

مجله‌ی بوستان ادب دانشگاه شیراز
سال سوم، شماره‌ی اول، بهار ۱۳۹۰، پیاپی ۷
(مجله علوم اجتماعی و انسانی سابق)

نمادشناسی حکایت «بوف و زاغ» کلیده و دمنه بر پایه‌ی اساطیر ایران و هند

دکتر فرانک جهانگرد*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران

دکتر مصطفی صدیقی** طیبه گلستانی حتکنی***

دانشگاه هرمزگان

چکیده

اسطوره‌ها با زبانی پیچیده و رازآمیز با انسان سخن می‌گویند و مفاهیمی عمیق و رازناک را با زبان خاص خود، نماد، بیان می‌کنند. نمادها علاوه بر بیان مفاهیمی ژرف که کشف آن‌ها به شناخت بیش‌تر بشر از خود مدد می‌رساند، اغلب نشان‌دهنده‌ی تضادها و پیوندها در دنیای اساطیری، افسانه‌ها، قصه‌ها و حماسه‌ها هستند. در برخی از اسطوره‌ها، تضاد و تقابل خیر و شر، روشنی و تاریکی، زمین و آسمان، باران و خشکی، خورشید و ماه و... به گونه‌ای نمادین، مانند جنگ خدایان و اهریمنان، زاغ و بوم، مار و پرنده، قهرمان و اژدها و... نمایان می‌شود. تقابل روشنی و تاریکی نمونه‌ای از این تضادهاست که از اصول بنیادین فرهنگ ایران باستان نیز به شمار می‌رود.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی fjahangard@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

** استادیار زبان و ادبیات فارسی navisa_man@yahoo.com

*** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی golestani.tayebeh@yahoo.com

در باب «بوف و زاغ» کلیله و دمنه نیز خویشکاری بوف و زاغ را می‌توان بر اساس تقابل روز و شب بررسی کرد. با توجه به داد و ستدهای فراوان فرهنگی ایران و هند به ویژه در حوزه‌ی اساطیر، در این پژوهش با رویکرد اسطوره‌ای و روش تطبیقی، تفاوت‌ها و شباهت‌های عناصر متن بوف و زاغ در اساطیر ایران و هند جست‌وجو، بررسی و تحلیل شده است.

در این باب، بوف می‌تواند نماد شب، تاریکی و ماه، و زاغ نماد روز، روشنایی و خورشید باشد و حکایت پیروزی زاغان بر بومان، غلبه‌ی مهرپرستی را بر ماه‌پرستی، نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: ۱. کلیله و دمنه ۲. اسطوره ۳. نماد ۴. ادبیات تطبیقی ۵. ایران و هند ۶. ماه‌پرستی ۷. مهرپرستی

۱. مقدمه

واکاوی اسطوره‌ها و حکایت‌های سرزمین‌های کهن، پیشینه‌ی فرهنگی، تاریخی، ادبی و فکری آن‌ها را آشکار می‌کند. مردم دو سرزمین ایران و هند با تمدنی چند هزارساله و با اشتراکات فرهنگی بسیار، در دوران باستان همبستگی‌های زیادی داشته‌اند و این امر به ویژه در زبان،^۱ اسطوره‌ها و مسایل مربوط به آیین‌های آن‌ها، آشکارا دیده می‌شود. (ر.ک: آموزگار، ۱۳۸۳: ۵۹) نتیجه‌ی این پیوند، پذیرش و ماندگاری برخی از آثار در فرهنگ دو سرزمین است.

کلیله و دمنه، اثری است که در سرزمین هند آفریده شده و در ایران، رشد و تکامل یافته است. «اگر منابع نهایی کلیله و دمنه می‌باید در هندوستان جست‌وجو گردد، نقطه فرود کتاب در خاور نزدیک، ایران است.» (دوبلوا، ۱۳۸۲: ۱۶) در نگاه اول، کلیله و دمنه اثری تعلیمی، حاوی باورداشت‌های تبار مشترک هند و ایرانی است. این اثر «را باید پنجره‌ای دانست، گشوده بر فرهنگ و اساطیر هند و نیز پلی که فرهنگ ایرانی و هندی باستان را به یکدیگر پیوند داده است.» (ترکی، ۱۳۸۴: ۱۴۶) نمونه‌ی برخی از داستان‌ها و مضامین کلیله و دمنه را می‌توان در ادبیات و اسطوره‌های ایرانی یافت.

تاکنون پژوهش‌های متعددی با رویکردهای گوناگون، درباره کلیله و دمنه انجام شده است. این پژوهش‌ها علاوه بر حوزه‌های بلاغت، زبان، بررسی ویژگی‌های ادبی و زیبایی‌شناسی، بررسی تطبیقی حکایت‌ها را نیز دربرمی‌گیرد. علاوه بر این‌ها، کاوش در

باورداشت‌ها و اعتقادات کهن نهفته در کللیه و دمنه نیز مورد توجه پژوهش‌گران قرار گرفته است. محمدرضا ترکی، در مقاله‌ی «رسول ماه»، حکایت «چشمه‌ی قمر» را، با دیدگاه اسطوره‌شناسی بررسی کرده است. اسدالله محمدزاده نیز در مقاله‌ی «آیین مهر در کللیه و دمنه» باب «شیر و گاو» را طبق نقش آن‌ها در آیین مهر تحلیل کرده (ر.ک: محمدزاده، ۱۳۸۳) و فریدون جنیدی، در مقدمه‌ی کتاب «نقش جانوران در سخن سعدی» به تشابه داستان شیر و گاو در کللیه و دمنه و داستان سیاوش در شاهنامه اشاره نموده است. (ر.ک: جنیدی، ۱۳۶۳) در پایان‌نامه‌ی «نمادشناسی اسطوره‌ای حیوانات کللیه و دمنه بر مبنای اساطیر هند و ایران» نیز به بررسی نقش اسطوره‌ای حیوانات در این اثر پرداخته و نشان داده شده است که حیوانات کللیه و دمنه، جنبه‌ی نمادین دارند. (ر.ک: گلستانی حتکنی، ۱۳۸۸) بر این اساس، با رویکرد اسطوره‌ای، حکایت «بوف و زاغ» بررسی و تحلیل گردیده و با روش تطبیقی، خاستگاه‌های مشترک نمادهای این حکایت در اساطیر ایران و هند، جست‌وجو شده است. در کنار دریافته‌ها و تحلیل‌های اصلی که متکی به رویکرد اسطوره‌ای است، برخی دریافته‌های فرعی نیز آمده که در قلمرو عرفان و روان‌شناسی، قرار می‌گیرد.

نمادهای متضاد در اساطیر

در پاره‌ای از داستان‌های اسطوره‌ای نمادهای متضاد، گاه در قالب قهرمان و ضدقهرمان به ایفای نقش می‌پردازند. برای نمونه، نمادهای خورشید و روز در برابر نمادهای ماه و شب قرار می‌گیرند. در این داستان‌ها، خویشکاری موجودات بر پایه‌ی جنبه‌ی نمادین آن‌ها در دوران کهن، استوار است؛ به گونه‌ای که می‌توان با بررسی خویشکاری‌ها، باورهای نهفته در داستان‌ها و حکایت‌ها را آشکار کرد.

