

## هفت کاخ کاووس و نردبان آیین مه‌ری

دکتر حمید جعفری قریه‌علی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

### چکیده

عناصر سپهری در اندیشه اقوام ایرانی، جایگاهی ویژه داشته‌اند و این عناصر در آیین‌های پیشین ایرانی از جمله آیین مهر، مقدس شمرده می‌شده‌اند. مهری‌دینان بر آن بوده‌اند که ارواح از جایگاه آسمانی به زمین فرود آمده‌اند و در کالبدها جای گرفته‌اند. این ارواح برای پاک شدن و بازگشتن به آسمان باید از هفت مرحله بگذرند. در اسرار مه‌ری از نردبان آیینی هفت‌پله‌ای یاد شده است که نماد طبقات آسمان است و راه‌های رسیدن به جایگاه برتر را نشان می‌دهد. در شاهنامه آمده است که کاووس در البرزکوه هفت خانه از زر، سیم، آبگینه و سنگ خارا می‌سازد و در این جستار نشان داده شده است که این هفت‌کاخ، یادآور نردبان آیینی مه‌ری‌دینان است و به‌گونه‌ای ریشه در اعتقادات یزدان‌شناسی و ادامه جوهره زندگی در جهانی دیگر دارد.

**کلیدواژه‌ها:** آیین مهر، هفت کاخ کاووس، هفت سیاره، کنگ‌دژ، بازگشت به آسمان.

تاریخ دریافت مقاله: 1390/12/13

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/2/22

Email: jafari@vru.ac.ir

### مقدمه

در بسیاری از پژوهش‌ها از کاخ کاووس به عنوان آرمان‌شهر اساطیری یاد شده است؛ شهری اسطوره‌ای که انسان نخستین در آن به رویاها و آرزوهای خود می‌رسید. طبیعی است که این آرمان‌شهر بر بنیادهای معمولی طبیعی و نظام علت و معمولی قانون‌های جهان مادی بنا نشده است. در این تفکر با فضایی رویایی روبه‌رو می‌شویم که برای درک درست آن باید به بینشی شهودی تکیه کنیم. با وجود آنکه برخی از توصیفات این آرمان‌شهرها بازتاب سرزمین واقعی و تاریخی است، در حقیقت جغرافیای اساطیری، خاستگاه حلول روح کیهانی در قالب جسم زمینی است. آرمان‌شهر اساطیری شهری است در حوزه نامتناهی جغرافیای اساطیری که انسان ازلی، رؤیاها و آرزوهای خود را در آن جست‌وجو کرده است. ادبیات پهلوی آکنده از مکان‌هایی است که

شکل نهایی خود را در حوزه‌های جغرافیایی اساطیر پیدا کرده، اصل طبیعی خود را از دست داده و بُعد معنوی به خود گرفته‌اند. (قائمی 1386: 190-187)

آرش اکبری مفاخر در مقاله‌ای با عنوان «سیاوش و شاه (شهریار آرمانی و آرمان‌شهر)» به ساختن کشور نیک اهورایی و آرمان‌شهر جمشید (ور جمکرد) اشاره کرده و نتیجه گرفته است که ساختار کنگ‌دژ از آسمان و گونه مینوی به زمین و دنیای پادشاهان و مردمان راه یافته است. (ر.ک. به: اکبری مفاخر 1385: 40)

این نکته مسلم است که عدد هفت مورد توجه و احترام اقوام جهان بوده و برای آن تقدس ویژه‌ای قائل بوده‌اند. محمد معین در این مورد معتقد است که قدیم‌ترین قومی که به عدد هفت توجه کرده‌اند، سومریان بوده‌اند؛ چرا که آنان متوجه سیارات هفتگانه شدند و آنها را به صورت ارباب انواع پرستیدند. (معین 1364، ج 1: 253)

عدد هفت در آیین مهری نیز از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است. «مارتین ورمازرن» در بحث ستارگان و عناصر چهارگانه از معبدی سخن می‌گوید که هفت محراب داشت. همچنین از مهرکده‌ای می‌نویسد که روی موزائیک مرکزی آن هفت در به شکل نیم‌دایره نقر کرده بودند و در مورد مهرکده‌ای دیگر توضیح می‌دهد که سطح موزائیک شده راهروی مرکزی آن، هفت در را نشان می‌داد که معرف هفت مقام مهری‌دینان بود. (ورمازرن 1383: 188-192)

آنچه از هفتگانه‌های گوناگون می‌توان دریافت، مفاهیم نمادین آن است و در یک نتیجه‌گیری کلی این پنداشت بسیار به یقین نزدیک است که هفت، دریچه‌ای از جهان مادی به جهان معنوی در برابر انسان باز می‌کند. به تعبیری سنت‌های مقدس و اساطیری در این هفت‌گانه‌ها هویتی درخشان می‌یابند و آدمی را با جهان معنوی پیوند می‌دهند.

از این منظر، هفت به گونه‌ای رمزآلود، مفهوم بسیط و کمی خود را به عنوان جایگاهی در سلسله اعداد طبیعی از دست می‌دهد و به جای آن تجلی‌گاه حقایق ماورایی و لاهوتی می‌شود. (والی 1379: 4)

چنانکه اشاره شد در مورد هفت کاخ کاووس در پژوهش‌های پیشین، مطالبی درخور توجه مطرح شده است. این پژوهش تلاش دارد تا ویژگی‌های این کاخ و آرمان‌شهرهایی از این قبیل را در پیوند با آیین مهر و به ویژه اعتقاد به جهان دیگر بررسی کند. طبعاً آشکارسازی بخشی از رازهای نهفته در آثار حماسی به ویژه شاهنامه که به گونه‌ای ریشه در اسطوره‌ها، باورها و فرهنگ کهن ایرانی دارد، از اهداف این پژوهش به شمار می‌آید.

## سیارات اهریمنی یا اهورایی

اعتقاد به دخالت اجرام فلکی در زندگی و تأثیر آن در سرنوشت انسان‌ها از موضوعاتی است که به‌گونه‌ای آشکار در آثار ادبی دیده می‌شود. در ادبیات زردشتی ستارگان ثابت (اختران) هرمزدی و سیارات (اباختران) به دلیل حرکت نامنظم آنها در فضا - براساس آنچه انسان در زمین مشاهده می‌کند - اهریمنی محسوب می‌شوند. با این حال تن این سیارات اهریمنی را هم هرمزد آفریده است. (ر.ک. به: دادگی 1369: 59)

در تفکر اقوام ایرانی هر یک از این اجرام هفتگانه تا مرتبه ایزدی پیش رفته و مورد پرستش واقع شده‌اند. به اعتقاد مهرداد بهار این امر ناشی از برخورد اندیشه‌های ایرانی و دانش بابلی و تلفیق آنها است. (بهار 1378: 57) به این ترتیب اگر سیارات هفتگانه اهریمنی شمرده می‌شوند، ناشی از تفکر ایرانی و اگر دارای نام‌های ایزدی هستند، زیر تأثیر دانش بابلی است.

درست است که اخترشناسی بابلی در اندیشه‌های دینی ایرانیان تأثیر بسیاری گذاشته است، اما نمی‌توان پرستش هر یک از این سیارات را صرفاً ناشی از اخترشناسی بابلی دانست.

