



تحلیل بن‌مایه اسطوره‌ای کوه آتشفشان در چهار منظومه غنایی همای و همایون، گل و نوروز، جمشید و خورشید و مهر و ماه

سمانه عباسی (نویسنده مسئول)^۱

دانشجوی دکترا زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

حسن طباطبایی^۲

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

عصمت اسماعیلی^۳

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان

تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۷

چکیده:

بن‌مایه‌های اسطوره‌ای نامیرا و ماندگار، با ویژگی انعطاف‌پذیری خود و با معانی گسترده، عمیق و شگرفی که در خود دارند، به مقتضای خصوصیات فکری و اجتماعی ادوار مختلف و همچنین متناسب با مضمون روایات گوناگون همواره در این روایات حضور می‌یابند و به

جریان یافتن باورهایی که پایه و اساس شکل‌گیری آنها محسوب می‌شوند، تداوم می‌بخشند. یکی از این بن‌مایه‌های ماندگار کوه آتشفشان است که چون اژدها یا اهریمنی جلوه می‌کند و مبارزه شخصیت اصلی روایت با آن در راستای اثبات شجاعت و لیاقت او برای رسیدن به مقصود و همچنین برکت‌بخشی برای دیگران تعبیر می‌شود. این بن‌مایه کهن، که قدمتش به اساطیر آریایی می‌رسد، فقط در روایات حماسی حضور نیافته است، بلکه نمونه‌های جابه‌جاشده آن را می‌توان در برخی از منظومه‌های غنایی نیز مشاهده کرد. در این مقاله، به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی بن‌مایه اسطوره‌ای کوه آتشفشان در چهار منظومه غنایی همای و همایون، گل و نوروز، جمشید و خورشید و مهر و ماه و همچنین شباهت و تفاوت آن با روایات حماسی پرداخته می‌شود و جریان پویای اساطیر در متونی غیر از حماسه‌ها اثبات می‌گردد.

کلیدواژه‌ها:

اسطوره، منظومه غنایی، بن‌مایه اسطوره‌ای، کوه آتشفشان، اژدها

۱) مقدمه

اسطوره‌ها همچون آینه‌هایی شفاف و گاه هم مه‌آلود و زنگار گرفته در گذر زمان، انعکاس‌دهنده افکار، اندیشه‌ها و فرهنگ مردمانی‌اند که هزاران سال پیش از ما می‌زیسته‌اند؛ به همین دلیل نباید آنها را دربرگیرنده وهم و پندار و قصه‌های بی‌مفهوم و خیالبافی‌های شاعرانه انسان کهن دانست، بلکه باید آنها را بازگوکننده حقایق در نظر گرفت که برای پیشینیانمان پر معنی و مقدس بوده‌اند. چنین برداشتی از اسطوره سابقه‌ای طولانی ندارد و پیش از آن همواره به معنای چیزی ناراست، فریبنده و نامعتبر تلقی می‌شده است. با وجود اینکه امروزه برخلاف گذشته، به مدد مطالعات گسترده‌ای که از قرن نوزدهم میلادی در زمینه اساطیر شکل گرفته است، دیگر درباره اعتبار مفاهیم عمیق اسطوره‌ای برای پژوهندگان و اسطوره‌شناسان تردیدی وجود ندارد، همچنان در ارائه تعریفی جامع از اسطوره اختلاف نظرهای بسیاری مشاهده می‌شود که همه گویای این مطلب است که اسطوره جنبه‌های بسیاری

از زندگی انسان گذشته را شامل می‌شده است و تعاریف متعددی از آن از منظرهای گوناگونی چون تاریخ ادیان، روان‌شناسی، ادبیات، انسان‌شناسی، فلسفه، علوم اجتماعی و زبان‌شناسی دلالت بر همین ویژگی همه‌جانبه بودن اساطیر دارد.

از سوی دیگر، اسطوره پاسخگوی نیازهای مختلف انسان اعصار کهن در موقعیت‌های گوناگون بوده و گاه در کنارهم قرار گرفتن این نیازها در سطوح متعدد، موجب شده است که اسطوره فقط برای یک هدف مشخص و واضح شکل نگرفته باشد؛ اما در یک دید کلی نسبت به اساطیر می‌توان گفت، اسطوره‌ها دربردارنده حقایقی از نظر انسان کهن‌اند که برای تبیین چرایی و چگونگی رویدادها شکل گرفته‌اند و درواقع گویای نخستین کلنجارهای بشری برای یافتن پاسخ‌های اساسی‌اند. به باور میرچا الیاده «اسطوره همیشه متضمن روایت یک خلقت است؛ یعنی می‌گوید چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده و هستی خود را آغاز کرده است. اسطوره فقط از چیزی که واقعاً روی داده و به تمامی پدیدار گشته سخن می‌گوید.» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۴)

بنابراین می‌توان گفت، اسطوره‌ها همواره برای جوامع کهن امری زنده و حقیقی تلقی می‌شدند و به تمام ابعاد زندگی انسان‌ها معنی و اعتبار می‌بخشیدند. اساطیر ایرانی نیز، با توجه به غنا و گستردگی‌شان و همچنین به دلیل حفظ پیوندهای عمیق با ریشه‌هایشان، یعنی اساطیر اقوام هندوایرانی، همواره مورد توجه اسطوره‌پژوهان قرار گرفته‌اند. گرچه باید گفت با وجود تحقیقات گسترده شرق‌شناسان و محققان ایرانی در این زمینه، روند شکل‌گیری و تحول اساطیر در گذر زمان در متونی غیر از متون مذهبی و حماسی همچنان مغفول مانده و به روایات دیگری که از منظر بررسی اساطیر قابلیت‌های ویژه‌ای دارند کمتر توجه شده است؛ زیرا بن‌مایه‌های اساطیری فقط به این آثار محدود نمی‌شوند و افسانه‌ها، آیین‌ها، روایات عامیانه و منظومه‌های غنایی و حتی آثار عرفانی نیز سرشار از بن‌مایه‌های اساطیری‌اند که متناسب با نوع این آثار و شرایط اجتماعی و تاریخی دورانی که این آثار در آنها شکل گرفته‌اند، جلوه‌ای دیگر یافته‌اند و حضور خود را، با توجه به اصطلاح جابه‌جایی اساطیر، به

اثبات رسانده‌اند. بر همین اساس، می‌توان گفت منظومه‌های عاشقانه، که درست پس از افول حماسه‌سرایی برای قرن‌ها مورد توجه و اقبال مردم بوده‌اند و سرایندگان ایرانی و حتی هندی بسیاری تلاش کرده‌اند که در این زمینه متناسب با خواست و نیاز جامعه طبع‌آزمایی کنند، به همان میزان تأثیرپذیری از روایات عامیانه از الگوهای کهن و بن‌مایه‌های اساطیری نیز تأثیر پذیرفته‌اند. یکی از این بن‌مایه‌ها کوه آتشفشانی است که قهرمان در مبارزه با اژدهای آن و سپس شکست دادن آن به گنج‌های بسیاری دست می‌یابد یا به‌طور کلی عامل افزایش برکت و فراوانی می‌شود. این بن‌مایه اساطیری پیش‌تر در شاهنامه فردوسی بررسی شده است.