برخی از جانوران در اساطیر یک سرزمین چهره‌ای منفی و در سرزمینی دیگر چهره‌ای مثبت دارند. یا در گذر زمان، نقش آن‌ها تغییر می‌کند. نمادهای مربوط به خدایان، اغلب دارای جلوه‌ای مثبت یا دوجبه‌ی هستند. به طور کلی می‌توان نمادهای جانوری را از نظر نقش و جلوه‌ی آنان، به سه دسته تقسیم کرد: ۱. جانورانی که در اغلب زمان‌ها و مکان‌ها چهره‌ی منفی دارند؛ این جانوران، اهریمنی و دشمن خدایان و نیروهای خیر یا تجسم صفات نکوهیده‌ای هستند که خدایان یا قهرمانان اساطیری، آن‌ها را مهار کرده و اغلب آنان مرکب خدایان قرار گرفته‌اند؛ ۲. جانورانی که در اغلب

زمان‌ها و مکان‌ها، چهره‌ای مثبت دارند؛ این جانوران در خدمت خدایان و دشمن اهریمنانند و گاه خود در شمار خدایان، درمی‌آیند؛ ۳. جانورانی که جنبه‌ی نمادین دوگانه‌ای دارند؛ گاه منفی و گاه مثبتند. این دسته از اهمیت بیش‌تری برخوردارند. (ر.ک: شوالیه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۴۳)

۲. حکایت «بوف و زاغ»

«آورده‌اند که در کوهی بلند، درختی بود بزرگ ... و دران قریب هزار خانه‌ی زاغ بود و آن زاغان را ملکی بود... شبی ملک بومان به سبب دشمنی‌گی که میان بوم و زاغ است، بیرون آمد و به طریق شیخون، بر زاغان زد و کام تمام براند... دیگر روز، ملک زاغان لشکر را جمله کرد و گفت: دیدید شیخون بوم و دلیری ایشان؟ ... شک نکنم که زود بازآیند و بار دوم، دست‌بردِ بارِ اول بنمایند... در این کار، تأمل کنید و وجه مصلحت بازبینید. در میان زاغان، پنج زاغ بود... و ملک رأی ایشان را مبارک داشتی... [وزیر پنجم در خلوت، ملک را] گفت:... چنان صواب می‌بینم که ملک بر من خشمی کند و بفرماید تا مرا بزنند و به خون بیالایند و در زیر درخت بیفکنند و ملک با تمامی لشکر برود و به فلان موضع، مقام فرماید و منتظر آمدن من باشد تا من از مکر و حیلت خویش بپردازم و بیایم و ملک را بیآگاهانم. ملک در باب وی، آن مثال بداد...»

آن شب بومان بازآمدند و زاغان را نیافتند و او را که چندان رنج بر خود نهاده بود و در کمین غدر نشسته، هم ندیدند. بترسید که بومان بازگردند و سعی او باطل گردد؛ آهسته آهسته با خود می‌پیچید و نرم نرم آواز می‌داد و می‌نالید تا بومان آواز او بشنوندند و ملک را خبر کردند. ملک با بومی چند، سوی او رفت ... گفت: این وزیر ملک زاغان است و صاحب سرّ و مشیر او. معلوم باید کرد که این تهور بر وی به چه سبب رفته است؟ زاغ گفت: مخدوم را در من بدگمانی آورد. پرسید که: به چه سبب؟ گفت: چون شما آن شیخون بکردید، ملک ما را بخواند و فرمود که اشارتی کنید و آنچه از مصالح این واقعه می‌دانید بازنمایید و من از نزدیکان او بودم. گفتم: ما را با بوم طاقت مقاومت نباشد که دلیری ایشان در جنگ، زیادتست و قوت و شوکت، بیش دارند. رأی این است که رسول فرستیم و صلح خواهیم ... زاغان در خشم شدند و مرا متهم کردند که تو به جانب بوم میل می‌داری و ملک از قبول نصیحت من اعراض نمود و مرا بر این

جمله عذابی فرمود و در زعم ایشان چنان دیدم که جنگ را می‌سازند. ملک بومان ... یکی از وزیران خویش را پرسید که در کار این زاغ چه بینی؟ گفت: آن اولی‌تر که او را باقی گذاشته آید... و زاغ هر روزی برای ایشان حکایت دل‌گشای و مثل غریب و افسانه‌ی عجیب می‌آوردی و به نوعی در محرمیت خویش می‌افزود تا بر غواض اسرار و بواطن اخبار ایشان وقوف یافت. ناگاه فرومولید و نزدیک زاغان رفت ... گفت: تمامی بومان در فلان کوهند و روزها در غاری جمله می‌شوند و در آن نزدیکی، هیزم بسیار است. ملک، زاغان را بفرماید تا قدری از آن نقل کنند و بر در غار بنهند و به رخت شبانان که در آن حوالی، گوسپند می‌چرانند، آتش باشد، من فروغی از آن بیارم و زیر هیزم نهم ... چون آتش بگرفت، هرکه از بومان بیرون آید بسوزد و هرکه در غار بماند، از دود بمیرد. بر این ترتیب که صواب دید، پیش آن مهم بازرفتند و تمامی بومان بدین حیلت بسوختند.» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۱۹۱-۲۲۷)

۳. تحلیل نمادهای حکایت «بوف و زاغ»

۳.۱. بوم

در بسیاری از سرزمین‌ها، بوم (جغد) با مرگ و تاریکی پیوند دارد. از نظر نمادشناسی، بوم با دو جنبه‌ی متمایز، ظاهر می‌شود؛ این پرنده علاوه بر نماد تاریکی و مرگ، نماد خرد و فرزاندگی نیز شمرده شده است.^۲

بوم از نور خورشید آزرده می‌شود و شب‌ها دید، تحرک و فعالیت بیش‌تری دارد. «بوم، مرغی است که به شب، قوتی تمام دارد و به روز، هیچ قوت ندارد و با کلاغ، عجیب مخاصمتی دارد و عداوت سخت.» (جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۷۶) شاید به همین دلیل، بوم در اسطوره‌های اغلب کشورها با تاریکی و شب ارتباط دارد. برای نمونه، «در مصر جغد نشان‌گر سرما، شب و مرگ است.» (شوالیه، ۱۳۷۹، ج ۲: ۴۳۴) و «برای سرخ‌پوستان جلگه‌ی آمریکا، جغدها قدرت کمک به شب و حمایت از شب را داشتند.» (همان، ۴۳۶) در آثار «جیمز هال» و «جی‌سی کوپر» اشاره شده است که در چین و ژاپن و همچنین در اساطیر عبری، مسیحی، مصری، مکزیکی و...، بوم نماد شر، مرگ و تاریکی است. (ر.ک: هال، ۱۳۸۰: ۴۲ و کوپر، ۱۳۸۳: ۱۰۴) بوم «در تمثیلات دوره‌ی رنسانس، نشانی از تجسم شب و خواب است.» (هال، ۱۳۸۰: ۴۲)

۳. ۱. ۱. بوم در ایران

بوف، کوف، بوم و جغد، همگی نام یک مرغ شکاری است. در برخی از سرزمین‌ها، بسته به شاخ‌دار بودن یا نبودن جغد، او را با نیروهای اهریمنی یا خدایی در پیوند دانسته‌اند. دشوار بتوان گفت چنین تمایزی در باورهای ایرانی وجود داشته و نیز مرغ بهمن، جغد شاخ‌دار بوده است یا بی‌شاخ.

نام دینی بوم در اوستایی «اشوزشت»^۳ (ašāzušta) و در فارسی میانه (ašōzušt) است. «zušta» اسم مفعول از ریشه‌ی zaōš اوستایی به معنای دوست داشتن است. این نام، تقدس جغد را در ادبیات اوستایی می‌رساند. «(فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۸۹) «درباره‌ی مرغ اشوزشت که مرغ زوربرک و مرغ بهمن است که جغد خوانند [آمده است] که بخشی از اوستا در زبان او آفریده شده است؛ هنگامی که بخواند، دیوان از او گریزند.» (همان، ۱۰۲) از سوی دیگر، در بندهش، بوف از خرفستران پرداز به شمار آمده (همان، ۱۰۰) و دشمن مرغان سودآور دانسته شده است.^۴ (همان، ۵۶) «خرفستران مانند همه‌ی چیزهای بد و زیان‌دار، پدیدآورده‌ی اهریمن شمرده شده‌اند، نه از آفریدگان نیک مزدا.» (پورداود، ۱۳۸۰: ۱۸۵) بنابراین در ایران نیز بوم، دو جلوه‌ی متضاد دارد و از نمادهای دوجوهی به شمار می‌آید.

