

علیرضا صدیقی

(پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی تهران)

آشیاانه سیمرغ از درخت ویسپویش تا کوه البرز*

چکیده

به سبب شباهتهای متعددی که میان درخت و کوه وجود دارد، سیمرغ شاهنامه از درخت ویسپویش به کوه البرز نقل مکان می‌کند. سیمرغ، سنن یا مرغو سنن اوستا در شاهنامه نیز حضور خود را با تفاوت‌هایی حفظ کرده است. اگر سیمرغ اوستا چهره‌ای آیینی و پذیرفته دارد. شاهنامه چهره‌ای اهریمنی را نیز در داستان اسفندیار به آن افزوده است. آشیاانه سیمرغ در اوستا بر درخت ویسپویش و در شاهنامه بر فراز کوه البرز است. پژوهش‌های مربوط به شاهنامه و شناخت اساطیر ایران، به علل و عوامل تغییر مکان سیمرغ در شاهنامه (و متون تاریخی، فلسفی و عرفانی دوران اسلامی) توجهی نکرده و از آن در گذشته‌اند. مقاله حاضر نشان می‌دهد به سبب تأثیرات آیین مهر، حضور عناصر مهری چون خورشید و آب در داستان‌های مربوط به سیمرغ، همسانی سیمرغ و عقاب (یکی از پرند‌های مهری) و نیز شباهتهای میان کوه البرز و درخت ویسپویش، سیمرغ اوستا و متون پهلوی در شاهنامه و سایر متون دوران اسلامی بر فراز کوه البرز آشیاان گرفته است. اطلاق سنن به عقاب و سیمرغ، همسانی‌های موجود میان این دو پرند، یکی پنداشتن مهر و خورشید، شباهت آنها با سیمرغ، جاندار انگاری کوه، رشد آن چون درخت، مرکزیت، حضور عنصر هوم و آب در کنار کوه و درخت در اوستا و نشانه‌های موجود و مؤید در سایر فرهنگ‌ها به خصوص هند، اسباب و علل تغییر مکان آشیاانه سیمرغ بوده است.

کلید واژه‌ها: اسطوره، اوستا، شاهنامه، سیمرغ، کوه البرز، درخت ویسپویش.

سرآغاز

سیمرغ متون زردشتی و فارسی تفاوت‌هایی اندک با هم دارند. این تفاوت‌ها گاه به اصل وجود و گاهی به اوصاف این پرند برمی‌گردد. سیمرغ در شاهنامه در داستان‌های زال، زادن رستم، هفت خان اسفندیار و نبرد رستم و اسفندیار ظاهر می‌شود. این پرند خاندان سیستان، چهره‌ای آیینی و پذیرفته دارد، اما در

* تاریخ دریافت: ۸۵/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش: ۸۶/۷/۱۴

هفت خان چهره‌های اهریمنی می‌یابد. به همین دلیل به دست اسفندیاری که به آیین زردشت در آمده و مبلغ باورهای زردشتی است، کشته می‌شود. درک این مسأله آسان است: دین زردشت جادو را نمی‌پذیرد، در حالی که وجود سیمرغ با جادو و آیین جادویی در آمیخته است (مختاری، ۱۳۶۸: ۱۷۷-۱۸۰).

شاهنامه افزون بر اشاره به چهره اهریمنی سیمرغ، در خصوص نشانی آشیانه این پرنده نیز با اوستا تفاوت دارد. سیمرغ در اوستا بر درخت ویسپویش و در شاهنامه بر کوه البرز آشیان دارد. این مقاله تفاوت جایگاه آشیانه سیمرغ در متون زردشتی و متون فارسی را دستمایه قرار داده و تا به این مسأله پاسخ دهد که چنین تفاوتی به چه دلایلی پیدا شده است. پژوهشهایی که تا کنون درباره سیمرغ در حوزه فرهنگ ایران صورت گرفته، تنها به توصیف این اختلافها پرداخته‌اند و به اسباب و علل آن توجه نکرده‌اند.^(۱)

برای نشان دادن دلایل این تفاوتها باید به آیین مهر وعناصر آن و نیز برخی از مفاهیم اساطیری اشاره کنیم. بنابراین اساس پس از نگاهی اجمالی به جایگاه سیمرغ در متون زردشتی و فارسی، به آیین مهر وعناصر مربوط به آن و ارتباطشان با سیمرغ خواهیم پرداخت و سپس با بهره گیری از متون زردشتی و پژوهشهای اسطوره ای شباهتهای میان کوه و درخت را بر خواهیم شمرد.

