

بررسی بن‌مایه تنزل آغازین با نگاهی به تفسیر کشف‌الاسرار و عمده‌الابرار

علی‌اصغر زارعی* - دکتر علی‌رضا مظفری**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه - دانشیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه ارومیه

چکیده

در داستان هابیل و قابیل از تفسیر کشف‌الاسرار میدی، سخن از ترسیدن قابیل با شنیدن آوازی و گریختن او از خلق و انس گرفتن با وحوش بیابان به میان آمده است. این موضوع با کهن‌الگویی ارتباط دارد که از آن با عنوان تنزل آغازین یاد می‌شود. انسان طبق این کهن‌الگو، از دوره‌ای طلایی نزول کرده و سرآغاز را از دست داده است. در پژوهش حاضر کوشش شده است با روش توصیفی - تطبیقی این کهن‌الگو در چند فرهنگ مختلف بررسی شود. این پژوهش نشان می‌دهد که کهن‌الگوی تنزل آغازین که در بیشتر آیین‌ها دیده می‌شود، حکایت از خویشاوندی انسان نخستین با طبیعت و حیوانات دارد که بر اثر اندیشه‌ای اهریمنی از دست رفته است. همراهی انسان با طبیعت در «دوره زرین»، هرچند فراموش شده، ردپای آن کاملاً از بین نرفته است. حضور کهن‌الگوی یادشده در فرهنگ‌های مختلف، صورت‌های گوناگونی دارد، اما ویژگی‌های مشترک معینی پیوسته در آنها تکرار می‌شود.

کلیدواژه‌ها: دوره زرین، سرآغاز، هبوط، حیوان، انسان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۲۳

*Email: zarei9595@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: a.mozaffari38@yahoo.com

مقدمه

در کتاب *کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار* رشیدالدین میبیدی که یکی از ارزنده‌ترین متون تفسیری ادبیات فارسی است، در تفسیر داستان هابیل و قابیل، پس از آنکه قابیل برادر خویش را می‌کشد، آمده است:

«ندا آمد از آسمان که: «یا قابیل ما فعل اخوک؟»؛ برادر تو چه کرد و کجاست؟ جواب داد که من ندانم و نه بر وی، من رقیب بودم. گفتند: «قتلتہ لعنک الله»؛ او را بکشتی. رو که لعنت بر تو باد. قابیل بترسید از آن آواز و از میان خلق بگریخت و با وحوش بیابان بیامیخت و در آن وقت، وحش بیابان با آدمی متأنس بود و وحشی نبودند. چون روزی چند برآمد، گرسنه شد. طعامی نمی‌یافت. آهوی بیابانی را گرفت و سنگ بر سر وی می‌زد تا بکشت آن را و بخورد. رب‌العالمین آن روز موقوذه در شرع حرام کرد و وحش بیابانی از او نفرت گرفتند و پس از آن، با بنی‌آدم انس نگرفتند.» (میبیدی ۱۳۶۱: ۹۷)

میبیدی، خیلی موجز و خلاصه در مورد دوستی انسان با طبیعت و حیوانات، پیش از گناه قابیل سخن می‌گوید. این تفسیر شاید خیلی کوتاه باشد، ولی از دیدگاه اسطوره‌شناسی بسیار اهمیت دارد. منظور از «در آن وقت» در کلام میبیدی چه زمانی است؟ به سخن دیگر، چه زمانی انسان با وحوش بیابان متأنس بود؟ چه زمانی وحوش بیابان از آدمی نفرت گرفتند؟ این پرسش‌ها و پاسخ‌های آنها نقطه اشتراکی است که بین این تفسیر و اساطیر دیده می‌شود. (امامی ۱۳۸۰: ۲۵۳)

دوستی طبیعت با بشر در آغاز زندگی انسان بر روی زمین و انس گرفتن حیوانات با او مربوط به بن‌مایه‌ای است که در اساطیر، بن‌مایه «کمال‌یافتگی سرآغاز»، یا «عصر طلایی» و... نامیده می‌شود. انسان در این عصر موسوم است به «وحشی نیک» یا «انسان طبیعی». تصویر اسطوره‌ای انسان طبیعی، که پیش از تاریخ و تمدن می‌زیست، همیشه در ذهن بشر باقی خواهد ماند. «یونگ»

می‌گوید: «ما در فرایند تمدن، دیواری محکم و نفوذناپذیر میان خودآگاهی خود و عمیق‌ترین لایه‌های غریزی روانی‌مان بنا کرده‌ایم. خوشبختانه ما لایه‌های غریز اساسی خویش را از دست نداده‌ایم، ولی این پدیده‌های غریزی تنها به شکل نمادین بروز می‌کنند؛ بنابراین همیشه قابل شناسایی نیستند.» (یونگ ۱۳۸۴: ۶۵) سروده رابیندرانات تاگور، شاعر هندی، در این باره بسیار قابل توجه است:

«غالباً در شگفتم! مرزهای بازشناسی میان انسان و حیوان در کجا نهفته است؟ حیوانی که در قلب خود هیچ زبانی را نمی‌داند. مسیر ساده‌ای که قلب‌های آنها با هم دیدار می‌کند، از کدام بهشت اولیه در سپیده‌دمان دوردست آفرینش می‌گذرد؟ آثار ردپای دایمی آنها سترده نشده است؛ هرچند خویشاوندی آنها از مدت‌ها قبل فراموش شده و از یاد رفته است، با این همه، ناگهان در نوعی موسیقی بی‌کلام، این خاطره از یاد رفته بیدار می‌شود و حیوان با اعتمادی مهرآمیز به چهره انسان خیره می‌شود و انسان با مهربانی لذت‌بخشی، به چشمان حیوان می‌نگرد. به نظر می‌رسد این دو دوست زیر نقابی همدیگر را دیدار می‌کنند و در هیأتی مبدل، به طرز مبهم یکدیگر را به جا می‌آورند.» (تاگور ۱۳۳۴: ۷۱)

شیخ خاطره دوره زرین از زمان هزیود^۱ در سراسر عهد عتیق چیرگی داشت و هوراس^۲ بر این باور بود که پاکی زندگی انسان طبیعی را در میان وحشی‌ها دیده است. وی حتی از حسرت (نوستالژی) یک زندگی سالم و ساده در دل طبیعت رنج می‌برد. حتی آرمان‌گرایان و آرمان‌شهرگرایان رنسانس از دست رفتن دوره طلایی را گناه تمدن می‌شمردند؛ (الیاده ۱۳۸۲: ۴۱) با این حال، درون‌مایه انسان طبیعی ساده و خالی از دروغ و حيله یکی از درون‌مایه‌های اصلی در بافت ادبیات جهان شد. از نامه‌هایی از یک کشاورز آمریکایی اثر کروکور^۳ گرفته تا آثار

1. Hesiod
3. Kerokur

2. Horace

امرسون^۱، تور^۲، ویتمن^۳ و نویسندگان مدرنی چون هارت کرین^۴ و تامس ولف^۵ همه از این درون‌مایه سود جسته‌اند. یکی از نخستین بازتاب‌های انسان طبیعی در ادبیات غرب، شخصیت نتی بامپو^۶، قهرمان اصلی ساگای لدرستاکینگ^۷ نوشته جیمز فنیمور کوپر^۸ است. «نتی با خلوص اخلاقی و معصومیت اجتماعی خود، آشکارا نسخه بدل آدم طبیعی ماقبل تاریخ است. او فرزند برهوت است؛ پیوسته فراری از تأثیرات فسادآور تمدن و مصالحه‌های اخلاقی حوا. (کوپر نمی‌گذارد قهرمانش ازدواج کند.)» (گرین ۱۳۸۰: ۱۸۷)

