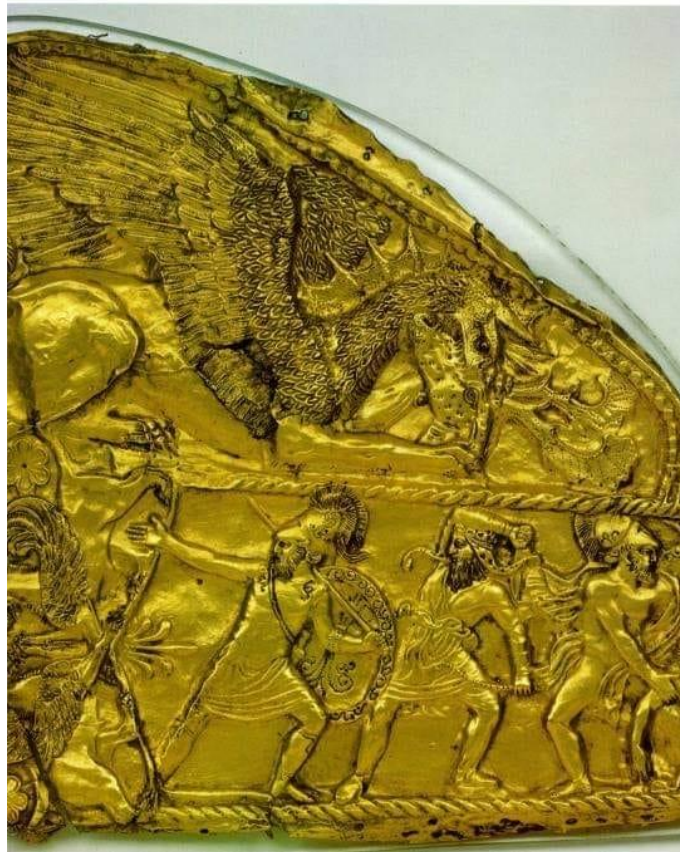




اسطوره‌شناسی پرندگان

شروین و کیبی





عنوان: اسطوره‌شناسی پرندگان

(کتاب دهم از مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی)

نویسنده: شروین وکیلی

تاریخ نگارش: نوروز ۱۴۰۳

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا

نقل قول از این کتاب با ذکر مرجع آزاد است

شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان

می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

فهرست

صفحه	عنوان	فصل
۴	پیش درآمد	
۶	همای	بخش نخست
۶	جانورشناسی همای	گفتار نخست
۱۵	بازنمایی همای	گفتار دوم
۲۸	اسطوره‌شناسی همای	بخش دوم
۲۸	همای دوسر	گفتار نخست
۴۰	شیردال	گفتار دوم
۴۶	هماشیر	گفتار سوم
۹۲	گزارش یونانیان	بخش سوم
۹۲	سفرنامه‌ی آریستئاس	گفتار نخست
۹۷	سه تیره‌ی شمالی	گفتار دوم
۱۱۷	هماشیر ستیزه‌جو	گفتار سوم
۱۳۶	سیمرغ	بخش چهارم
۱۳۶	سیمرغ اوستایی	گفتار نخست
۱۴۴	سیمرغ در متون پهلوی	گفتار دوم
۱۵۱	سیمرغ در متون حماسی	گفتار سوم
۱۵۹	سیمرغ در متون عرفانی	گفتار چهارم
۱۷۲	رمز‌گشایی از پرندگان	بخش پنجم
۱۹۲	کتابنامه	

پیش‌درآمد

در میانه‌ی سال ۵۴۰۲ تاریخی (۱۴۰۲خ / ۲۰۲۳م.) چند رخداد در فضای فرهنگی ایران موج‌هایی برانگیخت که نگارنده از آن میان پرسش‌هایی ارزشمند را نصیب برد. یکی مشهور شدن تصویری بود که کوهنوردی از پرنده‌ی همای گرفته بود و این به بحث‌ها و رایزنی‌های فراوان مردمان دامن زد، و ضرورت گردآوری داده‌های مستند در این مورد و صورت‌بندی حدس‌های اسطوره‌شناسانه درباره‌ی این پرنده را ضروری ساخت.

دیگری، بحثی بود که در فضای دانشگاهی میان اهل ادب و تاریخ درگرفت در این مورد که برخی از موجودات اساطیری مثل شیردال را تا چه اندازه می‌توان ایرانی دانست؟ این بحث از آن رو درگرفت که برخی این موجودات و نمادهای وابسته بدان را یونانی می‌پنداشتند و به برچسب‌هایی موزه‌ای اشاره می‌کردند که آثار بازمانده با این نقش را یونانی می‌شناساند، و نه ایرانی.

سومین پرسش، شخصی بود و به کنجکاوی نگارنده درباره‌ی بندی از «تواریخ» هرودوت بازمی‌گشت که در آن اقوام ساکن در آخر زمین را توصیف کرده بود، و اشاره‌هایی که افلاطون و ارسطو نیز به همین اقوام داشتند. این که انگاره‌ی ایرانیان در چشم اقوام دیگر چگونه بوده، بخشی از بحث‌های نگارنده درباره‌ی سیر تحول هویت ایرانی است، و در عصر هخامنشی که دوران تدوین نخستین خودانگاره‌ی ملی پارسیان است، مدارک مربوط به این موضوع به ویژه در زبان یونانی غنی است.

اتصال این سه پرسش (از همای، از شیردال و از مردمان آخر زمین) به پاسخها و اندیشه‌هایی انجامید که فکر کردم جمع‌بندی‌شان در قالب کتابی کوچک سودمند است و اینک آن کتاب، که دفتری است از مجموعه‌ی «اسطوره‌شناسی ایرانی» که پیش از این ده عنوان کتاب در آن رده با این قلم انتشار یافته است. درست ده سال پیش‌تر از نوشته شدن این سطور مقاله‌ی دیگری درباره‌ی سیمرغ نوشته بودم که آن را نیز در همین نوشتار گنجاندم.

برای گشایش میدان بحث جاری در این کتاب، می‌توان از نقطه‌ای پیش پا افتاده و آشنا آغاز کرد، و آن هم این که این پرنده‌ای اساطیری که در تخت جمشید با دست و نیم‌تنه‌ی شیر تصویر شده و مشابهش را دو هزار سال پیش‌تر در هنر جیرفت هم می‌بینیم، در اصل چه پرنده‌ای بوده؟ و چرا به این شکل بازنموده می‌شده؟ و دلیل این که با شیر ترکیب شده چه بوده؟ و برای ایرانیان هزاره‌های پیشین چه معنایی را در ذهن فرامی‌آورده و در مقام نمادی چنین آشکار و پایدار، چه معنا و دلالتی داشته است؟



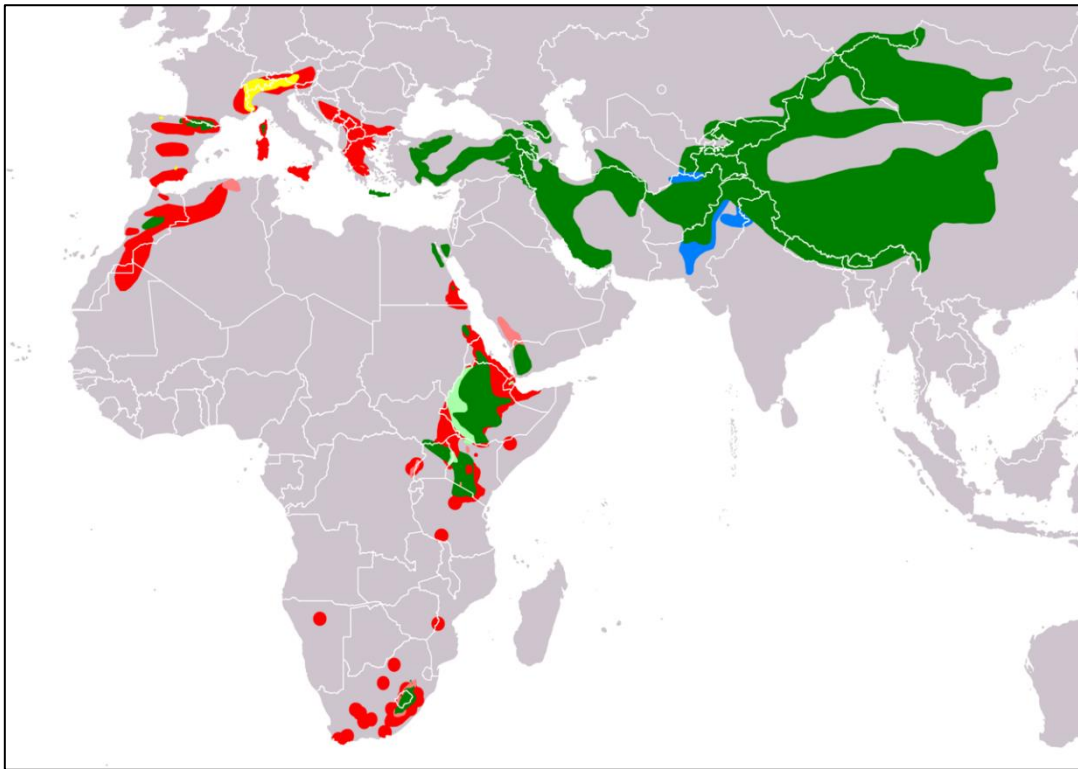
سرستون تخت جمشید با نیم‌تنه‌ی همای



سر همای در هنر جیرفت با ریش نمایان

بخش تحت: همای

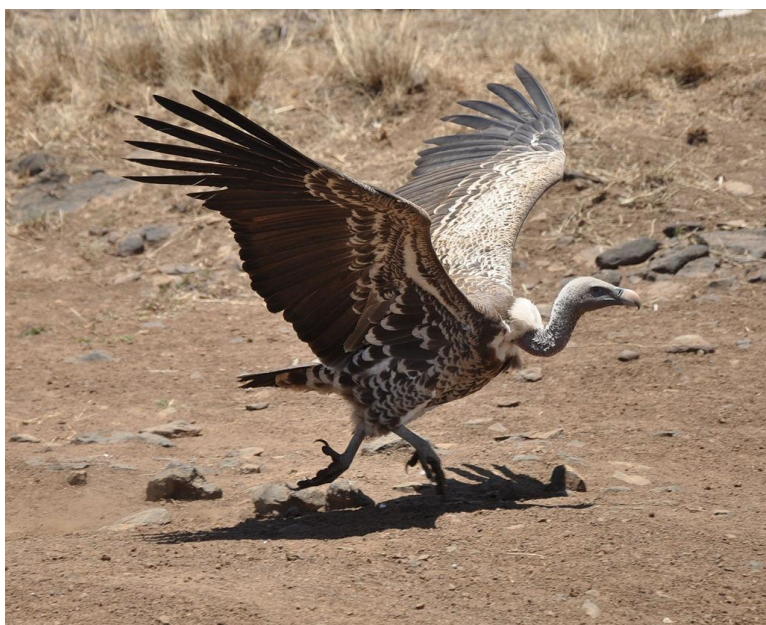
کفتر تحت: جانورشناسی همای



جغرافیای جانوری همای) سبز: زیستگاه کنونی، آبی: زیستگاه نمونه‌های نابارور، سرخ: منقرض شده، صورتی: احتمال منقرض

شده، زرد: به تازگی مستقر شده

پرنده‌ای که در پارسی همای یا هما نامیده می‌شود و شهرتی افسانه‌ای دارد، بر خلاف برخی از پرنده‌گان اساطیری دیگر (مثل سیمرغ و عنقا و ققنوس) به جانوری مشخص و گونه‌ای زنده اشاره می‌کند و در این مورد تردیدی وجود ندارد. توصیفی که از بلندپروازی، استخوان‌خواری، کم‌آزاری، فرّ و شکوه، و اقتدار هما داریم با این پرنده سازگاری دارد و تصویرها و نگاره‌هایی که آن را بازنمایی می‌کنند آشکارا به همین گونه مربوط می‌شوند.



لاشخور آفریقایی



کرکس مصری

گونه‌ی مورد نظرمان در پارسی مرغ هما، همای، یا کرکس هما نامیده می‌شود و نامش در زبان پهلوی «هومای» بوده است. اسم علمی‌اش *Gypaetus barbatus* است و پرنده‌ایست بزرگ از خانواده‌ی *Accipitridae* که همان خانواده‌ی شاهین‌هاست. اعضای این خانواده بیشتر به شاهین و عقاب نزدیک هستند و با لاشخور یا کرکس تفاوت دارند که در خانواده‌ی *Aegyptiinae* جای می‌گیرند. همای مثل سایر اعضای این خانواده‌ها مقیم اوراسیا و آفریقا است و با لاشخورهای گردن دراز آمریکایی که خانواده‌ی

Cathartidae را تشکیل می‌دهند، خویشاوند نیست. پس تصویر مرسوم از لاشخور که پرنده‌ای بزرگ با گردن دراز و سر و گردن برهنه و بی‌پر است، به این خانواده‌ی اخیر مربوط می‌شود و اصولاً در ایران زمین وجود ندارد.

برای ساده‌تر شدن رده‌بندی نیکوست اعضای این خانواده‌ی پرندگان لاشه‌خوار دنیای جدید را لاشخور بنامیم، و وابستگان به خانواده‌های دنیای قدیم را کرکس بخوانیم. کرکس‌ها لزوماً لاشه‌خوار نیستند و شکار هم می‌کنند. در ضمن سبک زندگی و اقلیم متفاوتی دارند و اصولاً نامشان به معنای «مرغ‌خوار» است. کرکس پارسی و گرگاس پهلوی شکلی ساده شده از **وسسد** (کهرکاسه) اوستایی است که از دو بخش «کهرکه» (مرغ) و «آسه» (خوردن) تشکیل یافته است. بنابراین این رده از پرندگان به خاطر شکار کردن مرغ و خروس شهرت داشته‌اند و صفت اصلی‌شان لاشه‌خواری نبوده است.

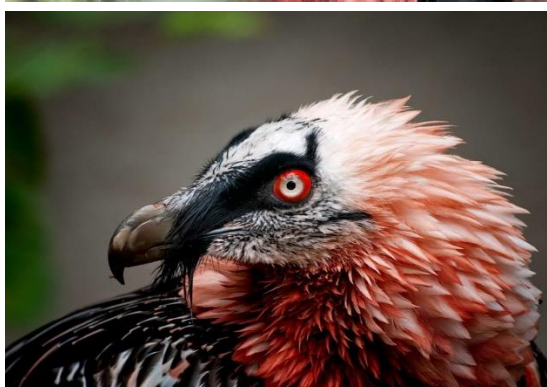
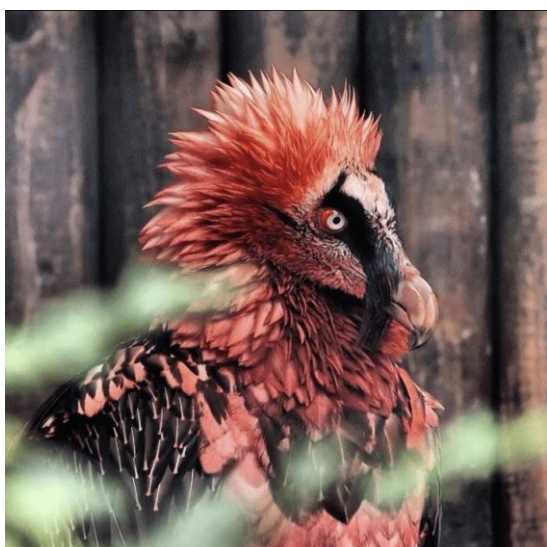
زیرخانواده‌ی هما (Gypaetinae) در خانواده‌ی شاهین‌ها (Accipitridae) دو گونه‌ی اصلی را در بر می‌گیرد که عبارتند از همای ایرانی و کرکس مصری (Neophron percnopterus). این دو گونه‌هایی تک‌نیا هستند و هرکدام‌شان جنسی متمایز هستند که تنها یک گونه دارند. همای و کرکس مصری به ترتیب در ایران زمین و جنوب مصر تکامل یافته‌اند و به اقلیم‌های دیگر کوچیده‌اند. از این رو در هر دو تمدن باستانی ایران و مصر هردوی این پرنده‌ها یافت می‌شوند. هرچند همای در ایران و کرکس مصری در مصر فراوان‌تر است. همای در کوهستان‌های بین دریای مدیترانه و رشته‌کوه‌های هندوکش از پرندگان شکاری کوچکتر مثل شاهین مشتق شده است. کرکس مصری هم در دره‌ی نیل و اقلیمی متفاوت مسیر تکاملی مشابهی را طی کرده است.

گونه‌ی *Gypaetus barbatus* که در پارسی همای نامیده می‌شود، پرنده‌ایست دیرینه که در اواخر دوران ائوسن و حدود چهل میلیون سال پیش تکامل یافته است. زیستگاه اصلی آن ایران زمین بوده و از این

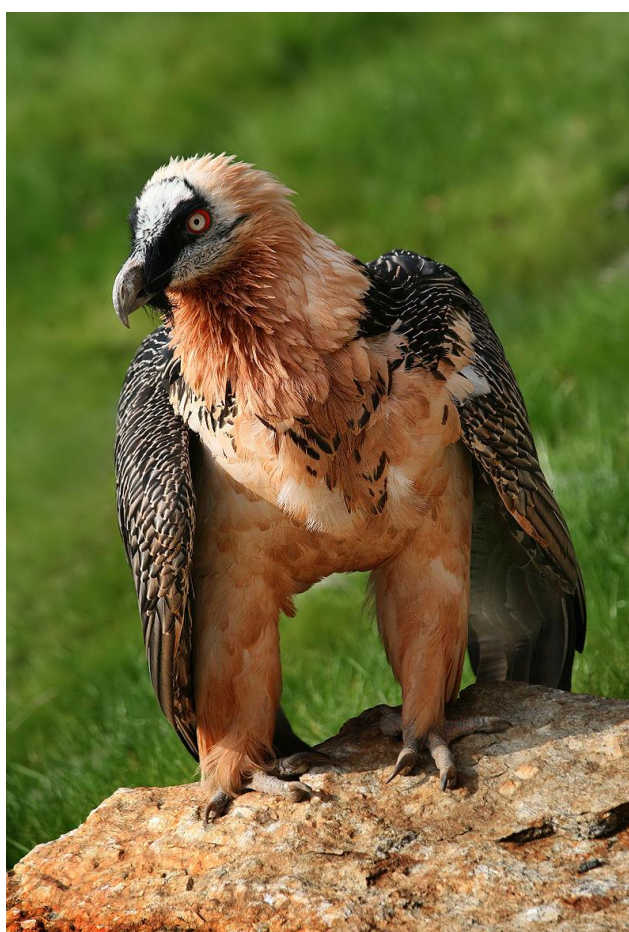
مرکز در جهت شرق تا ترکستان و ختای و ختن و بخش‌هایی از مغولستان پیش رفته، و در جهت غرب تا ایتالیا و جنوب اروپا پیشروی کرده است. همای پرنده‌ای باهوش و نیرومند است و توانایی سازگاری با محیط‌های گوناگون را دارد. با این حال در بوم‌های صنعتی شده و اقلیم‌های شکننده دوام نمی‌آورد و منقرض می‌شود. به همین شکل همای در رومانی در سال ۵۳۰۶ (۱۳۰۶ خ / ۱۹۲۷ م.) با شکار بی‌رویه منقرض شد. در مقابل طی دهه‌ی ۵۳۵۰ تاریخی (۱۳۵۰ خ / ۱۹۷۰ م.) چند جانورشناس فرانسوی همای را به کوه‌های آلپ منتقل کردند و این پرنده از آن هنگام در این منطقه نیز استقرار یافته است.

این پرنده در کشور نوبنیاد اسرائیل هم به دنبال تغییرات اقلیمی ناشی از کشاورزی مدرن، منقرض شده است. با این حال تا چند ده سال پیش در این منطقه وجود داشت. شیمون پرز که نخست وزیر اسرائیل بود، زمانی که ۲۱ ساله بود در صحرای نَقَب (به عبری: نِگُو) این پرنده را در آشیانه‌اش دید و چندان هیجان‌زده شد که نام خود را بر این مبنا تغییر داد. در زبان عبری این پرنده را օרֵס (پرس) می‌نامند که یعنی «پارسی»، و از آن مصدر פָּרַשׁ / פָּרַשׂ (پارس) مشتق شده به معنای «بریدن و بخش کردن / گستراندن و بالاندن». چون نام اصلی او به لهستانی زیمون پرسکی بود و شباهتی به این کلمه داشت، آن را به به عنوان اسم فامیلش برگزید که در لهستانی «پرز» خوانده می‌شود.

همای پرنده‌ای بسیار بزرگ است که درازای بدنش از نوک تا دم بین ۹۰ تا ۱۲۵ سانتی‌متر نوسان می‌کند و فاصله‌ی بین دو بال گشوده‌اش ۲/۳ تا ۲/۸ متر است. با آن که پرنده‌ای درشت‌اندام است، وزن کمی (۴/۵ تا ۸ کیلوگرم) دارد و این تناسب وزن و اندازه به پرنده‌گان بلندپرواز و شکاری تعلق دارد که زمانی طولانی را در آسمان می‌گذرانند. همای از نظر ساختار بدنی به شاهین شبیه است و تنها از آن درشت‌تر است. برخی ویژگی‌ها مثل دم لوزی شکل، پرهایی که به صورت ریش زیر منقار قرار می‌گیرد، و پاهای بسیار نیرومند همای سیمایی متمایز به آن می‌بخشد.



تزئینات سر همای که به گوش و یال شبیه است



شباهت پنجه‌های نیرومند همای به دست گربه‌سانان

رنگ اصلی بدن همای سیاه-خاکستری است و جوجه‌ها و پرندگان جوان این گونه چنین رنگی دارند. اما به تدریج همزمان با بلوغ رنگ‌بندی تزئینی‌ای در آن نمایان می‌شود که پرهایی به رنگ طلایی و سپید را شامل می‌شود و سینه و پاها و سر و گردن پرنده را پوشش می‌دهد. ابرو و ریش سیاه همای بنابراین رنگ اصلی‌اش را حفظ کرده و رنگش ثانویه نیست. پره‌های ابرو و اطراف منقار همای می‌توانند بسیار بلند شوند و چون رنگی سیاه و متمایز دارند. همچون ریش و گوش به نظر می‌رسند. همای گاه پره‌های سرش را سیخ می‌کند و در این حال تزئینات سرش به یال شیر شباهتی پیدا می‌کند.



سر همای با ریش مشهورش



همای در حال حمل استخوان

همای پرنده‌ای کوهستانی است و اغلب در ارتفاع‌های بالاتر از دو هزار متر دیده می‌شود. جمعیتش اندک است و در هر کوهستان بین چند ده تا تا ۵۰۰ تا همای می‌توانند مقیم شوند. در بلندای همین کوه‌ها هم آشیانه‌ی بزرگی با قطر یک متر و عمق حدود ۷۰ سانتی‌متر می‌سازد. همای هر سال یکی دو تخم می‌گذارد و ۵۳ تا ۶۰ روز بر آن می‌خوابد. بعد از شکسته شدن تخم‌ها جوجه‌هایش را در همین آشیان با گوشت و پوست جانوران می‌پرورد. از این نظر همای به عقاب و شاهین شبیه است و بالاشخورها تفاوت دارد، که غذا را می‌خورند و محتوای معده‌شان را در آشیانه برای جوجه‌ها بالا می‌آورند. بزرگترین تراکم جمعیت همای امروز در اتیوپی دیده می‌شود که روی هم رفته ۱۴۰۰ تا ۲۲۰۰ پرنده را در بر می‌گیرد.

جوجه‌های همای تا دو سال به مادرشان وابسته هستند و این دیرپاترین دوره‌ی کودکی در پرندگان محسوب می‌شود. یکی از دلایل این وابستگی آن است که همای پرنده‌ای بسیار باهوش است و سبک زندگی پیچیده‌ای دارد، که باید به تدریج آموخته شود. نمونه‌اش فن پرتاب کردن لاشه بر سنگ‌ها و شکستن

استخوان‌هاست که کاری پیچیده محسوب می‌شود و پرنده‌ی جوان تا حدود هفت سالگی کامل بر آن مسلط نمی‌شود.

همای پرنده‌ای با عمر طولانی است و بین ۲۰ تا ۴۵ سال عمر می‌کند. همای جانوری به نسبت خجالتی و گریزپاست و به ندرت با چشم آدمیان دیده می‌شود. صدایش هم ناشنیدنی است و تنها در زمان جفتگیری آواز می‌خواند و در خارج از آن زمان خاموش است. با توجه به این که این پرنده در ارتفاع‌های دوردست کوهستانی زندگی می‌کند و موقع پرواز با زمین بسیار فاصله دارد، دیدن سایه‌اش بر زمین (و افتادش بر افراد) یا شنیدن صدایش فرخنده و خوش‌یمن دانسته می‌شده است، و هردوی اینها برای چشم و گوش انسانی پدیده‌هایی بسیار بسیار نادر است.

همای به ویژه به خاطر نوع تغذیه‌ی غیرعادی‌اش از باقی پرنده‌گان متمایز است. ۸۰ تا ۹۵٪ خوراک این پرنده از استخوان تشکیل شده، و معده‌ی بسیار اسیدی‌اش (با $\text{pH} = 1$) غلیظ‌ترین اسید لوله‌ی گوارش مهره‌داران را تولید می‌کند. استخوان‌هایی که پرنده می‌بلعد در معده دست‌بالا تا ۲۴ ساعت با این اسید حل می‌شوند و مواد خوراکی‌شان که به ویژه چربی و پروتئین مغز استخوان است، گوارده می‌شود. همای هرچند به خاطر خوردن استخوان لاشه‌خوار محسوب می‌شود، اما شکارچی هم هست. یعنی جانورانی مثل خرگوش و چهارپایان کوچک مثل بره را با چنگال می‌گیرد و به آسمان می‌برد از آنجا به زمین پرتاب می‌کند. همای می‌تواند جانوران هم‌وزن خود (با حدود چهار کیلو وزن) را به این ترتیب به آسمان ببرد. وقتی همای جانوری را به این شکل کشت، صبر می‌کند تا لاشه توسط جانوران لاشه‌خوار و حشرات خورده و استخوان‌ها پاکیزه شود و بعد استخوان‌ها را می‌بلعد. بیش از ۹۰٪ استخوان‌هایی که همای می‌خورد به پستانداران تعلق دارد. اما خزندگان مثل بزوجه و به ویژه لاک‌پشت را هم به همین شکل شکار می‌کند.

همای به شکل سنجیده و فعالی استخوان‌ها را می‌شکند تا بخش‌هایی کوچک و بلعیدنی از آن به دست بیاورد. درباره‌ی شکارهای کوچک اغلب با پنجه‌ی نیرومند پاهایش استخوان‌ها را به سنگ‌ها می‌کوبد و می‌شکند. اما درباره‌ی استخوان‌های بزرگ جانورانی مثل آهو و گوزن آنها را تا بلندای ۵۰ تا ۱۵۰ متری بالا می‌برد و بر سنگ‌ها رها می‌کند تا تکه تکه شوند و بعد قطعاتش را می‌خورد. نام‌های اروپایی این پرنده از همین شیوه‌ی تغذیه‌اش برآمده است. همای را در فرانسوی میانه *ossifrage* (استخوان‌شکن) و در آلمانی *lammergeier* (کرکس بره) می‌نامیده‌اند.

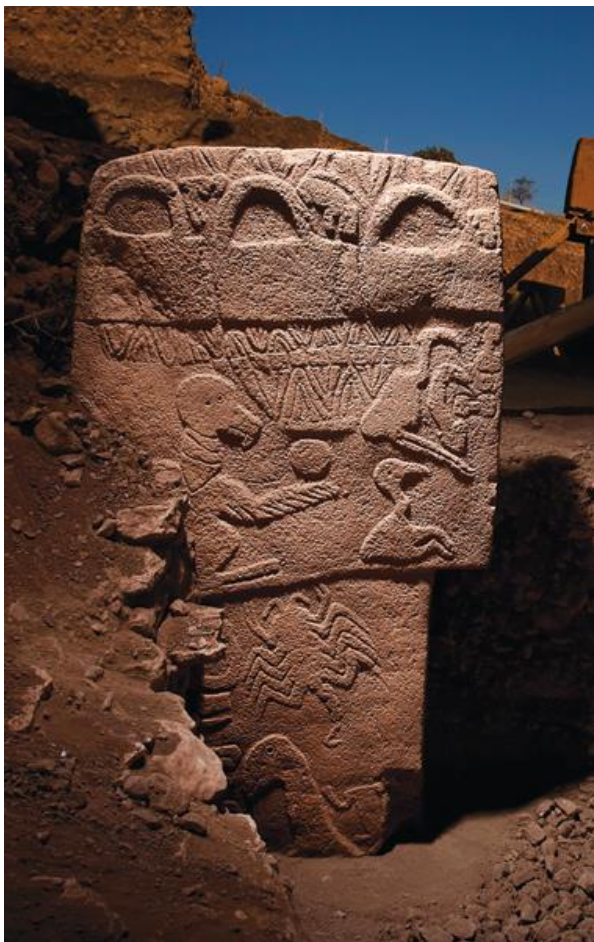
بنا به گزارش‌های یونانی، اولین تراژدی‌نویس به زبان یونانی که شاعری بود به نام آیسخولوس و اولین اثرش «پارسیان» نام داشت، در سال ۲۹۳۴ تاریخی^۱ (۴۵۶ پ.م) به این ترتیب درگذشت که عقابی لاک‌پشتی را به آسمان بلند کرده بود تا او را بر سنگی فرو افکند و لاکش را بشکند. اما از آن بالا سر تاس آیسخولوس را با سنگی اشتباه گرفت و لاک‌پشت را بر سر او انداخت و به این ترتیب او را کشت. این داستان اگر راست باشد، به همای اشاره می‌کند و نه عقاب. چون همای است که لاک‌پشت را به آسمان می‌برد و از

1 مبدأ تاریخ قاعدتا نقطه‌ایست که تاریخ شروع می‌شود، و آغازگاه تاریخ، همان آغازگاه خط است. بر این مبنا مبدأ تاریخ مفهومی عینی، رسیدگی‌پذیر، مستند و جهانی است که با ظهور اولین نشانه‌های خط در جنوب غربی ایران زمین (ایلام و سومر) همزمان است و حدود ۵۴۰۰ سال قدمت دارد. هرچند گاهشماری‌های مبتنی بر زایش عیسی مسیح (که حتا سالش هم دانسته نیست) در متون علمی رواج یافته، اما در این کتاب بر اساس گاهشماری پیشنهادی‌ام مبدأ تاریخ را همزمان با ظهور خط قرار می‌دهم و سالشمارها را به شکلی که درست و عقلانی است ذکر می‌کنم، و نه بر مبنای قراردادهایی دلخواه یا وابسته به ایمان‌های دینی، هرچند که رواجی عالمگیر پیدا کرده باشد. برای خو گرفتن خواننده با این گاهشماری پیشنهادی در همه‌ی موارد تاریخ هجری شمسی و قمری یا میلادی را هم قید کرده‌ام. با این توضیح که سال ۱۴۰۰ خورشیدی را با سال ۵۴۰۰ تاریخی برابر گرفته‌ام، چرا که نخستین نشانه‌های خط در حدود ۳۴۰۰-۳۳۵۰ پ.م در اسناد تاریخی نمایان می‌شود، یعنی قرار دادن آغازگاه تاریخ در ۵۴۰۰ سال پیش (۳۳۸۰ پ.م) دقیق و درست است و در ضمن گاهشماری‌های میلادی و هجری خورشیدی را هم به شکلی سراسر بر محور تاریخی راستین قرار می‌دهد.

استخوانش تغذیه می‌کند. عقاب‌ها شکار خود را به زمین پرت نمی‌کنند و جانورانی بی‌زره را همراه خود به بلندای درختی یا صخره‌ای حمل می‌کنند و آنجا آن را می‌خورند. این داستان البته به احتمال زیاد ساختگی است و شاید اشاره‌ای باشد به رجزخوانی‌های آیسخولوس که از دلیری‌هایش در نبرد با پارسیان زیاد قصه می‌خواند. به این ترتیب شاید منظور این بوده که همای به کیفر این حرف‌ها او را کشته، چرا که خواهیم دید این پرنده‌ی در قلمرو پارسیان نمادی سیاسی بوده است.

کفتار دوم: بازمانی‌های

همای پرنده‌ای بسیار بزرگ و مهاجم است که در بلندای کوه‌های زندگی می‌کند و به خاطر ظاهر باشکوهش به همتای شیر در دنیای پرندگان می‌ماند. به همین خاطر طبیعی است که از دیرباز مورد توجه بوده و در آیین‌ها و اساطیر کهن نقشی ایفا کرده باشد. همای در دو شکل در اسناد و مدارک باستانی بازنموده شده است. یکی به همان شکل طبیعی‌اش که پرنده‌ایست شکاری و گول‌پیکر و با ابهت، و دیگری در ترکیب با



شیر که به لحاظ ریختی و رفتاری همتای پستاندارش محسوب می‌شود. بنابراین حدسم آن است که جانور موسوم به شیردال، ترکیب شیر و همای باشد و نه شیر و عقاب (دال). چون جثه‌ی عقاب از همای کوچکتر است و ویژگی‌هایی که در سر شیردال می‌بینیم، در همای دیده می‌شود و نه عقاب.

قدیمی‌ترین تصویر به جا مانده از همای که بر قدیمی‌ترین اثر کلان‌سنگی کره‌ی زمین تراشیده شده، در گوبک‌لی تپه دیده می‌شود (تصویر روبرو). این شبکه از بناهای مدور سنگی کهن‌ترین سازه‌ی

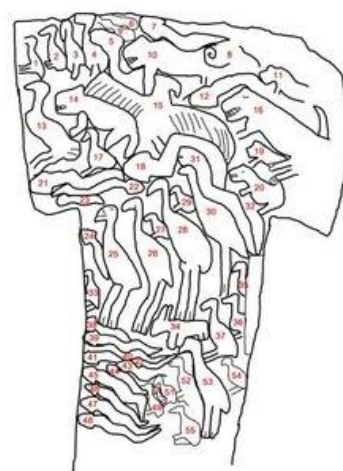
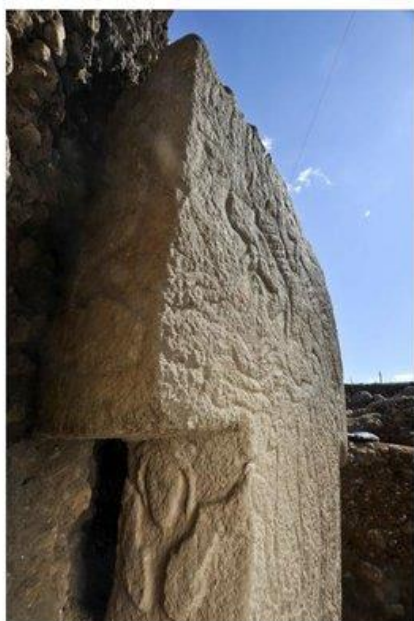
سنگی کره‌ی زمین هستند و در حدود ۱۱۵۰۰ سال پیش و قبل از آغاز انقلاب نوسنگی در جنوب شرقی آناتولی ساخته شده‌اند. ستون‌های این سازه‌ی کلان‌سنگی با نقش برجسته‌ی جانورانی پوشانده شده‌اند که یکی‌شان بی‌شک همای است. چون جثه‌ای بزرگ و بال‌هایی افراشته و پاهایی نیرومند دارد و از همه مهم‌تر آن که با ریش‌نمایی از سایر پرندگان متمایز شده است. بر این ستون نقش همای در کنار چند پرنده‌ی دیگر ترسیم شده که احتمالاً درنا و اردک هستند. جالب آن که این پرنده با بال خود گوی برجسته‌ای را گرفته که درست در وسط نقش قرار گرفته و احتمالاً علامت خورشید است. حدس دیگری که درباره این گوی زده‌اند آن است که مجموعه‌ی انسان باشد. ولی چنین تفسیری به نظرم بعید می‌رسد.

سر ستون پهنی که نقش این پرندگان را بر خود دارد، در زیر خود بر بخشی باریک‌تر و بلندتر تکیه کرده که نقش جانورانی مثل عقرب و مار و قورباغه و احتمالاً گرگ بر آن دیده می‌شود. یعنی در بالا پرندگانی روزخیز و در پایین خزندگانی شب‌خیز را داریم و به همین خاطر حدسم آن است که بخش بالایی ستون علامت روز و گوی میانی علامت خورشید باشد. در مقابل بخش زیرین که به شب و تاریکی و جانوران فعال در آن مربوط می‌شود.



بازنمایی‌های کرکس همای در گوبکلی‌تپه

در گوبک‌لی تپه علاوه بر این ستون نمایان (ستون شماره ۴۳)، در دو جای دیگر هم همای را می‌بینیم. یکی بر ستون دیگری در همین حلقه که همای را بر پشت جانوری شکارچی - احتمالاً کفتار - نشان می‌دهد و هر دو دارند به جانوری چهارپا حمله می‌برند. کفتار هم مثل همای شکارچی است و آرواره‌هایی بسیار نیرومند دارد که با آن استخوان‌های شکار را می‌شکند و می‌تواند استخوان را همراه گوشت بخورد. بنابراین همنشینی این دو در این نقش به واقعیتی بوم‌شناختی و مشاهده‌ای جانورشناسانه دلالت می‌کرده است. نقش دیگری از پرنده‌ای شکاری که شاید کرکس همای باشد را بر ستون ۵۶ از حلقه‌ی H می‌بینیم که صحنه‌ای بسیار شلوغ را نشان می‌دهد و در آن همای یا عقاب بالای یک مار و کنار جانوری شبیه گرگ دیده می‌شود. نکته‌ی جالب درباره‌ی این تصویر آن است که همه‌ی جانوران روی ستون به سمت چپ رو کرده‌اند، به جز کرکس که برعکس ایشان رو به سوی راست دارد (تصویر زیر).



بعد از گوبک‌لی تپه که اثری بنیانگذار و آغازین است، نقش همای در آثار هنری ایرانی با بسامدی به نسبت بالا مدام تکرار می‌شود. با توجه به این که پرندگان شکاری در کل موجوداتی مهم و ارجمند قلمداد می‌شده‌اند، باید شاخص‌هایی در نظر گرفته شود تا نقش‌های مربوط به همای از پرندگان دیگر مثل شاهین و

عقاب تفکیک شوند. به نظرم درباره‌ی همای سه شاخص هست که چنین تمایزی را ممکن می‌کند. یکی ریش است و دیگری گوش یا تزئینات یال مانند بر سر، و سومی پاهایی که از حد عادی پرندگان بزرگتر و نیرومندتر باشند. بنابراین نقش‌هایی که یکی از این سه شاخص را به شکل صریح یا دست کم دوتایش را به شکل ضمنی داشته باشند، به همای مربوط می‌شوند، و گرنه پرنده‌ی شکاری دیگری مثل شاهین یا عقاب را نشان می‌دهند. جدا ساختن نقش همای از باقی پرندگان از این رو اهمیت دارد که نمادی متمایز و دیرپاست و با این حال چنین تفکیکی تا به حال انجام نشده و معمولاً نقش‌های پرندگان شکاری را روی هم رفته عقاب می‌نامند، بی آن که به تفکیک‌های نمایان جانورشناسانه‌ی نقوش توجه کنند و این را در نظر بگیرند که هر یک از این پرندگان قاعدتاً نماد مفهومی متفاوت بوده‌اند.

اگر مدارک باستانی را با قصد مرور نقش‌مایه‌های همای مرور کنیم، به بایگانی جالب توجهی دست می‌یابیم که می‌تواند در رمزگشایی معنای این نماد جانوری گره‌گشا باشد. یکی از نکات مهم درباره‌ی نقش همای چنان که دیدیم، آن بود که بسیار دیرینه بود و پیش از نقش صریح عقاب و شاهین و همزمان با نخستین آثار هنری مستقر جهان بر صحنه نمایان می‌شود. این دیرینگی در ضمن با ماهیتی افسانه‌ای پیوند خورده است. یعنی نقش همای اغلب در کنار موجودات خیالی دیده می‌شود و به سرعت خود نیز به موجودی ترکیبی و اساطیری دگرذیسی پیدا می‌کند.

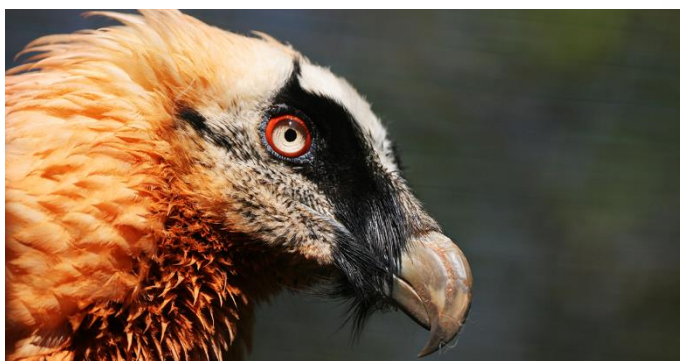
یکی از نقش‌های جالب توجه همای که معمولاً با برجسب عقاب یا حتا کلاغ شناخته می‌شود، بر لولی سومری دیده می‌شود از شهر اوروک که به پنج شش هزار سال پیش (۴۰۰۰-۳۱۰۰ پ.م) یعنی دوره‌ی اوروک تعلق دارد. بر این لول دو جانور اساطیری سم‌دار با گردن‌های دراز مار مانند می‌بینیم که دم‌هایی بلند و دراز دارند و گردن‌هایشان دور هم پیچیده است. نقشی مشابه تا سه چهار قرن بعدتر در آثار مصری هم پدیدار می‌شود و در آنجا نمادی سیاسی است که احتمالاً اتحاد دو قلمرو مصر شمالی و جنوبی را نشان

می‌دهد. احتمالاً در لول اوروک هم چنین دلالتی در کار بوده و اتحاد میان دو دولت‌شهر یا دو گروه سیاسی بر لول بازنموده شده است. نکته‌ی مهم اینجاست که بالای این دو موجود یک پرنده‌ی شکاری با بال‌های گشوده و پاهای نیرومند دیده می‌شود که هر سه شاخص یاد شده را دارد. یعنی پوزه‌اش که به پستانداران شباهت دارد احتمالاً منقاری با ریش بلند است، زائده‌هایی شبیه گوش بالای سرش دارد و پاهایش نسبت به بدنش نیرومند و درشت است. از این رو اگر این پرنده موجودی ترکیبی نباشد، بی‌تردید همای است.



لول سنگی از دوره‌ی اوروک، سومر

هرچند در مدارک تصویری کهن نقش همای را در سراسر ایران زمین می‌بینیم، اما بی‌تردید مهم‌ترین کانون تحول نماد همای شهر جیرفت بوده است. بیشترین تعداد آثار هنری که همای را نمایش می‌دهند در این شهر ساخته شده‌اند و اغلبشان به قرون چهارم تا هشتم تاریخی (ق ۳۰ تا ۲۶ پ.م) مربوط می‌شوند. چنین می‌نماید که این پرنده نمادی مهم در حوزه‌ی فرهنگی جیرفت بوده باشد. بازنمایی همای در هنر جیرفت دقیق و درست است و در سر پرنده هم ریش و هم یال را نشان می‌دهد.



نقش همای در جیرفت (راست) در مقایسه با سر پرنده (چپ)، حدود سال ۶۰۰ تاریخی (۲۸۰۰ پ.م)

هنر جیرفت از این نظر اهمیت دارد که برای عقاب هم اهمیت قایل بوده و آن را نیز بارها نمایش داده است. با این حال روشن است که این دو پرنده نماد مفاهیمی متمایز بوده‌اند و هریک رمزگذاری مستقل و متفاوتی داشته‌اند. مثلاً یکی از نمودهای چشمگیر همای را در صفحه‌های سنگی زیبایی می‌بینیم که به شکل همای ساخته شده‌اند و روی پیکرشان خانه‌هایی قرص‌مانند دارند و با مهره‌ها و احتمالاً تاس ریزی روی این حفره‌ها بازی می‌کرده‌اند. چندین نمونه از این اسباب‌های بازی کشف شده و در همه‌شان پرنده‌ای که دستمایه‌ی اثر قرار گرفته، همای بوده است.

این که بازی مورد نظر دقیقاً چگونه اجرا می‌شده را درست نمی‌دانیم. اما ساختار این ابزار و خانه‌های پیاپی‌اش به بازی‌های رومیزی امروزی مثل مارپله شباهت دارد و احتمالاً با قواعدی مشابه بازی می‌شده است. این یکی از قدیمی‌ترین ابزارهای بازی کشف شده در جهان است و جای توجه دارد که روند اجرای آن را با همای مربوط می‌دانسته‌اند. ساختار پیکره‌های سنگی برسازنده‌ی این ابزار بازی بزرگتر و گرانباتر از آن است که به بازی کودکان مربوط بوده باشد و بنابراین با نوعی بازی سروکار داریم که در میان بزرگسالان و طبقه‌ی نخبه‌ی مردم جیرفت رواج داشته، و چه بسا که کارکردی آیینی هم داشته باشد. اگر این بازی به واقع با تاس‌ریزی انجام شده باشد، پیوندی اولیه میان همای و بخت را نشان می‌دهد.



پیکره‌های سنگی همای که احتمالاً بخشی از یک بازی رومی‌زی بوده‌اند، جیرفت، حدود سال ۶۰۰ (۲۸۰۰ پ.م)

پیوند میان همای با بخت و تقدیر بی‌شک از همان ابتدای کار دلالتی سیاسی هم داشته است. چون در میان نقش‌های همای در جیرفت یکی که جای توجه دارد، پرنده‌ایست که با دو دستش دو مار را گرفته است. چنان‌که در نوشتارهای دیگر بحث کرده‌ام، این نماد همتای پهلوان ددگیر است و معادل است با پهلوانی دیوسان که با دو دستش جانوران یا مارهایی را گرفته و به هوا بلند کرده است. اهمیت این نقش در اینجاست که مشابه آن را اغلب در باره‌ی عقاب می‌بینیم. یعنی پرنده‌ای که معمولاً با پهلوان برابر انگاشته می‌شود و با مار درگیر است، عقاب است. با این حال در جیرفت اغلب نمونه‌های پرنده‌ی مارگیر به همای تعلق دارد و در برخی از آثار در بالای آن پهلوان ددگیر را داریم و برابری این دو به این شکل نمایان است. پهلوان ددگیر

در جیرفت اغلب به صورت هیولایی چیره بر مارها بازنموده می‌شود، اما بعدتر به پهلوان شیرگیر دگردیسی می‌یابد.



بازنمایی عقاب مارگیر (راست) و تندیس شاهین (چپ) که تفاوت کالبدشناختی این پرندگان با همای در آن نمایان است، جیرفت، قرن ۴-۶ تاریخی (ق ۲۸-۳۰ پ.م)



همای مارگیر با ریش و یال نمایان و پاهای درشت و قوی، جیرفت، قرن ۴-۶ تاریخی (ق ۲۸-۳۰ پ.م)



نقش‌هایی بر جام سنگی که نشان می‌دهد همای مارگیر با پهلوان ددگیر همسان بوده است. در جام سمت راست مضمون چیرگی همای بر دو مار در دو طبقه‌ی پایینی تکرار شده است. در جام سمت راست همان چارچوب را داریم، در پایین همای چیره بر مار را می‌بینیم، اما بالایش به جای همای پهلوانی دیوسان با دو سر دیده می‌شود که بر شیرهایی چیره شده است، جیرفت، قرن ۴-۶ تاریخی (ق ۲۸-۳۰ پ.م)

روبرو: نقش (احتمالاً) همای بر بالای دروازه‌ی کاخ یا معبد، جیرفت، حدود قرن ۶ تاریخی (ق ۲۸ پ.م)

با توجه به این که نمونه‌هایی از نقش پرنده‌ی مارگیر را با علامت عقاب هم داریم، امکان مقایسه‌ی این دو فراهم است. چنین سنجشی نشان می‌دهد هنرمندان باستانی ایرانی تفاوت‌های ریز ریختی در جانوران را تشخیص می‌داده و در آثارشان منعکس می‌کرده‌اند. مثلاً خمیدگی بیشتر منقار عقاب و پربندی متفاوت بال‌ها و کوچکتر بودن پا نسبت به بدن را در نقش عقاب مارگیر می‌بینیم، و در مقابل همای مارگیر ریش و یال و پاهایی تنومندتر دارد. یعنی تفسیر ما از این پرنده دقیق و درست است و اینها صورت‌هایی شلخته و تصادفی از پرندگان شکاری ترکیبی نبوده‌اند و هرکدامشان به گونه‌ی جانوری مشخصی ارجاع می‌دهند.

پس به این ترتیب با مرور ردپای همای در آثار هنری بازمانده از قدیمی‌ترین ایام، روشن می‌شود که این پرنده از ابتدای کار موجودی مهم و ارجمند قلمداد می‌شده و در بازنمایی‌های جانوری نقشی مهم ایفا می‌کرده است. همای با عقاب متفاوت بوده و موازی با آن در آثار هنری کهن حضور دارد و آشکارا نقش متمایزی را ایفا می‌کند. تا جایی که از کانون اصلی بازنمایی همای یعنی جیرفت برمی‌آید، این پرنده با اقتدار سیاسی و به ویژه با نماد پهلوان ددگیر ارتباطی نمایان داشته و چنین می‌نماید که همتای وی دانسته می‌شده است.

نقش همای به تدریج از قرون آغازین تاریخی به بعد در اسناد تصویری کمیاب می‌شود و جای خود را به عقاب می‌دهد. این تا حدودی به این خاطر است که عقاب در نزدیک مراکز شهری و در دل روستاها زندگی می‌کند و بنابراین بیشتر دیده می‌شود. در حالی که احتمالاً با افزایش جمعیت و پیچیده‌تر شدن نظام‌های اجتماعی و دست خوردگی بوم پرنده‌ی همای بیش از پیش از چشم‌انداز طبیعی زندگی مردمان به عزلت کوهستان‌ها عقب نشینی کرده و جلوه‌ای اساطیری و افسانه‌آمیز به خود گرفته است. با این حال نام و نشان همای در متون و روایت‌های داستانی باقی مانده و طی یک و نیم هزاره‌ی گذشته در ادبیات پارسی همای پرنده‌ای مقدس بوده که با فرهمندی شاهنشاه و قدرت سیاسی پیوند داشته است. با توجه به تکرار این نماد

در هنر درباری هخامنشیان و اشکانیان و ساسانیان، حدسم آن است که چنین پیوندی از ابتدای کار برقرار بوده باشد. این پرنده به دلیل کوه‌نشین و کم‌پیدا بودنش و همچنین عظمت بال‌ها و شکوه ظاهری‌اش نمادی مناسب برای اقتدار سیاسی محسوب می‌شده است.