۱. آشیانه سیمرغ

۱-۱. آشیانه سیمرغ در متون زردشتی

سنن و مرغوسن در اوستا واژه ای است که برخی آن را به سیمرغ برگردانده‌اند (پورداد B، ۱۳۵۶: ۵۷۵) و علاوه بر اوستا در کتب دیگر پهلوی و زردشتی نیز از این پرنده یاد شده است. یکی از وجوه مشترک تمام این آثار این است که آشیانه سیمرغ را بر فراز درختی در میانه دریا شمرده‌اند. اوستا از این درخت با عنوان «ویسپویش» و از دریا با نام «واوروکش» یاد کرده است. واوروکش یا به تعبیر مینوی خرد، ورکش همان فراخرت پهلوی (به معنای بزرگ ساحل و فراخ کنار) است (همان: ۱۳۴). جز این از ویسپویش نیز با نامهای «ون جد بیش وس تخمگ» یا درخت دور کننده غم، بسیار تخمه و ون هروسپ تخمگ یاد شده است (تفضلی، ۱۳۸۰: ۵۸). این درخت خواص درمانی دارد. تخم همه گیاهان در آن هست (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۰۱). این خواص گویی بعدها در حماسه به سیمرغ داده شده و به صورت درمان بخشی خود او تجلی کرده است (مختاری، ۱۳۶۹: ۸۵).

نظام آیینی و اساطیری به منظور مشخص کردن موقعیت یک اسطوره و نیرومند ساختن و برتری بخشیدن آن، از عناصر و نمادهای گوناگون یاری می‌گیرد و آنها را در هم می‌آمیزد و با برقراری نوعی

ارتباط ظاهری یا باطنی میان آنها، غرض آیینی خود را آشکار می‌سازد. بدین سبب آب و کوه و گیاه و حیوان، گاه در طریق تکمیل هم و گاه به منظور خاص به هم می‌پیوندند و از همین طریق سیمرغ نیز به جهات و جنبه‌های گوناگون به نیروهای طبیعی و در نتیجه فوق طبیعی پیوسته است (همان: ۸۸). تجلی صفاتی چون پزشکی و درمانگری در سیمرغ، به او هیأتی انسانی بخشیده است. بخشی از این خصلتها چنان که اشاره شد، به واسطه پیوستگی سیمرغ با درخت است، اما بخش دیگر آن را باید در زمینه‌هایی ذهنی جست که کتابی چون اوستا به وجود آورده است. در اوستا سن نام شخصیتی روحانی نیز به شمار می‌رود. شاید به دلیل همین پیوستگی بعدها فرهنگهای فارسی چون برهان قاطع، سیمرغ را نام حکیمی دانسته‌اند که زال در خدمت او کسب کمال می‌کرد (سلطانی گرد فرامرزی، ۱۳۷۲: ۲۲).

۲-۱. آشپانه سیمرغ در متون حماسی

متون حماسی فارسی سیمرغ را گاه با کوه و گاه با کوه و درخت در ارتباط نشان داده‌اند. شاهنامه سیمرغ را بر کوه البرز نشانده، اما در داستان رستم و اسفندیار، سیمرغ رستم را به کنار دریایی می‌برد و درخت گزی را به او نشان می‌دهد که جان اسفندیار در گروه آن است (تیر ساختن و به چشم او افکندن تیر). در گرشاسپنامه، اسدی طوسی به کوه و درخت هر دو توجه داشته و آنها را در میانه دریا نشانده است. در این کتاب آشپانه از عود و صندل است و آشپانه سیمرغ بر درختی گشن که بر کوهی سیاه و بلند روییده، نهاده شده است. در فرامرز نامه هم سه عنصر کوه، درخت و دریا دیده می‌شود. اما آشپانه سیمرغ همچنان بر فراز کوه است (همان: ۴۱-۵۷ و ۷۲-۷۳). از آنچه گفتیم آشکار می‌شود که متون حماسی دوره اسلامی همواره سیمرغ را بر فراز کوه نشانده و اگر از درخت و دریا سخن گفته‌اند آنها را در کنار یا در ارتباط با کوه آورده‌اند.