۱-۱ کوه در اساطیر ایران

کوه‌ها از همان دوران‌های کهن به دلیل داشتن پناهگاه‌های مناسب، چراگاه‌های طبیعی و منابع آب سرشار در زندگی انسان ارزش و جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند و همواره در تاریخ، فرهنگ، آیین و روایات اساطیری انسان از گذشته تاکنون نقش بسزایی ایفا کرده‌اند؛ نقشی که در تمدن‌های گذشته با نوعی قداست همراه بوده و شکل ظاهری کوه و نزدیکی آن به آسمان بر این قداست در باورهای دینی مردمان اعصار کهن افزوده است. به‌طوری‌که در بسیاری از سرزمین‌ها کوه به‌عنوان جایگاه و اقامتگاه خدایان مطرح بوده و به دلیل داشتن ارزش‌های مذهبی مکان مناسبی برای اعمال دینی مردم محسوب می‌شده و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای پیوند میان آسمان و زمین به‌شمار می‌رفته است. در اوستا نیز کوه با صفات پاکی، آسانی و آسایش‌دهنده آمده و نزد ایرانیان باستان از مکان‌های مقدس بوده است. در وندیداد آمده است که اهورامزدا و زرتشت در بالای کوه گفت‌وگو کردند و طبق سنت زرتشتیان، زرتشت در بالای کوه به الهام غیبی رسیده است. (عفی، ۱۳۸۳: ۵۹۲)

در میان اساطیر ایرانی می‌توان روایات متعددی درمورد نحوه پیدایش کوه، ارتباط ایزدان و پدیده‌های طبیعی با کوه و ماجراهای میان انسان و کوه یافت. در بندهشن پیرامون آفرینش مادی، پس از اشاره به چگونگی و علت آفرینش زمین، اشاره می‌شود که هرمزد «گوهر کوه‌ها را در زمین بیافرید که پس از آن از زمین بالیدند و رستند.» (دادگی، ۱۳۹۵: ۴۰) آوردن

واژگان بالیدن و رستن برای کوه‌ها نشان‌دهنده اعتقادی است که طبق آن کوه‌ها همواره در حال حرکت و رشد تصور می‌شده‌اند. تمام کوه‌هایی که نامشان در زامیادیشته آمده است با افعال «از زمین سربرآورده»، «رویده» و نظایر آن توصیف شده‌اند. جاندار بودن کوه در ادبیات کهن یک تشبیه شاعرانه نبود، بلکه رویش و زایش کوه در باور هندوایرانیان کهن امری حقیقی محسوب می‌شد. (قرشی، ۱۳۸۹: ۱۵۳-۱۵۵)

در اساطیر ایرانی کوه جایگاه و ارزش خاصی داشته است و پیرامون مهم‌ترین کوه، یعنی البرز، در متون کهن، به‌ویژه اوستا، می‌توان مطالب متعددی یافت. در هفتن‌یشت بزرگ می‌خوانیم: «به زمین و آسمان درود می‌فرستیم و به باد چالاک مزدا درود می‌فرستیم و به قلّه‌ها درود می‌فرستیم. به زمین و به همه چیزهای نیک و خوب درود می‌فرستیم.» (پوردادوود، ۱۳۹۴: ۱۳۵)

اما ارتباط کوه با آتش نیز بن‌مایه دیگری است که حضور آن حتی در روایات عرفانی هم می‌تواند گویای تقدس و جایگاه معنوی کوه باشد. در فلسفه و عرفان اسلامی غالباً به جای البرز از قاف سخن گفته می‌شود. شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) در کتاب عقل سرخ می‌نویسد: «گفت: اول کوه قاف گرد جهان درآمده است و یازده کوه است و تو چون از بند خلاص یابی آن جایگه خواهی رفت؛ زیرا که تو را از آنجا آورده‌اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود... گفتم چون شرح کوه قاف کردی حکایت گوهر شب‌افروز کن. گفت: گوهر شب‌افروز هم در کوه قاف است؛ اما در کوه سیم است و از وجود او شب تاریک روشن شود؛ اما پیوسته بر یک حال نماند...» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۶۹-۷۰) این گوهر شب‌افروز را در این متن عرفانی می‌توانیم جابه‌جاشده آتش درون کوه در روایات اساطیری بدانیم که خود توجیهی برای پدیده آتشفشان در کوه محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، از آنجا که یکی از مهم‌ترین کارکردهای اساطیر برای انسان کهن ارائه توضیحی پیرامون چرایی و چگونگی رویدادهاست، نهادن آتش در دل کوه از جانب هر مزد و زایش و بالش و نمو کوه از گوهر آتش می‌تواند اندیشه‌ای در راستای تبیین پدیده آتشفشان دانسته شود که یقیناً

برای مردمان گذشته واقعه‌ای عجیب می‌نمود که جز با ارتباط دادن آن به ارادهٔ هرمزد توجیه‌پذیر نبوده است؛ اما این آتش قدرتمند و همیشه روشن گاه با شعله کشیدن و فوران کردن از دل کوه و خشک کردن مرغزارها و نابود کردن حیوانات و آلوده کردن آب‌ها و حتی دربند کردن ابرهای باران‌زا سبب ترس و وحشت و نگرانی و اندوه مردمانی می‌شده است که در نزدیکی آن کوه زندگی می‌کردند. این ترس و نگرانی از پدیده‌ای که همچون خشم طبیعت مهارنشده می‌نمود، سبب خلق روایاتی شد که در آن کوه آتشفشان به ازدهایی تبدیل می‌شود که با دم آلودهٔ خود آب‌ها را زهر آگین می‌کند و با غرش خود زمین را به لرزه می‌اندازد. اما خاموشی ناگهانی آتشفشان در این روایت به صورت مبارزهٔ قهرمانی ازدهاکش و سپس مرگ ازدها و نابودی او تبیین می‌شود.

کهن‌ترین روایت اساطیری ایرانی پیرامون ازدهای کوه آتشفشان در اوستا و درمورد شخصیت اثری مشاهده می‌شود که صورت فارسی اهی سانسکریت است و هر جا که در اوستا مقصود فقط کوه آتشفشان باشد، اثری به تنهایی ذکر شده، مگر در مواردی که تشابه ضحاک با اثری مطرح است و در جنگ فریدون با او به صورت اثری دهاک می‌آید. در زامیادیش، که در آن کوه‌های جهان نام برده شده‌اند، به‌وضوح ویژگی‌های اثری و شباهتش با آتشفشان به چشم می‌خورد. «آن رشادتی که به گرشاسب پیوست: کسی که اثری شاخدار را کشت که اسب‌ها را فرومی‌برد، مردمان را فرومی‌برد (آن اثری) زهر آلود زردرنگ را که از او زهر از شکم، بینی و گردن روان بود که از او زهر به بلندی یک ارش روان بود که بر او گرشاسب بر (دیگ) فلزی خوراک نیمروزی (ظهر) می‌پخت، این زیانکار از گرما تافته عرق کرد، از زیر دیگ بجست و آب جوشان فروریخت، گرشاسب دلیر را هراس فرا گرفته، خود به کنار کشید.» (همان: ۳۲۰) فرورودن اسب‌ها و مردمان، روان بودن زهر از اندام زردرنگ، داشتن آتش و ایجاد گرمای بسیار و حرکت کردن همگی تداعی‌گر مشخصات کوه آتشفشانی است که ناگهان فعال می‌شود و سیاله‌های آن جریان می‌یابد.

فریدون جنیدی در کتاب *زندگی و مهاجرت آریاییان بر پایه گفتارهای ایرانی*، این بن‌مایه اسطوره‌ای را در شاهنامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته است که کوه آتشفشان در حماسه ملی ما به ازدهایی تبدیل شده است که قهرمانانی چون سام، رستم، اسفندیار، اسکندر، بهرام‌گور و گرشاسب از طریق مبارزه با آن و شکست آن شایستگی خود را به‌عنوان قهرمانان ملی به‌اثبات رسانده‌اند. در این روایات، ازدها موجودی تصور شده است که حرارت و دمی آتشین دارد، مردم را از تشنگی و تف و حرارت می‌کشد، از حرکت و غرش او زمین به‌لرزه می‌افتد، مزارع را با آتش خود می‌سوزاند، دود نفسش آسمان را تیره و آب رودخانه‌ها را زهر آگین می‌کند و جلوی رودهای پرآب را می‌گیرد و زندگی را در قلمرو خود به تباهی می‌کشانند و مردم برای ادامه زندگی چاره‌ای نمی‌بینند جز آنکه با دادن قربانی‌های فراوان در هر روز او را از خود راضی نگه دارند. او، که هیچ زن و فرزندی ندارد و هرگز از محل اقامت خود، یعنی کوه، خارج نمی‌شود، سرانجام در مبارزه با پهلوانی اساطیری کشته می‌شود و آسایش مردم فراهم می‌گردد. (جنیدی، ۱۳۷۴: ۳۰-۴۲)

البته لازم به ذکر است که با توجه به متون مختلف، جایگاه ازدها را علاوه بر کوه در دریا و حتی در هوا نیز دانسته‌اند. مسعودی در *مروج الذهب* پیرامون اختلاف نظرهایی که درباره جایگاه ازدها وجود دارد، می‌گوید: «بعضی بر آن‌اند که ازدها بادی سیاه است که در قعر دریاست و چون به نسیم، یعنی هوا، می‌رسد، مانند طوفان به طرف ابرها می‌رود و چون از زمین بالا رود و بگردد و غبار پراکند و در هوا طولانی شود و اوج گیرد، مردم چنان پندارند که مارهای سیاه است که از دریا برآمده است... بعضی دیگر گفته‌اند که ازدها جنبنده‌ای است که در قعر دریا به‌وجود می‌آید و بزرگ می‌شود و حیوانات دریا را می‌آزارد...» (رستگارفسایی، ۱۳۷۹: ۹۱) اما با نظر به ویژگی‌های مشخص و تکرارشونده‌ای که درباره ازدهای ساکن در کوه‌ها در روایات مختلف وجود دارد، می‌توان آن را همان کوه آتشفشان دانست که در باور مردم به ازدهایی مهیب تبدیل شده است.

