲۱۵، ۲۸۲، ۳۰۵
سکاهاى جنوب سُغد، ۲۱۵
سگزی، ۴۷
سگستان، ۴۷
سلم، ۶-۳۵، ۴۳، ۵۱، ۲۴۵
سلوکوس اول، ۲۱۲
سلوکوس دوم، ۲۱۲، ۲۸۱
سلوکی، ۱۲۱، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۱۲-۵، ۲۱۹، ۲۲۱،
۲۸۷، ۲۸۱-۲
سلوکیان، ۱۸۳، ۱۹۶-۷، ۲۱۲-۴، ۳۸۰، ۳۸۷
سلیمان، ۱۰۷، ۲۲۳، ۳۲۳
سمک عیار، ۲۴۱، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۳-۶، ۳۳۸،
سمیرامیس، ۱۱۲
سنخرب، ۱۹۲
سن اگوستین، ۲۷۴، ۲۷۸
سنایی، ۲۷۶
سنت پارسی، ۱۷۷
سند، ۲۵، ۴۷، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۹، ۲۰۵، ۲۱۰،
۲۱۸-۹، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۵۳-۴،
۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۹، ۳۰۱، ۳۱۸-۹، ۳۴۱
سندبادنامه، ۲۴۱
سودابه، ۴۲، ۵۲، ۲۹۳، ۳۱۳
سورستان، ۹۵، ۳۳۹، ۳۵۰
سورنا، ۶-۲۱۵، ۲-۲۵۰، ۲۸۲
سورن سپهسالار اشکانی، ۱۸۷
سوریه، ۸۵، ۹۵، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۶۲، ۳-۲۸۱
سوشیانت، ۸-۲۰۶، ۱۹۹
سوشیانس، ۵۴، ۹۱، ۸-۲۰۷
سولون، ۱۹۱
سومر، ۱۵۲
سومری، ۶-۶۵، ۱۲۳، ۳۶۶
سومریان، ۱۱۰
سهراب، ۴۲، ۲۲۸، ۳۰۴، ۳۰۸
سهروردی، ۲۰، ۴۶، ۸۱، ۱۰۳، ۲۳۲، ۲۳۹، ۳۸۲،
۳۸۵
سیامک، ۳۳
سیاوش (سیاوخش)، ۵۳، ۳-۲۹۲، ۳۰۵، ۳۰۸
سیاوش گرد، ۱۹۲

- شوش، ۹۴، ۱-۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۸۶، ۲۱۵، ۲۱۸،
 ۲۲۳، ۳۳۱
- شهریور، ۶۱، ۷۱، ۱۳۲، ۲-۳۸۱
- شیث نبی، ۳۳۵
- شیخ اشراق، ۸۱، ۲۳۲
- شیخ محمود شبستری، ۲۷۶
- شیر، ۳۴، ۶۰-۵۸، ۸۸، ۱۱۲، ۸-۱۲۷، ۴۰-۱۳۶،
 ۱۴۴، ۵-۱۶۰، ۲۹۲، ۲۹۹، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۵۲
- شیر به گاو، ۱۳۸، ۲-۱۶۰
- شیر دال، ۱۴۰
- شیر - شاهین، ۱۴۰
- شیرکشی، ۳۱۰
- شیر - گاو، ۱۳۶، ۱۳۸
- شیرین، ۳-۱۱۲، ۱۷۳، ۲۶۹، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۵۰،
 ۳۷۴، ۳۸۸
- شیر (تخت سلیمان)، ۲۲۳
- شیوا، ۳۶۳، ۳۷۷
- شیوه تبلیغی مانویان، ۲۶۲
- صابئه، ۶۴
- صابیان، ۶۴
- صادق هدایت، ۱۹۰، ۲۰۲، ۳۸۹، ۳۹۱
- صدف، ۲۰۷
- صفویه، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۴
- صهیون، ۱۰۰
- ضحاک، ۳۵-۲۹، ۴۳، ۵۱، ۵۴، ۹۰-۸۹، ۱۵۱، ۲۰۴،
 ۲۴۵، ۳۴۴، ۳۵۳، ۳۷۴، ۳۷۶
- ضدهلنی، ۱۹۹، ۲۲۱
- ضدیونانی، ۱۹۹، ۲۰۰
- طاق بستان، ۱۴۶
- طالس، ۱۷۳، ۱۹۱
- طبرستان، ۳۷، ۱۵۱
- طبری، ۶۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۵۱، ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۱۰،
 ۳۰۴-۳۹۰
- طبقه‌بندی ادبیات پارتی، ۳۰۴
- طخاری، ۲۱۵، ۲۸۲
- طوس خراسان، ۱۴۳
- ظهور مانی، ۲۶۵
- ظهور مسیحیت، ۲۰۸، ۲۱۱
- ظهور منجیان، ۲۰۰
- ظهور مهر، ۲۱۰
- عاشورا، ۳۶۳
- عالم مثال، ۱۹۲
- عبرانی، ۲۲۱، ۲۷۱
- عراق، ۹۵
- عرب‌ها، ۱۸۹، ۳۰۵
- عرفان اشکانی، ۲-۲۳۱، ۲۳۵
- عرفان اسلامی، ۲۳۲
- عرفان ایرانی، ۱۴، ۲۳۴، ۲۷۶
- عرفان میترایی، ۲۳۲
- عروض عربی، ۲۴۷
- عروض فارسی، ۷-۲۴۶
- عقاب، ۴۲-۱۳۹، ۱۵۱، ۱۹۶، ۲۲۲، ۶-۳۰۵
- عقاب - بز - شیر، ۱۳۹
- علی (ع)، ۶۳
- عهد شاپور دوم مشهور به ذوالاكتاف، ۲۶۳
- عیاران، ۱۶، ۳۰-۲۲۹، ۵-۲۳۴، ۲۶۲، ۲۸۷، ۳۱۵،
 ۳۲۴-۳۳۵
- عیاری، ۴-۲۱۳، ۲۳۴، ۲۶۲، ۳۱۵، ۳۱۷، ۴-۳۲۳،
 ۳۲۶-۳۳۵
- عیسوی، ۲۶۰
- عیسی، ۸۹، ۹۲، ۱۱۸، ۲۱۱، ۲۲۴، ۲۶۱، ۳۹۲
- عیلام، ۵-۱۱۴، ۱۵۲، ۲۵۹، ۳۷۶
- عیون الاخبار ابن قتیبه، ۳۱۰
- غربت غربیه سهروردی، ۲۳۹
- غزال، ۱۴۲
- غزنه، ۲۳۷
- غزنین، ۲۵۳
- غولان، ۲-۲۷۱
- فتوداليسم غیرمتمركز اشکانی، ۳۲۷
- فارس، ۲۹، ۶۴، ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۸۸، ۲۵۱، ۳۰۸، ۳۲۹،
 ۳۸۵
- فارسی باستان، ۱۰۸، ۱۱۳، ۳۸۱
- فارسی میانه، ۲۴۶، ۲۶۶، ۴-۲۷۲، ۳۷۳، ۳۷۶
- فارقلیط، ۲۶۰، ۲۶۲
- فتح بابل، ۱۰۰، ۱۴۹
- فتوت، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۳۵

