

بررسی برخی نکات و اشارات اساطیری، حماسی و فولکلوریک مربوط به اسب در خمسه‌ی نظامی گنجوی

سعید کریمی قره‌بابا*

دانشگاه پیام نور

چکیده

اسب در زندگی مردمان کهن اهمیت بسیاری داشته است و همین امر باعث شده تا هاله‌ای از اشارات و ارجاعات فرهنگی پیرامون آن شکل گیرد. در بیشتر شاهکارهای ادبی قدیم، اسب نقش و جایگاه ویژه‌ای دارد. ما در جستار پیش رو برخی نکات اساطیری، حماسی و داستانی مربوط به اسب را در خمسه‌ی نظامی گنجوی بررسی کرده‌ایم. آگاهی از این نکته‌ها ما را با ظرایف و دقیقه‌های داستان‌های کوتاه و بلند نظامی بیشتر آشنا می‌کند. نظامی خودآگاه یا ناخودآگاه در پرداخت شخصیت اسب از اساطیر، آیین‌ها، متون حماسی، افسانه‌ها، باورهای عامیانه، روایت‌های داستانی و تاریخی بهره گرفته و به یاری دانش وسیع خویش در حوزه‌های نمادشناختی، روان‌کاوی و مردم‌شناختی، اسب را به یک دال مرکزی در منظومه‌هایش بدل ساخته است. در این مقاله هفت اشاره‌ی داستانی واکاوی شده است. در لایه‌های ژرف این اشاره‌های داستانی، عناصری اساطیری-حماسی و فولکلوریک جریان دارد. قربانی کردن، خورشیدی‌نژاد بودن، ارتباط با ایزدان آب، پیکرگردانی و کارکرد توتیمیک از جمله مباحث مفصلی است که در پیوند با اشارات داستانی مربوط به اسب در خمسه‌ی نظامی طرح کرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: اسب، اساطیر، حماسه، خمسه نظامی، داستان، فولکلوریک.

۱. مقدمه

* استادیار زبان و ادبیات فارسی karimisaeed58@pnu.ac.ir

اسب از روزگاران دیرین به‌عنوان جانوری اهلی، زیبا، بردبار و دلیر همواره در کنار انسان زیسته و به او قدرت و تشخص داده است. شاهکارهای ادبیات کلاسیک در بیشتر فرهنگ‌ها درحقیقت داستان اسب‌ها نیز هست. در اغلب این داستان‌ها معمولاً اسب‌هایی با ویژگی‌های خارق‌العاده ملاحظه می‌شود که آوازه‌ای کمابیش همسان با قهرمان‌های داستان‌ها دارند و آنان را در مرحله‌ها و آزمون‌های دشوار از نوجوانی تا مرگ یاری می‌رسانند. اسب در باورهای کهن آریاییان مقامی ارجمند دارد. در *اوستا*، منابع پهلوی و *شاهنامه* از اسب و نیرومندی و خوش‌ترکیبی آن و نیز خویش‌کاری‌های فراطبیعی‌اش بسیار سخن رفته است. در اساطیر و حماسه‌های ایرانی نیز پاره‌ای بن‌مایه‌ها درباره‌ی اسب شکل گرفته است که از اهمیت و جایگاه ارزشمند آن در حیات اجتماعی نشأت می‌گیرد. از سوی دیگر نقش اسب در افسانه‌ها و قصه‌ها نیز بسیار پررنگ است و نمونه‌ای از انگاره‌های دیرین را درباره‌ی این حیوان به نمایش می‌گذارد. در همه‌ی این موارد کارکرد رازناک اسب به روایت‌ها ژرفا می‌بخشد و بر تأثیر و جذابیت آن‌ها می‌افزاید.

یکی از مشخصه‌های «شیوه‌ی غریب» نظامی، برخورداری از پشتوانه‌ی عظیم فرهنگی است. این پشتوانه‌ی سرشار فرهنگی از طب، نجوم، موسیقی، کلام، فقه و کانی‌شناسی تا جغرافیا، تاریخ، و فولکلور رایج در قرن ششم را دربرمی‌گیرد. آگاهی‌های نظامی از دانش‌های عصر خود متنوع و گاه شگفت‌انگیز است. این اطلاعات، وسعت مطالعات و تأملات وی را نشان می‌دهد و دست‌مایه‌ی تمایز سبک شعری‌اش از دیگران شده است.^۱ بی‌گمان اشراف دقیق به پشتوانه‌ی فرهنگی نظامی، محققان را با ظرایف اندیشه و هنر او بیشتر آشنا می‌سازد. یکی از جلوگاه‌های این پشتوانه‌ی نیرومند، جانورشناسی است. این جُستار قصد دارد تا از میان آگاهی‌های جانورشناختی نظامی اشارات، باورداشت‌ها و تلقی‌های گوناگون او را از اسب بررسی کند. اسب در بافت و پرداخت برخی از قصه‌های کوتاه و بلند نظامی بسیار مهم است و درک پاره‌ای از ریزه‌کاری‌های این داستان‌ها بدون توجه به نقش و جایگاه اسب میسر نیست.^۲ با بررسی مندرجات پنج‌گنج در باب اسب، درمی‌یابیم که نظامی شبکه‌ای وسیع از ارجاعات و دل‌های فرهنگی و معنوی را پیرامون اسب سامان داده است که برای آگاهی از جزئیات آن باید به اساطیر، آیین‌ها، متون حماسی، افسانه‌ها،

باورهای عامیانه، روایت‌های داستانی و تاریخی مراجعه کرد. ما در این مقاله به هفت بن‌مایه‌ی داستانی مرتبط با اسب در خمسه‌ی نظامی گنجوی پرداخته‌ایم. در لایه‌های پنهان و ژرف این گزاره‌های داستانی عناصری اساطیری-حماسی جریان دارد.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

پژوهشگران به موضوع اسب از زوایای گوناگون نگریسته‌اند. در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، *دانشنامه‌ی ایران*، *دانشنامه‌ی فرهنگ مردم ایران*، *فرهنگ اساطیر ایرانی*، *دانشنامه‌ی اساطیری جانوران*، *باورهای عامیانه‌ی مردم ایران*، *فرهنگ نمادها*، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، *فرهنگ خرافات و تعبیر خواب مدخل‌های مفصلی* درباره‌ی جایگاه اسب در فرهنگ و تمدن ایران و جهان نوشته شده است. در قرون پیشین درباره‌ی شناخت، نگهداری، تربیت و درمان اسب کتاب‌هایی با عنوان *فرس‌نامه* نگارش یافته است که از جمله منابع زیست‌شناسی جانوری (و مشخصاً اسب‌شناسی) در جهان اسلام شناخته می‌شوند. کهن‌ترین *فرس‌نامه* تاکنون شناخته شده به زبان فارسی توسط قیم نهاوندی در سال ۵۵۵ ه. ق تألیف شده است. مساح (۱۳۷۵) در مقاله‌ای ۷۶ مورد از فرس‌نامه‌های فارسی را (از پایان قرن هشتم هجری به این سوی) برشمرده و معرفی کرده است. اما پیش‌تر از آن در کتاب‌هایی مانند *قابوس‌نامه* (رک. عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۳۱) و *نوروزنامه* (رک. خیام، ۱۳۱۱: ۵۱-۵۵) نیز فصلی به اسب اختصاص یافته است. در *عجائب‌نامه‌ها* هم می‌توان مطالب مهمی درباره‌ی اسب‌ها یافت. درباره‌ی اسب، مقالات پژوهشی معتابه‌ی نوشته شده است که مشخصات برخی از آن‌ها را در بخش منابع همین مقاله می‌توان مشاهده کرد. درباره‌ی اسب در خمسه‌ی نظامی نیز چهار تحقیق تا کنون صورت گرفته است که همگی درباره‌ی شب‌دیز، اسب پرآوازه و افسانه‌ای خسرو پرویز است. طغیانی و جعفری (۱۳۸۸) با رویکردی اساطیری و روان‌شناختی تولد نمادین و رازآلود شب‌دیز را در منظومه‌ی خسرو و شیرین بررسی نموده‌اند. زارعی و خان‌محمدی (۱۳۹۳) نیز به تحقیق درباره‌ی ارتباط تولد نمادین شب‌دیز با اسطوره‌ی مهر اهتمام ورزیده‌اند. حسام‌پور و امیری (۱۳۹۶) نمادینگی و دیگرسازی شب‌دیز و گلگون را در خسرو و شیرین تحلیل کرده‌اند و

سرانجام در جدیدترین پژوهش، دوانی و همکاران (۱۳۹۷) این نظریه را مطرح ساخته‌اند که شب‌دیز و گلگون یادآور دو ایزد مهر و بهرام و نماد شب و روز است. جز این‌ها هیچ مقاله‌ی دیگری درباره‌ی اسب و اهمیت اسطوره‌ای و آیینی آن در پنج‌گنج نظامی تألیف نشده است.