اعتقاد به سیارات هفتگانه که بعدها نمونه‌های آن به شکل خورشیدپرستی یا ماه‌پرستی درآمد، به پیش از ظهور زردشت برمی‌گردد. اعتقاداتی که زردشت تلاش کرد با جایگزین کردن اهورامزدا به جای تمامی رب‌النوع‌ها با آنها مبارزه کند و این رب‌النوع‌ها را زیر سیطره نفوذ و قدرت بی‌چون و چرای اهورامزدا به شمار آورد. بنابراین می‌توان اهریمنی دانستن این سیارات را ناشی از تضعیف آنها توسط زردشت دانست.

## آیین مهر و دنیای آخرت

بدون تردید اعتقاد به زندگی پس از مرگ بخش عمده‌ای از اندیشه‌های اقوام گذشته بوده است و این را از اساطیر به‌جای مانده از آنها می‌توان دریافت. در این میان آموزه‌های مربوط به جهان بازپسین در ادیان ایرانی صراحت بیشتری دارد و در واقع برای نشان‌دادن جایگاه والای انسانی و تمایز او از سایر موجودات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

باور به جهان آخرت و امید به رستگاری از عقاید مشترک هند و ایرانی است. مراسم تدفین مردگان و آیین‌های مربوط به پس از مرگ در میان ایرانیان و هندیان با این باور پیوند دارد. سوزاندن اجساد توسط هندی‌ها (ر.ک. به: بهار 1388: 168) و قراردادن آنها در هوای آزاد توسط ایرانی‌ها، این معنا را می‌رساند. آنها اعتقاد داشته‌اند که روان مردگان به دنیای جاودانی صعود می‌کند و چونان ایزدان، حیاتی ابدی می‌یابد.

مسئله بازگشت به آسمان و زندگی پس از مرگ از اعتقادات اساسی در «آیین مهر» بوده و «مهری‌دینان» با چنین اندیشه‌ای خود را برای زندگی آسمانی و پاداش و کیفر آن جهانی آماده می‌کردند. آنان معتقد بودند که

ارواح از جایگاه آسمانی به زمین فرود آمده‌اند و در کالبدها جای گرفته‌اند. حضور ارواح در عالم فرودین که جایگاه ناپاکی و دام‌های فریبنده اهریمنی است، سبب گناه و ناپاکی می‌شود و ارواحی که نتوانند خود را از این آلودگی‌ها به دور دارند، گرفتار عذاب دوزخ می‌شوند و هرگز به آسمان باز نخواهند گشت.

مهری‌دینان معتقد بوده‌اند که جان زمانی که از جایگاه آسمانی به جهان فرودین می‌آید، هفت بار می‌آلاید و آنگاه که آمادگی ماندن در تنگنای گیتی و جسم خاکی را یافت، از دروازه ماه می‌گذرد و به زمین می‌آید. این فروافتادن در جهان فرودین را گاه «کاتاباز<sup>1</sup>» نامیده‌اند. (کزآزی 1368: 76)

بدین‌گونه رهروان مهری‌آیین برای تطهیر خود و آمادگی برای بازگشت به گروثمان (آسمان) از هفت مرحله نمادین می‌گذشتند و در هر مرحله بخشی از آلودگی‌های خود را از بین می‌بردند. (کزآزی 1369: 139)

حضور «مهر» و خدایان همراه او (سروش و رشن)<sup>(1)</sup> بر سر پل چینوت نشان می‌دهد که مسأله آخرت در آیین مهری اهمیت ویژه‌ای داشته است. «مهر» که در دنیا ایزد موکل بر پیمان‌ها است و در امر قضاوت دخالت دارد، به یاری همراهان خود مسأله داوری کردار آدمیان را نیز بر عهده دارد. «مهر» با عروج شگفت خود به آسمان، سرنوشت نهایی پیروانش را نشان می‌دهد و بدین‌گونه به آنان می‌آموزد که باید جهان خاکی را رها کنند و با بازگشت به آسمان، حیاتی ابدی یابند. (ر.ک. به: ورمازن، 1383: 12-13) «درباره بهشت موعود میترا چیزی نمی‌دانیم؛ ولی شکی هم نداریم که «میترا» وعده چنین بهشتی را به گروندگانش می‌داد و این به تحقیق علت اساسی موفقیت عظیمش بود.» (همان: 13)

«کومن» نیز با اشاره به ویژگی‌های «مهر» او را در شمار ایزدان راهبر ارواح نیکوکاران به بهشت معرفی می‌کند و معتقد است که «مهر» روح و نقش دادگری را که دیوان در تلاش بودند تا بر دوزخ دراندازند، نگاهبانی می‌کرد و روح نیکوکار و مؤمن را به بهشت منتقل می‌کرد. (کومن 1383: 28)

حضور «مهر» در داوری و سنجش اعمال آدمیان زمانی به یقین نزدیک‌تر می‌شود که بدانیم به اعتقاد ایرانیان یک‌سوی پل چینوت بر فراز البرزکوه نهاده شده است. جایی که «مهر» فراخ‌چراگاه با دیدگانی که هرگز بسته نمی‌شود، بر جهان استومند<sup>(2)</sup> می‌نگرد. بدین‌سان «ایزد مهر» بر سر پل چینوت حاضر می‌شود تا پیروان راستین خود را با آغوش باز پذیرا شود و راه جهان مینوی را به آنان نشان دهد و در مقابل، مهردروجان را به سزای پتیارگی و پلیدی به دوزخ هدایت کند. (دادگی 1369: 129)

در «مینوی خرد» آمده است که روان مرده روز چهارم به‌همراهی سروش مقدس و «وای نیک» و بهرام نیرومند به پل چینوت می‌رسد و در آنجا با میانجیگری مهر، سروش و رشن اعمالش با ترازوی مینوی که به هیچ‌سویی گرایش ندارد و در مورد مؤمن و کافر، یکسان عمل می‌کند، سنجیده می‌شود. روان پارسا از این پل به

سلامت می‌گذرد و به بهشت می‌رسد و روان بدکار با آزرده‌گی در حالی که هیچ از بغان به فریادش نمی‌رسند، به دوزخ کشیده می‌شود. (مینوی خرد 1380: 24-27)

در رساله «زند و هومن یسن» آمده است که اهورامزدا به زردشت می‌گوید: در دهمین سده هزاره تو دشمنان دین بهی نابود می‌شوند (زند و هومن یسن 1342: 56) و پس از آن هزاره هوشیدران فرامی‌رسد. (همان: 66) چنانکه در آیین مزداپرستی آمده «هوشیدر» که از نطفه زردشت به وجود می‌آید، نخستین «سوشیانت» یا موعود زردشتیان محسوب می‌شود. در این میان، «مهر» و یارانش نیز به یاری «اهورامزدا» می‌شتابند تا هیچ ڈروندی<sup>(3)</sup> نتواند به هزاره هوشیدران برود: «و مهر فراخ چراگاه و سروش تکاور و رشن راست و بهرام تهمتن و آشتاد پیروزگر (ایزدبانوی دین زردشتی) و فره‌ی دین مزدیسنان که آراستار نیرنگ فرمانروایی جهان باشد، به فرمان دادار رسند.» (همان: 63)

بدین ترتیب «مهر» به یاری دیگر ایزدان مینویی با این فرمان، جهان را برای تحوّل عظیم که همانا فرارسیدن رستاخیز است، آماده می‌کند. این اعتقادات اقوام کهن به گونه‌ای نمادین در آثار حماسی مطرح شده است که می‌توان با مطالعه متون کهن مذهبی (در ادبیات فارسی به ویژه متون پهلوی) چگونگی بازتاب آنها را دریافت.