۳-۱. آشپانه سیمرغ در متون دیگر

در آثار ادبی و عرفانی فارسی (مهمترین آن منطق الطیر) پرندگانی به دنبال یافتن سیمرغ، شهر و دیار خود را رها می‌کنند. در منطق الطیر محل استقرار سیمرغ یا کوه قاف است یا درختی (برای مثال درخت طوبی) که بر کوه روییده است. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۶۸) در رساله‌های شیخ شهاب‌الدین سهروردی و برخی از مورخان نیز همین دو عنصر کوه و درخت دیده می‌شود.

۲. سیمرغ در ارتباط با آیین مهر

مهر یکی از کهن ترین خدایان آریایی است که با ظهور زردشت چون برخی از خدایان به فرشته ای تبدیل شد؛ فرشته فروغ و روشنایی. در اوستا بلندترین یشت پس از فروردین یشت به نام مهر است. مهر یشت به خوبی یادآور عهد آریایی است که اصلاحات زردشتی در آن دیده می شود (پوردادود B، ۱۳۵۶، ج ۱: ۳۵۹-۴۰۶).

درباره زندگی مهر هیچ سند درستی در دست نیست. تنها می توان با کنار هم نهادن آنچه در کاوشهای باستان شناسان به دست آمده، زندگی او را بازسازی کرد و مراحل را نشان داد؛ از جمله زایش، سواری، شکار، تیر انداختن به صخره و روان کردن آب زندگی از آن، گرفتن گاو و قربانی کردن آن، شام آخر با پیروان خود و بالا رفتن به آسمان پس از پایان زندگی این جهانی (مقدم، ۱۳۸۰: ۹۸). در شاهنامه آیین مهر با پادشاهی فریدون آغاز می گردد:

پرستیدن مهرگان دین اوست تن آسانی و خوردن آیین اوست
اگر یادگار است ازو ماه مهر بکوش و به رنج ایچ منمای چهر
(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۹)

در نگاره‌ها و پیکره‌هایی که از مهر باقی مانده، عناصری چند تکرار می شود، از آن جمله است: عقاب، خورشید، گل نیلوفر، صدف، آب و کوه که در ارتباط با موضوع این مقاله است.

۲-۱. سیمرغ و عقاب

عقاب در آیین مهر ارج بسیار داشته و نماد میترا بوده است. مهریان بر آن بوده‌اند که جان پاک و پیراسته، جانی که از آرایش گیتی و آفرینش پست پالوده شده است، در پیکر نمادین عقاب به سوی خورشید پر می گشاید و به جایگاه برین آسمانی به گروهان راه می برد (کزازی، ۱۳۶۸: ۷۳). میان عقاب و سیمرغ شباهتهایی چند وجود دارد؛ اگرچه بندهش در جایی این دو را از یکدیگر جدا می کند و به آنها به عنوان دو پرنده مجزا اشاره دارد (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۷۹). با این همه برخی از اوستا شناسان اروپایی سنن را به عقاب ترجمه کرده و میان عقاب و سیمرغ تفاوتی قائل نشده‌اند (پوردادود A، ۱۳۵۶: ۳۰۲). مهرداد بهار نیز در حالی که سنن را به سیمرغ برگردانده و گفته است اگر saena در اوستا (به معنای سیمرغ) با واژه syena (به معنای عقاب) در سنسکریت یکی باشد، احتمالاً سیمرغ در نزد هندوایرانیان در اصل به معنای عقاب بوده است (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

اختلاف نظرهای یاد شده موجب نمی‌شود شباهت میان سیمرغ، عقاب و رابطه آن دو را با کوه نادیده بگیریم. به هر حال این دو پرنده از پرنده‌گان مهری (کزازی، ۱۳۶۸: ۸۲) شکاری، بلند پرواز و به ناگزیر مرتبط با کوه بوده‌اند. شباهت میان سیمرغ و عقاب و ارتباط عقاب با کوه، یکی از دلایل جابجایی آشیانه سیمرغ در حماسه می‌تواند باشد.