شاید بتوان نگاه‌های ادیان مختلف باستانی ایران (ماه‌پرستی، مهرپرستی و زرتشتی‌گری) را دلیل وجوه متفاوت نمادین بوم دانست. مهرپرستی که رویاروی ماه‌پرستی و زرتشتی‌گری قرار گرفته، به عناصر مورد قبول ماه‌پرستان، دیدی منفی دارد. در ادبیات فارسی، ویرانه‌نشینی، شومی، بدیمنی و نوحه‌گری، از ویژگی‌های بوم است. «در حکایات ایرانی، اولین باری که به نامیوم بودن و شومی جغد اشاره شده، در تاریخ بلعمی است.» (عبداللهی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۴۸) در این واقعه، جغد با مرگ و بدیمنی مرتبط است؛ زمانی که کیومرث پیش از آگاهی از مرگ فرزندش، جغدی می‌بیند و او را شوم و بانگ او را ناخجسته می‌دارد.^۵

۳. ۱. ۲. بوم در هند

بوم در اساطیر هند، علامت ویژه‌ی «یمه» (yama) است. (ر.ک: کوپر، ۱۳۷۹: ۱۰۴) «یمه، شخصیتی است که به مجموعه عقاید دوران هند و ایرانی تعلق دارد. گرچه

سنت‌های هندی و ایرانی در شماری از جزئیات، با هم توافق دارند، با این همه، شخصیت کلی جم با شخصیت یمه (در هند) تفاوت دارد. (هینلز، ۱۳۸۲: ۵۵)

یمه ایزد مردگان و نماد شب است. پرندگان که در شب بیدارند یا در شب‌های مهتابی، تحرک بیش‌تری دارند و مانند ماه، مدتی ناپیدا و دوباره پدیدار می‌شوند، نماد ماه قرار می‌گیرند و برخی از خصوصیات آن‌ها تداعی‌گر ویژگی‌های ماه است. به عقیده‌ی وارنر، «داستان جنگ جغدها و کلاغ‌ها ممکن است نماد تضاد بین ماه و خورشید باشد.» (وارنر، ۱۳۷۸: ۵۲۶)

۳.۱.۳. بوم در حکایت «بوف و زاغ»

در این حکایت، بوم‌ها در شب فعالیت می‌کنند؛ شیخون می‌زنند، شب‌هنگام می‌جنگند و در شب، رایزنی می‌کنند: «شبی ملک بومان به سبب دشمنانگی که میان بوم و زاغ است، بیرون آمد و به طریق شیخون، بر زاغان زد و کام تمام براند و مظفر و منصور و مؤید و مسرور بازگشت.» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۱۹۲) حمله‌ی دوم بومان نیز در شب صورت گرفت: «...و آن شب بومان بازآمدند و زاغان را نیافتند.» (همان، ۲۱۲) در همان شب، ملک بومان با وزیران خود درباره‌ی وزیر زاغان مشورت کرد و سرانجام، بومان - علی‌رغم نصیحت وزیر ناصح - زاغ را پناه دادند.

در لابه‌لای حکایت اصلی نیز سه وزیر بومان، حکایت‌هایی نقل می‌کنند که فضای حاکم بر هر سه، تاریک و اوج حکایت‌ها در شب است.^۶

۳.۲. زاغ

در نمادشناسی، بین زاغ و کلاغ تفاوت چندانی لحاظ نشده است، در این پژوهش نیز جنبه‌های نمادین زاغ و کلاغ یکی شمرده شده است.

کلاغ در اسطوره‌های بسیاری از سرزمین‌ها پرنده‌ای پیام‌آور است و نقش مثبت دارد. «در مطالعات تطبیقی و در مراسم و باورهای اقوام گوناگون، نتیجه گرفته شده است که در نمادگرایی کلاغ جنبه‌ای کاملاً منفی وجود نداشته و این جنبه فقط در دوران اخیر و به تقریب، عمدتاً در اروپا بوده است.» (شوالیه، ۱۳۸۴، ج ۴: ۵۸۰-۵۸۱)

در چین، ژاپن، یونان و بسیاری از کشورهای دیگر، کلاغ نماد خورشید است و «به عنوان قهرمانی خورشیدی و اغلب به صورت خدا یا پیک خدا یا راهنما و یا حتی راهنمای ارواح در سفر آخرشان ظاهر می‌شود، که در این حالت نقش هادی ارواح را دارد.» (همان: ۵۸۴-۵۸۵) بنابراین کلاغ دو جنبه‌ی نمادین دارد؛ از طرفی با روشنی و خورشید و از طرف دیگر با مرگ در پیوند است.

در پاره‌ای از باورهای منطقه‌ای و متأخر کلاغ پرنده‌ای شوم است. به نظر می‌رسد بدبختی بیشتر به سبب رنگ سیاه و صدای رازآمیز به او نسبت داده شده باشد. (ر.ک. کزازی، ۱۳۷۲: ۱۷۰)

۳. ۲. ۱. زاغ در ایران

آن‌چنان که از نوشته‌های پهلوی برمی‌آید کلاغ در ایران باستان پرنده‌ای مقبول بوده است؛^۷ در آیین مهر کلاغ پیام‌آور و نماد خورشید است. «تشریف‌یافتگان به مهرپرستی به هفت مرتبه تقسیم می‌شدند که مرتبه‌ی اول کلاغ بوده است.» (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۲۷) این مرحله «نخستین مرحله رازآشنایی خدمتکار خورشید» بودن است. (کوپر، ۱۳۸۳: ۱۷۹) آنان در این مرتبه نقاب کلاغ می‌زدند.^۸

«ایرانیان قدیم به پر کلاغ با احساس ترسی آمیخته به خرافات می‌نگریستند و می‌پنداشتند که پر این پرنده انسان را حفظ می‌کند و برای او نیکبختی و فره به همراه می‌آورد. احتمالاً کلاغی که در تصاویر مهری بناهای تاریخی رومی همراه مهر (میترا)ست، در اصل نمادی از خدای پیروزی برای همراهی یا یاری این خداست.» (هینلز، ۱۳۸۲: ۴۲) در اسطوره‌های مهری کلاغ به عنوان پیک خورشید از طرف او فرمان کشتن گاو را به مهر ابلاغ می‌کند و محل پنهان شدن گاو را نیز نشان می‌دهد. بنابراین در اساطیر ایران نیز کلاغ با خورشید و روشنائی پیوستگی دارد. (ر.ک. کریستن سن، ۱۳۸۳: ۱۲۶)

۳. ۲. ۲. زاغ در هند

در اساطیر هند کلاغ نشانه‌ی «ورونا» (Varuna)، از خدایان آریایی است که با روشنی و خورشید ارتباط دارد. (ر.ک. کوپر، ۱۳۸۳: ۲۹۳) او پاسدار قانون و فرمانروای جهان

است و در ابتدا خویشکاری‌هایی نظیر آفرینندگی داشته اما به تدریج در دوران ودایی و هندو، منزلتش متحول شده است. (ر.ک. ایونس، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۷)

نام «ورونا» همراه با میترا در لوحه‌ای گلی که در بغازکوی آسیای صغیر یافت شده، آمده است. (ر.ک. صمدی، ۱۳۶۷: ۱۷) هنگامی که حیوان، پرنده، گیاه یا عنصر دیگری نماد یکی از خدایان قرار می‌گیرد، معرف مقام، منصب، صفات یا وظایف آن خدا نیز هست. گاه نیز حیوان یا پرنده‌ای، به دلیل دارا بودن ویژگی‌ها یا انجام وظایفی که خاص اوست، از همراهان یک خدا و مورد توجه او قرار می‌گیرد و به دلیل این همراهی و پیوستگی، به تدریج به عنوان نماد یا خود آن خدا پذیرفته می‌شود. بنابراین ارتباط کلاغ با ورونا، پیوند او را با خورشید و روز مسلم می‌سازد و نشان می‌دهد در سرزمین هند نیز کلاغ با روشنایی در پیوند است.

