



University of Tehran Press



The Myth of Gods and Active Inhabitants in Contemporary Persian Poetry

Saghar Salmaninejad Mehrabadi¹

1. Department of Foreign Languages and Persian Literature, General Education Center, K.N Toosi University of Technology, Tehran, Iran. E-mail: salmaninejad@kntu.ac.ir

Article Info

Article Type:
research article
(p 41-67)

Article History:

Received:
7 June 2023

In Received Form:
24 June 2023

Accepted:
10 July 2023

Published Online:
20 December 2023

ABSTRACT

Myth is a very effective and complex concept in people's lives, which always shows itself in a different way. In the distant past, they were a real and inseparable part of human life, and now they are part of the unconscious memory of humans. Gods and active inhabitants are a part of mythology that have more of a religious function and according to this role, they have undergone more changes over time. Therefore, the question arises whether there are any traces of these myths left today or not? Considering that poetry is one of those arts that provide the ground for the emergence of mythology, we have analyzed the poems of five poets of this period to answer this question. Studies show that in the vast land of Iran, although with the change of religions over the years, these myths have sometimes been adapted and changed; But they have never disappeared and in the fluid space of the poets' minds, they have sometimes appeared. Purpose: We want to examine the signs of the mythology of gods and active inhabitants in contemporary poetry, which are apparently more shrouded in silence. Research method: descriptive-analytical library. Findings and results: Ahuramazda, Amshaspandan, Azar or Atash, Mitra and Nahid are sometimes shown in contemporary poetry while maintaining their self-interest. Also, the active residents sometimes in its ancient form (Soroush) and sometimes influenced by the religion of Islam (Angels) have had various expressions in contemporary poetry.

Keywords:

Mythology, Gods, Active Residents, Poetry, Contemporary Poetry

Cite this article: Zare Dorniani, Isa and Foad abdolahzadeh (2023), "The Myth of Gods and Active Inhabitants in Contemporary Persian Poetry", *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, Vol: 13, Issue: 3, Ser.N: 31,(41-68), DOI:10.22059/jlcr.2023.354006.1905



Publisher: University of Tehran Press.

اسطوره‌ ایزدان و باشندگان فعال در شعر معاصر فارسی

ساغر سلمانی‌نژاد مهرآبادی^۱

^۱نویسنده مسئول گروه زبان‌های خارجه و ادبیات فارسی، مرکز آموزش‌های عمومی، دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ایران. رایانامه:

salmaninejad@kntu.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>«اسطوره» مفهومی بسیار اثربخش در زندگی انسان‌هاست که هر زمان، به شیوه‌ای خود را نشان می‌دهد. در گذشته‌های دور به‌عنوان جزء حقیقی زندگی انسان‌ها بوده و اینک در بخشی از حافظه ناخودآگاه بشر موجود است. ایزدان و باشندگان فعال بخشی از اساطیرند که بیشتر، کارکرد مذهبی دارند و با توجه به همین نقش، در طول زمان هم بیشتر دستخوش تغییر شده‌اند؛ از این‌رو، این سؤال پیش می‌آید که آیا امروزه نیز از این اساطیر اثری باقی مانده است؟ با توجه به اینکه شعر از آن دسته هنرهایی است که زمینه ظهور اساطیر را فراهم می‌سازد، برای پاسخ به این پرسش به بررسی شعر پنج تن از شاعران معاصر پرداخته‌ایم. بررسی‌ها نشان می‌دهد که اگرچه با تغییر ادیان در طی سال‌های متوالی در سرزمین گسترده ایران، این اساطیر گاه تطبیق‌پذیر شده و تغییراتی یافته‌اند، اما هرگز محو نشده و در فضای سیال ذهن شاعران گاه به عرصه ظهور پانهاده‌اند. در کل اهورامزدا، امشاسپندان، آذر یا آتش، میترا و ناهید در شعر معاصر گاه با حفظ خویش‌کاری‌های خود نمایان شده‌اند. همچنین باشندگان فعال گاه در شکل باستانی آن (سروش) و گاه نیز متأثر از دین اسلام (فرشتگان) نمودهای گوناگونی در شعر معاصر داشته‌اند.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت ۱۴۰۲/۳/۱۷</p> <p>تاریخ بازنگری ۱۴۰۲/۴/۳</p> <p>تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۴/۱۹</p> <p>تاریخ انتشار ۱۴۰۲/۹/۲۹</p>

اسطوره، ایزدان، باشندگان فعال، شعر، شعر معاصر.

واژه‌های کلیدی

استناد: سلمانی‌نژاد مهرآبادی، ساغر (۱۴۰۲)، «اسطوره ایزدان و باشندگان فعال در شعر معاصر فارسی»، پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، دوره ۱۳، ش ۳، پیاپی ۳۱، (۴۱-۶۸)

DOI: 10.22059/jlcr.2023.354006.1905



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

اساطیر در زندگی انسان‌های گذشته نقشی بنیادی داشتند و ایزدان از جمله مهم‌ترین آنها بودند که رسوم زندگی و جامعه را مشخص می‌کردند. در ایران باستان ایزدان نقش‌های پویایی چون نقش دینی، تولیدی و گاه نقش جنگاوری داشتند که در طی زمان دچار تحولاتی شده‌اند؛ اما هرگز از بین نرفته‌اند. در الگوی آفرینش ایرانیان، سخن از اهورامزدا، ایزدان، امشاسپندان و نیز آفرینش هرچیز چون آسمان، آتش، خورشید، آب و ... تحت سیطره یکی از ایزدان قرار می‌گیرد و تأثیری شگرف در نوع سامان‌دهی فکری و ساختار اجتماعی جامعه دارد. با گذر زمان و تغییر و تحولات دینی در سرزمین گسترده ایران، تغییراتی در دیدگاه‌های اساطیری ایرانیان ایجاد شد. البته باید خاطر نشان کرد که این تغییرات به معنای نابودی و یا فراموشی محض اسطوره‌ها نیست؛ از این جهت هرگاه فرصتی ایجاد شود، اساطیر و بن‌مایه‌های کهن به نمایش درمی‌آیند. یکی از محل‌های بروز اساطیر که با ناخودآگاه انسان ارتباط پیوسته‌ای دارد، زمینه شعر و هنر است. در این مقاله مسئله مورد نظر بررسی، نشانه‌هایی از اساطیر ایزدان و باشندگان فعال است که ظاهراً بیشتر در پرده خاموشی فرورفته‌اند. در زمینه بروز اساطیر در شعر، پژوهش‌های زیادی اعم از مقاله، پایان‌نامه و رساله انجام شده است؛ اما پژوهشی که به‌طور خاص به تجلی این دسته از اساطیر در شعر معاصر پرداخته باشد، مشاهده نشد؛ از این‌رو، انجام این بررسی ضروری به نظر می‌رسید. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد شاعران معاصر به‌رغم فاصله زمانی با دوران اساطیری، خودآگاه یا ناخودآگاه به این دسته اساطیر که سرشار از نوعی قداست مذهبی در آیین‌های زمان خود بوده‌اند، در اشعارشان اشاراتی داشته‌اند.

۲- اسطوره‌ایزدان و باشندگان فعال در شعر معاصر

۲-۱. اهورامزدا

ایزدان مختلف که در آیین مزدیسنا گاه دارای افعال انسانی هستند، با ظهور زرتشت رنگ می‌بازند و اهورامزدا به‌عنوان بزرگ‌ترین ایزد، دیگر ایزدان را در سایه خود قرار داده، اغلب آنان را به مقامی پایین‌تر چون فرشته تنزل می‌دهد. در سروده‌های زرتشت، «اهوره»، «مزدا» و «مزداهوره» بر آفریننده جهان نیکی‌ها اطلاق می‌شود. مزداهوره بزرگ‌ترین ایزد راست‌کرداران است. راست‌کرداران را «مزداآیین» نیز می‌نامند. گاهان و کتیبه‌های هخامنشی، قدیمی‌ترین اسنادی هستند که نام اهورامزدا در آنها ثبت شده است. واژه «اهورامزدا» در اصل به معنای سرور داناست و از دو بخش تشکیل شده است که بخش نخست آن، یعنی «اهوره» (هم‌ریشه با اسوره خدای آریایی‌های هندوایرانی)، به معنی زندگی‌بخش، هستی‌بخش و نام خداوند در نزد ایرانیان است (بهرامی، ۱۳۶۹: ۱۹۲/۱-۱۹۳) و بخش دوم آن، «مزدا» در فرهنگ واژه‌های اوستایی دانای بزرگ، بسیار دانا و دانای دانا ثبت شده است (همان: ۱۰۸۲/۲). اهورامزدا در کل به معنای سرور داناست

و همواره در تقابل با اهریمن است. معرفی اهورامزدا و اهریمن در بندهشن به این صورت انجام شده است:

به بهدین آنگونه پیداست که هُرمزد فرازپایه با همه‌آگاهی خویش، زمانی بیکرانه در روشنی می‌بود، آن روشنی جایگاه هُرمزد است که آن را روشنایی بیکران خوانند. اهریمن در تاریکی به پست‌دانشی و زدارکامگی ژرف‌پایه بود، خوی او زدارکامگی و جای او تاریکی است که آن را تاریکی بیکران خوانند. میان ایشان «تهیگی» بود که وای است و آمیزش دو نیروی تاریکی و روشنی بدو است. هر دو ذات کرانمندی و بیکرانگی‌اند؛ آنچه در بالاست را روشنای بیکران خوانند که به سر نمی‌رسد. فروپایه آن تاریکی بیکران است و آن نیز بیکرانگی‌ست. هر دو در مرز، کرانه‌مندند؛ زیرا میان ایشان تهیگی است (فرنیخ‌دادگی، ۱۳۶۸: ۹).

اهورامزدا تنها خدای زرتشت و در فراز آسمان است. زاده نشده و کسی به او نمی‌ماند. وِرای او و بدون او، هیچ چیز وجود ندارد. او برترین هستی است و هستی همه از اوست. او برترین است. نه برتر از خود دارد و نه هم‌پایه. نه کسی منکر برتری او و نه مدعی جایگاه اوست. در یسنای ۲۸، بند ۸ آمده است:

ای اهورامزدا همین که تو را با دیده دل نگرستم، در اندیشه خود دریافتم که تویی سرآغاز و سرانجام، تویی سرچشمه منش پاک، تویی آفریننده راستی و تویی داور دادگر کارهای جهانی.

اخوان در اشعار مختلف، دل‌بستگی خود را به اساطیر ایران باستان نشان می‌دهد. ایزدان ایرانی را می‌ستاید و از زردشت و اهورامزدا با علاقه یاد می‌کند. وی روایت‌گر گذشته ایران است و در شعر «ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم ...» از بسیاری از اسطوره‌های ملی و شخصیت‌های تاریخی ایران نام برده و با ردیف «دوست دارم» نهایت علاقه و احترام خود را به آنان ابراز کرده است. در این شعر گفته است:

هم اورمزد و هم ایزدانت پرستم

هم آن فره و فره‌ر دوست دارم (اخوان، ۱۳۷۰: ۳۵۹)

«اورمزد» یکی از نام‌های اهورامزداست و «فروهر»^۱ یکی از نیروهای پنج‌گانه است که بنابر اساطیر اوستایی و پهلوی، ایرانیان باستان بدان اعتقاد داشته‌اند که به‌عنوان یکی از قوای باطنی یا صورت معنوی هریک از مخلوقات است ... مخصوص به انسان نیست؛ بلکه کلیه موجودات اهورامزدا، دارای فروهر هستند» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۲۹). نام اولین ماه سال (فروردین) از نام آن گرفته شده و در آغاز تنها دلاوران و پرهیزگاران دارای فروهر بوده‌اند. البته اصل اعتقاد به فروهرها مربوط به آیین مزدیسناست (بهار، ۱۳۷۶: ۳۱). گاه فروهر را چیزی معادل روح یا صورت ذهنی اشیا می‌دانند.