در نخستین هزاره‌ی تاریخی که در ایران زمین همای به این شکل ترسیم می‌شده، تنها تمدن دیگری که بر زمین وجود داشته، مصر بوده است.^۲ جالب آن که در مصر هم پرندگان هم‌آشیان با همای نقشی مشابه را ایفا می‌کرده‌اند. در مصر چنان که گفتیم خویشاوند نزدیک همای یعنی کرکس مصری بومی بوده و خود همای هم در جمعیتی کوچک حضور داشته است. با این حال همای در هنر مصری بسیار به ندرت بازنموده شده و کرکس مصری که فراوان‌تر است هم تنها گهگاه در چشم‌اندازهای طبیعی بازنموده شده است. در مقابل لاشخور است که در مصر اهمیت پیدا کرده و پیشتر گفتیم که لاشخور پرنده‌ای متفاوت است و با همای و کرکس تفاوت ریختی و رفتاری دارد.



کرکس مصری (راست) و لاشخور آفریقایی (چپ) که نخبت نامیده می‌شده و از نموده‌های اقتدار سیاسی بوده است.

^۲ وکیلی، ۱۴۰۰.



نخبت در دیوارنگاره‌ی مقبره و بر تاج نقش برجسته‌ی ملکه‌ای مصری



نخبت بر دیوار معبد ملکه حتشپسوت، دیرالمدينه، سال ۱۹۲۰ (۱۴۶۰ پ.م.)

مصریان در قرن نخست تاریخی (حدود ۳۳۰۰ پ.م) ایزدی پرنده‌سان داشته‌اند به نام نخب که همان لاشخور آفریقایی است. جالب آن که در مصر هم از ابتدای دوران تاریخی لاشخور اهمیت داشته و نمادی سیاسی قلمداد می‌شده است. نخب ایزدبانوی نگهبان شهری بوده به نام نخب که نامش را از این پرنده گرفته و آن هم لاشخور معنی می‌دهد. بعد از متحد شدن این قلمرو و تشکیل پادشاهی یکپارچه‌ی مصر، نخب نماد مصر بالا (آبرفت جنوبی نیل) می‌شود و در کنار افعی (واجت) که ایزدبانوی حامی مصر پایین (دلتای نیل) بوده، بر تاج فرعون‌ها جای می‌گیرد.

در ایران زمین همای هرچند با بخت و اقتدار شاهانه پیوند دارد، اما هرگز به صورت نماد رسمی دربار و شاهنشاه در نمی‌آید و انگار بیشتر نیروی طبیعی پشتوانه‌ی اقتدار شاه یعنی فرهمندی را بازنمایی می‌کرده است. از این نظر رمزنگاری همای و لاشخور مصری کاملاً متفاوت است. در ایران نمادی مربوط به طبیعت را داریم که به ویژه به خاطر چیرگی بر نیروهای ظلماتی طبیعت و مار اقتدار سیاسی را نشان می‌دهد. در مصر تقریباً واژگونه‌اش را می‌بینیم، یعنی نماد لاشخور را داریم که همزمان با همای تحول پیدا می‌کند، اما از ابتدای کار علامت شهری خاص و بعد ناحیه‌ای مشخص است و اتفاقاً در اتحاد با مار است که پادشاهی متحد مصر را پدید می‌آورد.

تفاوت مهم دیگری که میان نماد مصری و ایرانی می‌بینیم، در اینجاست که همای آشکارا نرینه است و بر ریش و یال او تاکید وجود داشته و به همین خاطر با شیر شباهتی پیدا کرده است. در حالی که نخب لاشخوری مادینه بوده و در رده‌ی ایزدبانوان جای می‌گرفته است.

بخش دوم: اسطوره‌شناسی‌های

گفتار تخت: نمادپردازی‌های دوسر

چنان که دیدیم، برای نخستین بار در جیرفت بود که همای به نمادی کلیدی و پرتکرار بدل شد. در گفتار پیشین جامی را نمایش دادیم که برابری همای با پهلوان ددگیر را نشان می‌داد. در همین جام نمایان بود که پهلوانی که با دو دشمن می‌جنگد، گاه با دو سر نمایش داده می‌شود. مشابه این الگو را در جام‌های سنگی دیگر جیرفت هم می‌بینیم و چنین می‌نماید که این تعمیم نبرد با دو دشمن به دو سر داشتن، ابداعی ویژه‌ی این شهر باشد.

اثر جالب توجه دیگری که در این رده داریم، جام جالب توجهی است که در ردیف بالا گاوهایی با نمادهایی پیچیده بر سرشان نشان می‌دهد، که حدس می‌زنم علامت باد باشد. در ردیف پایین دو نقش از پهلوان مارگیر را می‌بینیم. یکی انسانی است شاخ‌دار که مارها را زیر بغلش گرفته است. دیگری هیولایی است



پرنده‌سان که بال‌هایی کوچک و پا و دمی شبیه پرنندگان شکاری دارد و دستانش انسانی است. این موجود دو سر دارد که هرکدام یک شاخ و یک گوش دارند. او نیز مثل هیولای کناری‌اش با دو مار می‌جنگد اما آنها را با دست و پا از خود دور نگه داشته است (تصویر روبرو).



پهلوان مارگیر در جیرفت فراوان تکرار می‌شود و نمونه‌هایی که بر جام‌های سنگی دیدیم نشان می‌دهد نبرد با دو مار به دوسر بودن پهلوان ددگیر منتهی شده است. قاعدتا تصویر پرنده‌ی شکاری دوسر نیز از همین جا آمده و در اصل به



همای مارگیری اشاره می‌کرده که بر دو مار یا دشمن چیره شده است. اثر مهمی که با همان قالب بازی‌ها ساخته شده، پرنده‌ای دو سر را نشان می‌دهد که با توجه به ریش و یال نمایانش بی‌شک همای است (تصویر روبرو).

نقش همای دوسر نمادی سیاسی است که در مقام نشانی سلطنتی تا به امروز تداوم یافته، و اغلب به اشتباه عقاب دوسر پنداشته شده است. در حالی که حتا در

بازسازی‌های جدیدش پس از چندین هزاره همچنان شاخص‌های جانورشناسانه‌ی مربوط به همای را حفظ کرده، و با عقاب تفاوت دارد. نماد همای دوسر در ترکیب با علامت پهلوان ددگیر در بسیاری از آثار باستانی تکرار می‌شود و یکی از مضمون‌هایی است که می‌توان آن را در رده‌ی نمادهای ملی پیشاملیتی در نظر گرفت.



سرتبر آیینی نقره با نقش انسان-پرنده‌ی دوسر، بلخ، حدود سال ۱۳۰۰ (۲۱۰۰ پ.م)

این نمادها طیفی وسیع از علایم و نمادهای مقدس یا سیاسی را در برمی‌گیرند که مثل شیر و خورشید و سواستیکا و همای از ابتدای تاریخ در سراسر ایران زمین رواج داشته‌اند و در خارج از قلمرو تمدن ایرانی با این شکل و دلالت دیده نمی‌شده‌اند، و پس از عصر کوروش بزرگ و شکل‌گیری کشور یکپارچه‌ی ایران به صورت نمادهای ملی رسمیت پیدا می‌کنند. یک نمود از این ماجرا را در هنر ایران شرقی می‌بینیم. مثلاً عین آنچه که در جام‌های سنگی جیرفت داشتیم در سرتبری نقره از بلخ نمایان است. در اینجا هم پهلوانی ددگیر را داریم که در حال نبرد با دو دد (گراز و شیر بالدار) است. این پهلوان هیولاگونه است و پیکری

انسانی و سر و پنجه‌هایی همچون پرنده و یک جفت بال دارد. نکته‌ی مهم آن که دو سر دارد که شکلش صریح نیست و بیشتر در رده‌ی عقاب می‌گنجد تا همای. با این حال نشانه‌هایی از ابرو و ریش در آن هست که شاید به همای اشاره کند.

با این همه مهم‌ترین بازسازی این نماد بعد از دوران شکوفایی جیرفت، به دولت هیتی در آناتولی مربوط می‌شود و در قرن ۱۸ تا ۲۱ تاریخی (ق ۱۶-۱۳ پ.م) ترسیم شده است. یعنی حدود هزار و پانصد سال پس از آثار جیرفت پدید آمده، و با این حال همان رمزنگاری را با دقت تکرار می‌کند. هیتی‌ها در قلمرو کوهستانی آناتولی می‌زیستند و این محیطی است که همای به صورت طبیعی در آن زندگی می‌کند. بازنمایی‌های هیتی‌ها از همای دوسر قدری مبهم است و مثلاً ریش یا گوش را در پرنده نمایش نمی‌دهد. از این رو می‌توان تردید کرد که منظور همای بوده یا عقاب. با این همه نشانی از یال در برخی از نمونه‌ها دیده می‌شود و پاها درشت‌تر و نیرومندتر از پای عقاب ترسیم شده است. با توجه به این که نمادی مشابه بعدتر در تخت جمشید هم تکرار می‌شود و در آنجا یال و گوش نمایان دارد، حدس نیرومندتر آن است که هیتی‌ها هم همای دوسر را نمایش می‌داده‌اند و این نماد بی‌تغییر در گذر زمان تداوم داشته است.



راست) نقش هیتی از همای دو سر بر فراز نماد دو مار در هم پیچیده، بغازکوی، آناتولی، حدود سال ۱۶۰۰ (۱۸۰۰ پ.م)

چپ) نقش هیتی همای دوسر که دو چهارپا را گرفته، آلاجاهویوک، آناتولی، حدود سال ۱۷۰۰ (۱۷۰۰ پ.م)

در آثار هیتی همای دوسر در چند بافت دیده می‌شود و همواره با اقتدار سیاس مربوط است. یکی سنگ‌نگاره‌ی مشهور آلاجاهویوک است که همای دوسری را نشان می‌دهد که با هر دست جانوری شبیه گراز را شکار کرده است، و بر این مبنا نمونه‌ای از همان الگوی پهلوان ددگیر است. نمونه‌ی جالب دیگری به نگاره‌ای از بغازکوی مربوط می‌شود که همای دوسر را در حال گرفتن دو مار به هم پیچیده نشان می‌دهد. با الگویی که مشابهش را در جیرفت داشته‌ایم.



راست) مهر هیتی با نقش همای دوسر در میان نماد باد، آلاجاهویوک، آناتولی، سال ۱۷۰۰ (۱۷۰۰ پ.م)

چپ) سرستون تخت جمشید با نقش دو همای-هماشیر، حدود سال ۲۹۰۰ (۵۰۰ پ.م)

یک نقش مهر هیتی هم داریم که در میانه‌ی آن پرنده‌ای دوسر نمایان است که قاعدتا باید همین همای دوسر باشد. هرچند طرحش به قدری انتزاعی و ساده ترسیم شده که تشخیص دقیق گونه‌ی پرنده ممکن نیست. نکته‌ی مهم درباره‌ی این نقش آن است که در پیرامونش خطوطی درهم پیچیده را می‌بینیم که در هنر هیتی نمونه‌های دیگری هم دارد و مشابهش را در هنر جیرفت و ایلام و میانرودان نیز می‌دیدیم. این

نقش‌های درهم پیچیده به نظرم نماد باد است، و بحث خواهیم کرد که انگار پیوندی میان همای و ایزد باد برقرار بوده است، که با توجه به بلندپرواز بودن همای و سوار شدنش بر باد طبیعی هم می‌نماید.

یکی از مشهورترین نمودهای همای دوسر، به سرستون‌های تخت جمشید مربوط می‌شود که به خاطر داشتن گوش و یال بی‌شک همای هستند و نه عقاب. با این حال تنه و دستانی همچون شیر دارند و بنابراین همایش را نشان می‌دهند، و در گفتارهای بعدی مفصل بدان خواهیم پرداخت. نکته‌ی مهم درباره‌ی این سرستون‌ها آن است که اگر از روبرو نگریسته شود، به همین نقش همای دوسر شباهت پیدا می‌کند، که تیرک سقف را در میانه‌ی دو سر خویش جای داده است.



نماد همای دوسر در سراسر تاریخ تداوم داشته و همواره اقتدار سلطنتی را نمایش می‌داده است. در دوران ساسانی یکی از نمادهای محبوب در هنر درباری ساسانیان همین نقش همای دوسر بوده و در پارچه‌های نفیس بازمانده از آن دوران نمونه‌هایی بسیار زیبا از آن را می‌بینیم (تصاویر بالا). در همه‌ی این نمونه‌ها پرنده‌ی مورد نظر آشکارا همای بوده و نه عقاب. چون گوش و ریش پرنده با تاکید تصویر می‌شده و در ضمن پاهای

بزرگ و نیرومندش هم به همای مربوط می‌شود. جالب آن که در بسیاری از این نقش‌ها همان مضمون باستانی پهلوان ددگیر را می‌بینیم. یعنی همای دوسر با پنجه‌هایش دو جانور وحشی را گرفته است. این دو جانور اغلب بز هستند. نقش جالب توجهی هم داریم که همای دو سر با پنجه‌هایش در میانه‌ی سینه‌اش چیزی را نگه داشته (تصاویر زیر) که برخی آن را گل پنداشته‌اند، اما به نظرم روشن است که نمادی از خورشید هشت‌پر است. گلی که هشت پر داشته باشد نداریم و شمار گلبرگ‌ها در هنر ایرانی با دقت رعایت می‌شده است.



نقش همای دوسر با گوش و ریش نمایان در پارچه‌های ابریشمی ساسانی

نقش همای دوسر در دوران ساسانی در سراسر قلمرو فرهنگی پهناور در پیوسته با پارس انتشار یافت و از راه بازرگانی ایرانی به اروپای شرقی و چین و هندوچین نیز انتقال یافت. دلالت سیاسی این نقش پس از فروپاشی ساسانیان نیز استمرار یافت و بعدتر در دولت‌های عصر اسلامی همچنان علامت همای دوسر را می‌بینیم که در هنر درباری مناطق مختلف ایران زمین و فراسوی آن تکرار می‌شود. به عنوان مثال نشان رسمی دولت سلجوقی همین همای دوسر بود که نمودهایی از آن به ویژه در دیوارنگاره‌های بناهای این دوران در آناتولی نمایان است.



همای دوسر بر تزئینات سلجوقی مسجد و بیمارستان دیوریگی، سیواس، سال ۴۶۰۷ (۱۲۲۸ م.).



راست) نقش گندابهروندا بر سقف معبد کلادی، شیموگا، قرن ۵۰ تاریخی (ق ۱۶م).

چپ) علامت سلطنتی سلطان میسور، قرن ۵۲ تاریخی (ق ۱۸م).

نمودی دیگر از این نماد را در فراسوی مرزهای شرقی ایران زمین می‌بینیم. مثلاً دولت میسور در هندوستان علامت حکومتی خود را همای دو سر انتخاب کرده بود، و این همان دولتی بود که با استعمارگران انگلیسی چند بار جنگید و در نهایت از پای درآمد. دولت میسور این نماد را از فرهنگ سیاسی هندوستان در قرون میانه به ارث برده بود، که در آن علامت همای دوسر با همان دلالت سیاسی اش گهگاه تکرار می‌شد. مثلاً در دیوارنگاره‌های سقف معبد کلادی در منطقه‌ی شیمودی هندوستان نقشی از همای دوسر را می‌بینیم که با منقار دو شیر و با پنجه دو فیل را شکار کرده است، و این شکلی افراطی از پهلوان ددگیر است که با آرایه‌هایی ساسانی ابراز شده است.

این نقش مایه در میان امیران هندی محبوبیت زیادی داشته و آن را گندابهروندا می‌نامیده‌اند. در این آثار روشن است که هنرمندان ارتباط خود را با جانورشناسی پشتوانه‌ی نقش‌مایه‌ها از دست داده‌اند و به تقلید

از نقش‌های کهن‌تر روی آورده‌اند. مثلاً در علامت میسور سر پرنده از حالت کرکس یا عقاب بیرون آمده، ولی در نقش معبد کلادی همچنان یال و پرهای گوش‌های نمایان است و این به خاطر وفاداری به نگاره‌های ساسانی است.



درفش ملی کشور آلبانی



نشان سلطنتی دولت و سپورکان در ارمنستان

نماد همای دوسر علاوه بر شرق، در جانب غرب هم سفر کرد و به نماد محبوب خاندان‌های سلطنتی اروپا بدل شد. این نماد در اروپا رونوشتی دقیق از علامتی است که در دوران ساسانی وجود داشته و در دولت‌های محلی ایران غربی کاربرد خود را حفظ کرده است. به عنوان مثال بعد از فروپاشی دولت ساسانی بخشی از بازماندگان آن نظم سیاسی در قالب پادشاهی و سپورکان تداوم یافت که نامش را از ویسپوهر (نجیب‌زاده) در زبان پهلوی گرفته بود و خاندان آرتسرونی بر آن حکم می‌راندند. این دودمان از سال ۴۲۸۷ تا ۴۴۰۰ (۲۸۷-۴۰۰ خ/۹۰۸ تا ۱۰۲۱ م.) بر منطقه‌ی میان دریاچه‌ی اورمیه و وان حکومت کردند و بخش عمده‌ی از آذربایجان

و ارمنستان را زیر فرمان داشتند. نماد سلطنتی این خاندان همای دوسر بود (تصویر پایین، راست). هرچند در بازنمایی این پرنده تمایزهای میان همای و عقاب از میان رفته بود، و فقط گوش و یال هما به تاجی تبدیل شده بود که آن را از سوی دیگر به طاووس هم شبیه می‌کرد. علامت ملی آلبانی که مردمش ایرانی‌تبار و بازمانده‌ی سکا‌های باستانی هستند هم ادامه‌ی مستقیم همین علامت است (تصویر پایین، چپ) و در آن هم ویژگی‌های خاص همای از قلم افتاده و عملاً با عقابی دو سر سروکار داریم.

این علائم به سرعت در اروپا انتشار یافتند و در بخش عمده‌ی سرزمین‌های حوزه‌ی تمدن اروپایی نماد اقتدار سیاسی قرار گرفت. یکی از دیرپاترین وام‌گیری‌ها در این مورد به روس‌ها مربوط می‌شود که نیای سیاسی‌شان ایوان سوم امیر مسکو علامت عقاب دوسر را بر مهر خود حک کرد و بعد پسرش ایوان چهارم که اولین تزار روس بود و با نام ایوان مخوف مشهور است، همان را به عنوان نماد سلطنتی تزارهای روس برگزید. این نماد تا پایان دوران زمامداری رومانوف‌ها همچنان اعتبار داشت و بعد از فروپاشی دولت شوروی هم بار دیگر همچون نمادی ملی در روسیه احیا شده است.

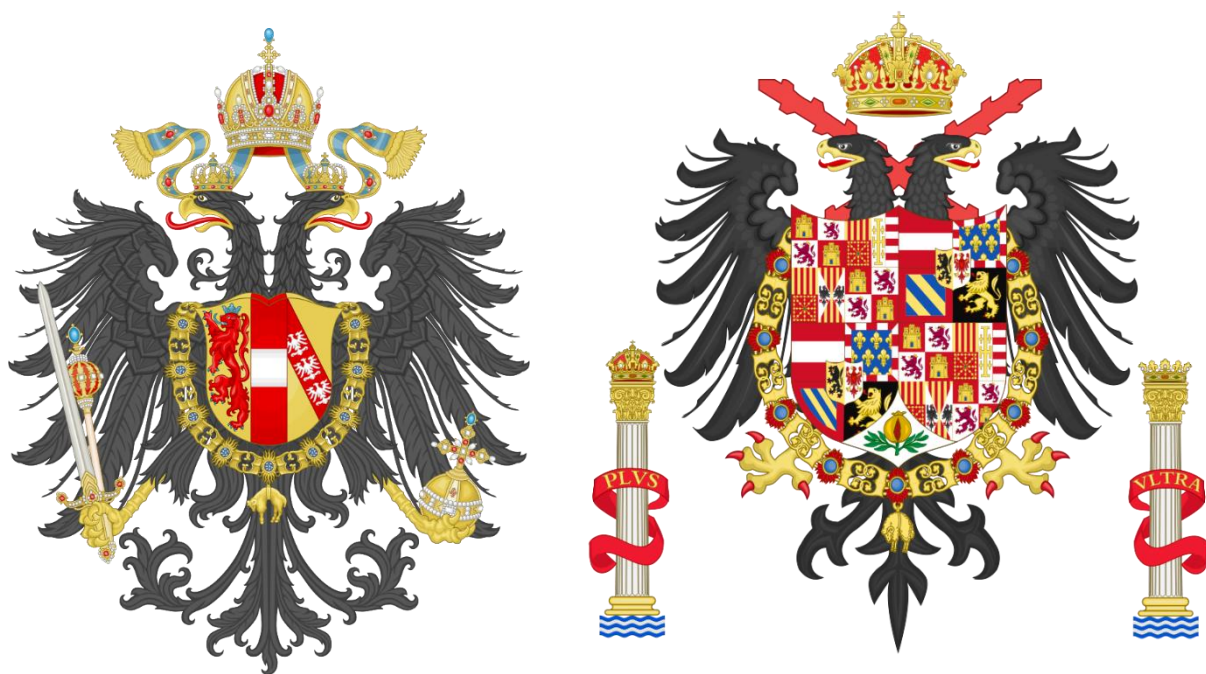


درفش سلطنتی ایوان چهارم (مخوف)، سال ۱۵۸۹م.



مُهر ایوان سوم شاه مسکو، سال ۱۴۷۲م.

دولت مقتدر دیگری که همین علامت را به عنوان نشانه‌ی سلطنتی خود برگزید، امپراتوری مقدس روم است که بعدتر به امپراتوری اتریش-هنگری تبدیل شد. خاندان هابسبورگ که بر این دولت حاکم بودند در دوران‌های مختلف بر ایتالیا و اسپانیا هم استیلا داشتند و به این ترتیب علامت مورد نظرمان در سراسر این منطقه پراکنده شد. در اروپا همای ویژگی‌های اصلی خود را از دست داد و به عقاب تبدیل شد، هرچند گاه برخی از ویژگی‌هایش را به شکل ناقص یا تزئینی نمایش می‌دادند. مثلا ایوان مخوف گوش و یال همای را حفظ کرد، یا در درفش امپراتوری اتریش ریش همای به شکلی نابه‌جا و اغراق‌آمیز بازنموده شده است.



راست) درفش سلطنتی شارل پنجم، شاه اسپانیا و امپراتور مقدس روم، سال ۹۱۰-۹۳۵ (۱۵۳۰-۱۵۵۶م.).

چپ) درفش سلطنتی امپراتوری اتریش، سال ۵۱۹۴-۵۲۴۶ (۱۸۱۵-۱۸۶۷م.).

کفتار دوم: شیردال

گفتیم که نقش همای بعد از دوران ظهور پادشاهی‌ها در ایران زمین (قرن دهم تاریخی / ق ۲۴ پ.م) به تدریج منسوخ شده و تنها نسخه‌هایی افسانه‌ای و اساطیری از آن تداوم یافته است. دیدیم که یکی از مشتق‌های اساطیری برآمده از آن همای دوسر بود که دلالت‌های سیاسی نمایانی داشت. یک مشتق دیگر از پرنده‌ی همای موجودی است که شیردال نامیده می‌شود و ابهام و کژفهمی فراوان درباره‌اش وجود دارد.

نخستین کژفهمی درباره‌ی این موجود آن است که آن را ترکیبی از شیر و عقاب (دال) دانسته‌اند. در حالی که اگر به شاخص‌های ریختی متمایز کننده‌ی همای و عقاب بنگریم، درمی‌یابیم که در اصل با نسخه‌ای هیولوار از همای سروکار داریم و عقاب در این میان حضور ندارد.

دومین خطا در آنجاست که گمان کرده‌اند پرنده با پیکر شیر و شیر با بال پرنده هر دو یک موجود هستند، و به همین خاطر هر دو را شیردال نامیده‌اند. این خطا تا حدودی از آثار شرق‌شناسان اروپایی ناشی شده که تفکیک این دو موجود را در نمی‌یافته و هر دو را با یک کلمه - «گریفین»- توصیف می‌کرده‌اند. این برجسب در زبان‌های اروپایی به طیفی وسیع از موجودات اساطیری بالدار اشاره می‌کند که انسان بالدار و شیر بالدار و همای شیرپیکر را در بر می‌گیرد و واژه‌ی دقیق و مناسبی برای توصیف شیردال نیست. اگر به بایگانی متون و نقوش حوزه‌ی تمدن ایرانی بنگریم درمی‌یابیم که این موجودات بالدار رده‌هایی بسیار متنوع را در خود می‌گنجانده‌اند و زیر چتر یک مفهوم جمع نمی‌شوند.



راست) کنده کاری صدف با نقش حمله‌ی آنزود به گاومرد، سومر، سال ۹۰۰ (۲۵۰۰ پ.م)

چپ) نقش دودمان اول اور از آنزود بر پشت گاومرد، عبید، سال ۹۰۰ (۲۵۰۰ پ.م)

برای آن که مسیر اصلی تحول اساطیری همای روشن شود، لازم است نخست موجودات مشابه با آن را شناسایی و تفکیک کنیم. یکی از این موجودات، ایزدی فروپایه در اساطیر میانرودانی است که در سومری ایمدوگود (𒀭𒂗𒂊𒂗𒂊) و در اکدی (با همین نگارش) آنزو نامیده می‌شده است. نام این موجود در متون سومری قدیم به صورت 𒀭𒂗𒂊𒂗𒂊𒀭𒂗𒂊 نوشته می‌شده که شناسه‌ی * (دینگیر) در ابتدایش نشان می‌دهد از رده‌ی خدایان بوده، و پسوند 𒀭 (موشن) در پایان نامش نشان می‌دهد نوعی پرنده بوده است. خوانش سومری این کلمه یعنی «ایمدوگود» به معنای «باد وحشی» بوده و بنابراین پیوندی میان این موجود و باد برقرار بوده است. در آثار سومری و اکدی این موجود را همچون شیری با بال‌ها و پنجه‌های

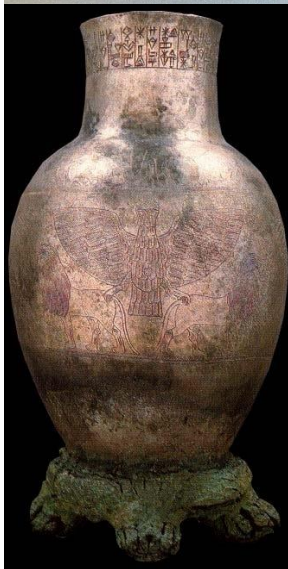
شبيه به پرنده نمايش مي‌داده‌اند. با اين حال قديمي‌ترين بازنمايي‌هاي آنزو به شكل پرنده‌ايست با سر شير،
که نماد باد جنوب است و آورنده‌ي تندر و ابرهاي باران‌زا.

در اساطير سومري آنزو هيولايي است که لوح‌هاي سرنوشت را از خدای آسمان يعني انليل مي‌دزد
و آن را در محل زندگي اش که بر فراز کوه‌هاست پنهان مي‌کند. انليل فرمان مي‌دهد او را از بين ببرند و لوح‌ها
را بازپس بگيرند. اما همهي خدایان از او مي‌ترسند و فقط خدایي جنگاور (در سومر نينورتا و در بابل مردوک)
است که با او مي‌جنگد و آنزو را مي‌کشد و لوح‌ها را به دست مي‌آورد.

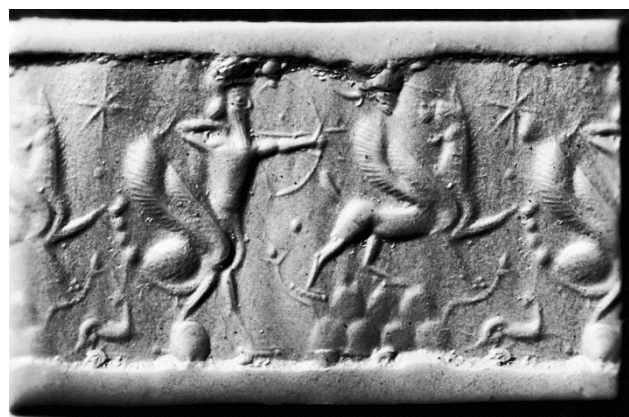
در قديمي‌ترين بازنمايي‌هاي آنزو دشمن اصلي اش گاوی است با سر مرد، و اين احتمالاً به داستان
درگيري آنزو و انليل اشاره مي‌کند. صحنه‌هاي حمله‌ي آنزو به گاومرد از اواخر نخستين هزاره‌ي تاريخي
(ميانه‌ي هزاره‌ي سوم پ.م) در سومر نمايان مي‌شود. از سوي ديگر چنين مي‌نمايد که آنزو نوعي جاگزين
و همتا براي پهلوان ددگير بوده، چون در آثار بازمانده از شهر اور با دو پنجه شيرهايي را شکار کرده است.
چنان که گفتيم نقش پرنده‌ي شکاری‌اي که بر دو دد چيره شده باشد هم دربارهي عقاب ديده مي‌شود و هم
همای، و بنابر اين اين نقش‌ها لزوماً به همای اشاره نمي‌کنند و قاعدتاً به موجودی مستقل و متفاوت با هردو
اشاره دارند. با اين حال پيوندی میان آنزو و باد برقرار بوده که شايد با نقش خطوط درهم پيچيده‌ي پايين
تصوير پايين هم ارتباط داشته باشد. اگر چنين باشد، احتمالاً آنزو با همای بيش از عقاب مربوط بوده است.
چون عقاب بيشتر با خورشيد و همای بيشتر با باد و گياهان روينده در باد پيوند داشته است. همچنين حمله‌ي
آنزو و چيرگي اش بر لوح‌هاي سرنوشت او را به همای شبيه مي‌سازد. چون عقاب با بخت و تقدير ارتباط
چندانى ندارد، اما اين از ويژگي‌هاي اصلي همای است.



نقش آنزود بر پشت دو شیر، اور، سال ۹۰۰ (۲۵۰۰ پ.م)



آوند سیمین با نقش آنزو در حال حمله به دو بز، با کتیبه‌ای اسم شاه ان‌تمنا، سومر، سال ۹۳۰ (۲۴۵۰ پ.م)



عقرب‌مرد در برابر آنزو (راست) و نینورتا در حال جنگ با شیردال (چپ)، لول‌های میانرودانی، سال ۱۴۰۰ (۲۰۰۰ پ.م)

در آثار میانرودانی دیرآیندتر آنزو یک گام از پرنده فاصله می‌گیرد و به شیر نزدیک می‌شود. در نتیجه بدنی مثل شیر پیدا می‌کند که بال و پا و دمش به عقاب شبیه است. بعد از چیرگی اکدی‌ها بر میانرودان این نماد شیرپیکر رواج بیشتری پیدا می‌کند و عملاً از حدود سال ۱۴۰۰ تاریخی (۲۰۰۰ پ.م) جایگزین نقش قدیمی‌تر پرنده‌ی شیرسر می‌شود. آنزو در این هیبت بعدتر در نقش پردازی‌های هیتی و آشوری هم فراوان دیده می‌شود. دیوارنگاره‌ی مشهور کاخ نینوا که نبرد نینورتا و آنزو را نشان می‌دهد، او را به همین شکل تصویر کرده است.



نبرد نینورتا و آنزو، نینوا، قرن ۲۵ (ق ۹ پ.م)



شیردال هیتی، کاپادوکیه، حدود سال ۲۰۰۰ (۱۴۰۰ پ.م)


با توجه به این که در نقش آنزو پرنده‌ای که با شیر درآمیخته درست مشخص نیست و می‌تواند همای یا عقاب باشد، بهتر است کلمه‌ی «شیردال» را برای نامیدن آن به کار بگیریم و پرنده‌ای که بدن شیر دارد و موجودی متمایز است را همچنان همای بنامیم. چون ویژگی‌های همای در این موجود نمایان است و تردیدی نیست که از اساطیری شدن پرنده‌ی همای پدید آمده است.

این نکته البته به جای خود باقی است که همای به خاطر شکل ظاهری خود می‌تواند به سادگی با شیر همسان انگاشته شود. همای بزرگترین پرنده‌ی شکاری ایران زمین است، و هم‌ردیف با شیر قرار می‌گیرد

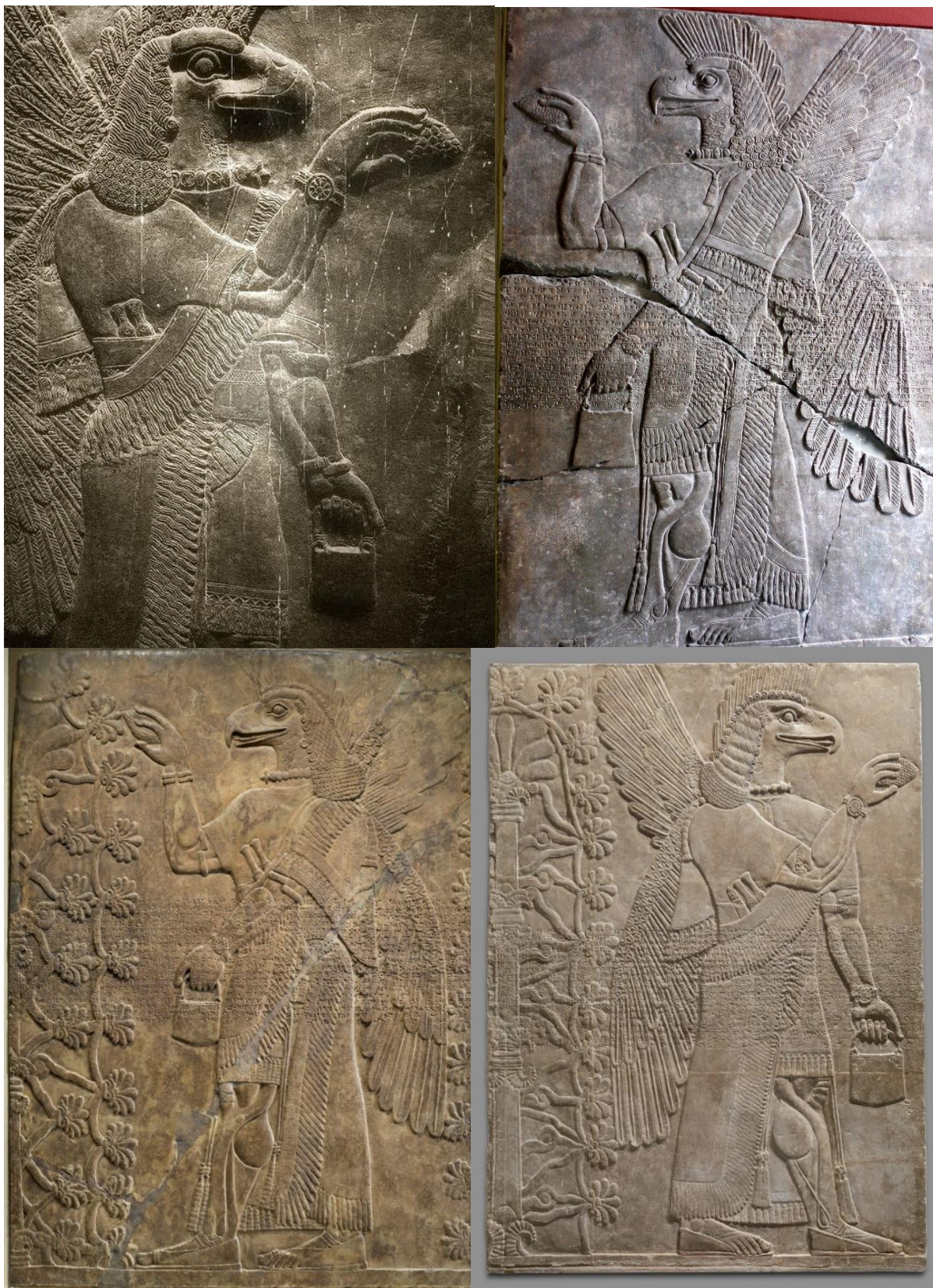
که بزرگترین پستاندار شکارچی این قلمرو است. داشتن ریش و یال و همچنین پنجه‌های بزرگ و نیرومند نیز همای را به شیر شبیه می‌سازد. یعنی در میان پرندگان آن که می‌تواند همتایی آسمانی برای شیر زمینی قلمداد شود، همای است و نه عقاب یا پرندگان دیگر. به همین خاطر حدسم آن است که عنصر اولیه‌ی برسازنده‌ی شیردال هم همای بوده است. با این همه چون این موجود سر شیر دارد و ویژگی‌های تمایزبخش همای در سرش تمرکز یافته، به تدریج بخش پرنده‌ی آنزو با عقاب یک شده و نام شیردال بر این مبنا برایش درست می‌نماید.

کفتار سوم: بهاشیر

علاوه بر همای دوسر و شیردال که مشتق‌هایی اساطیری از همای به حساب می‌آیند، طیفی از موجودات دیگر را داریم که ادامه‌ی مستقیم همای هستند و ویژگی‌های صریح آن را در خود حفظ کرده‌اند. یکی از این موجودات که تنها در قلمرو میانرودان اهمیت داشته، ترکیبی است از همای و انسان، و آن یکی از آپکالوها است که به ویژه در هنر آشوری زیاد دیده می‌شود.

یکی از مشتق‌های قدیمی همای، موجودی است که در سومری آبگال و در اکدی آپکالو نامیده می‌شده و اسمش را به صورت  می‌نوشته‌اند. این کلمه در اصل «خردمند و فرزانه» معنی می‌دهد و به طیفی از ایزدان فروپایه اشاره می‌کند که ترکیبی از انسان و جانوران هستند. اشاره‌های متنی به این موجودات فراوان است و مثلاً در داستان گیلگمش به هفت آپکالو اشاره می‌بینیم و اینها قرن‌ها بعدتر در یونان به «هفت فرزانه» تبدیل می‌شوند که فهرست‌هایی متفاوت درباره‌شان وجود دارد و سولون و سقراط مشهورترین‌هایشان هستند.

آپکالوها به احتمال زیاد در اصل کاهنانی بوده‌اند که در مراسم بارور کردن درخت مقدس جامه‌ای همچون جانوران می‌پوشیده‌اند و نماینده‌ی خدایان فروپایه‌ی طبیعی بوده‌اند. سه شکل اصلی هم دارند که در قالب مردی بالدار، مردی با جامه‌ی شبیه ماهی و پرنده‌ای با بدن مرد تصویر می‌شده‌اند. این سومی در بحث ما اهمیت دارد، چون پرنده‌ی مورد نظر آشکارا همای است. سر این موجود ریش و یال نمایان دارد و گاه یال مانند موهای هما سیخ شده و به تاجی شباهت پیدا کرده است.



آپکالوی آشوری، نمرود، سال ۲۵۳۰ (۸۵۰ پ.م)

هرچند آپکالوها موجوداتی جالب توجه هستند و به لحاظ ریختی ویژگی‌های خاص همای را به روشنی نشان می‌دهند، اما موجوداتی فروپایه و به نسبت بی‌اهمیت بوده‌اند که تنها در میانرودان برجستگی دارند. در مقابل ایشان، مشتق دیگری از همای داریم که اغلب با شیردال اشتباه گرفته می‌شود و مهم‌ترین شکل اساطیری شده از این پرنده است.

این موجود هم مانند شیردال ترکیبی از شیر و پرنده است. اما برای آن که با شیردال اشتباه گرفته نشود، نامش را هماشیر می‌گذارم. چنان که گفتیم، احتمالاً هردوی این موجودات در اصل از ترکیب شیر و همای پدید آمده‌اند. با این حال در شیردال عنصر شیر نیرومندتر است و در نهایت بخش همای را به پرنده‌ای عام فروکاسته که می‌تواند عقاب یا دال یا پرندگان شکاری دیگر هم باشد. در هماشیر اما عنصر اصلی همای است و در همان شکل اصلی خود تداوم پیدا می‌کند. اندام تعیین کننده در این میان سر موجود است که اگر شیر باشد، شیردال را پدید می‌آورد و اگر همای باشد، آن را هماشیر خواهیم نامید.

عنصر پرنده‌ای بر سازنده‌ی هماشیر بی‌تردید همای است. چون از سه شاخصی که بر شمردیم (ریش، گوش، یال)، معمولاً دوتایش در نقش‌های هماشیر دیده می‌شود. یعنی در جانوری اساطیری که سر و بال و دست یا پای پرنده دارد و بدن و دم و دست یا پای شیر دارد، بخش پرنده به همای مربوط می‌شود و در همین قالب در سراسر تاریخ تداوم یافته است، بی‌آن که با عقاب یا پرندگان شکاری دیگر ادغام شود. بنابراین با توجه به غیاب تدریجی نقش همای در آثار هنری و ادبی، در این موجود است که مفهوم فرهنگی همای تداوم یافته است. چنان که خواهیم دید، همین نقش هماشیر پربسامدترین و نافذترین نسخه از جلوه‌ی اساطیری همای نیز هست.

قدیمی‌ترین نمودی از ترکیب همای و شیر داریم، به حوزه‌ی فرهنگی هامون-هیرمند-سند مربوط می‌شود و نزدیک به دویست سال از قدیمی‌ترین نسخه‌های شیردال (آنزوی سومری) کهن‌تر است. بر آوندی

سفالی از این حوزه نقشی از همایش می‌بینیم که سر همای با گوش و یال نمایان دارد، بدنش و دمش به شیر شبیه است، و دستانش به پرند و پاهایش به چهارپایان می‌ماند. همین موجود کمی بعد در نقش لول‌های ایلامی و میانرودانی نیز نمایان می‌شود و قدیمی‌ترین نمودهایش به مناطق جنوبی ایران زمین مربوط می‌شود. با این حال بعد از ورود آریایی‌ها به مناطق مرکزی ایران و شکل‌گیری نخستین دولت‌های آریایی در میانه‌ی عصر برنز، ناگهان این نقش در مناطق شمالی ایران زمین هم اهمیت پیدا می‌کند و با کیفیت و بسامدی چشمگیر در آثار هیتی و میتانی و بلخی و سکایی جلوه می‌فروشد.

بنابراین چنین می‌نماید که نقش همای که به ویژه در جیرفت اهمیت داشته و در قالب همای دوسر در آناتولی ماندگار شده، در نیمه‌ی جنوبی ایران شرقی و غربی دو نسخه‌ی اساطیری متفاوت به دست داده باشد. در ایران شرقی (سیستان و بلوچستان و هرات و شمال هند) همایش با تاکید بر همای پدید آمده و در ایران غربی (میانرودان و ایلام و آسورستان) شیردال با تمرکز بر شیر ابداع شده است. این‌ها دو موجود متفاوت هستند و رمزنگاری و کارکرد متفاوتی دارند و برابر شمردن‌شان اشتباه است.

این که شیر در ایران غربی و همای در ایران شرقی اهمیت بیشتری داشته، چندان هم دور از انتظار نیست. چون شیر بومی جنوب ایران بوده و به ویژه از سیستان تا میانرودان فراوان یافت می‌شده. در مقابل اقلیم زندگی همای بیشتر در مناطق کوهستانی شمال ایران زمین است که تا هندوکش در ایران شرقی تداوم دارند. یعنی ساکنان دشت‌های خوزستان و میانرودان و آسورستان که بیشتر شیر می‌دیده‌اند، شیردال را پدید آورده‌اند و مردمان ساکن کوهپایه‌های ایران شرقی که بیشتر با همای برخورد داشته‌اند، همایش را بر ساخته‌اند.



راست) هماشیر بر خمره‌ای از دره‌ی سند، حدود سال ۷۰۰ (۲۷۰۰ پ.م)

چپ) هماشیر بر نقش لول آشوری، شهر آشور، حدود سال ۲۰۰۰ (۱۴۰۰ پ.م)



لول ایلامی یا سومری با نقش پهلوان رام کننده‌ی هماشیر، حدود سال ۱۴۰۰ (۲۰۰۰ پ.م)



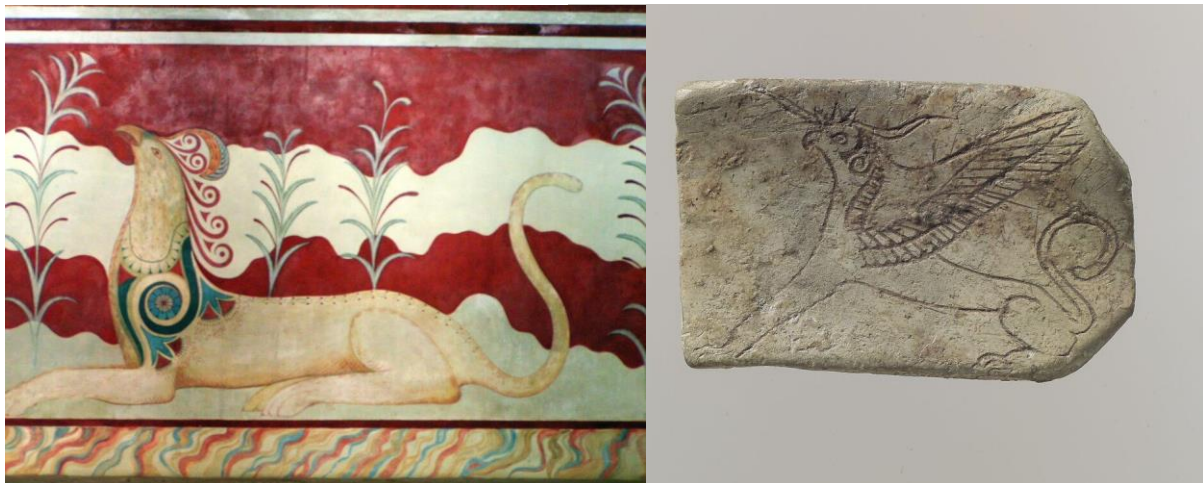
لول میتانی با نقش پهلوان رام کننده‌ی جانوران و هامشیر، حدود سال ۱۰۰۰ (۱۴۰۰ پ.م)



لول سبک میتانی از سنگ هماتیت، قبرس، حدود سال ۲۰۰۰ (۱۴۰۰ پ.م)

گفتیم که شکل اصلی شیردال پرنده‌ای بود با سر شیر که در گذار به عصر اکدی‌ها به شیر بالدار مشهور دگردیسی یافت. یعنی تصویر مشهورتر شیردال، بعد از چیرگی اقوام سامی بر میانرودان تحول یافته و پیامد بازسازی روایت آنزو در این زمینه فرهنگی است. قاعدتا درباره‌ی هماشیر نیز روند مشابهی رخ داده است. چون قدیمی‌ترین نمودهای این موجود را در فرهنگ هامون-هیرمند-سند و کمی بعدتر در ایلام و میانرودان می‌بینیم. اما بعد از وقفه‌ای در آثار آریایی‌های شمالی است که روایت‌پردازی‌های تصویری درباره‌اش باب می‌شود. تفاوت در اینجاست که دگردیسی ریختی بنیادینی که در گذار از پرنده‌ی شیرسر به شیر بالدار می‌بینیم، درباره‌ی هماشیر رخ نداد و دقیقا همان موجودی که بر خمره‌های هاراپا و شهر سوخته ترسیم می‌شد، بعدتر بر لول‌های میتانی و هیتی نمایان شد.

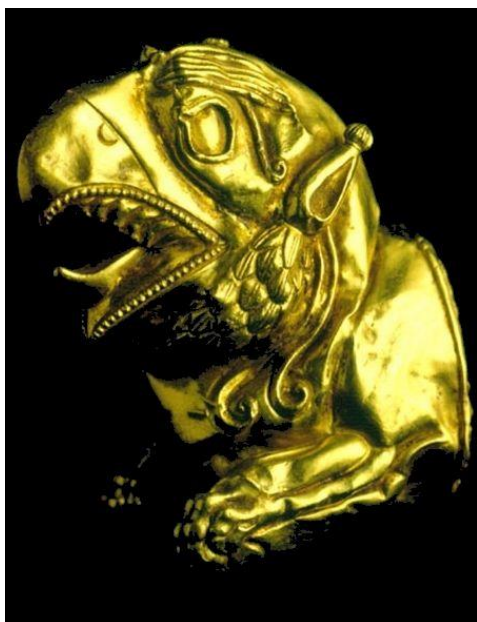
درباره‌ی روایت‌ها و هویت هماشیر چیز زیادی نمی‌دانیم. چون بر خلاف آنزو درباره‌ی او متون چندانی در اختیار نداریم و این تا حدودی به پایین بودن سطح نویسایی ایران شرقی نسبت به ایران غربی مربوط می‌شود. با این حال از روی نقش‌مایه‌های بازمانده از هماشیر می‌توان تا حدودی داستان‌های مربوط به او را بازسازی کرد. برای این منظور به ویژه نقش‌های لول میتانی اهمیت دارند. چون بر این لول‌ها معمولا نقش هماشیر در کنار جانورانی متنوع دیده می‌شود که رویاروی شخصیتی انسانی قرار گرفته است. این انسان بر اساس لولی به سبک میتانی که در قبرس پیدا شده، به رده‌ی پهلوانان ددگیر تعلق دارد. با این حال چنین می‌نماید که از نوعی چیرگی بر دنیای جانوران برخوردار باشد. در همین لول قبرسی پهلوان دو گرگ را در دست گرفته، و گرگی دیگر بر دوپا ایستاده و انگار دارد برایش جامی را پیشکش می‌آورد. در لول مشابهی که به شمال میانرودان و قلمرو میتانی تعلق دارد، پهلوانی مشابه را می‌بینیم که بر زانو نشسته و جانوران در برابرش صف کشیده‌اند. در هر دو لول هماشیری دیده می‌شود که در برابر پهلوان قرار دارد و در لول میتانی انگار با او درگیر است.



راست) نقش شاهین-شیر، عجم‌هویوک، شرق آناتولی، قرن ۱۶ تاریخی (قرن ۱۸ پ.م)

چپ) بازسازی نقاشی دیواری پرنده-شیر در کاخ کنوسوس، کرت، قرن ۱۹ تاریخی (قرن ۱۵ پ.م)

شبهت لول میتانی با نمونه‌ی قبرسی بیانگر این حقیقت است که منطقه‌ی جنوب بالکان و به ویژه جزایری مثل کرت و قبرس از دیرباز زیر نفوذ فرهنگی آسورستان و آناتولی قرار داشته‌اند و به همین خاطر نقش هماشیر در این مناطق خیلی زود ظاهر می‌شود. با این حال این نقش‌ها مشتق‌هایی بومی و محلی از هماشیر هستند و از روایت‌گری و دقت جانورشناسانه‌ی نمونه‌های ایرانی بی‌بهره‌اند. به عنوان مثال نقشی از هماشیر در منطقه‌ی عجم‌هویوک آناتولی یافت شده که نشانه‌هایی از تاثیر هنر مصری را در خود نمایان می‌سازد. در این نقش موجودی با سر و بال شاهین را می‌بینیم که بدن شیر دارد. یعنی عنصر پرنده‌ای در هماشیر با شاهین جایگزین شده که در این نوع تصویرپردازی خاستگاهی مصری دارد. سه قرن بعد هماشیری با حالت بدن مشابه را در دیوارنگاره‌ی کاخ کنوسوس می‌بینیم که فاقد بال است و سرش با تاجی بزرگ بیشتر به طاووس یا قرقاول شبیه است و دیگر به پرنده‌گان شکاری شباهتی ندارد.