۳.۲.۳. زاغ در حکایت «بوف و زاغ»

زاغ در چهار حکایت کلیده و دمنه ایفای نقش می‌کند. در حکایت «زاغی که بر بالای درختی خانه داشت» روبه‌روی مار قرار گرفته است. تقابل مار و پرنده، رویارویی دو نیروی زمینی و آسمانی است. «جنگ مار و پرنده مضمون معمول در بسیاری از شمایل‌های آسیایی است. در این شمایل‌ها جنگ زندگی بر علیه مرگ و بدی، جنگ قدرت‌های اهورایی با قدرت‌های اهریمنی تصویر می‌شود.» (شوالیه، ۱۳۸۵: ۶۶۵) در این حکایت زاغ چهره مثبت و مار چهره منفی دارد. در حکایت «دوستی کبوتر و زاغ و موش و باخه و آهو» نیز زاغ کنش‌مند است: با زیرکی به باخه کمک می‌کند تا از دست صیاد رها شود. در حکایت «زاغ و گرگ و شگال و شیر و شتر» هم با زیرکی شتر را به مهلکه می‌اندازد. بنابراین کنش زاغ در سه مورد مثبت و در یک مورد منفی است.

در بندهش به زیرکی کلاغ اشاره شده است: «مرغان همه زیرکند، کلاغ از همه زیرکتر است.» (فرنیه‌دادگی، ۱۳۸۰: ۱۰۲) کنش هوشمندانه‌ی زاغ در حکایت‌های کلیده و دمنه، این باور را تأیید می‌کند که «همه‌ی مرغانی که نماد فعالیت‌های بیشتر عقلانی‌اند تا عاطفی، سیه‌فام‌اند.» (لوفلر، ۱۳۸۶: ۱۶۸)

زاغ در باب «بوف و زاغ» مطابق جنبه‌ی نمادین جهان‌شمول خود، پرنده‌ی روز و روشنایی است؛ فعالیت‌های زاغان از جمله جنگ، مشورت و رایزنی در روز انجام

می‌گیرد: «شبی ملک بومان... به طریق شبیخون بر زاغان زد و... دیگر روز ملک زاغان، لشکر را جمله کرد.» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۱۹۲) خلوت ملک زاغان با وزیر صاحب سرّ خود نیز در روز صورت گرفته است: «و روزی در اثنای محاورت ملک او را پرسید که...» (همان، ۱۳۸۱: ۲۲۸) حمله زاغان و پیروزی آن‌ها بر بومان نیز در روشنی روز و زمانی ست که بومان در غار هستند.

۳.۳. آتش

آتش از نمادهای دوجهی و حایز اهمیت است؛ هم می‌تواند با جلوه‌ای مثبت، نمادزندگی‌بخشی، پاک‌کنندگی و تحول باشد و هم با جلوه‌ای منفی نماد نابودی، سوزندگی و مرگ‌آوری.

آتش در دو مورد در حکایت «بوف و زاغ» نقش دارد:

الف) در سخن وزیر زاغان به ملک بومان: «از اهل علم شنوده‌ام که چون مظلومی از دست خصم جائر و بیم سلطان ظالم دل بر مرگ نهد و خویشان را به آتش بسوزد قربانی پذیرفته کرده باشد و هر دعا که در آن حال گوید به اجابت پیوندد. اگر رای ملک بیند بفرماید تا مرا بسوزند و در آن لحظت که گرمی آتش به من رسید از باری عزّ اسمه بخواهم که مرا بوم گردانند...» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۲۲۳) در این‌جا خاصیت پاک‌کنندگی، تحول و حیات‌بخشی آتش مورد نظر است.

در اغلب اسطوره‌ها، مضمون مرگ و حیات مجدد به ویژه با آزمون آتش (چه ارادی و چه به صورت پیشکش و قربانی برای خدایان)، با طلوع و غروب اختر آسمانی (خورشید) ارتباط دارد. گذر از آتش نشانه غروب عنصر انسانی و طلوع عنصر الهی است؛ «آتش عنصر انسانی را می‌سوزد و در پی آن، عنصر الهی آزاد می‌شود و بنابراین خودسوزی، وسیله‌ی تزکیه و تطهیر و خداوارگی است.» (بایار، ۱۳۷۶: ۶۵) گذر از آتش و مصون ماندن از شعله‌های آن برای هر کسی ممکن نیست. «این آتش مادی، تنها کسی را که شایسته‌ی تشرّف به اسرار است و می‌تواند از حالتی به حالت دیگر گذر کند، نمی‌سوزد؛ بنابراین گذر از میان آتش مادی، امتحانی برای اثبات پاکی و یا موجب پاک و پالوده شدن است.» (همان، ۵۷) «این عمل در زبان‌های اروپایی، «اوردالی»^۹

(Ordalie) خوانده می‌شود و به منظور تشخیص حق از باطل انجام می‌گیرد. (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

در اسطوره‌های ایرانی، سیاوش، خدا - گیاهی است که به سلامت از آتش عبور می‌کند، در اساطیر هند نیز «سیتا»^{۱۰} همسر «راما» برای اثبات پاکدامنی خود از میان شعله‌های آتش می‌گذرد. (ر.ک. ایونس، ۱۳۸۱: ۱۱۱)

خدا- گیاهان یا شخصیت‌های اسطوره‌ای در پیوند با گیاه و رستنی، نه تنها با آتش زمینی به عنوان عنصر پاک‌کننده و حیات‌بخش ارتباط دارند بلکه «صفات و متعلقات خورشیدی [نیز] دارند. خورشید دارای «زعامت و اقتدار»ی کیهانی و زیستی است و بنابراین همچون خدا- گیاهان واجد عناصری گیاهی است.» (بایار، ۱۳۷۶: ۱۱۰)

در هند «آگنی نماد آتش است در هر گونه و نمود آن. لیک به ویژه آگنی نماد آتش در آیین برخی و نیایش ودایی است. در پی آن آگنی خدای آتش نیز شمرده شده است: خدای آتش آذرخش و خورشید، در آسمان؛ و آتشی که در اجاق خانواده می‌سوزد در زمین.» (کزازی، ۱۳۸۰: ۱۲۰) آتش مانند خورشید با حیات و گردش زندگی ارتباط دارد. رقص شیوا نیز در اساطیر هند جنبه‌ی نمادین ارتباط آتش را با جان‌بخشی نشان می‌دهد؛ این رقص که تانداوا (Tândava) نام دارد رقصی ست کیهانی؛ شیوا در میان حلقه‌ای از آتش دایره‌وار می‌رقصد و رقص این خدای هندو در میان آتش به همه کائنات جان می‌بخشد یعنی نماد گردش زندگی در عوالم عین و غیب است. (ر.ک. همان، ۹۱)

تقدس آتش در ایران، در باورهای زرتشتی بسیار برجسته است. در اهمیت احترام به آتش در این دین یادآوری این نکته کافی است که گرشاسب به علت بی‌احترامی به آتش، فرّه ایزدی را از دست داد. (ر.ک. آموزگار، ۱۳۸۳: ۱۰۷)

در اسطوره‌های ایرانی، آذر یا آتر، ایزد آتش و همتای آگنی، خدای آتش در هند و پسر اورمزد است. (ر.ک. بهار، ۱۳۸۰: ۲۶) در این عقیده «نشانی از نرینگی آتش می‌بینیم.» (کزازی، ۱۳۸۰: ۱۳۳) البته در ایران «هم عقیده و هم اعمال (دینی مربوط به آتش) به دوران پیش از زرتشت تعلق دارند اما کاملاً رنگ زرتشتی به خود گرفته‌اند و در اسطوره‌شناسی ایرانی غالباً دشوار است که عقاید قدیم را از متأخر جدا سازیم.» (هینلز، ۱۳۸۲: ۴۸)

«آتش‌های مقدس نمودار فرمانروایی معنوی روشنی و راستی در نبرد با نیروهای تاریکی هستند و این نبردی است که مؤمنان با همکاری اورمزد و پسرش آتش بدان می‌پردازند.» (همان، ۱۸۰)