مکاشفه‌های دلپذیر انسان نخستین با خدا و خویشاوندی وی با طبیعت و حیوانات، بر اثر اندیشه‌ای اهریمنی از دست رفت. بن‌مایه «تنزل آغازین» که در متن کتاب *کشف‌الاسرار* اشاره‌ای کوتاه به آن شد، در بسیاری از اساطیر جهان سابقه دارد که پژوهشگران کمتر به آن پرداخته‌اند و برخی فقط به آن اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه آرتور کریستن‌سن در کتاب *نخستین انسان و نخستین شهریار* به دوره‌های گوناگون زمانی در جهان اسطوره‌ها (کریستن‌سن ۱۳۸۹: ۳۲۱) و ج. ف. بیرلین در کتاب *اسطوره‌های موازی* به افسانه‌ ادوار جهان اشاره کرده‌اند، (بیرلین ۱۳۸۹: ۱۳۳) ولی پژوهشی که به‌طور خاص، به این موضوع اختصاص

1. Emerson

3. Whitman

5. Thomas wolf

7. Leatherstocking saga

2. Thoreau

4. Hart Crane

6. Natty Bampopo

8. James Fenimore Cooper

س ۱۲ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ — بررسی بن‌مایه تنزل آغازین با نگاهی به تفسیر کشف‌الاسرار... / ۸۵
داشته باشد، انجام نشده و آگاهی گسترده و فراگیری از ساختار این بن‌مایه به دست داده نشده است. این پژوهش به بررسی این بن‌مایه اختصاص دارد.

بحث و بررسی

الگو و بن‌مایه تنزل آغازین در بسیاری از اسطوره‌های جهان نمونه دارد. اسطوره‌های گسترده ایرانی نیز از این بن‌مایه و کهن‌الگو بی‌بهره نیستند. در باورهای اسطوره‌ای، جهان دارای دوره‌های گوناگونی است که از آن با عنوان «ادوار کیهانی» یاد می‌شود. نخستین این دوره‌ها، عصر زرین یا «کمال‌یافتگی سرآغاز» نام دارد. بشر در آن دوره آرمانی، در آسایش زندگی می‌کرده و با حیوانات الفت داشته است، ولی به تدریج، به خاطر اتفاقی رمزآلود که از آن با نام «گناه نخستین» یاد می‌شود، به زندگی پرزحمت کنونی تنزل کرده است. در اساطیر ایران، آغاز و انجام آفرینش به چهار دوره سه هزارساله بخش می‌شود:

سه هزار سال نخست: در این دوره، عمر جهان در حالت مینوی است و از دو هستی سخن به میان می‌آید: یکی جهان متعلق به اورمزد که پر از نور، زندگی، دانایی، زیبایی و خوشبویی است و دومی جهان متعلق به اهریمن که تاریک، زشت، بدبو و پر از غم و بیماری است. اورمزد ابتدا به آفرینش نیروهای اهورایی دست می‌زند. اهریمن نیز برای مقابله با اورمزد، نیروهای ضد آفرینش را می‌آفریند. بین این دو جهان، جدایی و خلأ حاکم است و نیروهای اهورایی هنوز با نیروهای اهریمنی آلوده نشده‌اند. در پایان سه هزار سال نخست، میان اورمزد و اهریمن صلحی برقرار می‌شود مبنی بر اینکه آخرین نبرد میان بدی و نیکی، نه هزار سال بعد از این صورت پذیرد. پس از اینکه پیمان بسته می‌شود، اورمزد چون موبدی، دعای راستی، یعنی «اَهْوَنُور» را بر زبان می‌آورد و بر اثر آن،

اهریمن بی هوش می شود و به دوزخ می افتد و در طول سه هزار سال دوم، در آنجا بیهوش می ماند.

سه هزار سال دوم: پس از بیهوشی اهریمن، اورمزد آفرینش گیتی را آغاز می کند. او در یک سال و در شش نوبت آسمان، زمین، گیاه، جانور، و انسان را خلق می کند. در این پیش نمونه های اصلی آفرینش، گاو پیش نمونه چهارپایان و کیومرث پیش نمونه انسان است. در پایان سه هزار سال دوم، اهریمن با یاری دوستان خود به هوش می آید و تصمیم می گیرد که این پیش نمونه های آفرینش را نابود و به جهان کنونی حمله کند.

سه هزار سال سوم: در این دوره، شاهد درگیری اهریمن و دیوهایش با اورمزد و ایزدانش هستیم. در این دوره، گاو آفریده شده، به دست اهریمن کشته می شود و از تن او غلات، گیاهان، و جانوران آفریده می شوند. از نطفه کیومرث هم که بر زمین ریخته شده بود، پس از چهل سال، شاخه ای ریواس می روید که دارای دو ساق است. بدین ترتیب، مشی، پدر انسان ها، و مشیان، مادر انسان ها، از این دو ساق به وجود می آیند.

سه هزار سال چهارم: مهم ترین ویژگی این دوره ظهور زردشت است. این دوره، دوره وحی دینی است. اورمزد اسرار دین را بر زردشت آشکار می کند. زردشت پیامبری دین مزدیسنا و رسالت خود را اعلام می دارد. پس از مرگ زردشت، به ترتیب اوشیدر، اوشیدرماه، و سوشیانت رهبری به دینان را بر عهده می گیرند. دوره سوشیانت، دوره تکامل موجودات اورمزدی است و همه دیوان از نسل دوپایان و چهارپایان نابود می شوند. سوشیانت وظیفه برانگیختن مردگان را دارد. هرکدام از این مردگان در طی زمان و پس از گذراندن داوری، از پل چینود می گذرند که پلی بین این جهان و آن جهان است. (هینلز ۱۳۸۹: ۱۸۴)

بن‌مایه‌ای که مورد نظر نگارندگان در این پژوهش است، در دوره سوم اتفاق می‌افتد؛ زیرا پس از آنکه اهورا، مشی و مشیانه را می‌آفریند، آنها به آفریدگاری اهورا اقرار می‌کنند، ولی اهریمن بر اندیشه آنان می‌تازد. آنان نخستین دروغ را بر زبان می‌آورند و آفریدگاری را به اهریمن نسبت می‌دهند. به خاطر همین دروغ، اهورا آنها را آواره می‌کند و به مدت سی‌روز بدون خوراک زندگی می‌کنند و با شاخ و برگ گیاهان خود را می‌پوشانند. سپس به گیاه خواری روی می‌آورند و راهی بیابان می‌شوند. (هینلز ۱۳۸۹: ۱۸۶) شرح آن را در بندهش، این‌گونه می‌خوانیم:

«هنگامی که یکی به دیگری اندیشید، هر دو نخست این را اندیشیدند که «او مردم است.» ایشان چون به راه افتادند، نخستین کنشی که کردند، این بود که بیندیشند. نخستین سخن این را گفتند که «هرمزد آب و زمین و گوسفند و ستاره و ماه و خورشید و همه آبادی را که از پرهیزگاری پدید آید، آفرید (که) بن و بر خوانند.» پس اهریمن بر اندیشه ایشان برتاخت و اندیشه ایشان را پلید ساخت و ایشان گفتند: که «اهریمن آفرید آب و زمین و گیاه و دیگر چیز را.» چنین گفت: «آن نخستین دروغ‌گویی را که ایشان بافتند، به ابایست دیوان گفتند.» اهریمن (به عنوان) نخستین شادی از ایشان، این را به دست آورد که بدان دروغ‌گویی هر دو پلید شدند و روانشان تا تن پسین به دوزخ است. ایشان را سی‌روز خورش گیاهان بود و (خود را به) جامه‌ای (از) گیاه نهفتند. پس از سی‌روز، به بزی سپیدموی فراز آمدند و به دهان، شیر پستان (او) مکیدند. هنگامی که شیر را خورده بودند، مشیانه گفت که «آرامش من از آن (بود) که من آن شیر آب‌گونه را نخورده (بودم). اینک مرا رامش دزدیده از آن است که (شیر) خوردم و بر تن سیری است.» از آن دروغ‌گویی دوم نیز دیوان را زور برآمد و مزه خورش را بدزدیدند؛ آن‌چنان‌که از یک‌صد بهر یک بهر ماند. پس به سی‌شبان‌روز دیگر به گوسپند تیره‌رنگی سپیدآرواره آمدند. او را تکه کردند و (بر او) از درخت کنار و شمشاد، به راهنمایی مینوان، آتش افکندند؛ زیرا آن هر دو درخت آتش‌دهنده‌تراند. به دهان نیز آتش