اهورامزدا، گاه به‌صورت مخفف «اهورا» نیز کاربرد دارد. در شعر اخوان روزهای روشن، اهورایی‌اند:

پگاهی شاد و آرام است و شهری شسته و روشن

درین صبح اهورایی

...

دلم جویای آن گمبوده خویش است (اخوان، ۱۳۷۸: ۴۱۶).

اخوان گاه نیز شب را اهورایی می‌بیند:

همان‌ست این و می‌بینم شب ترگونه روشن

همان افسانه و افسون رویایی

شب پاک اهورایی (همان: ۲۷)

این صفت اهورایی که شاعر ناخودآگاه برای شب و روز آن را به کار برده است؛ حاوی نوعی قداست و معنویت است که از کارکردهای دینی این اسطوره کهن حکایت می‌کند. اورمزد، هرمزد، هرمز و اوهرمزد، نام‌های دیگر اهورامزدا هستند. اخوان صبح را اورمزدی جام و نام می‌شمارد: «صبح، صبح ای اورمزدی جام و نام ای صبح» (همان: ۲۴۴). در این ابیات پیوند اهورامزدا با روشنایی و تقابل آن با تاریکی و اهرمن را هم می‌توان در پس‌زمینه شعر و در متن اساطیری آن یافت.

دیگر شاعر معاصر، شفیع کدکنی نیز، به اهورامزدا که اساس نیکی در آیین زردشتی است، با دیده احترام می‌نگرد و با او سخن می‌گوید:

هان ای مزدا! در این شب دیرند

تنها منم آن که مانده بیدار

وین خیل اسیر بندگان تو

چون کله خوش‌چرای بی‌چوپان

در دره خواب‌ها رها گشتند (شفیع کدکنی، ۱۳۷۶: ۱۴۱-۱۴۰)

شاعر در حال مناجات با آن یگانه بی‌همتا است؛ اما تحت تأثیر تفکر اساطیری و گذشته ایرانی خود، او را به نام «مزدا» می‌خواند و شکایت از بی‌توجهی همراهان و سایرین دارد. به نظر می‌رسد شاعر با این نوع کلام می‌خواهد مخاطب ایرانی خود را متوجه گذشته پرشور و نشاط خود کند و به سمت نیکی‌ها و مبارزه با بدی‌ها سوق دهد.

در همین راستا باز می‌گوید:

سفر ادامه دارد و شب از کناره می‌رود

گریه‌ها و دشت‌های رهگذر

دوباره شکل یافتند و روشنی

که آفریدگار هستی است-

دوباره آفریدشان (همان: ۱۵۸).

اهورامزدا نماینده روشنی، پاکی و خوبی در این ابیات بار دیگر دست به آفرینش زده و شاعر، گزارشگر این خلقت است. محمود کیانوش درباره این بیت می‌گوید:

شاعر بی‌اختیار از گذشته استفاده می‌کند و روشنایی را «آفریدگار هستی» می‌نامد. او

ایرانی است و «روشنایی» را مظهر آفریدگار هستی می‌داند. تاریکی اهریمن است و

ظاهراً هستی را در خود پنهان می‌کند (شفیع کدکنی، ۱۳۷۶: ۱۲۴).

آشنایی شفیهی کدکنی با این اساطیر او را به بازسازی اسطوره آفرینش نور و هستی توسط اهورامزدا وامی‌دارد.

۲-۲. امشاسپندان

آنچه در اسطوره‌های اوستایی، به‌ویژه سرودهای زرتشت مورد توجه بسیاری قرار گرفته، «فروزه‌های مزداهوره» است که همواره همراه با او از آنها نام برده می‌شود و به‌اعتباری، بازوهای اهوره در اعمال آفرینش و قدرت هستند. این فروزه‌ها در *اوستا* نو، «امشاسپندان» نامیده می‌شوند که شامل شش فروزه اصلی و دیگر فروزه‌های جانبی هستند. در کهن‌ترین بخش *اوستا* که از زبان خود زرتشت است، این فروزه‌ها حالتی مینوی دارند و کمتر تجلی عینی آنها مورد نظر است (اسماعیل‌نیا و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۳).

امشاسپندان، شش ایزد مقرب اهورامزدا هستند که به‌ترتیب بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسپندارمذ، خرداد و مرداد نام گرفته‌اند. با اینکه در *اوستا* کهن اغلب انتزاعی‌اند، در کتاب‌های متأخر چون *وندیداد* و *خرده‌اوستا* و ... به‌شکل باشندگان دارای دو وجه انتزاعی و مادی نمایان می‌شوند و به‌اصطلاح، بیشتر در شکل ایزدان و ایزدبانوان رخ می‌نمایند. امشاسپند (اشاسفند) در *اوستا* «امشه اسپنته»^۱ به‌معنی «جاودان مقدس» و در اصطلاح، نام بزرگ‌ترین فرشتگان مزدیسناست. معنی دیگر آن «افزونی بی‌مرگ» است (یاحقی، ۱۳۷۵: ۱۰۲). «بهمن» یا «وهومنه»^۲ نخستین امشاسپند و به‌معنای اندیشه نیک است. «ارته‌وهیته»^۳ یا «اردیبهشت» زیباترین امشاسپند و به معنی بهترین اشه یا راستی است. «شهریور» یا «خشته‌وئیریه»^۴ نمادی از فرمانروایی بهشتی و به معنی سلطنت مطلوب است. این سه امشاسپند در سمت راست اهورامزدا قرار می‌گیرند و نمادهایی مردانه و مذکر دارند (آموزگار، ۱۳۹۵: ۱۳). در سمت چپ اهورامزدا به‌ترتیب اسپندارمذ، خرداد و امرداد جلوس می‌کنند. «سپندارمذ» یا «سپنته ارمئیتی»^۵ دختر اهورامزدا و موکل زمین به شمار می‌رود و به معنی اخلاص و شکیبایی تقدس یافته است. «خرداد» یا «هئورتات»^۶ به معنی کمال و تمامیت و مظهری از نجات بشر است و سرانجام، «امرداد» یا «امرتات»^۷ به معنی بی‌مرگی است. این سه امشاسپند نمادهای زنانه و مؤنث دارند (همان: ۱۳). این اساطیر با توجه به پیچیدگی خاصی که دارند، با تغییر دین ایرانیان کم‌کم به فراموشی سپرده شده‌اند و تنها نام‌های آنها که بر ماه‌های سال مانده است، راه ارتباطی این مفاهیم و ذهن ایرانی را تا حدود اندکی باز می‌کند. اخوان ثالث به‌عنوان شاعری علاقه‌مند به ایران باستان، در اشعارش

1. amesha spenta
2. vohu Manah
3. Arta vahishta
4. Khashatra vairya
5. spanta armaeiti
6. Haurvatat
7. Ameretat

به این وجه اساطیر ایران نیز توجه کرده است. او در قصه شعر «سنگستان» نیز به اهورامزدا، ایزدان و امشاسپندان اشاره می‌کند:

پس از این کوه تشنه دره‌ای ژرف است
در او نزدیک‌غاری تار و تنها، چشمه‌ای روشن
از اینجا تا کنار چشمه راهی نیست
چنین باید که شهزاده در آن چشمه بشوید تن
غبار قرن‌ها دل‌مردگی از خویش بزداید
اهورا و ایزدان و امشاسپندان را

سراشان با سرود سالخورد نغز بستاند (اخوان، ۱۳۷۸: ۱۴۱).

این شش تن جاوید بی‌مرگ یا کاملان مقدس، هر کدام وظیفه خاصی برعهده دارند. در ادامه همین شعر، اخوان آورده است:

مگر دیگر فروغ ایزدی آذر مقدس نیست
مگر آن هفت انوشه خوابشان بس نیست
زمین گندید آیا برفراز آسمان کس نیست؟ (همان)

این ابیات نشان آشنایی اخوان با اساطیر کهن ایرانی است؛ به طوری که در تمام اشعار نغزش در کمال وقار قرار گرفته‌اند و هفت انوشه ظاهراً اشاره به همان شش امشاسپند و اهورامزداست. شفیع کدکنی هم با توجه به دانشی که در این زمینه دارد، از امشاسپند اسفندارمذ سخن می‌گوید. سپندارمذ (سپیدفروتن، خرد ناب) یکی از ایزدانی است که در ایران باستان تقدیس شده است و در شعر معاصر نیز رد پای از آن برجای مانده است. سپندارمذ ایزد نگاهبان زمین و پنجمین روز از هر ماه شمسی به نام اوست.

تو می‌آیی و در باران رگباران
صدای گرم نرم‌نرم تو بر خاک
سپیداران عریان را

به اسفندارمذ تبریک خواهد گفت (شفیع کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۱۴).

۲-۳. ایزدان

از مفاهیم اساطیری موجود در فرهنگ و اندیشه ایرانی، ایزدان مختلف هستند. ایزدان جنگ، داوری، آب، کشاورزی و ... در فرهنگ تمام ملت‌ها جایگاه‌های ویژه‌ای دارند. در ایران، انواع ایزدان با خویش‌کاری‌های گوناگون، عرصه‌های ذهن ایرانی را به خود مشغول کرده و به شیوه‌های مختلف نمود داشته‌اند و نقش آنها در اندیشه ایرانیان انکارناپذیر است. این ایزدان در شعر شاعران گاه چهره نشان داده و ناخودآگاه پیوند ذهنی آنها را با گذشته‌های دور ثابت کرده‌اند. در *اوستا* به سه طبقه از فرشتگان اشاره شده است. امشاسپندان که شش موردند و فروزه‌های اهورامزدا و قائم به ذات او هستند؛ به گونه‌ای که در بخش‌هایی از *اوستا* به هفت امشاسپند با احتساب اهورامزدا اشاره شده است (مهر، ۱۳۸۴: ۱۷). ایزدان که بی‌شمارند و فروهرها که تعدادشان به اندازه مخلوقات اهورامزداست (یسنا: ۲۶).

گروهی از دانشمندان باور دارند که موضوع فرشته از دین زرتشت وارد سایر ادیان از جمله یهود شده و از آنجا به دیگر ادیان ابراهیمی راه یافته است. هانری کرین تا آنجا پیش رفته که فرشته‌شناسی را مهم‌ترین بخش دین زرتشت دانسته است (مهر، ۱۳۶۹: ۲۱).

اخوان شیفته این‌گونه باورهای اساطیری ایرانی است. او اعتراف می‌کند که این مسائل را دوست دارد. وی در لحظاتی که اساطیری می‌اندیشد، این‌گونه می‌سراید:

دگر باره در عرصه ایزدان
دلم طرفه‌های شگفت آزمود (اخوان، ۱۳۷۸: ۳۲۷).

