

در آمدی بر پیوند «ببر بیان» و کنیه‌ی «سگری» در شاهنامه

محمود رضایی دشت‌ارژنه*
دانشیار دانشگاه شیراز

چکیده

درباره‌ی «ببر بیان»، زره معروف رستم، تاکنون دیدگاه‌های ضد و نقیض زیادی مطرح شده و هنوز نیز جنس این زره، یکی از معماهای شاهنامه است. برخی آن را از جنس پوست اژدها، برخی از جنس پوست اکوان دیو، برخی از جنس پوست پلنگ یا یوزپلنگ و برخی آن را از جنس پوست ببر (حيوان درنده‌ی معروف) دانسته‌اند، اما به نظر نگارنده موارد یاد شده درست نمی‌نماید. طبق شواهد و قراین مورد بحث در مقاله، پیشینه‌ی پوشیدن «ببر» بنا بر تصریح اوستا به آن‌هیتا برمی‌گردد و از آنجا که «ببر» در اوستا بی‌هیچ تردیدی به معنای سگ آبی است، ببر بیان رستم نیز احتمالاً از جنس پوست سگ آبی بوده است و شاید یکی از دلایل «سگری» خواندن رستم، علاوه بر انتساب او به سیستان، پوشیدن پوست سگ آبی (ببر بیان) در جنگ‌ها بوده است، چرا که اگر سگری، فقط معنای سیستانی را در ذهن متبادر می‌کرد، دلیلی نداشت که رستم از بازخواندن خود با این کنیه سخت در خشم شود و از دیگر سو تنها دشمنان رستم، این واژه را در رویارویی با او به کار ببرند و حتی یک بار هم، هواخواهان رستم او را با این کنیه، باز نخوانند. لذا تواند بود که واژه‌ی سگری علاوه بر انتساب به سیستان، در گذر زمان به عنوان دشنام و خوارداشت رستم، در معنای «کسی که مثل سگ زندگی می‌کند»، به کار رفته باشد و دلیل این امر هم پوشیدن ببر بیانی بوده است که از جنس پوست سگ بوده است. «ببر بیان»، صفت «ببر» نیز شکل تصحیف شده‌ی «بغان» به معنای «بغانه یا خدایی» تواند بود، چرا که پیشینه‌ی پوشیدن ببر چنانکه گفته شد، به آن‌هیتا و خدایان برمی‌گردد.

کلید واژه‌ها: ببر بیان، رستم، سگری، آن‌هیتا.

مقدمه

رستم بزرگ‌ترین پهلوان شاهنامه است که در سکایی بودن و از سیستان برخاستن او تردیدی نیست: «رستم بدون هیچ تردیدی شخصیتی است متعلق به عصر بعد از اوستا و متعلق به سیستان. باید معتقد شویم که شکل گرفتن روایات رستم و زال و تحول آن‌ها در محیطی فارغ از تعصبات زردشتی، چه اوستایی و چه ساسانی پدید آمده است...» (بهار، ۱۳۸۴: ۲۲۸) ذبیح‌الله صفا نیز به صراحت سیستانی بودن رستم را یاد آور شده است. (صفا، ۱۳۷۴: ۵۴۵)

اما شگفت است که در اوستا، از رستم و زال، هیچ نشانی نیست و از خاندان رستم، تنها از گرشاسپ و اوروخش (برادر گرشاسپ) و اثرت، پدر آن‌ها سخن رفته است. گرشاسپ در اوستا و متون پهلوی، از خاندان سام بوده و موصوف به صفت نریمان است. اما در پی دگرگونی اسطوره، گرشاسپ، سام و نریمان در شاهنامه، به صورت سه پهلوان پدیدار شده‌اند، در حالی که نریمان (نئیر منو) صفت گرشاسپ و به معنای دلیر بوده و سام نام خاندان گرشاسپ بوده نه نام یک پهلوان.

با توجه به نیامدن نام رستم در اوستا و برخی همانندی‌های صوری بین رستم و گرشاسپ، دانشمندانی چون هرتسفلد (Hertzfeld)، موله (Mole)، ویکندر (Wikander)، هوسینگ (Husing) و مارکوارت (Marquart)، رستم را همان گرشاسپ می‌دانند که در حماسه‌ی ملی ایران چهره نموده است. لذا اگر در اوستا نامی از رستم نیست، گرشاسپ این نقیصه را جبران کرده است. بهمن سرکاراتی، به شکلی مستدل نظر دانشمندان یاد شده را رد کرده است و این همانی رستم و گرشاسپ را دور از واقعیت دانسته است. (سرکاراتی، ۱۳۵۵: ۱۸۸) تئودور نولدکه نیز این همانی گرشاسپ و رستم را رد می‌کند، چرا که از دید او، اولاً در اوستا نامی از او و پدرش زال نیامده و از طرف دیگر، گرشاسپ در اوستا مقام پادشاهی دارد، اما رستم از این منزلت برخوردار نیست. (همان)

اشپیگل (Spiegel)، از زاویه‌ی دیگر نیامدن نام رستم در اوستا را توجیه می‌کند. او معتقد است که چون رستم، بددین بوده و از پذیرش دین بهی، سر باز

زده، موبدان، عمداً نام او را نیاورده‌اند. نولدکه، عقیده‌ی اشپیگل را رد می‌کند، چرا که موبدان می‌توانستند از رستم به بدی یاد کنند، چنانکه نام برخی از دیگر پهلوانان منفی نیز در اوستا آمده است. بهمن سرکاراتی نیز، این عقیده را صراحتاً رد کرده است، چرا که در هیچ‌یک از متون پهلوی و نیز در شاهنامه، کوچک‌ترین اشاره‌ای به بددینی رستم نشده، بلکه برعکس از او چنان به نیکی یاد کرده‌اند که دانشمندی چون موله، رستم را گونه‌ی زرتشتی شده‌ی گرشاسپ تلقی کرده است. (همان)

از دیگر سو، دانشمندانی چون هرتسفلد، مارکوارت و کویاجی برای رستم، جنبه‌ای تاریخی قائل شده‌اند و عقیده دارند که رستم در واقع همان گندفر، پادشاه سیستان است که به حماسه‌ی ملی ایران راه یافته است. بهمن سرکاراتی با استدلالی به جا، این فرض را نیز درست نمی‌داند. سرکاراتی معتقد است که یک شخصیت تاریخی، باید در تاریخ مشهور باشد تا در افسانه‌ها مشهورتر گردد، در حالی که گندفر، چه از سران سکاها باشد و چه از خاندان سورن پارتی، در تاریخ ایران، شخصیتی کاملاً ناشناخته است. از طرف دیگر، تبدیل گندفر تاریخی به رستم افسانه‌ای، با یک اصل مهم دیگر اسطوره‌شناسی مغایر است و آن، حفظ نام شخصیت تاریخی در ضمن افسانه است. در واقع یکی از دلایل افسانه‌سازی درباره‌ی افراد تاریخی، جاودانه کردن نام آن‌هاست، در حالی که درباره‌ی گندفر چنین نیست. (همان) در هر حال آنچه مسلم است اینکه رستم و خاندان او قومی آریایی‌اند که از سکا برخاسته و به حماسه‌ی ملی ایران راه یافته‌اند. (بهار، ۱۳۷۶: ۳۹۱)

پیشینه‌ی موضوع

علاوه بر شخصت معماگونه‌ی خود رستم، «ببر بیان» او نیز همواره چالش‌برانگیز بوده و شاهنامه‌پژوهان هر یک کوشیده‌اند که به فراخور، چیستی آن را توجیه کنند. درباره‌ی ببر بیان، تاکنون مقالات متعددی انتشار یافته است که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به «ببر بیان» از جلال خالقی مطلق، «ببر بیان» از مه‌ری باقری،

«ببر بیان» از محمود امیدسالار، «ببر بیان رستم» از شاهپور شهبازی، «رویگردی دیگر به ببر بیان در شاهنامه» از سجاد آیدنلو، «ببر شایگان» از کاظم زارعیان و «ببر بیان، تن پوشی آسمانی یا آرزویی دیرین» از مریم دارا اشاره کرد که در همه‌ی آن‌ها، نویسندگان محترم، یا در خصوص چیستی ببر بیان دچار لغزش شده‌اند و یا از پیوند ببر بیان با کنیهی «سگزی»، غافل مانده‌اند. در این جستار کوشش شده است که هم قرائتی دیگر از این زره‌پوش ویژه‌ی رستم به دست داده شود و هم پیوند آن با کنیهی «سگزی» آشکار شود، چرا که در سراسر شاهنامه، حتی یک‌بار هم سگزی در معنای مثبت به کار نرفته و این امر شاید نشان از آن دارد که «سگزی»، نمی‌تواند تنها در معنای سیستانی و انتساب به سیستان به کار رفته باشد.