بخشی از آوند زرین، زیویه، قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م)



هماشیر سفالی، چغازنبیل، سال ۲۱۰۰ (۱۲۸۰ پ.م)



جام سه‌گانه با قالب هماشیر، غار کلماکره، لرستان، حدود سال ۲۷۰۰ (۷۰۰ پ.م)

در ایران نقش‌مایه‌ی هماشیر به تدریج فراگیر می‌شود و به ویژه بعد از عصر فروپاشی برنز (حدود

سال ۲۲۰۰ تاریخی / ۱۲۰۰ پ.م) نمونه‌های زیبایی از آن را می‌بینیم که در سبک‌های هنری متفاوت در مناطقی

گونگون ساخته شده است. هماشیر در این دوران بر خلاف شیردال به قلمرو جغرافیایی خاصی وابسته نیست و در سراسر ایران زمین نمونه‌هایی از آن می‌توان یافت. هماشیر سفالی چغازنبیل، جام سه‌تایی متصل به هماشیر نقره‌ای کلماکره، و نمونه‌ی زرین گنجینه‌ی زیویه که بخشی از یک آوند بزرگ بوده نمونه‌هایی خوب از این سبک‌های محلی را نشان می‌دهند. در نمونه‌ی زیویه به ویژه ریش و ابروی همای با دقت بازنموده شده و تردیدی درباره‌ی گونه‌ی پرنده باقی نمی‌گذارد. از همین دوران هماشیر به تدریج شکلی استانده پیدا می‌کند و دست شیر و پای همای بر بدنش تثبیت می‌شود.

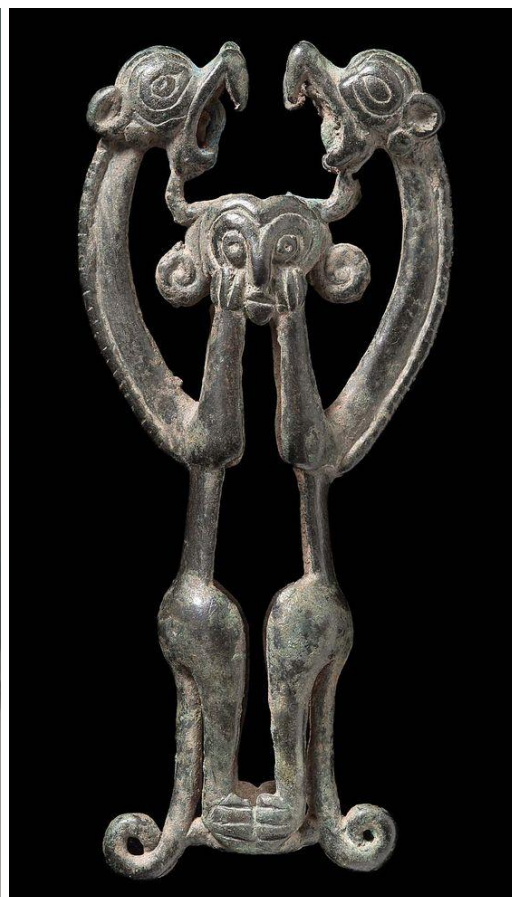


کنده‌کاری نقش هماشیر بر عاج، تل مگیدو، قرن ۲۱ تاریخی (ق ۱۳ پ.م)

برخی از نمونه‌های این سبک‌های محلی ابهام دارند. مهم‌تر از همه آثار مفرغ لرستان است که برخی‌شان درست معلوم نیست چه موجودی را نمایش می‌دهند. در برخی سر پرنده‌سان و گوش و ریش ضمنی در کنار بدنی که به شیری انتزاعی شباهت دارد، احتمالاً به هماشیر اشاره کند. در مقابل در هنر واقع‌گراتری که در مارلیک می‌بینیم تصویرها صریح‌تر است و یال بلندی که به تاج شبیه شده نشان می‌دهد که موجود اساطیری مورد نظر سر همای دارد.



جام زرین، مارلیک، سال ۲۴۰۰ (۱۰۰۰ پ.م)



مفرغ لرستان، سال ۲۷۰۰ (۷۰۰ پ.م)

نقش هماشیر به این ترتیب در عصر آهن حالتی استانده به خود می‌گیرد و در سراسر ایران زمین منتشر می‌شود. با این حال نسخه‌های محلی گوناگونی از آن وجود داشته که ترکیب‌هایی متنوع و خلاقانه از همای و شیر را به دست می‌داده است. در این دوران نقش مایه‌های روایت‌گر هم به ندرت می‌بینیم و به همین خاطر داستان‌های مربوط به هماشیر درست معلوم نیست.

یک نمونه‌ی دیگر پلاکی زرین است که به دوران نوآشوری یا عصر مادها بازمی‌گردد و با نقش‌های رایج در میانرودان آراسته شده، اما احتمالاً دستاورد هنرمندان منطقه‌ی آذربایجان و اورمیه است. در این پلاک درخت مقدس را در میانه‌ی تصویر می‌بینیم که دو لاماسو و دو شیردال در دوسویش قرار گرفته‌اند. پشت سر

ایشان در پایین یک جفت آپکالوی همای و در بالا یک جفت هماشیر را می‌بینیم. این تصویرپردازی هم تفاوت شیردال و هماشیر را نشان می‌دهد، و هم گواهی است بر این که شیردال با لاماسو و آپکالو با هماشیر همسان انگاشته می‌شده‌اند. کارکرد آپکالو به روشنی بارور کردن درختان و به ویژه نخل مقدس بوده است، و در مقابل خواهیم دید که هماشیر کارکردی وارونه داشته و به باد سرد و سوزنده اشاره می‌کرده است. بنابراین انگار در این پلاک نیروهای حمایتگر یا ویرانگر زندگی گیاهی نشان داده شده باشند.



پلاک زرین در ابعاد ۹/۳ در ۱۸/۵ سانتی‌متر، شمال غرب ایران، حدود سال ۲۶۰۰ (۸۰۰ پ.م)

با ظهور کوروش بزرگ و تاسیس دولت هخامنشی است که چرخشی بزرگ در بازنمایی هماشیر رخ می‌نماید و این موجود به یکی از محبوب‌ترین مضمون‌های آثار هنری ایرانی تبدیل می‌شود. در این دوران هماشیر همان شکل پایه‌ی هنجارینی که در قرون پیشین پیدا کرده بود را حفظ می‌کند، اما در بافتی روایت‌گرانه جای می‌گیرد و به تدریج معنای فرهنگی‌اش برای ما خوانا می‌گردد.

نکته‌ی بسیار مهم آن است که انگار هماشیر در عصر هخامنشی موجود چندان محبوبی نبوده و اغلب در حال نبرد با پهلوانی انسانی بازنموده شده است. محور اصلی این امر را در هنر رسمی و درباری هخامنشیان می‌بینیم، و حدسم آن است که در اینجا با سرمشقی زرتشتی سروکار داشته باشیم. یکی از نمودهای مهم هماشیر به لول ارته‌ستونه دختر کوروش مربوط می‌شود که نبرد پارسی با هماشیر را نشان می‌دهد.

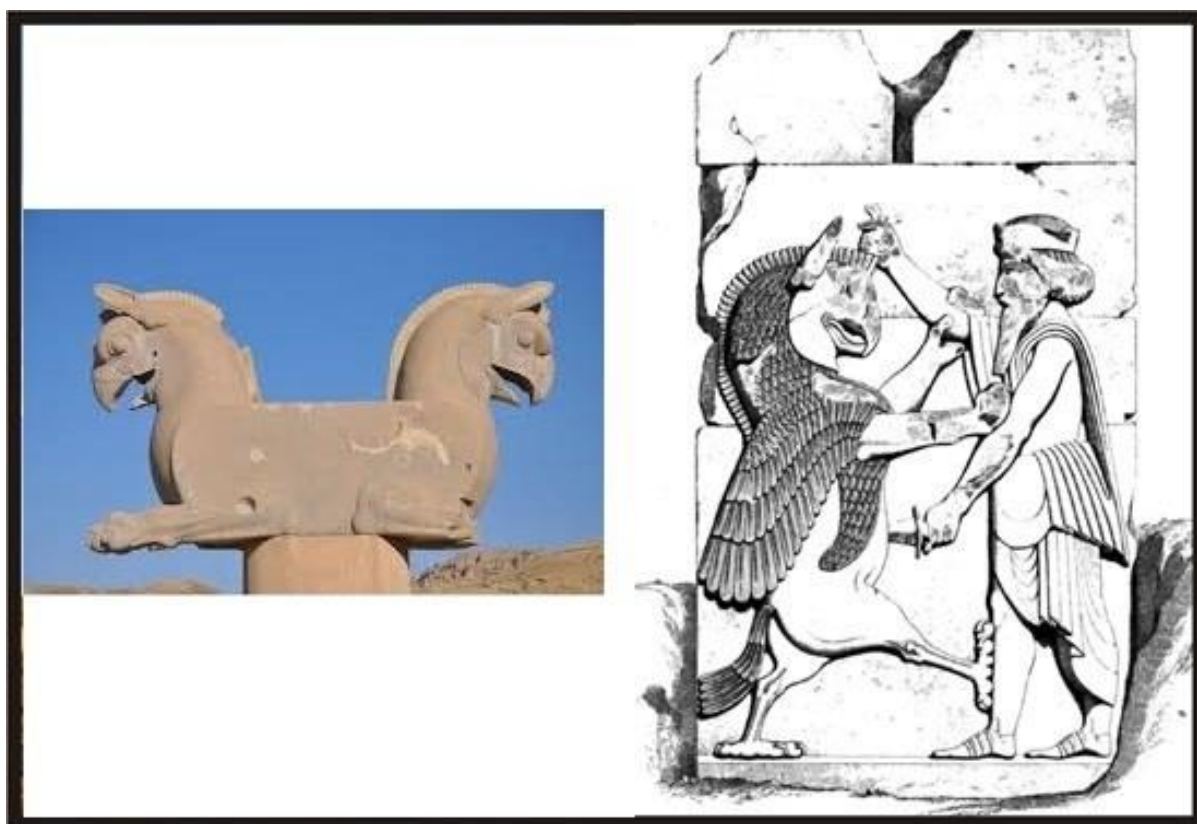


چپ) نبرد پارسی و هماشیر بر لول بلور ارته‌ستونه دختر کوروش بزرگ، احتمالاً شوش، حدود سال ۲۹۰۰ تاریخی (۵۰۰ پ.م)

جنگاور پارسی از ابتدای دوران هخامنشی نمادی برای انسان کامل بوده و هم شاهنشاه و هم سایر شهروندان نخبه‌ی قلمرو هخامنشی خود را با این سرمشق هویتی همسان می‌انگاشته‌اند. ارته‌ستونه که دختر کوروش و همسر داریوش بزرگ بوده، به احتمال زیاد زرتشتی بوده است، چون نامی زرتشتی دارد که به معنای «ستون پارسایی» است و کلیدواژه‌ی زرتشتی «آرته» در آن نمایان است.

در دیوارنگاره‌های تخت جمشید هم نسخه‌ی دیگری از همین نبرد پهلوان پارسی با هماشیر را می‌بینیم، و اینجا هم مضمونی زرتشتی در کار است. چون پارسی در نقش‌های مشابه دیگر با موجودات

هیولوار دیگری می‌ستیزد که همگی بدن‌هایی آمیخته از جانوران خطرناک گوناگون دارند. سایر جانورانی که پیکر هیولاهای این دیوارنگاره‌ها را برمی‌سازند، عبارتند از شیر و عقرب و شاید گرگ، و اینها همگی در سنت زرتشتی خرفستر هستند و آفریده‌ی اهریمن محسوب می‌شوند. این نکته جای توجه دارد که همای هم در این میان بازنموده شده و درباره‌ی هویتش هم با توجه به یال و گوشش تردیدی در کار نیست. این در حالی است که سرستون‌های تخت جمشید به شکل هماشیر را هم داریم، که گفتیم شاید با نقش همای دوسر هیتی مربوط باشد.



نبرد پارسی و هماشیر در دیوارنگاره‌های تخت جمشید و سرستون به شکل هماشیر، حدود ۲۹۰۰ (۵۰۰ پ.م)

در دوران هخامنشی نقش هماشیر در بسیاری از قالب‌ها دیده می‌شود، و در جاهایی هم غایب است. این نکته جای توجه دارد که در همین دوران نقش شیردال هم به همین ترتیب شکلی استانده پیدا می‌کند و

در بسیاری از زمینه‌ها به کار گرفته می‌شود. از جمله در تخت جمشید که موازی با صحنه‌ی نبرد پارسی و هماشیر، جنگ پارسی و شیردال را هم می‌بینیم.



جام جانوری هماشیر، ارزنجان، عصر کوروش بزرگ، حدود سال ۲۸۵۰ تاریخی (۵۳۰ پ.م)

یکی از بسترهای پرسش‌برانگیزی که تمایز این دو موجود را نشان می‌دهد، جام‌های جانوری است. در کتاب «تاریخ هنر» مفصل به بحث جام‌های جانوری پرداخته‌ام و به این نکته اشاره کرده‌ام که جام‌های جانوری در عصر هخامنشی به مرتبه‌ی یک رسانه‌ی هنری مهم برکشیده می‌شوند که اوج صنعت فلزکاری و هنر رسمی ملی را نشان می‌دهد و در ضمن نمادپردازی بسیار پیچیده‌ای را در پیوند با مفهوم پیمان و مهر به دست می‌دهند. نکته‌ی جالب درباره‌ی جام‌های جانوری آن است که در شکل اصلی و رسمی‌اش، فراوان با نقش شیردال آراسته می‌شده، اما نمونه‌های مربوط به هماشیر در آن بسیار نادر است. در واقع تنها یک جام

جانوری با نقش هماشیر داریم که همان جام ارزنجان است و شاهکار هنری بسیار زیبایی است که به احتمال زیاد در دوران کوروش بزرگ و در دربار او ساخته شده. گذشته از این نمونه، نقش هماشیر را نمی‌بینیم و انگار بعد از چیرگی خوانش داریوشی از کیش زرتشتی این نقش برای جام‌ها نامناسب دانسته می‌شده است. این در حالی است که طیفی بسیار وسیع از جانوران اساطیری در جام‌های زرین و سیمین هخامنشی بازنموده شده‌اند و در میان‌شان شیردال‌های فراوانی هم دیده می‌شوند که جام مشهور همدان نمونه‌ای از آن است.



جام سفالی شیردال، آناتولی، حدود ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

جام زرین شیردال، هگمتانه، حدود ۲۸۵۰ (۵۳۰ پ.م)

بنابراین در ابتدای دوران هخامنشی و عصر زمامداری کوروش و کمبوجیه در کنار شیردال، جام‌هایی با نقش هماشیر نیز ساخته می‌شده است. اما این مضمون به سرعت کنار گذاشته می‌شود و در میان جام‌های زرین و سیمین فراوانی که نقش شیر دارند، هیچ نمونه‌ای جز همین یکی نداریم که هماشیر یا همای یا عقاب

را نشان دهد. جالب آن که نقش هماشیر در جام‌های جانوری ساخته شده در مناطق حاشیه‌ای قلمرو هخامنشی همچنان دوام پیدا می‌کند. یعنی به نظرم چرخشی که در عصر داریوش در رمزپردازی جام‌های جانوری رخ نموده، در مرکز قدرت هخامنشیان نافذ بوده و در مناطق پیرامونی همان سنت آغازینی که جام‌ها را با هماشیر می‌آراسته همچنان تداوم پیدا می‌کند. یک نمونه‌ی چشمگیر از این جام‌ها که با معیارهای هنر درباری هخامنشی ساخته شده، جام زرینی با نقش هماشیر است که احتمالاً در اواخر دوران هخامنشی در مصر ساخته شده و در آن سر همای با ریش و گوش و یال اغراق شده به خوبی مشخص است.



راست) جام جانوری زرین با سر هماشیر، مصر، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)

چپ) جام جانورسان با سر هماشیر، منطقه‌ی تووا، جنوب سیبری، اواخر دوران هخامنشی، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

نمونه‌ی دیگر جامی است با سر هماشیر که از رده‌ی آثاری است که در کارگاه‌های سلطنتی هخامنشیان ساخته شده و به صورت پیشکش به امیران سرزمین‌های پیرامونی قلمرو هخامنشی اهدا می‌شده است. این

جام در منطقه‌ی تووا در جنوب سیبری یافت شده که بخشی دور افتاده از استان سکائیه‌ی هخامنشی بوده و بی‌تردید به لحاظ فنی امکان ساخت چنین اثری را نداشته است.

چنان که در نوشتارهای دیگر شرح داده‌ام، در نیمه‌ی دوم عصر هخامنشی جریان هنری در بالکان آغاز می‌شود که به سرعت تا ایتالیا و شهرهای فنیقی‌نشین گرداگرد مدیترانه توسعه می‌یابد. این جریان عبارت است از ساخت آوندها و به ویژه جام‌هایی جانورسان بر اساس الگوی هخامنشی، اما از جنس سفال. این مناطق هم فاقد مهارت فنی و صنعتی تولید جام‌های فلزی بوده‌اند و هم از نظر اندوخته‌ی زر و سیم پشوانه‌ی کافی برای این کار را نداشته‌اند. از این رو با ساخت آوندهای سفالی آثار هخامنشی را تقلید می‌کنند. در این بین جام‌های زیادی داریم که با سر همایشیر آراسته شده و این نشانه‌ی دیگری است که از تداوم آن مضمون اولیه در مناطق پیرامونی حکایت می‌کند.



جام‌های جانوری سفالی با سر شیردال، جنوب ایتالیا، حدود سال ۲۹۰۰ (۴۵۰ پ.م)



غیاب هماشیر در جام‌های جانوری از این رو پرسش برانگیز است که این جام‌ها کارکرد آیینی داشته و با رسم پیشکش کردن مایع برای خدایان مربوط می‌شده است. بنابراین منسوخ شدن استفاده از این نقش‌مایه احتمالاً بدان معناست که آیین‌های مربوط به پرستش ایزدی مربوط با هماشیر در عصر داریوش به بعد منسوخ شده است. به زودی خواهیم دید که این آیین‌ها احتمالاً به ایزد وای مربوط می‌شده است. در ضمن این نکته جای توجه دارد که برکنده شدن هماشیر از جام‌ها به معنای منسوخ شدن این نقش‌مایه نبوده و برعکس در همین زمان رونقی در استفاده از این موجود در آثار هنری نمایان می‌شود. با این حال آثار مورد نظر اغلب به استان‌های شمال کشور پارس مربوط می‌شوند و بسیاری‌شان کارکرد آیینی متفاوتی دارند. نمونه‌ی خوبی از آن را در شاهکاری هنری می‌بینیم که بازوبندی زرین (یاره) است با نقش شیردال و در گنجینه‌ی وخت در خوارزم کشف شده است (تصویر بالا). این اثر به حدود سال ۲۹۰۰ (۴۸۰ پ.م) مربوط می‌شود و دو هماشیر شاخدار را رویاروی هم نشان می‌دهد.

نمونه‌ای دیگر از رواج این نقش مایه را در سکه‌های ضرب آبدرا در تراکیه می‌بینیم. ضرب سکه‌های نقره در این استان هخامنشی از دوران داریوش بزرگ آغاز می‌شود و تا پایان دوران هخامنشی تداوم پیدا می‌کند. سکه‌های آبدرا نقش هماشیری نشسته را بر خود دارند و درست معلوم نیست این موجود اساطیری چرا برای مردم تراکیه تا این اندازه مهم بوده که همچون نماد استان‌شان عمل می‌کرده است.



راست) سکه‌ی نقره ضرب آبدرا، استان هخامنشی تراکیه، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م.)

چپ) سکه‌ی نقره ضرب شوش، کشف شده در کاخ آپادانا، حدود سال ۲۸۵۰ (۵۳۰ پ.م.)



سکه‌ی نقره با وزن ۳/۳۳ گرم، ضرب آبدرا، استان هخامنشی تراکیه، حدود سال ۲۹۳۰ (۴۵۰ پ.م.)



سکه‌ی نقره با وزن ۱۴/۳۵ گرم، ضرب آبدرا، استان هخامنشی تراکیه، حدود سال ۲۹۵۰ (۴۳۰ پ.م.)



سکه‌ی یونانی-رومی آغازین، احتمالاً تراکیه، حدود سال ۳۱۰۰ (۳۰۰ پ.م.)

در آثار هنری دوران هخامنشی علاوه بر این نمونه‌ها که اهمیت این نماد و رواج روایت‌هایش را نشان می‌دهد، حجمی چشمگیر از آثار زرین داریم که با محوریت نقش هماشیر ساخته شده‌اند. به ویژه در

نیمه‌ی شمالی ایران زمین و در سبک هنری سکا با انبوهی از آثار زرین روبرو می‌شویم که مضمون مرکزی‌شان هماشیر است. این آثار به ویژه از این نظر اهمیت دارند که احتمالاً در بافت دینی پیشازرتشتی ساخته شده‌اند و روایت‌هایی مربوط به کیش کهن آریایی را روایت می‌کنند.

برخی از این آثار به نسبت زمخت و ساده هستند و نقش هماشیر را همچون عنصری تزئینی نمایش می‌دهند. این آثار زرین به نسبت کوچک بوده و اغلب یک نقش را به صورت جفت یا چندتایی تکرار می‌کند، و بنابراین زیوری بوده که بر جامه یا پرده یا زره سوار می‌شده است. ویژگی‌های همای در سر این جانوران نمایان است و تاکید بر نمایش ریش و گوش و یال جانور به چشم می‌خورد.



راست) پلاک زرین با نقش هماشیر، هنر سکایی، موزه‌ی تروگوویتز، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)

چپ) پلاک زرین با نقش هماشیر و قوچ-ماهی، هنر سکایی، احتمالاً سغد و خوارزم، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)



بالا) پلاک‌های زرین با نقش هماشیر، هنر سکایی،

منطقه‌ی سارمات‌ها در شمال دریای خزر

و دریای سیاه، حدود سال ۲۹۰۰ (۵۰۰ پ.م)

روبرو) پلاک زرین با نقش هماشیر،

هنر سکایی، احتمالاً منطقه‌ی مرو و خوارزم،

حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)



علاوه بر این نمونه‌ها که آشکارا کارکردی تزئینی دارند، نمونه‌های پیچیده‌تری هم می‌شناسیم که با سبکی واقع‌گرا و بر اساس هنجارهای رایج در هنر ملی عصر هخامنشی ساخته شده‌اند. با این حال مضمون‌هایی محلی و مربوط به مردمان سکا را روایت می‌کنند و اغلبشان در حاشیه‌ی شمالی استان‌های هخامنشی یافت شده‌اند. یعنی اینها هم از رده‌ی آثاری هستند که کارگاه‌های سلطنتی برای اهدا به امیران و رهبران قبیله‌ای سکای وفادار به شاهنشاه پارسی تولید می‌کرده است. این حجم از طلا و این درجه از مهارت فنی و کمال هنری گواهی می‌دهد که این آثار در مرکز و شهرهای ایران مرکزی ساخته شده و به این نواحی دوردست فرستاده شده‌اند.

نقش هماشیر به تنهایی در مقام آرایه‌ای محبوب و رایج در سراسر دوران هخامنشی تداوم داشت و شکل‌هایی انتزاعی و بسیار خلاقانه از آن برآمد. نمونه‌اش را در صلیبی سکایی می‌بینیم که در اصل بدن یک هماشیری را نشان می‌دهد که چهارپایش از پایین دیده می‌شود و جانوری را بلعیده و در شکمش حمل می‌کند. هنرمندی که این اثر را ساخته با مهارت چشمگیری سر همای را به شکلی انتزاعی کرده که با نگونسار کردنش بال همای باز نموده شود. به این ترتیب تصویر هماشیری به دست آمده که جانوری را به تازگی شکار کرده و از روی زمین و از زیر دیده می‌شود، و سر و بال‌هایش متقارن است.



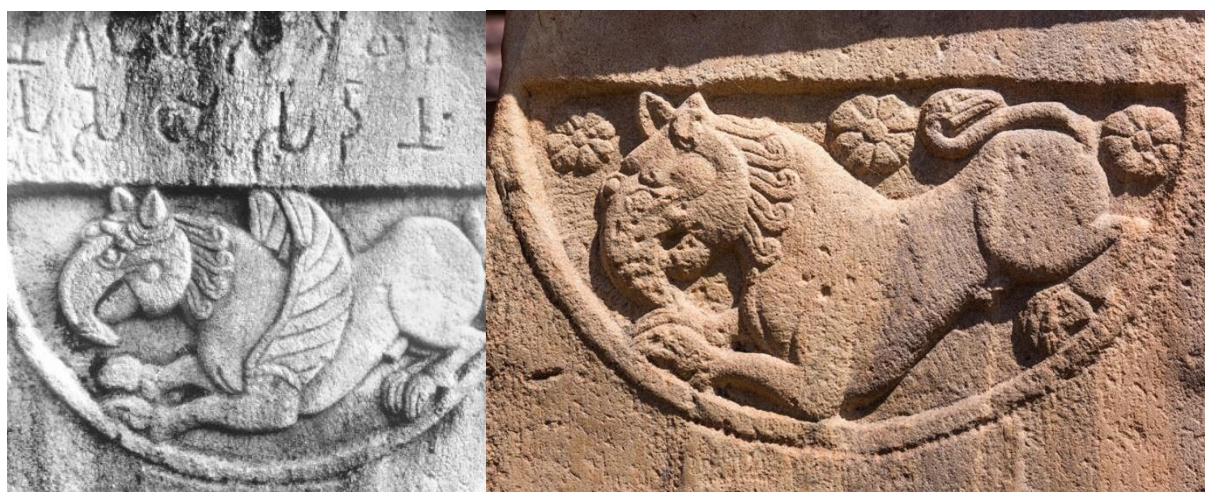
راست) هماشیر کورگان پریکوبان، هنر سکایی، قرن ۲۹ (ق ۵ پ.م)

میان) نقش انتزاعی هماشیر در صلیبی سکایی، احتمالاً شمال دریای خزر، قرن ۲۹ (ق ۵ پ.م)

چپ) آرایه‌ی زرین به شکل هماشیر-همای، پازیریک، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

نقش هماشیر تک در ایران زمین تداومی چشمگیر پیدا کرد و بعد از فروپاشی دولت هخامنشی نیز همچنان در آثار هنری تکرار می‌شد. نمونه‌ی چشمگیری از آن را در استوپای سانچی می‌بینیم که یکی از کهن‌ترین بناهای دینی بودایی است و در منطقه‌ی مادیاپرادش در شمال هند ساخته شده است. پس از فروپاشی دولت هخامنشی شهریان استان هند هخامنشی (هیندوش) که چاندره‌گوپتا نام داشت، موفق شد حمله‌ی

اسکندر را دفع کند و با متحد کردن استان‌های جنوب شرقی ایران زمین (هیندوش، گنداره، تته‌گوشه، هریوه) دولت مائوری را تاسیس کند. شاهان این این دودمان گرایش بودایی داشتند و نخستین موج از تبلیغ سیاسی دین بودایی را در دوران پسا اسکندری ساماندهی کردند. استوپای سانچی در این بافت ساخته شده و دیوارنگاره‌های زیبا و پیچیده‌ای دارد که ادامه‌ی مستقیم هنر هخامنشی محسوب می‌شود و بعدتر هم در این گوشه از ایران زمین تداوم پیدا می‌کند. در این نگاره‌ها هماشیر چند بار بازنموده شده و همیشه تک است و همچون عنصری تزئینی مورد استفاده قرار گرفته است.



نقش‌های هماشیر بر استوپای بودایی سانچی،

مادیاپرادش، شمال هند،

حدود سال ۳۱۰۰ (۲۸۰ پ.م)

نقش هماشیر در دوران اشکانی هم به همین شکل رواج خود را حفظ کرد، و در عصر ساسانی ناگهان فراگیر شد. چندان که می‌توان فرض کرد در دوران ساسانی دلالت هماشیر دگرگون شده و به عنصری معتبر

و رسمی در هنر درباری بدل شده است. در این دوران نقش هماشیر را بر آوندهای زرین و سیمینی که در کارگاه‌های سلطنتی ساخته شده، زیاد می‌بینیم.



بشقاب سیمین و تُنگ زرکوب ساسانی با نقش هماشیر، حدود سال ۳۹۰۰ (۵۰۰ م.).



نقش هماشیر به ویژه بر پارچه‌های ساسانی فراوان دیده می‌شود و با توجه به رواج نقش همای دوسر که پیشتر شرحش گذشت، آشکار است که همای در این دوران همچون نوعی نماد ملی ارج و اعتبار داشته است. در نقوش ساسانی (تصویر روبرو) گوش و یال و

ریش سر همای به روشنی نمایان است و تردیدی به جای نمی‌گذارد که عنصر پرنده‌ی برسازنده‌ی این موجود افسانه‌ای همای بوده و نه عقاب.



پارچه‌های ساسانی با نقش هامشیر

آثار ساسانی در انتشار مضمون هامشیر تعیین کننده بوده‌اند. دو موج اصلی از پخش شدن این نقش مایه به عصر هخامنشی و ساسانی تعلق دارد، که در اولی این نماد به شمال هندوستان و بالکان و ایتالیا منتقل می‌شود و در دومی گستره‌ای جهانگیر پیدا می‌کند. یکی از الگوهای رایج ساسانیان در ترسیم نقش

هماشیر آن بوده که این جانور افسانه‌ای را در حالت نیم نشسته نشان می‌داده‌اند، در حالی که یکی از دستانش را بالا گرفته است. این نقش بعدتر در دوران اسلامی هم تداوم پیدا می‌کند.



راست) نگاره‌ی هماشیر بر سنگ قبر، آناتولی، احتمالاً اواخر عصر ساسانی، حدود سال ۴۰۰ (م.۶۰۰).

چپ) نقش برجسته‌ی هماشیر بر دیوار، اوایل عصر ساسانی، حدود سال ۳۸۰ (م.۴۰۰).



کاشی سلجوقی با نقش هماشیر از ایران مرکزی، مجموعه‌ی الصباح، قرن ۴۶ تاریخی (ق ۱۲ م).



پایه‌ی برنزی اورنگ در ابعاد ۵۷ در ۸/۷ سانتی‌متر، ایران غربی، ابتدای دوران اسلامی، حدود سال ۴۱۰۰ (۷۰۰م).

نقش هماشیر از همان ابتدای کار و در عصر هخامنشی به سرعت در بالکان و ایتالیا انتشار یافت و دو قوم یونانی و فنیقی ناقلان اصلی‌اش بودند. هردوی این مردم در آن دوران بخشی از اقوام ایرانی به حساب می‌آمدند و تابع شاهنشاهان پارسی قلمداد می‌شدند. از این رو انتشار نمادهای ملی ایرانی در کوچ‌نشین‌هایشان چندان دور از انتظار نیست. انتقال این نماد بنابراین از مسیر دادوستدهای تجاری در شهرهای گرداگرد دریای مدیترانه به انجام رسیده است. روندی که مشابهش را درباره‌ی رواج جام‌های سفالی با نقش هماشیر نیز دیدیم.



سر زرین هماشیر که بخشی از ظرفی فلزی بوده است، هنر سکایی، احتمالاً آناتولی، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

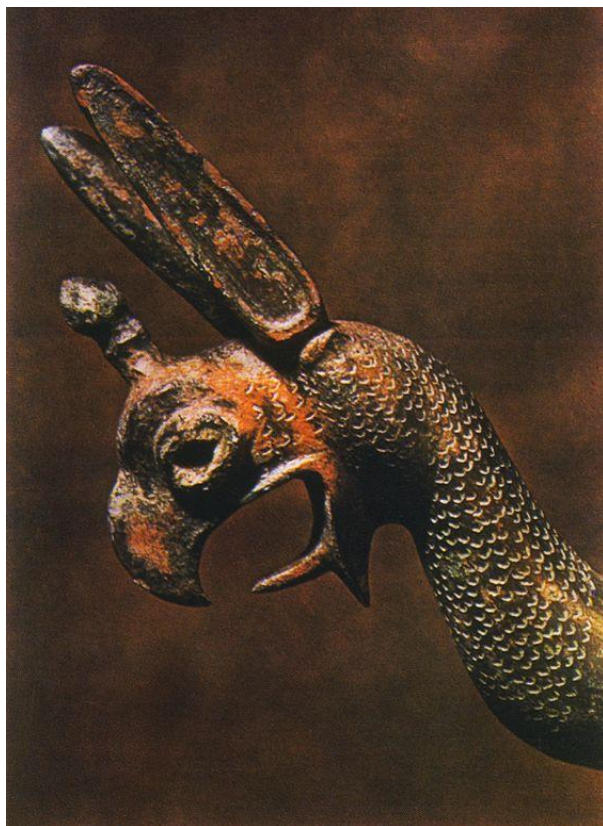
چنان که دیدیم، یکی از کارکردهای رایج هماشیر آن بوده که همچون دسته‌ای یا بخشی از ظرف‌های فلزی به بدنه‌ی آوندها متصل می‌شده‌اند. چنین کارکردی را نخستین بار در گنجینه‌ی زیویه می‌بینیم و همچنین در آثار کلماکره‌ی لرستان، و این دو سه قرنی بر ظهور دولت هخامنشی تقدم زمانی دارد. در دوران هخامنشی همین کارکرد بسط می‌یابد و آوندهای فراوانی داریم که با سردیس هماشیر آراسته شده‌اند. این آرایه‌ی فلزی احتمالاً کارکردی آیینی داشته و به ظرف‌هایی مربوط می‌شده که در مراسم مذهبی برای پختن خوراک پیشکشی به خدایان مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

این سردیس‌های فلزی هماشیر که بخشی از آوندی بزرگتر هستند، از ابتدای هخامنشی در سراسر مرزهای غربی قلمرو سیاسی پارس انتشار پیدا می‌کنند. در حدی که امروزه مورخان شیفته‌ی یونانیان و مشتاق غربی فرض کردن همه چیز، آنها را در کتاب‌ها و موزه‌ها با حجاب «یونانی» می‌پوشانند. اما چنان که دیدیم خاستگاه این نوع آوندها ایلام باستان است و نقش پردازی سر هماشیر به این شکل نیز سکایی است و در

مناطق شمالی آناتولی و قفقاز تحول یافته است. از این رو استفاده از برچسب‌های دیگر برای آن گمراه کننده است. به همان ترتیبی که جام‌های سفالی با نقش هماشیر و امگیری‌هایی از مضمون‌های هنری و آیینی پارسی هستند، این رده از دستگیره‌ها و آرایه‌های آوندها نیز چنین هستند، خواه در شمال ایتالیا یافت شوند یا بالکان.



دستگیره‌ی دیگ‌های آیینی برنز به شکل هماشیر، آناتولی یا بالکان، قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م)



راست) سر مفرغی هماشیر با بلندای ۲۰ سانتی متر، قلمرو اتروسک، تارکونیا، قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م)

چپ) سر مفرغی هماشیر که بخشی از یک دیگ بوده، ساموس، موزهی پراگ، قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م)



راست) سر هماشیر مفرغی از معبد دلفی، ابتدای دوران هخامنشی، قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م)

میان) دستگیره‌ی ظرفی فلزی به شکل سر هماشیر، موزهی هنر اتروسکی در کورتونا، قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م)



راست) آرایه‌ی برنزی کلاهخود رومی به شکل سر هماشیر، موزه‌ی دانمارک، احتمالاً قرن ۴۰ تاریخی (ق ۶م).
چپ) دیگ آیینی اتروسکی با آرایه‌هایی از سر شیر و همای، گور باربرینی، شمال ایتالیا، حدود سال ۲۷۰۰ (۷۰۰ پ.م)



بالا) چراغ آیینی احتمالاً مسیحی با نقش سر هماشیر- هما، آناتولی،

میانه‌ی دوران ساسانی، سال ۳۹۰۰ (۵۰۰م).

روبرو) تندیس برنزی هماشیر، وین، قرن ۳۵ (ق ۱م).



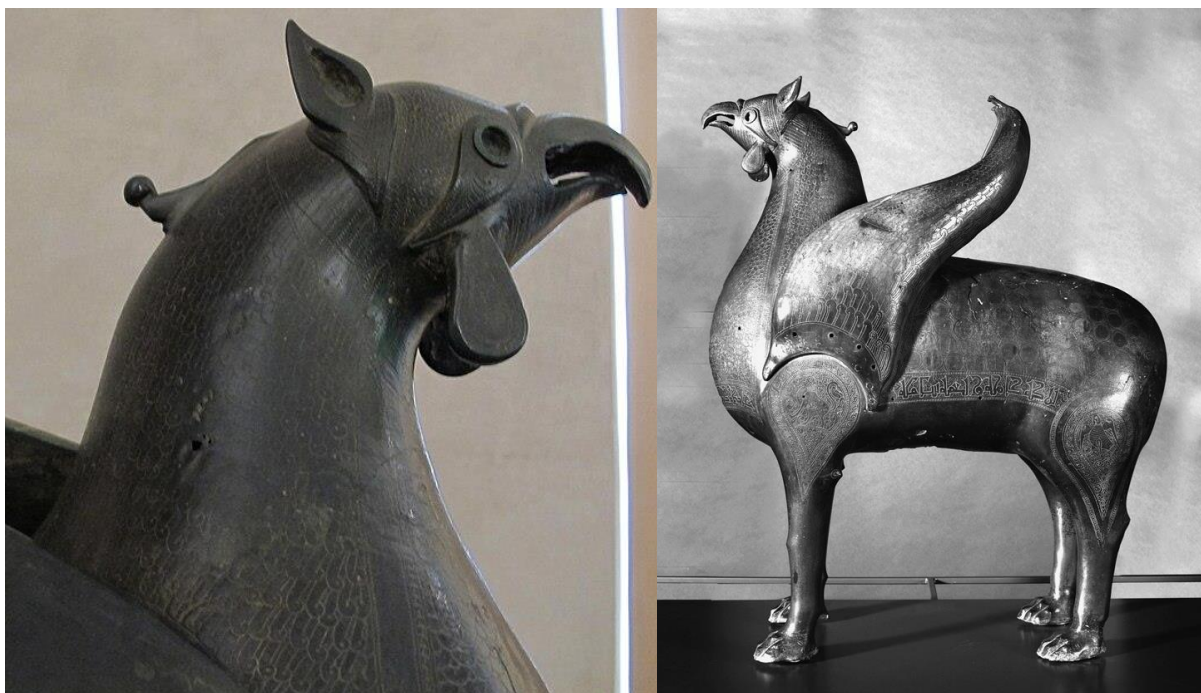
بر اساس این آثار و جایگذاری‌شان بر محور زمان و مکان می‌توان با دقت مسیر وامگیری نقش‌مایه‌ی هماشیر به اروپا را بازسازی کرد. بر این مبنا روشن می‌شود که در دوران هخامنشی یک مسیر شمالی-جنوبی داشته‌ایم که از آناتولی و سواحل شمالی آسورستان به شبه جزیره‌ی یونان و جنوب ایتالیا پیش می‌رفته است. همزمان و حتا قدری قدیمی‌تر از این، یک مسیر شرقی-غربی داشته‌ایم که قفقاز و آناتولی را به شمال ایتالیا و دولتشهرهای اتروسکی پیوند می‌زده است. این راه تجاری اخیر همان بوده که در دوران ساسانی تقویت شده است. این تا حدودی به خاطر شکل‌گیری دولت روم شرقی در آناتولی است که پیوندهای دینی و زبانی‌اش را با بالکان و اروپای شرقی و ایتالیا حفظ کرده بود و با این همه در قلمرو جغرافیایی تمدن ایرانی جای گرفته بود. به این ترتیب بیزانس در عصر ساسانی و قرون آغازین اسلامی همچون کانون انتشاری عمل می‌کرد که مضمون‌های هنری و آیینی ایرانی را جذب می‌کرد و دگرگون می‌ساخت و به اروپا صادرش می‌کرد.



راست) دیوارنگاره‌ی بیزانسی با نقش هماشیر، قرون اولیه‌ی اسلامی، حدود سال ۴۱۰۰ (۷۰۰ م.).

چپ) پارچه‌ی ابریشمی در ابعاد ۸۹ در ۱۳۵ سانتی‌متر، پوشش سنت سیویاردا، بیزانس، حدود سال ۴۵۰۰ (۱۱۰۰ م.).

علاوه بر این مسیرهای شرقی به غربی که سواحل مدیترانه‌ای ایران مرکز صدورشان محسوب می‌شد، یک مسیر جنوبی هم داریم که با واسطه‌ی تمدن مصری و از راه کرانه‌ی جنوبی مدیترانه ارتباط جنوب غربی ایران و جنوب غربی اروپا را برقرار می‌کرد. کانون اصلی انتشار نقش هماشیر در اروپای غربی در اندلس قرار داشته و نتیجه‌ی فعال بودن همین مسیر بوده است. از اندلس بود که در قرون میانه و به ویژه بعد از دوران نوزایی آثاری گوناگون با نقش هماشیر در سرزمین‌های قلمرو قدیمی روم انتشار یافت.



بالا) هماشیر برنزی، اندلس، اسپانیا، حدود سال ۴۵۰۰ (۱۱۰۰ م.)

روبرو) سماور برنزی هماشیر، ونیز، حدود سال ۴۵۰ (۱۱۷۰ م.)

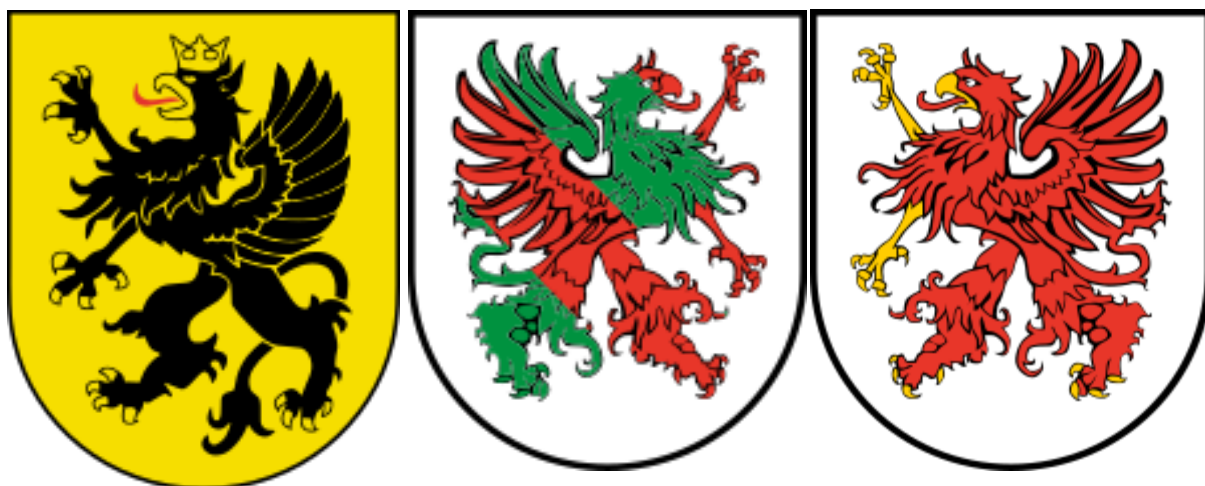


سماور برنزی به شکل هماشیر،

نورنبرگ، آلمان، حدود سال ۴۸۰۰ (۱۴۲۰ م.)

انتشار نقش هماشیر در اروپا باعث شد تا این علامت مورد توجه خاندان‌های سلطنتی نیز قرار بگیرد. به این ترتیب از اواخر قرون وسطا به تدریج دولت‌هایی اروپایی پیدا شدند که نقش پرچم‌شان را هماشیر انتخاب می‌کردند، و چنان که خواهیم دید این نشان می‌دهد که دلالت سیاسی برای این نماد بر سایر کاربردهایش غلبه داشته است.

هماشیر برنز رومی، عصر هادریانی، حدود سال ۳۵۰۰ (۱۰۰ م.)



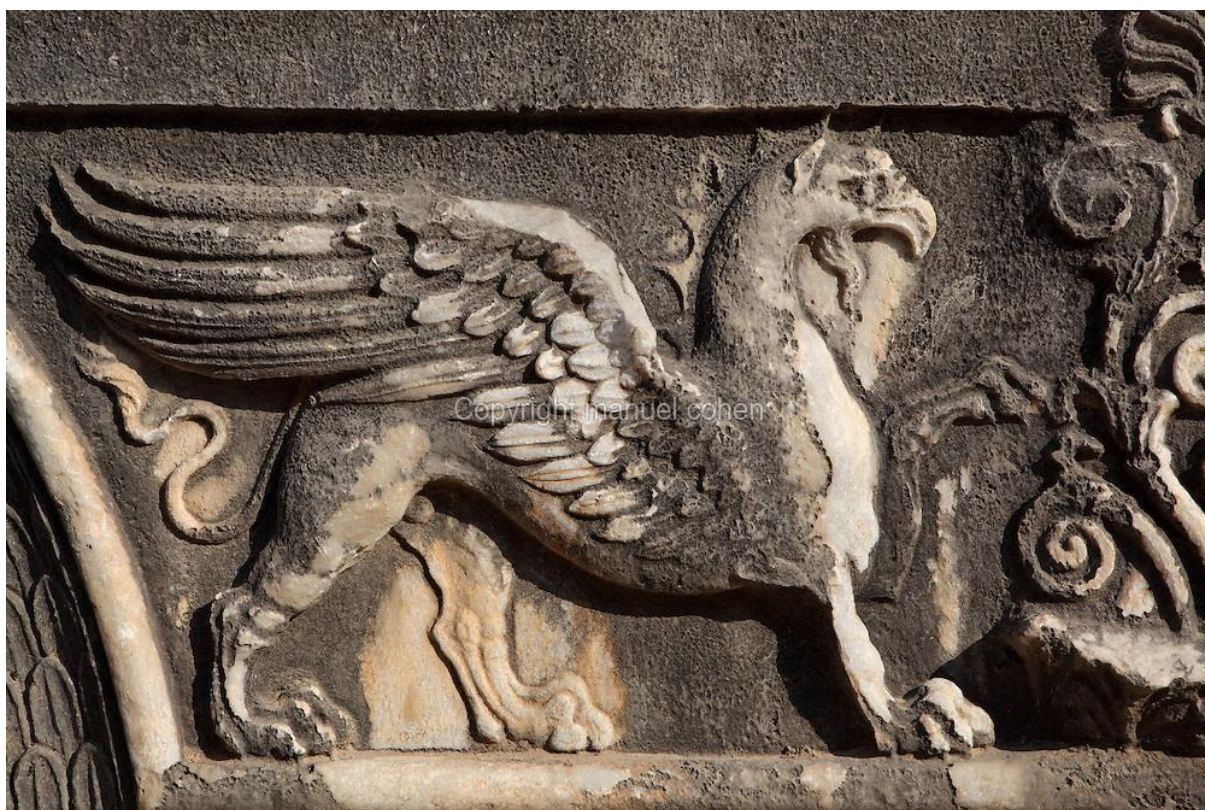
راست) نشان سلطنتی دولت پومرانیا، که برابر است با لهستان و آلمان امروز، حدود سال ۴۶۰۰ (۶۰۰خ/ ۱۲۰۰م).

میان) نشان سلطنتی دوک اسلاوها و وِندها، که برابر است با شمال آلمان امروز، قرن ۴۸-۵۰ تاریخی (ق ۱۴-۱۶م).

چپ) نشان سلطنتی امیرنشین کاشوییا، که برابر است با شمال لهستان امروز، قرن ۵۲-۵۳ تاریخی (ق ۱۸-۱۹م).

یکی از عناصر مربوط به هماشیر که در اروپا به شکلی گسترده وامگیری شد، نقشی بود که احتمالاً شکلی دگردیسی یافته از آپکالوها در دو سوی درخت مقدس است. برای نخستین بار در نیمه‌ی عصر هخامنشی در استان‌های شمال غربی قلمرو پارس چنین نقشی پدیدار می‌شود و آن دو هماشیر است که از دو سو کنار آوندی ایستاده‌اند و دستشان را روی آن گذاشته‌اند یا پنجه‌شان را به سویش بلند کرده‌اند. این نگاره به ویژه به آیین پرستش خدایان دوقلوی دیدیما مربوط می‌شده و بر معبد‌های مربوط به به خدایان این شهر بیشتر دیده می‌شود. در کتاب‌های مرجع امروزیین طبعاً همه‌ی این آثار را یونانی و معبد‌ها را به آپولون مربوط دانسته‌اند. اما این درست نیست و مراکز جمعیتی‌ای که چنین آثاری را پدید آوردند یونانی‌نشین نبودند و ساکنانش مردمی کاراییی بودند، یعنی به تیره‌های کهن ایرانی مربوط می‌شدند که از دیرباز در آناتولی مقیم بوده‌اند. این مردم در دوران نوآشوری و در قرن ۲۶ تاریخی (ق ۸ پ.م) در این منطقه

ساکن شدند. اما شهر دیدیما که در نزدیکی میلئوس قرار دارد، در ابتدای دوران هخامنشی و احتمالاً در زمان پیوستن آناتولی به قلمرو کوروش بزرگ بنا شده است. این شهر معبد مشهوری داشته که خدای دوقلوی خورشید کاریایی در آنجا پرستیده می‌شده است. این خدایان را بعدها یونانیان با آپولون و آرتیمیس یکی گرفتند و به همین خاطر در منابع از معبد آپولون سخن به میان آمده است. در حالی که این منطقه بخشی از کاریه بوده و مردمش خدایانی متفاوت با یونانیان داشته‌اند.



دیوارنگاره‌ی معبد دیدیما، منطقه‌ی آیدین در آناتولی، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)

در میانه‌ی عصر هخامنشی در این شهر دیوارنگاره‌هایی با نقش دو هماشیر پدیدار می‌شود و تا قرن‌ها بعد تداوم پیدا می‌کند. ساختار این آثار به دو آپکالوی ایستاده در دوسوی درخت مقدس شباهتی دارند. به ویژه که آوند میانی تصویر اغلب نقش گلدان را ایفا می‌کند و گیاهانی از آن سر بیرون می‌کشند. با توجه به

ارتباط همای و هوم، همنشینی نقش هماشیر و این گیاه معنادار است. بعدتر همین نقش بر تابوت‌های سنگی همین ناحیه نمایان می‌شود. پس می‌توان حدس زد که با نوعی آیین احیای مردگان سروکار داریم که با احیای گیاهان یکی انگاشته می‌شده و همتای آپکالوهای قدیم آشوری کارگزاران آن پنداشته می‌شده‌اند.



نقش دو هماشیر بر تابوتی سنگی از پرگامون (آنتالیا)، آناتولی، موزه‌ی آنتالیا، حدود سال ۳۵۰ (۱۷۰م).



تابوت سنگی فریگی با نقش هماشیر، منسوب به کیش دیونوسوس سبازیوس، حدود سال ۳۵۰ (۱۷۰م).