از آنجا که این بن‌مایه اسطوره‌ای با قرار گرفتن در جریان مبارزات و قهرمانی‌های شخصیت اصلی روایات، محبوبیت و شایستگی او را برای دست یافتن به مقصود مورد نظرش به بهترین شکل نشان می‌دهد، علاوه بر حماسه‌ها، در برخی از منظومه‌های غنایی نیز حضوری پررنگ دارد.

۲) پیشینه پژوهش

فریدون جنیدی در کتاب *زندگی و مهاجرت آریاییان بر پایه گفتارهای ایرانی* در فصلی با عنوان *اژدها* به بررسی شش مورد از حضور بن‌مایه اسطوره‌ای کوه آتشفشان و همچنین ویژگی‌های این کوه و قهرمان مبارز با اژدهای آن در شاهنامه فردوسی پرداخته است. منصور رستگار فسایی نیز در کتاب خود با عنوان *اژدها در اساطیر پیرامون این موجود اهریمنی* در فرهنگ و روایات اسطوره‌ای و افسانه‌ای ایران تحقیق جامعی ارائه داده است. در میان مقاله‌هایی که در این زمینه به نگارش درآمده‌اند نیز می‌توان به مقاله «اژدها در اسطوره‌ها و فرهنگ ایران و چین» اشاره کرد که در آن به جایگاه و مفاهیم اژدها در اسطوره‌های ایران و چین و در داستان‌های عامیانه دو ملت بر مبنای روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعات تطبیقی پرداخته شده است.

در مقاله‌ای دیگر با عنوان «کوه و تجلی آن در شاهنامه فردوسی» نویسندگان به منظور شناخت جنبه‌ای از اسطوره کوه، یعنی قداست و ارتباط معنوی آن با عالم ماورایی، به جایگاه عبادت عابدان و ارتباط معنوی آنها با خداوند در اوج کوه‌ها در شاهنامه پرداخته‌اند. اما پیرامون کوه‌های اساطیری به‌طور کلی نیز می‌توان به کتب متعددی اشاره کرد؛ همچون آب و کوه در *اساطیر هند و ایرانی* از امان‌... قرشی و *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی* از رحیم عیفی که در ادامه مقاله به بخش‌هایی از این کتب ارجاع داده خواهد شد. بنابر آنچه گفته شد، تحقیقات اندکی درباره کوه آتشفشان و حضور این بن‌مایه در انواع روایات صورت گرفته است؛ درحالی که با توجه به مسئله جابه‌جایی اساطیر به شکل‌های گوناگون در روایات متعدد، می‌توان شاهد حضور چنین بن‌مایه کهنی در منظومه‌های عاشقانه نیز بود. مقاله حاضر با

روشی توصیفی-تحلیلی به بررسی این بن‌مایه در چهار منظومه عاشقانه متعلق به دو دوره متفاوت (همای و همایون، گل و نوروز و جمشید و خورشید در قرن هشتم و مهر و ماه در قرن دهم هجری) می‌پردازد و حضور بن‌مایه کوه آتشفشان و اردهای آن را، حتی پس از افول حماسه‌سرایی، در روایات دیگر به اثبات می‌رساند.

۳) بن‌مایه اسطوره‌های کوه آتشفشان در چهار منظومه غنایی همای و همایون، گل

و نوروز، جمشید و خورشید و مهر و ماه

منظومه‌های غنایی، که یکی از رایج‌ترین گونه‌های شعر غنایی و به عبارت دیگر بسط‌یافته شعر غنایی‌اند، همچون حماسه‌ها، که ارتباط نزدیکی با اساطیر دارند، پیوند خود را با اساطیر به شیوه‌ای دیگر حفظ کرده‌اند؛ به طوری که برخی معتقدند اصل اشعار عاشقانه به روابط زن و مرد در دوران مادرسالاری مربوط می‌شود و این اشعار در واقع همان ستایش‌ها و اوراد و اذکاری‌اند که مردان برای زن حاکم بر قبیله یا جامعه می‌سرودند و می‌خواندند. (شمیسا، ۱۳۸۹: ۱۳۳)

خواجه کرمانی همای و همایون و گل و نوروز را به ترتیب در سال‌های ۷۳۲ و ۷۴۳ ه.ق به پیروی از مکتب داستان‌سرایی نظامی به‌نظم درآورده است و در آنها بن‌مایه‌های روایات اساطیری، حماسی و رزمی و حتی داستان‌های شفاهی را در کنار مضامین عرفانی به بهترین شکل گنجانده است. سلمان ساوجی، شاعر هم‌عصر خواجه کرمانی هم، منظومه جمشید و خورشید را در سال ۷۶۳ ه.ق متأثر از منظومه‌های عاشقانه پیش از آن و همچنین وقایع داستان‌های عامیانه‌ای چون سمک عیار و سندبادنامه به‌پایان رسانده است. جمالی دهلوی، شاعر پارسی‌گوی هند، نیز منظومه مهر و ماه را در سال ۹۰۵ ه.ق در مقابل مهر و مشتری عصار به‌نظم کشیده و در آن از مضامین و اصطلاحات عرفانی و نام‌های نجومی بهره برده و آن را به داستانی رمزی تبدیل کرده است.

این چهار منظومه، با وجود اینکه در دو دوره متفاوت (قرن هشتم و قرن دهم هجری) سروده شده‌اند، از لحاظ وجود برخی بن‌مایه‌های اساطیری‌ای که می‌توان آنها را در شاهنامه فردوسی

و حتی در اوستا نیز مشاهده کرد، قابل تأمل و بررسی‌اند. یکی از مهم‌ترین این بن‌مایه‌ها کوه آتشفشان است که به‌عنوان آزمونی در مسیر پرفرازو نشیب قهرمان داستان قرار می‌گیرد تا در راستای اثبات لیاقت و شایستگی او برای وصال با معشوق نقش‌آفرینی کند. اما این کوه آتشفشان همچون نمونه‌های آن در شاهنامه فردوسی هرگز به‌صورت آشکار و مستقیم ماهیت خود را نشان نمی‌دهد، بلکه شاعر از طریق اشاره به برخی ویژگی‌های آن و همچنین نحوه مبارزه عاشق با اژدها یا اهریمن ساکن در آن به‌طور غیرمستقیم بیان می‌کند که قهرمان داستان در واقع با کوه آتشفشان برخورد کرده و شعله‌های فروزان آن را، که سبب خشکسالی زمین و ترس مردم شده، فرونشانده است.