افروختند و نخست هیزم درخت کهنج و زیتون و نیز درخت کنار و شاخه خرما بن سوزانیدند و آن گوسپند را کباب کردند [...] از آن ناسپاسی که کردند، دیوان ستنبه شدند. ایشان (مشی و مشیانه) خود به خود رشک بد بردند. به سوی یکدیگر فراز رفتند، (هم را) زدند، دریدند و موی کنند. پس دیوان از تاریکی بانگ برکردند که «مردم‌اید، دیو را پرستید تا شما را رشک بنشیند» (بندهش ۱۳۸۰: ۸۱)

در تاریخ بلعمی می‌خوانیم:

«از طریق نجوم، ایدون گویند که خدای عزوجل دو تن را بیافرید اندر آسمان بی‌اندوه و آفت و آن اندر سال‌های حمل و ثور و جوزا بود. پس به زمین آمدند و سه‌هزار سال بر زمین بودند بی‌آفت و بی‌اندوه و بی‌بیماری و این اندر سال‌های سرطان و اسد و سنبله بود؛ پس چون به سال میزان رسید، پتیاره و اندوه و بیماری پدید آمد.» (بلعمی ۱۳۸۶: ۸۳)

در آثار الباقیه آمده است:

«میشی و میشانه این دو نفر هستند و پنجاه سال زندگی کردند و از طعام و شراب بی‌نیاز بودند و هرگز هیچ‌گونه غمی در دل نداشتند تا آنکه اهریمن به صورت پیرمردی به آنان ظاهر گشت و گفت میوه‌های درختان را بخورید و خود نیز شروع به خوردن کردند و نیز شرابی برای ایشان تهیه کرد و میشی و میشانه آن را نیز آشامیدند و آن روز در بلا و رنج افتادند و حرص در آنها یافت شد.» (بیرونی ۱۳۸۹: ۱۴۲)

موضوع گناه مشی و مشیانه که موجب شد آنها به نفرین خدا گرفتار آیند، با اندیشه تنزل انسان از دوره‌ای طلایی به دوره‌ای که در آن هستیم، پیوند دارد و در تمام اینها نمادی از تنزل تدریجی به چشم می‌خورد. این تنزل در متون تفسیری، از آدم شروع می‌شود و اوج آن به داستان قابیل می‌رسد که حتی حیوانات نیز از او می‌گریزند. نخستین گناه مشی و مشیانه دروغ است که در عین حال، انکار ایزدان نیز به‌شمار می‌رود. (کریستن سن ۱۳۸۹: ۱۸)

در تفسیر داستان هاییل و قایل، میبیدی آموزگار قایل را شیطان می‌داند؛ چنانچه در داستان مشی و مشیانه نیز اهریمن بود که به اندیشه این زوج تاخت. میبیدی می‌گوید:

«ابلیس بیامد و در وی آموخت که بگذار تا در خواب شود. چون در خواب شد، سنگی به وی داد که این سنگ بر سر وی زن. چنان کرد به فرمان ابلیس و او را بکشت و هاییل آن روز، بیست‌ساله بود که کشته شد و در آن حال، زمین خون وی فروخورد؛ چنانکه آب فروخورد. رب‌العالمین آن زمین بلعت کرد و سباخ گردانید، تا هرگز نبات نروید. پس از آن، زمین هیچ خون فرونخورد. از آنجا است که امروز خون بر زمین ببندد و هیچ چیز از آن به خاک فرونشود.» (میبیدی ۱۳۶۱: ۸۵)

کریستن سن در کتاب *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار می‌نویسد:*

«خطوطی از افسانه ادوار جهان با خطوطی از افسانه ایرانی مشی و مشیانه درآمیخته است. در مرحله‌ای از تحول روانشناختی ملت‌ها، غالباً به این اندیشه برمی‌خوریم که انسان از یک وضع ابتدایی که توأم با سعادت محض بوده است، تنزل کرده که عاقبت، منجر به رنج‌های زندگی امروز شده است. این اندیشه تنزل به دو شکل مختلف ظاهر می‌شود: یا این تنزل به درجات، در طی دوران‌هایی که هریک بسیاری از نسل‌ها را در برمی‌گیرد (بن‌مایه دوران‌های جهان)، انجام گرفته است، یا ناگهان به دنبال گناهی که نخستین جفت (بشر) مرتکب شده‌اند، حادث شده است (بن‌مایه هبوط). در هر دو مورد، تنزل همراه با یک یا چند موضوع زیر به وقوع پیوسته است: نخست از یک حالت آسایش به یک زندگی پرزحمت، دوم از صلح به جنگ، سوم از غذای گیاهی به حیوانی، چهارم از مرحله به‌کار گرفتن فلزات گران‌بها به استعمال فلزات عادی.» (۱۳۸۹: ۷۴)

هزیود جهان را به پنج دوره تقسیم می‌کند: نخستین دوره، دوران طلایی است که در آن، انسان‌ها چون خدایان زندگی می‌کردند بی‌آنکه در معرض دردها و رنج‌ها باشند. آنها پیر نمی‌شدند و از صلح و شادی بهره‌مند بودند. مرگ چون

خوابی شیرین، به سراغ آنها می‌آمد و نعمت فراوان بود بدون کار کردن. دوره دوم یا عصر سیمین، چه از نظر روحی و چه از نظر جسمی، در حد پایین‌تری نسبت به دوره طلایی قرار داشت. انسان‌ها دیرتر به پختگی می‌رسیدند و به سبب بی‌خردی، خود به مرگ زودرس می‌مردند. با یکدیگر مجادله می‌کردند و از ادای احترام که شایسته خدایان بود، سر باز می‌زدند. سومین دوره، یعنی دوره روی را زئوس، خدای خدایان، از درخت زبان‌گنجشک آفرید. نسل بشر در این دوره، خشن و ستمگر بود و تنها به جنگ و خونریزی می‌پرداخت. سلاح‌ها و وسایلش نیز از روی بود. دوره چهارم، نسل برنز یا قهرمانان خوب و درستکار بود. برخی از آنها در جنگ تب^۱ و ترویوا^۲ درگیر شدند و برخی دیگر به جزیره سعادت‌مندان برده شدند. پنجمین نسل بشر، نسل آهن است که محکوم به کار سخت است. روز و شب در رنج‌ها و خستگی‌ها زندگی می‌کند و هرچه بیشتر در سراشیبی سقوط است. (کریستن سن ۱۳۸۹: ۷۷)

اُوید^۳ نیز دنیا را چهار دوره می‌داند: دوران زرین، سیمین، رویین و آهنین. در کتاب دانیال نیز دنیا به چهار بخش تقسیم شده است. در هند نیز دوران چهارگانه جهان را می‌بینیم: نخست دوره زرین یا «آستو»^۴ یا نیکی است، سپس دوران «رجس»^۵ یا انرژی فرامی‌رسد، دوران سوم آمیغی از دو دوره پیشین است، دوره چهارم «تمس»^۶ یا تاریکی است که چرخه را کامل می‌کند. در دوران زرین، مانند همه دوره‌های طلایی، همه چیز نیک و خوب است. مردم به صورت جفتی زاده می‌شوند و از زندگی در حد کمال لذت می‌برند. کار نمی‌کنند و نفرت و کینه

-
- | | |
|-----------|-----------|
| 1. Thebes | 2. Trogan |
| 3. Ovide | 4. Stava |
| 5. Rajas | 6. Tamas |