ب) در چاره‌جویی زاغان برای هلاک بومان: وزیر زاغان به ملک گفت: «تمامی بومان در فلان کوه‌اند و روزها در غاری جمله می‌شوند و در آن نزدیکی هیزم بسیار است ملک زاغان را بفرماید تا قدری از آن نقل کنند و بر در غار بنهند و به رخت شبانان که در آن حوالی گوسپند می‌چرانند،^{۱۱} آتش باشد، من فروغی از آن بیارم و زیر هیزم نهم. ملک مثال دهد تا زاغان به حرکت پر آن را بچلانند. چون آتش بگرفت هر که از بومان بیرون آید بسوزد و هر که در غار بماند از دود بمیرد.» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۲۲۷) در اینجا آتش جنبه‌ی نابودکنندگی و سوزندگی نیروهای شر را دارد، دود نیز به شیوه‌ی نمادین با دوزخ در پیوند است. (ر.ک. کزازی، ۱۳۸۰: ۱۳۶)

در اسطوره‌ها «در بسیاری موارد آتش ربوده می‌شود و در غالب اوقات رباینده آتش پرنده‌ای است.» (باشلار، ۱۳۷۸: ۱۱۸) در این حکایت نیز وزیر زاغان فروغی از آتش می‌آورد.

چاره‌جویی با آتش برای نبرد با دیوان و نیروهای تاریکی در اسطوره‌های ایرانی جایگاه ویژه‌ای دارد. «هنوز به آتش جنگجو خطاب می‌کنند زیرا از مقدس‌ترین آتش‌ها یعنی آتش بهرام درخواست می‌شود که نه با دیوان خشکسالی بلکه با دیوان مینویی تاریکی نبرد کند.» (هینلز، ۱۳۸۲: ۵۰)

زاغ‌ها برای نابودی بومان، از آتش استفاده کردند. آتش زمینی و مادی، تداعی‌گر آتش آسمانی (خورشید) است. به عبارت دیگر، آتش مظهر نمادین خورشید جان‌افزا و سودبخش است. (ر.ک. بایار، ۱۳۷۶: ۱۲۲) بنابراین، آتش به علت خواص روشنی‌بخشی و گرمادهی، با آیین پرستش خورشید و رعد ارتباط دارد. (ر.ک. لوفلر، ۱۳۸۶: ۲۳۰) اغلب نمادهای خورشید با آتش نیز در پیوندند. مانند شیر که علاوه بر رنگ و مزاج آتشین، بر اساس باوری کهن «از به هم ساییدن استخوان‌های آن، آتش پدید می‌آید.» (بایار، ۱۳۷۶: ۱۲۲) عقاب نیز از پرنده‌گانی است که نماد خورشید و مرتبط با آتش است و می‌تواند مستقیم به نور خورشید خیره شود. در وداها آمده است: پرنده‌ای که آتش را به زمین آورد، عقاب بوده است. (ر.ک. قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۵۵) در اساطیر هند

نیز «گرودا» (Garuda) که به شکل عقاب - انسان است، از درخشندگی و تابش زیاد، روزگاری به جای «آگنی» خدای آتش پرستش شد. (ر.ک. ایونس، ۱۳۸۱: ۱۸۵) از آنجا که زاغ نیز از پرندگان خورشیدی است، می‌توان گفت کنش او (چاره‌جویی با آتش) از پیوندش با خورشید و آتش سرچشمه گرفته است.

در دیگر حکایت‌های پنج‌تترا و کلیله و دمنه نیز از آتش یاد شده است. در پنج‌تترا در باب نفاق دوستان (شیر و گاو)، به مراسم آیینی سوختن اجساد در آتش مطابق آیین هندوان اشاره شده است: «...روز دیگر نگاهبانان از وحشت جنگل گریخته پیش بازرگان آمدند و به دروغ گفتند: ای سرور بزرگوار سنجیوک مرد و ما مراسم بازپسین را انجام دادیم و جسدش را در آتش سوختیم...» (بیدپا، ۱۳۴۱: ۳۳) اما در ترجمه فارسی اثر نیامده است.

در کلیله و دمنه علاوه بر حکایت فوق، در سه حکایت، آتش نقش دارد: در حکایت «بوزنگان و کرم شب‌تاب» پنداری از آتش دیده می‌شود که بوزنگان در پی گرما و نور آن هستند و نقش مثبت دارد، در حکایت «دو شریک یکی زرنگ و دیگری ساده لوح» از آتش برای آشکار کردن حقیقت و تشخیص گناهکار از بی‌گناه بهره گرفته شده است. کنش آتش در این حکایت نظیر کنش آن در حکایت بوف و زاغ است. در حکایت «پادشاه و برهمنان» آتش در خواب دیده شده و تعبیر و کنشی مثبت دارد.

بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که در اساطیر ایران و هند، زاغ با روز و روشنی مرتبط است و خویشکاری‌های او در باب «بوف و زاغ» مطابق با پیشینه‌ی نمادین او (نماد خورشید و روز و مرتبط با آتش) در اساطیر است.

۳.۴. غار

در فرهنگ نمادها «غار نشانه‌ی دنیا» ست. (شوالیه، ۱۳۸۵: ۳۳۳) غار در آیین میتراپی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ غار مهربان نماد دنیا است؛ نزد زرتشتیان نیز همین معنا را دارد. «در آیین‌های زرتشتی، دخمه، نشانه‌ی دنیا بود. زرتشت ابتدا دخمه‌ای طبیعی را وقف میترا کرد... این دخمه به شکل دنیایی بود که میترا خلق کرده بود... با الهام از این باور، فیثاغورثی‌ها و پس از آن‌ها افلاطون دنیا را به مثابه دخمه و غاری دیدند.» (همان،

(۳۳۵) «برای افلاطون دنیا جای غفلت، رنج و مکافات است و در آن ارواح بشری به دست خدایان، بسته و زنجیر شده‌اند، گویی در غاری اسیر باشند.»^{۱۲} (همان، ۳۳۳)

غار هم نماد مرگ و دوزخ است و هم نماد تولد دوباره و سرسپاری، که خود تولدی دوباره محسوب می‌شود. (ر.ک. شوالیه، ۱۳۸۵: ۳۴۱) بنابراین قربانی گاو توسط میترا در غار و برگزاری جشن‌ها و مراسم آیینی مهریان در غار و در نهایت عروج میترا به آسمان، القاکننده‌ی مفهومی ویژه است؛ مرگ و حیات مجدد اصلی‌ترین مفهوم در آیین قربانی است؛ بر این اساس غار نیز به عنوان محل قربانی، به گونه‌ای با مفهوم «مرگ و حیات مجدد» ارتباط عمیقی می‌یابد. به بیان دیگر، ورود به غار به معنی مرگ، قربانی کردن به معنای رسیدن به مرحله‌ی سرسپاری و خروج از آن به معنی رسیدن به نور، تولد و زندگی دوباره است. «ورود به غار، بازگشت به مبدأ است و از آن جا صعود به آسمان و خروج از کیهان صورت می‌گیرد.» (همان، ۳۴۱)

در حکاکای‌های مهرابه‌ها، مهر با کشتن گاو در غار مهم‌ترین رسالت خود را انجام می‌دهد: سوار بر گاو به غاری می‌رود، اما گاو فرار می‌کند. خورشید، کلاغ؛ هاتف خود را می‌فرستد تا فرمان کشتن گاو را به مهر برساند. سرانجام، مهر، گاو را می‌یابد و او را می‌کشد. (ر.ک. کریستن سن، ۱۳۸۳: ۱۲۶)

«غار نشانه گنبد آسمان است و معمولاً طاق مهرابه‌ها را با نقوش ستاره‌های مصنوعی تزیین می‌کردند. صورت خدای خورشید و خدای ماه و در میان ایشان صورت سایر خدایان سیارات نقش بسته شده است.» (صمدی، ۱۳۶۷: ۱۴۴) بنابراین نبرد زاغان و بومان بر در غار می‌تواند به گونه‌ای نمادین نبردی برای فرمانروایی بر آسمان نیز باشد.

