
شناخت هویت زن ایرانی

در گستره پیش تاریخ و تاریخ

شهلا لاهیجی - مهرانگیز کار

تیرستان

www.fadl.ir



شناخت هویت زن ایرانی

در گستره پیش تاریخ و تاریخ

تبرستان
www.tabarestan.info

شهلا لاهیجی - مهرانگیز کار

با سپاس از همکاری
دکتر ژاله آموزگار - دکتر کتایون مزداپور

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان

۱۳۷۷







تبرستان
www.tabarestan.info

فهرست

۱
۲
۲
۷
۷
۱۱
۱۳
۱۴
۱۴
۱۵
۱۸
۱۹
۱۹
۲۰
۲۳
۲۳
۳۰
۳۹
۴۸
۴۸
۵۰
۵۶
۵۹
۵۹
۶۰
۶۰
۶۳
۶۴
۶۷
۶۹
۶۹
۷۱
۷۷
۷۷
۷۸
۷۹
۷۹

تبرستان
www.tabarestan.info

نقش زن در تکامل انسان	
اولین جرقه‌های مقاومت	
حقیقت يك بار دیگر پیروز گردید	
بخش اول: نقش زن در تکامل انسان هوشمند	
راست قامتی	
زندگی گروهی و پی آمدهای آن	
انسان ریخت راست قامت ابزار ساز	
سهم بری	
تغذیه از راه شکار	
تغذیه از راه جمع آوری خوراك	
منزلگاه	
به کارگیری آتش	
گاهشماري	
مهاجرت (جابجایی)	
سخن گویی	
پیدایش انسان خردمند	
پیدایش انسان هوشمند دانا. هنر دوران یخ	
بررسی هنر پارینه سنگی و نقش زن در آن	
نقاشی غار	
انقلاب کشاورزی	
کشاورزی و «مادر کبیره»	
«شیانی»	
بخش دوم: آغاز تمدنهای شناخته شده در منطقه ایران فرهنگی	
پیشگفتار	
مقدمه جغرافیایی	
تعریف ایران طبیعی (فرهنگی)	
ایران سیاسی	
ویژگیهای طبیعی و اقلیمی این سرزمین کهن	
اعصار قبل از تاریخ ایران	
بخش سوم: قدرت زنانه و نموده های آن	
قدرت زنانه نموده های عینی (باستان شناسی)	
بررسی علل ساخت و پرداخت پیکرک زن و فرهنگهای پیش از تاریخ ایران	
پیکرکهای زنانه مظهر جادوی خوش خیم	
پیکرکهای زنانه نماد نعمت و فرمانروایی	
پیکرکها نشانه های قدمت مذهب بانو- خدایی در ایران و جهان	
پیکرکهای زنانه یادگار پرستش الهه- مادر	
يك نتیجه گیری کلی	

۸۱
۸۵
۸۵
۸۶
۸۶
۸۷
۸۷
۸۷
۸۹
۹۰
۹۲
۹۳
۹۵
۹۶
۹۹
۹۹
۱۰۳
۱۰۳
۱۰۴
۱۰۵
۱۰۶
۱۰۶
۱۰۶
۱۱۱

۱۱۳
۱۱۷
۱۲۱
۱۲۷

۱۳۲
۱۳۴
۱۴۲
۱۴۵
۱۵۲
۱۵۴
۱۶۱
۱۶۵
۱۶۹
۱۷۱
۱۷۱
۱۷۴
۱۷۸
۱۷۹
۱۷۹
۱۷۹
۱۸۰

۱۸۱
۱۸۲
۱۸۲
۱۸۲
۱۸۳

تبرستان
www.tabarestan.info

تثبیت قدرت زنانه در منطقه ایران فرهنگی همزمان با آغاز عصر کشاورزی
نمودهای فکری و ذهنی اساطیر
تعریف اساطیر
ارتباط اساطیر با دین
اساطیر هرگز نمی میرند
چرا به اساطیر می پردازیم؟
تذکر يك نکته
پیوند اساطیر با اصل مادینه هستی
رابطه انسان با اصل مادینه هستی
ارزش کهن الگوی بزرگ مادر اولیه در مکتب روان شناسی یونگ
انسان امروزی در سوک بزرگ مادر اولیه
بیماریهای ناشی از فقدان بزرگ مادر اولیه
روان زنانه سرچشمه اسرار
شناخت بزرگ مادر اولیه در اساطیر... آغاز حرکت
بخش چهارم: وجه تقدس زنان در اساطیر خاورمیانه
میانرودان
الف- خدایان در افسانههای نخستین
ب- ویژگیهای اساطیر میانرودان
ج- افسانههای پیدایش
د- افسانههای قهرمان پرداز
افسانههای رستاخیز
موقعیت زنان در تمدنهای میانرودان
کهن ترین اسکان (تمدن سومر)
دوران «شاه- قهرمان» در سومر
آغاز دوران سومری- اکدی
نخستین فرمانروایان سامی تبار سومر
فرهنگ میانرودان
اسطورههای سومری افسانه آفرینش
متن چند سرود افسانه سومری
افسانه درخت هولوپو
تحلیلی بر افسانه «درخت هولوپو»
افسانه «اینانا و ایزدخرد»
تحلیلی بر افسانه «اینانا و ایزدخرد»
خواستگاری دوموزی از اینانا
تحلیلی بر افسانه «خواستگاری»
افسانه فرود «اینانا»
تحلیلی بر افسانه «فرود اینانا»
خدایانوان در افسانههای عصر قهرمانی
سرود ستایش خدایان «با او» حامی شهر «لگاش»
افسانههای سومری- اکدی (عصر حماسه سراسری)
حماسه گیل گمش
سوگنامه «مرگ دوموزی»
سوگنامههای میهنی
سرودهای ستایش هفتگانه برای بانوی آسمانی
۱- کاهنه مقدس آسمان
۲- طوفان رعدافکن بلندآوا
تحلیلی بر سرود نیایش «طوفان رعدافکن بلندآوا»
۳- آن موجود مقدس
سرود شادمانی در جشن ستایش «اینانا»
۴- بانوی شادگهان
۵- بانوی سپیده دمان
۶- بانویی که به آسمان عروج می کند
۷- شادی سومر «زناشویی مقدس»

۱۸۵	افسانه‌های مقدس در فرهنگ بابلی- آشوری
۱۸۶	حماسه گیل‌گمش
۱۹۳	افسانه آفرینش بابلی (نقطه پایان بر قدرت آسمانی زنان)
۱۹۵	حقوق فردی و اجتماعی زن در متون باستان‌شناسی و یافته‌های
۱۹۵	اساطیری مربوط به میانرودان و ایلام
۱۹۵	حضور اصل مادینه هستی در متون حقوقی- مذهبی سومر (غیرمدون)
۱۹۷	موقعیت زن در متون حقوقی مدون سومر
۱۹۷	موقعیت زن در متون حقوقی بابل «ستل حمورایی»
۱۹۷	حقوق زن در ستل حمورایی
۱۹۸	سایر حقوق زن در بابل
۱۹۸	حقوق زن آشوری
۱۹۸	موقعیت زن در ایلام
۲۰۱	علت توجه ما به ایلام
۲۰۲	خدایان مادینه ایلامی بر نقوش و تصاویر
۲۱۴	مذهب در ایلام باستان
۲۱۴	۱- بانثون ایلامی و جایگاه «اصل مادینه هستی» در آن
۲۲۳	۲- ارتباط مذهب ایلامی با حقوق ایلامی
۲۲۵	اهمیت اصل مادینه هستی در حقوق ایلامی
۲۲۶	«مبانی حقوقی در ایلام کهن»
۲۲۶	حقوق ایلامی ریشه الهی دارد
۲۲۷	ارزش سوگند و شهود در حقوق ایلامی
۲۲۸	حقوق زن در قوانین ایلام
۲۳۰	فرجام ایلام
۲۳۰	بخش پنجم: جوامع اسکان‌یافته درون فلات ایران (عصر پیش‌آریایی)
۲۴۱	۱- کهن‌ترین نشانه‌های اسکان در فلات ایران
۲۴۴	۲- هزاره دوم پیش از میلاد- آغاز دگرگونی
۲۴۵	۳- پنداره‌های دینی آریاییان متقدم
۲۴۶	۴- هزاره اول پیش از میلاد- مهاجرت بزرگ
۲۴۸	۵- مهاجران شاخه غربی
۲۴۸	۶- زمینه‌های فرهنگ آریاییان غربی (قبایل مادویارس)- سکایی
۲۴۹	۷- سکاهای
۲۵۰	۸- گنجینه زیویه- لرستان مسکن سکاهای
۲۵۳	۹- آریاییان ساکن در مرکز و شرق ایران
۲۵۶	۱۰- خاستگاه نخستین اقوام آریایی
۲۵۸	۱۱- نخستین اسکان
۲۵۸	۱۲- ایرانیان در دشتهای خاوری (کیانیان)
۲۶۰	قبایل سکایی در شرق ایران
۲۶۲	۱۳- باورهای دینی کیانیان (اعتقادات پیش‌زرتشتی)
۲۶۵	دین «میتره»
۲۶۷	آیین پرستش اردوسور آناهیتا)
۲۶۹	آیین زرتشت
۲۶۹	پیش به سوی غرب
۲۷۲	نخستین آزمون شهرنشینی
۲۷۲	بخش ششم: اسطوره‌های آفرینش ایرانی (آریایی)
۲۷۲	۱- منابع هندی
۲۷۳	۲- منابع اوستایی
۲۷۵	۳- منابع بهلوی
۲۷۵	آفرینش بنا بر اسطوره‌های ایرانی
۲۷۶	برخورد دو نیرو
۲۷۶	امشاسپندان
۲۷۸	ایزدان
	آفرینش اهریمن، سران دیوها

۲۷۹
۲۷۹
۲۸۰
۲۸۰
۲۸۱
۲۸۱
۲۸۲
۲۸۲
۲۸۲
۲۸۲
۲۸۲
۲۸۲
۲۸۴
۲۸۴
۲۸۴
۲۸۵
۲۸۵
۲۸۵
۲۸۵
۲۸۵
۲۸۶
۲۸۶
۲۸۷
۲۸۷
۲۸۷
۲۸۸
۲۸۸
۲۸۸
۲۹۰
۲۹۲

تبرستان
www.tabarestan.info

دیوان
پورش نخستین اهریمن
آفرینش گیتی
پورش دوم اهریمن
نخستین زوج بشر
اعقاب نخستین زوج بشر
هوشنگ و تهمورث
جمشید
ضحاك
فریدون
ایرج، سلم، تور، تقسیم جهان-برادرکشی
منوچهر
کیانیان
کی کاوس
سیاوش
کیخسرو
گشتاسب حامی دین زرتشت
زردشت
پشوتن
بهرام ورجاوند
اورشیدر
اورشیدر ماه
رها شدن ضحاك از بند
سوشیانس پایان جهان
برانگیختن مردگان واپسین داوری
پخش هفتم: افسانه بری در هزار و یکشب
منابع و یادداشتها

آغاز سخن

جستجو برای بازیابی هویت‌های گمشده امروز بزرگترین مشغله و درگیری سیاسی-اجتماعی جهان ما است. گویی به ناگهان و با تنشی شدید و جادویی، همه اقوام و ملت‌ها، گاه اقلیت‌های مذهبی و فرقه‌ای از خوابی طولانی سر برداشته و با تکاپویی تند و جنون‌آمیز و غالباً در خشونت‌بارترین شکل، در صدد بازیافتن هویت گمشده، تبار از یاد رفته و یا مستحیل شده خویشند.

بی‌آن که بتوان درباره درستی یا نادرستی ذات این مقوله به قضاوت نشست، باید گفت که این «هویت‌جویی» که عمدتاً با حرکت‌های نظامی-سیاسی همراه است و تحت لوای: استقلال‌طلبی، جدایی‌خواهی، کسب هویت ملی-قومی و یا خودگردانی اقلیت‌های مذهبی انجام می‌پذیرد، جهان ما را از آسیا و آفریقا تا اروپا و امریکا عرصه جنگ و مرگ و آتش و خون و کشتار کرده و حربه مناسبی در کف قدرتهای بزرگ نهاده است تا با دامن زدن به آتش این جدایی‌جوییها و بهره‌گیری از آنها، در جنگ قدرت مطامع و منافع خود را پیش برند و از یکدیگر امتیاز بستانند و سلطه سیاسی، نظامی و اقتصادی خود را بر کشورهای کوچکتر و درگیر تداوم بخشند.

اگر قرن نوزدهم را بتوان قرن تلاش اندیشه و تفکر بشری برای برقراری همبستگی انسانهای هم سرنوشت در یک مجموعه جهانی دانست، قرن بیستم از آغاز و به خصوص در دهه‌های میانه و اخیر قرن جدایی مردمان در قالب قوم، قبیله، نژاد، ملیت و مذهب است. حتی اگر این «هویت‌طلبی» ریشه در دل حقایق تاریخی داشته باشد، بجز یکی دو استثنا می‌توان آن را بیماری قرن نامید، و هر چند انگیزه این خیزشها درست و بجا باشد، خشونت آن و کسانی که آماج این خشونت قرار می‌گیرند، هر گونه توضیح و توجیهی را نادرست و ناپسند می‌سازد. اما هویتی که ما در جستجوی آن هستیم، از اساس، به گونه دیگری است. این را می‌گوییم تا خواننده از آغاز بداند که ما قصد نداریم به بهانه جستجوی هویت زن، میان زن و مرد خط جدایی بکشیم، و با اثبات حقانیت راستین یا دروغین آن، سرزمین و یا حدود و تفریق را طلب کنیم.

زن در قالب نیمه پیکر انسانی که زاینده آن نیمه دیگر نیز هست، در جایگاهی فراتر از قوم و ملت و نژاد و تبار قرار دارد. جستجو برای یافتن هویت راستین او، تلاش برای یافتن هویت و سرشت راستین نوع بشر برای جهانی انسان‌پرور و انسان‌گراست.

زن در عرصه پهناور جهان ما پیوسته زن بوده است و در همه جای این جهان و از آغاز پیدایش بر زمین، فارغ از زمان و مکان و نژاد و رنگ و آیین، بار مسئولیتی ویژه را بر دوش داشته است: زادن، پروردن و به بلوغ رساندن. و این بخشی از حیات زن است که انکار و چون و چرا نمی‌پذیرد؛ در حقیقت، هویت‌جویی برای زن، در ورای این بخش از زندگی و این امتیاز ویژه او باید صورت گیرد. نقشی که زن در کنار یا جدا از وظیفه باز تولید نسل بشری-در ساختار اجتماعی، ساختار تاریخی، زیربنای فرهنگ و تمدن، در روان اجتماعی، در پیدایش باورها و اعتقادات و سرنجام در اعتلای بشر داشته یا نداشته است، موضوع بحث ما خواهد بود.

از آنجا که ما، در محدوده اقلیمی خاصی زندگی می‌کنیم که «خاورمیانه» خوانده می‌شود، هویت زن را، دست کم پس از عبور از دروازه تاریخ مکتوب، در همین محدوده (خاور نزدیک و میانه) جستجو می‌کنیم.

نخستین بار که به اندیشه گردآوری مطالب و منابعی برای تدوین کتابی در جهت شناخت بیشتر هویت

اجتماعی و سیاسی زن در خاورمیانه و ایران (ایران فرهنگی) پرداختیم، هرگز گمان نمی بردیم که در عمل ناچار شویم نه تنها هزاره‌ها به عقب بازگردیم. چنین تصور می کردیم که با بررسی تاریخ عهد ساسانی و اشکانی خواهیم توانست سیمای مشخصی از زن باستانی ایرانی و موقعیت و جایگاه اجتماعیش بدست دهیم. در پی همین باور، جستجو در مورد هویت و شخصیت زن را در دوران ساسانی آغاز کردیم.

از حقوق زن دوره ساسانی سخنها شنیده بودیم. برایمان از کدبانو و شاه‌زن گفته بودند و زنان تاجدار... اما در کنکاش خود به نکات تکان‌دهنده دیگری نیز دست یافتیم، که ما را در مورد «موقعیت ممتاز زن عهد ساسانی» دچار تردید کرد. دوره هفت تا ده روزه‌ای که زن از آغاز بلوغ تا پائسگی ناچار بود در هر ماه در انزوای کامل و حتی به دور از روشنایی آفتاب بسر برد، مقوله «حقوق اجتماعی برابر» را برای او به مرز «ناکجاآباد» می‌راند. همچنین دریافتیم که در دوره ساسانیان، در مورد زنان محدودیتهایی بیش از دوران اشکانیان و پیش از آن اعمال شده است. بناچار در خلاف جهت مسیر تاریخ به گذشته‌های دورتر رو آوردیم. در مقطع جنبش ملی اشکانیان شاهد باززاد الهه ناهید به عنوان یک نماد ملی شدیم. سلوکیان را با هلنیسمشان و حقوق تقلید شده از زن یونانی برای زن ایرانی، پشت سر نهادیم. از دروازه کاخهای تخت جمشید گذشتیم و زنان را در عرصه کار به صورت افزارمند ماهر و نیمه ماهر و در بخش خدمات دولتی و دیوانی با تخصص و دستمزد برابر و گاه افزونتر دیدیم که خیر از نیروی کار بالقوه باز هم وسیعتری می‌داد. زن مزدبگیر متخصص آن گونه که از الواح سی هزارگانه گلین خزانه هخامنشی برمیآید، علاوه بر آن که ما را در مورد «روند گزینش و پذیرش تاریخی» آن گونه که جامعه‌شناسان غربی و شرقی نوشته بودند دچار تردید کرد، خیر از وضعیت اجتماعی متفاوتی داد که در آن دختران نیز می‌توانستند همچون پسران حرفه‌های خانوادگی و مهارتهایی را بیاموزند. افزون بر آن چنین می‌نمود که در همان جا و یا در نقاط دیگر نوعی روش آموزش همگانی برای فراگیری ریاضی (حسابداری) و زبانهای رایج نوشتاری وجود داشته است که دختران را نیز چون پسران، پس از آموزش در اختیار بازار کار قرار می‌داده است. زمان استقرار هخامنشیان و اصولاً پارسها در منطقه و روش زندگی و نوع جوامع کوچنده آنان، این امکان را که ایشان چنین روش حرفه‌ای و آموزشی را برپا کرده باشند، منتفی می‌کرد. بناچار گستره دید خود را وسیعتر کردیم و برای دستیابی به واقعیت و حقیقت وضعیت زندگی اجتماعی زنان، افقهای گسترده‌تری را مدنظر قرار دادیم. نخستین آبادیها را در این سوی فلات و در حاشیه کویر و دولتهای مقتدر و پیشرفته آن سوی زاگرس از پیش چشم گذرانیم و در پشت سر این دولتها آثار آغاز شهرنشینی و دولت شهرهای نخستین و کهن‌ترین ایزد بانوانی را که نامشان در تاریخ مکتوب انسان آمده، همراه با کهن‌ترین اسطوره‌های برنوشته و افسانه‌ها و سرودهای مقدس که ذهن و زبان بشر آنها را به نظم و نثر کشیده است، یافتیم.

همچنان که در گذشته ره می‌سپردیم، چهره زن درخشندگی و جلای بیشتری بخود می‌گرفت. به هر دولت-شهری که گام می‌نهادیم، پیکر او را بر بلندای رفیع‌ترین بنا و عبادتگاه می‌یافتیم که شهر را در بازوان حمایت خود داشت. بسی از «نخستین‌ها» در فرهنگ و تمدن انسان یادگار بنیانگزاران این دولت شهرها و ثمره ورود و حضورشان در این بخش از جهان بود. این مردمان کشاورز با ایزد بانوانشان، مردم سالاریشان، مادر محوریشان، مدارس عمومی، معماری، کانالهای آبرسانی، شیوه گردهمایی، جشنها، افسانه‌ها، سرودها و اسطوره‌ها و از همه مهمتر، علامات و خط مکتوبشان چنان گنجینه‌ای از ابتکار اندیشه و عمل برای تمامی نسلهای پس از خود و حتی دشمنان و تباہ‌کنندگانشان به میراث برجای نهاده بودند که به ندرت می‌توان در زوایای پنهان و آشکار زندگی و تمدن و فرهنگ بشری چیزی یافت که این مردمان سخت‌کوش و آینده‌نگر پایه‌گذارش نبوده و یا دست کم به آن اشاره‌ای نکرده باشند. حتی امروزه با تمامی پیشرفت عظیم تکنولوژی و دستاوردهای آن، مشکل بتوان با قاطعیت اعلام کرد که توانایی ذهنی-روانی انسان برای دریافت جوهر اندیشه و تفکر فلسفی و خردگرا در تجرید و انتزاع، از آن دوران افزونتر شده باشد.

زندگی، مرگ، هدف، آرمان، عدالتجویی، قدرت، داوری، نفرت از نیستی و ستایش زندگی، عشق، مهر و زیبایی و فضیلت خرد، همچون امروز، دل مشغولی انسانهایی بوده است که از بیش از هشت هزار سال پیش در آن سوی زاگرس و در دشتهای خوزستان و میان رودان می‌زیسته‌اند. شگفت آن که این مردمان دست کم در آغاز پیدایش و شکوفایی، جامعه خود را با مبانی سروری و محوری مادران و زنان اداره می‌کرده‌اند. با گسترش شهرنشینی و پیچیده‌تر شدن روابط اقتصادی و اجتماعی و قدرت‌گیری و انسجام انگاره‌های آیینی و مذهبی، این سروران و سالاران راه خود را از زمین به آسمان گشودند و از قالب شهر بانوی میرا به ایزد بانوی نامیرا و جاویدان تغییر

چهره دادند. در اینجا و در برابر چنین جلوه‌هایی از قدرت عینی و ذهنی زنانه این پرسش طرح می‌شود که چرا خاورمیانه و خاور نزدیک تمدن شهرنشینی را با سروری و رهبری زنان آغاز کرده‌اند و عملکرد این فرایند چگونه بوده است و به چه دلیل زنان در قلمرو و انگاره‌های آیینی و دینی مردمان صدرنشین شده‌اند؟

از این دورتر، دیگر تاریخ و نقل و نوشته خاموش می‌مانند و محو می‌شوند. از این پس باید ردّ شواهد انسان‌شناسی را پی می‌گرفتیم. اکنون که با دستیابی به علم باستان‌شناسی و انسان‌شناسی به راحتی می‌توانستیم متون عتیق را برای استناد به پیدایی انسان به فراموشی بسپاریم، با مشعل راهنمایی که این علوم فرا راهمان افروخته بودند ردّ انسان بی‌نوشته و بی‌تاریخ را تا دورترین و دیرترین مکانها و زمانها پی گرفتیم. از دروازه تاریخ مکتوب بیرون رفتیم. انسان هوشمند کشاورز را در نواحی شمال خاورمیانه باز یافتیم. وابسته به آیین مادری و غرقه در پیکرکهای گلین «مادر زمین» که با دستهای ناپخته و نآزموده اما آمیخته با چیرگی عنصر زنانه و مادرانه، سراسر شمال و غرب آسیا و جنوب و شرق اروپا را پهنه حضور خود کرده بود. در دامنه‌های شمالی زاگرس نخستین گندم و جو خودرو و نخستین بذر را برای افشادن یافتیم و اندکی دورتر از آن نخستین مناسک را و نخستین تندیسه‌های ساخته دست انسان را که باز همان نموده‌های آشنای ذهنیت «مادر محوری» بود. به جنوب و غرب اروپا رانده شدیم. در آخرین یخبندان، هنر باشکوه عصر یخ را در قالب نقشها و پیکره‌ها در غارهای فرانسه و اسپانیا کشف کردیم که نخستین نشانه‌های انتقال اندیشه از یک ذهن مجرد به باور همگانی بود و باز زنان در مرکزیت آن قرار داشتند. اینک انسان هوشمند بر قلّه چهل هزار ساله حضور خود در جهان نمایان ایستاده بود؛ انسانی که ابزار، پوشش، سرپناه و عطوفت و «باور» داشت. باوری که آن را در شکل نمادین اسب و گاو میش بر دیوار غارهای محل زندگی و عبادتش حک می‌کرد و نقش بنجه‌های خود را چون مهر و امضاء کنایه‌های آن می‌نهاد.

فرود از این قلّه، فرود به جهان مادون انسان بود. موجودی که هر چند سرپناه داشت و پوششی ساده بر تن و چماقی بر دست و آتشی پیوسته افروخته در مامن که از وحشت دیر پایش در شبهای تاریک و طولانی اندکی بکاهد و هر چند اصواتی گنگ و نامفهوم به تقلید از صدای حیوانات از حنجره نآزموده‌اش بیرون می‌داد، اما سیمایش با انسانی که در عصر یخ رها کردیم تفاوتی داشت. او دیگر زیبا نبود. دست کم با معیارهای امروزی زیبا نبود. اما می‌دانست که باید برای بقا، ترس و غذا و «عطوفت» را با دیگران تقسیم کند.

غذا گرد می‌آمد و تقسیم می‌شد. همه حتی ناتوانان و پیران و کودکان سهمی داشتند. چه کسی از بیماران و ناتوانان و پیران حمایت می‌کرد؟ همان کس که از روز نخست سهم و یافته‌اش را با کودکانش سهیم شده و زاده خود را از نوزادی تا بُرنایی در پناه گرفته بود. ۲۵۰ هزار سال را پشت سر گذارده‌ایم و اکنون در افریقا، نخستین خاستگاه موجود راست قامت ابزارساز هستیم.

این مسیری بود که ما، در جستجوی هویت «زن ایرانی» و سپس «زن-انسان» در چندین سال تحقیق خود پیمودیم و در پایان به این نتیجه رسیدیم که بهتر است خواننده خودرانیزا همین گذار عبور دهیم و پیش از آن که به تأثیر نقش زنان در ساختار اجتماعی تمدنهای شناخته شده در منطقه و ایران بپردازیم، نقش و وضع زن را از ابتدای حضورش در جهان هستی و مسیر رشد و تکاملش مورد بررسی قرار دهیم.

در اینجا و در توضیح ضرورت طرح موضوع، نخست باید گفتگویی با خواننده داشته باشیم که می‌توان عنوان «مقدمه» بر آن نهاد.

جستجو در گذشته‌های دور و اوراق پاره شده، گم‌شده و گاه نوشته نشده تاریخ و استناد به یافته‌های انسان‌شناسی و باستان‌شناسی، در پی هویت راستین زن و اثبات قدرت زنانه در گذشته‌ها، به خودی خود راهگشای مشکلات امروزی زنان نیست. این واپس‌نگری، برای یافتن راهی به سوی آینده است.

امروز زندگی زن ایرانی و خاورمیانه‌ای به جبر یا اشتیاق در حال تغییر شکل کیفی است. هر چند بازتاب دگرگونی چهره زن در سیمای زندگی جهانی، در این سوی جهان اندک باشد، هیأت حیات اجتماعی زن را در جوامع شرق نزدیک و میانه و دور کم و بیش دگرگون کرده است. امروزه زن در این بخش از جهان، از هر طبقه و گروه اجتماعی، برای گذران زندگی روزمره نیازمند آگاهی‌هایی است که در پانصد سال پیش و یا حتی صد سال گذشته به آن نیازی نداشت. کمبودهای اجتماعی، انقلابهای سیاسی، و از همه مهمتر تغییر بافت و شکل اقتصادی جامعه، از او حتی در قالب «شهروند درجه دو» مسئولیتهایی را طلب می‌کند. زنان به صورت توده بی‌شکل، توان بالقوه‌ای در خود دارند که در کشمکشهای سیاسی و انقلابهای اجتماعی از آن بهره‌برداری می‌شود. این بهره‌جویی نه تنها بر زندگی خود زنان که بر کل جامعه و گاه منطقه‌ای وسیع از جهان تأثیر می‌گذارد. امروز دیگر

نمی‌توان منکر شد که سرنوشت اجتماعی زن ایرانی می‌تواند تأثیر غیر مستقیم و گاه مستقیم بر زندگی زن افغان، پاکستانی، هندی و مصری و سوری و حتی بنگلادشی و سودانی و مراکشی داشته باشد.

این تأثیر و حرکت در دایره بسته‌ای به نام تربیت اجتماعی بر زندگی و روان مردان در این سرزمینها نیز تأثیرگذار است. اما آیا به یقین می‌توان گفت که همه زنان و یا دست کم اکثریت آنان در ایران و سایر مناطق یاد شده از تأثیر این عمل و اندیشه و این نیروی بالقوه و توان کاربرد و سودجویی از آن آگاهند؟ و اگر نیستند آیا زمان آن فرا نرسیده است که از چند و چون این نیروی گاه خفته و گاه بیدار دانش بیشتری به دست آورند؟

چگونه می‌توان به این آگاهی دست یافت بی‌آن که زنگار گذشت زمان از هویت راستین زن زدوده شود؟ آیا زنان نیازمند آن نیستند که بدانند که هستند و در تاریخ اجتماعی جهان ما کجا ایستاده‌اند؟ برای موجودی که قرنهای متمادی در سایه زیسته و بالیده و وجودش تقریباً نادیده گرفته شده، آن گونه که خود نیز خویشتن را به فراموشی سپرده و دفتر دانش و آگاهی را به گوشه‌ای افکنده و بر حقارت و ناتوانی و ضعف خویش شهادت داده است، چگونه می‌توان این نقش جدید را که برای جهان ما، اقلیم ما و کشور ما ضروری و جزئی تفکیک‌ناپذیر است، به درستی بازگو کرد، بی‌آن که حقیقت از یاد رفته وجودش را به او بازشناساند: «تو این گونه بودی، این گونه زیستی و چنین شد که از اوج به اعماق و رطبه «نادیده گرفتن‌ها» فرو افتادی و امروز برای برخاستن و یافتن جایگاه خود در حیات اجتماعی باید این گونه باشی.»

به گمان ما اثبات حضور زن در کنار مرد در تکوین تمدن بشری، نه به صورت يك «تقابل» بلکه در هیأتی هم‌سو، واقعیت و حقیقتی است که می‌تواند روزنه‌ای به کشف آن حقیقت دیگر یعنی اهمیت و نقش زن و توانایی و آگاهی برای رویارویی با جهان امروز باشد.

ناگفته نماند که کار تحقیق در این زمینه به دلیل دگرگونی معیارهای ارزشی جامعه و پاک شدن تقریباً همه آثار و نشانه‌های آن در ضمیر آگاه اجتماعی کاری بس دشوار است و می‌تواند پژوهنده را آماج تیرهای زهرآلود سنت و تعصب و حتی اخلاق سازد. نگاهی به پژوهشهای تاریخی در سرزمین ما گواهی زنده بر ترس یا ذهنیتی از پیش مقدر شده است که پژوهشگر اگر مرد باشد، با آن دست به گریبان است. همین ترس یا ذهن‌گرایی است که مطالعه و تحقیق در زمینه تاریخ، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی را در کشور ما و شاید بسی نقاط دیگر که سرگذشتی مشترک و یا نظیر ما داشته‌اند از بار و بر علمی و قابل استناد تهی کرده است. محقق، خود اسیر پیش‌داوری براساس معیارهای پذیرفته شده جامعه هم‌زمان خود بوده و نمی‌توانسته در مورد رویدادهای تاریخی بدون جانبداری به روایت بنشیند.

نه این که بگویم در سرزمینهای دیگر و کشورهایی که آنها را «پیشرفته» می‌خوانیم کار تحقیق به آسانی بی‌درگیری با این دشواریها و معضلات به پیش رفته است. اما واقعیت آن است که آنان سرانجام این مهم را به پایان رسانده‌اند. پی‌آمد تحولات و انقلابات اجتماعی-سیاسی و اقتصادی، از قدرت این ذهن‌گرایی و تعصب به میزان زیادی کاسته است و اذهان سرانجام آمادگی بیشتری برای قبول انگارهای جدید پیدا کرده‌اند- هر چند زنان در آن اقالیم نیز به کوششی سرسختانه برای دریافت حقوق انسانی خویش دست زده و جا به جا بهای گزافی برای آن پرداخته‌اند- و ما هنوز در آغاز کار و راهیم. علاوه بر این در کشورهای نوپنای که از حضورشان در تاریخ هزاره‌ای بیش نمی‌گذرد و میراث‌دار چنین تمدن و فرهنگ کهنی نیز نبوده‌اند، فروریزی دیوارهای سنت آسانتر بوده است، چرا که سنتها عمر کوتاهتری داشته‌اند. در بسیاری از این کشورها قدرت زنانه و مادرانه حضور مادی و تاریخی نداشته و حاصل آن که، تقابل و تعارضی نیز جایگزین نبوده است. وضعیت اقلیمی و شرایط جغرافیای طبیعی نیز نقش خود را داشته است. گاه زندگی و غلبه بر مصائب طبیعی آن چنان صعب و سخت بوده که حضور پیوسته و بی‌گسست زن را در کنار مرد طلب کرده، و این حضور دایم به تثبیت حق انجامیده است.

اما در شرق کهنسال حکایت به روایی دیگر است. در حقیقت دو باور متضاد در ذهن جوامع شرقی جاری بوده و هست: نخست باور حاکم که از چند هزاره پیش قدرت زنانه و مادرانه را مضمحل ساخته و معیارهای ارزشی «مردسالاری» را بر زن و «فردسالاری» را بر جمع، حاکم بر سرنوشت مردم کرده است. این باور، پیوسته به زن چون رقیب خطرناکی نگریده که برای جلوگیری از عروج دوباره‌اش باید دایم تحقیر و سرکوب شود و جابه‌جا اگر ممکن باشد وجودش نیز انکار گردد. ابزار این سرکوب و تحقیر، از همان ابتدا، ابزارهای فرهنگی-اقتصادی و بالمآل سیاسی-اجتماعی بوده است.

دگرگونی معیارهای ارزشی، تعابیری دیگر از شایست و ناشایست، و نفی سرفرازی و ارج نهادن به زن به‌عنوان

مادر و نیروی برتر زاینده، و لاجرم فروکشی او از اوج تقدسش عمدتاً با ابزار فرهنگی، به جامعه تلقیح شده است. از این گذشته باید به خود زن نیز حقیر بودنش باورانده می‌شد. و این که «وجودش گناه ازلی و حضورش تکرار گناه و لغزش است و وسوسه». پس بهتر آن که در قید نگه داشته شود و بر بد و خوب اعمالش «آن دیگری» داوری کند.

این شیوه پنداشت به ظاهر، هم در روان جامعه و هم در روح زنان جای گرفت و زن راهی گوشه انزوا گردید و حضور در صحنه اجتماع و فعالیت اجتماعی را به مردان وا نهاد.

در کنار این نیرو و باور حاکم و ابزار و اسباب اعمال آن، پنداشت و قدرت پنهان دیگری نیز بود که می‌توان آن را واقعیت وجود و میراث تاریخی- اسطوره‌ای زن نامید. نقش زن در قالب نیروی زاینده و حمایت‌کننده، ریشه در دل زمانه‌ای دهها هزار ساله داشت که زودن آن از ذهن مردمان ناممکن بود. اما از آنجا که این قدرت پنهان امکان ظهور و نمایش علنی و عملی نمی‌یافت، در ناخودآگاه مردم از گفتار به رفتار رسید و از حضور مادی به تمثیل و نماد تغییر شکل یافت و مبارزه‌ای بی‌زبان و در نهران را میان توده مردم و حکومت سالاران سبب شد که چندین هزاره است ادامه دارد. شاید این، یکی از علل جدایی همیشگی مردم از حاکمانشان در مشرق زمین باشد که با گذشت زمان علت و ماهیت واقعی آن از یادها می‌رود، اما اثرات و معلولها چون نوعی بیماری مزمن در بطن روابط اجتماعی همچنان باقی می‌ماند. و باز شاید بتوان جرأت به خرج داد و در پاسخ این پرسشها: که چرا زندگی زنان در مشرق زمین با نامرادی بیشتری همراه بوده و هست؟ و یا: از چه روزی زندگی انسانهای شرقی به‌رغم تمدنهای کهن و فرهنگهای درخشانشان با توفیق و اعتلایی که شایسته این ملت‌های باستانی است هماهنگ نیست؟ گفت: زیرا زنان از صحنه حیات فعال اجتماعی به پرده‌خانه ناتوانی و سکون و انجماد رانده شده‌اند، و از جهان آگاهیها به دور مانده‌اند. ناتوانی زاده حقارت است و زنان زاینده و پرورش‌دهنده نیلها هستند.

به‌جز افسانه‌ها و ضرب‌المثلها و آن بخش از میراث فرهنگی که توده مردم و روش ارتباطی «سینه به سینه» نگهبانان آن هستند، در هیچ جای دیگر نشانی از زن نیست. در ادبیات آموزشی و مکتبی و نوشته‌های مربوط به اخلاق و سیاست و تاریخ وجود زن نفی و انکار شده است. در ادبیات شاعرانه غنایی و عرفانی ما، از آنجا که باز صحنه غلبه ذهن بر رفتار است، تقدس و ستایش زن در پوششی دگرگون شده وجود دارد. و گواه آن حجم عظیم اشعار عاشقانه و توصیفی است که در سرزمینهای دیگر کمتر می‌توان نظیرش را یافت و یا نفس «تقدس مادری» در انگار همگانی، بی‌آن که مادران هیچ‌گونه حقوق و امتیاز ویژه‌ای در قبال این «تقدس» داشته باشند.

از شاهنامه فردوسی که جابه‌جا نشانه‌هایی از مادر محوری و بانوسالاری در آن به چشم می‌خورد بگذریم، تا به امروز هیچ‌گونه تحقیق یا بازگویی در مورد نقش زنان در ساختار اجتماعی تاریخی ما، آن‌گونه که بتوان به درستی به آن استناد کرد و از آن بهره جست، به رشته تحریر درنیامده است.

امروزه اما به تاریخ از دیدگاه دیگری نگریسته می‌شود. حتی تاریخ‌نگرایانی که هر رویداد تاریخی را بخشی از «جبر تکامل» می‌دانند، به آنچه تاریخ خوانده می‌شود، بسان ساختی برای شناخت جامعه می‌نگرند، و رویدادها را بیش از آن که به فردیت و کفایت یا بی‌کفایتی حاکمان نسبت دهند، ناشی از حالات و روان اجتماعی حاکم بر هر سرزمین ارزیابی می‌کنند.

امروزه تاریخ‌نگاری که شرح رویداد حمله اسکندر مقدونی را به ایران بازمی‌گوید، آن را واقعه‌ای مجرد نمی‌داند؛ برای او این پرسش مطرح است که چگونه و تحت چه شرایط زمانی و مکانی و چه وضعیت انفعالی، سرداری گمنام با سپاهی اندک از نقطه‌ای دوردست قصد سرزمین ایران کرد؟ و پس از درنوردیدن بخش عمده‌ای از مستعمرات آن پادشاهی بر قدرت، تقریباً بی‌هیچ مانع و مقاومتی، سپاه عظیم و ارتش منظم هخامنشی را درهم شکست و تا پایتخت پیش راند! و عجیب‌تر آن که به‌رغم عمر کوتاه سردار فاتح که باید به‌طور طبیعی با مرگش بساط سلطه او نیز درهم پیچیده می‌شد، اسلاف و ماندگانش دوست سال و اندی در این سرزمین ماندگار شدند و فرهنگ و روابط کاملاً بیگانه‌ای را بر مردم مسلط ساختند؟! نقش مردم (توده مردم) در این میان چه بود؟ آیا مردم ایران مغلوب اسکندر مقدونی شده بودند و یا مقهور و یا مسحور او؟! چرا جابه‌جا سربازان به سرداران و کشور خود خیانت کردند و راهها و دروازه‌های بسته را بر روی دشمن بیگانه گشودند؟ آیا آنچنان از حاکمان خویش به‌دور بودند که فرقی به حالشان نمی‌کرد چه کسی برایشان حکم براند؟ سلطه‌گرانی که حتی زبان عوام را نمی‌فهمیدند، به کمک چه کسانی بر آنها حکومت می‌کردند؟ ما هنوز به تحقیق نمی‌دانیم این «سلوکوس»‌های ۱ و ۲... چه روشی برای حکومت داشتند، حقوق اجتماعی قاطبه مردم در دوره آنان از چه قرار بود، وضعیت

اصناف و طبقات چه بود، زنان در چه موضع و مقامی قرار داشتند، در پی کدام معضل و برای دستیابی و بهره‌وری از کدام جنبه روان اجتماعی اسکندر به سرداران و سربازانش دستور داد با زنان و دختران ایرانی پیوند زناشویی بندند؟ امر تعلیم و تربیت و آموزش جامعه چگونه انجام می‌گرفت، باور دینی چه تغییری کرده بود؟ و بسیار نادانسته‌های دیگر...؟!

این گنگی و سکوت، در مورد یورشگران دیگر که بعدها بر این سرزمین تاختند و برای سالیان دور و دراز و حتی قرن‌ها ماندگار شدند نیز مصداق دارد. پاسخهای سر بسته و پا شکسته و تحلیلهای شخصی و غیر مستند نمی‌تواند راضی کننده باشد.

اگر انسان ایرانی امروز، بازمانده انسان ایران باستان و گذشته‌های دور باشد، بازگویی احوالش راهگشای شناخت از روحيات، خلق و خو و اعتقادات و پنداره‌های او در گذر زمان است، که این خود می‌تواند به شناخت بیشتری از هویت راستین او بینجامد. اما امروزه موضوع از این نیز اساسیتر است. زیرا حتی اگر انسان امروز تداوم نسلهای پیشین باشد، اگر در گذر زمان معدوم، مضمحل و یا مستحیل نشده باشد، حتی اگر در همان محدوده جغرافیایی کهن با همان نام و همان زبان زندگی کند، به واسطه انقلابهای اجتماعی- سیاسی و صنعتی- فنی به یکباره از انسان باستانی و حتی انسان قرن پیش جدا شده است. او دیگر نمی‌تواند در دایره تنگ پیشینیان خود زیست کند. درهای رابطه چنان گشوده شده است که زیستن در دنیای مادیات و ذهنیات گذشتگان را ناممکن می‌سازد. هر کشتی در این سوی جهان می‌تواند بازتابی از نقطه دور دستی در آن سوی جهان داشته باشد.

زندگی زنان نیز از این گسست و پیوست همزمان، دگرگون شده است. آنچه در قرن پیش از محالات بود امروزه از بدیهیات است.

زن ایرانی نیز همچون زن خاورمیانه‌ای و حتی دیگر همجنسانش در سراسر جهان (هر چند با شدت و ضعف) چهارچوبهای کهن را شکسته و از محدوده آشنای دیرپای خود گام به جهانی دیگر گذارده است که ارزشهای نوینی را طلب می‌کند. زن ایرانی که امروز در قالب طبیب، آموزگار، وکیل، کارگر، خطیب و استاد دانشگاه، صنعتگر ماهر و نیمه‌ماهر و حتی زن ساده خانه‌دار پا به ساحت اجتماع نهاده است، از نسل مادر خود فرسنگها به دور است. این زندگی جدید و نسل جدیدی که او باید بزاید و پرورد، نیازمند وضعیت و حقوق جدیدی است که با باورهای کهن و حتی معیارهای دهه‌های گذشته در تضاد جدی قرار دارد. این تضاد به فضای زندگی فردی او بسنده نمی‌کند و مسایل و پرسشهای تازه‌ای را در جامعه طرح می‌کند. دیگر نمی‌توان با حقوق محدود هزاره پیش، قرن پیش و یا حتی دهه پیش جامعه را پیش برد.

ندای اعتراض امروز زن ایرانی، برخاسته از احساس نیاز به رفع این تضادها است که نمی‌توان و نباید آن را خفه کرد یا ناشنیده گرفت، زیرا اثرات اجتماعی آن به زنان محدود نمی‌شود و گریبان مردان و جامعه را نیز خواهد گرفت. پس باید این تضادها و علت و معلول آنها شناخته شوند تا بتوان به رفعشان کوشید.

برخی از زنان حس می‌کنند که تحولانی رخ داده یا در شرف وقوع است، اما از کیفیت آنها بی‌خبرند. بسیاری، درد را می‌شناسند و لنگی و تنگی را می‌بینند، لیک شناختی از درمان ندارند، و شمار کثیری به دلیل بار ستم تاریخی که بر دوش داشته‌اند از مسئولیتها و حقوق جدیدی که این سیمای نوین زندگی طلب می‌کند چهره برمی‌تابند. بخش اندکی نیز رو به سوی آفاق دیگر کرده‌اند و نمونه‌برداران و تقلیدگران فرهنگهای دیگر شده‌اند که تناقضات و ناهمخوانیهای را در درون جامعه سبب می‌شود و گاه واکنش در برابر آن در فرایند مسیر رو به رشد زندگی زنان، اثرات بازدارنده می‌گذارد و به صورت غم‌انگیزی به عقب‌گردهای سیاسی- اجتماعی می‌انجامد.

با این همه، ما، در دورانی زندگی می‌کنیم که حتی اگر بخواهیم چشم بر روی تمامی ابعاد تأثیر زنان بر رویدادهای اجتماعی ببندیم، نمی‌توانیم نقش زنان را در اقتصاد نادیده بگیریم. افزون بر نیروی عظیم کار زنان در خدمات و تولید و کشاورزی؛ زن ساده خانه‌دار روستایی و شهری به صورت بزرگترین قشر خریدار و مصرف کننده در تمامی طبقات اجتماعی، مسیر و نحوه عملکرد بازار عرضه و تقاضا را در زمینه اجناس مصرفی تعیین می‌کند. هم‌اکنون در اکثریت قریب به اتفاق خانواده‌های ایرانی، تنظیم نحوه تهیه و میزان مصرف مواد غذایی، پوشاکی و تزیینی به‌عهده زنان است. این مسئولیت حداقلی از آگاهی اقتصادی را طلب می‌کند که فقدان ضایعات و زیانهای عمده و عمومی به دنبال دارد. به دلیل پیچیده‌تر شدن روابط اقتصادی، تنوع مشاغل و گسترش آن و همچنین نیاز به کسب درآمد بیشتر و انهدام سیستم «تبارمحوری» و افزایش زمان غیبت مردان از خانواده و خانه، بخش بزرگی از مسئولیتهایی که پیش از این به حکم سنت بر دوش مردان بود به‌دوش زنان منتقل

شده است. علاوه بر مسئولیتهای اقتصادی، مسأله بهداشت و درمان خانواده، نظارت بر امر تحصیل فرزندان و توجه بر احوال روانی و رفتاری آنان نیز بر عهده مادران است. با این همه آیا می توان به جرأت و با اطمینان اعلام کرد که اکثریت زنان برای ایفای این نقش جدید آمادگی دارند؟ ما خود می گوئیم که در این امر جای تردید فراوان است. ستمی که طی اعصار و قرون و در نتیجه دور بودن از جریانهای جاری و فعال حیات اجتماعی بر زنان ما رفته است آنان را نسبت به رویدادهای خارج از محدوده خانه بی تفاوت کرده و فرصت و مجال اندیشیدن جز به تأثیر پدیده‌هایی که زیان یا سودی آنی و سطحی بر زندگی روزمره‌شان می گذارد، از ایشان گرفته شده است. نتیجه آن که زنان ما به محیط خانواده خود نه به صورت یک واحد کوچک اجتماعی در مجموعه کل جامعه بلکه به صورت کانونی مجرد و جدا از جهان می نگرند و هم و غمشان تلاش برای حفظ این فضای مجرد است.

از آنجا که قوانین موجود حاکم بر روابط اجتماعی به‌رغم اهمیت «کلامی» که برای خانواده قایل می شود به افراد متشکله آن به یکسان نمی نگرند و با تحمیل رابطه «فرداست» و «فردست» و با آزاد گذاشتن دست مرد برای اعمال قدرت در پناه معیارهای «مرد- پدرسالاری» بخش مهمی از حقوق طبیعی و انسانی زن را نادیده می گیرد، به‌رغم تغییرات ناشی از دگرگونی بنیادهای اقتصادی، در زیربنای فکری- اجتماعی جامعه تحول اساسی حادث نشده است. زن در زندگی زنشویی و در محدوده حقوق مدنی، شریکی هم‌تا و هم‌پا نیست. چیزی شبیه کارگر روزمزد قراردادی است؛ بی حق بیمه بیکاری، ناتوانی و پیری، که با انقضای قرارداد می توان به خدمتش خاتمه داد. ابزار این انقضاء همه در دست مرد است. ترس از «رها شدن» که چون شمشیری بر فراز سر زنان قرار دارد، آنان را چنان در پیله تنگ ناباوری نسبت به خود پیچانده است که ناخودآگاه بخش عمده توان فطریشان صرف مبارزه با این خطر مرئی یا نامرئی می شود. نیرویی که زنان در این راستا و برای جبران این کمبودها تلف می کنند اگر در مسیر سازندگی قرار گیرد سیمای جامعه ما را دگرگون خواهد کرد. تکاپویی که صرف آرایش و پوشش می شود، زمانی که برای خودنمایی به عنوان «کدبانو» هدر می رود، تلاشی که برای خنثی کردن توطئه‌های خیالی یا واقعی درون خانواده انجام می گیرد، پولی که صرف گردآوری اشیاء بی مصرف می شود، کوششی عاجزانه برای یافتن آن اعتماد به نفس گمشده و این زندگی در گذر باد است. چنین می نماید که زنان گرفتار هراسی دایمی هستند: ترس از تحقیر، رانده شدن و ناتوان از مقابله و مطالبه حقوق ولو اندک در همین چارچوب و نظام مردسالار. حتی زنانی که کار می کنند و بخشی از مسئولیت اقتصادی خانواده را بر دوش دارند از این هراس‌رهایی ندارند. بدین گونه، در قشر و طبقه‌ای هم که در قدرت بی چون و چرای مرد به عنوان تأمین کننده معاش خانواده شکافی پدید آمده است، زنان هنوز نتوانسته‌اند حقوق خود را در قالب نیمه‌ارزش یافته مادی خانوار تثبیت کنند. اکثر زنان این گروه به دلیل عدم امنیت و حمایت قانونی، به جای سرمایه‌گذاری در اندوخته خانواده و تعیین و تثبیت حدود مالکیت خود بر آن، اگر عاقل باشند! و درآمد خود را صرف خرید اشیاء غیر ضروری نکنند، آن را به صورت ارزش راكد (طلا و جواهر) معوق می گذارند. زیرا این تنها (شکلی) است که در صورت «رانده شدن» می توانند مایملک خود را فوراً در اختیار بگیرند.

هر چند ظاهراً در اشکال عقود اجتماعی مثلاً ازدواج دگرگونی‌هایی پدید آمده، اما در اساس تغییر چندانی صورت نگرفته است. هنوز شرایط جفت‌جویی و تشکیل خانواده نتوانسته است هیأت و ماهیت یک شراکت روانی، معنوی و جسمانی را دارا باشد و هنوز قوانین مالی و رابطه بده‌بستانی بر آن حاکم است و تضمینهای مالی تنها شکل حمایت از زن به‌شمار می آید. زنی که پای قبالة ازدواج را امضاء می کند بخش عمده‌ای از حقوق انسانی خود را به مرد و قوانین حامی او تفویض می کند و در این راستا هیچ حریم امنیتی- مگر چاره‌جوییهای مالی زن را حفظ و حراست نمی کند.

دختری از طبقه متوسط شهری (وضعیت زن روستایی نیازمند تحلیل جداگانه‌ای است) محدوده تنگ خانه پدری را با کوله‌باری از بی‌اعتمادی به خویش و وحشتی ناشناس و شناختی اندک از مردی که همسر او می شود، تحت شرایط مالی کم و بیش تضمین شده با خانه شوهر عوض می کند. آینده او در سالهای باقی مانده زندگی عمدتاً به «شانس» و «بخت» بستگی دارد. اگر «شانس» بیاورد و مردش «ناپاب» از کار درنیاید و خود عرضه و لیاقت و زیرکی برآوردن نیازهای جسمی و رفاهی شوهر را دارا باشد، (نیازهای جسمی و رفاهی خود او مشخص نشده است) و از گزند توطئه‌های خانوادگی که آنها نیز عمدتاً ریشه در وابستگی زنان دارد جان سالم به‌در برد، «سفیدبخت» است. یک زن خوشبخت و یک همسر کامل! او به ندرت روزنامه می خواند، (روزنامه مال مردان است) فرصت کتاب خواندن هم نخواهد داشت. از اکثر رویدادهای سیاسی و اجتماعی بی‌خبر خواهد بود. اگر نیازهای

جسمیش برآورده نشود آنها را سرکوب خواهد کرد. بچه‌هایی خواهد زاید، آنان را تغذیه و مراقبت خواهد کرد و در سنّ معینی به مدرسه خواهد سپرد. اما بیش از این چیزی ندارد که عرضه کند، زیرا مسئولیتها و حقوق شناخته‌شده او از این حد فراتر نمی‌رود. نقش او در امر تربیت فرزندان نیز از آنچه برشمردیم و نیز نظارتی سطحی بر کار درس و مشق آن هم تا سنّ معینی پیشتر نمی‌رود. او نمی‌تواند بینش و اندیشه خاصی را در پرورش فکری فرزندان اعمال کند، زیرا خود فاقد بینش و اندیشه سیاسی است. مفاهیمی چون: آزادی، دیکتاتوری، وطن، عدالت، حقوق انسانی و حقوق اجتماعی و... مربوط به جهان بیرون از خانه و به اندازه کیهان از او به دور است. حیات سیاسی جامعه به او ربطی ندارد زیرا هرگز او را به حساب نیاورده است. اگر هم در بازیهای سیاسی حقی برای او قایل شده‌اند چون خود آن را طلب نکرده و برای به‌دست آوردنش نجنبیده است، بقا یا فقدانش برای او بی تفاوت است.

به یاد داشته باشیم که ما از قاعده و اکثریت صحبت می‌کنیم و نه استثنا و اقلیت. بی شک، هستند زنان آگاهی که نه تنها به حقوق خود محدودیتهای آن واقفند، بلکه برای اثبات موجودیت و تواناییهایشان سخت در تلاش و کشمکش آرام و صلح‌آمیز هستند. بسیارند زنان و مادرانی که با وجود اشتغال به کار بیرون از خانه و شراکت در مسئولیتهای اقتصادی خانواده، در امر تربیت فرزندان و ارتقاء اندیشه و رشد فکری آنان نیز ایفاگر نقش نخستند. اشتیاق بخش عمده‌ای از دختران نسل جوان ما برای ورود به دانشگاهها، بیانگر آن است که اینان می‌کوشند و می‌خواهند که در تحولات اجتماعی آینده به حساب آورده شوند. سیمایی که از زن آگاه امروزی ترسیم کردیم، سیمای همه زنان و دختران نیست، چرا که ایشان هنوز در اقلیتند.

خطاب کتاب حاضر به اکثریت است. تلاش ما بر این بوده است که به زن در مجموعه این اکثریت بقبولانیم که حتی در قالب مادر و همسر نیز نقش او مهم و دارای بار عظیمی از مسئولیت اجتماعی است. به او بگوئیم: امر تربیت که به دست او انجام می‌پذیرد چه اثرات مثبت یا منفی - بسته به آگاهی یا ناآگاهی او - در پیشبرد جامعه دارد. اگر حقوق پیشین او با این مسئولیتهای و نیازها همخوانی ندارد، باید برای رفع کمبودها کاری انجام شود و زن ناگزیر است در اعلام این خواسته، خود نخستین «خواهان» باشد.

زن در ابتدایترین چهره زندگی، مادر است. این مادر باید خود را بشناسد. از نقش خود در خانواده آگاه شود. باید بداند که پرورش نوزاد انسان با آن کندی رشد، و آسیب‌پذیری، امر کوچک و کم‌اهمیتی نیست. زن باید بداند که بر بهنه زمین نخستین خانه را او ساخته، نخستین بذرها را او افشاند و نخستین ظرف را او شکل داده است. این دانسته‌ها او را وامی‌دارد تا در مورد آن عجز و ناتوانی، فقدان ابتکار و نیاز به دنباله‌روی که به او نسبت داده می‌شود بازنگری کند. با او از زمین مادری و زبان مادری سخن خواهیم گفت و این که چه نقشی در برابری تمدن بشری داشته است و این نقش نه تنها تضادی با سرشت مادرانه او ندارد که ملهم از همین ویژگی است، که راهبری فرزند از سوی مادر، اعمال [قدرت] است. قدرتی که مادر در درون خود دارد و برای تربیت و آموزش بهنجار کودک ضروری است. با وجود بهره‌مندی زن از این [قدرت] نمی‌توان او را «ضعیف» و «ذلیل» به حساب آورد... که «مادری» تنها شیر دادن و عوض کردن کهنه بچه نیست. بسیاری از اندیشه‌ها و رفتار اجتماعی از طریق مادر به طفل اعم از دختر و پسر منتقل می‌شود. عاجز و حقیر شمردن مادر، عجز و حقارت نسلها است... که زبونی زنان در جامعه، به ضعف و زبونی همه می‌انجامد... که جبرپذیری و خشونت‌پذیری زن به صورت اخلاق اجتماعی درمی‌آید... که مادر بیگانه با آزادی و آزاداندیشی از پرورش انسان آزادخواه و آزاداندیش ناتوان است... که بخش عمده‌ای از حیات اقتصادی جامعه در ید اقتدار یا انتخاب زنان قرار دارد و زنان باید با آگاهی و حقوق کافی این مسئولیت را بپذیرا شوند. از سوی دیگر اگر زنان در ساخت و تعالی جامعه نقشی نداشته باشند، جامعه از دستاورد نیمی از توان بالقوه خود محروم است. زنان برای انجام این مهم، نیازمند فراگیری و کسب مهارتند. آویختن به آن شاخه‌های کار که فاقد خلاقیت و کشنده ابتکار و رشد فکری و توانمندی ذهنی است، آنان را در همان حد خوشه‌چینان و حاشیه‌نشینان بازار کار نگاه خواهد داشت. در زمینه‌های اشتغال علمی - خدماتی، زنان باید ثابت کنند که ارزش هزینه‌ای را که صرف تربیت و آموزش آنان می‌شود دارند. بازده کاری و بهره‌وری از دانش آنان با مردان یکسان است.

اگر زن جوان و دختر نوجوان امروزی از نسل پیشین خود گله‌مند است، نمی‌تواند و نباید با انداختن گناه تسلیم به گردن پیشینیان، و با ادامه همان راه، سرنوشت خود را توالی سرنوشت مادر سازد. او موظف است ارزش و هویت خود را به عنوان یک موجود برابر از نظر ارزش انسانی بشناسد و سپس برای به‌دست آوردن حقوقی که

لازمه این ارزش و هویت است، تلاشی بی‌جنجال و هوشمندانه را آغاز کند. طلب حقوق انسانی برای زنان، به منزله تعارض با مردان نیست، بلکه در جهت پیشرفت و انکشاف و بهروزی حیات اجتماعی مشتمل بر مرد و زن قرار دارد.

کتاب حاضر به چنین نکاتی می‌پردازد و تذکارتی افشاگرانه برای زن ایرانی است که بداند حیات خود را در گیتی چگونه آغاز کرده است، تا بهتر دریابد اینک در کجای آن قرار دارد. کتاب با نگاهی به دورترین چشم انداز پیش تاریخ و تاریخ و شکل‌گیری اقوام و جوامع، نکات مهمی را درباره نقش زنان در تشکیل اجتماعات و حکومتها و انگاره‌های مذهبی و از گذشته انسان در منطقه و ایران بیان می‌کند و جابه‌جایی تدریجی نقشها و شکل‌گیری کند پندار تقسیم کار بر اساس جنسیت را با تحلیلی نظری از چگونگی رخداد آن، بازمی‌گوید.

شاید به دیده ظاهر بین چنین رسد که مرد «جهان سومی» و «شرقی» خودکام‌تر و رفتارش خشونت‌بارتر است. اما به واقع خودکامگی و خشونت در ذات معیارهای ارزشی حاکم بر جامعه است که از دیرباز بر همه جوانب زندگی در این سرزمین حاکم بوده است و نه در بخشی از آن. محدودیت‌های فرهنگی، اقتصادی، آموزشی و سیاسی بر مرد و زن هر دو اعمال شده است. مرد ستمگر به نوبه خود از سوی نیروی قهارتری ستم دیده و زنی که آماج ستم بوده، بخشی از آن را به صورت «عارضه» بازس داده و بدین‌گونه جامعه ما پهنه داد و ستد دائمی این شوربختی بوده است. نتیجه آن که: اگر بتوانیم گردونه نامبارک این داد و ستد را متوقف کنیم، زن و مرد ایرانی هر دو به سوی زیستی بهتر و انسان‌تر و پر بارتر در گستره جهان ما رهسپار خواهند شد. زیرا به گمان ما عقب‌ماندگی زنان یکی از سرفصل‌های عقب‌ماندگی اجتماعی ما است و ناشکوفایی نیروهای سازنده در زن ایرانی تا اندازه‌ای بازسازی اجتماعی و اقتصادی کشور ما را معوق نهاده است.

اگر بنا شود برای این تعویق کاری انجام گیرد و زنان نیز خود مصمم شوند برای تحمیل حضور اجتماعی خود تلاش کنند، باید کوله‌باری از اعتماد به نفس و آگاهی از نقش راستین خود در تمدن و فرهنگ بشری همراه داشته باشند، تا هر جا برای از میدان به‌در کردن جماعت «جنس پست‌تر» و «موجود ناقص‌العقل» و «غیر قابل اعتماد» و «دمدمی» را بر سرشان کوفتند، دست به کوله‌بار خویش برند و بخشی از این نقش و تأثیر را به‌صورت سند و مدرک و یافته و لوح و تصویر بر چهره آنان که راهشان را سد کرده‌اند بکوبند و در همان حال خود نیز دریابند که چرا و چگونه قدرت و تساوی را فرو هشتند و از اوج تقدس زنانگی به حضيض «مظهر گناه و فتنه» سقوط کردند و تا حد موجودی برآمده و به‌واسطه، از بخش کوچکی از موجودیت «دیگری» آن هم صرفاً برای لذت و سرگرمی و تداوم نسل «آن دیگری» تنزل یافتند؟

در پاسخ به این پرسش، علم تکامل کلاسیک می‌گوید: «جبر تکامل!» و ما می‌گوییم: «تجمع پدیده‌هایی که منجر به تمرکز [قدرت] در دست فرد و یا انحصار آن در چنگال يك گروه اجتماعی خاص گردید.» علم تکامل کلاسیک پاسخ می‌دهد: «این نیز بخشی از جبر تکامل تاریخی است.» ما می‌گوییم: «این، ماحصل زور و خشونت انسان‌هایی بود که قدرت تخریب و ویرانگریشان افزون بر سازندگی بود.» آنان می‌گویند: «همین جنگها و تخریبها و انهدامها بشر را به این درجه از تمدن و پیشبرد تکنولوژی رسانید. همه جوامع بی‌جنگ و درگیری در حالت بدوی باقی مانده‌اند.» ما می‌گوییم: «از کجا می‌دانید که ذهن بشر با کمک انتقال و ارتباط و بدون پدیده تخریب و انهدام نمی‌توانست همین انکشاف را واقعیت بخشد؟ در ذات انهدام نطفه سازندگی نیست. نفس خونریزی و کشتار نمی‌تواند بانی خیر و پیشرفت شود. در آرمان انسان برای یافتن جوهر و فلسفه زندگی و میل و ایمان به خرد از هزاره‌ها پیش تا به امروز تغییر چندانی پدید نیامده است... و زنان با ذات زاینده و سازنده خود می‌توانند در ساختن جهانی بی‌جنگ و کشتار و بی‌سلطه‌گری همراه با پیشرفت و تکامل به‌سوی خیر و صلاح انسان نقش اساسی داشته باشند.»

در معیارهای ارزشی جامعه تجدید نظر کنید. میان زن و مرد تساوی برقرار سازید. به زنان فرصت و امکان رشد بدهید تا منطقه‌ای و کشوری بیزار از خشونت اما آماده برای دفاع، با «اصل» مساوات و عدالت اجتماعی برای همگان داشته باشیم.

هرگز ادعا نمی‌کنیم در آنچه بازگفته‌ایم اشتباهی نیست. و هرگز نمی‌گوییم «این کلام آخر است». این، سرآغازی بیش نیست. امید ما به دیگران به‌خصوص نسل جوان است که در کارهای تحقیقی آتی خود این نگرش را پی گیرند و بی‌آن که حب و بغض و برتری‌جویی کاذب و افراطی و گزافه‌گویی آنان را از تحقیق راستین بازدارد، به تاریخ و پیشینه فرهنگی ما برای دریافت و تجربه بازنگرند و از آن برای بهره‌جویی نسل‌های آینده مدد جویند.

اگر امروز دیگر «مادرسالاری» قابل بازگشت نباشد، سالاری انسان- زن و مرد- بر سرنوشت و سرگذشت خود می‌تواند پایان بخش ناکامی و نامرادی گردد.

و این کتاب...

کتاب حاضر، جلد اول از یک مجموعه سه جلدی است که اگر امکانات فراهم باشد و عمر ما نیز باقی، دو جلد بعدی را تقدیم زنان ایران خواهیم کرد. در این کتاب وضعیت زن را از آغاز پیدایش تا عصر کشاورزی در جهان و از ظهور دولت شهرهای نخستین تا پیدایش دولت ماد در خاورمیانه و ایران پی گرفته‌ایم. کتاب در جلد بعدی به بررسی موقعیت زنان از آغاز حکومت مادها تا پایان دوره ساسانی در ایران می‌پردازد. در کتاب سوم نقش زنان را در حرکت‌های رهایی بخش و استقلال طلبانه از انقراض ساسانیان تا دوره قاجار و جنبش مشروطیت دنبال کرده‌ایم.

یادآوری و سپاسگزاری:

برای تهیه و تدوین بخشهای مختلف کتاب حاضر از آخرین منابع در دسترس و ورزیده‌ترین استادان ایرانی و غیر ایرانی بهره جسته‌ایم. نام کلیه منابع و همچنین استادان خارجی که مستقیم از نوشته و نظراتشان استفاده کرده‌ایم همراه با واژه‌ها، و اسامی در پایان کتاب آمده است. در اینجا قصد داریم از استادان و دانشمندان و همکاران ایرانی که در تهیه مطالب این کتاب ما را یاری کردند یاد کرده و سپاسگزاری کنیم.

در بخشهای مربوط به تمدنهای شناخته شده در منطقه و ایران فرهنگی، مشاور و راهنمای ما در تدوین و تنظیم و استناد، استاد معظم و دانشمند ارزنده جناب آقای دکتر ملک شهمیرزادی استاد دانشکده باستان شناسی بوده‌اند که با کمال همدلی و همراهی ساعتها و روزها از وقت خود را بی دریغ در اختیار ما قرار دادند. ایشان علاوه بر در اختیار گذاشتن منابع غنی، به تصحیح متن برخی نوشته‌ها و تذکار و اصلاح اشتباهات نیز همت گماردند. تهیه نقشه جغرافیایی منطقه و متن مربوط به آن و ارایه تصاویر پیکرکها، بخش دیگری از همکاری و هدایت ایشان است. ارزنده‌ترین سپاسهای خود را تقدیم ایشان می‌کنیم.

در مورد نمودهای قدرت زنانه از دیدگاه روانشناسی و هنر و بازتابهای ذهنی در خلق این آثار، آقای دکتر شاملو و گروه زبان شناسی دانشگاه تهران ما را یاری کرده‌اند. جا دارد از خانم دکتر ژاله آموزگار که علاوه بر نگارش بخش مجزای «افسانه‌های آفرینش ایرانی» که در کتاب آمده است، پیوسته امکان ایجاد ارتباط ما را با استادان و دانشمندان مربوطه فراهم ساخته‌اند سپاسگزاری شود. آقایان دکتر احمد تفضلی و دکتر ثمره از استادان گروه زبان شناسی دانشگاه تهران از جمله کسانی بوده‌اند که نه تنها مراجع و منابع مورد نیاز را به ما معرفی کرده‌اند، بل در نفس و انگیزه تحقیق نیز حامی و مشوق ما بوده‌اند.

در بخش میان رودان عمدتاً از یافته‌ها و نوشته‌ها و اکتشافات ساموئل کرایمر استفاده کرده‌ایم. در این مورد از کمکهای بی دریغ آقای دکتر ارفعی که با پیشنهاد و معرفی خانم دکتر کتابون مزدپور با ایشان ارتباط برقرار کردیم، سپاسگزاریم.

خانم دکتر کتابون مزدپور علاوه بر در اختیار گذاشتن بخش زیبای «افسانه‌های پری» که مستقلاً در کتاب آمده است، با معرفی ما به مرکز تحقیقات و گسترش فرهنگها و همچنین معرفی منابع و متون مورد نیاز، نقش ارزنده‌ای در کار ما داشته‌اند.

آقای دکتر شاپور زندنیا در ترجمه متون و ارایه اطلاعات در مورد اصطلاحات و باورها و فرقه‌های یاد شده در

کتاب عهد عتیق، همکاری ارزنده‌ای با ما داشته‌اند.

آقای ایرج نبوی منابع و کتابخانه غنی خود را در اختیار ما قرار دادند. به بسیاری از کتابها و مجلات کمیاب از طریق ایشان دست یافتیم. جا دارد از همکاری و وقتی که در اختیار ما گذاشتند تشکر کنیم.

آقای دکتر اقتداری طی ساعتها گفت و شنود اطلاعات ذیقیمتی در مورد نقشها و تصاویر و همچنین باورهای مربوط به ایزد بانوی آنها و سایر مآخذ در خوزستان به ما دادند. آقای پورمرادیان نه تنها منابعی که خود در اختیار داشتند در معرض استفاده ما قرار دادند، بلکه در تهیه صورت و فهرست منابع و کتابهای مفید در زمینه‌های مربوطه ساعتها از وقت و انرژی خود را صرف کردند.

خانم میترا ریاض از جمله یارانی هستند که از همان ابتدای کار در کنارمان بودند و در خواندن متون و تهیه و استخراج قسمتهای برگزیده و همچنین ترجمه قسمتهایی از منابع خارجی یاریمان دادند. خانم دکتر طاهره میشری در بخش انسان‌شناسی مددکارمان بودند. همچنین باید از خانم میهن بهرامی یاد کنیم که به دلیل نظرات مثبتشان در مورد موضوع کتاب، یادداشتهای متعددی برای ما تهیه کردند که بسیار پربار و در نوشتن پیشگفتار الهام‌بخشان بود.

از کمکهای ارزنده بنیاد نیشابور و آقای فریدون جنیدی سپاسگزاری می‌کنیم. آقای فریدون جنیدی از نخستین کسانی بودند که اندیشه تألیف کتاب با ایشان در میان نهاده شد. کتابخانه بنیاد نیشابور پیوسته در دسترس ما بود و آقای جنیدی علاوه بر تشویق نگارندگان جهت پیگیری کار، در مقدمه‌هایی بر مقالات مؤلفین در «نامه فرهنگ ایران»، شماره ۱ و ۲ برای نخستین بار از این کتاب یاد کردند. واژه‌گذاری فارسی پاک برای متن سرود افسانه‌ها نیز با یآوری ایشان سامان گرفت.

در بخش انسان‌شناسی به یافته‌ها و نظرات لوئیس و ماری لیکی به دلیل نزدیکی فراوان با اندیشه ما در مورد نقش زنان در تکامل و همچنین ریموند دارت، دیوید بیل بیم و ریچارد لیکی استناد کرده‌ایم. همچنین از نتایج مطالعات و تحقیقات جین کالندر و نیل هاریس استفاده شده است. از مطالعات شروود، ال واش بورن و دیوید هامبورگ در مورد آموزش و رفتار اجتماعی «نخستین» ما عالی و تحول بیولوژیکی ایستادن بر روی پا استفاده شده است. یافته‌های دی. اچ. مورگان در مورد مردمان صحرای کالاهاری و یافته‌های بن جانسون و نیک تاف در اتیوپی را مرور کرده‌ایم. به مطالعات راجر فورت و دیگر پژوهندگان دانشگاه اوکلاهما در مورد سخن گفتن مراجعه شده. از الکساندر مارشاک یاد کنیم که مفصل‌ترین و زیباترین تعریف و تحلیل را در مورد نقاشیهای غار به رشته نگارش درآورده است. از دیگر نظرات در تحلیل روانشناختی هنر غار در بخش مربوطه یاد شده است.

اسامی دیگر افراد و کتابهای مرجع را که در این بخش مورد استناد قرار گرفته در بخش کتابشناسی و منابع به ترتیب نام برده‌ایم.

یک نکته دیگر را یادآوری کنیم و این سخن را که نسبتاً طولانی نیز شده است پایان بخشیم: و آن این که: دانشمندان و استادان و شخصیتهایی که برای سپاس از همکاریشان نام بردیم، چه بسا با برداشت و تحلیلهای ما در این کتاب موافق نباشند.

چه بسا از آنچه ایشان گفته و یا ارایه داده‌اند ما نتیجه‌گیری خاص خودمان را کرده باشیم که لزوماً نظر یادشدگان نبوده است. یادآوری و سپاس از نام و یاد سروران دانشمند تنها برای قدردانی و سپاسگزاری است. هیچ یک از ایشان در تحلیلهای و نظریه‌پردازیهای کتاب مسئولیتی را پذیرا نیستند. این مسئولیت تنها متوجه نویسندگان کتاب است که خود شخصاً پاسخگوی سؤالات و انتقادات خوانندگان خواهند بود.

با درود به زنان ایران

«مؤلفین»

پیشگفتار

اعتقادات فکری و ذهنی، ترسها، هیجانها و دست آخر دست سازهایش، که می‌توان مجموعه آن را فرهنگ بشری نامید، بی‌تردید است.

امروزه اگر روان‌شناسی جدید گره کور بسیاری از پیچیدگیها و تنیدیه‌های روان انسان را در «الگوهای کهن»^(۱) و تأثیر آن در ذهن جستجو می‌کند، به این دلیل است که معلوم شده، آنچه ذهن از طریق میراث اجتماعی هزاران سال برداشت کرده، در ضمیر آگاه یا ناخودآگاه انسان با عظمت قرن بیستم که با در دایره کهنکشان نهاده نیز تأثیرگذار است. زیرا موجودی که «انسان هوشمند» نامیده می‌شود و حضورش به این شکل در جهان هستی تنها بخش کوچکی از تاریخ تکامل حیات را دربرمی‌گیرد، به‌رغم ناتوانی جسمی و با حداقل ابزار حفاظت زیستی نسبت به موجودات زنده دیگر، به کمک مغز، سیستم عصبی، ساختمان دستها و همین میراث اجتماعی آنچنان تغییراتی در محیط زیست خود به‌وجود آورده که به طریقی خود سازنده خویش است^(۲). این سازندگی تا به آنجا پیش رفته است که امروزه همان دست و همان اندیشه می‌تواند بساط هستی را از کره ما یکسره برچیند.

ساده‌اندیشی است اگر گمان بریم که مراجعه به پیش تاریخ و تاریخ تکامل و اثبات اهمیت نقش زن در پیدایی انسان خردمند، کوششی برای قابل قبول جلوه دادن شعار «تساوی زن و مرد» و یا «برتری زن» است. انسان، بی‌وقفه برای رسیدن به حقیقت تلاش کرده و این تلاش و پویایی در راه کشف حقایق و نادانسته‌ها، پیوسته زندگیش را وسیعتر، پُربارتر و زیباتر ساخته است. اما در این میان و در فرایند این حقیقت‌جویی، عوامل منفی نیز وجود داشته‌اند که نقش بازدارنده ایفا کرده و دراعتلا و انکشاف انسان به‌خصوص در دوران تاریخ مکتوب وقفه‌هایی پدید آورده‌اند. ترسهای بشری و قدرتهایی که حاکمیت خود را بر تداوم این ترسها بنیان نهاده‌اند، از شمار این عوامل هستند؛ عواملی که در پهنه زمان و گذر تاریخ زندگیمانمانه انسان جستجوگر را در راه

در جستجوی هویت اجتماعی زن در ایران باید به کجا رفت؟ و کاوش را از کدامین دوران می‌بایست آغاز کرد؟ در جهانی که دانش انسان‌شناسی، باستان‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، قلمرو وسیعی از علوم انسانی را به خود اختصاص داده و رشته‌های گسسته اندیشه و عمل بشر را به شیوه‌ای تحلیلی به یکدیگر پیوند زده‌اند، نمی‌توان پاسخ این سؤال را در مرزهای شناخته‌شده امروزین و در لابلای کتابهای تاریخ که اینک در دسترس داریم، بیابیم. تاریخ با پیش‌نویس روایت زندگی و فتوحات و مرگ شاهان نیست بلکه بازگوکننده چند و چون حیات پرتلاش و تکاپوی مردی است که سازنده زندگی در هر مرز و بوم هستند. این دیدگاه را مبنای شناخت هویت زن قرار داده‌ایم و... قضاوت درباره نقش او را نیز مبتنی بر دیدگاهی استوار ساختیم که پیش‌نویس تاریخ بر آن نظر دارد.

در کوشش برای یافتن پاسخ درست و چگونگی مراجعه به پیش تاریخ و تاریخ، به این ضرورت برمی‌خوریم که برای شناخت هویت زن، باید ابتدا به سوی شناخت هویت انسان گام برداریم و سپس رابطه میان این کلیت و نیمه آن را که زاینده نیمه دیگر است در ذهنیاتی جستجو کنیم که در ابتداییترین شکل زندگی گروهی نطفه بست و طی هزاران سال تغییر و تبدیل، تفکر، خرد، اسطوره، قوانین و آداب و سنن از بطن آن زاده شد. مراد از انسان، در این کتاب نه آن موجود کامل و ناگهان خلق شده‌ای است که روزی به گناه خوردن میوه «خرد» و شناخت «نیک و بد» از بهشت رانده شد و جزای گناه خویشتن را با محکومیت به تلاش برای معاش و وحشت دایمی از مرگ بر دوش گرفت^(۳). ما از موجودی سخن می‌گوییم که شکوه و عظمتش در پیمودن راه دشوار در راستای انسان شدن است. موضوع این بخش جستجوی نقش زن به‌عنوان نیمه این موجود در حرکت بسوی نهایت مطلوب یعنی «کمال انسانیت» خواهد بود. زیرا اثرات حضور و وجود او در تکوین و پیدایش تفکر، هنر، گویش،

۱- تورات- سفر پیدایش باب سوم

۲- مراد از «کهن الگو»، «نقش نخستین» در ناخودآگاه انسان است.

۳- «انسان خود را می‌سازد». تألیف گوردون جایند

کشف حقایق با فجایع دردآوری عجین ساخته‌اند.

موضوع شناخت نقش زن در فرایند تکاملی بشر از این جهت نیازمند بررسیهای مکرر است که بتواند پرده از ابهامات بردارد و پیشداوریه‌ها را درباره او که به صورت «گناهکار ازلی» شناسانده شده به کناری نهد و با طرح «نقش زن در تکامل انسان امروزی» موجب دگرگونی و بهروزی زندگی اجتماعی به ویژه در کشورهای عقب مانده شود.

ما شروع این بررسی را آغاز زندگی انسانها و شناخت روابط میان آنان قرار داده‌ایم. از این رو، نظری کوتاه از دیدگاه انسان شناسی بر این مقوله می‌افکنیم و در تحقیق خود هر جا به

نقش زن برخورد نماییم به جهت اهمیت شناخت آن تأملی در خور تحقیق خواهیم داشت.

هر چند موضوع کتاب ما «شناخت هویت زن در محدوده ایران و خاورمیانه و نزدیک» است، اما بدیهی است که بررسی این نقش نمی‌تواند در مرزهای جغرافیایی که امروز «ایران» نامیده می‌شود محدود گردد. زیرا انسانهایی که هرگز در این مکان زندگی نکرده‌اند، بسی دورتر و دیرتر در گوشه‌های دیگری از جهان، تلاش برای اعتلا را آغاز کردند و میراثی عظیم از خرد، تجربه، اعتقاد، رفتار و... برای انسانهایی که بعدها در این منطقه جایگزین شدند، برجای نهادند.

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

نقش زن در تکامل انسان

که از عمر آن تنها شش هزار سال می‌گذرد، برمی‌گردد. چه مدت قبل از آن، پرسش در مورد «هدف غایی» در ذهن انسان شکل گرفته است؟ آیا شکوفایی غیر قابل توصیف هنر دوران یخ^(۱) در حدود سی و پنج هزار سال پیش تحت تأثیر این سؤال و بروز عوامل روحانی و فلسفی در تفکر بشری است؟ آیا به یقین می‌توان گفت که «جستجو» از پایان تکامل تشریحی انسان و در حدود چهل هزار سال پیش آغاز شد؟ پس انسان که پیشتر می‌زیسته‌اند چه می‌شوند. آیا موجودی که «انسان اروپایی- آسیایی» نامیده می‌شود صرفاً فاقد تفکر فلسفی بوده است؟ آیا برای او هرگز «هدف غایی» مطرح نبوده است؟ پس با چه انگیزه آن آداب و مراسم خاص را در تدفین مردگان به‌جای می‌آورده؟ انبوه گل‌های زرد و آبی و سفید که با آن طرز باشکوه بر جسد مردگان نهاده می‌شد، نشانه چیست^(۲)؟

حقیقت این است که انگیزه پرسش «من کیستم؟» از بسی دورتر آغاز شده است. هر چند انسان، افسانه‌های گوناگون آفرینش را در پاسخ به یافتن پرسش و جستجوی «اصل خویش» به‌وجود آورده است، ولی در عمل و به‌خصوص پس از پیدایش شهرنشینی و تشکیل قدرت متمرکز (دولت)، از این پنداشتها و انگارهای دینی مبتنی بر آنها به‌عنوان بهترین دستاویز در جهت پیشبرد مقاصد سیاسی توسعه‌طلبانه و یا منافع اقتصادی بهره‌برداری شده است.

حاکمان و «صاحبان قدرت» در زیر پوشش «نماینده‌گی» و یا «حمایت خاصه» از سوی نیروهایی که در باور مردم خالقین جهان بودند، در هیأت‌های مختلف (دیکتاتور شاه، کاهن، کشیش، پدر، خلیفه، پاپ و غیره) بر جهان و انسانها فرمان رانده‌اند.

وقتی به دیگر موجودات زنده که در برخورداری از مواهب سیاره خویش با آنها شریکیم نظاره می‌کنیم، از خود می‌پرسیم: به راستی تفاوت ما و آنها در چیست؟ و چه عواملی ما را از آنها متمایز ساخته است؟ بی‌تردید پیدایش و شکل‌گیری افکار فلسفی در بشر، واکنشی در پاسخ‌یابی به این پرسش همیشگی است: «انسان بودن یعنی چه»؟

اشتیاق آدمی به آگاهی از اصل خویش آن قدر قوی است که شاید خود بخشی از تکامل فکری و فرهنگی او، و انگیزه‌ای مقاومت‌ناپذیر برای دانستن دیگر نادانسته‌ها باشد. این همان جوشش و انگیزه‌ایست که مافوق طبیعت‌شناسان آن را «هدف غایی» توصیف کرده‌اند.

بر مبنای اسناد و یافته‌های مکتوب و غیر مکتوب تاریخ و باستان‌شناسی، مذاهب و باورهای فوق‌الطبیعه برای دستیابی بر همین «هدف غایی» به‌وجود آمده‌اند. هر قوم و ملت موافق با ساختار فرهنگی- اجتماعی و موقعیت سیاسی- اقتصادی خود، پیدایش انسان را به نوعی بازگو کرده است. این واقعیت که در تمامی فرهنگ‌های جهان «خدا» یا «خدایانی» به کار آفرینش پرداخته‌اند، نشانی بارز از یک نیاز همه‌گیر بشری برای پی بردن به اصل خویش است.

اهمیت بنیادی آفرینش در مذاهب و ارتباط آن با ساختارهای اجتماعی- اقتصادی فرهنگ‌هایی که این انگارها از درون آن به‌وجود آمده و تکامل پذیرفتند و یا تغییر چهره داده و از میان رفتند، به خوبی از لابلای صفحات تاریخ و دیگر اسناد مکتوب نمایان است.

اما داستان انسان به بسی دورتر از پیدایش خط و آغاز تاریخ

۱- هنر دوران یخ مربوط به عصر پارینه‌سنگی

۲- اشاره‌ای است به طرز تدفین در غار «ستیداره» حوالی کردستان عراق

اولین جرقه‌های مقاومت

بنیان فرمانروایی این حاکمان بر جان و رهبران روان، هر از چند گاهی از سوی انسان حقیقت طلب و جستجوگر به لرزش درآمده و در پی آن تحول عظیمی در نحوه دید بشر به جهان و اعتلا و انکشاف او رخ داده است. در حدود چهار قرن پیش در اروپا که در آن زمان با شدت و خشونت تحت سیطره قدرت کلیسای کاتولیک و پاپ اداره می‌شد، یک روحانی ستاره‌شناس لهستانی به نام «کوپرنیک» اعلام کرد که زمین مرکز کائنات نیست بلکه یکی از چند سیاره‌ای است که در مداری منظم به دور ستاره کوچکی که خورشید می‌نامیم در گردش هستند. در آغاز سه دهه اول قرن هفدهم ابتدا کپلر و سپس گالیله نظریه کوپرنیک را تأیید کردند. گالیله با اختراع تلسکوپ «نظریه» را تبدیل به «مشاهده عملی» نمود و اعمار بیشتری را کشف کرد. طوفان برخاست... آباء کلیسای یهودی- مسیحی و حکومت‌های سیاسی مورد حمایت کلیسا سخت به وحشت و تکاپو افتادند. گالیله به دلیل نفی آیات کتاب مقدس و ایجاد شک در باب مرکزیت «کلیسای مادر» به دادگاه تفتیش عقاید فراخوانده شد. در دادگاه‌های نخستین گالیله فریاد برآورد: «نگاه کنید، از درون تلسکوپ نگاه کنید و قمرهای بیشتری را به وضوح ببینید.» لیک مجمع قضات اعلام کرد که «تلسکوپ» خود یک شیئی شیطانی است... هرچند گالیله در زیر فشار مجبور به «انکار» گفته‌های خود شد: «نه، زمین نمی‌گردد و مرکز کائنات است و کلیسای روم در مرکز این مرکزیت قرار دارد.» اما بهرغم «انکار»، این جرقه‌ای بود که در ذهن کنجکاو بشر شعله کشید و سؤال جاودانی «هدف غایی» را با شدت بیشتری مطرح ساخت. حاکمان و قدرتمداران کلیسا و ارتجاع، به سختی و بیرحمانه از مواضع و منافع خویش به دفاع برخاستند ولی ماهیت و تصویر راستین فیزیک کیهانی، همراه با گسترش دامنه علوم آشکار گردید. نظریات کهنه به دور افکنده شد. علم، تدریجاً زمینه فرسایش نظریه یهودی- مسیحی را در باب پیدایش جهان فراهم کرده بود...

ضربه عظیم دیگر در اواسط قرن نوزدهم و هنگامی که یک زیست‌شناس آمانور انگلیسی به نام چارلز داروین کتابی به نام «منشاء انواع» را به چاپ رسانید، فرود آمد. داروین در این کتاب نظریه فرایند تکامل موجودات زنده را ارائه داده و در مورد موقعیت انسان در این مبحث تنها به ذکر

جمله‌ای قناعت کرده بود: «بزودی روشنایی بر منشاء انسان و تاریخ او فرا خواهد تابید.» در چاپ بعدی عبارت «مقدار زیادی» را به ابتدای جمله خود اضافه کرد. هر چند داروین تحت فشارهای اجتماعی- مذهبی به صراحت نظریه خود را در مورد «منشاء انسان» بیان نکرد، اما اشاره روشن او در مورد تکامل موجودات زنده این بود که: «انسان نیز گونه‌ای تکامل یافته از «انسان ریخت»‌ها است و مخلوق خاص و برگزیده‌ای نیست.» جامعه قرن نوزدهم به شدت متشنج شد. داروین از هر سو مورد حمله کلیسا و حتی گروهی از دانشمندان قرار گرفت.

برای کلیسا تحمل ناپذیر بود که تصور شود انسان مستقیماً با دیگر مخلوقات جهان در ارتباط خویشاوندی است. پاسخ یهودی- مسیحی درباره «هدف غایی» در خطر بود و کسانی که تکیه‌گاه قدرتشان بر این پاسخ استوار بود، آماده شدند که با خشونت هرچه تمامتر به دفاع بپردازند. کشیشان کاترِبوری و روم اصحفاً به تقبیح و تکفیر داروین پرداختند و تبلیغ و تکثیر این گونه افکار کفرآمیز را میان مردم معمولی یک «مصیبت» خواندند و اعلام کردند که جهان بزودی زیر و زبر خواهد شد. برای داروین نیز مجازات‌های سختی درخواست شد... دنیا زیر و رو نشد. دیگر دوران دادگاه‌های تفتیش عقاید به سر آمده و انقلاب فرانسه چهره اجتماعی اروپا را تغییر داده بود. اروپا می‌رفت که «مردم‌سالاری» را تجربه کند. عصر شکوفایی تکنولوژی در آستانه آغاز بود.

علوم جدید به کمک اثبات نظریه آمدند. شواهد آنچنان گویا و تردیدناپذیر بودند که انکار آن غیر ممکن می‌نمود. علاوه بر این ارتباط بیولوژیکی^(۱) بیش از حد میان انسان و پرمیتهای^(۲) عالی قبلاً از سوی دانشمندان زیست‌شناس اثبات شده بود. این شباهت بیوشیمیایی^(۳) بازگوکننده ارتباط تکاملی بسیار نزدیک میان این دو موجود بود. شواهد فسیلی و یافته‌های باارزش نیمه دوم قرن نوزدهم و اعلام نظریه‌های مشابه دانشمندان دیگر در سراسر اروپای آن روز، دهان مخالفین را بست. انقلاب واقعی در زمینه علوم زیست‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ آغاز شد.

حقیقت یک بار دیگر پیروز گردید

حقیقت، آن گونه که کلیسای کاترِبوری و واتیکان و یا دیگر هواداران «متون عتیق» را نگران کرده بود، نمی‌گفت که انسان از

۱- Biological آن بخش از علم زیست‌شناسی که درباره ساختمان بدن موجودات زنده گفتگو می‌کند.

۲- Primate رده پستانداران عالی- نظیر شهبانزه و گوریل

۳- Biochemical آن قسمت از علم زیست‌شناسی که درباره مواد شیمیایی و ساختار آن در بافت‌های زنده گفتگو می‌کند. (مواد شیمیایی غیر معدنی)

سریع تر و سرعت «بیشرفت» را افزونتر ساخته است. کاربرد کلمه «بیشرفت» بنا به نظر گوردون چایلد انسان شناس و تاریخ شناس مشهور: «به معنای توفیق در بقا است. بازماندن آن که سزاوارتر است، یک اصل اساسی در تکامل است. سزاواری نه به مفهوم بقا در یک دوره محدود و شرایط یکسان، بلکه توفیق در امر بقا و افزایش نسل تحت شرایط و دوره‌های گوناگون و گاه متضاد.»

ما چه هستیم؟ از دیدگاه یک زیست‌شناس ما عضوی از زیرگونه‌ای هستیم که «هوموساپین، ساپین»^(۳) (انسان هوشمند دانا) نامیده می‌شود. هر نوع و گونه‌ای در جهان دارای ویژگیهای یگانه و منحصر به فرد است. چه چیز عملاً در «نوع انسان» منحصر به فرد است؟

برای شروع می‌توان گفت: ما پیوسته با قامتی ایستاده بر روی پاها راه می‌رویم. این خصوصیت به نحو بیسابقه‌ای در میان پستانداران بی بدیل است. شگفتیهای بی نظیر دیگری نیز در مورد جمجمه ما به لقمش می‌خورد که دست کم می‌توان گفت: حاوی مغز بزرگی است. از دیگر ویژگیهای «نوع» ما فرم غریب صورت، چانه و پیشانی بلند و صاف و بینی برجسته است. راز دیگر، عریانی یا عریانی نسبی ما است. بی شک این عریانی با کیفیت غیر معمول دیگر در بدن ما ارتباط دارد. بخشی از عمل تعریق و تنظیم حرارت در جسم ما به وسیله میلیونها منفذ میکروسکوپی انجام می‌گیرد. توانایی انسان در تعریق پوستی، در میان پستانداران عالی یک استثنا به‌شمار می‌رود.

در مورد ظاهر ما هنوز گفتنی بسیار است. اما درباره رفتار ما: آزادی دستها یا پاهای جلویی هنگام راه رفتن، نقش عمده‌ای در یافتن مهارت برای ابزارسازی ایفا می‌کند. قسمت عمده‌ای از این مهارت، مرهون ساختمان تشریحی دستها است. ولی محرک اصلی این توانایی، در مغز ما جا دارد. مهم نیست که دستهای ما برای به‌کارگیری و یا ساختن ابزار تا چه اندازه مناسب است. (تصویر شماره ۱) در صورت فقدان شبکه اعصاب فرمان گیرنده از مغز و تنظیم حرکات، این دستها به هیچ کاری نمی‌آیند. محصول مشترک دست و مغز ما تکنولوژی است. هیچ جاندار دیگری نمی‌تواند محیط زندگی خود را به وسعت و تنوعی که انسان قادر است، به خدمت گیرد. انسان از این جهت «یگانه» است که توانایی انتخاب آنچه را انجام می‌دهد، دارد.

«سخن گفتن» که یکی دیگر از ویژگیهای «گونه» انسان است وسیله بی نظیری برای مبادله اطلاعات و تجربیات می‌باشد. این یکی از نیازمندیهای اصلی زندگی اجتماعی برای «اجتماعی‌ترین موجود کره زمین» یعنی «هوموساپین، ساپین» است.

نسل شمعانزه و گوریل است! بلکه بیان نظریه در مورد تکامل انسان به زبان ساده چنین بود: «بنابر شواهد یافت شده فسیلی از یک تنه اصلی دو شاخه مجزا تکامل یافتند که از یک شاخه میمونهای امروزی و از شاخه دیگر «همویند»ها یا «انسان ریخت»ها به وجود آمدند. انسان امروزی یکی از شاخه‌های فرعی بسیار تکامل یافته این شاخه دوم است.»

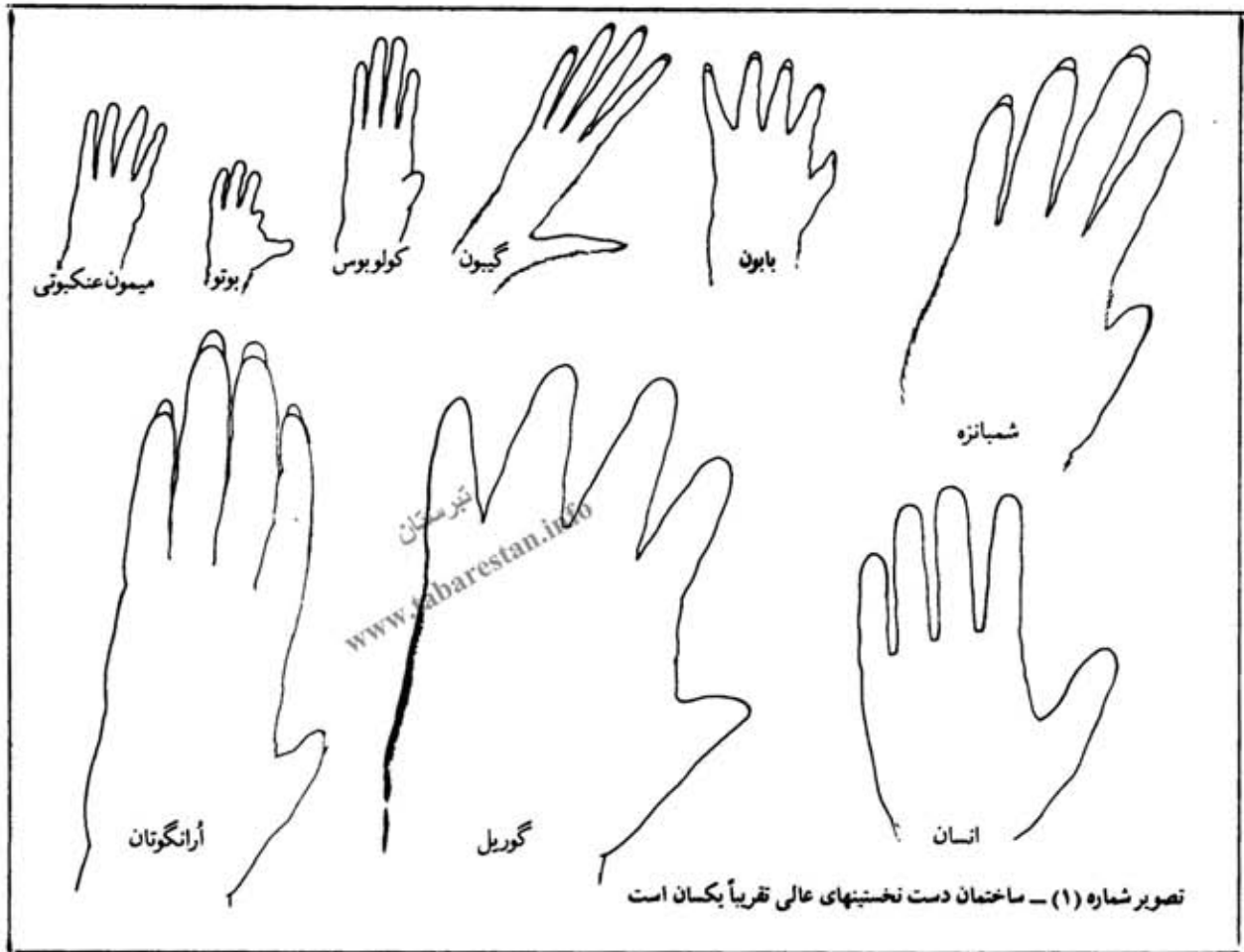
ریچارد لیکی^(۱) نیز در کتاب «ساختار نوع بشر» می‌گوید: «از نقطه نظر انسان شناسی و در جستجوی اصل خویش بهتر آن خواهد بود که به فرایند تکامل انسان همچون صحنه نمایشی بنگریم که بازیگران متعددی در آن نقشهای طولانی و بسیار پیچیده‌ای بازی کرده‌اند. ما امروزه خواهان آن هستیم که بدانیم چند بازیگر در این درام دارای نقش بوده، چگونه وارد صحنه شده، چه ارتباطی با بازیگر پیشین داشته و چه موقع صحنه را ترک کرده‌اند.» به عبارت علمی‌تر چگونه در پی میلیونها سال «انسان‌وش» باستانی تبدیل به انسان امروزی گشت و چه عواملی باعث این تکامل شدند؟

اگر قبول کنیم که دوران آخرین یخبندان، عصر ظهور انسان امروزی و پایان تکامل ارگانیك^(۲) اوست، پیشینه این موجود تنها حدود چهل هزار سال از حیات دویست میلیون ساله اجداد حیوانی او را دربر می‌گیرد. اما چگونگی تبدیل اجداد اولین «انسان ریخت» به انسان امروزی، پاسخ در یک عرصه هشت میلیون ساله دارد. پژوهش در این عرصه، علوم انسان شناسی، باستان شناسی ماقبل تاریخ و جامعه‌شناسی را به وجود آورده که همگی از شعبات نوپای علوم انسانی هستند و پس از آزادی اندیشه از اسارت باورهای کهن توانستند رشد کنند. این علوم نه تنها دامنه تاریخ مکتوب را گسترش می‌دهند، بلکه پیش تاریخ و تاریخ طبیعی را نیز به میدان آورده و آنها را با تاریخ مکتوب پیوند می‌زنند.

انسان شناسی با کمک زیست‌شناسی و زمین شناسی و... و با نشان دادن تحولات، تغییرات و تکامل ارگانیك «انسان خردمند» در دورانهای مختلف زمین شناسی و با تحقیق در تغییرات تشریحی بقایای فسیلی او، ما را از چگونگی آمادگی زمینه برای «جهش»هایی که نهایتاً از نظر تشریحی انسان را ساخته، مطلع می‌سازد. باستان شناسی ماقبل تاریخ سر و کارش با یافته‌های غیر ارگانیك از این موجود یعنی بقایای غیر زنده و دست‌سازهایش است. با کمک جامعه‌شناسی تطبیقی و مطالعه در تغییرات رفتاری- فرهنگی، روش تغذیه و روابط اقتصادی اجداد انسان برای ما روشن می‌شود که چگونه گاه تغییرات رفتاری جایگزین تغییرات تشریحی شده و یا آهنگ تکامل تشریحی را

1 - Richard Leakey

3 - Homo Sapiens sapiens



فرم ساختمان دستها، کارایی آنها را افزایش داد. (تصاویر ۲ و ۳) در مجموع، پیچیدگی و تکامل ساختمان مغز، سلسلهٔ اعصاب و دستها هر کدام بر یکدیگر تأثیر تکاملی نهادند و در یک فرایند بسیار طولانی «انسان ریخت ابزارساز» را به وجود آوردند. در این میان یک عامل مهم ولی ناپیدا نیز وارد عمل گردید. این عامل بنا بر تعریف گوردون چایلد «فرهنگ مادی» بود که برآیند آن نه از طریق تکامل تشریحی بلکه از راه میراث اجتماعی و رفتار اکتسابی تأثیر خود را بر مغز و دست نهاد و آهنگ شتاب را فزونی بخشید:

از ظهور «انسان ریخت راست قامت ابزارساز» بیش از دو میلیون سال می گذرد. این موجود نیز همچون انسان امروزی از لحاظ جسمی برای بقا در شرایط متفاوت آماده نبود. تجهیزات بدنی او برای مقابله با مجموعهٔ شرایط محیط از بیشتر جانداران اطرافش ضعیفتر بود. نداشتن هیچ گونه آلت دفاعی یا تهاجمی، امکان بقا، تغذیه و دفاع را برای او مشکل می ساخت. ولی در گذر این زمان طولانی، با استناد به یافته‌های فسیلی درمی یابیم او بهتر از بسیاری از موجودات به ظاهر قویتر در انطباق محدود خود با شرایط متفاوت محیط زیست موفق بوده و از نظر جسمی رو به تکامل نهاده، و به رغم سیستم محدود زایش، (یکم‌زایی) نسل او رو

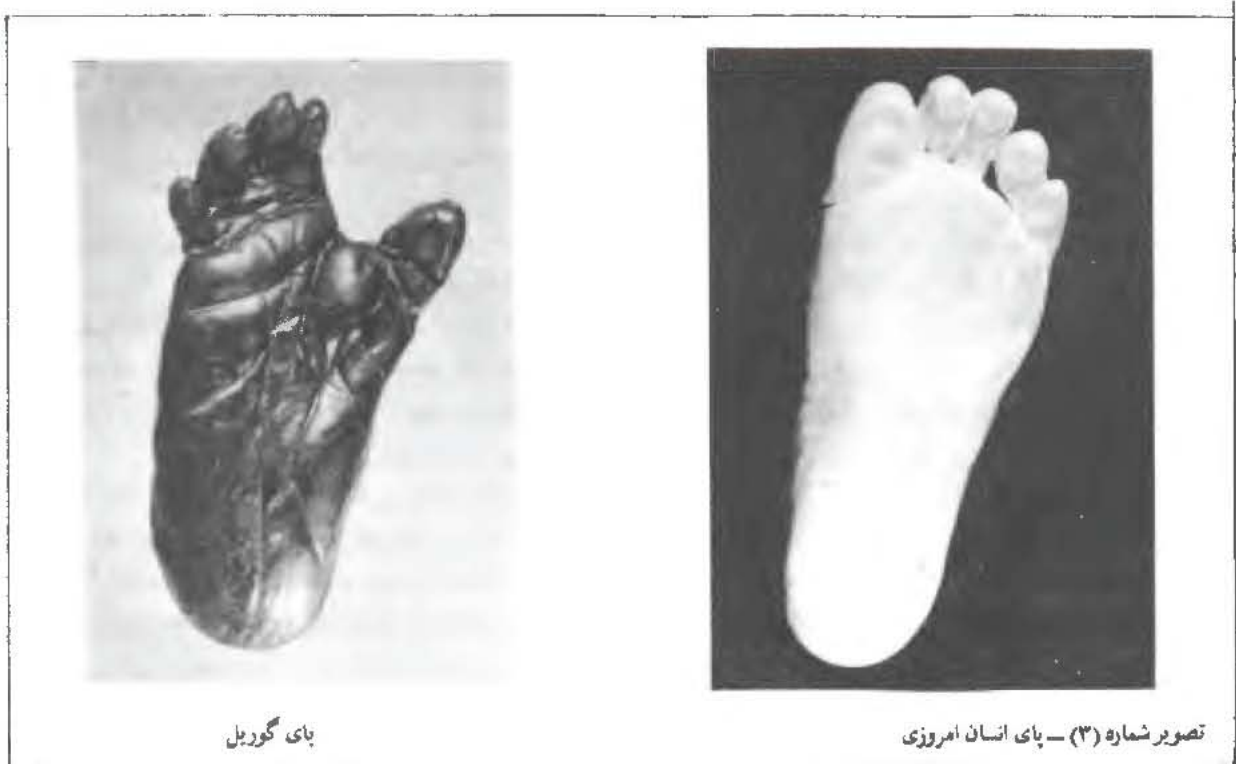
تسامی ویژگیها که برشمردیم بخشی از ساختار تشریحی- رفتاری حیوانی خردمند است. ولی انسان چیزی فراتر از یک «ساختار خردمند» است. قدرت درک ما برای تشخیص، نیاز ما برای لذت بردن از زیبایی، قدرت تخیل دور پروازانهٔ ما، توان نفوذپذیری و سلطه‌جویی و از همه مهمتر «هدف غایی» ما برای پی بردن به اصل خویش، همگی درهم می آمیزند که جوهری غیر قابل توصیف به وجود آید. و ما آن را «روان» می نامیم. انسان نیز همچون همهٔ جانداران ناگزیر به تلاش برای بقا و نیازمند غذا و پناهگاه است. اما رمز بقا و پیروزی و سروری «انسان» از اجداد حیوانش او تا انسان کامل امروزی، در ایستادگی و تطابق محدود با محیط و طبیعت و درگیری همیشگی با آنها بوده است.

به عنوان مثال، مهمترین پدیدهٔ جسمانی که در اجداد بسیار کهن ما رخ داد، ایستادن بر روی دو پا بود که تغییر شکل ساختمان ستون مهره‌ها را موجب گردید. این تغییر شکل، در مراحل بعدی تغییرات تکاملی در سیستم عصبی و امکان بزرگتر شدن حجم جمجمه را پدید آورد و رشد اعجاب انگیز مغز را ممکن ساخت. از سوی دیگر، ایستادن بر روی دو پا دستها را از اسارت آزاد ساخت و به تدریج تغییراتی در ساختمان آن حادث شد. تغییر

نقش زن در تکامل انسان

بر اساس یافته‌های فسیلی و مدارک انسان‌شناسی، ضمن مطالعه مراحل تدریجی تطوّر انسان، نقش اساسی و پوینده زنان را در این تکامل، هم از نظر جسمی و هم از دیدگاه رفتاری و فرهنگی، تا آنجا که شواهد گویای آن است، مورد بررسی قرار دهیم.

به افزایش بوده است، و در دورانی که تغییرات جسمانی به حداقل رسیده و یا متوقف شده، فرهنگ مادی و میراث اجتماعی به کمک او آمده است. کوشش ما بر این است که در قسمت‌های بعدی این بخش



تبرستان
www.tabarestan.info

بخش اول: نقش زن در تکامل انسان هوشمند

۱- راست قامتی

سعی کرده‌اند انگارهای خود را با این یافته‌ها منطبق گردانند. نگاه نیز یافته‌ها را بر وفق نظریه خود مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند!

در زمان حیات داروین که زندگی اجتماعی همچون صحنه مبارزه برای زیستن جلوه‌گر شده بود، داروین ابزارسازی را وسیله‌ای برای دفاع جنگی خواند و نیاز به آزاد کردن دستها را علت ایستادن بر روی دوپاتوصیف کرد. برای مدت طولانی نزدیک به چهل سال، این انگاره دست کم از سوی پیروان او پذیرفته شد. هنگامی که تکنولوژی به کمک پژوهشهای ازمنه قبل از تاریخ آمد و با آزمایشهای پرتونگاری^(۱) عمر دست‌سازها و فسیلهای بافت شده تخمین زده شد، مشخص گردید که قدمت دست‌سازها بسی کوتاهتر از فسیلهای به‌دست آمده از اولین موجودات راست قامت است. بدین‌گونه، اعلام شد که ابزارسازی حاصل راست قامتی است و نه علت آن. از آن هنگام تاکنون، به‌ترتیب رشد مغز و نیاز انسان به رشد در جهت کمال، زندگی گروهی، سخنگویی و غیره هر کدام در دوره‌ای از قرن گذشته دلیل ایستادن «انسان‌ریخت»ها بر روی دو پا و «راست قامتی» اعلام گردیدند.

در دهه هشتم قرن نوزدهم و با اوج‌گیری جنبشهای زنان در اروپا و انگلستان و انتشار نظرات مارکس و انگلس درباره منشأ خانواده و جوامع اولیه و نقش زنان در آن جوامع، همچنین پیشرفت علم جامعه‌شناسی تطبیقی، نظریه جدیدی در میان انسان‌شناسان پدیدار شد و مبارزات تساوی طلبانه زنان اروپا نیز به تحکیم آن دامن زد.

این باور جدید می‌گفت: «چه بسا موجود ماده در تحول و تکامل زیستی- تشریحی انسان امروزی نقشی مهمتر از آنچه تاکنون بیان شده، داشته باشد.» برخی از دانشمندان علم تشریح نیز در این مورد به یاری نظریه‌پردازان آمدند. ایشان با مطالعه

راست قامتی یکی از مهمترین ویژگیهای نوع انسان و یکی از جهشهای اصلی تکامل ارگانیک در اجداد او است. راست قامتی را به این لحاظ يك «جهش» می‌دانند که یکی از عوامل جداسازی این موجود از دیگر گونه‌های نوع خود بود. همچنین زیربنای تغییرات تشریحی دیگر شد.

راست قامتی مطلقاً يك تغییر تشریحی است: تغییرات فوق‌العاده در شکل استخوانها و همراهی و تنظیم ماهیچه‌ها، تغییر کامل فرم ساختمان زانو، استحکام استخوان ران و ساق و تحول بنیادین استخوان لگن که بی‌شک تغییرات تشریحی درونی را نیز در پی داشته است. بر روی هم راست قامتی يك تحول عظیم و شگفت در کالبد است که در تکامل زیستی گونه انسان مشاهده می‌شود.

سؤال عمده این است که تحت تأثیر چه عواملی این حالت نوین پدید آمد؟ و چرا اجداد ما به‌رغم فقدان آمادگی جسمی، ایستادن بر روی پا را آغاز کردند. از هنگام اعلام نظریه داروین در میانه قرن نوزدهم تا به امروز کمتر موردی در زمینه علوم انسان‌شناسی و تکامل زیستی به اندازه علل ایستادن بر روی دو پا و بی‌آمدهای آن مورد بحث قرار گرفته است. این مباحث تحت تأثیر جریانهای اجتماعی و نظریه‌پردازهای سیاسی دارای جمع‌بندی متفاوت و گاه کاملاً متضاد بوده‌اند. یکی از مشکلات اساسی در یافتن پاسخ قطعی این است که اشتیاق به دانستن، با محدودیتهایی دریافته‌ها و مدارک همراه است. به همین دلیل در طول صد سال اخیر، دانشمندان با دیدگاهها و نظریات مختلف

۱- تعیین عمر تقریبی فسیل با کربن ۱۴ که از جدیدترین روشهای تشخیص قدمت فسیل است.



تصویر شماره (۴) - فك راماپیتکوس

ستون مهره‌ها است. به این ترتیب علت ایستادن اجداد «انسان ریخت»‌ها بر روی دو پا و پی آمده‌های آن، براساس آنچه تاکنون یافته شده به این ترتیب جمع بندی شده است: «در اواخر دوره میوسن^(۲) و اوایل پلئوسن^(۳) تغییرات ناگهانی جوئی، آب و هوای بسیاری از نقاط عالم را دگرگون کرد. هوا در بیشتر نواحی گرم و درختی رو به سردی نهاد. جنگلهای انبوه جای خود را به بیشه‌هایی با بوته‌ها و درختچه‌های کوتاه و اندک دادند. بسیاری از نقاط به کلی عاری از درخت و تبدیل به فضای باز شدند.

این تغییرات، بر سیستم حیات و روش تغذیه بیشتر موجوداتی که پیش از آن وابسته به جنگل بودند، اثرات بنیادین نهاد. اجداد «انسان ریخت»‌ها که با ویژگیهای نخستینهای عالی از قبیل مغز بزرگتر و هوش افزونتر، همه چیز خواری در تغذیه و زندگی گروهی و از همه مهمتر قدرت تطابق محدود با محیط، آمادگی بیشتری برای بقا و تکامل داشتند، با شرایط جدید زیست که موجب از میان رفتن بسیاری از موجودات شد، به نحو شایسته‌ای کنار آمدند.

آنها مجبور بودند برای بقا در این شرایط جدید، دستها را بیشتر به کار گیرند. زیرا جدا کردن دانه‌ها و میوه‌های اندک در فضای باز علاوه بر آن که تقریباً تمام وقت روزانه را می‌گرفت، نیازمند ایستادن بر روی پا و به کار گرفتن دستها بود. دوران طولانی پیش از بلوغ در اجداد «انسان ریخت»‌هایی که در این دوران به بقا ادامه دادند، یک سوم طول حیات را شامل می‌شد. مسئولیت مادران در قبال نابالغین که در زمان طولانیتری وابسته به مادر بودند، افزایش یافت. آموزش رفتاری که در تمام نخستینهای عالی از طریق مادر به نوزاد و موجود نابالغ منتقل

یافته‌های فسیلی اعلام کردند: «تغییرات در ساختمان لگن مادینگان از نخستین تغییرات ارگانیک در جهت راست قامتی است. تحول در ساختمان ستون مهره‌ها پس از آن آغاز می‌شود.» زیست‌شناسان همچنین اعلام کردند، درد زایمان که در میان نخستینهای عالی مخصوص شاخه «انسان ریخت»‌ها است، از تغییرات درونی در ساختمان لگن ناشی می‌شود. تنها ماده انسان است که در اثر ایستادن بر روی دو پا و تغییر فرم ساختمان لگن و محل قرار گرفتن زهدان و دیگر اعضای زایشی، زایمان را با درد شدید انجام می‌دهد. در این مورد حتی متون مقدس عهد قدیم نیز مورد استناد و تفسیر قرار گرفت.

در تورات آمده: «این زن بود که اول بار به وسوسه چیدن و خوردن میوه ممنوعه «خرد» افتاد. خود از آن میوه خورد و به جفت خویش نیز خوراند. پس از خوردن میوه خرد آگاه شدند که برهنه‌اند و خود را پوشاندند. خداوند به زن گفت: «به مجازات خوردن میوه ممنوع، إلم حمل تو را افزون گردانم. با الم فرزندان خواهی زایید.» (تورات سفر پیدایش- باب سوم)

سؤال بدین گونه مطرح شد: «چرا در متون مقدس زن اولین خورنده میوه خرد و گناهکار اصلی شناخته شده است؟ آیا می‌توان میان «حوای بهستی» فریب خورده اغواگر که اولین بار سیب خرد را چشید و با دستیابی به درک و تشخیص از بهشت ناآگاهی به زمین رانده شد و نیمه انسانی که برای تداوم حیات خود و نوع انسان اولین قدم را بر روی دو پا در راستای انسان شدن برداشت، شباهتی یافت؟»

قدیمترین شاهد فسیلی درباره پیشینه ایستادن بر روی پا، بقایای اندک از موجودی است که «راماپیتکوس»^(۱) نام گرفته است. از مطالعه بر روی همین شواهد اندک، یک استخوان فك پایین، یک تکه از استخوان ران و قسمتی از جمجمه سه ویژگی در «راماپیتکوس» شناسایی شده است که این موجود را در نخستین حلقه‌های زنجیره تکاملی «انسان ریخت»‌ها قرار می‌دهد. (تصویر شماره ۴)

۱- تغییرات در ساختمان دندانها که نشانه دگرگونی محیط زیست و تغییر در رژیم غذایی است.

۲- طولانی‌تر شدن دوران رشد جمجمه برای رشد بیشتر مغز، که پی آمد آن طولانی‌تر شدن دوره پیش از بلوغ و زمان بیشتر وابستگی به مادر و آموزشهای رفتاری و فراگیری اکتسابی در زندگی گروهی است. (جدول شماره ۱)

۳- ایستادن بر روی پا که انگیزه آن نیاز به آزاد کردن دستها و به کارگیری آن برای جدا کردن خوراکیها و میوه‌ها و دانه‌ها از بوته‌ها و درختچه‌ها و نتیجه آن آغاز تغییرات در ساختمان لگن و

۱ - Ramapithecus =

۲ - Miocene = ۲۵ تا ۱۲ میلیون سال پیش

۳ - Pliocene = ۱۲ تا ۳ میلیون سال پیش



جدول مقایسه طول دوران رشد و وابستگی به مادر در نخستنی‌های عالی
تصویر شماره (۵) جدول شماره ۱

با «میمون‌وش»‌ها است.

راست قامتی، همراه با همه چیزخواری و دستهای آزاد شده و یاری دهنده، به «انسان ریخت»‌ها امکان داد که به رغم نقاط ضعف فراوان جسمانی بتوانند خود را با شرایط موجود تطبیق دهند، و با تغییراتی در رفتار اجتماعی و فراگیری اکتسابی در فرایند تکامل ارگانیکی نیز بی‌وقفه به پیش تازند. موجودی که استرالوپیتیکوس افریکانوس^(۲) (انسان ریخت جنوبی افریقایی) خوانده می‌شود، تبار انسان را از نظر ارگانیکی و رفتاری از شاخه‌های حیوانی به کلی جدا می‌سازد و خط تکامل را تا «انسان هوشمند دانا» تداوم می‌بخشد.

به هر صورت نقش بنیادین موجود ماده در راست قامتی اجداد اولیه انسان، علاوه بر حدس و گمان، شواهد و مدارکی نیز در زمینه‌های جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و زیست‌شناسی دارد. از آنجا که شواهد یافت شده فسیلی بسیار اندک است، توفیق دستیابی به واقعیت در آینده، از آن کسانی خواهد بود که به کمک علم در پی یافتن جواب ابهامات سرگذشت بشرند.

قدیمیترین یافته‌ای که راست قامتی «انسان ریخت»‌ها را در حدود چهار میلیون سال پیش ثابت می‌کند، در سال ۱۹۷۶ میلادی در ناحیه‌ای به نام لی‌تولی^(۳) در چهل و پنج کیلومتری

می‌شود و کسب تجربه که از طریق مادر و گروه به دست می‌آید، نقش مادر و گروه را برای بقا اساسی‌تر گردانید. نابالغین که دوران طولانیتری از حیات خود را با مادری گذرانیدند، این نحوه جدید زندگی منطبق با شرایط جدید را به صورت رفتار جدید نظیر ایستادن بر روی پاها و به‌کارگیری دستها برای بقا، تغذیه و تکثیر، از مادران می‌آموختند و به زادگان خود منتقل می‌کردند. علاوه بر آن مادران ناچار بودند برای تغذیه خود و موجودات تحت سرپرستی زمان طولانیتری را بر روی پاها بگذرانند و نوزاد داران مجبور بودند وظیفه دفاع، فرار و تغذیه را در همان حالت ایستاده بر روی دو پا، هم‌زمان انجام دهند، که این خود به کسب مهارت برای حفظ تعادل بر روی پا و آمادگی برای تغییرات در ساختمان تشریحی لگن در انتهای ستون مهره‌ها شتاب بخشید. (تصویر شماره ۶) به دلیل تغییرات در سیستم تغذیه، دندانهای نیش به تدریج غیر ضروری و کوچک و کوچکتر شدند. در عوض تغییراتی در ساختمان فك و دندانهای آسیایی پدید آمد و شکل فك و گونه‌ها آغاز به دگرگونی کرد. مجموعه راماپیتسین^(۱) ضمن آن که با مجموعه «انسان ریخت»‌ها متفاوت است، از تمام گونه‌های نخستنیهای عالی بزرگتر است. این موجود بر اساس آنچه تاکنون یافت شده، آخرین حلقه ارتباط «انسان ریخت»‌ها

1- Ramapithecine
2- Australopithecus Africanus
3- Leatoli



تصویر شماره (۶) - واکنش نوزاد میمون در برابر جسم ناشناخته



تصویر شماره (۷) - تصویر جای پای سه انسان ریخت در خاکستر آتشفشان در لی تولی

دره آلدوایا جورج در تانزانیا به دست آمد. این یافته، نقش جای پای سه «انسان ریخت» در خاکستر منجمد شده آتشفشانی در دره یاد شده است که در میان جای پای جانورانی که از گازها و گدازه‌های آتشفشان می‌گریختند، شناسایی شده است. خانم دکتر ماری لیکلی^(۱) که سرپرستی گروه حفاری و اکتشاف را در «الداویا» برعهده دارد در این مورد می‌گوید: (تصویر شماره ۷) «باید اعتراف کنم، اول بار که نقش پاها را دیدم از یافته خود مطمئن نبودم. اما بعداً معلوم شد که حدس من درست بوده است. اینها کهن‌ترین نشانه از اجداد انسان هستند و به ما می‌گویند که حدود سه میلیون و هفتصد هزار سال پیش، «انسان ریخت»های اجداد انسان امروزی با قامتی ایستاده بر روی پاهای عقبی راه می‌رفته‌اند و دست‌هایشان از زمین جدا بوده است. همان‌گونه که ما امروزه می‌رویم.»^(۲)

سه «انسان ریخت» مورد بحث، بنا به نظر خانم لیکلی و گروه باستان‌شناسی او، احتمالاً یک موجود بزرگ و بالغ و موجودی کوچکتر بوده که پای خود را در جای اولی می‌نهاد. موجود سوم که بسیار کوچکتر و احتمالاً کودکی بیش نبوده، جست و خیز

1- Mary Leakey

راه رفتن «لوسی» کمی با کشیدن پاها بر روی زمین همراه بوده و حجم جمجمه او از تمامی «انسان ریخت» های یافت شده قبلی بزرگتر است. «لوسی» نیز از جمله مهمترین اکتشافات، درباره فرایند تکامل انسان است.

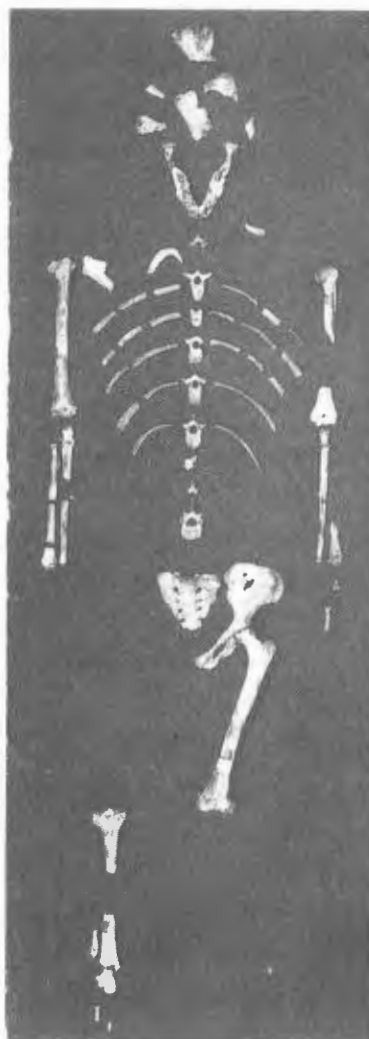
۲ - زندگی گروهی و پی آمدهای آن

یک سال پس از کشف «لوسی» در حوالی همان منطقه در اتیوپی فسیلهای مربوط به یک گروه سیزده نفره از «انسان ریخت» ها کشف شد. این یافته‌ها که از سوی انسان شناسان، «گروه خانواده»^(۲) نام نهاده شده‌اند، مشتمل بر چهار کودک زیرین چهار سال و نه نفر در سنین پیش از بلوغ و یا تازه بالغ است. گروه احتمالاً در یک رویداد طبیعی همگی با هم و یا با فاصله اندکی مرده‌اند.

مشخصات ظاهری «گروه خانواده» گویای این واقعیت است که هر چند اینان از لحاظ گنجایش جمجمه و اندازه مغز هنوز به حد تکامل نرسیده و تا انسان هوشمند بسیار فاصله دارند، ولی در ساختمان استخوانهای لگن، مهره‌ها، ران و کف پا تغییرات زیست‌شناختی مشاهده می‌شود و تکامل آنها نسبت به استخوانهای موجودات پیشین کاملاً بارز است. این موجودات می‌توانسته‌اند با قامتی ایستاده در زمینهای صاف و ماسه‌ای راه بروند و از دستهای خود برای دفاع و تهیه غذا مدد جویند. ساختمان دستها به گونه‌ای تغییر شکل داده که استفاده از سنگ را برای شکستن مقدور می‌سازد. (تصویر شماره ۹)

پیدا شدن تعداد بیشماری سنگ در کنار این فسیلها که با آزمایشهای میکروسکوپی آثاری از پوست میوه‌های سخت پوست را بر خود داشته است، نشان می‌دهد که «انسان ریخت» های یاد شده از سنگ برای «شکستن» استفاده می‌کرده‌اند. به همین جهت این گونه را «هموهابیلیز»^(۳) به معنی «انسان ریخت ماهر» نام نهاده‌اند. آزمایشهای میکروسکوپی بر روی دندانها، و یافتن آثاری از پوست درختان، لاشه حیوانات، میوه‌های آبدار، تخم پرندگان و دوزیستان، موریانه، میوه‌های سخت پوست، بیانگر این واقعیت است که «انسان ریخت ماهر»، «همه چیزخوار» بوده است. گنجایش جمجمه «هموهابیلیز» در حدود هشتصد سانتی متر مکعب و دو برابر یافته‌های فسیلی «انسان ریخت» های پیشین است. (تصویر شماره ۱۰)

کنار در کنار این دوره می‌سپرده و در نقطه‌ای ایستاده و به سمت چپ خود نظر افکنده است. این آثار از مهمترین و با ارزش ترین یافته‌ها در مورد تبار انسان و پیشینه راست قامتی در جهان است. در سال ۱۹۷۶ میلادی آثار و بقایای استخوانی فسیل شده انسان ریختی در اتیوپی به دست آمد که تأییدی بر نظریه خانم دکتر لیکلی در مورد قدمت راست قامتی «انسان ریخت» ها در حدود سه تا چهار میلیون سال پیش است. (تصویر شماره ۸) فسیلهای یاد شده براساس فرم لگن خاصره و ساختمان مهره‌ها، متعلق به زنی راست قامت است که در بیست سالگی و در حدود سه و نیم میلیون سال پیش به عللی نامعلوم مرده است. این یافته فسیلی در میان انسان شناسان به «انسان لوسی» مشهور است.^(۱)



تصویر شماره (۸)

۱ - هنگامی که حاران در حال بیرون آوردن قسمت های مختلف فسیل یاد شده بودند، از ضبط صوت یکی از کارگران، آهنگ معروف آن روز گروه جاز «بیتل ها» به نام «لوسی در آسمان با الماس ها» پخش می شد. از همین رو یافته را «انسان لوسی» نام نهاده‌اند. کاشف لوسی، جانسون و گروه او هستند.

2- Family Group

3- Humo Habilis

انسان‌شناسان چنین اظهار نظر می‌کنند که: «انسان ریخت ماهر» به صورت گروهی می‌زیسته و برای بقا رابطه اجتماعی بیشتری با انواع خود برقرار کرده، و احتمالاً از روش اقتصادی خاصی پیروی می‌کرده است. زیرا پس از «انسان ریخت ماهر»، انسان ریخت‌ها، نه یگانه و تنها بلکه به صورت گله و گروه مشاهده می‌شوند. در مورد علل زندگی گروهی و تشکیل «اجتماع» باید یادآوری کنیم که بسیاری دیگر از انواع «نخستی‌ها»^(۱) نیز به صورت گروهی زندگی می‌کردند. «انسان ریخت ماهر» نیز چون انسان امروزی از این «گونه» جدا نیست. اما از آنجا که خط جدایی و فرایند تکاملی از این مرحله به بعد شتاب بیشتری می‌گیرد و تغییرات در ساختار ارگانیک به صورت «جهش» نمودار می‌شود، بسیاری از انسان‌شناسان بر این گمانند که تحولات بنیادین در نحوه زندگی گروهی، نتیجه فرایند تکامل ارگانیک بوده است. این تحولات نیز به نوبه خود بر تکامل تشریحی در مراحل بعدی تأثیر گذار بوده است. یکی از نتایج بزرگتر شدن حجم جمجمه طولانی‌تر شدن دوران کودکی است که در «انسان ریخت ماهر» به نسبت عمر کوتاهش، نیم و یا دست کم یک سوم طول حیات را شامل می‌شود. ضرورت حمایت مادر از کودکان ناتوان که قادر به تهیه غذا و حفاظت از خود نبوده‌اند، در دوران طولانی شیرخواری که در نوزاد انسان طولانی‌تر از همه «نخستی‌ها» است، و در «انسان ریخت ماهر» و «گروه خانواده» نیز کاملاً مشهود است، موجب برگزیدن رفتاری متفاوت با موجودات دیگر برای بقا و تکثیر شده است. اینان تمامی دوران زندگی را در جستجوی غذا و در محدوده‌ای معین در کنار یکدیگر به سر برده و در مواقع خطر به صورت گروهی با دشمن مشترک روبرو می‌شده‌اند. موجودات مادینه بالغ، به محض آمادگی برای بارداری و مادر شدن، قسمت عمده حیات خود را صرف تغذیه و حفاظت و حمایت از زاده‌های خود می‌کردند تا کودکان به سن بلوغ برسند و بی‌نیاز از حمایت شوند. از این دوران به بعد، تحول و تکامل رفتار اجتماعی و آموزش اکتسابی، تکامل ساختار ارگانیک را جهت می‌دهد. از این پس زندگی اجتماعی براساس نیاز جمع و ضرورت رفع آن در حیات فرد و گروه برای یافتن امکانات گسترده‌تر برای بقا و تکثیر رخ می‌نماید. استفاده از ابزار برای «شکستن» اولین ماحصل این زندگی اجتماعی است که احتمالاً از طریق مادران به کودکان آموزش داده می‌شود. به هر صورت آموزش زندگی اجتماعی، یک تکامل غریزی و ژنتیک نیست، بلکه دقیقاً یک ساختار رفتاری است که «انسان ریخت‌ها» را از گونه‌های حیوانیشان جدا کرده و در راستای انسان شدن شتاب داده است. همچنین اثرات خود را به شکلی فزاینده بر تکامل ارگانیک نیز مشخص کرده است.

انسان‌شناسان، یافته‌هایی نظیر «انسان ریخت ماهر»، «گروه



تصویر شماره (۹)



تصویر شماره (۱۰) - اسکلت یک پستاندار متعلق به هموهابیلیز

کشف فسیلهای «گروه خانواده» در کنار هم، بار دیگر موضوع «رفتار اجتماعی و تأثیر آن را در تغییرات ارگانیک» طرح می‌کند.

۳- انسان ریخت راست قامت ابزارساز

پس از انسان ریخت‌های ماهر در حدود دو میلیون سال پیش موجود جدیدی از تبار انسان بر صفحه روزگار پدیدار می‌گردد که به زبان علمی «هموارکتوس کانتربوس»^(۱) و یا انسان ریخت راست قامت «ابزارساز» و یا به‌طور ساده «انسان قائم» نامیده می‌شود.

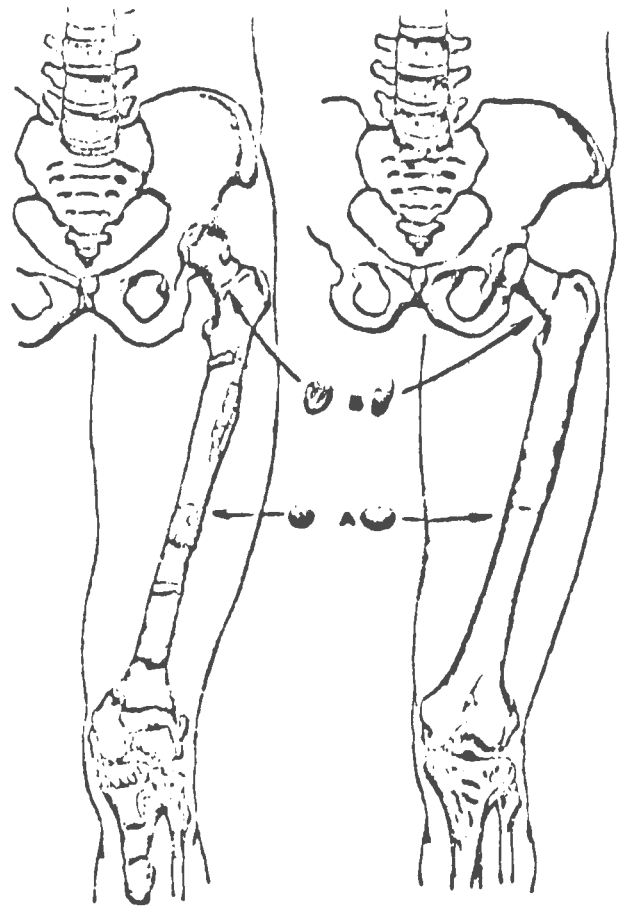
مشخصات ظاهری انسان قائم آن‌گونه که از طریق یافته‌های فسیلی به‌دست آمده، چنین است: از لحاظ فرم چشمه شبیه انسان امروزی و کمی کوچکتر، سر و صورت هنوز اندکی خشن، پهنانی در قسمت ابروها برآمده و در قسمت فوقانی جمجمه رو به عقب بوده. فکها که از مهمترین تفاوت‌های ظاهری میان انسان و «انسان ریخت»ها است، در انسان قائم آغاز به تغییر شکل کرده، اما این تغییرات بسیار ناچیز به‌نظر می‌رسد. (تصویر شماره ۱۲)

حضور انسان قائم در فرایند تکاملی انسان انقلابی عظیم شمرده می‌شود. «ساخت» و «به‌کار بردن» ابزار توفیق شگفتی است که انسان قائم بدان دست یافته و از این راه از سایر موجودات زنده کره زمین متمایز شده و راه پیروزی بر طبیعت و جهان اطراف خویش را در سایه «آموختن» بر خود گشوده است. کثرت تعداد انسانهای قائم نشانه توفیق اینان در مبارزه برای بقا و ازدیاد نسل به‌دلیل کیفیت زندگی گروهی و بی‌آمدهای آن به‌شمار می‌رود. قدیمیترین نوع انسان قائم که در افریقا یافت شده متعلق به زمانی حدود یک و نیم تا دو میلیون سال پیش است، و انواع جدیدتر آن در جاوه^(۲) و چین نیز پیدا شده‌اند که بنا بر ناحیه‌ای که فسیلها در آن کشف شده‌اند، «انسان چین» و «انسان جاوه» نامیده می‌شوند. در نواحی جنوبی و شرقی افریقا بقایای فسیلی تعداد کثیری انسان قائم کشف شده و در کنار این فسیلها انبوهی از ابزار سنگی که برای تهیه غذا و شاید دفاع مورد استفاده بوده، به‌دست آمده است.

کوچکی جنه انسان قائم، کوچکی سنگ ابزارها و عظمت جنه بقایای فسیلی حیواناتی که در اطراف آنها زندگی می‌کرده‌اند و به‌دست اینان شکار و خوراکشان شده‌اند، نشان می‌دهد که نه تنها کشتن که حتی تکه کردن این حیوانات از توان یک و یا چند تن خارج بوده است.

بنابراین شواهد، باید قبول کرد که انسانهای قائم نه تنها به‌صورت گروهی زندگی می‌کرده‌اند بلکه تهیه غذا را نیز مشترکاً

خانواده»، انسان «لوسی» و چند یافته دیگر از این دست را در زیرگونه نوعی از «انسان وش» به‌نام «استرالوپتیکوس» قرار می‌دهند که به معنای «انسان ریخت جنوبی» است. از این نوع به‌جز در افریقا در هیچ نقطه دیگری از جهان تاکنون آثاری به‌دست نیامده است. چنین به‌نظر می‌رسد که اولین یخبندان، تمامی نیم‌کره شمالی را آنچنان غیر قابل زیست کرده بود که هیچ «انسان ریختی» در آن زمان، برای یافتن غذا راهی سرزمینهای شمالی نشده بود. (تصویر شماره ۱۱)



استخوان ران ولگن نوعی همونید

استخوان ران ولگن استرولوپتیکوس

تصویر شماره (۱۱)

1- Homoerectus cantrepus

۲- از جزایر اقیانوس آرام



تصویر شماره (۱۲) - این یک تصویر خیالی (براساس یافته‌های فسیلی) از انسان ریخت قائم ابزارساز (هموارکتوس) است

نامگذاری شده است و به جهت اهمیت و ارزشی که برای جنسهای مذکر و مؤنث در هر يك از این انگاره‌ها قایل شده‌اند، هر دو فرضیه را به اختصار بازگو می‌کنیم:

تغذیه از راه شکار

فرضیهٔ «انسان شکارگر» پایه در تفکر «انسان گوشتخوار» دارد. پیروان این نظریه می‌گویند: شکار نه تنها زمینهٔ فعالیتی نوین و انواع جدیدی از همکاری را میان افراد گروه فراهم ساخت، بلکه نقش فرد مذکر بالغ را نیز در گروه متمایز کرد.^(۱) آنها اضافه می‌کنند... «مسئولیت اقتصادی فرد مذکر بالغ برای مشارکت در غذا (غذا سهم‌بری) درون گروه پی‌آمد گوشتخواری بوده است. ترس شکارچی مذکر از حیوانی که بنا بود با ابزار بسیار ناقص شکار شود، او را وادار کرد که از همجنسان خود همکاری و وابستگی بیشتری طلب کند که نهایتاً به مسئولیت اقتصادی - اجتماعی مشترک انجامید.»

انسان‌شناس مشهوری به نام «رابرت آردی» در کتابی به نام (فرضیه شکارگری) که در سال ۱۹۷۶ میلادی به چاپ رسانید، نوشت: «انسان، انسان است نه شمیانه، زیرا میلیونها سال است

سازمان می‌دادند. انسان‌شناسان بر این عقیده‌اند که سازماندهی در تهیهٔ غذا نشانهٔ همبستگی شدید در میان اجتماع انسانهای قائم است. شاید برای کودکان، بیماران، مادران تازه‌زا و پیران نیز سهمی از غذا در نظر گرفته می‌شد.

انسان چگونه آموخت که دیگری را در غذای خود شریک کند؟ و یا چگونه آموخت یافتهٔ غذایی خود را بر روی یافتهٔ دیگران نهد و سپس هر کس از مجموع خوراک یافته شده سهمی ببرد؟ پاسخ به این پرسشها آسان نیست و بر همین اساس نظریه‌های بسیاری در این مورد ارایه شده. پاسخ هرچه باشد، دستاورد این نوع زندگی، اصل بقا و ازدیاد نسل به شکلی تکامل یافته‌تر است. این تطور تکاملی که نه از راه وراثت طبیعی بلکه از آموزش اجتماعی حاصل آمده است، در مراحل بعدی اثرات خود را بر تکامل جسمانی (مغز و جمجمه) نیز برجای نهاد، کارایی دستها را افزون کرده و جهش به سوی کامل شدن را شتاب داده است.

۴ - سهم‌بری

دو انگارهٔ اصلی که در روش «سهم‌بری» عنوان می‌شود، «تغذیه از راه شکار» و «تغذیه با روش جمع‌آوری خوراک»

۱- این نظریه از سوی Sherwood Washburn در ۱۹۵۶ در سمپوزیوم دانشگاه پرینستون اعلام شد.

که ما برای تأمین معاش «می‌کشیم».

تغذیه از راه جمع‌آوری خوراک

کسانی که فرضیه «شکارگری» را رد می‌کنند،^(۱) می‌گویند: «فرضیه «انسان گوشت‌خوار- انسان شکارچی» به این نتیجه‌گیری منجر می‌شود که «تطابق»های اولیه انسان، به علت تمایل افراد مذکر به شکار و کشتار بوده است. چنین نتیجه‌گیری، نه تنها اهمیت بیش از حدی به «تهاجم» که تنها یک عامل در زندگی بشر است، می‌دهد، بلکه فرهنگ بشری را مشتق از «میل به کشتن» ارزیابی می‌کند. در این فرضیه به مهارتهای لازم برای شکار توجهی اغراق‌آمیز شده، در مقابل مهارتهای لازم برای جمع‌آوری غذا، و مسأله پرورش افراد تحت سرپرستی، نادیده انگاشته شده است. حال آن که در میان معاصرترین گروه‌های «شکارورز گردآورنده» غذای جمع‌آوری شده به وسیله زنان بخش اعظم رژیم غذایی روزانه را تشکیل می‌دهد. نیروی شتاب دهنده‌ای که بشر اولیه را به سمت «تعاونی» کردن جامعه کشانید؛ دوران همواره رو به افزایش وابستگی کودک به مادر بود. مادران، پیوسته ناگزیر به افزایش حوزه «گردآوری» برای تأمین غذای خود و کودکان و افراد وابسته بودند. به این ترتیب، «سهیم شدن» میان مادر و افراد وابسته آغاز شد و این پیوند اجتماعی- اقتصادی، درون آنچه «گروه‌های خویشاوندی»^(۲) می‌نامیم، تداوم یافت. افراد مذکر در صورتی که وابسته و خویشاوند بودند، و سپس اگر «تأمین‌کننده» می‌شدند، می‌توانستند در این پیوند وارد شوند. نقش جنس مذکر به نوعی بیرونی و جنبی بوده است. عنصر جدید و اساسی در زندگی انسانهای قائم‌مشمول بر «غذا سهیم‌بری» در رابطه با «مسأله بقا»، سهیم شدن عادی مادر و فرزند و گسترش شبکه در حد افراد مؤنث بالغ، نهایتاً افراد مذکر بالغ را هم دربر گرفت. افراد مذکر در ابتدا با افراد مؤنث تبار خود (تبار مادری) شریک می‌شدند. بعدها این رفتار، پایه‌ای برای تعمیم امر «سهیم‌بری» در مورد افراد بالغ خارج از گروه خویشاوندی بلافصل گردید.

از لحاظ اقتصادی، فعالیت نامطمئن شکار با توجه به ناقص بودن دست‌ابزارها، عمل نسبتاً بی‌ارزشی تلقی می‌شد که به‌رغم تلاش، خطر و وقت‌گیری، نتیجه چندانی نمی‌داد. این کار احتمالاً از سوی کسانی انجام می‌شد که در مورد سهم خود از

غذای جمع‌آوری شده توسط زنانی که با آنها پیوند «مادرتباری» داشتند، مطمئن بودند.^(۳)

در اینجا، مسأله «گردآوری» رابطه مستقیم با «ابزار» دارد. ابزار، نه برای کشتن، بلکه برای جمع‌آوری گیاهان، تخم پرندگان و دوزیستان و احتمالاً حیوانات کوچک نقب‌زن به کار می‌رفته و شامل چوبدست برای کندن و انداختن، سنگ برای شکستن دانه‌ها و میوه‌های سخت‌پوست، سنگهای لبه تیز برای قطع کردن برخی ریشه‌های غده‌ای و ساقه‌های خوراکی زیرزمینی و ریزومهای سخت و الیاف‌دار و بزرگ که ارزش تقسیم کردن را داشته باشند، به کار می‌رفته است. این فرایند، بخشی از تحول رفتاری و عملی است که در آن ابزار جای دندان را می‌گیرد.

به گمان ما اشکال هر دو فرضیه در این است که بر دو منبع غذایی نه در کنار یکدیگر بلکه در مقابل هم تأکید دارند. دانشمندان حقیقت‌جویی که در پی کشف داستان بشر و نه برتری جنسها بر یکدیگرند، و انسانیت را در مجموعه‌ای مشتمل بر هر دو جنس جستجو می‌کنند،^(۴) معتقدند: «به احتمال زیاد جمع‌آوری غذای گیاهی بخش اصلی اقتصاد انسانهای اولیه بوده و تا دیرزمانی در حدود نیم میلیون سال پیش شواهد قابل ارایه از لحاظ یافته‌های فسیلی در مورد شکار به دست نمی‌آید. شاید بهتر آن است که گفته شود، انسانهایی که روش سهم‌بری را دنبال می‌کردند بر اقتصادی تکیه داشتند که هم بر گوشت و هم بر غذای گیاهی مبتنی بوده است.

منافع بلافاصله چنین روشی در این است که انسانهای آن دوران توانستند آگاهانه دامنه منابعی را که برای موجودیت خود به آن متکی بودند وسعت بخشند. پیشرفت تکاملی مرهون حفظ و دسترسی به غذا و گسترش آن است.

به‌ر حال همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، حمایت تکنولوژی در روش جمع‌آوری غذا، در ساختن چند نوع ابزار ساده از سنگ و چوب و نوعی ظروف که احتمالاً از پوست گیاهانی نظیر کدوی قلیانی و دیگر میوه‌های ظرف شکل تهیه می‌شده و سپس ساختن شبیه آن از چوب درختان، خلاصه می‌شود.

بسیاری از انسان‌شناسان با توجه به نقش زنان در جمع‌آوری غذا و مسئولیت آنان در مورد افراد نابالغ تحت سرپرستی ایشان، بر این گمان هستند که زنان اولین تقسیم‌کنندگان غذا در جوامع اولیه بوده‌اند. یکی از مهمترین جهشهای تکامل رفتاری در تبار پیشین انسان، روش تغذیه براساس تعاون است. این تکامل نه به دلیل آنچه می‌خورده‌اند، بلکه مکان و روشی که برای «خوردن»

۱- روش جمع‌آوری خوراک از سوی Sally Slocum در همان سمپوزیوم دانشگاه برنستون مطرح گردید.

۲- گروه خویشاوندی؛ مشتمل بر مادر، فرزندان، نوادگان و فرزندان آنها می‌باشند.

۳- پیروان هر دو نظریه، در این موضوع که شبکه خویشاوندی از طریق تبار مادری شکل می‌گرفته توافق دارند.

۴- Glynn Isaac از پیروان نظریه شرکت هر دو جنس در «گردآوری» است.

انتخاب کرده بودند، ارزیابی شده است.

«مصرف غذا در یک شبکه اجتماعی» عملکرد تکامل اجتماعی را که پیشتر در پیشگامان آنها آغاز شده بود، ارتقاء بیشتری داد. عنصر اساسی در فرضیه «سهم‌بری» نوعی تقسیم کار عمومی است. جمع‌آوری گوشت به‌ویژه آنگاه که نیازمند شکار فعالانه باشد، افراد را بیش از گردآوری غذای گیاهی به مسافتهای دور می‌کشاند. همچنین احتمال خطر جسمانی در این کار به‌مراتب بیشتر است. بنابراین قابل درک است که زنان دارای نوزاد یا کودکان کوچک در پی تهیه غذای گیاهی در محوطه‌ای قابل دسترسی به نوزاد و کودک باقی بمانند و کار تهیه گوشت را به دیگر بالغین واگذارند.

از نمونه‌های عینی قابل استناد که جامعه‌شناسان برای تجسم روش اقتصادی جوامع دوران «گردآوری- سهم‌بری» ارایه می‌دهند، طریق زندگی افسراد قبیله کونگ در صحرای کالاهاری^(۱) شمالی است. غذای گیاهی هنوز نقش اساسی را در رژیم غذای افسراد قبیله دارد و مسئولیت تهیه و گردآوری آن به‌عهده زنان و افراد تحت سرپرستی مادران است. (تصویر شماره ۱۳) تهیه لاشه یا شکار که وظیفه دیگران و عمدتاً افراد مذکر بالغ است، تنها بخش اندکی از رژیم غذایی را شامل می‌شود. غذای گیاهی پشتوانه اساسی زندگی «گردآورندگان- شکارگران» است.^(۲) در تمام قبایل بدوی مانند کونگ وظیفه جمع‌آوری غذای گیاهی و همچنین تقسیم آنچه گردآوری شده بین افراد، برعهده زنان است. کار شکار را بیشتر مردان انجام می‌دهند. باید یادآوری کرد که در نمونه‌های استثنایی مانند قبایل «اکتا» در فیلیپین و برخی دیگر از جزایر اقیانوس آرام زنان نیز در کار شکار شرکت فعال دارند. بنا بر گزارش «مارگارت مید»^(۳) در چند جزیره در اقیانوس آرام کار شکار برعهده زنان است و مردان به جمع‌آوری غذای گیاهی و نگهداری از کودکان می‌پردازند. اما در ارزیابی عمومی و اکثریت، تقسیم کار همان است که ذکر کردیم. غیر عملی بودن شرکت زنان نوزاددار در امر شکار، نیاز به سرعت و سکوت در این فعالیت است، و بلوغ سریعتر دختران، آنان را زودتر از پسران درگیر مسئولیت مادری می‌کند.

زنان قبیله کونگ به‌طور متوسط سه تا چهار سال یک بار بچه‌دار می‌شوند. چنین به‌نظر می‌رسد که این فاصله تقریباً مرتب

زمانی میان دو بارداری علل «زیست‌شناختی» دارد. سختی مهاجرت از یک قرارگاه قدیمی به محل جدید و حمل کودک و نوزاد در حین گردآوری غذا، به خودی خود کار مشکلی است. حمل دو نوزاد و جمع‌آوری غذا هم‌زمان، تقریباً غیرممکن است. (تصویر شماره ۱۴)

تسایح این تقسیم کار و فاصله مناسب میان دو زایمان «گردآوری» را تبدیل به یک فعالیت گسترده اجتماعی می‌کند. بسیاری از مادران، فرزندان خود را نیز به‌کار می‌گیرند. حال آن که شکار فعالیتی منزوی است و معمولاً به‌وسیله یک زوج مذکر و یک نابالغ کارآموز انجام می‌شود.

تفاوت‌های اقتصادی میان «شکار» و «جمع‌آوری» بسیار چشمگیر است. یک زن گاهی اوقات می‌تواند ظرف یک روز غذای کافی برای سه روز خانوار را گردآوری کند. یک مرد ممکن است با خود لاشه شکارشده حیوان بزرگی را بیاورد و غذای خانواده را برای چندین هفته تأمین کند. همچنین ممکن است دستاورد او لاشه کوچکی باشد و بیشتر اوقات نیز دست خالی بازمی‌گردد.

«ریچارد لی» یکی از محققان بنام دانشگاه هاروارد که مدت زمان طولانی در میان قبایل کونگ و بوش در صحرای کالاهاری به‌سر برده و اینان را نمونه‌های قابل توجه در جهت مطالعه جوامع اولیه بشری می‌داند، در سمپوزیوم معروف دانشگاه هاروارد که به سال ۱۹۶۶ تشکیل شد، ضمن تشریح جزئیات روابط اقتصادی و اجتماعی این قبایل به‌عنوان نمونه‌های زنده گروه‌های «گردآورنده- شکارچی» می‌گوید: «مردان قبایل کونگ حدود بیست و یک ساعت در هفته برای تهیه گوشت فعالیت می‌کنند. در حالی که زنان دوازده ساعت در هفته صرف جمع‌آوری غذاهای گیاهی می‌کنند و در این اوقات هفتاد درصد خوراک قبیله تأمین می‌شود. کارهای دیگری نظیر ابزارسازی، مراقبت و مرمت لوازم مورد نیاز، ساختن سرپناه و امور مربوط به نظافت نیز برعهده زنان است. در مجموع، بدون محاسبه زمان لازم برای نگهداری و مراقبت از کودکان ساعات کار هفتگی زنان چهل و مردان چهل و چهار ساعت است. از آنجا که زنان امر مراقبت از نوزادان و کودکان را نیز برعهده دارند، کل ساعات کارکردشان بسیار بیشتر از مردان است. بر همین اساس زنان این قبایل از موقعیت

۱- صحرای کالاهاری منطقه‌ای خشک واقع در جنوب زامبیا میان زیمبابوه و نامیبیا و جمهوری آفریقای جنوبی است.

۲- عطف به گزارش «ریچارد لی» در سمپوزیوم ۱۹۶۶ در مورد قبیله کونگ با عنوان «شکارچیان برای زندگی چه می‌کنند؟» گوشت تنها سی درصد مصرف غذای قبیله را تأمین می‌کند. با مطالعه دیگر قبایل «گردآورنده- شکارگر» در مناطق مشابه این نظر به تأیید شده است.

۳- مارگارت مید از پیشگامان نهضت فمینیستی است که مطالعات باارزنی در قبایل و جوامع ابتدایی به خصوص جزایر اقیانوس آرام انجام داده است.



زنان قبیله کونگ در صحرای کالاهاری
تصویر شماره (۱۳) -



تصویر شماره (۱۴) -

اجتماعی بالایی برخوردارند. و به همین ترتیب، قدرت سیاسی ایشان نیز هم سنگ با مردان و گاه بیشتر است. برای کنترل رشد قدرت و تمرکز آن در میان کسانی که گوشت قبیله را از راه شکار تأمین می کنند، در میان قبایل کونگ آداب و تشریفات ویژه ای مرسوم است که ضمن سادگی نشان دهنده روابط پیچیده اجتماعی و آگاهی پیشرفته است.^(۱)

این قراردادهای رفتاری- فرهنگی نه تنها در میان قبایل کونگ و بوش و قبایل دیگر افریقای میانه و شرقی، بلکه با اندک تفاوتی میان بسیاری از جوامع ابتدایی ساکن اقیانوس آرام و استرالیا نیز وجود دارد و مانع تبلور هر نوع وجهه غیر معمول براساس زور بازو و مهارت ویژه می شود.

ناگفته پیداست که روابط اجتماعی در نمونه هایی که امروزه همچنان در مرحله «گردآوری- سهم بری» به سر می برند، طی دوره زمانی نزدیک به ربع میلیون سال یا بیشتر دچار تحولات و تغییراتی شده است. نحوه زندگی قبایلی نظیر کونگ و بوش در افریقا و ابورجین ها در استرالیا و جوامع مشابه در جزایر اقیانوس آرام، از نظر مسایل غیر مادی با انسان قائم یک میلیون سال پیش تفاوت های فراوان دارد. از دیدگاه زیست شناختی و انسان شناسی نیز اینان همگی «انسان خردمند» هستند. تجارب و میراث فرهنگی چند صد هزار ساله ای را به صورت اعتقادات مذهبی، تابو،^(۲) نحوه روابط جنسی و ابزارسازی بر ذهن و روان دارند. اما به علت قطع ارتباط جغرافیایی با دیگر نقاط جهان و عدم مبادله تجربیات و افکار و شرایط اقلیمی خاص نتوانسته و یا مجبور نبوده اند مراحل تکامل اقتصادی را طی کنند. نحوه زندگی اجتماعی ایشان به صورتی مبهم، شکل روابط اقتصادی گردآورندگان خوراکی رادرعصرانسان قائم نمودارمی سازد. (تصویر شماره ۱۵)



تصویر شماره ۱۵ ابورجین ها در استرالیا

۵- منزلگاه

«قرارگاه»^(۳) یا منزلگاه متجلی می شود. ارزش ویژه اجتماعی منزلگاه بیشتر به آن جهت است که آنچه گردآوری می شد، برای

یکی از جلوه های اساسی در رفتار اجتماعی جوامع «گردآورنده- سهم بر» عصر انسانهای قائم، در به وجود آوردن

۱- شکارچیان قبایل کونگ حق آوردن لاشه شکار را به داخل قرارگاه ندارند. آنان شکار را در محلی در یک کیلومتری اقامتگاه قبیله قرار می دهند و خود، آرام و سر به زیر وارد قرارگاه می شوند و پس از تمیز کردن سر و صورت در گوشه ای می نشینند. در این وقت یکی از بزرگان پیر قبیله (زن یا مرد) از شکارچی سؤال می کند که آن روز چه کرده است. شکارچی با تواضع پاسخ می دهد که او آدم بسیار بی عرضه و کم شانس بوده چون نتوانسته بیشتر از لاشه کوچکی شکار کند. با این مکالمه معلوم می شود که شکارچی شکار بزرگی کرده است. در این وقت کسان دیگری به محل موعود می روند و لاشه را همراه می آورند که به تساوی تقسیم می شود. سهم شکارچی بیش از دیگران نیست.

۲- تابو = Taboo = شخص یا چیزی مقدس که دست زدن یا نزدیک شدن به آن ممنوع باشد.

۳- در اینجا مراد از کلمه «قرار» استقرار است، اعم از موقت، دائمی و یا نسبتاً دائمی.

توانستند بر ترس خود غلبه کنند. آشنایی با پدیده «جرقه» که از برخورد دو سنگ در حین ساختن ابزار سنگی به وجود می آمد و با فرو افتادن در توده ای علف خشک آتشی مهار شده برمی افروخت، به آنها آموخت که به جای فرار دیوانه وار، به پدیده آتش بیندیشند و به خاصیت گرما و نور که دیگر جانداران را فراری می داد پی ببرند. آوردن آتش به درون قرارگاه، طول مدت کارایی روزانه را افزایش داد.

به این ترتیب دیگر غروب آفتاب آغاز وحشت و تاریکی و اندوه نبود. آتش جانوران شب شکار را که بزرگترین خطر برای جان نوزادان و کودکان بی دفاع بودند فراری می داد و سرمای کشنده دشت عور را تعدیل می کرد. خاکستر مانده از آتش بستر گرم ملایمی برای نوزادان بود. این تجارب به صورت آموخته های عملی از طریق مادران میان مادینگان از نسلی به نسلی منتقل می شد. آموزش پیوسته افروخته نگاه داشتن آتش نیازمند نوعی دانش بومی بود. حفظ و نگهداری آتش پیوسته فروزان از وظایفی بود که مادران و زنان به عهده گرفتند، زیرا فواید آن بیشتر متوجه آنان و ناپالغین تحت سرپرستیشان بود. احتمالاً به این ترتیب آتشی همیشه افروخته در میانه قرارگاه برپا شد که آثار فسیل شده آن را امروزه نیز می توان در اقامتگاههای موقت یا دائمی انسانهای قائم در افریقا مشاهده کرد. شاید تمثیل حضور زن در هر جا به نشانه نور و آتش و اجاق، ماندگاران دورانی است که زنان آتش درون قرارگاه را پیوسته فروزان نگه می داشتند. موقعیت ممتاز زنان به عنوان نگهداران آتش، بعدها در اسطوره های اولیه بشری تجلی یافته است.

۷ - گاهشماری

دستیابی به منابع غذایی در زیر خاک به کمک چوبدست و سنگ افزارهای ساده، دامنه استفاده از غذای گیاهی را (از روی زمین به زیر زمین) افزایش داد. نوآدمیان مادینه که گردآورندگان غذاهای گیاهی بودند به دلیل ارتباط پیوسته با زمین، راز و رمز هنگام رویش هر گیاه خوراکی و مغذی و مفید را آموختند. آگاهی از وقت رویدن گیاهان بهاره، میوه های تابستانی و قابل خوردن شدن ریشه های خوراکی در زمان مناسب (در پاییز)، آغازگر نوعی گاهشماری براساس غریزه بود. طریقه یافتن آب در لایه های بالایی زمین به کمک چوبدست و ابزار، کندن گودالهایی برای جمع آوری آب باران و ذخیره آن، پایه های اعتقادات بعدی انسان در مورد خدایان مادینه آب و زمین را تشکیل می دهد که در بخش «اسطوره ها» به آن اشاره خواهد شد.

علم انسان شناسی به کمک یافته های فسیلی و جامعه شناسی تطبیقی و اکتشافات دهه های اخیر در این زمینه و یاری گرفتن از

مصرف به این مکان حمل می گردید و در حین شراکت و سهم بری بخشی از رفتارهای اجتماعی را شکل می بخشید.

پاسخ به این پرسش که انسان از چه زمان به اندیشه استفاده از منزلگاه ثابتی افتاد، از نظر تدقیق زمانی روشن نیست. به طور کلی در بخشهای جنوبی و جنوب شرقی افریقا که آثاری از اقامت نسبتاً طولانی گروههای انسانهای قائم به دست آمده، نشانه هایی که بتوان به آن نام خانه یا سرپناه داد، یافت نشده است. اما اگر بخواهیم جوامع عقب مانده امروزی را که همچنان در مرحله «گردآوری- سهم بری» باقی مانده اند نمونه قرار دهیم، در تمام این جوامع ساختن سرپناه، کومه و کلبه و برپا داشتن چادر و آسمانه برعهده زنان است. به نظر می رسد که در عصر انسانهای قائم، نیز مسئولیت حفاظت از نوزادان و افراد نابالغ تحت سرپرستی، مادران و زنان را وادار می کرد در مواقع تغییرات جوی و بارانهای سیل آسای فصلی و یا آفتاب سوزان، با شاخ و برگ درختان و یا هرچه در اطراف خود می یافتند، سرپناهی بسازند. در نقاطی که پناهگاههای طبیعی و دخمه های کوهستانی وجود نداشت و یا مکانهایی واجد شرایط لازم برای حفاظت نبود، ایجاد محلی مناسب به ویژه در مواقعی که مادران مجبور به جستجو برای غذا بودند، ضرورتی الزامی داشت. بعدها و به دنبال کشف آتش و مهاجرت، انسانهای قائم از غارها به عنوان پناهگاههای دائمی و موقت سود می جستند و یا غارهایی در دل کوهستان و دخمه هایی در زمین ایجاد می کردند.

دلیل آن که انسان شناسان ساختن منزلگاه را به زنان نسبت می دهند، نیاز بی تردیدی است که زنان و به ویژه مادران به آن داشتند. مکانی برای وانهادن نوزادان محفوظ از بارش و طوفان و آفتاب سوزان، مأمونی بی خطر از حمله حیوانات گوشتخوار، گوشه دنج و حفاظت شده ای برای وضع حمل، ضرورتی زنانه و مادرانه است که مردان از آن برکنار هستند. همین امر انگیزه ای برای ساختن قرارگاه و منزلگاه از سوی زنان تلقی می شود.

۶ - به کارگیری آتش

در همین اعصار انسانهای قائم استفاده از آتش را آغاز کردند. به یاد داشته باشیم که برای نوآدمیان آن روزگار آتش پدیده ناشناخته ای نبود. آتشی که به ناگاه از برخورد صاعقه ای بر جلگه ای پوشیده از علف خشک و یا تک درختی رویده در دشت برپا می شد، همه موجودات زنده را وحشت زده می رمانید. انسان آن روزگار نیز در این رمیدن و فرار با دیگر حیوانات همداستان بود. می توان چنین تصور کرد که به تدریج و با افزایش حجم جمجمه و رشد مغز و اعتماد به نفسی که زندگی اجتماعی به وجود آورده آن بود و ابزارسازی آن را افزون ساخته بود، انسانهای قائم

دورترها می‌رفتند، از سرزمینهای جدید با منابع غذایی دست نخورده خبر می‌آوردند و گروه به‌دنبال ارض موعود دست به مهاجرت می‌زد. تغییرات آب و هوایی، عوض شدن فصول، خشکیدن يك رودخانه بر اثر خشکسالی، تمام شدن منابع غذایی يك منطقه ... می‌توانند انگیزه‌هایی برای کوچ دایم و یا کوچ بازگشت باشند. به نظر می‌رسد مهاجرت‌های اولیه به همین ترتیب صورت گرفته و بخشی از گروه را به‌دنبال غذا راهی سرزمینهای تازه کرده است. کوچ ابتدا به نقاط شمالی افریقا و از آنجا به جنوب اروپا و غرب و میانه آسیا و در نهایت تا جنوب و شرق آسیا گسترش یافته است.

در غار چوکوتاین^(۱) در چین آثاری از قدیمیترین انسانهای قائم در آسیا به دست آمده و سپس در جاوه و سوماترا نیز آثار دیگری با اندک فاصله زمانی یافت شده است. در غار چوکوتاین **نوده‌ای عظیم از ابزارهای سنگی شکار و قشر ضخیمی از خاکستر وجود دارد که اولی نشانه گسترش امر شکار و دومی احتمالاً توانایی برافروختن و استفاده روزانه از آتش است.** پدیده عجیب دیگر در چوکوتاین وجود تعدادی جمجمه انسانهای قائم است که مغز آنها به‌گونه‌ای ماهرانه خالی شده است. بخشی از محققین بر این عقیده‌اند که این جمجمه‌ها محصول يك دوره سخت قحطی است که «انسان پکنی» را واداشته که به خوردن مردگان و شکستن و خوردن مغز آنها دست بزنند.



تصویر شماره (۱۶) - پیکرزن حامله (ونوس گاگارینو) اوکرائین اتحاد جماهیر شوروی

علوم دیگر از جمله پرتونگاری تقریباً می‌تواند وضعیت جسمی و تشریحی و جنبه‌های مادی زندگی هموارکتوس‌ها را بازگو کند. اما از جنبه‌های غیر مادی و آنچه بر روان و اندیشه آنان می‌گذشته - ترسها، باورها و ذهنیاتشان اطلاعی در دست نیست. هنوز بسی سالها در پیش بود که خلاقیت از گستره نیازهای مادی روزانه چون ابزارهای بسیار ساده سنگی و چوبین فراتر رود و پای در ساحت تفکر غیر انتزاعی بگذارد. انسان هموارکتوس می‌کوشید برای بقا در بهنه‌ای که سخت نامهربان می‌نمود راهی بیابد. همین تلاش بی‌امان سرانجام او را به موجودی متفکر، و در نهایت هوشمند تبدیل کرد.

انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان در مجموع و با استناد به یافته‌ها، دوران اولین اجتماعات سازمان‌یافته بر مبنای روش «گردآوری- شکارورزی» را دوران رهبری مادینگان بر اساس ابتداییترین نیازها یعنی تغذیه، بقا و تکثیر و حمایت می‌دانند. کار عملی زنان برای یافتن غذا درون شبکه خویشاوندی، پی بردن به راز و رمز خوراکیها، ساختن قرارگاه، حفظ و نگهداری آتش و از همه مهمتر امر زایش که امتیازی ویژه مادینگان بود و زندگی اجتماعی، آن را در معرض دید همگان قرار می‌داد، ذهن نوآموز نوآدمیان را وامی‌داشت نسبت به موجودی که با پیچ و تاب و درد و خون موجود جدیدی بر گروه عرضه می‌کرد که غذایش نیز پیشاپیش در پستانهای مادر آماده بود و از سوی دیگر نوزادان را تغذیه، نابالغین را حمایت می‌کرد، و زندگی گروهی را سامان می‌داد... با احساسی از اعجاب و ترس بنگرند. تأثیر این پندار در میراث اجتماعی و فکری تبار انسان بسی دیرتر و در دوران انسانهای تکامل‌یافته و هوشمند بعدی آشکار و در قالب خلاقیت‌های هنری اولیه بشری جلوه‌گر می‌شود.

۸ - مهاجرت (جابجایی)

از حدود دو میلیون سال پیش که آغاز پیدایش انسانهای قائم در افریقا است، تا حدود نیم میلیون سال قبل، در هیچ نقطه‌ای از جهان اثری از انسانهای قائم یافت نشده است. اما از این پس آثار و بقایای این موجود کم و بیش در شرق و جنوب آسیا، در شمال افریقا و جنوب اروپا نیز مشاهده می‌شود. از همین زمان هموارکتوس‌ها با کاملتر کردن ابزار شکار و مهارت در کاربرد آن، شکار گروهی را آموختند. شکار از سویی دامنه غذایی گروه را وسعت داد و از سوی دیگر، پدیده «حرکت» را موجب گردید. شاید شکارچیانی که به‌صورت گروه در جستجو و به‌دنبال شکار به

۱- غار چوکوتاین در فاصله ۶۰ کیلومتری جنوب غربی پکن قرار دارد و انسان‌شناسان یافته‌های انسانی این ناحیه را «انسان پکن» می‌نامند.

هم‌زمان با یافته‌های غار چوکوتاین و دیگر آثار به‌دست آمده در جنوب شرق آسیا، در نواحی جنوبی اروپا نیز نشانه‌هایی از انسانهای قائم یافت شده است. قرارگاه تراآمانا^(۱) در شهر نیس در جنوب فرانسه، یکی از این مکانها است: (تصویر شماره ۱۸) از تنوع و فراوانی استخوانهای فسیل شده حیوانات پیداست که منبع اصلی غذا در قرارگاه ساحل مدیترانه گوشت شکار بوده است، اما جالب اینجاست که بقایای غذاهای گیاهی فراوان نیز در همین مکان به‌دست آمده. شگفت آن که غذاهای گیاهی یافت شده، ضمن دارا بودن ارزش غذایی، خواص درمانی نیز دارند. با توجه به یافته‌های فسیلی از همین دوران در افریقا و دیگر نقاط اروپا از جمله در مرکز اسپانیا و مشاهده آثار بیماریهای ناشی از مصرف بیش از حد گوشت و جگر خام^(۲) که در بعضی نواحی

مخالفان این نظریه می‌گویند: مهارتی که در خالی کردن جمجمه‌ها از قسمت پایین و بدون شکستن جمجمه به‌کار رفته می‌تواند نشانه‌های مبهمی از یک رسم ویژه و یا نوعی تشریفات مذهبی باشد. اگر نظریه دوم را که طرفداران بیشتری دارد و به‌طور منطقی نیز درست‌تر به‌نظر می‌رسد مدنظر بگیریم، این اولین کشتار دست‌جمعی است که بشر تحت تأثیر باورهای مذهبی دست به آن آلوده و انگیزه آن را نیز می‌توان بازتاب خشونتی دانست که امر شکار مستلزم آن است. به‌هر صورت علائم یافت شده از شکار حیوانات عظیم‌الجثه که نیازمند استراتژی، پیش‌بینی و سازماندهی است، در این دوران، نشانه پیشرفت سریع شکار و ارزش غذایی فراوان آن برای گروه است. (تصویر شماره ۱۷)

تبرستان
www.tabarestan.info



قرارگاه تراآمانا
تصویر شماره (۱۸)



جمجمه انسان بکن
تصویر شماره (۱۷)

1- Terra Amata

Hypervitaminosis-A، نوعی بیماری ناشی از مسمومیت در اثر مصرف بیس از حد گوشت قرمز و ویتامین A نظیر جگر خام است. در کوبی فوراً واقع در آفریقا و در قرارگاههای اسپانیا در صدها قطعه استخوانهای فسیل سده انسانهای قائم آزمایشهای آسیب‌شناسی نشانه‌های بی‌تردید این بیماری را گزارش کرده است. در یکی از قرارگاههای افریقا مرگ دسته‌جمعی یک گروه صد نفری از انسانهای قائم ناشی از بیماری یاد شده بوده است.

تمام افراد گروه را نیز از طریق آموزش اکتسابی در برگرفته است. در دوره‌های بعدی و ظهور گونه‌های تکامل یافته‌تر از نژاد انسان، آثار ارزنده‌تر و مدارک و شواهد بیشتر و پیچیده‌تری در مورد کاربرد گیاه داروها و نقش درمانگر زنان، به دست می‌آید.^(۱)

از مجموع یافته‌های آسیا، آفریقا و اروپا درمی‌یابیم که از حدود نیم میلیون تا یکصد و پنجاه هزار سال پیش انسانهای راست قامت در همهٔ این نقاط گسترده بودند. ابزار شکار ایشان تکامل بیشتری یافته و گوشت شکار بخش مهمی از غذای گروه را تشکیل می‌داد. از پوست حیوانات شکار شده برای زیرانداز درون غارها استفاده می‌شد. زنانی که به دلیل داشتن مسئولیت حفظ و نگهداری افراد نوزاد و نابالغ با شکارگران همراه نمی‌شدند، در قرارگاه موقت یا دایمی باقی مانده و امور داخل قرارگاه از قبیل دباغی پوست جانوران شکار شده، روشن نگهداشتن آتش اجاقهای درون قرارگاه، جمع‌آوری غذاهای گیاهی، سرپرستی و حمایت از نوزادان و کودکان را برعهده داشتند. در نهایت شکارگران که گاه بسیار طولانی می‌شد، مسئولیت حفاظت از گروه باقی مانده در قرارگاه از وظایف زنان بود. (تصویر شماره ۲۰)

به مرگهای دسته‌جمعی انجامیده، می‌توان احتمال داد که غذاهای گیاهی- دارویی برای مصرف در دوران کمبود گوشت شکار و همچنین ترمیم اثرات زیانبخش افراط در خوردن گوشت قرمز و یا درمان بیماریهای ناشی از آن مفید فایده بوده است. (تصویر شماره ۱۹) از آنجا که گردآورندگان غذاهای گیاهی پیوسته زنان بوده‌اند، احتمال می‌رود زنان ضمن جمع‌آوری گیاهان و استفاده از آن به‌خواص درمانی آنها نیز پی برده‌اند. دانش آگاهی از فواید گیاهان و ارزش دارویی آنها، در یک جامعه گروهی می‌تواند براساس تجربه از نسلی به نسلی منتقل شود. زنان آموختند که با کمک گیاه داروها اثرات زیانبار مصرف غذای گوشتی یکنواخت را خنثی سازند. شاید بتوان گفت زنان و مادران پایه‌های نوعی درمان و طبابت را از طریق گیاه داروها بنیان نهادند که هر چند احتمالاً در آغاز، شبکه خویشاوندی را شامل می‌شد ولی در نهایت



تصویر شماره (۲۰)



تصویر شماره (۱۹)

۱- در اسطوره‌های بیشتر فرهنگهای پیشین، ایزدان حافظ سلامت و دفع‌کنندهٔ بیماری، پانو هستند. کرونین، هکاه، ایر،... از جمله این ایزدبانوانند.

۹ - سخنگویی

سخنگویی یکی از موهبت‌های ویژه‌ای است که به نوع انسان ارزانی شده است. از زمان پیدایش انسان قائم به بعد، یافته‌های فسیلی بیانگر این واقعیت هستند که انسان آن روزگار از لحاظ تشریحی (ساختمان مغز، حلق و زبان) قادر به سخنگویی بوده است.

زندگی اجتماعی انسان قائم نیازمندی‌های وسیله ارتباط برای انتقال و تبادل اندیشه و تجربه میان افراد گروه بود. به یاری واژگان، انسان به اعجاب‌انگیزترین وسیله برای ارتباط و انتقال یک مفهوم مجرد از ذهن به دیگران، دست یافت. واژه‌ها، نمادهای اندیشه هستند و هر اندازه بر تعداد واژه‌ها افزوده شود، اندیشه دقیق‌تر و ادراکی‌تر می‌شود. بدین گونه، کاربرد کلمات به رشد مغز یاری می‌رساند. رشد افزون‌تر مغز به نوبه خود به بازسازی واژگان از مفاهیم ذهنی کمک می‌کند. گروهی از انسان‌شناسان بر این باورند که «سخنگویی» اندکی پس از آن آغاز شد که انسان دست به ساختن ابزار زد. از آنجا که ساختن یک ابزار و خاصیت کاربرد آن نیازمند یک انگاره ویژه است، اختراع یک ابزار و ابداع یک واژه، از بسیاری جهات به یکدیگر شباهت دارند. بنابراین هنگامی که انسان دست به کار ساختن ابزار برای شکارگروهی و سازمان یافته شده سخنگویی را نیز آغاز کرد.

گروه دیگری از انسان‌شناسان که تعدادشان نیز بیشتر است با این نظریه موافق نیستند. ایشان می‌گویند: «شکار و ابزارسازی به خودی خود انگیزه‌ای برای سخنگویی نیست (هر چند زبان به هر حال این فعالیتها را تسهیل می‌کند). در واقع روش زندگی تعاونی و مبتنی بر اقتصاد «گردآوری- سهم‌بری» منظم و زندگی اجتماعی در قرارگاهها که منجر به نوعی تقسیم کار می‌شود، بسی بیشتر نیازمند وسیله ارتباط میان افراد گروه اجتماعی است.

انسجامی که از طریق سخنگویی در یک جامعه «گردآورنده- سهم‌بر» برای ایجاد و اعمال قوانین مورد نیاز آن جامعه به وجود می‌آید، از هیچ راه دیگری قابل برقراری نیست. خصیصه مهم دیگر زبان، در اختیار گذاشتن وسیله‌ای برای آموزش رفتاری به بهترین شکل ممکن، و دستاویزی برای بیان احساسات فردی و گروهی است همین گروه معتقدند: «سخنگویی و ابداع واژگان برای انتقال مفاهیم مجرد احتمالاً به وسیله زنان پایه‌گذاری شد.

زیرا به دلیل مسئولیت‌های متعدد از جمله سرپرستی و حمایت و آموزش کودکان و افراد نابالغ درون شبکه خویشاوندی، همچنین استقرار و حفاظت از قرارگاه و سازماندهی زندگی جمعی، نیاز بیشتری به ایجاد وسیله برای ارتباط با دیگران داشته‌اند.^(۱)»

دوران کودکی طولانی در شاخه انسان بدین جهت است که استخوانهای جمجمه دیرتر سخت شوند و به مغز امکان بیشتری برای رشد بدهند. قسمت اعظم پیچیدگی مغز پس از تولد انجام می‌گیرد. آموزشهای رفتاری و اثرات انتقال مفاهیم از طریق گفتار در این پیچیدگی نقش اساسی برعهده دارند. اتکاء دراز مدت کودک به مادر و غرایز موروثی ناچیز در انسان موجب می‌شود که آدمی از همان اوان کودکی واکنشهای مناسب با موقعیتهای ویژه را از طریق مادر بیاموزد. این آموزش که به صورت انتقال تجارب از مادر به فرزند صورت می‌پذیرد بیش از هر عامل دیگر نیازمند وسیله‌ای برای انتقال مفاهیم و در نتیجه سخنگویی است. سخنگویی در حقیقت نوعی ساختار رفتاری^(۲) است که در ینا دوران کودکی طولانی در تبار انسان به وجود آمده و به تدریج با گستردگی محیط زندگی و پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی، و تنوع واژگان تکامل یافته است. شاید به همین سبب است که تا امروز نیز زبان رایج در هر جامعه را «زبان مادری» می‌نامند.

به هر صورت، زبان به صورت عامل قدرتمندی برای انسجام جنبه‌های مختلف شبکه اجتماعی و حفظ و بقا گروه و اعتلا و رشد فزاینده انسان در فرایند تکامل به کار گرفته شده و شاخص موجودیت تبار انسان است.

۱۰ - پیدایش انسان خردمند

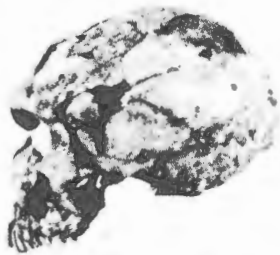
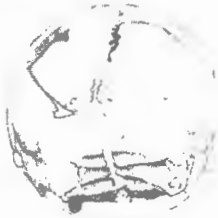
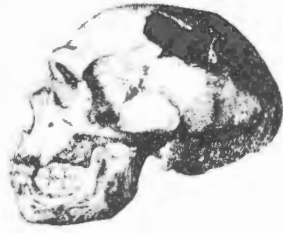
پژوهش ما در این بخش، درباره انسان آسیایی- اروپایی که در علم انسان‌شناسی نئاندرتال^(۳) (مکانی که برای اولین بار یافته‌های فسیلی از این گونه انسان یافت شد) نامیده می‌شود، از دو نظر قابل توجه است.

نخست آن که بقایای این نوع از تبار انسان جزء اولین یافته‌های مربوط به انسان‌شناسی است که تا به امروز در ایران به دست آمده. به همین دلیل دانشمندان و متخصصین ایرانی نیز توانسته‌اند مطالعات فراوان و با ارزشی بر روی این گونه، به انجام رسانند. دیگر این که دوران انسان نئاندرتال، دوران پای گیری بسیاری از کنشها و واکنشهای رفتار اجتماعی غیر انتزاعی در خودآگاه و ناخودآگاه ضمیر انسان است. زیرا انسان

۱- در تمام فرهنگها و زبانها، زبان گفتگو میان مردم «زبان مادری» اطلاق می‌شود.

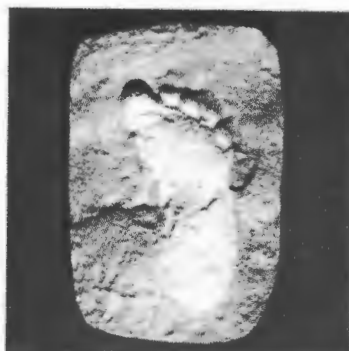
۲- راجر فوترز Roger Fouts و گلن ابراک از دانشگاه اوکلاهما سخنگویی را ساختاری صرفاً رفتاری می‌دانند.

۳- نئاندرتال ناحیه‌ای در نزدیکی شهر دوسلدورف در کشور آلمان است. به سال ۱۸۶۵ برای اولین بار آثار فسیلی این گونه انسان در آنجا به دست آمد.



تبرستان

www.tabarestan.info



تصویر شماره (۲۱)

نئاندرتال انسان گونه نیست، بلکه انسان هوشمندی است که با انسان خردمند دانا (هموساپین، ساپین) تنها یک گام فاصله دارد. گروهی از انسان‌شناسان بر این گمانند که مکان پیدایش شاخه‌های قدیمتر این گونه انسان، خاور نزدیک بوده است و نسلهای بعدی از این نقطه به اروپا مهاجرت کرده و تبدیل به انسان خردمند (هموساپین) شده‌اند.^(۱)

متقابلاً گروهی دیگر از دانشمندان انسان‌شناس ضمن رد این نظریه، تبدیل انسان نئاندرتال به انسان خردمند را در تمامی نقاطی که خاستگاه نئاندرتالها بوده است، هم‌زمان می‌دانند.^(۲) یافته‌های تقریباً کاملی از انسان نئاندرتال در اروپا و خاورمیانه از جمله فرانسه، انگلستان، ازبکستان، ایران، بلغارستان، عراق و فلسطین و... به دست آمده است. ارزش یافته‌های فوق عمدتاً در ارتباط بی‌تردید میان انسان خردمند دانا (هموساپین، ساپین)، انسان اولیه (هموساپین نئاندرتالینیس) و انسان ریخت قائم (هموارکتوس) است. تنوع یافته‌های فسیلی در هر سه نوع و امکان طبقه‌بندی زمانی آنها به کمک پرتونگاری، پیگیری این خط تکاملی را به آسانی امکان‌پذیر می‌سازد. این همان دستاوردی است که برای اثبات نظریه تکامل داروین دانشمندان را یاری داد. شواهد آنچنان غیر قابل انکار بودند که مخالفان نیز به ناچار سکوت کردند. (تصویر شماره ۲۱).

انسان نئاندرتال اولین بار در حدود صد هزار سال پیش در دوران خوش میان دو یخبندان که در فاصله زمانی صد و سی تا هفتاد هزار سال پیش بود، بر صحنه جهان پدیدار شد. اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که انسان‌وشهای پیشین عمدتاً در نواحی گرمسیری زندگی می‌کرده‌اند، نحوه زندگی انسان نئاندرتال و توفیق او در غلبه بر سرمای مناطق شمالی‌تر اروپا که به هر حال بسیار سردتر از مناطق جنوبی بود، نشانه دیگری از پیروزی تبار انسان در زمینه تکامل رفتاری است.

همراه با حضور انسان نئاندرتال در صحنه گیتی، یافته‌های انسان‌شناسی بر نخستین مراسم تدفین مردگان شهادت می‌دهند. در سرتاسر سرزمینهایی که محل سکونت نئاندرتالها بوده (اروپا، خاور نزدیک و شمال آفریقا) دهها نمونه گورهایی از آدمیان یافت شده که اجساد مردگان از پیر و جوان، زن یا مرد با کیفیت خاص و احتمالاً همراه با آداب و رسوم ویژه‌ای به خاک سپرده شده‌اند. در (۳) «ل موستر» گوری کشف شده که در آن پسر جوانی در حالی که به پهلو خوابانیده شده و دست راستش در زیر سر قرار دارد و قطعه سنگی همچون بالش در زیر سرش قرار گرفته،

۱- این انگاره که به نظریه «باغ عدن» مشهور است پیدایش انسان خردمند دانا را ناگهانی و از یک نقطه معین می‌داند.

۲- این نظریه به «فاز نئاندرتال» مشهور است و به پیدایش انسان خردمند دانا هم‌زمان در همه نقاط باور دارد.

۳- ناحیه‌ای در جنوب فرانسه

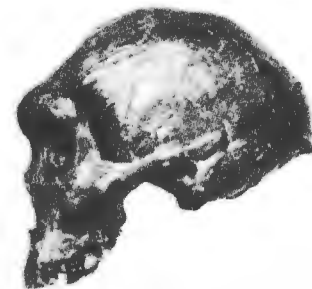
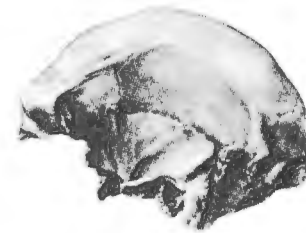
مردگانشان در پهنه هستی است. در «شانیدار» بین بقایای باستانی لایه پنجم غار، از گوری خاکبرداری شد که پیکر انسانی را در خود داشت که حدود شصت هزار سال پیش به خاک سپرده شده بود. بستری از شاخه‌های بلوط و کاج و سر و کوهی و زبان گنجشک جسد را دربر گرفته بود و توده‌ای انبوه از گل‌هایی که در اوایل ماه ژوئن می‌شکفتند، نظیر گل ذرت، سنبل کوهی، گل اشرفی و گل ختمی آبی و شیخ الربیع زرد که با شاخه‌های سبزترین شده بود، سر تا پای جسد را پوشانیده بود. گلها به رنگهای زرد و آبی و سفید و عمدتاً گیاهانی بود که تا به امروز نیز مصرف دارویی دارند. (۲)



گور دیگری در همین ناحیه از آن مادر و فرزندی است؛ مادر در حالی که کودک در آغوشش قرار داده شده و سر کودک بر سینه مادر قرار دارد به خاک سپرده شده. سر مادر به طرز عظوفت باری بر سر کودک فرود آمده و تمامی هر دو پیکر غرق در گیاهان دارویی و گل‌های معطر صحرایی است.

در مجموع، آنچه از مراسم تدفین مردگان در میان آدمیان نئاندرتال دستگیرمان می‌شود، نقطه شروع نوعی تفکر تجربیدی و اندیشیدن به مرگ و زندگی و آغاز احساس بی‌زاری از نیستی مطلق است. با در نظر گرفتن این نکته که بدون شك مرگ به خودی خود برای انسان نئاندرتال و حتی انسان و شهای پیشین که در شرایطی آنچنان سخت زندگی کرده و برای بقا مبارزه کرده‌اند، پدیده‌ای ناشناخته نبوده است، انجام مراسم و به جای آوردن آداب و تشریفات در تدفین مردگان، باز اندیشیدن به چیزی فراتر از مرگ است. مردگان را در حالتی در گور قرار می‌دادند که گویی نمرده و تنها به خواب رفته‌اند و غذایی را توشه راه برای سفری ناشناخته در کنار آنها نهاده بودند. همجواری گورها با اجاق و کانون گرما نشان می‌دهد که نئاندرتالها می‌دانستند که مرگ پایان

دفع شده است. يك تبر سنگی در کنار پیکر پسرک قرار گرفته و استخوانهای يك گاو وحشی نیز در اطراف او با نظم فراوان چیده شده؛ شاید این استخوانها بقایای گوشتی بوده که بازماندگان، توشه جوان برای سفری که به سوی آن روان بوده، کرده‌اند. (تصویر شماره ۲۲) در تشنگ تاش از یکستان در گوری اسکلت فسیل شده يك کودک در کنار استخوانهای يك بز کوهی و شش جفت شاخ از حیوان یاد شده به صورت حلقه‌ای گرد سر او به دست آمده؛ در کنار پسرک ابزار سنگی برنده‌ای - احتمالاً برای بریدن گوشت - قرار گرفته است. (۱)



تصویر شماره (۲۲)

یکی از ارزنده‌ترین و تفسیرپذیرترین یافته‌ها از تدفین مردگان دوران نئاندرتالها، در دامنه کوههای زاگرس در غاری به نام «شانیدار» واقع در کردستان عراق کشف شده که شاهدهی یگانه و بی‌مانند از دوران حیات نئاندرتالها و مراسم پیچیده تدفین

۱- در تمام قبور یافت شده از آدمیان نئاندرتال شیئی برنده‌ای فرار دارد و به نظر می‌رسد که این کار نوعی سنت بوده است.

۲- این اطلاعات براساس آزمایشاتی که بر روی دانه‌های گرده انجام شده به دست آمده‌اند.

بیرون از منزلگاه و در جستجوی شکار می‌گذرانند، این پرسش مطرح می‌شود که چه کسانی از این بیماران و ناتوانان مراقبت کرده و آنان را تیمار و تغذیه می‌کردند؟ در حالی که روابط جنسی نامحدود شناسایی پدر را در مورد فرزندان غیر ممکن می‌ساخته، چه کسانی جز زنان و مادران و باقی‌ماندگان در منزلگاه می‌توانستند از بیماران و ناتوانان مراقبت نمایند و یا آن مراسم و تشریفات لطیف و پر احساس را در تدفین مردگان برپا داشته، اندوه خود را با قرار دادن گلهای رنگین و معطر و درمانگر بازگو کنند. (تصاویر ۲۴ الی ۲۸)

در زمینه فرهنگ مادی، پیشرفت انسان نشان‌دهنده در ساخت و تکامل ابزارهای سنگی، استفاده از پوست حیوانات برای تن پوش و مفروش ساختن کف ناهموار منزلگاهها و جایگزین ساختن استخوان حیوانات به جای چوب برای سوخت در جاهایی که دسترسی به چوب ناممکن نبوده است، چهره همیشگی موجود مبارزه‌گری را می‌نمایاند که آنچه طبیعت از او دریغ داشته، خود می‌سازد. در ساختن این فرهنگ مادی بی‌شک زنان تأثیر رفتاری فراوانی برجای نهاده‌اند.

فضای وسیع غارهایی که منزلگاه انسانهای نشان‌دهنده بوده، از گستردگی گروه اجتماعی که شرایط تحمیلی محیط یا گسترش روابط اجتماعی آن را شکل داده، سخن می‌گوید. این گروه‌های بزرگ در هر محدوده جغرافیایی، زندگی تحت شرایط اقلیمی را با استفاده از قدرت انطباق با محیط که از خصوصیات گونه انسان

گرما و حرارت جسم است. شاید آنچه اینان در صدد درکش بودند پاسخ به این سؤال است که: «پس از مرگ چه می‌شویم، به کجا می‌رویم و آیا می‌توان مردگان را به رستاخیزی دوباره برانگیخت؟» در حقیقت این انسانهای کهن با این اعمال و مراسم، اندیشیدن به فلسفه هستی را آغاز کردند. همان «هدف غایی» که بعدها و تا به امروز بیش از هر چیز ذهن انسان هوشمند دانا را به خود مشغول داشته است: «من که هستم، چرا زاده شدم و چرا می‌میرم و پس از مرگ به کجا می‌روم.»

از سوی دیگر یافته‌های «شانیدار» پنجم و دیگر نمونه‌های ارزشمند در نقاط مختلف جهان، از تحولی شگفت‌انگیز در رفتار سخن می‌گویند. آنها نشانه‌های گویایی از تلطیف احساسات، زیباشناختی، درک هماهنگی رنگها، توانایی هنر تزیین و صرف وقت برای مواردی غیر مادی در زندگی روزمره هستند.

درباره نموده‌های رشد تعاون و همدردی اجتماعی شواهد دیگری نیز در آثار فسیلی «شانیدار» و نقاط دیگر به دست آمده است. از جمله نمونه‌های فسیلی که از نشان‌دهنده پیدا شده‌اند، به بیماریهای مختلفی نظیر ورم مفاصل و ارتریتهای^(۱) پیشرفته مبتلا و یا دچار نقص عضو از ناحیه دست و پا بوده‌اند که امکان جابجایی و تهیه خوراک را از ایشان سلب می‌کرده است. شواهد آسیب‌شناسی نشان می‌دهد که این بیماران و ناتوانان سالهای طولانی با بیماری و نقص عضو به زندگی ادامه داده‌اند. اگر به‌خاطر بسپاریم که در آن روزگار مردان بالغ بیشتر اوقات خود را



۱- نوعی ضایعه استخوانی در محل اتصال دو استخوان، که در انواع پیسرفته حرکت را غیرممکن می‌سازد.



تبرستان
www.tabarestan.info

تصویر شماره (۲۵)



تصویر شماره (۲۸) -

غار شانیدار در شمال عراق جایی که انسان نئاندرتال در آن کشف شده است.

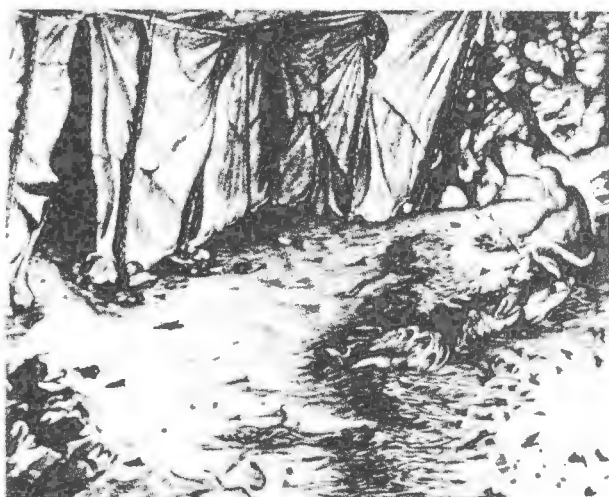
جمجمه متعلق به انسان نئاندرتال در غار شانیدار. این جمجمه از بسیاری جهات شبیه جمجمه های انسان نئاندرتال در غرب اروپا است.



تصویر شماره (۲۷) - گوردوتایی - انسان نئاندرتال - گرمولدی ایتالیا



تصویر شماره (۲۶)

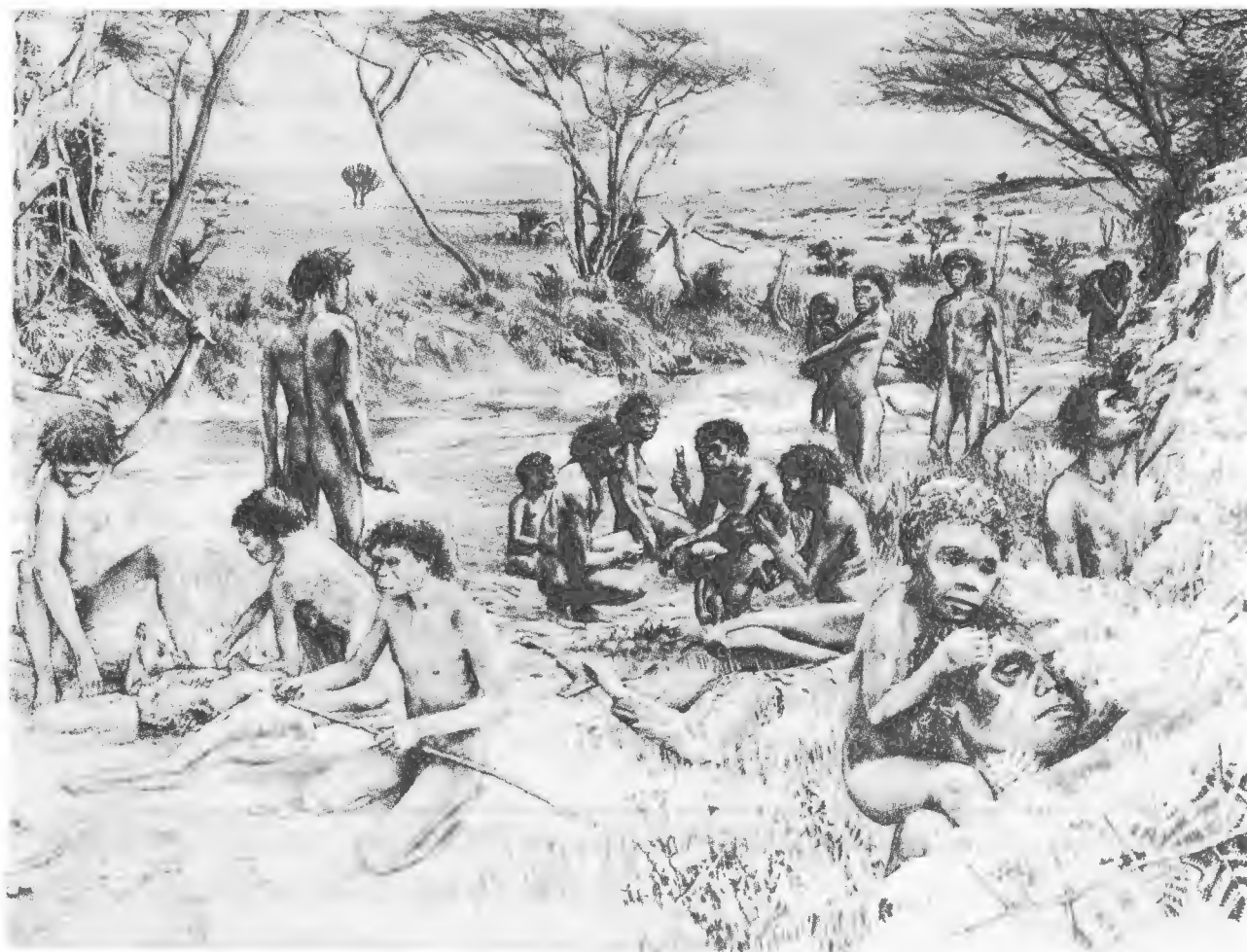


تصویر شماره (۲۹)

تبرستان
www.tabarestan.info
بقایای یک قرارگاه مربوط به فرهنگ آشولن

است، می‌آموختند و فرهنگ خود را براساس این آموزش اجتماعی شکل می‌دادند. (تصویر شماره ۲۹)

پایه‌های زندگی اقتصادی انسان نئاندرتال بر شکار استوار بوده است. اگر احتمالاً نقش زنان در گردآوری غذا نقصان یافته باشد، در زمینه‌های دیگر نظیر پخت و تقسیم غذا و تغذیه نابالغین و پیران و از کارآفتادگان عهده‌دار نقش اصلی بوده‌اند. بهره‌جویی‌های فرعی از زایده‌های حیوانات شکار شده، نظیر تهیه تن‌پوش و پافزار از پوست‌انها و جمع‌آوری استخوانهای باقی‌مانده برای سوخت، برش و حکاکی‌های ساده بر روی استخوانهای کوچک و تهیه آویزه‌های زینتی و نوعی سوزن، از جمله فعالیت‌های دیگر زنان در این دوره است. همچنین زنان در دوران فراوانی غذای گوشتی فرصتی داشته‌اند تا به گیاهان اطراف خویش نه برای خوراک، بلکه برای یافتن خواص دیگر از جمله خواص دارویی درنگردند و نقش آینده خود را به‌عنوان نخستین طبیبان بنیان نهند. گیاه داروهای یافت شده، در قبور می‌توانند شهادتی بر این مدعا باشند. (تصویر شماره ۳۰)



تصویر شماره (۳۰) - یک بازسازی خیالی بر اساس یافته‌های انسانشناسی از اقامتگاه نئاندرتالها در شانیدار

بی‌تردید زنان در این دوران حد واسط، از لحاظ فرهنگی و سازماندهی و رفتار اجتماعی آنچنان نقش مهمی ایفا کرده‌اند که ما تجلی آن را در دوره بعدی و در «هنر دوران یخ» به آسانی شاهد خواهیم بود.

۱۱ - پیدایش انسان هوشمند دانا - هنر دوران یخ (پارینه سنگی)

از حدود چهل و پنج تا چهل هزار سال پیش دوران «انسان هوشمند» دانا، و یا انسان امروزی آغاز می‌شود. عصر او، گاه آغاز تفکر تجربیدی و لاجرم خلاقیت‌های هنری، باورهای مشخص ماوراء طبیعت و «مناسک» مربوط به آن و دوران هنر شگفت‌انگیز «غار»، یا هنر عصر یخ، و یا «هنر پارینه‌سنگی» است.

باید دانست، در این دوران که هم‌زمان با آخرین یخبندان (۳) بود، به‌رغم سرمای شدید، محیط نیمکره شمالی برای شکار بسیار مناسب گشت. اقتصاد مبتنی بر شکار به‌صورت تنها روش شناخته شده برای تداوم بقا، اساس زندگی انسان «عصر یخ» را دست کم در نیمکره شمالی تشکیل می‌داد.

به‌دلیل پناه بردن انسانها به غارها برای مقابله با سرمای شدید، مانده‌ها و نشانه‌هایی از چگونگی زندگی‌شان بیشتر و بهتر برای ما روشن است. آثار حفاظت شده در غارها ما را با ابزاری که می‌ساخته‌اند، غذایی که می‌خورده و پوششی که بر تن داشته‌اند و حتی کم و بیش با اندیشه‌ها و ذهنیات، مبارزه بی‌امان با طبیعت پیرامون و راه‌های نوینی که برای بقا و تکثیر یافته بودند، آشنا می‌کند.

در همین دوران این انسانهای شکارگر، نیزه و زوبین و دیگر ابزار تیغه‌ای را از سنگ و استخوان ساختند. تعداد عظیم جانوران شکار شده در اروپای میانه، جنوب سیبری و غرب و میانه آسیا، بازگوینده کاربرد بی‌بدیل این سلاحها و اسکلتهای فراوان یافت شده از انسانها، نشان‌دهنده توفیق روزافزون در امر تکثیر و بقا است.

رشد روزافزون جمعیت و مهاجرت، انشعاب و انشقاق دایمی

نشاندن آنها بی‌شک افکار و تجربیات و احساسات خود را به‌وسیله زبان به یکدیگر منتقل می‌ساخته‌اند. زیرا فرهنگ و رفتار اجتماعی آنان نیازمند وسیله ارتباطی گسترده - چیزی بیش از اشارات و اصوات نامفهوم - بوده است.

ناپدید شدن انسان نشاندن‌تال از صفحه روزگار تقریباً ناگهانی صورت گرفت. (در شرق حدود چهل هزار سال پیش و در غرب اندکی دیرتر در حدود پنج هزار سال بعد). در اثر پیشرفت فرهنگی ناشی از گسترش گروهی و تکامل رفتار اجتماعی، بارقه‌های نهایی تکامل پدیدار و به‌ظهور هموساپین، ساپین و یا «انسان هوشمند دانا» منجر گردیده (۱). و این انسان جدید که تبار بلافصل انسان امروزی است، در تمام گیتی پراکنده شده است. در هیچ یک از قرارگاه‌های نشاندن‌تالها نشانه تهاجم‌های خونین به چشم نمی‌خورد و شواهد یافت شده، از یک گذار آرام خبر می‌دهند که احتمالاً از راه اختلاط‌های خونی صورت پذیرفته، و شاید تعداد گروه‌های انسانهای هوشمند دانا آن قدر زیاد بوده است که جوامع نشاندن‌تال بازمانده، در آنها مستحیل شده و از میان رفته‌اند.

با آغاز دوران کوتاه آخرین یخبندان، قطعات بزرگ یخ اقیانوسها و دریاها را پوشانید و سطح دریاها پایین رفت. به‌این طریق، جابه‌جایی از آسیا به استرالیا به‌صورت سفرهایی از این جزیره به آن جزیره، ممکن شد. مهاجرت به امریکا احتمالاً سفری طولانی‌تر از توندرا (دشتهای یخ‌زده) از طریق تنگه برینگ (۲) در حدود چهل هزار سال پیش رخ داد. شاید اولین مهاجران، جستجوگران عادی شکار بوده‌اند که خود را در سرزمینهای تازه‌ای یافته و همان جا مسکن گزیده، فرهنگهای کهن این سرزمینها را شکل داده‌اند.

اما باید به‌خاطر بسپیریم که «انسانیت» تنها در بُعد تفاوت‌های جغرافیایی شکل نگرفته است. این نکته مسلم است که به‌دنبال پیدایش «انسان هوشمند دانا» تشکیلات اجتماعی آنچنان تکامل رفتاری را به پیش برده که دیگر نیازی به تکامل ارگانیک نبوده است. ظهور ناگهانی هنر و آغاز تفکرات تجربیدی و خلاقیت‌های فکری، زمینه مناسبی برای اعتلای انسان به‌وجود آورد، که تا به امروز و فردهای دور نیز ادامه داشته و خواهد داشت.

۱- CRO-MAGNON، یکی از فرهنگهای شناخته شده عصر نشاندن‌تالها است که بنا بر نظریه انسان‌شناسان در خاورمیانه به‌وجود آمده و به‌اروپا مهاجرت کرده و از نظر رفتار

اجتماعی و وضعیت ارگانیک کاملاً آمادگی آن را داشته که به انسان هوشمند دانا بدل شود.

۲- منطقه‌ای در شمال دریای برینگ Bering حدفاصل شمال شرق آسیا و شمال غرب امریکای شمالی

۳- آخرین یخبندان، همان یخبندان Wurm ورم است که از حدود دویست هزار سال پیش آغاز و ده هزار سال پیش پایان یافت.

که انسان حضور داشته- نمایان شده است. (تصاویر شماره ۳۱ تا ۳۴) تردیدی نیست که آثار هنری به وجود آمده در محدوده‌های جغرافیایی بی حفاظ و یا بر زمینه‌های رسوبی و رستی، بیشتر در خطر نابودی قرار داشته و همگی از میان رفته‌اند. به همین جهت نمی‌توان روند زمانی مشخصی را در زمینه فکری، هنری و ذهنی انسانهای آن روزگار دنبال کرد. اما به‌طور کلی «هنر غار» از سویی زیربنای اندیشه خلاق هنری و از سوی دیگر اساس باورهای فوق طبیعت و دین و آیین است.

پیرامون آن اندیشه و این باور، ابتداییترین شکل فرهنگهای انسان امروزی به صورت شواهد غیر قابل انکار به دفتر روزگار سپرده شده است و در بسیاری از نقاط جهان از جمله در اروپای میانه و جنوب سیبری و دشتهای آسیای مرکزی بسیاری از فرهنگهای غنی دوره‌های پسین را پایمیزی می‌کند.

گروههای شکارگر را موجب شده است. اما يك پدیده مشترك در تمامی آثار فرهنگهای مانده از آنان به چشم می‌خورد: نقش آفرینی در خلاقیتهای هنری. اگر انسان نئاندرتال با مرگ برخوردار بودی و فکورانه داشت، انسان عصر یخ می‌رفت تا با زندگی این برخورد را داشته باشد.

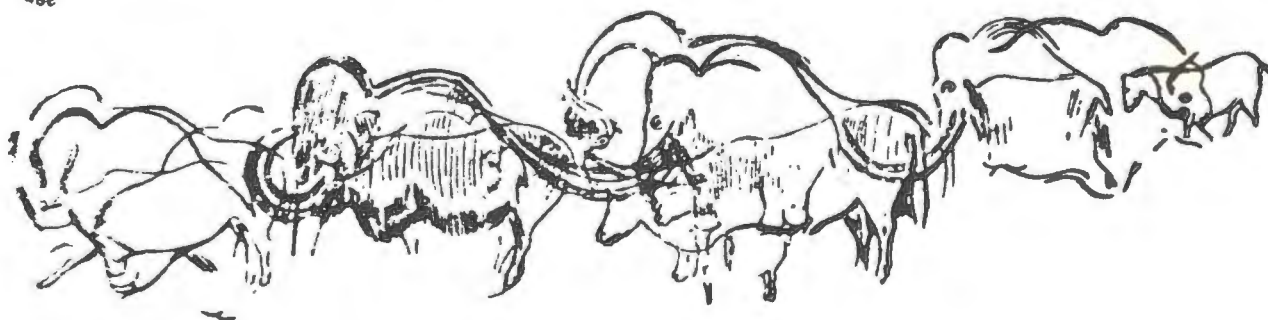
در بحث ما «هنر دوران یخ» از آن نظر دارای ارزشی ویژه است که نشان می‌دهد چگونه اولین اندیشه‌های تجربیدی و کنشهای آگاهانه ذهن در حول و حوش «موجود ماده» دور می‌زده است و نخستین تراوشها از «ذهن» به «آفرینش» در قالب «زن» جلوه‌گر شده است. هر چند غنی‌ترین و باشکوه‌ترین تصاویر و ساخته‌های هنری این دوران در اسپانیا و فرانسه به دست آمده، اما یافته‌های هم‌زمان و گاه قدیمتر در سایر نقاط جهان، بیانگر آن است که این اندیشه و ساختار به صورت یکی از شاخصهای تکاملی اندیشه بشری تقریباً هم‌زمان در تمامی پهنه گیتی- جایی

www.tabarestan.info
تبرستان



465

466



تصویر شماره (۳۱)

جنوب اروپا



▲ تصویر شماره (۳۲)

▼ نقاشی بر دیواره بک تپه - افریقا تصویر شماره (۳۴)



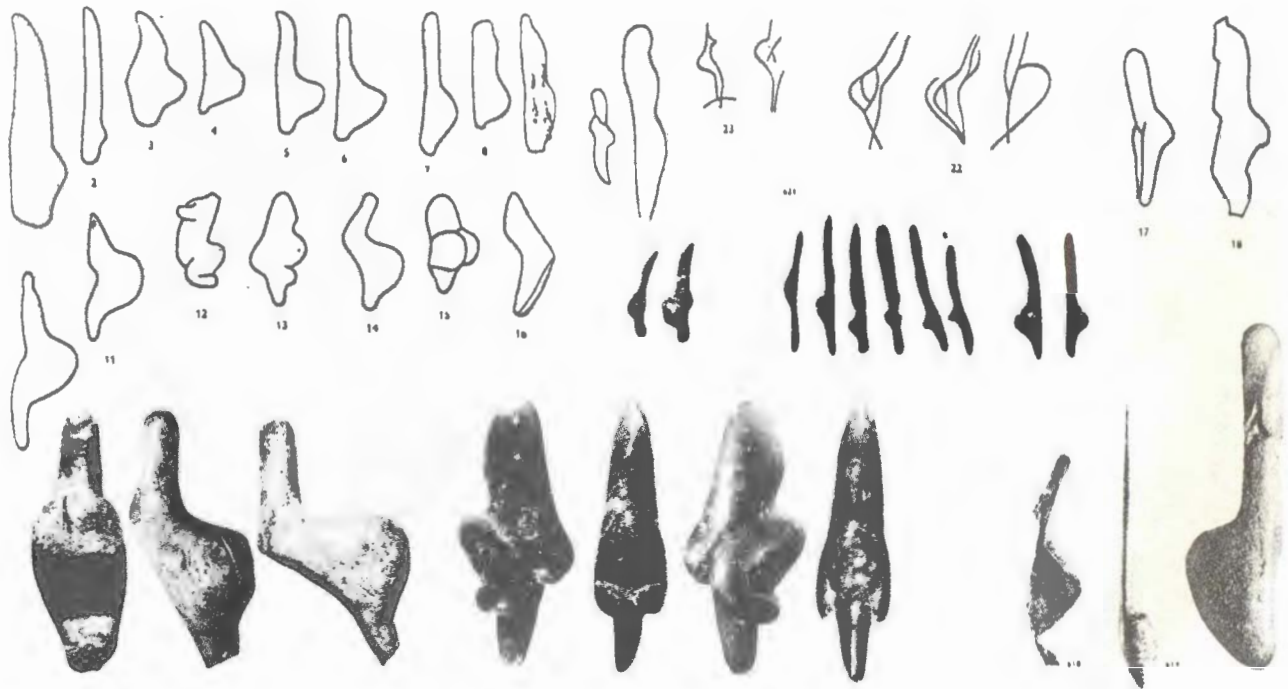
۱۲ - بررسی هنر پارینه سنگی و نقش زن در آن

(تصویر شماره ۳۵)

بی‌گمان ما نمی‌دانیم انسان از چه زمان و چگونه، گرایشی به مفاهیم و موضوعهایی برای لذت روحی و توجه شخصی جدا از منافع بلافاصله غریزی و جسمی پیدا کرد. چه بسا هرگز از این حقیقت آگاه نشویم. اما کهن‌ترین اثر حکاکی که به دست آمده، دنده یک گاو وحشی است که بر روی آن تعدادی قوسهای دوتایی حک شده‌اند و قدمتش به دویست تا دویست و پنجاه هزار سال پیش می‌رسد. (۱) از این نمونه و یکی دو نمونه بی‌نظیر دیگر که بگنیم، تا حدود شصتی و پنج هزار سال پیش به نشانه‌هایی از خلاقیت هنری به مفهوم غنایی آن بر نمی‌خوریم. نخستین هنرمندان، اولین گروه از انسانهای هوشمند دانا بودند که در سراسر اروپا و آسیا و آفریقای آن روزگار پراکنده شدند. در انتهای آخرین یخبندان، مناطق اطراف بلندیهای آلپ، شمال اروپا و بیشتر جزیره بریتانیا را قطعات بزرگ یخ پوشانده بود. بخشهای غربی اروپا را دشتهای وسیع یخ‌زده (توندر) در برداشت و نواحی



تصویر شماره (۳۳) - هنر پارینه سنگی از هنرمند ایورجین ساکن شمال استرالیا



تصویر شماره (۳۵) - پیکرک‌های ونوس از نقاط مختلف غرب اروپا - هنر پارینه سنگی

۱- بین دنده حکاکی شده به سال ۱۹۶۹ در Pech de L'aze فرانسه توسط فرسیس بورد کشف شد.



جلگه‌ای، محدود به سواحل مدیترانه و اروپای جنوبی بود. در چنین محیط ناخوشایند و نامهربان، آدمیان آن روزگار تمامی زندگیشان وابسته به زندگی حیواناتی بود که در آن شرایط اقلیمی وجود داشتند و انسانها با تغذیه از آنها و اقامت در غارها و منزلگاههای موقت فصلی به حیات و بقای خویش ادامه می‌دادند. نخستین نمونه‌های به‌دست آمده از فرهنگ و هنر پارینه‌سنگی، تندیس‌های زن است که «ونوس ویلندورف» نام‌گذاری شده و در ناحیه ویلندورف در جنوب اتریش امروزی به‌دست آمده است. قدمت این اثر به سی تا بیست و پنج هزار سال پیش می‌رسد. (تصویر شماره ۳۶)

ونوس ویلندورف یکی از ابتداییترین ساخته‌های هنری انسان است که تا به امروز کشف شده و شاید همان «نقش اولیه اصل مادینه هستی»^(۱) باشد که بنا بر انگاره‌های روانشناسی تحلیلی، از روند پر تحرک درون روان سرچشمه گرفته و بیان نمادین آن از طریق ضمیر آگاه تجلی کرده و پیکر «کهن مادر نخستین» را تجسم بخشیده است.

هنگامی که روانشناسی تحلیلی از تصویر نخستین و یا «نقش اولیه مادر کبیر» سخن می‌گوید، نه بر هیچ یک از تصاویر مشخص موجود در زمان و مکان، بلکه بر تصویری درونی که در روان انسان در جریان است اشاره دارد. بیان نمادین چنین پدیده روانی را باید



تصویر شماره (۳۶) ونوس ویلندورف



۱- «کهن‌الگوی مادر کبیر» نامی است که نیومان در کتاب «مادر کبیر و کهن‌الگوهای نخستین» بر آن نهاده است.

مقاصد و منافع آن استوار است.

در ونوس ویلندورف و ونوس لاسپگو و ونوس سراب، تأکید اصلی سازندگان به جنسیت و قدرت باروری بوده است. همچنان که در تصاویر مشاهده می‌شود، بزرگی بیش از حد پستانها و شکم و کمرگاه و اعضای زایشی و کوچکی و بی‌شکلی سر و پاها، نشان بر همین تأکید است.

ونوس ویلندورف دارای جنبه طبیعی بیشتر و نمود تمثیلی کمتری است. ولی در پیکره با عظمت ونوس لاسپگو سینه‌ها و شکم و تهی‌گاه و قسمت‌های زایشی مثلث شکل، کاملاً بی‌تناسب با دیگر قسمت‌های بدن است و «تمثیل» بیشتر مدنظر سازنده بوده است.^(۵) (تصاویر شماره ۳۶ تا ۴۳)

(ونوس سراب را به دلیل ارزشی که از نظر فرهنگ منطقه‌ای دارد در بخش بررسی ایران فرهنگی تحلیل می‌کنیم.)



تصویر شماره (۳۷)

ونوس لاسپگو - فرانسه

در وجود ونوس ویلندورف،^(۱) ونوس لاسپگو،^(۲) ونوس سراب^(۳) و ونوسهای بعدی و در آفریده‌های هنری اولیه بشر و در اساطیر جستجو کرد.

ما می‌توانیم ردّ این «نقش نخستین» را در سراسر تاریخ بشری دنبال کنیم. نشانه‌هایی از آن در آیینهای مذهبی، نیایشها، نمادهای انسانهای پیشین، اساطیر و همچنین در رؤیایا و تخیلات انسان این عصر و در آثار خلاقه و حتی بیمارگونه روزگار ما نیز قابل مشاهده است.

اگر بتوان به یقین گفت که پیکرک ونوس ویلندورف، آن گونه که هنر شناسانی نظیر فردریک هارت و روان شناسانی چون یونگ و نیومان و انسان شناسانی نظیر لیکمی معتقدند: «اولین تراوش زهنی بشر بوده که تجسم یافته است»، باید از اهمیت موجود «ماده» در جامعه سرچشمه گرفته باشد که تحت فشار و انرژی خود تأثیر «وادارکننده» داشته و توانسته است از ناخودآگاه ضمیر به تصور درآید و در شکلی نمادین از خودآگاه بروز کند.

واژه «مقدس» به عمل موجودات و نیروهایی اطلاق می‌شود که ضمیر آگاه انسانهای اولیه، آنها را «مجنوب کننده»، «هولناک»، «غلبه کننده» و «زندگی بخش» یافته و از این رو آن را به یک منبع نامشخص و مافوق انسانی و الهی منسوب گردانیده‌اند. بار دیگر روان شناسی تحلیلی درباره علل شکل گیری «نقش نخستین» زن- مادر به عنوان ابتداییترین آثار هنری انسان خردمند، چنین اظهار نظر می‌کند: «ساختار نقش نخستین عبارت است از شبکه پیچیده روان که محرکه مظهرگرایی و محتوی حسی را دربر می‌گیرد و مرکز و هماهنگ کننده غیرقابل لمس این شبکه خود الگو کهن (نقش نخستین) است. (۴)».

«نقشهای نخستین» مادرکبیر نظیر ونوس ویلندورف، ونوس لاسپگو و ونوس سراب به عنوان عوامل آماده سازی، یک نمونه ویژه روانی از «طرح رفتار» زیستی را ارائه می‌دهند، که ویژگیهای تمام موجودات زنده در آن متجلی است. این جزء محرکه ناخودآگاه، برای فرد دارای ماهیت «وادارکننده» است که وی را «هدایت» می‌کند و همواره با عوامل عاطفی نیرومندی همراه است.

شاید در ابتدا این نیروی وادارکننده، از غرایز و امیال نظیر شهوت، نیاز به محبت، نیاز به حمایت و ترس و جذبه سرچشمه گرفته باشد. اما تأثیر محرکه «نقش نخستین»، بر خودآگاه و بخش معینی از ذهن و گرایشات شخصیت و نهایتاً بر تصورات و

1- Venus of Willendorf

2- Venus of Lespugue

۳- ونوس سراب در ناحیه سراب ایران کشف شده.

۴- نیومان- کتاب مادرکبیر و کهن الگوهای نخستین ص ۴

۵- تاریخ تقریبی ساخت ونوس لاسپگو ۲۲ تا ۲۰ هزار سال پیش تعیین شده.



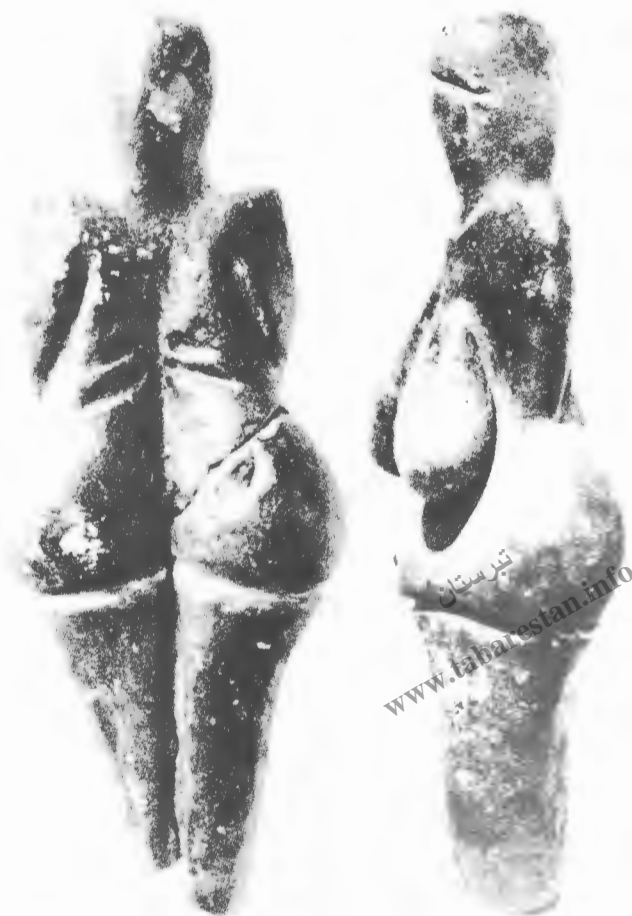
ونوس منتون

- ۱- پیکرک زن از عاج ماموت و با طرح نسبتاً مشخص از صورت
تصویر شماره (۳۸)
- ۲- پیکرک زنانه با طرح کامل صورت و مشخصه ای از آرایش گیسو



تصویر شماره (۴۰) - پیکرک ونوس دولونی از گل پخته

تصویر شماره (۳۹)



پیکرک ونوس به طول یازده سانتیمتر - تأکید بر بزرگی بستانها و نهیگاه بزرگ
تصویر شماره (۴۳)



تصویر شماره (۴۱) ونوس لامبل - فرانسه

در شکل کلی شاید بتوان گفت پیکره‌های بی صورت از «مادر کبیر» (ونوسها) نشانه‌های خدایانوانی هستند که به عنوان خدای بارداری و حمل بچه به سراسر دنیا نظر داشته‌اند و به صورت يك نشانه آیینی نه تنها برای زنان، بلکه برای زن و مرد به طور مشترك، نماد «نقش نخستین» از باروری، ساختن سرپناه، محافظت و يك شخصیت خوراك دهنده اولیه را القا می کنند.

کشف پیکرکهای «مادر کبیر» مربوط به عصر «پارینه سنگی» در پهنه‌ای وسیع از سبیری تا دامنه‌های پیرنه، (۱) شاهدی بر حضور يك دیدگاه جهانی پیرامون «خدایانوی مادر» است. به این ترتیب و با این اکتشافات در دهه‌های اول قرن حاضر «نقش نخستین» یا «کهن- الگوی» زن- مادر با کمال و تمامیت خویش دنیا را تکان می دهد. (تصاویر شماره ۴۴ تا ۴۵)

تا پیش از کشف پیکرکها چنین تصور می شد که نقاشیهای غار، نخستین ساختارهای ذهنی بشر در زمینه آفرینش هنری و مربوط و در ارتباط با حیواناتی است که با گوشت خود غذای انسان شکارگر را تأمین می کردند.



تصویر شماره (۴۲)
پیکرک ونوس (زن حامله) از استخوان ماموت - طلسم خوش خیم زایمان

۱- ارتفاعات حدفاصل میان فرانسه و ساننا



تصویر شماره (۴۵) - ونوس ویلندورت - اطرش، هنر پارینه سنگی

کلی این است که: دیدگاهی واحد و اعتقادی جهانی و فراگیر حول محور «خدایانوی مادر» وجود داشته است. اهمیت فرهنگی پیکرکها غیر قابل تردید است و از نظامی «مادرسالار»، بدون توجه به میزان قدرت اعمال شده از سوی موجود مذکر شکارگر در این دورهٔ تاریخی بر زن، نشان دارد.

از میان مجموع پیکرکهای به دست آمده از عصر پارینه سنگی در مقابل پنجاه و پنج پیکرک با ویژگیهای زنانه تنها پنج پیکرک مرد یافت شده است. این پنج پیکرک نیز دارای ساختی بسیار معمولی و فاقد غنای فرهنگیست. بنابراین شکی نیست که تدیس مرد اهمیت و ارزشی از لحاظ آیینی و نمادین نداشته است.

در نمونه‌های پیکرکهای مادر کبیر که تاکنون به دست آمده، دو شمای جسمی کاملاً متفاوت به چشم می‌خورد: یکی بسیار فر به و برجسته و دیگری به‌غایت لاغر و باریک اندام. این دوگانگی، در مقایسه‌ای میان پیکرکهای مکشوفه در گآگارینو^(۱) با مثلاً ونوس ویلندورف بیشتر به چشم می‌خورد. فقدان شباهت فیزیکی بین یافته‌های فسیلی از زن و ساختارهای ارایه شده در پیکرکهای «مادر کبیر»، گواهی بر اهمیت و جنبهٔ نمادین «مادر کبیر» است.



تصویر شماره (۴۴) - ونوس لاسپگو

با کشف پیکرکها در پهنه‌ای به مراتب وسیعتر (از لحاظ جغرافیایی) و قدمتی بس کهن‌تر، انگاره‌های تحلیلی در مورد نقاشیهای غار نیز دستخوش تحول شد.

تجانس این عنصر فرهنگی عصر پارینه سنگی در سُرزمینی به این وسعت، بر اصل و منشاء این پیکرکها متکی نیست. به عبارت دیگر هرگز چنین سؤالی مطرح نشده است که: «آیا جابه‌جاییهای اولیه پیکرک را به خارج حوزهٔ خویش منتقل کرده» و یا «این اشکال با نوعی تداوم در مکانهای گوناگون ظاهر شده‌اند.» نظر

۱- گآگارینو ناحیه‌ای در اوکراین Venus of Gagarino

۱۳- نقاشی غار

برای هنرشناسان، باستان‌شناسان و انسان‌شناسان، یا حتی برای مردم عادی، اولین برخورد با «هنر غار» خاطره‌ای فراموش نشدنی و تجربه‌ای هیجان‌انگیز است. این واکنش در مورد تصاویر غارهای ناحیه لاسکو در جنوب فرانسه، وصف ناشدنی است. تصاویر سرزنده و چالاک اسبها، گوزنهای قرمز، گاومیشهای عظیم‌الجثه و نره‌گاوهای وحشی که گمان می‌رود هر لحظه ممکن است از بدنه غار جدا شده و به حرکت درآیند، انسان را وامی‌دارد، در مقابل توان هنری تصویرگرانی که این نقشها را حدود چهارده هزار سال پیش بر دیوارها جاودان ساخته‌اند به نشانهٔ اعجاب و احترام و تحسین سر فرود آرد.

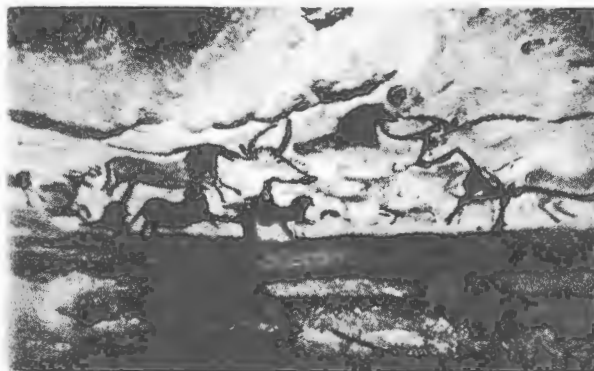
نمی‌توان تصاویر را سبک‌دلانه شبیه‌سازی دقیق از جانوران بی‌جان و بی‌حرکت دانست. اینان نقشهایی جسورانه و گستاخ از موجوداتی هستند که سرشار از عمل و حرکت و زندگی‌اند. (تصاویر شماره ۴۷ تا ۴۹)



تصویر شماره (۴۷)



طرح و عکس از تصویر یک گوزن - شاخ‌ها کاملاً از پهلو دیده می‌شوند و خطوط ضربدری با نشانه حرکت است - فرانسه - پارینه‌سنگی



تصویر شماره (۴۹) - بازسازی یکی از تصاویر غار لاسکو در فرانسه

تندیسهایی از «مادر کبیر» که در مدخل غارهایی ماندگار از یک فرهنگ مبتنی بر شکار یافت شده، «خدا بانو» را به صورتی آشکار در مرکز زندگی گروهی نشان می‌دهد. نمونه ظریف دیگری از این نوع سر یک زن است که از عاج ساخته شده و در غاری موسوم به گروتسه دوپوپه در جنوب غربی فرانسه به دست آمده و قدمتش به بیست و دو هزار سال پیش می‌رسد. گیسوان این پیکرک نیز همچون ونوس ویلندورف با خطوطی حکاکی شده، که به نظر می‌رسد نوعی آرایش گیسوی متداول در آن زمان بوده و از دو طرف، گردن باریک تندیس را پوشانده است. صورت تنها با بینی و ابروان مشخص شده است. احتمالاً برای نشان دادن دهان و چشمها از رنگ استفاده شده و با گذشت زمان رنگها از میان رفته‌اند. (تصویر شماره ۴۶)

از هنگام ساخت این تندیسها (حدود بیست هزار سال پیش) تا زمان تصویر نخستین نقشها بر دیوار غارها (چهارده هزار سال پیش)، نمونه‌های مشخص دیگری که بتوانند به عنوان سمبل و نماد شناسایی شوند، اثری به دست نیامده است. به نظر می‌رسد «طرح کهن مادر» از ویژگیهای فرهنگی این دوران هستند و بعدها در نقاشیهای غار، تنها ساختار نمادین آن از انسان به حیوان تغییر چهره داده است.



تصویر شماره (۴۶)

تصویر سر زن ساخته شده از عاج - فرانسه - ۲۴۰۰۰ سال پیش

پس از عبور از ورودی غار و گذار از يك خم شاخی شکل، رژه چهارپایان بر دیوار غار آغاز می شود که رو به سوی بخشهای درونی و ژرف غار دارند. گویی یورش کنان در حال تاخت و تازند. در انتهای این قسمت و پس از گذشتن از يك راهروی باریک که سراسر دیوارش پوشیده از تصاویر است، به محوطه ای وسیعتر و تالار مانند می رسیم که تصویر چهار گاومیش عظیم الجثه که با متن سفید رنگ و خطوط بیرونی سیاه مشخص شده اند بر دیواره مدور تالار نقش بسته اند. از همین رو این قسمت به «تالار گاومیشها» مشهور شده است.

در زیر تصاویر گاومیشها گروهی از جانوران کوچکتر در حال گلاویز شدن یا حرکت و یا تنه زدن به یکدیگرند. اسبها به حال یورتمه و گوزنهای قرمز با قامت های کشیده و پوئیهای کوچک و چالاک و پرجست و خیز بر دیوارها و سقف غار به رنگهای زرد و سیاه و قرمز نقش شده اند. بعضی تصاویر، تصاویر دیگر را محو ساخته اند. بعضی از جانوران بسیار بزرگ و برخی کوچکند. يك اسب قرمز از جوانی با یالهای افشان در کنار دو گاو عظیم الجثه که سرهایشان به نشانه درگیری روبروی هم قرار دارد، ایستاده است. علائم نقش هندسی فراوان بر زمینه کار، به شکوه تالار گاومیشها می افزاید. در قسمت عقب، تالار مجدداً باریک می شود



تصویر شماره (۴۸) - تصویر یک گاومیش بزرگ و یک بز کوهی کوچک، نسبت اندازه حیوانات غیر واقعی است. نیس - فرانسه - پارینه سنگی



تصویر شماره (۴۹)

در میان سکوت و تاریکی در امتداد دیوارمقابل چهار تصویر دیگر در زمینه سیاه ساده نقش زده شده‌اند که تنها سر و گردن آنها مشخص است. چنان که گویی گروهی از جانوران در حال شنا و گذر از آبراهی هستند. حیوان پیشاهنگ با نمایش قسمت بیشتری از بدن در حال خروج از آب است. راهرو دوباره باریک می‌شود و باز عریض و دو شاخه می‌گردد، در روی دیوار



تصویر شماره (۵۰) حجاری که آکوروباتها نامیده شد بر دیوار غاری نزدیک بالامورسیسل - عصر کهن سنگی

و بر دیوارهای این باریکه طرحهای دیگری از افت و خیز حیوانات به نمایش گذاشته شده است. تالار بعدی با نقش سر یک گاو که به طرز اعجاب انگیزی واقعی می‌نماید، افتتاح می‌شود. یک گاو سیاه در امتداد سقف در جهش است. بر دیواره سمت راست در زیر تصویر سر گاو نقشهایی از پونیها با یالهای بلند قهوه‌ای ترسیم شده‌اند و سبزه اسب معمولی در کنار آنها قرار دارند. بر دیوار مقابل، یک گاو سیاه در حال حرکت به سوی انتهای تالار است و در مقابل آن اسبی بر روی دو پا ایستاده و یالهای سیاهش را افشان کرده است. (تصویر شماره ۵۰) همچنان که راهرو مجدداً باریک می‌شود، ناگهان درون تاریکی اسبی پدیدار می‌گردد که در فضا به خیزش درآمده است.

از «تالار گاومیشها» یک خروجی باریک از سمت راست به راهرویی ختم می‌شود که دیوارهای آن به وسیله سنوراخهای بلند به فضای آزاد راه دارد. از طریق این سوراخه‌نوری نامرئی چونان نورافکنی ناپیدا بر تصاویر می‌تابد... و باز مجموعه‌ای از تصاویر کوچک اسبها و چهارپایان دیگر نمودار است. گاه تمامی پیکر جانور و گاه تنها سر آن، یک برجستگی مدور بر روی صخره‌ها برای تجسم شکم حیوان و برآمدگیهای دکمه مانند برای نشان دادن چشم گاوها به کار گرفته شده. راهرو مجدداً به محوطه وسیعتری منتهی می‌شود که بر چهار سوی آن تصاویری ترسیم شده‌اند.

در یک سوتصویر هشت بزکوهی، چهارتا به رنگ قرمز باشاخیهای سیاه و چهار عدد دیگر به رنگ سیاه که رنگ شاخه‌انیز از میان رفته، ترسیم شده و تعداد بیشتری علامات نقش هندسی در زیر آن قرار دارد. دو گاومیش حامله در کنار علامات هندسی نقش بسته‌اند. در سوی دیگر تصویر یک گاو عظیم‌الجثه وجود دارد که تمام تصاویر دیگر را در پرتو حضور خود قرار داده است. در زیر پای گاو تعدادی اسبهای کوچک تصویر شده‌اند. بزرگ‌نمایی که در نقش زنی از گاومیش به کار رفته به‌او نوعی حالت حمایت‌گرانه نسبت به آنچه در زیر پایش قرار دارد القا می‌کند. از لحاظ ارزش نمادین این تصویر در میان تصاویر ناحیه لاسکویی بدیل است. (تصویر شماره ۵۱)



تصویر شماره (۵۱) - تالار گاومیشها - لاسکو - پارینه سنگی - فرانسه - نقاشی غار ۱۷۰۰۰ پیش از میلاد

قبل در لاسکو به اوج خود می‌رسد. در مجموع دوست غار تزین شده در جنوب فرانسه و شمال اسپانیا در «آلتامیرا»^(۱) کشف شده است.

اروپای دوران یخ از لحاظ جغرافیای محیط زیست با امروز تفاوت اساسی داشته است. قطعات یخ تمامی اسکاندیناوی و بریتانیا را پوشانده بود. در جنوب، دشتهای یخ‌زدهٔ بیکران و استپهایی وسیع با چشم‌اندازی تا بی‌نهایت قرار داشت که مملو از گله‌های عظیم گوزن قطبی و ماموت و اسب بود. نقاط جنوبی در حاشیهٔ مدیترانه مانند فرانسه و اسپانیا از شرایط آب و هوایی بهتری برخوردار بود و گرما در تابستان به پانزده درجه سانتیگراد می‌رسید.

صخره‌های کنار دریا و تپه‌های آهکی با غارهای طبیعی، پناهگاه‌های مناسبی برای زمستان طاقت فرسا بودند. حیات وحش بسیار غنی و تعداد انسانها اندک بود. در بیشتر نقاط «شکارگران- گردآورندگان» در فضاهای باز و یا کلبه‌های موقتی در نواحی مشخص زندگی می‌کردند. دور زمانی نیز آنچنان که آثار باقی مانده از غارها نشان می‌دهند، در غارها مسکن گزیده‌اند. اما آن گونه که از بقایای غارهای آذین شده برمی‌آید، این اماکن و غارها محل زندگی روزمرهٔ گروه نبوده‌اند. ممکن است در دورهٔ آفرینش این آثار هنری، هنرمندان و کسانی که مشغول تدارکات بوده‌اند برای مثلاً چند ماهی در غارها زندگی کرده باشند، اما مکانهای انتخاب شده برای نقاشی و حجاری گاه در نقاطی آنچنان نامناسب برای زیست روزمره و به دور از گرما و نور بوده‌اند که امکان زندگی در آنجا را منتفی می‌سازد. از سوی دیگر آثار جای پاهای بازمانده معلوم می‌کند که غارهای تزین شده دو یا سه بار در سال مورد بازدید قرار می‌گرفته‌اند. آثار هنری این غارها به منظوری خاص، همراه و در کنار زندگی گروهی روزمره شکل یافته است. با توجه به کمی بقایای زاید خوراک ساکنان درون غارها رعایت نظافت در آنها از سوی جمله اعضای گروه ساکن در ناحیه رعایت می‌شده است.

