



doi:10.22059/jis.2024.367055.1238

Research Paper

understanding the world of creation in ancient Iran based on the philosophy of inclusion: a discussion in ecological theology

Mahdi rafatipanah mehrabadi^{1✉} 

1. Corresponding Author, faculty member, Department of historical and environmental studies, the institute for research and development in the humanities (SAMT). E-mail: rafatipanah@samt.ac.ir.

Article Info.	Abstract
Received: 2023/10/21	The philosophy of inclusion considers all beings, including humans, animals, plants and birds, to be part of the universe, which follow a single principle, the principle of life, and move towards a single goal, which is cosmic order. Based on this, the present article seeks to answer the question of whether it is possible to find the philosophy of inclusion in the culture of ancient Iran by examining the historical, ritual, religious and mythological evidences of ancient Iran? And if so, how is the position of each component of nature defined in this system and what are the functions defined for them in order to maintain the cosmic order? The findings of the research show that in the Iranian worldview, man is not considered as a superior who has moral and ontological superiority over other beings. In this mean, man is just a part of the world that is responsible for establishing cosmic order in the fight against evil and demonic forces, the same as other creatures. Understanding natural phenomena as entities that have intrinsic value and can play a role in human's material and spiritual development is the main message that ancient worldview has for modern humans. In fact, the philosophy of inclusion in the form of the worldview of ancient Iran can be used for environmental protection in the framework of the discourse of green radicalism and especially ecological theology along with other components of this discourse such as Islamic, Christian, Buddhist and Jewish ecological theology.
Accepted: 2025/02/05	
Keywords: <i>World of creation , ancient Iran , philosophy of inclusion , cosmic order, Ontological dialectic.</i>	
How To Cite: rafatipanah mehrabadi, Mahdi. (2025). understanding the world of creation in ancient Iran based on the philosophy of inclusion: a discussion in ecological theology. Journal of Iranian Studies.19-34	
Publisher: University of Tehran Press.	





نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان در پرتو فلسفه ادغام: بحثی در الهیات اکولوژیک

مهدی رفعتی پناه مهرآبادی^۱ ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه مطالعات تاریخی محیطی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران،

ایران، رایانامه: rafatipanah@samt.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

فلسفه ادغام تمام موجودات اعم از انسان، حیوانات، گیاهان و پرندگان را جزئی از کیهان قلمداد می‌کند که از اصلی واحد، اصل حیات، پیروی می‌کنند و در پی هدفی واحد که همانا نظم کیهانی است در حرکتند. بر این اساس مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و بررسی شواهد تاریخی، آیینی، دینی و اسطوره‌ای ایران باستان در پی پاسخگویی به این سؤالات است که آیا می‌توان در فرهنگ ایران باستان فلسفه ادغام را یافت؟ و اگر چنین است، جایگاه هر یک از اجزای طبیعت و کارویژه‌های آنها به منظور حفظ نظم کیهانی چگونه تعریف شده است؟ و نتایجاً چه بصیرت‌هایی برای تجدید نظر در صورت‌بندی کنونی رابطه انسان ایرانی با محیط زیست و طبیعت از طریق بررسی نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان به دست آورد؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در جهان بینی ایرانی، انسان نه به عنوان مافوقی که برتری اخلاقی و هستی‌شناختی بر موجودات دیگر دارد، بلکه به عنوان جزئی از هستی به شمار می‌رود که در کنار سایر اجزای هستی و پدیده‌های طبیعی وظیفه برقراری نظم کیهانی را در مبارزه با شر و نیروهای اهریمنی به عهده دارد. درک پدیده‌های طبیعی به عنوان وجوداتی که ارزش ذاتی دارند و در چرخه تکامل مادی و معنوی انسان می‌توانند نقش بازی کنند، اصلی‌ترین پیامی است که توجه به جهان بینی باستانی برای انسان امروزی دارد. در حقیقت فلسفه ادغام در قالب جهان-بینی ایران باستان می‌تواند در چارچوب گفتمان رادیکالیسم سبز و به ویژه الهیات اکولوژیک در کنار سایر اجزای این گفتمان مانند الهیات اکولوژیک اسلامی، مسیحی، بودایی و یهودی به کار حفاظت محیط زیست آید.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۱/۱۷

واژه‌های کلیدی:

جهان آفرینش، ایران باستان، فلسفه ادغام، نظم کیهانی، دیالکتیک هستی‌شناسانه

استناد به این مقاله: رفعتی پناه مهرآبادی، مهدی (۱۴۰۴). نگرش به جهان آفرینش در ایران باستان در پرتو فلسفه ادغام:

بحثی در الهیات اکولوژیک. پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵(۱): ۱۹-۳۴



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

امروزه در بحث‌های مرتبط با الهیات اکولوژیک، یکی از دلایل تخریب طبیعت و بحران محیط زیستی را نوع هستی‌شناسی و جهان‌بینی انسان مدرن می‌دانند، هستی‌شناسی‌ای که خود منبعث از مدرنیته است و با ایجاد دوگانگی بین انسان و طبیعت سبب طرد طبیعت به عنوان ماده‌ای بی‌جان و یا ابژه‌ای فاقد ادراک، احساس و ارزش ذاتی می‌گردد. از منظر الهیات اکولوژیک ریشه بحران‌ها و مسائل محیط‌زیستی، اخلاقی است و از آنجا که ریشه این مسائل، اخلاقی است، درمان نیز باید اخلاقی و معنوی باشد. بدین ترتیب بحث از میراث دینی، تمدنی و اخلاقی جوامع گوناگون به بحث‌های محیط زیستی راه یافته و از روش‌ها و بینش‌های موجود در این میراث به عنوان جایگزین‌های بالقوه‌ای که توان حل و فصل مسائل محیط زیستی را دارند، یاد می‌شود. در حقیقت در میراث دینی و تمدنی کشورهای گوناگون می‌توان فلسفه‌ای را یافت که زیربنای مسائل اخلاقی و نوع رابطه انسان با محیط پیرامونش قرار می‌گرفت و سبب ادراک خاصی از آن می‌گردید، ادراکی که طبیعت را به واسطه ارزش ذاتی‌اش شایسته احترام می‌دانست. این فلسفه را عمدتاً با عنوان «فلسفه ادغام» یاد می‌کنند. به همین دلیل امروزه اکوتولوژیست‌ها با پیش کشیدن مفهوم «فلسفه ادغام» در مقابل «فلسفه طرد» نشان می‌دهند که مسأله اساسی در پیدایش بحران محیط زیستی، تسلط فلسفه یا گفتمان طرد بر رابطه بین انسان و جهان پیرامونش است. این در حالی است که اگر به جای فلسفه طرد، فلسفه ادغام به عنوان گفتمان مسلط در این رابطه شناسایی شده بود، صورتبندی رابطه انسان با جهان پیرامونش به گونه‌ای کاملاً متفاوت انجام می‌گرفت و مانع از تخریب طبیعت و محیط زیست می‌گردید. عطف به مطالب فوق این مقاله در تلاش است تا با بررسی آثار مکتوب و غیرمکتوب تمدنی و دینی ایران باستان به این پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان در فرهنگ ایران باستان فلسفه ادغام و دیالکتیک هستی‌شناسی مزبور را یافت؟ و اگر چنین است، جایگاه هر یک از اجزای طبیعت در این نظام چگونه تعریف شده است و چه کارویژه‌هایی برای آنها به منظور حفظ نظم کیهانی تعریف شده است؟ طبعاً فهم این مسأله می‌تواند در صورتبندی امروزی ما از رابطه انسان با محیط زیستش تغییر ایجاد کند به نحوی که محیط زیست را صرفاً شی‌ای بی‌جان و ماده‌ای غیرمدرک نبینیم.