۳. بحث و بررسی

۳.۱. بی‌وفابودن اسب

خسرو از دوری شیرین بی‌تاب می‌شود و به نرمی از مریم، همسر مسیحی‌اش می‌خواهد تا رخصت دهد که شیرین را به قصر خویش بیاورد. مریم نمی‌پذیرد و به تن‌دی چنین پاسخ می‌دهد:

زنان مانند ریحان سفالند	درون‌سو خبث و بیرون‌سو جمالند
نشاید یافتن در هیچ برزن	وفا در اسب و در شمشیر و در زن
وفا مردی است بر زن چون توان بست	چو زن گفתי بشوی از مردمی دست

(نظامی، ۱۳۷۶: ۱۱۹)

در هیچ‌یک از متون مهم ادب فارسی از بی‌وفایی اسب سخنی نرفته است. وحیددستگردی و ثروتیان درباره‌ی بی‌وفایی اسب توضیحی نداده‌اند. زنجانی بی‌وفایی اسب را این‌گونه شرح کرده است: «هر کسی بر اسب سوار شد، تسلیم می‌شود و مرکب اوست» (همان: ۵۰۲). دهخدا این جمله را به اسکندر منسوب دانسته^۳ و این بیت را از ابوحنیفه اسکافی که در تاریخ بیهقی درج شده، نقل کرده است:

«نه بر گزاف، سکندر به یادگار نوشت که اسب و تیغ و زن آمد سه‌گانه از در دار»

(دهخدا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۶۹)

مجتهدی آن را به‌عنوان مثلی سائر آن هم به این صورت در زبان ترکی ثبت کرده است: «آت مینه‌نین تانیر» [اسب فقط سوارش را می‌شناسد] و یا «آت مینه‌نین دور، دون گیه‌نین» [اسب از آن کسی است که سوارش شود و دامن مال کسی که به تن کندش] (مجتهدی، ۱۳۳۴: ۴).

در بعضی مناطق ایران، مردم، اسب را بی‌وفا می‌پندارند. «برای مثال مردم لرستان به‌رغم ارزش و احترام خاصی که برای اسب قائل‌اند، آن را در زمره‌ی سه عنصر بی‌وفا می‌دانند؛ دو عنصر دیگر عبارت‌اند از: زن، مال و ثروت. آن‌ها درباره‌ی بی‌وفایی اسب مثلی دارند: «اسب تا زیر پای صاحبش است حیوان خوبی است، اما همین‌که زیر پای دیگری رفت و به او نهیب زد، صاحب، بی‌صاحب. می‌رود و دیگر وفایی از آن دیده نمی‌شود» کرمانی‌ها اسب را کافر می‌دانند؛ چراکه به صاحب خود خیانت می‌کند و او را به دشمن می‌سپارد» (ابراهیمی، ۱۳۹۱: ۴۳۰).

۳.۲. اسب به مثابه توتم / طلسم

در ضمن حکایتی فرعی در *اقبال‌نامه* که افلاطون برای اسکندر نقل می‌کند، شبانی به گودالی می‌رسد که نور خیره‌کننده‌ای از آن ساطع می‌شود، وقتی نزدیک می‌شود و خاک را کنار می‌زند، مجسمه‌ای مسین را می‌بیند که در کنار مرده‌ای به خاک سپرده شده است:

برانداخت هامون کلوخ از مغاک	طلسمی پدید آمد از زیر خاک
ز روی و ز مس قالبی ریخته	وز آن صورت اسبی انگیخته
گشاده ز پهلوی اسب بلند	یکی رخنه چون رخنه‌ی آبکند ...
شبانی در آن ژرف وادی گذشت	مغاک‌ی تهی دید بر ساده‌دشت
طلسمی درفشنده در وی پدید	شـبانه در آن ژرف‌وادی رسید
ستوری مسین دید در پیکرش	یکی رخنه با کالبد در خورش
در آن رخنه از نور تابنده هور	نگه کرد سر تا سرین ستور
بر او خفته‌ای دید دیرینه‌سال	نگشته یکی موی مویش ز حال

(نظامی، ۱۳۷۸: ۸۳-۸۴)

زنجانی و ثروتیان تفسیر خاصی از این ابیات به دست نداده‌اند (رک. نظامی، ۱۳۸۱: ۱۹۶؛ نظامی، ۱۳۸۷: ۳۲۴)؛ اما وحیددستگردی توانسته که معنایی سرراست و تقریباً روان از این قسمت ارائه کند (همان: ۸۳-۸۴). هیچ‌کدام از این شارحان به بن‌مایه‌ی اساطیری-حماسی نهفته در عمق داستان اشاره‌ای نکرده‌اند. در این داستان رگه‌هایی بازمانده از توتمیسم را در دوران باستان می‌توان جست‌وجو کرد. «توتم را ایمان و اعتقاد به بعضی

از درختان یا حیوانات یا اشیاء دانسته‌اند که در قدیم در بین برخی اقوام و طوایف رایج بوده و به ترتیب حیوان یا درختی خاص مورد احترام قرار می‌گرفته، به نحوی که آن را حافظ قوم و قبیله می‌پنداشتند» (حیدری، ۱۳۸۳: ۱۳۸). اسب در میان برخی از اقوام و قباایل بدوی پرستش و توتم تلقی می‌شده است. از این روی اعضای آن گروه، طلسمی به شکل اسب می‌ساختند و برای نگهبانی از مقبره و ارواح درگذشتگان آن را بر فراز گور مستقر می‌ساختند. در منظومه‌ی حماسی *بهمن‌نامه* وقتی بهمین از دخمه‌ی پهلوانان دیدار می‌کند، دچار شگفتی می‌شود:

یکی دخمه‌ای دید شاه جهان	که نشنیده بود آن چنان از مهان
کشیده به کردار ابری فراخ	زمرّد همه سنگ و دیوارِ کاخ
دری بر نهاده ز پولاد ژرف	دری استوار و حصاری شگرف
یکی اسب زرین به بالای در	کمان‌ور سواری بر آن اسب بر
نهاده بُدش تیرها در کمان	چو رفتی به نزدیک در بدگمان
کمان‌ور یکی دست برداشتی	زدی تیر و بر تنش بگماشتی

(ابن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۲۳-۴۲۴)

در *کوش‌نامه* نیز پادشاهی به نام اسپلیناس برای خود آرامگاهی باشکوه بنا کرده و برای محافظت از آن، بر بالایش طلسمی به صورت اسبی با زین و یراق طلایی گمارده است:

یکی شاه بود اسپلیناس نام	ز گنج و ز دانش رسیده به کام
به شهری که خوانی همی قسطنات	یکی دیر پا کرده پیش فرات
ستونی دگر شاه فرمانروا	برآورد سی صد گز اندر هوا
سرش چارسو همچو خوان از رخام	در او ساخته گور آن نیک‌نام
نهاده در او اسپلیناس شاه	بدان تا هوا دارد او را نگاه
طلسمی بکرده ز بالای گور	ز زر گرامی ستام و ستور
یکی دست او را عنان است بهر	دگر دست برداشته سوی شهر

(ابن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۷۹)

احتمالاً در حکایت انگشتی و شبان *اقبال‌نامه* نیز آن تندیس مسین اسب به منزله‌ی توتم/ طلسم برای محافظت از گورجای و روان آن مرد، در کنار وی مدفون شده است.

«در چین و از گذشته‌های دور تندیس اسب در بیرون و و درون مقبره‌ها، نقش نگهبان را در تقابل ارواح خبیث بر عهده داشته است» (کریستی، ۱۳۸۴: ۵۱). شاید هم به این خاطر تندیس اسب را به همراه مردگان دفن می‌کردند که آرزو داشتند روان فرد درگذشته بعد از مرگ به تن جانور پرستش شده، انتقال یابد. «اسب برای انسان، نماد رستاخیز مجدد و احیای زندگی است» (قلیزاده، ۱۳۸۸ج: ۱۱۸). «حیوان و گیاهی که ارواح مردگان در آن وارد می‌شود به صورت یک خویش نسبی و یک جد در می‌آید و ستایش می‌شود» (فروید، ۱۳۶۲: ۱۹۶).