جلگهٔ کهن «آلتامیرا» به معنای «چشم‌انداز بلند» است در ناحیه‌ای مرتفع ولی مسطح در چهار کیلومتری مرزهای شمالی اسپانیا رو به سوی جنوب «کوردوبا کانتابریکا» به معنی «خط آسمان» قرار دارد. غارهای آلتامیرا یک سری حفره‌ها و راهروهای ماریچ درون ارتفاعات آهکی در سه هزار متری سطح دریا است. تا سال ۱۸۶۸ م. کسی از وجود غارهای تزین شده در آلتامیرا باخبر نبود. در این سال یک شکارچی محلی به‌طور تصادفی یکی از غارها را کشف و مالک زمینها را از این اکتشاف آگاه کرد. در سال ۱۸۷۸ میلادی هنگامی که این مالک از نمایشگاه حجاری در پاریس دیدن می‌کرد برخی از یافته‌های غارهای فرانسه را در آن به نمایش گذاشته بودند. مالک اسپانیایی یافتهٔ شکارچی محلی را

یکی از راهروها تصویر شش شیر کوهی قرار داد. یکی از شیرها بر زمین افتاده و دوازده پیکان (زوبین) در پیکر زیبایش فرو نشسته. گذرگاه بار دیگر اندکی وسیع گشته و به چهارسویی منتهی می‌شود که میان راهرو و محوطهٔ بزرگ قرار دارد. صحنه‌ای محراب‌گونه که دیوارهای آن پوشیده از حکاکی و تعدادی تصاویر کم‌رنگ است. تشخیص بسیاری از رنگها غیر ممکن است. ولی یک حجاری بزرگ از سر و یال جانوری، قابل تشخیص است که بی‌تردید از گرانبهاترین و بی‌نظیرترین بخشهای برج مانده از «هنر غار» است. از این مکان می‌توان روشنی جهان بیرون را مشاهده کرد.

جاذبه جادویی «لاسکو» در محراب به اوج می‌رسد. پیکر مردی بی‌جان میان یک گاو میش زخمی و یک کرگدن قرار دارد. به نظر می‌رسد گاو میش به دلیل زخمهایش از پای درآمده. پاهای جلویی خم شده و بلندای قامتش در شرف فروافتادن است. سرش به سوی زمین آویخته و شاخهایش نزدیک پیکر مرد بی‌جان است. سه علامت ضربدر، گاو میش و کرگدن را از هم جدا می‌سازند. کرگدن رو به سوی دیگر دارد و در حال ترك صحنه است. در نزدیکی گاو میش زوبینی بر زمین فرو رفته و پرنده‌ای بر سر آن است. هرگز دانسته نخواهد شد که این پرنده واقعی است یا برخلاف تصاویر حیوانات که با مهارت و دقت شبیه‌سازی شده‌اند، بیانی تمثیلی و نمادین دارد. تصاویر انسان در نقاشیهای لاسکو ساختاری صرفاً سمبولیک دارند. از یک خط صاف برای نمایش تنه و دو خط منکسر برای دستها و چهار خط کوچک به نشانه انگشتان استفاده شده است. چهره کاملاً مشخص و دهان دارای شکلی یوزمانند است. در اینجا تماشاگر به خروجی غار می‌رسد و این مکان را ترك می‌کند ولی تا مدتها نخواهد توانست خود را از سوادی آنچه دیده رها سازد.

بی‌شک نوع هنری بیان ناشدنی در این تصاویر نهفته است. اما آنچه اندیشهٔ بیننده را به خود مشغول می‌کند، گذر از فراخوانی زمان و بازگشت به آن روز و لحظه‌ای است که این تصاویر، هستی یافته‌اند. راستی چگونه مردمانی آفرینندهٔ این تصاویر بوده‌اند؟ چه باری از ناخودآگاه بر خودآگاه ایشان راه یافته و به تصویر درآمده است؟ چرا در تمام تصاویر گاو میشها نوعی القاء تقدس مآبانه وجود دارد؟ آیا غارها مکانهایی مقدس و نوعی عبادتگاه بوده‌اند؟ آیا این تصاویر کنشهای آگاهانه فردی در پی مراسم آیینی و پرستش نیروهای فوق انسانی است؟ و یا آن که مردمانی به سادگی عظمت و شکوه شادی خود را با آفرینش این تصاویر بازگو کرده‌اند؟...

همان گونه که قبلاً نیز اشاره کردیم، محدودهٔ زمانی هنر عصر یخ به پایان آخرین یخبندان حدود سی و پنج هزار سال پیش با آفرینش پیکرکهای «مادر کبیر» آغاز می‌شود و در پانزده هزار سال



تصویر شماره (۵۲) - تصویر نقاشی سقف غار آلتامیرا - اسپانیا - کهن سنگی



تصویر شماره (۵۳) - تصویر نقاشی شده در آلتامیرا - اسپانیا - کهن سنگی



تصویر شماره (۵۴) - تصویر گوزن ماده - از آلتامیرا - اسپانیا - کهن سنگی

با اهل فن در نمایشگاه در میان گذاشت. اما آنها این امکان را مردود دانستند. يك متخصص اسپانیایی اعلام کرد که یافته‌های آلتامیرا احتمالاً سیاه مشقهای يك دانشجوی مدرسه هنرهای مدرن است.

در سال ۱۸۷۹ میلادی دختر مالك منطقه به نام ماریا که همراه پدر خود از غارهای آلتامیرا دیدن می کرد، درون پیچ و خم یکی از آنها گم شد و در اثر تاریکی به درون حفره‌ای سقوط کرد. وقتی به زحمت توانست سر پا بایستد و برای یافتن راه خروج به بالای سر خود نگاه کرد متوجه سایه‌های کم‌رنگی از نقاشی بر سقف غار شد. به تدریج که چشم به تاریکی عادت کرد و سپس با تهیه نور مصنوعی تصاویری از يك دوجین گاومیش و دو اسب و يك گرگ و سه گراز و سه گوزن ماده در مقابل چشمان دختر ك درك پدیدار شدند. تصاویر به رنگهای قرمز و زرد و سیاه و آنچنان زنده و درخشان بودند که گویی نقاش هم اکنون کار خود را پایان داده و در حال پاك کردن دستهای خویش است. (تصاویر شماره ۵۲ تا ۵۴)

هنرمندان دوران پارینه سنگی به عنوان يك ابتکار نبوغ آمیز از بستی و بلندی سطوح دیواره غارها برای بعد بخشیدن و رعایت پرسپکتیو^(۱) در تصاویر خود سود می جستند که این ویژگی در «آلتامیرا» به اوج می رسد. بهر حال قسمتهای دیگر غار هم کشف شد ولی تا پس از کشف انسان نشاندرتال و غارهای دُردنی^(۲) در فرانسه و تا سال ۱۹۰۲ میلادی مورد قبول واقع نشد. در این سال همان متخصص اسپانیایی طی مقاله‌ای به اشتباه خود اعتراف کرد و «آلتامیرا» مکان واقعی خود را در آثار کهن پیش تاریخ بازیافت. تاکنون در این ناحیه بیش از دوست غار تزیین شده کشف شده است. این یادگارهای بی نظیر دوران یخ عموماً در تپه‌های آهکی دامنه پیرنه و کانتامیرا در اسپانیا و نمونه‌های معدودی در ایتالیا و در يك قرارگاه باستانی در دامنه اورال قرار دارند.

شاید اکنون خواننده دریافته باشد که توصیف کامل از نقاشیهای غارهای لاسکو و آلتامیرا و دیگر نقاط مربوط به عصر پارینه سنگی در این کتاب برای دستیابی به هدفی و حقیقتی مربوط به نقش زنان در آن است.

در تمام آثار هنری این دوران نوعی شباهت ویژه از لحاظ کیفیت و موضوع و يك زنجیره ارتباطی از لحاظ سبک کار به چشم می خورد. در همان حال، تصاویر از تنوع نیز برخوردارند. هنرشناسی که از غارهای فرانسه و اسپانیا دیدن می کند، بلافاصله این نکته را درمی یابد که آفرینندگان این آثار تا چه حد بر موضوعهای انتخابی خود مسلط بوده اند، اما در زمینه بیشتر نقاشیها، بی نظمی خاصی نیز حکمفرما است. تصاویر بزرگ و

۱- فن رعایت بعد و فاصله و اندازه در هنر نقاشی

به ندرت ترسیم شده، خطوطی است که ساختاری انسان گونه دارد و بیشتر بیانی نمادین است تا بازسازی تصویری که هنرمند آن دوران درباره حیوانات در اوج مهارت به آن دست یافته است. در عوض در تمام غارها، تصاویر متعددی از نقش دست انسان که اطراف آن با رنگ پر شده به چشم می خورد. (۱) گویی صاحب نقش دست فریاد می زند: «من در اینجا بوده ام.» (تصاویر شماره ۵۵ و ۵۶)

هرچند توجه اصلی معطوف نقاشی بر دیوار غارها است، اما چند مضمون قابل حمل نظیر استخوان، شاخ و سنگ حکاکی شده، همچنین هزاران ابزار حکاکی و قلمزنی شده نیز از درون غارها به دست آمده که مفهوم آنها روشن است. حکاکی بر روی استخوان می تواند هنری شخصی به حساب آید. مثلاً علامت شخصی مالک استخوان و یا نشانه یک گروه خویشاوندی. اما اگر بخواهیم برخوردی این چنین با مجموعه هنر دوران یخ داشته باشیم، بایست بگوییم که در این صورت: «هنر رو به سوی مردم داشته تا مردم رو به سوی هنر». حال آن که آفرینشهای هنری دیوارها بی شک مورد دوم را طلب می کند. معمای دیگر در مورد

کوچک، آمیخته با یکدیگرند. گاه تصاویر ثانوی پیش از تصاویر متقدم قرار دارند. به جز استثنایی در لاسکو و آلتامیرا و چند نمونه آفریقایی، هیچ گونه تطابق و ترکیب ایده، در ساختار وجود ندارد. هر چند در مواجهه با هنر ماقبل تاریخ پیوسته باید به یاد آوریم که ما به این تصاویر با آموخته های ذهنی خود در قرن بیستم می نگریم و آنچه می بینیم، بی گمان دیده ها و برداشت هنرمندان آن دوران و یاران شان نیست. نکته ای که در این هنرها ناپیداست، زمینه ساختار اجتماعی است که این نقشها بر مبنای آن شکل گرفته اند. موضوع بیشتر تصاویر جانوران هستند، اما علایم هندسی (خطوط ضربدر و مارپیچ بصورت گروهی و همچنین مستطیلهایی که با مربعهای رنگین نقاشی و پر شده اند) نیز در زمینه تزئین آورده شده است. حدود شصت درصد تصاویر، شبیه سازی از گاو میش و گاو وحشی است. باقی، نقشهایی از گوزن و ماموت، گوزن شمالی، مارال، گراز و تعدادی گوشتخوار نظیر شیر کوهی، کفتار، روباه و گرگ است که بخش عمده غذای مردم دوران یخ به آنها وابسته بوده؛ از نکات مبهم در تصاویر غار، فقدان چهره انسانی در میان آنها است. آنچه



تصویر شماره (۵۵)

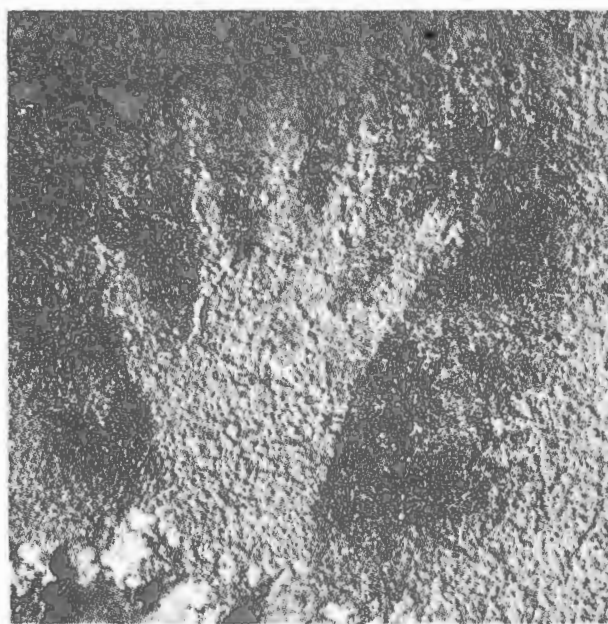
۱- طرح دستها نقاشی نیست. در حقیقت اثر دست است. نقاش یا هر کس دیگر دست خود را بر روی دیوار نهاده و اطراف آن را با رنگ پر کرده و به این ترتیب نقش دست ماندگار شده است.

روبهم رفته عامل «تثبیت» بیش از عامل «تغییر» قابل ردگیری است. این پدیده شدیداً با تغییرات سریع در روش ابزارسازی این دوران در تضاد است. «آندره گورهان» کارشناس هنر غار و باستان‌شناس مشهور فرانسوی در این مورد می‌گوید: «در يك زندگی اجتماعی، مدل‌های اسلحه به‌سرعت تغییر می‌کنند، ساختارهای اجتماعی دیرپاتر و تغییرات در آن کندتر است هرچند به هر حال تغییرات صورت می‌گیرد لیکن ساختارهای مذهبی به شکلی تغییرناپذیر برای هزاره‌ها ادامه می‌یابد.»

بهمحض آن که نقاشیهای غار به‌نشانه برداختهای فکری مردم عصر پارینه‌سنگی پذیرفته شد، باستان‌شناسان و هنرشناسان تلاش برای درک مفاهیم آنها را آغاز کردند. اول بار از يك کشیش فرانسوی به نام «پدر هانری بروئیل» دعوت شد که از «آلتامیرا» دیدن کند. «پدر بروئیل» يك کارشناس مشهور هنر اواخر دوران یخبندان و یکی از باستان‌شناسان بزرگ فرانسه بود و سالهای زیادی از زندگی خود را صرف کبیه‌برداری از نقاشیهای غارهای اروپا کرده بود. پدر بروئیل هنر دوره یخ را: «وسیله‌ای جادویی برای شکار و ابزاری فوق‌طبیعی برای اطمینان از تکثیر حیوانات و فراوانی شکار» دانست. این نظریه تا چند دهه پیش نیز مورد قبول اکثر باستان‌شناسان بود. اشکال اساسی که بر این نظریه وارد است، نخست تعداد ناچیز تصاویر گوزن شمالی در نقاشیها با توجه به ارزش غذایی فراوانی که حیوان یاد شده برای مردم آن روزگار داشته، و سپس تهی بودن مضامین از موضوع شکار است. تنها پنجاه درصد از حیوانات نقاشی شده، شکار شده و یا تیر و زوبین در بدن دارند. اکثر تصاویر، جانوران سرزنده و سالمی هستند که عظمتی «بت» گونه دارند. گویی فضای زندگی مردم در پنجه اقتدار آنها است.

اکتشافات سال ۱۹۴۰ در لاسکو و حواشی تزیین شده در زنجیره ارتباطی آنها شواهدی بودند که نظریه «پدر بروئیل» را که بر اساس بی‌ارتباطی و درهم ریختگی موضوع تصاویر پایه‌گذاری شده بود، فروپاشید. با کشف تصاویر لاسکو و ارتباط کامل آن با آلتامیرا گفته شد که تصاویر، معرف پدیده‌ای فراتر از موضوع ساده شکار هستند. این نکته که طرحی در يك غار به شکلی نامشخص و در غار دیگر به‌طور کامل عرضه شده است، خود گواهی بر رد نظریه «صرفاً جادوی شکار» برای نقاشیهای غار است. از سوی دیگر اگر هنر غار تنها شبیه‌سازی ساده حیات وحش در بیرون غار بوده، چرا هنرمند آنها را در غیر قابل دسترس‌ترین نقاط و گاه در اعماق چند متری و با زحمت و مرارت بر دیوار نقش داده است. آندره گورهان و همکارش خانم آنت لامینگ امپایر در این مورد چنین اظهار نظر می‌کنند:

«در واقع ساختار هنری غارهای آذین شده در صورتی که



تصویر شماره (۵۶)

مضامین قابل حمل فقدان تصاویر حیوانات بر آنها است. بر روی بیشتر ابزار حکاکی شده تنها خطوط هندسی به‌چشم می‌خورد: نقطه، ضربدر، زیگزاگ و نظائر آن. بر روی آثار هنری دیواری آلتامیرا يك علامت تأکیدی بر روی گاومیشها وجود دارد که در هیچ يك از حکاکیهای ابزاری دیده نمی‌شود. به‌طور کلی در حکاکیهای سراسر اروپا به‌هیچ وجه نمی‌توان فرم مشخصی از هنر حکاکی را - آن گونه که در نقاشیها قابل پیگیری است - دنبال کرد. به‌نظر می‌رسد علایق شخصی انگیزه اصلی هنرمندان بوده است.

نقطه ابهام دیگر در هنر پارینه‌سنگی قسمت نقاشی غارها، کمبود تصاویر گوزن شمالی است. در صورتی که به‌یاد داریم بر اساس یافته‌های فسیلی، گوزن شمالی نود و هشت درصد غذای روزانه مردم را تأمین می‌کرده، این تضاد و اختلاف بسیار قابل تأمل است.

کلود اشتراوس که از متخصصین شناخته شده هنر پارینه‌سنگی است، با توجه به موارد مشابه در میان ابوجینهای (۱) امروزی استرالیا می‌گوید: «انتخاب موضوع در بسیاری موارد پدیده‌ای ذهنی و در حیطه مطلق اندیشه است و نه منافع بلافاصله نظیر خوردن.»

میان نقاشیهای غار در نقاط مختلف شباهتهایی وجود دارد. این شباهت، در گذر زمان هم به شکلی قابل پیگیری است. هرچند می‌توان نشانه‌های پیشرفت را در تمام طول مدت بیست و پنج هزار ساله آن ردیابی کرد، اما تغییرات چندان چشم‌گیر نیستند.

۱- ابوجین هلد Aborigines از قبایل بومی استرالیا.

بازتاب سازمان اجتماعی مردمی است که برای گردهمایی آیینی به آنجا می‌رفته‌اند. هماهنگی حالت گاو میشها در تصاویر گروهی آنها در سقف، بیانگر حاکمیت زنان و مادران بر دیگران است.» به عبارت دیگر گاو میشهای مستقر در مرکز به عنوان حیوانات مادهٔ زندگی بخش می‌توانند نماد موقعیت محوری زنان در جامعهٔ شکارچی-گردآورنده باشند. در چنین جامعه‌ای مردان به نوعی دارای نقش جنسی هستند. زیرا به شکلی مداوم گروه‌هایی تشکیل داده و قرارگاه را برای روزهای متمادی در پی شکار ترك می‌کنند. اسب و آهو و گراز احتمالاً سمبل این گروه هستند که به‌رغم عضویت در جامعهٔ «شکارچی-گردآورنده» و تأمین گوشت، در زندگی روزمره و پرتلاش گروه اجتماعی نقشی جنسی و ناپایدار داشته‌اند. بسیاری از انسان‌شناسان این سیستم «مادر محوری» را به‌صورت زمینهٔ مشترک طبیعی، در بسیاری از جوامع ابتدایی و نئولیتی نیز مشاهده کرده‌اند.

چنین نگرشی به هنر به‌عنوان بازتاب وضعیت اجتماعی، از بسیاری جهات شایان توجه است. خانم کانکی پس از بررسی مفصل بر روی کنده‌کاریها و حکاکیهای قرارگاههای شمال اسپانیا و تفکیک دست‌سازهای هنری مناطق مختلف از یکدیگر و طبقه‌بندی و مقایسهٔ آنها با یافته‌های درون غارهای «آلتامیرا»، نتایج مطالعات خود را به این شرح بیان می‌کند:

«آلتامیرا مکان گردهمایی همگانی در زمان معینی از سال بوده است. به احتمال زیاد در پاییز، هنگامی که گوزن قرمز و صدف کوهی فراوان بوده است، مردمی که باقی اوقات سال در تپه‌ها و دره‌های کانتابریا پراکنده بوده‌اند، گردهم آمده، هنر و فنون خود را با یکدیگر مبادله می‌کرده‌اند. در تمام این جوامع زنان به‌عنوان نماد تمرکز، اداره و قدرت، دارای اهمیت ویژه‌ای بوده‌اند.»

انگیزهٔ گردهمایی احتمالاً اعلام و انتخاب منابع جدید از نعمتهای طبیعی، تمرکز و تبادل مواد غذایی متفاوت و یا مسایل اجتماعی نظیر جستجوی امکاناتی برای پیوستن و اختلاط گروههای کوچکتر به گروههای بزرگ و یا تبادل اخبار و اطلاعات و یا جفت جویی بوده است. همچنان که امروز نیز در میان قبایل «شکارگر-گردآورنده» متداول است. تصاویر سقف آلتامیرا بیانگر گردهمایی واحدهای مختلف اجتماعی است که دارای اهداف مشترک و ارزشهای اجتماعی یکسان هستند. خانم لسلی فریمن نیز ضمن پذیرش محوری و اهمیت اجتماعی زنان در همهٔ اجتماعات آن روزگار می‌گوید:

«تصاویر سقف غارهای آلتامیرا، معرف روابط اجتماعی مشترک بین گروههای مختلف و روابط فردی میان افراد هر گروه بوده است.»

آثار هنری دیگری نیز در دامنهٔ کوههای پیرنه کشف شده است: در یک تالار که در عمق سی متری در پیچ و خم تونلها و لابیرنتهای طولانی در نقطه‌ای غیر قابل دسترسی همگان احداث شده، تندیس دو گاو میش به طول یک متر که از گل خام ساخته

شخص آن‌گونه که باید به آنها بنگرد، مفاهیم ویژه‌ای از روان‌شناسی تحلیلی و ذهن‌گرایی نمادین را القا می‌کند.»

در حکاکیها و حجاریهای صخره‌ها و نقاشیهای دیواری هنرمندان عصر یارینه‌سنگی با سبکهای مختلف به کرات تصاویر حیوانات مشخصی را به شکلی یکنواخت و در رستی یکسان بازسازی کرده‌اند. بر همین اساس «گورهان» معتقد است:

«کسی که بر روی نقاشی غار مطالعه می‌کند در درجهٔ اول باید دارای پشتکار، استقامت، روشن بینی و حوصله باشد و از هیچ یک از جزئیاتی که مشاهده می‌کند آسان نگذرد. مهمتر آن که ذهن خود را از هر پیش‌داوری یا معیارهای امروزی پاک سازد.»

به‌عنوان مثال نقش گاو میش و اسب در این تصاویر فراوان است و هر کس می‌تواند آنها را مشاهده کند. حال آن‌که «گورهان» و «آنت لامینگ» معتقدند:

«این تصاویر تنها یک برگردان هنرمندانه از این حیوانات نیست. در پس این نقشها چیزی عمیقتر وجود دارد- عمیقتر از بیان زندگی اجتماعی.»

از جمله نمونه‌های مورد نظر گورهان، بیان سمبولیک جداگانه میان زن و مرد است. «گاو میش بیان نمادین زن و اسب از آن مرد است.» همچنین بنابر نظریهٔ گورهان: «زن می‌تواند در قالب گاو تر، ماموت و غلایم هندسی که به شکل ساختمان زنانگی او است، بیان شود. همچنان که گوزن، بز کوهی و غلایم هندسی شبیه آلت مردانگی می‌توانند نمادهایی از جنس مذکر باشند.»

آندره گورهان و آنت لامینگ بیش از شصت غار و دو هزار نقش را مورد مطالعه قرار داده‌اند. در نتیجهٔ بررسی این مطالعات آمده است:

«سمبلهای زنانه به‌طور اعم در بخشهای مرکزی غارها قرار دارند. در حالی که سمبلهای مردانه در حواشی و نقاط پیرامونی به‌نمایش درآمده‌اند.»

به‌عبارت دیگر هنر غار نه یک مجموعهٔ تصادفی از تصاویر حیوانات، بلکه نمایشی منظم و نمادین از جهان و زندگی شکارگران آن دوران است. دوگانگی جنسی، آشکارترین موردی است که به‌نظر کارشناسان رسیده است: نقش محوری و مرکزی زنان در این تصاویر بنابه نظر «گورهان»:

«نشانهٔ اهمیت زنان در اذهان مردم آن دوران است. هرچند زنان سهم کمی در جمع‌آوری غذا داشته‌اند. این نقش محوری و مرکزی تحت تأثیر محرکهٔ ذهنی «نقش نخستین» یا «کهن‌الگو» همچون «بیکرکها» بر ناخودآگاه ضمیر انسان آن روزگار است.»

تأکید بر روی محتوا و تعداد نقاشیها و به‌طور کلی هنر دوران یخ در مطالعات گورهان و آنت لامینگ امپایر که نتایج آن در دههٔ ۱۹۶۰ ارایه گردید، باید به‌عنوان مدارک و شواهد بسیار مهم از هنر دوران یخ و زندگی گذشتگان مورد توجه قرار گیرد. پژوهشگران بسیاری این برداشتها را مبنای مطالعات خود ساخته‌اند.

مارگارت کانکی به تأکید معتقد است: «نقوش سقف آلتامیرا

خود را بر گل مرطوب برجا نهاده‌اند. به دلایل نامفهوم هنرمندان دقت بسیار به خرج داده‌اند که اثری از انگشتان پاهایشان باقی نماند. در گوشه‌ای از غار پنج لوله گل رس قرار دارد. معلوم نیست که از این لوله‌ها برای ساختن تندیسها استفاده می‌شده، و یا سمبل آلت مردانه هستند.

غار دیگری در ناحیه «گروت دومون سپان»^(۱) کشف شده که حاوی پیکره‌های گلین است. هرچند یافته‌های این ناحیه، به اهمیت پیکره‌های گاو میشها در «لتوک»^(۲) نیستند، و با گذشت زمان لطافت بیشتری دیده‌اند. پیکره‌های یک شیر کوهی و چند خرس در مقابل دیواره‌های یک غار در عمق دو کیلومتری ورودی غار قرار داده شده‌اند. در اینجا نیز علائم جای پا دیده می‌شود. آثار جای پای چند کودک نیز قابل شناسایی است. از میان هر دوی این غارها، یک نهر زیرزمینی می‌گذرد. یک باستان‌شناس انگلیسی به نام «بیل پام» در این باره می‌گوید:

«اکثر از دیدگاه «گورهان» و «مارگارت کانگی» به این زمینه بنگریم، و گاو میشها را نمادهای مشخص زنانگی بدانیم، شاید بتوان گفت که رودخانه‌ها و آبگیرها و دریاچه‌ها غالباً با باورهای

شده خودنمایی می‌کنند. (تصویر ۵۷) تندیسها به حالت خوابیده در کف غار قرار داده شده و به مدت پانزده هزار سال از چشم و دسترس همگان پنهان بوده‌اند. در همان محل تندیس کوچکتری از همان گاو میش به دست آمده که در حال حاضر در موزه مردم‌شناسی شهر پاریس است. همچنین نقش گاو میش دیگری بر زمین حکاکی شده است. بی‌شک مردمان عصر پارینه‌سنگی، این سفر مشکل به اعماق زمین را برای آزمودن مهارت هنری خود انجام نداده‌اند. فرود به این عمق در آن روزگار بسی سهمگین‌تر. از امروز بوده است. آنان برای روشن کردن مسیر خود، وسیله‌ای به جز شمعهای ساخته شده از چربی حیوانات نداشتند.

هنگامی که کنت بوگوئین باستان‌شناس دانشگاه تولوز که پسرانش تصادفاً غار را کشف کردند، به همراه عده‌ای از همکارانش به مطالعه این غار پرداخت. وی، شواهدی یافت که تأیید می‌کردند، غار محل برگزاری آیینهای مذهبی بوده است: در نزدیکی یکی از دیواره‌های غار حدود بیست و پنج متری تندیس گاو میشها، گودالی بود که از خاک آن برای ساختن تندیسها استفاده شده بود. هنرمندانی که گاو میشها را ساخته بودند آثار پای



تصویر شماره (۵۷)

1- Grotte de Montespan

۲- Letuc ناحیه‌ای در کوههای پیره

و با گرم شدن تدریجی هوا، طبیعت پیرامون انسان «شکارگر-گردآورنده» نیز تغییر چهره داد.

تغییرات آب و هوا بیشتر از هر جا در محیط زیست نیمکره شمالی نظیر مرکز، غرب و جنوب اروپا و غرب آسیا اثر نهاد. در اروپا با عقب رانده شدن یخها به سوی قطب شمال و از میان رفتن پهندشتهای یخ زده، گوزن قطبی که پایه‌های معیشتی شکارگران بود به قطب کوچید و نسل ماموت به دلیل تغییرات ناگهانی آب و هوا از میان رفت. گاو وحشی نیز نایاب شد. جنگلهای انبوه که جایگزین جلگه‌های بی‌درخت و دشتهای وسیع شده بودند، شکار آن بخش از جانوران باقی مانده را به صورت کاری مشکل و کم‌ثمر درآورد. رشد جمعیت که در اثر سالهای منمادی فراوانی شکار سیر صعودی پیموده بود، با کم شدن غذا، به صورت معضلی گروه‌های مختلف اجتماعی را تهدید به نابودی می‌کرد. تعقیب طولانی شکار به سوی شمال، اساس موجودیت قرارگاهها را متزلزل ساخت.

در فاصله پانزده هزار سال پیش که دوران یخبندان است و ده هزار سال قبل از آن که باستان‌شناسان اولین آثار فرهنگ کشاورزی را در آن شناسایی کرده‌اند، دوران برزخی است که آدمیان آن روزگار طی آن روشهای مختلف تغذیه برای بقا را آموختند. بی‌شک گروه‌هایی از شکارگران از میان رفتند. گروهی نیز به دنبال گوزن قطبی راهی نواحی شمالی شدند و همان‌جا باقی ماندند و امروزه نیز زندگی‌شان با همان زیربنای فرهنگی براساس مبارزه‌ای همه‌جانبه با طبیعت بخشن و سرد می‌گذرد و اعتلای چندان نیز نیافته است. (۲) اما برای آنها که باقی ماندند، زندگی چهره دیگری یافت. تغییرات آب و هوا و شرایط اقلیمی هرچند از لحاظ گوشت شکار زندگی را سخت کرد، اما منابع جدیدی از غذا در اختیار انسان قرار گرفت. زمین گرم و مرطوب با بارانهای مداوم امکان رشد بسیاری از گیاهان را به سرعت فراهم کرد. منابع جدید و کاملاً بکری از نظر غذایی پیدا شدند. این وضعیت جدید به‌ویژه برای کسانی که همراه گروه‌های شکارگر نمی‌رفتند، این فرصت را پدید آورد که در زمان غیبت‌های طولانی شکارگران به‌نحوی خود را سیر کنند. به‌عنوان مثال: درخت بلوط با میوه مغذی خود، یک سرچشمه پایان‌ناپذیر خوراک بود که تقریباً در تمام نواحی می‌روید. تکامل سیستم اجتماعی و پیشرفت در ساخت ابزارهای مفید امکان‌تانی بس وسیع در اختیار انسان قرار می‌داد. سختی دانه بلوط نیروی تفکر انسان چاره‌اندیش را برانگیخت تا کوبیدن و آسیا کردن را بیاموزد و آتش را برای بختن به‌کار گیرد. ارزش غذایی دانه‌ها و میوه‌های جمع‌آوری شده، اگر نه به اندازه گوشت، اما کافی بود. اگر شکاری به‌دست نمی‌مدد بکری برود در حفر فحطی و نابودی قرار

غیر مادی مردم عادی پیوندی عمیق داشته‌اند. این پیوند میان گاو-میش-مظهر ارزشهای اجتماعی- و «آب در اعماق» بازگوینده ورود به جهانی دیگر است و آب پیوسته با نیروهای برتر در ارتباط بوده است. «همه دلایل موجود ثابت می‌کند که آب نیز در باورهای ذهنی مردم عصر پارینه‌سنگی نقش اساسی داشته است. بنابراین بعید نیست که عنصری مهم و مورد توجه، در تمام هنرهای آیینی آن زمان باشد.

با توجه به این نکته که نمادهای تقدس آب نیز پیوسته «ماده» بوده‌اند، با بازگشت به «لِتسوك» انسان می‌تواند بازتاب بیشتری از رازهای گذشته را در دومین دخمه به نام «له تروی فران» (۱) بیابد که نه‌ری نسبتاً عمیق در میانه آن جاریست. دیوارهای این دخمه نیز پوشیده از تصاویر حکاکی شده حیوانات است. هنرمندان می‌بایستی ساعات طولانی، صبورانه برای آفرینش این نقشها صرف وقت کرده باشند. و این در حالی است که روشنائی مصنوعی، پیوسته سایه‌های چشم‌زن آزاردهنده‌ای بر سطح کار در آن گذرگاه باریک می‌پراکنده است.

هنردوران یخ به مدت بیست و پنج هزار سال پایدار بود و در حدود ده هزار سال پیش پایان گرفت. شاید علت ناپدید شدن ناگهانی هنر پارینه‌سنگی، تحولات ناگهانی محیط زیست باشد. با تغییرات ناگهانی آب و هوا به دنبال پایان عصر یخبندان که تنها طی چند هزاره به وقوع پیوست، جلگه‌ها به جنگلهای انبوه بدل شدند. بسیاری از حیوانات که غذای شکارگران بودند از میان رفتند و یا به نقاط سردتر شمالی کوچ کردند. نحوه زندگی انسان «شکارگر-گردآورنده» از جهات بسیاری دگرگون شد. با آغاز دوران کشاورزی، ساختار اجتماعی جوامع نیز تغییر کرد. این تغییر و تبدیل در نحوه بیان سمبولیک احساسات و باورها نیز تأثیر گذارد. هنر از میان نرفت، تنها به تغییر چهره پرداخت. تصاویر هندسی جای تصاویر طبیعی از حیوانات را گرفت. با آغاز دوران تولید خوراک از طریق کشاورزی و دامپروری به‌دست خود انسان، بیان سمبولیک نیز از حیوان متوجه خود انسان شد. نیازمندیهای روش جدید زندگی نوعی تلفیق در هنر و تکنیک به‌وجود آورد. با شکل‌گیری فن ساختن ظروف، هنر زمینه جدیدی برای شکوفایی یافت که در سفالگری به کمال خود رسید و انسان چهره خدایانش را چون خود خویش ساخت.

۱۴ - انقلاب کشاورزی

حدود پانزده هزار سال پیش عصر آخرین یخبندان به سر آمد

نداشت.

تقریباً همه انسان‌شناسان و باستان‌شناسان معتقدند که زنان اولین کشاورزان بوده‌اند. شاید اساس این طرز تفکر مبتنی بر این واقعیت باشد که زنان به دلیل همان مسئولیت همیشگی حفظ افراد تحت سرپرستی، زمان رویش هر گیاه و مکان مناسب آن را آموختند. نحوه جدا کردن دانه‌های خوراکی و بهترین روش نگهداری آنها، خشک کردن میوه‌ها و پی بردن به ارزش غذایی برخی دانه‌های روغنی به صورت جایگزینی برای گوشت، و... از طریق آموزشهای تجربی از مادران به فرزندان منتقل می‌شد. اقتصاد مبتنی بر تولید خوراک در هر منطقه مناسب با شرایط اقلیمی و آب و هوا و زمینه مناسب رشد دانه‌های بومی - وحشی همان منطقه بنیان گرفت. گندم وجود خاور نزدیک، برنج در خاور دور و ذرت در امریکا از گیاهان بومی بودند و کشاورزی در هر یک از این مناطق با تکیه بر دانه بومی استمرار یافت. روش تولید غذا از طریق کشاورزی، در تمام نقاط مناسبی که انسان در آن حضور داشت، به عنوان روشی انقلابی برای بقا و تکثیر، سیستم اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی را دگرگون کرد.

بنابر دیدگاه عمومی اهل فن، شرق نزدیک و میانه از نخستین نقاطی است که مدارکی از مراحل اولیه کشاورزی باستانی در آنها شناسایی شده است. همچنین براساس ابزارهای یافته شده، گفته می‌شود: مردمانی که کشاورزی را در این مناطق رواج دادند، مهاجرانی با فرهنگهای غیر بومی بوده‌اند که احتمالاً به دلیل فشار جمعیت و ناکافی بودن غذا در مساکن قبلی خود، در گروههای کوچک و بزرگ به این مناطق رو آورده‌اند. شاید مردم نواحی آسیای میانه و سیبری و اروپای غربی و مرکزی در دسته‌های جداگانه و در جستجوی سفره‌های غذایی، آرام آرام به سوی جنوب کوچیدند و با گیاهان غذایی بومی این مناطق آشنا شدند. در خاورمیانه گندم، جو، جوی دوسر و ارزن از دانه‌های غذایی بومی بودند که ابتدا به صورت خودرو، غذای مهاجران جدید را تأمین می‌کردند و این تازه‌واردان، اقامتگاههای دائمی یا فصلی خود را، حول و حوش مناطق رویش این گیاهان برپا کردند. زنان، احتمالاً با پیش فرض موقعیت محوری که قبلاً یاد کردیم و شناخت ارزش غذاهای گیاهی به دلیل تجارب کهن، در هدایت و استقرار و تمرکز گروهها در نقاط مناسب، نقش و مسئولیت مهمی برعهده داشته‌اند.

هر اندازه بر تنوع مواد غذایی گیاهی افزوده می‌شد، ارزش کمی و کیفی شکار رو به کاهش می‌نهاد. در نتیجه، ابزارسازی نیز توجه خود را بر ساخت دست‌سازهایی در خدمت روش جدید تغذیه متمرکز کرد. هاون، آسیاهای دستی و دیگرهای سنگی و از همه مهمتر، ظروف برای نگهداری دانه‌ها به منظور استفاده تدریجی، ساخته شدند.

در همین دوران، زنان به رموز و فنون کشت دانه‌ها پی بردند. این آموخته جدید همراه با دانش گاهشماری برای زمان مناسب کشت بذر، اساس کشاورزی در زمینهای کوچک یا «بوستان» است که عموماً به زنان نسبت داده می‌شود.

اولین گیاهانی که در منطقه خاور نزدیک به شکلی تجربی، اساس اقتصاد کشاورزی را زمینه‌سازی کردند، گندم و جو بودند. مطبوع بودن طعم این دانه‌ها در تمام طول زمان رشد، بازده فراوان و سهولت جمع‌آوری و نگهداری، و از همه مهمتر سهولت کشت آنها شاید از موجبات اختیار این دو نوع غله برای تغذیه بود. از همین جا، خاور نزدیک به طور اعم و فلات ایران به طور اخص ایفای نقش عظیم تاریخی خود را در سیر تکامل تمدن بشری، آغاز می‌کنند. گندم و جو از جمله گیاهان بومی مناطق کوهستانی فلات ایران هستند که احتمالاً همراه سیلابهای فصلی به دشتها و مناطق پست تر آورده شده و در زمینهای رسوبی، بهتر رشد کرده و بذر پیش و مغذی تری به دست دادند. کشت آنها به تدریج و به تجربه آموخته شده، همراه با مهاجرین به مناطق مناسب دیگر و نواحی مجاور برده شد. تأثیر این تحول شگرف، در منحنی رشد جمعیت به خوبی قابل رؤیت است. (تصویر شماره ۵۸)

زیست‌شناسان تعداد نفوس انسانی را در ده هزار سال پیش بین پنج تا ده میلیون نفر برآورد می‌کنند. همین تعداد ظرف شش هزار سال به سیصد میلیون فزونی گرفت. این آهنگ رشد، از منحنی رشد جمعیت پس از انقلاب صنعتی به بعد نیز سریعتر است. (۱۱)

روش اقتصادی مبتنی بر کشاورزی، ارزش نیروی انسانی را



تصویر شماره (۵۸)

۱- منظور از انقلاب صنعتی، تحولات اقتصادی - صنعتی است که از سال ۱۸۵۰ در جهان آغاز شد.



تصویر شماره (۵۹)

تبرستان

www.tabarestan.info



بیکرک حکاکی شده از استخوان که به احتمال زیاد هنگام زایمان بعنوان جادوی خوش خیم به کار می‌رفته است

تصویر شماره (۶۰)

افزایش داد. هر کودکی که متولد می‌شد اگر دهانی تازه برای خوردن بود، در عوض دستی نیز برای کار کردن داشت. در سیستم شکارورزی، کودک باری بر دوش بود که دست کم دست و پای مادر را برای شرکت فعال در تهیه غذای گوشتی می‌بست. علاوه بر آن سالها باید صرف تغذیه و رشد او می‌شد تا بتواند در سنین پیش بلوغ و بلوغ نقشی در فعالیت شکار برعهده گیرد. در روش کشاورزی همین کودک به محض راه رفتن می‌توانست به صورت نیروی کمکی به کار گرفته شود. علاوه بر آن کودک در دوران نوزادی مانعی برای حرکت و فعالیت مادر نبود. مادران می‌توانستند در دوران آبستنی و حتی تا آخرین لحظات پیش از زایمان در کشتزار بمانند و پس از زایمان، بعد از مدت کوتاهی استراحت دوباره به سر کار خود بازگردند. رشد فزایندهٔ دهکده‌های باستانی در کنار بقایای مزارع کهن، گواه رشد اعجاب‌انگیز جمعیت است.

۱۵ - کشاورزی و «مادرکبیر»

«جامعهٔ کشاورز «زایش» را تشویق می‌کند و زاینندگان (مادران) که خوراک‌دهندگان نیز هستند مورد ستایشند. زنان همان‌گونه که خود می‌زایند، زمین را نیز بارور می‌کنند. زن «مادر انسان» و «مادر زمین» است. او «مادر کبیر» است. چشمه زندگی در پستان او جاری است. پس آبهای شیرین و رودهای پهناور نیز در اختیار اوست. شیر مادر انسان را تغذیه می‌کند و آب شیرین زمین را. از درون هر دو زندگی جدید آغاز می‌شود که پُر برکت است.» آنچه در این سرفصل بازگو کردیم بخشی از اعتقادات و باورهای جوامع کشاورز اولیه در مورد زنان و مادران بود. مردمانی که با این شیوهٔ نوین اقتصادی رشد کردند، نیاکان شکارگر خویش را از یاد بردند و تحت تأثیر میراث فرهنگی کهن از دوزان پارینه‌سنگی و ارزشهای جدید اجتماعی، با این شیوهٔ جدید تغذیه خو گرفتند و در تهیهٔ آن سهم شدند و به «سالاری مادران» گردن نهادند. تغییرات در ساختار فرهنگی- اجتماعی، باورهای جدید و نمادهای نوینی را طلب می‌کرد. به همین دلیل در سراسر مناطقی که کشاورزان باستانی در آن می‌زیستند، بیکرکهای گلین از «خدایان» اولیه با اندامهای برجسته زایشی از کلبه و کشتزار سر بر آوردند. باورهای مبتنی بر پرستش مادران- زنان به دنبال کوچ گروههای کشاورز که پس از بی‌قوه شدن زمین در یک ناحیه به دنبال زمینهای بکر و مناسب در سرزمینهایی وسیع از گنگ تانیل، از جیحون تا کارون و از آران تا هیرمند جابجا می‌شدند، گسترش یافت. (تصاویر ۵۹ تا ۶۵)

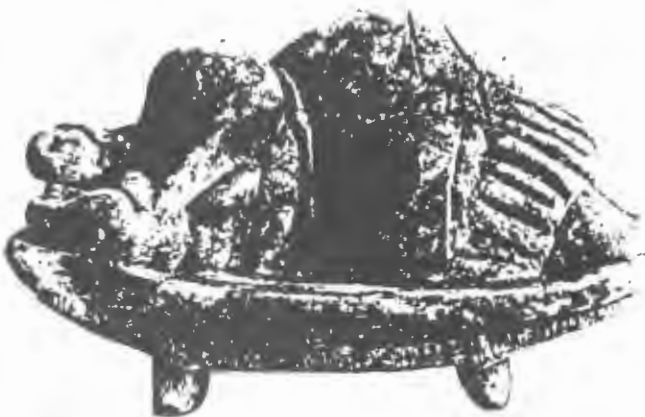
آثار باورهای مربوط به سروری زنان و سالاری مادران در زمینه‌های مختلف ابزارسازی هنر عهد نوسنگی قابل رؤیت است.



تصویر شماره (۶۳)



تصویر شماره (۶۲)



تصویر شماره (۶۴)



تصویر شماره (۶۱)

تبرستان
www.tabarestan.info

دوره معاصر دنبال کرده‌اند، معتقدند که این ظروف دوتایی بعدها الهامبخش هنرمندان برای ساختن تندیسهای مادر و فرزند از «ایزیس» مصری تا «عطوفت» میکل آنژ و حتی «مادونا» ی پیکاسو بوده است. (تصاویر ۶۶ تا ۷۶)



تصویر شماره (۶۶)

اگر ساختن ظروف گلین و سفالگری را از اولین آثار فرهنگی برخاسته از اذهان آگاه کشاورزان کهن بدانیم، تأثیر کهن الگوی «مادر کبیر» و نیروی «وادارکننده» آن بر ناخودآگاه این مردمان از طریق روان‌شناسی تحلیلی قابل پیگیری است.^(۱)

در ساختار و شکل ظاهری ظروف عصر کشاورزان نخستین، شخصیت محوری و کانونی زن که بازتابی از تواناییهای بالفعل و بالقوه او در گردآوری، رویاندن، حفاظت و سیر کردن و زندگی بخشیدن است، نمایان می‌شود. این ظروف، نمایی از نماد طبیعت زنانه و موقعیت اجتماعی زنان است. ابتدا در ظروف گلین و بعدها در ظرف به صورتی همه‌گیر نشانه‌های شاخص نمادین از زن برای بیان تمثیلی تواناییهای او به چشم می‌خورد.

ظرف، وسیله‌ای برای نگهداری آب، نگهداری غذا و به‌طور کلی نگهدارنده چیزهای مفید و ضروری درون خود، نماد تمثیلی زن می‌شود. این ساختار تمثیلی ظروف گاه با دوتایی کردن آن به صورت ظرفی بزرگ که ظرف کوچکتری را در خود دارد، برجسته می‌گردد. (هنرشناسانی که فرایند تکاملی هنر را به‌لحاظ جنبه‌های نمادین و ذهنی در حیطه روان‌شناسی، از اعصار کهن تا



تصویر شماره (۶۵)

۱- نظرات یونگ درباره کهن الگوهای عهد نوسنگی



تصویر شماره (۶۸)



تصویر شماره (۶۷)



تصویر شماره (۷۰)



تصویر شماره (۶۹)



تصویر شماره (۷۲)



تصویر شماره (۷۱)

تبرستان
www.tabarestan.info



تصویر شماره (۷۴)



تصویر شماره (۷۳)



تصویر شماره (۷۵) عطوفت ایتالیای قرن ۱۴



تصویر شماره (۷۶) پیکر ساخته جاگوآپستین - لندن ۱۹۲۹

دایمی ساخت و از کشاورز در مقابل حیوانات و عوامل مخرب دیگر مراقبت و محافظت به عمل آورد. جامعه کشاورز به همه افراد خود از پیر و جوان و زن و مرد نیازمند است. اگر زمینه طبیعی مساعد باشد، افزایش نیروی انسانی باعث رونق و بازدهی بیشتر می شود. طبیعت کشاورز، طبیعتی صبور است. اگر زمین بخشنده و بارور باشد، اگر آسمان به وقت مناسب بیارد و همه کار در وقت خود انجام شود، غذای یکسال جمع فراهم است و مرگ و قحطی در کار نیست. این وضعیت که هنوز هم در بسیاری از نقاط جهان بر جوامع کشاورز حاکم است، احتمالاً در آن روزگار و آغاز کشاورزی سازمان یافته، زمینه اصلی رفتار اجتماعی بوده است. تا آنجا که یافته های باستان شناسی نشان می دهند، باورهای فوق انسانی و ماورای طبیعت این جوامع نیز از همین زمینه نشأت گرفته و پایهریزی شده اند. اندیشه حاکم بر ذهن، نمادهای قدرت را در سیمایی مادرانه و ایثارگرانه نمود می بخشید: «خدایان» مادرند. «مادرخدایان»، حاکمان زمین و آسمان، ودانایان جهان ناشناخته زیرین و مالکان ابرهای باران زای آسمانند. دنیای باورهای استوار بر اقتصاد کشاورزی بسیار پیچیده است. زیرا روشی که غذای انسان را تأمین می کند خود بسیار پیچیده است. چگونه دانه ای که به خاک سپرده می شود، از آن تاریکی و عمق جوانه می زند و به گیاهی برومند بدل می شود و از هر دانه دهها دانه می شکفتد؟ زمین چون مادر است: می پروراند و سیر می کند. جامعه شناسانی که بر اساس جامعه شناسی تطبیقی، در جوامع کشاورز امروزی باقی مانده در عهد نوسنگی (به دلیل قطع ارتباط جغرافیایی با دیگر مناطق) مطالعاتی انجام داده اند،^(۱) اعلام داشته اند، این جوامع که در بخش جزایر نیمکره شمالی و جنوبی اقیانوس آرام و امریکای جنوبی و قسمتی از جزایر تازه شناخته شده امریکای مرکزی و مناطق دورافتاده آسیای جنوب شرقی^(۲) قرار دارند، هنوز هم تحت سیستم سیاسی- اجتماعی «مادر سالاری» زندگی می کنند. در روش فوق الذکر شوهران به دهکده های همسرانشان کوچ می کنند. جدایی از اختیارات زنان است و کودکان در هر حال با مادران زندگی می کنند. در صورتی که کودک پسر باشد پس از بلوغ قبیله را در جستجوی همسر ترک می کند. دختران با مادران باقی می مانند. مرد بدون اجازه همسرش حق هیچ گونه تعهدی در قبال شخص سوم ندارد. در اینجا به عنوان نمونه مردان قبایل «بالوندا»^(۳) مورد مطالعه قرار گرفته اند. افراد مذکر این قبایل از همه نظر به وسیله زنانشان تأمین می شوند. برتریهای فکری زنان، در چاره جوییهای مربوط به مشکلات عمومی نظیر طغیان آب رودخانه ها، استفاده از

بنا به نظر جمعی از دانشمندان علوم باستان شناسی و انسان شناسی، زنان نخستین سازندگان ظروف اعم از گلین یا سفالین هستند و تهیه ظروف در زمانی دورتر از دوران کشاورزی انجام گرفته است. اما در دوره تولید خوراک با روش کشاورزی، نیاز به حفظ و نگهداری دانه های غذایی، ضرورت ساخت و پرداخت ظروف به صورت یک نیاز اجتماعی درآمده است و زنان به دلیل همان مسئولیت همیشگی سرپرستی و تغذیه نبالغین، این نیاز را بیشتر احساس کرده و با بالا بردن کیفیت و افزایش کمیت ظروف، به آن پاسخ گفته اند. استقرار دایمی در کنار مزارع کشت شده در تکامل هنر و فن ساختن ظروف نقشی اساسی داشته است.

۱۶- «شبنانی»

همراه با گسترش کشاورزی و پایان عصر شکارگری، نگهداری و پرورش و اهلی کردن بعضی از علفخواران مفید از جمله میش و بز وحشی به عنوان روش دیگری برای تولید خوراک توجه انسان را به خود جلب کرد. در مناطق کوهستانی که برای کشاورزی مناسب نبود، هنوز گله هایی از علفخواران وحشی می زیستند که به صورت فصلی در جستجوی علفزار، ارتفاعات کوهستانی را زیر پا می گذاشتند و باقی مانده شکارگران کوهستانی را به دنبال خود می کشاندند. بسیاری از حیوانات با انسان آبشخور مشترک داشتند که در پژوهشهای باستان شناسی قابل تأیید است. احتمالاً این وضعیت به انسان امکان می داد که در ویژگیها و غرائز و نحوه رشد و تکثیر آنها مطالعه کند و به تدریج به رام کردن و نگهداری بعضی از آنها که آمادگی بیشتری برای اهلی شدن داشتند، (نظیر گوسفند و بز وحشی)، به عنوان یک منبع غذایی زنده بپردازد. هر چند برخی از جامعه شناسان مراحل شبنانی را قبل و عده ای بعد از کشاورزی می دانند، اما یافته های باستان شناسی گویای این واقعیت است که این دو فعالیت تقریباً در کنار هم شکل گرفت و زیربنای پیدایش دو فرهنگ متفاوت تحت شرایط محیط زیست و جغرافیایی گردید و رفتار اجتماعی هر یک از این جوامع را تحت تأثیر نیازهای اقتصادی- اجتماعی، سمت و سو داد.

رفتار فرهنگی- اجتماعی جوامع کشاورز بر پایه سکون، تولید مثل و آرامش استوار است. زمین باید به موقع آماده شده، به موقع بذرافشانی و به موقع درو شود. باید در کنار مزارع مسکن

۱- مارگارت مید در مورد جوامع مادرسالار اقیانوس آرام مطالعاتی پرازشی انجام داده است.

۲- در آسیای جنوب شرقی در بعضی نقاط دورافتاده کشور نپال و قبایل جنگل نشین فیلیپین سیستم مادرسالار حاکم است.

۳- مطالعات بند یکت در مورد جوامع کشاورز عهد نوسنگی

این نکته را نیز یادآوری می‌کنیم که در جوامع کشاورزی کهن نیز چون امروز به دلیل فراغتهای فصلی، امکان شکوفایی استعدادهای فکری و عملی افراد این جوامع نیز فراهم بوده است. ارتباط دایمی مردم با یکدیگر نوعی هماهنگی و مبادله تجارب را ممکن می‌ساخته و محصولات جنبی کشاورزی که به مصرف غذا نمی‌رسیده، صنایع و هنرهای جدیدی را در جامعه کشاورز رونق و اعتبار داده است. کتان، کنف و بوریا ابتدا به صورت خودرو و سپس پرورش یافته، صنعت و هنر نساجی را به وجود آوردند که این نیز بنابر نظر تمامی باستان‌شناسان از ابداعات زنان بوده است.

اینها که برشمردیم همه و همه در يك دوره نسبتاً طولانی از آغاز رواج کشاورزی تا آغاز عصر «دولت-شهرها» روش سیاسی-اجتماعی را که بر قدرت زنان به‌ویژه مادران-تکیه داشته، شکل بخشیده است، و ما آن را اصطلاحاً دوران «زن-سروری» یا «مادرسالاری» می‌نامیم.

همان‌گونه که گفتیم در کنار سیستم تولید خوراک از راه کشاورزی، روش تهیه خوراک از طریق نگهداری و اهلی کردن برخی از حیوانات نیز شکل گرفت.

روش زندگی شبانان که پیوسته در جستجوی چراگاه در حرکت بودند، استفاده از وسایل سبک و قابل حمل را ضروری می‌ساخت. در اینجا چادر جایگزین خانه‌های گلین و سنگی شد (خانه‌ای بی‌پی و بن که پیوسته بر دوش شبان در حرکت بود). کار شبانی فعالیتی بدن‌ساز است. طبیعت خشنی که شبان با آن دمساز است، کوهستانهای خطرناک و سر به فلک کشیده، و خطرهای شناخته شده ملازم زندگی شبانی نظیر خطر درگیری با حیوانات گوشتخوار نیرومند، شبانان را وامی‌داشت که نیروی جسمی خود را تقویت کنند. از آن گذشته، غذای ایشان پیوسته در مقابل چشمانشان در حرکت بود و ابهام و پیچیدگی کشاورزی در اینجا به چشم نمی‌خورد. همچنین شبانان وقت آزادی نداشتند که به اندیشه درباره مسایل دیگر بپردازند و تفکر انتزاعی در زندگی ایشان جای کمتری داشت. برای آنها طلوع خورشید آغاز حرکت در انزوا و تنهایی و راهنما و راهگشا بود. شبانان نمی‌توانستند به‌جز خود به دیگری متکی باشند زیرا آنان مالک و مسئول گله خود بودند.

از سوی دیگر جامعه شبانی چون جامعه کشاورزی خود بسنده نبود. در حالی که کشاورز به دلیل زندگی گسترده گروهی و تنوع تولیدات، می‌توانست تمامی نیازهای اقتصادی-اجتماعی خود را تولید و مصرف کند، شبانی نیازمند بازاری برای مبادله مازاد تولید و دریافت نیازهای دیگر خود بود و ناگزیر با مراکز کشاورزی در تماس قرار داشت.^(۱) جلوه‌های متفاوت فرهنگ این جوامع او را مجذوب و مقهور می‌ساخت. اما از آنجا که

آبیاری دستی در مواقع خشکسالی، احداث سیل برگردان در وقت بارشهای سیل‌آسای فصلی، دادن شیب مناسب به زمینهای سیفی‌کاری و ساختن ظروف بسیار زیبای سفالین، روش بسیار پیچیده حفظ و نگهداری غلات در فضای همیشه مرطوب، بختن انواع نان از دانه‌های متفاوت، درمان بیماریهای همه‌گیر و تهیه ضمادهایی با ترکیبات پیچیده و اکثراً کاملاً مؤثر برای درمان مارگزیدگی و نیش و زهر باقی‌گزندگان، درمان انواع تبه‌های جنگلی با گیاه داروهای منطقه و تهیه عطر از گلهای معطر، و در ساختن اشعار و آهنگهای زیبا و روش بسیار لطیف و شاعرانه عشق‌ورزی کاملاً مشهود و مشخص است.

زنان قبایل «بالوندا» از مردان بالغ، برای امور کشاورزی و مربوط به زمین کمک نمی‌گیرند. علت این امر اعتقادی پیچیده و يك «تابوی» کهن است. مردان سالی يك بار در يك جشن عمومی که يك هفته طول می‌کشد پس از پایان بذرافشانی پا بر زمینهای زیر کشت می‌گذارند. در این جشن که با نوشیدن مقدار زیادی عرق برنج و شراب میوه‌های جنگلی و مصرف نوعی ماده مخدر همراه است و تنها مردان از آنها استفاده می‌کنند، آنها به کرات با همسر خویش یا زنان دیگر هماغوشی می‌کنند. بالطبع عده‌ای از زنان درگیر و دار این جشن بارداری می‌شوند. پسران تا سن بلوغ در زیر سلطه و حمایت مادران زندگی می‌کنند. اما برخی حرفه‌ها نظیر تهیه دام برای صید ماهی و ساختن نیزه و کمان و نوعی فلاخن برای شکار پرندگان بزرگ را از مردان فرا می‌گیرند.

وظیفه عمومی مردان «بالوندا» دفاع از قبیله در صورت حمله راهزنان و قبایل بسیار وحشی اطراف است. ریاست قبیله با کهنسال‌ترین جد مادری است که مقامی سمبولیک به‌شمار می‌رود. به مشکلات و مسایل عمومی و فردی در شورایی با شرکت نماینده‌ای از هر گروه خویشاوندی رسیدگی می‌شود. زمین در مالکیت قبیله است اما اجازه کار بر روی آن تنها به دختران و زنان واگذار می‌شود. زادگان از طریق مادر نسب می‌برند و با نام تبار مادری خوانده می‌شوند.

همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره کردیم، گذشت زمان عاملی بسیار مهم و تأثیرگذار بر رفتار اجتماعی جوامع است؛ هرچند جوامع در انزوا کامل مانده باشند. به‌همین دلیل نمی‌توان چند نمونه موجود در حال حاضر را به‌عنوان الگوهای سیستم «مادرسالاری» در چندین هزاره پیش بی‌کم و کاست پذیرفت، اما با مطالعه ابتدای تاریخ مکتوب که حکایت از زوال قدرت سیاسی زنان می‌کند، می‌توان دریافت که روشی شبیه آنچه در بالا برشمردیم وجود مادی داشته و قهرمانان و پهلوانان «عصر پهلوانی» به‌عنوان نمادهای قدرت جدید در صدد تخطئه و نفی آن بوده‌اند، تا بتوانند با جایگزینی باورهای تازه در اذهان، قدرتی را که خود نمایندگی می‌کردند تحکیم و ثبات بخشند.

۱- ایل باصری در فارس- تحقیق فردریک بارث (F.Barth).

نمی‌توانست درازمدت در آن مستقر شود، تأثیر فرهنگی جوامع بروی سطحی بود. دانش پیچیده زندگی کشاورزی او را به وحشت می‌انداخت و روابط درونی آن با تفکر ساده و استوار بر نیروی جسمی او سازگاری نداشت. در حالت تهاجم او می‌کوشید هر آنچه قادر به درکش نبود، نابود سازد. در همین جا فرهنگ ساده مهاجم و «مردسالار» شبانی شکل گرفت، و از همین جا برخورد دو فرهنگ متفاوت و دو نوع رفتار اجتماعی متقابل، تأثیر خود را بر زندگی انسان و تاریخ او برجا گذاشت.

ما می‌کوشیم در بخشهای بعدی نمونه‌های این برخورد را میان ساکنین کشاورز و شبان در «ایران فرهنگی» و اثرات آن را در تاریخ ملتهای این منطقه در ارتباط با موقعیت زنان تا آنجا که ممکن است تحقیق و بررسی کنیم. همچنین، اگر تا اینجا، تکامل زن و انسان را در يك سیمای جهانی مورد تحقیق قرار دادیم، از این پس به دلیل آن که موضوع کتاب ما «جستجوی هویت زن در فراخسای ایران و خاورمیانه است»، بررسی خود را در گستره فلات ایران محدود می‌کنیم. در این محدوده تمدنهای استوار بر اقتصاد کشاورزی و شبانی را از کهن‌ترین آنها که بی‌شک اولین سیمای حکومت و دولت در جهان هستند، تا مهاجرت‌های بزرگ که به تشکیل سرزمینی با نام «ایران» انجامید از نظر می‌گذرانیم و موقعیت اجتماعی پُرفراز و نشیب زنان را در منطقه جغرافیایی: دجله تا سند و دریای مازندان تا خلیج فارس از هشت هزار سال پیش تا تشکیل نخستین دولت ایرانی- آریایی دنبال می‌کنیم.

بخش دوم:

آغاز تمدنهای شناخته شده در منطقه ایران فرهنگی

پیشگفتار

می‌دهیم که به هیچ وجه قصد نداریم زن را جنس برتر اعلام کنیم. اما البته قصد داریم موقعیت زن را در شرایط اوج و حضیض در فرهنگ کهن این منطقه جغرافیایی از جهان روشن سازیم. بنابراین در هر فصل از پژوهش که دوره‌ای خاص از دورانهای دیرینه مورد بررسی است، بر عهده خود می‌دانیم سیمای زن را آن گونه که در اذهان و عقاید مردمان معاصر با او ترسیم شده است از زیر غبار هزاره‌ها و قرون بیرون کشیده و بدان جلوه‌ امری دهیم - چندان که برای خواننده امری قابل درک باشد.

در تاریخ قدیم و جدید این سرزمین همواره دودیدگاه مترقی و مرتجع نسبت به زن وجود داشته که او را در هجوم برخوردهای ناشی از این دیدگاههای متضاد و در محاصره نیروهای وابسته بدانها فشرده است - به اندازه‌ای که گاهی زن نیز مسخ شده و به طرز تفکری پیوسته که با منش و تواناییهای انسانیش سخت مغایر بوده است. به سخن دیگر گاهی با اندوه به این نکته می‌رسیم که زن در دورانهایی از تاریخ تحولات مربوط به این سرزمین، خواری و حقارت را خود پذیرا شده و به آن گرویده است. هرگاه در این پژوهش بتوانیم نقش سازنده یا ویرانگر نیروهای اجتماعی را در تعیین سرنوشت زن و سپس نقش خود زن را در شکل‌گیری خطوط این سرنوشت آشکار کنیم، توفیق یار ما بوده است. ما فقط کار را آغاز کرده‌ایم. قلمرو آنچه به نام موضوع کتاب انتخاب شده به قدری وسیع، گسترده و قابل تحقیق است که باید افراد وطن پرست و شایسته از نسلهای مختلف بدان عاشقانه بپردازند. ادامه این کار و تکمیل و تصحیح آن بر عهده آنان است. بر عهده کسانی است که می‌دانند حتی برای رفع بحرانها و حل مسایل پیچیده سیاسی معاصر مقدماً دمل چرکینی به نام حقارت زن به چشم می‌خورد که به اجبار باید شکافته شود. تاکنون هیچ يك از ابزارهای سیاسی از قبیل مکتبها و مسلکها

جستجوگری که در راه شناخت ریشه‌های هویت زن ایرانی گام می‌نهد با کمال شگفتی زن را در اندیشه ساکنان قدیم این سرزمین و جوامع هم فرهنگ با آن، نه تنها برابر با مرد که گاهی برتر از مرد می‌یابد. اما این برابری و برتری دایمی نیست. در دورانهای دیگری از تاریخ و در مسیر حوادث گوناگون، زن در منطقه «ایران فرهنگی»^(۱) سقوط می‌کند، از اوج به حضیض فرو می‌افتد و کند و زنجیر اسارت را بر دست و پایش می‌بندند.

هدف نهایی از این پژوهش شناخت عوامل و ریشه‌هایی است که زن را از آن مقام برابر یا برتر و متعالی فرو کشیده و به او طعم حقارت و بردگی را چشاند است. این که آیا زن در جریان شکل‌گیری سقوط و تنزل در مقابله با نیروهای خصم، از خود مقاومت نشان داده یا مصیبت را بره‌وار پذیرفته است؟ موضوعی است که باید در ضمن پژوهش بدان پرداخته شود.

در آغاز این بررسی، آنجایی که زن را در دورانهای پیش از تاریخ، در شرایط اوج مطرح می‌کنیم، گاهی چنین ایجاب می‌کند که بنابر مدارک و شواهد باستان‌شناسی یا براساس تعبیرهای اساطیری، موضوعی به نام سابقه تاریخی بانو- خدایی و بانو سروری را مطرح سازیم - هرچند می‌دانیم طرح این قبیل واقعیتهای تاریخی تا چه اندازه دور از ذهن و اندیشه انسان امروزی است. بحث در اطراف این قبیل سوابق تاریخی و بازیابی آنها را نباید با تبلیغ طرز تفکر اغراق‌آمیز مبتنی بر برتری جنس زن اشتباه کرد. از هم‌اکنون خواننده خود را هشدار

۱- منطقه‌ای در خاورمیانه که در شمال آن دریای خزر و در جنوب آن خلیج فارس واقع شده و رشته کوههای زاگرس قسمت غربی آن را به دو بخش غربی و شرقی تقسیم

می‌کند که قسمت اخیر پیوسته به کویر مرکزی است.

که خواهد گذشت، روشن می‌سازیم:

۱- فصل نخست از این پژوهش که تحت عنوان «نمودهای عینی از قدرت زنانه» نام‌گذاری شده است، دورانهایی از پیش از تاریخ را دربر می‌گیرد که در آن دورانها بررسی منحصرأ بر پایهٔ منابع باستان‌شناسی انجام می‌شود. بدین معنی که سعی خواهد شد تا نمونه‌هایی از مدارك و شواهد باستان‌شناسی که در نتیجهٔ بررسیهای مختلف از مناطق متفاوت حفاری شده به‌دست آمده است در يك جا جمع‌آوری شده و با تحلیلهای بعدی در اختیار خواننده قرار گیرد. از آنجا که باید در فصل نخست يك مبدأ زمانی هم داشته باشیم لذا نقطهٔ شروع را حدود ۶۰۰۰ ق.م. همزمان با تاریخ تقریبی ساخت و پرداخت یکی از قدیمیترین (۳) پیکرک زن در ایران فرهنگی انتخاب کرده‌ایم. در این فصل از بررسی محدودهٔ جغرافیایی از ایران امروزی فراتر رفته و «ایران طبیعی» را به تعبیر دیگر «ایران فرهنگی» را شامل می‌شود.

تعریف ایران طبیعی (فرهنگی)

«ایران طبیعی عبارت است از منطقه‌ای در خاورمیانه که در شمال آن دریای خزر و در جنوب خلیج فارس واقع شده و رشته کوههای زاگرس قسمت غربی آن را به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌کند که قسمت اخیر پیوسته به کویر مرکزی است.» (۴) علت انتخاب ایران طبیعی به‌عنوان محدودهٔ جغرافیایی مورد بررسی در فصل نخست، آن است که، برای یافتن نشانه‌های قبل از تاریخ از زن، ناگزیر هستیم گاهی از چارچوب ایران با مرزهای سیاسی امروزی خارج شده و به سرزمین همسایگان که از نقطه نظر فرهنگی تشکیل منطقهٔ فرهنگی واحدی را می‌دهند و ما از آنها به نام جوامع هم‌فرهنگ یاد می‌کنیم، وارد شویم.

۲- در فصل بعدی که تحت عنوان «نمودهای ذهنی و فکری از قدرت زنانه» یا «اساطیر» نام‌گذاری شده، مبدأ زمانی بررسی را حدود ۳۲۰۰ ق.م. (تاریخ آشنایی با خط و استفاده از آن) انتخاب نموده و تا حدود هزارهٔ اول ق.م. یعنی حدود تقریبی مهاجرت و سکونت اقوام آریایی در ایران زمین دنبال می‌نماییم. در این فصل به‌علت آشنایی و استفاده از خط برای ثبت وقایع، متون و آثار مکتوب در اختیار داریم که ایجاب می‌کند در محدودهٔ جغرافیایی بزرگتری بررسی را ادامه داده و حتی شواهد خود را به‌صورت وسیعی از ادبیات جوامع هم‌فرهنگ با سرزمین کهن خود انتخاب

و ایدئولوژیها و قیامهای مسلحانه نتوانسته است بر مسألهٔ پیچیدهٔ زن در جهان غلبه کند. گویا فقط ابزار فرهنگی و نشتر قلم است که می‌تواند در درازمدت کارساز باشد. بر این پایه از امید به پیکاری قدم نهاده‌ایم که تنها سلاح و دست‌مایهٔ آن ابزارهای فرهنگی است. امید که دیگران نیز این سلاح را از دست ندهند.

مقدمهٔ جغرافیایی

قدیمیترین نشانه‌هایی که از «زن» در نتیجهٔ پژوهشهای باستان‌شناسی در ایران به‌دست آمده است به‌هزارهٔ ششم ق.م. یعنی حدود هشت هزار سال پیش تعلق دارد (۱). در آن زمان کشوری به‌نام «ایران» با مرزهای معین جغرافیایی سیاسی به‌مفهوم امروزی که ما می‌شناسیم روی کرهٔ زمین وجود نداشته است تا سخن را با نام و ویژگیهای آن آغاز کنیم. همچنین از «خط» برای نوشتن هنوز استفاده نشده بود تا خواننده را با آثار مکتوب و مدون مربوط به آن دوران آشنا سازیم. بنابراین پیش از ورود به موضوع اصلی با دو سؤال بسیار مهم روبرو هستیم:

۱- مشخصات طبیعی و اقلیمی این سرزمین کهن در دورانهایی پیش از استفاده از خط (پیش از تاریخ (۲) چگونه قابل دستیابی است؟

۲- بررسی ما در کدام محدودهٔ جغرافیایی باید شروع شود و در کدام محدودهٔ جغرافیایی ادامه یافته و پایان پذیرد؟

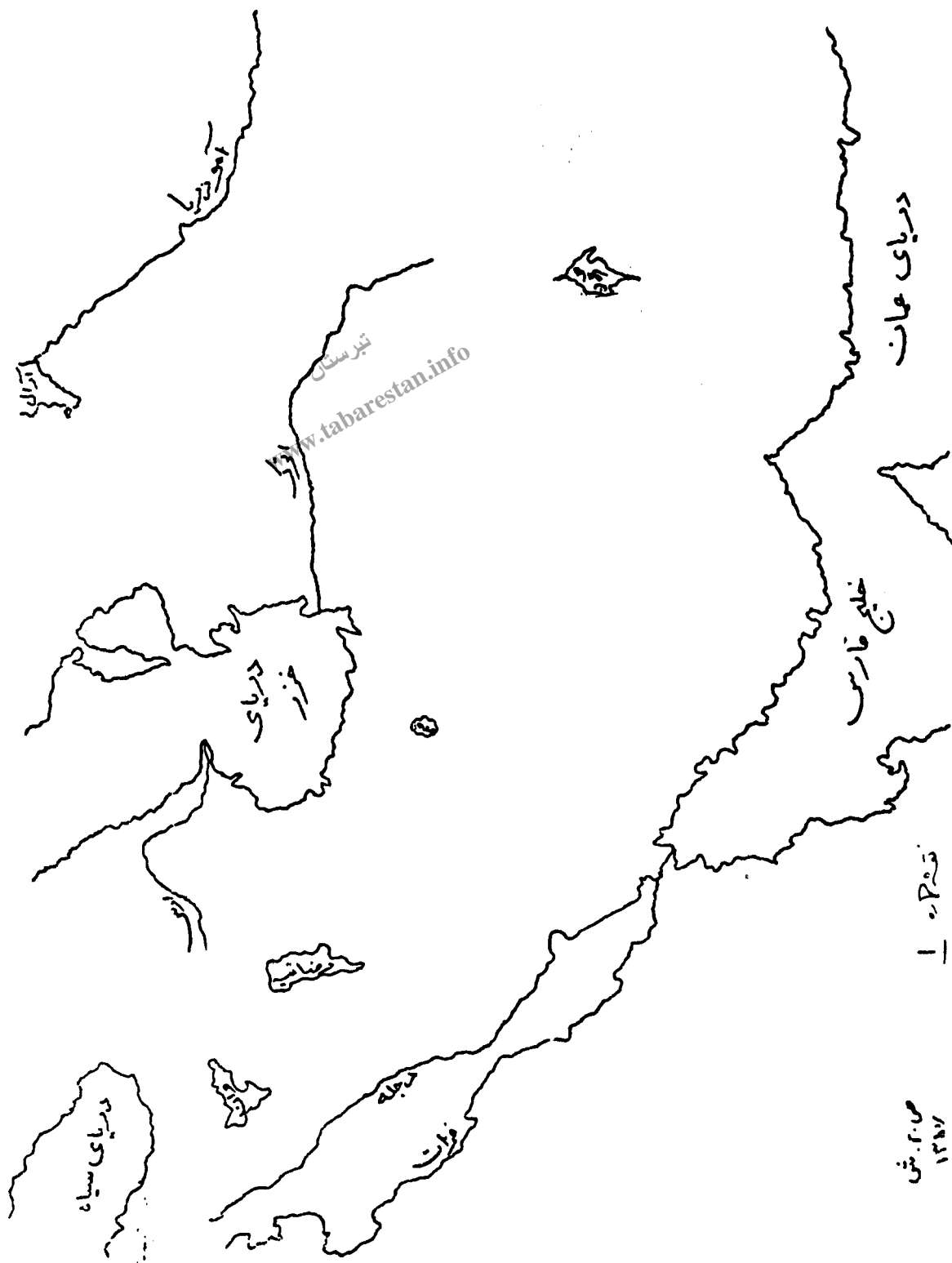
در پاسخ به سؤال نخست یادآور می‌شویم که مشخصات جغرافیایی و اقلیمی این سرزمین کهن تا پیش از آشنایی با «خط» و «نوشتن» یعنی تا پیش از ۳۲۰۰ ق.م. فقط به کمک یافته‌های باستان‌شناسی شناخته می‌شود. در مقدمهٔ جغرافیایی پس از تعیین ویژگیهای طبیعی و اقلیمی ایران امروز یا به تعبیر دیگر پس از معرفی مختصات «ایران سیاسی» به بررسی ویژگیهای طبیعی و اقلیمی سرزمینی می‌پردازیم که بعدها در چارچوب مرزهای شناخته شدهٔ سیاسی، آن را «ایران» نامیده‌اند. منظور آن است که خواننده بتواند در آغاز پژوهش از پیشینهٔ این سرزمین کهن قبل از آن که به نام ایران در جهان شناخته شود بر پایه مدارك باستان‌شناسی تصویری و تصویری داشته باشد. در پاسخ به دومین سؤال نیز ضمن برشمردن فصول مختلف پژوهش، به‌اختصار مبدأ زمانی و محدوده‌های جغرافیایی مورد بررسی خود را که فصول مربوطه در قالب آن قرار می‌گیرد برای خواننده به شرحی

۱- رش همین کتاب- تصویر ونوس سراب

۲- اعصار پیش از پیدایش خط و کتابت در جهان را پیش از تاریخ نام نهاده‌اند.

۳- تصویر حاجی فیروز- رش به ص همین کتاب

۴- نگاه کنید به نقشهٔ شمارهٔ ۱



نقشه شماره ۱

حکومت‌های مختلف متفاوت بوده است. برای مثال هنگامی که زن را در ایران دوران اسکندر مقدونی می‌نگریم ناگزیر خواهیم بود، محدوده جغرافیایی ایران با مرزهای سیاسی دوران اسکندر را که در تاریخ ثبت است، بررسی کنیم و در تمام دورانهای دیگر که در این فصل گنجانده می‌شود نیز چنین است و محدوده جغرافیایی ایران سیاسی در زمان مورد بررسی چارچوب جغرافیایی پژوهش را تشکیل می‌دهد.

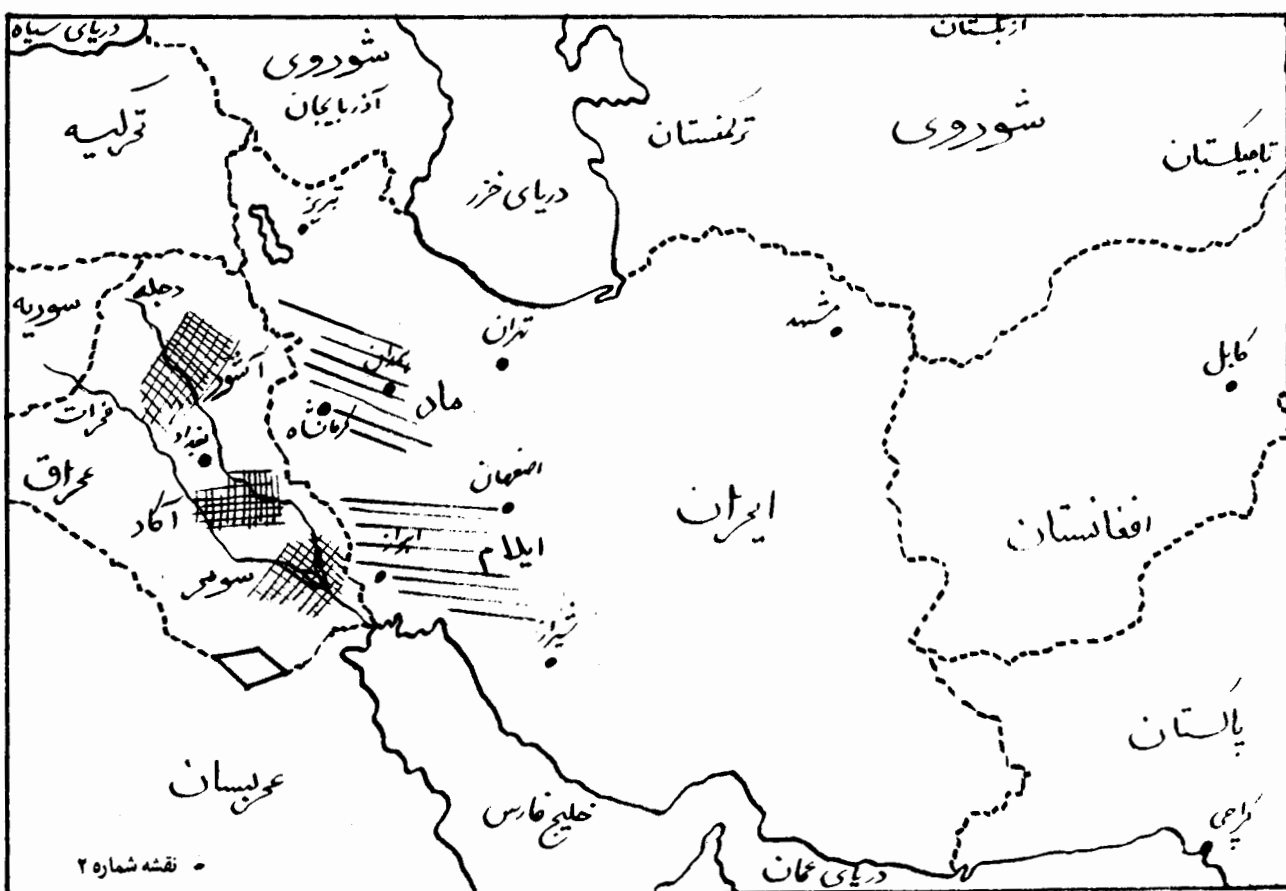
۴- در آخرین فصل زن در فرهنگ و تمدن ایران اسلامی موضوع بررسی است و محدوده جغرافیایی که مطالعه در قالب آن صورت می‌پذیرد در هر دوره از بررسی در حدود مرزهای معین سیاسی مربوط به همان دوره است. فصل آخر تا دوران معاصر ادامه یافته و در محدوده جغرافیایی ایران با مرزهای سیاسی امروزی پایان می‌پذیرد.

* * * * *

اکنون که شکل کلی پژوهش از لحاظ زمانی و جغرافیایی تا حدودی مشخص شد، ضروری است خواننده را با شرایط جغرافیایی و اقلیمی ایران امروزی آشنا سازیم.

کنیم. مقصود از جوامع هم فرهنگ جوامعی است که، در دوره‌های زمانی بین حدود ۳۲۰۰ ق.م. تا ۱۰۰۰ ق.م. پیوندهای عمیق فرهنگی با منطقه‌ای که مطالعه در آن مورد نظر است، داشته‌اند. شاهد این پیوندها را می‌توان به صورت نمودهای عینی، مانند پیکرکهای زنانه و نقشها و تصاویر (چنان که در فصل نخست آمده است) یا نمودهای فکری، مانند اساطیر و افسانه‌ها که در این فصل بدان پرداخته می‌شود، مورد تحقیق و بررسی قرار داد. در این فصل منحصراً به نمودهای فکری توجه می‌شود و جنبه‌هایی از فرهنگ و تمدن سومر، آکاد، بابل، آشور، ایلام و... از حیث نگرشی که در ادبیات اساطیری خود نسبت به زن داشته‌اند، مورد مطالعه قرار می‌گیرد^(۱).

۳- در فصل بعد بررسی از حدود یک هزار سال ق.م. در حدود زمانی مهاجرت و سکونت اقوام آریایی در این سرزمین کهن شروع می‌شود و تا استیلای اعراب و نفوذ و تأثیر دین اسلام بردیدگاههای مردم ایران نسبت به زن ادامه می‌یابد. در این مرحله، محدوده جغرافیایی معینی که در هر دوره از دورانهای مورد بررسی کشور «ایران» را تشکیل می‌دهد زمینه پژوهش است. مرزهای سیاسی ایران در هر دوره از عمر سلسله‌های پادشاهی و



۱- نگاه کنید به نقشه شماره ۲

ویژگیهای طبیعی و اقلیمی این سرزمین کهن (نقشه شماره ۴)

به نظر می‌رسد سرزمین کهن ما از همان آغاز محل تردد شکارورزان و جمع‌آوردگان غذا بوده است. از آنجا که پژوهش برای ردیابی آثار باقی مانده از این جوامع هنوز ادامه دارد، لذا در حال حاضر اطلاعات جامعی از این مردمان و نحوه زندگی و روابط آنان در دست نیست. براساس اطلاعات موجود ساکنان قدیم^(۲) این سرزمین کهن از غارها برای استراحت و پیتوته استفاده می‌کرده‌اند و دست‌افزارهای ساده‌ای از سنگ، استخوان و احتمالاً چوب می‌ساخته‌اند. آنان برای تأمین معاش خود به شکارورزی و جمع‌آوری غذا می‌پرداخته‌اند.

با پایان دوران یخبندان^(۳) و پس از تغییرات مهمی که در شرایط اقلیمی جهان پدید آمد، شرایط محیط زیست در این سرزمین نیز دگرگون شد. پس از وقوع تحولات عمیق اقلیمی چه اقوامی و از کجا به این سرزمین کهن روی آوردند؟ یا ساکنان بومی چه شدند و به کجا کوچ کردند؟ موضوعی است که همچنان در ابهام قرار دارد. ولی مسلم است که آثار تمدن «دوره نوسنگی^(۴)» در نقاط مختلف ایران شناسایی و بررسی شده است. در همین دوره است که ساکنان قدیم این سرزمین موفق به استقرار در یک محل شده، خانه‌های دایمی برای خود ساخته و در نزدیکی محل استقرار به کشت و کار پرداخته‌اند. این اقامتگاههای دایمی ابتدایی که در آغاز در کنار مزارع ساخته شده بود به تدریج از شکل آبادی به صورت روستاهای کوچک درآمد و سرانجام تبدیل به شهرک و شهر شده‌اند. به‌طور کلی در این سرزمین هم مانند دیگر جوامع کهن، آغاز استقرار و ایجاد خانه‌های دایمی با آغاز عصر کشاورزی و شکل‌های ابتدایی آن همزمان بوده است.

بررسیها و پژوهشهای باستان‌شناسی نشان داده‌اند که ایران امکانات طبیعی لازم را برای ایجاد استقرارهای موقت دارا بوده

تابع شرایط جوی موجود نیمکره شمالی و مناطق «اروسیا^(۱)» می‌باشد. سردترین ماههای سال دی و بهمن و گرمترین آنها تیر و مرداد هستند.

به استثناء مناطق حاصلخیز بسیار محدود از نقطه نظر وسعت که در داخل فلات ایران پراکنده می‌باشند قسمت اعظم ایران را دوصحرای لم‌بزرع به نامهای کویر مرکزی و دشت لوت تشکیل داده‌اند که درباره هر یک از آنها باید گفت مظهري از مرگ و نیستی طبیعت هستند.

ایران با چنین خصوصیات جغرافیایی و اقلیمی محل تردد و استقرار جوامع انسانی از زمانهایی بسیار دور بوده و بقایا و آثار تغییرات و تطورات فرهنگی را از آغاز تا تشکیل روستاها و شهرها و دولت‌شهرها و بالاخره نخستین امپراتوری جهان، هخامنشی، در خود حفظ و حراست نموده و استمرار این تغییرات فرهنگی تا به امروز نیز ادامه داشته و خواهد داشت.



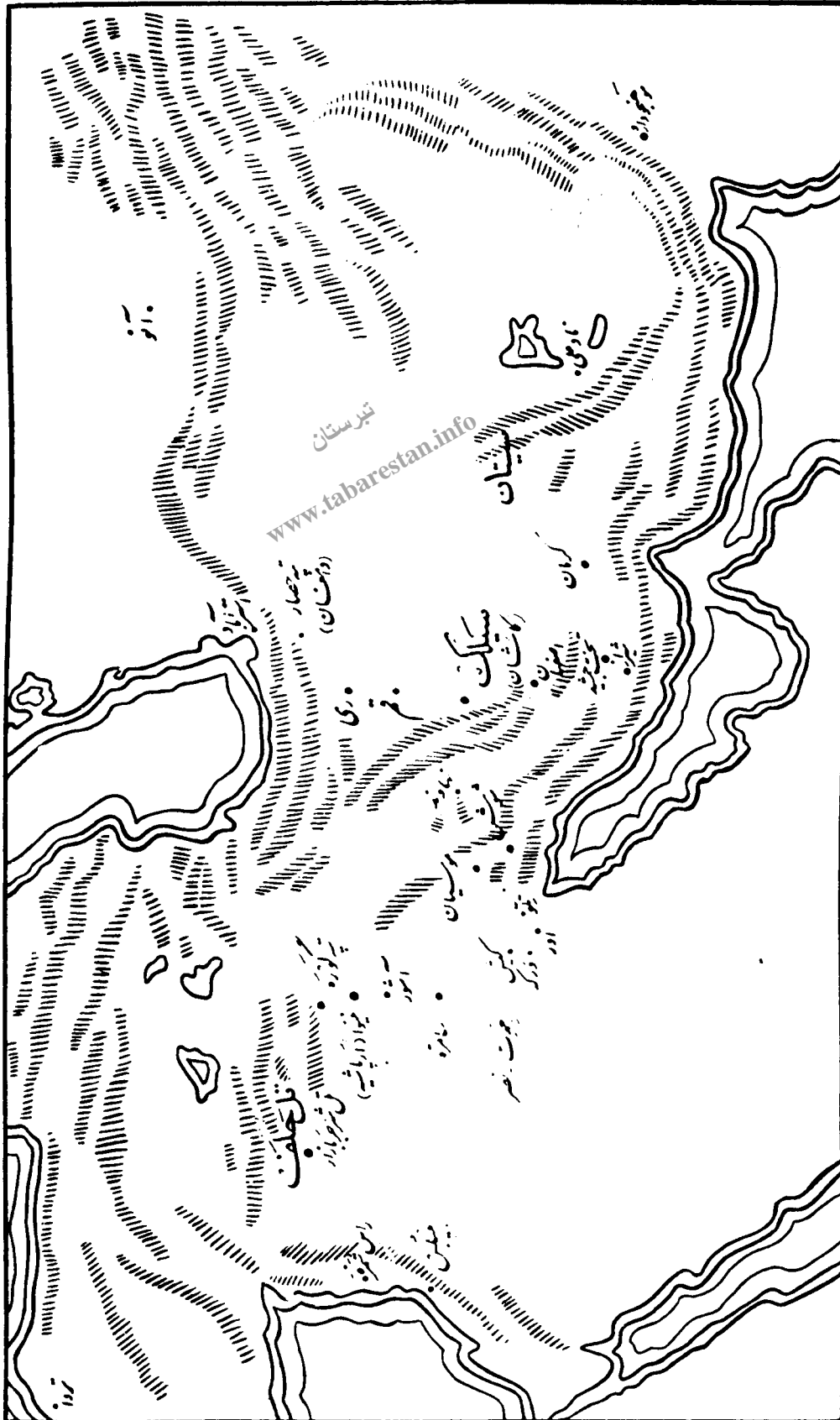
از لحاظ جغرافیای فرهنگی ایران به آنچه در بالا تحت عنوان «ایران سیاسی» با مفهوم امروزی ذکر گردید محدود نمی‌شود و نخواهد شد. تعیین مرز فرهنگی برای ایران فقط به کمک کاوشهای باستان‌شناسی و تحقیقات انسان‌شناسی میسر است و پس آنچه که خراسان امروز را از خراسان بزرگ جدا می‌سازد یک رشته سیم خاردار قراردادی است و یا این که دشت خوزستان با آنچه زمانی سومر و آکاد نامیده می‌شد فقط با ارونردود جدا می‌شود، نه با اختلافات عمده فرهنگی. به همین دلیل است که در این پژوهش پیوستگی فرهنگی این ضرورت را ایجاب می‌نماید تا در مراحل و فصول خاصی از بررسی، شواهد و مدارک خود را نه فقط از محدوده سیاسی ایران امروز بلکه از داخل محدوده فرهنگی ایران که شکل کلی آن توسط باستان‌شناسان و مردم‌شناسان ترسیم شده است و مرز معین و مشخص ندارد، انتخاب کرده و مورد بحث قرار دهیم.

۱- اروسیا به مفهوم آسیائی- اروپائی

۲- هرکجا در این پژوهش از ساکنان قدیم این سرزمین نام برده می‌شود مراد مردمانی هستند که پیش از مهاجرت اقوام آریایی در این بخش از جهان می‌زیسته‌اند.

۳- آخرین یخبندان، همان یخبندان ورم است که از حدود دویست هزار سال پیش آغاز و ده هزار سال پیش پایان یافت.

۴- عهد نوسنگی از حدود هشت هزار سال پیش از میلاد آغاز و تا هزاره سوم پیش از میلاد و کشف فلز ادامه داشت.



ایران قبل از تاریخ

نقشه شماره ۴

است. در این روستاهای اولیه حاکمیت قراردادهای اجتماعی، برقراری روابط فرهنگی را نیز ایجاب می‌نموده است. روابط فرهنگی که روستاهای اولیه و به‌طور کلی مراکز استقرار اولیه را به یکدیگر پیوند می‌داده در آثار فرهنگی به‌جا مانده منعکس است. در این آثار فرهنگی شباهتهای بسیاری را به‌صورت نقشها، پیکره‌ها و مصنوعات متعلق به این دوره می‌توان مطالعه نمود.

شناخت نظامهای فرهنگی کهن از لحاظ پیوندی که با شناخت موقعیت زن در جوامع قدیم دارد بسی گرانقدر است و البته مستلزم آن است که در بدو بررسی، شکل کلی اقتصادی و روابط تولیدی رایج در آن جوامع را از دوران آغاز استقرار و تولید قسمتی از جیره غذایی، بهتر بشناسیم. خوشبختانه پژوهشگران در این راه بررسیهای ارزنده و سودمندی انجام داده و با اتکاء به مدارک گوناگونی که در نتیجه تحقیقات باستان‌شناسی به‌دست آمده است، از نخستین اقامتگاه و زیستگاههای انسانی که در این سرزمین کهن تشکیل شده است، تصاویری ترسیم کرده‌اند. با وجودی که منظور ما از این پژوهش اعلام این شعار نیست که: «همه چیز از ایران آغاز شده است» ولی مواردی را که جمعی از پژوهشگران بدان پرداخته و به‌چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند، در اینجا نقل می‌کنیم. هرچند احتمال دارد مورد تأیید عموم پژوهندگان نباشد و برخی دیگر از پژوهشگران بدان با دیده تردید بنگرند.

قدمت عصر کشاورزی و تولید غذا در این سرزمین کهن را گاهی تا ادوار دیرینه شناسایی کرده‌اند. برای مثال گفته‌اند: «قدمت عصر کشاورزی در جهان هشت هزار سال پیش، تاریخ‌گذاری شده و ایرانیان در همان حدود به کشاورزی پرداخته‌اند.»^(۱)

«گندم و جو و ارزن و ذرت و گاو و گوسفند و بز، نباتات و حیوانات بومی ایران و به‌خصوص شمال شرقی ایران بوده‌اند. ایرانیان برای استفاده بیشتر از این دانه‌ها طریق زراعت مصنوعی آن را ابداع کرده و سپس از آنجا شیوه‌های زراعت به‌میان دورود (بین‌النهرین) و مصر سرایت داده شده است.»^(۲)

«نمی‌توان تردید کرد که کشت گندم و جو و به‌طور کلی ابداع کشت دانه‌های غذایی، نخست در ایران آغاز گردیده و تاریخ آن باید حدود ۷۵۰۰ ق.م. باشد.»^(۳) زراعت در ایران و سابقه کهن آن را سند معتبری تأیید می‌کند و آن قطعه سنگ حجاری شده‌ای است که کاشف آن «درگان» بوده است. روی این قطعه سنگ مردی حجاری شده که با دو گاو مشغول شخم زمین است. این

اثر کهن‌ترین اثری است که از انقلاب کشاورزی و شخم در زراعت حکایت می‌کند و متعلق به سرزمین کهن ایران است.^(۴)

«در پایان هزاره هشتم تا هزاره هفتم ق.م. در زیستگاههای زاگرس، برتری یکسره با اقتصاد زراعتی- دامداری بوده است. کشت حبوبات آغاز شده بود، خوک را اهلی کرده بودند و احشام نیز رفته‌رفته، رام می‌شدند.»^(۵)

همچنین صاحبان نظریه اخیر را عقیده بر آن است که: نزدیک به هزاره یازدهم- هزاره دهم ق.م. در ایران و بخشهای همجوار هوا گرمتر و خشکتر شد (نزدیک به همان زمان در شمال آسیا و اروپا دوران یخبندان به‌پایان رسیده بود). در مناطق کوهستانی آسیای جنوب باختری، نیاکان جانوران عمده اهلی می‌زیسته‌اند و پیشینیان بسیاری از نباتات مورد مصرف از جمله گندم و جو که اساس کشت و زرع در بخش باختری جهان کهن گردیدند، رشد و نمو می‌کردند. جو و گندم خودرو در مناطق کوهستانی سوریه و فلسطین، و در کردستان و لرستان گسترشی بس بزرگ داشتند. بنا بر بازیاقتهای باستان‌شناسی، در همین منطقه بود که برای نخستین بار کشت این دانه‌ها آغاز گردید. دامداری نیز برای نخستین بار در آسیای جنوب باختری پدید آمد. شواهدی موجود است دال بر این که آغاز دامداری، در کردستان بوده است. در هزاره‌های یازدهم- دهم ق.م. ساکنان زاگرس ایران و عراق، در خوراک خود همواره دانه‌های گیاهان خودرو را به‌کار می‌بردند و به‌رام کردن جانوران آغاز کردند. در آستانه هزاره نهم ق.م. در این مناطق بی‌چون و چرا بز و گوسفند اهلی بوده است که اغلب گوشت خوراکی از آنها تأمین می‌شده است. کشت دانه‌ها که در این دوران شروع شده بود هنوز با به‌پای برداشت گیاهان خودرو انجام می‌گرفت. در همان هنگام، زیستگاههایی نیز پدید آمدند که به احتمال، در آغاز همچون زیستگاه موسمی مردمی بود که در غارها می‌زیسته‌اند. سپس در برخی از زیستگاهها، زندگی دایمی تر گردید، مساحت آنها افزایش یافت و اقتصادشان دیگر امکان می‌داد که مردم بسیاری که در یک مکان تجمع کرده بودند، تغذیه شوند. در جریان این تحولات که گذار از مرحله شکارورزی را به‌سوی کشاورزی میسر ساخت، شکل خانه‌سازی نیز دچار دگرگونی شد. نخستین شیوه‌های ساختمان خانه‌های گلی و معماری آغازین به نیمه هزاره هشتم و آغاز هزاره هفتم ق.م. می‌رسد. در بخش دیگر از لرستان، در جلگه هولیلان، تپه‌گوران حفاری شده و تحولات فرهنگی پایان هزاره هشتم ق.م. و نخستین

۱- دونالد ویلبر/ ایران/

۲- رکن‌الدین همایون‌فرخ/ سهم ایران در پیدایش خط/ ص ۲۹۴ تا ۲۹۹ به نقل از شواهنفورت

۳- همان منبع/ ص ۲۹۴-۲۹۹/ به نقل از پروفیسور لونیز دوبری

۴- همان منبع/ ص ۲۹۴-۲۹۹

۵- ایوانف و چند نویسنده شوروی/ ایران باستان/ ترجمه ایزدی تحویلی/ ص ۲۵ انتشارات دنیا ۱۳۵۹

استقرار وجوهای مشترکی را بین نظامهای حاکم بر اجتماعات ادوار پارینه‌سنگی و میان‌سنگی و نوسنگی می‌توان برشمرد، از جمله این که احتیاجات غذایی روزانه را از طریق جمع‌آوری خوراک و شکارورزی تأمین می‌نموده و چون دائماً به دنبال مواد غذایی از محلی به محلی در حرکت و تردد بوده‌اند از غارها و پناهگاههایی که در طبیعت و محیط شناخته شده‌شان وجود داشته برای استراحت و بیهوشی استفاده می‌کردند و خودبه‌خود ساختن سرپناه اقدامی نمی‌کردند.

به این زندگی کوچ گونه تا زمانی که خود قادر به تولید قسمتی از نیازهای غذایی خود نبودند ادامه می‌دادند. استقرار در یک مکان چه به صورت موقت و فصلی و چه به صورت ثابت و دائمی کاملاً با توانایی انسان با تولید حداقل بخشی از رژیم غذایی مورد نیاز رابطه مستقیم دارد. براساس مطالعاتی که توسط پژوهشگران در این زمینه در ایران انجام پذیرفته می‌توان تصور نمود که حدود ۹۰۰۰ سال قبل بالاخره تعدادی از این اجتماعات، یکجانشینی را اگرچه به صورت موقت یا فصلی آن انتخاب نمودند و علاوه بر تأمین نیازهای غذایی از طریق گردآوری و شکارورزی خود نیز در تولید بخشی از آن سهم گردیدند. مثلاً یکی از نتایجی که دکتر پیتر مورتن سن دانمارکی از حفاریات خود در تپه گوران واقع در دره هولیلان در ۶۰ کیلومتری جنوب کرمانشاه به دست آورد این بود که نخستین ساکنان این محل شبانان و دامدارانی بودند که در فصل مناسب سال به این محل می‌آمدند و در کلیه‌های چوبی به سر می‌بردند. در این محل بیست و یک لایه باستانی استقرار مشخص گردید که از سه لایه اول استقرار با وجودی که هیچ نمونه سفال به دست نیامد چندین پیکرک گلی به دست آمد.

سده‌های هزاره هفتم ق.م. پژوهش گردیده است. در آغاز در اینجا در زاغه‌ها و کلیه‌ها می‌زیسته‌اند و ظروف گلین در آنجا نبود، اما سپس سفال و پس از آن خانه‌های گلی نمایان می‌شوند. ساختمان و آرایش آنها، رفته‌رفته بهتر گردیده، دیوارها با گچ سفید و سرخ پوشیده شده و کف زمین نیز آرایش شده است.

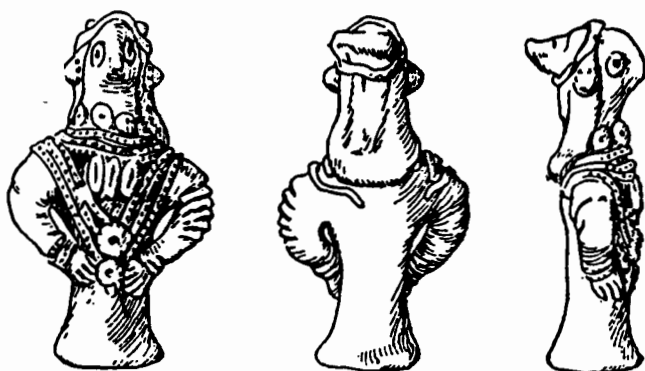
گذار از مرحله شکارورزی به کشاورزی از دیدگاه جمع دیگری از پژوهندگان بسیار کند و بطنی صورت گرفته که مدارک باستان‌شناسی مؤید آن است. صاحبان این نوع پژوهش گفته‌اند: «با آن که آثار فرهنگی به دست آمده در هزاره چهارم ق.م. چندین قرن انقلاب مادی ملت کشاورزی را خلاصه می‌کند که آهسته از صنعت سنگ به سوی صنعت فلز پیش می‌رود و به تنهایی و بدون شرکت و کمک خارجی ترقی می‌کند، در دوره بعدی که باز هم متعلق به هزاره چهارم ق.م. است سیر ترقیات این تمدن ابتدایی سریعتر و مهمتر می‌شود، با وجود این هنوز هم می‌توان آن را نتیجه یک انقلاب محلی و عادی دانست.»^(۱)

بدین ترتیب و بر پایه این نوع بررسی، تحولات گسترده، فراگیر و عمیق به نحوی که انقلاب بزرگ کشاورزی را در سراسر این سرزمین کهن تحقق بخشد، به دورانهایی بعد از هزاره چهارم ق.م. تعلق دارد و هنوز در هزاره چهارم ق.م. به کمال نرسیده بوده است.

اعصار قبل از تاریخ ایران

مصاحبه با آقای دکتر صادق ملک شه‌میرزادی استادیار گروه باستان‌شناسی و تاریخ هنر دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
آقای دکتر ملک معتقد است:

اطلاعات موجود درباره اعصار قبل از تاریخ ایران یعنی در آن دوره‌هایی که اجتماعات مختلف به صورت دستجات کوچک پراکنده در ایران می‌زیسته و از طریق گردآوری خوراک و شکارورزی نیازهای اولیه غذایی خود را تأمین می‌نمودند بسیار محدود و اندک است. براساس پژوهشها و تحقیقاتی که توسط انسان‌شناسان و باستان‌شناسان متعددی انجام گردیده و اطلاعاتی مقدماتی از نتیجه فعالیتشان را در اختیار داریم می‌توان اعصار پیش از تاریخ ایران را بر پایه تغییرات تکنولوژی ابزار و همچنین نوع فعالیتها به ادوار پارینه‌سنگی^(۲)، میان‌سنگی^(۳)، نوسنگی^(۴) و استقرار و تولید مواد غذایی تقسیم نمود. تا قبل از



تصویر شماره (۷۷)

پیکرک گلین - بلوچستان - پیش تاریخ

۱- پروفیسور آندره گودار/ هنر ایران/ ترجمه دکتر بهروز حبیبی/ ناشر: دانشگاه ملی ۱۳۵۸/ ص ۱۰

۲- سی هزار تا نوزده هزار سال پیش از میلاد

۳- نوزده تا هشت هزار سال پیش از میلاد

۴- هشت هزار تا سه هزار سال پیش از میلاد

اخلاقی و... حاکم بر روستاها کم کم شکل خاصی به خود گرفتند و اختلافات فرهنگی بین نقاط مختلف را پدید آوردند. یکی از موارد تفاوت بین فرهنگها شدت و ضعفها در نظامهای مختلف حاکم بر روستاها بود. همین شدت و ضعفها است که روح اصلی فرهنگ هر محلی را تشکیل می دهد. یکی از مسایلی را که باید در رابطه با استقرار و یکجانشینی مورد توجه قرار داد روابط اجتماعی افراد داخل آن اجتماع است که از جنبه های مختلف زیستی، عاطفی، اخلاقی و... باید مورد بررسی قرار گیرند.



تصویر شماره (۷۸) ونوس سراب

یکی از نقاط باستانی بسیار مهمی که معرف این دوره در ایران است تپه سراب است که در فاصله بین شش تا ده کیلومتری شمال شرقی کرمانشاه همراه دو محل دیگر به نام آسیاب و سیابید توسط پروفیسور بریدوود بین سالهای ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰ بررسی و حفاری گردید. بقایای به دست آمده از تپه سراب نمایانگر یک زندگی روستایی ابتدایی است. قبل از این که از ظروف سفالی استفاده نمایند از سنگ، ظروف مورد نیاز را می ساختند. از تیغه های سنگی کوچک برای درو داسهایی درست می کردند. ساکنان این روستا آثار معماری مشخصی نداشتند و به نظر می رسد با حفر حفره های مدور زاغه ای شکل محلی برای بیتوته ایجاد می نمودند. از تپه سراب پیکرکهای گلی متعددی به دست آمد که یکی از آنها از شهرت خاصی برخوردار است. هنگامی که یکی از کارگران حفار پیکرک گلی پخته شده کوچک زنی را به پروفیسور بریدوود داد اولین کلمه ای که بریدوود با دیدن آن بیان کرد کلمه «ونوس» بود. از آن به بعد این پیکرک «ونوس سراب» نامیده شد و به این نام نیز معروف گشت.

به تحقیق نمی توان گفت از چه هنگام استقرار دایم در یک محل در ایران استقرارهای فصلی و موقت را در ادوار پیش از تاریخ تحت الشعاع قرار داده است. البته این نکته را باید در نظر داشت که به علت وضعیت خاص طبیعی ایران هیچ گاه حتی تا زمان حاضر استقرارهای فصلی و موقت کاملاً متروک نشده و کوچ و کوچ نشینی که امروز در صفحات غربی و جنوب غربی و چند قسمت دیگر ایران جریان دارد حکایت از این پیوستگی فرهنگی می کند که ریشه در گذشته های بسیار دور دارد.

به هر حال از همان زمان که استقرار ثابت و دایم در یک نقطه معین آغاز شد سنگ بنای اول «روستا» نهاده شد. به نظر می رسد که یکی از عوامل عمده و اولیه ای که انسان را وادار به یکجانشینی دایم نمود تأمین احتیاجات غذایی از طریق کشاورزی بوده است. این که «قدیمترین» و یا «اولین» روستا در ایران کجا بوده است بحثی است بی حاصل و بی نتیجه. انسان شناسان و باستان شناسان با تحقیقات پیگیر و مرتب خود فقط توانسته اند به تعداد روستاهای اولیه که شناسایی گردیده اند اضافه نمایند. می توان گفت که قراین و شواهد موجود حکایت از این دارند که در حدود هشت هزار سال قبل چندین روستا در قسمتهای مختلف ایران به وجود آمدند که اقتصاد پایه آنها بر اساس کشاورزی بنا نهاده شده بود. البته این را نباید به این معنی تلقی نمود که ساکنان روستاهای نخستین فقط از طریق کشاورزی به تأمین نیازهای خود می پرداختند زیرا شواهد بسیاری در دست است که در جوار پرداختن به امور کشاورزی نگهداری احشام و شکار و جمع آوری نیز نقش خود را دارا بوده اند.

استقرار دایم در یک محل پدیده های جدید فرهنگی گوناگونی را در پی داشت. نظامات مختلف اقتصادی، اجتماعی، اعتقادی و

بخش سوم:

قدرت زنانه و نموده‌های آن

قدرت زنانه نموده‌های عینی (باستانی شناسی)

در مقدمه جغرافیایی این پژوهش آمده است که قدیمترین پیکرک زنانه‌ای^(۳) (تصویر شماره ۷۸) که در نتیجه حفاریها از



تصویر شماره (۷۹) ونوس حاجی فیروز

زن بر پایه مدارك و شواهد موجود، در ادوار دیرینه صاحب قدرت بوده و تواناییهای او در عرصه وسیع اندیشه، عواطف، الهیات، اقتصاد و سیاست اثر گذاشته است. نموده‌های قدرت زنانه گاهی در صورتهای عینی و ملموس مانند پیکرکهای زنانه و نقشها و تصاویر باقی مانده بر ظروف و الواح و کتیبه‌ها که از حفاریها به دست آمده است ظاهر می‌شود^(۱) و گاهی مظاهر این قدرت در صورتهای فکری و سمبولیک مانند مفاهیم و اشاره‌هایی که در اساطیر و افسانه‌ها و قصه‌های قدیم و به‌طور کلی در ادبیات کهن نهفته است خود را آشکار می‌سازد.^(۲) در جریان بررسی این دو نوع «نمود» است که راز قدرت زنانه را در گذشته‌های دور به‌یاری مشاهده، تفسیر و تعبیر علامات و شکلها و مفاهیم بررسی می‌کنیم.

تا پیش از استفاده از خط برای نوشتن، نموده‌هایی که از قدرت زنانه از آن زمانها به‌جا مانده بیشتر جنبه عینی دارد. از این رو به نموده‌های عینی که در صورت پیکرکهای زنانه ظاهر شده است، نه فقط از دیدگاه شناخت تواناییهای هنری گذشتگان، که از دیدگاه شناخت سایر نهادهای فکری آنان می‌توان نگریست. اما از حدود ۳۲۰۰ ق.م. به بعد نموده‌های فکری و سمبولیک به‌صورت ادبیات اساطیری در دسترس است و می‌تواند به جنبه‌هایی از قدرت زنان گواهی دهد. معرفی نموده‌های قدرت زنانه را همان‌طور که در مقدمه جغرافیایی تذکر داده شد، در دو فصل جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد. این نمودها نه تنها قدرت زنانه را در عصر مورد بررسی عینیت و تجسم می‌بخشد، بلکه زمینه‌های غنی و باروری برای تفسیر و تعبیر در اختیار می‌گذارد.

۱- بخش نموده‌های عینی همین کتاب

۲- بخش نموده‌های ذهنی همین کتاب

۳- ونوس سراب. نگاه کنید به تصویر شماره ۷۸

این پژوهش خواهد بود. پژوهشگران حدود هزاره ششم ق.م. (۸۰۰۰ سال پیش) را به نام دوران روستانشینی^(۱) در سرزمین کهن ماسنا سایی کرده اند. ما نیز به تبع آنها از همان تاریخ باقی مانده نظام حاکم بر جوامع روستایی و سپس شهری را در منابع باستان شناسی جستجو کرده و هر کجا اثر و نشانه عینی از این نظام در ارتباط با «زن» به دست می آوریم، نمونه هایی از آن را انتخاب نموده و با تحلیل های مناسب در اختیار خواننده قرار می دهیم. چنان که گذشت گویاترین آثار باستان شناسی از دوران دهنشینی و سپس شهرنشینی در زمینه زن در این سرزمین کشف شده و همچنین قدیمی ترین اثر هنری که از ایران به دست آمده، پیکرکهای زنانه است. اندامهای زنانه در این پیکرکها چنان برجسته تجسم یافته که به مفهومی غیر از مفاهیم صرفاً هنری اشاره دارند. دیدن لحاظ است که هر بیننده کنجکاو برانگیخته می شود تا برای درک حالات ذهنی و رفتاری سازندگان این گونه پیکرکها تلاش کند و انگیزه های هنرمند پیش از تاریخ را که بر مواضع خاص زنانه پیکرکها آن همه تأکید ورزیده است، ورای

این سرزمین به دست آمده متعلق به آغاز دوران سکونت و استقرار و تجمع انسانها در روستاهای اولیه است. آنچه مسلم است همواره در محل تجمع انسانهاست که یک نظام مشخص فرهنگی پایه گذاری شده و بر روابط افراد چیره می شود. بنابراین نشانه های باقی مانده از این گونه نظامهای فرهنگی که با کاوشهای باستان شناسی کشف می شود، خطوط روابط فرهنگی در جوامع کهن از جمله روابط زن و مرد یا زن و جامعه را روشن می سازد و پژوهشگر را به سوی جایگاه واقعی زن در آن جوامع هدایت می کند. در فصلی که تحت عنوان «قدرت زنانه» آغاز شده است، این قبیل نشانه ها و بازمانده های فرهنگی کلید و مبنای تحلیلها خواهد بود. اما برای آن که نقش زن را در روند فرهنگی ادوار مختلف پیش از تاریخ در این سرزمین کهن بررسی نماییم باید پیش از ورود به موضوع اصلی، مبدایی برای مطالعه تعیین کنیم. با توجه به آنچه گذشت، آغاز تجمع ساده انسانها می تواند به عنوان طبیعی ترین مبدأ برای مطالعه انتخاب شود. بنابراین مرحله دهنشینی که تجمع ساده انسانها را در بر می گیرد و همزمان است با آغاز استقرار و سکونت و کشاورزی، مبنای بررسی در

بین النهرین	ایران		
آشور	هخامنشی ماد		
آکاد	ایلام		
لاگاش تلر سومر اربدو اور العید	قبرستان سنگر آباد/... حصار، سیلک، ابلیس، شوش، گیان، تورنگ تپه	حدود ۶۰۰۰ سال قبل حدود ۷۰۰۰ سال قبل	ایجاد شهرها
جارمو	زاغه،... گوران، جعفرآباد، شوش، گنج دره، علی کش، سیلک	حدود ۸۰۰۰ سال قبل	استقرار در روستاها
کریم شهر	سنگ چخماق... سیابید، سراب، علی کش، گوران، گنج دره، آسیاب	حدود ۹۰۰۰ سال قبل	استقرار موقت و آغاز تولید بخشی از نیازهای غذایی
پالگارا زارزی شیندار	پاسنگر، هوتو... غارهای بستون، ورواسی، خونجی	حدود ۲۰۰۰۰۰ سال قبل	دوران جمع آوری خوراک و شکار و زوری

جدول شماره ۱

زمان خود بوده‌اند. نمونه‌های مختلف پیکرکها در فرهنگهای پیش از تاریخ ایران آن قدر به‌وفور ساخته و پرداخته شده است که به‌سادگی می‌توان پی برد آفرینندگان این نوع آثار تجسمی مقصودی فراتر از ارایه درجات هنری خود داشته و درصدد بوده‌اند به ارزشهای زمانه‌شان فرم دلخواه و مورد پسند مردم را بدهند. هرگاه به ارتباط و پیوند دایمی هنر با اندیشه مذهبی در تمام طول تاریخ زندگی بشر نگاه کنیم، تکرار بی‌دری و بی‌وقفه ساخت و پرداخت پیکرکها را در فرهنگهای پیش از تاریخ ایران مرتبط با اندیشه مذهبی ساکنان قدیم این سرزمین کهن می‌بینیم. به‌خصوص که دلایل بسیار وجود دارد دال بر این که قصد از آفرینش مکرر و بی‌دری این پیکرکها چیزی بیش از منعکس ساختن تصاویر و پدیده‌های طبیعت بوده است.

پژوهشگران در این زمینه ضمن بررسیهای همه‌جانبه و گسترده که گاهی دامنه آن تا علوم زیست‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی گسترش یافته است، علل ساخت و پرداخت پیکرک زن را در مجموعه فرهنگهای پیش از تاریخ جهان به‌طور کلی و در فرهنگهای پیش از تاریخ ایران به‌طور خاص روشن ساخته‌اند. در این بخش به‌طرح نتایج چند نمونه از این قبیل بررسیها می‌پردازیم:

در جهان پینی انسان باستانی آبر انسان زن بوده است.
پیکرکها به‌طور غیر قابل تردید غیر شخصی و همگانی هستند. آنها در قالب نمودهایی از بانو- خدای بزرگ، اولین نمونه از نخستین خصایص «زن» را که در اذهان انسانهای باستانی شکل گرفته بوده است آشکار می‌سازند. در پیکرکها باروری زن یک بیان فوق بشری پیدا کرده است. نمایش سینه‌ها، شکم، رانها و قسمت تناسلی در پیکرکها مبالغه‌آمیز است. تعداد زیادی از تصاویر حیوانات که با برخی از پیکرکها همراه است نشان می‌دهد که بانو- خدای اولیه نه فقط به‌نام مادر تمام انسانها که همچون مادر تمام موجودات زنده پذیرفته شده بوده است. (تصاویر شماره ۷۹ تا ۸۲) بانو- خدای نخستین که به‌تعبیری او

معیارهای هنری، بشناسد. خوشبختانه پژوهشگران از کنار پیکرکهای زنانه فقط با تحلیل‌های هنری نگذشته‌اند، بلکه به آنها از جمیع جهات، به‌خصوص از لحاظ شناخت جایگاه زن در اندیشه مذهبی و اجتماعی مردمی که در تاریخ ساخت و پرداخت پیکرکها می‌زیسته‌اند توجه کرده و به‌نتایج بس گرانبها رسیده‌اند. براساس این نوع نگرشهای ژرف و شکافنده بوده است که از پیکرکها همچون نمودهایی باارزش برای موقعیت زن در فرهنگ ساکنان قدیم ایران استفاده می‌کنیم.

چون بخشی از فرهنگ را در هر عصر و زمانه ذهنیات مردم تشکیل می‌دهد که به‌صورت پندار و کردار و رفتار ظاهر می‌شود، لذا اعتقادات مذهبی، سیاست، اقتصاد، فلسفه، هنر و... از یک پیوند زیربنایی با یکدیگر برخوردارند. بدین لحاظ است که ناگزیر خواهیم بود پیکرکهای زنانه را در ارتباط با این پدیده‌های فرهنگی نیز مورد مطالعه و یا حداقل در این پیوند مورد سؤال قرار دهیم.

در جوامع کهن، مذهب با سیاست و اقتصاد پیوند عمیق داشته است و طرح سیاست در معابد ریخته می‌شده و امور اقتصادی توسط کاهنانی که در رأس معابد یعنی رأس هرم قدرت سیاسی قرار داشته‌اند مورد حل و فصل قرار می‌گرفته است. لذا درک اهمیت مقام زن در اندیشه مذهبی گذشتگان می‌تواند درک اهمیت مقام زن را در اندیشه سیاسی و اجتماعی مردمان آن دوران میسر سازد. بررسی همه‌جانبه پیکرکها به سؤالی ما در این زمینه پاسخهای مناسب می‌دهد. اما بد نیست پیش از آن که بررسی خود را با معرفی نمونه‌هایی از پیکرکها آغاز کنیم، بدانیم چرا حفاران و باستان‌شناسان در نقاط و محلهای خاصی به کاوش و اکتشاف پرداخته‌اند. در پاسخ به این پرسش یادآور می‌شویم که اماکن مورد بحث از آن رو توسط باستان‌شناسان حفار انتخاب شده که وضعیت جغرافیایی و اقلیمی در آن اماکن، شرایط مناسب را برای تمرکز و تجمع و استقرار انسانها در واحدهای کوچک به‌نام روستا و شهرک فراهم می‌نموده است.

بررسی علل ساخت و پرداخت پیکرک زن و فرهنگهای پیش از تاریخ ایران

هنرمند در تمام اعصار وسیله و سخنگوی روح زمان خود بوده است، هنرمند به‌طور خودآگاه یا ناخودآگاه به طبیعت و ارزشهای زمان خود فرم می‌دهد، و این ارزشها نیز به نوبه خود به او فرم می‌دهند.

«گوستاویونگ»

هنرمندانی که در فرهنگهای پیش از تاریخ به پیکرکهای زنانه شکلهای خاص و پر معنا بخشیده‌اند وسیله و سخنگوی روح



تصویر شماره (۸۰) نماد مادربگیر با حیوانات (سومر- ۳۰۰۰ پ.م)



تصویر شماره (۸۲)



تصویر شماره (۸۱)



تصویر شماره (۸۳)

را مادر کبیر می‌شناسند، معمولاً در پیکرکها به صورت نشسته بر روی زمین نشان داده می‌شود. این خصیصه نشسته بودن (ساکن بودن) که در آن سرین (کفلها) جایگزین پاها (یعنی سمبول حرکت آزاد بر روی زمین) می‌شود، بستگی شدید و نزدیک به زمین را القاء می‌کند. (تصاویر ۸۳ تا ۸۶) در این حالت بی‌حرکت و سنگین بانو- خدایی مانند یک کوه یا پشته به زمین تعلق دارد: زمینی که بزرگ بانو بخشی غیر قابل تفکیک از آن و شگفت آن که خود سازنده آن است.

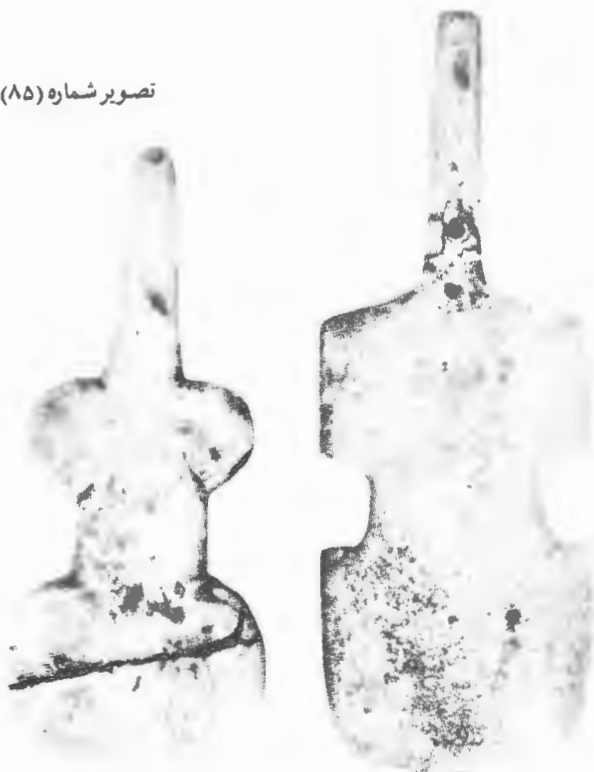
در مواردی هم که پیکرک بانو- خدا در حالت ایستاده تجسم یافته است، مرکز ثقل وی بخش پایینی اندام او را به سوی زمین می‌کشاند- زمینی که در تمامیت و در ثبات خود جایگاه نسل بشر می‌باشد. پراکندگی این نوع نمونه‌ها از پیکرک زنانه را در منطقه‌ای به وسعت از مصر تا سوریه، بین النهرین، ایران و آسیای صغیر تا تروا، جزایر دریای اژه، قبرس و کرت و اروپای جنوبی می‌توان دنبال نمود.

نوع دیگری از پیکرکهای زنانه در جهان یافت شده که در آن



تصویر شماره (۸۴)

تصویر شماره (۸۵)





تصویر شماره (۸۶)



تصویر شماره (۸۸)



تصویر شماره (۸۹)



تصویر شماره (۸۷)



ارتباط برقرار می‌کرده و صاحب رفتار و حالات جادویی و قدرتهای نامتعارف می‌شده است. انسانهای باستانی این دریافت ذهنی خود را از مادر کبیر در صورتهای مادی با تأکید و اصرار بر اندامهای زایندهٔ زن و در صورتهای روانی و خیالی با تأکید و اصرار بر درون‌گرایی زنانه که در نهایت نیروی خارق‌العاده و جادویی از آن منشأ می‌گیرد بیان کرده‌اند. (تصاویر شماره ۸۷ تا ۸۹)

در بخش دیگری از پیکرکهای بدست آمده، زن حالتی شبیه به دعا خواندن یا نیایش کردن را به‌نمایش می‌گذارد. در تحلیل این حالت با توجه به مطالعات انجام شده می‌توان یادآور شد که هنوز تعبیر واحد و دقیقی از آن گزارش نداده‌اند. بدون شك در این حالت، حرکت مشخص بازوان افراشته يك سمبل مذهبی است. می‌توان حالت اخیر را به‌نمایش، حمدگویی یا حرکت و وضعیتی برای دور کردن و راندن اثر سحر و جادو و افسون تعبیر نمود. اما هنوز تحلیل گران را عقیده بر آن است که ظاهر شدن بانو-خدا با دستهای افراشته نمی‌تواند دقیقاً نمایانگر حالت حمدگویی و دعاخوانی باشد. همچنان که برخلاف تحلیلها و تفسیرهای رایج نمی‌تواند نمایانگر حرکات و حالات يك زن رقاصه به‌شمار آید. قابل قبولترین تحلیلی که تاکنون از این نوع پیکرک شده است چنین است: نخست آن که می‌تواند حرکتی جادوگرانه تلقی شود که توسط کاهنه‌های خادم در بارگاه بانو-خدا و مادر کبیر در مواقعی که می‌خواسته‌اند با او تماس برقرار کنند تقلید می‌شده است. دیگر آن که حالت و حرکت دستها تجلی آن لحظه‌ای است که در آن لحظه الوهیت ظهور می‌کند. تحلیل گرانی که دو تعبیر اخیرالذکر را طرح کرده‌اند، برای هر دو دلایل کافی در دست دارند و توانسته‌اند هر دو تعبیر را پس از انطباق با نمونه‌های جهانی به‌ثبوت برسانند. هر يك از دو تعبیر چنانچه خوب سنجیده شود به اثبات وجود قدرت مافوق زنانه در فرهنگهای پیش از تاریخ می‌انجامد. (تصاویر شماره ۹۰ و ۹۱)



تصویر شماره (۹۰)

مثلت تناسلی برجسته می‌باشد. ولی آنچه این پیکرکها را از دیگر انواع آن متمایز می‌کند، حالت نگاهداشتن پستانهاست که تأکید بر خصوصیت باروری و ایثار دارد. علاوه بر انواع مذکور که در آنها بر تواناییهای باروری و امکانات زن برای ایثارگری تأکید شده است، شکلهای دیگری از پیکرک زنانه هم به‌دست آمده است که در آنها بر ظرف گونه بودن اندامهای زنان تأکید کرده‌اند.

فزون بر آنچه گذشت، نمونه‌های بسیار دیگری هم یافت شده که در آنها هنرمند نه فقط بر نمایش صفات ظاهری زنانه اصرار ورزیده، بلکه با استفاده از شیوه‌های مجردسازی و بهره‌جویی از اشکال مجرد به‌دنیای روح زن نیز نفوذ کرده و درون‌گرایی او را متجلی ساخته است. در مجموع پس از بررسی نوع اخیر از پیکرکها می‌توان نتیجه گرفت که: بانو-خداى اولیه (مادر کبیر) همهٔ جهان و زمین را با باروری و فراوانی که منشأ آن در ذات خود اوست پر می‌کند و در يك فرم طبیعی، واقعی و جهانی، این خصایص جسمانی خود را مشخص می‌سازد. اما جنبهٔ دیگری از وجود مادر کبیر حکمرانی بر ارواح و جهان مردگان است که در فرمهای غیر طبیعی، غیر واقعی و به‌طور محض روحی بر پایهٔ شیوه‌های مجردسازی نشان داده می‌شود. موضوع نمایش مجرد گاهی آن قدر اسرارآمیز (غریب) و جادویی (خارق‌العاده) است که مطلقاً متفاوت از دیگر صورتهای نمایش به‌نظر می‌رسد. برای مثال دیده می‌شود که در نمونه‌هایی از پیکرکهای زنانه که بر پایهٔ مجردسازی درست شده است، نماد بانو-خدا با دو جنسیت نشان داده شده و شکل دو جنسی به‌خود گرفته است. دیده شده در دوره‌ای خاص از تاریخ تحول اندیشهٔ مذهبی، بانو-خدایی که همواره با تمام ویژگیهای زنانه در سمبولها و نمادها تجسم می‌یافته است، ناگهان ریش درآورده و دو جنسی شده است. این نمونه‌ها گویای همان جنبه‌های اسرارآمیز و غریب و مطلقاً متفاوتی می‌باشد که یکی از مصادیق مجردسازی در عرصهٔ آفرینش پیکرکهای زنانه است. بنابراین انسانهای باستانی با آرایه انواع ذکر شده از پیکرکهای زنانه، شناخت ذهنی خود را از مادر کبیر با استفاده از تجسم اندامهای زنانه یا بیان حالات درونی و روانی بر پایهٔ مجردسازی، این چنین اعلام داشته‌اند:

نشانه‌های ظاهری، رفتار برون‌گرایانهٔ بانو-خدا و گرایش او به تجربه و عمل و برخورد با واقعیت‌های ملموس جهان را نمایان می‌سازد. درحالی که رفتار خیالی که با استفاده از شیوه‌های مجردسازی آرایه می‌شود تأکید بر عکس‌العمل‌های روانی و درون‌گرایی بانو-خدا (بازگشت به خویش) دارد. رفتار خیالی تماماً به‌سوی يك تمامیت روانی جهت می‌یابد که نتیجهٔ آن ممکن است به‌وازدگی از دنیای خارج منجر شود که نمایانگر آن اشکال مجرد، جادویی، عجیب و غریب (بی‌تناسب) و خیالی است. گویا در باور انسانهای باستانی قدرت و توانایی مادر کبیر چنان برتر و فزاینده بوده که گاهی خارج از حدود معیارهای مرسوم و مادی، با جهانی مافوق دیده‌ها و شنیده‌ها و خارج از فهم و شعور متعارف



تبرستان
www.tabarestan.info

تصویر شماره (۹۱) سه پیکرک بانو خدا با ستهای افراشته

دوران ده‌نشینی حتماً نوعی عقیده به جادوی خوش‌خیم وجود داشته است، که در اثر ساختن این گونه پیکرکها و نقاشی بر روی اشیاء، همراه با آن حاصلخیزی و ثروت رو به‌فزونی می‌گذاشته است. بنابراین هنر عامل توانایی بود که بر طبیعت، انسان و شاید هم پندار مذهبی رایج اعمال نفوذ می‌کرد.^(۱)

پیکرکهای زنانه نماد نعمت و فرمانروایی

پندارهای مذهبی کشت و زرع‌کنندگان و دامداران آغازین، تا مدت‌ها با پیشینیان‌شان - شکارچیان و جویندگان فرآورده‌های آماده طبیعی همانند بوده است. اما رفته‌رفته، اعتقادات مذهبی نیز چون سازمانهای نیایشی پیچیده‌تر شدند. (تصاویر شماره ۹۲ و ۹۳ و ۹۴)

به‌طور کلی مادر کبیر با وجود نمادهای واقعی یا مجردی که از خود به‌جا گذاشته است، ترکیبی از ماهیت ثابت و ماهیت تغییرپذیر زن را آرایه می‌دهد که بدون توجه به‌زمان و مکان، دارای حضور ازلی و ابدی است. این ترکیب در تصور انسانهای باستانی پرتوی آسمانی و الهی دارد. به‌عبارت دیگر یک چنین نمادهایی در جهان بینی انسانهای باستانی نه فقط مفهوم «آبرزن» که مفهوم «آبرانسان» را زنده می‌سازد.

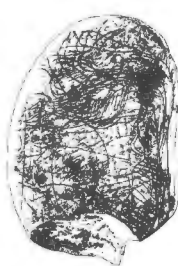
پیکرکهای زنانه مظهر جادوی خوش‌خیم

بدون شك پیکرکهای زنانه در فرهنگهای پیش از تاریخ معنی ویژه‌ای داشته‌اند که تنها می‌توانیم برای شناخت آنها به کلیات اکتفا کنیم. در میان مردم ساکن در سرزمین کهن ایران هم‌زمان با

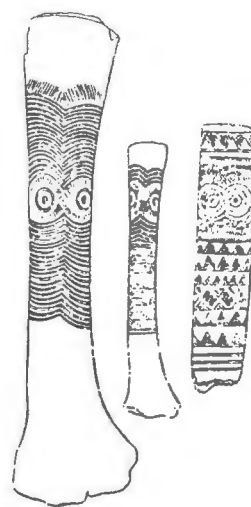
۱- ایدت پرادا/ هنر ایران باستان/ یوسف مجیدزاده/ دانشگاه تهران ۱۳۵۷



تصویر شماره (۹۴)



تصویر شماره (۹۳)



تصویر شماره (۹۲)

ادوار گواهی می‌دهد. اقوام آریایی پس از آغاز مهاجرت خود به سوی غرب، روش پدر-شاهی خویش و به همراه آن مذهب پدر-خدایی را در سرزمینهای مفتوحه رواج دادند. چنین به نظر می‌رسد که پرستش الهه-مادر و تندیسهای کوچک او از آسیای غربی و دشتهای روسیه جنوبی و دره دن (Don) در آغاز دوره فرهنگی اورینزیاسین^(۱) که در آن نواحی به علت وفور تیغه‌های خاص (Grovette) به نام فرهنگ گراوتیان (Gravettian) نامیده شده، همراه با مهاجرت اقوام آسیایی در اروپای مرکزی و شرقی اشاعه یافته است. این سنت که در حوالی دریای خزر همراه با تردد طولانی، عمیق و ریشه‌دار گردیده بود، بعدها در امتداد سواحل مدیترانه برای هزاران سال باقی بود.

نقوش و تندیسهای الهه-مادر ضمن حفاریات و اکتشافات غارهای اقامتگاه انسان دوران کهن سنگی در بسیاری نقاط جهان به دست آمده است.

این تندیسهای متعدد که در يك حوزه وسیع جغرافیایی در فرهنگهای دوران پالئولیتیک^(۲) جدید به دست آمده‌اند تماماً در خصوصاتی با هم شبیه هستند و آن مبالغه و تأکید در برجسته نشان دادن سینه‌ها و شکم و دستگاه تناسلی آنان می‌باشد که مبین وظایف باروری و توالد و اعتقاد به الهه در حیطه وظایف مادریش

پیکرکها نشانه‌های قدمت مذهب بانو-خدایی در ایران و جهان

اکتشافات باستان‌شناسی که در اواخر قرن نوزدهم و بعد از آن در ایران به عمل آمد، سبب گردید که به تدریج نمونه‌های قابل تفسیری درباره چگونگی گسترش پرستش «الهه-مادر» به دست آید. گفته می‌شود اولین بار حفاریات شوش بود که راز پرستش این الهه را در ایران افشاء کرد. از این پس به نقل دیدگاهها و نگرشهایی می‌پردازیم که با مفاهیم اعلام شده ما در این کتاب انطباق و هماهنگی دارد. گو آن که ممکن است از لحاظ تقسیم‌بندی ادوار فرهنگی که صاحبان این دیدگاهها ارایه نموده‌اند مورد موافقت متخصصین فن و کارشناسان قرار نگیرد.

* * *

پیش از ورود اقوام آریایی به ایران و تقسیم آن به گروههای مختلف، اقوام بومی ایران مانند ملل و اقوام همسایه خود مذهب مادر-خدایی داشته و در نواحی مختلف ایران پرستش الهه-مادر رایج بود. تندیسهایی که به دست آمده به وجود این مذهب در آن

1- Aurignacian

می‌باشد.

به‌طور کلی پرستش الهه- مادر یکی از ریشه‌دارترین اعتقادات مذهبی در طول حیات بشری بوده که قدیمتر از ظهور خدایان متعدد و قبل از تجسم خدایی در مظاهر مذکر و پدرخدایی بوده و در نخستین مراحل تمدن بشر یعنی دوران کهن سنگی گسترش یافته است.^(۱)

پیکرکهای زنانه یادگار پرستش الهه- مادر

... بدون تردید انسان عهد قدیم احتیاج به خداهای حمایت‌کننده را حس کرده بود. زیرا از زمانهای خیلی پیش طوفان، رودخانه و سایر عوامل طبیعی و حیوانات وحشی، انسان و خانه و گله و محصولات کشاورزی را تهدید می‌کردند و برای جلب حمایت عوامل طبیعی آنها را مورد پرستش قرار داده بود. مثلاً درخت نشانه جنگل و مورد احترام و پرستش واقع شد... این عادی است که طلسمهای اولیه رفته‌رفته داخل کارهای هنری شده و به آن تبدیل می‌شوند. تقریباً در تمام مذاهب یادگار الهه- مادر را که به شکل ساده مجسم (۲) شده حفظ کرده‌اند. مردم در آن مبدأ وجود را تقدیس کرده، آن را نشانه باروری و فراوانی می‌شناختند. اما به مرور زمان پرستش الهه مزبور در مقابل خدایان نرینه متروک گردید. با وجود این همیشه مقام همسری و مادری را در برابر آنها برای خود حفظ کرده است.^(۳)

یک نتیجه گیری کلی

در اکتشافات باستان‌شناسی متعلق به فرهنگهای پیش از کشاورزی در جهان، سمبولهای خدایی از جنس «زن» بسیار به دست آمده که عموماً بیانگر قدمت پرستش مادر کبیر (بانو- خدا) در جوامع کهن می‌باشد. اما این سمبولهای خدایی تا حدودی که فرهنگهای پیش از آغاز عصر کشاورزی را دربر می‌گیرد، منحصر به جنس زن نبوده و در کنار آنها سمبولهای خدایی از جنس مرد هم وجود داشته است. از آغاز شکل‌گیری نظامهای ابتدایی کشاورزی در جهان، به تدریج سمبولهای خدایی از جنس مرد حذف شده و سمبولهای خدایی از جنس زن تا مدت‌ها صورت منحصر به فرد به خود گرفته و به‌وفور تولید و تکثیر

شده است. این تحول به حدی چشمگیر است که می‌توان گفت: در مرحله کشاورزی آغازین، مادر کبیر (بانو- خدا) بیش از ادوار گذشته مورد احترام و پرستش قرار گرفته و اندامهای او بیش از گذشته در دیدگاه انسان عصر نویدید کشاورزی نماد رحمت و نعمت و خلقت و باروری و به‌طور کلی مظهر نیروهای طبیعی و مافوق طبیعی شناخته شده است.

از جمع‌بندی آنچه پژوهشگران به نام حاصل بررسیهای خود در اطراف فزونی احترام و ارزش زن در اذهان مردم متعلق به دوران کشاورزی آغازین در جهان اعلام داشته‌اند، می‌توان این‌طور استنباط کرد: تحول موقعیت زن در روند گذار از مرحله شکارورزی به مرحله کشاورزی مبتنی بر اصولی بوده که با خصایص نظام جدید و روابط تولیدی حاکم بر آن ارتباط نزدیک داشته است. این ارتباط را هر یک از باستان‌شناسان و تاریخ‌نگاران که تحولات پیش از تاریخ را در جهان گزارش داده‌اند به زبان خون تأکید و خطوط تحول نقش زن را در جریان گذار روشن ساخته‌اند. «ویل دورانت» در جلد یک از «خلاصه داستان تمدن» تحولات نقش زن را در مرحله استقرار نظام کشاورزی آغازین و سپس در مراحل بعدی از پیشرفتهای کشاورزی این چنین گزارش می‌دهد:

«مدنیت در کلبه برزگر آغاز به رستن می‌کند و در شهر به گل می‌نشیند و بار می‌دهد. بشر هنگامی توانست گوهر انسانی خود را آشکار سازد که زندگی او از مرحله متزلزل شکار خارج شد و به مرحله مطمئن‌تر و ثابت‌تر حیات چوپانی درآمد، و در این شکل جدید مزایای گرانبهایی نصیب او شد که عبارت بود از اهلی کردن جانوران، تربیت دامها و مصرف شیر آنها. در عین حال که این حوادث اتفاق می‌افتاد، زن به بزرگترین اکتشافات دست یافت و سرّ حاصلخیزی زمین را پیدا کرد. تا آن هنگام کار زن تنها این بود که وقتی مرد به شکار می‌رفت، با چنگال خود زمین پیرامون چادر را بکاود تا مگر چیزی قابل خوردن به چنگ آورد. در اجتماعات ابتدایی، قسمت اعظم ترقیبات اقتصادی به دست زنان اتفاق افتاده است. در آن هنگام که مردان با طریقه‌های کهن خود به شکار اشتغال داشتند، زن در اطراف خیمه زراعت را ترقی می‌داد. همین زن ابتدایی نخست ریسمان و پس از آن پارچه را اختراع کرد. کانون خانوادگی را نیز زن به وجود آورد و آداب اجتماعی را که بنیان معرفت‌النفسی و ملاط مدنیت است، به مرد تعلیم داد. ولی هنگامی که صنعت و زراعت پیشرفت پیدا کرد و سبب به دست آمدن عایدی بیشتری شد، جنس مرد به تدریج استیلای خود را بر آن وسعت داد. زن تا آن هنگام حیوان را اهلی

۱- خسرو فانیان/ مستخرجه از مقاله پرستش الهه مادر در ایران/ مجله بررسی‌های تاریخی شماره ۶ سال ۷

۲- پیکرکها می‌تواند نموداری از این شکلهای ساده و تجسمی باشد که یادگار الهه مادر را در خود حفظ کرده است.

۳- آندره گودار/ هنر ایران/ دکتر بهروز حبیبی/ دانشگاه ملی/ ص ۱۳

بلکه همچون نیروی لایزال و لایتناهی و منحصر به فرد که منشاء و سرچشمه در آسمانها داشت نیز مورد پرستش قرار گرفت. انسان در عصر کشاورزی آغازین به سمبولهای خدایی از جنس زن یکسره گردن نهاد و سمبولهای خدایی از جنس مرد به تدریج به فراموشی سپرده شد. نشانه‌های دست آمده حاکی است که در نظام نوپدید کشاورزی باور عسومی نسبت به شایستگی و مهارت و هوشمندی و خردمندی جنس زن در زمینه‌های مادی و اقتصادی زندگی مقدم بر ارتقاء مقام او در زمینه‌های مذهبی و آسمانی بوده است. به سخن دیگر زن ابتدا به نیروی ابتکار و مدیریت و خلاقیت در آغاز عصر کشاورزی، خود را توجیه کرده و مقامهای دنیوی و سیاسی را اشغال نموده و سپس بر پایهٔ این ظهور مادی و دنیوی، مقام خود را در آسمان به نام سمبول منحصر به فرد از نیروهای ماوراءالطبیعه تثبیت کرده است. بنابراین زن در آغاز استقرار عصر کشاورزی از لحاظ مادی و اقتصادی بارز شده و مقامهای دنیوی را بر مقامهای آسمانی خود که در ادوار پیش از آن به نام مادر خدا داشته افزوده است. حال بینیم این تحول که ما از این پس از آن به نام «دوران تثبیت قدرت زنانه» یاد می‌کنیم چرا و چگونه تحقق یافته است؟

در نظام جدید برخلاف نظام شکارورزی که جوامع کهن از آن گذر می‌کردند، «سکونت» در کنار کشتزارها و به‌طور کلی «استقرار» عامل و پایه‌ای شد برای افزایش تولید و کارایی. در حالی که در نظام رو به زوال شکارورزی، انسانها محکوم و ناگزیر بودند که برای افزایش تولید و کارایی دائماً در «حرکت» و «کوچ» و جابه‌جایی بسر برند. زن در نظام جدید که سکونت و استقرار زمینهٔ اصلی آن را تشکیل می‌داد بیش از مرد توانایی داشت تا قدرتهای نهفتهٔ خود را آشکار کند. طبیعت زنانه به او امکانات و فرصتهایی بخشیده است که زودتر از مرد می‌تواند خود را با شرایط استقرار و سکونت وفق دهد: در نظام جدید به علت آن که سکونت و استقرار در جوار زمینهای کشت شده جای ضرورت حرکت و جابه‌جایی دایمی را گرفته بود، اهمیت وابستگی فرزندان به مادر شکوه و جلوهٔ تازه‌ای یافت و از جنبه‌های مادی و اقتصادی هم بارز شد. بچه‌ها که حداقل تا دو سال شیرخواره بودند و سپس تا رسیدن به سنین رشد همراه مادران به سر می‌بردند با مادر طبعاً رابطه‌ای عمیقتر از پدر برقرار کرده و در نتیجه با شرایط جدید که استقرار و سکونت پایه و اساس آن بود به اتکاء همراهی و همزیستی با مادر بهتر سازگار می‌شدند. مادران نیز به علت شرایط بیولوژیکی که امکانات لازم برای تولید و زایمان را در وجودشان مهیا کرده و در نتیجه نیاز به سکونت و استقرار را در معبودشان به وجود آورده بود با وضعیت جدید که سازگاری با استقرار را ایجاد می‌کرد به گونهٔ طبیعی تری برخورد می‌نمودند و چون فرزندان را زیر چتر حمایت و تحت سلطهٔ خود داشتند همراه و همگام با این نیروی انسانی تازه نفس که گاهی تا چندین برابر از نیروی فردی مادران فزون بود، تشکیل یک گروه مولد و بسیار پرشور و فعال را

کرده بود. مرد این حیوان را در زراعت به‌کار انداخت و بدین ترتیب سرپرستی عمل کشاورزی را در دست گرفت. باید اضافه کرد که زیاد شدن دارایی قابل انتقال انسان از قبیل حیوانات اهلی و محصولات زمینی، بیشتر به فرمانبرداری زن کمک می‌کرد، چه مرد در این هنگام از او می‌خواست که کاملاً وفادار باشد تا کودکانی که به دنیا می‌آیند و میراث می‌برند، فرزندان حقیقی خود مرد باشند. چون حق پدری در خانواده شناخته شد، انتقال ارث که تا آن موقع از طریق زن صورت می‌گرفت، به اختیار جنس مرد درآمد و خانوادهٔ پدرشاهی در اجتماع به منزلهٔ واحد اقتصادی و قانونی و سیاسی و اخلاقی جامعه شناخت پوشید. خدایان نیز که تا آن موقع غالباً به صورت زنان بودند، به شکل مردان ریش دار درآمدند.

به‌طور کلی می‌توان بر پایهٔ خطوطی که پژوهشگران از چگونگی تحولات نقش زن در دورانهای پیش از تاریخ و در جریان گذار ترسیم کرده‌اند، ریشه‌ها و عوامل تثبیت قدرت زنانه را در جریان جایگزینی نظام کشاورزی آغازین به جای نظام شکارورزی پیشین شناخت و به تحلیل آن پرداخت:

جوامع پیش از تاریخ در جریان تحولاتی که تحت تأثیر گذار از مرحلهٔ شکارورزی به سوی کشاورزی از سر گذراندند، از لحاظ فرهنگی نیز دگرگون شدند. نظام جدید با خود ارزشها و معیارهای تازه‌ای به ارمغان آورد که عموماً با طبیعت و باروری که کمال مطلوب انسان در آغاز عصر کشاورزی به‌شمار می‌رفت تجانس داشت. خواص عمده و بارز طبیعت به‌خصوص توالد و تکثیر و باروری پایه و اساس نوینی شناخته شد که در اطراف آن معیارهای جدید شکل گرفت. اندیشهٔ مذهبی انسان، به‌خصوص خواسته‌های او از ماوراءالطبیعه به صورت تازه‌ای تجلی یافت و در قالبهای جدید گنجانده شد. در این دوران که نخست شکل تولید و روابط اقتصادی تغییر پذیرفت و سپس در شکل فرهنگی جوامع کهن دگرگونی پدید آمد، زن از دیدگاه تازه‌ای نگریسته شد. اندامهای زنانه از دیدگاه انسان متعلق به عصر جدید نیروی مافوق جنسیت را به تماشا گذاشت. شکل اندامی زن که به «طبیعت» نزدیک است و خود به خود واجد ارزش سمبولیک بر پایهٔ «کمال طبیعت» می‌باشد در مرکز توجه و ذهنیت انسان معاصر با آغاز استقرار نظام کشاورزی قرار گرفت و بیش از پیش توجه او را به سوی خود جلب کرد. اندامهای زنانه به صورت قالب زیبایی جلوه‌گر شد که انسان عصر جدید، چهار فصل از طبیعت را تمام و کمال در آن قالب می‌دید و تحسین می‌کرد. زن از این دیدگاه نمود کوچکی شد از دنیای بزرگ. به سخن دیگر مردمان متعلق به آن اعصار مؤمنانه ایمان آوردند که: جهان نمودی است از تمامیت و کمال جنسی زن و هرگاه این کمال جسمی با روان زنانهٔ نیرومند در جامعه بیامیزد، سعادت و شادمانی جامعه بر مبنای نزدیکی به طبیعت قابل وصول می‌شود. دیری نپایید که زن نه فقط جلوه‌گاه کمال زیبایی و باروری و قدرت زمینی به‌شمار آمد،

جوامع می‌یابیم، پاره‌ای از وجود و اندام زنانه یا نقشی سمبولیک از این وجود پر جلال را در مرکز آن می‌بینیم که نمودی است از قدرت و عزت و برتری!... در دورانهای بعد که جنگ قدرت زن و مرد بالا می‌گیرد و به‌خصوص در دورانهایی که مردان در سرکوب قدرت برتر زنان پیروز می‌شوند با نموده‌هایی مواجه می‌شویم که به‌وضوح نشان می‌دهد از عهد برتری و قدرت زنانه بسیار دور افتاده‌ایم.

ایران فرهنگی از جمله جوامع کهنی است که در اعصار پیش از تاریخ، گذار از مرحله شکارورزی به سوی کشاورزی آغازین را تجربه کرده است. هم از این رو است که نموده‌های عینی از قدرت زنانه در خاک این سرزمین فراوان به‌دست آمده است و ما در صفحات پیشین به‌اختصار نمونه‌هایی از آن را به‌صورت پیکرکها و تصاویر و نقوش به خواننده معرفی کردیم. در فصل دوم از همین پژوهش به بررسی و تفسیر نموده‌های فکری و اساطیری از قدرت زنانه خواهیم پرداخت. اما پیش از ورود به فصل اساطیر بهر می‌دانیم به تحلیل شکل‌گیری قدرت زنان در منطقه ایران فرهنگی همزمان با آغاز عصر کشاورزی و بر پایه ویژگیهای کلی که از این عصر در جهان می‌شناسیم بپردازیم.

تثبیت قدرت زنانه در منطقه ایران فرهنگی همزمان با آغاز عصر کشاورزی

ساکنان سرزمین کهن ما که بنا بر قول اکثر پژوهشگران یکی از نخستین جوامعی است که در هزاره‌های پیش از تاریخ به عصر کشاورزی گام نهاده است، در مرحله گذار از شکارورزی به کشاورزی زن را از دیدگاه تازه‌ای نگریسته‌اند که قابل بررسی است.

همان‌طور که گذشت قدیمیترین نشانه‌هایی که از وجود قدرت زنانه در خاک ایران فرهنگی به‌دست آمده به ۶۰۰۰ سال ق.م. یعنی ۸۰۰۰ سال پیش تعلق دارد^(۱). همزمانی تقریبی این نشانه‌ها با آغاز دوران گذار به مرحله کشاورزی می‌تواند نقطه عطفی در تحول مقام زن در سرزمین کهن ما به‌شمار آید. به‌خصوص که نشانه‌ها عموماً در شکل ظاهری بر نیروهای باروری و زاینده‌گی زن همچون مظهری از نیروهای حیات بخش و لایزال طبیعی تأکید می‌ورزند.

بنابراین بجاست اگر نشانه‌های به‌دست آمده از منابع باستان‌شناسی را که با آغاز عصر کشاورزی در ایران همزمانی دارد به‌نام شهود زنده و گویا برای اثبات وجود قدرت زنانه در گذشته‌های دور میهن خود مورد تحلیل قرار دهیم. همچنین

می‌دادند که زمین زیر پنجه آنان بارور می‌شد و افراد جامعه در پناهشان بیش از پیش از احساس ایمنی و رفاه و فراوانی لذت می‌بردند. بدین سان بود که مردمان عصر نوین کشاورزی به اهمیت وجود خانواده بزرگ که برای رونق بخشیدن به تولید کشاورزی بر پایه شیوه‌های ابتدایی بسی ذقیمت بود پی بردند و مادر به‌نام مرکز و مدار این قبیل خانواده‌ها که ضمناً نیروی انسانی خودساخته را به‌صورت فرزندان تحت فرمان داشت مورد احترام و تجلیل قرار گرفت و از بعد اقتصادی و مادی شاخص شد.

در جریان این تحول که نقش مادر نه فقط در عرصه زندگی خانگی که در عرصه زندگی اجتماعی ممتاز شده بود، پدر چندی از حرکت بازماند و به نیروی حاشیه‌ای تبدیل شد. او به علت عادت دیرینه‌ای که به حرکت برای دستیابی به طعمه و شکار داشت نتوانست به‌سرعت از سکونت و استقرار در جوار زمینهای مزروعی استقبال کند و از آنجا که با بچه‌ها نیز علقه و وابستگی کمتری داشت نتوانست به‌آن نیروی شگرف و پرتوان انسانی که تحت سلطه و فرمانروایی زن بود دست یابد. حاصل آن که مرد در برابر تواناییهای زن تا مدت‌ها جا خالی کرد و زن با استفاده از این فرصت توانست نیروهای بالقوه و نهفته خود را ظاهر ساخته و در نظام جدید جا و مقام برتر را به‌خود اختصاص دهد. زن که خود در وجود خویش منبع تغذیه و سرچشمه زندگی برای فرزندان را تا سنین رشد به فراوانی داشت، در نظام جدید به منبع و سرچشمه نیرومندی تبدیل شد که همراه با نیروی انسانی که در اختیارش بود «زمین» را نیز بارور می‌کرد. مردمان عصر کشاورزی آغازین عمیقاً پذیرفتند که زن هم خود زاینده است، هم به زمین نیروی زایش و باروری می‌بخشد. او مادر انسان و مادر زمین است. او مادر کبیر است. چشمه زندگی در پستانهای او جاری است. شباهتهای طبیعی که بین مادر و زمین برقرار شد و پیوندهای ناگزیر این دو با یکدیگر در عصر آغازین کشاورزی، هر دو را در مرکز توجه مادی و معنوی جوامع کهن قرار داد. زن در تصور این مردمان همزاد زمین شناخته شد. هر دو انسانها را از گرسنگی و مرگ نجات می‌دادند. این شباهتها که دو نیروی خلاق و حیات‌بخش طبیعت را به یکدیگر پیوند می‌زد بر تواناییهای زن در افکار عمومی و باور مردمان چنان افزود که آنها به تدریج نه فقط سرچشمه حیات که راز وجود و هستی خود را در تصاویر افسانه‌ای و اساطیری از زن که به‌گمان آنها وجودی لایتنای و متعالی بود جستجو کردند. چنین شد که زن در افکار و اساطیر مردمان عصر جدید چهره‌ای مافوق طبیعی به‌دست آورد و در روند گذار از مرحله شکارورزی به مرحله کشاورزی، تحول مقام زن به قدری چشمگیر شد که هر کجا نشانه‌ای فرهنگی از آن

شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ

سال بیش از حال	نام دوره	توضیح مختصر	نام محل های مشخص
از حدود ۵۰۰۰	عصر اول مفرغ	شهرنشینی، استفاده از خط، فلزکاری، و...	شوش، چنابیش، گودین، تپه یحیی، تل ابلیس، سیلک، قبرستان و بسیاری نقاط دیگر
۶۰۰۰ ۷۰۰۰	نوسنگی	شهرک نشینی، استفاده از فلز، اقتصاد دامداری و کشاورزی، ازدیاد جمعیت، روابط تجاری، فرهنگی، و اقتصادی، توسعه و پراکندگی شهرک ها، و...	شوش، جعفرآباد، چنابیش، سیلک، گودین، گیان، چشمه علی، تپه یحیی، تن باکون، تل ابلیس، زاغه و قبرستان و بسیاری دیگر نقاط
۸۰۰۰		روستا نشینی، اقتصاد گله داری و کشاورزی، ساختمان خشتی، تولید، سفال منقوش با رنگ ثابت، ارتباط اقتصادی تجاری و...	چشمه علی، حاجی فیروز غار کمر بند و هاتو، گوران، علی کش، سراب، زاغه سیلک و بسیاری دیگر نقاط
۹۰۰۰		مزرعه نشینی، نگاهداری بز و کشت برخی از حیوانات، ساختمان خشتی و چینه ای، تولید سفال، و...	گوران، علی کش، زاغه و چند محل دیگر
۱۰۰۰۰		استقرار موقت، نگاهداری بز و جمع آوری غذا، ساختمان چینه ای و سنگی و حفره ای، یک قطعه سفال از گنج دره و...	گنج دره، آسیاب، و چند محل دیگر
۱۱۰۰۰		استفاده از غار و بناگاههای طبیعی برای سکونت، جمع آوری غذا و شکارورزی و...	غارهای کمر بند و هاتو و محل های مشابه
۱۲۰۰۰۰	میان سنگی	شکارورزی و جمع آوری غذا و استفاده از غارها برای سکونت موقت و...	غار کمر بند و ورواسی و محل های مشابه

ص.م. ش

اسفند ۱۳۵۷

باستانشناسی پیش از تاریخ ایران

جدول شماره ۲

چنین جوامع (و همچنین در جوامعی که تعدد شوهران برای زن معمول است)، زن کارهای قبیله را اداره می‌کند، و به مقام روحانیت می‌رسد، و در عین حال زنجیر اتصال خانواده به وسیله سلسله زنان صورت می‌گیرد، چه زن ناقل خون قبیله به‌خالص‌ترین شکل خود به‌شمار می‌رود... این طرز اولویت زن، یکی از امور مختص ساکنان اصلی نجد ایران (۲) بوده، و بعدها در آداب آریاییهای فاتح وارد شده است... (۳) «

این که در روند گذار به مرحله کشاورزی، زن مقامات مهم را احراز می‌کرده و اندامهای زایش و نیروهای حیات بخش او همچنان در اندیشه مذهبی ساکنان ایران پیش از تاریخ مورد ستایش و پرستش بوده نیز مورد تأیید پژوهشگران است:

«اطلاع ما دربارهٔ دین قدیمیترین سکنهٔ ایران بسیار اندک است. در بین‌النهرین، که سکنهٔ بدوی آن از همان منشاء سکنهٔ نجد ایران بودند، معتقد بودند که حیات آفریدهٔ يك ربه‌النوع است، و جهان در نظر آنان «حامله» بود نه زائیده، و منبع حیات به‌عکس آنچه مصریان می‌پنداشتند، مؤنث بود نه مذکر. بسیاری از پیکره‌های كوچك از ربه‌النوعی برهنه که در امکانه ماقبل تاریخی ایران پیدا شده است به‌ما اجازه می‌دهد بگوییم که انسان ماقبل تاریخی نجد دارای این‌گونه معتقدات بوده است. این ربه‌النوع احتمالاً همسری داشته که او نیز رب‌النوع بوده، و در آن واحد هم شوهر و هم فرزند او محسوب می‌شده است. بلاشك در این مذهب ابتدایی است که ما می‌توانیم مبدأ ازدواج بین برادران و خواهران را بجویم. این عادت در مغرب آسیا رایج بود، ایرانیان و بعد نبطیان از ملل بومی آن را ارث بردند، و همچنین اساس ازدواج بین مادر و پسر را که کمتر سابقه دارد در همین آیین باید جستجو کرد. نیز ممکن است که رسم انتساب به‌مادران که در نزد عیلامیان و اتروسکیان و مصریان و مخصوصاً در لیکیه بسیار معمول بود، در اینجا نشأت یافته باشد. بی‌فایده نیست تذکر داده شود که در میان بعضی از این ملل زن فرمانده سپاه بود، از جمله در میان طایفهٔ «گوتی» که کوه‌نشینان ساکن درهٔ کردستان (۴) بودند.»

در گزارش دیگری به‌تثبیت قدرت زنانه در روند گذار به مرحلهٔ کشاورزی در منطقهٔ ایران فرهنگی این‌گونه پرداخته‌اند:

«پرستش الهه- مادر یکی از ریشه‌دارترین اعتقادات مذهبی در طول حیات بشر می‌باشد که قدیمتر از ظهور خدایان متعدد و قبل از تجسم خدایی در مظاهر مذکر و پدرخدایی بوده و در نخستین

بجاست بلافاصله تأکید کنیم هزاران سال پیش از آن که اقوام مهاجر به‌این سرزمین مهاجرت کنند، اینجا خانه و آشیانه مردمانی بوده که تمدن درخشانی داشته، زن را از دیدگاه برتر و متعالی نگریسته و بر قدرت زنانه که جلوه‌گاه تمدن و فرهنگ متعلق به دوران اولیهٔ کشاورزی بوده است، صحه گذاشته‌اند. بنابراین درخشش فرهنگ ایرانی را نباید در تاریخ مهاجرت آریاییها محدود کرد. این فرهنگ پیش از ورود آنها به اندازهٔ کافی غنی بوده است.

هر يك از پژوهشگران خطوط تثبیت مقام زن را در منطقهٔ ایران فرهنگی و در روند گذار از مرحلهٔ شکارواری به کشاورزی به‌گونه‌ای خاص ترسیم کرده و مورد تحلیل قرار داده‌اند. گو این که عموماً به‌نتایج مشابهی رسیده‌ونهایتاً وجود قدرت‌زنانه‌رادر عصر آغازین کشاورزی تأیید کرده‌اند، اما خطوط تحول از دیدگاه هر يك طوری ترسیم و گزارش شده است که می‌تواند بخشی از واقعیت‌های تاریخی مربوط به زن را ظاهر سازد. از این‌رو چکیدهٔ چند نمونه از گزارشها را انتخاب کرده و در این بخش نقل می‌کنیم.

در بهار سال ۱۹۴۹ میلادی جمعی از باستان‌شناسان، برای نخستین بار در ایران، آثار بقایای انسان پیش از تاریخ را در حفاری غاری در «تنگ‌بیده» واقع در کوه‌های بختیاری (شمال شرقی شوشتر) تشخیص دادند و بر پایهٔ این آثار، مقام و موقع زن را همزمان با دورانی که انسان پیش از تاریخ در غار «تنگ‌بیده» می‌زیسته است این‌چنین اعلام نمودند:

«در آن جامعهٔ بدوی وظیفهٔ مخصوصی به‌عهدهٔ زن گذاشته شده بود، وی گذشته از آن که نگهبان آتش و شاید اختراع‌کننده و سازنده ظروف سفالین بود، می‌بایست چوبدستی به‌دست گرفته، در کوهها به جستجوی ریشه‌های خوردنی نباتات یا جمع‌آوری میوه‌های وحشی بپردازد. شناسایی گیاهان و فصل رویدن آنها و دانه‌هایی که می‌آوردند مولود مشاهدات طولانی و مداوم بود، و او را به آزمایش کشت و زرع هدایت می‌کرد. نخستین مساعی وی در باب کشاورزی در زمینهای رسوبی انجام گرفت و در همان حال که مرد اندک پیشرفتی کرده بود، زن با کشاورزی ابتدایی خود در دورهٔ حجر (۱) متأخر که اقامت در غار بدان متعلق است، ابداعات بسیاری نمود. در نتیجه می‌بایست عدم تعادلی بین وظایف زن و مرد ایجاد شود، و شاید همین امر اساس بعضی جوامع اولیه که زن در آنها بر مرد تفوق داشته، بوده باشد. در

۱- Neolithic نوسنگی

۲- نجد ایران مثلثی است بین دو فرورفتگی: خلیج فارس در جنوب و دریای خزر در شمال آن

۳- رگریشن / ایران از آغاز تا اسلام / ترجمهٔ دکتر محمد معین / بنگاه ترجمه و نشر کتاب / تهران ۱۳۵۵ / چاپ چهارم صفحات ۱۰ و ۱۱

۴- رگریشن / ایران از آغاز تا اسلام / ترجمهٔ دکتر محمد معین / بنگاه ترجمه و نشر کتاب / تهران ۱۳۵۵ / چاپ چهارم ص ۳۰

به جمع‌آوری حبوبات و دانه‌ها و میوه‌ها پرداخت و سعی در شناسایی نباتات و ریشه‌های گیاهان نمود. و شاید ضمن این فعالیت به‌خواص پاره‌ای از نباتات و ریشه‌های گیاهی نیز پی برد و این ابداعات موجب توسعه امور کشاورزی و حفظ و حراست بیشتر از کانون خانواده گردید. به‌دست آمدن تعداد زیادی حلقه‌های دوک نخریسی که از گل پخته است و مهرهایی با نقوش زنانه که به‌ریسندگی مشغول می‌باشند نشانه آن است که زنان به‌کار نساجی نیز اشتغال داشته‌اند (۲).

در گزارش‌های دیگر کم و بیش مطالبی که در چند نمونه بالا نقل شده آمده است. گزارشگران عموماً پس از تحلیل نقش زن به یک نتیجه واحد رسیده‌اند که چکیده آن چنین است: در منطقه ایران فرهنگی نیز همچون برخی دیگر از جوامع کهن، تغییرات جوی و اقلیمی زمینه‌ساز دگرگونی در وضع تولید و گذار از مرحله شکاروورزی به‌سوی کشاورزی شده است. در روند این گذار بسیاری از ارزشها در این منطقه زیر و زبر شده و در جریان وقوع این رویدادها که پاره‌ای اقلیمی، پاره‌ای اقتصادی و پاره‌ای فرهنگی بوده است، به‌سبب نقشهای سازنده‌ای که زن ایفا کرده، اعتقاد نسبت به‌شایستگی و خردمندی و برتری جنس زن در باور مردمان تقویت شده و در نتیجه قدرت زنانه با جلوه‌های مادی و معنوی تثبیت گردیده است. پیشرفت زن به‌خصوص در زمینه‌های اقتصادی براساس نقش سازنده‌ای که در باروری زمین داشته، چنان بوده که توانسته مقامات دنیوی را احراز کند و به‌سبب ابراز این گونه شایستگیها روح ایمان و اعتقاد به مادر کبیر را در مردمان زمانه‌اش تقویت سازد، به‌حدی که تولید و تکثیر نمادها و سمبولهای بانو- خدا با تأکید بر اندامهای زایش و زنانه او زیاد شده و سمبولهای خدایی از جنس مرد تا مدتها فراموش شده است. این است که گفته‌اند: ابراز وجود زن در مرحله گذار زمینه‌های اجتماعی- فرهنگی را برای استقرار نظام «زن- سروری» مهیا کرده و سرانجام به تفوق زنان در این منطقه انجامیده است. اداره کارهای قبیله و حل و فصل اختلافها و نزاعها به‌عهده زنان محول شده و همچنین با توجه به آمیختگی امارت و روحانیت، شغل روحانی بودن، نیز برای زنان مجاز شناخته شده است.

در پایان فصل این نکته گفتنی است که پژوهشگران عموماً ضمن تأکید بر موارد فوق، از ترسیم شکل دقیق نظام «زن- سروری» در منطقه ایران فرهنگی اجتناب کرده و فقط نسبت به‌وجود این نظام بر مبنای ویژگیهای عصر آغازین کشاورزی و تجانسی که با طبیعت زنانه داشته است اصرار ورزیده‌اند. حاصل

مراحل تمدن بشر یعنی دوران کهن سنگی گسترش یافته است... اما با ظهور زراعت و اشتغال به گلهداری، نقش الهه مادر به‌عنوان مجسم‌کننده مظاهر بارآوری و تولد مشخص‌تر گردیده و نه تنها در قلمرو طبیعت و زندگی طبیعی بلکه در حیطه مسایل زندگی انسان چون تولد و زندگی و مرگ، و نیز زندگی پس از مرگ، به‌عنوان حمایت‌کننده و برآورنده نیازهای انسان پرستش می‌شد... (۱).

تثبیت قدرت زنانه در روند گذار به‌مرحله کشاورزی در منطقه ایران فرهنگی مورد تأیید بیشتر کسانی است که در این زمینه بررسی کرده یا قلم زده‌اند. از جمله آن که گفته شده:

«در دورانی که شاید در حدود ده هزار سال ق.م. باشد تغییراتی در وضع اقلیمی ایران پدید آمد و انسان غارنشین که برای شکار از ابزار سنگی استفاده می‌نمود موفق به تهیه ادوات و ابزار استخوانی گردید و در ضمن ظروف سفالین نیز ساخته شد. این ظروف چنان که در آثار هزاره‌های بعدی مشاهده می‌شود در زندگی آن روز اهمیتی بسزا داشت و از عوامل مهم تحول و پیشرفت به‌شمار می‌آمد که به‌وسیله زنان تهیه می‌گردید... در نقوش مهرهای مربوط به هزاره چهارم ق.م. که از نقاط مختلف ایران به‌دست آمده مشاهده می‌شود که زن به‌کار کوزه‌گری مشغول است. به‌طور کلی در جامعه اولیه ایران کهن زن وضع ممتازی داشت و صاحب قدرت فراوان بود. چنان‌که حفاظت آتش که کاری بسیار مهم بود به‌عهده وی سپرده شده بود. استعداد و قدرت و هوش زن در انجام کارهای مفید و مهرورزی و عطفوت که غریزه طبیعی وی بود، سرانجام او را صاحب نفوذ و اعتبار کرد و حتی برتر از مرد قرار داد، به‌حدی که زمینه برای استقرار نظام مادرشاهی مهیا شد. خاصیت زن یعنی مادر بودن و ایجاد نسل و حراست از کانون خانواده، به‌حکم ضرورت، او را به‌صورت روحانی با مقام الهی جلوه‌گر ساخت و سرانجام مظهر حیات و آفرینش و الهه مادر و باروری گردید. مقام زن در نزد ساکنان اصلی فلات ایران به‌آن حد والا بود که بعدها آریاییها آن را کسب کرده و جزو سنت خود قرار دادند. در دوران هزاره پنجم ق.م. بسیاری از مناطق خشک شد و سرزمینهایی از آب بیرون آمد و قابل کشت و زرع گردید. به‌مناسبت این تغییرات و عوامل طبیعی پیشرفتی در وضع زندگی مردم حاصل شد. در این دوران تشکیل خانواده بزرگ واجد ارزش و اعتبار گردید. زیرا تشکیل خانواده و قبیله و ارتباط آنها با یکدیگر در وضع تولید بهبود ایجاد می‌کرد. به‌این جهت اصول کشاورزی بر شالوده خانواده بزرگ پایه‌گذاری شد و زن که حافظ و نگهبان خانواده به‌شمار می‌آمد

۱- خسرو فانیان/ مقاله پرستش الهه مادر در ایران/ مجله بررسیهای تاریخی شماره ۶ سال ۷

۲- مقاله زن در ایران باستان/ ملک‌زاده بیانی/ مجله ۷ هنر/ شماره‌های ۷ و ۸/ ص ۴۳ و ۴۴

تعریف اساطیر

اسطوره یا اوسانه را در زبان فارسی برابر واژه Myth در زبانهای اروپایی پذیرفته‌اند. در بیان مفهوم Myth گفته شده: مقصود از میتها و اساطیر هر قوم، پدیده‌ها و حقایق تلخ و شیرین زندگی آن قوم است که با گذشت زمان در هاله‌ای از افسانه‌ها و داستانها و خیالپردازیها پنهان شده و با همین هاله‌های رنگین به دست مارسیده است. برپایه این تعریف برای آن که جنبه‌هایی از فرهنگ و تمدن جوامع کهن از پرده‌ای که افسانه و خیال در اطراف آن کشیده است بدر آید و در قلمرو فهم انسان امروزی قرار گیرد، پژوهشگران می‌کوشند تا افسانه‌ها و قصه‌های کهن را از زاویه‌ای که به نام موضوع بررسی انتخاب کرده‌اند بنگرند و آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند.

اما اسطوره فزون بر این تعریف رایج و شایع، تعریف دقیقتری هم دارد که به نقل از پژوهشگر ارجمند جلال ستاری در کتاب «چشم‌اندازهای اسطوره» چنین است: اسطوره همیشه و بهر شکل^(۱) و صورتی که طرح شده باشد متضمن روایت يك «خلقت» است، یعنی می‌گوید چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده، هستی خود را آغاز کرده است. اسطوره فقط از چیزی که واقعاً روی داده، و به تمامی پدیدار گشته، سخن می‌گوید. آدمهای اسطوره، موجودات مافوق طبیعیند و خاصه به خاطر کارهایی که در آغاز آفرینش انجام داده‌اند، شناخته شده و شهرت یافته‌اند. اساطیر، کار خلاق این موجودات مافوق طبیعی را بازمی‌نمایند و اهمیت اقدامات و اعمالشان را عیان می‌سازند.

تعریف اخیر از اساطیر حاوی این نتیجه‌گیری است که: بر اثر مداخلات موجودات مافوق طبیعی است که انسان آنچه امروزه هست، شده است، یعنی موجودی میرنده، صاحب جنس و فرهنگ پذیر. از آنجا که اسطوره، اعمال یا شاهکارهای موجودات مافوق طبیعی و تجلی نیروهای مینوی (بهشتی) آنها را شرح می‌دهد، خود سرمشق و الگوی همه کارها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی از قبیل زناشویی، تغذیه، تولید و... می‌شود. حکمای الهی و آیین‌گرایان در تمام جوامع به این گونه توجیه تمسک می‌جویند که: ما باید هر کاری را که خدایان در آغاز کردند، بکنیم. خدایان چنین کردند، انسانها نیز چنین کنند.

بنابراین مهمترین کارکرد اسطوره از دیدگاه انسان باستانی مشخص می‌شود. او سرمشقه‌های نمونه‌وار برای زندگی روزمره را در اساطیر می‌جوید و می‌یابد و بدان تاسی می‌کند. بدین معنا که

بررسی آنها فقط کلیاتی از واقعیت تاریخی زن- سروری در ایران پیش از تاریخ را هربر می‌گیرد بی آن که شکل جزئی و دقیق نظام را روشن سازد. در فصل آتی که به تحلیل اساطیر منطقه اختصاص دارد، کوشش می‌شود به جبران این فقدان، برخی از جنبه‌های مهم نظام زن سروری در ایران کهن را که بازتاب آن به صورت شعائر و آداب مذهبی در قصه‌های قدیمی منعکس و نهفته است برای خواننده روشن سازیم.

نمودهای فکری و ذهنی اساطیر

جایی که تاریخ ساکت است، اساطیر سخن می‌گویند و به بیان اندیشه‌ها، حالات، باورها و شیوه‌های زندگی در اعصار پیش از تاریخ می‌پردازند. اساطیر در قالب قصه‌ها، شعرها، سرودها، افسانه‌ها، نیایشها و آیینها اصول فرهنگی حاکم بر جوامع کهن را مشخص می‌سازد.

پژوهشگران بررسی خود را در اطراف جنبه‌های گوناگون از زندگی و تفکر انسان باستانی بر پایه اساطیری قرار می‌دهند که تا پیش از استفاده از خط و نوشتن، سینه‌به‌سینه نقل می‌شده و پس از آغاز دوران خط و نوشتن به صورت مکتوب درآمد است. به سخن دیگر، انسان به محض آشنایی با خط و کتابت دست به کاری بزرگ زده و قصه‌ها و شعرها، سرودها، افسانه‌ها، نیایشها و آیینهای دیرینه مربوط به سرزمین خود را نوشته و نگهداری کرده است. در حال حاضر همین منابع مکتوب است که به عنوان تنها دست‌مایه برای شناخت فرهنگهای کهن به کار می‌آید و گوشه‌هایی از زندگی فرهنگی و اجتماعی انسان باستانی را که در ابهام است بر انسان امروزی روشن می‌کند. ما نیز که «زن» را در مرکز توجه و پژوهش خود قرار داده‌ایم ناگزیریم از همین منابع بهره‌مند شده و ریشه‌های هویت زن را در منطقه ایران فرهنگی در اساطیر متعلق به منطقه جستجو کنیم. اما پیش از ورود به اصل مطلب باید ببینیم در يك تعریف دقیق و گسترده اساطیر چیست و به کدام يك از نمودهای فکری و ذهنی انسان اطلاق می‌شود. اسطوره‌شناسان هر يك بنابر سلیقه خود اساطیر را تعریف کرده‌اند و ما متناسب با دیدگاهی که داریم چند تعریف را برگزیده و نقل می‌کنیم.

۱- منظور آن است که در سکلها و صورتهایی مانند قصه، افسانه، شعر، سرود، نیایش، آیین و... عموماً تعریف فوق را می‌رساند.

زیرا صاحبان تعاریف بالا یقین دارند که اسطوره از دیدگاه انسان باستانی به هیچ وجه افسانه‌سازی و قصه‌پردازی بیهوده نیست، بلکه مجموعه قوانین دین بدوی و احکام اخلاقی و جنبه‌های آیینی و حکمت عملی است.

انسان باستانی از اسطوره همچون کتاب آسمانی، احکام عملی برای گذراندن زندگی روزمره به‌طریقه درست و اخلاقی (البته با معیارهای متناسب با زمان و مکان) را می‌آموزد. اسطوره کتاب دینی نانوشته‌ای است که احکام آن سینه‌به‌سینه نقل شده و از زبان دورترین نیای انسان باستانی به دست او رسیده است. اسطوره حاوی و حامل پیامی است که ضمن آن حادثه عمده‌ای که در روز ازل اتفاق افتاده بازسازی شده است. انسان باستانی همین حادثه عمده را سرمشق و الگوی زندگی روزمره خود قرار می‌دهد. ارتباط دائمی و ناگسستگی انسان باستانی با اساطیر به مفهوم مجموعه الگوها و احکام دینی و اخلاقی حاکی از آن است که اسطوره با دین ارتباط نزدیک و تنگاتنگ دارد.

از طرف دیگر ارتباط دین با اخلاق، سیاست و فلسفه در فرهنگهای کهن به حدی است که انسان باستانی معابد و مراکز مذهبی خود را پایگاه این سه پدیده فرهنگی قرار داده و از این اماکن برای نشر فرهنگ خود بهره برده است.

بنابراین چنانچه موقعیت زن در اساطیر که جلوه‌گاه اندیشه مذهبی پیشینیان است روشن شود، موقعیت او در اخلاق و سیاست و فلسفه دوران پیش از تاریخ نیز روشن شده است.

اساطیر هرگز نمی‌میرند

در فرهنگهای کهن همواره دورانی فرا رسیده است که در آن دوران اساطیر رنگ باخته و شکل صریح و مذهبی و آمانه خود را از دست داده‌اند. به این دورانها مرحله «اسطوره‌بیرایی» نام نهاده‌اند. بی‌گمان در فرهنگ کهن سرزمین ما نیز چنین دورانی آغاز شده و تاکنون ادامه یافته است. اما در تمام جوامعی که همچون سرزمین ما دارای فرهنگ کهن و ریشه‌دار در اساطیر هستند هرگز اساطیر تمام و کمال از زندگی و اندیشه و تمدن مردمان زنده نشده، بلکه فقط تحول یافته و تغییر شکل داده است. برای مثال، در مغرب زمین، از رنسانس به بعد، خدایان اساطیری بدین دلیل که دوران باستان در سراسیمه زوال، دیگر به آنها اعتقاد نداشت، فاقد ارزشهای مذهبی شدند. اما اینان به گنجینه‌های فرهنگی تبدیل شدند و سرانجام، به نام میراث کلاسیک، به دست شاعران، هنرمندان و فیلسوفان، نجات پیدا

انسان باستانی در جوامع و فرهنگهای کهن به یاری تقلید از الگوهای اساطیری است که خود را می‌سازد. همان گونه که انسان جدید خود را ساخته و پرداخته تاریخ می‌داند، انسان باستانی خویشتن را فرآورده تعدادی وقایع اساطیری، می‌پندارد. نه آن و نه این، خود را یکباره و به طور مطلق «ساخته و پرداخته» شده از پیش، مثلاً آن گونه که ابزاری را به نوعی قطعی و نهایی می‌سازند، تلقی نمی‌کنند. انسان معاصر می‌تواند چنین استدلالی کند: من امروز بدین گونه هستم، زیرا تعدادی حوادث بر من گذشته است، اما این وقایع و امور بدین علت امکان حدوث یافتند که کشاورزی در حدود هشت هزار تا نه هزار سال پیش کشف شد، تمدنهای شهری در شرق نزدیک باستانی، توسعه و گسترش پیدا کردند، اسکندر کبیر آسیا را فتح کرد، و اگوست امپراتوری روم را بنیان نهاد، گالیله و نیوتون مفهوم و تصور از جهان را منقلب ساختند و راه بر کشفیات علمی گشودند و زمینه لازم را برای پیشرفت تمدن صنعتی فراهم آوردند، انقلاب فرانسه روی داد و افکار آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی، دنیای غرب را پس از جنگهای ناپلئون، زیر و رو کردند و بر همین قیاس... انسان باستانی در خصوص ساخته و پرداخته شدن خود می‌توانست به خود بگوید: من امروزه بدین گونه‌ام، چون یک رشته حوادث پیش از من روی داده‌اند، منتهی بی‌درنگ باید بر گفته خود می‌افزود: حوادثی که در زمانهای اساطیری پیش آمده‌اند، سازندگان انسانها نیستند، بلکه موجودات فوق طبیعیند.

ارتباط اساطیر با دین

انسان باستانی برای بیان معتقدات و باورهای خود زبانی جز اسطوره نمی‌شناسد. بنابراین او از همین زبان که برخی آن را به غلط نوعی زبان کودکانه تلقی می‌کنند به منظور بیان جدیترین حالات مذهبی و آرمانهای اخلاقی خود نیز سود می‌جوید و نیاز عمیق دینیش را در قالب اسطوره برآورده می‌سازد. بدین لحاظ است که اسطوره‌شناسان اسطوره را در مهمترین کارایی و تأثیری که دارد این گونه تعریف می‌کنند: معتقدات را بیان می‌دارد، اعتلا می‌بخشد و مدون می‌سازد، حافظ اصول اخلاقی^(۱) است و آنها را حاکم می‌سازد، اثر بخشی مراسم و تشریفات آیینی را تضمین و تأمین می‌کند، و قواعد و مقررات عملی را که به کار آدمی می‌آید، عرضه می‌دارد.

از این قرار است که جامعه‌شناسان اسطوره را به عنوان یک عنصر اساسی تمدن انسانی معتبر دانسته و بدان استناد می‌کنند.

۱- منظور از اصول اخلاقی اصولی است که در همان زمانها مورد قبول بوده است.

کنیم. کوتاه سخن آن‌که مذاهب مبتنی بر اساطیر در منطقه ایران فرهنگی از يك سو گنجینه‌ای از قصه‌های مبتنی بر زن سروری را در اختیار می‌گذارد و از دیگر سو بدین علت که با ریاکاریهای عوامفربانه و اخلاق‌گرایی مزورانه آمیختگی ندارد چهره زن را در تفکر و معتقدات انسان باستانی بدون پیرایه‌های اخلاقی منعکس می‌کند.

تذکره نکته

بررسی بر پایه منابع اساطیری همواره متکی بر تحلیل و تعبیر می‌باشد. این‌گونه مطالعه نتایجی به‌دست می‌دهد که البته قطعی نیست و نمی‌تواند مانند مطالعات و تجربه‌های علمی عینیت ملموس داشته باشد. از این رو پژوهشگری که در عرصه اساطیر گام برمی‌دارد همیشه این حق را به‌خویش می‌دهد تا در برداشته‌های او شک کند و احیاناً اساطیر را از دیدگاه خاصی که خود دارد به‌بحث بگذارد. زیرا اساطیر آنچنان عرصه گسترده‌ای دارد که مرز پایانی ندارد و هیچ کس را یارای آن نیست تا ادعا کند سخن آخر را گفته و دفتر بحث را بسته است. ما نیز از همین دیدگاه به اساطیر در منطقه ایران فرهنگی نگاه می‌کنیم و انگاشته‌ها، پندارها، تحلیلها و تعبیرهای خود را از این اساطیر به‌خواننده عرضه می‌داریم- بی‌آن‌که بخواهیم بر این برداشته‌ها نقطه پایان بگذاریم.

پیوند اساطیر با اصل مادینه هستی

پیش از آن‌که ادیان توحیدی جوامع کهن را تحت تأثیر قرار دهد و بر تمام شئون زندگی مردمان چیره شود، اندیشه مذهبی در هر يك از این جوامع مراحل مختلف را گذرانده و در هر مرحله باورها و آیینهای خاصی را دربر گرفته است. بررسی در اساطیر به‌ما اجازه می‌دهد تا با اندیشه مذهبی مورد اعتقاد نیاکان باستانی خود و آیینهایی که تجلی‌گاه این اندیشه بوده است رابطه برقرار کنیم. اما پیش از ورود به بررسی در محدوده ایران فرهنگی، به‌طور خلاصه مراحل گوناگونی را که در نهایت به برقراری نظام مذهبی مبتنی بر پرستش «بزرگ مادر اولیه» انجامیده است مطالعه می‌کنیم. به‌طور کلی در قدیمیترین آثار بازمانده از انسان باستانی در جوامع کهن ردپای «بزرگ مادر» یا «مادر کبیر» پیدا می‌شود که در صورتهای سمبولیک حضور خود را اعلام می‌دارد. در کهن‌ترین ادوار که هنوز در ذهن انسان ابتدایی، خدایان صورت و اندام انسانی به‌خود نگرفته بودند، اندیشه‌ها و باورهای مذهبی

کردند. خدایان و اساطیرشان، در آغاز عصر اسطوره پیرایی یعنی از پایان عصر باستان- زمانی که هیچ شخص با فرهنگ دیگر آنها را به‌معنای ظاهری و تحت‌اللفظ فهم نمی‌کرد- تا رنسانس و قرن هفدهم، به‌وسیله آثار و آفرینشهای ادبی و هنری، از نسلی به‌نسل دیگر منتقل شدند. در ایران نیز مانند مغرب زمین اساطیر متعلق به اقوام بومی که پیش از مهاجرت اقوام آریایی در این سرزمین ساکن بوده‌اند، پس از آغاز حرکت امواج مهاجرت، به‌تدریج در سراسریی زوال افتاده و اساطیر زرتشتی جایگزین آن شده است. معهذا اساطیر کهن نه فقط جابه‌جا در احکام و آیینها و تشریفات زرتشتی، بلکه بعداً یا در احکام و آیینها و تشریفات مذهب اسلام در شکلهای تحول‌یافته باقی مانده‌اند یا در گنجینه‌های ادبی و هنری به زندگی مخفی و نهفته خود ادامه داده‌اند. بدین جهت وقتی در فصلهایی از این پژوهش وارد عصر اسطوره پیرایی شویم، اساطیر را در شکلهای تحول‌یافته و نهفته‌اش در اعماق مذاهب توحیدی و آیینهای مربوط به آن یا در کُنه مفاهیم ادبی- هنری بازمی‌یابیم.

چرا ما به اساطیر می‌پردازیم؟

به‌طور کلی مذاهب مبتنی بر اساطیر کهن مذاهبی باساختار کشاورزی، یعنی مربوط به اقوام برزگر و کشاورزپیشه بوده است. این مذاهب در هجوم اقوام «شبان» که پایه‌گذاران دولتهای واحد و حکومتهای مطلقه شده‌اند، تحول یافته‌اند.

به‌دلیل ثروت و غنای اقتصادی خارق‌العاده‌ای که خاور نزدیک در دورانهای کهن از آن بهره‌مند بوده است و به‌علت ارزش و احترام بی‌سابقه‌ای که آیینهای باروری و حاصلخیزی و نمادهای جنسی در این منطقه به‌دست آورده‌اند، برخی از دانشمندان عقیده دارند خاستگاه قصه‌های مبتنی بر «زن سروری» را باید در خاور نزدیک جستجو کرد. بنابراین تحقیق در اطراف مذاهب مبتنی بر اساطیر در منطقه ایران فرهنگی خودبه‌خود ما را با گنجینه‌ای از قصه‌های مبتنی بر زن سروری روبرو می‌کند و به‌ما فرصت می‌دهد تا نشانه‌های زن سروری در منطقه را از درون مفاهیم و رویدادهای مستقر در این اساطیر کشف کنیم و به‌نقل نمونه‌های معینی از اساطیر متعلق به منطقه که به‌گونه‌ای صریح یا در پرده بیانگر حضور قدرت زنانه است همت گماریم.

دیگر آن‌که در اساطیر هنوز اخلاق‌گرایی به شکلهای ریاکارانه و مزورانه، آن‌طور که بعدها بر آیینها و معتقدات مردمان تحمیل شده، در پوششهای عوامفربانه فرو نرفته است و ما می‌توانیم به‌آسانی و بدون برخورد با نقشها و جلوه‌های محیلانه‌ای که معمولاً اخلاق‌گرایان از زن قهرمان ارایه می‌دهند، واقعیت وجود او را در باورها و ذهنیات مردمان جوامع کهن پیدا

کشاورزی، صنعت و... به طور کلی تمام پایه‌های تمدن و جلوه‌های اندیشه و احساس انسانی که در اساطیر منعکس است، از وجود این زنان برتر نشأت می‌گیرد. آغاز و پایان دوران قدرت برتر بانو-خدایان در جوامع کهن به طور قطعی تاریخ گذاری نشده است، اما چنان که گذشت با وجود اسناد و مدارکی که در زمینه تحولات کلی جوامع در دست است می‌توان به وجود آنها در دوران آغازین کشاورزی پی برد و پایان سروری و برتری آنها را در جریان هجوم فرهنگ شبانی و اسکان اقوام مهاجر شبان در جوامع ساکن و کشاورز جستجو کرد. بهر حال در نتیجه‌گیریها فقط از اساطیر می‌توان کمک گرفت. زیرا اساطیر تنها بازتاب اندیشه انسان باستانی است که چگونگی برخوردهای او را با مسایل و پدیده‌های زندگی برای انسان امروزی تا حدودی روشن می‌سازد.

آنچه مسلم است تحول در پرستش اصل مادینه هستی که به پرستش بانو-خدایان در جوامع کهن منجر شده است همواره دورانی را دربر گرفته که از مظهریت درخت و سنگ و مار و ظرف شروع شده و به مظهریت «زن» انجامیده است. به عبارت دیگر در تمام فرهنگهای کهن به تدریج شیئی، حیوان و گیاه به عنوان نماد مادر یا اصل مادینه هستی، جای خود را به انسان از جنس زن می‌دهند و بزرگ مادر هستی بخش در قالب خدایان انسان نما به صورت بانو-خدایان نمودار می‌شود.

علاوه بر کارهای سترگ و شگرف که بانو-خدایان در عرصه اساطیر به طور سمبولیک بدان می‌پردازند، شکل اندامهای زنانه هم بر نیروی مافوق آنان می‌افزاید. به نحوی که قدرت و نیروی بانو-خدایان فقط در جریان وقایع و حوادث اساطیری به نمایش در نمی‌آید، بلکه شکل اندامهای جنسی زن نیز که در طرح ریزی چهره بانو-خدایان به طور اغراق آمیز تجسم می‌یابد، نیروی جسمانی و تواناییهای آنان را بیشتر به منصفه ظهور می‌رساند. از آنچه گذشت این نکته دریافتنی است که انسان در جوامع کهن برخلاف انسان در فرهنگهای امروزی جنس زن را چنان سرشار از قدرت و نیرو برای دگرگون سازی و باروری می‌شناسد که حتی اندامهای جنسی او را در مرکز اندیشه مذهبی خود قرار داده و پرستنده اش می‌شود.

در اساطیر مبتنی بر پرستش بانو-خدایان، جلوه‌ها و تظاهرات کرداری و رفتاری آنان به حدی است که به آسانی می‌توان استنباط کرد که انسان باستانی بدون هرگونه شبهه و تردید، بر مراتب خردمندی، هشیاری و سازندگی جنس زن صحه می‌گذاشته و نموده‌های این باور را در آثار اساطیری و حماسی خود متجلی کرده و برای ابد برجا گذاشته است. در اساطیر متعلق به این جوامع جنس زن در جریان پیدایش، آفرینش و به طور کلی در جریان ظهور تمام پدیده‌های حیات بخش و در مجموعه خلقت سهم و نقش برتر را داشته است. حضورش در تمام رویدادهای اساطیری که منجر به خلقت و پیدایش می‌شود بی‌شباهت

حول «اصل مادینه هستی» حرکت می‌کرد و سمبولهای پرستش این اصل گاهی شکل گیاهی داشت مانند درخت؛ گاهی شکل حیوانی مانند مار، عقاب، پرنده؛ گاهی شکل جمادی مانند ظرف، سنگ، کوه و تپه و گاهی این سمبولها در مفهوم برخی از واژه‌ها و کلمات مستتر بود مانند کلمه «افشین» که در آسیای مرکزی به معنای پادشاه است و در تجزیه لغوی و مفهومی به معنای کدبانوی خانه است. در میان اقوام اشان تین از اقوام آسیای مرکزی نیز کلمه تین به مفهوم پادشاه در اصل مادر مادران را می‌رساند. کلمه VEDUNJA به معنی جادوگر مشتق از کلمه VED-ATJ به معنی زایش است که مفهوم دانستن و آگاهی هم از آن مشتق می‌شود.

بینش مذهبی انسان ابتدایی نمی‌توانست جز در «اصل مادینه هستی» قدرتهای برتر آسمانی و زمینی را تجسم عینی بخشیده و بدان اقتدا کند. هر یک از جوامع کهن بر گرد نماد یا نمادهایی از اصل مادینه هستی که منشأ و مبنای بزرگ مادر اولیه است حلقه می‌زدند و آن را می‌پرستیدند. اندیشه مذهبی انسان باستانی در تحولات بعدی سرانجام به مرحله‌ای انجامید که در آن مرحله پرستش خدایان متعدد با صورتها و اندامهای انسانی پذیرفته شد. خدایان در ذهن و باور مردمان همچون «آبرانسان» تجلی یافتند و اساطیر جولانگاه فعل و انفعالاتی شد که انسان ابتدایی به خدایان نسبت می‌داد و دوست داشت رفتار و کردار خود را با این فعل و انفعالات که ناشی از خواست و آروزی خدایان خودساخته اش بود هماهنگ کند. در این مرحله خدایان همان گونه که شکل و ظاهر انسانی داشتند، صاحب جنسیت هم بودند و گاهی جنگها و برخوردهای جنسی که خدایان از جنس مادینه و نرینه بدان دست می‌یازیدند، بر کل سرنوشت انسانهایی که پرستنده آنها بودند اثر می‌گذاشت. در این بخش از تحول که نظام مبتنی بر چند خدایی آن هم به صورت انسانی مورد قبول بود، زنان منشاء بسیاری از نیروهای برتر شدند و گروه خدایان مادینه چنان در جهت آفرینش و ظهور پدیده‌های هستی بخش دست به انجام کارهای سترگ و شگرف زدند که به خصوص در عصر آغازین کشاورزی در جوامع کهن خدایان نرینه را برای یک دوران طولانی از مرکز اندیشه مذهبی دور کردند و یکه و تنها نیروهای آسمانی را در جهت رونق بخشیدن به اقتصاد کشاورزی نوپا و باروری زمین به کار گرفتند. در این مرحله است که اصل مادینه هستی در صورت مادینه انسان (زن) بیشتر وقایع و حوادث اساطیری را به خود اختصاص می‌دهد و «آبرزن» تجلی گاه نیروهای مافوق زمینی و آسمانی می‌شود. در اساطیر هر یک از جوامع کهن نوخدایان مادینه به نام مظاهر قدرت و حاصلخیزی و باروری و عشق... تحت نامهای خاص و در مراتب و درجات مختلف شناخته شده، خودنمایی می‌کنند. در این مرحله از تحول است که پرستش «آبرانسان» یا «آبرزن» بخش عمده‌ای از فرهنگهای پیش از تاریخ را دربر گرفته و حکمت، الهیات، علوم،

رابطه انسان با اصل مادینه هستی

اعتقاد مذهبی به طرز کاملتری از نظریه علمی روح انسان را منعکس می‌کند، زیرا نظریه علمی تنها معرف و مبین قسمت خودآگاه است... و حال آن که اعتقاد مذهبی برعکس جریان زنده ناخودآگاه را به صورتهای مختلف در نیایشها، آیینها، و... چنان که باید بیان می‌کند.

«یونگ»

هنگامی که روان‌شناسی تحلیلی از تصویر نخستین بانو خدای اولیه (مادر کبیر) سخن می‌گوید به هیچ یک از تصاویر مشخص و خدایان مؤنث شناخته شده در متون و اساطیر نظر ندارد، بلکه به آن تصویر درونی اشاره می‌کند که در روان انسان همواره حضور دارد و البته بازتاب و نقشی است از اصل مادینه هستی و قدرت لایزال مادر کبیر (بانو خدای اولیه) که انسان به نیروی مافوق طبیعی او در قدیمیترین اعصار و زمانها ایمان آورده است. به عبارت دیگر بیان سمبولیک این پدیده روانی را باید در وجود بانو-خدای اولیه که در اساطیر و آفریده‌های هنری نوع بشر آرایه گردیده است، یافت و تأثیر آن را می‌توان در سراسر تاریخ دنبال کرد و بازشناخت. زیرا اثرات این «کهن‌الگو» در مراسم مذهبی-آیینی اساطیری و تمام مظاهر مربوط به زندگی انسان باستانی، همچنین در تمام رویاها، تخیلات، آثار هنری-ادبی، حتی در بیماریهای روانی رایج در روزگار ما قابل شناسایی است.

چنان که گذشت تا پیش از آن که جوامع گام به عصر اسطوره‌پیرایی بگذارند، تصور انسانها از بزرگ مادر به کمک سمبولها و نموده‌های گوناگون ترسیم و بیان شده است. در این مرحله سمبولها تشکیل حلقه به هم بافته‌ای را داده‌اند که چهره بانو-خدای اولیه را دربر می‌گیرد و بانو-خدا علاوه بر آن، خود را در آیینهای مذهبی و قصه‌های اساطیری به نمایش می‌گذارد. به هر حال این حلقه از تصاویر سمبولیک نه تنها صفات خوب، بلکه تمام صفات خوب و بد از مادربزرگ را شامل می‌شود. نقشهای سمبولیک بزرگ مادر در این عصر به صورت الهه‌ها، پریان، شیاطین، حوریان مؤنث، اعم از مهربان و نامهربان تجلی می‌کند. در واقع نشانه‌های مثبت و منفی از مادربزرگ در وجود واحدی جمع می‌شود و این وحدت در اعداد مشخصه مادربزرگ در اعصار پیش از اسطوره‌پیرایی است. اما از آن دم که تحولات در جهت اسطوره‌پیرایی جوامع را از لحاظ فرهنگی دگرگون می‌سازد، بانو-خدا یا مادربزرگ در ذهنیات مردم تجزیه شده و هر باره سمبولیک از وجود او در جایی قرار می‌گیرد. پاره‌های هولناک، شیطانی،

به حضور زن آبتنی نیست که پا به صحنه زمان و مکان می‌گذارد تا بزیاید و زندگی را بر پهنه گیتی گسترش دهد. بانو-خدایان عموماً از دیدگاه انسان باستانی چنین هستند: «فوق طبیعی، خارق‌العاده، هشیار، کارساز، نیرومند و آفریننده و خردمند...» ضعف و زبونی و عجز آنچنان که در فرهنگهای امروزی به جنس زن نسبت می‌دهند در فرهنگهای کهن و پیش از تاریخ با زنانگی بیگانه است. در فرهنگهای کهن زن با جسم و روانی سرشار از پدیده‌های حیات بخش قدم به ذهنیات انسان باستانی می‌گذارد و در کمال هشیاری و خردمندی آنچه را برای او ضرورت دارد به‌زیور خلقت می‌آراید. حتی در اساطیری که بانو-خدایان مایه جنگ‌افروزی می‌شوند، این قدرت زنانه است که از پایگاه خشم و غضب اقدام می‌کند و اقدام لجوجانه او به دگرگونی چهره زیست پیروان می‌انجامد.

چنانچه گذشت، در هر یک از فرهنگهای کهن شاهد دورانهای اسطوره‌پیرایی هستیم که در آن دورانها مذاهب مبتنی بر اساطیر و به‌خصوص خدایان اساطیری نیروی مذهبی، آمرانه و صریح خود را از دست داده‌اند. انسان در این اعصار دل‌باخته ادیان توحیدی شده و از خدایان اساطیری خود دور گشته است. هنگامی که خدایان اساطیری از افق ذهن انسان رخت بر بسته‌اند، انسانی که مجذوب قدرت و نیروی لایزال بانو-خدایان اساطیری خود بوده، به‌نوعی اقدام جبرانی دست زده و بخشی از قدرت مافوق طبیعی زنانه را که تا آن زمان در وجود بانو-خدایان تجلی داشته در قالب گرگ و جادوگر و دختر شاه‌پریان در قصه‌های عامیانه خود جای داده و بخش دیگری را به شکل زن دلخواه، زن برتر در ادبیات خود جایگزین بانو-خدایان گم شده کرده است. از این مرحله به بعد که به زمان ما می‌نجامد موقعیت اصل مادینه هستی در اندیشه مذهبی به‌طور معکوس تحول می‌یابد و سمبولها و نمادهای بزرگ مادر اولیه دیگر باره آن‌گونه که در قدیمیترین اعصار از زندگی انسان باستانی قابل شناخت است- به صورت اشکال و تصاویر انتزاعی در هنر مدرن ظاهر می‌شود، از این قرار اصل مادینه هستی که بستر اولیه خود یعنی اساطیر را در عصر ما از دست داده است، با نمادها و تصاویری کمابیش مشابه در شعر و هنر مدرن به‌خصوص نقاشی و مجسمه‌سازی، همچنین در رویاها و تمناهای انسان امروزی ظهور می‌کند که در جای خود بدان توجه می‌کنیم و به کمک تحلیلهای روان‌شناسی زندگی مرموز و نهفته بزرگ-مادر را، خارج از قلمرو اساطیر، در روح و روان انسان معاصر بازمی‌شناسیم.

دست نمی‌نشیند و بگوید: «حالا من می‌خواهم سمبولی را ابداع کنم.» هیچ کس نمی‌تواند فکر کم و بیش معقولی را که در نتیجه استنتاج منطقی یا قصد عمدی حاصل شده است، انتخاب کند و به آن شکل «سمبولیک» ببخشد. فکری از این قبیل به هر شکل خیال‌انگیزی درآید باز هم به صورت نشانه‌ای می‌ماند که متکی بر اندیشه خودآگاهانه اولیه است، نه سمبولی که بر یک چیز ناشناخته اشاره دارد. در رؤیا سمبولها خودبه‌خود بروز می‌کنند، زیرا که رؤیاها اتفاق می‌افتند و ابداع نمی‌شوند، و بنابراین منبع عمده تمام معلومات ما درباره «سمبولیسم» هستند. یونگ دسته‌ای از سمبولها را تحت عنوان سمبولهای جمعی و دسته‌ای دیگر را تحت عنوان سمبولهای مقدس، نامگذاری کرده است. او در تعریف سمبولهای جمعی و سمبولهای مقدس می‌گوید: «سمبولهای زیادی هستند که از حیث ماهیت و منشاء خود انفرادی نیستند، بلکه جنبه جمعی دارند، اینها بیشتر تصویرهای مذهبی هستند. شخص مؤمن تصور می‌کند که آنها از منبع الهی به انسان آشنا شده‌اند، ولی شخص شکاک می‌گوید که داستان آنها ساختگی است، اما هر دو به‌خطا می‌روند. چنان‌که شکاکان می‌گویند این امر صحیح است که سمبولها و مفاهیم مذهبی قرن‌ها هشیارانه به‌دقت ساخته و پرداخته شده‌اند. و این نیز، چنان‌که مؤمنان می‌گویند، صحیح است که منشاء آنها چنان در گور اسرارآمیز گذشته مدفون شده است که اصلشان به‌نظر انسان نمی‌نماید. اما این سمبولها در حقیقت «نمادهای جمعی» هستند که از رؤیاهای ابتدایی و تخیلات خلاق ناشی شده‌اند و از این رو مظاهر غیر اختیاری از خود برآمده‌اند و به‌هیچ وجه ابداعات عمدی نیستند.» با چند مثال این تعریف را گسترش می‌دهیم: ارزش و اهمیتی که مکتب یونگ برای سمبولهای جمعی قابل است به‌ما اجازه می‌دهد تا برای مثال با پیکرهای زنانه که به کرات از دل خاک منطقه ایران فرهنگی بیرون آمده است همچون سمبولهای جمعی و مقدس برخورد کنیم و آنها را سمبولهای گویایی از معتقدات، آرمانها و باورهای ساکنان قدیم این سرزمین به‌شمار آوریم. از دیدگاه ما پیکرها در حکم شهود و گواهی هستند که به حضور برتر «زنانگی» در تخیل و اندیشه گذشتگان صحه می‌گذارند. اگر مواضع جنسی در این پیکرها به‌نحو اغراق‌آمیز بزرگ شده و به‌طور مؤکد تجسم یافته، از آن رو است که آنها مظاهر غیر اختیاری از خود برآمده‌اند و پیام صریح و روشنی از سوی ساکنان قدیم این سرزمین را به نسلهای بعدی منتقل می‌کنند. پیام این است: تحقیر جنسی زن در فرهنگ و اخلاق گذشتگان ما جایی نداشته است. در آن تمدن درخشان و والا به‌هیچ وجه زنانگی ننگ و عار نبوده و وجود زن در گستره کشتزارها، در کنار اجاق خانواده‌ها، در مقام کاهنه در معابد و شاید

براندازه، نامهربان، انتقام‌جو و آتش‌افروز از زبان خدای اولیه در قالب شخصیت‌های نیرومند همچون «زن جادوگر» یا «دختر شاه پریان» در قصه‌ها و آیینهای خاص متجلی شده و پاره‌های سازنده، مهربان، زیبا و صلح‌جو و عشق‌آفرین در وجود زنان نیرومند و ایثارگری که چهره آنان در هنرها و ادبیات مذهبی و غیر مذهبی ترسیم می‌شود جای می‌گیرد. در این دوران، وحدت در اضداد به تجزیه صفات خوب و بد و سرانجام به تفکیک سمبولهای خوب و بد از بزرگ مادر اولیه می‌انجامد.

بنابراین براساس روند تحولی که بدان اشاره رفت حضور دایمی بزرگ مادر در زندگی انسان امروزی که اساطیر خود را گم کرده قابل درک است. زیرا انسان به جبران این فقدان، بزرگ مادر را در هنر و ادبیات عصر خود زنده نگاهداشته است.

پیش از آن که ببینیم در منطقه ایران فرهنگی بانو-خدا چگونه در اساطیر جلوه‌گری کرده و سپس چگونه با آغاز عصر اسطوره‌پیرایی در هنر و ادبیات (۱) و سنتها و آیینها به زندگی پنهانی خود ادامه داده است، باید موضوع رابطه انسان با خدایان مؤنث را از دیدگاه مکتبهای جدید روان‌شناسی مورد بحث قرار دهیم.

ارزش کهن الگوی بزرگ مادر اولیه در مکتب روان‌شناسی یونگ

در تمام زمینه‌هایی که انسان باستانی و جلوه‌های فرهنگی او مورد بحث قرار می‌گیرد، مکتب یونگ به‌نام تنها مکتب روان‌شناسی که بیشترین بها را به «سمبول»های دیرینه و پیش از تاریخ انسان داده است روشنگر و راهگشای پژوهشگران است. یونگ با حساسیت زاید‌الوصف به سمبولهای انسان باستانی نظر افکنده و هرگونه تحلیل روان‌شناسی فردی را موقوف به شناخت صورتهای اساطیری دانسته است. پیش از ورود به جنبه‌هایی از مکتب یونگ که در آن کهن الگوی اساطیری بزرگ مادر اولیه ارزش‌گذاری می‌شود، مفاهیمی همچون سمبول و نشانه را که همیشه در تحلیلهای یونگ تکرار می‌شود باید از دیدگاه مکتب او بشناسیم.

در مکتب یونگ هر «سمبول» نشانه‌ای است، اما هر «نشانه» لزوماً سمبول نیست. یونگ برای آن که در دو مفهوم سمبول و نشانه، تداخل ایجاد نشود، تأکید می‌کند: نشانه همواره کمتر از مفهومی است که می‌نمایاند، اما سمبول نماینده چیزی بیش از معنی آشکار و بلافصل است. به‌علاوه سمبولها محصولات طبیعی و از خود برآمده هستند. هیچ نایغه‌ای با یک قلم یا قلم نقاشی در

درکسوت ریاست در بسیاری از امور و کارها مورد تأیید بوده است. هرگاه به پیکرکها بدون توجه به معیارهای مکتب روان شناسی تحلیلی یونگ نگاه کنیم و آنها را فقط از یک بُعد مورد توجه قرار دهیم، چیزی بیش از مجسمه‌های سرد و بی‌روح نیستند. در حالی که تکرار آنها در فرهنگ کهن متعلق به منطقه ایران فرهنگی و تطبیق این تکرارها با اقتدار و جلوه‌های والای مادربزرگ در اساطیر منطقه و ستایش و پرستش زنانگی در اندیشه مذهبی گذشتگان از این مجسمه‌های سرد، سمبولهای گرانبه‌تری ساخته که می‌تواند در جای یکی از سمبولهای جمعی و مقدس - آنچنان که یونگ تعریف می‌کند، بر ابهامهای فرهنگ پیش از تاریخ ما روشنایی افکنده و ما را به سوی اندیشه‌ها و تخیلات دیرینه حاکم بر سرزمینمان هدایت کند.

با چند مثال دیگر تعریف یونگ از سمبولهای جمعی و مقدس را تکمیل می‌کنیم:

در دین هندو آلت رجلیت سمبولی است جامع و دارای مفاهیم بسیار متعدد، اگر یک لات و لگرد آن را بر دیواری رسم کند با این کار فقط علاقه خود را به آلت خویش نشان داده است... اما وقتی که یک هندوی تحصیلکرده درباره لینگام^(۱) (آلت رجلیت که نماینده خدای شیوا در اساطیر هندو است) سخن می‌گوید، چیزهایی از او می‌شنویم که ما هرگز آنها را با آلت رجلیت ارتباط نمی‌دهیم. لینگام مسلماً به امر منافی عفت اشاره نمی‌کند، همان‌گونه که صلیب نیز فقط علامت مرگ نیست.

بر پایه چنین دستاوردهای علمی در عرصه روان شناسی است که ما این قدر به پیکره‌های زنانه برای درک هویت زن ایرانی اهمیت می‌دهیم و تأکید پیکره‌سازان را بر مواضع جنسی «زن» تأکیدی بر نحوه تفکر جامعه کهن ایران و ایمان و یقین گذشتگان بر والایی حضور زن در تمام جریانها تلقی می‌کنیم - هرچند کسانی بخواهند با تأکید پیکره‌سازان بر مواضع جنسی همان‌گونه برخورد کنند که با صور قبیحه و تصاویر منافی عفت... یعنی صرفاً از زاویه غرایز جنسی... دیدگاه ما نسبت به اندامهای برجسته و زنانه در پیکرکها، با دیدگاه آن هندو که از نگرستن به آلت رجلیت پی به تواناییهای اساطیری خدای شیوا می‌برد در یک خط فکری قرار دارد. ما نیز پیکرکهای زنانه را که سرشار از جنسیت و باروری است به نشانه راهبر و راهنمایی به سوی شناخت نظام مذهبی مبتنی بر پرستش «مادربزرگ» و نظام اجتماعی مبتنی بر «زن - سروری» که به احتمال بسیار در این سرزمین کهن مستقر بوده است، مقدس و پر معنا می‌شماریم و با پیکرکها به‌طور سمبولیک برخورد می‌کنیم. از آن مهمتر دوست داریم و تلاش می‌کنیم که این مقدسات با تفسیرهایی در خور شأن زنان تاریخ‌ساز ایران، از موزه‌ها به‌در آید و مردم را در جامعه‌ای که به

کرات دچار یورشها و هجومهای فرهنگ بیگانه شده است با دیدگاههای خالص، دست نخورده و بسیار قدیمی نیاکان خود که در اساطیر نهفته است بیشتر آشنا سازد. ما برای سمبولهای «مادربزرگ» در این سرزمین ارزشی همتای دیگر مفاخر فرهنگی خود قایل هستیم و اگر برای طرح این قبیل سمبولها اصرار می‌ورزیم بدان جهت است که می‌خواهیم بر این عادت دیرینه بتازیم که گویا در اساطیر ایرانی جز «شاه» و «پهلوان» یا «شاه - پهلوان»، موضوع انسانی دیگری را قابل طرح و تحلیل نمی‌یابند!... یقین داریم چنانچه سمبولهای مقدس و جمعی در مجموعه فرهنگی ما بازساخته شود و اساطیر از زوایای مختلف، به‌خصوص از زاویه جنسیت نگرسته شود، زندگی فرهنگی جان تازه‌ای خواهد گرفت و مجال برای بحث از چارچوب شاه - پهلوانهای اساطیری فراتر رفته و گستره نامحدود تمام روابط انسانی را شامل خواهد شد. بازگردیم به تکمیل مثالهایی که یونگ برای تعریف از سمبولهای جمعی و مقدس پیشنهاد کرده است.

پیروان مکتب یونگ را عقیده بر آن است که حتی درخت کاج بازمانده کهنسالی است از دوران پرستش مادربزرگ. دورانهایی پیش از تاریخ که پرستش «بزرگ‌مادر اولیه» آیین غالب آن روزگاران بوده است.

یونگ از این‌گونه سمبولهای مقدس و جمعی که بسیار قدیمی است و در «خودآگاه» انسان امروزی جایی ندارد تحت عنوان «کهن‌الگو» نام می‌برد و معتقد است «کهن‌الگو»ها هرچند در خودآگاه انسان امروزی جایی ندارند، اما در «ناخودآگاه» او جوشش و حیات دایمی داشته و در رویاهایش به‌صورت تصاویر سمبولیک ظاهر می‌شوند و با این نمایش به بیننده رویا ثابت می‌کنند که در هجران «کهن‌الگو»ها رنج می‌برد و احساس غربت می‌کند. به دیگر سخن آن دسته از الگوهایی که در قدیمیترین ازمینه از زندگی بشر مورد پذیرش بوده، همواره در خاطره پنهان او که در اصطلاح روان شناسی به «ناخودآگاه» تعبیر می‌شود زنده و فعال است.

بر پایه همین دریافت از زندگی نهفته «کهن‌الگو»ها در ناخودآگاه است که یونگ و پیروان او عقیده دارند: پرسش از انسان مسیحی امروزی درباره درخت کاج بی‌فایده است. زیرا در «خودآگاه» او درخت کاج جز سمبول آیینهای مسیحیت چیزی نیست. اما همین انسان مسیحی امروزی در «ناخودآگاه» خود که عرصه رویاهاست با درخت کاج همچون یک «کهن‌الگو» سر و کار دارد که البته با بزرگ‌مادر ازلی همبسته و هم‌پیوند است. یونگ و پیروان مکتب او در رویاهای بیماران خود به این «کهن‌الگو» برخورد کرده و آن را علامتی از حضور بزرگ‌مادر

چهارم همواره عملاً در قلمرو نمودهای مذهبی ما وجود داشته است، اما از تصویر خداوند جدا شده و به شکل خود ماده به صورت نقطهٔ مخالف وی (یا خداوند ماده - یعنی شیطان) درآمده است. ناخودآگاه ظاهراً می‌خواهد این دو حد انتهایی را دوباره بهم پیوندزند، و در نتیجه روشنایی خیلی روشن و تاریکی خیلی تاریک می‌شود. طبیعتاً این سمبول مرکزی مذهب، یعنی تصویر الوهیت است که بیش از هر چیز دیگر در معرض تبدیل ناخودآگاه قرار دارد...»

تصاویر عمدهٔ رمزی که در یک مذهب به رسمیت شناخته شده، همیشه نمایندهٔ نظریهٔ اخلاقی و فکری ملازم آن مذهب است. یک رمز مهم در مسیحیت عبارت از تثلیث است که منحصرأ صفت نرینه دارد. معذالک ضمیر ناخودآگاه آن را تبدیل به تربیع که در عین حال واحد هم هست می‌کند، درست همان طور که سه شخص تثلیث نیز همان خدای فرد واحد هستند. فلاسفهٔ قدیم طبیعت چنین تصور می‌کردند که تثلیث در طبیعت در قالب سه شیئی فاقد جسم یا سه روح یا سه جوهر لطیف ظاهر می‌شود، یعنی آب و هوا و آتش. از طرف دیگر قابل به یک عنصر چهارم بودند که جسم یا زمین باشد و مریم باکره را رمز و علامت جسم تلقی می‌کردند. به این ترتیب آنها عنصر مؤنث را به تثلیث طبیعی خود افزوده و به این وسیله تربیع یا بخش چهارگانهٔ دایره را ایجاد می‌کردند که رمز و نشانهٔ آن عبارت از «ربیس (۲)»، (موجود دارای دو جنس نر و ماده) یا پسر حکمت است. در نظر فلاسفهٔ طبیعی قرون وسطی عنصر چهارم بی‌شک نمایندهٔ زمین و زن بود. در عصر ما عنصر چهارم که بخش چهارگانهٔ دایره را ایجاد می‌کند و نمایندهٔ زمین و زن است توسط هنرمندان و ادبا به تثلیث اضافه شده است - به طوری که می‌توان گفت تربیع مخلوق ضمیر ناخودآگاه است. چیزی که ضمیر ناخودآگاه را مجسم می‌کند، غالباً عبارت از «آنیما»^(۳) یا بخش زنانهٔ وجود یعنی یک هیكل زنانه است و ظاهراً رمز تربیع از آن سرچشمه می‌گیرد و به این ترتیب همان زهدان یا پرورش دهندهٔ تربیع و بزرگ مادر اولیه است، همان گونه که زمین نیز خود به عنوان مادر اولیه تلقی شده است.

به بیان دیگر، تصور خدای مادینه چون از ذهن خودآگاه انسان امروزی به کلی خارج است در ضمیر ناخودآگاه او بروز می‌کند و صورتی را به خود می‌گیرد که هزاران سال پیش انسان به طرز خودآگاه آن را پذیرفته بود.

با اتکا به این دستاوردهای علمی و تجربی مبتنی بر صور اساطیری - سمبولیک است که می‌توان به تصاویر هنری - بخصوص آن دسته از تصاویر که با مفاهیم مذهبی آمیخته است - از زاویهٔ تازه‌ای نظر انداخت و زمینهٔ این پژوهش را که شناخت

اولیه در ناخودآگاه انسان امروزی تشخیص داده و یادآور شده‌اند ریشهٔ بسیاری از روان‌نژندیهای فردی را که منجر به روان‌نژندیهای اجتماعی می‌شود باید در صور سمبولیک و اساطیری جستجو کرد که در رویاهای فردی انسان امروزی همچون پرچی گویا از کهن‌الگوی بزرگ مادر اولیه برافراشته می‌شود.

از آنچه گذشت چنین دریافت می‌کنیم: پیروان مکتب یونگ را عقیده بر آن است که انسان علاوه بر ضمیر «ناخودآگاه فردی» صاحب ضمیر «ناخودآگاه جمعی» نیز می‌باشد. ذهن انسان علاوه بر تجربیاتی که در طول زندگی کسب می‌کند دارای بارهای اساطیری نیز هست که آن را به طور موروثی از وقایع تمام طول تاریخ بشر تحصیل کرده و در «ناخودآگاه جمعی» همچون گنجینه‌ای پنهان و مدفون همواره آمادهٔ ظهور در رویاها نگاه می‌دارد. خلاصه آن که ذهن انسان از حوادث تاریخ زندگی بشر انباشته است و بهیچ وجه آن قدر خالی نیست که فقط با یافته‌های زندگی کوتاه مدت و فردی او پر شده باشد.

انسان امروزی در سوگ بزرگ مادر اولیه

همان گونه که گذشت پرستش بزرگ مادر اولیه در زندگی انسان باستانی موضوع پذیرفته شده‌ای بوده که اکنون از دیدگاه پیروان مکتب یونگ یک «کهن‌الگو» تلقی می‌شود. پیروان این مکتب ضمن تحقیقات وسیع و همه‌جانبه به ثبوت می‌رسانند که انسان امروزی به طور ناخودآگاه و به شکل‌های گوناگون نسبت به «کهن‌الگو»ی مادر اولیه ابراز شوق و علاقه می‌کند و از این که در جریان پرستش مقامات آسمانی، عنصر زنانه را در کنار و همسان با عنصر مردانه نمی‌یابد، در نهانخانهٔ ضمیر برمی‌آشوبد، پریشانی و اعتراض می‌کند - بی‌آن که آثار اعتراض او در بخش خودآگاه از ضمیرش متجلی و آشکار باشد.

پیروان مکتب یونگ بیماران بسیاری را در کلینیک‌های روانی خود مورد درمان قرار داده و پس از بررسی حالات و تعبیر رویاهای آنان، مایه‌ای واحد و اصیل یافته‌اند که گرایش نسبت به بازگشت به آغوش کهن‌الگوی «بزرگ مادر» را می‌توان به آن اطلاق نمود. زیرا گزارشگران نظرات یونگ به وضوح اعلام داشته‌اند:

«دکتر یونگ غالباً متوجه می‌شد که یک تمایل ناخودآگاه برای سرراست کردن فرمول (تثلیث (۱))، الوهیت با یک عنصر چهارم، که ظاهراً مؤنث، تیره و حتی شر است، وجود دارد. این عنصر

۱- (خدا، مسیح، روح القدس)

مجسمه‌ها، نقاشیها، معابد و زبانها که داستان عقاید گذشته را بازگو می‌کنند.

پروان مکتب یونگ به حق اعلام می‌دارند: انسان علمی شده امروز، به غلط تصور می‌کند صور سمبولیک و اساطیری به مردم قدیم یا قبایل جدید و «عقب مانده» تعلق دارد و با ویژگیهای زندگی امروزی سازگار نیست. اینان به نبوت می‌رسانند که گرایش به «کهن‌الگو»ها در زندگی انسان متمدن معاصر به شکلکلهای مختلف خود را نشان می‌دهد و هنگامی که از شکل صریح سمبولیک عاری است، با استفاده از طرحهایی که در هنر خیالی مورد قبول است، به بازآفرینی خاطرات اساطیری خود روی پرده هنر می‌نشیند. منظور از هنر خیالی هنری است که برای مثال در زمینه‌های مربوط به آن هنرمند از اشکال ساده مانند «دایره» استفاده می‌کند. در حالی که در نهایت مقاصد مذهبی و روحانی خود را باز می‌آفریند.

هنر خیالی هم سابقه‌ای طولانی در تاریخ دارد. در ناحیه مدیترانه تاریخ شکوفایی آن به هزاره سوم ق.م. می‌رسد. به تازگی معلوم شده است که این آثار هنری کهن محصول جهل یا عدم شایستگی یا ساده‌گرایی انسان باستانی نیست، بلکه شیوه‌هایی است برای بیان یک هیجان کاملاً مشخص مذهبی و روحانی. امروزه این آثار دارای تأثیر مخصوصی هستند، زیرا در نیم قرن اخیر، هنر بار دیگر مرحله‌ای را طی می‌کند که آن را می‌توان با اصطلاح «خیالی» وصف کرد.

بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان انسان باستانی را به اتهام محدودیت ذهنی متهم به غلط‌انگاری در زمینه‌های مذهبی-روحانی نمود. هر آنچه این انسان در چندین هزار سال قبل از میلاد در قالب هنر خیالی یا اساطیری و سمبولیک طرح کرده است، ما انسانهای قرن بیستم میلادی، خودآگاه یا ناخودآگاه در تمام عرصه‌های دیگر بازمی‌آفرینیم و طرح می‌کنیم. «کهن‌الگو»ها همچنان یار و دمساز ما هستند.

بیماریهای ناشی از فقدان بزرگ مادر اولیه

آنچه در مکتب روان‌شناسی یونگ توجه ما را به سوی خود جلب کرده است، گرایش نهانی انسان معاصر به «کهن‌الگو»ها است. این مکتب با زبان علمی یادآور شده که هر نوع تقدس و الوهیت منهای عنصر زنانه قادر نیست انسان را به سرچشمه زلال رضایت و خرسندی برساند. انسان امروز در محاصره مفاهیم و پدیده‌های مقدسی که یکسره مردانه است تبدیل به موجودی نامتعادل، خشن و نامهربان شده است. او زیر نفوذ و سیطره مذاهب و باورهای مبتنی بر پسران خدا که قدرت مطلقه خود را بر او اعمال می‌کنند مبتلا به انواع روان‌نژندیهای فردی و

ریشه‌های هویت زن ایرانی است، تا عرصه نامحدودی گسترش داد. این عرصه چنان وسیع است که می‌تواند تمام تاریخ هنر را دربر گیرد.

می‌دانیم هنر و مذهب با یکدیگر آمیزش دیرینه دارند و آیینها و مذاهب بیش از دیگر زمینه‌های هنری، جلوه‌گاه خود را در عرصه نقاشی و مجسمه‌سازی و معماری یافته‌اند. انسان، با تمایلی که به سمبول‌سازی ابراز می‌دارد، اشیاء و اشکال را به سمبولها تبدیل می‌کند (و بدین وسیله اهمیت روان‌شناسی بسزایی به آنها می‌دهد) و آنها را هم در مذهب، هم در هنر بصری خود بیان می‌کند. تاریخ همبسته مذهب و هنر، که به ادوار ماقبل تاریخ می‌رسد، سابقه‌ای است که اجداد ما از سمبولهایی به جا گذاشته‌اند که برای آنها معنی‌دار و هیجان‌انگیز بوده است. حتی امروز هم به طوری که نقاشی و مجسمه‌سازی نشان می‌دهد، رابطه متقابل مذهب و هنر هنوز وجود دارد. وقتی تاریخ همبسته مذهب و هنر را مرور می‌کنیم به سؤالهای زیر که در جهت موضوع این کتاب است می‌رسیم:

هنر تجسم ناخودآگاه است و شکلهای به هم آمیخته از هنر و مذهب در آثار کلاسیک و آثار هنر نوین عموماً تأکید بر زندگی دارند. چرا؟

شاید با توجه به یافته‌های مکتب یونگ بتوان پاسخی برای این سؤال به دست آورد: زن در شکل رسمی و اعلام شده مذاهب امروزی (مانند تثلیث مسیحیت یا یهوه یهودیان) جایی ندارد، اما چون در ناخودآگاه جمعی انسان بزرگ‌مادر همچنان می‌زید، این نیروی برتر، خود را در عرصه هنر که تجلی‌گاه «ناخودآگاه» انسان به‌شمار می‌رود به شکلهای گوناگون به نمایش می‌گذارد.

براین شالوده، تصویر «عطوفت» بر تاریخ هنر نقش ابدی و جاودانه می‌یابد و «حضرت مریم» با پیکره‌ای همواره بزرگتر از مسیح و دربرگیرنده او زمینه دایمی و تکراری هنرهای تجسمی می‌شود. بی‌آن که در بارگاه باریتعالی و «تثلیث» جای مشخصی هم‌شان با خدا-پسر خدا و روح القدس داشته باشد. هنرمند که نمایانگر حالات عاطفی و روانی جامعه است، غم غربت جامعه خویش را در فقدان عنصر زنانه‌ای که مورد پرستش باشد روی بوم نقاشی یا خمیر و سنگ پیکره‌سازی تصویر می‌کند. نه فقط هنر کلاسیک به سبب تکرار چهره و نقش حضرت مریم، بلکه هنر نوین نیز سرشار از نمودهای روانی انسان امروزی در غم هجران بزرگ‌مادر اولیه است. اگر در هنر کلاسیک تابلوی عطوفت را داریم، در هنر نوین نیز آثاری سرشار از تصاویر سمبولیک به چشم می‌خورد که گویای حضور فعال و زنده اصل مادینه هستی در ناخودآگاه انسان امروزی است.

امروزه، تاریخ قدیم انسان به طرز گویا در صور سمبولیک و اساطیری که از انسان باستانی به یادگار مانده، دوباره کشف می‌شود. آنچه در نتیجه کاوشهای باستان‌شناسان به دست ما می‌رسد وقایع ازمنه تاریخی نیست، بلکه گنجینه‌ای است از

رانده شد، و پیکر مرکزی و مردانه مذاهب جدید در بخش اعظم جهان (مغرب زمین) فراهم‌کننده اعتماد روحانی شد، افکار پیامبرانی از جنس مذکر یکی به نام موسی مظهر خشونت و یکی به نام عیسی مظهر رأفت، هر دو منشاء گرفته از آسمان بر مغرب زمین چیره شد.

دیری نپایید که یهودیان احکام خود را انباشته از سرکوب زن یافتند. مسیحیان نیز زن را در تثلیث خود نیافتند. روان زنانه از گردونه «خدایی» و تقدس بیرون افتاد. به جبران مافات بود که مسیحیان به طور ناخودآگاه چاره‌ای اندیشیدند و «مریم باکره» را به نام مادر خدا مقامهای والا و عالی بخشیدند. اما این عنصر ماده و مؤنث با همه عناوینی که به دست آورد در تثلیث راه نیافت. او نه خدا، نه پسر خدا و نه روح القدس بود. مریم باکره فقط زنی برتر شد. زنی که پسر خدا را به دنیا آورد. بی آن که در مقام همسری با «خدا» قرار گرفته باشد. وقتی چنین شد و تمام صفات مثبت زنانه به این باکره تقدیم شد، صفات منفی به ناچار به صورت اعتقاد به جادوگران ظاهر گردید. مردم جهان زیر بار انتشارات کلیسایی-اجتماعی و حتی فتنه‌های کودکان آموختند که زن را فقط از دو دیدگاه کاملاً متضاد بنگرند:

یا قدیسی در حد باکره مقدس یا جادوگری شیطان صفت که در ادبیات کودکان بیشترین پادر میانی را برای «اقدام به شر» سرسختانه و لجوجانه انجام می‌دهد. به گمان ما، در هنگامه هجوم ادیان «پسران خدا» با ویژگیهای بادیه‌نشینی و شبانی، بزرگ مادر ازلی را به خصوص در مغرب زمین بیرحمانه دو شقه کرده‌اند. به یک شقه یکسره صفات «نیک» بخشیده و آن را مظهر معصومیت و پاکیزگی سرشت زنانه به شمار آورده‌اند. بی آن که برای او قدرت «اقدام» قایل باشند و به شقه دیگر تمام صفات شر و ناپسند و سرشار از خیانت داده و او را همدست و همکار «شیطان» معرفی کرده‌اند. در این صورت، زن شیطانی یا جادوگر و ساحره در حالت «فعلیت» خود دارای قدرت «اقدام» است و هرگز تن به عقیم ماندگی نمی‌دهد. اما چه سود که تمام نیروی فعاله او به کار تحقق «شر» و ایجاد رابطه با «شیطان» از مسیر جادو صرف می‌شود. این است که بزرگ مادر اولیه در خودآگاه افراد، بعد از هجوم باران تبلیغات کلیسایی (یهودی و مسیحی) اعدام می‌شود. اما زمینه‌های عاطفی و فرهنگی چنان در هجران بزرگ مادر اولیه از خود واکنش بروز می‌دهد که سرانجام پناهگاهی برای بیان تأثرات خود می‌جوید. روان‌کاوی یونگ این پناهگاه را تحت عنوان «ناخودآگاه جمعی» اعلام می‌کند. این باور در دوران اقتدار پسران خدا، ناخودآگاه تنها تجلی‌گاه بزرگ مادر اولیه می‌شود. بنابراین او که در خودآگاه انسان امروزی مرده، در ناخودآگاه او زندگی می‌کند. با اتکاء به بینش مکتب روانشناسی تحلیلی یرنگ بعدها و به خصوص در فصول مربوط به مهاجرت اقوام آریایی به این سرزمین، چگونگی مرگ بزرگ مادر اولیه را در خودآگاه مردم سرزمین خود از یک سو و چگونگی تجدید حیات بر جلال او

اجتماعی می‌باشد. دوری از الطاف بزرگ مادر اولیه سبب شده تا بخش زنانه از وجود انسان فقط در نهانخانه ناخودآگاه متجلی شود و بر رفتار و حالات او در عرصه ظهور رؤیایها یا در قلمرو هنر و ادبیات تأثیر بگذارد. بنابر نظر یونگ: «بخش زنانه وجود انسان آمیخته با اسرار است.» جوامعی که اصل مادینه هستی را در مرکز اندیشه مذهبی قرار می‌دادند، معبود خود را همچون سرچشمه‌ای از اسرار می‌پرستیدند و این اسرار را در لحظات خاص و در جریان برگزاری مراسم و آیینهای نیایش، یعنی درست مواقعی که به زعم آنها امکان جلب توجه اصل مادینه هستی دست می‌داده است، دریافت می‌کردند و از لذت حاصل از آن که به نیروی شهود حاصل می‌شده به سرمستی می‌رسیدند. به بیانی دیگر در گذشته‌های دور، مذهب به دلیل آن که اصل «مادینه هستی» یا بزرگ مادر اولیه در مرکز باورهای انسان قرار داشته و این گونه مذهب تا حد نوعی عرفان تهذیب شده بوده است با اسرار و رازهای بسیار بهم در آمیخته و بدون عرصه نامحدودی که شهود در برابر انسان می‌گسترده، دریافت مفاهیم و معانی مذهبی ممکن نمی‌شده است. در آن دوران هنوز پسران خدا ادیان را به صورت قلمرو انحصاری خود درنیاورده و هنوز مذهب اسرار را که اصل مادینه هستی یا بزرگ مادر اولیه در مرکز تقدس آن جای دارد برنیداخته بودند. بنابر نظریه یونگ: «بعدها مذاهبی مانند یهود و مسیحیت که برخاسته از مذاهب پدرشاهی، بادیه‌نشینی و شبانی بودند پیامبران خود را در قالب فرد مذکر خاصی که مطلقاً دارای منشاء الهی است، معرفی کردند. بدین ترتیب تا پیش از آن مذهب اسرار در قالب ادیان مبتنی بر پرستش اصل مادینه هستی بی‌رقیب بود. از این قرار که انگیزه‌های اسرارآمیز مذهبی-روحانی از یک وجود برتر با مشخصه جنسی مؤنث منشاء می‌گرفته که در او مهمترین خاصیت مذاهب متکی بر کشاورزی و باروری جایگزین بوده است. این خاصیت همان الگوی قدیمی خداوندان باروری است که در دور ابدی تولد، رشد، کمال و مرگ تسلسل دارد. بعد از غلبه مذاهب مبتنی بر پسران خدا این الگوی قدیمی که ارضاء‌کننده روح سرکش انسان بود درهم شکست. برای مثال مسیح به نام پسر انسان، گرچه از یک باکره انسانی زاده شده بود، از آسمان مایه گرفت و از آنجا با حلول الهی در انسان به روی زمین آمد. پس از مرگ به آسمان رفت و دیگر بار که برای آخرین بار به زمین بازگردد، از آسمان خواهد آمد. یهود نیز پیش از آن صفات فرمانروایی و اختیار مطلقه را چنان در قالب یک خدای مذکر به نام یهوه رعب‌آور و خشن به انسان روزگار خود معرفی کرد که دیگر جایی برای «زنانگی» در جمع خدا و دستیاران زمینی و مقدس او باقی نماند. وقتی چنین شد، یعنی پیامبرانی با نامهای خاص انسانهای مذکر و قدرت مطلقه ناشی از آسمان، زمین را فتح کردند، «مادر طبیعت» با تمام جنبه‌های اسرارآمیز و ذوق‌آفرین که داشت، با تمام تغییرات فصلی و زیبایی آن، از مرکز تقدس بیرون

با معیارهای صرفاً «علمی» قابل اندازه‌گیری نیست. هیچ‌کس تاکنون نتوانسته است مکانیسم بخش زنانه از وجود انسان را در ایجاد پل و ارتباط با «ناخودآگاه» تعیین کند. اما تمام کسانی که به روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پرداخته‌اند، حتی آنها که «زنانگی» را همواره از دیدگاه منفی نگریسته‌اند، به این تواناییهای بالقوه اشاره کرده و بنابر سلیقه‌ای که داشته‌اند اتفاقاً زن را از همین موضع کوبیده‌اند. از زاویه‌ای که ما به‌موضوع می‌نگریم و در این پژوهش بدان توجه داریم نتیجه‌گیری زیر قابل طرح است:

بشر از دورانی که مظاهر پرستش را در جنس زن (بزرگ‌مادر اولیه) جستجو می‌کرده و حتی از دورانی که مظاهر پرستش را از دو جنس نر و ماده برمی‌گزیده، خاطرات خوش و شیرین به یاد دارد. هرچند جنازه خدایان مادینه بعد از عصر اسطوره‌پیرایی در گورستان خودآگاه مردمان از یاد رفته، اما بزرگ‌مادر اولیه همچنان در ناخودآگاه انسان بر اریکه قدرت تکیه دارد و هر کجا پای منطق و عقل رایج و روزمره می‌لنگد و زبان آنها قادر به بیان احوال درون و بازگشایی اسرار وجود لایتنهای انسان نیست، انسان به ناخودآگاه یعنی به‌حریم و بارگاه بزرگ‌مادر اولیه پناه می‌برد و در آن فراخنا دامان پر عطوفت آن نماد قدرت و عطوفت ازلی را می‌جسبد. سرزمین ارواح و فضای لایتنهای و اسرارآمیز که فقط در «ناخودآگاه» می‌گنجد هنگامی در برابر انسان گشوده می‌شود که «روان زنانه» یا بخش زنانه از وجود تجلی‌جانانه داشته باشد. تواناییهای این بخش از وجود انسان را شاید مردانی که در مذاهب مختلف مدعی ارتباط با جهان بالا هستند، بهتر می‌شناسند. هم از این رو است که تمام کوششهای خود را مبذول می‌دارند تا «زنانگی» را خفه کنند یا آن را چنان در قیود و تکالیف خشک محبوس سازند که زنان نیروهای نهفته خود را برای ایجاد رابطه با «ناخودآگاه» که مردان در سطوح بالای مذاهب مدعیان تسخیر آن هستند به‌کار نیندازند.