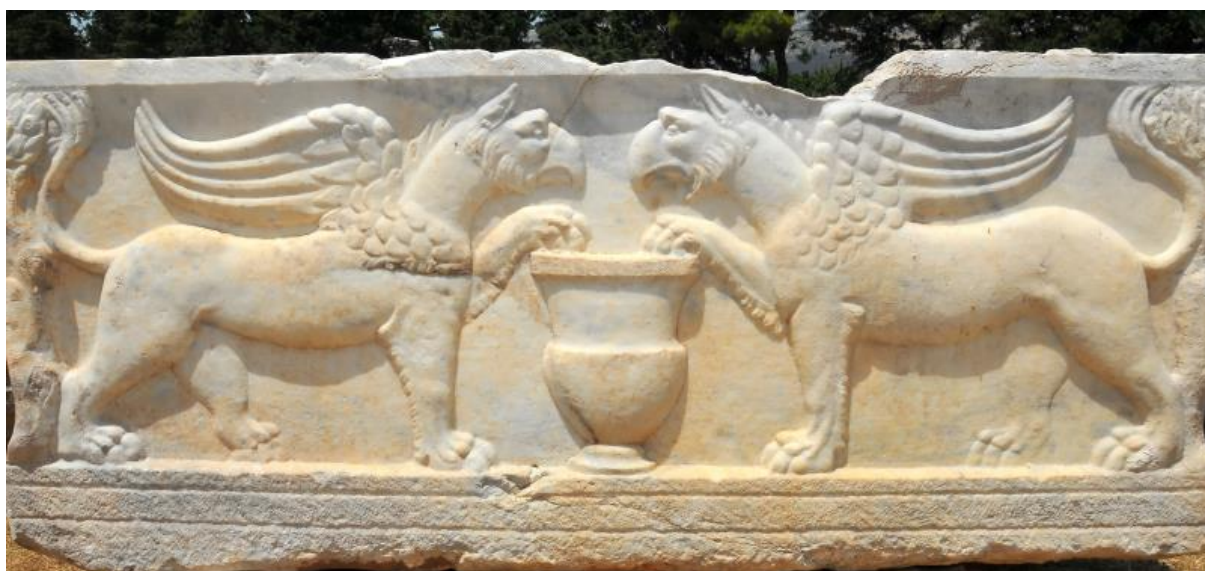


همایش‌های معبد دیدیما (بالا) از دوران اشکانی در مقایسه با آپکالوها بر دیوار کاخ نمرود (پایین) از سال ۲۵۱۰ (۸۷۰ پ.م.)

نقش دو هماشیر با آوندی در میانه‌شان در دوران اشکانی در سراسر آناتولی رواج پیدا کرد و تعداد زیادی تابوت سنگی با این نقش آراسته شدند. این مضمون بعدتر به مقدونیه و ایتالیا نیز منتقل شد و آثاری کاملاً همسان در آن مناطق نیز پدید آمدند، که به غلط رمزپردازی‌شان «رومی» خوانده شده، در حالی که بنا به این اسناد دست کم دو قرن پیش‌تر در آناتولی سابقه داشته‌اند.



نقش برجسته‌ی بالای دروازه با نقش هماشیر، هنر پارتی، حدود سال ۳۶۰۰ (۲۰۰ م.)

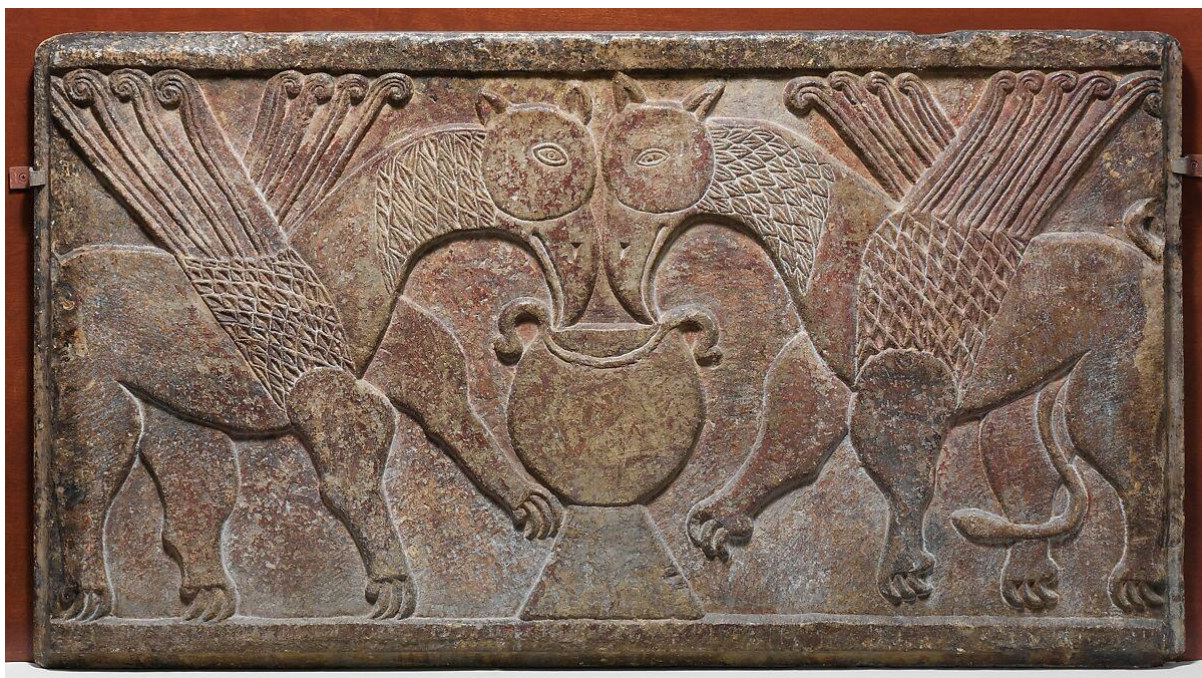


نقش دو هماشیر بر تابوتی سنگی از ایلوریه، سالونا در کروآسی امروز، میانه‌ی عصر اشکانی



بالا) دیوارنگاره‌ی سنگی دو هماشیر، منطقه‌ی دیون، مقدونیه، عصر اشکانی، حدود سال ۳۳۰۰ (۱۰۰ پ.م.)

پایین) تابوت سنگی رومی با نقش هماشیر، موزه‌ی فلورانس، قرن ۳۶ تاریخی (ق ۲ م.)



دیوارنگاره‌ی دو هماشیر که از جامی می‌نوشند، کامپانیا، جنوب ایتالیا، حدود سال ۴۳۰۰ (۹۰۰ م.).

پس از چیرگی رومی‌ها بر شمال بالکان و غرب آناتولی استفاده از این نمادها در قلمرو روم فراگیر شد و رسم ساخت تابوت‌های سنگی با نقش دو هماشیر در این قلمرو به کرسی نشست. چنین می‌نماید که بخش مهمی از محتوای اساطیری هماشیرها و ارتباطشان با آیین رستاخیز گیاهی در جریان این انتقال از یادها رفته باشد. چون آوندی که در میانه‌ی دو موجود است دیگر همچون زادگاه گیاهان عمل نمی‌کند و حتا در نمونه‌هایی به ظرف آبی تبدیل شده که هماشیرها دارند از آن می‌نوشند. ردپای پیوند میان هماشیرها و احیای گیاهان را در افزوده‌ای می‌بینیم که به دم این موجود متصل شده و آن را به گیاهی پرشاخ و برگ شبیه ساخته است.



Temple of Antoninus and Faustina (order). 141 C.E. Rome, Roman Forum.

دیوارنگاره‌ی معبد آنتونینوس و فائوستینا، فورم رم، سال ۳۵۲۱ (۱۴۱ م.).

Fresco of the early 4th style from Pompeii (House of the Gold Bracelet, VI 17, 42)



Domus Aurea - after Vincenzo Brenna, Franciszek Smuglewicz, Marco Gregorio Carloni

N.10.



Vinc. Brenna disegno

Presso Ludovico Mirri Mercante d'Quadri incontro al Palazzo Bernini a Roma

Carloni Romano incis.

نقاشی دیواری دو هماشیر با سر بالدار مردی در میانشان، پمپی، جنوب ایتالیا، قرن ۳۵ (ق م).

در ایتالیا نگاره‌ی دو هماشیر گاهی به کلی از ساختار و معنای اولیه‌ی خود تهی شده و به تزئیناتی عادی فروکاسته شده است. نمونه‌ی خوبی از آن را در نقاشی دیواری بالا می‌بینیم که در آن پایین‌تنه‌ی دو هماشیر به ماهی یا گیاه تبدیل شده و به جای آن که هردو به سوی درخت مقدس رو کرده باشند، به هم پشت کرده و یکی به ایزدبانوی پیروزی و دیگری به گیاهی شکوفان متوجه شده‌اند. سر بالدار مردی که در میانه‌ی این دو جای گرفته هم جای توجه دارد و احتمالاً خدای باد را نشان می‌دهد.

موازی با این نمونه‌ها در خود ایران هم دستکاری‌ها و خوانش‌های نوظهوری از این موجود افسانه‌ای حاصل آمده است. نمونه‌اش سنتی عبرانی است که هماشیر را در کنار بهیموت (هیولای گاوسان خشکی) و

لویاتان (هیولای ماهی سان دریا) قرار داده و او را غولی همسان با این دو ولی مربوط به آسمان دانسته است. تصویر زیر برگی از کتاب مقدس یهودیان را نشان می‌دهد که این سه عرصه‌ی جغرافیایی و سه هیولای مسلط بر آن را بازمی‌نمایاند. ناگفته نماند که همای از دیرباز نزد یهودیان مقدس و ارجمند دانسته می‌شده و در عهد عتیق قانونی داریم که خوردن گوشت همای را حرام می‌سازد.^۳



³ سفر لاویان، باب ۱۱، آیه ۱۳.

بخش سوم: گزارش یونانیان

کفتار تخت: سفرنامه‌ی آریستئاس

گفتیم که در زبان‌های اروپایی ابهامی میان رده‌های گوناگون جانوران اساطیری ایرانی به چشم می‌خورد. یعنی موجوداتی افسانه‌ای که در تمدن ایرانی زاده شده و تحول یافته‌اند و موجوداتی متمایز با شناسنامه‌ی مجزا هستند، بعد از انتقال به حوزه‌ی تمدن اروپایی تشخیص خود را از دست داده و با هم ادغام شده و همچون موجودی یگانه در نظر گرفته شده‌اند. در این بین مهم‌تر از همه شیردال و هماشیر است که با هم یکی قلمداد شده‌اند و زیر نفوذ آثار شرق‌شناسانه در دوران مدرن پژوهشگران ایرانی نیز درباره‌شان دچار ابهام و سردرگمی شده‌اند.

در حوزه‌ی تمدن اروپایی قدیمی‌ترین برچسب برای این رده از موجودات γρυπος (گروپس) یونانی است که مشتق‌هایش در زبان‌های گوناگون اروپایی به صورت‌های متفاوت ثبت شده است: gryps لاتین، grifon فرانسوی کهن، krump آلمانی کهن، crump/ crumb انگلیسی کهن، griffin انگلیسی، و грифѳон (گریفون) روسی.

در ابتدای کار این کلمه را از ریشه‌ی یونانی $\gamma\rho\upsilon\pi$ (گروپ) به معنای «خمیده، کج و کوله» مشتق می‌دانستند، که ارتباط چندانی با این جانور اساطیری ندارد و از جنس ریشه‌شناسی عامیانه است. چنان که کلاین به درستی اشاره کرده این کلمه در اصل تباری سامی دارد و از 𐤀𐤂𐤁𐤁 (گروبو) اکدی و כְּרוֹב (کروب) آرامی و عبری وامگیری شده که «بالدار، عفريت بالدار» معنی می‌دهد و کلمه‌ی «کروبی» به معنای «فرشته‌ی بالدار» از آن در پارسی باقی مانده است.

در منابع یونانی و رومی کهن که قدیمی‌ترین گزارش تمدن اروپایی از مواجهه با این موجودات را به دست می‌دهند، سه نکته مدام تکرار می‌شود. یکی همین عجز از تفکیک هماشیر و شیردال و ابهام درباره‌ی معنا و دلالت‌های اساطیری آن است، که با فرض واقعی بودن این جانوران مخلوط شده است. دیگر آن که این موجودات از نظرگاه اروپاییان جایگاه جغرافیایی مشخصی در مناطق شمالی داشته‌اند، و سوم آن که با اقوامی مشخص در ارتباط بوده‌اند. در رمزپردازی‌های ایرانی چنین شکلی از قلاب شدن شیردال و هماشیر به جایی مشخص یا پیوند با قومی خاص دیده نمی‌شود. چون از سویی این موجودات از همای مشتق شده‌اند که در سراسر ایران زمین زندگی می‌کند، و از سوی دیگر در صورت اساطیری‌شان خیلی زود تکامل یافته و همه‌جا مورد استفاده قرار می‌گرفتند و از این رو همچون نمادی فراگیر و ملی عمل می‌کردند، و نه محلی و خاص. البته چنان که دیدیم برخی از مشتق‌های همای مثل آپکالو کاربردی محدود و محلی داشته، اما جلوه‌ی اصلی همای که هماشیر باشد چنین وضعیتی ندارد و شیردال هم چنین نیست.

مرور آنچه یونانیان باستان درباره‌ی هماشیر-شیردال گفته‌اند از سوی دیگر به این خاطر ارزشمند است که تصویری بیرونی از اقوام ایرانی مقیم استپ‌های شمالی به دست می‌دهد و انگاره‌ای که سکاها نزد یونانی‌ها و رومی‌ها داشته‌اند را روشن می‌سازد. پیوند میان این انگاره با آن نمادپردازی اساطیری ارزشمند است و سویه‌هایی تاریک از معنای همای و هماشیر را روشن می‌سازد.

بنا به بایگانی متون کهن یونانی اولین کسی که درباره‌ی هماشیر-شیردال سخن گفت و شعر سرود، شاعری افسانه‌ای بود به نام آریستئاس مرمه‌ای که منظومه‌ای به نام «آریماسپی» را سرود. این آریستئاس احتمالاً کاهن یکی از خدایان کهن آناتولی بوده و به عنوان شمن شهرتی داشته است. چون در فرهنگ‌نامه‌ی قرون وسطایی سودا آمده که هر وقت اراده می‌کرد روح از بدنش خارج می‌شد و دوباره به پیکرش بازمی‌گشت.^۴ هرودوت داستانی درباره‌اش نقل کرده و می‌گوید نوبتی به دکان نمدمالی رفته بود و آنجا ناگهان نقش زمین شد و جان سپرد، اما بعدتر جسدش را پیدا نکردند و همان روز مردی ادعا کرد او را در راه سفر به سیزیکوس دیده است. هرودوت می‌گوید او هفت سال بعد در زادگاهش یعنی جزیره‌ی مرمه دوباره پدیدار شد و منظومه‌ی «آریماسپی» که سروده بود را برای مردم خواند، و بعد بار دیگر ناپدید شد و دیگر کسی خبری از او پیدا نکرد.^۵

این شخصیت در آناتولی و بعدتر روم اهمیتی آیینی پیدا کرده و تا قرن‌ها بعد افسانه‌هایی به او منسوب می‌شده است. از جمله آن که گفته‌اند دویست و چهل سال بعد از این ناپدید شدن مجددش، در شهر متاپونتوم در جنوب ایتالیا ظاهر شد و به مردم شهر گفت که برای آپولون قربانگاهی بسازند و مجسمه‌ای از خودش را هم کنار آن برافرازند. او در این نوبت اعلام کرده بود که بعد از مرگ در قالب یک کلاغ مقدس به همراه خدای خورشید در قلمرو ظلمات و آسمان‌ها سفر می‌کرده است.^۶

⁴ Suda, α 3900.

⁵ هرودوت، کتاب چهارم، بندهای ۱۳-۱۶.

⁶ Bolton, 1962.

درباره‌ی زمان زندگی آریستئاس ابهامی در کار است. هرودوت درباره‌اش طوری نوشته که انگار یکی دو قرن پیش از او می‌زیسته و بر این مبنا زمانش را به دوران ماد (قرن ۲۷ تاریخی / ق ۷ پ.م) مربوط دانسته‌اند. با این حال قدری بعید است که کسی در دوران ماد از جزیره‌ی مرمره تا قزاقستان امروز سفر کرده و باز دوباره به آناتولی بازگشته باشد. راه‌های تجاری دوربرد از این دست در عصر هخامنشی ساخته شدند و سفرهای طولانی از این دست بعد از عصر کوروش رواج یافت و ابزار و امنیت لازم برایش فراهم آمد.

از این رو حدسم آن است که درباره‌ی زمان زندگی آریستئاس اغراقی رخ داده باشد. احتمالاً او دو سه نسل پیش از هرودوت می‌زیسته و نه دو قرن، و زمانه‌اش با اوایل دوران هخامنشی مصادف می‌شده است. به این ترتیب آریستئاس یکی از شهروندان دولت هخامنشی بوده که در استان لودییه می‌زیسته و زادگاهش جزیره‌ی مرمره بوده که بزرگترین جزیره‌ی دریای مرمره و مرکز صدور سنگ مرمر بوده است. در دوران هخامنشی استخراج و صدور سنگ مرمر از این جزیره رونق گرفت و اهالی این شهر همراه با فرآورده‌هایشان به سفرهای طولانی رفتند، و ماجراجویی‌های آریستئاس در سرزمین‌های شمالی با این بافت اجتماعی سازگاری بیشتری دارد.

نکته‌ی مهم درباره‌ی او آن است که هیچ نشانه‌ای نداریم که به قوم یونانی تعلق داشته باشد. هرچند تنها گزارش درباره‌اش در منابع یونانی برایمان به جای مانده و ایشان نامش را آریستئاس (Ἀριστεύας) و اسم جزیره‌ی زادگاهش یعنی مرمره را پروکونوسوس (Προκόννησος) و نام اثرش را «آریماسپیای» ثبت کرده‌اند. به همین خاطر طبق معمول بر اساس پیش‌داشته‌های یونان‌مدارانه‌ی اروپاییان معاصر چون گزارش

موجود درباره‌اش در متون یونانی ثبت شده، همه‌چیز او را به یونانیان منسوب دانسته‌اند.⁷ در حالی که آن منطقه در زمان مورد نظرمان یونانی‌نشین نبوده و کردارها و باورهای منسوب به آریستئاس به فرهنگ یونانی شباهت ندارد و منظومه‌ای هم که به او منسوب است وصف قبیله‌ای غیر یونانی و احتمالاً سکایی است.

آنچه درباره‌ی زندگی آریستئاس نقل شده به معجزه‌های منسوب به کاهنان خدایان باستانی شباهت دارد. به ویژه مردن و دوباره زنده شدن‌اش به الگوی سفر مینویی شبیه است که زرتشت و گشتاسپ و بعدتر مانی و ارداویراز مشابهش را تجربه کرده بودند. جملاتی که بعدها رومیان به او منسوب کرده‌اند، نشان می‌دهد که با آیین مهر پیوندی داشته است. چون کلاغ پرنده‌ی مقدس مهر بوده و یکی از سلسله مراتب آیین مهر رومی کلاغ نام داشته است. آپولو هم در روم خدای خورشید بوده و با مهر هم‌تا پنداشته می‌شده است. از جمع‌بندی این داده‌ها برمی‌آید که آریستئاس شکلی یونانی شده از نام یکی از اهالی آناتولی بوده که احتمالاً به یکی از قبایل سکای مقیم آناتولی تعلق داشته و به کیش باستانی مهر تعلق خاطر داشته و چه بسا کاهن یکی از شاخه‌های محلی کیش مهر بوده باشد.

⁷ Bolton, 1962.

کفتار دوم: سه تیره‌ی شمالی

منظومه‌ی «آریماسپی» که آریستئاس مرمره‌ای سروده، در اصل سفرنامه‌ای افسانه‌ایست که ماجرای گردش‌های او در سرزمین‌های شمالی را شرح می‌دهد. این سرزمین‌های شمالی در مناطق بالایی قلمرو هخامنشی جای می‌گیرند و احتمالاً مرزهای شمالی استان «سکاهای آنسوی دریا» بوده‌اند. یعنی آریستئاس مانند مغان آن دوران به گشت و گذار پرداخته و به مناطق شمالی قلمرو هخامنشی و سرزمین‌های بالادست دریای سیاه و دریای خزر و دریاچه‌ی خوارزم سفر کرده و مشاهده‌های خود را در قالب داستان‌هایی تخیلی به صورت شعر درآورده است.

این سفرنامه به ویژه در میان یونانیان و بعدتر رومی‌ها بازتاب زیادی داشته و مهم قلمداد می‌شده است. هرودوت که تقریباً معاصر با اوست، چارچوب کلی منظومه‌اش را در «تواریخ» خود نقل کرده^۸ و می‌گوید که او به قومی به نام «ایسدون» (Ἰσσηδόνες) برخورده که شاخه‌ای از سکاهای بوده و در شمال قبیله‌ی ماساگت‌ها در شمال خوارزم زندگی می‌کرده‌اند. ماساگت‌ها که نامشان به معنای «ماهی‌خوار / ماهیگیر» است، قومی ایرانی و شاخه‌ای نیرومند و جنگاور از سکاهای بوده‌اند که در دوران هخامنشی در گوشه‌ی شمال شرقی قلمرو پارس مستقر بودند. اما به تدریج به سمت غرب کوچیدند و در عصر اشکانی با رومیان جنگ‌های

^۸ هرودوت، کتاب چهارم، بندهای ۱۶-۲۵.

خونین داشتند. هرودوت می‌گوید در شمال ایسدون‌ها قومی به اسم آریماسپی وجود داشته که مردمش تنها یک چشم در میانه‌ی پیشانی داشته‌اند و در شمال آنها قوم دیگری به اسم هوپربوری^۹ وجود داشته و آنجا از دید هرودوت پایان جهان بوده است.

مردمی که در این منابع هوپربوری (ὕπερβόραιοι) نامیده شده‌اند و نامشان احتمالاً یعنی «مردمی که بالای [هوپر] باد شمالی [بورآس] زندگی می‌کنند»، چنان که پوسانیاس هم اشاره کرده است.^{۱۰} جغرافیای اساطیری یونانیان چنین بوده که زمین تخت و چهارگوش در شمال دستخوش تازش بادهای شمالی است و رشته کوهی به نام ریغه در آنجا وجود دارد که جلوی این بادهای را تا حدودی می‌گیرد و مرز شمالی گیتی است. هوپربوری‌ها در همسایگی این مرز می‌زیستند و بنابراین از دید یونانیان دوردست‌ترین قوم زمین بودند. قدیمی‌ترین وصف مفصل از مردم هوپربوری در عصر هخامنشی تدوین شده و به آثار هرودوت مربوط می‌شود.^{۱۱} گفته‌اند که پیش از او هسیود هم در اثری به نام «اپی‌گونی» به این مردم اشاره‌هایی داشته، اما این متن گم شده و کم و کیف این گزارش دانسته نیست. هرودوت با تردید می‌گوید چه بسا هومر هم به این مردم اشاره‌ای کرده باشد،^{۱۲} اما در این مورد مشکوک است. آنچه هرودوت به آن اشاره کرده این جمله از ایلیاد است که: «زمین زیر گام‌هایشان پژواک می‌داد، زئوس بهره‌مند از تندر خشمگین بود، در آن هنگامی که در سرزمین آریموی با (غول) توفئوس می‌جنگید، در آنجا که می‌گویند توفئوس هنوز دمر بر زمین افتاده است».^{۱۳}

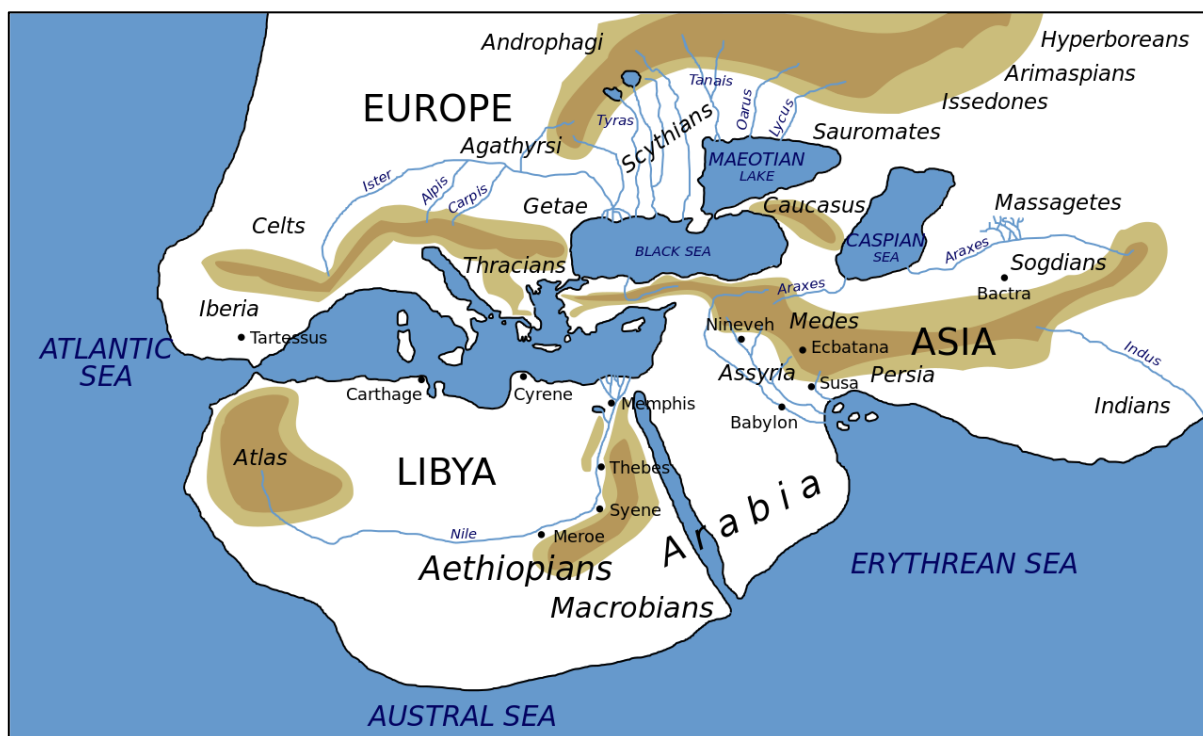
⁹ Hyperborea

¹⁰ Pausanias. 5. 7. 8.

¹¹ هرودوت، کتاب چهارم، بندهای ۳۲-۳۶.

¹² هرودوت، کتاب چهارم، بند ۳۲.

¹³ Homer, Iliad, II, 780.



نقشه‌ی جهان به شکلی که در تواریخ هرودوت و منابع یونانی عصر هخامنشی دیده می‌شود

اشاره‌ی دیگر هرودوت به متن «زایش خدایان» هسیود هم جای چون و چرا دارد و ارتباطش با مردم آریماسپی صریح نیست. در این کتاب چنین جملاتی را می‌خوانیم: «غار او [اخیدنا] در بخش زیرین صخره‌ای توخالی قرار دارد، در جایی دور از خدایان نامیرا و همچنین دور از همه‌ی [مردمان] میرا. در آنجا خدایان برایش خانه‌ای باشکوه بر ساختند تا همراه با آریموی زیر زمین زندگی کند. اخیدنای زیبا، پری‌ای که هرگز نمی‌میرد و پیر نمی‌شود، [در آنجا پنهان است]».¹⁴ هرودوت می‌گوید این نام آریموی شاید با آریماسپی‌ها مربوط باشد و در ضمن تاکید دارد که این اسمی سکایی است. سایر منابع کهن یونانی هم اغلب تصریح دارند که هوپربوری‌ها خویشاوند سکاها و بنابراین قومی آریایی بوده‌اند.

¹⁴ Hesiod, Theogony, 295.

با این همه در میان این نام‌ها تنها جای ماساگت‌ها را بر اساس منابع دیگر می‌دانیم. بر اساس همسایگی با این قوم حدس زده‌اند که آریماسپی‌ها و هوپربوری‌ها و ایسدون‌ها باید مقیم شمال ترکستان بوده باشند.^{۱۵} چون ایسدون‌ها در همسایگی‌شان احتمالاً در کوهپایه‌های جنوب غربی ارتفاعات آلتایی مقیم بوده‌اند.^{۱۶} در تایید این حدس این گواه را هم داریم که هراکلس برای گرفتن گوزن زرین شاخی که به آرتیمس تعلق داشت، به سرزمین هوپربوری‌ها رفته که در همسایگی این اقوام قرار داشته‌اند.

از توصیف این موجود در ادبیات و هنر یونانی برمی‌آید که گوزنی ماده بوده که شاخ‌هایی بلند و پرانشعاب داشته است. تنها گوزن ماده‌ای که شاخ‌هایی به این شکل دارد به گونه‌ی گوزن راین تعلق دارد که در توندراهای جنوب سیبری زندگی می‌کند. با توجه به این نکته که هوپربوری‌ها شهر داشته‌اند و در این دوران نواحی غربی استپ‌های شمالی و بخش اروپایی جنوب سیبری فاقد شهر بوده، قاعدتاً این اشاره به جایی در شمال شرقی ایران زمین اشاره می‌کند. بر همین مبنا برخی از پژوهشگران کوه‌های ریغه و سرزمین هوپربوری‌ها را با جونگارستان برابر انگاشته‌اند.^{۱۷} این منطقه که گذار جونگار^{۱۸} هم خوانده می‌شود، دره‌ایست عمیق با هفتاد کیلومتر درازا و حدود ده کیلومتر عرض که گذاری قابل عبور به دست می‌دهد و فلات مغولستان و منچوری را به افغانستان متصل می‌کند.

اشاره‌های یونانیان به سرزمینی شمالی و سردسیر که اقامتگاه مردمی آریایی و دیرینه است، ذهن را به سرعت متوجه جغرافیای اساطیری اوستا و قلمرو ایرانویج می‌کند. با این حال تصویری که یونانیان از ایشان

¹⁵ Phillips, 1955: 166.

¹⁶ Bolton, 1962: 104-118.

¹⁷ Wasson et al., 1986: 227-230.

¹⁸ Dzungarian Gate

ترسیم کرده‌اند، با ایرانویج آریایی‌ها متفاوت است. در جغرافیای اساطیری ایرانی سرزمین‌های شمالی خاستگاه نژاد آریایی بوده و به خاطر سرمای شدید و زمستان‌های طولانی‌اش قلمروی ناملایم و دشوار قلمداد می‌شده است. هردوی این گزاره‌ها هم درست است. یعنی آریایی‌ها از مناطق استپ‌های شمالی برخاسته‌اند و آنجا سردسیر است.

یونانیان اما تصویری کاملاً تخیلی از مرزهای شمالی زمین داشتند و آنجا را قلمروی آرمانی با هوای لطیف و گیاهان زیبا و میوه‌های گوارا تصور می‌کردند.^{۱۹} به همین ترتیب هوپربوری‌ها همچون مردمی نیکبخت و والا توصیف می‌شده‌اند که مورد علاقه و لطف خدای خورشید (آپولون) هستند و حتا تاسیس معبد مشهور این خدا در دلوس و دلفی را هم به این قوم نسبت می‌داده‌اند.^{۲۰} بنا به این روایت‌ها آپولون زمستان‌ها را در میان قوم هوپربوری و در سرزمین ایشان می‌گذرانند و در بهار سرزمین‌شان را ترک می‌کند.^{۲۱} بر همین مبنا این باور وجود داشته که خورشید در سرزمین این مردم سالی یک بار طلوع و غروب می‌کند.

پژوهشگران معاصر بر این مبنا قلمرو هوپربوری‌ها را در دایره‌ی قطب جای داده‌اند. اما این داستان‌ها تفسیر دیگری هم دارد و آن هم این که سرزمین هوپربوری‌ها همچون جهان زیرین قلمداد می‌شده که خدای خورشید همچون ریثونین زرتشتی زمستان‌ها از روی زمین به آنجا نقل مکان می‌کند تا ریشه‌ی گیاهان سودمند را گرم و بارور نگه دارد. اگر این تفسیر درست باشد و این بازتاب نوعی داستان خدای شهید شونده‌ی خورشیدی باشد، ارتباط هوپربوری‌ها با بادهای سرد شمالی و کوهستان‌های پایان جهان و همچنین سرسبزی

¹⁹ Dion, 1976: 143–157.

²⁰ Romm, 1992: 61–64.

²¹ Harris, 1925: 229–242.

و شکوفایی سرزمین‌شان روشن می‌شود. چون همتای این عناصر را در داستان‌های کهن نوروزی مربوط به خدای شهید نیز می‌بینیم.

عناصر ناهمساز داستان‌های مربوط به این قوم باعث شده هر یک از نویسندگان ایشان را به جایی مربوط بدانند. در حدی که مثلاً دیون فرض کرده این مردم اهالی انگلستان و اسکاندیناوی بوده‌اند.^{۲۲} برداشتی که با توجه به غیاب کامل ارجاع به این مناطق در آثار یونانی کهن، آشکارا نادرست است. با این حال این نکته جای توجه دارد که بسیاری از سخنگویان یونانی در دوران هخامنشی جایگاه باد شمالی (بورآس) را منطقه‌ی تراکیه می‌دانسته‌اند که با مجارستان و بلغارستان و رومانی امروز همپوشانی دارد و غربی‌ترین استان دولت هخامنشی محسوب می‌شده است. این باد با قوم هوپربوری پیوندی نمایان داشته و در تشخیص جایگاه آنچه هرودوت و دیگران نقل کرده‌اند، اهمیت دارد.

روی هم رفته چنین می‌نماید که دو برداشت متفاوت درباره‌ی باد شمالی در میان یونانیان وجود داشته است. برخی آن را در قلمرو شمالی خودشان جای می‌داده‌اند و برخی دیگر می‌گفته‌اند در فراسوی شمال شرقی قرار دارد. یعنی در چارچوب جغرافیای سیاسی هخامنشیان برخی جایگاه باد سرد را شمال استان‌های تراکیه و مقدونیه می‌دانسته‌اند و برخی دیگر به استان‌های سکائییه‌ی تیزخود و هوم‌خوار و خوارزم اشاره می‌کرده‌اند.

بسیاری از نویسندگان یونانی هم جایگاه بادهای شمالی (بورآس) و قوم همسایه‌ی آن را در مناطق شمالی بالکان دانسته‌اند. سوفوکلس در «آنتی‌گونه»^{۲۳} و آیسخولوس در «آگاممنون»^{۲۴} به چنین جایگیری‌ای

²² Dion, 1976: 143–157.

²³ Sophocles, *Antigone*, 980–987.

²⁴ Aeschylus, *Agamemnon*, 193; 651.

اشاره کرده‌اند و مشابه آن را در نوشتارهای سیمونیدیس کئوسی^{۲۵} و کالیماخوس^{۲۶} هم می‌بینیم. از سوی دیگر پیندار همگی این عناصر را به بالادست رود دانوب مربوط می‌داند.^{۲۷} هکاتئوس میلئوسی که اولین جغرافی‌دان یونانی است هم می‌گفته کوه‌های ریفه که محور اتصال این باد و قوم بوده، در شمال دریای سیاه قرار داشته است.^{۲۸} ارسطو جایگاه این کوه‌ها را در مرز شمالی سرزمین سکاها جای می‌دهد و می‌گوید هوپربوری‌ها مردمی بودند که در شمال این قلمرو می‌زیستند.^{۲۹} در میان ادیبان یونانی که در اواخر عصر هخامنشی می‌زیستند هم هراکلیدس پونتی و آنتیماخوس کولوفونی در مقابل توصیفی از کوه‌های ریفه به دست داده‌اند که به آلپ شبیه است و به همین خاطر برخی از معاصران فرض کرده‌اند هوپربوری‌ها قبیله‌ای از سلت‌ها (احتمالاً هِلوتی‌ها) بوده باشند،^{۳۰} و برمبنای همین داده‌ها جایگاه هوپربوری‌ها را هم در شمال غربی قلمرو هخامنشی دانسته‌اند و نه در شمال شرقی.^{۳۱}

در دوران اشکانی نویسندگان رومی جایگاه هوپربوری‌ها را بیشتر و بیشتر به سمت غرب کشاندند. بطلمیوس در «جغرافیا»^{۳۲} و مارکیان هراکلئایی در «پیرامون کرانه‌ها»^{۳۳} می‌گوید «اقیانوس هوپربوری» در بالادست اروپا جای گرفته و بر این مبنا آن را با دریای شمالی برابر دانسته‌اند که سواحل اسکانیدیناوی تا فرانسه را پوشش می‌دهد. گزارش «جغرافیا»ی بطلمیوس^{۳۴} درباره‌ی جایگاه این قبایل به ویژه مهم و مفصل

²⁵ Simonides of Ceos, Schol. on Apollonius Rhodius, 1. 121.

²⁶ Callimachus, Delian, IV, 65.

²⁷ Bridgman, 2005: 45.

²⁸ Bolton, 1962: 111.

²⁹ Aristotle, Meteorologica. 1. 13. 350b.

³⁰ Bridgman, 2005: 60–69.

³¹ Bridgman, 2005: 72.

³² Ptolemy, Geographia, 2. 21.

³³ Marcian of Heraclea, Periplus, 2. 42.

³⁴ Ptolemy, VI.16.7.

است. او می‌گوید ايسدون‌ها قومی آریایی و همسان با سکاها بوده‌اند و بازرگانان‌شان در شهرهایی مستقر بودند که در صحرای تاریم جای داشته است.



فرهنگ‌های عصر آهن قلمرو سکاها، سال ۲۶۰۰ تا ۳۳۰۰ تاریخی (۸۰۰-۱۰۰ پ.م)

از منابع چینی می‌دانیم که آریایی‌ها در صحرای تاریم پنج شهر بزرگ داشته‌اند که در منابع چینی نامش به صورت «چویی جی» و «یان چی» و «شوله» و «گومو» و «جینگ جوئه» ثبت شده است. چنین می‌نماید که این پنج شهر همان باشد که در منابع رومی به صورت Issedon Serica ثبت شده است. در همین منابع به شهر «ایسدون سکایی»^{۳۵} هم اشاره‌هایی می‌بینیم و این احتمالاً با شهری آریایی هم‌تاست که در منابع چینی نامش به صورت «یوتیان» ثبت شده و همسایه‌ی شهرهای قبلی است.

با مرور این داده‌ها چنین دریافت می‌شود که ایسدون‌ها و آریماسپی‌ها و هوپربوری‌ها ثبت یونانی نام اقوامی ایرانی بوده‌اند که در شمال ترکستان می‌زیسته‌اند و ادامه‌ی فرهنگ عصر آهن تاسمولا در قزاقستان امروز بوده‌اند. نخستین نشانه‌های این فرهنگ در قرن ۲۵ تاریخی (ق ۹ پ.م) نمایان می‌شود و تا اوایل عصر هخامنشی ادامه پیدا می‌کند و با ساخت کورگان‌های بزرگ همراه بوده است. بعد از آن این منطقه بخشی از قلمرو سیاسی دولت هخامنشی می‌شود و نمودهای فرهنگ و هنر ملی هخامنشی در آن نمایان می‌شود که گورهای پارزیک نمودی از آن است.

جسدهای به دست آمده از گورهای تاسمولا با کمک روش‌های هاپلوگرومی تبارشناسی شده و تردیدی نداریم که این مردم آریایی و نیای مستقیم ایرانیان بوده‌اند، چون هاپلوگروه روی کروموزوم Y شان R1 و E بوده و هاپلوگروه‌های میتوکندریایی شان به خوشه‌ی F1b1 و C4d و H10 و U2e و A و C4a1a تعلق داشته است. این ساختار ژنتیکی علاوه بر بستر آریایی نوعی آمیختگی با قبایل گردآورنده-

³⁵ Issedon Scythia

شکارچی مناطق شمالی تر و قبایل مقیم جنوب سیبری را هم نشان می دهند که بعدتر شاخص قبایل سکای مقیم ترکستان چین (شیونگ نو) می شود.^{۳۶}

بر اساس آنچه بطلمیوس گفته، مکان زندگی قوم ایسدون با آنچه که در منابع چینی قوم ووسون نامیده شده اند، برابر است.^{۳۷} ووسون ها قومی آریایی و شاخه ای از سکاها بوده اند که اسم شان در چینی به معنای «فرزندان کلاغ» است و احتمالاً گرده برداری از نام اصلی این قوم بوده است. این مردم در کوهپایه های جبال آلتایی می زیسته اند و چنین می نماید که آریستئاس تا آن منطقه سفر کرده و از قبایل آریایی مقیم آن منطقه توصیفی به دست داده باشد.

پس آنچه بطلمیوس می گوید نسبت به پیشینیانش بر داده های مستندتری متکی است و چنین می نماید که این اطلاعات را از منابع پهلوی و پارسی برگرفته باشد. یعنی در ایران میانه ی عصر اشکانی اطلاعاتی دقیق درباره ی این اقوام وجود داشته که بخشی اش از منابع چینی عصر هان برآمده باشد. جهانگردی سوری-مقدونی مشهور به مایس تیتیانوس^{۳۸} این متون را در قرن ۳۵ تاریخی (ق ۱ م.) به یونانی برگردانده و همان منبع اصلی بطلمیوس قرار گرفته است.^{۳۹}

یک قرن بعد از بطلمیوس جهانگردی به نام پائوسانیاس نیز درباره ی این اقوام گزارشی نوشته که جای توجه دارد. او می گوید در منطقه ی پراسیای در آتیکا در نزدیکی آتن معبدی برای آپولون ساخته اند که اعتبارش به خاطر هدایایی است که سکاها برای آن پیشکش می آورده اند. این معبد که وقف خدای خورشید بوده، اگر

³⁶ Gnechi-Ruscone et al., 2021: 10.1126

³⁷ Golden, 1992: 51.

³⁸ Maes Titianus

³⁹ Phillips, 1955: 170.

به واقع مورد احترام سکاها بوده باشد، احتمالاً به ایزد مهر مربوط است و این گزارش جای توجه دارد که در اواخر دوران اشکانی در قلب بالکان چنین معبدی داشته‌ایم.

پاوسانیاس می‌گوید میوه‌های نوبر سرزمین هوپربوری‌ها دست به دست نخست به آریماسپی‌ها و بعد به ایسدون‌ها و بعد به سکاها می‌رسیده و آنها میوه‌ها را برای معبد پیشکش می‌آورده‌اند.^{۴۰} جالب آن که یکی از حلقه‌های این زنجیره آتنی‌ها هستند. چون می‌گوید آتنی‌ها بخشی از این هدایا را به معبد آپولون در دلوس می‌برده‌اند. پیشتر در کتاب «تاریخ خرد ایونی»^{۴۱} و «داریوش دادگر»^{۴۲} نشان داده‌ام که معبد دلوس برکشیده و مورد حمایت دربار هخامنشی بوده و در بافت سیاست پارسیان اهمیت و اعتبار یافته است. هرودوت می‌گوید هوپربوری‌ها نوبتی هدایای خود را با هیأتی مشتمل بر دو کاهنه و پنج مرد محافظشان به دلوس فرستادند، اما این گروه همه در راه کشته شدند و بازنگشتند. از این رو مردم هوپربوری این رسم را بنیان نهادند که هدایایشان را به همسایگان بدهند تا آنها هدایا را دست به دست تا معبد دلوس برسانند.^{۴۳}

گزارش دیگری که در این مورد در دست داریم به دیودوروس سیکولوس مربوط می‌شود که می‌گوید هکاتئوس آبدرایبی روایت‌های مربوط به قوم هوپربوری را در کتابی گردآورده بود، که امروز از دست رفته است. دیودوروس به نقل از هکاتئوس می‌گوید این مردم در جزیره‌ای قدری کوچک‌تر از سیسیل زندگی می‌کردند که گرمسیر بوده و غله‌ها و گیاهان خوراکی متنوعی در آن می‌رویده است.^{۴۴} بر این مبنا برخی از

⁴⁰ Pausanias, 1.31.2.

⁴¹ وکیلی، ۱۳۹۴ (ب).

⁴² وکیلی، ۱۳۹۰.

⁴³ هرودوت، کتاب چهارم، بندهای ۳۳-۳۴.

⁴⁴ Diodorus Siculus, Bibliotheca historica, §47-48.

معاصران هوپربوری‌ها را با مردم انگلستان برابر شمرده‌اند، که البته درست نمی‌نماید. چون انگلستان در زمان دیودوروس سرزمینی بدوی و فاقد کشاورزی و شهرنشینی پیشرفته بوده و مساحتش را کسی نمی‌دانسته و شهرتی هم از نظر محصولات کشاورزی نداشته است.

میل معاصران برای وصل کردن این روایت‌ها به انگلستان به این دستاویز بند است که هکتاتوس و دیودوروس می‌گویند اهالی این جزیره آپولون را می‌پرستیدند و معبدی عظیم و کروی برایش بنا کرده بودند.^{۴۵} این سخن باعث شده نویسندگان معاصر این را با استون هنج برابر بدانند.^{۴۶} اما این همسانی نادرست می‌نماید و ارتباطی میان آن سازه‌ی عظیم کلان‌سنگی با معبدهای عصر هخامنشی و اشکانی نمی‌توان برقرار کرد. نادرست بودن برابر دانستن هوپربوری‌ها با انگلیسی‌ها به ویژه از آنجا روشن می‌شود که دیودوروس یکی از اولین توصیف‌های موجود از جزیره‌ی انگلستان و مردمش را نیز ثبت کرده، ولی در آن هیچ اشاره‌ای به چنین معبدی یا مردم هوپربوری نمی‌کند.^{۴۷}

درباره‌ی ساختار اجتماعی این اقوام هم گزارش‌هایی در دست داریم که جای توجه دارد. آیلیان در «خصوصیات جانوران» می‌گویند هوپربوری‌ها نظام سیاسی ویژه‌ای داشته‌اند و خاندانی از کاهنان بر ایشان حکومت می‌کرده‌اند. بنیانگذار این خاندان خدای باد شمالی (بورآس) بوده که با یک پری برفی به اسم خیونه ازدواج کرده است. این خانواده با آپولون دوستی داشته و به افتخار او معبدی باشکوه بنا می‌کنند. آیلیان می‌گویند از این زوج سه برادر غول‌پیکر زاده شدند که بلندای قدشان به شش کوبیت (۲/۷ متر) می‌رسید.^{۴۸}

⁴⁵ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, §47.

⁴⁶ Bridgman, 2005: 163–173.

⁴⁷ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, 5.21–23.

⁴⁸ Aelian, 1959, Vol. II.: 357.

دیودوروس سیکولوس هم به این موضوع اشاره کرده و گفته خاندان شاهان قوم هوپربوری به خاطر نیای ایزدگون‌شان بورآدای (یعنی منسوب به بورآس) نام داشته‌اند و اندامی بسیار درشت و تنومند داشته‌اند. در میان مورخان دیرآیندتر آلیوس هرودیانوس که در ابتدای عصر ساسانی و قرن ۳۷ تاریخی (ق ۳ م.) می‌زیست، نوشته که آریماسپی‌ها و هوپربوری‌ها شکل ظاهری همسانی دارند و همه‌شان غول هستند.^{۴۹}



آنچه درباره‌ی شکل ظاهری این اقوام در گزارش یونانیان می‌خوانیم، اغلب به همین ترتیب نامستند و خیال‌پردازانه است. مثلاً تاکید هرودوت بر این که آریماسپی‌ها تنها یک چشم در میانه‌ی پیشانی داشته و بعد از جنگیدن با هماشیرها طلاهای ایشان را می‌دزدیدند، بی‌شک تخیلی است.

نقاشی یک آریماسپی در سالنامه‌ی نورنبرگ، سال ۴۸۷۲ (۸۷۲ خ/ ۱۴۹۳ م.).

این تصور که آریماسپی‌ها یک چشم در میانه‌ی پیشانی داشته‌اند، احتمالاً از آنجا سرچشمه گرفته که کلمه‌ی «آریماسپی» در زبان یونانی بد فهمیده شده و همچون «تک چشم» تعبیر شده است. این تحریف البته در یونان باستان جدی گرفته نمی‌شده و خواهیم دید که همه‌ی نگاره‌هایی که به این مردم اشاره می‌کنند، آنها را با دو چشم و مثل مردمان عادی نمایش می‌دهند. با این حال اشاره‌ی هرودوت برای اروپاییان قرون بعدی

⁴⁹ Aelius Herodianus, De Prosodia Catholica, 1. 114.

الهام‌بخش بوده و از عصر نوزایی به بعد تصویر آریماسپی‌های تک چشم در کتاب‌های اروپایی زیاد دیده می‌شود.

بخش عمده‌ی گزارش‌های یونانی از سبک زندگی این اقوام به نظم به همین ترتیب ساختگی است. مثلاً در بندی از تواریخ هرودوت می‌خوانیم که رسم ایسدون‌ها^{۵۰} و ماساگت‌ها^{۵۱} آن است که وقتی پدر خاندانی می‌میرد، گاوهایی برایش قربانی می‌کنند و گوشت بدن پدر متوفی را با گوشت گاو مخلوط می‌کنند و همه را در جشنی آیینی می‌خورند. هرودوت رسم مشابهی را به کل سکاها نسبت داده^{۵۲} و بعد از او استرابو همان را تکرار کرده است.^{۵۳}

برخی از پژوهشگران معاصر این روایت را جدی گرفته‌اند.^{۵۴} در حدی که دو پژوهشگر از دانشگاه ملکه‌ی بلفاست بر اساس یافت شدن شواهدی درباره‌ی تدفین مجدد استخوان‌های مردگان در گورهای سکاها -که روشی فراگیر و رایج برای تدفین بوده- و داده‌هایی مشکوک و بحث‌برانگیز درباره‌ی خدشه‌های روی استخوان، تنها با استناد به هرودوت فرض کرده‌اند که سکاها مردگان خود را می‌خورده‌اند.^{۵۵} برداشتی که با توجه به روش‌شناسی سست و شواهد پراکنده‌ی مورد استنادشان، بیشتر ارادت‌شان به هرودوت را نشان می‌دهد تا اظهار نظری درباره‌ی حقایق تاریخی را.

50 هرودوت، کتاب چهارم، بند ۲۶.

51 هرودوت، کتاب نخست، بند ۲۱۷.

52 Plato, Euthydemus, 299.

53 Strabo, 298.

54 Phillips, 1955: 170.

55 Murphy and Mallory., 2000: 388-394.

ارجاع‌ها به خوردن مردگان نیاز به این فرض‌های گسترده‌ی گوارشی ندارد و آشکارا به بزم بغ یعنی آیین خداخوران کیش مهر اشاره می‌کند که در آن گوشت گاو قربانی به همراه شراب انگوری خورده می‌شده گوشت و شراب همتای گوشت و خون قربانی آغازین برسازنده‌ی گیتی دانسته می‌شده است. این آیینی است که در قالب عشاء ربانی در مسیحیت باقی مانده است و بدیهی است که مسیحیان کاتولیک هر روز یکشنبه گوشت و خون پیامبرشان را نمی‌خورند. هرچند خودشان شاید چنین ادعایی داشته باشند. درباره‌ی سکاها حتا چنین ادعایی هم در کار نیست و به سادگی با بدفهمی آیینی مشهور و دیرپا سروکار داریم.

درباره‌ی جایگاه این اقوام هم چنان که دیدیم، اغلب داده‌ها به مرکزی در شمال شرقی ایران زمین اشاره می‌کند و مراکز دیگر در شمال بالکان یا اروپای شمالی دیرآیندتر هستند و در فرهنگ‌هایی پدید آمده‌اند که خود جایگیری غربی‌تری داشته‌اند. بخش مهمی از آنچه که به هوپربوری‌ها منسوب است، با اقلیم و مردم سغد و خوارزم سازگاری دارد و به ویژه با مرکزیت کشاورزانه‌ی این منطقه همخوان است. همچنین تاکید بر آپولون و پرستش خورشید می‌تواند به اهمیت ایزد مهر در این منطقه مربوط باشد.