۳.۳. کم عمر بودن اسب در هندوستان و زود تباه شدنش

اسکندر وقتی که در هندوستان با کید هندو مصالحه کرد و فوراً را شکست داد، در آنجا نماند و عزم چین کرد؛ چرا که آب و هوای هند را با اسبان بادپا سازگار ندید:

سه چیز است کان در سه آرام‌گاه	بود هر سه کم‌عمر و گردد تباه
به هندوستان اسب و در پارس پیل	به چین گربه زین سان نماید دلیل
جهان‌دار چون دید کان آب و خاک	ز پوینده اسبان برآرد هلاک
ز هندوستان شد به تبت زمین	ز تبت در آمد به اقصای چین

(نظامی، ۱۳۱۶: ۳۶۶)

به کم‌عمر بودن اسب در هندوستان در هیچ‌یک از شرح‌ها اشاره‌ای نشده است. یقیناً این اعتقاد خرافی و عامیانه بوده است؛ چراکه برای هندوان، اسب پس از گاو سودمندترین و مقدس‌ترین حیوانات به‌شمار می‌آمده است و در اساطیر ودایی خدایان سوار بر اسبان انگاشته شده‌اند (برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه رک. قلیزاده، ۱۳۸۸ب: ۲۰۲-۲۰۵). در *عجایب‌المخلوقات* نوشته‌ی محمدبن محمودبن احمدطوسی سلمانی که حدود بیست-سال پیش از شرفنامه تألیف شده، (۵۵۶-۵۷۳ ه.ق) چنین آمده است: «از خواص و نوادر بسیار است چنان که به برهان حاجتی نبود. چنان که به حدود چین گربه نژاید و اشتر به روم نژاید و اسب به هندوستان بمیرد و فیل به عراق بمیرد» (طوسی، ۱۳۸۲: ۴۵۹-۴۶۰).

در هیچ‌کدام از متون درجه اول و دوم نظم پارسی در حد جست‌وجوهای نگارنده، از این نکته‌ی ذکرى به میان نیامده است.

۳.۴. تیزهوشی اسب و قربانی کردن آن

در شرفنامه آنجا که اسکندر قصد عزیمت به ظلمات را دارد تا آب حیات را جست‌وجو کند، به تاریکستان مطلق می‌رسد و بیم آن می‌رود که در بازگشت راه را گم کند و سرگردان بماند. هیچ‌کس راه ورود و مهم‌تر از آن خروج از آنجا را نمی‌داند. اسکندر در پی چاره برمی‌آید. یکی از جوانان که بر خلاف فرمان اسکندر پدر پیرش را با خود آورده بود، پیشنهاد می‌کند که کره‌مادیانی را که شکم اول زایش اوست، جلوی چشم مادرش بکشید تا دل او به درد آید؛ سپس سر خویش گیرید و به راهتان ادامه دهید. یقین بدانید که آن ستور به سائقه‌ی غریزه‌مادری، راه بازگشت را به شما خواهد نمود و به هوای کره‌اش به این سوی خواهد آمد. اسکندر با به‌کار بستن ترفند پیرمرد، به پیش‌روی‌اش در طلب آب حیوان ادامه می‌دهد:

چو هنگام رفتن رسد شاه را	بدان تا برون آورد راه را
یکی مادیان بایدهش تندرست	که زادن همان باشد او را نخست
چو زاده شود کره‌بادپای	سرش باز برُند حالی بجای
همان جا که باشد بریده سرش	نپوشند تا بنگرد مادرش
دل مادیان زو بتاب آورند	وزان جا به رفتن شتاب آورند
چو آید گه بازگشتن ز راه	بود مادیان پیش‌رو در سپاه
به پویه سوی کره‌نغز خویش	برون آورد ره به هنجار پیش

(نظامی، ۱۳۱۶: ۵۰۵)

این افسانه در هاله‌ای از ارجاعات اساطیری و حماسی در پیچیده شده است و آن را از جوانب گوناگون می‌توان بررسی کرد. پرسش اصلی این است که چرا یک اسب به عنوان راهنما در میانه‌ی تاریکی‌ها انتخاب می‌شود؟

اسب حیوانی فوق‌العاده باهوش با دیدگانی تیز و دوربین است. «زردشت در اوستا [دین‌یشت، بند ۱۰] از اهورامزدا می‌خواهد که آن‌چنان نیرویی در پا و بازو، شنوایی در گوش، تندرستی و بینایی به او ببخشد که به اسب داده است؛ زیرا که اسب در شب تیره اگر باران

ببارد، ژاله بریزد و یا تگرگ بیفتد، توانایی آن را دارد که موی یال یا دمی را که بر زمین افتاده است، بازشناسد» (رجبی، ۱۳۸۶: ۸۳۵) و نیز «در بندهشن آمده است که اسب تازی اگر به شب تاریک تار مویی به زمین قرار داشته باشد، ببیند» (قلی زاده، ۱۳۸۸ الف: ۷۴). «در پیشگاه خردمندان و نکته پردازان، اسب مظهر هوشیاری و فراست است و فراست و تفرّس و تیزهوشی را از نام «فرس» برگرفته، ویژه‌ی آدمیان دانا و تیزهوش کرده‌اند» (ماحوزی، ۱۳۷۷: ۲۱۰). «اسب محرم راز آب‌های بارورکننده است و مسیر زیرزمینی آب‌ها را می‌شناسد. این امر روشن می‌سازد چگونه از اروپا تا خاور دور، نعمت بیرون جوشیدن چشمه‌ها به ضربات سم اسب نسبت داده می‌شود» (شوالیه و گبران، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۵۱).

دلیل دیگر انتخاب اسب برای راهنمایی در ظلمات می‌تواند ارتباط او با خورشید باشد. اسب در فرهنگ بسیاری از ملل کهن معرفّ خورشید است و در بسیاری از ادیان و آیین‌های دوران باستان جانوری خورشیدی محسوب می‌شود. اصل و نژاد اسب در برخی از اساطیر به خورشید نسبت داده شده است. «در اساطیر ودایی اسبان بسیار پاک ایندرا، چون سرمست شوند، آسمان را منور می‌کنند پس با خورشید ارتباط دارند. آنان ایندرا را بر خود سوار می‌کنند، همان‌گونه که هر روز خورشید را با خود می‌برند... در یسنا (یسن ۱ بند ۱۱) برای اولین بار با ترکیب «خورشید تیز اسب» مواجه می‌شویم. این صفت تقریباً همه جا برای خورشید ذکر شده است» (قلی زاده، ۱۳۸۸ ب: ۲۰۸). «هرودت (بندهای ۲۱۵-۲۱۶) می‌نویسد: ماساگت‌ها برگستوان اسبان را با زر می‌آراستند و برای خدای‌شان خورشید، اسب قربانی می‌کردند؛ زیرا بر این باور بودند که برای چالاک‌ترین خدایان باید چابک‌ترین جانوران را قربانی کرد. این برداشت ماساگت‌ها پیوند تنگاتنگی با این باور ایرانیان باستان داشت که اسب را مظهر خورشید می‌دانستند» (رجبی، ۱۳۸۶: ۸۳۷). اسب در دل تاریکی‌ها همانند مشعلی فروزان است که راه را روشن می‌کند. «در هند برای انتخاب گل و ساخت آتشدان از راهنمایی اسب استفاده می‌شود و این خود دلیل دیگری بر تقدس اسب است. بدین صورت که در محلی که گل یافت می‌شود، اسبی را به همراه یک بز و یک خر قرار می‌دهند. هر جا که اسب پایش را بر زمین بکوبد، همان نقطه به دقت برای برداشتن و استخراج گل انتخاب می‌شود» (قلی زاده، ۱۳۸۸ ج: ۱).

(۲۰۷). در *شاهنامه* نیز در خوان پنجم، این رخس است که رستم را از تاریکی مطلق عبور می‌دهد و به روشنایی می‌رساند (رک. فردوسی، ۱۳۸۰: ۲۵۱-۲۵۲).