در ادامه به ایزدانی که در شعر معاصر نمود داشته‌اند، می‌پردازیم.

۲-۳-۱. میترا

«مهر»، «میترا» و «میتره» همه بر یک چیز اطلاق می‌شوند؛ میتره نامی سانسکریتی است و مهر و میترا اوستایی. این نام ابتدا بر ایزدی بزرگ اطلاق می‌شد؛ ایزد عهد و پیمان و جنگ و دلاوری که در گردونه‌ای حرکت می‌کرد که چهار اسب سفید با نعل‌هایی از زر و سیم آن را می‌کشند. او خدای روشنایی است.

دارنده زمین‌های فراخ است ... نیکوکار، نیرومند، آسمان، عالی‌قدر و بخشنده است، در قتل رفیع زندگی می‌کند. جنگجویی است نیرومند و دلیر، پیروزگری که سلاحی کارساز در دست دارد ... با هوش‌ترین موجودات؛ فاتح است و افتخار همراه اوست؛ هزار گوش، ده‌هزار چشم و ده‌هزار جاسوس دارد. او خدایی است قادر و به‌خطا نمی‌رود (ورمازرن، ۱۳۸۰: ۱۹-۱۸).

این توضیحات در یشت‌ها درباره میترا آمده است. میترا در آغاز، خدای بزرگ و قدرتمند است؛ اما با ظهور زرتشت که می‌کوشد یگانه‌پرستی را رواج دهد، ارزش سایر خدایان اسطوره‌ای ایران و از جمله میترا کاهش می‌یابد. زرتشت با ممنوع کردن برخی مراسم مذهبی مربوط به مهرپرستی، از جمله فدیه کردن گاو و استعمال گیاه مستی‌بخش «هوم» از رواج آیین مهری به حد زیادی کاست؛ اما مهر یا میترا در حقیقت به‌عنوان فرشته‌ای بسیار مهم نزد زردشتیان باقی ماند. اسماعیل‌پور میترا یا میتره را با آتش در پیوند دانسته و او را ضامن اجرای عهد و پیمان می‌داند (۱۳۷۷: ۸۲).

«زبان‌آوری که دارای هزار گوش است. خوش‌اندامی که دارای هزار چشم است. بلندبالایی که در بالای برج پهن ایستاده» (پوردادود، ۱۳۷۷: ۴۲۷) و از فراز آسمان برکنش آدمیان می‌نگرد. تجاوزکنندگان از پیمان و میانه‌روی را کیفر می‌دهد و به پایبندان عهد برکت می‌بخشد. کسی را توان فریفتن مهر نیست. هرگز به خواب نمی‌رود و بر همه چیز آگاه است (همان).

مهر گذشته از اینکه خود، مینوی پیمان و میانه‌روی است، بر پیمان میان آدمیان نظارت می‌کند و وظیفه داوری و میانجی‌گری را برعهده دارد:

می‌ستاییم و می‌خوانیم دادار اهرمزد را ... که فراز آفرید تو را، صواب‌کار، ای مهر
دارای دشت‌های فراخ؛ زیرا که تو داور هشیارانی، تو کار به داوری کنی و به عدالت
میانجی‌گری می‌کنی میان مخلوقات مادی و مینوی (به نقل از زرن، ۱۳۸۴ الف: ۱۶۳).

«مهر را خویش کاری، داوری جهانیان به راستی کردن است. هر روز تا نیمروز، با خورشید بدین کار است و بدین روی است که داور به گیتی تا نیمروز داوری کند» (فرنخ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۱۱۳). در آیین زروانیسم وظیفه داوری جهان بر عهده «کهر» یا خورشید است. میترا یا مهر، ایزد آیین بزرگی است که پیش از زردشت در ایران رواج داشت و تا قرن‌ها بخش‌های وسیعی از اروپا را دربرگرفته بود. این اسطوره در شعر معاصر نمود جذابی دارد. موسوی گرمارودی وقتی با محبوب خود سخن می‌گوید، او را برتر و والاتر از ایزد باستانی میترا برمی‌شمارد:

به بازوان تو سوگند
که قامت منحنی و شکسته بازوان میترا را
مرمتی است
گیسویت کمند بود
که با آن فراز آمدم (۱۳۵۷: ۹۴).

شکستگی بازوان میترا شاید در نگاه اول به‌نوعی اشاره به از بین رفتن جایگاه این ایزد اساطیری باشد؛ اما شاعر در دل، امید مرمت آن را دارد؛ چراکه از این ایزد که نماد عشق و دلاوری است، یاد کرده و در واقع شکسته بازوان، از بین رفتن آن دوران سلحشوری و عشق‌ورزی را در سرزمین ایران فرایاد می‌آورد؛ اما شاعر به ترمیم این وضع آسیب‌دیده جامعه امیدوار است.

قبل از آیین زردشت، مهر یا میترا پروردگار روشنایی و به‌عنوان بزرگ‌ترین خدایان مورد پرستش بود؛ اما در آیین اوستایی که یکتاپرستی را ترویج می‌کرد، مقام میترا به یک فرشته تبدیل شد و از اهمیت ایزدی او کاسته شد. مهر یا میترا را در بین خدایان هندی می‌توان در کنار «وارنا» یافت (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۳۶-۳۷). این ایزد گستره جهان را پیموده و در اغلب کشورها معبدی دارد. هند، یونان، ایران، بین‌النهرین، ایتالیا، آلمان و ... تحت قدرت و محبت این ایزد است. مهر را نگاهبان خانواده می‌شمارند. در «مهریشت» بخشیدن جفت نیکو، حمایت از بنیاد خانواده و برکت‌دهی به زندگی برعهده مهر است.

اخوان همچنین درباره مهر ایزد می‌گوید:

این شکسته چنگ بی‌قانون
گاه گویی خواب می‌بیند
خویش را در بارگاه پرفروغ مهر
طرفه چشم‌انداز شاد و شاهد زرتشت
یا پریزادی چمان سرمست

در چمنزاران پاک و روشن مهتاب می‌بیند (اخوان، ۱۳۷۰: ۱۰۴).

نقش میترا در این ابیات به‌صورتی نهان، با نقش اساطیری آن، که به پیوند خانواده کمک می‌کرده، ارتباط یافته است و اهمیت محبوی پاک را فرایاد می‌آورد که می‌تواند زمینه‌ساز تشکیل خانواده باشد.

مقام میترا بالای کوه البرز برگردونه‌ای چهاراسبه سوار و از شرق به غرب در حرکت است. در/وستا وظایفی چون نگهبانی از مزارع کشاورزی، پاسداری از مردم و بخشش آرامش و آسایش به آنان به وی محول شده است. اخوان علاوه بر بارگاه پرشکوه میترا از شکسته‌شدن بازوانش نیز سخن می‌گوید. در «شهریار سنگستان» درحالی که گذشته پرشکوه ایران را به‌خاطر دارد، از حملات ترک و تازی شکایت می‌کند و بر تندیس‌های شکسته میترا می‌گرید:

سخن می‌گفت سر در غار کرده شهریار شهر سنگستان
تو پنداری مغمی دل مرده در آتشگهی خاموش
ز بیداد انیران شکوه‌ها می‌کرد
ستم‌های فرنگ و ترک و تازی را
شکایت با شکسته بازوان میترا می‌کرد (اخوان، ۱۳۷۸: ۱۴۳).

«شکسته بازوان میترا» احتمالاً اشاره به گردونه خورشید یا صلیب شکسته است که در زبان‌های اروپایی تحت‌عنوان «سواستیکا» شناخته می‌شود. این نماد کهن عمری طولانی دارد که «اولین بار در خوزستان یافت شد و هرتسفلد آن را گردونه خورشید یا مهر نامید» (بخنورتاش، ۱۳۷۱: ۱۳۹/۱). این نماد همواره مورد توجه محافل گوناگون بوده است تا چگونگی نسبت آن را با ادیان مختلف ثابت کنند. در ابیات دیگری هم توجه شاعر خراسانی ایران‌دوست به بازوان میترا چنین جلوه کرده است:

ساعت بزرگ
بازویش دراز

همچو بازوان میترای دیرباز (اخوان، ۱۳۷۰: ۱۳۳).

ظاهراً در این شعر، آن گردش دوار و کامل برای ارائه زمان را که در ساعت موجود است، با نقش اساطیری میترا به‌طرزی شگرف به هم پیوند داده است. صفارزاده نیز با شناخت از این اساطیر ایرانی، وقتی می‌خواهد از سلمان فارسی بگوید که از آیین زردشتی به اسلام پیوسته است، چنین می‌گوید:

دهبان پارسی

سلمان پاک

دیگر نه برده بود

نه تنها

ناهید و مهر

همراه دشمنان

به اسارت می‌رفتند

اما خدای سلمان با او می‌ماند

همیشه می‌ماند (سفر پنجم: ۳۷)

منظور شاعر از اسارت ناهید و مهر، احیاناً فراموشی آیین‌های کهن ایرانی است که با ورود اسلام به دست فراموشی سپرده می‌شد و صفارزاده با این اوصاف سیطره خدای واحد بر ایزدان کهن را به‌تصویر می‌کشد. البته غارت مجسمه ناهید را هم می‌توان در

نظر داشت؛ چون تنها الهه ایرانی است که مجسمه آن را از طلا ساخته بودند (عنصری، ۱۳۶۱: ۴۲۰).

۲-۳-۲. ناهید

پژوهشگران بر این باورند که دوران نوسنگی دوران فرمانروایی مادر است (ستاری، ۱۳۷۵: ۷). پرستش ایزدبانوی بزرگ در این دوران مرسوم و بیش از هرچیز با کشاورزی مرتبط بود. الیاده معتقد است که «مادرسالاری نمی‌توانسته پدیده‌ای خاستگاهی باشد و نمی‌توانسته پیش از کشف کشت گیاهان و سفالگری در زمین‌های قابل کشت به‌وجود آمده باشد» (۱۳۷۵: ۱۸۳).

بومیان نجد ایران که از هزاره هشتم قبل از میلاد از زندگی غارنشینی به زندگی کشاورزی روی آورده بودند، در هزاره بعد، زندگی مدنی ساده‌ای را بنیان نهادند. در این زمان زنان به‌سبب سیطره بر شئون گوناگون زندگی، جنبه ایزدگونگی و تقدس یافتند و همانند الهه مادر تا قرن‌ها بعد پرستش شدند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۵: ۱۲۹/۳).

در بین ایزدان برخی مادینه‌اند و آن‌هایتا یکی از آنان است. آب از عناصر مقدس بعد از آتش در آیین مزدیسناست و آن‌هایتا ایزدبانوی آب است (پورداوود، ۱۳۷۷: ۱۵۸/۱ و اوستا: ۲۷۷). در خرده‌اوستا یشت پنج و آبان‌یشت درباره اردوی سورا آن‌هایتا چنین ثبت شده است: آن‌که بخشنده درمان است و پرهیزدهنده از دیوها، اهوراکیش و سزوار ستایش برای جهان مادی. فزاینده غله است و فزاینده رمه، فزاینده خواسته است و فزاینده ملک. اردوی سورا آن‌هایتا را در همه‌جا دامن گسترده، درمان بخش، دیوستیز و اهورایی کیش است» (یشت ۵: ۱۵۷).