۲. پیشینه تحقیق

به رغم گستردگی آثار منتشرشده در مورد فرهنگ و تمدن ایران باستان، در زمینه محیط زیست و حفاظت از آن آثار قابل ملاحظه‌ای تا کنون به چاپ نرسیده است. از معدود آثار و مقالاتی که در این خصوص به چاپ رسیده است می‌توان به مقاله «اهمیت محیط زیست در ایران باستان» و «حقوق محیط زیست در ایران باستان» اشاره کرد. مقاله اول اصولاً چندان توجهی به پیچیدگی‌های مفهوم محیط زیست نداشته است و صرفاً با کنار هم قرار دادن برخی از داده‌ها در مورد مقولات طبیعی، کلیاتی در مورد جایگاه محیط زیست در ایران باستان مطرح کرده است. مقاله دوم نیز به لحاظ موضوعی کاملاً متفاوت از مقاله حاضر است و مباحث حقوقی را پیش کشیده است. همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «جهان‌بینی مزدیسنی و

حفاظت محیط زیست: نقدی واسازانه» به چاپ رسیده است که عمدتاً ناظر به نقد دوتالیسم موجود در ادبیات مزدایسنا و مسائلی که برای حفاظت محیط زیست پیش می‌آورد، است. این مقاله دوتالیسم موجود در نگاه زرتشتی را یکی از عواملی می‌داند که می‌تواند به تخریب محیط زیست منجر گردد و به همین جهت در قیاس با مقاله حاضر در مسیری متفاوت پیش می‌رود. در کنار این مقالات باید از مقاله‌ای با عنوان «پدیدار زیست محیطی در اندیشه سیاسی ایران باستان» بنام برد که معتقد است قوانین حاکم در دوران کهن مبتنی بر الگوهای اعتقادی بوده است و سیاست‌های حکمرانی آن دوران با تأسی از پندارهای حفاظت از عناصر محیطی آب و خاک، گیاه و حیوان شکل گرفته است و نشان می‌دهد که ایرانیان باستان با نگرشی زیست‌محور و با استفاده از گزاره‌های مذهبی سعی بر تقدس عناصر چهارگانه و تأکید بر حفظ آن داشته باشند.

۳. روش‌شناسی تحقیق

داده‌های موجود در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و از طریق مراجعه به تحقیقات و منابع مختلف مرتبط با ایران باستان به ویژه آثار دینی و آیینی چون اوستا، بندهش و مینوی خرد و نیز تحقیقات پژوهشگرانی مانند ابراهیم پورداود و مهرداد بهار گردآوری شده و پس از گردآوری، بر اساس فلسفه ادغام مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند.

۴. فلسفه ادغام

اکسانا تیموفیوا در *تاریخ حیوانات*، دیدگاه ارسطو در مورد حیوانات را برخاسته از فلسفه «ادغام» می‌داند. این فلسفه بر خلاف فلسفه «طرد» که بر برتری هستی‌شناختی و اخلاقی «انسان» استوار است و نظم عقلانی‌ای را ایجاد می‌کند که لازمه‌اش قربانی کردن طبیعت تحویل‌ناپذیر «حیوانی» است، اصل را بر پیوستگی تمام مراتب وجود قرار می‌دهد (تیموفیوا، ۱۴۰۰: ۱۴-۱۵). بر این اساس انسان، حیوانات و گیاهان جزئی از کیهان قلمداد می‌شوند و همگی کاری واحد را، که حفظ نظم جهان است، منتها به طرق گوناگون و شیوه‌های متفاوت، انجام می‌دهند. در یک نظم کیهانی سلسله‌مراتبی، گیاهان که از حیث وجودی در مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوانات قرار دارند، از حیوانات تقلید می‌کنند و حیوانات از انسان‌ها و به همین نحو انسان‌ها نیز از خدا(یان) و بدین ترتیب همگی در زندگی خود از نظمی واحد پیروی می‌کنند، «چنانکه گویی پرنده و انسان به یک‌سان در کار حفظ نظمی واحدند و هر یک به سهم خود در حفظ نظم کیهانی می‌کوشند» (همان: ۲۶). به واقع بر اساس فلسفه ادغام، نوعی اتصال در سراسر جهان برقرار است که به تمام موجودات زنده تسری می‌یابد و تمام آنها را به پیروی از اصلی واحد و می‌دارد و آن «اصل حیات» است. با این همه باید توجه داشت که در نظم سلسله‌مراتبی مورد نظر فلسفه ادغام، پایین‌تر بودن به معنای بدتر بودن نیست؛ بلکه بدین معناست که هر آنکه بالاتر است، «خیر» را بهتر می‌شناسد و این «خیر» به شدت در هم تنیده با اصل حیات می‌شود (همان: ۲۶-۲۷).

چنین برداشتی از هستی و موجودات نشان از جهان بینی کل‌نگری دارد که در چارچوب کلیت نظامی متافیزیکی معنا

می یابد. در این نظام حتی کوچکترین موجودات سر در کاری دارند که نمودی از ساختار کل جهان است و در خدمت نظم آن. انسان ها، حیوانات و گیاهان همگی در تلاشند نتیجه واحدی حاصل گردد و آن حفظ نظم کیهانی است و این کار از طریق تقلید و انجام دوباره آن چیزی صورت می گیرد که زمانی خدا(یان) انجام داده اند. هر عملی که از موجودی سر می زند در حقیقت تقلیدی است از آنچه که زمانی رخ داده است، آنچه که سبب نظم کیهانی شده است و تمامی موجودات باید در حفظش کوشا باشند.

چنین دیدگاهی صرفاً محدود به ارسطو نمی شود و شمول آن به جوامع مختلف کشیده می شود. اصولاً فلسفه ادغام را می توان در تمدن های باستانی و ادیان مشاهده کرد. این دیدگاه به وضوح نشان می دهد که بین خدا(یان)، انسان و طبیعت همواره دیالکتیکی هستی شناختی برقرار بوده است. گویی که همواره اصلی مقدس در تمام اجزای کیهانی در جریان است و خود را در موجودات گوناگون به طرق مختلف پیش می کشد. این تقدس سبب ایجاد دیالکتیکی بین خدا(یان)، انسان و طبیعت می شود. در این معنا طبیعت به دلیل حضور امر مقدس در آن، تقدس می یابد.

۵. فلسفه ادغام در ایران باستان

۵-۱. زمین

به نظر می رسد در بین عناصر طبیعی، زمین نقش قابل توجهی در تفکر ایرانیان باستان ایفا کرده است. انسان اساطیری-باستانی عمده‌تاً زمین را به مثابه مادر در نظر می گرفت و با تشبیه زمین به مادر، نتیجه-ای شگفت به دست آورده بود. او دریافته بود اگر قرار است زمین به مانند مادر زایش و باروری داشته باشد باید همسانی کیهانی و سرشتینی بین زن (مادر) و زمین پدید آید و همه آنچه که قرار است جلوه گاهی از حیات داشته باشند (مثل بذر گیاهان، انجام امور کشاورزی و به خصوص کاشت گیاهان) باید توسط زن انجام گیرد (الیاده، ۱۳۸۲: ۶۳).