غار نماد ناخودآگاه نیز شمرده شده است. «وجه مصیبت بار دخمه، این صخره‌ی سیاه این منطقه‌ی زیرزمینی در جایی نادیدنی، این لجه‌ی وحشتناک که غول‌ها در آن مسکن دارند و از آن برمی‌آیند نماد ناخودآگاه و خطرات غالباً غیر منتظره‌ی آن است.» (همان، ۳۳۶)

به طور کلی می‌توان جنبه‌های نمادین غار را این‌گونه برشمرد: دنیا، پناهگاه دزدها و غول‌ها، محل برگزاری مراسم و آیین‌های جادوگری، دوزخ، جایگاهی برای تولد دوباره و کشف من دورنی و ناخودآگاه. مشاهده می‌شود غار نیز در نمادشناسی دو

وجهی یعنی از نظر جنبه‌های نمادین هم منفی و هم مثبت است. «دو وجهی بودن در تمام نمادهای مهم دیده می‌شود.» (همان، ۳۴۳)

۴. تحلیل حکایت بر اساس نمادها

۴.۱. تحلیل‌های اصلی

حکایت «بومان و زاغان»، از حکایت‌های اصلی پنج‌تنترا، در فصل سوم این کتاب، در گفت‌وگوی از صلح در برابر دشمنی آمده و به کلیله و دمنه نیز راه یافته است. آنچه در آغاز منطق‌الطیر عطار و پیش از آن در رسائل اخوان‌الصفا در مورد جمع شدن مرغان برای تعیین پادشاه آمده، برگرفته از این حکایت است. (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۵۳) هرچند اجتماع مرغان در منطق‌الطیر انگیزه معنوی برجسته‌تری دارد، اما در کلیله و دمنه نیز خالی از صبغه دینی نیست. بر پایه‌ی بحث‌های گذشته، اتفاق پرنندگان در متابعت بوم، می‌تواند گرایش به ماه‌پرستی را نشان دهد. از لحاظ تاریخی نیز در ایران ماه‌پرستی بر مهرپرستی تقدم داشته و «احتمالاً در تمدن‌های اولیه ماه نخستین خدایی بود که پرستش می‌شده، چرا که بخش مهمی از زندگی آن دوران کشاورزی و دام‌داری بوده. طبیعی است باران و برف در رویش گیاه و در نتیجه ادامه حیات تنها عامل به شمار می‌رفته است و آنان ماه را عامل ریزش باران می‌دانستند.» (دادور، ۱۳۸۵: ۵۷)

در اساطیر هند نیز بین خدای ماه با حاصل‌خیزی و فزونی آب رابطه‌ای وجود دارد. «در هند باستان خدای ماه «چندره» خاستگاه حاصل‌خیزی بود. چندره بعدها با دگرگونی اوضاع احتمالاً (گسترش کشاورزی) تحت‌الشعاع سومه قرار گرفت. بدین‌سان گرچه در آغاز خدایی مستقل بود، بعدها سومه نام گرفت، یا وظیفه خود را به این خدای جدید وانهاد. در آثار اوستایی ودایی آمده است که رویش گیاهان، زایش و بالش مردم، نعمت و برکت و فزونی آب، به ماه بستگی دارد و تخمه گیاهان و رویش در ماه است.» (دادور، ۱۳۸۵: ۱۷۹) رابطه آب و ماه نیز آشکارا در تقابل با آتش و خورشید قرار می‌گیرد. حکایت فرعی «چشمه قمر» در همین باب، گویای رابطه ماه و آب است. در حکایت بوف و زاغ نیز بارها دشمنی بوم و زاغ به مخاصمت بی‌پایان آب و آتش همانند شده است.

انصراف مرغان از پیروی بوم پس از شنیدن سخنان زاغی که اندکی دیرتر به جمع آن‌ها پیوست، می‌تواند روی گردانی از پرستش ماه را نشان دهد. «این که چه زمانی خورشید برای حکومت آسمان جانشین ماه شد روشن نیست. به گفته ویل دورانت شاید در آن هنگام رخ داد که عصر کشاورزی جانشین عصر شکار گردید و اهمیت تابش آفتاب در کاشت و برداشت محصولات کشاورزی معلوم شد.» (صمدی، ۱۳۶۷: ۱۳)

در حکایت بوف و زاغ نخست بومان در شبیخونی بر زاغان غلبه کردند. در نبرد تاریخی پرستندگان ماه و خورشید نیز چنین رویدادی دیده می‌شود. تا هزاره اول پیش از میلاد مسیح «با وجود نمادهای بسیار برای خورشید بر روی سفال‌ها هنوز برتری و اهمیت ماه در آیین مردم این سرزمین روشن است و در بسیاری از رقابت‌های خورشید و ماه تقریباً همیشه ماه پیروز است.» (همان، ۲۶) در هند نیز «ماه کامل نخستین کس قابل پرستش بوده است.» (دادور، ۱۳۸۵: ۱۸۰)

حکایت بوف و زاغ از لحاظ تطبیقی شباهت‌های بسیاری با داستان «پادشاه جهود و نصرانیان» در مثنوی دارد. در این حکایت نیز به تقابل یهودیان و نصرانیان اشاره شده که می‌تواند تقابل پرستش ماه و خورشید را نشان دهد. آنچه در این بین قابل ذکر است ارتباط عیسی با فلک چهارم و هم‌خانگی با خورشید و ارتباط موسی و قوم یهود با ماه است.^{۱۳}

در قرآن کریم نیز در ماجرای حضرت ابراهیم (ع) هنگامی که ملکوت آسمان‌ها و زمین را بر وی عرضه کردند، او ابتدا ستاره درخشان، پس از آن ماه تابان و سپس خورشید درخشان را خدای خود خواند. سرانجام لا احب الا فلین گویان روی به سوی آفریننده آسمان‌ها و زمین آورد. (انعام/۷۶ - ۷۹) این تقدم و تأخر اتفاقی نیست؛ می‌توان در این ترتیب، تقدم پرستش ماه بر خورشید و گذار از ماه‌پرستی به مهرپرستی را دید.

۲.۴. تحلیل‌های فرعی

با رویکردی دیگر می‌توان با توجه به جنبه مادینگی ماه^{۱۴} و غار^{۱۵} و آب، غلبه آتش و خورشید را، که هر دو نرینه‌اند. (ر.ک. بهار، ۱۳۸۰: ۲۶)، غلبه مرد بر زن و احتمالاً اشاره به آغاز دوره مردسالاری دانست. «پدرسالارانه بودن اساطیر هند و اروپایی ظاهراً با اقتصادی عمدتاً متکی بر شبانی و پرورش گاو مربوط است، در حالی که مادرسالاری

در آسیای غربی و بخش‌های عظیمی از اروپا در اعصار بسیار کهن (میان یازده تا چهار هزار سال پیش از مسیح) به وجود آمد و با پدید آمدن کشاورزی در دوره میان‌سنگی و نوسنگی در این نواحی تقویت شد. طبعاً در ادوار بعدی، در پی تبدیل این جوامع از مدارسالاری به پدرسالاری که نتیجه تحولات اقتصادی و اجتماعی آن‌ها بود، خدایان نرینه در این سرزمین‌ها جایگزین خدایان ماده شدند.^{۱۶} (همان، ۲۵)

حکایت بوف و زاغ با توجه به بن‌مایه تحقیر زن در کلیده و دمنه و آرکی‌تایپ زن اغواگر و فتان و مقصر دانستن زن در همه امور (ر.ک. پاینده، ۱۳۸۵: ۲۰۳) و انداختن آتش در غار و بستن در غار، اشاره به نوعی روحانیت و زهد به معنای پس زدن و انباشت غرایز نیز دارد.