بدین جهت است که «روان زنانه» به‌دلیل آن که اعجازگر و راهگشای دنیاهای اسرارآمیز انسان است، بیش از آن که بر انسانهای عالم و دانشمند با معیارهای امروزی شناخته شده باشد، آشنای دیرین جادوگران، درمانگران و پیامبران برخاسته از زندگی ابتدایی انسان است.

به این متن صوفیانه که متعلق به قرون وسطی است توجه کنید. در این متن، یک تصویر از «روان زنانه» طبیعت پرشور و پرتنوع خود را بدین‌گونه بیان می‌دارد:

«من گل صحرائی و لاله کوهیم. من مادر عشق زیبا و ترس و دانش و امید مقدسم... میانجی عناصرم، و یکی را با دیگر سازگار می‌سازم، گرم را سرد و سرد را گرم می‌کنم، آنچه را که خشک است

را در ناخودآگاه ساکنان ایران زمین به تفصیل شرح خواهیم داد. اما از هم‌اکنون به خواننده مزده می‌دهیم نفوذ مذهب زرتشت به اندیشه مذهبی بومیان ساکن در منطقه ایران فرهنگی با آن خشونت و سرسختی که در ادیان بادیه‌نشین و شبانی دیدیم همراه نبوده و در جای خود خواهیم گفت که تا چه پایه زرتشت برای حفظ «تعادل جنسی» در ترکیب نیروهای آفریننده و خلاق جهان کوشیده است.

روان زنانه سرچشمه اسرار

درباره «روان زنانه» و شکل‌های ابراز وجود این روان در عرصه هستی، مکتب یونگ این‌گونه اعلام نظر کرده است:

با وجود براندازی مذاهب ابتدایی که گاهی با سحر و افسون و اسرار آمیخته بوده است و با آن که مذاهب ابتدایی جای خود را به مذاهب یهود و مسیحی یا سمبولهای نرینه داده است، هنوز «زن درون» یا روان زنانه به‌کار کشف و شهود می‌آید. به اعتقاد یونگ: «روان زن تجسم تمام تمایلات روانی زنانه در روح مرد است، مانند احساسات و حالات عاطفی مبهم، حدسهای پیشگویانه، پذیرا بودن امور غیرمنطقی، قابلیت عشق شخصی، احساس خوشایند نسبت به طبیعت، و آخر از همه ولی نه کمتر از همه - رابطه او با ضمیر ناخودآگاه» تصادفی نیست که در زمانهای قدیم از کاهنه‌ها (مانند سیبل یونانی (۱) و گشتینانا (۲) خواهر دموزی شاه شبان سومری برای کشف اراده الهی و برقراری ارتباط با خدایان، استفاده می‌شد.

شاید بتوان بر نظریه یونگ این نکته را نیز افزود که کارایی و توانایی زنان جادوگر در جهت تحقق رویدادهای «شر» نشانه‌ای از همین نیروی استثنایی زنانه در ایجاد ارتباط با ناخودآگاه است.

یونگ همچنین به نمونه دیگری از توانایی «روان زنانه» در ایجاد رابطه با «ضمیر ناخودآگاه» اشاره می‌کند و می‌گوید: یک نمونه به‌ویژه خوب از تصویر باطنی روان زنانه در پزشکان و پیغمبران (شامانهای) اسکیمو و سایر قبایل ساکن قطب شمال یافت می‌شود. برخی از اینان حتی لباس زنانه می‌پوشند یا تصویر پستان بر روی جامه‌های خویش نصب می‌کنند تا طرف زنانه درونی خود را نشان دهند. آن طرفی که آنها را قادر می‌سازد با «سرزمین ارواح» (یعنی آنچه که ما امروز ناخودآگاه می‌نامیم) مربوط شوند. بر آنچه یونگ اعلام داشته، شاید این نکته افزودنی است که: بخش زنانه از وجود انسان نهانگاه نیروهایی است که

1- Sibyl

2- Geshtinanna

تر می‌کنم، و برعکس، آنچه را که سخت است نرم می‌سازم... من در کشیش، قانون- در پیغمبر، کلام و در خردمند، اندرزم. من خواهم کشت و برای زنده بودن خواهم ساخت و هیچ کس نیست که از دست من نجات یابد.»

این قطعه، صفات روان زنانه یا بخش زنانه از وجود را که در بافت مفاهیم مقدس می‌تواند تعریفی از صفات بزرگ‌مادر اولیه تعبیر شود بیان می‌کند.

شناخت بزرگ‌مادر اولیه در اساطیر... آغاز حرکت

سخنگویان مکتب یونگ را عقیده بر آن است که ملتها برای درک و فهم روح اساطیر خود باید بکوشند چندان که اساطیر قابل فهم شده و زمینه فرهنگی به منظور تحقق تحولات مثبت اجتماعی فراهم گردد. اینان یونان باستان را مثال آورده و گفته‌اند:

«قرنها پیش در سرزمینی که ما اکنون یونان باستان می‌نامیم، رشد فکری مردم به درجه‌ای رسید که توانستند حدس بزنند داستانهای خدایان چیزی جز سنتهای کهنه و مبالغه‌آمیز شاهان یا سرداران قدیم نبوده‌اند. مردم به تدریج معتقد شدند که اسطوره چنان غیر محتمل است که نمی‌تواند بدان صورت که گفته شده حقیقت داشته باشد. از این رو کوشیدند تا آن را به صورتی قابل فهم درآورند.»

حال که چنین است، چرا ما نکوشیم تا به اساطیر سرزمین خود از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی بنگریم؟... در اینجا و در آغاز کلام نظریه اخیرالذکر مکتب یونگ را با چند بیت از اشعار شاعر حماسه‌سرای ایرانی فردوسی طوسی روشن می‌کنیم. فردوسی که شاهنامه را همچون گنجینه‌ای جاودانه سرشار از اساطیر ایرانی در اختیار ما گذاشته است، هنگامی که صحنه‌هایی از عشق و دلدادگی دو قهرمان زن و مرد را به زیور شعر می‌سراید، چنین نغمه‌ساز می‌کند:

رفتن زال به نزد رودابه

چو خورشید تابنده شد ناپدید
پرستنده شد سوی دستان سام
سپهبد سوی کاخ بنهاد روی
برآمد سیه چشم گل رخ به بام
چو از دور دستان سام سوار
دو بیچاده بگشاد و آواز داد
درد جهان آفرین بر توباد
پرستنده خرم دل و شادباد

در حجره بستند و گم شد کلید
که شد ساخته کار بگذار گام
چنان چون بود مردم جفت جوی
چو سرو سهی بر سرش ماه تام
پدید آمد آن دختر نامدار
که شاد آمدی ای جوانمرد شاد
بر آنکس که او چون تو فرزند زاد
چنانی سراپای کوکرد یاد

شب تیره از روی تو روز گشت
پیاده بدینسان ز پرده سرای
سپهبد جواز باره آوا شنید
شده بام از گوهر تابناک
بر آن جعدمشکین کمندش بگرد
چنین داد پاسخ که ای ماه چهر
چماهه شبان دیده اندر سماک
همی خواستم تا خدای جهان
کنون شاد گشتم به آواز تو
یکی چاره راه دیدار جوی
پر پیروی گفت و سپهبد شنود
کمندی گشاد اوز سرو بلند
خم اندر خم و مار بر مار بر
فرو هشت گیسو از آن کنگره
پس از باره رودابه آواز داد
کنون زود بر تاز و برکش میان
بگیر این سرگیسو از یک سوام
بدان پرورانیدم این تار را
نگه کرد زال اندران ماهروی
بسائید مشکین کمندش به بوس
چنین داد پاسخ که این نیست داد
که من دست را خیره در جان زخم
به آید که دستم درین گیسوت
کمند از روی بستد و داد خم
بحلقه در آمد سر کنگره
جو بر بام آن باره بنشست باز
گرفت آن زمان دست دستان بدست
فرود آمد از بام کاخ بلند
سوی خانه ز رنگار آمدند
بهشتی بد آراسته پر ز نور
شگفت اندران مانده بد زال زر

زبوت جهانی دل افروز گشت
برنجیدت آن خسروانی دویای
نگه کرد و خورشید رخ را بدید
ز تاب رخس سرخ یا قوت خاک
پرستنده بودند چندش بگرد
دردت زمن آفرین از سپهر
خروشان بدم پیش یزدان پاک
نماید بمن رویت اندر نهان
بدین چرب گفتار باناز تو
چه پرسی تو بر باره و من به کوی
ز سر شعر گلنار بگشاد زود
کس از مشک زانسان نیبچد کمند
بر آن غبغیش تاریتر ابر
که یازید و شد تابه بن یکسره
که ای پهلوان بچه گردزاد
بر شیر بگشای و جنگ کیان
ز بهر تو باید همی گیسوام
که تا دستگیری کند یار را
شگفتی بماند اندران روی موی
که بشنید آواز بوسش عروس
چنین روز خورشید روشن مباد
برین خسته دل نوک پیکان زخم
تو برکش که من خود برانم سوت
بیفکنند خوار و نزد هیچ دم
بر آمد زین تا به سر یکسره
بیامد پر پیروی و بردش نماز
برفتند هر دو به کردار مست
به دست اندرون دست شاخ بلند
بدان مجلس شاهوار آمدند
پرستنده بر پای در پیش حور
بدان روی و آن موی و آن زیب و فر

در این ابیات، آنچه بیش از دیگر مفاهیم توجه خواننده را برمی‌انگیزد، البته طول گیسوان رودابه و درجه استحکام آن است که می‌تواند سنگینی وجود مادی پهلوان را تحمل کند. اما آیا در دنیای واقعیت، این چنین مویی و گیسویی بر سیمای زنی با آن همه دلربایی که در دیگر ابیات شاهنامه توصیف شده می‌تواند تجسم عینی داشته باشد؟ چنانچه اسطوره‌شناسان بخواهند اساطیر ایران را به صورتی قابل فهم در آورند تا حرکت جامعه امروزی ایران به سوی تحولات مثبت فرهنگی- اجتماعی تحقق یابد، با این گیسوان چگونه باید برخورد کنند؟ بی‌گمان پاسخ چنین است: از دیدگاهی و رای صورتهای ظاهری کلمات و الفاظ،

مفاهیمی بر خود افزوده‌اند تا بتوانند خلاء ناشی از فقدان بزرگ‌مادر اولیه یا عنصر مؤنث را در مقدسات مورد تبلیغ خود جبران کنند. زرتشت در ترکیب فرشتگان دست به یک اقدام جبرانی زده که بعد بدان می‌پردازیم و مذهب شیعه نیز که با خلق و خوی ما انطباق داده شده، این کوشش و اقدام جبرانی را همواره مدنظر داشته است.

ایرانیان هرگاه دست و پایشان در «تابو»های ضد تصویرسازی (مانند قبیح صورت‌سازی از انسان و به‌خصوص از زن) بند نبود می‌توانستند ناخودآگاه خود را آن‌گونه و به‌همان وفور که غربیها، مصریها یا هندیها به تماشا گذاشته‌اند آشکار سازند و زنی را که در آسمان به نیزه آیدان امروزی کشته شده، در هنرها تجسم بخشند. اما چنین نیز نشده است. بزرگ‌مادر اولیه در هنرهای تجسمی و تصویرگری ایرانیان کمتر مجال برای ظهور یافته است. تجلوه‌گاه انحصاری او آثار ادبی کلاسیک ایران است که به‌موقع از آن یاد می‌کنیم. کاوش در اساطیر منطقه ایران فرهنگی که موضوع مبحث بعدی است به معرفی خدایان مادینه‌ای اختصاص دارد که پیش از تاریخ در این منطقه فرمانروایی می‌کرده و به‌طور کلی رهبری زندگی مادی و معنوی مردمان را در اختیار داشته‌اند. در جریان بررسی که در پیش است به‌آسانی این حقیقت آشکار می‌شود که: در فرهنگ کهن سرزمین ما رابطه انسان با اصل مادینه هستی به اندازه‌ای عمیق و ریشه‌دار بوده که در قصه‌ها و آیینها و نیایشها و به‌طور کلی در بینش مذهبی ساکنان قدیم این سرزمین همواره مراتب خردمندی، هشیاری، سازندگی، وطن‌دوستی، و به‌طور کلی قدرت اقدام و عمل در تمام جنبه‌های ملموس و روشن زندگی برای زن پذیرفته شده و «قدرت زنانه» در جمیع جهات نیروی زاینده و لایزالی به‌شمار می‌رفته که در اذهان آن مردمان با فرهنگ و به‌راستی روشنفکر، زمین و آسمان را در تسخیر خود داشته است.

گیسوان «رودابه» نمادی قابل تعبیر و تفسیر است. بر پایه این نوع تعبیر و تفسیر به‌قصد قابل فهم کردن اسطوره رودابه است که بخشی از واقعیت‌های پنهان در گنجینه فرهنگی متعلق به سرزمین کهن ما بازیابی می‌شود. شاید قدرت نهفته در گیسوان تابیده رودابه را بتوان در حکم سمبولی از اقتدار زن باستانی به‌شمار آورد. شاید بتوان این سمبول را از جنبه‌ای که بیان «قدرت عمل و اقدام» نام نهاده‌ایم بازنگریست. به‌سخن دیگر در آغاز حرکت به سوی شناخت مفاهیم ریشه‌دار فرهنگی در جامعه خود باید آنچه را در اساطیر یافت می‌شود و بسیار غیر محتمل است که در جهان خارج واقعیت ملموس داشته باشد تعبیر و تفسیر کنیم. تاکنون «پهلوانان» و «شاهان» ایرانی سهم خود را از مفسران اسطوره‌شناس دریافت داشته‌اند. هرکجا نامی و اسطوره‌ای از یک پهلوان یا از یک شاه در اساطیر ایرانی یافت شده، اهل نظر بدان سخت پرداخته‌اند و متناسب با ویژگیهای زمانه خود پهلوان و شاه را از لابلای اشعار و تصاویر اساطیری-حماسی بیرون کشیده و برای عوام الناس تعبیر و تفسیر کرده‌اند. اما همین اسطوره‌شناسان هنوز به‌ضرورت کشف سرچشمه‌ها و ریشه‌های اساطیری زن ایرانی معتقد و مؤمن نشده و دست به‌کاری سترگ در این زمینه نزده‌اند. از این رو خطوط چهره زن در سرزمین کهن ایران باقی مانده است. شاید استاد به‌مکتب یونگ در این پژوهش و بهره‌گیری از کوششهای محدود کسانی که به‌بخش زنانه وجود و هستی از بُعد و دیدگاه اساطیری نگریسته‌اند آغازگر حرکت وسیع و همه‌جانبه به سوی دریافت بینش جدیدی باشد که زن در مرکز آن قرار می‌گیرد- آنچنان که در مرکز جهان‌بینی انسان باستانی ساکن در ایران قدیم هم، زن چنین موقعیتی داشته است.

در سرزمین ما بنا بر مدارک باستان‌شناسی و مفاهیم اساطیری، پرستش اصل مادینه هستی و بزرگ‌مادر اولیه سابقه کهن دارد- حتی در دوران پرستش خدایان متعدد باز هم جنس مؤنث در سلسله مراتب خدایان، صاحب مقامهای والا بوده است. مکتب یونگ و نتایجی که این مکتب در زمینه حنور اصل مادینه هستی در ناخودآگاه انسان امروزی کسب کرده باید مورد بررسی قرار گیرد. اسطوره بزرگ‌مادر اولیه از جمله اساطیری است که باید آن را برای جامعه قابل فهم کرد. زیرا با قدیمترین نظام اجتماعی رابطه دارد که نژاد آریا در برخورد با آن، طرح فرهنگ کهن و گسترده خود را پایه‌گذاری کرده است.

بی‌گمان در سرزمینی که روزگاری جولانگاه بزرگ‌مادر اولیه بوده است، روان‌نژندیهای فردی و اجتماعی در همان مسیر که مکتب یونگ در مغرب زمین تحلیل کرده قابل تشخیص است. روان‌نژندیهایی که بر پایه آن انسان امروزی درد هجران روان زنانه و فقدان زنانگی را در بارگاه مقدس نیروهای ماوراءالطبیعه بروز می‌دهد...

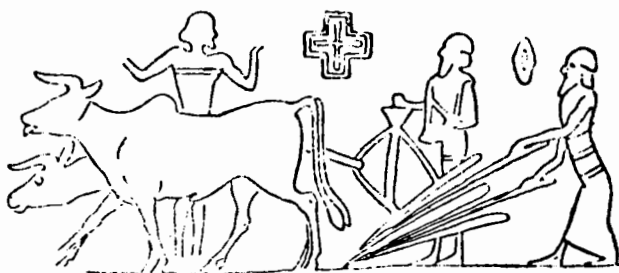
تمام مذاهبی که در سرزمین ما ریشه دوانیده‌اند، آیینها و

تبرستان
www.tabarestan.info

بخش چهارم:

وجه تقدس زنان در اساطیر خاورمیانه

اما مردمانی که در حدود شش هزار سال پیش به دنبال مهاجرتی دور و دراز به این سرزمین قدم نهادند، آنچنان نیرومند و بااراده بودند و از چنان دانش وسیعی در زمینه فنون کشاورزی و مناسبات اجتماعی بهره داشتند که بی‌درنگ ارزش بالقوه زمین‌های رسوبی میان دو رود را دریافتند و به اهمیت آب نسبتاً شیرین رودخانه، به‌رغم پستی و باتلاقی بودن زمین‌ها پی بردند و این مکان را اقامتگاه دائمی خود ساخته و با پذیرش سختی‌های فراوان و تلاش پی‌گیر و جسورانه، این منطقه گرم و باتلاقی را به شهرهای زیبا و آباد و پرجمعیت و کشتزارهای سرسبز و پربرکت بدل ساختند. (تصویر شماره ۹۴)



تصویر شماره ۹۴ - شخم‌زنی - نقش مهربر روی استوانه - نیور، میانرودان

در مورد زادگاه اولیه سومریان باید اضافه نمود که مورد بحث تاریخ‌نویسان و جامعه‌شناسان است. همچنان که در مورد ریشه نژادی آنان نیز اختلاف نظر وجود دارد. امروزه برای شناسایی مسکن و تبار اولیه سومریان از سه عامل بهره می‌جویند. نخست، زبان، چرا که برای تقسیم‌بندی نژادی مردمان دنیای کهن پدیده‌ای اساسی به‌شمار می‌آید. زبانی که سومریان با خود به این

۱ - میانرودان

همانگونه که پیشتر نیز گفتیم، خاورمیانه یکی از کهنسال‌ترین مناطقی است که تمدن «اسکان‌یافته»^(۱) مبتنی بر اقتصاد کشاورزی در آن شناسایی شده است. بنا بر یافته‌های باستانشناسی که تا امروز بدست آمده، قدیمی‌ترین ناحیه در خاورمیانه که این نوع اسکان همراه با اشکال ابتدایی «دولت» و «حکومت» در آنجا پا گرفت، ناحیه «میانرودان»^(۲) است.

سرزمین میانرودان با حدود ده هزار میل مربع مساحت، در جنوب عراق امروزی میان دو رود دجله و فرات، در حد فاصل بغداد امروزی تا خلیج فارس قرار داشت. مردمی که نخستین بار در حدود شش هزار سال پیش، مبانی شهرنشینی استوار بر اقتصاد کشاورزی را در آنجا پایه‌گذاری کردند، «سومریان»^(۳) بودند.

اما محدوده دقیق جغرافیایی سرزمین سومر به درستی معلوم نیست. بخصوص مرزهای شرقی و غربی آن کاملاً مبهم است. همین قدر می‌دانیم که خلیج فارس و دامنه‌های زاگرس سرحدات جنوبی و شمالی آن بوده‌اند.

این سرزمین پیش از سکونت و آبادانی، منطقه‌ای باتلاقی و خالی از سکنه بود. بادهای سوزان که پیوسته از صحراهای عربستان می‌وزیدند، رویش هر نوع گیاه بجز نی را در ماندابهای باتلاقی آن غیر ممکن می‌ساختند. از همین رو قبایل بومی صحراگرد نواحی مجاور، آنجا را به حال خویش رها کرده بودند. «میانرودان» خالی از سکنه و در انزوای کامل بسر می‌برد.

۱- مراد از «اسکان» سکونت پیوسته و غیر فصلی و ساختن خانه‌های دائمی است.

۲- این ناحیه اصطلاح باستانشناسان با واژه لاتینی Mesopotamia که به معنی «سرزمین میان دو رود» است شناخته می‌شود.

۳- در زبان سومری به معنی «سر سیاهان» است.

را از نژادهای شمالی ساکن در کوهپایه‌های شمال خاوری میانرودان (کردستان- آذربایجان و گیلان) دانست. در افسانه‌های کهن سومری نیز به کوچی بزرگ از فراز و نشیب‌های سخت و کوهستان‌های رفیع بسوی سرزمین‌های پست و گرم اشاره شده است.»

بنابراین، و با توجه به جمیع این نکات و سبک بنای عبادتگاه‌های سومری (زیگورات) (۴) که یادآور کوه است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سومریان گروهی مردم کشاورز ساکن در آسیای غربی یا مرکزی بوده‌اند که به دلیل کمبود زمین نسبت به افزایش جمعیت، و یا بی‌قوه شدن خاک در جستجوی سرزمین مناسب برای کشاورزی، بسوی نواحی جنوبی کوچیده‌اند. اینان مدت زمانی در نواحی جنوبی دریای مازندران و مدت‌ها در دامنه ارتفاعات زاگرس در حوالی لرستان و کردستان امپروزی سکونت گزیده و سپس به جنوب روی آورده، به میانرودان رسیده و در آنجا به اقامت دائمی پرداخته‌اند... از نقاط دیگری که احتمال می‌رود سومریان در کوچ بزرگ خود در آنجا اقامت گزیده و یا گذر کرده باشند، «کتل هویوک» در آناتولی است. «ج- ملارت» (۵) باستانشناس برجسته که حفاری‌های «کتل هویوک» را رهبری کرده است، در این باره چنین می‌گوید:

«یکی از گسترش‌یافته‌ترین روستاهای عهد نوسنگی در آغاز پیدایش کشاورزی، «کتل هویوک» است که قدمت آن به هزاره هفتم پیش از میلاد می‌رسد. در اواسط هزاره ششم پیش از میلاد خاکریز قدیمی کتل هویوک متروک شد. دلایل این انحلال معلوم نیست و محل تازه‌ای که در آن سوی رودخانه بنیان نهاده شد، دست کم هفتصد سال دیگر نیز مسکون بوده است. در انحلال بخش قدیمی هویوک هیچگونه آثاری از خشونت و ویرانسازی به چشم نمی‌خورد. گویی مردم این ناحیه بناگهان تصمیم به کوچی دسته‌جمعی گرفته و «کتل هویوک» را به سوی سرزمینی غنی‌تر، ترک گفته‌اند...»

ج- ملارت اضافه می‌کند: «... از شگفتی‌های کتل هویوک درجه تمدن آن است. در خاکریزهای اولیه این منطقه تجملاتی چون آویزه‌های سنگی، خنجرهای تزیین شده تشریفاتی، زینت‌های فلزی و اشیایی از این قبیل بدست آمده است که بیشتر جوامع آن روزگار از هنر ساخت آن بی‌خبر بودند. مس و سرب تصفیه و به صورت مهره و لوله و احتمالاً ابزار

بخش از جهان آوردند، زبانی منفرد^(۱) بود و هیچ پیوندی با زبانهای سامی منطقه که با اندک تفاوت در روال گویش و برخی واژگان، برای تمامی سکنه بومی قابل درک بود، نداشت. در عوض پیوند و شباهت فراوانی با زبانهای رایج مردمان نواحی شمال غربی و آسیای مرکزی- زیستگاه نژادهای غیر سامی آسیایی و اروپایی- نظیر آریائیان داشت. سومریانی که در «میانرودان» مستقر شدند، برای ایجاد ارتباط با بومیان (به‌ویژه پس از اختراع علائم نوشتاری و خط)، متون مهم را به زبانهای سامی نیز ترجمه می‌کردند، در حالیکه سامی زبانهای بومی می‌توانستند زبان یکدیگر را بلاواسطه درک کنند. همچنین در زبان سومری واژگانی به‌کار می‌رفت که در زبانهای سامی آن روزگار معادلی نداشت و در نوشته‌های سامی، کلمه سومری آن به‌کار گرفته می‌شد. چنین پیداست که زمینه ساخت این واژگان در محیط زیست سامی زبان موجود نبوده و این کلمات در مکانی دیگر و شرایط زیستی متفاوت ساخته شده و سپس به همراه مردمی که واژه‌ها را به‌کار می‌بردند، به منطقه کوچیده است. عامل دیگر، طرز ساختمان جمجمه و ساختار جثه است. از خلال یافته‌های انسانشناسی پیداست که دو نوع «ظاهر» در این ناحیه وجود داشته است، که یکی غالب‌تر، گسترده‌تر و کهنسال‌تر و احتمالاً از آن سامی‌تباران بوده و مشخصات عمومی نژاد سامی از جمله جمجمه گرد و پهن در آنها قابل شناسایی است. نوع دوم، از آن مردمی است با اندام ظریف، بینی باریک و کشیده و جمجمه باریک و بلند. یافته‌هایی از این دست با تصاویر انسان در آثار هنری سومریان شباهت بیشتری دارد. سومین و مهمترین عامل، عنصر فرهنگی است. در کهن‌ترین دولت‌شهرهای سومر (اور- کیش- اُرُوک)^(۲)، شکوفایی تمدن و برپایی «دولت شهر»ها، کم و بیش ناگهانی و بدون طی فرایند، صورت پذیرفت و با فرهنگ‌های بومی اختلاف بنیادی داشت. به‌عنوان مثال، این مردم پیش از ورود به سرزمین میانرودان، از روش آبیاری دستی، استفاده از کانالهای آبرسانی و طریقه زه‌کشی و خاکریزی زمین‌های پست آگاه بودند زیرا به‌محض ورود، دانسته‌ها و تجربیات پیشین خود را به‌کار گرفتند. پروفیسور سموتل هوک^(۳) در کتاب «اسطوره‌شناسی خاورمیانه» با اشاره به عوامل یاد شده می‌گوید: «باید پذیرفت که سومریان به دلیل زبان، ساختار تشریحی کالبد و فرهنگ و تمدن خود، نژادی متفاوت از بومیان سامی منطقه داشته‌اند. شاید بتوان آنان

۱- زبان منفرد یا Agglutinative: يك دسته از زبانهای منفرد یا آسیاتیک (Asiatic) است که در روزگار باستان در آسیای غربی متداول بوده و با یکدیگر و یا با هیچ يك از خانواده‌های دیگر زبان‌ها رابطه خویشاوندی نداشته است مانند زبانهای سومری و ایلامی

2- ur-kish-uruk
3- Prof.s. Hooke

۴- زیگورات بنایی تهمانند و شبیه هرم ناقص بوده است و معابد سومری همگی به‌شکل زیگورات بودند.

5- J-Malart

حمل نشان داده شده‌اند و هرگز تابع یا در حال نیایش موجود مذکر نیستند. در تصاویر هویوک نماد مذکر نیز به چشم می‌خورد که به صورت شاخ گاو نر ارائه شده‌اند. در بعضی تصاویر، الهه در حال زایش شاخ و سر گاو یا قوچ است (مقایسه کنید با افسانه‌های آفرینش انسان در میان اقوام پدرسالار که در آنها، مرد، زن را هستی می‌بخشد). «تأکید از ملارد»

الهه‌های مادر در هویوک و هلیکار گاهی به صورت پلنگ و یا در پوششی از پوست پلنگ و یا گونه‌ای نمادین از این جانور تصویر و یا حکاکی شده‌اند که در آن هنگام، سبع‌ترین و مرگبارترین موجود بود. چنین نمادی، الهه را «بانوی وحوش» می‌ساخت و همانند بسیاری از نقش‌ها، تمثیلی دوگانه از مرگ و زندگی بود («زمین مادر» که فرزندان خود را می‌زاید و دیگر بار پس از آن که شعله هستی‌شان خاموشی گرفت، آنان را پس می‌گیرد).

این گونه تصاویر نیز می‌تواند تأکید بر ارتباط فرهنگی جوامع کشاورزی عهد نوسنگی آناتولی با مردمان کشاورز «دولت شهر»‌های بسیار کهن میانرودان باشد. زیرا شاخ گاو نر و صورتک پلنگ به کرات در نقش‌های مربوط به ادوار اولیه میانرودان، در اطراف تصاویر الهه مادر آمده است.

ج- ملارت ادیان مادرمحور عصر نوسنگی و تمدن‌های شهرنشینی وابسته به آن‌را (نظیر تمدن عهد کهن میانرودان) ساخته و پرداخته زنان می‌داند و برای اثبات نظریه خود چنین می‌گوید: «در هیچ یک از آثار بدست آمده از جوامع کشاورزی اواخر عهد نوسنگی (ماقبل شهرنشینی) که مربوط به باورهای دینی مردم است، اعضای جنسی نشان داده نشده است. در حالی که در فرهنگ‌های کهن سنگی و نوسنگی پسین، اعضای جنسی به دفعات و در شکلی اغراق‌آمیز تصویر شده‌اند. برای این مسئله بظاهر گیج‌کننده، پاسخی ساده وجود دارد. تأکید بر عنصر جنسی در هنر، همیشه با انگیزه اشتیاق «مرد» همراه است و چنانچه بوجود آورندگان ادیان نوسنگی «مادرمحور» زنان باشند، فقدان این نمادها به سادگی توجیه می‌شوند.»

در این «تمثیل‌گرایی» متفاوت، سینه و ناف و آبستنی، نماینده زن بودن، و سر و شاخ جانوران شاخدار نشانه موجود مذکر است.

فرهنگ موجد این ادیان، که با آغاز مهاجرت‌های بزرگ از شمال زاگرس به دشتهای جنوبی، نشانه‌های آن را می‌توان از هویوک و هلیکار تا کردستان و لرستان و خوزستان و میانرودان پی گرفت، با زندگی و فرایندهای مبتنی بر کشاورزی، (کاشت و داشت و برداشت) همخوانی دارد. جنبه‌های مختلف حیات، با

کوچک در می‌آمد، بدینسان پیشینه فلزشناسی به هزاره هفتم باز می‌رسد. صنعت سنگ به صورت سنگهای آتشفشانی براق محلی و سنگهای زینتی وارداتی، پرشکوه‌ترین، در دوران خود است. ظروف متنوع چوبی، ساختی پیچیده دارند و صنعت پشمبافی به‌طور کامل گسترش یافته است. مقایسه این یافته‌ها، با آثار بدست آمده از نخستین دولت‌شهرهای میانرودان نظیر اروک، اور و کیش، از اشتراک مبانی فرهنگی سخن می‌گوید که بیش از هر چیز بر اشتراک باورهای دینی و نظام «مادر محوری» تأکید دارد.»

ج- ملارت در مورد نحوه اداره جوامع کتل هویوک با سرسختی بر این اعتقاد است که این جوامع «مادرمحور» بوده‌اند: «...مؤثرترین دلیل صریح بر تأثیر مرکزی مادر در کتل هویوک در این واقعیت نهفته است که کودکان همیشه با مادرانشان به‌خاک سپرده می‌شدند و هرگز با پدر دفن نشده‌اند. اسکلت فرزندان در گورهایی بدست آمده که در پایین ایوان مادر (سکوی تدفین مادر که در اطاق اصلی قرار داشته) قرار دارد که بزرگتر از سکوی مدفون مردان بوده و همیشه جای ثابتی در خانه‌ها داشته است. تدفین انحصاری فرزندان با مادران از نشانه‌های ویژه جامعه «مادر-محور» است که زنجیره خویشاوندی از طریق تبار مادر شناسایی می‌شود و نه با پدر، آنگونه که در جوامع پدرسالار مطرح است»^(۱) (مجموعه مقالات ج- ملارت ۱۹۶۷). گرچه «تدفین» مأخذ مؤثری به‌سود فرضیه ساخت «مادردار»^(۲) جوامع کشاورز عهد نوسنگی است، تأیید کامل این اصل با داده‌هایی که درباره «دین» در کتل هویوک و دیگر روستاهای نوسنگی در آناتولی و نقاط دیگر در اختیار داریم، فراهم می‌گردند.

ج- ملارت درباره اشتراک‌های فرهنگی-دینی «کتل هویوک» با کهن‌ترین جوامع اسکان یافته در میانرودان می‌گوید: «حفاری‌های «کتل هویوک» نظرات ما را درباره نحوه گسترش فرهنگ و اعتقادات دینی در جهان، دگرگون کرده است. اکنون باید قبول کنیم که ادیان، از نخستین جوامع کشاورز عهد نوسنگی تا دولت شهرهایی که بعدها تشکیل شد، بر پیکره «الهه مادر» تمرکز یافته بود. کتل هویوک و هلیکار حلقه رابطی را بوجود می‌آوردند که بموجب آن، پیوستگی دینی از این نقاط تا «الهه مادرکبیر» در دولت شهرهای میانرودان و پیکره‌های نامشخص بانخدایان آناتولی، در آن قابل ردیابی است.»

تأثیر محوری الهه مادر در تندیس‌ها، تصاویر دیواری و نقش‌های برجسته در کانون‌های نیایش، به‌روشنی مشاهده می‌شوند. تأثیر باورهای استوار بر «مادرمحوری» شواهد دیگری نیز دارند: الهه‌های مادر پیوسته به‌تنهایی باردار و یا در حال وضع

۱- اناتومی ویران‌سازی- بطلان غریزه‌گرایی، اریک فروم ص ۱۰۶-۱۰۷

۲- استفاده از واژه «مادر-مدار» بجای «مادرسالار» تأکیدی بر این نکته است که هرچند در هویوک تأثیر زن (مادر) غالب بوده، اما سلطه زن وجود نداشته است اما در بعضی نقاط از جمله هیکلار نظام «مادرسالاری» بوده و زنان بر مردان سلطه داشته‌اند.

حاکم بر مردم میانرودان در گذشته‌های دور، نه تنها به لحاظ بررسی و شناخت هویت زن ایرانی و به دلیل همجواری و هم‌فرهنگی با آن، بلکه از دیدگاه وسیع جهانی و تاریخی و به‌منظور ریشه‌یابی اسطوره‌های ادیان توحیدی که عمدتاً نشانه‌هایی از اعتقادات دینی- اساطیری تمدن‌های کهن میانرودان دربر دارند نیز واجد اهمیت و ارزش فراوان است. همچنین نخستین دستگاه «دولت»، در قالب واحدهای سیاسی مستقل که رهبری روابط اقتصادی- سیاسی شهروندان را برعهده داشت، در این مکان شکل گرفت، که از آن با نام «دولت شهر» یاد شده است. «دولت شهر»ها و روش اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و مذهبی‌شان تأثیری بنیادین در تمدن‌های بعدی منطقه نظیر: اکد، ایلام، آشور و بابل بجا گذاشت. آریائیان که بسی دیرتر پا به این سرزمین و سرزمین‌های مجاور نهادند، از بیشتر این پدیده‌ها تأثیر پذیرفتند. همچنین این منطقه به دلیل موقعیت خاص جغرافیایی، همچون چهارراهی افکار شرق و غرب را با یکدیگر تلاقی می‌داد و این تلاقی و برخورد، سبب ایجاد فضاهای جدید و شکوفایی‌های نوین علمی و ادبی و هنری می‌شد که نسیم‌وار بر فراز جهان کهن درگذر بود.

از هزاره سوم پیش از میلاد که آثار کهن مکتوب در میانرودان در آن شناسائی شده، تا هزاره اول که پایان عهد عتیق است، سرزمین‌های واقع میان دو رود دجله و فرات و نواحی مجاور آن در خوزستان گاهواره فرهنگ و تمدنی بوده است که بسی از تمدن‌های بعدی جهان از جمله تمدن یونانی- رومی که پایه تمدن‌های اروپایی را تشکیل می‌دهند و تمدن ایرانی- آریایی که در گستره‌ای وسیع از نیل تا سند استوار شد، از آن هستی یافتند و یا تأثیر پذیرفتند.

پس از سپری شدن دوران شکوفایی میانرودان و آغاز زوال و فروپاشی سیاسی تمدن درخشان سومر، بخشی از این فرهنگ و آیین، از جمله افسانه‌های دینی مردم که دیگر کاربرد مذهبی نداشتند، در اشکال ادبی و هنری از فراسوی مرزها گذشتند و الهام‌بخش نویسندگان، شاعران، پیکرتراشان و نقاشان سراسر جهان شدند و این‌گونه، زندگی جاویدان یافتند.

سیمای جغرافیایی بازگوشده در اساطیر میانرودان، شامل زاد و بومی است که گوشه شمالی آن ارتفاعات زاگرس، گوشه جنوبی به خلیج فارس و منتهی‌الیه غربی آن نواحی شمالی عربستان و جنوب سوریه و بخش شرقی به سرزمین ناشناخته (احتمالاً جنگل‌های سرو لبنان) محدود بوده است. در این محدوده طبیعی که این شرایط اقلیمی متنوع را به‌وجود آورده، اشعار شاعران میانرودان در قالب اسطوره و سرود افسانه پدیدار می‌شوند.

اندیشه‌های افزایش فراوانی محصولات کشاورزی، و اندیشه‌های رام کردن و تغذیه حیوانات مفید و ستایش باروری، عجین بود. «الهه مادر» بانوی وحوش و شکار و در همان حال خدابانوی محصولات کشاورزی و زندگی گیاهان نیز بود.

رهبری ادیان «الهه مادر» عمدتاً به‌عهده مادران و زنان بود. هرچند حضور روحانیون مرد را بطور استثنایی نباید غیر ممکن انگاشت.

تمدن‌های «شهرنشینی» برخاسته از این جوامع نوسنگی نیز همچون خود آنها بافت و ساختی «مادرمحور» داشت که نشانه‌های بارز آن فقدان عناصر ویرانسازی و تمایل به آبادانی و رفاه بود. این جوامع، توان بالقوه‌ای برای تبدیل شدن به شهرهای آباد و پررونق را دارا بودند که تمدن سومری شاهد عینی آن بشمار می‌رفت.

حرفه اصلی سومریانی که در میانرودان ساکن شدند، کشاورزی بود. بطوریکه در تمامی سرزمین‌هایی که این مردم در کوچ بزرگ خود از آن گذر کردند، رد کشت و زرع را برجا نهادند. به نظر می‌رسد سومریان در این سیر گذار از شمال به جنوب زاگرس، با اقوام بومی شکارچی- شبان ساکن در کوهپایه‌های زاگرس درآمیخته و بسی از فنون دامپروری را نیز از آنان آموختند و در کنار کشاورزی، پایه مناسبات اقتصادی خویش قرار دادند. هرچند مطالعه ما درباره اساطیر منطقه به سومر محدود نخواهد شد و جستجو درباره وضعیت و هویت زن در آن روزگار را از طریق شناخت شخصیت زن اساطیری، در تمام منطقه دنبال می‌کنیم، اما گشودن سرفصل موضوع با «سومر» و توجه خاص به فرهنگ و اساطیر میانرودان به دلیل آن است که در این منطقه از جهان نه تنها نخستین تمدن شهرنشینی و ابزار آن زاده شد، بلکه بسیاری دیگر از پدیده‌های ذهنی و پایه‌های فکری و مادی بشر نیز در این سامان پا گرفت و از اینجا به دیگر نقاط جهان انتقال یافت. نخستین باورهای دینی سازمان یافته با احکام و فرامین «آسمانی»، و تشکیلات منسجم مذهبی- سیاسی نیز در این سرزمین به‌وجود آمد، و آن‌گونه که خواهیم دید به شکلی پیدا یا پنهان در تمامی باورها و پندارهای دینی که بعدها در خاورمیانه و دیگر نقاط جهان پدیدار شدند، تأثیر گذارد.

بازتاب این باورها در زندگی زنان و فراز و نشیب موقعیت آنان در جوامع مستقر در میانرودان، تنها از طریق اساطیر و بازخوانی و تحلیل افسانه‌های آیینی و پنداری آن دوران قابل شناسایی است. زیرا ادبیات اسطوره‌ای و آیینی تنها شواهد باقی مانده و بدست آمده از آن روزگاران است.

قوم یهود که پایه‌گذار ادیان توحیدی در جهان است، بسیاری از اعتقادات خود را (ارزش نیروهای آسمانی، قربانی، کفار، افسانه‌های آفرینش، طوفان نوح، باور به مرگ و رستاخیز و تغییر فصول) از تمدن‌های پیشین مردمان ساکن در میانرودان به‌عاریت گرفت و در جهان گسترش داد. بنابراین، شناخت اندیشه‌های

الف - خدایان و افسانه‌های نخستین

هنگامی که از «خدایان» در افسانه‌های کهن میانرودان سخن می‌گوئیم، هدف، نشان دادن موقعیت زنان در جوامعی است که بر اساس اندیشه‌ها و معیارهای حاکم بر آنها، این افسانه‌ها شکل گرفته و بعدها بر دفتر روزگار ثبت شده است.

آن گروه از پژوهشگران تاریخ و جامعه‌شناسی که دوران «مادرمحوری»^(۱) را باور دارند بر این نظرند که دوران رهبری اجتماعی و سیاسی زنان با پیدایش جوامع کشاورز در اواخر عهد نوسنگی و با ساخته شدن نخستین دهکده‌ها در مجاورت رودخانه‌ها در حدود هزاره ششم پیش از میلاد در خاورمیانه آغاز شد و تا تشکیل نخستین «دولت شهر»های مستقل در میانرودان که آغاز اختراع فن «نوشتن» است، ادامه داشته است. بنابراین نظریه، تمامی جوامعی که شهرنشینی را با زیربنای اقتصاد کشاورزی آغاز کردند، دارای ساختی «مادرمحور» بوده و زنان نقش عمده‌ای در رهبری دینی- سیاسی جامعه برعهده داشته‌اند. این نظرات متکی بر کشفیات و یافته‌های باستانشناسی است که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل بیستم در خاورمیانه از بقایای شهرهای باستانی در میانرودان بدست آمد و حاوی دهها هزار لوح گلین و استوانه سنگی شامل ادبیات آئینی و حماسی ساکنین این شهرها بود.

در افسانه‌های دینی (اسطوره) که به‌صورت مختلف بر روی لوح یا استوانه نوشته شده و در معابد و مراکز دینی «دولت شهر»های میانرودان بدست آمده، از گروه عظیمی از خدایان و تعداد کثیری کاهنه‌گان پرستشگاه‌ها یاد شده است که رهبری دینی، سیاسی و اقتصادی جامعه خود را برعهده داشته‌اند.

با تحلیل و بررسی این افسانه‌های مقدس و شناسایی ویژگی‌هایی که مردم آن روزگار برای خدایان خود قایل بوده‌اند، می‌توان وضعیت اجتماعی زنان را در این سرزمین‌ها به‌تقریب،- اگر نه به تحقیق- دریافت. زیرا بنابر تعریف کلی، «اساطیر» برخاسته از آرزوها، اشتیاق و باورهای ذهنی مردم بوده و مطمئناً ریشه در مناسبات روزمره اجتماعی در گذشته‌های دور و نزدیک آنان داشته است.»^(۲) شاید در فرایند این بررسی، بتوان پاسخی

قابل پذیرش به این پرسش یافت که: به چه دلیل و تحت تأثیر کدامین عوامل و رویدادها، زنان نه تنها قدرت سیاسی و اجتماعی خود را از دست دادند، بلکه در سراسر این منطقه که به شهادت «اساطیر» بر اریکه خدایان تکیه داشتند، وضعیتی آن‌چنان حقارت‌آمیز پیدا کردند که مرد یهودی که از پیوند خود با «یهوه» می‌باید، در نماز صبح و شب تکرار می‌کرد: «سپاس می‌گویم ترا ای «یهوه» که مرا «زن» و «کافر» نیافریدی».

ب - ویژگی‌های اساطیر میانرودان

همانگونه که اشاره شد، متونی که دانش ما را از اساطیر میانرودان تشکیل می‌دهند، غالباً از معابد و پرستشگاه‌های شهرهای باستانی میان دو رود دجله و فرات بدست آمده‌اند. در این عبادتگاه‌ها، آداب مربوط به انگاره‌های دینی و آئینی به‌رهبری گروهی از زنان و مردان برگزیده همان جوامع، به‌شکلی ثابت و در زمانی ثابت به اجرا درمی‌آمد.

هدف از انجام این مناسک، حفظ و پاسداری از سلامت جامعه - در مقابل خشم یا بی‌مهری نیروهای مافوق انسانی بود که مردم به آنها ایمان داشتند و آنان را حاکم بر سرنوشت و زندگی فردی و اجتماعی خود می‌پنداشتند. اجرای این آداب مذهبی، در کردار خلاصه نمی‌شد و با بیان عبارات و آهنگ و زمزمه همراه بود (همچنان‌که امروزه نیز چنین است). تأثیر جادویی و افسون‌کننده عبارات، بخش مهمی از «مناسک» را تشکیل می‌داد. این عبارات مقدس، میث^(۳) یا اسطوره (افسانه‌های آئینی) نام گرفته‌اند.

بنابر نظر پروفیسور سموئل هولک: «گفتار مناسکی، بازگوینده سرگذشت پدیده یا عملی است که بصورت قانونی آسمانی درآمده و یا شرح يك واقعه یا آفرینش موجودی بهیمی یا شرور است.» ناگفته پیداست که این بازگویی برای سرگرمی شرکت‌کنندگان در مناسک نبود، بل به‌صورت کلام قدرت از دهان رهبر یا رهبران مناسک خارج می‌شد و از سوی توده شرکت‌کنندگان مؤمن واگویی و همسرایی می‌شد. این تکرار و همسرایی، همراه با تشریفات و آداب عملی، دارای آن‌چنان نیروی القاء‌کننده‌ای بود که می‌توانست موضوع افسانه را در ذهن شنوندگان و حاضران

۱- جوامع مادر محور (Matheriacal) به‌جوامع کهنی اطلاق می‌شود که در آن، زن- مادر هم در واحد خانواده و هم در جامعه دارای نقشی تعیین‌کننده‌تر از مرد است. از نشانه‌های ویژه این جوامع، نسب گرفتن از تبار مادری، حضور شوهر در خانه و خانواده همسر، تدفین فرزندان با مادران، و حضور خدایان مؤنث در رأس باورهای دینی بمثابة خدای خانه و اجاق خانواده، بانوی حاکم بر جانوران، خدایانوی زمین روینده و زایش و مرگ است. ج- ج با کوفن در کتاب: «Das Mutterrecht» که در سال ۱۹۶۷ به‌زبان انگلیسی ترجمه شد، اطلاعات باارزشی در این مورد ارائه می‌کند.

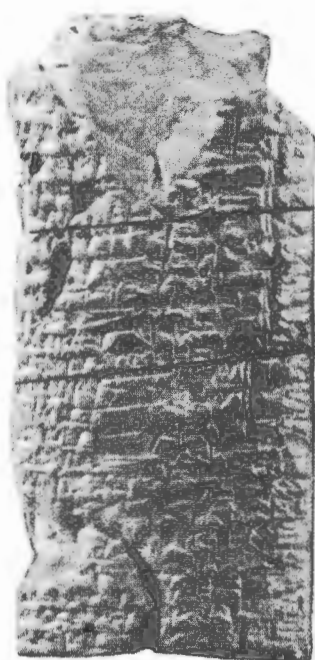
۲- یونگ و نیومان و دیگران- رک به‌کتاب آناتومی ویرانسازی- بطلان غریزه‌گرایی نوشته اریک فروم بخش فرهنگهای مادر مدار ص ۱۱۱ و ۱۱۲

در افسانه‌های پیدایش، نقش زنان در چهره‌های زمینی و آسمانی بسی درخشانتر و برجسته‌تر از دوره‌های بعدی است. زنان، در سیمای خاکی و آسمانی، در ساخت و پرداخت و یا حفظ و نگهداری يك پدیده، به صورتی چشمگیر «برتر» توصیف شده‌اند.

افسانهٔ آفرینش سومری، افسانهٔ کاشتن اولین درخت و افسانهٔ ربودن رموز شهروندی از این گونه‌اند که در وقت خود به آنها اشاره خواهیم کرد.



نصیر شماره (۹۶)



نصیر شماره (۹۷)

تجسم بخشید و بازسازی کند.

احتمالاً رهبران دینی، قدرت دنیوی را نیز در اختیار داشتند زیرا بنا بر یافته‌های باستانشناسی، پرستشگاه‌ها، مراکز ادارهٔ سیاسی و اقتصادی جامعه نیز بوده‌اند. بنابراین، هنگامی که در سرود افسانه‌های مقدس از کاهنه‌ها (رهبران زن در مناسک) یاد می‌شود، می‌توان یقین کرد که این زنان، هدایت سیاسی-اقتصادی را نیز دارا بودند و این نقش، نمود قدرت زمینی زنان در ارتباط با قدرت آسمانی و اساطیری ایشان بوده است. چندگونگی اساطیر: اسطوره‌شناسان، افسانه‌های آئینی کهن میانرودان را به چند گروه تقسیم کرده و برای هر يك کاربرد ویژه‌ای قائل شده‌اند. این تقسیم‌بندی، بر اساس قدمت شکل‌گیری و حوزهٔ عملکرد اجتماعی افسانه، به این شرح است:

ج - افسانه‌های پیدایش

این گروه از افسانه‌ها، که کهن‌ترین و به‌اعتباری «نخستین»‌ها هستند، سالیان دراز پیش از آن که برونوخته شوند، در اذهان عمومی زنده بوده و سینه‌به‌سینه حفظ شده‌اند. محتوای این افسانه‌ها، توضیحی مبالغه‌آمیز از منشاء يك رسم، يك نام و یا يك ابزار است. در این افسانه‌ها، برای پیداری هر چیز، يك منشاء آسمانی فرض شده تا به آن رنگی از تقدس بخشند. تمامی افسانه‌های «پیدایش» که در تمدن‌های گوناگون میانرودان، متعلق به ادوار مختلف بدست آمده است، ریشه در این افسانه‌های نخستین دارند که مربوط به عهد کهن «سومر» است.



نصیر شماره (۹۵)

قدرت «مادرانه» خارج شده و در حمایت نیروهای آسمانی قرار گیرد.

دوران اوج گیری این افسانه‌ها، آغاز تزلزل موقعیت اجتماعی زنان است. شگفت آن که بیشتر قهرمانان، پدر زمینی نیز نداشته و تنها دارای پدری آسمانی هستند.

داستان تولد «سارگون»^(۱) اکدی و موسی پیامبر قوم یهود بسیار به یکدیگر شبیه است. هر دو پس از تولد، در سبیدی از بوریا به آب رودخانه سپرده شدند و هر دو بدست اشخاص دیگری جز مادر خود پرورش یافتند. سزار رومی ورستم آریایی با زایمانی غیر طبیعی و از پهلوی مادر بدنیا آمدند و «میتره»^(۲) خدای نام‌آور آریایی از سنگ زاده شد. در متون یهودی برای زایش کورش هخامنشی نیز افسانه‌ای شبیه زایش موسی و سارگون پرداخته گردید.

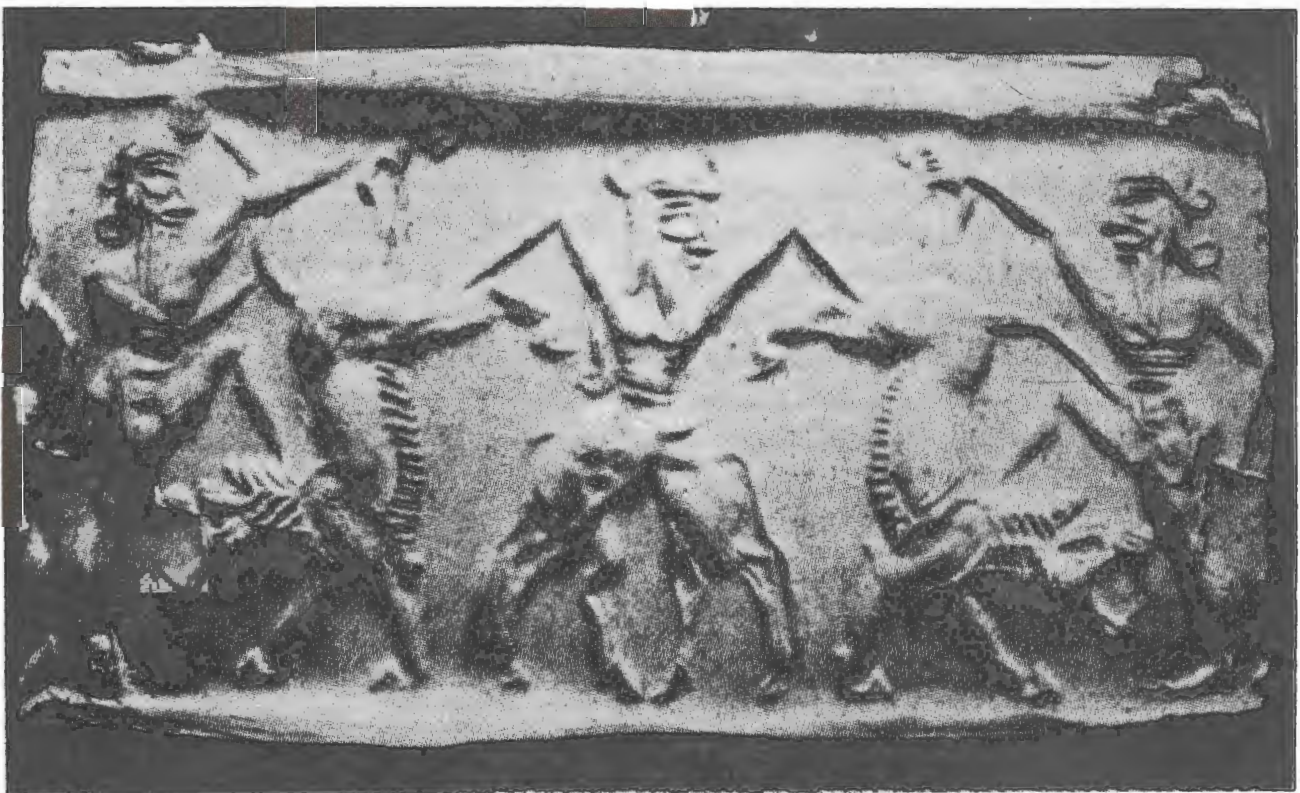
در افسانه‌های قهرمان‌پرداز، گهگاه يك نام یا شخصیت قدیمی در زمان حیات خود درخشش چندانی هم نداشته است، بدلیلی بازسازی و بهسازی می‌شود. شواهد بسیاری از این دست، در افسانه‌های اکدی، بابلی و آشوری در دست است. در بازسازی افسانه‌های قدیمی، تأکید عمده، بر واژگونه جلوه دادن شخصیت‌های زنانه است که در افسانه اصلی نقشی برتر از «قهرمان» داشته‌اند.

د - افسانه‌های قهرمان‌پرداز

این گروه افسانه‌ها که با نوع قبلی کاملاً متفاوتند، بر تولد و کردار يك «ایزد- قهرمان»، و یا شخصیتی نامور در هاله‌ای از راز و رمز و شگفتی شهادت می‌دهند.

افسانه‌های قهرمانی، در دوره‌های بعدی و تمرکز کامل «دولت‌شهر»ها ساخته و سروده شدند. چهره «شاه- قهرمان» نشأت گرفته از آغاز جنگ‌ها و درگیری‌های محلی و نیاز به اعمال «قهرمانی» بوده است. هنگامی که فرهنگ‌های سامی بر میانرودان چیره شدند (دوره سومری- اکدی و بابلی- آشوری)، سرودن این افسانه‌ها به اوج خود رسید و شاه- قهرمان اندک اندک چهره‌ای «ایزدی» یافت و جاویدان گردید.

از ویژگی‌های افسانه‌های «قهرمان‌پرداز»، پنداشتی مشابه در زایش و کردار برای شخصیت‌های متفاوت است. در بیشتر این افسانه‌ها، چهره «مادر» بسیار بی‌رنگ و نقش او در زادن و پروردن «قهرمان» ناچیز جلوه داده شده. گویی قهرمان در سایه مادر دارای رنگ و جلایی نیست و باید از همان گاه تولد، از سیطره



نصیر شماره (۹۸) کشتن ازدها به دست مردوک

1- Sargon
2- Mithra

فشارهای سیاسی- فرهنگی، دگرگونی گرفته، کم‌رنگ و پررنگ می‌شوند. در بررسی اساطیر میانرودان، سعی بر این است که تغییر سیمای زنان اساطیری را در مسیر رویدادهای سیاسی منطقه و تغییرات اجتماعی- فرهنگی ناشی از آن جستجو کنیم و با نگرش به تغییراتی که در متن اسطوره‌ها پدید آمده، یا فشاری که برای جایگزینی یک باور جدید اعمال شده است، ثابت کنیم:

۱- فشاری که در این منطقه از جهان به زنان اعمال شده و می‌شود، پدیده‌ای کهن و تاریخی است و از روزگاران پیشین تا به امروز تداوم داشته است.

۲- این فشارها، برآیند فعل و انفعالات سیاسی، و زنجیره‌ای از عملکردهای تهاجمی برای نفوذ در فرهنگ اصیل و «مادرمحور» جوامع اولیه آن بوده است و بدست مهاجمینی انجام شده که در پی سلطه نظامی، درصدد کسب نفوذ فرهنگی نیز بوده‌اند. و دیگر این که پیوسته در این بخش از جهان، باورهای دینی و آیین‌های مذهبی، بعنوان دستاویزی مناسب برای «اعمال فشار» بکار گرفته شده‌اند.

بنابراین پیش از آن که به چهره‌های اساطیری زنان در افسانه‌های مقدس میانرودان بپردازیم، نحوه تشکیل نخستین شهرها و نخستین دولت‌ها را در این سامان براساس مدارکی که تاکنون بدست آمده، به اختصار بیان می‌کنیم.

کهن‌ترین اسکان (تمدن سومر)

قدیمی‌ترین آثاری که از شهرهای میانرودان بدست آمده، مربوط به تل «اوبید»^(۱) در مجاورت شهر باستانی «اور» است. در حقیقت «اوبیدیان» نخستین گروه‌های مهاجر بودند که دهکده‌های دائمی در سرزمین‌های میان رود دجله و فرات بنا کردند و این آبادی‌ها بتدریج و طی قرون تبدیل به مراکز بزرگ «دولت‌شهر»های سومر شد. (تصویر شماره ۹۹)

اوبیدیان کشاورز از فنون توسعه زمین‌های زیر کشت و خشک کردن باتلاقها و ساختن کانال‌های آبرسانی و شیرین کردن خاک، آگاهی داشتند. و بنابر نظریه‌های ج.ج. باکوفن، ج- ملارت سموتل. کرایمر، هرتسفلد و دیگر کسانی که تمدنهای مبتنی بر کشاورزی را در دامنه‌های زاگرس شناسایی کرده‌اند، کسانی که نخستین دهکده‌ها را در میانرودان بنا کردند، تمدنی استوار بر رهبری و هدایت زنان داشته‌اند. در تأیید این نظرات می‌توان به این نکته اشاره کرد که در شهر «اُرُوک» که از کهن‌ترین «دولت‌شهر»های شناخته شده جهان کهن است، بنابر تعاریفی که

افسانه‌های «گیل‌گمش» و «مرگ تموز» دو نوع از این بازسازی‌ها، در قالب باورهای فرهنگ سامی است که در آنها شخصیت «ایزدبانو» مسخ شده و تحت الشعاع جلوه‌گریهای «شاه- قهرمان» قرار گرفته است. در افسانه‌های قهرمان‌پرداز همچنین، نخستین گام‌ها در بوجود آمدن قدرت‌های مطلقه آسمانی و زمینی برداشته شد. همانگونه که «شاه- قهرمان» بتدریج نهادهای مهارکننده قدرت را به کناری می‌نهد و به حاکمی خودکامه بدل می‌شود، ایزد حامی او و زاد و بومش نیز اندک‌اندک ایزدان دیگر را از آسمان فرو می‌کشد و خود به صورت نیروی یگانه آسمانی متجلی می‌گردد. «شمس» و انلیل اکدی، «مردوک» بابل و «یهوه» یهودی، نمونه‌هایی از این وحدت‌گرایی بشمار می‌روند. (تصویر شماره ۹۸)

افسانه‌های رستاخیز

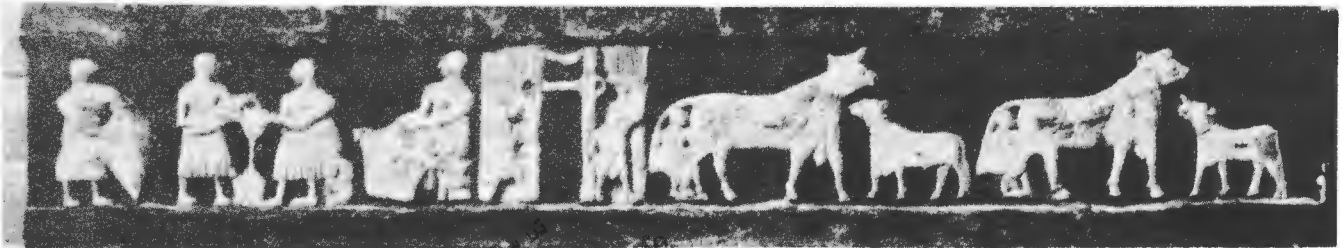
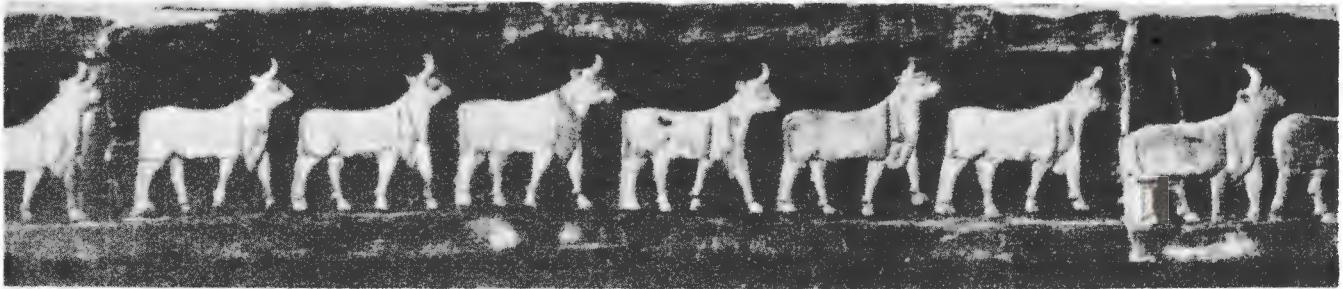
تأکید این افسانه‌ها، بر پایانی مصیبت‌بار برای جهان و روز «بازپسین» است: روزی که همه مردگان برمی‌خیزند و برکردار و پندار زمینی آنان داوری می‌شود.

اندیشه رستاخیز، در اصل از آن آیین «زرتشت» پیامبر آریایی است. اما بعدها در تدوین اسطوره‌های یهودی- مسیحی به عاریت گرفته شد و امروزه از وجهه‌های مشخصه ادیان توحیدی است. هرچه به عقب بازگردیم و در اساطیر کهن بیشتر جستجو کنیم، رد افسانه‌های رستاخیز را کمتر می‌یابیم. گویی جاذبه «ایجاد» و «آفرینش» دارای چنان کشش و قدرتی بوده که در باور مردم نیازی به وعده «جهان بازپسین» و مکافات یا «اجراخروی» وجود نداشته است.

در باورهای دینی کهن خاورمیانه، ترس بزرگ، نه از روز رستاخیز بلکه از رفتن به جهان مردگان و از دست دادن موهبت‌های «حیال» بر مردم چیره بوده است. شگفت آن که در بیشتر افسانه‌های کهن میانرودان، جهان زیرین و دنیای مردگان نیز همچون زایش و رویش در ید اقتدار «بانوخدایان» است.

ه - موقعیت زنان در تمدن‌های میانرودان

در تعریف اسطوره‌های «شخصیت‌ساز» گفتیم؛ چهره‌های افسانه‌ای، بنابر تغییرات شرایط اجتماعی و اقتصادی و یا



نصوب شماره ۹۹



تصویری از خدایان «اینانا»
تصویر شماره ۱۰۰

در اساطیر آن در دست داریم، زن یا زنانی رهبری سیاسی و دینی را بشکلی توأمان برعهده داشته‌اند. با گذشت زمان این چهره‌ها، وجهه‌ای مقدس یافته و به افسانه‌های مذهبی پیوسته‌اند و در قالب «اینانا»^(۱) خدایانوی حامی شهر «اُرُوک» جلوه‌گر شده و در این دولت‌شهر و دیگر شهرهایی که بعدها بوجود آمدند مورد ستایش و نیایش بوده‌اند.

به‌اعتبار شواهد باستان‌شناسی، ساکنین اولیهٔ تل «اوبید» قدیمی‌ترین بخش از تمدنی را که «سومر» نام گرفت، بنیان نهادند. برطبق همین شواهد، آنان علاوه بر توسعهٔ کشاورزی و دامداری، در فنون و حرفه‌های مختلف نظیر: بافندگی، چرمسازی، نجاری، فلزکاری، مهندسی ساختمان به پیشرفت‌های چشمگیری نایل شدند. از اهالی اوبید آثار مکتوب برجای نمانده، اما در نقوش بر روی استوانه‌ها در شهر «اُرُوک»، تصاویری از آیین‌های مناسکی که برای ستایش ایزدبانو یا «بانوی کبیرشهر» برپا می‌شده، بدست آمده است. هدف از ساخت و پرداخت استوانه‌ها و نقوش روی آنها، ارائهٔ جنبهٔ تقدس و مقام والای بانویی است که در مرکز تصویر نشسته یا ایستاده است. مردان حاضر در تصاویر نقش جنبی دارند. (تصویر شماره ۱۰۰)

حوالی سوریه و عربستان امروزی توسعه یافته و مردم اوبید با اقوام بومی این مناطق همسایه شدند. این همسایگی، تغییراتی در روش ادارهٔ جامعه کشاورز بوجود آورد. قبل از هرچیز، ضرورت ایجاد سیستم دفاعی برای جلوگیری از حملات اقوام وحشی و بیابانگرد احساس شد. اقوام بومی بیابان‌نشین در فصول خشک که چراگاه‌ها از علف تهی می‌شد و دورانهای قحطی که خطر گرسنگی و مرگ تهدیدشان می‌کرد، و گهگاه نیز از سر تفتن و

سموئیل کرایمر معتقد است: این نقوش، اولین تصاویر از «اینانا» خدایانوی حامی شهر اروک است. قدمت این تصاویر به ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد.

ساکنین اوبید زمان درازی در سکون باقی نماندند و با رشد جمعیت زمین‌های بیشتری را زیر کشت بردند و بتدریج در تمام ناحیهٔ میان‌رودان پراکنده شدند. طی این گسترش، دهکده‌ها و آبادی‌های دیگری بوجود آمدند و این آبادی‌ها اندک‌اندک تا

۱- INNANA این واژه از ۲ بخش: INN به‌معنای خدایانوی زمین و AN به‌معنای آسمان تشکیل شده است.

مناسبتی برای رشد و شکوفایی یافت. افسانه‌های دینی و مردمی و سرودها و نیایشهای مذهبی، سروده و نوشته شدند. روش جدیدی از نگارش به صورت علائم میخی شکل، جانشین سبک نگارش تصویری شد. این روش نوین، به صورت ابزار فرهنگی مناسبی برای ایجاد ارتباط در سطح منطقه درآمد و نخستین گام‌ها برای پی‌ریزی سیستم منظم آموزشی در جهان برداشته شد. از ورای سرود افسانه‌های آئینی و اسطوره‌های پیدایش این دوران، به نقش فعال و بایسته زنان در شکل‌گیری تمدن سومر پی می‌بریم.

هرچند مردان در قالب «شاه-شبان» و رهبران موسمی و فرماندهان نظامی آرام‌آرام سر برمی‌آورند و چهره نمایان می‌سازند، اما تأکید اصلی اسطوره‌ها، بر فرمانروایان زن (حقیقی یا افسانه‌ای) است که دولت‌شهرها را بنا کرده و سپس آنها را در حکایت خود گرفته‌اند. (تصویر شماره ۱۰۱)

افسانه‌های آفرینش سومری در این دوران، نشانه پایگاه والای زنان در باورهای طبیعی و فوق طبیعی مردم است و از نقش ارزنده زنان در تمدن شهرنشینی و تأمین ابزار و امکانات آن با ما سخن می‌گویند: در افسانه «درخت هولوپو»^(۹) می‌خوانیم که چگونه اولین درخت بید یا سرو برای استفاده از چوب آن برای درودگری و ساختن وسایل زندگی بدست «ایزدبانو» کاشته شد. در سرود افسانه «اینانا و ایزدخرد» بسط مبانئ شهرنشینی و قوانین و قواعد حاکم بر آن به یاری خدایانوی حامی شهر «اروک» بازگو شده است.

در دولت شهرهای سومری بناهای معابد سر برکشیدند و «ایزدبانوان» حامی شهرها در پرستشگاه‌ها جای گرفتند. نخستین آموزشگاه‌ها در معابد برپا شد و برای اولین بار در جهان، به نوجوانان در سنین معینی ادبیات سومری شامل افسانه‌های مقدس و اشعار شاعران سومری و سرودها و نیایشهای مذهبی، همراه با دروس مربوط به اخلاق و مناسبات اجتماعی و ریاضیات آموزش داده شد. مجموعه «قوانین مقدس» یا رموز شهروندی که «کلام آسمانی» یا «می» نامیده می‌شد با روشی پیچیده از طریق تکرار و همسرایی در اندیشه و روان مردمان جای گرفت (قرن‌ها

قدرت‌نمایی به دهکده‌های بی‌دفاع و بی‌حفاظ حمله کرده و دست به قتل و کشتار و غارت می‌زدند. قسمت مهمی از افسانه‌های دوران اولیه «سومر» شرح چپاولگری‌ها و قتل و غارت این اقوام است. از ابتدایی‌ترین تغییرات حادث، ساختن دیوارهایی اطراف روستاها و نقاط پرجمعیت بود که بتدریج آنها را از هم جدا و اساس تشکیل دولت شهرها را پایه‌ریزی کرد. دولت شهرهای «اروک»^(۱) «اریدو»^(۲)، «اور»^(۳)، «اداب»^(۴)، «ایسین»^(۵)، «لارسا»^(۶)، «کالاب»^(۷)، «لاگاش»^(۸) و «کیش»^(۹)، از گسترش همین روستاهای از هم جدا مانده بوجود آمدند. اقدام مهم دیگر، تشکیل نیروی دفاعی و نظامی بود که تحولات اجتماعی جدیدی را به جوامع سومری تحمیل کرد:

گفتیم جوامع سومری بر اقتصاد توأمان کشاورزی و دامپروری استوار بودند. هرچند کشاورزی بخش اصلی پایگاه اقتصادی را تشکیل می‌داد، اما گروهی نیز به پرورش دام و شبانی اشتغال داشتند. کشاورزان بر اساس نیاز و نحوه زندگی، قسمت اعظم اوقات خود را بر روی زمین می‌گذرانند و بنا بر طبیعت حرفه خود ساکن و مسالمت‌جو بودند. حال آن‌که شبانان علاوه بر تحرک بیشتر، از قدرت بدنی افزونتری نیز برخوردار بوده و بهمین دلیل برای جنگیدن شایستگی بیشتری داشتند. بتدریج از میان این «شجاعان»، «قهرمانان» و «یلان» سر برکشیدند و با گذشت زمان رهبری سیاسی را «به‌زور» از آن خود ساختند.

هر شهر با روستاهای مجاورش به صورت یک «دولت شهر» مستقل درآمد و اولین افسانه‌های «پیدایش» بر اساس ویژگیهایی که برشمریم از پندار مردمان بر الواح گلین نقش بست. امروزه از روی همین الواح و از لابلای همین افسانه‌ها، کم و بیش می‌توانیم تصویری از زندگی مردم سومر و دولت شهرهایشان داشته باشیم.

در روند قرنهایی که از پی آمد، سومر به دلیل تمدن و تکنولوژی بسیار پیشرفته خود نسبت به اقوام بومی مجاور، به قدرت سیاسی و امکانات اقتصادی فراوانی دست یافت و شاهد پیشرفت روزافزون در صنعت و هنر و معماری گشت. در زمینه‌های فرهنگی و در حیطه باورهای دینی و اخلاق اجتماعی، ادبیات فضای



نصویر شماره ۱۰۱

- 1- Eridu 2- Adab 3- Isin 4- Larsa 5- Kalab 6- Lagash
7- Nipoor 8- Kish 9- Huluppu Tree

نشان داد و اشک از چشم زنان و دختران سومر جاری ساخت، بفرمان خدایانو، جهان زیرین دهان گشود و نشانه‌های شاهی را از او بازپس گرفت...

با گذشت زمان، این «مردان بزرگ» ارتش‌های منظم دائمی تشکیل دادند و بتدریج به قدرت نظامی تهاجمی بدل شدند و با ایجاد درگیری‌های جاه‌طلبانه میان دولت‌شهرها، قدرت خود را بصورتی خشونت‌بار متمرکز ساختند. اندک زمانی بعد، این شاه‌شهبانان قهرمان به جرگه «شاه-ایزدان» پیوستند. بر همین روال، رسم تأیید شاه از سوی کاهنه پرستشگاه خدایانو نیز تبدیل به آئینی نمادین و مراسم «ازدواج مقدس»^(۴) در آغاز سال نو گردید. یکی از بهانه‌های «شاه-شهر»ها برای یورش به سرزمین‌های دیگران، به غنیمت گرفتن اسیران جنگی برای بیگاری در مزارع و کارهای ساختمانی شهر و معابد بود. اما برده‌گیری به اسرای جنگی محدود نشد و اندک‌اندک شهروندان خود شهرها را نیز دربر گرفت. به این ترتیب، سومری‌ها برای نخستین بار در جهان روش برده‌داری را معمول کردند و برای آن قوانین و مقررات ویژه‌ای بنا نهادند. از آن پس، برای هزاره‌های متوالی برده‌داری بصورت روشی قابل پذیرش برای بالا بردن سطح تولید درآمد.

اولین حکمران سومری که نامش در متن‌ها و سروده‌های کهن یادشده و کارهایش به ثبت رسیده است، «اتانا»^(۵) پادشاه دولت‌شهر کیش است که احتمالاً در هزاره سوم پیش از میلاد می‌زیسته است. در نامنامه شاهان سومری که بعدها نوشته شد، درباره او آمده است: «مردی که ثبات را در سرزمین‌ها برقرار کرد.» و این به آن معنا است که او نه تنها بر چند دولت‌شهر سومری، که بر سرزمین‌های همسایگان نیز چیره شد و نخستین شاهنشاهی گسترده و مطلقه را در سومر و جهان تشکیل داد. این تحولات سیاسی در منطقه، نمی‌توانست بدون تغییرات فرهنگی استحکام یابد. بناچار در سرود افسانه‌های مقدس که پایه‌های اعتقادی و فرهنگی مردم بر آن استوار بود، دگرگونی‌هایی صورت گرفت. جایگزین شدن «انلیل»^(۶) ایزد-مرد با قدرت بر مسند «کی»^(۷) خدایانوی زمین و همسر «آن»^(۸) خدای آسمان، از موارد این دست‌اندازی بر متون دینی است. «کی» همسر «آن» باقی ماند اما سروری خود را بر زمین به پسرش «انلیل» وا نهاد. (تصویر شماره ۱۰۲)

در سرود افسانه‌های آفرینش این دوران، با پدیده «تجاوز» به

پیش از آن که یونانیان آکادمی‌های خود را برپا کنند).

با دستیابی به این متون و مواد آموزشی مدارس سومری، امروزه می‌دانیم که خدایانوان متعددی در سرودهای نیایش و در مراسم آئینی آن روزگار ستایش و پرستش می‌شدند. کاهنه‌گان نیایشگاه‌های خدایانوان از قدرت اجتماعی و اقتصادی عظیمی برخوردار بودند که لزوماً قدرت سیاسی را نیز در پی داشته است. روش اداره دولت‌شهرهای سومری در ابتدا و در دوران شکوفایی و افتخار، نمونه کامل «مردم‌سالاری» باستانی بوده است. این، خود شاید یکی از علل اعتلای جوامع سومری باشد. شرکت مستقیم و بلاواسطه مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اجتماعی و در انتخاب رهبران نظامی (که شهروندی مسئول در قبال شهروندان دیگر بیش نبود) با قدرت محدود، ارتش دفاعی و مردمی که در مواقع لازم تشکیل و پس از پایان درگیری بلافاصله منحل می‌شد، وجود دو مجمع گردهمایی شورایی، یکی برای کهنسالان در مقامی بالاتر و دیگری شامل جوانان (که جنگجویان هم بودند) در مرتبه‌ای پایین‌تر، تاریخ پرپای «دمکراسی شهروندی» را به زمانی بسی دورتر از آنچه یونانیان مدعی بر پایه‌گذاریش هستند، می‌رساند.

متأسفانه بدلیل تهاجم دائمی اقوام بیابانگرد شرقی و غربی، تشکیل نیروی نظامی دائمی و رهبری آن به صورت یک نیاز الزامی درآمد و پادشاه یا لوگال^(۱) به قدرت رسید. در آغاز، پادشاه از سوی انجمن‌های دوگانه برای رهبری نظامی در موقعیتی خاص انتخاب می‌شد. شرط اصلی تأیید این گزینش، اعلام رضایت و موافقت کاهنه پرستشگاه خدایانو «اینانا» بود، که احتمالاً در نقش شهربانو قدرت شاه را کنترل و محدود می‌کرد.

هرچند خدایانو «اینانا» در آغاز در سیمای «بزرگ‌بانوی حامی شهراروک» ظاهر می‌شود، اما بنا بر نقل افسانه‌های سومری، در تمام دولت‌شهرها، پرستشگاه‌های این خدایانو برپا و پر رونق بوده‌اند.

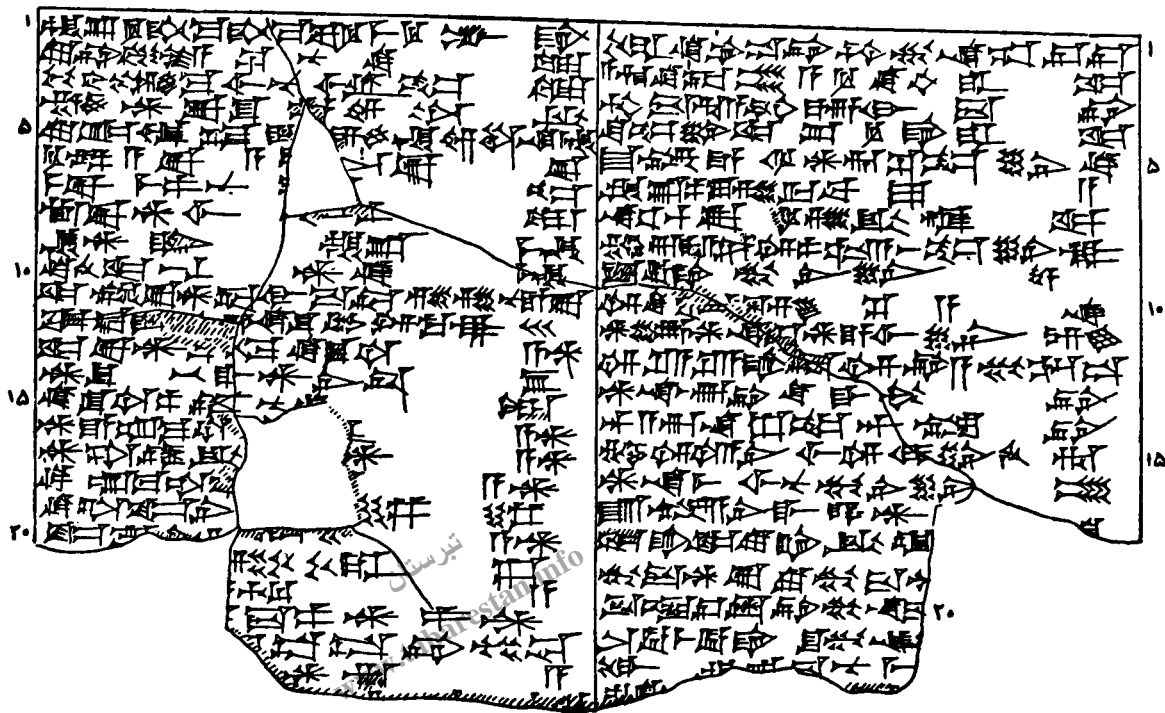
در افسانه مقدس «فرود اینانا» گفته شده: آنگاه که خدایانو از جهان زیرین فراز آمد و شاه «دوموزی»^(۲) شبان را دید که شادمان بر مسند او نشسته است، بر وی خشم گرفت و به جهان زیرینش فرستاد. در بخش دوم افسانه «درخت هولوپو»، «گیل‌گمش»^(۳) پهلوان که عصا و چوبدست شاهی را از «اینانا» هدیه گرفته بود، چون گرفتار غرور شد و عدم شایستگی خود را

۱- Lugal در زبان سومری به معنی مرد بزرگ است.

2- Domuzi
3- Gilgamesh

۴- «ازدواج مقدس» مراسم گزینش همسر برای خدایانو و فرمانروا برای «اروک» بود. با غلبه فرهنگ‌های سامی بر منطقه، این مراسم، بصورت «آمیزش مقدس» برای افزایش محصولات کشاورزی درآمد و همه ساله در پاییز که آغاز سال نو بود برپا می‌شد. مراسم «یوم کپور» یهودیان که در مهر ماه برگزار می‌شود، بازمانده از همان روزگار است.

5- Etana 6- Enlil 7- Ki 8- An



نصور شماره ۱۰۲ سرودی در ستایش «انلیل»

زمین که حیطة قدرتش را به پسرش «انلیل»^(۵) واگذار می کند و دیگری «نامو»^(۶) که با فرزند خود می آمیزد.

زنان (خدایانوان) نیز برمی خوریم که احتمالاً از عوارض جنگ های محلی و رفتار فاتحین با مغلوبان بوده است. در شجره نامه خدایان که در این دوران تدوین شده، آمده است: «آن» خدای آسمان بر «کی» بانوی زمین چیره شد و «کی» درختان، نیزارها و رویدنی ها و «انلیل» را به دنیا آورد. «انلیل» امپراطوری خدایان را از آن خود ساخت و به زور به زنانگی کوچک «نین لیل»^(۱) ایزدبانوی هوا تجاوز کرد. از این آمیزش «نانا»^(۲) خدای ماه زاده شد.

در سرود افسانه دیگری مربوط به همین دوران برای «نامو»^(۳) بانوی دریای آغازین و اصل مادینه هستی، که پیشتر موجودی «خودالقا» دانسته شده و همسری نداشت، از همسری نام برده شده که پسرش نیز هست. حاصل این پیوند، «انکی»^(۴) ایزدخرد و آب های شیرین است. در این سرود افسانه ها، «آن» برای نخستین بار دارای دو همسر است: نخست «کی» بانوی

1- Ninlil 2- Nana 3- Namu

۴- انکی ایزدخرد و خدای آب های شیرین از شگفت انگیزترین شخصیت های اساطیری سومر و یار پیوسته خدایانوان است. در عین حال او دوست نزدیک انسان نیز هست. ر- که به افسانه های آفرینش سومری در همین کتاب.

۵- انلیل یکی از چهره های بارز اسطوره های سومر و سپس آکد است. با بی گیری نقش او در جهان خدایان، می توان به آسانی فرایند تدریجی گرایش به سوی خودکامگی را در تحولات اجتماعی کهن بازشناخت.

۶- نامو در نخستین افسانه های آفرینش سومری خدایانوی دریای آغازین و اصل مادینه هستی است. او جهان را از گل کف دریا آفرید ر- که به بخش افسانه های آفرینش سومری در همین کتاب.

دوران «شاه – قهرمان» در سومر

«طوفان»^(۷) است، فرزند يك شاه- شیان و هر دوی اینان فرزندان خدایانوی رمه‌ها هستند.

در «حماسه گیل گمش» که در عهد بعدی ساخته شد از نام دیگر خدایانوی رمه‌ها یعنی «سیرتور»^(۸) یاد شده که به هر صورت نشانه غلبه سیاسی شیانان است.

یکی دیگر از نشانه‌های «عصر قهرمانی» سرودها و افسانه‌های عاشقانه است. سرود افسانه خواستگاری دومیوزی شیان از اینانا خدایانوی باروری و عشق و شهبانوی آسمان و زمین از زیباترین آنهاست. همچنین آغاز سلطه اجتماعی مردان بر زنان از خلال این افسانه به روشنی آشکار می‌شود. کافی است به يك جمله کوتاه از این افسانه توجه کنیم: «آن مرد چونان پدری از تو نگهداری خواهد کرد».

نکته مشخص دیگر در افسانه‌های این دوران، اختلاف دو هویت اجتماعی یعنی شیانان و برزگران است که تا قلمرو «افسانه» نیز گسترش یافته است. بی شک اختلافات در ابتدا جنبه اقتصاد داشته و ناشی از صدماتی بوده که گله‌های گوسفند و بز به زمین‌های زیر کشت وارد می‌کردند. اما بعدها این درگیری‌ها، ابعاد سیاسی یافتند. در سرود افسانه‌ای که شرح جدال شیان و برزگر در آن آمده، برزگر عاقبت تسلیم زورگویی شیان می‌شود و اجازه می‌دهد شیان گوسفندانش را در زمین‌های او بچرانند.

در افسانه «خواستگاری اینانا»، خدایانوی در آغاز دومیوزی شیان را به‌عذر آن که خشن و در پوشش و گویش و روش عقب‌مانده‌تر از برزگر است از خود می‌راند. اما «اوتو»^(۹) ایزد

با گذشت زمان قدرت دولت شهر کیش بسر آمد و عاقبت تحت نفوذ سیاسی «اروک»^(۱) شهری در میانه سومر که از کهن‌ترین دولت شهرهای سومری بود، درآمد. برخی از حکمرانان دودمان «اروک» نظیر «ان‌مرکار»^(۲)، «لوگال باندا»^(۳) و «گیل‌گمش»^(۴) و شاید هم «دومیوزی»^(۵)، نمایش‌های شگفت‌انگیزی از اعمال قهرمانی ارائه کردند که الهام‌بخش افسانه‌نویسان و حماسه‌سرایان سومری شد. این سرودها که از سوی سومرشناسان «افسانه‌های عصر قهرمانی» نامیده می‌شود ویژگی‌های خود را دارد و بعدها الهام‌بخش حماسه‌سرایان و افسانه‌پردازانی گردید که به‌نوعی با سومر ارتباط داشتند. بخشی از «تراژدی‌ها»، افسانه‌ها و حماسه‌های یونانی اقتباسی از «افسانه‌های عصر قهرمانی» سومری است. هرچند این اقتباس در عصری صورت گرفت که از سومر کهن جز افسانه‌های باقی نمانده بود.

از ویژگی‌های «عصر قهرمانی» در افسانه‌های سومری «نیمه‌خدا» شدن قهرمانان است. برای هر يك از این قهرمانان که انسان‌های زمینی بودند، مادر یا پدری آسمانی فرض شده است: «گیل‌گمش» فرزند «نین‌سون»^(۵) خدایانوی رمه‌ها و لوگال باندا است. «دومیوزی» شاه- شیان دولت‌شهر «اروک» فرزند «انکی» ایزدخرد و «نین‌سون» است و «گشتنانا»^(۶) بانوی شراب خواهر اوست. برای «دومیوزی» که کهن‌ترین شخصیت نیمه‌افسانه‌ای و نیمه‌واقعی عصر قهرمانی است، پدر زمینی اعلام نشده، اما «گیل‌گمش» که در نامنامه شهر یاران سومر پنجمین شاه پس از

۱- در تمام سرود افسانه‌های سومری دولت‌شهر «اروک» پیوندی دانی با خدایانوی اینانا دارد. به دلیل جاودانگی اینانا در فرهنگ و تمدن «میان‌رودان» از دولت‌شهر اروک نیز بیش از هر دولت‌شهر دیگری در افسانه‌های سومری یاد شده است.

2- Enmerkar 3- Logalbanda 4- Gilgamesh 5- NINSON 6- Geshtenana

۷- در تمام اسطوره‌های اعصار مختلف «میان‌رودان» از طوفان مهیبی یاد شده است که تاریخ وقوع رویدادهای این سرزمین را به‌دو بخش «قبل» و «بعد» از طوفان تقسیم می‌کند. در متون یهودی- مسیحی از این طوفان با نام «طوفان نوح» یاد شده است، که بی شک اقتباسی از افسانه «طوفان» سومری است.

8- Sirtur 9- Utu

قدرت و اعتبار فراوان است. در عوض خدایانوانی چون ایزدبانوی رمه‌ها و ایزدبانوی نیزارها و ایزدبانوی دانه‌های روینده به جایگاه پایین‌تر (نیمه‌خدا) بی‌فرو افتاده‌اند.

افسانه‌های «پیدایش» این دوران بیشتر از خدایانوانی گفتگو می‌کنند که به فرمان مردخدایان با قدرت به جهان مادی وزمینی پا نهادند تا سرنوشت خویش را تجربه کنند. و یا به فرمان آسمان محکوم به فرمانروایی بر جهان مردگان شدند.

در مجموع، خدایانوی افسانه‌های سومری در این عصر، سیمایی چندگانه دارد: مرگ‌آفرین و زندگی‌بخش، اغواگر و مهربان، قدرتمند و سرکوبگر، زاینده و کُشنده و در نهایت، هزار چهره‌ای پرابهام و رمز و راز. چنین پیداست که افسانه‌سرا تحت تأثیر عوامل گوناگون درونی و برونی و تأثیرات ناخودآگاه ذهنی به او شخصیتی چندگانه بخشیده است.

جنگ‌های محلی بر سر فرمانروایی میان «کیش»، «اور» و «اروک» توان نظامی و دفاعی سومر را تضعیف کرد و در همین اوان دولت شهرهای غیر سومری که بتدریج و با تقلید از روش حکومت سومریان و تحت تأثیر فرهنگ پربار آن پا گرفته بودند، در صدد دست‌اندازی به دولت شهرهای سومری برآمدند.

دولت ایلام که از ولایات خوزستان، لرستان، پشتکوه و بخشی از فارس تشکیل شده بود، به سومر حمله کرد و برای یک دوره طولانی آنجا را تحت نفوذ خود گرفت.

در اواسط هزاره سوم دولت شهری بنام «لاگاش»^(۵) در جنوب خاوری سومر که پیش از آن از موقعیت سیاسی و دولت منسجمی برخوردار نبود و به همین جهت در جنگ‌های داخلی میان دولت شهرها نقش چندانی بازی نمی‌کرد و از صدمات ناشی از درگیری‌ها نیز در امان مانده بود، توانست بر ایلامیان متجاوز غلبه کند و به صورت قدرت غالب منطقه درآید.

دودمان لاگاش به مدت یکصد سال برقرار ماند و شهری که در تاریخ سومر کسب کرد، بیش از عملکردهای نظامی و سیاسی، به خاطر روش منظم بایگانی اسناد دولتی و گروه عظیم مستوفیان و نگارندگانی است که در پرستشگاه خدایانو «نین‌مار»^(۶) آموزش می‌دیدند. این نویسندگان، اولین مدارک مستند را در بیان وضعیت دوران معاصر خود، از لحاظ جامعه‌شناسی و تاریخی در جهان کهن به رشته تحریر درآوردند. در میان این آثار مکتوب، نوشته‌هایی از کاهن پرستشگاه «نین‌مار» درباره علل درگیری‌های دولت شهرهای سومری و خودکامگی‌های فرمانروایان به زبان سومری بدست آمده است؛ این کاهن دانشمند خاطرات روزانه خود را نیز بازنویسه است که از جمله ارزشمندترین یافته‌های مکتوب برای مطالعه سومرشناسان است.

«لاگاش» دولت شهری در حمایت خدایانو «نین‌مار» بود که

خورشید که پیوسته و در تمام عصرهای شناخته شده تاریخ کهن حامی شبانان بوده است، به حمایت از دوموزی برمی‌خیزد و به خواهر خود (اینانا) تکلیف می‌کند که همسری شبان را به خاطر او ببذرد. «اینانا» نیز چنین می‌کند...

از درون همین افسانه‌ها، چگونگی خواستگاری و انتخاب همسر و تقدیم هدایا به مادر دختر و پذیرش این هدایا به معنی قبول درخواست مرد، در سومر، بازشناخته می‌شود.

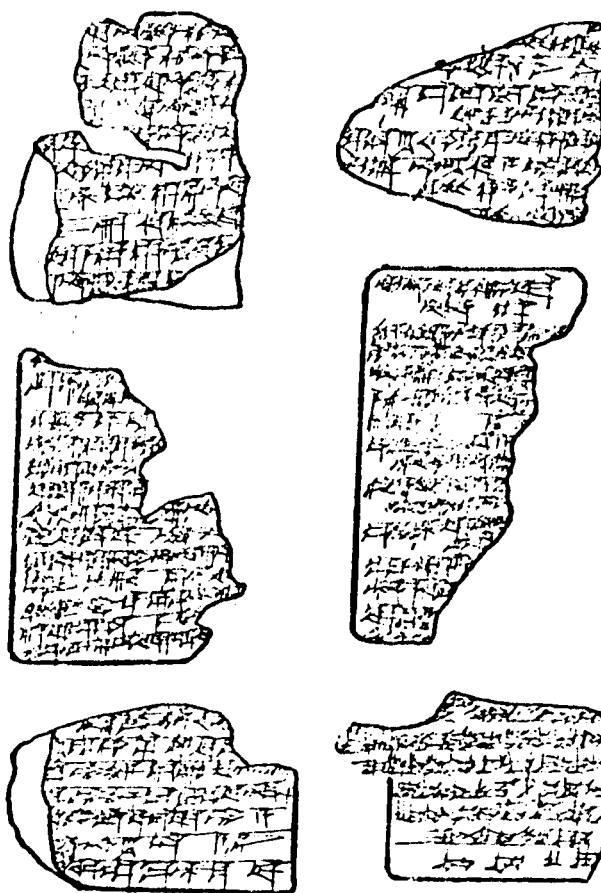
در سرود افسانه «خواستگاری اینانا» هرچند عروس، خدایانوی با قدرتی است که حیظه نفوذ و اعتبارش بسی فراتر از مادر گسترش دارد و هرچند «اینانا» پیش از آن که «دوموزی» را در خانه خود پذیرا شود از شوکت و تبار و زیبایی خود بسیار داد سخن می‌دهد، اما تشریفات خواستگاری و مراسم تقدیم هدایا همان است که رعایت آن بر اساس متون حقوقی یافت شده، بر هر زن و دختری از طبقات متوسط و مرفه واجب بوده است.

با اینهمه، از خلال افسانه پیداست که هنوز کاهنه‌گان معابد «خدایانو» از نفوذ و اعتبار فراوان برخوردار بوده و حکومت شاه-شبانان به گونه‌ای در گرو رضایت مادی و معنوی ایشان قرار داشته است. در بازگویی متن سرود افسانه خواهیم دید: «اینانا» است که فرمان آماده کردن «بستر و سریر شکوهمند شاهی» را می‌دهد و هم اوست که پس از پذیرش همسری «دوموزی» شبان، «به نام قدرت آسمانی و زمینی» که از آن اوست، برای شاه قدرت و شوکت می‌طلبد...

به رغم این دوران باشکوه و انباشته از نمایش‌های قهرمانی، سلطه «اروک» خیلی زود به پایان غم‌انگیز خود رسید و این سرگذشت بدفرجام، بدست یک قهرمان دیگر تشنه قدرت از شهر «اور»^(۱) در جنوب شرقی سومر، با نام سومری «میزان‌یادا»^(۲) رقم زده شد. از این پس می‌توان ردّ خدایان زن و مرد سومری را در باورهای دینی سرزمین‌های همسایه و مجاور سومر که اکثراً سامی تبار هستند، پی گرفت. بیشتر «مرد-خدا» یان سومری به آسانی در تمام منطقه پذیرفته شده‌اند، اما «بانوخدایان» از آنجا که بنا بر ماهیت‌شان در ارتباط با رویش زمین و کاشت و داشت و برداشت و روئیدن و بالیدن و به بار نشستن درختان هستند و در مجموع بر جوامع کشاورز و زمین‌های حاصلخیز خدایی می‌کنند، در نواحی خشک و بایر همسایه سومر جلوه کمتری دارند.

در هرَم این خدایان می‌توان «آنو»^(۳) را بازشناخت که همان «آن» خدای آسمان سومری است و هرچند بر خدایان ریاست دارد، اما به دلیل کهنسالی، در انزوا به سر می‌برد. به جای او «انلیل» که قدرت «نین‌لیل» خدایانوی هوا و «کی» خدایانوی زمین را در خویشتن ادغام کرده، در رأس هرَم خدایان جای گرفته است. انکی ایزدخرد نیز به گویش سامی «آا»^(۴) دارای

غیر سومری به رهبری يك حاکم سامی تبار بنام «مانیشتو»^(۴) تأسیس شد. رهبر یادشده با حمله به ایلام که خطری دائمی برای دولت شهرهای سومری بود و به اسارت گرفتن حاکم ایلام و پیروزی بر ایلامیان، برای «آکد» اعتباری کسب کرد. و این گونه «آکد» تبدیل به مهمترین مرکز سیاسی دولت شهرهای میانرودان شد. از این پس در تاریخ سومر دوره‌ای آغاز می‌شود که عصر «سومری - آکدی» نامیده شده است. یکی از نوادگان «مانیشتو» به نام «سارگون»^(۵) آکدی نه تنها دولت شهرهای سومری را به اطاعت از خود وادار کرد، بلکه دامنه فتوحات خود را از شرق تا آن سوی زاگرس و نواحی کرمانشاه امروزی و از غرب به سراسر سوریه گسترش داد. «سارگون» در پی سلطه نظامی در صدد تهاجم فرهنگی برآمد. از جمله: زبان آکدی را جایگزین زبان سومری نمود و به فرمان او تمامی متون و اسناد مکتوب معابد سومری به زبان آکدی ترجمه شدند و در مدارس زبان آکدی جایگزین زبان سومری برای تدریس شد. از پی آمدهای دیگر این نفوذ فرهنگی، رخنه اقوام سامی از جمله کنعانیان به فلسطین و سوریه بود. این جایجایی قومی که عمداً و به دستور «سارگون» صورت گرفت و در حقیقت بخشی از سیاست فرهنگی او به شمار می‌آمد، سراسر منطقه را تحت نفوذ فرهنگی اقوام سامی تبار و شهروندیهای مبتنی بر اقتصاد غیر کشاورزی قرار داد. يك طبقه اجتماعی جدید که عموماً تاجر بودند به قدرت رسیدند و افراد این طبقه در پناه حمایت سارگون در «نیپور»^(۶) و نواحی مجاور اسکان یافتند. شغل این تاجران خرید محصولات کشاورزان و دامداران و صدور آن به نواحی دیگر بود. به استناد مدارک مکتوب از این دوران، کشاورزان با این تاجر بنای مخالفت را گذاردند زیرا آنان با در اختیار گرفتن ثروت و منابع غذایی، برخی از دولت شهرها را در خطر قحطی و گرسنگی قرار می‌دادند. روایت شده است که این تاجران از ناسازگاری کشاورزان نزد «نارماسین»^(۷) نواده «سارگون» شکایت کردند. و او برای تنبیه سومریان، شهر «نیپور» مقدس ترین دولت شهر سومری را مورد حمله قرار داد و آنرا با خاک یکسان کرد و برای تحقیر بیشتر مردم، خدایان آنان را به اسارت به آکد بُرد. به روایت مذهب نگاران سومری این عمل «کافرکیشانه» رویداد غم انگیزی بود که زمینه را برای فاجعه بعدی آماده کرد. زیرا دولت شهرهای سومری در این هنگام از سوی شرق نیز مورد هجوم اقوام «گوتی»^(۸) ساکن در غرب ایران و حوالی کردستان امروزی قرار گرفتند و ارتباط «کیش»، «اروک» و «آکد» از زمین و دریا با دیگر نقاط قحطی زده قطع شد. و سومر در معرض خطر جدی گرسنگی قرار گرفت.



تصویر شماره ۱۰۳

عدالت اجتماعی، پاره لوحی چاپ نشده در موزه استانبول، بخشی از سرود الهه «ناتشه».

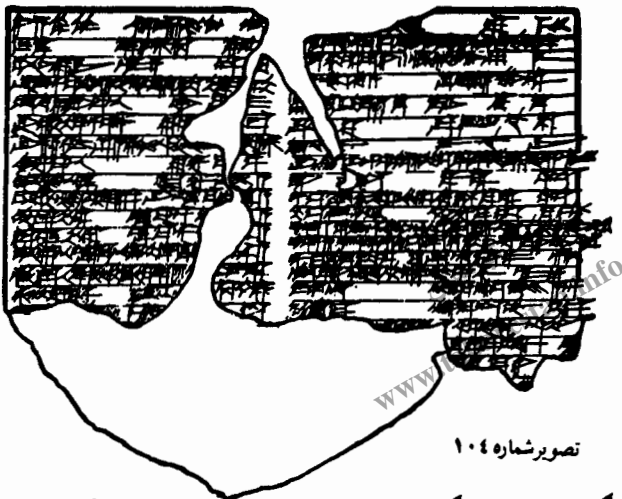
شاید به مفهوم «خدایانو مادرکبیر»^(۱) است. به این ترتیب، بجز «اروک» که در حمایت خدایانو «اینانا» قرار داشت و «اور» که از سوی خدایانو «نین هورساگ»^(۲) حمایت می‌شد، «لاگاش» نیز در مالکیت آسمانی يك خدایانو بود. واژه «نین» در زبان سومری به معنای «خدایانو» است.

۷ - آغاز دوران سومری - آکدی نخستین فرمانروایان سامی تبار سومر

در حدود ۴۸۰۰ تا ۴۷۰۰ سال پیش در یکی از دولت شهرهای سومر بنام «آکد»^(۳)، احتمالاً به دلیل حضور و مهاجرت گروه بزرگی از سامیان نواحی مجاور به آن سامان، نخستین دولت شهر

۱- مار (Mar) به معنای مادر و نین (Nin) به معنای خدایانو است.

آنسوی ناشناخته‌ها به مردم و سرزمین خویش هدیه می‌کند و این کار را با تهور و شجاعت فراوان و تحمل رنج‌ها و مصائب بسیار به پایان می‌رساند. در بخش‌های دوم و سوم افسانه «اینانا و دوموزی» که احتمالاً در این دوران سروده شده، مرگ شاه-شبان در قالب «سوگنامه» و به نحوی بسیار غم‌انگیز بیان شده و هدف از آن تحریک احساسات عامه در جهت تحقیر خدایانوان و در نهایت زنان بوده است.



تصویر شماره ۱۰۴

«گیلگمش و سرزمین زندگان»، نسخه‌ای خطی و چاپ نشده، از روی یکی از الواح چهارستونی نیور که در موزه استانبول نگهداری می‌شود. روایت دیگر از افسانه کشتن ازدها.

به نظر می‌رسد در این دوران قوانین حقارت‌آمیزی برای اتباع سومری بویژه زنان وضع شده بود. از متن این قوانین اطلاعاتی دست نیست. اما در پی رویدادهای بعدی و قدرت‌گیری مجدد سومریان در «لاگاش» و اقتدار شهردار با کفایت آن بنام «گودا»^(۳) که به بیرون راندن بیگانگان انجامید و استقلال سومر را از نو زنده کرد، ما شاهد اصلاحاتی در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی می‌شویم که گواه رد قوانین حقارت‌آمیز پیشین است. بازسازی مقدسات «لاگاش» از جمله مرمت و احیاء پرستشگاه خدایانو «نین‌گیرسو»^(۴) که علامت مخصوص او «عقاب شیر سر» بود، نشانه باززاد بخشی از ارزش‌های اجتماعی زنان است.

همزمان با این تحولات در «لاگاش» در شهر «اور» نیز فرمانروایی بنام «اورنامو»^(۵) سومین سلسله شاهی «اور» را بنا نهاد. عصر «اورنامو» دوره تحولات عظیم فرهنگی در حد «زنسانس»^(۶) در جهان قدیم است. «اورنامو» نخستین مجموعه قوانین مدون را برای تمامی جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی و

با مطالعه اساطیر این دوران می‌توان یک تحول عمیق فرهنگی را در ارتباط با موقعیت اجتماعی زنان شاهد بود. اقوام سامی تبار که در این هنگام بر سرزمین میانرودان تسلط داشتند و ریشه‌های فرهنگشان بر حمله و هجوم استوار بود، از درک پیچیدگی‌های فرهنگی جوامع کشاورز سومری عاجز بودند و بر همین اساس درصد نابودسازی مظاهر این فرهنگ و تمدن برآمدند.

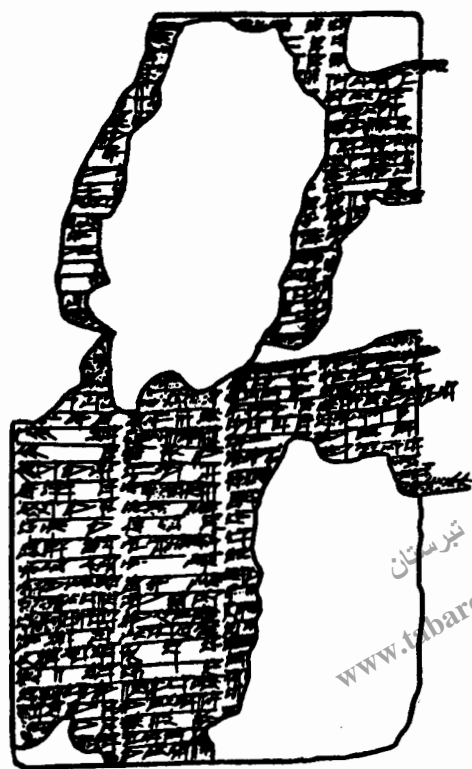
از جمله مظاهر فرهنگی که آماج حمله و هجوم قرار گرفت، اسطوره‌ها و باورهای آیینی و افسانه‌های مردمی بود. مهاجمان سامی کوشیدند ضمن «اسطوره‌پیرایی» پرستشگاه‌ها و شهرهای سومری را که یادگار این افسانه‌ها و اسطوره‌ها بودند نیز ویران سازند. «سارگون» در فتحنامه که به زبان اکدی نوشته شده، شرح این تاراج و کشتار را با بیانی مبالغه‌آمیز و با سرور و افتخار بازگو کرده است.^(۱)

رویداد فرهنگی دیگر در این دوران، ساخت و پرداخت افسانه‌هایی درباره «مرد-قهرمان» با کیفیتی مبالغه‌آمیز است که امروزه آن را «حماسه»^(۲) می‌خوانیم. این حماسه‌ها در ابتدا برای شخصیت‌های تاریخی سومری نظیر «گیل‌گمش» که از «شاه-شبانان» عصر قهرمانی سومر بود، ساخته شد. اما بعدها قهرمانان غیر سومری نظیر سارگون «اکدی» هم به این افسانه‌ها راه یافتند. «گیل‌گمش» که اول بار نامش در افسانه‌های آفرینش سومری آمده است، در دوران «اکدی» که ارزش‌های اجتماعی از طریق رخنه در فرهنگ عامه دگرگون شد، در «حماسه گیل‌گمش» در سیمای قهرمانی بی‌بدیل ظاهر می‌شود و نه تنها فضای افسانه را با نشانه‌های کامل جامعه «مردسالار» می‌پوشاند، بلکه همانگونه که در تعریف افسانه‌های شخصیت‌ساز بازگفتیم، قهرمان را به صورت شخصیت ایده‌آل برای جوانان جلوه‌گر می‌سازد. «حماسه گیل‌گمش» به روایتی کهن‌ترین حماسه سروده شده در جهان است. این که آیا مردم سومر به دلیل شکست‌های پی‌درپی و قرار گرفتن در زیر سلطه بیگانگان و در آرزوی ظهور قهرمانی نجات‌بخش «حماسه گیل‌گمش» را ساخته‌اند و یا مهاجمان سلطه‌گر با دستبرد به میراث فرهنگی مردم سومر که بر ارج نهادن به زنان استوار بود و سپس واژگونی این ارزش‌ها در قالب یک حماسه نوین آن‌را به رشته تحریر درآورده‌اند، به درستی قابل شناسایی نیست. اما آنچه غیر قابل انکار است، چهره مرد-قهرمانی است که برای سرزمین خود غرور و افتخار به ارمغان می‌آورد.

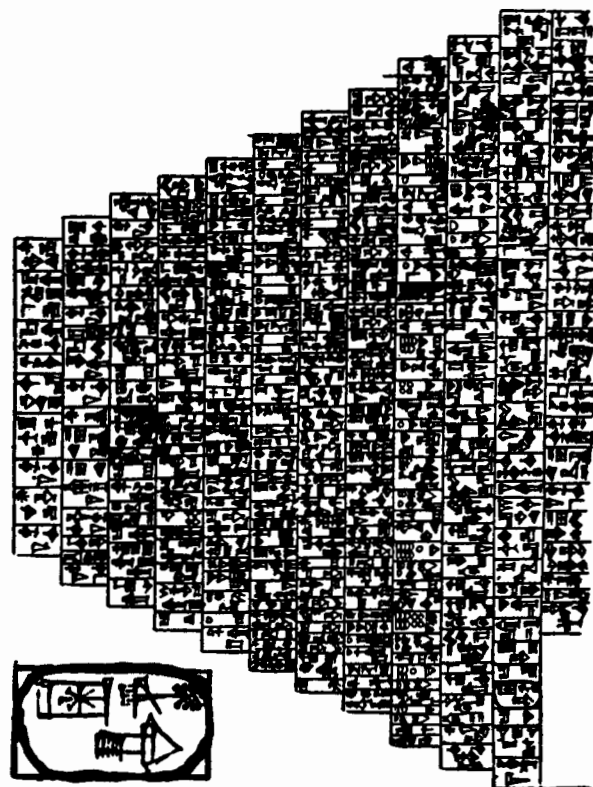
در حماسه اکدی «گیل‌گمش» از خدایانویی که نخستین درخت را کاشت و پرورد نشانی نیست. شاه-قهرمان درخت را از

۱- رک به بخش افسانه‌های اکدی از همین کتاب.

۲- حماسه یا EPIC نوعی افسانه‌پردازی در اطراف یک شخصیت واقعی است.



اصلاحات اجتماعی و آزادی



تصویر شماره ۱۰۵

حاکم بر جامعه را که ثروت مبنای تعیین آن بود به دور افکند و «مردم سالاری» کهن سومری را از نو زنده کند: (تصویر شماره ۱۰۵) «آنان که يك «شکل»^(۱) ثروت دارند نباید و نشاید در برابر کسانی که يك «مینا»^(۲) ثروت دارند سر فرود آرند».

قوانین جدیدی که «اورنامو» وضع کرد برخی از حقوق از دست رفته زنان را به آنان بازگردانید. هرچند بر اثر اختلاط‌های فرهنگی و زیر و رویی معیارهای ارزش‌های اجتماعی ناشی از دگرگونی‌های سیاسی، زنان قدرت و توان سیاسی خود را از دست داده بودند.

در نیایشنامه‌ها و سرودهای آئینی این دوران تحول عظیم دیگری نیز رخ داد. بیشترین سرودهای دینی در نیایش و ستایش مرد-خدایان در این عصر سروده شد. بجز سرودهای ستایش «اینانا» در تمام دولت‌شهرها و ستایشنامه‌های «نین-هورساگ» در شهر «اور» سرودی برای بانو خدایان سروده نشده است. در عوض تقریباً در سراسر منطقه و تمامی دولت‌شهرها، سرودها و

فرهنگی سرزمین خود تدوین کرد. در این مجموعه قوانین که دارای اصل، ماده بند و تبصره بود، نکاتی در جهت رفع تحقیر و تضعیف زنان به چشم می‌خورد. بر همین اساس می‌توان حدس زد که در دوره «آکیدی»، قوانین مدون یا غیر مدونی بر علیه زنان وجود داشته و «اورنامو» به عنوان يك مصلح اجتماعی و برای پیشبرد و بهبود سرزمین خویش درصدد تغییر آن برآمده است: «زنان بیوه نباید و نشاید به تمکین و بندگی قدرتمندان تن در

دهند».

«یتیمان نباید و نشاید به مالکیت و بندگی ثروتمندان درآیند» «اورنامو» همچنین قوانین اصلاحی جدیدی برای معدن‌کاران و صنعتگران وضع کرد و وضعیت اسف‌بار زندگی آنان را که گاه مجبور بودند تمام عمر در معادن زیرزمین و به دور از روشنی آفتاب زندگی کنند بهبود بخشید. بیشتر این قوانین غیر انسانی در دوره سلطه آکیدی‌ها و در جهت حفظ منافع حاکمان سامی و تاجران هم‌تبار آنان به اجرا درآمده بود. «اورنامو» کوشید ارزش‌های مادی

۱- Shekel واحد کم ارزش پول سومری

۲- Mina واحد بزرگترین پول سومری برابر ۶۰ شیکل.

صلح برای حل اختلافات حقوقی و ارثی و وصیتنامه که از این دوره به‌جا مانده، مدارکی گویا و مستند برای شناخت زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ احیاشدهٔ سومر است.

دو بسر «شولگی» که به‌ترتیب هر یک مدت نه سال فرمانروای «اور» بودند، برای ایجاد اتحاد میان دولت‌شهرها سعی فراوان مبذول داشتند.

در زمان «ایبیسین»^(۳) نوادهٔ «شولگی»، «اور» و دولت‌شهرهای دیگر سومر مجدداً مورد حملهٔ ایلام قرار گرفتند. از سوی غرب نیز «آموری‌ها»^(۴) به‌میان‌رودان حمله بردند. از درون نیز فرماندهانش به‌او خیانت کردند و طی یک دوره جنگ‌های سخت در سال ۲۵ از فرمانروایی «ایبیسین»، ایلامیان شهر «اور» را گشوده و با خاک یکسان ساختند و پادشاه و تندیس «نین‌هورساگ» خدایانوی حامی شهر «اور» را به‌اسارت به‌شوش بردند.

این فاجعه بخش مهمی از سوگنامه‌های شاعران سومری را به‌خود اختصاص داده است. اشعار پرسوز و گداز و اندوه‌برانگیزی که در زنجای عظمت از دست‌رفتهٔ «اور» و مردمانش سروده شد، بعدها الهام‌بخش ادبیات تراژیک جهان باستان گردید. یهودیان از طریق کنعانیان ساکن فلسطین سوگنامه‌های دینی خود را با الهام از همین اشعار سروردند. حتی تراژدی‌های اساطیری یونانی- رومی نیز نشانه‌هایی از سوگنامه‌های سومری را با خود دارند.

در همین اوان یعنی اوایل هزارهٔ دوم پیش از میلاد، اقوام آریایی از دشت‌های آسیای میانه به فلات ایران مهاجرت کردند و در بخش‌های شرقی و در نواحی مرکزی و غربی در همسایگی ایلام مسکن گزیدند. ورود این اقوام، تحولات نوینی را در منطقه پدید آورد. اقوام آریایی که پرورش‌دهندگان اسب بودند، در وضعیت نظامی منطقه تأثیر نهادند. برطبق مدارک مکتوب تا هزارهٔ دوم پیش از میلاد اسب به‌عنوان وسیله‌ای برای حمل و نقل و به‌ویژه از نظر ارزش نظامی، در میان‌رودان و ایلام و نواحی مجاور ناشناخته بود. اما از اوایل قرون هیجده و هفده پیش از میلاد در نوشته‌ها و فتحنامه‌ها از اسب سخن می‌رود. بی‌شک علت عمدهٔ پیروزی ایلامیان بر سومریان مرهون استفاده از اسب و بهره‌مندی از نیروی محرکه پرقدرت آن برای سرعت بخشیدن در جابجایی بود.

ایلامیان که با آریاییان همسایه بودند، طریقه استفاده از اسب و راندن گردونه‌های تندرو را از ایشان آموختند. علاوه بر این، آریاییان اسلحه‌سازان ماهری بودند که روش استفاده از آهن را

نیایشنامه‌های فراوان برای «انلیل» بعنوان پدر- خدای همهٔ زمین‌ها و آسمان‌ها، نشانهٔ آن است که جوامع آن روزگار میان‌رودان پدر- سالاری را در زمین و قدرت مطلقهٔ «پدر- خدایی» را در آسمان و در قالب باورهای دینی همزمان تجربه کردند. و بدینگونه بود که جهان‌بینی خودکامگی و «فردگرایی» آرام‌آرام از درون اساطیر جلوه‌گر شدند.

اصلاحات اجتماعی «اورنامو» تأثیر خود را در اعتلا و شکوفایی دوبارهٔ سومر برجا نهاد در دوران «شولگی»^(۱) فرزند «اورنامو» دولت‌شهر «اور» به‌آن درجه از آبادانی و رفاه رسید که تاریخ سومر نظیرش را به‌یاد نداشت. از او در نامنامهٔ شاهان سومری این‌گونه یاد شده است: «رهبری که همه چیزهای خوب را برای سرزمین و مردمش می‌خواست.» در اسناد بدست آمده از این دوران از «شولگی» به‌عنوان رهبری توانا، فرماندهٔ نظامی بی‌بدیل، سازنده‌ای پرانرژی و خدمتگزار واقعی هنر بویژه ادبیات و موسیقی یاد شده است. او مدارس عمومی «نیپور» را از نو برپا کرد و در پرتو حمایت او نویسندگان و شاعران، افسانه‌ها، حماسه‌ها و اشعار پهلوانی بسیار سروردند و به‌تاریخ سپردند.

«سموئل کرایمر» در کتاب الواح سومری می‌گوید که در مدارس دینی شهر «نیپور» زنان و دختران حضور نداشتند: «در میان نام پانصد تن شاگردان این مدارس که از فرزندان طبقات متوسط و مرفه بودند، نام هیچ دختری به‌چشم نمی‌خورد.»^(۲) اگر چنین نظریه‌ای درست باشد، خود مرحلهٔ دیگری از اُفت اجتماعی زنان بدنبال از دست دادن قدرت سیاسی است. زیرا در این صورت زنان دیگر نمی‌توانستند به مقامات بالای مذهبی و کاهنگی پرستشگاه‌ها دست یابند. ردپای مشکوکی نیز در تأیید این نظریه وجود دارد و از این زمان به‌بعد کاهنان- و نه کاهنه‌گان- را در رأس پرستشگاه‌های خدایانوان می‌بینیم.

در عهد سلسلهٔ سوم «اور» بخشی از جشن‌ها و مراسم قدیمی سومر که یادگار دوران شکوفایی کهن سومری بود، از نو احیاء شد. از جمله، مراسم جشن سال‌نوازدواج «آئینی» «اینانا» خدایانوی باروری با شاه‌و جشن‌های ستایش و بزرگداشت این خدایانوازنو برپاگردید. در طی پنجاه سال حکمروایی «شولگی» بسیاری از تشکیلات حکومتی و دیوان‌سالاری از قبیل دادگستری، دارایی، خدمات عمومی بایه‌گذاری شدند. این نهادها، بعدها از طریق فاتحان سومر مورد تقلید سایر ملل جهان قرار گرفت «شولگی» برای تأیید و تضمین اجرای قوانین، مجدداً انجمن‌های همایش مردمی را احیاء کرد و قوانین خود را از تصویب آنها گذرانید.

هزاران سند و عهدنامه و عقدنامه و احکام طلاق و دادگاه‌های

1- Shulgi

3- Ibbisin

۲- کتاب الواح سومری- نوشتهٔ سموئل کرایمر- ترجمه داوود رسایی ص ۱۸

۴- قبایل بدوی ساکن در غرب میان‌رودان.

در پی قرونی که از پی آمد مردم سومر (مرادمان کسانی هستند که به زبان سومری سخن می گفتند) به شدت محدود شدند. فرهنگ سامی بر منطقه چیره شد. حاکمان، همگی سامی تبار بودند و زبان رسمی، زبان آکدی با ریشه سامی بود. هر چند حاکمان نورسیده، پرورش یافتگان زمینه های اقتصاد کوچگری و بیابانگردی و یا مناسبات شبانی و از لحاظ تمدن و غنای فرهنگی و مناسبات اجتماعی از سومریان عقب مانده تر بودند، اما نیروی نظامی آنان و فساد اجتماعی سومر زمینه پیرویشان را فراهم آورد.

ناگفته نماند که فاتحان سامی هر چند دست به یک تخریب همه جانبه فرهنگی - اجتماعی زدند، اما بتدریج و با گذشت زمان بسی از مردم مغلوب خویش آموختند و به شکلی غیر مستقیم تحت نفوذ ناپیدای فرهنگ سومری قرار گرفتند. مجموعه قوانین حمورابی، اقتباسی از قوانین «اورنامو» و «شولگی» است که از بایگانی سلطنتی «اور» به «بابل» برده شد.

در این مجموعه، حقوقی که برای زنان در نظر گرفته شده، هر چند نسبت به دوران های پیشین سومر ناچیز است، اما در مقابل حقوق زنان در جوامع شبان یا فرهنگ های مبتنی بر پيلهوری، نظیر کنعانیان و یهودیان و فنیقیان و حتی زنان جوامع بابلی پیش از «حمورابی» بسیار مترقی و پیشرفته است. این، هدیه ای بود که تمدن سومری که بر تساوی جنس ها استوار بود به زنان آن روزگار پیشکش کرد.

در دوران سلطه سامیان بر میانرودان هر چند زبان سامی - آکدی زبان رسمی بود، اما زبان سومری در آکادمی ها و مدارس و معابد به عنوان زبان علمی و دینی طی قرن ها باقی ماند.

در اواخر دوران بابلی در سرزمین میانرودان، خدایان و خدایان توان متعدد که مورد پرستش مردم بودند، همراه با دیگر مظاهر دمکراسی نظیر انجمن های همایش مردمی، به فراموشی سپرده شدند. «مردوک» با شخصیتی مشترک از «آن»، «انلیل» و «انکی»، خدای یگانه «مذکر» شد. و خدایان دیگر از اسطوره ها زوده شدند. تنها، خدایانو «اینانا» با تغییر نام به «ایشتار» (۵) دامنه نفوذ خود را بر باورهای مردم غیر سومری نیز گسترش داد و از این اسطوره پیرایی برکنار ماند و در کنار «مردوک» خدای یگانه بابلی، قدرت خود را تحکیم کرد. حتی می توان گفت توان خدایان دیگر نیز در او استمرار یافت.

برای ساختن خود وزره و دیگر ابزار جنگی می دانستند. گروهی از آریاییان نیز بصورت «لژیون خارجی» در ارتش ایلام عضویت داشتند. (در بخش های بعدی که به چگونگی ساختار فرهنگی اقوام آریایی می پردازیم، اثرات مختلف حضور آریاییان را در منطقه بررسی خواهیم کرد.)

در سده های بعدی، در پی سقوط «اور» مصائب دیگری نیز بر سومریان وارد آمد. جنگ های داخلی، از نو میان دولت شهرهای «ایسین» (۱)، «لارسا» (۲) و «بابل» (۳) در گرفت. در سال ۱۷۵۰ قبل از میلاد «حمورابی» حاکم «بابل» که مردم آن اکثراً سامی بودند، «رین سین» (۴) فرمانروای «لارسا» را شکست داد و خود فرمانروای یگانه میانرودان شد. همراه با حمورابی و سلطه او بر منطقه عصر بابلی - آشوری میانرودان آغاز می شود که خود به منزله پایان سرگذشت دولت و ملت سومر است. مردم سومر، در اقوام پرنفوس سامی منطقه مستحیل شدند و از آنان جز نامی در افسانه و زبانی مرده که به مراسم و تشریفات مذهبی اختصاص داشت باقی نماند.

اگر علل واقعی سقوط سومر را از درون مایه اساطیر بررسی کنیم، درمی یابیم جامعه سومر پیش از آن که به دست بابلی ها واژگون شود، از درون بیمار بود. ارزش های والای اجتماعی که جوامع اولیه سومر بر پایه آن به شکوفایی رسیدند و در آن زن و مرد به یک اندازه در ساخت جامعه خود شرکت داشتند، جای خود را به ارزش های فردی و مادی و خودبینی و تبعیض میان جنس ها داد. سومر تشنه صلح بود اما در جنگی دائمی به سر می برد. آرزومندان عدالت و مساوات و برابری انسان ها را جستجو می کرد، اما اسیر بی عدالتی، نابرابری و افتراق شده بود. تمرکز قدرت و ثروت در دست رهبران مذهبی و حاکمان نظامی و اعمال تبعیضات شدید طبقاتی و جنسی، جامعه سومر را به سوی فروپاشی سوق می داد. از همین جا، جدایی فکری میان زن و مرد، والدین و فرزندان، معلمین و شاگردان، کارگران و کارفرمایان و در نهایت، میان مردم و حاکمان پدیدار شده بود. اسطوره ها، افسانه های مردمی و اشعار شاعران مانده از آن دوران، آینه تمام نمای چنین پایان غم انگیزی برای کهن ترین شهرنشینی و نخستین دمکراسی جهان است. یک شاعر سومری در سوگ سرزمین خود چنین سروده است:

«شهرها و خانه ها فرو ریختند. آغل ها یکسره نابود شدند. رودخانه و آبراه ها را آب تلخ و شور پر کرد. نه مادران را غم فرزندان بود نه پدران را اندیشه تخمه خویش. کشتزار و جلگه جز گیاه وحشی نرویانید. پرستاران غافل از حال بیماران شدند. کسی در غم خرابی جاده ها و شاهراه ها نبود. شهرها ویران گشتند و مردمانش با بلایای آسمانی و بیماری های همه گیر مردند.»

۸ - فرهنگ میانرودان

در صفحات پیشین چکیده ای از تاریخ سومر را با استناد

1- Eisin

2- Larsa

3- Babel

4- Rin-Sin

5- Ishtar نامی است که در زبان های سامی به «اینانا» داده شده است. کلمه عبری «ایشتر» نیز به همین معنی است.

مستقل تشکیل شده بود. در هر دولت شهر، گستره‌ای احاطه شده با دیوارهای بلند، پایتخت بود و نام دولت شهر را بر خود داشت. روستاها و آبادی‌هایی نیز در اطراف شهرها و در جوار زمین‌های کشاورزی وجود آمده بود. بنا بر اعتقاد سومریان، هر دولت شهر در مالکیت و حمایت آسمانی خدایی بود. پرستشگاه ویژهٔ این خدا که در مرکز شهر قرار داشت، محل ادارهٔ امور دیوانی و اداری شهر بود. برای دیگر خدایان و خدایان مورد ستایش مردم، پرستشگاه‌های کوچکتری در این سو و آن سوی شهر ساخته می‌شد. به‌عنوان مثال برای خدایانوی حامی شهر «اوروک» علاوه بر این شهر، در شهرهای «بادتی‌بیرا»^(۴)، «زابالام»^(۵)، «آداب»^(۶)، «نیپور»، «کیش» و «آکد» نیز پرستشگاه‌هایی برپا بود. (۷) معبد اصلی که معمولاً بلندترین و باشکوه‌ترین ساختمان شهر بشمار می‌آمد، بوسیلهٔ يك فضای باز مشرف بر شهر بود. در زبان سومری این ساختمان را زیگورات^(۸) می‌نامیدند. این نوع بنا، یکی از مشخصه‌های معماری میانرودان است. ساختمان، فاقد ستون بود و نمای بیرونی آن را با آجرچین‌های منظم به‌شکل هرم بالا می‌بردند. با مطالعهٔ این معماری سومرشناسان دریافته‌اند که مسکن پیشین سومریان ناحیه‌ای کوهستانی بوده است و آنان با ساختن «زیگورات» یاد آن سرزمین را با الهام از میراث ذهنی، زنده نگه می‌داشتند.

در میانهٔ معبد فضای بزرگی به‌نام «سیلا» یا آستان آمده شده بود و در گرداگرد آستان حجره‌هایی برای اقامت کاهنه‌گان و کاهنان و خدمه معبد قرار داشت. در وسط آستان بر صفحه‌ای مسطح تندیس از خدایان یا خدای حامی شهر برپا بود و یک محراب از گل پخته برای تقدیم هدایا و انجام مراسم قربانی در پیش پای تندیس ساخته شده بود.

هرچند ظاهراً تمام شهر به‌خدای اصلی و معبد او تعلق داشت، در عمل، سازمان معبد مالك بخش اندکی از زمین‌های کشاورزی و مراتع بود که آنها را به‌صورت شراکت به‌اجاره واگذار می‌کرد. قسمت اعظم زمین‌ها در مالکیت خصوصی شهروندان، شامل کشاورزان و شبانان، ملوانان و ماهیگیران، تاجران و دلانان، پزشکان و معماران، بنایان و نجاران، آهنگران و جواهرسازان و سفالگران بود. در رأس رهبری اجتماعی، اشخاص برگزیده و اداره‌کنندگان معبد قرار داشتند که از میان خانواده‌های اشراف و ثروتمندان انتخاب می‌شدند.

زندگی اقتصادی و اجتماعی مردم سومر، به‌ویژه در آغاز، بر

به‌یافته‌های باستانشناسی، از زبان وقایع‌نگاران آن روزگار و از درون اسطوره‌ها و افسانه‌های مقدس آیینی و پنداری بازگو کردیم. هدف از این بازنگری، نشان دادن فراز و نشیب موقعیت زنان در اولین جوامع شهرنشینی براساس آنچه واقعیت تاریخی خوانده می‌شود و کم و بیش مورد قبول علماء تاریخ جهان است، بود. اکنون پیش از آن که قدم به‌جهان اساطیر میانرودان بگذاریم و افسانه‌های خدایانوان این سرزمین را بازگویم، لازم است بر زمینه‌های فرهنگی تمدن میانرودان نیز نظری بیافکنیم؛ تا دریابیم انسان آن روزگاران نسبت به خویشان و جهان چه دیدگاهی داشته است و چگونه این خدایانوان در ذهن مردمان ساخته و پرداخته شدند؟ نقطهٔ اوج، آغاز زوال و سپس محو تدریجی‌شان در چه شرایط فرهنگی و اجتماعی رخ داد؟ یافتن پاسخی درخور به این نکات در پژوهش ما، از این لحاظ دارای اهمیت است که به‌گمان ما، فرود سیاسی زنان در خاورمیانه از آغاز «عصر قهرمانی» و انسجام قدرت‌های فردی- نظامی، اندک‌اندک آغاز شد. با تسلط کامل سامیان در این سو و آنسوی زاگرس و غلبهٔ فرهنگ‌های شبانی، کوچگری، بیابانگردی و جز این‌ها، نزول سیاسی و تنزل موقعیت اجتماعی و از دست دادن حقوق فردی برابر را در پی داشت. این فقدان و نابرابری، و خوارشماری، تا به‌امروز نیز ادامه دارد. «بانوی مقدس» که بنا بر شهادت افسانه‌های دینی مورد ستایش و نیایش همگان بود و زن و مرد سومری در تجلیل از قدرت او این‌گونه همسرا می‌شدند:

«بانویی که سرچشمهٔ سرفرازی این سرزمین است و تکیه‌گاه استوار «سیاه‌سران»^(۱).

«اشنان»^(۲) شاه‌بانوی حامی سومر که نعمت‌ها را بر سرزمین ما جاری می‌سازد»،
و یا:

«نانشه»^(۳) بانویی که یتیمان را دلداری می‌دهد،
بیوه‌زنان را از یاد نمی‌برد،

گردنکشان را به‌ورطهٔ هلاک می‌کشد»،

تحت فشار عوامل فرهنگی بیرونی و سلطهٔ نظامی- سیاسی، تا حد يك برده، يك پرده‌نشین وامانده و بی‌اختیار و وسیله‌ای برای زاد و ولد و رفع نیازهای جنسی سقوط کرد...

گفتیم فرهنگ سومری استوار بر اقتصاد کشاورزی بود. این جنبه اقتصادی، بیش از جنبه‌های دیگر از جمله صنعت و تجارت گذار اجتماعی جوامع سومری را سمت و سو می‌داد. در آغاز هزارهٔ سوم پیش از میلاد، سومر از دوازده دولت شهر

۱- سومریان در افسانه‌ها و اشعار، خود را «سیاه‌سر» می‌نامیدند.

۲- Ashnan بانوی دانه‌ها و گیاهان روینده.

۳- Nansheh خدایانوی راستی و عدالت و مهربانی بود.

4- Baditibira

5- Zabalam

6- Adab

8- Zigurat

۷- در سرود افسانهٔ فرود اینانا از این شهر و پرستشگاه‌های اینانا خدایانوی حامی شهر «اروک» یاد شده است.

داشته باشیم. مردان صورتهایی پاک تراشیده و یا ریش انبوه و موهای بلند داشتند که با فرقی از میانه سر، باز می‌شد. لباس آنان عبارت از نوعی دامن بدون درز بود که مانند لنگ به کمر می‌بستند و ردای بلندی از نمد که به تن می‌کردند. در روزگاران بعدی پیراهن بلندی به نام «چیتان» جایگزین دامن و ردا شد. روپوش این پیراهن یک شال بزرگ بود که روی شانه چپ حمل می‌شد و بازوی راست آزاد بود. زنان لباس‌های بلند با شال‌های بزرگ به‌بر داشتند که تنها شانه راست آنان را برهنه باقی می‌گذاشت. گیسوان ایشان بلند بود و با فرقی در وسط سر، بصورت گیس باف‌های سنگین دور سر پیچیده می‌شد. در موقعیت‌های مهم و استثنایی نظیر جشن‌ها و اعیاد مذهبی، زنان گیسوان خود را با نوارهای رنگین، گلابتون و یا گل‌های تازه زینت می‌دادند.

موسیقی و ساز و آواز نقش مهمی در زندگی مردم سومر داشت. برخی از موسیقیدانان به مقامات عالی‌مقام و دادگاه‌ها منصوب شدند. از مفاخر سلطنتی «اور»، هارپ‌ها و چنگ‌های زیبای کنده‌کاری شده بدست آمده است. نواختن سازهای ضربی نظیر طبل و تبسور و نی‌های نیین فلزی نیز مرسوم بود. شعر و آواز در مدارس سومری تدریس می‌شد. هرچند اکثر قطعات ادبی کشف شده در سومر، سرود ستایش خدایان و یا شاهان است، آثاری نیز بدست آمده که نشان می‌دهد موسیقی، آواز و رقص، بخشی از تفریحات مردم سومر در خانه و کوچه و بازار بوده است.

سومریان، بنا بر آثار مکتوب بدست آمده از ایشان، ستایشگران نیکی، راستی، آزادی، قانون و عدالت بودند. در ابتدای برپایی شهرنشینی‌های سومری، خدایان و مرد-خدایان سومری نیز همگی مظاهر و بانیان خیر و اخلاق نیک و برکت به‌شمار می‌آمدند. متأسفانه در دوره‌های محنت‌زایی که بر سومر گذشت، ایشان به‌اجبار مظاهر زشتی، آزار و محنت را نیز در باورهای آیینی خود آفریدند.

بی‌گمان ارزشمندترین و مهمترین خدمت سومریان به تمدن بشری، اختراع خط و یا استفاده از علائم میخی شکل در شیوه نگارش است. این طریق نوشتن، نخستین بار از سوی «آکدی»‌ها و سپس بیشتر مردم منطقه خاورمیانه تقلید شد. اینان مکتوبات خود را با زبان خویش و با خط سومری می‌نگاشتند. شیوه نگارش سومری نخستین بار به‌صورت نوشتن علائمی به‌جای تصویر برای ثبت میزان دارایی و مخارج معابد از سوی کاهنه‌گان و کاهنان باب شد. سپس به‌وسیله ادیبان و معلمان سومری کاملاً از حالت تصویری خارج شده و به‌صورت روش نگارش الفبایی درآمد که در آن هر علامت جانشین یک یا چند «سیلاب» گردید. برای فراگیر شدن این روش جدید نگارش، افسانه‌های مقدس و نیایش‌نامه‌های سومری که در معابد نگهداری و در مدارس تدریس می‌شد، به‌این روش نگاشته شد. (تصویر شماره ۱۰۶)

مبانی قانون و عدالت استوار بود. قوانین اصلاحی در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی که نشانه جوامع رو به‌کمال است، در آغاز سده ۲۴ پیش از میلاد در سومر به‌چشم می‌خورد. همانگونه که در چکیده تاریخ سومر نیز گفتیم، نخستین مجموعه قوانین مدون در جهان نیز در سومر پدید آمد. از لحاظ تشریفاتی، فرمانروا یا «شاه-شهر» حافظ حقوق مردم و مجری قانون و عدالت بود. اما در عمل شهردار و مدیرانش مسئولیت حفظ نظم و قانون و عدالت را برعهده داشتند.

دعاوی حقوقی یا جزایی به دادگاهی متشکل از سه قاضی ارجاع می‌شد. طرح دعاوی از طرف شاکی خصوصی و یا دولت بود و مدارک براساس شهادت شهود و تحقیق و یا اسناد کتبی تنظیم و ارائه می‌شد. همچنین «سوگند» نقش مهمی در رأی دادگاه‌ها داشت.

مشکل بتوان به‌تحقیق میانگین جمعیت شهرهای سومری را تخمین زد. شماره نفوس می‌تواند رقمی بین ده‌هزار تا پنجاه هزار نفر باشد. می‌دانیم بجز چند بلوار و میدان عمومی، گذرگاه‌های شهرهای سومری تنگ و باریک و پرپیچ و خم و کف آنها ناهموار بود. دو سوی کوچه‌ها در احاطه دیوارهای بلند خانه‌ها قرار داشتند. خانه‌های مردم طبقه متوسط عموماً یک طبقه و از آجر بود و اطاق‌ها در چهار سوی حیاط ساخته می‌شدند. مردم مرفه در خانه‌های دو طبقه از آجر با روکش گچکاری با حدود دوازده اطاق یا بیشتر زندگی می‌کردند. طبقه هم‌کف شامل بیرونی، آشپزخانه، دستشویی اطاق‌های مستخدمین و گاهی اوقات یک عبادتگاه خانوادگی بود. برای میلمان از میزهای پایه‌کوتاه و صندلی‌های پشت‌بلند و تخت‌خواب‌های چوبین لبه‌دار استفاده می‌شد. ظروف مورد نیاز از سفال، سنگ، مس و برنز و سید و زنبیل از یوریا و چوب ساخته می‌شدند. کف دیوار اطاق‌ها با حصیرهای منقوش، پوست حیوانات و دستباف‌های پشمین پوشیده‌ترتزیین می‌شدند. مقبره خانوادگی معمولاً در زیر خانه‌ها جاسازی می‌شد، هرچند در ادوار اولیه قبرستان‌های مخصوص در خارج شهر احداث شده بود. سومریان بر این باور بودند که ارواح مردگان به «جهان زیرین» سفر می‌کنند و در آنجا به‌زندگی ادامه می‌دهند. از اینرو به‌همراه مردگان ظروف شخصی، ابزار، سلاح و جواهرات آنان را نیز به‌خاک می‌سپردند.

در زمینه هنر، ویژگی سومریان در مجسمه‌سازی ایشان بارز می‌شود که در اعصار کهن‌تر (حدود اوایل هزاره سوم)، انتزاعی و ادراکی بود. در تندیس‌های معابد مربوط به آن روزگار می‌توان تشدید احساسات روشن‌بینانه و روحانی را مشاهده کرد، هرچند در شبیه‌سازی، ضعف‌هایی به‌چشم می‌خورد. پیکره‌سازان ادوار بعدی از نظر فن پرداخت، فوق‌العاده بودند اما قدرت تمثیل آنان هنوز در اسارت مضامین کهن بود.

براساس آنچه از پیکره‌ها و حکاکی‌های سومریان بدست آمده است، می‌توانیم تصویری از شکل ظاهری و لباس و پوشش آنان

	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸
۱								
۲								
۳								
۴								
۵								
۶								
۷								
۸								
۹								
۱۰								
۱۱								
۱۲								
۱۳								
۱۴								
۱۵								
۱۶								
۱۷								
۱۸								

آغاز و گسترش خط میخی، جدول هیجده علامت خطی که در سالهای ۲۰۰۰ ق.م به کار می‌رفت.

نصیر شماره ۱۰۶

می‌شود. از همین جا می‌شود دریافت که قدرت آسمانی زنان در ابتدای شکل‌گیری جوامع شهرنشین، ریشه در مناسبات روزمرهٔ اجتماعی و اقتصادی مردم داشته و بدین شکل، همواره نیروی زمینی، قدرت آسمانی را بازسازی و تحکیم می‌نموده است. هنگامی که بر اثر تغییر در معادلات و معیارهای اجتماعی، قدرت زمینی تحلیل رفت، نیروی آسمانی نیز به پایان خود رسید و آنچه بجا ماند، بازتاب اندیشهٔ بشری بود که از فراسوی ناخودآگاه ذهن و ضمیر، قرن‌ها و هزاره‌ها را درنوردید و در آثار ادبی به صورت «سوفیا»، «آناهیتا»، «آفردیت»، «ونوس»، «مریم» و در آفریده‌های تصویری جاویدان بشری، چون «مونالیزای» داونچی و «عطوفت» میکال آنژ و در گنبدهای معماری مشرق زمین و در هزاران نمود سمبولیک دیگر ابدیت یافت.

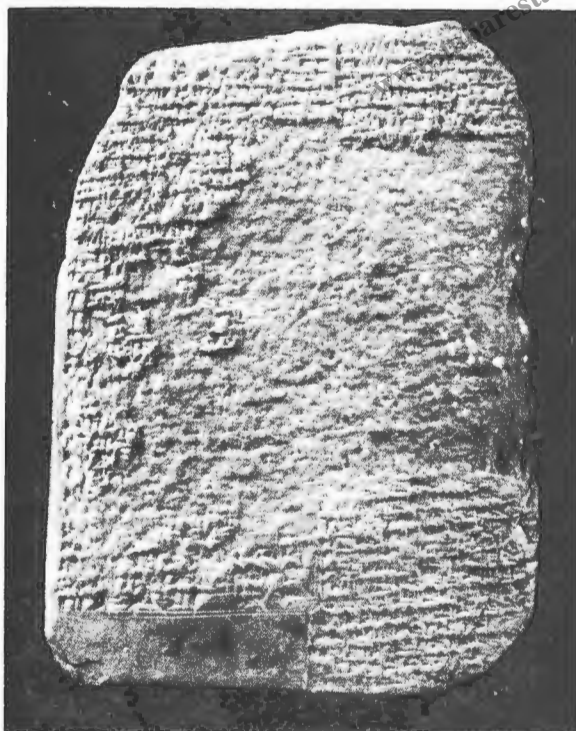
هرچند ما پیدایش فن نگارش و آغاز تاریخ مکتوب را مقطع پایانی قدرت زنانه در شکل جامع و همه‌سویه‌اش می‌دانیم، اما به دلیل آن که قسمت مهمی از افسانه‌های مقدس میانرودان ویژهٔ خدایانوان است، برای دریافت بیشتر از موقعیت این «بانوان مقدس» در اسطوره‌های میانرودان، این اسطوره‌ها را از نظر زمانی و تأثیر عوامل سیاسی بر آنها تقسیم‌بندی می‌کنیم. در حقیقت به قدرت رسیدن «مرد بزرگ»، همانگونه که در چکیده‌ای از تاریخ سومر بازگفتیم پایان «قدرت زنانه» است. از این پس زنان به صورت نیروهای راهبر و هدایت‌کننده، نمود زمینی و واقعی ندارند. تنها به صورت نیروهای مافوق طبیعت در آسمان‌ها و در قالب «خدایانو» چهره می‌نمایند. اما این نیز پایدار نمی‌ماند. قدرت زنان در آسمان نیز دچار فتور و نزول

خواه از جنس مرد- داشته است، بر باور سومریان در باب تکوین جهان نیز اثر گذارده و برای هر بخش از جهان مالک و صاحب آسمانی فرض شده است.

آسمان در مالکیت خدایی به نام «آن» بود و زمین را خدایانوی به نام «کی» هدایت می کرد. هر دوی اینان فرزندان «نامو» بزرگ مادر اولیه بودند از پیوستگی آنان «آنلیل» «مرد- خدا» ی هوا زاده شد که زمین و آسمان را از یکدیگر جدا کرد و خود در میانشان جای گرفت. در بالای جو منبسط آسمان، فضای کیهانی شامل ماه و خورشید و ستارگان به وجود آمدند و زمین برای پیدایش زندگی انسانی و حیوانی آماده شد.

در باب آفرینش هر یک از پدیده های کیهانی، سومریان افسانه جداگانه ای سروده اند که نخستین آنها، چگونگی پیدایش «نانا» خدای ماه است. (تصویر شماره ۱۰۷) افسانه، اینگونه بازگو شده است:

تبرستان
iranstan.info



تولد خدای ماه: پشت یک لوحه چهارستونی که در موزه دانشگاه نگهداری می شود. افسانه «آنلیل و نلیل» بر آن منقوش است. تصویر شماره ۱۰۷

«پیش از آفرینش انسان، تنها خدایان در پهنه زمین و یا بنابر باور سومریان در شهر «نیپور» که «ارض مقدس» و اقامتگاه خدایان بود، زندگی می کردند. «نین لیل» دختر جوانی از تبار خدایان، با مادرش «نین بارشکونو»^(۱) نیز ساکن «نیپور» بودند. «آنلیل» جوان پسر «نین هورساک» (نامو) و «آن» به دنبال جفتی

برای شناخت تحولات ادواری که در قدرت خدایان مادینه در افسانه های مقدس میانرودان رخ داد، آنها را به سه بخش «سومری»، «آشوری- بابلی» «سومری- آکدی» و «آشوری- بابلی» تقسیم می کنیم و به بررسی جداگانه هر بخش می پردازیم.

۹ - اسطوره های سومری افسانه آفرینش

در میان افسانه های مقدس آیینی و پنداری مردم سومر موضوعی به نام داستان آفرینش یافت نشده است. بعدها در اعصار «آشوری- بابلی» افسانه های آفرینش جهان و انسان با باورهای جوامع «مردسالار» و «فردرهر» سروده شد و از طریق تبادل فرهنگ ها، از سوی یهودیان اقتباس گردید. «سفر پیدایش» یهودی- مسیحی هرچند برداشتی از افسانه های آفرینش بابلی است، اما در بیان جزئیات، از افسانه های پیدایش «سومری- آکدی» که برای آفرینش جزء جزء پدیده های طبیعی و مصنوعی سروده شده نیز ملهم است.

آنچه به عنوان افسانه آفرینش سومری در پی می آید، به همت پروفیسور ساموئل کریمر از متون مختلف سومری جمع آوری و به یکدیگر پیوند داده شده و انسجام یافته اند. افسانه آفرینش سومری از سه قسمت تشکیل شده است: نخست آفرینش جهان، سپس تنظیم و ترتیب آن و در آخر، پیدایش انسان.

درباره آفرینش جهان در لوحه ای که شامل فهرستی از اسامی خدایان سومری است، از خدایانو «نامو» که نام او به طریقه نگارش تصویری به شکل دریا نوشته شده، به عنوان مادری یاد شده که به زمین و آسمان زندگی بخشیده است. سومریان بر این باور بودند که جهان از هر سو در احاطه آب است و نوعی دریای آغازین در ابتدای زمان وجود داشته که «دلیل اولین» و «محرک نخستین» بوده است. از نظر آنان «نامو» یا «اصل مادینه هستی» موجودی «خودالقا» بوده و در آفرینش جهان، جفت و شریکی نداشته است.

«نامو» زمین و آسمان را پیوسته بهم زایید. در متن یکی دیگر از افسانه های سومری آمده است: «زمین و آسمان چون کوهی زاییده شدند که سطحش زمین و قله اش آسمان بود.»

شاید به همین دلیل در افسانه های بعدی از خدایانو «نامو» با نام «نین هورساک» یا خدایانوی کوهستان یاد شده است. احتمالاً «نامو» مربوط به دورانی بس دورتر از پیدایش خط بوده است. شاید بتوان گفت او مظهر ابتدایی ترین باور در باب تکوین جهان است. پس از اختراع فن نگارش و بازنویسی افسانه های مقدس، از آنجا که هر دولت شهر برای خود رهبری- خواه از جنس زن و

1- Ninbarshokonu

پیش از «عصرقهرمانی»، «کی» در رأس هرم خدایان جای داشت و نام دیگر او «نین تو»^(۴) یا بانوی زاینده بود. فرمانروایان باستانی با افتخار می‌گفتند که از شیر پاك «نین تو» نوشیده‌اند. وی مادر همه جانداران و خدایانوی مادر نامیده می‌شد. در بخش آفرینش انسان به نقش آفریننده «کهن مادر اولیه» یعنی «نامو» و بانوی زاینده یعنی «کی» یا «نین هورساک» یا «نین تو» چنین اشاره رفته است:

خدایان برای تهیه غذا و گذران زندگی خویش در رنج‌اند.
«نامو» مادر ازلی «انکی» را از درون آب‌ها فرا می‌خواند و
خطاب به او چنین می‌گوید:

«فرزندم از خواب برخیز و با عقل و تدبیر عمل کن.»
«از برای خدایان خدمتگزارانی بیافرین و آنان را دوجندان
کن.»

انکی فرمان‌مادر را می‌پذیرد و می‌گوید:
«آنان که نامشان را بردی «هست» شدند.
تصویر خدایان را بر آنان نقش کن
گل آبهای ژرف را خمیر کن
معماران چیره‌دست آن گل را غلیظ‌تر می‌کنند.
تو دست و پایش را نقش کن.
نین‌ماخ نیز یاور تو خواهد بود.
آن هنگام که به کار آفرینش انسانی،
خدایانوی زاینده‌گی در کنار تو خواهد بود.
مادر! سرنوشت نوزاد را رقم بزن.
نین‌ماخ! تصویر خدایان را بر او نقش کن.
او، انسان است.»^(۵)
افسانه چنین ادامه می‌یابد:

به‌دنبال آفرینش، جشنی برپا شد. «انکی» و «نین‌ماخ» شراب فراوانی نوشیدند. «نین‌ماخ» در بیخودی مستی، کمی از گل اعماق دریای آغازین برداشت و از سر شوخی شش موجود ناقص ساخت. یکی از موجودات مرد خنثی بود و دیگری زن نازا. «انکی» زن نازارادرمقر زنان جای داد و مرد خنثی را به خدمت شاهان گمارد.

آنگاه «انکی» نیز موجوداتی آفرید. اما مخلوقات او انسان‌هایی با جسم و جان ناقص بودند. «انکی» دست به‌دامن «نین‌ماخ» شد و چنین گفت:

«بر آن عیناکان که تو آفریدی من سرنوشت و وظیفه‌ای رقم زدم. نان برای خوردن دادم. تو نیز بر آفریدگان من سرنوشتی رقم بزن و روزی ایشان را فراهم ساز.»

می‌گشت (گفتنی است که در این افسانه برای «نین‌لیل» پدری فرض نشده است). روزی هنگامی که «نین‌لیل» در جوی آبی شستشو می‌کرد، «انلیل» او را دید و خواهانش شد. اما «نین‌لیل» به این بهانه که زهدانش هنوز کوچک است، پیشنهاد «انلیل» را نپذیرفت. پس «انلیل» او را به حيله ربود و به او تجاوز کرد. «نین‌لیل» باردار شد. خدایان که از این زشتکاری برآشفته بودند، «انلیل» را به «جهان زیرین» تبعید کردند. (به نظر می‌رسد در زمان سرودن افسانه، حاکمان و شاهان نیز در صورت زشتکاری محاکمه و مجازات می‌شدند. زیرا «انلیل» سرور خدایان بود و صدور این حکم از سوی خدایان فرودست علیه خدای برتر، نشانه رفتار و سنن مردم بر روی زمین است). افسانه، چنین ادامه می‌یابد:

«انلیل» در «کی اور»^(۱) پرسه می‌زد.

همچنان که «انلیل» در «کی اور» پرسه می‌زد
پنجاه تن از خدایان بزرگ

و هفت تن خدایانی که سرنوشت‌ها را در دست دارند
«انلیل» را در «کی اور» به بند کشیدند
و چنین گفتند:

«انلیل» ای نابکار از شهر بیرون شو

«نونانیر»^(۲) ای مرد زشت سیرت از شهر بیرون شو»

«انلیل» به اراده خدایان گردن نهاد و روانه جهان زیرین شد. «نین‌لیل» نیز عاشق جوان خویش را رها نکرد و به‌همراه «انلیل» به جهان زیرین رفت. هر دو از این که فرزندشان که بزرگترین حجم نورانی بود، در جهان زیرین مسکن می‌گرفت، آزرده بودند. عاقبت انلیل حيله‌ای به کار برد و در هیأت سه خدای کوچک که بر فرود به جهان زیرین نظارت داشتند، سه بار دیگر با «نین‌لیل» همخوابه شد و سه بار دیگر او را آستن کرد. به این ترتیب «نین‌لیل» مادر سه خدای دیگر در جهان زیرین شد و «نانا» فرزند «انلیل» توانست به آسمان رود. این افسانه با ستایش «نین‌لیل» خدایانوی فراوانی و کامیابی «که سخنش دگرگونی نمی‌پذیرد» پایان می‌یابد.

سومریان می‌پنداشتند که جهان در پنجه اقتدار گروهی از خدایان زن و مرد قرار دارد. این خدایان دارای هیأتی انسانی و طبیعی، فوق انسان بودند. در این میان چهار خدا در مرتبه بالاتری قرار داشتند: «آن» خدای آسمان، «کی» خدایانوی زمین، «انلیل» خدای هوا و «انکی» خدای آب‌ها. «کی» یا «نین‌هورساک» یا «ننماخ»^(۳) یا ننه، همسر «آن» و مادر همه خدایان بود. «ننماخ» به مفهوم «بانوی برگزیده» است. در دوران‌های اولیه سومری و

۱- Kiur (معبد نین‌لیل)

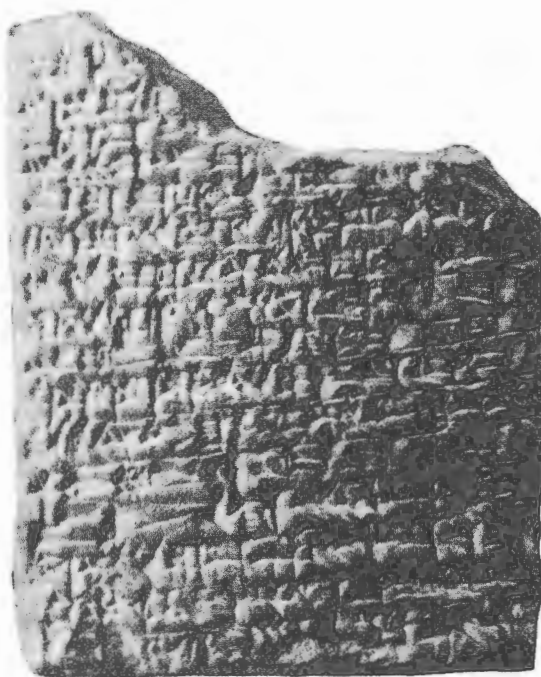
۲- Nononir احتمالاً نوعی دشنام و کلمه توهین‌آمیز است.

تصاویر شماره ۱۰۸ و ۱۰۹



غله و رمه

تصویر شماره ۱۰۸



تصویر شماره ۱۰۹ غله و رومه در الواح نیپور

«نین‌ماخ» می‌کوشد به این موجودات ناقص یاری دهد، اما تلاش او بی‌حاصل است. نه زبانی برای سخن گفتن دارند، نه دستی برای خوردن و نه پایی برای پیمودن. «نین‌ماخ» به سرزنش «انکی» می‌پردازد و «انکی» را برای خلق موجوداتی این چنین ذلیل نفرین می‌کند. «انکی» نیز خود را سزاوار چنین نفرینی می‌داند.

از دیگر افسانه‌های آفرینش سومری، پیدایش نخستین درخت یا «سرود افسانه درخت هولوپو» است که در بخش افسانه‌های مربوط به «اینانا» متن کامل آن را بازگو می‌کنیم. افسانه دیگر، آفرینش «اشنان» خدایانوی دانه‌های روینده است. در افسانه آمده است: تا پیش از آفرینش «اشنان» خدایانوی دانه‌های روینده و «اوتو»^(۱) الهه پوشیدنی‌ها و «لِهار»^(۲) خدای رمه‌ها، خدایان همچون حیوانات می‌زیستند. نان خوردن و جامه پوشیدن را نمی‌دانستند. پس آنگاه در «دوکو»^(۳) خانه خدایان، «اشنان» و «لِهار» زاده شدند و نعمت بر خدایان ارزانی داشتند.

«انکی» ایزدخرد که دوستدار انسان بود به «انلیل» گفت: باشد «اشنان» و «لِهار» بر زمین فرود آیند و دل مردمان شاد کنند. «انلیل» پذیرفت و «اشنان» و «لِهار» به زمین آمدند. و به‌همراه خود فراوانی و گشایش آوردند. بر زمین روح زندگی دیدند. قوانین آسمان را به این سو آوردند. ذخیره انبارها را افزودند. به‌خانه تهیدستان وارد شدند و با خود غذای بسیار آوردند. هر جا آن دو ایستادند، گرسنگی رخت بر بست.

و آنجا که جایگزین شدند، مردمان را سیر کردند...

پس از چندی «لِهار» در حال مستی به لاف‌زنی پرداخت و در کشتزار به‌سراغ «اشنان» رفت و با وی جدل آغاز کرد و خویشتن را برتر شمرد. عاقبت «انکی» و «انلیل» به‌داوری نشستند و برتری «اشنان» خدایانوی دانه‌های روینده را محرز دانستند. این برتری، دیرزمانی پایدار نماند. و همانگونه که در چکیده تاریخ سومر بازگفتیم به‌دلیل درگیریهایی نظامی، شبانان به قدرت رسیدند. در افسانه دیگری که شرح جدال «انکیمیدوی»^(۴) برزگر با دوموزی شبان را باز می‌گوید، این بار شبان پیروز و برزگر تسلیم می‌شود:

«شبان از بستر رودخانه شادمانه گذر می‌کند.

چوپان در بستر رودخانه شادمان است.

شبان، گوسفندانش را به‌ساحل رودخانه هدایت کرد.

بوستان بان به‌او نزدیک شد.

برزگر که ایزد سدها و جویبارها است،

1- Uttu

2- Lehar

4- Enkimidu

۳- Duku جای شیبه کوه المپ اقامتگاه خدایان یونانی.

بدین سان شبان اورنگ شاهی را از آن خود می‌سازد. متن کامل سرود افسانهٔ خواستگاری «دوموزی»، به دلیل زیبایی و رمز و کنایه‌ای که در متن آن نهفته است در بخش پایانی افسانه‌های سومری خواهد آمد.

همانگونه که خوانندگان نکته بین دریافته‌اند، بسیاری از افسانه‌های یهودی در باب آفرینش، با تغییراتی در ویژگی‌های قهرمانان و جابجایی شخصیت‌ها، از افسانه‌های سومری اقتباس شده است. هرچند سومریان خود نمی‌توانسته‌اند مستقیماً بر تورات عبری اثر گذارند، زیرا در عهد آنان هنوز قوم یهود در فلسطین ظاهر نشده بود، اما کنعانیان که در زمان «سارگون آکدی» در فلسطین ساکن شدند بعدها این افسانه‌ها را به عبرانیان منتقل کردند. آفرینش انسان از گل، جنگ هابیل و قابیل و افسانه‌های دیگری که بعداً به آنها می‌پردازیم بطور غیر مستقیم از سومریان اقتباس شده است. سرود افسانهٔ «بهشت» سومری بهتر از دیگر سرودها، باز این نسخه‌برداری را فاش می‌سازد. افسانه از این قرار است:

«دلمون»^(۲) یا «دیلمان» یا «بهشت» سومری سرزمینی پاک و درخشان است که از هر جهت برای پذیرش زندگان آمادگی دارد. بیماری و مرگ را به آن راهی نیست. اما آب که مایهٔ زندگی جانداران است، در آن کمیاب است. «انکی» ایزد خرد و خدای آب‌ها به «اوتو» ایزد خورشید فرمان می‌دهد، برای این سرزمین، آب شیرین از دل خاک بیرون آورد.

«اوتو» چنین می‌کند و آب‌ها بر زمین جاری می‌شوند. اینگونه، «دلمون» به باغی آسمانی بدل می‌گردد. کشتزارها و چمنزارها و باغ‌های میوه در آن می‌رویند^(۳). خدایان «کی» یا «نین هورساک» که خدایانوی زاینده است، در این باغ هشت گیاه می‌رویانند و به‌خدایان اندرز می‌دهد که از این گیاهان نخورند. زیرا اینها برای «انسان‌میرا»^(۴) رویانده شده است. انکی ایزد خرد پند «کی» را نادیده می‌انگارد و گیاهان را یکی پس از دیگری می‌چشد. «کی» خشمگین می‌شود و انکی را به مرگ نفرین می‌کند و برای آن که از گفتهٔ خویش بازنگردد، از جمع خدایان ناپدید می‌گردد. انکی به‌سختی بیمار می‌شود و هشت عضو بدنش رنجور می‌شوند... «انکی» مشرف به مرگ است. از خدایان کاری ساخته نیست. چون این، ارادهٔ «کی» است که خود ناپدید شده است. خدایان دست به‌زاری برمی‌دارند. «کی» به کمک روباه به جمع خدایان بازمی‌گردد و بر انکی رحمت آورده او را می‌بخشد، برای هر يك از اعضای رنجور انکی ایزدانی موکل به پرستاری برمی‌گمارد. به این ترتیب «انکی» سلامت خویش را

در زمین خویش بود. دوموزی شبان با وی ستیزه آغاز کرد. دوموزی شبان در زمین برزگر با وی ستیزه آغاز کرد... اما انکیمیدوی برزگر از جدال گریزان است و سر آشتی دارد. عاقبت رضایت می‌دهد که چوپان گله را در زمین او به «چرا» وادارد...

«ای شبان! از چه رو با تو دشمنی ورزم. بگذار گوسفندان تو از زمین من علف بخورند. بگذار گوسفندان تو در کشتزار من «چرا» کنند. در کشتزارهای سبز و خرم «اروک» بگذار گوسفندان دانه‌های کشتزار را بخورند. بگذار بره و بزغاله از آب جویبار سیراب شوند...»

دوموزی از رفتار برزگر شاد می‌شود و او را به جشن عروسی خود و «اینانا» فرا می‌خواند:

«در جشن عروسی من که شبانم، باشد که در گروه دوستانم باشی. «انکیمیدو»! ای باغبان، دوست من باش. در شمار دوستانم باش.»

«انکیمیدو» پاسخ می‌دهد:

«برای تو گندم می‌آورم. برای تو باقلا می‌آورم. برای تو عدس می‌آورم. ای باکرهٔ مقدس! هر چه تو بخواهی. ای «اینانا»ی دوشیزه، من این‌ها همه را برای تو می‌آورم. سرود با کلماتی در ستایش «اینانا» پایان می‌گیرد:

از میان آنچه بین شبان و برزگر گذشت، ای «اینانا»ی مقدس! ستایش و نیایش تو نیکوست.»

یکی دیگر از افسانه‌های مربوط به دوران قهرمانی و شاهی شبانان، خواستگاری «دوموزی» شبان از «اینانا»، شهبانوی آسمان و زمین است. «دوموزی» شبان، قهرمانی در آرزوی شاهی است. اما انجام این آرزو در گرو ازدواج با «اینانا» خدایانوی حامی شهر «اروک» و شهبانوی آسمان و ستارهٔ صبحگاهان و شامگاهان و... قرار دارد. «دوموزی» به خواستگاری «اینانا» می‌شتابد، «اینانا» که دل در گرو مهر برزگر دارد، از ازدواج با او سر باز می‌زند. اوتو^(۱) ایزد خورشید و حامی همیشگی شبانان که خود قهرمانی جنگاور است، به درخواست «دوموزی» به حمایت از شبان برمی‌خیزد. «دوموزی» نیز نیکی‌های خود و تبارش را برمی‌شمارد. سرانجام «اینانا» به این وصلت تن درمی‌دهد و

1- UTU.

2- Delmon

۳- گروهی بر این نظرند که این بهشت خیالی اشاره به سرزمین میانرودان در آغاز استقرار سومریان دارد. معدودی نیز آن را نقطه‌ای در جنوب دریای مازندران و اقامتگاه پیشین سومریان می‌دانند. برخی نیز دیلمان را نقطه‌ای در حوالی لبنان امروزی می‌دانند.

۴- تفاوت اساسی که سومریان میان خدایان و انسان قابل بودند، «جاودانگی» یکی و میرایی دیگری بود. جاودانگی از صفات خدایان و مرگ سرنوشت انسان بود.

بازمی‌یابد.

«بهشت» سومریان، نقطه‌ای در جنوب غربی ایران بوده است. سامیانی که بعدها بر سومر غالب شدند، این سرزمین را جایگاه جاویدان و قرارگاه «بی‌مرگی» نامیدند. «بهشتی» که در تورات از آن سخن رفته است، - جایی که چهار رودخانه از جمله دجله و فرات از آن سرچشمه می‌گیرد، در حقیقت همان «دیلمان» سومری است. توصیف «بهشت» سومری، آنجا که به فرمان ایزد خورشید آب‌ها از زمین سر بر می‌آورند، شبیه این جمله تورات است: «با تابش خورشید از خاک مَسهی برخاست و زمین را آبیاری کرد». زایمان بی‌درد خداپانوان، در ارتباط با «حوّا»ی نفرین‌شده متون کهن است: «و به زن گفت الم و حمل تو را بسیار افزون گردانم. با الم فرزندان خواهی زائید»^(۱) گیاهخواری انکی یادآور میوه‌چینی حوّا از درخت دانایی است^(۲). اختلاف اساسی در دو متن، تنها مثبت و منفی بودن نقش‌ها است. در متون عهد عتیق، بنا بر ریشه سامی آن، به زن نقش منفی داده شده و نقش مثبت از

آن مرد است. «کی» مادر آفریننده زمین به «یهوه» پدر تبدیل شده است و کسی که میوه «میرایی» یا «دانایی» را می‌خورد، حوای اغواشده است^(۳). از همه جالبتر يك بازی لغوی میان متن «عهد عتیق» و افسانه «بهشت» سومری است و پاسخ به این سؤال که چرا نویسنده متن عبری حوّا را از دنده «آدم» ساخته است: در افسانه «بهشت» سومری یکی از اعضای «انکی» که رنجور شده، دنده اوست و خداپانویی که برای پرستاری از دنده بیمار «انکی» برگزیده شده^(۴)، «نین‌تین»^(۵) یا «بانوی دنده» است. (تصویر شماره ۱۱۰) اما «نین‌تین» معنی دیگری نیز دارد و آن «بانوی حیات بخش» است. «حوّا» نیز در زبان عبری به معنای بانوی حیات بخش است. شاید سراینده متن عهد عتیق مفهوم اصلی «نین‌تین» را دریافته و یا به عمد از آن گذشته است و تنها به معنی ثانوی یعنی دنده توجه کرده و هنگام اقتباس، حوارا از دنده

آدم ساخته است



نویسه «بانوی دنده» بنت یکی از الواح شش ستونی که یکی از افسانه‌های سومری درباره بهشت بر آن ثبت شده است

تصویر شماره ۱۱۰

- ۱- تورات، سفر پیدایش - باب سوم
- ۲- تورات، سفر پیدایش - باب سوم
- ۳- تورات، سفر پیدایش - باب سوم
- ۴- نین در زبان سومری زندگی بخش نیز معنی می‌دهد. نین به معنی خداپانو و تین به معنی دنده است = Nintin
- ۵- سومریان برای هر يك از اعضای بدن، نیمه ایزدان «موکل» داشتند.



تصویر شماره ۱۱۱

طوفان، کشتی و نوح سومری، به خط آقای ارنوبیل از روی لوحهٔ «طوفان» که در موزهٔ دانشگاه نگهداری می‌شود. این لوحه یگانه سندی است که از این افسانه به دست آمده است.

در نهایت باید گفت: خدایانو در سرود افسانه‌های دوران نخستین شکوفایی سومر، موجود قدرتمندی بود که توان زایش و آفرینش را توأمان داشت. او درمانگر دردها، آفرینندهٔ خوبی‌ها، راه‌گشای مشکل‌ها، ایثارگر نعمت‌ها و برپاکنندهٔ تمدن شهرنشینی بود. بی‌شک این صفات و ویژگی‌ها، بازتاب قدرت زنان و موقعیت ممتاز اجتماعی آنان در جوامع سومری به‌شمار می‌آید. بتدریج و با تشکیل دولت‌شهرهای بیشتر و حاکمیت بلامنازع شاهان، شخصیت برخی از این خدایانوان بی‌رنگ شد و در عوض شاه‌شبان راه از زمین به آسمان برد. بعضی از خدایانوان تغییر جنسیت دادند و از خدایانو به «مرد-خدا» تبدیل شدند. سرودهای ستایش مرد ایزدان فزونی گرفت. از همه چشمگیرتر، گستردگی توانمندی «انلیل» بود که آهسته‌آهسته، «آن» خدای پیر آسمان و خدای خدایان را به انزوا کشاند و در قالب قدرت

دیگر افسانهٔ سومری که از سوی متون عهد عتیق و دیگر فرهنگ‌های سامی و غیر سامی اقتباس شده است، «افسانهٔ طوفان و داستان آفرینش انسان» است که در یک سرود افسانهٔ سومری توأمان آمده است. در این افسانه به شاهی و حکومت در زمین اشاره شده و از برپایی پنج دولت شهر نیز سخن رفته است. بنابراین احتمال می‌رود که اصل و ریشهٔ آن مربوط به تاریخ سومر کهن و آغاز تشکیل دولت شهرها و تمرکز قدرت و پیدایش «شاهان» باشد.

افسانه چنین سروده شده است:

«آنگاه که «آن» و «انلیل» و «نین هورساک»،

«سیاه‌سران» را آفریدند،

از زمین گیاه روئید.

جانوران و چهارپایان دشت به‌شگفتی آفریده شدند.

* * *

پس آنگاه «شاهی از آسمان بر زمین فرود آمد.

پس آنگاه اورنگ و دیهیم «شاهی» از آسمان بر زمین فرود آمد.

آیین‌های ستایش پاک و فرامین مقدس به‌کمال گسترده شدند.

پنج شهر در جای پاکیزه بنا شدند.

بر شهرها نام نهاده شد و ستایش ایزدان آغاز گردید.»

...افسانه اینگونه ادامه می‌یابد...

پس آنگاه ایزدان که از زندگی خوش مردمان در زمین به‌رشد آمده بودند، تصمیم به نابودی زمین گرفتند و به فرمان آنان بنا شد همهٔ آب‌های عالم بر زمین بیارزند. «اینانا»ی پاک، به‌خاطر بنسنگانش که به‌مرگ محکوم شده بودند، سوگوار شد و به‌نزد «انکی» ایزدخرد که همواره دوست انسان‌ها بود شتافت و از او درخواست کرد برای نجات بشریت کاری بکند. «انکی» که خود نیز از تصمیم «آن» و «انلیل» دلگیر بود، «زیوسدرا»^(۱) پادشاه نیکوکار و فرمانبردار را یافت و در رؤیا بر او ظاهر شد و از نزول طوفان خبر داد و به‌او آموخت که کشتی عظیمی بسازد و نسل انسان و حیوان و گیاه را حفظ کند. پادشاه نیکوکار نیز چنین کرد. پس از فرو نشستن طوفان و تابش مجدد خورشید، «زیوسدرا» به ستایش «آن» و «انلیل» پرداخت و با وساطت «اینانا» و «انکی» به «جساودانگی» پاداش یافت و به‌زمرهٔ «بی‌مرگان» پیوست^(۲).

(تصویر شمارهٔ ۱۱۱)

شبهات این افسانه که کهن‌ترین نوشته دربارهٔ طوفان است، با حکایت طوفان نوح، نقل شده در متون عهد عتیق، به‌روشنی آشکار است. جز آن‌که براساس معیارهای حاکم بر جامعه، هنگام نگارش متن، از نقش خدایانو «اینانا» و تلاش او به‌برانگیختن «انکی» برای نجات انسان، اشاره‌ای نرفته است.

با دوموزی شبان را پذیرفت (۵). در افسانه این دوران «انکیمیدو» (۶)، ایزد جویبارها و رودخانه‌ها، در نقش ایزد برزگر ظاهر شد و «آشنان» خدایانوی دانه‌های روینده، به مقام الهه یا «بانوی مقدس» تنزل کرد:

«انکیمیدو ایزد جویبارها و رودخانه،
«انکی» اورا به سرپرستی کشتزار گماشت
تا بدان نظم بخشد.»

* * *

و باز در همین دوران قوانین شهرنشینی یا «می‌پاکیزه» (۷) تدوین شد. در افسانه‌ها آمده است که این قوانین به فرمان انکی در شهر «اریدو» (۸)، دور از دسترس همگان نگهداری می‌شد و عاقبت به کوشش «اینانا» از «انکی» به غنیمت گرفته شد و در «اروک» و دیگر شهرهای سومری گسترش یافت و «بر زمین و آسمان پرتو افکن شد». چهارده پدیده آغازین «می‌پاکیزه» به نشانه‌ها و حلالیم ویژه حکومت و سلطنت زمینی اختصاص داشت: «حاکمیت، خدایی، سلطنت والا، دیهیم و اورنگ شاهی، عصای شاهی، نشانه‌های شاهی، صدرنشینی والا، رهبری، پادشاهی، ارج نهی به مقام والا، زنان، بانوی مقدس (کاهنه)، ایشب (نامفهوم)، لوماخ (نامفهوم)»

۱۰ - متن چند سرود افسانه سومری

پیش از آن که بخش تاریخ و فرهنگ سومر کهن را پایان دهیم، چند افسانه مقدس برگزیده، در ستایش «اینانا» چهره همیشه جاویدان اساطیر میانرودان را بدلیل اهمیت و ارزش «مناسکی» آن نزد مردمان منطقه و پایداری شخصیت افسانه‌ای، به‌رغم یورش‌های نظامی و فرهنگی، بازمی‌گوئیم. بررسی تحلیلی و روانشناختی اجتماعی هر سرود افسانه از پی خواهد آمد. سرود ستایش و سوگنامه‌ای برای بانوخدا «باو» (۹) حامی دولت شهر «لگاش»، همچنین سوگنامه‌ای در رثای عظمت از دست فروهشته «آشتار» (۱۰)، از خدایانوان دولت شهر اور، این بخش را حسن ختام خواهد بخشید.

بی‌بدیل، یک‌ه‌تاز و صدرنشین هرم خدایان شد. اکنون دیگر خدایان را جرأت آن نبود که سر از فرمانش فرو بچند چه رسد به آن که چون روزگاران پیشین اورا محاکمه و محکوم کنند (۱):

«انلیل» که فرمانش جهانگیر است و گفتارش مقدس.
پروردگاری که سخنش واژگونه نمی‌شود،
و سرنوشت‌ها تا پایان به دست اوست.

چشمان بینایش همه سرزمین‌ها را می‌بیند.
انوار مقدس او بر تمام جهان پرتو افکن است.
«انلیل» که بر اورنگ سپید و تخت بلند نشسته است،
و فرامین قدرت و سروری و بزرگی را به کمال رسانده است
خدایان زمین، از بیم در برابرش سجده می‌کنند
و خدایان آسمان، در برابر او خویشتن را کوچک می‌شمارند.»

* * *

«فرمانروایان و شاهان به‌درگاهش هدایا و قربانی مقدس می‌برند.

ای «انلیل»! شبانی که با چشم مهر به او نگریستی،
شبانی که فراخواندی و مقامی والا به او سپردی،
سرزمین‌های بیگانه را فرمانبردار تو خواهد ساخت.
از هر سو قربانی می‌آورند.

قربانی‌ها از غنیمت‌های بی‌حساب جنگ.
«انلیل»، شبان ارجمندی که قدرتش پیوسته روبه‌فزونی است،
شبانی که همه جانداران را پادشاه است،
پادشاهی خود را برقرار ساخت.
و دیهیم مقدس بر سر نهاد.»

* * *

همانگونه که در چکیده تاریخ سومر بازگفتیم، احتمالاً با آغاز درگیری‌های نظامی و بوجود آمدن فرماندهان جنگی، شبانان توانستند در بعضی نقاط قدرت را از آن خود کنند. «شاه-شبان» بازتاب قدرت «شبان آسمانی» در روی زمین بود. چوبدست شبانی، حکم عصای شاهی یافت. شاید به‌همین دلیل «اینانا» ی قدرتمند، «پیکو» (۲) و «پوکو» (۳)، عصا و چوبدست حکمرانی بر «اروک» را به دست «گیل‌گمش» قهرمان داد (۴) و در افسانه دیگر به‌رغم تمامی توان آسمانیش به فرمان برادر، زناشویی

۱ - ریک به افسانه ازدواج نین لیل و انلیل و آفرینش «نانا» ایزدماه در همین کتاب.

۲ - Pico چوبدست شاهی

۳ - Pucو چوبدست شبانی

۴ - رجوع کنید به افسانه درخت هولوبو در همین کتاب

۵ - رجوع کنید به افسانه ازدواج مقدس در همین کتاب

6- Enkimidu 7- «Me»

9- Bao (Ninba) 10- Eshtar

ناحیه‌ای در جنوب میانرودان که در جهان افسانه جایگاه انکی تصور می‌شد و در نزدیکی خلیج فارس قرار داشت.

۱۱ - افسانه درخت هولوپو

دیان فولک‌اشتاين، (۱) معتقد است افسانه «درخت هولوپو» نخستین و یا دست کم از نخستین افسانه‌های آفرینش در جهان است.

همانگونه که پیش‌تر بازگفتیم، از سومریان افسانه آفرینش نظیر آن چه ملت‌ها و فرهنگ‌های دیگر بر نوشته‌اند، برجا نمانده است. اما می‌دانیم که این مردم برای پیدایش هر پدیده طبیعی یا مصنوعی، دست‌ساز یا دست‌پرور و یا جهان‌پرداز، که در زندگی آنان نقشی داشته است، افسانه‌ای سروده‌اند: برای ابزار کشاورزی که ساخته شد، آب‌بندی که برای کشاورزی حیاتی بود، برای دانه‌های غله و همچنین کاشتن و پرورش درخت که برای آنان اهمیت اقتصادی ویژه‌ای داشت.

زمین‌های رستی و پست میان‌رودان و بادهای گرم که دائماً بر آنها می‌وزید، برای پرورش درخت‌هایی نظیر سرو و کاج و بید به‌طور طبیعی مناسب نبود. مسأله تهیه چوب یکی از مشکلات اقتصادی همیشگی دولت‌شهرهای سومری به‌شمار می‌آمد. چوب بایستی از جنگل‌های سرو و لبنان و یا از نقاط شمالی نظیر لرستان و گیلان و آذربایجان آورده می‌شد. طبیعت اقلیمی نقاط یادشده، با کوه‌های برافراشته و جنگل‌های انبوه و ترسناک و نیاز مبرم میان‌رودان به چوب، بخش مهمی از افسانه‌های سومری و سپس سومری-اکدی را تشکیل می‌دهد. این شاید خودگوی‌ترین دلیل اثبات این مدعا باشد که افسانه‌های هر سرزمین، بازتاب رویدادهای زمینی و یا مناسبات اجتماعی و اقتصادی است که بر اثر مرور زمان و میل به جاودانگی، به آسمان و ماوراء جهان سر بر می‌کشد و باورهای دینی بر آن استوار می‌شوند (دست کم در جهان کهن چنین بوده است).

«افسانه درخت هولوپو» حکایت اسطوره‌ای کاشت و پرورش درخت در سرزمین سومر است. هرچند شاید مراد از آن درخت بید یا سرو باشد، اما در کنار یادمان‌های بازنوخته افسانه، پیوسته تصویری از درخت نخل نقش شده است. «هولوپو» خواه درخت بید باشد یا سرو و خواه درخت نخل، نقشی که در آفرینش و یا به عبارت بهتر در «پیدایش» آن به زن در قالب «خدابانو» داده شده، در خور تأمل و بررسی است. هرچند الواحی که افسانه



نصیر شماره ۱۱۲

افسانه اینگونه آغاز می‌شود:

در نخستین روزها، در نخستین روزهای راستین،

در نخستین شبها، در نخستین شبهای راستین،

در نخستین سال‌ها، در نخستین سال‌های راستین،

* * *

در نخستین روزها، که هر آنچه بدان نیاز بود به‌هستی آورده شد،

در نخستین روزها، که هر آنچه بدان نیاز بود نیک پرورده شد،

هنگامی که نان در آستانه‌های مقدس زمین پخته شد،

و نان در خانه‌های زمین چشیده شد،

هنگامی که آسمان از زمین جدا شده بود،

و زمین از آسمان دور مانده بود،

و نام انسان ماندگار شد،

آنگاه که «آن»، خدای آسمان، آسمان‌ها را به‌دورها برده بود،

و «انلیل»، خدای هوا، زمین را به‌دورها برده بود،

هنگامی که به شهبانوی «زیرین بزرگ» (۲)،

«ارشکیگال» (۳) جهان زیرین برای فرمانروایی داده شد،

۱ - DIANE WOLKSTEIN فولکلورشناس برجسته و استاد دانشگاه بوستون.

۲ - Great Below = زیرین بزرگ به معنای دنیای مردگان است.

۳ - Ereshkigal = خدابانوی جهان زیرین و فرمانروای وادی مردگان و سرزمین ناشناخته است. به روایتی او خواهر توامان «اینانا» خدابانوی باروری و زندگی است. تمثیلی از «هستی» و «نیستی» در قالب دو خواهر همزاد.

«اینانا» با دست خویش درخت را پرورد.
 او با پای خویش خاک گرد درخت را کوبید.
 با حیرت اندیشید:
 «چندگاه خواهد انجامید تا من سریری درخشان داشته باشم
 که برفراز آن بنشینم؟
 چندگاه خواهد انجامید تا من بستری تابان داشته باشم که
 برفراز آن بیارامم؟»

* * *

سال‌ها گذشتند؛ پنج سال، سپس ده سال
 درخت ستر شد،
 اما پوسته‌اش نشکافت.
 پس آنگاه يك افعی که طلسم ناشدنی بود
 در ریشه‌های درخت هولوپو لانه کرد.
 مرغ «آنزو»^(۲) جوجه‌هایش را در شاخه‌های درخت جا داد.
 و «لیلیت»^(۳) دوشیزه تاریکی در تنه آن خانه گرفت. (تصویر
 شماره ۱۱۴)



«لیلیت»

تصویر شماره ۱۱۴

او بادبان برافراشت؛ پدر بادبان برافراشت،
 «انکی»، ایزدخرد به قصد جهان زیرین بادبان برافراشت.
 شن‌های کوچک به سوی او پرتاب می‌شدند؛
 قلوه‌سنگ‌های بزرگ به سوی او پرتاب می‌شدند؛
 همچون سنگ‌پشت‌های شتابان،
 آنها کف زورق «انکی» را انباشتند.
 آب‌های دریا همچون گران سینه زورق را دریدند؛
 آب‌های دریا همچون شیران
 پشت زورق را نواختند.
 هم‌زمان، يك درخت، يك تك درخت، يك درخت «هولوپو»^(۱)
 برکرانه فرات کاشته شد.
 درخت از آب‌های فرات سیراب شد.
 چرخه باد جنوب برخاست، دمان بر ریشه‌های آن
 و وزان بر شاخه‌ها [درخت]
 تا آن که آبهای فرات آن را با خود برد.

* * *

زنی که هراسان از سخن «آن» خدای آسمان [آنجا] پرسه
 می‌زد،
 او که هراسان از سخن «انلیل» خدای هوا [آنجا] پرسه می‌زد،
 درخت را از رودخانه گرفت و چنین گفت:
 «من این درخت را به «اروک» خواهم برد.
 من این درخت را در باغ مقدس خویش خواهم کاشت»
 (تصویر شماره ۱۱۳)



تصویر شماره ۱۱۳

۱ - HULLUPU = طبق مضمون سرود افسانه باید درخت بی‌میوه‌ای چون سرو یا بید باشد که تنها برای استفاده از چوب آن مفید است.

۲ - ANZU = نام مرغی افسانه‌ای در ادبیات سومری است، با سر شیر و پنجه عقاب به‌نشانه قدرت و خرد.

۳ - LILITH = سمبل نازایی و حاکم بر سرزمین‌های وحشی و ناشناخته. در ادبیات عبری نیز از او یاد شده است.

زن جوان که شیفتهٔ خندیدن بود، گریستم.

«اینانا» چه فراوان گریست!

«آنان هنوز درخت را رها نمی‌کنند.»

* * *

پرنندگان که با برآمدن سپیده‌دم نغمه‌سرایي آغاز کردند،

«اتو»^(۱)، ایزد خورشید، خوابگاه شاهانهٔ خویش را ترک کرد.

«اینانا» بر برادر خود بانگ زد و گفت:

«آه «اتو»، در آن روزها که سرنوشت‌ها رقم زده شد،

هنگامی که زمین از فراوانی سرشار شد،

هنگامی که خدای آسمان، آسمان را بُرد، و ایزد هوا زمین را،

هنگامی که به «اریشکیگال» «زیرین بزرگ» برای فرمانروایی

داده شد،

ایزدخرد، پدر «انکی» به قصد «جهان زیرین» بادبان

برافراشت.

و «جهان زیرین» برخاست و به‌او تاخت...

در آن هنگام، يك درخت، يك تك درخت، يك درخت «هولوپو»

بر ساحل فرات کاشته شد.

چرخه باد جنوب بر ریشه‌هایش دمید و شاخه‌هایش را درید.

تا آن که آب‌های فرات آن را با خود برد.

من درخت را از رودخانه گرفتم؛

آن را به باغ مقدس خویش آوردم.

درخت را پروردم، در انتظار سریر و بستر درخشان برای خود،»

* * *

پس آنگاه يك افعی که طلسم ناشدنی بود

در ریشه‌های درخت لانه کرد،

مرغ «آنزو» جوجه‌هایش را در شاخه درخت جا داد،

و «لیلپث» دوشیزهٔ تاریکی در تنهٔ آن خانه گرفت.

من گریستم.

چه فراوان گریستم.

«آنان هنوز درخت مرا رها نمی‌کنند.»

«اتو»، جنگجوی دلاور، «اتو»

«اینانا»، خواهر خود را یاری نخواهد کرد.

* * *

پرنندگان که با برآمدن دوّمین سپیده‌دم نغمه‌سرایي آغاز کردند،

«اینانا» بر برادر خود «گیل گمش»^(۲) بانگ زد و گفت:

«آه «گیل گمش»، آن روزها که سرنوشت‌ها رقم زده شد،

هنگامی که سومر از فراوانی سرشار شد،

هنگامی که خدای آسمان، آسمان را

بردوخدای هوا زمین را،

هنگامی که به «اریشکیگال»، «زیرین بزرگ» برای فرمانروایی

داده شد،

«انکی» ایزدخرد، به قصد «جهان زیرین» بادبان برافراشت

و «جهان زیرین» برخاست و به‌او تاخت...

در آن هنگام، يك درخت، يك تك درخت، يك درخت «هولوپو»

بر ساحل فرات کاشته شد.

چرخه باد جنوب بر ریشه‌هایش دمید و شاخه‌هایش را درید.

تا آن که آب‌های فرات آن را با خود برد.

من درخت را از رودخانه گرفتم.

درخت را به باغ مقدس خویش آوردم.

درخت را پروردم، در انتظار سریر و بستر درخشان برای خود.

* * *

پس آنگاه يك افعی که طلسم ناشدنی بود

در ریشه‌های درخت لانه کرد،

مرغ «آنزو» جوجه‌هایش را در شاخه‌های درخت جا داد،

و «لیلپث» دوشیزهٔ تاریکی در تنهٔ آن خانه گرفت.

من گریستم.

نصورشماره ۱۱۶



نصورشماره ۱۱۵



۱- UTU = ایزد خورشید و برادر «اینانا» است. پس از هجوم سامیان به سومر نام او به SHEMESH یا شمش تغییر یافت. «اتو» پیوسته حامی شهبانان بود.

۲- گیل گمش شاه قهرمان افسانه‌ای سومر، اول بار نامش در سرود افسانهٔ درخت هولوپو آمده است. حماسه باهلی «گیل گمش» حدود هزار سال بعد از این افسانه سروده شده است. در نامنامهٔ شاهان سومری درباره گیل گمش نوشته شده: شاهی که باروهای محکم برای اروک ساخت و پرستشگاهی سترگ از سنگ و آجر برای «اینانا» شهبانوی آسمان و زمین و حامی شهر اروک برپا داشت.

مرغ «آنزو» با جوجه‌هایش به کوهساران پرواز کرد،
و لیلیث خانه خود را درهم شکست و به مکان‌های ناشناخته
گریخت.

«گیل گمش» آنگاه ریشه‌های درخت «هولوپو» را سست کرد؛
و پسران شهر که همراه او بودند، شاخه‌ها را بریدند.

* * *

از تنه درخت، سریری برای خواهر آسمانی تراش داد.
«گیل گمش» از تنه درخت بستری برای «اینانا» تراش داد.
از ریشه‌های درخت او یک «پوکو» (۳) برای برادر ساخت
«اینانا» از بلندترین شاخه درخت، یک «میکو» (۴) برای
«گیل گمش» قهرمان «اروک» ساخت. (تصویر شماره ۱۱۷)

چه فراوان گریستم.

(آنها هنوز درخت مرا رها نمی‌کنند)

«گیل گمش» جنگجوی دلاور، «گیل گمش»،

قهرمان «اروک»، به یاری «اینانا» شتافت.

«گیل گمش» زره خود را که پنجاه من (۱) بود گرد سینه بست.

پنجاه من نزد او به سبکی پنجاه پر بود.

تبرزین برنجین خود را برگرفت، تبرزین جنگاوران راه.

سنگینی هفت تالان (۲) و هفت من بر روی شانه‌هایش

به باغ مقدس اینانا قدم نهاد.

* * *

«گیل گمش» افعی را که طلسم ناشدنی بود فرو کوبید.



تصویر شماره ۱۱۷

۱ - Minas = واحد وزن سومری

۲ - Talent = واحد وزن سومری - تالان

۳ - Pukku = چوبدست شبانی

۴ - Mikku = نشان رهبری - چوبدست شاهی

پوکو و میکو کنایه به چوبدست یا عصای شاهی است. در متون عهد عتیق همین چوبدست به شکل «عصای معجزه‌گر» ظاهر می‌شود.

تحلیلی بر افسانه «درخت هولوپو»

«خدایانو» «اریشکیگال»، حکومت، سرنوشت و مجازات خویش را یکجا دریافت می‌کند. «آن» و «انلیل» زاینده نیستند. زادن از ویژگیهای زنان است. پس میراندن نیز باید در ید اختیار زنان باشد. اما کدامین زن از تبار خدایان به میل خویش موکل مرگ خواهد شد؟ این فرمانروایی، اگر نه از سر اشتیاق، لاجرم به زور به خواهر توأمان «اینانا» (خدایانوی باروری) داده می‌شود. هرآن چه سهم او است، مکانی که باید در آن زندگی کند، و آن چه به او منسوب خواهد بود، خاک و تاریکی و مرگ است. در نهایت، آنچه سهم نوع بشر است:

جوشش، پدیداری و آفرینش لحظه‌ای از حرکت بازمی‌ایستند. اگر سرانجام همه مرگ و سیاهی و خاک است و جایگاه همگان جهان زیرین و مکان نیستی است، زندگی و رشد و بقا چه حاصلی می‌توانند داشته باشند؟ چه کسی برای گشودن رمز مرگ بر خواهد خاست تا در نهایت مفهوم زندگی را بشناسد و بشناساند؟ پاسخ به این سؤال در نخستین سطر بخش بعدی داده می‌شود. يك آگاه دانا، ایزد خرد، ایزد آب‌ها و فرزند «نامو» دریای مادینه ازلی که زاینده زمین و آسمان و هوا است، ایزدی که دوستدار زندگی و دوستدار مردمان در زمین است، کسی که در آفرینش انسان «نین‌هورساک» و «نین‌تو» را یاری داده، به قصد جهان زیرین بادبان برمی‌افرازد. «پدر انکی» که به قصد جهان زیرین بادبان برافراشته است، از دو سو ستایش می‌شود: با چهره‌ای معنوی به عنوان ایزدخرد و با سیمای مادی به عنوان ایزد آب‌ها. «انکی» خرد پویا است که انسانیت را در راستای درک نادانسته‌ها هدایت می‌کند. در راه کشف این نادانسته‌ها، با سنگ و شن و طوفان که نمودار قدرت و حسادت جهان زیرین هستند، آماج حمله می‌شود. اینک او به نام ایزد آب‌ها به سوی جهان زیرین بادبان برمی‌افرازد تا به نام ایزدخرد راز این جهان ناپیدا و ناشناخته را دریابد. و «اریشکیگال» را بر جای خود نشاند. «اریشکیگال» نیز آرام نمی‌نشیند و واکنش نشان می‌دهد. تکرار وزن‌های تأکیدی در سه سطر بعدی نمایانگر فشار است:

افسانه با سه و نیم بیت هم‌وزن آغاز می‌شود. تکرار کلمه «روزها» در سطرهای چهارم و پنجم، نوعی ارتباط موضوعی را با سطر اول برقرار می‌سازد:

«در نخستین روزها که هرآن چه بدان نیاز بود...» همین ارتباط و اوزان در سطور ششم و هفتم تکرار می‌شود: «هنگامی که نان در آستانه‌های مقدس زمین پخته شد...». در سطور هشتم و نهم، تأکید به فعل بازمی‌گردد: «هنگامی که آسمان از زمین جدا شده بود...». در این صحنه ما شاهد تداوم زایش و ماهیت ارتباط پدیده‌ها با یکدیگر هستیم. هر پدیده از پی پدیده دیگر به «هستی» می‌آیند. تا آن که در سطر دهم، تأکید هم به موضوع و هم به فعل برگشت داده می‌شود: «و نام انسان ماندگار شد».

در آغاز، داستان آفرینش و فرایند آن در واحدهای زمان گنجانیده شده است (سطور ۱ تا ۳) و زندگی و بروز جان جهان از پی آن (سطور ۴ تا ۷). آنگاه یگانگی برهم می‌خورد (سطور ۸ و ۹). اما در سطر دهم سخن از آگاهی، عملکرد و توجه است. با نام‌گذاری که يك عمل قراردادی است، هرآنچه هست، شکل می‌گیرد و آشکار می‌شود. نام نهادن، یعنی به وجود آوردن و شناختن. سطور ۱۱ و ۱۲، تأکیدی بر سطور ۸ و ۹ هستند. چون بر انسان نام نهاده شد، خدایان نیز دارای نام شدند: آنگاه که «آن» ایزد آسمان، آسمان‌ها را به دورها برده بود... هر چند سومین سطر از این سه و نیم بیت با موضوع جدید و کاربرد افعال متفاوت، حرکت داستان را متوقف می‌کند و تأکید را متوجه مفهوم این نیم بیت که سیزدهمین سطر نیز هست، می‌نماید: «هنگامی که به شهبانوی «زیرین بزرگ» اریشکیگال جهان زیرین برای فرمانروایی داده شد».

همراه با آفرینش جهان و جدایی زمین و آسمان و ماندگار شدن نام انسان، مرگ نیز «هستی» می‌یابد. همچون بسیاری مشابهات در جهان اساطیر، در اینجا نیز عدد سیزده عدد مرگ و نحوست است. در سطور ۱۱ و ۱۲ دو مرد- خدا، «آن» و «انلیل» سهم مثبت خود را از جهان می‌گیرند. اما در سطر سیزده

باید متون متأخر را مطالعه کرد.

در متن عبری زوهاریک^(۲) او همسر اول «آدم» بود و با تأکید بر همتایی و هم‌عرضی خود، از جفت شدن متواضعانه با «آدم» و فرمانبرداری از او اجتناب کرد. لیلیث از «آدم» گریخت و نفرین شد. نفرینی از این قرار: که با عطش سیری‌ناپذیر جنسی در خارج از قلمرو انسان و روابط طبیعی بشری قرار گیرد. مجازات دیگر «لیلیث»، مرگ روزمره یکصد کودک از دیوهای فرمانبردارش بود. «لیلیث» نیز به‌تلافی، مداوماً درصدد ربودن و صدمه زدن و یا کشتن نوزاد انسان برآمد. او مالک سرزمین‌های بی‌حاصل و وحشی، و حاکم بر غرایز حیوانی است. «لیلیث» با «آنزو» و «افعی» تشکیل مثلی را می‌دهند که نماینده قدرت بی‌قانون و سرزمین‌های بیگانه است. این مثلث، راه «اینانا» را سد کرده و میان او و آرزوهایش قرار گرفته است. «اینانا» در اشک خویش راهگشای می‌شود (زنی که دوست داشت بخندد گریست...). اما اشک، بی‌اثر است. «اینانا» درصدد چاره‌جویی برمی‌آید و کمک می‌طلبد. از برادر هم‌خون و آسمانی خود درخواست یاری می‌کند. «اتو» نمی‌پذیرد. اما «گیل‌گمش» قهرمان «اروک» به‌خواست «اینانا» پاسخ مثبت می‌دهد. «گیل‌گمش» در افسانه «درخت هولوپو» قهرمانی گستاخ و بی‌پروا و پر از مردانگی و شجاعت است. نشانه قدرت او تیر سنگینی است که هفت من وزن دارد و زرهش که چهل من است. گیل‌گمش به‌باغ «اینانا» قدم می‌نهد و با به‌کار گرفتن تبرزین برنجین که یک سلاح پیشرفته و نشانه تمدن سومر است، افعی را می‌کشد. با گریختن «آنزو» به‌کوهستان‌ها، و گریز «لیلیث» به‌مکان‌های ناشناخته ترس «اینانا» از میان می‌رود و دوشیزگیش پایان می‌گیرد. «اینانا» به «گیل‌گمش» می‌پیوندد. جوانان سومر که قهرمان را همراهی کرده‌اند، شاخه‌های درخت را می‌برند.

«اینانا» و «گیل‌گمش» به‌نشانه همبستگی، هدایایی مبادله می‌کنند. «گیل‌گمش» برای «اینانا» سریر و بستر می‌سازد و «اینانا»، «پوکو» و «میکو» نشانه‌های قدرت شاهی را به‌دست «گیل‌گمش» می‌سپارد. مردم سومر نیز از برکات این نعمت‌ها برخوردار می‌شوند. زیرا از چوب درخت هولوپو سریر و بستر خدابانوی حامی شهر آنان شکل گرفته است. هنگامی که «اینانا» فرمانروایی خویش را آغاز کند، بر اورنگی از چوب درخت هولوپو خواهد نشست و راز پرورش درخت را بر آنان خواهد گشود. آنگاه که بر بستر زناشویی مقدس بیارآمد و شویی را بر خود پذیرا شود، راز و رمز مرگ و زندگی بازگو خواهد شد و برای زن و مرد سومری شناخت بیشتری از پدیده‌های جهان فراهم خواهد گشت.

«همچون گرگان»، «همچون شیران»، همچون «لاک‌پشتان». آنان دو قدرت مساویند. هیچ برتری نمایان نیست، تا بخش سوم، که در آنجا از سوی یک جایگزین، پاسخ داده می‌شود. از میان جدال ایزدآب‌ها و خدابانوی جهان‌زیرین یک درخت‌پابه‌هستی می‌گذارد. با آغاز بخش سوم ما بر گستره زمان قدم می‌نهیم و همراه با خدایان و نشاندن دانه بر زمین پیش می‌آیم. بزودی «اینانا» در صحنه ظاهر می‌شود و تداوم رشد می‌تواند آغاز گردد.

متن اصلی از این پس «اینانا» و «درخت هولوپو» هستند. جدال «انکی» و اریشکیگال در حاشیه افسانه قرار می‌گیرد. «درخت هولوپو» در ساحل فرات کاشته می‌شود و آب رودخانه آن را سیراب می‌کند. (به‌یاری انکی). اما مورد هجوم بادهای گرم جنوب قرار می‌گیرد (به‌فرمان اریشکیگال)... و در رودخانه سرنگون می‌شود و در خطر نیستی است. اگر «اینانا» قدم پیش نگذارد مرگ درخت حتمی است. اما «اینانا» درخت را از آب می‌گیرد و آن را به‌باغ مقدس خویش می‌آورد و زمینه رشد درخت را فراهم می‌کند. تنها پس از آن که درخت را تیمار کرد و پرورد، آرزوهایش نسبت به آنچه کاشته و پرورده است، نقش می‌گیرند. زندگی پیش از آن که به‌ثمر بنشیند، باید به کفایت پرورده و تیمار شود. «اینانا» سریر و بستر درخشان آرزو می‌کند. در برابر این اشتیاق طبیعی، واقعیتی که افسانه قبلاً با ما در میان گذاشته است، هراس او از «آن» و «انلیل» است. «آن» و «انلیل» خدایان زمین و آسمان و فرمانروایان آسمانی سومر هستند. سخن آنان بر آسمان و زمین حکمفرما است. «اینانا» که از والدینی آسمانی زاده شده، اینک به‌زمین سقوط می‌کند و در قالب «زنی جوان»، و هراسان از فرمان «آن» و «انلیل»، آرزومند سریر فرمانروایی و بستر زناشویی خویش است... اما درختش انتظار او را برآورده نمی‌سازد و به‌ثمر نمی‌نشیند. در عوض، درخت بودباش نادانسته و ترس‌های او می‌شود. مار (افعی) به‌دلیل آن که پوست می‌اندازد از اعصار گذشته، نماد باززاد است. از سوی دیگر، مار مورد پرستش مردم ایلام، ساکنین شمال سومر و مکان نخست رویش درخت نیز هست. بنابراین می‌تواند نشانه ترس از ناشناخته‌ها نیز باشد. مار طلسم‌نشدنی است. زیرا در جرگه مقدسات سومری نیست و «اینانا» نمی‌تواند این موجود خوفناک را آرام و خشنود سازد یا به‌خواب کند و یا رام خویش نماید. زیرا مار از قلمرو قدرت‌های زمینی و آسمانی سومر خارج است. از مرغ «آنزو» در افسانه سومری نیورتا^(۱) نیز یاد شده است. در آن افسانه «آنزو» قصد ربودن «می» را می‌کند و موفق نمی‌شود. در هنر سومری، تصویر «آنزو» با صورت شیر و پنجه عقاب ترسیم می‌شود که نشانه قدرت زمینی و آسمانی و آگاهی توأم با کینه‌توزی است. از «لیلیث» در هیچ‌یک از دیگر متون سومری نشانی نیست. برای آشنایی با او

افسانه «اینانا و ایزد خرد»

«گیل گمش» قهرمان بر اورنگ فرمانروایی و بستر زناشویی خود دست یافت، تصمیم گرفت رفاه و شادی و پیشرفت مردم خویش را افزایش دهد. برای تحقق این ارزو لازم بود به قوانین آسمانی «می» که در اختیار «انکی» ایزدخرد بود دست یابد. «اینانا» عازم «آبزو» (۱) در «اریدو» شد تا قدرت خویش را در قلمرو ایزدخرد بیازماید. افسانه، این چنین بازگو شده است:

«اینانا»، «شوگورا» (۲) دیهیم شهبانویی (۳) جلگه‌های پهناور را برسر نهاد. (تصویر شماره ۱۱۸)

به آغل نزد شبان رفت.
به درخت سیب تکیه داد.
هنگامی که به درخت تکیه داد، زهدان او به دیده شگفت می نمود.

سرود افسانه «اینانا و ایزدخرد» افسانه پیدایش «می» برای مردم «اروک» است «می» ها، یا قوانین آسمانی شهرنشینی و تمدن، برداشتی فلسفی از ابزار و عناصر و پدیده‌های زندگی شهرنشینی است. تحلیلی جهان‌بینانه و فراگیر از ماهیت تلاش انسان برای دستیابی به تمدن است. در مجموعه قوانین «می» نیک و بد تفکیک نشده‌اند، بلکه به نوعی ملازم یکدیگرند: زشتی و زیبایی، دادگری و بی‌عدالتی، مرثیه و چکامه، دوستی و دشمنی، جنگ و صلح، صنایع، حرفه‌ها و خدمات شهری ابزار شادی آفرین و سلاح‌های مرگبار در کنار یکدیگر در این مجموعه گنجانیده شده‌اند. مجموعه‌ای که بی‌وجود تک‌تک عناصر و پدیده‌های آن زندگی و تمدن شهرنشینی ممکن نیست.

«اینانا» خداپانوی حامی شهر «اروک» پس از آن که به بیماری



تصویر شماره ۱۱۸

۱ - Abzu = جایگاه افسانه‌ای ایزدخرد و ایزد آب‌ها، محل تلاقی آب‌های شیرین و دریا، احتمالاً دلتای فرات در نزدیکی خلیج فارس.

۲ - Shugura = ناچی که از شاخه‌های گیاهان بارده ساخته می‌شده است.

۳ - در بخش سومری موزه دانشگاه فیلادلفیا، یک تاج مخصوص ملکه که در ناحیه «اور» کشف شده و مربوط به ۴۵۰۰ سال پیش است، به‌نمایش گذاشته شده است. برخلاف دیگر تاجهای متعلق به ملکه‌ها که معمولاً از ورقه‌های طلا و سنگهای قیمتی ساخته شده، این تاج متعلق به شهبانوی سومری نواری از لاجورد رگمدار است که میناتور درختان میوه و گیاهان و انواع جانوران کوچک از طلا بر روی آن تذهیب (طلاکاری) شده است..

اینانا را بر خوان مقدس گرامی داشت، خوان آسمان
«انکی» و اینانا با یکدیگر آبجو نوشیدند.
آنان با یکدیگر باز هم آبجو نوشیدند.
آنان با یکدیگر بیشتر و بیشتر آبجو نوشیدند.
با جام‌های برنجین‌شان، آنچنان پر که لبریز بود.
با جام‌های «دوراش» (۲) مادر زمین
آنان به شادی یکدیگر نوشیدند.

* * *

انکی مست از باده، به شادی اینانا نوشید:
«به نام قدرتم! به نام آستان مقدسم!
به دخترم اینانا تقدیم می‌کنم.
کاهنگی والا! خداوندگاری!
دیهیم نجیب‌زادگی پردوام! اورنگ شاهی!»
«می‌پذیرم» (تصویر شماره ۱۲۰)



تصویر شماره ۱۲۰

انکی جام خود را بلند کرد و دوم بار به شادی اینانا نوشید:
«به نام قدرتم! به نام آستان مقدسم!
به دخترم اینانا تقدیم می‌کنم
راستی!
فروید به جهان زیرین! و فراز شدن از جهان زیرین!
هنر عشق ورزیدن! بوسیدن اندام مردانگی!»
اینانا پاسخ داد:
«می‌پذیرم!»

* * *

انکی جام خود را بلند کرد و سوم بار به شادی اینانا نوشید:
«به نام قدرتم! به نام آستان مقدسم!
به دخترم اینانا تقدیم می‌کنم
کاهنگی مقدس آسمان!
برگزاری سوگواری! شاد کردن دل‌ها!
انجام داوری! گرفتن تصمیم!
اینانا پاسخ داد:
«می‌پذیرم!»

* * *

با احساس شادمانی از زهدان شگفت‌انگیز خویش، زن
جوان، اینانا، بر خود جالید.
و گفت:

«من، شهبانوی آسمان، به‌دیدار ایزدخرد خواهم رفت.
به «آبزو» خواهم رفت، آن مکان پاکیزه در «اریدو».
انکی، ایزدخرد را در اریدو برکت خواهم داد.
انکی را در آب‌های ژرف شیرین نیایش خواهم کرد.»
اینانا به‌تنهایی به‌راه افتاد،
هنگامی که با آبزو فاصله چندانی نداشت.
او (مرد) که گوش‌هایش بسیار شنواست
او که بر «می» قوانین مقدس آسمان و زمین دانا است،
او که بر قلب خدایان آگاه است،
«انکی» ایزدخرد که بر همه چیز آگاه است.
«ایزیمود» (۱) خدمتگزار خویش را ندا داد:
«بیا خدمتگزار من،

زن جوان در آستانه ورود به «آبزو» است. (تصویر شماره ۱۱۹)



تصویر شماره ۱۱۹

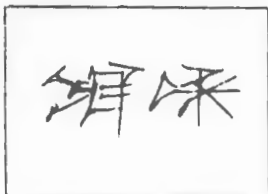
هنگامی که اینانا بر آستان مقدس، گام می‌نهد،
به‌او شیرینی کره‌اندود بده تا بخورد.
به‌او آب خنک بنوشان تا قلبش تازه شود.
در برابر تندیس شیر به‌او آبجو پیشکش کن.
او را همچون همتایی گرامی بدار.
اینانا را بر خوان مقدس گرامی بدار، خوان آسمان.»
ایزیمود کلام انکی را به‌گوش جان شنید.
هنگامی که اینانا به‌آبزو گام نهاد،
به‌او شیرینی کره‌اندود خورانید.
به‌او آب خنک نوشانید.
در پیشگاه تندیس شیر به‌او آبجو پیشکش کرد.
او را گرامی داشت.

۱- isimud = ایزدی دون‌پایه و خدمتگزار انکی است. در زبان سومری به‌این گروه از خدایان سوکال Sukal می‌گفتند که معنی پرستار و راه‌نما نیز می‌دهد.

۲- Duras = به‌کنایه از زمین مادر - حمل‌کننده و زاینده

* * *

بهمن شهزاده کاهنه داد.
 بهمن شهبانوی آسمانی کاهنه داد.
 بهمن کاهن جادوگر داد.
 بهمن کاهن نژاده داد
 بهمن کاهن شرابخواری مقدس داد. [مراسم]



تصویر شماره ۱۲۴

(چهارده بار انکی بهشادی اینانا جام خود را بالا برد. چهارده بار به دخترش پنج «می» و شش «می» و هفت «می» تقدیم کرد. چهارده بار اینانا «می» مقدس را پذیرفت.) سپس «اینانا» ایستاده در برابر پدر، «می» را که انکی به او داده بود سهاس گفت:



تصویر شماره ۱۲۱

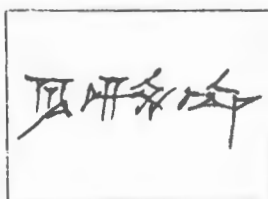
* * *

«پدرم «می» را بهمن پیشکش کرد:
 بهمن کاهنی والا داد.
 بهمن مقام خدایی داد.
 بهمن دیهیم نیک پایدار داد.
 بهمن اورنگ شهر یاری داد.

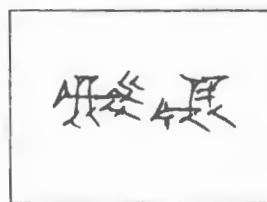
تبرستان
 www.tabarestan.info

* * *

بهمن راستی داد.
 بهمن فرود به جهان زیرین داد.
 بهمن فراز از جهان زیرین داد.
 بهمن کورگارا (۱) داد



تصویر شماره ۱۲۵



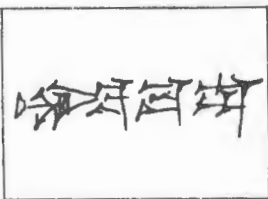
تصویر شماره ۱۲۲

* * *

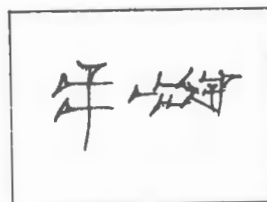
بهمن دشته و شمشیر داد.
 بهمن جامه سیاه داد.
 بهمن جامه رنگین داد.
 بهمن [راز] سست شدن مو داد.
 بهمن [راز] چسباندن گیسو داد

* * *

بهمن دستوار نیکو داد.
 بهمن خدمتکار داد.
 بهمن چوبدست و گزک اندازه گیری داد.
 بهمن اورنگ والای شهر یاری داد.
 بهمن شبانی داد.
 بهمن «فره» پادشاهی داد.



تصویر شماره ۱۲۶ =



تصویر شماره ۱۲۳

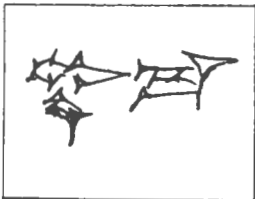
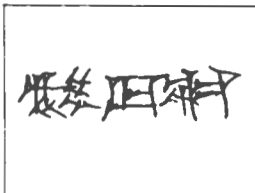
بهمن برگزاری سوگواری داد.
بهمن شادمانی دلها داد.

* * *

بهمن نیرنگ داد.
بهمن سرزمین‌های وحشی داد.
بهمن هنر مهربانی داد.
بهمن سفر داد.
بهمن منزلگاه آسایش داد.

* * *

بهمن پیشه درودگری داد.
بهمن پیشه مسگری داد.
بهمن پیشه دبیری داد.
بهمن پیشه آهنگری داد.
بهمن پیشه چرمسازی داد.
بهمن پیشه لکه‌گیری داد.
بهمن پیشه بنایی داد.
بهمن پیشه نی‌سازی داد.



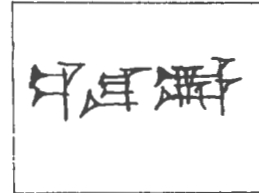
تصویر شماره ۱۲۹

* * *

بهمن گوش شنوا داد.
بهمن توان ژرف‌نگری داد.
بهمن آیین پاکیزه‌سازی مقدس داد.
بهمن قلم داد.

* * *

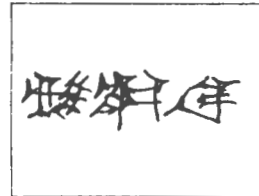
بهمن افزار سنجش داد.
بهمن ترکش داد.
بهمن هنر عشق‌ورزی داد.
بهمن بوسیدن اندام مردانگی داد.
بهمن هنر روسپیگری داد.
بهمن هنر تندروی داد.



تصویر شماره ۱۲۷

* * *

بهمن هنر رُک‌گویی داد.
بهمن هنر بدگویی داد.
بهمن هنر سخن‌گویی نکوهش‌بار داد.
بهمن هنر سخن‌گویی ستایش‌بار داد.
بهمن کامبخش (۱) مقدس داد.
بهمن میخانه مقدس داد.



تصویر شماره ۱۲۸

* * *

«انکی» بهمن آستان مقدس داد.
بهمن کاهنگی مقدس آسمان داد.
بهمن ابزار موسیقی با پژواک داد.
بهمن هنر آوازه‌خوانی داد.
بهمن هنرهای کهن‌تر داد.

* * *

بهمن هنر قهرمانی داد.
بهمن هنر توانمندی داد.
بهمن هنر خیانت داد.
بهمن هنر درستکاری داد.
بهمن یغماگری شهرها داد.

۱- در تمام فرهنگ‌های میان‌رودان، از اینان یاد شده است و گاه در برگردان به‌زبانهای دیگر کلمه فاحشگی مقدس به‌کار رفته، که بدرستی بازگوینده مفهوم کلمه نیست. منظور از این واژه، کسانی است که به‌عنوان نذر برای مدت محدود یا دائمی جسم خویش را وقف معابد می‌کردند.

به من انباشتن ذغال فروزان داد. (۱)
 به من آغل داد.
 به من هراس داد.
 به من توان تمرکز داد.
 به من بزدلی داد.

* * *

به من شیر تیزدندان داد.
 به من برافروختن آتش داد.
 به من فرونشاندن آتش داد.
 به من بازوی خسته داد.
 به من خانواده گردآمده داد.
 به من زاد و رود داد.

* * *

به من جنگ افروزی داد.
 به من رایزنی داد.
 به من توان دلداری داد.
 به من داوری داد.
 به من تصمیم گیری داد.

«انکی» (همچنان مست از می) با خدمتگزارش ایزمود سخن گفت:

«خدمتگزار من» «ایزمود»!

زن جوان- رهسپار اروک است.
 اراده من چنین است که او سلامت به شهر خویش رسد.
 «اینانا» تمامی «می» را گرد آورد.
 (تصویر شماره ۱۳۰)



تصویر شماره ۱۳۰

«می» در زورق آسمانی جای داده شد.
 زورق آسمانی با «می» مقدس از لنگرگاه به دور رانده شد.
 هنگامی که [مستی] آجو از سر نوشنده به در شد،

هنگامی که [مستی] آجو از سر پدر «انکی» به در شد،
 هنگامی که [مستی] آجو از سر ایزد بزرگ خرد به در شد،
 انکی به پیرامون آیزو نگریست.
 دیدگان پادشاه «آیزو» «اریدو» را کاوید.
 پادشاه انکی، اریدو را کاوید و خدمتگزار خود ایزمود را فرا خواند و گفت:

«خدمتگزار باوفای من، ایزمود»

«پادشاه» من، آماده خدمتگزاریم»

«کاهنی والا، خداوندگاری؟

دیهم نیک پردوام؟

آنها کجایند؟»

«پادشاه من آنها را به دخترش پیشکش کرد.»

«هنر قهرمانی؟ هنر قدرت نمایی؟

خیانت؟ گمراهی؟

آنها کجایند؟»

«پادشاه من آنها را به دخترش پیشکش کرد.»

«گوش شنوا؟ قدرت تمرکز؟

تصمیم گیری؟

آنها کجایند؟»

پادشاه من آنها را به دخترش پیشکش کرد.

(چهارده بار انکی «ایزمود را

بازخواست کرد

چهارده بار ایزمود در جواب گفت:

«پادشاه من آنها را به دخترش پیشکش کرد.

پادشاه من تمامی «می» را به دختر خود اینانا تقدیم کرد.»

انکی چنین سخن گفت:

«ایزمود، زورق آسمانی، همراه «می» مقدس

اکنون کجاست؟»

«زورق آسمانی (یک لنگرگاه از اریدو به دور است.)»

«برو! آفریدگان «انکوم» (۲) را بیاور

بگذار آنها زورق آسمانی را به اریدو بازگردانند.»

ایزمود با اینانا سخن گفت:

«شهبانوی من، پدرت مرا نزد تو فرستاده است.

کلام پدرت، کلام فرمانروا است.

از آن نباید سربرتافت.»

اینانا پاسخ داد:

«پدرم چه گفته است؟

«انکی» چه افزوده است؟

کلام فرمانروا چیست که نباید از آن سربرتافت؟»

ایزمود گفت:

۱- شاید منظور توده کردن ذغال فروزان برای کوره است.

۲- Enkum = موجوداتی جادویی که تحت فرمان انکی بودند.

«پادشاه من فرموده است:

«بگذار اینانا به «اروک» بازگردد.

زورق آسمانی را همراه با «می» مقدس به «اریدو» بازگردان
اینانا فریاد برآورد:

«پدرم کلام خود را دگرگون کرده است!

او پیمان باده‌نوشی خود را شکسته است!

پدرم با من به فریب سخن گفت!

به فریب او فریاد زد:

«به نام قدرتم! به نام آستان مقدسم!»

به فریب ترا نزد من فرستاد!»

هنوز سخن اینانا پایان نیافته بود

که انکوم ژولیده‌مو، زورق آسمانی را به‌چنگ گرفت. (تصویر

شماره ۱۳۱)

زورق آسمانی را به‌همراه «می» نجات بخش!»

(نین شوپور هوا را با دست شکافت.

او غرش رعداً برآورد.)

آفریدگان انکوم به‌جانب اریدو پرتاب شدند.

* * *

سهس انکی دگر بار بر خدمتگزار خویش ایزمود بانک زد و
گفت:

«خدمتگزار باوفای من، ایزمود.»

«پادشاه من، آماده خدمتگزاریم.»

«زورق آسمانی اکنون کجاست؟»

«اکنون دو لنگرگاه از اریدو به‌دور است.»

«برو پنجاه غول «اُورو» (۲) را روانه کن

بگذار آنها زورق آسمانی را بازگردانند.»

پنجاه غول بالدار «اورو» زورق آسمانی را به‌چنگ گرفتند.

اما نین شوپور زورق اینانا را نجات داد.

برای بار سوم انکی خدمتگزار خود را فرا خواند و گفت:

«خدمتگزار باوفای من، ایزمود.»

«پادشاه من، آماده خدمتگزاریم.»

«زورق آسمانی اکنون کجاست؟»

«هم اکنون به «دلوما» (۳) رسید.»

«شتاب کن! پنجاه هیولای «لاهاما» (۴) را روانه کن.

بگذار آنها زورق آسمانی را بازگردانند.»

پنجاه هیولای دریایی «لاهاما» زورق آسمانی را به‌چنگ

گرفتند.

اما نین شوپور زورق اینانا را نجات داد.

* * *

چهارم بار انکی «کولال‌گال» (۵) بدآوازترین موجودات را
فرستاد.

پنجم بار انکی «اننون» (۶) را فرستاد.

اما هر بار نین شوپور زورق اینانا را نجات داد.

ششمین بار «انکی» خدمتگزار خود «ایزمود» را فراخواند و

گفت:

«خدمتگزار باوفای من، ایزمود.»

«پادشاه من، آماده خدمتگزاریم.»

«زورق آسمانی اکنون کجاست؟»

«در آستانه ورود به اُروک است.»



تصویر شماره ۱۳۱

اینانا خدمتگزار خود نین شوپور (۱) را فراخواند و گفت:

«بیا، نین شوپور، روزگاری تو بانوی شرق بودی؛

اکنون خدمتگزار با وفای آستان مقدس اُروک هستی.

آب دست‌های ترا نپسوده است،

آب پاهای ترا نپسوده است.

راهنمای من، که مرا اندر زهای بخردانه می‌دهد،

جنگجوی من، که در کنار من می‌جنگد،

۱ - Ninshubur = خدمتگزار حامی و راهنما پرستار اینانا

۲ - Uru = غول‌های دیگری که تحت فرمان انکی بودند و برای او بیک به‌شمار می‌آمدند.

۳ - Dulma = ناحیه‌ای در دلتای دجله و خلیج فارس

۴ - Lahama = موجودات افسانه‌ای به‌شکل اژدها

۵ - Kulaigal = انکرالاصوات

۶ - Enunun = از دیوان آفریده انکی

تصویر شماره ۱۳۲



* * *

هفتمین بار **انکی** خدمتگزار خویش ایزمود را فراخواند و گفت:

«خدمتگزار باوفای من ایزمود»

«پادشاه من، آماده خدمتگزاریم»

«زورق آسمانی اکنون کجاست؟»

«زورق آسمانی در لنگرگاه سفید است.»

اینانا با زورق آسمانیش در لنگرگاه سفید شگفتی آفریده است.»

* * *

«می» مقدس از قایق خالی می شوند.

همچنان که «می» ستانده شده از «انکی» خالی می شدند، نام آنها خوانده می شد و به مردم سومر پیشکش می شد.

سپس «می» بیشتری پدیدار شدند. بیش از آنچه انکی به اینانا داده بود.

و بر اینان نیز نام نهاده شد، و اینان نیز به مردم سومر پیشکش شدند.

اینانا «می» پدید آورد:

او جای دادن جامه بر زمین را پدید آورد.

اینانا «اغوا» را پدید آورد.

هنرهای زنانه را پدید آورد.

طبل های «تی جی» و لی لیس (۴) را پدید آورد.

دف های اوب (۵)، میز (۶) و آلا (۷) را پدید آورد.

«بشتاب! نگهبانان آبراههٔ «ایتورانگال» (۱) را روانه کن، بگذار آنها زورق آسمانی را بازگردانند.»
«ایزیمود» و نگهبانان آبراههٔ «ایتورانگال» زورق آسمانی را به چنگ آوردند.

اما «نین شوبور» زورق اینانا را نجات داد.
سپس «نین شوبور» به اینانا چنین گفت:
«شهبانوی من، هنگامی که زورق آسمانی به دروازهٔ آبی اروک می رسد،

بگذار خیزاب های بلند در شهرها جاری شوند، بگذار قایق های آب های عمیق به تندی از آبراهه های شهرها بگذرند.»

اینانا به «نین شوبور» پاسخ داد:

«آن روز که زورق آسمانی وارد دروازهٔ آبی (نیگولا) (۲) اروک می شود،

بگذار خیزاب های بلند گذرگاه ها را برویند؛

بگذار خیزاب های بلند در گذرگاه ها جاری شوند؛

بگذار پیران رایزنی کنند؛

بگذار پیرزنان دلداری دهند؛

بگذار مردان جوان قدرت جنگ افزار خویش را نشان دهند؛

بگذار کودکان بخندند و آواز بخوانند؛

بگذار در «اروک» جشنی برپا شود!

بگذار کاهن والامقام، مقدم زورق آسمانی را با آواز خوشامد

گوید؛

بگذار نیایش های بزرگ بجا آرد؛

بگذار پادشاه گاو نر و گوسفند قربانی کند؛

بگذار او جام را لبریز از آبجو سازد؛

بگذار طبل و دف به نوا آید؛

بگذار آوای گوشنواز «تی جی» (۳) به گوش رسد؛

بگذار مردم سراسر گیتی نام شریف مرا بر زبان آرند؛

بگذار مردم من در ستایشم آواز بخوانند.»

و چنین بود...!

آن روز که زورق آسمانی به دروازهٔ آبی اروک وارد شد،

خیزاب های بلند گذرگاه ها را روفتند؛

خیزاب های بلند در گذرگاه ها جاری شدند؛

زورق آسمانی در آستان مقدس اروک لنگر انداخت.

۱- Iturungal = از دیوان آفریدهٔ انکی و محافظین جادویی آبراهه های اریرو

۲- Nigula = دروازه و مرز آبی اروک

۳- Tigi یک نوع آلت موسیقی سومری

۴- Lilis نوعی آلت موسیقی شبیهه طبل

۵- Ub نوعی دف

۶- Meze نوعی دف

۷- Ala نوعی دف

اینانا چنین گفت:

«جایی که زورق آسمانی پهلو گرفته است،
آن مکان «لنگرگاه سپید» نامیده خواهد شد.
جایی که «می» مقدس پیشکش شده است،
من آن مکان مقدس را «لالیس لازولی»^(۱) خواهم نامید.»
پس آنگاه انکی به اینانا چنین گفت:
«بنام قدرتم، بنام آستان مقدسم،
بگذار آن «می» که با خود برده‌ای در آستان مقدس تو ماندگار

شود.

بگذار کاهن والامقام روزهای خود را آوازخوانان، در آستان
مقدس تو بگذارند.
بگذار شهروندان تو نیکبخت گردند،
بگذار کودکان «اروک» شادمان باشند.
مردم اروک هم پیمانان مردم اریدو هستند.
بگذار شهر اروک جایگاه بلند خویش را دگر باره بازیابد.

تصویر شماره ۱۳۳



تصویر شماره ۱۳۴



۱- Lalislasoli به معنی سنگ لاجورد رگمدار و به مفهوم ساحل لاجوردین

تحلیلی بر افسانه «اینانا و ایزدخرد»

انسان هستی یافت، انکی ایزد آب‌ها عازم جهان زیرین شد. برای تداوم هستی بر روی زمین، آب باید به‌زیر زمین نفوذ کند. انکی به‌صورت آب به‌زیر زمین می‌رود و آن‌را بارور می‌نماید. این بخش از قدرت انکی به‌صورت ایزد آب‌ها موجب توانمندی او بر روی زمین می‌شود.

در زبان سومری، انکی به‌معنای پسر زمین یا خدای زمین است. نشانه تصویری انکی، «بز- ماهی» بیشتر بیانگر گستره نفوذ او در قالب ایزد آب‌ها است: بز تجلی‌گزر از رفیع‌ترین بلندیاها و ماهی، تجسم حضور در ژرف‌ترین نقاط، بر حضور انکی از ماوراء تا ژرفنای زمین شهادت می‌دهند. او آب است، واسطه‌ای میان آسمان و زمین. از آسمان می‌آید و بر زمین فرو می‌رود و دیگر بار از زمین از درون «کی» خدایانوی زمین زاده می‌شود. به‌دلیل ماهیت و ویژگی‌های آب، از جمله: باروری، خودجوشی، پاک‌کنندگی، سکون، طغیان و جاری شدن، انکی نقشی بس والا در ادبیات و سرود افسانه‌های سومری دارد. او در آفرینش انسان به «نین‌ماخ» بانوی زاینده‌گی یاری داده است، (افسانه انکی و نین‌ماخ). او خوراک‌دهنده زمین است و سامان‌بخش زندگی مخلوقات جهان، (در افسانه انکی و فرامین جهان). همچنین او یک جادوگر است. یک رهبر مذهبی، با قدرتی جادویی و پیش از آن‌که حامی و مجری فرمان خدایان باشد، واسطه‌ای از سوی انسان میرا در پیشگاه خدایان است (افسانه طوفان). زیرا او خرد ناب است... خرد زاینده زمین و انسان... انکی پیوسته احساسات و علایق شخصی خود را دنبال می‌کند و چشم عطفی به‌انسان دارد. زیرا کاربرد خرد او تنها به‌دست انسان و برای بهزیستی انسان کارساز است. «آبزو» آستان مقدس انکی بز روی جهان زیرین بنا شده است. شهر او، «اریدو» محل تلاقی آب‌های شیرین و آب‌های شور است: جایی که رودهای دجله و فرات به‌خلیج فارس می‌پیوندند.

اگر خوب به‌ماهیت هزار چهره ایزدخرد توجه کنیم، تصمیم «اینانا» برای سفر به‌اریدو و اشتیاق باروری بوسیله عوامل

«اینانا»، «شوگورا» دیهیم شهبانویی جلگه‌های پهناور را بر سر نهاد. هنگامی که اینانا تاجی از گیاهان بارده بر سر می‌نهد، نقش شهبانوی شهر اروک را به‌خود می‌گیرد. به‌عنوان ملکه سومر (اروک)، او نسبت به‌سرزمین و مردم خود مسئول است. توانمندی او نیز از فراوانی و حاصلخیزی زمین‌ها نشأت می‌گیرد. پس نیکیبختی و رفاه و فراوانی در اروک به‌معنی تداوم و تزیید قدرت او نیز می‌باشد.

اینانا تاج بر سر، روانه آغل می‌شود و بر درخت سیب تکیه می‌دهد. او از توان طبیعی زهدان شگفت‌انگیز خود شادمان است. در زبان سومری، واژه‌های: آغل، بطن، زهدان، صلب و آغوش همگون هستند. پنداره آرائه شده در چند سطر اول: شبان، آغل، درخت سیب، زن جوان و زهدان، همگی نشانه‌های حاصلخیزی و برکتند. دیگر از «زن جوان هراسان» و «دوشیزه گریان» افسانه «درخت هولوپو» اثری نیست.

اینانا اورنگ و دیهیم و بستر خویش را بدست آورده است. در این افسانه، بیش از هر متن ادبی دیگر سومری، حضور حقیقی زنی بر مسند فرمانروایی «اروک» پیش از دوران قهرمانی قابل شناسایی است. اینانا بیش از آن‌که خدایانو باشد، فرمانروایی خردمند و ماجراجو و در اشتیاق به‌روزی مردم سرزمین خویش است. اشتیاق به‌عمل می‌انجامد و اینانا شادمان از قدرت زنانه خود تک و تنها عازم قلمرو ایزدخرد می‌شود. او می‌تواند از ایزدخرد بسی چیزها برای پیشرفت مردمش بستاند. اینانا آهنگ سفر کرده است.

در غالب داستان‌های قهرمانی، قهرمان پیش از رودرویی با خطر، سلاح خود را آماده می‌کند. اینانا نیز پیش از آن‌که سفر خود را به‌سرزمین ناشناس «آبزو» آغاز کند، با شگفتی و شادمانی به‌توان زنانگی و زهدان شگفت‌انگیز خویش می‌نگرد. مقصد اینانا، اریدو و هدف بیان‌شده‌اش دیداری ساده از ایزدخرد است که در عین حال ایزد آب‌ها نیز هست. در افسانه درخت هولوپو، پس از آن‌که جهان شکل گرفت و

والا، چرمسازی، مشورت، شاهزادگان و کاهنان» چه مفهومی می‌توانند داشته باشند؟ خواستن، قدرت و اراده منجر به تصمیم‌گیری می‌شود و این، اراده انسان است که در مسیر زندگی زمینی و برپایی تمدن جایگزین «خواست»های آسمانی می‌شود. و این، «خواست» انسان است که قدسیین را در بارگاه آسمانیشان جای می‌دهد. کنایه دیگر، بر این نکته است که ایزدخرد در حال مستی حواس و کنترل خود را از دست می‌دهد. او که نگهبان و محافظ گنجینه «می» است، در برابر اینانا اراده خود را از دست می‌دهد!

به‌عنوان ایزدخرد، انکی می‌داند که قدرت «می» در فراگیر شدن آن است و باید دیگران را در آن شریک کرد. در چهره فرمانروای اریدو، او واقف است که نباید دیگران را در قلمرو فرمانروایی اش شریک کند. انکی در بیخودی ناشی از مستی (احتمالاً به‌عمد) دیگری را در قدرتش سهیم می‌کند. شاید ظرف «اوراش» که انکی از درون آن می‌نوشد، او را تحت تأثیر قرار داده است. «اوراش» مادر زمین، در بخشایش، دست و دلباز است. هرآنچه گیاهان و زندگان برای تولد، بقا و رشد نیازمند آن هستند، از سوی مادر زمین بزرگوارانه در اختیارشان قرار می‌گیرد. ایزدخرد که از ظرف «اوراش» نوشیده است، تمام عناصر و پدیده‌ها و فزونی را که ملکه جوان «اروک» برای فرمانروایی بر قلمرو شهبانویی اش به‌آن‌ها نیازمند است، سخاوتمندانه در اختیارش قرار می‌دهد. اما به‌محض آن‌که مستی زایل می‌شود و بی‌خودی از میان می‌رود و آگاهی باز می‌گردد، شخصیت مالکیت‌طلبی انکی وارد عمل می‌شود. خودخواهی و حسادت-انکسی- خدا، شاه، پدر و جادوگر- ثروت خود را برای خود می‌خواهد. اکنون آن چهره دیگر ایزدخرد- جادوگر تیرگی‌ها که بیشتر قدرت بازدارنده دارد، ظاهر می‌شود. انکی نیروهای بدخیم را به‌کار می‌گیرد و شش موجودی را که از گنجینه‌های اریدو محافظت می‌کنند، برای بازگرداندن «می» فرا می‌خواند. در جهان افسانه‌ها، هر جا گنجینه عظیمی وجود دارد، ازدها و غولان و دیوان به‌نگهبانی از آن مشغولند. انکی که گنجینه خود را از دست داده است، خادم خود «ایزیمود» را به‌همراهی «انکوم» برای بازگرداندن «می» روانه می‌کند.

هنگامی که ایزیمود از اینانا درخواست بازپس دادن گنجینه را می‌کند، اینانا که مورد اهانت قرار گرفته، بر علیه پدر برمی‌خروشد. پدر، دیگر حامی و دوستدار او نیست. بلکه دغل‌بازی است که می‌بخشد و بازمی‌ستاند.