در این قصه نشانه‌ای از قربانی کردن اسب نیز دیده می‌شود. در اساطیر، اسب در کنار دیگر چارپایان سودمند به‌مثابه هدیه‌ای گرانبه‌تر به ساحت خدایان تقدیم می‌شده است. «در افسانه‌ها و روایت‌های اساطیری متأخر، به‌رغم بینش زردشت که مخالف قربانی بود، تقریباً همه‌ی نامداران چون هوشنگ و جمشید برای پیروزی بر دشمن یا رسیدن به مقصود، هر کدام ۱۰۰ اسب قربانی کرده‌اند (آبان‌یشت، بندهای ۲۶-۲۷)» (رجبی، ۱۳۸۶: ۸۳۷). «از دیگر قربانی‌های مهم در آیین یجنه‌ی هندوان، می‌توان به قربانی اسب، آشوه مدده اشاره کرد. در این قربانی نخست به مدت سه روز قربانی سومه با جزئیات مفصل انجام می‌شود. آنگاه اسبی را به همراه چند جنگجو رها می‌کنند تا به مدت یک سال در دشت‌های اطراف پرسه زند و سپس او را قربانی می‌کنند» (عدلی، ۱۳۸۷: ۱۱۹). «در داستان ویشنو (iv, 4) قهرمانی به نام *kapial* اسبی را که برای *acvamedha* (آیین قربانی اسب) در نظر گرفته شده بود، می‌رباید. در رامایانه (RY: I, 41-43) اسب در نظر گرفته‌شده برای قربانی، توسط ماری دزدیده‌می‌شود» (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ج ۱۱۴). «در *شاهنامه* پس از گرویدن کی‌گشتاسب به زردشت، در جنگی مذهبی که میان ایرانیان مزدیسنا و تورانیان دیویسنا روی می‌دهد، زریر برادر کی‌گشتاسب نیز که برای دین نو جان‌فشانی می‌کرد، بر پشت اسب جنگ‌کنان ۱۰۰ اسب قربانی می‌کند که بی‌گمان همراه نیایش بوده‌است» (رجبی، ۱۳۸۶: ۸۳۷).

اسب با آب و ایزدان مربوط به آن نیز ارتباط دارد از این روی، قربانی کردن اسب در کنار آب‌ها یا برای ایزدان آب امری رایج بوده است. «هندو ایرانیان باستان افزون بر قربانی کردن به پیشگاه ایزدان آسمان، معمولاً برای آب و آتش، دو عنصری که در زندگی روزانه‌ی آنان نقش حیاتی داشت، نیز قربانی می‌کردند» (عدلی، ۱۳۸۷: ۱۰۴). «در آیین‌های باستانیِ ارمنیان، قربانی کردن اسب برای رود فرات رایج بود» (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۱۱۸). «انداختن اسبان زنده در آب‌ها با عنوان قربانی در میان مردم تروا نیز رواج داشت» (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ب: ۲۱۶). بنا بر منطق داستان، اسکندر در آغاز سفر به سوی چشمه‌ی آب حیات

با توجیهی جانورشناختی کره مادایانی را سرمی‌برد. آیا می‌توان در گُنه این ماجرا، آیین قربانی کردن اسبان برای رودها را ردیابی کرد؟ درحقیقت اسکندر، قهرمان داستان برای تمنای پیروزی (نیل به آب حیوان) و تقرب به درگاه ایزد آب، اسبی را ذبح می‌کند. چنان‌که «در فقرات ۴۹-۵۱/آبان‌یشت آمده:» [کی] خسرو پهلوان سرزمین‌های ایرانی و استواردارنده‌ی کشور، در کرانه‌ی دریاچه‌ی ژرف و پهناور «چیچست»، صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند، او را پیشکش آورد و از وی خواستار شد: ای آردویسور آناهیتا! ای نیک! ای تواناترین! مرا این کامیابی ارزانی‌دار که من بزرگ‌ترین شهریار همه کشورها شوم...» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۳۰۶). براساس مندرجات آبان‌یشت هوشنگ، جمشید، آژی‌دهاک، فریدون، گرشاسب، افراسیاب، کاووس نیز با قربانی کردن صد اسب از پیشگاه آناهیتا پیروزی و چیرگی درخواست می‌نمایند.

باقری بر این اعتقاد است که در روایت‌های کهن یونانی و سریانی از *اسکندرنامه*، قربانی کردن کره‌ها دیده نمی‌شود. ایشان به‌عنوان شاهد ادعای خویش، بخشی از *اسکندرنامه* منظوم سریانی را که توسط اسقف مسیحی، یعقوب سیروغی در نیمه‌ی اول قرن ششم میلادی سروده شده، نقل کرده است: «... بدین ترتیب پانصد مادایان و کره‌اش فراهم آمدند و زمانی که به دروازه‌ی سرزمین ظلمت رسیدند، پیرمرد گفت که کره‌ها را بیرون، در پشت دروازه گذاشته و خود با مادایان داخل شوید... پس از آن‌که از یافتن آب حیات نومید شدند، مادایان را برگردانده و با تازیانه آن‌ها را راندند و آن مادایان‌ها به غریزه‌ی مادری به سوی کره‌های خود بیرون رفتند و بدین ترتیب از آن سرزمین تاریکی به کمک مادایان‌ها راه خود را یافتند و سرگردان و هلاک نشدند» (Wallis Budge, 1976: 171-173 به نقل باقری، ۱۳۸۹: ۲۳۲). به یقین، در یکی از منابع متعدد یهودی، نصرانی و پهلوی، داستان بدان شکلی که نظامی آن را نقل کرده، آمده است.

۳.۵. خوردن گوشت اسب

خوان افسانه‌ای خسرو پرویز که همه آلتش از طلا بود، در ادب فارسی مشهور است. خاقانی درباره‌ی این خوان می‌گوید:

پرویز به هر بزمی زرین‌تره آوردی کردی ز بساط زر، زرین‌تره را بستان
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۳۵۹)

نظامی در اثنای گزارش‌اش از صفت داد و دهش خسرو پرویز به کره‌اسب سرخرنگِ
کبودچشمی اشاره می‌کند که چوپانش آن را از شیر مادر بریده و با شیر گوسفند پرورش
داده است. این کره‌اسب را در تنوری نقره‌ای بریان می‌کردند و در خوانی زرین فرایش
می‌آوردند (Serve). برای گرم کردن این تنور به جای هیمه‌ی خشک از ده‌پانزده من عود
استفاده می‌کردند. بعد از صرف غذا و در پایان مراسم، پادشاه، تنور نقره‌ای و خوان‌آلات
زرین را به محتاجان درگاه خویش می‌بخشید:

یک اسب بور ازرق چشم نوزاد	معطر کرده چون ریحان بغداد
ز شیر مادرش چوپان بریده	به شیر گوسفندش پروریده
بفرمودی تنوری بستن از سیم	که بودی خرج او دخل یک اقلیم
در او ده پانزده من عود چون مشک	بسوزاندی بجای هیمه خشک
چو بریان شد کباب خوانش این بود	تنور و آتش و بریانش این بود
به خوان زر نهادندی فرا پیش	هزار و هفتصد مثقال کم بیش
بخوردی زان نواله لقمه‌ای چند	چو مغز پسته و پالوده قند
نظر کردی به محتاجان درگاه	کجا چشمش در افتادی ز ناگاه
بدو بخشیدی آن زرینه‌خوان را	تنور و هر چه آلت بودی آن را
دگر روزی که خوان لاجوردی	گرفتی از تنور صبح زردی
همان پیشینه‌رسم آغاز کردی	تنور و خوانی از نو ساز کردی

(نظامی گنجوی، ۱۳۱۳: ۲۷۶)

از زمان‌های دور در نگهداری و تربیت کره‌اسب رسم بوده است که «یک سال شیر
مادر بخورد و اگر به سبب آبستنی یا مانعی دیگر میسر نشود، به شیر حیوان دیگر پرورش
دهند... پس اگر خواهند که به زودی فربه شود و قابل سواری شود شیر گاو و اگر غرض
سبکی در بدن باشد شیر گوسفند و اگر قوت و سختی استخوان مطلب باشد شیر شتر
بدهند» (گیلانی، ۱۳۷۵: ۴۳). تناول گوشت اسب در قصه‌ها و فرهنگ عامیانه بازتاب
فراوانی دارد و علاوه بر این‌ها، آن را از حیث فقه و طبابت نیز می‌توان تحلیل کرد.