غار جایی برای وانهادگی بخش جسمانی است. باید وارد غار شد تا بتوان جسم را رها کرد. ورود وزیر زاغان به غار ریاضت‌کشی او در غار است تا راز رها شدن از جسم را بیابد. رهایی از جسم سیاه و تعلقات دنیایی که به منزله رسیدن به نور است. غار محل شکل‌گیری پیامبری است. (ر.ک. کینگزلی، ۱۳۸۵: ۱۲۸) وزیر زاغان برای قوم خود رسالتی دارد؛ به غار می‌رود و راه رهایی از دشمن (نفس) را با ریاضت‌کشیدن می‌یابد و به سوی قوم خود بازمی‌گردد. وزیر زاغان در پایان ماجرا انگیزه خود را از تحمل سختی‌ها چنین بیان می‌کند: «و هر کجا کار بزرگ و مهم نازک حادث گشت و در آن هلاک نفس و عشیرت و ملک و ولایت دیده شد اگر در فواتح آن برای دفع خصم و قمع دشمن تواضعی رود و مذلتی تحمل افتد چون مقرر باشد که عواقب آن به فتح و نصرت مقرون خواهد بود به نزدیک خردمند وزنی نیارد.» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۲۲۸)

اگر نبرد شیر و گاو در کلیده و دمنه نمایانگر دوره‌ای باشد که خدای خورشید جایگزین خدای ماه می‌گردد، (ر.ک. کمیلی، ۱۳۸۷: ۹۰) حکایت بوف و زاغ تعبیر دیگری از همین رویداد است.

۵. نتیجه‌گیری

کنش‌های جانوران در حکایت «بوف و زاغ» کلیده و دمنه را می‌توان بر پایه تقابل نمادهای روشنی و تاریکی تحلیل کرد: زاغ، نماد خورشید و در پیوند با روز است و بوم نماد ماه و در پیوند با شب و تاریکی. نبرد آن‌ها می‌تواند تقابل پرستش ماه و مهر را

نشان دهد. چنین تقابل نمادینی - تقابل روشنی و تاریکی - در اسطوره‌های ایرانی و هندی نشان از اشتراکات فرهنگی دو قوم در دوران باستان دارد که خود برپایه زنجیره‌ای از تقابل‌ها شکل می‌گیرد. مانند بوم، شب، ماه، ماه‌پرستی و آب در تقابل با زاغ، روز، خورشید، مهرپرستی و آتش. از آنجا که نبرد شیر و گاو را جان‌شینی خدای خورشید به جای خدای ماه دانسته‌اند، حکایت بوف و زاغ می‌تواند تعبیر دیگری از همین رویداد باشد که این امر نوعی وحدت موضوعی را در کلیله و دمنه نشان می‌دهد. تقدم پرستش ماه بر خورشید در داستان حضرت ابراهیم (ع) نیز نمود یافته است. با رویکردی دیگر این حکایت می‌تواند رویارویی جنبه دیگر نمادهای ماه و خورشید؛ تقابل زن و مرد، (دوران کشاورزی و شکار) و غلبه مردسالاری را نشان دهد.

یادداشت‌ها

۱. علاوه بر این که خانواده‌ی زبانی هند و اروپایی هم‌ریشگی زبان فارسی و سانسکریت را نشان می‌دهد، وسعت دامنه‌ی اشتراکات زبانی و خصوصاً واژگان دخیل هندی در زبان‌های ایرانی به اندازه‌ای است که یکی از پژوهش‌گران معاصر، «طرحی برای گردآوری لغات دخیل هندی در زبان‌های ایرانی» فراهم آورده است. (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۳۰۴)
۲. به عنوان مثال، بوم با «آتنا» الهه خرد در یونان، پیوستگی دارد و «از طریق این الهه جغد شهرت خود را در هوش و زیرکی به دست آورده است.» (هال، ۱۳۸۰: ۴۲)
۳. آن‌گونه که در کتاب صد در آمده، اشوزشت از نام‌های مرغ بهمن یا کوف است. «در فرگرد هفدهم و نودیاد فقره ۹ از مرغ اشوزشت یاد شده و در تفسیر پهلوی / اوستا به اشوک زشت گردانیده شده است، در بندهش فصل ۱۹ فقره ۱۹ نیز از این پرند یاد گردیده است. اشوزشت لفظاً یعنی دوست داشته شده اشا (=راستی و پارسایی)» (پورداد، ۱۳۸۰: ۳۲۱)
۴. مهرداد بهار از خرفستر بودن جغد در ادبیات پهلوی اظهار شگفتی کرده است. (همان، ۱۶۷)
۵. کیومرث «جغد را دید که پیش وی آمد و به راه بنشست و چند بار بانگ کرد با سهم... و گیومرث اندیشه کرد و گفت این غم دل من و این خروش این مرغ نه از گزاف است. گفت ای مرغ اگر خبر خیر است خجسته فال ما [نیا و فال خجسته ما] ناد از تو در فرزندان آدم تا جهان باشد و اگر بد است شوم باشیا و فال شوم ما باد از تو تا جهان باشد. و چون بر کوه شد پسر را

بیافت هلاک شده، جغد را نفرین کرد و برآمد. [و از این کار] مردمان عجم او را شوم دارند و بانگ او ناخجسته دارند.» (طبری، ۱۳۸۶: ۱۶۴)

۶. درباره‌ی فضای تاریک حاکم بر سه حکایت بومان، می‌توان گفت: بعد از این‌که وزیر اول بومان، رأی به قتل وزیر زاغان می‌دهد، دو وزیر دیگر با رأی او مخالفت می‌کنند. هر یک از وزیران برای تأیید و تأکید بر رأی خود، حکایتی می‌آورند:

حکایت وزیر اول: «به شهر سرندید، درودگری زنی داشت ... همسایه‌ای را بدو نظری افتاد و کار میان ایشان به مدت، گرم ایستاد و طایفه‌ی خُسران بر آن وقوف یافتند و درودگر را اعلام کردند...» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۲۱۹-۲۲۰) در حکایت مذکور آمده است: «درودگر بیگاهی از راه نبیره در خانه رفت و...» پس می‌توان گفت: زمان حوادث و آشکار شدن واقعیت در شب است و فضای حاکم بر هر سه حکایت بومان، تاریک است.

حکایت وزیر دوم: «بازرگانی بود بسیار مال اما به غایت دشمن‌روی و گران‌جان، زنی داشت روی چون حاصل نیکوکاران و... شوی برو به بلاهای جهان عاشق و او نفور و گریزان که به هیچ تأویل تمکین نکردی... تا یک شب دزد در خانه‌ی ایشان رفت. بازرگان در خواب بود زن از دزد بترسید...» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۲۱۴) مشاهده می‌شود که زمان اوج و گره‌گشایی حکایت (هنگام ورود دزد به خانه) شب است.

حکایت وزیر سوم: «زاهدی از مریدی گاوی دوشا ستد و سوی خانه می‌برد، دزدی آن بدید در عقب او نشست تا گاو ببرد. دیوی در صورت آدمی با او همراه شد. دزد از او پرسید که: تو کیستی؟ گفت: دیو. بر اثر این زاهد می‌روم تا ... او را بکشم، تو هم حال بازگویی. گفت: ... می‌اندیشم که گاو زاهد بدزدم... هر دو در عقب زاهد به زاویه‌ی او رفتند، شبانگاهی آن‌جا رسیدند. زاهد در خانه رفت و گاو را بیست...» (نصرالله منشی، ۱۳۸۱: ۲۱۵) که زمان اوج حوادث (مشاجره‌ی دزد و دیو)، شب‌هنگام است.

