

تحلیل چهارمین خوان از هفت‌خوان‌های حماسه ملی ایران بر بنیاد اسطوره

دکتر قربانعلی ابراهیمی*، دکتر مریم محمودی**

چکیده

هفت‌خوان رستم به طور اخص و هفت‌خوان‌های دیگر ایرانی، همچون هفت‌خوان اسفندیار یا شبه هفت‌خوان گرشاسپ، نوعی جستجوی جاودانگی است. نوعی نبرد با نفس درون و با هدف آسان کردن دشواری‌هاست، دشواری‌های راه تکامل و عروج انسان. پژوهش حاضر با بررسی و تحلیل هفت‌خوان‌های ایرانی بر آن است که در خوان چهارم همه هفت‌خوان‌ها، با وجود آنکه ظاهراً بن‌مایه آن‌ها مواجهه پهلوان با زن است؛ اما در پس این مواجهه باید نمادهای اسطوره‌ای دیگری را جستجو کرد. خوان چهارم که در ظاهر نبرد میان مرد (پهلوان، قهرمان) و زن است در اساس و ریشه نبردی میان آتش و آب است. آتش پسر اهورامزدا است و آب دشمن آن است. آب که روزگاری نماد تقدس و پاکی اهورا بود، در عصر ساسانی و پس از تسلط افکار زروانی بر دستگاه دینی عصر، به عنصری اهریمنی تبدیل گشت. با تجزیه و تحلیل خوان چهارم رستم، اسفندیار، گرشاسپ، هراکلس و نیم‌نگاهی به داستان‌های زال و رودابه، سام‌نامه خواجهی کرمانی، خسرو و شیرین نظامی و کلیدر محمود دولت‌آبادی به اثبات این نظریه پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی

شاهنامه فردوسی، اسطوره، هفت‌خوان، خوان چهارم، زن‌ستیزی، آتش، آب، زروانیسم.

۱- مقدمه

هفت‌خوان‌ها اعم از آنکه از آن گیل‌گمش^۱ باشد یا داستان‌های دوازده‌خوان هراکلس^۲ یونانی یا به طور اخص از رستم و اسفندیار باشد که، بر ساخته‌ای است به هم‌چشمی هفت‌خوان رستم،^۳ نوعی جستجوی جاودانگی است. عبور از دوزخ است و گذر از رنج‌ها و پشت سر گذاردن کوه‌ها و جنگل‌ها و دریاها و نبرد با موجودات عجیب است، برای

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهاقان (مسئول مکاتبات) m.mahmoodi75@yahoo.com

رسیدن به هدف یا آسان کردن دشواری‌ها (سرامی، ۱۳۶۸: ۹۸) و وقایعی که پی در پی در محیطی پر خطر و توفان‌زا رخ می‌دهد و کشش و کوشش بی‌وقفه قهرمان را می‌طلبد، این است که ظاهراً گزینش هفت‌خوان گزینشی خردمندانه نیست؛ اما پس پشت این بی‌منطقی و بی‌خردی، آرزو یا آرزوهای بزرگ آدمی نهفته است و آن «آزمون پهلوانی» است. همچنان که در مغاره‌های میتراپی قهرمان را با آب و آتش و تابوت‌های خون‌آلود می‌آزمودند تا آنگاه که بر پیشانی او داغ پیوستگی می‌گذاشتند.^۴ یا آن چنان که در زورخانه‌ها با زورآزمایی‌ها و پهلوانی‌ها و اخلاق او را در وادی مردانگی می‌آزمودند،^۵ و به او اذن دخول در جرگه جوانمردان و پهلوانان می‌دادند،^۶ که این برای او نامی و آبرویی شود. یا آنگاه که از هفت وادی معرفتی عرفان می‌گذشت تا بی‌بال و پر به جایگاه سیمرغان صعود کند تا خود پیر و قطب و شیخ و سر و سالار شود. در این راه که راه پرخونی است، باید پای به راه درنهاد و پرسشی نکرد. منطق این راه منطق رفتاری او را معلوم می‌کند، که اگر پهلوان، درون خویش را پالوده باشد و جسمش را آماده کرده باشد، می‌تواند این هفت منزل، بادیه و خوان و پله و مرحله و زینه را پشت سر بگذارد، و گرنه در فلک و خوان چهارم می‌ماند.^۷ در شاهنامه فردوسی دو هفت‌خوان تصویر و توصیف شده است، یکی هفت‌خوان رستم که تا خوان چهارم آن دگردیسی شده بخشی از داستان‌های گرشاسپ است و دیگر هفت‌خوان اسفندیار البته در داستان گشتاسپ و اسکندر نیز نشانه‌هایی از بن‌مایه هفت‌خوان را می‌بینیم که مجالی دیگر برای گفتگو می‌طلبد. رهنمون این پژوهش، بازجست اسطوره‌ای خوان چهارم از مجموع هفت‌خوان رستم است.

الیاده بر آن است که: «مهم‌ترین کارکرد اسطوره عبارت است از، کشف و آفتابی کردن سرمشق‌های نمونه‌وار همه فعالیت‌های آدمی» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۷) و باز هم معتقد است که «اسطوره تاریخی مقدس را روایت می‌کند؛ یعنی واقعه‌ای ازلی که در آغاز زمان انجام یافته است، بدین روی اعمال قهرمانان و مؤمنان سستی، پیوسته کوششی بود، برای بازگشت به آغاز و دنبال کردن مجدد و مجدد جریانی که ساخت و نظم هستی به وسیله آن پدید آمد، تا مگر خود را در آن شرایط مقدس آغازین بیابند و خود بخشی از آن جهان قدسی گردند، در نتیجه روش زندگی ایشان تکرار همان گذشته‌های مقدس بود، تکرار همان سنت‌ها، همان آیین‌ها و همان گفته‌ها» (بهار، ۱۳۸۱: ۳۶۹-۳۷۰).

بر این اساس هفت‌خوان به طور اعم و خوان چهارم به طور اخص یک رفتار آیینی است. مواجه شدن قهرمان با دشمنی که ریشه در درون او دارد و برخاسته از غرایض و شهوات اوست. گناهی که ناخواسته در درون او شکل می‌گیرد و او را به سوی سرنوشت محتوم هدایت می‌کند و گویی نفس دینداری او یا نیرویی اهورایی، لحظه‌ای او را به خود می‌آورد و او را از لغزش باز می‌دارد. یا به بیانی دیگر تقابل میان «آنیما»ی درونی است با جهی درون قهرمان. ستیز ناسازها که منجر به جدایی این نیروها و رهایی تن و روان پهلوان می‌شود. با این منطق که انسان نیک، هرگز با اراده خویش، به شری که از شهوات و خواهش‌های نفسانی او به وجود آمده باشد تن در نمی‌دهد؛ چرا که گناه عبارت است از: خضوع اراده انسان در برابر شهوات فرودین، در حالی که راه به اختیار افعالی دیگر گشوده باشد (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۱۷).

۱-۱- هفت و هفتخوان

عدد هفت عددی مقدس است و تقریباً تمام فرهنگ‌های جهان به نحوی متأثر از این عدد هستند.^۸ «قدیمی‌ترین تمدنی که به عدد هفت توجه کرده است و آن را از منظر نجومی نگریسته است، سومری‌ها هستند» (معین، ۱۳۸۵: ۳). میراث و مرده‌ریگ سومری‌ها در تقدس و اهمیت عدد هفت به بابلی‌ها، بنی‌اسرائیل و اعراب رسید. اقوام هند و

اروپایی نیز متأثر از تمدن بین‌النهرین برای عدد هفت تقدس قائل بودند، اگر چه معین تأثیر بین‌النهرین را انکار می‌کند و می‌گوید: «شماره هفت مستقلاً نزد همه اقوام هندواروپایی نیز مقدس بوده است» (همان، ۴) و در فرهنگ ایرانی تأثیر این عدد بسی بیشتر است. شاید نخستین نشانه‌های تأثیر عدد هفت را باید در آیین مهری جستجو کرد. خانه‌ها و زینه‌هایی که یک مهرپویا باید سپری کند تا به مرحله پدیری و پیری برسد هفت مرحله است (هوار، ۱۳۷۵: ۱۲۹-۱۳۴). عبور از هفت مرحله برای مهرپرستان، کوششی بود برای جاودانگی و به دست آوردن فضیلت‌های اخلاقی تا رسیدن به بالاترین پایه تعالی یعنی پیری و پدیری.

آیین عبور از هفت مرحله برای رسیدن به کمال به دلیل جذابیت‌ها و سیر منطقی آن در مطابقت با فرهنگ و زندگی مردم دنیای گذشته، به بسیاری از تشکل‌های اجتماعی از جمله عیاران، فتیان، جوانمردان و صوفیان نفوذ کرد و بخصوص صوفیان عبور از هفت مرحله را به اشکال گوناگون در متون منثور و منظوم خویش توصیف کرده‌اند. یکی از بهترین آثار عرفانی که این هفت مرحله را با جنبه داستانی توأم کرده و به آن رنگ و بوی خاصی بخشیده، عطار در منظومه منطلق‌الطیر است.