انگاره زمین به عنوان مادر سبب انواع ویژه‌ای از مراسم و نحوه تدفین در فلات ایران شده بود. به عنوان نمونه یکی از شیوه‌های تدفین در فلات ایران از آغاز کشاورزی و استقرار دائم در روستاهای ابتدایی (حدود ۷۵۰۰ ق م) این بود که کودکان و نوزادان را در داخل خمره سفالی دفن می کردند. احتمالاً خمره در اینجا نمادی باشد از رَحِم و زمین نیز نمادی از مادر. همچنین انگاره زمین به عنوان مادر را در برخی از قبور کشف شده عصر آهن می توان دید. شکل قرار گرفتن مرده‌ها در قبر که عمده‌تاً حالت جنینی دارند، مؤید این ادعاست. قرار دادن جسد انسان به صورت جنینی در قبر، بازسازی قرار گرفتن جنین در رحم مادر است و این امر نشان از اعتقاد به حیات پس از مرگ و تولد دوباره از زمین-مادر است (طلایی، ۱۳۸۷: ۱۱۳ و ۱۱۵). شگفت آنکه شیوه تدفین خمره‌ای نوزادان و کودکان از عصر نوسنگی تا عصر آهن ادامه داشته است (همان: ۱۲۷).

همچنین داستان خلقت در دین زرتشتی به بهترین نحو فلسفه ادغام و دیالکتیک هستی‌شناسانه بین انسان، خدا و طبیعت را در پیوند با زمین به تصویر می کشد (دادگی، ۱۳۹۰: ۴۹). بر اساس بندهش، پس از کشته شدن کیومرث، از

تخمه‌وی نخستین جفت انسانی «مشی و مشیانه» از زمین برستند (همان: ۸۱). به این اعتبار زمین در جهان بینی مزدیسنی مادر نخستین جفت انسانی به شمار می‌رود. این چنین تصویری از زمین، تصویری خاستگاهی است. تصویری که زمین را به سان مادری معرفی می‌کند که عامل زایش و حاصلخیزی، بخشندگی و زندگی‌بخشی است. این زمین است که به سان یک مادر به همه چیز حیات می‌بخشد، آرامش‌دهنده و پاک‌کننده است دارای اخلاص، فروتنی و فداکاری است (همان: ۱۱۳-۱۱۴).

۵-۲. آب

در کنار نقش محوری زمین، به اهمیت آب و نقش اساسی آن در جهان‌بینی باستانی و در فلسفه ادغام می‌توان اشاره دارد. حضور پر رنگ عنصر آب به ویژه در اساطیر ایرانی نشانگر اهمیت حیاتی آن در ایران است. همانطور که برخی از پژوهشگران خاطرنشان کرده‌اند، در ایران پدیده خشکسالی پدیده‌ای مرسوم و ادواری بوده است، خشکسالی‌هایی که گاه ممکن بود چندین سال طول بکشد و جز ویرانی سکونتگاه‌ها، کوچ افراد، تلف شدن احشام، از بین رفتن مزارع و باغات و بروز اختلافات و جنگ‌ها حاصلی نداشت. این وضعیت جغرافیایی و اقلیمی در جهان‌بینی انسان ایرانی و اساطیر او نمود پیدا کرد. به باور مهرداد بهار درونمایه اصلی خشکسالی به خصوص در اساطیر ایرانی به صورت مبارزه خدای باران‌آور با دیو خشکسالی یعنی جنگ ستاره تیشتر با دیو اپوش خود را نشان می‌دهد (بهار، ۱۳۹۰: ۲۶۳-۲۶۴). بر اساس داستان خلقت در بندهش، به هنگام حمله اهریمن به جهان روشنایی، ستاره تیشتر که در حقیقت ستاره باران‌آور است، آب (باران) را با استفاده از نیروی باد و از طریق ابر به حرکت درآورد تا بتواند با نیروهای اهریمنی مقابله کند. تیشتر در این فرآیند به سه شکل مرد، اسب و گاو در آمد. او در این مسیر سی شبانه روز در دنیای روشنایی پرواز کرد و چنان باران بارید که تمام خرفستران غرق شدند. «زهر و گند» خرفسترانی که در باران غرق شدند، با زمین در آمیخت و تیشتر برای از بین بردن آن زهر به شکل اسب سپید و درازدُمی در آمد و در «دریا فرو شد». دیو اپوش نیز به شکل اسب سیاه کوتاه دُمی به مقابله با تیشتر رفت. اپوش در ابتدا تیشتر را شکست داد ولی تیشتر از اهورامزدا یاری طلبید و اهورامزدا نیز به او نیرو بخشید. در نتیجه تیشتر توانست اپوش دیو را شکست دهد. تیشتر سپس ده شبانه روز باران آورد و زهر خرفستران که در زمین بود را «در آن آب بیامیخت». این کار باعث شد که زمین پاک گردد (دادگی: ۶۳-۶۴).

اسطوره تیشتر گذشته از آن که در پی تبیین چرایی وجود خشکسالی است، به خوبی نشان می‌دهد که در تفکر اسطوره‌ای-باستانی، هم انسان‌ها، هم طبیعت و هم نیروهای ماورائی چون الهگان، امشاسپندان و ستارگان در کنار هم و در یک مجموعه هماهنگ در تقابل با نیروهای شر و بر هم زننده نظم، در تلاشند تا نظم، درستی و راستی را بر جهان حاکم گردانند.

این اسطوره همچنین به خاصیت تطهیرکنندگی آب اشاره دارد. خاصیت تطهیرکنندگی نیز به دیالکتیک و گفتگوی متقابلی باز می‌گردد که بین انسان، خدا(یان) و طبیعت وجود داشته است. در حقیقت کاملترین نوع رابطه‌ای که انسان با هستی‌اش به سان جزئی از یک هستی بزرگتر، هستی‌ای کیهان‌شناختی-زیست‌شناختی، برقرار کرده بود مبتنی بر ادواری می‌شد که متضمن رویش، زادن، پیدایی، ظهور، بالندگی،

باروری و سپس پیری، نقصان، مرگ و ناپیدایی و دوباره تکرار این دایره زمانی بود. آب نقطه مرکزی، مرکز ثقل و سنگ بنای گردهم آمدن تمام دیالکتیک انسان، خدا(یان) و طبیعت بوده است. نمادپردازی‌ها و آیین‌های خدایان باروری، خدایان نباتی، و پدیده‌های طبیعی چون ماه، گیاهان و برخی از حیوانات حول محور آب شکل گرفته‌اند. تیشتر ستاره باران و خرداد امشاسپند نگهبان آب به حساب می‌آمدند. اسطوره فریدون، اردوی سورا آناهیتا، مهر و بسیاری دیگر از اساطیر ایرانی و غیر ایرانی با آب پیوندی وثیق دارند و طبعاً تصور پیدایش هر چیز از آب را منشأ حضور آب به عنوان مرکز ثقل این دیالکتیک می‌توان محسوب داشت. در این تفکر آب مبدأ هر چیز و بالقوه مبنای تجلی کائنات و مخزن همه چیز بود. غوطه‌ور شدن در آب رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایش دوباره بود، زیرا هر غوطه‌ور شدن برابر با اضمحلال صورت و استقرار مجدد بود و خروج از آب تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهانی (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۸۹). به همین دلیل است که در اسطوره تیشتر، زمین بر اثر بارش مداوم، غرق در آب می‌شود و با کشته شدن نیروهای اهریمنی به وسیله باران، زهرشان نیز توسط آب شسته می‌گردد و زمین بدین طریق تطهیر می‌شود. و درست به همین دلیل است که بندهش در مورد آفرینش مادی، می‌آورد که «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود، زیرا همه چیز از آب بود جز تخمه مردمان و گوسپندان» (دادگی: ۳۹).