فرشته نگهبان آب و معادل خدایان سرزمین‌های دیگر است. با «ایشتار» الهه بین‌النهرین، «آرتیمس» یونانی، الهه عفت و پاک‌ی و «دیانا» رومی مطابقت دارد و از بت‌های جاهلی «عزی» با ناهید برابر شده است. ظاهراً آن‌هایتا، در اصل ایزدبانویی هندوایرانی است؛ چراکه در ودا دو الهه «سینی‌والی»^۱ و «سرسواتی»^۲ شباهت‌هایی با این بانو دارند (یشت‌ها/ ۱، ۱۳۴۷: ۱۶۴).

در اوستا این ایزد به‌صورت دوشیزه‌ای بسیار زیبا و بلندبالا و خوش‌پیکر توصیف شده است که برای مسئله ازدواج و عشق پاک و بی‌آلایشی که موجب تشکیل خانواده شود، اهمیت فراوانی قایل است. تن‌پوش زرین پیکرش را می‌پوشاند، در دستش دست‌آویزهای گران‌بها و در گوشش گوشواره‌های زرین و برگردنش سینه‌آویزی از گوهر آویزان است. روی سرش تاجی هشت‌گوش آراسته با صد ستاره و زیورهای جالب نمایان است (یاحق، ۱۳۷۵: ۴۱۶).

ناهید معابد بسیاری دارد که اغلب در کنار رودخانه‌ها برپاست. این ایزد در سرزمین‌های همسایه ایران نیز اهمیت داشت؛ مثلاً در آناتولی معابد بسیاری داشت و به‌رغم اینکه استرابو، مورخ رومی، می‌گوید در آنجا از دختران خاندان‌های اشرافی

1. sanivali
2. sarsavati

درخواست می‌شد پیش از ازدواج در معبد ناهید به «روسپی‌گری مقدس» بپردازند (بویس، ۱۳۷۵: ۳۶۹)، در ایران الهه پاکدامنی بوده است. بط، مرغابی و سرو از نشانه‌های ناهیدند و با گل نیلوفر در ارتباط است. در اساطیر ایرانی، جمعه به ناهید اختصاص دارد (باحقی، ۱۳۷۵: ۲۳۲) و در *اوستا* به صورت رودی بی‌آلایش وصف شده است که تمام زمین را سیراب می‌کند، سبب بارش برف و باران می‌شود و علاوه بر باروری زمین، نطفه مردان و رحم زنان را مطهر و شیر را در پستان مادران پاک می‌کند (یشت ۵). صفارزاده در «سفر پنجم» نام ناهید را در کنار مهر می‌آورد و آن را نشانی از ایزدان ایران باستان قلمداد می‌کند:

دهبان پارسی
سلمان پاک
دیگر نه برده بود
نه تنها
ناهید و مهر
همراه دشمنان
به اسارت می‌رفتند
اما خدای سلمان با او می‌ماند

همیشه می‌ماند (صفارزاده، ۱۳۵۶ (پ): ۳۷).

نقش یگانه مهر و میترا در اهمیت خانواده و توجه به محبوب به‌عنوان اصل زمینه‌ساز بنیان خانواده، ظاهراً این دو اسطوره را بارها در کنار هم قرار داده و در این شعر نیز ناخودآگاه این قرابت تکرار شده است. اخوان ثالث در شعر «چاوشی» شگفتانه، ناهید را به صورتی منفی توصیف می‌کند:

سوی ناهید، این بد بیوه‌گرگ قحبه بی‌غم
می‌زد جام شومش را به جام حافظ و خیام
و می‌رقصید دست‌افشان و پاکویان بسان دختر کولی
و اکنون می‌زند با ساغر مک‌نیس یا نیما
و فردا نیز خواهد زد به جام هر که بعد از ما (۱۳۷۸)

اخوان در این ابیات نگاهی به اصل اساطیری رقص و آواز و پیوند آن با ناهید (زهره) دارد. شاید صفت «قحیگی» به‌نحوی اشاره به «روسپی‌گری مقدس» مورد اشاره استرابون باشد که در ناخودآگاه شاعر، این گونه به بار نشسته است.

شفیعی کدکنی در «درخت روشنایی» چنین از ناهید می‌گوید:

به ستاره برگ ناهید
نوشتم این غزل را
که بر این رواق خاموش

به یادگار ماند، ز زبان سرخ آلاله شنیدم این ترانه (۱۳۷۶: ۱۳۵)

همچنین در شعر «روشن‌دلان» چنین آورده است:

وقتی که شب ز روزن ناهید روشن است

فرجام هر چراغی و شمعی است خامشی

عشق است و بزم عشق که جاوید روشن است (همان).

پیوند ناهید با معاشقه و دلبری در این شعر شفيعی کدکنی قابل تفسیر است. ناهید

در شعر دیگری از ایشان این گونه به تصویر کشیده شده است:

روشنای خنده ناهید باش

با خیالت خلوتی آراستم

خود بیا و ساغر امید باش

گرچه ظاهراً در این ابیات خویش کاری‌ها و صفات ناهید کمتر مورد توجه قرار گرفته است و این ایزدبانوی باستانی بیشتر در قالب نامی زنانه و ستاره‌ای برفراز آسمان در شعر معاصر نمود یافته است، اما دلدادگی و محبوب‌پروری در ناخودآگاه شاعر با ناهید همراهی کرده است. البته بررسی‌ها نشان می‌دهد که در شعر شاعرانی چون مشرف آزاد تهرانی و سپانلو، آناهیتا با همان نام کهن و ارتباط زنانه‌اش با آب و باران و حافظه جمعی ایرانی نمود یافته است. نام دیگری که نباید از ذهن دور بداریم، نام «زهره» و اسطوره مربوط به آن در اشعار فارسی معاصر است. ظاهراً زهره، ناهید و بیدخت، اسامی مختلف یک اسطوره‌اند. در نگاه نخست، ناهید یا آناهیتا همان اسطوره ملی و کهن ایرانی است؛ اما این عنوان بر یک ستاره نیز اطلاق می‌شود که در فرهنگ سامی ریشه دارد و ظاهراً به نظر می‌رسد به نحوی دگرگونی یک اسطوره ملی در دامان مذهب و آیینی جدید اتفاق افتاده است و از همین رو، بارها این دو اسطوره با هم یکی پنداشته شده است. زهره نام ستاره‌ای است که در بررسی اساطیر ملل مختلف معادل-هایی دارد. ستاره زهره را «سعد اصغر» می‌شمارند که نماینده زیبایی، شادی و خوشی است و ستاره مخصوص زنان و زیبارویان است. زهره یا ناهید را ایزد موسیقی و خدای رامشگران می‌دانند. البته ناهید با آناهیتا یا ایزدبانوی آب همراهی می‌کند و نقش ایزدی را به او می‌بخشد. ظاهراً سپیدی، زیبایی، رویش و زایش از صفات اصلی است که زهره و ناهید را یکی کرده و سبب پرستش این الهه شده است. ابوریحان بیرونی زهره را ستاره شریفان، توانگران، روسپیان و زنان ملوک تصور کرده و آن را ستاره اهل لهو و لعب می‌شمارد (۱۳۱۸: ۳۸۷). طبق روایات، زهره درحقیقت زنی بوده است که دو فرشته الهی هاروت و ماروت را شیفته خود می‌کند و آن دو فرشته تحت تأثیر وی، خمر می‌خورند و درحالت بیخودی اسم اعظم پروردگار را به او می‌آموزند و از همین طریق به آسمان راه می‌یابد. هاروت و ماروت قرن‌هاست که در چاهی در بابل سرنگون‌اند (رک. عیون اخبار الرضا^(ع)، ج ۲، ص ۲۴۵).

زهره با «ایشتار» در اساطیر بین‌النهرین همانندی دارد. ظاهراً در دوره اشکانی ارتباط ایرانیان و سامیان سبب تشابه مواردی از اساطیر شد (بهار، ۱۳۷۴: ۱۰۴). ایشتار ملکه آسمان است که پرستش وی از زمان حضرت سلیمان^(ع) شروع شده است. زهره الهه زیبایی ایران است؛ همان گونه که «آفرودیت» در اساطیر یونان و «ونوس» در

اساطیر رم الهه زیبایی هستند. اخوان با توجه به مفاهیم مستتر در اسطوره زهره و پیوند آن با ناهید اساطیری چنین گفته است:

شب از شور شبانگهان نخفتم
 سحر پیغامشان با زهره گفتم
 به ساز سوخته دمسازشان، دل
 از آتش می‌زد و خون می‌سُفتم (دوزخ اما سرد: ۲۸۹).

بدین ترتیب به بربط‌نوازی زهره اشارتی داشته که در ابیاتی دیگر ناهید را با همین صفات همراه با قجگی قید کرده بود و این نشان می‌دهد نگاه اخوان به این ایزد، تحت تأثیر تغییر ساختار این اسطوره بعد از اسلام قرار گرفته است.

۲-۳-۳. آذر یا آتش

ایزد آذر در باور زرتشتی فرزند اهورامزداست و ایزد محافظ آتش به شمار می‌رود (سرخوش کرتیس، ۱۳۹۷: ۱۶). در واقع آذر نشانی از حضور مرئی اهورامزداست و به دلیل تقدس و احترام بسیاری که برای او قائل‌اند در زمره امشاسپندان قرار می‌گیرد (آموزگار، ۱۳۹۵: ۳۵). آتش به‌عنوان یکی از عناصر چهارگانه از گذشته‌های بسیار دور در بین اقوام متعدد اهمیت بسزایی داشته و در این میان گاه یکی از این عناصر بر دیگران ترجیح یافته است که با توجه به تأثیر عمده کشف آتش در زندگی بشر، در بیشتر موارد این غلبه با عنصر آتش بوده است؛ مثلاً در بندهشن، از متون دینی ایران باستان، آتش نقش نخستین را دارد که از روشنی بی‌کران آفریده شده و سپس باد از آتش و آب از باد به وجود آمده است و آن‌گاه از آب، زمین و همه هستی به‌ترتیب خلق شده‌اند (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۳۹). فلاسفه یونان و هند نیز درباره منشأ و پایان جهان، اهمیت به عنصر آتش را به‌خوبی یادآوری کرده‌اند. بررسی آثار تاریخی، فرهنگی و دینی ایران باستان نشان می‌دهد که آتش در نزد ایرانیان از آغاز اهمیت داشته و با گذشت زمان و به‌ویژه رسمیت‌یافتن آیین زردشت بر قداست آن افزوده شده است. در اساطیر ایران، کشف آتش با هوشنگ گره خورده و داستان آن در *شاهنامه* فردوسی نیز آمده است که هوشنگ برای کشتن ماری سنگی پرتاب می‌کند و سنگ بر اثر برخورد با سنگ دیگر، آتش را به وجود می‌آورد. بهار به نمادین بودن این داستان اشاره دارد و معتقد است که در دوره باستان به پیوند شاه و خدا باور داشته‌اند. هوشنگ نماد خداست که وقتی سنگ را پرتاب کرد، در اثر برخورد آن با سنگ دیگر، آتش، یعنی خورشید پدید آمد و مار، یعنی جهل و تاریکی از میان رفت (بهار، ۱۳۵۲: ۲۳۵)؛ بر این اساس، آتش با خورشید نیز پیوند می‌خورد.