ندارند. به خانه و سرپناه احتیاج ندارند و از غم و اندوه خبری نیست. آرتک‌ها^۱ نیز که تمدن آمریکای مرکزی را در مکزیک مرکزی تشکیل دادند، دارای دوران جهانی بودند. آنها بر این باور بودند که دنیا از پنج دوره خورشید تشکیل شده است و ما اکنون در دوره خورشید پنجم قرار داریم. «ناوایوها»^۲ که از قبایل سرخپوست هستند نیز دنیا را به پنج دوره تقسیم می‌کنند و بدیهی است که دوران نخست دوره نیکی محض و ناب است و در دوره‌های بعد این نیکی محض از بین می‌رود. (بیرلین ۱۳۸۹: ۱۳۳)

گونکل^۳ بر این باور است که اصل هبوط انسان در روایت کتاب مقدس با روایت‌های ایرانی تلفیق شده است. کریستن‌سن عقیده دارد که بن‌مایه تنزل انسان از یک حالت آسایش به یک زندگی پرزحمت به حوزه افکار دهقانی تعلق دارد. خوراک‌های گیاهی در این بن‌مایه نقش اساسی دارند. زمین این گیاهان را رایگان در اختیار انسان قرار داده است. سفر تکوین غذاهای گیاهی را همچون خوراک ابتدایی انسان به شمار می‌آورد. (کریستن‌سن ۱۳۸۹: ۷۸) این سخن که بن‌مایه تنزل انسان به افکار دهقانی تعلق دارد، در روایت مشی و مشیان و هابیل و قابیل به خوبی نمایان است:

«آنگاه خداوند از قائن پرسید: برادرت هابیل کجاست؟ قائن جواب داد: از کجا بدانم؟ مگر من نگهبان برادرم هستم؟ خداوند فرمود: این چه کاری بود که کردی؟ خون برادرت از زمین نزد من فریاد برمی‌آورد. اکنون ملعون هستی و از زمینی که با خون برادرت آن را رنگین کرده‌ای، طرد خواهی شد. از این پس، هرچه کار کنی دیگر زمین محصول خود را آن‌چنان که باید، به تو نخواهد داد و تو در جهان آواره و پریشان خواهی بود.» (کتاب مقدس)

1. Aztek
3. Gunkel

2. Navayo

در این کتاب، آدمیان پس از توفان نوح اجازه خوردن غذاهای حیوانی را یافتند: «شما می‌توانید علاوه بر غلات و سبزیجات از گوشت حیوانات نیز برای خوراک استفاده کنید.» (کتاب مقدس)

در برخی از تفسیرهای داستان حضرت آدم(ع) آمده است که آدم به بسیاری از حیوانات روی زمین نگاه کرد و متوجه شد همه آنها نر و ماده‌اند، اما او ماده‌ای در کنار خود نداشت؛ بنابراین، خداوند زنی به نام «لیلیت» را از خاک آفرید. لیلیت زنی مغرور بود و مانع از آن شد که آدم با او نزدیکی کند؛ به همین دلیل، با جسارت نام اعظم خدا را که به زبان جاری کردن آن ممنوع بود، بر زبان راند و از نظر ناپدید شد و به شیاطین پیوست. خدا برای آدم نگران شد و حوا را برای او آفرید. آنها بر تمام حیوانات و گیاهان فرمان می‌راندند و در خوبی و نیکی زندگی می‌کردند. برهنه بودند و تنها نواری بر شانه داشتند که نام اعظم خدا روی آن حک شده بود و در معصومیت کامل، در کنار حیوانات به سر می‌بردند، اما لیلیت با شیاطین دیگر مشغول توطئه‌چینی بود تا این زوج خوب را از پای درآورند که البته همین‌گونه هم شد. این روایت‌ها به خوبی نشان می‌دهد که آدم و حوا در دوره نخستین با حیوانات الفت داشته‌اند. (بیرلین ۱۳۸۹: ۱۰۴)

در روایت‌های شاه سلیمان نیز گاهی به لیلیت برمی‌خوریم. بسیاری ملکه سبا را لیلیت می‌دانند.

«سلیمان در نهان شک کرد که مبادا این ملکه همان لیلیت باشد و بنابراین، نقشه‌ای کشید تا مطمئن شود. او را به قصرش دعوت کرد و کف تالار را به شکل استخری درآورد که به نظر می‌رسید تا حد مچ پا آب داشته باشد. وقتی ملکه رسید، دامنش را بالا برد تا پایش را در آب بگذارد و سلیمان پاهای پرموی او را دید. یهودیان لیلیت را از کمر به بالا زنی بسیار زیبا و اغواگر و از کمر به پایین، زشت و پرمو و هیولاوار می‌دانستند. تنها مردی که به لیلیت بسیار نزدیک می‌شد، می‌توانست به حقیقت پی ببرد و آن هنگام بسیار دیر بود.» (همان: ۱۰۹)

نکته دیگر که باید در این جستار ذکر شود، نظریه اسطوره جمشید در حکم نخستین انسان هست. کریستن سن می‌نویسد: نخستین کسی که جمشید را نخستین انسان و نخستین شهریار برمی‌شمارد، روت^۱ است. وی ادامه می‌دهد روت، یمه و خواهرش را نخستین زوج بشر می‌داند که حاصل پیوند میان ویوسونت^۲، نور گنبد آسمانی، و سرتیو^۳ ابری تار که خبر از توفان می‌دهد، هستند. وی بر این باور است که نخستین انسان کسی است که نخستین بار به جهان مردگان رفته است. پیشوای طبیعی آنانی است که هرکدام به نوبه خود به دنبال جمشید به جهان مرگ می‌روند. روت تمام الگوهای انسان نخستین را در شخصیت جمشید نشان می‌دهد؛ به‌ویژه از دوره زرین جمشید که حکایت از نخستین انسان دارد، سخن می‌گوید: «ایرانیان آن زمان آغازین را که در آن جم می‌زیست و آغاز شکل گرفتن زمین به صورت اقامتگاه دلپذیر جامعه بشری بود، با خوبی‌ها و لذا اید متجلی می‌سازند؛ تصویری که معمولاً نیروی تخیل آن را در گذشته‌های دور جست‌وجو می‌کند. ایرانیان جم را سرور این دوران نیکبختی و سرور آن جامعه بشری سعادت‌مند می‌دانند.» (بیرلین ۱۳۸۹: ۲۸۳) سرانجام با دروغ و غرور جمشید، زمان طلایی به پایان می‌رسد. خوبی‌ها از زمین رخت برمی‌بندند و رنج و سختی همنشین انسان‌ها می‌شود. چه کسی جز ضحاک، اژدهای مرگ‌آور، که بنا به باور آریاییان، دشمن دیرینه خوبی‌ها است، می‌تواند آرامش را بر هم بزند؟ بهشت را از میان بردارد؟ و فرمانروای شریف را سرنگون کند؟ (همان: ۳۴۵)

آموزگاری اهریمن یا شیطان نیز در این اسطوره مانند بیشتر روایت‌ها و الگوهای تنزل، قابل توجه است. اهریمن راهبر ضحاک است و قدم‌به‌قدم ضحاک را در نابودی دوره زرین و نابودی مردم هدایت می‌کند. برخی بر این باورند که دوران زرین هنگامی به پایان می‌رسد که انسان‌ها بیش از اندازه به خدایان نزدیک

1. 1. Roth
3. Saranyu

2. Vivasvant

می‌شوند و در مقابل آنها جسارت می‌ورزند و آنان را سرزنش می‌کنند. حتی برخی از انسان‌ها بر این ادعا بودند که به اندازه خدایان نیرومند یا خردمند هستند، یا اصلاً ادعای خدایی می‌کردند که در اسطوره جمشید به خوبی دیده می‌شود. (بیرلین ۱۳۸۹: ۱۳۷)

در *اوستا*، دوره زرین جمشید را این‌گونه می‌یابیم: «به شهریاری جم دلیر، نه سرما بود، نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ و نه رشک دیوآفریده. پدر و پسر، هر یک [به چشم دیگری] پانزده‌ساله می‌نمود. [چنین بود] به هنگامی که جم خوب‌رمه، پسر «ویونگهان»، شهریاری می‌کرد.» (اوستا ۱۳۸۱: ۹۸) دوران زرین جمشید، در *شاهنامه* این‌گونه به نظم آمده است:

چنین سال سیصد همی رفت کار	ندیدند مرگ اندران روزگار
ز رنج و ز بدشان نبند آگهی	میان بسته دیوان به‌سان رهی
به فرمان مردم نهاده دو گوش	ز رامش جهان پر ز آوای نوش
چنین تا برآمد برین روزگار	ندیدند جز خوبی از کردگار
جهان سربه‌سر گشت او را رهی	نشسته جهاندار با فرهی
یکایک به تخت مهی بنگرید	به گیتی جز از خویشان را ندید
منی کرد آن شاه یزدان‌شناس	ز یزدان پیچید و شد ناسپاس

(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۱: ۵)

همان‌گونه که گفته شد، یکی از ویژگی‌های مهم دوره‌های زرین ارتباط نزدیک انسان با جانوران است. انسان باستان نخستین نمادهای خدایان خویش را در صورت حیوانات پدیدار می‌کرد؛ او بر این باور بود که صفات خدایی در انسان یا در حیوان به ظهور می‌رسد. این صفات باید در هر دوی آنها نمودار گردد. در این دوره، حیوانات بی‌هیچ ترس و رمندگی با انسان‌ها ارتباط داشتند. (مظفری و زارعی ۱۳۹۲: ۸۷) در تفسیر میبیدی خواندیم که:

«قایل بترسید از آن آواز و از میان خلق بگریخت و با وحش بیابان بیامیخت و در آن وقت، وحش بیابان با آدمی متأسس بود و وحشی نبودند. چون روزی چند برآمد،

گرسنه شد، طعامی نمی‌یافت. آهوی بیابانی را گرفت و سنگ بر سر وی می‌زد تا بکشت آن را و بخورد. رب‌العالمین آن روز موقوذه در شرع حرام کرد و وحش بیابانی از او نفرت گرفتند و پس از آن، با بنی‌آدم انس نگرفتند.» (مبیدی ۱۳۶۱: ۹۷)

میان غذای گیاهی و صلح و آشتی دوران نخستین و الفت حیوان با انسان یک پیوند طبیعی وجود دارد. صلح میان انسان و حیوان آنگاه از بین می‌رود که انسان حیوان را می‌کشد تا از گوشتش تغذیه کند. در داستان مشی و مشیانه نیز دیدیم که آنها در آغاز از آب تغذیه می‌کردند، سپس از گیاه، بعد از شیر و آنگاه از گوشت. به‌خوبی پیدا است که در دوران پیش از تنزل، حیوانات نقشی اساسی در زندگی انسان داشتند و با آنها الفت و انس داشتند، ولی پس از گناه نخستین، حیوانات از انسان رمنده شدند. (کریستن سن ۱۳۸۹: ۷۹)

زندگی مشترک و پرمهر حیوان و انسان طبیعی در اساطیر ایران آن‌قدر اهمیت دارد که اهورا نخستین انسان را همراه با نخستین گاو می‌آفریند. کیومرث همراه با گاو به مدت سی‌سال در صلح زندگی می‌کند و پایان این دوره مقارن با زمانی است که اهریمن از دوزخ آزاد می‌شود. یکی از ملازمان شرور اهریمن که جُهی نام دارد و مظهر شیاطین مؤنث است، گاو را می‌کشد، سپس بیماری‌های هولناکی به جان کیومرث می‌اندازد و او را نیز می‌کشد. چنان‌که می‌بینیم، در این روایت نیز عنصر شیطان و جدایی انسان از حیوان به‌خوبی آشکار است. (هینلز ۱۳۸۲: ۸۵)

در شاهنامه سترگ حکیم توس، در توصیف کیومرث‌شاه، انس این نخستین انسان با جانوران هویدا است:

کیومرث شد بر جهان کدخدای	نخستین به کوه اندرون ساخت جای
سر بخت و تختش برآمد به کوه	پلنگینه پوشید خود با گروه
ازو اندرآمد همی پرورش	که پوشیدنی نو بد و نو خورش
به گیتی درون سال سی شاه بود	به خوبی چو خورشید بر گاه بود
همی تافت زو فر شاهنشهی	چو ماه دو هفته ز سرو سهی

دد و دام و هر جانور کش بدید
دوتا می‌شدندی بر تخت او
به رسم نماز آمدندیش پیش
و زو بر گرفتند آیین خویش
ز گیتی به نزدیک او آرمید
از آن برشده فره و بخت او
(فردوسی ۱۳۷۸، ج ۱: ۲)

یا پس از کشته شدن سیامک به دست دیو در شاهنامه می‌خوانیم که حتی
جانوران نیز در سوگ سیامک ناله و زاری می‌کردند:

سیامک به دست خروزان دیو
چو آگه شد از مرگ فرزند شاه
فرود آمد از تخت ویله‌کنان
دو رخساره پر خون و دل سوگوار
خروشی برآمد ز لشکر به زار
همه جامه‌ها کرده پیروزه‌رنگ
دد و مرغ و نخچیر گشته گروه
برفتند با سوگواری و درد
تبه گشت و ماند انجمن بی‌خدید
ز تیمار گیتی برو شد سیاه
زنان بر سر و موی و رخ را کنان
دو دیده پر از نم چو ابر بهار
کشیدند صف بر در شهریار
دو چشم ابر خونین و رخ بادرنگ
برفتند ویله‌کنان سوی کوه
ز درگاه کی‌شاه برخاست گرد
(همان: ۳)

سپاه هوشنگ نیز از حیوانات تشکیل شده است:

پری و پلنگ انجمن کرد و شیر
سپاهی دد و دام و مرغ و پری
پس پشت لشکر کیومرث‌شاه
ز درندگان گرگ و ببر دلیر
سپهدار پرکین و کندآوری
نبیره به پیش اندرون با سپاه
(همان: ۷)

در حماسه گیل‌گمش، انکیدو پیش از همبستری با روسپی سپند معبد، با
جانوران دوست و همراه است، اما پس از آن، تمام جانورانی که به انکیدو عشق
می‌ورزیدند، از او گریزان می‌شوند. شکارچی‌ای که انکیدو را دیده بود، وی را
این‌گونه برای پدرش توصیف می‌کند:

«ای پدر مردی هست که از اعماق دشت فراز آمده است، در همهٔ وادی، بنیروتر کس
است آکنده به زورمندی، هریکی بازوانش به قوت چون یکی صخرهٔ «آنو» است،

س ۱۲ - ۴۲ - بهار ۹۵ — بررسی بن‌مایه تنزل‌آغازین با نگاهی به تفسیر کشف‌الاسرار... / ۹۷

هماره بر پهنه دشت می‌گذرد، هماره با رمه و وحوش‌اش علف می‌چرد، پاهایش هماره همراه رمه و وحوش خویش، کنار آبدان‌ها است.» (گیل‌گمش ۱۳۸۷: ۲۸)

در کتاب *اسطوره‌های بابل و ایران آمده است*: «او داخل گله‌ها می‌شود و حیوانات هم از او وحشتی ندارند. او هم نه از شیر می‌ترسد و نه از پلنگ»؛ (گریمال ۱۳۸۱: ۱۹) «انکیدو دوست من غزال مادر تو است، و خر وحشی پدرت که تو را آفریده است. چهار گورخر با شیرشان بزرگت کرده‌اند.» (بلان ۱۳۸۴: ۲۳)

گیل‌گمش از انکیدوی وحشی بیم دارد؛ پس نیرنگی به کار می‌بندد و با فرستادن یکی از روسپیان مقدس معبد، او را فریب می‌دهد. آنها شش‌روز و هفت‌شب درهم می‌آمیزند. انکیدو تا پیش از همبستری با روسپی معبد، یک موجود طبیعی و وحشی نیک است، ولی درست پس از نزدیکی با روسپی، از حالت طبیعی خود بیرون می‌آید و از آن پس، جانوران به او نزدیک نمی‌شوند:

«پس آنگاه انکیدو از زیبایی زن سیراب شد. چهره خویش بالا برد و به جانب جانوران وحشی نگریست. [...] جانوران وحشی از او دوری می‌جستند. انکیدو شگفت‌زده بر جای ایستاد. زانوانش را جنبشی نبود، جانوران وحشی‌اش رمیده بودند. پایش را توان رفتن نبود، همه چیز دیگرگون شده بود.» (گری ۱۳۹۰: ۶۵)

جالب است که انکیدو هنگام مرگ می‌فهمد که آن روسپی یک حيله بیش نبوده که او را از زندگی وحشی و طبیعی‌اش دور کرده است؛ به همین دلیل، در حالت احتضار، او را نفرین می‌کند: «انکیدو بر سرنوشت خویش لعنت می‌فرستد و به‌خصوص «شم‌خت» (نام روسپی مورد بحث) را لعنت می‌کند که در وهله اول او را فاسد کرده است.» (همان: ۵۸) انکیدو می‌داند که خواهد مرد؛ از این‌رو، به تمام کسانی که از طبیعت دورش کرده‌اند و چنین سرنوشتی را برایش رقم زده‌اند، نفرین می‌فرستد. وی به سبب شرافت و بزرگواری و نبالتی که دارد، از پای درمی‌آید. انکیدو در بستر مرگ بر معصومیت از دست‌رفته‌اش و دورانی که در آغوش طبیعت می‌زیست و بر استقلال و خودسالاری سعادت‌آمیزش می‌گریزد.

(بلان ۱۳۸۴: ۱۰۰) پس از مرگ انکیدو، گیل‌گمش در سوگ دوست خویش می‌گوید: «آنها بر تو خواهند گریست؛ خرس، کفتار، پلنگ، ببر، گوزن نر، یوزپلنگ، شیر، گاوهای وحشی، آهو، بزکوهی، گوسفند و سایر حیوانات وحشی دشت باز.» (مکال ۱۳۸۹: ۵۹)

کهن‌الگوی الفت حیوانات با انسان نخستین یا وحشی در این روایت بین‌النهرینی، به‌خوبی دیده می‌شود. انکیدو در این حماسه، نماد انسان بدوی است که همبستری با روسپی او را متمدن می‌کند، ولی این تمدن از دید بدوی‌گرایان، نقطه آغاز تنزل بشر است و همان‌گونه که گفته شد، آرمان‌گرایان و آرمان‌شهرگرایان رنسانس، از دست رفتن دوره طلایی را گناه تمدن می‌شمردند. (کرامر ۱۳۹۱: ۱۶۳) کهن‌الگوی تنزل آغازین با ایدئولوژی سلطنتی بین‌النهرین پیوند دارد و بی‌تردید، به شکل ادیبانه‌ای ویرایش یافته است. به نظر اسطوره‌شناسان، این بن‌مایه به زمانی تعلق دارد که شکل زندگی مردم از دامداری به کشاورزی تغییر یافته است. برخی دیگر بر این باورند که شاید این کهن‌الگو حاصل برخورد دو فرهنگ کشاورزی و دامداری باشد. همان‌گونه که دیدیم، در تمام روایت‌ها، دو عنصر گیاه و حیوان نقش اساسی ایفا می‌کنند. (رضایی ۱۳۸۴: ۱۷۳)

پس از هبوط غم‌انگیز، عرفا، شمن‌ها و همه کسانی که قصد از سرگرفتن سفر سرآغاز را داشته‌اند و بازگشت به اصل مهم‌ترین دغدغه ذهنی‌شان بوده است، ارتباط خوب و تنگاتنگی هم با حیوانات داشته‌اند. میرچا الیاده درباره این موضوع می‌گوید: «طبیعی است که عرفان به بهترین شکل، از سرگرفته شدن زندگی پرديسی را نمونه‌سازی می‌کند. اولین نشانه این از سرگرفته شدن، بازیابی تسلط بر جانوران است.» (الیاده ۱۳۹۰: ۶۵)

یونگ معتقد است بسیاری از انسان‌های بدوی بر این باورند که انسان افزون بر روح خویش، دارای روح بزرگ بیشه‌ای یا روح جنگل است که در درون یک

حیوان وحشی یا یک درخت حلول کرده است و با وی گونه‌ای همسانی روانی دارد. این همان چیزی است که له‌وی برول، نژادشناس گران‌قدر فرانسوی، آن را اشتراک عرفانی نامیده است؛ (یونگ ۱۳۸۴: ۲۳) به همین دلیل، در عرفان، ارتباط عرفان واقعی با جانوران بسیار نزدیک و صمیمی است. از آنجا که شواهد بسیار زیاد است، به چند نمونه بسنده می‌کنیم؛ در *اسرارالتوحید* می‌خوانیم که سالکی در خواب مانده، در بیابانی هولناک گرفتار شده و کاروان رفته است. پس از مشقت بسیار، به چشمه‌ای می‌رسد و با شیخی دیدار می‌کند. از وی راه برگشت را می‌پرسد:

«گفتم ای شیخ از بهر الله مرا فریاد رس. مردی‌ام از نیشابور، به بخارا می‌شدم به بازرگانی. امروز دو روز است که من راه گم کرده‌ام و کاروان برفته است و من در این بیابان منقطع شده و راه نمی‌دانم. او سر در پیش افکند یک نفس؛ پس سر برآورد و برخاست و دست من بگرفت و من بنگرستم. شیری دیدم که از بیابان برآمد و پیش او آمد و خدمت کرد و بایستاد. او دهن بر گوش آن شیر نهاد و چیزی به گوش او فروگفت؛ پس مرا بر آن شیر نشاند و موی گردن او به دست من داد و مرا گفت: «هر دو پای در زیر شکم او محکم دار و چشم فراز کن و هیچ باز مکن و دست محکم دار و هر کجا که او ایستد، تو از وی فرود آی و از آن سو که روی او از آن سو بود، برو.» و من چشم باز نکردم. شیر برفت. یک ساعت بود. شیر بایستاد. من از وی فرود آمدم و چشم باز کردم. شیر برفت. من راهی دیدم. بر آن راه گامی چند برفتم. کاروان را دیدم در آنجا فرود آمده. سخت شاد شدم و ایشان نیز شاد شدند. با ایشان به بخارا شدم.» (محمدبن منور ۱۳۷۶، ج ۱: ۶۴)

شبییه همین اتفاق را در داستان هفت‌خان رستم نیز می‌بینیم. رستم در خان دوم در بیابان گم می‌شود، ولی میشی رستم را از آن بیابان رهایی می‌بخشد:

بیفتاد رستم بر آن گرم خاک	زیان گشته از تشنگی چاک‌چاک
همان‌گه یکی میش نیکوسترین	بپیمود پیش تهمتن زمین
از آن رفتن میش اندیشه خاست	به دل گفت کآبخور این کجاست

همانا که بخشایش کردگار
بیفشرد شمشیر بر دست راست
بشد بر پی میش و تیغش به چنگ
به ره بر یکی چشمه آمد پدید
فراز آمده است اندرین روزگار
به زور جهاندار بر پای خاست
گرفته به دست دگر پالهنگ
که میش سرافراز آنجا رسید
(فردوسی ۱۳۷۸، ج ۳: ۵۴۱)

یکی از کرامات شیخ‌اخعی فرج زنجانی، عارف بزرگ قرن ششم، گربه‌ای است که تذکره‌نویسان به آن اشاره کرده‌اند:

«می‌گویند که وی را گربه‌ای بوده است که هرگاه جمعی مهمانان به خانقاه شیخ توجه کردند، آن گربه به عدد هریک از ایشان بانگی کردی. خادم خانقاه به هر بانگی، یک کاسه آب در دیگ ریختی [...] و گویند که روزی خادم مطبخ قدری شیر در دیگ کرده بود که برای اصحاب شیربرنج پزد. ماری سیاه از دودگذر در دیگ افتاد. آن گربه آن را دید. گردِ دیگ می‌گشت و بانگ می‌کرد و اضطراب می‌نمود و خادم چون از آن معنی غافل بود، وی را زجر می‌کرد و دور می‌انداخت. چون خادم به هیچ نوع متنبه نشد، گربه خود را در دیگ انداخت و بمرد. چون شیربرنج را بریختند، ماری سیاه از آنجا ظاهر شد. شیخ فرمود که آن گربه خود را فدای درویشان کرد. وی را در قبر کنید و زیارتی سازید». (جامی ۱۳۷۰: ۵۰)

عطار در تذکره خویس، در مورد بایزید بسطامی روایت کرده است: «نقل است که چون از مکه می‌آمد، به همدان رسید. تخم مُعَصِفِر خریده بود. اندکی در خرقه بست و به بسطام آورد. چون بازگشاد، موری چند در آن میان دید. گفت: ایشان را از جای خویس آواره کرده‌ام. برخاست و ایشان را باز به همدان برد و آنجا که خانه ایشان بود، بنهاد.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۱۳۷)

سعدی حکایتی همانند حکایت بایزید را در بوستان، به شبلی نسبت می‌دهد:

یکی سیرت نیک‌مردان شنو
که شبلی ز حانوت گندم‌فروش
نگه کرد موری در آن غله دید
ز رحمت بر او شب نیارست خفت
اگر نیک‌بختی و مردانه‌رو
به ده بُرد انبان گندم به دوش
که سرگشته هر گوشه‌ای می‌دوید
به مأوای خود بازش آورد و گفت

س ۱۲ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ — بررسی بن‌مایه تنزل آغازین با نگاهی به تفسیر کشف‌الاسرار... / ۱۰۱

مروّت نباشد که این مور ریش پراکنده گردانم از جای خویش
(سعدی شیرازی ۱۳۷۲: ۸۷)

از سلیمان خواص مغربی، یکی از عرفای قرن پنجم نیز حکایت شده است:
«روزی سوار بر خری بودم. حیوان را پشه ناراحت می‌کرد و سرش را تکان
می‌داد. پس با چوبی بر سرش زدم. حیوان سرش را رو به من بلند کرد و گفت
که بزن که بر سر خود می‌زنی.» (سهروردی ۱۳۸۶: ۷۹) دلیل بیدار شدن شیخ‌ابوالفرج
زنجان‌ی از خواب غفلت را نیز یک چهارپا می‌دانند:

«اول مکاری می‌کرد و چهارپایان را می‌رنجانید. یک‌بار چوبی محکم بر درازگوشی
زد و درازگوش با وی در سخن آمد و گفت: چنان بزن که باز توانی خورد. او را
حالی بدین سخن دست داد و ترک چهارپایان بداد و همه عمر را در راه حق
صرف کرد و مستجاب‌الدعوه بود. (شکوهی ۱۳۸۰: ۷۶)

داستان «شیبان راعی» در مثنوی مولوی نیز با این کهن‌الگو پیوند دارد: مشهور
است هنگامی که وی به نماز می‌ایستاد، گرداگرد گله را خطی می‌کشید تا
گوسفندان در امان باشند:

همچنین شیبان راعی می‌کشید
چون به جمعه می‌شد او وقت نماز
هیچ گرگی در نرفتی اندر آن
گوسفندی هم نگشتی زان نشان
گرد بر گرد رمه خطی پدید
تا نیارد گرگ آنجا ترکتاز
(مولوی بلخی ۱/۱۳۷۵/۸۵۶-۸۵۸)

نتیجه

انسان بدوی، کودکی تاریخ انسان است. این انسان بیشتر پای‌بند غریزه‌های خود
است تا انسانی مدرن که بیشتر از خودآگاه خویش یاری می‌طلبد. کودک،
ناخودآگاه به طبیعت نزدیک است؛ همان‌گونه که انسان نخستین به‌طور غریزی،
با طبیعت همراه می‌شود. کودک از گرفتاری‌های تعلّقی و تعلیلی وابسته به

نیازهای مادی به دور است؛ همان‌گونه که انسان نخستین در دوره زرین، رفتاری این‌گونه داشته است، ولی این‌گونه نگرش به جهان بر اثر اتفاقی رمزآلود که از آن به گناه نخستین تعبیر می‌شود، از بین رفته است. بن‌مایه تنزل ازلی که در بیشتر آیین‌ها نمونه دارد، حکایت از خویشاوندی انسان نخستین با طبیعت و حیوانات دارد که بر اثر اندیشه‌ای شیطانی، یا اهریمنی پایان یافته است. هرچند همراهی انسان با طبیعت در دوره زرین فراموش شده، رد پای دایمی آن از بین نرفته است.

کهن‌الگوی تنزل ازلی در فرهنگ‌های گوناگون متفاوت است، اما ویژگی‌های همانندی پیوسته در آنها تکرار می‌شود. برخی از آنها عبارتند از:

۱. در آن زمان، انسان فناپذیر نبود؛
۲. انسان می‌توانست با پروردگار روبه‌رو شود؛
۳. انسان خوشبخت بود و ناگزیر نبود برای خوراک کار کند؛
۴. انسان در آن دوره گیاه‌خوار بود؛
۵. بین زمین و آسمان پیوند بود و این دو مانند امروز از هم دور نبودند؛
۶. حیوانات بدون هیچ ترسی در کنار انسان‌ها زندگی می‌کردند، ولی پس از گناه نخستین، انسان با اغوای اهریمن، حیوانات را می‌کشد و گوشت‌خواری باب می‌شود؛
۷. انسان در آن زمان آزاد بود و اسیر باید و نبایدها نبود؛
۸. کمالی در آن عصر وجود داشت که از بین رفت.

کتابنامه

کتاب مقدس.

الیاده، میرچا. ۱۳۸۲. *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. چ سوم. تهران: علم.

س ۱۲ - ش ۴۲ - بهار ۹۵ — بررسی بن‌مایه تنزل آغازین با نگاهی به تفسیر کشف‌الاسرار... / ۱۰۳

_____ ۱۳۹۰. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ سوم. تهران: طهوری.

امامی، صابر. ۱۳۸۰. *اساطیر در متون تفسیری*. تهران: گنجینه فرهنگ.

اوستا. ۱۳۸۱. گزارش جلیل دوستخواه. چ ششم. تهران: مروارید.

بلان، یانیک. ۱۳۸۴. *پژوهشی در ناگزیری مرگ گیلگمش*. ترجمه جلال ستاری. چ دوم. تهران: مرکز.

بلعمی، ابوعلی محمد. ۱۳۸۶. *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: هرمس.

بیرلین، ج. ف. ۱۳۸۹. *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. چ دوم. تهران: مرکز.

بیرونی، ابوریحان. ۱۳۸۹. *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چ ششم، تهران: امیرکبیر.

تاگور، رابیندرانات. ۱۳۳۴. *چیترا و گزیده اشعار*. ترجمه فتح‌الله مجتبیایی. تهران: نیل.

جامی، نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۷۰. *نصائح الانس*. محمود عابدی. چ دوم. تهران: اطلاعات.

دادگی، فرنیغ. ۱۳۸۰. *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار. چ دوم. تهران: توس.

رضایی، مهدی. ۱۳۸۴. *آفرینش و مرگ در اساطیر*. چ دوم. تهران: اساطیر.

سعدی شیرازی، شیخ‌مصلح‌الدین. ۱۳۷۲. *بوستان*. تصحیح غلامحسین یوسفی. چ چهارم. تهران: خوارزمی.

سهروردی، ابوحفص عمر. ۱۳۸۶. *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

شکوهی زنجانی، محمد. ۱۳۸۰. *شیخ‌احی‌فرج زنجانی*. زنجان: شهاب.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. ۱۳۸۳. *تذکرة الاولیاء*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: میلاد.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۷. *شاهنامه*. نسخه مسکو. چ دوم. تهران: سوره مهر.