خوردن گوشت اسب در میان مغول‌ها و تُرکان امری مرسوم بوده است. «مغولان اسب‌هایشان را نمی‌خوردند ولی در مواقع خاص و بروز قحطی‌ها و برخی مراسم مذهبی وقتی مجبور بودند اسب‌های پیر و گاهی جوان را برای خوراک استفاده می‌کردند؛ البته سعی می‌کردند مادیان‌ها را حفظ کنند چون به شیر و کره‌ی آن‌ها احتیاج داشتند» (سروری، ۱۳۸۹: ۲۵۳). گونسالس د کلاویخو، جهانگرد اسپانیایی به کرات از میهمانی‌هایی در دربار تیمور گورکانی گزارش داده که یکی از غذاهای آن، کباب گوشت اسب بوده است: «پس گوسفند بسیاری آوردند و سر بریدند و گوشت آن‌ها را جوشانیدند و اسبی را هم ذبح کردند تا کباب کنند» (گونسالس د کلاویخو، ۱۳۸۴: ۲۲۱). «هنوز ما سفیران اسپانیایی که در آنجا با گروهی نمایندگان مختلف که از کشورهای دیگر آمده بودند و دسته‌ای از بزرگان نشسته بودیم که پیش‌خدمت‌ها دست‌به‌کار آوردن گوشت برای سوز شدند. این گوشت‌ها عبارت بود از گوشت گوسفند آب‌پز با آب‌گوشت و کباب و گوشت اسب. این‌ها را در ظرف‌های چرمی بزرگ و گودی گذاشته بودند» (همان: ۲۲۷).

در افسانه‌ها و قصه‌های ایرانی خوردن گوشت کره‌اسب عملی است شرورانه که با تحریک زنی شیطان‌صفت انجام می‌گیرد و البته هوشیاری قهرمان داستان، مانع از رخ‌دادن چنین کاری می‌شود. خلاصه‌ی این نوع روایت‌ها را چنین می‌توان بیان کرد: «تنها پسر پادشاه، کره‌اسبی دارد که از نیروهای جادویی برخوردار است. کره‌اسب او را از دسیسه‌های نامادری حسود یا سایر زنان حسود نجات می‌بخشد... زن حسود که به خاطر اسب مذکور نقشه‌اش باطل شده به منظور انتقام‌جویی خود را به بیماری می‌زند و می‌گوید: گوشت کره‌اسب درمان درد اوست. هنگامی که کره‌اسب را برای کشتن می‌آورند، شاهزاده بر کره‌اسب می‌نشیند و با او می‌گریزد. بعدها جوان با کمک کره‌اسب قصری می‌سازد و خود را به همگان می‌شناساند» (مارزلف، ۱۳۷۱: ۳۱۴).

در *اسرار التوحید*، اسب شیخ ابوسعید ابوالخیر پس از مرگ وی، هفت شبانه‌روز چیزی نخورد. «روز هشتم گفتند که این اسب لاغر شد. نه آب می‌خورد نه علف. به زیان خواهد آمد. چگونه کنیم؟ با خواجه بوطاهر گفتند. او گفت: باید کشت تا درویشان از او چیزی بخورند و به مردمان دهیم. آن اسب را بکشتند و گوشت او به تبرک لقمه‌لقمه بردند»

(محمدبن منور، ۱۳۸۸: ۳۶۰). شفیعی کدکنی در توضیح این حکایت می‌نویسد: «از نظر فقهای مذاهب اهل سنت مسئله حلیت یا کراهیت گوشت اسب از موضوعات مورد اختلاف است... من در کتب فقهی از قدما کسی را ندیدم که قائل به حرمت خوردن گوشت اسب شده باشد. ولی گلدتسیهر مدعی است که عده‌ای از فقها گوشت اسب را حرام می‌دانسته‌اند... در مشرق عالم اسلامی به خصوص ماوراءالنهر و بخارا گوشت اسب مطلوب‌ترین گوشت‌ها به حساب می‌آمده است و این مسئله تا عصر اخیر هم ادامه داشته است» (همان: ۶۳۴).

در باب دوم بوستان سعدی (در احسان) نیز وقتی که رسولان سلطان روم برای تصاحب اسب حاتم طایی در منزل‌گاه وی فرود می‌آیند، حاتم طایی اسبی برای آنان سر می‌برد: سَمَاطی بیفگنند و اسبی بکشت به دامن شکر دادشان زر به مشت (سعدی، ۱۳۸۷: ۹۰)

او چون با خواسته‌ی آنان مواجه می‌شود، دست حسرت می‌گردد و می‌گوید:

من آن بادرفتارِ دلدل‌شستاب	ز بهر شما دوش کردم کباب
که دانستم از هول باران و سیل	نشاید شدن در چراگاه خیل
به نوعی دگر روی و راهم نبود	جز او بر در بارگاهم نبود

(همان)

چنان‌که از فحوای این حکایت برمی‌آید قبل از اسلام، خوردن گوشت اسب به وقت ضرورت جایز بوده است.

«در اغلب متون کهن، خوردن گوشت اسب توصیه شده است. برای مثال، در تحفه‌الغرائب آمده است که خوردن گوشت پخته‌ی اسب سبب شکستن بادها و تخلیه‌ی مواد مضر و آسیب‌رسان از بدن می‌شود (رک. طبری، ۱۳۷۱: ۱۹۹). افزون بر این، جمالی خوردن گوشت اسب را سبب تقویت معده دانسته است (رک. جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۳۳). حکیم مؤمن گوشت اسب را دارای طبعی گرم و خشک و خوردن آن را برانگیزاننده‌ی شجاعت و بی‌باکی و قساوت قلب دانسته است» (اخوینی به نقل ابراهیمی، ۱۳۹۱: ۴۲۶).

۳.۶. پیکرگردانی اسب به اژدهایی با دو بال و هفت سر

در داستان چندسویه‌ی گنبد فیروزه‌رنگ (چهارشنبه) در هفت‌پیکر ماهانِ مصری، قهرمانِ داستان پس از سرگشتگی‌های طاق‌فرسا در بیابان، به مردی سوار بازمی‌خورد که اسبی دیگر را با خود یدک می‌کشد. سرگذشتش را برای او تعریف می‌کند. آن مرد به ماهان می‌گوید که همه‌ی آنچه دیده‌ای دیو و غول بوده است؛ سوار این اسب شو و پشت سر من بیا. ماهان سوار اسب می‌شود و هر دو راه می‌افتند. پس از چندی به دشتی جادویی می‌رسند که از هر گوشه‌ی آن نغمه‌ی عود و بربط به‌گوش می‌رسد. ماهان همه‌جا را پر از دیو می‌یابد و از ترس به خود می‌لرزد. در این اثنا به اسب زیر پایش که نگاه می‌کند، آن را اژدهایی با چهارپا و دو پر و هفت سر می‌بیند:

کرد ماهان در اسب خویش نظر	تا ز پایش چرا برآمد پر
زیر خود محنت و بلائی دید	خویشتن را بر اژدهائی دید
اژدهائی چهارپای و دو پر	وین عجب‌تر که هفت بودش سر

(نظامی، ۱۳۷۳: ۱۲۱)

آن اژدها پای بر زمین می‌کوبد و به خود می‌پیچد و ماهان را به سنگ و صخره می‌زند تا آن که او را خرد و خسته بر زمین افکند:

صبح چون زد دم از دهانه شیر
حالی از گردنش فکند به زیر
(همان)

داستان گنبد فیروزه‌رنگ نمونه‌ای تأثیرگذار از یک اثر وهمناک در ادبیات کهن فارسی تلقی می‌شود و تصویر یادشده برخی از ویژگی‌های ژانر ادبی «وهمناک» را دارد. به این معنا که خواننده دچار تردید است که آیا این رویدادها در عالم واقعیت رخ می‌دهد یا نه؟ (برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک. حرّی، ۱۳۹۳: ۱۴۶-۱۸۰).

این که اسب زیر پای ماهان به افسون دیوان به اژدهایی سهمناک مبدل می‌شود، مثالی آشکار از پیکرگردانی به‌شمار می‌آید. پیکرگردانی (Transformation، Metamorphoses) در عالم قصه‌ها تغییر شکل موجودی به موجود دیگر را گویند. رستگارفسایی در کتاب ارزشمند خود که شاید یگانه منبع متقن و مفصل در زمینه‌ی پیکرگردانی باشد، این

اصطلاح را چنین تعریف کرده است: «تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانونمند شخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماوراءالطبیعی است که این امر در هر دوره و زمانی غیرعادی به‌نظر می‌رسد» (رستگارفسائی، ۱۳۸۸: ۴۳). پیکرگردانی از موضوع‌های درخور توجه در حوزه‌ی اسطوره/افسانه‌پژوهی است و هرچند تاکنون کمتر فرصت آن پدید آمده است تا از ابعاد گوناگون به آن توجه شود، اما در بسیاری از تحقیقات روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و غیره می‌تواند راهگشا باشد و دریچه‌هایی از معناهای جدید را به روی متون گذشته باز کند. تقریباً در اساطیر و افسانه‌های همه‌ی ملل نمونه‌های متعدد و متنوعی از پیکرگردانی‌ها را می‌توان برشمرد که نشان از گستردگی و اهمیت آن دارد. در واقع پیکرگردانی شکلی از تفکر ساده و پیشامنتقی درباره‌ی ماهیت سیال طبیعت است که در آن همه‌کس و همه‌چیز قابلیت تبدیل شدن به هر چیز و هر کس دیگری را دارد.