چنانکه می‌دانیم رستم در شاهنامه، جنگ‌افزاری به تن می‌کرده که ببر بیان یا پلنگینه نام داشته و آتش و آب و هیچ سلاحی بر آن کارگر نبوده است:

یکی جامه دارد ز چرم پلنگ بپوشد بر و اندر آید به جنگ
 همی نام ببر بیان خواندش ز خفتان و جوشن فزون داندش
 نسوزد در آتش نه از آب تر شود چون بپوشد بر آیدش پر
 نیامد سلاحم بدو کارگر بر آن ببر و آن خود و چینی سپر

(فردوسی، ج ۴، ۱۳۵۸-۱۳۵۴/۲۰۰)

جلال خالقی مطلق، بر این عقیده است که ببر بیان رستم از پوست اژدها بوده است و از همین رو نفوذ ناپذیر بوده است: «ببر بیان در اصل همان پوست زخم‌ناپذیر اژدهاست که آن را برای تنوع داستان یا به هر دلیل دیگر ببر یا پلنگ نامیده‌اند و ببر همان جانور درنده‌ی معروف است و با ببر که برخی پژوهندگان پنداشته‌اند، ارتباطی ندارد. معنی جزء دوم این نام یعنی بیان روشن نیست. به حدس نگارنده بیان ممکن است نام مکان باشد. در هند که چنانکه دیدیم سرزمین اژدها در بیشتر روایات ماست، شهری به نام بیان داریم که حدود هفتاد کیلومتری رود یاموند واقع است.» (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۳۳۶)

به نظر نگارنده دیدگاه خالقی مطلق منطقی نمی‌نماید و بعید است در شاهنامه و یا منابع شاهنامه، صرفاً برای تنوع، به جای اژدها از واژه‌ی ببر استفاده شده باشد. این در حالی است که واژه‌ی اژدها از لغات پرکاربرد شاهنامه است و اگر منظور از ببر بیان اژدها می‌بود، همچون موارد دیگر، از خود واژه‌ی اژدها استفاده می‌شد و دلیلی نداشت شاعر زبردستی چون فردوسی بگوید ببر و منظورش اژدها باشد، آن هم صرفاً برای تنوع!

اسدی توسی در لغت فرس برای ببر بیان، اصلی بهشتی قائل شده، اما درباره‌ی اینکه ببر بیان از جنس چیست، سخنی نرانده است: «ببر بیان پوشیدنی است از سلب، جنگیان کیان داشتندی و گفتندی جبرئیل آورده از بهشت» (اسدی توسی، ۱۳۱۹:۱۴۳) محمد جعفر یاحقی ببر بیان را از پوست اکوان دیو یا پلنگ دانسته است: «پوششی که رستم هنگام جنگ بر تن می‌کرد. بنا بر روایتی آن را از بهشت آورده بودند. به روایتی دیگر از پوست بدن اکوان دیو ساخته شده بود، ولی روایت فردوسی این است که آن را از پوست پلنگ دوخته بودند.» (یاحقی، ۱۳۶۸:۱۳۲)

سجاد آیدنلو بر پایه‌ی ابیات شاهنامه بر این دیدگاه است که ببر بیان، از جنس پوست پلنگ بوده است، اما ببر بیان خواندن این رزم‌جامه‌ی خاص رستم، معنایی اصطلاحی است و ارتباطی با جنس ببر بیان ندارد و دلیل آن هم هنوز مشخص نیست. (آیدنلو، بی‌تا، ۱۳)

محمدعلی اسلامی ندوشن، ببر بیان را به صورت ببر بغان در نظر گرفته و معتقد است، ببر بیان در معنای ببر یزدانی به کار رفته است. ایشان ببر را در معنای حیوان درنده‌ی معروف در نظر گرفته‌اند: «ببر بیان جامه‌ی جنگ رستم از پوست ببر. پوشیدنی‌ای از سلب که جنگیان داشتندی و گفتندی جبرئیل آورد از بهشت» (اسدی توسی) بیان مرکب از کلمه‌ی «بی» و «ان» نسبت است. بی و بگ Bag کلمه‌ی سغدی است به معنای پادشاه و بغ و بیگ نیز صورت دیگری از آن است. این کلمه در آثار مانوی و مسیحی و بودایی نیز وارد شده است. روی هم ببر بیان به معنای ببر یزدانی، زره یزدانی است و پوششی است کم و بیش نظر

کرده و رستم آن را هیچ گاه در جنگ از خود دور نمی‌کند و جزئی از شکست ناپذیری اوست». (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۲۵۸)

شاپور شهبازی نیز ببر بیان را از جنس پوست ببر درنده‌ی معروف در نظر گرفته‌اند (شهبازی، ۱۳۶۶: ۵۸-۵۴) در برهان قاطع نیز ببر بیان از جنس پوست ببر (درنده‌ی معروف) تلقی شده است: «ببر بیان جانوری است دشمن شیر و شیر شرزه همان است. او را رستم اندر کوه‌های شام کشت و پوست آن را جیبه‌ی خود ساخت. گویند وقتی در زمان انوشیروان آن جانور به هم رسیده بود(؟)، هزار سوار را به کشتن او فرستادند، آن جانور در میان جماعت افتاده، همه را مجروح ساخت و کشت و خورد.» (خلف تبریزی، ۱۳۵۷: ۲۳۲-۲۳۱) کاظم زارعیان بر این اساس که طبق برهان قاطع، ببر بیان دشمن شیر بوده است، ببر بیان را از جنس پوست یوزپلنگ تلقی کرده‌اند، چرا که از دید ایشان یوزپلنگ نیز دشمن شیر است. (زارعیان، ۱۳۷۲: ۸۱۲) و بالأخره جعفر شعار و حسن انوری ببر بیان را از پوست ببر یا اکوان دیو می‌دانند:

«ببر بیان جامه‌ای که رستم در روزهای جنگ می‌پوشیده است. بعضی آن را از پوست ببر و برخی از پوست اکوان دیو گفته‌اند. باید دانست که بنا به بند ۱۲۹ آبان یشت ایرانیان از زمان‌های قدیم از پوست ببر جامه می‌ساخته‌اند. به روایتی ببر بیان را از بهشت آورده بودند. برخی از زبان‌شناسان معتقدند که واژه‌ی بیان از بغ (خدا) گرفته شده است.» (شعار و انوری، ۱۳۸۴: ۱۳۴)

بدیهی است، کسانی که ببر بیان را از پوست اژدها، اکوان دیو، پلنگ یا یوزپلنگ می‌دانند، دیدگاهشان منطقی نمی‌نماید، چرا که با هیچ توجیهی نمی‌توان قائل به این امر بود که ببر بیان از جنس پوست اژدها، اکوان دیو، پلنگ یا یوزپلنگ بوده باشد، اما به جای اژدها، اکوان دیو، پلنگ یا یوزپلنگ، از واژه‌ی ببر استفاده شده باشد. اما کسانی که ببر بیان را از پوست ببر، حیوان درنده‌ی معروف، دانسته‌اند، نیز از دید نگارنده، به خطا رفته‌اند، چرا که چنانکه در پی خواهد آمد، به پیشینه‌ی پوشیدن ببر به وسیله‌ی اناهیتا، توجه نکرده‌اند.