در متون ایران باستان، آتش بر پنج نوع بوده است: نخست، آتش بزرگ که به «آتش بهرام» شهرت دارد و در آتشکده‌ها روشن است و از آن با نام آتش «برزی‌سونکبه»^۱ یاد شده است؛ دوم، «وهوفریانه»^۱: آتشی که نوشا و خوراست و به

1. Berezi savangah

عبارت دیگر، می‌توان از آن تحت عنوان حرارت غریزی یاد کرد؛ سوم، «اورا زیشه»^۲: آتشی که نوشا و خورا نیست و در گیاهان و در پرتو آب می‌بالد؛ چهارم، «وازیشته»^۳: این آتش در ابرهاست و از گرز تیشتر زبانه می‌کشد؛ پنجم، آتشی که با اهورامزدا برابری می‌کند و ارزشمندتر از چهار آتش قبل است (همان: ۴۰). علاوه بر این، در گات‌ها که از کهن‌ترین آثار بازمانده از متون دین بهی هستند و به سروده‌های زردشت شهرت دارند، آتش دارای هشت صفت است از این قبیل: قرار گرفته تحت پرتو اشته، نیروگیرنده از اشته، پاداش‌دهنده به اشوان، کیفردهنده به دروندان، نگهبان و نگاه‌دارنده زردشت، شادی‌دهنده به اشوان و ناکامی‌دهنده به دروندان (پوردادود، ۱۳۰۵: ۲۳ و ۱۳۱).

جایگاه مقدس آتش در اسطوره‌های ایرانی، نمودهای بسیاری دارد. در باور میتریاییان، در انجامین روز، چشمه‌ای آتشین جهان را به سوختن خواهد کشاند. نادرستان در این آتش از میان خواهند رفت و درستکاران در این چشمه آتش، حمام پاک‌کننده خواهند یافت (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۱۲۲). به جایگاه آتشین بدکاران در روز قیامت و نیز گوارابودن آتش برای نیکوکاران در رستاخیز نیز در اساطیر ایران اشاره شده است (ناس، ۱۳۸۲: ۴۶۴).

آتش در تمام ادیان و اساطیر ایران کهن، دارای تقدس بوده و برای آن قربانی می‌شده و به‌گونه‌ای نقش حد واسط انسان و خدا را برعهده داشته است. مانوی‌ها نیز پایان جهان را با آتشی هزارساله همراه می‌دانند که ارواح پاک را از جسم جدا می‌کند و انسان تاریخی را به انسانی جاودانه بدل می‌سازد (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۶۶).

جایگاه آتش در ادیان الهی نیز قابل بحث و بررسی است. در *اوستا*، یسن ۲۱ بند ۷ چنین آمده است: «آذر پسر اهورامزدا را می‌ستاییم، تو را ای آذر پاک، پسر اهورا مزدا و رد پاک می‌ستاییم، همه آتش‌ها را می‌ستاییم» (پوردادود، ۱۳۴۰: ۲۲۶). همچنین آتش، جنگجویی دلیر نام دارد که با دیوان و ستمگران می‌جنگد. «هرمزد، پنج عنصر نورانی آب و باد و آتش و نسیم و نور را سلاح جنگ کرد. آب و باد و نور و نسیم را به خود پوشید و آتش را چون تیغ در دست گرفت و به نبرد دیوان شتافت» (رضی، ۱۳۸۲: ۲۳۵). آتش نمادین در نمود نابودکنندگی هم مثبت و نیک است؛ چراکه تنها گنهکاران را می‌سوزاند. «... اورمزد ... آتشی را از آسمان به روی زمین می‌فرستاد. این آتش سهمگین، گنهکاران را یکسره سوزانده و نابود می‌کرد. در این آتش‌سوزی هولناک، اهریمن و دیوان کارگزارش نابود می‌شوند» (رضی، ۱۳۷۱: ۱۶۸). این نقش آتش در داستان‌های سیاوش، ویس و رامین، *سلامان و ابسال* و ... آمده است که چون آتش پاسبان فرّه ایزدی است، نجات‌بخش صاحب فرّه ایزدی نیز هست.

1. Vôhu-Fryâna
2. Urvâzišta
3. Vâzišta

در دین اسلام از آتش با دو وجه مثبت و منفی یاد شده و در قرآن، واژه «نار» (آتش) ۱۳۹ بار به کار رفته است. در سوره‌های طه (۱۰-۱۴) و نمل (۷-۸) رحمت و برکت الهی قلمداد شده و برای ستمکاران، سوزنده و نابودکننده توصیف شده است (اعراف و حجر).

پیش از اسلام، در آئین یهود نیز آتش مقامی ارجمند دارد. «در این آئین یهوه، خدای یهود، با پیامبر خود، موسی، با زبانه آتش در گفت‌وگوست و زبانه آتش زبان خداوندی است. در سراسر تورات از این عنصر مقدس سخن رفته و گاه کنایه از خداوند و گاه کنایه از نیروی روحانی و گاه کنایه از مرگ و هلاکت است. در قربانگاه‌ها آتش جاودانی همیشه فروزان بوده است» (عفی، ۱۳۷۴: ۴۰۸). مثال دیگر در سفر تثبیه، باب هجدهم آمده است: «لاویان کهنه و تمامی سبط لاوی را حصه و نصیبی با اسرائیل نباشد، هدایای آتشین خداوند و نصیب او را بخورند* پس ایشان در میان برادران خود نصیب نخواهند داشت و خداوند نصیب ایشان است» (تثبیه، ۱۸: ۱-۲).

قربانی کردن برای آتش هم در آیین یهود مورد توجه است. در تورات قربانی کردن ابراهیم برای خداوند از نوع قربانی سوختنی معرفی شده است (پیدایش، ۲: ۲۲). راهنمایی و کارگشایی از دیگر صفات آتش در آیین یهود است و در تورات به آن اشاره شده که همواره پیشاپیش این قوم در حرکت است (← خروج: ۱۳؛ اعداد: ۹ و تثبیه: ۹). آزمون آتش در آیین یهود (اعداد: ۵: ۲۷) و حمایت آن از نیکان، از جمله موارد مشابه نگاه به آتش در آیین یهود و زرتشت است.

مسیحیان نشانه‌های الوهیت را در آتش با برگزاری مراسمی چون برافروختن آتش در نخستین یکشنبه پرهیز، سه‌شنبه اعتراف، شب عید پاک، مراسم یهوداسوزان و ... نشان اهمیت و توجه به آتش در بین پیروان این دین می‌دانند (فریزر، ۱۳۷۸: ۷۲۸-۷۳۳). در موسم عید پاک، شنبه پیش از یکشنبه پاک نیز، جشنواره آتش برگزار می‌شود و مراسم یهوداسوزان و دیگر مراسم مرتبط با مسیحیت که به نوعی با آتش مرتبط هستند، بنا بر اظهارات فریزر، ریشه در باورهای کهن دارد و رنگ و بوی مسیحیت را به خود گرفته است (همان).

در بررسی شعر معاصر درمی‌یابیم که شاعران این دوره، خواه‌ناخواه، گاه از این اساطیر یاد کرده‌اند. آتش در شعر اخوان در مقابل اهریمن قرار گرفته است:

چون روشن روشنان فرومیرد
تاریک شود جهان و خوف‌انگیز
دیگر همه چیز رنگ او گیرد
او اهرمنی ستمگر خیره‌ست
او دشمن روشنی‌است، او دزدی
برگستره قلمروش چیره‌ست
... یک رنگ چو شد جهان، رود در خواب
خواب است و سیاهی آنچه او سازد

آری به شب سیاه خواب‌انگیز
هر چیز که هست حکم شب دارد
آری همه هر چه هست جز یک چیز
این است که می‌ستایم آتش را
آن روشن پاک، زنده بیدار
نستوه و بلند روح سرکش را (۱۳۷۳: ۲۹۶-۲۹۷).

در این اییات، اخوان به تصریح برای مبارزه با اهریمن تاریکی، به پرستش آتش اشاره می‌کند و آتش را دارای روحی بلند و سرکش می‌شمارد. آتش در اساطیر ایران جایگاه والایی دارد و حتی پسر اهورامزدا خوانده شده است (یسنا: ۶۲). اردیبهشت از مینوانی است که آفرینش مادی آتش را به خود می‌پذیرد. آتش در مقابل اهریمن قرار می‌گیرد و برای خاموش نشدن آن، بهرام و سروش نگاهبانی می‌دهند (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۶۴: ۴۹). اهمیت آتش و تلاش برای خاموش نشدن آن به گونه‌ای است که برخی چون هرودوت ایرانیان را پرستنده آتش قلمداد می‌کنند. اخوان نیز همان نکته را در این اییات یادآوری می‌کند.

در *خرده‌وستا* در نیایش با آتش، این‌گونه گفت‌وگو شده است: «ای آذر عزیز اهورامزدا! افروخته باش در این خانه، پیوسته افروخته باش در این خانه، روشن باش در این خانه، فروزان باش در این خانه، تا دیرزمان، تا رستاخیز بزرگ» (*خرده‌وستا*، ۱۳۴۳: ۱۰۲).

طبق *شاهنامه* آتش را هوشنگ کشف می‌کند و آغاز آن نسبت خاصی با گیاه دارد. کتاب مقدس *ود* نیز آتش را به چوب نسبت داده است؛ از این جهت، آتش و گیاه پیوندی نزدیک دارند. در آیین هندوها «آگنی» (آتش) از اهمیت بسزایی برخوردار است. «آگنی» نماد اخگر زندگانی و بنیاد زندگانی انسان، حیوانات، ماهیان و گیاهان است. فروکش کردن و دیگر بار شعله برکشیدن، نماد لزوم نوکردن آفرینش است. او پسر آسمان و زمین، واسطه انسان و خدایان، پیامبر خدایان، انتقال‌دهنده قربانی‌ها به خدایان و وادارنده مردم به نیایش خدایان است» (ایونس، ۱۳۸۱: ۲۵). آتش در اساطیر هند یاور نیکان و رسواسازنده بدکاران است و در حماسه «رامایانا» بی‌گناهی و پاکدامنی سیتا از طریق آتش به اثبات می‌رسد که مشابه آزمون آتش در اساطیر ایران است. هندوان آتش را پسر ایزد بانوی آسمان، «دیوس^۱» می‌دانند و معتقدند که آتش ریشه در آسمان یا آب‌های آسمانی دارد (ریگ‌ودا، ۱۳۶۷).