همچنین رمزپردازی‌هایی که از آب صورت گرفته درست به مانند رمزپردازی‌های ماه، متضمن توالی، تکرار، دایره‌ای و حلزونی‌شکل بودن است که تصور مرگ و زایش و تکرار این وضعیت را به ذهن متبادر می‌کند. پس دیالکتیک آب، انسان را و می‌دارد که به مانند ماه تصور آب را با مرگ و هستی دوباره، اما با قدرت تطهیر و پاک‌کنندگی پیوند زند. اساطیر طوفان بهترین شکل چنین تصویری هستند. در هر دوره طوفان جهان را از بین می‌برد و در عین حال منجر به ادامه حیات به صورتی جدید می‌شود. حیاتی فاقد پلیدی‌های گذشته و سرشار از زندگی دوباره. پس در این دیالکتیک زمین به سان زهدان و آب به عنوان عامل بارورکننده و زایا، مایه حیات و بی‌مرگی و در عین حال پاک‌کننده و مطهر به شمار می‌رود (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۹۵).

تمامی خواص فوق، منجر به پیدایش کیش‌های مختلف مرتبط با آب در ایران شده بود، آیین‌ها و کیش‌هایی که آب را مقدس و محترم و نیز شایسته احترام و پرستش می‌دانستند (فریزر، ۱۳۸۸: ۱۹۸). در برخی از هات‌های یسنا به ستایش آب‌ها پرداخته می‌شود (یسنا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۶-۳۷). در هات ۶۳ در کنار ستایش فرورهای پارسایان، اهورامزدا و امشاسپندان، به ستایش «آب‌های پاک» نیز پرداخته شده است (همان: ۸۵-۸۶). به همین نحو، هات شصت و پنجم یسنا در ستایش آب و ایزدانوی آن یعنی اردویسورا آناهیتا است. ستایش او در کنار رودها، دریاها و بر فراز کوه‌ها انجام می‌گرفت. لقب او آناهیتا به معنای پاکیزه است. او فزاینده گله و رمه (اشاره به برکت‌بخشی) و پاک‌کننده نطفه مردان و زهدان زنان است و زایش زنان را آسان می‌کند (بهار، ۱۳۸۷: ۴۷۷). در هات ۶۵ یسنا، آب «اردویسور ناهید» که «درمان‌بخش، دشمن دیوها، اهورایی کیش، برازنده ستایش در جهان خاکی، برازنده نیایش در جهان خاکی، پاکی که افزاینده جان، پاکی که افزاینده رمه و گله، پاکی که افزاینده گیتی، پاکی که افزاینده

خواسته، پاکی که افزایشده کشور» است مورد ستایش قرار می‌گیرد (یسنا، ج ۱: ۸۹-۹۰). چنین برداشتی از «آب» نه صرفاً به عنوان بخشی از طبیعت، بلکه به عنوان کنشگری که ذیشعور، فعال و بارورکننده است، به خوبی می‌تواند دیالکتیک کیهان‌شناختی-زیست‌شناختی انسان ایرانی را توضیح دهد. دیالکتیکی که در فضای فلسفه ادغام پیش می‌رود و آب را به مثابه عامل حیات‌بخش، شنونده‌ای که می‌تواند اجابت کند، فعالی که قادر به کنشگری در فضای مفاهیم هستی‌شناختی است، نشان می‌دهد.

۵-۳. حیوانات: گاو

در نگاه کل نگر اساطیر ایرانی، نماد گاو نقش مهمی ایفا می‌کند و با آب و زن در ارتباط قرار می‌گیرد. می‌دانیم که گاو یک توت‌م مهم هند و ایرانی است (قائمی: ۳۴۶). در اساطیر ایرانی نیز نماد گاو بسیار مقدس، منشأ خلق طبیعت گیتیانه و ریختن خورش مکرره است. در اوستا کسانی که خون چهارپایان را می‌ریزند مورد نفرین قرار گرفته‌اند. همچنین در بندهش پنجمین خلقت گیتیانه اهورامزدا، «گاو یکتا آفریده» است که در کنار رود وه داییتی آفریده شد. بندهش می‌آورد که به یاری گاو مقدس، آب و گیاه آفریده شد تا گاو از آن‌ها نیرو بگیرد (دادگی: ۴۰). به علاوه در آفرینش کیومرث نیز باز از گاو سخن به میان آمده است. بر مبنای بندهش کیومرث در سوی چپ و گاو در سوی راست هرمزد آفریده شدند. بندهش بیان می‌کند که اهورامزدا، کیومرث را با گاو از زمین آفرید. معنای زایایی و برکت‌بخشی گاو را می‌توان در همین بخش از بندهش مشاهده کرد. «هرمزد» از روشنی و سبزی آسمان نطفه مردمان و گاو را آفرید، زیرا این دو نطفه را که آتش تخمه‌اند نه آب تخمه، در تن گاو و کیومرث بداد تا افزایش یافتن مردمان و گوسفندان از آن باشد» (همان: ۴۱). تأمل در محتوای اسطوره آفرینش مادی گاو و کیومرث به خوبی نشان از پیوند آب و گیاهان با گاو دارد. آفرینش گاو در کنار رود داییتی و نیز آفرینش آب و گیاه به یاری گاو نشان از نگاه کل‌نگرانه اساطیری و ارتباط تنگاتنگ این اجزای گیتی با هم دارد. جالب آنکه ترسیم خصوصیات گوسفند در بندهش درست به مانند انسان است (دادگی: ۴۹). خاصیت زایایی گاو به ویژه به هنگام حمله اهریمن و کشتن گاو نمایان می‌شود. با کشته شدن گاو به سبب سرشت گیاهی آن، از اندام هایش پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه درمانی از زمین روئید. از تخمه گاو نیز یک جفت گاو بر زمین آورده شد و از آنها دویست و هشتاد و دو نوع پدید آمد (همان: ۶۶).

همچنین در روایت‌های اساطیری، آب و ابرهای بازان‌زا گاه به شکل زن و گاه به شکل گاوی پدیدار شده است که اژدهایی (نماد خشکسالی) با حبس آن‌ها (ها) مانع طراوت و زاینده‌گی طبیعت می‌شود. سپس پهلوانی با شکست اژدها و آزادی گاوها یا زن‌های در حبس (نماد آب و ابرهای باران‌زا) دوباره زندگی و سرسبزی را به طبیعت باز می‌گرداند. اسطوره‌های فریدون، ضحاک، اسفندیار و گشتاسپ چنین معنایی را با خود دارند (رضائی دشت ارژنه، ۱۳۸۸: ۱۱). این اسطوره‌ها با قراردادن آب، ابرهای باران‌زا، زن و گاو در کنار هم به ارائه تصویری از جهان‌بینی انسان باستانی می‌پردازند که نشان می‌دهد تمامی اجزای هستی قابلیت بیان نمادین در قالب یکدیگر را دارند. این امر نیز به دلیل همان فلسفه ادغامی است که سراسر هستی را در یک کل به هم پیوسته قرار می‌دهد، فلسفه‌ای که انسان را خارج از طبیعت و در جایگاهی بالاتر نمی‌نشانند.