به جز این نمونه، به پیکرگردانی دیگری نیز در خمسه‌ی نظامی برمی‌خوریم. در *شرفنامه*، دختری جادو از نسل سام به نام آذرهمایون با استفاده از جادو به‌عنوان یک ترفند نظامی، برای نگهداری از آتشکده و جلوگیری از تخریب آن، خود را به شکل اژدها درمی‌آورد. در اساطیر و حماسه‌های ایرانی جلوه‌هایی از استحاله‌ی انسان، حیوان، دیوان و پریان را به هیأت اژدها می‌توان سراغ گرفت. چنان‌که گفته شد اسب- اژدهای این داستان دو بال و هفت سر دارد. در برخی از متون قدیم، اژدها را با دو بال کوچک در پهلو تصور کرده‌اند (برای مطالعه‌ی شواهد رک. رستگارفسائی، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۹) و گاهی آن را با چند سر (به‌خصوص با هفت سر) توصیف نموده‌اند. «مسعودی در *مروج الذهب* می‌نویسد: «ایرانیان پندارند که اژدها هفت سر دارد» (مسعودی به نقل همان: ۷۹). در باب مکاشفه‌ی یوحنا در کتاب مقدس، از اژدهایی سخن می‌رود که «او را هفت سر و ده شاخ بود و بر سرهایش هفت افسر» (همان: ۷۹).

«در کتاب *عجائب المخلوقات* قزوینی آمده است که «اژدهایی پدید آمد که درازنای او را دو فرسنگ یافتند... سری چند پللی داشت همچون صورت آدمی و دو گوش دراز و دو چشم مدور فراخ و از گردن او شش مار بیرون آمده و و جانبی سه درازنای و هر یکی بیست گز بود» (زکریای قزوینی، به نقل همان: ۷۵).

در این داستان، اسب نمادی از مرگ و نابودگری می‌تواند باشد. «باوری تثبیت شده در ذهن تمامی اقوام، اسب را در اصل با ظلمت جهان اهریمنی مرتبط می‌دانند. اسبی که پسر شب است و نمونه‌ای ازلی است که گاه حامل مرگ است. هم‌بسته‌ی آتش. نابودگر و خفه‌کننده» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۳۵). در فرس‌نامه‌ها از برخی اسب‌های نامبارک یاد شده است. «اگر کسی بر روی چنین اسبانی حرب کند کشته گردد یا گرفتار خصم شود و یا بیم آن است که صاحبش سرنگون گردد. چنین اسب‌هایی را نباید خرید و بر او نمی‌باید نشست» (دو فرس‌نامه...، ۱۳۶۶: ۲۴-۲۵). قیم نهاوندی نیز از اسبانی دیوانه سخن رانده است که خداوندانشان را به کشتن می‌سپارند. «این اسب دیوانه شد، از این اسب پرهیز باید کرد تا که روی با ما نکند و هر که را بگیرد دیوانه شود مانند گرگ و سگ دیوانه، یا روی در بیابان زند و آواره شود. هنوز در این سخن بودند که اسب روی در بیابان نهاد و برفت. چند سوار دنباله بدوانیدند، چند نیم فرسنگ برفتند مرد را یافتند کشته و خورد گشته و جان بداده، اسب را نیافتند» (قیم نهاوندی، ۱۳۹۶: ۴۶؛ همان: ۳۸).

۳.۷. بر دوش کشیدن اسب با سوار

روزی شیرین، سوار بر اسبی غیر از گلگون به بیستون می‌رود تا با فرهاد که سخت مشغول کوه‌کندن است، دیدار کند:

به خنده گفت با یاران دل افروز: عَلم بر بیستون خواهم زد امروز
بیینم کآهین بازوی فرهاد چگونه سنگ می‌بُرد به پولاد
(نظامی، ۱۳۷۶: ۱۴۷)

فرهاد با دیدن شیرین، نیرویش دوچندان می‌شود و با پشتکاری افزون‌تر، سنگ‌های خارا را می‌بُرد تا دل شیرین را نرم کند. شیرین ساغری پر از شیر به فرهاد می‌دهد و عزم بازگشت می‌کند. در راه بازگشت:

شد اندامش گران از زر کشیدن	فرو ماند اسبش از گوهر کشیدن
چنین گویند که اسب بادرفتار	سقط شد زیر آن گنج گهربار
نه اسب ار کوه زر بودی ندیمش	سقط گشتی به زیر کوه سیمش
چو عاشق دید کآن معشوق چالاک	فروخواهدفتاد از باد بر خاک
به گردن اسب را با شهسوارش	ز جا برداشت و آسان کرد کارش
به قصرش برد زان سان ناز پرورد	که موئی بر تن شیرین نیازرد
نهادش بر بساط نوبتی‌گاه	به نوبت‌گاه خویش آمد دگر راه

(همان: ۱۴۹)

اسب شیرین در بازگشت می‌میرد و فرهاد برای این که به شیرین آسیبی نرسد، اسب و شیرین، هر دو را به دوش می‌گیرد و از گردنه‌های کوهستان عبور می‌دهد و به قصر می‌رساند. بر دوش کشیدن اسب با سوارش و گذردادن آن‌ها از محیط پرسنگلاخ، بن‌مایه‌ای حماسی تواند بود که احتمالاً از ادبیات پهلوانی به منظومه‌ی غنایی نظامی راه یافته است.^۴ فرهاد با آن که عاشقی پرشور است، بنا به توصیف نظامی شخصیتی شکوهمند، با پیکری ستبر دارد:

تجسس کرد شاپور آن زمین را	به دست آورد فرهاد گزین را
به شادروان شیرین برد شادش	به رسم خواجگان کرسی نهادش
در آمد کوه‌کن مانند کوهی	کز او آمد خلایق را شکوهی
چو یک پیل از ستبری و بلندی	به مقدار دو پیلش زورمندی

(همان: ۱۲۹ - ۱۳۰)

در هفت‌پیکر نیز دختری به نام فتنه، کنیزکِ بهرام گور نره‌گاوِ پیل‌پیکر را بر دوش می‌گیرد و هر روز شصت پله بالامی‌برد. زرین‌کوب بر این باور است که نظامی این داستان را در ابداع، اگر مجرد توارد نباشد از قصه‌ی میلیو پهلوان باستانی یونان الهام گرفته است. این پهلوان یونان باستانی در قرن ششم قبل از میلاد، گاو نری را بر دوش گرفت و از صحنه بازی تا بالای کوه المپیا برد (رک. زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

در یکی از طومارهای نقالی نیز دلاوری گریز و اهریمن‌خوی به نام رستم یک‌دست به آسانی اسب را به گردن می‌گیرد. «می‌رفتند. به کنار رودخانه‌ی عظیم رسیدند. یک‌دست

گفت: من شما را از آب بگذرانم. القصه زرعیل را با مرکب به گردن گرفته از آب گذرانید» (آیدنلو، ۱۳۹۱: ۶۶۶). «القصه یک‌دست رفت به شهر. خود را بر درگاه قطران رسانید. جلودار قطران را کشت. اسبی را بر گردن گرفته بیاورد» (همان: ۶۶۷). «یک‌دست کمند را باز کرد. دست و پای رخس را بیست. دست در میان دو دست رخس انداخت که مقدار زنده‌فیل زور داشت. از جا برداشت. بر گردن گرفته، به در آمد» (همان: ۶۹۶). مؤلف رستم/التواریخ هم می‌نویسد که در زمان سلطان حسین صفوی «چنان پهلوانان و زیردستانی بوده‌اند که اسب بزرگ‌جثه یا استر قوی‌هیكل را از دیوارهای خانه‌ها می‌بردند و بر دوش خود گرفته، می‌دویدند و تا ده فرسخ بلکه بیشتر می‌دویدند» (آصف، ۱۳۵۷: ۱۳۰).