این نگاه اساطیری در ناخودآگاه ذهن بشری باقی مانده و گاه در شعر خود را نشان می‌دهد. اخوان در جایی دیگر از پیوند آب و آتش سخن می‌گوید:

آب و آتش نسبتی دارند جاویدان، مثل شب با روز، اما از شگفتی
ما مقدس آتشی بودیم و آب زندگی در ما
آتشی با شعله‌های آبی زیبا

آه

سوزدم تا زندهام یادش، که ما بودیم
 آتشی سوزان، سوزنده و زنده
 چشمه بس پاکی و روشن
 هم فروغ و فرّه دین را فروزنده
 هم چراغ شب‌زدای معبر فردا
 آب و آتش نسبتی دارند دیرینه
 آتشی که آب می‌باشد بر آن
 می‌کند فریاد: ما مقدس آتشی بودیم
 بر ما آب پاشیدند
 آب‌های شومی و تاریکی و بیداد
 خاست فریادی و
 دردآلود فریادی ... (۱۳۷۸: ۱۲۰)

شاعر خراسانی، در این ابیات نیز اشاره‌ای به اهمیت آتش و آذر در آیین زردشتی دارد و اهورامزدا را با آن مرتبط می‌سازد:

جوانمردا! جوانمردا! چنین بی‌اعتنا مگذر
 تو را با آذر پاک اهورایی دهم سوگند
 بدین خواری مبین خاکستر سردم (اخوان، ۱۳۷۰: ۶۰)

سپهری نیز اسطوره آتش را در اشعارش، این‌گونه به آغوش کشیده است:

من نیزه‌دار کهن آتش می‌شوم
 او شمن زیبا شبنم نوازش می‌افشاند
 دستم را می‌گیرد

و ما دو مردم روزگاران کهن می‌گذریم (سپهری، خوابی در هیاهو)

در این شعر عبارت «کهن آتش» بار اساطیری لازم را به‌همراه دارد. همچنین در شعر «...» آورده است:

لبخند در سایه روان بود
 آتش سایه‌ها در من گرفت: گرداب شدم
 فرجامی خوش بود اندیشه نبود
 خورشید را ریشه‌کن دیدم
 و دروگر نور را در تبی شیرین با لبی
 فرو بسته ستودم

استحاله شاعر در این ابیات، تحت تأثیر آتش سایه‌ها، سخن از قدرت اساطیری و ایزدی این عنصر دارد. در جای دیگر، سهراب نقش زنانه آتش را در پیوند با انیمای خود این‌گونه طرح کرده است:

و ناگاه از آتش لبه‌ایش جرقه لبخندی پرید
 در ته چشمانش تپه شب فروریخت
 و من
 در شکوه تماشا فراموشی صدا

بودم (سپهری، ۱۳۷۴).

این عبارت در شعر «آن برتر» در وصف معشوق سروده شده و در آن ارتباط زنانه آتش و آئینا در زمینه‌ای اساطیری طرح شده است.

۳. باشندگان فعال (فرشتگان، سروش و ...)

«سروش» یکی از باشندگان فعال در ایران باستان است و معادل آن در جهان پس از اسلام، می‌تواند شخصیت‌هایی چون جبرئیل، اسرافیل و عزرائیل باشد. تمام این موارد در ذیل لفظ فرشته قرار می‌گیرد.

سروش در *اوستای نو*، سروش ایزد است و از خویش‌کاری‌های عمده آن، می‌توان به نگرهبانی از مردمان و پیمان‌ها، دین‌یاوری، جنگ‌آوری، پاداش‌بخشی، یاریگری و نیز پیام‌آوری از جانب اهورامزدا اشاره کرد که هم در متون پهلوی و هم در متون نوواستانی به آن اشاره شده است.

شفیعی کدکنی در شعر «معراج‌نامه» این وجه اساطیری سروش را چنین می‌نماید:

پرسیدم از سروش دل خویش

آواز باز داد که این خود

آن

آخرین

شیطان مشرق است (۱۳۷۶: ۷۶)

اخوان نیز نمود مثبت سروش را در شعر، این‌گونه آورده است:

که ت رسد از نای سروشی بسی صفیر

من نتوانم چو شما عنکبوت شد

کولی شوریده سرم من، پرندهام

زین گنه، ای روپهکان دغل! مرا

مرگ دهد توبه، که گرگ درنده‌ام (۱۳۷۸: ۳۲۵)

از باشندگان فعال دیگر می‌توان به «جبرئیل» اشاره کرد. جبرئیل از فرشتگان مقدس است که تفاسیر مختلف و کتب آسمانی به آن اشاره می‌کنند. جبرئیل یکی از چهار فرشته مقرب الهی است که وظیفه پیام‌آوری و القای وحی به پیامبران بزرگ را بر عهده داشته است. علاوه بر او، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل، از فرشتگان مقرب‌اند که هر کدام وظیفه‌ای برعهده دارند. اخوان در این بیت اشاره‌ای به جبرئیل داشته است:

تا شدم ارادتمند، این شراب گلگون را هم مراد جبرئیل، هم مرید شیطانم

(۱۳۷۸: ۲۹۰)

بنابراین، درمی‌یابیم که شاعر جبرئیل، از برترین فرشتگان را به شاگردی خود گرفته، سپس خویش را مرید و شاگرد شیطان معرفی می‌کند. با توجه به مصراع اول، اثر مخرب شراب بر ذهن کاملاً مشخص می‌شود. شاعر می‌خواهد با این‌گونه سخن گفتن آشفتگی ذهنی و روحی شراب‌خواران را بیان کند. جبرئیل در شعر گرمارودی نیز مورد

توجه قرار گرفته است. در یکی از این موارد جبرئیل را دارای بالی به فراخنای افق توصیف می‌کند و خطاب به حافظ می‌گوید:

تا می‌گویم: آه مبادا شکسته باشی

چون جبریل

با بالی به فراخنای افق

از ملکوت خدا

فرا تر رفته‌ای (موسوی گرمارودی، ۱۳۶۳: ۱۰۹)

او نگاه منحصر به فرد خود را به شعر اساطیری حافظ، این‌چنین توصیف می‌کند و در جای دیگر آورده است:

ستارگان را با سرانگشتان از سر طیب می‌شکنی

و در حیب جبریل می‌نهی

و یا به فرشتگان دیگر می‌دهی (موسوی گرمارودی، ۱۳۵۷: ۵۲).

باشندگان فعال تحت‌عنوان «فرشتگان» نیز این‌گونه در شعر شفيعی کدکنی

(معراج‌نامه) به ظهور رسیده‌اند:

می‌تافت آن چنان که فروغ فرشتگان

بی‌رنگ می‌شد آنجا در هفت آسمان

ناگه دلم هوای زمین کرد

و آن ورد را مکرر کردم (۱۳۷۸)

شاعر در این ابیات از نقش خاص و معنوی فرشتگان یا باشندگان فعال سخن گفته است.

۴. نیروهای شر و دیوان

در آیین زردشت دو اصل در آفرینش جهان حاکم‌اند: اهورامزدا که دربردارنده نیکی و بهی است و در مقابل او اهریمن که اصل بدی، زشتی و تباهی به شمار می‌رود. در حقیقت، اساطیر بر اصل جنگ و ستیز بین خوبی و بدی استوار شده‌اند. در آیین مزدیسنا، اهورامزدا و اهریمن در مدت دوازده‌هزارسال مقابل یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند و در این صف‌آرایی و نبرد است که سرانجام اهریمن شکست می‌خورد و روز رستاخیز فرامی‌رسد. موجودات آسمانی و زمینی به دو دسته بد و زشت (اهریمن) و نیک و زیبا (اهورایی و یزدانی) تقسیم می‌شوند (یاحقی، ۱۳۷۵: ۱۱۰). در آیین زروان نیز اهریمن در مقابل هرمزد قرار می‌گیرد و حاصل شک زروان قلمداد می‌شود. هرمزد منشأ نیکی و اهریمن، سرمنشأ شر و بدی است. اهریمن از همراهی دیوها بهره‌مند و مظهر شرارت^۱ می‌شود. صفارزاده در این ابیات ظاهراً به اسطوره درگیری اهریمن با هرمزد یا اهورامزدا اشاره‌ای دارد که هر سه هزار سال جهان در دست یکی از آنهاست:

مرگ زمینی یا سرزمین فرارسیده است

و باریابی خم‌پشتان

۱. معادل ابلیس در آیات و روایات اسلامی و سامی.

به آستانه اهریمن

به آستانه شب (۱۳۶۶: ۲۶).

گویا در این لحظات، جهان در دست اهریمن است و شاعر نور را در پرده و سیاهی و ظلمت را در آستانه حیات می بیند. طبق عقیده زرواینان، هرمزد (اهورامزدا) و اهریمن دو فرزند زروان جاودانه اند که هرمزد نشان نیکی و اهریمن نشان بدی است. بر همین اساس، موجودات هستی هم به دو دسته خیر و شر تقسیم می شوند. اهریمن نیز یارانی دارد که اصلی ترین آنها شش دیوند و «کماریکان» نام دارند و در مقابل شش امشاسپند قرار می گیرند. دسته بعدی دیوان هستند که در برابر ایزدان قرار دارند و دسته آخر دیوان کوچک ترند که تعداد آنها بسیار زیاد است (بهار، ۱۳۵۲: ۸۵). اخوان با توجه به این اساطیر از اهریمن صحبت کرده است:

نام اهریمن مسخ آمده در پای همه

آن ورم کرده ز غمبادش (۱۳۷۰: ۲۷۹).

زشتی و تباهی در وجود اهریمن قرار گرفته است؛ از این رو، با ظلمت و تاریکی هم پیوند خورده است:

چون روشن روشنان فرومیرد

تاریک شود جهان و خوف انگیز

دیگر همه چیز رنگ او گیرد

او اهرمنی ستمگر خیره ست

او دشمن روشنی است، او دزدی

برگستره قلمروش چیره ست

او چهره کائنات را چالاک

تصویر کند به مسخ کوبیکش

چون هندسه جذام و وحشتناک

هر چیز که هست رنگ خود بازد

یک رنگ چو شد جهان، رود در خواب

خواب است و سیاهی آنچه او سازد

آری به شب سیاه خواب انگیز

هر چیز که هست حکم شب دارد

آری همه هر چه هست جز یک چیز

این است که می ستایم آتش را

آن روشن پاک، زنده بیدار

نستوه و بلند روح سرکش را (اخوان، ۱۳۷۰: ۲۹۶-۲۹۷).

«اهریمن» در ادبیات کهن ایرانی برابر با «انگره مینو»^۱ در مفهوم خبیث و بدطینت به کار می رود. «در گات‌ها، واژه اهریمن یک بار در مفهوم دشمن بدخواه به کار رفته و گوهر پلیدی معرفی می شود که با سپند مینو یا خرد نیک، هم زمان پیداشده و هستی و

نیستی را با هم بنیان گذاشته‌اند» (باحقی، ۱۳۷۵: ۱۰۹). طبق عقیده زروانیان در نبرد اهورامزدا و اهریمن، پیروزی نهایی از آن اهورامزداست. نیما در این عبارت از «آب» به‌عنوان یکی از عناصر ایزدی در مقابل اهریمن صحبت می‌کند و درباره اهریمن می‌گوید:

اهریمن پلید

افسون بر آب ریخت (یوشیج، ۱۳۷۵: ۲۱۷).