۳-۱ همای و همایون

در منظومه همای و همایون، همای در سفر خود در راه چین، با سعدان بازرگان، تاجر همایون برخورد می‌کند که از روم عازم چین است و پس از اظهار ارادت به همای، از دژی رفیع می‌گوید که اهریمنی به نام زندجادو در آن اقامت دارد و همای را از رفتن به سمت آن جادوی دیوچهر برحذر می‌دارد:

بدینجا دزی هست بر رهگذر ز رفعت به گردون برآورده سر
مران قلعه زرینه‌دز نام او فلک کمترین پایه بام او
درو زندجادو گرفته برقرار فروبسته بر مرغ و ماهی گذار

(خواجوی کرمانی، ۱۳۴۸: ۳-۷۵/۵)

در همین ابیات، که نخستین توضیحات پیرامون کوه آتشفشان ارائه می‌شود، می‌توان ویژگی‌هایی از این کوه را تشخیص داد. کوه به دژی رفیع تشبیه شده است که زرینه‌دز نام دارد و تأکید بر صفت زرینه خود دلالتی است بر آتشین بودن کوه. علاوه‌براین، در نام اهریمن ساکن در این دژ (کوه)، یعنی زندجادو، نیز می‌توان اشاره‌ای به سرشت آتشین او یافت. در معنی زند آمده است: «چخماق و آتش‌زنه، یعنی قطعه آهنی که چون بر سنگ‌زند، از آن آتش برجهد و نیز چوبی که بر بالای چوب دیگر گذارند و چوب زیرین را مانند برماه

به عنف بگردانند تا از آن آتش به هم رسد و چوب بالا را زند و زیرین را پازند گویند.» (فرهنگ نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۷۸۱) واژه جادو نیز تأکیدی است بر باور پیشینیان که آتشین بودن کوه را به دلیل جنبه‌های منفی‌اش امری اهریمنی می‌دانستند.

اما همای دلاور بدون توجه به سخنان سعدان به سمت دژ می‌رود و ناگهان دریایی آتشین و جوشنده، علم‌های زرین با پرچم‌های سیاه، جنگجویانی با خنجرهای زرنگار، دشتی پر از پرچم‌های برق‌زا و عقابانی با چنگال‌های زرین را مشاهده می‌کند (آیات ۱۵ تا ۱۷ صفحه ۷۵ و ۱ تا ۶ صفحه ۷۶) که همه بر ویژگی آتشین بودن کوه و جریان گدازه‌ها و سیاله‌های آتشفشانی فعال دلالت دارند.

همای «چو دریای آتشین بدید» خدا را به اسم اعظم خواند و اسب سرکش را براند و سیاوش‌وار از آتش گذر کرد و چون از آتش گذشت، دیگر از آتش فروزنده هیچ نشانی ندید، پس خدا را ستود و روی به سوی حصار آورد؛ ناگهان ابری تیره «خروشان چو شیر و غریوان چو ببر» برآمد و سپس از دامن کوهسار دیوی سیاه و بلند سوار بر پلنگ و اردهایی سیاه در دست با سرعت به سوی شاه حرکت کرد. شاه هراسان بار دیگر نام خدا را خواند، کمان کیانی را زه کرد و خدنگی را به سوی دیو چنان روانه کرد که «از سهم تیرش فروریخت چنگ». دیو ترسان از قدرت همای تکیه‌ای از کوه را به سمت شاه فرخ‌نژاد پرتاب کرد، اما همای از اسب پیاده شد، به سمت دشت رفت و با حمله به کمرگاه زندجادو سر و دست و دوشش را به صحرا افکند و او را نابود کرد.

در این بخش مشاهده می‌شود که همای، از آنجاکه قهرمانی تحت حمایت خداوند و نیروهای اهورایی است، بدون دیدن هیچ آسیبی از آتش می‌گذرد و در این هنگام آتش خاموش می‌شود و به عبارت دیگر، کوه آتشفشان غیرفعال می‌گردد؛ اما دود و دم این آتش چون ابری سیاه نمایان می‌شود و دیوی تیره‌رنگ از ابر خود را آشکار می‌کند که در واقع همان ابر و دود سیاه متراکم است که چون پیل عظیم‌الجثه‌ای خود را نشان می‌دهد. همای در

اینجا با کمان کیانی و ویژهٔ خود این ابر سیاه را بی‌اثر می‌کند و سرانجام نیز با پراکنده کردن این ابر (افکندن سر و دست و دوشش به صحرا) موجب نابودی کامل آن می‌شود. این قسمت، یعنی مبارزهٔ قهرمان داستان از طریق کمانی مخصوص با ابری سیاه، به‌خوبی روایتی کهن مربوط به اساطیر آریایی را تداعی می‌کند که طبق آن ایندرا، خدای رعدوبرق، سوار بر ابرهای سفید به سوی ابرهای سیاه باران‌دزد می‌تازد و با نیزهٔ برق به آنها جمله می‌کند و با سوراخ‌سوراخ کردن بدنشان موجب جاری شدن بارانی می‌شود که آن ابرها دزدیده و در خود نگه داشته بودند. به باور جنیدی، نبرد ایندرا با این ابرهای سیاه، که بسیار شبیه مبارزهٔ ایزد آذر با اژی در زامیادیش است (و پیش‌تر گفته شد که اژی همان کوه آتشفشان است)، در واقع نبردی در برابر دودهای آتشفشان است که با بارانی که بر گدازه‌ها و دهانهٔ آتشفشان می‌ریزد، به بهترین وجهی با شعله‌ها و دودهای متصاعد از آن مبارزه می‌کند. (جنیدی، ۱۳۷۴: ۴۲-۴۳)

فضای غنایی داستان و مبارزهٔ قهرمان روایت برای رسیدن به معشوق خویش به جانمندانگاری ماجرای کوه آتشفشان مدد می‌رساند و در نتیجه تصویرسازی آن از یک مکان صرف، که آتش و دود آن را انباشته است، به جادوگری با پنجه‌های آتشین و لشکری از تیرگی‌ها مبدل می‌گردد. استفاده از شبه‌به‌هایی چون بیجاده و لعل و مانند آن نیز در این بخش در همین فضا سازی به کمک شاعر می‌آید تا ابهام‌ها و ابهام‌ها و تناسب‌ها فضای روایت را، ضمن برخورداری از شکوه‌مندی عنصر اسطوره، همچنان داستانی و غنایی حفظ کند. همای نیز در این روایت چون قهرمانی ایزدی هم سبب خاموش شدن آتش کوه می‌شود و هم دودهای آن را از بین می‌برد و پس از این پیروزی با شکستن طلسم قلعهٔ زندجادو، وارد آن می‌شود و سرایی از لاژورد با چهار ایوان از یاقوت زرد و درختی از زر می‌بیند که سر به فلک کشیده است. زیر سایهٔ آن درخت تختی پیروزه وجود دارد که گیسوان پری‌پیکری به پای آن بسته شده است. آن زیباروی خود را پری‌زاد، دختر خاقان چین، معرفی می‌کند که روزی زندجادو او را از ایوان ربوده و در زرینه‌دژ محبوس کرده است. همای وقتی آگاه می‌شود که

پری زاد خواهر همایون است و با شرح ماجرای خود، به یاری او در رسیدن به همایون امیدوار می‌شود، او را از قید می‌رهاند و ناگهان با قصری از زر مواجه می‌شود و لوحی از سیم خام را می‌یابد که بر آن خطاب به همای نوشته شده است که هر کس بتواند طلسم زرینه‌دژ را به فرزاندگی بشکند و از پایه‌های نردبان پایین رود، به گنج کیخسرو دست می‌یابد. همای به زیر زمین و درواقع به اعماق کوه می‌رود و ایوانی زرین در برابرش پدیدار می‌شود که در آن چهل خم پر از لعل و گوهر وجود دارد. همای پری‌زاد را به سمت کاروان می‌فرستد و کاروانیان از آنها استقبالی باشکوه به عمل می‌آورند و سپس از سعدان بازرگان می‌خواهد تا گنج‌ها را از دل زمین بیرون کشند و درد و رنج را فراموش کنند.