آیا می‌توان بر دوش گرفتن اسب و سوار آن توسط فرهاد را نوعی آزمون قدرت (اعم از جسمی و معنوی) در مسیر عشق فرض کرد که قهرمان را یک گام به کمال و تمامیت نزدیک‌تر می‌کند؟ آیا می‌توان اسب را در اینجا نمادی از غریزه و طبیعت انسان پنداشت که فرهاد با بالای سر بردن آن، بر آن فائق می‌آید؟ در آن صورت مرده‌بودن اسب چه حکمی می‌تواند داشته‌باشد؟ آیا می‌توان آن را به اشاره‌ای ضمنی برای شکست فرهاد در ماجرای عشقی و در نتیجه، مرگ زودرسش تعبیر کرد؟ «گاه‌گاه اسب، در هنر تدفینی عیسویان پیشین، نماد مرگ و به عنوان هادی روح به جهان دیگر است» (هال، ۱۳۸۷: ۲۷).

۴. نتیجه‌گیری

نظامی برای پرداخت اسب در منظومه‌های پنج‌گانه‌اش از چندین نوع بن‌مایه متأثر بوده است: در داستان انگشتی و شبان از *اقبال‌نامه* رگه‌هایی بازمانده از توتیمسم را در دوران باستان می‌توان جست‌وجو کرد (تندیس اسبی مسین در کنار مرده‌ای به خاک سپرده شده است). همچنین اسکندر در آغاز جست‌وجوی آب حیات، کره‌مادیانی را سر می‌برد که این عمل عاری از جنبه‌های اساطیری نیست. خورشیدی‌نژاد بودن اسب، قربانی کردن آن و نیز ارتباطش با آب و ایزدان مربوط به آن، برخی از سویه‌های اسطوره‌ای این داستان تلقی می‌شود. پیکرگردانی اسب ماهان مصری به ازدهایی با دو بال و هفت سر در داستان گنبد فیروزه‌رنگ نیز، هم بن‌مایه‌ای داستانی و هم حامل معانی اسطوره‌ای، حماسی و

تمثیلی است. پذیرایی کردن از مهمانان با گوشت اسب در دربار خسرو پرویز نیز هم وجهی آیینی- فولکلوریک دارد و هم می‌توان آن را از حیث دینی و طبی بررسی کرد. فرهاد اسبی را که شیرین بر آن سوار شده است، بر دوش می‌گیرد و از سنگلاخ کوهستان عبور می‌دهد. به گمان ما این بن‌مایه از ادبیات حماسی به ادبیات غنایی راه یافته است. نظامی در خسرو و شیرین به بی‌وفایی اسب و در شرفنامه به کم‌عمر بودن آن در هندوستان اشاره کرده که هر دو پنداری عامیانه است و احتمالاً نظامی در نقل این معتقدات از ضرب‌المثل‌ها و عجائب‌نامه‌های زمانه‌ی خویش بهره گرفته است.

یادداشت‌ها

۱. این نکته‌ی شایان اهمیت را باید افزود که ممکن است برخی از این نکات، ناخودآگاه به آثار نظامی راه پیدا کرده و او آگاهی چندانی از ابعاد اساطیری یا حماسی این بن‌مایه‌ها نداشته است. برای مثال، لازم نبوده است که نظامی حتماً از توت‌بودن اسب در اساطیر اطلاع داشته باشد. بدیهی است که حتی در آن صورت نیز چیزی از مقام و منزلت شاعری و دانش نظامی کاسته نمی‌شود. نظامی توانسته است که در شعر خویش این بن‌مایه‌ها را به شکل اصیل و تحریف‌نشده ثبت کند.

۲. برای مثال شب‌دیز به شکلی شگفت‌انگیز متولد می‌شود (رک. نظامی، ۱۳۷۶: ۳۸). شیرین با اسبی غیر از گلگون به احوال‌پرسی فرهاد در کوهستان می‌رود:

نبود آن روز گلگون در وثاقش بر اسبی دیگر افتاد اتفاقش

(همان: ۱۴۸)

درحالی‌که در همه‌ی صحنه‌های عاشقانه‌ای که با خسرو دیدار می‌کند، سوار بر گلگون است.

شیرین بعد از مرگ خسرو از پسرش شیرویه می‌خواهد که شب‌دیز را پی ببرد:

چو بی‌پرویز باشد جای پرویز بفرمایی بُریدن پای شب‌دیز

(همان: ۲۵۳)

بهرام گور با اسبش به درون غار می‌رود و در پی آن ناپدید می‌شود (رک. نظامی، ۱۳۷۳:

۱۷۳). این عمل بسیار شبیه دفن کردن اسب پهلوانان به همراه خود آن‌ها در آیین‌های سکایی و

اساطیر نروژی است. نکته‌ی جالب آن است که اسکندر با اسب خود نمی‌تواند به غاری وارد

شود که کیخسرو در آنجا مدفون است و مجبور می‌شود آن را بیرون از غار بگذارد:

چو شه شد به نزدیک آن غار تنگ در آمد پی بادپایان به سنگ
کز آن ره روش بود برداشته به خارا و خارش برانباشته
... سکندر ز گفتار او روی تافت پیاده سوی غار خسرو شتافت
(نظامی، ۱۳۱۶: ۳۲۶-۳۲۷)

اگر اسب را تجسم قدرت غریزی ناخودآگاه قهرمان بدانیم، راه یافتن قهرمان با اسب به درون غار می‌تواند نمادی از رام کردن غریزه و پیمودن مسیر کمال و پیروزی باشد. بهرام به این توفیق دست می‌یابد ولی شخصیت اسکندر در این مرحله از داستان، هنوز کاملاً پالایش و تعالی نیافته است (برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک. قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۵). این‌ها شمه‌ای از نکته‌های مربوط به اسب است که در تحلیل نهایی داستان‌های خمسه می‌تواند مفید باشد. ۳. این جمله لزوماً نمی‌تواند از اسکندر باشد. بر طبق یک سنت روایی، شاعران و نویسندگان نصایح پراهمیت حکیمانه را به شاهان و پهلوانان ایران باستان منسوب می‌داشتند. برای مثال در این بیت از گلستان:

دانی که چه گفت زال با رستم گُرد: دشمن نتوان حقیر و بی‌چاره شمرد؟
(سعدی، ۱۳۷۷: ۶۲)

یا معتقد بودند بر روی گور آنان چنین عباراتی نوشته شده است:
نشته‌است بر گور بهرام گور که دست کرم به که بازوی زور
(همان: ۱۰۸)

یا:

سرود مجلس جمشید گفته‌اند این بود که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند
(حافظ، ۱۳۷۶: ۱۷۳)

احتمالاً چنین توصیه‌هایی به‌نحوی، از اندرزنامه‌های قبل از اسلام به متون ادبی وارد شده باشد. ۴. بن‌مایه‌های بسیاری از ادبیات حماسی به ادبیات عاشقانه انتقال یافته است. برای نمونه، جام‌گیتی‌نمای کیخسرو در شاهنامه را در منظومه *سلامان و ابدال* جامی نیز می‌توان دید. در این منظومه پادشاه به واسطه‌ی آیینی‌گیتی‌نمای، از حال پسر گم‌شده‌ی خود، سلامان خبر می‌گیرد و مطلع می‌شود که در بیشه‌ای با معشوقش، ابدال زندگی می‌کند (رک. ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۸۹).