- فتوت‌نامهٔ سلطانی، ۳۲۲، ۳۳۵
 فرات، ۹۴
 فراخکرت، ۳۹، ۴۱، ۱۲۸
 فرارود، ۱۵۲
 فرارودان ماوراءالنهر، ۱۵۲
 فرقامطیا، ۲۷۲
 فرانک، ۳۴، ۲۹۳، ۳۷۹
 فردوسی، ۱۴، ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۵۱، ۶۵، ۷۹، ۸۳، ۱۹۲، ۲۵۷، ۲۶۷، ۳۰۹، ۳۲۳، ۳۴۳، ۳۵۳، ۳۷۵-۶، ۳۸۰، ۳۸۹-۹۰
 فرساورد، ۳۵۷، ۳۵۹
 فرضیهٔ یگانگی رستم و سورنا، ۲۵۱
 فرننج، ۲۷، ۵۱، ۳۷۵
 فرنگیس، ۴۲، ۸۹، ۲۹۳
 فرود سیاوخش، ۲-۲۹۱، ۳۰۵، ۳۰۸
 فرورتیش (خشت‌ریته)، ۸۶
 فروردگان، ۲-۳۶۱
 فرّوشی (= فروردین‌یشت)، ۱۲۷
 فروهر، ۹-۵۸، ۷۴، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۸-۸۳
 فرّه، ۲۷، ۲۹، ۲-۳۱، ۵۲، ۵۴، ۵۸-۹، ۶۲، ۷۰، ۸۱، ۹۵، ۹۷، ۱۴۶، ۱۹۶، ۷-۲۰۵، ۳۷۸، ۳۸۷، ۳۹۲
 فرهاد، ۱۱۲، ۸-۲۱۵، ۲۴۹، ۲-۲۸۱، ۳۳۹، ۳۷۵
 فرهاد چهارم (اشک چهاردهم)، ۲۱۶
 فرهادک، ۸-۲۱۷، ۲۸۲
 فرهاد کوهکن، ۱۱۲
 فرهاد یکم (اشک پنجم)، ۲۱۵
 فرهنگ اشکانی - پارسی، ۱۷۷
 فرهنگ یونانی - باختری، ۲۱۶
 فرهنگ یونانی - رومی، ۱۷۷
 فرهنگ اندرزی قدیم ایران، ۱۰۲
 فرهنگ ایلامی - بابلی، ۱۲۲
 فرهنگ پارسی (اشکانی)، ۲۵۸
 فرهنگ پارسی، ۲۵۸
 فرهنگ تلفیقی، ۱۵۳
 فرهنگ جهانی شده یونان، ۲۵۹
 فرهنگ دینی هخامنشی، ۲۲۶
 فرهنگ سلحشوری و پهلوانی در میان زنان، ۲۲۷
 فرهنگ شفاهی، ۲۵
 فرهنگ و زندگی، ۳۱۷
 فرهنگ و هنر هخامنشی، ۱۴۱، ۱۴۵
 فرهنگ‌های یونانی و ایرانی، ۱۹۶
- فرهنگ هخامنشی، ۶-۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۴، ۲-۲۲۱
 فرهنگ یونانی، ۹۰-۱۸۹، ۱۹۳، ۷-۱۹۵، ۲۱۴
 ۸-۲۱۶، ۲۲۱، ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۷۵
 فریدون، ۳۱، ۸-۳۳، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۵۱، ۵۹، ۹۰، ۱۱۱، ۱۲۵، ۱۷۹، ۲۴۵، ۳۰۹، ۳۳۲، ۳۷۴
 ۳۸۵، ۳۸۸
 فریومد، ۱۴۳
 فلسطین، ۸۵، ۹۹، ۲۱۵
 فلسفهٔ مغان، ۲۱۱
 فلسفهٔ یونانی، ۱۹۲، ۱۹۴
 فـهرست، ۱۳، ۳-۲۱، ۱۹۲، ۲۲۳، ۲۴۱، ۲۷۲
 ۲-۳۷۱، ۳۷۴
 فیثاغورس، ۱۹۱
 فیل هلن، ۱۹۰، ۲۰-۲۱۸
 فیلیپ (فیلقوس)، ۱۸۱
 قابیل (قاین)، ۳۴۶، ۳۶۲
 قاجاریه، ۳۶۷
 قارن، ۵-۳۰۴، ۳۰۷
 قباد، ۳۹، ۳-۵۲، ۲۰۲، ۳۰۵، ۳۷۹
 قدیس یوستینوس شهید، ۲۰۰
 قرآن کریم، ۶۳
 قفقاز، ۱۴۲، ۲۲۷
 قم، ۶۳، ۶۶، ۷۷، ۸۰، ۹۶، ۱۰۴، ۲۳۱، ۲۵۴، ۳۰۰
 ۳۷۲، ۳۹۰، ۳۹۲
 قو، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۶۷
 قوانین هلنیستی، ۲۱۸
 قوچ، ۱۴۲
 قوم موندای بنگال، ۱۳۷
 قوم یهود، ۱۰۰، ۲۰۰-۱۹۹
 کابل، ۲۵۳
 کابلستان، ۲۵۳
 کابلی، ۳۳، ۲۰۴
 کاپادوکیا (کاپادوکیه)، ۲۲۵
 کاتو (Cato)، ۲۲۱
 کاخ آپادانا، ۱۴۳، ۹-۱۶۸
 کارن، ۷-۲۵۷، ۳۰۵
 کارنامهٔ اردشیر بابکان، ۹۸، ۲۵۸، ۳۱۰
 کاشان، ۳۱۸
 کاشمر، ۴-۱۴۳