نزد یونانیان و رومیان باستان پیوند روشنی هم میان این مردم و پارسیان برقرار بوده است. چون پیندار که شاعری از اهالی شعر تبس و معاصر هرودوت بوده، در «چامه‌های پوثیا»^{۵۶} اشاره کرده که پرسئوس که با پارس‌ها مربوط و خویشاوند پنداشته می‌شده، به سرزمین آنها سفر کرده و با ایشان دوستی داشته است. او همچنین محل رویارویی پرسئوس و مدوزا را از محل مرسومش یعنی لیبی به قلمرو هوپربوری‌ها انتقال داده است.^{۵۷}

⁵⁶ Pythian Ode

⁵⁷ Pythian Ode, 10.72 (In: Drachmann, 1910, Vol. II.)

سیمپاس رودسی هم که در دوران آشوب پسا اسکندری می‌زیست، اشاره کرده که هوپربوری‌ها قومی خویشاوند و همسایه با ماساگت‌ها بوده‌اند.^{۵۸} بعدتر در قرن ۳۶ تاریخی (ق ۲ م.) هیروکلِس رواقی هوپربوری‌ها را با سکاها یکسان دانست و گفت که کوهستان ریفه همان کوه‌های اورال است.^{۵۹} کلمنت اسکندرانی^{۶۰} و مورخان مسیحی دیگر هم به همین جایگاه اعتقاد داشته‌اند و هوپربوری‌ها را شاخه‌ای از سکاها می‌دانستند. در میان قوم هوپربوری پزشکی به نام آباریس را هم می‌شناسیم که در دوران هخامنشی همچون شمنی درمانگر شهرت بسیار داشته است. هرودوت وصفی از او به دست داده و افلاطون هم در رساله‌ی «خارمیدس» به او اشاره می‌کند و می‌گوید پزشکی چیره‌دست است که از سرزمین‌های دوردست شمالی آمده است.^{۶۱} نام و وصف این شخصیت با سکاها شباهت دارد و در میان مورخان دیرآیندتر هم استرابو تصریح کرده که آباریس مردی از قوم سکا بوده و او را با فیلسوف سکا آناخارسیس مقایسه کرده است.^{۶۲}

بنابراین روی هم رفته پیوند میان این قبایل با آریایی‌ها و ایرانیان کوچگردی که با برچسب سکا شناخته می‌شوند، محتمل‌تر از باقی گزینه‌ها به نظر می‌رسد. در دوران مدرن هم همین نظریه بیشترین هوادار را داشته و به ویژه نزد کسانی که با عقایدی اساطیری در جستجوی خاستگاه نژاد آریایی بوده‌اند، بیشتر انعکاس داشته است. متن مهمی که در این مورد پدید آمد و بسیار اثرگذار بود، «خانمان قطبی در وداها» نام دارد که بل گنگادَر تیلاک^{۶۳} در سال ۵۲۸۲ (۱۲۸۲ خ/ ۱۹۰۳ م.) منتشر کرد و در آن با تحلیل متن وداها به این

⁵⁸ Lloyd-Jones and Parsons, 1983: 411.

⁵⁹ Bridgman, 2005: 86.

⁶⁰ Clement of Alexandria, Stromata, iv. xxi; Protrepticus, II.

⁶¹ Plato, Charmides, 158C.

⁶² Strabo, Geographica, 7. 3. 8.

⁶³ Bal Gangadhar Tilak

نتیجه رسید که خاستگاه جغرافیایی آریایی‌ها مناطق جنوبی قطب و سیبری بوده است. برداشتی که بعدتر با شواهد باستان‌شناختی و هاپلوگروهی تا حدود زیادی تایید شد. هرچند برداشت تیلاک که می‌گفت وداها در قطب سروده شده و بعدتر خنیاگران آن را به جنوب منتقل کرده‌اند، تخیلی است.

بل گنگادر تیلاک از رهبران جنبش ملی هندوستان بود و یکی از سه نفری بود که جنبش تحریم کالاهای انگلیسی و خودکفایی هندیان را در سال ۵۲۸۴ (۱۲۸۴ح ۱۹۰۵م.) آغاز کرد. این جنبشی موفق و فراگیر بود که با استعمار انگلیس و برنامه‌ی تجزیه‌ی بنگال مخالفت می‌کرد. با این حال این جنبش در نهایت شکست خورد چون انگلیسی‌ها تیلاک را زندانی کردند و همکاری‌های لالا لاجپات رای را با ضربات باتون شکنجه کرده و کشتند و باقی همکاری‌هایش را ترساندند و تبعید کردند.

آرای تیلاک سخت تحت تاثیر کتاب «خاستگاه آریایی‌ها» است که فیلسوفی اتریشی به نام کارل پنکا حدود بیست سال پیش‌تر منتشر کرده بود و در آن زادگاه نژاد آریایی را شمال اروپا دانسته بود و ایشان را با نیای مردم نردیک در اسکاندیناوی یکی می‌گرفت.^{۶۴} این برداشت‌ها در جریان جنبش نازی‌ها اهمیتی مرکزی پیدا کرد و هواداران بسیاری را به خود جلب کرد. مادام بلاواتسکی^{۶۵} و پیروان آیین تئوسوفی از جمله آدولف هیتلر معتقد بودند قوم هوپربوری به واقع وجود داشته و نیای کهن آریایی‌ها بوده است.^{۶۶} رنه گنون^{۶۷} و یولیوس اوولا^{۶۸} و بسیاری از پیشگامان دیگر جنبش‌های رازورزانه‌ی عارفانه‌ی مدرن نیز چنین نظری داشته‌اند و این باورها تا به امروز تداوم یافته است.

⁶⁴ Penka, 1883.

⁶⁵ H. P. Blavatsky

⁶⁶ Goodrick-Clarke, 2003.

⁶⁷ René Guénon

⁶⁸ Julius Evola

بعدتر خیال‌پردازی درباره‌ی این شاخه‌های کهن آریایی وضعیتی لگام‌گسیخته پیدا کرد. مثلاً روبر شارو⁶⁹ هوپربوری‌ها را نژادی از بیگانگان فضایی دانست که «غول‌هایی سپیدپوست» بوده و تمدن را برای آدمیان به ارمغان آورده‌اند. او معتقد بود این نژاد فضایی در مناطق حاره‌ای زمین مستقر شده بودند چون اقلیم آن به سیاره‌ی زادگاهشان بیشترین شباهت را داشت.⁷⁰ میگوئل سرانو⁷¹ ادیب و دیپلمات شیلیایی که گرایش نازی داشت هم به این نوع افکار علاقه نشان می‌داد و در آثاری ردپای این باورها را می‌توان یافت.

در سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی هم نویسندگان آنگلو‌ساکسون و روس که فاتح شده بودند، این عقاید را به ارث بردند و همچنان به آن اقبال نشان دادند. نمونه‌اش جان بنت است که می‌گفت آریایی‌ها در اصل در شمال اروپا مستقر بوده‌اند و ایشان را با هوپربوری‌ها برابر انگاشت.⁷² از سوی دیگر ایران‌شناسان و هندشناسان شوروی مثل ناتالیا گوسوا⁷³ و س. و. ژارنیکووا⁷⁴ همتای همین نظریه را در جانب شرق پروردند و با الهام از آرای تیلاک گفتند که خاستگاه آریایی‌ها در کوه‌های آلتایی بوده است و اسلاوها را با ایشان خویشاوند شمردند.⁷⁵

در زمانه‌ی ما مهم‌ترین مبلغ این برداشت الکساندر دوگین است که نظریه‌پرداز شرق‌گرایی در دولت روسیه است و پوتین به نوعی شاگرد و پیرو او محسوب می‌شود. دوگین هم اعتقاد داشت نژادی برگزیده از آریایی‌های باستانی وجود داشته‌اند که همان مردم قدیم آتلانتیس هستند و ایرانی‌ها و روس‌ها نوادگان‌شان

⁶⁹ Robert Charroux

⁷⁰ Charroux, 1974: 29.

⁷¹ Miguel Serrano

⁷² Bennett, 1963.

⁷³ Natalia R. Guseva

⁷⁴ S. V. Zharnikova

⁷⁵ Shnirelman, 2007: 38-40.

هستند و در زمان‌های باستانی با نام هوپربوری سراسر اوراسیا را زیر فرمان داشته‌اند.^{۷۶} دوگین کتابی هم به اسم «فرضیه‌ی هوپربوری‌ها» نوشته است که در سال ۵۳۷۱ (۱۳۷۱ خ / ۱۹۹۲ م.) منتشر شد و آرای حلقه‌ی همفکرانش را منعکس می‌کرد.^{۷۷}

نظریه‌پردازی درباره‌ی هوپربوری‌ها که با نیای آریایی‌ها برار انگاشته می‌شدند، به این ترتیب با پیش‌داشت‌های نژادی ترکیب شد و هریک از اقوام اروپایی می‌کوشیدند این تعبیر باستانی را جد بزرگ خود به شمار آورد و به این ترتیب خود را با آریایی‌ها نیز خویشاوند بدانند.

این برداشت‌ها البته نادرست است. جمعیت هندواروپایی اولیه که در دوران تاریخی در سراسر استپ‌های شمالی پراکنده بوده، یک شاخه‌ی شرقی دارد که اعضایش خود را آریایی می‌نامیده‌اند و اینان کسانی بوده‌اند که به زبان هیتی و میتانی و اوستایی و و سانسکریت و پارسی باستان و مادی سخن می‌گفته‌اند، و خود را آریایی و کشورشان را ایران می‌نامیده‌اند. شاخه‌ی غربی که اقوام اروپایی را پدید آورده هرگز آریایی خوانده نمی‌شده و اشتباه گرفتن‌شان با آریایی‌ها خطایی مدرن و ایدئولوژیک است که با هدف هویت‌تراشی و تاریخ‌سازی برای ملل نوظهور اروپایی مثل روسیه و آلمان و انگلستان انجام پذیرفته است. وگرنه بنا به اسناد تاریخی آریایی دقیقاً یعنی ایرانی و معنای دیگری ندارد. تا جایی که از پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی نشان می‌دهد و در کتاب «تاریخ خط» مفصل شرحش داده‌ام، خاستگاه اولیه‌ی این مردم هم منطقه‌ی شمال غربی ایران زمین - قفقاز و آذربایجان و شرق آناتولی - بوده و اینجا بوده که برای نخستین بار مردمانی به زبان پیشاهندواروپایی سخن گفته‌اند.

⁷⁶ Umland, 2010: 144–152.

⁷⁷ Laruelle, 2015: 563–580.

جمع‌بندی آنچه که گذشت آن که اروپاییان هماشیر-شیردال را با اقوام سکای شمالی مربوط می‌دانسته‌اند و داستان‌هایی درباره‌ی نبرد این موجود با آریماسپی‌ها نقل می‌کرده‌اند. در میان نام سه قوم افسانه‌ای که شرحشان گذشت، احتمالاً فقط اسم همین آریماسپی‌ها تبارنامه‌ی تاریخی درستی دارد. چون نامشان احتمالاً تحریفی است از «آریمنه‌آسپه» که از دو بخش «آریامن» و «اسب» تشکیل شده است. آریامن ایزدی باستانی و به نسبت حاشیه‌نشین است که با مهمان‌نوازی و دوستی پیوند دارد و از یاران مهر است، و اسب هم که جانور محبوب سوارکاران از جمله جنگاوران مهرپرست است. از این رو هیچ بعید نیست به واقع شاخه‌ای از سکاها آریامن‌اسپ نام داشته باشند، یا جریانی دینی و سلسله‌مراتبی از کاهنان در میانشان وجود داشته که آریامن ایزد مهمشان بوده باشد.

نکته‌ی مهم درباره‌ی گزارش‌های یونانی آن است که آریماسپی‌ها را در حال نبرد با هماشیر تصویر می‌کرده‌اند و به پیوندی میان هماشیر با طلا باور داشته‌اند. چنان که در گفتارهای بعدی خواهیم دید، این گزارش‌ها احتمالاً کلید فهم تبارنامه‌ی اساطیر هماشیر و دلیل اهمیتش در اساطیر ایرانی را به دست دهد.

گفتار سوم: هاشیر سئیره جو

اگر در آثار هنری ایرانی به دنبال همتایی برای گزارش‌های یونانی بگردیم، به سادگی خاستگاه این داستان‌ها را پیدا خواهیم کرد. چون یکی از مضمون‌های رایج در بازنمایی این جانور افسانه‌ای، نبرد هاشیر با پهلوان بوده است. این موازی است با نبرد پارسی و هاشیر که نمونه‌اش را یکی دو قرن پیش‌تر در آثار تخت جمشید و شوش می‌بینیم.



پلاک طلا با نقش نبرد پهلوان و هاشیر، گنجینه‌ی بسفر، سال ۳۰۰۰ تاریخی (۳۸۰ پ.م)

تقریباً همه‌ی عناصری که در روایت‌های یونانی درباره‌ی آریماسپی‌ها دیدیم در بایگانی آثار هنری سکاها تایید می‌شود. یعنی مراجعه به اسناد ایرانی به روشنی نشان می‌دهد که منظور یونانی‌ها از آریماسپی‌هایی

که با گریفین می‌جنگیده‌اند، نبرد پهلوان با هماشیر بوده خاستگاهی ایران داشته است. این داده‌ها در ضمن تاییدی است بر این که جایگاه جغرافیایی هوپربوری‌ها نیز سغد و خوارزم و ترکستان بوده است و نه اروپای مرکزی یا غربی.



نقش برجسته‌ی سفالی در ابعاد ۳۳ در ۲۷ سانتی‌متر از نبرد هماشیر با پهلوانی که کلاه مه‌ری و لباس پارسی دارد، احتمالاً ساخته شده در آناتولی و دوران اشکانی، مجموعه‌ی کامپانیا در موزه‌ی ناپلئون سوم

با مرور آثار ایرانی چند نکته درباره‌ی این مضمون اساطیری آشکار می‌شود. نخست آن که به واقع ارتباطی میان هماشیر و طلا برقرار بوده است. چون اغلب آثار با کیفیتی که هماشیر را بازنمایی می‌کنند و در چارچوب هنر درباری هخامنشیان ساخته شده‌اند، زرین هستند. دومین نکته آن که نبرد پهلوان با هماشیر

فراوان‌تر از صحنه‌ی مشابه جنگ پارسی و شیردال دیده می‌شود. یعنی روایت اصلی به جنگ هماشیر و پارسی اشاره داشته و احتمالاً این مضمون به سایر موجودات اساطیری از جمله شیردال نیز بسط یافته است. اسطوره‌شناسی شیردال و سایر مشتق‌های مربوط به همای -از جمله سیمرغ و ققنوس- بسیار جای بحث دارد و برای رعایت اختصار در این دفتر تنها خط اصلی تحول همای و هماشیر را دنبال خواهیم کرد و بقیه را به نوشتارهای دیگر وامی‌نهم.



راست) مجسمه‌ی برنزی غلبه‌ی هماشیر بر پهلوانی برهنه با بلندای ۷/۹ سانتی‌متر، هنر سکایی که طبق معمول به یونانی‌ها منسوب شده، حدود سال ۳۲۰۰ تاریخی (۱۸۰ پ.م.)
 چپ) نقش برجسته‌ی مرمر از مردی بالدار با کلاه مهری در قالب پهلوان ددگیر که با دو دستش هماشیرهایی را گرفته است، و باز به یونانیان منسوب شده است، ساخته شده در اوایل دوران اشکانی در آناتولی و ایران غربی.

سومین نکته درباره‌ی این نقش مایه آن است که در بسیاری از موارد چیرگی پارسی بر هماشیر و حتا رام شدن این جانور را می‌بینیم، که نمونه‌ی بارز آن زن سوار بر هماشیر است که در میانه‌ی عصر اشکانی در بگرام ساخته شده است. یعنی ارتباط هماشیر و پهلوان ساده و سرراست نبوده و انگار دو مرحله‌ی نبرد و بعد همیاری را داشته است. نکته‌ی دیگر آن که پهلوانی که با هماشیر درگیر است، اغلب جامه‌ی پارسی بر تن و کلاه مهری بر سر دارد. بنابراین صحنه‌ی تخت جمشید که پارسی چیره‌گر بر این جانور را نشان می‌دهد، تنها یکی از بازنمودهای آن بوده و شکل اصلی و فراگیرتری از این مضمون وجود داشته که انگار با آیین مهر پیوندی داشته است.



زن سوار بر هماشیر و کودکی که به پای او آویخته است، بگرام، افغانستان امروز، حدود سال ۳۵۰۰ (۱۰۰ م.).

نقش پهلوانی که با هماشیر می‌جنگد در دوران هخامنشی در سرزمین‌های پیرامونی قلمرو پارس بسیار مورد استقبال قرار گرفت و از همان قرن اول زمامداری هخامنشیان تقلیدهایی از آن را در منطقه‌ی اتروسک در شمال ایتالیا می‌بینیم. از همین حدود زمانی نقش‌مایه‌های ایرانی به کوزه‌نگاری یونانی هم وارد می‌شود و باز اینجا یکی از مضمون‌های محبوب، نبرد پهلوان و هماشیر است.

درباره‌ی آثار اتروسکی و یونانی که این چشم‌انداز را نشان می‌دهند، توجه به چند نکته لازم است. نخست آن که برجسب زدن همه‌ی این پهلوانان با نام آریماسپی درست نمی‌نماید. چون برخی از آنان برهنه هستند و یا جامه‌هایی یونانی دارند و اینها به بومیان بالکان مربوط می‌شوند. برخی دیگر لباس فاخر پارسی بر تن دارند و بخشی هم هستند که جامه‌ی سکایی پوشیده‌اند. بنابراین پهلوانی که با هماشیر رویارو می‌شود در هنر اتروسکی و یونانی به یک قوم تعلق ندارد و هویتش تثبیت شده نیست. اما می‌توان گفت که اغلب ایرانی‌تبار (پارسی-سکایی) است.

دومین نکته آن که قاعده بر این است که هرچه با سبک هنری رایج در استان‌های شمال غربی قلمرو هخامنشی سازگار باشد را یونانی بدانند. در حالی که بسیاری از این آوندها در آناتولی یا مقدونیه و ایلوریه ساخته شده‌اند و اقوامی غیر یونانی سازندگانش بوده‌اند. در عصر هخامنشی در آناتولی و شمال آسورستان و بالکان و اروپای مرکزی سبک هنری فراگیر و یکپارچه‌ای وجود داشته که آندهایی سفالی با نقوشی زیبا را پدید آورده است. گستره‌ی جغرافیایی این آثار بسیار گسترده‌تر از شبه‌جزیره‌ی یونانی است، هنرمندان سازنده‌اش لزوماً یونانی نبوده‌اند، و اغلبشان در زمان ساخته شدن شهروند دولت پارس محسوب می‌شده‌اند. بنابراین برجسب یونانی برای این آثار ممکن است گمراه‌کننده باشد، مگر آن که دلیلی مشخص درباره‌ی مکان ساخت یا هویت سازنده‌اش داشته باشیم. در آن حالت هم یونانی معمولاً به معنای ایونی است و زیرسیستمی فرهنگی و هنری در کشور ایران آن روزگار بوده، نه کشوری مستقل یا حوزه‌ی فرهنگی مجزایی.



گلدان با نقش فرار گردونه‌ران از هماشیر، احتمالا آناتولی، ابتدای دوران هخامنشی، ۲۸۵۰-۲۸۸۰ تاریخی (۵۰۰-۵۳۰ پ.م)



نبرد پهلوان برهنه و هماشیر بر جام سفالی، آپولیا، شرق ایتالیا، اواخر دوران هخامنشی، حدود سال ۳۰۰۰ تاریخی (۳۸۰ پ.م)

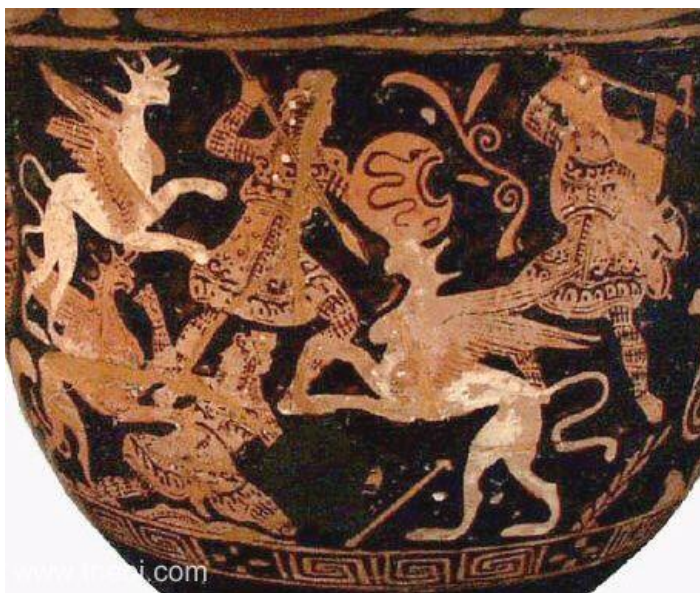


نبرد پهلوان ایرانی با هماشیر بر گلدان‌های یونانی، اواخر دوران هخامنشی، حدود سال ۳۰۰۰ تاریخی (۴۰۰ پ.م)

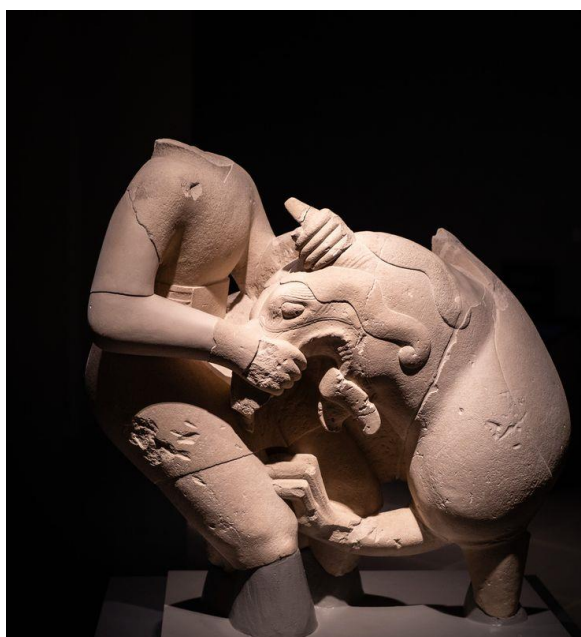


راست) نبرد هماشیر با پهلوانانی که لباس ایرانی-سکایی بر تن دارند بر گلدانی یونانی، اواخر دوران هخامنشی

چپ) نقش برجسته‌ی تابوت از نبرد هماشیر با پهلوانانی برهنه، اتروسک، اواخر دوران هخامنشی



نبرد پهلوان سکایی با هماشیر بر آوندهای آتنی عصر هخامنشی، قرن ۲۹ تاریخی (ق ۵ پ.م)



راست) نبرد سوارکار سکا و هماشیر بر آوند آتنی عصر هخامنشی، قرن ۳۰ تاریخی (ق ۴ پ.م)؛

چپ) مجسمه‌ی تدفینی نبرد پهلوان و هماشیر، اسپانیا، میانه‌ی دوران ساسانی، قرن ۳۹ تاریخی (ق ۵ م.)



نبرد پهلوان سکا با هماشیر بر گلدان آتیک موزهی لوور، اواخر دوران هخامنشی، حدود سال ۳۰۰۰ تاریخی (۴۰۰ پ.م)



راست) نبرد سوارکار سکا با هماشیر، احتمالا آتن، حدود سال ۳۰۰۰ تاریخی (۴۰۰ پ.م)

چپ) نبرد پهلوان سکا با هماشیر بر گلدان آتیک موزهی لوور، حدود سال ۳۰۰۰ تاریخی (۴۰۰ پ.م)



سنگ‌نگاره‌ی تابوت‌های اتروسکی با نقش نبرد پهلوان و هماشیر، شمال ایتالیا، قرن ۳۰ تاریخی (ق ۴ پ.م)



پیکره‌ی سفالی نبرد هماشیر و پهلوانی با لباس پارسی (شلوار) با درازای ۱۵/۸ سانتی‌متر، تارنتوم، جنوب ایتالیا، اواخر دوران

هخامنشی، حدود سال ۳۰۰۰ پ.م (۳۵۰ پ.م)



نقش برجسته‌ی دیواری شیردالی که نوجوانی بالدار پنجه‌هایش را می‌شوید، واتیکان، حدود سال ۵۲۶۰ (۱۲۶۰ خ / ۱۸۸۰ م).

با مرور آثار اروپایی روشن می‌شود که روایت‌های پایه‌ی مربوط به همای و هماشیر در مناطق پیرامونی ایران وارد نشده، و تنها انعکاسی از آن در قالب گزارش‌هایی پراکنده به قلمرو باختری راه یافته که مهم‌ترین متونش را مرور کردیم. در منابع اروپایی توجهی نمایان به نقش همای و هماشیر دیده می‌شود و دست کم در دوران هخامنشی آثار یونانی و اتروسکی بین هماشیر و شیردال تفکیک قایل می‌شوند و محور نمایش‌شان نبرد پهلوان با هماشیر است، و نه با شیردال. در این دوران جامه‌های ایرانی هم جای توجه دارد،

هرچند لزوماً به سکاها اشاره نمی‌کند و طیفی وسیع از اقوام آریایی از جمله کاپادوکی‌ها و ارمنی‌ها را نیز در بر می‌گیرد.

اما نکته‌ی مهمی که نشان می‌دهد دلالت اصلی هماشیر به اروپا منتقل نشده، این حقیقت است که مضمون اصلی این موجود در هنر اروپایی تقریباً غایب است. چون با مرور بایگانی هنر ایرانی روشن می‌شود که حریف اصلی هماشیر پهلوان نیست، بلکه جانوران دیگر است. در آثار زرین سکایی بیش از آن که جنگیدن پهلوان و هماشیر را ببینیم، حمله‌ی این موجود خیالی به جانورانی مثل گوزن و شیر و اسب را می‌بینیم، و این نقش‌مایه‌ایست که طی زمانی بسیار طولانی مدام تکرار می‌شود.



راست) جام زرین سکایی با نقش حمله‌ی دو هماشیر به گوزن (بالا سمت راست)، خرسون، اوکراین، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

چپ) پلاک زرین از نبرد شیر و هماشیر، گنجینه‌ی گورکان لیتسا، تراکیه، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)

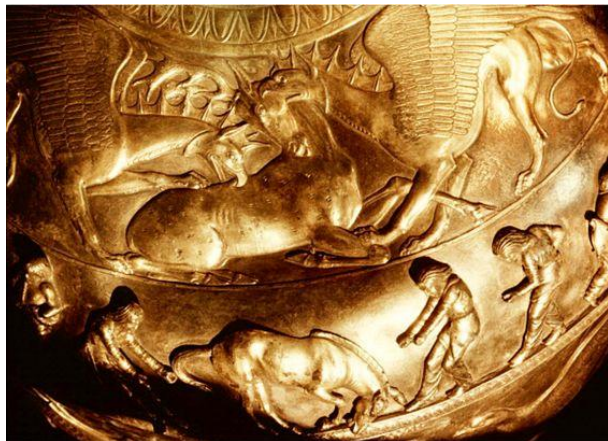


پلاک زرین سکایی با نقش حمله‌ی دو هماشیر به شیر، شمال دریای خزر، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

کیفیت ساخت این آثار و استفاده‌ی دست و دلبازانه از طلا نشان می‌دهد که با سرمایه‌گذاری دولت هخامنشی و در کارگاه‌های سلطنتی ساخته شده‌اند. سبک واقع‌گرایانه‌شان هم با آنچه که درباره‌ی نبرد پهلوان و هماشیر می‌بینیم همسان است. از این رو یک سنت اساطیری وجود داشته که در کنار نبرد پهلوان با هماشیر، حمله‌ی این موجود به جانوران را نیز نمایش می‌داده است.

شمار و تنوع نقش‌های حمله‌ی هماشیر به جانوران بیشتر از نقش درگیری با پهلوانان است و چنین می‌نماید که روایت اصلی درباره‌ی هماشیر آن بوده که با نیرومندترین رده از جانوران می‌ستیزد. این نکته که هماشیر از دگردیسی همای حاصل آمده و این پرنده بزرگترین پرنده‌ی شکاری ایران زمین است، شاهدی است بر این که هنرمندان تجربه‌ای زیسته و مشاهده‌ای عینی را در قالبی خیال‌انگیز نمایش می‌داده‌اند. در

طبیعت البته همای هرگز به گوزن یا اسب یا شیر حمله نمی‌کند. اما حمله‌اش به جانورانی که هم‌وزن خودش هستند، معمول است.



آوندهای زرین سکایی با نقش دو هماشیر حمله‌ور به گوزن، احتمالاً تراکیه، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

یکی از ویژگی‌های این نقش‌مایه آن است که اغلب دو هماشیر به یک جانور درشت‌اندام حمله می‌کنند، و تا جایی که از برخی از تصویرها برمی‌آید، اینها جفت هستند. یعنی یکی‌شان نر و دیگری ماده است. هنرمندان برای نمایش جنسیت این جانور بر بدن هماشیر ماده پستان‌هایی برجسته ترسیم کرده‌اند و گاه نرهای هماشیر نر نمایان است. در طبیعت همای بسیار به ندرت به صورت جفت دیده می‌شود و جانوری تک‌رو است که تنها زندگی می‌کند. با این حال آداب جفت‌گیری ویژه‌ای دارد و تنها در زمان یافتن جفت صدایش برمی‌خیزد. شاید به همین خاطر بوده که نمایش جفت هماشیر نزد هنرمندان مطلوب جلوه کرده است.



هماشیری که به اسب حمله کرده
بر انگشتر طلای سکایی، کریمه،
حدود سال ۲۸۰۰ (۶۰۰ پ.م)



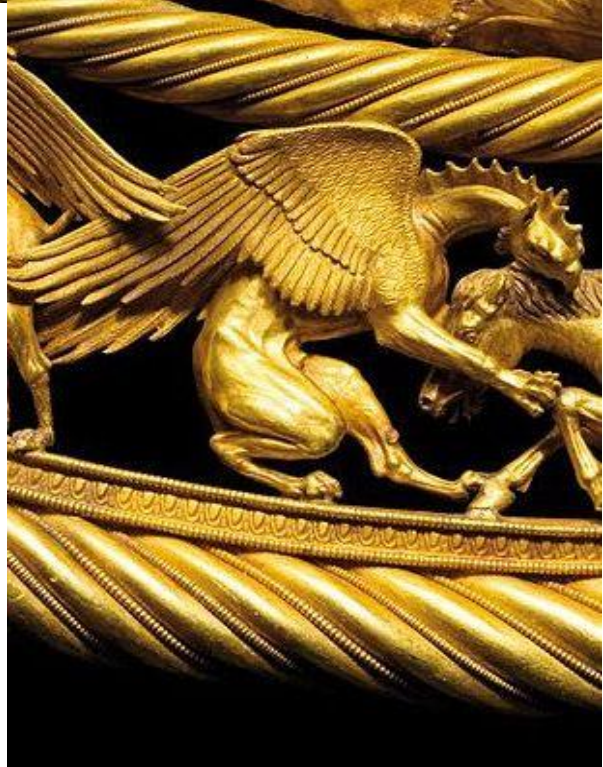
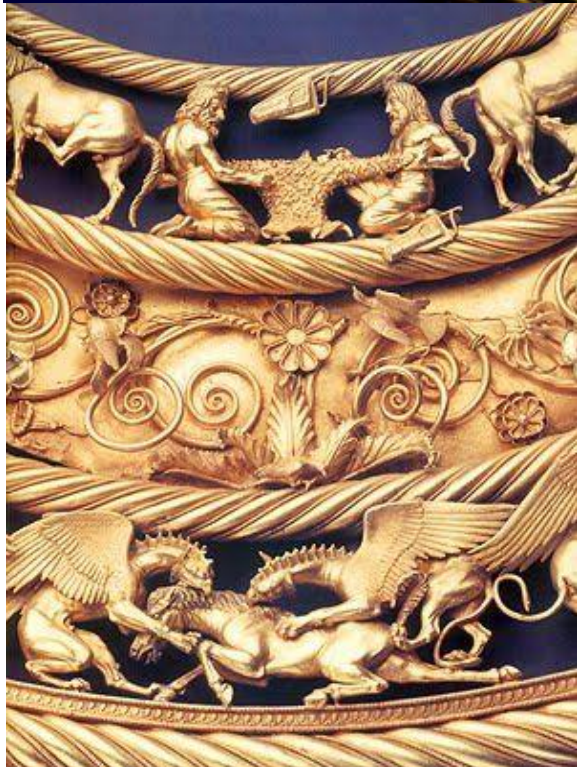
راست) هماشیری که سر گوزنی را در دهان گرفته، هنر سکایی پازیریک، موزهی ارمتاژ، قرن ۲۹ (ق ۵ پ.م)

چپ) یک جفت هماشیر حمله‌ور به بز، گنجینهی سکایی کول‌اوبا، کریمه، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)



راست) حملهی هماشیر به گوزن، هنر سکا، تراکیه، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م)

چپ) نبرد هماشیر و گوزن بر آوند زرین سکایی، ناگیزنتمیکلوس، رومانی، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)



حمله‌ی دو هماشیر به اسب در هنر سکایی، گردن آویز زرین کورگان تولستایا موگیلا، اوکراین، حدود ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م.)



راست) حمله‌ی هماشیر به گوزن و نقش شیردال
 در بالا که تمایز این دو موجود را نشان می‌دهد.
 چپ) جنگاوران و هماشیر چیره بر گوزن،
 هنر سکایی، پلاک زرین گورکان سولوچا،
 اوکراین، حدود ۳۰۰۰ تاریخی (۴۰۰ پ.م)

پایین) حمله‌ی شیر و شیردال به گوزن و گاو در بخش دیگری از همان پلاک سولوچا



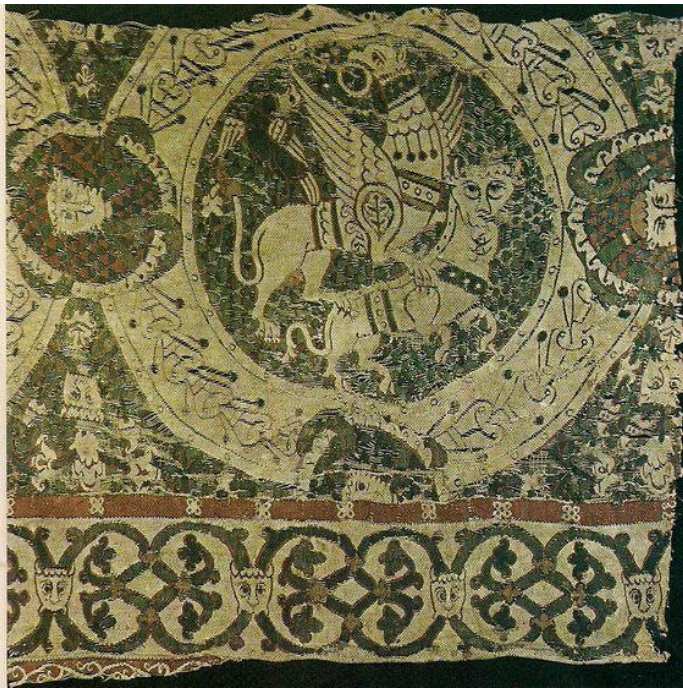


حمله‌ی هماشیر به بز کوهی، نقش نمد زین در گور پازیریک، هنر سکا، حدود سال ۳۰۰۰ (۳۸۰ پ.م.)

از این تصویرها برمی‌آید که داستان اصلی درباره‌ی هماشیر، حمله‌ی مرگبارش به جانوران گوناگون بوده است و به همین خاطر این مضمون تا این پایه در آثار هنری تکرار می‌شود. این نقش از ابتدای عصر هخامنشی در آثار هنری پدیدار می‌شود و رونقی ناگهانی پیدا می‌کند و در همان دوران در نقاط پیرامونی مثل شمال ایتالیا در آثاری تقلیدی از هنر ایرانی نمایان می‌گردد. این نقش مایه هم مثل سایر مواردی که دیدیم در عصر ساسانی از مجرای پارچه‌ها و آوندهای سیمین در سراسر مسیر بازرگانی ایرانی (راه ابریشم) به چرخش می‌افتد و تا قرن‌ها بعد در اروپا همچنان پررونق بوده است. هرچند احتمالاً داستان پساپشت آن به این قلمرو وارد نشده باشد.



نقش سفالی حمله‌ی هماشیر به اسب، هنر اتروسکی، کامپانیا در شمال ایتالیا، حدود سال ۲۹۰۰ (۴۸۰ پ.م)



راست) نقش هماشیر بر پارچه‌ی اروپایی قرون وسطایی با طرح ساسانی

چپ) حمله‌ی هماشیر به گاو با سبک ساسانی بر پرده‌ی ست گرئون، قدیمی‌ترین قالی اروپا، ۷۴ در ۷۳ سانتی‌متر، قرن ۴۶

تاریخی (ق ۱۱ م.)

بخش چهارم: سمرغ

گفتار تحت: سمرغ اوستایی

سمرغ یکی از کهنترین و غنی‌ترین نمادها در اساطیر ایرانی است که بدنش به ترکیبی از پرندگان گوناگون می‌ماند. همای به خاطر درشتی و شکوه و بلندپروازی و لانه‌ی عظیمش، بی‌شک عنصری تعیین‌کننده در شکل‌دهی به سمرغ بوده است. این پرنده‌ی افسانه‌ای در مجموعه‌ای بسیار متنوع از متون که به زبان‌های اوستایی، پهلوی، پارسی و عربی نوشته شده، حضور دارد و در گستره‌ی زمانی سه هزار سال برای شاعران، هنرمندان، عارفان و دین‌مردان سرچشمه‌ی الهام بوده است. این نماد جانوری در این تاریخ‌دراز حضورش بر دفتر فرهنگ ایران، به اشکال و صورتهای گوناگونی در آمده و در چارچوبهای نظری متفاوت و بافتهای فرهنگی گوناگون معانی متفاوتی را حمل کرده است. با این وجود، چنین می‌نماید که هسته‌ی مرکزی معنایی که با نماد سمرغ نموده می‌شده، و بن‌مایه‌ی اصلی آن به شکلی شگفت در این دوران سی‌قرنه ثابت باقی مانده باشد. برای واریسی معنی سمرغ و ارزیابی دعوی تداوم معنای آن، باید نخست منابع اصلی را بازخواند و سطوح اشتراک و نقاط تمایز میان معنای سمرغ در منابع و زبان‌ها و دوران‌های گوناگون را تحلیل کرد.

کهن‌ترین ارجاع به سمرغ را می‌توان در اوستا خواند، در بند ۴۱ بهرام یشت چنین می‌خوانیم:

بعد از ورود آریایی‌ها به فلات ایران در زبانهای ایرانی به فراوانی تکرار می‌شود. در پارسی باستان شیانه (-Šiyāna*) و در پارسی سیناک (syn-k) را داریم که از اولی شیانه (šī-ya-a-na) در ایلامی و از دومی شهن (šahēn) در ارمنی وامگیری شده است.^{۸۰} نام امروزی شاهین در پارسی دری شکل امروزی آن است و تمام این واژگان به پرنده‌ی شکاری بزرگی همچون عقاب اشاره می‌کنند. از همان ابتدا در اوستایی هم این دلالت وجود داشته است. چون این سنه در اوستا دو بار به عنوان جزئی از نام کوهی (اوپری سنه/ upāiri.saēna) آمده است و این یکی از کوه‌هایی است که گیاه مقدس هوم بر فراز آن می‌روید.^{۸۱}

اوپری سنه به معنای «بالتر از پریدن سیمرغ» است و معلوم است که به بلندای کوهی اشاره می‌کند که از دایره‌ی پرواز تیرپروازترین مرغان نیز فرازتر بوده است. این کوه با توجه به سایر قله‌هایی که در همسایگی‌اش مورد اشاره قرار گرفته، قاعدتا باید در هندوکش قرار گرفته باشد، و برخی از پژوهشگران آن را همان کوه بابای امروزی دانسته‌اند. در گزیده‌های زادسپرم این کوه با نام ابرسین مورد اشاره قرار گرفته و جایگاهش در هندوکش طوری وصف شده که پیوند بعدی سیمرغ و پهلوانان سیستانی در شاهنامه را به یاد می‌آورد:^{۸۲}

pas az harburz abarsēn kōf meh čiyōn abarsān kōf xwānīhēd kē-š bun pad
sagestān u-š sar pad wimand ud pahrag ī čīnestān.

«پس از البرز «ابرسین کوه» که «ابرسام» خوانده شود، بزرگتر است که بنش در سیستان و سرش در

⁸⁰ مولایی، ۱۳۸۲: ۲۳۷.

⁸¹ یسنه، هات ۱۰، بند ۱۱ و زمیادیش، بند ۳.

⁸² گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۲.

«ای رشنِ پارسا، ما ترا به یاری می‌خوانیم، (حتا) اگر تو در بالای درختی باشی که در میانه‌ی دریای فراخکرت برپاست و آشیانه‌ی سیمرغ بر آن است، آن درختی که دارای داروهای نیک و داروهای کارگر است و آن را پزشک همگان خوانند، درختی که در آن تخمهای کلیه گیاهها نهاده شده است.»

بنابراین سیمرغ پرنده‌ایست که از سویی نمودهای ایزدانی مانند بهرام و رشن با وی همسان انگاشته شده‌اند و از سوی دیگر به خاطر تیزپروازی و بلندآشیان بودن‌اش، با کوههای پرورنده‌ی هوم ارتباط دارد. این نکته هم معنادار است که درخت ویسپویش (یعنی پزشک همگان) که در میانه‌ی درخت گرداگرد گیتی می‌روید، محل آشیان اوست. این درخت در ضمن جایگاه رشن نیز دانسته شده و از ویژگی‌های جادویی‌اش آن که بذر همه‌ی گیاهان نیک را در خود دارد و بنابراین همه‌ی داروها بر شاخهای آن می‌روید.

تا اینجای کار روشن است که سیمرغ اوستایی نمادی بسیار کهن است که بیشتر در محفل پرستندگان مهر شهرت داشته است. چون بهرام و رشن از ایزدان همراه و یاور مهر هستند و معمولاً همراه با این ایزد بازنموده می‌شوند و بهرام‌یشت و رشن‌یشت هم از نظر ساخت روایت و ارجاع‌هایشان به موجودات مقدس از اقمار مهریشت محسوب می‌شوند.^{۸۵} به ویژه بهرام از ایزدان کهنی است که معمولاً همراه با نمادهای پرنده‌ای دیده می‌شود. این ایزد با مرغ ارغن همسان انگاشته می‌شده و در شبکه‌ای دیرپا از روایتها (که از کوروپدیا تا نقش تاج شاهنشاهان ساسانی ادامه دارد) می‌بینیم که عقاب یا شاهین با جنگاوری و پیروزی در میدان نبرد همسان انگاشته می‌شود و این خویشکاری خاص بهرام است.

بنابراین سیمرغ در ابتدای کار همان شاهین یا عقاب بوده که به خاطر بلندپروازی و سرعت و

⁸⁵ برای شرحی دقیق درباره‌ی پیوند میان مهر و ایزد-فرشته‌های فروپایه‌تری مثل بهرام و رشن و چیستا بنگرید به: وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۳.

شکارگری‌اش صفات جنگاوران را به یاد می‌آورد. این پرنده در دوران پیشازرتشتی با ایزد بهرام همسان انگاشته می‌شده و به تدریج در شبکه‌ی روایت‌های مربوط به یاوران مهر جذب شده و با رشن نیز مربوط دانسته شده است.

در این میان اشاره به درخت ویسپوبیش اهمیت دارد. در اساطیر ملل گوناگون (نمونه‌اش درخت ایگدرازیل در روایت‌های نردیک) اشاره‌هایی به درخت روئیده در میانه‌ی گیتی وجود دارد که گاه جانشین کوه میانه‌ی گیتی (مثل مروی ودایی یا دائیتی اوستایی) می‌شده است. این درخت معمولا در میانه‌ی خشکی‌ها قرار دارد، شاخ و برگ بسیار گسترده دارد که تا بام آسمان ادامه می‌یابد، و همچون ستونی برای نگه داشتن گنبد گردون و جدا کردن زمین و آسمان عمل می‌کند. اما ویسپوبیش از این نظر که در کناره‌ی گیتی، در دریای فراخکرت قرار گرفته با این روایتها تفاوت دارد. پیوند میان درخت ویسپوبیش و پزشکی نیز منحصر به فرد است. یعنی چنین کارکرد درمانگرانه‌ی درباره‌ی سایر درختان مرکزی گیتی معمول نیست. از این رو چنین می‌نماید که داستان درخت ویسپوبیش روایتی مستقل و احتمالا متاخرتر بوده باشد که به خصوص با خویشکاری پزشکان مربوط بوده است.

چنان که دیدیم، در کهن‌ترین اسنادی که نام سیمرغ در آنها آمده، ارتباط میان سیمرغ و بهرام و درخت ویسپوبیش برقرار است. از این رو می‌توان پذیرفت که از زمانهای دوردست، خویشکاری پزشکانه‌ی رشن با خویشکاری جنگاورانه‌ی بهرام پیوند داشته و این دو با اتصال مرغی و درختی بازنموده می‌شده‌اند. آن مرغ بیشتر نمایشگر قدرت قاهر ارتشتاران بوده و آن درخت بیشتر پرورنده‌ی داروها دانسته می‌شده است. با این وجود ارتباط این دو از مجرای آشیان مرغ که بر درخت نهاده شده برقرار می‌شده است. به این شکل کردار شفاگرانه‌ی داروهای گیاهی به غلبه‌ی سلحشورانه بر نیروهای اهریمنی بیماری تشبیه می‌شده و از سوی دیگر سیمرغ نیرومند و پیروزگر هم به صورت موجودی درمانگر و شفابخش تجلی می‌یافته است.

کفتار دوم: سیمرغ در متون پهلوی

در منابع پهلوی که بیشترشان در عصر ساسانی و دو قرن پس از آن نوشته یا تدوین شده‌اند، با وجود فاصله‌ی بیش از هزار ساله‌شان با ادبیات اوستایی، تصویری از سیمرغ منعکس شده که دقیقاً با آنچه مرور کردیم سازگاری دارد. در این منابع توصیفی دقیقتر درباره‌ی سیمرغ در دست است. زادسپرم او را در میان سایر جانوران به این شکل رده‌بندی کرده:^{۸۶}

dudīgar wahmanīg būdan rāy abāg zarduxšt az panj ēwēnag gōspand kē gētīg daxšag hēnd ī wahman panj ō hampursagīh mad hēnd pad ō gar<ī> usind pad ān rōz pēš-iz az madan ī-šān be ō hampursagīh uzwān bē wišayīhist mardōm saxwanīhā guft.

Az āb[ān] īgān mähīg-ē sardag[ē] arazwāynām az unīgān kākomag ī spēd samōr ī spēd wāyendagān karšift murw-iz sēn-murw abārīg sardag[ē] az frāx-raf tārān xargōš kē dadān rāh-nimūdār ō āb ud az čarag-arzānīgān.

«دوم به سبب بهمنی بودن از پنج گونه گوسپند که نماد بهمن‌اند، پنج <تا> در گوهره اوسند به

دیدار زردشت آمدند، در آن روز پیش از آمدنشان به دیدار، زبان ایشان گشوده شد <و> به زبان مردم

<سخن> گفتند؛ از آبزیان، نوعی ماهی «ارزوای» نام؛ از سوراخ زیان، قاقم سپید <و> سمور سپید، <از>

⁸⁶ گزیده‌های زاد سپرم، فصل ۲۳، بند ۲.

پرندگان که شفت مرغ و سیمرغ؛ از انواع دیگر، از «فراخ رفتاران» خرگوش، که راهنما ردان به سوی آب است و از «چرا ارزانیان»...^{۸۷}

در همین متن اشاره‌ی جالبی می‌خوانیم^{۸۸} که زمینه‌ساز داستان زال و سیمرغ است، و آن هم این که سیمرغ مثل خفاش از رده‌ی پستانداران پرنده است و پستان دارد و فرزندانش را شیر می‌دهد، و از اینجا تا این افسانه که انسانی را به فرزندى قبول کند تنها یک قدم راه است:

andar murwān dō jud-cihrag be dād az abārīgān ī ast sēn-murw ud šawāg kē
dahān ud dandān dārēnd pad šīr az pestān parwarēnēnd waccagān

«در» گونه مرغان دو <گونه> مغایر دیگران آفرید که سیمرغ و خفاش است که دهان و دندان دارند و بیچگان را با شیر پستان می‌پرورند.^{۸۹}

همین مضمون را در رده‌بندی دقیق‌تر بندهش نیز می‌بینیم و معلوم است که پستاندار و شیرده بودن سیمرغ در این دوران امری جا افتاده و پذیرفته شده بوده است:^{۹۰}

«چهارم آینه پرنده است، که از ایشان سیمرغ سه انگشت بزرگترین و چابکترین است. ... دهم، مرغان یکصد و ده سرده: سیزده سرده ایشان چون سیمرغ، کرشفت، آلوه، کرکس که دالمن خوانند، کلاغ، پش، خروس (که) پرودرش خوانند، و کلنگ است. یازدهم، شبکور، از ایشان دوتایند (که) شیر دارند، به پستان بچه را غذا دهند: سیمرغ و شبکور. ... چنین گوید که نخست کرماهی و ارز، به آب اروند، فرود به سوه شدند

⁸⁷ راشد محصل، ۱۳۸۵: ۷۰.

⁸⁸ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۶۵.

⁸⁹ راشد محصل، ۱۳۸۵: ۴۹.

⁹⁰ بهار، ۱۳۸۰: ۷۸-۸۰.

و گوسفندان برفتند به وروبرشن و وروجرشن، سیمرغ به دریای (فراخکرد)، اسب نیرومند به فرددفش و ویددفش. ایشان شش ماه پیش از پرنندگان بدانجا شدند، و در درازای سالی آن (جانوران) کوه زی بیامدند، بجز سیمرغ».

کمی پیشتر دوره‌های زمانی مربوط به زندگی مرغان شرح داده شده و در میان مرغانی شکاری مثل آلوه و دالمن، نام سیمرغ را هم می‌بینیم و بنابراین چنین می‌نماید که با وجود بزرگی، اندازه‌ی آن یا نوع زندگی‌اش با سایر پرنندگان غیراساطیری و واقعی تفاوتی نداشته باشد:

«درباره مرغان گوید که آلوه، دالمن، و سیمرغ و دیگر مرغهای بزرگتر، چهل روز به شوسری، سی

روز به آمیزگی، پانزده روز به خایه، ده روز به پربرویدن‌اند».^{۹۱}

به این شکل می‌بینیم که تصویر سیمرغ در مقام یک پرنده‌ی شکاری بزرگ و باشکوه با توانایی‌های غیرعادی در دوران کلاسیک تاریخ پیش از اسلام نیز ادامه می‌یابد و این پرنده در دل دانش جانورشناسی آن دوران جذب و بازتعریف می‌شود.