هفت‌خوان برخلاف ظاهر نوشتاری آن از هفت + خان به معنای: خانه، مرحله و پله ساخته شده است، و ربطی به خوان به معنای سفره ندارد؛ اما شکل نوشتاری سنتی آن معمولاً رعایت می‌شود. مانند خوانسار به معنای سرچشمه از خان: چشمه + سار به معنای سر.

در اساطیر ایرانی و به تبع آن ادب فارسی دو پهلوان از هفت‌خوان عبور کرده‌اند. یکی رستم و دیگری اسفندیار است، که در مقدمه بحث و در ادامه این گفتار چندی و چونی این دو هفت‌خوان بررسی و تحلیل خواهد شد.

۲-۱- خوان چهارم رستم

هفت‌خوان رستم بخشی از گزارش فردوسی از پادشاهی کاووس و رفتن او به مازندران است. کاووس پس از لشکرکشی به مازندران در بند شاه مازندران گرفتار می‌شود و طی نامه‌ای به زال از او می‌خواهد تا او را یاری کند. زال به رستم امر می‌کند که با برگزیدن راه میان بر و دشوار هفت‌خوان طی دو هفته خود را به کاووس برساند:

ازین پادشاهی بدان - گفت - زال	دو راه است هر دو به رنج و وبال
یکی زین دو راه آنکه کاووس رفت	دگر کوه و بالا به رفتن دو هفت
تو را شیر و دیو آید و تیرگی	بماند دو چشم اندر آن خیرگی
تو کوتاه بگزین شگفتی بین	که بار تو باشد جهان آفرین

(فردوسی، ۱۳۸۶: دفتر دوم، ص ۱۹، ب ۲۴۸-۲۵۱)

رستم ببر بیان را می‌پوشد و بر رخس می‌نشیند و راه پرمخافت هفت‌خوان را در پیش می‌گیرد. در خوان اول در حالی که به خواب رفته است، رخس با شیری درنده می‌جنگد و شیر را از پا در می‌آورد. در خوان دوم پس از طی کردن مسافتی در بیابان، رستم و رخس از تشنگی مانده می‌شوند، رستم از خداوند کمک می‌خواهد و همان لحظه میشی راهنمای او می‌شود و او را نجات می‌دهد. رستم پس از رفع تشنگی، گوری شکار می‌کند و پس از خوردن گور در کنار چشمه به خواب می‌رود. در خوان سوم درحالی که رستم خواب است، ازدهایی به رخس حمله می‌کند و پس از سه بار حمله به رخس، رستم ازدها را می‌بیند و او را از پا در می‌آورد. در خوان چهارم، رستم پس از طی مسافتی از راه، به

چشمه‌ای زیبا می‌رسد که خوانی در کنار آن چشمه از نان و مرغ بریان آراسته است، سپس با زنی جادو مواجه می‌شود که خود را آراسته است و رستم از شگفتی زیبایی او شروع به نیایش یزدان می‌کند، زن جادوگر با شنیدن نام یزدان خویشکاری اهریمنی خود را نشان می‌دهد و رستم او را با خنجر به دو نیم می‌کند. در خوان پنجم با دستگیری اولاد دیو، رستم راهی خوان ششم می‌شود و در خوان ششم پس از کشتن ارژنگ‌دیو به بندگاه کاووس راه می‌یابد و در فرجامین خوان با کشتن دیو سپید و چکاندن خون جگر دیو سپید در چشمان کاووس، بینایی از دست رفته او را به او باز می‌گرداند و خوان هفتم درین جا به پایان می‌رسد.

هر هفت‌خوان نیاز به تحلیل و بررسی جداگانه‌ای دارد؛ اما این جستار توجه خود را به خوان چهارم معطوف کرده است و می‌کوشد تا بر بنیاد اسطوره تحلیلی دقیق‌تر از این خوان و نمادهای آن به دست دهد.

۳-۱- خوان چهارم اسفندیار

پس از پایان گرفتن جنگ‌های ارجاسپ و گشتاسپ و اسارت خواهران اسفندیار همای و به‌آفرید در طول این جنگ‌ها گشتاسپ از فرزند خویش اسفندیار می‌خواهد تا به کین ارجاسپ کمر ببندد و خواهران خویش همای و به‌آفرید را از بند روئین‌دژ برهاند. اسفندیار با دوازده هزار سپاه به همراهی پشوتن به راه می‌افتد و به سوی توران می‌تازد. اسفندیار پس از گذراندن هفت خوان خود را به نزدیکی دژ روئین می‌رساند. نخست با دو گرگ می‌جنگد، سپس با دو شیر و در خوان سوم با اژدها پیکار می‌کند و آنها را از پای درمی‌آورد. در خوان چهارم با کشتن زن جادو به خوان پنجم می‌رسد که همانا کشتن سیمرخ است. در خوان ششم با برف دست و پنجه نرم می‌کند و به سلامت از آن عبور می‌کند و در خوان هفتم که دریاست می‌رسد. این خوان را نیز با کمک گرگسار پشت سر می‌گذارد و به دژ روئین می‌رسد (سرامی، ۱۳۶۸: ۱۰۱۰).

کریستین سن هفت خوان اسفندیار را تقلیدی از هفت خوان رستم می‌داند که به دست قصه‌پردازان صورت گرفته است (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۹-۱۷۸).

۴-۱- شبه خوان چهارم گرشاسپ

گرشاسپ (در اوستا: *keresāsPa-* به معنی «دارنده اسب لاغر») یکی از بزرگ‌ترین چهره‌ها در اساطیر ایران است. در اوستا ثریت (*θrita-*) پدر گرشاسپ از خاندان سام به پاداش آماده کردن نوشابه آیینی «هوم» دارای دو پسر به نام‌های گرشاسپ و اورواخشیه می‌شود. با این تذکر که گرشاسپ و سام و نریمان یک شخص بیشتر نیستند و سام نام خانوادگی گرشاسپ است و نریمان به معنی نرمش صفت او.^۹

به گزارش اوستا، او اژدهای شاخ‌دار بلعنده اسپان و مردان و هیولای دریایی گندور: (*Gandarwa*) را کشت و هیتاسپ را به کین‌خواهی برادرش نابود کرد. او نه پسر پنه *Paθana*، پسران نیویکه *Nivika* و داشتیانی *Dāstayānay* را از پای درآورد. گرشاسپ باد را که نافرمان شده بود به سازش درآورد و مرغ کمک *Kamak* را که سرش به فلک می‌رسید با تیر زد (دوستخواه، ۱۳۷۷: ۱۰۴۲). اسطوره شناسان برآنند که رستم تکرار منطقی و منظم شده اسطوره گرشاسپ است (همان).

گرچه گرشاسپ همچون رستم به شکل منظم هفت‌خوان نداشته است؛ اما در عین حال نبردهایی با دیوان و پتیارگان و غولان داشته است و در همه این نبردها پیروز بوده است. جز در نبرد با ماده دیوی به نام خنثیتی.

در داستان گرشاسپ منقول از «روایت پهلوی» ظاهراً گرشاسپ نخستین پهلوانی است که همه سنت‌های پهلوانی را زیر پا می‌گذارد و با پری - پتیاره‌ای به نام خنثیتی (xnaθaiti) می‌پیوندد و آتش پسر اهورامزدا را می‌کشد و به گناه این دژکرداری تا تن پسین (قیامت) در دشت پیشانسه بی‌هوش، اسیر دست دیو بوشاسپ (دیو خواب) گرفتار خواهد بود. کتاب روایت پهلوی که گنجینه‌ای است از اساطیر عصر ساسانی این گناه‌کرداری گرشاسپ را این‌گونه توصیف می‌کند: «هرمزد روان گرشاسپ را [به پیش] خواست. روان گرشاسپ [آن] بدی را که اندر دوزخ دیده بود به زرتشت گفت که «کاش من هیریدی بودمی که انبانی بر پشتم بودی برای زندگی خواستن (= برای گذراندن زندگی) به جهان همی رقتم و جهان به چشم من زشت بودی و جهان از شکوه من ترسیدی». هرمز گفت که بایست [ای] روان گرشاسپ! چه مرا به چشم زشت هستی چه آتش پسر مرا کشتی (خاموش کردی) و پرهیز (= مراقبت) نکردی» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۲۹).