وقتی دیوان انکی وارد عمل می‌شوند، اینانا با شناختی که از طبیعت واقعی پدر خویش دارد، دست به‌تقابل می‌زند. او با استمداد از حامی و خدمتگزار خود «نین‌شوبور» زورق آسمانی را نجات می‌دهد. هرچند يك «سوکال» خادمی الهی است که در نقش‌های متفاوتی نظیر: ناصح، وزیر، نماینده، پیغامبر و فرمانده و هشداردهنده ظاهر می‌شود ولی آن‌گونه که از متن‌های سومری

جنسی و جادویی، معنوی و فرهنگی، برای توانمندی بیشتر در قلمرو شهبانویی خود بهتر درک می‌شود. «اینانا» از سر غرور جوانی، گستاخانه لاف می‌زند: «ایزدخرد را برکت خواهم داد». اما برخورد انکی با او خردمندانه و از سر کرامت است. زیرا: «او قلب خدایان را می‌شناسد» و از انگیزه حقیقی اینانا برای سفر به «اریدو» آگاه است. برای او، اینانا نه دختر آسمان است و نه شهبانوی زمین، بلکه تنها، «زن جوان»ی است با زهدان شگفت‌انگیز! با این همه به‌خدمتگزار خود، «ایزیمود» فرمان می‌دهد: «با او چنان رفتار کن که گویی همپایه ما است». هر يك از خدایان، خویشان را برتر از دیگران می‌پندارد.

به‌محض آن‌که انکی و اینانا باده‌نوشی آغاز می‌کنند، انکی با اعتماد به‌نفس يك میزبان عالیقدر گنجینه‌های قلمرو خود را به میهمانش تقدیم می‌کند و اینانا می‌پذیرد.

انکی سرشار از غرور و اینانا سراپا زیرکی است. خوشدلی، آنها را احاطه کرده است. انکی می‌بخشد و اینانا می‌گیرد. انکی «می» را تقدیم و اینانا آن‌را دریافت می‌کند و به‌ترتیب در قایق آسمانی جا می‌دهد. در داستان «خواستگاری» که از پی خواهد آمد، می‌خوانیم: «اینانا» زورق آسمانی را به‌زهدان شگفت‌انگیز خود تشبیه کرده است. زورق آسمانی یا زهدان اینانا دارای آن چنان گنجایشی است که می‌تواند تمامی «می» را در خود جای دهد.

نظمی که در تنظیم «می» به‌کاررفته، بیانگر ارزش والایی است که سومریان یا کهنانت سومری برای «می» قایل بوده‌اند. اولین گروه هشت‌تایی پدیده‌ها، بر روی کهنانت و مراسم آیینی متمرکز است که در خدمت خدایان، شاه یا معابد بوده‌اند. از آنجا که «می» پیوسته «می مقدس» خوانده می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که «می» یا رموز تمدن شهرنشینی به‌صورت مواهب الهی از سوی خدایان نازل و از طریق معابد و خادمین آنها در دسترس مردم قرار می‌گرفته است. شش دسته آخرین که با «هنر قهرمانی» آغاز می‌شوند، برخاسته از نیازهای انسانی است: قدرت سیاسی- مکان‌های امن برای زیستن- صنعت- کشاورزی- احساسات خانوادگی- مشورت و تصمیم‌گیری؛ در آخرین هدیه انکی به‌اینانا، کنایه شگفتی نهفته است. در قصد اینانا برای سفر به اریدو، روحیه ماجراجویی وجود دارد. او بیشتر در اشتیاق آموختن توانایی خویش و در آرزوی باروری است. در اثنای باده‌نوشی، او شادمانه هر هدیه‌ای را می‌پذیرد. اما در لحظه‌ای که آخرین هدیه را دریافت می‌کند، (گرفتن تصمیم)، تمایل و اشتیاق اینانا از لاف‌زنی به‌گرفتن تصمیم درست، تغییر جهت می‌دهد. او «تصمیم» می‌گیرد «می» را نگه دارد. بنابراین، ناگهانی و شتابان حرکت می‌کند. هرچند بخش اعظم اصول «می» در تحکیم و تأکید قدرت کاهنان و لزوم اطاعت بی‌چون و چرا و کورکورانه است، اما بدون «تصمیم‌گیری»، «می» نیز بی‌معنی به نظر می‌رسد. بدون تصمیم‌گیری انسان‌ها، «پادشاهی، رهبری، مقام

قدرتش با جلوه‌های دیگر شخصیت او در قالب «زن» درآمیخت، قدرت مادینگی او نیز افزایش یافت. او از زهدان نگاهدارنده، به‌زاینده و آفریننده ارتقاء یافت. به‌این ترتیب او به‌خاطر «هنرهای زنانه» یا «تدابیر زنانه» که خود سازنده آن بود، از سوی پدر انکی، جادوگر بزرگ زمین و ایزدخرد و آب‌ها بخشوده شد. «اینانا» نیز «هنرهای زنانه» را به‌مردم «اروک» تقدیم کرد.

برمی‌آید، يك «سوکال» ضمن اطاعت از فرامین مخدوم خود، گاه دارای قدرتی مافوق قدرت خداوندگار خویش است. «نین شوبور» «سوکال» اینانا، در اغلب افسانه‌های سومری در سیمای خادمه آستان مقدس «اروک» ظاهر شده و چنین به‌نظر می‌رسد که چونان مشاوره با قدرت‌های جادویی، اینانا را در فرمانروایی بر «اروک» و به‌روزی مردم سومر یاری داده است. در بخش دیگری از ادبیات سومری، «نین شوبور» در نقش پرستار «آن» خدای آسمان و پیرترین خدایان جلوه‌گر می‌شود. به‌این دلیل او می‌تواند از قدرت آسمان بهره‌مند گردد.

به‌علت ناخوانایی متن لوح در این نقطه، ما نمی‌دانیم که «نین شوبور» چگونه هیولاهای انکی را فراری می‌دهد. تنها نشانه و کلید در فریاد استمداد «اینانا» نهفته است که خطاب به «نین شوبور» می‌گوید: «آب‌دستهای ترا نبسوده است»، «آب‌پاهای ترا نبسوده است». قدرت انکی از آب نشأت می‌گیرد. و اگر آب دست و پای «نین شوبور» را لمس نکرده‌است، «انکی» نمی‌تواند بر او چیره شود. پس به‌احتمال قوی او روح و جوهر خالص است: چیزی شبیه روح القدس در دیانت مسیحی، و از آنجاکه او از خاور می‌آید (نین شوبور به‌معنای شهبانوی شرق است)، نیروی او که با خورشید دمساز است، می‌تواند تمام آب‌های انکی را بخشکاند. چهره «نین شوبور» به‌عنوان بانوی خاور، با وضعیت کیهانی ستاره سبیده‌دم (اینانا) در ارتباط است. در حقیقت قدرت آسمانی اینانا به‌صورت ستاره سبیده‌دم به‌کمک بانوی شرق انکی نیرنگباز هزارچهره زمینی را شکست می‌دهد. همچنان که «نین شوبور» نیرنگهای جادویی انکی را یکی پس از دیگری خنثی می‌کند و زورق آسمانی به‌اروک نزدیک می‌شود، انکی مهیب‌تر و وحشت‌انگیزتر عمل می‌کند ولی جادوها همه بی‌اثر می‌شوند. با شکست مخلوقات جادویی انکی، اینانا توان جادویی آنان را به‌خود منتقل می‌نماید. هنگامی که «اینانا» پای به «اروک» می‌نهد، همچون يك قهرمان و شهبانوی جادوگر مورد استقبال قرار می‌گیرد. قهرمانی که گنجینه‌ای را از چنگ صاحب پر قدرت آن بیرون آورده، جادوگری که قدرت جادویی اش بیش از نگهبانان و صاحبان پیشین گنجینه بوده است. او اکنون در نقش مادر-شهبانو-ایزد و حامی سرزمینش رموز شهرنشینی را به‌مردمش هدیه می‌کند. نعمت‌هایی که او برای مردمش آورده، آنان را جسماً و روحاً تغذیه خواهد کرد.

در حقیقت، هنگامی که اینانا به «اروک» بازمی‌گردد، بسی موفق‌تر از آن است که خود می‌پنداشت. زمانی که «می» از زورق آسمانی به لنگرگاه اروک آورده شد، به‌مردم شناسانده می‌شود، بناگهان، «می» بیشتر از آن‌چه «انکی» داده بود، پدیدار می‌گردد. این «می» نوین، مفهوم و محور قدرت زنانگی است. آنچه به‌کمک آن «اینانا» توانست «می» را از چنگ انکی به‌دراورد.

در آغاز افسانه، اینانا به‌زهدان شگفت‌انگیز و مظهر زنانگی خود نگر بسته بود. هنگامی که او از آزمون، سرفراز بیرون آمد و

خواستگاری دوموزی از اینانا

«اتو»، ایزد خورشید، به «اینانا» چنین گفت:
«بانوی جوان، کتان در شکوفایی اش دوست داشتنی است.
«اینانا»، دانه در شیار زمین می درخشد.
من آنرا خواهم چید. آنرا پیش تو خواهم آورد.
پاره ای چلوار، بزرگ یا کوچک، پیوسته به کار می آید.
«اینانا»، من آنرا پیش تو خواهم آورد.»

* * *

«برادر، پس آنکه که کتان را برایم آوردی،
چه کسی آنرا برایم شانه خواهد کرد؟»
«خواهر، آنرا شانه زده نزدت خواهم آورد.»
«اتو، پس آنکه که شانه زده، نزدم آوردی،
چه کسی آنرا برایم خواهد رشت؟»
«اینانا، آنرا رشته نزدت خواهم آورد.»
«برادر، پس آنکه که کتان را رشته نزدم آوردی،
چه کسی آن را برایم خواهد تافت؟»
«خواهر، من آن را تافته نزدت خواهم آورد.»
«اتو، پس آنکه که کتان را تافته پیش من آوردی،
چه کسی آنرا خواهد تابید؟»
«خواهر، آنرا تابیده برایت خواهم آورد.»
«برادر، پس آنکه که کتان را تابیده برایم آوردی،
چه کسی آن را خواهد بافت؟»
«خواهر، آنرا بافته برایت خواهم آورد.»
«اتو، پس آنکه که کتان را بافته برایم آوردی،
چه کسی سفیدش خواهد کرد؟»
«اینانا»، آنرا سفیدشده خواهم آورد.»
«برادر، آنکه که جامه عروسی مرا آوردی،
چه کسی با من همبستر خواهد شد.
اتو، چه کسی با من همبستر خواهد شد؟»
«خواهر، داماد با تو به بستر خواهد رفت.
کسی که از زهدانی بارور به دنیا آمده،

سرود افسانه «خواستگاری»، که افسانه‌ای از گروه افسانه‌های مربوط به «اینانا»: شهبانوی آسمان، ستاره سپیده‌دم و شامگاه و خدایانوی عشق و باروری و حامی شهر «اروک» و «دوموزی» شاه-شبان و شاه-قهرمان شهر اروک است، به تعبیری از نخستین افسانه‌های عاشقانه مکتوب ادبیات جهان است. احتمالاً افسانه یادشده، يك سروده آیینی است که در مراسم ویژه پیوند مقدس میان خدایانو و شاه، پیش از آیین تاجگذاری، بازخوانی می شده است. اصل سرود افسانه مربوط به دوران کهن سومری و متعلق به عصر قهرمانی است. اما بعدها در دوره‌های-سومری-اکدی و حتی بابلی-آشوری با تغییراتی در اسامی و برگردان آن به زبان سامی، بازگو شده است. «دوموزی» سومری یا «تموز» سامی، از يك سو به عنوان مظهر باززاد طبیعت و زندگی دوباره رویدنیها، چهره‌ای پایدار یافت و بخشی از متون عتیق یهودی را به خود اختصاص داد و در ادبیات عبری مکان ویژه‌ای یافت و از سوی دیگر از طریق تبادل فرهنگ‌ها، در نقش آدونیس وارد باورهای مردم آسیای صغیر شد و از طریق یونان به فرهنگ و ادبیات اروپایی راه یافت.

«خواستگاری» اولین بخش از سلسله افسانه‌های «اینانا» و «دوموزی» است و به دلیل زیبایی و غنای مضمون عاشقانه آن و همچنین نقش خدایانو «اینانا»، الهه عشق سومری، که احتمالاً بازتاب موقعیت زنان در امر ازدواج بوده است، در این بخش بازگو می شود. هنگام خواندن سرود افسانه «خواستگاری» بیاد بیاوریم که بیش از ۴۵۰۰ سال پیش سروده شده است.

افسانه چنین آغاز می شود:

خواستگاری

برادر با خواهر کوچکترش سخن گفت.

کسی که نطفه‌اش بر اورنگ زناشویی مقدس بسته شده
«دوموزی»، شبان! او با تو همبستر خواهد شد.»
اینانا گفت:

با برزگر زناشویی خواهم کرد.
برزگر برای جامه من کتان می‌رویاند.
برزگر برای خوان من جو می‌رویاند.»

* * *

«دوموزی» گفت:

«چرا از برزگر سخن می‌گویی؟
چرا از او سخن می‌گویی؟
اگر او به تو آرد سیاه می‌دهد،
من به تو پشم سیاه خواهم داد.
اگر او به تو آرد سفید می‌دهد،
من به تو پشم سفید خواهم داد.
اگر او به تو آجو می‌دهد،
من به تو پشیر شیرین خواهم داد.
اگر او به تو نان می‌دهد،
من به تو پنیر عسلی خواهم داد.
پس مانده خامه‌ام را به برزگر می‌دهم.
پس مانده شیرم را به برزگر می‌دهم.
چرا از برزگر سخن می‌گویی
او چه برتری بر من دارد؟»

* * *

«اینانا» گفت:

«شبان، بی‌مادرم، «نین‌گال»^(۱)، وامانده می‌شوی
بی‌مادر بزرگم، «نین‌گی‌کورا»^(۲)، به جلگه‌ها رانده می‌شوی
بی‌پدرم، نانا، سقفی بر سر نداری،
بی‌برادرم، «اتو» —
دوموزی گفت:

«اینانا»، ستیزه آغاز مکن.

پدرم، «انکی»، نیکو چون پدرت «نانا» است
مادرم، «سیرتور»^(۳)، نیکو چون مادرت «نین‌گال» است.
خواهرم، گشتینانا^(۴)، نیکو چون خواهر تو است
شهبانوی کاخ، بگذار سخن یکسره کنیم.
اینانا، بگذار بنشینیم و با یکدیگر گفتگو کنیم.
من به خوبی اتو هستم.

«انکی» به خوبی «نانا» است

«سیرتور» به خوبی «نین‌گال» است

شهبانوی کاخ، بگذار سخن یکسره کنیم.»

* * *

سخنی که گفته بودند،

سخن اشتیاق بود.

از آغاز ستیزه،



تصویر شماره ۱۳۵

«نه، برادر!

دلدار من بیل می‌زند.

برزگر! او مالک قلب من است.

او دانه‌های غله را جمع می‌کند، توده‌ای انبوه بر روی هم.

او دانه‌های غله را به انبارهای من می‌آورد.»

اتو گفت:

«خواهر، با شبان زناشویی کن.

چرا بی‌میلی؟

خامه او نیکوست؛ شیر او نیکوست.

هر آن چه او بساواید، به روشنی می‌درخشد.

اینانا، با دوموزی زناشویی کن.

تو که خود را با گردن‌بند عقیق باروری آذین می‌کنی

چرا بی‌میلی؟

«دوموزی» خامه غلیظ خود را با تو سهیم خواهد شد.

تو که می‌باید حامی شهریار باشی،

چرا بی‌میلی؟»

* * *

«اینانا» گفت:

«شبان؟! من با شبان زناشویی نخواهم کرد.

جامه او خشن است. پشم او زبر است.

اشتیاق عشاق پیدا بود.

تصویر شماره ۱۳۶



شبان با خامه به سرای شاهی رفت.

«دوموزی» با شیر به سرای شاهی رفت.

بیرون در، فریاد برآورد:

«خانه بگشای، بانوی من، خانه بگشای!»

اینانا به سوی نین گال رمید، سوی مادری که او را زاده بود.

«نین گال» دختر خود را چنین اندرز داد:

«فرزندم، مرد جوان پدرت خواهد بود.

دخترم، مرد جوان مادرت خواهد بود.

با تو رفتاری پدرا نه خواهد داشت.

ترا چون مادری تیمار خواهد کرد.

خانه بگشای بانوی من، خانه بگشای!»

* * *

اینانا، به فرمان مادر،

شستشو کرد و خود را با روغن معطر آغشت.

تن را با ردای سفید شاهانه، پوشاند.

جهیز خویش را آماده ساخت.

گردنبندی از دانه‌های گرانبهای لاجورد بر گردن آویخت.

مهر خود را به دست گرفت.

* * *

دوموزی بی تابانه در انتظار بود.

اینانا در را بر او گشود.

درون خانه برابر دوموزی درخشید.

همچون نور ماه.

* * *

«دوموزی» شادمانه به او نگاه کرد،

گردن بر گردن او سایید،

او را بوسید.

* * *

«اینانا» گفت:

«آن چه با تو می گویم،

بگذار در آواز آوازه‌خوان طنین انداز شود.

آن چه با تو می گویم،

بگذار از دهان بر گوش جاری شود.

بگذار از پیر به جوان رسد.

زهدان من، همچو نیلوفر،

زورق آسمانی،

همچون ماه تازه برآمده، پر از تمنا است.

زمین بگر من، چشم انتظار است.

به نام من، «اینانا».

چه کسی زهدان مرا شخم خواهد کرد؟

چه کسی کشتزار مرا شخم خواهد کرد؟

چه کسی زمین نم آلود مرا شخم خواهد کرد؟

بنام من! بانوی جوان،

چه کسی زهدان مرا شخم خواهد کرد؟

چه کسی ورزورا آنجا مکان خواهد داد؟

چه کسی زهدان مرا شخم خواهد کرد؟»

دوموزی پاسخ داد:

«بانوی بزرگوار، پادشاه زهدان ترا شخم خواهد کرد.

من، شاه دوموزی، زهدان ترا شخم خواهم کرد.»

«اینانا» گفت:

«مرد قلب من! زهدان مرا بکار.

زهدان مرا شیار کن!»

* * *

سرو خیزان بر دامن شاه ایستاد.

گیاهان در کنارشان سر بر کشیدند.

دانه‌های رویان در کنارشان سر بر کشیدند.

باغ‌ها به شکوه غرقه در گل شدند.

* * *

اینانا سرود سرداد:

«او جوانه کرده است؛ او غنچه داده است؛

او کاهوی کاشته در کنار آب است.

او یگانه‌ایست که کام من بهترین خواستار اوست.

* * *

باغ میوه پر بار من،

جو رویان در شیار بوستان،

درخت سیب من که تا فرق سر بار دارد،

او کاهوی کاشته در کنار آب است.

* * *

مرد شیرین من، مرد شیرین من، همواره شیرین کام می دار.

سرور من، مرد شیرین خدایان،

او یگانه‌ایست که کام من بهترین خواستار اوست.

دستش عسل است، پایش عسل است،

همواره شیرین کام می دارد

* * *

نوازشگر مشتاق و بی پروای ناف من،

نوازشگر ران‌های نرم من؛

او آن یگانه است،

او کاهوی کاشته در کنار آب است.

«برادرم مرا به باغ خویش برد.
برادرم، دوموزی، مرا به باغ خویش برد.
با او در لابلای درختان ایستاده پرسه زدم.
با او در لابلای درختان اوفتاده ایستادم.
در کنار درخت سیبی، همانگونه که باید زانو زدم.
پیش از آن که برادرم آوازخوانان بیاید،
همچنان که از میان درختان سپیدار نمایان شد،
همچنان که او در گرمای نیمروز پدیدار شد،
به مقدم سرورم «دوموزی»،

دوموزی سرود سرداد:
آه بانوی من، پستان تو، کشتزار توست.
اینانا، پستان تو کشتزار توست.
کشتزار پهناورت گیاه می‌رویاند.
کشتزار پهناورت دانه می‌رویاند.
آب از بلندی برای پرستندگان جاری است.
نان از آسمان برای پرستندگان راهی است.
اینانا، آن را برای من بهروران.
هرآنچه پیشکش کنی می‌نوشم.»

نصورشماره ۱۳۷



نصورشماره ۱۳۸



از زهدان گیاه رویاندم.
گیاهان را در برابر او نهادم.

* * *

«اینانا» آواز سرداد:
«داماد من، شیر خود را شیرین و غلیظ کن.
شبان من، شیر تازهٔ ترا خواهم نوشید.
گاو وحشی، دوموزی، شیر خود را شیرین و غلیظ کن
شیر تازهٔ ترا خواهم نوشید.

* * *

بگذار شیر بز در آغل من جاری شود.
مشگ مقدس مرا از پنیر عسلی انباشته کن.
سرور دوموزی، شیر تازهٔ ترا خواهم نوشید.

* * *

شوی من، آغل خود را برای تو پاس خواهم داشت.
سرای زیست و انبار ترا نگهبان خواهم بود.
آن جایگاه درخشان که سومر را خوشایند است،
آن سرا که سرنوشت زمین را رقم می‌زند،
آن سرا که به مردمان نفس زندگی خواهد دمید،
شهبانوی سرای شاهی، نگهبان خانهٔ تو خواهد بود.

دوموزی سرود سرداد:

«خواهرم، با تو به باغ می‌روم.
«اینانا»، با تو به باغ می‌روم.
با تو به باغ میوه‌ام می‌روم.
با تو به سوی سیب می‌روم.
آنجا تخم شیرین عسل آلوده می‌کارم.»
اینانا سرود سرداد:

اینانا جامه عروسی را بر تخت گسترد.
پادشاه را فراخواند:
«بستر آماده است.»
او داماد را فراخواند:
«بستر در انتظار است.»

* * *

دوموزی دست در دست او نهاد.
او دست بر قلب عروس نهاد.
چه شیرین است خفتن دست در دست.
و شیرین تر، خفتن قلب بر قلب.
اینانا گفت:

«برای گاو وحشی شستشو کردم،
برای دوموزی شبان شستشو کردم،
پهلوهایم را با روغن معطر ساختم،
چشمهایم را با سرمه آراستم،
او اندام زنانگی مرا با دستهای نرمش لمس کرد،
دوموزی شبان دامنم را از خامه و شیر انباشت،
او زهدان مرا آبیاری کرد،
قایق سیاه مرا با خامه نرم کرد،
زورق باریک مرا با شیر روان ساخت،
مرا در بستر ناز و نوازش کرد.
اکنون این منم که کاهن والامقام را در بستر نوازش می‌کنم.
این منم که دوموزی، شبان باوفا را نوازش می‌کنم.
اندام مردانگی شبانی زمین را نوازش می‌کنم.
برایش سرنوشتی شیرین فرمان خواهم داد.»

* * *

شهبانوی آسمان، زن قهرمان، والامقام تر از مادرش،
که انکی «می» را به او پیشکش کرد،
اینانا، دخت نخستین ماه،
سرنوشت دوموزی را چنین فرمان داد:
«در جنگ رهبر تو خواهم بود،
در نبرد زره‌دار تو خواهم بود،
در جمع پشتیبان تو خواهم بود،
در تلاش الهام‌بخش تو خواهم بود،
تو، ای شبان برگزیده آستان مقدس،
تو، ای شاه، ای سرپرست وفادار «اروک»،
تو، ای روشنایی آستان بزرگ «ان»،
تو شایسته‌ای،
شایسته‌ای که پیوسته بر تخت شاهی سرفراز باشی،
باشد که بر اوزنگ ساحل لاجوردین تکیه زنی،
دیهیم مقدس را بر سر نهی،
جامه شهریاری بر تن کنی،
گروز و شمشیر حمل کنی،

بر مقدمش گیاه افشاندم
بر مقدمش دانه افشاندم
بر مقدمش دانه رویاندم
از زهدانم دانه رویاندم.»
اینانا سرود سرداد:

«دیشب هنگامی که من، شهبانو، به روشنی می‌درخشیدم،
دیشب هنگامی که من، شهبانوی آسمان، به روشنی
می‌درخشیدم،
همچنان که درخشان و رقصان،
در ستایش آغاز شب آواز می‌خواندم—

تصویر شماره ۱۳۹



* * *

او بامن دیدار کرد.
سرورم دوموزی با من دیدار کرد.
دستش را در دست من نهاد.
گردن بر گردن من فشرد.

* * *

کاهن والامقام من آماده آمیزش مقدس است.
سرورم دوموزی آماده آمیزش مقدس است.
گیاهان و سبزیها در کشتزار او سر بر آورده‌اند.
آه دوموزی! اوج کامخواهی تو شادمانی من است.

* * *

بانو، بستر خواست.
بانو بستری خواست که دل شادمان شود.
او بستری خواست که وصال شیرین شود.
او بستر شهریاری خواست.
او بستر شهبانویی خواست.
اینانا بستر خواست:

«بگذار بستری که دل را شادمان می‌سازد، آماده شود!
بگذار بستری که وصال را شیرین می‌سازد، آماده شود!
بگذار بستر شهریاری آماده شود!
بگذار بستر شهبانویی آماده شود!
بگذار بستر شاهانه آماده شود!»

* * *

در سرای شاهی زندگی دراز باد.
در اروند و فرات سیلاب باد.
باشد که گیاهان بر کرانهٔ آب‌ها برویند و چمنزارها را انباشته سازند.

باشد که بانوی رویندگی، دانه‌ها را تلمبار و انبوه گرداند.

* * *

«ای شهبانوی آسمان و زمین،
شهبانوی تمام جهان،
باشد که او روزهای دراز در شیرینی وصال تو بگذرانند.»
پادشاه با سرفرازی، روانهٔ آمیزش مقدس شد.
او با سرفرازی، روانهٔ وصال اینانا شد.
او با سرفرازی، به سوی اینانا رفت.
بازوانشی را برای کاهنهٔ آسمان گشود.

تصویر شماره ۱۴۰

تبرستان

www.tabarestan.info



تیر و کمان بلند، به هدف نشانی،
چو بدست و فلاخن به پهلو بندی،
بر جاده‌ها گذر کنی، با گرز مقدس در دست،
و پای افزار مقدس برپا- بر سینهٔ مقدس همچون گردنبندی از
لاجورد جست و خیز کنی،

تو، ای دوندۀ قهرمان، ای شبان برگزیده،

برای همه چیز، تو شایسته‌ای
باشد که دلت روزهای دراز شادمان باشد.
آنچه «آن» برایت رقم زده است- باشد که دگرگون نشود.
آنچه «انلیل» به تو هدیه کرده است، باشد که دگرگون نشود.
«نین‌گال» پذیرای تو است.
«اینانا» ترا عزیز می‌دارد.»

* * *

«نین شوبور» خدمتگزار باوفای آستان مقدس «اروک»
دوموزی را سوی ران‌های لطیف اینانا راند و چنین گفت:
«شهبانوی من، برگزیدهٔ قلب تو این است،
پادشاه، داماد محبوب تو.
بادا که روزهای دراز در شیرینی وصال تو سپری سازد.
به او سرزمینی دلخواه و پرشکوه ببخش.
به او اورنگ شهریاری استوار ببخش.
به او داوران شبان ببخش.
به او دیهیم پردوام باشهریاری پر فرّ و جاه ببخش.
از جایی که خورشید برمی‌دمد، تا جایی که خورشید فرو
می‌نشیند،

از جنوب تا شمال،
از دریای بالا تا دریای پایین،
از سرزمین «درخت هولوپو» تا سرزمین درخت سرو،
بگذار گزیدگان شبان، تمامی سومر و آکد را حمایت کنند.

* * *

با نام برزگر، بگذار کشتزار را بارور سازند.
با نام شبان، بگذار آغل‌ها را افزون سازند،
بگذار در سرزمین او، دانه پر بار باشد.

* * *

در تالاب، باشد که مرغ و ماهی بخوانند!
در نیزارها، باشد که نی‌های پیر و جوان برویند.
در دشتهای پهناور، باشد که درختان ماشگور (۱) سرب
کشند.
در جنگل‌ها، باشد که گوزن و بز وحشی زیاده شوند.
در باغ‌های میوه، باشد که عسل و شراب باشد.
در بوستان‌ها، باشد که کاهو و رازیانه برویند.

تو دختر كوچك پدرم خواهی بود.
بیا، خواهر محبوبم، من به سرای شاهی می روم.
راحتم بگذار.»
اینانا چنین گفت:
«شکوفه چین من، اغوای تو شیرین بود.
شکوفه چین من در باغ سیب،
میوه چین من در باغ سیب،
دوموزی- «آبزو» اغوای تو شیرین بود.
گستاخ من، تندیس مقدس من،
تندیس من، پیراسته به شمشیر و دیهیم ساحل لاجوردین (۱) ،
اغوای تو چه شیرین بود...»

اینانا چنین گفت:
«محبوب من، روشنیو چشمانم، با من دیدار کرد.
ما با هم لذت بسیار چشیدیم.
او از وصال من برخوردار شد.
او مرا به سرای خویش آورد.
مرا بر بستری شیرین و عطراگین نهاد.
عشق شیرین من، در کنار قلبم آرمیده.
* * *
اکنون دلدار من، سیراب است.
اکنون می گوید:
«راحتم بگذار، خواهرم، راحتم بگذار.»

تبرستان
www.tabarestan.info

تحلیلی بر افسانه «خواستگاری»

افسانه با گفتگوی برادر و خواهر کوچکتر آغاز می‌شود. «اتو»، ایزد خورشید، «اینانا» را مخاطب می‌سازد: «بانوی جوان، کتان (بذرك) در شکوفایی‌اش دوست‌داشتنی است. اینانا، دانه در شیار زمین می‌درخشد.»

عشق میان خدایانو «اینانا» و شاه‌شبان میرا «دوموزی» در بهاری می‌گیرد: گندم‌ها جوانه زده‌اند کاهوها سر بر آورده‌اند. باغ‌ها غرق شکوفه‌اند. آب از زمین می‌جوشد و شیر تازه در آغل جاریست. وضعیت و حالت جوانه زدن، سر بر آوردن و شکوفه کردن گیاهان، عشاق را با رویندگی در بهار زمینی پیوند می‌دهد. در افسانه درخت «هولوپو» زن جوان سریر و بستر خود را بدست آورد. در افسانه «اینانا و ایزدخرد»، «اینانا» سریر و اورنگ حیطه حکمرانی خود را استحکام بخشید و با عنوان شهبانوی آسمانی، فرمانروای مینویی «اروک» شد. در افسانه «خواستگاری اینانا و دوموزی» چند بیت نخستین بر خالی بودن بستر بانوی جوان تأکید می‌کند.

«اتو» ایزد خورشید که از بالا نظاره‌گر است، خواهر آسمانی خود را مخاطب ساخته و طبیعت زاینده او را با رویندگی زمین مقایسه می‌کند. اینانا با زیرکی سخن را به بستر خالی خود می‌کشانند. «اتو» دنباله سخن را می‌گیرد و «اینانا» را به پذیرش سرنوشت خود و ازدواج با «دوموزی» شبان تشویق می‌کند.

در نامنامه پادشاهان سلسله اروک، نام «دوموزی» و «گیل‌گمش» پشت سر هم آمده و برای هر دوی ایشان نام یک مادر آسمانی ذکر شده است. (هر دو پسران نین‌سون^(۱) هستند و در حدود سال‌های ۲۵۰۰ تا ۲۷۰۰ پیش از میلاد بر اروک سلطنت کرده‌اند.) بنابراین، رشته مودتی که میان «اینانا» و گیل‌گمش در درخت «هولوپو» تأیید شده، در «خواستگاری» تحکیم می‌یابد.

«اینانا» در ابتدا پیشنهاد برادر را نمی‌پذیرد. شاید او مایل است که همسرش را خود انتخاب کند. شاید او که باغ خود را دارد، برزگر را نزدیکتر به خود حس می‌کند. شاید سرشت ملایم و خوی نرم برزگر که پرورده خدایانوان جامعه کشاورز است، از بدن زمخت و خوی خشن شبان او را خوشتر است. اینانا مقاومت می‌کند. اما شبان که در انجام این پیوند مصمم است، پا می‌فشارد و با برشماری مزایای خود نسبت به برزگر، اینانا را به یکسره کردن کار می‌خواند. اینانا خشمگین، این گستاخی را با برشمردن عظمت تبار مادری و پدری خود پاسخ می‌گوید. دوموزی نیز به لاف زنی درباره تبار نیمه آسمانی خود می‌پردازد. (نکته جالب است که «دوموزی» از تبار زمینی خود سخنی به میان نمی‌آورد.^(۲)) و به این ترتیب به «اینانا» یادآوری می‌کند که از حیث تبار چندان با هم متفاوت نیستند. «دوموزی» به سرای مادری اینانا می‌رود (از پدر آسمانی یا زمینی اینانا نامی در میان نیست). و هدایای خود را که محصولات جوامع شبان است به او تقدیم می‌کند. اینانا برای چاره‌جویی به مادر پناه می‌برد. نین‌گال نیز دُخت خود را آرام می‌کند و قوت قلب می‌بخشد: «خانه بگشای!» با گشودن در و رودرو شدن با دوموزی که عاشقی بی‌تاب است، اشتیاق اینانا که کم و بیش از آغاز گفتگو بیدار شده، به کمال نمایان می‌شود. فشردن گردن‌ها بر یکدیگر، نهادن دست‌ها بر هم و دربر گرفتن یکدیگر، همگی از تجارب سومریان در عشق‌ورزی است. نقوش و حکاکی‌هایی که از آن دوران به دست آمده، تأییدی بر این نکته است.

از این لحظه عشاق وارد جهان خود می‌شوند و در بازار عشق‌ورزی به داد و ستد می‌پردازند. زیبایی و بی‌مانندی ابیات بعدی در شراکت همها و متقابلی است که مرد و زن در مهرورزی

۱- Ninsun یا Sirtur ایزدبانوی دین‌بایه

۲- بنا بر مدارک تاریخی به دست آمده از نامنامه شاهان سومری، دوموزی پیش از گیل‌گمش به‌شاهی اروک رسید. مدت شهریاری او یکصد سال ذکر شده است قبل از دوموزی لوگال باندا بر اروک حکمرانی داشت و قبل از او این‌مرکار که «اروک» را بنا کرد و به مدت ۴۲۰ سال بر آن فرمان راند. باید بخاطر داشته باشیم که نامنامه فوق در دوران سومری اقدی نوشته شده و مربوط به دوران قدرتمندی جوامع غیر کشاورز و سلطه آنان بر سومر بوده است.

دارند. عشق ورزی دو همسر جوان با آدای جملات مهرآمیز و آوازهای شوربرانگیز اینانا آغاز می‌شود و دومی را به‌اوج بی‌تابی می‌رساند. دومی نیز با جملات مهرآمیز عروس خود را برای آمیزش مقدس آماده می‌سازد. این آمادگی، با درخواست بستر زناشویی از سوی اینانا اعلام می‌شود. «شاه‌شبان به‌امادی و همسری پذیرفته شده است.» عشقبازی لفظی و جسمی اینانا و دومی با سر بلندی و غرور شهبانوی آسمانی همراه است: زنی که به‌زنانگی خویش پی برد به‌نام قدرت زمینی و آسمانی به‌شایستگی شوی خویش پی برد به‌نام قدرت زمینی و آسمانی خود، برای او سرنوشتی شیرین رقم می‌زند. در پایان، با پذیرفتن اندرزهای «نین شوپور» که خدمتگزار آستان مقدس اروک و مشاور و راهنمای اینانا در به‌روزی مردم سومر است، شهبانوی آسمانی، توان رهبری و شاهی و فرمانروایی را به‌شوی خود عنایت می‌کند و او را در قلمرو حکمفرمایی خود شریک می‌سازد. و این، رمز آیینی مراسم ازدواج مقدس است. چنین مراسمی که احتمالاً یادبود دوران کهن سومری و شراکت یک شاه قهرمان در امر فرمانروایی با کاهنه‌ی معبد خدایانوی حامی دولت شهر «اروک» بوده است، بعدها به‌شکلی نمادین در آیین‌های تاجگذاری فرمانرویان همه‌ی دولت‌شهرها و پیوسته با نام نمادین «دومی» در تمام منطقه برپا می‌شده است و محل برگزاری آن پرستشگاه خدایانو «اینانا» بوده که در هر دولت‌شهر-پرستشگاهی ویژه خود داشته است. احتمال می‌رود سرودهای منظومه «خواستگاری» در تمام این مراسم بازخوانی می‌شده است.

در تأکید بر اهمیت و قدرت «اینانا» در سومر و کاهنه‌گان معابد او و زناشویی مقدس منظومه دیگری نیز بدست آمده است که در آن دو «شاه-قهرمان» سومری هر یک بی‌صبرانه در آرزوی پیوند با خدایانو هستند. شاه «آراتا»^(۱) می‌گوید:

«او»^(۲) با بانوی مقدس در بستر درخشان خواهد خفت،
اما من در رویای شیرین در کنارش درون بستری آذین شده
خواهم غنود.

شاید «او» اینانا را در رویای نیمه‌شبان باز ببیند،
اما من چهره به‌چهره با اینانا راز دل خواهم گفت.»
آنگاه آن‌مرکار^(۳) شاه اروک می‌گوید:
«شاید «او»^(۴) با اینانا در پرستشگاه آراتا بیارامد،
اما هنگامی که بانو از آسمان به‌زمین فرود آید، به‌من اجازه
خواهد داد که به‌او ببیوندم.
شاید شاه «آراتا» در رویای شیرین با اینانا بر بستری درخشان
هماغوش شود.
اما من بر بستر درخشان بانوی آسمان که با گیاهان

زینت یافته راه خواهم جست.
- آن بستر که در پای آن شیر «اوگ»^(۴) و شیر
«پیریگ»^(۵) خفته‌اند.

آن دو شیر به‌دنبال یکدیگر،
شیر «اوگ» به‌دنبال شیر «پیریگ»،
شیر «پیریگ» به‌دنبال شیر «اوگ»،
روز پایان نیافته، شب نرسیده،
من پانزده دو ساعت را با اینانا می‌گذرانم.»

قدرت «اینانا» شگفت‌انگیز است. او توانایی آن را دارد که تمامی روز و تمامی شب را عشق ورزی کند. او آن نیروی کیهانی است که از آسمان به‌زمین آمده است. قدرت او غیرمادی و در رؤیا نیست، بلکه بیدارکننده عشق در انسان‌ها و نیروی لقاح‌کننده گیاهان است. شاه-قهرمانی که با او بیامیزد، غنیمت «باروری» را برای خود و مردمش به‌چنگ آورده، برزگری که با اینانا هماغوش شود، نعمت حاصلخیزی و محصول فراوان به‌کشتزارش ارزانی شده و شبانی که بخت آمیزش با اینانا را داشته، کامیابی و زاد و ولد فراوان گله‌ها و سیرابی و علف فراوان چراگاهها از آن او شده است.

شبانان و برزگران سومری در آوازهای عاشقانه آن دوران آرزومند پیوستن با خدایانوی عشق بودند. اما هرم قدرت سومر و محافظین دولت‌شهرها، شبانان را برای درآمیختن با خدایانو شایسته‌تر می‌دانستند (زیرا خود اکثراً از تبار شبانان بودند). در افسانه «خواستگاری» نیز برنده، شبان است. شاید به‌آن سبب که شبان آن‌گونه که افسانه روایت می‌کند، ساکن سرزمین‌های جنوبی و در جوار آب‌های عمیق «آبزو» است. «دومی» در لاف‌زنی‌هایش خود را پسر «انکی» می‌خواند. پس حیطة فرمانروایی او، در حمایت خرد و حکمت «انکی» قرار دارد. لاجرم، این توانایی را دارد که خرد انکی و ثروت سرزمین‌های جنوبی را یکجا به «اروک» پیشکش کند...

به‌هر صورت، ازدواج مقدس خدایانو اینانا و شاه، یکی از مهمترین رویدادهای زندگی مردم سومر بود. در پرتو این پیوند و مراسم آیینی منسوب بدان، «اینانا» شاه زمینی را درون زهدان (کام) شیرین شده خویش جای می‌داد و با قدرت‌های کیهانی توان شاه را برای رهبری و باروری ضمانت می‌کرد. حمایت آسمانی «اینانا» بر قلمرو دولت شهر سومری، بر مردم، گیاهان و چهارپایان سایه می‌گسترده و مجموعه «زندگی» در زیر چتر فراگیر قدرت زنانه، شهد برکت و شادمانی را می‌چشید.

1- Arata

4-Uge

5-Prig

۲- اشاره به‌شاه اروک

۳- اشاره به‌شاه آراتا

افسانهٔ فرود «اینانا»

«اینانا» آسمان و زمین را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند. او مقام کاهنه‌گی مقدس را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

* * *

در اروک او پرستشگاه خود را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

در باد تیبیرا (۱) او پرستشگاه خود را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

در زابالام (۲) او پرستشگاه خود را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

در آداب (۳) او پرستشگاه خود را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

در نیپور (۴) او پرستشگاه خود را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

در کیش (۵) او پرستشگاه خود را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

در آکاد (۶) او پرستشگاه خود را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

او هفت «می» را فراهم آورد.

آنها را در دستهای خود گرفت.

با در اختیار داشتن «می» خود را آماده سفر کرد.

* * *

«شوگورا»، دیهیم شهریاری جلگه‌ها را بر سر نهاد.

گیسوبند سیاه را بر پیشانی بست.

گردن آویز سنگ‌های کوچک لاجورد را برگردن آویخت.

آن سان که آویزه‌های دوگانه بر پستانهایش فرو افتند.

و تن پوش شهریاری را بر تن کرد.

سرود افسانهٔ فرود «اینانا» به جهان زیرین یکی از مهمترین و ارزشمندترین افسانه‌های آیینی میانرودان است؛ ارزشمند، از آن جهت که نه تنها سرودهٔ آیینی بسیار مقدس برای مردم سومر کهن بوده، بلکه در اعصار بعدی و دوران سلطهٔ فرهنگ‌های دیگر بر میانرودان این افسانه هر بار به‌نوعی دوباره گویی شده است. و مهم، بدین لحاظ که سرایندگان سروده‌های مذهبی در هر دوران، هر بار آن را با تغییراتی چند در محتوی بازگفته‌اند و حتی امروزه نیز بخشی از این سروده در مراسم «ازکیل» و مرگ «تموز» در آیین یهودیت باقی مانده است.

سرود افسانهٔ «فرود اینانا» نخستین روایت رستاخیز و باززاد است. بدین لحاظ شاید بتوان آن را الهام‌بخش تمامی «سروده‌ها و افسانه‌های رستاخیزی در اعصار بعدی دانست.

در اینجا، نخست افسانهٔ «فرود اینانا» را از کهن‌ترین روایت آن بازگو می‌کنیم. سپس در بررسی افسانه‌های سومری-آکدی و آشوری-بابلی، تغییراتی را که در متن آن داده شده و هدف از این تغییرات که نفوذ در باورهای عامه مردم بوده است، یادآوری خواهیم کرد.

«فرود اینانا»

از بزرگ [اقلیم] برین او گوش به بزرگ [اقلیم] زیرین سپرد.

از بزرگ [اقلیم] برین خدایانو گوش به بزرگ [اقلیم] زیرین

سپرد.

از بزرگ [اقلیم] برین «اینانا» گوش به بزرگ [اقلیم] زیرین

سپرد.

* * *

بانوی من آسمان و زمین را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.

1 - Badtibira * 2 - Zabalam 3 - Adab 4 - Nippur

۵ - Kish بجز دولت‌شهر «اروک» که در حمایت خاصه اینانا بود، در این شهرها نیز خدایانو پرستشگاه ویژه داشت.

۶ - Akad = جهان زیرین

پدر «انکی»، ایزدخرد، غذای زندگی را می شناسد،
 او آب زندگانی را می شناسد؛
 او دانای رازها است.
 بی گمان نخواهدم گذاشت که بمیرم.»

* * *

«اینانا» به راه خود سوی جهان زیرین ادامه داد.
 لختی ایستاد و گفت:
 «نین شوبور- اکنون برو،
 سخنانی که به تو فرمان دادم، از یاد میرم.»

* * *

هنگامی که اینانا به دروازه های بیرونی جهان زیرین رسید،
 به سختی بر در کوفت.
 با صدایی خشم آلود، فریاد برآورد:
 «دروازه بان! در باز کن.»
 نتی! (۴) در باز کن.
 من یکه و تنها وارد می شوم.»

* * *

«نتی»، بزرگ دروازه بان «کور»، پرسید:
 «تو کیستی؟»

او پاسخ داد:

«من، اینانا شهبانوی آسمانم،

در راه خود سوی خاور.»

نتی گفت:

«اگر تو به راستی اینانا، شهبانوی آسمانی،

در راه خود سوی خاور،

چگونه قلبت ترا به راهی رهنمون می شود

که هنوز رهروی از آن بازنگشته است؟»

اینانا پاسخ داد:

به خاطر... خواهر مهترم (اریشکیگال)

شوی او گوگالانا (۵)، گاو نر آسمانی، مرده است.

من آمده ام که شاهد آیین گورسپاری باشم.

بگذار آبجو آیین گورسپاری او در جام ریزد.

بگذار [آن چه باید]، بشود.»

نتی گفت:

«همین جا بمان، اینانا، من با شهبانوی خود صحبت خواهم

کرد.

پیام تو را به او خواهم داد.»

چشمانش را با دوغن آراست.
 سینه بند را بر سینه بست.
 حلقه های طلا را بر مج لفزاند.
 و چوب و گزک اندازه گیری از سنگ لاجورد را به دست گرفت.

* * *

«اینانا» عازم جهان زیرین شد.

«نین شوبور» خدمتگزار باوفایش با او بود.

«اینانا» با او چنین گفت:

«نین شوبور»، حامی همیشگی من،

رهنمای من، که پیوسته اندرزه های بخردانه می دهی،

جنگجوی من، که پیوسته در کنار من می جنگی،

من به سوی کور (۱) فرو می روم، به سوی جهان زیرین.

اگر بازنگشتم،

در ویرانه ها برایم سوگواری برپا دار.

طبل ها را در مکان همایش به صدا درآور.

گرد خانه خدایان بگرد،

- اشک بر چشم و بر دهان و بر دامان-

همچون گدایان، تک پیراهنی شندر بر خود بهوشان.

به «نیپور» (۲) برو، به پرستشگاه «انلیل»

هنگامی که بر آستان مقدسش قدم نهادی، زاری کنان [بگو]:

«آه پدر «انلیل» مگذار دخترت

در جهان زیرین میرانده شود.

مگذار نقره درخشانت،

با غبار جهان زیرین پوشانده شود.

مگذار لاجورد گرانبهایت،

سنگی شکسته برای سنگ کاران شود.

مگذار جعبه چوبین خوش بویت،

چوبی شکسته برای چوب بران شود.

مگذار کاهنه مقدس آسمان،

در جهان زیرین میرانده شود.

* * *

اگر «انلیل» به یاری تو نیامد،

به سوی «اور» برو، به پرستشگاه «نانا» (۳)

نزد پدر «نانا» مویه کن.

اگر «نانا» به یاری تو نیامد،

به سوی «اریدو» روانه شو، به پرستشگاه «انکی»،

نزد پدر «انکی» مویه کن.

۱ - Kur = جهان زیرین

۲ - Nippur ارض مقدس سومریان

۳ - Nanna ایزد ماه پسر انلیل و پدر اینانا

۴ - Neti یکی از خدمه جهان زیرین و دروازه بان جهان زیرین

- «نتی» بزرگ دروازه بان «کور»
 به جایگاه اریشکیگال، شهبانوی جهان زیرین، اندر شد و
 گفت:
 «شهبانوی من، دوشیزه‌ای به بلندای آسمان، به پهنای آسمان
 به قدرت پی‌های دیوار شهر،
 در بیرون دروازه‌های کاخ انتظار می‌کشد.
 او هفت «می» را فراهم آورده است.
 آن‌ها را در دست گرفته است.
 با «می» در دست، خود را آمادهٔ سفر کرده است.
 * * *
- بر سر، «شوگورا»، دیهیم جلگه‌ها را نهاده است.
 بر پیشانی گل‌گیس‌های تیره را نیک پیراسته است.
 بر گردن، آویزه‌های کوچک لاجورد را آویخته است.
 بر سینه، سینهریز دو رشته را ریخته است.
 بر پیکر، جامهٔ شاهی پوشانده است.
 چشمان به روغن چنان آراسته است که گویی صدا می‌زنند،
 «بگذار او بیاید، بگذار او بیاید».
 بر سینه، پستان‌بندی بسته است که گویی صدا می‌زند، «بیا،
 مرد، بیا».
 بر مچ‌ها، حلقهٔ طلا لغزنده است.
 بر دست، چوب و گزک اندازه‌گیری دارد»
 اریشکیگال، چون این شنید،
 بر ران خویش کوفت و لب‌گزید.
 مشکل را با دل خویش در میان نهاد و درنگ کرد.
 پس آنگاه گفت:
 «بیا نتی، ای بزرگ دروازه بان «کور»
 سخن مرا به گوش بسپار:
 هفت دروازهٔ جهان زیرین را کلون کن.
 سپس، یک به یک هر دروازه را به قدر شکافی بگشای.
 بگذار اینانا وارد شود.
 همین که پا به درون نهاد، جامهٔ شاهانه را از برش به‌در آر.
 بگذار کاهنهٔ مقدس آسمان با قامتی خمیده اندر شود.»
 «نتی» سخنان شهبانوی خود را به گوش سپرد.
 دروازه‌های هفتگانهٔ جهان زیرین را کلون کرد.
 سپس دروازهٔ بیرونی را گشود.
 به بانوی جوان گفت:
 «بیا، اینانا، اندر شو.»
 هنگامی که اینانا از دروازهٔ اول گذشت،
 «شوگورا» دیهیم جلگه‌ها ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار برای چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا، راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.
 بر آن‌ها خرده نشاید.»
 هنگامی که از دروازهٔ هفتم گذشت،
 جامهٔ شاهانه از برش ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار از بهر چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا، راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.
- بر آنها خرده نشاید.»
 هنگامی که از دروازهٔ دوم گذشت،
 گردن‌بند لاجوردهای کوچک ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار برای چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا،
 راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.
 بر آنها خرده نشاید.»
 هنگامی که از سومین دروازه گذشت،
 سینهریز دو آویزه از سینه‌اش ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار بهر چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا،
 راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.
 بر آنها خرده نشاید.»
 هنگامی که از چهارم گذشت،
 سینه‌بندش از سینه ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار از بهر چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا،
 راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.
 بر آن‌ها خرده نشاید.»
 هنگامی که از پنجم گذشت،
 حلقهٔ طلا از مچش ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار از بهر چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا،
 راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.
 بر آن‌ها خرده نشاید.»
 هنگامی که از دروازهٔ ششم گذشت،
 اندازه‌گیر لاجوردین از دستش ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار از بهر چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا،
 راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.
 بر آن‌ها خرده نشاید.»
 هنگامی که از دروازهٔ هفتم گذشت،
 جامهٔ شاهانه از برش ناپدید شد.
 اینانا پرسید:
 «این کار از بهر چیست؟»
 به او گفته شد:
 «آرام، اینانا،
 راه‌های جهان زیرین را کاستی نیست.

بر آن‌ها خرده نشاید.»

* * *

اینانا برهنه و خمیده، به سرای شاهی وارد شد. اریشکیگال از اورنگ خویش بها خاست.

اینانا سوی اورنگ رانده شد.

«آنونا»^(۱) داوران جهان زیرین او را در میان گرفتند.

آنان رأی به محکومیتش دادند.

* * *

سپس اریشکیگال چشم مرگ بر اینانا دوخت.

با سخن خشمالود بر او تاخت.

اینانا را به فریاد، گناهکار خواند.

او را بکوفت.

* * *

«اینانا» به شکل جسمی بی جان درآمد:

یک تکه گوشت گندیده،

و بر چنگک به دیوار آویخته شد.

* * *

با گذشت سه روز و سه شب، که اینانا بازنگشته بود، نین شوبور برایش آیین سوگواری بر ویرانه‌ها به پا داشت.

طبل‌ها را در مکان همایش برای او بناخت

گرد خانه خدایان گردید.

اشک از چشمان فرو بارید، بر دهان و بر دامن.

همچون گدایان تک‌پیراهنی شندر بر تن کرد.

یکه و تنها سوی «نیپور» و پرستشگاه «انلیل» روانه شد.

* * *

هنگامی که بر آستان مقدس قدم نهاد،

زاری کنان [گفت]:

«آه پدر انلیل مگذار دخترت

در جهان زیرین میرانده شود.

مگذار نقره درخشانت،

با غبار جهان زیرین پوشانده شود.

مگذار لاجورد گرانبهایت

سنگی شکسته برای سنگ کاران شود.

مگذار جعبه چوبین خوش بویت

چوبی شکسته برای چوب بران شود.

مگذار کاهنه مقدس آسمان

در جهان زیرین میرانده شود.

* * *

پدر «انلیل» با خشم پاسخ داد:

«دختر من بزرگ اقلیم زیرین را طلب کرد.

«اینانا» بزرگ اقلیم زیرین را طلب کرد.

او که «می» جهان زیرین بدو می‌رسد، باز نمی‌گردد

او که سوی شهر تاریکی می‌رود همانجا می‌ماند.»

پدر «انلیل» یاری نمی‌کند.

«نین شوبور» سوی «اور» و پرستشگاه «نانا» رفت.

هنگامی که بر آستان مقدس قدم نهاد،

زاری کنان [گفت]:

«آه پدر نانا، مگذار دخترت

در جهان زیرین میرانده شود.

مگذار نقره درخشانت

با غبار جهان زیرین پوشانده شود.

مگذار لاجورد گرانبهایت

سنگی شکسته برای سنگ کاران شود.

مگذار جعبه چوبین خوش بویت

چوبی شکسته برای چوب بران شود.

مگذار کاهنه مقدس آسمان

در جهان زیرین میرانده شود.»

پدر «نانا» خشمگین پاسخ داد:

«دختر من، بزرگ اقلیم زیرین را طلب کرد.

اینانا، بزرگ اقلیم زیرین را طلب کرد.

او که «می» جهان زیرین بدو می‌رسد، باز نمی‌گردد.

او که سوی شهر تاریکی می‌رود، همانجا می‌ماند.»

پدر نانا یاری نمی‌کند.

نین شوبور سوی «اریدو» و پرستشگاه انکی رفت.

هنگامی که بر آستان مقدس قدم نهاد،

زاری کنان فریاد زد:

«آه پدر انکی، مگذار دخترت

در جهان زیرین میرانده شود

مگذار نقره درخشانت،

با غبار جهان زیرین پوشانده شود.

مگذار لاجورد گرانبهایت

سنگی شکسته برای سنگ کاران شود.

مگذار جعبه چوبین خوش بویت

چوبی شکسته برای چوب بران شود.

مگذار کاهنه مقدس آسمان

در جهان زیرین میرانده شود.»

پدر انکی گفت:

چه اتفاقی افتاده است؟

دخترم چه کرده است؟

اینانا! شهبانوی همه سرزمین‌ها! کاهنه مقدس آسمان!

۱- Anunna = هفت داور جهان زیرین که بر کار خدایان داوری می‌کنند.

چه اتفاقی افتاده است.
 من اندوهگینم. من نگرانم.»
 پدر «انکی» از زیر ناخنش ذره‌ای چرك بیرون کشید
 ذرهٔ چرك را به شکل «کورگارا»^(۱) در آورد، موجودی نه نرینه،
 نه مادینه.
 از زیر ناخن دست دیگرش، ذره‌ای چرك بیرون کشید
 ذرهٔ چرك را به شکل «گالاتور»^(۲) در آورد، موجودی نه نرینه،
 نه مادینه
 غذای زندگی را به «کورگارا» داد.
 آب زندگی را به «گالاتور» داد.
 انکی سپس کورگارا و گالاتور را فراخواند و گفت:
 «به جهان زیرین روید،
 از در چون مگسان وارد شوید.
 اریشکیگال شهبانوی جهان زیرین، در حال زاری کردن
 است.
 با فریادهای زنی، در حال زایمان
 هیچ پوششی پیکرش را نهوشانده است.
 پستان‌هایش عریانند.
 گیسوانش گرد سر چون گندنا^(۳) پیچ و تاب می‌خورند.
 هنگامی که فریاد می‌زند، «آخ! آخ! درون من!»
 فریاد برآوردید، «آخ! آخ! درون تو!»
 هنگامی که فریاد می‌زند، «آخ! آخ! برون من!»
 فریاد برآوردید، «آخ! آخ! برون تو!»
 شهبانو شادمان خواهد شد.
 به شما هدیه‌ای پیشکش خواهد کرد.
 از او فقط جسدی را که بر چنگکی آویزان است طلب کنید.
 یکی از شما غذای زندگی را بر آن بپاشد.
 آن دیگری آب زندگی را بپاشد.
 اینانا به‌پا خواهد خاست.»
 کورگالا و گالاتور سخن انکی را اطاعت کردند.
 آنان روانهٔ جهان زیرین شدند.
 همچون مگسان از شکاف دروازه‌ها به‌درون لغزیدند.
 وارد سرای شاهی شهبانوی جهان زیرین شدند.
 هیچ پوششی پیکر او را نهوشانده بود.
 پستان‌هایش عریان بودند.
 گیسوانش گرد سر همچون «گندنا» پیچ و تاب خورده بود.
 اریشکیگال ناله می‌کرد:
 «آخ! آخ! درونم»
 آنان ناله کردند:

«آخ! آخ! درون تو!»
 او نالید:
 «وا...ی! وای! برونم!»
 آنان نالیدند:
 «وا...ی! وای! بروننت!»
 او فغان سرداد:
 «آخ! آخ! شکم!»
 آنها فغان سردادند:
 «آخ! آخ! شکمت!»
 او فغان کرد:
 «آخ! آخ! پشتم!»
 آنها فغان کردند:
 «آخ! آخ! پشتت!»
 اریشکیگال نالید:
 «آه! آه! قلم!»
 آنها نالیدند:
 «آه! آه! قلبت!»
 او نالید:
 «آه! آه! جگرم!»
 آنها نالیدند:
 «آه! آه! جگرت!»
 اریشکیگال درنگ کرد.
 به آنان نگر بست.
 پرسید:
 «شما کیستید،
 نالان- زاری کنان- به فغان همراه من؟
 اگر از خدایانید، شما را دعا خواهم کرد.
 اگر میرایید، به شما هدیه‌ای خواهم داد.
 به شما آب هدیه خواهم کرد. رودخانه را در پرآبی.»

• • •

کورگارا و گالاتور گفتند:
 «نمی‌خواهیم.»
 اریشکیگال گفت:
 «به شما دانه هدیه خواهم کرد. کشتزار را
 وقت خرمن.»
 کورگارا و گالاتور گفتند:
 «نمی‌خواهیم.»
 اریشکیگال گفت:
 «پس سخن بگویید! چه می‌خواهید؟»

۱- Kurgarra = موجود جادویی که زیر فرمان انکی بود

۲- Galatur = موجود جادویی که زیر فرمان انکی بود

۳- به معنی تره یا علف بدبو است. در ناحیهٔ فارس امروزه نیز به‌تره «گندنا» می‌گویند.

آنها پاسخ دادند:
 ما تنها آن لاشه را که بر چنگکی آویزان است خواستاریم.»
 اریشکیگال گفت:
 «لاشه از آن اینانا است.»
 آنان گفتند:
 «خواه از آن شهبانوی ما باشد،
 خواه از آن شهریار ما باشد،
 این است آنچه ما می خواهیم.»
 لاشه به آنان داده شد.
 کورگارا غذای زندگی را بر جسد پاشید.
 گالاتور آب زندگی را بر جسد پاشید.
 «اینانا» به پا خاست.
 اینانا آهنگ صعود از جهان زیرین را داشت.
 که «آنونا» داوران جهان زیرین، راه بر او بستند.
 گفتند:
 «هیچ کس بی نشانه از جهان زیرین به در نمی رود.
 اگر اینانا خواستار بازگشت از جهان زیرین است،
 باید کسی را جایگزین خود کند.»
 همین که «اینانا» از جهان زیرین فراز شد،
 «گالا»^(۱) شیاطین جهان زیرین به پهلوی او چسبیدند.
 گالا شیاطینی بودند که خوردنی نمی شناسند، آشامیدنی
 نمی شناسند،
 غذا نمی خورند، شراب نمی نوشند، هدیه نمی پذیرند.
 آنها از عشقبازی لذت نمی برند.
 کودک دلبندی ندارند که بیوسند.
 آنها زن را از آغوش شوهر می ربایند.
 کودک را از زانوی پدر می ربایند.
 عروس را از عروسخانه می ربایند.
 شیاطین اینانا را در میان گرفتند.
 «گالا»ی کوچک که همراه اینانا شدند،
 همانند نی، به اندازه پرچین های کوتاه بودند.
 «گالا»ی بزرگ که همراه اینانا شدند،
 همانند نی، به اندازه پرچین های بلند بودند.
 آن که پیشاپیش اینانا گام برمی داشت، وزیر نبود،
 اما عصای وزارت به دست داشت.
 آن که در پشت سرش می آمد، جنگجو نبود،
 اما گرز جنگاوری به دست داشت.
 «نین شو بور» کرباس چرکینی بر تن،

بیرون دروازه های سرای شاهی چشم به راه بود.
 هنگامی که اینانا را دید،
 محصور میان «گالا»
 خود را بر خاک پای اینانا افکند.
 گالا گفتند:
 «اینانا، به راه خویش برو
 ما نین شو بور را به جای تو همراه می بریم.»
 اینانا فریاد زد:
 «نه! نین شو بور، حامی همیشگی من است.
 او پرستار من است که به من اندرزهای بخردانه می دهد.
 او جنگجوی من است که در کنار من می جنگد.
 او سخن مرا از یاد نبرد.
 برایم در ویرانه ها آیین سوگواری برپا داشت،
 برایم در مکان همایش طبل ها را به نوا درآورد.
 گرد خانه خدایان گردید.
 از چشمان بز دهان و دامان گریست.
 همانند گدایان تک پیراهنی شندر به بر کرد.
 تنها، روانه نیهور و پرستشگاه انلیل شد.
 به اور و پرستشگاه نانا رفت.
 به اریدو و پرستشگاه انکی شتافت.
 او بود که زندگی مرا نجات داد.
 هرگز نین شو بور را به شما نخواهم داد.»
 گالا گفتند:
 «راه بیفت، اینانا
 ترا تا «أما»^(۲) همراهی خواهیم کرد.»
 در «أما» در آستان مقدس،
 شارا^(۳)، پسر اینانا، کرباس چرکینی در برداشت.
 هنگامی که اینانا را محصور در میان گالا دید،
 خود را به خاک پای اینانا افکند.
 گالا گفتند:
 «اینانا، به سوی شهر خود برو
 ما «شارا» را به جای تو همراه می بریم.»
 اینانا فریاد زد:
 «نه! «شارا» نه!
 او پسر من است. پسری که برایم آوازه های مقدس می خواند
 او پسر من است. پسری که ناخن هایم را می چیند و گیسوانم
 را خار می کند.
 هرگز «شارا» را به شما نخواهم داد.

۱- Galla = موجودات افسانه ای از جهان زیرین که در حکم عمده موت بودند. و از مظاهر زندگی چیزی نمی شناختند. بعدها این لقب به کاهنان آخته شده نیز داده شد. کنایه بر کمال بی عاطفگی است.

۲- Umma = دولت شهری در سومر- جدۀ مادری نیز معنی می دهد.

من شوی خواهر توام.
من به‌خانه مادرت خامه آوردم.
به‌خانه «نین‌گال» شیر آوردم.
من آن کسم که خوردنی به‌آستان مقدس آورد.
من آن کسم که پیشکش عروسی به‌اروک آورد.
من آنم که بر زانوان مقدس رقصید، بر زانوان اینانا.
اتو، تو که ایزد عدالتی، ایزد بخشاینده،
دستهای مرا به‌دستهای مار بدل کن.
پاهای مرا به‌پاهای مار بدل کن.
بگذار از چنگال دیوان بگریزم؛
مگذار آنها مرا به‌بند کنند.
«اتو»ی بخشاینده، اشک‌های دوموزی را پذیرفت.
دستهای دوموزی را به‌دستهای مار بدل کرد.
پاهای دوموزی را به‌پاهای مار بدل کرد.
دوموزی از دیوان گریخت.
آنها نتوانستند او را به‌بند کنند...

گالا گفتند:
«راه بیفت، اینانا،
ترا تا «باد تییرا» همراهی خواهیم کرد.»
در «باد تییرا» در آستان مقدس،
«لولال»^(۱) فرزند اینانا کرباس چرکینی دربر داشت.
همین که اینانا را دید، محصور میان «گالا»،
خود را بر خاک پای او افکند.
گالا گفتند:
«اینانا، به‌شهر خویش برو
ما «لولال» را به‌جای تو همراه می‌بریم.»
اینانا فریاد برآورد:
«نه! لولال، نه! او پسر من است
او سرآمد مردان است.
او بازوی راست من است. او بازوی چپ من است.
هرگز لولال را به‌شما نخواهم داد.»
گالا گفتند:

«اینانا به‌شهر خویش برو
با تو به‌سوی درخت بزرگ سیب در اروک خواهیم رفت.»

* * *

در اروک، در کنار درخت سیب بزرگ،
«دوموزی» شوی اینانا، جامه درخشان «می» را دربرداشت.
بر اورنگ باشکوه شاهی نشسته بود، (از جا تکان نخورد).
گالا، ران‌های او را به‌چنگ گرفتند.
از هفت مشگ او شیر بیرون ریختند،
نی‌لیکی که شبان با آن می‌نواخت، شکستند.
اینانا چشم مرگ به‌دوموزی دوخت.
با سخنان خشم‌آلوده او را محکوم کرد.
فریاد مخالفت با او سرداد. فریاد گناهکاری:
«بگیرید او را! دوموزی را دور کنید!»
«گالا» که خوردنی نمی‌شناسند، نوشیدنی نمی‌شناسند،
غذا نمی‌خورند، شراب نمی‌نوشند، هدیه نمی‌پذیرند،
دوموزی را به‌چنگ گرفتند.
او را ایستاده واداشتند، او را نشسته واداشتند.
شوی اینانا را کوفتند.
او را با تبر مجروح ساختند.

* * *

دوموزی شیون سرداد.
دستها را به‌آسمان سوی اتو^(۲)، ایزد دادگری بالا برد.
به‌او التماس کرد:
«آه اتو، تو برادر خوانده‌ام هستی،

تحلیلی بر افسانه «فرود اینانا»

«از بزرگ اقلیم برین به بزرگ اقلیم زیرین»

«...از بزرگ [اقلیم] برین «اینانا» گوش به بزرگ [اقلیم] زیرین سپرد.»

بنابر ابتدایی‌ترین شواهد تجارب بشری «طریقت نزول» برای اهل راز پیوسته ماهیتی «وادارکننده» داشته است. در بسیاری از جوامع باستانی، اولین مراسم احراز هویت در قبیله یا طایفه، غالباً فرود سمبولیک به درون و فراز سمبولیک از درون هزار چم (لابیرنت) زمین مادر است. این آیین مذهبی به زن و مرد تجربه باززاد در یک معراج روحی را تبیین می‌کند. مراسم سنتی «طریقت نزول» گرایش به بی‌گیری یک اعتقاد جهانی برای رستگاری دارد. (۱) جدا شدن از خانواده، بازگشت به مرحله پیش از زاده شدن: به شب، شب بی‌پایان هستی، مرگ، رنج، جدا شدن بند از بند؛ و سپس، باززادواز میان بردن دشمن.

در فرهنگ‌های باستانی تنها افراد بسیار نیرومند و با اعتماد به نفس برای سفر به جهان زیرین «فراخوانده» می‌شوند. زیرا طریق نزول به جهان زیرین بسیار خوفناک و غالباً بی‌بازگشت است. آنها که بازمی‌گردند، همچون «انکی»، ایزدخرد، به صورت «اهل راز» و «جادوگرانی والا» درمی‌آیند. ره‌آورد آنان از این سفر پرمخاطره، رمزی یا دانش «باززاد» یا «جاودانگی» است. هنگامی که بازگردند، چشم‌اندازی جدید از جهان هستی بر مردم و فرهنگ خویش می‌گشایند.

گاهی چنین به نظر می‌رسد که دلایل خاصی، انگیزه فرود است: نارضایتی، عدم گشایش در کار، عدم توافق، جدایی از معشوق و یا جستجو برای کشف رمزی ناشناخته.

«اینانا» شهبانوی آسمان و زمین است، اما جهان زیرین را نمی‌شناسد. تا آن که گوش به بزرگ [اقلیم] زیرین می‌سپارد، دانسته‌های او در این باره (جهان زیرین) لزوماً اندک است. در زبان سومری واژه‌ای که برای «گوش» به کار می‌رود با واژه «خرد»

یکی است. گوش که عملکردش بیشتر درونی است همانند یک هزارچم (لابیرنت) تو در تو، صداها را می‌گیرد و از طریق انتقال به معنایی تبدیل می‌کند. به یاد بیاوریم این گفته درباره انکی، ایزدخرد و شهریار آب‌های عمیق را که درست در بالای «جهان زیرین» اقامت دارد: «گوشهایش بسیار شنوا هستند» و این که «او بر همه اسرار آگاه است.» دستیابی به موهبت «کمال‌دانی» نیازمند دریافتی عظیم است. سفر پرمخاطره به جهان زیرین و آگاهی از راز و رمز مرگ و باززاد و بقا و فنا، از «اینانا» رایزنی پر جلال و فرمانروایی خردمند برای مردم و سرزمین زیر فرمانش خواهد ساخت. او همان گونه که «می» را برای زندگی زمینی مردمش به چنگ آورد، اکنون در جستجوی اسرار جهانی است که مردم معمولی را هرگز مگر به صورت اجساد بی‌روح به خود نپذیرفته است: پذیرش ابدی و بی‌بازگشت.

از همان لحظه‌ای که اینانا گوش بر جهان زیرین می‌سپارد، در حقیقت سفر خود را آغاز کرده است. اما طی طریق به سوی جهان زیرین کند و راه پر پیچ و خم است. برای ورود به قلمرو ارواح «بزرگ اقلیم زیرین»، اینانا مجبور است از تمامی تعلقات و قدرت‌های زمینی خود دست بشوید. او شکوه و عظمت خود را یکی پس از دیگری از دست می‌نهد. هفت شهر و هفت پرستشگاه خویش را رها می‌کند. قدرت جهانی و آسمانی خویش را رها می‌کند: «بانوی من آسمان و زمین را رها کرد تا به جهان زیرین فرود کند.» همانند جنگجویی که دمی پیش از آغاز نبرد، سلاح خویش را می‌آزماید، اینانا نیز هفت «می» را فراهم می‌آورد: حامیانی مرصع و پر جلال در این سفر وهم‌انگیز...

اینانا پیشاپیش از خطرات این سفر آگاه است و با مآل‌اندیشی به حامی و خدمتگزار و پرستارش از امکان عدم بازگشتش سخن می‌گوید و درباره آنچه باید انجام پذیرد، «نین شوبور» خدمتگزار آستان مقدس را فرمان می‌دهد. و به او

1- Mircea Eliade, Myths, Dream and Mysteries, London: Harvill Press 1960, PP 197-200

زیرین، خاک و شرابش، آب‌های آلوده است. هیچ رشته مهری او را با دیگران پیوند نمی‌دهد. کسی به سراغ او نمی‌آید مگر آنگاه که مرده باشد و یا چون وقتی که اینانا و انکی قصد رخنه به حیطة فرمانروایی او می‌کنند. او را فرزند و شوهری نیست. یگانه نیاز بزرگ او عطش سیری‌ناپذیر جنسی است. در آثار آشوری متأخر و در افسانه «نرگال»^(۱) و اریشکیگال» می‌خوانیم: هنگامی که نرگال وارد «کور» شد، اریشکیگال شش شب و شش روز متوالی با او درآمیخت و روز هفتم که از یکدیگر جدا شدند، هنوز او را کفایت نمی‌کرد.

همچون «لیلث» عطش جنسی اریشکیگال نیز بخشی از مجازات او است. نیازی آلوده به اکراه، فاقد احساس، بی‌فایده و بدون زاد و نمر. در افسانه «نرگال و اریشکیگال» هنگامی که اریشکیگال از خدایان درخواست می‌کند که «نرگال» را به سوی او بازفرستند، درباره خود چنین می‌گوید:

«از آن زمان که دختر کوچک شما بودم،
بازی دخترکان را نشناختم،
طنازی دخترکان جوان را نشناختم
ای خدای توانای آسمان، ای «آن»
کسی را که با من درآمیخت نیز تو فرستادی
بگذار همچنان در کنارم باشد.»

این خدایانوی قلمرو زیرزمین که در خشکی و تاریکی روزگار می‌گذراند، شویس مرده است، هرگز حامی و غمخواری نداشته و پدر و مادر در جهان زیرین رهاش کرده‌اند. او لباس برتن ندارد و کودکیش گم شده، او هرگز بازی و طنازی نکرده است. اریشکیگال می‌تواند تجسم سیمای يك عفريته باشد- مهر ندیده و پراز کینه و حسادت و تنهایی.

از بسیاری جهات اریشکیگال، نیمه دیگر و فراموش شده اینانا است. به همین دلیل هنگامی که خبر ظهور، «کمال روشنائی» و زاینده‌گی و حضور خدایانوی عشق را بر «دروازه سفید»^(۲) می‌شنود، هراسان می‌شود. زیرا غرامت درخشندگی، شکوه و پویایی اینانا را او پرداخته است. اریشکیگال به «نتی» فرمان می‌دهد خدایانوی پرفروغ را از تمامی آنچه به همراه دارد، تهی سازد: آن نیروی گسترده جهانی و آن درخشش جاودانی ستاره شرق از او گرفته شود تا ناتوان از جنبش و ارتباط گردد.

«نتی» دروازه‌های جهان زیرین را بر اینانا می‌گشاید و نزول اینانا که از زمین با وانهادن هفت شهر و هفت پرستشگاه آغاز شده تا جهان زیرین ادامه پیدا می‌کند. هنگام گذر از هر يك از دروازه‌های هفتگانه «کور» اینانا از یکی از مظاهر قدرت زمینی خود عاری می‌شود هرچند او اندکی مقاومت می‌کند و هرچند هنوز در نقش شهبانویی خویش است، اما لزومی حاصلی لجاج

می‌آموزد که چگونه باید رحم و شفقت پدران را برای یاری به‌دخترشان برانگیزد. اما در همان حال خودآگاه است که از جانب انلیل و نانا دو خدای مذکر که گذشت چندان نسبت به‌زیاده‌طلبی دختر خویش ندارند، امید چندان نمی‌رود. اما انکی ایزدخرد خود تجربه فرود به‌جهان زیرین را دارد و «دانای اسرار» است. تمام امید او به‌یاری انکی است. زیرا او رمز باز زاد و غذا و آب زندگی را می‌شناسد. توصیف اینانا از خود با عباراتی نظیر «نقره درخشان»، «لاجورد گرانبها»، «چوب معطر» شاید بیانگر موادی باشد که هنرمندان سومری پیکره اینانا را با آن می‌ساخته و می‌آراستند. به‌گمان سومریان این مواد برگزیده خود خدایانوی بود. نقره، سنگ و چوب همچنین نشانه‌هایی برای بیان سه جهان هستند: نور و روشنی آسمان، جاودانگی زمین و زوال‌پذیری جهان زیرین.

در آستانه دروازه‌های جهان زیرین از اینانا سؤال می‌شود که چرا آمده است. پاسخ نخست او: «برای خواهر محترم، اریشکیگال»، احتمالاً پاسخی مسئولانه، بی‌اختیار و اجباری است. هنوز نیرو و فشار جهان زیرین برای او ناشناخته است. پاسخ دوم بسی سنجیده‌تر و تشریفاتی و با سرنوشت خودش در ارتباط است: «حضور در مراسم گورسپاری «گوگلانا»، گاو نر آسمان». در بسیاری از افسانه‌های سومری، شجاعت، توانمندی و جنگاوری گاو نر آسمان، هم‌سو و ملازم قدرت اینانا است. اگر ورود به‌جهان زیرین نیازمند دلیلی باشد، او ترجیح می‌دهد شاهد خاک‌سپاری یکی از حامیانش باشد و برای «دریافت» چند و چون مرگ و جهان زیرین شاهد بودن بر مرگ دیگری، بهتر از آن است که خود، مرگ را تجربه کند. اما ورود به‌جهان زیرین و دیدار با اریشکیگال، شهبانوی جهان زیرین، تنها به‌صورت «شاهد دفن خود» بودن ممکن است. اینانا نیز براین حقیقت واقف است.

«اریشکیگال»، شهبانوی جهان زیرین در «کور» سرزمین خشکی و تاریکی زندگی می‌کند. «کور» که در زبان سومری به‌معنی کوه نیز هست، معانی لغوی و نمادین دیگری نیز دارد. مثلاً، سرزمین دشمنان؛ همچنین وادی نادانسته‌های سترک. اریشکیگال به‌اراده خود این مکان را برای فرمانروایی برگزیده است. همانگونه که در افسانه «درخت هولویو» شاهد بودیم، فرمانروایی بر جهان زیرین به‌او تحمیل شد. به‌صورت سرنوشت یا مجازات. به‌عبارت دیگر این، غرامت توانایی و زاینده‌گی اینانا است که به‌بهای حکمرانی او بر جهان زیرین تمام شده است. او خواهرتوامان اینانا است و شاید آن سوی چهره عشق و زندگی؛ برای مردن نخست باید زاده شد. پس او خواه ناخواه پیوندی بی‌گسست با خواهر خویش دارد. خوراک اریشکیگال در جهان

۱- Nergal = نرگال ایزد بیماری‌های درمان‌ناپذیر است. در بعضی افسانه‌ها اوسوی اریشکیگال خوانده شده است.

۲- این نامی است که بر نخستین دروازه و مدخل جهان زیرین داده شده است.

به سختی می‌تواند مرگ خواهر توامان را تحمل کند. زیرا اینانا پاره‌ای از خود اوست. درگیری درونی اریشکیگال و اینانا پیچیده و پر از رمز و راز است. هرچند اینانا ناخوانده به «کور» فرود آمده بود، اما اکنون با این درد زایمان بی‌زایش او نیز چون دیگران نیازمند اینانا است تا بزاید و «فارغ» شود. این همان فریادی است که اینانا پژواک آن را از «بزرگ اقلیم برین» شنیده و به‌سوسه گسترش قدرت زاینده‌گی خود به جهان زیرین آمده است. درد جانکاه فرمانروای جهان زیرین تنها با پیوستگی جسمی با زندگان تسکین می‌یابد، اما او خدابانوی زندگی و زاینده‌گی را می‌راند.

اریشکیگال از درد فغان می‌کند. کورگارا و گالاتور نیز از سر همدردی با او فغان می‌کنند. درد عمیق بانوی تنها با بازتاب دل‌نگرانی این دو موجود، اندکی تسکین می‌یابد. اریشکیگال که به شدت تحت تأثیر این همدردی قرار گرفته به آنان پیشنهاد هدایایی بن‌گرانها می‌کند: آب و دانه که هر دو چشمه رویش و رشد هستند. اما دو موجود خنثی در پی فرمان‌انگی هدایا را نمی‌پذیرند و در عوض خواستار چیزی می‌شوند که او هم خواستار بخشش آن است و هم این بخشش برای بسیار دردناک است. آنان از او می‌خواهند بخشی از موجودیت خود را به آنها ببخشند و خشم و لذت خود را که در جسد خدابانوی بزرگوار عشق و زندگی تجسم یافته، از او می‌طلبند. اریشکیگال به امید آن که اندکی از درد بیاساید و شادمان از تجربه همدردی دیگران به این خواسته گردن می‌نهد. این اقدام، تأیید شناختی است که انکی از طبیعت و منش فرمانروای جهان زیرین دارد، زیرا خود آن را تجربه کرده است. اتحاد «نین شوبور» مشاور و راهنما و حامی روانی اینانا با انکی ایزدخرد و آبهای عمیق و دو موجود خنثی کارساز می‌شود.

اینانا به محض باززاد قصد ترك جهان زیرین می‌کند. هرچند در جهان زیرین سومری‌ها که گزارش هر ورود به دقت ضبط می‌شود، هرگز کسی رخصت خروج نیافته است. اما مورد اینانا متفاوت است. او در جهان زیرین به باززاد رسیده، بنابراین قوانین جدیدی باید وضع شود. با چشم‌پوشی و گذشت خدایان جهان زیرین:

«هرگز کسی بی‌نشانه از جهان زیرین به‌در نشده است.

اگر اینانا در آرزوی بازگشت است،

باید کسی را جایگزین خود کند...»

قوانین جهان زیرین هم غیر قابل شکستن و هم تفسیرپذیرند. اینانا می‌تواند برود، اما باید کسی را برای جایگزینی خود بیابد. بخشی از «اینانا» باید بازگردد. گذرگاهی تنگ از «آگاه» بزرگ اقلیم برین به «ناآگاه» بزرگ اقلیم زیرین گشوده شده است که باید همچنان گشوده بماند. اینانا هرگز نباید «خواهر» مهترها شده و از یادرفته خود اریشکیگال را فراموش کند.

اینانا در معیت «گالا» جهان زیرین راترك می‌کند. «گالا» که بنابر طبیعت و سرشت تأثیرناپذیر و غیر قابل انعطاف خود هر

نیز آگاه است. او می‌داند قدرت شاهی و مقام مقدس و توانمندی جنسی‌اش که در سفر زمینی به‌اریدو و ربودن «می» از انکی یاری‌اش داده بود، در وادی مرگ کاربُرد ندارد. در حقیقت عملکرد زندگی زمینی او در ملاقات با زنی که شکوه و جلال اینانا به‌بهای فنای او تمام شده، اکنون بر دوشش سنگینی می‌کند. هنگامی که با پیکری برهنه و خمیده به‌جایگاه فرمانروایی خواهر رانده می‌شود، داوران جهان زیرین او را گناهکار می‌خوانند و اریشکیگال نیز در او به‌چشم مرگ می‌نگرد و حکم به نابودی‌اش می‌دهد. به این ترتیب اینانا نیز چون گاونر آسمان تبدیل به لاشه‌ای بی‌جان و بخشی از جهان زیرین می‌گردد. سرنوشتی که او خود برای خویش رقم زده، سرنوشت بی‌اختیار همه موجودات میرا است. اینانا شهبانوی با قدرت آسمان و زمین اینک به‌صورت لاشه‌ای بر چنگکی به‌دیوار آویزان است. آینده او اینک در گرو عملکرد خادمه و شفقت پدران قرار دارد. از سوی دیگر اینانا بانویی از تبار خدایان است. او دارای شخصیت روحانی است و این «خود» روحانی باید او را محافظت نماید.

پس از آن که سه روز می‌گذرد و «اینانا» باز نمی‌گردد، «نین شوبور» به‌فرامین بانویش عمل می‌کند و در آستان مقدس پدران به‌عجز و لابه می‌پردازد. انلیل پدر بزرگ پدري اینانا، صدرنشین هرم خدایان و فرمانروای جهان منطبق بشری، نمی‌خواهد برای اینانا کاری انجام دهد. به‌گمان او شهبانوی مقتدر آسمان و زمین با پای خود به‌راهی بی‌بازگشت رفته است، پس باید پذیرای سرنوشت شوم خود باشد. «نانا» فرزند خلف انلیل و پدر اینانا نیز درک یا علاقه‌ای به دانستن انگیزه اینانا برای انجام چنین سفر پرمخاطره‌ای ندارد. «انلیل» و «نانا» هر دو از انتخاب اینانا خشمگین هستند. اما انکی جد مادری اینانا و ایزدخرد و آبهای عمیق برای مشکلی که نوه جوانش به آن گرفتار آمده، نگران است. او نه تنها به‌ارزش و اهمیت سفری که شهبانوی جوان در «طریقت نزول» برگزیده، آگاه است بلکه مقام و موقعیت دخترش را نیز در نظر دارد. «اینانا»، شهبانوی آسمان و زمین و زندگی بخش جهان است. اگر او در جهان زیرین می‌راند، هستی از زمین رخت برمی‌پسندد و زنجیره حیات انسان و حیوان و گیاه متوقف می‌شود.

در مقام ایزدخرد، انکی جادوگری و الامقام است. او طبیعت زنانه «کور» را می‌شناسد و به‌منش حسود و بدخواه فرمانروای وادی مرگ آگاه است. می‌داند که او هم اکنون در پیچ و تاب دردی توانفرسا است. دردی همچون درد زایمان بی‌آنکه زایشی در کار باشد. «انکی» از چرك زیر ناخن خود موجوداتی خنثی می‌آفریند تا قوانین لازم و جاری جهان «کور» را بهم نزنند. همچنین به‌آفریدگان خود استعداد عزاداران حرفه‌ای را عطا می‌کند که بتوانند با اریشکیگال بدهیبت و بدطینت همدردی کنند. اریشکیگال از درد «درون» و «بیرون» می‌نالد. اینانا مرده است و شهبانوی جهان زیرین که خود خواستار مرگ اینانا شده

به محکومیت دومی فرمان می‌دهد و به چشم مرگ در او می‌نگرد. «گالا» که قوانین زمین بر آنها جاری نیست، دومی را از تخت به زیر می‌کشند و بر دست و پایش ضربه می‌زنند، او را وادار به نشستن و ایستادن می‌کنند. برای آنها او فرمانروا و همسر خدایانو نیست، بلکه تنها موجود میرنده‌ای است که باید عازم «کور» شود.

دومی دیوانه‌وار به عجز و لابه می‌پردازد. از «اتو» ایزد خورشید و حامی همیشگی شبانان یاری می‌خواهد و با یادآوری آنچه برای «اروک» کرده و هدایایی که به آستان مقدس پیشکش کرده و به پاس همسری اینانا، از «اتو» درخواست کمک می‌کند. هر چند خود می‌داند از سرنوشتی که خدایان رقم می‌زنند راه گریزی نیست. اتو به زاری‌های شبان پرستندهٔ خویش شفقت می‌کند و دومی به یاری اتو، به سرزمین شبانان، به زمین مادری خود می‌گریزد. اما هر دو می‌دانند که این گریز، بی‌حاصل است. دومی به شهبانوی خود خیانت کرده و دیر یا زود مجازات خواهد شد. از ارادهٔ خدایان نمی‌توان سر بر تافت. او باید خود را برای سفر به جهان زیرین آماده کند.

افسانه «فرود اینانا» به روایت سومری از سه بخش تشکیل شده است. بخش اول با نام «از بزرگ [اقلیم] برین تا بزرگ [اقلیم] زیرین» با فرود اینانا آغاز و با گریز دومی پایان می‌پذیرد. دو افسانهٔ دیگر یکی با نام «روای دومی»، شرح چگونگی گرفتار شدن او در سرزمین مادری به دست «گالا» است و دیگری با نام بازگشت که غننامه‌ای دربارهٔ مرگ دومی و سفر نیم سالهٔ او و خواهرش به نوبت به جهان زیرین است، این قسمت که بیشتر مربوط به «دومی» است، بازگو نخواهد شد. اما در مجموع چنین استنباط می‌شود که انگیزهٔ سرودن افسانه، درگیری همیشگی شاه و کاهنهٔ پرستشگاه اینانا و یا به عبارت دیگر تعارض دو قدرت شاه و معبد بوده است و هر یک سعی در کنترل قدرت سیاسی دیگری داشته‌اند. در مقطع سرودن این افسانه، احتمالاً شاه - قهرمان مظهر قدرت بی‌پایان کاهنه و باورهای مردمان اعتقادات مذهبی آنان نسبت به خدایانو می‌شود. اما در فرهنگ‌های مهاجم سامی که این افسانه را مکرر بازسازی کردند، شخصیت دومی مرمت شد و به صورت سمبل و نماد رویش دوبارهٔ گیاهان پس از فصل گرما و خشکی درآمد. این باور از طریق کنعانیان به فرهنگ عبرانیان راه یافت و مراسم مرگ و باززاد دومی در باورهای دینی یهودیان سامی تبار به صورت یادمانی نیرومند، باقی ماند. حتی امروزه نیز یهودیان در روز «ازیکیل» در پای دیوار ندبه بر مرگ دومی شاه‌شبان سومری - و یا تموز سامی اشک می‌ریزند و بر قدرتی که بانی این مرگ بود، نفرین می‌کنند.

هدیه‌ای را رد می‌کنند، تصاویر ذهنی زندگی در «کور» هستند. مرگ، پذیرای هیچگونه قول و قرار جسمی، روانی یا خانوادگی نیست. علاوه بر این «گالا» دارای خاصیت اطاعت مطلق و بی‌چون و چرا از فرمانروای خویشند.

در همین حال خدمتگزار و دو پسر اینانا که به شدت نگران بانوی خود هستند، زندگی روزمرهٔ خود را رها کرده‌اند. «نین شوبور» بر دروازهٔ جهان زیرین در انتظار اینانا است. شارا و لولال (۱) فرزندان اینانا در پرستشگاه‌های خود چشم به راه مادر هستند و به دعا مشغولند. هر سه لباس‌های مجلل خود را از تن به در کرده و جامهٔ عزاداری پوشیده‌اند.

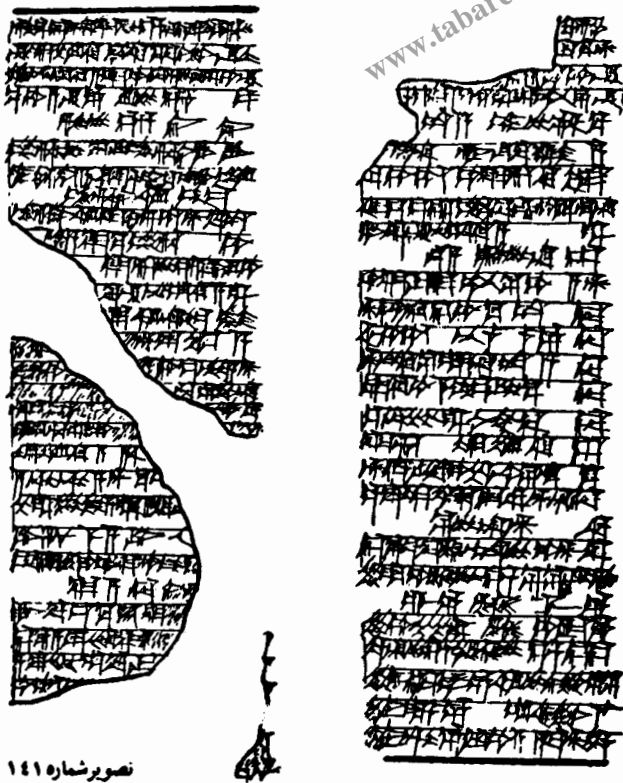
در همان حال شاه سومر آنچنان به زندگی ادامه می‌دهد که گویی هیچ واقعه‌ای رخ نداده است! که گویی شهبانوی آسمان و زمین ناپدید نشده است! که گویی همسرش در سلامت و امنیت کامل بسر می‌برد! «دومی» نزدیک درخت سیب، جایی که نخستین بار در آنجا با اینانا درآمیخت، دومی جامهٔ یرشکوه «می» که اینانا به او داده بر تن کرده، بر اورنگی که آن را نیز همسرش اینانا به او هدیه کرده، تکیه زده و سر مست از نقش جدید پادشاهی خویش است. و کمترین نشانه‌ای از احساس اندوه و عشق که روزی او را به همسر آسمانی‌اش پیوند می‌داد، در او نیست.

هنگامی که اینانا «اروک» را ترک کرد و عازم جهان زیرین شد، زنی میانسال شوهردار و صاحب دو بچه بود. بنابر فرامینی که به «نین شوبور» داد، اینانا ترتیب کارها را طوری فراهم آورد که حتماً بازگردد. حال آنکه در زمان غیبت او «دومی» روش کاملاً متفاوتی را انتخاب کرده بود. اینانا از مقام و موقعیت زمینی خود به دور افتاده و در وضعیت نامعلومی به سر می‌برد. حال آن که موقعیت و مقام او از یک محبوب زمینی به یک فرمانروای زمینی ارتقا یافته بود. روزگاری شبان و امروزه پادشاه، و این پادشاهی به آسانی و با غیبت اینانا نصیب او شده بود. او آنچنان به مقام و جاه خود می‌نازید که نه در فقدان شهبانو اشکی افشانده و بازگشتش را خوشامد گفت. برای او بهتر آن بود که اینانا در جهان زیرین میرانده شود تا او بتواند بی‌شریک و بی‌منازع بر سومر فرمان براند. او از قدرت بانوی بازگشته از جهان زیرین بی‌خبر است. او به خدایانوی حامی شهر «اروک» و به همسر خود خیانت کرده است. او از یاد برده است که هر آنچه دارد در پناه همسری کاهنهٔ مقدس آسمان بدست آورده است. او که می‌خواست جانشین شهبانو در زمین باشد، اکنون بهترین جانشین برای جهان زیرین است. او که می‌بایست قدرت سومر، حامی درمندان و بینوایان و بیوه‌زنان باشد، مستوجب آن است که وحشت رود رویی با فرمانروای جهان زیرین را تجربه کند. اینانا

۱- اطلاعات محدود ما از دو پسر اینانا مستند به نوشته‌های ساموئل کریمر و مربوط به افسانهٔ «انرکال و فرمانروای آراتا» است. در جایی از افسانه یاد شده شارا می‌گوید: «من جنگجویی بی‌بدیل، فرمانروایی یگانه و فرزند اینانا و خدای شاهانم.» در متن دیگری که به نظر می‌رسد يك ستایشنامه باشد، اینانا، لولال را می‌زاید، «عقرب آبی و مار آبی که فریاد او فریاد طوفان است.»

خدابانوان در افسانه‌های عصر قهرمانی

«انمرکار و فرمانروای آرنا» نسخه‌ای خطی از روی لوح دوازده ستونی



نصیر شماره ۱۸۱

انمرکار و فرمانروای آرنا

«انمرکار» فرزند «اتو» ایزد خورشید،
از خواهرش، اینانا، شهبانوی نیکوکردار آستان اروک،

در دوران درگیری میان دولت شهرها و آغاز جنگ‌های داخلی در سومر، برای بانوخدایان حامی شهرها و بانوخدایانی که اقتدار گسترده‌تری داشتند و در شهرهای متعدد پرستشگاه‌هاشان برپا بود، افزون بر نیروی زاینده‌گی و رویش و آفرینش و خرد، توانمندی دیگری نیز به‌پنداشت‌های مذهبی مردمی افزوده گشت: توان جنگجویی و فرماندهی آسمانی نیروهای نظامی. این باور هم به‌دلیل وسعت و عمق نفوذ و اعتبار خدایان و هم احتمالاً جلب کمک‌های اقتصادی پرستشگاه‌های ایشان برای مصارف جنگی بود. هجوم يك دولت شهر به شهر دیگر به‌ظاهر برای ساختن معبد جدیدی برای خدایان و در باطن به‌قصد تاراج ثروت‌های آن شهر بود. همان‌گونه که پیشتر در چکیده تاریخ سومر یادآور شدیم، دوران درگیری دولت شهرها، عصر ظهور مرد-قهرمان و آغاز سرودن اشعار و افسانه‌هایی در توصیف پهلوانان و شاهان است. هرچند نمی‌توان افسانه‌های این زمان را از لحاظ ادبی، «پهلوان‌نامه» یا «حماسه» خواند، اما بعدها در دوران اکدی و پس از آن، بعضی از این قهرمانان از نو در افسانه‌ها باززاد یافته و شکل جدیدی از سرود افسانه که همانا افسانه‌های حماسی یا پهلوان‌نامه است، در ادبیات جهان پدید آوردند.

یکی از طولانی‌ترین سرود افسانه‌های سومری در توصیف نبرد میان دو دولت شهر اروک و آراتا همزمان با قدرتمندی سلسله اروک و دوره شاهی «انمرکار» شاه-قهرمان اروک است. متن این افسانه از روی بیست لوح و پاره‌لوح گرد آمده است که مهمترین آن‌ها لوح ۱۲ ستونی موزه شرق باستانی استانبول^(۱) است. متن سومری و ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۹۵۲ از طرف موزه دانشگاه پنسیلوانیا انتشار یافت.

این افسانه که «انمرکار و فرمانروای آراتا»^(۲) نام دارد، چنین بازگو شده است:

۱- کتاب الواح سومری، نوشته سامونل کریمر- ترجمه داوود رسایی

لرزان و ترسان از عظمت کوهستان
 سرگردان در میان گرد و غبار
 «آراتا» به «اروک» تسلیم خواهد شد.
 مردم «آراتا»
 هنگامی که سنگ‌ها را از کوه‌های سرزمین خود فرود آورند،
 مزار باشکوهی برای تو می‌سازند، پرستشگاه خدایان،
 فرمان‌های آسمان را در «کولاب» برای تو اجرا کنند،
 پرستشگاه «آبزو» را چون کوهی مقدس به‌پا دارند،
 «اریدو» را چون کوهساران پاکیزه کنند.
 و پرستشگاه مقدس «آبزو» را چون غاری بنا کنند،
 تو، هنگامی که سرودهای آسمانی «آبزو» را می‌سرایی
 و «می» مقدس را از «اریدو» می‌آوری،
 هنگامی که اورنگ پاکیزهٔ کاهنان را چون غنچه‌ای می‌گشایی،
 هنگامی که در «اروک» و «کولاب» نامگذاری می‌کنی،
 باشد که تندیس مقدس پرستشگاه بزرگ را به «گیپار» آورند
 و تندیس مقدس «گیپار» را به پرستشگاه آورند،
 و مردم با دیدهٔ تحسین بنگرند،
 «اتو» با شادی بنگرد.
 مردم آراتا،
 چون گوسفندان کوهستان در برابر تو زانو می‌زنند،
 ای «انمرکار» تو سزاوار ستایشی.»
 شاه به سخنان اینانای مقدس گوش سپرد،
 پیک سخندانی برگزید،
 و گفته‌های اینانای سخنور را به‌او بازگفت:
 «باید از کوهستان بالا روی،
 باید از کوهستان فرود آیی،
 در برابر پرستشگاه «آنشان»،
 چون آوازه‌خوان جوانی به‌خاک افتی
 از وحشت کوهستان عظیم
 در گرد و غبار سرگردان شوی،
 ای پیک، با فرمانروای آراتا صحبت کن و به‌او بگو:
 «مردم آن شهر را چون پرندگان که از درخت پرواز می‌کنند،
 می‌گریزانم،
 آنان را چون پرندگان که نزدیک آشیان‌ها پرواز می‌کنند،
 پراکنده می‌سازم،
 آراتارا ویران می‌کنم،
 چون شهری ویران شده، برخانهٔ شما غبار می‌افشانم.
 «آراتا»، سرزمینی که «انکی» نفرین کرد،
 آن سرزمین را ویران می‌کنم. مانند شهرهای ویران شده،

از اینانای پاك چنین خواست:
 «خواهر، اینانا! برای اروك،
 بگذار مردم «آراتا» سیم و زر گردهم آورند،
 بگذار سنگ لاجورد بیاورند،
 بگذار سنگ‌های گرانبها و لاجورد خالص بیاورند؛
 برای اروك شهر مقدس،
 و برای پرستشگاه تو در «آنشان»^(۱)
 بگذار بنای رفیع به‌پا دارند؛
 از «گیپار»^(۲) مقدس جایی که مسکن گزیدی،
 باشد که مردم «آراتا» درون آن را بیارایند؛
 و من در آن سپاس و نیایش کنم؛
 بگذار آراتا به اروك تسلیم شود،
 بگذار مردم آراتا،
 سنگ‌ها را از کوهستان فرود آورند،
 و پرستشگاه بزرگ و مزار باشکوه مرا بنا کنند،
 پرستشگاه «آبزو» را چون کوهی مقدس به‌پا دار،
 «اریدو» را چون کوهساران پاکیزه فرما،
 و پرستشگاه مقدس آبزو را چون غاری بنا کن؛
 در آن هنگام که سرودهای آسمانی آبزو را می‌سرایم،
 هنگامی که «می» مقدس را از «اریدو» می‌آورم،
 هنگامی که اورنگ پاکیزهٔ کاهنان را چون غنچه‌ای می‌گشایم،
 هنگامی که در «اروک» و «کولاب»^(۳) نام‌گذاری می‌کنم،
 باشد که تندیس مقدس پرستشگاه بزرگ را به «گیپار» آورند،
 و تندیس مقدس «گیپار» را به پرستشگاه آورند،
 و مردم با دیدهٔ تحسین بنگرند،
 «اتو» با دیدگانی پراز شادی بنگرد.»
 او (بانویی) که شادی «آن» است، شهبانویی که با چشم مهر
 به کوهستان می‌نگرد، بانویی که سرمهٔ چشمش «اماشم گلانا»^(۴)
 است،

اینانا، شهبانوی همهٔ زمین‌ها،
 به «انمرکار» فرزند اتو گفت:
 «ای انمرکار به تو پندی می‌دهم! آن را به‌کار بند!
 به سخنانی که به‌تو می‌گویم، گوش سپار،
 پیک سخندانی برگزین،
 و گفته‌های اینانای سخندان را به‌او بازگویی
 بگذار از کوهستان بالا رود،
 بگذار از کوهستان فرود آید،
 در برابر... آنشان
 بگذار چون آوازه‌خوان جوانی به‌خاک افتد،

۱- Anshan انشان نام کهن سرزمینی در جنوب خوزستان حوالی بهبهان امروزی

2- Gipar

۳- Kullab = ناحیه‌ای در نزدیکی اروك

4- Amaushum golanna

چون شهری ویران، برخانه شما غبار می افشانم
آراتا سرزمینی که «انکی» نفرین کرد
آن سرزمین را ویران می کنم
اینانا با سلاح در پشت سر من ایستاده است.
اینانا سخن خود را گفته است.
اینانا سخن خود را پس گرفته است.
چون تل خاکستر، آن را بر خاکستر می نشانم.
زر را از سنگ زر برون آر،
سیم را در خاک سیم بسای،
سبدها را بر بارکش های کوهستانی محکم ببند.

.....

.....

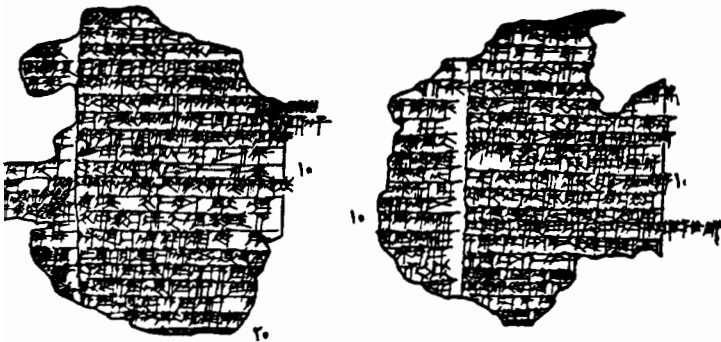
هرآنچه گفتم، آن کن!
«از سوی آن مرد پاك که ریش دراز او از لاجورد است،
همو که گاو نر وحشی، نگهبان زمین پاکیزه است،
که در آغل گاو وفادار شیر خورد،
همو که شایسته فرمانروایی کولاب است،
سرزمین «می» به اینرکار فرزند «آتو»»

.....

در پرستشگاه «آنا» سخن نیکو گویم،
در «گیبار» که میوه اش تر و تازه است،
از سوی پادشاه خود فرمانروای کولاب می گویم.
پس از آن که بیک چنین با او سخن گفت،
پاسخ شنید:

«ای بیک، به پادشاهت فرمانروای کولاب بگو:
«من آن فرمانروایم که شایسته دست های پاکیزه ام؛
خدایانوی «می» اینانای پاك
مرا به «آراتا» سرزمین «می» فرستاد،
تا دروازه کوهستان را محکم کنم
چگونه «آراتا» به «اروک» تسلیم شود!
به آن فرمانروا بگو: آراتا، تسلیم اروک نخواهد شد.» (تصویر

شماره ۱۴۲)



تصویر شماره ۱۴۲

اینانا با سلاح پشت سر من ایستاده است.
اینانا، سخن خود را گفته است،
اینانا سخن خود را پس گرفته است،
پس زر را از سنگ زر برون آر
و سیم را در خاک سیم بسای
وسیم فراهم آر
سبدها را بر بارکش های کوهستان محکم ببند،
پرستشگاه «انلیل»، را
که برگزیده قلب مقدس خدایان است،
به دست مردم کوهستان که «می» مقدس و پاکیزه دارند،
برای من بها دار.

و چون درخت «مورد» آن را پر گل و شکوفه کن
و چون «آتو» در سپیده دمان، از نور درخشان ساز
آستان پاکیزه آن را برای من بیارای.
بیک، سخنان پادشاه را شنید،
شبانگاهان در پرتو ستارگان راه پیمود.
روزها با «آتو»ی آسمانی همراه بود.
سخنان گزیده اینانای سخندان به او گفته شد.

از کوه های عظیم بالا رفت،

از کوه های عظیم فرود آمد،

در برابر پرستشگاه آنشان

چون آوازه خوانی جوان به خاک افتاد،

از بیم کوه های عظیم به وحشت افتاد،

در گرد و غبار سرگردان شد،

پنج کوه و شش کوه و هفت کوه را پشت سر گذارد.

سر خود را بالا برد و آراتا را در نزدیکی دید،

شادمان پای در آستان آراتانها

پادشاه خود را ستایش کرد

پیام خود را با احترام بازگفت:

«پدرت، پادشاه من، مرا به اینجا فرستاد.

فرمانروای «اروک»، فرمانروای «کولاب» مرا به اینجا فرستاد.»

«پادشاه تو، چه گفت و چه فرمود؟»

«پادشاه من از هنگام زاده شدن،

شایسته دیهیم و اورنگ شاهی بود.

فرمانروای «اروک» «ازدهای سومر» والاترین مرد

.....

اینرکار فرزند «آتو» مرا نزد تو فرستاد.»

چنین است سخنان او:

«مردم شهر تو را چون پرندگان که از درخت پرواز می کنند

می گریزانم.

آنان را چون پرندگان که نزدیک آشیان پرواز می کنند، پراکنده

می سازم

آراتا را ویران می کنم

فرمانروای «آراتا» با پیک [چنین] سخن گفت.
پیک انمرکار به فرمانروای «آراتا» [چنین] پاسخ داد:
«شهبانوی بزرگ آسمان، که خداوندگار «می» ترس آور است،
در کوهستان «شوبا» خانه دارد،
او که جواهر گرانبهای پادشاهان همهٔ سرزمین‌ها است،
پادشاه من که فرمانبردار اوست،
او را در «آتا» بر اورنگ شهبانویی نشانید.
«فرمانروای «آراتا» تسلیم خواهد شد.»
این است کلام او (اینانا) که در خانه‌های «کولاب» گفته شد.»

* * *

فرمانروای «آراتا» آزرده شد،
فرمانروای «آراتا» ترسید،
«این سوخس دانا»^(۱) دل شکسته شد،
او پاسخی نداشت...
قسمت بعدی الواح که دنباله افسانه بر روی آن نوشته شده،
ناخوانا است.

در يك پاره لوح که بخشی از آن را به مناسبت ارتباط با موضوع در افسانه «خواستگاری» بازگو کردیم، بازگویی اندیشه‌هایی است که دو فرمانروا در خیال خود با آن دست به‌گریبان هستند و هر يك خود را برای همسری و همبانی با خدایانو «اینانا» شایسته‌تر می‌دانند^(۲). عاقبت یکی از شهرهای همجوار به کمک فرمانروای آراتامی آید و فرمانروا قویدل می‌شود و می‌اندیشد: «اینانا» به آراتاپشت نکرده است. اینانا سخن خود را دیگرگون نکرده است، او فرمانروای «آراتا» راها نکرده است. نکته شایان توجه در افسانه «انمرکار و فرمانروای «آراتا» اهمیتی است که هر دو فرمانروا برای حمایت خدایانو از قلمرو فرمانروایی خود قایل بودند. «انمرکار» بیش از آن که به نیروی نظامی خود بی‌بالد از حمایت «خدایانو» سخن می‌گوید و برای ایجاد وحشت در دل فرمانروای «آراتا» از بی‌مهری «اینانا» به «آراتا» داد سخن می‌دهد. متقابلاً فرمانروای «آراتا» بیش از آن که از ضعف نیروی نظامی و قدرت مقابلهٔ مردم «آراتا» دچار ناامیدی شود، از دست دادن حمایت «شهبانوی آسمانی» دلش را می‌لرزاند.

عاقبت، مردم «آراتا» برای به‌دست آوردن دل خدایانو «اینانا» و جلب مهر و حمایت او سیم و زر و سنگ لاجورد به‌اروک می‌فرستند.

۱- Ensukhes Danna فرمانروای «آراتا»

۲- ر-ک: تحلیلی بر افسانه «خواستگاری» در همین کتاب.

سرود ستایش خدابانو «باؤ» حامی شهر «لگاش»

در سایه توستان
باشکوه و توانمند منزل خواهیم کرد.

.....

از میان دیگر یافته‌های مربوط به «لگاش» اسناد باارزشی مربوط به وقایع نگاری تاریخی به دست آمده که در دیگر نقاط سومر و میانرودان نظیرش یافت نشده است. از جمله این اسناد تاریخی، شرح فشرده‌ای از يك رویداد محلی مربوط به درگیری میان «لگاش» و اِما (۲) بر سر حفر خندق میان دو دولت شهر است. در این سند، ضمن شرح و تفصیل وقایع، بنا بر رسم و سنت زمان از ایزدان و ایزدبانوان مورد پرستش مردم نیز یاد شده است. از جمله برای حل اختلاف مرزی، از ایزدبانو «ستران» (۳) بانوی صلح و سازش یاد شده است و پادشاه کیش برای حل اختلافات دو شهر از او یاری می‌خواهد و به راهنمایی و به نام او لوحی به نشانه خط مرزی بین دو شهر برپا می‌دارد.

در پی شرح وقایع بعدی، مورخ از «نین گیرسو» (۴) به نام «بانوی حامی شهر لگاش» یاد می‌کند. شاید این، نام دیگری برای «باؤ» باشد. از متن نوشته چنین برمی‌آید که بجز خدابانوان یاد شده، «ننخر ساک» یا «نین هورساگ»، الهه و خدابانوی مادر و کوهستان و نانسه خدابانوی دانه‌های غلات، نیز مورد پرستش مردم لگاش بوده و معابد ایشان نقش مهمی در رویدادهای سیاسی «لگاش» داشته‌اند.

افسانه یا سوگنامه آیینی دیگری در رثای عظمت از دست رفته «لگاش» و خدابانوی حامی شهر که از سوی مهاجمان مورد اهانت قرار گرفته، نیز وجود دارد. سراینده این سرود، يك شاعر سومری به نام «دین گیرادامو» (۵) است. در این سوگنامه میهنی آمده است:

از میان سرودهای آیینی بی‌شمار که در ستایش خدابانوان سومری سروده شده و احتمالاً به هنگام ستایش و نیایش ایشان طی آداب و تشریفات ویژه‌ای از سوی همگان همسرایی می‌شده است، سرودی در بزرگداشت خدابانو «باؤ» (۱) حامی شهر «لگاش» را برگزیده‌ایم. «باؤ» خدابانویی نسبتاً ناشناس است زیرا دولت شهر «لگاش» که در جنوب شرقی سومر قرار داشت، نقش چندانی در حیات سیاسی منطقه عهده‌دار نبود. تنها پس از درگیری‌های فراوان میان دولت شهرهای مشهور نظیر «کیش» و «اروک» و «اور» که برای سلطه بر سراسر سومر در جریان بود و منجر به تضعیف قدرت نظامی هر سه دولت شهر گردید در حدود نیمه دوم هزاره سوم پیش از میلاد «لگاش» برای مدتی کوتاه حدود هشتاد سال توانست در حیات سیاسی میانرودان خودنمایی کند. در نیایشنامه «باؤ» خدابانوی حامی شهر لگاش آمده است:

ای شهبانوی من،
ای مادر من که شهر لگاش را بنا کرده‌ای
مردمی که چشم مهر به آنان داری،
عظمت و عزت یافته‌اند.
پرستنده‌ای که به دیده لطف در او می‌نگری
عمرش دراز می‌شود.
من مادر ندارم، پس تو مادر منی،
من پدر ندارم، پس تو پدر منی...
ای «باؤ»
ای خدابانوی من
تو نیکی را می‌شناسی،
تویی که به من زندگی بخشیده‌ای،
در پناه تو ای مادر من،

۱- ویل دورانت- تاریخ تمدن- جلد اول ص ۱۹۵

افسوس! جان من از افسوس بر شهر من و گنجینه‌های آن
آتش گرفته است.

افسوس! بر شهر من زِیرسو (لگاش)
افسوس بر گنجینه‌های آن که جانم را می‌سوزاند.
در آستان مقدس «زیرسو»،
کودکان گرسنه و برهنه‌اند.
او [غاصب] پابر آستان مقدس نهاد.
و شهبانوی والامقام را از پرستشگاه بیرون راند.
ای بانوی شهر ماتم‌زدهٔ من،
چه هنگام بازخواهی گشت؟

تبرستان

www.tabarestan.info

افسانه‌های سومری - اکدی (عصر حماسه سرایی)

از آن تاریخی است که بر او رفته است. به گمان ما و با توجه به ساختار داستانی این گونه افسانه‌ها، هدف از سرودن آنها، جلب شفقت و همدردی شنوندگان و به جا آوردن مراسم آیینی و مذهبی و مخدوش کردن باورهای پیشین دربارهٔ مقدسات مردم سومر، به ویژه ارزش و احترام و توانمندی خدایان است. فرهنگ مهاجم سامی با بافت و معیارهای ارزشی مردسالار می‌کوشید اندک اندک و با روشی گام به گام از میزان تقدس و نفوذ خدایان بکاهد و این کار را در دو زمینه متفاوت به انجام می‌رسانید: در زمینه آیینی با سرودن افسانه‌هایی نظیر «رؤیا و مرگ دوموزی» چهره‌ای بی‌رحم و عطف‌ناز از سرآمد خدایان سومری و مشهورترین و مقدس‌ترین چهره آسمانی و مذهبی زنانه و خدایان سومر عرضه می‌کرد. در ادبیات غیر مذهبی و مردمی نیز با دستبرد به بخش‌هایی از متون کهن و دگرگون کردن آن به شکل دلخواه و موافق با اهداف خود، افکار عمومی را بر علیه خدایان و معابد ایشان می‌شوراند و ذهنیات پیشین و باورهای مردم را مخدوش می‌کرد.

اکنون برای آن که بتوانیم به گونه‌ای مستندتر به تحلیل و اثبات موارد یادشده بپردازیم، هر دو شکل این افسانه‌ها را که یکی «حماسه» و دیگری «سوگنامه» است. از نظر خوانندگان می‌گذرانیم.

حماسه گیل گمش

در حقیقت نام «گیل گمش» در سه دوره از تاریخ میانرودان در متن‌های ادبی و افسانه‌های دینی و مردمی آورده شده است. در

با یورش «سارگن»^(۱) اکدی به سومر، که غلبه فرهنگ مهاجم سامی را در پی داشت، دوره‌ای در تاریخ میانرودان آغاز شد که عصر «سومری-اکدی» نام گرفته است. در این عصر فرمانروایان سامی تبار سلسله اکد زبان سامی را در تمام منطقه جایگزین زبان سومری کردند. زبان اکدی، زبان مکالمه شهری و دیوانی گردید و بسیاری از متون مهم سومری به زبان «اکدی» برگردانده شد.

افزون بر سوگنامه‌هایی که شاعران سومری در اندوه ویرانی شهرهای خود به دست سامیان سروده‌اند، عصر سومری-اکدی، شاهد رواج شکل جدیدی از افسانه‌پردازی در میانرودان است که پیش از آن مانند نداشته است. و آن، پرداختن دوباره از قهرمانان کهن و نامدار سومری در قالبی نو و شخصیتی نوین است. بخشی از این افسانه‌ها که جنبه ادبی آن بیشتر و زمینه آیینی آن کمتر است، شرحی اغراق آمیز از زندگی یک شاه-قهرمان دوران افتخار و عظمت سومر و توصیف شجاعت‌ها و قهرمانی‌های او است.

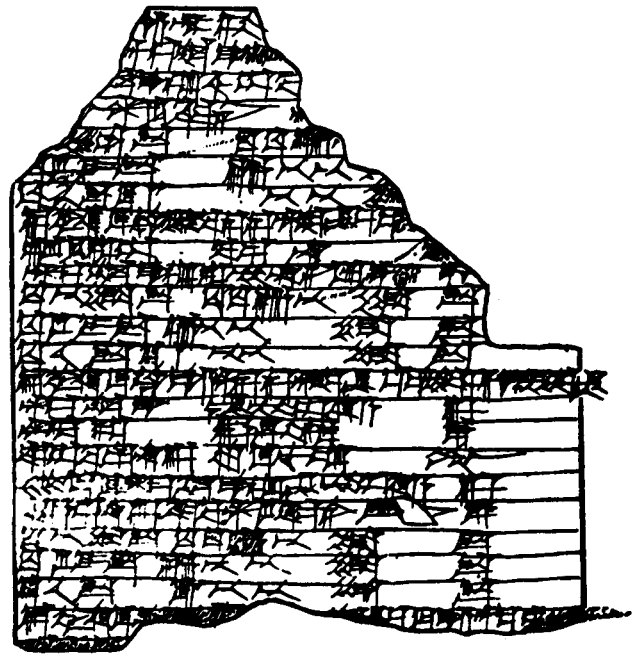
بدین گونه، نخستین حماسه‌ها و پهلواننامه‌های جهان در حدود چهار هزار و پانصد سال پیش در خاورمیانه سروده شد. از مشهورترین و پراوازه‌ترین این افسانه‌ها، و به قولی: [نخستین داستان حماسی که درباره یک شخصیت زمینی و «میرا» سروده شده]^(۲)، پهلواننامه «گیل-گمش» شاه‌شبان عصر قهرمانی سومر است که در افسانه «درخت هولوپو» از او یاد کردیم.

نوع دیگر افسانه‌های این دوره که همچنان با شخصیت محوری شاه-قهرمانان نامی سومر ساخته و پرداخته شده، و بیشتر جنبه آیینی و مذهبی دارد، افسانه‌های اندوهبار و (تراژیک) است. بافت غمگنازه این سرودها، تلاشی برای مظلوم جلوه دادن یک قهرمان و نشان دادن جنبه‌های ایثار و از خودگذشتگی، و فراتر

1 - Sargon

۲- پیش از این دربارهٔ اعمال قهرمانی خدایان افسانه‌های فراوانی سروده شده بود. حال آن که شخصیت اصلی حماسه، انسان آسیب‌پذیر و میرا است که فاقد قدرت آسمانی است و تنها به نیروی جسمی خود وابسته است.

عصر سومر کهن و احتمالاً عصر قهرمانی، نام او را در افسانه «درخت هولوپو» و افسانه «گیل گمش و آگا»^(۱) می بینیم.



تصویر شماره ۱۴۳

«گیل گمش و آگا» (نیپور)

جهان زیرین گم شد.» در بخش پایانی افسانه از چند و چون اعمالی که منجر به سقوط گیل گمش شد، سخن نرفته است. اما ساموئل کریمر در کتاب الواح سومری در بخش «شیوه حکومت پارلمانی و مردم سالاری سومر» ضمن اشاره به افسانه «گیل گمش و آگا» از جنگی تحمیلی به مردم «اروک» سخن می گوید و معتقد است: [گیل گمش پس از آن که نتوانست موافقت مجلس شیوخ و برگزیدگان سالمند و محافظه کار «اروک» را برای جنگ با «آگا» فرمانروای «کیش» جلب کند به مجمع نمایندگان جوان که اکثریت آنرا سپاهیان و جنگاوران تشکیل می دادند رو کرد و با تحریک و تشویق ایشان به جنگ، فرمان رودر رویی با «کیش» صادر شد.]

متن افسانه که نسخه ای دستنویس است و از روی پاره الواح کشف شده در نیپور نوشته شده چنین است:
[فرستادگان «آگا» فرزند «انماراگسی»^(۲) از «کیش» به سوی «گیل گمش» در «اروک» رهسپار شدند.
گیل گمش به سوی مکان همایش بزرگ آمد و در انجمن بزرگان چنین گفت:
«نباید به خانه کیش تسلیم شویم، باید خانه کیش را با سلاح واژگون سازیم.»

انجمن بزرگ «اروک» به گیل گمش گفت:
«بہتر است تسلیم خانه کیش شویم، بہتر است جنگ نکنیم.»
گیل گمش فرمانروای کولاب،
که برای خدایانو «اینانا» قهرمانی های فراوان کرده بود،
به سخنان انجمن بزرگان گوش نداد
گیل گمش فرمانروای کولاب
به انجمن جنگاوران جوان شهر «اروک» آمد و چنین گفت:
«تسلیم خانه کیش نشویم، کیش را با سلاح ویران کنیم.»
انجمن جنگاوران جوان «اروک» به گیل گمش چنین پاسخ داد:
«تسلیم خانه کیش نشویم، کیش را با سلاح ویران کنیم.»
آگاه «گیل گمش» فرمانروای کولاب
از سخنان انجمن جنگاوران جوان شهر «اروک» شادکام شد.
بنابه روایت سراینده سرود افسانه، پنج یا ده روز بعد «آگا»
اروک را محاصره کرد. مردم دچار رنج و وحشت شدند (اشک از چشم زنان و دختران شهر «اروک» جاری شد). متن لوح در این قسمت ناخوانا است. گویا «گیل گمش» با وساطت کسانی از «آگا» فرمانروای کیش دلجویی می کند و محاصره اروک پایان می پذیرد.

شاید بتوان میان بخش پایانی این سرود افسانه و قسمتی که به افسانه «درخت هولوپو» ضمیمه شده است رابطه ای یافت. شاید

(تصویر شماره ۱۴۳) افسانه «درخت هولوپو» که پیش تر از نظر خوانندگان گذشت، افسانه ای آیینی و جزء افسانه های آفرینش است و از ابعاد حماسی خالی است. علاوه بر این، موضوع و ساختار داستانی افسانه در حول و حوش خدایانو «اینانا» می چرخد. تأکید افسانه بر اورنگ و بستر شاهانه برای سلطنت زمینی و آسمانی بانوی حامی شهر «اروک» است. گیل گمش قهرمانی است که بانوی آسمانی را در این راستا یاری می دهد و با نیروی جسمی و توان رزمی خود دشمنان بیگانه را می تاراند. او برای شهبانوی آسمانی، اورنگ و بستر فراهم می آورد و به پاس این خدمت، «اینانا» از فرازترین شاخه درختی که خود کاشته و پرورده است، عصا و چوبدست شبانی که کنایه به نشانه های شاهی است به قهرمان عطا می کند. همانگونه که قبلاً نیز اشاره کردیم در بخشی که به نظر می رسد بعدها ضمیمه افسانه شده است، گفته می شود: «پهلوان پس از چندی به قدرت خود مغرور شد و با اعمال خود اشک از چشم دختران و زنان «اروک» جاری ساخت. پس بانوی آسمان به او خشم گرفت و زمین نمناک دهان گشود و نشانه های شاهی «گیل گمش» (عصا و چوبدست) در

1- Agga
2- Enmebaraggesi

افسانه سومری «درخت هولوبو» کاشتن و پروردن «درخت» نعمت و هدیه‌ای بود که خدایانو «اینانا» به مردم «اروک» و سومر ارزانی داشت و هرگز در این باره نامی از «گیل گمش» برده نشده است. (قرن‌ها بعد، هنگامی که بابلیان سامی تبار بر میانرودان مسلط شدند، با بهره‌گیری از بخشی از افسانه اکدی گیل گمش و افزودن چند افسانه مقدس دیگر سومری به آن، حماسه بلند و پراوازه گیل گمش را ساختند که در بخش افسانه‌های «بابلی-آشوری» به آن خواهیم پرداخت.)

به نظر می‌رسد سلطه اکدیان بر دولت‌شهرهای سومری که تا پیش از سلطنت «سارگون» با طی فرایندی گام به گام و به‌ظاهر رهایی بخش شکل گرفت، هنوز دارای آن‌چنان قدرتی نبود که بتواند از بیخ و بن ریشه تقدس زنان را برکند. به همین جهت در بازسازی شخصیت «گیل گمش» و پهلوان‌نامه دوران «اکدی» سعی بر این بوده است که با یادی اندک از بانوخدای حامی شهر «اروک»، جلوه بیشتری به اعمال شاه-قهرمان داده شود.

از دست دادن عصا و چوبدست شاهی پی‌آمد این جنگ طلبی نابخردانه «گیل گمش» بوده است.

افسانه «گیل گمش و آگا» خالی از ابعاد حماسی است و چون در آن از خدایان نیز نامی برده نشده است، جزء افسانه‌های آیینی نیز به حساب نمی‌آید. بازگویی آن در این بخش تنها برای یادآوری قدمت نام «گیل گمش» در متون باستانی میانرودان و امکان مقایسه‌ای مستند میان متون حماسی «اکدی-سامی» با متن‌های غیر حماسی کهن‌تر است.

در حماسه اکدی «گیل گمش»، بنام «گیل گمش و سرزمین زندگان» هیچ اشاره‌ای به تاج بخشی خدایانو «اینانا» نشده است. جز آن‌که در توصیف نیکی‌های گیل گمش آمده است: «او برای اروک باروهای استوار و برای خدایانوی آسمانی حامی شهر «اروک» پرستشگاه‌های باشکوه بنا نهاد.»

گیل گمش قهرمانی جویای نام است. او قصد دارد با سفر به سوی «سرزمین زندگان» و آوردن چوب درخت سدر به «اروک»، نام خود را در جایگاه نام‌آوران بلندآوازه سازد:

«سرور بر آن شد که به سرزمین زندگان سفر کند.

گیل گمش بر آن شد که به سرزمین زندگان سفر کند

به خدمتگزار باوفای خود «انکیدو» (۱) گفت:

«ای «انکیدو»، هنوز «مهر و آجر» (۲) پایان عمر ما را نشان

نمی‌دهد.

به آن «سرزمین» خواهم رفت و نام جاوید خواهم یافت.

نام خود را در جایگاه ناموران بلندآوازه می‌سازم.

نام خدایان را در آن «سرزمین» برمی‌فرازم.»

گیل گمش به همراه «انکیدو» و با یاری «اتو» ایزد خورشید

به سوی «سرزمین زندگان» می‌روند و پس از گذشتن از هفت کوه

خطرناک و رسیدن به مقصد که کوه‌های پوشیده از جنگل سدر است،

جایی که هیولای هواوا (۳) از آن پاسداری می‌کند، پس از انجام

کارهای قهرمانی سر هیولای «هواوا» را از بدن جدا می‌سازند و

آن را به پیشگاه انلیل و نین لیل تقدیم می‌کنند. شاید حماسه اکدی

گیل گمش اشاره به جنگ‌های میان اکد و ایلام و پیروزی اکدیان

بر ایلامیان دارد. چوب که از جنگل‌های انبوه مناطق شمال ایلام

به دست می‌آمد و هیولای نیرومند «هواوا» که حافظ این

سرزمین‌های جنگل خیز بود و اشاره به گذشتن از هفت کوه که

احتمالاً عبور از ارتفاعات زاگرس است، می‌تواند نشانه‌هایی از

پیروزی نظامی اکد بر ایلام و رهایی دولت‌شهرهای سومری از

سلطه ایلامیان باشد. بهره‌برداری فرهنگ مهاجم اکدی-سامی

از نام یک شاه-قهرمان سومری برای کسب اعتبار و نفوذ بیشتر

در جوامع دولت‌شهرهای سومری است. باید در نظر داشت که در

1- Enkidu

۲- احتمالاً نوعی تفال برای دریافتن وقت مرگ بوده است.

3- Huwawa

سوگنامه «مرگ دوموزی»

همچنان که بر روی خس و خاشاک آرמיד،
روییایی به خواب دید.
از خواب خود بیدار شد،
از آنچه دیده بود به لرزه افتاد.
هراسان، چشمها را مالید.

* * *

دوموزی فریاد برآورد:

«بیاورید... او را بیاورید... خواهرم را بیاورید.
«گشتینانا» (۳) ی مرا بیاورید، خواهرکم را،
لوحهٔ دانایی را
آوازه خوان مرا که آوازه‌های بی شمار می‌داند،
خواهرم، که معنای کلمات را می‌داند،
آن دانا- زن که تعبیر رویاها را می‌داند،
باید با او سخن بدارم
باید رویایم را با او در میان گذارم.»
دوموزی به گشتینانا چنین گفت:
«یک رؤیا، خواهرم، به رؤیایم گوش سپار:

خارها گرداگردم سر بر آوردند، خارها گرداگردم تنگاتنگ
رویدند،

یک ساقه نی برای من می‌لرزد.
از تنی دو ساقه، نخست یکی و سپس دیگری فرو می‌افتند.
در پهنه‌ای درختزار، درختان بلند وحشتناک پیرامونم سر بر
می‌کشند.

آب اجاق مقدس مرا فرا می‌گیرد.
مشگ کره گیریم به دور افکنده می‌شود.
جام آبخوریم از غلافش فرو می‌افتد.
چوبدست شبانیم ناپدید شده است.

سرود افسانه «مرگ دوموزی» در حقیقت مؤخره‌ای است که
به افسانه «فرود اینانا» افزوده شده است. این افسانه آیینی که
بافتی «تراژیک» دارد، حاوی پایان دردناک و پررنج و درد سرنوشت
و سرگذشت «دوموزی» شاه‌شبان نام‌آور سومری است.
افسانه‌پرداز بی‌آن که به کردار «دوموزی» که منجر به رقم خوردن
چنین سرنوشتی برای او شد، بپردازد، افسانه را با درد و رنجی که
«دوموزی» در سرزمین مادری خود با آن دست به‌گریبان است
آغاز می‌کند:

«دل او ملامال از اندوه بود.

دل شبان ملامال از اندوه بود.

دل دوموزی ملامال از اندوه بود.

دوموزی افتان و خیزان بر پهنهٔ دشت می‌گریست:

«ای دشت‌ها، در سوگ من زاری کنید!

ای خرچنگ‌های رودخانه، برای من زاری کنید!

ای غوکان رودخانه، برای من آوا سر دهید!

آه، «سیرتور» (۱)، مادرم، برای من اشک ریز!

* * *

اگر او پنج نان را نیابد،

اگر او ده نان را نیابد (۲)؛

اگر از روز مرگ من آگاه نشود،

شما، ای دشت‌ها، به او بگویید، به مادرم بگویید.

بر دشت‌ها، مادرم برایم اشکها خواهد افشانند.

بر دشت‌ها، خواهر کوچکم در سوگ من زاری خواهد کرد.»

* * *

درنگ کرد که بیاساید.

شبان درنگ کرد که بیاساید.

دوموزی درنگ کرد که بیاساید.

1 - Sirtur

۲- مفهوم ابیات ۹ و ده در هیچ‌یک از متون ترجمه شده از الواح میان‌رودان روشن نیست. به نظر می‌رسد که اشاره به نوعی تفأل برای تعیین زمان مرگ دارد، چیزی شبیه «مهر و آجر» در افسانه گیل‌گمش

3 - Geshthinanna

گوسفندان من که زمین را با سُم‌های خمیده می‌خراشند،
آه دوموزی، اشک‌های من به‌دادخواهی برای تو بر گونه‌ها
روانه خواهد شد.

مشگ کره‌گیری از خروش خواهد افتاد؛ شیر جاری نیست.
جام به‌گوشه‌ای افتاده است. دوموزی دیگر نیست.
آغل بر باد داده شده است.

* * *

همچنان که او هراسان این سخنان را بر زبان می‌راند،
دوموزی خروش برآورد:

«خواهرم! شتاب کن، از تپه بالا برو
نه با گام‌های آرام و آهسته.

خواهر، شتاب کن!

گالا، که مردم از او بیزار و در هراسند،
با قایق‌هاشان می‌آیند.

آنها چوب برای بستن دست‌ها می‌آورند.

آنها چوب برای دربند کردن گردن می‌آورند.

خواهر، شتاب کن!

گشتینانا از تپه بالا رفت.

یار «دوموزی» با او همراه شد.

دوموزی فریاد زد:

«آنها را می‌بینی؟»

دوست فریاد زد:

«آنها می‌آیند»

«گالا»ی بزرگ که چوب برای دربند کردن گردن می‌آورد،

آنها برای تو می‌آیند.»

گشتینانا فریاد زد:

«شتاب کن، برادر!

سرت را لابلای علفها پنهان ساز.

دشمنانت به‌سوی تو می‌آیند.»

دوموزی گفت:

«خواهرم، با هیچکس از نهانگاهم سخن مگوی.

دوست من، با هیچکس از نهانگاهم سخن مگوی.

در لابلای بوته‌های کوچک پنهان خواهم شد.

در لابلای بوته‌های بزرگ پنهان خواهم شد.

در کدک (۱) آرالی (۲) پنهان خواهم شد.»

«گشتینانا» و یار دوموزی پاسخ دادند:

«دوموزی، اگر نهانگاه ترا فاش سازیم،

بگذار سگ‌های تو ما را بدرند،

سگ‌های سیاه شبانی تو،

سگ‌های نگهبان پادشاهی تو،

شاهینی بره‌ای را از آغل می‌رباید.
قوشی گنجشگی را در نیزار شکار می‌کند.

خواهرم، بزهای تو ریش‌های لاجوردین خود را به‌خاک
می‌مالند.

گوسفندان زمین را با سُم‌های خمیده می‌خراشند.

مشگ کره‌گیری از آوا افتاده است، شیر جاری نیست.

جام به‌گوشه‌ای افتاده است. دوموزی دیگر نیست.

آغل بر باد داده شده است.»

گشتینانا سخن گفت:

«رؤیایت را بر من مگوی.

دوموزی، چنین رؤیایی را بر من مگوی.

خارهایی که گرداگرد تو سر بر می‌کشند،

خارهایی که گرداگرد تو تنگاتنگ می‌رویند،

دشمنان (دیوان) تو اند، که ترا دنبال کرده و خواهند زد.

* * *

تک ساقه نی که برای تو می‌لرزد،

مادرمان است، او در سوگ تو خواهد گریست.

نی دو ساقه که نخست يك ساقه آن و سپس ساقه دیگر فرو

می‌افتند، دوموزی،

تو هستی و من؛ نخست یکی و سپس دیگری فنا خواهند شد.

در پهنه درختزار، درختان بلند و ترسناک که پیرامونت سر بر

می‌کشند،

«گالا» است؛ آنان در آغل بر تو فرود می‌آیند.

هنگامی که آتش اجاق تو خاموش شود،

آغل، آشیانه پریشانی خواهد شد.

آن هنگام که مشگ کره‌گیریت فرو افتد،

تو به‌دست «گالا» اسیر خواهی شد.

آن هنگام که جامت از غلاف فرو افتد،

تو بر زمین خواهی افتاد، بر زانوان مادرت.

هنگامی که چو بدست شبانیت ناپدید می‌شود،

گالا همه رویدنی‌ها را پژمرده خواهد کرد.

شاهینی که بره را از آغل می‌رباید،

«گالا» است که گونه‌های ترا خواهد خراشید.

قوشی که گنجشگ را از نیزار می‌گیرد،

«گالا» است که نیزار را برای بیرون کشیدن تو می‌کاود.

* * *

دوموزی؛ بزهای من که ریش‌های لاجوردین خود را به‌خاک

می‌آیند،

گیسوان منند که در پهنه آسمان برای تو به‌پیچ و تاب خواهند

افتاد.

۱- کدک آبراهه یا گودالی است که با دست کنده شود. لغت «خندق» عربی شده آن است.

بگذار سگ‌های تو ما را بدرند!»
 گالای کوچک به گالای بزرگ گفت:
 «تو گالا که نه مادری داری نه پدری،
 نه خواهری، برادری، همسری یا فرزندی،
 تو که همچون نگهبانان بر فراز آسمان و زمین پرواز می‌کنی،
 که به پهلوی انسانها می‌چسبی،
 تو که مهری بروز نمی‌دهی،
 که نیکی را از بدی باز نمی‌شناسی،
 به ما بگو،

چه کسی دیده است که روان مردی هراسان در آرامش باشد؟
 بگذار در پی یافتن دوموزی سرای دوست را جستجو نکنیم.
 بگذار در پی یافتن «دوموزی» سرای برادر زن را جستجو
 نکنیم.

بگذار پی یافتن «دوموزی» به خانه گشتینانا برویم.»
 «گالا» شادمانه دستهاشان را برهم کوفتند.
 در پی یافتن دوموزی رفتند.
 به سرای گشتینانا اندر شدند. آنها فریاد برآوردند:
 «فاش ساز، برادرت کجاست؟»
 گشتینانا، زبان نمی‌گشاید.
 آنها به او آب هدیه کردند.
 نپذیرفت.
 دانه هدیه کردند.
 نپذیرفت.
 آسمان را فرو کشیدند،
 زمین را فراز کردند.
 گشتینانا زبان نمی‌گشاید.
 آنها جامه او را دریدند.
 قیر داغ بر جاننش ریختند.
 گشتینانا زبان نمی‌گشاید.
 «گالا»ی کوچک به «گالا»ی بزرگ گفت:

«از آغاز روزگار چه کسی خواهری را شناخته است
 که نهانگاه برادر را فاش سازد؟
 بیا بگذار پی یافتن «دوموزی» به سرای دوست او برویم.
 «گالا» به خانه یار «دوموزی» رفتند.
 به او آب هدیه کردند.
 نپذیرفت.
 به او دانه هدیه کردند.
 نپذیرفت.
 دوست گفت:
 «دوموزی در لابلای علف‌ها پنهان است.
 اما نمی‌دانم کدام سو.»

«گالا» پی یافتن «دوموزی» علفزار را کاویدند.
 او را نیافتند.
 دوست گفت:
 «دوموزی لابلای بوته‌های کوچک پنهان است.
 اما نمی‌دانم کدام سو.»
 «گالا» پی یافتن دوموزی لابلای بوته‌های کوچک را کاویدند.
 او را نیافتند.
 دوست گفت:

«دوموزی لابلای بوته‌های بزرگ پنهان است.
 اما نمی‌دانم کدام سو.»
 «گالا» در پی یافتن دوموزی لابلای بوته‌های بزرگ را
 کاویدند.

او را نیافتند.
 دوست گفت:

«دوموزی درون «کندک» آرالی پنهان است.
 دوموزی درون کندک آرالی فرو جست.»
 درون کندک آرالی، «گالا» دوموزی را به چنگ آوردند.
 دوموزی پریده‌رنگ و سراپا آب چکان بود.
 او خروش برآورد:

«خواهرم نجات بخش جانم بود.
 دوستم سبب مرگم شد.

اگر کودک خواهرم در گذرگاهی سرگردان است،
 بادا که از او نگهبانی شود. بادا که کودک پاسبانی شود.
 اگر کودک دوستم در گذرگاهی سرگردان است،
 بگذار کودک گم شود، بگذار کودک نفرین شود.

«گالا» دوموزی را در میان گرفتند
 دستهایش را بستند؛ گردنش را بستند.

آنها شوی «اینانا» را کتک زدند.

«دوموزی» بازوانش را به آسمان بلند کرد. به سوی «اتو» ایزد
 داوری، و فریاد برآورد:

آن «اتو»، تو برادر خوانده منی،
 من شوی خواهر توام.

من همانم که خوردنی به آستان مقدس آورد.
 من همانم که پیشکش عروسی به «اروک» آورد.
 من دهان مقدس را بوسیدم.

من بر روی زانوان مقدس رقصیدم، بر زانوان «اینانا».
 به من دستی چون دستی غزالان ده.

به من پاییی چون پای غزالان ده.

بگذار به «کوبی‌رش»^(۱) پناه برم.»

* * *

«اتو»ی بخشنده اشک‌های دوموزی را پذیرفت.
به او دستی چون دست غزالان داد.
به او پاییی چون پای غزالان داد.
«دوموزی» از چنگ دشمنانش گریخت.
او به «کوبی‌رش» پناه برد.
«گالا» گفتند:

«بگذار به «کوبی‌رش» برویم.»

«گالا» به «کوبی‌رش» اندر شدند.

دوموزی از چنگ دشمنانش گریخت.

او به «بلیلی»^(۱) پیر پناه برد. گالا گفتند: «پیش به سوی «بلیلی»
پیر». دوموزی به خانه بلیلی پیر پا نهاد.
به او گفت:

«پیرزن، من نه میرانده‌ای چون دیگرانم،

من شوهر خدایاتو «اینانا» هستم

برایم آب بریز تا بنوشم.

برایم آرد بیفشان تا بخورم.

پیرزن آب ریخت تا بنوشد.

و برای دوموزی آرد بیفشاند.

سهس خانه را ترک کرد.

هنگامی که «گالا» او را در حال ترک خانه دیدند، به سرای اندر
شدند.

دوموزی از چنگ دشمنانش گریخت.

به آغل نزد خواهرش گشتینانا پناه برد.

هنگامی که «گشتینانا» دوموزی را در آغل یافت، زاری کرد.

دهان به آسمان نزدیک کرد.

دهان به زمین نزدیک کرد.

دادخواهی او افق را چون مهی پوشانید.

اشک از چشمانش فرو ریخت،

اشک از دهانش فرو ریخت.

اشک بر دامانش فرو ریخت.

«گالا» از برچین نی‌ین گذشتند.

«گالا»ی اولی. گونه دوموزی را با چنگال تیز خراشید.

«گالا»ی دومی، گونه دیگر او را با چوبدست شبانی کوفت.

سومی، مشگ کره‌گیری را به هم پیچاند.

چهارمی جام را از غلافش بیرون افکند.

پنجمین «گالا» مشگ کره‌گیری را بدور افکند.

ششمین، جام آبخوری را له کرد.

«گالا»ی هفتم فریاد برآورد:

«برخیز، دوموزی!

همسر اینانا! پسر سیرتورا برادر گشتینانا!

از خواب دروغین بیدار شو!
میش‌هایت به یغما رفت، بره‌هایت به یغما رفت.
بز‌هایت به یغما رفت، کودکانت به یغما رفت.
دیهم مقدس را از سرت بردار.
جامه مقدس را از پرت بدر آر.
بگذار دستوار شهریاریت بر زمین افتد.
پاپوش‌های مقدس را از پاها بدر آر.
لخت و عور، با ما بیایا»
«گالا» دوموزی را به چنگ آوردند.
او را در میان گرفتند.
دست‌هایش را به بند کردند. پاهایش را به بند کردند.

مشگ کره‌گیری از آوا افتاد، شیر جاری نبود.

جام آبخوری خرد شد. دوموزی دیگر نبود.

آغل بر باد رفته بود.

در حقیقت سوگنامه «رؤیا و مرگ دوموزی» ملهم از بخش
پایانی سرود افسانه مقدس «فرود اینانا»، یعنی آن بخشی است
که اینانا پس از مشاهده گستاخی همسر خویش و شادمانیش از
سفر احتمالاً بی‌پازگشت خدایانو، فرمان به مرگ او می‌دهد.
به دستور «اینانا»، «گالا» که نگهبانان بی‌احساس وادی مردگانند،
دوموزی را گرفتار کرده از تخت به زیر می‌کشند.

با توجه به تقدس «تموز» سامی که همان «دوموزی» سومری
است، در متون عبری و با نگرشی عمیق‌تر به بخش‌هایی از
تورات همچون باب «حز قبال‌نهی» که اشاره به معابدی دارد که در
آن پسران و مردان جوان قربانی می‌شوند و به نظر می‌رسد نقل از
مناسبات اجتماعی دوره‌هایی دورتر از سروده شدن «مزامیر» دارد،
همچنین مشابهاً دیگر نظیر شبانی موسی. چوبدست شبانی و
عصای جادویی او و مناسبات اجتماعی مبتنی بر اقتصاد شبانی
که بیشتر جوامع و دولت‌شهرهای سامی تبار بر مبنای آن استوار
بودند، می‌توان چنین پنداشت که سرودن افسانه‌هایی از این
دست، عمدتاً برای محدود کردن قدرت کاهنه‌گان معابد خدایانوان
بوده است.

به‌طور کلی در افسانه‌های اکدی بجز خدایانوان موکل شبانی
که به‌مقام «بانو» تنزل یافته‌اند از دیگر خدایانوان سومری
نشانه‌های چندانی به چشم نمی‌خورد. تنها خدایانویی که در این
دوران بر اریکه نفوذ و قدرت باقی ماند و با تغییر نام از «اینانا»ی
سومری به «ایشتار» اکدی- سامی همچنان سیطره خود را بر باور
مردمان و ذهنیت افسانه‌سرایان حفظ کرد، شهبانوی آسمانی و
زمینی، ستاره سپیده‌دم و شامگاه، خدایانوی عشق و مهر، مظهر
زاینده‌گی، سرچشمه قوانین زمینی و برپا دارنده نخستین تمدن‌های

مرا دنبال کرد
و من از ترس می لرزیدم.
در آنجا در خانهٔ خود
همچون کیوتری بال و پر می زدم و بر بامی می نشستم.
یا چون جغد کوچکی بال و پر زنان در غاری پنهان می شدم.
چون پرنده‌ای سرگردان مرا از آستان مقدس خودم بیرون
راند.

چون پرنده‌ای سرگردان مرا از شهرم بیرون راند.
و من با حسرت آه می کشیدم و می گفتم:
«پرستشگاه من در پشت سر من است،
و بسیار از من دور است...»

تبرستان
www.tabarestan.info

شهرنشینی و حامی شهر «اروک» است هرگز چهره‌ای در اسطوره
این چنین جاودانگی نداشته است و این، هم به دلیل وسعت قلمرو
نفوذ او که تقریباً تمامی میانرودان و بخشی از فارس و خوزستان
را نیز دربر می گرفت، و هم ماهیت نمادینش در قالب بزرگ‌مادر
با زهدانی به وسعت همهٔ جهان بود.

در عصر اکدی، اتو ایزد خورشید که از خدایان جوامع شبان
بود، بتدریج مقامی والاتر در هرم خدایان یافت و توانایی‌های
بیشتری به او نسبت داده شد. حمایت جادویی از جنگاوران و
قهرمانان و مظهر داوری و قضاوت بخشی از این توانمندی جدید
«اتو» ایزد خورشید است. از همین جا، اتو که پیوسته در
فرهنگهای شبانی مورد ستایش بود چنان ساخته و پرداخته شد
که اندک‌اندک در فرهنگ‌های سامی نخست در سیمای «شمش»
و سپس در قالب مردوک درآمد و دیری نپایید که در پیکر مینوی
«بهوه» تجلی یافت. از سوی دیگر و با تبادل فرهنگ‌ها و
جابجایی و جایگزینی باورهای مذهبی، در هیأت «میترا»ی آریایی
و با حفظ تقریباً تمام صفات و ویژگیهای «اتو»ی اکدی، جهان را
در نوردید و پایدارترین چهرهٔ اساطیری مذکر در جهان شد.

سوگنامه‌های میهنی

در پی سالهای مصیبت سومریان که با هجوم «سارگون» اکدی
آغاز و با تاخت و تاز اقوام «گوتی» ساکن کوهستانهای غرب
ایران به میانرودان ادامه یافت، شاعران و افسانه‌سرایان سومری
سوگنامه‌های فراوان در غم شهرهای از دست‌رفتهٔ خود سرودند.
مضمون بیشتر این سروده‌ها، خرابی و ویرانی پرستشگاه‌های
بانوخدایان حامی شهرها بود که بدست چپاول‌گران وحشی به یغما
رفته بود.

غمنامه‌ای که در زیر می‌خوانید در اندوه ویرانی پرستشگاه
خدابانوی مادر «نین‌هورساک»، حامی شهر «اور» سروده شده
است:

دشمن با دست‌های ناپاک خود مرا ربود.
دست‌هایش مرا به یغما بردند
و مرا از وحشت و اندوه کشتند.
آه که چه بدبختم.
او برایم حرمتی باقی نگذاشت.
جامه‌ام را از برم بدر کرد و بر زن خود پوشانید.
آرایه‌های مرا دزدید و دختر خود را آراست.
اکنون من در سرای او اسیرم.
او در پی من بود،
در پرستشگاه‌ها.
در آستان مقدس

سرودهای ستایش هفتگانه برای بانوی آسمانی

شان و اقتدار و بزرگی شان مورد نیایش و ستایش مردم بودند.
من بدان مقدس که در آسمان جلوه گر می شود «دردا»
می فرستم

من به کاهنه مقدس آسمان «دردا» می فرستم
من به اینانا بانوی بزرگ آسمان «دردا» می فرستم
ای مشعل مقدس! تو آسمان را پر از فروغ خود می کنی!
تو روز را در پایانش روشن می سازی!
من به اینانا بانوی بزرگ آسمان «دردا» می فرستم
بانوی پرهیبت خدایان آسمانی (۱) ! ای که دیهیمی از
شاخه های بزرگ بر سر داری!

تو آسمان و زمین را پر از فروغ خود می کنی!
من به اینانا دخت نخستین ماه «دردا» می فرستم.
پرتوان، شاهانه و درخشان،
در شامگاهان به درخشندگی نورافشانی می کنی،
تو روز را در پایانش روشن می سازی،
تو چون ماه و خورشید در آسمان جای داری،
شگفتی های تو بر هر دو [اقلیم] زیرین و زبرین آشکار است.
بر عظمت کاهنه مقدس آسمان،
برای تو ای اینانا من سرود می خوانم.

همانگونه که در چکیده تاریخ سومر بازگفتیم، با پیدایش مجدد سلسله های «لاگاش» و «اور» سوم و تجدید حیات سیاسی دولت شهرهای سومری که به محدود کردن قدرت «اکد» و بیرون راندن بیگانگان از میانرودان انجامید، اصلاحات اجتماعی و فرهنگی بسیاری نیز به اجرا درآمد. همچنین برای تجدید اعتماد بنفس و بیدار کردن احساسات ملی در مردم سومر، از باورهای مذهبی و مراسم کهن آیینی نیز استفاده شد. بسیاری از بناهای پرستشگاه های خدا بانوان که متروک و ویران شده بود مرمت و بازسازی شد. مراسم ستایش و نیایش بانو خدایان از نو زنده گشت. شاعران و افسانه سرایان سومری سرودهای آیینی بسیار در ستایش از بانو خدایان خود سرودند. بخشی از این سروده ها ملهم از مقدسات کهن سومری و بخشی دیگر نیایشنامه های جدید در وصف بانو خدایان کهن سومری بود. سرود آیینی «شادی سومر» که از سرگیری مجدد ازدواج سمبولیک شاه با کاهنه پرستشگاه «اینانا» است در همین دوران سروده شد. افزون بر آن سرودهای هفتگانه ستایش بانو خدا که احتمالاً مربوط به جشن های ویژه و برگزاری مراسم آیینی در روزهای خاص بود، نشانه های تجدید قدرت کاهنان و کاهنه گان معابد بانو خدایان است.

۱ - کاهنه مقدس آسمان

نخستین سرود از مجموعه سرودهای هفتگانه ستایش بانو خدا اینانا، «کاهنه مقدس آسمان» نام دارد و نوعی خوشامدگویی و تهنیت است و به تالو و نورافشانی او از راه دور خوشامد گفته می شود. اینانا به عنوان دختر «نانا» ایزد ماه به مجموعه خدایان آسمان تعلق دارد. این خدایان به دلیل نیروی هولناک، هوشیاری،

۲ - طوفان رعد افکن بلندآوا

شهبانوی سر بلند خدایان زمین، برترین در میان خدایان آسمان.
طوفان رعدافکن بلندآوا، تو بارانت را بر سراسر زمین ها و تمامی مردمان فرومی باری.
تو لرزه آسمان و لرزش زمین را فرمان می دهی.

۱- برای بیان این مفهوم عبارت، آنونا Annuna به کار گرفته شده که به معنای خدایان آسمانی است.

آیینی شگفت و بی مانند است که در هیچ يك از مذاهب و هیچ يك از فرهنگهای شناخته شده جهان همتایی ندارد.

این نماز ویژه و عبادت ماهانه، اشاره به عارضه‌ای انسانی و زمینی درباره بانو خدا دارد که همچون زنجیره همدلی، (ناشی از رنجی مشترك) عبادت کنندگان (دست کم زنان) را، با نوعی همبستگی جسمانی با بانوی بزرگ پیوند می دهد.

حتی امروزه نیز بهرغم کتاب‌های فراوانی که در این مورد بهرشته تحریر درآمده و حتی در جوامع پیشرفته و بسیار متعده، علمای روانشناسی اجتماعی با چنین دقت و وسعت نظر و زیبایی بیان به موضوع اختلالات عصبی زنان در دوره عادت ماهانه نپرداخته اند.

باید یادآوری کرد که سراینندگان اندیشمندان سومری، برای این پدیده مادی و انسانی نیز ریشه‌ای آسمانی و بهیمی فرض کرده و آغاز و پایان دوره عادت ماهانه زنان منتسب به بانو خدا را به تغییر شکل ماه از هلال تا قرص کامل و از سیاهی خوفناک شبهای تاریک بی ماه تا بدر کامل، تشبیه کرده اند. در دوازده سطر نخست، گفتگو از خشمی فراگیر است. خشمی اسرارآمیز، دهشتناک و خارج از اراده و دانش بشری که به صورت طوفان رعدافکن و سهمگین بر آسمان و زمین فرو می ریزد. سراینده با زیرکی، ضمن ابراز همدردی با تکرار ترجیع بند: «چه کسی می تواند قلب رنجیده‌ات را آرامش بخشد؟» از رنج شهبانوی آسمانی که منجر به بروز خشم او شده است، سخن می گوید. در همان حال رنج روحی و غم درونی ناشناخته خدا بانوی طوفان را ناشی از تألمات عصبی و روانی در هفت روز اول هر ماه می داند. ماهیت عینی و بیرونی يك طوفان سهمگین و عملکرد درون واکنش‌های روانی، جلوه‌های خفته و ناپیدای شخصیت «اینانا» بعنوان يك «زن» خدا، در ناخودآگاه ذهن و اندیشه این مردمان باستانی است.

متأسفانه پنجاه سطر بعدی لوح که زنجیره ارتباط میان ترکیب دو شخصیت: تندخو، سودایی و ویرانگر بانوی رنجیده خاطر و کاهنه والامقام آسمان و بانوی «همه چیزدان» یعنی اینانا است، محو شده و قابل بازخوانی نیست. پس از پنجاه سطر یادشده، در جایی که لوح دوباره خوانا می شود: «در هفتمین روز، هنگامی که قرص ماه کامل می شود، تو رخساره در آب مقدس می شویی»، با مقایسه‌ای آکنده از رمز و راز، سخن از پایان رنج و خشم و ویرانگری خدا بانو و همزمان، کوچکتر شدن بخش تاریک ماه و بزرگ شدن بخش روشن آن است.

مقایسه فوق، بیانگر این نکته ظریف است که هر دوی این پدیده‌ها (خشم و رنج خدا بانو و تاریکی و سپس بدر کامل ماه)، به عنوان عوامل مافوق الطبیعه، اسرارآمیز و سر به مهر زندگی انسان و در ورای اراده بشری، از سوی مردم سومر پذیرفته شده بود.

اکنون پس از گذشت هفت روز و در پی اوقات سیاهی و ترس و وحشت، زمان آرامش و بازگشت نظم فرا رسیده است. ماه در

کاهنه والامقام، چه کسی می تواند قلب رنجیده‌ات را آرامش بخشد؟

تو همچون شعله‌ای بر بلندی بناگهان تابناک می شوی؛ پاره‌های آتش را بر سراسر زمین فرو می ریزی. فریادگرکننده تو، چرخان چون باد جنوب دل کوهها را می شکافد.

نافرمانان را همچون گاو نر وحشی لگدمال می کنی؛ آسمان و زمین می لرزد.

کاهنه مقدس. چه کسی می تواند قلب رنجیده‌ات را آرامش بخشد؟

فریاد هولناک تو، برآمده از آسمان، قربانیان را فرو می بلعد. دستهای لرزاننده تو، دمنده گرمای نیمروز بر دریاهاست. خرامیدن شبنگاهی تو در آسمانها، با سوز گزنده اش زمین را می سوزاند.

«اینانا»ی مقدس، امواج طوفانی قلب تو آب را از بستر رودخانه سرریز می کند.

* * *

در هفتمین روز، هنگامی که قرص ماه کامل می شود، تو رخسار در آب مقدس می شویی. پیکر خود را با ردای بلند پشمین شهبانویی می پوشانی. تو جنگ افروز و جنگجو را در کنار می بندی. تو آنها را با حمایتی به بند می کشی و می گذاری که بیاسایند. در «اریدو»، تو «می» را از ایزدخرد دریافت کردی. پدر «انکی» در آستان مقدسش در «اریدو»، «می» را به تو پیشکش کرد.

او خدایی و شهبانویی را در دستهای تو نهاد. تو از پلکان به سوی اورنگ والایت بالا می روی. باشکوه شاهانه بر آن می نشینی با شوی دلبندت، دموزی، در کنار.

* * *

خدایان زمین، در آرزوی شنیدن سرنوشت خویش، نزد تو می آیند.

خدایان آسمان و زمین در پیشگاهت به زانو درمی آیند. موجودات زنده و مردم سومر نزد تو می آیند. مردم سومر که از مقابل تو گذر می کنند، اسیر نگاه خیره تو می توانند و در زیر یوغ مقدس تو قرار دارند.

تحلیلی بر سرود نیایش «طوفان رعدافکن بلندآوا»

دومین نیایش از مجموعه سرودهای هفتگانه نیایش «اینانا»

آسمان تبدیل به قرص کامل می شود و شهبانو به نشانه فرو نهادن خشم، رخسار در آب مقدس می شوید. زن زمینی که غالباً این عدم تعادل را در آغاز عادت ماهانه تجربه می کند، در پایان هفت روز به تعادل کامل می رسد.

برپایی مراسم عبادت ماهانه در هفتمین روز و در شب بدر کامل ماه، نشانه از سر گذراندن دوره هفت روزه عادت ماهانه و دوره هفت روزه پیش از بدر کامل است. به نظر می رسد این هنگام برای مردم سومر بسیار پراهمیت بوده است. زیرا این مراسم با آیین ویژه تفأل برای پیش بینی حوادث ماه در پیش رو، همراه بوده است.

از آن هنگام که «اینانا» «می» را که شکلی مقدس از تمام عناصر و پدیده ها بود از ایزدخرد ربود، موقعیت و وضعیت پیشین خود را نیز دگرگون کرد. نیروی درونی و معنوی او به «دانایی» و «بینایی» مطلق که از صفات دارنده «می» است، تغییر شکل داد. بنابراین، اکنون حیوان و انسان و حتی خدایان که هنوز غرائز مهار نشدنی بر حیاتشان حکمفرما است، در این روز به پیشگاه خدایانوی «بر همه چیز دانا» می آیند که سرنوشت خود را دریابند و از آینده خود باخبر شوند. چنین مکاشفه ای آنان را در گستره نگاه آن چشم «بسیار بینا» و درون «روشنایی مطلق» خدایانو قرار می دهد.

از دیدگاه اسطوره شناسی، سرود نیایش «طوفان رعدا فکن بلندآوا» بیانگر نفوذ حیرت انگیز «قدرت زنانه» در تمامی ابعاد آن، درون باور و اذهان مردم است. بدینگونه، شاید بتوان علل عملکرد بعدی فرهنگ های سامی به ویژه یهودیان را در «نجس» شمردن زنان حین عادت ماهانه، به عنوان واکنشی در برابر قدرت زنانه و چنین آیین ها و مراسمی که در سرود یادشده آمد، توجیه کرد.

۳ - آن موجود مقدس

سرود شادمانی در جشن ستایش «اینانا»

مردم سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.
آنان در برابر تو طبل های خوش نوای «آلا»^(۱) را می نوازند.

مردم سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.

من می سرایم: «درودا» بر «اینانا» بانوی بزرگ آسمان.

آنان طبل مقدس و دهل را برابر تو به نوا درمی آورند.

مردم سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.

من می سرایم: «درودا» بر اینانا بانوی بزرگ آسمان.

آنان چنگ مقدس و دف را برابر تو به نوا درمی آورند.

مردم سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.

من می سرایم: «درودا» بر اینانا دخت نخستین ماه.

مردان خودفروش گیسوی خود را برابر تو شانه می زنند.

آنان قفای گردن خود را با شال های رنگین می آریند.

آنان ردای خدایان را بر شانه ها می آویزند.

مردان و زنان نیک کردار از برابر جایگاه تو رژه می روند.

آنان چنگ جان نواز را به پهلو آویخته اند.

کسانی که در پشت سرایشانند، نیام و شمشیر بر کمر بسته اند.

و نیزه ها را در دستها می فشرند.

مردمان سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.

زنان سمت راست پیکر خود را با جامه مردان آراسته اند.

مردم سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.

من می سرایم: «درودا» بر اینانا، بانوی بزرگ آسمان.

مردان سمت چپ پیکر خود را با جامه زنانه آراسته اند.

مردم سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.

من می سرایم: «درودا» بر اینانا، بانوی بزرگ آسمان.

مردم با کمند و ریشمان پرش، با یکدیگر مسابقه می دهند.

مردم سومر از برابر جایگاه تو رژه می روند.

من می سرایم: «درودا» بر اینانا دخت نخستین ماه.

مردان جوان که حلقه های چرخان در دست دارند برای تو آواز

می خوانند.

دوشیزگان و کاهنه گان، با گیسوان آراسته از برابر تو عبور

می کنند.

آنان شمشیر و تبرزین دو تیغه در دست دارند.

کاهنان کورگارا^(۲) در پیشگاه تو شمشیرهای خود را بالا

می برند.

کاهن که شمشیرش را به خون آغشته، خون می افشاند.

طبل «تی جی»^(۳) و طبل «سم»^(۴) و تنبور «آلا» دگر باره

به نوا در می آیند.

در آسمان «آن موجود مقدس» به تنهایی نمودار می شود.

بانوی من غرقه در خیال شیرین از آسمان نظاره گر است.

او غرقه در خیال شیرین بر سراسر زمین نظاره گراست.

و بر مردم سومر که به فراوانی گوسفندانند.

سومین سرود از مجموعه «نیایش های هفتگانه اینانا»

همانگونه که خواندید، سرود شادمانی در آیین ویژه ستایش

بانو خدا است. در این جشن بزرگ که با موسیقی، پوشیدن

لباسهای رنگین و مراسم قربانی توأم بوده است، مردم سومر

خدایانوی خود را گرامی می داشتند.

سرود، تجسم یک شادی همگانی همراه با مراسم رژه از برابر

پرستشگاه خدایانو و شبیه کارناوال های امروزی است. نکته مهم

در تشریح جزئیات تشریفات جشن، نحوه پوشش مردم است.

مردان به نیمی از پیکر خود جامه زنانه می پوشاندند و زنان نیمی از

۵ - بانوی سپیده‌دمان

رایزن والامقام، آذین آسمان، شادی «آن»!
 هنگامی که خواب شیرین در خوابگاهها پایان گرفته است،
 تو نمایان می‌شوی؛ درخشان همچون روشنایی روز.
 هنگامی که همهٔ سرزمین‌ها و تمامی مردم سومر حرکت آغاز
 می‌کنند،

- آنان که بر بامها خفته‌اند و آنان که زیر سقف‌ها خفته‌اند،
 در این هنگام همگان سرود ستایش ترا سر می‌دهند، دلمشغول

تو، سخن ایشان را می‌شنوی.

تو بی‌امان، پدکاران را مجازات می‌کنی؛

جادو را باطل می‌سازی،

به نیک‌کرداران، نگاه مرحمت می‌دوزی،

آمزش خود را نثارشان می‌سازی.

بانوی من غرقه در خیال شیرین از آسمان نظاره‌گر است.

مردم سومر از برابر جایگاه اینانای مقدس رژه می‌روند.

«اینانا» بانوی سپیده‌دمان، نورافشان است.

«اینانا»ی مقدس! من سرود ستایش تو سر می‌دهم.

بانوی سپیده‌دمان در افق نورافشان است.

۶ - بانویی که به آسمان عروج می‌کند

بانوی من، خوشایند زمین، ستارهٔ بی‌همتا،
 دلآوری که پیشاپیش همه در آسمان جلوه‌گر می‌شود -

زمین سراسر از او در هراس است.

در دوردست بکر دشت،

بر بام بلند خانه‌ها،

بر بلندای آستان شهر،

هدایا به او پیشکش می‌شود:

چوب‌های خوشبو، چون سدر با عطر شیرین،

گوسفند خوب، گوسفند پروار، گوسفند پشم بلند،

کره، پنیر، خرما، میوه از هرگونه،

آنان زمین را برای بانوی من می‌پیرایند.

با آواز گرمی‌اش می‌دارند.

خوان زمین را با میوه‌های نوبرانه پر می‌کنند.

آبجوی سیاه برایش در پیمانانه می‌ریزند.

آبجوی سفید برایش در پیمانانه می‌ریزند.

تن خود را با شال و تن‌پوش مردانه می‌آراستند. به این ترتیب زن
 و مرد سومری در آیین بزرگداشت خدایانوی عشق، نشانه‌های
 ظاهری یکدیگر را به عنوان پیوند دو جنس به عاریت می‌گرفتند.
 به نظر می‌رسد موسیقی در این جشن نقش مهمی به عهده داشته
 است. احتمالاً گروه‌های آوازخوان این سرود را با آلات موسیقی
 یادشده در متن، همسرایی می‌کرده‌اند. پس از عبور دوشیزگان و
 کاهنه‌های شمشیر به دست از برابر جایگاه، لحظهٔ مهم و اوج
 مراسم فرا می‌رسید. کاهن با شمشیر خون‌آلود آیین سمبولیک
 «قربانی» را به جا می‌آورد. ظاهراً در این لحظه موسیقی قطع
 می‌شد و سکوت همه‌جا را فرا می‌گرفت. سپس با ظاهر شدن
 ستارهٔ شامگاه در آسمان که تجسم حضور شهبانوی آسمانی در
 جشن بود، طبل‌ها و تپورها دگر باره به نوادری آمدند و شادمانی با
 آواز همگانی ستایش بانوی آسمانی ادامه می‌یافت.

۴ - بانوی شامگاهان

در پایان روز که ستاره درخشان و روشنی پرفروغ آسمان را
 دربر می‌گیرد،

بانوی شامگاهان در آسمان‌ها پدیدار می‌شود.

مردمان در همه سرزمین‌ها، دیده بر او می‌گشایند.

مردان، خود را می‌پیرایند؛ زنان، خود را پاک می‌سازند.

گاه تر در یوغ خویش به او کرنش می‌کند.

گوسفندان سُم بر خاک می‌سایند.

تمام زندگان دشت،

چهارپایان بلندبها،

روئیدنی‌های بوستانها و باغ‌های میوه، نیزارهای سبز و

درختان،

ماهی‌های آبهای عمیق و پرندگان آسمانها

بانوی من آنها را با شتاب به سوی خوابگاهشان می‌راند.

همهٔ زندگان و انبوه مردم سومر در پیشگاه او زانو می‌زنند.

برگزیدگان زنان کهنسال مجمعه‌های غذا و نوشیدنی از برای

او فراهم می‌کنند.

«بانو» خود را در زمین طراوت می‌بخشد.

در سومر شادی بزرگ برپاست.

مرد جوان با دلدارش عشق می‌ورزد.

بانوی من غرقه در خیال شیرین از آسمان نظاره‌گر است.

مردمان سومر از برابر جایگاه اینانای مقدس رژه می‌روند.

اینانا، بانوی شامگاهان، نورافشان است.

«اینانا»ی مقدس، من سرود ستایش ترا سر می‌دهم.

بانوی شامگاهان در افق نورافشان است.

است. زیرا او هنگامی ظاهر می‌شود که آسمان دربرخ میان روز و شب سراسر خالی و سیاه است. هنگامی که آسمان از همه چیز تهی است و در خلاء خاکستری همه چیز از دست رفته و بیپوده به نظر می‌رسد، ستاره سحری نخستین بارقه‌ای است که آسمان تاریک و تهی را روشن می‌سازد.

به دلیل چنین جلوه‌های متفاوت از روشنایی که تجلی چهره‌های گوناگون شهبانوی آسمانی است، مردم سومر هدایای گوناگون به آستانش پیشکش می‌کنند. به میمنت حضور معجزه‌مانندش بخور چوبهای معطر به نشانه عطر و بوی زندگی در بخوردانها می‌سوزانند. در پیشگاهش تمامی نشانه‌های موهبت‌های خدادادی و همه قسم غذاهای پخته و خام فراهم می‌آورند. مردمی که از مقابل اینانا در مقام سه‌گانه‌اش رژه می‌روند، آوازهایی در ستایش او می‌خوانند. سرودهای نیایش سپیده‌دم و شامگاهان، صور ابتدایی عبادت و نماز چندگانه است که بعدها در ادیان غیر توحیدی و توحیدی مرسوم شد.

۷ - شادی سومر «زناشویی مقدس»

مردم سومر در سرای شاهی گردهم می‌آیند،
- خانه‌ای که زمین را هدایت می‌کند.
شاه اورنگی برای شهبانوی کاخ می‌سازد.
و خود در کنارش بر اورنگ می‌نشیند.
برای نگهبانی زندگی در سراسر زمین‌ها،
نخستین روز از ماه به دقت رصد می‌شود.
و روز ناپدید شدن ماه،
و روز فرو خفتن ماه
«می» به کمال انجام شده است.
پس آنگاه روز سال نو، روز برپایی آیین‌ها،
باشد که به شایستگی گزیده شود.
و جایگاهی برای خفتن اینانا آماده شود.
مردم بوری را با روغن سدر که بوی خوش شیرین دارد پاکیزه می‌کنند.
از بوری بستی آماده می‌سازند.
روانداز عروسی را بر بستر می‌گسترند.
آن روانداز عروسی که بدلها شادی می‌بخشد.
آن روانداز عروسی که تخمه مردان را شیرین می‌سازد.

آبجوی سیاه، آبجو از گندم سرخ^(۱)
ماء الشعیر برای بانوی من.
خمرة «زاگوب»^(۲) و خمرة «لام ساری»^(۳) برای او آوای
جوشش سرمی دهند.

نان «گوگ»^(۴) آمیخته با شیرۀ خرما فراهم می‌کنند.
آرد، آرد در انگبین، آبجو
به وقت آفتاب خیزان برایش شراب و انگبین می‌ریزند.
مردم به «اینانا» در آستان پاکیزه‌اش خوردنی می‌خورانند.
بانوی من غرقه در خیال شیرین از آسمان نظاره‌گر است.
مردم سومر از برابر «اینانا»ی مقدس رژه می‌روند.
«اینانا» بانویی که به آسمان عروج می‌کند، نورافشان است.
«اینانا»ی مقدس، من سرود ستایش ترا سرمی‌دهم.
بانویی که به آسمان عروج می‌کند، در افق نورافشان است.
سرودهای نیایش چهارم و پنجم و ششم، بخشی از واجبات
عبادی روزمره سومریان و ارتباطی دایمی و روزانه میان شهبانوی
آسمانی و پیرانش به شمار می‌آید. در نیایش چهارم و پنجم، بانوی
شامگاه و سپیده‌دم تجلی ثبات و استقرار و توکل به قدرت فوق
طبیعی وجودی است که فعالیت‌های حیاتی انسان و سایر زندگان
را هدایت کرده و سمت و سومی دهد. روزانه دوبار اینانا در قالب بانوی
آسمانی، به پیرانش هر آنچه درخور آنداهد می‌کند: در بر تو شفقت
شامگاهی، نور درخشان ستاره غروب، خیر از رسیدن هنگام آسایش
می‌دهد و مردم و موجودات زنده را به منزلگاه آرامش رهنمون می‌شود.
تجسم غروب آفتاب و طلوع ستاره از باختر در نیایش چهارم، بر
شخصیت زنانه اینانا متمرکز است: شب، حیوانات، باغها، دانه‌ها، غذا،
آسایش و عشق و ورزشی.

روشنایی پاکیزه و ناب ستاره صبحگاهی به هنگام فلق، تجلی
اجرای قانون و عدالت در جامعه است که مردم می‌توانند در پرتو
آن تمام توان و نیروی خود را در راستای کار روزانه و سازندگی
متمرکز کنند. تجسم طلوع ستاره سپیده‌دم پیش از دمیدن آفتاب
از خاور در سرود پنجم، بر تجمع جنبه‌های مردانه شخصیت
خدایانو تأکید دارد: فجر، داوری، قانون، اندیشه و عمل.
رویه‌نرفته نیایش‌های چهارم و پنجم، فرمان به نوعی توکل و
«خودسپاری» به شخصیتی الهی و آسمانی است که دارای ترکیبی
از عناصر مردانه و زنانه است.

چهره دیگر اینانا، بانویی است که به آسمان عروج می‌کند
(نیایش ششم). این سیمای خدایانو خوفناک و آکنده از ترس و
جذبه است. ترس و جذبه‌ای که اساس جاودانه رابطه خدایگان و
بنده بر آن استوار است.
ستاره سپیده‌دم نمودی از جادوی هراسناک رستاخیز و باز زاد

۱ - Emmer گندم سرخ با شعیر ابلیس، نوعی غله که فقط برای تخمیر استفاده می‌شود.

۲ - Sagub = نوعی خمرة

روانداز زناشویی برای اینانا و دوموزی (۱).

شهبانو اندام خود را می‌شوید.

اینانا برای آمیزش مقدس خود را می‌شوید.

او پیکر خود را با صابون می‌شوید.

و روغن سدر را با عطر شیرینش بر زمین می‌افشاند.

پادشاه با سرفرازی برای هماغوشی مقدس می‌رود.

دوموزی با سرفرازی عازم هماغوشی مقدس می‌شود.

در کنار بانو در بستر می‌آرمد.

... و در گوش او سرودهای عاشقانه زمزمه می‌کند:

«آه گوهر مقدس من، اینانای بی‌همتای من.»

.....

اینانا او را به‌سوی خویش فرا می‌خواند و چنین زمزمه

می‌کند:

«آه دوموزی، تو عشق راستین منی.»

شاه مردم را فرا می‌خواند تا در تالار بزرگ گردهم آیند.

مردمان برای پیشکش ظرف و خوردنی می‌آورند.

و برای آیین ازدواج مقدس چوب خوشبو می‌سوزانند.

و بخور عطرهای شیرین انباشته می‌سازند.

شاه عروس دوست‌داشتنی خود را به‌آغوش می‌کشد.

دوموزی اینانا را مشتاقانه به‌آغوش می‌کشد.

اینانا نشسته بر اورنگ شاهی، درخشان همچون روشنی روز

شاه قهرمانانه در برش، درخشان به‌سان خورشید.

در پیشگاه بانو، فراوانی، سرمستی و شادابی فراهم می‌آورد.

و آنگاه مردم سومر را فرامی‌خواند.

نوازندگان برای شهبانو می‌نوازند.

آنان سازهای بلندآوا را چنان می‌نوازند که از غرش طوفان

جنوب فراتر رود.

آنان ساز «آلگار» (۲) را به‌نوا درمی‌آورند. گوهر بی‌همتای

سرای شاهی.

آنان «رود» (۳) های زهی می‌نوازند که برای مردم شادی آفرین

است.

آنان برای اینانا ترانه می‌خوانند که خوشایند دلهاست.

پادشاه دستها را برای خوردن و نوشیدن می‌گشاید.

دوموزی دستها را برای خوردن و نوشیدن می‌گشاید.

در سرای شاهی جشن برپاست. شهریار شادمان است.

در مکان پاکیزه، آنان اینانا را در سرودها گرامی می‌دارند.

او گوهر بی‌همتای جمع است، و شادی سومر!

مردم روز را در فراوانی می‌گذرانند.

در شادی بزرگ شهریار پیشاپیش همگان قرار دارد.
به‌همراه خدایان و مردم، شاه اینانارا نیایش می‌کند:

«کاهنه مقدس، عظمت یافته از زمین و آسمان،

ای اینانا، ای نخستین دخت ماه، بانوی شب،

من سرود ستایشت را به‌آواز می‌خوانم.»

هفتمین سرود نیایش اینانا مربوط به‌آیینی سالانه و آغاز

سال جدید سومری است. این مراسم در روز معینی از سال که

فصل مناسب برای دانه‌افشانی است، آغاز شده و جشن گرفته

می‌شد. بنا به‌باور سومریان در اولین روز سال خدایانو «اینانا» از

آسمان بر زمین نازل می‌شد و با پیوستن به‌شاه زمینی و میرا،

نیروهای آسمانی را به‌حمایت از شاه و مردم سومر برمی‌انگیخت.

تعیین زمان مناسب برای فرود اینانا به‌آسانی ممکن نبود. مطابق با

فرامین «می» مقدس که چند و چون عوامل و عناصر طبیعی و غیر

طبیعی را مشخص کرده بود، اولین روز سال نو، روزی بود که

زمین برای آغاز زندگی جدید و رویاندن دانه‌ها که حیات مردم

به‌آن وابسته بود آماده می‌شد. از سوی دیگر این خدایانو بود که

به‌همه چیز زندگی می‌بخشید. پس در این روز بسیار پراهمیت برای

بقا زندگی در سومر، اینانا که حیات را در زهدان مقدس خود

می‌پروراند باید برای تداوم زندگی به‌زمین بیاید و پرتو کیهانی او

که پیوسته از آسمان ساطع است در زمین ظاهر شود. پس از تعیین

زمان مناسب که با ژرف بینی مشخص شده است، شاه و مردم خود

را برای برگزاری مراسم پیوند مقدس شاه و خدایانو آماده

می‌سازند. شهبانوی آسمانی به‌زمین فرود می‌آید و با شاه همبستر

می‌شود. شاه مردم را برای شرکت در شادمانی به‌سرای شاهی فرا

می‌خواند. و همگان به‌همراه نوازندگان روز مقدس را با ساز و آواز

جشن می‌گیرند. در این آیین سرور همگانی، زن و مرد، آسمان و

زمین، میرنده و نامیرا شرکت دارند. اینگونه است که باززاد در

زمین آغاز می‌شود.

۱- شاه سومر هر نامی که داشت در آیین ازدواج مقدس با نام دوموزی مراسم را انجام می‌داد. «دوموزی» به‌منابه نامی آیینی برای شاه در روز برپایی آیین سال نو و ازدواج مقدس بود.

۲- Algar نوعی ساز زهی شبیه چنگ که مخصوص نواختن در پرستشگاه‌ها و کاخ شاهی بوده است.

۳- رود یاتار که نوع سومری آن مانند کمانچه با کمان نواخته می‌شده است.

افسانه‌های مقدس در فرهنگ بابلی - آشوری

(نظیر نیایش سیارگون اکدی که نیمه حماسی و نیمه آسمانی و مورد ستایش آشوریان بود)، در مجموع، افسانه‌های بابلی-آشوری را می‌توان افسانه‌های اولیه سامیان تحت تأثیر و با الهام از افسانه‌های سومری دانست. در حقیقت همین افسانه‌ها فرهنگ و ادبیات یهود را در نفوذ خود گرفت و جهانی گردید.»

بسیاری از افسانه‌های بابلی همان افسانه‌های سومر کهن است که تغییراتی در محتوای آن داده شده است. در حقیقت تخریب فرهنگی و اسطوره‌پیرایی در آن بخش از ادبیات سومری صورت گرفت که با زیربنای فکری و معیارهای اجتماعی سامی تباران در تضاد جدی قرار داشت. از جمله زمینه‌هایی که دستخوش این تهاجم فرهنگی قرار گرفت نقش «خدایان» در افسانه‌های مقدس بود.

افسانه بابلی «فرود ایشتار»، همان افسانه «فرود اینانا»، اما این بار به روایت سامی آن است. اکنون می‌توان به آسانی دریافت که اسطوره‌پیرایی و شخصیت‌زدایی کدام بخش از این افسانه را شامل شده است.

در «فرود ایشتار» علل و انگیزه فرود خدایان ذکر نمی‌شود. اما در پایان افسانه و هنگام باززاد و رهایی ایشتار، تموز (دوموزی سومری)، برادر و عاشق او معرفی می‌شود بی آنکه از علل حضور او در جهان زیرین سخنی به میان آید. در عوض گفته می‌شود که تموز از بازگشت فصلی خود به جهان زندگان خرسند است. زیرا باززاد فصلی طبیعت به او نسبت داده می‌شود و رویش گیاهان که پیشتر در افسانه‌های سومری به ایزدبانوان موکل کشاورزی نسبت داده می‌شد، در حیطه توانمندیهای این شبان پیشین قرار می‌گیرد. فقدان ایشتار از روی زمین اندوهی بر نمی‌انگیزد، مراسم عزاداری برپا نمی‌شود. در حقیقت تا هنگامی که امر زایش در زمین متوقف نگردیده، کسی از غیبت ایشتار آگاه نمی‌شود:

«گاو تر دیگر بر روی گاو ماده نهجید، خران ماده کره خران

با سلطه بابلیان و آشوریان بر میانرودان، عهد سومری این سرزمین به پایان رسید و دفتر تاریخ سومر بسته شد. سلطه نظامی بابلیان یکبار دیگر فرهنگ و روابط اجتماعی اقوام سامی تبار را بر سراسر غرب آسیا مسلط کرد. نظام کامل «مردسالاری» این بار برای همیشه در این بخش از جهان پایدار شد. این نظام از طریق کنعانیان و سپس عبرانیان که زیربنای فرهنگی مشترکی داشتند در دیانت یهود رسوخ کرد.

افسانه‌های مقدس بابلی آشوری نیز همچون افسانه‌های اکدی در ابتدای هجوم نظامی بابلیان بر میانرودان، از شخصیت‌های اساطیری سومری تأثیر پذیرفتند و فاتحین سامی تبار تحت تأثیر مقدسات سومری و خدایان آنها، بسیاری از باورها و آیین‌های مردمان به‌ظاهر مغلوب را به عاریت گرفتند و به آنها نامهای سامی دادند. اینانا تبدیل به ایشتار و سپس عشتار شد. اتو ایزد خورشید به شمش و سپس شمس تغییر نام داد. نانا و انکی، سین و آ نام گرفتند. در ابتدای حضور بابلیان در میانرودان، بسیاری از معابد و مراسم همان نام و شکل سومری خود را حفظ کردند و عبادت‌کنندگان به رهبری کاهنان پرستشگاهها و با کلمات سومری به نیایش‌های خود ادامه دادند. در حقیقت زبان سومری در ابتدای استیلای بابلیان زبانی آیینی و مذهبی بود. بسیاری از افسانه‌های بابلی که به دست ما رسیده، برگردان زبان سومری-خط میخی به زبان اکدی-خط میخی است که زبان مشترک بابلی-آشوری بود و در کتابخانه و بایگانی آشور بانیپال شاه آشور ترجمه شده است. پروفیسور سیدنی اسمیت^(۱) عقیده دارد:

«تمام خدایانی که مورد پرستش آشوریان بودند در بابل نیز مقدس شمرده می‌شدند و جشن‌های مذهبی آشور در همان زمان و به همان طریق در بابل نیز برگزار می‌شد. بجز چند افسانه آشوری که اختصاص به شخصیت‌های قهرمانی آشوری دارد

ارزشی بیش از فرود ایشتار قایل بوده است. چنین ارزشی از طریق آمیزش فرهنگها و انتقال افسانه‌ها و اسطوره‌ها به صورت آیین سوگواری در مرگ تموز جاودانه می‌شود. زنان یهود امروزه نیز در ایام ایزکیل برای تموز بابلی اشک می‌ریزند. اشارهٔ مستقیم افسانهٔ یونانی آدونیس^(۳) به توماس^(۴) و خون او که برای رویش و زایش بر جهان جاری می‌شود، نشانهٔ گسترش افسانهٔ بابلی به یونان از طریق سوریه است. در افسانهٔ فرود ایشتار نه تنها به‌انگیزه‌های خدایانو که همانا دریافت آگاهی از جهان زیرین و توسعهٔ نفوذ هستی به‌وادای مردگان است اشاره نشده، بلکه از زبان «آن» و «انلیل»، عمل ایشتار ناخردانه و از سر هوس اعلام شده است. در عوض عمل قهرمانی تموز موجب ازدیاد نعمت و باز زاد گیاهان و شکفتن دانه‌های غلات و به‌میوه نشستن درختان بوده است. در فقدان زن آنچه نگران‌کننده است، توقف امیال غریزی است و با مرگ ایشتار که الههٔ عشق و هوس نام گرفته، زندگی در جهان بی‌لذت می‌شود. (لذتی که زنان و تنه‌ها ویرانگیزنده آن هستند).

حماسه «گیل‌گمش» اقتباس دیگری از افسانهٔ گیل‌گمش سومری به‌روایت بابلی است. این حماسه که تلفیقی از افسانهٔ طوفان و گیل‌گمش اکدی است، با افزون اضافاتی به آن امروزه بعنوان نخستین حماسه ادبی جهان مورد ستایش خوانندگان و شنوندگان است. اما بسیاری، از اصل و ریشه افسانه بی‌خبرند. در حماسه گیل‌گمش به‌روایت بابلی سعی سراینندگان در واژگونه جلوه دادن سیمای خدایانو و تصویر نقش منفی و پلید از او بوده است.

«گیل‌گمش» قهرمان حماسه بابلی، يك انسان، يك قهرمان و يك جستجوگر است. هرچند تبار مادری او از خدایان است، اما میرایی را از پدر زمینی خود «گوگول باندا» به‌ارث برده است. منظومه با مقدمهٔ کوتاهی در ستایش گیل‌گمش و شهر اروك آغاز می‌شود:

«ای گیل‌گمش، ای خداوند کولاب از تو به‌بزرگی یاد می‌کنیم.»

حماسه گیل‌گمش

او انسانی بود که بر همه چیز آگاهی داشت.
او پادشاهی بود که همهٔ سرزمین‌های گیتی را می‌شناخت.
او به ژرفای رازها آگاه بود.
او بود که حکایت روزگاران پیش از طوفان را برای ما بازگفت.
او به سفری دراز رفت. رنج بسیار کشید. زیرا راه به‌دور دست‌ها برده بود.

را حامله نشدند، در گذرگاه‌ها مردان به‌چشم عشق و خواهش بر روی زنان و دوشیزگان ننگریستند.»

با این عبارات «پاپ سوکال»^(۱)، مشاور خدایان آنان را از غیبت ایشتار و مصائب ناشی از آن آگاه می‌کند. تغییر نقش اجتماعی زنان از خلال این دگرگونی در ساخت افسانه کاملاً مشهود است. دیگر خرد و کاردانی و رهبری و توانمندی و سازندگی زن یا خدایانو مورد نیاز نیست. دوام و بقای نسل و باز تولید نیروی انسانی وظیفه اصلی زنان است. بی‌حضور زن زهدانی بارور نخواهد شد و این فقدان در مورد انسان و حیوان به‌یک اندازه واجد اهمیت و مصیبت بار است.

فرود ایشتار به‌جهان زیرین به‌همان روال فرود اینانای سومری است. با این تفاوت که ایشتار هنگامی که در کوب جهان زیرین را به‌صدا درمی‌آورد، تهدید می‌کند که اگر دروازه را ننگشاید و او را به‌درون راه ندهند، دروازه را از جا بر خواهد کند و مردگان جهان زیرین را آزاد خواهد کرد:

«آه دروازه‌بان دروازه را بگشای،

دروازه را بگشای تا من به‌درون آیم.

اگر دروازه را ننگشایی و به‌درون راهم ندهی،

دروازه را خواهم کوبید، لولای آن را خرد خواهم کرد.

در را از پاشنه به‌در خواهم آورد.

مرگ را آزاد خواهم کرد.

تا زندگانی را خوراک خویش کند.

پس آنگاه مرگ زندگی را در کام خواهد کشید.»

ایشتار افسانه بابلی، چهره‌ای تهدیدکننده‌تر و ترسناک‌تر از اینانای سومری دارد. در تهدید ایشتار به‌آزاد ساختن مرگ و نابود کردن زندگی، ترس بابلیان از ارواح و اشباح مردگان به‌روشنی پیداست. چنین ترسی از طریق فرهنگ و ادبیات یهودی در بیشتر فرهنگها رسوخ کرده است. افسانه چنین ادامه می‌یابد: پس از آن‌که پاپ سوکال شکایت غیبت ایشتار را به‌مجمع خدایان برد، اا (انکی سومری)، اسوشونامیر^(۲) خواجه را آفرید تا ایشکیگال را بفریبد. به‌اغوای او ایشکیگال به‌مشاور خود نمتار (نتی سومری) دستور داد آب زندگی بر ایشتار بیافشاند. ایشتار آزاد شد اما سخن از فدیهای است که او باید بپردازد. ایشکیگال به‌نمتار می‌گوید:

«اگر فدی را نپرداخت او را بازگردان.»

فدی آزادی ایشتار مشخص نشده است، اما از اشاره‌ای که به تموز در پایان افسانه می‌شود می‌توان دریافت، فدی تموز است، اگرچه توضیح در مورد بازگشت فصلی او از جهان زیرین بی‌گفتگو از علل حضورش داده شده است. همچنین با توجه به مناجاتی که بابلیان برای تموز و انلیل توامان می‌خواندند، می‌توان چنین برداشت کرد که فرهنگ بابلی برای باز زاد تموز

سفر از سختیها انباشته بود.
 پس به هنگام باوگشت، با خستگی جانکاه و تنی افسرده،
 به کنار تخته‌سنگی نشست و چگونگی این سفر را با میخی
 آهنین بر تخته سنگ نوشت.»
 افسانه با چگونگی آفرینش گیل‌گمش ادامه می‌یابد:
 «خدایان به او شکوهمندترین تن را بخشیدند.
 شامش^(۱) (شمش) آن ایزد والا پایگاه زیبایی را به او
 بخشید.
 آد^(۲)، ایزد طوفان، دلاوری را،
 دیگر ایزدان چنان پیکر رشیدی به او بخشیدند که سرآمد
 همگان شد.
 آری دو بخش از هستی او ایزدی و یک بخش مردمی آفریده
 شد.»
 ویژگیهای اخلاقی او این چنین وصف شده است:
 «او سراسر گیتی را زیر پا گذاشت.
 اما هیچ هموردی نیافت.
 مردان اروک در پس دیوار خانه‌های خود زمزمه می‌کردند:
 «گیل‌گمش زنگهای بسیج را تنها برای سرگرمی خود به‌نوا
 درمی‌آورد.
 غرور او دیگر مرزی نمی‌شناسد.
 دیگر پسری در کنار پدرش باقی نمانده است.
 گیل‌گمش همه را به خدمت خویش می‌گیرد.
 شهوت او دیگر باکره‌ای در شهر باقی نگذاشته،
 دختران دلاوران و همسران بزرگان را آسودگی نیست،

که هر دم به‌بستر او خوانده می‌شوند.
 - پس چگونه او پاسدار زمین است؟
 - کجاست آن دانایی و خویشتن‌داری که شهریاران را
 سزاست؟»
 ناله مردم به‌گوش ایزدان رسید.
 آنان رو به سوی «آرورو»^(۳) ایزدبانوی آفرینش کردند:
 «ای «آرورو»، تو که به او هستی دادی
 اکنون همتایی برای گیل‌گمش بیافرین.
 بگذار این آفریده چنان همانند او باشد که گویی خود را در
 آبیگینه می‌بیند.
 که گویی همزادی را می‌بیند.
 دل این آفریده را نیز چون دل گیل‌گمش بی‌آرام ساز،
 تا این دو درهم آمیزند و اروک را در آرامش واگذارند.»
 آن بانوی آفرینش‌انگارش خود نقشی را نطقه بست که از
 «آنو»^(۴) بی‌آسمان مایه می‌گرفت.
 آنگاه دو دست در چشمه پاک کرد و مشتی گل برداشت و میان
 مرغزار افکند.
 این چنین بود که انکیدوی^(۵) والا تبار آفریده شد.»

سفر از سختیها انباشته بود.
 پس به هنگام باوگشت، با خستگی جانکاه و تنی افسرده،
 به کنار تخته‌سنگی نشست و چگونگی این سفر را با میخی
 آهنین بر تخته سنگ نوشت.»
 افسانه با چگونگی آفرینش گیل‌گمش ادامه می‌یابد:
 «خدایان به او شکوهمندترین تن را بخشیدند.
 شامش^(۱) (شمش) آن ایزد والا پایگاه زیبایی را به او
 بخشید.
 آد^(۲)، ایزد طوفان، دلاوری را،
 دیگر ایزدان چنان پیکر رشیدی به او بخشیدند که سرآمد
 همگان شد.
 آری دو بخش از هستی او ایزدی و یک بخش مردمی آفریده
 شد.»
 ویژگیهای اخلاقی او این چنین وصف شده است:
 «او سراسر گیتی را زیر پا گذاشت.
 اما هیچ هموردی نیافت.
 مردان اروک در پس دیوار خانه‌های خود زمزمه می‌کردند:
 «گیل‌گمش زنگهای بسیج را تنها برای سرگرمی خود به‌نوا
 درمی‌آورد.
 غرور او دیگر مرزی نمی‌شناسد.
 دیگر پسری در کنار پدرش باقی نمانده است.
 گیل‌گمش همه را به خدمت خویش می‌گیرد.
 شهوت او دیگر باکره‌ای در شهر باقی نگذاشته،
 دختران دلاوران و همسران بزرگان را آسودگی نیست،

نصیر شماره ۱۴۵



متن سومری لوحه دوازدهم حماسه گیل‌گمش



نصیر شماره ۱۴۴

منع شده‌های جهان زبرین (بخشهایی از حماسه گیل‌گمش، انکیدو و جهان زبرین)

۱- Shamesh اتوسومری - ایزد خورشید

۲- Add خدای طوفان بابلی

3- Arorow

5- Enkidu

۴- Anu «آن» خدای آسمان سومری

شش روز و هفت شب آن دو در آغوش هم فرو رفتند. انکیدو خانه خود در مرغزار را به فراموشی سپرده بود. لیک چون کامیاب شد، به میان جانوران دشت بازگشت. غزالان چون او را دیدند، گریختند. دیگر جانوران نیز چنین کردند. انکیدو از پی آنان رفت، اما در زانوانش توان دویدن نبود. او همه چالاکی خود را از دست داده بود.»

در این بخش نیز اندیشه و نشانه‌های فرهنگ «مردسالار» سامی- بابلی کاملاً غالب است. آیین وقف تن به پرستشگاه‌ها که بصورت «نذر و نیاز» و نوعی عبادت ایثارگرانه (۴) بود و معمولاً دختران باکیره خاندانهای بزرگ و برگزیده به انجامش دست می‌زدند، پس از هجوم بابلیان به فحشا تبدیل شد و زنان خودفروتن حرفه‌ای در پرستشگاه‌ها اقامت گزیدند.

همانگونه که در افسانه «خواستگاری» شاهد بودیم، در برخورد عاشقانه اینانادوموزی با تمام بی‌بروایی و بی‌بردگی، از به کار بردن عباراتی نظیر شرم، وقاحت، عفاف یا بی‌عفتی خودداری شده است. حال آنکه در حماسه «گیل گمش» نه تنها کاربرد کلمات اخلاقی دارای مقاصد و مفاهیم اجتماعی است، بلکه از آن نتیجه‌گیری نیز می‌شود. (حاصل پیوند جسمی قهرمان با زن، ضعف جسمی و رانده شدن او از سوی طبیعت پاک است!). انکیدو پس از آمیختن با روسپی معبد، نه تنها چالاکی و قدرت بدنی خود را از دست می‌دهد، بلکه حیوانات و طبیعت نیز او را طرد می‌کنند. در بیشتر افسانه‌های حماسی و پهلوانی چنین تلقی نسبت به زنان دیده می‌شود. روسپی انکیدو را با وسوسه به اروک می‌برد. گیل گمش رؤیای صادقی می‌بیند. خواب خود را با مادرش بانو نین سون (۵) (که سرآمد دانایان است)، در میان می‌نهد:

«مادر، دیشب خوابی دیدم، خوابی شگفت، شادی مرا در گرفته بود و دلاوران جوانم، همه پیرانم بودند. شب هنگام بود، و من در پرتو ستارگان، گام برمی‌داشتم. ناگاه ستاره‌ای، شهابی از سرشت «آنو»، به پیش پایم فرو افتاد. بسیار کوشیدم که ستاره را از زمین برگردم. سنگین تر از آن بود که بتوانم.

به نظر می‌رسد این بخش از حماسه بابلی مستقیماً از افسانه‌های سومری نقل شده است. توضیحی که حماسه‌سرا از رفتار گیل گمش با اتباع خود می‌دهد، شباهت فراوان به افسانه سومری «درخت هولوپو» دارد. اشکی که «گیل گمش» از چشم و دل دختران و زنان اروک جاری می‌سازد، خشم خدایانو را به گیل گمش برمی‌انگیزد. زمین نمناک دهان می‌گشاید و چوبدست و نشان شاهی او به کام جهان زیرین فرومی‌افتد. آفرینش انکیدو کاملاً با جهان بینی افسانه‌های بابلی در تضاد است و اقتباسی مستقیم از افسانه‌های آفرینش سومری در آن به چشم می‌خورد. خدایانو آفریننده است و با خمیرمایه گِل انگاشت خود را بهستی می‌آورد.

در مورد ویژگیهای انکیدو شرحی آمده است:

«در او از ایزد جنگ، از نی‌نورتا (۱) پس نشانه‌ها دیده می‌شد. تنی سخت داشت و بر تارک او گیسوانی پریشان چون زلف زنان موج می‌زد.»

«شکن موی او همانند بازی باد در موج گیسوان تیاباسا (۲) ایزد گندم می‌نمود.

او را از مردم آگاهی نبود،

و سرزمین‌های کشت شده را نمی‌شناخت.

این موجود در تپه‌ها سرگردان و همدم جانوران بود.»

این قسمت از افسانه، کاملاً تحت تأثیر فرهنگ بابلی سروده شده است. نی‌نورتا، ایزد جنگ بابلی است. تیاباسا ایزد گندم نیز جانشین اشنان ایزدبانوی دانه‌های روینده سومری شده است. (چنین تغییر جنسیت خدایان بر اثر دگرگونی معیارهای ارزشی اجتماعی و فروپاشی قدرت زنانه، در اسطوره‌های خاورمیانه فراوان به چشم می‌خورد). در همان حال در اینجا نیز همانند افسانه‌های پهلوانی آکدی، پرورش انکیدو به دست طبیعت انجام یافته و مادری او را تیمار و سرپرستی نکرده است.

آوازه قدرت انکیدو به گوش گیل گمش رسید. گیل گمش دستور داد یک روسپی از پرستشگاه ایشتار برای وسوسه انکیدو به مرغزار برود:

«بگذار زن جامه از تن برگیرد.

و آن آفریده دشت را از هنرهای زنانه (۳) خود بی‌تاب کند.

چون در کنار آبشخور هماغوش شوند،

جانوران و مرغزار آن مرد را از خود خواهند راند.

آغوش زن چون پذیرای او شد، خالی از شرم بود.

خواستهای او را پاسخ گفت و به او مهرورزی آموخت.

1- Ninurta 2- Tiyabasa

۳- هنرهای زنانه که در «اینانا و ایزدخرد» به آن اشاره شد، بیشتر به مفهوم «تدبیر زنان» بود در بافت بابلی افسانه، به معنای دلبری و طنزازی مورد استفاده قرار گرفته است.

۴- ریشه و انگیزه واقعی این رسم در سومر کهن بدرستی معلوم نیست. به نظر می‌رسد برخی از کاهنان و کاهنه‌گان برای اثبات درجه خلوص ایمان به خدایانو، جسم خود را به طور کامل وقف عبادتگاه می‌کردند. کاهنان با قطع عضو و اخته کردن خود به درجه «گالا» ارتقاء می‌یافتند که مقام والای مذهبی بود. کاهنه‌گانی که تن خود را وقف معبد می‌کردند، همانند «گالا»ها به بالاترین درجه کهنگی می‌رسیدند. در چهارده بند اولیه قوانین «می» مقدس که مقامات عالی آسمانی، زمینی و مذهبی را دربر می‌گرفت، از این دو مقام یاد شده است.

مردم اروك گرد آمده بودند.
همگان درهم می‌جوشیدند،
و بزرگان برهم پیشی می‌گرفتند،
تا به‌پایش بوسه زنند.
آنچنان در زیبایی او فرو رفته بودم،
که گویی دل به‌مهر زنی بسته‌ام.
بس دیگران به‌یاری من شتافتند.
چرم گاو بر پیشانی من بستند.
من به‌نیروی دودست و سر
آن را برکندم و پیش تو آوردم.
تو او را به‌فرزندی پذیرفتی
و خود، او را برادر من خواندی.»
نین‌سون که هوشمندی بی‌پایان داشت،
به گیل‌گمش گفت:
«آن که تو دیدی، آن ستاره آسمانی،
که خود را بر او همچون زنی فشردی،
زورمندی مهربان است که به هنگام نیاز،
همراه و دوست تو خواهد شد.
او توانمندترین آفریدگان دشت است.
او در مرغزارها زاده شده،
و رمه‌های جانوران او را پرورده‌اند.
چون با او روبرو شوی، شادمان خواهی شد.»

[تقریباً در تمام افسانه‌های قبل از تورات، تعبیر خواب که از دانش‌های ماوراءالطبیعه بود و در زندگی مردم جهان کهن همانند پیش‌گویی آینده و تفأل نقش مهمی بازی می‌کرد، جزئی از دانش‌های زنانه به‌حساب می‌آمد].

در افسانه گیل‌گمش به روایت بابلی برای نخستین بار مهری عشق‌آلود میان دو مرد بازگو شده است که تا پیش از آن در افسانه‌های میان‌رودان دیده نشده بود. در افسانه اکدی «گیل‌گمش و سرزمین زندگان» انکیدو در نقش خدمتگزار و خادم گیل‌گمش ظاهر شده بود و رابطه ایشان در حد ارباب و چاکر بود. همچنین در افسانه اکدی درباره شخصیت قهرمانی انکیدو قلم‌فرسایی نشده است. آیا نمی‌توان تصور کرد که در جامعه بابلی نوعی گرایش‌های هم‌جنس‌طلبانه نظیر آنچه بعدها در عصر طلایی یونان و دوران قهرمانی روم رواج پیدا کرد، در حال تکوین بود که انگیزه آن، خوار شمردن زنان برای مهرورزی و عشق به‌شمار می‌آمد؟

بهرحال، انکیدو که به‌یاری زن خودفروش معبد به اروك آمده بود، در شبی که جشن عروسی دختر یکی از بزرگان برپا بود و گیل‌گمش طبق رسمی خود نهاده، پیش از داماد به حجله‌گاه می‌رفت راه را بر او بست:

«پس آن دو درهم آمیختند،

چنان که گویی دو گاو نر در کارزارند.

پایه‌های دروازه فرو ریخت،
و دیوار خانه‌ها لرزید.
گیل‌گمش انکیدو را به خاک افکند،
سپس دلش به‌مهر آمد و او را به آغوش گرفت
و در او به عشق آویخت،
آنسان که گویی زنی را به آغوش گرفته است.»
بخش بعدی، کبیه‌برداری از «گیل‌گمش و سرزمین زندگان» است. گیل‌گمش و انکیدو برای آوردن چوب به شهر اروك، راهی سرزمین‌های ناشناخته می‌شوند: «زیرا گیل‌گمش در آرزوی آن است که نام خود را در کنار ناموران جاودان سازد...»
گیل‌گمش، پیروزمند به اروك بازمی‌گردد و جامه پرشکوه شاهی برتن می‌کند. ایشتار از زیبایی گیل‌گمش در شگفت می‌شود و به او پیشنهاد می‌کند:
«به نزدم بیا ای گیل‌گمش، و مرا همسر شو،
بذر خود به‌من ارزانی دار.
بگذار جفت تو باشم و تو شوی من باشی،
ترا گردونه‌ای از سنگ لاجورد و زر خواهم داد.»
ایشتار وعده هدایای بی‌شمار دیگری نیز می‌دهد. در افسانه، از اسب یاد شده است و گردونه‌هایی که اسبان آن‌را می‌تازانند. در هیچ‌یک از افسانه‌های پیشین میان‌رودان از اسب نامی نیست. این گونه پیداست که افسانه یا پهلواننامه گیل‌گمش، در دورانی سروده شده که آریاییان پرورش‌دهنده اسب، در این منطقه یا نقاط مجاور حضور داشته‌اند.

اما نکته‌ای که در بازگویی حماسه گیل‌گمش به‌روایت بابلی مورد نظر ماست، نحوه پاسخ منفی گیل‌گمش به درخواست ایشتار است. خواننده نکته‌سنجی که در بخش‌های پیشین افسانه‌های مقدس سومری را از نظر گذرانده است، به‌آسانی درمی‌یابد که این بخش از افسانه، دقیقاً دربرگیرنده مقاصدی است که فرهنگ مهاجم بابلی با رخنه در ادبیات آیینی و مذهبی، در پی رسیدن به آن بوده است: مقاصد سیاسی که در پس این ابزار فرهنگی نهفته است. از طریق افسانه‌های مقدس میان‌رودان و یا دست‌کم آن بخش از اسطوره‌ها که حامل میراث فرهنگی سومری هستند، درمی‌یابیم که در دولت‌شهرهای سومر، زنان در باور عامه و در مجموعه مقدسات آسمانی آنان مکانی ارجمند داشتند. زیرا علاوه بر بانوخدایان حامی شهرها همچون «نین‌هورساک»، «اینانا»، «نامو» و دیگران، کاهنگان معابد که از مقام رفیع آنان در چهارده بند اولیه «می» مقدس یاد شده، به‌نام پرستشگاهی که سرپرستی آن را برعهده داشتند، از قدرت سیاسی و اقتصادی فراوان برخوردار بودند. از سوی دیگر برای چیرگی سیاسی و اجتماعی بر این مردم، باید از آیین‌ها و باورهای خود آنان و شخصیت‌های افسانه‌ای و یا واقعی مورد احترام و یا شناخته‌شده ایشان استفاده می‌شد. افسانه‌های آیینی که جنبه مناسکی و مقدس داشتند، بهترین دستاویز برای تحمیل اندیشه

و سگ سیاه نگهبان گله

او را فراری می‌دهد...

به ایشولانو^(۱). باغبان نخلستان پدر دل بستی.

او همه روز برای تو، خرما بسیار آورد و خوان ترا

با میوه‌های نو برانه آراست.

تو با دلبری، بر او چشم دوختی و گفتی:

«ایشولانو، ای امید دل من، پاپیش گذار

و از من کام گیر.»

و چون او نپذیرفت، با چو بدست خود

بر او نواختی

و او را به شکل مورچه‌خواری کور درآوردی،

که در زیر زمین زندگی کند.

نه پرستشگاه را ببیند و نه

باغهای دست پرورده خود را.

اکنون چگونه می‌خواهی

من و تو به‌خانه مهر درآییم...»

از آنچه گیل‌گمش در هجو ساختن و محکوم کردن ایشتار

بازمی‌گوید، و با توجه به اصل افسانه‌های سومری مربوط به این

رویدادها، می‌توان بر این گمان تأکید نهاد که فرهنگ بابلی

به دلایلی سعی در کاستن از اهمیت ویژه ایشتار داشته است.

به‌عنوان مثال، اشاره به کیوتر و شیر، به دلیل ارزش سمبولیک

شیرهای خفته در پیش پای اینانا در تصاویر و نقش‌های اوست که

نشانه قدرت بی‌پایان و سلطه او بر جهان وحوش است. دو کیوتر

به هم پیوسته با بالهای گشاده نمودار قدرت آسمانی بانو خداست.

این تصویر بعدها از سوی بابلیان تقلید شد و پیکره خدای مذکر

در میان بالهای گشاده، جایگزین سر پرنده گشت. این نقش در

دوران‌های بعدی برای تجسم پیکر اهورا مزدا، از سوی آریاییان

تقلید شد.

اشاره به ایشولانوی باغبان، احتمالاً کنایه به افسانه «اینانا و

باغبان» است. در آن افسانه آمده است: «روزی اینانا خسته از

گردشی طولانی در آسمان، برای لختی آسودن به زمین آمد و به باغ

میوه رفت و در زیر درخت سیب بخفت. «شوکالی تودا»، باغبان

باغ، برخفته خدایانو چشم دوخت و هوس بر او چیره گشت و

همچنانکه که بانو در خواب بود، با او هماغوش شد و سپس از

ترس بگریخت. اینانا چون چشم از خواب گشود، بر کرده باغبان

آگاه شد و با خشم سر در پی او نهاد. شوکالی تودا از طوفان

غضب خدایانو بگریخت و درون باروهای شهر پنهان شد.

خدایانو به انتقام کردار پلید او، آب تمام رودخانه و جویبارها را

خونین کرد:

«سپیده‌دمان با برآمدن خورشید،

بانو هراسان به گرد خویش نگریست

و مقاصد حاکمان پیروز و منافع سیاسی و گاه اقتصادی آنان بود.

بابلیان که از طریق برتری نظامی بر سراسر منطقه مسلط شده و

حتی احتمالاً از فرهنگ و تمدن پر بار آن بهره گرفته و تأثیر

پذیرفته بودند، برای حکومت بلامنازع، می‌بایستی حاملان

قدرتهای پیشین را نابود سازند. بخشی از این انهدام، با جایگزین

کردن خدایان مذکر در مقام بانو خدایان صورت پذیرفت و قسمت

دیگر آن، هجو کردن و بی‌مقدار ساختن بانوان مقدس با دستبرد

به متون کهن و بازسازی آنها به روایات جدید بود.

دلایلی که گیل‌گمش برای رد تقاضای ایشتار برمی‌شمرد،

تأییدی بر نکاتی است که بر شمردیم. گیل‌گمش که خود در شهر

باکره‌ای باقی نگذاشته است و همسران و دختران از چنگش

رهایی ندارند، ایشتار را به بی‌بروایی و بوالهوسی و بی‌بندوباری

و فساد متهم می‌کند:

«بر سرانم که کرده‌های ننگین ترا بازگویم.

تو خود نیز باید حکایت کردار خویش با دلدادگان را

از آغاز تا پایان بشنوی.

نخست از دومی یاد می‌کنم که ترا به جوانی

خواستار شد.

تو او را سرنوشت چنان رقم زدی،

که سال از پس سال به تلخی زاری کند.

پس آنگاه، به کیوتر چند رنگ دل بستی

سپس او را زخمه زدی و بشکستی.

اکنون ببین چگونه در بوته زار، گریان نشسته است

و فغان سر می‌دهد: «کو بال من؟ کو بال من؟»

دل به شیر بستی، که میان پهلوانان بی‌مانند بود.

تو او را هفت بار به دامچاله‌ها که خود کنده بودی، افکندی

به نریان، که در میدان شکوه بسیار داشت، دل بستی.

لیک سرنوشت او را چنان رقم زدی که بر او

تازیانه نوازند و دهانه زنند.

تا روزی هفت فرسنگ پیماید.

با انکیمیدوی برزگر مهر ورزیدی

که روز از پی روز

به آستان تو کلوچه گندم و شیر تازه

پیشکش کرد.

و هر روز

بزغاله‌ای به پای تو خون می‌ریخت.

او را با چو بدست خود بناوختی

که به سیمای گرگی درآمد.

اکنون شبانزادگان نوجوان

که خود روزی مزدور او بودند،

او را به چوب می‌رانند،

تا در کنار زندگان بخورند و بیاشامند.»
 آنو در پاسخ، اینانا را از گشودن دروازه‌های جهان زیرین
 برحذر می‌دارد و هشدار می‌دهد که با آفرینش «گاو نر آسمانی»
 هفت سال خشکی پدید خواهد آمد:
 «اگر آن کنم که تو می‌خواهی،
 هفت خشکسالی پدید خواهد آمد،
 و آب در جویبار خواهد خشکید،
 و آب در رودخانه خواهد خشکید،
 و کشتزار غله جر نی خشک بی‌دانه
 بار نخواهد داد.
 و علف در چراگاه نخواهد روید.»
 ایشتار گفت:
 «انبارهای من پر از دانه گندم است.
 انبارهای من انباشته از علوفه است.
 در آن هفت خشکسالی،
 که کشتزار غله جر نی خشک و بی‌دانه
 بار نخواهد داد،
 و علف در چراگاه نخواهد روید،
 انبارهای من به مردم گندم خواهند داد.
 انبارهای من به رمه‌ها علف خواهند داد.»
 و این‌گونه بود که آنو، گاو نر آسمان را برای دختر خویش
 بیافرید.»
 گاو نر آسمان در اروك فرود آمد.
 بیرون از دروازه‌های اروك.
 و کشتزارهای سرسبز را لگدمال کرد.»
 افسانه، با شرح مفصلی از کشتار گاو نر آسمان ادامه می‌یابد
 و سپس به‌وصف کشته شدن گاو به‌دست انکیدوی دلاور و
 گیل‌گمش می‌پردازد...
 در افسانه‌های سومری، از گاو نر آسمان به‌عنوان همسر و
 شوهر اریشکیگال یاد شده است. اینانا هنگام فرود به‌جهان
 زیرین، انگیزه سفر خویش را شرکت در آیین گورسپاری گاو نر
 آسمان و شوی خواهر ذکر می‌کند. اشاره به هفت سال خشکی
 در افسانه توراتی یوسف و زلیخا، تأثیر ادبیات و فرهنگ بابلی-
 سومری را بر متون عبری بیش از پیش روشن می‌سازد. ایشتار
 که از مرگ گاو نر آسمان به‌خشم آمده بود بر بالای بلندترین باروی اروك
 بنشست و گیل‌گمش را نفرین کرد:
 «نفرین بر تو، نفرین بر گیل‌گمش، سه صد نفرین بر
 گیل‌گمش
 نفرین بر تو که گاو نر آسمان را به‌خاک افکندی
 نفرین بر تو که بانوی خود را خوار و زبون کردی
 باشد که نیستی بهره تو شود.
 باشد که مرگ بهره تو شود...»
 چون انکیدو نفرین را بشنید به‌خشم شد و ران راست گاو نر

اینانا هراسان به‌گرد خویش نگرست،
 شگفتا، که با تو چه خشمی فرو ریخت
 اینانا برای جسم آزرده‌خویش، چه خشمی فرو ریخت.
 چاه‌های همه سرزمین‌ها را از خون لبالب ساخت.
 در رودخانه‌ها و جویبارها به‌جای آب خون جاری شد.
 هیزم‌شکنان به هنگام گردآوری هیزم جز خون نوشیدند.
 زنان که برای بردن آب آمدند، جز خون نصیبی نداشتند.
 بانو گفت: «باید آن کس که به‌خواب با من آمیخت، در همه
 زمین‌ها بجویم.»
 اما آنکس را که با او در خواب آمیخته بود، نیافت...»
 اگر افسانه «ایشولانو و ایشتار» برگردان تغییر شکل یافته‌ای
 از افسانه «اینانا و باغبان» باشد، احتمالاً سرودهای عامیانه
 دیگری نیز در هجو ایشتار به‌وسیله بابلیان سروده شده است. و
 اگر چنین هجوسرایی را معلول برخورد قدرتهای سیاسی-
 اجتماعی بدانیم، برای انگیزه سرودن آن هیچ دلیل قانع‌کننده
 دیگری نیز نمی‌یابیم. به افسانه گیل‌گمش بابلی بازگردیم:
 ایشتار از سخنان شاه پهلوان و رد درخواست زناشویی، در
 خشم شد و به پیشگاه آنو و مادر خویش آنتوم رفت. (در
 افسانه‌های سومری نامی از آنتوم نداریم. شاید او، نام سامی شده
 کی یا نین‌گال باشد.) و به‌لا به چنین گفت:
 «ای پدر من که در آسمانی،
 آیا به پیشگاه تو رواست،
 که گیل‌گمش این‌سان به‌من ناسزا گوید،
 و کردار زشت مرا، برشمارد؟»
 «آنو» پاسخ داد:
 «مگر تو خود این زشتی را نخواستی؟
 مگر تو این بی‌پردگی‌ها نکردی؟
 پس گیل‌گمش، به‌درستی کردار زشت تو برشمرد.
 چرا گله‌مندی؟»
 ایشتار به پیشگاه پدر زاری‌ها کرد و خواست که آنو «گاو نر
 آسمان» را بیافریند و به‌دست او سپارد تا گیل‌گمش را از میان
 بردارد و تهدید می‌کند که اگر پدر خواهش او را نپذیرد درهای
 جهان زیرین را خواهد گشود:
 «هرگاه خواهشم را نپذیری،
 و گاو نر آسمان را به‌من نسپاری
 دروازه‌های جهان زیرین را خواهم گشود.
 لولای آن را خواهم شکست،
 و چفت‌های آن را خواهم پاشید.
 پس آنگاه به فرمان من،
 مردگانی که دیرزمانی است، بمرده‌اند
 از جهان زیرین به‌در خواهند شد.
 آنان که به‌شمار، افزونتر از زندگانند،
 به‌روی زمین فراز خواهند شد،

را به گیل گمش می شناساند و او گیاه را بدست می آورد. اما در راه بازگشت چون به قصد شستشو در آبیگری برهنه می شود، مار گیاه بی مرگی را می رباید و می خورد. گیل گمش افسرده از سفر پررنج بی حاصل به اروک بازمی گردد و در آنجا می میرد. بخش پایانی افسانه سوگنامه‌ای در مرگ گیل گمش است و در آن گروهی از خدایان و خدایانوان سومری و بابلی نام برده شده اند. حماسهٔ «گیل گمش» با ستایش از قهرمان اروک پایان می پذیرد.

«حماسهٔ گیل گمش» و سروده‌هایی از این دست را می توان پایان «قدرت زنانه» در اشکال مادی و معنوی آن در میانرودان دانست. با توجه به نفوذ ادبیات بابلی- سامی در متون عبری، رد این نزول در پهنه‌ای به وسعت از شرق زاگرس تا سواحل نیل قابل پی گیری است. از این پس در اسطوره‌ها دیگر زنان را در سیمای بهیمی و با قدرت و خردی که در افسانه‌های سومری شاهد بودیم، هرگز نخواهیم یافت. زنان که در دوران سلطهٔ بابلیان بنا بر متون بجامانده از آن روزگار، از کسب دانش و حضور در مدارس عمومی بازمانده بودند، دیگر خود نیز قدرت و توانایی لازم را برای سرپرستی معابد نداشتند. بنابراین شاید همانگونه که در پهلواننامهٔ گیل گمش یاد شده است، پرستشگاه‌های بانوخدایان به مرکز تجمع زنان خودفروش بدل شده باشد و شاید کاهنان این معابد از قبل تن فروشی زنان امرار معاش می کردند. با گذشت نسل‌ها، چهرهٔ خدایانوان را غبار زمانه پوشانید و نام ایشان به فراموشی سپرده شد. در بخش بعدی که افسانهٔ آفرینش بابلی را مرور می کنیم، این تحول و دگرگونی در معیارهای ارزشی اجتماعی نسبت به زنان را بیشتر و بهتر درخواهیم یافت.

آسمان را برید و به چهرهٔ خدایانو اینانا پرتاب کرد و گفت: «دریغا اگر دستم به تو می رسید، با تو نیز چنین می کردم و با روده‌هایت ترا به بند می کشیدم.»

آنگاه ایشتار خدمتگزاران پرستشگاه خود را فرا خواند. دختران نوازنده و آوازه‌خوان، روسپیان و زنان خودفروش گرد آمدند و گرداگرد ران بریده بنشستند و به تلخی گریستند. این بخش از افسانهٔ گیل گمش با شادمانی مردم اروک و شرح خودستایی گیل گمش و سپس انجمن خدایان و صدور فرمان مرگ انکیدو ادامه می یابد. انکیدو در دم مرگ زن روسپی پرستشگاه را نفرین می کند:

«باشد که هرگز سیر و سیراب نشوی.

باشد که گذرگاه‌های شهر خانهٔ تو شود

و پناه دیوارها بستر تو...

باشد که مستان و هشیاران بر تو سیلی زنند

...

باشد که خواری و زاری به روزهای زیست تو پایانی نیابد.»

«شامش» ایزد خورشید که نفرین انکیدو را شنیده بود به او

هشدار داد که از نفرین به روسپی دست بردارد:

«از چه رو آن بانو را نفرین می کنی

از چه رو آن زن را که به تو خوردن نان شاهان

و نوشیدن شراب شهریاران آموخت، نفرین می کنی.

تو برهنه بودی و آن بانو به تو جامهٔ گرانبها پوشاند.

آن بانو ترا همدم و یار گیل گمش و الامقام ساخت...»

با شنیدن سخنان «شامش»، انکیدو آرام شد و نفرین خود را

بازگرفت و زن را ستایش کرد:

«باشد که هرگز مردی ترا به خواری نخواند.

باشد که مرد چون ترا ببیند در آرزوی تو مشت بر ران کوبد.

باشد که شهزادگان و بزرگان مهر ترا به دل گیرند.

مرد کهنسال، چون ترا ببیند، ریش بجنباند.

و مرد جوان چون ترا ببیند، بند از کمر بگشاید...»

انکیدو از بیماری جان می سپارد و گیل گمش در سوگ یار

خویش آیین سوگواری باشکوهی برپا می دارد و سوگنامه‌ای در

غم دوست می سراید. سپس فرمان می دهد تا تندیس با طلا و

لاجورد از پیکر انکیدو بسازند و هدایایی تقدیم معبد شامش

می کند و خود سر به دشت می گذارد و در جستجوی سرزمین

«بی مرگی» رهسپار ناشناخته‌ها می شود. حوادثی براو می گذرد و

به سرزمین بی مرگی می رسد. در اینجا از زبان «اوتنایشتیم»^(۱)

که همان «زیوسدرا»ی سومری است، افسانه طوفان سومری، با

تغییر نام خدایان به گویش سامی و حذف نقش خدایانو ایشتار

در نجات نسل انسان و حیوان مستقیماً از افسانهٔ سومری، بازگو

می شود. اوتنایشتیم، که یگانه انسان جاویدان است گیاه بی مرگی

افسانه آفرینش بابلی (نقطه پایان بر قدرت آسمانی زنان)

می‌سازد و نامو را به بند می‌کشد و ریسمانی از بینی او می‌گذراند. سپس جایگاه مقدس خویش را می‌سازد و آن را آپسو می‌نامد و در آرامش به استراحت می‌پردازد. در همین مکان مقدس است که «مردوک» خدای جنگجوی قهرمان زاده می‌شود. در اینجا شرحی درباره زیسای و نیروی شگفت‌انگیز مردوک داده شده است. همچنین آمده است که تیامات یا دریای نخستین و دریای مادر، که اصل مادینه هستی و زهدان خدایان است از سوی فرزندانش مورد سرزنش قرار می‌گیرد. زیرا آپسو را به خوبی محافظت نکرده و آن را به فراموشی سپرده است. تیامات از گستاخی فرزندان به خشم می‌آید و مصمم می‌شود، قلمرو آنو و دیگر خدایان را منهدم سازد. به همین منظور «لینگو»^(۶) را می‌آفریند تا سپاهش را فرماندهی کند و لوح فرمان خدایان را به سینۀ او می‌بندد تا قدرتش افزون شود. سپس هیولای دیگری می‌آفریند و او را مرد عقرب می‌نامد (در بسیاری از نقوش عهد بابلی، تصاویری از مرد عقرب به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد تصاویر مار و عقرب در ارتباط با مقدسات ایلام و بخشی از انگاره‌های بومیان ساکن فلات ایران باشد. حضور مقدسات ایلام به صورت دیو و هیولا در باورهای بابلی، به دنبال جنگهای طولانی میان ایلام و بابل پدید آمد). تیامات «لینگو» را بر سر مرد عقرب جا می‌دهد و آماده تصرف آپسو می‌شود. خبر این حمله به مجمع خدایان می‌رسد. ابتدا به «آ» فرمانروای آپسو فرمان داده می‌شود که به مقابله با تیامات برخیزد (به دلیل شکسته بودن لوح در این قسمت معلوم نیست آ این فرمان را رد می‌کند و یا شکست می‌خورد). سپس «آنو» به جنگ تیامات می‌رود و او نیز ناموفق بازمی‌گردد. به پیشنهاد یکی از خدایان، مردوک قهرمان را برای مقابله با تیامات برمی‌گزینند. مردوک برای پذیرفتن این گزینش، قدرت همه خدایان را طلب می‌کند. خدایان شرط مردوک را می‌پذیرند و در آیین جشنی باشکوه، قدرت خدایی خود را به مردوک وامی‌گذارند

به هنگام سلطه بابلیان بر میانرودان، تحولی بزرگ در زمینه باورهای مذهبی در این منطقه به وقوع پیوست، و آن، پیدایش «تک‌خدا» با قدرتی کم و بیش مطلقه، در این سرزمین بود. شاهان بابلی که بساط دولت شهرها را برچیده و در شکل «یگانه شاه همه سرزمین‌ها»، در این منطقه به تخت نشستند، در توجیه یگانگی خود، هرم خدایان چندگانه را نیز فرو ریختند و با ساختن و سرودن افسانه‌های آفرینش جدید، فصل تازه‌ای در پندارهای آیینی مردم گشودند که به تدریج به پیدایش مذاهب تک‌خدایی انجامید.

اکنون پیش از آن که به تفسیر و تحلیل علل پیدایش این باور از طریق افسانه‌ها بپردازیم، افسانه آفرینش بابلی، یا افسانه ظهور «مردوک» را بازگو می‌کنیم.

در افسانه‌های آفرینش سومری، خواندیم که آفرینش جهان با توافق خدایان به دست ننخرساک و نظارت انلیل و انکی انجام پذیرفت. افسانه آفرینش بابلی، یکسره بر باور متفاوتی استوار است:

در آغاز هیچ چیز جز آپسو اقیانوس آب شیرین و تیامات اقیانوس آب شور، وجود نداشت. چون این دو به هم پیوستند، جفت نخستین به نامهای لاهمو^(۱) و لاهامو^(۲) پدید آمدند (که گویا اشاره به مصب یا دلتای رودخانه و یا دریاست). جفت نخستین، با یکدیگر آمیختند و دو خدای دیگر به نامهای آنشار^(۳) و کیشار^(۴) را زندگی بخشیدند. از پیوستن آنشار و کیشار، «آنو» خدای آسمان و «نادی‌مو»^(۵) یا آ خدای زمین و آب پدیدار شدند.

آنگاه تیامات و آپسو که از سر و صدای خدایان جوانتر بخشم آمده بودند، با «نامو» که مشاور «آپسو» بود به شور نشستند و تصمیم گرفتند که خدایان دیگر را نابود سازند.

آ از این توطئه باخبر می‌شود و آپسو را به خواب کرده و هلاک

و همگی می‌پذیرند که: «مردوک شاه است» مردوک آماده کارزار می‌شود. سلاح او تیر و کمان و گرز است و آدرخش و توری که بادهای چهارگانه آن را استوار کرده‌اند. مردوک درونش را انباشته از شعله‌های آتش می‌کند و به جنگ تیامات و دیوان او می‌رود. تیامات را با تور بادهای چهارگانه اسیر می‌سازد و هنگامی که تیامات دهان می‌گشاید که او را ببلعد تیر را به قلب او نشانه می‌رود و لوح خدایان را از لینگو بازمی‌ستاند و به سینه خود می‌بندد. سپس بیکر تیامات را دو شقه می‌سازد نیمی از آن را در آسمان جامی دهد و به قوروان خود می‌سپارد که نگذارند آبهای او بگریزند. پس آنگاه جایگاه خدایان را بنا می‌کند و خدایان را در مکان ویژه جامی دهد.

سپس «زمان سنجی» را می‌آفریند. مردوک تعیین‌کننده زمان و گردش ماه و سال است که با تغییر شکل ماه مشخص می‌شود. او همچنین، سه راه اصلی را در آسمان می‌سازد: راه «انلیل» در شمال آسمان، راه «آنو»، بالاترین راه و راه «آآ»، به سوی جنوب. و مریخ را به فرمانروایی آسمان می‌گمارد. سپس مردوک برای خدمت به خدایان، قصد آفریدن انسان می‌کند. به پیشنهاد آآ، برای آفرینش انسان لینگو باید بمیرد. از خون لینگو انسان خلق می‌شود. خدایان برای پرستش مردوک، معبد بزرگ آزاگیلا و زیگورات آن را می‌سازند. به فرمان «آنو» برای مردوک پنجاه نام مقدس برگزیده می‌شود. آنو مقام ریاست خود را بر خدایان، به مردوک وامی‌گذارد و دیگر خدایان نیز به صورت وجوه مختلف قدرت مردوک درمی‌آیند. روشنایی سین خدای ماه، حاکمیت انلیل، خرد آآ، عدالت شمش، همگی در وجود یگانه مردوک متجلی می‌شوند و او به صورت نخستین نمود از تک‌خدایی در شرق باستان جلوه‌گر می‌شود. در دوران حمورابی، مردوک خدای یگانه بابلیان بود. در سبیل حمورابی، شاه بابل در حال گرفتن قوانین آسمانی از مردوک است. حمورابی در این سبیل، خود را خادم مردوک و نماینده او بر زمین و مجری دستورات او، خوانده است.

افسانه آفرینش بابلی، به خوبی بازگوکننده تحولات فرهنگی-اجتماعی ناشی از تحولات سیاسی در شرق میانه، همزمان با حکومت بابلیان است. برای تمرکز قدرت در امپراطوری بابل، لازم بود که قدرتهای آسمانی نیز یک کاسه شوند. جشن انوماالیش^(۱) یا جشن پیروزی مردوک بر تیامات نقطه پایان بر قدرت آسمانی و زمینی زنان است که با تمرکز قدرت مطلقه بر روی زمین به عنوان نماینده قدرت مطلقه آسمانی، همزمان بوده است.

تصویر شخصیت تیامات در افسانه آفرینش بابلی: مادری که کمر به قتل فرزندانش می‌بندد، جادوگر زشت‌سیرتی که به کمک دیوان قصد نابودی جهان را دارد و عاقبت مقهور قهرمان یگانه و بی‌همتای آسمانی می‌شود. تا چه حد از افسانه‌های آفرینش پیشین میانرودان و چهره‌های بخشنده و مهربان و قدرتمند و

حمایتگر خدایانوان دولت شهرهای نخستین به دور است. افسانه آفرینش بابلی نیز همانند پهلواننامه گیل‌گمش و سقوط ایشتار، هدفش واژگونه نشان دادن سیمای زنان و تصویر نقش پلید و مصیبت‌بار از آنان است. با توجه به این نکته که پهلواننامه گیل‌گمش، افسانه آفرینش بابلی (انوماالیش) و سقوط ایشتار از مواد درسی مدارس بابلیان بود، شاید لازم باشد از خود سؤال کنیم که چرا قدرتمداران و حاکمان سامی با اشاعه و ترویج متون ادبی و مذهبی از این دست، و آموزش آن به نسل جوان در مدارس و معابد، برخوردی چنین کینه‌توزانه با قدرت زنانه داشته‌اند؟ (نسخه‌ای از افسانه گیل‌گمش به خطی میخی و به زبان هورانی در آناتولی بدست آمده است. گفته می‌شود از این متون برای تعلیم خط میخی و آموزش ادبیات بابلی در سراسر شهرنشینهای خاورمیانه استفاده می‌شده است). با توجه به نکات یادشده و پاسخ به سوالی که مطرح کردیم آیا می‌توان چنین نتیجه گرفت که تبلیغات، ابزار زورآزمایی قدرتهای سیاسی درگیر بوده است؟ آیا زنان در سرزمین‌های تحت سلطه بابل خطری بالقوه برای حکمرانان بوده‌اند؟ آیا نمی‌توان چنین اندیشید که مردم این سرزمین‌ها از طریق اعتقادات مذهبی و پرستش خدایانوان که به صورت بخشی از فرهنگ ملی آنان بود و تجلی دوران آزادی و سرفرازیشان به شمار می‌آمد، نهضت‌های مقاومت و ضد حکومت تشکیل می‌دادند؟ و یا شاید قدرت زنانه به صورت تجلی در نیروهای مافوق‌طبیعه و در قالب خدایانوان مورد ستایش عامه مردم از چنان نیرویی برخوردار بود که انسجام قدرت مطلقه و حکومت خودکامه را متزلزل می‌ساخت. و باز شاید به همین دلیل زنان از آسمان تقدس به زیر کشیده شدند. پاسخ به هیچ‌یک از این پرسش‌ها به آسانی ممکن نیست. شواهد اندکی که به ما اجازه طرح این سؤالات را می‌دهند، از این قرارند:

۱- در دوران بابلی، زنان و کاهنه‌گان معابد از زبانی خاص برای گفتگو استفاده می‌کردند که به آن «ام-سال (۲)» یا زبان مرموز زنانه می‌گفتند.

۲- اقوام غیر سامی (احتمالاً از نژادهای آریایی) که بر آسیای صغیر و متصرفات دیگر بابل مسلط شدند، برای جذب مردم و ایجاد انگیزه مقاومت در برابر بابلیان، خدایانوان مردم بومی را پرستش می‌کردند.

۳- در پی تغییرات، در بافت و ساخت حکومت در میانرودان و بدنبال حکومت بابلی‌های سامی تبار در میانرودان، انگیزه‌های دفاعی در مردم سرزمین‌های تحت اشغال چنان اندک شد که در دوره جانشینی پسر حمورابی و به‌دنبال جنگ‌های پی‌درپی محلی، قبایل غیر سامی در کوه‌های کردستان و به‌رغم قدرت نظامی حکومت بابل، به بابل حمله کردند و پس از برچیدن بساط حکومت بابلیان برای مدت ۵۰۰ سال در میانرودان حکومت کردند.

حقوق فردی و اجتماعی زن در متون باستان‌شناسی و یافته‌های

اساطیری مربوط به میانرودان و ایلام

نانشه بیوه‌زنان را یاری می‌دهد.
نانشه ستمکاران را کیفر می‌دهد.
نانشه زورگویان را به ناتوانان می‌سپارد.
نانشه در دل مردمان جای دارد.

در الواح نوزده‌گانه چگونگی تشریفات دادرسی و داوری روشن نیست. آیا کاهنه یا کاهن معبد نانشه بدون حضور شاکی خصوصی این داوری را انجام می‌داده است، یا فقط کسانی که مورد ظلم و ستم قرار می‌گرفتند به دادخواهی به معبد نانشه می‌رفته و از او خواستار اجرای عدالت می‌شدند؟ هنوز برای این پرسش پاسخ مناسب یافته نشده است.

موقعیت زن در متون حقوقی مدون سومر

قدیمترین متن حقوقی که از سومر باستانی در دوران حاکمیت قوانین مدون به‌دست آمده است مربوط به دوران سوم «اور» و پادشاهی «اور-نامو» می‌باشد. بخش عمده‌ای از این قوانین در ستل حمورابی پادشاه بابل مورد تقلید قرار گرفته است. با این حال هنوز نمی‌توان با اطمینان گفت که قوانین «اور-نامو» اولین مجموعه قوانین مدون جهان می‌باشد. زیرا از متن «اور-نامو» چنین استنباط می‌شود که قوانین مدون یا غیر مدونی در روزگاران پیش از او وجود داشته که «اور-نامو» در صدد اصلاح و تغییر یا تأیید آن برآمده است. اهمیت قوانین «اور-نامو» و جنبه اصلاح‌طلبانه آن متوجه قوانین جزایی است. در قوانین «اور-نامو»، «فدی» یا «دیه» جایگزین قصاص شده است. موقعیت زنان را در يك ماده قانونی بدین شکل روشن ساخته‌اند:
«بیوه‌زنان نشاید و نباید به مالکیت ثروتمندان درآیند».
در ماده قانونی دیگری آمده است:
«یتیمان نشاید و نباید به مالکیت ثروتمندان درآیند» و

حضور اصل مادینه هستی در متون حقوقی — مذهبی سومر (غیر مدون)

مفهوم عدالت در قدیمترین متون حقوقی سومری که تاکنون کشف شده، با «نانشه» بانوخدای عدالت و مهربانی درهم آمیخته است. سومریها پیش از تدوین قوانین مشخص اجتماعی، از اصول مذهبی به‌جای قوانین مدنی و اجتماعی تبعیت می‌کردند که این اصول در يك مجموعه نوزده‌گانه از الواح سومری قابل شناسایی است. متن الواح که مربوط به دورانی بسیار کهنتر از دوران حاکمیت قوانین تدوین‌شده سومری است، بر حضور «اصل مادینه هستی» در تفکر حقوقی مردمان سومر کهن تأکید می‌ورزد و نمونه‌ای از آن چنین است:

نانشه یتیمان و بیوه‌زنان را می‌شناسد.

نانشه از ظلم انسان بر انسان آگاه است.

وی مادر یتیمان و پرستار بیوه‌زنان است.

دادرس مردم تهیدست،

شهبانویی که بی‌پناهان را پناه می‌دهد.

در دنباله این متن آمده است که نانشه در اولین روز از سال نو به داوری مردم می‌نشیند، در کنار او «نیدابا» بانوخدای حساب و کتاب و شوهرش «خای» و چندین گواه حضور دارند و گناهکارانی که از آنان شکایت شده است مفضوب او می‌شوند:

مردمانی که آیین پاک را زیر پا می‌نهند،

مردمانی که عهد و پیمان می‌شکنند،

مردمانی که با دیوان پیمان دوستی می‌بندند،

مردمانی که در پیمان نادرستی می‌کنند،

مردمانی که مال دیگران را می‌خورند،

مردمانی که نوشیدنی دیگران را می‌نوشند،

نانشه یتیمان را دل‌داری می‌دهد.