با وجود این همچنان ارتباط میان سیمرغ و درخت اساطیری و یسپویش و درمانگری برقرار است.

در گزیده‌های زادسپرم چنین می‌خوانیم:^{۹۲}

38. pas az wārān hamāg zamīg waxšīšnēn paydāgīhist. ē hazār sardag ī mādag war ud ē-sad-hazār sardag abāg sardag andar sardag ōwōn waxšīd hēnd čiyōn az har gōnag ēwēnag u-š ān [da] ē hazār sardag bē ō hazārdārišnīh ī ē hazār wēmārīh pāyrāst.

^{۹۱} بهار، ۱۳۸۰: ۸۵.

^{۹۲} گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۸-۳۹.

39. Pas az ān ē-sad-hazār sardag urwar tōhm abar grift az hamī h ī tōhm wan ī harwisp tōhmag mayān ī zrēh ī frāxkard be dād kē-š hamāg sardag urwarān az-iš hamē waxšēnd a-š sēn-murw āšyān padiš dārēd -ka-š andar frāz parwāzēd ēg-iš tōhm ī hušk ō āb ō sānēd pad wārān abāz ō zamīg wārīhēd.

«پس از باران، رویدنی بر همه زمین پیدا شد یک هزار سرده (= نوع) اصلی و یکصد هزار «سرده با

سرده اندر سرده» چنان رویدند که از هر نوع و آیین <در آن> بود و آن یک هزار نوع را برای بازداشتن یک هزار بیماری آماده کرد. پس از آن یکصد هزار نوع گیاه تخم بر گرفت. از اتحاد تخم‌ها درخت هم‌تخم را در میدان دریای فراخکرت بیافرید که همه نوع گیاهان را از آن همی‌رویند و سیمرخ بر آن آشیان دارد، هنگامی که در بالا پرواز کند. آنگاه تخم خشک <آن درخت> را به آب فرو اندازد و به وسیله باران دوباره به زمین باریده شود.»^{۹۳}

در بندهش هم همین مضمون را باز می‌یابیم:

«از این همه تخم، درخت بس‌تخمه در دریای فراخکرد رسته است که این همه گیاهان را تخم بدو است، با آن (تخمها که از) گاو یکتا آفریده پدید آمد. هر سال سیمرخ آن درخت را بیفشاند، تخمهای (فروریخته) در آب آمیزد، تیشتر (آنها را) با آب بارانی ستاند، به کشورها باراند...»^{۹۴}

و در مینوی خرد هم تکرار همین مطلب را می‌بینیم:^{۹۵}

sēn -murw āšyān pad wan ī jud-bēš was-tōhmag ud hamēw ka abar āxēzēd hazār tāg az ān draxt be rust ud ka nišīnēd hazār tāg be škannēd u-š tōm

⁹³ راشد محصل، ۱۳۸۵: ۴۶.

⁹⁴ بهار، ۱۳۸۰: ۸۷.

⁹⁵ مینوی خرد، بندهای ۳۷-۳۹.

azišōsānēd

«آشیان سیمرغ در درخت دور کننده غم بسیار تخمه است. و هر گاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن

درخت برآید. و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود».^{۹۶}

بنابراین علاوه بر جای گرفتن سیمرغ در زمینه‌ای جانورشناسانه، جایگاه اساطیری او همچنان دست نخورده باقی مانده است. سیمرغ در منابع پهلوی عاملی زاینده و بارآور است که بر درخت همه تخم (هرویسپ توهمگ) یا بس تخم (وس توهم) لانه می‌سازد و هر بار با نشستن و برخاستن بر آشیانه‌اش تخمهای شفابخش و سودمند این درخت را در گیتی می‌پراکند و این تخمها هستند که خاستگاه گیاهان دارویی محسوب می‌شوند. پس می‌بینیم که درخت همه‌پزشک (ویسپویش) اوستایی تغییر نام داده و بدون تغییر چندانی همچنان با همان کارکرد پیشین در اینجا هم با روایت سیمرغ پیوند خورده است.

آشیانه ساختن سیمرغ بر درخت هرویسپ توهمگ به قدری در روایت‌های پهلوی مهم بوده که خروج

سیمرغ از آنجا و لانه ساختن‌اش بر بیشه‌های دیگر را یکی از نشانه‌های آخرالزمان دانسته‌اند:^{۹۷}

tō kē zarduxšt hē ka-t tangīh bawād ka frāxīh az dēn guftan abāz ma est cēn
zamīg ka hāmōn be bawēd āb ka andar zrēh be estēd ud sēn-murw ka andar
wēšag āšyān kunēd ud harw kē pad gēhān ka a-wināh be bawēd ahreman ud
dēwān ka abesīhēd hamāg yazišn ud niyāyišn ī ohrmazd ud amahraspandān
pad dēn bawēd

«تو که زردشت هستی، اگر تو را تنگی >یا< اگر فراخی باشد، از گفتن (=تبلیغ) دین باز مایست؛ چه

^{۹۶} تفضلی، ۱۳۷۹: ۷۰.

^{۹۷} روایت پهلوی، فصل ۳۱، بند پ-۷.

زمانی که این زمین هامون (=هموار) شود، زمانی که آب در دریا بایستد و سیمرخ در بیشه (=درخت) آشیانه کند و زمانی که هرکسی که در جهان بود باز برخیزد، زمانی که خورشید به آن راه رود، زمانی که هرکس در جهان بی‌گناه باشد، زمانی که اهریمن و دیوان نابود شود، «آنگاه» همه ستایشها و نیایشهای اورمزد و امشاسپندان از راه دین باشد.^{۹۸}

در منابع پهلوی نام سئنه/ سینا همچنان با نام شخص هم در ارتباط است. یعنی آن شاگرد زرتشت که صد سال پس از او ظهور می‌کند و رهبری تبلیغ دین مزدیسنی را به دست می‌گیرد، همچنان با نام سینا شناخته می‌شود. در دینکرد در این زمینه چنین نوشته شده است:^{۹۹}

ud az dastwarān sēn čiyōn-iš ēn-iz abar gōwēd ku ē-sad sālag bawēd dēn ka
sēn zāyēd ud dō-sad sālag ka bē widārēd ān-iz fradom māzdēsñ ē-sad sālag
ā-šbawēd kē pad ē-sad hāwišthīh frāz rawēd abarēn zamīg.

«و از دستوران، سین که درباره او این را نیز گویند که دین یکصد ساله باشد که سین بزاید و دویت

ساله که بگذرد و نیز او نخستین مزدیسن یکصد ساله باشد که با یکصد شاگرد بر این زمین فراز رود».^{۱۰۰}

در گزیده‌های زادسپرم نیز همین مطلب را باز می‌یابیم:^{۱۰۱}

pad ē-sad sālag az wohunēm kē pad cehel sālag ī dēn zād sēn zāyēd ud pad
dō sad sālag be widerēd pad sad hāwištīh

«در یکصد سالگی از «وهونیم» که در چهل سالگی دین زاده شد. «سین» زاید و در دویت سالگی

⁹⁸ میرفخرایی، ۱۳۸۹: ۲۸۵.

⁹⁹ دینکرد هفتم، فصل ۷، بند ۵.

¹⁰⁰ راشد محصل، ۱۳۸۹: ۲۵۶.

¹⁰¹ گزیده‌های زادسپرم، فصل ۲۵، بند ۱۱.

<دین> درگذرد با <داشتن> یکصد شاگرد».^{۱۰۲}

تا اینجای کار آشکار است که سیمرخ نمادی مشهور و پرتطرفدار بوده که تقریباً تمام منابع مهم اوستایی و پهلوی که درباره‌ی پرندگان مطلبی دارند، به نامش اشاره‌ی کرده‌اند. توصیف سیمرخ و پیوندش با شاگرد برجسته‌ی زرتشت و درخت افسانه‌ای درمانگر همگان همچنان باقی است و با این وجود در گذر زمان وصف آن دقیقتر و روشتر ذکر شده، یا دست کم منابعی که تا روزگار ما باقی مانده‌اند وصفی دقیقتر از آن را در خود گنجانده‌اند.

¹⁰² راشد محصل، ۱۳۸۵: ۷۲..

کفتار سوم: سیمرغ در متون حماسی

در ادبیات حماسی پارسی دری، نام سیمرغ بسیار تکرار شده و مفصل‌ترین روایت درباره‌اش را شاهنامه‌ی فردوسی توسی به دست داده است. در شاهنامه سیمرغ پرنده‌ای غول‌آسا و شگفت‌انگیز است که بر کوهی بلند آشیان دارد و وقتی سالم فرزندش زال را در دل طبیعت رها می‌کند، پروردن وی را بر عهده می‌گیرد. زال نه تنها به دست سیمرغی ماده پرورده می‌شود، که ارتباط خویش را تا پایان با او حفظ می‌کند و هر از چندی به یاری او و فرزندش رستم می‌شتابد. جالب آن که زال پس از بالیدن با رودابه دختر مهرباب کابلی ازدواج می‌کند که نام مادرش سیندخت است. این نام احتمالا شکل ساده شده‌ی سننه‌دخت / سینادخت است و معنی دختر سیمرغ را می‌رساند.

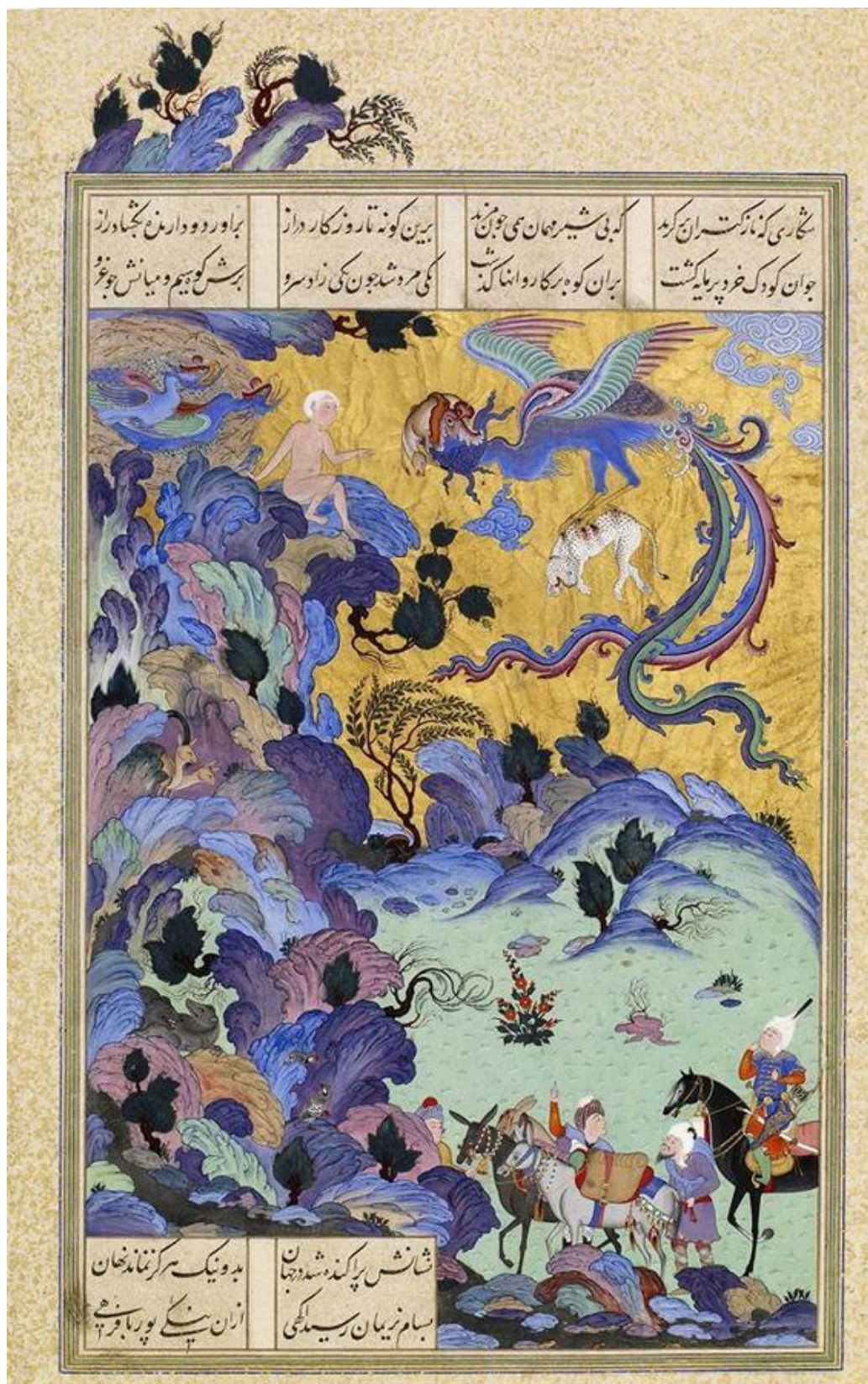
در شاهنامه ارتباط میان سیمرغ و پزشکی کاملا برقرار است. زال با آتش زدن بال سیمرغ می‌تواند او را احضار کند، و زمانی که همسرش می‌خواهد رستم پیلتن را بزاید، از او برای رفع دشواری‌های زایمان یاری می‌خواهد. داستان با رازگویی رودابه و مادرش سیندخت آغاز می‌شود و دختر به مادرش که جوایای حال اوست می‌گوید:

چنین داد پاسخ که من روز و شب	همی برگشایم به فریاد لب
همانا زمان آمدستم فراز	وزین بار بردن نیابم جواز
تو گویی به سنگستم آکنده پوست	و گر آهنست آنکه نیز اندروست

چنین تا گه زادن آمد فراز	به خواب و به آرام بودش نیاز
چنان بد که یک روز ازو رفت هوش	از ایوان دستان برآمد خروش
خروشید سیندخت و بشخود روی	بکند آن سیه گیسوی مشک بوی
یکایک بدستان رسید آگهی	که پژمرده شد برگ سرو سهی
به بالین رودابه شد زال زر	پر از آب رخسار و خسته جگر
همان پر سیمرغش آمد به یاد	بخندید و سیندخت را مژده داد
یکی مجمر آورد و آتش فروخت	وز آن پر سیمرغ لختی بسوخت
هم اندر زمان تیره گون شد هوا	پدید آمد آن مرغ فرمان روا
چو ابری که بارانش مرجان بود	چه مرجان که آرایش جان بود
برو کرد زال آفرین دراز	ستودش فراوان و بردش نماز
چنین گفت با زال کین غم چراست	به چشم هژبر اندرون نم چراست
کزین سرو سیمین بر ماهروی	یکی نره شیر آید و نامجوی
که خاک پی او بیوسد هژبر	نیارد گذشتن به سر برش ابر
از آواز او چرم جنگی پلنگ	شود چاک چاک و بخاید دو چنگ
هران گرد کاواز کوپال اوی	ببیند بر و بازوی و یال اوی
ز آواز او اندر آید ز پای	دل مرد جنگی برآید ز جای
به جای خرد سام سنگی بود	به خشم اندرون شیر جنگی بود
به بالای سرو و به نیروی پیل	به آورد خشت افگند بر دو میل
نیاید به گیتی ز راه زهش	به فرمان دادار نیکی دهش

یکی مرد بینادل پرفسون	بیاور یکی خنجر آبگون
ز دل بیم و اندیشه را پست کن	نخستین به می ماه را مست کن
نباشد مر او را ز درد آگهی	بکافد تهیگاه سرو سهی
همه پهلوی ماه در خون کشد	وزو بچه‌ی شیر بیرون کشد
ز دل دور کن ترس و تیمار و باک	وز آن پس بدوز آن کجا کرد چاک
بکوب و بکن هر سه در سایه خشک	گیاهی که گویمت با شیر و مشک
بینی همان روز پیوستگیش	بساو و برآلای بر خستگیش
خجسته بود سایه‌ی فر من	بدو مال ازان پس یکی پر من
به پیش جهاندار باید شدن	ترا زین سخن شاد باید بدن
که هر روز نو بشکفاندش بخت	که او دادت این خسروانی درخت
که شاخ برومندت آمد به بار	بدین کار دل هیچ غمگین مدار
فگند و به پرواز بر شد بلند	بگفت و یکی پر ز بازو بکند
برفت و بکرد آنچه گفت ای شگفت	بشد زال و آن پر او برگرفت
همه دیده پر خون و خسته روان	بدان کار نظاره شد یک جهان
که کودک ز پهلو کی آید برون	فرو ریخت از مژه سیندخت خون

با این حال روش سیمرخ کارآمد است و رستم با شکافته شدن پهلوی رودابه به شکلی زاده می‌شود که امروز سزارین نامیده می‌شود. ناگفته نماند که نام رستمینه برای این شیوه از زایمان سزاوارتر است، چون نام سزارین به یولیوس سزار امپراتور روم اشاره می‌کند که به همین شیوه زاده شد، اما مادرش در جریان زایمانش درگذشت!



سیمرغ در برگی از شاهنامه‌ی شاه تهماسبی، تبریز، سال ۱۹۰۴ (۹۰۴/خ / ۱۵۲۵ م.)

در شاهنامه سیمرغ که زایمان رستم را ممکن می‌سازد، از نیرویی ایزدی و مقدس برخوردار دانسته شده است.

به زال آنگهی گفت تا صد نژاد بررسی کس این ندارد به یاد
که کودک ز پهلو برون آورند بدین نیکویی چاره چون آورند
به سیمرغ بادا هزار آفرین که ایزد و را ره نمود اندرین^{۱۰۳}

اما در جریان هفت خوان اسفندیار می‌بینیم که این پهلوان مقدس زرتشتی که به خاطر پیروی از فرمان زرتشت و گستراندن دین او به خود می‌بالد، در یکی از خوان‌ها با سیمرغ روبرو می‌شود و جفت مرغ پرورنده‌ی زال را می‌کشد. باز در اینجا سیمرغ بر فراز کوهی (و نه درختی اساطیری) لانه دارد:

یکی کوه بینی سر اندر هوا برو بر یکی مرغ فرمانروا
که سیمرغ گوید و را کارجوی چو پرنده کوهی ست پیکارجوی

بنابراین چنین می‌نماید که سیمرغ نماد شکلی کهنتر و طبیعت‌گراتر از تقدس باشد که در تقابل با مفهوم انتزاعی و فلسفی خداوند در آیین زرتشتی قرار می‌گیرد، و از این رو به دست قهرمان این دین نابود می‌گردد. این تقابل میان تقدس سیمرغ در برابر دیانت یکتاپرستانه‌ی خاندان گشتاسپ کمی صریحتر در جریان جنگهای رستم و اسفندیار مورد اشاره واقع شده است و حدس ما را تایید می‌کند که این پرنده نماینده‌ی امر قدسی در کیش مهر بوده و شکلی از رمزپردازی دینی پیشازرتشتی را نمایندگی می‌کرده است. در اینجا می‌بینیم که اسفندیار به صراحت کشمکش خودش و رستم را نوعی جنگ دینی می‌داند و هنگام تفاخر به

¹⁰³ شاهنامه، داستان منوچهر، ۱۵۸۷-۱۵۹۴.

نژاد و گوهر خویش نیز زال را به خاطر پیوند با سیمرغ نکوهش می‌کند و او را دیوزاد و اهریمنی می‌داند. جالب آن که در هنگامه‌ی این واپسین نبردِ بزرگ رستم است که سیمرغ انتقام جفت خویش را می‌گیرد و با افشای نقطه ضعفِ اسفندیارِ رویین‌تن، امکان نابود کردن‌اش را برای رستم فراهم می‌آورد. اما پیش از آن، رستم که از حریف قوی‌پنجه‌اش زخم برداشته و رو به مرگ دارد بار دیگر با مهارت‌های پزشکی سیمرغ از مرگ رهایی می‌یابد. واسطه‌ی این کار هم باز زال است که وقتی پسرش را زخمی و خونین می‌بیند، با او درباره‌ی سیمرغ سخن می‌گوید:

بدو گفت زال ای پسر گوش دار	سخن چون به یاد آوری هوش دار
همه کارهای جهان را در است	مگر مرگ کآن را دری دیگر است
یکی چاره دانم من این را گزین	که سیمرغ را یار خوانم برین
گر او باشدم زین سخن رهنمای	بماند به ما کشور و بوم و جای ^{۱۰۴}

بعد از آن زال، سیمرغ را فراخواند و از او خواست تا پسرش را شفا دهد. مراسمی که زال برای فرا خواندن سیمرغ اجرا می‌کند این حدس را تایید می‌کند که در اینجا با امری آیینی سر و کار داریم و سیمرغ نیرویی مقدس و طبیعی است که زال همچون شمنی کارکشته او را فرا می‌خواند و از نیروی شفابخش او بهره می‌جوید:

از ایوان سه مجمر پر آتش ببرد	برفتند با او سه هشیار و گرد
فسونگر چو بر تیغ بالا رسید	ز دیبا یکی پر بیرون کشید

¹⁰⁴ شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: ۱۲۲۳-۱۲۲۶.

ز مجمر یکی آتشی بر فروخت به بالای آن پر لختی بسوخت^{۱۰۵}

رستم در نهایت با راهنمایی سیمرغ است که بر اسفندیار غلبه می‌کند، و این در حالی است که اسفندیار پهلوان بزرگ دین مزدیسنی و شاگرد مستقیم زرتشت دانسته شده است. حتا در این هنگام هم دانش سیمرغ درباره‌ی گیاهان و درختان است که به کار می‌آید و چنین می‌نماید که فردوسی داستان مشهور ارتباط سیمرغ با گیاهان شفابخش را واژگونه ساخته و اقتداری مرگ‌آفرین را از همان نیرو مشتق دانسته است:

تهمتن گز اندر کمان راند زود بران سان که سیمرغ فرموده بود

بزد تیر بر چشم اسفندیار سیه شد جهان پیش آن نامدار

بعد از مرگ رستم دیگر در شاهنامه نشانی از سیمرغ نمی‌بینیم و روشن است که این مرغ اساطیری تنها با خاندان پهلوانان سیستانی پیوند دارد و بعد از خروج ایشان از صحنه دیگر در رخدادها نقشی ایفا نمی‌کند. پس از فردوسی شاعران فراوانی که بیشترشان به قلمرو خراسان تعلق داشتند، در روایت‌های حماسی خویش نام سیمرغ را آوردند و از داستانهای او یاد کردند. کمی پیش از فردوسی، رودکی سمرقندی در تکبیت‌های بازمانده از مثنوی کليلة و دمنه و سندبادنامه‌ی خود به سیمرغ اشاره‌ای داشته که تنها یک بیت از آن باقی مانده است:

پادشا سیمرغ دریا را ببرد خانه و بچه بدان تیتو سپرد

اما بعد از رودکی اشاره‌ها به سیمرغ افزون‌تر شد. اسدی توسی با وجود آن که در گرشاسپ‌نامه درباره‌ی زندگی سیمرغ و ارتباطش با پهلوانان داستان با تفصیل شاهنامه سخن نگفته و تنها پنج بار این کلمه را در مثنوی‌اش

¹⁰⁵ شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: ۱۲۲۸-۱۲۳۰.

به کار برده، اما در فصلی که ماجراهایش در سرزمین افسانه‌ای رامنی می‌گذرد، سیمرغ را به زیبایی وصف کرده است:

همان جای دیدند کوهی سیاه	گرفته سرش راه بر چرخ ماه
درختی گشن شاخ بر شیخ کوه	از انبوه شاخش ستاره ستوه
بلندیش با چرخ همباز بود	ستبریش بیش از چهل باز بود
زعود و ز صندل به هم ساخته	به سر برش ایوانی افراخته
دگر ره سپهدار پیروزبخت	ز ملاح پرسید کار درخت
که بر شاخش آن کاخ بر پای چیست	چنین از بَلَرِ آسمان جای چیست
چنین گفت کآن جای سیمرغ راست	که بر خیل مرغان همه پادشاست
هر آن مرغ کاینجاست از بیم اوی	نیارد بُد این ز آن دگر کینه جوی
به کوه ازدها و به دریا نهنگ	هر آنجا که یابد بدرَد به چنگ
چو گمراه بیند کسی روز و شب	ز بی توشگی جان رسیده به لب
از ایدر برد نزدش اندر شتاب	به چنگال میوه به منقار آب
به سوی رَه راست باز آردش	ز مردم کرا دید ناز آردش
پدید آمد آن مرغ هم در زمان	ازو شد چو صد رنگ فرش آسمان
چو باغی روان در هوا سر نگون	شکفته درختان درو گونه گون
چو تازان کُهی پر گل و لاله زار	زبالاش قوس قزح صد هزار
ز باد پرش موج دریا ستوه	ز بانگش گریزان دد از دشت و کوه
به منقار بگرفته یکی نهنگ	چهل رش فزون ازدهایی به چنگ

بر آن آشیان رفت و سر بر فراخت تو گفתי ز دیبا یکی کله ساخت

در اینجا می‌بینیم که اسدی تصویر شاهنامه‌ای آشیان سیمرغ بر کوه را با تصویر درخت ویسپوبیش ترکیب کرده و به چشم‌اندازی دلکش و بدیع دست یافته است. تصویر او از سیمرغ هم به همین ترتیب دورگه است. از سویی آن را به صورت نیرویی وحشی و سرکش و درنده و خطرناک وصف کرده، و از سوی دیگر اشاره کرده که گمراهان را می‌رهاند و سرگشتگان را پناه می‌دهد و از این رو نیرویی نیکوکار و حمایتگر محسوب می‌شود.

بعد از فردوسی سیمرغ همچون نمادی از فر و شکوه و بلندپروازی در اشعار بسیاری از سخن‌سرایان بارها و بارها تکرار شد، بی آن که دلالت معنایی تازه‌ای بدان افزوده شود یا داستانی تازه به روایت‌های پیشین افزوده شود. هرچند زنجیره‌ای از تداعی معانی میان سیمرغ و خورشید و بامدادان برقرار شد. چنان که مثلاً انوری سپیده‌دم را چنین زیبا وصف می‌کند:

من در این دمدمه‌ی کار که سیمرغ سحر بر یکی جوی پر از شیر فرو زد منقار

کفتار چهارم: سیمرغ در متون عرفانی

چنین می‌نماید که سیمرغ از همان ابتدای کار پیوندی با مضمون‌های عرفانی برقرار می‌کرده است. یعنی گویا در زمان‌های دور که در قالب آیینهای مربوط به بهرام در دل کیش مهرپرستی جایگاهی داشته، همچون نمادی برای عروج عرفانی انسان نیز محسوب می‌شده است. درباره‌ی الگوی صورتبندی مضمونهای عرفانی به کمک نماد سیمرغ برگه‌ی مستندی در ادبیات پهلوی و اوستایی در دست نداریم. اما این نکته با توجه به رازورزانه بودن مضمون‌های عرفانی و اندک بودن متون بازمانده به این زبانها چندان غریب نمی‌نماید. گواه غیرمستقیمی که در این زمینه در دست داریم، ورود مضمون سیمرغ به ادبیات پارسی دری است که به سرعت و در زمان کوتاه یک قرن به شکل‌گیری منظومه‌ای پیچیده و منظم از نمادها و مفاهیم و چارچوبها می‌انجامد. تبار بخش مهمی از این مضمونها - به خصوص خود مفهوم مهر و تشبیه شدنش به شیر گاوکش - را می‌توان در منابع پیش از اسلام ردیابی کرد، و بر این مبنا می‌توان حدس زد که شبکه‌ی رمزگان متصل به سیمرغ هم به همین شکل پیشینه‌ای بیشتر از ادبیات دری داشته و به همین دلیل از همان ابتدای کار چنین پیچیده و پخته و تکامل یافته می‌نماید.

شاهد دیگری که داریم، متون عربی‌ایست که در قرون دوم و سوم هجری به دست ایرانیان تولید شده و مضمون‌هایی عرفانی دارد. در میان این کتاب‌ها، به خصوص کتاب الطواسین اثر حلاج جایگاهی یگانه دارد، چون از سویی متن بنیانگذار عرفان انسان-خدامدارانه در جهان اسلام محسوب می‌شود و از سوی دیگر

رمزپردازی‌اش بر پرندگان مبتنی است. چنین می‌نماید که در اواخر عهد ساسانی و قرون اولیه‌ی اسلامی در ایران غربی نماد طاووس به عنوان همتایی برای سیمرغ محسوب می‌شده است. این را دیدیم که روایت‌های مربوط به سیمرغ در اصل در ایران شرقی و منطقه‌ی سیستان ریشه داشته است. طاووس هم در ایران غربی جانوری بومی نیست و در دوران هخامنشی از هند به این منطقه وارد شده است. با این وجود چنین می‌نماید که از همان ابتدای کار طاووس به خاطر بال و پر رنگین‌اش در میان ایرانیان اهمیتی نمادین یافته باشد. بعدتر هم می‌بینیم که در آیین‌های کهن باقی مانده در منطقه از جمله کیش یارسان نماد طاووس جایگاه فرازینی پیدا می‌کند و به خصوص در میان ایزدی‌ها با تعبیر ملک طاووس موقعیتی قدسی به دست می‌آورد.

حلاج در کتاب الطواسین (دفتر طاووس‌ها) که بخش‌هایی از آن باقی مانده، رمزگانی عرفانی را در قالب زبان عربی معرفی می‌کند که پیشاهنگ اشعار عارفانه‌ی پارسی دری در ایران شرقی محسوب می‌شود. در همین متون به پیوند میان پرنده‌ی مقدس و کوه قاف اشاره شده و بازی‌هایی کلامی با کلمه‌ی قاف انجام گرفته که از سویی یادآور تعبیرهای خلاقانه‌ی ابن عربی فصوص‌الحکم است و از سوی دیگر تفسیر افراطی (زندیک) منسوب به مزدک را فرا یاد می‌آورد.

با این همه ورود رسمی نماد سیمرغ به ادبیات عرفانی باز در ایران شرقی رخ داد. یکی از نخستین کسانی که از سیمرغ به عنوان نمادی عرفانی بهره جست، سنایی غزنوی بود که در ضمن بنیانگذار شبکه‌ای از نشانه‌های دیگر در زبان شاعرانه‌ی پارسی دری هم هست. سنایی در اشعارش چند بار نام سیمرغ را در کنار کیمیا به کار گرفت و این دو را به عنوان استعاره‌هایی برای امرِ مطلوبِ غایب و غایت و آرمانِ گم شده در زمانه‌ی انحطاط معرفی کرد:

معدلت در این زمانه‌ی شوم شد چو سیمرغ و کیمیا معدوم

و

منسوخ شد مروت معدوم و معدوم شد وفا زین هردو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا

و این تعبیری است که حافظ نیز با طنینی منفی تکرارش کرده است:

وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی به هرزه طالب سیمرغ و کیمیا می‌باش

این تعبیر از سیمرغ احتمالاً از آنجا برخاسته که سیمرغ را نوعی «حضور غایب» می‌دانسته‌اند که

نامش و حضور مینویی‌اش هست، اما کالبدش و عینیت گیتیانه‌اش از چشمها پنهان است. چنان که ناصر

خسرو می‌گوید:

ای پسر خسرو حکمت بگوی تات بود طاقت و توش و توان

ای به خراسان در، سیمرغ‌وار نام تو پیدا و تن تو ننهان

سنایی هم در همین راستا می‌گوید:

سیمرغ نه‌ای که بی‌تو نام تو برند طاووس نه‌ای که با تو در تو نگرند

و همچنین عطار می‌گوید:^{۱۰۶}

در کوی قلندری چو سیمرغ می‌باش به نام و بی‌نشان باش

بگذر تو ازین جهان فانی زنده به حیات جاودان باش

و از اینجا بر می‌آید که انگار طاووس و سیمرغ دست کم در ایران شرقی همچون دو روی یک سکه نمایان

می‌شده‌اند. طاووس جلوه‌ی حاضر و ملموس امر قدسی را نشان می‌داده و سیمرغ به سویه‌ی رمزآلود و پنهان

و رازورزانه‌اش دلالت می‌کرده است. شاید به همین دلیل است که در کردستان برای ستودن جنبه‌ی گیتیانه و

¹⁰⁶ عطار، غزل ۴۲۰.

عیان امر قدسی نمادی مثل ملک طاووس اعتبار یافته است.

در عین حال، سنایی عشق را و فنای برخاسته از عشق را به سیمرغ تشبیه کرد و غیاب سیمرغ و در

عین حال نفوذ پایدار او را در این چارچوب بازتعریف کرد.

ماه شب گمراهان عارض زیبای توست سرو دل عاشقان قامت رعنا توست

...و وصل تو سیمرغ گشت بر سر کوی عدم جان همه عاشقان سغبه‌ی سودای توست

و

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

و این اشاره به عشق در ضمن با بلندپروازی سیمرغ و استغناى عاشق از بهشت و دوزخ نیز گره خورده است:

مردن آن باشد که متواری شود سیمرغ‌وار هشت جنت زیر پر و هفت دوزخ زیر بال

بعد از آن سیمرغ مثل شیر در مقام رمزی برای عشق به کار گرفته می‌شود. فخرالدین عراقی در این

بافت می‌گوید:

عشق سیمرغ است کاو را دام نیست در دو عالم زو نشان و نام نیست

پی به کوی او همانا کس نبرد کاندر آن صحرا نشان گام نیست

از قرن پنجم هجری به بعد نماد سیمرغ در مجموعه‌ای از استعاره‌ها و تشبیه‌ها به کار گرفته می‌شود

که وجه مشترک‌شان تاکید بر صفت‌های اخلاقی ستوده شده توسط عارفان است. در این میان به خصوص همت

و قناعت جایگاهی ویژه دارند. چنان که مثلاً سعدی با مقابل هم نهادن کرکس و سیمرغ یک جفت متضاد

معنایی پدید آورده و این دو را نماینده‌ی عشق به دنیای گذرا یا توجه به عالم باقی دانسته است:

کرکسان‌اند از پی مردار دنیا جنگ‌جوی ای برادر گر خردمندی چو سیمرغان نشین

و

آری مثل به کرکس مردارخور زدند سیمرغ را که قاف قناعت نشیمن است

تقابل دیگری میان سیمرغ و مگس (یا پشه) برقرار است و این بار همت والا و فرومایگی است که مورد نظر است. چنان که حافظ می گوید:

ای مگس عرصه‌ی سیمرغ نه جولانگه توست عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری
یا خواجوی کرمانی می گوید:

هرکسی را نرسد از تو تمنای وصال آشیان بر ره سیمرغ چه سازد مگسی

سعدی و بسیاری از شاعران دیگر که گرایشی متشرعانه یا درباری دارند، زیاد از نماد سیمرغ بهره نگرفته‌اند و اشاره‌هایشان هم بدان جسته و گریخته و بلاغی است. در مقابل صوفیان و عارفان نماد سیمرغ را در مرکز توجه خود قرار داده‌اند و اشاره‌هایشان به آن دقیقاً در امتداد رمزگانی قرار می‌گیرد که در متون اوستایی و پهلوی دیدیم و در شاهنامه در بافتی متفاوت بازشان یافتیم. چنان که مثلاً اوحدی مراغه‌ای در مثنوی جام جم از این رمز با گشاده‌دستی بهره برده است:

هرکه دل دارد این دلیلش بس خود رسول است و این رسیلش بس

دل که سیمرغ را شکار کند چرخ زالش چگونه خوار کند؟

و

به بدن درج اسم ذات شدی به قوی مظهر صفات شدی

همچو سیمرغ رازهای جهان در پس قاف قالبت پنهان

و

سخن صدق سر به لاف آورد دین چو سیمرغ رو به قاف آورد

طالبی، چشم و گوش باش، ای دل با چنین‌ها به هوش باش، ای دل

<p>روانرا بد نه نشه اندر کماشت پیش ناکه کوس با بوق دید نماند هیچ سیمغ را ز زود فر خوشان خون زود دید کجا</p>	<h2>خوان پیمر کشتن سیمغ</h2>	<p>بدان سایه در جبهه گردون برد جو سیمغ از کوه صندوق دید کون اندر آمد جو ابری سیا بچنگ و بشمار چند ان طبعید</p>
	<p>نه خورشید پیدانه مانده ماه چو سبک اندر آمد فرود آمد بر آن میخازد برویال و پر جو دیدند سیمغ را بچنگان</p>	
<p>بچون سبک صندوق و گردون بست جنان جاره کر مرغ چکار کشت تو دای مرا زود و هوش و دستر بشوقن پیاورد و لشکر جای ز پریش تو کوی که با سون نبود سواران چسکی و کینه اوران</p>	<p>جو سیمغ آران ز جهانش است بنمید بدو تیغ تلک پار کشت چنین گفت کای باورد ادا کرد سما کند خورش آمد آکره نامی بچو کوه و با سون نه خون نبود بر آن آفرین کرد کیسه سزان</p>	<p>جنان بر پرینه از آنجا بکاه ز صندوق بیرون شد اسقند یار پیش جنان زمین داد خواه تو بودی تن با دو از آنجا ای آنان مرغ کس دی با سون بی به پید نه پر خون تن شاه را که از هشتان پیه کم کرد راه بفرید با آلت کار را ز جو او دش بهرنیک و بد و سکا تو بودی برنش مر اسنمای بر اندال و بچمال پر خون بی کجا خیره کردی رخ ماه را</p>

نبرد اسفندیار و سیمغ

با توجه به این شبکه‌ی غنی و پیچیده از دلالت‌ها و رمزها، می‌توان به مهمترین متنی پرداخت که درباره‌ی سیمرخ به زبان پارسی نوشته شده است. این متن منطق‌الطیر عطار است که سرآغاز مجموعه‌ای پرشمار از کتابهای مشابه درباره‌ی سفر عرفانی پرندگان در جستجوی سیمرخ است. عطار در این منظومه‌ی زیبا و خواندنی سیمرخ را به صورت نمادی برای خداوند به کار گرفته، که در ضمن تجلی عشق هم هست، و در پایان کار معلوم می‌شود که چیزی جز ترکیب هم‌افزای دلدادگان و عاشقان نیز نبوده است.

داستان منطق‌الطیر، داستان سلوک جستجوگرانه‌ی مرغان برای یافتن شاهشان سیمرخ است. کسی که ایشان را به این کار بر می‌انگیزد، هدهد است که به خاطر همنشینی با سلیمان به اسرار آگاه است و مرغان را وا می‌دارد تا زندگی عادی خود را رها کنند و گام در راه طلب بنهند.

با سلیمان در سفرها بوده‌ام	عرصه‌ی عالم بسی پیموده‌ام
پادشاه خویش را دانسته‌ام	چون روم تنها چو نتوانسته‌ام
لیک با من گر شما هم ره شوید	محرم آن شاه و آن درگه شوید
وارهید از ننگ خودبینی خویش	تا کی از تشویر بی‌دینی خویش
هرک در وی باخت جان از خود برست	در ره جانان ز نیک و بد برست
جان فشانید و قدم در ره نهید	پای کوبان سر بدان درگه نهید
هست ما را پادشاهی بی‌خلاف	در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرخ سلطان طیور	او به ما نزدیک و ما زو دور دور
در حریم عزتست آرام او	نیست حد هر زفانی نام او
صد هزاران پرده دارد بیشتر	هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در

مرغان راهی دشوار را با راهنمایی پیرِ طریقت (هدهد) آغاز می‌کنند و در هر مرتبه از سلوک بخشی از ایشان از رفتن باز می‌مانند. تا آن که در نهایت سی مرغ از میانشان با کوشش بسیار به سراپرده‌ی سیمرخ بر کوه قاف دست می‌یابند و در آنجا بر اورنگ سیمرخ آینه‌ای می‌بینند و در می‌یابند که سیمرخ کسی جز خودشان نبوده است:

تو بدان کانگه که سیمرخ از نقاب	آشکارا کرد رخ چون آفتاب
صد هزاران سایه بر خاک او فکند	پس نظر بر سایه‌ی پاک او فکند
سایه‌ی خود کرد بر عالم نثار	گشت چندین مرغ هر دم آشکار
صورت مرغان عالم سر به سر	سایه‌ی اوست این بدان ای بی هنر
...هرک او از کسب مستغرق بود	حاش لله گر تو گویی حق بود
گر تو گشتی آنچه گفتم نه حقی	لیک در حق دایما مستغرقی
مرد مستغرق حلولی کی بود	این سخن کار فضولی کی بود
چون بدانستی که ظل کیستی	فارغی گر مردی و گر زیستی
گر نگشتی هیچ سیمرخ آشکار	نیستی سیمرخ هرگز سایه‌دار
باز اگر سیمرخ می‌گشتی نهان	سایه‌ای هرگز نماندی در جهان
هرچ اینجا سایه‌ای پیدا شود	اول آن چیز آشکار آنجا شود
دیده‌ی سیمرخ بین گر نیست	دل چو آینه منور نیست
چون کسی را نیست چشم آن جمال	وز جمالش هست صبر لامحال
با جمالش عشق نتوانست باخت	از کمال لطف خود آینه ساخت
هست از آینه دل در دل نگر	تا ببینی روی او در دل نگر

پادشاهی بود بس صاحب جمال	در جهان حسن بی مثل و مثال
ملک عالم مصحف اسرار او	در نکویی آیتی دیدار او
می ندانم هیچ کس آن زهره یافت	کو تواند از جمالش بهره یافت
روی عالم پر شد از غوغای او	خلق را از حد بشد سودای او
...گر کسی را تاب بودی یک زمان	شاه روی خویش بنمودی عیان
لیک چون کس تاب دید او نداشت	لذتی جز در شنید او نداشت
چون نیامد هیچ خلقی مرد او	جمله می مردند و دل پر درد او
آینه فرمود حالی پادشاه	کاندر آینه توان کردن نگاه
روی را از آینه می تافتی	هرکس از رویش نشانی یافتی
گر تو می داری جمال یار دوست	دل بدان کابینه‌ی دیدار اوست
دل بدست آر و جمال او ببین	آینه کن جان جلال او ببین
پادشاه تست بر قصر جلال	قصر روشن ز آفتاب آن جمال
پادشاه خویش را در دل ببین	هوش را در ذره‌ی حاصل ببین
هر لباسی کان به صحرا آمدست	سایه‌ی سیمرغ زیبا آمدست
گر ترا سیمرغ بنماید جمال	سایه را سیمرغ بینی بی خیال
گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود	هرچ دیدی سایه‌ی سیمرغ بود
سایه را سیمرغ چون نبود جدا	گر جدایی گویی آن نبود روا
هر دو چون هستند با هم بازجوی	در گذر از سایه وانگه رازجوی
چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای	کی ز سیمرغ رسد سرمایه‌ای

گر ترا پیدا شود یک فتح باب تو درون سایه بینی آفتاب

سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی والسلام

این منظومه اوجی معنایی است که قله‌ی تکامل مفهوم یک رمز بسیار کهن را نشان می‌دهد. عطار با برگرفتن رمزی که در زمان زندگی‌اش دو و نیم هزاره سن داشته، در امتداد معانی‌ای که در این زمان دراز تحول یافته، داستانی خلق کرده و با زبانی شیوا این همانی حق و خلق، وحدت خالق و مخلوق و شکلی رمزآمیز از وحدت وجود را با زیبایی شرح داده است.

چون شدند از کل پاک آن همه یافتند از نور حضرت جان همه

باز از سر بنده‌ی نو جان شدند باز از نوعی دگر حیران شدند

کرده و ناکرده‌ی دیرینه شان پاک گشت و محو گشت از سینه‌شان

آفتاب قربت از پیشان بتافت جمله را از پرتو آن جان بتافت

هم ز عکس روی سیمرغ جهان چهره‌ی سیمرغ دیدند از جهان

چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود

در تحیر جمله سرگردان شدند باز از نوعی دگر حیران شدند

خویش را دیدند سیمرغ تمام بود خود سیمرغ سی مرغ مدام

چون سوی سیمرغ کردند نگاه بود این سیمرغ این کین جایگاه

ور بسوی خویش کردند نظر بود این سیمرغ ایشان آن دگر

ور نظر در هر دو کردند بهم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم

بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشنود این

... ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم زانک سیمرغ حقیقی گوهریم

محو ما گردید در صد عز و ناز تا به ما در خویش را یابید باز

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام

پس از عطار، مضمونها و دلالت‌هایی که او پرورده بود ابتدا توسط وارث معنوی‌اش مولانا و بعد توسط دیگران به کار گرفته شد، به طوری که تا دوران صفوی رمزگان او به بخشی هنجارین و استانده از تصویرپردازی‌های شاعرانه بدل شده بود. مولانا به پیچیدگی‌های این تصویر یک لایه‌ی شورآمیز افزوده است، در آنجا که می‌گوید:

قاف تویی مسکن سیمرخ را شمع تویی جان چو پروانه را^{۱۰۷}

و

سیمرخ دل عاشق در دام کجا گنجد پرواز چنین مرغی از کون برون باشد^{۱۰۸}

و

به جز به عشق تو به جایی دگر نمی‌گنجم که نیست موضع سیمرخ جز که قاف^{۱۰۹}

و

سیمرخ و کیمیا و مقام قلندری وصف قلندر است و قلندر از او بری^{۱۱۰}

بعد از مولانا، در عمل آنچه که در ادبیات عارفانه‌ی پارسی می‌بینیم تکرار همین مضمونهاست. شاعران سبک هندی مانند صائب تبریزی و کلیم کاشانی بارها و بارها در شعرهایشان به سیمرخ ارجاع داده‌اند، اما از

¹⁰⁷ مولانا، دیوان شمس، غزل ۲۵۶.

¹⁰⁸ مولانا، دیوان شمس، غزل ۶۰۹.

¹⁰⁹ مولانا، دیوان شمس، غزل ۱۳۰۶.

¹¹⁰ مولانا، دیوان شمس، غزل ۳۰۰۶.

دایره‌ی معانی مرسوم و هنجارین قدمی بیرون نهاده‌اند و در میانشان شاعرانی مثل بیدل هم یافت می‌شوند که شعرهای پرمعنا و پیچیده‌اش به شکلی شگفت‌انگیز از تعبیر سیمرغ خالی است.



سیمرغ در نگارگری‌های درباری صفوی و عثمانی

بخش پنجم: رمزگشایی از پرندگان

آنچه در گفتارهای پیشین گذشت را می‌توان به صورت فشرده در این چند گزاره خلاصه کرد:

(۱) همای پرنده‌ای ویژه و باشکوه است که در رده‌ی پرندگان، همتای شیر در رده‌ی پستانداران

محسوب می‌شود، و مانند شیر از ابتدای تاریخ نمادی مهم و هویت‌بخش بوده است.

(۲) همای در دوران پیشاتاریخی و قرون آغازین تاریخ به صورت طبیعی و در قالب پرنده بازنموده

می‌شده است. اما بعد از ظهور واحدهای سیاسی بزرگ‌تر و شکل‌گیری دولت‌های پادشاهی در ایران زمین

(قرن ۱۰ تاریخی / ق ۲۴ پ.م) نقش همای به تدریج منسوخ می‌شود و مشتق‌هایی افسانه‌ای از آن جایگزینش

می‌شود.

(۳) مشتق‌های اصلی همای که در این مقطع زمانی پدیدار می‌شوند، عبارتند از: همای دوسر، آپکالو،

هماشیر و احتمالاً شیردال. اینها موجوداتی متمایز هستند و روایت‌ها و نقش‌های متفاوتی دارند. در میانشان

هماشیر بیشترین رواج و برجستگی را در بایگانی آثار هنری پیدا کرده است.

(۴) از ابتدای عصر هخامنشی هماشیر به نمادی عام و فراگیر در سراسر ایران زمین تبدیل می‌شود و

تا قرون آغازین اسلامی این موقعیت را حفظ می‌کند. برجسته‌ترین نمودهای هماشیر به بخش‌های شمالی

ایران زمین مربوط می‌شود و به ویژه در هنر سکایی بازتاب یافته است.

۵) یونانیان هماشیر را در پیوند با سکاها تعریف می کرده‌اند، و همراه با اتروسکاها و بعدتر رومی‌ها مضمون‌های هنری مربوط به همای و هماشیر را به گستردگی وامگیری کرده و مورد تقلید قرار می‌دادند. هرچند انگار روایت‌های اساطیری مربوط به همای و هماشیر را در نمی‌یافته‌اند.

۶) در دوران هخامنشی نقش‌مایه‌ی هماشیر استانده و تثبیت شد و چند ویژگی پایه پیدا کرد: با طلا پیوند خورد و در اشیای زرین بازنموده شد، نقش‌های فراوانی از نبردش با جانوران و گاه پهلوانان ترسیم شد، و در موقعیتی مقابل پارسی زرتشتی قرار گرفت و در هنر سلطنتی جلوه‌ای کمابیش اهریمنی پیدا کرد.

۷) مهم‌ترین پرنده‌ی اساطیری ایرانی که سیمرغ باشد، برخی از ویژگی‌های همای را در خود نشان می‌دهد. پیوند میان همای و هوم احتمالاً شکلی دیگر از ارتباط سیمرغ و درخت هوم سپید بوده است.

با توجه به آنچه که گذشت، و با تکیه بر داده‌هایی که تا اینجا کار گرد آوردیم، می‌توان درباره‌ی پرندگان اساطیری برآمده از همای چند پرسش دقیق طرح کرد و به این ترتیب شبکه‌ی نمادهای در پیوسته با همای را موضوع پژوهشی اسطوره‌شناسانه قرار داد. مهم‌ترین این پرسش‌ها عبارتند از:

الف) همای و هماشیر با کدام خدایان باستانی پیوند داشته‌اند؟ و با کدام عناصر طبیعی مربوط دانسته می‌شدند؟

ب) هماشیر و سیمرغ در بستر باورهای زرتشتی چه موقعیتی پیدا کرده و چرا در برابر انسان کامل یعنی پارسی قرار گرفته است؟

پ) آیا همای که هسته‌ی مرکزی این خیال‌پردازی‌ها بوده، بعد از غیبت از هنرهای تجسمی در متون و روایت‌ها باقی مانده؟ و اگر مانده در مقام نماد چه دلالت‌ها و معنایی را حمل می‌کرده است؟

پیشنهاد این نوشتار آن است که با تکیه بر آن یافته‌های آغازین، می‌توان به این پرسش‌های کلیدی پاسخ داد و به این ترتیب خوشه‌ای از رمزگان اساطیری ایران روشن و فهمیده می‌شود. در این میان باید توجه

داشت که همای و موجودات خیالی برآمده از آن دامنه‌ای بسیار وسیع‌تر از پژوهش کنونی را در برمی‌گیرند و به عنوان مثال ردپای این پرنده را در سیمرغ و ققنوس نیز می‌توان جستجو کرد و یافت، یا شیردال در پیوند با موجودات اساطیری دیگر ساحتی متفاوت و پهناور از نمادها را به دست می‌دهد که در این دفتر به آن نپرداختم. در این نوشتار به خاطر تنگنای زمان و شتابزده بودن متن، به ناگزیر تنها همای و مشتق اصلی آن یعنی هماشیر را در مرکز توجه حفظ کرده‌ام.