پس از این گرشاسپ تمام خدمات و نیکی‌های خود را برای اهورامزدا برمی‌شمارد. از جمله کشتن دیو گندرو (Gandarwa)، کشتن راهزنان قوی‌تن، رنجه کردن باد و به زمین آوردن آن و اینکه در آینده به هنگام زنده شدن مجدداً ضحاک و حمله او به ایرانشهر او تنها کسی است که چاره او تواند کردن و... اما باز هم از اهورامزدا می‌شنود که: «بایست! زیرا مرا به چشم زشتی، زیرا تو آتش پسر مرا از میان بردی» (همان، ۳۰). در فرجام با پا در میانی زرتشت و ایزد گوشورون اهورامزدا او را می‌بخشد.

این داستان به طور فشرده در ونیداد، فرگرد نخستین، بند دهم نیز آمده است که «هفتمین جایی را که هرمزد آفرید، وئه کرته (vaēkərətā) (= کابل) بد سایه بود، و آن‌گاه به دشمنی با آن، اهریمن، پری خنثیتی را آفرید که به گرشاسپ پیوست» (بهار، ۱۳۸۱: ۲۳۹). به نظر بهار مطلب «روایت پهلوی» پیشگفته ترجمه‌ای آزاد است و با اصل اوستایی متن تطبیق نمی‌کند. ایشان گمان می‌کنند که گناه گرشاسپ در کشتن آتش مربوط به پیوستن به این دیو زن است که نام او خنثیتی است (همان).

این جملات بهار بر این نکته تأکید می‌کند که گناه گرشاسپ کشتن آتش پسر اهورامزدا نیست؛ بلکه گناه او همراهی با دیو خنثیتی است. بنده بر اساس شواهدی که خواهد آمد، برآنم که گرشاسپ مرتکب دو گناه شده است: کشتن آتش که پسر و نماد اهورامزدا است و پیوستن به زن (آب) که نماینده و نماد اهریمن است و البته این دو گناه همچون دور باطل عمل می‌کنند و بادافره آن ابدی است.

۲- قهرمان در اسطوره و حماسه مذکر است

قهرمان در اساطیر و حماسه‌های ایرانی مذکر است. حتی در تاریخ ما نیز مذکر است،^{۱۰} آن چنان که در زندگی روزمره و واقعی دنیای گذشته نیز، مذکر است. اگر گاهی در حماسه با چهره‌هایی چون رودابه و گردآفرید مواجه می‌شویم، حضور آنان برای ارزشمند کردن قهرمان مذکر، راه او و انتخاب اوست، همچون رودابه برای زال و گاهی به دلیل بزرگنمایی عنصر ایرانی است، مانند آنجا که سهراب از دلیری گردآفرید شگفت‌زده می‌شود و درباره او می‌گوید:

شگفت آمدش گفت: از ایران سپاه	چنین دختر آید به آوردگاه
سواران جنگی به روز نبرد	همانا به ابر اندر آرند گرد

(فردوسی، ۱۳۸۶: دفتر دوم، ص ۱۳۴، ب ۲۰۸-۲۰۹)

نیم‌نگاهی به متون تاریخی ما نیز گواه بر این مدعاست که بیش ایرانی بینشی مذکر است و همه چیز بر مدار وجود و حضور مرد می‌گردد.

در کتیبه شوش ستون F در سطرهای ۸ تا ۱۲ می‌گوید: «هورامزدا، بزرگ‌ترین بغان، او مرا آفرید، او مرا شاه کرد، او این شهریاری را به من ارزانی داشت، که بزرگ [است]، که دارای اسبان خوب (و مردان خوب [است])» (کنت، ۱۳۷۹: ۴۶۶) و (نارمن شارپ، ۱۳۴۳: ۹۷).

در کتیبه‌های هخامنشی هر گاه مرد در کنار اسب می‌آید منظور مردان جنگی است. به بند ۴ سطرهای ۳۰ تا ۴۷ کتیبه داریوش در نقش رستم توجه کنیم: «اکنون اگر فکر کنی که چند بود آن کشورهایی که داریوش شاه داشت؟ پیکرها را ببین که تخت می‌برند، آنگاه، خواهی دانست، آنگاه به تو معلوم خواهد شد که نیزه مرد پارسی دور رفته است؛ آنگاه به تو معلوم خواهد شد که مرد پارسی دورتر از پارس جنگ کرده است» (کنت، ۱۳۷۹: ۴۵۶) و (نارمن شارپ، ۱۳۴۳: ۸۷).

جملاتی که بعدها کردیر موبد در کتیبه‌های خویش با کمی تفاوت آنها را تکرار کرده است: «... در کشورهای ایرانی... تا آنجا که اسب و مرد شاهنشاه می‌رسید: شهرستان انطاکیه و... که شاهپور شاهنشاه با اسب و مردان خویش به تصرف درآورده» (نصراله‌زاده، ۱۳۸۵: ۹۲).

بنابراین «مرد» در کتیبه‌های داریوش و جانشینان او بجز در مقدمه نیایش‌نامه‌های کتیبه‌ها که به معنای مردم (مرد-زن) است. مواردی همچون مورد پیشگفته، همان جنس مذکری است که اسب سوار قابلی است و نیزه ور ارزشمندی است و از او با نام «مرد» یاد می‌شود در مقابل «زن»:

جهان‌آفرین تا جهان آفرید سواری چو رستم نیامد پدید

(فردوسی، ۱۳۸۶: دفتر دوم، ص ۱۲۶، ب ۱۰۹)

۳- چشم اسفندیار قهرمان اسطوره و حماسه

آنچنانکه پیشتر گفته شد عبور از هفتخوان نوعی جستجوی جاودانگی است. به دست آوردن فضیلت‌هایی که در پرتو آن پهلوان، یا جوانمرد، یا فتی یا اخی یا سالک بر خویش ببالد که به قول حافظ: «کز آب هفت بحر به یک موی تر نشده» و پاک‌دامن و صیقل‌خورده به خوان بعدی یا به پایان هفت‌خوان رسیده است. اما پهلوان که از اژدها و شیر و تشنگی و تاریکی و دیو و هر اهریمنی باک ندارد و بسادگی از آن عبور می‌کند، دور نیست که نتواند با ضد قهرمان بزرگ همه هستی‌اش؛ یعنی شهوتش که زن نماد آن است دست و پنجه نرم کند و تسلیم نشود، چنانکه زن، چشم اسفندیار یا نقطه ضعف اوست و از یاد نبریم که ور (آزمون) او نیز هست. این قهرمان حتی اگر زرتشت باشد، از گزند و کاهش این دیو مصون نیست، چنانکه هورامزدا به او این‌گونه اخطار می‌کند: «به سوی تو، ای زرتشت دروجی ماده شکل که بالاتنه (؟) او زرین بود - یعنی پستان‌بان دارد - می‌آید. آن دروج ماده شکل که بالاتنه او زرین است، برای درخواست دوستی تو و برای درخواست هم‌سخنی تو، برای درخواست همکاری به سوی تو می‌آید. مبادا با او دوستی و هم‌سخنی و همکاری کنی؛ به او فرمان ده به عقب برگردد و آن گفتار پیروزی‌بخش یعنی «یتا اهو ویریو» را برخوان» (آموزگار، ۱۳۷۰: ۹۷-۹۸).

نگرانی و ترس از جنس مؤنث از دلمشغولی‌های همیشگی پهلوانان و قهرمانان اسطوره و حماسه بوده است. مگر نه آن است که «بهرام چوبین» را ماده‌دیوی فریب داد و او را به تصرف تاج و تخت ایران ترغیب کرد؟ و مگر نه آنکه

سودابه و دستیارش که زنی است، سیاوش را متهم می‌کنند. رودابه با نیرنگ با زال رابطه عاشقانه برقرار می‌کند و منیژه داروی بیهوشی در شراب بیژن می‌ریزد و او را به کاخ تورانشاه می‌برد و «هما» که مسحور قدرت است، فرزند کوچک خویش را به آب می‌سپارد و گلنار به ولی‌نعمت خویش اردوان خیانت می‌کند و مالکة هوسباز برای کام گرفتن از اردشیر پدر و یاران را به دم مهلک شمشیر می‌سپارد. و «گردیه» شوی خویش «گستهم» را برای رسیدن به خوابگاه خسرو پرویز می‌کشد؟^{۱۱} و... (سرامی، ۱۳۶۸: ۶۹۳).

اما این هراس و نگرانی ریشه در کدام فرهنگ و نهاد اجتماعی دارد؟ متون عصر میانه ما؛ یعنی متون عصر ساسانی حامل بخش عظیمی از تفکرات زن‌ستیزانه‌ای هستند که بعدها از طریق ترجمه و برداشت‌های هنرمندانه و شاعرانه به درون منظومه‌ها و داستان‌های ایرانی سرریز کرده و پیدایی بسیاری از قصه‌ها و ناسازواری‌های زبانی را در باب زنان موجب شده است.