بنابراین، همان‌طور که مشاهده می‌شود، خواجهی کرمانی با تشبیهات و اشارات متعدد دربارهٔ زرینه‌دژ و زندجادو، به‌ویژه از طریق تأکید بر رنگ‌هایی چون لاجورد، سیاه، کبود، زرد و سرخ دژ را کوهی آتشفشان می‌داند. اما دست یافتن قهرمان داستان به گنج‌هایی گرانبها و نجات دادن زیبارویی از بند اهریمن کوه آتشفشان نیز بن‌مایه‌ای است که می‌توان آن را جابه‌جاشدهٔ رهایی آب‌ها یا گاوهای در بند دیو خشکسالی در مبارزه با ایندرا، خدای جنگاور و برکت‌بخش، دانست. در ریگ‌ودا در ستایش این ایزد محبوب اقوام آریایی می‌خوانیم (ریگ‌ودا، ۱۳۴۸):

- چون تبری که درخت را می‌اندازد و ریترا را کشت، قلعه‌ها را ویران ساخت و بستر رودخانه را کند (تغییر داد). او مانند عصای آهنین تازه‌سازی کوه‌ها را بشکافت. اندرا با همراهان خویش گاوان ماده را بیاورد. (ماندالای دهم سرود ۸۹)

- ای اندرا، ای قهرمان، تو آب‌های عظیم را، که اهی پیش از این در بند کرده بود، آزاد ساختی و آنها را بخش نموده‌ای. (ماندالای دوم، سرود ۱۱)

این بن‌مایهٔ اسطوره‌ای، که قدمت آن به اساطیر مشترک اقوام کهن هندی و ایرانی بازمی‌گردد، در حماسهٔ ملی ما به صورت آزاد شدن شهرناز و ارنواز، دختران جمشید، در مبارزهٔ فریدون با ضحاک تغییر و دگرگونی یافته است. درواقع در این روایت و در داستان

همای و همایون رهایی زن جای رهایی آب‌ها یا گاوها را گرفته است تا از این طریق این بن‌مایه اسطوره‌ای، علاوه بر سازگاری با مضمون روایات حماسی و عاشقانه و همچنین تأکید بر عامل برکت‌بخشی (زن، آب و گاو همگی از نمادهای باروری محسوب می‌شوند)، دوام و بقای خود را حفظ کند.

۲-۳ گل و نوروز

در منظومه دیگر خواجه، گل و نوروز نیز بن‌مایه اسطوره‌ای کوه آتشفشان و کشتن اژدهای آن به‌عنوان مانعی بر سر راه عاشق حضور دارد و استقبال مردم سرزمین معشوق از نوروز، به دلیل عمل قهرمانانه‌اش در نابودی اژدها و خاموش کردن آتشفشان، نشان‌دهنده پذیرش عاشق به‌عنوان قهرمانی است که عامل خیر، برکت و فراوانی می‌شود.

نوروز پس از آشنایی با گل، به واسطه پیری کاردیده و جهانگردی باتجربه، که از شرط قیصر روم برای دامادی دخترش، یعنی کشتن اژدها، می‌گوید و پس از شنیدن مژده وصال با گل از زبان دو مرغ سبز در خواب، با وجود مخالفت پدر، همراه با همزادش مهران راهی دیار روم می‌شود. در راه پس از پشت‌سر گذاشتن ماجراهایی (جنگ با سلم و رساندن سلمی به شروین و همچنین کشتن رئیس دزدانی که به کاروان بخت‌افروز رومی، ندیم و شوهر دایه گل، حمله کرده بودند) با مکانی رفیع از سنگ و گچ مواجه می‌شود که دیده‌بانی بر بامش نوروز را از ادامه راه و رسیدن به مأوای اژدها بازمی‌دارد:

بدین جانب نه راه کاروان است	که اینجا اژدها را آشیان است
نبیند اینچنین کهسار و هامون	گیاهش زهر و آب چشمه‌ها خون
اگر سر بر کند زین کوه سرکش	به دمتان درکشد در دم چو آتش...
دره پر دود گشته از دم او	کمر پیچیده بر کوه از خم او...
تف او را نیارد شیر نر تاب	سنان و تیغ گردد از دمش آب

(خواجهی کرمانی، ۱۳۵۰: ۶-۱۵/۱۷۰ و ۱۷۱/۴)

در شرح دیده‌بان از هیبت و قدرت اژدها، به‌وضوح می‌توان نشانه‌های کوه آتشفشان را تشخیص داد. زهرآگین بودن گیاهان کوه و خون‌آلود بودن چشمه‌های آن به دلیل وجود گدازه‌های سوزان به رنگ زرد و سرخ، دود و دم‌کشنده اژدهای آن و حرارت و گرمای شدید آن، که حتی سنان و تیغ را نیز آب می‌کند. نوروز، همچون همای، با توکل بر خدا دل به کوه می‌زند و ناگهان اژدهایی سیاه و اهریمن‌سوز با دود و دمی آتشین می‌بیند که دهانش چون کوره ذغال سوزان، دو چشمش چون دو مشعل فروزان، زبانش مانند خنجری زهرآگین و بخار سینه‌اش چون ابری جهانسوز است و دارای نفسی آتشین و پیکری است که گویی سپرهای بسیار بر پشت دارد و از زبانش آتش زبانه می‌کشد و هرگاه با دم خود بر سنگ می‌زند، هامون به جنبش و لرزه می‌افتد. نوروز پس از یاری طلیدن از خدا، بدون اسبش، که با دیدن آن دیو سیاه رمیده است، به سمت اژدها می‌رود و نخست با پرتاب تیری و سپس با فرو کردن سنایی بر پیکر اژدها او را ناتوان می‌کند و در نهایت با عمود گاوسر خود بر سر اژدها می‌زند، به‌طوری که مغزش فرومی‌ریزد و کشته می‌شود.

در این منظومه، برخلاف همای و همایون، بن‌مایه دست یافتن به گنج‌های بسیار یا نجات زیارویی پس از کشتن اژدها وجود ندارد؛ زیرا کشتن اژدها از نظر قیصر روم و مردم سرزمینش چنان امری غیرممکن و دشوار به‌نظر می‌رسد که قیصر آن را به‌عنوان شرطی برای وصال قهرمان اژدهاکش با دخترش در نظر می‌گیرد و در واقع ناپدید شدن اژدها به‌تنهایی سبب جریان یافتن برکت و شادمانی مردم می‌شود و این از استقبال باشکوه مردم و برپایی بزمی شاهانه از سوی قیصر برای نوروز پس از کشاندن پیکر آن هیون پیل‌کش به پای طارم قیصر آشکار می‌شود. اما خواجه در موقعیتی دیگر، یعنی در مبارزه نوروز با طوفان جادو، از چنین بن‌مایه‌ای بهره می‌برد و آزادی گل از بند طوفان جادو و سپس دست‌یافتن به گنج‌های سرشار را نتیجه پیروزی شکوهمندانه و قهرمانانه نوروز می‌داند. نکته دیگری که در این بخش از روایت ارتباط آن را با نمونه‌های کهن و اساطیری‌اش نشان می‌دهد، عمود گاوسری است که نوروز با اصابت آن به سر اژدها سرانجام او را از پا درمی‌آورد.

طبق متون ودایی، ایندرا، خدای جنگاور، در نبرد با وریتره، دیو خشکسالی، با فرود آوردن گرز آذرخشین (vajra) او را از پا درمی‌آورد و آب‌ها را آزاد می‌کند و بر اثر همین پیروزی به صفت ورتره‌هن به معنای کشنده ورتره ملقب می‌شود. در ماجرای فریدون و ضحاک نیز هم در اوستا، هم در متون پهلوی و هم در شاهنامه فریدون دارنده گرز یا به‌طور ویژه گرز گاوسر دانسته شده است. (مختاریان، ۱۳۹۲: ۲۱۹)

در این منظومه نیز خواجه با اشاره به عمود گاوسر در مبارزه نوروز با اژدها و همچنین گرز گاوسر در نبرد او با طوفان جادو بر پیشینه اسطوره‌ای شخصیت نوروز در شکست دادن اهریمن تأکید می‌کند.