کرامر، سمیوئل نوآ. ۱۳۹۱. *الواح سومری*. ترجمه داوود رسایی. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.

کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۸۹. *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ چهارم. تهران: چشمه.

گری، جان. ۱۳۹۰. *اساطیر خاور نزدیک*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ دوم. تهران: اساطیر.

- گریمال، پیر. ۱۳۸۱. *اسطوره‌های بابل و ایران باستان*. ترجمه ایرج علی‌آبادی. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- گرین، ویلفرد و همکاران. ۱۳۸۰. *مبانی نقد ادبی*. ترجمه فرزانه طاهری. چ دوم. تهران: نیلوفر.
- گیل‌گمش. ۱۳۸۷. برگردان احمد شاملو. چ ششم، تهران: چشمه.
- محمدبن منور. ۱۳۷۶. *اسرارالتوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ دوم. تهران: آگاه.
- مظفری، علی‌رضا و علی اصغر زارعی. ۱۳۹۲. «ضحاک و بین‌النهرین». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۹. ش ۳۳.
- مکال، هنریتا. ۱۳۸۹. *جهان اسطوره‌ها*. ترجمه عباس مخبر. چ دوم. تهران: مرکز.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۵. *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون. چ هشتم. تهران: بهزاد.
- میبدی، ابوالفضل. ۱۳۶۱. *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- هینلز، جان راسل. ۱۳۸۹. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ سوم. تهران: اساطیر.
- . ۱۳۸۲. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ هشتم. تهران: چشمه.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۴. *انسان و سمبلیهایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ پنجم. تهران: جامی.

References

The Holy Bible.

Attār, Farid-oddin. (2004/1383SH). *Tazkarat-ol-owliā*. Ed. by Rynold Nicholson. 1st ed. Tehrān: Nashr-e Milād.

Avestā. (2002/1381SH). Reported by Jalil-e Doustkhāh. 6th ed. Tehrān: Morvārid.

Bal'ami, Abu-'Ali. (2007/1386SH). *Tārikh-e Bal'ami*. Ed. by Mohammad Taghi Bahār and Mohammad Parvin Gonābādi. 1st ed. Tehran: Nashr-e Hermes.

Bierlein, J. F. (2010/1389SH). *Ostoureh-hā-ye movāzi (Parallel Myths)*. Tr. by Abbās Mokhber. 2nd ed. Tehrān: Markaz.

Birouni, Abu-Reiy'hān. (2010/1389SH). *Āsār-ol-bāghiyah*. Tr. by Akbar Dānāseresht. Tehran: Amirkabir.

Blanc, Yannick. (2005/1384SH). *Pazhouhesh dar nāgoziri-ye marg-e Gilgamesh. (Enquete Sur La Mart De Gilgamesh)*. 2nd ed. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehrān: Markaz.

Bondaheshn. (2001/1380H). Translated and reported by Mehrdād Bahār. 2nd ed. Tehran: Nashr-e Tous.

Christensen, Arthur. (2010/1389SH). *Nemoune-hā-ye nakhostin ensān o nakhostin shahriyār dar tārikh-e afsāne-hā-ye Irāniyān (Les types du premier home et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens)*. Tr. by Zhāleh Āmouzegār and Ahmad Tafazzoli. 4th ed. Tehran: Nashr-e Cheshmeh.

Eliade, Mircea. (2003/1382SH). *Ostoureh, ro'yā, rāz (myths, dreams mysteries)*. Tr. by Ro'ya Monajjem. 3rd ed. Tehran: Nashr-e 'Elm.

Eliade, Mircea. (2006/1390SH). *Ostoureh-ye bāzgasht-e jāvdāneh (Le mythe de l'éternel retour)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. Tehran: Tahouri.

Emāmi, Sāber. (2001/1380SH). *Asātiri dar motoun-e tafsiri*. 1st ed. Tehrān: Nashr-e Ganjineh-ye Farhang.

Ferdowsi, Abolghāsem. (1999/1378SH). *Shāhnāme*. Moscow edition. 2nd ed. Tehran: Nashr-e Soureh Mehr.

Gilgamesh. (2008.1387SH). Tr. by Ahmad Shāmlou. 6th ed. Tehrān: Nashr-e Cheshmeh.

Gray, John. (2011/1390SH). *Asātir-e khāvar-e nazdik (Near Eastern mythology)*. Tr. by Bājelān Farrokhi. 2nd ed. Tehrān: Asātir.

Grimal, Pierre. (2002/1381SH). (2008/1387SH). *Ostoureh-hā-ye Bābel va Irān-e Bāstān (Alain Contes et legendes De Babylone et De Perse)*. Tr. by Iraj 'Ali Ābādi. 3rd ed. Tehrān: Sherkat-e Enteshārāt-e Elmi va Farhangi.

- Guerin, Wilfred L. and et.al. (2001/1380SH). *Mabāni-e naghd-e adabi* (A Handbook of critical Approaches to literature). Tr. by Farzāneh Tāheri. 2nd ed. Tehran: Niloufar.
- Hinnells, John Russell. (2010/1389SH). *Shenākht-e asātir-e Iran* (Persian mythology). Tr. by Bājelān Farrokhi. 3rd ed. Tehran: Asātir.
- Hinnells, John Russell. (2010/1389SH). *Shenākht-e asātir-e Iran* (Persian mythology). Tr. by Zhāleh Āmouzegār and Ahmad Tafazzoli. 8th ed. Tehran: Nashr-e Cheshmeh.
- Jāmi, Nour-oddin 'Abd-orrahmān. (1991/1370SH). *Nafahāt-ol-ons*. Dr. Mahmoud 'Ābedi. Tehran: Ettelā'āt.
- Jung, Carl Gustav. (2005/1384SH). *Ensān va sambol-hā-yash*. Tr. by Mahmoud Soltāniyeh. 5thed. Tehrān: Nashr-e Jāmi.
- Kramer, Samuel Noah. (2011/1391SH). *Alvāh-e Soumeri* (From the tablets of Sumer). Tr. by Dāvoud Rasā'ei. 4th ed. Thehrān: Nashr-e 'Elmi o Farhangi.
- McCall, Henrietta. (2006/1385SH). *Jahān-e Ostoure-hā* (World of myths). Tr. by 'Abbās Mokhber. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Meibodi, Abolfazl Rashid-oddin. (1982/1361SH). *Kashfol-asrār va Oddatol-abrār*. With the efforts of 'Ali Asghar Hekmat. 1st ed. Tehrān: Amirkabir.
- Mihani, Mohammad Ebn-e Monavvar. (1997/1376SH). *Asrār-ottowhid*. Ed. by. Mohammad Rezā Shafi'ei Kadkani. 2nd ed. Tehran: Nashr-e Āgāh.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (1996/1375SH). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. by R.N. Nicholson. 8th ed. Tehran: Nashr-e Behzād.
- Mozaffari, 'Ali Rezā and 'Ali Asghar Zāre'i. (2013/1392SH). "Zahhāk o Beinonahreyn". *Azād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 9. No. 33.
- Rezāei, Mehdi. (2005/1384SH). *Āfarinesh o marg dar asātir* (Creation and death in myth). 2nd ed. Tehran: Asatir.
- Sa'di Shirāzi, Mosleh-oddin. (1993/1372SH). *Boustān*. Ed. by Gholām-hossein Yousefi. 4th Ed. Tehrān: Khārazmi.
- Shokouhi Zanjāni, Mohammad. (2001/1380SH). *Sheikh Akhi Faraj Zanjāni*. 1st ed. Zanjān: Nashr-e Shahāb.
- Sohravardi, Shahab-oddin 'Omar. (2007/1386SH). *'Awāref-ol-ma'āref*. Tr. By Abu-Mansour ibn 'AbdolMo'men Esfahāni. With the Efforts of Ghāsem Ansāri. 4th ed. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Tagore, Rabindranath. (1955/1334SH). *Chitrā va gozideh-ye as'ār*. Fathollāh Mojtabāei. 1sted. Tehrān : Nashr-e Nil.