۲-۲. مهر

اگرچه تمام خصایص بر شمرده مهر را در اوستا، به اشکال بتوان با سیمرغ مطابق دانست، اما در مهر و سیمرغ ویژگیهای مشترکی را نیز می‌توان نشان داد. ویژگیهایی که به گمان نگارنده باعث گردید این دو با هم بیامیزند و در نهایت سیمرغ، جایگاه مهر- یعنی کوه البرز- را از آن خود کند. در ادامه به این وجوه مشترک اشاره می‌کنیم.

۲-۳. آب

در برخی از روایتها مهر از میان گل نیلوفری زاده شد. روایتها دیگر مهر را با صدف، مروارید و دلفین، پیوند داده‌اند (مقدم، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۶) و تمام این عناصر آب را به خاطر می‌آورند. نیلوفر گلی است که در آب می‌روید و چنان که خواهیم دید سیمرغ نیز بر درختی در میانه دریا آشیانه دارد.

۲-۴. خورشید

از فقره ۱۳ و ۹۵ مهریشت به خوبی می‌توان تشخیص داد که مهر، فرشته روشنایی و فروغ، همان خورشید نیست. در این دو فقره، از برخاستن مهر، پیش از خورشید و گردش او پس از فرو رفتن خورشید، صحبت شده است. جدای از این دو فقره در بخشهای دیگر اوستا و نیز متون زردشتی به تفاوت مهر و خورشید باز اشاره شده است (پورداد، ۱۳۵۶: ج ۱: ۴۰۵) علی‌رغم این اشارات، به مرور زمان، مهر و خورشید با هم یکی انگاشته شده‌اند.

استرابون^۱ می‌گوید: «ایرانیان خورشید را به اسم میترس می‌ستایند. از این خبر می‌توان دانست که در یک قرن پیش از میلاد مسیح، مهر با خورشید، مشتبه شده، و این دو را یکی دانسته‌اند» (همان: ۴۰۱). در بسیاری از پیکره‌ها و نگاره‌های موجود هم، مهر را با پرتو خورشید نشان داده‌اند (مقدم، ۱۳۸۰: ۱۳۸-۱۴۳). در نقش برجسته طاق بستان هر دو عنصر خورشید و گل نیلوفر در یک جا با مهر جمع آمده‌اند. در

1. STRABON

این پیکره مهر در حالی که پرتوهای خورشید را دور سر خود دارد، روی گل نیلوفری ایستاده است (همان: ۱۵۷ و نیز پورداوود، ۱۳۵۶، ج ۱: ۳۹۴).
شاید بتوان حضور خورشید و مهر را در کوه و نیز تغییر و تحولات معنایی در واژه مهر را از دلایل یکسان انگاری مهر و خورشید دانست. مهر به مرور به معنای خورشید به کار رفت.

۲-۵. خورشید و سیمرغ

بنا بر نظر برخی از پژوهشگران، خاندان سیستان از قوم سکایی بوده‌اند (مختاری، ۱۳۶۸: ۹۰)، حتی مهر پرستی خاندان زال یکی از دلایل حذف نام آنان اوستا می‌تواند بود (رضی، ۱۳۸۰: ۴۳۸). شاهنامه هم ارتباط خاندان زال را با خورشید (= مهر) کتمان نکرده است.
در اشیای به دست آمده از مسیر کوچ و حرکت سکاها تصاویر جانورانی دیده می‌شود که در آنها بیش از همه، تصویر گوزن و عقاب تکرار می‌شود (مختاری، ۱۳۶۹: ۹۳). پیش از این درباره ارتباط سیمرغ و عقاب سخن گفتیم. ارتباط خاندان زال نیز با سیمرغ آن قدر روشن است که جایی برای هیچ گونه توضیحی نمی‌گذارد. اما آنچه باعث شگفتی است جمع آهو و سیمرغ (همان تصویر گوزن و عقاب در اشیای سکایی) در روایت شیخ شهاب الدین سهروردی است. شیخ وقتی ماجرای رفتن مادر زال را به دنبال فرزند، نقل می‌کند، می‌گوید:

«چون به صحرا شد، فرزند را دید زنده و سیمرغ وی را زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد. مادر وی را برگرفت و شیرداد خواست که سوی خانه آرد. باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده مانده، سوی خانه تشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فرو هشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب در آمد و سیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهوئی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خود را بر سر زال بخوابانید. چنان که زال را هیچ آسیب نرسید مادرش برخاست و آهو را از سر پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳: ۲۳۲-۲۳۳).

شیخ شهاب الدین سهروردی در سده ششم در رساله عقل سرخ، سیمرغ را نمادی از خورشید عالم حس می‌گیرد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۰۱). سهروردی نبرد رستم و اسفندیار را نیز به گونه‌ای توصیف می‌کند که به نظر می‌رسد اسفندیار از دیدن نور منعکس در آینه‌هایی که رستم به خود و اسبش بست، بر زمین افتاد و بی‌هوش شد. با توجه به آشنایی سهروردی با زبان پهلوی و دسترسی شیخ به منابع دست اولی جدای آن چه در اختیار فردوسی بوده (رضی، ۱۳۸۰: ۴۴۲). احتمالاً در منابع شیخ اشراق، به سیمرغ و

مهر اشاراتی رفته بود و با توجه به آمیزش مهر و خورشید، شیخ یا منابع در دسترس او، مهر را همان خورشید تلقی کرده و سیمرغ را نمادی از خورشید گرفته‌اند. یکی انگاشتن سیمرغ و خورشید و پیش از آن یکسان انگاری خورشید و مهر از دلایل دیگر انتقال سیمرغ به کوه البرز می‌تواند بود.

۳. عناصر اسطوره‌ای

۳-۱. کوه و درخت

بندهش می‌گوید: نخستین کوهی که فراز رست، البرز ایزدی بخت بود^(۱) (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۷۱). چون البرز فراز رست همه کوه‌ها به رویش ایستادند (همان: ۶۵)، در نگاه ایرانیان - و اصولاً بشر باستانی - کوه موجودی زنده و بالنده است. فردوسی نیز متأثر از این اندیشه می‌گوید:

ببالید کوه آبها بردمید سر رستنی سوی بالا کشید

(فردوسی، ۱۳۸۲، ج: ۱، ۱۵)

این بالندگی، کوه را به گیاه - و در موضوع مورد بحث درخت - شبیه می‌سازد؛ بخصوص از منظری دیگر میان سنگ (کوه)، درخت - البته آب - ارتباطی تنگاتنگ در اساطیر می‌توان یافت (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۶۳). این به هم پیوستگی در بیت منقول از فردوسی نیز کاملاً مشهود است. چنین ارتباطی در اساطیر آن قدر بدیهی است که گاه درخت جای خود را به ستونی سنگی (که یادآور کوه است) می‌دهد. برای مثال در آیین شمنی، شمن که در سفر عرفانی اش به آسمان، از درختی که هفت یا نه پله دارد، بالا می‌رود، در اغلب اوقات برای صعود به آسمان از تیرک یا ستون مقدسی که آن نیز هفت پله دارد، می‌گذرد. این ستون یا درخت نیز در مرکز عالم پنداشته می‌شود (همان: ۲۸۵).

در اساطیر ایران نیز - چنان که خواهد آمد - البرز و درخت ویسپویش در مرکز قرار دارند. یکی در مرکز عالم و دیگری در مرکز دریای فراخکرت و آنچه این دو را به هم مربوط می‌سازد، عنصر آب است.