۴۱۰ ♦ ادب پهلوانی

- ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۴،
 ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۳۳، ۳۷۹، ۳۹۱
 کوروش کوچک، ۱۷۵، ۱۹۴
 کوروش نامه، ۹۴، ۹۸، ۱۰۲-۴، ۱۴۱، ۳۹۱
 کوشان، ۲۳۷، ۲۷۰
 کوماژن، ۱۹۶
 کوه المپ، ۲۲۶
 کوه بیستون، ۱۱۱
 کوهدهشت لرستان، ۱۴۵
 کوه هرابرزیتی، ۹۴
 کوه هکر، ۱۲۸
 کهن ترین باورهای دینی ایرانیان، ۲۶
 کیاکسار، ۸۶، ۹۰
 کیانی، ۴۱-۳۸، ۸۳، ۷-۱۰۵، ۶-۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۷،
 ۲۹۳، ۳۶۱
 کیانیان، ۴۰-۳۸، ۷-۴۶، ۶۴، ۷۸، ۴-۸۲، ۲۲۲،
 ۲۳۳، ۲۴۵، ۳۰۶، ۳۹۱
 کیان پشت، ۲۴۵
 کیخسرو، ۳۵، ۳۷، ۴۴-۳۹، ۹-۴۷، ۵۲، ۷۳، ۸۸-۹،
 ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۹۲، ۳-۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۵،
 ۲۴۷، ۲۵۰، ۴-۲۵۳، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۹، ۲۹۱،
 ۳۰۶-۸، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۷۵، ۳۸۹
 کقیباد، ۳۸، ۴۰، ۲۲۲، ۲۴۵
 کیکاروس، ۴۱-۳۹، ۱۲۵، ۱۴۱
 کی گشتاسپ، ۱۲۹
 کیورم، ۳۰-۲۷، ۵۱، ۱۹۲، ۲۴۵، ۳۲۳، ۳۲۶
 کیهان شناخت مانوی، ۲۶۸

 گنومات (گنوماته)، ۱۰۵، ۶-۱۱۴، ۱۷۴
 گاناها، ۶-۵۵، ۲-۶۱، ۶۴-۷۱، ۱۲۲، ۲۰۲، ۲۴۸،
 ۳۸۷
 گاو، ۳۰-۲۸، ۳۴، ۵۱، ۹-۵۸، ۷-۶۶، ۷۰، ۸-۱۳۶،
 ۱۴۳، ۲-۱۶۰، ۱۷۹، ۹-۳۱۸، ۳۴۷
 گاو دم (کرنا)، ۳۶۲
 گاو نخستین، ۲۸
 گاو یکتا آفریده، ۲۸، ۳۰، ۵۹، ۷۰، ۳۱۹
 گاهان، ۶۷، ۱۱۴، ۲۷۵، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۴،
 ۳۷۵، ۳۹۳
 گاهان زردشت، ۳۳۱
 گاهان و کتیبه های متقدم، ۳۳۴
 گذار از فرهنگ پارتی به پارسی، ۲۷۸

 کاووس، ۳۵، ۳۹، ۲-۴۱، ۵۲، ۲۲۴، ۳۸۸
 کاوه آهنگر، ۲۵۸، ۳۰۷
 کتاب اشعای نبی، ۱۰۱
 کتاب دانیال، ۲-۹۱، ۹۸، ۱۰۱، ۲۰۱-۱۹۹، ۲۰۶
 کتاب دوستی مانویان، ۲۶۶
 کتاب عزرا، ۱۰۱، ۱۱۱
 کتابیون، ۲۵۶، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۲۴،
 ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۷
 کتزیاس، ۱۰۵، ۱۹۱، ۱۹۴
 کتیبه های متأخر هخامنشی، ۳۳۰
 کتیبه های متقدم هخامنشی، ۳۳۴
 کتیبه های هخامنشی، ۱۲۰، ۳۲۸
 کتیبه اردشیر اول در تخت جمشید، ۱۲۱
 کتیبه اردشیر دوم در همدان، ۱۲۰
 کتیبه اردشیر سوم در تخت جمشید، ۱۲۰
 کتیبه بیستون، ۹۱، ۴-۱۱۱، ۸-۱۱۷، ۱۲۳، ۲۱۳
 کتیبه خشایارشا بر جرز کاخ داریوش، ۱۲۰
 کتیبه خشایارشا در تخت جمشید، ۱-۱۲۰
 کتیبه خشایارشا در گنجانمه، ۱۲۰
 کتیبه داریوش در شوش، ۱۲۱
 کتیبه نقش رستم، ۱۱۷
 کراسوس، ۱۸۷، ۲۱۶، ۲۵۱، ۲۸۲
 کرین، ۱۲۸، ۱۳۵
 کرپ ها، ۶۴
 کردستان، ۱۵، ۱۷۳، ۲۱۹، ۳۰۷
 کرزوس، ۸-۱۴۷
 کرمانشاه، ۱۱۳
 کشتی نوح، ۹۶
 کشواد، ۳۰۵
 کفالایا، ۲۶۷
 کلدانی، ۱۹۳
 کلدانیان، ۹۱، ۱۰۰، ۱۷۳، ۲۰۵
 کلده، ۱۲۴
 کللیه و دمنه، ۱۴۷، ۱۵۰، ۲۰۸، ۲۴۱، ۲۶۸، ۲۷۶،
 ۳۱۰، ۳۷۵، ۳۹۲
 کمبوجیه، ۷-۸۶، ۹۲، ۱۰۵، ۵-۱۱۴، ۴-۱۷۳، ۱۸۲
 کمسکران، ۲۵۹
 کنگاور، ۲۲۳، ۳۷۷، ۳۹۱
 کنگ دژ، ۱۹۲، ۲۰۴
 کوروش، ۴۰، ۸-۸۶، ۹۱، ۹۴، ۱۰۴-۹۷، ۱۰۶،
 ۱۰۸، ۱۱۰، ۵-۱۱۴، ۲۱-۱۱۹، ۱۴۱، ۹-۱۴۷