برخلاف آنچه پاره‌ای گفته‌اند، زن‌ستیزی تنها از فرهنگ‌های دیگر به فرهنگ ایرانی راه نیافته است؛ بلکه اهرم‌های اقتصادی و اجتماعی در درون ساختار اجتماعی و فرهنگی گذشته ما نیز همچون فرهنگ‌های زن‌ستیز همجوار به نحوی عمل کرده است که عملاً زن، خانه‌نشین و نان‌خور مرد گشته است و به خودی خود مورد تهاجم فکری او نیز واقع شده است (حسینی، ۱۳۸۸: ۹۳). ضمن پذیرش آنکه بخشی از اندیشه‌های کاملاً زن‌ستیز زروانی از فرهنگ‌های همجوار به فرهنگ ایرانی داخل شده است.

نیم‌نگاهی به این متون فارسی میانه آمیخته به اندیشه‌های زروانی گواه بر این مدعا است: در بندھشن در بخش «درباره چگونگی زنان» آمده است: «هرمزد هنگامی که زن را آفرید گفت که ترا نیز آفریدیم (درحالی) که تو را سرده^{۱۲} پتیاره^{۱۳} از جهی^{۱۴} است... (و) از من تو را یاری است، زیرا مرد از تو زاده شود. (با وجود این) مرا نیز که هرمزدم بیازاری. اما اگر مخلوقکی را می‌یافتم که مرد را از او کنم، آنگاه هرگز تو را نمی‌آفریدم که تو را آن سرده پتیاره از جهی است. اما در آب و زمین و گیاه و گوسفند بر بلندی کوه‌ها و نیز آن ژرفای روستا خواستم و نیافتم مخلوقکی که مرد پرهیزگار از او باشد جز زن (که) از سرده جهی پتیاره است» (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹: ۸۳).

۳-۱- خوان چهارم و ستیز با زن (ریشه‌های زن‌ستیزی)

پهلوان را شهوتش به زیر می‌کشد، آن چنانکه گرشاسپ را - که پهلوانی است ازدهاکش - به کشتن آذر پسر اهورامزدا و ادار کرد یا سهراب را فریفت تا از گردآفرید فریب بخورد و سرنوشت محتومش را در رویارویی با رستم نظاره‌گر باشد. نماد این شهوت زن است. زنی که زمانی در چراغانی رو به باد عصر اوستایی فرهمند و منزّه و عالیجاه است و اندک‌اندک در متون عصر ساسانی از مرتبه عالی به دانی‌ترین مرتبه سقوط می‌کند، و دیدن او جز در قامت دیو و خشتیتی و جهی ممکن نیست، چند و چون و بازجست آن را در سیر تاریخی متون بنگریم: همچنان که دیدیم در برخی متون پیش از اسلام زن مخلوقکی است که از سر ناچاری آفریده می‌شود و منشأ گناه و آلودگی و ریمنی است. ریشه‌های این تلقی در کجاست؟ آیا در ایران باستان و متون اوستایی کهن نیز همین نگاه حقارت بار به زن دیده می‌شود؟

در ایران باستان و در متون اوستایی این نگاه منفی و حقارت بار به زن به چشم نمی‌خورد. کرده^{۳۰} از فروردین یشت در ستایش فروهرهای زن و دختران زرتشت گواه بر این مدعا است: فروهر پاکدین هوی (همسر زرتشت) را

می‌ستاییم. فروهر پاکدین فرنی (بزرگترین دختر زرتشت) فروهر پاکدین ثریتی (دختر وسطی زرتشت) را می‌ستاییم. فروهر پاکدین پئورو چیستا (جوان‌ترین دختر زرتشت) را می‌ستاییم. فروهر پاکدین هوتوسا (زن گشتاسب) را می‌ستاییم. فروهر پاکدین هما (دختر گشتاسب) و... (پورداد، ۱۳۵۶: ۱۰۵-۱۰۶).

در پایان همین کرده فروهر پاکدین دوشیزه اردت فذری را می‌ستاید، برای اینکه کسی را خواهد زاید که همه آزارهای دیوها و مردمان را دور خواهد نمود، از برای مقاومت کردن بر ضد آزاری که از جهی سر زند^{۱۵} (دوستخواه، ۱۳۷۷: ۶۳).

توجه داشته باشیم که ستایش‌ها مخصوص برگزیده‌ترین زنان دینی متن‌های اوستایی است، نه در وصف همه زنان و دخترانی که نام هیچ‌یک از آنها بر تکه پوستی یا سنگ‌نوشته‌ای ثبت نشده است. نیاز به یادآوری نیست که در هیچ آتشکده‌ای عنصر مؤنث به کار گماشته نشده است، حتی در آتشکده‌های یزد و اصفهان هنوز نگهبان آتش مرد است و حتی بر سکه‌های عصر ساسانی نقش‌هایی که ملهم از آتشکده‌هاست با حضور مرد تصویر شده است و فراموش نکنیم که در جوامع میتراپی، زن حضور نداشت و ورود زنان به چنین جوامعی ممنوع بود.

بنابراین جامعه ایرانی عصر باستان نیز جایگاه چندانی برای زن قائل نبود. زنی که نمی‌توانست پا به پای مرد در نبردها حضور داشته باشد و کشورگشایی کند و در تشکیلات نظامی جایگاهی منظم برای خود کسب کند. با وجود این همین جامعه، آنچنان که از متون به جا مانده آن بر می‌آید، آنچنان هم زن‌ستیز نیست و زن را در جایگاه بدکرداران و بدکاران قرار نمی‌دهد. در سده‌های بعد اندیشه‌های زروانی بر جامعه دینی عصر ساسانی چیره می‌شود.^{۱۶} اندیشه‌هایی که آبخخور آن جز از آبخخورهای ایرانی است (زهر، ۱۳۷۵: فصل نهم). نظریه‌های زن‌ستیز زروانی آنچنان عمیق و آنچنان مؤثر است که بدبختانه، هُرم گدازه‌ها و حراره‌های آن تا برداشت‌های زن‌ستیز این سوی تاریخ و زندگی ما زبانه می‌کشد. در پی این تمهیدها چندی و چونی اندیشه‌های زن‌ستیزانه زروانی را مرور می‌کنیم:

در متون زروانی عصر ساسانی از جمله بندهشن برخلاف اوستا از زن تحت عنوان جهی یاد می‌کند و او را یار و همکار اهریمن و بیدارکننده اهریمن و آزارنده آفرینش اورمزدی می‌داند، که به پاس این همکاری و پلیدی دستان (عادت ماهانه) از سوی اهریمن به جهی داده شد: «در دین گوید: که اهریمن هنگامی که از کارافتادگی خویش و همه دیوان را از مرد پرهیزگار دید، گیج شد و سه هزار سال به گیجی فروافتاد. در آن گیجی، دیوان کماله^{۱۷} جداجدا گفتند که «برخیز پدر ما! زیرا آن کارزار کنیم که هرمزد و امشاسپندان را از آن تنگی و بدی رسد». ایشان جداجدا بدکرداری خویش را بتفصیل برشمردند، آن اهریمن تبه‌کار آرام نیافت و به سبب بیم از مرد پرهیزگار، از آن گیجی برنخاست، تا آن که جهی تبه‌کار، با به سر رسیدن سه هزار سال، آمد و گفت که «برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو ورزا هلم که، به سبب کردار من، زندگی نباید. فرۀ ایشان را بدزدم، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش هرمزد آفریده را بیازارم». او آن بدکرداری را چنان بتفصیل برشمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن گیجی فراز جست، سر جهی را ببوسید. این پلیدی که دستانش^{۱۸} خوانند بر جهی آشکار شد» (فرنبغ دادگی، ۱۳۶۹: ۵۱).

نیز گزارش موجز و فشرده گزیده‌های زادسپرم گویاتر و بی‌پرده‌تر است: «در دین آن‌گونه پیداست که: هنگامی که اهریمن به سوی آفرینش تاخت نوع جُددین (= روسپی) بددین را آن‌گونه انباز داشت که مرد، زن جهی را انباغ (= همسر) باشد. آن‌گاه کسی که «جددیو بددین» را همسر شود، خود جددیو است [و] بزرگ‌ترین دشمن مرد پرهیزگار

است. او (= اهریمن) برای این‌که مادگان را آلوده کند. «جددیو بددین» را جفت شد. با هم جفت شدند تا باشد که مادگان را آلوده کند و باشد که به سبب آلودگی مادگان، نران نیز آلوده شوند و از وظیفه بگردند» (زرنر، ۱۳۷۵: ۲۹۵).