اژدهاک یا ضحاک در اوستا یک اژدهای سه سر سه پوزه شش چشم است که در پی نابودی جهان بر می‌آید.

اژدهاک به تدریج و با تغییراتی در قالب اسطوره ضحاک در شاهنامه فردوسی در می‌آید. بر اساس آبان یشت، ضحاک قربانی‌های زیادی به درگاه آناهیتا تقدیم می‌کند تا آناهیتا او را در نابود کردن هفت اقلیم یاری دهد؛ اما آناهیتا از همکاری با او امتناع می‌کند (اوستا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۹). در مقابل، پس از اینکه اژی‌دهاک از درگاه آناهیتا بازگشت، فریدون با تقدیم پیشکش و قربانی به درگاه آناهیتا، از او برای شکست دادن اژی‌دهاک و آزاد کردن زنانش «سنگهوک» و «ارنوک» که «برازنده نگاهداری خاندان و شایسته زایش و افزایش دودمان‌اند»، یاری طبیب و آناهیتا نیز او را یاری داد (همان: همانجا). فریدون موفق می‌شود اژی‌دهاک را از بین ببرد و شهرنواز و ارنواز (سنگهوک و ارنوک) که نماد ابرهای باران‌زا هستند را از چنگ اژدهای خشکسالی آزاد کند (بهار، ۱۳۹۰: ۳۱۱-۳۱۲).

در این اسطوره، به ویژه روایت شاهنامه‌ای آن، گاو حضوری پررنگ دارد. در روایت شاهنامه، گاو برمایه به وسیله ضحاک کشته می‌شود، گاوای که در اصل دایه فریدون بود. ضحاک با کشتن گاو برمایه در واقع خشکسالی را هرچه بیشتر بر طبیعت حکمفرما می‌کند، چرا که رابطه بسیار نزدیکی بین گاو و زن به عنوان عامل باروری وجود دارد و هر دو نماد ابرهای باران‌زا هستند (رضائی دشت ارژنه: ۱۱۴). همچنین بر اساس بندهش نام اجداد فریدون با گاو گره خورده بود: «فریدون پسر اسفیان پر گاو، پسر اسفیان سوک گاو، پسر اسفیان برو گاو، پسر اسفیان سیاه گاو، پسر اسفیان سپید گاو، پسر اسفیان دفر گاو، پسر اسفیان رمه گاو و ...». این نام‌ها نشان می‌دهد که احتمالاً توتّم اینان گاو بوده است و فریدون به یک معنا فرزند توتّم خویش است (دادگی: ۱۴۹). به علاوه درفش فریدون از پوست گاو است و گرز او نیز گاوسر (رضایی دشت ارژنه: ۱۱۷).

نشانه‌هایی از برکت‌بخشی گاو و نمادپردازی آن به عنوان عامل باروری و فزونی در میترائیسم وجود دارد. تندیس‌های متعددی که از میترا در اروپا به جای مانده است، نشان می‌دهد که میترا زانو زده در پشت گاو نری در حالی که خنجری را در تهیگاه گاو فرو کرده است، در بعضی از آثار دُم گاو نر به سه ساقه غله ختم می‌شود. در یکی از آنها ساقه‌های غله به جای اینکه از دم گاو بروید، از جای خنجر برون زده است (فریزر: ۵۲۵). این چنین تصویرپردازی‌ای از قربانی کردن گاو به دست مهر و روییدن غله از دم و یا بدن گاو، با تصویرپردازی‌ای که بندهش از کشته شدن گاو به دست اهریمن ارائه می‌دهد شباهت دارد به ویژه اینکه بر اساس بندهش با کشته شدن گاو به سبب سرشت گیاهی آن، از اندام هایش پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه درمانی روئید. درست مطابق همین باور است که برج ثور (گاو نر) دقیقاً مطابق است با ماه اردیبهشت که نمادی است از اشاوهریشته، امشاسپند نگهبان گیاهان، ماهی که زندگی دنیوی به رویش و باروری رسیده است (کزازی، ۱۳۸: ۹۵). در فرگرد بیست و یکم وندیداد نیز در ستایشی که از گاو صورت می‌گیرد، برکت‌بخشی را می‌توان مشاهده کرد: «دروود بر گاو پاک، درود بر تو ای گاو نیکوکار، درود بر تو که افزونی می‌بخشی، درود بر تو که می‌رویانی، درود بر تو که بهترین آشون و اشون هنوز نازاده را بهروزی می‌بخشی...» (اوستا، ج ۲: ۸۷۹).

۵-۴. اجرام آسمانی: ماه

گذشته از این در اسطوره خلقت گاو و کیومرث و سپس کشته شدن اینان به دست اهریمن، می‌توان به وضوح پیوند زن، گاو و ماه را مشاهده کرد. بر اساس این اسطوره پس از آنکه گاو کشته شد اهورامزدا، تن و آئینه گاو را به ماه سپرد و تن کیومرث را به خورشید (همان: ۷۵). می‌دانیم که ماه به مانند زن به

دلیل دوره‌ای بودنش جزء اجزای مؤنت تفکر اساطیری به شمار می‌رود و در کنار گاو و آب مجموعه‌ای همبسته را می‌سازند که عامل زایایی و برکت‌بخشی هستند. در این اسطوره نیز دقیقاً تن و آئینه گاو به ماه برده می‌شود و گاو به ماه مانند شده است. فی الواقع انسان پیشامدرن باستانی با پنداشت جهان به سان انسان و انسان به سان جهان، با یافتن شباهت بین خود و جهان، به بینشی خاص دست یافته بود. این بینش که انسان را عالم صغیر و جهان را عالم کبیر می‌دانست، هر پدیده عالم را به بخشی از ماهیت وجودی انسان و وضعیت زیست‌شناسانه او پیوند می‌زد. به همین سان تمام پدیده‌های عالم بر حسب نحوه حیاتشان، حرکتشان، توالی زمانی و تغییر ظاهری‌شان با بخشی از انسان یا کلیت حیات و ممات او پیوند و شباهت می‌یافتند. ماه به عنوان پدیده‌ای طبیعی، بدان دلیل که همواره پُر و کاسته و از دید انسان پنهان می‌شد، بدان جهت که گاه به محاق می‌رفت و گاه قرص کاملش تاریکی شب را روشنایی می‌بخشید، درست به مانند انسان تابع قوانین جهانی کون و صیوروت، ولادت و مرگ قرار گرفته بود. این پدیده درست به مانند انسان اندک اندک رشد می‌کرد، می‌بالید، کمال می‌یافت و سپس اندک اندک رو به نقصان می‌گذارد و در قوس آسمان به سوی نزول می‌رفت و نهایتاً ناپدید می‌شد. اما این ناپدید شدن با ولادت ماه نو، نشان از زایایی دوباره و حیات آن در پی مماتش داشت. همین وضعیت را انسان برای حیات و ممات خود و متعاقباً حیات جدید پس از مرگ خود در نظر گرفت. ماه بدینگونه کوکب ضرب آهنگهای حیات شد. ماه با طی مراحل تولد، رشد، کمال، نقصان، کاستی و ناپدید شدن یا مرگ، واحدی گردید برای اندازه‌گیری ادواری زمان حاکم بر زندگی انسان. ماه ضابط همه مراتب عالم گردید و همانطور که الیاده به درستی خاطرنشان کرده است، همه مراتب عالم که محکوم قانون صیوروت و شدن ادواری بودند، مثل آب، باران، رستنی‌ها و باروری، با ماه در پیوند قرار گرفتند. هر پدیده طبیعی و کیهانی که زیستی ادواری داشت با ماه همسان انگاشته شد. تمام حیوانات و جانورانی که مانند ماه زندگی ادواری داشتند نمادی از ماه به شمار می‌رفتند. در این معنا مار به دلیل پوست اندازی، حلزون به دلیل منحنی‌وار بودنش و زن به دلیل عادت ماهانه‌اش با ماه در پیوند قرار گرفتند (الیاده، ۱۳۶۷: ۱۲۵).