نقد و بررسی

چنانکه در پیشینه‌ی موضوع اشاره شد، دیدگاه‌های مختلفی درباره‌ی جنس ببر بیان وجود دارد که به نظر نگارنده، ابراهیم پورداوود، محمود امیدسالار و مهری باقری که ببر بیان را از جنس پوست سگ آبی تلقی کرده‌اند، (پورداوود، ۱۳۷۷: ۲۹۹؛ امیدسالار، ۱۳۷۲: ۱۱۹؛ باقری، ۱۳۶۵: ۲۴-۶) دیدگاهشان توجیه‌پذیرتر می‌نماید. اما ببر را با سگ آبی چه پیوندی است؟

پیش از پاسخ به این پرسش باید یادآور شد که پیشینه‌ی پوشیدن لباس از پوست سگ آبی بنا بر تصریح اوستا به آناهیتا، ایزد بانوی آب‌ها در ایران برمی‌گردد. آناهیتا در اوستا به بزرگی همه رودهای روی زمین است که هزار رود و هزار دریاچه دارد و آب آن‌ها در تابستان و زمستان یکسان است و رو به کاستی نمی‌رود. (آبان یش، کرده ۲۱: بند ۹۶) اما نکته‌ی مهم در ارتباط با آناهیتا این است که او نیز چون رستم جامه‌ای از پوست ببر بر تن دارد:

«اردویسور آناهیتا جامه‌ای از پوست ببر در بر دارد، از سیصد ببری که چهار بچه زاید، برای آنکه ببر ماده زیباترین است، چه موی آن انبوه‌تر است. ببر یک حیوان آبی است که در صورتی که پوست آن در وقت معین تهیه شود، به نظر مانند سیم و زر بسیار می‌درخشد.» (آبان یش، کرده ۳۰، بند ۱۲۹)

چنانکه در اوستا صراحتاً، ببر یک حیوان آبی تلقی شده، ابراهیم پورداوود نیز در شرح این بند از آبان یش آشکارا یادآور می‌شود که منظور از ببر، حیوان درنده‌ی معروف نیست، بلکه سگ آبی مورد نظر است. (پورداوود، ۱۳۷۷: ۲۹۷) پورداوود در ادامه چنین می‌آورد که:

«در فقره‌ی مذکور از ببری که چهار بچه زاید سخن رفته است. در علم جانور شناسی نیز مندرج است که این جانور معمولاً سه یا چهار بچه می‌زاید و مدت حمل آن چهار ماه است. در متن قید شد ببر آبی. این قید هم بسیار به جاست، چه ببرهایی که در آب زندگی نمی‌کنند، پوستشان بی مصرف و بسیار کم قیمت است. دگر آنکه قید شده است ببر آبی که در وقت معین تهیه شده مانند سیم و زر می‌درخشد. در جانور شناسی نیز می‌خوانیم که صید ببرها از وسط پاییز شروع

شده تا به آغاز بهار طول می‌کشد، به‌خصوص که موی آن‌ها در این فصل بسیار خوب و انبوه است. در انجام متذکر می‌شویم که بَبَر در ایران قدیم زیاد بوده است. بنا به آنچه پولاک می‌نویسد هنوز هم در رودهایی که به خزر می‌ریزد، این جانوران دیده می‌شود. این جانور به مناسبت پوست مخصوصش چنین نامیده شده است و در فرانسه موسوم است به Castor که پوست آن بسیار قیمتی است.» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۲۹۹)

در فرهنگ آندراج نیز بَبَر در معنای سگ آبی آمده، اما یاد آور شده که پارسیان ببر و وبر را با سکون به کار می‌برند. محمود امیدسالار معتقد است متن‌های فارسی باستان، نظر دوم (ببر با سکون باء) را تأیید می‌کنند. (امیدسالار، ۱۳۷۲: ۱۱۹) لازم به یاد آوری است که در فرهنگ لغت‌ها از واژه‌های متعددی برای توصیف بَبَر یا سگ آبی استفاده شده است. به عنوان مثال در بحر الجواهر چنین آمده که: «جند بیدستر هو خصیه حیوان فی البحر و له قشر رقیق ینکسر بادنی مس. قال الدمیری هو حیوان کهیئه الکلک لیس کلب الماء و یسمس القندز و یسمی السمور ایضاً» (همان، ۲۹۷) در تحفه المؤمنین چنین آمده که: «جند به فارسی آس نامند و آن شبیه به خصیه است و حیوان اومایی است و در انهار عظیمه بیشتر یافت می‌شود و از یک سگ بسیار کوچک‌تر و موی او سرخ مایل به سیاهی و در خارج آب تعیش نمی‌کند.» (همان) و بالأخره در برهان قاطع چنین آورده شده که: «قندز به ضم اول بر وزن هرمنز جانوری است شبیه به روباه و پوستی را باشد که سلاطین پوشند و کلاه نیز سازند و بعضی گویند جانوری است شبیه به سگ و بعضی دیگر گویند سگ آبی است و آس بچه‌ها که جند بیدستر باشد، خصیه‌ی اوست.» (خلف تبریزی، ۱۳۵۷: ۲۹۹)

پس با توجه به مطالب گفته شده در گذشته به سگ آبی بَبَر و یا چنانکه در فرهنگ آندراج آمده، ببر می‌گفتند که پوستی بسیار نفیس داشته و آن‌هایتا الهه‌ی آب‌ها، پوست سیصد ببر را بر تن می‌کرده است. محمود امیدسالار معتقد است که: «سگان آبی که پوستشان را ایزد بانو می‌پوشد، حیوانات مورد علاقه‌ی او بوده‌اند؛ حتی می‌توان فرض کرد که آن‌ها تجلی حیوانی خود ایزد بانو بوده‌اند.»

(امیدسالار، ۱۳۷۲: ۱۲۱) در تأیید دیدگاه امیدسالار باید یادآور شد که در گستره‌ی اساطیر جهان، این تنها آناهیتا نیست که در شکل حیوانی خاص ظهور می‌یابد، بلکه به کرات دیده می‌شود که برخی از خدایان در هیأت حیوانی خاص پدیدار می‌شوند؛ چنانکه دمتر، الهه‌ی باروری یونان و روم در هیأت خوک و دیونیزوس دیگر خدای باروری یونان و روم در هیأت بز و گاو پدیدار می‌گشت. (فریزر، ۱۳۸۴: ۵۲۸-۵۳۶-۴۴۸-۴۴۹) و لذا ظهور آناهیتا در هیأت سگ آبی امری شگرف و منحصر به آناهیتا نیست.

جالب است روایات عامه نیز دیدگاه ابراهیم پورداوود و محمود امیدسالار را تأیید می‌کنند؛ یعنی ببر بیان را به حیوانی آبری نسبت می‌دهند. در این روایات ببر بیان هیولایی دریایی تصور شده که از دهانش آتش می‌بارد و رستم او را می‌کشد و پوست آن را به عنوان زره خود به کار می‌برد. (انجوی، ۱۳۵۵: ۲۲۰-۲۱۷)

باید این نکته را نیز یادآور شد که سگ آبی در پیش از اسلام بسیار تقدس داشته و با آب ارتباطی تنگاتنگ داشته است؛ چنانکه در ونیداد آمده است:

«وقتی سگی می‌میرد، روح وی به سرچشمه‌ی آب‌ها می‌رود و در آنجا از گوهر مینویی هر هزار سگ، یک سگ آبی پدید می‌آید. اگر یک سگ آبی کشته شود، هفت بلا به همراه یک خشک‌سالی که تمام مراتع را می‌خشکاند، یک جا نازل می‌شود. از این فاجعه گریزی نیست مگر آنکه شخصی که سگ آبی را کشته به قتل برسد و یک قربانی به پیشگاه روان مقدس سگ آبی تقدیم شود.» (امیدسالار، ۱۳۷۲: ۱۲۱)

در بندهش نیز چنین آمده که: «کشتن سگ آبی بدتر از سی گناه کبیره است و نیز آمده که سگ آبی برای این خلق شده تا در مقابل اهریمنی که در آب می‌زید، قرار گیرد.» (همان، ۳۲۲) در کتاب صد در نثر نیز چنین آمده که: «کسی نباید سگ آبی را بکشد و اگر مرده‌ی سگ آبی در جایی دیده شد، باید آن را برداشت و به آب‌های روان سپرد، زیرا کشتن سگ آبی گناه کبیره تلقی شده است. آن کس که سگ آبی را بکشد، مردانگی‌اش را از دست می‌دهد.» (همان) در مینوی خرد نیز یکی از گناهان گران، کشتن سگ آبی است. (مینوی خرد، بخش ۳۵، بند ۱۰)

شاید به دلیل همین قداست ببر بیان رستم است که اکوان دیو از لمس رستم پرهیز می‌کند، چنانکه جلال خالقی مطلق معتقد است:

«می‌توان گفت این که اکوان دیو زمین را گرد تا گرد رستم می‌برد و او را با زمین برداشته و به دریا می‌افکند، از این روست که چون رستم هنگام خواب ببر بیان را بر تن دارد، اکوان دیو از تماس با این جامه هراس دارد که در این صورت باید برای این جامه اصل آسمانی قائل شد» (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۲۹۰)

قداست ببر بیان تا حدی بوده که برخی، آن را هدیه ای از جانب بهشت قلمداد می‌کردند. (یاحقی، ۱۳۶۸: ۱۳۲؛ شعار و انوری، ۱۳۸۴: ۱۳۴) این امر می‌تواند مبین آن باشد که تصور می‌شده، از آن رو که رستم با آب ارتباطی برجسته داشته، آناهیتا، الهه‌ی آب‌ها، پوست سگ آبی را به رستم هدیه داده است و به همین دلیل، ببر بیان رستم، منشایی آسمانی یافته است. نکته‌ای که پیوند ببر بیان رستم را با ببر آناهیتا قوت می‌بخشد، اشاره به موروثی بودن ببر بیان از سوی رستم در دو نسخه‌ی لنینگراد و انستیتوی خاورشناسی است:

که این «مردری» ببر و خفتان جنگ بینداز و این مغفر تیره‌رنگ
(آیدنلو، بی‌تا: ۷)

سجاد آیدنلو با اساس قرار دادن این بیت، مردری بودن ببر بیان را نشان از این می‌داند که جنس آن از پوست پلنگ بوده، چرا که بزرگانی چون کیومرث و سیامک نیز آشکارا «پلنگینه» بر تن می‌کرده‌اند (همان)، اما باید یادآور شد که اگر مردری بودن ببر بیان، به پلنگینه بودن آن مربوط می‌شد، فردوسی می‌توانست خود لفظ پلنگینه را به کار ببرد و دلیلی نداشت که بگوید ببر و منظورش پلنگ باشد. از این رو، مردری بودن ببر بیان به گذشته‌های خیلی دورتری در دل اسطوره‌ها اشاره تواند داشت؛ زمانی که الهه‌ی بزرگ آب‌ها، آناهیتا آشکارا پوست سیصد ببر را بر تن می‌کرده است.