زن‌ستیزی با گسترش دامنه پدرسالاری و کم‌رنگ‌شدن نقش مادر در همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، کم و بیش به چشم می‌خورد.^{۱۹} در آیین‌های هندو، یهود و مسیحیت و حتی بودایی زن چهره‌ای منفی دارد. عرب جاهلی نیز بسیار زن‌ستیز است؛ اما با ظهور اسلام و نگاه مثبتی که در قرآن کریم نسبت به زن مشاهده می‌شود، زن در این کتاب آسمانی جایگاهی مقبول و ارزنده و درخور شأن خویش دارد. به هر حال آنچه تحت عنوان زن‌ستیزی مورد مذاقه و بررسی قرار می‌گیرد، ریشه در درون هزاره‌های تو در توی تاریخ و اجتماع انسان دارد. از غروب مادرسالاری تا به اوج رسیدن پدرسالاری که با عصر نویسایی نیز همزمان شد و تاریخ و هنر شعر و ادبیات نیز در پی آن، مذکر و مردسالار گردید.

کارکردهای اجتماعی ایرانی نیز جبراً تحت تأثیر قرار گرفتند و بازخورد این ستیز از طریق دینامیسم‌های اجتماعی در اساطیر ما سرریز کرد و در آثار ادبی و هنری برخاسته از این اساطیر جلوه‌گر شد.^{۲۰} همچنانکه پیشتر گفتیم زن‌ستیزی و لاقائل‌نابودن جایگاهی درخور برای زن از دیرباز در ایران نیز رواج داشت؛ بخصوص که ایرانیان در محاصره فرهنگ‌های زن‌ستیز همجوار نیز بودند. اما آنچه به رونق این کارزار کمک کرد، طرح آفرینش مبتنی بر همکاری زن با اهریمن در نبرد با اهورامزدا بود که از طریق مکتب زروانی و هم آمیغی آن با دیگر اندیشه‌های درون و حاشیه فلات ایران، شکل گرفت و آهسته آهسته همچون سازه‌های فکری موبدان و در پی آن به‌دینان درآمد، که مکتوب آن را می‌توان در متن‌های بازمانده ایرانی میانه مشاهده کرد (زرنر، ۱۳۷۵: ۲۲۶). با نگاهی به این متون زروانی یا تحت تأثیر زروانی‌گری، می‌بینیم که زن موجودی اهریمنی است و دستش با کمک گرشاسپ به خون آذر پسر اهورامزدا آلوده است. از آنجا که این پژوهش قصد بازجست زن‌ستیزی در متون پس از اسلام را ندارد، دایره بحث را به متون در برگیرنده اساطیر ایران محدود می‌کند.

۴- خوان چهارم: نبرد آتش و آب

خوان چهارم به نوعی نبرد آتش و آب است. آتش مذکر است و آب مؤنث. آتش به اهورامزدا متعلق است، همچنانکه در متون پیش از اسلام آذر، پسر اهورامزدا است و آب با وجود قداست و مطهر بودن آن، گاهی به اهریمن متعلق است و اهریمنی است. خوان چهارم که در دگردیسی اسطوره ظاهراً نبرد رستم با ماده‌دیوی است، در اساس و آنچه‌آنکه پیشتر گفته شد نبرد آتش و آب است. برای بررسی بیشتر این مقوله نخست به بررسی و تحلیل دو عنصر آتش و آب و سپس به تحلیل و واکاوی خوان چهارم خواهیم پرداخت.

۴-۱- آتش

آتش / آذر اوستا: -ātr̥ āθr̥ ātar̥ اسمی مذکر که همچون آب از عناصر مقدس در تفکر ایرانیان است. نهمین روز ماه و نهمین ماه سال به نام این ایزد خوانده شده است. تقدس آتش در تمام فرهنگ‌های جهان و از جمله فرهنگ هندواروپایی، هندوایرانی و ایرانی، اساس و مبنای فکری است.

آتش / آذر در اوستا پسر اهورامزدا، پیک خداوند و دوردارنده بدی‌ها و شرور از انسان است. آذر به همراه امشاسپند اردیبهشت و ایزدان «وای» و «دین» در نبرد با دیوانی که در باریدن باران درنگ پدید می‌آوردند، همکاری دارد. آتش بر

اساس اوستا در تمام هستی ساری و جاری است. در گیاهان، ابرها، تن انسان، و آتش آشکده. آتش سهم اساسی در جشن‌های ایرانی دارد، و جداکننده نیکی از بدی است، چنانکه آزمون ور با آتش انجام می‌گرفت، همچون گذشتن سیاوش بر آتش. آتش نیز همچون آب در اکثر فرهنگ‌ها جزء مطهرات است. آتش به لحاظ جنس در تمام فرهنگ‌ها مذکر است که این برمی‌گردد به شیوه تهیه آتش که از مالش چوب به دست می‌آمد. در عین حال آتش هم منشأ الهی دارد و هم منشأ شیطانی (شوالیه، ۱۳۸۴: ۵۹-۶۹؛ یاحقی، ۱۳۶۹: ۳۱-۳۴؛ دوستخواه، ۱۳۷۷: ۸۹۶).

۲-۴- آب

آب در نظام فکری ایرانیان عنصری مقدس است. در اوستا: āp- و اسمی مؤنث است؛ چرا که بنیان آفرینش همه موجودات به آب بسته بود. آبان نام مینوی همه آب‌ها و صفت ایزدبانوی اردویسور آناهیتا، است. دهمین روزماه و هشتمین ماه سال نیز آبان خوانده می‌شود. پنجمین یشت اوستا که دارای سی کرده و یکصد و سی و نه بند است، آبان یشت نامیده می‌شود و البته در تمام تمدن‌های بشری آب، مقدس، آفرینشگر و تجسم پاکی و اصل حیات است. فرهنگ ایرانی و ادب فارسی مملو از توصیف و تصویر و تصوّر آب است به نحوی که بیراه نیست اگر دایرة المعارفی درباره آب تألیف شود؛ اما این آب سودرسان، تزکیه‌کننده و هدایتگر، دوگانه است؛ یعنی ضمن سودرسانی گاهی می‌تواند موجب تندباد و سیل و ویرانی و مصیبت شود. در پیدایش کیهان، آب دارای دو نمادگرایی پیچیده و متناقض است که نباید آنها را با هم مخلوط کرد. آب فروریزنده و آسمانی؛ یعنی باران اورمزدی که زمین را حاصلخیز می‌کند، مذکر است و در نتیجه مرتبط است با آتش و آسمان. از سوی دیگر، آب نخستین، آب زاییده زمین و سپیده دم سید، که مؤنث است. در این وجه زمین در ارتباط با ماه است و چون نماد باروری است، زمین در برگیرنده نطفه‌ای است که آب از آن خارج می‌شود تا لقاح انجام شود و جوانه بزند. در این حالت نماد آب شبیه نماد خون می‌شود؛ زیرا خون هم نمادی دوگانه است: خون آسمان، در ارتباط با خورشید و آتش است و خون قاعدگی مرتبط با زمین و ماه. از طریق تضاد این دو نماد، دوگانگی اساسی نور - ظلمت مشخص می‌شود. در باور ژرمن‌ها آب‌های راکد مؤنث هستند و آب اقیانوس، آب کف‌آلود، مذکر است. تقسیم آب‌ها به مذکر و مؤنث، نماد امنیت و ناامنی است. نشانه مرد و زن است و آنچه به آنها مرتبط می‌شود که یک نمادگرایی جهانی است (شوالیه، ۱۳۸۴: ۲۷-۲).

۳-۴- نظریات دو مکتب زروانی در تجزیه و تحلیل نبرد آتش و آب

زهر و بنویست در تجزیه و تحلیل خود از متون بازمانده زروانی نتیجه می‌گیرند که زن اساساً در طرح زروانی به آفرینش اهریمنی تعلق دارد. همچنانکه از آن نظر زروانی‌ها جنس آن مؤنث است، و به اهریمن تعلق دارد (زهر، ۱۳۷۵: ۲۹۲) و اینکه در اسطوره گرشاسپ، گرشاسپ به وسوسه دیو خنثیتی آتش را می‌کشد (= خاموش می‌کند) زمینه اصلی این نبرد است. بر اساس دینکرد آتش و آب منشاء همه چیزند، آتش و آب پدر و مادر هستند و تمام مخلوقات مادی از آنها پدید می‌آیند. آتش مذکر (= مرد) و آب مؤنث (= زن) است و آنها پسر و دختر زروان هستند.

این نظریه دینکرد نشان‌دهنده وجود دو مکتب زروانی است:

۳-۴-۱- مکتب اول: مکتبی که از طریق فراخوانی یک الهه مادر یا از طریق خودش (خدا پدر- زروان)، دو خدا یعنی اهورامزدا و اهریمن یا روشنی و تاریکی، خوبی و بدی را به وجود می‌آورد. این نظریه که ما آن را «نبرد نور و ظلمت»

می‌نامیم، قسم اعظم آثار هنری و ادبی ایرانی را در طول هزاره‌ها شکل داده است، و ردپای آن در ادبیات کهن و نو ما مشهود است.