### منظومه‌های حماسی و دنیای پس از مرگ

در منظومه‌های حماسی می‌توان شواهدی مبنی بر اعتقاد به زندگی پس از مرگ و بازگشت به آسمان دید. در داستان فریدون نبرد با سپاهیان سلم و تور، نبرد با اهریمن توصیف شده است و پاداش کشته‌شدن در چنین نبردی رسیدن به بهشت و پاک‌شدن از گناهان دانسته شده است:

بکوشید کین جنگ آهرمن است همان درد و کین است و خون خستن است  
کسی کو شود کشته زین رزمگاه بهشتی بود شسته پاک از گناه

(فردوسی 1382، ج 1: 121)

در برزنامه نیز به بازگشت آدمی به آسمان اشاره شده است:

نرفته‌ست برآسمان زنده کس همان به که در جنگ کوشیم و بس

(عطایی رازی 1382: 20)

و در بیت زیر پیوند روان و خورشید و بازگشت به مینو این‌گونه بیان شده است:

روان تو خرم چه خورشید باد به مینوی جان تو جاوید باد

(عثمان مختاری 1377: 223)

در نبرد رستم و سهراب، سهراب پیش از نبرد دوم به رستم توصیه می‌کند که از نبرد پرهیز کند تا زنده بماند و مرگ در بستر به سراغش بیاید:

مرا آرزو بد که در بسترت  
برآید به هنگام هوش از برت  
کسی کز تو ماند ستودان کند  
بپرد روان تن به زندان کند

(فردوسی 1382، ج 2: 233)

و در داستان رستم و اسفندیار در مورد بازگشت روان و مقصد آن چنین آمده است:

سرانجام بستر بود تیره خاک  
بپرد روان سوی یزدان پاک

(فردوسی 1382، ج 6: 232)

در همای‌نامه نیز به زندگی و حیات اخروی، این‌گونه اشاره شده است:

تو اکنون به کردار خود در نگر  
چو جانست زتن کرد خواهد گذر  
که تا توشه راه دیگر سرای  
چه داری چو جان ماندت تن به جای

(همای‌نامه 1383: ابیات 1571-1570)

## هفت کاخ کاووس

در شاهنامه آمده است که کاووس بر میانه البرزکوه هفت خانه ساخت. یکی از این خانه‌ها از زر، دو خانه از سیم، دو خانه از آبگینه و دو خانه از سنگ خارا بود:

یکی خانه کرد اندر البرز کوه  
که دیواندران رنجه‌ها شد ستوه  
بفرمود کز سنگ خاره کنند  
دو خانه برو هر یکی ده کمنده  
بیاراست آخر به سنگ اندرون  
ز پولاد میخ و ز خارا ستون  
ببستند اسبان جنگی بدوی  
هم اشتر عماری کش و راه جوی  
دو خانه دگر ز آبگینه بساخت  
زبرجد به هرچایش اندر نشاخت  
چنان ساخت جای خرام و خورش  
که تن یابد از خوردنی پرورش  
دو خانه ز بهر سلیح نبرد  
بفرمود کز نقره خام کرد  
یکی کاخ زرین ز بهر نشست  
برآورد و بالاش داده دو شست  
نبودی تموز ایچ پیدا ز دی  
هوا عنبرین بود و بارانش می

(فردوسی 1382، ج 2: 150)

اگرچه ساختن بناهای مختلف نوعی علاقه کیکاووس را به معماری نشان می‌دهد، بررسی ویژگی‌های کاخ کاووس ما را بر آن می‌دارد که به آن تنها از دید کاخی با شکوه ننگریم و در کارکرد آیینی آن درنگ کنیم. به هر روی به دلیل اهمیتی که این کوشک‌ها داشته در آثار مختلف به شیوه ساخت و کیفیت باروهای آن اشاره شده است.

در کتاب دینکرت درباره هفت کاخ کاووس که بر فراز البرزکوه ساخته شده بود و یکی زرین، دو سیمین، دو کاخ پولادین و دو کاخ از جنس آبگینه بود، مطالبی بیان شده است. (دینکرت 1355: کتاب 9، بخش 21)

در تاریخ طبری نیز آمده است که کاووس دستور داد تا شهری برای وی ساختند و حصار از سرب، حصار از شبه، حصار دیگر از مس، حصار از سفال، حصار از نقره و حصار از طلا دور آن شهر برآوردند و آن را «کیدژ» و به قولی «قیقدور» نامیدند. (طبری 1375، ج 2: 424)

نویسنده الکامل نیز از شهری سخن گفته است که سیصد فرسنگ درازا داشته و گرداگرد آن دیواری از روی، دیواری از مس و دیواری از نقره بوده است که اهریمنان این شهر را میان آسمان و زمین حرکت می‌داده‌اند. (ابن اثیر 1370، ج 3: 78)

در مورد این کاخ در *مجمَل التواریخ و القصص* آمده است: کیکاووس در بابل بناء بلند به هوا شده برآورد و چنین گویند که آن را «عقرقوب» خوانند. اثر آن بعضی «تل نمرود» گویند و عوام «تل قرقوب» خوانند و من آن دیده‌ام و بهری صرح خوانند. (مجمَل التواریخ 1383: 47)

در شاهنامه کهن (پارسی تاریخ غررالسیر) در مورد ساختن این کاخ آمده است: «چون خداوند، نام کیکاووس را برافراشت و به او پایگاه والا بخشید و پادشاهی جهان و جهانیان را به او داد و دارایی‌های بی‌مانندی بهره او ساخت ماندن، در عراق را برگزید و در شهر بابل کاخی بلند برافراشت که خانه‌های آن از سنگ، آهن، برنج، سرب، سیم و زر بود. (ثعالی 1373: 118)

### کنگدژ

بنابر روایات بندهشن، «کنگدژ» سیاوش نیز دارای هفت دیوار بود که این دیوارها از زر، سیم، فولاد، برنج، آهن، آبگینه و سنگ لاجورد<sup>(4)</sup> ساخته شده بود. (دادگی 1369: 138)

فردوسی در توصیف کنگدژ سروده است:

نه گرم‌اش گرم و نه سرماش سرد	همه جای شادی و آرام و خورد
نبینی به آن شهر بیمار کس	یکی بوستان بهشت است و بس
همه آبهار روشن و خوش گوار	همیشه بر و بوم او چون بهار

(فردوسی 1382، ج 3: 106)

براساس گزارش فردوسی سیاوش، کنگدژ را برای اقامت برمی‌گزیند و در آن جا دیواری بنا می‌کند که چنین توصیف شده است:

ز سنگ و ز گچ بود و چندی رخام      وزان جوهری کش ندانیم نام

(همان، ج 3: 107)

در دینکرت، کنگدژ محلی معرفی شده است که گروهی از پارسایان و نیکان در آنجا به سر می‌برند تا چون زمان معین فرا رسد برای نابود کردن دشمنان سرسخت آفرینش هرمزد قیام کنند. «آن مردم که در زمانه دشوار با نیکان می‌آمیزند و ستم می‌کنند از دشمنان سرسخت آفرینش هرمزدی‌اند. اینان هوادار پیکار کردن با «خویدودوس»<sup>(5)</sup> ورزندگان» به شمار می‌روند. سرانجام «چهره‌میان اشو»، یعنی پشوتن، پسر گشتاسب، با پنجاه و سه یاور نیرومند از «کنگدژ» می‌آید و آنان را از میان می‌برد. (مزدایور 1378: 388)

در کتاب تجارب‌الامم در خصوص گنگدژ و باروهای آن که از زر و سیم و آهن و طلا و مس بوده است، مطالبی بیان شده است. نکته درخور تأمل این است که بنابر مطالب این کتاب، گنگدژ میان آسمان و زمین جای داشته است. (ابن مسکویه 1369: 72)