پیوند اناهیتا با رستم

پرسشی که ممکن است در اینجا پیش آید، این است که بر فرض اینکه اناهیتا بنا بر تصریح اوستا، پوست سیصد سگ آبی(ببر)، بر تن می‌کرده، این امر، چه ارتباطی با رستم دارد؟

محمود امیدسالار معتقد است تمام افراد تیره‌ی مادری رستم به جز یکی، با آب مرتبند: «نام خود رستم در شکل ایرانی کهن آن (Rautas-taxma) از طریق شکل پهلوی میانه‌ی کلمه، یعنی (Rotstahm) رودخانه‌ی جاری یا قهرمان معنی می‌شود. نام مادر وی رودابه ترکیبی است از رود و آب با پسوند (ة) (در پهلوی میانه -گ). نام او هم رودخانه‌ی آب معنی می‌دهد. مهرباب، پدر بزرگ مادری رستم نیز عنصر آب را در نام خود منعکس می‌کند. نام پسر جهان پهلوان، سهراب نیز چنین خصوصیتی را نشان می‌دهد.» (امیدسالار، ۱۳۷۲:۱۱۹)

از دیگر سو چنانکه می‌دانیم پهلوانان بزرگ در اوستا به درگاه اناهیتا قربانی می‌کرده‌اند و برای از بین بردن دشمنان از او یاری می‌جسته‌اند و به این ترتیب، اناهیتا الهه‌ی محبوب یلان سترگ بوده است و از این رو تواند بود رستمی که به شکلی برجسته با آب در پیوند بوده است، مورد حمایت و توجه اناهیتا، الهه‌ی آب‌ها باشد و لذا ببر بیان او نیز از جنس پوست سگ آبی باشد، یعنی حیوانی که توتم حیوانی اناهیتاست و خود اناهیتا نیز پوست سیصد ببر (سگ آبی) را بر تن می‌کرده است:

«کلمه‌ی ببر در ببر بیان را باید انعکاسی از کلمه‌ی اوستایی بوره (Bawra) یعنی سگ آبی دانست که با کلمه‌ی هم شکل خود یعنی ببر هیچ گونه ارتباطی ندارد. شکل پازند این کلمه به شکل ببر یا بور که به صورت ببر نوشته می‌شود و به معنی سگ آبی است اشاره دارد و کاملاً تصادفی است که کلمه‌ی ببر در فارسی جدید از لحاظ ریشه شناسی و معنا ارتباطی با کلمه‌ی ببر یعنی سگ آبی پیدا نمی‌کند. کلمه‌ی ببر در فارسی جدید دیگر به معنی سگ آبی به کار نرفت، چرا که در پهلوی جدید کلمه‌ی بادستر یا بیدستر جای آن را گرفته بود. این کلمه بر خلاف کلمه‌ی ببر که به هر دو معنای سگ آبی و ببر به کار می‌رفت، تنها به

معنای سگ آبی است. از این رو واژه‌ی ببر تدریجاً به صورت انحصاری برای حیوان درنده خوی معروف به کار گرفته شد، در حالی که واژه‌ی دیگر یعنی بیدستر فقط بر سگ آبی اطلاق می‌شد. از طرف دیگر فکر می‌شد که لباس و سلاح رستم از پوست یکی از این دو حیوان که قوی‌تر است، ساخته شده و رابطه‌ی نخستین آن با حیوانات کوچک و بی‌آزار آنها را قطع شد. چنین بود که رستم جهان پهلوان را لباسی ساخته شده از پوست ببر (حیوان معروف) پوشاندند و نه ببر به معنی سگ آبی که حیوانی بی‌آزار است.» (امیدسالار، ۱۳۷۲: ۱۲۴-۱۲۳)

نفوذناپذیری ببر بیان

اگر ببر بیان را همان ببر آنهایتا و از جنس پوست سگ آبی قلمداد کنیم، یک اشکال اساسی پدید می‌آید. چنانکه می‌دانیم پوست سگ آبی پوستی بسیار لطیف و شاهانه بوده و بنا بر تصریح اوستا چون زر می‌درخشیده و از همین روی بوده که آنهایتا، آن را بر تن می‌پوشیده است و در وصف او آمده که: «اردیوسر آنهایتا همیشه ظاهر می‌شود به صورت یک دختر جوان بسیار برومند خوش اندام ... که یک جبه پرچین قیمتی در بر دارد» (آبان‌یشت، کرده ۳۰: بند ۱۲۶) حال این پرسش پیش می‌آید که پوستی چنین لطیف و نرم و شاهانه چگونه می‌تواند با ببر بیانی که بنا بر تصریح شاهنامه، نفوذناپذیر است و در آب تر نمی‌شود و در آتش هم نمی‌سوزد، منطبق باشد؟

نسوزد در آتش نه از آب تر شود چون بیوشد بر آیدش پر نیامد سلاحم بدو کارگر بر آن ببر و آن خود و چینی سپر (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ۲۰۰)

در پاسخ باید گفت چنانکه سجاد آیدنلو یادآور شده‌اند، ببر بیان هیچ‌یک از این ویژگی‌ها را نداشته است (آیدنلو، بی‌تا: ۱۰)، بلکه آسیب‌ناپذیری آن به خاطر این بوده که رستم دو زره در زیر آن می‌پوشیده، و گرنه ببر بیان به خودی خود آسیب‌پذیر بوده است:

به رزم اندر آید بپوشد زره یکی جوشن از بر ببندد گره
 یکی جامه دارد ز چرم پلنگ بپوشد بر و اندر آید به جنگ
 ... زره زیر بد جوشن اندر میان از آن پس بپوشید ببر بیان
 (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ۲۰۰-۲۰۲)

اما وقتی رستم دو زره در زیر ببر بیان نمی‌پوشید، آسیب‌پذیر و زخمی می‌شد، چنانکه در نبرد رستم و اسفندیار به دلیل اینکه تنها یک زره زیر ببر بیان پوشیده بود، سخت مجروح شد:

چو شد روز رستم بپوشید گبر نگهبان تن کرد بر گبر ببر
 چو او از کمان تیر بگشاد شست تن رستم و رخس جنگی بخت
 (همان، ج ۶، ۲۷۸ و ۲۸۶)

تر نشدن ببر بیان در آب هم چنانکه سجاد آیدنلو یادآور شده‌اند (آیدنلو، بی‌تا، ۱۱-۱۲)، علی‌رغم تصریح شاهنامه در تر نشدن آن (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ۲۰۰)، پایه و اساسی ندارد، چرا که هم در داستان «پادشاهی کیکاووس و رفتن او به مازندران» و هم در داستان «اکوان دیو»، ببر بیان رستم چنان خیس می‌شود که رستم آن را در برابر آفتاب می‌نهد تا خشک گردد. (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ۹۹ و ج ۴، ۳۰۷). شاید ابیاتی که در شاهنامه از زبان پیران ویسه خطاب به کاموس کشانی، در تصریح‌تر نشدن و نسوختن ببر بیان آمده، حاصل ترس پیران ویسه و اغراق او در توصیف دشمنش، رستم بوده و در عالم واقع، چندان پایه و اساسی نداشته است. نکته‌ی دیگر اینکه شاهنامه، از یک سو، آمیزه‌ای از اسطوره‌هاست که گاه مرز بین واقعیت و تخیل و اغراق در آن روشن نیست و از دیگر سو، آبشخور روایات شاهنامه، متعدد بوده و بدیهی است گاه در بین برخی از روایت‌ها، ناهمگونی‌هایی دیده شود. از این رو وقتی آسیب‌ناپذیری و تر نشدن ببر بیان در آب نفی می‌شود، تواند بود که در آتش نسوختن آن هم افسانه‌ای بیش نبوده یا برای ابهت بخشیدن به پهلوانی چون رستم، چنین وانمود شده است. پس بنا بر مطالب یاد شده می‌توان چنین پنداشت که رستم ببر بیان را نه برای نفوذناپذیری آن، بلکه برای ابهت و شکوه و نوعی رجزخوانی تصویری علیه دشمن، به تن می‌کرده است تا غیرمستقیم دشمن

را با نشان دادن ابهت خود منکوب کند؛ ضمن اینکه بدویان معتقد بودند که پوشیدن پوست توتم، آن‌ها را از هر خطری مصون نگه می‌دارد و دشمن را طلسم می‌کند.