نخستین پرسشی که درباره‌ی همای و هماشیر مطرح می‌شود، جایگاهش در پیوند با ایزدان کهن ایرانی است. در این مورد چند برگه در دست داریم که موضوع را تا حدودی شفاف می‌سازد. یکی که به شکل غریبی نادیده انگاشته شده، به خود اسم همای مربوط می‌شود. این اسم در متون باستانی ایران شرقی برای نخستین بار نمایان می‌شود. درباره‌ی ریشه‌ی نام «همای» و معنای اصلی آن پژوهش چندانی صورت نگرفته و توافقی میان پژوهشگران وجود ندارد.

حدس من آن است که این نام از «هوم» گرفته شده باشد، که هم نام ایزدی است جان‌بخش و مهم و هم اسم گیاهی است که بر ستیغ کوه‌ها می‌روید. محل رویش هوم با محل زندگی همای تقریباً یکی است و هردوی این موجودات به خاطر پیوندشان با فرهنگ‌های نیرومندی و عمر دراز شهرت داشته‌اند. از این رو حدس آن است که «هما/ همای» پارسی دری که در پهلوی به صورت «هومای» ثبت شده، با «هوم» هم‌ریشه بوده و «پرنده‌ی هوم» یا «هوم‌ی، مربوط به هوم» معنی بدهد. سکا‌های هوم‌خوار که تیره‌ای از ایرانیان مقیم شمال شرقی ایران زمین بوده‌اند نیز در اقلیمی زندگی می‌کنند که هم در گذشته و هم امروز از کانون‌های اصلی زندگی پرنده‌ی همای است.

اگر این حدس درست باشد، تقدس این پرنده و اهمیتش به زمان‌هایی بسیار دوردست بازمی‌گردد. در ایران غربی از ابتدای شکل‌گیری جوامع اولیه ردپای تصویری‌اش را در گویک‌لی تپه داریم و در ایران غربی

در کهن‌ترین اسناد نوشتاری بازمانده اشاره‌هایی به نام هوم و صفات این پرنده می‌بینیم. با این همه نام همای به شکل عجیبی در منابع زرتشتی قدیم غایب است. در حالی که آیین هوم به رسمیت شمرده شده و اسم این ایزد گیاهی را زیاد می‌بینیم.

غیاب همای در اسناد زرتشتی انگار به سختگیری پرهیزگاران در باره‌ی ایزدی کهنسال و نامطلوب مربوط باشد. و گرنه اگر تنها پیوندگاه همای با ایزدان همان هوم بود، دلیلی نداشت تا این اندازه نادیده انگاشته شود، و مشتق اصلی‌اش یعنی هماشیر به دست پهلوان پارسی کشته شود. بنابراین همای احتمالاً به خوشه‌ای از ایزدان مربوط بوده که هوم یکی از آنها محسوب می‌شده است. با در نظر گرفتن این احتمال، با دقت به نسبت خوبی می‌توان ایزد اصلی متصل به همای را مشخص کرد، و آن وای است.

دیدیم که شکل اساطیری شده‌ی هوم یعنی هماشیر با باد سرد شمالی همتا انگاشته می‌شد، و نقش همای دوسر در بسیاری از نگاره‌ها در کنار علامت باد ترسیم می‌شد. همچنین در دوران هخامنشی اتصال روشنی میان اشیای زرین و نقش‌های هماشیر می‌بینیم، و می‌دانیم که طلا فلز مقدس کیش وای بوده است. در اوستا یکی از یشت‌هاست که بارها و بارها کلمه‌ی طلا (زر) را به کار گرفته، و آن رام‌یشت است که از سرودهای کهن پیشازرتشتی است و به ستایش ایزد وای اختصاص یافته است. در رام‌یشت می‌خوانیم که پرستش وای با اشیای زرین پیوند داشته و پرستارانش نشسته بر بالشی زرین او را می‌ستوده‌اند.

در نوشتارهای دیگر شرح داده‌ام که سیمای اهورامزدا در دین زرتشتی در اصل ترکیبی است از دو ایزد باستانی که عبارتند از مهر و وای. در میان این دو وای به رده‌ی دیوها تعلق دارد و این همان خاندان اصلی ایزدان هندوایرانی است که زرتشت مردود و مطرودشان می‌دانست و با صفت دروغین از ایشان یاد می‌کرد. به همین خاطر وای در کیش زرتشتی از میان شکاف خورد و یک سویه‌ی اهریمنی و یک جبهه‌ی اهورایی پیدا کرد و آن بخش اهورایی‌اش محترم شمرده شد.

وای تنها دیوی است که از چنین موقعیتی در دین زرتشتی برخوردار شده، و حدسم آن است که دلیلش پیوند سرشتی وای و هورمزد بوده باشد. وای که باد است، با جان و تنفس و روان پیوند دارد و در ضمن ایزدی جنگاور است که پیروزی پهلوانان در میدان نبرد را رقم می‌زند. وای در کنار زروان نماد مکان است در کنار زمان، و بنابراین بر سازنده‌ی گیتی است. به همین ترتیب پیوندی با کلام مقدس دارد و در کتاب «اسطوره‌ی آفرینش بابلی» شرح داده‌ام¹¹¹ که ایده‌ی نام‌های مقدس خداوند احتمالاً در اصل به او تعلق داشته است. چرا که کهن‌ترین روایت از آن را در رام‌یشت می‌خوانیم و لوح هفتم انومالیش که نام‌های مقدس مردوک را بر شمرده و هر مزدیشت که اسم‌های مقدس اهورامزدا را فهرست کرده، به رونوشت‌هایی از رام‌یشت شبیه هستند.

با این مقدمه‌چینی، بسیار محتمل است که همای با وای پیوند داشته باشد. ارتباط بعدی هماشیر با طلا و زیستگاه و شکل همای و عادتش در سوار شدن بر باد و باقی ماندن در ارتفاع‌های بالای آسمان، او را به نشانه‌ای طبیعی و پذیرفتنی برای باد تبدیل می‌کند. در ضمن پیوندی هم میان هوم و وای برقرار بوده و این دو ایزد در اوستا به خوشه‌ای درهم پیوسته از امور قدسی تعلق دارند، که بهرام (ایندره‌ی ودایی) عضو مهم دیگر آن است. در مقابل ایشان مهر و آناهیتا و زروان قرار می‌گیرند. همای در میان این دو قطب، آشکارا به جبهه‌ی هوم و وای تعلق دارد و حدسم آن است که در اصل پرنده‌ی مقدس وای بوده باشد.

همای از ابتدای کار در ایران پرنده‌ای مقدس بوده که با قدرت سیاسی پیوند داشته و این هم در پیوند با وای معنادار می‌شود. چون ایزد هوم بیشتر ماهیتی پزشکیانه دارد و با جان و جاودانگی روح مربوط است.

¹¹¹ وکیلی، ۱۳۹۲.

در حالی که وای بخشنده‌ی پیروزی در نبرد است و اقتدار سیاسی و فرهنگی شاهان در اوستا دهش او دانسته شده است. اینها دقیقا همان نقش‌هایی است که همای بر عهده دارد، و احتمالا هماشیر هم با آن مربوط دانسته می‌شده است. چون جایگاه‌های ترسیم شدنش در هنر درباری هخامنشی و ساسانی با چنین تفسیری بسیار سازگاری دارد.

با این همه وای دیو نامداری بوده و از ایزدان کهن پیشازرتشتی محسوب می‌شده است. به همان ترتیب که وای به دشواری و پس از حک و اصلاح‌های فراوان در میدان اندیشه‌ی زرتشتی اعتبار یافت، ورود همای به بافت نمادپردازی‌های زرتشتی نیز باید به دشواری صورت گرفته باشد. به همین خاطر است که در متون اوستایی اشاره‌ی مستقیم به او نمی‌بینیم.

نکته در اینجاست که اشاره‌های منفی به پرندگان مقدس پیشازرتشتی در متون اوستایی گهگاه دیده می‌شود. یک نمود آن منفور بودن کلاغ در عقاید عامیانه است، که پرنده‌ی مقدس آیین مهر است و با مراسم قربانی گاو و خورشید روزانه پیوند دارد و چون در میدان نبرد نخستین جانوری بوده که بر پیکر پهلوانان کشته شده می‌نشسته، راهنمای روح مردگان پنداشته می‌شده است.

کلاغ در آیین میترای رومی و برخی از کیش‌های هندی همین نقش را همچنان حفظ کرده، اما در سنت زرتشتی با سگ جایگزین شده است، که آیین سگ‌دید نمودی از آن است. کارکرد سودمند کلاغ برای شکار جانوران موزی و جوندگان کوچک هم در سنت زرتشتی نادیده گرفته شده و به جایش جغد را بابت این کارکرد ستوده‌اند، که پرنده‌ای شبانه است و هرچند در کنترل جمعیت جوندگان بسیار موثرتر است، اما به هر صورت با شب و تاریکی پیوند خورده است.

همای هم به این خاطر روزپروازی‌اش، این که گهگاه شکار می‌کرده، و آن که بر جسد می‌نشسته و لاشه‌خوار بوده با کلاغ شباهتی دارد. با این حال سه تفاوت عمده میان این پرندگان نمایان است. یکی عظمت

و شکوه ظاهری همای است که در کلاغ دیده نمی‌شود. دیگری سروصدای زیاد کلاغ و زندگی اجتماعی اوست، که با خاموشی و زندگی انفرادی همای تضاد دارد، و سومی زیستگاه کلاغ است که بر درختان است و نزدیک به محیط زیست مردمان، و در مقابل همای قرار می‌گیرد که در کوه‌های بلند آشیان دارد و کم دیده می‌شود.

هرچند همای بعدتر در همه‌ی ادیان ایرانی محترم شمرده شد و تقدیس شد، اما چنین می‌نماید که در ابتدای کار سنت زرتشتی مانند کلاغ طردش کرده باشد. یک نمود آن پیوندی است که میان همای و شراب و جمشید برقرار بوده، و این فرخندگی سایه‌ی همای را با جشن‌هایی مثل نوروز و مهرگان مربوط می‌ساخته که با آیین مهر مربوط بوده‌اند. خیام در نوروزنامه داستان نبرد همای با مار را آورده و گفته که شاه شمیران مار را کشت و همای را رهاند و همای برای سپاس از این کار دانه‌ی انگور برایش تحفه برد و از آنجا بود که شراب پدید آمد. در مقابل در گاهان تنها شخصیت پیشازرتشتی که نام برده شده جم است، که همچون شخصیتی گناهکار بازنموده شده است.^{۱۱۲}

ردپایی دیگر از این طرد به نظرم در نام دیوی مهیب باقی مانده که «آستویهاد» نامیده می‌شود. این دیو از فرزندان اهریمن است و بیماری و مرگ تولید می‌کند. نکته‌ی جالب درباره‌اش آن است که نامش به معنای «استخوان‌شکن» است و با مردار و جسد پیوند دارد. استویهاد سردسته‌ی دیوان مازنی است که در کوهستان منزل دارند، و با وای بد یعنی صورت دیوگونه‌ی باد پیوند دارد. جالب‌تر از همه آن که واژگونه‌ی آنچه

¹¹² وکیلی، ۱۳۹۴ (الف).

درباره‌ی سایه‌ی فرخنده‌ی همای گفته‌اند، به سایه‌ی استویهاد نیز منسوب است. چون در بندهش می‌خوانیم که وقتی سایه‌ی استویهاد بر کسی بیفتد، تب می‌کند و وقتی او را به چشم ببینند، زمان مرگ فرا رسیده است. از این رو حدسم آن است که دیو مرگ در سنت زرتشتی در ابتدای کار شکلی اهریمنی شده و مهیب از همای و هماشیر بوده، و این به تدریج از پرنده‌ی باشکوهی که همچنان مورد ستایش بوده تفکیک شده و ماهیتی مستقل پیدا کرده است. هرچند صفت‌های اصلی این پرنده یعنی ارتباط با جسد و استخوان‌شکن بودن و پیوند با باد و کوهستان را حفظ کرده است.

به این ترتیب این نکته که در ادب پارسی همای در مقابل کلاغ قرار می‌گیرد، به نظرم خاستگاهی اساطیری دارد. همای و کلاغ هر دو بر جسد می‌نشینند. کلاغ لاشه‌خوار است و به خاطر زندگی گروهی و سروصدای رسواگر و افشا کننده‌اش با مهر و جنگاوران از پای افتاده ارتباط پیدا کرده، و در کیش مهر ستوده می‌شده است. همای از سوی دیگر پرنده‌ای دوردست است که استخوان می‌خورد و جایگاهش با هوم یکی است و با آسمان و باد هم‌نشین است. بنابراین در سنت پرستش وای-هوم مهم قلمداد می‌شده است.

وقتی زرتشت آمد و همه‌ی خدایان باستانی را دروغین دانست، نمادهای این ایزدان کهن مانند خودشان به تدریج در بستر اندیشه‌ی زرتشتی بازجذب شدند. به همان ترتیبی که مهر و هوم همچون فرشتگانی در کیش زرتشتی رسمیت پیدا کردند، همای هم کم کم چنین وضعیتی پیدا کرد. هرچند کلاغ-شاید به خاطر استقلال زورآور بخش‌هایی از سنت میتراپی- طرد شد. این نکته هم جای توجه دارد که زرتشتیان مرده را در دخمه می‌نهادند و دشوارترین بخش جسد که می‌بایست به طبیعت بازگردد، استخوان بود، و همای از همین استخوان تغذیه می‌کرد. بنابراین بازگشت همای به مرکز صحنه‌ی نمادپردازی‌های دینی و سیاسی احتمالاً با آیین تدفین زرتشتی و ساخت استودان‌ها نیز پیوند داشته است.

در این میان موازی با هماشیر پرنده‌ی اساطیری دیگری را داریم که سیمرخ است، و این انگار زودتر

از بقیه در بستر دین زرتشتی پذیرفته شده باشد. پیوند میان سیمرغ و هوم سپید به نظرم بازتابی از ارتباط همای و هوم بوده، و بنابراین بخش مهمی از آنچه که به سیمرغ مربوط می‌شود را می‌توان در شکل آغازینش به همای منسوب دانست. هرچند در کیش زرتشتی بر خلاف همای و هماشیر اشاره‌هایی محترمانه به سیمرغ می‌بینیم، با این حال بیرونی بودن این پرنده نسبت به چارچوب یکتاپرستانه‌ی زرتشتی برای مردمان مشخص بوده است. به همین خاطر است که اسفندیار که پهلوان مقدس دین زرتشتی است، سیمرغ را می‌کشد، و این قاعدتا صورتی دیگر از نبرد پهلوان پارسی با هماشیر است.

زرتشت در گاهان خود را با صفت‌هایی پرشمار به پیروانش معرفی کرده است:

... hwō zī ašā spəntō irixtəm wīspōibyō hārō mainyū ahūmbiš urwaθō
mazdā.

«... ای مزدا! به راستی او (زرتشت) در پرتو آشه چنین است: مقدس، برگزیده و محبوب، پزشک

هستی، میراث همگان و نگهبانی مینویی».^{۱۱۳}

در این میان «پزشک هستی» (آهوم‌بیش / ahūmbiš) برجستگی خاصی دارد. بخش نخست این کلمه (آهوم) به معنای هستی یا وجود و بخش دوم آن (بیش) به معنای پزشک است که با شکلی دگرگون شده در ابتدای واژه‌ی فارسی پزشک باقی مانده است. زرتشت خویشتن را همچون درمانگری معرفی می‌کند که گیتی بیمار شده با مرض اهریمن را شفا خواهد داد. او در گاهان برای خود رسالتی قایل است که به درمان‌شدن هستی منتهی می‌شود. این دیدگاه آسیب‌شناسانه و درمانگرانه در مورد خویشکاری پیامبر، همان است که بعدها در

¹¹³ گاهان، هات ۴۴، بند ۲.

آثار مانی با صراحت تکرار می‌شود.^{۱۱۴}

سیمرغ چنان که دیدیم، در یشت‌های قدیم ریشه دارد و اینها سرودهایی هستند که احتمالاً پیش از دوران زرتشت برای ستودن ایزدان کهن آریایی سروده شده‌اند. در ابتدای کار سیمرغ نمادی اساطیری بوده که پرنده‌ای شکاری را به عنوان نماد بهرام بر می‌کشیده و پیروزمندی او را می‌ستوده است. بهرام خود از ایزدان نزدیک به مهر بوده و مهرپرستان بهرام و نمادهای مربوط به وی را در میان خویش گرامی می‌داشته‌اند. از این رو خاستگاه سیمرغ کیش مهر است و تباری پیشازرتشتی دارد و تمایز آن با مسیر یکتاپرستانه دین زرتشتی چندان چشمگیر بوده که بعد از قرن‌ها در رزم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار نمود یافته است.

با این حال احتمالاً پیوند خوردن سیمرغ با مضمون‌های پزشکی به کیش زرتشتی مربوط می‌شود. روند وامگیری و ادغام عناصر و نمادهای کیش‌های ایزدان پیشازرتشتی در دل نظام فلسفی یکتاپرستانه‌ی زرتشتی، از همان ابتدای کار و دوران زندگی زرتشت آغاز شد و به خصوص در دوران هخامنشی شدت گرفت. در این فاصله بوده که سیمرغ (که تا پیش از این نمادی جنگاورانه بود و فره پیروزمندان را نمایش می‌داد) دگردیسی یافت و آشیانش را بر فراز درخت ویسپویش نهاد و در کنش درمانگرانه‌ای که به زرتشت و اهورامزدا منسوب بود، جذب شد. این روند همگرایی و جذب چندان کهن بوده که صد سال پس از دوران زرتشت، مهمترین شاگرد و جانشین او که قاعدتاً خویشکاری‌اش همان درمان کردن هستی بوده، به یاد این پرنده سیمرغ خوانده می‌شده است.

¹¹⁴ مانی در شاپورگان می‌گوید: پزشکی از بابل هستم و در جایی دیگر همچون پزشکی دوره‌گرد تصویر می‌شود که بقچه‌ی داروی خود را بر زمین می‌نهد و مردم را فرا می‌خواند و مژده می‌دهد که «هرکه بخواد، درمان خواهد شد.» (سرود پارتی:

(M4a)

دلالت‌های معنایی برخاسته از سیمرغ به تدریج در دوران اشکانی و ساسانی بسط یافت، اما به شکلی
اعجاب‌انگیز هسته‌ی مرکزی مضمون‌های اوستایی‌اش را حفظ کرد و آن را از مجرای ادبیات پارسی و پهلوی
به دوران اسلامی منتقل ساخت. در دوران اسلامی از همان ابتدای صورتبندی دیدگاه عرفانی در حوزه‌ی
فرهنگ اسلامی، رمزنگاری پرنده‌ای را با قوت تمام حاضر می‌بینیم. مضمون سیمرغ در این مدت بیشتر با
تعبیرهای مهرپرستانه گره خورده و با عشق و فنا و وحدت خالق و مخلوق ارتباط می‌یابد. رشد و توسعه‌ی
داستانهای منسوب به سیمرغ در دوران اسلامی دو اوج نمایان دارد که به ترتیب با فردوسی و عطار در
منظومه‌های حماسی و عرفانی تجلی می‌یابد.

با این شرح از سیر دگردیسی سیمرغ، معنای نقش‌مایه‌های همای و هماشیر نیز آشکار می‌گردد. دلیل
اهمیت همای در آثار هنری آغازین ایران زمین، بزرگی و شکوه این پرنده بوده، که باعث شده در فاصله‌ی
زمانی گوبکلی تپه تا جیرفت به همان شکل اصلی و طبیعی‌اش در محور نقش‌پردازی‌ها جای بگیرد. درباره‌ی
معنای دقیق همای در این دوران چیز زیادی نمی‌دانیم. اما از ستون گوبکلی تپه برمی‌آید که پیوندی میان
همای و خورشید برقرار بوده و بازی جیرفت نشان می‌دهد که بین بخت و تقدیر و همای هم نسبتی وجود
داشته است.

سطح پیچیدگی نظام‌های اجتماعی در ایران با ظهور شروکین اکدی دستخوش تحولی مهم شد، و او
سرداری پیروزمند بود که در سال ۱۰۴۶ (۲۳۳۴ پ.م) موفق شد سراسر میانرودان را در قالب پادشاهی اکد
متحد کند و برای مقاطعی ایلام و آسورستان را هم بگیرد. به این ترتیب گذار از مرتبه‌ی دولت‌شهری به پادشاهی
در ایران زمین رخ داد و این دگردیسی عمیقی بود در حوزه‌ی مدارهای قدرت سیاسی. این امر با دگرگونی
ریشه‌ای نقش همای همراه بود. از این به بعد بازنمایی همای در مقام پرنده به تدریج منسوخ شد، و در مقابل
تصویر هماشیر و شیردال که از چند قرن پیش‌تر در جنوب ایران ابداع شده بود، جایگزین آن شد. همای البته

در متون و روایت‌های شفاهی همچنان اهمیت خود را حفظ کرد و تا به امروز هم بخش مهمی از ارجاع‌های ادبی زبان پارسی را به خود اختصاص داده است. با این حال بعد از گذار به دوران پادشاهی در بازنمایی‌های مربوط به امر سیاسی شکل‌های اساطیری برخاسته از همای جانشین شکل طبیعی این پرنده شد.

این تحول نشان می‌دهد که از ابتدای کار همای با قدرت سیاسی پیوندی داشته و نشانه‌ای برای اقتدار و مشروعیت فرمانروا بوده است. وگرنه چرخش ناگهانی در رمزپردازی‌اش همزمان با تحول سیاسی را نمی‌شود به سادگی توضیح داد. در فاصله‌ی شروکین تا کوروش بزرگ این نسخه‌های اساطیری از همای بود که در گوشه و کنار ایران زمین سنت‌هایی محلی را پدید می‌آورد. همای دوسر در آناتولی، شیردال و آپکالو در میانرودان، و هماشیر در ایلام و ایران شرقی و شمالی در این دوران اهمیت یافتند.

آنگاه کوروش گام بعدی ارتقای پیچیدگی را برداشت و با تاسیس نظام شاهنشاهی کل ایران را به یک کشور متحد بدل کرد. بعد از آن بود که تمام این سنت‌های محلی با هم پیوند خورد و یک نظام سراسری و منسجم برای بازنمایی صورت‌های اساطیری همای پدید آمد. در این نظام نمادین هماشیر بیشترین برجستگی را داشت و ادامه‌ی مستقیم همای محسوب می‌شد. هماشیر با این حال جلوه‌ای دوگانه داشت. یعنی بیشتر همچون نیرویی اهریمنی و مهیب دیده می‌شد تا پرنده‌ای مقدس و ضامن اقتدار شاهانه.

در دوران هخامنشی چنین می‌نماید که دو انگاره‌ی متفاوت از هماشیر پدید آمده باشد. یکی نسخه‌ی قدیمی‌تری که در دوران کوروش و کمبوجیه رواج داشت و هماشیر را در ادامه‌ی همان سنت کهن عصر پادشاهی به عنوان نماد اقتدار شاه به رسمیت می‌شمرد. در این بافت بود که اشیای نمادینی مثل جام و بازوبند با نقش هماشیر آراسته شدند، و همین رمزپردازی بود که به مناطق حاشیه‌ای قلمرو هخامنشیان و فراسوی آن انتقال یافت و به تدریج در هنر بالکان و اروپای شرقی و ایتالیا از سوی و هندوستان و ترکستان از سوی دیگر نمود یافت.

با فراز آمدن داریوش بزرگ چرخشی در این انگاره‌سازی رخ نمود و سرمشق زرتشتی مورد نظر داریوش و خشایارشا هماشیر را در مقام نمودی از دیو وای نکوهش کرد و اهریمنی شمرد. به این ترتیب هماشیر با باد سرد شمالی که زاده‌ی اهریمن بود برابر شمرده شد و چه بسا که نمادی برای استوهاد نیز بوده باشد. نبرد پهلوانان با هماشیر به این ترتیب به معنای ستیزه‌ی پارسی با نیروهای اهریمنی بود. در بافت هنر سکایی هم جنگ پهلوان و هماشیر احتمالاً همین معنا را داشته و گلاویز شدن جنگاوران با دیو مرگ را نشان می‌دهد. به همان ترتیبی که حمله‌ور شدن هماشیر به جانوران بزرگی مثل گوزن و اسب و شیر قاعدتا به ارتباط همای و باد اشاره می‌کرده است. یعنی این باد گزنده و کشنده‌ی شمالی بوده که در قالب هماشیر بر جانوران تاخت می‌آورده و مایه‌ی مرگ و میرشان می‌شده است.

هرچند مضمون نبرد هماشیر و پهلوان همچنان در ایران ادامه پیدا می‌کند، اما چنین می‌نماید که معنای مثبت این نماد نیز همچنان به جای خود باقی بوده و بازنمایی‌های هنری را تعیین می‌کرده است. تکرار نقش هماشیر در هنر بودایی عصر اشکانی و گسترش چشمگیر آن در پارچه‌نگارها و آوندهای عصر ساسانی نشان می‌دهد که همچنان پیوندی میان هماشیر و اقتدار سیاسی برقرار بوده، و همای و هماشیر با وای به نیز برابر انگاشته می‌شده‌اند.

روایت‌های یونانی و رومی درباره‌ی ارتباط هماشیر با اقوام سکایی در این بستر به نسبت پیچیده از رمزپردازی‌ها شکل گرفته و ابهام و تخیلی که در آن موج می‌زند تا حدودی از اینجا برمی‌خیزد که هماشیر اصولاً نمادی لایه لایه و چندپهلوی بوده است. با این حال در این روایت‌های اروپایی پیوند میان هماشیر و طلا و باد همچنان آشکار بوده، و نبردش با پهلوان محوریت داشته است. این بدان معناست که ارتباط هماشیر و ایزد باد و نمادهایش (مثل فلز زر) دست بالا را داشته است. در این بین سنت سیاسی هوادار هماشیر که آن را با باد اهورایی و جان انسان و جانور مربوط می‌دانسته و پیوند میان همای و هوم را در یاد داشته، به اروپا

منتقل نشده است. با این حال روایت‌هایی مثل تقدس ققنوس و ارتباط دوستانه‌ی زال و رستم با سیمرغ را پدید آورده است. پرندگانی اساطیری مثل سیمرغ البته چندرگه هستند و از ترکیب چندین موجود برآمده‌اند، اما یکی از عناصرشان بی‌شک همای بوده است.

اهمیت همای در اساطیر ایرانی را از اینجا می‌توان دریافت که در روایت‌های تاریخی و اساطیر تاریخ‌نما هم اشاره‌های فراوانی به کسانی داریم که نام‌شان همای بوده است. دختر اسفندیار یعنی همای چهارزاد از همه نامدارتر است، که در شاهنامه مادر داریوش دوم هخامنشی قلمداد شده است، به قول فردوسی:

«بپژمرد داراب پور همای
همی خواندندش به دیگر سرای»

همچنین است موبدی به اسم همای در شاهنامه و شخصی به نام هوم که دستگیر کننده‌ی افراسیاب است و شاید نامش به ایزد هوم یا همای (هومای پهلوی) مربوط باشد.

در دوران اسلامی بدنه‌ی روایت‌ها و آیین‌های دوران‌های پیشین بی‌گسست تداوم پیدا می‌کنند و آنچه پیشتر در زبان‌های ملی ایرانی (پارسی باستان و پارتی و پهلوی) صورتبندی شده بود، به زبان پارسی دری انتقال می‌یابد. در متون پارسی هماشیر اغلب در جلوه‌ی نیکو و مثبتش بازنموده می‌شود و به همین خاطر جای خود را به رده‌ای از پرنده‌ای افسانه‌ای می‌دهد که پیش‌تر هم وجود داشته و موجوداتی مثل سیمرغ و عنقا و ققنوس را در خود می‌گنجاند. جالب آن که در این میان همای هم با همان صورت طبیعی اولیه‌اش حضور دارد و از اینجا می‌توان حدس زد که در سراسر این هزاره‌های پیشین هم همای در متون ادبی و سنت‌های شفاهی همچنان حضور داشته و تنها در هنر والا و درباری بوده که با هماشیر و شیردال جایگزین شده است.

نام همای از ابتدای شکل‌گیری شعر و ادب پارسی در متون گوناگون فراوان تکرار می‌شود و با تحلیل اوصافی که از آن در دست داریم، می‌توان چند نکته را درباره‌اش دریافت:

نخست: هما و همای در ادب پارسی دقیقاً به همین پرنده‌ی مورد نظرمان اشاره می‌کند و زیستگاه و

رفتارشناسی‌اش با صراحت مورد اشاره قرار گرفته است:

فردوسی توسی: «میان دو کوهست این هول جای
نپرید بر آسمان بر همای»

ازرقی هروی: «به طبع و خلق همایی ست تیغ تو که همی
به خاصیت شکنند زخمش استخوان سوار»

ابن یمین فریومدی: «مگسان را دهند شکر و قند
با همایان جز استخوان ندهند»

وحشی بافقی: «خضم جاهت اگر ز فر همای
طالب رفعت مکان باشد

به فلک خواهدش رساند همای
لیک وقتی که استخوان باشد»

مسعود سعد سلمان: «به فرّ همای است لیکن همای
نیارد ز منقار سود و زیان

همای استخوان خورد و هرگز که دید
که فرّ هما آید از استخوان»

بیدل دهلوی: «نامید عالم اقبال نتوان زیستن
استخوان نذر مدارای همایی می‌کنم»

بنابراین همای دقیقاً به همان پرنده‌ی مورد نظرمان اشاره می‌کند و ارجاع‌ها به خوراک و زیستگاه و عادت‌های رفتاری‌اش دقیق و درست در متون ادبی منعکس شده است.

دوم: آنچه به همای مربوط بوده سعد و نیکو قلمداد می‌شده و صفت همایون همین معنی را رمزگذاری

می‌کرده است:

فردوسی توسی: «تو راهی مگیر اندر آباد بوم
همایون نباشد چنین خود مگوی»

و: «بیامد ز کاخ همایون همای
خود و مرزبانان پاکیزه رای»

عنصری بلخی: «همچون بهار خرم در دیده خرمی
همچون همای فرخ بر بنده فرخی»

فخرالدین اسعد گرگانی: «به روز نیک و هنگام همایون
ز دروازه به شادی رفت بیرون»

مولانای بلخی: «همای قاف قُربی ای برادر
هما را جز همایی مصلحت نیست»

حافظ شیرازی: «همای اوج سعادت به دام ما افتد اگر تو را گذری بر مقام ما افتد»

پس پیوند روشنی میان همای و بخت خوب برقرار بوده است. موضوعی که شاید در بازی‌های جی‌رفت نخستین ردپاهایش را بتوان بازجست.

سوم: همای در میان قوای نفسانی و ویژگی‌های روانشناختی افراد با همت و فره‌ مربوط بوده و در میان شاخص‌های جامعه‌شناسانه با دادگری و بی‌آزاری پیوند داشته است:

انوری ابیوردی: «عدل تو همایی ست که چون سایه بگسترد

خاصیت خورشید در آن بی‌خطر آمد»

حسین خوارزمی: «همای همت ار سایه دمی بر فرقت اندازد

کشند از بهر سلطانی هر دو عالمت طغرا»

وحشی بافقی: «همت اگر پایه فزایی کند پشه‌ی بی بال همایی کند»

ابن یمین فریومدی: «آن کس که همای همتش پر دارد هر روز هوای جای دیگر دارد»

و: «چون همای همتم برتر ز نسر طایر است تاجش ار هدهد صفت بر سر نباشد گو مباش»

سعدی شیرازی: «همای بر همه مرغان از آن شرف دارد که استخوان خورد و جانور نیازارد»

سلیم تهرانی: «همای شوق من بر قاف همت آشیان دارد قناعت می‌کند تا در تن خود استخوان دارد»

اسیری لاهیجی: «کی فرود آید همای همت ما در مکان چون که شهباز فضای لامکان من بوده‌ام»

بنابراین پیوندی میان همای و دو ویژگی اصلی شاهان برقرار بوده است، که عبارتند از همت بلند و فرهمندی به همراه دادگری و پرهیز از آز و آزار.

چهارم: افتادن سایه‌ی هما بر سر افراد نشانه‌ی خوشبخت شدن‌شان بوده و اغلب به فرهمندی و رسیدن‌شان به پادشاهی دلالت می‌کرده است. این دقیقاً واژگونه‌ی تصویری است که از دیو استویهاد داریم، و تا حدودی به این حقیقت باز می‌گردد که همای بسیار بلندپرواز است و سایه‌اش بر زمین نمی‌افتد.

فردوسی توسی: «[گشتاسپ:] جهان ویژه کردم به دین خدای
به کشور برافکنده سایه همای»
فرخی سیستانی: «سایه او برهمای افتاد روزی در شکار
زان سبب بر سایه پر همای افتاد فر»
و: «چرا ز فر همای ای شگفت یاد کند
کسی که دیده بود فر سایه یزدان؟»
همای چون بکسی سایه برفکند آن کس
جز آن بود که بزرگی و جاه یابد از آن؟»
و: «همای زرین دارد نشان رایت خویش
که داشته ست همایون تر از همای نشان
همیشه بر سر او سایه همای بود
تو هیچ سایه همایون تر از همای مدان
هما چو برد سر کس سایه افکند چه عجب
اگر جهان همه او را شود کران به کران
کسی که سایه فرخ بر او فکند همای
به مهتری و میری رسد ز کار گران»
اسدی توسی: «همایی است مر چرخ را فرّ اوی
که شاهی دهد سایه‌ی پرّ اوی»
مسعود سعد سلمان: «افکنده همای بر تو سایه
ز آن رایت سعد ماه پیکر»
سعدی شیرازی: «تو همایی و من خسته بیچاره گدای
پادشاهی کنم از سایه به من برفکنی»
و: «کس نیاید به زیر سایه‌ی بوم
ور همای از جهان شود معدوم»

پنجم: ایرانیان پرچم‌های جنگی‌شان را با نقش و تندیس همای می‌آراسته‌اند. این درفش را اغلب «همایون» می‌نامیده‌اند، و این نامی است که بعدتر به افراد هم داده شده و به شکل مجزا «فرخنده، سلطنتی» معنی یافته است. همچنین بر اساس همین باور به فرخندگی سایه‌ی همای، تاج شاهان و پهلوانان را با پر این پرنده می‌آراسته‌اند:

فردوسی توسی: [فریدون] «سراپرده‌ی شاه بیرون کشید درفش همایون به هامون کشید»

و: «که دستان به نزدیک ایران رسید درفش همایونش آمد پدید»

و: «درفشی دُرافشان به سر بر به پای یکی پیکرش ببر و دیگر همای»

و: «درفش همایون به دست اندرون تو گفتی بجنبد که بیستون»

و: «پس هر درفشی درفشی به پای چه از ازدها و چه پیکر همای»

و: «به پیش اندرون سام گیهان گشای فرو هشته از تاج پر همای»

و: [لهراسپ] «بپوشید زربفت رومی قبای ز تاج اندر آویخت پر همای»

فرخی سیستانی: «آن همای رایت فرخنده او خفته نیست آخر او خواهد بنای مملکت کرد استوار»

اسدی توسی: «درفشی ز شیر سیه پیکرش همایی ز یاقوت و زر از برش»

پس بخت و تقدیر نیکویی که به همای مربوط بوده، به ویژه درباره‌ی پیروزی در جنگ‌ها خود را نشان می‌داده و دلالتی نظامی و سیاسی هم داشته است.

ششم: به طور خاص جشن مهرگان و نوروز را همایون می‌دانسته‌اند و پیوندی میان همای و مهر/

جمشید برقرار بوده است. مثلاً عنصری بلخی در دو قصیده‌اش که این دو جشن را به سلطان محمود غزنوی

تبریک گفته، چنین بیت‌هایی آورده:

«گویند که فرمان بر جم بود جهان پاک دیو و پری و دام و دد و خلق رمارم

گر بوده چنین، یا جم را جاه تو بودست یا نام تو بوده‌ست بر انگشتری جم

... وین عید همایون به تو بر فرخ و میمون تو منعم و آنکس که تو خواهی بتو منعم»

و: «خدايگانا عزم تو فال فتح دهد ز مهرگان همایون بفتح مزده پذیر»

انوری ابیوردی: «صاحباً جنبشت همایون باد عید و نوروز بر تو میمون باد»

ابن یمین فریومدی: «شهریارا ماه روزه بر تو میمون باد و هست

همچو عیدت روزها یکسر همایون باد و هست»

مسعود سعد سلمان: «همایون باد نوروزت که بر گیتی همایون شد

از آن فرخنده دیدار و همایون طلعت غرا»

هفتم: همای در تقابل با جغد و کلاغ قرار می گرفته است و تضاد میانشان همتای تقابل فرخندگی و

شومی محسوب می شده است:

ناصر خسرو قبادیانی: «جغدک را چون همای نام نهادی ناید هرگز ز جغد شوم همایی»

و: «میمون چو همای است بر افلاک و شما باز چون جغد به ویرانه در اعدای همایید»

قطران تبریزی: «شوم از او گردد همایون بوم از او گردد همای

نام از او یابد همال و رام از او یابد همام»

وحشی بافقی: «همای و بوم بودندی به هم جفت به یک بیضه درون همخواب و همخفت»

سعدی شیرازی: «تو کوتاه نظر بودی و سست رای که مشغول گشتی به جغد از همای»

مولانای بلخی: «شکر الله همای باز آمد چونک باز آمد این غراب گریخت»

و: «اگر تو جنس همایی و جنس زاغ نه ای ز جان تو میل به سوی هما توانی کرد»

حافظ شیرازی: «دولت از مرغ همایون طلب و سایه او زان که با زاغ و زغن شهپر دولت نبود»

بیدل دهلوی: «به آن اوج اقبالم از بیکسی ها که دارد مگس بر سر من همایی»

کلیم کاشانی: «رواج جهل مرکب رسیده است به جایی که کرده هر مگسی خویش را خیال همایی»

چنان که می بینیم گاهی این تقابل با موجودات دیگری مثل مگس و خفاش هم تعمیم می یافته است.

چنان که از این مرور سریع و فشرده برمی‌آید، عناصر اصلی برسازنده‌ی جلوه‌ی طبیعی و جانورشناختی پرنده‌ی همای با شکلی تقدیس شده از طبیعت یعنی باد و هوم اتصال برقرار کرده و این مجموعه با مفاهیمی مثل بخت و تقدیر و فلز طلا مربوط شده و همه‌ی اینها به مرتبه‌ی نمادهایی سیاسی و بعدتر عرفانی و اخلاقی برکشیده شده‌اند. همای در این معنا یکی از زیاترین نشانه‌های جانوری در فرهنگ ایرانی است و شاخه‌زایی رمزگان مربوط به آن و تنوع موجودات خیالی که از دل آن برآمده‌اند، کم‌نظیر است. دلالت‌های انتزاعی برآمده از همای نیز چشمگیر و ویژه است و دامنه‌ای وسیع از مفاهیم را شامل می‌شود. در متون ادب پارسی همای هم با مفاهیمی سیاسی مثل فره و دولت هم‌نشین است و هم با اصولی اخلاقی مثل عدل و همت، و هم از سوی دیگر با غایت‌هایی عرفانی مثل وصل و سعادت.

غیاب تصویر همای در آثار هنری و فروروشانده شدنش با جلوه‌های افسانه‌آمیز این پرنده باعث شده به اندازه‌ی کافی مورد توجه پژوهشگران قرار نگیرد، و موجودات برآمده از آن اغلب با هم ادغام شده و به شکلی دقیق و مجزا تحلیل نشده‌اند. آنچه در این دفتر از مجموعه‌ی «اسطوره‌شناسی» گذشت، تنها پیش‌درآمدی شتابزده بود در این زمینه، به قصد طرح پرسش، و امیدم آن است که پژوهش‌هایی بیشتر در آینده پرسش‌هایی ژرف درباره‌ی این پرنده‌ی زیبا طرح کنند و پاسخ‌هایی معنادار و روشنگر به خزانه‌ی پژوهش‌های ایرانی بیفزایند.

کتابنامه

- اوستا، به کوشش و ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۶.
- بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- بهار، مهرداد، *از اسطوره تا تاریخ*. تهران. نشر چشمه، ۱۳۷۶.
- بهار، مهرداد، بندهش. چاپ دوم. تهران. انتشارات توس، ۱۳۸۰.
- بهار، مهرداد، *واژه‌نامه بندهش*. تهران، ۱۳۴۵.
- تفضلی، احمد، مینوی خرد. تهران. انتشارات توس، ۱۳۷۹.
- جاحظ، عمرو بن بحر، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۵۷/ق/۱۹۳۸م.
- دوستخواه، جلیل، اوستا؛ انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- راشد محصل، محمد تقی، *گزیده‌ی زاد سپرم*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- رضی، هاشم، *دانشنامه ایران باستان*. تهران. انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
- رودکی، جعفر ابن محمد، دیوان رودکی، موسسه مطالعات فرهنگ و تمدن ایران زمین، ۱۳۸۷.
- سنائی غزنوی، مجدود ابن آدم، دیوان سنائی، انتشارات سخن، ۱۳۸۵.
- عراقی، فخرالدین، دیوان عراقی، انتشارات سنایی، ۱۳۶۳.

- عطار نیشابوری، محمد ابن ابراهیم، دیوان عطار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- عطار نیشابوری، محمد ابن ابراهیم، منطق الطیر، انتشارات الهام، ۱۳۷۳.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه (بر اساس نسخه‌ی مسکو)، انتشارات پیمان، تهران، ۱۳۷۹.
- مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب. به کوشش سید محمد دبیر سیاقی. تهران. انتشارات طهوری، ۱۳۳۶.
- مکنزی، دیوید نیل، فرهنگ کوچک زبان پهلوی. ترجمه مهشید میر فخرایی. تهران. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، دیوان شمس، امیر کبیر، ۱۳۴۱.
- مولایی، چنگیز، فروردین یشت. تبریز. انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲.
- میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
- ناصر ابن خسرو قبادیانی، دیوان ناصر خسرو، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۳.
- نیبرگ، ه. س. دین‌های ایران باستان؛ ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی؛ تهران: مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۳.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی؛ انتشارات پازینه، ۱۳۸۹.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌ی آفرینش بابل، نشر علم، ۱۳۹۲.
- وکیلی، شروین، ایران؛ تمدن راه‌ها، انتشارات خوش‌بین، ۱۳۹۹.
- وکیلی، شروین، تاریخ خرد ایونی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴ (ب).
- وکیلی، شروین، داریوش دادگر، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰.
- وکیلی، شروین، زند گاهان، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴ (الف).

Aelian, *On the Characteristics of Animals*, Loeb Classical Library, Translated by Scholfield, A. F. London: William Heinemann, 1959.

Aelius Herodianus, *De Prosodia Catholica*, Tr. By: Stephanie Roussou, Oxford University Press, 2018.

Aristotle, *Meteorology*, Translated by E. W. Webster, In: <http://classics.mit.edu/Aristotle/meteorology.2.ii.html>.

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1984.

Bennett, John G., "The Hyperborean Origin of the Indo-European Culture", *Journal Systematics*, Vol. 1, No. 3, December 1963.

Bolton, James David Pennington, *Aristeas of Proconnesus*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

Bridgman, Timothy P., *Hyperboreans. Myth and history in Celtic-Hellenic contacts*, *Studies in Classics*, Routledge, 2005.

Charroux, Robert, *The Mysterious Past*, London: Futura Publications, 1974.

Clement of Alexandria: *Stromata*, translated by: Roberts-Donaldson, In: www.earlychristianwritings.com.

Deblois, F.C. (1997). "Sīmurgh". *The Encyclopedia of Isla.*, Vol. IX, Leiden, Brill

Diodorus Siculus, *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*, tr. By: Walton, Copenhaver, B. P., "Hermetica", Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Dion, Roger, "La notion d'Hyperboréens: ses vicissitudes au cours de l'Antiquité". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, No.2, 1976: 143–157.

Drachmann, A. B., ed. *Scholia Vetera in Pindari Carmina*, Leipzig: Teubner, 1910.

Gnecchi-Ruscone, Guido Alberto; Khussainova, Elmira; Kahbatkyzy, Nurzhibek; Musralina, Lyazzat; Spyrou, Maria A.; Bianco, Raffaella A.; Radzeviciute, Rita; Martins, Nuno Filipe Gomes; Freund, Caecilia; Iksan, Olzhas; Garshin, Alexander; Zhaniyazov, Zhassulan; Bekmanov, Bakhytzhani; Kitov, Egor; Samashev, Zainolla, "Ancient genomic time transect from the Central Asian Steppe unravels the history of the Scythians", *Science Advances*, No. 7 (13), 2021-03-26: 10.1126.

Golden, Peter, *An Introduction of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Asia and the Middle East*. O. Harrassowitz, 1992.

Goodrick-Clarke, Nicholas, *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity*, New York University Press, 2003.

Harris, J. Rendel, "Apollo at the Back of the North Wind", *Journal of Hellenic Studies*, No. 45 (2), 1925: 229–242.

Herodotus, *Histories*. Loeb Classical Library, Translated by Godley, A. D. London: William Heinemann, 1921.

Laruelle, Marlene, "The Iuzhinskii Circle: Far-Right Metaphysics in the Soviet Underground and Its Legacy Today", *The Russian Review*, No. 74 (4), 2015: 563–580.

Lloyd-Jones, Hugh and Parsons, Peter J., (eds.) "Simius Rhodius". *Supplementum Hellenisticum*, Berlin: De Gruyter. No. 906, 1983.

Marcian of Heraclea, *Periplus*, S. F. Guil Hoffmann, Wentworth Press, 2019.

Murphy, E.M. and J.P. Mallory., *Herodotus and the Cannibals*, *Antiquity*, No. 74. 2000: 388-394.

Pausanias, *Description of Greece*. W. H. S. Jones (translator). Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

Penka, Karl, *Origines Ariacae. Linguistisch- ethnologische Untersuchungen zur ältesten Geschichte der arischen Völker und Sprachen*, Vienna, 1883.

Phillips, E. D., "The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia", *Artibus Asiae*, No.18.2, 1955: 161-177.

Plato, *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6* translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

Ptolemy, Claudius, *Geographia*, Tr. By: J. Lennart Berggren and Alexander Jones, Princeton University Press, 2000.

Romm, James S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton University Press, 1992.

Schnirelmann, Victor, "Archaeology, Russian Nationalism, and the "Arctic Homeland", in: Kohl, P. L.; Kozelsky, M.; Ben-Yehuda, N. (eds.), *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*, University of Chicago Press, 2007.

Simonides of ceos, *Epigrams and Elegies*, ed. And tr. By: David Sider, Oxford University Press, 2020.

Strabo, *The Geography of Strabo: Literally Translated, with Notes*, trans. by H. C. Hamilton & W. Falconer, London: H. G. Bohn, (1854-1857).

Suda On Line. Tr. Catherine Roth. 13 Aug 2002.

Umland, Andreas, "Aleksandr Dugin's transformation from a lunatic fringe figure into a mainstream political publicist, 1980–1998: A case study in the rise

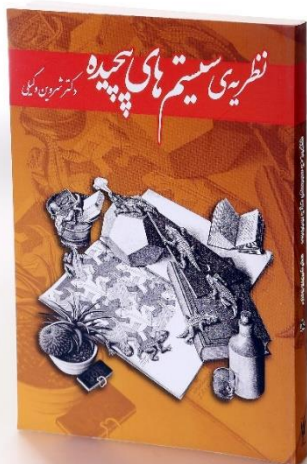
of late and post-Soviet Russian fascism", *Journal of Eurasian Studies, Disciplinary and Regional Trends in Russian and Eurasian Studies: Retrospective Glances and New Steps*. No.1 (2), 1 July 2010: 144–152.

Wasson, R. Gordon; Kramrisch, Stella; Ott, Jonathan; et al. *Persephone's Quest – Entheogens and the origins of Religion*, Yale University Press, 1986.

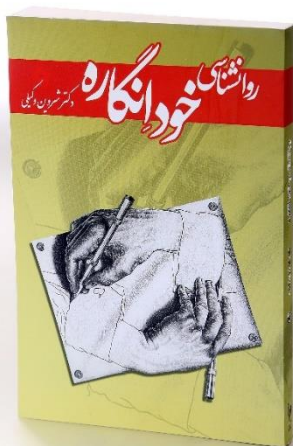


فهرست کتابهای دیگر شروین وکیلی

ردهی نخست: دیدگاه زروان



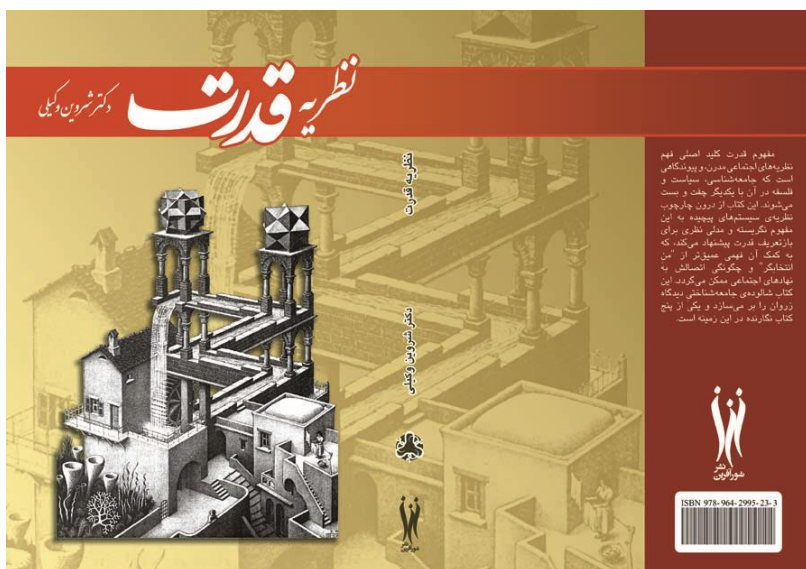
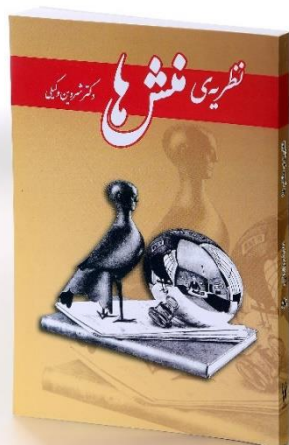
۱) نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹



۲) روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

۳) نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

۴) نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



مفهوم قدرت کنید. اصلی فهم نظریه‌های اجتماعی، مدرن و پدیدگامی است که جامعه‌شناسی، سیاست و فلسفه بر آن با یکدیگر بحث و بحث می‌شوند. این کتاب از برون چارلپ، نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به این مفهوم تکریمه و مدلی نظری برای بازدهی قدرت پدیدار می‌شود که به بحث آن فهمی عمیق‌تر از "من" انتزاعی و چگونگی انتقالش به نهادهای اجتماعی ممکن می‌گردد. این کتاب شش‌مردی جامعه‌شناسی، پدیدگامی، زروان و آدم می‌پسندار و دیگر از پنج کتاب نگارنده در این زمینه است.