«دارندگان يك شِكِل^(۱) نشاید و نباید در مقابل دارندگان شصت شِكِل تعظیم کنند».

بدین ترتیب مجموعه قوانین «اور- نامو» در حقیقت نخستین رُفرم اجتماعی شناخته شده در جهت دفاع از حقوق مردمان محروم است. شاید در دوران اکدی و جنگهای پس از آن و در پی حاکمیت سامیان بر سومر، زنان بیوه مجبور بوده‌اند از زورمندانی که خواهان آنها می‌شده‌اند تمکین کنند. و یا یتیمان بی‌قید و شرط در مالکیت ثروتمندان قرار گیرند و گویا طبقات فرودست مجبور به تعظیم در برابر صاحبان مکتب بوده‌اند. در مجموعه قانونی «اور- نامو» قوانین اصلاحی دیگری گنجانده شده که از حقوق بردگان دفاع می‌کند. براساس این قوانین برده می‌تواند داوطلب احراز شغل شود و به ازاء مزدی که می‌گیرد، آزادی خود را بخرد. مدت زمانی که یک مرد می‌تواند خانواده خود را در گرو بدهی خود به بیگاری نزد طلبکار بگذارد نباید از چهار سال بیشتر باشد. صاحب برده می‌تواند برده نافرمان را شلاق بزند و یا داغ کند ولی نباید این مجازاتها منجر به مرگ و یا ازکارافتادگی او گردد. صاحب برده نمی‌تواند برده خود را گرسنگی دهد. باید به او غذای کافی و پوشاک مناسب بدهد. در صورتی که برده‌ای اعم از زن یا مرد با آزادی ازدواج کند فرزندان آنها اعم از دختر و پسر آزاد است. در بخش «دیات» از قوانین «اور- نامو» نیز از زن یا مرد نام برده نشده^(۲) و به جای آن «شخص» آمده است، مانند: «درازی بریده شدن پای شخصی، ضارب باید ده شِكِل نقره بپردازد و در مقابل شکستن استخوانها شصت شِكِل و در صورت قطع بینی چهل شِكِل»... بدین سان این قوانین بر مرد و زن یکسان جاری بوده است.

مجموعه قوانین دیگری از میانرودان که به مجموعه قوانین «بیلالاما»^(۳) مشهور است بدست آمده که به زبان اکدی- سامی نوشته شده و عموماً درباره دستمزدها و قوانین و مقررات حقوقی و مالیاتی است. این مجموعه را فاتحین غیر سومری برای سرزمین سومر تدوین کرده‌اند.

مجموعه قوانین دیگری که هفتاد سال پس از قوانین «بیلالاما» تدوین شده و به زبان غیر سامی و با کلمات سومری نوشته شده بدست آمده که به مجموعه قوانین «لیپت»^(۴) ایشتار» شهرت دارد. تاکنون سی و هفت ماده از این مجموعه خوانده شده که به خوبی نشان می‌دهد بیش از دیگر مجموعه‌های قانونی به ستل حمورابی شباهت دارد. ترجمه یکی از مواد آن که در ارتباط با زنان است عیناً نقل می‌شود:

«در صورت فوت بدهکار، طلبکار که فرزندان بدهکار را در

گرو دارد نمی‌تواند دختر بدهکار را به همسری غلامی درآورد، زیرا در آن صورت فرزند آنان برده خواهد بود و طلب طلبکار شامل فرزند فرزند بدهکار نمی‌شود».

از اسناد مهمی که در ارتباط با موقعیت زنان در سومر قدیم کشف شده، الواحی متضمن احکام دادگاههاست که فقط به چند نمونه از آن اشاره کرده و می‌گذریم:

سند اول به احتمال مربوط به زنی است که علیه شوهر خود شکایتی طرح نموده و در آن به دادگاه اعلام داشته که شوهرش در حین هم‌اغوشی از به‌کار بردن کلمات شیرین و ستایش‌آمیز پرهیز می‌کند. در لوح که حاوی حکم دادگاه است پس از ستایش از «اینانا» پانوخدای عشق سومری و پس از اشاره به کلمات شیرین و ستایش‌آمیزی که «اینانا» نثار همسرش «دوموزی» می‌کرده، آمده است:

«زن باید کلمات شیرین به شوی خویش بیاموزد و خود این کلمات را بر شوهرش بازگوید»^(۵).

لوح دیگری که آن نیز حاوی احکام دادگاههای سومری است و سومرشناسان آن را «محاکمه زن خاموش» نام نهاده‌اند، حاکی است:

مردی توسط سه نفر به قتل می‌رسد. قاتلین همسر مقتول را در جریان قتل قرار می‌دهند. زن راز قتل را مکتوم نگاه می‌دارد. ماجرا کشف و قاتلین از طریق دادگاه تحت تعقیب قرار می‌گیرند. گروهی متشکل از نه نفر که مأمور بررسی و تحقیق در اطراف قتل می‌شود، همسر مقتول را نیز جزو متهمین به دادگاه می‌کشاند. دو وکیل دفاع از زن متهم را به عهده می‌گیرند و با اعلام این نظر که زن به هیچ وجه در مرگ شوهر خود دخالت نداشته است تقاضای برائت او را به دادگاه اعلام می‌دارند. قضات نظر وکلای مدافع را می‌پذیرند، زیرا مقتول به همسر خود نفقه نمی‌پرداخته و سکوت زن ناشی از مقاومت او به علت بی‌مهری شوهر بوده است. به همین جهت سه نفر مجرم اصلی را محکوم به اعدام نموده و زن را تبرئه می‌کند. این محاکمه بیشتر از آن رو در تاریخ قضایی جهان اهمیت دارد که نشان می‌دهد سومریان قدیمیترین مردمانی بوده‌اند که از هیئت منصفه در دادگاهها بهره می‌جستند.

۱- Shekel واحد پول در زمان حکومت قوانین «اور- نامو»

2- The Prehistory and Poroto history of western Asia the neareasten the Early Civilization, Iran. New York: Delacorte Press 1967 PP 40-51
3- Bilalama 4- Lipet-Ishtar
5- GADD CYRIL. J-Ideas of Disine Rule in Ancient Near East Oxford university Press 1968

موقعیت زن در متون حقوقی بابل «ستل حمورابی»

حمورابی (از نژاد سامی) نام ششمین پادشاه از سلاله سلاطین خارجی بابل است که در اواخر هزاره سوم ق.م به آن کشور تاخته بودند. وی از ۲۰۲۵ تا ۲۰۶۷ ق.م در آن کشور سلطنت می‌کرد. نام حمورابی به واسطه اکتشاف یک مجموعه قوانین در خرابه‌های شوش (خوزستان) کشف گردید و معلوم شد که ایلامیها بعد از غلبه بر بابل آنرا از آنجا به‌غنیمت گرفته و به تختگاه خود آورده بودند، و بعدها قطعات دیگر از همان مجموعه قانون در نقاط دیگر نیز کشف گردید.

بدون شك مثل دیگر قوانین، بسیاری از قوانین در مجموعه حمورابی قبل از تولد حمورابی وجود داشته و ثبت و نگارش یافته است. در زمان حمورابی قوانین موجود مدون شده و قدرت اجرایی یافته است. زیرا حمورابی دست به يك رفرم اجتماعی زد، که گویا جامعه آن روز بابل به‌جهت تنشها و بحرانهایی که از خود بروز می‌داده بدان نیازمند بوده است. مجموعه قوانین حمورابی نمودار روشنی از این رفرم اجتماعی است که مثلاً در آن کوشش شده قوانین مترقی گذشته که در مجموعه‌های قوانین سومر کهن متضمن برابری زن و مرد بوده به گونه‌ای بازنویسی شود.

برخورد قوانین حمورابی با «زن» از آن رو واجد اهمیت است که پژوهندگان همواره ریشه‌های قدیمیترین قوانین مدون تاریخ بشر یعنی حمورابی را در تمدن سومریها می‌جویند. بنابراین مفاهیم تعدیل شده در قوانین حمورابی که منافع زن را تا حدودی دربر می‌گیرد، با تمدن و فرهنگ کهن منطقه میانرودان به‌هم آمیخته است و سرزمین ما که از لحاظ فرهنگی خویشاوندی بسیار نزدیک با جوامع میانرودان دارد نمی‌تواند از تأثیر مثبت و جانبخش آن برکنار باشد. زیرا به‌حکم اسناد و مدارک موجود و متون حقوقی کشف شده از سومر کهن ما وارث تمدن و فرهنگ بسیار کهنی هستیم که در آن هزاران سال پیش از آن که دیگر اقوام و ملل «قانونگزاری» را جزو شگفتیهای فرهنگ خود عنوان کنند، شیوه‌های فنی و حقوقی قانونگزاری شناخته شده بوده است. فزون بر آن زن در متون حقوقی متعلق به جامعه سومری که حمورابی تا حدودی در پی تجدید حیات آن برآمده، موقعیت و جایی شایسته داشته است.

مشابهت موجود میان قوانین حمورابی و قوانین توراتی که ششصد سال بعد تدوین شد نشان می‌دهد که تدوین‌کنندگان تورات بسیاری از قوانین حمورابی را مورد تقلید قرار داده‌اند. قانون توراتی- انجیلی چشم در برابر چشم که اساس مجازات در ادیان یهودی- مسیحی است با الهام از قوانین قصاص حمورابی تدوین شده است. بدین ترتیب قوانین حمورابی هرچند به‌علت

حقوق زن در ستل حمورابی

مجموعه قوانین مدون حمورابی عبارت است از دوست و هشتاد و دو فرمول (یا به‌اصطلاح کنونی ماده) و تمام این مواد چنین انشاء شده: «اگر کسی چنین کند چنان باید بشود». در این مدون اصل یا قاعده کلی وجود ندارد، بلکه مواد موافق دعاوی مدنی و جزایی، که در محاکم بابل اقامه می‌شده، تنظیم گشته است. مواد مزبور به‌امور مختلف می‌پردازد، از جمله به «حقوق خانواده» که حقوق زن در آن مستتر است. قانون حمورابی اصلاحاتی در قوانین سابق منظور داشته و برای زن و فرزندان حقوق بیشتری قایل شده و وضع آنان را بهبود بخشیده است. در قانون حمورابی:

زن یکی است، ولی، اگر زن نازا باشد، می‌توان زن غیر عقدی داشت. ازدواج بی‌قرارداد، قانونی نیست. اگر آزاد با کنیزی ازدواج کند، آن کنیز مقام آزاد را کسب می‌کند. جهیز مال زن یا خانواده پدر او است، ولی شوهر می‌تواند از آن بهره بردارد. زن و شوهر مسئول قروض یکدیگر، که قبل از ازدواج حاصل شده، نمی‌باشند. اگر شوهر زنش را طلاق دهد، باید جهیز او را رد کند و یک سهم پسری از مال خود به او ببخشد، ولی، اگر زن نازا است، فقط جهیزش به او برمی‌گردد. در مورد خیانت زن، شوهرش او را اخراج یا برده می‌کند. اگر مرد اسیر شد، زن می‌تواند شوهر کند، ولی اگر شوهر اولی برگشت، باید به‌خانه او برگردد. در موارد بی‌وفایی زن یا شوهر نسبت به یکدیگر، مجازات زن به‌مراتب شدیدتر است. در مورد زدن تهمت به‌زن محاکمه خدایی می‌شود، یعنی زن خود را به‌رود می‌اندازد و اگر آب او را فرو نگرفت، بی‌تقصیری خود را ثابت کرده است. مرد از زنش ارث نمی‌برد، زیرا مال زن متعلق به‌اولاد اوست، ولی زن به‌علاوه جهیز خود سهمی از مال شوهر متوفی به‌عنوان هدیه دریافت می‌کند. زن می‌تواند اموالش را خودش اداره کند، اجازه بدهد، جهیز خود را پس بگیرد، مال خود را ببخشد، تجارت کند، کسبی پیش گیرد، در زمره روحانیون درآید. زنان بیوه و دختران مستقلاً معامله می‌کنند. زندهای شوهردار توسط شوهرانشان طرف معامله قرار می‌گیرند. زن پس از مرگ شوهر می‌تواند به‌دیگری شوهر کند و اگر اولاد او مانع شوند، محکمه دخالت کرده اجازه می‌دهد. هرگاه اولاد زن از شوهر اول صغیر باشند، محکمه قیم معین کرده و صورتی از ترکه ترتیب داده به‌شوهر دوم می‌سپارد، بی‌این که او حق فروش داشته

حسابگر در جمع آنها وجود داشته است. این اسناد ثابت می‌کند که خدمت دختران در ادارات نیز یادگار اعصار قدیم باستان است. اسناد و کتیبه‌هایی هم کشف شده که حکایت از پرداخت مزد نساجها و بافندگان دارد. آنها همه اجرت خود را از معبد (۲) دریافت می‌داشته‌اند. عجب آن که بعضی از مزدبگیران که نامشان در فهرست ثبت شده، زن هستند. بدین لحاظ می‌توان دریافت که زن در صنعت بابل نیز نقش داشته و تأثیر او در اقتصاد منطقه ایران فرهنگی به علت ارتباطی که با انواع گوناگون فعالیت‌های اجتماعی و تولیدی برقرار می‌کرده است، قابل انکار نیست. شاید در آینده اسناد و الواح دیگری در دسترس پژوهشگران قرار گیرد که حدود این تأثیر را مشخص کند. در حال حاضر فقط می‌توان به وجود آن پی برد.

حقوق زن آشوری

مسلماً آشوریه‌ها به نوبه خود مثل سایر اقوام و ملل ساکن در منطقه حقوق خاصی برای خود داشته‌اند. متأسفانه دست سرنوشت یا به سخن دیگر بیل و کلنگ حفارهای دانشمند هنوز نتوانسته مجموعه قوانین ایشان را پیدا کند و تنها اثری که بدست آمده عبارت است از متونی حاوی يك رشته اصطلاحات که در قوانین مربوط به حقوق زنان در حدود ۱۳۵۰ ق.م. ملحوظ داشته‌اند. این قوانین که در مرحله دیگری از تکامل اجتماعی تدوین شده با قوانین حمورابی اختلاف فاحش دارد و سبک و روحیه متفاوت آشوریه‌ها را نسبت به بابلیها نشان می‌دهد. این قوانین در مقایسه با آنچه در مجموعه حمورابی مشاهده می‌شود، نسبت به «زن» ملایمتر و مهربانتر است. (۳)

موقعیت زن در ایلام

مقدمه: بابلیها قسمت مرتفع سرزمینی را که در مشرق بابل قرار داشت الامتو (۴) یا الام (۵)، یعنی «کوهستان»، و شاید «کشور طلوع خورشید»، یعنی مشرق می‌نامیدند. کشور ایلام شامل خوزستان و لرستان امروزی، پشتکوه و کوههای بختیاری بوده است. بدین معنی که از مغرب به دجله، از مشرق به قسمتی از فارس، از شمال به کوههای بختیاری، و از جنوب به خلیج

باشد. اولاد از هر مادری که باشند، در بردن ارث مساویند، ولی پدر می‌تواند وصیت کند، که مال غیر منقول را به پسر محبوب او بدهند. اولاد جهیز مادرشان را بالسویه تقسیم می‌کنند، ولی مادر می‌تواند هدیه‌ای را، که از شوهر خود دریافت کرده، به یکی از اولاد خود بدهد. دخترانی که جهیز گرفته‌اند، از ارث محرومند، ولی آنهایی که جهیز ندارند، در بردن ارث با پسران مساویند. برادران وراثت خواهرانند، ولی پسر می‌تواند در حیات خود قسمتی از مال خود را به دختران بدهد؛ با این شرط که آنها به هر کس که بخواهند به موجب وصیت واگذار کنند. در این موارد برادران به مال خواهران حقی ندارند. پسرانی که از زنان غیر عقدی متولد شده‌اند و بعد پدرشان آنها را به اولادی شناخته، با اولادی که از زنان عقدی تولد یافته‌اند مساوی ارث می‌برند، ولی اینها مزایایی دارند. پسرانی که به اولادی شناخته نشده‌اند فقط آزاد می‌شوند. دختری که از زن غیرعقدی است، از برادران خود جهیز می‌گیرد. در مجموعه قوانین حمورابی پایه مجازات‌ها بر قصاص است: «چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان» و... این قاعده چنان جدی اجرا می‌شده، که مثلاً دایه مقصر را پستان می‌برند. (۱)

سایر حقوق زن در بابل

علاوه بر حقوقی که برای زن بابلی در ستل حمورابی قایل شده‌اند، در میان الواح و اسناد چند وصیتنامه بدست آمده که براساس آن شوهر تمام اموال خود را بعد از وفات، به زن خود بخشیده است و آن اموال بعد از مرگ مادر میراث اولاد او می‌شود به شرط آن که فرزندان در تمام دوران حیات مادر تحت قیمومیت و ولایت او باقی بمانند. در غیر این صورت مادر می‌توانسته آنها را از حق ارث محروم سازد.

همچنین زنان حق داشته‌اند مانند مردان به دیوان عدالت شکایت کنند یا اسناد رسمی را به مهر خود امضاء نمایند. مخصوصاً زنان طبقات متمول به هیچ وجه از مردان خود کمتر نبوده و به حال و وضع شوهرانشان غبطه نمی‌خورده‌اند، زیرا آنان می‌توانستند در عقدنامه شرایط و حقوق خاصی را برای خود در نظر بگیرند و علاوه بر آن درست مثل شوهران خود حق داشتند هرگونه قراردادی را که می‌خواستند منعقد کنند. در آثار باقی مانده از بابل همچنین دیده شده که زن در امور حسابداری و صنعت صاحب نقش بوده و مثلاً گفته شده: گرچه محاسبان اکثر مرد بوده‌اند، ولی اسنادی هست که نشان می‌دهد گاهی هم زنهای

۱- حقوق زن در قوانین حمورابی به طور کلی از کتاب ایران باستان/ پیرنیا/ جلد يك/ چاپ دوم/ سال ۱۳۴۲/ ص ۱۲۰ الی ۱۲۴ استخراج شده است.

۲- در شهرهای مهم معبد بزرگی برپا می‌شده که مرکز فعالیت‌های گوناگون دینی- فرهنگی و صنعتی بوده است.

۳- با استفاده از الواح بابل/ شی‌یرا/ ترجمه حکمت/ ص ۱۱۱

دوره شوش می‌باشد.

در واقع ایلام تمدنی را در سیلک وارد کرده، که بدون شك از تمدن محلی عالی‌تر و غنی‌تر، و بسیار پیشرفته‌تر، بوده است. اصول این تمدن فرآیندی است از آمیزش فرهنگ بومی با فرهنگ بین‌النهرین که طی قرنهای پیش در شوش صورت گرفته است. کشف آثار شوش در سیلک، و وحدت تام فرهنگ سیلک با آنچه که در شوش شناخته شده، نشان می‌دهد که تمدن مذکور به سیلک تحمیل شده است.

اهمیت تمدن شوش که تا قلب نجد ایران نفوذ یافته، بیشتر به جهت استفاده از خط می‌باشد که بر اثر توسعه تمدن و فرهنگ ایلام، متعاقب فتوحات سیاسی- نظامی وارد این منطقه گردیده است، و مسلماً هدف سیاسی نیز بر آن بار بوده است- چنان که آثار تمدن ایلام تا مدت‌ها در مرکز ایران باقی مانده است.

شوش مرکز تلاقی دو تمدن مهم بوده، که هر یک در دیگری تأثیر بجا نهاده است: یکی تمدن جلگه بین‌النهرین، و دیگری تمدن فلات ایران. وضعیت جغرافیایی منطقه به ایجاد این موقعیت کمک کرده است. زیرا شهر در امتداد جلگه بین‌النهرین، و دنباله فلات ایران، واقع است.

گذشته از جنبه‌های فرهنگی و تمدنی، ایلام، و به‌خصوص شهر شوش، یکی از مراکز عمده تجارتي و اقتصادی زمان محسوب می‌شده که این خود در اخذ فرهنگ دیگران یا نشر فرهنگ خود آنها، مؤثر بوده است. ایلام در دورانهای قدرت، کشوری ثروتمند و آباد، و شوش یکی از چهارراه‌های دنیا به‌شمار می‌رفته، و با وسایل ارتباطی سهل و ارزان با بین‌النهرین و آسیای صغیر، و خلاصه اقصی نقاط دنیای متمدن زمان مرتبط می‌گردیده است...

اهمیت این منطقه از نقطه نظرهای مختلف به قدری زیاد بوده که پس از ویرانی به‌دست آشور بانیپال، چیزی نگذشت که بار دیگر در عهد امپراتوری هخامنشی، پایتخت زمستانی شاهان ایران گردید، و بار دیگر مجدداً عظمت سابق خود را با تمام جلوه و جلالش بازیافت، و یکی از پایگاه‌های تمدن، سیاست و اقتصاد امپراتوری هخامنشی، و به‌طور کلی دنیای آن زمان گردید، و تا قرون بعد این رسالت و مرکزیت را حفظ کرد. تمدن و هنر ایلام نیز تا مدت‌های مدید، حتی تا دوره ساسانیان، هنوز در بعضی موارد الهامبخش هنرمندان ایرانی بوده است. تصور می‌رود ایلامیان، سوارکاران پارسی را که دوشادوش آنان با آشوریه در حدود سال ۶۹۰ ق.م. جنگیده‌اند، با میل و رغبت در بین خود پذیرفته باشند. از آن پس پارسیان در ایلام و تحت تابعیت فوری آن، سرزمینی را انتخاب کردند و در آنجا وطن حقیقی خود را بنیاد نهادند. به‌نظر می‌رسد که شاخه ارشد خانواده سلطنتی، یعنی شاخه کورش کبیر قبل از شروع جهانگیری، در قالب تشکیلات

فارس تا بوشهر محدود می‌شده، و در دوره اوج عظمت، از سمت مغرب به بابل، و از مشرق به اصفهان می‌رسیده است. ایلام از دو قسمت کوهستانی و دشت تشکیل می‌شده است. قسمت اول که در شمال مملکت قرار داشته، به‌مناسبت وضع جغرافیایی، دست نخورده‌تر و به اصطلاح ابتدائی‌تر مانده، در حالی که قسمت دشت، چون دایماً با ملل متمدن زمان در تماس، و در همسایگی آنها واقع بوده، مرکز یکی از مهمترین تمدنهای ایران کهن گردیده است.

شهر شوش که در منطقه دوم واقع، و مرکز این تمدن مهم می‌باشد، به‌منزله پایتخت کشور بوده، و جغرافیدانان قدیم یونان و روم، مانند «استرابون»^(۱) ایالتی از ایلام را که شهر شوش در آن واقع بوده، به‌مناسبت اهمیت این شهر سوزیان یا «سوزیان»^(۲) خوانده است. ایالات مهم دیگر ایلام به جز سوزیان عبارت بودند از: آوان، در شمال غربی شوش و کنار رودهای دز و کرخه. سیماش، که شامل قسمت شمال و شمال شرقی دشت خوزستان و دارای نواحی کوهستانی بوده است. آنزان یا آنشان که به منطقه شرقی و جنوب شرقی مال امیر بختیاری اطلاق می‌شود، و پارسوماش که شامل مسجد سلیمان امروزی بوده است.

ایلامیاها از نژاد آسیایی یا زاگرو^(۳) - ایلامی یعنی نه هند و اروپایی و نه سامی، بوده‌اند، که بعضی از دانشمندان نژادشناس آنان را جزو دسته اقوامی از نژاد و زبان قفقازی یا خزری، می‌دانند.

از چگونگی تشکیل جوامع و از ابتدای تاریخ ایشان اطلاع صحیحی در دست نیست، ولی آنچه مسلم است، از اوایل هزاره چهارم ق.م. در دشت سوزیان که امتداد طبیعی دشت بین‌النهرین می‌باشد، زندگی شهرنشینی آغاز گردیده است. از همان ابتدا ارباب انواع مورد پرستش بوده‌اند، و احتمالاً حیات آفریده رب‌النوع مؤنثی بوده که همسری داشته، او نیز رب‌النوع بوده، و در عین حال شوهر و فرزند او محسوب می‌شده است. امکان دارد که رسم انتساب به‌مادر، که در نزد ایلامیاها معمول بوده، در اصل از همین موضوع ناشی شده باشد.

ایلام اگرچه گاه به‌گاه چه از نظر سیاسی، و چه از نظر معنوی و فرهنگی تحت نفوذ همسایگان باعظمت و متمدن خود مانند سومر، آکاد، بابل و آشور قرار گرفته است، و زمانی چند این نفوذ در آثار فرهنگی آن به‌خوبی مشهود است، ولی زمانی نیز خود موجد فکری اصیل و خاص بوده است، و توانسته پرتو آن را بر نواحی دیگر بگستراند. چنان‌که مثلاً در سیلک، در اواخر هزاره چهارم ق.م. نمونه‌های فراوانی از الهامات ایلامی می‌یابیم. بدین معنی که ظروف منقوش از بین رفته، و جای خود را به ظروف قرمز و خاکستری رنگ یکدست داده، که عیناً شبیه ظرفهای این

می رود که ایلام در تمدن جوان آنان تأثیر عمیقی داشته است، و به تکمیل و تنظیم این تمدن، و قوایی که می بایست صرف عظمت بخشیدن به آن گردد، کمک بسیار کرده است (۲).
بهر روایت (۳) دیگر دسته ای مهاجر آریایی از نیمه دوم هزاره

ایلام قرار گرفته بوده است، تا جایی که شاید اسامی آنان نیز نامهای ایلامی بوده، مانند خود کورش که «کورش» (۱) تلفظ می شده است. پارسها که هرودت ظرفیت خوگیری آنها را ستوده است، زندگی شهرنشینی را در بین ایلامیها پذیرفته بودند، و تصور



نصوبر شماره ۱۴۶

ظرف بزرگ چند رنگ - نیمه اول هزاره سوم ق. م. موزه تهران - ارتفاع: ۵۰۰/۰، قطر: ۳۰۰/۰، منز ارجنس گل بخته. این ظرف از گورستانی که بشکل برج می ساخته، بدست آمده است، و در کنار آن عرابه ای را که دواسب بان بسته شده بود، بخاک سپرده بوده اند. این ظرف زیبا می بایستی منتسب بدوره سومری - عیلامی قدیمی بوده باشد.

1- Kurash

- ۲ - موقعیت تاریخی و جغرافیایی ایلام عیناً از تاریخ ایلام تألیف پیر آمیه / ترجمه شیرین بیانی / ناشر دانشگاه تهران ۱۳۴۹ نقل شده است.
۳ - کتاب هشت مقاله / شیرین بیانی

گذشت، بخش عمده‌ای از فرهنگ و تمدن خود را از ایلام گرفته‌اند و به‌همین دلیل دیدگاهشان نسبت به‌جنس زن ملایم شده و تلطیف یافته است. به‌عکس، سامیها که بخش عمده‌ای از فرهنگ و تمدن خود را مدیون بابل هستند، دیدگاه بسیار خشونت‌باری نسبت به‌زن دارند که آثار این برخورد در تمام آثار حقوقی- مذهبی ناشی از تفکر آنها مشهود است.

از طرفی نخستین شکل‌گیری نظام شهروندی در فلات ایران با تشکیل دولت ایلام آغاز می‌شود. ایلامیها که احتمالاً از جنوب بین‌النهرین به شمال عزیمت کردند تمدن سوزیان را به‌وجود آوردند. تمدنی که بر اقتصاد کشاورزی مستقر بود و از لحاظ معتقدات مذهبی، مانند دیگر اقوام کشاورز، پرستش «اصل مادینه هستی» و پرستش خدایان مادینه را در مرکز اندیشه مذهبی مردم قرار داده بود. به‌طور کلی علت توجه ما به ایلام در این پژوهش

چنین خلاصه می‌شود:

۱- به‌دلیل تأثیر فرهنگی که بر ایران داشته است.

۲- به‌دلیل آن که «اصل مادینه هستی» در مرکز اندیشه مذهبی ایلامیان قرار داشته و خدایان مادینه در جرگه خدایان اصلی بوده‌اند.

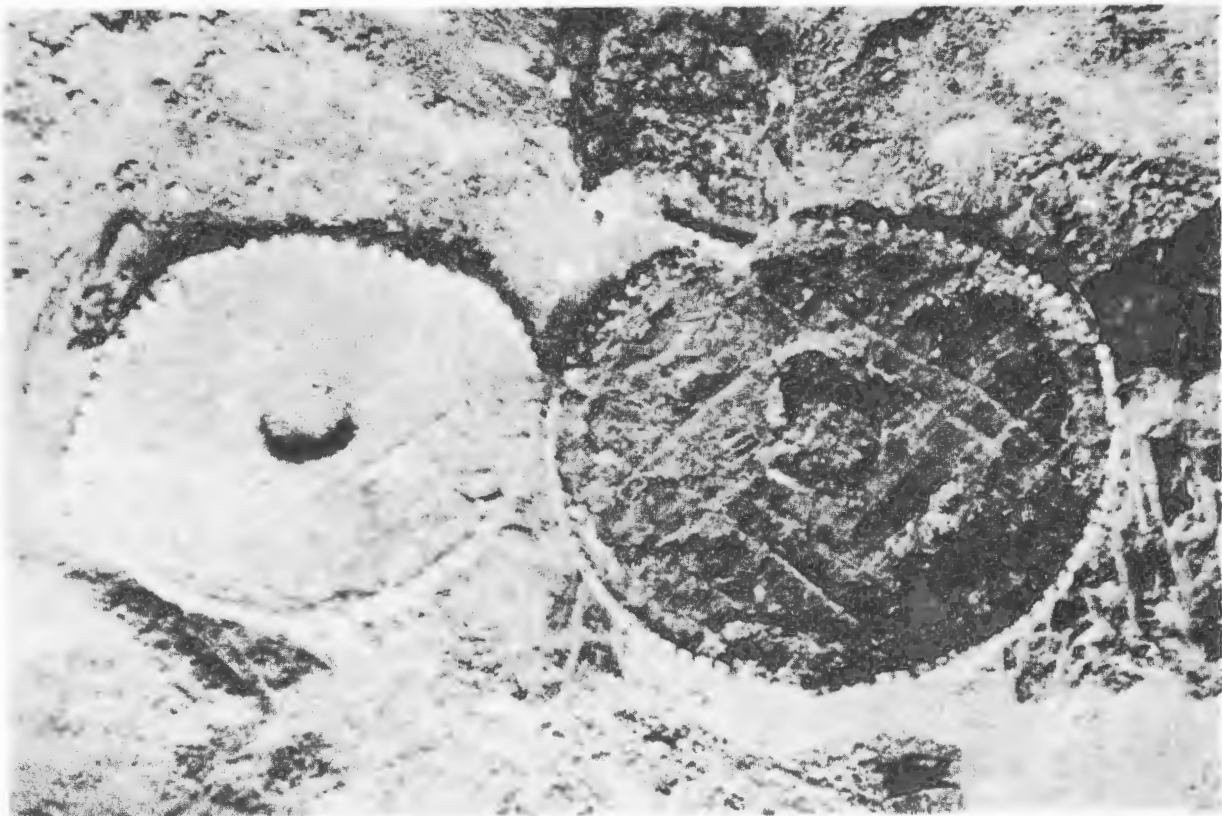
دوم ق.م. به‌بعد به‌طرف جنوب نجد ایران سرازیر شدند و اقوام پارسی در شمال ایران یعنی لرستان امروزی مستقر گردیدند، و مرکز خود را پارسوماش یکی از ایالات ایلام قرار دادند. نمونه‌هایی از هنر پارسی متعلق به‌قرن هفتم میلادی در شوش به‌دست آمده است. در اواسط قرن هفتم ق.م. اتفاقی روی داد که شوش خطر را از دو جانب در نزدیکی خود احساس کرد: پارسها که از ضعف دستگاه مرکزی به‌خوبی آگاه گردیده بودند گذشته از پارسوماش، انشان را نیز تصرف کردند، و رؤسای آنان غنوان «شاه» گرفتند، و به‌این ترتیب قلمرو ایلام منحصر به منطقه سوزیان گردید، و سایر ایالات خود را از دست داد. از طرف دیگر آشور بانیپال (۶۶۸-۶۳۳ ق.م.) شاه آشور عملیات خود را آغاز کرد و به‌سرعت سراسر مملکت را اشغال نمود و شوش به ویرانه‌ای تبدیل شد.

علت توجه ما به ایلام

توجه به جایگاه «زن» در تفکر حقوقی ایلامیان از آن‌رو در این پژوهش اهمیت دارد که ایرانیها بنا بر علل سیاسی که در پیش

چرخهای اراپه‌ای که دیسک گورسومری - ایلامی یافت شده است. نیمه اول هزاره سوم ق.م.

نصیر شماره ۱۴۷



بسته و این نقوش معرف آن است که نشان می‌دهد از این به بعد زن در میان خدایان ظاهر گشته است (۲).

در هنر متعلق به آخرین قرون هزاره سوم ق.م. که بستگی کامل و بی‌تردیدی با هنر بین‌النهرین دارد آثار بزرگ مادر اولیه مؤکداً پیدا است. شاهکار این دوره يك مجسمه بزرگ (۳) از الهه «ناروندی» است که به حالت نشسته می‌باشد و شباهت زیادی به مجسمه «اینانا»ی سومری دارد. توضیح آن که تأثیر فرهنگی شاه‌خدای خورشید و شاه‌بانوی زمین اگر هم از سومریها به باورهای ایلامی انتقال یافته، ولی آنچه مسلم است از طریق ایلامیان به اقوام آریایی که از هزاره اول ق.م. به‌طور ساکن در فلات اقامت گزیدند منتقل شده است. در اواخر هزاره سوم ق.م. ارگ آکروپل (محل مقدس شوش) را تجدید بنا کردند. در مرکز این ارگ مجسمه (۴) الهه مادر بزرگ قرار داشته، که به نام

خدایان مادینه ایلامی بر نقوش و تصاویر

از آن دورانها که خدایان در اندیشه مذهبی ایلامیان به صورت انسان آن‌هم از جنس مؤنث طرح‌ریزی شده‌اند، نقوش و تصاویری باقی مانده که گواه بر تحولات مربوط به این قبیل باورهای مذهبی است. از جمله: یکی از زیباترین ظروفی که متعلق به حدود ۳۰۰۰ ق.م. است، سیوی است که روی آن تصاویری دیده می‌شود. در این تصاویر برخورد زوج الهی و سپس عروسی مقدس ترسیم شده است (۱). همچنین لوحی بدست آمده که تصویر پنج الهه بر آن نقش

www.tabarestan.info

تصویر شماره ۱۴۸



لوحی دارای نقوش و مظاهری که به جای به کار می‌رفته است. در حدود ۳۰۰۰ ق.م.

۱- تاریخ ایلام/ پیر آمیه/ ترجمه شیرین بیانی/ ص ۳۲-۳۳

۲- همان منبع/ ص ۳۶

۳- همان منبع/ صفحات ۳۹ و ۴۰

۴- همان منبع/ صفحات ۴۰ و ۴۱



نصیرشماره ۱۴۹



تصویر شماره ۱۵۰

تصویر شماره ۱۵۰ — مهر اشپوم Eshpum حاکم عیلام — تابع مانیشتوسو Manishtusu شاه آگاده — در حدود ۲۳۰۰ ق.م.
موزه لوور — ارتفاع: ۰/۳۰ متر، از جنس گل بخته

نام اشپوم (این نام که Uba، Géba، Tissub نیز خوانده شده) در جاهای دیگر نیز آمده است، بدین قرار: بر مجسمه قدیمی تری که بوسیله او تقدیم معبدی شده؛ و در نوشته مهری که متعلق به اژیژی روحانی Egigi، «خادم وی» بوده است. در کنار کتیبه مهر که بزبان آکادی نوشته شده، شش خدای برهنه، بشکل قهرمانان نگهبانان عناصر کیهانی، با یکدیگر در نبرد می باشند، و تعادل جهانی بوسیله همین نبرد که نه غالبی دارد و نه مغلوبی، حفظ می گردد. گاهی در این نبرد خدای آفتاب فاتح می شود که در ضمن پیروزی شاه آگاده را نیز مجسم می سازد.

تصویر شماره ۱۵۱



تصویر شماره ۱۵۱ - مجسمه کوچکی از بوزور
این شوشیناک، در حدود ۲۲۵۰ ق.م.
موزه لوور - ارتفاع: ۰/۱۴۶ متر، عرض: ۰/۴۰۶ متر، از
جنس نوعی گل سفید.
لباس مجسمه نوعی شرابه دارد، و این مدل که از این پس
برای مردان رایج شده در دوره آگاده بسیار متداول بوده است.
در کتیبه آمده که مجسمه متعلق به آلورکا Alurka می باشد و
هرکس آنرا از بین ببرد، بنفرین این شوشیناک، شاماش
Shamash، ناربتی (ناروندی) و نرگال گرفتار خواهد شد.



تصویر شماره ۱۵۲

تصویر شماره ۱۵۲ - استوانه ای گوتی - در حدود ۲۲۰۰ ق.م.
موزه لوور - ارتفاع: ۰/۰۲۴ متر، قطر: ۰/۰۱۳ متر. از جنس خمیرشیشه. نقش مهر موضوع متداول «ارباب حیوانات» می باشد. یکی از این شخصیتها دارای دو جلودارمی باشد که پشتهایشان بهم متصل است، خود وی برسم قدیم شاخهائی در سردارد. مهرهائی از این نوع که تنوع چندانی نیز ندارند، به مقدار فراوان در شوش و بین النهرین تا آشور و تل برک یافت شده است؛ و بدین ترتیب ممکن است بوسیله بربرهای غرب ایران، مانند مهاجمین گوتی، باین نواحی آورده شده باشد.



تصویر شماره ۱۵۳

تصویر شماره ۱۵۳ - ظرفی با دسته مجسمه‌ای، که در یک قبر کشف شده، و با قطعات صدف که دور آن نشانی‌ده‌اند، تزئین گردیده است. موزه تهران - ارتفاع: ۰/۰۹۱ متر، درازا: ۰/۱۹۰ متر.
ظرف کوچک استوانه‌ای شکل، با جدار مقعر، از این نوع ظرف به مقدار فراوان یافت شده، که گاهی بدون تزئین حجاری، با دسته‌ای پهن و زاویه‌دار می‌باشد؛ و مانند این است که از مدلی فلزی برای ساختن آن استفاده کرده‌اند. دو مجسمه کوچک که بمنزله دسته هستند، با وجود اینکه تاج بر سر دارند، ممه‌ذا احتمالاً باید الهه‌های نیایشگری بوده باشند.

شناخت هویت زن ایرانی در گسترهٔ پیش تاریخ و تاریخ

تصویر شماره ۱۵۴ - مجسمهٔ یک زن. ابتدای هزارهٔ دوم ق.م. موزهٔ لوور - ارتفاع: ۰/۰۹۴ متر، عرض: ۰/۰۴۰ متر. از جنس عاج.

بدن و پیراهن زن با شال بزرگ شراهه داری پوشانیده شده، و لباس فقط در قسمت زیر بازوی چپ نمایان است. سر و همچنین جواهرات، که عبارتند از: دستبندهائی که از زیر آرنج بدست نصب شده، و بست گردن بند که از پشت آویزان گردیده است، احتمالاً از جنس فلز بوده.



پشت تصویر



تصویر شماره ۱۵۴

تصویر شماره ۱۵۵



تصویر شماره ۱۵۵ - رب النوع نیایشگر. ابتدای هزاره دوم ق.م.

موزه لوور - ارتفاع: ۰/۳۸۴ متر، عرض: ۰/۱۰۹ از جنس گل خام.

این مجسمه را با وجود اینکه فاقد کلاه شاخدارمی باشد، از روی پیراهن چین بالا چینش می‌توان رب النوع کوچکی دانست. مجسمه‌ای نظیر آن یافت شده که دوسوراخ دارد و مسلماً آنرا بمنزله زینتی بجائی نصب کرده بوده‌اند. از این رومی‌توان تصور کرد که مجسمه‌هایی نظیر آن بمنزله تزئینات معماری معبدی بکار می‌رفته‌اند و نقش نگهبانان ستایشگران یک رب النوع بزرگ را بهمه داشته‌اند.



تصویر شماره ۱۵۶

تصویر شماره ۱۵۶ - الههٔ مادر، ابتدای هزارهٔ دوم ق.م.
موزهٔ لوور - ارتفاع: ۰/۰۷۶ متر، عرض: ۰/۰۴۲ متر، از جنس گل پختهٔ صورتی رنگ.
الهه که طرز آرایش مویش شبیه سرزند عربی امروزه می‌باشد، پیراهن چین بالا چین برتن دارد. دو ستاره در اطرافش دیده می‌شود که حاکی از خویشاوندی وی با ایتانا - ایشتار است.



تصویر شماره ۱۵۷

تصویر شماره ۱۵۷ - اثر مهر استوانه‌ای. اواخر دوره سومری - عیلامی. در حدود ۲۴۰۰ ق.م.
موزه لوور - ارتفاع مهر: ۰/۰۳۹ از جنس گل خام.

مهر دوبار بدنه‌ای کوزه‌ای که بشکل مقطع مخروط می‌باشد خورده است، نقوش این مهر در دردیف بقرار زیر حک شده است: در ردیف بالا، کتیبه‌ای بخط سومری دیده می‌شود، حاکی از آنکه مالک مهر طلا ساز بوده. سپس الهه شکارچی دیده می‌شود که روی دوتازی ایستاده، واله‌ای بر روی دو شیر ماده زانو زده، و در مقابلش نیایشگری قرار دارد. در سمت راست، فرشته‌ای بالدار با زن - عقربی قرار دارد، که زیر بال او را نگهداشته (مرد - عقرب نقش معروف تری است، که گنبد آسمان را در آنجائی که آفتاب از مرز دنیا می‌گذرد، نگه داشته است) و دستهایش طوری قرار دارد، مانند اینکه در حال فلوت زدن می‌باشد. انسان - گاوتر، و شخصی که شاخه بریده‌ای در دست دارد، می‌تواند معرف و مظهر مرگ و از بین رفتن گیاهان باشد. در ردیف پائین، سه الهه زانو زده‌اند (سمت راست) دو خادم زن برهنه در اطراف الهه اولی دیده می‌شوند که او را با شاخه نخل باد می‌زنند. دومی (سمت چپ) مانند الهه اول روی شیر ماده‌ای زانو زده و نشسته است. سومی، حیوانی در زیر پای خود ندارد. در کنار این الهه‌ها، جنگ قهرمانی با حیوانات به سبک دوره پس از آغاز سومری جدید (قبل از دوره سارگنی) ترسیم شده است.

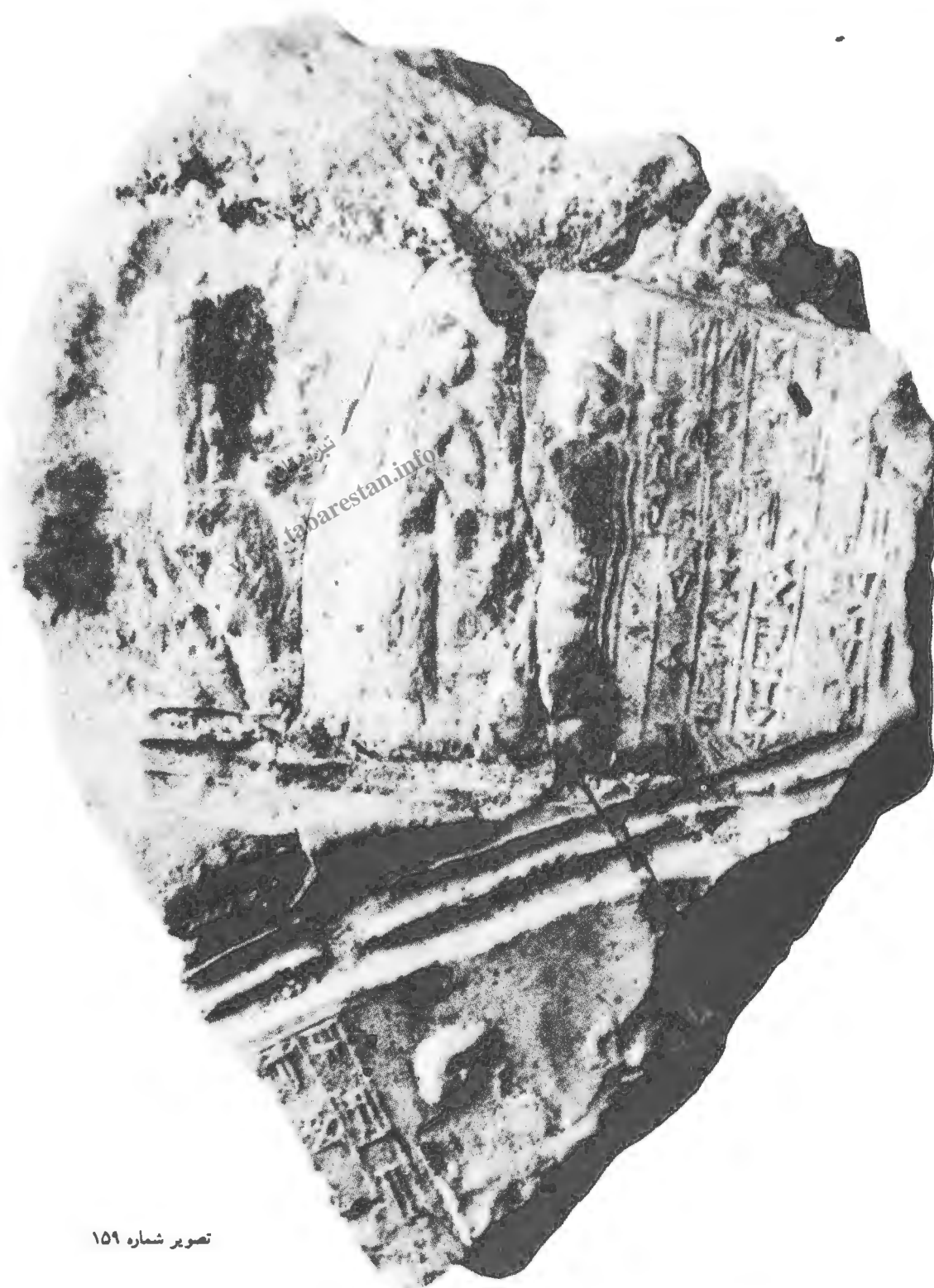


تصویر شماره ۱۵۸

تصویر شماره ۱۵۸ - الهه - ماهی. دورهٔ سوکالماهوها. قرون ۱۷ و ۱۸ ق.م.

بریتیش میوزیوم - ارتفاع: ۰/۰۱۲۰ متر. از جنس برنز.

احتمالاً این مجسمه از منطقهٔ تنگ سروک، در کوههای بختیاری واقع در شرق سوزیان بدست آمده است. مجسمه زنی را نشسته نشان می‌دهد که بطریق ارباب انواع عیلامی، لباسی چین بالاچین برتن دارد، که از قرن ۱۵ به بعد از رواج افتاده است. بدن ماهی افقی قرار دارد، که با بدن زن زاویه‌ای تشکیل می‌دهد و می‌شود آنرا به کمک پیچ‌هایی که یکی از آنها در انتهای بدن ماهی باقی است، بر سر دستة صندلی نصب کرد. الهه دارای تاجی شاخدار نیست، و دستهای خود را برای نشان دادن شتی دراز کرده است. وی گردن بندی بگردن دارد که بست آن در پشتش آویزان است.



تصویر شماره ۱۵۹

تصویر شماره ۱۵۹ - مهر ایدادی Idaddu دوم، حاکم ایلام، در حدود ۱۹۰۰ ق.م. موزه لوور - ارتفاع: ۰/۰۲۶ متر. عکس از اثر مهر بر لوحی گلی برداشته شده است. از کتیبه آن چنین استفاد می‌شود که مهر را ایدادو، شاه آینده سیماش که هنوز حاکم ایلام بوده، در زمان سلطنت پدرش تان روهوراتیرو Tan Ruhuratir به شخصیت مهمی داده است. صحنه با تغییری مختصر عبارت می‌باشد از موضوع کلاسیک الهه‌ای که واسطه یک مؤمن در مقابل خدا ویا شاهی که جنبه الهی دارد بوده. این موضوع احتمالاً تفویض مقامی باین شخصیت مهم بوده است، که بوسیله یک تبرزیا که شاه باومی دهد (و یا او به شاه تقدیم می‌دارد) استیلزه شده است. این سلاح سری شبیه سرمار دارد، که نوعی تاج یا برآمدگی، بشکل پرنده‌ای در پشت سرش دیده می‌شود، و بقیه تبر از دهانش بیرون آمده است.

آبهای آسمان و زمین است، و این آنها به شکل طنابهایی که از سه جفت ظرف فوران می‌کند، دیده می‌شود. علاوه بر نقوش و تصاویر فوق معابد الهه‌های «ایشمه‌کرب (۷)» و «کیریریشه (۸)» (بانوی لیان) به دست آمده است.

در تصویر دیگری يك زوج الهی (۹) مشاهده می‌شود که خصوصیت اصلی خدای مادینه در آن فرمانروایی بر آبهای زیرزمینی است که با تصویر خزندگان مشخص شده است. به طور کلی وجود تصاویری از خزندگان بخصوص مار در نقوش ایلامی مشخصه هنر ایلامی است و همان گونه که گذشت چون در تفکر ایلامی خدایان مادینه بر جهان زیرین فرمانروایی دارند، لذا مار و سایر خزندگان گویای قدرت فائقه «اصل مادینه هستی» در اندیشهٔ مذهبی ایلامی است.

از عصر طلایی تمدن ایلام تصاویر و نقوش دیگری که حاکی از موقعیت عالی زنان در جامعه و اهمیت «اصل مادینه هستی» در تفکر ایلامی است کشف شده. از جمله: تصویر شاه (۱۰) و دخترش که نشان می‌دهد شاه جواهری به دختر عزیز کرده‌اش هدیه می‌کند، و شاهزاده خانم کوچک در برابر زانوان پدرش ایستاده، پدر که هیچ يك از نشانها و علائم سلطنتی را با خود ندارد، و تنها قد کشیده و صندلی کار، مقام وی را معلوم می‌سازد. در حال دادن هدیه به دخترش می‌باشد.

يك ماکت (۱۱) برنزی نیز برجای مانده که نقوش بر روی آن عبارت است از تجسم اینبه مذهبی ارگ شوش، یعنی دو معبد مهم «این- شوشیناک (۱۲)» و معبد الههٔ بزرگ «نینهورساگ» شوشی، که مورد پرستش سومریها بوده است.

مذهب در ایلام باستان

۱- پانتئون (۱۳) ایلامی و جایگاه «اصل مادینه هستی» در آن

در کهنترین سند که می‌توان تاریخ آن را ۲۲۶۰ ق.م. تعیین کرد با همهٔ خدایان مادینه‌ای روبرو می‌شویم که مورد پرستش مردم در ایلام باستان بوده‌اند. سلسله مراتب خدایان به صورتی که

سومری نینهورساگ (۱) به معنی «بانوی کوهستان (۲)» که شوشی بودنش را تأیید می‌کند، خوانده می‌شده است.

خدایان مادینه از قرن ۱۹ ق.م. به بعد نشانه‌های خود را روی آثار به دست آمده به صورت‌های (۳) زیر باقی گذاشته‌اند:

- ظرفی که دو مجسمهٔ الههٔ کوچک در کنار آن ساخته شده.

- تصویری از ایشتار ریش‌دار

- زن- ماهی

- تصویر همخوابگی يك زوج مقدس در بستر

در توضیح تصاویر فوق گفته می‌شود باورهای مذهبی در ایلام انعکاسی از باورهای مذهبی در میان‌رودان است که در همسایگی‌شان می‌زیسته‌اند. فقط يك مشخصهٔ ایلامی در تمام باورهای مذهبی ایلامیان به طور بارز مشهود است و آن این که خدایان مادینه صاحب قدرت جادویی بوده و بر جهان زیرین هم فرمانروایی می‌کنند. اصولاً سحر و جادو و ایهام در باورهای مذهبی ایلام بسیار برجسته است که این حالت در میان‌رودان وجود نداشته است. با گذشت زمان تحولاتی در مذهب ایلامیان به وجود می‌آید که در تصاویر و نقوش باقی مانده بدان برمی‌خوریم. از جمله آن که خدایان مادینه به تدریج در سیمای نیم مرد- نیم زن (مانند ایشتار ریش‌دار) ظاهر می‌شوند و بعد به خصوص در عهد بابلی خدایان نرینه قدرت فائقه را به انحصار خود می‌آورند.

از عصر طلایی تمدن ایلامی (۱۳۰۰-۱۱۰۰ ق.م.) نیز نقوش و تصاویری کشف شده که نشان‌دهندهٔ اهمیت موقعیت زنان در اجتماع و ارزش «اصل مادینه هستی» در بنیانهای تفکر ایلامی است. مانند مجسمه‌ای از ملکهٔ «ناپیر آسو (۴)» که نقش مهمی در امور به عهده داشته است. این موضوع را از روی مجسمه‌ای (۵) از وی می‌توان دریافت، که عبارت است از: مجسمه‌ای به قدرت طبیعی باوقار و شکوهی بسیار که با برنز و از دو قسمت به وجود آمده، و پس از ساخته شدن روی يك محور فلزی الصاق شده است.

همچنین تصویری از يك شاه همراه با مادر (۶) (؟) و همسرش وجود دارد که تصویر این زنان نشانه‌ای از اهمیت زن در جامعه ایلامی است. تصویر دیگری نیز دیده می‌شود با شکل‌هایی از دو پری- ماهی، از جنس مؤنث که در میان يك متن مشبك که مظهر

1- Ninhursag

۲- شاید به این دلیل نام کوهستان برای بانو خدا تعیین شده که ایلام را سرزمین بلند می‌گفته‌اند.

۳- همان منبع/ صفحات ۴۶-۴۸-۴۹-۵۱

4- Napir-Asu

۵- کتاب تاریخ ایلام/ پیر آمیه/ صفحه ۵۷

۶- همان منبع ۵۸

7- Ishmakarab

8- Kiririsha

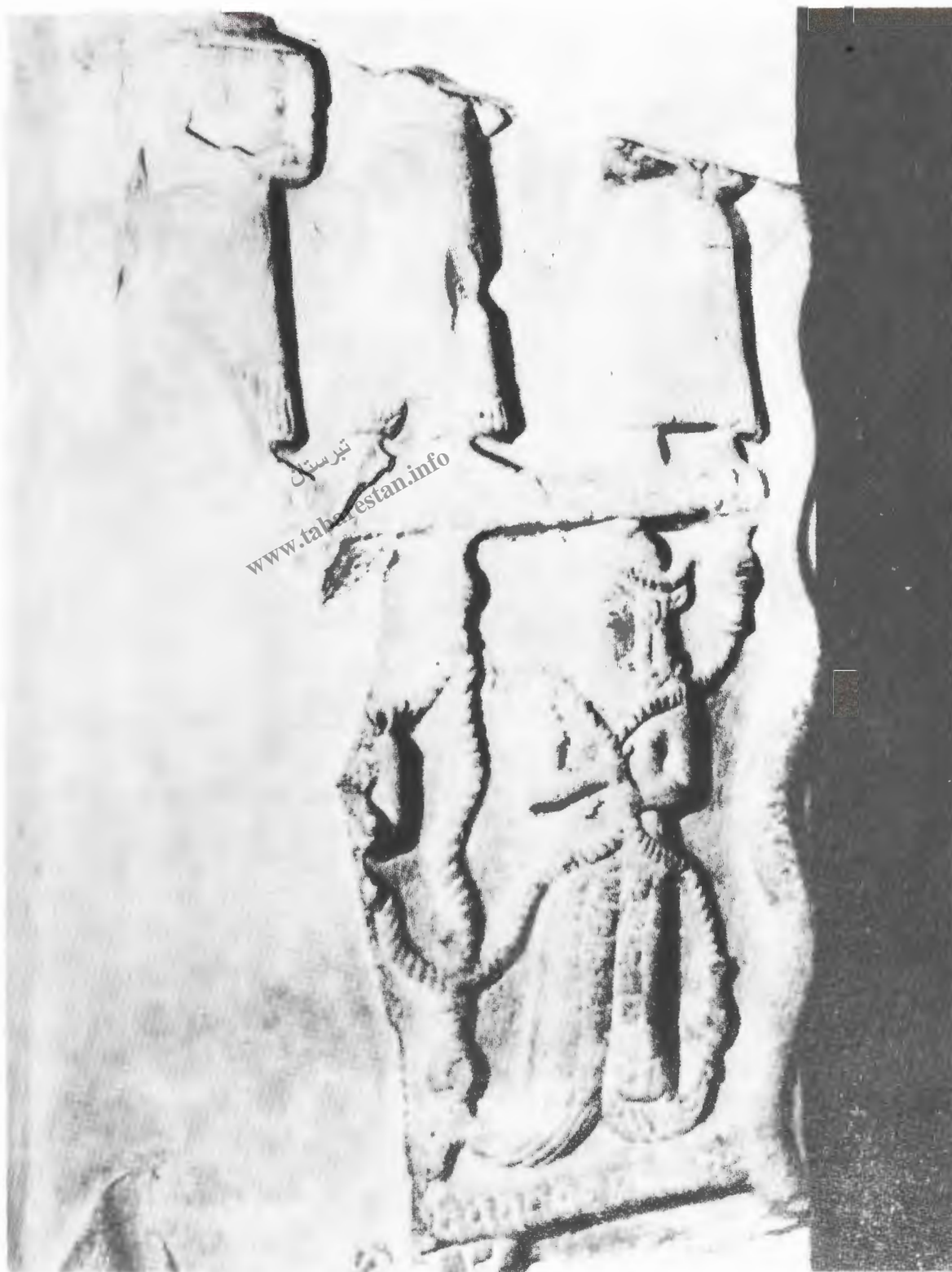
۹- همان منبع صفحه ۵۸

۱۰- کتاب تاریخ ایلام/ پیر آمیه

۱۱- همان منبع/ صفحه ۶۱

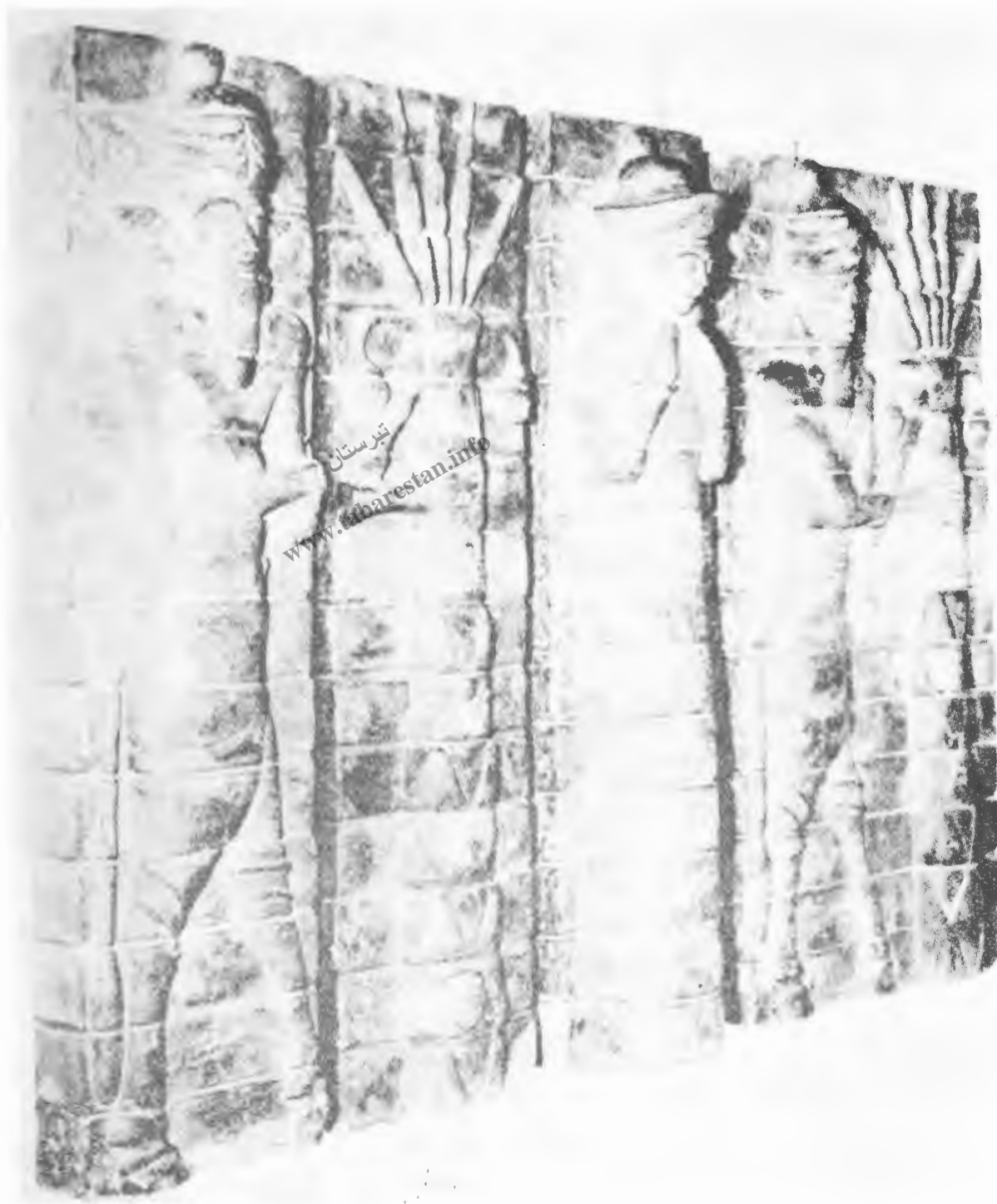
12- In Shushinak

13- Pantheon



تصویر شماره ۱۶۰

تصویر شماره ۱۶۰ - لوح سنگی اونتاش گال. ردیف وسطی لوح در قسمت بالا، شاه باتفاق همسرش ناپیرآسو، در حالت دست بسینه، بسمت راست خود، بطرف زنی بنام اوتیک Utik، متوجه شده است، که یا مادروی ویا زنی روحانی است. در زیر دوبری - ماهی که شبیه خدایان آنها می باشند، دیده می شود.



تصویر شماره ۱۶۱

تصویر شماره ۱۶۱ - قطعه‌ای از آجرهای قالبی معبد این شوشیناک که بوسیلهٔ کوتیرناهونته و شیلهک این شوشیناک ساخته شده است. قرن ۱۲ ق.م. موزهٔ لوور - ارتفاع: ۱/۳۷۰ متر. از جنس گل بخته.

از این نوع آجر بعدها در بنای آبروی کاخ هخامنشی در شوش، در مقابل معبد عیلامی، که فقط پی‌های آن در حفاریها بدست آمده، در سمت شرق و پائین آن کاخ بدست آمده است. در حدود ۲۰ مجسمهٔ سرانسان - گاونر شبیه هم نیز کشف گردیده است. این نقوش احتمالاً در سراسر سطح دیوار خارجی معبد بکار رفته بوده است. در کتیبهٔ این قطعه که بشکل نیمه برجسته حک شده، ذکر گردیده که بوسیلهٔ کوتیرناهونته شروع و بدست برادر و جانشین وی شیلهک این شوشیناک با تمام رسیده است.



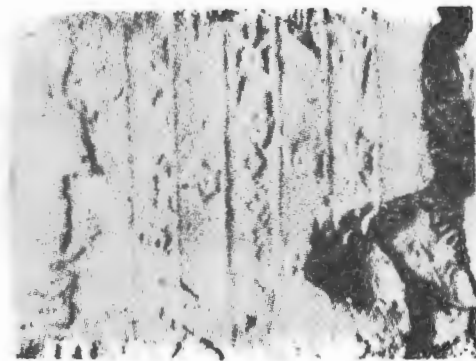
تصویر شماره ۱۶۲

تصویر شماره ۱۶۲ - قسمت تحتانی مجسمه یکی از خدایان. دوره اونتاش گال قرن ۱۳ ق.م. موزه لوور - درازا: ۰/۵۴۰ متر. عرض: ۰/۳۴۰ متر. از جنس سنگ آهک. این قطعه قسمت تحتانی مجسمه بزرگی است که سوخته و شکسته و در چهارده تکه بدست آمده که پس از کشف بهم الصاق و مرمت گردیده است. چون قطعات بالای آن در دست نمی‌باشد، ارتفاع این قسمت کاملاً مشخص نیست. تخت خدا بر پایه‌هایی قرار گرفته که می‌شده آنرا روی سکونی قرار داد. این تخت در سه جهت با مارهای چنبره زده تزئین شده که از سرشادارشان شعله زبانه می‌کشد. از مجسمه خدائی که بر این تخت قرار گرفته بوده، قسمتهای جزئی از قبیل گوشه‌ای از پیراهن چین بالاچین وی با شرابه‌هایی بشکل سر نیزه و قطعه‌ای از همان پارچه که ران را پوشانیده، باقی مانده است. اشکال استیلز شده کویک این مجسمه بسیار جالب توجه می‌باشد. یک مار چهارمی در پای تخت قرار گرفته که شاید خدا آنرا بروی سینه خود قرار داده بوده است.



تصویر شماره ۱۶۴

انگشتری‌های طلا که جزء اشیاء قبری واقع در مقابل معبد این شوشیناک بدست آمده است. ارگ شوش. قرون ۱۳ و ۱۲ ق.م. موزه لوور - قطر: ۰/۰۲۰ متر، ارتفاع: ۰/۰۰۵ متر. از جنس طلا. نوع کار بسیار عالی و پیشرفته این انگشتری‌ها که بطریق مارپیچ و دندان‌های و خوشه‌ای است، با بهترین جواهرات یونان در زمانی خیلی جلوتر برابری می‌کند. تزیینات خوشه‌ای، در دسته مهرهای استوانه‌ای کاسی و عیلامی همین دوره و کمی بعدتر نیز دیده شده است.



تصویر شماره ۱۶۳

تصویر شماره ۱۶۳

مهر کوک ناشور اول؟ اوایل قرن ۱۷ ق.م. نقش مهر بر لوحی در موزه تهران می‌باشد. ارتفاع مهر: ۰/۰۳۱ متر. از جنس گل خام. خدا در روی ماری نشسته است و تاجش که فاقد شاخ می‌باشد، شبیه کلاه سلطنتی است. ولی احتمال اینکه یک شاه - خدا باشد بسیار ضعیف است. نوشته مهر بنام کوک ناشور، شاهزاده شوش، برادرزاده (تمتی آگون) [اول] می‌باشد که در حدود ۱۷۰۰ ق.م. حکومت می‌کرده است. چون کوک ناشور اول و کوک ناشور دوم هر دو در قرن ۱۷ حکومت می‌کرده‌اند، نمی‌توان بدرستی مشخص ساخت که مهر متعلق بکدام یک از این دو شاهزاده بوده است.



تصویر شماره ۱۶۵

تصویر شماره ۱۶۵ - مجسمه نیم تنه یک خدا. دوره اونتاش گال. قرن ۱۳ ق.م.
موزه لوور - ارتفاع: ۰/۲۹۶ متر. عرض: ۰/۴۲۰ متر. از جنس سنگ آهک.
نوشته‌ای از راست بچپ در روی بازوی راست، و از چپ بر راست، روی بازوی چپ حک شده است. ولی نام این خدا و چگونگی آن بر ما معلوم نیست.



تصویر شماره ۱۶۶

تصویر شماره ۱۶۶ - «سیت شمسی»، ماکت قدیمی یک معبد، و مراسمی که در برآمدن آفتاب انجام می‌شده است. این ماکت توسط شیلهگ این شوشیناک به معبد تقدیم گشته است.
موزه لوور - اضلاع: ۰/۶۰۰x۰/۴۰۰ متر. از جنس بزنز.
مراسم مذهبی عبارت است از شستشو و تطهیر، که توسط دوروحانی برهنه انجام می‌گردد و یکی آب روی دست دیگری می‌ریزد. این مراسم در وسط صحن مقدس معبد انجام می‌گیرد.
بطور صحیح نمی‌توان چگونگی این شنی را حدس زد، ولی بنا بر گفته ر. دومکنم شاید قطعه‌ای که این ماکت در آن گذاشته شده بوده، متعلق به سقف یک گور عیلامی باشد. اگر این قول را بپذیریم این مراسم می‌بایستی با تشریفات تدفینی بستگی داشته باشد، که مثلاً برای شاهانی که در محل مقابل معابد بزرگ ازک مدفون گذشته‌اند، انجام می‌گردیده است.

ساخت و معبد دیگری برای «کیریریشا» برپا ساخت. همچنین در تندیس برنز جنگجوی دوره‌های اخیر ایلامی که اکنون در موزه «لوور» است هر دو الهه همراه با معابدشان بر یک لوح نام برده شده‌اند. از طرفی در حدود ۷۱۰ ق.م. در آیپیر^(۴) (مالمیر) شاهزاده‌ای به نام «خانی»^(۵) «بهر دو الهه «کیریریشا» و «پارتی»^(۶)» توسل جسته است.

تصویر مغشوشی که از وجود یک جفت یا سه خداوند مادینه در پانتئون ایلامی و به‌طور کلی در باورهای مذهبی ایلامی وجود دارد ناشی از تنوع و پراکندگی منابع موجود است. اما می‌توان به کمک تحولات تاریخی که از ایلام می‌شناسیم، این تصویر مغشوش را تا حدودی قابل درک نمود: وضع خاصی که بدان اشاره رفت ممکن است بازتاب ساختمان فدرال ایلام بوده باشد. در گذشته‌های دور هر استانی از سرزمین ایلام ظاهراً یک خداوند مادینه خاص خود داشته است- شوشیان «پینی کیر» خود را داشته‌اند، مناطق دریایی «کیریریشا»ی خود را داشته‌اند، و استان مالمیر انشان^(۷) به «پارتی» خود معتقد بوده‌اند. اگر اسناد دیگری در دسترس قرار گیرد، اسامی خدایان مادینه‌ای که به بخشهای دیگر ایلام فرمان می‌راندند بیشتر خواهد شد. به نظر می‌رسد خدایان مادینه‌ای که از آنها نام برده شد فرمانروایان اصلی پانتئون بوده‌اند. در کنار این خدایان مادینه به آرامی و در جریان تحولات تاریخی که به وقوع پیوسته است خدایان نرینه حضور یافته‌اند. به احتمال تحول در جهت حضور خدایان نرینه در سلسله مراتب خدایان در هزاره دوم ق.م. تحقق پذیرفته است. ولی با این حال خدایان مادینه هرگز از جرگه خدایانی که در رأس پانتئون ایلامی قرار داشته‌اند، بیرون نشده‌اند. آنها همچنین بر دل‌های مردم باقی مانده، و از مقام محبوب و مطمئنی برخوردار بوده‌اند. تندیسها و پیکرکهای کوچک گلی بیشماری که از «الهه برهنه» یافت شده، و الهه پستانهای خود را به دو دست گرفته است، نمایشی است از حضور قدرت «پینی کیر» یا «کیریریشا» و به هر حال این یافته نشانه دوام و بقا خدایان مادینه در رأس هرم قدرت تلقی می‌شود. پیکرکهایی با شکلهای و حالات مشابه زمینیه ثابت و مداومی را در سراسر باستان‌شناسی ایلام تشکیل می‌دهند. هرچند «کیریریشا» در سراسر ایلام موقع محترم و ارجمندی یافته، اما الهه مادر بومی هر استان نیز احترام خود را محفوظ داشته است. به طوری که خلوتگاههایی هم برای الهه بومی هر استان و هم برای الهه مهاجر می‌ساخته‌اند. هرگز در یک استان بیش از دو الهه مادر به رسمیت شناخته نشده و برای مثال در «لیان» همواره «کیریریشا» به‌طور ثابت و بی‌رقیب باقی مانده است. این نوع احترام استثنایی که ایلامیان برای الهه مادر قایل بودند موازی خود را در «لولوبی»^(۸) پیدا می‌کند که شهریار «آن نوبانی»^(۹) خود را بر

در این سند ضبط شده تا ۶۳۹ ق.م. یعنی حدود ۱۵۰۰ سال دست‌نخورده باقی مانده است. این سند که به نام پیمان «خیتا»^(۱) معروف است و براساس آن پانتئون یا پرستشگاه اصلی خدایان در تاریخ رومی شکل می‌گیرد با این دعای توسل آغاز می‌شود:

«مدد کنید ای الهه» «پینی کیر»^(۲) «و ای خدایان خوب آسمان».

بنابراین در رأس پانتئون و جدا از همه خدایان یک خدای مادینه قرار گرفته است. در اعصار بعدی «پینی کیر» را به عنوان «فرمانده آسمان» وصف کرده‌اند. در بسیاری از موارد این الهه با نامهای شخصی که از نام خدایان مشتق شده در میان مردم عادی حضور می‌یابد. مثلاً یک شاهزاده خانم دوره میانه ایلام را به نام او «اوتو- ای-هی- پینی کیر» نامیده‌اند. مفهوم نام شاهزاده خانم که کاملاً ریشه مذهبی دارد چنین است: «من عضو زنانگی او را وقف کرده‌ام برای پینی کیر».

آگادیان در «پینی کیر» نوعی «ایشتار» را می‌دیدند. همه شواهد دال بر آن است که «پینی کیر»، بزرگ‌مادر اولیه ایلامیان بوده است. برخی را عقیده بر آن است که «پینی کیر» با خدای مادینه ایلامی معروف به «کیریریشا» یکی است. در پیمان «خیتا» نام «کیریریشا» ذکر نشده است و این امر را می‌توان ناشی از آن دانست که «کیریریشا» به معنای «الهه بزرگ» است. در این صورت نام خاص نیست، بلکه یک لقب است. اگر چنین باشد «کیریریشا» می‌تواند یکی از عناوین «پینی کیر» به‌شمار آید. اما قضیه به این سادگی هم نیست. از بررسی منابع پراکنده موجود روشن می‌شود که «کیریریشا» در جنوب خاوری ایلام یا به اصطلاح در «سرزمین دریایی» آن استقرار داشته است و مقر اصلی او در «لیان»^(۳) «بوشهر امروزی» بر کرانه خلیج فارس بوده است. همه متونی که در آنجا یافت شده نذر این الهه شده است. به همین سبب ابتداییترین اسناد بازمانده ایلامی که حاوی نوشته‌ای از یک شهریار گمنام لیان می‌باشد احتمالاً از خلوتکده این الهه در آنجا به دست آمده است. در نوشته مزبور شهریار گمنام، خود را به عنوان «خادم» آن خداوند مادینه وصف می‌کند. به تدریج «کیریریشا» به سرزمین شوشیان رخنه کرده و شاهان ایلامی پرستشگاهها و معبدهایی در نقاط مختلف برای او برپا می‌دارند. در شوش عنوان غرورآمیز «مادرخدایان» و «بانویی که از همه پرستاری می‌کند» به او تعلق می‌گیرد. با وجود آنچه گذشت نباید «کیریریشا» را به سادگی با «پینی کیر» یکی دانست. مثالهای تاریخی دیگری حاکی از شخصیت مستقل «کیریریشا» وجود دارد. مثلاً «شاه اونتاش»- (د) گال» که زیگوراتی در «چغاز نبیل» حوالی ۱۲۵۰ ق.م. برپا می‌کرد در آنجا برای «پینی کیر» معبدی

1- Khita 2- Pinikir 3- Liyan 4- Aiapir 5- Khanni 6- Parti 7- Anshan
8- Lulluby 9- Annubanini

شوش» مشتق شده است و آشکارا به ازمه دوری از روزگار نفوذ سومریان در ایلام بازمی‌گردد. توفیض چنین نام بیگانه‌ای به یک خدای ملی ایلامی قابل توجه است. به تدریج که شوش پایتخت بی‌مدعی و بی‌رقیبی برای ایلام می‌شود، «این- شوشیناک» نیز مقام خود را تا حد هم‌شانی با «خوم‌بان» بالا می‌برد. معه‌ذا همین خدای مقتدر در فهرست خدایان مندرج در پیمان «خیتا» مقام ششم را دارد. در دوره‌های بعدی همراه با «خوم‌بان» و «کیریریشا» یک تثلیث را تشکیل داده‌اند. ترتیب این تثلیث اغلب چنین بوده است: «خوم‌بان- کیریریشا- این شوشیناک». ترتیب خدایان در تثلیث مزبور به‌ندرت به‌صورت «خوم‌بان- این شوشیناک- کیریریشا» بوده است. در ترتیب اخیرالذکر «کیریریشا» نه فقط همسر «خوم‌بان»، بلکه همسر «این- شوشیناک» نیز محسوب می‌شود.

توجه به این نکته ضروری است که ظاهراً روابط میان خدایان اصلی «خوم‌بان- این شوشیناک و کیریریشا» بازتاب وضع جاری در خاندانهای شهریاری ایلام بوده است. به‌همین علت ناگزیر هستیم روابط برجسته و مشخصی را که میان اعضاء درجه اول خاندانهای شاهی ایلامی برقرار بوده است مرور کنیم- در این خاندانها قانونمندی وراثت در خط مادینه قرار داشته است. هنگامی که یک شاه می‌مرد، برادر او به‌اتفاق بیوه شاه وارث تاج سلطنت می‌شده است. بانوی شاه ضمناً می‌توانسته خواهر هر دو فرمانروا باشد. شاید حضور «کیریریشا» در کنار دو خداوند نرینه «خوم‌بان و این- شوشیناک» بازتابی از همین روابط به‌شمار آید. در پیمان «خیتا» نام بسیاری از خدایان سنتی و بومی که خدایان خاص و پذیرفته شده در هر استان بوده‌اند مفقود است. همان‌گونه که دیدیم از نام «کیریریشا» نیز که خدای محلی «سرزمین دریایی» یا (لیان) (بوشهر امروزی) می‌باشد خبری نیست.

متون حقوقی «مالمیر» آشکارا مشخص می‌سازد که مثلاً مقام خدایی به‌نام «روخوراتیر» (۶) که خدای محلی مالمیر (بخشی از انشان) است موازی مقام «این- شوشیناک» می‌باشد. در شوش فهرست خدایانی که در جای شهود قرار می‌گیرند پیوسته با نام خورشید- خدا و «این- شوشیناک» شروع می‌شود. در حالی که در مالمیر با خورشید- خدا و «روخوراتیر». اما به‌طور کلی می‌توان چنین دریافت که «این- شوشیناک» خدای سوگند برای همه ایلام بوده است. دو خدای مادینه ایلامی به‌نامهای «ایشمه- کرب» (۷) و «لکمر» (۸) یا «لکمل» (۹) همواره «این- شوشیناک» را در مقام او به‌عنوان «داور بر جهان مردگان» حمایت می‌کنند. گویا «این- شوشیناک» ابتدا و در زمانهای بسیار دورتر

نقش برجسته‌اش همراه با تنها «اینانا» (ایشتار) تصویر کرده است. در این نقش الهه خاتم سروری را به سوی شاه پیش می‌برد و دشمنان اسیر را به سوی او هدایت می‌کند. نشانه الهه در نقش ستاره هشت پر است که یکی از صور سمبولیک «اینانا» (ایشتار) می‌باشد. بازگردیم به پیمان «خیتا» که کهنترین سند قابل بررسی است. در این سند که گفتیم مربوط به ۲۲۶۰ ق.م. است، مقام دوم در میان خدایان مورد توسل و دعا به «خوم‌بان» (۱) تعلق دارد. «خوم‌بان» در سراسر تاریخ ایلام خدای نرینه اصلی باقی می‌ماند- برخلاف خدایان مادینه که تعداد آنها در تاریخ ایلام زیاد است. نام او احتمالاً از ریشه «خویا» (۲) به‌معنای «فرمان دادن» مشتق شده است و به‌معنای «فرمانده آسمان» و شوی الهه مادر است که او نیز نوع مؤنث این مقام و عنوان را دارد. بی‌سبب نیست که گاهی از الهه مادر ایلامی به‌نام «زوجه بزرگ» نام برده می‌شود. از ازدواج آن دو «خوتران خدا» (۳) زاییده شده است که در فهرست مندرج در پیمان «خیتا» مقام پانزدهم از سلسله مراتب خدایی را اشغال می‌کند. در فهرست مزبور نام سی و هفت رب‌النوع و خدا آمده است. در یکی از نوشته‌ها «خوتران» به‌عنوان «شوی محبوب» کیریریشا وصف شده است. به‌نظر می‌رسد واژه معمولی فرزند پسر را برای مولود زاییده شده از یک ازدواج الهی کافی ندانسته‌اند و او را شوهر خدایان معرفی کرده‌اند. مقام پیش‌کسوتی «خوم‌بان» در پانتئون ایلامی از عنوانهایی که به‌او بخشیده‌اند بازمی‌تابد. او با صفاتی مانند «نگهدارنده»، «خدای نیرومند»، «خدای بزرگ» و بزرگترین همه خدایان که در ظل حمایت جادویی «کی‌تن» (۴) «و شاهان می‌توانند شاه باقی بمانند پذیرفته شده است. در عنوان اخیرالذکر (گرچه مربوط به ادوار بسیار اخیر از تاریخ ایلامی است) ما با یک واژه برجسته ایلامی روبرو می‌شویم یعنی «کی‌تن» (در آکادی کیدین اوم (۵) که از ازمه بسیار قدیم واجد اهمیت و ارزش بوده است. این واژه بیانگر نیروی ساحرانه، رمزی و «تابو»یی است که در وجود خدا مستتر می‌باشد. به‌مدد این «حمایت» ساحرانه است که فرمانروایان ایلام فرمان می‌رانند و نیروی خود را بر «کی‌تن» خدایان متکی می‌سازند. ظاهراً هر خدایی «کی‌تن» خود را داشته است. اما از آنچه در سند «خیتا» برمی‌آید، «خوم‌بان» صاحب نیرومندترین «کی‌تن» بوده است.

خدایان حاکم بر شهرهای اصلی ایلام رقیبان نیرومند «خوم‌بان» برای اشغال مقامهای برتری در پانتئون ایلامی به‌شمار می‌رفته‌اند. بزرگترین این خدایان رقیب، «این- شوشیناک» نام دارد. نام وی از عنوان سومری «نین- شوشیناک» یعنی «خداوند

1- Khumban 2- Hupa 3- khutran

۴- Kiten. کی‌تن به‌مفهوم فره‌ایزدی که در اساطیر ایرانی مفهوم شناخته‌شده‌ای است. پیداست که ریشه فره‌ایزدی را باید در فرهنگ منطقه پیش از ورود اقوام مهاجر جستجو کرد.

5- Kidinn-Um 6- Rukhuratir 7- Ishme-Karab 8- Lakamar 9- Lakamal

از تأثیرپذیری ایلام از میانرودان، این خدایان مادینه قدرت خود را در باور مردمان مانند گذشته حفظ کرده‌اند. چنان که دیدیم «ایشمه‌کرب» یکی از مثالها و مواردی است که این واقعیت را تأیید می‌کند.

يك نتیجه‌گیری:

نخستین باورهای مذهبی در ایلام مانند دیگر اقوام کشاورز بر مبنای سمبلهای باروری شکل گرفته که زن نمونه بارز آن بوده است. به‌طوری که اولین خدایان که به‌شکل انسانی آرایه و تصویر شده‌اند، صورت و اندام زنانه داشته‌اند. بعدها این خدایان مادینه در قدرت خود با خدایان نرینه سهیم و شریک شده و سپس در مرحله دیگری از تحولات سیاسی- اجتماعی که به تغییراتی در سلسله مراتب قدرتهای آسمانی انجامیده است، در درجه دوم از اهمیت قرار گرفته‌اند. با این همه تا پایان دوران ایلامی، همچنان نقش الهه‌های مؤنث را در نقوش، تصاویر، مدارک و اوراق می‌بینیم که هرچند دیگر دارای قدرت مطلقه نیستند، ولی بی‌حضور آنها باورهای مذهبی قابل طرح نبوده است.

۲ - ارتباط مذهب ایلامی با حقوق ایلامی

احکام حقوقی در هر جامعه با عقاید و اندیشه مذهبی حاکم بر آن جامعه ارتباط و پیوند دارد. بنابر مدارک و اسناد موجود ارتباط احکام حقوقی با اندیشه مذهبی در جوامع کهن بیشتر بوده و از جانب آنها صریحتر اعلام می‌شده است. به‌طوری که در تمام متون باقی مانده از جوامع قدیم و به‌طور کلی در تمام اسناد قضایی که تاکنون به‌دست آمده است، باورهای مذهبی منشاء و مبداء صدور این احکام است و بسیاری از اصطلاحات مذهبی- حقوقی که گمان می‌رود زاده اندیشه و تفکر مذاهب حاکم امروزی باشد، ریشه در فرهنگهای کهن دارد و مشابه آنها را در اسناد قضایی و متون حقوقی متعلق به جوامع باستانی می‌توان پیدا کرد. ایلام یکی از جوامع کهنی است که آثار زندگی پرفراز و نشیب سیاسی- فرهنگی خود را در تمام منطقه ایران فرهنگی نشر داده و همان‌گونه که در مقدمه گذشت به‌علت همزیستی با اقوام مهاجر مانند پارسیها بخش عمده‌ای از آن فرهنگ غنی را به‌ما ایرانیان نیز منتقل کرده است. بدین لحاظ بسیاری از اسناد قضایی و متون حقوقی بازمانده از آن جامعه می‌تواند ریشه‌های

از زمان مربوط به پیمان «خیتا» یکی از خدایان جهان زیرین بوده است. از دو خداوند مادینه اخیرالذکر در پیمان «خیتا» نام برده نشده است. در دوره‌ای که فرهنگ و تمدن بابلی بر ایلام حکومت می‌کرد، «ایشمه‌کرب» به‌تناوب در میان نامهای قدوسی ظاهر می‌شود و نیز دیده شده که به‌عنوان «بانوخدای سوگند» در شوش همراه با «این- شوشیناک» انجام وظیفه می‌کند. «لکمر» را نیز می‌توان ابتدا در خاک ایران در دوره میانه ایلامی ردیابی کرد. اگر «این- شوشیناک» را بتوان به‌عنوان خدای جهان زیرین نگرینست، احتمال دارد بتوان استنباط کرد که «ایشمه‌کرب» تنها همکار و دستیار او در آن زمانها بوده است. چون نام «ایشمه‌کرب» در زبان آکادی معنای با مسمایی دارد: «آن بانو که نوای نیایش را شنید»، بنابراین ممکن است وی همراه با آکادیها به ایلام وارد شده باشد. بازگردیم به فهرست نام خدایان در قرارداد «خیتا»: پس از «پینی کیر» و «خوم بان» که گفتیم در پانتئون ایلامی مقامهای اول و دوم را اشغال کرده‌اند، با يك خدای بیگانه برخورد می‌کنیم به‌نام «ا-مل (۱)» که مقام سوم از آن او است. چند خدای دیگر سومری- آکادی در این قرارداد نام برده شده‌اند که عبارتند از: «نینورتا (۲)» (در مقام شانزدهم)- خدای مادینه «نین- کرك (۳)» (در مقام نوزدهم) و خدای مادینه دیگری به‌نام «اش خره (۴)» (در مقام سی و یکم). الهه اخیر بی‌گفتگو مرادف «ایش خره» میانرودان است. طی دورانی که در پی می‌آید و در اثناء آن شوش تحت تأثیر نفوذ فزاینده میانرودان (به‌خصوص بابل) قرار می‌گیرد، عناصر خدایانه تقریباً از پانتئون سومری- آکادی اخذ و اقتباس می‌شود. خدایان مادینه‌ای که در این نامگذاریهای مد روز وارد می‌شوند عبارتند از: «ایشتر (۵)»، «لم (۶)»، «نین- گال (۷)»، و «نین- خورساگ (۸)». در آغاز این دوران به‌طور کلی عناصر تمدن میانرودان در ایلام باب روز بود. اما نباید به پذیرش واقعی خدایان سومری یا آکادی در این دوران در ایلام چندان بها داد. زیرا بیشتر این تحول سطحی بوده و نتوانسته در عمق جامعه اثر بگذارد. در آغاز خدایان نرینه مانند «نرگال (۹)» و «انکی (۱۰)» و «آ (۱۱)» و خدایان مادینه مانند «نین- اگل (۱۲)» و «آنونی توم (۱۳)» را می‌یابیم و در دوره میانی ایلامی «ادد (۱۴)» و «نيسو (۱۵)» و خداوند مادینه «شله (۱۶)» نمایان می‌شوند. تنها پیکره مادینه‌ای که از آغاز دوره نفوذ فرهنگ میانرودان تا پایان موجودیت ایلام نقش اساسی بازی می‌کند و هرگز در حاشیه قرار نمی‌گیرد الهه «ایشمه‌کرب» است.

براساس آنچه گذشت حضور خدایان مادینه در پرستشگاه اصلی ایلامی قطعی است- به‌خصوص که آنها در بالاترین مقامها و ردیفها از لحاظ سلسله مراتب خدایان قرار گرفته‌اند و حتی بعد

1 - A.Mal 2 - Ninurta
3 - Nin-Karrak 4 - Ash Khara 5 - Ishtar 6 - Lama 7 - Nin-gol 8 - Nin-Khursag 9 - Nergal
10 - Enky 11 - EA 12 - Nin-Egal 13 - Anuni Tum 14 - Adad 15 - Nabu 16 - Shala

تفکر ایرانیان قدیم را روشن سازد.

در تفکر حقوقی ایلامی، زن جایگاه انسانی و به حق خود را داشته و هرگز به نام «فرو دست» در مقام خواهان یا خواننده دعاوی ظاهر نشده است. علاوه بر آن، کلیه آراء حقوقی نیز به نام خدایانی صادر شده که در غالب موارد جنسیت زن داشته اند. در احکامی هم که از خدایان مادینه در مقام خدایان برتر نام برده نشده، آنها همکار و دستیار دایمی خدایان نرینه بوده و بدون ذکر نام آنها احکام قضایی ضمانت اجرا نداشته است.

به منظور شناخت جایگاه زن در تفکر حقوقی ایلامیان ناگزیر از شناخت بنیانهای تفکر مذهبی آنان هستیم. گرچه مدارک به جا مانده از ایلام مختصر و متفرق است، با این حال می توان از لابلای آنها نفوذ نیرومند مذهب را بر فرمانروایان و قضات و مردم ایلام باستان باز شناخت. مذهب ایلامیان وجه اشتراک بسیاری با میانرودان همسایه دارد، اما پیوسته حضور یک خصیصه کاملاً متمایز «ایلامی» در آثار به جا مانده از مذهب حاکم بر ایلام احساس می شود. برجسته ترین مشخصه این خصیصه چنان که گذشت ستایش و پرورایی است که برای «اصل مادینه هستی» در اعمال قدرتهای ساحرانه و جادویی به خصوص در قلمرو جهان زیرین قابل شده اند. پرستش خزندگان نیز در اندیشه مذهبی ایلامیان به علت پیوندی که با آبهای زیرزمینی دارد مرسوم بوده است.

در جریان رویدادهای مهم سیاسی که بر ایلام گذشته است، کیش ایلامی همواره گرایش نیرومندی نسبت به امور ساحرانه و رمزی ابراز داشته و «اصل مادینه هستی» منشاء این نیرو بوده است. مردمان ساکن در میانرودان به علت وجود همین گرایش پیوسته ایلام را سرزمین جادوگران و دیوان می شناخته اند.

در پیمان «خیتا» خدایان نرینه «این- شوشیناک» و «ناه هونته» در امور حقوقی دخالت دارند. پیمان «خیتا» روشن می سازد که: «هر شهریار خادم مؤمن خدای ناه هونته است- هر شهریار شهروندی از آن خدای «این- شوشیناک» است». ناه هونته نزد ایلامیان بی هیچ تردید «قانون خدا» بوده است. در بوستان پرستشگاه او در شوش دعاوی حقوقی مطرح می شده است. قلمرو ویژه او بازرگانی بوده که به نام او در این قلمرو نرخهای بهره را معین می کرده و اوزان و مقادیر را مشخص می ساخته اند. او را به عنوان یک «سرمایه دار» در شرکتهای انسانی مشارکت تجارتمی داده اند. ناه هونته و شرکایش اصولاً به کار وام دادن سرمایه و غلات می پرداختند. وام گیرندگان از دو جنس زن و مرد بوده اند. نه فقط خدایان نرینه که خدایان مادینه هم منشأ انجام امور حقوقی بوده اند. مثلاً الغاء بدهیها و پرداخت بهره ها معمولاً در ماه «الهه بزرگ» (ماه اوت) انجام می شده است.

در ایلام باستان الهه «ناروندی» مورد توجه خاص است.

معبدی با پیکره ها و الواح وقف او شده است. او نیز از حقوق مردمان دفاع می کند. بر یک تندیس سفید از سنگ آهک که از ناروندی به جا مانده به زبان و عبارت آکادی این چنین مورد توسل و دعا قرار گرفته است: «گوش فراده (به نیایش من)، حقوق مرا نگهدار باش و حفظ کن».

در این تندیس «ناروندی» با پای برهنه در تن پوشی چین دار بر تختی نشسته است که دسته های آن با شش شیر بالدار تزئین شده و بدبختانه سر او گم شده است. به نظر می رسد که در دست راست «ناروندی» جامی برای نذر خدایان و در دست چپ او شاید یک بادبزن از درخت نخل قرار گرفته باشد. قطعات بازمانده از نوشته وقف کننده بر خطوطی که تقریباً محو شده است با تأکید چنین آغاز می شود: «پیروزی را ناروندی بخشید».

گویا حدود سالهای ۲۲۵۰ ق.م. در شوش، ناروندی را به عنوان «الهه پیروزی» می ستوده اند. همچنین مردمان عادی چنان که از نام زنان ایلامی پیداست به این خداوند مادینه علاقمند بوده اند، در نام زنانه «ناروندی- اوم می (۱)» به معنای «ناروندی برای من مادر است» به خوبی حالت مادرانه ای که ناروندی در باور مردمان داشته است، دیده می شود. بدین ترتیب ناروندی پشتوانه ای است برای پیروزی، نگهداری است برای حفظ حقوق پرستندگان و پرستاری است برای پیروانی که به او اعتقاد دارند. بزرگ زاده ای که معبدی با پیکره ها و الواح را وقف ناروندی کرده است نفرین خدایان نرینه «این- شوشیناک» و «ناه هونته» و خدای مادینه «ناروندی» را برای هر دزد آینده برانگیخته است. در این نفرین نیز به خوبی ارتباط باورهای مذهبی با مبانی حقوقی آشکار می شود. ضمناً واقف یک معبد در تقدیس معبد خود ترتیبی داده بود تا هر روز «یک گوسپند در معبد علیا و یک گوسپند در معبد سفلی» قربانی شود. نه فقط شاهان بلکه شهبانوان نیز به عنوان تقدیم کننده نذورات روزانه در معبد ظاهر می شده اند. دو مورد ویژه برای قربانی تشریفاتی حیوانات در ایلام باستان قابل ذکر است. مهمترین آن جشن الهه معروف به «معشوقه ارگ» بوده که بی گفتگو کنایه از «اینانا» است (پینی کیر یا کیریریشا). جشن طی ماه نو در آغاز پاییز برگزار می شود. گوسفند فر به کاملاً بالغ را درون بوستان معبد الهه طی مراسمی که معروف به «گوشوم (۲)» بوده قربانی می کرده اند. علاوه بر آن نام خدایان به گونه ای سمبولیک ایجاد تعهد می کرد، و تشریفات مذهبی منشاء ایجاد حقوق یا اطمینان حقوقی می شده است، نظام حاکم بر معابد نیز برخی از زمینه های حقوقی را دربر می گرفته است. مثلاً:

از قدیمی ترین روزها شماری کاهن و کاهنه با خدمه خود به ساختمان معابد واقع در ارگ شوش وابسته بوده اند. گویا آنها مراسم تشریفاتی خود را برهنه انجام می داده اند. یک کنده کاری بر ساروج از آن زمان به جا مانده که کاهنه ها و کاهنه های برهنه را

اهمیت اصل مادینه هستی در حقوق ایلامی

«مبانی حقوقی در ایلام کهن»

در ادوار قدیم، ایلام به‌صورت فدراسیونی از بخشهای زمینهای پست و ساحلی و بخشهای کوهستانی در منطقه انشان (بختیاری) اداره می‌شد. در رأس این کشور يك فرمانروا قرار داشت که در کنار او برادرش به‌عنوان نایب‌السلطنه حکومت می‌کرد. زیرا به‌موجب حقوق اساسی ایلامی حکومت میراثی بود که از برادر به برادر منتقل می‌شد. بدین معنا که پسر بعد از پدر به فرمانروایی نمی‌رسید، بلکه این برادر فرمانروا بود که در جای او می‌نشست. فرمانروایان ایلام در زمانهای مختلف عناوین متفاوت داشته‌اند. در دوره‌ای از تاریخ ایلام که بیشتر اسناد قضایی و متون حقوقی به‌دست آمده متعلق به آن است، عنوان فرمانروایان ایلام «سوک‌کال» ماه (۳) « بوده است که به‌زبان سومری «نایب کبیر» (نایب‌السلطنه کبیر) معنی می‌دهد.

مدارک و شواهد در خصوص مبانی حقوقی در ایلام کهن، در حدود کشفیاتی که تاکنون صورت گرفته است فقط در دوره «نواب کبیر» غنی است. از دوره نواب کبیر اسنادی به‌جا مانده که آشکار می‌سازد در آن روزگار به‌خاطر تقدم اندیشه‌های آکادی در شوشیان، ایلامیان برای نخستین بار جریانهای حقوقی را به‌کتابت درآورده‌اند. زیرا نظام بومی حقوقی ایلام بدو کاملاً شفاهی بوده است و این نظام موضع خود را در کنار موضع نظام قضایی مکتوب وارداتی از بابل حفظ کرده است. نفوذ متقابل و تداخل این دو نظام بر یکدیگر، موجد خصیصه ویژه نظام حقوقی ایلامی در زمانهای باستانی شده است. در زمینه حقوق مدنی ایلامی چهار صد و هفتاد سندی که کشف شده منحصراً راجع به‌معاملاتی است که به‌حقوق مالکیت مربوط می‌شود. در زمینه حقوق جزایی ایلامی به‌طور تصادفی و نیز از روی ضمانتهای اجرایی که پیمان‌شکنان در صورت شکستن تعهدات با آن مورد تهدید قرار می‌گرفته‌اند اطلاعاتی به‌دست آمده است. به‌طور کلی حقوق ایلامی ویژگیهایی دارد که به‌شرح زیر خلاصه می‌شود:

نشان می‌دهد. در کنار اینان گوسفند قربانی که تاجی از يك جفت (۱) مار بر سر دارد دیده می‌شود. به‌ندرت درباره سازمان کاهنان و کاهنه‌گان اطلاعاتی به‌دست آمده است. به‌طور حتم يك یا چند کاهن یا کاهنه غیبگو همیشه وجود داشته است. بر ما روشن نیست که این غیبگویان چگونه مورد مشورت قرار می‌گرفته‌اند. شاید از طریق خواندن اوراد و تفأل از روی قربانیان دامی و شاید از طریق ورود به‌یک حالت خلسه همان‌گونه که توسط شمن‌ها ایجاد می‌شود. اما آثار عمده کاهنان و کاهنه‌گان جنبه مالی و اقتصادی داشته‌است. آنان اموال غیر منقول خدایان را که مسلماً در مقیاسهای عظیمی قابل تقویم بوده اداره می‌کردند. کاهنه‌گان یا دختران معبد در اقتصاد معابد صاحب مقام و ایفاگر نقشهای مهم بوده‌اند. سندی حکایت می‌کند که کاهنه‌گان در موردی مقادیر قابل توجهی «جو» را برای معبد طلب کرده‌اند و دریافت داشته‌اند. در سند دیگری يك کاهنه همراه با يك سرمایه‌دار خانهای را فروخته است و اثر ناخن انگشت او به‌عنوان امضاء روی سند فروش نقش بسته است. بدین ترتیب کاهنه‌گان در معابد زیر لوای مذهب منشاء آثار حقوقی بوده‌اند.

در جمع کاهنه‌گان گروه ویژه‌ای از زنان نیز تشکیل می‌شده که خود را وقف خدمت به الهه بزرگ می‌کردند. به زبان آکادی آنها را «ایشتارتو (۲)» می‌نامیده‌اند با مفهوم «خادمه ایشتار». درباره این گروه‌های ویژه فقط از روی متون اقتصادی اطلاع داریم که ثابت می‌کند دارای املاکی هم بوده‌اند و املاکی را نیز اداره می‌کرده‌اند. می‌توان حدس زد بانوی برهنه‌ای که نقش او بر مهری در کنار يك معبد دیده می‌شود نمایی از حضور مؤثر این زنان یا «خدمتکاران الهه بزرگ» در معابد باشد.

بنابراینچه گذشت ارتباط مذهب ایلامی باحقوق ایلامی چنان چشمگیر است که برای پی بردن به اصول حقوق ایلامی بدون آگاهی بر مذهب ایلامی نمی‌توان اقدام کرد. از آنجا که بنا بر اسناد موجود، معابد ایلامی مراکز مهم سیاست و اقتصاد بوده است و شاهان و فرماندهان همگام با خدایان و صاحبان معابد به قانونگزاری می‌پرداخته‌اند، لذا نقش زن در این مراکز ممکن است روشن‌تر وضع و موقعیت او در طبقات حاکمه به‌شمار آید. چنان‌که حضور خدایان مادینه به‌نام پاسداران حقوق و پیروزی و... در کنار خدایان نرینه و همچنین حضور کاهنه‌گان در معابد و پرستشگاهها به‌نام صاحبان امضاء و صاحبان حق برای شرکت در امور مالی و اقتصادی نشانه‌هایی است بر حضور قدرت زنانه در برترین مرکز سیاست و اقتصاد، یعنی معابد و پرستشگاههای ایلامی.

۱- توجه داشته باشیم که مار جزو تصاویری است که در اغلب موارد به‌طور سمبولیک نمایشی است از قدرت زنانه و «اصل مادینه هستی»

تعهدات حقوقی است. به جمله‌ای که عیناً روی يك سند قضایی نوشته شده است توجه کنید: «باشد که گرز سلطنتی الهه ایشمه کرب به پیشنهاد این- شوشیناک خدا و ناههوتنه خدا بر سر هر کس که این سند را از میان ببرد بگوید».

از این قرار در حقوق ایلامی، «اصل مادینه هستی» به صورت الهه «ایشمه کرب» از بالا بر روابط مردمان نظارت دارد و «گرز» و اسلحه او بر سر هر آن کس که بخواد سند یا تعهد یا قانون را لوٹ کند کوبیده می‌شود. بنابراین ضمانت اجرای بسیاری از قوانین و تعهدات از قدرت لایزال الهه ایلامی منشاء می‌گیرد که خود یکی از منابع الهی حقوق ایلامی است.

ارزش سوگند و شهود در حقوق ایلامی

در حقوق ایلامی اتیان سوگند و شهادت شهود نقش تعیین کننده دارد. دیده شده که در بعضی دعاوی تعداد شهود به چهل و دو نفر هم رسیده است. اتیان سوگند در برابر شهود بنیاد همه تصمیمگیریهای قضایی و صدور رأی نهایی در حقوق ایلامی بوده است. شهادت زنان مانند مردان مورد قبول بوده و نام زنان در همه گزارشهای قضایی به عنوان شهود به چشم می‌خورد.

معمولاً مراسم سوگند در شوش یا در برابر فرمانروایان یا در برابر خدایان انجام می‌گرفت (مقصود از فرمانروایان نایب کبیر و شاهزاده شوش است). در حقوق ایلامی چنان که دیدیم از خدایان هم به عنوان شهود در اسناد قضایی نام برده شده است. بدین ترتیب که در فهرست شهود نام آنها را ذکر می‌کرده‌اند. در گزارشهای قضایی موجود دیده می‌شود الهه «ایشمه کرب» در کنار «این- شوشیناک» خدای نرینه در داورها به نام شاهد حضور دارد و این حضور گویای حضور «اصل مادینه هستی» در بنیان تفکر حقوق ایلامی است. علاوه بر آن در بسیاری موارد متهم یا خواننده دعوی در برابر الهه سوگند یاد می‌کرده است. چندان که این گزارش قضایی مؤید آن است:

چند تن از خواهانها علیه خوانده ادعا کرده‌اند که پدر ایشان خانه خود را در زمان حیات به او فروخته است و خطاب به خوانده گفته‌اند: «لوح تو مجعول است». گزارش حاکی است: «بسیاری شهود در استماع امر حاضر بودند و وظیفه حقوقی خود را با اجبار خوانده به ادای سوگند نسبت به مقامهای آسمانی انجام داده‌اند. سپس خوانده در معبد الهه «ایشتار» چنین سوگند خورد: «ای الهه ایشتار تو می‌دانی که این حقیقت است و من هیچ لوحی را جعل نکرده‌ام و این وصیت بر من از پدرم مانده است». بدین سان خوانده قسم می‌خورد و خانه از آن او اعلام می‌شود. «او در برابر سی و چهار شاهد در معبد «ایشتار» قسم خورد».

از مجموعه گزارشهای مکشوفه این نتیجه حاصل است که هر

حقوق ایلامی ریشه الهی دارد

همه شواهد بر این واقعیت دلالت دارد که از نظر ایلامیان کلیه قوانین حتی قوانینی که حقوق دنیوی را دربر می‌گیرد، ریشه الهی دارد. بر پایه يك چنین دیدگاهی است که در تمام اسناد قضایی مکشوفه فرمانروای قانونگذار هر عصر کاملاً متحد با خدای مورد قبول در همان زمان و مکان ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر در ایلام حقوق الهی و حقوق دنیوی پیوسته در کل واحدی به نمایش درآمده است. يك نوشته ایلامی اخیر این ویژگی را به وضوح اعلام می‌دارد- آنجا که می‌گوید: «قانونی که این- شوشیناک خدا و شاه شوتروک ناههوتنه دوم از روی لطف مرحمت کرده‌اند...»

در بیشتر اسناد قضایی متعلق به دوره نواب کبیر «ایشمه کرب» خدای مادینه‌ای است که نام او به عنوان منشاء الهی قوانین یا تعهدات ثبت شده در سند آورده می‌شود. اما در حقوق ایلامی حضور خدایان در اسناد قضایی فقط بر جنبه الهی قوانین دلالت ندارد، بلکه ضمناً نمایش قدیستی است که ایلامیان از آن با اصطلاح «کی تن» یاد می‌کنند. اصطلاح «کی تن» همان طور که گذشت مؤید آن نیروی حفاظتی و بی نظیری است که از منبع الهی پرتو می‌کشد و آن فره حمایت کننده جادویی است که بدون وجود آن ظاهراً زندگی انسان غیر قابل تصور می‌شود.

در فرهنگ ایلامی همه خدایان فره ویژه خود را دارند- ولی در امور حقوقی «کی تن» «این- شوشیناک» نقش مهمتری را ایفا می‌کند. در شماری از متون حقوقی شوش هر کس پیمان شکنی کند تهدید می‌شود که فره حمایتی «این- شوشیناک» را از دست خواهد داد. ضمناً روشن می‌سازد که هر کس این «کی تن» را از دست دهد- یعنی حفاظت ساحرانته خدایی را- «یاغی» اعلام خواهد شد. حتی در موارد متعددی در خود متن اضافه می‌شود که: «او خواهد مرد». در يك مورد نیز می‌گوید: «وی تحویل این- شوشیناک خدا خواهد شد»- به معنای آن که اعدام خواهد شد.

در فرهنگ ایلامی نه فقط خدایان، بلکه فرمانروایان مرده روح حفاظتی دارند و بعد از مرگ هم نیروی خود را به صورت نفرین در زندگی مردمان حفظ می‌کنند... در اسناد قضایی به طور مکرر نام فرمانروای مرده همراه با «این- شوشیناک» به صورت خدای مجازات کننده آمده است. در تمام این تهدیدات جدایی ناپذیری فریافتهای حقوق الهی و دنیوی خود را آشکار می‌سازد.

هر چند پژوهشگران از بررسی اسناد قضایی به این نتیجه رسیده‌اند که «کی تن» این- شوشیناک خدای نرینه در امور حقوقی نقش بزرگتری را ایفا می‌کند، اما گرز و اسلحه خدای مادینه «ایشمه کرب» نیز ضامن اجرای بسیاری از قوانین و

ایلام خدایانی مانند «این- شوشیناک» و «ایشمه‌کرب» عنوان شده‌اند. همچنین به‌خوبی می‌توان دریافت که مقررات وراثت از طریق برادر یک موضوع حقوقی قدیم در ایلام است و برادرسالاری صورت اصلی نظام وراثتی متعلق به ایلام می‌باشد. آنچه مسلم است در سده شانزدهم ق.م. این نظام را به نظام وراثت فرزندان تبدیل کرده‌اند.

در ایلام کهن جایگزینی نظام پدرسالاری به‌جای برادرسالاری در وضع فرزندان از لحاظ میراث اثر مثبت برجای گذاشته است. بهر نسبت که در زمان نواب کبیر صورت حقوقی پدرسالارانه گسترش می‌یافت و اموال به فرزندان منتقل می‌شد، مقام زن ایلامی بهبود می‌یافت. از آن به بعد پسران و دختران از لحاظ میراثی حقوق مساوی داشته‌اند. گرچه وثیقه دادن زمین و رمه به عنوان تضمین وام در ایلام کهن رسمی گسترده بوده است، اما برخلاف دیگر کشورهای باستانی خاور- در هیچ سندی به سپردن موجودات انسانی یا برده یا فردی از افراد خانوادهٔ بدهکار مانند «زن» به عنوان وثیقهٔ وام بر نمی‌خوریم.

علاوه بر آن زنان در دعاوی افزاز در کنار مردان دیده می‌شوند، حتی موارد متعددی وجود دارد که افزاز فقط میان بانوان صورت گرفته است. همچنین زنان می‌توانستند بی‌هیچ تشریفات ویژه به‌عنوان شهود در جریان دادرسیها حضور یابند. زنان هم در جای خواهان، هم در جای خواننده دیده شده‌اند. آنان نشان میخ خود را که در ایلام قدیم در حکم امضاء بوده است در قراردادها به‌جا گذاشته‌اند. به‌طور کلی موقعیت حقوقی زنان ایلامی از آنچه در بی‌می‌آید و حاوی مثالهایی از دعاوی مطروحه است بیشتر روشن می‌شود. بر یکی از الواح این مورد نقش بسته است:

بعد از مرگ یک پدر، دختر او که ازدواج کرده بود به‌نام فرزند منحصر به‌فرد و به‌حکم وصیتنامه، میراث او را تصاحب کرد. شوهر دختر مخالفت کرد و گفت چون این مال بخشی از جهیزیه نبوده است وی نخواهد توانست به‌هیچ طریق بر کاربرد آن سلطه داشته باشد. زن با یک تسجیل مستند به‌قید قسم او را آرام ساخت که عبارت آن چنین بود:

«توشوی منی - توپسرمی توارث منی... دختر تو را دوست خواهد داشت و از تو پرستاری خواهد کرد».

پس از ادای جملهٔ فوق، شوهر رضایت خود را اعلام داشت و علیه وصیتنامهٔ پدرزن خود در دادگاه، دادخواهی نکرد.

بدین ترتیب و به‌علت اعلام زن، مرد صاحب این حق شد تا نسبت به‌مال مورد بحث تسلط یابد. حال آن‌که در دادگاه چنین اجازه‌ای به‌او داده نمی‌شد.

لوح دیگری حکایت دارد پدري مزرعهٔ خود را به‌دختر خویش بخشیده است. دختر نیز مزرعه را به‌دختر خود داده که سرانجام او آن را فروخته است. این مورد نشان می‌دهد که چگونه حقوق میراثی در خط مادینه انتقال می‌یافته و به‌اموال شخصی بازمی‌گشته است.

متهم به‌معبد خداوند مورد پرستش خود می‌رفت و در پیشگاه او قسم یاد می‌کرد. در گزارش قضایی اخیرالذکر خداوند مورد پرستش متهم الههٔ «ایشتار» بوده که به‌نظر می‌رسد منظور همان مادربکیر ایلامی یعنی «ناروندی» است که در اینجا نام او به‌زبان آگادی «ایشتار» آمده است.

در هر صورت موضوع حضور «اصل مادینه هستی» در تمام جریانات قضایی حاکم بر جامعهٔ کهن ایلام پس از بررسی مجموعهٔ اسناد قضایی به‌جا مانده از آن دوران قابل فهم است. یکی دیگر از وجوه مشخص نظام حقوقی ایلام آن بوده که در اسناد قضایی مبتنی بر قوانین مصوبه توسط فرمانروایان، سوگند فقط در برابر ایشان ادا می‌شود، در حالی که در اسنادی که از «این- شوشیناک» به‌عنوان قانونگذار یاد شده سوگند فقط در برابر او و الههٔ «ایشمه‌کرب» و به‌ندرت در برابر «این- شوشیناک» به‌تنهایی ادا می‌شود. بدین ترتیب «اصل مادینه هستی» همواره در جریان ادای سوگند در برابر شهود حاضر است.

حقوق زن در قوانین ایلام

قانون ارث در ایلام کهن کاملاً غیر عادی بوده است. در خاندان فرمانروا (نواب کبیر) یک نظام توارث مبتنی بر رابطهٔ «برادری» وجود داشته که برادر را در میراث بر پسر مقدم می‌داشته است. محتملاً در میان مردمان عادی نیز بدو ترتیبات مشابهی مورد عمل بوده است. اصل بنیادی در این نظام آن بود که برادران اموال خود را به اشتراک نگه می‌داشتند. اما طی دورهٔ نواب کبیر حق برادر در نظام برادرسالاری به‌تدریج تضعیف شده و زمینه برای استقرار نظام پدرسالاری مهیا می‌شود و میراث فقط به فرزندان می‌رسد.

البته در تمام دورهٔ نواب کبیر در ایلام و محتملاً بعد از آن نیز حقوق میراثی برادران بدون محدودیت دوام می‌یابد، مشروط بر آن‌که متوفی فرزند نداشته باشد. حق میراثی مشابهی برای برادرخوانده همچنان محفوظ بوده است. به‌همین علت است که هرگاه زنی بدون داشتن والدین و بدون داشتن فرزند می‌خواست خواهر پدر خود را وارث خویش سازد عمهٔ خود را به‌عنوان «برادر» اختیار می‌کرد. این‌که عمه به‌عنوان خواهر انتخاب نمی‌شد ثابت می‌کند که در نظام کامل برادرسالاری مربوط به سالهای اولیه و حتی در آغاز فرمانروایی نواب کبیر، زنان از حق «وراثت» محروم بودند و استفادهٔ آنان از میراث مستلزم وجود یک میثاق حقوقی بوده است. به‌عبارت دیگر حقوق میراثی برادرانه به‌خودی خود کافی نبود. حتی در موردی که موصی بی‌فرزند بود- میراث بایستی به «برادر» خوانده به‌صورت هبه در زمان حیات موصی منتقل شود. اسناد موجود نمایانگر آن است که «شارع» نظام وراثتی در

زندگی مورد اعتماد خود به جا می نهد: «پسران مجاز خواهند بود بعد از مرگ مادر از میراث او استفاده کنند، مشروط بر آن که نزد مادر بمانند و از او مواظبت کنند». دختر موصی به حکم وصیتنامه مجبور به انجام این شرط نبوده و به هر صورت پس از مرگ مادر ارث می برده است. این سند نشان دیگری است از موقع مطلوب جنس مادینه نزد مردان ایلامی. به طوری که مشاهده می شود فقط پسران هستند که از سوی پدران تحت فشار قرار می گیرند. مادران و دختران از موقعیت ممتازی برخوردارند.

در پایان و در تأکید بر موقع والای زن ایلامی یادآور می شود به حکم اسناد و الواح مکشوفه حتی یک زن ایلامی که جدۀ مادری مشهور سلسله نواب کبیر است به مقام فرمانروایی شوش رسیده است. از این زن به نام خواهر «شیل-خاخا (۲)» نام برده شده است.

فرجام ایلام

آشور بانیپال (۶۶۸-۶۳۳ ق.م.) ایلام را تحت تابعیت خود درآورد، و شاه این مملکت را از سلطنت خلع کرد، و چون در حدود سال ۶۴۰ یا ۶۳۹، ایلامیها در صدد بدست آوردن استقلال برآمدند، سپاه آشور به سرعت تمام مملکت را اشغال کرد، و با بیرحمی هر چه تمامتر دست به قتل و غارت فراوان زد. روشنفکران و طبقه برگزیده ملت را تا سامره تبعید کرد، و سراسر شوش که بدون جنگ تخلیه شده بود، ویران گردید. به افتخار این فتح بزرگ، متنی به قرار زیر از آشور بانیپال باقی است:

«من شوش، شهر بزرگ مقدس، مسکن خدایان ایشان، مأوای اسرار ایشان را بنا به خواسته «آشور (۳)» و «ایشتار» فتح کردم. وارد کاخهایش شدم، و با شادی و بشارت در آنجا اقامت گزیدم. در گنجهایش را گشودم که در آنها طلا و نقره، خواسته و مال فراوان بود. آنچه را که شاهان پیشین تا شاه کنونی ایلام در آنها گرد آورده بودند، و تا به حال هیچ دشمنی، به جز من بر آنها دست نیافته بود، به منزله غنیمت در تملک گرفتم طلا و نقره، خواسته و مال سومر، آکاد و بابل که شاهان پیشین ایلام مکرر غارت کرده و به ایلام آورده بودند... زینت آلات، نشانهای سلطنتی، سلاحهای جنگی... همه ائانه قصورشان که (شاه) روی آنها جلوس می کرد، می خوابید (ظروف) که در آن غذا می خورد... آنها را به منزله غنیمت به مملکت آشور آوردم.

در لوح دیگر وصیتنامه مادری نقش بسته که همه ثروت خود را به دخترش بخشیده است. این وصیتنامه با عبارات مؤکد مادر که کوشیده تا انتقال اموال خود را دارای تضمین سازد در هاله ای از احساسات فرو رفته است. موصی اعلام می دارد:

«اگر پس از مرگ من کسی علیه (دختر من) قیام کند و علیه ترتیباتی که من داده ام سیخ (۱) بزند و تف بیندازد باشد که در آب غرق شود». با وجودی که این مادر دو پسر نیز داشته که به عنوان وارث با دختر او صاحب حقوق مساوی بوده اند، میراث خویش را به دخترش منتقل کرده است. زیرا فرزند دختر نسبت به او توجه بیشتری داشته و از او پرستاری می کرده است. همچنین پسران ملزم بوده اند برای تضمین پذیرش وصیتنامه در برابر فرمانروا سوگند یاد کنند که علیه وصیت مادرشان که با سوگند به «این-شوشیناک» و «ایشمه کرب» مؤکد شده بود اعتراض نخواهند کرد.

چنان که الواح نشان می دهد به لحاظ مختلف مردان ایلامی زنان خود را مورد محبت قرار داده و به آنان امتیازاتی می بخشیدند. در یک لوح پدری در حال مرگ ثروت خود را به طور مساوی میان فرزندان تقسیم می کند. اما نام دختر خود را پیش از پسر ذکر می کند.

در سندی دیگر مردی به همسر خود باغچه ای می بخشد و صریحاً تذکر می دهد که حتی اگر او از همسرش جدا شود و با بانویی دیگر ازدواج کند، این باغچه را همسر پیشین می تواند برای خود نگاه دارد.

این چنین دورانیشی توسط شوهر ایلامی دیگری نشان داده می شود. او نیز در وصیتنامه ای حق انتفاع از ثروت خود را مادام که زنش حیات دارد به او می بخشد و صریحاً اعلام می دارد که پسران بعد از فوت مادر ارث می برند. اما هر پسری که احترام مادر را نگاه ندارد سهم الارثی نخواهد داشت.

در سند دیگری دیده می شود که پدر همه ثروت خود را به دخترش می بخشد. ضمناً تأکید شده اگر یکی از پسران به وصیت اعتراضی داشته باشد توسط «شازی رود خدا» تباه خواهد شد. او دست و زبان خود را از کف خواهد داد و چهار مینای نقره به عنوان جریمه خواهد پرداخت و مشمول خشم «این-شوشیناک» خواهد شد. در میان شش شاهد که نام آنها بر لوح نقش بسته است، چهار تن زن هستند.

در آخرین سند که اهمیت ویژه دارد و ضمن آن شوهر همه ثروت خود را برای همسرش وامی گذارد، این جمله توجیهی قابل توجه است: «زیرا آن بانو از من مواظبت کرده و برای من کار کرده است». شوهر محترض فزون بر این نیز سهمی برای شریک

2- Shil-Khakhā

۱ — منظور آن است که مخالفت کند.

۳- Ashur خدای آشور به شکل صفحه گرد بالدار که منظور همان خورشید باشد، مجسم شده است. وی قبل از هر چیز جنگجویی است که شاهان و سپاهیان را در نبردها حمایت و محافظت می کرده. رب النوع «ایشتار» دستیار وی بوده است.

ستایش جنگاوران بوده‌اند. پس از این قتل و غارت و ویرانی، حکومت ایلام دیگر کمر راست نکرد. زیرا اصولاً با ظهور ترتیبی جدید که در حال تکوین بود، عصر عهد عتیق و امپراتوریهای عظیم و جوامع وسیع اقتصادی، که در درون آنها استقلال ملل کهن حاکم به‌مخاطره افتاده بود، به‌پایان رسیده بود. چنان‌که همین موضوع نیز سبب نابودی آشور گردید.

شوش هنوز آن قدر قابلیت و ظرفیت داشت که از لابلای خاکسترهای خود، بار دیگر تجلی کند و حتی پایتخت وسیع ایرانی گردد، و دیگر مسأله این نبود که شوش نقش پایتخت ملی يك ایالت معمولی را ایفا کند که مدت‌های مدید به نام مسخ شده «الیمایی»^(۷) نامیده می‌شد که یادگاری مشخص از قدرت بزرگ ایلام گذشته بود.

از زاویه‌ای که ما در این پژوهش به ایلام نگرستیم، در فرهنگ و تمدن ایلامی «اصل مادینه هستی» محور اندیشه‌های مذهبی و حقوقی بوده و حتی فاتح سرزمین ایلام نیز در اعلامیه پیروزی خود بر ایلام، بن آستان الهه «ایشتار» تعظیم می‌کند. گویی تاریخ ایلام و اوج و حضیض آن با سرشت زنانه و جلوه‌های گوناگون از «اصل مادینه هستی» آمیخته است. ایلام در دوران درخشش و اوج‌گیری با نام «بینی کیر» و «کیریریشه» قدرت‌نمایی می‌کند و در لحظه وازگونی و شکست به نام «ایشتار» زیر و زبر می‌شود.

بن زیگورات شوش را از آجرهایی که با سنگ لاجورد لعاب شده بود، من (نوعی) تزیینات بنا را که از مس صیقلی یافته ساخته شده بود، شکستم. «شوشیناک» خدای اسرارآمیز که در مکانهای اسرارآمیزی اقامت دارد، واحدی ندیده است که او چگونه خدایی می‌کند، سومودو^(۱)، لاگامار^(۲) ... این خدایان و این الهه‌ها، با زینت آلاتشان، ثروتشان، ائانه‌شان و روحانیانشان (همه را) به عنوان غنیمت به مملکت آشور آورد. سی و دو مجسمه سلطنتی را که از طلا و نقره و مس ریخته و با مرمر سفید (تراشیده شده) بود... به مملکت آشور آوردم. تمام شدوها^(۳) (دیوان) و لاماسوها^(۴)، نگهبانان معابد را بدون استثنا از یاد بردم. (مجسمه‌های) گاوهای نر خشمناکی را که زینت بخش درها بودند، از جا کردم، معابد ایلام را با خاک یکسان کردم، و خدایان و الهه‌هایش را به باد یغما دادم. سپاهیان من وارد بیشه‌های مقدسش شدند، که هیچ بیگانه‌ای از کنارش نگذشته بود، اسرار آن را دیدند و با آتش سوختندش.

من قبور پادشاهان قدیمی و جدیدش را که از «ایشتار» پروردگار من نه‌راسیده بودند، و به پادشاهان پدران من صدمه رسانیده بودند، ویران و متروک ساختم، (اجساد) آنها را در معرض خورشید قرار دادم، و استخوانهایشان را به مملکت آشور آوردم. من از ایتیموهایشان^(۵) (ارواح خدایان) آرامش و راحتی را با جلوگیری از تقدیم هدایای تقدینی و آشامیدن مشروب به افتخار آنان، سلب کردم. من در فاصله یک ماه و بیست و پنج روز راه، ایالت ایلام را تبدیل به یک ویرانه و صحرای لم‌یزرعی کردم. من در دهش نمک و سیلهو^(۶) پروراندم.

من دختران شاهان، زنان شاهان، تمام خانواده قدیمی و جدید شاهان ایلام، شهربانان و شهرداران دهاتش... تمام متخصصین بدون استثناء، ساکنین مرد و زن... چهارپایان بزرگ و کوچک را که تعدادشان از ملخ بیشتر بود، به‌منزله غنیمت به مملکت آشور فرستادم... خرهای وحشی، غزالها، تمام حیوانات وحشی (بدون استثناء) از برکت وجود من (در شهرهای آن) به راحتی زندگی خواهند کرد. ندای انسانی (صدای) سم چهارپایان بزرگ و کوچک، فریادهای شادی... به دست من از آنجا رخت بر بست.

بدین ترتیب «آشور بانپپال» به‌زندگی سیاسی ایلام پایان بخشید. اما زندگی فرهنگی ایلام همان‌گونه که گذشت در وجود پارسیان مهاجر و سپس ایرانیانی که از تمدن و فرهنگ ایلام تأثیر پذیرفته بودند، تداوم یافت.

«آشور بانپپال» در متنی که به افتخار فتح بزرگ خود بر جای گذاشته است چندین بار از «ایشتار» نام می‌برد و او را می‌ستاید. در این متن «ایشتار» در نقش الهه جنگ و پیروزی ظاهر می‌شود و این نقش در تبادل فرهنگها در چهره «اردویسوناهید» ایرانی و «آرتیمیس» یونانی تداوم می‌پذیرد که هر دو الهه جنگ و مورد

بخش پنجم:

جوامع اسکان یافته درون فلات ایران (عصر پیش آریایی)

پیمود که به اجمالی به بررسی مراحل مختلف آن اشاره خواهد شد.

۱ - کهن ترین نشانه های اسکان در فلات ایران

کهن ترین آثار اسکان گروه های کشاورز باشند در فلاتی که بعدها «ایران» خوانده شد، با قدمتی ده هزار ساله، در گنج دره باختران به دست آمده است. یک قطعه سفال به ضخامت چهار سانتیمتر که تکه ای از ظرف مخصوص نگهداری دانه های غله است، به همراه مانده آثاری از کلبه های گلی یا خشتی که به شکلی



تصویر شماره ۱۶۷ - ابزار سنگی از غار تنگ بید

پیش از آن که به بررسی موقعیت و تاریخ زندگی اقوام آریایی که از هزاره دوم پیش از میلاد قدم به خاک ایران نهادند و از اواسط هزاره اول به صورت نیروی غالب، فرهنگ مادی و نام خود را در این سرزمین استوار کردند، بپردازیم، لازم است به چگونگی اسکان جوامع درون فلات همزمان با حکومت های کوچک و بزرگ آن سوی ارتفاعات زاگرس (میانرودان و ایلام)، نظری افکنیم و موقعیت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی این جوامع و فرایند تکامل اجتماعی آن ها، همچنین باورهای فکری و انگارهای دینی و آئینی شان را به دلیل تأثیرگذاری بنیادین در ساخت و پرداخت فرهنگ و تمدن این سرزمین و بر فرهنگ اقوام آریایی که بعدها در «ایران» استقرار یافتند، مورد بررسی قرار دهیم.

این بررسی، شامل سرزمین ایلام که به دلیل مجاورت با میانرودان تحت تأثیر تمدن و فرهنگ آن قرار داشته است، نمی شود. زیرا در گزارش تمدن های غربی ماورای زاگرس به آن پرداختیم.

مراد از این پژوهش، مطالعه درباره نقاطی است که به دلیل بُعد مسافت و موانع طبیعی، از برتو نفوذ بلاواسطه حکومت ها و تمدن میانرودان - دست کم تا اواخر هزاره سوم - برکنار بوده اند و عمدتاً شامل نواحی دشت های مرکزی و سرزمین های شرقی و جنوب شرقی و جنوب و شرق دریای مازندران می شود که یافته های باستان شناسی حضور جوامع اسکان یافته در آن ها را تأیید می کند.

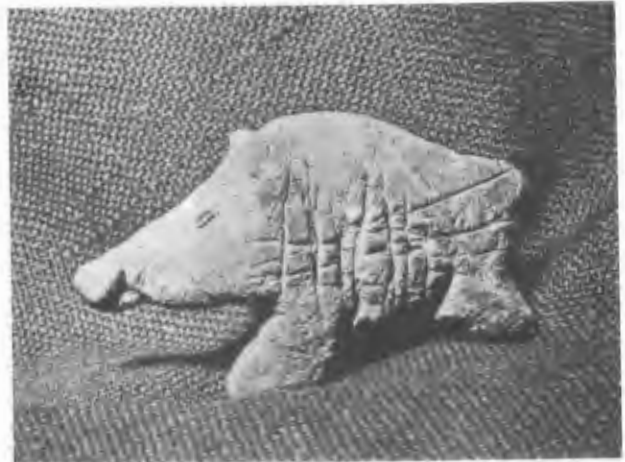
از منشاء نژادی بومیان ساکن داخل فلات ایران نمی توان به یقین سخن گفت. به احتمال، این مردمان نیز مهاجرینی بودند که به صورت گروه های خانوادگی هم خون، در نواحی مناسب برای باغ کاری و بوستان داری و پرورش دام های اهلی سکونت گزیدند.

بر اساس یافته های باستان شناسی، اسکان و تکامل اجتماعی در محدوده فلات ایران از حدود دوازده هزار سال پیش آغاز شد و مسیر خود را مرحله به مرحله تا شهرنشینی و ایجاد دولت شهر

کهن ترین یافته‌های سیلک متعلق به هزاره پنجم پیش از میلاد، و شامل آثاری از بناهای چینه‌ای و گلین به‌عنوان خانه و سرپناه و اقتصاد مبتنی بر کشاورزی (باغداری)، شکار و پرورش گاو و گوسفند و ساختن نوعی سفال با رنگ قرمز در کوره‌های ابتدایی است. هم‌زمان، اولین نقوش بر گل به‌صورت خطوط افقی و عمودی که یادگار استفاده از سبک گل اندود بوده، در همین لایه کشف شده است. حلقه‌های نوعی دوک ابتدایی از گل پخته یا سنگ نشان می‌دهد که مردمان دوران اول سیلک اصول بافندگی ابتدایی را نیز می‌دانستند. در اواخر این دوران نخستین اشیاء کوچک مسی چکش‌کاری شده تزئینی که احتمالاً مورد استفاده زن و مرد بود، ساخته شد. همچنین اشیاء زینتی شامل گردنبندهایی از صدف، حلقه‌های انگشتری از صدف‌های بزرگ یا سنگ نرم به‌دست آمده. اشیاء کنده‌کاری شده بر روی استخوان نیز کشف شده که احتمالاً دسته ابزار کار بوده و نقوشی که بر روی آنها حکاکی شده (سر مرال و خرگوش)، از ویژگی‌های هنر نجد ایران است. همچنین می‌دانیم که خوراک گیاهی (غله) و خوراک گوشتی (دام و شکار) برای فصول نامناسب ذخیره می‌شده است.

نامنظم اما به‌هم پیوسته در کنار یکدیگر قرار دارند، نشانه‌های تشکیل نخستین جوامع کشاورز در این بخش از جهان کهن است. یافته‌های مشابهی با همین قدمت یا اندکی کمتر در «علی‌کش» دهلران، «حاجی فیروز» آذربایجان، «زاغه» گوران و چند مکان دیگر به‌آغاز انقلاب اقتصادی تولید خوراک در فلات ایران گواهی می‌دهند.

گسترده‌گی جوامع کشاورز به‌همراه پرورش دام‌های اهلی شده، ساختن سفال و پاره‌ای روابط اجتماعی و مبادلات ابتدایی تجاری، هزاره‌ای دیرتر در «چشمه‌علی»، «حاجی فیروز»، «غار کمر بند»، «غار هوتو»، «گوران»، «سراب»، «زاغه»، «سیلک»، حرکت رو به‌تکامل جوامع اولیه ساکن ایران را در مسیری آرام بی‌جهش بازگو می‌کنند.



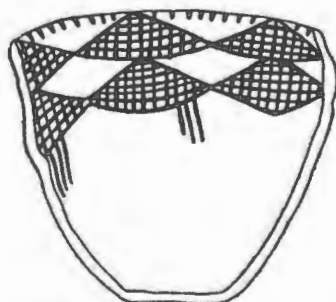
تصویر شماره ۱۶۸ - تصویر گراز ته سراب ۶۰۰۰ پیش از میلاد

آثاری از استقرار دائمی در کنار کشتزارها، استفاده از شاخه‌های گل اندود شده برای ساختن کلبه، اقتصاد مبتنی بر کشاورزی (بوستان‌داری)، شکار، پرورش گاو و گوسفند و ساختن نوعی سفال قرمز در کوره‌های ابتدایی مربوط به هزاره پنجم پیش از میلاد، در بسیاری از نقاط حاشیه کویر مرکزی به‌دست آمده است. در این میان، یافته‌های «سیلک» در حوالی کاشان امروزی از ارزش ویژه‌ای برخوردار است. زیرا از طریق مطالعه بر روی لایه‌های مختلف که مربوط به ادوار متفاوت اسکان در سیلک است، می‌توان فرایند تکامل اجتماعی و تحولات فرهنگ مادی این جوامع پیش تاریخ را تقریباً در هر مرحله و هزاره‌ای بیش و کم به‌دست آورد.



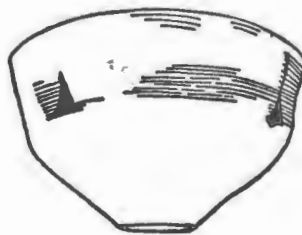
ظرف گلین از یافته‌های چشمه‌علی حدود ۴۰۰۰ پیش از میلاد

تصویر شماره ۱۶۹

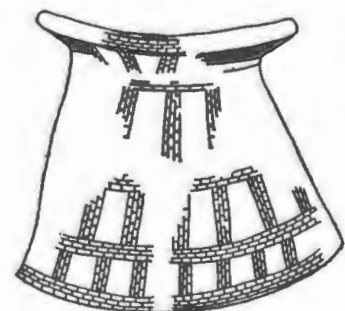


ظرف گود از گل قهوه‌ای با طرح‌های قرمز به‌شکل لوزی ناقص عهد اول سیلک

طرح ظرف، عهد اول سیلک



تصویر شماره ۱۷۰



ظرف از گل پخته با لپه: با طرح‌های سبک‌شکل از رنگ سیاه عهد اول سیلک

در مورد دستیابی مردمان به فنون کشاورزی - گریشمن در کتاب خود تحت عنوان «تاریخ ایران از آغاز تا اسلام» چنین می‌گوید:

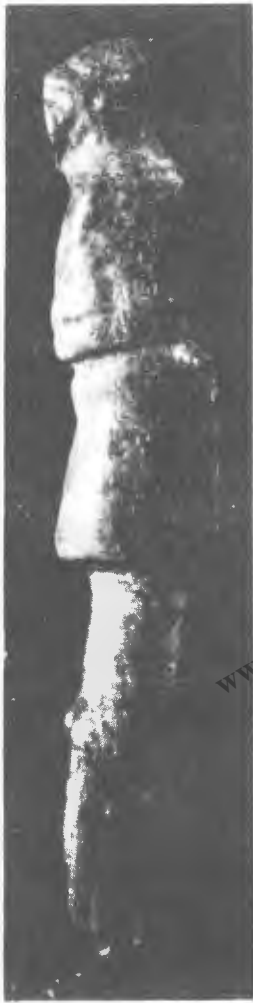
«در این جوامع بدوی، وظیفه ویژه‌ای برعهده زنان بوده. آنان گذشته از آن که نگهبان آتش و مخترع و سازنده ظروف سفالین بودند، می‌بایست به کمک چوبدست در کوهستان‌های اطراف به جستجوی ریشه‌های خوراکی گیاهان و جمع‌آوری میوه‌های وحشی بپردازند. شناسایی گیاهان و گاهشماری روییدن آن‌ها و کیفیت دانه‌های به‌دست آمده از غلات خودرو، مولود مشاهدات طولانی و مداوم بود که زنان را به آزمایش کشت و زرع هدایت کرد. نخستین کوشش‌ها در زمینه کشاورزی به‌وسیله زنان در زمین‌های رسوبی آغاز شد. زنان با کشاورزی ابتدایی خود در دوره نوسنگی به قدرتی دست یافتند که عدم تعادلی میان وظایف زن و مرد پدید آورد. شاید همین امر اساس تفوق اجتماعی زنان بر مردان در جوامع اولیه فلات ایران بوده است. در چنین جوامعی زنان به‌اداره امور قبیله می‌پرداختند، به‌مقام روحانیت می‌رسیدند و در عین حال زنجیر پیوند خانواده به‌وسیله زنان شکل می‌گرفت زیرا زنان ناقل خون قبیله به‌خالص‌ترین شکل آن بودند. خواهیم دید که وضعیت برتر زنان یکی از ویژگی‌های ساکنان نجد ایران بود و بعدها در آداب و رسوم آریاییان فاتح وارد شد.»

از آنجا که صدف یافت شده در سیلک به خلیج فارس - در هزار کیلومتری کویر مرکزی - تعلق دارد، گروهی از محققین امکان نوعی روابط تجاری پایاپای را بوسیله پبلهوران دوره گرد بعید نمی‌دانند.

از زیباترین قطعات به‌دست آمده در سیلک، دسته چاقویی است که تصویر انسان این دوران در حالی که لنگی با کمر بند به‌میان بسته بر روی آن حکاکی شده است. نقش یاد شده یکی از قدیمی‌ترین تصاویر انسان در خاورمیانه است.

خانه‌ها شکل و نمایی یکسان داشته‌اند. هیچ‌گونه نشانه برتری فردی یا گروهی میان خانه‌ها و ابزار به‌چشم نمی‌خورد. در مزارع کوچک و بوستان‌های زیر کشت این مردمان نیز آثاری که دال بر تفکیک و مرزبندی باشد به‌دست نیامده است. می‌توان حدس زد که زیربنای اداره جامعه بر پایه همیاری و تعاون استوار بوده و کارهای اساسی با نیروی همه افراد گروه اجتماعی سامان می‌گرفته است.

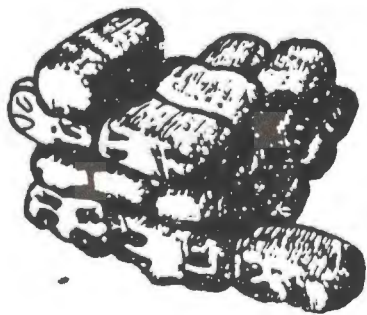
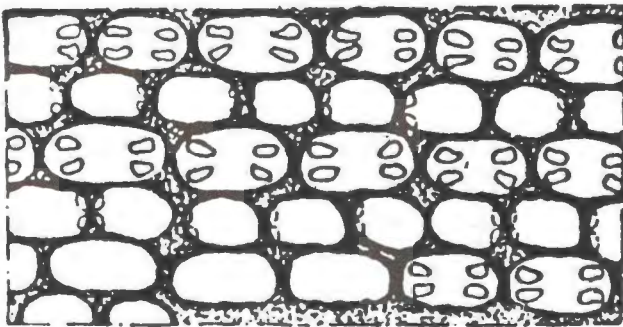
وجود باورهای مافوق طبیعی در میان این مردم، در نحوه تدفین مردگان متجلی است. مرده را با دست و پای پیچیده در هم در کف اتاق و در جوار اجاق خانگی مدفون می‌ساختند. غالباً جسد را پیش از تدفین با محلولی از اکسید آهن به‌رنگ قرمز درمی‌آوردند. احتمالاً زندگان نیز از این رنگ و رنگ‌های طبیعی دیگر برای خالکوبی و آرایش استفاده می‌کردند. وجود هاون‌های کوچک برای نرم کردن مواد رنگین در کنار دیگر لوازم آرایش، تأییدی بر این نکته است.



دسته کنده کاری شده سیلک عهد اول

تصویر شماره ۱۳۸ استان

www.tabarestan.info



تصویر شماره ۱۷۲ سیلک: نخستین آجرهای پخته

بمدلیل تأثیر عمیق و بلاواسطه باورهای دینی در جوامع کهن، بی شک قدرت فائقه زنان به سلطه ذهنی محدود نشده و بازتاب‌های عینی نیز داشته است. در این ادوار هدایت مادی گروه‌های خویشاوندی نیز برعهده زنان بوده است. این، همان پدیده‌ای است که در جامعه‌شناسی «نظام مادر-محوری» نامیده می‌شود. چنان که خواهیم دید، این نظام در محدوده فلات ایران کهن‌ترین و در عین حال پایدارترین پیشینه را دارا بوده است.

ساخت سفالینه‌های منقوش از رویدادهای مهم این دوران است. از این ظروف برای حمل و نگهداری خوراکی‌ها استفاده می‌شد. گودون چایلد، هرتسفلد، نیومان و شماری دیگر از محققان علم تاریخ و جامعه‌شناسی براین باورند که سفالگری از هنرهای زنانه بوده و زنان از پیکر «حمل‌کننده» خود برای ساختن ظروف الهام گرفته‌اند. نقوش اولیه بر روی سفال نخستین بشپایانه‌های میلان به زیباسازی دست ساخت، افزون بر کار مفید آن است. همچنین گرایش نیز ماهیت زنانه دارد و بقایای آن به صورت گلدوزی بر روی لوازم پارچه‌ای مورد استفاده روزمره، نقوش فرش و گلیم و حتی تزئین روی غذاهای سنتی، امروزه نیز در مشرق زمین به چشم می‌خورد.



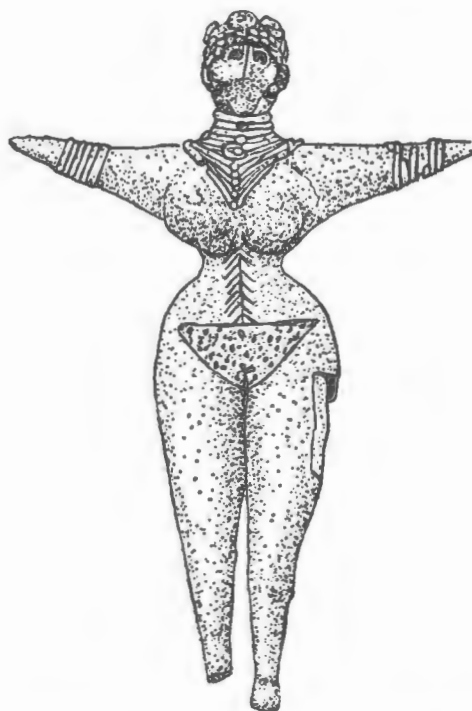
تصویر شماره ۱۷۵ - ظرف منقوش از پالاقه‌های تل باکرن حدود ۲۵۰۰ پیش از میلاد



تصویر شماره ۱۷۳

هاون برای سائیدن مواد آرایشی

انگاره‌های دینی مردم این روزگار در سراسر فلات ایران برستایش و پرستش «مادر» و نیروهای زاینده و باروری (زمین مادر) و نیروهای آسمانی تجلی یافته از آن (آب، باران)، استوار بوده است. هزاران پیکر گلین از زنان با اندام‌های زایشی برجسته که در خانه‌ها و کشتزارهای سراسر ایران به دست آمده، «مادران-زنان» را به عنوان قدرت فائقه و خداوندان نعمت و فراوانی، زایش و رویندگی انسان و زمین و سرپرست و موکل دام‌ها و وحوش شناسایی می‌کند. جز این پیکرک‌ها که ساخت و پرداختی متنوع دارند، از دیگر نمادهای دینی و آداب مذهبی، نمونه و نشانه‌ای به دست نیامده است. تنها در گنج دره بقایای بنایی کشف شده که احتمالاً مکان نیایش بوده است. سرهای بریده چند قوچ که در گلکاری رَف جا داده شده‌اند، به قسمتی از بنا، نمایی محراب گونه داده است.



تصویر شماره ۱۷۴

پیکرک گلین از خداپاتو (تورنگ تپه هزاره دوم پیش از میلاد)

گسترش مزارع و پیشرفت امر کشاورزی، نشانه افزایش زاد و ولد و فزونی نفوس انسانی است که در يك جامعه کشاورز ابتدایی موهبتی به‌شمار می‌آمد. به‌همین دلیل زایش، امری مقدس بود. برشمار زیستگاه‌های اطراف دشت مرکزی افزوده شد. در حوالی شهرهای قم، قزوین و تهران امروزی و همچنین در شمال خاوری و دامنه‌های البرز آبدی‌های تازه‌ای به‌وجود آمدند. در شمال باختری و نواحی جنوبی دریاچه ارومیه آثار نخستین دهکده‌های باستانی مربوط به این دوران دیده می‌شود. از جمله در تپه «حسنلو» در بخش سلدوز، آثاری از جوامع کشاورز ده‌نشین با خانه‌های کوچک گلین به‌دست آمده است. همزمان، در دشت خوزستان (شوش- مقر دولت آینده ایلام)، سکونت آغاز گردید.

در جنوب غربی ارتفاعات زاگرس و جلگه فارس در همین دوران نخستین زیستگاه‌های کشاورزی به‌وجود آمدند. از پایان هزاره پنجم تا نیمه هزاره چهارم شمار آبدی‌های کشاورز نشین دشت فارس از پیش زیستگاه به صدوسی و نه افزایش یافت. تشکیل جوامع کشاورز در جنوب خاوری اندک زمانی دیرتر صورت گرفت. اما در آغاز هزاره چهارم «تل ابلیس» (هشتاد کیلومتری جنوب باختری کرمان) و «تپه یحیی» (۲۲۵ کیلومتری جنوب کرمان)، از مناطق مهم کشاورزی بودند که با رشدی فزاینده به‌پیش می‌رفتند. با اینهمه و برغم این گسترش چشمگیر در تمامی مناطق یاد شده، هیچگونه آثاری از جنگ و زد و خورد میان جوامع کشاورز درون فلات دیده نشده و هیچ نشانه‌ای دال بر ریاست یا حکومت نیز به‌دست نیامده است. در تصویر شماره ۱۷۷



طرف پایه‌دار با طرح بزرگنمایی شده شاخ بز کوهی (تپه حصار ۳۵۰۰ پیش از میلاد)

هزاره چهارم پیش از میلاد در فلات ایران، تداوم منطقی رویدادهای هزاره پیشین و نشانه حرکت جوامعی است که در آرامش و صلح رو به‌کمال داشتند. خانه‌ها وسیع‌تر و فضای مفید درون آنها بیشتر شده بود. درون خانه‌ها را با رنگ قرمز روشن اندود می‌کردند. چنین ابتکاری به‌همراه نظم و ترتیب درون خانه‌ها یعنی تعیین مکان مشخص برای هرچیز، بیانگر نوعی نظم اجتماعی نیز بود که تمایل به‌زیبایی و نظافت را نیز تبیین می‌کرد. این نظم و زیبایی در سفالگری نیز بازتاب داشت. ساختار برخی از این ظروف شاهدهی بر اختراع چرخ بسیار ساده کوزه‌گری است که احتمالاً شامل تخته ساده باریکی بود که بر روی زمین قرار می‌گرفت و کسی دسته آن را با دست می‌چرخانید. یک‌دست بودن رنگ سفالینه‌های این دوره نشانه اختیار بیشتر بر روی حرارت کوره‌های سفال‌پزی است که بعدها در ساختن آجر نیز مفید واقع شد. هرچند نقوش اولیه این دوران بر روی سفال علامت هندسی ساده به‌رنگ مشکی بر زمینه قرمز یا نخودی بود، اما اندک‌اندک تغییراتی در آنها پدیدار شد. هنرمند آن زمان در خلق تصاویر، ساده کردن مضامین طبیعی را آغاز کرد و دست به‌تصویر نقوشی زد که در نگاه اول تشخیص موضوع اصلی در آن مشکل می‌نمود چنین سبکی همانند کنده‌کاری چهره و اندام انسان بر روی استخوان در هزاره پنجم، پیش‌تر در جایی دیده نشده بود. به‌این ترتیب می‌توان فلات ایران را زادگاه سفال منقوش به‌شمار آورد: - سبک وقایع‌پردازی ناب، همراه با ساده کردن تصاویر- این سبک نخستین بار در شش هزار سال پیش به‌وسیله سفالگر ساکن فلات ایران (به‌احتمال زن) به جهان عرضه شد.

تصویر شماره ۱۷۶



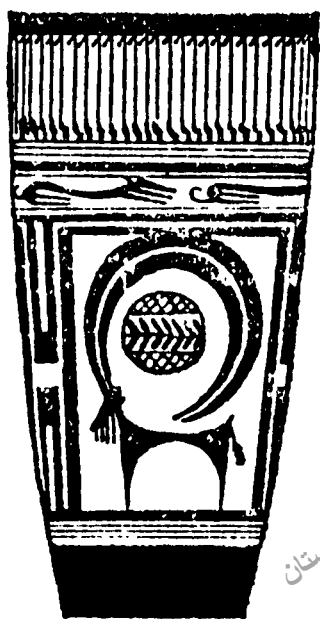
طرح مخروط از علامت هندسی و حیوانات (تپه حصار دامغان ۳۰۰۰ تا ۳۵۰۰ پیش از میلاد)

مجموع، یافته‌های مربوط به هزاره چهارم پیش از میلاد در فلات ایران، بیانگر حضور جوامعی است که در صلح و آرامش زندگی می‌کردند. پیکره‌های گلین «مادر»- این نخستین خدا بانوی نجد ایران- در سراسر سرزمین‌های یادشده، بر تقدس همچنانی زنان در جوامع کشاورز این دوران شهادت می‌دهند.

در سده‌های میانه همین هزاره، براساس یافته‌هایی که به «لایه سوم سبک» مشهور است، در معماری نیز تحولی صورت گرفت و آجرهای مستطیل شکل از خاک نرم بیخته جایگزین خشت‌های زمخت و بیضی شکل شدند. پی خانه‌ها نیز عمیق‌تر و محکم‌تر گردید و قطعات بزرگ سفال برای جلوگیری از نفوذ رطوبت به درون خانه‌ها، در دیوارها به کار گرفته شد.

با گذشت زمان، نگارگران سفال دوباره از سبک وقایع بردازی بهره جستند. تصاویری از مار و پلنگ و بز کوهی و مرال و لک‌لک با نظم خاص و در فواصل معین بر روی ظروف نقش بست.

تصویر شماره ۱۷۸



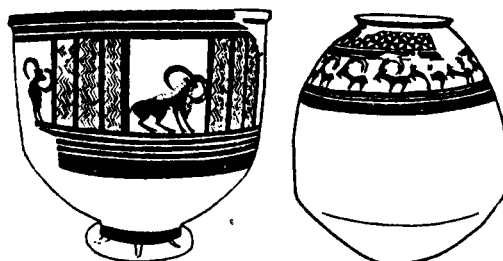
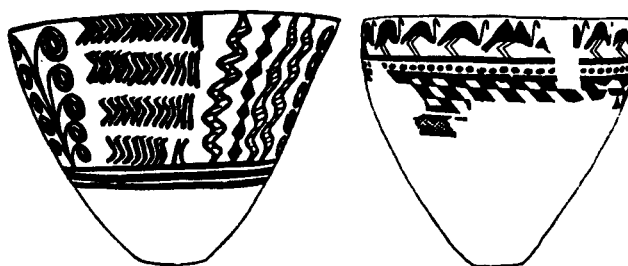
ظرف سفالی با طرح بز کوهی یا شاه‌بلی چین بزرگتر از تنه (نمونه)

تصویر شماره ۱۸۰
تبرستان

اندک زمانی بعد این سبک نیز بازگشتی به ساده‌کاری نمادین پیشین کرد. برای نشان دادن تصویر یک قوچ، تنها به نقش شاخ بزرگی که به حلقه کوچکی به جای بدن متصل بود، بسنده گردید. این طبیعت‌گرایی نوین، بازتاب تکاپو و شتاب در جوامعی بود که برای «زمان» ارزش انگاشتی قایل می‌شد. در عین حال به هنرمند امکان می‌داد تفکرات درونی خود را در خلق آثار هنری به کار گیرد.

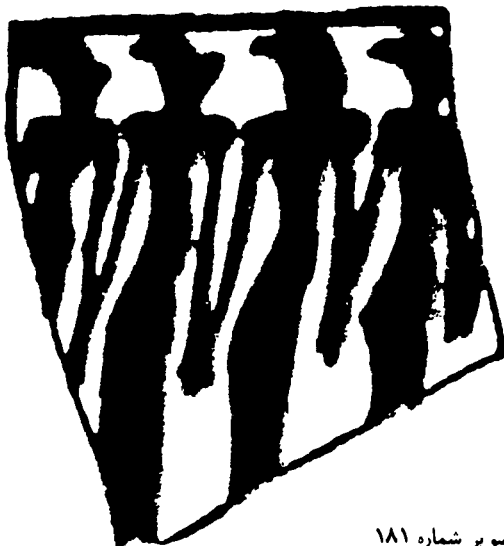
صحنه‌هایی به همین سبک از شکار یا ستیز جانوران وحشی به تصویر درآمد: شکارگری که کمان ابتدایی خود را خم کرده و دهقانی که ورزای خود را با حلقه‌ای که از بینی او عبور داده می‌راند، و یا عده‌ای که دست در دست یکدیگر به رقص احتمالاً مقدسی مشغولند، از تصاویر مربوط به این عصرند.

بنابر تحلیل‌های روانشناختی هنر، چنین جنبش و پویا در کار هنرمند، بازتاب محیط زندگی و جوامعی بود که ضمن



تصویر شماره ۱۷۹

این شیوه هنری در همان حال که بازگشتی به عهد اولیه بود، رو به تعالی داشت. زیرا اکنون نگارگر حجم را نیز مورد توجه قرار می‌داد. از پی این دوره، شیوه جدیدی در تصاویر معمول شد و آن، توجهی اغراق‌آمیز به مشخصه‌های موضوع نقش بود. به نظر می‌رسد الهام‌بخش این سبک، پیکرک‌های مادرخدایان زاینده بوده‌اند. تأکید پیکره‌ساز بر ویژگی‌های زایشی «بانو خدا» که بسیار بزرگ و برجسته نشان داده می‌شد، از سوی تصویرپرداز نیز تقلید شد. همان‌گونه که در ساخت پیکرک تمام توجه معطوف شکم و تهیگاه می‌شد و سر و سینه و دست‌ها بی‌شکل بودند، در تصاویر نیز گاه شاخ جانور تمامی پیکر او را تحت الشعاع قرار می‌داد و یا گردن لک‌لک چندین بار بزرگتر از نسبت واقعی آن نقش زده می‌شد.



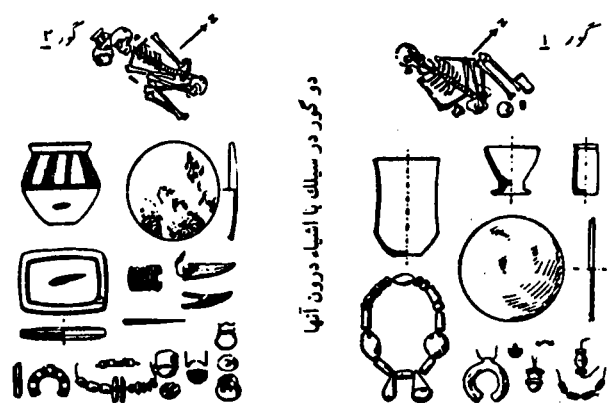
نشان رقصنده

تصویر شماره ۱۸۱

هم‌زمان، تحول مشابهی در ساخت پیکرک‌های «بانو خدا» صورت گرفت و برای حمل به شکل تعویذ و طلسم و آویزه‌های زینتی خوش‌خیم، جنبه نمادین آن افزون گشت. سر و دست و تنه پیکرک‌ها حذف و به شکل استوانه‌ای کوچک که به یک دوشاخه بزرگ و گشوده به نشانه تهیگاه و پاها متصل بودند، تبدیل شد. جنس این پیکرک‌ها، معمولاً از شاخ یا استخوان و صدف بود. تقریباً در سراسر فلات ایران همه مردان و زنان این آویزه‌ها و طلسم‌ها را به گردن داشتند. به دلیل آن که سر بعضی از این پیکرک‌ها به عمد از بدن جدا شده است، چنین تصور می‌رود که هر فرد حداقل یکی از این پیکرک‌ها را برای خود داشته است و با مرگ او به عنوان مراسم تشریفاتی، سر پیکرک را از بدن جدا می‌ساختند تا از سوی دیگران مورد استفاده قرار نگیرد.

کاربرد گسترده جواهر در این عهد، بازگوینده حالات روانی جوامعی است که به دلیل رفع نیازهای ابتدایی، رو به تجمل و ترفن و زیبایی داشته‌اند؛ علاوه بر صدف و عقیق و فیروزه که درون فلات وجود داشتند، سنگ‌های بلورین رنگی و سنگ لاجورد و یشم سبز از جمله کالاهای وارداتی بودند، که در جواهرسازی به‌کنار گرفته می‌شدند. ساخت جواهر در این دوران علاوه بر گستردگی (تقریباً در تمام خانه‌های لایه سوم سیلک اشیاء زینتی به دست آمده است)، از تنوع چشمگیری برخوردار بود. بجز گل‌گوش، سینهریز و گل‌کمر، ساخت وسایل مرصع مخصوص آرایش از جمله آینه‌های دسته‌دار و سنجاق سرهای بزرگ به شکل نیم کره نیز رواج داشت.

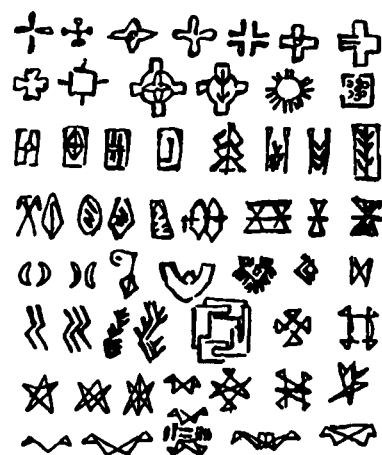
تصویر شماره ۱۸۳



مراحل تکاملی تمدن این مرحله در بخش‌های مرکزی فلات و حاشیه کویر نظیر سیلک، قم، ساوه، ری و دامغان و گسترش آن به نواحی دیگر نظیر گیان در نهاوند و تل‌باکون در فارس، نشانه حضور زنجیره جوامعی هستند که همراه با ازدیاد نفوس و نیاز به یافتن سرزمین‌های جدید به شکلی صلح‌آمیز در سراسر ایران گسترش یافتند.

موضوع قابل بحث در فرایند تکاملی این مرحله، فقدان هرگونه نشانه‌ای از تشکیل حکومت یا دولت شهر و یا حتی

برخورداری از نیرو و غنای بسیار، از ارزش عناصر طبیعی اطراف خویش آگاه بودند و آن‌ها را با ستایشی اغراق‌آمیز ارج می‌نهادند. شاید به همین دلیل تصاویر و نقوش این عهد سیلک به سادگی توانستند در گستره جغرافیایی وسیعی سفر کرده و در نقاطی بس دورتر از مرکز ناشناخته خویش مورد پذیرش و تقلید قرار گیرند. ر. گریشمن در کتاب «تاریخ ایران از آغاز تا ظهور اسلام» درباره این تصاویر چنین اظهار نظر می‌کند: «آیا این تصاویر کم و بیش تقلید صادقانه‌ای از زندگی اطراف هنرمند بود که آن را بر روی ظروف سفالین منعکس می‌کرد و یا در پشت آن‌ها، رموز و نشانه‌های بسیار متنوع و میل به بیان مطلبی نهفته بود؟ به طور خلاصه چنان که بعضی دانشمندان تصور کرده‌اند، آیا این سبک نقاشی در حکم نویسنده‌ای بوده است؟ ما نمی‌خواهیم این مسأله را حل کنیم اما توجه خوانندگان را به این نکته جلب می‌کنیم که عهد ظروف منقوش در نجد ایران در اواخر هزاره چهارم، مقارن با دوره‌ای است که در دشت مجاور (میان‌رودان) بشر یکی از عجیب‌ترین اکتشافات خود یعنی فن نوشتن را به وجود آورد. در این صورت آیا باید معتقد شویم که مخترع خط از هنر نقاشی هنرمندان نجد ایران که در برابر چشمان خود تصاویر آماده و علائم و نوشته‌هایی داشته‌اند، الهام گرفته است؟ در هر حال این امر امکان‌پذیر است. ضمناً باید بدانیم که این هنر، نماینده مرحله‌ای است که راهی به سوی خط تصویر نشان می‌دهد.»



تصویر شماره ۱۸۴ - خط الیاسی قدیم



قالب ده نشین هایی با زمینه های اجتماعی رشد یافته، ارزیابی کرد. می توان احتمال داد در چنین نظام صلح آمیز و رو به رشد، درگیری میان جوامع به حداقل می رسد و نیاز به قدرت نظامی را منتفی می ساخت. فقدان نیروهای رزمی در فلات بویژه در بخش های مرکزی در آستانه ایلغار ایلام به درون فلات و حتی پس از آن، بر اساس یافته های باستانشناسی تأیید شده است. چنین فقدانی باید منطقی ریشه در روابط اجتماعی داشته باشد. هر چند شکی نیست که ابعاد مسافت میان امپراطوری های بزرگ آن عهد و زیستگاه های درون فلات، یکی از دلایل تداوم امنیت در زیستگاه های بومیان بود. شگفت آن که نخستین واکنش های خشونت آمیز بومیان کوه نشین دامنه های شرقی زاگرس نسبت به متجاوزین ارتفاعات غربی (ایلام) و سپس دشت میانرودان (سومر- اکد- بابل)، با حضور عناصری از مهاجرین آریایی تبار جنگجو در میان ایشان بوقوع پیوست. بجز در نواحی شمال غربی، هیچ گزارشی در مورد تشکیل دولت یا حکومت تا اواخر هزاره دوم پیش از میلاد و اوایل هزاره اول در نقاط مرکزی، شمال شرقی و جنوب شرقی ایران در دست نیست.

از چند و چون باورهای دینی و انگاره ای آیینی ساکنین فلات در این هزاره، آگاهی های بسیار اندکی در دست است. اما از آنجا که در تمام نقاطی که در آن ها آثاری از تمدن های ماقبل تاریخ یافت شده، پیکره های کوچک و بزرگ الهه مادر یا «مادرکبیر» با ویژگی هایی که در بخش های قبلی به آن اشاره کردیم به دست آمده است، گمان می رود بنای باورها و پندارهای دینی بخش اعظم ساکنین فلات ایران بر پرستش «مادر- خدا» قرار داشته است: این خدای مادر احتمالاً جفتی داشته که فرزندش هم بشمار می آمده. حتی برخی گمان می برند که ازدواج میان مادر و فرزند و خواهر و برادر که اسماً یا رسماً در غرب آسیا و شمال افریقا رواج داشته، بازتاب همین باورها است که همراه با برخی دیگر از نشانه های فرهنگ و اندیشه ساکنین فلات به درون امپراطوری های بزرگ غربی نفوذ کرده است. گفته می شود ازدواج مادر و فرزند که در دوران سلطه «هیتی»ها بر آسیای صغیر از بومیان به عاریت گرفته شد و رسم انتساب به مادر در ایلام در آغاز تشکیل این دولت، و در بین مصریان و اتروسکیان^(۱)، نشأت گرفته از باورهای درون فلات است.

از متون الواح میانرودان چنین برمی آید که در میان اقوام گوتی که از کوه نشینان زاگرس بودند و بعدها به صورت خطر دائمی برای ایلام و سومر درآمدند، زنانی فرماندهی سپاه را برعهده داشته اند. هر دوت نیز در کتاب خود از اقوام ماژوست یاد می کند که مخلوطی از بومیان فلات و تیره های آریایی بودند و نظام مادرسالاری داشتند و خدایانوی «مادرکبیر» را می پرستیدند.

رهبری جماعت با ویژگی های آن به مفهوم ایجاد کهنتری و مهتری در جامعه است. با توجه به پیشرفت قابل ملاحظه که در تمام زمینه های فعالیت مدنی فردی و گروهی، در کشاورزی و پیشه و فن نظیر فلزکاری، پارچه بافی، جواهرسازی، سفالگری به دست آمده بود و تحولات کلی در امر خانه سازی و ایجاد کوره های ذوب فلز و استخراج معادن که در زمان خود بسیار پیشرفته محسوب می شد، و در حالی که امر داد و ستد میان جوامع بسیار پر رونق بود و تجارت مس و فیروزه و لاجورد و دیگر مواد کانی و دست ساز در گستره وسیعی از آن سوی زاگرس تا دره سند رواج داشت و باز در حالی که در جوامع عقب مانده تر، مراکز شهرنشینی و تشکیل حکومت در شرف تکوین بود، تشکیل دولت و حکومت درون فلات (بجز در دشت سوزیان در مجاورت میانرودان) تا دو هزار سال بعد به تأخیر افتاد.

باستانشناسان و جامعه شناسان و محققینی که درباره ایران مطالعاتی انجام داده اند در این باره می گویند: این تأخیر به دلیل وضعیت طبیعی نجد ایران و بدی راه های ارتباطی و پراکندگی واحدهای اجتماعی بوده است. جوامع با آن که در بسیاری از جنبه های مدنیت نظیر تکامل خانواده و تشکیل آبادی های پیشرفته و گسترش فنون، توسعه یافته بودند، تا پیش از هجوم ایلام به داخل فلات در مرحله «پیش تاریخ» باقی ماندند.

با توجه به گسترش و تکامل خانواده و گروه های خویشاوندی و روابط حاصل از آن و نفوذ برخی از مبانی فرهنگی و هنری جوامع درون فلات به نقاط دوردست (جواهر و سفال و سنگ های قیمتی به میانرودان، مس به میانرودان و ترکمنستان)، و ورود کالاهای ساخته شده از نقاط دیگر که به معنای پیشرفت مقتضی در زمینه پیشه و کار تولیدی است، و با اثبات این نکته که دست کم در حاشیه کویر آبادی های نزدیک دارای ارتباطات گسترده بودند، دلایل ارائه شده برای تأخیر در تشکیل حکومت و دولت قانع کننده به نظر نمی رسند.

باب بحث درباره علل عدم تشکیل دولت و حکومت در ایران، همزمان با تشکیل دولت در نواحی مجاور، همچنان گشوده است و هنوز نظریه قاطعی مبتنی بر شواهد و مدارک کافی که پاسخگوی ابهامات باشد، ارائه نگردیده است. اکنون با توجه به اثبات نشانه های کامل از وجود جوامع «مادرمحور» در سراسر فلات ایران که رد آنها تا تشکیل حکومت های آریایی قابل پیگیری است، و فقدان هرگونه آثاری از سلاح رزمی در یافته های این دوران که در نقاط دیگر جوامع مادر- محور را در آستانه تشکیل حکومت تبدیل به جوامع «جنگجوسالار» و سپس «مردسالار» نمود، شاید بتوان علل تأخیر در پیدایش «دولت شهر» و حکومت را به دلیل استحکام نظام خشونت گریز مادرمحوری در

شمالی بودند که در هزارهٔ بعدی به تعداد بیشتری به فلات سرازیر شدند. در ارتفاعات زاگرس که بومیان آن با تمدن‌های پیشرفتهٔ دشت میانرودان و سوزیان همجوار بودند، ناآرامی‌هایی دیده می‌شد که نطفهٔ تغییرات مهم سیاسی آتی را در خود داشت. چنین فشارهایی در مجموع موجب بهم ریختگی ثبات اجتماعی و فرایند آرام تکامل در جوامع فلات ایران گردید. برای آگاهی از واقعیت این رویدادها، بیش از آن چه متون و الواح میانرودان گزارش می‌دهند، سندی در دست نیست. اسناد مذکور نیز بسیار ناکافی است زیرا در آنها تنها از نواحی مرزی گفتگو شده و به شرح جزئیات دقیق و مکان رویدادها نپرداخته‌اند.

در بعضی سرود افسانه‌های «سومری- اکدی» به‌رمانی اشاره شده که در آن سوی کوه‌ها و جهان ناشناخته می‌زیستند. به‌گمان مردم سومر، ایشان «وحشیان دوردست‌ها» بودند و این «دورده‌ها» از دامنه‌های شرقی زاگرس فراتر نمی‌رفت و بومیان کوه‌نشینان با شامل می‌شد.

کوه‌نشینان یا پیشه‌یافته، قبایل کاسی، لولوبی و گوتی و دارای نژاد زبان مشترک از ریشه آسیائی قفقازی بودند که از نژادهای بومیان درون فلات به‌شمار می‌آمد. گفته می‌شود مردم ایلام نیز از همین گروه نژادی و در آغاز ساکن بلندی‌های زاگرس بودند که بعدها به‌دشت کوچیده و به‌دلیل همجواری بلاواسطه با میانرودان و تمدن پیشرفته و شهری منطقه، خیلی زود سلطهٔ فرهنگی میانرودان را پذیرا شدند. هرچند مردم ایلام در ابتدا زبان و خط نوشتاری مخصوص به‌خود داشتند که آثار آن علاوه بر دشت سوزیان، در آبادی‌های حاشیهٔ کویر مرکزی نیز پیدا شده، اما این استقلال فرهنگی دیری نپاییده و بتدریج خط و زبان سومری و سپس اکدی در ایلام رایج شده است.

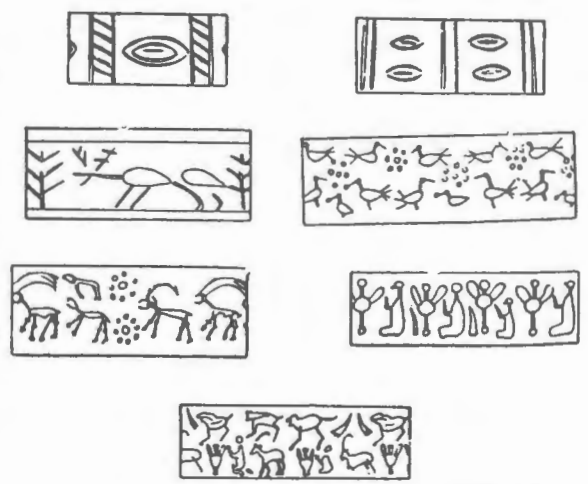
دولت ایلام که در آغاز هزارهٔ سوم در دشت خوزستان شکل گرفت، به‌سرعت در نواحی جنوب غربی تا کناره دریای بوشهر و دشت فارس و دشت مرکزی تا حدود ری امروزی گسترش یافت و به‌همراه خود مبانی فرهنگ میانرودان را به‌درون فلات کشید.

در همین زمان خط قدیمی ایلامی در سیلک پدیدار شد که با غلبهٔ خشونت‌آمیز تمدنی عالی‌تر همراه بود. به‌دنبال ظهور خط، نشانهٔ پیشرفت در امر داد و ستد نیز به‌چشم می‌خورد. مدارک مکتوب به‌خط ایلامی مقدم، عمدتاً اسناد تجاری و صورتحساب و یا مهرهای استوانه‌ای شکل با نام و نام خانوادگی صاحبان محموله‌های تجاری است. حضور خط ایلامی در نواحی مرکزی دیری نپایید و به‌نقاط دیگر نیز گسترش نیافت. به‌محض پیدایش فتور در قدرت ایلام (به‌دلیل درگیری با اکد) امر نگارش ایلامی متوقف گردید و تا دورهٔ بعدی این توقف تداوم یافت.

به‌نظر می‌رسد نوعی مقاومت منفی در تمام زمینه‌های فرهنگی از جمله نگارش در ساکنین دشت‌های مرکزی ایران وجود داشته است. شاید مبانی فرهنگی جوامع حاشیه کویر از چنان پیچیدگی

رویدادهای هزارهٔ سوم در ایران، عمدتاً ملهم از فشارهای بیرونی بود. در آغاز این هزاره، دولت‌شهرهای سومری به‌اوج شکوفایی خود رسیدند و دولت ایلام آغاز به‌تکوین نمود. هر دو دولت برای رونق اقتصادی به‌سوی فلات پیش تاختند.

مهرهای یافت‌شده در سیلک متعلق به دورهٔ سلطهٔ ایلام



تصویر شماره ۱۸۴

در آبادی‌های دشت مرکزی آثاری از تحمیل توأم با خشونت یک فرهنگ پیشرفته با مستندات از خط مقدم ایلامی به‌دست آمده که نخستین اسناد مکتوب در ایران است و نشان می‌دهد که دولت ایلام برای گسترش امور اقتصادی و داد و ستد تا قلب فلات پیش تاخته است. در نواحی شمال شرقی یافته‌های باستانشناسی ورود آرام مهاجرین بیگانه را- احتمالاً از دشت‌های آسیای مرکزی- به‌همراه اختلاط نژادی و فرهنگی با بومیان گزارش می‌کنند.

سفال خاکستری و سیاه که به‌شکلی ناگهانی در این بخش ظاهر شد و به‌سرعت در نواحی شمال شرقی تا حوالی دریای مازندران توسعه یافت، بر حضور تازه‌واردانی شهادت می‌دهند که این سفالینه‌ها را می‌ساخته‌اند. اینان احتمالاً پیشتازان نژادهای

تصویر شماره ۱۸۵



نمونه سفالینه ساهریگ

بودند که در اختیار کوه نشینان بود. از همین رو، دولت های ایلام و اکد به تناوب دست به سرکوبی کوه نشینان می زدند. متقابلاً به محض آن که ضعفی در حکومت های دشت پدید می آمد، اقوام کوهستانی واکنش نشان داده و برای تاراج و کشتار به دشت سرازیر می شدند. همچنان که اقوام گوتی موفق شدند سلسله اکدی را در میانرودان منقرض ساخته و برای مدت طولانی بر بخشی از میانرودان حکم برانند.

لولوبی ها^(۱) یکی دیگر از اقوام کوهستانی بودند که از آبادی «زور» که محل اسکان ایشان بود، در جهت جنوب خاوری به پیش رفتند و تا سرپل ذهاب در ناحیه حلوان را به استیلا درآوردند. اما در اینجا تمدن قوی تر دشت شوش و میانرودان از نظر فرهنگی غلبه یافت. کوه نشینان زاگرس به رغم پیروزی های نظامی و برخلاف ساکنین دشت مرکزی، تابع تمدن برتر شدند و با جلوه های مادی و معنوی شهرنشینان متمدن گردن نهادند. از نفوس برجسته ای که در ناحیه سرپل ذهاب در کردستان از رهبران لولوبی بر دیوار صخره ها حجاری شده، می توان ابعاد این سلطه فرهنگی را دریافت.

و ساختار ویژه ای برخوردار بوده است که به رغم شکست نظامی، فرهنگ بیگانه را به خود راه نداده و یا در خود مستحیل کرده است. توفیق در این امر مرهون حمله گسترده اکد به ایلام و عدم توجه اکد به مرکز فلات و فاصله طولانی میان ایلام و دشت مرکزی بود. هیچ نشانه ای از مقاومت مسلحانه و درگیری های متقابل و یا تشکیل دولت و خصلت های نظامی گری در دشت مرکزی به چشم نمی خورد. حتی ایلامیان نیز برای تشکیل حکومت نشین به معنای اخص آن تلاشی مبذول نداشتند و تنها به تاراج ذخائر و اشیاء قیمتی و سوزاندن آبادی ها اکتفا کردند. در گودین و سیلک قشر ضخیم خاکستر خیر از آتش سوزی مهیبی می دهد که کشتار بومیان را به همراه داشته و منطقه را تقریباً غیر قابل زیست کرده است. تا هزاره بعدی هیچگونه بازسازی در سیلک بعمل نیامد. در کوهستان های شرق و غرب زاگرس و نواحی مجاور دشت خوزستان و میانرودان، وضعیت به قرار دیگر بود. بنابر متون ایلامی و اکدی، کوه نشینان خطر دائمی برای ساکنین ثروتمند دشت به شمار می آمدند. علاوه بر این، گذرگاه های کوهستانی، راه های ورود مواد خام مورد نیاز امپراطوری های غرب زاگرس



تصویر شماره ۱۸۶ - انزلی، تپه شاه لولوبی در پیشگاه حلوان

سوی ایلام و آشور مورد تقلید قرار گرفت و تا پایان عهد ساسانی برای نمایش قدرت و پیروزی و ایجاد جذب و ارباب به کار گرفته شد.

در نیمه هزاره سوم گوتی‌ها به میانرودان حمله بردند و اکد را برای بیش از یک قرن به استیلاي خود درآوردند. گریشمن در کتاب «تاریخ ایران از آغاز تا ظهور اسلام» به حضور زنان در مقامات فرماندهی سپاه گوتیان اشاره کرده، اما منابع مورد اتخاذ خود را ذکر نکرده است. احتمالاً این گفته‌ها، براساس افسانه‌های سومری است که در آنها به زنانی که رهبری «دیوان» را برعهده دارند و کودکان سومر را از آغوش مادران می‌ربایند و می‌کشند، اشاره شده است.

با توجه به نظرات ارزشمند هرنسفلد در کتاب «ایران در پیش تاریخ» که از حضور جوامع مادرسالار در دره‌های کردستان اشاره می‌کند، می‌توان احتمال داد که سلطه مادرمحوری و مادرخدایی در این ناحیه تا پیش از پیدایش خصلت جنگجویی میان کوه‌نشینان برای مدت سه هزار سال پایدار بوده است. هرچند با وقوع درگیری‌های نظامی و ظهور جنگجویان، مردسالاری و فردهبری جایگزین نظام قبلی گردید، اما تأثیر عمیق و دیرپای انگاره‌های پیشین به صورت پرستش الهه‌های جنگ که جانشین الهه مادر شده بود و شرکت زنان در گروه‌های رزمنده برجا باقی ماند. برخلاف «توحش» و «شرارتی» که کاتبان سومری به کوه‌نشینان گوتی و لولوبی نسبت داده‌اند، هیچگونه گزارش باستانشناسی از حمله کوه‌نشینان به سایر آبادی‌های بومی درون فلات به دست نیامده است. با نگاهی به تنوع کالاهای مخصوص مناطق دیگر فلات ایران که در کاوش‌های باستانشناسی در کردستان به دست آمده است، می‌توان گفت روابط کوه‌نشینان زاگرس با بومیان دیگر فلات، صلحجویانه و عاری از زد و خورد بوده است.

در همین دوران جوامعی در درون فلات نیز بودند که به دلیل امنیت در پناه موانع طبیعی، بدون دگرگونی عمیق به زندگی ادامه می‌دادند. در گیان نزدیک همدان امروزی، سفالگری همچنان راه تعالی می‌پیمود و سفالینه‌های منقوش کم و بیش از سوی هنرمندان ایلام و میانرودان تقلید می‌شد.

از زمینه‌های دیگر صنعت و هنر که احتمالاً از بخش‌های شرق فلات به آن سوی جبال زاگرس گسترش یافت، اشیاء ساخته شده از فلز و عمدتاً مفرغ بود که برای ساختن اشیاء زینتی به کار می‌رفت. وسعت و تنوع اشیاء به دست آمده در لرستان، شاهدی بر رواج و توسعه این بخش از فعالیت‌های صنعتی و هنری در فلات ایران است.

در این دوران همچنان که از غرب به شرق نظر می‌افکنیم،

در یکی از این حجاری‌ها که بر دیواره صخره و در مکانی مسلط و در دیدرس جاده کاروانرو کنده شده، رئیس محلی در حالی که کمانی در دست دارد، پسا ایستاده است و گروه شکست خوردگان با بدن‌های برهنه در پیش پای او قرار دارند. در سنگنوشته همراه نقش که به زبان اکدی نوشته شده، رئیس محلی توضیح می‌دهد که: «تصویر خود و بانو- خدای مقدس و بزرگ «ایشتار» الهه جنگ را بر کوه کنده است.»

سبک حجاری، تقلیدی ناشیانه از حجاری‌های عهد «نرم‌سین»^(۱) شاه اکد است. در سنگنوشته از خدایان اکدی به عنوان محافظین حکومت او یاد شده است: «آنوآتوم»^(۲)، «انلیل و نین لیل»، «آداد»^(۳) و «ایشتار»، «سین و شمش»، خدایان و خدایانوان اکدی هستند که نامشان در سنگنوشته ذکر شده است. نقش دیگری که به فاصله اندک از نقش اول در دو نسخه حجاری شده، «آنوبانی نی»^(۴) رهبر لولوبی را نشان می‌دهد. آنوبانی نی با ریش بلند و جامه کوتاه در حالی که شبکلاهی بر سر دارد و تیر و کمانی به یک دست و نوعی تیر ابتدایی در دست دیگر او است، به تصویر درآمده. در مقابل او بانو- خدا «نی نی» یا «ننه» (خدایانوی مادر فلات با نام اکدی ایشتار) با ظاهر و جامه اکدی در حالی که یک دست را به جلو گشوده و در دست دیگر ریسمانی با دو اسیر در بند مهار کرده، قرار دارد. در نسخه دوم تعداد اسیران شش تن و همگی برهنه‌اند. و دست‌هایشان از پشت بسته شده است. متن سنگنوشته این نقوش نیز در ستایش «ایشتار» و دیگر خدایان عصر اکدی است.

ارزش تاریخی نقوش سرپل ذهاب، علاوه بر انحصاری بودن از کوه‌نشینان زاگرس، تغییرات در باورهای ساکنین بومی و جایگزینی خدایانوان مورد پرستش در آن سوی زاگرس را بجای مادرخدای بی‌چهره مردم فلات نشان می‌دهد. همچنین راهنمای پژوهشگران درباره دریافت پوشش، سلاح، اعتقادات و فرهنگ و زبان اقوام لولوبی و گوتی است.

با در نظر گرفتن یافته‌های قبلی در نواحی کوهستانی لرستان و کردستان و وجود پیکرک‌های بی‌نام و بی‌چهره «بانوخدای مادر» بازمانده از هزاره‌های پیشین در سراسر این نواحی و زیستگاه‌های قبلی کوه‌نشینان زاگرس، چنین پیدا است که باورهای دینی این مردم که در آغاز نیز بر پرستش «مادرخدا» استوار بوده تا این زمان نیز تداوم داشته و از این پس از لحاظ نام و شکل ظاهری با اعتقادات فرهنگ‌های غربی درهم آمیخته است. هرچند ویژگی‌های جغرافیایی موجب شده است که ایشان وجه تمایزی به تقلیدهای ظاهری خود بدهند.

حجاری بر روی صخره‌ها و ستیغ کوهستان، از ویژگی‌های بومی ایران است که اول بار به دست لولوبی‌ها ابداع و سپس از

مشاور و راهنمای بانوی شهر «أروك» بوده یاد شده است. هرچند این بانوی شرقی می‌تواند یکی از الهه‌های ایلامی باشد، اما از آنجا که در افسانه به دوری سرزمین اصلی این «بانو» اشاره شده، بعید نیست که یکی از خدایان شرق ایران همراه با کالاهای تجاری به سومر رفته باشد!

۲ - هزارهٔ دوم پیش از میلاد - آغاز دگرگونی

در نخستین سده‌های هزارهٔ دوم پیش از میلاد، اقوام جدیدی در میان بومیان فلات ایران پدیدار شدند. نخستین اقامتگاه این «نورسیدگان»، نواحی شمال شرقی بود که حضور پیشاهنگان آنان به صورت ظهور ناگهانی سفالینه‌های خاکستری و سیاه، در گسترهٔ شمال شرقی تا حاشیهٔ دریای مازندران، در هزارهٔ سوم گزارش شد. هرچند در نقاط مرکزی و حتی حاشیهٔ کویر آثار این فرهنگ جدید به صورت یافته‌های پراکنده به دست آمده است، اما مکان اولیهٔ استقرار ایشان سراسر شمال فلات بوده است. و همین امر محققین را بر آن داشته که مسکن و خاستگاه اولیهٔ مهاجران را دشت‌های آسیای مرکزی و روسیهٔ جنوبی بدانند. انگیزهٔ مهاجرت به درستی روشن نیست. شاید فشار اقوام و قبایل دیگر ساکن در دشت «اوراسیا» و یا تغییرات ناگهانی جوی و خشکسالی‌های پی‌درپی که به خشک شدن چراگاه‌ها انجامیده، این اقوام شبان را وادار به ترک موطن خویش کرده باشد. شاید هم ماجراجویانی از میان آنان به صورت گروه‌های کوچک پیشاهنگ به جنوب آمده و در بازگشت داستان‌های خیال‌انگیز از چراگاه‌ها و چمنزارهای جنوب بازگفته و قبایل را به این کوچ بزرگ تشویق کرده‌اند...

علت هرچه باشد، واقعیتی که به ما عرضه می‌شود این است که هزارهٔ دوم سرآغاز دگرگونی در ساختار اجتماعی جوامع درون فلات بود و منشاء این تحولات، اقوامی از نژادهای شمالی با زبان‌های ریشهٔ سانسکریت بودند که در نهایت به اختلاط‌های نژادی و دگرگونی‌های سیاسی- به‌ویژه در نواحی شمالغرب- انجامید.

مهاجران مهاجم ظاهراً در دو دسته به سوی فلات سرازیر شدند. یک گروه پس از گذشتن از حاشیهٔ دریای سیاه و عبور از بالکان به داخل آسیای صغیر نفوذ کردند و در میان قبایل هیتی^(۱) که سامیان میانرودان آنان را «ختی» می‌نامیدند، ساکن شدند. اندک زمانی بعد این اقوام تازه از گرد راه رسیده، به‌رغم تعداد اندک، رهبری قبایل هیتی را از آن خود ساختند. این رهبری،

بتدریج دامنهٔ نفوذ فرهنگی دشت میانرودان را ضعیف‌تر و تاخت و تازهای نظامی کمتری را مشاهده می‌کنم. در عوض جوامع کشاورز اسکان یافته را می‌یابیم که بانوخدایان زاینده‌گی و رویش زمین را ستایش می‌کردند و زمین‌های وسیعی را زیر کشت داشتند. در این واحدهای بزرگ روستایی، کشاورزان مادرمحور بدون حضور رهبران یا حاکمان دائمی به زندگی ادامه می‌دادند.

در اواخر هزارهٔ سوم، در چیکاپاهان لرستان وسعت زمین‌های زیر کشت ۱۳ هکتار، بمبور بلوچستان ۱۵ هکتار بود. در تورنگ تپه گرگان و شهر سوخته سیستان و چند زیستگاه دیگر در افغانستان و جنوب ترکمنستان زمین‌هایی به وسعت هفتاد و پنج تا یکصد هکتار زیر کشت قرار داشت. در تپه تحیی نیز آثار تمدن در آستانهٔ شهرنشینی به دست آمده که به دلیل فقدان خط از روابط اجتماعی آن چیزی نمی‌دانیم. هرچند این جوامع کشاورز ارتباط تجاری گسترده با میانرودان داشته‌اند، اما ارتباط تجاری، نفوذ فرهنگی چشمگیر به دنبال نداشت. در یک متن سومری از سرزمین آراتا (جایی در شرق فارس یا غرب کرمان) نام برده شده که مردم آن بر سر مبادلهٔ گندم با لاجورد، اختلافی با حاکم سومری پیدا کردند اما پیش از آن که کار به زد و خورد بکشد در پرستشگاه بانو- خدا(?) و با وساطت کاهنه، اختلاف فیصله یافت و محمولهٔ گندم و نخود با سنگ لاجورد مبادله شد.

وجود پیوندهای زبانی میان ایلام و بعضی قبایل جنوب شرقی، از کوچ‌های احتمالی مردم ایلام به این نواحی خیر می‌دهند. «برآگونی»های مستقر در بلوچستان دارای ریشهٔ نژادی ایلامی هستند که احتمالاً در زمانی دور غرب تا شرق ایران را پیموده و در میان اجتماعات کشاورز این نواحی سکونت یافتند.

در سراسر شرق ایران به‌رغم گسترش تجارت و پیشرفت شگفت‌انگیز مراحل دیگر تکامل اجتماعی، هیچ‌گونه اثری از دولت‌شهر یا حکومت‌های محلی به دست نیامده است. به نظر می‌رسد جوامع کشاورز مستقر در این نقاط درگیر مناقشات سلطه‌گرانه نیز نبوده‌اند. هیچ‌گونه سلاح جنگی تدافعی یا تهاجمی نیز یافت نشده است. ظاهراً این باشندگان، در صلح و آرامش به کار زراعت و نوعی تجارت پایاپای روزگار می‌گذراندند. کشتزارهایشان پوشیده از خدایان باروری و نظام اجتماعی‌شان بر نوعی مادرمحوری و جمع‌سالاری پیشرفته‌تر استوار بود.

در متن‌های سومری از روابط تجاری گسترده با ماهان و ملوخوا در کرمان تا جلگه سند یاد شده است. ظروف نقش برجسته تپه یحیی بازار گسترده‌ای در میانرودان داشت. در عوض کالاهای ساخته شده در دورهٔ سند طی یک بازرگانی چند مرحله‌ای از کناره‌های جنوبی ایران به میانرودان صادر می‌شد.

در یک افسانهٔ سومری از عهد سوم «اور» از «بانوی شرق» که

قویترین و نخستین دولت متمرکز بومی با حاکمیت آریاییان از طریق سوریه و فلسطین با مصر همجوار شدند. فراعنه مصر شرح وقایع این دوران را به تفصیل ثبت کرده و از این که شاهان هیتی با آنان در صلح بسر می‌برند، به خود بالیده‌اند.

به‌همراه گردونه‌های جنگی، سلاح‌ها و اسب‌های آریایی، خدایان آریایی نیز در سرزمین‌های هیتی و میتانی پدیدار شدند. اسامی اقتباس شده از نام این خدایان که هیتی‌ها و هوری‌ها بر خود می‌نهادند، نشانه قدرت و نفوذ «اشرافیت» آریایی در سرزمین‌های یاد شده است.

در همین اوان، گروه دیگری از جنگجویان آریایی در طول چین‌خوردگیهای زاگرس به حرکت درآمدند و در طول جاده بزرگ کاروانرو که بعدها مرکز پرورش اسب شد، تا منتهی‌الیه کوهستان‌های غربی پیش تاختند و در میان قبایل «کاسی» ساکن در این نواحی فرود آمدند. این اختلاط به صورت یک محرکه نیرومند اقوام کاسی را به نیروی مهیب جنگی بدل کرد. بخشی از این اختلاط از غرب به شرق تاختند و پس از گذر از رودخانه‌های سیحون و جیحون، ارتفاعات هندوکش را پشت سر نهاده و پس از توقفی کوتاه در بلخ در دشت پنج‌شیر و کناره‌های رود هیلمند اسکان یافتند.

یافته‌های باستانشناسی از این زمان در نقاط جنوب شرقی ایران به‌پایان هستی در بسیاری از کانون‌های زیستی بومیان کشاورز گواهی می‌دهند. (شهر سوخته، تپه یحیی، حصار) وسعت بسیاری از آبادی‌ها به دلیل کاهش ناگهانی نفوس، به شدت کاستی گرفته است. در بعضی آبادی‌های بازسازی شده، آثار فرهنگ خشن‌تری مشاهده می‌شود که دارای خصلت‌های بارز نظامی‌گری و جنگجویی بوده است.

تردیدی نیست که میان بومیان این نقاط و جنگجویان مهاجم زد و خوردهایی درگرفته است که نتایج آن پیشاپیش معلوم است. بومیان که هیچ سلاحی بجز ابزار اندک شکار و داس و بیل نداشتند مقهور ایلغارگران شدند و اینان پیروزمندانه در نواحی مختلف سیستان مستقر گردیدند. (شهر سوخته)

در حماسه‌های آریایی از پادشاهی «کی-کوس»‌های آریایی تبار در سیستان یاد شده است. شاید اینان اولین گروه‌های اختلاط یافته آریایی (آریایی-کاسی-بومی) بودند که در کناره هامون ساکن شدند و در هزاره بعدی شمار دیگری از مهاجران شمالی را در خود پذیرفتند و دولت شهرهای «کی-ان» یا کیانی را پی نهادند.

هجوم قبایل آریایی به‌هنگام نیز در همین دوران به وقوع پیوست. اسناد بجامانده از تمدن ماقبل آریایی دره ستر، تهاجم ناگهانی اقوام سانسکریت زبانی را گزارش می‌دهند که خود را «آریا»

به تشکیل تمدن، تشکل حکومت و پیدایش «دولت هیتی» انجامید. بدین‌گونه، نخستین نشانه‌های حضور اقوام شمالی در سطوح بالای جوامع هیتی، در قالب پیدایش زبان‌هایی از ریشه سانسکریت در این بخش از خاورمیانه نمودار گردید.

دسته دیگر با عبور از بلندی‌های قفقاز تا انحنای فرات پیش تاختند و با اقوام هوری که در شمال میانرودان می‌زیستند، اختلاط یافتند. این گروه که احتمالاً از خصلت جنگجویی بیشتری برخوردار بودند، شبیه مورد هیتی‌ها- بزودی رهبری اقوام هوری را برعهده گرفتند و حکومت میتانی را پایه‌گذاری کرده، سراسر شمال میانرودان را مستقل ساختند. دولت میتانی اندک زمانی بعد به یاری رهبران جدید، مسکن اقوام گوتی در کوهستان‌های زاگرس را نیز اشغال کرد. شاید این «اشغال» در پی اعلام اتحاد و یا به درخواست گوتی‌ها صورت گرفت. (گوتی‌ها در پی شکست از شاهان سلسله سوم «اور» سخت به این اتحاد نیازمند بودند). در جنگ‌های بعدی جنگجویان گوتی بخشی از ارتش میتانی را تشکیل می‌دادند. در پی افزایش قدرت نظامی میتانی که ارابه‌های جنگی و سلاح‌های مهیب و از همه مهمتر اسب‌های مهاجران شمالی از عوامل آن به‌شمار می‌آمد، کار این دولت چنان بالا گرفت که امپراطوری‌های پر قدرت آن روزگار را به وحشت انداخت. از جمله، فراعنه مصر ناچار به عقد قراردادهای صلح و تحویل خراج‌های سنگین و اعلام اتحاد با دولت میتانی شدند. ازدواج‌های سیاسی میان شاهدخت‌های میتانی و فراعنه مصر صورت گرفت. نام‌های آریایی فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها، دلیل برتری نظامی میتانی و سنت‌های «مادر-تبار»ی در میان هوری‌ها و اتباع تشکیل‌دهنده دولت میتانی بود.

واژه «آریا»^(۱) که به معنای نجیب و نژاده است، نخستین بار از زبان رهبران دولت میتانی در تاریخ جهان به ثبت رسید. این عنوان، لقبی بود که اقلیت سانسکریت زبان شمالی به صورت وجه تمایز در قبال اکثریت بومی بر خود نهادند.

در همین محدوده زمانی (اوایل هزاره دوم) یکی دیگر از زبان‌های سانسکریت به سرعت در اروپا و سرزمینی که بعدها یونان نامیده شد، متداول گردید. به نظر می‌رسد گروهی دیگر از نژادهای شمالی که از این پس آنان را «آریایی» خواهیم خواند، از طریق تنگه‌ای که دریای سیاه را به دریای اژه می‌پیوندد، در جزایر بالکان سکونت گزیدند.

حکومت میتانی به‌رغم درخشش و شکوه ناگهانی، «دولت مستعجل» بود و چندان دوام نیافت. در نیمه هزاره دوم اقوام هیتی که به یاری آریاییان از همان امتیازات نظامی برخوردار شده بودند، طوماران دولت را بهم پیچیدند. هیتی‌ها در این زمان به صورت

می خواندند. در پی هجوم آریاییان، زبان سانسکریت به سرعت در هند گسترش یافت و فرهنگ «ودایی» مبتنی بر فرهنگ و پندارها و انگاره‌های دینی آریایی در بخش وسیعی از دشت پنجاب پایهریزی شد.

در غرب فلات ایران، هم‌زمان با تشکیل نخستین دودمان بابلی، اتحادی میان قبایل کاسی ارتفاعات زاگرس و دیگر قبایل کوه‌نشین بومی بوجود آمد. در زمان حکومت حمورابی در بابل، گوتی‌ها حمله ناموفقی را به بابل آغاز کردند که به شکست انجامید. در متن‌های بابلی این دوران از این جنگ‌ها به دلیل پدیدهٔ نوظهور «اسب» و حضور جنگجویان سوار و گردونه‌های جنگی، بسیار سخن رفته است. در سال هشتم از سلطنت «شمشوپلونا»^(۱) کاسی‌ها در قالب اتحادیه‌ای با گوتی‌ها، به بابل که در حال جنگ با هیتی‌ها بود، حمله بردند. هیتی‌ها توانستند سلسلهٔ اول بابلی را منقرض سازند اما خود مقهور کاسی‌ها شدند و کاسی‌ها برای مدت چهار قرن بر بابل استیلا یافتند.

دوران چهار صد سالهٔ سلطهٔ کاسی‌ها بر بابل، پر از ابهام و تاریکی است. به دلیل توقف تقریباً همه‌جانبه، در ثبت رویدادها و امور اقتصادی و تجاری، از مرادوات بین مردمی چیزی نمی‌دانیم. در اندک الواح بجا مانده از عهد کاسی‌ها در بابل جز نامنامه شاهان کاسی و مقداری گزافه‌گویی‌های سلطه‌گرانه چیزی به چشم نمی‌خورد. نحوه روابط اجتماعی و زندگی روزمرهٔ مردم و چگونگی پندارها و انگاره‌های دینی در ظلمت و سکوت قرار دارد. در حقیقت فرهنگ ایلاتی کاسی حتی به رهبری آریاییان، عقب مانده‌تر از آن بود که میراث‌دار شایستهٔ تمدن بابلی باشد.

کاسی‌ها نه تنها رهبری نظامی و سیاسی خویش را تقدیم آریاییان کردند، بلکه «مردخدایان» آریایی را نیز در گروه خدایان خویش پذیرفتند. (پیش‌تر نیز خدایان بابلی با نام‌های کاسی در انگاره‌های دینی آنان جای گرفته بودند). اسب نزد ایشان به مقام خدایی رسید و «اسورا»^(۲) و ماروت^(۳) با نام‌های کاسی «شوریاش»^(۴) و «ماروتاش»^(۵) در جرگه خدایان کاسی وارد شدند. تنها ایزد اصیل کاسی که یادگار مسکن نخستین کاسی‌ها در منتهی‌الیه شمال غربی زاگرس بود، «شیبارو»^(۶) یا «خدایانوی کوه‌های تابان که در قلعهٔ کوهستان ماوا دارد» نام داشت. در میان تمامی قبایل کوه‌نشین زاگرس، خدایانوان به نوعی با کوه و کوهستان ارتباط داشتند. همین رابطه در باورهای دینی مردم میتانی و هیتی و حتی «فروگیان»^(۷) که از اختلاط هوری‌ها و هیتی‌ها بوجود آمدند، مشاهده می‌شود.

دربارهٔ علل سلطهٔ همه‌جانبه مهاجرین آریایی بر بومیان و بر تمدن‌های کهن خاورمیانه در هزارهٔ دوم، نظرات گوناگونی ابراز شده است. «آرنولد توئین بی» در کتاب «تاریخ تمدن» ضمن

برشماری این نظرات، چنین می‌گوید:

«قدیمی‌ترین سند ثبت شده از زبان‌های هند و اروپایی که زبان ساکنین دشت‌های اوراسی است، مربوط به اقوام هوری و هیتی است که با الفبای سومری و خط میخی بر لوحی در «بغازکوی» به دست آمده است. خروجی که از استپ‌ها صورت گرفت، به دنبال رام کردن اسب بود که از پایان هزارهٔ سوم آغاز شد. اسب وسیله‌ای بی نظیر برای حمل و نقل و طی مسافتات طولانی بود. چنین وسیله‌ای، همراه با لجستیک «کوچ» در يك جامعهٔ کوچگر شبان که شباهت زیادی به لشکرکشی‌های نظامی دارد و نیازمند انضباط شدید و اطاعت مطلق از «رهبری» است، خودبخود افراد قبایل کوچگر را به نیروی نظامی سهمگینی بدل کرد. این «جنگجویان» به کمک گردونه‌های جنگی و بارکش و اسب و به دلیل نیاز شدید به یافتن مکان مناسب برای زیستن و عدم امکان بازگشت، در زمینهٔ سلطهٔ نظامی و سیاسی به توفیق عظیمی دست یافتند.»

در زمینه‌های فرهنگی مسیر رویدادها، به گونهٔ دیگر بود. قدرت نظامی آریاییان نتوانست نفوذ در مبانی فرهنگی را در شکلی هماهنگ به پیش برد و آنان در قدمت و غنای فرهنگ بومیان مستحیل شدند. «اشراف سالاری» کم نفوس آریایی بزودی تحت تأثیر زبان و فرهنگ اقوام کوهستان‌های زاگرس قرار گرفت. (در میان کاسی‌ها، شاید به دلیل فقر فرهنگی، نفوذ آریاییان پایدارتر بود و تا مدت‌ها پس از فتح بابل نام واژه‌های برتری جویانهٔ آریایی به کار گرفته می‌شد.)

اندک زمانی پس از پیدایی نخستین نشانه‌های حضور نام‌ها و خدایان آریایی در میان هیتی‌ها و میتانی، بناگهان کلیهٔ این آثار محو گردید و نشانی از زبان هند و اروپایی برج نماند. در تغییرات سیاسی بعدی از «آریایی» سخنی در میان نیست و هرآنچه به وقوع پیوست، به نام مردم هیتی و میتانی و کاسی در تاریخ جهان به ثبت رسید.

اختلاط آریاییان با بومیان، در حقیقت پرکنندهٔ خلاهی بود که اقوام بومی کشاورز منطقه را به دلیل مبانی «مادرمحوری» و نفی هرگونه خصلت جنگجویی، آماج دست‌اندازی‌های امپراطوران سلطه‌جوی آن سوی زاگرس می‌ساخت. حضور این جنگجویان حرفه‌ای، بمنزلهٔ پدیده‌ای «وادارکننده» بومیان را به تهاجم برانگیخت و رهبری نظامی را به شکلی فردی- و نه قومی- از آن آریاییان ساخت.

تسلط کاسی‌ها بر میانرودان و ایلام طولانی‌ترین سلطهٔ اقوام غیرسامی بعد از سومریان بر این نواحی است. در اواخر هزارهٔ دوم پیش از میلاد دولت بازسازی‌شدهٔ ایلام کاسی‌ها را از بابل و شوش بیرون راند. ایلام به مدد يك جنبش ملی نفوذ خود را تا

باتوجه به یافته‌های ج- ملارت در کتل هوپوک و دیگر نواحی آسیای صغیر و شمال غرب زاگرس که جوامع مادرسالار این نواحی را با تمدنی بسیار پیشرفته از هزاره ششم پیش از میلاد ردیابی کرده است، و این خدایانوی خورشید که با اندک تفاوت در باور مردمان سراسر این منطقه وجود داشته است، می‌توان قدمت نظام‌های نشأت گرفته از «مادرمحوری» در این نواحی را برای چهار هزاره پی‌درپی دنبال کرد.

در برخی آثار حکاک‌ی شده که از عصر شکوفایی دولت هیتی به‌دست آمده است، جلوه‌هایی از «سیبل» بانوخدای هیتی و «آتیس» فرزند او به‌چشم می‌خورد.

در افسانه‌های مقدس بومیان آسیای صغیر از عشق «سیبل»^(۶) «به «آتیس»^(۷) یاد شده که احتمالاً بازتاب اعتقادات بومیان درون فلات و مقدسات مردم ایلام بوده است: آتیس فرزند و معشوق و همسر سیبل بود و پس از مرگ وی مادر خدا اشگریزان به‌جستجوی او برخاست. از اشک‌های او که بر زمین جاری شد، آتیس جانی دوباره یافت. بر مبنای این افسانه، مردم آسیای صغیر در آغاز بهار برای تجلیل از رنج‌های سیبل و باززاد آتیس مراسمی برپا می‌داشتند و آغاز فصل روئیدن گیاهان را به مثابه زندگی دوباره آتیس جشن می‌گرفتند.

در افسانه دیگری درباره سیبل آمده است: آتیس برای اثبات میزان وفاداری به‌مادر و معشوق، خود را آخته کرد. بر همین اساس کاهنان معبد سیبل که همچون کاهنان سومری «گالا»^(۸) خوانده می‌شدند، در مراسمی که به «جشن خونین» شهرت داشت، پس از انجام عملیات «خلسه» خود را آخته می‌کردند و عضو نرینه خویش را به‌بای تندیس مادر خدا می‌افکندند. سپس با پوشیدن جامه‌های زنانه و آرایشی تند و نمایشی، به‌رقص و پایکوبی می‌پرداختند. در زیرزمین قصر واتیکان در رم بقایای یکی از این معابد که جایگاه اجرای مراسم «جشن خونین» بوده، به‌دست آمده است.

در میان یکی از قبایل آلتایی در آسیای مرکزی، که از خاستگاه‌های احتمالی سکاها و آریایی است، رسم مشابهی وجود داشته است. شاید این مراسم همراه با سکاها به آسیای صغیر آمده و یا از آسیای صغیر به‌میان سکاها رفته است.

افسانه یونانی «شاه اودیپ» و عشق نادانسته او به‌مادر، الهام گرفته از این اسطوره کهن هیتی است.

احتمالاً رسم ختنه مردان که نخستین بار در میان یهودیان معمول شد، بازمانده «جشن خونین» است. زیرا بعدها این آیین، به‌صورت نمادین (بریدن بخشی از پوست عضو نرینه به‌صورت «ختنه» که همراه با فدیة کلان تقدیم خدایانو می‌شد) اجراء می‌گردید.

نواحی جنوبی دریای مازندران و جنوب غربی زاگرس گسترش داد و دولت مقتدر «شوش-انشان» را به‌وجود آورد.

هرچند به‌هنگام حضور نخستین گروه‌های آریاییان در خاورمیانه هنوز نامی از «ایران» و «سرزمین آریایی» در میان نبود، اما رخنه ایشان تا بخش‌های غربی و توفیق‌شان درزمینه‌های نظامی، به‌منزله آزمونی برای گروه‌های عظیم بعدی بود که در آغاز هزاره اول در يك کوچ بزرگ پا به‌این سرزمین نهادند و از سده هفتم پیش از میلاد کشوری به‌نام «ایران» را وارد تاریخ جهان کردند.

۳- پندارهای دینی آریاییان متقدم

در قدیمی‌ترین سند مکتوب از آریاییان در فلات ایران که متن معاهده‌ای میان دولت‌های هیتی و میتانی است، از چهار مرد خدای آریایی با نام‌های «میترا»^(۱)، «وارونا»^(۲)، «ایندیرا»^(۳) و «ناسیتا»^(۴) به‌عنوان مقدسات مورد قبول طرفین برای تضمین عهدنامه مزبور یاد شده است. از روی همین سند به‌حضور اشرافیت آریایی در میان اقوام هوری و هیتی پی می‌بریم و درمی‌یابیم که ایشان مردخدایان مورد ستایش خود را دست‌کم در عقد پیمان‌های جنگ و صلح به‌بومیان تحمیل کرده بودند. چنین پیدا است که در هنگام عقد این قرارداد هنوز جدایی میان قبایل هندی و ایرانی آریایی پدید نیامده بود زیرا تنی چند از این خدایان، پرستش شوندگان اصلی در باورهای دینی و دایمی هستند و در مجموع، اساس دینی قبایل هند و ایرانی را در پس کرانه‌های اوراسیا تشکیل می‌دادند.

حضور انحصاری خدایان مذکور در انگارهای دینی آریاییان متقدم نشانه نظام «پدر-سالار» ایشان بود. اما بزودی تزلزلی در ارکان این انحصار پدید آمد و اقوام هیتی و هوری و حتی کاسی که جوامعی با اصول «مادر-خدایی» بودند، خود را از سلطه این «مرد-خدایان» رها ساختند. پس از لوح «بغازکوی»^(۵)، و تا پیش از مهاجرت بزرگ آریاییان در هزاره اول، در هیچ سند یا متن هیتی یا میتانی از خدایان هند و ایرانی نشانی نیست.

اهم مقدسات هیتی‌ها در اوج شکوفایی بانوخدایی به‌نام «آرینا»^(۵) یا خدایانوی خورشید بود. این خدای مادینه، از معدود خدایاننوان «خورشید» در غرب آسیا به‌شمار می‌رود (خدای خورشید سومری، اکدی و بابلی مذکور بودند)، هیتی‌ها خدای خود را «شاه‌بانوی هیتی» نیز می‌نامیدند و شاهان هیتی (حتی آریاییان) به‌نام این «خدایانو» بر سرزمین هیتی فرمان می‌راندند.

جنگجویان آریایی در برخی نقاط فرمانروایی را نیز از آن خویش ساختند. اما این توفیق با نام تبار آریایی همراه نبود. اینان هنوز تا تشکیل یک دولت مستقل در یک «سرزمین آریایی» راه درازی در پیش داشتند. بارقه‌های اندک فرهنگی از زبان و دین ایشان که در آغاز پدیدار شده بود، در طوفان ناآرامی‌های سیاسی و جنر و مد تشکیل و اضمحلال اقوام و دولت‌های جدید در مکان‌های حضور ایشان، خاموش گشت.

در گزارش ناآرامی‌های ارتفاعات زاگرس و درگیری امیران محلی که در آغاز حضور آریاییان اسامی آریایی برخورد نهاده بودند، رجعتی دوباره، به‌اسامی سامی و آسیایی مشاهده می‌شود. بومیان اقلیت اشرافی آریایی را در خود مستحیل ساخته بودند. و این وضعیت تا آغاز هزاره اول ادامه داشت.

در آغاز هزاره اول گروه‌های عظیم از اقوام آریایی به‌زور و در امواج متوالی انسانی وارد فلات ایران شدند. مدخل ورودی، همچون هزاره پیشین شرق و غرب دریای مازندران بود، اما وضعیت مهاجرت تفاوت داشت. دیگر سخن از ورود آرام و اختلاط نامرئی یک اقلیت با اکثریت بومی نبود. قبایل آریایی در گروه‌های بزرگ، با اسب‌ها و احشام و خانواده‌های خود وارد سرزمین ایران می‌شدند که ماندگار شوند و برای دستیابی به این هدف در سراسر راه خود مالکیت آبادی‌ها را از بومیان به‌زور سلب می‌کردند و با نهادن نام تیره خویش به‌آنها و یا برگردان نام بومی به‌واژگان آریایی، مزیت تسلط بر این سرزمین‌ها را از آن خویش می‌ساختند. این آبادی‌ها غالباً شامل یک منطقه آباد مرکزی (دهیو) و حلقه‌ای از مزارع و باغ‌های اطراف بود. جانشینی قومی به‌تدریج شکل می‌گرفت و این بار بومیان در امواج مهاجران مستحیل می‌شدند. چنین زمینه‌ای - مهاجران را در شکل آریایان جدید با پیشینه‌های افتخارآمیز در جنگاوری و نظامی‌گری جلوه‌گر می‌ساخت.

در کوتاه‌زمانی کمتر از چهار قرن این مهاجران کوچک‌گر که در ابتدا، اجبار به‌یافتن «مکانی برای زیستن» به‌درون فلات رانده بودند، نه تنها دومین دودمان شاهنشاهی خود را برپا ساخته بودند، بلکه یکی از اینها پهناورترین دولت‌های جهانی دنیای کهن را تشکیل داده و تمامی خاورمیانه و بخش‌هایی از اروپای امروزی را نیز در مالکیت خود داشتند.

راه کوچندگان بخش شرقی که از حوالی ماوراءالنهر آمده بودند، بزودی از سوی پیشتاازان هم‌تبارشان که از هزاره قبلی در دره پنجاب مستقر شده و فرهنگ «ودایی» را برپا داشته بودند، بسته شد. اینان به‌ناچار مسیر خود را منحرف کرده، در امتداد راه طبیعی بلخ به‌سوی نواحی مرکزی به‌حرکت درآمدند و در منطقه وسیعی از شمال خراسان تا جنوب سیستان مستقر شدند. گروهی

«فروگیان»^(۱) که از اعقاب اقوام هیتی و هوری و بخشی از قبایل بومی ارتفاعات آناتولی تشکیل شده بودند و در اواخر هزاره دوم دولت «فروگی» را بنا نهادند و با فتح «تروا»^(۲) در آسیای صغیر استقرار یافتند، مقدسات دینی هیتی‌ها و هوری‌ها را نیز به‌ارث بردند. آنان از آمیزه خدایانو «ما»^(۳) که از خدایانوان هوری بود و خدایانو سیبل، خدایانوی جدیدی به‌نام «کوبل»^(۴) را پرستش می‌کردند. کوبل، روح بزرگ زمین و مظهر تمامی نیروهای زمینی و آسمانی شمرده می‌شد. کوبل از نمونه‌های کمیاب خدایان مادینه پس از تشکیل دولت و حکومت در جهان کهن است که شباهت‌های بسیاری با «آناهیتا» خدایانوی مقتدر آریایی دارد. پرستش این دو خدای مادینه شاید واکنشی در برابر مرد- خدایان آریایی بوده است.

بنابر آن چه از رویدادهای هزاره دوم پیش از میلاد برشمردیم، چنین نتیجه می‌گیریم که آریاییانی که در هزاره دوم به‌فلات آمدند، هرچند موجد دگرگونی‌های سیاسی فراوان در غرب و شمال غربی و شرق فلات ایران شدند و ابزار جنگی و اسب که اینان از زادگاه خویش به‌همراه آوردند، روش زندگی و فرهنگ مادی ایشان را در پهنه فلات گسترانید، اما در مورد برخی مبانی و فرهنگ معنوی و انگاره‌های دینی، تحت تأثیر اعتقادات کهن مردم فلات قرار گرفتند و مجذوب قدرت «بانوخدایان» بومی شدند و خدایان مذکر خویش را از یاد بردند.

در تداوم رویدادهای هزاره اول پیش از میلاد و پس از مهاجرت بزرگ آریاییان به‌فلات ایران و پیدایش دولت‌شهرهای مستقل آریایی، بازتاب این اندیشه‌ها، در افسانه‌های دینی و حماسه‌های ملی این اقوام نمایان گردید. حضور خدایانو «آناهیتا» در باورهای آریاییان و حماسه‌های ملی این اقوام به‌هنگام مهاجرت و استقرار در ایران و در فرهنگ و تمدن «ایرانی» از نشانه‌های بارز این اختلاط و تبادل فرهنگ‌ها است.

۴ - هزاره اول پیش از میلاد - مهاجرت بزرگ

هرچند حضور پیشاهنگ‌های اقوام آریایی از میانه هزاره دوم پیش از میلاد در غرب فلات و در میان کوه‌نشینان زاگرس و در آسیای صغیر گزارش شده است، اما از این حضور، جز یاد خدایان و مشتی نام‌های آریایی و پیدایش سواره‌نظام و گردونه جنگی در امپراطوری‌های غربی چیزی برجا نماند. تحولاتی که جغرافیای سیاسی منطقه را دگرگون کرد به‌نام اقوام بومی و سرزمین‌های ایشان در تاریخ به‌ثبت رسید.

1 - Phrygies

2 - Troya

3 - Ma

۴ - Kubele «کوبل» از نام کوه کوبلان مشتق شده است پرستشگاه «ما» در قلعه این کوه قرار داشت

است.

از همان آغاز حضور، دو قبیله بزرگ آریایی موقعیت خود را مستحکم کردند و زیستگاه‌های خود را با نام‌های آریایی «پارسوا» و «مادای» مشخص نمودند.

به نظر می‌رسد دو قوم پارسی و مادى همراه با برخی عناصر سکایی و بخشی از مردم ایلام و گروهی از قبایل و طوایف سامی تبار که آشوریان برای ایجاد امنیت به این نواحی کوچانده بودند، در اتحادیه مانای عضویت داشتند. نام «بغ‌مشتای»^(۳) که یکی از خدایان مانایی است، از حضور عناصر سانسکریت زبان در میان مانایان سخن می‌گوید. شاید هم آریاییان نام «بغ‌مزدا» خدای خدایان خود را از این خدای مانایی به‌عاریت گرفته باشند. نام سرکرده مانایی در یک درگیری با دولت آشور طبق متن‌های آشوری «بغ‌داتی»^(۴) بود که نامی آریایی است. همچنین در متن‌های آشوری، اسامی دیگری که آریایی به نظر می‌رسند، به چشم می‌خورند. احتمالاً آریاییان اندکی پس از استقرار در مانای توانستند نقش قابل ملاحظه‌ای در زد و خوردهای منطقه‌ای ایفا کنند.

دولت «اورارتو» که مقارن هزاره اول پیش از میلاد از باقیمانده طوایف هیتی و هوری به‌وجود آمده بود و در حد فاصل دریاچه وان و کوه‌های آرارات قرار داشت، بزودی تبدیل به کشوری نیرومند و مایه نگرانی دائمی آشور گردید. موقعیت طبیعی و امکانات فراوان برای کشاورزی و دام‌پروری و منابع بیشمار فلزات و سنگ اورارتو را بزودی تبدیل به کشوری ثروتمند کرد. آشوری‌ها آرزوی دستیابی به این سرزمین حاصلخیز را پیوسته در سر می‌پروراندند.

از آغاز تشکیل دولت اورارتو، هم‌زمان با سلطنت «آشور نصیرپال»^(۵) دوم در سده نهم پیش از میلاد، آشوریان هرگز تاخت و تاز به سرزمین‌های اورارتو را متوقف نساختند. سرزمین مانای که در حد فاصل آشور و اورارتو قرار داشت، صحنه دائمی این زد و خوردها بود. در همین جنگ‌ها است که ما نخستین بار از حضور اقوام پارسی و مادى در قلمرو مانای آگاه می‌شویم.

در سده نهم پیش از میلاد، در حین لشکرکشی‌های آشور به شرق کوه‌های زاگرس به‌روزگار فرمانروایی «شلمانصر»^(۶) سوم، سالنامه‌های آشوری از قلمروهای آریایی «پارسوا»^(۷) و «مادای»^(۸) و «الابریا» نام می‌برید که اولی در غرب و جنوب غربی و دومی در جنوب شرقی دریاچه ارومیه قرار داشتند. سرزمین الابریا^(۹) مسکن یکی دیگر از قبایل آریایی به نام ساکارتی^(۱۰) یا ساکارتی و در نواحی شرقی تر زاگرس و مرزهای اورارتو واقع بود. انشعابی از مادها نیز راه نواحی جنوبی تر را در

نیز به سوی دشت مرکزی راه خویش را ادامه دادند. هر دو ناحیه یاد شده به دلیل خشکی نسبی و کمبود زمین‌های قابل کشت و کمی باران سالیانه مورد توجه مهاجران پیشین و امپراطوری‌های غربی نظیر ایلام و بابل و آشور نبود اما برای پرورش اسب بسیار مطلوب به نظر می‌رسید.

۵ - مهاجران شاخه غربی

مهاجران شاخه غربی، بزودی کوه‌های زاگرس را همچو سدی در برابر خویش یافتند. اما آنچه آنان را وادار به توقف در حوالی دریاچه ارومیه نمود، وجود حکومت‌های مقتدر و نیروی نظامی سرزمین‌های بابل و آشور و ایلام در غرب و دولت تازه تأسیس «اورارتو»^(۱) در شمال غرب بود. در اینجا استپ‌نشینان آریایی نتوانستند همچون هم‌تاهای شرقی خود اراضی بومیان را تصاحب کنند. بناچار با تمکین از حکومت‌های یادشده در غرب و جنوب غربی و شرق دریاچه ارومیه مستقر شدند تا برای خود مبنای فرهنگی نوینی در کنار تمدن کهن غرب آسیا و بدور از استپ‌های اوراسی دست و پا کنند.

برخی از جنگجویان آریایی بزودی به خدمت فرمانروایان محلی و شاهان تحت‌الحمایه دولت‌های بزرگ آن روزگار درآمدند. گروهی نیز مستقیماً وارد ارتش امپراطوری‌ها شدند. هر دو گروه از جنگجویان حرفه‌ای بودند در اندک زمانی برای خود شهرت کافی دست و پا کردند. یک بار دیگر نام‌های آریایی در این سو و آن سوی غرب فلات بر متون و الواح ثبت گردید. زنگ خطری نامرئی برای حکومت‌های کهن و محتضر خاورمیانه به‌صدا درآمده بود. این دوران هم‌زمان با اوج قدرت دولت آشور بود.

نخستین نشستگاه آریاییان در غرب، سرزمین «مانای»^(۲) بود که در حدفاصل شرق دریای مازندران و غرب دریاچه ارومیه قرار داشت. این مکان برای تازه‌واردان اقامتگاهی ایده‌آل بود. زیرا کشور مانای در حقیقت اتحادیه‌ای از قبایل بومی و دولت‌شهرهای مختلف بود که با حفظ استقلال داخلی، تحت حکومت اقلیت مانایی اداره می‌شد. مبانی فرهنگی مانای بر اختلاط فرهنگ‌های مختلف بومی و عناصری از فرهنگ غنی میان‌رودان پایه‌ریزی شده بود. اما آثار بیجامانده از آن دوران ضمن تأیید این اختلاط و آن تأثیرپذیری، به‌نوعی استقلال اندیشه - دست کم در زمینه‌های هنری - شهادت می‌دهند. در تورات، کتاب «ارمیا نبی» از کشور «منی» به‌عنوان دشمن آشور یاد شده

که از آغاز حیات اجتماعی خود، با نظام پدرسالار و به تبع آن انگاره‌های دینی «مردخدایی» زیسته بودند، به دلیل زندگی درون جوامع مانایی تحت نفوذ بانوخدایان منطقه از جمله «ایستر»^(۱) که همان «ایشتر» بابلی- آشوری بود قرار گرفتند. این تأثیر به حدی بود که در میان قبایل جنگجوی سکایی به دگرگونی در اساس نظام فرهنگی و اجتماعی منجر شد. این دگرگونی به زایش فرهنگی نوین مبتنی بر «مادرسالاری» در میان اقوام سکایی انجامید. نماد چنین فرهنگ و انگاره‌ای در پیکر «اردویسور آناهیتا»، پرقدرت‌ترین و دیرپای‌ترین خدایانوی ایرانی تجلی یافت.

در زمینه‌های هنری مانای نیز سکاها پیشاهنگان دریافت و توسعه آن گردیدند. تمامی یافته‌هایی که به «گنجینه سقر و زویوه» شهرت دارد، با اسکان قبایل سکایی در این مناطق هم‌زمان است و بر ذوق تجمل پرستی و غریزه نوس زیباپسندی اقوام آریایی- سکایی شهادت می‌دهد.

در سده هشتم پیش از میلاد، سالنامه‌های آشوری که شرح جنگ‌های آشور و اورارتو را تحریر کرده‌اند، بار دیگر از سرزمین پارسوا یاد کرده و از گسترش دامنه زد و خورد به سرزمین مادای (ماد) سخن گفته‌اند. همچنین در این سالنامه‌ها از تصرف سرزمینی بنام «شِرِکِری»^(۱۰) و کوه «بیکینی»^(۱۱) خبر داده‌اند که اولی احتمالاً ناحیه سیلک کاشان در جوار دشت مرکزی و دومی کوه دماوند است.

در میان همین نوشته‌ها که از اوایل سده هشتم به جا مانده است، از شکست یکی از رؤسای قبایل آریایی (مادی) به نام دیوکس^(۱۲) به همراه ۱۲۰۰ تن سواره نظام او گفتگو شده است. از همین جا دودمان ماد و بنیانگذار آن (دیوکو)^(۱۳) وارد تاریخ مکتوب جهان کهن می‌شوند زیرا بسیاری از محققین، «دیوکس»، یاد شده در سالنامه آشوری را با دیاکو، متحده کننده قبایل مادی یکی می‌دانند. شاید این شکست، نتیجه اتحادی نامبارک میان قبایل مادی در قبال آشور و هم‌پیمانی با اورارتو بود. دولت مانای که استقلال خود را به دلیل قدرت روزافزون مادها و دیگر قبایل ایرانی در خطر می‌دید، برای حفظ تمامیت ارضی و تداوم سلطه بر اکثریت قبایل مهاجر، تا حد هم‌پیمان شدن با آشور پیش رفت.

احتمالاً در پی شکست قبایل مادی از آشور، قبایل پارسوا نیز ناچار راهی سرزمین‌های جنوبی زاگرس شدند. در این جابجایی که از سرزمین‌های تحت سلطه آشور به سرزمین ایلام صورت گرفت، هیچ مانعی راه پارس‌ها را سد نکرد زیرا به هم ریختگی سیاسی در ایلام مانع از توجه به این رویداد مهم گردید. اقوام

پیش گرفته و در دامنه‌های غربی ارتفاعات بختیاری، در منطقه‌ای که «سیماش»^(۱) نامیده می‌شد، و در سلطه دولت ایلام قرار داشت رحل اقامت افکندند. در شرق ایران اقوام «برنوه»^(۲) یا یارت‌ها در حوالی دربند خزر اقامت گزیدند و اقوام «هریوه»^(۳) نقاط مسکونی هرات و جنوب خراسان را اشغال کردند. مبادله فرهنگی میان آریاییان و بومیان در دو منطقه حضور یعنی سیماش و مانای صورت پذیرفت. در سرزمین مانای به دلیل آن که میان مهاجران و بومیان روابط کهنتری و مهتری- آن گونه که در شرق و مرکز فلات پدید آمد- به وقوع نپیوست، ناگزیر آریاییان از جنبه‌های گوناگون زندگی مردم مانای، از جمله ویژگی‌های فرهنگی و تمدن آن تأثیر پذیرفتند. برای اقوام کوچگر و شبان آریایی تجارب جدیدی در باب آداب زندگی شهرنشینی به دست آمد. قبایل مادی بیشتر تحت تأثیر این فرهنگ و تمدن قرار گرفتند. اقوام ساکارتی به دلیل زیستن در سرزمین‌های تحت فرمانروایی ایلام، با بسیاری از وجهه‌های فرهنگ ایلامی، از جمله بانو-خدایان آشنا شدند که این نیز برای آریاییان پدر-سالار تجربه نوینی بود و بزودی آنان را تحت تأثیر قرار داد. دیری نگذشت که گروهی از خدایان مادینه وارد باورهای دینی قبایل ساکارتی شدند و در زمره مقدسات ایشان درآمدند.

تأثیر تمدن اورارتو بیشتر در جنبه‌های فرهنگ مادی بود. مردم اورارتو نحوه معماری با سنگ و آبیاری از طریق کانال‌های زیرزمینی (کاریز و قنات) و تشکیلات دیوانسالاری را به آریاییان آموختند. چنین آموزه‌هایی به همراه تأثیرات تمدن ایلامی و حتی دولت «ارتش‌سالار» آشور بعدها اقوام ماد و پارس را در ایجاد دولت‌های آریایی- ایرانی یاری فراوان کرد. اما نباید تصور کنیم که این مبادله فرهنگی کاملاً یک‌سویه بوده و یا تنها فرهنگ مادی را دربر می‌گرفته است. به عنوان مثال در «تشیبا»^(۴) خدای رعد و طوفان اورارتویی جلوه‌هایی از «تیشتر»^(۵) آریایی می‌توان یافت. همانگونه که «اردینی»^(۶) خدای آفتاب مردم اورارتو شباهت‌هایی یا «میترا- وارونا»^(۷) دو خدای توأمان هند و ایرانی دارد. همچنین «بغ‌مشتا» که ریشه سانسکریت دارد و در مجموعه خدایان مانای قرار داشت، در اورارتو نیز پرستش می‌شد. بعدها در پی تاخت و تاز اقوام سکایی- آریایی به اورارتو، پرستش آناهیتا^(۸) خدایانوی پرجلوه آریایی نیز در این سرزمین باب گردید و تا زمانی دیر حتی پس از انقراض دولت اورارتو پایدار ماند.

بیشتر گفتیم، تأثیر مردم مانای در ابعاد مختلف فرهنگی، از جمله انگاره‌های دینی و زمینه‌های هنری، دگرگونی‌هایی در فرهنگ آریاییان پدید آورد. در تأیید این نکته باید افزود، آریاییان

1 - Simash 2 - Partava 3 - Harivah 4 - Teshba 5 - Tishtar 6 - Ardini 7 - Mithre-Varona 8 - Anahitha 9 - Ister
10 - Sherkeri 11 - Bikini 12 - Diyux 13 - Dyaku

به‌استیلاي خود درآوردند. هنگامی که شخصی به‌نام «پارتاتوا» فرمانروایی بر سکاها را برعهده داشت، سرزمین سکایی شامل بزرگترین بخش ایالت «اتروپاتن» بود و مرکز آن در جنوب دریای ارومیه- زیستگاه پیشین قبایل پارسی در سرزمین مانای قرار داشت و با قبایل مادی دارای روابط حسنه بود.

دولت آشور که از سکاها بیش از مادها وحشت داشت، برای جلوگیری از پیوند بیشتر میان قبایل آریایی که اشتراك نژادی زمین مناسب آن را فراهم می‌کرد، ترتیب ازدواج پارتاتوا و دختر پادشاه آشور را فراهم کرد و شاهدخت آشوری شهبانوی سرزمین سکاها گردید. به‌این ترتیب مادها يك هم‌رزم مقتدر بالقوه را از دست دادند و آشوری‌ها يك متحد بالفعل به‌دست آوردند.

با این ازدواج، دریچه‌ای از فرهنگ غنی میان‌رودان بر روی اقوام سکایی گشوده شد. بخشی از باورهای آشوری از جمله خدایانوی «مادر» با نام «ایشتر» که الهه جنگ آشوری نیز محسوب می‌شد و در زمره ارجمندترین مقدسات مردم آشور بود، سکاهاي آریایی تبار، جنگجو و «پدرسالار» را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد. خدایانوی مادر که همان اینانای سومری، ایشتر اکدی- ایشتر بابلی، کیریرشای ایلامی بود، به‌کمک ایستر مانایی همراه با نفوذ سیاسی شاهدخت آشوری که احتمالاً در مقر فرمانروایی سکاها قدرتی بهم زده بود، آن‌چنان سکاها را مجذوب کرد که بیشتر پیوندهای دینی و فرهنگی و علائق نژادی آنان با دیگر اقوام آریایی گسسته شد. اثرات سیاسی و اجتماعی این رویداد به‌صورت حضور شهبانوانی بر مسند فرمانروایی سکاها، تا عهد بعدی و تا دوران حکومت هخامنشیان و پادشاهی کورش و داریوش ادامه یافت. همچنین با کوچ سکاها به‌نقاط شرقی و اختلاط با باورهای آریاییان ساکن در شرق ایران، اساس حضور خدایانوی «اردویسور آناهیتا» قدرتمندترین خدایانوی «ایران آینده» را در اسطوره‌ها و حماسه‌های ایرانی- آریایی در شرق فلات پی‌ریزی کرد.

چنین تحولی بازگوینده تأثیر ژرف انگاره‌های دینی در رفتار اجتماعی است. نقش این تحول و اثرات فرهنگی آن بر روی باورهای ایرانی- زرتشتی در بخش‌های بعدی شکافته خواهد شد. استقرار دائمی سکاها در سرزمین مانای هم‌زمان با اندیشه وحدت مجدد قبایل مادی بود که «فرورتیش» رئیس یکی از قبایل ماد و به‌تصوری فرزند و جانشین «دیاکو» درسر می‌پرورانید. در آرزوی تحقق این آرمان، فرورتیشن پیمان اتحادی با سکاها منعقد ساخت و با حکومت مانای نیز عقد موذت بست و با اطمینان به‌این پیمان‌ها عازم حمله به‌آشور شد. در آستانه گذر او از مرزهای آشور، سکاها- شاید به‌دلیل نفوذ شاهدخت آشوری که اکنون مادر «مادیس»^(۴) فرمانده نظامی و

پارسی در بخش‌های جنوبی زاگرس، در حوالی شوشتر و دامنه‌های کوه‌های بختیاری فرود آمدند و در بخشی از سرزمین ایلام حکومت محلی تحت‌الحمایه‌ای به‌وجود آوردند.

۶- زمینه‌های فرهنگ آریاییان غربی (قبایل ماد و پارس) - سکایی

هرچند قبایل پارسی و مادی به‌دلیل زد و خوردهای محلی گهگاه درگیری‌هایی با یکدیگر داشتند، اما مبانی فرهنگی آنان مشترك بود. اختلافات سرکردگان قادر به‌قطع پیوندهای قومی نمی‌گردید. علاوه‌بر اشتراك زبان که تنها به‌اختلاف جزئی در گویش محدود می‌شد، آیین‌های دینی هر دو قوم بر ستایش «مزدا»^(۱) خدای بزرگ که در رأس گروه خدایان اهورایی قرار داشت، استوار بود و افراد یکی از قبایل مادی به‌نام «مغ»^(۲) «مغان» تشریفات و مراسم دینی را انجام می‌دادند. چنین اشتراك دینی از وحدت هرچه بیشتر اقوام ماد و پارس سخن می‌گوید.

۷- سکاها

در حدود سده هفتم پیش از میلاد دسته دیگری از اقوام آریایی وارد ایران شدند. در میان ایشان «سکاها» و «کیرمیان»^(۳) که احتمالاً هم‌زبان و خویشاوند بودند، به‌دلیل خصلت تهاجمی و نیروی مهیب جنگی، لرزه بر سراسر شمال و غرب ایران افکندند. آنان همچون سیلی بنیان‌کن از دامنه‌های جنوبی قفقاز به‌فلات ایران تاختند. نخستین هدف کشور اورارتو بود که پادشاه آن «رؤسای اول»- مشوق اتحاد قبایل ماد به‌دست «دیاکو»- به‌تازگی از نبرد پیروزمندانه با آشور فارغ شده بود. میزان تخریب ناشی از حمله سکاها به‌حدی بود که شاه اورارتو از خجلت‌خفتی که متوجه سرزمینش شده بود، خود را کشت. گروهی از سکاها به‌فوریت در اتحادیه مانای جا گرفتند و گروهی دیگر تاراج‌کنان تا آسیای صغیر پیش تاختند و حکومت‌های محلی از جمله دولت فروگی را برانداختند. در سالنامه‌های آشوری از سکاهايي که در اتحادیه مانای جا گرفته بودند همراه با مادها یاد شده است. سکاها بزودی قدرت مخوف خود را آشکار ساختند و قسمت وسیعی از غرب ایران را

کنیم که این اشیاء متعلق به خاندانی برگزیده از سواران یا گردونه‌رانان جنگجو بوده است که به اقامت در یک نقطه پایبند نبوده و به همین علت اشیاء قابل حمل را دوست می‌داشته‌اند.

گریشمن سپس به توضیح ویژگی‌های هنری هر یک از این اشیاء پرداخته و ضمن برشماری آنها چنین ادامه می‌دهد:

«... باید از سنجاق ذکر خاص به میان آید. لوحه‌ما، این سر را

که بر روی سنجاق «تمام رخ» نشان داده شده توضیح می‌دهد و

آن، باید سر بانوخدای «مادر» اقوام بومی آسیای باشد که از

آسیای صغیر تا شوش مورد پرستش بود. چندتایی از این اشیاء

خدایانو را نشسته و در حال زایمان نشان می‌دهند. او پستان‌های

خود را به حالت دوشیدن در دست دارد. همین وضعیت در اشیاء

بعدی نیز دیده می‌شود. هزاران پیکرک از این «مادرخدا» در

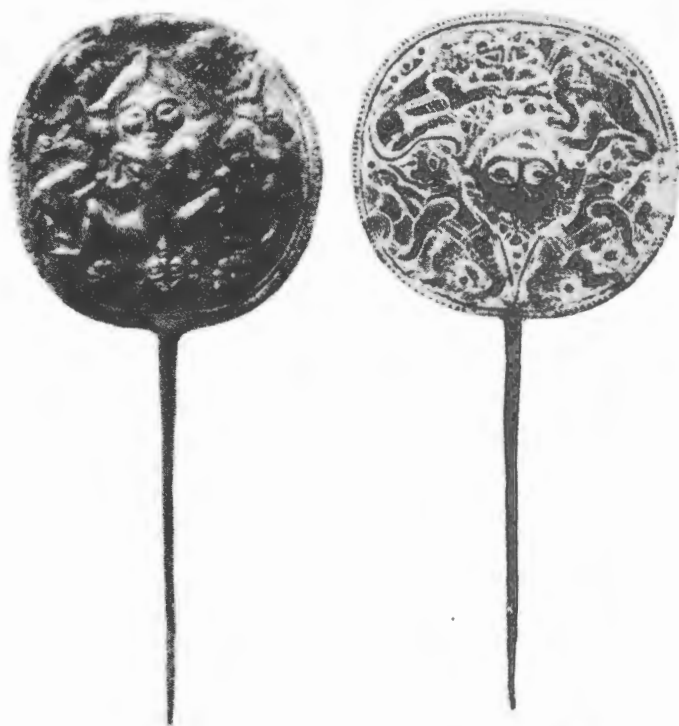
خاورمیانه پیدا شده است. مخصوصاً در شوش که این بانوخدای

فراوانی با نام «کیریرشه» برای قرون متمادی مورد پرستش بود.