شاید چنین به نظر برسد که پوشیدن جامه‌ای شاهانه و لطیف و زرین، چندان مناسب رفتن به میدان کارزار نیست، اما باید یادآور شد که در شاهنامه نمونه‌های دیگری از این موارد را می‌توان برشمرد، چنانکه در نبرد رستم و اسفندیار، بهمن به شکلی هرچه آراسته‌تر، روی، سوی دشمن می‌نهد:

بدو گفت اسپ سیه برنشین بیارای تن را به دیبای چین
 بنه بر سرت افسر خسروی نگارش همه گوهر پهلوی
 بر آن سان که هرکس که بیند تو را ز گردنکشان برگزیند تو را
 (همان، ج ۲۳۱: ۶)

اما درباره‌ی جزء دوم ترکیب ببر بیان، به نظر نگارنده چنانکه محمدعلی اسلامی ندوشن، محمود امیدسالار، جعفر شعار و حسن انوری یاد آور شده‌اند، (اسلامی ندوشن، ۲۵۸: ۱۳۷۴؛ امیدسالار، ۱۳۷۲: ۱۲۱؛ شعار و انوری، ۱۳۸۴: ۱۳۴) «بیان» باید شکل دیگر واژه‌ی بغان به معنی خدایان باشد، چرا که بیان از واژه‌ی *Bayan* فارسی میانه و از اصل *Baganam* فارسی باستان به معنی خدایان گرفته شده است. از این رو ببر بیان به معنای سگ آبی خدایان یا سگ آبی ایزدی است که ایزدی بودن آن ریشه در ارتباط سگ آبی با آناهیتا دارد.

پیوند ببر بیان و سگزی

با توجه به موارد ذکر شده، اگر بپذیریم که ببر بیان رستم نیز چونان ببری که آناهیتا بر تن می‌کرده، از جنس پوست سگ آبی بوده، حلقه‌ی مفقوده‌ی دیگری در شاهنامه، پاسخی درخور می‌یابد و آن همانا «سگزی» خواندن رستم است. در شاهنامه، واژه‌ی سگزی پانزده بار تکرار شده که سیزده بار آن رستم مورد خطاب قرار گرفته و دو بار آن فرامرز و زواره با این کنیه خوانده شده‌اند. آنچه همه‌ی فرهنگ لغت‌ها و شرح‌های شاهنامه به درستی بر آن متفق‌القولند، این است که

سگری به معنای سیستانی است. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴:۲۶۲؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۶: ۲۴۶؛ نظری، ۱۳۸۴:۲۷۵؛ جوینی، ۱۳۸۴:۲۷۶؛ شعار و انوری، ۱۳۸۴:۲۲۰؛ زازی، ۱۳۸۷:۱۸۰؛ نوشین، ۱۳۸۶:۳۰۳؛ دهخدا، ۱۳۷۳:۱۲۰۸۲؛ برهان قاطع، ج ۱۱۵۷:۲؛ بهار، ۱۳۱۴:۲۲؛ زنجانی، ۱۳۷۲:۶۱۷)

برخی از شارحان محترم با اینکه سگری را در معنی سیستانی در نظر گرفته‌اند، آن را نشانه‌ی تحقیر رستم دانسته‌اند، اما به دلیل این امر، هیچ اشاره‌ی نکرده‌اند؛ به عنوان نمونه جلیل نظری معتقد است سگری به معنای سیستانی است و این واژه را اسفندیار از روی تحقیر به رستم می‌گوید. (نظری، ۱۳۸۴:۲۷۵) عزیزالله جوینی نیز یادآور شده است که سگری در معنای سیستانی و برای تحقیر رستم به کار رفته است. (جوینی، ۱۳۸۴:۲۷۶) جعفر شعار و حسن انوری نیز همین امر را یادآور شده‌اند: «سگری = سیتانی = رستم، از روی تحقیر» (شعار و انوری، ۱۳۸۴:۲۲۰) میر جلال‌الدین کزازی نیز معتقد است سگری برای خوار داشت زابلیان به کار می‌رفته است. (کزازی، ۱۳۸۷:۱۸۰)

نکته‌ای که در وهله‌ی نخست یادآوری آن ضروری است، اینکه چنانکه برخی از شارحان محترم نیز خاطر نشان شده‌اند، سگری در شاهنامه برای توهین و تمسخر و خوارداشت رستم و سیستانیان به کار می‌رفته است و در این امر هیچ تردیدی نیست. به عنوان نمونه وقتی در داستان خاقان چین، سنگل، یکی از دشمنان رستم، او را سگری می‌خواند:

بگرید سنگل ز پیش سپاه منم گفت گرد اوژن رزم خواه
 بگویند کان مرد سگری کجاست یکی کرد خواهیم بر او نیزه راست
 (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۵۲۶-۵۲۷/۲۴۲)

رستم به شدت برمی‌آشوبد و اوج تنفر خود را نسبت به سگری خواندن خود اعلام می‌کند:

چو آواز سنگل به رستم رسید ز لشکر نگه کرد و او را بدید
 بر سنگل آمد به آواز گفت که ای بد نژاد فرومایه جفت
 مرا نام رستم کند زال زر تو سگری چرا خوانی ای بدگهر

نگه کن که سگزی کنون مرگ توست کفن بی گمان جوشن و ترک توست
(همان، ۵۳۱-۵۳۶/۲۴۳)

حال پرسش این است که اگر سگزی، فقط مفید معنای سیستانی بوده است، چرا باید این واژه برای خوارداشت و تحقیر رستم و سیستانیان به کار رفته باشد و چرا تنها دشمنان رستم او را با این کنیه بازمی خواندند؟ مگر سیستانی خواندن رستم، باری منفی داشته که دشمنان رستم برای توهین و خوار شمردن او، او را سگزی می خواندند؟ مگر سیستانی خواندن رستم کسر شأنی داشته که رستم به صراحت تنفر خود را از سگزی خواندنش ابراز می داشته است؟

نکته ای که در نگاه نخست به ذهن می رسد، اینکه زابل و سیستان جزو توابع ایران شمرده می شده است و این امر در شاهنامه بارها نمایان شده است؛ به عنوان نمونه وقتی کیخسرو سریر پادشاهی را ترک می کند، گودرز، گیو را در پی رستم و زال از پایتخت به زابلستان می فرستد تا بلکه چاره ای بیندیشند که در بیت های پیش آینده، تمایز بین ایران و سیستان کاملاً آشکار است:

سخن های گودرز بشنید گیو ز لشکر گزین کرد مردان نیو
برآشف و اندیشه اندرگرفت ز ایران ره سیستان بر گرفت
همه سوی دستان نهادند روی ز زابل به ایران نهادند روی
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۳۸۵)

اسفندیار نیز در نبرد با رستم، به رستم توصیه می کند که با هم به رأی زنی بنشینند و درباره ی فرمان گشتاسپ، تصمیمی درست بگیرند و گرنه سپاه ایران، تبار سیستان را نابود خواهد کرد که از بیت های یاد شده، روشن می شود که زابل جزو ایران و یا لااقل جزو ایران مرکزی به شمار نمی آمده است. (همان، ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۳۴)

میر جلال الدین کزازی نیز در این زمینه معتقد است: «ایرانیان در داستان رستم و اسفندیار، در معنی بلخیان و گشتاسپیان به کار رفته است در برابر سگزیان و سیستانیان به همانسان که از ایران نیز تنها قلمرو فرمانروایی گشتاسپ خواسته شده است.» (کزازی، ۱۳۸۷: ۲۴) عزیزالله جوینی نیز همین امر را یادآور