۳-۲. کوه البرز

در بندهش درباره کوه البرز آمده است:

نخستین کوهی که فراز رست البرز ایزدی بود، از آن پس، همه کوه‌های (دیگر) به هیجده سال فراز رستند. البرز تا به سر رسیدن هشتصد سال می‌رست: دویست سال (تا) به ستاره پایه، دویست سال تا به ماه پایه، دویست سال (تا) (به) خورشید پایه، دویست سال تا به بالای آسمان... (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۷۱).

بنابراین البرز واسطه میان زمین و آسمان و از این رو در «مرکز عالم» است (الیاده، ۱۳۷، ۱۰۷). درخت ویسپویش نیز چون البرز سر در آسمان دارد.

۳-۳. درخت ویسپویش

این درخت در میانه دریای فراخکرت رسته است. سیمرغ بر آن آشیانه دارد. هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و چون بر آن می‌نشیند هزار شاخه از آن می‌شکند و تخم از آن پراکنده شود (تفضلی، ۱۳۸۰: ۷۰)؛ تخم همه گیاهان در آن است؛ در ساقه‌اش نه کوه آفریده شده که دارای نهصد و نود و نه هزار و نود و نه جوی است. آب این جویها به هفت کشور زمین می‌رود. آب دریاهاى زمین نیز از آن جا سرچشمه می‌گیرد (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۰۱). آبی که از کوه هکر (هوگر) فرود آید به کوهی به نام اوسیندام در میان دریای فراخکرت می‌ریزد (همان: ۷۱)؛ بنابراین ناهید البرز را با دریای فراخکرت و به عبارت دیگر درخت ویسپویش، که خود نیز شکل دیگری از کوه است، مرتبط می‌سازد. آبان یشت در توصیف جالبی از ناهید می‌گوید:

ناهید به بزرگی تمام آبهای روی زمین که از فراز کوه (هکر) به دریای (فراخکرت) فرو ریزد، اقیانوس را به جوش و خروش در آورد؛ رودی است که در زمستان و تابستان یکسان روان است. رودی است که از آن هزار رود و دریای دیگر منشعب است. هر یک از رودها و دریاهاى آن به اندازه ای بلند و فراخ است که سوار تند رویی در مدت چهل روز طول و دور آن را می‌تواند پیمود. یکی از آن رودها سراسر هفت کشور روی زمین را سیراب می‌کند (پورداد B، ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۶۶ و ۲۳۵).

رودی که در آبان یشت از آن سخن به میان آمده و سراسر زمین را سیراب می‌کند، از ناهید منشعب شده و رودی که در بندش به هفت کشور زمین می‌رود از یکی از کوههایی سرچشمه می‌گیرد که خود از شاخه‌های ویسپویش است. با کنار هم نهادن این دو متن شباهت و از طرف دیگر کارکردی یکسان میان درخت و کوه، باز به چشم می‌آید.

۳-۴. ارتباط کوه و درخت با هوم

از عناصر دیگری که هم در کوه البرز و هم در کنار درخت ویسپویش از آن یاد شده است، هوم است. واژه هوم در ایرانی باستانی Haumu از ریشه hav/ hu معنی کوبیدن، فشردن، گرفتن عصاره است.

این واژه در سنسکریت به سوما تبدیل گردیده. فرهنگهای سنسکریت سوما را شیر، عصاره، شربت، جوهر، آب حیات، ماه، خدای ماه، گیاه سوما معنا کرده‌اند.^۳

هوم گیاهی است که در سنتهای ایرانی و هندی از افشره آن شربتی مسکر به دست می‌آورند و در آیینهایی از آن سود می‌جستند. در فرهنگهای سنسکریت، سوما هم نام این گیاه و هم نام کوهی است. در اساطیر ایران هوم نام گیاه مقدس و نام درختی است (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۲۹). توازی کوه و درخت در دو فرهنگ ایرانی و هندی جالب توجه است. در زبان فارسی جای کوه را درخت گرفته است. این درخت که گوکرن (درختی دارای همه داروها) نیز نامیده شده^(۴) و در دریای فراخکرت روییده، یادآور «درخت زندگی» در تورات (سفر پیدایش، باب دوم، فقرات ۹-۱۰) و نیز یادآور درخت طوبی در بهشت است. (همان: ۱۲۹). درخت هوم برای بازداشتن «پیری بدم» نزدیک درخت ویسپویش آفریده شده است (فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۶۵).