این پرستش او با نام «نانایه» (۱) «ننه» تا عصر اشکانیان نیز

ادامه داشته است. پیکره‌های متعددی از بانوخدای یاد شده در

گورستان‌های پارتیان به دست آمده است.



تصویر شماره ۱۸۸ - سنجاق نثری

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود. آیا این کهنه بانوخدای مادر

و مظهر فراوانی همانی نیست که بطریقه سنکرتیسم به صورت

الهه ناهید یا آناهیتا درآمد؟ و آیا همان خدایانویی نیست که در

بعضی از این تصاویر نشان داده شده است؟ مؤید این نظریه‌ها،

جانشین آینده «پارتاتوا» شاه سکایی بود، از پشت سر به اقوام

مادی و متحدانشان حمله کردند. ارتش ماد پیش از روبرویی با

سپاه آشور ارتباط تدارکاتی خود را با سرزمین اصلی از دست داد

و درگیر جنگ با سکاها گردید. سردار مادی در این جنگ کشته

شد و سپاهیان‌ش فرو پاشیدند. در پی این هجوم، سرزمین ماد

اشغال شد و سکاها به مدت ۲۸ سال بر آن فرمان راندند.

فرهنگ سکایی

۸ - گنجینه زیویه - لرستان مسکن

سکاها

در توضیح ویژگی‌های آثار به دست آمده از کاوش‌های

باستانشناسی در کردستان و لرستان پیش از هر چیز زمینه فرهنگ

مادی که این آثار هنری بازتاب آن می‌باشند مورد نظر است. در

بازگویی جلوه‌های تمدن مانای که از شرق دریای مازندران تا

شرق دریاچه ارومیه را در حیطه داشت، به ناچار از شکوفاترین

عهد هنری آن یعنی دوران استقرار سکاها یاد می‌کنیم. زیرا زمان

ساخت کهن‌ترین این یافته‌ها از اواخر سده هشتم پیش از میلاد

فراتر نمی‌رود و عمده آن‌ها مربوط به سده هفتم یعنی اوج

قدرتمندی سکاها در سرزمین مانای است. /- گریشمن در کتاب

«تاریخ ایران از آغاز تا اسلام» در مورد اشیاء به دست آمده از

لرستان چنین اظهار نظر می‌کند:



تصویر شماره ۱۸۷ - دستبند زرین

«اشیاء مفرغین و آهنین یافته شده در نواحی هرشین، آلتستر،

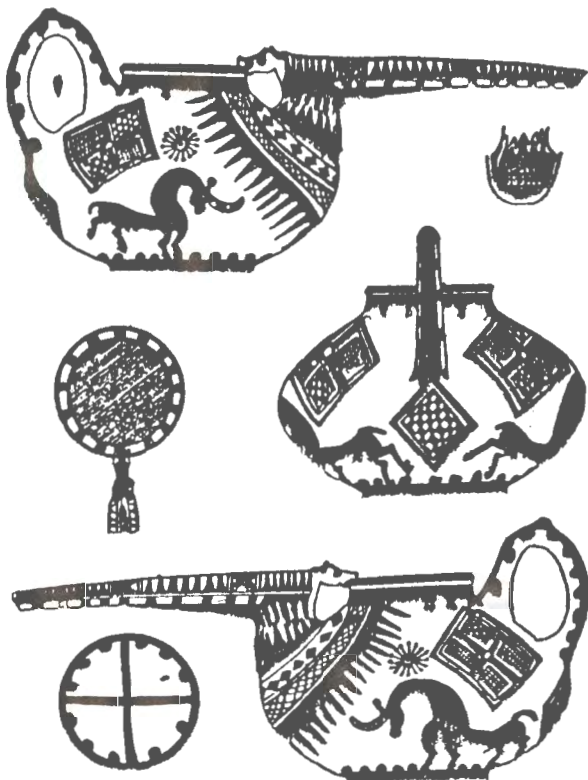
خرم‌آباد و... نشانه بروز تمدنی ناگهانی و متفاوت با پیش در

منطقه لرستان است. اکثر این اشیاء از قبوری به دست آمده

که با قبور مردم بومی تفاوت دارد... ممکن است چنین استنتاج

زیستگاه‌های پیشین، شناسایی می‌شود. در نحوه تدفین مردگان نیز دگرگونی‌هایی به چشم می‌خورد که گواه حضور عناصر غیر بومی است. قبرستان‌هایی در بیرون از آبادی و به دور از اجاق خانگی، نشانه آن است که این نورسیدگان، مردگان را از آتش به دور می‌داشتند.^(۶۰) اشیاء دفن شده با مردگان نیز گواه حضور فرهنگ جدید و ارزش‌های جدیدی است که با وضعیت اجتماعی جوامع پیشین مغایرت داشته است. از جمله، برتری ابزار جنگی به ادوات کشاورزی و قداست اسب و خورشید و نفی پیکرک‌های بانو-خدایان باروری و کشت و زرع، نشان از فرهنگ جدیدی است که جایگزین شده است. بیشتر اشیاء کشف شده در قبور، وسایل جنگی اعم از پوشش یا سلاح است. باقی اشیاء نفیس نیز تزییناتی است که برای آرایش سر و پیکر اسب کاربرد داشته است.^(۶۱)

استفاده از آرايه‌های زینتی از بومیان به عاریت گرفته شده اما در ساختن و پرداخت آنها تغییرات فراوان مشاهده می‌شود. از مهارت سفالگری نیز در ساخت ظروف استفاده شده است. اما شکل ظروف کاملاً جدید و بی سابقه به نظر می‌رسد.^(۶۲) نوعی از ظروف سفالین با لوله‌های بلند که شکل پرداخت آن استفاده عادی و روزمره را منتفی می‌سازد به صورتی ناگهانی در سراسر دشت مرکزی، در سیلک، ری، غرب تهران، حوالی کرج از آن دوران به دست آمده است. احتمالاً این ظروف برای پاره‌ای مراسم مذهبی به هنگام تدفین مردگان یا تشریفات قربانی به کار گرفته می‌شده. کشف ظروفی از این دست در جنوب و شرق و غرب دریاچه ارومیه- جایی که اقامتگاه اقوام آریایی بوده است-



تصویر شماره ۱۰ - سفالینه‌های منقوش از سیلک (عهد آریایی)

کناره‌های بعضی بشقاب‌های خاص تشریفات دینی است که با تصاویر ماهی و درخت انار- دو نشانه این خدا بانوی آب و باران- تزیین گردیده است...^(۵۷)

به نظر گریشمن از تصاویر کوچک بانو خدا، به صورت طلسم و تعویذ به نیت فراوانی و نعمت استفاده می‌شده است:^(۵۸)

تصویر شماره ۱۸۹ - خدایان به همراه خدمتکاران



«تصاویر تمام رخ از بانو خدا بر روی این طلسم‌ها برای القاء احساس تماس مستقیم مؤمن با چهره آسمانی بانو خدا و برگرفته از هنر نجد ایران و هنر ظروف منقوش سیلک است.»
به نظر می‌رسد این نظریه گریشمن بیشتر به دلیل سال‌ها مطالعه او در سیلک باشد. زیرا در عهد اولیه میانزردان تصاویر تمام رخ خدایان مکرر مشاهده شده است.

۹ - آریاییان ساکن در مرکز و شرق ایران

در آغاز این بخش یادآور شدیم که گروه‌های دیگری از اقوام آریایی در پی ترک اقامتگاه پیشین خود در دشت‌های آسیای مرکزی و ماورالنهر و کناره سیحون به سوی جنوب راندند و از شرق دریای مازندران تا دشت‌های خاور و جنوب خاوری ایران و برخی نقاط در حاشیه کویر مرکزی مسکن گزیدند.

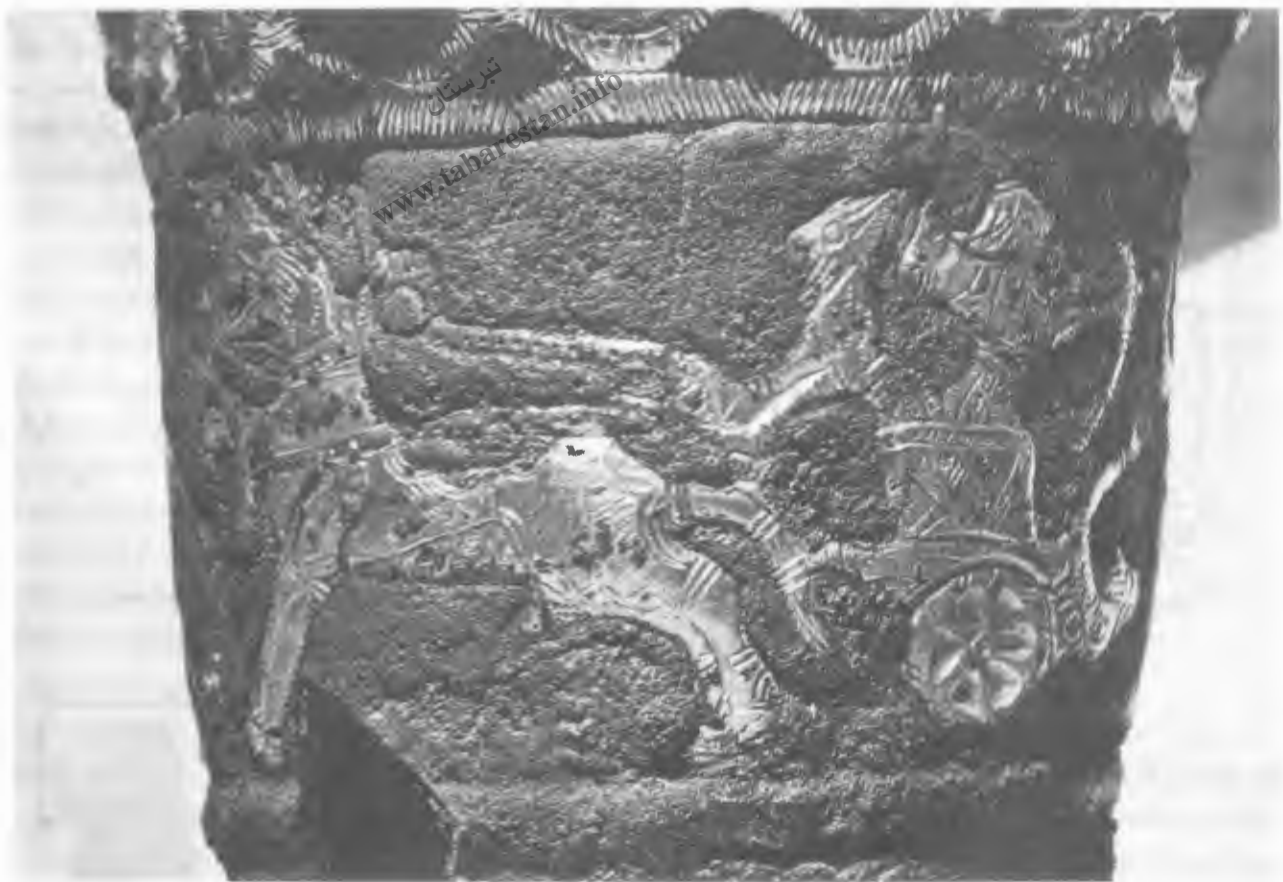
سکونت در این مناطق برای آریاییان مهاجر دو مزیت در پی داشت. نخست آن که به دلیل فقدان هر نوع حکومت یا دولت اعم از بومی یا وابسته به امپراطوری‌های غربی در مرکز و شرق ایران، هیچ نیرویی مگر اندک مقاومت‌های کشاورزان بومی، این مهاجران مهاجم را متوقف نساخت. دوم، به علت فقدان رقیب نیرومند آنان خیلی زود توانستند سیادت خود را بر منطقه استحکام بخشیده، دولت‌های کوچک آریایی را پی ریزی کنند.

در دشت‌های خراسان و سیستان و ری آثار حضور ایشان به فاصله اندکی از آغاز هزاره اول قابل رؤیت است.^(۵۹) در ری و سیلک استقرار ایشان با پیدایش بناهای جدید بر روی خرابه‌های

خصلت جنگجویی این مردم در تصاویر انسان مانده از آن روزگار به خوبی آشکار می‌شود: بیشتر تصاویر از مردان پیاده یا سواره جنگجو است. لباسی که این مردان به تن دارند شبیه جامه‌های اقوام مادی و پارسی در تصاویر بابلی، آشوری و ایلامی (۶۵) است گورها، خبر از تفاوت‌های فاحش طبقاتی میان بومیان و مهاجران می‌دهند. در بعضی قبور اشیاء گرانبها از طلا و نقره در کنار پیکر جنگجویان دفن شده است. (۶۶) در گورستانی که متروک‌تر و فقیرانه‌تر به نظر می‌رسد، گورهایی حاوی اشیاء بی ارزش از سفال و ابزار کشاورزی به دست آمده است. هیچگونه

همبستگی فرهنگی و قومی مهاجرین دشت‌های مرکزی را با اقوام تازه اسکان یافته در شمال غرب در اوایل هزاره اول پیش از میلاد بازگو می‌کند. با پیدایش ناگهانی این ظروف در اطراف دریاچه هامون و کرانه رود هیلمند در خاور ایران، پیوندهای عمیق نژادی- فرهنگی تازه‌واردان با یکدیگر نیز آشکار می‌شود. (۶۳)

در تصویرپردازی نیز اسب جایگزین بز کوهی- مشخصه هنر بومی- گردید. تصاویری از خورشید در میان نقوش هندسی و گاه گردونه‌ای که حامل خورشید است، دو نمونه بارز دیدگاه آریایی در هنر سیلک است. (۶۴)



تصویر شماره ۱۹۱ - جام قره حسنلو (عصر آریایی)

آثار مکتوب در این لایه از سیلک کشف نشده، احتمالاً آریاییان در این دوران هنوز با فن نگارش آشنا نبوده‌اند. (۶۷)

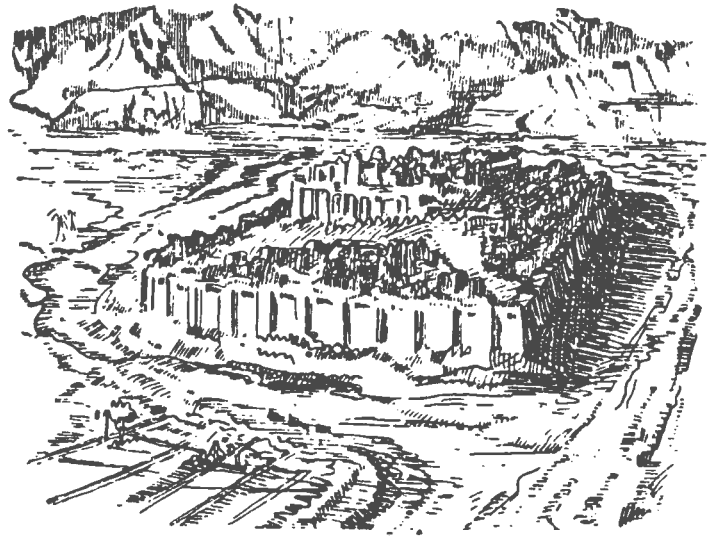
کاخ‌هایی که فرمانروای آریایی بر روی بقایای دهکده ماقبل تاریخ سیلک ساخته است، تلفیقی از معماری شمالی با سقف دو پارچه و شیب تند و معماری آشوری است که پیش از آن در داخل فلات سابقه نداشته است. ساختن دو یا سه دیوار به موازات یکدیگر در اطراف کاخ فرمانروا و اطراف شهر و حفر خندق درپای دیوار قلعه و تغییر مسیر رودخانه‌ها از ویژگی‌های معماری این دوران است. ساختن چنین بناهایی نیازمند کار گروهی عده

برای مدت زمانی تصاویر الهه مادر و خدایانوی باروری از آثار هنری ری و سیلک و کاشان حذف گردید. چنین رویدادی می‌تواند در جهت رعایت سلیقه مخدومان جدید باشد که نسبت به نقوش زنان برهنه برخوردی خصمانه داشته‌اند و به دلیل ساختار اجتماعی مردسالار و مبتنی بر اقتصاد شیبانی و خصلت جنگجویی، نقش «مادرکبیر» نیز با انگاره‌های دینی آریاییان ناسازگار بوده است. (فراموش نکنیم مهاجران دشت‌های مرکزی، تجارب اقوام خویشاوند خود را که در غرب ساکن شدند، در زمینه آشنایی با آیین‌های «مادرخدا» در آن سوی زاگرس نداشتند.)

را در آنها شناسایی کردیم- از جمله نقاطی هستند که در این سالنامه‌ها بکرات نام برده شده‌اند.^(۷۰)

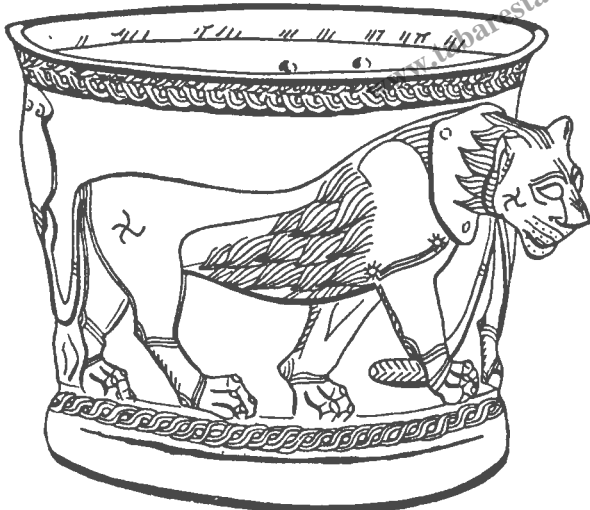
به این ترتیب سیمای اجتماعی درون فلات ایران به سرعت دستخوش دگرگونی شد و صلح و سکون جوامع مادرسالار، به تکاپوی دائمی و جنگ‌های پایان‌ناپذیر تبدیل گردید. دوران «مادرسالاری» در ایران به پایان خود رسید و حرکت رو به کمال این باشندگان کشاورز در زیر پای اسبان جنگی آریاییان کوچگر شبان از دست رفت...^(۷۱)

در خاور ایران نیز قبایل مهاجر شمالی بدون درگیری چندان با بومیان توانستند سلطه خویش را بسیار آسان‌تر از غرب گسترش دهند در آبادی‌هایی که به‌زور از مردم محلی ستانده شد، نخستین «دولت‌شهر»‌های آریایی با نام «کی‌ان» که به معنای «فرمانروایان کاهن» است،^(۷۲) به وجود آمد. در بخش مجزایی که



تصویر شماره ۱۹۲ - قصر فرمانروای آریایی (سیلک)

زیادی کارگر و بنا و سنگ‌شکن بوده است. احتمالاً بومیان به صورت بیگاری برای این فرمانروایان تازه از راه رسیده، به کارهای ساختمانی و کشاورزی و پیشه‌وری اشتغال داشته‌اند. جنگ حرفه‌ای اصلی آریاییان بود. آنان نه تنها با بومیان، که با یکدیگر نیز پیوسته در ستیز بودند. از سوی دیگر وجود گله‌های اسب که آریاییان پرورش می‌دادند موازنه نیروهای رزمی دولت‌های غربی را برهم زده بود. دولت‌های بابل، آشور و ایلام و دیگران برای به دست آوردن و غنیمت گرفتن گله‌های اسب به قلب فلات می‌تاختند.^(۶۸) سالنامه‌های آشوری در سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد از فتح سرزمین‌هایی که «بیشتر کسی از اجداد آنان به آنجا پا نهاده بود» سخن می‌گویند.^(۶۹) کوه بیکینی (دماوند) و صحرای نمک (در حوالی ری) و شرکری (سیلک) - مناطقی که در فصل‌های قبلی فرهنگ‌های مبتنی بر مادرسالاری



تصویر شماره ۱۹۴ - جام طلا از کلاردشت

به دولت‌های کیانی اختصاص دارد، به چگونگی تشکیل این دولت‌شهرها و وضعیت سیاسی و اجتماعی آنها خواهیم پرداخت. اکنون که تصویر خود را از وضعیت اجتماعی و سیاسی فلات ایران و امپراطوری‌های مستقر در آن سوی زاگرس و مکان استقرار قبایل مهاجر شمالی (آریایی) در غرب و مرکز و شرق ایران در سده‌های نخستین هزاره اول کامل کردیم، جا دارد برای آشنایی بیشتر با موقعیت زنان در جوامع آریایی، اندکی به ساختار اجتماعی و خاستگاه اولیه این اقوام و مبانی فرهنگی و انگاره‌های دینی ایشان قبل و بعد از مهاجرت بپردازیم. زیرا این اقوام از نیمه هزاره اول پیش از میلاد ملت و دولت «ایران» را تشکیل دادند که تا به امروز به همین نام و با تغییرات اندکی در همان محدوده جغرافیایی برقرار مانده است. بی‌تردید مبانی فرهنگی و اعتقادات «آریایی» تأثیر بلاواسطه در موقعیت زنان در سرزمینی که «کشور ایران» نامیده شد، داشته است.



تصویر شماره ۱۹۳ - مردان آریایی در نقش آشوری

۱۰ - خاستگاه نخستین اقوام آریایی

مشگلی که پژوهندگان در فرهنگ و تمدن اقوام آریایی، شاخه ایرانی با آن روبرو هستند، فقدان هرگونه سند مکتوب یا نشانه‌های معلوم در مورد اقامتگاه اولیه آریاییان و فرایند تکامل اجتماعی ایشان تا پیش از تشکیل نخستین دولت ایرانی است. آثار مکتوب که ایرانیان خود درباره اجداد کهنشان برنوشته‌اند، زمانی بس دیرتر از تشکیل دولت جهانی هخامنشی به‌رشته تحریر درآمده است. به دلیل تغییر کلی در ساختار اجتماعی و زیربنای اقتصادی و معیشتی این اقوام پس از اسکان در ایران و تبدیل قبایل کوچنده به جوامع اسکان یافته و تشکیل دولت و حکومت، همچنین به علت درهم شدن افسانه‌های ملی و مذهبی، این مکتوبات نمی‌توانند مورد استفاده بی‌تردید قرار گیرند. در سالنامه‌های آشوری و بابلی نیز به آریاییان اشاره فراوان شده است. اما این اشاره تنها شامل برخی از قبایل که در سرزمین‌های غربی می‌زیسته‌اند بوده است و علاوه بر آن به اصل و تبار ایشان نپرداخته است. بعدها مورخان یونانی نظیر هرودوت و دیگران بخش‌های مفصلی از کتاب‌های تاریخ خود را به شرح رویدادهای تاریخی و ساخت و بافت و سوابق اجتماعی ایرانیان آریایی اختصاص داده‌اند، اما به دلیل کشمکش‌های سیاسی و رقابت دائمی میان موطن اصلی این نگارندگان (یونان) و ایران در زمان نگارش این متون نمی‌توان به نوشته‌های مورخین یونانی و حتی «پدر تاریخ» در این مورد یک‌سره اعتماد کرد.

از سوی دیگر این تاریخ‌نگاران حتی اگر چون هرودوت نهایت تلاش را در حفظ بی‌طرفی به‌کار برده باشند، به دلیل عدم آشنایی عمیق با فرهنگ و بافت اجتماعی جوامع ایرانی، دریافت‌های خود را از شواهد روینمایی و نقل قول راویان و گویندگان «غیر مسئول» یا «ذینفع» اخذ کرده‌اند. به همین جهت به‌رغم نگارش صدها کتاب از تقریباً تمامی تاریخ‌نویسان جهان درباره ایران باستان، هنوز بسیاری از جزئیات در مورد چگونگی تشکیل دولت‌های آریایی- ایرانی و بسط جغرافیایی آن در پرده ابهام است. مگر آن‌که در آینده به کمک کاوش‌های باستانشناسی در خاک ایران و دستیابی به یافته‌های بیشتر در این مورد، بتوان بر این ابهامات نور تازه‌ای تابانید و به کشف نادانسته‌های بسیاری نایل آمد.

کهن‌ترین نشانه از زیستگاه اقوام آریایی- ایرانی پیش از مهاجرت به ایران تصویری از یک بهشت افسانه‌ای و گمشده است که ایرانیان اسکان یافته در شرق به‌هنگام ترک سرزمین اصلی خویش، آن را پشت سر نهادند. (۷۳) نام این سرزمین «اثران و بیجه» (سرزمین آریایی) بود. آریاییان مستقر در نواحی غرب

فلات نیز قرن‌ها پیش از آن‌که در مجاورت آشور و ایلام و بابل قدم به صحنه تاریخ بگذارند، این بهشت از دست رفته را می‌شناختند. هرچند «اثران و بیجه» که در اساطیر ملی و مذهبی ایرانیان آمده است یک مکان افسانه‌ای و در حقیقت اسطوره نامگذاری سرزمین ایران است، با این همه به عنوان وطن آریایی بی‌شک واقعیت مادی داشته است. زمان زندگی آریاییان در این مکان به پیش از جدایی شاخه‌های هند و ایرانی از یکدیگر می‌رسد. زیرا هم در متون ودایی (۷۵) (مربوط به شاخه هندی) و هم اسطوره‌های کیانی (شاخه ایرانی) از این سرزمین و فرمانروایش در قالب نخستین «کشور»، نخستین «انسان» و نخستین «شاه» یاد شده است. آریاییان هند و ایرانی، پیش از فرود به سرزمین پنجاب و شرق و غرب فلات و درگیری با بومیان غیر آریایی این سرزمین‌ها، مدت زمانی در «اثران و بیجه» سکونت داشته‌اند. بخش اعظم افسانه‌های مقدس و اسطوره‌های دینی و میهنی به یاد آن «میهن» از دست رفته و یا در همان جا شکل گرفته و سینه به سینه گنجینه‌وار حفظ شده است. زیرا واژه «آریا» که این طوایف بر خود نهاده بودند، به معنای نجیب و نژاده و نشانه برتری جویی در مقابل بومیان بود. آنان، بومیان را «داسه» یعنی پست و زشت می‌نامیدند و یاد سرزمین از دست رفته که در آن نشانی از بیگانگان نبود، همچنان نزد این مردمان زنده ماند و از طریق افسانه‌های آفرینش آریایی جاودانه شد. (۷۶) تمامی مهاجرین شمالی که به غرب رفتند و آنان که در شرق و مرکز ایران سکنی گزیدند سرزمین‌های تازه را «ایرانه خَشْتَرَم» (ایران‌شهر (۷۷)) خواندند که حاکی از آگاهی این مردم از نژاد و موطن مشترکشان بود.

اما به راستی این سرزمین مشترک در کجا واقع بوده است؟ اهمیت شناسایی خاستگاه اولیه نژاد آریا در موضوع این تحقیق و در جهت شناخت هویت تاریخی زن ایرانی، نه به لحاظ جغرافیایی، بلکه برای آگاهی از ساختار و زیربنای فرهنگی این مردمان است که به عنوان جوامع شبان و «پدرسالار» شناسایی شده‌اند و از شگفتی حادثه، به سرزمین مهاجرت کردند که یکی از کهنه‌سال‌ترین مادرمحوری‌های جهان بر آن حاکم بود. تلفیق این دو فرهنگ متضاد و برآیند آن، فرهنگ و تمدن ایرانی را ساخته است. به عبارت دیگر ایران سرزمین مادر سالاران بود و پدرسالاران بر آن حاکم شدند. مطالعه در این زمینه، شاید پاسخگوی بسیاری از تضادهای درونی جوامع ایرانی از آغاز حیات تاریخی آن باشد.

اسطوره‌های نخستین و یادمان‌های ادبی- دینی اقوام آریایی چنین گواهی می‌دهند که نظام اجتماعی این قبایل در دوران اقامت در «اثران و بیجه» بر «پدرسالاری» تقسیمات طبقاتی و رهبری فردی- مذهبی استوار بوده است. (۷۸) ماهیت «کوچ» که از نشانه‌های بارز جوامع شبانی است و به قشون‌کشی نظامی مانده است نیازمند هدف عملیاتی، انضباط

شدید و سالار و رهبری یگانه است که بتواند مسئولیت حفاظت و سلامت و بقای تیره و قوم را به هنگام جابجایی و اسکان فصلی برعهده گیرد. متقابلاً واکنش جمع در قبال این رهبر، اطاعت مطلق و بی چون و چرا است:

«در «ائیران ویجه» در کنار رود «دائیتی» (۷۹) «جم» (۸۰) (یم هندی) شاه و پدر قوم آریا، بساط حکومتی را گسترده که انسان و حیوان و دیو را در برمی گرفت. در این بهشت زمینی از مرگ و بیماری خبری نبود. بزودی نسل مردم رو به فزونی نهاد، آن چنان که شاه- پدر آریایی مجبور شد زمین را برای زیست مردم فراخ تر کند...» در این نظام، سلطه سالار قوم بر افراد و به تبع آن- سیطرهٔ مرد بر کوچکترین واحد اجتماعی یعنی خانواده تحکیم می یافت. وظایف افراد قوم نیز برحسب توانایی هایشان مشخص می شد که این خود به تقسیمات طبقاتی و سلسله مراتب اجتماعی می انجامید. سه طبقه یا کاست، بنیاد قبایل آریایی را تشکیل می دادند که مشتمل بر کاهنان، جنگجویان و شبانان بودند. این تقسیم طبقاتی از ویژگی این اقوام اعم از هند و ایرانی و اروپایی بود. نزد هر سه قوم مفاهیم مقدس با آسمان، روشنایی روز و خورشید و «پدر» به معنای رهبر ارتباط داشت. نیایش آتش، قربانی کردن چارپایان و نوشیدن عصاره هوم^(۸۱) به عنوان یک عمل مناسکی، با اندک تفاوت در شیوه برگزاری، در فرهنگ تمامی قبایل آریایی از اصول مبانی به شمار می آمد.

چنین مردمی با بینش و معیارهایی از این دست، قدم به فلات ایران نهادند که تحت سیطرهٔ فرهنگ «مادرمحور»^(۸۲) یکسره از حاکم و حکومت تهی بود.^(۸۳) دهکده‌های دائمی با مردمانی صلحجو و کشاورز که از جنگ و ستیز گریزان و ابزار زندگی شان خیش و داس و بیل بود و مقدساتشان- خدایانوی باروری و مادری- که زمین و آسمان و ابرهای باران را در حمایت خود داشت، به حد کفایت با باورهای مهاجران مهاجم در تضاد بود. افسانه‌های دینی و حماسی آریاییان در آغاز ورود به ایران، صحنهٔ برخورد این تضادها- یعنی مغایرت‌های درونی جوامع «مادرسالار» کشاورز و جوامع «پدرسالار» شبان است.

از اواسط قرن نوزدهم که بررسی‌های جدی و علمی دربارهٔ آریاییان، به دنبال کشف اشتراک‌های زبانی اروپائیان و نژاد هندو ایرانی آغاز شد تا به امروز نواحی مختلف اروپا و آسیا بعنوان خاستگاه آریاییان پیشنهاد شده است.^(۸۴) از شمالی‌ترین نقطهٔ اروپا در فنلاند و اسکاندیناوی تا دشت‌های آسیای میانه و از حاشیهٔ شرقی اروپا و سواحل دانوب و دُن تا در بند قفقاز و دامنه‌های اورال در مجموعهٔ متنوعی از نظرات زادگاه این اقوام دانسته شده‌اند. برغم اختلاف و گونه‌گونی انگاشت‌ها، تمامی عالمان و کارشناسان و پژوهندگان، نقاطی را که دارای فرهنگ

«مادرمحوری» و مقدسات «مادرخدایی» بوده‌اند، بدون توجه به دیگر جنبه‌های اقلیمی و اجتماعی، از پیشنهاد خود حذف کرده‌اند. زیرا نظر عموم محققین بر این بوده است که جوامع کوچندهٔ شبان به دلیل خصلت تهاجم و جنگجوی، الزاماً باید دارای زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی «پدرسالار» و به تبع آن، باورهای «مردخدایی» باشند.

گوردون چایلد^(۱) زبانشناس و تاریخ‌شناس نامی، به سال ۱۹۲۶ کتابی به نام «آریاییان» نوشت و با آن که تخصص او زبانشناسی بود، مقولهٔ «خاستگاه آریاییان» را در زمینهٔ باستانشناسی مورد تفحص قرار داد. چایلد کوشید گروه‌های هند و اروپایی را تا آنجا که شواهد تاریخی در دسترس بود، مورد بررسی قرار دهد. پس براساس روش استقرایی شاخهٔ یک تمدن کهن پیش تاریخ را دنبال کرد و ظواهر مشابه را با آن وابسته انگاشت و در پایان اعلام کرد:

«شبانی در میان هند و اروپاییان عمومیت داشته و کشاورزی خاص شاخهٔ اروپایی بوده است. از طرف دیگر، نوعی اسکان در میان شبانان هند و اروپایی وجود داشته است و دلیل آن وجود واژه‌های «در»، «چارچوب»، «رف» و ستون و مانند اینها در زبان هند و اروپایی اولیه است.» چایلد با مشاهدهٔ شواهد دامپروری و فلزکاری و آیین‌های دینی بر آن بود که آریاییان نژاده از تمدن میانرودان بهره‌مند شده و خاستگاه اولیهٔ ایشان در اروپای دانوبی یا میانه بوده است... او می‌افزاید: «...هرچند در تمدن دانوبی «الهه مادر»ی هست که از آن در بازسازی دین‌های هند و اروپایی بهره گرفته نشده.»

«والتر شولتز»^(۲) باستانشناس متعصب آلمانی در سال ۱۹۳۶ مردم هند و اروپایی در ۲۵۰۰ پیش از میلاد را دامدار و پدرسالار معرفی کرد او نوشت:

«...در زندگی این مردم فلز مس به دلیل داشتن اسب و گردونه اهمیت ویژه داشته است.» او کلیه نقاط اروپایی میانه را به دلیل وجود سفالینه‌های مخطط و فقدان وسایل جنگی و رزمی و حضور فرهنگ‌های «آرامش طلب» کشاورزی از امتیاز خاستگاه بودن محروم ساخت: «...بت‌های «الههٔ مادر» در این نقاط مردم این نواحی را از امتیاز آریایی بودن حذف می‌کند.^(۸۵)»

در سال ۱۹۳۶ میلادی، ضمن انبوه مقالاتی که دربارهٔ خاستگاه آریاییان به رشته تحریر درآمد، «هانس زرگر»^(۳) باستانشناس دیگر آلمانی هرگونه نظریه دربارهٔ «اروپاییان در شرق اروپا» را به دلیل صلحجویی، پیشه کشاورزی و پیشینهٔ «مادرمحوری» در این جوامع، منتفی دانست. به نظر او زادگاه آریاییان شمال اروپا و برآمده از تمدنی بود که سفالینه‌های نقش موجی می ساختند.^(۸۶)

به‌این ترتیب زنان و دختران، تحت رهبری و هدایت و سلطه پدران، شوهران و پسران به‌یاز تولید نیروی انسانی و انجام وظائف جنبی و خانگی در خانه و تیره و قوم می‌پرداختند. و در امور اجتماعی نقش عمده‌ای ایفا نمی‌کردند.^(۸۹) بعدها و پس از اسکان در ایران دو واژه «دهیوپاتی»^(۵) «به‌معنای پدر سرزمین و «شیتی‌پاتی»^(۶) «به‌معنای پدر سرزمین‌های بهم پیوسته به‌این سلسله مراتب افزوده شدند. در کنار واژه «شیتی» کلمه گاو نیز جا داده شد که در مجموع به‌مفهوم «چراگاه‌های وسیع برای گاو» به‌کار برده می‌شد. به‌نظر می‌رسد پرورش گاو در عهد بعدی و پس از اسکان، در کنار کشت و زرع و دگرگونی در سیستم معیشتی همراه با واژه «شیتی» وارد زبان آریایی شده باشد.^(۹۰) می‌بینیم که واژه پدر (پاتی) در زبان آریاییان کهن مفهومی فراگیر داشته و به‌مفهوم رئیس، سرپرست، ولی و حمایت‌کننده بوده است. همچنین در باورهای ماورالطبیعه این اقوام پدر جایگاه ویژه‌ای داشت و با نیروهای آسمانی و روشنایی و خورشید در ارتباط بود.

در تقسیمات طبقاتی جوامع آریایی سه طبقه یا کاست را برشمردیم. نحوه تقسیم و کیفیت این طبقات نیز گواه دیگری بر پدرسالاری و مرد-محوری اقوام آریایی است.

نخستین طبقه، مردان دین یا «آثروان»^(۷) «به‌معنای نگهبانان آتش» بودند که هدایت دینی و انجام مناسک مذهبی را به‌عهده داشتند.^(۹۱) فرمانروایان قوم از میان این طبقه برگزیده می‌شدند. بیشتر شخصیت‌های اساطیری آریایی- فرمانروایان کاهن یا کاهنان فرمانروا- از این طبقه‌اند. واژه «خورنه»^(۸) «فره» که به‌معنای تجلی نیروی آسمانی در فرمانروایان است، از نقش دوگانه ایشان به‌عنوان رهبر دینی و اجتماعی سرچشمه می‌گرفت.^(۹۲) داوطلب فرمانروایی بایستی این «فره» را به‌دست آورد. شکست و سقوط فرمانروا- به‌ر دلیل- به‌معنای از دست دادن این قدرت آسمانی بود. چگونگی به‌دست آوردن یا از دست دادن «فره» روشن نیست.^(۹۳) همین قدر می‌دانیم که این نشانه قدوسی پس از مرگ طبیعی يك فرمانروای «نیکو» به‌پسر ارشد می‌رسید. گاهی نیز به‌فراخور حال، میان فرزندان ذکور تقسیم می‌شد. (یکی دو استثنا در مورد فرمانروایی زنان در اساطیر آریایی مربوط به‌ادوار بعدی و دوران اضمحلال دولت‌شهرهای کیانی است)

دومین طبقه یا گروه اجتماعی، جنگجویان یا «نررتشاران»^(۹) «بودند که به‌معنای مردان جنگی گردونه‌ران است. وظیفه آنان جنگیدن و دفاع از تیره و قوم بود. شوکت و اهمیت هر قوم به‌تعداد و میزان شجاعت این

«ویلهم کوپرس»^(۱) «ضمن اعلام ارتباط موضوع زیستگاه اولیه آریاییان به‌علوم‌انسانشناسی و دین‌شناسی و اقتصاد، این مکان را نواحی ترکستان غربی قرار داد و نوشت: «فرهنگ هند و اروپایی همانندی‌هایی با فرهنگ آلتایی دارد. فی‌المثل اقتصاد مبتنی بر پرورش اسب و قربانی کردن آن و نظام پدرسالاری و دین متکی بر ثنویت و خدای آسمان و مانند اینها...» در سال ۱۹۵۴ «الفونس نهرینگ»^(۲) اعلام داشت کلید حل معما در بررسی و بازسازی اصطلاحات دینی و واژگان پایه در مناسبات اجتماعی است. نهرینگ^(۳) نوشت:

«...اعتقاد عمومی براین است که تمدن هند و اروپایی (آریایی) از اصل پدرسالار بوده است. واژگان لاتینی REX و سانسکریت REGA به‌معنای رئیس، مذکر و از واژگان پایه در زبان‌های هند و اروپایی است. واژه آسیایی «شاه‌بانو» را می‌توان به‌کمک لغات ریشه‌بازسازی کرد که در لاتین REGINA و در سانسکریت RAGNI است و دلیل نفوذ فرهنگ آسیایی مادرمحور در بین آریاییان است. واژگان خاک و زمین دارای ریشه مؤنث می‌باشند. ERDE در آلمانی، PRATHIVA در سانسکریت و GE و CHATON در یونانی و TERRA در لاتین واژگان مربوط به «زمین مادر» اند که اعتقادی آسیایی-مدیترانه‌ای است. از سوی دیگر خدای خدایان مذکر و پایگاه تقدس اسب میان اقوام آلتایی و هند و اروپایی مشترک است...» نهرینگ با ارائه این شواهد گفت که زیستگاه اولیه اقوام آلتایی و هند و اروپایی را باید در مکانی تحت نفوذ همجوار با زیستگاه‌های اقوام غیر آریایی جستجو کرد- مثلاً نواحی شمالی دریای مازندران و یا کوه‌پایه‌های قفقاز- بنابراین، خاستگاه آریاییان هر جا که باشد، «پدرسالاری» آنان امری ثابت شده است. همچنین، در نظامی که بقای اجتماعی به‌کوچ و دفاع در برابر مهاجمان خودی و بیگانه و یورش به‌مراتع و مزارع دیگران استوار است، رهبران و جنگجویان به‌خودی خود در مراتب اجتماعی پراهمیت‌تری قرار می‌گیرند و نقش زنان به‌درجات پایین‌تر نزول می‌یابد.

سازمان اجتماعی آریاییان دارای هرمی بود که رهبری قوم با نام پدر یا «زنتوپاتی»^(۸۸) در رأس آن قرار داشت. این پدر قوم رهبری سیاسی و دینی را هم‌زمان برعهده داشت. مقام او احتمالاً موروثی بود و از پدر به‌پسر ارشد می‌رسید. پس از قوم تیره قرار داشت که گروه‌های خویشاوندی را شامل می‌شد. تیره یاویس را يك «پدر تیره» یا «ویس‌پاتی»^(۳) «سرپرستی می‌کرد. او مسن‌ترین یا مقتدرترین مرد تیره بود. تیره خود، مشتمل بر چندین خانواده و ریاست هر خانواده یا خانه (نمانا) برعهده يك خانه پدر یا «نمانه‌پاتی»^(۴) قرار داشت.

1 - Wilkerm Kupers 2 - Alfuns Nehring 3 - Visapati 4 - Namanapati 5 - Dahiyopati 6 - Shitypati 7 - Atharvan
8 - Khavrna 9 - Nar- Ratashtaran

استقرار یافتند، بناچار در برخی آرکان این فرهنگ تزلزلی پدید آمد. اختلاط با بومیان و دیگر اقوام کشاورززمینه پیدایش القانات نونی را فراهم کرد.

۱۱ - نخستین اسکان

از نخستین اسکان و نخستین شاه شهر آریایی تنها در قلمرو افسانه سخن رفته است. وجود شخصیت‌های داستانی این دوران در هر دو فرهنگ ودایی و ایرانی زمان این استقرار را به‌عهود پیش از جدایی اقوام هند و ایرانی از یکدیگر می‌رساند.

در این افسانه‌ها از آرمان شهری یاد شده است که خشگی و پیری و مرگ و گرسنگی به آن راه نداشت. یمه (ودایی) یا جم (ایرانی) که به لقب «شید» (خورشیدچهر) ملقب بود، همچون «پدر» برای سرزمین «شادی بخش» و مردمان آریایی اش فرمان می‌راند. جم یا یمه نخستین تجسم از شاه کاهن در باورهای آریایی است.

همانگونه که قبلاً نیز گفتیم این سرزمین افسانه‌ای «ایران و یجه» یا میهن آریایی نام نهاده شده بود. از آنجا که در افسانه‌های آفرینش آریایی مکان آفرینش غلات و دیگر رستنی‌ها و پیدایش «گاو یکتا آفریده» که نیای همه چارپایان مفید است، ایران و یجه روایت شده است، به احتمال، نخستین اسکان با نوعی کشاورزی ابتدایی و پرورش گاو همراه بوده است.^(۱۰۰)

گاهی که جم را به پایان غم انگیز زندگی پرشکوهش کشانید، نامعلوم است. افسانه‌ها در این باره روایات گوناگون دارند. در مجموع، سخن از این است که در پی مراسم قربانی و نوشیدن هوم که جم بنیانگذار آن بود، این شاه «خورشیدچهر» مردمان را به خوردن گوشت واداشت و خود بر اثر غرور بی‌پایان که از شادی و بهروزی مردمان به او دست داده بود، به «دروغ» گرایید و به این ترتیب «خورنه» یا حمایت آسمانی را از دست داد و مقهور «اژی-دهاک» شد. هرچند در متون متأخر زرتشتی و منابع ایرانی بعد از اسلام اژی-دهاک با نام ضحاک شاهی سامی تبار معرفی شده است، اما می‌توان او را نماد و نمونه تمامی غیر آریاییان و بیگانگان به‌شمار آورد که حیات نژاد آریا را در هر جا که بودند، به‌مخاطره می‌افکندند.^(۱۰۱)

بنا به روایات افسانه‌ای، روزگار خوش سکونت در ایران و یجه به دنبال مرگ جم و سلطه هزار ساله بیگانگان به پایان رسید و کوچ دوباره آریاییان آغاز شد.

نخستین آغازگران کوچ، گروه‌هایی بودند که از ارتفاعات

جنگجویان بستگی داشت. قهرمانان حماسه‌های آریایی همگی از طبقه جنگجویان بودند. افتخار «جنگیدن» نیز همچون امتیاز «کهانت» تنها فرزندان ذکور را شامل می‌شد. پیشوند «نر» (مرد) در این واژه گواه انحصاری بودن این اشتغال برای مردان است. (ر- گریشمن در کتاب تاریخ ایران از آغاز تا اسلام به نقل از هرودوت به‌زنان جنگجو و تیرانداز قبایل سکایی اشاره دارد که به فرماندهی نظامی نیز می‌رسیدند. اگر این اقوال درست باشد باید گفت که سکاها در میان اقوام آریایی يك استثنا به‌شمار می‌آمدند^(۹۴))

«واستر فوشینیت^(۱)» به‌معنای چوپان یا دارندگان رمه احاد مردم را در برمی‌گرفت که از دو طبقه یاد شده نبودند.^(۹۵)

خانواده‌های جنگجویان و مردان دینی می‌توانستند با یکدیگر وصلت کنند. اما در هیچ يك از افسانه‌های کهن آریایی از پیوند شبانان با «نرتشتاران» یا «آتروان» یاد نشده است. بعدها «واستر فوشینیت» کشاورزان را نیز شامل شد. گروه «هوئوخشان^(۲)» یا پیشه‌وران نیز پدیدار شدند که مربوط به دوران استقرار و تشکیل شهر شاهی‌ها است.

طبقات سه‌گانه یادشده، زیربنای ساختار اجتماعی تمام جوامع آریایی بودند. در جوامع ودایی مستقر در هند نیز چنین کاست طبقاتی را مشاهده می‌کنیم.

باورداشت به‌تکوین و تداوم جهان برنظمی راستین یا «رته^(۳)» در بین تمام اقوام هند و ایرانی، منبعث از زندگی توأم با کوچ و اهمیت حفظ انضباط در زندگی روزمره بود.^(۹۶) پذیرش بی‌چون و چرای این نظم، در شکل يك فریضه دینی، توجیه‌گر پایداری تقسیمات طبقاتی و سلسله مراتب اجتماعی به‌صورت اصلی «مقدر» شده از آسمان و از سوی نیروهای مافوق طبیعی به‌شمار می‌آمد که در آن سرنوشت هرکس و خاستگاه طبقاتی او از پیش مشخص می‌شد. حتی در آیین زرتشتی نیز این نظم «رته» با نام «آشه^(۴)» پایدار ماند و از بنیان‌های دین گردید. شك در کار نظم جهان گناه شمرده می‌شد. در باورهای آریایی «اهریمن» زاده شك است.^(۹۷)

افسانه‌های آفرینش آریایی که در چنین نظام پدرسالار و استوار بر «نظم راستین» ساخته و پرداخته شده‌اند، بافتی مردانه ساخت دارند. و شاید در میان افسانه‌های آفرینش جهان، نمونه منحصر به‌فرد باشند. در این افسانه‌ها، از «بزرگ مادر ازلی» و «اصل ماده هستی» نشانی نیست. پدر در سیمای يك «مردخدا» «هستی آغازین» است.^(۹۸) انسان نخستین نیز در زهدان مادر پرورش نیافته و زاییده نشده است.^(۹۹)

این نظام و این باورها، برای زیستن بر مبنای اقتصاد شبانی و کوچندگی کفایت می‌کرد. اما هنگامی که آریاییان در يك مکان

خود از چنگال «اژی-دهاک»، آن را میان سه پسر خود با نام‌های سلم (سُرم)، تور (توره) و ایرج (ایریه) تقسیم کرد. این پسران نیز نام خود را بر کَرشور (کشور) «پدر داده» نهادند و سرزمین‌های ایشان، سَرمَن، توران، ایبران نام گرفتند.^(۱۰۷)

افسانهٔ ثراثتئون هر چند برگرفته از اسطوره‌های دینی است، اما تمامی ویژگی‌های يك داستان حماسی را نیز با خود دارد که جلوه‌های نمادین فرهنگ آریایی در آن بارز است: او حتی پیش از زاده شدن دارای خورنَه فرمانروایی بود. مادرش که «فره» فرزند در زهدان را بازشناخته بود، به «وَرَن چهار گوشه» (گیلان)^(۱۰۸) گریخت تا نوزاد خویش را دور از چشم دشمن به دنیا آورد.^(۱۰۹) پدر ثراثتئون، «اُتویه^(۲)» (آپتین) از طبقهٔ اَتروان بود.^(۱۱۰)

در روایت دیگری از افسانهٔ ثراثتئون از دو زن با نام‌های «اَرَنوك^(۳)» و «سَنگلهوك^(۴)» یاد شده است که ثراثتئون آرزوی به‌دست آوردن ایشان را دارد. این دو، خواهران جم افسانه‌ای و همسران اژی-دهاک بودند. صفات این دو زن که آرزوی فرمانروای آریایی را برای به‌دست آوردنشان توجیه می‌کند، بیانگر تلقی جامعهٔ آریایی از زن است: «این کامیابی را بمن ده، ای نیک، ای توان‌ترین که من بر اژی دهاک سه پوزه و سه کله و شش چشم، هزار چستی و چالاکی دارنده ظفر یابم...»^(۱۱۱) که من هر دو زنش را برابم... که برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می‌باشند و هر دو برای خانه‌داری برازنده هستند.»

زن دیگری که در افسانهٔ ثراثتئون از او یاد شده، «ائبران دخت» همسر ایرانی ثراثتئون و مادر «ایریه» (ایرج) است. مادران «سلم» و «تور» غیر ایرانی و دختران اژی-دهاک قلمداد گردیده‌اند. همسران غیر آریایی سلم و تور و ایرج که هر سه دختران يك شاه سامی تبار هستند، نشانهٔ اختلاط نژادی آریاییان در آستانهٔ ورود به ایران است.^(۱۱۲)

افسانهٔ ثراثتئون با کشته شدن ایرج به‌دست برادران (سلم و تور) پایان می‌پذیرد و با کشته شدن سلم و تور به‌دست مانوش چیترا (منوچهر) زمان اسکان آریاییان در شرق فلات آغاز می‌شود و این، دوران جنگهای پایان‌ناپذیر میان قبایل مختلف آریایی (ایرانی و سکایی) برای دستیابی به بخش بیشتری از این سرزمین‌ها است.

آن‌چه بعدها در روایات دینی و حماسه‌های ملی از «کی-ان» و سرزمین‌های کیانی گفته شد، منسوب به‌مانوش چیترا و نسل‌هایی است که از دودمان او برخاستند. جدایی‌های قومی میان قبایل آریایی به‌دلیل تقدم و تأخر درها کردن زندگی کوچنده و اقدام به‌استقرار، به‌جدایی‌های اقتصادی و فرهنگی انجامید. درگیری‌های دائمی میان قبایل کوچندهٔ سکایی و قبایل باشندهٔ ایرانی، عصر پهلوانی «کیانیان» را در مرز افسانه و تاریخ بنا

شرقی فلات ایران راهی دشت پنجاب شدند و فرهنگ ودایی را در این سامان شکل دادند. احتمالاً گروه‌های بعدی کسانی بودند که به‌آن سوی کوه‌های زاگرس کوچیدند و در میان کوه‌نشینان زاگرس و بومیان شمال غربی جای گرفتند و دوران شوکت اقوام هیتی و میتانی و کاسی را موجب شدند. زمان تقریبی پیدایش فرهنگ ودایی در هند (سده‌های نخستین هزارهٔ دوم ق-م) مقارن تشکیل دولت‌های هیتی و میتانی و کاسی است که حضور اقلیت حاکم آریایی در میان ایشان به‌اثبات رسیده است.^(۱۰۲) احتمالاً شکاف جغرافیایی در میان آریاییان هند و ایرانی به‌جدایی فرهنگی و نفاق‌های دینی نیز انجامید. زیرا میان «اسوراها» (اهوراها) و «دئوها» دیوها که از مقدسات مشترک پیش از جدایی بود تفرقه ایجاد شد.^(۱۰۳) شاخهٔ هندی بخشی از این خدایان را با خود به‌سرزمین جدید برد. شاخهٔ ایرانی نیز «اهوراها» را برگزید و دئوها را دشمن خواند.^(۱۰۴) بخشی از خدایان نیز با تغییر نام در هر دو فرهنگ باقی ماندند.^(۱۰۵) از میان گروه خدایان اصلی، «مزدا اهورا» سهم ایرانیان غربی شد. میثره که در پیمان نامهٔ بغازکوی همراه با وارونا از خدایان عهد و پیمان بود، در رأس گروه ایزدان ملازم، سهم شاخه ایرانیان شرقی گردید.^(۱۰۶) وارونا و ناسیتا و ایندیره به‌همراه ایزدان کهنتر به‌سرزمین هند رفتند.

شخصیت جم یا یمه، شاه کاهن اثبران و بیجه نیز از این دیوارگی درامان نماند. جم قبایل ایرانی به‌رغم گناهان منسوب به‌او در باورهای پسین و پایان دردآلود و خفت‌بار زندگیش همچنان در قالب نخستین شاه سرزمین بی‌مرگی (اثبران و بیجه) باقی ماند و به‌افسانه‌های دینی و ملی پیوست. حال آن‌که یمه هندی شاه سرزمین مردگان شد. به‌این ترتیب، شاخهٔ کوچنده به‌هند، خاطرهٔ آرمان شهر خویش را در پس کرانه‌های «آموی دریا» به‌خاک سپردند و راهی سرزمین‌های تازه شدند. «میثره» خداوند پر قدرت و شوکتمند جنگ و همایش و پیمان در میان ایرانیان باقی ماند تا بعدها به‌سرزمین‌های خاوری فلات ایران رود و همراه رقیب نیرومندش خدایانو اناهیتا خدایانوی قبایل سکایی، مبنای انگاره‌های دینی پیش زرتشتی در دولت‌شهرهای «کی-ان» شود.^(۱۰۶)

در حد فاصل میان فرمانروایی جمشید بر اثبران و بیجه و کوچیدن آریاییان به ایران افسانه‌ها، از دو چهرهٔ اساطیری دیگر یاد می‌کنند: نخست «ثراثتئون^(۱)» (فریدون) که کشتهٔ «اژی-دهاک» و شخصیتی رهایی‌بخش است و دیگری «مانوچ چیترا» (منوچهر) که نیای شاهان دولت‌شهرهای خاور ایران است که با نام «دوران کیانی» همچنان در مرز افسانه و تاریخ قرار دارد. طبق روایت این افسانه‌ها، «ثراثتئون» پس از رهانیدن سرزمین

می‌نهد. نسب مانوش چیترا از طریق مادری به ایرج پسر تراثتون می‌رسد که نخستین بار سرزمین خود را اثیران نام نهاد و بدین گونه کشور «ایران» از افسانه به واقعیت پیوست و جلوه مادی یافت.

۱۲ - ایرانیان در دشتهای خاوری (کیانیان)

در پی ترك سرزمین رؤیایی «اثیران و بجه» که احتمالاً به دلیل سرما و گرسنگی و افزایش جمعیت، همچنین بروز اختلافات درون قومی به صورت ضرورتی درآمده بود، بخشی از قبایل آریایی در آغاز هزاره اول راهی سرزمین های گرم تر جنوبی واقع در شرق فلات ایران شدند.

مهاجران که اینک تجربه اسکان و زندگی باشند در اثیران و بجه را پشت سر داشتند، در اینجا به جبر یا اشتیاق با نحوه جدیدی از زندگی و اقتصاد معیشتی، یعنی کشاورزی و پرداختن به زمین آشنا شدند.

بی تردید بومیان دشتهای شرقی ایران که جوامع مبتنی بر کشاورزی آنان را در بخش های پیش بررسی کردیم، در برابر این مهاجمان مقاومت هایی (ولو اندک) از خود نشان دادند. اما پیروزی نهایی از آن تازه واردان گشت. این پیروزی ها به دلیل تفوق روحیه نظامی گری آریاییان و قدرت جسمانی برتر آنان و سلاح و اسب و گردونه که ابزار رزم و زندگی ایشان بود، کاملاً بدیهی به نظر می‌رسید. در نهایت ساکنان اصلی و بومی این نواحی از میان رفتند و یا در جوامع آریایی مستحیل شدند.^(۱۱۳)

درگیری با بومیان و تیره های غیر آریایی بخش عمده ای از روایات دینی و افسانه های حماسی مهاجران به شرق ایران را ساخته و پرداخته و از همان جا زیربنای فرهنگ حماسی این قبایل از طریق متن های دینی و افسانه های مردمی شکل گرفته است. در این جنگ ها که در قالب نبردهای فردی یا گروهی با «دیوان» روایت شده، پهلوانان ایرانی با قدرت های مافوق طبیعی توانسته اند «دیوان» را مقهور ساخته و آنان را بکشند یا به بند کشند و یا فراری دهند. اما در کنار این جنگ ها و پیروزی ها، بخشی از زمینه های فرهنگی و انگاره های دینی بومیان که از ویژگی های جوامع «مادرمحور» کشاورز بود، از جمله بانو خدایان «زمین مادر» و زایش و رویندگی زمین، همراه با سرزمین هایی که ایرانیان به زیر سلطه گرفتند همچون «میرائی از سر زور» به آریاییان تحمیل شد. دیری از ورود ایشان به شرق فلات نگذشته بود که گروهی از خدایان مادینه در زمره مقدسات تیره های ایرانی قرار گرفتند و

به خیل ملازمان «میشره» بزرگ خدای آریایی پیوستند. «آشی»^(۱۱) و «چیستی»^(۱۲)، دو خدایانوی «نوهستی یافته» آیین «میشره» ایرانی هستند. زیرا در مقدسات آریاییان کهن و پیش از جدایی قبایل هند و ایرانی از یکدیگر نشانی از ایشان نمی‌یابیم. بعدها از درون آیین زرتشتی خدایانوی دیگری با نام «سهندار آرمیتی» به ایشان پیوست. اینان هر سه، بازتاب پندارها و انگاره های دینی مردم بومی و کشاورز فلات ایران بودند و پیشینه ای بس کهن نزد جوامع باشند منطقه داشتند.^(۱۱۴)

قبایل سکایی در شرق ایران

در میان تیره های آریایی قبایلی بودند که به هنگام ورود آریاییان به شرق ایران هنوز در مراحل عقب مانده تر کوچندگی قرار داشتند، اما به دلیل اشتراك نژادی، پیوندهای خویشاوندی میان ایشان و قبایل باشند و اسکان یافته برقرار بود.

در افسانه «تراثتون» از ایشان با نام های «سرمات» و «توره» یاد کردیم. سرمات ها و تورانیان دو قوم دیگر آریایی بودند که هم زمان با قبایل ایرانی و در کنار ایشان در افق های شرقی فلات ایران ظاهر شدند. دولت- شهرهای کیانی یا عهد کیانیان دوران سلطه این اقوام بر آبادی های کوچک و بزرگ شرق فلات در حد فاصل رود جیحون تا دریاچه هامون و از نواحی شرقی دریای مازندران تا سیستان است.

چند و چون زندگی جوامع کیانی در شرق ایران به دلیل فقدان شواهد مکتوب یا منقوش از آن دوران، در حاله ای از افسانه های حماسی و پهلوانی غلو آمیز و گزافه گویی های ویژه حماسه سرایی و قشر ضخیمی از روایات دینی گوناگون که هزار و اندی سال بعد مکتوب گردید، پنهان مانده است.

کتاب «اوستا»، مجموعه روایات دینی ایرانیان باستان، تنها سند مکتوب در این باره است. در کهن ترین بخش های «اوستا» که شامل «یشت ها»^(۱۱۵) و «گاتاها»^(۱۱۶) می‌شود، از عهد کیانی و «کی-ان» نواحی شرق ایران یاد شده است که تنها منبع مستند و نه چندان موثق- از این دوران افسانه ای- تاریخی است.

«یشت ها» شامل سرودهای دینی و آئینی و متعلق به دوران پیش از ظهور زرتشت پیامبر ایرانی است. اما بعدها به دلیل پیوستگی به روایات زرتشتی پیرایه هایی از این آیین به آن افزوده شده است. با زودن این افزوده ها، می توان به یک منظومه دینی- اجتماعی مربوط به عهد پیش زرتشتی درباره مردم شرق ایران دست یافت.

است نیز از کوی ویشتاسب به کرات تجلیل به عمل آمده. پس از کوی ویشتاسب دیگر نامی از «کوی» در یشت‌ها و «گانه‌ها» نیست. اما در افزوده‌های دینی بعدی و متن‌های دوران ساسانی و بعد از اسلام نام چند فرمانروای دیگر به این فهرست افزوده شده و احتمالاً مربوط به دورانی است که شاهنشاهی هخامنشی سراسر شرق ایران را در سلطه خود داشت. شاید این فرمانروایان چیزی در حد حاکمان محلی و دست‌نشانده بوده باشند. زیرا پیشوند «کوی» که ویژه فرمانروایان دولت-شهرهای مستقل کیانی است، پیش از نام ایشان ذکر نشده است.

«همای-چهرآزاد» یکی از این شهریاران است. «کریستین سن»^(۳) در کتاب کیانیان در بخش «جانشینان بهمین بنابر روایات ملی» از «همای» این گونه یاد کرده است:

«همای لقب «چهرآزاد» داشت. بنا به روایت مسعودی «چهرآزاد»^(۱۱۸) نام مادر هما بود... اگر این روایت درست باشد، در اینجا ما با یک جامعه «مادرمحور» روبرو هستیم که وراثت در خط مادینه قرار دارد. چنین پدیده‌ای می‌تواند مربوط به جوامع سکایی باشد که شاه‌بانوان ایشان تا دوران هخامنشی و سلطنت «کوروش بزرگ» نیز وجود داشته‌اند. کریستین سن، سپس می‌افزاید:

«همای دختر بهمین بود که او را به عادت مغان به زنی گرفت. بهمین یک پسر به نام ساسان و دو دختر با نام‌های فرانک و بهمین دخت داشت و چون پایان حیات خود را احساس کرد، تاج شاهی را بر شکم «همای» گذاشت. مقصود آن بود که فرزند «همای» وارث شاهی شود.

ساسان از این کار پدر برآشت و از کاخ شاهی کناره گرفت و به ریاضت پرداخت. شاهان دودمان ساسانی نسب به او می‌رسانند. «همای» پسری بزاد و به نام او سلطنت کرد...^(۱۱۹)

سرگذشت افسانه‌ای-تاریخی «کوی»ها، داستان‌های «عصر قهرمانی» و افسانه‌های حماسی و ملی ایرانیان را تشکیل می‌دهد. اهم رویدادهای این دوران، جنگ‌های پایان‌ناپذیر با تورانیان و پیمان‌های شکننده صلح میان ایشان است. از سوی دیگر پیوندهای خونی و اختلاط نژادی میان آریاییان (اعم از ایرانی و تورانی) با طوایف و تیره‌های بومی دائم در حال شکل‌گیری بوده است. حاصل این اختلاط نژادی و قومی، رسوخ فرهنگ‌ها، باورها و انگاره‌های دینی طوایف بومی و آریایی در یکدیگر است. همچنان که برآیند این اختلاط، هم در آیین پرستش «میتره» که دین ایرانیان مستقر در دولت‌شهرهای کیانی بود و هم پرستش «اردویسور اناهیتا» که دین تورانیان کوچگر و جنگجو به‌شمار می‌آمد، مشاهده می‌شود.

جنگ‌های پی‌درپی میان قبایل ایرانی و تورانی که از زمان

در کهنه‌ترین این یشت‌ها، [یشت ۱۳ «فره‌وشی»ها]، یشت ۱۰ (میتره) یشت ۵ (اردویسور اناهیتا)، یشت ۱۴ (ورثرغنه) یشت ۸ (تیشتر)، یشت ۱۹ (خورنه) یشت ۱۵ (وایو) یا چشم‌اندازی از زندگی آریاییان ساکن در شرق ایران و نام فرمانروایان ایشان که کوی، یا «کاوی» و یا «کی» نامیده می‌شدند، روبرو می‌شویم.

در یشت ۱۳ «فره‌وشی» پس از ذکر نام انسان‌ها و شاهان نخستین اسطوره‌ای مربوط به عهد «ائیران ویجه»، اسامی گروهی از فرمانروایان با پیش‌واژه «کوی» آمده است.

اینان فرمانروایان کاهن گونه‌ای بودند که با گله‌های فراوان اسب و گاو و گوسفند و جنگجویان و پهلوانان نامی که در خدمت داشتند، در بخش‌های شرقی ایران حکم می‌راندند و از حیثیت و نفوذ قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند.

«خورنه» یا حمایت و تأیید ایزدی که این کویان به خود منسوب می‌داشتند، حاکی از نقش دینی ایشان بود. بدینسان برتری فرد بر دیگران نوعی حکم و نشانه الهی به حساب می‌آمد و موجب می‌شد که معارضان ایشان و دیگر جنگجویان یا کاهنان پیش از به دست آوردن این «حکم الهی»، توفیق فرمانروایی پیدا نکنند. افزون بر این، اعتقاد به «ارواح باقی مردگان» (فره‌وشی‌ها) که از اسلاف زنده خود حمایت می‌کردند، به فرزندان کاهنان و فرمانروایان امکان می‌داد تفوق طبقاتی خود را محفوظ بدارند.

در یشت «فره‌وشی» به «روان باقی» مردم شرق ایران اعم از ایرانی و تورانی و سُرمانی و داهی و... درود فرستاده شده است. اما گمان می‌رود یشت «فره‌وشی» طی دوره‌ای طولانی به‌نظم درآمد باشد و این بخش، از افزوده‌های متأخر باشد. زیرا «توره» به‌گمان برخی از محققین به‌معنای «کوچگر» است. احتمالاً تیره‌های سکایی که تورانیان را نیز شامل می‌شود، و دیرتر از ایرانیان چادرنشینی و کوچگری را رها کرده و اسکان پذیرفتند.

بنابراین کاملاً طبیعی به‌نظر می‌رسد که این قبایل مکرر به شهرها و آبادی‌های خویشاوندان دیروزی خویش حمله برده و دست به غارت و تخریب زده باشند. صحنه نبردی که در یشت «میتره» توصیف شده، مربوط به چنین درگیری‌هایی است. زیرا از «پیمان شکنان»، سوار بر گردونه‌های تندرو سخن در میان است که بیانگر اختلافات درون نژادی است.

در یشت «فره‌وشی» از هشت «کوی» نام برده شده که با «کوی کوات»^(۱) آغاز و با «کوی هتو سرو»^(۲) پایان می‌یابد.^(۱۱۷) پس از این هشت تن، در یک افزوده احتمالاً زرتشتی از «کوی ویشتاسب» به‌صورت جداگانه و با تجلیل فراوان یاد شده، زیرا او بزرگترین حامی زرتشت پیامبر ایرانی در سرزمین‌های شرقی بود. همچنان که در «گانه‌ها» که از سروده‌های منتسب به خود زرتشت

را در دریاچه هامون جاری کرد و مردم را در کنار آن سکونت داد.^(۱۳۱) چنین پیداست که «آب» و هر آن چه با آب در ارتباط بوده، نزد تورانیان جنبه تقدس داشته است. در قسمت های بعدی که باورهای دینی اقوام ساکن در شرق را بررسی می کنیم به ارتباط «آب» و خدایانوی مقتدر تورانی «اردویسور اناهیتا» که بانوی آب ها است، بیشتر خواهیم پرداخت.

آخرین کوی از دوره کیانی و یشتاسب است که با «زرتشت» پیامبر ایرانی هم زمان بود و هم او زرتشت را در پناه حمایت خود گرفت. در تمامی متن هایی که به زرتشت منسوب است، از یشتاسب با تکریم و احترام بسیار یاد شده است.

با مرگ و یشتاسب دوران کیانی و عهد پیش زرتشتی در متن های دینی ایرانی به سر می آید و ایران و ایرانی وارد دوره جدیدی از تاریخ خود می شود که ظهور زرتشت و رواج دین زرتشتی در شرق ایران آغازگر آن است.

از وضعیت و موقعیت اجتماعی زنان در جوامع کیانی آگاهی چندانی نداریم، اما بنا بر آنچه در متون پیش زرتشتی نظیر یشت ها و گاته ها نوشته شده، زندگی آریاییان در فضای بومی و کشاورز شرق فلات بایستی به ارزش اجتماعی ایشان افزوده باشد. برای آگاهی بیشتر در این زمینه، بررسی باورهای دینی کیانیان پیش از ظهور زرتشت را آغاز می کنیم.

۱۳ - باورهای دینی کیانیان (اعتقادات پیش زرتشتی)

مشکلی که پژوهندگان امروز برای آگاهی از باورهای دینی آریاییان ساکن در شرق و غرب ایران پیش از فراگیر شدن آیین زرتشتی با آن روبرو هستند، تفکیک روایات زرتشتی از متون ماقبل آن است. به دلیل آن که تمامی روایات دینی و ملی ایرانیان که اکنون در دست ما است، قرن ها پس از اسکان در ایران و دیرزمانی پس از فراگیر شدن دیانت زرتشتی به عنوان «دین ملی» به رشته تحریر درآمده است، تمامی روایات و اسطوره های دینی و حماسه های ملی - مذهبی که به میانجیگری دین زرتشتی به دست ما رسیده، رنگ و لعاب زرتشتی به خود گرفته است. متونی که می تواند مورد استناد قرار گیرد، مجموعه کاملی است که در زمان ساسانیان از سراسر ایران گردآوری و زیر نفوذ کامل مردان دینی زرتشتی تدوین گردید. متن های اندکی نیز منسوب به اشکانیان است. همچنین چندین کتاب مهم دینی که بعد از تسلط اسلام بر ایران از سوی زرتشتیان ایرانی یا ایرانیان گریخته به هند نوشته شده است. هیچ يك از این متون، از تأثیر مستقیم احساسات ملی نویسندگان و سیاست گلی حاکمان زمان خود مصون نمانده اند. افزون بر این ها، آنچه بنام دیانت زرتشتی در زمان ساسانیان دین رسمی و ملی اعلام گردید، با اندیشه و

کوی کوات آغاز شده بود، در دوران «کوی اوسن» چهارمین فرمانروای کیانی به اوج خود رسید. به همین علت عهد کی اوسن اوج پرداخت افسانه های حماسی و ملی ایرانیان است.

نکته شایان توجه در تحقیق ما، نقش های متفاوت و متضاد زنان در داستان های حماسی و روایات ملی کیانی، به ویژه عهد کوی اوسن و فرزندش کوی سیاورشن است. (در روایات دینی اوستا به این جزئیات پرداخته نشده است.) زنان در این افسانه ها بانی بسیاری از شرارت ها هستند. در عین حال مظهر مظلومیت و شجاعت نیز به شمار می آیند. نخستین «زن کشی» تاریخی - افسانه ای که از اجرای آن با غرور و افتخار فراوان و به منزله عملی قهرمانی یاد شده است نیز محصول همین دوران است و آن کشته شدن «سوتاپنگ»^(۱۳۰) همسر «کوی اوسن» به دست «رُستخُم» پهلوان نامی ایرانی است که پایدارترین و مشهورترین چهره حماسی و قهرمانی مردم ایران است.

مراسم «قربانی خونین» که سیاورشن شاهزاده ایرانی نقش قربانی را دارد، نشانه هایی از رسوم قبایل مادرمحور و سنت «برون همسری» و حرکت وراثت در خط مادینه دارد. هر چند این نشانه ها، به دلیل آن که روایان افسانه قبایل ایرانی «پدرسالار» بوده اند به آسانی قابل پی گیری نیست و برای دریافت آن ها، باید پیرایه های حماسی افسانه ها، زدوده شوند. ازدواج زال پهلوان کیانی عهد مانوچ چیترا با رودابه دختر شاه غیر آریایی، پیوند کوتاه مدت رستم پهلوان نامی با شاهزاده کابلی، عشق و ازدواج سیاورشن شاهزاده ایرانی با فرنگیس شاهدخت تورانی، مراسم مناسکی کشتن سیاوش که رنگ و بوی مراسم «قربانی» را دارا است، نشانه های پر رمز و راز از فرهنگ های مادرمحور سرزمین های شرقی فلات ایران است. همچنان که «کین خواهی سیاورشن» در قالب يك واکنش ملی آریایی اعصار و قرون را درنور دیده و از دوره ای به دوره دیگر منتقل شده است. حتی امروزه نیز می توان نشانی از آن را در مراسم عزاداری عاشورای امام سوم شیعیان مشاهده کرد.

در افسانه های کیانی از «فراسیاب» شاه تورانی نیز بسیار یاد شده است اما اساطیر و روایت های ملی در این مورد دچار چنان اغتشاش و ضد و نقیض گویی است که سایه کمرنگ واقعیات که گهگاه از درون اسطوره و حماسه قابل ردیابی است، در اینجا بکلی محو شده و تحت تأثیر تعصبات ملی و دینی و افزوده های بعدی قرار گرفته است. شاید «فراسیاب» نیز همچون «کوی» يك نامواژه فراگیر برای همه شاهان تورانی باشد و نه يك اسم خاص. زیرا از عهد «مانوچ چیترا» تا دوران آخرین «کوی» (هتوسروه) نام شاه تورانی «فراسیاب» است. از جمله تناقض گویی ها، صفات نیکی است که در بعضی متون به فراسیاب نسبت داده شده که با متن های خصمانه دوران قهرمانی ایرانیان کیانی هماهنگ نیست. فراسیاب در فن ایجاد آبراه و سد مهارت داشت: «هزار چشمه آب و آب رودخانه هلمند و هفت رودخانه قابل کشتیرانی

می‌کنند و دیگری، مذاهبی که در زندگی اجتماعی و دینی جوامع آریایی کاملاً جاافتاده و پشتیبانان آن، شاهان محلی و رهبران مذهبی ایشان هستند.

«گانه‌ها» به ما کمک می‌کند تا از طریق مطالعه در واژه‌هایی که زرتشت هنگام پیوستن به دولت‌شهرهای شرق ایران برای خوشایند دوستان جدید به کار برده است، به آیین‌هایی که در این جوامع رایج بوده، پی ببریم.

بخشی از این واژگان متعلق به آیینی است که با «میشره‌پرستی» آریایی تلفیق شده و نمودهای مختلف آن در «میشره‌یشت» که از سرودهای ستایش خدایان آریایی مربوط به آغاز جدایی آریاییان هند و ایرانی از یکدیگر است، جلوه می‌کند.

بخش دیگر، متعلق به یک باور جدید است که نه در باورهای ودایی و نه در باورهای هند و ایرانی می‌توانیم نشانی از آن بیابیم. اصولاً این آیین که یک خدایانو در رأس آن قرار دارد، با شناختی که از اقوام «بدرسالار» آریایی به دست آوردیم، کاملاً ناهمگون است. اما از طریق گانه‌ها درمی‌یابیم که این آیین در کمال قدرت و صلابت و هم‌سنگ با آیین «میشره» گروه کثیری از مردم را در زیر چتر حمایت خود دارد. نمود این باور در یشت «آردوسور آناهیتا» (آبان‌یشت) جلوه‌گر است.

بنابراین، برای آن که دین‌های آریاییان پیش از زرتشت را در شرق ایران شناسایی کنیم باید آیین‌های پرستش میشره و آناهیتا را از درون دو یشت ویژه این خدایان نرینه و مادینه شوکت‌مند بررسی نماییم.

بخشی از سرودهای دینی اوستایی - زرتشتی «یشت» خوانده می‌شود. این واژه اسم مفعول از ریشه «یژ» به معنای نیایش است. دستمایه اولیه «یشت‌ها» دسته‌ای از نیایش‌های کهن هستند که به روش سینه به سینه حفظ می‌شده‌اند و بعدها از راه تلفیق پندارهای دینی، در آیین زرتشت جا گرفته‌اند. بخشی از «یشت‌ها» متعلق به پیش از جدایی قبایل هند و ایرانی از یکدیگر است که به مرور زمان و جدایی فرهنگی میان اقوام، در یشت‌های دیگر مستحیل شده و رنگ باخته‌اند. در برخی یشت‌ها از مردم رویدادهای تاریخی - دینی آریاییان ساکن در شرق ایران گفتگو شده است. اما چون این سرودهای نیایش عموماً به میانجی دین زرتشتی به ما رسیده‌اند، همگی رنگ و ظاهر زرتشتی گرفته و با نیایش «اهورامزدا» و ستایش زرتشت پوشیده شده‌اند. کافی است این لعاب زرتشتی را برداریم و نشانه‌های دین‌های کهن پیش‌زرتشتی اعم از آریایی یا بومی را در آنها شناسایی کنیم.

در دوره‌های بعدی و به هنگام تدوین کتاب «اوستا» رهبران دینی زرتشتی کوشیدند خود یشت‌های تازه‌ای ویژه دین زرتشتی بسازند. اما تشخیص و تفکیک آنها از یشت‌های کهن چندان مشکل نیست زیرا شکل ناقص و ناقص این «یشت‌ها» به‌رغم زبان کهنه و عامیانه‌ای که در ساختشان به کار رفته، گویای این حقیقت است که یشت‌های جدید زمانی سروده شده‌اند که روزگار

آرمانی که زرتشت پیامبر ایرانی به تبلیغ و ترویج آن پرداخت، کاملاً متفاوت است.^{۱۰}

بنابراین، برای دانستن ریشه‌های انگاره‌های دینی مردم ایران اعم از آریایی و بومی، تنها کافی نیست که باورهای پیش‌زرتشتی را از میان متون زرتشتی جدا کرده و مورد مطالعه قرار دهیم. بلکه باید رد آنها را در آیین زرتشتی و تا زمان‌های بعدی پی‌گیری کنیم. زیرا بسیاری از این اعتقادات در پشت نقاب دیانت زرتشتی پنهان شده و سالیان دراز به بقای خود ادامه دادند. در این میان، اعتقادات مردم غیرآریایی و بومی ایران و خدایانوان مورد پرستش آنان جایگاه ویژه‌ای دارند.

حتی اگر بخواهیم پس از ظهور زرتشت پرستش «اهورامزدا» را همگانی‌ترین شکل دینی در ایران بدانیم، باز به این مشکل برمی‌خوریم که در میان گروه‌های بزرگی از مردم ایران «اهورامزدا» بالاترین خدا نبود. در دوره‌های مختلف تاریخ ایران از هخامنشی تا ساسانی «آناهیتا» و «میشره» همچون والاترین خدایان پرستش می‌شدند. در غرب ایران که زادگاه «زروان» (خدای زمان بی‌کرانه) است، پرستش این خدا که تحت تأثیر دیانت یهودی ساخته و پرداخته شده بود، باور مستقلی را تشکیل می‌داد. دیگر این که آیین «مزدآپرستی» سال‌ها پیش از ظهور زرتشت در میان قبایل آریایی ساکن در غرب ایران وجود داشت و بعدها نیز بی‌آن که بر خوردی با آیین زرتشتی پیدا کند به حیات خویش ادامه داد. در حقیقت آنچه بنام دین زرتشتی در زمان ساسانیان پذیرفته شد، مخلوطی از آیین مزدآپرستی و آیین زروانی در غرب، و دین‌های پیش‌زرتشتی آریاییان در شرق (میشره - آناهیتا)، اندیشه‌های زرتشت و باورهای مردم ایران است.

اکنون که برای شناختن ادیان پیش‌زرتشتی هیچ سند و مدرکی جز متن‌های زرتشتی نداریم، کار را از کهن‌ترین و اصیل‌ترین متن زرتشتی یعنی سرودهای «گانه‌ها» که منتسب به خود زرتشت است، آغاز می‌کنیم.

زبان سرودهای «گانه‌ها» زبان بسیار کهنه‌ای است که نزدیک به زبان ودایی هند باستان است. اما در این باره به زبان نمی‌توان چندان تأکید کرد زیرا زبان شعر و دین پیوسته در هاله‌ای از استعاره‌های کهن قرار می‌گیرند که با زبان گفتار متفاوت است. از سوی دیگر زبان به کار گرفته شده در سرودن گانه‌ها زبان رایج در غرب ایران است حال آن که علائم جغرافیایی که در آن ذکر شده فضاهای ایران شرقی را بازمی‌گوید. تنها نقطه روشن هنگامی پدیدار می‌شود که بتوان نقطه آغازی در بازشکافی سرودهای زرتشت از نظر تاریخی دریافت کرد.

در فصل‌های قبلی یادآور شدیم که در لوحه بغازکوی که پیمان‌نامه‌ای میان اقوام میتانی و هیتی است، از چهار خدای مذکر آریایی (میترا، وارونا، ایندیرا و ناسیته)، یاد شده است.

در «گانه‌ها» ما می‌توانیم نبرد سهمگین میان دو شکل دینی را شناسایی کنیم. نخست دینی که زرتشت و پیروان او عرضه و تبلیغ

یشت‌ها به پایان رسیده بود.

دین «میشره»

«یشت میشره» علاوه بر آگاهی‌های جغرافیایی که دربارهٔ نشیمنگاه کیانیان (۱۲۲) می‌دهد، بازگویندهٔ این واقعیت است که میشره بزرگترین خدای مورد پرستش گروه عظیمی از آریاییان شاخهٔ شرقی پس از ورود به این نواحی است. این، همان آئینی است که زرتشت به هنگام سرودن گانه‌ها با بخشی از مناسک و مراسم آن از جمله قربانی کردن گاو و نوشیدن هوم به‌نبرد برخاسته بود. پوشش زرتشتی این یشت که در آن ستایش میشره به فرمان اهورامزدا و به میانجیگری زرتشت است، بعدها به آن افزوده شده و با متن اصلی ناهماهنگ است. علاوه بر این، با مقایسهٔ گانه‌ها و میشره یشت، اختلافات عقیدتی میان دو باور دینی کاملاً مشهود می‌شود. حیطهٔ فرمانروایی آسمانی «میشره» محدودهٔ جغرافیایی سرزمین کیانی را بازمی‌گوید:

سغد، مرو، نیسایه، بلخ، هرات، گرگان، هلمند و کابل مکان‌هایی هستند که کیوان بر آنها فرمان می‌راند. اوضاع اجتماعی در میشره یشت همان تقسیمات شناخته شدهٔ جوامع آریایی است. نظام عمومی جامعه، «پدرسالاری» و بنیاد آن، خانواده است. پدر خانه، پدر تیره و پدر قوم در اینجا نیز حضور دارند. از آنجا که «دهیوباتی»ها یا بزرگان سرزمین نیز بر «میشره» نیایش می‌کنند، می‌توان دریافت که تشکیلات قومی با اسکان در یک ناحیهٔ مشخص، گسترده‌تر شده و حیطهٔ فرمانروایی هر کوی در قالب «دهیو» (دولت-شهر) محدود گشته. اما ارتباط گسترده میان جوامع برقرار است. فرامین «میشره» دربارهٔ پیوستگی قومی میان قبایل آریایی در قبال بومیان و بیگانگان از تقسیمات طبقاتی و سلسله مراتب اجتماعی فراتر می‌رود. هرچند بر هر دوی اینان مهر تأکید می‌نهد. (۱۲۳)

نمای پیش‌چشمان، سرزمین وسیع با چراگاه‌های فراخ است و رمه‌های فراوان در چراگاه‌ها. میشره بیش از هر چیز خدای جنگ است و لقب همیشگی او «و یا خنه» به معنای «از آن جنگ...» جنگجویان به هنگام درخواست نیرومندی برای خود و اسبان خویش که مهمترین وسیلهٔ پیکار آریایی است، به او نیایش می‌کنند. واژهٔ دو پهلویی که در گانه‌ها از زبان زرتشت برای این بخش از شخصیت میشره به کار رفته، بازگویندهٔ تضادهای درونی دو دین است: «تو هم پلیدی و هم بهترین برای سرزمین‌ها و مردم سرور آشتی و ناآشتی برای سرزمین‌ها هستی». (۱۲۴)

گاه به‌گاه تیرهای مزین به پر عقاب به پرواز درمی‌آیند و نیزه‌ها پرتاب می‌شوند. گرزها ضربه‌های سنگین فرود می‌آورند. این‌ها همه، از آن دشمنانی است که از همان حول و حوش، از دشت یا کوهستان مجاور به قصد غارت به این سو تاخته‌اند. آنان نیز بر گردونه‌های تیررو می‌تازند. اما میشره دشمنان را فراری می‌دهد. گروه خدایان ملازم او نیز هر يك به‌وظیفهٔ خویش می‌پردازند. «رشنو» (۱۲۵) (۱) دشمن را به‌دگر سو می‌راند. «سروش» (۱۲۶) (۲) نابود می‌کند. خدای باد (۱۲۷) تیرهای دشمن را از مسیر منحرف می‌سازد. «ورترغنه» (۳) دشمن شکن شتابان پیش می‌تازد. بزودی استخوان‌ها و موها و مغز و خون دشمنان همچون «شله» زمین نبردگاه را می‌پوشاند. میشره خدای عهد و پیمان نیز هست. دشمنان او «میشره دروگ» یا پیمان‌شکنان خوانده شده‌اند. خدای پیمان يك چهرهٔ کهن آریایی است. او بی‌فریب و دارای زیرکی و افسون‌خدایی است (۱۲۸) تجسم مادی میشره «شهریار شکوهمند» است. او سواره از خانهٔ آسمانی به‌گردش درمی‌آید گردونهٔ او با زیورهای فراوان آراسته است. خود او نیز با زیورها آراسته است. او سالار و پدر پیکارگران است. با یکهزار کمان، یکهزار تیر، یکهزار خنجر، يك گرز فلزین با یکصد میخ و یکصد تیزی و جنگ‌افزار سیمین و سهر زرین، میشره يك چهرهٔ آرمانی برای «نرتشتاران» است.

همراهان میشره گروهی خدایان یا نمادهای آسمانی‌اند. سروشه، رشنو، ورترغنه گرداگرد او را گرفته‌اند.

سروش مهمترین این خدایان است. معنای لغوی نام او «فرمانبرداری» و نمایندهٔ گروهی است که تحت فرمان يك تن هستند. (۱۲۹) سروشه همچنین «آشیه» (۴) خوانده می‌شود: یعنی پیوسته با «آشی» (۵).

«آشی» نخستین خدایانویی است که در آیین میشره با او آشنا می‌شویم. هرچند حیطهٔ قدرت او محدود به حمایت از جوانان آمادهٔ زناشویی و حیوانات به‌هنگام جفتگیری است، اما حضور او در باور مردمان ایران شرقی، نشانهٔ ایجاد شکاف در پندارهای مذهبی جامعهٔ مردسالار به‌شمار می‌رود. لقب آشی، «ونگوهی» (۶) به معنای خوب است. او در حقیقت خدایانوی ویژهٔ زنان بوده است. شاید يك خدایانوی بومی یا يك الههٔ ویژهٔ زنان در میان هند و ایرانیان: «بانوی قوم برای موضوعات زنانه». اوست که به زنان زیبایی می‌بخشد و در خانه‌ها برکت پدید می‌آورد. یشت ویژه‌ای که به او نیاز شده، رنگ زرتشتی دارد. از آنجا که در متن‌های منسوب به زرتشت نیز آشی از معدود خدایانی است که نامش با همین صفات آمده است، چنین گمان بریم که این بانو خدا گسترهٔ وسیعی را زیر نفوذ خود داشته و از اعتبار زیادی برخوردار بوده و از سوی دیگر مبانی ایمان مؤمنان به او با افکار و عقاید زرتشت

در تعارض نبوده است.

آشی در مفهوم مجرد به معنای «توانگری» است. در یشت ویژه او که احتمالاً بخشهایی از آن اضافات زرتشتی است، جلوه اش در نعمت هایی است که مرد پس از زناشویی به دست می آورد: «خان و مانی که از آن بوی خوش می آید. ثروت و مکتبی که به یاری آشی فزونی می گیرد. انبارهایی که پر از آذوقه است. در بند ۱۰ «آشی یشت» آمده است:

«زنان عزیزشان روی تخت های زیبا با بالش های آراسته آرمیده و خود را زینت می کنند. با دستبند و گوشواره های چهارگوش برای نمایش آویزان و طوق زرنشان بر میج هایشان (این چنین گویان) چه هنگام «خان خدا» به سوی ما خواهد آمد، چه وقت از ما شاد گشته و از تن ما تمتعی خواهد داشت؟ (۱۳۰) اما آنچه بعدها و در بخش تکمیلی این سرود نیایش به آشی منسوب می شود، احتمالاً به دلیل مواجهه با «اردویسور آناهیتا» خدایانوی قدرتمند آریایی- سکایی بوده است. بسی از صفات «آدویسور آناهیتا» در اضافات زرتشتی به آشی نسبت داده شده که در «آردیشت» (یشت هفدهم) منعکس است و چون بخشی از اعتقادات زرتشتی است در بخش «زرتشت» به آن خواهیم پرداخت.

در بند ۵۶ این یشت از «تورانیان» و نوذریان، دارنده اسبان تندرو یاد شده است که آشی را از ترس رمانیده اند. (۱۳۱) اینان هر دو از اقوام و تیره های سکایی بودند و چنین پیداست که آشی آیین میثره را مقدس نمی داشتند. شاید این، نشانه دیگری از رقابت «اردویسور آناهیتا» خدایانوی تورانی با «آشی» ایرانی باشد.

در یشت میثره (بند ۶۶) از خدایانوی دیگری بنام «پازندی» یاد شده که او نیز مظهر باروری و احتمالاً از خدایان بومی است. اما توضیح بیشتری درباره او داده نشده است. خدای مادینه دیگری که نامش در یشت میثره آمده، «نریا هامورتی» است که مردان را به نبردگاه می راند.

«ورثرغنه» از ملازمان میثره، نمونه کامل یک خدای «مردسالار» است. معنای لغوی نام او «شکننده مقاومت» و وجه تسمیه آن، سپاه جنگی یا گروهی است که برای پیکار گرد می آیند. (۱۳۲) «خورنه» یا قره فرمانروایان در دست اوست. در حقیقت او ایزدی شاهانه است. حضور پایدار او در انگاره های مذهبی هند و ایرانی، سپس ایرانی پیش زرتشتی و آنگاه باورهای زرتشتی و حیات سیاسی ایران کهن از ماهیت «فرمانروا سایه خدا» نشأت می گیرد که نتیجه پیوند همیشگی دین و سیاست در ایران بوده است. علاوه بر این، او مظهر قدرت جنسی مردانه به شمار می آید. در یشت زرتشتی (۱۳۳) که بعدها ویژه او ساخته شد، او به ده صورت جلوه گر می شود. در جلوه «وایو» او حمل کننده خورنه شاهی

است و در دهمین چهره، در هیأت مرد جنگی شکوهمند...

«چیستی»^(۱) یا خدایانوی دانایی یکی از شگفت ترین پدیده های آیین میثره کهن است. تضادی که میان توانایی های منسوب به او و باورهای نظام «مرد- سالار» آریایی (آن گونه که دیدیم)، وجود دارد، حضور او را در هرم خدایان میثره ای به پدیده ای ناهمگون بدل می کند.

معنای لغوی چیستی، «دانش و معرفت» است. این واژه از فعل «چیت»^(۲) به معنای اندیشیدن و آگاهی یافتن مشتق شده است. در میثره یشت (بند ۱۲۶) او با جامه سپید در حال بردن قربانی یا عرضه کردن آن است. پوشش سپید، لباس ویژه «آتروان» هنگام مراسم نیایش است. دانایی های «چیستی» بر پایه علم دین استوار شده که سلطه انحصاری مردان بر آن از ویژگی های طبقاتی آریایی است. بنابراین، قلمرو چیستی، ماهیتی «مردانه ساخت» دارد؛ این بانو- خدای دانایی در این فضای مردانه چه می کند؟ در اینجا از جهان زنانه آشی اثری نیست. نیایش کنندگان او مردان اهل دین و کاهنان سپید جامه اند که در سلسله مراتب اجتماعی آریایی بلندترین مرتبه از آن ایشان بوده است. مراسم قربانی رازآمیزترین و مقدس ترین مناسک آیین «میثره» به شمار می آید و احتمالاً طی تشریفات مخصوص و در پی نوشیدن عصاره خلسه آور «هوم»^(۳) که مراسمی کاملاً مردانه بود، انجام می گرفت. آنگونه که در میثره یشت تصویر شده است، کاهنان پوشیده در جامه سپید به نیایش ایستاده اند و «چیستی» دانا و آگاه ایشان را به سوی «عبادت درست» رهنمون می شود؟ نکته عجیب تر، نزدیکی پیش از حد «چیستی» با ورثرغنه خدای ملازم بلندمرتبه میثره است که جلوه فرمانروای زمینی نیز در او بازتاب می یابد. این نزدیکی، گاه به تبادل القاب می انجامد. نزدیکی «چیستی» با ورثرغنه ما را وامی دارد که رد او را در باورهای مشترک «هند و ایرانی» جستجو کنیم، که این، خود بیشتر به تضاد در ساختار اجتماعی آریایی منجر می شود. آیا «چیستی» یک بانو- خدای «جایگزین» است؟ چه بسا او از باور دیگری به مقدسات آریایی پا نهاده و بازیافت نوعی اختلاط دینی و ماحصل زندگی در فلات ایران باشد.

در گانه ها چیستی به صورت اسم مجرد در بسیار از بخش ها آمده است. هر چند زرتشت در تمامی سروده های خویش با شدت و خشم تمام به مراسم قربانی «گاو» که سمبل قربانی آیین میثره است، حمله می کند، اما چیستی نه تنها هرگز آماج این حملات قرار نمی گیرد بلکه از معدود خدایان میثره ای است که از سوی زرتشت نیز نیایش می شود. در آیین زرتشتی همانگونه که بعداً خواهیم دید، چیستی در کنار یک بانو خدای دیگر (دنا) (۱۳۴)،^(۴) قرار می گیرد و این هر دو به حفظ آداب دین و درستی مناسک دینی

مارکوات (۱۲۶) (۵) معتقد است که تورانیان همان «ماساگت»‌ها هستند که کورش شاه هخامنشی در جنگ با آنان کشته شد. (۱۳۷) مارکوات نام «ماساگت» را از واژه سکایی می‌گیرد که به معنای «ماه‌خوار» است. هرودوت تأیید می‌کند که خوراک اصلی ماساگت‌ها ماهی بود و رودخانه در زندگی آنان نقش مهمی ایفا می‌کرد. اما هرودوت در مورد زیستگاه ایشان دچار اشتباه شده و زیستگاه سکا‌های غربی را به جای اقامتگاه ماساگت‌های شرق ایران آورده است.

ماساگت‌ها یا تورانیان شرق ایران، ساکن گوشه شمال شرق یعنی آن سوی سفدیانه و خوارزم بودند و رودخانه مورد پرستش ایشان اُکسوس (۶) (امودریا = جیحون) است و نه رودخانه اُرس (آراکس) (۷). درباره نظام اجتماعی ماساگت‌ها، هرودوت می‌گوید که ایشان نظام مدرسالاری داشتند که برای آریاییان دیگر بیگانه بودند.

«آیستان بیش از هر چیز «تابیت» (۸) یا اجاق خانگی را می‌پرستیدند. (۱۳۸) تا بیتی بمعنای بانو- خدای شعله‌ور است. (نشانه‌های این انگاره را می‌توان در باورهای زرتشتی در مورد خانه و اجاق خانگی مشاهده کرد.) «پاپیوس» (۹) پدرخدای آسمان تنها در نقش همسر «آپی» (۱۰) خدای مادینه زمین ستایش می‌شد. «آپی» نامواژه معمولی ایرانی کهن برای آب است. بانو- خدای دیگری با نام «نگی مَسَدَس» (۱۱) (بانوی رودخانه) از جمله مقدسات ماساگت‌ها بود.

بنابر گزارش هرودوت گروه غیگیویان سکایی (ماساگت) «انارز» (۱۲) نام داشتند که به معنای (نه- مرد) و نشانه یک جابجایی جنسی است. غیگیویان مدعی بودند که این «موهبت» را از بانو- خدای خود «آرگیم‌بسه» (۱۳) دریافت داشته‌اند. (۱۳۹) حتی مردان عیبگو نیز لباس زنانه به بر می‌کردند و صدای خود را به اوای زنانه دگرگون می‌کردند. (۱۴۰)

همانگونه که در بخش‌های قبلی نیز بازگفتیم، در یشت کهن «فروه‌وشی» که یشت ویژه ستایش روان مردگان- تبار آریایی است، روان مردان و زنان گرونده به‌اشه در سرزمین‌های آریایی توری، سنیری، سنین و داهی ستایش شده است (۱۴۱) سنیری‌ها احتمالاً همان قبایل سارامات و تیره بزرگی از سکا‌های ایرانی بودند که به‌زبان ایرانی شمالی گفتگو می‌کردند. اینان نیز باورهای مشابه ماساگت‌ها داشتند.

با این همه، نکته‌ای که ما را وامی‌دارد پرستش «اردویسو آناهیتا» را انگاره‌ای مربوط به بعد از جدایی اقوام هند و ایرانی بدانیم، حضور یک ایزد مذکر موکل آب در باورهای آریاییان است. این ایزد «آپام‌نَهات» نام دارد. در فرهنگ ودایی نیز با همین نام

نظارت می‌کنند. نام دختر زرتشت «پنوروجستا» (۱) به معنای «بسیار فرزانه» از نام چپستی گرفته شده است. در آغاز «آشی یشت» نیز چپستی به همراه آشی نیایش می‌شود. (۱۳۵) بدین گونه، «میثره» برترین خدای ایرانیان شرقی و ملازمان او را پیش از ظهور زرتشت شناختیم. این خدایان به همراه مراسم مردانه هوم‌گساری شبانه و قربانی گاو اساس باورهای «کی‌ان» را تشکیل می‌دادند. «کویان» و «کَرینان» و «اوسیح‌ها» که اولی فرمانروایان و آن دو دیگر احتمالاً رهبران دینی بودند، اجرای مراسم و مناسک مذهبی را برعهده داشتند.

اما «میثره» با تمام شکوه و جلال خود در عرصه انگاره‌های دینی آریاییان شرق ایران «یگانه خدا» نبود. در افسانه‌های دینی و حماسی عهد کیانی با بانوخدای زورمند و باشکوهی روبرو می‌شویم که مورد نیایش همه جنگاوران و پهلوانان اعم از تورانی و ایرانی بوده است. پهلوانان تورانی نیز به‌هنگام جنگ و در آرزوی پیروزی او را با خلوص یک مؤمن وفادار نیایش می‌کردند و در پایش مراسم قربانی برپا می‌داشتند. هرچند از یشت ویژه او درمی‌یابیم که حیطه قدرتش آفاق وسیعی را دربر می‌گرفته، اما از این خدایانوی بانفوذ در میثره یشت یاد نشده است. بنابراین، او از گروه خدایان آیین میثره به‌شمار نمی‌آید.

آیین پرستش اردویسور آناهیتا

«اردویسور» آناهیتا» خود یک «میثره» مادینه است که قدرتش از همتای نرینه، کمتر نیست. در یشت ویژه او که «آبان‌یشت» نامگذاری و به‌او نیاز شده است می‌خوانیم:

«او رودخانه پرزوری است که شخصیت یافته و از کوهستان «هوکتی‌ریه» (۲) به سوی «وئوروکشه» (۳) جاری است.»

حضور او نزد تورانیان در چهره خدایانوی جنگ و پیروزی، بیانگر این واقعیت است که او در ابتدا همتا و چانشین «میثره» در میان قبایل تورانی و غیر ایرانی بوده است. و آنان در آغاز ورود به شمال شرق فلات در کنار رود سیحون- (رها) پرستش او را به‌عنوان بانو- خدای قدرتمند آب، باروری و جنگ و پیروزی، آغاز کردند.

با توجه به پیشینه «مادر- محوری» در شرق ایران و این نکته که بنابر گزارش هرودوت سکا‌های «ماساگت» (۴) تا زمان او هنوز مدرسالار بوده‌اند، بروز نشانه‌های مادر- خدایی در میان تورانیان عهد کیانی نیز بعید به نظر نمی‌رسد.

آن را که به نظر نگارنده مربوط به عهد پیش زرتشتی است، بازگو خواهیم کرد. تأکید بر این نکته ضروری است که این «انتخاب»، صرفاً نظر شخصی نگارنده است و خواننده می تواند آن را پذیرفته و یا مردود شمارد.

۱۵ - آبان یشت (یشت اردویسور آناهیتا)

واژه «اردویسور آناهیتا» واژه ای مرکب از سه جزء (سه صفت) است. استاد پورداوود در کتاب «یشت ها» در این باره می گوید: «... نام اردویسور آناهیتا یگانه اسم خاص اوستایی است که از سه صفت ترکیب یافته. جزء اول «آردوی» از کلمه «آرد» به معنای برآمدن، منبسط شدن، فزودن و بالیدن است. کلمه «آردوی» در اوستا نام رودی است... جزء دوم «سور» به معنای قوی و قادر و در سانسکریت به مفهوم نام آور و دلیر است... جزء سوم «آناهیت» خود یک صفت مرکب و شامل دو جزء است. نخست «ا» از ادوات نفی و دیگر «آهیت» به معنای چرکین و ناپاک. چون کلمه آهیت مصدر است، به «ا» بنابر قاعده کلی حرف «ن» افزوده گشته و در مجموع «آناهیت» به معنای پاک و بی آلایش ساخته شده است. کلمه اردویسور آناهیتا به معنای رود قوی و پاک و یا آب توانای بی آلایش است.»

بنابر تعریف اوستا این رودخانه، یک جاری سیال مینوی است؛ به بزرگی تمامی آب های عالم که از بلندای کوه «هگر» به دریای «فراخ کرت» فرو می ریزد و دریا را به جوش و خروش می افکند. خود سرچشمه هزار رود و دریای دیگر است. آبی به وسعت تمامی آب های عالم. در کنار هر یک از این رودها و دریاها قصری با هزار ستون و دریاچه درخشان برای بانو-خدا برپا است. در فرازترین مکان هر قصر، بستر پاکیزه و معطری برای آناهیتا گسترده است. همچنین در یشت ویژه این خدا بانو آنچنان توصیفات مفصلی از جامه و آرایه های او شده است که باید گمان بریم تندیس هایی از او وجود داشته است. شاید هم این توصیفات را باید در گروه اضافات بعدی به شمار آورد. زمانی که معابد ویژه او با پیکره آناهیتا در سراسر ایران زمین برپا شده بود- آناهیتا، دوشیزه ای است جوان، خوش اندام بالا بلند، برومند و زیبا، جامه ای سپید زرین دربر دارد که کمر بندی تنگ در میان بسته، برجستگی سینه را نمایان می سازد. بازوانش سپید و برهنه است و ستبر همچون شانه آسبی درخشان. او سوار بر گردونه خویش مهار چهار اسب یکرنگ و یک اندازه را در دست دارد. تاجی به شکل چرخ بر سر اوست که صد گوهر نورانی آن را مزین کرده اند از اطراف تاج نوارهای پرچین زرین آویزان است. طوقی زرین به گردن و گوشواره های چهار گوش بر گوش دارد. پاپوش او کفش های زرینی است که با بندهای درخشان محکم شده اند.

حضور دارد. در اوستا نیز مکرر از او نام برده شده. اما حضور او در انگاره های دینی ایرانیان به دلیل وجود پایدار اردویسور آناهیتا، کمرنگ و کم جلوه گشته است.

در یشت ویژه اردویسور آناهیتا همچنان که خواهیم دید از «یم» هند و ایرانی و سپس تمامی فرمانروایان داستانی یا حقیقی کیانی و تورانی تا پهلوانان نامدار هر دو تیره و حتی فرمانروایان بیگانه (ازی-دهاک) یاد شده است که برای کامیابی و حصول به آرزوهای خویش سرود ستایش بانو-خدا را سر داده اند اما از آنجا که این یشت نیز قرن ها پس از آن که بوسیله مردم سینه به سینه حفظ می شد به صورت مکتوب درآمده است، بی شک از آسیب تحولات سیاسی و رویدادهای اجتماعی مصون نمانده و بخش هایی از آن حذف و پیرایه هایی بر آن افزون شده است. اما نکته شگفت در ساختار ذهنی از این بانو-خدا می شکوهند و پرشوکت که در جنگ پیروزی می بخشد و زهدان زنان و تخمه مردان را پاک می کند و رمه و گله را فزونی می دهد و... قدرت نفوذ گستردگی و پایداری باور به او در میان مردم ایران است. حتی اگر نخستین بار سکاها (تورانیان) در تهاجمات خود این «بانوی آسمانی» را از غرب به شرق برده و سپس به فلات ایران وارد کرده باشند، ماندگاری و توان روزافزونی به دلیل آمادگی ذهنیت اجتماعی برای چنین پذیرشی بوده است. چنانکه از آغاز ورود «ایران» به صحنه تاریخ جهان تا حمله اعراب و انقراض دولت ساسانی، اردویسور آناهیتا به صورت درخشانترین جلوه آسمانی مورد پرستش همگان بوده و در مقاطعی از تاریخ به صورت سمبل و نماد ملیت ایرانی در مقابل بیگانگان قد برافراشته و گهگاه نیز بر تارک هرم خدایان این سرزمین جا داشته است.

بی شک دیانت زرتشتی در این «جاودانگی» نقش بزرگی ایفا کرده است. زیرا گرشاسب آخرین «کوی» و حامی بزرگ زرتشت از خاندان نوذر و از گروندگان به اردویسور آناهیتا بود. هر چند تیره فریانه که خاندان نوذر نیز از آن است احتمالاً از قبایل سکایی بودند که بعدها به آیین میثره گرویدند، اما چنان که از «آشی یشت» برمی آید، از پذیرش «آشی» میثره ای خودداری کرده و پرستش اردویسور آناهیتا را در کنار میثره ادامه دادند. بعدها با نفوذ زرتشت در میان ایشان دینی پدیدار گردید که آمیزه ای از اعتقادات بومیان، آیین میثره و پرستش آناهیتا و تنویت مزدایی و یکتاپرستی زرتشتی بود که در تاریخ و فرهنگ ایرانی با نام «دیانت زرتشتی» به ثبت رسید. و این، همان نقش بزرگ فرهنگی است که ایرانیان «شرقی» بر تاریخ کشورمان برجا نهادند.

یشت ویژه «اردویسور آناهیتا» نیز همچون «میثره یشت» و دیگر متون کهن ایرانی از طریق کتاب اوستا و به میانجیگری دین زرتشتی به دست ما رسیده است. و طبیعی است که بنسب این اضافات زرتشتی، نیایش آناهیتا به فرمان اهورامزدا و خطاب به زرتشت فرمان داده شده باشد. اما نظر به اهمیتی که این یشت در بازتاب موقعیت اجتماعی زنان در ایران کهن دارد، فزاینده از

از برای او ثراثتئون پسر آئویه از خاندان توانا در مملکت چهار گوشه «وَرَنَه» صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد و از او درخواست این کامیابی را بهمن ده ای نیک، ای تواناترین ای اردویسور اناهیتا که من به ازی-دهاگ سه پوزه، سه کله و شش چشم هزار چستی و چالاکی دارنده ظفر یابم به این دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است به این حبیب و قوی‌ترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباہ سازد و که من هر دو زنش را برابم هر دو را سنگهوک و ارنوک را که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می‌باشند هر دو را که از برای خانه‌داری برازنده هستند.

(از بند ۳۷ تا بند ۸۱ اسامی تمامی پهلوانان ایرانی و تورانی و بیگانه و سرزمینی که در آن می‌زیسته‌اند آمده است که به اردویسور اناهیتا نیاز کرده و درخواست پیروزی کرده‌اند و اردویسور اناهیتا به برخی از آنان پیروزی عطا کرده و بعضی را نیز ناکام سپاخسته است. این اسامی بدین‌قرار است: نریمان، گرشاسب در کنار دریاچه پیشینه، فراسیاب در ور زیرزمینی، کی اوسن در بالای کوه اَرزِیْفیه، کوی هئوسروه در کنار دریاچه چیچست یل‌جنگجوی طوس بر پشت اسب خویش، پسران دلیر از خاندان ویسه در گذرگاه خستر و سوگ، جاماسب در نبردگاه، اشوزدنگه پسر پوروداخستی و اشوزدنگه و تریت پسران ساپوژدری، ویستشورو از خاندان نوذر در کنار آب ویتنگوهیتی پوایش از خاندان فریانه. کرده ۲۱ و ۲۲ محاوره‌ای میان زرتشت و اردویسور اناهیتا است که بی‌شک «بعد زرتشتی» است و در آن کسانی که شایسته نیایش بانو-خدا نیستند نام برده شده‌اند. شگفتا که زنان نیز در صف بیماران و دیوانگان و بی‌شعوران عقب‌مانده و ناقص‌العضوا از نیایش خدایی که خود «زن» است محروم شده‌اند!! (بند ۹۲) کرده ۲۳ در وصف اقامتگاه بانو خدا و کرده ۲۵ ویژه سرودی در توصیف نیایش کوی گشتاسب حامی زرتشت است. کرده ۳۰ توصیفی جامع از بالاپوش و جامه و زینت‌های بانو خدا می‌دهد از بند ۱۳۰ متن نیایش چنین ادامه می‌یابد:

اینک مرا ای نیک، ای تواناترین ای اردویسور اناهیتا، خواهش این کامیابی است که من با فر و جاه بسیار، به فرمانروایی دست یابم که در آن بسیار غذا به دست آید بهره و سهم بسیار باشد. که با اسب‌های شیبه‌زننده و گردونه‌های خروشنده و تازیانه‌های ظنین‌افکننده باشد. که در آن خوراک فراوان و آذوقه ذخیره شده است. آن فرمانروایی که در آن چیزهای خوشبو به دست آید و در انبارها هر آنچه کس آرزو کند و آنچه از برای زندگی خوش به کار آید، فراوان باشد.

اینک مرا ای نیک، ای تواناترین ای اردویسور اناهیتا خواهش داشتن دو چالاک باشد. یک چالاک دو پا و یک چالاک چارپا. این چالاک دو پا برای آن که در جنگ چست و چالاک است و در رزم گردونه بخوبی تواند راند. این چالاک چارپا برای آن که هر دو

شلی از پوست سی ببر که چون زر و سیم می‌درخشند بر دوش دارد. در چنین پوشش و چنان سیما، اواز بلندترین نقطه آسمان به نیایش پارسایان و مؤمنان خویش به سوی زمین می‌شتابد و سراسر کشور از پرتو او از خوشی و نعمت و ثروت برخوردار می‌گردد.

«اردویسور اناهیتا را بستای. کسی که به همه جا گسترده، درمان بخشنده، دشمن دیوها... مقدسی که جان‌افزاست. مقدسی که فزاینده گله و رمه است، مقدسی که فزاینده گیتی است، مقدسی که فزاینده ثروت است. مقدسی که فزاینده سرزمین است. آن کس که نطفه مردان را پاک کند، زهدان زنان را برای زایش پاک کند. کسی که زایش زنان را آسان گرداند، کسی که شیر در پستان زنان حامله جاری سازد.

برومندی که شهرت او عالمگیر است. آن کسی که در بزرگی به اندازه همه آب‌های عالم است. زورمندی که از کوه هکر به دریای فراخ کورت ریزد.

سراسر کرانه دریای فراخ کورت بجوش آید و میان آن بالا آید هنگامی که به سوی دریا روان گردد و به سوی آن سرازیر شود اردویسور اناهیتا که دارای هزار دریاچه و هزار رود است و هر یک از این دریاچه‌ها و هر یک از این رودها به بلندی چهل روز راه مرد سوار تندرو است.

آن کس که در گردونه نشسته و لگام گردونه گرفته در این گردونه روان در طلب ناموری این چنین در ضمیر خویش اندیشه‌کنان؛ که مرا نیایش خواهد کرد؟...

آن زورمند درخشان بلندبالا و خوش اندام، کسی که شبانه‌روز آب روان به فراوانی تمام آب‌هایی که در روی زمین جاری است و با قوت تمام روان...

از برای او هئوشینگه پردات در بالای «هرا» (کوه) صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد و از او درخواست: این کامیابی را بهمن ده ای نیک ای تواناترین ای اردویسور اناهیتا که من بر همه ممالک بزرگترین شهریار گردم... که من دیوها را از هر دو، از ثروت و سود، از هر دو از فراوانی و گله، از هر دو از خوشنودی و افتخار بی بهره سازم.

او را کامیاب ساخت «اردویسور اناهیتا»...

از برای او جم دارنده گله و رمه خوب در بالای کوه هرا صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد و از او خواست این کامیابی را بهمن ده ای نیک ای تواناترین ای اردویسور اناهیتا که من بر همه ممالک بزرگترین شهریار گردم... که من دیوها را از هر دو، از ثروت و سود، از هر دو از فراوانی و گله، از هر دو از خوشنودی و افتخار بی بهره سازم.

از برای او ازی-دهاگ سه پوزه در ممالک (بوری) صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد و از او خواست این کامیابی را بهمن ده ای نیک، ای تواناترین ای اردویسور اناهیتا که من هفت کشور را از انسان تهی سازم...

.....

خواهند نالید در آرزوی پیک پیامبر تو. آن کس که آنان را باز خواهد داشت که «آشه» را ببینند... برای فشار بر او (پیامبر) گرهمه (و) همچنین گوی‌ها از دیرباز خواست و نیروی خود را متوجه ساختند و چون همراه شدند که پیرو دروغ را یاری کنند. و وقتی چنین گفتند: «گاو باید کشته شود.» گاو که مرگ گردان را به یاری (برای سود) برخواهد انگیخت. (۱۴۱)»

بر سر انگیزه زرتشت در جهت اصلاح جامعه میان، زرتشت شناسان بحث‌های طولانی در گرفته است. گروهی که زادگاه زرتشت را در غرب می‌دانند بر این نظریه‌اند که زرتشت مبنای کشاورزی را از زادگاه خود به نشیمنگاه جدید آورده و کوشیده بود جامعه خود را از باشندگان شبان به کشاورز بدل کند. گروهی نیز جنگ زرتشت با گویان را یک پیکار طبقاتی توصیف کرده زرتشت را رهبر طبقات بی چیز و فرودست در مقابله با اقلیت بی چیز که سرچشمه تغذیه آنان همان چارپا (گاو) بود از قربانی‌های بی پروا و بی شمار صدمه بیشتری می‌دیدند.

در گانه‌ها هیچ نشانی از «کشاورزی شهرنشین» به چشم نمی‌خورد فضای ترسیم شده در این سروده‌ها، جوامع روستایی باشند است که چارپا پرورش می‌دهند. بیشتر چنین به نظر می‌رسد که زرتشت به بحران‌های درونی کیانی در مقایسه با جوامع غربی با آینده‌نگری یک مصلح اجتماعی می‌نگریسته است.

آیین هومه (هوم‌گساری) به همراه قربانی در مراسم مردانه و در تیرگی شب، مراسم رازآمیز بود که احتمالاً زیستن در محیط سکونت دائمی (دهیو) بر تشریفات آن افزوده و پیچیدگی و ابهام آن را افزون ساخته قوانین و آداب آن را سخت‌تر کرده بود. این مراسم که بوسیله کَرپَنان (کاهنان) اجرا می‌شد ممکن بود در مرحله باشندگی تمامی جامعه را به تباهی کشاند. دشمنی زرتشت با خلسه ناشی از هوم‌گساری از همین جا ناشی می‌شد.

آموزه‌های اخلاقی زرتشت که در پناه تبلیغ دین بازگو می‌شد، نوعی پیشنهاد توأم با عمل برای یک جامعه بحران زده بود.

«سپند آرمئتی (۱)» و دینا دو بانوخدای جدید هستند که زرتشت ایشان را عرضه می‌دارد. آرمئتی به معنای تسلیم پارسایانه و صبوری و یا روش میان‌روی و بینش بی خودپسندی است. (۱۴۲) «سپند آرمئتی» با زمین- پیوند نزدیک دارد و زرتشت به هنگام نیایش زمین به عنوان یک نعمت خدادادی از او سخن می‌گوید. (یسن ۴۷ بند یسن بند ۵ و ۶)

آیا این خدا بانوی صبور و مطیع رویش و بالش الهام گرفته از بانوخدایان زایش و رویندگی بومیان فلات نیست؟ از سوی دیگر آرمئتی با آشی پیوند نزدیک دارد. زرتشت این خدای مادینه باروری را از آیین میثه وام گرفته است اما وظایف جدیدی نیز

جناح سنگر فراخ دشمن را تواند برهم زد. از چپ به راست و از راست به چپ.

برای این ستایش برای این نیایش از پی نثار قربانی به این جا آی، ای اردویسور اناهیتا از آن ستارگان بالا به سوی زمین به سوی نثار سرشار بشتاب برای یاری کردن. خواستاری را که تو نجات می‌بخشی، آن کس که از راه راستین قربانی کند تندرست به‌خان و مان بازگردد...

هنگامی که زرتشت برای تبلیغ دین نوین به عنوان یک پیامبر و یا با اندیشه ایجاد تحول و اصلاح دین پدران در قالب یک اصلاح‌گر رانده از سرزمین خویش به شرق ایران پا نهاد و تلاش پی‌گیر خود را آغاز کرد، با اهم یک باور کهن میثه‌ای یعنی هوم‌گساری و خلسه و قربانی کردن گاو و اعتقادات گروندگان به یک بانوخدای جنگ و جنگاوری روبرو بود.

آیین زرتشت

زرتشت هنگامی به تبلیغ اندیشه‌های خود در میان گویان پرداخت و زمانی گانه‌ها را سرودن آغاز کرد که دوران شکوه و شوکت شاه- شهری‌های کیانی در شرق فلات به پایان رسیده و از آن جز یادی در افسانه‌ها و سرودهای نیایش برجا نمانده بود. اما رسم قربانی خونین چارپایان بویژه گاو توسط رهبران مذهبی و گویان و کَرپَنان و اوسیح‌ها همچنان ادامه داشت. بی شک جوامع کیانی دچار بحران بود و این بحران به دلیل جنگ‌های دائمی میان دولت- شهرها که برای یک منطقه کشاورزی- دامپروری بزرگترین مصیبت است، کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد.

از لابلای سروده‌های زرتشت در گانه‌ها پیداست که گویان خود نیز به این بحران و گسیختگی آگاه بودند و مردان دینی (کَرپَنان و اوسیح‌ها) می‌کوشیدند با ایجاد تغییرات در آیین‌های رایج که بی شک زندگی طولانی در فضایی متفاوت با «ایران ویجه» و زیربنای معیشتی متفاوت، آن را از اصل خود بسیار دور ساخته بود، خون تازه در رگ مردم به گردش آورند. زرتشت خود در این باره چنین می‌گوید:

«نظر به آموزه‌هایی که با آن ایشان مردم را از بهترین کارها باز می‌دارند، مزدا برای آنان شومی و نگون‌بختی می‌فرستد. آنان که زندگی «گاو» را در میان سخنان «خلسه‌ای» تباہ می‌کنند. آنان که «کَرپَن» را از «آشه» برتر می‌دانند... آنان و گروه دروغگویان، گروهی که برای خود آرزوی نیرو می‌کنند.» (یسن ۳۲ بند ۱۲- ۱۴) ... «همچنین آنان که همچون تباہ‌کننده این هستی، ای مزدا

برعهده او گذاشته شده. در بند ۱۶ یشت ویژه او این خدایانو دختر اهورامزدا خوانده شده و سپند آرمتی نیز مادر اوست. همچنین سر و شه و رشنو و میثره برادران او هستند. بخشی از یشت ویژه او که «ارت یشت» نام دارد تقلیدی از آبان یشت است. به این ترتیب به قدرت این بانوخدای ویژه زنان میثره ای افزوده شده است زیرا در دین زرتشتی مردان نیز او را ستایش می کنند. اما همچنان تورانیان و نوذریان دارنده اسب های تندرو آشی را برمانیده و دختران و کودکانشان او را رانده اند. (بند ۵۶)

در بند ۵۷ این یشت آمده است: «در نخستین گله شکوه کند آشی نیک بزرگوار از زنی که فرزند نزاید، (به دست خود جنین سقط کند). به منزل او داخل مشو، در بستر او میاسای با شما چکار کنم؟ به آسمان بالا روم، به زمین فرو شوم.»

در بند بعد می گوید: «در دومین گله شکوه کند آرت نیک بزرگوار از زنی که فرزندی از مرد بیگانه آورد از برای شوهرش. با شما چه کار کنم به آسمان بالا روم، به زمین فرو شوم.»

در سومین گله شکوه کند آشی نیک بزرگوار. این برای نابکارترین کار است که ستمکاران کنند و آن این که آنان دوشیزه (در اینجا لفظ «کنیز» به کار رفته است) را از راه بهدر کرده و زمانی بی زناشویی با او بهسر برده. او را آبتستن سازند. با شما چه کار کنم. به آسمان بالا روم، به زمین فرو شوم...

آنگاه اهورامزدا گفت، ای آشی (ارت) زیبا آفریده کردگار، به آسمان بالا مرو به زمین فرو مشو اینجا درون خانه زیبای شاهانه من بهسر آر... آشی آن پاداش نیکویی است که آرمتی به گروندگان و مؤمنان می دهد. (یسن ۴۳ بند ۱۶)

آرمتی، بانو- خدای زمین بجز آشی، «آدا» (۱۴۳) خدایانوی کین و کیفر را نیز در کنار دارد. هم اوست که کیفر می دهد و مؤمنان را پاداش نیک می رساند. (یسن ۴۹ بند ۱) از ملازمان دیگر بانو- خدای زمین در آیین زرتشتی باید از هئورتات و آمرتات نام برد که تندرستی در جهان خاکی و بی مرگی مراد می شوند.

سپند آرمتی همراه همیشگی آشه (نظم درست- رته آریایی) است و به همراه «وهومنه»، منش نیک و خشترا (شهریاری) گروه ایزدان پس از اهورامزدا را می سازند.

سپند آرمتی، بانوخدای طبقه شبانان است. زمین با چراگاه های فراوان و آن چه از زمین به دست می آید- زمینی که عرصه زندگی قوم و شرط بقای مردم است- در حیطه نگهبانی او است. در این حال، او مظهر فرمانبرداری مؤمنان است. آن چه او را آزرده می سازد، حضور مردمان نافرمان و زنان گستاخ (!) و دزدان بر روی زمین است. دشمنان اهریمنی او ترومیتی (۱) (گستاخی) و پریمیتی (۲) (کج اندیشی) اند. شادی او وقتی کامل می شود که مردم فرمانبردارانه به کار پرورش چارپایان و (احیاناً) کشت و

زرع بپردازند.

«دئنا» (۳) یکی دیگر از بانوخدایان زرتشتی، همسان ساخته «چیستی» بانوخدای دانایی و آگاهی آیین میثره است. اما هرگز نتوانست به ارج و مقام «چیستی» دست یابد. حتی یشت ویژه او تماماً نیایش و ستایش «چیستی» است.

در بند ۱۵ این یشت هُوی (۴) همسر زرتشت برای خوشبختی و زناشویی به او نیاز می کند اما زرتشت بر دختر خویش نام «پشورویچستا» می نهد. وظائف بانو- ایزد «دئنا» نیز همچون «چیستی» راهبری مردان دین است. در کرده ۶ این یشت آمده است: «او را بستود «آتروان» دور سفر کرده که حافظه از برای دین و قوت از برای تن خواستار بود...»

در یک سرود گانه ها که ویژه مراسم زناشویی است (یسن ۵۳) کوچکترین دختر زرتشت (پشورویچستا) مقام نیمه خدایی به دست آورده است. علت این بلندپایگی شاید رقابت دیرینه دو بانو- خدای ایرانیان شرقی- آردویسور اناهیتا و آشی- باشد. هر چند زرتشت خود به هر دوی این بانوخدایان نیایش می کند، اما چنین برمی آید که برای غلبه بر رقابت مشکل ساز میان دولت- شهرها، چاره ای اندیشیده است.

در یسن ۵۳ این الهه باروری و زناشویی ویژه دین زرتشتی در قالب پشورویچستا پدیدار می شود. (۱۴۴)

از آن پس آیین زناشوی در حمایت دخت زرتشت که سیمایی الهه گونه یافته، قرار می گیرد. شگفتا که او، داماد را به عروس می بخشد (یک نشانه روشن از کنش جوامع مادر- محور که مردان از سوی زنان برای زناشویی برگزیده می شوند). گزارش هرودوت از ازدواج قبایل سکایی در کنار رود سیحون به همین گونه است. با حضور «آردویسور اناهیتا» در مجموعه خدایان زرتشتی، ساختار بنیادین این هرم آسمانی با توجه به گرایشات تیره های مختلف سکایی در شرق ایران تکمیل می شود.

به این ترتیب، دنیای کیانی بجز افسانه های دینی و حماسه های ملی، آثار ارزشمند از نظم و نثر به فرهنگ ایرانی هدیه کرد که تا گاه مکتوب شدن سینه به سینه از سوی مردان و زنان اهل دین حفظ گردید. همچنین گفتار و پیام زرتشت در تربیت اخلاقی ایرانیان تأثیر فراوان برجا نهاد. مهاجران نخستین و ساکنین شرق ایران از ایرانی و تورانی و بومی بهیاری زرتشت اندک یادگاران بازمانده از دوران «زن- سروری» این سرزمین را در قالب «آردویسور اناهیتا» جاودانه به سینه تاریخ سپردند تا زنان و مردان ایرانی در همه زمان ها و همه زمین ها پیوسته به یاد داشته باشند در کشوری زیسته و بالیده اند که پهلوانان، قهرمانان- شاهان و پیامبران و خدایانش برای پیروزی، بهروزی، جنگ و درنگ، آبادی و پارسایی سر بر آستان خدایانوی سوده اند که

تمدن‌های ریشه‌دار غرب فلات ایران برای این تازه‌رسیدگان حکم فضای آموزش عملی در جهت دریافت تمدن شهرنشینی را داشت.

آشور که جوانترین این دولت‌ها بود، در آن زمان بیش از هزار سال سابقه تاریخی در پشت سر داشت و قویترین و سهمگین‌ترین دولت غرب آسیا را تشکیل می‌داد.

در آغاز آشور یکی از ولایات تحت حکومت بابل بود. در الواح عهد حمورابی از آشور همچون سرزمین بابلی یاد شده است. تاریخ استقلال آشور به تقریب حدود قرون هیجده تا نوزده قبل از میلاد و مصادف با دورانی است که بابل مورد هجوم دولت‌های میتانی و هیتی و عاقبت کاسی قرار گرفت. شباهت نام خدای بزرگ ملت آشور که نام این سرزمین نیز از او گرفته شده بود، (آشور) با خدای بزرگ کاسی «أسورا» که خود يك خدای وارده‌اتی «هند و ایرانی» بود، این شبهه را ایجاد می‌کند که آشوری‌ها نیز بنوعی تحت تأثیر اشرافیت آریایی در آغاز هزاره دوم پیش از میلاد قرار گرفته بودند.^(۱۴۶)

اما بهر حال شکوفایی دولت آشور مقارن هزاره اول پیش از میلاد آغاز شد. بدنه دولت آشور را دهقانان آزاد تشکیل می‌دادند که به دلیل کم حاصلی زمین‌های کوهستانی و خشونت اقلیمی کمتر به زمین و بیشتر به جنگ و تهاجم می‌پرداختند و با حملات سبعانه به سرزمین‌های دیگر و غارت و کشتار و تخریب شهرها و کشورها، بی‌مهری طبیعت به سرزمین خویش را جبران می‌کردند. شاید از همین رو بود که ایشتار بانو- خدای قدرتمند و آشنای زاینده‌گی و رویندگی و باروری در سومر و اکد و بابل، چون به آشور رسید، جامه زرم دربر کرد و در هیأت الهه جنگ راهبر سرداران آشوری به نبردگاه‌های خونین گردید. (آشوریانی پال در فتحنامه جنگ با ایلام پیروزی خود را مدیون بانو- خدا ایشتار دانسته و از این که بانو خدا به او نظر رحمت داشته بخود بالیده است.^(۱۴۷))

ارتش آشور کمبود نفرات سپاه خود را با مجهز نمودن آنان به سهمگین‌ترین سلاح زمانه جبران کرده و برای ایجاد رعب و وحشت در دل مغلوبین آن چنان شقاوتی در جنگ و پیروزی بکار می‌برد که هر بارقه مقاومت و مخالفت و رهایی طلبی ملت‌های تحت سلطه در نطفه خاموش می‌شد. به این ترتیب، همزمان با ورود قبایل ایرانی- آریایی به سرزمین‌های غرب فلات ایران، مرکز سیاسی جهان کهن از بابل به نینوا پایتخت آشور منتقل شده بود.

آشور نصیرپال دوم (۸۵۹-۸۸۴) حدود قلمرو آشور را از شمال به سوریه و سواحل مدیترانه رسانیده بود و از سوی شرق نیز خود وی و جانشینانش با هدف دستیابی به منابع نقره و ذخایر الوار و گله‌های اسب که بوسیله اقوام آریایی پرورش می‌یافت دامنه نفوذ خود را تا ماوراء زاگرس و راه‌های بازرگانی غرب آسیا گسترش داده بودند.

شلمانصر سوم (۸۲۴-۸۵۹) فرزند و جانشین آشور نصیرپال

سرچشمه زندگانی در این سرزمین کم باران بود: بانو- خدای آب «او را بستود آفریدگار، اهورامزدا در اریاوچ کنار (رود) و نگوهی دائیتیا با هوم آمیخته به شیر با برسم. با زبان خرد. با پندار و گفتار و کردار با زور و با کلام بلیغ و از او خواست: این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردویسور اناهیتا که من یسرپوروشسب، زرتشت مقدس را همواره بر آن دارم که برحسب دین بیندیشد، برحسب دین گوید و برحسب دین رفتار کند.» (ابان یشت کرده ۵ بندهای ۱۷ و ۱۸)

این پیام همراه با دیگر سروده‌های زرتشت و اسطوره‌ها و حماسه‌های مردمان ساکن در خاور فلات ایران، از فراز کوه‌ها و دشت‌ها گذشت و به باختر ایران پر کشید و به گوش مردمان آریایی ساکن در غرب ایران رسید. مردان دین از دودمان «مغان در رگه» (ری امروزی) پیام زرتشت را شنیده و «دریافتند» و آنها را در سروده‌های دینی خود به هنگام ستایش «مزدا- اهورا» گنجانیدند. سپس خود مبلغ و «موبد» این آیین نوین شدند. زیرا بسی از این افسانه‌های دینی یادمان دوران زیستن ایشان در سرزمین آرمانی «اثران و یجه» بود. هر چند بتدریج و با تشکیل شاهنشاهی‌های بزرگ، از اندیشه تابناک و مردم‌گرایانه زرتشت- آن گونه که در گائنه‌ها بازتاب یافته است، جز سایه کم‌رنگی در دین «زرتشتی مغان» برجا نماند، اما این مردان دین (مغان) بعدها اساس وحدت دینی ایرانیان را درآیینی که «زرتشتی» خوانده شد، موجد گردیدند.

پیش به سوی غرب

اکنون یکبار دیگر گستره شرق ایران را با گویان و کرپان و حماسه‌ها و افسانه‌هایش رها می‌کنیم و به سوی غرب- جایی که دیگر مهاجران آریایی در آغاز هزاره اول بر آن پا نهادند، رو می‌نهمیم تا به همراه این نیروی جوان «بی تاریخ (۱۴۵)» که در میان دیرسالترین و متمدن‌ترین امپراطوری‌های غرب آسیا مسکن گرفته بود و اندک زمانی بعد از همان جا به قصد فتح جهان عنان گشود، تاریخ زندگی سیاسی «ایران» را پی گیریم.

نخستین آزمون شهرنشینی

در سده‌های آغازین هزاره اول هنگامی که قبایل آریایی (پارسوا، مادای، سکایی و...) در همسایگی آشور و ایلام و بابل و اورارتو زندگی اسکان یافته را آغاز کردند، تمدن این کشورها در فرازترین مرحله تمدن شهرنشینی در جهان کهن قرار داشت. در حالی که این اقوام مراحل شبانی را هنوز به طور کامل پشت سر نهاده و برخی از آنان (سکاها) هنوز در مرحله کوچگری و چادرنشینی بودند.

دم تیغ هلاک می گذرانید، شاید به دلیل ملاحظات سیاسی و داشتن گروگانی زنده برای جلوگیری از شورش دوباره قبایل مادی، «دیاکو» را با خانواده و نزدیکانش به سوریه تبعید کرد. هرچند اورارتو نیز از این شکست بی نصیب نماند و این سرزمین هم‌زمان صحنه هجوم قبایل آریایی «سکایی» واقع گردید و شاه اورارتو (روسا) دست به خودکشی زد، اما درگیری‌های آشور این دولت قدرتمند را نیز فرسوده کرده بود. بخصوص که ارتش آشور اجباراً و بدلیل کثرت مخاصمات، بافت درونی خود را که بیشتر فقط از دهقانان آزاد آشوری تشکیل می شد به هم زده و دسته‌های سربازان مزدور از هر نژاد و قومی را وارد نیروی نظامی خود کرده بود. (در الواح مالی خزانه آشور حتی اسامی سربازان آریایی و سکایی نیز دیده شده است)

ضعف پنهان و درونی ارتش آشور موجب شد که قبایل بومی که اکنون با آریاها در آمیخته و جانی گرفته بودند، با ایجاد مزاحمت‌های پی‌درپی، دولت آشور را هر دم در نقطه‌ای مشغول نمایند. از جمله این نواحی «الیپی»^(۱) بود که نفوذ عناصر آریایی در آن از اسامی بجا مانده در سالنامه‌های آشوری به اثبات می‌رسد: نام یکی از فرمانروایان الیپی «اسپاباره»^(۲) نامی ایرانی است. شاید وصلت‌هایی میان فرمانروایان الیپی و سرکردگان آریایی سرگرفته و فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها که مادر ایرانی داشتند، نام ایرانی می‌گرفته‌اند(؟). این شبهه از آنجا ایجاد می‌شود که پدر و برادر «اسپه‌باره» نام‌های غیر ایرانی داشته‌اند.

وسعت سرزمین‌هایی که در سالنامه‌های آشوری بنام «سرزمین ماد» یاد شده، نشان می‌دهد که قبایل ایرانی در صحنه وسیعی از فلات اسکان یافته بودند. در کتیبه‌های آشوری از «مادهای دوردست»، «مادهای بزرگ شرق»، «مادهایی که سرزمین آنها دورافتاده است»، و «مادهایی دوردست که در نواحی بیکینی (دماوند) هستند»، «مادهایی که در نزدیکی صحرای نمک هستند» یاد شده است. هرچند ممکن است آشوری‌ها تمامی قبایل آریایی بجز پارسی را «ماد» می‌نامیده‌اند، اما پیداست که دغدغه آشور از این قبایل که هنوز حکومت منسجمی نیز نداشتند، کمتر از امپراطوری‌های بزرگ غربی نبود.

از سوی دیگر قبایل پارسوا نیز بنا بر گزارش سالنامه‌های آشوری از سال ۸۴۴ ق- م در سرزمین‌هایی از شمال غرب زاگرس تا بختیاری و حوالی شوشتر را در اختیار داشته و به صورت يك نيمه حکومت تحت استیلای آشور روزگار می‌گذرانیدند. درگیری آشور با ایلام و شکست ایلام موجب شد که قبایل پارسوا بتوانند بدون معارض در سرزمین‌های ایلامی «آنشان» سکونت گزینند.

طوایف ماد که اقتصاد مبتنی بر شبانی آنان در اثر زیستن در

که در سالنامه‌های روزگار او نخستین بار از اقوام و سرزمین‌های مادای (مادی) و پارسوا (پارسی) یاد شده است، توانست اتحاد سوریه و اعراب و اقوام یهودی را که بر علیه آشور متحد شده بودند درهم شکنند^(۱۴۸) و تمام سرزمین‌های غربی تا سواحل مدیترانه را به آتش و خون بکشد.

بنابراین، حضور تاریخی اقوام ایرانی در غرب، از اواسط سده نهم پیش از میلاد آغاز می‌شود. و از این تاریخ به بعد در سالنامه‌های آشوری از «مادای» و «پارسوا» به تناوب یاد شده است. این گونه پیداست که آشور به‌رغم آن که با دولت‌های مقتدری چون بابل و ایلام و اورارتو در ستیز بود، خطر بالقوه این نیروی جوان و تازه نفس را در جوار سرزمین‌های خویش دست کم نمی‌گرفت.

درگیری‌های دائمی در منطقه غرب ایران که دمی فروکش نمی‌کرد، به اقوام ایرانی امکان داد که خصلت جنگجویی را در مردم خویش تقویت کنند و هرگز به کشاورزان صلحجو و اتباع آرام و سرکوب شده دولت آشور بدل نشوند. بتدریج که به قدرت نظامی طوایف ایرانی افزوده می‌شد، دولت‌های مقتدر منطقه می‌کوشیدند با ایجاد اتحاد با آنان و استفاده از نیروی سواره نظام که این پرورش دهندگان اسب بهترین آن را در اختیار داشتند، قدرت نظامی خود را تقویت کنند.

یکصد سال حد فاصل سلطنت شمشي عداد پنجم (۸۱۰-۸۲۴ ق- م) و ملکه و جانشین اوسمیرامیس که آوازه قدرت آشور را بعدها در هاله‌ای از جلال و شکوه افسانه‌ای فرو برد، تا سلطنت سارگون دوم (۷۰۵-۷۲۲ ق- م) که آشور را به اوج قدرت سیاسی و نظامی رسانید، برای قبایل ایرانی فرصتی بود که موقعیت خود را در سرزمین‌های غربی مستحکم کرده و با ایجاد اتحاد میان قبایل مختلف ایرانی، در انتظار فرصت مناسب باشند.

سارگون دوم پس از فتح سامره، سرکردگان جوامع یهودی را از سامره کوچانید و در میان قبایل مادی که آن زمان با جگزار آشور بودند. جا داد. این «اشتباه» بعدها برای آشور بسیار گران تمام شد. زیرا یهودیان که هم دولت بابل و هم دولت آشور را سخت دشمن می‌داشتند، قدرت بالقوه این اسکان یافته‌گان جدید را برای رودرویی با دشمن کهنه کار دریافتند و به تبلیغات فکری و کلامی در میان آنان پرداختند.

چنین سیاستی را دولت اورارتو که درگیر جنگ‌های دائمی با آشور بود نیز دنبال می‌کرد. در زمان سارگون دوم، «روسا» شاه اورارتو موفق شد سرکرده قبایل ایرانی- مادی را که در میان ساکنان منطقه مانای از نفوذ گسترده‌ای برخوردار بود، برضد آشور با خود همدستان نماید. توطئه به شکست انجامید اما سارگون به‌رغم رویه خشن و سفاکانه همیشگی که دشمنان را از

نژادی با یکدیگر در صورت لزوم همچون قومی واحد از سرکرده بزرگ خویش فرمانبرداری می‌کردند. و فرمان‌فرماندهان نظامی با شجاعت تمام با دشمنان می‌جنگیدند، همین امر آوازه شهرت آنان را در سراسر سرزمین غربی پراکنده و باعث وحشت دولت آشور شده بود.

«دیاکو» و «هخامنش» دو سرکرده مادی و پارسی بودند که تقریباً هم‌زمان به‌صحنه رویدادهای سیاسی عصر خود گام نهادند. اما توفیق دیاکو در ایجاد اتحاد میان قبایل مادی بدنبال ضعف تدریجی دولت آشور بیشتر بود. و مادها زودتر از هخامنشیان توانستند «دولت نیرومند ماد» را در مقابل امپراطوری‌های رو به‌زوال بابل و آشور برپا دارند.

با این همه برخلاف آنچه از روایات غیرموتق برمی‌آید، از زمانی که «دیاکو» در پی متحد ساختن قبایل مادی به‌جنگ آشور رفت و در پی شکست در این جنگ به‌سوریه تبعید شد، تا هنگام تشکیل دولت واقعی ماد به‌رهبری هوخشتره دوران فترتی است که در آن دست کم از بیست و هشت سال سلطه سکاه‌ها بر سرزمین‌های ماد آگاهی داریم. تشکیل دولت واقعی ماد از زمانی آغاز شد که هوخشتره در پی سرکوب قبایل سکایی مستقر در سرزمین ماد، توانست «نینوا» را فتح و دولت آشور را منقرض سازد. اما تحکیم این دولت نو‌بنیاد تنها هنگامی ممکن گردید که قبایل پارسی اتحاد با مادها را پذیرفته و به‌ازاء به‌دست آوردن حکومت‌های محلی اَنشان و جنوب خوزستان و فارس به‌اطاعت از آنان تن دادند و به‌این ترتیب به‌سال ۶۲۴ پیش از میلاد نخستین دولت منسجم و راستین ایرانی- آریایی در ایران تشکیل گردید.

منطقه کشاورزی تغییراتی کرده و کشاورزی نیز برآن افزوده شده بود، شامل شش طایفه می‌گردیدند. از آنجا که از خود مادها هیچ سند مکتوبی برجا نمانده و در سالنامه‌های آشوری و بابلی نیز به‌اسامی طوایف مادی اشاره نرفته است، درباره‌ اسامی طوایف مادی بناچار گفته ه‌رودوت را باید بپذیریم که تاریخ این دوران ایران را قرن‌ها بعد مکتوب کرد.

او اسامی قبایل مادی را این‌چنین ذکر کرده است. «بوزائی (۱)»، «اریزنتوئی (۲)»، «پرتیه‌کینوئی (۳)»، «استروخاتس (۴)»، «بودوئی (۵)» و «مگوئی (۶)».

در میان این اسامی، چهار نام دارای مفهوم مشخص است. اَریزنتو همان «آریازنتو» یا «تیره آریایی» است که سرکردگان دولت ماد بعدها از میان ایشان برخاستند. نامواژه استروخاتس را نیز می‌شود به‌طایفه «ناموران» مفهوم کرد زیرا واژه «سروه‌وته (۷)» از واژه آریایی کهن «سروه‌ونت (۸)» به‌معنای «نامدار» گرفته می‌شود. «پرتیه‌کینوئی» نیز از کلمه «پَری تکانه» به‌معنای در امتداد تنگ است. اینان ساکنان مرزهای پارس در جنوب بودند که بعدها با نام قبایل پارت وارد تاریخ ایران شدند. هرچند گروهی از محققان طوائف «مگوئی» یا «مغی» را غیر ایرانی دانسته‌اند، و گروهی از این هم بیشتر رفته و آنان را از قبایل یهودی اسکان داده شده در جوار قبایل ماد در عهد سارگن دوم دانسته‌اند، اما هیچ دلیل محکمی بر تأیید این نظرات وجود ندارد، جز این‌که، اینان برخلاف مردان دینی در شرق از طبقه فرمانروایان نبوده‌اند. علت این امر می‌تواند این باشد که در غرب به‌دلیل درگیری‌های نظامی دائمی، جنگجویان (نریشتران) مقام والاتری از رهبران مذهبی کسب کردند و در دوره‌های بعدی در رأس نظام طبقاتی جوامع آریایی قرار گرفتند. در اینجا تفکیکی میان وظائف رهبران دینی و رهبران سیاسی پدید آمد و طایفه مغان که رهبران دینی از میان ایشان انتخاب می‌شد، شانس رهبری سیاسی را برای همیشه از دست دادند.

درباره دو تیره «بوزایی» و «بئودیوئی» دکتر «اچ-اس- نیبرگ (۹)» مطالعات باارزشی انجام داده و نام این دو طایفه را به‌دو بانو‌خدای سکایی منسوب داشته است. (برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به‌کتاب دین‌های ایران باستان اثر همین نویسنده ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی صفحات ۳۳۵ تا ۳۴۱) که یکی همسان ساخته بانو‌خدا چیستی خدای دانایی میثراه‌ای و دیگری بانو‌خدای همسان ساخته «هومه» خدا و گیاه خلسه‌آور «هند و ایرانی» است و گویا این دوئی خدایانوی غیبگویی و پیشگویی در سرزمین‌های غربی بوده است. طوایف مادی با آن که در گستره وسیعی پراکنده بودند، اما به دلیل پیوندهای محکم

بخش ششم:

اسطوره‌های آفرینش ایرانی (آریایی)

دکتر زاله آموزگار

می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱ - منابع هندی

(I) وداها که قدیمترین آثار ادبی هند را به زبان سنسکریت دربر دارد شامل چهار کتاب است و معروفترین آن‌ها «ریگ ودا» که هم‌پایه گاتهای اوستا می‌باشد و مجموعه‌ای افزون از هزار سرود است که سالیان متمادی به‌طور شفاهی و سینه به‌سینه نقل شده و بعداً به‌صورت نوشته درآمد است. سرودها و نیایش‌های آن خطاب به‌خدایان دوران قدیم آریایی است.

(II) اوپانیساده‌ها که مجموعه جدیدتر ادبیات ودایی و شامل دعاهاست

(III) مهاباراتا کتاب مربوط به‌خدایان متأخرتر است

(IV) پورانا که شامل داستانهای باستانی است

۲ - منابع اوستایی

اوستا کتاب دینی زردشتیان که زبان آن جزء زبانهای دوره باستانی ایران به‌شمار می‌آید. مدت‌ها سینه به‌سینه حفظ شده و در دوره ساسانی با تکیه بر آگاهیهای همه موبدان، با خطی که در دوره ساسانی اختراع شده است، تدوین یافته است. اوستای دوره ساسانی شامل بیست و یک نَسک (= کتاب) بوده است که خود بسیار مختصرتر از اوستای دوران باستانی است.

اوستای موجود در حدود یک چهارم اوستای دوره ساسانی است شامل پنج کتاب یَسَن‌ها (گاتها یا گاتسه‌ها یا گاهان، باستانی‌ترین بخش اوستا، در این قسمت قرار دارد)، یشتها،

برای اسطوره که کلمه‌ای معرب است از اصل یونانی historia به‌معنی جستجو، آگاهی، داستان شاید نتوانیم تعریفی کامل که در برگیرنده همه مفاهیم آن باشد عرضه کنیم. گرچه گاهی در زبان روزمره، اسطوره معنی آنچه خیالی و غیر واقعی است یافته است. ولی اسطوره واقعی فرهنگی است به‌غایت پیچیده، آئینه‌ای است که تصویرها را از ورای هزاره‌ها منعکس می‌کند و فرهنگ مردم هر سرزمینی را از دور دستها به‌زمان حال می‌آورد. اسطوره داستانی است که معمولاً اصل آن معلوم نیست و به‌ظاهر حوادث تاریخی را بیان می‌کند ولی آنچه در آن مهم است صحت تاریخی داستان نیست، بلکه مفهومی است که برای معتقدان آن دربر دارد. بخش مهمی از اسطوره‌ها، رابطه‌ای نزدیک با سنتها و روایتها دارد و دارای پیوندی ناگسستنی با آئین‌ها و عقاید دینی است.

مشکل بتوان قضاوت کرد که هر اسطوره‌ای دقیقاً مال کجاست و به‌چه زمانی تعلق دارد. به‌وجودآورنده اسطوره‌ها گروه‌های ناشناخته‌ای از مردم اندیشمندی هستند که در هزاره‌ها پیش زیسته‌اند. این اسطوره‌ها در طی زمان تغییر و تحول یافته‌اند. در این میان گاهی خدایان در لباس شهریاران و پهلوانان درآمدند و گاه شخصیت‌های تاریخی به‌موجوداتی اساطیری تبدیل شده‌اند.

همچنان که فرهنگها با هم آمیخته می‌شوند، اسطوره‌ها نیز با هم ترکیب می‌شوند زاد و ولد می‌کنند. تغییر جا و زمان می‌دهند. این ویژگی‌ها طبعاً در اسطوره‌های ایرانی نیز به‌جلوه درمی‌آید. داستانهای دور و دراز مربوط به‌هزاره‌ها سال پیش مردم سرزمین ما، که به‌طور شفاهی و سینه به‌سینه نقل شده، تا سرانجام به‌صورت نوشته درآمدند. این نوشته‌ها تصویرهایی به‌دست می‌دهند که متعلق به‌دورانی هستند که درباره آنها نه تاریخ می‌تواند قضاوت کند و نه باستانشناسی دسترسی به‌آنها دارد. فقط جای پای آنها را باید در اسطوره‌های ذکر شده در این نوشته‌ها یافت.

منابع مورد استفاده برای دست‌یابی به‌اسطوره‌های ایران را

(II) بندهشن که به معنی اصل آفرینش یا آفرینش اصلی است و تاریخ اساطیری و واقعی ایرانیان را از پیشدادیان تا رسیدن تازیان دربر دارد. مطالب جالب توجهی نیز درباره جغرافیای اساطیری به دست می‌دهد.

(III) گزیده‌های زادسپرم که در باره آفرینش آفریده‌هاست. مطالب آن با دینکرد هفتم و بندهشن همسانی دارد.

(IV) روایات پهلوی شرحی از آداب و رسوم و آیینهای دینی زرتشتی است با مطالبی راجع به اساطیر مربوط به آفرینش آسمان، جمشید، گرشاسب، زرتشت گشتاسب، مشی مشیانه و غیره... و از همین قبیل است دیگر کتابهای پهلوی چون دادستان دینیک، مینوی خرد و...

(۴) منابع مانوی که مربوط به نوشته‌های مانی و پیروان اوست و داستانهای اسطوره‌ای مربوط به آفرینش و رستاخیز، خدایان مانوی و دیوان این آئین را بازگو می‌کند. قدیمترین این آثار در قرن سوم و چهارم میلادی تدوین یافته و آثار متأخر آن به قرن هفتم و هشتم تعلق دارد ولی میراثی است از سنتهای بسیار بسیار قدیمی‌تر.

(۵) منابع عربی و فارسی. منابع عربی و تاریخهای نوشته شده به زبان عربی در قرنهای نخستین پس از اسلام، و تاریخهایی از این دوران به زبان فارسی که همگی براساس ترجمه‌های «خداینامه»^(۱) یا روایات شفاهی تدوین یافته‌اند، مطالب باارزشی درباره سنتهای قدیم ایران و خصوصاً دوره ساسانی به دست می‌دهند.

(۶) شاهنامه که خود منبع اصلی روایتهای اسطوره‌ای ایران به حساب می‌آید براساس خداینامه است و در آن می‌توان روایتهای سینه به سینه حفظ شده را که از طریق سنتهای شفاهی و از قول دهقان نقل می‌شود ملاحظه کرد.

(۷) منابع فارسی زرتشتی که عبارت از کتابهایی است که زرتشتیان در دوره‌های بعد از اسلام به فارسی نگاشته‌اند و در آنها نشانه‌های فراوانی از سنتها و آئین‌های مربوط به ایران باستان می‌توان یافت. در این مقوله می‌توانیم به کتاب «روایات داراب هرمزدیار»، سروده‌های زرتشت بهرام‌پژد و نوشیروان، کتابهای صد در نثر و صد در بندهشن و غیره... اشاره کرد.

(۸) نگاره‌های بازمانده از دوران هخامنشی، اشکانی و ساسانی، بر دیواره‌ها، بر روی مهرها، سکه‌ها و ظروف که تصویرهایی از خدایان و قهرمانان گذشته را منعکس می‌کنند و تفسیرهای متفاوتی درباره آنها می‌شود نیز گاهی راهگشای راههای اسطوره‌ای است.

(۹) در پایان باید به منابع یونانی که شامل نقل قولهای مورخانی چون هرودوت، گزنفون، کتزیاس، پلوتارک و غیره

ویدیوداد و ندیداد، ویسپرد، خرده اوستا و قطعات پراکنده مانند هیربدستان و نیرنگستان.

باستانی‌ترین بخش اوستا. گاهان یا گاتها است که آنرا سروده‌های خود زرتشت می‌دانند (دانشمندان تقریباً در این عقیده همداستانند که زرتشت در حدود ده دوازده قرن پیش از میلاد می‌زیسته است). در گاهان اشاره‌هایی گذرا به شخصیت‌های اسطوره‌ای مانند جمشید و... می‌شود. در بخشهای دیگر اوستا مطالب اسطوره‌ای بیشتری هست، بویژه در یشتها و ندیداد:

یشتها سرودهایی هستند خطاب به خدایان باستانی پیش زرتشتی و یا خدایان کم‌اهمیت‌تری که زرتشت به‌آن‌ان ارج بیشتری داده است. تدوین نهایی یشتها مربوط به قرن پنجم پیش از میلادست ولی آنچه از خدایان متعدد در آن نقل می‌شود به هزاره‌های قبل تعلق دارد.

کتاب و ندیداد ویدیوداد ظاهراً کتابی مربوط به تطهیر می‌باشد ولی مطالب اسطوره‌ای در آن بسیار زیاد است. مثلاً فصل دوم آن اسطوره جمشید را دربر دارد که هاله‌ای از مهاجرت آریاها را در آن می‌توان یافت و یا به‌طور مثال فصل نوزده آن مربوط به اغوای اهریمن است که می‌خواهد زرتشت را بفریبد. بخشهای متأخر و ندیداد متعلق به دوره اشکانی است.

۳ - منابع پهلوی

این منابع گرچه متأخر هستند و سنت آن‌ها متعلق به اواخر دوره ساسانی است و تدوین و تألیف نهایی آنها در حدود قرن نهم میلادی انجام یافته است، ولی همه این آثار بازگوکننده سنتهای بسیار قدیمتری هستند.

از میان منابع پهلوی می‌توان به کتابهای زیر اشاره کرد:

(I) دینکرد که در اصل مشتمل بر نه کتاب بوده است که کتاب اول و دوم و بخشی از سوم از میان رفته است. کتابهای بازمانده مشحون از مطالب اسطوره‌ای است مثلاً در کتاب پنجم شرحی از پیام‌آوران پیش از زرتشت و شرح ظهور زرتشت و آفرینش او و خانواده و جنگهای او را می‌توان یافت. کتاب هفتم که بر پایه یکی از نسکهای از دست رفته اوستا به نام سپند نسا نوشته شده است شرح مفصل افسانه آفرینش و زندگانی زرتشت را دربر دارد و پسران موعود او را. در کتاب هشتم و نهم نیز که شرح مطالب مندرج در اوستای دوره ساسانی را می‌دهد. اشارات اساطیری فراوانی می‌توان یافت.

۱- خداینامه در دوره ساسانی براساس منابع کتبی و شفاهی آن دوران تدوین شده بود و منبع اصلی نوشته‌های بعدی به زبان پهلوی و فارسی و عربی بوده است. اصل پهلوی و ترجمه‌های خداینامه متأسفانه از بین رفته است.

است... و منابع ارمنی و منابع سریانی نیز اشاره کرد که در همه آنها نشانه‌های فراوانی از اسطوره‌های باستانی ایران می‌توان یافت.

*

* *

ما افسانه آفرینش ایرانی را بر پایه داده‌هایی که از این منابع به دست آورده‌ایم در اختیار خوانندگان قرار می‌دهیم. با توجه به اینکه سنتی را بازگو می‌کنیم که قدمت گوشه‌هایی از آن حداقل به چهار هزار سال پیش می‌رسد و این اسطوره‌های باستانی ایران هم همچون همه اسطوره‌ها، تحت تأثیر رویدادهای اجتماعی و سیاسی تغییر و تحول یافته‌اند، جابه‌جا شده‌اند و زاد و ولد کرده‌اند و به این صورتی درآمده‌اند که ما برای شما بازگو می‌کنیم.

تبرستان

www.tabarestan.info

آفرینش بنابر اسطوره‌های ایرانی

توقف خواهد بود و نیروی بدی که مصرف نشده است همیشه هستی را تهدید خواهد کرد.

برخورد دونیرو

اورمزد برنامه‌ای پیش می‌گیرد که اهریمن از مخفی‌گاه تاریکش بیرون آید، به جدال پردازد و نیرویش به تدریج تحلیل رود و سرانجام به بند کشیده شود و بی‌توان گردد. یورش اهریمن به سوی دنیای روشنایی در این راستاست و آغاز آفرینش جزئی از این برنامه. آفرینش آغاز می‌گردد، چون طعمه‌ای و چون سلاحی. این آفرینش نیاز به زمان و مکان دارد، باید از زمان بی‌کران، زمانی کرانه‌مند (=محدود) بدر آورد و از فضای لایتناهی، جایی محدود برای آفرینش. نبرد اورمزد و اهریمن در این چهارچوب انجام می‌شود و زیربنای آفرینش است. زمان این آفرینش در کل دوازده هزار سال (=چهار دوره سه هزار ساله) است. در سه هزار سال نخستین جهان فقط مینوی است، یعنی جهانی مثالی و اورمزد و اهریمن در این دنیای مینوی قرار دارند. در این دوره اورمزد آفرینش مینوی خود را آغاز می‌کند. نخست شش امشاسپند (=امهرسپند = جاودانان مقدس) را می‌آفریند که یاران و همگامان او هستند و خود هفتمین آنان به‌شمار می‌آید. این امشاسپندان عبارتند از:

آن گاهی که هنوز «گاه» نبود و زمان وجود نداشت، جهان فارغ از ماده و حرکت بود، هم اورمزد (=هورامزدا) بود و هم اهریمن... در جهانی مینوی (=معنوی، غیرمادی) و ساکن. یکی اصل نیکی و دیگری اصل بدی، اورمزد در اوج و در روشنی محض و اهریمن در حسیض و تاریکی مطلق.

در مورد اصل آنها نوشته‌های زرتشتی سکوت می‌کنند. در گاهان (بخش قدیمتر اوستا)، سپند مینو (جلوه اهورامزدا) و آنگره مینو (= اهریمن) چون دو همزاد به‌شمار می‌روند و درباره خود اهورامزدا سکوت است و سپس اهورامزدا مستقیماً در برابر اهریمن قرار می‌گیرد. بعدها باورهای زروانی (احتمالاً از دوره هخامنشی به بعد) اصل این دورا یکی می‌داند.^(۱)

در این جهان مینوی، اورمزد در دنیایی از نور است و اهریمن در تاریکی، اورمزد دانش مطلق دارد و از وجود هم‌اورد خود آگاه است و اهریمن در بی‌خبری است. تا زمانی که فروغی از نور او را از هستی دیگری، جدا از هستی او، آگاه می‌کند و این سرآغاز یورش نخستین اهریمن به جهان روشنایی است.

اورمزد می‌داند که اهریمن و دنیای بدی وجود دارد و چنین یورشی را نیز پیش‌بینی می‌کند، او چنان توانایی دارد که اگر بخواهد اهریمن را در مرز جهان روشنایی متوقف کند، اما چنین نمی‌کند، زیرا می‌داند که اگر چنین کند به بدی جاودانگی بخشیده است. او باید فلسفه هستی را که نابودی همیشگی بدی است دنبال کند و تحقق چنین فلسفه‌ای امکان‌پذیر نیست جز این که بدی به حرکت افتد، نیرویش سوده شود و نابود گردد و گرنه امکان

۱- زروان در نوشته‌های پهلوی خدای زمان است و در باورهای زروانی که در نوشته‌های مسیحی و مسلمان نشانه‌هایی از آن می‌یابیم، چنین آمده است: در زمانی ۷-
۸- چون اورمزد که جهان را بیافریند؛ در پایان هزار سال زروان در این که این نیایش که هیچ وجود نداشت زروان نیایشهایی انجام داد برای این که پسری داشته باشد ۲-
۹- اهریمن میوه شک. زروان در آن هنگام پیمان بست که پسری را که نخست زاده شود به نمر برسد شک کرد و در همان هنگام نطفه دو بسر بسته شد: اورمزد میوه نیایش و ۳-
۱۰- آلوده و بدبو در برابر زروان ظاهر گردید و چون اورمزد پاکیزه و معطر، پر از نور و فرمانروای جهان کند. اهریمن از این نیت آگاه شد و سعی کرد نخست به دنیا آید؛ ۴-
۱۱- به مدت نه هزار سال یا لا اقل برای دورانی از نه هزار سال فرمانروا کند. با اطمینان روشنایی زاییده شد، دیگر دیر شده بود. زروان ملزم به پیمان‌ش مجبور شد اهریمن را ۵-
۶- بر این که در پیکاری که در پایان جهان میان دو همزاد رخ می‌دهد، اورمزد پیروز خواهد شد و به تنهایی و تا ابد فرمانروایی خواهد کرد. ۱۲-

امشاسپندان

- ۱- بهمن (= وَهْمَنَه) نمادی از اندیشه نیک که بر اندیشه‌ها فرمانروایی دارد. در این جهان موکل بر چهارپایان است. زهد بشری و لطف ایزدی را همسان عرضه می‌کند.
 - ۲- اُردیهشت (= اَرْتَهَوِهشت / اَشَهَوِهشت) نمادی است از نظام جهانی و آیینی، از سخن درست گفته شده، از آیین خوب برگزار شده، از گندم به سامان رشد کرده، که نیایشها را زیر نظر دارد. نماد این جهانی آن آتش است.
 - ۳- شهریور (= خَشْتَرَوَرِه) نمادی از فرمانروایی مطابق میل و آرزوست. نماد مادی او فلزها هستند. شهریور با آسمان نیز مربوط است، چون آسمان نیز فلز است.
 - ۴- سپندارمذ (= سَهْنْتَه اَرْمِثیتی)، تجلی پارسایی مقدس و نمادی از انقیاد و اطاعت است. ایزدبانوی زمین است و زمین صورت این جهانی اوست و همانند زمین، بار را با خوشرویی می‌پذیرد و تحمل می‌کند.
 - ۵ و ۶- خرداد (= هوروات) و اُمرداد (= اُمَرَتات) نماد تندرستی و بی‌مرگی هستند و آب و گیاهان در جهان مادی جلوه‌های آن دو می‌باشند.
- از این شش امشاسپند، سه امشاسپند نخستین نرینه و سه امشاسپند آخرین مادینه به‌شمار آمده‌اند.

ایزدان

سپس ایزدان هستی می‌یابند که هر کدام جلوه‌ای از نیکبها هستند و اورمزد نماد همه موجودات گیتی را به‌صورت مینوی در این دوران به‌وجود می‌آورد.

تعدادی از این جلوه‌ها که در اندیشه انسانها همیشه با قدرت تمام به‌جلوه‌گری پرداخته‌اند و بر اراده‌ها نفوذ داشته‌اند به‌صورت‌های زیر توصیف شده‌اند:

مهر یا **میترا** که سنت پرستش آن به‌دوران بسیار دور بازمی‌گردد و در آیین باستانی ایران در رده پایینتر از اورمزد قرار می‌گیرد و آفریده اومی شود تا از آفرینش او پاسداری کند. مهر لقب اهورا دارد که در سنت باستانی ایران فقط به او و اورمزد و به‌قولی به ایزد آپام‌نَهات (= پسر آنها) داده شده است. او خدای

پیمان است و از وظایف مهم او نظارت بر همه‌گونه پیمانی است. پیمان میان دو کشور، میان زن و مرد و غیره. نیروی مخالف او «دُرُوج»^(۱) پیمان‌شکنی است و مهر دروجان (= پیمان‌شکنان) دشمنان سرسخت او هستند. اما نسبت به وفاداران خود مهربانترین خدایان است.

در مهریشت، مهر خدایی است که پیش از خورشید ظاهر می‌شود و همراه او از مشرق به مغرب می‌رود و بر پیمانها نظارت می‌کند و از اینجاست که بعدها مهر معنی خورشید یافته است. برای بهتر انجام دادن چنین وظیفه‌ای خدای همیشه بیدار است و از «بوشاسب» (= بوشیاست) دیو پُر‌خوابی و تنبلی به‌شدت بیزار. او با داشتن دشتهای فراخ و هزار گوش و ده هزار چشم و بازوانی بلند و توانا که می‌تواند به‌سوی همه جهان دراز شود، همه پهنای هستی و مردمان آن را زیر نظر دارد تا کسی پیمان را نشکند. با نظارت دائم بر پیمانها و تنبیه پیمان‌شکنان، گاهی به‌صورت خدای نبرد درآمد است.

خود او بر بالای کوه البرز جای دارد. بر تن زرهی زرین و بر دوش سپری سیمین و بر دست گریزی گران دارد. برگردونه مینوی ستاره‌نشانی، با چهار اسب سفید که آن را سپند مینو ساخته است، سوار می‌شود. در این گردونه هزار تیر و هزار نیزه و هزار تبریزین پولادین است. به‌هنگام حرکت برگردونه، ایزد بهرام پیشاپیش او به‌صورت گرازی گام برمی‌دارد. مهر با ایزد سروش که در طرف راست او و ایزد روشن که در طرف چپ او قرار می‌گیرند، روان در گذشته را تا پای چینود (= گذرگاه این جهان به آن جهان) همراهی می‌کند و بر قضاوت انجامین نظارت دارد.

ورونه یار نزدیک میتراست که در هند بزرگترین خدای ودایی است و در ایران ویژگیهای فرمانروایی او به‌اورمزد منتقل شده است. در هند خدایی است با لباسی زرین و درخشنده که مانند میترا سوار بر گردونه است و در برترین آسمانها منزل دارد؛ خدای گفتار نیز تصور شده است و از این روی خدای سوگند نیز به‌حساب می‌آید. در هند ورونه با آب ارتباط بسیار دارد و گاهی فرزند آب نامیده شده است شاید به‌دلیل این که سوگند در برابر آب نیز انجام می‌شده است. ارتباط او با سوگند، دلیل ارتباط او با مهر نیز می‌شود.

گروهی از ایران‌شناسان، شخصیت ورونه را در ایران در آپام‌نَهات می‌جویند که با لقب اهورا خدای معتبری است که با آب نسبت دارد و پسر آنها به‌شمار می‌آید. او در آغاز از اعتبار بیشتری برخوردار بوده است و کم‌کم در سنت ایرانی رنگ باخته و قدرت و ویژگی او به «آناهیتا» انتقال یافته است. بُر‌ایزد در اصل لقبی برای آپام‌نَهات است.

رشن، ایزدی که همپای مهر در داوری روان درگذشتگان ظاهر

۱- دروج یا دُرُوج در ابتدا به‌ماده دیوان اطلاق می‌شد و سپس مترادف کلمه دیو به‌کار رفته است.

بهرام خدای پیروزی است و نام او به معنی درهم‌شکننده و زننده مقاومت است. او همراه مهر از شرق به غرب می‌رود و پیروزیها را موجب می‌شود. خدایی بسیار قدیمی است که به دوران هند و ایرانی تعلق دارد و به صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود: مانند باد درهم‌شکننده، گاو شاخ طلایی، اسب با پوزه طلایی، شتر فصل، گراز، عقاب، جوانی پانزده ساله، مرغی به نام وارغنه، قوچ، بز نر و مردی دلیر و... ولی نماد اصلی او گراز است که در ایران قدیم به نیرومندی شهرت داشته است. او درفش دار ایزدان مینوی است، مسلح‌ترین ایزد است، بر دیوان پیروز می‌گردد و برای مردمان فره، درمان و نیرو می‌آورد. بهرام در بعضی از روایت‌های پهلوی از زمره امشاسپندان به‌شمار آمده است.

به‌هنگام نبرد، نخستین سپاهی که او را به یاری بخواهد، پیروزی به دست می‌آورد. بهرام در ادبیات پهلوی با ستاره مریخ برآیزد شده است. آتش بهرام به نام اوست و همتای او در میان خدایان یونانی مارس یا مریخ است.

اردویسور اناهیتا یا ناهید، ایزدبانویی با شخصیتی بسیار برجسته در آیین ایران باستان ظاهر می‌شود. اودی خود نام رودخانه مقدسی بوده است و بعدها به آن شخصیت خدایی داده شده است و مظهر آن در وجود این ایزدبانو به جلوه درآمده است.

از نام او پاکی و بی‌آلایشی برمی‌آید و ابتدا بر رودخانه‌ها و کم‌کم بر همه آنها سروری می‌کند. قدمت زمانی ستایش این الهه به دوره‌های بسیار قدیم و حتی به زمان پیش از زمان زرتشت می‌رسد و بر آهام‌نہات ایزد مخصوص آنها که لقب «پسر آنها» دارد نیز پیشی گرفته است. اردویسور اناهیتا ایزدبانویی است قوی، زیبا، خردمند که بعدها ربه‌النوع عشق و باروری می‌گردد و آنرا همتای ایرانی آفرودیت الهه عشق و زیبایی در یونان و ایستر بابل می‌دانند.

تجسم او زنی است جوان، خوش اندام، بلندبالا، زیباچهره، بازوان سپید وی سست‌تر از اسب است، با سینه‌های برآمده، با کمر بند تنگ در میان بسته، در بالای گردونه خویش مهار چهار اسب سفید رنگ، هم اندازه و هم بالا را در دست دارد. اسبهای گردونه او باد، ابر، باران و تگرگ هستند. ناهید به جواهرات آراسته است، تاجی زرین بر سر دارد، طوقی زرین دور گردن، گوشواره‌ای چهل گوشه در گوش، کفشهای درخشانی در پای خود که با بندهای زرین محکم بسته شده است، بالاپوشی زرین و برچین دربر کرده و در بلندترین طبقه آسمان اقامت گزیده است. به فرمان اورمزد، ناهید از فراز ابرهای آسمان، باران و برف و تگرگ را فرو می‌بارد. او نطفه مردان را پاک می‌کند، زهدان زنان را برای زایش آماده می‌سازد و زایش آنان را آسان می‌کند. او خدای محبوبی است و پیوسته از استقبالی همگانی برخوردار بوده است.

تیشتر، خدای باران است که بعضی آن را با شعرای یمانی یکی دانسته‌اند. در اوستا شرح نبرد او با دیو خشکسالی که

می‌شود. او ترازویی مینوی در دست دارد که کارهای نیک و همچنین گناهان درگدشتگان را می‌سنجد. ترازوی او هرگز خطا نمی‌کند و به اندازه سر مویی نه برای توانگرترین و نه برای درویش‌ترین مردمان منحرف نمی‌گردد.

سروش که معنی تحت‌اللفظی آن اطاعت و فرمانبرداری است، همکار مهر و رشن در داوری روان درگدشتگان است. سروش به عنوان همکار مهر مواظب این است که همه چیز مطابق قاعده و قانون انجام گیرد. در ذهن معتقدان به آیین باستان این ایزد جای بسیار برجسته‌ای دارد.

سروش نخستین آفریده اورمزد است که او را می‌ستاید. با سلاح آماده خویش از هنگام آفرینش همچنان به نبرد با دیوان سرگرم است و به ویژه به هنگام شب، کوشش او این است که دیوان را به تاریکی براند. او با گرز خویش بر سر دیو خشم می‌کوبد. بر فراز البرز کاخی دارد با یک هزار ستون که به خودی خود روشن است و ستاره نشان. او نیز گردونه‌ای دارد در آسمان با چهار اسب نر درخشان و تیزرو. او سه بار در شبانه‌روز جهان را درمی‌نورد تا آفریدگان را نگهبانی کند. بهترین حامی درماندگان است.

سروش بر پیمان اورمزد و اهریمن نیز نظارت دارد. به هنگام پاداش دادن همراه اشی است. در ادبیات پهلوی گاهی به صورت آخرین امشاسپند نیز آمده است. رقیب مستقیم او دیو خشم است که سروش او را در پایان دوازده هزار سال از میان خواهد برد. نگهبان آتش نیز هست و بر دست راست مهر حرکت می‌کند.

آشی / ایزدبانویی است که نماد توانگری و بخشایش است، پاداش می‌بخشد و در هنگام پاداش بخشیدن سروش همراه اوست. دختر اورمزد و سپندارمذ است که پیشرفت و آسایش به‌خانه‌ها می‌برد. خرد و خواسته می‌بخشد. در اوستا زنی درخشان، بسیار نیرومند و خوش اندام و مجلل و آزاده نژاد توصیف شده است. بر زنان نفوذ دارد و زنانی که آشی یارشان باشد سفیدبخندند.

دین ایزدبانویی است که در اوستا دختر اورمزد و سپندارمذ و خواهر آشی توصیف شده است. آسودگی زنان را می‌یابد. مظهر وجدان است و چون زنی زیبا جلوه‌گر می‌شود که به آدمیان نیرو می‌دهد که راه آهورایی را برگزینند. نقش اصلی او درگذرگاه چینود (= حد فاصل این جهان به جهان دیگر) است. چون روان مرده کالبد را ترک می‌گوید، راهی جهان دیگر می‌شود، از داوری رشن و سروش و مهر می‌گذرد و پا بر روی پل می‌گذارد. اگر درستکار و نیک‌رفتار بوده است آن گذرگاه برای او بهن و گسترده می‌شود و زنی زیباروی و خوش اندام و خوشبوی و پرازرم برای همراهی و راهنمایی به پیشوازش می‌آید. این زن تجسمی از ایزد دین است.

چیستا ایزدبانویی است که نماد دانش و معرفت و فرزاندگی است که راه درست را نشان می‌دهد و با ایزد دین غالباً با هم ذکر می‌شوند.

می‌یابد. در این فهرست تریوسنگ پیام‌آور اورمزد با جلوه مردانگی مردان، آریامن که نماد دوستی است و در برابر هزاران دردی که اهریمن می‌آورد، درمان عرضه می‌کند، در خور ذکر است. ایزد بغ تعیین‌کننده و تقسیم‌کننده خوشی و شادی و بخت است؛ ارشاد نمادی از عدالت، خورشید که چشم اورمزد خوانده شده است، آتش، آب، زمین، باد؛ وایو یا وای خدای جو که دو جنبه دارد و فضای میان دنیای تاریکی و روشنایی را پر می‌کند؛ وای وه (= وای خوب) بخش زیرین است و مرز روشنایی و از ایزدان و بخش زیرین که وای وتر (= وای بد) است دیو مرگ می‌باشد؛ ایزد آسمان که وظیفه دشوار زندانی ساختن اهریمن را به عهده دارد، ایزد هوم که دشمنان را دور می‌سازد و درمان بخش است و سرور گیاهان؛ گوشورن ایزد حامی چهارپایان و مینوی روان گاو؛ اوش بام ایزد بامداد روشن و بسیاری جلوه‌های دیگر. در این میان باید به خدای زمان یا ژروان نیز اشاره کرد که شخصیت او در ابهام خاصی قرار می‌گیرد و از نوشته‌های پهلوی گاهی چنین برمی‌آید که او را در مقامی بالاتر از اورمزد و اهریمن فرض کرده‌اند و گاهی همپای آنان به‌شمار می‌آید؛ اعتقاد به او نیز به‌نظر برخی به‌زمانهای پیش از زرتشت برمی‌گردد و به‌نظر بعضی وجودش حاصل تفکرات بعدی ناشی از برخورد فرهنگ ایرانی و بابلی و به‌ویژه نجوم بابلی است. خدای ژروان سرشتی جاودانه دارد و بیکرانه است. زمان و قرار جهان از اوست. آغازی ندارد، چون خود او آغاز همه چیز است (اسطوره مربوط به او قبلاً ذکر شد).

آفرینش اهریمن، سران دیوها

آفرینش دیوان توسط اهریمن، به‌وضوح آفرینش مینوی اهورامزدا، در کتابهای پهلوی توصیف نشده است ولی به‌ر حال در برابر شش امشاسپند و ایزدان کماریگان (= سر دیوان) و دیوان و دروجان^(۵) قرار دارند.

شش دیو مقابل امشاسپندان که کماریگان نامیده می‌شوند اینها هستند:
 آگومن / آگَمَنَه دشمن بهمن که نمادی از بداندیشی و ناآشتی است و پیام‌آور اهریمن است.

«آپوش» نام دارد، آمده است. این دیو، باران را از باریدن بازداشته بود. تیشتر به‌یاری خرد و با همکاری ایزد باد، آب را به‌بالا راند و به‌یاری ایزد برز (= به‌قولی لقب آپام‌نپات)، و فروهر نیکان و به‌یاری بهمن امشاسپند و ایزد هوم (= سرور گیاهان)، نخست به‌مدت ده شبانه‌روز خود را به‌صورت مردی درآورد و به‌نبرد با دیو خشکسالی پرداخت تا توانست بر زمین بارانهای فرو فرستد که هر قطره آن به‌اندازه جامی بود و به‌بالای مردی، آب بر روی زمین ایستاد و جانوران موذی از بین رفتند و تعدادی که زنده مانده بودند به‌سوراخهای خود فرو شدند. آن‌گاه بادوزیدن گرفت و آب را به‌اطراف زمین راند و از آن دریای «فراخگرد»^(۱) به‌وجود آمد. در ده شبانه‌روز دوم به‌شکل اسبی در آمد با سُمهای بلند و به‌سوی دریا شتافت، هم‌اورد او آپوش به‌شکل اسب سیاهی با سُمهای گرد به‌دشمنی با او برخاست. اورمزد به‌تیشتر زور ده مرد جوان، ده شتر، ده ورزای جوان و ده کوه و ده رود را بخشید. دیو آپوش ترسید و بگریخت. آن‌گاه تیشتر آپوش دیو را یک هزارگام از دریا دور نمود و آب از دریا برگرفت و بار دوم باران بیشتر از پیش با قطراتی به‌بزرگی سر گاو و سر انسان و به‌اندازه یک مشت و یک دست، فرو فرستاد. هم‌کار دیو آپوش، دیو سپینجگر بود که چون آتش وازیشته^(۲) که در ابرهاست از ضربت گرز تیشتر شراره کشید.^(۳) سپینجگر از وحشت خروشی برآورد^(۴) و هلاک شد.

ده شبانه‌روز دیگر ماه به‌صورت گاو نری درآمد و باران فرو ریخت. این بار زهری که از جانوران موذی در زمین مانده بود با آب درآمیخت و شوری و تلخی برخی از آنها از آن است.

تیر- ایزدی است که نام او همواره با تیشتر ذکر می‌شود. گرچه نام او در اوستا نیامده است، اما از اسناد دیگر می‌توان حدس زد که صورت قدیمی آن تیری بوده است. وظایف این خدا که احتمالاً به‌ایرانیان ساکن غرب این سرزمین تعلق دارد همانند وظایف تیشتر است که در اصل خدای ایرانیان ساکن شرق بوده است. آیینهای مشترک و تا حدی نام خاص این دو خدا موجب این شده است که بعدها نام آنها با هم ذکر شود و حتی به‌صورت خدای واحدی درآیند.

این فهرست را می‌توان به‌درازا کشاند، چون تعداد ایزدان که اورمزد دردنیای مینوی برای یاری خود آفریده است بسیار زیاد است و هر یک از صفات نیک و فضایل اخلاقی شخصیت خدایی

۱- دریایی اسطوره‌ای که در کناره البرز قرار دارد و یک سوم زمین را دربر می‌گیرد.

۲- در جهان پنج گونه آتش هست: آتش برزیسوه که در برابر اورمزد می‌سوزد- آتش وهوفر یانه که در تن مردمان و جانوران جای دارد- آتش اوروازشته که در گیاهان یافت می‌شود- آتش وازیشته که در ابرهاست- آتش سپینشسته که در کانونهای خانگی است.

۳- منظور برقی است که در آسمان قبل از باران می‌زند.

۴- منظور رعد است.

۵- نك به‌پانویس ص ۲۸۶

آپوش یا آپوشه دیو خشکی است که تیشتر ایزد باران در برابر او قرار می‌گیرد و شرح نبرد او با تیشتر ذکر شد. خشم دیوی است که با نیزه خونین ظاهر می‌شود. او نیز پیام‌آور اهریمن است و دشمن مقابل سروش؛ آزدیوی که سیری ناپذیر است؛ سیچ یا سیزدیو درد و بلاست که در نهان راه می‌رود یعنی کارش به پنهانی است.

جهی دیو زنی که همه پلیدیهای زنانه را بهانه اوست و دریاری به اهریمن برای یورش به جهان هستی وظیفه عمده‌ای برعهده دارد.

ورن دیو شهوت، چشمک دیوی که موجب زمین لرزه است، زرمسان دیو پیری، سیزک دیو سخن‌چینی و بسیاری دیوان و دروجان دیگر که نیروی بد هر کدام از آنها در برابر ایزدان و نقشهای سازنده آنها قرار می‌گیرد.

ایندر/ ایندره دشمن اردیبهشت که در آثار ودایی خدایی سخت نیرومند است که بیشترین صفات او به ایزد بهرام منتقل شده و خود در باورهای ایرانی به صورت دیوی درآمدی است که آفریدگان را از اندیشه نیکویی کردن بازمی‌دارد و مانع «گستی»^(۱) بستن می‌گردد.

ساوول/ سروه دشمن شهریور است و نمادی از شهریاری بدوستم.

ناهیه/ نانگه‌نیت/ نانگه‌نیشیه دشمن سپندارمندا که ناخرسندی و قانع نبودن را به آفریدگان می‌دهد.

تیریز/ تئیری دشمن خرداد که زهر به گیاهان و دامها می‌آمیزد. زیریز/ زئیری دشمن امرداد که زهر می‌سازد.

دیوان

به جز کماریگان که سر دیوانند، همه جلوه‌های زشت و صفات پلید نیز به صورت دیوان و دروجان در برابر ایزدان شخصیت می‌یابند.

استوهات یا استویداد دیو مرگ است و دارای کمندی که آن را بر گردن قربانی مورد نظر خود می‌اندازد. اوست که برای اولین بار بر نخستین انسان مرگ را مستولی خواهد کرد. دیوی است که چون دست بر مردم زند خواب و چون سایه بر آنان افکند تب آورد و چون دیده بر آنان دوزدجان را زند.

نرزش دیو همکار اوست که با روان درگذشتگان در آن سه شب که در گیتی هستند می‌جنگد و بر آنان ترس را غالب می‌کند، بر در دوزخ می‌نشیند و روان مردم گناهکار را با زنجیر تا پل چینود می‌کشد. فرزیش دیو نیز از همکاران اوست.

وای و تر دیو دیگر مرگ که با صفت ناآمرزنده توصیف شده است و از راه اوست که مردگان باید بگذرند. همین دیو است که گناهکاران را می‌بندد و به دوزخ می‌کشد و وظیفه او جدا کردن جان از تن است.

تسویا تسوش دیو، دیوی است که به بدن آدمی هجوم می‌آورد و آن را می‌گداند و فاسد شدن جسد از اوست.

پوشیاسب یا پوشیاست دیو، دیو خواب مفرط و تبلی است. هنگامی که خروس در بامداد می‌خواند او همه کوشش خود را به کار می‌برد که جهان را در خواب نگه دارد. به دارنده دستهای دراز موصوف است و سحرگاهان پلکها را سنگین می‌کند و بدینسان مردمان را از برخاستن و رفتن به سر کار بازمی‌دارد.

یورش نخستین اهریمن

این سه هزاره مینوی که دوران امشاسپندان و ایزدان و کماریگان و دیوان است به پایان می‌رسد. در پایان آن یورش ناگهانی اهریمن رخ می‌دهد. او بارقه‌ای از نور را می‌بیند و به جهان روشنی می‌تازد. اورمزد از همه چیز آگاه، تدبیر خود را برای نابودی همیشگی بدی در آفرینش بدینسان به مرحله عمل درمی‌آورد که به اهریمن پیشنهاد صلح می‌دهد. اهریمن با «پس‌دانشی» خود، که از همه چیز غافل است، این پیشنهاد را نمی‌پذیرد و سرانجام با این نظر اورمزد که می‌خواهد نبرد انجامین را نه هزار سال به تأخیر بیندازد موافقت می‌کند. هدف اورمزد از این پیشنهاد این است که در این مدت که جدال ادامه دارد، همه نیروی بدی مصرف شود و بدین ترتیب مانع جاودانه شدن بدی گردد.

اورمزد نیروی دینی و مینوی خود را به کار می‌اندازد و چون موبدی دعای اهورنهوریه^(۲) (=دعای راستی) را بر زبان می‌آورد و برای طول مدت پیکار و نبرد انجامین، زمان معین می‌کند. به دنبال خواندن این دعا، اهریمن بیهوش می‌شود و در طول سه هزار ساله دوم بیهوش می‌ماند.

۱- کمر بند مخصوص زرتشتیان

۲- دعایی که آن را اهورنهوریه ahunavairyā می‌خوانند، مقدس‌ترین دعای زرتشتی است که مشتمل بر بیست و یک کلمه اوستایی است و نوعی دعای شهادت و قبول دینی به‌شمار می‌رود.

آفرینش گیتی

اهریمن که از بیهوشی سرکرده خود در عذابند به تشویق و ترغیب او می‌پردازند که از این بی‌خبری سر برآرد. کوشش آنها به نتیجه نمی‌رسد تا این که چه یا جهی، دیو زنی که نمادی از همه پلیدیها، روسپیگری و آلودگی زن است، به پیش می‌تازد. او را هم دختر و هم زن اهریمن به حساب آورده‌اند. جهی اهریمن را اغوا می‌کند و به کارزار ترغیبش می‌نماید. بانگ می‌زند که: «برخیز پدر ما!» و به او قول می‌دهد که به گاو ورزا (= گاو یکتا آفریده) و به مرد مقدس (= گیومرث) آزار رساند؛ فرّ انسان را بدزد، آب و آتش را بیازارد؛ و با برشمردن همه بدکاریهای خود، سرانجام موفق می‌شود که اهریمن را از بیهوشی بدر آورد. اهریمن از بهت بیرون می‌آید. برمی‌جهد و بوسه‌ای بر سر جهی می‌زند که نا پاکبهای زنانه از این بوسه ناشی می‌گردد. از این به بعد دیگر از جهی نشانه چندان در نوشته‌های پهلوی نیست.

یورش دوم اهریمن

حمله واقعی اهریمن به جهان کنونی از اینجا آغاز می‌گردد. اورمزد از زمان می‌خواهد که او را یاری کند. زمان (= زروان) آفرینش اورمزد را به جنبش درمی‌آورد. در مقابل آفرینش اهریمن هم به حرکت درمی‌آید.

اهریمن نخست به آسمان حمله می‌برد و آن را با تاریکی می‌آمیزد و به آب می‌تازد که در زیر زمین قرار داشته است و آن را با شوری و گل‌آلودگی می‌آلاید. در این یورش اهریمنی، ایزد تیشتر به یاری آب می‌شتابد. نمونه نخستین آب را برمی‌گیرد و در جهان پراکنده می‌کند و دریاها و رودها را به وجود می‌آورد و مهمترین آنها دریایی است که «فراخکرد» نامیده می‌شود. اهریمن به شکل ماری از بخشی از آسمان که در زیر زمین قرار دارد بیرون می‌برد و بر زمین می‌جهد و زمین از جانوران موزی و زهرآگین انباشته می‌شود. اهریمن قسمتی از آسمان را به پایین می‌کشد و بر اثر ترسی که بر زمین از یورش اهریمن دست داده است لرزشی ایجاد می‌شود و کوهها و پستیها و بلندیهای گوناگون به وجود می‌آید و بر اثر باران تیشتر زمین به هفت بخش

اورمزد از زمان بی‌کران زمان کرانه‌مند یا محدود را می‌آفریند تا به هنگام خود آفرینش از این طریق به حرکت درآید و در این سه هزاره دوم، آفرینش «گیتی» را آغاز می‌کند و در یکسال و در شش نوبت به ترتیب آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و انسان را می‌آفریند. جشنهای گاهانبار^(۱) سالگرد این آفرینشهاست.

آسمان را ایرانیان به دلیل مفهوم نام آن نخست از سنگ می‌پنداشتند و سپس آن را از فلز انگاشتند. در ادبیات پهلوی گاهی آن را چون دژی محکم در برابر نیروی اهریمن تصور می‌کنند و شباهت زمین در میان آسمان مانند زرده است میان تخم مرغ که آسمان آن را فرا گرفته است. در تشبیه دیگری، آسمان را همچون پرنده‌ای فرض کرده‌اند که تخم خود (= زمین) را زیر بال گرفته است و مینوی آسمان به صورت جنگجوی دلیری که زرهی فولادین دارد نمونه جهانی آسمان را می‌پاید.

نمونه نخستین^(۲) آب به صورت يك قطره است؛ بزرگ به پهنای همه آنها.

نمونه نخستین زمین گرد و هموار است، بدون هیچ پستی و بلندی، در جاهایی سخت و در جاهایی نرم.

نمونه نخستین گیاه به صورت يك شاخه است.

نمونه نخستین چهارپایان مفید گاو یکتا آفریده است که در کناره راست رودخانه وه‌دائیتی (= دائیتی خوب، رودخانه اساطیری معروف سرزمین ایران) در ایران ویج یا ایران ویز (= سرزمین اساطیری اولیه ایران) آفریده می‌شود.

نمونه نخستین انسان گیومرث (= زندگی میرا) را اورمزد در ایران ویج، در کناره چپ رودخانه وه‌دائیتی می‌آفریند. موجودی درخشان، مانند خورشید که دارای پهنای بلندی یکسان است. از آنجا که نمونه انسان کامل است او را مرد آهلو یا مرد مقدس نامیده‌اند.

در پایان این سه هزاره (سه هزاره دوم) یاران و همدستان

(۱) جشنهای گاهانبار یا گهنبار، شش جشن فصلی است که به یادبود این شش آفرینش در شش موقع از سال به ترتیب زیر برگزار می‌شود:

- ۱- مَدیوَرَم گاه، به معنای میان بهار، از ۱۰ تا ۱۵ اردیبهشت به یادبود آفرینش آسمان.
- ۲- مَدیوَشَم گاه، به معنای میان تابستان، از ۷ تا ۱۲ تیر به یادبود آفرینش آب.
- ۳- پیتی شه‌گاه، به معنای گردآوری غله از ۲۰ تا ۲۵ شهریور به یادبود آفرینش زمین.
- ۴- آپاسَریم گاه، به معنای بازگشت به خانه از ۱۹ تا ۲۴ مهر به یادبود آفرینش گیاه.
- ۵- مَدیوَشیر گاه، به معنای میان سال از ۹ تا ۱۴ دی به یادبود آفرینش چهارپایان.
- ۶- هَمَسَهَمَن گاه، به معنای همه سپاه از ۲۴ تا ۲۹ اسفند به یادبود آفرینش انسان.

که مَشی و مشیانه (=زوج نخستین) در هنگام بیرون آمدن از گیاه دارند. این دو همسان و هم‌بالایند. تنششان در کمرگاه چنان بهم پیوند خورده است که در آغاز پیدا نیست که کدام نر است و کدام ماده.

این دو گیاه به صورت انسان درمی‌آیند و روان به گونه مینوی (=غیر مرئی) بر آنان داخل می‌شود. اورمزد اندیشه‌های اورمزدی به آنان تلقین می‌کند و به آنها می‌گوید: «شما انسان هستید، نیای جهان هستید، من شما را از نظر کامل اندیشی بهترین آفریدم، اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک داشته باشید و دیوان را مستایید!»

اما از سوی دیگری اهریمن و همدستانش نیز می‌کوشند که آنها را بفربند و گفتار دروغ خود را به آنها تلقین کنند. این زوج فریب می‌خورند و گناه می‌کنند. نیروی آز بر آنان چیره می‌شود و گرسنگی و تشنگی بر آنان غلبه می‌یابد و به کفاره این گناهان پنجاه سال از داشتن فرزند محروم می‌مانند. سرانجام می‌توانند با هم وصلت کنند. نه ماه بعد مشیانه جفتی را به دنیا می‌آورد که چنان به چشم پدر و مادر شیرین و دوست‌داشتنی می‌آیند که مادر یکی را و پدر دیگری را می‌خورد. پس از آن اورمزد شیرینی فرزند را تا به حدی که تمایل خوردن ایجاد کند از آنان گرفت تا نسل آدمی پای برجا بماند و ادامه یابد.

آنان دارای هفت فرزند توأمان شدند. هر جفتی یک نر و یک ماده، هر کدام از برادرها و خواهرها با هم وصلت کردند و از هر جفتی از آنان در مدت پنجاه سال فرزندان به دنیا آمدند. مشی و مشیانه خود در یکصد سالگی مردند.

در مدت زندگی‌شان اورمزد به آنها کشت گندم را آموخت و هنرهای مختلفی چون آهنگری، نجاری، خیاطی و غیره را به آنها یاد داد. فرزندان آنان در هفت اقلیم پراکنده شدند و این اصول اولیه و ابتدایی را پرورش و گسترش دادند.

اعقاب نخستین زوج بشر

شجره‌نامه اعیان مشی و مشیانه اصل و مبده تعداد بسیاری از نژادهای گوناگون را دربر می‌گیرد. شاخه‌ای که به نژاد ایرانیان منتهی می‌شود از سیامک و نشاک است که خونیرس، سرزمینی که ایران و بیج سرزمین اساطیری ایران در آن قرار دارد جایگاه آنهاست. آنها فرواک و فرواکین را به دنیا می‌آورند که از آنها هوشنگ و برادرش ویکرد زاده می‌شوند.

تقسیم می‌شود و اقلیمهای هفتگانه در این هفت بخش به وجود می‌آید. اقلیم میانی که اقلیمهای دیگر آن را احاطه کرده‌اند خونیرس نام دارد که ایران و بیج سرزمین ایرانیان در آنجاست.

اهریمن به گیاه می‌تازد؛ خشکی و پژمردگی را با آن می‌آمیزد. مرداد امشاسپند آن گیاه خشک را می‌گیرد و نرم می‌کند و با آب باران تیشتر می‌آمیزد و باران به همه جا می‌بارد و بدین گونه رستنیهای گوناگون به وجود می‌آید.

اهریمن با گرسنگی و نیاز و آز به گاو یکتا آفریده می‌تازد. پیش از رسیدن اهریمن به گاو، اورمزد برای این که آسیب نابدی را برای او قابل تحمل تر کند، گیاه شفابخشی را (=بَنگ) در پیش چشم او می‌ساید؛ گاو نزار می‌شود و بر پهلوی راست می‌افتد و می‌میرد. از تن او انواع گوناگون غلات و گیاهان دارویی می‌رویند و از نطفه او که در ماه پاك می‌شود يك گاو نر و يك گاو ماده که نیای انواع حیوانات مفید است به وجود می‌آید. نابودی گاو در پایان سه هزاره دوم است.

اهریمن می‌اندیشد که آفرینش اورمزد را به جز گیومرث ناتوان کرده است. او اُستویاد (=دیو مرگ) را با هزار دیو مرگ آفرین دیگر یا بهروایتی با هزار فرتوتی و بیماری به سوی او رها می‌کند. اما زمان مقدر برای مرگ او نرسیده است. چون گیومرث بعد از حمله اهریمن، سی سال دیگر زنده می‌ماند. اورمزد پیش از آن که اهریمن به گیومرث نزدیک شود و برای کاستن از درد مرگ و برای این که رنج این یورش را کمتر احساس کند او را به خواب فرو می‌برد و چون از خواب برمی‌خیزد همه جهان را تاریک و انباشته از حیوانات موزی می‌یابد که حتی به اندازه نوك سوزنی از آسیب برکنار نمانده است. آسمان، خورشید و ماه شروع به حرکت کرده‌اند و همه چیز آشفته است.

سرانجام در زمانی که برایش مقدر شده است^(۱) مرگ به سراغش می‌آید و بر پهلوی چپ می‌افتد. از بدن او فلزات به وجود می‌آیند، زر، سیم، آهن، روی، قلع، سرب، جیوه.

نخستین زوج بشر

گیومرث در هنگام درگذشتن نطفه خود را رها می‌کند، این نطفه در نور خورشید پالوده می‌شود، دو سوم آن را ایزد نریوسنگ، ایزد مردانگی که پیام‌آور اورمزد است نگاهداری می‌کند و يك سوم دیگر را سپندارمده، ایزدبانوی زمین و به قولی دختر اورمزد دریافت می‌نماید. پس از چهل سال از این نطفه شاخه‌ای ریواس می‌روید که دارای دو ساق و پانزده برگ است و با سالهایی مطابقت دارد

۱- در لحظه‌ای که دشمنی اهریمن آغاز شد مدت زندگی و سلطه گیومرث سی سال تعیین شد و بنا به قولی زروان (=تقدیر) در آغاز آمدن اهریمن چنین مقدر کرده بود که تا گذشت سی سال در وجود گیومرث درخشندگی و نگهداری جان خواهد بود.

هوشنگ و تهمورث

هوشنگ فرمانروایی را بنیان می‌نهد و یگردد کشاورزی را. بعد از هوشنگ، تهمورث زمامداری می‌کند، تهمورث بنا بر کتابهای پهلوی نه تنها هنر نویسندگی بلکه گونه‌های هفت‌گانه خط را می‌آورد. بنا بر افسانه‌ای تهمورث، اهریمن را به بند می‌کشد و به شکل اسبی درمی‌آورد و در مدت سی سال بر آن سوار می‌شود؛ ولی اهریمن زن او را فریب می‌دهد و به کمک او تهمورث را از بین می‌برد و آزاد می‌شود.

در شاهنامه شاید برای تطبیق با عقاید زمان افسانه چرخشی پیدا می‌کند. گیومرث به جای نخستین نمونه انسان، نخستین کدخدای جهان است. در شاهنامه چون آفتاب وارد برج حمل شد، گیومرث کدخدای جهان گردید و مردمان را پرورد و پوشیدنی و خورش نو برای آنان پدید آورد. سی سال شاه بود و همه در طاعت او، مردمان کیش او برگرفتند و او پسری خوبروی و نیرومند و نامجو به نام سیامک داشت و اهریمن در مقابل پسری بدسگال و گریک‌صفت که بر تخت شاه و سیامک رشک برد. سرورش خیر این کینه را به گیومرث رساند و سیامک سپاهی برای مقابله با دیو فراهم آورد و به نبرد دیو سیاه رفت. بر او چنگ زد و جگرگاهش را بیرون کشید. گیومرث از این خبر دژم و پرتیمار و سوگوار شد. پس از سالی گیومرث و نوه‌اش هوشنگ که پسر سیامک بود به کینه‌خواهی برخاستند و به نبرد دیو سیاه رفتند، هوشنگ دیو را برگرفت و پوستش را برکنند و سرش را برید. چون این کینه‌خواهی انجام شد گیومرث را روزگار سرآمد.

کشف آتش را به هوشنگ نسبت می‌دهند: هوشنگ روزی با تنی چند از ملازمان به سوی کوه می‌رفت، از دور ماری سیاه‌رنگ، تیره‌تن و تیزتاز را دید که دود از دهانش برمی‌خاست. هوشنگ با زور کیانی سنگی پرتاب کرد که به سنگ دیگر خورد و نخستین فروغ آتش پدیدار گشت. مار کشته نشد ولی راز آتش پدید آمد و جشن سده یادبودی از این واقعه است.

فردوسی تهمورث را پسر هوشنگ و ملقب به دیو بند می‌داند که اهریمن را به افسون می‌زند و چون باره بر او می‌نشیند. دیوان را به بند می‌کشد و دیوان برای حفظ جانسان:

نیشتن به خسرو بیاموختند دلش را به دانش برافروختند
در شاهنامه پادشاهی تهمورث سی سال ذکر شده است.
در کتابهای پهلوی، عبور نژادهای گوناگون از خونیرس به کشورهای بیگانه بر پشت گاو سَرسوک، حادثه‌ای از زمان تهمورث است:

در دوران فرمانروایی تهمورث هنگامی که مردم از خونیرس بر پشت گاو سَرسوک به کشورهای دیگر می‌رفتند، شبی در میان دریا چنین اتفاق افتاد که پاد بر آتشدانی که در آن آتش بود و در سه جا بر پشت گاو جای داشت کوفت و آتشدانها را با آتشدانها به دریا انداخت. این سه آتش چون سه جان دوباره به جایی که در پشت گاو داشتند برآمدند و همه جا روشن شد و آن مردمان راه خود را به میان دریا ادامه دادند و این آتشدانها اصل اساطیری سه آتشدان مهم دوران باستان: آذر فَرْتَبُغ (= آتش موبدان)؛ آذر گنَسب (= آتش ارتشتاران)؛ آذر برزین مهر (= آتش کشاورزان) تلقی شده است.

جمشید

جمشید به دنبال تهمورث می‌آید که از معروفترین شخصیت‌های اساطیری است. جم که «شید» به معنای درخشان و به نظر برخی به معنی «شاه» صفت دائمی اوست با صفات «خوب‌رَمه» و «زیبا» نیز در ادبیات باستانی ایران توصیف شده است. بنا بر این متنها، اورمزد نخست به او پیشنهاد می‌کند که «دین به» (= آیین زرتشتی) را به جهان ببرد. جمشید در برابر چنین مأموریتی اظهار عجز می‌کند و نمی‌پذیرد اما در مقابل به اورمزد می‌گوید که جهان او را پاسدار و نگهدار خواهد بود و اورمزد به او فرمانروایی جهان را می‌دهد و جمشید جهان را می‌بالاند و پاسداری می‌کند و فراخ می‌سازد. در فرمانروایی او نه مرگ است و نه درد، نه باد گرم و نه باد سرد و هر بار که زمین بر اثر فراوانی مردمان و جانوران و گیاهان تنگ می‌شود اورمزد زمین را برای او فراختر می‌کند و این کار سه بار تکرار می‌شود و مردمان در مدت نه سده فنانا پذیر باقی می‌مانند تا زمانی که اورمزد او را از سرمای سختی که بر زمین مستولی خواهد شد آگاه می‌کند و جمشید وری (= دژی) می‌سازد و از جانداران و گیاهان جفتی بدانجا می‌برد، زیباترین، بهترین، خوشبوترین؛ تا وقتی که زمستان سختی که دیو ملکوس یا مرکوس بر جهان مستولی می‌کند و همه مردمان را از بین می‌برد، نتواند نسل بشر را کاملاً نابود کند.

تصور بر این است که جمشید طبقات اجتماعی، موبدان، ارتشتاران، کشاورزان و صنعتگران را بنیان نهاده است. سنت ایران باستان بنای آتش فَرْتَبُغ، آتش مخصوص موبدان را به او نسبت می‌دهد.

سرانجام غرور بر او مستولی می‌شود و گناه می‌کند. شاهنامه و متنها متأخر، گناه او را این می‌دانند که با ادعای بیهوده همسانی با خدا، خود را در معرض نفرین قرار می‌دهد و به این

ایرانی جم راسرور این دوران نیکبختی می‌داند و در این دید جم بشر است اما خدایش به‌او نیروهای شگفت‌آوری عطا کرده است. جمشید بهشت خدا را در زمین تجسم بخشیده است و بدین گونه می‌بینیم که مسیر افسانه ایرانی، جدا از مسیر افسانه هندی گسترش می‌یابد.

چون سقوط جم پیش می‌آید، زمان طلایی به‌سر می‌رسد و چون خوبیها از بین می‌رود فره گم می‌شود و عامل این کار، ضحاک، ازدهای مرگ‌آور است که بنا بر عقیده آریاییان دشمن دیرینه همه خوبیهاست. این اندیشه که جم خود را خدا فرض کرده، اندیشه نسبتاً متأخرتری است.

در تصورات هندیان، «منو» المثنای جم می‌شود و جم فرمانروای سختگیر دنیای مردگان.

ضحاک

ضحاک یا دهاک موجودی انسان- ازدها است که جانشین دوران طلایی جمشید می‌گردد. صفت ازدها بودن ضحاک در روایتهای پهلوی ضمناً با این داستان توجیه می‌شود که مردان را مقطوع‌النسل می‌کرد تا نژاد آدمیان برافند و زنان و دختران را به‌شبهستان خود می‌برد.

سنت دینی در ضحاک نمونه کامل یک ستمگر، جد سامیها و به‌وجودآورنده کیشهای بد را می‌بیند.

بعد از دوران جمشید مردمان به‌سختی به‌ضحاک اعتراض می‌کنند و می‌گویند که همه خوشیهای دوران فرمانروایی جمشید را از دست داده‌اند.

فریدون بر فرمانروایی ضحاک نقطه پایان می‌گذارد.

این داستان در شاهنامه چرخش دیگری می‌یابد. ضحاک فرمانروای غاصب و ستمکاری است که فریب اهریمن را می‌خورد و بوسه اهریمن بر دوش او دو مار می‌رویاند و مغز جوانان سرزمین ایران خوراک مارهای دوش اوست. و سپس شخصیت جدیدی در شاهنامه ظاهر می‌شود که در متنهای اوستایی و پهلوی نامی از او نیامده است. این شخصیت «کاوه» است که پسرانش از قربانیان ضحاک هستند. او مردمان را علیه ستمهای ضحاک برمی‌انگیزد و با گروهی که او را دنبال می‌کنند به‌سوی جایگاه فریدون می‌شتابند. فریدون فرزندی از تخمه جمشید است و پدرش جزء قربانیان ضحاک. مادرش فرانک او را از این به‌بعد دوران فریدون است.

ترتیب «فره»^(۱) از او می‌گریزد. در سه نوبت و در سه بخش، بخش اول را مهر دریافت می‌کند، دومین بخش را فریدون و سومی را گرشاسب که بنا بر توجیهی نشان‌دهنده نقش سه‌گانه جمشید است: نقش جهانی مهر در زمین، فره‌شاهی (= فریدون)، فره‌پهلوانی (= گرشاسب).

ایزدان و فرشتگان حامی جمشید، بعد از این ماجرا، دست از حمایت او می‌کشند و ضحاک یا دهاک بر او مستولی می‌گردد.

شخصیتی که در متنهای پهلوی و ودایی. جمشید را همراهی می‌کند. جمی یا جمیک است که چون خواهر و همسر در کنار اوست.

چون فره از جمشید می‌گریزد و به‌دست ضحاک می‌افتد؛ آتش فرنیخ بعداً این فره را از دست ضحاک نجات می‌دهد) و ضحاک بر او چیره می‌شود و خدم و حشم و شبستان و حتی ارنواز و شهرنواز خواهران و فرمانروایی او را تصاحب می‌کند. جمشید با جمیگ می‌گریزد و این دوران فترت است و گریز و پنهان زیستن.

در متنهای پهلوی ازدواج حيله‌گرانه‌ای به‌دنبال این گریز روایت شده است. به‌این صورت که يك زوج دیو به‌صورت انسان درآمد با جم و جمیگ می‌آمیزند و حیوانات موذی، میمونها، خرسهای دم‌دراز، سوسک و... حاصل این آمیزش است که سرانجام با چاره‌سازی جمیگ این مشکل به‌سر می‌رسد.

در این گریزگاه که به‌کنار دریا منتهی می‌شود، همدستان ضحاک بر جمشید می‌تازند و سرانجام زندگی او اینست که او را آره می‌کنند. بنا به‌قولی، کسی که این کار را انجام می‌دهد «سپیتور» است که در بعضی متنها برادر جمشید به‌حساب آمده است. در این صورت شاید بتوان بن‌مایه قدیمی برادرکشی را در این ماجرا دید؛ بعضی «سپیتور» را دیو می‌دانند چون در اوستا به‌صورت دیو آمده است.

باید افزود که جم شخصیتی هندو ایرانی است که در متنهای ودایی با نام یمه با خواهرش یمی نخستین زوج بشر را تجسم می‌بخشند. در ادبیات ودایی نخستین انسان کسی است که نخستین بار به‌سرزمین مردگان رسیده است و یمه نخستین انسان بنا بر افسانه‌های مشترک هندو ایرانی، بازمانده از دوران قدیم بعداً در نظر هندوان پدر و شاه فرزندان خود در جهان دیگر می‌گردد که در موقع مرگ به‌دنبال او می‌روند. جمشید در هند سرور درگذشتگان است.

اما ایرانیان، زمان آغازین را که جم در آن می‌زیسته است و به‌گونه‌ای آغاز شکل گرفتن زمین به‌صورت اقامتگاه دلپذیر جامعه بشری است، با زیباترین زیباییها تجسم می‌کنند و زندگی لذتبخش دوران جمشید بازمانده‌ای از این طرز تفکر است. تفکر

۱- فره یا خوره یا خورنه، نیروی آسمانی است که در وجود هر انسانی به‌دیده گذاشته شده است تا او را در انجام اعمالی که با حرفه‌اش مطابقت دارد یاری کند. شاهان، موبدان، آریاها و حتی زرتشت فر مخصوص خود را دارند. جمشید نیز فره شاهی داشته است.

ایرج کوچکترین فرزند که بهترین سرزمین را دارا شده است، مورد حسد برادران قرار می‌گیرد و به دست آنان کشته می‌شود. شاید به این دلیل است که در کتابهای پهلوی فریدون جزء گناهکاران به حساب آمده است و حتی ذکر شده است که او نخست بی‌مرگ آفریده شده و به دلیل ارتکاب گناه می‌رنده شده است، زیرا با یک تقسیم ناعادلانه تخم کینه را میان برادران پراکنده است.

منوچهر

از نسل ایرج جز دختری به نام وَزَک یا گوزک باقی نمی‌ماند. فریدون این دختر را در پنهانی پرورد و از نسل او منوچهر زاده شده و به ایرانشهر آمد و سپس به کینه‌خواهی نیای خویش سلم و تور را کشت. منوچهر یا منوش‌چهر شخصیتی رموز در اسطوره‌هاست که اصل او بنا بر نوشته‌هایی به‌خدایان می‌رسد. التقاطی از بن‌مایه نخستین انسان هندی «منو» و نیای ایرانیان را در آن می‌توان دید.

منوچهر در ایرانشهر حکومت ایران را تشکیل می‌دهد و آن را پابرجا می‌کند. جنگ با افراسیاب در دوران حکومت اوست. سنتهای دینی و اوستایی و پهلوی با سنتهای بعدی در این دوره تفاوت‌هایی دارد. درجایی از کتابهای پهلوی سخن از این است که افراسیاب آب را از ایرانشهر بازداشت و برای بازآوردن آن و حل این مشکل سپندارمذ، ایزدبانوی زمین و باروری به‌خانه منوچهر، شاه ایرانشهر که با آنیران (= غیر ایرانیان) نبرد می‌کرد به‌شکل دوشیزه‌ای با جامه‌ای پرشکوه داخل شد و بهر سوی فروغ افکند. گستی بر میان بسته بود و مهرگستی بستن را در دلها او بنیان نهاد. با منوچهر دیدار کرد و راه مبارزه را به‌او نمود و به‌او گفت: «تیزروترین اسب هم به‌تازایانه نیاز دارد، تیزترین کارد فولادین به‌افسان و داناترین مرد به‌مشورت.»

در روایات نویسندگان دوران اسلامی که مأخوذ از روایات کهن ایرانی است و به‌خصوص در نوشته‌های بیرونی سخن از قهرمانی به‌نام آرش به‌میان می‌آید:

چنین روایت شده است که چون افراسیاب تورانی، منوچهر پادشاه ییشدادی را در طبرستان محصور کرد، سرانجام هر دو به‌صلح گراییدند و منوچهر از افراسیاب درخواست کرد که به‌اندازه یک تیر- پرتاب از خاک او را به‌وی برگرداند. افراسیاب

فریدون

فریدون ضحاک را از بین می‌برد. او در اوستا قهرمانی است که شخصیتی نیمه‌خدایی دارد و نبرد با ضحاک، انسان- اژدها می‌کند. با وجود داشتن لقب اژدهاکش در اوستا، در منتهای پهلوی و شاهنامه، او ضحاک را نمی‌کشد، بلکه در کوه دماوند به‌بند می‌کشد. سرانجام روزی او بند را خواهد گسست، گرشاسب، پهلوان آماده نگه داشته شده است که آخرین تیر را به‌او بزند.^(۱) فریدون در منتهای دینی پهلوی با دیوان مازندر نیز روبرو می‌گردد. دیوان مازندر پس از به‌بند کشیده شدن ضحاک در «خنیره» (= خنیرث = خونیرس) اقامت می‌گزینند و باعث آزار درویشان و مردمان آنجا می‌گردند. شکایت مردمان فریدون را به‌نبرد سخت با آنان می‌کشاند. در این نبرد، فریدون چنان می‌تازد که چون دم بیرون می‌دهد از بینی راست او تگرگ، به‌سردی زمستان و از بینی چپ او سنگ به‌بزرگی خانه‌ای بر سر آنان فرو می‌بارد و آنان را به‌شکل سنگ درمی‌آورد.

در شاهنامه نیز فریدون پس از غلبه بر ضحاک برای آخرین بار با دیوان روبرو می‌شود، درست مانند هوشنگ. او با دیوان مازندران و به‌عبارت دیگر با غولها مبارزه می‌کند و پس از پایان این مبارزه همه چیز به‌اندازه‌های انسانی سوق داده می‌شود. فریدون بر کشور مرکزی خونیرس فرمانروایی می‌کند.

ایرج، سلم، تور تقسیم جهان - برادرکشی

فریدون قلمرو فرمانروایی خود را سرانجام میان سه پسرانش ایرج نیای ایرانیان، تور، نیای تورانیان که بعدها با ترکها یکی شناخته شده‌اند و سلم که سنت کتابهای پهلوی و بعد شاهنامه در او فرمانروای رومیها را می‌بیند، تقسیم می‌کند.

در پایان تقسیم فریدون دیهیم از سر برمی‌گیرد و بر سر ایرج می‌نهد و می‌گوید: «نشست قره من بر سر ایرج تا صبح فرشکرد^(۲) و در همه زندگی تو و فرزندان بر سلم و تور فرمانروایی خواهید کرد.»

۱- گرشاسب، پهلوان بلانماز منتهای دینی اوستایی و پهلوی است که بسیاری از افسانه‌های مربوط به‌او در شاهنامه به‌رستم نسبت داده شده است. او از خاندان سام است و در ادبیات پهلوی گرشاسب و سام جای یکدیگر را می‌گیرند و به‌صورت شخصیت واحدی درمی‌آیند. اما در شاهنامه سام نام جد رستم است. پهلوانیهای گرشاسب در ادبیات پهلوی کشتن اژدهای شاخدار، غول گندرو، از بین بردن راهزنان غول‌پیکر، مبارزه با یاد که دیوان فرییش داده‌اند می‌باشد.

گرشاسب نمی‌میرد بلکه به‌خواب می‌رود تا وظیفه خود را در پایان جهان انجام دهد. در هزاره اوشیدر ماه ضحاک بند را می‌گسلد؛ کیخسرو که جزء بی‌مرگان است در هزاره سوشیانس به‌فرمان اورمزد و با یاری سروش و نریوسنگ، گرشاسب را بیدار خواهند کرد که تیری بیندازد و ضحاک را بکشد. (نک به صفحات بعد)

۲- پایان جهان، نک به صفحات بعد

رفت و آنجا فرّه از او جدا شد و خود از سپاه دور افتاد و سرانجام در دریای «فراخکرد» افتاد و بدین گونه میرنده شد. اقا در شاهنامه داستان رفتن او به آسمان صورت زمینتری دارد که به دام می افتد و رستم به رهایش می شتابد.

سیاوش

سیاوش فرزند کی کاووس در داستانهای دینی نقش چندانی ندارد و فقط به عنوان بنا کننده گنگدز معرفی شده است، اقا در شاهنامه شخصیت ماجراجویی است که در آن عشق، حسادت، تهمت و بی گناهی درهم آمیخته است.

کیخسرو

از نامداران این سلسله کیخسرو است که سرانجام بر افراسیاب تورانی پیروز می شود. بتکده کناره دریاچه چیچست (= ارومیه) را او از بین می برد و آتشکده آذرکشسب، آتش ارتشتاران را در ساحل آن بنا می کند.

بنابر سنت کتابهای پهلوی او ناپدید می شود ولی نمی میرد؛ در محل مرموزی پنهان است. وظیفه او به خصوص، این خواهد بود که گرشاسب پهلوان را بیدار کند و به گزیدن دین گاهانی رهنمونش شود و از او بخواهد که ضحاک یا دهاک را که فریدون تا پایان جهان به بند کشیده است و در هزاره اوشیدرماه بندش را می گسلد، از بین ببرد.

گشتاسب حامی دین زردشت

کی گشتاسب یکی دیگر از فرمانروایان کیانیان است که به عنوان حامی زردشت جایی بس گرامی در کتابهای اوستایی و پهلوی به خود اختصاص می دهد. بنای آتش کشاورزان، آذر برزین مهر را به او سبب می دهند.

پهلوانیهای زیریرادر گشتاسب و بستور پسر هفت ساله زیریر حادثه ای از دوران گشتاسب است که در اثر حماسی «یادگار زیریران» آمده است و ضمن آن نبردی میهنی رنگ دینی به خود می گیرد. سپندیاد

این درخواست را پذیرفت. سپندارمذ به منوچهر فرمان داد تیر و کمان خاصی تهیه کند. چوب و پر و آهن پیکان این تیر و کمان از جنگلهای خاص، از پرهای عقابهای دست چین شده و از کانیهای ویژه آماده شد. آرش تیرانداز و پهلوان ایرانی، این مهم را به عهده می گیرد و همه نیرو و هستی خود را با یاد سرزمین گسترده شده ایران به تیر می بخشد، در سپیده دم تیر رها می گردد، از کوهها می گذرد. ایزد باد یاریش می کند، در غروب آفتاب در سرزمین بلخ، در ناحیه ای به نام گوزگان در کنار جیحون بر درختی می نشیند؛ و مرز ایران و توران مشخص می گردد.

از آرش قهرمان که وقتی تیر را پرتاب می کرد پهلوانی تندرست بود و همه را به گواهی تندرستی خود طلبیده بود، دیگر چیزی باقی نمی ماند، چون او هستیش را به تیری که سرزمین ایران را گسترده کرده است بخشیده بود.

در شاهنامه، پهلوانان سام، زال و رستم دستان^(۱) که نماد پهلوانی ایران هستند در دوران منوچهر قرار می گیرند.

کیانیان

سلسله پیشدادیان جای خود را به کیانیان می سپارد. سلسله کیانیان به طور واضحتری جنگجو هستند و پیکار میان ایران و توران بخش بیشتر دوران حکومت این سلسله را دربر می گیرد.

کی کاووس

کی کاووس یکی از فرمانروایان این دوران است، خود کامه ای که هم در اسطوره های ادبیات پهلوی و هم در شاهنامه هوس به آسمان رفتن او را می بینیم که در نتیجه فرّه از او جدا می شود. کاووس به قولی هفت خانه در میانه البرز ساخته بود یکی زرین، دوسیمین، دو پولادین و دوتا از آبگینه. هرکسی که بر اثر پیری نیرویش کم می شد به خانه او می آمد؛ دوباره زور به او باز می گشت و جوان پانزده ساله می شد.

کی کاووس بی مرگ آفریده شده بود و دیوان برای این که مرگ را بر او مستولی کنند، دیو خشم را به یاری گرفتند و به سبب فرمانروایش بر هفت کشور او را فریفتند و آرزوی رفتن به آسمان را در دل او زنده کردند. او تا لبه تاریکی به همراهی دیوان و مردم بسدکار

۱- از رستم که برجسته ترین شخصیت قهرمانی در شاهنامه است در اوستا سخنی نرفته است و در روایتیهای پهلوی نیز جز یکی دو بار نشانی نیست. او در اصل قهرمان داستانهای سکایی (قومی ایرانی نژاد که در شمال ایران بودند و بعد در سیستان که همان سکستان است اقامت گزیدند و نام خود را به آن سرزمین دادند). است. القاب و پهلوانیهای او در داستانهای دینی، در گرشاسب جلوه گر می شوند.

از سه روز پیش از به دنیا آمدن زردشت همه دهکده پوروشسب درختان و تابناک است. زردشت تنها نوزاد از میان آدمیان است که در هنگام تولد می‌خندد، خبر به جادوگران و دشمنان او می‌رسد. جادوگری «دوراسرو» نام می‌خواهد سر نوزاد را بیچاند ولی دستهایش به عقب رانده می‌شوند و خشک می‌گردند. برای انتقام گیری مجدد، «دوراسرو» می‌کوشد کودک را با انداختن به سر راه گله گاوها و در مسیر گله اسبها، بر روی توده هیزم که بر آن آتش نهاده‌اند و در لانه گرگ ماده‌ای که بچه‌هایش را کشته‌اند، نابود کند، ولی نگهدارنده زردشت او را از همه این خطرات می‌رهاند.

معجزات فراوانی در زندگی از او به ظهور می‌آید تا سرانجام وقت آن می‌رسد که درسی سالگی باهمن (= وهومن) ملاقات کند و به مقام گفتگو با اورمزد برسد و به پیامبری گزیده شود و اصول «دین به» راستی و درستی و نیکی و نیکخواهی را در جهان رواج دهد. کی گشتاسب به آیین او ایمان می‌آورد و به پاداش این اعتقاد یزیشی (= تیایشی) تقدیم او می‌گردد.

زردشت به روایت نوشته‌های پهلوی، انسان کامل آیین مزدیسنايي است، در حالی که در میانه تاریخ قرار گرفته است عملش بُعد جهانی دارد. او بیدادی را که به گیومرث رفته است جبران می‌کند. در سایه اوست که «سوشیانس»، موعود زردشتی، خواهد توانست وظیفه خود را به انجام برساند.

دامنه فعالیت زرتشت در سه قلمرو جهانی، در پهنه زمین، دریاها و آسمانها گسترده می‌شود. نتایج این فعالیت در زیر زمین، آنجایی که دیوان به دوزخ افکنده شده‌اند، بر روی زمین، جایی که بعثت «سوشیانس» و تجدید حیات مهیا می‌گردد و در آسمان، جایی که انسانها در سایه او به بهشت صعود می‌کنند قابل تصور است.

زرتشت سرانجام به دست تور بر اثر وُخش که به صورت گرگی درآمده و نماد حیوانات اهریمنی است، از پای درمی‌آید.

پشوتن

از حوادث این دوران آمدن پشوتن، پسر فناناپذیر گشتاسب است. که در دژ گنگذر زندگی می‌کند. سیاوش پدر کیخسرو، این دژ را ساخته و در دل زمین نهان کرده است. در این هزاره پشوتن در پیشاپیش مردان سپاهی خود که جامه‌ای از سمور دربر دارند یا به روایتی درفش آنان از سمور است، از گنگذر بیرون می‌آید و ایران را فتح می‌کند و از دست بدخواهان بیرون می‌کشد و نیرو و پیروزی فرمانروایی را با دین اورمزد پیوند می‌دهد ضمن این که سه نژاد از پرستندگان دیو: ترکها، رومیها و عربها را نابود می‌کند.

(= اسفندیار) پسر گشتاسب در این روایت شخصیتی پرهیزکار و دیندار است، اما در شاهنامه، اسفندیار شاهزاده ایست روئین تن که پدرش او را به مأموریت‌های گوناگون وا می‌دارد و سرانجام در نبرد رویاروی رستم قرار می‌دهد. رستم چشم او را که در موقع روئین تن شدن برهم نهاده بود با تیری که سیمغ در اختیارش می‌گذارد هدف قرار می‌دهد و او را می‌کشد و یکی از زیباترین تراژدیهای جهان آفریده می‌شود. شاید دلیل کشتن شاهزاده‌ای پرهیزکار که قهرمان دینی نیز هست در روایت‌های دینی درباره رستم سکوت شده است.

زردشت

زردشت در زمان کی گشتاسب به ظهور می‌رسد و این پایان سه هزاره سوم و آغاز سه هزاره چهارم می‌باشد. سه هزار سال از یورش اهریمن به گیتی گذشته است و در نیمه راه این حمله و تجدید حیات (= فرسکرد) هستیم و این دوره، دوره وحی دینی است.

بنابر روایت کتابهای پهلوی، زردشت مانند هراتسانی هستی خود را به گرد آمدن سه عنصر «فر»، «فروشی» (= فروهر) و جوهر تن مدیون است. اورمزد اول «فر» او را می‌آفریند. این «فر» از روئینهای بی پایان جدا می‌شود، از خورشید، ماه و ستارگان می‌گذرد تا سرانجام به آتش روشن در خانه «زوئیش» (مادر مادر زردشت) می‌رسد، درست در لحظه‌ای که دختر زوئیش، (دوغدو) که مادر زردشت خواهد شد به دنیا می‌آید. فر از میان آتش به درون وجود دوغدو می‌رود و درخشندگی خاصی به او می‌بخشد و از آن پس، دوغدو، تا زمانی که زردشت را به دنیا بیاورد، همیشه درختان و تابان است. دوغدو با «پوروشسب» مردی از خاندان «سپیتمان»، که پدر زردشت خواهد شد، پیمان همسری می‌بندد.

از سوی دیگر فروهر یا فروشی زردشت در شاخه‌ای از هوم^(۱) در بلندیها آفریده شده است. این گیاه در دسترس پوروشسب قرار می‌گیرد. آن را می‌چیند و از آن شیره هوم تهیه می‌کند.

جوهرتن زردشت، یعنی صورت گیتی (= این جهانی) او، با یاری امشاسپندان خرداد و مرداد، باباران بر خاک می‌افتد و گیاهان خشک نشدنی را می‌رویاند و وارد گیاهان می‌گردد. پوروشسب ماده گاو خود را به چرا می‌برد و این گاو آن گیاهان را می‌خورد. دوغدو شیر آن را می‌دوشد و با شیره هوم که فروهر زردشت را دربر دارد مخلوط می‌کند و جامی محتوی مایع مقدس آماده نوشیدن می‌گردد دیوان بی‌هوده می‌کوشند که آن را سرنگون کنند و از بین ببرند. دوغدو پوروشسب شربت مقدس را می‌نوشند، سه عنصر در بدن آنها گرد می‌آید، آنها وصلت می‌کنند و از نخستین هم آغوشی آنها نطفه زردشت بسته می‌شود.

۱- گیاه زردنکی که در هندی سومه نامیده می‌شود و برای اریاییان و سپس هندیان و ایرانیان گیاه مقدسی به‌شمار می‌آمد.

در روایت‌های مربوط به پشوتن آمده است که او پس از این نبرد دوباره به گنگدز برمی‌گردد تا باز هر بار که به او نیاز باشد و بخواهد فرمانروایی و دین را با هم به گاه بنشانند بازگردد.

بهرام ورجاوند

ظهور بهرام ورجاوند نیز در این دوران است. وی نمادی از ایزد بهرام است که به صورت شاهی سوار بر پیل سفید آراسته‌ای برای یاری ایرانیان در برابر بدخواهان و دشمنان از کابل یا از هندوستان می‌آید.

به پایان اولین هزاره از سه هزاره آخر نزدیک می‌شویم. دوران سه فرزند موعود زرتشتی در آیین مزدیسنی است. روایت چنین است که زرتشت سه بار با «هوُو» زن خود نزدیکی می‌کند و «هوُو» خود را در آب کیانسه (= هامون) می‌شوید و نطفه‌های زرتشت وارد این آب می‌شود، ایزد نریوسنگ روشنی و زور آن نطفه‌ها را برمی‌گیرد و برای نگهداری به ایزد اناهیتا می‌سپارد تا در هنگام خود با نطفه مادران فرزندان موعود زرتشتی بیامیزد، برای نگهداری این نطفه‌ها ۹۹۹۹۹ فروهر مقدس گماشته شده است و جای نگهداری این نطفه‌ها، همان دریاچه کیانسه است و گویند مانند سه چراغ در بُن دریاچه می‌درخشند.

می‌کشند و بدینسان «دروج» چهارپایان و بویژه «دروج» گرگ نابود می‌شود. زهر این حیوان تا يك فرسنگ به زمین و گیاه می‌رسد و آنها را می‌سوزاند. از آن دروج جهی (= زن بدکاره‌ای) سیاه به شکل ابر بیرون می‌آید و بعد وارد وجود مار می‌شود. بعد مَرَن‌های دیونژاد از بین می‌روند، افراط و تفریط کم می‌شود و پیمان^(۱) (= اعتدال) قویتر می‌گردد.

از رویدادهای مهم این دوره آمدن دیو ملکوس یا مرکوس است که از تخمه تور برادر وُش، نابودکننده زرتشت می‌باشد. این دیو و جادوگر در پایان هزاره اوشیدر سرما و بارانی سخت ایجاد می‌کند. پیشوایان دینی بنا بر آگاهی قبلی که دارند به مردمان توصیه می‌کنند که پیش‌بینیهای لازم به جای آورند. بهدینان معتقد می‌پذیرند، نامعتقدان با نپذیرفتن به سوی نابودی می‌روند. در این سرمای سخت و طولانی بیشتر مردم و چهارپایان، در چهار زمستان می‌میرند و سوزانجام در زمستان چهارم با نفرین بهدینان مزدیسنان و دعا‌های آیینی که به جا می‌آورند، ملکوس می‌میرد و مردمان و چهارپایان از ورجمکرد، دژی که جمشید برای نگهداری مردم از باد و باران و سرما ساخته است و در این سرما نیز بهدینان را پناه بوده، بیرون می‌آیند و در سرزمینهای مختلف برای زندگی پراکنده می‌شوند و نسلشان فزونی می‌یابد.

پس از گذشتن سده پنجم از این هزاره دو سوم مردم جهان پارسا و يك سوم بدکارانند.

اورشیدرماه

سی سال مانده به پایان هزاره اوشیدر، دوشیزه بهدینی به نام «وه‌ید» (= کسی که پدر خوب دارد)، که نسبش به زرتشت می‌رسد در آب کیانسه آب تنی می‌کند و از آن می‌خورد و نطفه زرتشت وارد بدن او می‌شود. از این دوشیزه پانزده ساله هوشیدر ماه یا اوشیدر ماه به دنیا می‌آید. وقتی اوشیدر ماه سی ساله می‌شود خورشید به مدت بیست شبانه‌روز در اوج آسمان می‌ایستد تا بهدینان بدانند که هزاره اوشیدر به پایان رسیده است و آغاز هزاره اوشیدر ماه می‌باشد. شش سال برای گیاهان بهار مداوم خواهد بود، شیر گوسفندان به حد اکثر افزایش می‌یابد به طوری که شیر يك گاو برای هزار نفر کافی است. دیو گرسنگی و تشنگی نزار می‌شوند، مردمان با يك وعده غذا برای سه شبانه‌روز سیر می‌شوند، پیری کم و زندگی بیشتر می‌شود. مردم به سوی دوستی، آشتی، آشنایی و شادی می‌روند. در این هزاره هیچ کس نمی‌میرد مگر این که او را با سلاحی نابود کنند و یا از پیری بمیرد. شیرینی و چربی در شیر و گیاه چنان کامل می‌شود که مردم چون نیازی به گوشت

اوشیدر

سی سال مانده به پایان سده دهم از هزاره زرتشت، دوشیزه بهدینی به نام نامیگ پد (= کسی که پدر نامی دارد) که نسبش به زرتشت می‌رسد در آن آب می‌رود و می‌نشیند و از آن می‌خورد و نطفه زرتشت وارد بدن او می‌شود. این دختر پانزده ساله هوشیدر یا اوشیدر را به دنیا خواهد آورد. چون اوشیدر به سی سالگی می‌رسد، خورشید ده شبانه‌روز در اوج آسمان در همان جایی که در اول خلقت آفریده شده بود می‌ایستد و فرو نمی‌شود تا همه کس بدانند که کاری نو خواهد بود. اوشیدر به همسرگی (= گفتگو) با اورمزد می‌رسد. به برکت این کار سه سال برای گیاهان همیشه بهار خواهد بود. انواع گرگها در يك جا گرد می‌آیند و همه به صورت گرگ واحدی درمی‌آیند، غول پیکر با پهنای چهار صد و پانزده گام و درازای چهار صد و سی و سه گام. بهدینان به مقابله آن می‌روند و با سلاحهای گوناگون او را

۱ - هسته اصلی مزدیسنايي بر پایه پیمان (= اعتدال) است.

سوشیانس می‌آید و کارهای نیک پیشین خود را تکرار می‌کند که چگونه بتکده کنار دریاچه چیچست (= اوریبه) را نابود کرده و افراسیاب تورانی را از میان برده است. سوشیانس از کیخسرو می‌خواهد که دین را بستاید و کیخسرو دین را می‌ستاید و در مدت پنجاه و هفت سال دوران سوشیانس، کیخسرو فرمانروا و سوشیانس مؤید موبدان است.

برانگیختن مردگان واپسین داوری

پیش از برانگیختن مردگان، سوشیانس سپاهی برمی‌انگیزد و به کارزار دیو اشموخی یا اهلموخی (= بدعت) می‌رود، یشتی می‌خواند و آن دیو به‌بالا و پایین زمین می‌دود و سرانجام در سوراخ زمین می‌رود و شهریور امشاسپندان بر این سوراخ فلز گذاخته می‌ریزد و او را محبوس می‌کند. سرانجام این دیو به‌دوزخ می‌افتد.

سوشیانس پس از عقوبت بدکاران، یشتی اجرا می‌کند و همه دیوان نابود می‌شوند. دیو از نخست دیو خشم و دیوان دیگر را می‌بلعد. بعد ایزد سروش دیو آزا را نابود می‌کند و اورمزد گنامینو را با تاریکیها و بدیهایی که آورده است از طریق سوراخ آسمان که در آغاز آفرینش از آن درآمد بود، از آسمان بیرون می‌راند و به‌دوزخ روانه می‌سازد، به‌گونه‌ای که دیگر نتواند بازگردد.

دوره پنجاه و هفت ساله سوشیانس، دوره تکامل موجودات اورمزدی است. همه دیوان از نسل دوپایان و چهارپایان نابود می‌شوند. بیماری و پیری و مرگ و آزار و ستم و اهلموخی (= بدعت) از میان می‌رود. گیاهان همه سرسبز می‌شوند و آفریدگان در خوشی به‌سر می‌برند.

سوشیانس کسی است که یزش (= نیایش مخصوص) مربوط به رویدادهای پس از مرگ را به‌جای خواهد آورد. این یزش در پنج روز آخر ماه سپندارمذ خواهد بود. سوشیانس پنج نوبت این یزش را به‌جای خواهد آورد و مردگان در پنج نوبت برخوانند خاست. اما مردگان چگونه وارد دنیای نیستی شده‌اند که اکنون فرمان برخاستن دارند؟

در طول مدت آفرینش، هر بار که آدمیان در معرض تاخت نیروی اهریمنی و به‌خصوص نسوش دیو قرار می‌گیرند، تن آنها در مبارزه مغلوب می‌شود و روان آنها ناچار تن را ترک می‌گوید و تا سه روز در اطراف تن گردش می‌کند به‌امید این که شاید دوباره به آن بازگردد و به‌همین دلیل مراسمی مخصوص درگذشتگان در پایان روز سوم انجام می‌گیرد. تن مغلوب دیو نسوش نابودی ظاهری را می‌پذیرد و روان راه دنیای دیگر را پیش می‌گیرد تا به‌سر چینود یا چینور پُل برسد. این پُلی است که در ایران ویج بر بالای قلّه دانستی قرار دارد و در زیر آن دوزخ است. این پُل

خوردن ندارند گوشتخواری را رها می‌کنند و خوراکشان شیر و آب و گیاهان می‌شود. سه سال مانده به‌پایان هزاره، شیرخواری را هم رها خواهند کرد و فقط به‌آب و گیاه بسنده خواهند نمود تا سرانجام به‌پایه‌ای برسند که فقط از «مینو» تغذیه کنند.

در این هزاره انواع مار به‌یک جا گرد می‌آیند و به‌هم می‌آمیزند و ماری به‌پهنای هشتصد و سی و سه گام و به‌درازای ششصد و پنجاه و شش گام به‌وجود می‌آید. به‌دینان به‌نبرد با این مار که دروج ماران است می‌پردازند و با مراسم آیینی آن دیو را گذاخته می‌کنند. زهری که از او بیرون می‌آید تا یک فرسنگ زمین و گیاه را می‌سوزاند. از آن دروج جهی (= زن بدکاره‌ای) بیرون می‌آید و به‌شکل ابری در دروجی از تخمه دوپایان جای می‌گیرد.

رها شدن ضحاک از بند

در هزاره اوشیدر ماه ضحاک از بند فریدون رها می‌شود و فرمانروایی خود را بر دیوان و مردمان از سر می‌گیرد و دستور می‌دهد که هر که آب و آتش و گیاه را نرنجاند، به‌نزد او آورند تا او آنها را بچود.

آتش و آب و گیاه شکایت از مردمان پیش اورمزد می‌برند و می‌گویند که فریدون را برخیزان تا ضحاک را نابود کند و الا در زمین نمی‌مانیم. اورمزد همراه با امشاسپندان به‌نزدیک فریدون می‌رود تا او را برای زدن ضحاک برخیزاند. روان فریدون گوید که من از زدن او ناتوانم. به‌پیش روان گرشاسب بروید. کیخسرو گرشاسب را بیدار می‌کند و او ضحاک را نابود می‌سازد. در این مدت ضحاک یک چهارم چهارپایان اهلی را جویده است.