۷. بر اساس متون اوستایی و پهلوی، کلاغ در ایران جنبه‌ی منفی ندارد و ویژگی‌هایی مانند بدیمنی و شومی کلاغ، از تأثیر آراء و عقاید اعراب بوده است. از نظر اعراب، کلاغ (غراب)، شوم و بدشگون است و صدای او خبر از هجران، جدایی و مرگ می‌دهد. این اندیشه در شعر شاعران عرب به فراوانی تکرار شده و به ادبیات فارسی نیز راه یافته است. البته تشبیه شب به سپاهی کلاغ در آثار ادبی، نمی‌تواند در حوزه‌ی نمادشناسی قرار گیرد، زیرا نماد با استعاره و

کنایه و تشبیه متفاوت است. اگرچه استعاره‌ای که مکرر شود تبدیل به نماد می‌شود، اما در این‌جا نمادشناسی اسطوره‌ای مد نظر است. از طرفی برخی پژوهش‌گران، استعاره و تشبیه و کنایه را مانند نماد، زائیده‌ی ناخودآگاه آدمی می‌دانند، این نظریه جای بحث دارد و پژوهش‌هایی را نیز به دنبال داشته است. (ر.ک. قبادی، ۱۳۷۴: ۳۴۸-۳۵۲)

۸. بوکهارت درباره نقاب‌هایی که به شکل حیوانات هستند می‌گوید: «حیوان خود یکی از نمادهای خداست؛ آنکه با سیمای حیوان به ما می‌نگرد نه فرد، بلکه طبع و قریحه نوع و نمونه جهانی است که با کارویژه‌ای الهی تطبیق می‌کند. نیز می‌توان گفت که قوا یا عناصر مختلف طبیعت در حیوان شکل نقاب به خود می‌گیرند.» (بوکهارت، ۱۳۷۰: ۱۵)

۹. این آزمایش «در زبان اوستایی «وره» (Varah) و در پارسی باستان «ور» (var) به معنی بازشناختن و اعتقاد داشتن و باور کردن است. کلمه واور پهلوی و باور پارسی از همین ریشه است.» (عنصری، ۱۳۷۴: ۳۱)

۱۰. در این حکایت نیز سیتا با کشاورزی ارتباط دارد. سیتا در لغت به معنای شیار زمین است و طبق اسطوره‌های هندی هنگام شخم زدن از شیار زمین بیرون پریده است. (ر.ک. عنصری، ۱۳۷۴: ۲۳۵)

۱۱. اولین گروهی که به مهر گرویدند نیز شبانانی بودند که در نزدیکی آن غار به چرانیدن گله‌های خود مشغول بودند. (ر.ک. راشد محصل، ۱۳۸۷: ۶۹) گویی شبانان نیز به همراه زاغان در پرستش مهر خویشکاری مشترک یافته، در نبرد با دشمنان همدست شده‌اند.

۱۲. در نمادگرایی غار افلاطون، هدف نهایی رسیدن به نور تکامل انسانی است.

۱۳. برای اطلاعات بیشتر درباره ارتباط ماه و قوم یهود ر.ک. هاکس، ۱۳۸۳: مدخل ماهتاب.

۱۴. «از صفات ماه باروری است و از آنجا که رابطه زن با باروری از ابتدای تفکر بشر وجود داشته است، رابطه‌ی زن و ماه در دوران باستان محقق می‌شود.» (دادور، ۱۳۸۵: ۵۷) و «ماه و زمین معمولاً اصل مادینگی یا مادر را تداعی می‌کنند.» (گرین، ۱۳۸۳: ۱۶۲)

۱۵. «همه تصاویر مقعر (برکه، غار و گودی) نمادهای زنانگی یا زهدان» اند. (گرین، ۱۳۸۳: ۱۳۳)

۱۶. برای توضیحات بیشتر در این باره و «نقش زن در کشاورزی اولیه» (ر.ک. فریزر، ۱۳۸۴: ۴۶۱ به بعد)

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آموزگار، ژاله [و دیگران]. (۱۳۸۳). *تاریخ ایران باستان*. تهران: سمت.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۱). *اساطیر هند*. ترجمه‌ی محمدحسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- باشلار، گاستون. (۱۳۷۸). *روانکاوی آتش*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.
- بایار، ژان پیر. (۱۳۷۶). *رمزپردازی آتش*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز.
- بوکهارت، تیتوس. (۱۳۷۰). *رمزپردازی*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۰). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
- بیدپا. (۱۳۴۱). *پنچا تنترا*. ترجمه‌ی ایندو شیکهر، تهران: دانشگاه تهران.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۵). *قرائتی نقادانه از آگهی‌های تجاری در تلویزیون ایران*. تهران: روزگار.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۸۰). *فرهنگ ایران باستان*. تهران: اساطیر.
- ترکی، محمدرضا. (۱۳۸۴). «رسول ماه». *مجله‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۵۶.
- جمالی یزدی، ابوبکر مطهر. (۱۳۴۶). *فرخ نامه*. تهران: امیرکبیر.
- جنیدی، فریدون. (۱۳۶۳). *نقش جانوران در سخن سعدی*. تهران: بنیاد نیشابور.
- دادور، ابوالقاسم، و الهام منصوری. (۱۳۸۵). *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*. تهران: دانشگاه الزهرا (س).
- دو بلوا، فرانسوا. (۱۳۸۲). *برزوی طبیب و منشأ کلیده و دمنه*. ترجمه‌ی صادق سجادی، تهران: طهوری.
- راشد محصل، محمدرضا و فهیمه حاجی پور. (۱۳۸۷). «شعر خاقانی و جلوه اسطوره خورشید در آن». *مجله‌ی پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال ۶، شماره ۱۱، پاییز و زمستان.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکار شده*. تهران: طهوری.

شوالیه، ژان. (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ج ۱ و ۲ و ۴، ترجمه‌ی سودابه فضائلی، تهران: جیحون.

صمدی، مهرانگیز. (۱۳۶۷). *ماه در ایران از قدیمی‌ترین ایام تا ظهور اسلام*. تهران: علمی و فرهنگی.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۶). *تاریخ بلعمی*. ترجمه‌ی ابوعلی بلعمی، تصحیح ملک الشعرا بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: هرمس.

عبداللهی، منیژه. (۱۳۸۱). *فرهنگ‌نامه‌ی جانوران در ادب پارسی*. ج ۱، تهران: پژوهنده.
عناصری، جابر. (۱۳۷۴). *تجلی دوازده ماه در آیین اساطیر و فرهنگ عامه ایران*. مرند: قمری.

فروغ دادگی. (۱۳۸۰). *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس.
فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۴). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۴). *شاخه زرین*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
قبادی، حسینعلی. (۱۳۷۴). «نظری بر نمادشناسی». *مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، سال ۲۸، شماره ۳ و ۴، شماره‌ی مسلسل ۱۱۱-۱۱۰.

قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر ایرانی*. تهران: پارسه.
کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۳). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۲). *رؤیا، حماسه، اسطوره*. تهران: مرکز.
کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۰). *مازهای راز*. تهران: مرکز.

کمیلی، مختار و منصوره آرین‌فر. (۱۳۸۷). «ردپای اساطیر در حکایت شیر و گاو از کلیله و دمنه». *مجله‌ی پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال ۶، شماره ۱۱، بهار و تابستان.

کوپر، جی‌سی. (۱۳۸۳). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه‌ی ملیحه کرباسیان، تهران: سمت.

کینگزلی، پیترو. (۱۳۸۵). *زوایای تاریک حکمت*. ترجمه‌ی دل‌آرا قهرمان، تهران: سخن.

- گرین، ویلفرد و دیگران. (۱۳۸۳). *مبانی نقد ادبی*. ترجمه‌ی فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر.
- گلستانی حتکنی، طیبه. (۱۳۸۸). *نمادشناسی اسطوره‌ای حیوانات کلیله و دمنه بر مبنای اساطیر هند و ایران*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه هرمزگان.
- لوفلر، دلاشو. (۱۳۸۶). *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.
- محمدزاده، اسدالله. (۱۳۸۳). «آیین مهر در کلیله و دمنه». *کیهان فرهنگی*، شماره ۲۱۱، اردیبهشت.
- نصرالله منشی، ابوالمعالی. (۱۳۸۱). *کلیله و دمنه*. تهران: امیرکبیر.
- وارنر، رکس. (۱۳۸۷). *دانشنامه اساطیر جهان*. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- هاکس، جیمز. (۱۳۸۳). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.
- هال، جیمز. (۱۳۸۰). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ اول.
- هینلز، جان. (۱۳۸۲). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.