### دخمه سیامک

در گرشاسب‌نامه نیز از دژی سخن گفته شده است که مانند کاخ کاووس از هفت فلز ساخته شده بوده است. این دژ را که در واقع دخمه سیامک بود، گرشاسب در جزیره‌ای مشاهده می‌کند:

بگشتند از آن پس گه و مرغزار	حصاری بدیدند بر کوهسار
ز ملّاح گرشاسب پرسید و گفت	که این حصن را چیست اندر نهفت
چنین گفت کاین حصن جایی نکوست	ستودان فرخ سیامک در اوست
بنش بر ز فولاد ارزیز جوش	برآورده دیوارش از هفت جوش

(اسدی توسی 1354: 177)

ترکیب «هفت جوش» که در بیت آخر دیده می‌شود، هفت فلز به هم آمیخته و به غایت محکم است. این هفت فلز عبارتند از: زر، نقره، مس، جست (= روی)، آهن، سرب و ارزیز. (غیاث‌الذات)

برخی از ویژگی‌های این حصن، همچون کاخ کی کاووس «ورجمکرد» را فریاد می‌آورد. باغی خرم چون بهشت که از گل‌های تازه شکفته پر بود و نسیمی بسیار خوش و دلنواز داشت و شگفت‌تر اینکه درختی سر به فلک کشیده در آن بود که شاخه‌هایی سیاه و برگ‌هایی همچون سپرهای زرین داشت. این درخت بنابر گزارش اسدی توسی، در واقع اصل و منشاء همه درختان به شمار می‌آمد:

سپهد ز مرد سه چشمه سخن	بپرسید کار درخت کهن
چنین گفت کاغاز گیتی درست	نخست این بد از هر درختی که رست
همه ساله این میوه باشد بروی	چو شکر به طعم و چو عنبر به بوی

(اسدی توسی 1354: 179)

چنانکه مشاهده می‌شود این کاخ نیز مانند «ورجمکرد» (کاخ جمشید) جایگاه ایزدمهر در البرزکوه را به یاد می‌آورد که براساس سرود 50 «مهریشت» در آنجا نه سرما هست و نه گرما، نه بیماری کشنده و نه آلیش دیو



آفریده. همچنین کوه البرز جایی است که یک طرف پل چینوت بر آن نهاده شده است. بدین گونه می توان گفت که دخمه سیامک نمادی از هفت سیاره است و از این روی چنین ساخته شده است که زمینه برای بازگشت روح به آسمان آماده شود و روان مرده جایگاه مینویی خود را فریاد آورد.

بر اساس فرگرد 41/2 و ندیداد در «وَرَجَمَکرد» هر سال برابر یک روز است و در تمام سال تنها یکبار ستارگان و ماه و خورشید در آن جا غروب می کنند. (اوستا 1383، ج 2: 674) این موضوع با طولانی بودن روزهای حیات آدمی در جهان برین پیوندی نزدیک دارد.

### سراپرده هفت رنگ

کی کاووس سراپرده ای هفت رنگ نیز داشت که در هنگام لشکرکشی ها و گردش ها از آن استفاده می کرد:

بدو و اندرون خیمه های پلنگ،	بگو کان سراپرده هفت رنگ
ز گردان ایران ورا نام چیست	به قلب سپاه اندرون جای کیست
به درگاه او پیل و شیران بود	بدو گفت کان شاه ایران بود

(فردوسی 1382، ج 2: 212)

بنابر گزارش نظامی گنجوی، در هفت پیکر نیز از هفت گنبد سخن به میان آمده است که به دستور بهرام گور ساخته شده بود. پیوند هفت گنبد با هفت سیاره که در ابیات زیر به آن اشاره شده است، از سویی آرزوی انسان را برای پرواز به آسمان نشان می دهد و از سویی دیگر تمایل روح را برای بازگشت به جایگاه اصلی خود که در باور اقوام کهن همان پرواز به آسمان است، یادآوری می کند:

هفت گنبد درون آن بباره	کرده بر طبع هفت سیاره
رنگ هر گنبدی ستاره شناس	بر مزاج ستاره کرده قیاس
گنبدی کو ز قسم کیوان بود	در سپاهی چو مشک پنهان بود
وان که بودش ز مشتری مایه	صندلی داشت رنگ و پیرایه
وان که مریخ بست پیرگارش	گوهر سرخ بود در کارش
وان که از آفتاب داشت خبر	زرد بود از چه از حمایل زر
وان که از زیب زهره یافت امید	بود رویش چو روی زهره سپید
وان که بود از عطاردش روزی	بود پیروزگون ز پیروزی
وان که مه کرده سوی برجش راه	داشت سرسبزی ز طلعت شاه
برکشیده براین صفت پیکر	هفت گنبد به طبع هفت اختر

(نظامی گنجوی 1363: 45)

نردبان آیین مهری

برحسب فرضیه‌ای که سلسوس ساخته و رقیبش، اریژن نقل کرده است، هر سیاره‌ای وابسته به یک فلز است؛ مثلاً زر وابسته است به خورشید و مجموع سیارات نوعی نرده‌بام تشکیل می‌دهند که مقابل هر پله آن دری باز می‌شود. در رأس این درها، در هشتمی قرار گرفته است که نماد ستارگان ثابت است. (ورمازن 1383: 192)

میرچا الیاده در این مورد می‌نویسد: «در اسرار میترا، نردبان آیینی، هفت پله داشت و هر پله از فلزی خاص ساخته شده بود. نخستین پله، سربی بود که با آسمان سیاره کیوان (زحل) مطابقت داشت؛ دومین پله رویین (زهره)؛ سومین پله برنجین (مشتی، ژوپتر) چهارمین آهنین [مارس، مریخ]؛ پنجمین از فلز ممزوج مسکوکات (عطارد، مارس) ششمین سیمین (ماه) و هفتمین زرین (خورشید) بود.» (الیاده 1372: 110)

این نردبان آیینی، نماد طبقات آسمان است و راه‌های رسیدن به جایگاه برتر را نشان می‌دهد. ارواح سالکانی که در زندگی زمینی تلاش کرده‌اند تا خود را از آلودگی‌های قالب مادی رها کنند، دوباره به آسمان بازمی‌گردند و در مسیر بازگشت نیز از هفت مقام که با سیارات هفتگانه در پیوند است، عبور می‌کنند و در هر مقام بخشی از آرایش‌های باقی مانده را رها می‌کنند و بدین ترتیب، پاک و مجرد به جایگاه برتر فرود می‌آیند.<sup>(6)</sup>

قدما به‌طور معمول هفت فلز را به هفت سیاره منسوب می‌دانستند و معتقد بودند که این فلزات از تأثیر هفت سیاره به وجود می‌آیند. «از دیرباز فلزات اصلی را هفت می‌دانستند و آنها را هفت جوش، هفت جسد، هفت گنج، هفت گوهر، هفت جوهر، جواهر سبعة و اجساد هفتگانه نیز می‌نامیدند. هریک از این فلزات را به یکی از سیارات نسبت می‌دادند. کومن، در *اسرار میترا* (مهر) از روابط سیارات و فلزات سخن رانده و مغان نیز بر همین عقیده بودند. در کتاب *سبعة اصنام* نیز همین امر تأیید شده است و صبیان هم فلزات را به سیارات نسبت کنند و از جمله طلا را به خورشید و نقره را به ماه انتساب دهند.» (والی 1379: 362-361) همچنین در کتاب فرهنگ مصور نمادهای سنتی به پیوند سیارات (خورشید - طلا، ماه - نقره، زحل - سرب، مشتی - قلع، مریخ - آهن، زهره - مس، عطارد - جیوه) با فلزات اشاره شده است. (کوپر 1386: 212-213) این موضوع را ناصر خسرو در قصیده‌ای چنین بیان کرده است:

سقراط هفت میر نهاد این را	تدبیر ساز و کار کن و رهبر
سبز است ماه و گفت کزو روید	در خاک ملح و سیم به سنگ اندر
مریخ زاید آهن بدخو را	وز آفتاب گفت که زاید زر
برجیس گفت مادر ارزیز است	مس را همیشه زهره بود مادر
سیماب دختر است عطارد را	کیوان چومادر است و سرب دختر

(ناصر خسرو قبادیانی 1378: 45)

در نوروژنامه در مورد پیوند طلا و نقره با خورشید و ماه آمده است: زر اکسیر آفتاب است و سیم اکسیر ماه و نخست کسی که زر و سیم از کان بیرون آورد جمشید بود و چون زر و سیم از کان بیرون آورد، فرمود تا زر

را چون قرصه آفتاب گرد کردند و بر هر دو روی صورت آفتاب مَهر نهادند و گفتند این پادشاه مردمان است اندر زمین چنان که آفتاب اندر آسمان و سیم را چون قرصه ماه کردند و بر هر دو روی صورت ماه مَهر نهادند و گفتند این کدخدای مردمان است اندر زمین، چنان که ماه اندر آسمان. (خیام 1385: 20)

پوست آدمی چون آسمان است و هفت اندامش که سر و سینه و معده و دو دست و دو پا باشند به جای هفت سیاره‌اند. خون و بلغم و صفرا و سودا به جای عناصر چهارگانه‌اش آب و آتش و خاک و هوا هستند؛ ستارگان بی‌شمار و هفت چرخ درکارهای جهان نفوذ و تسلطی دارند؛ باید از برای آنها سنجرستان، یعنی پرستشگاه بر پا ساخت و به بت‌ها آراست. جهان مانند آدمی است: آسمان پوست آن، کیوان اسپرز آن، برجیس جگر آن، بهرام زردآبش، خورشید دلش، ناهید معده‌اش، تیر مغزش، ماه شش آن. (پوردادود 1380: 41)

«بنابر اعتقاد مهری‌دینان روح هنگام نزول در هر یک از افلاک هفتگانه، صفتی را که در حیات دنیوی مورد لزوم است به خود می‌گیرد. در فلک ساتورن (زحل) تفکر منطقی و عقل، در ژوپیترا (مشتری) اراده و کار، در مارس (مریخ) جسارت و جرأت، در فلک خورشید ادراک، در فلک ونوس (زهره) میل و شهوت، در مرکور (عطارد) قابلیت سخن گفتن، و در فلک ماه کیفیت رشد و نمو را دریافت می‌کند. او پس از آنکه در روی زمین آماده پرواز شد یا پس از مرگ از همان راه به آسمان‌ها پرواز می‌کند.» (آشتیانی 1373، ج 2: 301)

روح برای بازگشت به آسمان و رسیدن به آرامش ابدی نیاز دارد که از آلودگی‌ها پاک شود. جانی که از آسمان فرود آمده است، در مسیر خود با گذشت از هفت آسمان، هفت بار آلوده شده است. «بر بنیاد باورهای مهری، جان برای اینکه دیگر بار به جایگاه نخستین خویش باز گردد، به ناچار باید هفت بار بی‌الاید.» (کزازی 1369: 139)

در تفکر زرتشتی‌گری آخرین دوره‌ای که در آن بدی شکست می‌خورد، دوره‌ای است که با تولد زرتشت شروع می‌شود. آخرین دوره تاریخ، خود به چهار دوره تقسیم می‌شود و نماد هر کدام از آنها یکی از فلزات است: زرّ نماد دوره‌ای است که در آن دین بهی به زرتشت الهام شده است، سیم نماد دوره‌ای است که شاه حامی او، یعنی گشتاسب دین را پذیرفت، روی نماد دوره ساسانی و آهن نماد دوره کنونی است که دین رو به تنزل است. (هینلز 1382: 102 و 103)

در زند و هومن یسن آمده است که زرتشت در خواب درختی را می‌بیند که هفت شاخه دارد: یکی زرّین، یکی سیمین، یکی رویین، یکی برنجین، یکی ارزیزین، یکی پولادین و یکی از آهن آلوده<sup>(7)</sup> (زند و هومن یسن 1342: 35)

در حبیب‌السیر، بخشی از صورت معراج پیامبر اکرم (ص) این‌گونه نقل شده است: «پس از فراغ نماز و اداء منا و حمد کریم کارساز، جبرئیل، آن پیغمبر عالی مقام را به موضع صخره بیت‌المقدس برد. نردبانی که یک پایه آن از یاقوت سرخ و یکی از زمرد سبز و یکی از طلا و یکی از نقره بوده از صخره تا آسمان ظاهر شد.

و ز آن جا رسول فلک احتشام برآمد بر این چرخ فیروزه فام  
(خواندمیر 1333، ج 1: 318-319)

در طریق دست‌یابی به جاودانگی خورشید، منزلی در راه باشد؛ زیرا برای کسب شأن و فضیلت اتصال به نیروانا باید این راه را چند مرحله پیمود تا به نیروانا واصل شد. بر اساس اعتقادات قوم سلت، شمار این مراحل حداقل هفت است؛ زیرا باید از هفت فلک یا آسمان گذشت، اما البته امکان دارد که آدمی در گذر آیینی از مرحله‌ای به مرحله دیگر ناکام ماند. در اوپانیشادها از این تناسخ‌های پی‌درپی سمساره<sup>2</sup> و آموزه نجات و رستگاری سخن رفته است. (پیر بایار 1376: 230)

### پیوند گیتی و مینو

در جهان‌بینی اسطوره‌ای گیتی و مینو با هم پیوندی نزدیک دارند و هر یک به گونه‌ای نمود دیگری است. در اندیشه اقوام کهن، جهان و هرآنچه در آن است، زنده و پویا است و موجودات از درک و دریافتی شبیه انسان بهره‌مندند. بر پایه همین تصور است که انسان اسطوره‌ای با پدیده‌های گیتی آمیخته می‌شود و اندیشه‌های خود را برای ساختن جهانی آرمانی به کار می‌بندد و جهان را آن‌گونه که می‌خواهد، می‌بیند. «در ساز کارهای اسطوره‌ای می‌توان دو روند و کنش بزرگ را در نظر گرفت: 1- روند مینوی کردن گیتی؛ 2- روند گیتیک کردن مینو. این دو جهان در قلمرو مه‌آلود و رازناک اسطوره، جدایی گوهرین و بنیادین از یکدیگر ندارند. کنش و روند نخستین که در آن گیتی به مینو دیگرگون می‌شود، بسیاری از ارزش‌ها و نمادهای اسطوره‌ای را پدید آورده است. انسان آغازین از آنچه در گیتی در جهان دیداری و پیکرینه پیرامون خویش می‌دیده است، پدیده‌های درونی و ذهنی، مایه‌های آفرینش اسطوره‌ای مینویان و خدایان خویش را می‌ساخته است. (کزازی 1372: 47-49)

اساطیر درگذر زمان بارها دگرگون می‌شوند و ویژگی‌های یکی به دیگری داده می‌شود و از دل یک اسطوره، اسطوره‌ای دیگر زاده می‌شود. آنها از شکل روایی و مینوی خرد فرود می‌آیند و شکل نمایشی و گیتیک به خود می‌گیرند. (ر.ک. به: شعبانلو 1391: 112)

انسان از مبدأ خود (در تفکر اسلامی، الله، در آیین بودا نیروانا) گسسته است. او برای تولدی نو باید به مبدأ خود بازگردد. بنابراین از طریق همین جهان به کشف و شهود دست می‌زند و با مبدأ خود پیوند برقرار می‌کند. در واقع نقب زدن به واقعیت معنوی غرض همه سنت‌های مقدس است. غسل تعمید عیسی نمونه‌ای از این نقب زدن معنوی است که پس از آن آسمان گشاده شد و روح القدس چون کبوتری بر وی فرود آمد؛ بودا پس از آنکه چهل روز در زیر درخت «بودی» به مراقبه نشست این نقب را زد و آن را روشن‌شدگی خواند. (ام. می 1386: 123)

این پندار شاید درست باشد که هفت کاخ نیز به‌گونه‌ای نمادین، پلی برای پیوند با مبدأ و نقب زدن به واقعیت فراسویی است.