۲-۳-۴ مکتب دوم: مکتبی که در آن زروان دو عنصر نرینه و دیگری عنصر مادینه، یکی روشنایی و دیگری تاریکی، آتش و آب را پدیدار می‌سازد. در این تفکر اصل مادینه، آب و تاریکی است که وجود تاریکی نیز خود بدی است (زهر، ۱۳۷۵: ۱۲۰-۱۲۱). این نظریه که نوتر است، بخش کمی از آثار ادبی ما را به خویش دل بسته کرده؛ اما همین مقدار کم، تأثیرگذار و جالب است.

۴-۴- بحث و بررسی

بنویست با نقد و بررسی تمام نظریات زروانی نتیجه می‌گیرد که آب اسطوره اصلی زروانی، نه به نیروی خوبی؛ بلکه به نیروی بدی متعلق بود و در مقام ضدیت با آتش که خدای روشنی، نرینه و سودرسان است، [آب]، تاریک، مادینه و آسیب‌رسان است.^{۲۱} (همان، ۱۲۱) و نیرویی اهریمنی است. با در نظر گرفتن اینکه الهه نگاهبان آب آن‌اهیتاست که مؤنث است و در متون پیش از ساسانی جزء یغان و ایزدان است و در عصر ساسانی نیز حتی در نقش برجسته‌های آن عصر به عنوان هدیه‌کننده فرّ نقش زده شده است، به نظر می‌رسد که نظریه اهریمنی بودن آب از منابع غیر ایرانی وارد زروانیسم ایرانی شده باشد. بنویست نیز همین نظر را دارد (همان، ۱۲۱) این نظریه (مکتب دوم) بعدها بر آثار حماسی تأثیری بزرگ خواهد داشت و اکثر تقابل‌های «قهرمان و زن» ملهم از این برداشت و نگاه است. باید گفت که اکثر تقابل‌های میان این دو، در منظومه‌ها یا داستان‌های ما، در کنار چشمه‌ای یا برکه‌ای یا رودخانه‌ای رخ داده است و در تأیید این نظریه باید گفت که مکان وقوع خوان چهارم در دو هفت‌خوان مشهور ایرانی؛ یعنی هفت‌خوان رستم و هفت‌خوان اسفندیار، در کنار چشمه‌ای رخ داده است و در هر دو هفت‌خوان پهلوانان آن با زن جادو مواجه می‌شوند. هفت‌خوان رستم به دلایل گوناگون دارای اصالت بیشتر و چفت و بست‌های آن محکم‌تر از دیگر هفت‌خوان‌ها یا شبه هفت‌خوان‌های ایرانی است. بنابراین در آغاز به تحلیل خوان چهارم رستم در شاهنامه پرداخته شده است.

نخست دمدمه‌های خوان چهارم رستم را در شاهنامه ببینیم:

همی راند پویان به راه دراز	چو خورشید تابان بگشت از فراز
درخت و گیا دید و آب روان	چنان چون بود جای مرد جوان
چو چشم تذروان یکی چشمه دید	یکی جام زرین بدو در نید
یکی مرغ بریان و نان از برش	نمکدان و ریچار گرد اندرش
خور جاودان بد که رستم رسید	از آواز او زود شدد ناپدید

(فردوسی، ۱۳۸۶: دفتر دوم، ص ۲۹، ابیات ۳۸۹-۳۹۱)

و دمدمه‌های خوان چهارم اسفندیار:

یکی بیشه‌یی دید همچون بهشت	تو گفتی سپهر اندر او لاله کشت
ندید از درخت اندرو آفتاب	به هر جای بر چشمه‌یی چون گلاب
فرود آمد از بارگی چون سزید	زیشه لب چشمه‌یی برگزید
یکی جام زرین به کف بر نهاد	چو دانست کز می دلش گشت شاد

(همان، ۱۳۸۶: دفتر پنجم، ص ۲۳۶، ابیات ۱۹۷-۲۰۰)

همچنان که گفتیم در هر دو هفت‌خوان مهم ایرانی پهلوان در کنار چشمه‌ای با زن جادو مواجه می‌شود: نخست در خوان چهارم رستم:

فرود آمد از اسب و زین برگرفت	به مرغ و به نان اندر آمد شگفت
نشست از بر چشمه فرخنده پی	یکی جام زر یافت پر کرده می
ابا می یکی نغز تنبور بود	بیابان چن آن خانه سور بود
تہمتن مر آن را به بر برگرفت	بزد رود و آنگه ره اندر گرفت

(همان، ۱۳۸۶: دفتر دوم، ص ۳۰، ابیات ۳۹۴-۳۹۷)

چشمه در داستان‌هایی که زن و مرد در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند، نقش کلیدی و اساسی ایفا می‌کند. نزدیک چشمه‌ها و چاه‌ها، ملاقات‌های اساسی صورت می‌گرفته است. نقطه‌ای که آب پیدا می‌شد، به مثابه مکانی مقدس، نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کرد. نزدیک آب، عشق متولد می‌شد، وصلت صورت می‌گرفت (شوالیه، ۱۳۸۴: ۸). و در ادامه آوازخوانی رستم:

به گوش زن جادو آمد سرود	همان چامه رستم و زخم رود
بیاراست خود را بسان بهار	وگر چند زیبا نبودش نگار
بر رستم آمد پر از رنگ و بوی	پرسید و بنشست نزدیک او

(همان، ص ۳۰، ابیات ۴۰۳-۴۰۵)

رستم شادمانه از در کنار آمدن دولتی چنین بی‌خون دل، مانتریا نام خدا را بر زبان می‌آورد^{۲۲} و در پی آن زن جادو ماهیت واقعی خویش را نشان می‌دهد:

یکی طاس می بر کفش برنهاد	ز دادار نیکی دهش کرد یاد
چو آواز داد از خداوند مهر	دگرگونه تر گشت جادو به چهر
روانش گمان نیایش نداشت	زبانش توان ستایش نداشت
سیه گشت چون نام یزدان شنید	تہمتن سبک چون بدو بنگرید
بیانداخت از باد خم کمند	سر جادوی آورد آنگه به بند
میانش به خنجر به دو نیم کرد	دل جادوان زو پر از بیم کرد

(همان، ص ۳۰، ابیات ۴۰۹-۴۱۶)

ماجرای هفت‌خوان اسفندیار هم با اندک تفاوتی به همین شکل رخ می‌دهد و قهرمان دینی شاهنامه با به زنجیر کشیدن زن جادو به سلامت از دام او می‌رهد و خوان پنجم را در پیش می‌گیرد:

به زنجیر شد گنده پیری تباه	سر و موی چون برف و روی سیاه
یکی تیزخنجر بزد بر برش	مبادا که بینی سرش، گر برش
چو جادو بمرد آسمان تیره گشت	برآسان که چشم اندرو خیره گشت

(همان، دفتر پنجم، ص ۲۳۹، ابیات ۲۲۴-۲۲۶)

این تشابه و تقارن حتی در اساطیر یونان نیز دیده می‌شود:

«در خوان دوازدهم هراکلس طی آن سیب‌های زرین هسپریدها را می‌رباید، در راه با خدای نره، خدای افسون دریا، رویاروی می‌آید. هراکلس به نره حمله می‌کند و او رستن از چنگ قهرمان را به هیئت‌های گوناگون درمی‌آید، اما هراکلس او را محکم می‌گیرد و رها نمی‌کند. این رویداد یادآور خوان زن جادو در هفت‌خوان‌های رستم و اسفندیار است» (سرامی، ۱۳۶۸: ۱۰۴۲) با این تفاوت که چشمه در دوازده خوان هراکلس به دریا بدل می‌شود.

در کتاب روایت پهلوی داستان گریز جم و جمیک از اهریمن و سپس پناه بردن او به دریاچه زره این چنین آمده: «پس اهریمن گفت که: «چنین اندیشم که جم در دریاچه زره همی رود» دیوی و پری اندر ایستادند که «ما برویم و جم را بجوییم» و دویدند و رفتند و هنگامی که به آن دریاچه رسیدند که جم بود، آب آن دریاچه تیره شد و جم گفت که: «شما کیستید؟» ایشان گفتند: ما آنیم که چونان تو که از دست دیوان بگریختی، ما نیز از دیوان گریختیم و مانند یکدیگر هستیم. و تو این خواهر را به زنی به من ده تا من نیز این را به تو دهم و جم چون دیو از مردم بازشناخته نشدند؛ پری را زن خویش کرد و خواهر به زنی دیو داد و از جم و آن پری، خرس، میمون، گندرو، چلباسه زهردار و یوز و کشف و نیز بسیار خرفستر (حشرات) دیگر زاده شدند» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۷) که به نحوی یادآور نبرد گرشاسپ با زن و شکست اوست. در داستان خسرو و شیرین نیز، خسرو به چشمه‌ای می‌رسد و آنجا شاهد آبتنی کردن شیرین در چشمه است؛ اما به دلیل هوش و فرهنگ و ادب به سمت شیرین نمی‌رود و صبر پیشه می‌کند و چشم را درویش می‌کند:

زبون‌گیری نکرد آن شیر نخجیر	که نبود شیر سیل افکن زبون گیر
به صبری کآورد فرهنگ در هوش	نشان آن آتش جوشنده را جوش
جوانمردی خوش آمد را ادب کرد	نظرگاهش دگر جایی طلب کرد

نظامی از این واقعه که ظاهراً ربطی به ماجرای هفت‌خوان ندارد؛ اما شباهت‌هایی میان آن دو دیده می‌شود، این چنین نتیجه می‌گیرد:

دو گل بین کز دو چشمه خار دیدند	دو تشنه کز دو آب آزار دیدند
همین را روز اول چشمه زد راه	همان از چشمه ای افتاد در چاه

(نظامی، ۱۳۶۶: ۱۹۳)

در منظومه سام‌نامه خواجه کرمانی هم، سام به چشمه‌ای می‌رسد، آهویی می‌بیند و به دنبال آهو به باغی می‌رسد که رودی در آن جاری است و ناگهان زنی از آب بیرون می‌آید و خود را عالم‌افروز معرفی می‌کند و از سام طلب کامجویی می‌کند. و در پی ماجرای طولانی، سام عالم‌افروز را می‌کشد و نجات می‌یابد (خواجه کرمانی، ۱۳۸۶: ۳۵۹-۳۸۲). در همین منظومه نبرد سام با نهنکال‌دیو که در دریا رخ می‌دهد و سیر داستان به نحوی است که گویی دریا نیز خود دیوی دیگر است (همان: ۳۰۰-۳۱۰).

و نویسنده معاصر، محمود دولت‌آبادی در رمان کلیدر با الهام از آبتنی شیرین در چشمه و ماجرای او با خسرو، همین ماجرا را به زبانی دیگر در آبتنی مارال و نگاه دزدیده و شرمناک گل محمد به توصیف کشیده است (دولت‌آبادی، ۱۳۶۸: ۴۲-۴۸).

ملاقات زال و رودابه نیز برای نخستین بار در کنار رودخانه رخ می‌دهد؛ اما سیر منطقی داستان و روند منطقی شدن اسطوره در حماسه، موجبات تسهیل و روایی عبور زال را از خوان چهارم یا همان زن فراهم می‌کند و پس از کش و قوس‌های بسیاری که میان زال و سام از سویی و زال و منوچهر از سوی دیگر رخ می‌دهد، سرانجام به زال اجازه

ازدواج با دختری از تبار اهریمن داده می‌شود. در واقع در ناخودآگاه سازندگان این اسطوره، هنوز خاطره گرشاسپ و بی‌رسمی او در پیوستن به پری خشتی، زنده بود و نمی‌خواستند، تراژدی توقف قهرمان در برابر زن بار دیگر تکرار شود. چون سیر منطقی اسطوره و حماسه در انتظار تولد رستم بود.

این نمونه‌ها و شاهدها دلایلی است، بر اثبات اینکه بر اساس نظریه دوم که در مکتب زروانیسم آب نماد اهریمن است و زن نماینده وجودی و جسمانی آن و قهرمان اسطوره در هر هزاران و یکبار از نبردش با اهریمن [آبی که خود نماد اهریمن است و معمولاً فریبکار]، گاهی نیز با اهریمن - زن - جهی در کنار آب و چشمه مواجه می‌شود، اینجاست که اگر همچون رستم و اسفندیار و خسرو و گل محمد و زال فرهیخته و با فرهنگ و هوش و ادب و یا متدین نباشد، همچون گرشاسپ، یا آنچنان که بعضی از متون به اشتباه افتاده‌اند، همچون سام به دام زن یا اهریمن گرفتار می‌آید و در گذر به خوان دیگر ناکام می‌ماند و آنچنان که در میترائیسم مرسوم است، به پیری نمی‌رسد یا آنچنان که در تصوف به حقیقت و فناء فی‌الله.

نتیجه

- ۱- بن‌مایه (موتیف) عبور از هفت‌خوان، - تا آنجا که می‌دانیم، ریشه در باورهای میترائی دارد و پس از آن بسیاری از نهادها و جامعه‌های سری از کارکردهای آن بهره گرفته‌اند. جوامعی همچون: نظامیان و صوفیان و حتی جوامع مذهبی.
- ۲- مرد در متون باستانی و حتی حماسی ملهم از متون باستانی جز موارد معدودی که معنای مردم را می‌دهد، به معنای مرد در مقابل زن است. آنچنانکه در جوامع میترائی «زن» حضور ندارد.
- ۳- بی‌تردید مرد در تمام دوران‌های پس از نویسایی در مرتبه اول زندگی اجتماعی است و تصمیم‌گیرنده و یکه‌تاز است.
- ۴- ریشه‌های ستیز با زن به عنوان نماد و نشانه اصلی‌ترین وسوسه درونی انسان؛ یعنی شهوت به متون زروانی عصر ساسانی باز می‌گردد.
- ۵- متون زروانی عصر ساسانی حامل ایده‌ها و نظریاتی است که خود از اساطیر و فرهنگ‌های حاشیه فلات ایران ملهم است.
- ۶- خوان چهارم که رو در رویی «مرد» (پهلوان) با «زن» (جهی) است. آزمونی مکرر است که برای گرشاسپ و رستم و اسفندیار، قهرمانان اسطوره و حماسه رخ داده است.
- ۷- آب در متون زروانی نماد اهریمن و مادینه است، در برابر آتش که نماد اهورامزدا و نرینه است.
- ۸- خوان چهارم یا رو در رویی مرد با زن، به نحوی دیگر نماد رو در رویی آتش و آب و هرمزد و اهریمن است.

پی‌نوشتها

۱. برای دیدن مراحل و خوان‌هایی که گیل‌گمش طی کرده و حتی مواجهه او با زن و خروج پیروزمندان‌اش از این‌خوان، رک. (مجیدزاده، یوسف، تاریخ و تمدن بین‌النهرین، جلد دوم، تاریخ فرهنگی - اجتماعی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹: ۳۱۹-۳۵۹).
۲. نخستین توجه خود به دوازده خوان هراکلس قهرمان یونانی را وامدار قدمعلی سرامی هستم. برای مطالعه بیشتر، رک. (گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و رُم. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷؛ سرامی، ۱۳۶۸: ۹۸).

۳. کریستین سن اولین بار این نکته را یادآور شده است. (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۱۷۸).
۴. برای دیدن آداب آیین میترا، رک. (ورمازن، مارتن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: چشمه، ۱۳۷۵) و (کومون، فرانتس، ادیان شرقی در امپراطوری روم. ترجمه ملیحه معلم و پروانه عروج‌نیا. تهران: سمت، ۱۳۷۷).
۵. بهترین پژوهشی که در این باره تاکنون صورت گرفته، مقاله منحصراً بفرید مهرداد بهار تحت عنوان «ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن» که مقایسه جالبی میان آیین میترا و آیین و ساز و کارهای زورخانه‌های ایران انجام داده است. (بهار، مهرداد، ۱۳۵۵)، ورزش باستانی و ریشه‌های تاریخی آن، در مجموعه مقالات: بررسی فرهنگی - اجتماعی زورخانه‌های تهران. تهران: شورای شورای عالی فرهنگ و هنر).
۶. برای مطالعه چگونگی ورود به جرگه فتیان، رک. (ریاض، محمد، فتوت‌نامه. تهران: اساطیر، ۱۳۸۲: ۶۴-۷۴) و (صراف، مرتضی، رسایل جوانمردان مشتمل بر هفت فتوت‌نامه. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه و انتشارات معین، ۱۳۷۰) و (کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹: ۳۴۳-۳۵۱) و (کربن، هانری، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی. تهران: نشر نو، ۱۳۶۳)؛ بخصوص بخش درآمد این کتاب که در این باره اطلاعات مهمی به دست می‌دهد.
۷. همچون عیسی که «گویند وقتی که عیسی علیه‌السلام را به آسمان می‌بردند سوزنی همراه داشت. چون به فلک چهارم رسید، ملائکه خواستند که بالاتر برنند. امر شد جستجو کنند تا علائق دنیا چه همراه دارد. چون دیدند سوزنی و کاسه‌ای شکسته داشت فرمان رسید که همانجا نگاهش دارند» (برهان قاطع).
۸. برای دیدن «هفت در فرهنگ‌های جهان»، ن.ک: (والی، زهره، هفت در قلمرو تمدن و فرهنگ بشری. تهران: اساطیر، ۱۳۷۹) و برای دیدن هفت در فرهنگ ایرانی به (معین، محمد، تحلیل هفت پیکر نظامی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵) و برای دیدن «مفاهیم رمزی» عدد هفت در تمام فرهنگ‌های جهان، ن.ک: (شیمل، آنه‌ماری، راز اعداد، ترجمه فاطمه توفیقی. تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب ۱۳۸۸: ۱۴۱-۱۶۹) و تحقیقی متفاوت از شفیع کدکنی در (عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم، منطق‌الطیر. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی. تهران: سخن، ۱۳۸۳: ۳۹۷-۴۰۰).
۹. سام: پهلوی: sām، اوستا: sāma، نام خانوادگی گرشاسب است. [درین ۹ بند ۱۱ با صفت «نرمنش» اوستا: naire manah وین ۹ بند ۱۰ با صفت «ابرکار»: uparō kairya- گیسودار: gaēsū vara- و گرزور: gaēdavara- توصیف شده است.] (پورداد، ۱۳۵۶: ص ۱۹۵) گرشاسب پسر ثریته و برادر اروخش است. در متون پهلوی گاهی این نام خانوادگی (سام) برای گرشاسب به کار می‌رود، که موج آشنفگی‌های بعدی در متون پس از اسلام تا عصر معاصر شده است. مثلاً اخوان در شعر «شهریار شهر سنگستان» آنجا که می‌گوید:
گسسته است زنجیر هزار اهریمنی‌تر زانکه در بند دماوند است
پشوتن مرده است آیا؟
- و برف جاودان بارنده سام گرد را سنگ سیاهی کرده است آیا؟ (اخوان ثالث، ۱۳۷۵: ۱۰۸).
- باحتمال روایت بندهشی داستان گرشاسب را در نظر دارد که در آن از گرشاسب با عنوان «سام» یاد شده است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۱۲۸).
۱۰. نخستین بار اصطلاح «تاریخ مذکر» را رضا براهنی ضمن تحلیل و بررسی در پژوهشی تحت همین عنوان به کار برده است، رک. (براهنی، رضا، تاریخ مذکر. تهران: نشر اول، ۱۳۶۳: ۱۷-۱۵۵).
۱۱. نمونه‌های تاریخی دیگری هم داریم: «زن پهلوان اسد حاکم کرمان به طمع مزاجت با شاه شجاع با ملازمان همدست شد، ترتیبی داد تا شوهرش را قطعه‌قطعه کردند و قصابی شوشتری گوشت او را به مردم شهر که به او کینه داشتند می‌فروخت و زن امیر شیخ حسن چوپانی با یکی از امرای او موسوم به امیر یعقوب شاه روابط عاشقانه داشت. از قضا، وقتی یعقوب به علت اهمال