بدین ترتیب ذهن انسان باستانی با درک فضائل ماه میان رشته‌ای از پدیده‌های کیهانی، نجومی، زیستی و طبیعی رابطه‌ای همدلانه، همبسته و شبکه‌ای معنایی ایجاد کرد. شبکه‌ای که درک هر جزئی از آن منوط به درک کل شبکه و رابطه هر جزء با سایر اجزا بود. ماه همواره مورد احترام بود چون نمادی از زایایی به شمار می‌رفت. یکی از یشت‌های اوستا، ماه یشت، در ستایش ماه است: «ماه در بردارنده تخمه گاو را و گاو یگانه آفریده را و چارپایان گوناگون را خشنود می‌سازم.... درود بر ماه حامل نژاد ستوران...» (اوستا، ج ۱: ۳۲۵؛ یشتها، ج ۱: ۳۲۱). غالباً ماه، تشکیل‌دهنده تخمه و نژاد ستوران به حساب می‌آمد و مربی گیاهان و رستنی‌ها خوانده می‌شد: «ماه در بردارنده تخمه گاو... آن سودمند گیاه رویاننده آبادکننده، آن بغ درمان بخش را می‌ستایم» (همان، ج ۱: ۳۲۶). در بندهش، ماه نگهدارنده و پاک‌کننده تخمه گاو یکتاآفرید است (دادگی: ۶۶). گذشته از ماه یشت، یکی از پنج نیایش موجود در خرده اوستا، به ماه اختصاص یافته است. این ماه نیایش سه بار در مدت سی روز خوانده می‌شد. در ماه نو و در وسط ماه

وقتی که ماه پر بود و در آخر ماه وقتی که دوباره ماه تیغه می‌شد (اوستا، ج ۲: ۵۹۹-۶۰۰ / یشتها، ج ۱: ۳۱۸). همچنین یافته‌های باستان‌شناسی نشان از تقدس ماه در ایران به دلیل برکتبخشی و بارورکنندگی آن دارد. در کاوش‌های شهداد، مهری استوانه‌ای با نقش خدای ماه، حامی گیاهان و حیوانات مربوط به هزاره سوم قبل از میلاد به دست آمده است که تصویر ماه را به صورت خدایی مؤنث در حالی نشان می‌دهد که از بدن او خوشه‌هایی که احتمالاً گندم است، روییده و در سوی دیگر مهر، این الهه به عنوان خدای حامی حیوانات در حالی که حیوانات متعددی در کنارش قرار دارند، به صورت نیمرخ با شاخ‌هایی در بالای سرش دیده می‌شود. هلال ماه بین دو تصویر به چشم می‌خورد (آورزمانی، ۱۳۹۰: ۷). از قدیمی‌ترین نمادهای ماه، یک صلیب چند وجهی است که بر روی ظروف به دست آمده از شوش دیده می‌شود. این صلیب کنار خدای ماه که بر گردونه‌اش سوار است دیده می‌شود. کنار این تصویر، هلال ماه قرار دارد. همچنین بر روی آثار کشفشده در حفاری‌های شوش نقش تعدادی زن برهنه ایستاده به چشم می‌خورد که دستشان را به هم داده‌اند. از آنجا که دیگر نمادهای ماه نیز همراه اینان به چشم می‌خورند، رابطه زن و ماه در این دوران اثبات می‌گردد. این تصویر هاله دور ماه را و وعده باران را که نشانه باروری است، به ذهن متبادر می‌کند (نجفی، ۱۳۸۴: ۲۱۷-۲۱۸). بر روی سکه‌های شاهان محلی پارس نیز نقش ماه بر فراز دیهیم و یا داخل آن مشهود است. نماد ایزدبانو «نانایا»، ایزد الیمایی، ماه بود که نقش آن بر اکثر سکه‌های الیماییان ضرب شده است. بر روی اکثر سکه‌های ساسانی نقش هلال ماه دیده می‌شود. در نقش برجسته‌های ساسانی از جمله طاق بستان هلال ماه بر پیشانی ایوان و تاق بزرگ آن به چشم می‌خورد (آورزمانی: ۹). گزارش شده که در بالای آتشکده آذرگشنب هلال سیمینی وجود داشته است (یشتها، ج ۱: ۳۱۸).

۵-۵. درختان و گیاهان

درختان و گیاهان به عنوان یکی از اجزای هستی، سر در همان کاری دارند که جمادات، انسان‌ها، حیوانات و خدایان دارند. درخت گاه رمز زندگی و باروری پایان‌ناپذیر بوده است. درخت عین بیماری، حیات و پاکی (شجره طیبیه) و گاه مرکز زمین و پایگاه عالم و زمانی نیز رمز رستاخیز و تجدید حیات و نیز نمادی از خدای شهیدشونده و باروری به شمار می‌رفت. درخت از این رو که عمودی است و می‌بالد و سپس در پاییز، خزان می‌شود و در زمستان می‌میرد و آن گاه دوباره در بهار می‌روید و زنده می‌شود و این عمل به دفعات صورت می‌گیرد و مهمتر از آن چون درخت شیره‌ای دارد که همواره در درونش جاریست، آبی است حیاتی. پس درخت موضوعی می‌شود مذهبی، عرفانی و رمزی. درخت نمادی می‌شود از بیماری، از رستاخیز. درخت به جهت تکرار دوره مرگ و رستاخیز به دلیل تکرار سیر کودکی، جوانی، پیری، مرگ و به یمن تجدید حیاتش رمزی می‌شود از جهان (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۶۵).

در فرهنگ ایران باستان نیز درخت با باروری، برکت‌بخشی و زایایی مرتبط بوده و تقدیس می‌شده است. در متون پهلوی از درخت «بس‌تخمه یا ویسپویش» سخن به میان رفته است. این درخت در میانه دریای

فراخ‌کرت رسته و سیم‌رغ بر آن آشیان دارد. «هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و چون بر آن می‌نشیند هزار شاخه از آن می‌شکند و تخم از آن پراکنده شود» (تفضلی، ۱۳۸۰: ۷۰ به نقل از صدیقی، ۱۳۸۶: ۹۶/ یشتها، ج ۲: ۵۷۷). تخم همه گیاهان در این درخت است و بنابر بندهش در زیر تنه این درخت نه کوه آفریده شده است که داری نهصد و نود و نه هزار و نود و نه جوی است. این جوی‌ها «فراز رود به هفت کشور، که همه آب دریای هفت کشور زمین را چشمه از آنجاست» (دادگی: ۱۵۱). در عین حال باید از گیاه هوم نام برد که در ایران باستان از افشرد آن شربتی مسکر به دست می‌آمد و در آیین‌های دینی از آن استفاده می‌کردند. این درخت در بندهش با نام گوگردن (درختی دارای همه داروها) نامیده شده است (دادگی: ۶۵ به نقل از صدیقی: ۹۷). به علاوه در بندهش یکی از خواص این گیاه، خاصیت نامیراکندگی آن برشمرده شده است (دادگی: ۸۷). این درخت در کنار «درخت بس تخمه» با کمک تیشتر و سیم‌رغ به پراکنده شدن و بارآوری گیاهانی کمک می‌کنند که از تخمه گاو یکتا آفرید پدید آمده‌اند (همان: ۸۷). بدین ترتیب در جهان‌بینی مزدیسنی و باستانی ایرانی، گیاهان نمادی هستند از زایش و برکت‌بخشی و در کنار سایر اجزای هستی، در تلاشند که بر نیروهای اهریمنی و تاریکی فائق آیند.