۳-۳ جمشید و خورشید

در منظومه جمشید و خورشید سلمان ساوجی نیز پس از آنکه جمشید با حورزاد، پادشاه سرزمین پریان، وداع می‌کند، با کوهی بسیار مرتفع، عظیم و باشکوه مواجه می‌شود و از مهراب درباره آن می‌پرسد و او نیز کوه را جای و مأوای دیو و اژدها می‌داند که گذر از آن حتی برای پرندگان نیز دشوار است. جمشید وقتی از دور به آن کوه می‌نگرد، دو مشعل فروزان را بر سر آن و غاری را فرود آن می‌بیند که بی‌وقفه بخاری از آن برمی‌خیزد. ملک از مهران درباره برافروزنده آتش می‌پرسد و مهراب پاسخی می‌دهد که بیانگر اعتقاد گذشتگان پیرامون چرایی و چگونگی وجود کوه‌های آتشفشان است:

جوابش داد کین جز اژدها نیست	سفر کردن چنین جای از ذکا نیست
ازین منزل نمی‌شاید گذشتن	طریقی نیست غیر از بازگشتن
تو آن تل را که می‌بینی تن اوست	دو مشعل هر دو چشم روشن اوست
دهان است آنچه می‌بینی نه غار است	نفس دان آنچه می‌گویی غبار است

(همان: ۱۹-۴۲/۲۱ و ۴۳/۱)

جمشید مشتاق برای وصال با معشوق، همچون قهرمانی بی‌باک و دلآور، در برابر سخنان مهرباب، که گذر کردن از کوه را عاقلانه نمی‌داند و او را از رودرو شدن با آن برحذر می‌دارد، شجاعانه دل به تقدیر می‌سپارد و با وجود ترسیدن یارانش از مبارزه با اژدها، به‌ویژه پس از جنیدن اژدها که دلالت بر فعال شدن آتشفشان و لرزیدن زمین دارد، بازگشتن از آن راه را جهل و وجود کوهی چنان مهیب را در راه عشق سهل می‌داند. جمشید با اژدها روبه‌رو می‌شود و با شمشیر زمردفام خود او را نابود می‌کند؛ به‌طوری‌که خون و زهر او آن کوه خارا را فرامی‌گیرد. پس از این پیروزی، سران خیل بر پایش می‌افتند و او را جمشید ثانی می‌خوانند.

ساوجی در این منظومه، گرچه نسبت به خواجو ابیات کمتری را به شرح ویژگی‌های کوه و نحوه مبارزه قهرمان داستانش با اژدهای ساکن در آن اختصاص داده است، به‌خوبی به ویژگی‌های کوه آتشفشان از طریق تشبیه آن به اژدهایی که دو چشم شعله‌ور و فروزان، پیکری عظیم و دهانی غارمانند و نفس‌هایی غبارآلود و زهرآگین دارد و حرکتش سبب لرزش زمین می‌شود، اشاره کرده و این بن‌مایه اسطوره‌ای را به‌عنوان آزمونی در راستای تأیید قدرت، شجاعت و لیاقت عاشق برای رسیدن به معشوق گنجانده است.

۳-۴ مهر و ماه

در منظومه مهر و ماه جمالی دهلوی، عطارد (یار و همراه ماه) به همراه لشکریانش (پس از جدایی از ماه) به جزیره‌ای تاریک و ترسناک، سپس به مرغزاری بهشتی و پس از آن به باغی بزرگ و زیبا به نام طربلوس می‌رسد که در آن حصاری جواهرنشان با دری فولادین وجود دارد و اهریمنی سیه‌رو، آتشین چشم و اژدهاکام در آن به زنجیر کشیده شده است که:

لبش از هم جدا چون خندق شق	بروتش چون نیستانی به خندق
دهانش زشت چون غار جهنم	پر از دود بلا و آتشین‌دم
سرش چون چرخ گردان از گرانی	تنش چون کوه قاف از ناتوانی

بلائی جان‌ربایی باستوهی
دو چشم او چو اشک سینه‌سوزان
زبان کان در دهانش کرده خانه
تنش کوه و سرش چون آسمان بود
لب و دندان او در زیر آن پی
فروزان دیده‌اش در کلهٔ کل
بلائی ازدهایی آدمی‌خوار
کف دستش تو پنداری یکی دشت
هر انگشت درازش چون درختی

سرش چون چرخ گردون همچو کوهی
سیاه و سرخ چون آتش فروزان
کشیده آتش دوزخ زبانه
که از بند ریاضت ناتوان بود
کهن دیری ستونی چند در وی
نهاده در سرش برجی دو مشعل
ولی گشته ز دست آدمی خوار
هزاران غول وحشی را در آن گشت
همه بی‌برگ مثل شوربختی

(جمالی دهلوی، ۱۳۵۳: ۱۲۸۵-۱۲۹۶)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، جمالی به بهترین شکل تمام اعضای بدن یک موجود اهریمنی یعنی چشم، دهان، سر، زبان، لب، دندان، سیل، دست و انگشت را به بارزترین ویژگی‌های یک کوه آتشفشان، یعنی آتش، غار، قلهٔ کوه، زبانهٔ آتش، خندق، ستون، نیستانِ اطراف خندق، دشت و درختان بی‌بار و برگ تشبیه کرده و نسبت به خواجو و ساوجی تصویر واضح‌تری از آن ارائه داده است. جمالی همچنین با تشبیه این ازدهای کوه‌پیکر به دیوانه‌ای که در حصار زنجیر شده است، به ساکن بودن کوه و همچنین لرزش‌هایش در اثر حرکت آن اهریمنِ دیوانهٔ زنجیر شده (فعال شدن آتشفشان) اشاره کرده است؛ اهریمنی که عطارد آن را صاحب تخت و افسر و گنج‌های بسیاری می‌داند که در صورت کشتن او به آنها دست خواهند یافت؛ اما کشتن چنین اهریمنی فقط از قهرمانی برمی‌آید که انگیزه‌ای قوی برای این عمل شجاعانه دارد. ماه پس از آنکه به یاری خضر عطارد را می‌یابد، در صبحی پر از نور و ساعتی مبارک تصمیم به کشتن اهریمن و تصاحب گنج‌هایش می‌گیرد. او بر اسب بادپای و برق‌رفتار خود می‌نشیند و به سمت قلعهٔ طربلوس می‌راند و چون دیو را می‌بیند، حیرت‌زده

می‌شود و خدا و پیامبر (ص) را یاد می‌کند و سپس خدنگی ماریک‌ر به سمت آن دیو لعین فولادتن می‌اندازد؛ اما موفق به نابود کردن آن نمی‌شود.

ماه پیایی تیرهایی را به سمت چشم اهریمن یا همان دهانه شعله‌ور آتشفشان می‌افکند تا اینکه دیو کور می‌شود و از خشم حرکتی می‌کند «که گویی آسمان را پشت بشکست»؛ اما از آنجا که پیش‌تر نیز به ساکن بودن کوه اشاره شده است، بند محکم در پای اهریمن مانع حرکت او می‌شود و در عوض با افروختن آتش از دهانش تمامی سپاهیان را فراری می‌دهد و جز شاه کسی در آنجا باقی نمی‌ماند. ماه، که دیگر چاره‌ای برای کشتن اژدها و خاموش کردن آتشفشان نمی‌یابد، از عطار یاری می‌خواهد و او نیز تنها چاره را آوردن منجنیقی اژدهاوش و خاموش کردن آتش با آتش می‌داند.

جنیدی در تحلیل این بن‌مایه اسطوره‌ای در داستان اسکندر در شاهنامه فردوسی، نحوه خاموش کردن آتشفشان را برخلاف موقعیت‌های دیگر، که حالتی افسانه‌ای دارند، امری واقعی می‌داند که نشان‌دهنده بهره‌بردن از تولید انفجار در متوقف کردن آتش کوه است. در این روایت، اسکندر وقتی با اژدهایی سیاه مواجه می‌شود که دارای زبانی کبود و چشمی خونین است و آتش از کامش بیرون می‌جهد، دستور می‌دهد تا لشکرش او را تیرباران کنند؛ اما این تیرها نه تنها اژدها را نمی‌کشد، بلکه او را به کشتن و بلعیدن چند تن برمی‌انگیزاند که در واقع به سوختن یا بی‌هوش شدن یا فرورفتن سپاهیان به کام گدازه‌ها اشاره دارد. پس از آن اسکندر دستور می‌دهد تا در پوست پنج گاو نفت بریزند و آن را به کام اژدها بیندازند تا با تولید انفجار و تخریب، خروج گدازه‌ها متوقف و آتشفشان خاموش شود. (جنیدی، ۱۳۷۴: ۳۴-۳۵)

در این منظومه نیز ماه نخست با پرتاب تیر و سپس با افکندن آتش درون آتش کوه از طریق منجنیق سعی در خاموش کردن آن دارد. بنابراین، در روایت مهر و ماه، همچون ماجرای مواجهه اسکندر با اژدهای آتش‌افکن، کوه آتشفشان نه از طریق پرتاب تیر یا به کار بردن سنان و عمود یا شمشیر، که غیرواقعی می‌نماید و حالتی افسانه‌ای دارد، بلکه از طریق انفجار و

متلاشی کردن کوه غیرفعال می‌گردد که به واقعیت نزدیک‌تر است. حرکت دادن اهریمن و دور کردن آن به کمک ۲۰۰ فیل نیز در این منظومه، در واقع بیانگر تخریب کوه و جابه‌جا کردن آن است که راه را برای دست‌یافتن ماه به گنج‌های محبوس در قلعه طربلوس باز می‌کند. همین عمل قهرمانانه ماه و دستیابی او به گنج‌های بسیار و قدرت یافتن او به‌عنوان پادشاه شهر طربلوس است که سبب می‌شود آوازه‌اش به همه جا از جمله به شهر مینا برسد و بهرام، پادشاه مینا و پدر مهر را مشتاق دیدار او کند و زمینه وصال ماه با مهر فراهم گردد. بنابراین، در این سه منظومه عاشقانه نیز همچون شاهنامه فردوسی در روایات مربوط به سام، رستم (در خوان سوم)، اسفندیار، اسکندر و بهرام گور و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، می‌توان شاهد حضور بن‌مایه اسطوره‌ای کوه آتشفشان و مبارزه قهرمان با اژدها یا اهریمن آن بود.