سوشیانس پایان جهان

سی سال مانده به‌پایان دهمین سده از هزاره اوشیدر ماه، دوشیزه پانزده ساله‌ای به‌نام «گواک‌پد» (= کسی که دارای پدر افزاینده است) از نسل زرتشت در آب کیانسه آب‌تنی می‌کند و از آن می‌نوشد. نطفه زرتشت وارد بدن او می‌شود و سوشیانس از او متولد می‌گردد.

سوشیانس همانند خورشید درخشان است، با شش چشم به‌هر طرف می‌نگرد و راه نابودی کامل دُروج را می‌یابد. او قره کیانی دارد. در سی سالگی به‌هم‌پرسگی (= گفتگو) اورمزد و امشاسپندان می‌رسد. در این زمان خورشید به‌مدت سی شبانه‌روز در میان آسمان می‌ایستد. در بازگشت از این گفتگو، کیخسرو، سوار بر وای درنگ خدا (= وای که سلطنت او طولانی است) به‌پذیره

که همه آنچه دارند بازآورند و جانها دوباره در تنها می شوند و مردم برمی خیزند، چهل ساله یا پانزده ساله.

در اولین روز از خمرسه مسترقه^(۱) اورمزد از آسمان پایین خواهد آمد و برتخت خواهد نشست و داوری عمومی را رهبری خواهد کرد.

درستکاران به بهشت صعود خواهند کرد و دوزخیان در دوزخ خواهند افتاد و سه روز در آنجا خواهند ماند. آنان که جمشید را ابر کرده اند و دیگر گناهکاران بزرگ به عذاب نه هزار ساله محکوم خواهند شد.

در مدتی که محکومان در دوزخ هستند و در ضمن داوری، بزرگترین نبرد آن جهانی جریان دارد، دیوان هر کدام به دست هم‌آورد خود مغلوب و از جهان نیکی رانده شده و کشته خواهند شد.

پس از پنج روز گاهانی، روز اورمزد (=روز نخست) از ماه فروردین که اولین روز بهار سال است، سپندارمذ، ایزدبانوی بردبار زمین در پیش اورمزد برای گناهکارانی که هنوز در دوزخ هستند شفاعت می کند و آنها را دوباره بر روی زمین می آورد. درستکاران نیز دیگر بار به آنجا فرود می آیند. زمین تا سپهر ستارگان بلند می شود و گروتمان یا گرزمان (بالا ترین پایه بهشت) به آنجا پایین می آید و همه جا گروتمان می گردد. همه جهان تغییر شکل می دهد، مردم بدنی درخشان خواهند داشت، آب از گل آلود شدن مصون خواهد ماند، آتش بدون دود خواهد شد، مردان و زنان با هم آمیزش خواهند کرد ولی زاد و ولدی نخواهد بود، جز برای آنان که در زندگی از لذت داشتن فرزند محروم بوده اند.

مردمان مزه گوشت را برای همیشه در دهان خواهند داشت بدون آن که نیازی به خوردن داشته باشند. خوشبختی بی پایان و بی حد و مرز خواهد بود. این بازگشت به سوی وضع پیش از آفرینش نیست بلکه بیشتر توصیفی از همه نیروهای بالقوه اورمزدی و فرمانروایی قطعی اوست. بدی که کاملاً از بین رفته است دیگر قادر به انجام عملی نخواهد بود. زمان کرانه مند به زمان بیکران پیوسته می گردد.

تاوان شك زروان پرداخت شده است.

بهمنزله دو بازوی ترازوی ایزد «رشن» تصور شده است که یک بازوی آن در بن البره و در شمال و بازوی دیگر آن در سر البرز در جنوب قرار دارد. در سر پُل چینود، ایزدان رشن، سروش و مهر قرار دارند.

روان درگذشتگان چون به چینود می رسند به داوری گذاشته می شوند. اعمال نیک و بدشان سنجیده می گردد و بر سر این پُل است که ایزد دین به هیأت دوشیزه‌ای زیباروی و خوش اندام، خوشبوی و پرآزرم، به پیشواز روان بهدین نیکوکار می آید. روان در گذشته مبهوت از این همه زیبایی و جذابیت می پرسد: «تو کیستی که من هرگز در جهان زیبارویی به زیبارویی تو ندیده‌ام؟» و دوشیزه پاسخ می دهد: «من کرده‌ای توام. خود زیبا و خوشبو بودم و تو با کارهای نیکت زیباتر و خوشبوترم کردی.» پُل برای او فراخ و گسترده می شود و این دوشیزه زیبا او را به دنیای روشنیه‌ها و به تناسب اعمال نیکش در یکی از چهار مقام ستاره پایه، ماه پایه، خورشید پایه یا گرزمان، محل روشنیه‌های بی پایان رهنمون می شود.

اما به پذیره روان دروند (=گناهکار) بر سر پُل چینود عفریته وحشتناکی می آید. روان درگذشته بانگ برمی آورد که «تو کیستی که من در همه زندگیم زنی به زشت رویی تو ندیده‌ام» و او در پاسخ می گوید که «من کردار بد توام، خود زشت و بی آرم بودم و تو با اعمال مرا زشتتر و بی آرم تر کردی.» پُل چینود برای او چون تیغی بر آن می گردد و با او به زرفنای دوزخ و در دل تاریکی که به قرینه آسمان چهار درجه دارد سرازیر می گردد.

برای روانهایی که اعمال نیک و بدشان مساویست منزلگهی وجود دارد به نام همیستگان.

روانها در این منازل تا روز رستاخیز و بازسازی جهان جای دارند، چون تصور دوزخی بودن ابدی در دین زرتشتی نیست و دوزخ در کتابهای پهلوی چون بیمارستانی توصیف شده است و انسان گناهکار، انسان ضعیفی است که در برابر گناه کم مقاومت کرده است و برای قویتر شدن و فقط به کفاره ضعیفی که نشان داده است در دوزخ از سوی دیوان عذاب خواهد کشید.

مجموعه این مردگان هستند که سوشیانس در پنج نوبت با یزشی که در پنج روز آخر ماه سپندارمذ به جای خواهد آورد، زنده خواهد کرد. مردگان برخوانند خاست و همدیگر را بازخوانند شناخت.

در پاسخ این که چگونه می شود بدنهایی را که به کلی از بین رفته‌اند چون بار اول بر خیزانند، گویند که چون مردمان فرمان یابند استخوان و رگ و پی را به زمین می سپارند و خون به آب و مویها به درخت، و امشاسپندان حافظ و نگهدار اینها هستند و چون اورمزد تصمیم به برخاستن مردگان می گیرد، فرمان می دهد

۱- در تقویم مزدیسنی سال از دوازده ماه که سی روز است تشکیل می شود و پنج روز باقی مانده از سیصد و شصت و پنج روز به نام پنجه دزدیده یا بهیزک (=خمرسه مسترقه) آخرین روزهای سال است که نام پنج گاهان را دارد و این روزها مصادف با آخرین گاهانبار است و سالگرد آفرینش انسان.

بخش هفتم: افسانه پری در هزار و یکشب

نویسنده: کتایون مزداپور

افسانه پری در هزار و یکشب

۱- پری و دیو. می گویند در کنار چشمه‌ها و چاهسارها، و در زیر سایه درختان تنها نروید و نمانید و نخسبید که پری زده می شوید، زیرا که شاید این گونه اماکن فاضل^۱ - یعنی، منزل یا گذرگاه پریان و خوبان و از ما بهتران- باشد. «خوبان» و «از ما بهتران» کنایه و تعریضی برای نامیدن پریان است. پری موجودی نادیدنی است که در کنار ما حضور نهانی دارد. کردار و رفتار ما، «آدمیان دوپا و شیر خام خورده»، می تواند او را رنجه سازد و چون این ناشناخته پرهوس برنجد، خطرناک می شود. در برابر چنین حضور پرخطری، شیوه‌هایی از پرهیز و تمنا تعبیه شده است که در دفاع بکار می آید. نبرد نام پری یکی از این‌ها است. زیرا با خواندن نام حاضر می شود و با بودن وی موقعیت حساسی پدید می آید. «سفره سیزی کردن»^۲ و خواندن اوراد و افروختن شمع در جای فاضل، هر یک نوعی تمنا و استغاثه برای رستن از «ظفر»^۳ یعنی، تاثیر بد پریان، و یا جلب لطف کمیاب آنان است. اجرای این مراسم به امید آن است که پری زده شاید بتواند از طیف‌های گوناگون جنون و بیماری برهد و از سخن گفتن با ماه، و بیهوده خندیدن و گریستن بازماند. معهذ، اغلب تلاش پری خوانان و تسخیرکنندگان پری در درمان دیوانگی و جنون بی تاثیر می ماند و پرهیز بیش از تمنا سودمند است.

پری، که تجلی و عشق او جنون می آفریند، زیبا است اما خوبی او تا چه حد با بدی درآمیخته است؟ اعتقاد به وجود و حضور او از کجا برمی خیزد؟ پاسخ این پرسش را هم باید در تاریخ تصورات اجتماعی و فرهنگی جستجو کرد و هم رابطه آن را با واقعیات موجود و زنده منظور داشت.

* * *

در این نوشته، تلاش معطوف بر نمایاندن گوشه‌ای از مسائل اساطیر ایرانی، از منظری بیش و کم نوین، به دستداران تاریخ تفکر و فرهنگ این سرزمین است. یادداشت‌هایی است که برای علاقمندان نامتخصص تنظیم گشته، و از این روی، تنها به بخشی از آنچه می توان در اثبات منظور آورد، اکتفا شده است.

شیوه موجی و گاه تکراری در بیان، تاحدی برای احتراز از روشی خشک و صریح، اختیار شده است تا مگر از خشونت و سردی شرح دقیق نکته‌های بفرنج و ریز و پرشماره بکاهد. امید است که خواننده بردبار و زودپای این پریشانی را بر دوگانگی طبیعت اسطوره نیز ببخشاید، که آدمی در آن هم خود را باز می یابد و هم در می یازد. باز یافتن خویش به دلیل هماهنگی و همخوانی طبع ما با اسطوره است، و گمگشتگی از آن می آید که هنگام اندیشه کردن و سخن گفتن درباره چنین مسأله سهلی، ممتنع بودن طبیعت کار بارز می گردد؛ سایه‌هایی که پیوسته یکدیگر را محو یا پررنگ می نمایند، جنبش می یابند و نظمی آشفته پدید می آورند. این قلم قاصراز پس بخشیدن نظمی ساده و منطقی در این انبوه ناپایدار برنیا آمده است؛ باشد که بر این خطا چشم پوشند!

از خانم هایده معیری و آقای دکتر علی حصوری که پیش نویس این سطور را، در آغاز و پایان کار خوانده و مرا در چندین مورد راهنمایی کرده اند، سپاسگزاری می کنم. بویژه خود را مرهون آقای دکتر مهرداد بهار می دانم که با دقت و حوصله بسیار به بازبینی و تصحیح آن پرداختند. هرچند که از نظرات دوستان و استادان عزیز خود بسیار سود برده ام، مسئولیت تمام خطاها و نادرستی‌های آن را عهده دارم.

استاد گرامی، سرکار خانم دکتر ژاله آموزگار، نخستین انگیزه را در تهیه این مطلب - که امیدوارم خواندندش تهی از فایده و خاصیت نباشد - پدید آوردند؛ و نیز بانوان ارجمند، خانم شهلا لاهیجی و خانم مهرانگیزکار، مرا به نوشتن آن ترغیب کردند و بر آن با دیده مهربانی و قبول نگریستند. به این مناسبت از ایشان متشکرم.

تصویری صریح و معین بدست آورد. معه‌ذا، می‌شود دربارهٔ پنداشتهٔ اساطیری کهنی سخن گفت که تفکر و عقائد دینی برگرد آن متمرکز بوده، و قداست آن ارزش درجه اول و ممتاز در آئین پرستش و رفتار آئینی جامعه داشته است. تصورات دینی دیگر بر پیرامون ستایش و آئین‌های مربوط به چنین پنداری گرد آمده، و رفتار و کردار افراد گروه چنان تنظیم شده است که با خصائص وجودی و سرشتی وی هماهنگ باشد. پس از آن که پنداشته اساطیری مزبور، یعنی پری، از آن جایگاه نخستین و مرکز قداست دینی فرود آمد، صفات و خصائل -و حتی وجود ذهنی او- اعتباری درجه دوم یافت و اوصافش در مفاهیمی دیگر جای گرفت.

داشتن منزلت نخستین و جایگاه مرکزی در یزدانشناسی به معنای یکتائی و وحدت معبود نیست. موجود اساطیری می‌تواند در چنین وضعی در مرکز توجه مردم و عقائد دینی آنان باشد، اما احتمالاً با صوری متعدد و متکثر تجلی یابد و در قدرت او وحدانیت و علو لا یتناهی دیده نشود.

براین اساس، ضرور نیست که قداست و حرمت پری را همانند مقام و ارجمندی خدایان در ادوار بعدی و در جوامع دیگری بشمار آوریم که ساختی متمرکز و پیشرفته‌تر دارند و تفکر دینی در آن‌ها اعتلای بیشتری یافته است. معه‌ذا، همین پنداشتهٔ اساطیری، محور و مرکزی برای ستایش و نیایش، و برگزاری آئین‌های مقدس واقع می‌شود و در نظر پرستنده تا جایگاه ایزدان علو و عظمت می‌گیرد. پرستش، که در دین بشری جزئی ذاتی و اصیل است، در وجود او تجلی می‌پذیرد.

در وجود اساطیری پری، مفهوم باروری و برکت ویژگی اصلی است. او در هیأت زنی که زاینده‌گی را حمایت می‌کند و می‌گستراند، در اشکال گوناگون پرستش می‌شود. نیروی زایش مفهوم مجردی است که در نزد زن به زادن فرزند منتهی می‌گردد. مرد را به صورت عامل بارورکننده درمی‌آورد. در طبیعت، با آب‌های پرطراوت و تازگی‌بخش و رویاننده پیوند می‌گیرد و در چشمه‌ها و رودها و سرسبزی نبات تجلی می‌کند. برکت شفاف و دلپذیر رستن، اندیشه را چنان اعتلا می‌بخشد که بر آن انوار و الهام الهی بتابد و روح را کامل و رستگار گرداند. بدین ترتیب، باروری با کمال معنوی یکتایی می‌یابد.

بلوغ جسمانی نیز در پرتو عنایت الههٔ باروری رخ می‌دهد. او است که کودکان را در استحالهٔ طبیعی بلوغ یاری می‌کند تا به کمال جسمانی برسند و به صورت مردان و زنان کامل و طبیعی درآیند. چنین است که باروری و برکت، در این اشکال -و نیز در تصورات دیگری که به آن دسترسی نداریم و فراموش شده است- در وجود بغیانویی چونان پری، می‌تواند انسجام پذیرد و تجلی کند.

در نزد آدمیان، زایش از پیوستن زن و مرد به یکدیگر حاصل می‌شود. این پیوند می‌تواند نماد و رمز باروری و برکت باشد. از

زمانه ما پریان را از سرچشمه‌ها، چاهخانه‌ها، و منازل پرآب و سبزه به حیطةٔ افسانه رانده است. این بار نخستین نیست که قلمرو فرمانروائی و زندگانی پریان محدود و تنگ می‌شود. دیرزمانی پیش از این نیز، در عهدی فراموش شده، پریان بخش مهمی از سرزمین شهریاری و قدرت حکمرانی و نقش و کنش خود را درباختند. پیش از آن که چنین تحدیدی پدید آید، آنان جایگاه و منزلتی بزرگ داشتند. نشان این بزرگی را از روی برخی آثار و بقایای کهنه می‌توان باز یافت.

از ورای گذشت روزگار که حوادث آن ارزش‌ها و مفاهیم را نیز دگرگون می‌سازد، نشانه و یادگارهایی می‌توان جست که چون غبار زمانه از آن‌ها زدوده شود، دورنمایی از سیمای کهن و درخشندهٔ پری نمودار می‌گردد:

چنان می‌نماید که پری در اصل یکی از «زن ایزدان» بوده که در زمانهای کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت ستایش می‌شده ولی بعدها در اثر عوامل و انگیزه‌های گوناگون مانند دگرگونیهای اجتماعی، دین‌آوری و نوکیشها و رواج ارزشهای اخلاقی تازه، برداشت ذهنی آن گروه از ایرانیان که آیین زرتشت را پذیرفته بودند دگرگون شده پری را به صورت موجود زشت و اهریمنی پنداشتند، ولی خاطرهٔ دیرین پری به عنوان الهه‌ای که با کامکاری و باروری و زایش رابطهٔ نزدیک داشت هم چنان در ذهن جمعی ناخودآگاه مردمان باقی مانده و در ادب فارسی و فرهنگ عامیانهٔ ایرانی منعکس شده است.^۱

در آن دوران گمشده، پری نه افسانهٔ وهم‌آلود و مبهمی؛ بلکه بانو خدای پرجلالی بود و کنش حیاتی و گرانقدری در زندگانی مردم و جانور و نبات داشت: بانو خدای زایش، که فرزند و نبات و برکت می‌آفرید! می‌توان پنداشت که پری در آن چهرهٔ کهن، دارای نقش دینی و آئینی بوده است و کاهنانی عارف و دانندهٔ علم دین در آستان او خدمت می‌کرده‌اند. چنین بانو خدای دیرینه سالی است که احتمالاً برخی از خصائص خویش را به پریان زمانهٔ ما به ارث بخشیده است.

نیز می‌توان نه از پری یگانه و برتری، به عنوان زن ایزد و بغیانویی یکتا، بلکه از خیل پریان و پریزادگانی سخن گفت که برآنان دختر شاه‌پریان فرمانروا است. او و پدر و برادرش نامبردارترین پریان هستند. اما همراه با ایشان فرمانبران بی‌شماری نیز درجوار جهان ما -آدمیان که ماورای حجاب را نمی‌بینیم- به زندگانی بهتری ادامه می‌دهند. در این صورت، هرچشمه و رود و چاه و درخت و بیشه و جنگل، پری دیگری خواهد داشت. برخی از آنان مادینه و برخی دیگر نر خواهند بود. در این چشم‌انداز پیوند ایشان با «پنداشته پری» در دوران ما و نیز در ادبیات مکتوب کهن -مانند اسکندرنامه- روشن‌تر و استوارتر است.

روشن ساختن جایگاه پری در یزدانشناسی ادوار مبهم پیشین آسان نیست. از چگونگی و شیوهٔ پرستش وی، مشکل بتوان

مجسمه‌هایی را پدیدار ساخته است که باید آن را متعلق به فرهنگی با خصائص پرستش الهه مادر دانست.^۱ پیکره مادری که فرزند تاجدار می‌زاید و نیز زنانی عربان که اعضای جنسی آنان درشتی و برجستگی نمادین دارد، از این قبیل است. گذشته از آثار باستانی، هنگام بررسی و مطالعه فرهنگ ایرانی، از گوشه و کنار نکته‌هایی بدست می‌آید که گنجایندن آن‌ها در چارچوب اعتقادات و آداب و عادات رسمی و شناخته‌شده ما دشوار است، مانند چندشوهری و انتساب فرزند به مادر.^{۱۰}

این گونه شواهد، که غیرقابل انکار و پراکنده در آثاری متعدد و متنوع است، از حقایق خبری دهد که با دانسته‌های رسمی ما درباره خصائص فرهنگی و اجتماعی خویش تناقض دارد. چنین تباین و تضادی مکمل این نکته است که اخبار و برداشت‌های مزبور از برخی جهات با هم تناسب و هماهنگی دارند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. مثلاً، چند شوهری شهر و در داستان ویس و رامین با ویژگی مادر مکانی^{۱۱} - که در برخی از ازدواج‌های داستانی شاهنامه دیده می‌شود - می‌تواند پیوندی منطقی داشته باشد. خانواده با شکل چندشوهری^{۱۲} و مادر مکانی بخوبی می‌تواند به اجتماعی متعلق باشد که در آن از الهه مادر تندیس‌هایی با خصائص زبرنوشته می‌ساخته‌اند. بدین ترتیب، آگاهی و خبری که در یک شاهد مندرج است بر شناخت ما درباره آثار دیگری از این دست می‌افزاید و آن را تصحیح و تقویت می‌نماید. کمابیش از مجموع دانسته‌های مزبور نوعی کل منسجم و منطقی پدید می‌آید که وجود اجزای سازنده خود را توجیه می‌نماید.

ترکیب و تلفیق این گونه اطلاعات پراکنده و بازسازی کردن آن‌ها، منظری از فرهنگی فراموش شده در برابر چشم می‌گشاید که نهادها و رسم‌هایی غریب در آن‌ها مشاهده می‌گردد. بنظر می‌رسد با بازمانده‌هایی از اجتماعی کهن روبرو هستیم که در آن آثاری از سروری زنان در خانواده و جامعه، رفتار آزاد جنسی، و احتمالاً نهادهای اجتماعی خاصی - مانند گروه‌های متمایز مردان شکارگر و چوپان، و زنان ساکن در روستای تهی از مرد - وجود داشته است. در این بقایای شگفت، نشان‌هایی از آئین‌های کهنه دینی، مانند کام - جشن‌های مقدس^{۱۳}، قربانی انسانی، تشریفات مفصل ورود افراد نوبالغ به جرگه مردان و زنان دیده می‌شود که با ساخت اجتماعی مزبور هماهنگی دارد.

وجود یادگارهایی از این دست قابل انکار نیست، اما چندان پراکنده و ناچیز است که به صورت معما جلوه می‌کند. برای ما، که خبری اندک از آن مفاهیم فرهنگی داریم، دشوار است که به درک جزئیاتی دقیق و روشن درباره آن‌ها برسیم. بسادگی احتمال آن هست که مسائل گوناگونی را با هم درآمیזیم که در اصل به منشا واحدی تعلق ندارند و یا در یک سطح قرار نمی‌گیرند. تنها با تصور و حدس می‌توان فاصله‌های دراز را پر کرد: به موازات نقش‌هایی که در آثار باستانی بدست می‌آید، نکاتی در متن‌های کهن مندرج است و یادبودهایی در افسانه و خرافه و عقائد عامه

این رو الهه و نمادهای رنگارنگ وی با زوج خویش، به مثابه رمزی از زایش و فراوانی، در سطوح گوناگون حیات، متجلی می‌شوند. تصویری که پیرامون چنین پیوندی پدید می‌آید، قابلیت آن دارد که در یکی از فرهنگ‌های بشری - برخلاف آنچه در جوامع آشنای ما دیده می‌شود - مدار و محور برای پرستش قرار گیرد.

از آن‌جا که زاینده‌گی با جسم زن ارتباط روشن دارد، ارزش دادن به زایش، مایه پیدایش این تصور است که خصائص و اندام زنانه، واجد اعتبار و اعتلای بسیار است. پس بخوبی باید انتظار داشت که چون الهه زایش مرکز توجه و قداست باشد، اعضای زاینده‌یگر وی با اشتیاق نقش گردد، و هم باروری بیش از قدرت جسمانی ارزش پیدا کند و هم برکت از زورمندی مردانه برتر شمرده شود. بر این اساس، هرگاه جامعه پری را به مثابه الهه باروری و زایش بپرستد، زن را نیز با خصائص بدنی و روانی خویش، بر مرد رحمان می‌نهد. در چنین آئینی است که زنان اعتباری بیشتر می‌یابند و فرهنگ جامعه نیز نهادهای زنانگی را بیشتر اعتلا می‌بخشد و بزرگ می‌دارد.

قدمت پرستش نیروی باروری شاید به دوران پارینه‌سنگی برسد. دیواره‌نگاری در غارهای زیستگاه انسان، نقوشی دیرینه در بردارد که می‌توان آن‌ها را به نمادهای باروری تعبیر کرد. تصویر زن با تکیه بر اندام‌های زاینده وی از آن دوران بدست آمده است. از دورانی تازه‌تر، آثاری هست که نشان می‌دهد الهه زاینده‌گی و برکت و نماد روح زنانه در نواحی گسترده‌ای از سرزمین ما و همسایگان پرستش می‌شده است. از سراسر سواحل مدیترانه و عربستان گرفته تا هندوستان، با اشکالی رنگارنگ، از زن ایزدی خبر داریم که در هر زمان و مکان، با نام و آئین ویژه او را می‌پرستیدند. چه وی را بغبانوئی بزرگ بنامیم و چه پری چشمه و درخت؛ با تصویری واحد روبرو هستیم که ما را به پنداشته کهنی راه می‌برد، و آن سیمای بزرگ - مادر ازلی و خصائل او است.

از روی دلالتی که به زبان‌شناسی تاریخی باز می‌گردد، می‌توان داوری نمود که در جامعه هند و اروپائی، زن سروری و پدیده‌های وابسته به آن، وجود نداشته است.^۷ قرائن و شواهد دلالت بر آن دارد که در فرهنگ آریائی، مرد سروری و پدرشاهی اصل اساسی است. در آن فرهنگ، پیوند افراد ذکور در نسل‌های پیاپی دارای قداست بوده و نوعی ارزش در حفظ خانواده و میانی آن پدید می‌آورده است. حفظ نسل، یعنی توالی فرزندان ذکور، در معنای نگاهداری خانواده و آتشگاه مقدس آن شمرده می‌شده است. تک‌شوهری قاعده عام و قاطع بوده و نسب از جانب پدر تعیین می‌گشته است.^۸ رگه‌های اصلی و خطوط کلی از این نظام اجتماعی و ارزش‌های متعلق به آن در جامعه سنتی و امروزی زرتشتی هنوز هم وجود دارد.

معهدا، نشان‌های پرستش الهه مادر و آثاری از زن سروری در فرهنگ ایرانی دیده می‌شود. کاوش باستان‌شناسان نقوش و

گزیده و تا روزگار ما باقی مانده است. این گونه آثار شکسته و دیگرگون را، پس از بازشناسی و تحلیل و تأویل، با حدس و گمان، می‌توان بازمانده تصوراتی منسوخ شمرده که ریشه در فرهنگی کهنسال دارد، و در آن فرهنگ گمشده در ادوار قدیمی، بانو خدای مادر پرستش می‌شده است.

چونان پیکرک‌هائی که زنان عریان، یا مادر و طفل را در وضع زایمان نشان می‌دهد، از زیر خاک بدر می‌آید و شگفت است، عقایدی نیز پیرامون ازدواج مادر با فرزند، قداست دینی عشقبازی، رابطه جنسی مقدس مادر-خدا با مردان خاکی، رسیدن ارث و نام خانواده به فرزندان اناث، و مسائلی از این گونه وجود دارد، که غریب و دور از ذهن است. داستان عشق ورزیدن زنانی مانند سودابه و همینه و منیژه، فاجعه بزرگی که در پی سرنگرفتن ازدواج ویسه با برادرش، در داستان ویس و رامین رخ می‌دهد، و نیز عشقی که در این کتاب مطرح می‌گردد همه با اخلاق رسمی زرتشتی و راوایان مسلمان داستان در تضاد است. این حکایات از کجا آمده‌اند که اینهمه سخیف و اهریمنی‌اند و می‌توانند مایه عبرت ناظران، یا آثاری بدآموز باشند. با اینهمه سخافت و زشتی، چرا شاعرانی بزرگ آن‌ها را در ادبیات مکتوب جاودانه ساخته‌اند. چرا در قصه‌های کودکان هم برگردانی پریده‌رنگ از این قبیل روابط ناپهناج‌پدیدار می‌شود. در قصه می‌آید که مرد مسافر ازدهای رباننده دختران را می‌کشد، تا دختر شاه را نجات بخشد. آن‌گاه به‌عنوان شوهر وی، تاج بر سر می‌گذارد. غرایب این کار، در عداد پرواز دادن شاهینی است که بر سر هر مردی بنشینند، وی را به‌شاهی خواهد رسانید. در حکایت دیگر می‌گویند دختری بود که اگر خواستگار خود را نمی‌پسندید، او را می‌کشت. این چنین رسوم و اقتداری در جامعه زنان حرم‌نشین وجود ندارد. آیا ریشه قدیمی چنین تصاویر را باید در زندگانی گذشته مردم جستجو کرد.

۲- خدای کهن در نقش نوین. رنگارنگی جلوه‌های پری و در آمدن او به چهره‌های بانو خدای آورنده باران، ماده دیوی که ابر را می‌پراکند، زنی اثیری و پنهان در طراوت چشمه‌ها، یا وجودی مه‌آلود و گریزان در جنگل و بیسه و چاه؛ همه ناشی از فرآیند طبیعی در پیدایش و مرگ اسطوره است. اسطوره پیوسته تطور می‌یابد. در هر زمان و مکان ویژه، در هر پاره از آن، مرکزی برای تکیه و تأکید پدید می‌آید. بخشی از آن بیشتر مورد عنایت و تکیه قرار می‌گیرد و بخشی کمتر. در نتیجه، در چند فرهنگ، یک پاره اسطوره را با اجزائی واحد می‌توان چنان بازیافت که ساخت و اشکالی گوناگون پذیرفته باشند. تنوعی که از این راه حاصل می‌شود، پس از پیوستن پاره‌های مختلف اساطیر و مفاهیم ذهنی پیرامون آن‌ها با یکدیگر ابعادی پیچیده‌تر و بزرگتر می‌یابد، و به شکل مفاهیمی سیال درمی‌آید که در عین همانندی ناهمانند است. این گونه امکان تطور می‌تواند از بانو خدای کهنسال و عتیق زن- ایزدانی با چهره‌هائی متفاوت پدید آورد؛ یا مادر خدایان

وجود دارد که گمان می‌رود مبتنی بر اعتقاداتی باشد که ریشه آن به دین یا ادیانی قدیمی می‌رسد. بنظر می‌آید که آن عقاید اینک فراموش گشته است، اما بازمانده‌های اندکی که از آن‌ها برجاست، حکایت از حقایقی دوردست و پیوسته با زندگانی و حیات مردمی دیرینه دارد.

گمان می‌رود این بخش از آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی، که با قواعد شناخته‌وسنن روشن و مسلم ما در تضاد قرار می‌گیرد، ناشی از آمیزش فرهنگ مهاجر هند و اروپائی با پنداشته‌های اقوام دیگری باشد که در این منطقه به شکل بومی می‌زیسته‌اند. در نزد آنان، مایه‌هائی از عناصر زن سروری و مفاهیم پیوسته به آن وجود داشته، و با فرهنگ چیره مهاجران تلفیق و التقاط یافته است. این توجیه بیشتر قابل پذیرفتن است و بعید بنظر می‌رسد که یک یا چند پاره از پنداشته‌های دینی و اجتماعی و نهادهای وابسته به آن، بر اثر تبدلات درونی و دیگرگونی مستقل و خودبخود، از چهارچوب قاطع و مسلمی که پذیرفته همگان و سنت رسمی است، بدر آمده و با آن تضاد یافته، سپس باز شکل اولیه خود را بدست آورده باشد. مثلاً به‌دشواری می‌توان پذیرفت که در جامعه مهاجر و پرجوش و خروش آریائی، در آن روزگار خودبخود و در انزوا، قاعده چند شوهری و انتساب فرزند به مادر، برای مدت گذرانی پدید آمده و باز از میان رفته باشد.^{۱۴} محتمل است که فاتحان، در امواج متواتر مهاجرت، با انبوهی از اعتقادات و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی مردمی روبرو شده باشند که از دیر زمان در این خطه ساکن بوده‌اند. جامعه مغلوب، با سنتی ریشه‌دار و پر دامنه، ناچار شده است که تنگاتنگ با زبردستان غالب زندگانی کند. عقائد و تصورات دینی و اجتماعی او با موازین و معیارهائی نوین و بیگانه سنجیده و ارزیابی گردیده است. پس، پری، بغبانوی دیرین، به‌شکل دیو درآمده، و رفتارهای آئینی در پرستش وی دیوپرستی و آئین دیوان نام گرفته است.^{۱۵} در این فرآیند است که پری -چه بانو خدائی پر جلال باشد و چه مادر خدائی پرتواضع و کوچک- از جایگاه معبودان به مکان شیاطین فرو می‌افتد.

معهدنا، به موازات این طرد و تحقیر، عزت و ارزشی که در آئین پرستش کهن هست آن را زنده می‌دارد. ساز و کارهائی^{۱۶} که پیوسته موجب دوام و بقای تصورات اجتماعی می‌گردد و آن‌ها را از اضمحلال می‌رهاند در این جا نیز عمل می‌کند. به واسطه کارکرد آن‌ها رفتارهای دینی قدیمی و عقایدی که پیرامون آن‌ها هست هر چند که جایگاه و ارجمندی نخستین خود را به‌عنوان اعتقادی رسمی و روشن از دست می‌دهد، اما آثار آن در پنداشته‌های اجتماعی و فرهنگ عامیانه برجای می‌ماند. در این فرآیند، آئین‌های دینی و عقاید و گزارش‌های مقدسی که درباره پری وجود داشته، در دوران جدید مورد بازبینی و ارزیابی نوین قرار گرفته است. پس از یافتن تغییراتی چند، بقایای پراکنده و دیگرگونی از آن در زوایائی پراکنده و مختلف از فرهنگ ما جای

کوکچ و پریان چشمه و جنگل را بدل به بغبانوئی جوان کند. از هر پنداشته مفروضی، مانند پری، در ذهن هر يك از افراد جامعه تصویر و تعبیری هست که با تصور دیگران از آن کاملاً منطبق نیست. معهذاً، میان تعبیر گوناگون مردم وجه مشترکی هست که همه افراد آن را می‌شناسند و باور دارند. وجه مشترک مزبور بُعد اجتماعی پنداشته است، و در حیطه این تعبیر همگانی است که تطور پنداشته اجتماعی صورت می‌پذیرد. پیدایش دوام این تصور همگانی زاده روند خاصی از سیر و دیگرگونی مفاهیم ذهنی است: از هیچ و بناگاه پدید نمی‌آید و در شرایط عادی، امکان ناچیزی وجود دارد که ناگهان به هیچ بدل شود. در سیر تطور و فرآیند تکوین خویش، در هر زمان، با مجموع عقاید و افکار و نهادهای گوناگون اجتماعی و فرهنگی - و به عبارت دیگر، با دیگر پنداشته‌های اجتماعی و شبکه روابط آن‌ها - سازگار می‌شود و در این سازگاری، تغییر می‌یابد. راز بقای این گونه تصورات، دیگرگون گشتن است. در چنین فرآیند پیچیده و سیال است که وجود پری، به مثابه پنداشته اجتماعی ویژه‌ای که با آن آشنائی داریم، تکوین یافته است.

* * *

می‌دانیم که در دین رسمی زرتشتی، تک شوهری و عفاف زن، امری شناخته و پذیرفته و قاطع است و هر چه با آن میانیت داشته باشد، در چهار چوب معیارها و موازین اخلاقی این دین نمی‌گنجد. پری از این صفت عاری است: عشق‌انگیز است و خود نیز به مردان دل می‌بازد. آنان را به دام می‌افکند و می‌رباید. یزدانشناسی زرتشتی قادر به تحمل و تساهل در برابر چنین خوی و رفتاری نیست. به واسطه آن، وی را از خود می‌رانند. نیز هرگاه در برابر جلال و شکوه و عظمت استوار وی سر فرود آورد، ناچار خواهد بود که عیب‌های او را در پیرایه‌های سنگینی بپوشاند و او را در چادری نوین و با خصائل پسندیده بر سر ریز اقتدار بغبانوئی بنشانند. احتمالاً در چنین سیر تکوینی است که از زن ایزدان ناشناخته دوران عتیق، ناهید، بانو خدای «آبهای نیالوده» و بکرزاده می‌شود.

پری آن بغبانوی دیرینه و کهن است که او را «مردمان هرزه‌زبان، سال نیک آورنده می‌نامند»^{۲۰} فریبندگی در عشق صفت او است و آن پری که خنثائی نام دارد^{۲۱}، دست به اغوای گرشاسب سام و گمراه کردن او می‌زند. این گناه شاید بیان و تعبیری بد از رفتاری نیکو باشد و بر یکی از کنش‌های کیهانی^{۲۲} الهه زاینده‌گی و آب‌های روان دلالت نماید که بر انگیختن مردم و جانور و نبات به عشقبازی و زایش و رویش است. پری، حتی در هنگام پرستیده شدن نیز از فریبائی و نهانکاری شاید بری نبوده باشد. در آن دوران هم، با داشتن طبع نازک و هرزه‌گرد و عشق پر تلون، احتمالاً دست به افروختن آتش اشتیاق و هوس در دل پرستندگان می‌زده است. این کردار را بدمی‌شماریم و چه بسا که مرز روشن و دقیقی که نیکی را از بدی جدا می‌کند، در رفتار پری از میان برمی‌خیزد. این گونه اعمال از خدایان دوران پیشین دور نیست. می‌دانیم که بسیاری از آنان به ارتکاب گناه دست می‌یازند. اما، پری ظاهراً نه تنها مرتکب کارهای زشت می‌شده است، بلکه

در هر تصویر پنداشته اساطیری، ساخت^{۱۷} و نقشی^{۱۸} وجود دارد که هر کدام مستقل است. هر تصور از ترکیب اجزائی معین، بر اساس طرحی مشخص پدید می‌آید و مجموع اجزای سازنده و روابط آن‌ها مشتمل بر ساخت آن تصور است. جایگاه و ارزشی که تصور مزبور در ساختن واحدی بزرگتر از خود دارد و در آن جای خاص، در تشکیل تصورات و مفاهیمی کلی‌تر بکار می‌رود، نقش آن است. فرهنگ‌های گوناگون می‌توانند به مفهومی واحد، ارزش و نقش‌های متفاوتی بدهند. داستانی واحد در نزد يك گروه می‌تواند مقدس باشد و در جای دیگر، افسانه و خرافه محسوب گردد. به عبارت دیگر، اسطوره با حفظ ساخت خود، می‌تواند نقش دیگری بپذیرد که فاقد قداست، و به این اعتبار، افسانه باشد. یافتن نقش تازه نوعی تحول است که به وسیله آن، تصور کهن برجای می‌ماند و حفظ می‌شود.

آئین مقدس^{۱۹}، که رفتارهای دینی‌اند، و گزارش‌هایی که چگونگی و چرایی آن‌ها را توضیح می‌دهد، اغلب مشتمل بر مفاهیمی است که پس از منسوخ گشتن دین، باقی می‌ماند و دوام می‌آورد. این مفاهیم ساختی سنگین و استوار دارند که برای پذیرفتن نقش‌های نوین مناسب است. دارای قابلیت آن هستند که رنگ و نقش عوض کنند و خود بر جای بمانند. آئین بیش از عقیده پایداری می‌کند و اغلب با صورت دیگرگون، پس از آن که اعتقاد و گزارش مقدسی که وجود آن را توجیه می‌نماید و توضیح می‌دهد، از میان رفت؛ باز هم به عمل درمی‌آید. با پذیرفتن تغییر، می‌تواند جزئی از رفتاری آئینی گردد که در دین نوین معمول است.

* * *

پری دارای صفات و خوئی است که به اعصاری مرده و

همساز می‌گردد. نکات غیرعادی و ناهموار خود را تصحیح می‌کند و هرگاه راوی آن را بیسندد، منطبق معقول داستانی را در آن می‌گنجاند و روایتی از اسطوره پدید می‌آورد که داستان است. بدین ترتیب، بر پایه اسطوره کهنه داستانی پدید می‌آید که در آن فن و شیوه‌های داستان‌سازی بکار رفته و ارزش هنری نیز بر آن افزوده شده است. از این تغییرات که بگذریم، بخش‌های دیگر در آن ثابت می‌ماند و به واسطه بقای آن‌ها، رابطه روایت داستانی با ریشه اساطیری و مقدس آن قابل بازشناسی و درک است.

اسطوره چون نقش و کنش دینی و اجتماعی و فرهنگی خود را از دست داد و در قالب داستان درآمد، غرابتش به صورت عنصری بی‌آزار جلوه می‌کند که با داستان بودن آن هماهنگ است. از آن جا که افسانه می‌تواند پیوسته نکاتی شگفت را حکایت کند، نه تنها سخن گفتن آن از فرهنگی متفاوت، با نهادها و هنجارهای غریب، مورد چشم‌پوشی قرار می‌گیرد، بلکه همین غرابت در قالب داستان، نقشی مضاعف می‌یابد و بیشتر جلب توجه می‌نماید. از این روی است که در افسانه‌ها چون می‌شنویم که مسافر غریبی به دامادی شاه‌شهربرگزیده شد و تاج بر سر نهاد، تعجب نمی‌کنیم. پیدایش هر شگفتی در افسانه ممکن و میسر است. اما، آیا روزی و روزگاری بوده است که در آن مرد بیگانه را بخوانند تا داماد شاه شهر شود، و سپس، شاه-داماد تاج بر سر گذارد.

باید به نقش افسانه و ارزش آن در پرورش طفل توجه کرد. هر کودکی مایل است که در گروه کامیاب شود و در نهان دلخواه او است که از شاهی در شهر افسانه سهمی بیابد. براساس چنین تمایل ریشه‌دار و عمیق، و کنش آن در تکامل روانی، بچه قصه را دوست دارد. هر کودکی که داستان را می‌شنود - و نیز اندکی، هر راوی که آن را حکایت می‌کند - از این نعمت بهره می‌برد و شاهان کوچک افسانه پیوسته بر تخت می‌نشینند.

در بنیان اسطوره نیز همین ساز و کار وجود دارد. حقیقت آن است که اسطوره شرح و حکایت يك واقعه تاریخی نیست که در زمان و مکان معینی رویداده باشد، یا حتی گزارشی عینی از وقایعی آئینی نیست که در زمان معینی تکرار شود. در وجود و اعتقاد به آن، پیچیدگی شگفتی مشاهده می‌گردد که از ابهام و تضاد سرشار است و حاصل کارکرد ضمیر بشر و تلاش پنهان و مداوم فرد و گروه برای انطباق یافتن با محیط و شرایط زیست است. هرگاه داستان ازدواج مرد سرگردان و آواره را با شاهدخت شهر، دارای ریشه در اساطیر کهن بدانیم، باید اذعان کنیم که هنوز هم نقش قدیمی خود را کاملاً از دست نداده است و هنوز هم آوردن این قصه در خلق شوق و رغبت در کودک اثر می‌کند و او را وادار می‌سازد تا با گوش نهادن بر حکمت نهفته در درون آن، یاری و نیرو گیرد و در راه رشد، بر تضادهای عمیق روانی خویش چیره شود. بدین ترتیب، اسطوره پس از افسانه گشتن، باز هم کنش و سهم خود را در رفتار نهانی مردم حفظ می‌نماید.

اصولاً بسیاری از رفتارهای ناشایست او، در آن زمان و مکان، گناه محسوب نمی‌گشته است.

دین زرتشتی که همراه با اخلاقی نوین پدیدار شد، همچنان که بتدریج قلمرو فرمانروائی و سلطه بانو خدایان کهن را دستخوش تهاجم و تحدید قرار می‌داد، بنیانی تازه در ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی پدید آورد، و نیکی و بدی را با طرزی نوین تعریف نمود. در این تعریف تازه، خیر و شر آنچنان که در زندگی روزمره و عناصر هستی آمیختگی دارد، مطرح نمی‌گردد. بلکه، با منظور داشتن نقش آدمی در تمیز و گزینش نیکی و بدی، این دو را از یکدیگر مجزای و مشخص می‌کند، و درباره مسئولیت مردم در قبال رفتار خود سخن می‌گوید. با این شیوه ارزیابی، هر کردار به واسطه ارزش و ذات خود مورد داوری قرار می‌گیرد، و برخلاف تصورات کهن، نفس سرزدن رفتاری معین از خدائی که مورد پرستش است، آن عمل را پسندیده و مقبول نمی‌گرداند. از این نظرگاه نوین، اعمال الهه شیدا و پرشوری چون پری، در حیطه کردارهای بد واقع می‌شود و ارتکاب آن‌ها وی را به دیوی نابکار بدل می‌سازد. از یاره نیکوی وجود او، اردویسوراناهاید پدید می‌آید و برخی از اساطیر وی نیز به خرداد، سرور ابهای گیتی، انتساب می‌یابد.

* * *

هرگاه بپنداریم که پری، بانو خدائی پر جلال و بزرگ مادر کهنسال، چه در جلوه واحد و چه در صور رنگارنگ، در مرکز قداست و پرستش مقام داشته، و روزگاری آورنده برکت و باران و عشق بوده، و به‌عنوان پنداشته اساطیری معینی، گزارش‌ها و آئین‌های مقدسی به وی باز می‌گشته است؛ روشن است که پیروان پرشور دین او هرگز از خود یا دیگری نمی‌پرسیدند که آیا کرداری که از الهه سر می‌زند، زیبا است یا زشت. برعکس، هرچه مقدس و پرارزش و ارجمند بود، در وی یافت می‌شد. اما، چون پری از جایگاه شکوه خویش فرو افتاد، پرسندگان در پی یافتن پاسخ برآمدند. معیارهای کهن دگرگونی پذیرفته و اسطوره قداست خود را از دست داده بود. پس، گزارش مقدس افسانه غیرعقلانی شد و در آن سوی مرز منطق قرار گرفت. لغزیدن از جایگاه تقدس و رفتن به مرز افسانه، با ساخت اسطوره همسازی دارد، زیرا که دست منطق از آستان هر دو کوتاه است. به واسطه همین ویژگی است که بسیاری از داستان‌های رمزی که حقائق دینی را بیان می‌دارند، باسانی می‌توانند با خرافات بیامیزند، و یا به حیطه افسانه کودکان درآیند. هنگام تبدیل اسطوره به افسانه، در گام نخستین، ارزش دینی و قداست داستان تغییر درجه می‌دهد و سپس بتدریج حذف می‌گردد. نابودی اعتبار دینی آن بر پایه و مبنای دیگرگونو عمیق تری استوار است که در مفاهیم و عقائد رایج زمان روی می‌دهد و در تاریخ اجتماعی ریشه دارد. همپای چنین تغییری، اسطوره که از پشتیبانی ایمان مردم برای قداست خود محروم شده است، باز با دیگر مفاهیم اجتماعی

حکایت، اعجاز و غرابت امور اساس داستان را پدید می‌آورد و بی‌دخالت موجوداتی فوق بشر اصلاً حوادث آن امکان وقوع نمی‌یابد. افسانه که می‌تواند نوعی توجیه و گزارش برای وجود انگشتی ازدواج باشد، مشتمل بر وصف آئین‌های مقدسی نیز هست که کافران خوانده می‌شود و با اطلاعات و قصه‌هایی که در منابع دیگر نیز می‌آید، پیوستگی و رابطه دارد. دیگرگونی‌هایی که به واسطه تأثیر راویان مسلمان - و احتمالاً زرتشتی - در آن ایجاد شده است، می‌تواند حذف گردد و در پس آن، داستانی درباره چگونگی پیدایش عشق در دو جنس زن و مرد پس از بلوغ، و گزارش درباره قربانی شدن مرد جوان در آئینی مقدس بدست آید.

۳- مایه‌های داستانی کهن. در قصه ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان، چند مایه داستانی هست که صورت دیگری از آن‌ها را در داستان‌های اصیل و معروفی می‌توان باز یافت. تکرار شدن يك مایه داستانی در چند حکایت متفاوت، دلالت بر شهرت و رواج آن دارد؛ از جمله دلالتی که می‌تواند موجب زیانزد شدن يك مایه داستانی گردد. قداست قدیمی و ریشه داشتن آن در گزارش‌های دینی منسوخ است. اطلاعاتی از منابع مکتوب کهن بدست می‌آید که بر قدمت مایه‌های داستانی مزبور گواهی می‌دهد، و دینی و مقدس بودن آن‌ها را نیز تأیید می‌کند: پیوند میان رویا و عشق، عشق رسوای زنی که مادر خوانده است بر فرزند جوان و به دام مرگ افتادن فرزند بی‌گناه در پی آن، تعقیب جانگداز و طولانی معصومی که محکوم به مرگ است؛ مهمترین مایه‌های داستانی مورد بحث است که در آغاز از آن‌ها سخن خواهد رفت.

گفته شد که در پری، فریبندگی و آفریدن عشق صفتی اصیل و ذاتی است. هنوز هم می‌دانیم که پری برای دست یازیدن به چنین نیرنگی، در رویا پدیدار می‌شود، و یا این که با خلق «حالتی» در عداد خواب و توهم، عالمی دیگر را در نظر نمودار می‌سازد. در این دیدار جادویی و پریانه است که دل و عقل مرد از دست می‌رود، و مفتون و سرگردان، به دام عشق و جنون می‌افتد. در پی چنین تأثیر اثیری است که عشق اراده را منکوب می‌کند و بیماری بی‌درمان آشکار می‌شود. ریشه این پندار را تا اوستا می‌توان دنبال کرد. در آنجا نیز، همانند ادبیات مکتوب فارسی دری، پری با کابوس و رویا پیوند دارد.^{۲۴} آفریدن عشق از طریق رویای خفتگان مایه اصلی در داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان است. همین بنمایه داستانی را در افسانه‌های دیگری نیز می‌توان باز یافت.

از خارَس میتلنی، رئیس تشریفات دربار اسکندر، داستانی نقل شده است که قهرمانان آن زریادرس و اودانیس نام دارند.^{۲۵} زریادرس برادر هیستاسپ، پسر آفرودیت و آدونیس است. زریادرس اودانیس زیبا را در خواب می‌بیند و به وی دل می‌سپارد. اودانیس نیز در رویا عاشق زریادرس می‌شود. پدر دختر از دادن وی به مردی بیگانه سر باز می‌زند. اما، دختر در مجلسی که برای همسر گزینی او برپا می‌شود، زریادرس را در جامه مبدل، با دادن

اساطیری که در شرح و گزارش رفتاری آئینی می‌آیند، و یا پدیده واقعی خاصی را در هستی و حیات توضیح و توصیف می‌کنند، امکان بیشتری برای دوام یافتن دارند. از آن جا که آئین باسانی عقیده دگرگون نمی‌شود، و نیز پدیده‌هایی که اسطوره در توضیح آن‌ها می‌آید، مستقلاً در جهان خارج قابل مشاهده‌اند؛ گزارشی که درباره آن‌ها هست نیز می‌تواند پایدار بماند. به همین دلیل، اسطوره پری، که اصلاً با کابوس و رویای عشق وابسته بوده است، در اعصار نو، در توجیه انواع جنون بکار گرفته شده، و با ترسیم تصویر رابطه دیوانگی با عشق، و تجلی پری در خلق آن، پیوندی کهن را میان تصورات دینی قدیمی با عناصر زنده حیاتی حفظ کرده است. همین رابطه ثابت در نسبت میان جن و جنون هم دیده می‌شود و می‌تواند با تناظر پری و دیوانگی انطباق یابد.

آئین گستردن سفره پریان هنوز در نزد زرتشتیان ایران باقی است. ایرانیان دیگری هم با آن آشنا هستند و نمونه آن را در شوشتر می‌توان دید که در نیمه رجب برگزار می‌شود. و این ماه را «ماه پریان» می‌نامند.^{۲۶} احتمالاً بر زیارتگاه‌های زرتشتی - مانند پیر سبز و پیر نارکی و نارستانه - هم باید ردیابی از آئین کهن منسوخ وجود داشته باشد. بدین ترتیب، اسطوره پری نقش و کنش جدیدی بدست آورده و اجزای آن با انحای گوناگون دوام یافته است.

* * *

از جمله حکایاتی که در آن می‌توان به دنبال داستان‌هایی با اصل اساطیری گشت، هزار و یکشب است. این داستان که در ایران باستان، با نام «هزارافسانه» شهرت داشته، از نظر ساخت اصلی و کلی، تحفه هندوستان است. شاید پیش از عهد ساسانیان به این سرزمین رسیده باشد.^{۲۷} در دوران بعدی به عربی ترجمه شد و نقل آن در دربار خلفا رواج داشت. روایت عربی آن که در سال ۱۲۶۰ هجری، به وسیله عبداللطیف طسوجی تبریزی به فارسی ترجمه شده، در مصر تدوین یافته است. نقل مکرر و تدوین‌های چندین باره هزار و یکشب این احتمال و امکان را فراهم آورده است که در قالب مستعد و مناسب آن، افسانه‌هایی با ریشه‌های بسیار متفاوت و گوناگون گنج‌انیده شود. در هزار و یکشب، شخصیت‌های تاریخی مانند هارون الرشید را در کنار دیوان و غولان و اشباحی می‌توان دید که جز در اوهام قابل مشاهده نیستند، و همچنان این جمع شگفت، از دیر باز همراه و همپای هم، به حیات خویش ادامه می‌دهند.

در چنین مجموعه رنگارنگی از قصه، می‌توان انتظار داشت که اسطوره‌های کهن، با باختن رنگ و نقش اصلی خویش، با دیگر زادگان ابداع راویان، در همزیستی مسالمت‌آمیز بسر برند. از جمله افسانه‌های هزار و یکشب که بنظر می‌رسد باید در اساطیر کهن ریشه داشته باشد، داستانی است که با نام حکایت ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان^{۲۸} آورده شده است. در این

شهرمان و فرزندش قمرالزمان هم از کشتن آدمی در مراسم سالیانه عید سخن در میان است.

در این داستان، عاشق گشتن دو مادر خوانده بر فرزندان هووی خویش نوعی عشق ورزیدن مادر با فرزند است. آثاری هست که در آن‌ها رابطه عاشقانه میان مادر و فرزند، و نیز انواع ازدواج با محارم، امری مقدس شمرده می‌شود. در توجیه قداست آن، می‌آید که از طریق چنین ازدواجی است که زایش و افزایش حیات، برین و پایه واحدی انجام می‌گیرد. زادن از خود و عمل «خودزائی»^{۲۸} روی می‌دهد، و این همان است که در آغاز آفرینش واقع شد و از وحدت آغازین، کثرت موجودات پدید آمد.

بازمانده این نحوه تفکر در ادبیات کهن ایران هست: در شاهنامه، هرگاه سیاوش با یکی از خواهران خویش ازدواج کرده بود، مصیبت قتل وی بیمار نمی‌آمد و جنگ‌های خون سیاوش میان ایران و توران بر نمی‌گرفت. در داستان ویس و رامین، اگر ویسه در همسری ویرو، برادر خویش، می‌ماند، داستان عشق پرفاجعه و رسوای ویس و رامین رخ نمی‌داد. چنین ایستاری که با تصورات ما درباره رابطه جنسی میان خویشاوندان متضاد است، تصویری از اجتماعی ترسیم می‌نماید که در آن ارزش‌های متفاوتی در باب اخلاق جنسی وجود دارد. آثاری را از دینی نشان می‌دهد که در آن زن دارای مقام کهنانت بوده، و پیوند جنسی قداست آئینی داشته است. در این حکایت، بنمایه داستانی معروف دیگری هم هست که آن را در افسانه زایش و پرورش کوروش نیز باز می‌یابیم.^{۲۹} در آنجا، آستیاگ نوزاد را به هارپاگ می‌سپارد تا وی را به قتل رساند. هارپاگ فرمان را اطاعت نمی‌کند، اما گواهی دروغین بر اجرای امر شاه می‌برد. همین مایه داستانی را در قصه قمرالزمان، به شکل سرپیچی امیرخان از فرمان شاه، دایر بر کشتن دو فرزند معصوم می‌بینیم. تکرار گشتن دو گونه از این پاره داستان می‌تواند دلیلی بر وجود پنداشته کهن تری باشد که هر دو حکایت از روی آن ساخته شده، و احیاناً روزگاری، واجد حرمت و ارزشی ویژه بوده است.

۴- خلاصه داستان. و اما، ناقلان اخبار و طوطیان شکرشکن شیرین‌گفتار، حکایت ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان را آورده‌اند، و خلاصه آن چنین است:

ملک شهرمان سالخورده و رنجور بود و فرزندى نداشت. چون بر خداوند توکل کرد، پسری یافت که نام قمرالزمان بر وی نهاد. قمرالزمان بسیار زیبا بود و چون بزرگ شد، پدر خواست تا برای وی زن بگیرد. اما، قمرالزمان نپذیرفت. در آغاز سال نو، این سشنهاد تکرار و رد شد و پس از بار سوم، پدر فرزند را «در برخی از برج‌های قلعه» زندانی ساخت. قمرالزمان آن شب را در «آن مکان بسیار قدیمی» بخت. «و در آن مکان چاهی بود که در آنجا جنیه‌ای از ذریه ابلیس منزل داشت و آن جنیه را نام میمونه و دختر دم‌ریاط پادشاه طایفه جان بود... چون قمرالزمان ثلث شب را بخت آنگاه میمونه از چاه بدر آمد و قصد آسمان کرد که از

جام شراب، به شوهری برمی‌گزیند. صورت نوتر از عشقی که در رویا پدید آمده است، در داستان کتایون قیصر و گشتاسب^{۲۸} دیده می‌شود. در شاهنامه، کتایون، گشتاسب را که شاهزاده گریخته از دربار پدر است، به خواب می‌بیند و به او دل می‌بندد. در جشن همسرگزینی خود نیز وی را در جامه مردی ناداشت و عادی باز می‌یابد و دسته نرگس را، به نشانه گزیدن جفت، به او می‌دهد. این مایه داستانی، بخوبی می‌تواند مقدس باشد و به عشقی الهی باز گردد که در داستان زندگانی رام و سیتا در هند^{۲۹} مشاهده می‌گردد

در شاهنامه، چون کتایون گشتاسب را به همسری انتخاب کرد، هر دو از دربار قیصر رانده می‌شوند. معهذا، در پی این طرد، حوادثی روی می‌دهد و در نتیجه آن ماجراها، شاهزاده بیگانه در کشور دشمن، به مقامی می‌رسد که همتای شاهی است. شاهزاده گرامی دیگری نیز هست که در کشور بیگانه، دامادشاه است: سیاوش راد و آزاده که کس به گرانقدری و عزت وی نیست! او در دیار پدرزن خود به قتل می‌رسد و به فرمان شاه سرش را در طشت زرین می‌برند. در پی این خونریزی، گردبادی برمی‌خیزد و جهان را تیره و تاریک می‌کند. از ریختن خون وی گیاهی بر زمین می‌روید که خون سیاوش نام دارد. بریدن سر سیاوش و رستن نبات از خون وی بازمانده و روایتی تازه از اسطوره قربانی خدای نباتی است که با پرستش الهه مادر پیوند دارد.^{۳۰}

در داستان ملک شهرمان و فرزندش، دو زن پدیدار می‌شوند که به سودابه می‌مانند. سودابه که در آغاز عاشق کاوس است و سپس به فرزند وی، سیاوش، دل می‌سپارد، مایه آوارگی شاهزاده نوحاسته و معصوم می‌گردد و در پی این عشق و امتناع، جوان به دم تیغ سپرده می‌شود. ینا، الهه بزرگ، نیز دموزی را به جهان مردگان می‌فرستد.^{۳۱} دموزی همسر و معشوق، و همچنین به مثابه فرزند او است، چرا که اینا الهه مادر است. این قربانی، نه جنایتی سفاکانه و بی‌رحمانه، بلکه بزرگواری و سخاوتی گرامی و مقدس است و در پی آن، بانو خدای داغدار بر قربانی گرامی خویش سوگواری و شیون‌زار می‌کند.^{۳۲} این اسطوره را گزارشی درباره مرگ نبات و رویش بهاری دانسته‌اند: هنگامی که فرزند و جفت از مادر عاشق به دور می‌افتد، نبات می‌میرد. باز در رستاخیزی دیگر، از خاک می‌روید و زنده می‌شود.

آئینی که در آن، ازدواج مقدس میان الهه و شاه^{۳۳} - که تجسد^{۳۴} خدای قربانی شونده است - انجام می‌گیرد و مایه رونق نبات و حیات و پدید آمدن برکت در شهر و کشور است، در الواح باستانی بین‌النهرین با اشکال گوناگون وصف می‌گردد.^{۳۵} زاری و مویه بر مصیبت و شهادت دموزی نیز مایه رایج و مورد علاقه در شعر کهن است.^{۳۶} از آئین قربانی انسانی در بین‌النهرین مدرکی تاریخی در دست نیست. اما، شاید بتوان آثاری از آن را، با صورت رمزی و کنائی، در آئین ازدواج مقدس باز یافت: مانند سیلی خوردن شاه و عزل يك روزه او از سلطنت.^{۳۷} در حکایت ملک

دید که دخترکیست چون گوهر درخشانده... خواست که بیدارش کند ملکه بیدار نگشت از آنکه دهنش بر خواب گران کرده بود... با خود گفت گمان من اینست که پدرم همین دختر قمرمنظر را میخواست بر من کابین کند من از نادانی سخن پدر نپذیرفتم... آنگاه دست ملکه گرفته انگشتری از انگشتش بدر آورد... در انگشت خویش کرد پشت بر ملکه برگردانده بخشید میمونه جنیه چون این بدید فرحناک شد... ملکه چشم بگشود... دید که پسر ماهر وئی در کنار او خفته... با خود گفت این پسر قمرمنظر کیست که در خوابگاه من خفته... بخدا سوگند اگر میدانستم که پسر همان است که مرا از بهر او خواستگاری میکردند هر آینه سخن پدر می پذیرفتم... آنگاه دست برده قمرالزمان را همی جنبانید ولی میمونه جنیه خواب بر قمرالزمان سنگین کرده بود که او بیدار نمیشد... دست او را گرفته انگشتر خود را در انگشت قمرالزمان بدید... پس از آن انگشتری قمرالزمان را در عوض انگشتر خود در انگشت کرد و دهان و دست قمرالزمان را بوسه داد... و در کنار قمرالزمان بخشید... چون عفریته میمونه اینرا بدید فرحناک شد... پس دهنش و قشفش پیش ملکه بدور رفته او را برداشته همی پریدند تا اینکه ملکه را بمکان او رسانیده در خوابگاهش گذاشتند و میمونه جنیه در بالین قمرالزمان نشسته او را نظاره میکرد تا اینکه صبح نزدیک شد میمونه از پی کار خود شد فجر بدید قمرالزمان بیدار شد و بچپ و راست خویش نگاه کرده دخترک را در نزد خود نیافت... بخادم گفت... کی بدینجا آمده و دخترک را از پهلوی من برگرفت خادم گفت ای خواجه دخترک کیست... در پی این گفتگو، یقین حاصل گردید که قمرالزمان مجنون است. معهذا، «ملک شهرمان انگشتری بگرفت و این سوی و آن سوی آن نظر کرده با قمرالزمان گفت ای فرزند حکایت این انگشتری حکایتی است بزرگ و آنچه ترا دوش افتاده کاری است دشوار... فرموده قمرالزمان را... از آن مکان بیرون کنند و در قصر بفرقه رو بدریا جای دهند... قمرالزمان بدانجا درآمد و از شدت عشق رنجور شد... و اما ملکه بدور دختر ملک غیور... گفت ای پدر کجاست آن پسر قمرمنظر که دوش در پهلوی من خفته بود این سخن بگفت و چون دیوانگان بچپ و راست نظر کرد پس از آن جامه خود تا بدامن بدرید چون پدرش این کارها از او مشاهده کرد کنیزکان و خادمان را فرمود که او را گرفته زنجیر بگردنش نهند... ستاره شناسان و حکیمان حاضر آورد و با ایشان گفت هر کس دختر مرا از این حادثه خلاص کند دخترم را بدو تزویج کنم و نیمه مملکت بدو بخشم و هر کس که نتواندش خلاص کرد او را بکشم و سر او را از قصر دختر بیاویزم... تا این که چهل تن از برای دختر کشته شد... و ملکه بدور را برادر رضاعی مرزوان نام بود که به شهرهای دور سفر میکرد». هنگامی که از حال خواهر و کار او آگاهی یافت، پس «سفر را آماده گشته روان شد... از هر مکان که میگذشت در آنجا خبر دیوانگی ملکه بدور دختر ملک غیور همی شنید تا اینکه پس

خبرهای آسمانی آگاه شود چون بکنار چاه رسید نوری بدید... شخصی از انسیان بر تخت خفته یافت... روی انداز از روی قمرالزمان برکشید و بدو نظر کرده در حسن و جمال او خیره ماند... با خود گفت بخدا سوگند که من هرگز این را نیازم و کس نگذارم که او را بیازارد... لکن نمیدانم پدر و مادر این جوان چگونه بر خود هموار کرده اند که او در چنین جای سهمنک تنها بماند اگر درین ساعت یکی از عفاریت در اینجا حاضر آید هر آینه این ماهر و را هلاک سازد پس از آن جنیه خودداری نکرده سر در پیش برد و جبین قمرالزمان را ببوسید... و خود بسوی آسمان بهرید... تا اینکه با آسمان نخستین نزدیک شد... عفریته... دهنش نام میمونه را دید... بشناخت که دختر ملک جنیانست... دهنش بن شهورش طیار گفت ای خاتون... من امشب از جزایر بلاد چین که ملک غیور خداوند جزایر و دریاها و قصرهای هفتگانه است بیرون شدم و در آن سرزمین ملک غیور را دختری بود... که صفت خوبی او بیش از این در عبارت نگنجد ولی پدر آن دختر پادشاهی است جبار و ستمکار و دلریست خونخوار... و تصور هفتگانه از برای او بنا کرده که هر قصر از یک جنس گوهری است... و آن دختر را نام ملکه بدور است... پادشاهان... او را خواستگاری کردند آندختر... قبول نکرد و با پدر گفت من شوی نخواهم گرفت از آنکه من میخواهم که فرمان روائی کنم... پس ملک او را بخانه اندر کرد و او را از مردم پوشیده همی داشت و... جواب نوشت که ملکه بدور را جنون روی داده و اکنون در زنجیر است و... من هر شب بدانجا رفته از نظاره جمال او بهره مند میشوم و او را در خواب میبوسم و از محبتی که مرا با اوست کسی را نگذارم که باو ظفر رساند... میمونه بسختان او بخندید و... گفت... اگر تو معشوق مرا ببینی همه را فراموش کنی و از هیچکس یاد نیاری... دهنش گفت ای خاتون آن پسر به من بازنمای تا ببینم که او بهتر از معشوقه من ملکه بدور است یا نه... میمونه گفت... باید من و تو بچیزی گرو بر بندیم... عفریته دهنش گفت ای خاتون من این شرط پذیرفتم و بگر و راضی شدم بیا تا بجزایر روم... این دو آدمیزاد، بیکدیگر شباهت تام داشتند و معلوم نشد که کدامیک زیباتر است. پس، میمونه «با دهنش گفت... همین ساعت برو و معشوقه خود را برداشته بدین مکان بیاور تا هر دورا پهلوی یکدیگر ببینیم و خوب از زشت فرق دهیم و نیک از بد بشناسیم». معهذا، کار مرافعه بالا گرفت. آنگاه، عفریته به نام قشش را حکم قرار دادند. «عفریته قشش روی میمونه و دهنش آورده گفت بخدا سوگند ایندو هیچ کدام از آن دیگری نیکوتر و خوبتر نیست بلکه ایندو در حسن و جمال بیکدیگر همیمانند و لکن مرا در این باب حکمی دیگر هست آن اینست که هر یک از اینها را بی خبر از دیگری بیدار کنیم هر کدام بر فبق خود میل کند و سست شود او را خوبی و نیکوئی کمتر از آن دیگریست میمونه گفت این رای صواب و حکم متین است... قمرالزمان... از جای بجنبید و در پهلوی خود کسی خفته یافت...

غیور چون از خواب بیدار شد قمر الزمان را بطلبید و نیافت... پس جامهٔ قمر الزمان بپوشید و عماسهٔ او را بر سر نهاد... ولی سیده بدور را کار پوشیده بود از آنکه به قمر الزمان همی مانست پس شبانه روز سفر میکردند تا در کنار دریا بشهری برسیدند... گفتند این شهر آبتوس و سلطان این ملک آرمانوس نام دارد و آن ملک را دختری است حیات النفوسش گویند... ملک آرمانوس او را بشهر خود درآورد... باو گفت ای فرزند بدانکه من پیر گشته‌ام و بجز از یک دختر فرزندی ندارم و آن دختر در قد و شکل ترا همی ماند و مرا نیز طاقت مملکت داری نمانده آیا تو سر آن داری که در اینجا بمانی تا من دختر خود بتو تزویج کنم و مملکت بتو سپارم... پس سیده بدور... بفرمان ملک آرمانوس گردن بنهاد... چون سیده بدور حیات النفوس را از قصه خود آگاه کرد... حیات النفوس از کار او بشگفت اندر ماند و دلش بر او بسوخت... اما قمر الزمان در همان باغ بنزد ناغیان دیر زمانی بسر برد... تا اینکه... باغیان... با قمر الزمان گفت ای فرزند... امروز عید است و مردمان یکدیگر را زیارت کنند... من در این زمان نزدیک یک کشتی از برای تو خواهم دید... قمر الزمان... چشمش بفراز درخت بدو پرنده در افتاد که با هم بجدا اندر بودند... یکی از آن دو، دیگری را کشت. «دو پرنده بزرگ... منقار و چنگال... بر آن پرنده قاتل همی زدند تا او را بکشتند و... پاره پاره کردند... پس قمر الزمان را بدانجائی که پرنده را از هم ریخته بودند نظر بیفتاد... دید که حوصله پرنده است او را برداشت و بشکافت همان نگین را که سبب جدائی او از ملکه بدور شده بود دریافت... باغیان... گفت ای فرزند بشارت باد ترا که بازگشت بوطن نزدیک شد... پس ایشان بکشتی اندر همی رفتند تا بجزائر آبتوس برسیدند... ملکه بدور... پس خویشتن به قمر الزمان بشناسانید... پس ملک آرمانوس روی بقمر الزمان کرده گفت ای ملک زاده... دختر خود حیات النفوس بر تو کابین کنم... چون قمر الزمان مشورت بملکه بدور کرد ملکه گفت آری رای همین است تو او را کابین کن... و کابین دختر ملک آرمانوس حیات النفوس را بقمر الزمان بیستند... پس از آن قمر الزمان بر تخت مملکت بنشست... پدر خود ملک شهرمان را فراموش کرده یادی از وی نمیکرد تا اینکه پروردگار توانا از دو زن او دو فرزند پسر باو عطا فرمود... مهر ایشان از ملکه بدور بود و ملک امجد نام داشت و کهر ایشان از حیات النفوس که ملک اسعدش گفتندی و اسعد از برادر خود امجد بهتر و نکوتر بود... پس بعزت تربیت یافتند... و پیوسته با هم بودند... چون پهایهٔ مردان رسیدند... محبت ملک اسعد پسر حیات النفوس در دل ملکه بدور جای گرفت و حیات النفوس نیز دل بمهر ملک امجد پسر ملکه بدور بنهاد... پس از آن ملک بنخجیر گاه شد و دو پسر خود را بفرمود که... بعبادت معهود هر یکی روزی حکمرانی کند... دو زن عشق خود را به دو جوان ابراز داشتند و چون تقاضای آنان پذیرفته نشد... گفتند ای ملک این دو فرزند تو... بناموس تو خیانت کرده‌اند و بچشم بد بزنان تو نگریسته‌اند و از برای تو

از یکماه به شهری... شنید که قمر الزمان پسر ملک شهرمان را وسوسه گرفته و دیوانه گشته... گفتند مکان قمر الزمان جزایر خالدانست... کشتی واژگونه شد... اما مرزوان را موج همی کشید تا نیای قصر ملک شهرمان که قمر الزمان در آنجا بود برسانید و از قضا... چون وزیر سر بر کرد چشمش بدریا اندر به مرزوان افتاد که از صدمت موج بهلاکت نزدیک شده... از غرقابش بدر آورد... مرزوان دانست که مطلوب همانست گفت منزه است آن خدائی که قد و عارض و زلف و چشم این جوان را چون ملکه بدور آفریده و این با او و او با این همی مانند پس قمر الزمان چشم بگشود و گوش بسخن گفتن مرزوان بداشت... قمر الزمان را آتش دل فرو نشست و عافیت بدو راه یافت... مرزوان سر فراگوش قمر الزمان برده با او گفت خاطر تو خرسند و چشمت روشن باد... تو با پدرت بگو که من قصد تفرج و بنخجیر دارم و همی خواهم که صحرا بگردم... قمر الزمان با مرزوان رو بپساده آورده... تا اینکه بسر چهار راهی... فرود آمدند مرزوان شتری واسبی را گرفته سر ببرید و گوشت آنها را پاره پاره کرد و پیراهن و دستاره و سایر جامهٔ قمر الزمان را پاره پاره بدرید و بخون اسب بیالود در کنار راه بینداخت... پس از آن چند شبانه روز بر رفتند... تا بشهر درآمدند و مرزوان او را بکار و انسرانی فرود آورد... جامهٔ بازرگانان بر وی بپوشانید... گفت برخیز و در پای قصر ملک ایستاده ندان کن که من شماردان و ستاره شناسم هر که مرا خواهان باشد باز نساید چون ملک آواز ترا بشنود ترا بخواهد و بیزد دختر خود که معشوقهٔ تست بفرستد چون دختر ملک ترا ببیند چون او برود و پدرش سلامت او شادان گشته او را بتو تزویج کند و مملکت بخش کرده نیمه آن را بتو دهد... پس قمر الزمان اشارت مرزوان بپذیرفت... دختر عافیت یافت و «زنجیر گسیخته و سلسله‌ها پاره کرده بدرآمده... پدر او بعا فیتش شادمان شد... و صیغهٔ ازواج بخواوندند... پس از چندی، قمر الزمان عزم دیار پدر کرد و «سفر را دستوری خواستند ملک قمر الزمان را اجازت سفر داد سیده بدور گفت ای پدر بجدائی او شکیبائی نتوانم بود ملک با سیده بدور گفت تو نیز با او مسافرت کن و یکسال در آنجا بمان و پس از یکسال بدینجا آمده مرا زیارت کن... هنگام سفر «در مرغزاری وسیع و سبزه خرم فرود آمدند و خیمه‌ها بدانجا برافراشتند... سیده بدور بخت قمر الزمان «در جامهٔ او «نگینی سرخ... دید که بر او نام هائی چند بخطی نوشته بودند که خوانده نمیشد قمر الزمان از آن نگین در شگفت ماند... ناگاه پرنده خود را بر آن نگین انداخته او را از دست قمر الزمان بر بود و اندکی پیرید و بر زمین نشست قمر الزمان بیم از نگین داشت و بر اثر پرنده روان بود... پرنده از بیابانی به بیابانی و از تلی به تلی همی دوید... چون قصد بازگشت کرد راه بجائی نداشت و تاریکی بر او چیره گشت... پس از ده روز بشهری رسید... «پس همهٔ شهر بگشت و همی رفت تا از دروازهٔ دیگر که سمت دریا بود بیرون رفت ولی از مردم شهر بهیچکس ملاقات نکرد... پس... باغیان بدرآمده قمر الزمان را تحیت گفت... که سلامت از مردم شهر درگذشتی اکنون زودتر بیایند اندر ای که کسی ترا نبیند... مردمان این شهر مجوس هستند... سالی یک دفعه بضاعت باوایل بلاد اسلام بر نند... قمر الزمان... دانست که از برای او هیچکساری بهتر از آن نیست که در همان باغ نزد باغیان بسر برده منتظر فرج باشد... و اما زوجهٔ او سیده بدور دختر ملک

با او مؤانست میکرد پس... قواعد و احکام دین اسلام بیستان بیاموخت و بستان... بدر خانه ایستاده بود که ناگاه آواز منادی شنید... دانست که مطلوب منادی اسعد است پس... بخانه وزیرش فرستاد چون اسعد وزیر را دید بشناخت و... امجد نیز او را بشناخت... پس از آن مجوس را حاضر آورده به کشتنش فرمان داد بهرام... شهادتین بر زبان براند و در دست سلطان مسلمان شد. در پایان داستان، در يك روز، ملکه مرجانه به دنبال ملك اسعد بشهر درآمد و در پی او، ملك غیور که جویای فرزندش ملکه بدور بود، و سپس قمرالزمان، سلطان شهر آبنوس، و آن گاه ملك شهرمان، خداوند جزایر خالدان؛ هر يك با سپاهی گران به شهر مجوسان رسیدند و با یکدیگر ملاقات کردند. «آنگاه ملکه مرجانه را با اسعد تزویج کردند پس از آن بستان دختر بهرام را با امجد تزویج کردند... ملك غیور با دختر خود ملکه بدور بشهر خویش سفر کرد و... امجد در جای خود بسلطنت بنشاند و اما قمرالزمان اسعد را در شهر آبنوس بجای خود بنشاند. و... قمرالزمان در جای پدر بسلطنت نشسته حکمرانی همی کرد».

۵- قداست داستان. در بادی امر، چنین بنظر می رسد که ازدحام قهرمانان در پایان حکایت و آمدن آنان به شهر بهرام مجوس حاصل در رفتن سر نخ و کلام از دست راوی است و برای عاقبت بخیر کردن اشخاص متفرق داستان در پنج شهر مختلف، و پایان دادن به چنین قصه درازی راهی بجز جمع آوری اتفاقی انسان، در يك روز پر هیاهو باقی نمی ماند. البته راوی هزار و یکشعب از خلق چنین وقایعی ابا ندارد و بسیار هستند داستان هائی که حوادثی از این قبیل در آن ها بیار می آید. معهذا، سایه واقیعی دور هم در کار است؛ ما از اجتماعاتی خبر داریم که در طی روزهای معهودی، در شهر معین برپا می شده است و در آن، مردم از شهرهای دیگری می آمده اند تا در آئین مقدسی شرکت جویند. الواح کهن از برگزاری جشن سال نو در بین النهرین سخن می گوید که در آن، آئین ازدواج مقدس نیز انجام می گرفته است.^{۴۱} در آغاز داستان ویس و رامین هم سخن از جشنگاهی است که مردم از شهرهای گوناگون در آن شرکت دارند^{۴۲}. در آن جا است که شاه - موبد از شهر و می خواهد تا به ازدواج وی درآید. اما این شاه - زن که دارای شوهران متعدد و فرزندان بسیار است^{۴۳} و در مقام کاهنه نیز ظاهر می شود^{۴۴} سالخوردگی را بهانه می کند و امتناع می ورزد. در برابر، پیمان می بندد که اگر دختری بزاید، وی را به شاه موبد به زنی دهد. در شاهنامه نیز از جشنگاهی دینی یاد می شود^{۴۵}. آیا شباهتی تصادفی در میان است، و یا ازدحام چهار لشکر در شهر پنجم و عروسیهای پیامد آن در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان، بیانی دیگرگونه و شکسته از توصیف جشنی از این قبیل می تواند باشد.

آنچه کفه ترازو را به نفع نظر دوم سنگین می کند، وجود دوره دلیل است که از ظواهر امر استنباط می گردد. دلائل رده اول، بودن نکاتی در داستان است که اغلب در اساطیر ملل گوناگون

ننگ و بدنامی یادگار گذاشته اند چون قمرالزمان از زنان خود این بشنید جهان در چشمش تار شد و سخت خشمگین گشت... چون گریستن ایشان بشنید سخن ایشان برآستی باور کرد... ملك آرمانوس نیز بر آن دو طفل خشم گین شد و با قمرالزمان گفت... سزاوار نیست که با دست خود ایشان را بکشی... ولی یکی از مملوکان بر ایشان بگمار که ایشان را بیادیه برده بکشد. در بادیه دو برادر جوان امیر خازن را معجزه آسا از چنگال شیری رهانیدند و در ازای آن، «خازن، جامه ایشان برکند و جامه خویش برایشان بپوشانید و جامه هر يك را به بقچه گذاشت دو شیشه از خون شیر پر کرد و ملکزادگان را وداع کرده... پس بقچه ها و شیشه ها در پیش روی ملك بنهاد». قمرالزمان از حيله زنان با خبر شد و بسوگواری نشست. «و اما ملك امجد و ملك اسعد در کوه و هامون همی رفتند... تا اینکه بکوهی از یکپارچه سنگ سیاه برسیدند... عاجز شدند و مانده گشتند... که ناگاه از دور شهری پدیدار شد... اسعد چند دینار برداشته از کوه بزیر آمد... و در کوچه های شهر همی گشت که» به جنگ بهرام مجوس و آتش پرستان افتاد و اسیر شد. «و مشایخ با همدیگر میگفتند که چون عید آتش پرستان در رسد او را در این کوه بکشیم». ملك امجد که در شهر، نزد خیاط مسلمانی مهمان شده بود، روزی با زنی خو بروی برخورد کرد و در خانه ای که از آن «میرآخور ملك بود و این خانه از بهر عیش و نوش ترتیب داده بود» با وی خلوت داشت. «چون دخترک از نشسته باده سرمست شد... با امجد گفت برخیز و با این شمشیر که بدیوار آویخته اینغلام را بکش و اگر نکشی کاری کنم که خود هلاک شوی». ملك امجد به جای غلام که همان میرآخور ملك بود، دخترک را کشت و بر اثر حوادثی که در پی آن رخ داد، خود به مقام وزارت رسید. چون «عید مجوس نزدیک شد بهرام مجوس سفر را بسجیده و کشتی مهیا کرد... اسعد را بصندوق اندر نهادند و صندوق محکم کرده بکشتی درآورد... تا اینکه بکوه آتش نزدیک شدند باد مخالف بر ایشان بوزید و کشتی را از راه بدر برد... تا اینکه بشهری که در کنار دریا بنا نهاده بود رسید... بزرگ آنشهر زنی بود ملکه مرجانه نام داشت». اسعد به وی پناه برد «و محبت اسعد در دل ملکه جای گرفت». معهذا، به واسطه اتفاق، بهرام مجوس باز او را گرفتار ساخت و مرجانه «خشمگین گشت و فرمود در حال ده کشتی ترتیب دادند و خود نیز جنگ را آماده گشته بیکی از آن ده کشتی بنشست... کشتی های ملکه مرجانه کشتی بهرام مجوس را احاطه کرده» بودند که بهرام «ملازمان را فرمود که اسعد را بدریا افکنند... اسعد بکنار دریا رسید... و این شهر همان شهر بوده که اسعد در آنجا بزندان بود و برادرش امجد وزارت ملك را داشت». بهرام مجوس مرجانه را شکست داد و نیز اسعد را باز بچنگ آورد، اما این بار «دختر خود را بازردن اسعد فرمان داده و گفت شبانه روز شکنجه اش بدار تا بعیرد... و چون بستان دختر بهرام بسردابه درآمد که او را بر حسب فرمان پدر بیازارد... محبت اسعد در دل بستان دختر بهرام جای گرفت و...

بشمار می‌رود؛ شاید بتوان این حکایت را باز مانده افسانه‌ای از پری دانست که در میان داستان‌های هزار و یکشب برجای است. در این حکایت، چند بنمایه داستانی یعنی، مایه‌های داستانی که اشکال و روایت‌های گوناگونی از آن در دست است دیده می‌شود. وجود این بنمایه‌های داستانی که به آن‌ها اشاره خواهد رفت، پیرامون پیدایش داستان ملک شهرمان و فرزندش، دو فرض متفاوت را مطرح می‌سازد. در فرض نخستین، این داستان را می‌توان خیالیابی محض دانست که به وسیله ذهن داستان‌سرای منفردی خلق شده است، و وی در انزوای خویش، پاره‌های پراکنده و متعددی از حکایت رائج را بهم بافته و در افسانه بی‌اساسی گنج‌یافته باشد. در فرض دوم، می‌توان تصور کرد که نضه از شکستگی و جرح و تعدیل افسانه‌ای بلند و کهن پدید آمده باشد که در روایت پیشین خود، ساخت استوار و بهتری داشته است. در این صورت، امکان آن وجود خواهد داشت که داستان دارای بعد و کنش اجتماعی باشد و با متمایز بودن از تخیلی فردی، روزگاری در عقائد و پنداشته‌های جامعه، نقشی معین احراز کرده باشد. بنظر می‌رسد که همین فرض اخیر بیشتر پذیرفتنی است.

در تأیید آن، می‌توان به نوعی شیوه داستان‌سازی اشاره کرد که بقایائی از آن هنوز در این حکایت برجا است. بنظر می‌رسد که در روایتی کهن‌تر از آن، شخصیت‌های داستانی و حوادث، بیشتر انسجام و استواری داشته‌اند و طرحی دقیق‌تر و درست‌تر در ساختن آن‌ها بکار رفته بوده است. برخی از خصائص داستان اصیل را در این روایت شکسته می‌توان باز یافت.

به عنوان مثال، هرگاه محیط داستان را در نظر بگیریم، خواهیم دید که شهرهای آن هم از طریق آب و هم از راه خشکی بهم ارتباط دارند. در سراسر داستان، همین محیط دریائی حفظ می‌گردد و برخی از حوادث آن، تنها در چنین محیطی امکان دارد رخ دهد. مانند، سفر دریائی مرزوان به شهر ملک شهرمان و بازگشت وی به‌مراهی قمرالزمان از راه خشکی، یا رسیدن قمرالزمان به شهر باغبان از بیابان و باز آمدن او به شهر آب‌نوس از راه دریا؛ و نیز رسیدن ملک اسعد و ملک امجد به شهر بهرام مجوس با پای پیاده و سفر دریائی برای قربانی کردن ملک اسعد. به واسطه چنین حوادثی که در روند داستان نقشمند هستند، شاید بتوان حوادث این حکایت را در اصل دارای مکان واحدی دانست و این وحدت مکانی را دلیلی بر اصالت قدیم آن شمرد. گذشته از محیط داستان، حوادث آن نیز پیوستگی دارند. مثلاً خطری که هنگام رسیدن قمرالزمان به شهر باغبان، وی را تهدید می‌نماید و با پایمردی باغبان مسلمان از سر وی می‌گذرد، گویا همان است که بعدها در شهر بهرام مجوس بر ملک اسعد اصابت می‌کند و وی را به دام قربانی‌کنندگان آدمی می‌افکند. در هر دو جا، قوم مجوس و عید مرموز آنان مطرح است.

در شخصیت‌های داستانی هم نوعی وحدت و هویت وجود دارد

مشاهده می‌گردد. این خصائص که داستان زبر نوشته را به اسطوره نزدیک می‌سازد، یکی نقش اساسی و اصلی اعجاز در پدید آوردن شالوده داستان و نیز حوادث جزئی کوچکش، و دیگری موضوعی است که در آن می‌آید. داستان درباره یکی از رفتارهای زیستی و حیاتی نوع بشر، یعنی عشق ورزیدن و ازدواج سخن می‌گوید و سپس ماجرای فرزندان را که از این پیوند زاده می‌شوند، گزارش می‌کند. این دو خصیصه، یعنی توجیه و توصیف رفتارهای زیستی و حیاتی آدمی، و ذکر و گزارش کردن چگونگی دخالت نیروهائی فوق بشر در آن، از مایه‌هائی است که اسطوره پیوسته به آن می‌پردازد و به مثابه ستونی است که اساطیر ملل و اقوام بر آن تکیه دارد.

دلالت رده دوم، مبتنی بر پیوستگی و ارتباطی است که میان مطالب داستان وجود دارد. در این حکایت بلند، نه تنها گزارشی مفصل درباره حوادث زندگانی چندتن می‌آید، بلکه چنین بنظر می‌رسد که مجموع اطلاعات و داده‌های بیان شده، مطلب واحدی را توصیف و توضیح می‌کند و آن چگونگی تولد و چونی حیلت مردی است که قربانی گشتن تقدیر او است. داستان می‌تواند بازمانده تصویری پیرامون شخصیت‌هائی اساطیری باشد که احتمالاً تجسدخدایان بر روی زمین هستند و ارزش کیهانی دارند. همچنان که در راماین، یا داستان رام، تولد خداوند در جهان خاکی و گزارش زندگانی مقدس وی بیان می‌گردد، این داستان هم زایش و زندگی الهی وی، و چرانی وجود آئین قربانی انسانی، و چگونگی اجرای یک نمونه از آن - شاید نمونه نخستین^{۲۶} آن - را شرح می‌دهد. به واسطه این امر، داستان ارزش آئینی می‌یابد و گزارش کردن آئین‌های مقدس، یکی از مهمترین نقش‌هائی است که اسطوره می‌پذیرد و ایفا می‌نماید. در این داستان، گذشته از آئین قربانی، چگونگی بلوغ و پدیدار گشتن عشق، آئین ورود و نوآئی جوان تازه بالغ به جرگه بزرگسالان بیان می‌گردد، و نیز در آن، از حادثه‌ای سخن می‌رود که می‌تواند توجیه و گزارشی برای وجود انگشتری ازدواج باشد.

می‌توان پنداشت که داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان صورت شکسته و تطور یافته از اسطوره یا گزارشی مقدس است و شرح اعجاز‌آمیزی درباره یکی از رفتارهای زیستی بشر، یعنی عشق ورزیدن، و پیدایش آن را در پرتو خواست و پایمردی بقیانوی از یاد رفته‌ای بیان می‌کند که روزگاری ارزش دینی داشته است. در کنار این عشق آسمانی که با پدید آمدن آدمی پیوند دارد سخن از آئینی شگفت می‌رود که بنا بر قول خود افسانه، دینی است. به این اعتبار که گزارش درباره رفتارهای زیستی و آئینی و چگونگی آغاز و پیدایش امور اساساً موضوعی اساطیری است، می‌توان پذیرفت که این حکایت از ریشه و اصلی مقدس پدید آمده باشد. از آن جا که پیوند میان عشق و رویا با پری مفهومی است که نه تنها در ادبیات کهن مکتوب است، بلکه هنوز هم در فرهنگ عامیانه مردم ما تصویری زنده و شناخته

کشته شده است. امیرخازن از کشتن ملك اسعد و ملك امجد سر باز می زند، اما شواهدی دروغین ارائه می دهد که مرتکب چنین عملی شده است. ملك اسعد چند بار برای کشته شدن می رود. دختر، در کشتن امیر بهادر اصرار می کند. این کار صورت نمی گیرد و خود دختر به قتل می رسد.

زنان چندین بار عاشق می شوند و مبادرت به ابراز عشق می کنند و در این راه پیشقدم هستند: میمونه دل به قمرالزمان می بازد و از دهنش عفریت گرو می برد تا ثابت کند که معشوق وی از معشوقه عفریت عشق انگیزتر و زیباتر است و این سر بودن، ارجمندی عشق زنانه را نسبت به عشق مردانه می رساند. ملكه بدور، که در دیدار پریانه خواه ناخواه به قمرالزمان ابراز عشق کرده است، با فرستادن برادر خود نزد قمرالزمان، در عمل نیز به وی پیام عشق می دهد. دو نامادری عاشق پسران هووی خود می شوند و چون در برابر ابراز تمایل خویش با امتناع روبرو می گردند، انتقام می کشند. پس از فاش گشتن این کردار زشت، کسی از آنان بازخواست نمی کند^{۳۹}. ملكه مرجانه و بستان، دختر بهرام مجوس، به ملك اسعد دل می سپارند و در راه عشق خود به فداکاری دست می زنند. دخترک ناشناس شهر بهرام مجوس هم در اظهار دلدادگی نسبت به ملك امجد پیشقدم است. این گونه عاشق شدن زنان، که با سالاری و سروری آنان در دیگر امور اجتماعی پیوسته است، اصولاً به نقش و ارزشی بازمی گردد که عشق در پیشبرد حوادث این داستان دارد.

نقش عشق در این داستان، می تواند چنین توجیه شود که اساساً روایت پیشین از حکایت مورد بحث، درباره عشق بوده و چگونگی پیدایش آن را گزارش می کرده است. ناکام ماندن عشق که باز در داستان تکرار می شود، نوعی تاکید و تکیه ایجاد می کند. نه تنها هیجان داستانی پدید می آورد، بلکه می تواند با مساله زیستی و اجتماعی بلوغ هم مربوط باشد.

در گزارش های مقدس، که اعتبار دینی و قداست دارند و در پس رفتارهای آئینی بچشم می خورند، اغلب نوعی تکرار هست که به واسطه آن برخی از جنبه های واقعیت مورد تاکید و تکیه قرار می گیرد. در بندها شده های دینی و فرهنگی، چنین تاکید و تکراری وجود دارد و در گزارش های مقدسی که چونی و چرانی و چگونگی رفتارهای آئینی و اجتماعی را توضیح می دهد، انعکاس می یابد. این گونه تکرار، تصویری واحد را از جهان خارجی و واقعی انتزاع، و آن را تقویت می کند و ذهن را بر آن متمرکز می سازد. براساس چنین تمرکزی که دارای بعد اجتماعی است و فرهنگ جامعه آن را از طریق پرورش اجتماعی به فرد منتقل می کند، مفاهیمی با ارزش و برد اجتماعی و آئینی پدیدار می گردد و در ساخت عقائد و رفتارهای دینی بکار می رود. هر فرد از این تمرکز و تکیه اجتماعی نوعی برداشت و تعبیر شخصی دارد و این تعبیر به منزله یکی از ساخت های ذهنی و عادات تثبیت یافته^{۴۰} است که در ابعاد گوناگون رفتارهای زیستی و تفکر وی پدیدار می شود.

که ناشی از تکرار برخی از خصائص در آنان است. مثلاً، ملكه بدور که در آغاز هم میل به فرمانروائی دارد و پدر از برای وی قصور هفتگانه ساخته است، در جامه مردانه به فرمانروائی شهر آبنوس می رسد. این گونه تکرار - که موارد مثال آن بسیار است - به شخصیت های داستانی، هویتی متمایز می بخشد و حاکی از انسجام و قدرت داستانرانی بیشتری است که در روایت پیشین داستان وجود داشته است. این امر را می توان دلیلی بر اصالت روایتی کهن شمرد که داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان بر مبنای آن ساخته شده است.

همچنین تکرار، که بمانند ابرازی در ساختن شخصیت های داستانی بکار می رود، در مورد ملك اسعد بهتر مشاهده می گردد. وی پیوسته عشق انگیز است و در داستان می آید که چندین زن به وی دل می بندند. جوان و بسیار زیبا است و از برادرش «بهرت»^{۴۱} است. معهذاً، «بهرت بودن» وی، در داستان ثابت نمی شود و مثلاً، به وسیله رفتار و کردار نیکو، معلوم نمی گردد که از برادر برتر است. آنچه ترسیم می شود، مظلوم بودن و ستمدیدی است که با مصائبی که بر او می گذرد، و گریزهای پیاپی و شگفت تاکید می گردد. بی گناهی و رنج و سرگردانی، افتادن از اوج عزت به حضيض ذلت، عناصری است که در ساختن شخصیت او تکرار می شود. در نتیجه، در پس عصمت و عشق انگیزی وی نوعی بدبختی و سرنوشت شوم مشاهده می گردد که با نام او مغایرت و تضاد دارد. ملك اسعد از برادر خود ملك امجد، بهتر نیست، بلکه بدبخت تر است. در واقع، اسعد بودن وی مترادف مفهوم بدبخت بودن او است و از نامش برمی آید که سرنوشت شومی در انتظار دارد. به عبارت دیگر، قربانی شدن اساس و جوهر سرشتی وجود او است، و همچنان که هنوز هم گوسفند یا مرغی را که برای قربانی شدن آماده می سازند، خوشبخت می خوانند^{۴۲}؛ بر شاهزاده جوانی که باید قربانی شود نیز، نام اسعد نهاده اند.

این گونه سعادت، یا شقاوت، همراه با عشق انگیزی، خصیصه ای است که در سیاوش هم دیده می شود. در شاهنامه، ارج و بزرگی و رادی سیاوش حاصل وجود ارزش اخلاقی مشخصی در کردارهای وی نیست که در حوادث داستانی انعکاس یافته باشد. بلکه، بی گناهی و ستمدیدی عنصر اصلی در پدید آوردن ارزش و خوبی او است. سرنوشت شومی که عصمت این دو تن را شکل می بخشد و چگونگی آن قابل درک و شناخت است، بخوبی می تواند مبین اصالت روایت پیشین و کهن در گزارش زندگانی مرد جوانی باشد که قربانی شدن با سرشت و سرنوشت اساطیری وی پیوستگی دارد.

تکراری که نقش آن در ساختن شخصیت های داستانی قابل بحث است، در سطح حوادث و مفاهیم نیز دیده می شود. پدران چند بار بر فرزندان خشم می گیرند: ملك شهرمان بر قمرالزمان، ملك غیور بر ملكه بدور، قمرالزمان بر دو فرزند خویش. قتل با شکل دروغین چند بار انجام می گیرد: قمرالزمان تظاهر می کند که

انگشتی ازدواج باشد. تعویض انگشتی دو جوان دلیلی مادی و قابل مشاهده است که صحت گفتار آن دو را اثبات می‌کند. یادگاری واقعی و حقیقی بر دیدار پریانه و رویایی آنان است و وجود آن خود نوعی معجزه بشمار می‌رود. ملک شهرمان ارزش چنین یادگار و اعجازی را باز می‌شناسد و به آن ارجح می‌نهد. انگشتی که رمز پیوستگی دو دل‌داده است، بار دیگر به صورت یاقوتی که طلسم است و مرغ هوا آن را می‌رباید، پدیدار می‌گردد. گوهر یا چیز دیگری که گم کردن و بازیافتن آن، موجب پیدایش صورت‌های گوناگونی از سعادت و شقاوت می‌شود، در داستان‌های بسیاری - از آن جمله در قصه آجیل مشکل‌گشا و دختر شاه پریان و امیرارسلان - می‌آید. همین رابطه ثابت، هنگامی که با ازدواج و زناشویی پیوند می‌یابد، به حلقه ازدواج مربوط می‌گردد.

ریوده شدن و بدست آمدن دوباره گوهر جادویی که در این داستان می‌آید، بنمایه داستانی مشخصی نیز به‌همراهی دارد و آن شیوه بیابانی گشتن قمرالزمان در پی مرغی است که گوهر را می‌رباید. روایت‌های دیگری از این بنمایه داستانی در دست است و چگونگی سرگردان شدن مردی را بیان می‌کند که در پی حیوانی چون گوزن یا آهو و بازشکاری، از راه یا جای شناخته و معینی بدور می‌افتد. جانور جادویی اغلب قهرمان داستان را به خیمه یا جایگاه و خانه زنی می‌کشاند که به نوعی عشق و عشقبازی می‌انجامد. این بنمایه داستانی باید با نوعی توطئه عاشقانه ارتباط داشته باشد، زیرا به دنبال آن مردی به دام عشق می‌افتد.^{۵۲}

در این کردار، اثری از افسون پریان - که هنوز در روزگار ما هم مردان را می‌ربایند - مشاهده می‌شود. بهترین وصف از این پنداشته در سام‌نامه می‌آید. می‌دانیم که گرشاسب سام، به موجب داستان اصیل و کهنی که قدمت آن به اوستا می‌رسد، با پری پیوند دارد.^{۵۳} در سام‌نامه که روایتی جدید از آن حادثه قدیمی است، عالم‌افروز پری، خود به صورت غزال درمی‌آید و پهلوان را از شکارگاه به باغی جادویی درمی‌آورد، که طلسم است. در این باغ ساحرانه است که سام تصویر پریدخت را می‌بیند و در پی عشق آن صورت، قدم در راه پر خطر سفر می‌گذارد.

این بنمایه داستانی را باید جزئی از شیوه‌های پری در انگیختن عشق دانست.^{۵۴} در آمدن به صورت شکار یا فرستادن پیکی در کالبد جانور شکاری و هدایت پهلوان به جایی که در آن تصویر یا خبری از زن هست، باید بازمانده نوعی گزارش مقدس در آئین پرستندگان پری باشد. وی با این شیوه ورجاوند و معجزآسا میانجیگری می‌کرده است تا آتش شوق و میل در دل مردان برافروزد و آنان را در پیوند یافتن با زنان برانگیزد. در پی این عشق قدسی است که باروری و زادن فرزند امکان می‌پذیرد. شاعری که سام‌نامه را حکایت می‌کند، نمی‌داند چرا عالم‌افروز پری باید در هیات غزالی، پهلوان را به قصری

تکراری را که دارای نقش اجتماعی و قداست است و از نوعی رفتار تثبیت شده اجتماعی حاصل می‌شود، باید از ویژگی‌های اسطوره دانست. چنین تکراری، در داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان وجود دارد. زیرا نخست در آن، تاثیر و نقش اعجاز بارز می‌گردد و به داستان جنبه قدسی و الهی می‌دهد، و دوم، پیرامون آئینی مقدس سخن می‌راند که رفتاری گروهی را ایجاب می‌کند. اعجازهای گوناگونی که پی و شالوده داستان را می‌سازد، و به واسطه آن، امکان و طرز اجرای آئینی مقدس بیان می‌گردد، مبین وجود ساختی اساطیری در بنیان داستان مورد بحث است.

۶- اعجاز پری. نقش اعجاز در داستان ملک شهرمان و فرزندش، اساسی‌تر از تصادف و اتفاق است که در غالب حکایات هزار و یکشب دخالت دارد. مثلاً در قصه نعمت و نعم^{۵۵}، که در خلال همین داستان از زبان بهرام مجوس نقل می‌شود، هرچند اتفاق در پیشبرد حوادث دارای سهم مهمی است، اما معجزه رکن اصلی نیست. حال آن که شالوده قصه ملک شهرمان بر دخالت میمونه جنبه و دهنش عفریت در زندگانی و سرنوشت دو شاهزاده ریخته شده و به پایمردی آنان است که دو جوان بیزار از عاشقی شیدای عشق می‌شوند. این گونه میانجیگری در برانگیختن عشق بیرون از حیطه قدرت مردم خاکی است و بیش از آن که اتفاقی شگفت باشد، اعجاز بنظر می‌آید. بازتابی از کنش کیهانی الهه باروری را می‌تواند نشان دهد که پدید آوردن شوق زایش - چه در نبات و جانور، وجه در انسان - وظیفه و خویشکاری او است. بانو خدای عاشقی، و نیز همتای نرینه‌وی، به انسانی که نیمه خدا و تجسیدی از خدایان است، ابراز عنایت می‌کنند و اراده خود را از طریق برقرار کردن نوعی رابطه عشقی با وی بر آدمیان فاش می‌سازند.

دختر و پسری که در دیدار پریانه به یکدیگر دل می‌بازند و انگشتی خود را با هم عوض می‌کنند، بطرزی معجزآسا، همانند و درخور پیوند یافتن با یکدیگرند. در نام هر دو اثری از «ماه» وجود دارد. هر دو از عشق روگردان هستند و به واسطه آن، بر اثر خشم پدر، در زمانی واحد، هر دو در وضع و موقعیتی همانند، به زندان افتاده‌اند. این مایه شباهت، نوعی حسن اتفاق غریب و اعجاز بشمار می‌آید و چندان مورد تکیه و تاکید قرار می‌گیرد که از نظر داستان‌پردازی، در روایت حاضر، مشکل بتوان توجیهی برای آن یافت. شباهت قمرالزمان و ملکه بدور در جریان پیشبرد حوادث داستانی تنها یکبار مورد استفاده قرار می‌گیرد و آن در آمدن ملکه بدور است به جامه و شکل قمرالزمان. گذشته از این، شباهت داشتن این دو با حیات النفوس اصلاً ضرورت داستانی ندارد. رویهمرفته چنین همانندی و شباهتی را می‌توان بازمانده تصور و پنداشته کهنی دانست که احتمالاً روزگاری ارزش و نقشی در توضیح و توجیه امری مشخص و معین داشته است. این داستان بخوبی می‌تواند توجیه و گزارشی برای وجود

پری یک بیک زاهرمن کرد یاد
 میسان سواران در آمد چو باد
 مرا ناگهان در عماری نشاند
 بر آن خوب چهره فسونی بخواند
 که تا اندر ایوان نیامد ز خواب
 نجنبید و من چشم کرده پر آب
 گناهی مرا اندرین بوده نیست
 منیژه بدین کار آلوده نیست
 پری بیگمان بخت برگشته بود

که بر من همی جادوی آزموده^{۵۵}
 هر چند که این قول با آنچه که فردوسی در وصف ماجرای بیژن
 و منیژه نقل می کند متفاوت است، معهذ این نکته قابل توجه و
 ذکر است که شاعر در نخستین لحظه دیدار، بیژن را در زیر
 درخت سرو به منیژه نشان می دهد و در همان جا هم دایه به
 ملاقات پهلوان می رود:

فرستاد مگر دایه را چون نوند
 که روزی بر آن شاخ سرو بلند
 نگه کن که آن ماه دیدار کیست
 سیاوش مگر زنده شد گریست^{۵۶}
 و این همان درخت سروی است که بیژن در زیر آن خفته است:
 بیامد بنزدیک آن بیشه شد
 دل کامجویش پر اندیشه شد
 بزیر یکی سرو بن شد بلند
 که تا ز آفتابش نباشد گزند^{۵۶}

بدین ترتیب، تعقیب باز گم شده و رسیدن به درخت سرو و
 خفتن در زیر سایه آن، حتی اگر مستقیماً در روایت پیشین داستان
 بیژن و منیژه راه نداشته باشد، جزئی از عقاید رائج و مایه داستانی
 معروفی در عهد فردوسی است. شاید گناه گرگین میلاد، راهنمای
 بیژن در این داستان - که بسیار مورد اشاره قرار می گیرد^{۵۷} - هدایت
 کردن پهلوان جوان به جایگاهی باشد که منزل و گذرگاه پری یا
 پرستاران وی در آن قرار دارد.

جای گفتگو نیست که مراحل متواتری از تغییر روایات
 می تواند در این گونه داستان ها مندرج باشد. خدائی که در
 ارتباطی پیچاپیچ با عشق - بویژه عشقی است که در نظام
 ارزشهای اخلاقی و موازین پذیرفته ما نابهنجار و پلید باشد -
 غرابت دارد و وجودش بخوبی می تواند در نقل روایات دستخوش
 دیگر گونیهای بنیادین شود. چندان که چون پاره هائی از اوصافش
 باقی بماند جای شگفتی است، نه ناپودی و ناپدید گشتن آن.
 چنین توصیفی، چنان که انتظار می رود، در داستان ویس و رامین
 هم برجای است: اعجازی از سوی پنداشته اساطیری مقتدری
 که وساطت می کند تا عشاق، به رغم هر مانع و زادعی، به یکدیگر
 برسند. این پیوند را اخلاق ما منطقاً نمی پسندد و روای داستان نیز

سحرآمیز بکشاند تا وی را به عشق تصویری جادویی از
 بریدخت، دختر شاه چین، گرفتار سازد. در زمان وی، پنداشته
 مقدسی که به واسطه آن نقش پری در وساطت میان زن و مرد
 ارج و عزتی دینی داشته، از میان رفته بوده، و توجیهی پسندیده و
 منطقی برای چنین عملی یافت نمی شده است. پس، شاعر
 تصورات خود را از عشق ورزیدن در قالب آن داستان می ریزد و
 سخن از ابراز عشق پری و امتناع پهلوان می راند. دلیلی ندارد که
 رابطه سام با پری چیزی از قبیل رابطه رامین با دایه و یسه نباشد
 که تنها پس از یافتن پیوندی جسمانی و عاشقانه با یکدیگر متحد
 می گردند تا دختر را به دام عشق افکنند^{۵۸}. در روایت پیشین
 سام نامه، احتمالاً عالم افروز پری دست به همین گونه
 عشق افروزی می زده و ماجرائی عاشقانه خلق می کرده است.

پیدایش اعجازآمیز عشق که در داستان ملك شهرمان و
 فرزندش، پایه و شالوده رویدادهای غریب دیگر و مهمترین
 حادثه است، بخوبی می تواند ناشی از نقش و حضور پری باشد. نه
 تنها بازمانده چنین نقش و تاثیری را در عشقی که حاصل
 «پری زدگی» است؛ در عقاید مردم زمانه خود می توانیم باز یابیم،
 بلکه منابع مکتوبی نیز هست که اراده و دخالت پری را در
 رویدادهای عاشقانه توصیف می کند و بر قدمت و اصالت چنین
 تصویری دلالت دارد. متن مهم و ممتازی که پدید آمدن مرموز
 عشق را به پری نسبت می دهد، شاهنامه است. دفاع بیژن را که
 در خانه منیژه به چنگ افراسیاب افتاده است، بشنوید:

نه من باز زوجستم این جشنگاه
 نبود اندرین کار کس را گناه
 از ایران بجنگ گراز آمد
 بدین جشن توران فراز آمد
 ز بهریکی باز گم بوده را
 برانداختم مهربان دوده را
 بزیر یکی سرو رفتم بخواب
 که تا سایه دارد مرا ز آفتاب
 بیامد پری و بگسترد پر
 مرا اندر آورد خفته ببر
 از اسپم جدا کرد و شد تا براه
 که آمد همی لشکر و دخت شاه
 سواران پراکنده برگرددشت
 چه مایه عماری بمن برگذشت
 یکی چتر هندی برآمد ز دور
 زهر سو گرفتار سواران تور
 یکی هودجی ساخته در میان
 کشیده بسرو چادر پسر نیان
 بدو اندرون خفته بت پیکری
 نهاده ببالینش برافسری

در ازدواج‌های داستانی شاهنامه، پیوسته میانجی و واسطه‌هایی حضور دارند که مایه دل باختن دو تن به یکدیگر می‌شوند.^{۵۸} چنین وساطتی که در افسانه نقل می‌گردد، شاید متکی بر رسوم کهن و دیرین بوده، که احیاناً نقشی اجتماعی و تشریفاتی نیز داشته است. رامشگری که کاوس را به مازندران - یعنی دیار سودابه^{۵۹} - می‌کشاند، باید ندا دهنده دیگری از لون پیام آوران پری باشد که عشقی خطیر و اساطیری بسیار می‌آورد. عشق سودابه و کاوس که در خطه روایتی مازندران یا یمن، که سرزمین سودابه است، پدید می‌آید، سپس به عشق سودابه نسبت به سیاوش بدل می‌گردد. در پی آن، داستان آوارگی پسر نوجوان، و آن‌گاه ازدواج و فرزند یافتن وی در کشور بیگانه نقل می‌شود. در همان جایگاه است که شاهزاده معصوم را سر می‌برند.

عنصر شگفت دیگری که در این داستان می‌آید و احتمال دارد حاوی بار اساطیری باشد، جدال دو مرغ مرموزی است که در روز عید، در شهر باغبان با یکدیگر می‌جنگند: مرغی که در جنگ غلبه می‌یابد و دیگری را می‌کشد، خود به قتل می‌رسد و از چینه‌دان وی یاقوت گمشده به دست می‌آید. نقل این ماجرا به انحای گوناگون رایج است و بنمایه داستانی مشخصی را می‌سازد و گاهی شکل جنگ دو مار بر سر یک گوهر دارد که در افسانه‌های کودکان دیده می‌شود و واجد شگفتی مرموزی است. این بنمایه داستانی می‌تواند با جدال عقاب و مار پیوند داشته باشد که در تصاویر و نقوش کهن مشاهده می‌گردد.^{۶۰} در رامین نیز، هنگامی که راون عفریت، رباینده سیتا، وی را بزور با خود می‌برد، کرکسی به یاری سیتا می‌شتابد و با راون می‌جنگد.^{۶۱}

از موارد ربر نوشته که بگذریم، باز هم سراسر داستان ملك شهرمان و فرزندش، مشحون از حوادث کوچکتری است که اتفاق شگفت و نوعی معجزه بشمار می‌روند. مهمترین آن‌ها تولد قمرالزمان در سنین پیری ملك شهرمان است که بر اثر دعا صورت می‌گیرد و باری از اعجاز در آن هست. برخی از حوادث مهم دیگر که با اعجاز و یاوری خدایان می‌تواند پیوستگی داشته باشد، از این قرار است: شکستن کشتی مرزوان و رسیدن وی به نزد قمرالزمان، رسیدن قمرالزمان در شهر باغبان به باغ مرد مسلمان و رستن وی از چنگ مردم کافر و خطرناک شهر، گنج یافتن قمرالزمان در باغ، دیدار قمرالزمان و ملکه بدور در شهر آبنوس، ماجرای امیرخازن و شیر، ملاقات ملك اسعد با بهرام مجوس و گرفتار شدن وی، رسیدن ملك امجد به در خانه بهادر و ارتقای او به وزارت، انحراف راه کشتی بهرام مجوس و دیدار ملك اسعد با ملکه مرجانه.

حذف هر يك از این حوادث غیرعادی ادامه داستان را ناممکن می‌سازد و می‌تواند بازمانده يك اعجاز فراموش شده باشد. جزئیات غریب دیگر بسیار است، و رویهمرفته این مساله را طرح می‌کند که چرا و چگونه کسی این همه عجایب را، که در

آن را - احتمالاً همانند داستان بیژن و منیژه - آرایشی دیگرگون بخشیده است. معهذًا، تلاش او در پرداختن داستانی کامل که فاصله دو برداشت و نظرگاه متفاوت را پر کند، توفیقی نیافته^{۵۷/۲}، و پیدا است که چگونگی بیرون آمدن ویسه از زندان شوهر و پیوستن او به رامین باید به همان شکلی اصالت داشته باشد که خود در بهانه‌سازی آن را شرح می‌دهد:

سمنبر ویس گفتش کرد گارم
همی نیکو کند همواره کارم...
خدایم در بلای تو نماند
ز چندین بند و زندانم رهاندم...
مرا امشب زبند تو رها کرد
چنان کاندرتنم مویی نیاززد
چو من دلتنگ بودم در سرایت
بدو نالیدم از جور و جفایت
ستمهای تو با یزدان بگفتم
دران زاری و دل تنگی بخفتم
بخواب اندر فراز آمد سروشی
جوانی خوب رویی سبزپوشی
مرا برداشت از کاخ شبستان
بخوابانید در باغ و گلستان
ز نسرين بود و سوسن بستر من
جهان افروز رامین در بر من
همی بودیم هردوشاد و خرم
همی گفتیم راز خویش با هم
دو چشم از خواب نوشین برگشادم
از آن خوشی به ناخوشی فتادم
ترا دیدم بسان شیر غزان
چو آتش بهر کشیده تیغ بران^{۵۷/۳}

منطقی است اگر چنین کرداری را به دیوان و شیاطین و جادوان منسوب داریم. در این انتساب بخوبی می‌توان مثال روشنی از آن تطور یافت که بر میمونه جنیه و عفریت دهنش گذشته است تا از شکل پرستیدنی خویش درآیند و به جمع مطرودان و منفوران بپیوندند. اما وساطت آنان در پدید آوردن پیوندهای عشقی هنوز به مثابه برجسی برجای است که پنداشته اساطیری پری را شکل می‌دهد و آن را متمایز و مشخص می‌کند. همچنان که در پریان روزگار ما، پیوند میان عشق و جنون و رویا یادگاری است از نقش نخستین پری در آفرینش عشقی الهی و مقاومت‌ناپذیر، این گونه وساطت داستانی در پدید آوردن عشق یا پیوند عاشقانه هم باید واجد بار اساطیری کهنی باشد که جابه‌جای نمودار می‌گردد و آثارش بچشم می‌خورد. این وساطت می‌تواند به صورت يك بنمایه داستانی مستقل نیز درآید و در شکل‌های گوناگونی تکرار شود.

با پذیرفتن فرض اصلی، یعنی قداست اصیل داستان، باید گفت که تغییر اساسی در شخص میمونه حادث گشته است که وجودش محور و مدار سخن است. در این صورت، بانو خدای کهنسال برکت و زاینده‌گی، که صفاتی از وی را در پریان روزگار خود می‌توانیم بازیابیم، بر اثر دخل و تصرف مکرر راویان و تاثیر ساخت اجتماعی و مفاهیم فرهنگی زمانه بر داستان، به جامه «جنیده‌ای از ذریه ابلیس» درآمده، که نام او میمونه و دختر درمیاط، پادشاه طایفه جان^{۶۳} است. در این هیأت، هم او و هم دهنش که عفریتی پُرآن در آسمان اول است، می‌توانند خویشکاری و وظایف کهن خود را انجام دهند و در کالبدی اسلامی و آشنا برای جامعه نوین به عشق‌انگیزی و مهر ورزیدن با مردم خاکی بپردازند. در اینجا، آن تعبیر قدیمی زرتشتی که پری را ماده دیو می‌نامد، حفظ شده است، و میمونه که با معیارهای تازه اجتماعی مآذون به کام‌جوئی و عشق ورزیدن آزاد نیست، به جرگه موجوداتی از فرزندان ابلیس پیوسته است.

هنگامی که اسطوره شکستگی می‌یابد، دورشته تغییر می‌تواند داستان را دیگرگون سازد. نخست این که از شگفتی و الوهیت قهرمان و حادثه کاسته می‌شود و طبیعت آن‌ها به حقائق بشری و خاکی نزدیک می‌گردد. فی‌المثل، قهرمان داستان، از این پس نمی‌تواند قربانی شود و باز زندگی یابد. در این فرآیند، منطق معقول زمانه، روایت را دیگرگون خواهد ساخت و مفاهیم ناشناخته و نامعقول را، تا حدی که ساختمان کلی داستان را از میان نبرد، حذف و تعدیل خواهد کرد. دومین رشته دیگرگونی، به واسطه شیوه‌های داستان‌پردازی راوی پدید می‌آید. روال روایت در هزار و یکشب - که اغلب داستان‌های شوخ و شنگ و خوش عاقبت را نقل می‌کند - نمی‌پسندد که ملک اسعد کشته شود. بنابراین، با روش‌های مآنوس خویش از این مصیبت پیشگیری می‌نماید. پس، ملک اسعد که احتمالاً در روایات مقدس داستان قربانی و باززنده می‌شده است، در هزار و یکشب به قتل نمی‌رسد، و از دست دشمنان بدسگال و ناپاک خود جان بدر می‌برد. به موازات این دیگرگونی‌ها، انعکاس تصورات زمانه، به‌ویژه باورهای اخلاقی جامعه، در داستان نوعی ناهمسازی و ترکیب ناجور را نشان می‌دهد. مثلاً در داستان ملک شهرمان و فرزندش عشق و زیبایی محور و مدار آغاز حوادث است. معهدا، در کنار این واقعیت مشاهده می‌شود که عفت و پاکدامنی - بنا بر تعریف و تعبیر نوین خویش - در روایت نمایان می‌گردد. در نتیجه، الوهیت و قداست عشق مبهم و ناگفته می‌ماند و داستان به بیان و شرح آن نمی‌پردازد. معیارهای پذیرفته و مقبول دوران ما شایسته نمی‌داند که هر کس از عشق ورزیدن سر باوزند، مجازات شود و موجب این پادافره خشم الهه عاشقی باشد. یا این نکته که هر کس زیباتر و عشق‌انگیزتر است بیشتر مورد عنایت خداوند است، و هر که معشوقی زیباتر دارد گرو را او برده است، منطق

تاویل نهائی با هم پیوستگی دارند، اختراع و نقل کرده است. آیا آسان تر نمی‌توان پذیرفت که گزارش دینی کهنی، اساس پیدایش چنین داستان شگفت و پر از غرائب است، و راوی حکایت ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان، تنها به مایه‌های غنی اساطیری قدیم شکل و رنگی تازه بخشیده و از آن قصه نوینی پرداخته است که تنها گرده‌ای از ارزش داستانی کهن در آن باقی است.

۷- شکستگی اسطوره - تردیدی نیست که بسیاری از عناصر اسلامی و احتمالاً زرتشتی در این داستان وارد شده است و قدمت آن‌ها را نباید به زمان پدید آمدن حکایت منسوب داشت. به عبارت دیگر، اصل داستان به دورانی قدیمی‌تر تعلق دارد و در عهد اسلامی، روایتی نوین از آن بوجود آمده است. مسلمان بودن قهرمانان خوب داستان و آن دوگانگی که آنان را از مجوسان متمایز می‌سازد، منطقاً باید باقی مانده تمایز دیگری باشد^{۶۴} که اینک تعبیری جدید یافته و راوی نوین از آن سود جسته است تا قالبی معقول‌تر و مفهوم‌تر به حوادث و پدیده‌های غریب داستانی بدهد. حضور اسلام و کفر در مقابل یکدیگر مفهوم جنگ نیکی و بدی را در خود دارد و می‌تواند بنوعی نشان دهد که ریشه این حکایت اصلاً جزئی از عقائدی دینی است. از آنجا که معتقدان آن، در فرهنگ جامعه بزرگتر بیگانه و مطرود بشمار می‌آمده‌اند، تباین مزبور، در روایات نو، شکلی تازه بخود گرفته است. بسیار محتمل است که راوی زرتشتی داستان روزگاری به صاحبان اصلی اسطوره، که مردمی از یاد رفته هستند، نامی نهاده، و در دوران بعد نام مزبور به مجوس و آتش‌پرست بدل شده باشد.

هرگاه حدس اصلی ما درباره ریشه داشتن داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان در اساطیری کهن بر خطا نباشد، مهمترین شکستگی و دیگرگونی در این حکایت حذف قداست آن است. به واسطه از میان رفتن نهادهای اجتماعی و عقائد دینی، که به مثابه پشتیبانی برای دریافتن معانی و مقاصد آن گزارش مقدس بوده، پوسته تهی و درهم شکسته‌ای به یادگار برجای است، که به سهولت رنگ محیط بخود می‌گیرد و دیگرگون می‌شود. پس از تهی ماندن داستان از قداست کهن، نقش اجتماعی آن از دست می‌رود. معهدا هم ساخت اساطیری اصیلش پایدار می‌ماند و هم اشارات مکرر به رفتاری آئینی می‌تواند ما را به قداست باستانی آن راهبری کند. چنین داستانی، بی‌تردید بنا بر آنچه در ضمیر راوی می‌گذرد، تغییر می‌یابد، و با آن همگون و همساز می‌گردد. در اینجا حافظ و نگهبان حقیقی عناصر اساطیری آن، احساس طبیعی و ادراک بشری راوی، و نیز شنوگان و خوانندگان روایت او، در درک و بازشناختن عوامل اصیل داستان است. به واسطه چنین توانائی فردی است که مفاهیم اساطیری - صرفنظر از صورت‌های تثبیت یافته رفتار گروهی و پنداشته‌های اجتماعی - مورد توجه قرار می‌گیرد و دوام می‌یابد. از این مسیر، گزارش‌های مقدس قدیمی، در درون نسل‌های متواتر بشری جریان پیدا می‌کند و بقای آن تضمین می‌گردد.

با موازین اخلاقی ما نیست. بنابراین، شرط بندی دودیو پلید در داستان کما بیش مسکومت می ماند و فراموش می شود.

به همین ترتیب، در مورد جنون ملکه بدور داستان شکستگی دارد. پدر ابتدا وی را دیوانه قلمداد می کند تا برای رد کردن خواستگاران بهانه بتراشد. اما در جریان حوادث بعدی، دختر چون به عشق مبتلا گردید، واقعاً دیوانه می شود. این گونه شکستگی حاصل طبیعی روایت کردن داستانی است که به دورانی عتیق و اجتماعی فراموش گشته تعلق دارد و نسل های متواتر به نقل آن پرداخته اند.

به همین ترتیب، بسیاری از پنداشته های فرهنگی و نهادهای اجتماعی غریب با تصورات راوی همگون و همساز شده است. فی المثل، در این داستان مرزوان، که برادر رضاعی دختر است، نقش مهمی دارد. بنظر می رسد که نسبت رضاعی بودن به وسیله راویان جدید پدید آمده و شکستگی مهمی باشد که آنان در روایت پیشین ایجاد کرده اند تا رسمهای نامفهوم و شگفت را قابل درک سازند. نوع رابطه برادر و خواهر و وضع آنان در برابر میراث خانواده، احتمالاً نکاتی که در اصل داستان درباره عدم سکونت مرد پس از ازدواج کردن در نزد خانواده پدر خود وجود داشته، مایه شگفتی بوده است. برادری که پس از آگاه شدن بر راز عشقی خواهر خویش به جستجوی معشوق وی برخیزد، و پدر بزرگی که با وجود داشتن پسر، دخترزاده خود را به جاننشینی برگزیند، برای خواننده و شنونده داستان در جامعه اسلامی چندان مأنوس نیست. پس راوی با آوردن پیوند رضاعی، که نسبتی مفهوم و مشهود در جامعه معاصر وی شمرده می شود، راه حلی برای این مسئله یافته است.

مورد دیگر ماجرای بهادر، میرآخور پادشاه شهر مجوسان، و شخصیت او است. عشقبازی ملک امجد با زن ماهروی برای داستان های هزار و یکشب نکته غریبی نیست. نکاتی نظیر رسیدن آنان به در خانه مردی مهربان و بخشنده، که اهل طرب است و خوانی آماده در خانه خلوت دارد، می تواند آن را تکمیل کند. اما ابرام زن در کشتن صاحبخانه، و در پی آن رسیدن ملک امجد به مقام وزارت شهر، مفاهیمی آشنا بنظر نمی آید. این بخش از داستان، اولاً رنگ ذهنیات راوی و حوادث زمانه وی را بخود گرفته، و ثانیاً با طرح داستان های هزار و یکشب هماهنگ و همساز شده است. و گرنه، دلالتی در دست است که پیوندی میان عشقبازی و قتل رقیب با رسیدن مرد به حکومت وجود داشته است، و به دورانی کهن یا فرهنگ های دور دست باز می گردد. مردی که قدرت قتل شوهر ملکه را می یافته، می توانسته است مقام وی، یعنی سلطنت را، بدست آورد.

از جمله مواردی که شکستگی آن ها قابل بازیابی و بحث بشمار می رود، اسامی قهرمانان داستان است. نام های اسلامی اشخاص داستان جدید است. برخی از این واژه ها، در داستانسرائی نقش و ارزش دارد. مثلاً، شگفتی اسم می تواند

مفهوم شگفت بودن مسمی را به ذهن خواننده و شنونده داستان القا کند. دمرباط شاه طایفه جنیان، یا دهنش ابن شمشورش طیار، نام های غریب و شایسته برای موجوداتی عجیب است. یا نام قششش برازنده عفرتی است که از زمین بدر آید، با چشمانی دریده و هفت شاخ و چهار گیسو و دستهای کوتاه و ناخن هائی چون ناخن شیر و پاهائی چون پای فیل^{۶۲}. بنظر می رسد که راوی در گزیدن این اسامی ذوق و سلیقه شخصی بکار برده، و از غرابت نام برای القای شگفتی داستانی سود جسته باشد.

معهداً، نام های دیگری در داستان هست که تناسبی با کار داستانسرائی ندارد و احتمال می رود که از طریقی - مثلاً ترجمه اسامی قدیمی - در روایت جدید وارد شده باشد، مثلاً: قمرالزمان، ملکه بدور، حیات النفوس، و میمونه. شاید نقش قدیمی خدای ماه در داستان، پیوند زندگانی با وجود اساطیری حیات النفوس، یا فرخندگی زنی که عشق می آفریند، مفاهیمی باشد که بنحوی هنوز در داستان ملک شهرمان و فرزندش بازمانده است. می دانیم که اینها، دختر سین، خدای ماه است^{۶۵}، و هنگامی که با دموزی، یا شاه که تجسد او است، زندگانی می کند؛ در خانه حیات به سر می برد^{۶۶}. سه چهره ماه - یعنی ماه نو و افزاینده، بدر کامل، و ماه کاهنده - تمثیلی برای بیان اساطیری از سه دوره حیات زن است: دختر نابالغ، زن جوان و زاینده، زن پیر. بدین ترتیب ماه شاید با گزارش مقدسی درباره بغیانوی کهنسال پیوند یابد. درباره نام ملک اسعد یا شخصیت داستانی، و احتمالاً اساطیری وی، بحث شد. این نام بخوبی می تواند ترجمه از واژه قدیمی تری باشد که با سرنوشت دردناک مسمای خود مربوط است. نام ملک امجد نیز که به حکومت می رسد، با موقعیت وی مناسبت دارد.

با منظور داشتن این گونه تغییرات و شکستگی، و به یاری اسناد و مدارک متفرق، می توان در داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان، به منظری از فرهنگی گمشده راه یافت که شگفت و بدیع است و با تصورات و پنداشته های که به آنها خو کرده ایم، از بسیاری جهات متفاوت و در تضاد است. در آن بقایانی از نهادهای اجتماعی و مراسم و آئین هائی دیده می شود که بنظر عجیب و باور ناکردنی می آید. مفاهیم وابسته به عشق ورزیدن در آن لفاف پیچیده و پر از منهیاتی که ما برای آن قائل هستیم، قرار ندارد. رابطه و نسبتی که در جامعه مامیان رفتارهایی که به عمل تغذیه و تولید مثل می انجامد - و پذیرفته و بهنجار شمرده می شود - در آنجا ثابت نمی ماند. رابطه جنسی پدیده ناپاک و پنهانی محسوب نمی گردد که شیطان از طریق آن بویژه اراده زشت خویش را بر انسان تحمیل کند، بلکه چندان ارجمند است که از طریق کام - جشن های آئینی، نوعی همبستگی میان افراد گروه و نیز خدایان پدید می آورد. خدایان بر روی زمین، در کالبد آدمی تجسد می یابند، می زاینند و می میرند، و عاشقانه به آزمودن زندگانی می پردازند. هرچند که از آن قدرت لایتناهی و توانائی بی چون و چرا بهره ندارند، معهداً باز هم قابل پرستش و ستایش

و یاور بنده خویش هستند.

در فرهنگ‌های دیگر نیز قابل مشاهده است. چنین عناصر و روابط ثابتی را می‌توان، در نهایت، به بن‌زیستی-روانی نوع بشر- در معنای اعم و کلی آن- تاویل کرد، و شرایطی همگانی و عمومی بازیافت که باید خاستگاه و بنی‌زیستی برای پنداشته قربانی باشد و آن را به صورت تصویری جهانی برای جوامع انسانی در می‌آورد. آدمی با کشتن جانسوری، طبق قاعده و آئین معین، رفتاری انجام می‌دهد تا به واسطه آن، کنش کیهانی خاصی با هدفی مشخص صورت پذیرد و نقش و سهمی معلوم در جهان ایفا کند.

از جمله جاندارانی که می‌توان آن‌ها را در آئین قربانی کشت، آدمی است. از آن‌جا که وی عزیزترین موجود زنده و مصائب و مشکلاتش بیشتر قابل درک و شناسائی است، و با قربانی کنندگان چندان شباهت دارد که هر یک از آنان نیز می‌توانند در جای وی قرار گیرند؛ جاندارى برگزیده برای قربانی شدن است. کشتن انسانى بی‌گناه، مغایر اصول اخلاق جهانی است. بنابراین، دلائل و شرایط کافی قربانی کردن آدمی را پشتیبانی نمی‌کنند و پنداشته‌ای است که ساخت استوار و سنگینی برای پایدار ماندن ندارد. اما، باسانی می‌تواند صورت رمزی و کنائی بخود بگیرد، و یا به شکل داستان و گزارشی مقدس درآید که هرچند در واقع عملی نمی‌شود، تاثیر آن در رفتار و کردار مردم و آئین‌های دینی، واقعی و پدیدار است.

هرگاه بپذیریم که مفهوم قربانی از همگانیها و جهانی‌های دینی بشر است که می‌تواند با صورت‌های رنگارنگی در فرهنگ‌های عالم نمودار گردد، باید يك شکل و گونه^{۲۲} از آن را قربانی آدمی بشماریم. قربانی در این صورت فرهنگی خویش با تاریخ عقائد دینی و مفاهیم فرهنگی ارتباط دارد و به واسطه گزارش‌های مقدسی که در جامعه معروف است، وجود آن توجیه می‌گردد و چگونگی آئین اجرایی آن توضیح داده می‌شود. رفتارهای آئینی در فرهنگ‌های مختلفی که در آن قربانی انسانی هست، در این مورد باید منطقاً خطوط مشترك کافی داشته باشد که عیناً، یا پس از تجزیه و تحلیل و تاویل، بتوان آن‌ها را همانند شمرد. بودن چنین موارد مشترکی بناچار وجود مفاهیمی را مطرح خواهد ساخت که در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون بشری همانندی دارند و باید همگانی و جهانی بشمار آیند.

مثلاً به واسطه عزت آدمی، هنگام قربانی کردن وی پیوسته باید شرایط بسیار دقیقی مراعات شود. این گونه قربانی را می‌توان با قتل گناهکار مستوجب مرگ یا دشمنان خطرناک نزدیک کرد تا از این طریق قباحت چنین رفتاری توجیه و مورد اغماض واقع شود. در این بافت^{۲۳} دشمن شاید خطرناک نباشد، پس محض بیگانگی، دشمنی محسوب خواهد گردید. در این صورت، شخص بیگانه قربانی می‌شود و در گزارشی که مورد باور مردم است، توجیه می‌گردد که میان گروه خودی و بیگانه اختلاف بسیار وجود دارد. پس قتل هر بیگانه که قربانی شود همانند و نظیر کشته شدن

۸- خدای قربانی شونده. غرابت قربانی انسانی در داستان ملك شهرمان و فرزندش، همای با پایمردی موجوداتی برتر از مردم خاکی در خلق عشق، و ابراز عشق زنی که همتای مادر است به فرزندان جوان؛ نباید ما را در داوری پیرامون بی‌ریشه بودن این افسانه چندان دچار افراط سازد تا آن را از هرگونه بعد اجتماعی عاری بشماریم. پنداشته‌های گروهی و دینی بسیاری را می‌توان یافت که در عداد همین تصورات قرار می‌گیرند و قداست دارند. رسم قربانی کردن موجودی انسانی در آئین‌های دینی امری نادر و نایاب نیست، و هرچند که اینک بنظر بسیار غریب می‌رسد، گزارش‌های بسیاری درباره آن وجود دارد. در دوران معاصر، شاید اجرای آن عملی نباشد، اما شواهد انجام گرفتن آن در گذشته چندان کم نیست. این رسم که به گذشته‌های دور بشر باز می‌گردد، در نزد مردم هند و اروپائی نیز احتمالاً شناخته بوده است.^{۲۷} در این منطقه، در آئین ازدواج مقدس- که درباره اجرای آن اسناد و مدارک تاریخی وجود دارد- آثار و بقایائی از آن دیده می‌شود.^{۲۸}

در کهن‌ترین مدارکی که به ازدواج مقدس بازمی‌گردد وصف آئینی را می‌توان دید که در آن اینئا، الهه برکت و زاینده‌گی در سومر با دموزی، خدای شبان، عروسی می‌کرده است.^{۲۹} شاه شهر اوروک، تجسد دموزی است و در جشن سال نو، و شاید در آغاز شاهی خود^{۳۰}، به شوهری الهه درمی‌آمده است. دموزی در آغاز موجودی بشری است و سپس به مقام خدایان ارتقا می‌یابد. ازدواج وی با الهه در نهایت به آن می‌انجامد که دموزی باید نیمی از سال را در جهان زیرین، یعنی دنیای مردگان، بسر برد و بمیرد. مرگ دموزی، که با سوگواری بزرگی همراه است و به رستاخیز وی می‌پیوندد، می‌تواند گزارشی نوین درباره آئین قربانی کردن شاه باشد.^{۳۱} قهرمان دیگر این آئین سیاوش است که داستان وی را باید بازمانده چنین اساطیری در ایران دانست.^{۳۲} در رامین، رام که شباهت بسیار با سیاوش دارد، و سیتا همسر وی، که سرانجام به زمین فرو می‌رود، همه نمادی از مرگ و تجدید حیات نباتی اند. در سراسر منطقه، گونه‌های رنگارنگی از این داستان دیده می‌شود و خدایان دیگری در غرب نیز همه این مصائب را تحمل کرده‌اند.

قربانی مفهوم و پنداشته‌ای است که با اشکالی گوناگون در بسیاری از فرهنگ‌های بشری وجود دارد. باید آن را یکی از مفاهیمی دانست که از جمله همگانیهای فرهنگی^{۳۳} و دینی عالم است. هرچند که شاید فرهنگ بشری، در بسیاری از زمان‌ها و مکان‌ها، فاقد پنداشته قربانی باشد، تعداد جوامعی که آن را با انحای گوناگون می‌شناسند، اندک نیست. هنگامی که در فرهنگی پدیدار می‌شود، می‌توان عناصر و روابط ثابتی در آن یافت که ساخت معینی دارد و نظائر آن عناصر و روابط، و ساخت مشخص

یکی از افراد خودی نیست.

معهدا، هرگاه هیچیک از این گونه‌های قربانی آدمی انجام نگیرد و عزیزترین کس از پیوندان ما بنا بر دلیلی مقدس ضرورت یابد که قربانی شود، اولاً این عمل چندان تکرار نخواهد شد و دوام نخواهد داشت، و ثانیاً مدار و مرکز نقل و تاکید در فرهنگ و دین خواهد گردید و باسانی از یادها نخواهد رفت. بسیار ترساننده و دهشتناک خواهد بود و درباره آن حکایت‌های فراوان پدید خواهد آمد که پایدار خواهد ماند. گزارش‌های بسیاری رستاخیز وی را شرح خواهد داد و بسیار محتمل است که چنین قتلی با زمان مقدس و ادوار سالیانه پیوستگی یابد و پیرامون آن داستان‌ها و آئین‌های دیرپای و پرتنوع بوجود آید.

داستان سیاوش نمونه درخشانی از این قربانی است. کشته شدن وی نوعی شهادت است که ویژگی ممتاز آن، معصومیت بیگناهی و نیز آگاهی وی بر سرنوشت شوم خویش است. از داستان‌هایی که به وی باز می‌گردد و پنداشته‌هایی که در تصورات عامه با او پیوند می‌گیرند، برمی‌آید که وجودش دارای ارج و اعتباری کیهانی است. در این افسانه‌ها، نه با شخصیت و اموری داستانی، بلکه با واقعیت‌های اساطیری روبرو هستیم. چنین تصویری از سه راه پدید می‌آید.

نخست این که کشته شدن و کین او محور و مدار چرخش برای بخش مهمی از داستان‌های شاهنامه است. مثلاً، در شاهنامه چاپ مسکو، سه جلد از نه جلد کتاب - یعنی جلد‌های سوم و چهارم و پنجم - به ماجرای زادن و مرگ و جنگ‌های خون سیاوش اختصاص دارد. حوادثی که در این داستان‌های بلند می‌آید درباره دل‌آورهای کند آوران و یلانی است که همه می‌جنگند تا انتقام خون سیاوش ستانده شود، همه با یکدیگر پیوستگی دارند و وقایع درهم بافته شده است. معهدا، می‌توان پذیرفت که حکایاتی که به سیاوش باز می‌گردد، به همین مقدار محدود نیست. احتمال می‌رود همه حوادثی که با شاهی کاوس آغاز می‌گردد، با زادن مقدر سیاوش پیوند داشته باشد. نه تنها سفر کاوس به مازندران و هاماوران^{۵۱}، که به سودابه مربوط می‌شود، بلکه حتی رفتن کاوس به آسمان و نبرد هفت یل در شکارگاه توران، و نیز افسانه زایش سهراب همه رشته قصه‌هایی را تشکیل می‌دهد که با هم در ارتباط هستند و پیرامون موضوعی واحد سخن می‌گویند.

صعود کاوس به آسمان، شاید همانند داستان «اتنه»، در پی فرزندخواهی باشد^{۵۲} و به منزله مقدمه‌ای برای قتل و کین شمرده شود. نبرد پهلوانان ایرانی در شکارگاه افراسیاب احتمال دارد از قبیل همان دل‌آوری‌هایی باشد که گرگین میلاد در داستان منیزه و بیژن از آن یاد می‌کند^{۵۳} و به ربودن زن از جشنگاه می‌انجامیده است. داستان دیگری که به بهرام گور انتساب دارد، چه بسا که اصلاً درباره بهرام گودرز باشد. پیران می‌گویند که وی چندی در

توران ساکن بوده است و می‌دانیم که بهرام گودرز یار و همراه سیاوش است و چندبار به این دوستی اشاره شده است^{۵۴}. این افسانه‌ها، و نیز ماجرای سهراب و زادن وی، و ماجرای بیژن و منیزه، همه با عشق ورزیدن یلان و پهلوانان ایرانی با زنان بیگانه، در سرزمینی غریب، پیوند دارند. شاید که مجموعه آن‌ها هسته اساسی داستان‌هایی را بسازند که به «حماسه ملی ایران» موسوم هستند و در روایت پیشین خود، احتمالاً به مثابه گزارش مقدسی، از عشقبازی و جشنگاهی سخن می‌گفته‌اند که واجد قداست بوده است. بهر تقدیر، نه تنها قریب به یک سوم از تاریخ داستانی ایران به سیاوش و پدر و پسرش باز می‌گردد، بلکه این دوران داستانی چندان ارجمندی و حرمت دارد که برگزیده‌ترین حوادث پهلوانی رستم نیز به مهمانی در آن، گنجانیده شده است.^{۵۸}

دومین رشته دلالی که به سیاوش جنبه کیهانی می‌بخشد، ارزشی اساطیری است که در قصص و عقائد مردم پیرامون وی دیده می‌شود. تولد وی مورد انتظار است^{۵۹} و نیز شومی سرنوشتش پیشگونی می‌شود^{۶۰}. رویاهای صادق در حوادث زندگانی او نقش مهمی دارد^{۶۱}. خودش و دیگران از پیش بر شهادت محتوم وی آگاه‌اند. شاه بیگانه‌ای که پدر زن او است، سرش را در طشت زرین می‌برد^{۶۲}. این قتل که بنظر می‌رسد آئینی باشد، با شیون زار و خروش مغانی همراه است^{۶۳} و بر طبیعت جهان مادی اثر می‌گذارد:

بکین سیاوش سیه پوشد آب؛ یا - بسوک سیاوش همی جوشد آب
کند زار نفرین بافراسیاب^{۶۴}.

در هنگام قتل وی، باد سیاهی برمی‌خیزد و گیتی را تاریک می‌کند. از جانی که خونسش بر خاک ریخته است، گیاهی دارویی می‌روید که هنوز هم «خون سیاوش» یا «پرسیاوش» خوانده می‌شود.^{۶۵} کشنده وی، گروی زره، دیوی مهیب است که سرانجام اندام‌های پاره‌پاره‌اش را به آب می‌سپارند^{۶۶}. سیاوش سازنده شهر آسمانی کنگدز نیز هست. کین او و اسب و فرزندش، هر سه ارجمندی و اعتباری فوق‌العاده و غیرمعمول دارند.

در ارزیابی و توصیف این گونه مفاهیم، ما با جریان سیالی روبرو می‌گردیم که رشته‌هایی منظم و پیوسته نمی‌سازند. تصوراتی گسسته در آن‌ها دیده می‌شود که در عین تشابه، رابطه روشن و صریحی با یکدیگر ندارند. در فرآیند تکوین آن‌ها، واقعیت‌های مادی و بسودنی و انضمامی^{۶۷} در کار نیست، بلکه معانی و ابهامات آن مطرح است. آنچه در دسترس ما قرار دارد، بخش‌هایی از تعابیر شخصی است که فردی از دین و پنداشته‌های پیرامون آن در ذهن داشته و آن را به طریقی، برای ما به یادگار نهاده است. تعابیر گوناگون عیناً یکی نیست و هرچند که مشابهت دارد و ابعادی کلی با برد اجتماعی در آن‌ها می‌توان باز یافت، معهدا، دقیقاً یکسان نیستند. اختلاف در تعبیر، سرچشمه و منشأ مهمی برای دیگرگون شدن اسطوره است.

پراز غلغل رعده شد کوهسار
زمین شد پراز رنگ و بوی و نگار
جهان چون عروسی رسیده جوان
پراز چشمه و باغ و آب روان
چو مردم ندارد نهاد پلنگ
نگردد زمانه بروتاروتنگ^{۹۱}

چنین بارانی، که پس از خشکسالی درازمدت و ویرانی می بارد،
و با شاهی شهریاری نوین همراه است، هنگام تاجگذاری
کیخسرو و نیز دیده می شود:

از ابر بهاران ببارید نم
ز روی زمین زنگ بزدود غم
جهان گشت پرچشمه و رود آب
سرغمگان اندر آمد بخواب
زمین چون بهستی شد آراسته
ز داد و زبخشش پراز خواسته^{۹۲}

در داستان کیخسرو، سروشی که نشسته بر ابر بارانی، پهلوان
را برای آوردن وی به ایران تحریض می کند، بخوبی می تواند
همان ایزد هوم باشد، که با نام «سروش» خوانده شده است.
ریختن افشرد هوم، همانند چکیدن قطره باران، و ایزد هوم خود
آورنده باران و یاور ایندرد^{۹۱} - خدای تندر و باران در ادبیات کهن
هند و ایرانی - است. بدین ترتیب، در مجموع چنین پیدا است که
در گزارش های مقدس کهنی، میان این شخصیت های اساطیری
و باران و برکت، نوعی ارتباط باستانی و اصیل وجود داشته است.

شبرنگ بهزاد، اسب سیاه سیاوش، باره کیخسرو نیز هست.
سیاوش نشسته بر آن، چون شعله آتشی است که از فراز دود
برآید. در این تصویر است که اسب و سوار، هنگام برآمدن سیاوش
از آتشی که برای آزمون بی گناهی شاهزاده معصوم در عشق
سودابه افروخته اند، ترسیم می گردد^{۹۳}. این اسب، که چون
ذوالجناح پرواز می کند، مرکب هیچکس جز این پدر و پسر
نیست^{۹۴} و سرانجام با سوار زنده خود راهی جهان دیگر می شود.
اسب و سوار، هنوز هم در کوه و صحرا در گردش هستند^{۹۵} و شاه
زنده، در نوروز بزرگ - یعنی، خرداد روز از فروردین ماه که در آن
نصیبه هرکس از گیتی برات می شود^{۹۶} - بر سر سفره می آید و
شبرنگ بهزاد يك دهان جو از بشقابی پر از جو می خورد که برای
او در هر خانه بر میز جشنی نهاده اند^{۹۷}. هنوز هم می بینیم که
فرزند سیاوش و اسب وی، زنده و حاضر، در نواحی بسیاری از
سرزمین ما در تکاپوی اند.

معهدا، وجود سیاوش بیشتر از طریق فرزندش رنگ اسطوره
می گیرد. زایش کیخسرو، به مثابه رستاخیز سیاوش است. امری
شگفت است، و سور و جشن خوانده می شود:

گرفتن انتقام سیاوش و خواستن کین وی امری ضروری است.
کیخسرو و متعهد است که به این کار بپردازد^{۹۸} و سیاوش خود نیز
بر کین خواهی خویش مراقبت می کند. بنظر می رسد که در این کین
خواستن نوعی قداست و ارزش کیهانی وجود دارد. همین ارزش و
ارجمنندی در کین سیامک نیز هست. سروش که خود سیامک را برای
شهادت یافتن به دست دیو بسیج کرده است^{۹۹}، در مقام خواهنده حقیقی
کین او نیز پدیدار می گردد:

نشستند سالی چنین سوگوار
پیام آمد از داور کردگار
درود آوریدش خجسته سروش
کزین بیش مخروش و باز آرهوش
سپه ساز و برکش بفرمان من
برآور یکی گرد از آن انجمن
از آن بدکش دیوروی زمین
پرداز و پردخته کن دل زکین^{۱۰۰}

این گونه حکم می تواند دلیل بر کیهانی بودن ارزش کین و
تاثیر آن در زندگانی مردم باشد. به نظر می رسد که یکی از وجوه
چنین تاثیری اعتقاد به این تصور است که قتل شاه و ناستاندن
کین وی خشکی و بی بارانی بیار می آورد. پس از شهادت
سیاوش، چنین خشکسالی شگفتی روی می دهد. آن گاه سروش
در رویا بر گودرز ظاهر می شود و فرمان می دهد تا گیو را برای
یافتن و آوردن کیخسرو به توران فرستد:

چو آید بسایران پی فرخش
ز چرخ آنچ پرسد دهد پاسخش
میانرا به بندد بکین پدر
کند کشور تورو زبر و زبر
بدریای قلزم بجوش آرد آب
نخارد سراز کین افراسیاب^{۱۰۱}

در بندهش آمده است که افراسیاب نابودکننده آنها و پایمال
کننده رودها است^{۱۰۲}. او در گریزهای خویش از چنگ کیخسرو،
در زره، یعنی دریا، پنهان می شود و آب را تیره می گرداند^{۱۰۳}. هوم
او را اسیر می کند و به دست کیخسرو می سپارد تا به کین سیاوش
کشته شود و تخم کین از زمین برافند و جهان آرام گیرد^{۱۰۴}.

افراسیاب به انتقام سه خون باید کشته شود: خون سیاوش و
نودر و اغریث^{۱۰۵}. داستان نودر و اغریث، بویژه با نوپارانی
پیوستگی دارد^{۱۰۶}. قتل نودر و اغریث، با غلبه افراسیاب بر ایران
و خشکسالی شگفتی همراه است. پس از رانده شدن وی - که به
مثابه باز ستاندن کین، و با تیراندازی معروف آرش شیوا تیر همراه
است - بارانی می بارد که آن را «نوبارانی» می خوانند و شاهنامه
این واقعه را به دوران پادشاهی زو پسر طهماسب، نسبت می دهد:

شب‌ی قیبرگون میاه پنهان شده
 بخواب اندرون مرغ و دام و دده
 چنان دید سالار پیران بخواب
 که شمعی بر افروختی ز آفتاب
 سیاوش بر شمع و تیغی بدست
 با آواز گفستی نشاید نشست
 کزین خواب نوشین سر آزاد کن
 ز فرجام گیتی یکی یاد کن
 که روز نو آیین و جشنی نوست
 شب سورا زاده کیخسروست
 سپهبد بلرزید در خواب خوش
 بجنبید گلشهر خورشید فش
 بدو گفت پیران که برخیز و رو
 خرامنده پیش فرنگ‌گیس شو
 سیاوش را دیدم اکنون بخواب
 درخشان‌تر از بر سپهر آفتاب
 که گفستی مرا چند خسپی میای
 بجهنم جهانجوی کیخسرو آیی
 همی رفت گلشهر تا پیش ماه
 جدا گشته بود از بر ماه شاه
 بدید و بشادی سبک باز گشت
 همان‌گاه گیتی پر آواز گشت
 بیامد بشادی بپیران بگفت
 که اینت بآیین / نو آیین خور و ماه جفت
 یکی اندر آیی و شگفتی بسبین
 بزرگی و رای جهان آفرین^{۱۱۷}
 می دانیم که این رویداد خجسته به زمان مقدسی باز می‌گردد،
 و آن جشن خرداد روز و فروردین ماه است. در همین روز، که
 جشن نوروز بزرگ است، کیخسرو با تن مادی به کنکدژ یا
 گرمز، یعنی بهشت برین، می‌رود^{۱۱۸}. در این روز - که هنوز هم
 برای کیخسرو جشن گرفته می‌شود - وی بر تخت شاهی نشسته
 است و پیش از این جلوس اساطیری، با یاری آذر گشسب که بر
 پال اسب او پدیدار گشت، بتکده دریای چیچست کنده شد؛^{۱۱۹}
 این کردار شگرف، همانند شخص شاه جاویدان، دارای نقشی
 اساطیری در پایان زمان است و هرگاه انجام نمی‌گرفت، فرشکرد
 و تن بسین ناممکن می‌شد.^{۱۲۰}
 وقایع بسیاری که در روز خرداد، از ماه فروردین روی می‌دهد،
 نه تنها ارزش آئینی دارد و آن را به صورت نوروز و آغاز سال
 واقعی و کیهانی در می‌آورد^{۱۲۱} و با پیدایش نخستین مردم و
 کردارهای اساطیری آنان در پیوند است، بلکه با حوادث پایانی
 جهان و رستاخیز و فرشکرد هم مربوط می‌گردد. چون افزوده‌های
 زرتشتی آن را حذف کنیم، یک دوره کامل از سرگذشت جهان را
 در دست خواهیم داشت که از پیدایش مردم آغاز می‌شود و به

رستاخیز می‌پیوندد. در ابتدا پدید آمدن نخستین بشر - که شاهنامه
 آنان را شاهان پیشدادی می‌خواند - و حوادث عصر ایشان،
 ماجرای فریدون و سه فرزندش در این روز واقع می‌شود. سپس
 کین خواهی شهیدان مطرح است: سیاوش و ایرج^{۱۲۲}. رانده شدن
 افراسیاب از ایران نیز به این روز باز می‌گردد و حادثه‌ای است
 که با «نوبارانی» پیوند دارد. هنرنمایی کیهانی سام نریمان - که
 همان گرشاسب است - دوبار در این روز انجام می‌گیرد: در زمان
 گذشته دیوی را نابود کرده است و در پایان زمان نیز، از دی‌ها که
 یعنی ضحاک را خواهد کشت و خود شاه خواهد شد و پس شاهی
 را به کیخسرو خواهد سپرد. سوشیانس مقام دستوری شاه را
 خواهد داشت^{۱۲۳}. این واقعه رستاخیزی با پیدایش بهرام
 و رجائوند و آمدن پشوتن از کنکدژ^{۱۲۴} در یک ردیف جای
 می‌گیرد و دوران واحدی از تاریخ اساطیری را بیان می‌کند که به
 پایان زمان می‌پیوندد و با خطوط اصلی حوادث روزگار، در روایت
 بندهش و گزنده هزاره‌ها^{۱۲۵}، انطباق دارد.

احتمالاً نه تنها کین ایرج و سیاوش در این روز بازستانده
 می‌شود، بلکه دیوی که کیومرث او را می‌کشد^{۱۲۶} نیز به انتقام
 خون سیامک به قتل می‌رسد. می‌دانیم که در برخی از متون - مثل
 تاریخ بلعمی - خواننده کین سیامک کیومرث است. در شاهنامه
 هم او است که دیو سیاه را سر می‌برد: در کین خواهی دو عنصر
 مرگ و رستاخیز وجود دارد: قربانی شوم همراه شیون زار، و
 باززائی و تولدی دیگر. احتمالاً براساس همین واقعیت است که
 جشن فرخنده ماه فروردین روز خرداد، در استحاله کهن و
 ناشناخته‌ای، با آخرین گاهنبار - یعنی پنجه دزدیده و خسته
 مسترگه - پیوند یافته است^{۱۲۷}. این گاهنبار زمان مقدسی است که
 به ستودن فرورمردمان اختصاص دارد^{۱۲۸} و نوعی جشن برای
 درگذشتگان است. رسمی که بنا بر آن، در بخارا مردم برای سیاوش،
 در آغاز نوروز خروسی را سر می‌بریدند^{۱۲۹}، می‌تواند با همین
 تصور پیوند داشته باشد: اختصاص نوروز و مراسم پیش از آن به
 مردگان، و پیوند جشن روز خرداد و ماه فروردین با رستاخیز و
 زندگی. هنوز هم، تا چندی پیش، در یزد این توالی منظور می‌شد.
 پس از پایان یافتن گاهنبار پنجه، در روز اورمزد از ماه فروردین به
 زیارت دادگاه یعنی دخمه و مزار می‌رفتند و آن را «اورمزد روز
 مردگان» می‌نامیدند. سپس در خرداد روز، مراسم ویژه جشن را
 اجرا می‌کردند؛ از آن جمله، برای آینده خویش تفال می‌زدند.^{۱۳۰}
 این آداب و رسوم باید یادبود آئین و گزارش مقدسی باشد که
 به قتل شهریاری اساطیری و رستاخیز وی باز می‌گشته است.
 مبنای این اسطوره، در دورانی عتیق، می‌تواند قربانی مردی باشد
 که فرزند و معشوق بقیانوثی دیرینه سال است. کشته می‌شود تا
 برکت و باران به بار آید. قتل او، که در آئینی مقدس انجام
 می‌گرفته، ملازم با سوگواری و «شیون مغانی» بوده است و پس
 از این حادثه شوم از میان مردگان برمی‌خاسته. نماد آن، رستاخیز
 وی یا زایش فرزندش است که چیرگی بر مرگ و پیدایش برکت

و رونق حیات را نشان می‌دهد.

چنین پنداشته‌گه‌نی را در گوشه‌هائی متفاوت از اساطیر ایرانی می‌توان باز یافت. یکی از آن‌ها، آفرینش آدمی و فرود آمدن فروهر مردم بر زمین است. او برمی‌گزیند که در دوران آمیختگی بدی و نیکی، زاده شود، مصائب حیات را تحمل کند و در ازای آن به رستگاری آفرینش یاری دهد:

(هرمزد در آغاز آفرینش) با بوی و فروهر مردمان بسگالید و خرد همه-آگاه را به مردمان فراز برده گفت که کدام یک شما را سودمندتر در نظر آید؟ اگر شما را به صورت مادی بیافرینم و به تن با دروج بکشید و دروج را نابود کنید، شما را بفرجام درست و انوشه باز آریم و باز شما را به گیتی آفرینم، جاودانه بمرگ، بی‌پیری و بی‌دشمن باشید، یا شما را جاودانه پاسداری (برضد) اهریمن باید کرد؟ ایشان بدان خرد همه-آگاه (آن) بدی را (که) از اهریمن دروج بر فروهرهای مردمان در جهان رسد، دیدند، و رهائی واپسین از دشمنی پتیاره و به تن پسین، جاودانه درست و انوشه باز بودن را (دیدند) و برای رفتن (به جهان، همداستان) شدند.^{۱۱۲}

پذیرفتن رنج سخت‌زندگانی و مرگ امری در شمار قبول کردن تحمل دشواری تجسد بر زمین و مردن است که در پی زادن می‌آید و خدای قربانی شونده آن را بر خویشتن هموار می‌کند. همین خویشکاری و تهدید خطیر در نهایت اهریمن را نابود خواهد کرد. در آغاز نیز اهریمن چون آن آینده‌را دید، سست شد و از کار افتاد.^{۱۱۳} همین‌گزینه‌سرا انجام منتهی به نوشدن جهان و رسیدن فرشکرد و تن پسین می‌شود که در آن چیزی جز نیکی محض و سعادت روشن نخواهد بود، و جهانیان کاری نخواهند داشت مگر دیدار هر مزدوستایش او، و بودن به کام خویش.^{۱۱۴}

تعبیری دیگر از توالی مرگ و حیات، در آفرینش نخستین مردم، به صورت کشته شدن کیومرث به وسیله اهریمن، در روز اورمزد از ماه فروردین^{۱۱۵} و پیدایش او در روز خرداد و فروردین ماه^{۱۱۶} درمی‌آید. مشی و مشیانه نیز در جشن خرداد روز بر زمین پدیدار گشتند.^{۱۱۷} بدین ترتیب، در این روز مردم زندگانی می‌یابند. در روز اورمزد از ماه فروردین، که در آن اهریمن بر گیتی هجوم آورده است^{۱۱۸}، کیومرث، زنده‌میرا، چون سی سال از تاخت و تاز نیروی بدی گذشت، می‌میرد. این مرگ کیهانی، سرانجام باز در روز خرداد از ماه فروردین جبران خواهد شد. در این روز، اورمزد خدای رستاخیز و تن پسین می‌کند^{۱۱۹} و کیومرث نخستین کسی است که از میان مردگان برمی‌خیزد^{۱۲۰}. بر این اساس، کیومرث و پیوندان او، که با زاد و مرگ خویش نیروی خیر را به پیروزی نهائی می‌رسانند، در اورمزد روز از ماه فروردین، طعم مرگ و رنج آن را می‌چشند و در روز خرداد از همان ماه، زایش و حیات می‌یابند.

زمان مقدس و قربانی کیهانی در آن، که نماد مرگ و رستاخیز است، در ادبیات میانه ایرانی و آثار بازممانده از آن وجود دارد. بنظر

می‌رسد که بن و پایه‌آغازین این پنداشته‌ریشه در تفکر و ادیان بومی این سرزمین داشته، و سپس، بنا بر تاثیر عقائد زرتشتی تکوین یافته و به صورتی تازه درآمد است. داستان سیاوش و مرگ و رستاخیز او، خود باید یکی از روایات جدیدی باشد که بر اساس گزارش مقدس کهن پیرامون حیات و مرگ آدمی پدیدار شده و شکلی نوین و دلپذیر از آن در ادبیات فارسی بازممانده است. با چنین فرضی می‌توان توجیه کرد که چرا اولاً زادن و قتل سیاوش به مثابه هسته و محوری برای بخشی عمده از شاهنامه است و در گرداگرد آن، انبوهی از حکایات اصیل و پرتفصیل تاریخ داستانی ایرانی پیچیده شده، و ثانیاً چرا افسانه‌هائی که به وی باز می‌گردد، مشحون از عناصری اساطیری است. درباره‌ی این دو نکته سخن رفت و اینک می‌توان به رشته دلائل دیگری پرداخت که به منزله‌ی سومین راه ما را به این نتیجه می‌رساند که سیاوش شخصیتی با ارج و وجهی کیهانی است.

در داستان‌هائی که در انحصای گوناگون به سیاوش مربوط می‌شود، تصورات و پنداشته‌هائی می‌آید که در مواردی دیگر نیز تکرار می‌گردد. بنظر می‌رسد که این مفاهیم ادامه‌ی یکدیگرند و در شخصیت‌ها و حوادث اساطیری، بارها پدیدار می‌شوند. به واسطه وجود آن‌ها می‌توان پذیرفت که میان سیاوش با قصص و عقائدی که از دیرباز در این خطه مورد باور بوده، پیوندی کهن و اصیل وجود داشته است. همچنان که افسانه‌های متعدد پیرامون سیاوش گردآمده است، بسیاری از پنداشته‌های داستانی شاهنامه نیز در این قصص شکلی متعالی و اصلی بخود می‌گیرد؛ مانند کین، فره، رابطه پدر با فرزند، که جزئی از مفهوم داستانی نژاد است. این شکل از تکرار و آمدن بسیاری از بنمایه‌های داستانی منسوب به سیاوش در افسانه‌های دیگران دلالت بر وجود اصلی کهن در زرفای تاریخ دیرین دارد که از آن مفاهیمی گسترده و پراکنده در وجوه متنوع فرهنگ ما پدید آمده است. مفاهیمی که در داستان سیاوش مورد تکیه است، در سراسر شاهنامه حضور دارد: از همانندی کین سیامک با سیاوش و نقش سروش در بازخواستن آن سخن رفت. ارج و نقش کین در شاهنامه تنها یکی از رشته‌هائی است که این افسانه‌ها را بهم پیوند می‌دهد. درباره‌ی شباهت نام این دو نمی‌توان سخن گفت. معه‌ذا، می‌دانیم که شیون و زاری - هرچند که در دین زرتشتی پسندیده نیست^{۱۲۱} - در مرگ این هر دو اهمیت دارد^{۱۲۲}. قتل هر دو شوم است و در زندگانی مردم اثری وخیم می‌نهد. دو فرزند، که کین این دو را باز می‌ستانند، با دو جشن مهم وابستگی دارند: هوشنگ بنیانگذار سده، و کیخسرو در ارتباط با جشن خرداد روز و فروردین ماه است. کیخسرو با فریدون همانند است^{۱۲۳}. یکی در آغاز هزاره‌ی پس از ضحاک، و دیگری در پایان آن می‌آید. ایرج در فریدون، و فرود در سیاوش تکرار می‌شود و شهادت آنان سرانجام در وجود جاودانه کیخسرو تبلور می‌پذیرد و جایگاه آسمانی وی را اوج و اعتباری اساطیری می‌بخشد. در کیخسرو کمال و تمامیت بزرگی و داد پدیدار

همگانی بشری، در این خطه پدیدار شده و تکوین یافته، و گونه فرهنگی خاصی بوجود آورده است که به این منطقه، و فرهنگ مشترك اقوام آن تعلق دارد.

این گونه مفاهیم مشتمل بر داستانی کامل، مانند افسانه کورش و کیخسرو، نیست که با ابعاد بزرگ، عناصر متعدد در خود داشته باشد. پنداشته ساده‌تری است که بر مبنای تصورات تثبیت شده فرهنگی پدید آمده است و گونه خاصی از تصویری عام و همگانی بشری در آن انعکاس یافته است، انواع دیگر آن را در سایر جوامع می‌توان مشاهده کرد. مثلاً اگر بپذیریم که قربانی تصویری همگانی در ادیان و فرهنگ‌های بشری است، قربانی انسانی یک‌گونه خاص از آن است. قربانی انسانی در فرهنگ‌های مختلف و ادیان گوناگون می‌تواند با اشکال متنوع پدیدار شود و در هر بافت، گونه خاصی پدید آورد. هر یک از این گونه‌ها ساختی معین دارد که در آن عناصر خاص، در نظمی ویژه ترکیب می‌شوند و واحدی مرکب می‌سازند که از یکسو به تاریخ جامعه و تکوین مفاهیم فرهنگی آن وابسته است، و از سوی دیگر، متکی بر شرایط زیستی و خصائص نوع بشر است. چنین واحدی مرکبی که در درون فرهنگ خاصی ساخته شده است، کما بیش استقلال دارد و می‌تواند ثابت بماند. پیوندی که میان قربانی انسانی با عشق و عصمت، و آغاز سال نو دیده می‌شود، واجد ساخت متمایزی است که به تصور قربانی انسانی شکلی ویژه می‌بخشد. اساس داستان قتل سیاوش بر چنین پنداشته‌ای پدید آمده است و پاره‌های متفاوتی از این تصور کهن، با صورت‌های متنوع در شواهدی متفرق در این سرزمین مشاهده می‌گردد.

پیوند با عشق، یکی دیگر از وجوه و جنبه‌های وجود اساطیری خدای قربانی شونده، در این خطه است. کیخسرو به عشق نمی‌پردازد، اما سیاوش مرکز و مدار حوادث عشقی است. گفته شد که احتمالاً داستان زایش وی هسته اصلی برای افسانه‌های متعددی است که همه با عشق جنسی و زن ارتباط دارد. شاهنامه ماجرای عشق کاوس و سودابه را نقل می‌نماید و در روایت دیگری آمده است که سودابه خود را بر کاوس عرضه کرده است^{۱۳۵}. این رفتار که از تهمنه نیز سر می‌زند، شاید علت اول در کشاندن کاوس به مازندران یا هاماوران و یمن باشد. سودابه به هوای آن که یکی از دختران خود را به سیاوش دهد او را به شبستان می‌برد، اما خود، در نهان، دیر زمانی است که دل به وی باخته است. از داستان برمی‌آید که چنین عشقی اختیاری نیست، بلکه از ضرورتی اساطیری ناشی می‌شود و ناگزیر است. به نظر می‌رسد که در لایه‌های کهن‌تری از داستان سیاوش، از عشق‌انگیزی وی سخن می‌رفته و بر آن تکیه و تاکید می‌شده است. شاهنامه با شیوه خاص خویش - یعنی، نقل ساده و مبهم و کوتاه - از آن یاد می‌کند:

می‌گردد و به زبان افسانه، فره شهریاری در او کامل است. پس، برای آن که این عظمت خدشه نیابد، آرزو می‌کند که زنده به آسمان رود و به این آرمان نهانی و همگانی بشر جامه عمل می‌پوشاند، و جاودانه می‌شود.

در تحلیلی پرتفصیل، می‌توان ارتباط دقیق و کاملی را که میان شخصیت داستانی وی با مفاهیم پیچیده و سنگینی که در شاهنامه وجود دارد، توضیح و شرح داد که کیخسرو تنها وارث درست فره فریدون است. کمال فرهمندی در او پدیدار می‌گردد و فره از وی نمی‌گریزد. همچنان که فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، او نیز افراسیاب بدسگال و ویرانگر را می‌کشد. این گونه پیوستگی، دلالت بر ارتباطی اصیل و پیکرمانی^{۱۳۳} دارد که میان این شهریار جاویدان و مفاهیم کهنی که در شاهنامه و دیگر روایات داستانی قدیمی بر جای مانده - و احتمالاً روزگاری قداست داشته است - دیده می‌شود.

چنین پیدا است که از یک رشته گزارش‌های مقدس باستانی درباره خدای قربانی شونده، که در کالبد خاکی تجسد می‌یابد و بر زمین زاده می‌شود، داستان‌های بسیاری پدید آمده، و روایاتی از آن در ادبیات کهن مکتوب است، تاثیر و نفوذ این داستان مقدس، به انحای گوناگون پدیدار می‌شود.

یک نمونه از آن را در افسانه زایش و پرورش کورش می‌توان یافت^{۱۳۴}. آستیاگ و دخترش همانند افراسیاب و فرنگیس اند و کورش و پروراندۀ وی به کیخسرو و شبانی شباهت می‌یابند که دایه او است. پیش‌بینی چیره شدن نوه بر پدر بزرگ، و تحقق آن در هر دو افسانه می‌آید و نشان می‌دهد که چنین داستانی روزگاری ارجمند و زبانزد مردم بوده، و احتمالاً ریشه آن به عقائد مقدس می‌رسیده است. شباهت دو افسانه چندان است که شاید یکی از روی دیگری ساخته شده باشد. داستانی منسجم و کامل است و عناصر متعددی با ترتیبی ثابت در آن می‌آیند.

در داستان زایش و پرورش کورش، افسانه با صورت کامل و نسبتاً جدید خود، به شخصیتی تاریخی منتسب است. معهذاً، در داستان‌های وابسته به سیاوش پاره‌هایی را می‌توان یافت که با شکلی بسیط و ابتدائی تر در موارد دیگر نیز تکرار می‌شود. سادگی و اختصار در این گونه بنمایه‌های داستانی دلالت بر قدمت پنداشته‌های مزبور و تعلق آن‌ها به روایاتی عتیق دارد که عناصر معدود با روابط ثابت در حکایت‌هایی متفرق از خود بجای گذاشته است. این تصورات، که با تشریح و تاویل می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، بازمانده لایه‌های قدیمی تر روایت است و ارتباطی صریح تر و ساده تر با مفاهیمی واجد قداست می‌تواند داشته باشد. از این رو، نظائر آن‌ها را در ادیان و اساطیر و نیز رویا و هنر می‌توان بازیافت. تاثیر داستان سیاوش در شاهنامه، تا حدی زیاد، ناشی از وجود مفاهیمی است که درباره ساخت اساطیری اصیل آن‌ها می‌شود به تفصیل گفتگو کرد. برپایه ویژگی‌های

خود، بزرگ مادر هستی بشمار می‌رود. مادر جاودانه، فرزند خود را به گیتی می‌فرستد تا در قالب انسان تجسد یابد. خدا، چون به کالبد آدمیان درآمد بناچار محکوم به چشیدن طعم مرگ تلخ است. این تصور وی را، که موجودی الهی است، با میرندگان پیوند می‌دهد و به مثابه يك گره پیوندی، مرگ را با قربانی شدن ارتباط و یکتائی می‌بخشد. مرگ وی، که قربانی شدن و شهادت است، معادل معنای مطلق مردن قرار می‌گیرد. این مفهوم پدید می‌آید، رشد می‌کند و پیرامون خود گزارش‌های مقدسی گرد می‌آورد که ارزش آئینی می‌تواند داشته باشد و در رفتار اخلاقی و اجتماعی گروه تاثیر کند.

انسان-خدا با قربانی شدن، حیات خاکی و بشری خود را با زندگانی سرمدی عوض کرده است، پس به مادر عاشق خویش می‌پیوندد. بدین ترتیب، خدائی قربانی می‌شود که به کالبد بشری درآمدن است و این قربانی کنشی کیهانی است. نمادی برای یآوری بشر به گردش حیات و چرخش افلاک است. رابطه بانو خدای مادر با همسر و فرزندش عشق و ازدواجی مقدس است که موجب زاینده‌گی جانوران و نبات می‌گردد و خوراک مردم و خدایان بر اساس آن پدید می‌آید. بنابراین، نفس عشق و عشقبازی امری با هاله‌ای از قداست می‌شود و در برخی از گونه‌های خویش شکل عبادت بخود می‌گیرد.

بانو خدای مادر، جاودانه است و به کرات، طبق آئین، با فرزند خود که کالبد خاکی گرفته است، ازدواج می‌کند. در این جا، چند شوهری به صورت اصلی الهی تجلی می‌نماید. در ادوار بعدی، اگر شاه شهر نتواند با الهه حامی شهر در آئین ازدواج مقدس پیوند یابد، رونق و برکت از زندگی مردم رخت خواهد بست و شهر نابود خواهد شد. در پی این تصور، هم عشق قداست خواهد یافت، و هم ازدواج با محارم رسمی الهی و مقدس خواهد شد. در نهایت، پیوند جنسی مقدس به دنبال خواهد داشت و چنین خواهد بود که زیبایی و عشق‌انگیزی خصیصه الهی زنانی می‌شود که همانند الهه بزرگ، پدید آورنده عشق هستند. مردانی که شایستگی دارند تا عشق در دل الهه، یا کاهنه‌ای که تجسد خاکی وی است، برانگیزند؛ ارجی دینی پیدا می‌کنند. به همین دلیل است که عشق‌انگیزی سیاوش معجزآسا است و ورجاوندی و قداست دارد.

سودابه نسبت به سیاوش، در جای و طبقه مادر قرار می‌گیرد و به فرزند همسر خویش، که به مثابه و در طبقه فرزند خود او است، عشق می‌ورزد. نظیر همین عشق ناکام و شوم‌رادر داستان ملك شهرمان نیز می‌توان دید. سودابه و ملکه بدور، ابتدا عاشق پدر و سپس عاشق فرزند می‌شوند. احتمال دارد که در روایت پیشین شاهنامه، سودابه به واسطه عشقی مقدر و آسمانی، دل به کاس می‌باخته و مرد با پیامی - که فردوسی آن را به وسیله رامشگر مازندرانی، به کاس می‌دهد - به سرزمین زن عاشق می‌کشانده است. چنین پیکی می‌تواند نقشی از آن قبیل ایفا کند که در

ترا پاک یزدان چنان آفرید
که مهر آورد بر تو هرکت بدید^{۱۳۶}
نگوئی مرا تا نژاد تو چیست
که بر چهر تو فرچه پرپرست
هر آن کس که از دور بیند ترا
شود بی‌هش و برگزیند ترا^{۱۳۶}
سه چیزست بر تو که اندر جهان
کسی را نباشد ز تخم مهان
یکی آنکه از تخمه کیقباد
همی از تو گیرند شاهان نژاد
و دیگر زبانی بدین راستی
بگفتار نیکو بیاراستی
سه دیگر که گویی که از چهر تو

ببارد همی بر زمین مهر تو^{۱۳۶}
شاید در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان هم چنین خصیصه‌ای وجود داشته و در ملك اسعد پدیدار بوده است. این شاهزاده جوان و «بهرتر»، مورد محبت چند زن قرار می‌گیرد و دلباختگان او در راه عشق دست به فداکاری می‌زنند. به موازات این ویژگی، بهرام مجوس می‌کوشد تا در روز عید، در کوه آتش او را قربانی کند. در شهر باغبان نیز مردم مجوس در عید مراسم غریبی دارند که داستان آن را توضیح نمی‌دهد. اما، از روال سخن برمی‌آید که خطرناک است و قمرالزمان باید خود را از آن در امان نگاهدارد. بیرون رفتن از شهر شاید با شرکت در جشنگاه سال نو مربوط باشد. به هر حال، میان عید و ازدواج - یا به عبارت دیگر، عشق ورزیدن - نیز ارتباطی هست که چند بار در داستان مطرح می‌شود. این همان پیوندی است که از یکسو، میان عید و قربانی انسانی وجود دارد، و از سوی دیگر، این قربانی را با عشق و عصمت مرتبط می‌سازد.

پیوندی که میان عشق و عصمت با قربانی هست، گونه متمایزی پدید می‌آورد که قربانی انسانی در این منطقه دارد. از دیر باز، به واسطه خصیصه بی‌گناهی و عشق کسانی که در این فرهنگ قربانی شدن در تقدیر آنان بوده است، متمایز و ممتاز گشته‌اند. وجود عشق و عصمت سبب شده است که از این رفتار آئینی نماد و رمزی عرفانی و آسمانی پدید آید و با مفاهیم الهی پیوستگی یابد. این گونه قربانی بدوی و واقعی به واسطه تاریخ تطوّر مفاهیم فرهنگی و اجتماعی بدل به شهادت شده، و با عرفان و مفاهیم اخلاقی و دینی پیوند خورده است. بدین ترتیب، عشقی که در ادوار عتیق، احتمالاً پایه جسمانی نیز داشته است و در نظر ما که از آن فرهنگ بدور هستیم، خاکی و ساده جلوه می‌کند، مبنای پیدایش مفاهیمی اخلاقی و عرفانی قرار گرفته که در حد عظمت و علو است.

در آن اساطیر کهن و روزگاران دور، مرد جوانی که قربانی می‌شود، فرزند الهه مادر و بانو خدای زایش و برکت است که

سرانجام در کوهی پناه می‌گیرد و مخفی می‌شود که مردم برای زیارت و خواستن مراد در زمان معینی از سال بدانجا می‌روند. کوهی که ملک امجد و ملک اسعد پیش از رفتن به شهر بهرام مجوس به آن می‌رسند، شاید همانند این کوه باشد، که با صعوبت و صلابت پدیدار می‌گردد و بر شدن بر آن، چنین دشوار است.^{۱۲۰}

وجهی دیگر از وجود خدائی که بر زمین زاده می‌شود و در کالبد خاکی تجسد می‌یابد، آن است که هم با جوهر آسمانی خویش یکی است و هم با آن تفاوت دارد. در آن واحد، هم خدا است و هم بشر. خداوند چون در کالبد ناسوتی متجلی گردد، دو وجود آسمانی و زمینی وی در تقابل^{۱۲۱} و نیز پیوند با یکدیگر قرار خواهد گرفت. بت یا انسانی که تجسم و تجسد خداوند است قداست دارد، اما عین وجود آسمانی وی نیست. هنگامی که دو وجود لاهوتی و ناسوتی در قبال یکدیگر عرض اندام می‌کند، و یا خدا در همه جلوه‌های رنگارنگی که در سراسر حیات خاکی خویش دارد - و در گزارشی مقدس ذکر آن می‌آید - پرستیده می‌شود، همه این صور و چهره‌ها، در آن واحد مطرح است و مقصود و معبود قرار می‌گیرد. پس در يك لحظه ما با جهات متعددی از هستی الهی واحدی روبرو هستیم. مثال این چندگانگی را در ادیان هندی بخوبی می‌توان یافت. در راماین، رام چون زاده شد، خود را در جامه خداوندی خویش نیز بر مادر متجلی ساخت. یا هنگامی که در کالبد کودکی خفته بود، در همان لحظه از طعامی می‌خورد که مادرش برای پیشکش به خدایان، در پای بت نهاده بود.^{۱۲۲}

این چندگانگی، در داستان‌های مورد بحث به صورت مضاعف بودن پنداشته‌هانمودار می‌شود. در آن، وجود اساطیری واحدی، با پذیرفتن نقشی تازه ارزش و شکل دیگری می‌یابد. بر همین اساس، زنی که دوستدار و عاشق مرد است، نه تنها او را به کام مرگ هم می‌افکند؛ بلکه پس از این واقعه شوم با چهره سوگوار پدیدار می‌گردد و خود با خروش و ناله زار دست به شیون برمی‌دارد.

می‌دانیم که در بین‌النهرین الهه پس از مرگ جفت خویش بر بالین او شیون زار می‌کند. در داستان دموزی، زن در دو چهره متضاد حضور دارد: خطرناک و دلسوز. در هنگام فرار وی، خواهر مهربان یاور او است و حاضر می‌شود که در جای او به جهان مردگان برود. همراه با سودابه، عاشق کامجوی و مهلك، زن مهربان هم در داستان سیاوش هست. جریره، بانوی امیر و صاحب جاه و ثروت، و همسری عاشق و خوب است که فرود از وی زاده می‌شود.^{۱۲۳} فرنگیس نیز، که در سوگ سیاوش خروش و فغان برمی‌آورد، جفت محبوب و دوستدار سیاوش است، و سرانجام، فرزند جاویدان شاه شهید را بدینا خواهد آورد. به عبارت دیگر، رستاخیز سیاوش به واسطه وی انجام خواهد گرفت. در هزار و یکشب، ملک اسعد یکبار به ملکه مرجانه پناه

روایت هزار و یکشب، به مرغان سپرده شده است. در آن دیار، از عشق الهی آن دو فرزند در حد حسن و عصمت بدینا می‌آمده، که شایستگی همسری الهه مادر، یعنی قربانی شدن، را داشته است.

همانند سودابه، ملکه بدور و حیات النفوس، که همتا و شریک وی در فرمانروائی و عشق است، به دو نوجوان که بسیار معصوم و بسیار پاک‌اند، ابراز عشق می‌کنند. امتناع معشوق به خشم زنان عاشق و دام‌سازی و حيله آنان می‌انجامد. چشم‌پوشی نهائی شوهر از مجازات زن خاطی هم در شاهنامه و هم در هزار و یکشب بچشم می‌خورد. چندان که رستم پهلوان، دایه خشمناک سیاوش، خود به کشتن سودابه دست می‌یازد و زن گناهکار را به پادافره می‌رساند. در هر دو داستان، جوانان بی‌گناه از خانه پدر رانده و آواره می‌شوند. سیاوش، در نهایت کشته می‌شود و ملک اسعد، که از برادرش «بهتر» است، نامزد قربانی شدن می‌گردد.

«گریستن مغان» و «خروش مغان» اصطلاحات کهنی است که باید بر شیونی آئینی دلالت کند و به مراسم این قربانی منسوخ باز گردد. دین زرتشتی آن را نهی می‌کند و گناه می‌شمارد. معهذاً، پندش از وجود چنین رسمی خبر می‌دهد و انعکاسی از آن را در آثار باستانی بازمانده نیز می‌توان دید.^{۱۲۴} گویا هنوز هم سوگواری بر سیاوش در فرهنگ مردم ایران تا چندی پیش وجود داشته است. پوشیدن جامه سیاه و «کبود» از نشان‌های داشتن سوگ و غم در مرگ اساطیری انسان-خدائی است که برای زندگانی و رونق آن قربانی می‌شود، و این رنگ مورد علاقه گروهی کثیر از مردم این مرز و بوم است و در برابر رنگ سفید قرار می‌گیرد که رنگ برگزیده در نزد زرتشتیان است.

پیش از این قربانی گریز و تعقیبی نابرابر وجود دارد، گواه بر مظلومی و رنجی که خدای شهید بناچار باید آن را بیازماید: سیاوش چون از پذیرفتن عشق سودابه سر باز می‌زند، به جنگ افراسیاب و از آنجا به توران می‌رود. سرزمین توران را درمی‌نوردد تا سیاوش گرد و کنگدز را بسازد. این دو شهر مضاعف^{۱۲۵}، به نوعی، آوارگی او را ترسیم می‌کند. پیش از قتل نیز تصمیم به فرار می‌گیرد، اما در ماجرای اندوهباری دستگیر می‌شود. در داستان اینستا، تعقیب دموزی، که ماموران جهان زیرین برای گرفتن و بردن وی در تلاش‌اند، بسیار مورد تأکید و تکیه، و فرار دموزی دستمایه برای شعر و شیون فراوان است.^{۱۲۶} ملک امجد و ملک اسعد نیز دچار آوارگی و در بدری می‌شوند، تا آن که به شهر بهرام مجوس می‌رسند. در قبال وزارت یافتن ملک امجد در آن شهر، ملک اسعد به آستانه قربانی شدن می‌رود، و در سفر برای رفتن به قربانگاه، گریزهای پیاپی وی و تعقیب شدنش از سوی بهرام مجوس می‌تواند روایتی تازه از فرار دموزی باشد، که دست آخر به گرفتاری مرد جوان می‌انجامد. در زیارتنامه‌های زرتشتی نیز چنین تعقیب و گریزی هست. گریزنده پارسا،

می‌گردد، نماد خدای قربانی شونده و رستاخیز او می‌تواند باشد. احتمال آن هست که زوج مونث، الهه را در وضع لاهوتی و ناسوتی نشان دهد که اولی وجود آسمانی وی، و دیگری کاهنه‌ای است که در آئین ازدواج مقدس، با تجسد دموزی، یعنی شاه شهر و برادر زنده، ازدواج می‌کرده است.

پنداشته تجسد خدا در کالبد آدمی، ملازم با زایش او از زنی خاکی است. این مفهوم با اشکال گوناگون می‌تواند پدیدار شود. پاره‌هایی از فرآیند زادن از آن حذف، یا چیزی دیگر بر آن افزوده گردد. مثلاً، تولد از مادر بکر، یا حامله شدن از انوار خداوندی، از جمله عناصری است که در داستان‌های مورد بحث می‌تواند وجود داشته باشد. صورت دیگر تولد از زن و مردی است که امید فرزندآوری را - مثلاً، به دلیل سالمندی و پیری - از دست داده‌اند. رام، که از پدری پیرزاده می‌شود، در مراسم نیایش و فدیه دادن، خود تجلی می‌کند و خوراکی بهشتی برای مادر می‌فرستد. پس از آن است که مادر پیر باردار می‌گردد^{۱۲۲}. بهرام ورجاوند نیز هنگامی که پدرش صد ساله است، زاده خواهد شد^{۱۲۵}. در دو داستان ویس و رامین، و ملک شهرمان و فرزندش نیز همین پدیده زادن در پیری مشاهده می‌گردد.

ویس و قمرالزمان، هر دو هنگامی بدنی می‌آیند که شهر و مادر ویس، و شهرمان پدر قمرالزمان، سالخورده‌اند^{۱۲۴} و زادن فرزند از آنان، امری شگفت و نشان عنایت پروردگار است. تاثیر نیایش و دعا در زادن قمرالزمان، قصه زایش وی را به داستان رام بیشتر شبیه می‌کند. یافتن فرزند در پیری، و یا در زمانی که امکان آن اندک است، به صورت یک «بنمایه داستانی» در حکایات بسیار می‌آید. از آن جمله، در هزار و یکشب^{۱۲۷}، و نیز در داستان زادن فرود در شاهنامه. جریره بانوی سالمند و توانگری است که سیاوش را دوست دارد. با تمایل خویش با سیاوش محبوب و جوان ازدواج می‌کند و از وی فرزندی می‌یابد که تا پایان عمر به مادر متعلق است^{۱۲۸}. فرود نیز در جوانی، مانند پدر، به بیداد کشته می‌شود. قتل او، در پای دژی برکوه، همانند ماجرای سهراب است^{۱۲۹}، که وی نیز در نتیجه عشق مادرش به رستم، و در زمانی شگفت تولد یافته است. قتل این دو جوان با درد و رنجی قابل قیاس است که قمرالزمان و ویسه از عشق تحمل می‌کنند: یکی بیمار می‌شود و دیگری رسوائی و اندوهی سخت در زندگانی خود دارد.

چنین بنظر می‌رسد که به دنیا آمدن فرزند، پس از دیر زمانی انتظار و نومییدی، بویژه در پایان عمر و بر اثر نیایش مایه داستانی خوبی است که برای داستانسراشی بسیار مناسب است. اما، تکیه بسیار بر پیری یا جوانی می‌تواند از یکسو ریشه به اساطیری فراموش شده ببرد، و از سوی دیگر معطوف به واقعیتی متمایز و موجود در نهادهای اجتماعی باشد. شاید نوعی تقسیم‌بندی در جامعه وجود داشته است که بنا بر آن، براساسی گروه سنی، افراد

می‌برد و این زن می‌کوشد تا او را از مرگ برهاند. بار دیگر، بستان، دختر بهرام مجوس، با شاهزاده پیوندی عاشقانه می‌یابد. بهرام، همانند افراسیاب، پدر دختر است و کمر به قتل مرد جوان بسته است.

در ماجرای شگفت عشق ورزیدن ملک امجد با دختر هرزه و بازاری، بار دیگر شیخ قتل مرد پدیدار می‌شود و زن ناشناس معشوق خود را وادار به کشتن بهادر میرآخور می‌کند. بهادر باید صورت مضاعفی از همان ملک اسعد باشد، که همانند وی «خوب» و کریم و مهربان است. ملک امجد، پس از حوادثی که به دنبال این عشق‌بازی پیش می‌آید، به حکومت می‌رسد. اگر این حدس بیجا نباشد، ما با ملک اسعد در دو کالبد و جای مختلف، در یک لحظه واحد روبرو هستیم: یکی آن ملک اسعد که در زندان اسیر بهرام مجوس است، و دیگری آن که در خانه بهادر باید به دست ملک امجد کشته شود.

یادبودی از پنداشته مضاعف بودن، که گمان می‌رود در این اساطیر وجود داشته باشد، در موارد دیگری هم هست. یکی از آن‌ها در ازدواج‌های متعدد پایان داستان دیده می‌شود. در آنجا اشتباهی هست که باسانی می‌تواند از زیر چشم بگریزد: ملکه مرجانه با اسعد ازدواج می‌کند و بستان به همسری ملک امجد در می‌آید. با توجه به تساهلی که در این داستان میان عاشقان وجود دارد، معلوم نیست که چرا بستان بسادگی از معشوق خویش می‌گذرد و برادر وی را به جای او به همسری برمی‌گزیند. هرگاه بپنداریم که ملک مرجانه، الهه ساکن در جهان خدایان، و بستان صورت خاکی و تجسد وی است، و نیز ملک اسعد و امجد، دو صورت از یک تصور هستند - که یکی خدای قربانی شده و پیوسته به جهان خدایان، و دیگری تجسد خاکی و بشری از او است -؛ برخی از نکات بی‌معنای این داستان توجیه می‌گردد.

در اماکن نیز مفهوم مضاعف بودن نمود می‌یابد. فاصله‌هایی که به صورت جغرافیایی در این حکایت هست، احتمالاً باز نمودی از فاصله دو جهان خدایان و دنیای بشری است که در جشن سالیانه، از میان می‌رود و عالم غائب و حاضر به یکدیگر می‌پیوندد. شهر باغبان که قمرالزمان پس از بیابانی شدن به آن می‌رسد، می‌تواند در معنای بهشت یا شهری آسمانی باشد و صورت دیگری از شهر خاکی است. ارتباطی از این گونه، میان کنگدژ و سیاوش گرد وجود دارد.

ایتنّا نیز از روی زمین به جهان زیرین می‌رود. وی الهه زندگانی بر روی خاک است، و شاید الهه مرگ در زیر زمین هم باشد که با صورت دو خواهر تجلی می‌کند. دموزی یک نیمه از سال بر روی زمین، و نیمه دیگر را در جهان زیر زمین بسر می‌برد و در این تناوب، جای او با خواهرش عوض می‌شود. حیات‌النفوس و ملکه بدور، و دو فرزند ایشان نیز احتمالاً صورت‌های مضاعفی از یکدیگرند. زوج مذکری که با شکل دو برادر، یکی میرنده و دیگری جاویدان، و یا پدر و پسر، پدیدار

بسببلا و سال سیاوش بدنند
 خردمند و بیدار و خامش بدنند
 زگردان جنگی و نام آوران
 چوبهرام و چون زنگه شاوران^{۱۵۴}

اینان به همراهی سیاوش به جنگ افراسیاب می‌روند. بهرام گودرز و زنگه شاوران دوست و همشیر سیاوش اند^{۱۵۵} و طرف مشورت وی قرار می‌گیرند.^{۱۵۶} سیاوش زنگه شاوران را به عنوان پیک، نزد افراسیاب می‌فرستد^{۱۵۷}، و هنگام رفتن به توران، سپاه را به بهرام می‌سپارد^{۱۵۸}. بهرام نیز در جنگ با تورانیان کشته می‌شود.^{۱۵۹} در همین داستان است که پیران به حضور بهرام گودرز در توران اشاره می‌کند.

نه تو با سیاوش بتوران بدی
 همانا بپرخاش و سوران بدی
 مرا با تونان و تکمک خوردن است
 نشستن همان مهر پروردن است
 بی‌تا بسازیم سوگند و بند
 براهی که آید دلت را پسند
 از آن پس یکی با تو خویشی کنیم
 چو خویشی بود رای بیشی کنیم^{۱۶۰}

بهرام پیشنهاد پیران را نمی‌پذیرد و مرگ را بر تسلیم شدن ترجیح می‌دهد. در این نبرد، سرانجام از زخمی درمی‌گذرد که تژاو بر او زده است.^{۱۶۱} تژاو پهلوانی از تژاد ایرانی و دامادشاه بوران است^{۱۶۲} و ربودن تاج تژاو و پرستندگی وی، اسهنوی، هنر متمایزی است که کیخسرو در آغاز جنگ برای آن جایزه می‌گذارند^{۱۶۳}. بیژن، که دارندهٔ درفش با نقش پرستار است^{۱۶۴}، شرط‌ها را می‌پذیرد و به جای می‌آورد.^{۱۶۵} تژاو به کین بهرام کشته می‌شود.^{۱۶۶} در داستان اسهنوی - که شاید روایت دیگری از آن با نام داستان سپینود و بهرام گورد در شاهنامه نقل شده باشد^{۱۶۷} - احتمالاً در آغاز، نقش بیژن از آن بهرام گودرز بوده است. بنظر می‌رسد که به دلیل ضرورتی ناشی از طرح داستان در شاهنامه، و گسترش و شکستگی و جابجا شدن پاره‌هایی از روایات پیشین، بهرام گودرز بخشی از هنرهای پهلوانی را به برادرزادهٔ جوان و شوخ و شنگ و شادمان خود بخشیده است تا بتواند شخصیت جدی و اندوهگین و سرسخت خویش را بخوبی احراز نماید، و بیژن گویو در راه جاودانگی همپای کیخسرو شود^{۱۶۸}. شاید در روایات قدیمی‌تر، تاج ریونیز که بهرام هنگام بازستاندن آن، تازیانهٔ خود را گم می‌کند و برای باز آوردن آن به قتل می‌رسد، همان تاج تژاو بوده، و بهرام گودرز نیز، همانند شاهزادهٔ دوست و همسال خویش، در توران ماجراتی عشقی بی‌آوردده، و در پایان آن جان باخته باشد.

به گروه‌هایی مشخص تقسیم می‌شده‌اند. با این فرض، می‌توان به نوعی تحریم دست یافت که به واسطهٔ آن، ازدواج میان پیر و جوان - یعنی افراد متعلق به دو گروه سنی معین - عرفاً و رسماً ممنوع بوده است. اگر ویسه نمی‌تواند با شاه موید پیر زندگانی زناشویی درستی داشته باشد، و یا فرزند جریره در جوانی کشته می‌شود، بدبختی و مصیبتی نمایان می‌گردد که حاصل عصیان و شکستن حرمت اجتماعی معینی است. نمونه‌نخستین و الهی آن را احتمالاً عشق شوم سودابه و ملکه بدور و حیات‌النفوس نسبت به سیاوش و ملک اسعد و ملک امجد توصیف می‌کند و هرگاه تقلیدی از آن پدید آید، محکوم به سرنوشتی پر شقاوت و درد است.

هرگاه مفهوم زمان محوری اصلی در پیدایش پنداشته‌های دینی و اجتماعی باشد، زمینه برای پدید آمدن چنین مفاهیمی آماده است. سالخوردگی پدری ازلی - چون زروان - و فرزند یافتن وی پس از دیر زمان، یک وجه از آن می‌تواند باشد، و عشق و عنایت مادر - خدای سالخورده و جاویدان به شاه - فرزند نوجوان و میرنده، صورتی دیگر از همین پندار است. بر این پایه و اساس، زمان در اشکال گوناگون خود، بسیار مورد تکیه و تاکید قرار می‌گیرد. از آن جمله می‌تواند مبنای تعلق دسته‌های مختلف افراد جامعه به گروه‌های متفاوت شود. چنین گروه‌هایی می‌توانند اهمیت و نقش آئینی و اجتماعی بیابند و بقایای کردارهای داستانی آنان در روایات جدید به صورت نوعی پیوند و دوستی میان افراد یک جنس درآید و آثار نامفهوم و شگفتی از آن در حکایت کهن بازماند.

گاهی بنظر می‌رسد که برادر زن، دوست همسر خواهر خویش است و این پیوند بچشم می‌خورد. مثلاً، دموزی در فرارهای خویش دو یاور دارد که یکی از آن‌ها، خواهر وی، و دیگری اوتو^{۱۵۰}، خدای خورشید و برادر اینتا است^{۱۵۱}. اوتو در ازدواج دموزی با اینتا هم دارای سهم و نقش اصلی است. اینتا خود همسری کشاورز را رحجان می‌نهد، اما اوتو دموزی را، که شبان است، برای او برمی‌گزیند^{۱۵۱}. در داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان، مرزوان - که اینک به واسطهٔ قالب اسلامی روایت برادر رضاعی زن است - در انجام گرفتن ازدواج دخالت دارد و راوی برای گنجاندن این رابطه در قالب مفاهیم رایج زمانه دچار دردسر بسیار شده است. در داستان ویس و رامین نیز ویرو را که ابتدا نامزد ازدواج با ویسه است، به صورت عاملی برای پیوستن دو عاشق به یکدیگر می‌یابیم^{۱۵۲}. سرخه، فرزند افراسیاب و برادر فرنگیس هم دوست و همسال سیاوش است^{۱۵۳}.

در داستان سیاوش، با نوعی دوستی و پیوند برخورد می‌کنیم که با «همسال بودن» همراه است:

از ایران هر آنکس که گوزاده بود

دلیر و خردمند و آزاده بود

نوعی دوستی که ارزشی متعالی و غیرمعمول دارد، در رابطه دموزی و اوتو، خدای خورشید و برادر ایننا، دیده می‌شود. هرچند که پیوند میان آن دو، استمداد بنده و مدد خداوند است، معه‌ذا به مثابه دو دوست با هم روبرو می‌گردند. اوتو، نه تنها در فرارهای دموزی یاور او است، بلکه در ازدواج با ایننا نیز از وی حمایت می‌کند. این گونه پیوستگی، شاید نمونه آسمانی برای پیوندهای استوار زمینی باشد که آدمیان را به یکدیگر وابسته می‌کرده است.

به نظر می‌رسد همان رسوم و پنداشته‌هایی که در بین‌النهرین موجب پیدایش آئین ازدواج مقدس شده، در سرزمین ما نیز وجود داشته است، و همان‌طور که انتظار می‌رود، بقایاتی از چنین تصوراتی در ادبیات مکتوب، خرافات و آداب عامیانه، و آثار باستانی به دست می‌آید. با گشودن لفافه‌هایی که این یادگارهای کهن را می‌پوشاند، در پس شکستگی‌ها و دیگرگونگی‌هایی که گاه می‌توان آن‌ها را بازشناخت و برشمرد، پنداشته‌هایی بچشم می‌خورد و تصوراتی دیده می‌شود که در نظر ما باور ناکردنی و با طرز برداشت فرهنگ ما از عالم هستی در تضاد است.

برچنین مبنائی عشق قدوسیّت دارد و سرچشمه آن نیروئی الهی شمرده می‌شود. هرگاه فرد از آن روی برتابد اراده برتری، که به‌مشابه ابزاری آسمانی و مقاومت ناپذیر در پراکندن عشق است با او برخورد می‌کند. فرهنگی که برای عشق و پیوند جنسی قداست قائل باشد، طبعاً می‌تواند از تشدید تهاجم، که در فطرت بشر سرشته است، سر باز زند. تلطیف‌گریزه تهاجم بر عواطف وابسته به آن، مانند حسد و خشم، تاثیر می‌گذارد و پنداشته‌های اجتماعی را به سوی ملاطفت بیشتری هدایت می‌کند. در چنین گروه و جامعه‌ای زنان ارج و قدری ممتاز بدست می‌آورند و فرزندزادان، بیش از یافتن خوراک اعتبار و عزت می‌یابد. این حرمت در حدی است که ساختن مجسمه مادر در وضع زایمان و جدا گشتن فرزند از وی خارج از نزاکت و ادب بشمار نمی‌رود. تصوراتی از این دست می‌تواند در این چنین فرهنگ‌هایی پدید آید، اشاعه پیدا کند و موجب پیدایش آثاری شود که بقایای آن اینک به دست باستانشناس می‌رسد.

هنگام بازسازی مفاهیم در این فرهنگ، قدرت زن به‌عنوان فرمانروای جامعه و کسی که ارث و نام خانوادگی از طریق وی انتقال می‌یابد، مطرح می‌گردد. شکل خانواده در این جامعه مفروض، بنظر می‌رسد که متنوع باشد، و یا گویا مراحل متفاوتی از تحول آن در افسانه انعکاس دارد. مرد برای ازدواج سفر می‌کند و شاید در برابر کسب رضای خانواده دختر مجبور باشد کاری انجام دهد و یا شرایطی به‌جای آورد. زن، که جنس برتر است، می‌تواند در انتخاب زوج پیشقدم گردد و ابراز عشق و دلدادگی نماید، و یا با شیوه‌هایی رنگارنگ مرد را به‌سوی خود بکشاند و این رفتار وی مورد تایید جامعه نیز هست و نهانکاری و زرنگی حقیری شمرده نمی‌شود.

گروه‌هایی به شکل باشگاه‌های مردانه و زنانه پدید می‌آید که

دوست و همسال دیگر سیاوش سرخه، فرزند زیبای افراسیاب، است که رهبری سپاه را بر عهده دارد. اسیر می‌گردد و همانند سیاوش به کین وی کشته می‌شود. هنگامی که او را می‌برند تا در طشت زرین سر ببرند، لابه می‌کند:

بدو سرخه گفت ای سرافراز شاه

چه ریزی همی خون من بسی گناه

سیاوش مرا بود هم سال و دوست

روانم پسر از درد و اندوه اوست ۱۶۹

زادن در يك زمان و داشتن پیوند استوار دوستی، و نیز سرگذشتی همانند، در موارد دیگری هم مشاهده می‌شود. یکی از آن‌ها، در داستان سیف الملوك و بدیع‌الجمال، در هزار و یکشب می‌آید^{۱۷۰}، و در همین قصه نقل می‌گردد که چگونه زایمان همزمان دو زن از انس و جن، در مکانی واحد، موجب پیوند خواهر خواندگی میان دو فرزند آنان شده است.^{۱۷۱} دو برادرخوانده، که بر اثر توکل پدرانی پیر بر خداوند، و نیز خوردن مارانی جادویی، در زمانی واحد تولد یافته‌اند، به همسری دو خواهرخوانده درمی‌آیند.^{۱۷۲} رام و سه برادرش در زمانی واحد زاده شده‌اند^{۱۷۳}، و فردوسی نیز به مفهوم خواهر خواندگی با پری اشاره می‌کند.^{۱۷۴}

اعتباری که زایش همزمان دارد، و نوعی ارزش و حرمت در دوستی، که آن را هم‌تراز و همپایه نسبت برادری یا خواهری قرار می‌دهد، شاید بر مبنای واقعیتی اجتماعی پدید آمده باشد. هرگاه مفهوم «زمان» مدار و محور تفکر دینی قرار گیرد، می‌توان انتظار پیدایش پنداشته‌هایی داشت که در آن به انحای گوناگون بر زمان نکیه شده باشد. از آن جمله، افرادی که در زمانی نزدیک بهم تولد یابند، در زمان کما بیش واحدی نیز به سن بلوغ می‌رسند. می‌توانند همراه با یکدیگر، در مراسم و جشن بلوغ واحدی شرکت کنند و گروه واحدی بسازند که احتمالاً در روند زندگانی جامعه وظیفه معینی برعهده آن بوده است. شاید متمایز بودن این گروه اجتماعی با ارجمندی و اهمیت شگفتی که مقام دایه و پرورنده طفل دارد، و در افسانه‌ها مکرراً از آن یاد می‌شود، نامربوط نباشد.

از چنین بنیاد کهنی است که بقایاتی مانند مفاهیم برادرخواندگی و خواهرخواندگی به جای می‌ماند. می‌توان گفت که مایه پیدایش این گونه دوستی، محبت طبیعی کسانی است که با هم پرورش یافته و به کاری اشتغال ورزیده‌اند. معه‌ذا، همین رابطه ساده و طبیعی براساس پنداشته اجتماعی معین است که شکل متمایزی می‌گیرد و به‌صورت تصور اجتماعی تثبیت شده‌ای درمی‌آید، و نوعی محور برای رفتارهای اجتماعی خاصی می‌گردد. پیوندی که میان عیاران و جوانمردان مشاهده می‌شود، بخوبی می‌تواند یادبودی از نهاد اجتماعی دیرینی باشد که شکلی تازه با کاربرد و نقش نوین پیدا کرده است. دور از انتظار نیست که برای چنین تصوراتی گزارشی مقدس و دیرین بدست آید.

آبادانی و رونق به بار می‌آید. چنین تصویری، که رابطه جسمانی میان زن و مرد را ارجی قدسی می‌بخشد، هم ازدواج مادر و فرزند را رسمی پذیرفته می‌شناسد، و هم درباره پیدایش عشق گزارش‌های مقدسی بدست می‌دهد. عشق مقدس و بلوغ به وسیله چنین داستان‌هایی، که اعتباری دینی دارد، توجیه می‌شود و بهمراهی آن، آئین قربانی واقعی یا رمزی، در عید سالیانه، و نیز در مراسم تشرّف و نوآئی^{۱۸۰} دوران بلوغ و آشنائی با نخستین عشق تعریف می‌گردد.

اشاره به آداب و مراسم آئینی، در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان، تاییدی بر این گمان است که شاید افسانه مزبور گزارش و توضیحی مقدس درباره مناسکی در دینی کهن باشد و ریشه آن به اساطیری از دوران عتیق برسد. هرگاه این استنتاج و تصور، بیش و کم، درست باشد، ما با دو وجه از یک آئین باستانی و گزارش مقدس درباره آن روبرو هستیم، که در واقع، دوروی از یک سگه است: قربانی انسانی در عید و مراسم بلوغ. در مورد اول، جوانی که به مردی می‌رسد، به واسطه عنایت و عشق مادر-خدا مقام شوهری الهه را به دست می‌آورد، یعنی در نهایت قربانی می‌گردد. عشق‌انگیزی و عصمت و نیز رنجی که تحمل می‌کند وی را، که اصلاً فرزند-خدا است، ارجی الهی می‌بخشد. در مورد دوم، بلوغ جوانانی مطمح نظر است که بندگان و پرستندگان عادی الهه هستند. با پیروی از آن نمونه الهی و نخستین، آئین نوآئی و تشرّف آنان به جرگه بزرگسالان جامعه، که اجتماع مقدس و پذیرفته پرستندگان بغیانوی مادر است، انجام می‌گیرد. تازه بالغان با تحمل مرگی آئینی و دروغین در جهان بزرگسالی تولدی دیگر می‌یابند و در پی آن، قدرت و اجازه عشق ورزیدن پیدا می‌کنند و می‌توانند به کار و کسب‌نان بپردازند. عشق و کار در دوران زندگانی افراد جامعه، سرانجام به زادن فرزند انسان می‌انجامد، که دارای شایستگی قربانی شدن -یعنی، درآمدن به همسری بانو خدای مادر- است.

عشق و ازدواج قدسی بانو خدای مادر با فرزند آئین مقدسی است که در عید سالیانه بر پا داشته می‌شود و همه در مراسم آن شرکت می‌جویند. آداب بلوغ و مناسک نوآئی و تشرّف نوجوان برای هر فرد یکبار انجام می‌گیرد و باز جنبه اجتماعی دارد. درباره چگونگی و چرایی هر دو گزارش‌های مقدس وجود داشته و بیان می‌شده است که تصور می‌رود صورتی رنگ پریده و دیگرگون از آن‌ها در داستان ملك شهرمان و فرزندش آمده باشد. این حکایت شاید بازمانده نوعی افسانه آفرینش آدمی است که در آن مادر-خدای ازلی، در آغاز زمان، از وجود الهی خویش تخمه آدمی را، مشتمل بر جفت همزاد زن و مرد، خلق می‌کند، و از این زوج نخستین، آدمیان پدید می‌آیند.

چنین گزارش مقدسی رفتاری آئینی را توجیه می‌کند و بازمان مقدس و کرداری ازلی ملازمت دارد که نمونه نخستین و آغازین است و باید از آن تقلید شود. هم گزارش مقدس و هم آئین وابسته

در زمان محدودی -شاید فصل شکار یا دورانی معین از سن افراد- مکمل نقش خانواده است. کاست‌هایی برای ازدواج وجود دارد که شاید مبتنی بر زمان زایش افراد باشد و ایجاد نوعی تقسیم‌بندی در گروه‌های اجتماعی می‌کند. دایه یا پرورنده طفل نقش و اعتباری کما بیش نظیر و در ردیف پدر و مادر دارد و احياناً این ارجمندی دارای ریشه و پایه در ساخت اجتماعی است. جدائی همیشگی یا کوتاه مدت فرزند از پدر و مادر، یا زن و شوهر از یکدیگر، جزئی از روابط گروه‌ها بشمار می‌آید، که در افسانه با نماد رفتن به شکار و سفر به آن اشاره شده است.

در نهایت، بنظر می‌رسد که تقابل میان رفتارهایی که به عمل تغذیه و تولید مثل ارتباط دارد، نوعی تصور ویژه درباره انباشتگی ثروت و دارائی با خود همراه داشته باشد که برای جامعه ما بیگانه است. پایه این پندار ارزش و اعتباری است که در برخی نوشته‌ها به مفهوم گنگ و مبهم رادی داده می‌شود. شاهنامه، بویژه صفت راد و ردرا برای سیاوش و افراسیاب بکار می‌برد^{۱۷۶}. از داستان و حوادث آن بر نمی‌آید که این دو تن رادی و بخشندگی خاصی داشته باشند. معهذاً، این صفت بیش از معمول برای آنان بکار رفته و در توصیف سیاوش، مخصوصاً بر آن تکیه شده است. در کتاب روایات پهلوی که از منابع مهم اطلاعات ما درباره سیاوش، کنگدژ، کیخسرو و پشتوتن است و در ارج نهادن و تعریف خوددوس، بیشترین خبر را می‌دهد، صفت رادی چندان ارجمند خوانده می‌شود که فصلی از کتاب به آن اختصاص دارد^{۱۷۸}. در مجموع این فکر پیش می‌آید که در آن متونی که موضوع‌های مورد نظر ما را شرح می‌دهند، نوعی توجه به تقسیم دارائی وجود داشته، یا توصیه می‌شده است. چنین تقسیم ثروتی، شاید بخشی از گناه ضحاک^{۱۷۹} یا یزدگرد ائیم باشد. این گونه قسط و عدل، که ضرورت آن، مفهوم رادی را ارزشی متمایز و والا بخشیده، در آغاز جزئی از مفاهیم اصلی و بنیادی در اجتماع بوده است که احياناً با نظام اقتصادی گروه رابطه داشته؛ و سپس با یافتن اعتبار و نقش درجه دوم، موضوع دلخواه برای داستان‌پردازی و قهرمان‌پروری شده است. عیاران و جوانمردان، بویژه از آن الهام گرفته‌اند تا پهلوانیهای شگفت و اخلاق پر عطفوت خویش را به منصف ظهور رسانند.

۹- افسانه آفرینش. گفته شد که در این فرهنگ گمشده جنس زن بر مرد تفوق داشته است. یکی از نشان‌های این برتری، پیشقدم گشتن زن در انتخاب زوج است که با صورت‌های رنگارنگ پدیدار می‌شود. ابراز شیفتگی و عشق از سوی زن، که در داستان ملك شهرمان و فرزندش بارها مطرح می‌گردد، می‌تواند از روی يك الكوی اصلی و نمونه نخستین پدید آمده باشد و آن عنایت الهه مادر به فرزند محبوب خویش است. از طریق این ابراز لطف و مرحمت است که بانو خدای مهربان شاه را مشمول محبت خویش می‌سازد و به واسطه این محبت در زمین برکت و

کرد. پس از این مراسم بلوغ، جوان قادر به عشقبازی خواهد بود و جامعه این حق را تقدیس می‌نماید. شاید نوعی عشق ورزیدن، در جشنی همگانی و مشترک میان چند شهر نیز در میان باشد که بقایائی از آن در ازدواج‌های داستانی، در پایان این حکایت پنجم می‌خورد. چنین پنداشته‌هایی می‌تواند گونه دیگری از آئین ازدواج مقدس در بین‌النهرین و دیگر نواحی مجاور باشد که در آن، پیوندی با نمری کیهانی میان الهه و شاه شهر صورت می‌گرفته است. احتمال آن هست که در اشکالی کهن‌تر، فرزند و جفت الهه با قربانی شدن به او می‌پیوسته است، و پرستندگان، در مراسمی از قبیل کام- جشن‌های آئینی، ازدواج آنان را گرمی می‌داشته‌اند.

شبهات تام و کاملی که میان قمرالزمان و ملکه بدور دیده می‌شود، امری شگفت است. آن دو در شکل و شمایل، و هم در این واقعیت همانندی دارند که هر دو از عشق بیزارند. دختر مایل است حکمرانی کند و در قصرهای هفتگانه خویش بماند، و پسر از مکر زنان می‌ترسد. این دو، با میانجیگری دو موجود اثری که حساسیت و میل جنسی به زیبایی دارند، دیوانه‌وار عاشق یکدیگر می‌شوند. ملک شهرمان، درد پسر خویش را درک می‌کند، اما ملک غیور پس از دیوانگی دخترش دست به عملی می‌زند که مایه داستانی رائجی در افسانه‌های عامیانه است و به قتل چهل مرد می‌انجامد. وی، که اصلاً سفاک و ستمکار است، پدر دختری است که خواستن وی و به‌جا نیآوردن شرط، به قتل منتهی می‌گردد، و جز یک تن، هیچکس بخت کامیابی ندارد. هرگاه حدس در اسطوره بودن داستان ملک شهرمان و فرزندش بیراه نباشد، باید این مایه داستانی را در منابع معتبرتری نیز باز یافت. آیا ضحاک در خوی و کردار خود با ملک غیور شباهتی دارد؟ در شاهنامه ضحاک شاهی ظالم است که بنابر اغوای ابلیس هر روز یک یا دو مرد جوان را می‌کشد.^{۱۸۱} همچنان که ملک غیور ستمگر شهریار جزائر و قصور هفتگانه است، ضحاک هم برکنار دجله قصری با طلسم برآورده است که فریدون آن را فر و می‌ریزد. بنابر قول شاهنامه، این خانه همان بیت‌المقدس است.^{۱۸۲} هر چند که ضحاک مردی ماردوش است، که مردم‌کشی و مردکشی صفت بارز او است، اما، شخصیت اساطیری وی با زن و ازدواج وابستگی دارد:

پس آیین ضحاک و ارونه خوی
چنان بد که چون می‌بدش آرزوی
زمردان جنگی یکی خواستی
بکشتی چو با دیو برخاستی
کجا ناموردختری خوبروی
بپرده درون بود بی‌گفت و گوی
پرستنده کردیش بر پیش خویش
نه بر رسم دین و نه بر رسم کیش^{۱۸۳}

به آن هرگز دارای صورت و شکلی یگانه و ملموس و انضمامی نبوده‌اند. هر دو در گونه‌هایی متفاوت پدیدار گشته و نمود یافته‌اند. وجود گونه‌های فردی و اجتماعی یکی از علل اساسی است که مایه پیدایش تطوّر و دیگرسرگونی در آئین و گزارش مقدس می‌شود. یکی دیگر از این موجبات، برخورد پنداشته‌های بیگانه و تلفیق آن‌ها است. بنظر می‌رسد که براساس مدارک موجود چنین تلفیقی در تاریخ اساطیر ایرانی روی داده است. یکی از این موارد، در هم آمیخته شدن دو آئین قربانی است، که یکی متعلق به بومیان این خطه، و دیگری از آن مهاجران فاتح آریائی/پوده است. در مورد اول، صورت دیگرسرگونی و نوین از آئین عتیق و منسوخ قربانی انسانی و در مورد دوم، مراسم آماده ساختن نوشابه هوم در آئین یزشن وجود داشته است، که فدیهای هندوایرانی است. هر یک از آن دو به رشته متمایزی از پنداشته‌های دینی رده مشخصی از نمادهای اساطیری باز می‌گردد و گاهی برخی از اجزای این تصورات با یکدیگر تناقض دارد. ترکیباتی که حاصل چنین تلفیق و ادغامی است، در دست است، اما بازمانده‌هایی جزئی از صورت‌های پیشین آن‌ها را نیز گاه می‌توان باز یافت.

در آغاز، باید از گزارش مقدسی سخن گفت که پیرامون آئین قربانی آدمی وجود داشته، و بقایائی از آن هنوز برجای مانده است. چنین پیدا است که در داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان، پیوندی میان عید و قربانی انسانی و عشق ورزیدن وجود دارد. این پنداشته - که در روایات تازه می‌تواند به صورت رسم‌های غریب کافران، یا اشاراتی مبهم، و حتی تظاهر به کشتن و کشته شدن درآمده باشد- آشکارا با سرپیچی از عشق ورزیدن، و یا بالعکس، عاشق شدن و پیوستن به معشوق مربوط می‌شود. قمرالزمان، که زاده پدری پسر - چونان زروان - است، در سه عید متوالی، پیشنهاد ازدواج را رد می‌کند. به زندان می‌افتد و به جنون عشق دچار می‌گردد. بار دیگر، پس از بیابانی گشتن، در روز عید یاقوت گمشده را باز می‌یابد. آنگاه، صاحب گنج می‌شود و باز به جفت خود می‌رسد، آنچه آوارگی و رنج ملک اسعد و ملک امجد را در پی دارد و به نامزدی برادر «بهرتر» برای قربانی شدن می‌انجامد، امتناع آن دو از پذیرفتن عشق نامادری خویش است. ناتوانی نوجوان نابالغ در پاسخ دادن به تمنای عشق می‌تواند در این قالب اساطیری بیان شده باشد. پدر و دو فرزندش، که هر سه از عشق ورزی امتناع جسته‌اند، همان سه تنی هستند که قتل آنان به شکل دروغین در داستان عنوان می‌شود. قداست عشق و پیوند آن با آئین و زمان مقدس، و نیز همانندی شگفت قمرالزمان و ملکه بدور، و ایستار غریب آن دو نسبت به عشق، مشکل بتوان گفت که مفاهیمی ساده هستند و اتفاقاً در کنار یکدیگر جمع شده‌اند.

بعید نیست که برادر کوچکتر، یعنی جوان نابالغ، به گمان گذشتگان ما می‌بایست قربانی گردد تا پس از تحمّل مرگی آئینی، در دنیای بزرگسالی باززاده شود. این مرگ رمزی و آئینی است و در جای جوان نوبالغ جانوری را می‌توان کشت و به نام او قربانی

اساطیری اصیلی وجود دارد: پدر پیر ازلی، فرزند جوانش و بلوغ او، ازدواج و آوردن فرزند، همه با جشن و آئینی مقدس در پیوند قرار می‌گیرند. در یکی روایتی فاخر و درخشان، و در دیگری صورتی شکسته و ساده‌تر و خام، از گزارشی کهن می‌آید که در آن بلوغ در معنای جسمانی و روحانی آن، موضوع سخن بوده است. این مفهوم، در اشکال متنوع و رنگارنگ خویش، با زمان و ادوار هزار ساله ارتباط داشته است و پیرامون آن افسانه‌های مقدس باستانی آورده می‌شده که آثار و پاره‌هایی از آن‌ها، در منابع و شواهد متفرق، باقی مانده و قابل بازشناسی است. در این باره می‌توان به گفتگو پرداخت.

می‌دانیم که داستان فریدون، هم‌آورد ضحاک در شاهنامه، حاوی عناصری است که به وضوح با بلوغ و آئین نوآنی و تشریف تازه بالغان ارتباط دارد: فریدون چون شانزده ساله شد، از کوه به‌دشت می‌آید. نام پدر خویش را از مادر می‌پرسد^{۱۱۱}. سلاحی خاص، یعنی گزّه گاو سر، می‌گیرد تا با آن به جنگ ضحاک رود.^{۱۱۲} کاوه آهنگر، به مثابه یاور و راهنمای او است^{۱۱۳}. پری دراز گیسونی به او راز می‌آموزد. سپس دو برادر قصد جانش می‌کنند. اما، وی با افسون سنگی را بازمی‌دارد که برای کشتن او غلطانیده شده است^{۱۱۴}. آموختن راز و گرفتن سلاح یا ابزاری جادویی، و نیز مرگی آئینی و دروغین- یا تحمل خطر و رنجی سخت- می‌تواند جزئی از آداب و رسوم مربوط به بلوغ باشد. در پی این وقایع، فریدون از آب می‌گذرد و گذر از آب نیز نماد استحاله یافتن و تولد دیگر است.

فریدون چون از آب دجله گذشت، به مانند آتشی، در قصر ضحاک می‌جهد. ابتدا دو زن او را به دست می‌آورد، و پس از آن بر تخت وی می‌نشیند. پیشکار ضحاک، یعنی کندرو، برای فریدون بزم می‌چیند و آن‌گاه ضحاک را خبر می‌کند. ضحاک چون از دست یافتن فریدون بر زنان خود آگاه می‌گردد، از رشک دیوانه می‌شود، از بیراه بر بام خانه می‌آید. فریدون با گرز گاوسار، او را مغلوب می‌کند^{۱۱۵}.

در ادامه داستان فریدون، ماجرای سه پسر وی، که خود به مثابه تکراری از فریدون و دو برادرش اند، می‌آید. این سه پسر -احتمالاً، به مانند خودوی، که شاید معنای نامش در اصل، سوئی و سومین برادر باشد^{۱۱۶}- در آغاز نامی ندارند. پدر چون سه جوان را به سفر می‌فرستد تا زن بستانند، ابتدا به آنان رازی می‌آموزد که در آزمایش پیروز گردند. پس از این موفقیت، در معرض افسون و جادوی مرگ قرار می‌گیرند. باز، به وسیله ضدافسونی که از پدر آموخته‌اند، از مرگ می‌رهند. سپس، به‌رغم میل سرویمن^{۱۱۷}، پدر دختران، ازدواج می‌کنند. در راه بازگشت، پدر نیز خود دست به آزمودن آنان می‌زند و در پی آزمایش بر آنان نام می‌گذارد: سلم و تورو ایرج. بر عروسان بی‌نام هم نام می‌نهد. و جهان را سه بهره می‌کند و به سه پسر می‌بخشد^{۱۱۸}. این مراحل

به موازات ربودن زنان، همان نسبت پدری که میان ملک غیور و ملکه بدور است، منحوی و در قالبی دیگر، میان ضحاک و زن وجود دارد: ضحاک تازی است و بسیاری از عروسان شاهنامه، چون سه دختر سر و یمن و سودابه، تازی‌زادند،^{۱۸۲} و یا نسب آنان به ضحاک می‌رسد، مانند رودابه مادر رستم.^{۱۸۵} در اوستا، علت نبرد ضحاک و فریدون، آرزوی فریدون برای دست یافتن بر دو زن او است^{۱۸۶}. شاهنامه این دو را دختر یا خواهران جمشید می‌داند^{۱۸۷}، اما، در اوستای موجود، از این نسبت یاد نمی‌شود. عامل نهائی در برانگیختن ضحاک به مقابله با فریدون، در جنگی که شکست شاه پیر محتوم شمرده می‌شد، رشک و حسد جنسی بود^{۱۸۸}.

گذشته از این که ملک غیور و ضحاک، هر دو شاهانی سفاک و صاحب قصری نزدیک دریا هستند، مردان را می‌کشند و شخصیت داستانی آنان با زن پیوند دارد، وجه مشترک دیگری نیز در آنان دیده می‌شود و آن همانندی این زنان است. همچنان که ملکه بدور دیوانه است، زنان ضحاک نیز در روان خود آلودگی و اختلال دارند و فریدون آنان را تطهیر می‌کند:

برون آورید از شبستان اوی

بتان سیه موی و خورشید روی

بفرمود شستن سرانسان نخست

روانشان پس از تیرگیها بشست

ره داور پساک بنمودشان

زآلودگی‌ها بپا لودشان

که پرورده بت‌پرستان بدند

سراسیمه برسان مستان بدند^{۱۸۹}

ضحاک دارای دو زن است. ملکه بدور نیز همتا و همانندی دارد که شبیه به او است. وی که حیات‌النفوس نامیده می‌شود، به‌همراهی ملکه بدور، به همسری قهرالزمان درمی‌آید. شهرناز و ارنواز نیز دو خواهرند که پس از رهیدن از بند ضحاک، هر دو با فریدون ازدواج می‌کنند. این زنان پسرانی می‌زایند. ملک اسعد که «بهتر» است، برای قربانی شدن نامزد می‌گردد و ایرج، فرزند محبوب فریدون، به دست برادران کشته می‌شود. قتل یا احتمال قتل در جوانی، وجه شباهت دیگری است که در فرزندان زنان مزبور وجود دارد. با چنین تفاسیلی، زوج موئی که مورد بحث قرار گرفت^{۱۹۰}، در این جا پدیدار می‌گردد. ارنواز و شهرناز زنانی اساطیری‌اند که پس از هزار سال زندگانی با ضحاک، فرزندان فریدون را بدنی می‌آورند. نژاد همه شاهان عالم به این سه پسر می‌رسد.

این مایه همانندی را شاید بتوان اتفاقی و بی‌پایه گرفت. معهذاً، نکته‌های دیگری هست که از مجموع آن‌ها چنین برمی‌آید که در داستان‌های ضحاک و سیاوش از یکسو، و از سوی دیگر در افسانه قهرالزمان و فرزندش، موضوع اساسی و دستمایه

پذیرفتن این فرض، معمای خاصی را می‌گشاید که در داستان فریدون به چشم می‌خورد و آن همانندی‌های بسیاری است که میان فریدون و ضحاک وجود دارد. بنیاد نبرد فریدون با ضحاک، مایه داستانی کهنی است که در آن نبرد گاو و ازدها مطرح است. ضحاک در گزارش‌های مقدس کهن تر ازدها، و در روایات نوتر اساطیر، مردی ماردوش است که ازدها خوانده می‌شود. هم‌آورد وی با نمادهائی از گاو - مانند گرز گاؤ سر، پرورده شدن با شیر گاؤ برمایون، و داشتن نام گاو بر نیاکان خود - به کین خواهی گاوی برمی‌خیزد که دایه وی شمرده می‌شود. ضحاک، بجز کشتن گاو پر مایه و نیز آبتین، پدر فریدون - که صورت دیگری از نامش ائفیان گاو است - از گوشت گاو جوانی تغذیه کرده است:

بخونش پیرورد برسنان شیر
بدان تاکنند پادشا را دلیر
سخن هر چه گویدش فرمان کند
بفرمان او دل گروگان کند
خورش زرده خایه دادرش نخست
بدان داشتش یک زمان تندرست...
شه تازیان چون بنان دست برد
سرکم خرد مهر او را سپرد
سیم روز خوانرا بمرغ و بره
بیساراستش گونه گون یکسره
بروز چهارم چو بنهاد خوان
خورش ساخت از پشت گاو جوان^{۲۰۱}

وی که در ضیافت ابلیس گوشت گاو جوان می‌خورد و به پاداش از شانه‌اش مار می‌روید، نام دیگری دارد و آن بیور اسب است، یعنی دارنده ده هزار اسب. پدرش نیز دارای چهار پایان دوشیدنی و اسبان بسیار است^{۲۰۲}. معهذاً، نه تنها جشن مهرگان، یعنی آئین قربانی گاو، به فریدون انتساب دارد، بلکه او را می‌بینیم که هنگام آزمون پسران خود در پیکر ازدها ظاهر می‌شود. در واقع، فریدون نه تنها همچون ضحاک دست به عمل گاوکشی می‌زند، بلکه هنگام درآمدن به شکل ازدها صورت ضحاک را نیز بخود می‌گیرد و خود بدل به ضحاک می‌شود.

چون ضحاک تازی با فریدون فرخ همانندی یابد، در وی طبیعتی انسانی بارز می‌گردد، که با وجود اساطیری اژی‌دهاکه، نیرومندترین آفریده سهمگین اهریمن، تناقص دارد. در شاهنامه، ضحاک شاهی بیگانه است که او را می‌خوانند تا به شاهی بر تخت سلطنت ایران بنشیند. این شاه بیگانه و ازدها پیکر هم می‌تواند وجه شباهت آستیاگ، نیای مادری کورش، را با اژی‌دهاکه توضیح دهد، و هم می‌تواند از پنداشته عتیق پدر - مار - زروان ریشه گرفته باشد. در این تصور، مرز قاطعی که میان آفریدگان هرمزدی و اهریمنی هست و اژی‌دهاکه را به صورت پرزورترین دروجی که

می‌تواند پس از بلوغ جوان و اجرای آداب و رسوم آن پیش آید و چگونگی ازدواج و مراسم آن را گزارش می‌کند.

در بسیاری از جوامع بشری، هنگام اجرای مراسم بلوغ، چنین وانمود می‌شود که نوجوان می‌میرد و باز زنده می‌گردد. آن که مرده است، کودکی او، و آن که باز بدنیا می‌آید، جوان بالغ است. این مرگ آئینی با شکلی نمادین روی می‌دهد و نمونه نخستین چنین رفتاری گاه به نیای نخستین و پدر ازلی جامعه انتساب دارد. به عبارت دیگر، هر تازه بالغ باید آن رفتار را انجام دهد، زیرا که در روزگار گذشته و آغازین، پدید آورنده سنت به آن مبادرت ورزیده است. در داستان فریدون نیز «برادر کوچکتر بودن» می‌تواند تعبیری از جوان نوبالغ و «کشتن یا قصد جان او کردن» بیانی اساطیری از مرگی دروغین و آئینی باشد که به مراسم بلوغ باز می‌گردد.

فریدون در شاهنامه و نیز برخی دیگر از روایات تاریخ داستانی ایران، پدر همه شاهان خوانده می‌شود. او می‌تواند نیای بزرگ و نمونه نخستین پدری باشد که خود مراحل فرزند را در آغاز گذرانیده است و شرح زادن و رشد او را در شاهنامه می‌خوانیم. در بندهش^{۱۱۱} آمده است که از جم و جمیگ، زوج نخستین، زوجی بدنیا آمد، که شوهر ائفیان و زن زرشام نام گرفتند. ائفیان، که صورتی دیگر از فرزند نخستین است، نیای فریدون شمرده می‌شود. شاید شخصیت اساطیری آنان همانند باشد و فریدون آبتین، از خاندان ائفیان، یکی از نقش‌هایش پدید آوردن سنت‌هایی است که آثاری از آن را هنوز هم در شاهنامه و دیگر متون کهن بازمی‌یابیم. مثلاً، فریدون درفش کاویانی را برافراشت و جهان را به سه بخش کرد. در سراسر تاریخ داستانی شاهنامه، هم آن پرچم برقرار می‌ماند و هم جنگی که حاصل این تقسیم است دوام می‌یابد. فریدون نه تنها پایه‌گذار جشن مهرگان و پدید آورنده پزشکی و سدره و کشتی خوانده می‌شود، بلکه رسم‌های بسیاری را بوجود می‌آورد که پیوسته رعایت می‌گردد. مثلاً، همچنان که وی منوچهر را به سام می‌سپارد، هر شاه ایران از آن پس پهلوانی خواهد داشت که پشتیبان او باشد و سردار سپاه یا جنگاور بزرگ بشمار آید. نژاد هر شاهی باید به فریدون برسد و مرز ایران و دیگر ممالک همان باشد که در عهد فریدون تعیین شده است^{۲۰۰}.

به نظر می‌رسد که یکی از سنت‌هایی که فریدون آن را ایجاد کرده، آئین و مراسم بلوغ و چگونگی ازدواج است. یکی از نقش‌های داستان وی با برادرانش، و نیز سه فرزند وی، بیان اساطیری از شرح زایش و پرورش یافتن، و رسیدن به بلوغ و ازدواج کردن است. چگونگی آئین بلوغ و همسر گزینی، چنان که در داستان فریدون می‌آید، می‌تواند نمونه نخستین برای رفتاری مقدس باشد که در دینی کهن آن را مرعی می‌داشتند و پسندیده می‌دانستند.

پس از آن، هزاره فریدون می‌رسد، که در یک سر هزاره خودش، و در سردیگر همانند و همتای او، یعنی کیخسرو قرار دارند. هم کیخسرو است که زنده به آسمان می‌رود تا در پایان زمان، سوار بر وای درنگ خدای -سلاح زروان- بازگردد.^{۲۰۷} پیرامون این خطوط اصلی، داستان‌های متعدد دیگری می‌آید که ردپای غالب آن‌ها را می‌توان تا اوستا پیدا کرد، اما، طرح و بنیاد اصلی شاهنامه مستقل است و بهتر است در منابع دیگری -از قبیل مهابهاراتا- به جستجوی همانندی برای آن برخاست.

دیر زمانی پیش از آن که روایات پیشین شاهنامه تکوین یابد و به فردوسی برسد تا در شکل کنونی خود سروده شود، این داستان نقش دینی خود را از دست داده بوده است. در روایت کنونی آن، مفاهیم رستاخیز و پایان زمان، همانند آغاز آفرینش و پیدایش عالم، صورت اسلامی پذیرفته، و در چهارچوب تفکر زمانه مقبول و قابل درک است. معهذ، بخشهای متمایزی از شاهنامه ساخت اساطیری کهن خود را حفظ کرده‌اند و با وجود رها ساختن نقش اصلی هنوز هم مانند پنداشته‌های اساطیری بر ذهن تاثیر می‌کنند و می‌توان آن‌ها را باز شناخت. الحاق شدن اشعاری محتوی مفاهیم اساطیری بر شاهنامه بر یک جنبه دیگر از این قداست کهن می‌تواند گواهی دهد.^{۲۰۸}

در متون پهلوی نیز اخبار بسیاری را می‌توان باز یافت که جریان حیات را در درازای زمان تصویر می‌کند و از پیدایش و مرگ عالم سخن می‌گوید. از این رو، گزارش مقدس است و باید آن‌ها را اساطیری اصیل شمرد. با وجود این، تلفیقی ظاهری و آکنده از تناقض با عقائد زردشتی دارد.^{۲۰۹} که می‌تواند حاکی از بیگانگی آن‌ها باشد. می‌توان انتظار داشت که در نتیجه برخورد فرهنگ‌های قوم مهاجر و اقوام بومی چنین التقاطی به‌وقوع پیوسته باشد. وجود مفاهیم اخلاقی و ضداساطیری در پیام زرتشت بخوبی می‌تواند زمینه را برای ادغام هرچه بیشتر پنداشته‌های دینی مرسوم در جامعه مهاجر آریائی و عقائد مردم بومی فراهم کند.

در این جریان، شهریار ی چون کیخسرو، که «متحد کننده ممالک»^{۲۱۰} است، و نیز پدر وی، در هیأت آدمیانی اساطیری نمودار می‌گردند و در برابر ایزدان و دیوان آریائی -که اساساً جوهری آسمانی دارند- به شکل مردمی خاکی درمی‌آیند. ایزدان اوستائی، که نسب بسیاری از آنان به خدایان هند و اروپائی می‌رسد، اصلاً دارای بن آسمانی اند و پنداشته‌هایی که در پیرامون آن‌هاست، اغلب به اجرام سماوی و تصوراتی درباره آن‌ها باز می‌گردد. آنانی که پیش از زرتشت معروف بوده‌اند، پس از وی دگرگونی یافته‌اند، و همانند سروش و بهمن -که باید مفاهیمی گاهانی باشند- انتزاعی و پردخته و تهی از خصائص مادی و بشری گشته‌اند. اینان نه می‌زایند و نه می‌میرند. به کالبد آدمیان در نمی‌آیند و تجسد نمی‌یابند. هرچند که به واسطه کردار آدمی و دیوان آزاده می‌شوند، اما از مذلت و احساس وحشت برکنار

اهریمن برای مرگ جهان راستی آفریده^{۲۱۱} است، درمی‌آورد؛ وجود ندارد. بلکه، ضحاک تازی واجد صفاتی متفاوت و متضاد است و شخصیت اساطیری دوگانه و مبهم وی، مشتمل بر آمیزه‌ای از بدی و نیکی است. افسانه او را بیشتر باید بیانی دانست که رام شدن و بارور گشتن آن نیستی آغازین را شرح می‌دهد که از وی وجود و هستی پدید آمده است. یا به تعبیری دیگر، مار ازلی مرگ، که سرانجام نیز از بند خواهد رست، چندی اسیر می‌شود و از اسارت او حیات و نظم جهانی حاصل می‌گردد. به نظر می‌رسد که رشک ضحاک بر زنان و آرزوی فریدون برای ربودن آنان نظیر خشم سرویمن هنگام ازدواج دختران خود است. خشمی که در بسیاری از ازدواج‌های داستانی شاهنامه، پدیدار می‌شود، احتمالاً با ممانعت ازلی ضحاک از شوی کردن زن -یا ازدواج پدر و مادر آغازین هستی- مربوط است. وجه دیگر از این ممانعت، در عدم آمادگی نوجوان برای ازدواج در دوران پیش از بلوغ بارز می‌گردد.

پیر ضحاک ازدهای زمان است و فریدون نیز چون هنگام پیری در نقش پدر ظاهر گردد، همان کالبد را خواهد یافت. در آئین بلوغ، جوان به دم ازدها می‌رود و از این مار، که نماد سالیان دراز است، امتیاز تولد اجتماعی را بدست می‌آورد، و از آن پس، مجاز به گرفتن زن خواهد بود. در واقع، جوان بالغ زنی را از ازدهای زمان می‌ستاند. ازدها، پدر پیر و دارنده زنانی است که به واسطه آنان زاد و ولد و دوام حیات تا زمانی دراز -یعنی هزار سال- میسر است. مرد جوان چون بر ضحاک چیره شود و او را به زنجیر کشد و در چاه دماوند به حبس اندازد، یاری آن را خواهد داشت که با زنان او عشق بورزد، و با آوردن فرزند حیات جامعه را دوام بخشد. در پایان زمان و سرهزاره، ازدها از بند خواهد رست و جهانیان را تهدید به نابودی خواهد کرد^{۲۱۲}، یعنی زمان فرساینده، در نهایت پدیدار خواهد شد.