- گرازه، ۳۰۸
 گرامی گرد (گرامی کرد)، ۷۵
 گرجستان، ۲۲۳، ۲۶۹، ۳۹۲
 گردآفرید، ۲۲۷، ۲۹۳
 گردونه مهر، ۱۳۳
 گردیه، ۲۹۳
 گرشاسپ، ۳۱، ۷-۴۵، ۵۴، ۸۳، ۱۲۵، ۳۰۳، ۳۰۵
 گرگان، ۳، ۲۱۲-۷، ۳۰۴
 گرگانی، ۲۹۱
 گرگین، ۲۸۹، ۳۰۲
 گرگور روشنگر، ۲۲۴
 گزنفون، ۹۴، ۹۸، ۱۰۲-۴، ۱۴۱، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۵
 ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۴، ۳۹۱
 گزدهم، ۳۰۸
 گشتهم، ۲۹۲
 گشتاسپ، ۳۵، ۳۹-۴۰، ۴۲-۳، ۴۹، ۵۲، ۵۷، ۶۱، ۷۶-۹، ۷۴، ۷۶-۳، ۸۲-۳، ۱۰۶، ۱۲۹، ۱۴۳-۴، ۱۴۳-۴، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۷۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۲۹، ۶۴-۳۵۷، ۸-۳۶۷
 گشتاسپنامه، ۳۵۷، ۸-۳۶۷
 گشتاسپ و کتابون، ۲۹۱، ۳۰۶
 گلنار و اردشیر، ۳۱۳
 گنامینو (اهریمن)، ۲۰۵
 گنجنامه، ۱۱۳، ۱۲۰
 گنجینه زندگان، ۲۷۲
 گنوستیسیسم، ۲۳۲
 گنوسی، ۷-۲۳۶، ۲۳۹، ۶۱-۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۸، ۳۹۱
 گودرز، ۸-۴۷، ۲۱۰، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۸۳، ۲۹۲، ۳۰۴-۷، ۳۷۷
 گودرز اشکانی، ۴۸، ۲۱۰، ۲۵۱
 گوزن، ۱۴۲، ۲۹۹
 گوسان، ۴۸، ۵۱، ۹۸، ۲۵۰، ۳۰۸، ۳۵۷-۸
 گوسان‌های پارسی، ۲۵۰، ۳۵۸
 گوشورون، ۷۰، ۳۴۷، ۳۵۱
 گوکزن، ۱۴۴
 گوماته مغ، ۵۶
 گوندوفارس، ۲۵۱
 گونه‌شناسی خدایان‌ها، ۲۵۵
 گیل گمش، ۶۹، ۳۵۹، ۳۶۶
 گیو، ۴۸، ۹۰، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۰۸
- گیو اشکانی، ۹۰
 لابی‌نیوس، ۲۱۷
 لوسپیوس، ۱۹۱
 لولوبی، ۱۲۲
 لهراسب، ۴۰، ۴۳-۴، ۵۲، ۷۴
 لیدیا (لیدی)، ۱۴۷
 ماد، ۵۵، ۵۷، ۷-۸۴، ۸۹-۹۵، ۱۰۰-۹۷، ۱۰۹، ۱۱۴-۵، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۸۲، ۳۰۶، ۳۳۲، ۳۹۰
 مادها، ۸۶، ۹۱، ۳۰۶
 مادی، ۸-۲۷، ۳۲، ۴۸، ۵۷-۸، ۶۱، ۶۵، ۶۹، ۸۶، ۹-۸۸، ۹۱، ۹-۹۸، ۱۱۵، ۱۴۶، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۷، ۳۰۶، ۳۳۱، ۳۷۶-۷
 مادیان، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۵۳، ۱۸۱
 مار، ۳-۳۲، ۵۴، ۱۵۱
 ماراتون، ۱۸۵
 مارتیای پارسی، ۱۱۵
 مازندران، ۹۴، ۲۴۵، ۳۰۸، ۳۸۳
 مالکه و شاپور، ۳۱۳
 ماندانا، ۸۶
 مانوی، ۵۶، ۱۷۹، ۲۳۶، ۲۴۱، ۳-۲۶۱، ۸-۲۶۵، ۸-۳۸۵، ۲۷۰-۸، ۳۰۹، ۵-۳۷۳، ۹-۳۷۸، ۶-۳۸۵، ۳۹۱، ۳۹۳
 مانویان، ۲-۲۶۱، ۷۲-۲۶۵، ۲۷۴، ۸-۲۷۶، ۳۷۴، ۳۷۹
 مانویت، ۲۵۹، ۳-۲۶۲، ۷-۲۶۵، ۸-۲۷۵
 مانی، ۲۰، ۵۶، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۵۹، ۵-۲۶۰، ۷۸-۲۶۷، ۵-۳۷۳
 ماوراءالنهر، ۷۲، ۸۵، ۳-۱۵۲، ۲۴۹، ۳۶۵
 ماهپرستی، ۲۶
 ماهیشت، ۱۴۵
 مای، ۳۰، ۷۶، ۲۵۳، ۲۸۳، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱
 مبارزه با یونانیان، ۱۹۸
 متوکل عباسی، ۱۴۳
 مُثُل افلاطون، ۱۹۲
 مجوس، ۶۳
 مجوسان، ۹۱
 مجوسیان، ۹۱، ۶-۲۰۵