در جنگ روم زندانی شد. ولی زن شیخ حسن پنداشت که شوهرش از خیانت او آگاه شده است. بنابراین با دو سه نفر خدمتکار زن همدست شد و به محض ورود امیر شیخ حسن به خانه با او درآویخته آن قدر بیضه‌هایش را فشردند که مرد» (رجایی‌بخارایی، ۱۳۶۴: ۴۶۳).

۱۲. پهلوی: sardag، نوع، گونه. (Mackenzie, 1971: 74).

۱۳. پهلوی: petyārag. فارسی نو: پتیاره. دشمن. اهریمن مؤنث (همان: ۶۸).

۱۴. پهلوی: jeh، اوستا: -jahi، روسپی. نام دختر اهریمن است. او نه تنها انگیزاننده اهریمن به تازش بر جهان هرمزدی است، بلکه فریبنده و اغواگر مردان نیز هست و بنابر اساطیر زرتشتی، زنان از او پدید آمده‌اند (بهار، ۱۳۸۱: ۸۹).

۱۵. پورداود در حاشیه این کرده، جهی را به معنای زن بد عمل و فاحشه در برابر نایریکا (nāirikā) به معنی زن صالحه شوهر کرده، قرار می‌دهد.

۱۶. برای مطالعه کامل تمام جنبه‌های زروانی از تاریخ پیدایش تا افول و رسوب آن اندیشه‌ها در شاهنامه رک. (زهر، ۱۳۷۵).

۱۷. کماله دیوان: دیوان بزرگ. از اوستایی -Kamereḍa «چه سری!»

۱۸. عادت ماهانه. همین است که در میان زردشتیان ایران تا حدود ۵۰ سال پیش خانه‌هایی تحت عنوان دشتانستان به زنان دشتان اختصاص می‌دادند که در این خانه‌ها، زن حق نداشت آب یا آتش یا آفتاب را که از مطهرات بود ببیند که مبادا این عناصر مقدس آلوده شود (مزدایور، ۱۳۶۹: ۵۴ و...) و نیز فرهنگ بهدینان از همین مؤلف.

۱۹. برای دیدن موقعیت زنان در جامعه آشوری، رک. (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۲۲) و برای دیدن موقعیت زن در فرهنگ‌های حاشیه فلات ایران، رک. (حسینی ۱۳۸۸)

۲۰. برای دیدن جلوه‌های زن‌ستیزی در ادبیات فارسی، رک. (حسینی ۱۳۸۸)

۲۱. اکنون گناه گرشاسب را که پیش از این یادآوری کردیم، باید دو گناه دانست، نه یک گناه: نزدیکی به زن (آب) و کشتن مرد (آتش).

۲۲. کلام مقدس یا ورد یا مانتر، مانسراسپند، مانسراسپند در ایران پیشینه‌ای کهن دارد. مانسراسپند در اوستا: -māθra.spenta. در پهلوی: mānsraspand سخن ویژه اورمزدی است. در متن‌های نو اوستایی از آن به عنوان روان سپید و درخشان و تابنده هرمزد یاد می‌شود. مانسراسپند نیروی پاسداری دارد، در برابر دیوان مقاوم است و پیام‌آور هرمزد است و هرمزد آن را برای مقابله با ۹۹۹۹ بیماری اهریمن آفریده به کار داشته است (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۱۸۱).

منابع

- ۱- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. (۱۳۷۰). *اسطوره زندگی زردشت*. بابل: کتابسرای بابل.
- ۲- اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۷۵). *سر کوه بلند*، (برگزیده اشعار) به کوشش مرتضی کاخی. تهران: زمستان.
- ۳- الیاده، میرچا. (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- ۴- برهان، محمد حسین بن خلف. (۱۳۶۱). *برهان قاطع*. به اهتمام محمد معین. تهران: امیرکبیر.
- ۵- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- ۶- پورداود، ابراهیم. (۱۳۵۶). *یشت‌ها*. تهران: دانشگاه تهران.
- ۷- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). *رمز و داستان‌های رمزی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸- حسینی، مریم. (۱۳۸۸). *ریشه‌های زن‌ستیزی در ادبیات کلاسیک فارسی*. تهران: چشمه.

- ۹- خواجه‌ی کرمانی، محمودبن علی. (۱۳۸۶). *سام‌نامه*، به تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- ۱۰- دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۷). *اوستا*، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان. تهران: مروارید.
- ۱۱- دولت آبادی، محمود. (۱۳۶۸). *کلیدر*. تهران: فرهنگ معاصر.
- ۱۲- راشد‌محصّل، محمدتقی. (۱۳۶۶). *گزیده‌های زادسپرم*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- رجایی‌بخارایی، احمدعلی. (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*. تهران: علمی.
- ۱۴- زهر، آر. سی. (۱۳۷۵). *زروان (معمای زرتشتی‌گری)* ترجمه تیمور قادری. تهران: فکر روز.
- ۱۵- سرامی، قدمعلی. (۱۳۶۸). *از رنگ گل تا رنج خار*. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- شوالیه، جان و آلن گبران. (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- ۱۷- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به تصحیح جلال خالقی‌مطلق. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۹- فرنخ دادگی. (۱۳۶۹). *بندشش*، ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- ۲۰- کریستین سن، آرتور. (۱۳۵۵). *کیانیان*، ترجمه ذبیح‌اله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۱- کنت، رولاند. جی. (۱۳۷۹). *فارسی باستان*، ترجمه سعید عریان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- ۲۲- مزدپور، کتایون. (۱۳۶۹). *شایست ناشایست*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۳- مقدم، محمد. (۱۳۵۷). *جستار درباره مهر و ناهید*. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ۲۴- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۵- نارمن شارپ، رلف. (۱۳۴۳). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*. شیراز: بی‌نا.
- ۲۶- نصراله‌زاده، سیروس. (۱۳۸۵). *کتیبه‌های پهلوی کازرون*، تهران: کازرونیه.
- ۲۷- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۶۶). *خسرو و شیرین*، به تصحیح بهروز ثروتیان. تهران: توس.
- ۲۸- نیکلسون، رینولد. ا. (۱۳۵۸). *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: توس.
- ۲۹- هوار، کلمان. (۱۳۷۵). *ایران و تمدن ایرانی*. تهران: امیرکبیر.
- ۳۰- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش.

31- Mackenzie, (1971). *Aconcise Pahlavi Dictionery London*: oxford university press.