شده است: «کشور ایران قبل از اسلام به چند بخش (ساتراپ)، تقسیم می‌شده است که بخش مرکزی آن را ایران می‌گفتند و بقیه را که هرکدام نامی داشت مانند طبرستان، آذربادگان، نیمروز (زابل و سیستان)، و جز آن، فرمانروایی داشت به نام شاه که همگی تحت فرماندهی شاه شاهان بودند.» (جوینی، ۱۳۸۴: ۱۰۲)

حال با توجه به اینکه سیستان از توابع ایران به شمار می‌آمده و از دیگر سوسکاها عشایر آریایی بوده‌اند که بعد از انقراض دولت هخامنشی در حدود سال ۱۳۰ پیش از میلاد وارد سیستان شده‌اند (بهار، ۱۳۱۴: ۲۲)، آیا می‌توان چنین استنباط کرد که سگزی در معنای دهاتی و کسی که هیچ فرهنگ و تمدنی ندارد، به کار رفته است و از این رو بوده که رستم بازخواندن خود را با این کنیه خوش نمی‌داشته است؟

در تردید در این فرضیه باید توجه داشت که سکاها اگرچه در ابتدا قومی عشایرنشین بوده‌اند، اما به محض اسکان یافتن در سیستان به خاطر موقعیت استراتژیک خاص سیستان که چون شاهراهی بر سر راه دیگر کشورها بود، با ملت‌های مختلف به تجارت پرداختند و از رهگذر همین داد و ستدها، سیستان از نظر فرهنگی در شرایط بسیار ایده آلی قرار گرفت:

«قوم سکا حدود ۱۳۰ سال پ.م. رو به سوی ماوراءالنهر و جیحون نهادند و حکومت یونانی بلخ را برانداختند و حدود ۱۲۰ سال بعد حکومت مقتدر کوشانیان را بنیان نهادند. از آنجا که جاده‌های ابریشم از سرزمین کوشان می‌گذشت، تبادل فرهنگی تجاری سیاسی شگرفی در این منطقه صورت می‌گرفت. کالاها از هند و از طریق دره‌ی سند و رود کابل می‌آمد و از چین از طریق کاشغر به دره‌ی فرغانه و نیز تاجیکستان امروزی می‌رسید که همه‌ی این‌ها در حیطة‌ی قلمرو کوشانی‌ها بود. از روم از طریق دریای خزر و دریای سرخ و اقیانوس هند، کالاهای رومی وارد منطقه می‌شد و کالاهای چینی و هندی را می‌برد. ایران نیز در این میان نقش بسیار برجسته‌ای داشت و لذا کوشان سرزمین مناسبی برای التقاط فرهنگ‌های مختلف ایرانی، یونانی، رومی، چینی و هندی بود. یک نمونه‌ی این آمیختگی فرهنگ‌ها را می‌توان در القاب شاهان کوشانی شاهد بود که ملقب به شاه

شاهنشاه، قیصر و فغفور بودند که این امر به خوبی آمیختگی فرهنگ‌های ایران، روم و چین را نشان می‌دهد.» (کویاجی، ۱۳۸۲: ۲۳)

از این رو شاید منطقی به نظر نرسد که با وجود این پیشینه‌ی فرهنگی، دشمنان رستم، سگزی را در معنای دهاتی و بی‌فرهنگ به کار برده باشند، آن هم رستمی که از آغاز در دربار شاهان بالیده و حتی اسفندیار در نبرد با او کاملاً به این امر زبان می‌گشاید:

چه جویی نبرد یکی مرد پیر که کاووس خواندی ورا شیر گیر
 ز گاه منوچهر تا کیقباد دل شهریاران بدو بود شاد
 نکوکار تر زو به ایران کسی نبودست کاورد نیکی بسی
 همی خواندندش خداوند رخس جهانگیر و شیر اوژن و تاج بخش
 نه اندر جهان نامداری نوست بزرگست و با عهد کیخسروست

(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۱۱۷-۱۲۴/۱۲۴)

حال جالب است همین اسفندیار که چنین رستم را بزرگ و با فرهنگ می‌داند و با پیشینه‌ی پرافتخار رستم نیک آشناست، در بحبوحه‌ی جنگ، هم رستم و هم فرامرز و زواره را سگزی می‌خواند که مسلم است سگزی نمی‌تواند در معنای دهاتی به کار رفته باشد، چون حداقل اسفندیار از پیشینه‌ی رستم و سیستانیان به خوبی آگاه است. (همان، ج ۶، ۳۰۱-۲۸۴)

نکته‌ی دیگری که درباره‌ی سگزی تأمل برانگیز می‌نماید، ساختار ظاهری این واژه است. چنانکه مشهود است از ظاهر سگزی چنین برمی‌آید که علاوه بر انتساب به سیستان، به معنای «کسی که چون سگ زندگی می‌کند»، نیز باشد. از طرف دیگر در برخی از فرهنگ لغت‌ها نیز، سگزی با سگ مرتبط دانسته شده است؛ چنانکه رشیدی در ذیل سگزی چنین آورده است: «سگزی یعنی سیستانی چه مردمان سیستان به سخت جانی و سخت جگری مشهورند و لذا سیستان را سگستان گویند» (نوشین، ۱۳۸۶: ۳۰۳) محمود زنجانی نیز در فرهنگ جامع شاهنامه همین امر را یادآور شده است: «سگزی: سیستانی یا سکستانی. چون مردم سیستان به سخت جانی مشهورند، لذا سیستان را سگستان و سیستانی را سگزی

می‌گویند.» (زنجان، ۱۳۷۲: ۶۱۷) محمود امیدسالار نیز، به پیوند میان سگ و سگری اشاره کرده است:

«از نظر صرفی، سگری به طور منطقی از سگژیک در فارسی میانه گرفته شده است، همراه با پسوند ژیک که به سک (سکا) اضافه شده است. اما این اصطلاح بعدها به عنوان ترکیبی فارسی تفسیر شده است؛ یعنی سگ + زی (کسی که شبیه سگ زندگی می‌کند) و این وجه به طور تحقیر آمیزی برای رستم به کار رفته است.» (امیدسالار، ۱۳۷۲: ۱۲۷)

مهرداد بهار نیز سیستان را مصحف سگستان می‌داند و به نوعی سیستان را با سگ مرتبط دانسته است. (بهار، ۱۳۱۴: ۲۲) از دیگر سو جالب است که در نبرد رستم و اسفندیار، پسران اسفندیار صراحتاً پسر و برادر رستم (فرامرز و زواره) را سگ می‌خوانند که این امر ارتباط سگری را با سگ برجسته‌تر می‌کند:

برآشفت با سگری آن نامدار زبان را به دشنام بگشاد خوار
نفرمود ما را یل اسفندیار چنین با سگان ساختن کارزار
(همان، ج ۶، ۱۰۶۵-۱۰۶۳/۲۸۲)

میر جلال‌الدین کزازی در شرح «سگان» در بیت یاد شده، معتقد است: «سگان استعاره‌ای است آشکار از زابلیان. افزون بر پایه‌ی پندارشناختی در این استعاره که خوارداشت زابلیان است، این کاربرد در پیوند با واژه‌ی سگری نیز می‌تواند بود که به معنی سیستانی است، لیک ریخت واژه به گونه‌ای است که به معنی کسی که به شیوه‌ی سگ می‌زید، نیز می‌تواند بود.» (کزازی، ۱۳۸۷: ۱۸۰)

پس با توجه به مطالب گفته شده، می‌توان چنین تصور کرد که سگری، علاوه بر انتساب به سیستان، به مرور زمان در معنای سگ و کسی که چون سگ می‌زید، نیز به کار رفته است و از همین رو بوده که تنها، دشمنان رستم این واژه‌ی توهین‌آمیز را در خوارداشت او به کار می‌برده‌اند و رستم با شنیدن آن سخت برافروخته می‌شده است.