- محرم، ۳۶۵
 محفل مُغان، ۲۲۴
 محمود غزنوی، ۴۰، ۱۴۷
 مدیترانه، ۱۹۱، ۲۳۲، ۲۶۱
 مدینه آرمانی، ۱۲۹، ۱۳۵
 مدینه العذراء، ۲۰۶
 مراتب هفتگانه پیروان مهر، ۳۲۰
 مرتضی علی، ۳۳۵
 مرثیه خوانی، ۲۷۴
 مردوخ بابلی، ۳۳۴
 مردوک، ۳۳۳، ۳۵۹، ۳۶۶
 مرزبان نامه، ۱۵۱
 مرغابی، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۶۷
 مرگ پیش از مرگ، ۲۳۶
 مرو، ۷۳، ۹۴، ۹۶، ۲۱۲، ۲۸۱، ۲۸۹، ۲۹۶-۷، ۳۰۷
 مروارید، ۹۷، ۲۰۷-۸، ۲۳۶-۹، ۲۶۸-۷۱، ۳۴۶-۸
 ۲-۳۵۱، ۳۸۶، ۳۸۸-۹۰
 مروارید پیش خوک افشاندن، ۲۷۰، ۳۴۶، ۳۴۸
 مروارید شنب، ۲۰۸، ۳۸۹
 مرویان، ۲۱۳
 مریم، ۸۹، ۲۵۹
 مزدا، ۶۵، ۷۰-۲، ۹۳-۴
 مزدا اهورا، ۶۵، ۷۲
 مزداپرستان، ۳۴۷، ۳۵۲
 مزدک، ۵۳، ۳۲۷-۸
 مسعودی، ۸۱، ۹۴، ۱۰۶، ۱۸۶، ۲۱۰، ۲۴۵-۶، ۳۹۲
 مسیح، ۴۰، ۴۸، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۸۴، ۱۹۸-۹، ۲۰۸، ۲۱۰-۱
 ۳۸۳، ۲۶۹-۷۰، ۲۶۲، ۲۶۰، ۲۳۲
 مسیحی، ۲۰، ۴۰، ۸۵، ۱۸۴، ۱۹۸، ۲۱۱، ۲۲۳-۴
 ۲۶۰-۳، ۲۶۹-۷۰
 مسیحیان، ۱۰۱، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۶۲-۳
 مسیحیت، ۶۱، ۹۳، ۲۰۸، ۲۱۰-۱۱، ۲۲۱، ۲۲۳
 ۳-۲۶۲، ۲۷۰، ۳۹۲
 مشی و مشیانه، ۲۷، ۵۱، ۱۳۷، ۲۷۶
 مصر، ۸۵، ۸۹، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۵۲
 ۶-۱۷۳، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۷
 ۲۴۷، ۲-۲۶۰، ۲۶۸، ۲۸۰-۱، ۳۱۱، ۳۶۰
 ۳۸۲، ۳۶۴
 مصری، ۸۵، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۷-۹، ۲۱۵
 مصریان، ۱۳۷، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۸۵-۶، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۳۸
 معابد مهری روم باستان، ۳۲۲
- معابد مهری اروپایی، ۳۱۷، ۳۲۱
 معابد رومی مهر، ۲۳۱
 معابد زروانی، ۲۳۱
 معابد مهری، ۲۳۱، ۲۲-۳۱۷، ۳۳۵
 معبد سرخ دم، ۱۴۵
 معبد مریدای اسپانیا، ۲۰۷
 معبد نندی، ۱۴۵
 معماری هخامنشی، ۱۴۲
 مغ، ۵۳، ۵۶، ۲-۹۱، ۱۱۲، ۱۱۴-۶، ۱۴۸
 مغان، ۵۷، ۸۴، ۸۷، ۵-۹۱، ۹۷، ۹۹، ۱۲۲، ۱۷۹
 ۱۹۱، ۴-۱۹۳، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۲۵، ۲۴۰
 ۴-۲۴۳، ۲۶۲، ۲۷۵
 مغان آسیای صغیر، ۲۴۳
 مغان پارتی، ۲۴۴
 مغان زروانی، ۲۲۵
 مغان ماد، ۵۷، ۹۲، ۹۵
 مغتسله، ۶۰-۲۵۹
 مغولان، ۱۵۳، ۱۸۹
 مقام شیر، ۸-۱۳۷
 مقدونی، ۷-۱۰۶، ۹-۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۲۲
 ۲۶۱، ۲۸۰، ۳۷۳، ۳۷۹
 مقدونیان، ۱۷۶، ۱۸۹، ۵-۱۹۴، ۹-۱۹۸، ۲۰۶
 مقدونیان سلوکی، ۲۱۴
 مقدونیه، ۶-۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۹۹
 «مکاتیب» مانی، ۲۷۳
 مکران، ۳۰۸
 مکه، ۱۸۴
 ملکوس، ۵۴
 ملکوسان، ۵۴
 ملوک الطوائفی، ۴-۲۵۳، ۳۲۶
 ملوک الطوائفی اشکانی، ۲۵۳
 منابع رومی - یونانی، ۱۷۸
 منابع ساسانی، ۱۷۸
 منجنجی، ۴۳، ۹۱، ۹۸، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۴
 ۸-۲۰۶، ۲۱۰-۱
 مندانه، ۹، ۸۷، ۱۳۵، ۲۰۳
 مندانه (ماندانا)، ۸۶
 منظومه «دارجنگه»، ۳۴۳
 منظومه درخت آسوریک، ۱۶، ۱۴۵، ۲۴۱، ۳۳۸-۹
 ۲-۳۴۱، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲
 منظومه رز و میش، ۳۴۸