منابع

- آصف، محمدهاشم. (۱۳۵۷). *رستم‌التواریخ؛ به تصحیح و توضیح محمد مشیری*. تهران: امیرکبیر.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۶). *هفت گفتار در شاهنامه پژوهی*. تهران: جهاد دانشگاهی.
- _____ (۱۳۹۱). *طومار نقالی شاهنامه*. تهران: به‌نگار.
- ابراهیمی، محسن. (۱۳۹۱). «اسب در فرهنگ مردم». *مندرج در دانش‌نامه‌ی فرهنگ مردم ایران*، ج ۱، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۴۲۶-۴۳۸.
- ابن‌ابی‌الخیر، ایرانشاه. (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی، تهران: علمی- فرهنگی.
- ابن‌ابی‌الخیر، حکیم ایرانشان. (۱۳۷۷). *کوش‌نامه*. به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.
- اخوینی بخاری، ابوبکر ربیع بن احمد. (۱۳۴۴). *هدایه‌المتعلمین فی الطب*. به کوشش جلال متینی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- باقری، مهری. (۱۳۸۹). *سایه‌روشن: بیست و یک مقاله*. تهران: قطره.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۶). *هفت اورنگ*. به کوشش مرتضی آقامدرس گیلانی، تهران: سعدی.
- جمالی یزدی، مطهر. (۱۳۴۶). *فرخ‌نامه*. به کوشش ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۶). *حافظ*. به سعی سایه، تهران: کارنامه.
- حسام‌پور، سعید؛ امیری، لیلا. (۱۳۹۶). «نمادینگی و دیگرسانی شب‌دیز و گلگون در خسرو و شیرین نظامی». *پژوهش‌های ادبی*، سال ۱۴، شماره‌ی ۵۸، صص ۹-۲۹.
- حیدری، زهرا. (۱۳۸۳). «توتم؛ ایمان به حافظ و نگهبان». *کتاب‌ماه هنر*، شماره‌ی ۷۵ و ۷۶، صص ۱۳۸-۱۴۴.
- خاقانی، بدیل‌بن‌علی. (۱۳۸۲). *دیوان*. به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوآر.
- حُرّی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). *کلک خیال‌انگیز؛ بوطیقای ادبیات وهمناک، کرامات و معجزات*. تهران: نی.
- خیام نیشابوری، غیاث‌الدین ابوالفتح عمّار بن ابراهیم. (۱۳۱۱). *نوروزنامه*. به سعی و تصحیح مجتبی مینوی، تهران: کتابخانه‌ی کاوه.

دوانی، فزونه و همکاران. (۱۳۹۷). «شبدیز و گلگون، جلوه‌هایی از ایزد مهر و بهرام». متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان، شماره‌ی ۲ (پیاپی ۳۸)، صص ۱-۱۵.

دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۵). اوستا؛ کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانیان. تهران: مروارید. دو فرس‌نامه‌ی منشور و منظوم در شناخت نژاد و پرورش و بیماری‌ها و درمان اسب. (۱۳۶۶). به کوشش علی سلطانی‌گرددفرامیزی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۶۳). امثال و حکم. ج ۳، تهران: امیرکبیر. ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). یک‌صد منظومه‌ی عاشقانه‌ی فارسی. تهران: چرخ. _____ (۱۳۹۶). باورهای عامیانه‌ی مردم ایران. با همکاری علی شیری، تهران:

چشمه.

رجبی، پرویز. (۱۳۸۶). «اسب». دانشنامه‌ی ایران، ج ۲، تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۸۳۵-۸۴۲.

رستگارفسایبی، منصور. (۱۳۷۹). ازدها در اساطیر ایران. تهران: توس. _____ (۱۳۸۸). پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زارعی، علی‌اصغر؛ خان‌محمدی، محمدحسین. (۱۳۹۳). «فرضیه‌ای در باب پیوند شبدیز با آیین مهر». مطالعات ایرانی، سال ۱۳، شماره‌ی ۲۵، صص ۱۴۱-۱۶۲.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). پیر گنجه در جست‌وجوی ناکجاآباد. تهران: سخن. سروری، امید. (۱۳۸۹). «اسب در زندگی، نیروی نظامی و اعتقادات مغولان». پیام بهارستان، دوره‌ی ۲، سال ۲، شماره‌ی ۷، صص ۲۵۳-۲۷۰.

سعدی، مصلح‌بن‌عبدالله. (۱۳۷۷). گلستان. به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.

_____ (۱۳۸۷). بوستان. به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.

۲۶۴ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۲، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۳۹۹ (پیاپی ۴۵)

شوالیه، ژان؛ گربران، آلن. (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*. ج ۱، ترجمه و تحقیق سودابه فضائلی، تهران: جیحون.

طبری، محمدبن ایوب حاسب. (۱۳۷۱). *تحفه‌الغرائب*، به کوشش جلال متینی، تهران: معین.

طغیانی، اسحاق؛ جعفری، طیبه. (۱۳۸۸). «رویکردی اساطیری و روان‌شناختی به تولد نمادین شب‌دیز در خسرو و شیرین نظامی». *بوستان ادب*، دوره‌ی ۱، شماره‌ی ۱، پیاپی ۱/ ۵۵، صص ۱۱۹-۱۳۴.

طوسی، محمدبن محمود. (۱۳۸۲). *عجایب‌المخلوقات*. به اهتمام منوچهر ستوده، تهران: علمی - فرهنگی.

عدلی، محمدرضا. (۱۳۸۷). «مفهوم قربانی (یجنه/ یسنه) در هند و ایران باستان». *نیم‌سال‌نامه‌ی تخصصی پژوهش‌نامه‌ی ادیان*، سال ۲، شماره‌ی ۴، صص ۱۰۱-۱۳۵.

عنصرالمعالی، کیکاووس بناسکندر. (۱۳۸۶). *قابوس‌نامه*. به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۰). *شاهنامه*. براساس نسخه‌ی نه‌جلدی چاپ مسکو، تهران: ققنوس.

فروید، زیگموند. (۱۳۶۲). *توتم و تابو*. ترجمه‌ی ایرج پورباقر، تهران: آسیا.

قائم‌ی، فرزاد؛ یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۸). «اسب پرتکرارترین نمادینه جانوری در *شاهنامه* و نقش آن در کهن‌الگوی قهرمان». *زبان و ادب پارسی*، شماره‌ی ۴۲، صص ۹-۲۶.

قلیزاده، خسرو. (۱۳۸۸الف). *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه‌ی متون پهلوی*. تهران: پارسه.

_____ (۱۳۸۸ب). «اسب در اساطیر هند و اروپایی». *مطالعات ایرانی*، سال ۸، شماره‌ی ۱۶، صص ۱۹۹-۲۳۲.

_____ (۱۳۸۸ج). «باره‌ی پهلوانی در اساطیر هند و اروپایی». *پژوهش‌نامه‌ی زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)*، سال ۳، شماره‌ی ۱، پیاپی ۹، صص ۱۰۳-۱۲۲.

_____ (۱۳۹۲). *دانشنامه‌ی اساطیری جانوران*. تهران: کتاب پارسه.

- قیم نهاوندی. (۱۳۹۶). *فرس نامه*. به کوشش آذرتاش آذرنوش و نادر مطلبی، تهران: نی.
- کریستی، آنتونی. (۱۳۸۴). *اساطیر چین*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- گونسالس د کلاویخو، روی. (۱۳۸۴). *سفرنامه‌ی کلاویخو*. ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- گیلانی، احمدبن محمد. (۱۳۷۵). *مضممار دانش (فرس نامه)*. تصحیح نادر حائری، تهران: نشر دانشگاهی.
- ماحوزی، مهدی. (۱۳۷۷). «اسب در ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی». *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره‌ی پیاپی ۹۹۶، صص ۲۰۹-۲۳۵.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۷۱). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه‌ی کیکاووس جهاننداری، تهران: سروش.
- مجتهدی، علی اصغر. (۱۳۳۴). *امثال و حکم در زبان محلی آذربایجان*. تبریز: بنیاد کتابخانه‌ی فردوسی.
- محمدبن منور. (۱۳۸۸). *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی. (۱۳۶۷). *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر سیدمحمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- مساح، رضوان. (۱۳۷۵). «فرس‌نامه‌های فارسی». *آینه‌ی پژوهش*، دوره‌ی ۷، شماره‌ی ۴۰، صص ۷۵-۸۵.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۴۴). *مروج‌الذهب*. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۱۳). *خسرو و شیرین*. با تصحیح و توضیح حسن وحیددستگردی، تهران: ارمغان.
- _____ (۱۳۱۶). *شرفنامه*. به تصحیح حسن وحیددستگردی، تهران: ارمغان.
- _____ (۱۳۷۳). *هفت پیکر*. به تصحیح برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۶). *خسرو و شیرین*. به تصحیح برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۸). اقبالنامه. به تصحیح حسن وحیددستگردی، تهران: سوره.

_____ (۱۳۸۱). اقبالنامه. به تصحیح برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۷). اقبالنامه. با تصحیح و شرح بهروز ثروتیان، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۹۲). خسرو و شیرین. به تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: امیرکبیر.

وارینگ، فلیپ. (۱۳۸۴). فرهنگ خرافات و تعبیر خواب. ترجمه‌ی احمد حجاران، تهران: درسا.

هال، جیمز. (۱۳۸۷). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

Ernest A. Wallis Budge. (1976). *The The history of Alexander the Great: being the Syriac version, ed. from 5 ms of the Pseudo-Callistenes*. With an engl. trans, Amsterdam: APA-Philo Press.