دلیل آن هم به احتمالاً به ببر بیان رستم مربوط می‌شده است، چرا که رستم با پوشیدن ببر بیان، آشکارا در هیأت یک سگ پدیدار می‌شده است و از این رو

دشمنانش، برای خوارداشت او، او را سگری و کسی که مثل سگ می‌زید، خطاب می‌کردند و بدیهی است رستم از توهین آنان بر آشوبد و سخت در خشم شود. حتی چه بسا با رعایت احتیاط بتوان این فرضیه را پیشنهاد کرد که چه بسا دیگر پهلوانان سیستان نیز به تبعیت از رستم، پوستین سگ بر تن داشته‌اند؛ چنانکه علاوه بر رستم، زواره و فرامرز نیز در شاهنامه، سگری خوانده شده‌اند و شاید از همین روی بوده که با ورود سکاها به سیستان، نام این خطه سگستان می‌شود، در حالی که چنانکه مهرداد بهار یاد آور شده است، نام سیستان پیش از ورود قوم سکا، زرنگا بوده است که نام شهر زرنگ نیز از آن گرفته شده است. (بهار، ۲۲:۱۳۱۴)

تناقض تقدس اناهیتا در آیین زردشت و خوارداشت مظاهر او به وسیله‌ی اسفندیار اناهیتا در اوستا و آیین زرتشتی مقامی بسیار والا داشت. او از چنان مقام و منزلتی برخوردار بود که حتی اورمزد، خدای خدایان برای برآورده شدن حاجتش، دست نیاز به سوی او دراز می‌کند:

«[اورمزد] از او درخواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین ای اردویسور ناهید که من پسر پوروشب، زرتشت مقدس را هماره بر آن دارم که به حسب دین بیندیشد، به حسب دین سخنش گوید و به حسب دین رفتار کند...» (آبان یشت، کرده ۵، بند ۱۸) وقتی زرتشت متولد می‌شود نیز اورمزد از او می‌خواهد که کمر بندگی اناهیتا را بر میان بندد. (آبان یشت، کرده ۱، بند ۱) از دیگر سو اسفندیار بزرگ‌ترین پهلوان دین بهی است و حتی برخی از اندیشمندان، نبرد رستم با اسفندیار را جنگی کاملاً دینی تلقی کرده‌اند که اسفندیار در پی رواج آیین زرتشتی روانه‌ی زابلستان شده است. (شمیسا، ۱۳۶۹: ۴۷-۱۵)

حال اگر ببر بیان را از جنس پوست سگ آبی بدانیم که با اناهیتا در پیوند است و در اوستا به صراحت از پوشش سیصد پوست ببر اناهیتا سخن رفته است، آیا سگری خواندن رستم به وسیله‌ی اسفندیار توهین به اناهیتا، الهه‌ی بزرگ آیین زرتشتی نیست؟ به عبارت دیگر اگر سگ آبی توتم اناهیتاست و سخت مورد علاقه‌ی این ایزدانوست، آیا سگ خواندن رستم، نوعی خوارداشت و توهین به

آناهیتا تلقی نمی‌شود؟ اگر اسفندیار برای رواج آیین زرتشتی روانه‌ی سیستان می‌شود، آیا توهین او به یکی از بزرگ‌ترین ایزدبانوان این دین، تناقض‌برانگیز نیست؟ جالب است هم اسفندیار و هم فرزندان، بیش از دیگر دشمنان رستم، او را با کنیه‌ی سگزی باز خوانده‌اند و طبعاً این امر با جایگاه والای اسفندیار در دین زرتشتی ناساز می‌نماید، چرا که سگ خواندن رستم، مستقیماً توهین به آناهیتا قلمداد می‌شود.

در پاسخ باید گفت که دین زرتشتی: «از سه مرحله‌ی کاملاً مشخص گذشته است؛ یکی مرحله‌ی حیات پیامبر، دوم مرحله‌ی بعد از پیامبر یا تدوین اوستای جدید و بالأخره مرحله‌ی ساسانی» (زهر، ۱۳۸۷: ۸) به همین دلیل این دین دچار دگرگونی‌هایی شگرف شده و تحریف‌های زیادی در آن رخ داده است. از جمله مواردی که در ابتدا در دین زردشت وجود نداشته و بعدها به دین او اضافه شده، الهه‌ها و خدایانی است که هر یک موکل یکی از مظاهر طبیعت بودند و زردشت همه‌ی آن‌ها را منسوخ اعلام کرده بود. اما به دلیل ریشه دار بودن این خدایان در ذهن مردم، بعد از زرتشت دوباره این خدایان به جایگاه رفیع خود بازگشتند و یکتاپرستی آیین زردشتی را تحت‌الشعاع قرار دادند و کیش زردشتی چاره‌ای جز سازگاری با آن‌ها نداشت. از جمله این خدایان می‌توان به ورثرغنه که در گات‌ها خشره جای او را گرفته بود یا آناهیتا که آرمئیتی جایگزین او شده بود، اشاره کرد. (دوشن‌گیمن، ۱۳۷۸: ۷۳)

محمدتقی راشد محصل نیز معتقد است: «ادبیات اوستایی پس از گاهان متأثر از برداشته‌های دین‌وران و به‌دینان از اشاره‌های استعاری گاهانی و دریافت‌هایی است که بیشتر بر ظاهر عبارتها و بندهای اوستای کهن مبتنی است. علاوه بر این در متن‌های اوستای جدید بسیاری از آیین‌ها و پندارهای پیش زردشتی نیز تجلی یافته و پرستش و بزرگ داشت ایزدان که در گاهان وجود ندارد، نیز در یشت‌ها و یسنا انعکاس یافته‌اند. در همین راستاست که یشت‌هایی مانند مهریشت، سروش یشت و آبان‌یشت شکل

می‌گیرند که از برخی از آن‌ها مانند مهر و اردویسور آناهید اصولاً نامی در گاهان نیامده است.» (راشد محصل، ۱۳۸۲: ۸۳)

در تأیید این امر باید یاد آور شد که در کتیبه‌های هخامنشی نیز تا پیش از اردشیر دوم هیچ اثری از آناهیتا نیست و این امر دال بر آن است که آناهیتا از ابتدا در آیین زردشت جایگاهی رفیع نداشته است. (گیرشمن، ۱۳۷۴: ۱۷۲)

جان هینلز نیز معتقد است که آناهیتا از جمله خدایان باستانی ایران بوده که پرستش او از زمان اردشیر دوم دوباره رونق گرفته است. (هینلز، ۱۳۸۷: ۳۹) در روایات حماسی از جمله شاهنامه نیز زردشت در زمان گشتاسپ، پدر اسفندیار برانگیخته شده است و لذا چنانکه گفته شد، در زمان زردشت تنها یکتاپرستی رواج داشته و آناهیتا نه تنها جایگاهی رفیع در این آیین نداشته، بلکه مغضوب و مورد خشم کیش زردشتی نیز بوده است. پس بسیار طبیعی است که اسفندیار با سگزی خواندن رستم هم همساز با کیش نو آیین زردشتی، آناهیتا و دیگر خدایان کهن ایران را فرو کوبد و هم رستم را کوچک و خوار شمارد.

دیگر نکته‌ی شایان یادآوری این است که اگر، ببر یا سگ آبی، چنان قداست داشته که کشتن آن در متون پهلوی، گناهی سترگ تلقی می‌شده و به نوعی برای آناهیتا و رستم، در حکم توتم به شمار می‌آمده، چطور به خود اجازه می‌دادند، این توتم را بکشند و پوست آن را بر تن کنند؟ آیا کشتن سگ آبی با توتم بودن و قداست داشتن آن، در تناقض نیست؟

در پاسخ باید گفت که کشتن سگ آبی، نوعی توتم‌کشی است و کشتن توتم، تنها منحصر به آناهیتا و رستم نیست، بلکه در بسیاری از اساطیر جهان، توتم را گاه تنها یک بار و گاه متناوباً در طول سال می‌کشتند تا بدین وسیله مایه‌ی برکت بیشتر شود:

«توتم را آزادانه شکار می‌کردند و می‌خوردند و تنها آیینی که رعایت می‌شد، کسب اجازه قبلی شکار از خود حیوان و عذرخواهی بعدی بود. اوجیواها (Ojibova)، (نام قبیله‌ای در امریکای شمالی) حتی می‌گفتند حیوان توتمی با رغبت بیشتری خود را در مقابل پیکان شکارچیان طایفه‌اش قرار می‌داده و از این

رو صدا کردن نام او در موقع تیر اندازی به موفقیت شکار کمک می‌کرده است...».
(لوی استراوس، ۱۳۸۶: ۶۱)

از دیگر موارد توت‌م‌کشی می‌توان به گاوکشی ایزد مهر در ایران و نیز کشتن خوک، نماد دمتر (Demeter)، الهه‌ی باروری یونان و روم، کشتن بز، نماد آتنا (Atena) الهه‌ی خرد و دانش یونان و روم و کشتن اسب، نماد ویربیوس (عاشق آرتیمیس، الهه‌ی باروری و شکار یونان و روم) اشاره کرد که تنها یک بار در سال صورت می‌گرفت. (فریزر، ۱۳۸۴: ۵۳۶) هاشم رضی نیز در این زمینه به نمونه‌ی قابل توجهی اشاره کرده است.