مهریشت، ۳۱، ۱۲۲، ۱-۱۳۰، ۵-۱۳۳، ۱۳۷، ۲۲۸،
 ۲۳۰، ۲۴۸، ۲-۳۲۱، ۳۲۸، ۳-۳۳۰
 مهریگری، ۴۶، ۸۱
 مه کاپیان، ۳۰۵
 مهلی و مهلیانه، ۲۷
 میانرودان (بین‌النهرین)، ۸۵، ۹۷، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۵۲
 میتانی، ۱۳۰
 میترا، ۲۰۸، ۲۱۱، ۶-۲۲۴، ۲۳۳، ۲۶۱، ۳۶۳، ۳۷۵،
 ۳۸۵
 میترا- ورونا، ۱۳۰
 میترای رومی، ۲۲۶
 میترابی، ۱۲۲، ۶-۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۶۰، ۳۸۰
 میتر (مهر)، ۱۲۱
 میثره، ۵۵، ۷۳، ۹۳، ۱۳۳، ۲۰۸
 میخی، ۱۰-۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۳۰
 میرزا آقاخان کرمانی، ۱۸۹
 میشان، ۲۳۷
 میلاد، ۳۴، ۴۷، ۴۹، ۶-۵۵، ۶۶، ۸۶، ۹۲، ۳-۱۲۲،
 ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۹۶، ۵-۲۱۳، ۲۲۵
 ۴-۲۴۲، ۲۴۹، ۳۰۸، ۳۷۹
 میلاد (مهرداد)، ۲۴۹
 مینوی خرد، ۳۰، ۳۷، ۲۲۸، ۳۱۰
 ناتاراجا، ۳۶۳
 ناتیاشاسترا، ۳۶۵
 نادرشاه، ۳۴۳
 ناسیونالیسم، ۱۹، ۱۸۹
 ناصرالدین شاه، ۳۲۲
 نامخواست هزاران، ۳۶۷
 ناهید، ۵۴، ۱۱۳، ۹-۱۲۱، ۱۸۱، ۱۹۰، ۷-۲۰۶،
 ۲۲۱، ۴-۲۲۳، ۸-۲۲۶، ۲-۲۳۰، ۳۷۶
 ۳-۳۸۱، ۳۹۲
 نای، ۲۵۰، ۲-۳۶۱
 نبرد شاه/پهلوان با شیر، ۹-۱۳۸
 نبوکد نصر، ۹۱، ۲۰۱، ۲۰۵
 نخل، ۵-۱۴۲، ۱۷۰، ۳۳۸، ۳۴۲
 نرون، ۵-۲۲۴، ۲۸۳
 نریمان، ۱۲۵، ۲۷۲، ۲۷۷
 نریوسنگ (نرسی، نرسه)، ۴-۲۰۳
 نسا، ۳۱-۲۶، ۶-۳۵، ۶۶، ۸۳، ۹۳، ۷-۹۶، ۱۱۱،
 ۱۲۶، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۸۸، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۰

منوچهر، ۸-۳۵، ۲-۴۲، ۲-۵۱، ۲-۱۱۱، ۲۴۵،
 ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۷۵، ۳۰۶، ۳۸۸، ۳۹۳
 منیژه، ۲۷۷، ۲۸۷، ۹۵-۲۸۹، ۳۰۰، ۴-۳۰۲، ۳۰۸،
 ۳۱۳
 مودرا، ۳۶۷
 موزا، ۹، ۲۱۷، ۲۷۵
 موزه لندن، ۱۴۲
 موزه لوور پاریس، ۲۱۸
 موسی، ۴-۶۳، ۸۹
 موعود بنی اسرائیل، ۱۰۴
 موعود شرقی، ۲۰۶
 مولانا، ۲۷۶، ۳۲۲
 مهاباراتا، ۲۷۶
 مهاجران یونانی، ۱۹۰
 مهاجمان اسطوره‌ای - تاریخی، ۱۸۸
 مهر، ۱۶، ۲۰، ۲۶، ۹-۲۸، ۳۱، ۳۴، ۴۵، ۹-۴۸، ۶۶،
 ۷۷، ۲-۸۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۴-۱۲۰، ۵-۱۳۰،
 ۸-۱۳۷، ۲-۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۶، ۳-۱۵۱،
 ۱-۱۷۰، ۱۹۰، ۵-۲۰۴، ۸-۲۰۷، ۱-۲۱۰،
 ۲۲۱، ۳۱-۲۲۳، ۴-۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۳،
 ۲۷۰، ۴-۲۹۳، ۷-۲۹۶، ۳۰۱-۲۹۹،
 ۳۱۵، ۲۲-۳۱۷، ۳۲۴، ۳۵-۳۲۷، ۳۸۲، ۳۹۲
 مهر الگوی پهلوانی، ۳۳۴
 مهران، ۳۰۵
 مهرپرست، ۱۹۰
 مهرپرستان، ۶۷، ۸۱، ۲۳۴، ۳۲۱
 مهرپرستان رومی، ۲۳۴
 مهرپرستی، ۲۹، ۱۳۰، ۱۹۷، ۵-۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۴،
 ۳۱۷، ۳۲۸، ۳۳۱
 مهرپرستی اشکانی، ۱۹۷
 مهرپرستی رومی، ۲۲۵
 مهرداد اول، ۲۱۳، ۲۸۱
 مهرداد (پنجم)، ۳۰۷
 مهرداد دوم، ۲۰، ۲۱۹، ۲۸۲
 مهرداد ششم (مهرداد کبیر)، ۲۲۵
 مهرداد یکم (اشک ششم)، ۲۱۵
 مهر در حال کشتن گاو، ۹-۳۱۸
 مهر سوشیانس، ۲۰۷
 مهرگان، ۳۳، ۱۴۶
 مهری، ۱۶، ۲۹، ۴۵، ۸۲، ۸۵، ۱۲۴، ۱۳۸، ۱۴۴،
 ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۲۵، ۲۳۱، ۴-۲۳۳، ۲۷۱،
 ۲۲-۳۱۷، ۳۲۴، ۳۳۱، ۵-۳۳۴، ۳۶۴