به هر روی، کاخ هفت‌خانه کاووس علاوه بر آنکه مبین آرزوی کاووس در رسیدن به بالاترین مرتبه و خداگونه شدن است، نردبان آیینی مهری‌دینان را به یاد می‌آورد که دارای هفت‌پله بود. و این پندار با توجه به نکات زیر به یقین نزدیک می‌شود:

1- اعتقاد مهری‌دینان که روح هنگام نزول به عالم فرودین از هفت فلک می‌گذرد و در گذر از هر فلکی، صفاتی از صفات دنیوی را به خود می‌گیرد و بار دیگر هنگام بازگشت باید از هفت آسمان بگذرد و از آلودگی‌ها پاک شود؛

2- پیوند هفت فلز با هفت سیاره؛

3- هفت کاخ که از زر و سیم و آبگینه و سنگ خارا ساخته شده بودند؛

4- نردبان آیین مهری که نماد طبقات آسمان است؛

5- قرار داشتن هفت کاخ در البرز کوه که جایگاه «مهر» است.

اما در توجیه اینکه چرا کاووس چنین کاخی می‌سازد، می‌توان دلایل زیر را بیان کرد:

1- کاووس راهی برای بی‌مرگی می‌جوید. او با ساختن این هفت کاخ تلاش می‌کند با خدایان آسمانی پیوند برقرار کند و چون آنان به حیات جاوید دست یابد، یا اصلاً خود ایزدگونه شود؛

2- این پادشاه خودکامه خود را فراتر از جهان فرودین و نیروهای زمینی می‌بیند و بر آن است تا با ساختن کاخی که نمادی از جهان دیگر است به قدرت‌های فراسویی نیز دست یابد و بدین‌گونه دامنه سیطره خود را گسترش دهد.

آسمان‌پیمایی کاووس نیز می‌تواند با کاخ‌های هفت‌گانه او در پیوند باشد. تردیدی نیست که در اندیشه اقوام کهن ایرانی، آسمان جایگاه نیروهای ایزدی است که زندگی انسان‌ها را در روی زمین زیر نظر دارند و می‌توانند در مورد آنها تصمیم‌گیری کنند. آن‌گونه که در دینکرت آمده است، «دیوخشم» از آن روی با کاووس دشمنی می‌ورزد که درمی‌یابد کاووس بر فراز البرزکوه هفت کاخ ساخته است و مردمی که به سبب پیروی ناتوان شده‌اند، به آنجا می‌روند و جوان می‌شوند و قدرت خود را باز می‌یابند. «دیوخشم» فرمانروایی وی را بر این هفت کاخ و هفت کشور، حقیر می‌داند و او را به پادشاهی بر آسمان‌ها و به دست آوردن قدرتی فراسویی می‌فریبد. (دینکرت 1355، کتاب 9، بندهای 8-4 از بخش 2)

به روشنی می‌توان دریافت ویژگی‌هایی که از این کاخ یاد می‌شود، در شمار آرزوهای دیرین بشر است؛ یعنی رسیدن به دنیایی که در آن درد و رنج و مرگ خبری نباشد.

این‌گونه معماری را با طرح ماندالایی<sup>(8)</sup> نیز می‌توان تفسیر کرد که با آنچه تا کنون گفتیم، بی‌ارتباط نیست. بناهایی که بر اساس طرح ماندالایی ساخته می‌شوند، فرافکنی تصویر کهن‌الگویی است از ناخودآگاه به جهان خارج. بنابر آنچه در کتاب *انسان و سمبل‌هایش* آمده است، طرح ماندالایی چه در معماری کلاسیک و چه در معماری انسان‌های بدوی، هرگز تابع ملاحظات اقتصادی نبوده است، بلکه تبدیل شهر به نمایه‌ای از جهان منظم بوده است. مکانی مقدس که به وسیله مرکز خود به جهان دیگر مربوط می‌شده است. (یونگ 1378: 371-370)

نکته روشن در بررسی این نمادگونه‌ها این است که هدف از آنها رهایی انسان و تعالی او از محدودیت‌های جهان مادی است و او را از زمین به سوی حوزه روحانی هدایت می‌کنند. البته انسان با گرایش طبیعی که به نمادآفرینی دارد، به گونه‌ای ناخودآگاه اشیاء یا اشکال را تغییر می‌دهد تا حالتی مذهبی یا هنری به خود بگیرند. (همان: 352) به هر روی، رابطه متقابل مذهب و هنر از گذشته‌ای دور همواره مورد توجه بوده است و این نمادها برای نیاکان ما بسیار اهمیت داشته‌اند.

## نتیجه

حاصل این پژوهش نشان می‌دهد که هفت‌کاخ کاووس در پیوند با نردبان هفت‌پله‌ای مهری‌دینان، ریشه در اعتقادات یزدان‌شناسی، رستگاری اخروی و ادامه جوهره زندگی در جهانی دیگر دارد. روان‌های پاک که در این عالم گرفتار شده‌اند، برای نجات و رسیدن به جایگاه برتر باید وادی‌های بسیاری را ببینند تا به تدریج شایسته

رسیدن به جایگاه اصلی خود شوند. مسیر بازگشت به آسمان که قلمرو روان‌های پاک است، از هفت وادی یا هفت طبقه می‌گذرد و نردبان آیین مه‌ری این راه را نشان می‌دهد. بر اساس آنچه بیان شد، کاخ کاووس در پنداشتی نزدیک به یقین در پیوند با هفت فلک و نردبان آیینی مهر، پلی برای رسیدن به مبدأ و نماد بازگشت ارواح به آسمان است.