علاوه بر این، در این شعر نیز به اهریمن اشاره شده است:

نام اهریمن مسخ‌آمده در پای همه

آن ورم کرده ز غمبادش (اخوان، ۱۳۷۰: ۲۷۹)

که در این بخش ترکیب‌های «مسخ‌آمده» و «غمباد» بر سیاهی و وجه منفی وجود اهریمن تأکید کرده است. دیوها نیز موجوداتی پلیدند که اغلب در داستان‌ها و روایات تخیلی بروز می‌کنند. براساس دانش اسطوره‌شناسی، این دیوان در واقع تعدادی از خدایان اقوام آریایی پیش از زرتشت بودند که بعدها به‌عنوان خدایان باطل مطرح شدند. دیو در زبان سانسکریت به‌صورت «Deva» به‌معنای «خدا» ثبت شده است. این واژه در فارسی باستان به‌صورت «Daiva»، در فارسی‌میانه به‌صورت «Dew» و در اوستا به‌صورت «Daeva» آمده است (مولایی، ۱۳۸۸: ۲۵۳). البته برخی نیز آن را از ریشه «دوتا/ دیوتا»، از اولاد زنی به نام «دیتی»^۱ به معنی روشن و خدا می‌دانند (جعفری، ۱۳۷۴: ۴۵۰). ظاهراً در میان آریایی‌های باستان دو دسته از ایزدان برای دستیابی به قدرت با هم می‌جنگیدند که «اهوره‌ها» و «دئوه‌ها» نام داشتند. در بین ایرانیان اهوره‌ها و در بین هندوان دئوه‌ها پیروز شدند. از این جهت در ایران دئوه‌ها در گروه اهریمنان جای گرفتند و مردود اعلام شدند؛ اما در بین هندوان، دئوه‌ها قدرت را به دست گرفتند و در رده اهوره‌ها واقع شدند (رضی، ۱۳۸۱: ۹۰۱). برخی معتقدند که زرتشت این دسته‌بندی را بین ایزدان آریایی انجام داد و اهوره‌ها را قابل ستایش معرفی کرد و دئوه‌ها را اهریمنی نامید (عقیقی، ۱۳۸۳: ۵۲۲). برخی ایران‌شناسان بر این باورند که اهوره‌ها خدایان قبایلی بودند که مراحل میان زندگی چادرنشینی و زراعت را می‌پیمودند؛ حال آنکه دیوان مورد ستایش قبایل راهزن بودند (کریستن‌سن، ۱۳۸۲: ۴۱) یا گاه می‌گویند که دیوپرستان از این جهت دیوان را می‌پرستیدند تا همانند دیگر ملل نخستین، خبثت و شر آنان را از خود دور کنند (زهر، ۱۳۷۵: ۱۷۶). البته گروهی هم بر این باورند که اصلاً هیچ مدرکی مبنی بر اینکه ایرانیان به ستایش دیوان می‌پرداختند وجود ندارد (مولایی، ۱۳۷۸: ۲۵۴). در سراسر گاهان اهورامزدا به‌عنوان تنها خدای آفریننده نام برده شده است؛ اما ظاهراً با گذر زمان، این اندیشه تغییر کرد و در متون پهلوی درمی‌یابیم که پس از آنکه هرمزد دست به آفرینش مینوی خود زد، اهریمن نیز در تقابل با او، شماری از پتیارگان و دیوان را برای نابودی آفرینش اهورایی پدید آورد

فرنبدادگی، ۱۳۶۸: ۱۲۱)؛ بنابراین، دیو موجودی اساطیری است که از قدیم بر گروه خاصی از خدایان اطلاق می‌شد و پس از ظهور زردشت، گروه شیطان و دشمنان اهورامزدا به این نام معروف شدند. فردوسی در شاهنامه بسیار از دیو سخن گفته است. دیو سپید، ارژنگ‌دیو، اکوان‌دیو و ... از جمله دیوان مشهور در شاهنامه هستند. سیامک، فرزند کیومرث نیز نخستین کسی است که به‌دست دیو کشته می‌شود. دیوها در شعر معاصر نیز حضور دارند. نیما در اشعار خود از «دیو» سخن گفته و از این اسطوره این‌گونه استفاده کرده است:

باد آمد و باغ را به طوفانی داد درها بشکست و ره به ویرانی داد
گفتی پس طوفان چه گرفتند حساب؟ دیوی شد و جای خود به شیطانی داد
(یوشیج، ۱۳۷۵: ۳۳۱)

نیما دیو و شیطان را در کنار هم آورده است. ایرانیان بعد از اسلام مفهوم منفی دیو را از اساطیر خود به شیطان منتقل و گاه این دو را با صفاتی مشترک توصیف کردند. در شعر شاعران دیگر نیز دیو با مفهوم اساطیری خود مورد توجه قرار گرفته است؛ مثلاً صفارزاده به دیوان کوه دماوند اشاره دارد و با اساطیر شاهنامه ارتباطی قوی برقرار می‌کند.

در ایستگاه
ما ایستاده‌ایم
و ایستاده دماوند
در پیش چشم ما
و پرسشی به این سپیده خاکستری
پیوسته
می‌پیوندد
دیو و ددش همیشه و حاضر
بند دگر کجاست
ما ایستاده‌ایم
در رهگذر دود
در خواری هنر
در ارجمندی جادو
و مغزهای مضطرب بیمار
اندام ماردوش را
تصویر می‌کنند
ما سال‌هاست منتظر مقصدیم
ما در کمین حرکت و ماشین
ما در تقاطع تاریخی خیابان‌ها
در امتداد کوروش
و در نهایت تخت جمشید
در این صف بلند زمان

کاو‌های پیر
 با ما
 کنار ما
 خمیازه می‌کشند
 شاید که اسب تند فریدون
 اسب پولاد
 از آسمان به زیر آید
 ما را به مقصد برساند
 ماشین آبی شمران
 انگار

آمدنی نیست (صفارزاده، ۱۳۵۶: ۵۶).

در این ابیات با یادآوری داستان ضحاک، به دیو اساطیری اشاره شده است. در عقاید مسلمانان، ابلیس در اسطوره آفرینش از نیروهای شر محسوب می‌شود. شیطان، ابلیس یا عزازیل، در حقیقت نماد عصیانگری است. عزازیل از جنس آتش و از طبقه جنیان است که با سال‌ها پرستش، مورد رحمت الهی قرار گرفت و با اینکه خداوند سایر جنیان را که به شدت به گناه آلوده شده بودند، از بین برد، عزازیل را در کنار فرشتگان قرار داد و آن‌گاه که برای آفرینش آدم دست به کار شد، پرسشی در ذهن فرشتگان مقرب مطرح شد که از حق پاسخ خود را گرفتند و سر تسلیم در برابر خواست الهی فرود آوردند؛ اما شیطان آن پاسخ را نپذیرفت و به دلیل خودبرتربینی مشمول لعن الهی و از بهشت اخراج شد؛ پس سوگند یاد کرد تا قیامت، آدم و فرزندانش را لحظه‌ای آسوده نگذارد و برای فریب‌دادن آنها تلاش کند. بعد از سکونت آدم در بهشت، ابلیس از مار کمک می‌طلبد و وارد بهشت می‌شود و آدم و حوا را با وعده یافتن علم بی‌کران یا عمر جاودان می‌فریبد و آنها نیز با خوردن میوه ممنوعه از بهشت رانده می‌شوند و به زمین هبوط می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۳۱/۳). بر همین اساس، ابلیس و شیطان دو نام آشنا برای ایرانیان مسلمان است. در ادبیات فارسی شاعران و نویسندگان از ابلیس به‌عنوان منشأ شر نام برده‌اند که همواره در جهت اغوای انسان می‌کوشد:

کلامی برافروز از نور خدا را
 چراغ کلامی که من پیش پا را ببینم
 در این روشنی‌های ربیع
 خدا در خسوف است و ابلیس تابان
 چراغی برافروز تا من خدا را ببینم (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۹۵).

شفیعی کدکنی در چندجای دیگر هم به ابلیس و نقش منفی آن اشاره کرده است

(← همان: ۱۲۶ و ۱۴۸).

اخوان در به‌تصویرکشیدن این موجود منفی، چنین می‌گویند:

دوشم ابلیس سحرگاه به خواب آمده بود
 با ملولانه و پرطن خطاب عجبی

که شنیدم که تو را وسوسه توبه فریفت
در دلت نیست دگر هیچ فروغ طلبی...
... گفت اگر راست بگویی و پشیمان نشوی
نیستی بچه «آدم» که تو چوب و حطبی (۱۳۷۸: ۳۱۰-۳۱۱).

شاعر در این ابیات علاوه بر اشاره به ابلیس، از «آدم»، اسطوره آفرینش و بن و داستان میوه ممنوعه سخن می‌گوید. صفارزاده نیز به‌عنوان شاعری قرآنی در بیشتر اشعار خود، گوشه‌چشمی به شخصیت‌ها و اساطیر دینی داشته و هرگز از این امر غافل نبوده است. او هم در بیتی از نام اصلی شیطان تحت عنوان «ابلیس» یاد می‌کند و می‌گوید:

ابلیس آن غرور چنان در برم کشید کز بام کبر طعنه به شهر خدا زدم
(صفارزاده، ۱۳۶۵ الف: ۱۵)

شاعر هرگونه خودبینی را نشان از خویش‌کاری شیطان می‌داند که در نخستین روزگار آفرینش آدم، خود را برتر شمرد و بر آدم سجده نکرد. این داستان بین تمام شاعران مورد توجه و بارها مورد بازگویی قرار گرفته است.

۵. نتیجه

اسطوره‌ها بخشی از ناخودآگاه بشری‌اند که از گذشته‌های دور به وجود آمده و به‌عنوان یک حقیقت پذیرفته شده‌اند و با گذر زمان، تطبیق‌پذیری‌های گوناگون سبب حفظ آنها شده است. شعر و هنر مهم‌ترین زمینه‌های بروز اساطیرند. در شعر معاصر یکی از مهم‌ترین اساطیر، یعنی ایزدان و باشندگان فعال، نموده‌های گوناگونی داشته‌اند. شاعران معاصر گاه از اهورامزدا در جایگاه خدای یگانه سخن گفته‌اند. گاهی ایزدانی چون مهر و میترا و ناهید را با خویش‌کاری‌های گوناگون آنها، اعم از سلحشوری، حمایت از خانواده یا به‌عنوان الهه عشق و دلدادگی مورد خطاب قرار داده‌اند. جامعه دور از عشق و روحیه سلحشوری در ذهن شاعر از بازوان شکسته میترا حکایت می‌کند و یا طول پاندول ساعت، بازوان بلند میترا را تداعی می‌سازد. البته مواردی هست که شاعران، این ایزدان، به‌ویژه ناهید را با تحولات تاریخی و روایات دینی درهم‌تنیده به‌تصویر کشیده‌اند. نقش آتش نیز در شعر شاعران معاصر با پیوند ایزدی آن فراموش نشده است. امشاسپندان و نیز باشندگان فعال نیز گاه به همان شکل دیرینه و گاه همراه با تحولات تاریخی خود، در شعر معاصر نمود داشته‌اند. این پژوهش نشان داد شعر به‌صورت ناخودآگاه با اساطیر پیوند خورده است و زمینه را برای بروز آنها در زبان شاعر معاصر نیز فراهم ساخته است.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۹۵)، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران، تاریخ.
 اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۰)، *در حیات کوچک پاییز در زندان، زندگی می‌گوید... دوزخ اما سرد*، چ ۳، تهران، بزرگمهر.
 اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۳)، *آخر شاهنامه*، چ ۱۲، تهران، مروارید.

- اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۸)، *آن‌گاه پس از تندر* (مجموعه هشت دفتر شعر)، ج ۱۲، تهران، سخن.
- استرابو (۱۳۸۲)، *جغرافیای استرابو*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اوستا* (۱۳۷۹)، ترجمه جلیل دوستخواه، ج ۱ و ۲، چ ۵، تهران، مروارید.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۷۷)، *اسطوره بیان نمادین*، تهران، سروش.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، *نقش اجتماعی زن در ایران باستان و میانه؛ نامه ایران*، به کوشش حمید یزدان‌پرست، ج ۳، تهران، اطلاعات.
- اسماعیل‌نیا گنجی، حجت‌الله؛ رضا فرصتی جویباری و حسینعلی پاشاپاسندی (۱۳۹۸)، «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسپندان با نگاهی به مزدیسنا و اسطوره‌های پیش‌آریایی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، س ۱۵، ش ۵۷، ۱۳-۳۹.
- الباده، میرچا (۱۳۷۵)، *اسطوره، رویا، راز*، ترجمه رویا منجم، چ ۲، تهران، نشر علم.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳)، *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- بختورتاش، نصرت‌الله (۱۳۷۱)، *نشان رازآمیز یا گردونه مهر*، ج ۱، تهران، مؤلف.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، چ ۲، تهران، آگه.
- بهرامی، احسان (۱۳۶۹)، *فرهنگ واژه‌های اوستا*، به یاری فریدون جنیدی، ج ۱ و ۲، تهران، بلخ.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۳)؛ *سپندارمندگان، جشن پرستاران ایران: آناهیتا*، به کوشش مرتضی گرجی، تهران، امیرکبیر.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷)، *یشت‌ها*، ج ۱، تهران، اساطیر.
- جعفری، یونس (۱۳۷۴)، *نمیرم از این پی که من زنده‌ام؛ واژه‌شناسی «دیو» در شاهنامه فردوسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، *تفسیر تسنیم*، ج ۳، قم، اسراء.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱)، *دانش‌نامه ایران باستان*، تهران، سخن.
- زهر. آر. سی (۱۳۷۵)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، فکر روز.
- ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۷)، *اسرار اساطیر هند*، تهران، فکر روز.
- ستاری، جلال (۱۳۷۵)، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران، مرکز.
- سرخوش کر تیس، وستا (۱۳۹۷)، *اسطوره‌های ایرانی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶)، *آینه‌ای برای صداها (هفت دفتر شعر)*، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، *هزاره دوم آهوی کوهی (مجموعه پنج دفتر شعر)*، چ ۲، تهران، سخن.
- شیرخداپی، ملیحه و بخشعلی قنبری (۱۳۹۱)؛ «نام‌های اهورامزدا در اوستا»، *پژوهش‌نامه ادیان*، دوره ۶، شماره ۱۲، صص ۷۹-۹۵.
- صفارزاده، طاهره (۱۳۶۶)، *دیدار صبح، شیراز*، نوید.
- صفارزاده، طاهره (۱۳۶۵)، *رهگذر مهتاب*، چ ۲، شیراز، نوید.
- صفارزاده، طاهره (۱۳۶۶)، *مردان منحنی، شیراز*، نوید.
- صفارزاده، طاهره (۱۳۶۵)، *سد و بازوان؛ چاپ دوم، شیراز*، نوید.
- صفارزاده، طاهره (۱۳۷۸)؛ *گزیده ادبیات معاصر (مجموعه شعر)*؛ چاپ اول، تهران: نیستان عقیقی، رحیم (۱۳۷۴)، *اساطیر در فرهنگ و نوشته‌های پهلوی*، تهران، توس.
- عنصری، جابر (۱۳۶۱)، *دردانه‌های خلوت اهورایی؛ بغدخت «آناهیتا»*، آب‌بانوی محبوب و ملکه انهار؛ فغفور «آذر» گرمابخش جان‌ها و پاینده آتش‌ها، چیستا، س ۲، ش ۴.
- فرنیخ دادگی (۱۳۶۸)، *بندشمن، گزارنده مهرداد بهار*، تهران، توس.
- فریزر، جیمز ادوارد (۱۳۸۳)، *شاخه زرین*، ترجمه محمد کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۱)، *کیانین*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، علمی و فرهنگی.
- موسوی گرمارودی، علی (۱۳۵۷)، *سرود رگیار، تهران*، رواق.
- موسوی گرمارودی، علی (۱۳۸۶)؛ *باغ سنگ (گزیده اشعار)*؛ چاپ اول، تهران: نشر تکا

- موسوی گرمارودی، علی (۱۳۶۳)، *خط خون*، تهران، زوار.
- مهر، فرهنگ (۱۳۸۴)، دیدی نواز دین کهن؛ فلسفه زرتشت، چ ۲، تهران، جامی.
- ناس، جان‌بایر (۱۳۸۲)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، چ ۱۳، تهران، علمی و فرهنگی.
- ورمازرن، مارتین (۱۳۸۰)، *آیین میترا*، چ ۳، تهران، چشمه.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، چ ۲، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سروش.
- Amouzgar, Jhaleh (2015), *Mythological History of Iran*, Tehran, History. [In Persian].
- Third Brotherhood, Mahdi (1370); *In the small autumn yard in the prison, life says...; Hell but cold*, Ch 3, Tehran, Bezerghamhar. [In Persian].
- The Third Brotherhood, Mahdi (1373), *the end of the Shahnameh*, Ch 12, Tehran, Marwarid [In Persian].
- Third Brotherhood, Mahdi (1378), *then after the thunder (collection of eight books of poetry)*, Ch 12, Tehran, Sokhn. [In Persian].
- Strabo (1382), *Strabo's Geography*, translated by Homayoun Santizadeh, Tehran, Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation. [In Persian].
- Avesta (1379), translated by Jalil Dostkhah, vol. 1 and 2, ch. 5, Tehran, Marwarid. [In Persian].
- Ismailpour, Abulqasem (1377), *The Myth of Symbolic Expression*, Tehran, Soroush. [In Persian].
- Esmailpour, Abulqasem (2016), *the social role of women in ancient and middle Iran; The letter of Iran, by the efforts of Hamid Yazdanparast*, vol. 3, Tehran, information. [In Persian].
- Ismailnia Ganji, Hojatullah; Reza Forsehi Joybari and Hossein Ali Pashapasandi (2018), "Structural Analysis of Kamal Divan and Amshaspanan with a Look at Mazdasena and Pre-Aryan Myths", *Mystical and Mythological Literature*, Q 15, No 57, 39-13. [In Persian].
- Eliadeh, Mircha (1375), *myth, dream, secret, translation of the astrologer's dream*, Ch. 2, Tehran, Alam Publishing House. [In Persian].
- Evans, Veronika (1373), *Mythology of India*, translated by Bajlan Farrokhi, Tehran, Mythology [In Persian].
- Bakhturtash, Nusratullah (1371), *Nishan Razamaz or Gardooneh Mehr*, vol. 1, Tehran, author. [In Persian].
- Bahar, Mehrdad (1376), *A Research in Iranian Mythology*, Ch. 2, Tehran, Agh. [In Persian].
- Bahrami, Ehsan (1369), *Dictionary of Avesta words, with the help of Faridun Junidi*, Vol. 1 and 2, Tehran, Balkh. [In Persian].
- Pordawood, Ibrahim (1343); *Sepandarmezgan, the celebration of Iranian nurses; Anahita*, by Morteza Gurji, Tehran, Amirkabir. [In Persian].
- Pordavoud, Ebrahim (1377), *Yashta*, Volume 1, Tehran, Asatir. [In Persian].
- Jafari, Yunus (1374), *I will not die because I am alive; The unknown word "demon" in Ferdowsi's Shahnameh*, Tehran, University of Tehran. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah (2015), *Tafsir Tasnim*, vol. 3, Qom, Isra'a. [In Persian].
- Razi, Hashim (2012), *Encyclopaedia of Ancient Iran*, Tehran, Sokhn. [In Persian].
- zener R. 2016 (1375), *Dawn and Sunset of Zoroastrianism*, translated by Timur Qadri, Tehran, Fekr Rooz. [In Persian].
- Zikrgo, Amirhossein (1377), *Secrets of Indian Mythology*, Tehran, Fekr Roz. [In Persian].

- Sattari, Jalal (1375), *The image of women in Iranian culture*, Tehran, Center.
- Sarkhosh Curtis, Vesta (2017), *Iranian Myths*, translated by Abbas Mokhbar, Tehran, Center. [In Persian].
- Shafiei-Kedkani, Mohammad Reza (1376), *a mirror for sounds (seven books of poetry)*, Tehran, Sokhn. [In Persian].
- Shafiei-Kadkani, Mohammad Reza (1378), *The second millennium of Ahovi Kohi (a collection of five poetry books)*, Ch. 2, Tehran, Sokhn. [In Persian].
- Shirkhodai, Maliha and Bakhsali Ghanbari (2012); "The Names of Ahura Mazda in the Avesta", *Research Journal of Religions*, Volume 6, Number 12, pp. 79-95. [In Persian].
- Safarzadeh, Tahereh (1366), *Didar Sobh*, Shiraz, Navid. [In Persian].
- Safarzadeh, Tahereh (1365), *Rahgozar Mehtab*, Ch 2, Shiraz, Navid. [In Persian].
- Safarzadeh, Tahereh (1366), *Curvy Men*, Shiraz, Navid. [In Persian].
- Safarzadeh, Tahereh (1365); *dam and arms*; Second edition, Shiraz: Navid. [In Persian].
- Safarzadeh, Tahereh (1378); *selection of contemporary literature (poetry collection)*; First edition, Tehran: Nistan. [In Persian].
- Afifi, Rahim (1374), *Mythology in Pahlavi culture and writings*, Tehran, Tos. [In Persian].
- Elemari, Jaber (1361), *Ahurai's lonely pains; Anahita, the beloved water lady and queen of Anhar; Faghfoor "Azer" warms souls and is the source of fires*, Chista, p. 2, p. 4. [In Persian].
- Farnbag Dadgi (1368), *Bandheshan*, published by Mehrdad Bahar, Tehran, Tus. [In Persian].
- Fraser, James Edward (1383), *Golden Branch*, translated by Mohammad Kazem Firouzmand, Tehran, Aghaz. [In Persian].
- Christensen, Arthur (1381), *Kayanian*, translated by Zabihullah Safa, Tehran, scientific and cultural. [In Persian].
- Mousavi Garmaroudi, Ali (1357), *Sorod Regbar*, Tehran, Rowaq. [In Persian].
- Mousavi Garmaroudi, Ali (2016); *Bagh Seng (selection of poems)*; First edition, Tehran: Teka Publishing. [In Persian].
- Mousavi Garmaroudi, Ali (1363), *Khat Khoon*, Tehran, Zovar. [In Persian].
- Mehr, Farhang (1384), *a new view of ancient religion; Zoroastrian Philosophy*, Chapter 6, Tehran, Jami. [In Persian].
- Nas, Janbayer (2012), *Comprehensive History of Religions*, translated by Ali Asghar Hekmat, edited by Parviz Atabaki, Ch 13, Tehran, scientific and cultural [In Persian].
- Vermazern, Martin (1380), *Ayin Mitra*, Ch 3, Tehran, Cheshme. [In Persian].
- Yahaghi, Mohammad Jaafar (1375), *Culture of Mythology and Fictional References in Persian Literature*, Ch 2, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research, Soroush. [In Persian].