ویشناسپ، ۱۱۴، ۱۷۴، ۲۱۳
 هابیل، ۳۴۶، ۳۶۲
 هاریاگ، ۸-۸۷
 هاموران، ۵۲
 هامون هیرمند، ۵۷
 هتی، ۱۳۰، ۲۹۰، ۳۴۵
 هجوم اعراب، ۲۴۷
 هخامنشی، ۵۵، ۸۳، ۸۵-۹۰، ۸۹-۹۰، ۹۲-۳، ۹۷-۸،
 ۱۰۲، ۱۰۴-۹، ۱۱۱، ۱۱۳-۶، ۱۱۸، ۱۲۰-۷، ۱۵۱-۳،
 ۱۲۹-۳۰، ۱۳۵-۶، ۱۳۸-۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱-۳،
 ۱۵۵، ۱۵۷-۸، ۱۵۷، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۵-۶،
 ۹۱-۱۸۹، ۶-۱۹۳، ۲۰۳، ۳-۲۲۱، ۲۲۶،
 ۳۰-۲۲۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۶، ۹-۲۴۸،
 ۶۱-۲۵۸، ۲۸۰، ۳۰۶، ۳۰-۳۲۸، ۴-۳۳۲،
 ۳۷۵-۶، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳-۳۹۲،
 هخامنشیان، ۶-۲۵، ۵۵، ۸۴، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۷،
 ۱۱-۱۰۹، ۱۴۱، ۶-۱۴۵، ۳-۱۵۲، ۱۸۹،
 ۷-۱۹۶، ۳-۲۲۱، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲-۳۳۱، ۳۳۴،
 ۴-۳۷۳، ۲-۳۸۰، ۳۸۵
 هَرْتَبِیَو (هرات)، ۱۱۴
 هرا، ۱۳۲، ۳۲۱
 هراتیتی، ۱۳۲
 هرات، ۱۱۴، ۱۵۲، ۲۰۳، ۲۱۲
 هراتیان، ۲۱۳
 هراکلس - ورثرگن، ۱۹۶
 هرکول، ۲۲۸، ۲۵۰
 هرمز، ۹۴
 هرمزد، ۲۸، ۳۰، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴-۵۲، ۹۳، ۲۵۳،
 ۳۱۳، ۳۱-۳۲۹، ۳۳۴، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۶۲،
 ۳۷۳
 هرمیپوس، ۲۴۲
 هرودوت، ۸-۸۶، ۲-۹۱، ۵-۱۰۳، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۳۷،
 ۱۴۵، ۸-۱۴۷، ۱۵۰، ۵-۱۷۴، ۱۸۲، ۷-۱۸۵،
 ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۹۰، ۳۹۳
 هزار ستون، ۲۹
 هزار و یکشب، ۲۴۱
 هزاره جمشید، ۲۷، ۲۹
 هزاره ضحاک، ۲۹
 هزارش، ۲۶۶

۲۳۶، ۲۷۰، ۲۹۷، ۳۲۳، ۳-۳۴۱، ۳۵۳،
 ۴-۳۷۳، ۹-۳۷۶، ۲-۳۸۱، ۳۸۹، ۳۹۱
 نشان خانوادگی هخامنشیان، ۱۴۶
 نظام سیاسی اشکانی، ۲۵۴
 نظامی، ۷۷، ۸۶، ۳-۱۱۲، ۸-۱۱۷، ۱۴۹، ۱۷۸، ۱۸۰،
 ۱۸۵، ۳-۲۱۲، ۲۳۱، ۲۵۳، ۲۹۳، ۲۹۵
 نقاشی مانوی، ۲۶۷
 نقش رستم، ۸-۱۱۷، ۱۲۰، ۳۷۸
 نکتانوی دوم، ۱۸۲
 نمایش آیینی، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۶
 نمایشنامه‌های کمدی یونان، ۱۹۸
 نمایشنامه‌های یونانی، ۶-۲۱۵
 نمایش یونانی، ۲۱۶
 نسرود داغ، ۱۹۶
 نوذر، ۳۸، ۵۲، ۱۲۵، ۶-۳۰۵
 نوز، ۳۳، ۱۳۹، ۱۴۴، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۷۵
 نیل، ۹۴، ۱۲۰، ۲۹۸، ۳۷۸
 نیلوفر، ۳-۱۴۲، ۶-۱۴۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۰۷، ۳۸۰
 نیمروز، ۵۷، ۶۲، ۲۵۳، ۳۵۱
 نینوا، ۹۰، ۱۹۲، ۳۶۶
 نیویورک، ۱۴۲، ۳۰۳
 وارغن، ۴۵
 وجرکرد دینی، ۵۹، ۷۲، ۱۴۳، ۳۹۳
 ود، ۹۵، ۱۳۰
 وداها، ۴۹
 وَرَجْمکرد، ۳۰، ۵۴، ۹۶
 ورکش، ۳۴۶، ۳۵۲
 «ورکن» (هیرکانی)، ۲۷۰
 ورود ایرانیان به عصر کتاب، ۲۶۵
 ورونا (ورونه)، ۱۳۰
 وزن شعر باستانی ایران، ۲۴۶
 وزن شعر یونانی، ۲۴۷
 وندیداد، ۷-۹۵، ۲۴۸
 ونونس، ۲۱۷، ۲۲۰، ۳-۲۸۲
 وَهْمَن (وهومن / بهمن)، ۲۰۲
 ویس، ۹۵، ۲-۲۹۰، ۳۰۱-۲۹۵، ۳۰۴، ۳۰۷
 ویس و رامین، ۹۵، ۲۴۱، ۲۷۶، ۲۸۷، ۹۲-۲۸۹،
 ۴-۲۹۶، ۳۰۰-۳۰۷، ۸-۳۰۷، ۳۱۴، ۳۹۱
 ویسه، ۶-۱۲۵