«میان کنعانیان باستان، خوک توت‌م بوده است. به این معنی که کنعانیان معتقد بودند نیای اصلی و مشترکشان خوک بوده است. به همین جهت خوک را حیوانی مقدس می‌شمردند و از گوشت و خونش استفاده نمی‌کردند و از این حیوان هیچ انتفاعی نمی‌بردند. اما هر از چند گاهی یک بار مراسم مذهبی بر پا می‌کردند و در این مراسم، خوک قربانی می‌کردند و طی تشریفات گوشت و خون حیوان مقدس را مصرف می‌کردند. در این مراسم جذب‌آور و خلسه‌آور، معتقد بودند که به وسیله‌ی خوردن گوشت و نوشیدن خون خوک، نیروی مقدس و سازنده‌ی نیای مقدس را در خود جذب کرده‌اند...» (رضی، ۱۳۵۹: ۹۵)

در واقع اقوام بدوی، با کشتن توت‌م و خوردن گوشتش، چنین می‌پنداشتند که از طریق خوردن گوشت، نیروی توت‌م به آن‌ها منتقل می‌شود. اما چنین نبود که در گستره‌ی اساطیر، همیشه از گوشت حیوان مقدس استفاده شود، بلکه گاهی تنها با پاشیدن خون توت‌م بر مزارع یا افراد، چنین می‌پنداشتند که سالی فراخ و پر برکت را پیش رو خواهند داشت. به عنوان نمونه در جشن مرگ و رستاخیز آتیس، خدای گیاهی فریجیه و یونان و روم که سالی یک بار برگزار می‌شد، چنانکه جیمز فریزر، اسطوره‌پژوه معروف، گزارش می‌دهد، از خوردن گوشت توت‌م خبری نبوده است و تنها با تعمیم در خون توت‌م احساس تولدی دوباره به تعمیم شونده و پیروان آتیس دست می‌داد. (فریزر، ۱۳۸۴: ۴۰۲) پس بعید نمی‌نماید که رستم نیز با وجود تقدس سگ آبی و توت‌م بودنش، گاه به کشتن آن روی می‌آورده



تا با پوشیدن پوست توتهم، خود را جنبه‌ای الوهی و جادویی بخشد و به واسطه‌ی آن، دشمن را طلسم کند.

نتیجه‌گیری

واژه‌ی سگزی در شاهنامه پانزده بار به کار رفته است و رستم یا پسر و برادر او با این کنیه مورد خطاب واقع شده‌اند. همه‌ی فرهنگ لغت‌ها و شارحان شاهنامه سگزی را به درستی، در معنای سیستانی آورده‌اند. اما اگر واژه‌ی سگزی، تنها انتساب به سیستان را در ذهن متبادر می‌کرده است، چرا این واژه را تنها دشمنان رستم به کار می‌بردند و رستم نیز صراحتاً بیزاری و تنفر خود را از بازخواندن خود با این کنیه ابراز می‌داشته است؟ اگر به راستی سگزی فقط به معنای سیستانی بوده است، چرا دوستان رستم این واژه را به کار نمی‌بردند و از دیگر سو چرا رستم این کنیه را اصلاً خوش نمی‌داشته است؟ مگر سیستانی خوانده شدن، کسر شأن داشته که رستم با شنیدن آن برافروخته می‌شده است؟ از این رو با توجه به شواهد و قراین، سگزی چنانکه از ظاهر آن نیز برمی‌آید، علاوه بر انتساب به سیستان، به معنای سگ و کسی که مثل سگ زندگی می‌کند، نیز تواند بود و دشمنان رستم از آن رو، او را با این کنیه‌ی تحقیرآمیز خطاب می‌کرده‌اند که احتمالاً ببر بیان رستم، از جنس پوست سگ آبی بوده است.

منابع

- ۱- آیدنلو، سجاد(بی‌تا)، «رویکردی دیگر به ببر بیان در شاهنامه»، نامه پارسی، سال چهارم، شماره چهارم، ۱۷-۵
- ۲- اسدی توسی، ابومنصور علی بن احمد(۱۳۱۹)، لغت فرس، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران: چاپخانه مجلس
- ۳- اسلامی ندوشن، محمدعلی(۱۳۷۴)، داستان داستانها، تهران: آثار
- ۴- امیدسالار، محمود(۱۳۷۲)، «ببر بیان»، ترجمه محمود حسن آبادی، کتاب پاژ، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد رضا خسروی، صص ۱۱۷-۱۲۹
- ۵- انجوی، ابوالقاسم(۱۳۵۵)، مردم و فردوسی، تهران: سروش



- ۶- باقری (سرکاراتی)، مه‌ری (۱۳۶۵)، «ببر بیان»، آینده، سال دوازدهم، فروردین و اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۵ - شماره ۱-۳، ۶-۲۴
- ۷- بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۱۴)، تصحیح تاریخ سیستان، به همت محمد رضانی، تهران: مؤسسه خاور
- ۸- بهار، مه‌رداد (۱۳۷۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه
- ۹- ----- (۱۳۸۴)، از اسطوره تا تاریخ. تهران، چشمه
- ۱۰- پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷)، یشتها، تهران: اساطیر
- ۱۱- تفضلی، احمد (۱۳۷۹)، مینوی خرد، تهران: توس
- ۱۲- دادگی، فرنیغ (۱۳۸۵)، بندهش، ترجمه مه‌رداد بهار، تهران: توس
- ۱۳- دارا، مریم (۱۳۸۶)، «ببر بیان، تنپوشی آسمانی یا آرزویی دیرین»، چیستا، آبان و آذر، شماره ۲۴۲ و ۲۴۳، ۲۰۲-۲۱۱
- ۱۴- دوستخواه، جلیل (۱۳۴۳)، اوستا، نامه مینوی آیین زرتشت. تهران، مروارید
- ۱۵- دوشن گیمن.ژ (۱۳۸۷)، اورمزد و اهریمن (ماجرای دوگانه‌انگاری در عهد باستان)، ترجمه دکتر عباس باقری، تهران: فرزانه
- ۱۶- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۲)، اوستا، ستایش‌نامه راستی و پاکی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی
- ۱۷- زارعیان، کاظم (۱۳۷۲)، «ببر شایگان»، آینده، سال نوزدهم، مهر تا آذر، شماره ۷-۹، ۸۱۰-۸۱۲
- ۱۸- جوینی، عزیزالله (۱۳۸۴)، داستان رستم و اسفندیار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۹- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲)، گل رنج‌های کهن، تهران: مرکز فرهنگی
- ۲۰- خلف تبریزی، محمدحسین (۱۳۵۷)، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران: امیر کبیر
- ۲۱- رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۶)، حماسه رستم و اسفندیار، تهران: جام
- ۲۲- زنجانی، محمود (۱۳۷۲)، فرهنگ جامع شاهنامه، تهران: عطایی
- ۲۳- زرنر، آر.سی (۱۳۸۷)، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیر کبیر
- ۲۴- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۵)، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد، سال ۱۲، شماره ۲، ۱۹۲-۱۶۱
- ۲۵- شامیاتی، داریوش (۱۳۷۵)، فرهنگ لغات و ترکیبات شاهنامه، تهران: آران
- ۲۶- شعار، جعفر و انوری، حسن (۱۳۸۴)، رزم‌نامه رستم و اسفندیار، تهران: قطره

- ۲۷- شمیسا، سیروس (۱۳۶۹)، «طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار»، در پیرامون رستم و اسفندیار، محمود عبادیان، سیروس شمیسا، میرجلال‌الدین کزازی، تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۵-۴۷
- ۲۸- شهبازی، شاپور (۱۳۶۶)، «ببر بیان رستم»، آینده، سال سیزدهم، فروردین تا خرداد، شماره ۱-۳، ۵۴-۵۸
- ۲۹- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴)، حماسه‌سرایی در ایران، تهران: فردوسی
- ۳۰- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، شاهنامه، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، بر اساس چاپ مسکو، چاپ ششم، تهران: قطره
- ۳۱- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۷)، خشم در چشم (گزارشی از داستان رستم و اسفندیار شاهنامه)، تبریز: آیدین
- ۳۲- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۲)، آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان. ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: علمی فرهنگی
- ۳۳- گیرشمن، ر (۱۳۷۴)، ایران از آغاز تا اسلام. ترجمه محمد معین، تهران
- ۳۴- نظری، جلیل و مقیمی، افضل (۱۳۸۴)، داستان‌های پر آب چشم (رستم و سهراب و رستم و اسفندیار)، تهران: آسیم
- ۳۵- نوشین، عبدالحسین (۱۳۸۶)، واژه‌نامک (فرهنگ واژه‌های دشوار شاهنامه)، تهران: معین
- ۳۶- هینلز، جان (۱۳۸۷)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه
- ۳۷- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۸)، سوگنامه سهراب، مشهد: توس