افزون بر آنچه گفته آمد در اوستا و شاهنامه از پارسایی به نام هوم نیز یاد شده است. کسی که در داستان کیخسرو حاضر می‌شود و او را از وجود افراسیاب در دریای چیچست^(۵) آگاه می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۵: ۳۶۶ به بعد). کارکرد کیخسرو و هوم در این داستان شاهنامه بسیار شبیه روایتی است که مینوی خرد از زردشت نقل می‌کند. نکته جالب و مشترک آن که در هر دو روایت هوم مسبب نابودی اهریمن شمرده شده است:

اهرمن به زردشت گفت که اگر از این بهدین مزدیسنان باز ایستی، آن گاه تو را هزار سال سلطنت گیتی دهم؛ ... همچنان که به ودغان^(۶) فرمانروا، ضحاک، دادم. ... زردشت به سبب پرخردی و خیم و رفتار نیکو (به آن سخن) گوش فرا نداد. و به آن فریب گنامینو (اهرمن) ملعون فریفته و گمراه نشد. ... و به اهرمن گفت ... که می‌شکنم، نابود می‌کنم و سرنگون می‌کنم تو را و کالبد شما را و دروجان و جادوگران و پریان را با هوم و برسم و با دین راستی به (به‌دین) که آفریدگار اورمزد به من آموخت^(۷) (تفضلی، ۱۳۸۰: ۶۶).

به نظر می‌رسد توجه شاهنامه به هوم پارسا و قرار دادن او در کوه در ادامه انتقال کارکردهای درخت به کوه بوده است؛ بخصوص که در داستان کیخسرو عنصر دریا نیز فراموش نگردیده، اگر چه این دریا همان دریای فراخکرت نیست.

سخن آخر

چنانکه در گفتارهای پیشین آمد تأثیرات آیین مهر سبب شد میان سیمرغ، مهر و برخی از عناصر مهری از جمله خورشید و عقاب شباهتهایی به وجود بیاید. از همین رو بعدها سیمرغ نماد خورشیدی قرار گرفت که تصور می‌شد همان مهر است. از سوی دیگر آشیان گرفتن بر بلند جاه‌ها، ارتباط با آیین مهر و شکاری بودن سیمرغ و عقاب باعث گردید سیمرغ اوستا در حماسه و بسیاری از متون دوران اسلامی بر فراز البرز جای بگیرد.

بالیدن کوه در باورهای اساطیری چون درخت و شباهتهای میان درخت و کوه البرز از علل دیگر جابجایی درخت و کوه در اسطوره سیمرغ بوده است. از تنه درخت و سپویش، نه کوه روئیده که نمادی از طبقات نه گانه آسمان است. البرز نیز سر در آسمان دارد. البرز در میانه عالم قرار دارد و درخت و سپویش نیز از چنین مرکزی در میانه دریای فراخکرت برخوردار است. وجود درخت هوم در کنار درخت و سپویش، گیاه هوم و هوم پارسا در البرز پیوستگی دیگری میان درخت و کوه پدید آورده است. عنصر آب - اردویسورا ناهید - البرز را با درخت و سپویش پیوند می‌دهد و هرمی را می‌سازد که در سه گوشه آن درخت، کوه و آب قرار دارند. هرمی که بر فراز آن سیمرغ یا همان مهر تبدیل شده به خورشید می‌تواند بدرخشد.