۳-۵ شباهت‌ها و تفاوت‌های میان روایات حماسی و روایات غنایی در زمینه حضور بن‌مایه اسطوره‌ای کوه آتشفشان

همان‌طور که شباهت‌های بسیاری در ویژگی‌های کوه آتشفشان و نحوه مبارزه با اژدهای آن میان روایات حماسی و عاشقانه وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خورد که می‌تواند نشان‌دهنده تفاوت مضمون این دو نوع روایت و همچنین تأثیرگذاری روایات افسانه‌ای و عامیانه بر منظومه‌های عاشقانه باشد. در مورد شباهت‌ها در هر دو نوع روایت می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. از آنجا که جنگ با اژدها با حضور یک یا چند لشکر از مردمان یک یا چند شهر ممکن نبوده است و در حال حاضر نیز ممکن نیست که آتشفشانی را با تکنیک‌های امروزی خاموش کرد، هیچ‌گاه به نبرد سپاهی با اژدها اشاره نشده و همواره پهلوانی برجسته به کشتن اژدها موفق می‌شده است. (همان: ۳۷) در این چهار منظومه نیز، همای، نوروز، جمشید و ماه به‌تنهایی با اژدها و اهریمن کوه آتشفشان مبارزه می‌کنند و حتی در روایت جمشید و خورشید و مهر و ماه، با وجود اینکه قهرمان داستان با یاران و سپاهیان در برابر اژدها صف می‌کشند، اما لرزش

زمین بر اثر حرکت اژدها و بانگ و غوغای او، که حکایت از فعال شدن آتشفشان دارد، سپاهیان را فراری می‌دهد و عاشق بدون یاری گرفتن از کسی اژدها را شکست می‌دهد.

۲. در روایات حماسی، از آنجا که اژدها پدیده‌ای اهریمنی و مخرب تلقی می‌شود، از بین برنده او همواره مردی حق‌پرست، مثبت و ملی دانسته می‌شود که با نیروی یزدان بر این دیو یا جادوی بزرگ پیروز می‌گردد و پس از این پیروزی به درگاه دادگر نیایش می‌برد و اراده او را عامل اصلی پیروزی‌اش می‌داند. (همان: ۳۸) سرایندگان این چهار منظومه نیز، پیش از پرداختن به نبرد قهرمان با اژدها، از توکل او بر خدا یا خواندن نام اعظم خدا یاد کرده‌اند و به این ترتیب او را قهرمانی ایزدی معرفی کرده‌اند که پیروزی‌اش بیانگر نابودی نیروهای اهریمنی است. همای پس از دیدن دریای آتش و نشستن بر بادپای خود، خدای را به اسم اعظم می‌خواند (بیت ۹، صفحه ۷۶). در جمشید و خورشید، پس از آنکه مهرباب ویژگی‌های کوه را شرح می‌دهد، جمشید قدرت اژدها را در برابر حکم یزدانی بسیار سست می‌داند (بیت ۲، صفحه ۴۳). در اثر جمالی دهلوی نیز، پس از آنکه چشم ماه به دیو می‌افتد، از هیبت او حیرت‌زده می‌شود و خدا و مصطفی را یاد می‌کند و سپس به مبارزه با دیو می‌پردازد (بیت ۱۵۸۹).

۳. شباهت دیگر این بن‌مایه اسطوره‌ای در هر دو روایت حماسی و عاشقانه تنها بودن اژدهاست. در این روایات، هیچ‌گاه دیده نشده است که اژدها، مانند دیگر جانداران، پدر و مادر یا زن و فرزندی داشته باشد و همیشه تنها از میان رود و کوه یا دشتی سربرمی‌آورد و به آزار مردم می‌پردازد. همچنین در هیچ افسانه‌ای از حرکت اژدها از جایی به جای دیگر یاد نشده است؛ مگر آنکه در محدوده کوه محل سکونتش حرکتی داشته باشد که نشان‌دهنده حرکت دود و غبار یا گدازه‌های آتشفشان و همچنین جنبش زمین است. (همان) البته لازم به ذکر است که در میان این چهار منظومه، در روایت گل و نوروز اژدها را پس از کشته شدن به پای طارم قیصر می‌کشند و تمام شهر از این پیروزی غریو شادی سر می‌دهند. خواجه به این دلیل به حرکت پیکر بی‌جان اژدها در این داستان پرداخته است که کشته شدن آن را به عنوان

مهم‌ترین شرط پدر معشوق برای ازدواج دخترش معرفی کرده است و حضور ازدهای کشته‌شده در برابر قیصر امری ضروری می‌نماید.

اما یکی از مهم‌ترین تفاوت‌هایی که می‌توان میان روایات حماسی و عاشقانه در کاربرد بن‌مایه اسطوره‌ای کوه آتشفشان مشاهده کرد، وجود گنج‌های سرشاری است که قهرمان داستان‌های همای و همایون و مهر و ماه پس از کشتن ازدها به آنها دست می‌یابند؛ موقعیتی که در هیچ‌یک از روایات مربوط به مبارزه پهلوانان محبوب با ازدها در شاهنامه و گرشاسب‌نامه دیده نمی‌شود. از آنجا که نابودی ازدها در اساطیر اقوام آریایی، یعنی کشته شدن وریتره و اژی، توأم با جریان یافتن برکت و فراوانی بوده است و در روایات حماسی نیز، گرچه به دلیل مضمون این روایات بیشتر بر قدرت و شجاعت پهلوان تأکید شده است، همچنان شادی و شمع مردم از نتیجه این مبارزه بیانگر این نوع برکت بخشی است، دستیابی به دفاین و خزاین بسیار را نیز می‌توان از این منظر تفسیر کرد. به عبارت دیگر بیرون کشیدن گنج از زیر زمین، پس از پیروزی همای و ماه، جابه‌جاشده جریان یافتن آب‌ها یا آزاد شدن گاوها پس از پیروزی ایندرا در اساطیر آریایی و نجات یافتن دختران جمشید از بند ضحاک و آزاد شدن خواهران اسفندیار از رویین‌دژ در روایات حماسی است. علاوه‌براین، با توجه به تأثیرپذیری منظومه‌های عاشقانه از روایات عامیانه، چنین موقعیتی، که صبغه‌ای افسانه‌ای دارد، به تأثیر از باورهای عامیانه در این دو داستان گنجانده شده است. طبق این باورها «ازدها نگهبان گنج‌های پنهان است و برای دست یافتن به این گنج‌ها باید بر او پیروز شد... در باور مردم، اگر سر ازدها را در خانه‌ای دفن کنند، گنج‌ها ظاهر کند و گنج‌قارون، که خدا می‌داند چند خم خسروی پر از طلا و جواهر بوده و به زمین فرو رفته، روی هر خم‌ش ازدهایی خوابیده است. گنج در ویرانه‌هاست و هر کجا گنجی است، ازدهایی بر آن خفته.» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۸۸)

تفاوت دیگر که در منظومه مهر و ماه نسبت به روایات حماسی به چشم می‌خورد، اشارات بسیار به اعضا و اندام ازدهاست که پیش‌تر درباره آن توضیح داده شد. این تفاوت بیش از هر چیز ناشی از سبک ویژه جمالی دهلوی در جاندارپنداری پدیده‌های طبیعی است. او، که حتی

برای نام شخصیت‌های داستانش از نام اجرام آسمانی بهره برده است، پدیده‌های طبیعی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که خواننده به راحتی می‌تواند موجودی زنده را در ذهن خود مجسم کند. نمونه دیگر این نوع جاندارپنداری در شرح چشمه‌ای آشکار می‌شود که جمالی آن را به صوفی سبزپوش تشبیه کرده است (ابیات ۱۴۷۲-۱۴۹۸).