- هومان، ۲۹۲، ۲۹۴
 هومر، ۱۵۰، ۲۵۰
 هووخستره، ۸۶، ۱۷۳
 هیاطله، ۵۳، ۷۲، ۳۰۷
 هیتی، ۳۶۶
 هیرکانی، ۲۱۲، ۲۷۰
 هیرکانیان، ۲۱۳
 هیون، ۲۰۴
 هیونان، ۵۳، ۷۲، ۷۵، ۶۰-۳۵۷، ۸-۳۶۷
 هیونی، ۸-۳۵۷، ۷-۳۶۶
- یادگار بزرگمهر، ۳۱۱
 یادگار زریر، ۵-۷۲، ۲۴۱، ۳۰۸، ۳۵۵-۶۰، ۳۵۷
 ۴-۳۶۲، ۹-۳۶۶، ۳۸۱، ۳۹۳
 یادگار زریران، ۵-۷۳، ۳۰۸، ۳۵۵-۶۰، ۳۶۲-۴
 ۹-۳۶۶، ۳۸۱، ۳۹۳
 یحیی بن زکریا، ۲۱۰
 یزدگرد، ۵۳
 یسنا، ۲۱، ۵۳، ۶۸، ۷۱، ۷۸، ۹۵، ۱۴۳، ۲۰۵، ۲۴۸
 ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۸۶
 یشت‌ها، ۲۹، ۳-۳۱، ۷-۳۶، ۴۱، ۶-۴۵، ۵۶، ۷۴
 ۳-۸۲، ۹۵، ۱۰۶، ۷-۱۲۱، ۳۱-۱۲۹، ۴-۱۳۳
 ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۵، ۲۰۲، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۴۵
 ۴-۲۴۸، ۴-۲۷۳، ۳۲۸، ۳۵۷، ۳۸۷
 یعقوب، ۳-۲۲۹، ۳-۳۲۲، ۸۰-۳۷۹، ۳۸۶
 یعقوب لیث، ۲۲۹، ۳۸۶
 یلدا، ۳۴
 یمن، ۲۶، ۳-۳۲، ۳-۴۲، ۵۱، ۶۲-۵۹، ۶۴، ۶۶، ۷۳
 ۹۳، ۹۶، ۱۰۸، ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۳۵، ۲۹۳
 ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۳۴
 یوسف، ۸۹، ۱۳۸، ۲۰۳، ۳۸۷
 یولیوس سزار (= قیصر)، ۱۸۸
 یونان، ۸۵، ۹۹، ۳-۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۴، ۲-۱۵۱
 ۵-۱۷۴
 یونان‌مداری، ۱۷۸
 یونانی، ۵۶، ۶-۶۵، ۵-۸۴، ۹۰، ۱۰۰-۹۸، ۳-۱۰۲
 ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۴۷، ۱۵۰، ۵-۱۷۴
 یونانیان، ۵۶، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۴۱، ۵-۱۷۴
 یونانیان ایران، ۲۱۹
 یونانیان پارت، ۲۱۹
 یونانیان مهاجر، ۲۵۰
- هزوارش نویسی، ۲۶۶
 هفائستیون، ۲۴۷
 هفتالان، ۵۳، ۷۲
 هفت‌خان اسفندیار، ۳۰۶، ۳۰۸
 هفت‌خان رستم، ۳۰۸
 هفتخان (هفت‌خوان)، ۳۶۹
 هکتور، ۲۵۰
 هگل، ۶۵
 هگمتانه، ۸۶، ۱۷۳، ۲۲۳
 هلنی، ۱۸۱، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۲۱
 هلنیسم، ۲۰، ۱۰۳، ۱۷۸، ۱۹۰، ۲۱۸، ۲۲۱
 هلنیسم رومی، ۲۲۱
 هلنیسم یهودی، ۲۲۱
 هلنیگری، ۲۰۰
 هلیوس - میترا، ۱۹۶
 هلیوکلس باختری، ۲۱۳
 هم‌آمیغی مذاهب، ۱۹۶
 همای، ۵۲، ۸۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۲، ۲۹۳
 همدان، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۷۳، ۲۱۲، ۲۵۹، ۳۳۱
 هندوری، ۲-۱۵۱
 هند، ۳۰، ۳۶، ۸۵، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱-۱۵۰
 ۱۷۴، ۱۸۸، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲-۲۶۰
 هند و آریایی، ۶۵
 هند و اروپایی، ۶۸، ۲۳۶
 هندوان، ۳۲۸، ۳۴۶، ۳۵۲
 هند و ایرانی، ۳۹، ۲۳۰، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۰-۳۲۸
 ۳۶۶، ۳۷۷
 هندوستان، ۵۳، ۷۶، ۱۹۲، ۲۰۴، ۳۳۵، ۳۴۴
 هندوکش، ۵۷
 هندوها، ۱۴۰
 هندی، ۶۵، ۶۷، ۱۲۳، ۱۵۰، ۱۹۲، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۶
 ۶۰-۳۵۹، ۳-۳۶۲، ۷-۳۶۵، ۳۸۶، ۳۹۲
 هنر ایلامی، ۱۴۴، ۱۴۶
 هنر هخامنشی، ۱۳۵، ۲-۱۴۱، ۱۴۵
 هنر «یونانی و باکتریایی»، ۲۲۰
 هوخستره (هووخستره)، ۹۰
 هوشنگ، ۱۶، ۳۰، ۵۱، ۱۲۵، ۳۷۹، ۳۸۱
 هوشنگ پیشدادی، ۱۲۵
 هوشیدر، ۳۰، ۹۰، ۲۰۴
 هوشیدر ماه، ۵۴
 هوم، ۳۹، ۹-۵۸، ۶۶، ۱۲۹، ۳۴۷، ۳۵۱

۴۱۶ ♦ ادب پهلوانی

یهودی، ۲۰، ۸۵، ۱۰۰، ۱۸۴-۵، ۲۲۱، ۳۲۳
یهودیان، ۹۱، ۱-۱۰۰، ۱۰۶، ۹-۱۹۸، ۵-۲۱۴، ۲۲۲،
۳۸۳، ۲۵۹
یهودیان فلسطین، ۲۱۵
یهودیت، ۶۱، ۲۲۱
یَهُوَه، ۱۰۱

یونانی - باختری، ۲۱۳، ۶-۲۱۵
یونانیگری، ۱۸۶، ۸-۱۹۷
یونانی مآبی، ۱۹۰، ۲۱۴، ۸-۲۱۶، ۱-۲۲۰
یهود، ۸۹، ۹۲، ۱۰۱-۹۸، ۱۰۶، ۱۷۵، ۱۹۷-۲۰۰،
۳۲۳، ۲۲۱، ۲۰۶
یهودا، ۱۰۱، ۳۶۵

ادب پهلوانی کوششی است برای به دست دادن گزارشی تا حد امکان ساده، مبتنی بر یک طرح تاریخی، با هدف آموزشی و زبانی غیرفنی. بنابراین، مخاطب اصلی دانشجوی علاقه‌مند به سرشت و سرگذشت ادب دیرینه ایران و سپس هر کتابخوانی است که مدتی کوشیده است با خودآموزی جواب ابهام‌ها و پرسش‌هایی را درباره‌ی گوشه‌هایی از فرهنگ و دین و ادب ایران پیش از اسلام پیدا کند که احتمالاً در این کتاب پاسخی برای آن یا نقطه شروعی برای پاسخگویی به آن خواهد یافت.

«از پیشگفتار کتاب»

۷۵۰۰ تومان



ISBN 978-964-311-820-4



9 789643 118204

 EFTEKHARI