Archive

یادداشتها

۱. برای نمونه ر.ک: سلطانی گرد فرامرزی (۱۳۷۲)، و منزوی (۱۳۵۹).
۲. در اساطیر هند هم کوهی به نام ویندهیه (VINDHYA) آن قدر بلند می‌شود تا مانع تابش خورشید به هیمالیا و قله مرو بشود (مهابهارات، ج ۱: ۳۲۳).
۳. برافزودن آب حیات، ماه و خدای ماه به معنای هوم در زبان سنسکریت، به سبب ارتباط آب و ماه در اندیشه هندی است (قرشی، ۱۳۸۰: ۲۳۳). بنا بر اعتقاد هندوان «ماه در آبهاست» و «باران از ماه سرچشمه می‌گیرد» (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۶۵).
۴. واژه دارو معادل با DAURU در اوستا، از دار به معنی درخت آمده است (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).
۵. رفتن افراسیاب به درون آب برای رسیدن به نوعی زندگی دیگر و نوعی باززایی است. تولد دوباره ای که قدرتی تازه را نیز برای او به همراه دارد. آب به علت این که هر شکل و صورتی را از هم می‌پاشد و هر تاریخ و سرگذشتی را مضمحل می‌کند، دارای قدرت تطهیر و تجدید حیات و نوزایی است؛ زیرا آن چه در آب فرو می‌رود، «می‌میرد» و آن که از آب سر بر می‌آورد، چون کودکی بی گناه و «بی سرگذشت» است که می‌تواند گیرنده وحی و الهام جدیدی باشد و زندگانی «خاص» نوینی را آغاز کند (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۹۴).
۶. ودغان در اوستا نام فرمانروای ظالمی است که در این جا (متن مینوی خرد) با ضحاک تطبیق داده شده است (تفضلی، ۱۳۸۰: ۱۰۹).
۷. افراسیاب نیز در شاهنامه از ترس کیخسرو سعی می‌کند او را تطمیع و از جنگ منصرف نماید:

هر آن بوم و بر کان ز ایران نه	به فرمان کنم آن زترکان تهی
ز گنج نیاکان ما هر چه هست	ز دینار وز تاج و تخت و نشست
ز اسب و سلیح و ز بیش و کم	که میراث ماند از نیا زادشتم
ز گنج بزرگان و تخت و کلاه	ز چیزی که باید ز بهر سپاه
فرستم همه همچین پیش تو	پسر پهلوان و پدر خویش تو
دو لشکر بر آساید از رنج رزم	همه روز ما باز گردد به بزم

(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۶۱)

افراسیاب اگرچه برای پنهان کردن هراسش چاشنی تهدید از موضع قدرت را نیز به سخن خود می‌افزاید اما فردوسی می‌گوید:

بخندید خسرو ز کار نیا	از ان جستن چاره و کیمیا
ازان پس چنین گفت کافراسیاب	پشیمان شدست از گذشتن ز آب

(همان: ۲۶۴)

کتابنامه

۱. الیاده، میرچا؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۲. پورداود، ابراهیم (A)؛ فرهنگ ایران باستان؛ انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶.
۳. _____ (B)؛ یشتها؛ ج ۱ و ۲، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶.
۴. پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
۵. تفضلی، احمد؛ مینوی خرد؛ تهران: توس، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۶. رضی، هاشم؛ حکمت خسروانی؛ تهران: بهجت، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۷. سلطانی گردفرامری، علی؛ سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران؛ تهران: میتکران، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مصنفات؛ تصحیح هنری کرین، ج ۳، تهران: انجمن فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۵۵.
۹. عطار، فریدالدین محمد؛ منطق‌الطیر؛ تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۰. فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه؛ به کوشش سعیدحمیدیان، ج ۱ و ۵، تهران: قطره، چاپ ششم، ۱۳۸۲.
۱۱. فرنیغ دادگی؛ بندهش؛ گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۱۲. قرشی، امان‌الله؛ آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی؛ تهران: هرمس و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۳. کزازی، میرجلال‌الدین؛ از گونه‌ای دیگر؛ تهران: مرکز، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۱۴. مه‌بهارات، ترجمه میرغیاث‌الدین قزوینی؛ تصحیح و تحشیه محمدرضا جلالی نایینی، ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۱۵. مختاری، محمد؛ اسطوره زال؛ تهران: آگه، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۱۶. مقدسی، مطهرین طاهر؛ آفرینش و تاریخ؛ ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تهران: آگه، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۱۷. مقدم، محمد؛ جستار درباره مهر و ناهید؛ تهران، ۱۳۸۰.
۱۸. منزوی، علینقی، سی مرغ و سیمرغ؛ تهران: انتشارات سحر، چاپ اول، ۱۳۵۹.