نتیجه (۴)

پیوند ناگسستنی روایات اساطیری با اصیل‌ترین احساسات و بنیادی‌ترین تفکرات، اعتقادات و باورهای مردم دوران باستان، قدرت تطبیق‌پذیری آنها را با شرایط فکری و اجتماعی ادوار مختلف و در نتیجه حضور پویا و تأثیرگذار آنها را در روایاتی با مضامین گوناگون توجیه می‌کند. هرچند که پس از گذشت قرن‌ها دیگر نمی‌توان شاهد جنبه‌های قدسی و الهی اساطیر بود که پدید آمدن ویژگی‌هایی چون زمان ازلی و نامعین و مکان آسمانی و مینوی را در روند روایت الزامی می‌کند، با وجود این همچنان آن دسته از بن‌مایه‌های اساطیری که ارتباط خود را با باورهای موجود حفظ کرده‌اند، راه خود را در روایات مختلف باز می‌کنند.

یکی از این بن‌مایه‌ها کوه آتشفشان است که رد آن را می‌توان تا اساطیر اقوام آریایی دنبال کرد و پی به قدمت آن برد. طبق این اساطیر مبارزه ایندرا، ایزد جنگاور اقوام آریایی با وریتر، دیو خشکسالی و حتی با اژی اهریمن در واقع مبارزه با کوه آتشفشان است که به علت نامشخص بودن ماهیت این پدیده طبیعی و همچنین به علت بروز مشکلات بسیاری که در روند زندگی انسان کهن ایجاد می‌کرده و در نتیجه جنبه‌ای اهریمنی یافته است، در روایات اساطیری به صورت اژدهایی تصور شده است که از چشمانش آتش شعله می‌کشد و نفسش غبار آلود است و با دود و دمی که ایجاد می‌کند جلوی حرکت ابرهای باران‌زا را می‌گیرد و با حرکت خود زمین را به لرزه درمی‌آورد.

این موجود اهریمنی در روایات حماسی ما، به‌ویژه در شاهنامه فردوسی، نیز به صورت اژدهایی جلوه می‌کند که هیچ‌کس جز پهلوانی محبوب و برجسته همچون فریدون، سام، رستم و اسفندیار توانایی مبارزه با او و نابودی او را ندارد. اما نه تنها در روایات حماسی، بلکه

در منظومه‌های غنایی نیز، که درست پس از افول حماسه‌سرایی از سوی سرایندگان و مخاطبان آنها به دلیل تغییر شرایط اجتماعی و پسند مردم مورد توجه و اقبال ویژه‌ای قرار گرفت، می‌توان شاهد مبارزه قهرمان با اژدهای کوه آتشفشان بود که شکست آن همچون آزمونی در راستای اثبات قدرت، دلیری و شایستگی قهرمان داستان برای دست یافتن به مقصود (معشوق) در نظر گرفته شده است.

در این منظومه‌ها، عاشق در مسیر پرفرازونشیب خود، همچون روایات حماسی، با کوهی مواجه می‌شود که جایگاه و مأوای اژدها، دیو یا موجودی اهریمنی دانسته شده است؛ موجودی که از چشمان سیاهش آتش زبانه می‌کشد و خون جاری می‌شود و از دهان غارمانندش دود و گردوغبار برمی‌خیزد و با نفس زهرآلودش زمین را سترون می‌کند و از حرکتش کوه به‌لرزه می‌افتد و مردمی را هراسان و نگران می‌کند. عاشق پس از بردن نام خدا و کمک خواستن از او به‌تنهایی با سلاح مخصوص خود، که می‌تواند کمانی کیانی، شمشیری زمردفام یا عمودی گاوسر باشد یا بهره گرفتن از شیوه‌ای که به نظر واقعی می‌رسد، یعنی افکند آتش به سوی آتش کوه و تخریب آن، اژدها را نابود می‌کند و عمل پیروزمندانه او مقدمه‌ای برای رسیدن به محبوب محسوب می‌شود. همچنین ممکن است این مبارزه علاوه بر پیروزی شکوهمندانه، دستیابی به گنج‌های بسیار یا نجات زیارویی را نیز برای عاشق به ارمغان آورد که با توجه به پیشینه اسطوره‌ای این بن‌مایه در واقع جابه‌جاشده‌ی رهایی آب‌ها یا گاوهای دربند اهریمن خشکسالی است که در روایات حماسی فریدون و اسفندیار به صورت آزاد شدن دختران جمشید یا خواهران اسفندیار خود را نشان می‌دهد و در واقع نشان‌دهنده جریان یافتن برکت، نعمت و فراوانی است.

بنابراین، گرچه تفاوت‌های اندکی میان نحوه حضور این بن‌مایه در روایات مختلف دیده می‌شود، وجود آن حتی در تعدادی از منظومه‌های عاشقانه می‌تواند گویای گستردگی کارکرد اساطیر، تطبیق‌پذیری آنها با روایات دیگر و ماندگاری باورهایی باشد که در لایه‌های پیچیده اساطیر پنهان شده‌اند و در هر زمان به شکلی و در بستر روایتی رخ می‌نمایند.

براین اساس، می‌توان گفت جریان اساطیر در روایات حماسی متوقف نشده‌اند و راه برای جست‌وجوی بن‌مایه‌های اساطیری در روایاتی چون روایات عاشقانه، عامیانه و حتی داستان‌های عرفانی باز است.

منابع:

۱. الیاده، میرچا (۱۳۹۲). چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، چ ۳، تهران: توس.
۲. پورداوود، ابراهیم (۱۳۹۴). یشت‌ها (۱ و ۲)، تهران: آگاه.
۳. جعفری کمانگر، فاطمه. مدبری، محمود (۱۳۸۲). «کوه و تجلی آن در شاهنامه فردوسی»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۲، ۳۶-۷۲.
۴. جمالی دهلوی، حامد بن فضل‌ا... (۱۳۵۳). مهر و ماه، به تصحیح سیدحسام‌الدین راشدی، راولپندی: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۵. جنیدی، فریدون (۱۳۷۴). زندگی و مهاجرت آریاییان بر پایه گفتارهای ایرانی، چ ۲، تهران: بنیاد نیشابور.
۶. خواجوی کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطا محمود (۱۳۴۸). همای و همایون، با تصحیح کمال عینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۷. دادگی، فرنیغ (۱۳۹۵). بندهشن، گزارنده: مهرداد بهار، چ ۵، تهران: توس.
۸. ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۴). باورهای عامیانه مردم ایران، تهران: چشمه.
۹. رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۹). اژدها در اساطیر ایران، تهران: توس.
۱۰. ساوجی، جمال‌الدین سلمان (۱۳۴۸). جمشید و خورشید، به اهتمام ج. پ. آسموسن و فریدون وهمن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۱. شمیسا، سیروس (۱۳۸۹). انواع ادبی، چ ۴، تهران: میترا.
۱۲. عقیقی، رحیم (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، چ ۲، تهران: توس.
۱۳. قرشی، امان... (۱۳۸۹). آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، چ ۲، تهران: هرمس.
۱۴. گزیده سرودهای ریگ‌ودا (۱۳۴۸). ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، تهران: امیرکبیر.
۱۵. مختاریان، بهار (۱۳۹۲). درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، چ ۲، تهران: آگه.
۱۶. نایب‌زاده، راضیه. سامانیان، صمد (۱۳۹۴). «اژدها در اسطوره‌ها و فرهنگ ایران باستان»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، سال ۱۱، شماره ۳۸، ۲۳۵-۲۶۹.
۱۷. نفیسی، علی‌اکبر (۱۳۴۳). فرهنگ نفیسی، چ ۳، تهران: کتابفروشی خیام.