برداشتی از این دست می‌تواند در گزارش‌های مقدس جایگزین شده و به وسیله آن‌ها القا گردد. در این صورت رشته افسانه‌های پیوسته‌ای پدید می‌آورد که در عین مشابهت، عیناً یکسان نیستند و در گوشه و کنار، مفاهیم و بقایائی از خود بر جای می‌گذارند. به نظر می‌رسد که شاهنامه، در کهن‌ترین اشکال خویش، بر پایه یکی از گونه‌های چنین گزارش مقدسی پدید آمده باشد که نقش و ساخت دینی داشته است. هرچند در شاهنامه اینک سخن از هزاره‌های دوازدهگانه نیست و نقش ضحاک در پایان زمان سکوت می‌ماند، در درون داستان‌های آن، بنیانی اساطیری، با سه هزاره متوالی می‌توان یافت^{۲۱۳} که واجد طرح اصلی آمیزش دو بن نیکی و بدی، و جدا گشتن نهائی آن دو است. تنها هزاره کاملی که در شاهنامه می‌آید، از آن ضحاک است:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار

برو سالیان انجمن شد هزاره^{۲۱۴}

نه تاریکی، نه باد سرد است، نه گرم؛ نه ناخوشی بسیار مهلك، نه آلودگی دیوآفریده» و «از بالای کوه هرنیتی» که مهر از آن بر سراسر جهان مادی می‌نگرد، مه بر نمی‌خیزد.^{۲۱۴} در این جایگاه ایزدان، بشر خاکی راهی ندارد، و مکانی پاکیزه و پرهیخته از هرگونه آرایش و پستی و زبونی است که زمین از آن آکنده است. اما کنگدژ، با سرسبزی جاودانه خویش، نه تنها بر ساخته سیاوش و محلّ تردّد خاکیان است، بلکه، میرندگان ستمکاری چون افراسیاب نیز در آن پناه می‌جویند.^{۲۱۵} پر گیاهی و سرسبزی آن با حضور جاویدانان و بی‌مرگان هماهنگی دارد و از آن جا است که پشوتن گشتاسپان و یاران سیاهپوش وی خواهند آمد.^{۲۱۶} تا جهان را از بیداد و رنج اهریمنی پاک کنند. کیخسرو که در نوجوانی، در سیاوش گرد پرورش یافته است^{۲۱۷}، بخوبی می‌تواند در چنین جایگاهی مسکن گزیند و از آنجا، همانند خضر پیامبر، به مثابه مظهر برکت و رونق زندگانی و شکوه پارسایی، بر مردم تجلی کند. رفتن او به کنگدژ معادل با سفر به بهشت است.^{۱۰۸}

کنگدژ بهشتی خاکی است. نه دارای استواری و اعتلای البرز است، که از هرگونه پستی و حقارت برتری دارد، و نه در ادبیات پهلوی چندان شناخته و جا افتاده است که از آن با صراحت و تفصیل سخن رفته باشد. فضای مه‌آلوده و پر ابهام آن خاکی از غرابت است. همچنان که نمی‌توان ارجمندی و قداست آن را انکار کرد - و مثلاً وصف ساختن آن بر شاهنامه افزوده شده است.^{۲۱۸} - نمی‌شود آن را با منطق معلوم و آشنا، بازشناخت. بنظر می‌رسد که نه تنها سیاوش گرد، برگردانی از آن است، بلکه هنگ افراسیاب و بیکنند^{۲۱۹} نیز باید همان جایگاه باشد. در جنگ بزرگ افراسیاب و کیخسرو، کنگدژ بار دیگر پدیدار می‌شود. این بار، جز با سفری دریائی نمی‌توان به آن رسید. القصه، دژی است که چندان تغییر مکان می‌دهد و پر از ابهام و آشفتگی است که گویی «بر سر دیوان» جای دارد. بخوبی می‌توان دانست که از این دژ، نهانگاه و خانه اصلی و نخستین بسا شخصیت‌ها و حوادث اساطیری گمشده، رازهای بسیاری فراموش گشته؛ و همان اسرار کلیدی در فهم چگونگی و توجیه وجودی آن افسانه‌ها بوده است. این باغ بهشتی که در شاهنامه با سیاوش مربوط می‌شود و در ادبیات پهلوی با هزاره‌ها و جاویدانان نیز پیوند اصیل دارد، در تاریخ عقائد دینی و اساطیر ایرانی-زرتشتی، باید میهمانی نوین باشد. اما، ریشه به ژرفای تاریخ مبهم تصویری می‌برد که جز بازمانده‌های پراکنده‌ای از خود به یادگار نهاده است. با همه گمگشتگی و از دست رفتگی، پیدا است که سرچشمه این تصورات، رودی خروشنده و جوشنده از دوردستی بلند است. پاره‌هایی از این تفکرات چنان با منابع و مأخذ معتبر و عقائد رسمی و مسلم ما پیوستگی دارند که خاکی از پیوندی دیرپای و دیریاب میان پنداشته‌های ایرانی و اقوام بیگانه‌اند.

می‌مانند. نیاز و ترس بشری بر آن‌ها راهی ندارد و از عشق ورزیدن و کردارهایی قهرمانی، چون کشتن اژدها، بی‌بهره‌اند. بجز ایزدهوم، که به واسطه خویشکاری و نقش خود وضعی استثنائی دارد و بر ضد اژی سلاح برمی‌کشد^{۲۲۰}، داستان‌های قهرمانی پیوسته به مردم باز می‌گردد و پهلوان و شاه در جای خدایان کهن انجام وظیفه می‌کنند.

در سوی دیگر، ما با خدایانی روبرویم که در این منطقه از دیرباز حضور دارند. با ابعاد وسیع، در فرهنگ‌های گوناگون پدیدار می‌شوند. کالبد خاکی می‌پذیرند. زاده می‌شوند و مرگ را تجربه می‌کنند. در لحظه واحد، هم خدا و هم بشرند. با درک درد و رنج آدمی، شخصیتی ملموس و محبوب دارند. گاه، چونان ایزدمهر - در آئین مهرپرستی - به قربانی گاو می‌پردازند و گاه، چون مسیح بر سر دار می‌روند سیاوش که به ستم و زور کشته می‌شود^{۲۲۱} و فرزند وی، کیخسرو - که مرگ را چون اشتری بیارگی می‌گیرد و در پایان زمان، سوار بر او پدیدار می‌گردد^{۲۲۲} - بیشتر با اینان همانندی دارند تا با ایزدان زرتشتی. در همین صحنه، جدالی میان دو دسته از فرشرکدسازان پیش می‌آید که حکایت از صف آرایی کهن آنان در دو گروه بیگانه دارد: کیخسرو و گرشاسب در یکسو، و سوشیانس و طوس در سوی دیگر. نه تنها گرشاسب، که اوستا از پیوند وی با پری خبر دارد، گناهکار است، بلکه کیخسرو، درخشان‌ترین شهریار فرهنگند که داستان‌های ملی او را مبری از گناه می‌شمارند، بناچار باید به کیش نوین بگروند. از پس دین آوردن است که «شاه‌زنده» خواهد توانست در پایان زمان، پنجاه و هفت سال به شاهی بنشیند و سوشیانس موبدان موبد وی باشد.

در اینجا، تلفیق و ادغام بسیاری رخ داده است و تصورات به واسطه گسترش و شکستگی و جابجائی اجزای کهن جلوه‌های تازه یافته‌اند. معهذاً، هنوز هم آثاری هست که شبکه‌های متمایزی از پنداشته‌های اساطیری را قابل تشخیص و تمیز می‌سازد. مثلاً، در بندهش می‌آید که سوشیانس، از فرمان دادار، روان را در رستاخیز پاداش خواهد داد^{۲۲۳}. عبارت «از فرمان دادار» باید افزوده زرتشتی باشد و در صورت اصیل اسطوره، سوشیانس، یعنی خدای متجسد که مردگان را زنده می‌کند، سرگذشت نهائی روان را معلوم می‌کرده است. این وظیفه و خویشکاری، که به رغم وجود همه ایزدان و امشاسپندان به وی تعلق می‌یابد، با این حقیقت هماهنگی دارد که مقام فرزندی زرتشت نیز از آن او است. معهذاً، این گونه پیوند ظاهری و بی‌ریشه است و با دیگر مفاهیم دین زرتشتی، در تضاد و تناقض قرار می‌گیرد.

به عنوان شاهد مثال، می‌توان بهشت را در ادبیات کهن در نظر گرفت. ما در یکسو، با البرز کوه، در سوی دیگر با کنگدژ روبرو هستیم. هر دو بهشتی زمینی‌اند و در آن‌ها، سرما و گرما و بیماری وجود ندارد. معهذاً، اختلافی چشمگیر در میان است. البرز «کوه بلند و درخشان و کثیرالسلسله» است که در آن «نه شب است و

تصاویر و پنداشته‌های دینی و اساطیری بدست می‌آید. داد و ستدهای فرهنگی و نیروهائی که در گروه‌های غالب و مغلوب و چگونگی ارتباط آن‌ها وجود دارد، زمینه را برای چنین آمیختگی و تبدیلی آماده‌تر می‌سازند.

در چنین فرآیند تکوینی، پنداشته‌هایی اساطیری شکل گرفته و در ادبیات مکتوب ایرانی بر جای مانده است که بنا بر دلایل کافی چندی، صورت پیشین آن‌ها باید در این خطه بومی باشد. به عنوان مثال، از زوج مونثی سخن به بیان آمد که بارها، با شیوه‌های گوناگون، پدیدار می‌شود. این زوج مونت، نه تنها در شکل دو خواهر یا دو دختر جم، و دو زن ازدها، یعنی ارنواز و شهرناز نمودار می‌گردد، بلکه در داستان سیاوش نیز هست. مادر سیاوش و سودابه، هر دو زنان شوهری واحد هستند که یکی مادر و زاینده، و دیگری عاشق و ناباور است.^{۲۲۲} سیاوش نیز خود دو زن دارد: جریره سالخورده، مادر فرود - که جوان ناکام و میرنده است - و فرنگیس، مادر کیخسرو. در داستان اسفندیار و پشوتن نیز دو خواهر آنان، همای و به آفرید، حضور دارند که قدمت ایشان به اوستا می‌رسد.^{۲۲۳} اسفندیار روئین تن و پهلوان بزرگ دینی زرتشتی، آن دورا نجات می‌دهد و به پاداش تاج و تخت پدر را می‌طلبد، و به این علت در جوانی کشته می‌شود. روایتی نیز هست که هما را همسر اسفندیار می‌خواند. بعداً، در شاهنامه، داستان همای چهارآدمی‌آید که فرزند وی، داراب را باید با داریوش بزرگ هخامنشی یکی دانست. مادر اسفندیار و پشوتن، دو نام دارد:

پس آن دختر نامور قیصر

که ناهید بد نام آن دخترا

کتایونش خواندی گرانمایه شاه

دو فرزندش آمد چوتابنده ماه^{۲۲۵}

ناهید، نام یغیانوی بزرگ و بانو خدای آب‌های نیالوده، و کتایون قهرمان داستان عشقی است که در روایا خلق می‌شود و در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان، به ملکه بدور انتساب یافته است. ملکه بدور و حیات‌النفوس، خود يك زوج مونت می‌سازند. دو زن مضاعف شاید بر گردانی از وجود آسمانی الهه و کاهنه‌ای خاکی باشد که به نیابت از سوی وی، در آئین ازدواج مقدس شرکت می‌جسته و در خانه زندگانی، همسر شاه می‌شده است.

در این جا، سایه روشن‌هایی سیال و گریزان در کار است. واحدهائی مرکب از چند تصور را می‌بینیم که اجزای آن‌ها، در واحدهای دیگری نیز تکرار می‌گردد:

الف) زوج مونت (حیات‌النفوس - ملکه بدور، ارنواز - شهرناز، مادر سیاوش - سودابه، جریره - فرنگیس، [کتایون - ناهید، همای - به آفرید])

به نظر می‌رسد که در فرآیندی طبیعی و قابل پیش‌بینی، مومنان معتقد، پنداشته‌های اساطیری بیگانه را در هم آمیخته‌اند. به محض آن که تشابه کافی میان دو تصور تشخیص داده می‌شده است - همانند مورخان یونانی که ایزدان ایرانی و دیگر اقوام را با نام‌های یونانی می‌خوانند - به ادغام و تلفیق مفاهیمی متعلق به ادیان گوناگون پرداخته‌اند. چنین امری، در اعصار تاریخ تاریخ فرهنگ ایران، باید به کرات و در سطوح و اشکال گوناگون روی داده باشد و در نتیجه آن، ما با کلافی سردرگم از پیچیدگی حیرت‌آور روبرو هستیم. مثلاً، چندین گزارش درباره آفرینش آدمی در دست است و بسیاری از نام‌هایی که به تحقیق از آن نخستین انسان است، در دنبال یکدیگر می‌آید، مانند: کیومرث و جم و منوچهر. مشی و مشیانه، پدر و مادر همه جهانیان در متون پهلوی به یکباره از شاهنامه حذف می‌گردند و در اوستای موجود، نشانی از آنان نیست. سیامک، که اینک نام کوهی در اوستا است^{۲۲۴}، در شاهنامه فرزند کیومرث است. وی که همچون سیاوش شاهزاده‌ای جوان و نامبردار است، به ستم و در جنگی نابرابر کشته می‌شود و فرزندش به خونخواهی، قاتل او را می‌کشد. بندش به ما می‌گوید که سیامک فرزند مشی و مشیانه است و از فراغ پسروی بیشتر شمار مردمان جهان پدید آمده‌اند.^{۲۲۵} آیا در یکی از گزارش‌های مقدس کهن، سیامک و سیاوش دو نام برای نخستین انسان بوده، که قربانی می‌شده است؟ ازدهای زمان او را، همانند با نخستین گاو، یکی در بهار و یکی در مهرگان، می‌کشته است تا قرار عالم بر جای بماند؟

در ارزیابی و توصیف این گونه مفاهیم، ما با جریان سیالی روبرو می‌گردیم که رشته‌هایی منظم و پیوسته نمی‌سازند. تصوراتی گسسته در آن‌ها دیده می‌شود که در عین تشابه، رابطه روشن و صریحی با یکدیگر ندارند. در فرآیند تکوین آن‌ها، واقعیت‌های مادی و بسودنی و انضمامی^{۲۲۶} در کار نیست، بلکه معانی و ابهامات آن مطرح است. آنچه در دسترس ما قرار دارد، بخش‌هایی از تعابیر شخصی است که فردی از دین و پنداشته‌های پیرامون آن در ذهن داشته و آن را به طریقی، برای ما به یادگار نهاده است. تعابیر گوناگون عیناً یکی نیست و هر چند که مشابهت دارد و ابعادی کلی با برد اجتماعی در آن‌ها می‌توان باز یافت، معهذاً، دقیقاً یکسان نیستند. اختلاف در تعبیر، سرچشمه و منشأ مهمی برای دیگرگون شدن اسطوره است.

مضاف بر گوناگونی تعابیر در ضمیر افراد و نیز در ادیان، پنداشته‌های اصلی و مرکزی، پیرامون خود تصوراتی دیگر نیز پدید می‌آورند که گوئی از روی آن نمونه نخستین و الگوی اولیه بوجود آمده است. تصور اصلی و نمونه نخستین از پنداشته‌هایی که اشکال پیرامونی آن را می‌سازند، اعتبار و اهمیت بیشتری دارد و مرکز ثقل و تاکید، و اغلب دارای حداکثر تکیه است. هر يك از این تصورات و پنداشته‌ها می‌تواند تغییر ارزش دهد و درجه اعتبار و تکیه آن عوض شود و در نتیجه، صورت‌هایی تازه و دیگرگون از

از کنگدژ می‌آید تا در نقش منجی ظاهر گردد. پنداشته دو برادر، یکی میرنده و دیگری جاویدان، در داستان فرود و کیخسرو هم وجود دارد و مادران آن دو نیز يك زوج مونث‌اند: جریره و فرنگیس. معه‌ذا، فرود بر گردانی از سیاوش، پدر خویش است، و از این نظرگاه با ایرج شباهت می‌یابد. ایرج، که تکراری از فریدون است، به‌دست سلم و تور، برادران خود به قتل می‌رسد و طوس، سپهدار کیخسرو، فرود جوان را به کشتن می‌دهد. ایرج و دو برادرش، از ارنواز و شهرناز زاده شده‌اند که خود يك زوج مونث را تشکیل می‌دهند. در داستان ضحاک می‌آید که دو مارسته بر دوش وی هر روز نیاز به خوردن مغز سر دو مرد جوان داشته‌اند. ارمائیل و گرمائیل، دو مرد نژاده و نجیب، چاره‌ای می‌اندیشند تا روزانه یکی از دو قربانی ماران ضحاک آزاد گردد و زنده بماند. در این جا نیز، به همین ترتیب، دو مرد همانندی را مشاهده می‌کنیم که یکی می‌ماند و دیگری می‌میرد.

در وجود هابیل و قابیل نیز، پنداشته دو برادر میرنده و زنده را می‌بینیم که با مفهوم گناه پیوند یافته است و در نتیجه، به‌صورت برادرانی قاتل و مقتول درآمده‌اند. عصای موسی ماری در دست پیامبر است که اعجاز می‌کند. شاید ضحاک نیز چون اسیر باشد، در خدمت نیروی خیر قرار می‌گیرد. احتمال دارد پنداشته ماری که اسارت وی رمزی کهن از اعتقادی عرفانی در این خطه بوده است، در يك فرهنگ برجای مانده، و در فرهنگی دیگر، قداست باستانی خود را در ظاهر از دست داده باشد. داستان آن کودکان که به محض زادن باید کشته شوند و موسی یکی از ایشان است^{۲۲۶}، در شکل دیگری از روایت، به فریدون انتساب دارد. نیز داستان طفلی، که چون موسی در صندوقی بر آب رها می‌شود، به کیقباد و داراب باز می‌گردد^{۲۲۷} و می‌دانیم که کهن‌ترین روایت از آن به سارگون انتساب داشته است. چنین التقاطی که رسوخ بنمایه‌های داستانی موجود در این منطقه را در آثار مکتوب کهن ایران نشان می‌دهد، گواهی بر جذب گشتن بسا پنداشته‌ها و تصورات بومی در عقائد رسمی نیاکان ما می‌تواند باشد که مدرکی از آن در دست نیست.

در درون روایات، شواهد صورت‌هائی متفاوت می‌یابند و بخشی از آن دیگرگونی را می‌توان با توجه به بافتی که پنداشته مزبور در آن قرار دارد، توجیه و تبیین نمود. مثلاً، در هزار و یکشب و نیز در شاهنامه، داستان نمی‌تواند قداست کهن خود را حفظ نماید و در ادبیات نسبتاً جدید پهلوی، گزارش مقدس رنگ و صبغه نوین زردشتی بخود گرفته است. اما، آثار باستانی که از دل خاک بدر می‌آیند، از این گونه تغییرات دور و در امان مانده‌اند. درست به همین دلیل، شگفتی و غرابت مان‌ها چندان است که بآسانی نمی‌توان مفاد اشکال و تصاویر منقوش بر آن‌ها را، با بازمانده‌های مکتوب مطابقت داد و برای این منظور به بازسازی سنگین و پرکردن فاصله‌های دراز با حدس و گمان نیاز است.

ب) زوج مذکر (ملك اسعد- ملك امجد، ایرج- سلم و تور [سیاوش- کودکان سقط شده] فرود- کیخسرو، اسفندیار- پشوتن، [دو جوانی که خوراک ماران ضحاک می‌شوند])

الف و ب، در بافت‌های گوناگون، با شیوه‌هائی متفاوت نمود می‌یابند و هریار گونه‌ای خاص می‌سازند. از ترکیبات آن‌ها و واحدهای دیگر، واحدهای بزرگتر پدید می‌آید که تعبیر و روایات گوناگون بسیاری، از آن‌ها مرکب است. برخی از این ترکیبات، پس از پیدایش، رواج می‌پذیرند و دوام می‌یابند و به اشکال گوناگون در می‌آیند. هیچیک از این واحدهای کوچک نیز ساده نیستند، و متکی بر ساخت‌های پیچیده و بفرنجی‌اند که با تعبیر فردی و اجتماعی ارتباطی استوار دارند. به‌عنوان موردی ساده‌تر، می‌توان مفهوم «رشک و حسد» را در چند داستان نامبرده مورد نظر و بحث قرار داد:

در داستان نبرد فریدون و ضحاک حسد نقش اصلی دارد. در شاهنامه و چند روایت دیگر، رشک چندان بر ضحاک چیره می‌گردد که وی را برمی‌انگیزد تا به رغم پیشگونی‌هائی که مورد باور او است، به جنگ فریدون بشتابد. در این جا، حسد از میل جنسی برمی‌خیزد و مرد سالخورده را نسبت به مرد جوان خشمگین می‌سازد. در داستان قتل ایرج نیز رشک و حسد نقشمند است. در آن، برادران بزرگتر به برادر کوچکتر رشک می‌برند و به خشم می‌آیند. در هر دو مورد، کسی که مورد رشک واقع می‌شود، بهتر و محبوب‌تر است. اما، در داستان ایرج، عشق جنسی جانی ندارد و رشک نسبت به جاه و عزت ایرج، حسادت دو برادر را برمی‌انگیزد. حسد مردی سالخورده‌تر نسبت به مردی جوانتر، همراه با میل جنسی و نزاع بر سر زن، در داستان کاوس و سیاوش نیز هست. ستیزه میان خویشاوندان، در داستان قتل ایرج، به‌صورت رشک و نزاع برادران بزرگتر با برادر کوچکتر، و در شهادت سیاوش، به شکل خشم پدر بر پسر، دیده می‌شود. خشم و رشک پدر نسبت به پسران بر سر زن، در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان، در رفتار قمرالزمان نسبت به ملك اسعد و ملك امجد نمودار می‌گردد. در این جا، دو زن و دو فرزند وجود دارند و برخلاف داستان سیاوش، پدر امر به قتل پسران می‌دهد و پدر بزرگ، که پدر یکی از دوزن است، نیز با آن موافقت دارد. در دو داستان اخیر، حسد با داشتن رنگ جنسی به صورت غیرت برای نگاهداری همسر درمی‌آید. به احتمال قوی، همین غیرت است که نام «ملك غیور» را خلق می‌کند و در داستان ضحاک نیز پدیدار می‌شود. چنین غیرتی، در بن و ریشه خود، می‌تواند دارای قداست بوده، و در گزارشی مقدس پیرامون رفتار آدمی و همچنین مراسمی دینی، حضور داشته باشد.

همین روال، در نسبتی که میان زوج مونث و زوج مذکر مورد گفتگو هست، دیده می‌شود. از کتابون قیصر، دو پسر بدنیا می‌آیند که یکی پهلوان روئین‌تن است و در جوانی، بناکام کشته می‌شود؛ و دیگری پشوتن نام دارد. پشوتن جاویدان است و در پایان زمان،

به جادوی چون باشه کرد، و بر بام کوشك آمد. زنان خویش و خواهران جمشید را دید، ارنواز و شهرناز با آفریدون نشسته. نیز طاقت نداشت، خویشان را از بام فرو انداخت و از آن صورت بصورت راست باز آمد، و آفریدون گرزگاو سار برداشت، و...^{۲۳۰}

پرواز ضحاک در روایات دیگری هم می آید که در یکی از آن ها وی هنگام تلاش برای گریختن از دست فریدون، کوهی را با خود به ری می پراند^{۲۳۱}. چنین کرداری که طبیعت کیهانی ضحاک را ترسیم می کند، نشان می دهد که صحنه نبرد با او می تواند آسمان و فضا باشد.

هم بر این مهر صدفی، قربانی و قربانی گاو منقوش است که در جشن مهرگان انجام می گیرد و این جشن به فریدون انتساب دارد. در آن بخش از تصویر که چهارپایه خاصی نقش بسته است، نمادی از مذبح زامی توان دید. صحنه قربانی در آن کامل است: گاوی تکه پاره شده است که قطعه پشت آن، در بالای مهر و به شکل معکوس، و قسمت جلو و سر حیوان، در پائین چهارپایه قرار دارد. بر روی چهارپایه، نیمه بدن زنی مشاهده می شود که دو پستان وی، با وضوح پیداست. ترکیب گاو پاره پاره شده و زن چگونه پدیدمی آید؟

تعبیری که در مجموع می توان به دست آورد آن است که میان داستان نبرد فریدون با ضحاک، و نیز داستان سه پسر وی، با نقشی که بر مهر مورد بحث دیده می شود، نسبتی وجود دارد و حلقه پیوند این دو را در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان می توان بازیافت. بنظر می رسد که در هر سه جا، مساله بلوغ و پدیدار گشتن میل جنسی در دختر و پسر جوان موضوع اصلی است. قمرالزمان و ملکه بدور، که دو نیمه از يك واحد زاینده اند، شباهت تمام و کامل به یکدیگر دارند. در آغاز، از عشق روی می گردانند و پس از دخالت نیروی برتر از اراده خود، به بیماری عشق و جنون مبتلا می گردند. این دو تن زوج اساطیری آدمی اند که قبل از بلوغ جنسی به عشق ورزیدن نمی پردازند و پس از گذرانیدن مراحل از حیات خویش برای عشقبازی آمادگی می یابند.

همانند آنان، مشی و مشیانه نیز به هم شباهت دارند: «ریواس گونه، مشی و مشیانه برآورده شدند، یکی به دیگری پیوسته و هم بالا و همدیس»^{۲۳۲}. از این همانندی در تاریخ بلعمی نیز یاد می شود: «کیومرث که آدمش خوانند، و خلق ازوست و او را گل شاه خوانند، زیرا که از گل آفریده است، و بر گل پادشاهی کرد و جفت او حوا هم از گل بود و جان در تن هر دو بیک وقت و يك اندازه کرد نه پیش و نه پس»^{۲۳۳}. زوج همانند آغازین رفتاری جنون آمیز هم داشتند: «خود به خود رشك بد بردند. بسوی یکدیگر فراز رفتند، (هم را) زدند، دریدند و موی کردند»^{۲۳۴}، و سال ها به فرزند آوردن مایل و توانا نبودند^{۲۳۵}.

گاوی که قربانی می شود، نماد همان زوج اساطیری و تحویل

تصویر شگفتی که بر مهری صدفی نقش شده است و باید به قرن های بیست و چهارم تا بیست و دوم پیش از میلاد متعلق باشد، از جمله یادبودهایی است که شاید بتوان آن را با پنداشته هایی از این قبیل، وابسته دانست:



نقش مهر صدفی فروغی

گویا نقش اصلی صحنه، زنی است که بر تخت نشسته است. مارهایی از شانه های وی خارج شده و سر گاو نری بر بالای سردارد. احتمال می رود که این يك الهه باشد. در برابر او يك پیشخدمت با دو شیئی مثلثی در دو سوی خود که شاید ظرفهای کوچک باشند، زانو زده است. در بالای سر الهه عقابی ظاهر شده است که بر روی یکی از بالهای سر يك انسان قرار دارد، که شاید نقشی از اتانا باشد... این عقاب رود روی ماری است که در زیر آن يك آلت موسیقی قرار دارد. دو خط موج و شاید مارهایی که سرهایشان نشان داده نشده است، ترکیبی از طرحهای کنجکاوانه ای را از صحنه جدا می کنند. این طرحها عبارتند از: قسمت بریده شده و سر بالا سرپایین عقب يك گاو یا گاو نر، و در زیر آن نیم تنه بی سر و دست زنی که بر روی چهارپایه ای با پایه های به شکل پاها ی گاو قرار گرفته است. در زیر چهارپایه قسمت جلوی گاو یا گاو نر ظاهر می شود. در قسمت راست و بالای این ترکیب فوق العاده زنی روی دو زانو نشسته است که به الهه بر تخت نشسته در قسمت دیگر مهر شبیه می باشد و به نظر می رسد این نقش به جای آنکه دو خزنده از شانه هایش ظاهر شود، صرفاً ماری را بدست گرفته است. در زیر نقش این زن چهارپایه ای است که به وسیله خطوط عمود و مایل مشخص شده است. در کنار صحنه محدود با دو خط موج دو پرندۀ کوچک بر زمین نشسته اند.^{۲۳۸}

در این تصویر شگفت، همان نمادهایی که در داستان فریدون و ضحاک می آید، به وضوح دیده می شود: انسانی با دو مار رسته بر دوش، گرزۀ گاو سر بر بالای سر او، عدد سه که شماره پرندگان منقوش است و بزرگترین آنان در میان و بر بالای تصویر قرار دارد. همانند فریدون، برادر کهنتر که در بها و ارجمندی برتر است و در میان دو برادر دیگر جای می گیرد^{۲۳۹} - با مار می جنگد. این نبرد می تواند آخرین پرده از جنگ فریدون و ضحاک را حکایت کند:

ضحاک را خشم آمد و بانگ بر گنجور زد، و خویشان را

بنظر می‌رسد حضور کندرو در داستان فریدون و ضحاک نماد مردی است که در جایگاه زوج اساطیری نخستین پدیدار می‌گردد و حتی پس از بلوغ از پیوند آن دو تن ممانعت می‌کند. این ممانعت، ظاهری و گذران است و پس از آزمایشی که با بلوغ ملازمت دارد، از میان می‌رود. به همان ترتیب که ضحاک قصر و زنان خود را رها ساخته و به سفری نامشخص رفته، و صحنه را برای ورود فریدون آماده کرده است.^{۲۳۹} در این جا نیز ماجرای درگیری و نبردی جدی در میان نیست. از ظواهر برمی‌آید که نقل گزارشی پیرامون اموری کیهانی، و برتر از نزاع میان دو دشمن در کار است، و چیرگی، نه به واسطه جنگ، بلکه ناشی از تقوُّی بودنی و مقدر است.

در این ماجرا دستی التیام بخش اسباب پیوند و عاشق را فراهم می‌سازد. او، که احتمالاً معادل پیک پری است^{۲۴۰}، در داستان ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان، در هیات ملک مرزبان، برادر دختر پدیدار می‌شود. زوج همانند و شیفته را که بیگانه و دور از هم‌اند، بهم می‌شناساند و به یکدیگر می‌رساند. پس، به واسطه او جنون عشق شفا می‌یابد و دامی که برای قتل مرد عاشق گسترده است، برچیده می‌شود.

مانعی که بار دوم در راه ازدواج وجود دارد، در داستان ملک شهرمان و فرزندش به صورت گم شدن یاقوت، در راه سفر، پدیدار می‌گردد. رباینده آن، مرغی است که اسباب سرگردانی و آوارگی مرد را فراهم می‌کند. سرانجام، در روز عید، در حضور قمرالزمان، مرغان مرموزی با یکدیگر می‌جنگند. در جنگ آن دو، تقابل گناهکاری و بی‌گناهی، قتل معصوم و کین وی، پدیدار می‌شود. این روابط، که مفهوم کین را در شاهنامه مشخص می‌سازد، بار سنگین داستانی به نبرد دو مرغ می‌دهد: مرغ رباینده یاقوت بر مرغی چیره می‌شود که بی‌گناه است. مرغ گناهکار، احیاناً همان است که موجب جدائی زن و مرد جوان می‌گردد. مرغ بی‌گناه، و احتمالاً مدافع عشق را می‌کشد و خود به انتقام کشته می‌شود، و از چینه‌دان وی گوهر به‌دست می‌آید. جنگی که میان مرغ و مار بر بالای مهر صدفی نقش شده است، می‌تواند با چنین نبردی مربوط و یکی از دو مرغ، بدلی از مار اساطیری پرنده باشد که در روایات کهن تر پدیدار است. پرنده، که با داشتن نقش سر آدمی بر بالای بال خود، با مار می‌جنگد، بر آن غلبه می‌یابد و با این پیروزی است که بلوغ حقیقت می‌یابد.

بر جام طلای حسنلو^{۲۴۱}، نقش الهه و پرنده روشن‌تر ترسیم شده است. وی که باید نماد ناهید باشد، با مرد کمانداری می‌جنگد که ماری بر گرد کلاهش پیچیده است. در نقش این جام، که به‌نظر می‌رسد در آن دو نیروی متخاصم درگیر در نبردی کیهانی‌اند، بسیاری از مایه‌های داستانی فریدون و ضحاک دیده می‌شود: هیولای سه‌سر و مارگون، زنی که میان دو نماد مار جای دارد، قربانی، و گاوی آسمانی؛ مادری که طفل خود را به مردی

یافتن آن است. این دو قبل از بلوغ جنسی هر دو نر هستند. به عنوان نماد نرینگی، این زوج واحد، دو مار بر دوش دارد و با نماد مردی مار دوش به آن اشاره می‌رود. چنین زوجی که نابارور و بی‌میل به آمیزش جنسی است، قربانی می‌طلبد. هر پیشنهادی که برای عشقبازی به مرد شود، رد می‌گردد و هر مردی که خواستار دست یافتن بر زن باشد، به قتل خواهد رسید. چون الهه زایش عنایت کند، علائم بلوغ جسمانی و میل به عشق ورزیدن پدید می‌آید. پیکر گاو می‌درد و از درون آن، اندام‌های زوج بالغ زاده می‌شود. دختر اندام پسرانه دوران کودکی را رها می‌سازد و بلوغ طبیعی رخ می‌دهد. پس، الهه عشق و باروری، در هیات زن مار دوش، بر مرد مار دوش غلبه یافته است. در پی استحاله طبیعی بلوغ، در مراسمی آیینی و مقدس، تقلید و تکراری از آن انجام می‌گیرد. گاوی قربانی می‌شود. پس از این قربانی است که زن و مرد بالغ، در جهان بزرگسالان، تولدی دیگر می‌یابند، و در این صورت است که می‌توانند عشق بورزند و فرزند بیار آورند. پدیدار گشتن پستان‌های زن از میان اندام‌های تکه‌تکه شده گاو به‌معنای قربانی دادن برای بلوغ و پیدایش زوج بالغ طبیعی از زوج کودک آغازین است.

زوج اساطیری دو جنسی در ابتدا کودک است. وی از ملک شهرمان - که همچون زروان پیر است - زاده می‌شود و مرکب از دو موجود همانند و گریزان از عشق است، که همتای یکدیگرند: قمرالزمان و ملکه بدور. نام هر دو با ماه ارتباط دارد و ملک غیور لقب آن دو است. آن دو، در هیات مرد سفاک، که غیرت وی مایه قتل مردان است، وحدت می‌یابند. پس از آن که تصور عشق با تلقین زوجی الهی در نزد آن زوج کودک پدید آمد، هر دو دیوانه می‌شوند. دیوانگی آنان می‌تواند معادل قربانی و قطعه قطعه شدن گاو باشد و آن مرحله از تلاطم بلوغ و رشد جوان را نشان دهد که شیفتگی عشق هست، اما باروری و زایش پدید نیامده است. هر کس عاشق عکسی از خود می‌گردد که در واقع نوعی عشق به خویشتن است.

معادل این پاره از داستان، در شاهنامه مرحله‌ای است که فریدون، پس از دست یافتن بر تاج و تخت ضحاک و دوزنش، هنوز وی را اسیر نساخته است. در آن هنگام، پیشکار ضحاک، یعنی کندرو، برای شاه جوان بزم می‌چیند. کندرو در شاهنامه، و کندرب در صدر بندهش^{۲۴۲}، در ادبیات و دانی گندروه^{۲۴۳} است و در اسطوره‌ای که باید آن را معادل داستان نبرد با اژدها در ادبیات ایرانی دانست، خدا-قهرمان را یاری می‌دهد. اما، گندروه در عین حال دشمن وی هم خوانده شده است^{۲۴۴}. او در مراسم ازدواج نیز حضور می‌یابد و نوعی مانع در راه پیوند جسمانی عروس و داماد ایجاد می‌کند. وی را پدر زوج اساطیری نخستین خوانده‌اند که نام ایرانی آنها جم و جمیگ است، یعنی جمشید و خواهر وی. در روایات جدید ایرانی، در جای جمیگ، ارنواز و شهرناز قرار دارند که دو دختر یا دو خواهر جم خوانده می‌شوند.

می‌جنگد و از کردار پر خطر بازش می‌دارد. با تلاش و چیرگی بغبانو، آشوب و هرج و مرج باز می‌ایستد، و حیات و قوام آن بر مرگ و نیستی و آشفته‌گی غلبه می‌یابد. پرستندگان، در آئین مقدس و در زمان مقدس، با پیروی و تقلید از کنش آسمانی بانو خدای پیروزمند، به دادن قربانی می‌پردازند. شاید با سپردن دختر جوانی به کام اژدها، فاجعه را رفع، و هیولی را آرام کنند. پس بحران و تموّج می‌گذرد و وقوع سانحه به تعویق می‌افتد. باز مار کیهانی، مغلوب و اسیر، در بند باقی می‌ماند. بفرخندگی، سال نو آغاز می‌شود و یا جشن بلوغ سر می‌گیرد و کرانمندی زمان ادامه می‌یابد و شاید یاور اژدها را گوشمالی می‌دهند.

قربانی کردن و چیرگی یافتن بر موجودی سه سر، دو ویژگی است که در شخصیت اساطیری فریدون، در دوران هند و ایرانی

می‌سپارد، دو مردی که - همانند ارماتیل و گرماتیل- با یک مرد درگیر می‌شوند. رو بهمرفته می‌توان پنداشت که موضوع این درگیری، نوعی رابطه جنسی است. در این ارتباط، که بخوبی می‌تواند حاوی مفهومی دینی و عرفانی باشد^{۲۲۲}، غلبه بر مار موضوع اصلی است. شاید زنی که در نقش مهر صدفی، مار در دست دارد، الهه را در وضع چیرگی بر نیروی سیم و عظیم جهان جانوری، و نماد طبیعت خام و آغازین نشان می‌دهد. زن ماردوش، که احتمالاً به موازات پنداشته مرد ماردوش وجود داشته است، می‌تواند حضور الهه را در جشن نوآئی و تشرّف تازه با لغان اعلام دارد و تاثیر وجود او را در برقرار شدن ارتباط جنسی و پیدایش این پیوند خجسته بیان کند. از این پیوستگی است که حیات رونق می‌یابد.



نقش جام طلای حسنلو



آن هم وجود دارد: تریته آبتیه، که واژه همسنگ آن در زبان‌های ایرانی، نام فریدون آبتین را در فارسی پدید آورده است، دومین سازنده نوشابه سومه است.^{۲۲۴} همسنگ سومه، واژه اوستایی haoma لغت و ریشه هوم در زبان فارسی است. هوم در ادبیات هندوایرانی، نوشابه مورد علاقه خدایان، و آماده ساختن آن به مثابه قربانی کردن است.^{۲۲۸} تریته آبتیه موجودی سه کله و شش چشم را نیز می‌کشد که ویشوه رویه^{۲۲۵} نام دارد. معه‌ذا، ساختن فدیّه هوم و کشتن هیولای سه کله، که تریته آبتیه را مشخص می‌سازد، هم در ایران و هم در هند، دستخوش تغییرات بسیار شده است، چندان که باسانی نمی‌توان چهره کهن قهرمان اصلی را بازشناخت.

در اساطیر هندی، تریته آبتیه در افسانه باران پدیدار می‌گردد. این افسانه نبرد خدای تندرو باران را با اژدهائی شرح می‌دهد که ابرهای بارانی را محبوس کرده است. قهرمان اژدها را می‌کشد و گاوهای ابر بارانی و نور را رها می‌سازد. در این اسطوره، که بی‌تردید باری از مفاهیم دینی و عرفانی داشته است، ساختن نوشابه هوم ارزش و نقش اصلی دارد. در ودا، این داستان گسترش بسیار یافته است و در آن چند قهرمان و چند هیولا به

در اینجا، باید از آن رفتار آئینی سخن گفت که در گزارشی مقدس، توجیه و توصیف می‌گردد: به نظر می‌رسد که هر دو نقش از قربانی و مناسک آن حکایت می‌کند. همان چارپایه که بر مهر صدفی، در میان اندام‌های گاو قرار گرفته و سینه زن بر آن تصویر شده است، در نقش جام طلای حسنلو هم دیده می‌شود. بر این جام، تصویر گوسفندانی نیز هست که برای قربانی شدن آماده‌اند و زنی عریان بر پشت آن‌ها ایستاده است. زن و عریانی او نماد پیوند جنسی و نقش داشتن آن در این مراسم است. در مهر صدفی نیز نه تنها ماران منقوش، بلکه دو مثلث^{۲۲۳} مرموز نیز می‌توانند به نمادهای جنسی تعبیر شوند.

نقش جام شاید اسطوره‌ای از این قبیل را تصویر کند: در پایان هر سال، همانند پایان سال کیهانی یا هزاره، زمان واقعه فرا می‌رسد و اژدها می‌رود تا از بند رها شود. مردی که روبروی هیولای سه سر ایستاده است، نماد نیروئی کیهانی و طبیعت آزاد و خام است و می‌کوشد تا زمان محبوس و اژدهای زندانی در کوه را آزاد گرداند و به تعبیر زرتشتی: «زمان کرانمند را به بیکرانگی ازلی آن بازرساند». مرد کماندار، با کلاهی محصور در بیکر مار، نماد دیگری از او یا یاور او است. الهه، در کالبد پرنده، با وی

آپتیه، یکسان می‌شود: پزشک افسونگر، و هم‌آورد هیولای سه کله که سازنده هوم نیز هست. این خصائص، متعلق به حکیم افسونگر، یا جادو پزشک قبائل بدوی است، که هم روحانی و هم پهلوان باشد، یعنی، یل افسونگر. در اوستا، هنوز مشخصه اساطیری فریدون، که چیرگی بر اژدها است، با نقش قدیمی او در افسانه کشتن ورتره و آوردن باران و نور می‌تواند مربوط باشد. با وجود این، هرچند که در اوستا هیچ ایزدی - بجز هوم، که بر ضداژی سهمناک سلاح برمی‌کشد^{۲۵۵} - با اژدها نمی‌جنگد، ورترغه نام ایزدی بزرگ است که اینک وی را بهرام می‌خوانیم. ایزد بهرام، همانند ایزدمهر، ارجمند، و پیروزگری ویژگی ممتاز او است^{۲۵۶}. معهذ، رهانیدن گاو اسیر و نالنده، که باید با افسانه گاوهای ابر باران پیوستگی داشته باشد، به ایزدمهر باز می‌گردد و وی آورنده باران هم هست^{۲۵۷}.

در اینجا يك رشته دیگرگونی پدیدار است. از اوصاف خدایان هند و ایرانی عناصر بسیاری حذف شده است. ایزدان اشکالی مجرد و انتزاعی یافته‌اند و خصائص آنان صورت بشری و خاکی خود را از دست داده است. حوادث قهرمانی به آدمیان واگذار شده و در شمار داستان‌های حماسی قرار گرفته است. فریدون یل و پهلوانی است که زنان اژی‌دهاکه را می‌رباید. اژی‌دهاکه هیولای سه کله و شش چشم و دارنده هزار چُستی^{۲۵۸} است. دوزن وی تن و بدن مناسب برای آوردن فرزند دارند. در اوستا، فریدون شاه نیست، اما یل پیروزگری است که افسون می‌داند و ناوی زبر دست را بدل به کرکسی می‌کند. کرکس افسون زده، در آسمان پُران می‌ماند و تا ناهید به یاری نرود، توان فرود آمدن بر خاک را نخواهد داشت. از سوی دیگر، خصیصه مهم خدای تندرو باران، که نیرومندی عظیم و قدرت بدنی او است و وی را مقام خدای جنگ و حامی قوم خویش می‌دهد، به گرشاسب انتساب می‌یابد. او در اوستا، قهرمان جنگاور بزرگ است، و در ادوار بعدی، بسیاری از خصائص و کردارهای خویش را به رستم پهلوان، نبیره بزرگوار و گرانقدرش می‌بخشد، که در شاهنامه قهرمانی با ارزش درجه اول است.

شخصیت فریدون در شاهنامه و منابع دیگری که به موازات آن وجود دارند، نه تنها با تفصیلی بیشتر توصیف شده است، بلکه با اوستا و متون کهن تر چند اختلاف عمده دارد. نخست آن که نبرد وی با دیوان مزندر^{۲۵۹} حذف گردیده، و اثر ناچیزی از جایگاه اصلی او، یعنی ورنه چهارگوش^{۲۶۰} برجای است. این مکان اساطیری، بدل به تمیشه و آمل^{۲۶۱} شده، و احتمالاً داستان مقابله وی با ناوی زبردست، که در آبان یشت می‌آید، به صورت گذر از آب دجله، بی‌مدد کشتی در آمده است^{۲۶۲}.

دومین اختلاف مهم فریدون در اوستا و شاهنامه، جای گرفتن وی در رأس سلسله شاهان در همه جهان است. وی با تقسیم کردن گیتی به سه بهره و بخشیدن آن‌ها به سلم و تور و ایرج، نیای همه شاهان عالم شمرده می‌شود^{۲۶۳}. این مفهوم تازه است.

مبارزه می‌پردازند. ایندیره بزرگترین خدای تندرو باران است و تریته آپتیه یکی از یاوران او شمرده می‌شود. نقش تریته آپتیه آماده ساختن نوشابه هوم است و در این نبرد، یاور مهم دیگر، گندروه است. مهمترین هم‌آورد خدا در این افسانه‌ها ورتره است، و نیز داسه و شخصیت‌های دیگری در این نقش پدیدار می‌شوند^{۲۴۴}. این مار و اژدهای کیهانی در نبرد کشته می‌شود و خدا اغلب در کالبد گاوی با آن می‌جنگد و بر سر و پنجه‌های وی گریزی می‌کوبد که گفته‌اند صورت اساطیری از آذرخش است. هم‌آورد سه کله تریته آپتیه احتمالاً مار نیست. وی پسر سه کله تویشت^{۲۴۷} است و تویشت خود پدر ایندیره نیز محسوب می‌گردد. آمده است که ایندیره وی را می‌کشد تا هوم را به دست آورد، ایندیره خدائی گناهکار است و دو گناه او، یکی این قتل، و دیگری کشتن ورتره است^{۲۴۷}.

ساختن نوشابه هوم قربانی برای خدایان است^{۲۴۸} و در این اسطوره ارزش متمایزی دارد. تریته آپتیه آن را آماده می‌کند و ایندیره چندان از آن می‌نوشد تا نیروی کافی برای کشتن هم‌آورد خود بیابد^{۲۴۹}. نوشابه هوم آورنده بی‌مرگی و دانش است. از آن فدیبه، که دور دارنده مرگ لقب دارد، و بوته آن رد و سرور گیاهان و برترین دارو است^{۲۵۰}، دو خصیصه درمان بخشی یا پزشکی، و دانستن کلام مقدس یا افسون حاصل می‌شود. به واسطه این دو صفت روشن می‌گردد که چرا فریدون، همتای ایرانی تریته آپتیه که هوم می‌سازد، بر ضحاک مرگ‌آور و جادوگر چیرگی یافته است. در ایران، از نام و کردارهای تریته آپتیه شخصیت‌های اساطیری و داستانی فریدون آبتین، آتویه یا آبتین، و نیز تریته یا سریت و تریث و اثرط و اثرط^{۲۵۱} پدید می‌آید. شخصیت اخیر، پزشک و دارنده گیاهان درمان بخش است^{۲۵۲}. اما، مهترین نقشی که دارد، آن است که پدر گرشاسب پهلوان، از خاندان سام، خواننده می‌شود. گرشاسب سام همان کسی است که در ایران اژدهای شاختار را می‌کشد و در پایان زمان، به کشتن ضحاک دست می‌یازد^{۲۵۳}. تریته و آتویه به ساختن نوشابه هوم پرداخته‌اند، و از این روی است که افتخار داشتن فرزندان چون گرشاسب و فریدون را یافته‌اند. تریته طیب، و فریدون آورنده علم طب و یاری دهنده در بیماری و داننده افسون است^{۲۵۴}. از سنجش صفات زبر نوشته، جدول زیر به دست می‌آید:

تریته آپتیه	فریدون	تریته	آتویه	هوم‌ساز	داننده کلام	پزشک	اژدهاکش
+	-	+	+	+	+	+	+
-	+	-	-	+	+	+	+
+	+	-	-	-	-	-	-

چنان که ملاحظه می‌گردد، هرگاه مشخصات اساطیری افراد ایرانی را تلفیق کنیم و خصیصه هوم‌سازی تریته و آتویه را در برابر نام فریدون بگذاریم، وی با همانند خویش، یعنی تریته

تجلی می‌کند که برای ازدها قربانی می‌شود، پس باید به نوعی تلفیق میان اساطیری مأخوذ از دو اصل بیگانه اعتقاد آورد.

سه کله بودن هیولای همآورد، گرز که سلاحی خاص است، همراهی نماد گاو با خدای جنگاور، حضور گندروه که با آپسرس‌ها - زنانی از نوع پریان - پیوند دارد، وجود صفت بیگانگی برای داسه و دیگر همآوردان خدای تندرو باران، عدد سه که در نام تریته آبتیه هست و در فریدون و دو برادرش و نیز سه فرزندش که پیش از ازدواج بی‌نام‌اند و احتمالاً با عدد نامیده می‌شوند، بارز می‌گردد: این‌ها عناصری هستند که همپای همسنگی واجی در نام‌های تریته آبتیه و فریدون آبتین، ما را به وجود شخصیت اساطیری واحدی در دوران هند و ایرانی هدایت می‌کنند.^{۲۶۸} این قهرمان، به نوعی قربانی هند و ایرانی نیز می‌پردازد، یعنی نوشابه هوم تهیه می‌کند. به نظر می‌رسد که در ایران، قربانی مزبور تغییر شکل داده باشد. ساختن هوم در اساطیر هند و ایرانی، در برابر کشتن گاو قرار می‌گیرد که در متن‌های متأخر از آن یاد می‌شود. در همین متون است که آماده ساختن نوشابه هوم در مراسم یزشن اختصاص به موبدان دارد. اما، کشتن گاو در جشن مهرگان انجام می‌گیرد. مهرگان نیز، همانند نوروز و سده، به شاهان باز می‌گردد و در روایات ملی بیش از متن‌های دینی مورد توجه است. این جشن‌ها در برابر گاهنبارها قرار می‌گیرند، که مراسمی یکسره دینی به نظر می‌آیند.

گذشته از این دیگرگونی، فره فریدون تغییراتی یافته است که در نتیجه آن، در اوستا و شاهنامه، با اشکالی متفاوت پدیدار می‌گردد. فره جمشید در اوستا، به صورت مرغ وارغنه درمی‌آید و به ایزد مهر و فریدون و گرشاسب می‌پیوندد.^{۲۶۹} اما، در شاهنامه، فرشاهی جز از طریق نژاد فریدون به کسی نمی‌رسد و با مفهوم نژاد شاهی، که فریدون در رأس آن قرار دارد، پیوند خورده است. بدین ترتیب، مشاهده می‌گردد که ساخت داستان هند و ایرانی تریته آبتیه، با پذیرفتن تغییراتی چند، آماده گشته است تا نقش جدیدی بپذیرد. این نقش چیست؟

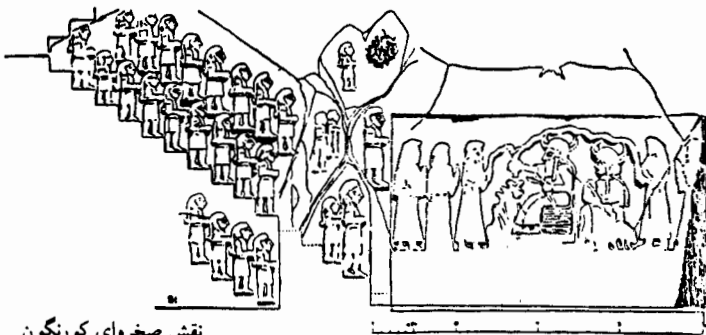
می‌دانیم که قهرمان افسانه باران، یعنی خدای جنگاوری که گاوهای ابر بارانی و نور را از چنگال ازدهای خشکی و ظلمت می‌رهاند، نیروی بدنی شگفت دارد. این پنداشته هند و اروپائی است و تور^{۲۷۰} در اساطیر اقوام شمالی نیز از آن بهره دارد. اینان، همانند هرکول و رستم، حامی قوم خویش‌اند و بر این اساس، دارای نقش خدای جنگ محسوب می‌شوند. در ایران، ایزد بهرام و مهر، بخشنده پیروزی به جنگاوران‌اند. چنین پیدا است که ایزدمهر، در تدوین‌های بعدی یشت‌ها، بسیاری از قهرمانی‌های بهرام را از آن خویش کرده باشد. در نتیجه، بهرام که ورترغنه، یعنی کشنده ورتره و قهرمان افسانه باران بوده است، از آن پس، دریشتی ستوده می‌شود که از مهریشت کوتاه‌تر است.^{۲۷۱} بهرام، همانند واهگن، در اساطیر ارمنی، در دورانی که باید در حدود استقرار هخامنشیان در ایران باشد، ارزشی برتر داشته است. در

در اوستای بازمانده وجود ندارد و در اساطیر ارمنی نیز نیست. در روایت ارمنی، فریدون که نام وی با شکل پارسی می‌آید نگهبان ازدهای سیری‌ناپذیر است و بر در زندان، که غاری دور دست است، قدم می‌زند تا از جهان‌خوارگی وی پیشگیری کند. این شکل از داستان، که با قول ابن فقیه^{۲۶۲} نزدیک است، به دهکده آهنگرانی طلسم شده اشاره دارد. در آن دهکده، بر فراز کوه، آهنگران با کوفتن پتک بر سندان مانع آزاد گشتن هیولا می‌شوند. به نظر می‌رسد این روایت بازمانده دورانی از تکوین اسطوره باشد که فریدون هنوز شخصیت اوستائی خود را، به عنوان یل پیروزمندی که بر ازدها چیره می‌شود، حفظ کرده است. آهنگری که یاور او است، به صورت کاوه قهرمان در نیامده است تا یل افسونگر را بر تخت شاهی بنشانند. در این مرحله از تحول داستان - که از آن تندیس فریدون بر در غار ازدها، در متون به یادگار مانده است^{۲۶۵} - هنوز چیرگی بر ازدها موجب نشستن بر تخت شاهی نیست، و فریدون توانا و پیروزگر هنوز آن مقام والا را نیافته است که بتواند در رأس همه سلسله شاهان عالم قرار گیرد، و نیز نسب روحانیان به وی برسد.^{۲۶۶}

سومین اختلاف فریدون در هیات تازه خود با شخصیت اوستائی، گسترش یافتن جنبه افسونگری و پزشکی او است. این مختصه در تریته آبتیه نیز دیده می‌شود. وی با ساختن نوشابه هوم، دانش الهی و درمان را به جنگ می‌آورد و می‌تواند آن را به جهان بدهد. اصلاً قتل ورتره و دیگر همآوردان خدای تندرو و باران، که باز دارنده آب و نابود سازنده آبادانی و جهان مادی و معنوی‌اند، نوعی درمان است. خشکسالی و مصائب آن، همانند بیداد و جور و دروغ، بیماری کیهانی است که بر اثر درمان زوده می‌شود. جادو پزشکی بدوی هم داروهای گیاهی و هم درمان کلامی، یعنی افسون، به کار می‌برد تا هر دو گونه درد را شفا دهد: درد بدنی افراد را و نیز امراض آسمانی جامعه و جهان را.

معهداً، در ایران، از شخصیت اساطیری فریدون آبتین خصیصه هوم‌سازی حذف شده، حال آن که تریته آبتیه، با داشتن نامی همسنگ فریدون آبتین، جادو پزشکی و یل افسونگر هند و ایرانی است. در اوستا، آتویه و تریته، دو تنی هستند که دست به آماده کردن این فدیة ایزدی می‌زنند. در شاهنامه، هوم مردی عابد و یاور کیخسرو در نبرد با افراسیاب است، اما - چنان که انتظار می‌رود - از ساختن نوشابه هوم به دست وی خبری نیست. فریدون، به جای آن که نوشابه هوم را تهیه کند و نثار ایزدان نماید، جشن مهرگان را بنیاد می‌نهد، که بی‌تردید آئین مهم آن، کشتن گاو بوده است. نسبت گاو و فریدون در اوستای بازمانده مسکوت است. اما در متون پهلوی و فارسی و عربی از آن یاد می‌شود.^{۲۶۷} ضحاک خود ازدها است و در جنگ با وی نمادهائی از گاو پدیدار می‌شود که مورد بحث قرار گرفت. از آنجا که داستان فریدون در شاهنامه هم واجد بسیاری از عناصر هند و ایرانی متعلق به تریته آبتیه است، و هم با داشتن نیاکانی با نام گاو، خود به مثابه گاوی

در آثار باستانی می‌توان به جستجوی مضامینی پرداخت که مفاهیم مزبور را قبل از آمیختن با پنداشته‌های اساطیری قوم بیگانه و در حالت اصیل خود نمایش می‌دهد و محفوظ داشته است. به نظر می‌رسد که یکی از آن‌ها در نقش جام طلای حسنلو - که به واسطه آثاری پیدا شده در محل اکتشاف، قداست آن محرز است^{۲۷۵} - باقی است. بر این جام، و نیز بر مهر صدفی مورد بحث، نماد جنگ با مار وجود دارد. در نقش جام، ماری با سه سر، به مشابه تختی است که مردی در آن قرار دارد و نشسته بنظر می‌رسد. پنداشته تختی از مار را در نقش برجسته کورنگون^{۲۷۶} هم می‌توان یافت: مرد-خدائی که بر تختی از چنبره مار نشسته و گردن آن را در دست دارد. در دست دیگرش جام فواری است که از آن مایعی روان است و در پشت سر او زنی دیده می‌شود. آیا این آب روان همان است که گاو نقش جام هم آن را بر اژدهای سه کله می‌ریزد؟ در نقش دیگر^{۲۷۷}، دو مار اسیر در دست الهه در یکسو و دو آپشار جاری در دو دست وی، در سوی دیگر تصویر شده است. آیا مار-زین و اژدهای اسیر شونده با این مفاهیم مربوط است؟ آیا تریته آبتیه که در اساطیر آریائی سازنده هوم و یا کشنده اژدهای خشکی در افسانه باران است، قهرمان داستان غلبه بر مار اسیر شونده قرار گرفته است تا از این رهگذر به صورت فریدون آبتین، در رأس همه خاندان‌های شاهی بر تخت دادگستری بنشیند و از جام دست افسونگر وی آب حیات روان شود؟



نقش صخره‌ای کورنگون

می‌دانیم که فرّه فریدون از طریق شیرگاو جادویی به فرانک و سپس به فرزندش، که «سرانجمن خواهد بود»، می‌رسد.^{۲۸۰} در شاهنامه، فرانک نام مادر فریدون است و فریدون با شیر گاو شگفتی پرورش می‌یابد که پر مایه یا بر مایون نام دارد.

آن عهد، که دوران اوستای قدیمی است، برای این ایزد اعتباری عظیم قائل بوده‌اند، که باید چیزی نظیر ارزش ایندره در ادبیات و دانی باشد. این ارج و حرمت، که دست‌کم به شکل غیررسمی هنوز باقی است^{۲۷۲}، در یشت‌های فعلی انعکاس ندارد. هنگام سنجش می‌توان پذیرفت که پاره‌هایی از بهرام یشت کهن در مهریشت کنونی گنجانیده شده^{۲۷۱}، و نیز اسطوره آوردن باران به تشر منسوب گشته باشد. تشر ایزدی است که در بندهش حتی با نقشی حیاتی‌تر از آنچه در یشت‌ها از او سخن می‌رود، پدیدار می‌شود^{۲۷۳} و باران آوری و زندگانی بخشی وی بسیار مورد تاکید و تکیه قرار می‌گیرد.

بهرام یشت هنوز ارجمندی دیرین خود را حفظ کرده است و در نزد زرتشتیان بنا بر سنت، خواندن آن در درجه اول اهمیت قرار دارد. عزت ایزد بهرام، در سرودهایی چون «سرور امشاسپندان» نیز تاکید می‌شود، و او هفتمین و برترین امشاسپند است. در برابر این ستایش عام، که در یشت‌ها منعکس نیست و متن‌های پهلوی نیز از آن چندان خبری نمی‌دهند، می‌بینیم که در تیریشت از مردم دعوت می‌شود که ایزد تشر را ستایش کنند. در همین یشت، به «هرزه درایانی» اشاره می‌رود که پری را «آورنده سال نیک» می‌شمارند.^{۲۷۴}

چنین پیدا است که یک رشته دیگرگونی در آن دوران روی داده است و بر اثر آن، افسانه باران و قهرمانان آن دستخوش تغییرات بسیاری شده‌اند. از آن جمله، بهرام بهری از کردارهای خود را به ایزد تشر، و بهری را به مهر داده است. بخشی دیگری از کنش کیهانی وی به یل افسونگری چون تریته آبتیه انتساب یافته است، که از این پس، به مثابه یکی از آدمیان خاکی، با اژدهای سه سر می‌جنگد و بر او چیره می‌گردد. مار، یا اژی سه کله سه پوزه شش چشم، طبیعتی متفاوت از آن دارد که در افسانه باران دیده می‌شود. احتمالاً به واسطه نقشی که در اساطیر کهن در قربانی داشته است، نه تنها هم‌آورد وی، فریدون آبتین، دیگر همانند تریته آبتیه هند و ایرانی به تهیه هوم نمی‌پردازد، بلکه در ادبیات بعدی، به کشتن گاو دست می‌یازد که به جشن مهرگان اختصاص دارد، و این کردار در آئین مهرپرستی به ایزد مهر باز می‌گردد. اژی دهاکه، برخلاف اژدهای هم‌آورد خدای تندرو باران، دیگر کشته نمی‌شود، بلکه اسیر می‌گردد، و به‌مراهی اسارت وی مفهوم هزاره‌های زروانی به ادبیات زرتشتی راه می‌یابد.

نقش جام خفاجه



می‌شود. در بندهش، فرزند فرانک کی‌ایبوه است^{۲۸۷} و دربارهٔ فرانک و فرزند فرمندش چنین می‌آید:

این را نیز گوید که فره فریدون در دریای فراخکرد بر نی‌بن نشست. و درگا به جادویی گای آنجا رها کرد. (خود نیز) بدانجا شد، یک سال آنجا نی درو کرد، به گاو داد تا قره به گاو شد. گاو را آورد، شیر دوشید، به سه پسری که او را بود، داد که وامون، شون و چنگرنگها (یند). فره به پسران نه، بلکه به فرانک شد. و درگا فرانک را کشتن خواست. فرانک به واسطهٔ فره، از تیغ پدر گریخت. پیمان کرد که «نخستین فرزند را به او شام دهم». پس او شام او را از پدر رهایی بخشید. نخستین فرزند، کی‌ایبوه، زاده شد، به او شام داده شد. اینک با اوشبام است و همکار او شبام در (دوران) گمیزگی شد.^{۲۸۷}

پدر کی‌ایبوه قباد است که او را از آب گرفته‌اند و مادرش فرانک، دختر ودرگای جادوگر. در این جا، اسطورهٔ زادن فرزند کی‌ایبوه با ارزش و وجهی کیهانی می‌آید. نی‌بنی که از آن آبی جادویی می‌تراود و با شاهی دارندهٔ فره و ورجاوند پیوند دارد، در آثار الباقیه^{۲۸۸} موضوع داستانی است و در آن پیدایش شکر در نوروز، به جمشید انتساب دارد و رسم هدیه کردن آن در نوروز و مهرگان، یادگاری از کشف خاصیت نیشکر و تراوش آب شیرین از آن خوانده شده است.

نوشابه و آبی نوشین که خاصیت ورجاوند با خود دارد و موهبتی آسمانی است که در جشنی - چون نوروز یا مهرگان - به جهانیان اهدا شده است، با چنین اسطورهٔ کهنی باید در پیوند باشد و از آن قصهٔ قدیمی، در ادبیات نوین فارسی آثاری هست. مثلاً، داستان پیدایش می و دانهٔ انگور که در نوروزنامه می‌آید^{۲۸۹}، با آن عناصر عتیق مربوط می‌گردد: ویژگی مستی آوری، هنوز با دانش و روشن بینی الهی همراه است و بر رنج و ضعف چیرگی می‌یابد. با جمشید و جام جهان بین وی، و نیز غلبهٔ همای و مرغی کیهانی بر مار هم‌اوردش، که در فضا با هم می‌جنگند، پیوند دارد. آن می حاصل انگوری است که در «نوروزماه» پرورش می‌یابد.^{۲۸۹}

فره با چنین نوشابه و اکسیر الهی یا شیر دایهٔ آسمانی همانند است و همان خصائصی را دارد که در هوم دیده می‌شود: بخشندهٔ حیات کامل و علم مطلق و قدرتی ربّانی. فره ناگرفتنی است. در هیأت مرغ و ارغنه از جم می‌گسلد و به سه تن می‌پیوندد که یکی از آنان فریدون است^{۲۹۰}. فریدون در هنگام غلبه بر ضحاک، پر یا استخوانی از مرغ و ارغنه با خود دارد^{۲۹۱}. چون ناوی زبردست را به صورت کرکس درمی‌آورد، باز نماد مرغ در داستان‌های مربوط به او می‌آید. موهبت زادن او نیز - همانند جم و گرشاسب - بر اثر مجاهدهٔ پدرش در آماده ساختن نوشابه هوم حاصل شده است. می‌دانیم که دانهٔ هوم را مرغ آزموده بر فراز کوه پراکنده است^{۲۹۲}. این مفاهیم که در طی تاریخ همهٔ دیگرگون گشته‌اند و اینک مبهم و بی‌رنگ و معنی بنظر می‌رسند، بن آسمانی آن آب نوشین را وصف می‌کنند.

پرمایه نام یکی از برادران فریدون است.^{۲۸۱/۸} آیا ما در این داستان، با گزارش مقدسی دربارهٔ قربانی شدن انسان - گاو نخستین روبرو هستیم، که در جشن مهرگان کشته می‌شده است؟ این جشن با اسارت ضحاک پیوند دارد. آیا فریدون در این روز، خود قربانی می‌گردیده است تا به واسطهٔ آن، ازدهای زمان به خلق هزاره‌هایی مبادرت ورزد که ادوار متواتر را پدید می‌آورد؟ آیا شیر گاو پرمایه - که بیش از توصیف دلنواز فردوسی، اطلاعی از آن نداریم - تعبیری تازه از آب روان در نقش جام طلای حسنلو است، که شاه - خدا می‌پرورده است؟ آیا سیلان آب، که رمز گذشت زمان هم می‌تواند باشد، با اساطیری وابسته به نوشابهٔ هوم پیوند پذیرفته است؟ چکیدن افشیرهٔ هوم، همانند ریزش باران است و این گونهٔ تصورات به وسیلهٔ چنین گره‌های پیوندی می‌توانند با یکدیگر تلفیق یابند. در نتیجه، پیوند افسانه باران و هوم با شکلی نوین تجدید می‌شود.

فریدون لقب «گاو‌دایه» دارد، زیرا پرورش او از شیر گاو پرمایه یا برمایون است. دایگی این گاو اساطیری خود مساله است، چرا که ما از گاوگشن بر مایون خیر داریم^{۲۸۱/۲}، یعنی گاو نری که مرکب فریدون است. دایهٔ شگفت دیگری نیز در داستان کودکی زال پدیدار می‌شود و آن سیمرخ است. آیا این دو دایه با یکدیگر پیوندی دارند؟ بر اساس چند نشانهٔ جزئی، تصویری از پاسخ مثبت به دست می‌آید. نخست این که جایگاه پرورش فریدون و زال، هر دو البرز کوه است. این کوه شرقی و دور از دسترس، هنوز همانند البرز اوستائی، برای آدمیان قابل گذر نیست. سام زال نوزاد را در پای کوهی نزدیک البرزها می‌کند و سیمرخ او را به البرز می‌برد. چون کودک به سن مردی رسید، باز مرخ دایه او را از کوه فرود می‌آورد^{۲۸۲}. در داستان فریدون نیز اشارهٔ مبهمی هست که با پرواز مرغان مربوط می‌گردد:

بیاورد فرزند را چون نوند

چو مرغان بر آن تیغ کوه بلند^{۲۸۳}

دوم این که در بندهش، سیمرخ پرنده‌ای است که با پستان بچه را شیر می‌دهد^{۲۸۲}. گذشته از این، در یکی از سه نسخهٔ دستنویس معتبر موجود، ترکیب گاو - سیمرخ دیده می‌شود و در دو نسخهٔ دیگر، یادبودهائی - مانند قلم خوردگی و نوشتن بر بالای سطر - برجا است که می‌تواند بر وجود ترکیب گاو - سیمرخ در نسخهٔ کهن تری از متن بندهش دلالت داشته باشد^{۲۸۵}. هرگاه این حدس براه نباشد، با پنداشتهٔ اساطیری عتیقی روبرو خواهیم بود که میان گای آسمانی، در هیأت مرغی، پیوند پدید می‌آید و از این وجود شگرف، بارانی پربرکت فرو می‌ریزد که اکسیر حیات و آورندهٔ دانش و افسون است و شاه - پدر می‌پروراند. فریدون و زال، هر دو از دانشی غریب بهره دارند و فرزندان آنان از نیروی شگفت برخوردارند. در شاهنامه، فرانک فرزند خویش را از ترس تعقیب روزبانان ضحاک به البرز کوه می‌برد.^{۲۸۶} تصویر سپردن فرزند خرد به مردی نشسته بر تخت بر جام طلای حسنلو دیده

واسطه قربانی دادن ایشان، که کنش کیهانی حیاتی است، جهان خدایان نیز نیرومندی و برکت می‌یابد.

مرغی که با مار می‌جنگد، در ادوار بعدی می‌تواند با خروس که مرغ سروش است، یکتائی یافته باشد. خروس که در اوستا نیز مرغ مقدس است، در متون پهلوی، کشتن و خوردن آن حرمت دارد.^{۲۱۵} این حرمت را هنوز زرتشتیان رعایت می‌کنند. اما، از رسمی خبر در دست است که بنا بر آن در نوروز خروسی را به یاد سیاوش می‌کشته‌اند.^{۲۱۶} در جشن مهرگان هم گاوی قربانی می‌گردد. خوردن گوشت گاو دارای حرمت است و زرتشتیان بویژه از آن پرهیز می‌نمایند. چنین حرمتی که بنا بر مندرجات یشته‌ها، دال بر قربانی کردن گاو برای ایزدان، با رفتار آئینی کهن مغایرت دارد، مکمل حرمت گوشت خروس است، که در جشنی معین کشته و خورده می‌شود. هر دو جانوری که نباید آن‌ها را کشت و خورد، در دو جشن قربانی می‌شوند: گاو در مهرگان، و خروس در نوروز.

به رسم کشتن خروس در نوروز که به مردم بخارا سرزمین سیاوش- منسوب است، اشاره شد. اما، يك داستان عامیانه زرتشتی می‌گوید که جهودان- یعنی پیروان و پیوندان ضحاک- خروس سپید را در جشن سال نو خود می‌کشتند. در این کشتن، پرنده مقدس را زجرکش می‌کنند و سر او را بر سنگ مبال می‌زنند. در توجیه این رفتار زشت گفته می‌شود که خروس دشمن ضحاک است. چون در شبگیر آوازی خوانندوبال برهم می‌کوبد، زنجیرهای زندان ضحاک، که ازدهای زندانی آن را با لیسیدن سست کرده است، دوباره سخت و استوار می‌شود، و بر اثر آن، ازدها در حبس باقی می‌ماند. دشمنی خروس یا دیوان و دروجان معروف است. وی در شبگیر، با آوازخواندن و بال زدن، آنان را تار و مار می‌کند و آتش بهرام را قدرت می‌دهد.^{۲۱۷} این اسطوره، می‌تواند روایتی تازه و رسمی از داستان اولی باشد. زیرا، هم از سست شدن زنجیر ضحاک خبر داریم، که بر اثر کوبش پتک بر سندان، در دهکده آهنگران، باز محکم می‌شود.^{۲۱۸} و هم می‌دانیم که ضحاک را جهود خوانده‌اند.^{۲۱۹} به نظر می‌رسد که این وجه از وجود ازدهای ازلی، در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان، در قالب «مجوس بودن» کافران مردم کش پدیدار شود. مفهوم بیگانگی ضحاک، در شاهنامه یکبار به شکل تازی بودن وی بیان می‌گردد. بار دیگر می‌بینیم که «بیت المقدس» که به تازی «خانه پاك» است، «برآورده» و ساخته او است. شاهنامه تعالیمی هم به این تصور اشاره می‌کند.^{۲۲۰} تازی یا جهود و مجوس بودن، هر سه حامل پنداشته «بیگانگی» است و این پندار در مورد داسه و دیگر هم‌آوردان ایندیه نیز دیده می‌شود. نقشمندی اصیل این تصور با ارجمندی پدیدار گشته‌تماز میان ایرانیان و نایرانیان تایید می‌گردد که سرآغاز حوادثی کیهانی، در روز خرداد از ماه فروردین است.^{۲۲۱}

احتمال قوی آن است که بیگانگی ضحاک، قالبی برای بیان

عطاکننده چنین نوشابه آسمانی، دایه- مادر پرورنده و بخشنده زندگانی است که با صورت گاوی، به دست ضحاک کشته می‌شود. ضحاک ماری است که شکل سماوی نیز بخود می‌گیرد و می‌تواند کوهی را، از جانی چون اصفهان، به ری ببرد. او شاید در نبردی که صحنه آن آسمان است، با گاو-سیمرغ جنگیده باشد. یادگاری از این مبارزه کیهانی می‌تواند به شکل جدال «مارپردار» با باز سپید بیان شود که بندهش به آن اشاره دارد.^{۲۲۲} نقش باز سپید در کائنات جدال با چنین مار و حشتناکی است که سایه آن مرگ می‌آورد. با این تعبیر، جنگیدن مرغ و مار، نمادی برای نمایش نبردی اساطیری خواهد بود که در تصاویر کهنسالی از آثار باستانی این سرزمین پدیدار می‌شود.

در صحنه نبرد نقش جام طلای حسنلو، و نیز مهر صدفی زیر نوشته، کارزار مرغ و مار مشاهده می‌گردد. تصویر مقدس احتمالاً اسطوره‌ای را بیان می‌نماید. جنگ مار و عقاب که در طبیعت دیده می‌شود- و می‌تواند بسیار جلب توجه کند- به عنوان قالبی برای حمل این پنداشته دینی به کار رفته است که خدا، در کالبد مرغ، بر زمین می‌آید و بر ماری غلبه می‌کند. این مرغ نماد يك الهه- همانند ناهید- است. شاید مردانی هم که با زن- ایزدی دیرینه سال پیوند یافته‌اند، می‌بایست بر ماری اساطیری چیره شوند و پرنده نیکوکرداری در این نبرد دارای نقشی بوده است. آثاری از چنین تصویری را در اسطوره زنان ضحاک، و نیز داستان فریدون و گرشاسب باز می‌یابیم. فریدون که دوزن ازدها را به دست می‌آورد، بر او چیره می‌گردد. از این زنان همه شاهان عالم- و شاید همه نوع بشر- زاده می‌شوند. فریدون ضحاک را محبوس می‌سازد. گرشاسب سام که زادن او نیز چونان فریدون، با ساختن نوشابه هوم پیوستگی دارد- در پایان زمان ازدهای رسته از بند را می‌کشد تا هیولا از نابود کردن زندگانی باز ماند. می‌دانیم که این یل پیروزمند نیز با پری پیوندی دیرین دارد، و هرچند گناهگار خوانده می‌شود، در پایان هزاره نقشی کیهانی ایفا می‌نماید.^{۲۲۳}

ماری که در نبرد با پرنده ایزدی پدیدار می‌شود، شاید صورتی از ازدهای ازلی باشد که هزار سال سلطنت کرد، و اینک محبوس است تا در سر هزاره آزاد گردد. وی نماینده آشفتگی‌های مبهم زمین است که نامسکون و آکنده از مرگ، به کالبد خطرناک و مواج و بی‌شکل جانوری زیونده در درون خاک درمی‌آید و سرانجام، جسم آدمی را تصاحب خواهد کرد. الهه، در کالبد مرغ، تجلی می‌نماید و بر زمین راه می‌یابد تا بر مار چیره شود. ازدهای آغازین، نماد آشفتگی و خامی و ناباروری نخستین زمین نیز هست. پس از پیروزی در این کارزار است که جهان به نظم انسانی- الهی و بلوغ و باروری می‌رسد. در این هنگام، از آن زوج دوجنسی، یا بی‌جنس و ضد جنسیت نخستین، زوج ماده و نری پدید می‌آید که نخستین پدر و مادرند و باروری و رونق زمین، و شکوفایی حیات مادی و معنوی از آنان حاصل می‌شود. به

فروردین، یعنی نوروز، می‌کشد.^{۳۰۲} هرچند که روایات دیگر، مستقیماً از شخصیت اساطیری ضحاک در پدید آوردن نوروز سخن نمی‌گویند، اما، وی نابودکننده جمشید است، و جمشید آورنده نوروز: «اندرین روز جمشید بر گوساله نشست و سوی جنوب رفت بحرب دیوان و سیاهان»^{۳۰۵}، می‌دانیم که ضحاک کشته گاو است.

اقوال پراکنده را می‌توان در کنار هم قرار داد و به پنداشته عتیقی دست یافت که در آن نبرد با مار و چیرگی بر آن، مایه پیدایش این جشن است. جنگ مرغ و مار، و پیوند آن با سوگواری و گرفتن انتقام فرزندی که ناروا کشته شده است، از قائل او؛ زنجیره عناصری است که در روایت تاریخی بلعمی از داستان کیومرث می‌آید:

گروهی از آن دیوان که از دست پدرش کیومرث هزیمت شده بودند این بشنگ را تنها بر آن کوه پدید آوردند، تدبیر هلاک او کردند، گفتند تا دل پدرش شکسته شود تا ما نتواند گوسایدن... پس کیومرث بر کوه دعاوند بسیار بگریست، و دعا کرد تا خدا او را پدید آورد که فرزند او را که کشت... چون دیگر شب بود بخواب دید که پیری باید و گوید چند نالی... او گفت... مرا مراد آنست که بداتم این فرزند مرا بدین حال که کشت... او را بنمود جای ایشان... پس کیومرث چون از خد فرزندانش خویش بیرون شد، وقت نماز پیشین بود، یکی خروس سپید دید بر میان راه ایستاده، و یکی ماکیانی بدم اوی و ماری پیش خروس و آهنگ او کرده، و خروس بر مار حمله می‌برد و بغلبه او می‌زد، هر باری که خروس مار را بزدی بانگی خوش بکردی. پس آن دیدار و بانگ و حرب، کیومرث را خوش آمد... پس کیومرث سنگی مار را بزد و بکشت، آن مرغ بدان مقدار الهام که او را بود، بانگ بکرد بششاط، کیومرث را سخت خوش آمد... گفت... بفال نیک است این مرغ که همی بطلب دشمنان شوم، و یکی دشمن فرزند آدم مار است، این با مار حرب همی کند، این فرخ مرغی است... و عجم خروس را و بانگ او بوقت خجسته دارند، خاصه خروس سپید را.^{۳۰۶}

در همین کتاب، در داستان زادن سیامک نیز خروس و مار باز رودروی یکدیگر قرار می‌گیرند:

پسری بزاز نیکو روی او را سیامک نام کرد، و این سیامک پدر ملوک بودست... کیومرث... گفت... بدانخانه اندر که او را اندر آنجا پرورانی خروسی سپید با ماکیان در آن خانه دار، بدان تا دیوان بدو گزند نتوانند کردن... دیوان آگاه شدند که این پدر همه پادشاهان خواهد بودن، تدبیر هلاکش کردند. ماری بگرفتند و بدان خانه که سیامک اندر بود درافکنند، آن خروس سپید چون آن مار بدید بانگی بکرد بی عادت خویش، چون... مادر غلام آگاه شد... شب اندر چراغ خواست و بنگرید، ماری دید سهمگین و آن مرغ از مار ترسیده بود، بانگ کرد تا بیامند و آن مار را بکشتند.^{۳۰۷}

سیامک، نیای همه شاهان عالم، یا بنا بر قول بندهش، پدر بیشترین شمار از مردمان؛ در روایت تاریخ بلعمی نیز، همانند شاهنامه، به دست دیوان کشته می‌شود و پسرش، هوشنگ، انتقام او را می‌ستاند.^{۳۰۸} وی همانند سیاوش است و از روی همان نمونه نخستین خلق شده، که در پیدایش سیاوش نیز الگوی اولیه بوده است: فرزند شایسته و جوانی که به ناکام، به دست ناپاکاران، به ستم کشته می‌شود و خواستن کین او خوشکاری و وظیفه مهمی است که به فرزندش می‌رسد. می‌دانیم که جشن نوروز و سوگ سیاوش، با هم پیوند دارد و در آن روز، بامدادان خروسی را به یاد

وحشی بودن آغازین طبیعت باشد: آشفته‌گی نخستین هستی، همانند جهان ددان، خشن و سبع بود و بانو-خدای مادر، در هیأت زنی جنگاور و پیروزمند، بر آن خامی و خشونت وحشی چیره شد. پس در همه کائنات بلوغ و نظام درست و الهی برقرار گردید. در این جا، مفهوم اهلی گشتن طبیعت، که تصویری جهانی و همگانی در اساطیر ملل و اقوام گوناگون است، با بلوغ طبیعی آدمی وحدت یافته و پنداشته فرهنگی خاصی پدید آورده است: جهان خارج از محیط انسانی، خام و نابالغ است و چون رام و اهلی شود، بالغ و پخته و رسیده می‌گردد و کمال می‌یابد.

در داستان ملك شهرمان و فرزندش، ماجرای بلوغ در عالم صغیر و کبیر، در دنبال یکدیگر بیان شده است. به عبارت دیگر، در آن روایت دو داستان فریدون و سیاوش در پی هم می‌آید و این ترتیب با توالی دو جشن مهرگان و نوروز هماهنگ است.

در مهر روز از مهرماه، ضحاک به دست فریدون اسیر شده است و به مناسبت آن در این روز جشن مهرگان برپا می‌گردد. ضحاک ازدها و ماری است که فریدون در جنگ او را مغلوب و زندانی می‌کند. نبرد با مار در پیدایش جشن سده نیز نقش دارد: هوشنگ بنیانگذار جشن سده است. سده یا جشن پیدایش آتش یادگار برخورد دو سنگ و ایجاد جرقه‌ای در پی آن است و از آن پدید می‌آید که شاه آهنگ کشتن ماری می‌کند:

بزرور کیسانی رهانید دست
جهان سوز مار از جهانجوی جست
برآمد بسنگ گران سنگ خرد
همان و هم این سنگ بشکست خرد
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ
دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ...
یکی جشن کرد آن شب و باده خورد
سده نام آن جشن، فرخنده و کرد.^{۳۰۹}

پیدایش جشن سده نیز در برخی از متون، به ضحاک باز می‌گردد: «چون افریدون بر ضحاک ظفر یافت، این مردمان آزاد کرده ارمائیل سد مردم شده بودند... هر کسی آتشی جداگانه بیفروختند. پس صد آتش بیفروختند، چنان که همه را افریدون بدید»^{۳۱۰}. در این روایت نیز، افسروختن آتش در جشن سده و جنگیدن با مار پیوند یافته است. در البلدان ابن فقیه، قولی می‌آید که بنا بر آن، ضحاک در پیدایش نوروز نیز نقش دارد: «فریدون جست و او را بست. پس یکایک پیروان او را نیز بندی کرد. و این در روز مهر از ماه مهر بود. بدین گونه آن روز را جشن مهرگان کردند... ضحاک همین سان شش ماه پیش او در بند بود. سپس به روز نوروز او را کشت. پارسیان گفتند: امروز نوکروز، یعنی روزگاری را روز نو آغاز کردیم. و آن را جشن کردند.»^{۳۱۱} در پایان هزاره نیز گرشاسب ضحاک رسته از بند را، در روز خرداد از ماه

او می‌کشته‌اند.

بدین ترتیب، هم در مهرگان و هم در نوروز، مراسم قربانی وجود دارد و هر دو به هم شباهت دارند: ضحاک گاو را کشته است و در مهرگان نیز گاو قربانی می‌شود؛ خروسی که قربانی می‌گردد هم باید در روایات کهن تر در نبرد با مار کشته شده باشد و خروس نوروز نیز به تکرار آن نمونه نخستین قربانی می‌شود تا بر جسد او سوگواری و شیون کنند. التقاط جدی و مهمی که آئین گاهنبار پنجه را با نوروز پیوند داده است، مایه پیدایش دیگرگونی عمیقی در مراسم و عقائد مربوط به ارتباط سیاوش و نوروز شده است، چنان که از این پیوستگی جز آثاری پراکنده و ناچیز باقی نیست. نه تنها مهرگان و نوروز و سده با جنگیدن و غلبه بر مار نسبت دارند، بلکه جشن‌های دیگری - مانند آبانگان و گاوکئل ۳۰۹ هـ - با این پنداشته در ارتباط است. به نظر می‌رسد که ضحاک اژدهانی کیهانی و نماد مار زمان است و با ادوار زمان مقدس یکتائی دارد. پس از نبرد با او ظفر و پیروزی به دست می‌آید و بعد از کهنگی و بی‌نظمی و زوال، عید سالیانه، به مثابه نظام نوین و آفرینشی تازه پدیدار می‌گردد. این تجدید ادوار زمانی، مقدس است. مرگ و رستاخیزی است که از این آشفتگی آغازین هستی، نظام و سکون در جهان پدید می‌آورد و از دنیای پر آشوب و بیگانه عالمی مانوس و رام و انسانی می‌سازد. برای چنین استحاله‌ای، کنش کیهانی و گراندردی ضرورت دارد و آن قربانی است.

پنداشته قربانی در زمان مقدس و پیوند آن با آفرینش، در بسیاری از فرهنگ‌های عالم وجود دارد. در اساطیری که از مردم ما به یادگار مانده است، به چند دلیل می‌توان آن را به بومیان این خطه منسوب داشت. نخست آن که قربانی دو حیوان مقدس، یعنی خروس و گاو، در آغاز فصل‌های بهار و پائیز، مستلزم آشنائی و خو داشتن با آب و هوای اقلیمی این ناحیه است. مهاجرانی که به این دیار می‌آیند، می‌توانند آن را دریابند و بپذیرند، اما پدید آوردن چنین مراسمی با جشن‌های فصلی، جز در مناطق معتدل زمین امکان ندارد. دوم این که مفهوم تجسد خدا بر زمین و سوگواری آئینی برای او، با وجود ایزدان آسمانی و میری از زایش و مرگ، و نیز تحریم شیون و زاری در آئین رسمی زرتشتی، در تضاد قرار می‌گیرد و آن را نقض می‌کند. سوم کرداری که به اژدها یا ماری کیهانی انتساب یابد، در آئین زرتشتی قابل تقلید و پیروی نیست و با مفاهیم نیکی و بدی درگاهان، سازگاری ندارد. بنابراین، می‌توان گفت که در اساطیر ما، فدیة هند و ایرانی، یعنی آماده ساختن نوشابه هوم در مراسم یزشن، با قربانی دیگری درهم آمیخته است که آئین نوروز و مهرگان از آن برجای می‌ماند.

در جشن مهرگان، که فصل بلوغ جهان نباتی و رسیدن میوه و محصول است، گاو یا گوسفندی قربانی می‌شود. پایه گذار این سنت، فریدون فرخ است. اما، پیش از او نیز ضحاک تازی به کشتن گاو دست یازیده است. کرداری که به ضحاک، آفریده نیرومند اهریمن، بازگردد، نمی‌تواند نمونه نخستین برای رفتاری

آئینی و مقدس در دین زرتشتی باشد. کشتن گاو به ایزد مهر نیز انتساب دارد، اما اثری از آن در مهر یشت دیده نمی‌شود و پیوند مهر با گاو - هرچند که از ابهام خالی نیست - با پرورش ورهانیدن حیوان مربوط است. در این جا، مهر زرتشتی با آن ایزدی که در آئین مهرپرستی پدیدار می‌گردد و درباره زادنش از سنگ و گاوکشی او سخن می‌رود، در بسیاری از جهات متفاوت است.

بر این اساس، با دو شکل از قربانی گاو سروکار داریم: یکی آن که در یشت‌ها وصف می‌گردد و در پرستش ایزدان است، دیگری آن که در مهرگان اعمال می‌گردد و تداوم قربانی خروس در جشن نوروز است. این دو گاوکشی رفتاری واحد هستند، اما گزارشی مقدس که در توجیه آن‌ها می‌آید، به رشته‌هایی متفاوت از پنداشته دینی تعلق دارد. این دو آئین با یکدیگر تلفیق یافته‌اند، اما ادغام آن‌ها تمام و کامل نیست.

شاید که گونه غیر آریائی و غیر زرتشتی قربانی، در گزارش مقلدانی، مشتمل بر شرح زادن انسان - خدا و قربانی شدن او وصف می‌گردد است و احياناً آن را - همانند افسانه آفرینش باهلی، انوسماعلیش^{۳۱} در بین النهرین - در جشن سالیانه می‌سرانیدند. داستان قربانی، هم در عید سالیانه و هم در جشن بلوغ، معطوف به عشق و زایش بوده، و نیروی آن را معیار و محور در پدید آمدن برکت می‌شمرده است. چنین داستان مقدسی، احتمالاً يك روایت از خود را در حکایت ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان برجای نهاده است، و روایتی دیگر از آن، نخستین صورت و شکل از شاهنامه را پدید آورده است.

می‌توان پنداشت که رشته اصلی داستان‌های شاهنامه، پیرامون شرح زادن انسان - خدا و قربانی شدن او، به منظور پدید آوردن نظم و برکت و باران بوده است. در آغاز آن، اسطوره هزاره‌های سه‌گانه و پیدایش عالم از وجودی واحد، و سپس خلقت زوج آغازین و ازدواج آن دو جای داشته است. در روایات بعدی، پس از آن که قداست اصلی داستان از میان رفت، حکایت و حوادث و قهرمانان دیگر، با اصل‌هائی گوناگون و متفرق، بر آن افزوده شده است. در صورت مقدس آن - همانند آنچه در کتاب پندش و داستان خلقت مانوی می‌آید - ابتدا واقعه درگیری آغازین میان خیر و شر بیان می‌شود. در پی آن، بخشی از نور در ظلمت اسیر می‌گردد و این امر معادل نوعی قربانی است. قربانی نخستین، موجد کین، و کین نماد و رمز هبوط نور در تاریکی است. ادوار زمانی، که خلقت در آن صورت می‌گیرد، هزاره‌های متوالی است. تواتر هزاره‌ها تابع طرح واحد است و در آن چرخش افلاک و روزگار، موجب پالایش نور از ظلمت و پدیدار گشتن رستگاری نهائی می‌شود که در روز بازبین، آفرینش به آن خواهد رسید. فهرستی از این حوادث کیهانی را در رساله ماه فروردین، روز خرداد می‌توان یافت، که هنوز وقایع رستاخیزی از آن حذف نگردیده است. روایتی از این تاریخ اساطیری نیز در

فصل گزند هزاره‌ها، در کتاب بندهش^{۱۱۵} جای دارد.

چون بپذیریم که داستانی مقدس، پیرامون مفاهیمی فلسفی و دینی، پایه برای پیدایش شاهنامه بوده است، توجیه گیرائی و جذابیت شگرف قهرمان و حادثه در حکایات آن آسان‌تر می‌شود. بر این اساس، می‌توان دانست که آنچه فردوسی حکیم و سرایندگان پیش از وی را به سوی شاهنامه کشانیده، و آنچه موجب اقبال مردم نسبت به حماسه ملی ایران است، در وهله نخستین ساخت اساطیری استواری است که زمینه درخشانی برای جذب و بیان شور و تفکر آدمی فراهم می‌آورد. این گونه عواطف و مسائل همان است که همه افراد بشر، در هر زمان و مکانی، به آن‌ها دل می‌سپارند و ابراز توجه و علاقه می‌کنند. برجین مینائی است که شاعر سخنور توفیق آفریدن شاهکارهای گرانقدر و بی‌نظیر خویش را یافته است.

در آغاز شاهنامه، داستان کیومرث و سیامک می‌آید. سیامک نخستین فرزند است. او که به دست دیو کشته می‌شود، پدر نخستین نیز هست و بیشتر مردم از پیوند او پدید می‌آیند.^{۱۱۶} قتل او تبلور شهادت است، زیرا او است که آگاهانه، به توصیه سروش و برای دفاع از پدر دست به مبارزه نابرابری می‌زند که به کشته شدنش می‌انجامد. مفهوم شهادت، بعداً در داستان سیاوش با تفصیل و شرح بیشتری مطرح می‌گردد. هرگاه حکایات رستم را، که با زادن زال آغاز می‌شود، از شاهنامه حذف کنیم - همانند تاریخ اساطیری گزند هزاره‌ها در بندهش - ماجرای قتل ایرج، بی‌فصله به داستان نوبارانی خواهد پیوست، پس از آن، عهد شاهی کاوس خواهد رسید که مشتمل بر افسانه‌هایی وابسته به زادن سیاوش و مرگ و رستاخیز او است. در این طرح، نه تنها سفر کاوس به مازندران و ماجرای سودابه توجیهی منطقی می‌یابد، بلکه رفتن کاوس به آسمان نیز - چونان داستان صعود اته به بهشت^{۱۱۷} - معطوف به آرزوی یافتن فرزندی است تا بتواند با قربانی کردن او نقش کیهانی خود را ایفا نماید. ماجرای بزم هفت یل در شکارگاه افراسیاب^{۱۱۸} می‌تواند پیرامون رسیدن مردان به زنانی پدید آمده باشد که در جشنگاه مقدس مذهبی حضور می‌یافته‌اند. این داستان را باید یکی دیگر از حکایاتی شمرد که در وصف عشق ورزیدن و ازدواج است و در آن هدایت بری در زاینده‌گی و باروری نمایان می‌گردد^{۱۱۹}. هر یک از آن‌ها، بنحوی در این چارچوب می‌گنجد و می‌تواند واجد قداستی گم‌شده باشد. در پی این مجموعه داستان، پس از رسیدن کیخسرو به شاهی، ماجرای قتل فرود جوان در کنار دژ سپدکوه پیش می‌آید که بر گردانی از داستان کشته شدن سهراب در پای دژ سپید، و حاوی شرح شهادت مرد جوان است. داستان‌های کین سیاوش، سپس به جنگ دوازده رخ می‌پیوندد که رستم در آن نقش چندان چشمگیری ندارد. شاه در پایان آن در نقش جادو بزشک پدیدار می‌شود. پس، جنگ بزرگ کیخسرو و افراسیاب آغاز می‌گردد. به نظر می‌رسد که این نبرد در آغاز با فاصله‌ای بسیار کمتر از آنچه

در شاهنامه فردوسی می‌آید، با داستان زایش شاه زنده پیوستگی داشته است. در این نبرد، ناگهان کاوس، نیای سالخورده، پدیدار می‌شود. کیخسرو برای او پیروزی نامه جنگ می‌فرستد. حال آن‌که این عمل در شاهنامه اغلب از سوی سردار سپاه و خطاب به شاه صورت می‌گیرد. ویژگی‌های جزئی و دقیق‌تری نیز هست که کیخسرو را بیشتر در هیأت شاهزاده جوانی - همانند هوشنگ در کین سیامک - نشان می‌دهد. مثلاً، پس از دوران دراز شاهی کیخسرو، کاوس کی او را «شاه‌نو» می‌خواند:

بدو ماند کاوس کی در شگفت

ز کردارش اندازه‌ها بر گرفت

بدو گفت روز نو و ماه نو

چو گفتارهای نو و شاه نو

نه کس چون تو اندر جهان شاه دید

با این گونه جرح و تعدیل‌ها و منظور داشتن چنین چارچوبی، توالی دو داستان، که یکی در باره پیدایش عشق و دیگری پیرامون قربانی شدن انسان - خلاصه است، و در داستان ملک شهرمان و فرزندش می‌آید، در شاهنامه نیز یافت می‌شود: فریدون و کیخسرو، که هر یک بدل از دیگری است، در دو سوی هزاره قرار دارند. فریدون مورد سوء قصد برادران قرار می‌گیرد و نیز قتل گاو برمایه و پدرش، آبتین، و فرزندش، ایرج، در جای کشته شدن خود او می‌آید. کیخسرو باز زادی از سیاوش شهید است که در جوانی او را در طشت زرین سر می‌برند. فریدون نیای بزرگ و کیخسرو واجد نقش منجی در پایان هزاره و در رستاخیز است. هر دو طفل در دوران آشفتگی و ستم‌زاده می‌شوند و بنا بر پیشگویی، منجی و بوختار خواهند بود. فرمانروای ستمگر، که بنا بر پیامی الهی، از آنان وحشت دارد، در پی پیدا کردن و نابودی کودک است. حمایت الهی طفل یتیم را از خطر می‌رهاند. دایه ویژه وی را در جانی دور می‌پروراند. پس از رشد، یآوری نیرومند آن دورا مدد می‌کند. آنان با گذر ورجاوند و پر اعجاز از آبی بزرگ، به فتح شگفتی نائل می‌شوند و به قدرت می‌رسند.

در داستان زایش و پرورش کورش هخامنشی نیز خطوطی از این طرح دیده می‌شود. در آن مایه داستانی بارزی می‌آید که در شاهنامه نیست، اما در داستان ملک شهرمان و فرزندش وجود دارد. این بنمایه داستانی، سر باز زدن مامور قتل فرزند از کشتن او و تظاهر کردنش به اجرای دستور شاهی است. آستیگ، کوروش نوزاد را به هارپاگ می‌سپارد تا او را بکشد و ملک شهرمان، امیر خازن را فرمان می‌دهد تا به قتل ملک امجد و ملک اسعد دست یازد. هارپاگ و امیر خازن، هر دو از اطاعت امر خودداری می‌ورزند، اما وانمود می‌کنند که چنین عملی را انجام داده‌اند. این بنمایه داستانی در شاهنامه، با مفهوم دایه ویژه و نقش پیران، درهم آمیخته، و با شکلی دیگر نمودار شده است. این داستان‌ها که زادن شاه - قهرمان را وصف می‌کند، باید از آبخشور اساطیر کهنی

هزاره اول، که شهریاری جم برگردانی از آن است، وصفی همانند بهشت دارد. در آن، چونان البرز کوه و کنگدژ، نه باد گرم، نه باد سرد، نه آرایش و بیماری، و نه مرگ، هیچکدام وجود ندارد^{۳۱۶} و جشن نوروز یادگاری از آن دوران بی مرگی و پاکیزگی آغازین است^{۳۱۷}. او با خواهر خود جمیگ جفت کاملی می سازد. اما ضحاک او را به دو نیم می کند. در بندهش این عمل به اسپیدور، برادر جمشید منتسب است:

جم و طمهورث و اسپیدور و نرسی، که رشن چین نیز خوانند، همه برادر بودند. از جم و جمیگ، که او را خواهر (بود) جفتی مرد و زن با هم^{۳۱۸} زاده شد، زن و شوی شدند. شوی اسفیان و زن زریشم نام بودند. پیوند برفت^{۳۱۸}.

اسپیدور جم را با اره می برد و رشن چین یا نرسی سر گردان، همانند خضر بیتامیر، در گردش است، به بازارها می رود تا خوردنی را پاکیزه گرداند.^{۳۱۹}

جم چون دو نیمه شد، فره از او می گسلد و به مهر و فریدون و گرشاسب می پیوندد^{۳۲۰}. فره در کالبد مرغ وارغنه از جم گسسته، و پس از این جدائی است که جم نابود می شود. مهر که در اوستا ایزدی مبری از خصائص مردم خاکی است، در اساطیر مهر پرستی، از مادرزاده می شود و می تواند خدائی تجسد یافته باشد که ریشه پنداشته های مربوط به وی به عقائد غیر زرتشتی بازگردد. فریدون و گرشاسب، قهرمانانی اوستائی اند که بر ازدها چیرگی می یابند. ما از گاوکشی گرشاسب خبر نداریم، امامی دانیم که فریدون آورنده جشن مهرگان، و ایزدمهر بزرگترین قهرمان افسانه کشتن گاوی کیهانی است. این کردار، قربانی ازلی و نخستین است که به رغم کراهت خوردن گوشت گاو انجام می گیرد و می تواند مکمل چنین حرمتی باشد. ارزش کیهانی قربانی گاو در پایان زمان باز پدیدار می شود. زیرا، در فرسکرد و روز بازپسین، سوشیانس که خود فرزند زرتشت و صورت زرتشتی از خدای تجسد یافته بر زمین است، با یازان خویش، به بازسازی مردگان می پردازد. در آن هنگام، گاو «هدیوش» را می کشد و «از پیه آن گاو و هوم سبید، انوش آرایند و به همه مردم دهند و همه مردم جاودانه بی مرگ شوند»^{۳۲۱}.

احتمالاً، تریته آبتیه به واسطه آن که سازنده هوم و نیز قهرمان افسانه باران سازی است، از میان شخصیت های اساطیر هند و ایرانی، برگزیده شده است تا نقش قربانی کننده، و در روایات کهن تر، نقش قربانی شونده را بازی کند و به صورت فریدون آبتین درآید. سپس، نقش قدیمی هوم از داستان فریدون و ضحاک حذف می شود، اما، در داستان جنگ کیخسرو با افراسیاب باقی می ماند. این شکستگی را باید حاصل جرح و تعدیل های بعدی دانست که پس از آمیختن پنداشته های مذهبی پیرامون مار کیهانی زمان و ساختن فدیة هوم پدید آمده است و عناصر و اجزائی را که در ترکیبات و مفاهیم جدید، ناهمساز و ناسازگار

سیراب شده باشد که در آن تولد خدا-قهرمان وصف می شده و بعداً به کسانی انتساب یافته است که بزرگی و عظمت آنان به افسانه می ماند.

گفته شد که در شاهنامه، ابتدا مفهوم شهادت یا قربانی نخستین فرزند مطرح می گردد و شرح داستان سیامک و قتل و کین او می آید. در این حیطه، کیومرث و هوشنگ، یعنی پدر و پسر سیامک و دوران شاهی آنان جای دارد. فرزند دیو، نخستین فرزند آدمی را می درد و نابود می کند. پسر، به انتقام به مبارزه دست می زند و قاتل را به دست پدر مقتول می سپارد تا به مجازات رسد. از شاهی هوشنگ که بگذریم، طمهورث دیوبند پدیدار می گردد. در عهد او نوعی روحانیت و دین آوری هست که منتهی به بسته شدن اهریمن و تسلط طمهورث بر دیوان می شود:

مرا و رایکی پاک دستور بود
که رایش ز کردار بد دور بود
خنیسه بهرجای شهرسپ نام
نزد جزبنیکی بهرجای گام
همه روز بسته ز خوردن دولب
بپیش جهاندار برپای شب
چنان بر دل هرکسی بود دوست
نماز شب و روزه آیین اوست
سرمایه بداختر شاهرا
در بسته بدجان بدخواه را
همه راه نیکی نمودی بشاه
همه راستی خواستی پایگاه
چنان شاه پالوده گشت از بدی
که تابید از وفره ایزدی
برفت اهرمن را بافسون بست
چو بر تیزرو بارگی برنشست
زمان تا زمان زینش بر ساختی
همگی گرد گیتیش بر ساختی^{۳۱۵}

ظاهراً، قربانی نخستین و انتقام گرفتن از دیو مقدمه برای چیرگی بر دیوان و دست یافتن آدمیان بر دانش و هنر آنان است که طمهورث به آن می پردازد و این امر به واسطه نیروی روحانی و افسون انجام می گیرد. پس از این دوران نخستین جدال، نوبت به وصف شهریاری جمشید و ضحاک و فریدون می رسد. این سه را باید به هزاره هائی منسوب داشت که سه هزاره بنیادین در شاهنامه است و احتمالاً در اشکال کهن آن، ادوار و تقسیمات زمانی در قالب اساطیری دیرینه وصف می شده است. يك هزاره از آن جم و دومی متعلق به ضحاک است و در رأس هزاره سوم فریدون قرار می گیرد. در پایان همین هزاره است که کیخسرو، شاه زنده، پدید می آید و تا پایان زمان بر جای می ماند، و حیات او به رستاخیز می پیوندد.

بوده‌اند، حذف کرده است.

همراه با دیگرگونگی‌های اجتماعی، رفتارهای آئینی و پنداشته‌های وابسته به آن‌ها گسترش می‌یابد. ساختن هوم و خواندن یزشن به موبدان اختصاص پیدا می‌کند. شاهان، با داشتن ارجمندی و عزتی برآزنده ارتشداران و جنگیان، در رأس طبقات سه یا چهارگانه قرار می‌گیرند. هر چند که باز مانده نقش کهن هنوز حتی شهریاران تاریخی را نیز به صورت شاه-موبد معرفی می‌کند، تمایز کافی میان وظایف آئینی روحانیان و کنش جهاننداری شاهان پدید آمده است. چنین تحولی است که فریدون آئین را از ساختن فدیه هوم باز می‌دارد و به کیخسرو اجازه نمی‌دهد که به وظایف ویژه روحانیت بپردازد. به همین دلیل، در نبرد نهانی با افراسیاب، هوم خود در نقش عابدی پدیدار می‌شود.

پیش از آن که چنین گسترشی پدید آید و این تجزیه انجام گیرد، با وجود اساطیری پل افسونگری روبرو می‌شویم که شاه-روحانی است. چنین افسونگری که در اوستا در شخصیت فریدون پیروزمند تجسم می‌یابد، در شاهنامه گاهی به هنگام توصیف کیخسرو رخ می‌نماید. چون کیخسرو در جام جهان نما می‌نگردد^{۳۲۲}، یا در حیات طیب فروتنی به شفا دادن می‌پردازد و گسته‌م را معالجه می‌کند^{۳۲۳}، با این چهره ظاهر می‌گردد. گسته‌م که یکبار، در پایان داستان بهرام گودرز، با اسب خود زخمی شده است، در جنگ دوازده رخ نیز در همان وضع پدیدار می‌گردد. کیخسرو گسته‌م را شفا می‌دهد:

دریغ آمد او را سپهبد بمرگ

که سندان کین بدسرش زیرترگ
زهوشنگ و طهمورث و جمشید

یکی مهربد خستگان را امید
رسیده بمیراث نزدیک شاه

ببازوش برداشتی سال و ماه
چو مهر دلش گسته‌م را بخواست

گشاد آن گرانمایه از دست راست
ابر بازوی گسته‌م بر بست

بمالید بر خستگی‌هاش دست...
اگر زنده گردد تن مرده مرد

جهاندار گسته‌م را زنده کرد^{۳۲۴}
او که با داشتن فره ایزدی، قدرت ظفر یافتن بر هر گونه

جادویی دارد^{۳۲۵}، در اینجا نیز افسونگری می‌کند و به کاری دست می‌برد که مشخصه جادو پزشکیان بدوی قبائل است. در جام جهان نمای کیخسرو، که آئینه دانش و آگاهی او است، بویزه افسونگری و گشودن کلیدهای افسون بارز می‌گردد و بخوبی می‌تواند تصویری دیگرگون از همان طشت سیمین و زرین^{۳۲۶} باشد که از آن هوم است و در مراسم مذهبی کاربرد داشته است. از داستان مقدسی که قربانی گاو کیهانی و آوردن برکت و

باران را گزارش می‌کرده، و در این خطه روزگاری ارجمند و زبازند بوده است، اینک آثاری خرد بر جای است. در معبد ناهید در بیشاپور، احتمالاً آب و برکت آن را، در حیات آب ریزنده از کوه و آب رود و آب رونده در جوی پنهان قنات، در آئین پرشکوهی ستایش، و ایزد آورنده باران را نیایش می‌کرده‌اند، و ویرانه آن عبادتگاه باقی است. وجه کیهانی اسطوره در افسانه سیاوش و فرزندش با عظمت شاهان و جشن ماه فروردین، روز خرداد پیوند پذیرفته است. در شخصیت فریدون، مهرگان و قربانی گاو یا گوسفند پدیدار می‌گردد که با مهر پیوستگی دارد.

در اساطیر مهر پرستی، ایزد مهرگاو را قربانی می‌کند و در این نقش به مثابه شیری است. شیر نماد و رمز او است که در آسمان چهارم جای می‌گیرد. این حیوان، که ادبیات پهلوی او را جانوری موزی و خرفنیتر می‌داند، جز با نقش منفی نمی‌تواند ظاهر شود. در شاهنامه، بهرام گور بر او غلبه می‌کند تا نشانه شایستگی خود را برای نشستن بر تخت شاهی نمایان سازد^{۳۲۷}. دو بیت از ستائی، پیوندی کهن میان شیر و فریدون گاو دایه را بیان می‌دارد که با نوعی افسونگری و سودجستن از گیاهان همراه است:

نه فریدون گاو پرورده

کرد شیر گرسنه را برده
نه بیاری و سعی یک دوگیا

بستد از بیور اسب ملک نیا^{۳۲۸}

در روایت فاخر فردوسی، شاعر با زبردستی و چالاکي شگرف، یادگاری از این اسطوره عتیق را با نر می و ظرافت خیره کننده در سخن نهفته است: شاهنامه به ما می‌گوید که فریدون ضحاک را ابتدا به شیرخوان^{۳۲۹} و سپس به دماوند برده است تا زندانی کند. در روایات دیگر، به جای شیرخوان، از نوبندگان سخن می‌رود که در آن فریدون بندهای تازه بر اژدهای اسیر می‌نهد^{۳۳۰}. بندی که فریدون با آن ضحاک را می‌بندد، از چرم شیر است:

فریدون چو بشنید ناسود دیر

کمندی بیاراست از چرم شیر
ببندی ببستش دو دست و میان

که نگشاید آن بند پیل / شیر زبان^{۳۳۱}

در تاریخ گردیزی می‌آید که شیر و نیز جانوران جادویی دیگر، مانند اژدها و ببر و بلنگ، محافظ ضحاک هستند^{۳۳۲}. در شاهنامه ضحاک، بنا بر روال معقول سخن، روز بانانی دارد که درباره طبیعت آنان سکوت اختیار شده است. اما، در وصف رویارویی آئین، با ایشان چنین می‌آید:

پذیرد: همانند شیر، گاو را بکشد و قربانی کند، یا آن که در گزارش‌های مقدس دیرین، خود چونان گاوی باشد که قربانی می‌شود و شیر او را به قتل می‌رساند. پس از این قربانی - که نقش‌های شیر و گاو با اشکال بسیار گوناگون می‌تواند بر آن دلالت داشته باشد - شیر آرام می‌گیرد و خاموش و افسون زده، بر جای می‌ماند. آن گاه، قهرمان بر ازدها چیره می‌گردد. پنداشته شیر، بویژه شیری که با کشتن گاو مربوط است، و یا بانوی سوار بر آن تصویر می‌شود، گمان می‌رود که در روایات کهن از این اساطیر وجود داشته و نقش‌های بسیاری از آن باقی است. به نظر می‌رسد که شیر، همانند ازدها، نماد جهان وحشی و مبهم و آشفته آغازین است^{۳۳۱} و هنگام دیدن گاو، قربانی کیهانی نخستین را ترسیم می‌نماید. بازمانده این تصور، در نقش‌های آئین مهرپرستی دیده می‌شود، که در آنجا، ایزدمهر خود، چونان شیری کیهانی گاو را می‌کشد. احتمال دارد که در داستان ملک شهرمان و فرزندش، در آن صحنه که امیرخازن می‌رود تا ملک اسعد و ملک امجد را به قتل رساند، بازمانده پریده‌رنگی از این پندار کهن بارز شده باشد.



نقش مهر استوانه‌ای لورد

هنگامی که الهه بر شیر سوار می‌شود^{۳۳۰}، نقش «بانوی همه ددان» تصویر می‌گردد که طبیعت وحشی آغازین را رام کرده است. در این جا، بغبانوی فاتح و نازان، پس از آن که در کالبد مرغ، با مار جنگید و وی را اسیر ساخت، از شیر مرکبی می‌سازد که با قربانی گاو پیوند دارد. یا، شاید خود شیر قربانی کننده و گاو در آغاز نمادی از آدمی است. چنین است که گاهی سرگاو دارای تصویر چهره انسان است. مار تنهائی که الهه منقوش در مهر صدقی^{۳۳۱} آن را در دست دارد، نماد غلبه بر مارهائی است که مرد ماردوش نخستین، یا تصور زوج اساطیری قبل از رسیدن به بلوغ دارای آن است. الهه ماردوش که حضورش مایه پیدایش بلوغ جنسی در زن نخستین است، مرد ماردوش آغازین را بدل به يك زن و يك مرد می‌سازد و تنها يك نماد نرینگی برای او باقی می‌گذارد. به واسطه قربانی کردن گاو ازلی، از زوج نرینه، يك نر و يك ماده پدید می‌آید که آماده برای باروری و زندگانی است. در همه کائنات نیز همین بلوغ اتفاق افتاده، و در عالم کبیر، انعکاس امری نمودار شده است که اساساً و اصلاً به عالم صغیر تعلق دارد.

از آن روزبانان ناپاک مرد
تنی چند روزی بدوباز خورد
گرفتند و بردند بسته چویوز
برو بر سر آورد ضحاک روز^{۳۳۳}

همین استعاره بار دیگر در کلام ارنواز که به فریدون خوش آمد می‌گوید. پدیدار می‌شود:

چه اختربرد این از توای نیک بخت
چه باری زشاخ کدامین درخت
که ایدون ببالین شیر آمدی
ستمکاره مرد دلیر آمدی^{۳۳۴}

این گونه کاربرد واژه «شیر» برقی از غرابت با خود دارد و با توجه به هنر دوگانه راوی در حفظ امانت پیشینیان و بخشیدن شکل کامل به نظام سخن داستانی باید آن را احتمالاً یادگاری ناچیز از پنداشته‌های باستانی دانست که در روایات پیشین دارای شرح و بسط و تکیه بوده است. شاید روز با نانی که ضحاک به پاسبانی کنار دجله و قصر طلسم خود گماشته است، نیز از همین دست‌اند:

تو گفستی یکی آتشتنی درست
که پیش نگهبان ایوان برست
گران گرز برداشت از پیش زین
تو گفستی همی بر نوردد زمین
کس از روز بانان بدر برنماند
فریدون جهان آفرین را بخواند
باسب اندر آمد بکاخ بزرگ

جهان ناسپرده جوان سترگ^{۳۳۵}
این روز با نان، به نظر می‌رسد که همان جانوران وحشی تاریخ گردیزی و پلنگ و شیر باشند که از قصر طلسم شده ضحاک محافظت می‌کرده‌اند و فریدون آنان را با افسون خویش دیگرگون نموده است. در این صورت، آن ناوی زبردستی که بنا بر تعبیر آبان یشت^{۳۳۶}، به شکل مرغی پران در آسمان، اسیر افسون فریدون می‌شود، طبیعتی از این قبیل باید داشته باشد. در تصویر آن شیری که در نقش جام طلای حسنلو، در کنار تخت ازدهای سه کله خفته است، می‌توان نگهبان آرام و خاموشی را یافت که گاهی احياناً افسون شده است. با این مقدمات می‌توان دانست که چرا در نقش کاویانی احتمال دارد از چرم شیر باشد.^{۳۳۷}

هوشنگ، فرزند سیامک، که به کین خواهی او برمی‌خیزد نیز با یاری فره ایزدی در کودکی شیری را می‌کشد^{۳۳۸}. این غلبه می‌تواند از طریق قربانی دادن انجام گرفته باشد. با دیدن گاو، یا در روایات کهنه‌تر، با کشتن سیامک، درنده سبوع رام می‌شود و هوشنگ بر وی چیره می‌گردد. فریدون نیز می‌تواند قهرمان چنین اسطوره‌ای قرار گیرد. به هنگام قربانی کردن شاید با شیر برخورد کند، و به مثابه گاوی که شیر او را می‌درد، قربانی صورت

یازند، و عقل و هوش از مردم بر بایند.

۹- پری نوآیین. با توجه به آنچه گذشت، چنین پیداست که گزارش مقدسی پیرامون آفرینش و کارکرد نیروهای طبیعت در بارآوری و پدید آوردن برکت، در اعصاری دیرین، بن و پایه برای پیدایش داستانی در هزار و یکشب شده است، که ما آن را با نام حکایت «ملک شهرمان و فرزندش قمرالزمان» مورد گفتگو قرار دادیم. این داستان کهن روزگاری باری سنگین از مفاهیم عرفانی و روحانی دربر داشته، و سرچشمه جوشانی برای آفرینش باورهای دینی و خرافات و قصصی شده است که برخی از آن‌ها آثاری از خود به یادگار نهاده‌اند.

مفاهیم سیال و چند وجهی که در آن هر چیز و هر رابطه به امری دیگر پیوند می‌خورد و بدل می‌گردد، در تفکر اساطیری خاصیت ذاتی و اصلی است. به واسطه آن، داستان مقدس، پس از آن‌که نقش اصلی و اولین خود را از دست داد، به دلیل داشتن ساختی مناسب و کارآمد، باز برای ایفای نقش‌هایی با ارزش و اعتبار کمتر، یا گنگ‌تر و مبهم، به کار گرفته می‌شود. وجود ابعاد متفرق و متنوع که با یکدیگر پیوند عمیق دارند، در هر اسطوره معجزآسا است و به آن ساخت متمایز می‌بخشد. وجود چنین ساخت استوار و سنگینی موجب آن است که پس از پیدایش چون و چرا درباره اسطوره و ناپودی قداست آن باز هم کارکرد دیگری پیدا کند و باقی بماند.

هنگام برخورد دو فرهنگ، در شرایط مساعد، مفاهیم و پنداشته‌های متعلق به آن‌ها تلفیق می‌شوند. انسان معتقد و هراسان از خطائی که خداوند را به خشم درآورد، می‌کوشد تا چگونگی رفتار آئینی درست را دریابد و آن را توجیه کند. براساس این واقعیت است که پنداشته‌های اجتماعی تثبیت می‌گردند. همانندی دروساخت تصورات و شکل ظاهری و «رومند» آنها، بنا بر تأثیر نیروهای متنوع اجتماعی و فعل و انفعالات گوناگون چنین نیروهائی موجب می‌شود که نقش یک پنداشته به دیگری سرایت کند و به آن انتقال یابد. همچنان که مورخان کهن، ناهید را آفرودیت یا آرتیمیس خوانده‌اند، می‌توان انتظار داشت که در سطحی وسیع و ناشناخته، آمیزش و پیوندی عمیق و همه جانبه میان عقائد گوناگون مهاجران و بومیان این آب و خاک پدید آمده باشد. همای جانشین شدن نسل‌های متعدد، در تعبیر اجتماعی و نوین ساخت‌های مفاهیم با یکدیگر شباهت پیدا می‌کنند و نقش‌های متفاوتی می‌پذیرند که برخی از آن‌ها تازه است، اما بن و ریشه در تاریخ دارد.

فر رفتن در قالب افسانه ساده‌ترین و آخرین کاربرد اسطوره است و بسا گزارش مقدس کهن را که می‌توان در داستان‌های کودکان و قصه‌های عامیانه باز یافت. بسیاری از آئین‌های مقدس و گزارش و توضیح درباره آن‌ها نیز پس از باختن نقش معتبر و اولیه خود، با تنزل درجه حرمت و اعتبار، باقی می‌مانند و حفظ می‌گردند. ترس بشر در برابر عوامل فوق طبیعت، و نیز دشواری

این مرحله از گزارش مقدس را، در تصویر دیگری، منقوش بر جام خفاجه، می‌توان دید.^{۳۹} الهه، بر فراز یا در میان دو شیر نشسته و آرام، بر پای ایستاده، و دو مار عظیم در دو دست گرفته است. در کنار این صحنه، همو در وضع نشسته، بر پشت دو گاو جای دارد و دو رود آب، از دستهایش جاری است. در کنار آب روان گیاه رسته است. به نظر می‌رسد که صحنه سوم مکمل و یا سر آغاز این دو پرده باشد. در آن جا قربانی انجام می‌گیرد که دارای نقش کیهانی است و بر بسیاری از تصاویر متعلق به آئین مهرپرستی عناصر اصلی آن مشاهده می‌گردد: شیری گاو بر زمین افکنده را می‌درد، و عقابی به سوی گاو حمله آورده است. در زیر پیکر عقاب، تصویر کژدم دیده می‌شود. پس از قربانی است که بانو خدای بیروزمندبا چیرگی یافتن بر آشفتگی آغازین، که جهان وحشی نماینده و نماد آن است^{۴۰}، بر شیر سوار می‌شود و مار را اسیر می‌سازد. پس آنگاه، در نزد جانوران اهلی و رام، چونان گاو، آرام می‌گیرد و باروری و رونق زندگانی که از قربانی و جریان آب روان پدید می‌آید، در تصویر دو خرس کوچکی انعکاس دارد که در دو سوی نخلی نقش بسته‌اند و پس از خوردن میوه شیرین، دست خود را می‌لیسند. با قربانی شدن گاو فراوانی و رونق پدیدار می‌شود، و این همان مایه اصلی است که با مغلوب شدن ضحاک و اسیر گشتن وی پیوند دارد.

این گونه تلفیق و تأثیر پذیرفتن چندان دور از انتظار نیست. پیدایش تفکر گاهانی زرتشت معیارهائی نوین در اخلاق پدید آورده است و مفاهیم آن را باید ضد اساطیری خواند. ارجمندی و تأثیر سخنان پسر مبر بخوبی زمینه را فراهم کرده است تا تصورات کهن و باورهای دینی قدیمی که از هم پاشیده بوده است، قداست خود را از دست بدهد. پس، آمادگی کاملی برای تلفیق با پنداشته‌های بومیان پدید می‌آید. تفکر مردمی که پیش از مهاجرت اقوام آریائی در این سرزمین می‌زیسته‌اند، متکی بر تمدن باستانی و نیرومندی بوده و از طرقی بسیار متنوع قدرت آن را داشته است که با عقائد مهاجران فاتح درهم آمیزد. تغییر در ساخت اجتماعی استعداد پنداشته‌های همانند و همگون را برای پذیرفتن نقش واحد و یکسان بکار گرفته است و به مفاهیمی که در ظاهر ساخت مشابه داشته‌اند، نقش واحد نیز داده است. در فرآیندی پیچیده و فراموش شده، که آثار ناچیزی از آن باقی است، می‌بینیم که تریته آبتیه، یل اقسونگر هندوایرانی، بر اریکه روحانی شاهان این سرزمین تکیه می‌زند و بانو خدای جنگاور کهنسال، که سوار بر شیر، ازدها را دستگیر می‌کند و پدید آورنده بلوغ در جهان صغیر و کبیر است، در جامه ناهید، بقبائلی آبهای نیالوده پدیدار می‌گردد. بخشی از صفات و هنرهای او بطور می‌پذیرد و در آئین مهرپرستی مدار و محور برای طریقتی قرار می‌گیرد که پیمودن آن در نهایت به بلوغ روحانی و کمال معنوی می‌انجامد. بهری دیگری از خصائص کیهانی خود را نیز به پریان چشمه‌ها و چاهسارها می‌بخشد تا همچنان به انگیزش عشق و شیدائی دست

سودائی و تنها را در بیابان سحر می‌کند و فتنه می‌سازد تا به سرچشمه‌های شوق و عطش بکشاند، مایه دلپذیر و نهانی در آرزوهای هوسناک و شور پرنیازی است که دری از زندگانی کسالت‌بار روزمره به بهشتی روشن و همزاد با جهان ما می‌گشاید.

تبرستان
www.tabarestan.info

ترك عادت، از ساز و کارهائی است که به این فرآیند قوت می‌بخشد. از این رو رفتاری که به عنوان يك شیوه دفاعی در حفظ حیات و مزایای آن مورد اعتقاد و واجد اهمیت است، به آسانی ترك نمی‌گردد. انسان می‌کوشد تا آن روش‌ها را بیاموزد و از دست نگذارد تا خویشتن و وابستگی‌های حیاتی خود را بتواند حفظ کند. بر همین اساس، بسیاری از رفتارهای آئینی کهن و گزارش‌های مقدسی که چگونگی و چرانی آن‌ها را توضیح می‌دهد، پس از سه‌ری شدن دوران اصلی قداست خود، باز در حد واسطی میان امری مقدس و خرافه، جایگزین می‌شود و ابقا می‌گردد. این گونه آئین‌ها و مفاهیم، با یافتن پایگاهی نوین در تصوراتی که قبول عام و پذیرفتگی و رواج دارد، و پس از همساز گشتن با معیارها و موازین جدید، به آسانی تغییر وضع می‌دهد و ارزشی تازه کسب می‌نماید.

به نظر می‌رسد که ارتباط میان پری و عشق و رؤیا، که در داستان ملك شهرمان و فرزندش قمرالزمان، با تفصیل آورده شده است، همین سرگذشت را داشته باشد. این رابطه، که يك پرده از آن در افسانه زریادرس و اوداتس، و سپس در داستان کتایون قیصر، در شاهنامه می‌آید، ابتدا واجد حرمت و قداست بوده، و سپس بتدریج ارزش نخستین خویش را از دست داده و در افسانه‌های ساده موضوع سخن شده است. بانو خدائی که اینک دیگر از مقام منیمی برخوردار نیست، صفات و کردارهای خود را به پریان داده است، که در فرهنگ نوین اسلامی ایران، با جن پیوند دارند. نسبت عشق و دیوانگی نیز، که در گزارش‌های مقدس دین کهن وجود داشته، به کار توجیه و توضیح امری واقعی و مبهم، چون جنون، آمده است. هنوز هم ترس و حرمت پری در برخی از آئین‌ها و کردارهای آئینی نمودار می‌شود.

پریان چون از قالب پنداشته‌های دینی، که همراه با قداست است و جامعه آن‌ها را در تعبیری گروهی بازمی‌شناسد - و لذا استواری و سکون بیشتری دارد - آزاد گشتند، با پیوستن به مفاهیم و تصاویر روانشناختی و عرفانی، حضور طبیعی‌تر و آشکارتر می‌یابند. پس، می‌توانند نماینده و نماد مفاهیمی شوند که با کارکرد ضمیر آدمی در پیوندی سرشتی و گنگ قرار دارد. از این‌رو، پریان وهمی و مرموز به صورت رمز و نماد درآمدند. معهذاً، هنوز هم حامل صفات و کنش کیهانی بانو خدائی هستند که در روزگارانی دیرینه، شیدا و پرشور، باروری و برکت و باران می‌آورد، و اینک، در قالب تصوراتی مبهم، در چشمه‌سارها، چاهخانه‌ها و سایه درختان سبز و سرو، دعوت کننده و دلپذیر، منزل دارد. دم و رطوبتی که خواب را سنگین می‌کند و تأثیر و همناکی که از آن برجای می‌ماند، به مسافر می‌گوید که میهمان شدن در خانه پریان نیازمند عنایت میزبان است؛ و لطف میزبانی چون پری موهبتی است ناپایدار و گذرا و پر خطر! زیبایی پری و خیالی که با وی همبستگی دارد، با رویای هنرمند در شعر و موسیقی و افسانه تجلی می‌گیرد. آن‌نی نواز ناپیدائی که مردان

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

یادداشت‌ها

16. mechanism
17. structure
18. Function
19. cult

۲۰. تیر پشت، بندهای ۵۰ و ۵۱.

۲۱. نک. به ص ۹ و ۱۱. از مقاله پری، و نیز یادداشت شماره ۵۳.

22. cosmic

۲۳. نک. به مَه شاپریون، و نیز مه برات، در واژه‌نامه گویش شوشتری

۲۴. مقدمه هزار و یکشب، چاپ کلاله خاور، ص ۲ (۲-تاریخ کتابت): خطابه علی اصغر حکمت.

۲۵. هزار و یکشب، چاپ علمی، ص ۲۱۴-۱۷۴ (در این نوشته به همین چاپ ارجاع داده شده است): چاپ کلاله خاور، ج ۲، ص ۲۴۳-۹۲: چاپ دانش نو، ج ۲، ص ۲۸۳-۱۷۴. لااقل در دو قصه دیگر از هزار یکشب (حکایت نورالدین و شمس‌الدین، ص ۲۴ به بعد، داستان سیف‌الملوک و بدیع‌الجمال، ص ۵۲۵ به بعد) نیز بنمایه‌های داستانی مورد نظر وجود دارد.

۲۶. مقاله پری، ص ۲۵.

۲۷. Odatis . Zariadres . chares de Mitylène : نک. به کیانیان، ص ۳۷ به بعد و ص ۱۷۴.

۲۸. شاهنامه، ج ۶، ص ۲۵-۱۵ و ۹-۴۷.

۲۹. رامین، ص ۴۹ و ۳۱-۲۹، ص ۱۰۵ به بعد.

۳۰. پژوهشی، ص ۱۵۷.

۳۱. ازدواج مقدس، ص ۱۲۵-۶ و ص ۱۲۱-۱۱۸.

۳۲. همان کتاب، ص ۱۲۷-۸.

۳۳. همان کتاب، ص ۷۹. در الواح سومری می‌آید که شخص الهه با شاه ازدواج می‌کند و ازاین که چه کسی ایفا کننده نقش او بوده است، خبری نمی‌دهد.

34. incarnation

۳۵. مثلاً، نک. به کتاب ازدواج مقدس، فصل‌های سوم و چهارم (بویزه، ص ۴۹ و ۸۲-۳): و نیز فرمان کوروش، ص ۲۸، ذیل آکتیو.

۳۶. ازدواج مقدس، ص ۱۲۷: مقاله رویای دموزی.

۳۷. فرمان کوروش، ص ۲۹.

۳۸. دردیگرکرد نهم (ص ۲-۹۲۱)، از دینکردمدن، و نیز دستنویس MU29، ص ۳۱-۱۲۶، که بخش‌هایی از قول دینکرد را نقل می‌کند. نک. به یادداشت شماره (۲۷۲)

درباره خویدوس سخن می‌رود. در دینکرد، ص ۹۲۲، س ۱ و ۲، می‌آید:

...ud zahag andar xwēš warziđāñ xwēđōdah bawēd

«فرزند را در خویش پروردن، خویدوس باشد.» این نکته روشن می‌کند که چرا ازدواج آئینی پدر و مادر با فرزند خویش، بر ازدواج خواهر و برادر رجحان دارد (مثلاً، در روایات پهلوی، فصل هشتم، بندهای یک تا چهار، ص ۱۲ و ۱۳، از کتاب)، و نیز

۱. این واژه در یزد کاربرد دارد. ثابت شده است که در برخی از جایها، زمینه برای تاثیر و ظفر «از ما بهتران» آماده‌تر است و خفتن و نشستن در آنها، می‌تواند خطرناک باشد. نمونه چنین جایی، «آن مکان بسیار قدیمی» است که هزار و یکشب به آن اشاره می‌کند (چاپ علمی، ص ۱۷۶ س ۱۸ و نیز س ۳۵-۶). در بسیاری از مکان‌های فاضل، رطوبت هست، مانند زیرزمین، پلکان آب انبار، چاهخانه- یعنی چاهسار سروشیده و اطاقکی بر فراز چاه آب- و نیز چشمه و پاکنه (پاکنه، راه‌پایی است که با داشتن پلکان یا سراسیمی، امکان برداشتن آب را از چاه زیرزمینی قنات فراهم می‌کند).

۲. غیگو با شیوه خاص خود، از قبیل خواب دیدن، طالع‌بینی و سرکتاب باز کردن، یا رفتن به حالت اغما و جذب، کشف می‌کند که بر بیمار و پریشان احوال ظفر رسیده است. هم او جای و طرز سفره سبزی کردن را فاش می‌کند. پنهان و در خلوت سفره می‌کشند. اغلب سایه درختی خاص، یا پلکان و درگاه زیرزمینی و آب انبار، یا چاهخانه و پاکنه و سرچشمه، یا مکان فاضل دیگری، برای سفره سبزی کردن معین می‌گردد. آرد و نمک و شمع و پارچه سبز یا سفید و آئینه، گویا از لوازم ضروری است و آهن و فلز نباید در آن حدود باشد. گاهی لازم است که شخص بیمار و موضوع سفره سبزی، در کنار سفره بخوابد. معمولاً اشخاصی معین گشودن و کشیدن سفر را برعهده می‌گیرند که در آن تبحر و صلاحیت دارند. این رسم تقریباً منسوخ شده است.

۳. این واژه که هزار و یکشب آن را به کار برده است (ص ۱۷۷، س ۳۱؛ نیز نک به ص ۱۷۶ س ۳۵-۶)، در یزد هنوز زنده است. کاربرد آن، گذشته از مورد زیر نوشته، در عبارت «زهر و ظفر» دیده می‌شود، که معنای «خشم و خشونت تند و ردیلاته» از آن برمی‌آید.

۴. مقاله پری، ص ۲

5. identification

۶. تاریخ هنر، ص ۱۲: دست‌آفریده‌های هنری و مذهب مردمان پارینه‌سنگی ص ۹۰-۱۰۳ به بعد.

۷. مطالعاتی در اصطلاحات خویدوس‌اندی هند و اروپائیان، ص ۱۹۸ به بعد.

۸. تمدن قدیم، ص ۷۸-۹ و غیره.

۹. ایران از آغاز تا اسلام ص ۱-۳۰، ۵-۱۰۳.

۱۰. نک به یادداشت شماره ۲۳ و ۴۴.

۱۱. Matrilocat Family : نک. به مقاله نشان‌های زن سروری... ص ۱۱۱-۲ مجله.

12. polyandrous Family

13. Ritual Orgies

۱۲. مثلاً، نک به مقاله نظری درباره بوزدا و گریزی به خویدوس ص ۱۰-۲۰۶.

از کتاب اسطوره و قانون در نزد هندواروپائیان

۱۵. دیوربستی و نیایش دیوان، در اوستا و ادبیات پهلوی مکرراً مورد اشاره قرار می‌گیرد. مثلاً، نک. به آبان پشت، بند ۹۵: ارداویرافنامه (ص ۲۵۱ و ۲۷۴، از پژوهشی در اساطیر ایران): شایسته ناشایسته، فصل نهم، بند ۵، و فصل چهاردهم آن.

۵۵. شاهنامه، ج ۵، ص ۷-۲۶؛ نمونه دیگری از این قبیل عشقبازی، در حکایت نورالدین و شمس‌الدین (هزار و یکشب، ص ۳۲-۲۴) دیده می‌شود.

۵۶. شاهنامه، ج ۵، ص ۱۹، ۱۸، و نیز ص ۲۱، بیت‌های ۱-۲۲۰.

۵۷/۱. همان، ص ۱-۴۰، ۹-۵۷، ۷۲.

۵۷/۲. ویس و رامین، ص ۲۷۳ به بعد.

۵۷/۳. همان کتاب، ص ۲۹۱.

۵۸. نشان‌های زن سروری، شماره ۳-۴، ص ۴-۱۰۳ مجله.

۵۹. در شاهنامه فردوسی، کاوس شاه در دو سفر جنگی اسیر می‌شود: سفر به مازندران و سفر به هاماوران. رستم هر دو بار شاه و سپاه را نجات می‌دهد، اما هفتخوان او در سفر نخستین وصف می‌گردد. بسیاری از منابع کهن، با حذف هفتخوان رستم، این دو سفر را یکی می‌گیرند. مازندران و هاماوران را یکی می‌شمارند (نک. به حماسه ملی ایران، ص ۵-۹۴). هاماوران در پندهش سمران و شمیران است (نک. به نسخه TD۵ ص ۲-۲۱۲. نیز پژوهشی، ص ۱۴۶ و ۱۵۷) و از آن، صورتهای سمر و سمره و شمر در متون متأخر می‌آید. در زین‌الخبار می‌آید: از راه دریا به مازندران آمدند که او را پمن گویند (ص ۱۰).

۶۰. نک. به همین نوشته، ص ۳۲۷ و ۳۲۹.

۶۱. رامین، ص ۲۶۷-۸.

۶۲. نک. به همین نوشته، ص ۳۳۴.

۶۳. هزار و یکشب، ص ۱۷۶.

۶۴. همان کتاب، ص ۱۷۸.

۶۵. ازدواج مقدس، ص ۱۷۳.

۶۶. همان کتاب، ص ۶۲.

۶۷. مقاله 'قربانی الهی'، در کتاب اسطوره و قانون در نزد هندواروپائیان، ص ۱۷۳ به بعد از کتاب.

۶۸. این آثار کاملاً نمادین و رمزی است. نک. به ترجمه آثار الباقیه، ص ۷-۲۵۶؛ و نیز فرمان کورش، ص ۲۹.

۶۹. ازدواج مقدس، ص ۵۸-۹.

۷۰. همان کتاب، ص ۷۸-۹.

۷۱. آغاز ادیان، ص ۵-۶۱.

72. Cultural universals

73. variant

74. context

۷۵. Etana نخستین نام در فهرست شاهان سومر است. داستانی می‌گوید که وی پرهیزگار، اما فاقد فرزند بوده است. پس بر بال عقابی می‌نشیند و به آسمان می‌رود تا گیاه زاینده‌گی را به دست آورد و دارای فرزندی گردد. در این تلاش، ماری با او در مقابله است (سومریان، ص ۴-۴۳) داستان رفتن کاوس به آسمان، که در شاهنامه پیوندش با ماجراهای قبلی و بعدی گسسته است، در متون پهلوی هم می‌آید و پیدا است که بازمانده اسطوره کهنه همی، با نقش خاصی در زندگانی کاوس و سیاوش بوده است. بویژه آن که کهکشان را نیز «راه کاوسان» خوانده‌اند (نک. به پژوهشی، ص ۶۸ و ۱۲۶).

۷۶. شاهنامه، ج ۵، ص ۵-۱۵؛ و نیز ج ۲، ص ۱۷۵ به بعد.

۷۷. نک. به همین نوشته، ص ۳۱۷.

۷۸. نک. به همین نوشته، ص ۳۲۷.

۷۹. دینکرد، در پژوهشی، ص ۱۵۵-۶.

۸۰. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۰، ۹-۱۰۸ و جز اینها.

۸۱. همان، ص ۴۹-۵۳ و ۴۰-۱۳۹ و جز اینها.

۸۲. همان، ص ۱۵۲-۳، نیز ص ۱۷۳، بیت‌های ۱-۲۶۲.

۸۳. همان، ص ۱۴۳، یادداشت شماره ۱۰۵-۱۲۶، ص ۷۲-۱۶۹؛ تاریخ بخارا، ص ۲۴. نیز نک. به یادداشت شماره ۱۳۱، از همین نوشته.

۸۴. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۵۰.

۸۵. همان، ص ۱۶۸؛ مجمل‌التواریخ، ص ۴۴۲.

۸۶. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۷۳؛ ج ۵، ص ۲۲۸.

۸۷. شاهنامه، ج ۳، ص ۲-۱۵۱، ۱۷۱، ص ۹-۱۹۸؛ ج ۴، ص ۴-۱۳؛ ج ۵، ص ۳۵۸ و

آفرینش روشنی به وسیله خویدوس توجیه می‌گردد:

دیدم روان آن خویدودهان را، با آن نیروی آفرینش روشنی، که به بلندی کوهی روشنی از ایشان می‌تابید (ارداویرافنامه، در پژوهشی، ص ۲۵۸).

مفهوم پُن واحد و اصل یگانگه هستی، در توحید پدر و مادر آفرینش در شخص هرمزد (پندهش، در پژوهشی، ص ۸؛ روایات پهلوی، فصل ۲۶، بند ۳، ص ۱۲۸ کتاب)، و نیز بر این که «اردویسوسر اناهید پدر و مادر آنها است» (پندهش، در پژوهشی، ص ۲۱) تأکید می‌گردد.

۳۹. تواریخ، ص ۶۳.

۴۰. تصحیح شده از روی چاپ‌های دیگر.

۴۱. فرمان کورش، ص ۲۸، ذیل اکتیو: ازدواج مقدس، ص ۵-۶۴، ص ۹-۷۸. شولگی (= shulgi)، شاه شهورا (= ur) با قایق به شهر اوروک (= uruk) می‌آید تا در این مراسم شرکت کند.

۴۲. ویس و رامین، ص ۲۸ به بعد.

۴۳. همان کتاب:

بچه بودست شهر و را سی‌واند
زادست او ز يك شوهر دو فرزند
ص ۱۷۳

زاد خویشتن دانسی که چونست
بهننگام بلندی سرنگوست
تو از گوهر همی مانی باستر
که چون پرسند فخر آرد به مادر
ص ۱۸۶

۴۴. شهر و مراسم ازدواج ویس و ویرو را خود برگزار می‌کند (همان کتاب، ص ۲-۴۲) و در اخذ تصمیم صاحب قدرت کامل است (ص ۳۳-۴، ۴۲-۸، ۷۶-۸۰، ۸۴).

۴۵. شاهنامه، ج ۷، ص ۵-۳۴۴؛ نیز در گزیده‌های زاداسهرم سخن از جشنگاهی بهاری در میان است، نک. به پژوهشی، ص ۲۰۳.

۴۶. archetype، این واژه به صورت نوعی، باستان نمون، صورت منالی، و کهن الگو و جز این‌ها نیز ترجمه شده است.

۴۷. هزار و یکشب، ص ۱۹۶، ص ۶.

۴۸. نگارنده از شیرین بهرام خسرویانی (هفتاد ساله) شنید که خطاب به مرغی، که آن را برای کشتن و نهادن بر سفره دختر شاه بریان می‌آوردند، گفت: خوشا به حالت که لایق (یعنی، لیاقت) این را داشتی! در پیرسز نیز شاهد اجرای مراسمی بود که در همه زیارتگاهها تکرار می‌شود: گوسفندی را که برای قربانی کردن می‌بردند، بر سرش دستمال ابریشمی سبز بستند و بر آن نقل و آویشن ریختند و در دهانش شیرینی سفید، یعنی، نقل- می‌گذاشتند. مردی آن را بر دوش نهاد و همراه با ساز و آواز، به «بای‌پیره» یردو طواف داد. لیاقت یا «لایق داشتن» آن را برای چنین موهبتی، در جملات گوناگون یاد می‌کردند

بستن دستمال ابریشمی سبز بر سر، و افشاندن آویشن و نقل سفید، برای فرخندگی و «شگون» است و در مراسمی چون ازدواج مرسوم است.

۴۹. سوادبه نیز ته به دست شوهر خود، بلکه به وسیله رستم به قتل می‌رسد، شاهنامه، ج ۳، ص ۱۷۲.

50. stabilized

۵۱. هزار و یکشب، ص ۲۰۶.

۵۲. مقاله بری، ص ۱۳-۴.

نمونه دیگری از این توطئه را در داستان خسرو و شیرین نظامی نیز می‌توان یافت.

۵۳. نک. به یادداشت شماره ۲۱؛ و نیز بندهش، نسخه TD2، ص ۷-۲۰۶. (چاپ عکسی در مجموعه دستنویسهای پهلوی، از انتشارات مؤسسه آسیایی دانشگاه شیراز)؛ ... بری کامگی... آن دیوپرسی (که) سام می‌کرد... (با استفاده از ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهار).

۵۴. ویس و رامین، ص ۱۲۱-۲.

- جزآن: و اسکندرنامه، ص ۲۲۳.
۸۸. شاهنامه، ج ۳، ص ۹۵۸؛ ج ۲، ص ۱۶۰؛ ج ۳، ص ۱۵۱-۲.
۸۹. شاهنامه، ج ۵، ص ۳۶۲ به بعد، و جز آن.
۹۰. شاهنامه، ج ۱، ص ۲۹-۳۰.
۹۱. همان، ص ۳۱.
۹۲. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۹۸-۹.
۹۳. بندش، نسخه TD۵، ص ۸۹، س ۶ به بعد؛ ص ۸۷، س ۱۳؛ ص ۹۱، س ۹.
۹۵. شاهنامه، جلد ۵، ص ۲۶۹.
۹۶. همان، ص ۳۶۵-۷۵؛ درواسپ پشت، بندهای ۱۶ تا ۱۹؛ پژوهشی، ص ۵۰؛ اسکندرنامه، ص ۲۰۷-۲۱۲.
۹۷. شاهنامه، ج ۵، ص ۳۷۲ و جز آن.
۹۸. پژوهشی، ص ۱۲۵، ۱۵۲؛ پشت‌ها، ج ۱، ص ۳۳۲-۵.
۹۹. شاهنامه، ج ۲، ص ۲۵.
۱۰۰. شاهنامه، ج ۴، ص ۹.
101. indra
۱۰۲. شاهنامه، ج ۳، ص ۳۲۷-۷؛ شاهنامه شمالی، ص ۸۳.
۱۰۳. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۲۳، ۱۰-۲۰۹.
۱۰۴. مردم و شاهنامه، ص ۹۷-۲۶۹؛ مردم و قهرمانان شاهنامه، ص ۱۶۸ به بعد.
۱۰۵. در بندش می‌آید؛ چنین گوید که همه نیکی چون از ابرگران به گیتی آید، آن (به) خرداد روز (که) نوروز است، آید. پیدا است که اگر آن روز (بر) تن جامه نیکودارند و بوی خوش بویند و مروای نیک کنند و... (در) آن سال نیکوئی بدیشان بیش رسد و بدی را از ایشان بیش دور سازد. (پژوهشی، ص ۱۱۶-۷). نیز نک. به مقاله رسم‌های بهدینان.
۱۰۶. در این روز، در خانواده‌های سنتی هنوز سفره جشنی می‌کشند و همراه با برگزاری جشن زایش زرتشت و رسیدن وی به پیامبری، این رسم نیز اجرا می‌گردد.
۱۰۷. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۵۸-۹.
۱۰۸. ص ۱۲۶، از پژوهشی. سنج با ماه فروردین، روز خرداد، بند ۲۱ (ص ۸)، از ایران کوده، شماره ۱۶).
۱۰۹. شاهنامه، ج ۳، ص ۲۴۵-۷؛ بندش، در پژوهشی، ص ۸۰-۱.
۱۱۰. پژوهشی، ص ۲۳۱ به بعد.
۱۱۱. نک. به یادداشت شماره ۱۰۵ از همین نوشته؛ و نیز رساله ماه فروردین، روز خرداد.
۱۱۲. ماه فروردین، روز خرداد، بندهای ۲۰ و ۱۶.
۱۱۳. همان، بندهای ۳۱ تا ۳۳.
۱۱۴. همان، بندهای ۲۸ و ۲۹.
۱۱۵. پژوهشی، ص ۱۲۵.
۱۱۶. ماه فروردین، روز خرداد، بندهای ۵ و ۱۹.
۱۱۷. پژوهشی، ص ۲۱.
۱۱۸. همان‌جا؛ و نیز مقاله روز اورسزد، ماه فروردین، در کتاب هشتم دینکرد (ص ۶۸۳، از دینکردین، ص ۵ به بعد) درباره آمدن فروهر مردمان، در روزهای پنجه نیکو، بر زمین سخن می‌رود.
۱۱۹. تاریخ بخارا، ص ۳۳. بنا بر قول کهنی - که رو به فراموش شدن می‌رود - روز نهم سال، نوروز سلطانی است. زنی به نام سلطان (این نام در جامعه زرتشتی رایج است) نه پسر داشت و از روز اول عید، یکی یکی مردند تا روز نهم. به همین مناسبت، در نهمین روز سال، نوعی یادبود برای این واقعه منظور می‌داشتند و آن را شوم می‌شمردند. نه روز و روز دهم، ظاهراً با مراسم مردگان و یادبود آنان پیوستگی دارد و در موارد چندی، آثار آن را می‌توان باز یافت.
۱۲۰. مقاله رسم‌های بهدینان.
۱۲۱. پژوهشی، ص ۴۲.
۱۲۲. همان کتاب، ص ۵۳.
۱۲۳. همان، ص ۲۳۶.
۱۲۴. همان، ص ۹۹، ۱۳۷، ۹۰.
۱۲۵. ماه فروردین، روز خرداد، بند ۴.
۱۲۶. همان، بند ۶.
۱۲۷. پژوهشی، ص ۶۴، ۵۴.
۱۲۸. ماه فروردین، روز خرداد، بند ۳۴.
۱۲۹. پژوهشی، ص ۲۳۸.
۱۳۰. ارداویرافنامه، در پژوهشی، ص ۲۶۱.
۱۳۱. شاهنامه، ج ۱، ص ۳۰-۱؛ نیز نک. به یادداشت شماره ۸۳ از همین نوشته. در تاریخ بخارا، ص ۳۳، می‌آید: «مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست، چنانکه در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آنرا سرود ساخته‌اند، و می‌گویند و قوالان آنرا گریستن مغان خوانند».
- در بندش نیز به شیون وزاری آئینی، در همان نواحی، اشاره می‌شود (هری) را پتیاره این شیون و مویه کردن بیش آمد. یکی خواند و دیگران (سخن او را) ستانند، به چنگ و چکامه (ص ۲۰۶)، از نسخه TD۵. به نقل از ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهمان، در همان‌جا، بندش به تردید و گمان داشتن مردم شهر نسا در امر ایزدان نیز اشاره دارد، که می‌تواند بر نوعی کفر و الحاد رایج در آن خطه، در برابر دین زرتشتی رسمی دلالت کند، نیز نک. به خواستونیت، ص ۱۳۱.
۱۳۲. مقاله بنیان اساطیری حماسه ملی ایران، در شاهنامه‌شناسی، شماره ۱۰، ص ۱۱۵-۷.
133. organic
۱۳۴. گاهی آستین‌گیا (ازی دهاکه (-azi dahaka)) همانند دانسته شده است. نک. به نامنامه یوستی ص ۸-۲۷.
- برای همانندی افسانه کودکی کوروش و کیخسرو، نک. به بنیان اساطیری، ص ۹۵.
۱۳۵. زین الاخبار، ص ۹.
۱۳۶. شاهنامه، ج ۳، به ترتیب ص ۱۵، ۲۱، ۱-۸۰؛ و نیز ص ۸۳؛ ج ۵، ص ۱۹، بیت ۱۹۹ و ص ۲۰، بیت ۲۰۶، جز اینها.
۱۳۷. متأسفانه به آثاری که به زبان روسی در این پاره انتشار یافته است، دسترسی نداشتم از آن جمله، آقای دکتر حصوری از جام مرو و نقش آن مرا آگاه ساختند، که در یک سوی آن تصویر اسب سیاه و سوار آن، و در سوی دیگرش صحنه شیون وزاری عظیمی بر فراز جسد جوان نقش شده است.
۱۳۸. مقاله «کنگ دز و سیاوش گرده»، در شاهنامه‌شناسی، شماره ۱۰، ص ۲۶۱-۷.
۱۳۹. ازدواج مقدس، ص ۳۰-۱۱۹؛ و نیز نک. به یادداشت شماره ۳۶، از همین نوشته.
۱۴۰. هزار و یکشب، ص ۲۰۰، س ۹ تا ۲۱.
141. opposition
۱۴۲. رامین، ص ۴-۲، ۷۳-۸۱.
۱۴۳. شاهنامه، ج ۳، ص ۹۲-۳ و ۱۱۸.
۱۴۴. رامین، ص ۶۵، ۶۷، ۲-۷۱.
۱۴۵. زند بهمن یسن، ص ۵۴.
۱۴۶. ویس و رامین، ص ۳۶؛ هزار و یکشب، ص ۱۷۴.
۱۴۷. هزار و یکشب، ص ۵۲۵-۷.
۱۴۸. شاهنامه، ج ۳، ص ۳۴ به بعد؛ و نیز نک. به یادداشت شماره ۱۲۳، از همین نوشته.
۱۴۹. شاهنامه، ج ۲، ص ۹۳-۱۸۲، ۸-۲۰۷، ص ۲۳۷ به بعد؛ نیز ص ۲۱۱-۶، از همان جلد را بسنج با جلد چهارم شاهنامه، ص ۳-۲۰، نیز ص ۳۷ به بعد.
۱۵۰. Uu، نک. به مقاله «روای دموزی».
۱۵۱. ازدواج مقدس، ص ۷۲-۶۸.
۱۵۲. ویس و رامین، ص ۸-۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۵.
۱۵۳. نک. به همین نوشته، ص ۳۱۸.
۱۵۴. شاهنامه، ج ۳، ص ۴۲.
۱۵۵. شاهنامه، ج ۴، ص ۴۰-۳۹ و ۶-۴۵. این نکته با حضور آنان در دورانی پیش از زادن سیاوش - مثلاً در بزم هفت بل در شکارگاه افراسیاب - مقابرت دارد و می‌تواند بر تازگی ترتیب فعلی داستان‌های شاهنامه گواهی دهد.
۱۵۶. شاهنامه، ج ۳، ص ۷۱-۶۶.
۱۵۷. همان، ص ۷۱.

۱۵۸. همان، ص ۷۷.
 ۱۵۹. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۱-۱۰۱.
 ۱۶۰. همان، ص ۱۰۶.
 ۱۶۱. همان، ص ۱۰۸.
 ۱۶۲. همان، ص ۷۶.
 ۱۶۳. همان، ص ۲۰.
 ۱۶۴. همان، ص ۴۲، بیت ۵۱۹.
 ۱۶۵. همان، ص ۷۸-۸۰.
 ۱۶۶. همان، ص ۱۱۱.
 ۱۶۷. شاهنامه، ج ۷، ص ۴۶-۴۱۱.
 ۱۶۸. شاهنامه، ج ۵، ص ۴۱۲.
 ۱۶۹. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۸۰.
 ۱۷۰. هزار و یکشب، ص ۵۲۴-۵۲۳، جز اینها.
 ۱۷۱. همان، ص ۵۳۲.
 ۱۷۲. همان، ص ۵۲۰.
 ۱۷۳. رامین، ص ۳۹ و ۷۲ و ۷۵.
 ۱۷۴. شاهنامه، ج ۷، ص ۱۴۱؛
 از آن پنجه هر چند کردی فزون
 برتنی همی دختر برقصون
 چنان بد که یک روز مام و پدر
 بگفتند با دختر برهنر
 که چندین برسی مگر با بری
 گرفتستی ای پاک تن خواهری
 ۱۷۶. واژه‌نامه وولف، ذیل رد.
 ۱۷۸. روایات پهلوی، فصل دهم، ص ۲۳-۲۶ کتاب.
 ۱۷۹. پژوهشی، ص ۱۵۳.
 180. Initiation
 ۱۸۱. شاهنامه، ج ۱، ص ۲-۵۱.
 ۱۸۲. همان، ص ۸-۶۷.
 ۱۸۳. همان، ص ۵۳.
 ۱۸۴. همان، ص ۸۳؛ نیز تک. به یادداشت شماره ۵۹، از همین نوشته.
 ۱۸۵. شاهنامه، ج ۱، ص ۱۵۵ به بعد.
 ۱۸۶. آبان یشت، بند ۲۴؛ نیز تک. به یشت‌ها، ج ۱، ص ۱۹۳.
 ۱۸۷. مثلاً، شاهنامه، ج ۱، ص ۵۱ و ۶۹؛ سنج. با زین الاخیار، ص ۵، س ۶.
 ۱۸۸. شاهنامه، ج ۱، ص ۷۳ و ۷۵؛ زین الاخیار، ص ۵.
 ۱۸۹. شاهنامه، ج ۱، ص ۶۹، و نیز ص ۵۱.
 ۱۹۰. همین نوشته، ص ۳۲۵.
 ۱۹۱. شاهنامه، ج ۱، ص ۶۰-۵۹.
 ۱۹۲. همان، ص ۶۵-۶۰.
 ۱۹۳. همان، ص ۶۴-۵.
 ۱۹۴. همان، ص ۱-۲۵۰.
 ۱۹۵. همان، ص ۶۷-۷۵.
 ۱۹۶. دین و فلسفه و دانی، ص ۱۳۴.
 ۱۹۷. این واژه شاید صورتی از کلمه خُسر، خسور، خسوره باشد که معنایش پدرزن و پدرشوهر است. در گویش‌ها، گاهی معنای مادرشوهر نیز می‌گیرد، X در آن گاهی بدل به H و گاهی حذف می‌شود. برای دیدن صورت‌های گوناگون آن، رجوع شود به کتاب واژه‌نامه تطبیقی نمونه‌های گویشی. گردآورده دکتر صادق کیا، و تنظیم خانم هما دخت‌همایون ولپانی و آقای دکتر واهه دومانیان (این کتاب در موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی آماده چاپ است).
 ۱۹۸. شاهنامه، ج ۱، ص ۹۱-۸۲.
 ۱۹۹. بندش، نسخه TD2، ص ۲۲۸ (با استفاده از ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهار).
 ۲۰۰. شاهنامه، ج ۲، ص ۱-۷۰، نیز ج ۳، ص ۲۲۶-۲۰۳؛ نوزنامه، ص ۱۹.

۲۰۱. شاهنامه، ج ۱، ص ۲۷.
 ۲۰۲. همان، ص ۴۳.
 ۲۰۳. مثلاً، در یسن ۹، بند ۸، و آبان یشت، بند ۲۴ (با استفاده از ترجمه استادپورداد).
 ۲۰۴. پژوهشی، ص ۲۳۱.
 ۲۰۵. بنیان اساطیری، ص ۱۰۲ به بعد.
 ۲۰۶. شاهنامه، ج ۱، ص ۵۱.
 ۲۰۷. پژوهشی، ص ۲۳۲، ۱۱۰، نیز ص ۳۸-۹؛ و کیانیان ص ۶-۱۳۵.
 ۲۰۸. مثلاً، تک. به شاهنامه، ج ۳، ص ۱۵۲، یادداشت شماره ۲۰؛ و نیز داستان سیاوش، ص بیض.
 ۲۰۹. مثلاً، نخستین آفریده وای (پژوهشی، ص ۵) است، یا بهمن (همان، ص ۱۷) وای ایزاری برای آفرینش، و رواج آفرینش هرمزد از بهمن است.
 ظاهراً تلاشی که برای تلفیق این دو پنداشته بکاررفته، به نتیجه صریحی نرسیده است. یا: افکندن جسد در آب گناه است (شایسته ناشایسته فصل دوم و جز آن) اما، در شاهنامه کیخسرو جسد گروی زره را بندند از هم جدا می‌کند و به آب می‌اندازد (شاهنامه، ج ۵، ص ۲۲۸).
 آبان یشت، بند ۲۹، و جز آن.
 ۲۱۱. یسن ۹، بند ۳۰.
 ۲۱۲. در واسپ یشت، بند ۲۲، و جز آن.
 ۲۱۳. بندش، در پژوهشی، ص ۲۴۰.
 ۲۱۴. مهریشت، بندهای ۵۰ و ۵۱؛ رشن یشت، بند ۲۳.
 ۲۱۵. شاهنامه، ج ۳، ص ۶-۱۰؛ ج ۵، ص ۳۳۵؛ همان، ص ۴-۳۵۲؛ نیز تک. به مقاله کنگ دژ و سیاوش گرد.
 ۲۱۶. زنده‌یمن یسن، در هفتم، بندهای ۱۹، به بعد، ص ۶۰ به بعد از کتاب.
 ۲۱۷. شاهنامه، ج ۳، ص ۸-۱۶۶.
 ۲۱۸. این نام‌های جغرافیایی، در شاهنامه با نظم روشنی بکار نرفته است و آشفتگی دارد. در مجمل‌التواریخ، ص ۴۶۲، می‌آید: «سیاوش را بترکستان کشتند بهیشت گنگ که خود ساخته بوده. چنین اختلاطی می‌تواند بر پیدایش نام‌های تازه از اصلی واحد دلالت کند که هنوز استقرار و ثبات چندانی نیافته‌اند.
 ۲۱۹. زامیادیشت، بند ۵؛ در بندش (دستویس TD2، ص ۷۷، س ۴) به کوه «سیاهمنده» ترجمه شده است.
 ۲۲۰. بندش، در پژوهشی، ص ۱۴۰.
 221. concrete
 ۲۲۲. شاهنامه، ج ۳، ص ۳۱-۲۷.
 ۲۲۳. دولسپ یشت، بند ۳۱.
 ۲۲۵. شاهنامه، ج ۶، ص ۶۷.
 ۲۲۶. تورات، باب اول و دوم از سفر خروج.
 ۲۲۷. بندش (نسخه TD2، ص ۲۳۱، س ۱۴) و شاهنامه، ج ۶، ص ۷-۳۵۵، نیز ص ۳۶۳.
 ۲۲۸. هنر ایران باستان، ص ۸-۳۷.
 ۲۲۹. شاهنامه، ج ۱، ص ۵۳؛
 چنان دید کز کاخ شاهنشهان سه جنگی پدید آمدی ناگهان
 دوسهتر یکی کهنتر اندر میان بهالای سرو و بفر کیان
 نیز در بندش می‌آید که فریدون از دو برادر خود پرسش‌شود (دستویس TD2، ص ۲۲۹، س ۱۱ و ۱۲).
 ۲۳۰. زین الاخیار، ص ۵.
 ۲۳۱. ترجمه مختصرالبلدان، ص ۱۱۳.
 ۲۳۲. بندش، در پژوهشی، ص ۹۰.
 ۲۳۳. تاریخ بلغمی، ص ۱۱۳.
 ۲۳۴. بندش، در پژوهشی، ص ۱۳۹.
 ۲۳۵. همان‌جا؛ نیز همان کتاب، ص ۱۴۵.
 ۲۳۶. صد در بندش، ص ۸۷ کتاب.

۲۳۸. دین و فلسفه ودائی. ص ۱۷۹-۸۰؛ در اساطیر ایرانی گندرو از دیوان است. مثلاً، در آبان یشت، بند ۳۸ موی به دست گرشاسب گشته می‌شود.
۲۳۹. در مختصرالبلدان (ص ۱۱۷، از ترجمه کتاب) می‌آید: از مردی از قبیله کلب نقل کنند که گوید: ضحاک، غیور و رشک‌پر بود. روزی به شکار رفت. فریدون میان سواران او آمد و بر خانه او دست یافت. چون ضحاک بازگشت، فریدون را در خانه خویش و با زنان خویش دید. آتش رشک جانش را به کام گرفت. بیهوش شده از اسب فرو افتاد. فریدون جست و او را بست. پس یکایک پیروان او را نیز بندی کرد. و این در روز مهر از ماه مهر بود. بدین گونه آن روز را جشن مهرگان کردند.
۲۴۰. همین نوشته، ص ۳۰۲-۳۰۳.
۲۴۱. هنر ایران باستان، ص ۱۳۱ و ۱۳۳؛ تمدن‌ها، ص ۲۲۳.
۲۴۲. برای مثال، نلک، به دین و فلسفه ودائی، ص ۳۲۵ و ۳۵۱.
۲۴۳. هنر ایران، ص ۵۵۶.
۲۴۴. دین و فلسفه ودائی، ص ۱۳۴.
۲۴۵. *vivarūpa*: دین و فلسفه ودائی، ص ۱۲۷، ۱۳۴.
۲۴۶. *Dāsa*: همان کتاب، ص ۱۲۷ به بعد.
۲۴۷. *Tvisr*: همان، ص ۱۳۴-۵ و ۲۰۵.
۲۴۸. همان، ص ۱۶۷؛ و نیز ص ۳۲۶ به بعد.
۲۴۹. همان، ص ۱۱۳، ۱۳۴-۵، ۱۷۱، ۱۲۴، ۱۶۶، ۱۶۸، و جز این‌ها.
۲۵۰. همان، ص ۱۶۸؛ پژوهشی، ص ۵۰؛ از بندش:
- چنین گوید که هوم دور دارنده مرگ (که) به هنگام فرسکرد انوشکی را از او آریاند گیاهان را سرور است (ترجمه آقای بهار، ص ۱۱۶، از نسخه TDz).
۲۵۱. شنت‌ها، ج ۱، ص ۹-۱۹۷؛ نیز نلک، به بندش، نسخه TDz، ص ۲۳۲، ۵؛ *موت‌لفظی* کلمه اوستایی است: حماسه‌سرانی در ایران، ص ۳۶۵-۶.
۲۵۲. وندیداد، فرگرد ۲۰، بندهای ۱ تا ۵ (نلک، به شنت‌ها، ج ۱، ص ۹-۱۱۸).
۲۵۳. زامیادبشت، بند ۴۰؛ یسن ۹، بندهای ۱۰ و ۱۱؛ روایات پهلوی، در پژوهشی، ص ۲۳۱.
۲۵۴. فروردین یشت، بند ۱۳۱؛ بهرام یشت، بند ۲۰؛ زین‌الاشیاء، ص ۶؛ آثار الهاتیه، ص ۲۶۳؛ نیز نلک، به شنت‌ها، ج ۲، ص ۱۰۲؛ و روایات پهلوی، ص ۲۰۱ کسب (بند ۶)؛ نیز «افسون شاه فریدون» در خرده اوستا.
۲۵۵. یسن ۹، بند ۳۰.
۲۵۶. بندش، در پژوهشی، ص ۱۱۲؛
- «بهرام یزد درفش‌دار ایزدان مینوی است و کس از او پیروزگرتر نیست که همواره درفش به پیروگری ایزدان داره. نیز نلک، به یادداشت شماره ۲۷۲.
۲۵۷. مهریشت، بندهای ۸۴ تا ۸۶؛ و بند ۶۱.
۲۵۸. *edi dahlika*: آبان یشت، بند ۳۴؛ و جز آن.
۲۵۹. مینوی خرد، فصل ۲۶، فقرات ۲۸-۲۰، ترجمه مینوی خرد، ص ۲۴.
۲۶۰. آبان یشت، بند ۳۳ و جز آن.
۲۶۱. شاهنامه، ج ۱، ص ۸۱؛ تاریخ طبرستان، ص ۵۸؛ مجمل‌التواریخ، ص ۲۶۲.
۲۶۲. شاهنامه، ج ۱، ص ۶۷؛ آبان یشت، کرده ۱۶ (بندهای ۶۰ تا ۶۶)؛ حماسه‌سرانی در ایران، ص ۲۶۶-۷.
۲۶۳. نوروزنامه، ص ۱۹؛ ترجمه آثار الهاتیه، ص ۱۳۷ به بعد؛ و جز آن.
۲۶۴. ترجمه مختصرالبلدان، ص ۱۱۳-۹.
۲۶۵. همان کتاب، ص ۱۱۴؛ زند بهمن یسن، در پژوهشی، ص ۱۸۶.
۲۶۶. مثلاً، مروج الذهب، ص ۲۲۳-۲؛ بندش، نسخه TDz، ص ۲۳۲-۵ (این انتساب از طریق منوچهر به فریدون می‌رسد).
۲۶۷. زین‌الاشیاء، ص ۲۲۶؛ ترجمه آثار الهاتیه، ص ۱۳۷، و ۲۵۸-۹؛ نیز نلک، به حماسه سرانی، ص ۲۶۲-۵.
۲۶۸. دین و فلسفه ودائی، ص ۱۳۴-۵.
۲۶۹. زامیادبشت، کرده ششم (بندهای ۳۰ تا ۴۴)

270. Thor

۲۷۱. در مهریشت- بویژه از آغاز آن تا کرده ۱۸، و مثلاً در بندهای ۸ و ۹، ۱۱-مهر یاور جنگاوران است. ایزد بهرام، که مسلح‌ترین ایزدان و پخشنده پیروزی است،

همرا با وی پدیدار می‌شود (بهرام یشت، بند ۴۷). بهرام در تجلی پنجم خویش نیز در کالبد گران با ایزدمهر و در رکاب او است (بندهای ۱۴ و ۱۵، از بهرام یشت را، سنج. با بندهای ۷۰ تا ۷۲، از مهریشت، یعنی کرده هجدهم آن). در بندهای ۵۵ و ۷۴، از مهریشت، برای ایزدمهر، تقاضای ستایشی همانند ایزدان دیگر می‌شود (سنج. با تیر یشت، بند ۲۴؛ نیز بندهای ۵۶ تا ۶۱، از همین یشت، سنجیده شود با بندهای ۴۸ تا ۵۳، از بهرام یشت).

۲۷۲. ارجمندی و بزرگی ایزد بهرام، در نزد زرتشتیان امروزی ایران، شناخته و محترم است. این اعتقاد، در نیایش کوتاه «ویسپ ستایش» و نیز شعر «سرورامشاسپندان (سرور) دستور بهرام اسفندبار کرمانی، که با این مصراع آغاز می‌شود: «سرور اشاسپندان شاه وهرام ایزد است»؛ نلک، به کتاب خورده اوستا به کوشش اردشیر خاضع، بمبئی، ۱۳۲۵، ص ۲۶۹) انعکاس دارد. نیز نلک، به دستنویس MU29، ص ۴۸ به بعد؛ و دستنویس R118، ص ۳۲۴ (این دو کتاب، به ترتیب در شماره‌های ۲۷ و ۱۴، از گنجینه دستنویسهای پهلوی، از انتشارات موسسه آسیائی دانشگاه شیراز چاپ شده است).

آقای دکتر بهار درباره افزایش ارجمندی و رشد شخصیت ایزدمهر در اواخر عهد هخامنشیان تحقیقی مستقل دارند و من نظر انسان را ضمن بحث در تحول دین ایرانی شنیده‌ام.

۲۷۳. بندش، در پژوهشی، ص ۷۴-۵؛ نیز نلک، به یادداشت شماره ۲۷۱.

۲۷۴. تیر یشت، بندهای ۵۰ و ۵۱؛ نیز نلک، به یادداشت شماره ۲۷۱.

۲۷۵. هنر ایران باستان، ص ۱۲۸-۳۰؛ هنر ایران، ص ۹۲؛ این جام در آذربایجان یافت شده است و در بندش (نسخه TDz ص ۸۸) می‌آید: «سپیدود به آذربایجان است، گویند که ضحاک آفت از اهریمن و دیوان آنجا خواست (ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهار).

۲۷۶. هنر ایران باستان، ص ۸۲؛ این تصور را در آثار باستانی دیگری هم می‌توان یافت؛ نلک، به عیلام، ص ۳۷۸-۹؛ مار گاهی با شیر نیز همراه است، مثلاً، عیلام، ص ۳۲۰، نیز نلک، به یادداشت شماره ۳۳۹، در همین نوشته؛ نیز نلک، به تمدن‌ها، ص ۵۶؛ و تاریخ عیلام، ص ۵۷ و ۵۹.

۲۷۹. جام خفاجه، نلک، به هنر ایران باستان، ص ۳۲ (شکل ۱۲)؛ تمدن‌ها، ص ۲۵۹ (تصویر ۲۶۹).

۲۸۰. شاهنامه، ج ۱، ص ۵۹.

۲۸۱/۱. همان ص ۶۵ و ۶۶؛ بندش، نسخه TDz، ص ۲۲۹، ص ۱۱ و ۱۲.

۲۸۱/۲. دینکردمن، ص ۸۱۴، ص ۱۱۰۲؛ شاهنامه، ج ۱، ص ۶۶، بیت ۲۷۲.

۲۸۲. شاهنامه، ج ۱، ص ۱۴۰-۴۵؛ ص ۵۹ (فریدون خود از کوه به دشت می‌آید).

کعباد نیز به همین ترتیب از البرز خود فرود می‌آید (شاهنامه، ج ۲، ص ۵۸-۶۰).

۲۸۳. همان کتاب، ج ۱، ص ۵۹.

۲۸۴. بندش، نسخه TDz، ص ۹۷ (با استفاده از ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهار).

۲۸۵. بندش، نسخه TDz، ص ۹۹، ص آخر، سنج. با نسخه DH، ص ۵۴، ص ۲؛ و نسخه TDz، ص ۸۲، ص ۹ و ۱۰ (به ترتیب شماره‌های ۸۹ و ۸۸، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران).

۲۸۶. شاهنامه، ج ۱، ص ۵۸-۹.

۲۸۷. بندش، نسخه TDz، ص ۲۳۲-۳ (ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهار).

۲۸۸. ترجمه آثار الهاتیه، ص ۲۲۳.

۲۸۹. نوروزنامه، ص ۷۶-۸۱؛ ص ۷۸.

۲۹۰. زامیادبشت، کرده ۶ (بندهای ۳۰ تا ۴۴)؛ بند ۳۶.

۲۹۱. بهرام یشت، کرده ۱۴ (بندهای ۳۲ تا ۴۰)؛ بند ۴۰.

۲۹۲. یسن ۱۰، بندهای ۱۰ تا ۱۲.

۲۹۳. بندش، نسخه TDz، ص ۱۲۶.

۲۹۴. مقاله پری، ص ۹؛ پژوهشی، ص ۱۸۲ به بعد، و ص ۲۳۱.

۲۹۵. وندیداد و زند آن، فرگرد هجدهم، بندهای ۱۵، ۲۳ و ۲۹؛ شاپت ناشایست، فصل دهم، بند ۹؛ روایات پهلوی، ص ۱۸۸، ص ۷ به بعد؛ صد در نشر، در سی و چهارم، بند ۳ (ص ۲۷ کتاب).

۲۹۶. این مرغ که سحر را در دل شب می‌بیند و آمدن آن را اعلام می‌کند، نماد

طبیعت، آماده ساختن جهان برای زیستن است و یکی از پندارهایی است که در همه فرهنگ‌های جهان، به انحای گوناگون، دیده می‌شود.

۳۳۰. هنر ایران باستان، ص ۳۳ (شکل ۱۳)؛ و نیز نك. به یادداشت‌های شماره ۲۴۱، و ۳۲۹.

۳۳۱. هنر ایران باستان، ص ۳۸ (شکل ۱۶). (نقش مهر استوانه‌ای لور)

اندازه‌گیری زمان است و کشتن آن با آمدن نوروز می‌تواند پیوند زمان را با جشن سال نو نشان دهد.

۲۹۷. درایش اهریمن و دیوان، بند ۳، در زنده‌یمن یسن، ص ۷۵؛ در بندش، نسخه TD2، ص ۷-۱۵۶، می‌آید که خروس برای مبارزه با دیوان و جادوان آفریده شده است.

۲۹۸. ترجمه مختصر البلدان، ص ۱۱۶.

۲۹۹. مثلاً، شاهنامه تملی، ص ۱۱؛ شاهنامه، ج ۱، ص ۶۸. (این نسبت در هر دو جا تلویحاً بیان شده است).

۳۰۰. ماه فروردین، روز خرداد، بند ۳.

۳۰۱. شاهنامه، ج ۱، ص ۳۴.

۳۰۲. زین‌الاکبار، ص ۲۴۶.

۳۰۳. ترجمه البلدان، ص ۸-۱۱۷.

۳۰۴. ماه فروردین، روز خرداد، بند ۳۱؛ سنج با پنجاهی ۱۷ و ۱۸.

۳۰۵. زین‌الاکبار، ص ۲۴۱.

۳۰۶. تاریخ بلعی، ص ۸-۱۱۵.

۳۰۷. همان کتاب، ص ۱۲۴.

۳۰۸. همان، ص ۶-۱۲۴.

۳۰۹. زین‌الاکبار، ص ۲۴۴، ۲۴۶؛ آثار الباقیه، ص ۵-۲۵۱ و ۶۰-۲۵۸.

۳۱۰. ãnuma elis: فرمان کورش، ص ۲۸.

۳۱۱. نك به یادداشت شماره ۷۵.

۳۱۲. شاهنامه، ج ۲، ص ۶۸-۱۵۶.

۳۱۳. مقاله نشانهای زن- سروری. بویزه ص ۶-۱۰۲ مجله.

۳۱۴. شاهنامه، ج ۵، ص ۳۶۳.

۳۱۵. همان کتاب، ج ۱، ص ۳۷.

۳۱۶. وندیداد، فرگرد دوم، بند ۵؛ زند آن در پژوهشی، ص ۱۶۶.

۳۱۷. شاهنامه، ج ۱، ص ۲-۴۱.

۳۱۸. ترجمه چاپ نشده آقای دکتر بهار، نسخه TD2، ص ۲۲۸.

آقای دکتر بهار «باهم» را در جمله بعد قرائت کرده‌اند: «باهم زن و شوی بودند».

۳۱۹. همان‌جا.

۳۲۱. بندش، در پژوهشی، ص ۲۴۰.

۳۲۲. شاهنامه، ج ۵، ص ۳-۴۱.

۳۲۳. همان، ص ۴-۲۳۳؛ نیز نك، به ج ۴، ص ۱-۱۰۰؛ و سنج، با ج ۵، ص ۴-۲۲۰.

۳۲۴. شاهنامه، ج ۵، ص ۸-۲۶۷ و ۲۷۳.

۳۲۵. یسن ۱۰، بند ۱۷.

۳۲۶. شاهنامه، ج ۷، ص ۲۹۷ و ۳۰۱-۲.

۳۲۷. تاریخ طبرستان، ص ۵۸.

۳۲۸. شاهنامه، ج ۱، ص ۷۷.

۳۲۹. زین‌الاکبار، ص ۵؛ نیز نك، به ترجمه البلدان، ص ۱۱۳.

۳۳۰. شاهنامه، ج ۱، ص ۷۶.

۳۳۱. زین‌الاکبار، ص ۴.

۳۳۳. شاهنامه، ج ۱، ص ۸-۵۷.

۳۳۴. همان، ص ۶۹.

۳۳۵. همان، ص ۶۸.

۳۳۶. آبان یشت، پنجاهی ۶۱ تا ۶۵.

۳۳۷. ترجمه آثار الباقیه، ص ۲۵۲.

۳۳۸. تاریخ بلعی، ص ۱۲۷.

۳۳۹. هنر ایران باستان، ص ۳۳؛ شاید غلبه یافتن بر طبیعت وحشی، با نماد نشستن بر تختی که پایه آن دارای نقش شیر و مار- با هم یا هر يك پتتهائی- است، تصویر شده باشد. با نهادن بر شیر، یا سوار شدن بر آن، یا در دست گرفتن مار- با شکل واقعی یا نمادین- نیز می‌تواند همین جبرگی را نشان دهد (نك. به یادداشت شماره ۲۷۶؛ و نیز عیلام، ص ۳۳۰؛ تمدن‌ها، ص ۶۱-۵۵۸؛ و نیز ص ۲۳۸). رام و اهلی کردن

منابع فارسی بخش هفتم

- اسکندرنامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳
- ایران از آغاز تا اسلام، تألیف ر. گیرشمن، ترجمه محمد معین، تهران، ۱۳۵۵
- بنیان اساطیری حماسه ملی ایران، مقاله از بهمن سرکاراتی، در شاهنامه‌شناسی، شماره یک، بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۷؛ ص ۷۰-۱۲۰
- پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی، از همان نویسنده، مقاله در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۳۵۰، ۱-۳۲
- پژوهشی در اساطیر ایران، از مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۲
- تاریخ بخارا، تألیف ابوبکر محمدبن جعفر الترشخی، به تصحیح مدرس رضوی، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱
- تاریخ بلعمی، به تصحیح ملک‌الشعراء بهار، به کوشش محمدپروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱
- تاریخ طبرستان، تألیف بهاء‌الدین محمدبن حسن بن اسفندیار کاتب، به تصحیح عباس اقبال، تهران، کلاله خاور
- تاریخ عیلام، از پیرامیه، ترجمه شیرین بیانی، از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹
- تاریخ هنر، از ه. و. جنسن، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، ۱۳۵۹
- ترجمه آثار الباقیه ابوریحان بیرونی، بقلم اکبر داناسرشت متخلص بصیرفی، تهران ۱۳۲۱
- ترجمه مختصرالبلدان، تألیف ابوبکر احمدبن محمدبن اسحاق همدانی ابن فقیه، ترجمه ح- مسعود، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹
- تمدن قدیم، تألیف فوستل دوکولانز، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران، چاپ دوم (چاپ افست کیهان)
- تواریخ، نوشته هروودت یونانی، ترجمه با حواشی از غ. وحید مازندرانی، فرهنگستان ادب و هنر ایران، نشریه شماره ۱۱
- حماسه‌سرانی در ایران، از ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۲
- حماسه ملی ایران، اثر تئودور تولدک، ترجمه بزرگ علوی، تهران، نشر سپهر (چاپ دوم)
- داستان سیاوش، از شاهنامه فردوسی، به تصحیح و توضیح استاد مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳
- درایش اهریمن، در کتاب زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر پایکان (ص ۷۳ کتاب، نک. به زند بهمن یسن)
- دست‌افزیده‌های هنری و مذهب مردمان پارینه سنگی، از آندره لوروا- گوران، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، ۱۳۵۷
- راماین کتاب مقدس هندوان، به کوشش عبدالودود اظهر دهلوی، جلد اول، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰
- رسم‌های بهدتیان، مقاله از کتابون مزدابور، در مجله چیستا، سال دوم، شماره ۷ و ۸، نوروز ۱۳۶۲، ص ۹۱-۹۲
- روز اورمزد ماه فروردین، مقاله از همان نگارنده، در مجله چیستا، سال اول، شماره ۸، نوروز ۱۳۶۱، ص ۲۳-۹۱۸
- رویای دموزی، مقاله از عبدالمجید ارفعی، در مجله سخن، دوره بیست و ششم، شماره ۹، شهریور ماه ۱۳۵۷، ص ۶۶-۹۵۲
- زندبهمن یسن، ترجمه آن در کتاب زند و هومن و کارنامه اردشیر پایکان، صادق هدایت، تهران، ۱۳۴۲
- زین الاخبار، از ابوسعید عبدالرحمن بن الضحاک ابن محمود گردیزی، به کوشش عبدالرحمن حبیبی، از انتشارات بنیاد فرهنگ، سال ۱۳۴۷
- سام نامه، خواجه‌ی کرمانی، با تصحیح و مقابله اردشیر بنشاهی (خاضع)، بمبئی، ۱۳۱۹
- شاهنامه فردوسی، متن انتقادی، از آکادمی علوم اتحاد شوروی، چاپ مسکو
- شاهنامه تعالی، در شرح احوال سلاطین ایران، بقلم ابومنصور عبدالملک بن محمدبن اسمعیل التعالی، ترجمه محمود هدایت، تهران، ۱۳۲۸
- فرمان کورش بزرگ، به کوشش عبدالمجید ارفعی، تهران، ۱۳۵۶
- کنگ‌دز و سیاوش گرد، مقاله از مهرداد بهار، در شاهنامه‌شناسی، شماره یک، بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۷؛ ص ۷-۲۶۱
- کیانیان، تألیف آرتور کریستن سن، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۶
- ماه فروردین روز خرداد، ترجمه از صادق کیا، ایران کوده شماره ۱۶، تهران، ۱۳۳۵
- مجموع التواریخ و القصص، به تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸
- مردم و شاهنامه، گردآوری و تألیف سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، ۲۵۳۴
- مردم و قهرمانان شاهنامه، از همان نویسنده، تهران، ۲۵۳۷
- مروج الذهب و معادن الجواهر، ابوالحسن بن حسین مسعودی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴
- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، از انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۴
- نشان‌های زن- سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه، مقاله از کتابون مزدابور، در مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱۹ و ۲۰، پائیز- زمستان ۱۳۵۴؛ ص ۱۲۱-۹۴
- نوروزنامه، منسوب به عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۷
- واژه‌نامه‌ای از گویش شوشتری، گردآورنده محمدباقر نیرومند، فرهنگستان

زبان ایران، ۱۳۵۵

ویس ورامین، فخرالدین اسعد گرگانی، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۴

هزار و یکشب، ترجمه از الف لیلة وليلة، به وسیله عبداللطیف طسوجی تبریزی، چاپ علمی، ۱۳۳۷ (در نوشته به همین چاپ ارجاع داده شده است. مگر در مواردی که یاد شده باشد)

هزار و یکشب، ترجمه از الف لیلة و لילה، چاپ کلاله خاور (کتابخانه ابن سینا)، ۱۳۱۵

هزار و یکشب، ترجمه عبداللطیف طسوجی، خر دانش نو، ۱۳۵۷
هنر ایران باستان، از ایدت براد، ترجمه یوسف مجیدزاده، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷

بنا (جلد اول)، جزوی از نامه مینوی اوستا، تفسیر و تالیف ابراهیم پور داود، تهران، ۱۳۴۰

یشت‌ها، گزارش ابراهیم پور داود، دو جلد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶

تَبَرِستان

www.tabarestan.info

منابع به زبانهای خارجی

- تبرستان
www.tabarestan.info
- قربانی الهی
- آغاز ادیان
- Sauvé, J. L.: «The Divine Victim: Aspects of Human sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India» in *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, ed. by Jaan Puhvel, university of California press, 1970
- James, E.O.: *The Beginnings of Religion*, Greenwood press, 1973.
- ازدواج مقدس
- Amiet, pierre: *Elam*, Paris, 1966
- Kramer, Samuel Noah: *The sacred Marriage Rite*, Indiana university press, 1969
- تمدن‌ها
- Zgemerényi, Oswald: *Studies in the Kinship Terminology of the Indo- European Languages*, Acta Iranica 16.
- Amiet, pierre: *L'art Antique du proche- orient*, Paris, 1977
- نامنامه یوستی
- Justi, Ferdinand: *Iranisches Namenbuch*, 1963
- Asmussen, Jes P.: *Xuāstvānīft, studies in Manichaeism*, tr. by Niels Haislund, Copenhagen, 1965
- دینکردمدن
- Duchesne- Cuillemin: «Reflections on 'yaoğdā,' with a Digression on 'xvāētvada,' in *Myth and law Among the...*
- Madan, D.M. ed.: *The complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911
- دین و فلسفه ودائی:
- Wolf, F.: *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin, 1935
- Keith, A.B.: *The Religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, New Delhi, 1976
- روایات بهلوی:
- Dastoor Hoshang Jamasp ed: *Vendidād, Avesta Text with Pahlavi Translation*, Bombay, 1907
- Dhabhar, E. B. N. ed.: *The Pahlavi Rivayat*, Bombay, 1913
- سومریان
- Godard, André: *The Art of Iran*, tr. by Michael Heron, London, 1965
- Kramer, S. N.: *The sumerians*, Chicago, 1963
- شایست ناشایست
- Davar, M. B.: *š āyast Lā- šāyast*, 1912
- صد در نثر و صد در بندهش
- Dhabhar, E. B. N. ed.: *Saddar Nasr and saddar Bundeesh*, Bombay, 1909

تبرستان
www.tabarestan.info

منابع بخش اول

1. Eiseley, Loren Darwin's Century: Evolution and the Men who Discovered it. Garden City, New York: Doubleday, 1958.
2. Harris, Marvin The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. New York: T.Y. Crowell, 1968.
3. Hays, H. R. From Ape to Angel: An informal History of Social Anthropology. New York: Putnam, 1964.
4. Hodgen, Margaret T. Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.
5. Lowie, Robert H. The History of Ethnological Theory. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937.
6. Penniman, T. K. A Hundred years of Anthropology. New York: Humanities Press, 1965.
7. Stocking, George W., Jr. Race, Culture and Evolution; Essays in the History of Anthropology. New York: Free Press, 1968.
8. Buettner-Janusch, John Origins of Man: Physical Anthropology. New York: John Wiley & sons, Inc., 1966.
9. Clark, W. E. LeGros The Antecedents of Man. New York: Haper and Row, 1963.
10. Lasker, Gabriel Ward physical Anthropology. New York: Holt, Rinehart and winston, 1973.
11. Simons, Elwyn L. Primate Evolution. New York: Macmillan, 1972.
12. Stirton, Ruben Arthur Time, Life and Man. New York: John Wiley, 1967.
13. Brace, C. Loring Harry Nelson, and Noel Korn Atlas of Fossil Man. New York: Holt, Rinehart, and winston 1971.
14. Clark, Sir Wilfred LeGros Man- Apes or Ape- Man? The story of Discoveries in Africa. New York: Holt, Rinehart, and winston, 1967.
15. Edey, Maitland, and the Editors of Life the Missing Link. New York: Time- Life, 1972.
16. Korn, Noel Human Evolution. New York: Holt, Rinehart, and winston, 1973.
17. Pilbeam, David The Ascent of Man: An introduction to Human Evolution, New York: Macmillan, 1972.
18. White, Edmund, and the Editors of Life The First Men. New York: Time- Life, 1972.
19. Constable, George, and the Editors of Life The Neanderthals. New York: Time- Life, 1973.
20. Coon, Carleton S. The Origin of Races. New York: Alfred A. Knopf, 1963.
21. Howell, F. Clark, and the Editors of Life Early Man- New York: Time- Life, 1965.
22. Washburn, sherwood L., and phyllis C. Jay Perspectives in Human Evolution- One. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.
23. Washburn, sherwood L., and phyllis C. Jay perspectives in Human Evolution- Two. New York: Holt, Rinehart and wiston, 1972.
24. Brace, C. L. and M. F. Ashley Montagu Man's Evolution. New York: Macmillan, 1965.
25. Coon, Carleton S. The Origin of Races. New York: Alfred Knopg, 1962.
26. Coon, Carleton S., Stanley M. Garn and Joseph B. Bircisell Races. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1950.
27. Laughlin, W. S. and R. H. Osborne, eds. Human Variation and Origins. San Francisco: W. H. Freeman, 1967.
28. Bordes, Francois A Tale of Tow Caves. New York: Harper & Row, 1972.
29. Clark, J. Desmond The prehistory of Africa. New York: Praeger, 1970.
30. Pfeiffer, John E. The Emergence of Man. New York: Harper & Row, 1969.
31. Semenov, S. A. Prehistoric Technology. New York: Barnes and Noble, 1964.
32. Bloomfield, Leonard Language. New York: Holt, Rinehart and winston, 1933.
33. Burling, Robbins Man's Many Voices: Language in its Cultural Context. New York: Holt, Rinehart and winston, 1970.
34. Caroll, John B., ed. Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee whorf. New York: John Wiley and Sons, 1956.
35. Chomsky, Noam Syntactic Structures, The Hague: Mowton and Co., 1957.
36. Evans, Williams F. Communication in the Animal world. New York: Thomas Y. Crowell, 1968.
37. Gelb, Ignace J. A Study of writing. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
38. Gleason, H. A., Jr. An introduction to Descriptive Linguistics (re. ed.) New York: Holt, Rinehart and winston, 1966.
39. Hall, Robert A., Jr. Linguistics and your Language. (2nd rev. ed.) Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday, 1960.
40. Hockett, Charles F. A Course in Modern Linguistics. New York: Macmillan, 1958.
41. Barnouw, Victor Culture and Personality. Homewook, Ill.: Dorsey Press, 1963.
42. Hunt, Robert C., ed. Personalities and Cultures: Reading in Psychological Anthropology. Garden City, New York: Natural History Press, 1967.
43. Norbeck, Edward, Douglas price Williams, and William Mc Cord, eds. The Study of Personality: An interdisciplinary Appraisal. New York: Holt, Rinehart and winston, 1968.
44. Wallace, Anthony F. Culture and Personality. New York: Random House, 1970.
45. Whiting, John W. M., and I. child child Training and Personality: A Crosscultural Study. New Haven: Yale University Press, 1953.

تبرستان
www.tabarestan.info

یادداشتها و منابع بخش پنجم

۳۵. الواح سومرکند سمونل کریم / داوود رسایی ص ۲۴-۴۱.
۳۶. ایران در سیهدهم تاریخ- جورج کامرون / حسن انوشه ص ۲۹.
37. *The Descent of Iranna- Sypria Brinton PP 52*
۳۸. ایران در سیهدهم تاریخ- جورج کامرون / حسن انوشه ص ۶۹-۷۲.
۳۹. ایران در سیهدهم تاریخ- جورج کامرون / حسن انوشه ص ۱۰۶-۱۰۷.
۴۰. ایران در سیهدهم تاریخ- جورج کامرون / حسن انوشه ص ۷۰.
۴۱. تاریخ تمدن نوشته آرنولد توین بی ترجمه یعقوب آژند ص ۱۰۹-۱۰۷-۱۰۹.
۴۲. ایران در سیهدهم تاریخ ص ۱۰۹-۱۱۰.
43. *Elam Introduction- Poul Amient*
۴۴. دین‌های ایران باستان نوشته سمونل نیرگ ترجمه دکتر نجم‌آبادی ص ۳۳۱ همان پادشاه هیتی، سوبی لولوب و پادشاه میتانی مَتَنی وَرَه پیمانی بسته شد که متن آن در پنازگوی کشف شده است. مَتَنی وَرَه به برترین خدایان خود سوگند پادی کند-میثره- وارونا، اهندیرا، ناسنتا.
۴۵. تاریخ مختصر ادیان بزرگ فصل شانزدهم ادیان هیتی، فروگی- فنیقی.
۴۶. افسانه مرگ و باززاد، نخستین بار در ادبیات سومری درج شده است. کهن ترین شکل آن، مرگ و باززاد دوموزی است. ن-ک نامه فرهنگ ایران شماره ۳- نخستین ترازی جهان.
۴۷. این بخش از تورات عمدتاً نفرین ناپاهی است که پیامبران یهود نثار مردم خویش می کردند و آنان را به سبب بی اعتنایی به «بهبود» و قوانین او از عقوبت و کیفر آخروی می ترسانیدند. بازتاب این سخن‌ها، بعدها در متون منتسب به زرتشتیان از طریق مغان، وارد پندار ایرانیان شد.
۴۸. ایران در سیهدهم تاریخ ص ۱۱۴.
۴۹. ایران باستان- ایوانف و سه نویسنده روسی ترجمه سیروس ایزدی- حسین تحویلی ص ۵۱.
۵۰. سبک معماری کاخ سرکرده آریایی در سبیلک، تقلیدی از معماری اورارتو و آشور است.
۵۱. ایران در سیهدهم تاریخ ص ۱۱۲.
۵۲. چش پش شاه پارسوا و نیای خاندان هخامنشی به هنگام مرگ سرزمین‌های پارسوماش را که به ازان پیوسته بود، در اختیار داشت. افزون بر آن، سرزمین تازه یافته پارس یا پارسه نیز در اختیار او بود. به نقل از: Hertzfeld in AMI II (1930) P113-27
۵۳. این، همان شاه سرزمین اورارتو است که احتمالاً نخستین بار سوسه اتحاد قبایل مادی را در دل پروراند و آن را به دیاکو تلقین کرد.
۵۴. باید وضعیت سیاسی آشور بسیار بهم ریخته بوده باشد که شاه آشور به چنین ازدواجی رضایت داده است. اما وقایع بعدی ثابت کردند که نتایج این ازدواج برای آشور بسیار سودمند بود.
۵۵. تاریخ هرودوت ص ۷۳ تا ۱۰۰.
۵۶. «نانا اوروله» یکی از بانوخدایانی بود که آشوریان از ایلام به غنیمت گرفتند و با تکریم فراوان به آشور انتقال دادند. گویا این بانو خدا در پیروزی‌های پیشین ایلام از میان‌رودان به غنیمت گرفته شده بود.
۵۷. ماهی به نشانه آب از مقدسات تیره‌های سکایی «ماساگت» بود. خدایانوی آب‌ها که بعدها در ایران «اردویسور آناهیتا» نامیده شد، بنا به نظر نیرگ بزرگترین خدا نزد این
۱. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به تاریخ ایران از آغاز تا اسلام نوشته ر- گریشمن ترجمه دکتر معین ص ۱۲.
۲. همان کتاب ص ۱۴.
۳. ایران باستان نوشته ایوانف و سه نویسنده دیگر روسی ترجمه سیروس ایزدی- حسین تحویلی ص ۲۷.
۴. تاریخ ایران از آغاز تا اسلام ر- گریشمن / دکتر معین ص ۱۴.
5. *The Great Mother- Erich Neumann, Chapter 14 -The Lady of the Beasts- PP 268*
۶. ایران باستان / ایوانف و سه نویسنده روسی / سیروس ایزدی حسینی تحویلی ص ۲۷.
7. *The Great Mother- E. Neumann Ch. 4 -The central symbolism of the feminine- PP 39*
۸. تاریخ ایران از آغاز تا اسلام، ر- گریشمن / دکتر معین ص ۱۳.
۹. گوردون چاپلند «انسان خود را می‌سازد» بخش هنر و اندیشه. هرتفلد، تاریخ ایران باستان بخش یافته‌های دانشمندان زاگرس. نیومان، مادر کبیر.
10. *Edith Porada, The art of Ancient Iran*
- ۱۱-۱۲-۱۳-۱۴. ایران باستان ایوانف و سه نویسنده روسی / سیروس ایزدی- حسین تحویلی ص ۲۹.
15. *Edith Porada, The Art of Ancient Iran PP 27*
16. *Edith Porada, The Art of Ancient Iran PP 21, 29*
17. *Edith Porada, The Art of Ancient Iran PP 43*
18. *The Evolution of Man J Jelinek PP 408*
۱۹. تاریخ ایران ر- گریشمن / دکتر معین ص ۲۶.
۲۰. ایران باستان- ایوانف و سه نویسنده روسی / سیروس ایزدی- حسین تحویلی ص ۳۰.
۲۱. جورج کامرون- ایران در سیهدهم تاریخ- پیشگفتار نویسنده.
۲۲. آناتومی ویرانسازی- اریش فروم- با استناد به یافته‌های ج- ملارت (پلان غریزه‌گرایی) ص ۱۰۲ تا ۱۰۸.
۲۳. ایران از آغاز تا اسلام- ر- گریشمن / دکتر معین ص ۳۶-۳۷.
24. *Edith Porada The Art of Ancient Iran PP 24*
25. *-Inanna- The queen of Heaven and Earth Diane Wolkstein PP 5*
۲۶. ایران در سیهدهم تاریخ ص ۲۲ و ۲۳.
۲۷. ایران از آغاز تا اسلام- ر- گریشمن / دکتر معین ص ۳۲.
28. *Edith Porada The Art of Ancient Iran PP 40*
۲۹. تاریخ ایران از آغاز تا اسلام- ر- گریشمن / دکتر معین ص ۳۱.
30. *-Inanna- D- Wolkstein/ S.N. Kramer- Sumerian History, culture and Literature PP 118*
31. *D.A.E. Garrod, The Paleolithic of Southern Kurdistan, Bulletin of the American school of Prehistoric Research No 6- (March 1930)*
32. *Edith Porada The Art of Ancient Iran PP 39*
33. *Edith Porada The Art of Ancient Iran PP 40*
۳۴. ایران باستان- ایوانف و سه نویسنده دیگر / سیروس ایزدی- حسین تحویلی ص ۳۵.

اقوام «مادرمحوره» بوده است. هر دوت نیز در این باره نظر به مشابهی داشته است (برای آگاهی بیشتر ن- ک کتاب دین‌های ایران باستان نوشته هـ- س- نیرگ ص ۲۵۲).

۵۸- ره گریشن تاریخ ایران از آغاز تا اسلام ص ۱۰۴ و ۱۰۵ و ۱۰۶.
Edith Porada: The Art of Ancient Iran P65.

۵۹- ره گریشن هـ- ک ص ۷۱-۷۹.
۶۰- اگر ساکنین جدید سیلک را آریایی بدانیم، چنین پیدا است که در مراسم تدفین مردگان ایشان تغییراتی پدیدار شده است. آریاییان شرقی مردگان خود را در خاک نمی‌کردند و نمی‌سوزاندند.

61. Edith Porada The Art of Ancient Iran P 95-100.

62. Edith Porada The Art of Ancient Iran P 106-107.

63. Edith Porada The Art of Ancient Iran P 108-111.

۶۲- ره گریشن از آغاز تا اسلام ص ۷۷.
۶۵- کلا خود با جیغه و نیم‌تنه کوتاه چسبان همراه با پوستین کوتاه که در جنگ به جای زره برتن می‌کردند و به هنگام صلح بر روی شانه می‌انداختند. (تصاویر آشوری- تاریخ ماد، دیاکونوف).

66. A. Christensen, Die Iranier 1933.

۶۷- فقدان علامت نوشتاری در سیلک و شرق ایران، وجوه مشترک عدم تمایل به فراگیری فنون نوشتاری در میان بومیان و آریاییان است.

۶۸- «اما سرزمین پاتوش آری بر کران کوبیر نمک در خاک مادهای دوردست که کوه بیکینی در کنار آن نهاده است، کوه سنگ لاچورد که هیچ‌یک از نیاکان پادشاه من با در آن خاک نهاده بودند...» نقل از فتح‌نامه آسرحمدون.

69. A. T Olmstead Kaghshites, Assyrian and the balance of Power.

۷۰- ره ک پانیس ۶۸ همان اثر.

۷۱- برای آگاهی بیشتر ن- ک کتاب آناتومی ویرانسازی نوشته ایش فروم ترجمه ل- صدوی «بطلان غریزه‌گرایی» ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲.

۷۲- «کیانیان، ره ک به بخش کیانیان در همین کتاب و با کتاب «کیانیان» نوشته آرتور کریستن سن ترجمه ذبیح‌الله صفا.

۷۳- در «میتره پشته» کرده ۲ پندهای ۱۲ تا ۱۶ وضعیت جغرافیایی «سرزمین آریایی» تا حدی گزارش شده است. این سرزمین از کوهستان هوا در جنوب و ناحیه مرد آغاز و تا رودخانه‌های بهم پیوسته و حوضچه جیحون و دریاچه آرال ادامه می‌یابد. و در دشت‌های ترکستان در آن سوی سیحون پایان می‌پذیرد.

۷۵- پیدایش فرهنگ «دوی» در هند در اوایل هزاره دوم آغاز شد. هم‌زمان در غرب فلات ایران، اقوام هیتی و مینانی و کاسی تحت رهبری یک اقلیت اشرافی آریایی دولت‌های مقتدری تشکیل دادند. آریاییانی که رهبری این اقوام و دولت‌ها را به عهده داشته‌اند احتمالاً در یک زمان سرزمین‌های مادری را ترک گفته، گروهی راهی هند و گروهی عازم غرب زاگرس شده بودند.

۷۶- سرزمین «آریایی» که در میتره‌پشت نام برده شده، تنها بخش‌های شرقی و شمال شرقی فلات ایران بوده است. مسکن اصلی و اولیه آریاییان تنها در ابعاد اسطوره‌ای میتره‌پشت قابل حدس و گمان است.

۷۷- به معنای ایران‌شهر یا سرزمین مردان جنگجو (نچیپ).

۷۸- ن- ک کتاب دین‌های باستان نوشته نیرگ ترجمه دکتر نجم‌آبادی ص ۵۵-۵۶.

۷۹- رودخانه «دائیتی و نگو» جلوه مادی خدایان اوردوسور آنهاست است. برخی از ایرانشناسان از جمله نیرگ معتقد است که این رودخانه همان رود سیحون است که ماساگت‌ها در کنار آن می‌زیستند و رودخانه را پرستش می‌کردند. (کتاب چهارم هرودوت ص ۵۹ به بعد)

۸۰- فرگرد دوم و نندیداد به پیام جم اختصاص دارد. در بخشی از این فصل آمده است: «...سید سال (زستان) از سلطنت وی گذشت، زمین از چارباغان خرد و بزرگ تنگ گردید... آنگاه جم در تیروز به سوی روشنی روی نمود، به راه خورشید درآمد. با نگین زرین خویش زمین را بسود و عسای زرشان خویش به آن بمالید و گفت: ای سیدارند محبوب پیش‌رو و خویشن بگشای نا چارباغان خرد و بزرگ و مردمان را در پرتوئی گرفت.

۸۱- در اوستا به کرات از هوم- هومه (Saoma) یاد شده است. در «وید» کتاب مقدس برهمنان این گیاه به نام سوما (Soma) نامیده شده. هوم گیاهی زرد رنگ بود و از عصاره آن شربت مستی‌آوری تهیه می‌کردند و پیش از مراسم قربانی می‌نوشیدند. نوشیدن هوم بخشی از مناسک به‌شمار می‌آمد و جلوه آسمانی آن از مقدسات آریاییان بود. زرتشت با بخشی از این مراسم که شامل خلسه از طریق نوشیدن هوم بود به مخالفت برخاست. (پستای ۳۲ قطعه ۱۲).

۸۲- تمامی جوامع شناخته‌شده دوران نوسنگی در ایران و خاورمیانه در مناطق قابل کشاورزی «مادرمحوره» بوده‌اند.

۸۳- در هیچ‌یک از متون آشوری، بابلی و ایلامی از شاهان یا حاکمان نواحی شرقی یاد نشده است منتهی‌الیه ناحیه پادشاه در متون غربی «آرانا» است که در آن از شاه آرانا نام برده شده.

۸۴- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به کتاب سه گفتار درباره آریاییان نوشته ج- ب- مالوری و بوش کیمیرا و گ- د- کومار ترجمه مسعود رجب‌نیا از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.

۸۵- تاریخچه تحقیقات در مسأله هند و اروپایی ج- ب- مالوری ترجمه مسعود رجب‌نیا ص ۵۲.

۸۶- سه مقاله درباره آریاییان- ج- ب- مالوری ص ۵۶.

۸۷- همان کتاب ص ۶۲.

۸۸- «میتره پشته» کرده ۵ بند ۱۸.

۸۹- مظهر زن آریایی خود بنا به تعریف «آشی پشته» زنی است که خوب بزاید و خانه را پاکیزه نگه دارد و پیوسته برای خدمت به «خان خدای» (شوهر) آماده باشد.

۹۰- نگاه کنید به کتاب دین‌های ایران باستان نوشته هـ- س- نیرگ ص ۵۵.

۹۱- یکی از وظایف «اتروان» فشردن هوم برای مراسم هوم‌گساری بود. (پستای ۱ فقرات ۸ و ۹)

در پندهای ۱ و ۳ تا ۳۸ زامیاد پشته درباره فرّه (خوزنه) که از آن جم بود سخن رفته

۹۲- نگاه جم «میتره پشته» گفته شده، «دروغگوی» بود ص ۳۳۶. (پشته‌ها تألیف پزداورد)

۹۳- نگاه کنید به کتاب «تاریخ مردم ایران» نوشته دکتر عبدالحسین زرین‌کوب ص ۱۷.

۹۵- این واژه در آغاز تنها به معنای چوپان یا رمدار بود اما بعدها که آریاییان به کشت و زرع پرداختند، کشاورزان را نیز دربرگرفت.

۹۶- «زنده» یا «آزنده» یا «آش» جهان بینی باور آریایی برکارهای این جهانی و نظم کیهانی است.

۹۷- در افسانه آفرینش ایرانی که بعدها در غرب ایران ساخته شد، زروان یا زمان بیکرانه زاییده و پدر اهورا مزدا و اهریمن است. نقطه اهریمن هنگامی بسته شد که زروان به نظم جهان شک کرد.

۹۸- پدر زاینده (حامله) در افسانه‌های آفرینش کمتر ملتی در جهان نظیر و مانند دارد.

۹۹- نگاه کنید به کتاب «زروان در قلمرو دین و اساطیر» نوشته هاشم رضی ص ۲۶.

۱۰۰- نگاه کنید به کتاب «نخستین انسان و نخستین شهریار» نوشته کریستن سن ترجمه زاله آموزگار محمود تفضلی.

۱۰۱- در اوستا از وی و دهاک جداگانه آمده‌اند. از وی به معنای مار در فرگرد اول و نندیداد (فقره ۲) عنوان شده است. همچنین در فرگرد ۱۲ (فقره ۵) و فرگرد ۱۸ (فقره ۶۵) و در

فقره ۹۰ «بشت آنهاست» «ازی» به معنای مار آمده است. دهاک مخلوق اهریمنی و در پستای ۱۱ فقره ۶ به همراه ازی موجود بسیار پلید را نداعی می‌نماید. در آنهاست

بشت فقره ۲۹ از ازی- دهاک سه پوزه در مملکت «بوری» (بابل) یاد شده است. بر همین منبنا، نویسندگان ایرانی بعد از عهد ساسانی ازی- دهاک را «ضحاکه» و تازی دانسته‌اند. در بند هش فصل ۳۱ فقره ۶ نسب ازی- دهاک پس از چهار نسل به سیامک

از نخستین انسان‌های آریایی می‌رسد. اما از جانب مادری پس از پنج نسل به «گناکه» می‌نویسند زشت نهاد نسب می‌رساند!!!

۱۰۲- نگاه کنید به کتاب ایران در سبدهدم تاریخ نوشته جرج کامرون صفحات ۱۰۶ و ۱۰۷.

۱۰۳- هنگام تقابل خدایان هندی و ایرانی به بعد از کوچ شاخه هندی به دشت پنجاب بازمی‌گردد. زیرا پیش از آن، و هنگامی که آریاییان به غرب ایران رفتند، بنابر عهدنامه بنجار کوی مقدسات مشترک دو قوم را در باورهای دینی خود داشتند.

۱۰۴- «دوی» یا «دوتوه» به معنای خدا و دیو است. در اوستا این لفظ برای خدایان غیرایرانی به کار رفته است. همچنین بخشی از خدایان شاخه هندی نیز لقب دیو یافته‌اند.

۱۰۵- در باورهای ایرانی خدایان مشترک هندوایرانی که از ارکان دینی بودند و رها کردنشان ممکن نبود با تغییر نام باقی ماندند. «اگنی» به «آتر» «سومه» به «هوم» و «رتوش» به «رتزغنه» تغییر نام دادند.

۱۰۶- پرستش «میتره» یا «آیین میتره‌ای» کهن‌ترین پندار دینی آریایی- ایرانی است. «میتره پشته» هر چند دارای پیراهنهای زرتشتی است، اما پیداست که زمان سرودن آن عهد زرتشتی بوده است. پرستش «میتره» به روحیه ایرانیان جنگجو و پندسالار در بدو ورود

به فلات ایرانی همخوانی داشته است. اما بعدها اوردوسور آنهاست به مانند رقیبی نیرومند در برابر میتره قد برافراشت. بعدها و در دوران امپراطوری‌های بزرگ ایرانی

پرستش و ستایش میتره و آنهاست توأمان انجام گرفت.

پرستش و ستایش میتره و آنهاست توأمان انجام گرفت.

۱۰۷. سَرَمَان- سَرَمَات با سارامات‌ها یکی از تیره‌های سکایی به‌شمار می‌رفتند. مسکن اولیه ایشان بنا به روایت هرودوت (کتاب چهارم- بخش ۲۱) در نواحی تانیس (Tanais) بخش شرقی رود «دُن» بوده است.

۱۰۸. فقره ۱۷ از فرگرد اول وندیداد -در تفسیر پهلوی اوستا- وُزَنه، «بدشخوارگر» معنی شده است که شامل ناحیه کوهستانی جنوب غربی دریای مازندران است. در کتاب بُدهش فصل ۱۲ فقره ۱۷ می‌نویسد: «بدشخوارگر» کوهی است که در طبرستان و گیلان واقع است. احتمالاً گروهی از بومیان شرق ایران در پی هجوم آریاییان به این کوه‌ها گریخته و پناه گرفتند. اشارات متون اوستایی به «وُزَنه» مسکن دیوان- کتابه از این رود است.

۱۰۹. نام تراشون (فریدون) در اوستا پیوسته با «وُزَنه» همراه است.

۱۱۰. در پستی ۹ فقرات ۸ و ۹ آمده است که «آتوپانه» (آپتین) دومین کس در جهان است که هوم پیشتر و به پاداش پسری زَم تراشون نصیبش گردید.

۱۱۱. فقرات ۱۳ و ۱۴ «دوراسپ» پشته فریدون برای ایزدگوش قربانی کرد که دو خواهر جم و همسران ازی- دهاک را به‌دست آورد. در فقرات ۳۳ و ۳۵ «اشی» پشته و فقره ۲۳ از رام‌پشت نیز این آرزوی تراشون بازگو شده است. این دو مظهر همان زنانی هستند که در آشی پشته توصیف و تحسین شده‌اند.

۱۱۲. نگاه کنید به پانوشت مربوط به ازی- دهاک (۱۰۱)

۱۱۳. هیچ نشانه‌ای از فرهنگ مستقل بومی پس از هزاره اول در ایران به‌دست نیامده است. مبانی فرهنگ‌های بومی فلات به صورت «ناهمخوانی‌های فرهنگی» و با جلوه‌های هنری، در ارکان فرهنگ آریایی- ایرانی جا گرفت. شاهدهی برمود اول تقدس جادوانه «ماد» در ایران است.

۱۱۴. خداپانوان زمین و باروری از هزاره هشتم پیش از میلاد در سراسر خاک ایران و مناطق مناسب کشاورزی در خاورمیانه یافت شده‌اند. بدین گونه، جلوه‌های هنر کهن سنگی در عهد نوسنگی نیز تداوم داشته است.

۱۱۵. پشته از واژه «وُزَنه» به معنای سرود ستایش مشتق شده و شامل منظومه‌هایی از نیایش‌های دینی پیش و پس از زرتشت است.

۱۱۶. «گانشه‌ها» کهن‌ترین بخش زرتشتی اوستا و مجموعه سرودهایی است که در تبلیغ آیینی زرتشتی و متناسب به زرتشت است.

۱۱۷. این گوی آخرین شاه از دودمان کیانی است که در اوستا از آنان یاد شده است. گوی ویشناسب به دلیل حمایت از شخصی زرتشت، جداگانه مورد ستایش پیامبر ایرانی قرار گرفته است. از آنجا که در بازگویی وقایع «زمان حال» در گانشه‌ها هیچ اشاره‌ای به قره رَجین و توران نشده، می‌توان احتمال داد که در عهد زرتشت یا دوران جنگ‌های ایران و توران به‌سر آمده و با ویشناسب خود دارای تپای تورانی بوده است. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به کتاب دین‌های ایران باستان نوشته هـ. س- تیرگ ترجمه دکتر نجم‌آبادی صفحه ۲۵۷.

۱۱۸. شاید حکمروایی این شهبانو را بتوان در عهد هخامنشی جستجو کرد. در میان قبایل ماساگت تا دوران هخامنشی رهبری اکثر از آن بانوان بوده. کنزیاس مورخ یونانی در این باره روایات فراوانی دارد.

۱۱۹. تضادهای دوگونه انگاره مختلف مبتنی بر نظام‌های مادمحوری و پندسالاری در این روایت و روایات دیگر مربوط به رهبری زنان به‌چشم می‌خورند. راولیان پیوسته کوشیده‌اند فرمانروایی زنان را منسوب به پسر یا همسر سازند. همان گونه که در متن نیز آمده است اگر «چهرآزاده نام مادر «هما» باشد در مورد «هما چهرآزاده» ما با مبانی یک جامعه مادرتبار روبرو هستیم. اما در روایات ملی و پهلوانی گفته شده هما به دلیل فرزندی که در شکم داشت به سلطنت رسید و سپس برای رهایی از رقیب (نوزاد خود) او را پس از زایمان در سیدی به رودخانه سپرد. (تاریخ طبری ص ۶۸۷). در بند هشتم به نقل از مورخان غرب و «خونای نامک» (نامنامه شاهان) هما دختر بهمن است و سی سال شاهی کرده است. موضوع رودخانه و سید تین در افسانه‌های کودکی قهرمانان در بیشتر فرهنگ‌ها تکرار شده است به نظر می‌رسد انگیزه این افسانه‌پردازی‌ها زردون پرتو نفوذ مادانه از فراسر قهرمانان باشد.

۱۲۰. در این افسانه، «سوتاپاک» همسر «کی‌اوس» به پسرخوانده خود سیاورشن عاشق می‌شود و چون سیاورشن عشق او را نمی‌پذیرد، پسر را نزد پدر به هیزچشمی منجم می‌نماید. پسر به ناچار از پدر می‌خواهد که او را به جنگ فرستد تا تورانی فرستد جنگ میان ایران و توران به دلیل خوایی که شاه تورانی دیده بود به صلح می‌انجامد اما کی‌اوس شرایط صلح را نمی‌پذیرد و سیاورشن را طرد می‌کند. سیاورشن به فرزند پناه می‌برد و فرزند پسر به او حرمت نهاده دختر خویش «قربا» را به او همسری کند. پس از چندی فرزند پسر به داماد خود بدین شده کمر به قتل او می‌بندد. فریا با اندوه بسیار فرزند بی‌پدر را می‌زاید و با رنج بسیار او را به برنایی می‌رساند. این پسر، کی‌فوسروه

(کی‌هسرو) است که عاقبت پدر بزرگ خویش را به قتل می‌رساند. زن مظلوم دیگر این داستان، «جریره» دختر پیران از خاندان وسه است که سیاورشن پیش از ازدواج با فریا او را به زنی گرفته بود. در مرگ سیاورشن او نیز به سوگ می‌نشیند و تا پایان عمر عزادار باقی می‌ماند.

۱۲۱. بند هشتم فصل ۲۰ بند ۳۴ (وست) چاپ انکلاز با صفحه ۸۹- بندهای ۵۲ تا ۶۴ پست ۱۹- کتاب پشته‌ها تألیف پوردادود.

۱۲۲. کرده یم (بندهای ۱۲ تا ۱۶) «میشره پشته». کتاب «پشته‌ها» تألیف پوردادود.

۱۲۳. کرده ۲۰ (بندهای ۷۹ و ۸۰) «میشره پشته» از فرماندهان خانه و تیره و قوم یاد می‌شود. در کرده ۲۹ (بندهای ۱۱۶ و ۱۱۷) از پیوندهای درونی قوم سخن در میان است.

۱۲۴. در کرده ۸ (بند ۲۹) میشره پشته، «میشره» با لفظ «آک» یاد شده که به معنای «پلیده» است. هرچند این پلیدی تنها برای دشمنان است.

۱۲۵. «رَشَنو» یکی از خدایان آیین میشره است. پشته ۱۲ به او نیاز شده. او خدای سو کند و آرسون آتش است که از مراسم مهم و بنیادین پندسارهای آریایی بوده است. در افسانه‌های کیانی می‌خوانیم که سیاورشن برای اثبات بی‌گناهی خود از میان آتش گذشت. زرتشت پیامبر ایرانی نیز برای اثبات حقیقت گفتارش به آزمون آتش تن داد.

۱۲۶. «سَرُشَه» از مهم‌ترین خدایان و مظهر فرمانبرداری در آیین میشره است. او این افتخار را دارد که بجایگاه سمت راست میشره را اشغال نماید. (بند ۱۰-). در آیین زرتشتی، او به‌نوعی جایگزین میشره شده و بسیاری از توانایی‌های میشره به او انتقال می‌یابد.

۱۲۷. «اَیَر» (خدای باد) یکی از جلوه‌های «ورزَنه» است. در پشته ۱۴ که به این خدا نیاز شده، «ورزَنه» نخستین بار به شکل باد درمی‌آید که حامل «خورنه» است. پشته ۱۵ به خدای باد (وایو) جای داده شده است.

۱۲۸. بند ۸۲ از کرده ۲۱ میشره پشته- کتاب پشته‌ها تألیف پوردادود.

۱۲۹. نگاه کنید به پانویس ۱۲۴.

۱۳۰. پشته ۱۷، پشته کهنه‌ای است که به «اَشی» نیاز شده است («اَشی» پشته بند ۱۲). به این پشته بخش‌های زرتشتی افزوده شده تا او را از خدایانوی کم‌توان یک جامعه شهبانی به نانوخدای قدرتمند یک جامعه کشاورز ارتقاء دهد. اما جلوه او در آیین زرتشتی پسین، بر اثر نفوذ اردوسور اناهیتا، به‌شدت بی‌رنگ می‌شود و تحت اشعاع قرار می‌گیرد.

۱۳۱. اینجا شاهد مقاومت پیروان پانوخدا اردوسور اناهیتا در برابر این خدایانوی آیین میشره هستیم.

۱۳۲. نگاه کنید به بهرام پشته کتاب «پشته‌ها» تألیف پوردادود.

۱۳۳. از آنجا که این خدا، دارنده «خورنه» یا «قره» شاهی بود، با فرمانروایان و شاهان پیوستگی تنگاتنگ یافت و تبدیل به یک خدای «سیاسی» شد.

۱۳۴. «چستی» پشته ویژه ندارد. اما سراسر «دنتاپشته» در ستایش و نیایش او است.

۱۳۵. «دناه» به معنای اندیشیدن و شناختن است. این واژه از کلمه «سامی»- اکدی «دنبو» یا «دنبو» اخذ شده است که به معنای قانون و حق است. ایزدبانو «دناه» یک ایزد زرتشتی است و در آیین میشره با این نام وجود نداشته است.

۱۳۶. هـ. س- تیرگ در کتاب دین‌های ایران باستان به گفته‌های مارکوات درباره «ماساگت»ها استاد چسته است.

۱۳۷. کتاب ایران باستان تألیف حسن پیرنا صفحات ۴۴۶ تا ۴۵۲. روایات مرگ کوریش هخامنشی.

۱۳۸. کتاب چهارم تاریخ هرودوت از فصل ۵۹ به بعد.

۱۳۹. «آرگیم» پسه خدایانوی پیشگوی سکایی- به نقل از هرودوت همان منبع.

۱۴۰. به این پدیده در آثار نویسندگانی چون استدلینگ در کتاب «شمن‌ها» اشاره شده است.

۱۴۱. پس بندهای ۱۲-۱۴.

۱۴۲. هـ. س- تیرگ کتاب دین‌های ایران باستان صفحه ۱۰۹.

۱۴۳. پس ۳۳ بند ۱۲- «آداه» از پانوخدایان ایلامی و میانرودانی است. او بانوی کبفره‌دهنده و بخشناینده عدل و داد است و در نزدیکی بسیار با «ایشمه‌گرب» بانو- خدای عدالت ایلامی است.

۱۴۴. بند اول این سخن خطاب به «پتوروجستا» دخت زرتشت است و بندهای بعدی روجه همگان دارد.

۱۴۵. آریاییانی که از «اتیران و جبه» به غرب فلات آمدند، هیچ‌گونه پیشینه تاریخی نداشتند. نگاه کنید به «تاریخ مردم ایران» نوشته عبدالعزیز زین کوب صفحه ۷۰.

۱۴۶. به‌جز نام خدایان (آسوره) از لحاظ ساختار نظامی نیز آشوریان وجوه مشترکی با آریاییان داشتند. ارتش آشور نیز همچون سپاه آریایی از کشاورزان آزاد تشکیل شده بود نگاه کنید به کتاب ایران باستان تألیف حسن پیرنا صفحه ۱۲۶.

۱۴۷. آشور بابیلیا، شاه ایلام را به گردونه خود بست و تا برتشتگاه ابشتار او را چون چارپا

دوانید. رجوع کنید به بخش پایانی ایلام در همین یادداشت‌ها.
۱۲۸. در تورات کتاب «ارمیا‌ی نبی» از این اتحاد و شکست آن سخن رفته است.

تبرستان
www.tabarestan.info

منابع سودمند فارسی برای مطالعه

- مقدمه ترمیمی و تفسیر مثنوی معنوی
نیکلسن
- ساحت‌های خانواده و خویشاوندی در ایران
جمشید بهنام/ انتشارات خوارزمی / ۱۳۵۲
- زندگی و مهاجرت نژاد آریا
جنیدی/ بنیاد نیشابور
- زن و مرد در اوستا
چپستا/ شماره ۳
- آیین زناشویی زرتشتیان
اردشیر آذرگنیشب/ کانون زرتشتیان / ۱۳۴۵
- مقام زن در آفرینش
حبیب‌الله آموزگار/ انتشارات اقبال / ۱۳۴۴
- حقوق و مقام زن از آغاز تا اسلام در ایران
غلامرضا انصافیپور / ۱۳۴۸
- قدرت و مقام زن در ادوار تاریخ
کانون کتاب / ۱۳۴۶
- زن در حقوق ساسانی
کریستیان بارتلمه/ انتشارات عطانی / ۱۳۴۴
- حقوق و مقام زن در شاهنامه فردوسی
غلامرضا انصافیپور/ فرهنگ و هنر / ۱۳۳۵
- زناشویی در ایران باستان
جمشید کاووسی کاتراک/ انجمن زرتشتیان/ ۱۳۴۲
- زن در ایران باستان
فرخرو پارسای - آمی - طالفانی
جمعیت زنان دانشگاهی / ۱۳۴۶
- کتاب جمعه
ویژه زن / شماره ۲۰ / اسفند ۱۳۵۸
- آرش
شماره ۵ / مرداد / ۱۳۶۰ / شماره ۷، مهر ۱۳۶۰
- زنان در تذکره الاولیاء
تماشا/ سال ۷ / شماره ۳۰۶ / اسفند - فروردین ۱۳۵۶
- تجلی فرزندی و دانش زن ایرانی در شاهنامه
کیهان / ۱۶ فروردین ۱۳۵۶
- سیمای زن در ادب حماسی و اساطیر ایران
زن در حماسه ایرانی و اسطوره فردوسی زن
فرهنگ و زندگی / شماره های ۱۹ و ۲۰
- فرهنگ و خانواده
فرهنگ و زندگی / شماره ۱۶
- جامعه پارسیان در دوره هخامنشی
هنر و مردم / شماره ۲۶
- نقوش زن در آثار باستان و هلال تصویر زن در نقوش تخت جمشید
هنر و مردم / شماره های ۷۴ و ۷۵
- آیینها و رسمهای ایرانیان باستان بر بنیاد شاهنامه فردوسی
جلد ۱
علیقلی اعتماد مقدم
- زنان رزمنده تاریخ
مهنامه ارتش / شماره ۳ و ۴ / مرداد ۱۳۴۸
- شاهزاده خانمهای ایرانی در دربار هند
ص ۱۳۸ و ۱۵۳ / افغان نامه / جلد ۳ / دکتر محمود افشار بزدی
- اسفندگان جشن زنان
چپستا/ شماره ۷ / سال اول / اسفند ۱۳۶۰
- زناشویی در ایران باستان
هدایت‌الله علوی / ۱۳۳۷
- تحقیقاتی در باره ساسانیان
کنستانین دبنوسرانتسف/ نشر کتاب
- آموزش و پرورش در ایران باستان
علیرضا حکمت / مؤسسه تحقیقات و برنامه ریزی علمی و آموزشی
- زن در حقوق ساسانی
کریستیان بارتلمه/ انتشارات عطانی / ۱۳۳۷
- زن در دوره اشکانیان
طلعت بصاری/ سخنرانیهای چهارمین اجلاس همایش تاریخ و فرهنگ
ایران/ فرهنگ و هنر
- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر
جلد ۴ / بخش اول / نشر کتاب
- حقوق زن در ادوار و ادیان مختلف
حسام نقبانی / ۱۳۳۵

- عشق و ازدواج در قلمرو قانون
سرگذشت زن در طول تاریخ/محسن نقوی
- آتش تریته و آب مادینه
جلال ستاری / رودکی / شماره ۲۱
- جستار در باره مهر و ناهید
محمد مقدم / مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها/ ۱۳۵۷
- صورت ازلی یا اصل مادینه هستی
گلی ترقی / کتاب الفبا/ امیر کبیر / شماره ۵
- زن و رهائی نیروهای تولید
علیرضا افشارنیا/ انتشارات پیشگام / ۱۳۵۷
- عصر زرین فرهنگ ایران
ریچارد ن. فوری / مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها/ ۱۳۵۸
- تاریخ اجتماعی ایران
مرنضی راوندی / جلد ۱
- ارزش زن
قدسیه حجازی / چاپ فردوسی
- تصویر زن در آثار دوران باستان
تماشا/ سال ۷ / شماره ۳۸۰ / شهریور ۱۳۵۷
- زن در اساطیر ایرانی
تماشا/ سال ۱ / شماره ۴۲ / ۱۶ دی ۱۳۵۰
- حقوق زن از نظر تاریخ ملتها و اسلام
غیرالله مردانی / آئین جعفری / ۱۴۰۰ ق.
- مراسم ازدواج زرتشتیان
تلاش / شماره ۶۱ / شهریور ۱۳۵۵
- هدف پرورش زن
عقیده راجع به زنان در کشورهای متدین باستانی /
بدرالملوک بامداد/ شرکت مطبوعات / ۱۳۱۸
- روزنامه جشن شاهنشاهی ایران
شماره ۱۸ / ۲۳ مرداد ۱۳۵۰
- ایران از آغاز تا اسلام
گیرشمن / کتاب ۲۵۳۵
- تحقیقاتی در باره ساسانیان
کنستانتین اینوسترانسلف / کتاب ۱۳۵۱
- تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان
آلفرد فن گوتشمیه / کتاب ۲۵۳۶
- مقام زن دزر دوره اشکانی / زن در حقوق ساسانی
حمدالله شارق / اسبیری در تاریخ فرهنگ ایران / انتشارات نقعی اصفهان
- تمدن و فرهنگ ایران از آغاز تا دوره پهلوی
دکتر ناصرالدین شاه حسینی / دانشگاه سپاهیان انقلاب ایران / ۲۵۳۶
ص ۳۰۴، ۲۶۱، ۱۳۱، ۱۲۴، ۱۲۳
- تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز
گروه نویسندگان شوروی / ابریش / ۱۳۵۱ / ص ۶۱۱، ۶۰۹، ۴۷۳
- اوصاف زنان در شاهنامه
رشید یاسمی / مجله مهر / سال ۳ / شماره ۱۰
- وجه زنان در ایران قدیم
کیهان سالانه / شماره ۱ / ۱۳۴۱
- مقام زن در ایران باستان
هفته نامه کیهان / شماره ۴ / تیر ۱۳۵۰
- قدرت و مقام زن در ادوار تاریخ
غلامرضا انصافیور / اکانون کتاب / ۱۳۴۶
- زمینه جامعه شناسی
آلبرن و نیمکوف / دهخدا ۱۳۵۳
- از میمون تا انسان
فریدون شایان / هویا / ۱۳۵۱ / ص ۶۳، ۶۱
- زمینه انسان شناسی
دکتر حسین اویسی / لوح ۲۵۳۶ / ص ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۱، ۳۴۸
- آدمیان نخستین
آلتری وایت / نیل / ۱۳۳۹
- تمدنهای آفریقایی
دنیز پولم / اسپرغ / ۱۳۴۴
- میل جنسی و فرونشانی آن در جوامع نامتمدن
برانیسلاو لینوفسکی / اسپرغ / ۲۵۳۵
- تاریخ اجتماعی ایران در دوره پیش از تاریخ و آغاز تاریخ
سعید نفیسی / دانشگاه تهران / ۱۳۴۲
- تاریخ ایران باستان
دیاکونوف / انتشارات کتاب / ۱۳۴۶ / ص ۱۵۷ و ۴۶
- ایران باستان
مشیرالدوله / کتاب سوم / جیبی / ۱۳۴۲ / ص ۱۰۹۸، ۸۹۹، ۸۹۸
- تاریخ ایران
ژنرال سر برسی سامکیس / جلد اول / زوار / ۱۳۳۵
- تاریخ هروودت
انتشارات علمی / ۱۳۲۴ / ص ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۰۰
- زنان شاهنامه
طلعت بصری / زنان شاهنامه / دانشسرایعالی / ۱۳۵۰
- کشور زنان در شاهنامه
سید احمد موسوی / هنر و مردم / شماره های ۱۵۳ و ۱۵۴ / تیر و مرداد
۱۳۵۴
- از کاتها تا مشروطیت
محمد رضا فشاعی / اگر تنبیرگ / ۱۳۵۴
- ساخت دولت در ایران
غلامرضا انصافیور / امیر کبیر / ۲۵۳۶
- بابک خرمدین
سعید نفیسی / ۱۳۳۳
- عقاید مزدک
دکتر سید علی مهدی نقوی / عطانی / ۱۳۵۲
- ایران در زمان ساسانیان
آرتور کریستین سن / ابن سینا / ۱۳۵۱
- زن ایرانی در گذشته و حال
حمید نبیری / اطلاعات ماهانه / سال ۲ / شماره ۶ / شهریور ۱۳۲۸
- درآمدی بر سیر فلسفه در ایران باستان
م. برمون / جهان کتاب / ۲۵۳۵
- زن فرشته رحمت یا نفرت طبیعت
محمد علی شادکام / مشعل آزادی / ۱۳۴۵
- اشکانیان
دیاکونوف / پیام / ۱۳۵۱
- یونان باستان

- هرزنامه
استاد پررداود / ۱۳۳۱
- یسنا
بخش دوم / تفسیر پررداود / به کوشش دکتر فره وش / ۱۳۳۷
- تصویر زن در فرهنگ ایرانی
سید محمد علی جمالزاده / امیرکبیر / ۱۳۵۷
- آناهیتا
گفتار از پررداود / به کوشش مرتضی کرجی
- مزه یسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی
دکتر معین / ۱۳۲۶
- شاهنامه فردوسی

- اساطیر ایرانی
ا.جی. کارنوی / احمد طباطبائی / ایپکور - فرانکلین - تبریز / ۱۳۴۸
- جامعه شناسی تاریخی زن
محمد قطب - محمد علی عابدی / انتشارات البرز
- اساطیر ایران
مهرداد بهار / بنیاد فرهنگ ایران / ۱۳۵۲
- زن در نظر تاریخ
محمد جانب زاده / ۱۳۳۵
- زن و مرده در اجتماع ایران
اسفندیار کاویان / ۱۳۲۷
- مقدمه بر جامعه شناسی ایران
دکتر بهنام - دکتر راسخ / خوارزمی / ۱۳۴۸
- سیمای زنان
محمد عبادزاده کرمانی
- حقوق زن در ایران و اسلام
حسن صدر
- زن از دیدگاه حکیم طوسی
نشریه دانشگاه انقلاب / شماره ۱۷ الی ۲۵
- هشتمین کنگره تحقیقات ایران
کوشش محمد روشن / فرهنگستان هنر ایران / ۱۳۵۸
- سلسله زنان
دودمان مادر سالاری / ۲۲۹ / ۲۳۴ / زناشویی ساسانیان

ویل دورانت / اقبال ۱۳۳۹
- گامی در اساطیر
محمد رضا درویش / ابابگ ۲۵۳۵
- تاریخ ایران از دوران باستان تا سده هجدهم
بیگو بوسکاباد / موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی / ۱۳۴۶
- تاریخ اقتصادی و اجتماعی ایران و ایرانیان از آغاز تا صفویه
عدنان مزارعی / دهخدا / ۱۳۴۸
- هلیل کندی و ناپیوستگی تکامل جامعه فئودالی ایران
اباذر ورداسبی / چاپار / ۲۵۳۵
- جامعه شناسی سیاسی
موریس دوورژه / جاویدان / ۱۳۵۸
- نظام بهره برداری از زمین در ایران از ساسانیان تا سلجوقیان
خسرو خسروی / پیام / ۱۳۵۲
- انسان خود را می سازد
گوردون چاپلند / نشر پیام / ص ۸۳، ۸۵
- تاریخ ایران از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان
سعید نفیسی / دانشگاه تهران / ۱۳۴۲
- زمینه تکامل اجتماعی
تروپولسکی / نشر سپهر / ۱۳۵۲
- تاریخ جهان باستان
دیاکونوف / جلد ۱ و ۲ / نشر اندیشه
- سیر تحولات اجتماعی
از عهد باستان تا سده شانزدهم
تروپولسکی / چاپخش / ۱۳۵۴
- جامعه شناسی
تی. بی. بانومور / جیبی / ۲۵۳۶
- مبانی جامعه شناسی
دکتر علی اکبر ترابی / اقبال / ۱۳۵۳
- مبانی جامعه شناسی
زرز گوریچ / امیرکبیر / ۱۳۵۰
- جامعه شناسی خانواده و ازدواج
آندره میشل / دانشکده علوم اجتماعی و تعاون / ۱۳۵۴
- قواعد روش جامعه شناسی
امیل دورکیم / دانشگاه تهران / ۲۵۳۵
- فرهنگ ایران باستان
استاد پررداود / ۱۳۲۶
- ارداویر افناله

- گاتها

بخش نخست کهن ترین بخش اوستا / بهجت پررداود / انجمن زرتشتیان /
بمبئی / ۱۳۰۵
- ادبیات مزدیسنا
(یشتها جلد ۲) / تفسیر پررداود / انجمن زرتشتیان ایران / بمبئی / ۱۳۱۰
- نامه علوم اجتماعی
دوره ۲ شماره ۱ / ۷ / ۲۵۳۵
- حقوق زن در امپراطوری ساسانی
نهضت زنان مسلمان
- حماسه سرایی در ایران
دکتر ذبیح الله صفا / ۱۳۳۲

THE QUEST FOR IDENTITY

THE IMAGE OF IRANIAN WOMEN IN PREHISTORY AND HISTORY

تبرستان
www.tabarestan.info

SHAHLA LAHIJI MEHRANQUIZ KAR

WITH THANKS TO

Dr. Jaleh Amouzegar Dr. Katayoun Mazdapour

Roshangaran & Women Studies Publishing
Tehran 1998



THE QUEST FOR IDENTITY

THE IMAGE OF IRANIAN WOMEN IN PREHISTORY AND HISTORY

SHAHLA LAHJI - MEHRANGUIZ KAR

www.tabarestan.info

ROSHANGARAN PUBLISHERS & WOMEN STUDIES

TEHRAN, 1998

ISBN: 964 - 5512 - 88 - 3

شابک: ۹۶۴ - ۵۵۱۲ - ۸۸ - ۳

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال



انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
Roshangaran & Women Studies Publishing

تهران - ۱۳۷۷