### پی‌نوشت

- (1) - رشن: رشنو، در پهلوی = رشن؛ این واژه صفت است، به معنی دادگر. (رضی 1381، ج 2: 1013)
- (2) - آستومند: جهان مادی، جهانی که اهورامزدا در آغاز هزاره دوم آفرینش آفرید و در آن به مینوها تن بخشید. (وستا 1383، ج 2: 914)
- (3) - دروند: پیرو دروغ، دروغ‌پرست، دیوپرست، گمراه و ناپاک. (همان، ج 2: 984)
- (4) - این سنگ گران‌بها عموماً به رنگ برگ‌های پاییزی، زرد طلایی یا خرمایی است. «زبرجد به سبب رنگ اصلی آن غالباً با روشنایی و آفتاب، یعنی با تابش ملایم و نشاط‌انگیز خورشید مغرب پیوند یافته است.» (بوکور 1373: 126)
- (5) - خُویدودوس: خُویتَ وُدئه یا خویتودس: ازدواج مقدس، ازدواج خودی آن هم ازدواج با خویشان درجه یک. (رضی 1381، ج 2: 816)
- (6) - در منظومه کوش‌نامه آمده است که روزی از روزها «کوش» به دنبال شکاری اسب می‌دواند و در دشتی سرگردان می‌شود. در آن زمان کاخی آباد می‌بیند. و چون به آنجا روی می‌آورد، با پیری خردمند روبه‌رو می‌شود. «کوش» چون خود را نزد پیر، آفریدگار می‌خواند، پیر او را از خود می‌راند و «کوش» پشیمان می‌شود و دیگر بار نزد پیر بازمی‌گردد. پیر به او می‌گوید اگر دارای هفت گوهر ارزشمند بشوی، قدر و مرتبه‌ای بلند می‌یابی. هفت گوهر مورد نظر پیر عبارت بودند از:

خرد دان که تاج خرد برتر است	ز خورشید کارایش کشور است
دوم گوهر مایه‌ور، دانش است	کجا یار دانش همه رامش است
سوم هوش کنز هوش زاید خرد	بجوید همی کار را نیک و بد
چهارم گهر، راستی بهتر است	کجا راستی بهتر از گوهر است
به پنجم ز پاکی گشایم سخن	که آلودگی دور دارد ز تن
ششم مهر هر کاو بود مهربان	به خوشی و خوبی گشاید زبان
ز داد است و آزادگی هفتمین	کزین هر دو آباد بینم زمین

(ایران‌شاه ابن‌الخیبر 1377: 672)

- (7) - صادق هدایت «آهن آلوده» را به ریم آهن = چدن معنی کرده است. (زند و هومن یسن 1342: 35)

(8) - ماندالا: نمودار نمادین، هم تخیلی و هم توصیفی و معمولاً دایره‌ای است که یک مربع را محصور می‌کند یا نماد مرکزی که می‌تواند یک تصویر باشد. ماندالا الگوی هستی و نظامی است که بر مبنای تجسم مکاشفه‌ای استوار است. انگاره‌ای کیهانی، حصر فضای مقدس و رسوخ به مرکز مقدس، تمامیت؛ عالم اصغر؛ عقل کیهانی و یک‌پارچگی است. از نظر کیفی، ماندالا مظهر روح و از نظر کمی مظهر هستی است. (کوپر 1386: 338)

### کتابنامه

- آشتیانی، جلال‌الدین. 1373. عرفان گنوستی سیزم - میستی سیزم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ابن اثیر، علی بن محمد. 1370. الکامل. ترجمه عباس خلیلی، ابوالقاسم حالت و علی هاشمی حائری. به تصحیح مهیار خلیلی. تهران: علمی.
- ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد. 1369. تجارب الامم. ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- اسدی توسی، ابونصر علی ابن احمد. 1354. گرشاسب‌نامه. به اهتمام حبیب یغمایی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- اکبری مفاخر، آرش. 1385. «سیاوش و شاه (شهریار آرمانی و آرمان‌شهر)». شاهنامه‌پژوهی، دفتر نخست. به کوشش محمدرضا راشد محصل. مشهد: فرهنگ‌سرای فردوسی.
- الیاده، میرچا. 1372. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- ام. می، رابرت. 1386. «پیام ادیان: نقب زدن به عالم معنا». در سیری در سپهر جان. ترجمه مصطفی ملکیان. چاپ دوم. تهران: نگاه معاصر.
- اوستا. 1383. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. چاپ هشتم. تهران: مروارید.
- ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر. 1377. کوشش‌نامه. به کوشش جلال متینی. تهران: علمی.
- بایار، ژان پیر. 1376. رمزپردازی آتش. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر مرکز.
- بوکور، مونیک دو. 1373. رمزهای زنده جان. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- بهار، مهرداد. 1388. ادیان آسیایی. چاپ هشتم. تهران: چشمه.
- \_\_\_\_\_ 1378. پژوهشی در اساطیر ایران. چاپ سوم. تهران: آگاه.
- پورداوود، ابراهیم. 1380. فرهنگ ایران باستان. تهران: اساطیر.
- ثعالبی، حسین بن محمد. 1373. شاهنامه کهن: پارسی تاریخ غررالسیر. ترجمه سید محمد روحانی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.



- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی. 1333. تاریخ حبیب‌السیر. با مقدمه جلال‌الدین همایی. تهران: خیام.
- خیام نیشابوری، عمر. 1385. نوزونامه. به تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- دادگی، فرنیغ. 1369. بندهشن. به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.
- دینکرت (کتاب پنجم تا نهم). 1355. به کوشش ماهیار نوابی، کیخسرو جاماسب و محمود طاووسی. شیراز: دانشگاه شیراز.
- رضی، هاشم. 1381. دانشنامه ایران باستان. تهران: سخن.
- زند وهومن یسن. 1342. ترجمه صادق هدایت. تهران: امیرکبیر.
- شعبانلو، علیرضا. 1391. «بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س هشتم. ش 26.
- طبری، محمد بن جریر. 1375. تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم حالت. تهران: اساطیر.
- عطایی رازی (عطاء بن یعقوب). 1382. برزونامه. به اهتمام محمد دبیر سیاقی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غیاث‌الدین محمد رامپوری. 1363. غیاث‌اللغات. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی، ابوالقاسم حسن. 1382. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ ششم. تهران: قطره.
- قائمی، فرزاد. 1386. «جلوه‌های شهر آرمانی در شاهنامه و متون پهلوی»، شاهنامه پژوهی (دفتر دوم). به کوشش محمد رضا راشد محصل. مشهد: آهنگ قلم.
- کزازی، میرجلال‌الدین. 1369. آیین و فرهنگ راز آمیز مهر (مجموعه مقالات پیرامون شاهنامه). به کوشش مسعود رضوی. تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ 1368. از گونه‌های دیگر. تهران: مرکز.
- \_\_\_\_\_ 1372. رؤیا، حماسه، اسطوره. تهران: مرکز.
- کوپر، جی. سی. 1386. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. چاپ دوم. تهران: فرهنگ نشر نو.
- کومن، فرانتس. 1383. آیین پررمز و راز میتراپی. ترجمه هاشم رضی. چاپ دوم. تهران: بهجت.
- مجمعل‌التواریخ و القصص. 1383. تصحیح محمدتقی بهار. تهران: دنیای کتاب.
- مختاری غزنوی، عثمان. 1377. شهریارنامه. به کوشش غلامحسین بیگدلی. تهران: انتشارات پیک فرهنگ.
- مزدایور، کتایون. 1378. داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر. تهران: آگه.
- معین، محمد. 1364. مجموعه مقالات. به کوشش مهدخت معین. تهران: معین.

- مینوی خرد. 1380. ترجمه احمد تفضلی. چاپ سوم. تهران: توس.
- ناصر خسرو، ابومعین. 1378. دیوان. تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. 1363. خسرو و شیرین و هفت پیکر. به کوشش وحید دستگردی. چاپ دوم. تهران: علمی.
- والی، زهره. 1379. هفت در قلمرو تملن و فرهنگ بشری. تهران: اساطیر.
- ورمازن، مارتن. 1383. آیین میترا. ترجمه بزرگ نادرزاد. چاپ چهارم. تهران: چشمه.
- همای نامه. 1383. به کوشش محمد روشن. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هینلز، جان راسل. 1382. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ هشتم. تهران: چشمه.
- یونگ، کارل گوستاو. 1378. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ دوم. تهران: جامی.