به همین نحو می‌توان از درخت سرو در ایران باستان نام برد. در دین زرتشت این درخت مظهر ایزد مهر است. این درخت به عنوان نمادی از پیوند میان زمین و آسمان به شمار می‌رود و منشأ حیات و مایه زندگی جاودانه است (براری و آقادات، ۱۳۹۲: ۵۵). سرو را در شب زایش مهر با نمادها و نشانه‌هایی دیگر می‌آراستند که هر یک نزد مهریان نشانی ویژه و پیامی رازگونه و نهفته در خویش داشت (بهمنی، ۱۳۸۹: ۶۵). به علاوه اعتقاد بر این است که زرتشت درخت سرو را از بهشت آورده و به تعداد دو نهال، آنها را در دو نقطه از زمین یکی در کاشمر و دیگری در فریومد خراسان کاشته است (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۲۱۵).

۵-۶. پرندگان

شوق انسان برای پرواز و رهایی از محدودیت‌های طبیعی اطرافش فقط به دلیل فشارهای جهان طبیعی و ناامنی اقتصادی و جانی نبود، بلکه بیش از این، انسان موجودی است که از شیوه وجودی یگانه‌ای در جهان برخوردار است. تمایل به آزاد ساختن خود از محدودیت‌هایی که احساس می‌کند نوعی خفت و خواری است و بازیابی خودانگیزگی و آزادی باید در میان مشخصات خاص انسان گنجانده شود. این خصوصیات است که انسان را به تلاش برای عروج و پرواز و می‌دارد و پرنده تنها موجودی است که از خصوصیت بالاروندگی برخوردار است، پرنده موجودی است که آزادانه بالا و به آسانی از جایی به جای دیگر می‌رود. پس انسان پرنده را نمادی می‌بیند از عروج (الیاده، ۱۳۸۲: ۱۰۴). همچنین همه آنچه که در ازل روی داد در جهان بالا در آسمان رخ نمود. جایگاه خدایان نیز آنجاست و تمام حوادث عظیم آفرینش در آسمان روی می‌دهد. به عبارتی تقدیر انسان در آسمان رقم می‌خورد و پرنده تنها موجودی است که با آن در ارتباط است. پس پرنده موجودی مقدس به شمار می‌رود که پیام‌آور خدایان است. پس پرنده شدن و قدرت پرواز یافتن یعنی جهش هستی‌شناختی. بنابراین پرواز و نمادپردازی آن با پرنده یا بال پرندگان، بیانگر توانایی افراد برای ترک ارادی جسم و سفر در قالب روح کیهان است (همان: ۱۰۰).

در اساطیر هند و ایرانی پرندگان به خصوص عقاب کارویژه‌هایی دارند که منجر به تقدس و گرمای داشت

آن‌ها می‌شود. به عنوان نمونه بر اساس ریگ ودا سوما، گیاه مقدس، را که ورونه آن را بر صخره‌ای نهاده بود، عقاب بر زمین می‌آورد و در اوستا آن را مرغان می‌پراکنند (بهار، ۱۳۸۷: ۴۷۹). همچنین باید از سیمرغ به عنوان یکی از پرندگان نمادین در اوستا و جهان‌بینی ایرانی نام برد. این مرغ در اوستا بر بالای درخت «بس تخمه یا ویسپویش» آشیانه دارد. در رشن یشث در وصف این پرنده آمده است که «اگر تو هم ای رشن پاک در بالای آن درخت سیمرغ که در وسط دریای فراخکرت برپاست آن (درختی که) دارای داروهای نیک و داروهای مؤثر است و آن را ویسپویش خوانند و در آن تخم‌های کلیه گیاهان نهاده شده است، ما تو را به یاری می‌خوانیم» (یشتها، ج ۱: ۵۷۳-۵۷۵). قرار داشتن آشیانه سیمرغ بر درخت ویسپویش (در اوستا) که تخم همه گیاهان را دارد و نیز قرار داشتن او بر کوه البرز که جایگاه مهر و ناهید است (در شاهنامه) و نیز ارتباطی که می‌توان بین سیمرغ و گیاه هوم برقرار کرد، نشان‌دهنده جایگاه ویژه‌ای است که این پرنده در فرهنگ باستانی داشته است. به ویژه اینکه گاه آن را با شاهین و عقاب یکی می‌دانند (اسماعیلی، ۱۳۹۵: ۱۳۱). در عین حال باید توجه داشت که در بهرام یشث از پرنده‌ای به نام وارغن نام برده شده است. پورداود آن را به شاهین ترجمه کرده است. این پرنده به عنوان یکی از ده کالبدی به شمار می‌رود که ایزد بهرام در قالب آن خود را به زرتشت نمایانده است. در بهرام یشث هفتمین کالبدی که بهرام خود را در آن نشان داد، کالبد وارغن بود (یشتها، ج ۲: ۱۲۳-۱۲۴). در همین یشث از اوستا، زرتشت از اهورامزدا سوال می‌کند که اگر به جادوی بدخواهان گرفتار گردد چه باید کند؟ اهورامزدا پاسخ می‌دهد که «پری از مرغ وارغن بزرگ شهپر بجوی. این پری را به تن خود بمال با این پری ساحری دشمن را باطل نما» (همان، ج ۲: ۱۲۷).

افزون بر این، نقش شاهین از ادوار بسیار کهن بر روی دست‌ساخته‌های ایرانی به چشم می‌خورد. شاید کهن‌ترین نگاره‌های نشانگر شاهین در ایران از تل باکون (هزاره ۵ ق م) به جای مانده‌اند. نقش شاهین بر سفالینه‌های شوش (هزاره ۴ ق م) بارها تصویر شده است. در تپه یحیی (هزاره ۳ و ۴ ق م) تصویر شاهین روی سنگ‌های صابونی خاکستری نقش شده است. شاهین مهمترین نماد در هنر جیرفت (نیمه نخست هزاره ۳ ق م) به شمار می‌رود. پرچم مفرغی‌ای که در شهداد (هزاره ۳ ق م) کشف شده، منقش به نقش شاهین است. در هنر عیلامی شاهین به عنوان نگهبان و محافظت‌کننده به حساب می‌آمد، چنانکه در میان آویزها و زیورهای عیلامی نقش شاهین بارها تکرار شده است. روی کلاه خودی از عیلام میانه ایزدی میان دو ایزدبانو ایستاده و شاهینی بر فراز سر آنها، احتمالاً به مثابه نگهبان جنگاوران، در پرواز است. نقش یکی از جام‌های مارلیک (هزاره اول ق م) نیز شاهینی است که یک ماهی را در چنگال هایش گرفته و بال هایش را بر فراز دو قوچ گسترده است. یکی از نقش‌مایه‌های جام زرین حسنلو (هزاره اول ق م) انسانی است که بر پشت یک شاهین در حال پرواز نشسته است (طاهری، ۱۳۹۷: ۲۵-۲۶).