۵) درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

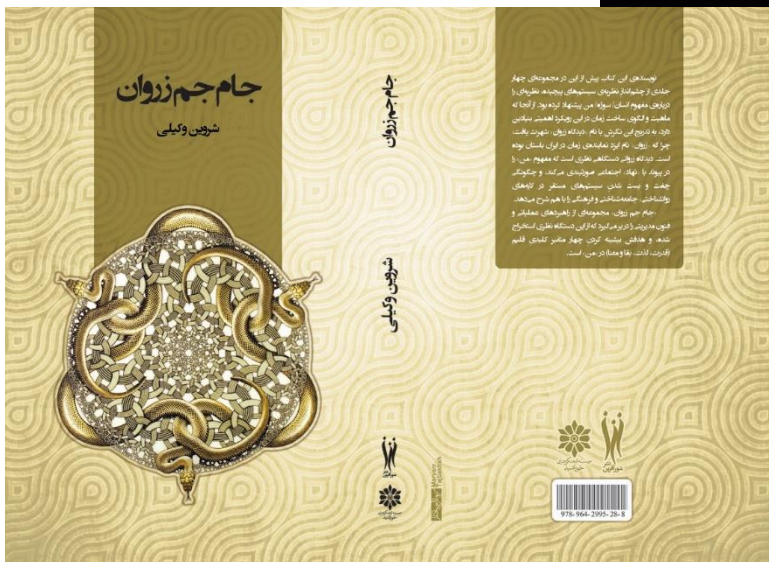
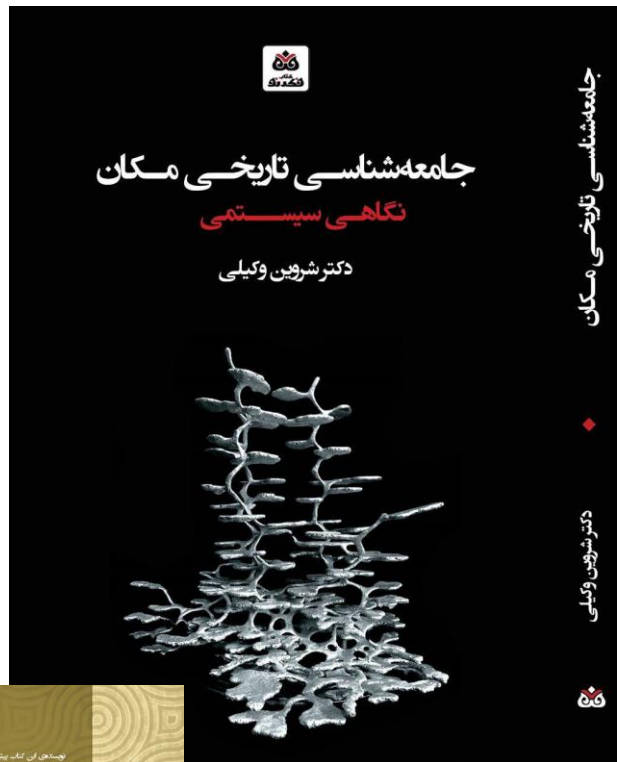
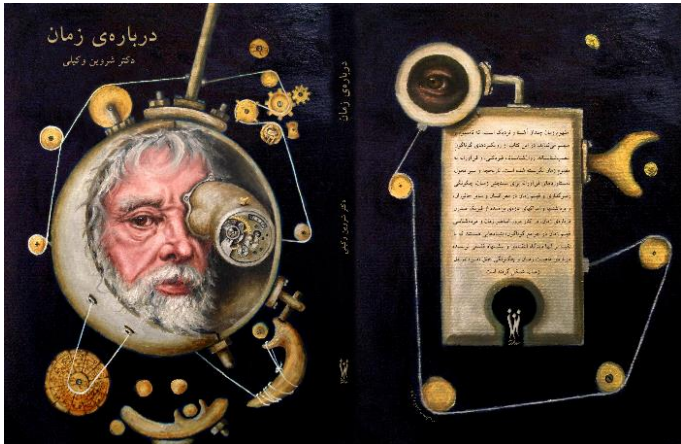
۶) زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

۷) جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳

۸) جامعه‌شناسی تاریخی مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷

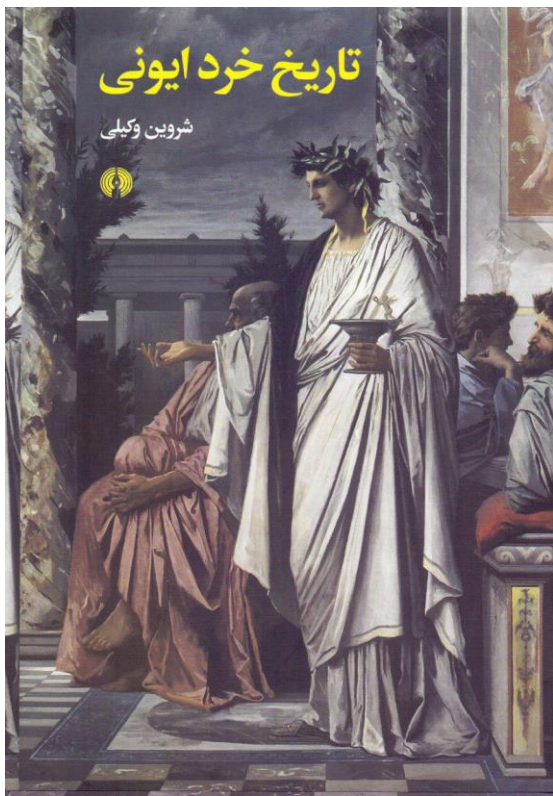
۹) مهرنسک، خورشید، ۱۳۹۹

۱۰) خردنامه-۱: زروان (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی دوم: فلسفه

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی



(۱) زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۴

(۲) تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

(۳) افلاطون: واسازی افسانه‌ای فلسفی، ثالث، ۱۳۹۵

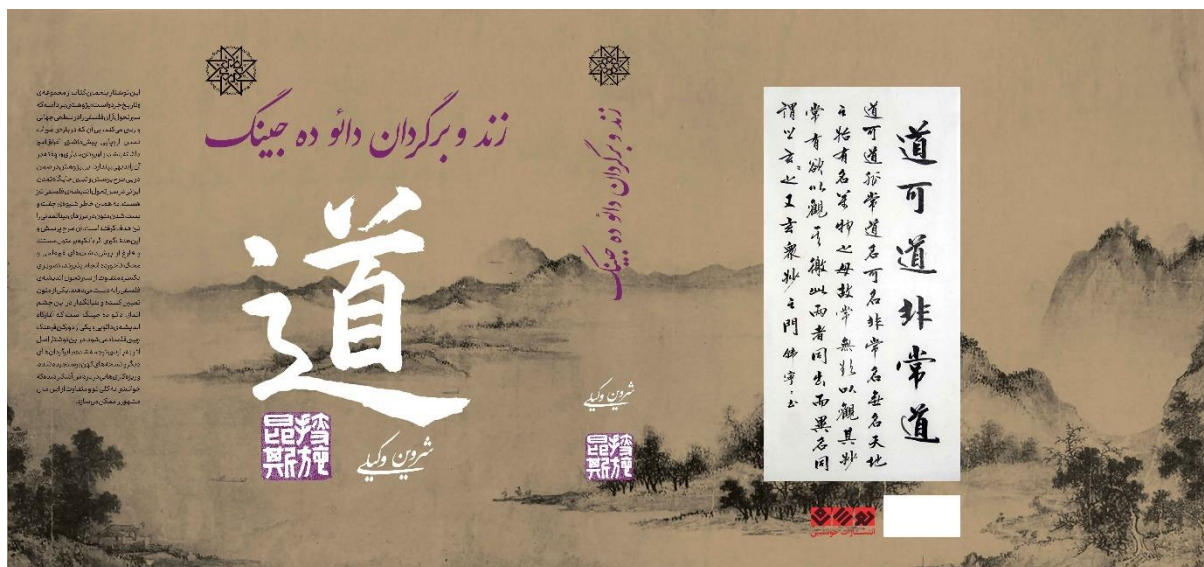
(۴) خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

(۵) برگردان و زند دائو ده جینگ، خورشید، ۱۴۰۰

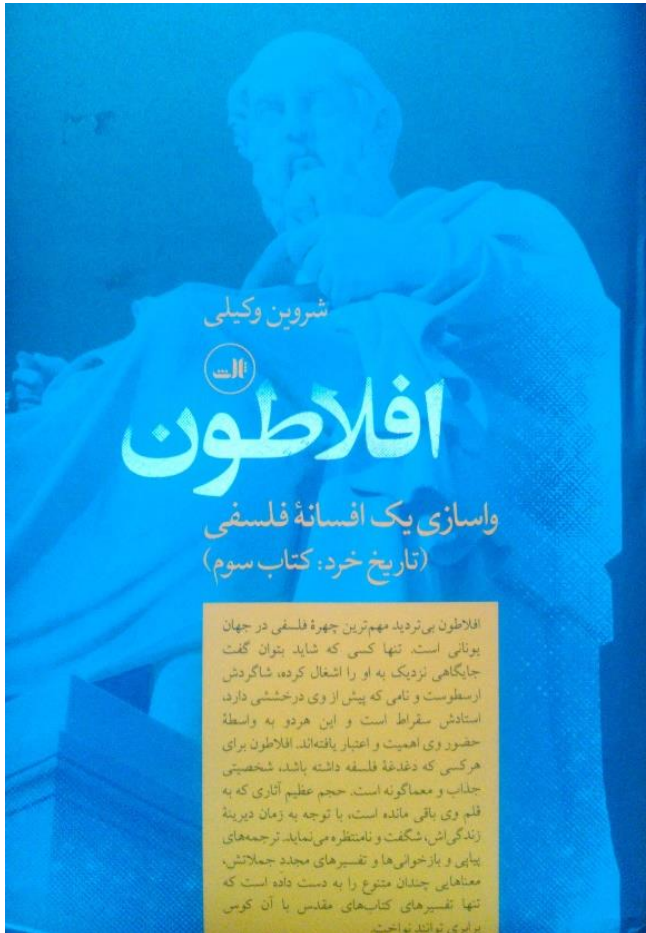
(۶) ارسطو: اسطوره‌ای استوار، خورشید، ۱۴۰۰

(۷) شرح گلشن راز، خورشید، ۱۴۰۰

(۸) یاربابا حلاج، خورشید، ۱۴۰۲.



مباحث فلسفی



۸) درباره‌ی آفرینش پدیدارها، شوراآفرین و

خورشید، ۱۳۸۰

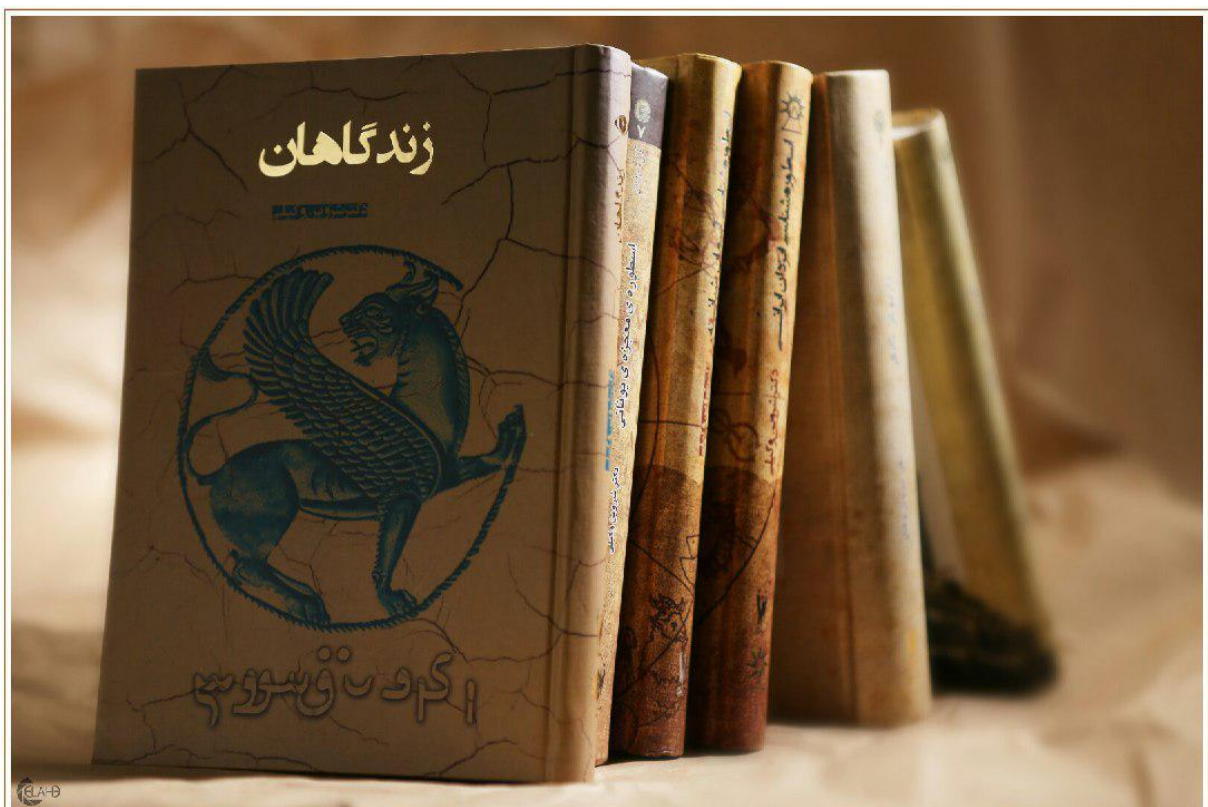
۹) پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۵

۱۰) گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸

۱۱) پوتاگوراس، خورشید، ۱۳۹۹

۱۲) کرانه‌های ذن، خورشید، ۱۳۷۶

۱۳) خردنامه-۵: فلسفه (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵



رده‌ی سوم: تاریخ

مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

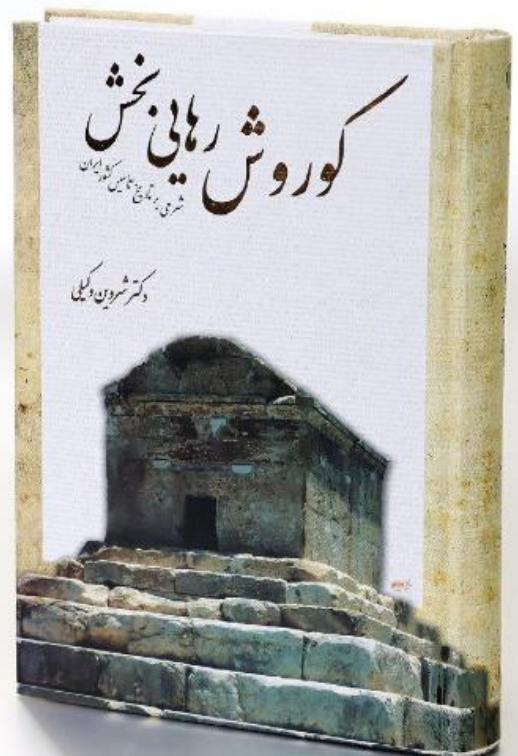
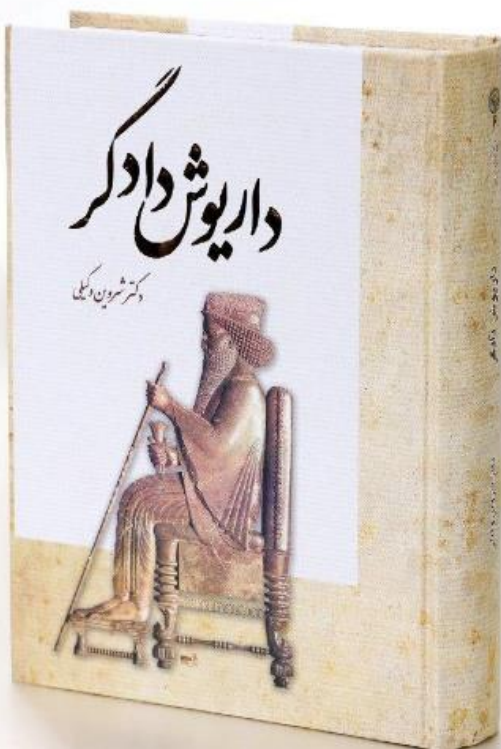
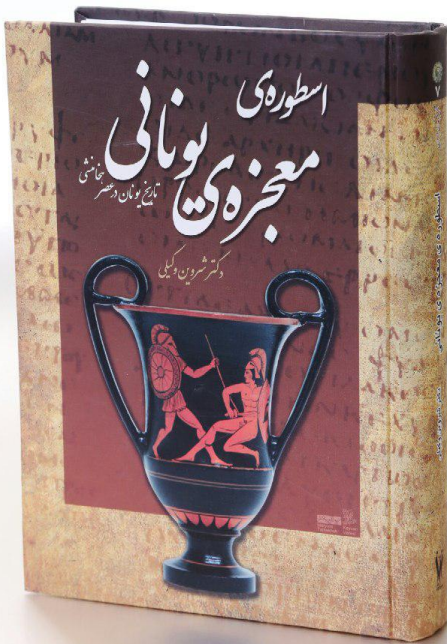
(۱) کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

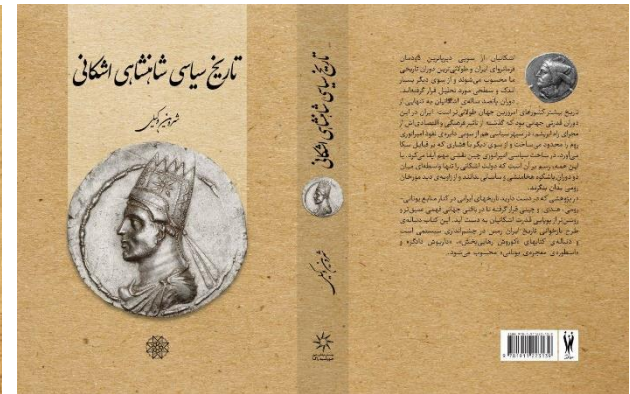
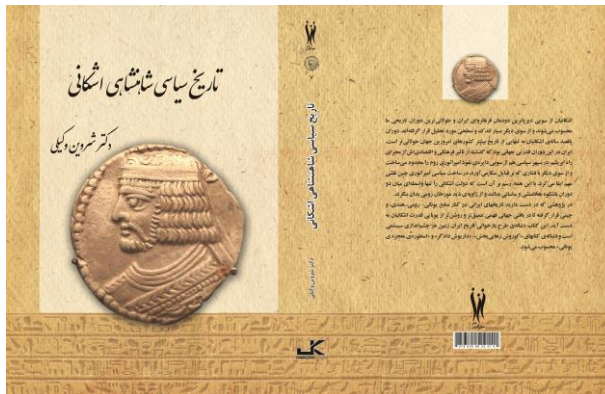
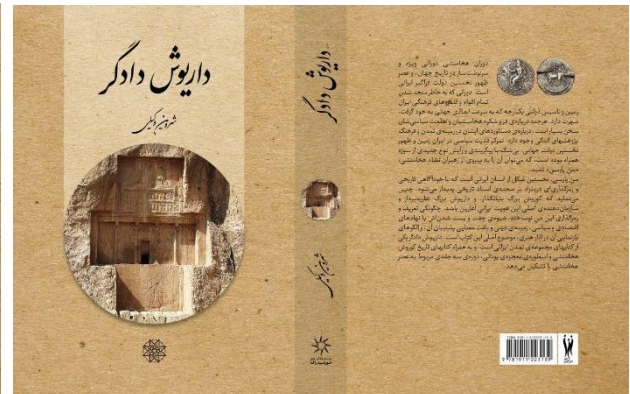
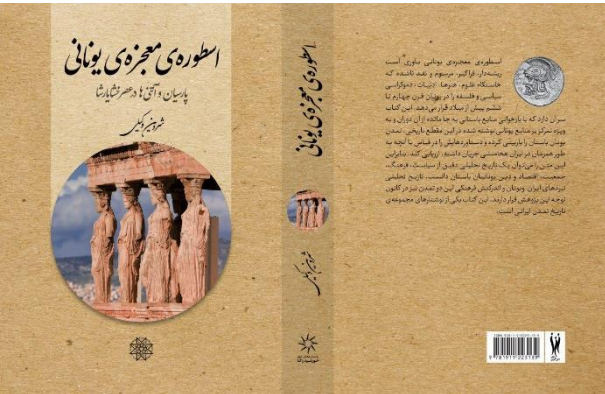
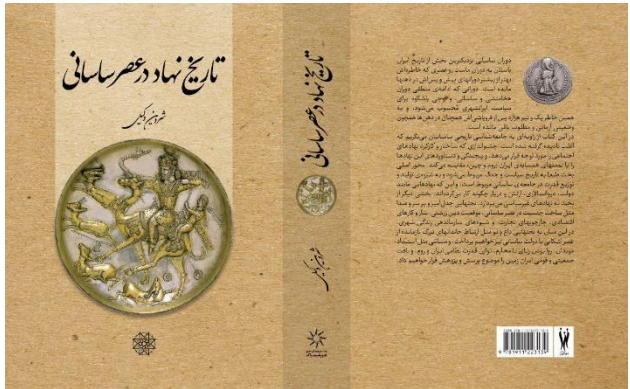
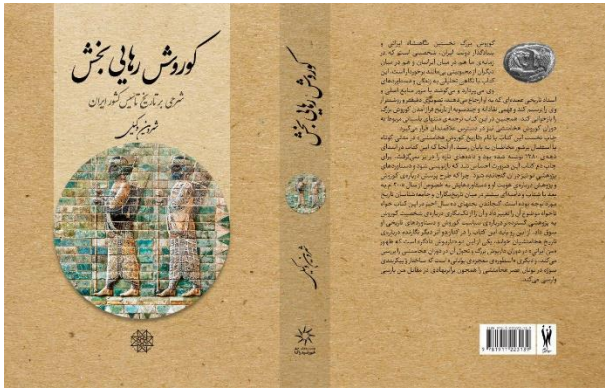
(۲) اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

(۳) داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

(۴) تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

(۵) تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸





مجموعه‌ی گاهشماری و تاریخ تمدن

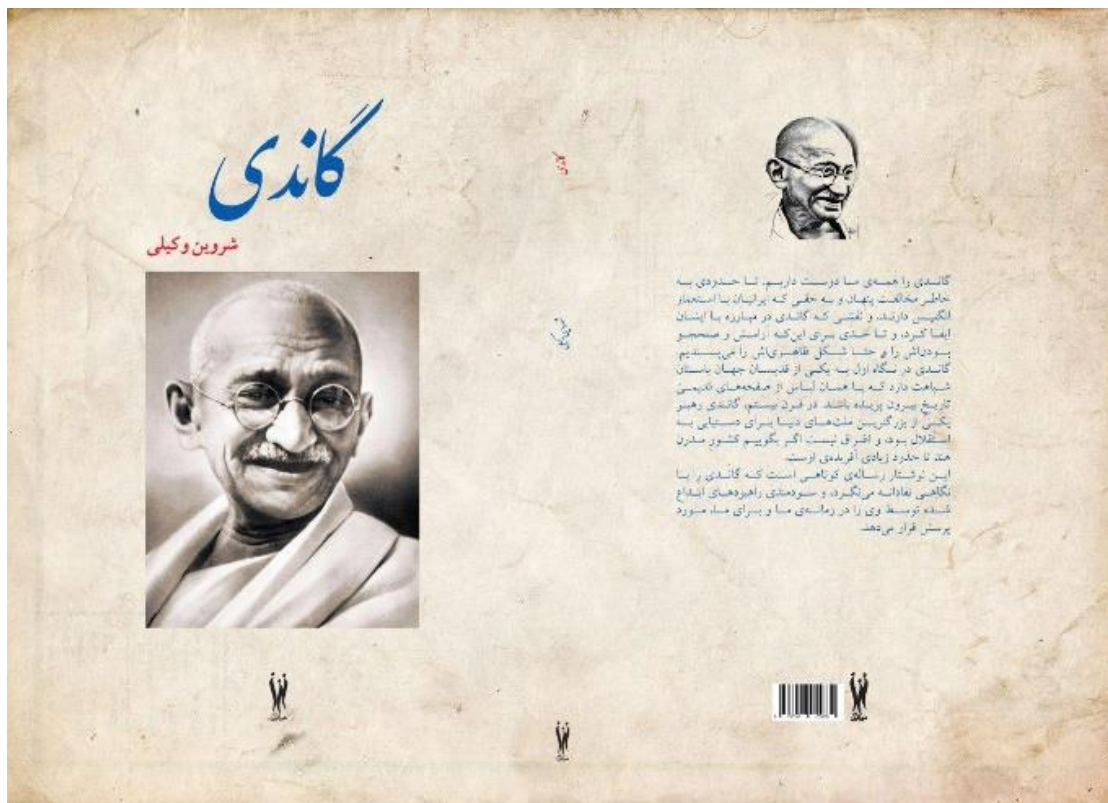
۶) سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

۷) گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

۸) تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

۹) رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸-۱۴۰۰

۱۰) خردنامه-۳: تاریخ (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی چهارم: اسطوره‌شناسی

مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

(۱) اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

(۲) اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

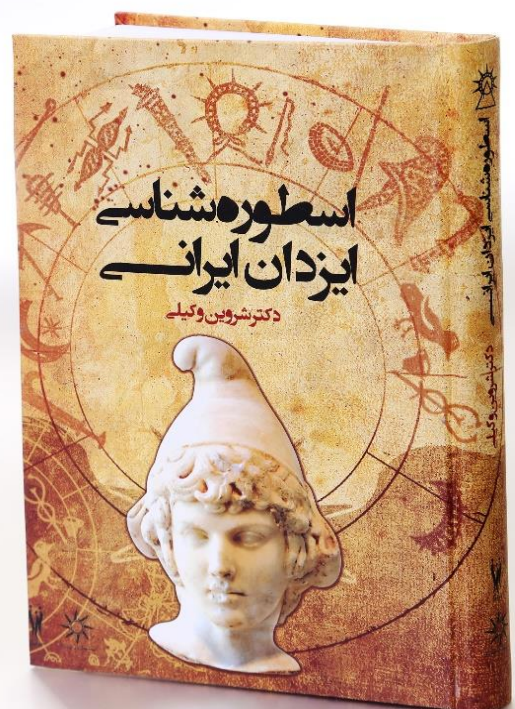
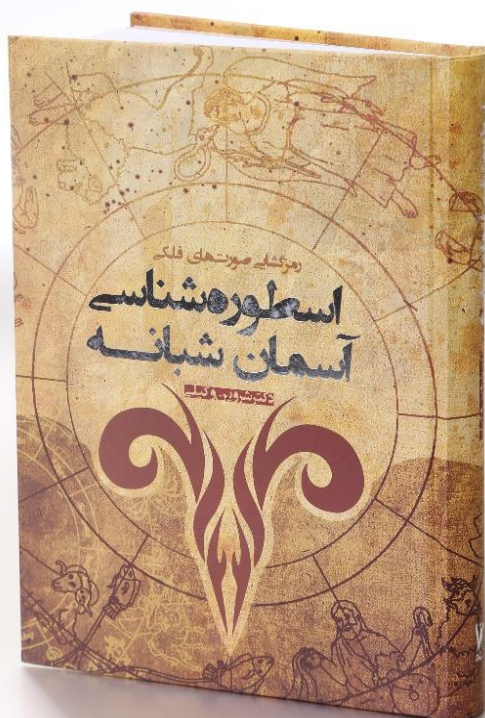
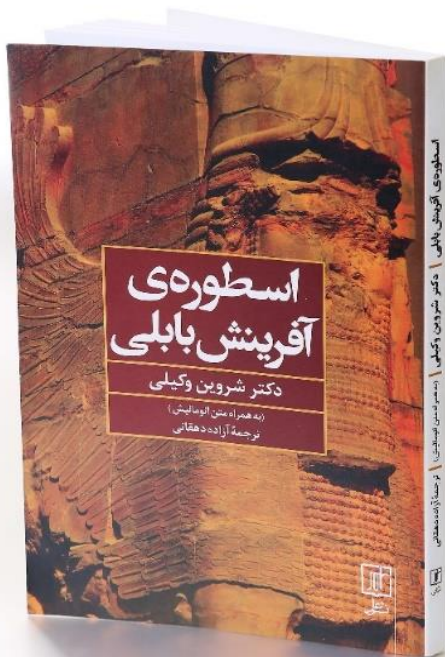
(۳) اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

(۴) اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

(۵) اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، شورآفرین

و خورشید، ۱۳۹۰

(۶) دیدار حق، خورشید، ۱۴۰۲.

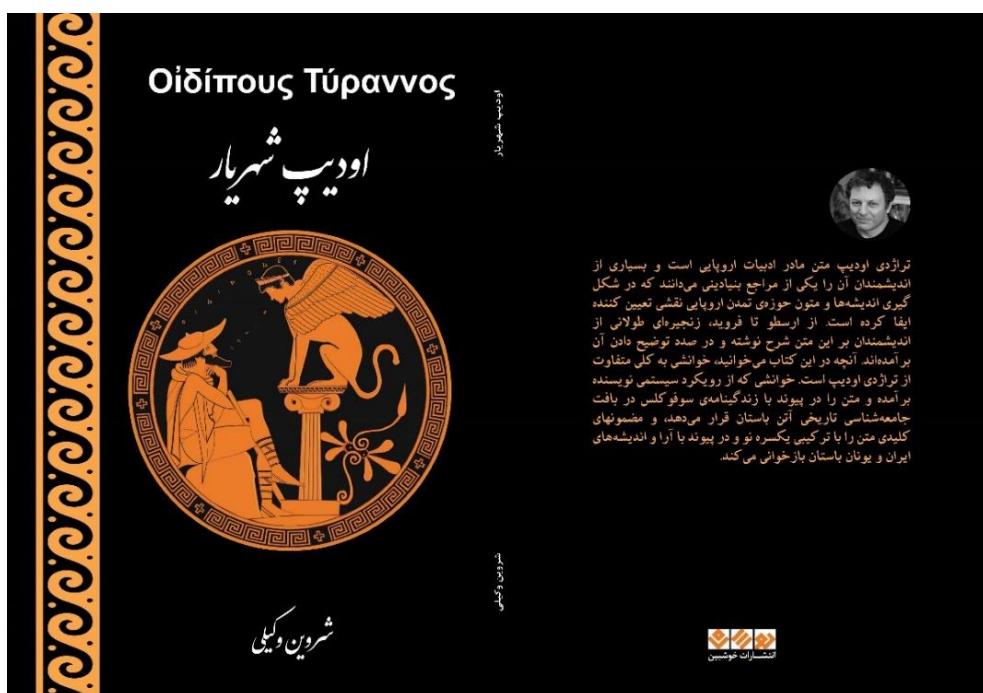
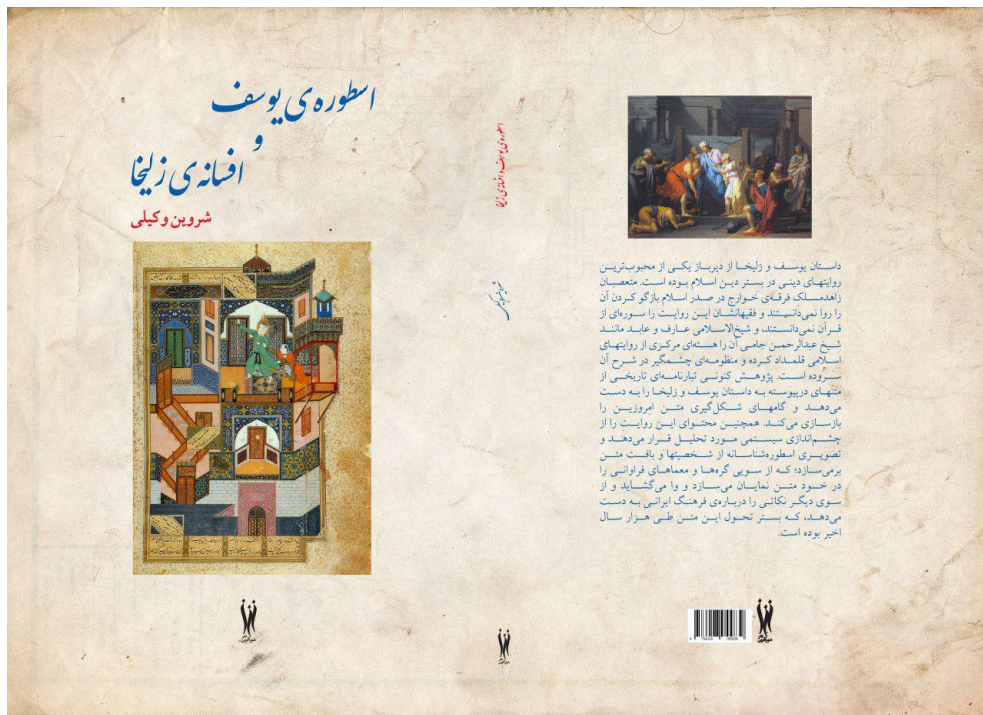


۶) اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸

۷) رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

۸) سفر مغان، خورشید، ۱۳۹۹

۹) خردنامه-۴: اسطوره‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵



رده‌ی ششم: جامعه‌شناسی

- (۱) جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵
- (۲) مدلسازی تغییرات فرهنگی با نظریه‌ی سیستمها، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰
- (۳) جامعه‌شناسی سیستمی لومان، خوش‌بین، ۱۴۰۰
- (۴) بازی‌نامک، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۳
- (۵) کشتن مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵
- (۶) بافت‌شناسی قدرت، خورشید، ۱۴۰۰
- (۷) سرخ، سپید، سبز، خورشید، ۱۳۷۸



The book cover features a dark blue background with a subtle, intricate pattern. On the left, there is a circular portrait of Shrovin Vakil, a man with glasses and a suit. To his right, the title 'نظریه سیستم های اجتماعی لومان' is written in white Persian script, with 'شروین وکیلی' below it. A large, stylized orange and red graphic of interlocking gears or a complex network structure is positioned in the lower-left quadrant. On the right side, there is a circular portrait of Niklas Luhmann, a man with dark hair. Below his portrait is a block of Persian text. At the bottom right, the publisher's logo and name 'انتشارات خوشبین' are visible.

نیکلاس لومان، جامعه‌شناس نامدار معاصر، از پژوهشگرانی است که آثار طی دهه‌های گذشته اهمیت روزافزون پیدا کرده است. او با تکیه بر نظریه‌ی پیچیدگی، نیرومندترین روایت کلاسیک از جامعه‌شناسی سیستمی را به دست داده، که هم دقیق و استوار و میان رشته‌ایست، و هم به پیامدهایی جالب‌برانگیز و بینش‌هایی درخشان منتهی می‌گردد. این کتاب گزارشی است از مهمترین کتاب لومان، «سیستم‌های اجتماعی / ۱۹۹۱ م.»، به روایت دکتر شروین وکیلی، که خود پیشنهاد دهنده‌ی سرمشقی نو و متفاوت (دیدگاه زروان) در جامعه‌شناسی سیستمی است.

انتشارات خوشبین

۸) مکان ایرانی: نگاهی سیستمی، کتاب فکر نو، ۱۳۹۸

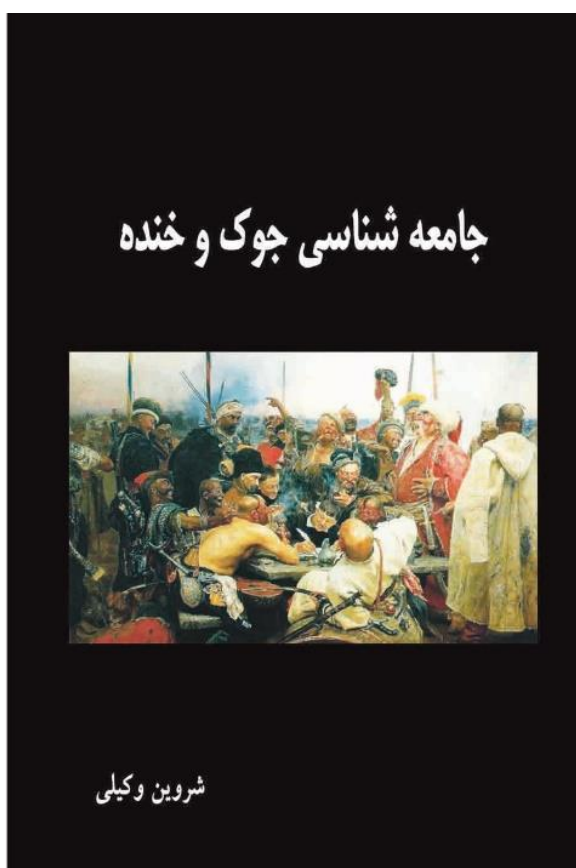
۹) تیره‌های ایرانی (۲): از آغاز تا پایان عصر هخامنشی، خورشید، ۱۳۹۸

۱۰) تیره‌های ایرانی (۳): از ظهور اسلام تا دوران معاصر، خورشید، ۱۳۹۸

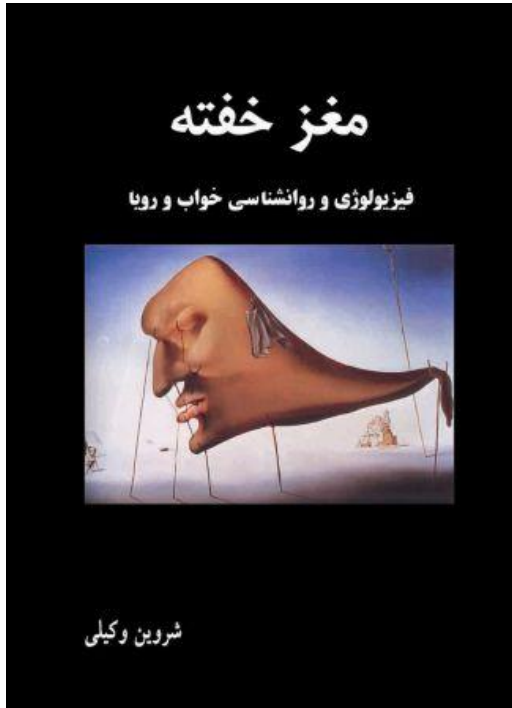
۱۱) تاریخ من پارسی (بحث‌های کلاسی بر فضای مجازی - ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸)، سه جلد، خورشید، ۱۳۹۸

۱۲) خردنامه (۹) - آموزش (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵

۱۳) خردنامه (۲) - جامعه‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵



رده‌ی ششم: زیست‌شناسی



۱) کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

۲) رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

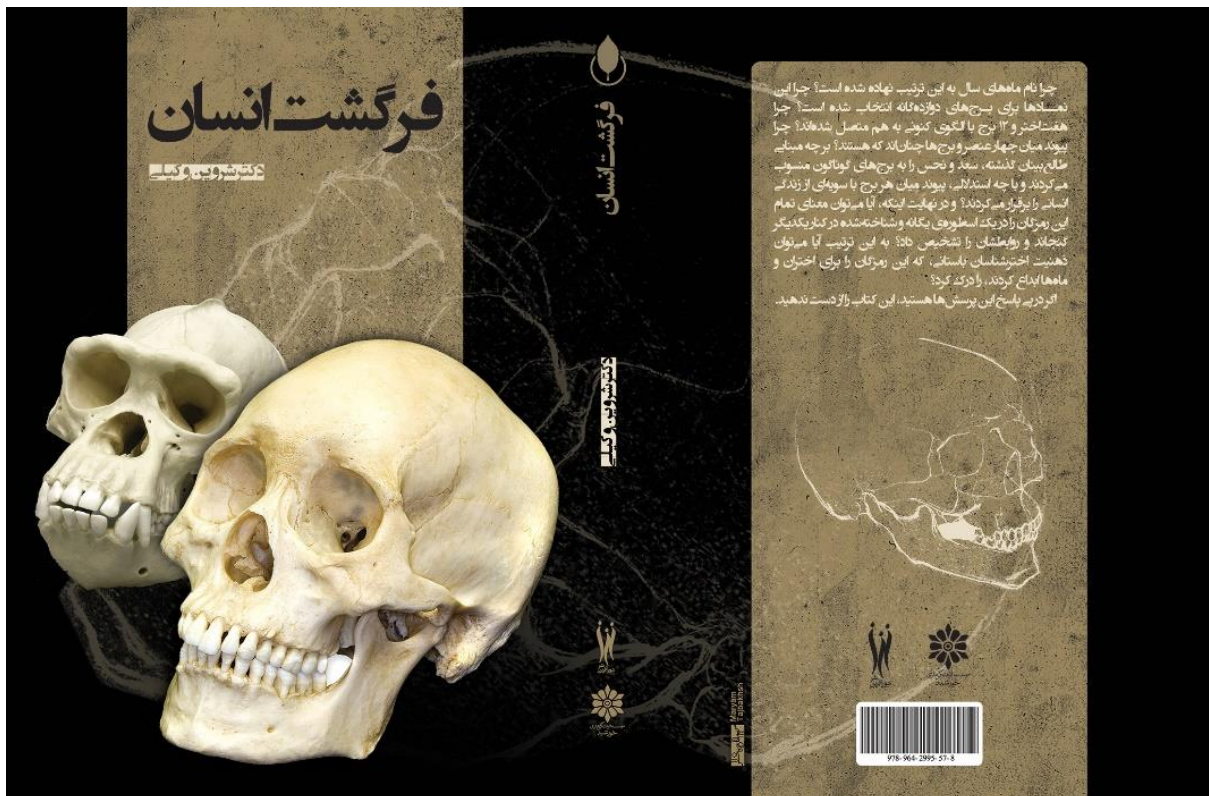
۳) مغز خفته: عصب‌شناسی خواب و رویا، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

۴) عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

۵) فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

۶) همجنس‌گرایی: نگاهی سوسیوبیولوژیک، خورشید، ۱۳۹۵

۷) خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵



۸) ژنتیک جمعیت‌های انسانی (جلد نخست تبار اقوام ایرانی)، خورشید، ۱۳۹۷

۹) رساله‌ی تقارن، خورشید، ۱۳۷۶

۱۰) خردنامه ۸- زیست‌شناسی (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی هفتم: هنر

- ۱) هنر پیشاتاریخی: ۴۰۰۰۰-۳۰۰۰ پ.م، خورشید، ۱۳۹۸
- ۲) تاریخ هنر عصر برنز: ۳۰۰۰-۱۲۰۰ پ.م، خورشید، ۱۳۹۸
- ۳) تاریخ هنر عصر آهن: ۱۲۰۰-۵۵۰ پ.م خورشید، ۱۴۰۰
- ۴) تاریخ هنر عصر هخامنشی: ۵۵۰-۳۳۰ پ.م خورشید، ۱۴۰۰
- ۵) نقاشی دو دشمن (مقایسه‌ی نقاشی‌های هیتلر و چرچیل)، خورشید، ۱۳۹۸
- ۶) رمزشناسی حرکات دست و انگشتان، خورشید، ۱۳۹۷



رده‌ی هشتم: ادبیات

مجموعه‌ی داد سخن:

- ۱) ملک الشعرای بهار، ۲۵۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۲) لاهوتی و شاعران انقلابی، ۲۹۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۳) نیما یوشیج، ۷۹۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۴) پروین، فروغ، سیمین، ۳۷۰ ص، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.
- ۵) احمد شاملو، ۶۰۰ ص، انتشارات داخلی موسسه‌ی خورشید، ۱۴۰۰.



- (۶) خویشتنِ پارسی: تبارشناسی «من» در ادب پارسی، شورآفرین، ۱۳۹۶
- (۷) خرد، عشق و عبید زاکانی: شرحی بر مثنوی عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۰
- (۸) فنون مناظره: درس‌گفتارهای کارگاه مناظره در دانشگاه تهران ۱۳۹۰-۱۳۹۳، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران،

۱۳۹۳

(۹) نام‌شناخت: ریشه‌شناسی سه هزار نام شخصی از سیزده زبان گوناگون، خورشید، ۱۳۸۲

(۱۰) رخ‌نامه-۱: مجموعه یادداشت‌های فیس‌بوک ۱۳۹۰-۱۳۹۴، خورشید، ۱۳۹۵

(۱۱) اعترافات، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۲) گلچین بیدل: برگزیده‌ی اشعار بیدل دهلوی، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۳) تپ‌اختر -۱: گلچین شعر کهن پارسی، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۴) تپ‌اختر -۲: گلچین شعر معاصر پارسی، خورشید، ۱۴۰۰

(۱۵) خردنامه (۵)- ادبیات (مجموعه مقاله)، خورشید، ۱۳۹۵

رده‌ی نهم: داستان و قطعه‌ی ادبی



(۱) ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

(۲) جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

(۳) سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

(۴) جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

(۵) حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

(۶) راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

(۷) نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

(۸) دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

(۹) فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

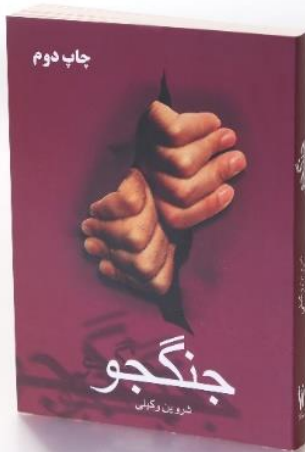
(۱۰) جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

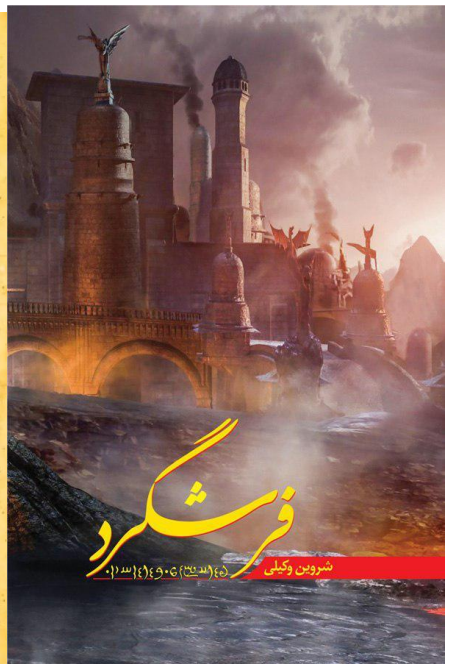
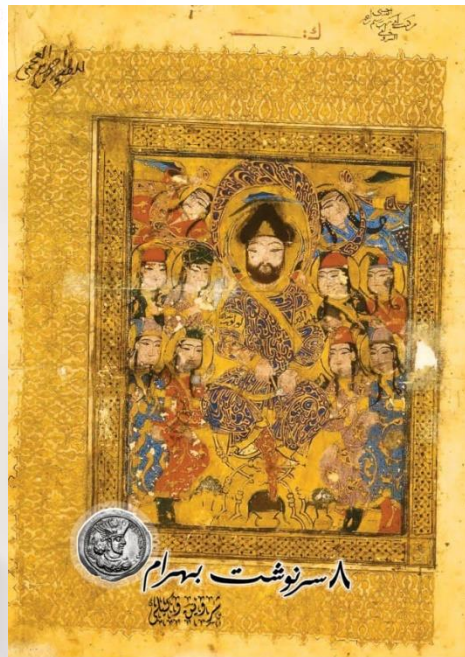
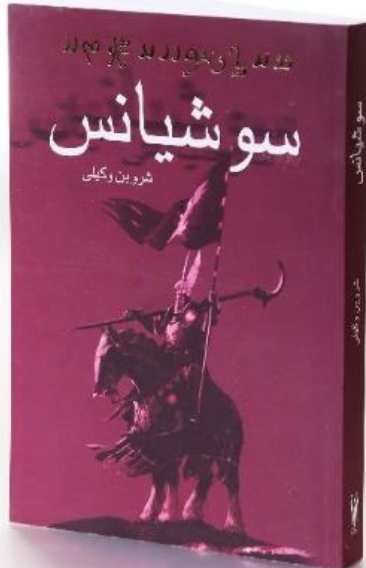
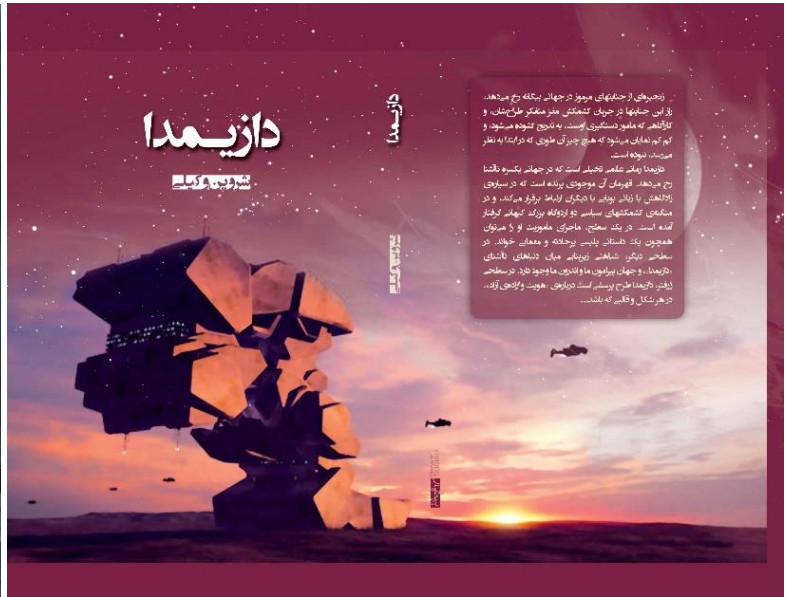
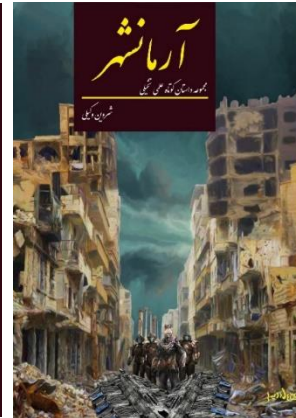
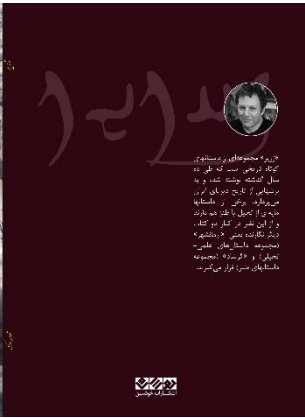
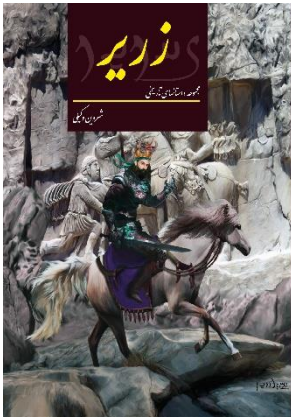
(۱۱) زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

(۱۲) گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵

(۱۳) آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی، خوش‌بین، ۱۳۹۸

(۱۴) هشت سرنوشت بهرام، خورشید، ۱۳۹۸





رده‌ی دهم: سفرنامه‌ها



سفرنامه‌ی سغد و خوارزم



دکتر شروین ویلی

مهندس پایان‌مقدم

دکتر علیرضا (درام) نرفی

۱) سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

۲) سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

۳) سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

۴) سفرنامه‌ی مسکو و سن‌پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

۵) سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



سفرنامه‌ی چین و ماچین

نویسنده: شروین ویلی

انتشارات خوارزم