#### References

Akbari Mafakher, Ārash. (2006/1385SH). “Siāvash o shāh (Shahriār-e ārmāni o ārmānshahr)”, In *Shāhnāme-pazhouhi*. Vol. 1. With the Efforts of M.Reza Rāshed Mo'hassel. Mashhad: Farhangsarā-ye Ferdowsi.

Asadi Tousi, Abu-nasr 'Ali ibn A'hmā. (1975/1354SH). *Garshāsbnāmeḥ*. Ed by 'Habib Yaghmāei. Tehran: Tahouri.

Āshtiāni, Jalāl-oddin. (1994/1373SH). *'Erfān o Gnosticism – Mysticism*. Tehran: Sherkat-e saḥāmi-enteshār.

'Atāei Rāzi. 'Atā inn Ya'qoub. (2003/1382SH). *Borzounāmeḥ*. With the Efforts of Mohammad Dabirsiāqi. Tehran: Anjoman-e āsār o mafākher-e farhangī.

*Avestā*. (2004/1383SH). Tr. By Jalil Doustkhāh. 8<sup>th</sup> ed. Tehran: Morvārid.

Bahār, Mehrdād. (1999/1378SH). *Pazhouhesh-i dar asātir-e Iran*. 3<sup>rd</sup> ed. Tehran: Āgāh.

----- (2009/1388SH). *Adiān-e āsiāei*. 8<sup>th</sup> ed. Tehran: Ceshmeh.

Bayard, Jean Pierre. (1997/1376SH). *Ramzpardāzi-e ātash (La symbolique du feu)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.

Beaucorps, *Monique de*. (1994/1373SH). *Ramz-hā-ye zende-ye jān (Les symboles vivants)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.

Cumont, Franz. (2004/1383SH). *Āein-e por-ramz o rāz-e Mitrāei (Mysteres de Mithra)*. Tr. By Hāshem Razi. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Bahjat.

Dādāgi, Faranbagh. (1990/1369SH). *Bondaheshn*. Tr. By Mehrdād Bahār. Tehran: Tous.

*Dinkart*. (1976/1355SH). With the Efforts of Māhiār Navābi, Keikhosrow Jāmāsb and Mahmoud Tāvousi. Shirāz: University of Shiraz.

Eliad, Mircea. (1993/1372SH). *Resāleh dar tārikh-e adiān (Traited'histoire des religions)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: Soroush.

Ferdowsi, Abo-lqāsem. (2008/1387SH). *Shāhnāmeḥ*. With the efforts of Dr. Saeed Hamidyān. 6<sup>th</sup> ed. Tehran: Qatreh.

*Homāynāmeḥ*. (2004/1383SH). ed. By Mohammad Rowshan. Tehran: Anjoman-e āsār o mafākher-e farhangī.

Ibn-Asir, 'Ali ibn Mohammad. (1991/1370SH). *Al-Kāmel*. Tr. by 'Abbās Khalili, Abu-l-qāsem 'Hālat & 'Ali Hāshemi 'Hāeri. Ed. By Mahyār Khalili. Tehran: 'Elmi.

Ibn-Moskouyah, A'hmā ibn Mohammad. (1990/1369SH). *Tajāreb-ol-omam*. Tr. by Mohammad Fazāeli. Tehran: Zarrin.

Jouhn Russel Hinnells. (2003/1382SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. By Zhāleh Āmouzgār & Ahmad Tafazzoli. 8<sup>th</sup> ed. Tehran: cheshmeh.

Jung, Carl Gustav. (1999/1378SH). *Ensān va sambol-hāyash (man and his symbols)*. Tr. By Mahmood Soltāniyeh. 2<sup>th</sup> ed. Tehran: Jāmi.

Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (1990/1369SH). *Āein o farhang-e rāz-āmez-e Mehr (Articles about Shāhnāmeḥ)*. With the Efforts of Mas'oud Razavi. Tehran: Jahād-e dāneshgāhi, University of Tehran.

----- (1993/1372SH). *Royā, 'Hamāseh, Ostoureh*. Tehran: Markaz.

----- (1989/1368SH). *Az goune-ei digar*. Tehran: Markaz.

Khāndmir, Ghiās-oddin ibn Homām-oddin. (1954/1333SH). *Tārikh-e 'habib-ossiar*. Foreword by Jalāl Homāei. Tehran: Khayām.

Khayām Neishāburi, 'Omar. (2006/1385SH). *Nowrouznāmeḥ*. Ed. By Mojtābā Minavi. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Asātir.

M. Mey, Robert. (2007/1386SH). “payām-e adiān: naqb zadan be 'ālam-e ma'nā”, In *Seiri dar sepehr-e jān*. Tr. By Mostafā Malekiān. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Negāh-e Mo'āser.

Mazdāpour, Katāyoun. (1999/1378SH). *Dāstān-e Garshāsb, Tahmoures o Jamshid, Gelshāh o matn-hā-ye digar*. Tehran: Āgāh.

*Minooy-e kherad* (2001/1380SH). Tr. By A'hmā Tafazzoli. 3<sup>rd</sup> ed. Tehran: Tous.

Mo'ain, Mohammad. (1985/1364SH). *Majmou'e-ye maqālāt (Collection of Articles)*. With the Efforts of Mahdokht Mo'ain. Tehran: Mo'ain.

*Mojmal-ottawārikh wal-qesas*. (2004/1383SH). ed by Mohammad Taqi Bahār. Tehran: Doniā-ye Ketāb.

Mokhtāri-e Ghaznavi, 'Osmān. (1998/1377SH). *Shahriārnāmeḥ*. With the Efforts of Gholām-hosein Bigdeli. Tehran: Peik-e farhang.

Nāser Khosrow, Abumo'ain. (1999/1378SH). *Divān*. Ed by Mojtābā Minavi and Mehdi Mo'haqq. 5<sup>th</sup> ed. Tehran: University of Tehran.

Nezāmi Ganjavi, Eliās ibn Yousof. (1984/1363SH). *Khosrow o Shirin & Haft peikar*. Ed. By Vahid Dastgerdi. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: 'Elmi.

Poordāvood, Ebrāhim. (2001/1380SH). *Farhang-e Iran-e bāstān*. Tehran: Asātir.

Qāemi, Farzād. (2007/1386SH). “Jelve-hā-ye Shahr-e ārmāni dar Shāhnāmeḥ o motoun-e Pahlavi”, In *Shāhnāmeḥ-pazhouhi*. Vol. 2. With the Efforts of M. Rezā Rāsed Mo'hassel. Mashhad: Āhang-e qalam.

Razi, Hāshem. (2002/1381SH). *Dāneshnāme-ye Iran-e bāstān*. Tehran: Sokhan.

Sa'ālebi, Hosein ibn Mohammad. (1994/1373SH). *Shāhnāme-ye kohan: Pārsi-e tārikh-e ghorar-ossiar*. Tr. By S. Mohammad Ro'hāni. Mashhad: Ferdowsi-e Mashhad University.

Vāli, Zohreh. (2000/1379SH). *Haft dar qalamro-e tammadon o farhang-e bashari*. Tehran: Asātir.

Vermaseren, Maarten. (2004/1383SH). *Āein-e Mitrā*. Tr. By Bozorg Nāderzād. 4<sup>th</sup> Tehran: Cheshmeh.

*Zand vahouman yasan o Kārnāme-ye Ardashir-e Bābakān*. (1963/1342SH). Tr. By Sādeq Hedāyat. Tehran: Amirkabir.