۶. نتیجه گیری

ابتنای جهان‌بینی انسان ایرانی در دوره باستان بر فلسفه ادغام سبب شده بود تا نگاه وی به جهان و

محیط پیرامونش نه بر دوگانگی و تضاد بین انسان و طبیعت، بلکه بر پیوستگی، ارتباط متقابل و هماهنگی با آن قرار گیرد. قرار دادن تمامی موجودات و از جمله انسان در یک کل به هم پیوسته و ادراک جهان طبیعی و اجزای آن به عنوان موجوداتی که دارای احساس، ادراک و شعور هستند، امکان مفاهمه و گفتگوی بین انسان و جهان طبیعی را فراهم آورده بود. این گفتگو نیز عمده‌تاً بر اساس هدفی شکل گرفته بود که ناظر بر تقابل خیر و شر، خرد و نادانی، نور و روشنائی بود. نتیجه اینکه در جهان‌بینی ایرانی، انسان به مانند سایر موجودات و در کنار آنها به عنوان جزئی از هستی به شمار می‌رود. در این معنا انسان برتری اخلاقی و هستی‌شناختی بر موجودات دیگر ندارد و لذا باید در کنار سایر اجزای هستی و پدیده‌های طبیعی وظیفه برقراری نظم کیهانی را در مبارزه با شر و نیروهای اهریمنی به انجام برساند. همانگونه که در مواضع مختلف مقاله نشان داده شد، تمامی اجزای طبیعت (حیوانات، گیاهان، پرندگان، جماداتی مانند کوه ها) به عنوان کنشگرانی مؤثر به شمار می‌رفتند که انسان را در مبارزه مزبور، ایجاد نظم کیهانی و استقرار خیر همراهی می‌کردند. تصویرپردازی اساطیر ایرانی از این مبارزه سبب خلق صحنه‌هایی گردیده است که روایتگر همراهی و ارتباط متقابل پدیده‌های طبیعی با انسان است. بنابراین در ایران باستان به ویژه در سطح هستی‌شناسی، انسان نه در خارج از طبیعت و در تقابل با آن، بلکه در دل جهان طبیعی و صرفاً جزئی از آن به شمار می‌آید. چنین ادراکی از طبیعت سبب ایجاد حسی از احترام عمیق به طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌گردد، ادراکی که خود را در تقدیس عناصر اربعه (آب، باد، خاک و آتش) نشان می‌دهد و طبعاً انسان را به حفاظت از طبیعت و عناصر طبیعی فرا می‌خواند. در حقیقت، این دیدگاه امکان بازنگری در رابطه انسان با طبیعت را فراهم می‌آورد، رابطه‌ای که با مدرنیسم و بر ساخته شدن انسان مدرن دگرگون شد و محیط طبیعی دیگر نه به عنوان پدیده‌ای زنده و دارای روح و قدرتهای اسرارآمیز بلکه به مثابه ابژه‌های بی‌جان در خدمت رشد اقتصادی و مادی بشر قلمداد شد. حال آنکه توجه به جهان‌بینی باستانی ایرانی این امکان را فراهم می‌آورد تا محیط طبیعی به مثابه کنشگری زنده و دارای احساس و ادراک محسوب گردد که می‌تواند در ارتباطی هستی‌شناختی با انسان قرار گیرد. درک پدیده‌های طبیعی به عنوان وجوداتی که ارزش ذاتی دارند و در چرخه تکامل مادی و معنوی انسان می‌توانند نقش بازی کنند، اصلی‌ترین پیامی است که توجه به جهان‌بینی باستانی برای انسان امروزی دارد.

تعارض منافع

نویسنده متعهد می‌شود مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است.

منابع و مأخذ

- آورزمانی، فریدون (۱۳۹۰). «منظر آسمانی: نگاهی به رازهای ماه در ایران باستان»، منظر، ش ۱۴، اردیبهشت و خرداد، صص ۶-۹.
- اسماعیلی، زیبا (۱۳۹۵). «سه پرنده اسطوره‌ای در اوستا»، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، دوره دوم، ش ۲، تابستان، صص ۱۲۸-۱۳۵.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲). اسطوره، رویاء، راز، ترجمه رویا منجم، تهران: علم.
- (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- (۱۳۶۷). اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: نیما.
- اوستا (۱۳۸۹). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.
- براری، میثم و آقادات جلفایی، سمیرا (۱۳۹۲). «بازخوانی الگوی سه گانه مقدس با محوریت نقش مایه درخت سرو در هنر ایرانی»، هنرهای سنتی اسلامی، س ۱، ش ۲، پاییز، صص ۵۱-۶۸.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۷). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۰). از اسطوره تا تاریخ، تهران: چشمه.
- بهمنی، پردیس (۱۳۸۹). سیر تحول و تطور نقش و نماد در هنرهای سنتی ایران، تهران: گروه هنر دانشکده هنر و رسانه.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۲۱). «شاهین: نشان ایران باستان»، مهر، س ۷، ش ۴، دی، صص ۲۱۷-۲۲۹.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۰). مینوی خرد، تهران: توس.
- تیموفیوا، اکسانا (۱۴۰۰). تاریخ حیوانات، ترجمه قاسم مؤمنی، تهران: دمان.
- چیت سازیان، امیرحسین و داودی، فروزان (۱۳۹۹). «جایگاه نمادین خروس در فرهنگ و هنر ایران با تکیه بر آثار سفالین، فلزی و منسوجات»، پیکره، دوره ۹، ش ۱۹، بهار، صص ۱۱-۱۷.
- دادگی، فرنېغ (۱۳۹۰). بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران.
- ذوالفقاریان، فاطمه (۱۴۰۰). «پدیدار زیست‌محیطی در اندیشه سیاسی ایران باستان»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ۱۳، ش ۳، صص ۱۳۱-۱۵۶.
- رضایی دشت ارژنه، محمد (۱۳۸۸). «بازتاب نمادین آب در گستره اساطیر»، ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی، س ۵، ش ۱۶، پاییز، صص ۱۱-۱۳۸.
- صدیقی، علیرضا (۱۳۸۶). «آشیانه سیمرغ از درخت ویسپوبیش تا کوه البرز»، جستارهای نوین ادبی، س ۴۰، ش ۱۵۸، پاییز، صص ۸۹-۱۰۰.
- طاهری، صدرالدین (۱۳۹۷). «نشانه‌شناسی پرندگان اساطیری در هنر و ادبیات ایران»، زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، ش ۹، آذر، صص ۱۹-۳۶.
- طلایی، حسن (۱۳۸۷). عصر آهن ایران، تهران: سمت.

فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۸). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
 قائمی، فرزاد (۱۳۹۹). «چرا فریدون سومین است؟ رمزگشایی نام فریدون با روش تحلیل خویشکاری
 اسطوره بر مبنای زبان‌شناسی تاریخی»، جستارهای زبانی، دوره ۱۱، ش ۲، خرداد و تیر ۱۳۹۹، صص
 ۳۳۷-۳۶۲.

کزازی، میرجلال الدین (۱۳۸۰). ازگونه‌ای دیگر: جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران، تهران: مرکز.
 مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۹). تاریخ و تمدن بین النهرین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
 یسنا: بخشی از کتاب اوستا (۱۳۸۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
 یشتها (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران، اساطیر.