

## بررسی پیشینه نمادین تمثیل «مرد در چاه»\*

### طیبه گلستانی<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

### دکتر احمد امیری خراسانی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

### چکیده:

به دلیل پیوستگی و ارتباطی که اقوام کهن با طبیعت داشتند، عناصر طبیعت در نظر آنها، زنده و جاندار و مقدس و معنادار می‌نمود و بشر برای بیان مفاهیم، اندیشه‌ها و باورهای خود از عناصر، پدیده‌ها و موجودات طبیعت مدد می‌جست و اندیشه خود را بیشتر، با زبان نمادین بیان می‌کرد. برخی نمادها از روزگار کهن شکل گرفته و در تفکرات، اندیشه‌ها و رؤیاهای اقوام گوناگون باقی مانده‌اند.

یکی از عرصه‌هایی که تجلی‌گاه نمادها، به شمار می‌رود، ادبیات است. کلیله و دمنه از جمله آثار ادبی است که می‌توان برخی از حکایت‌های آن را از لحاظ نمادشناسی بررسی کرد. این مقاله به بررسی پیشینه نمادین تمثیل «مرد در چاه» در باب برزویه طبیب می‌پردازد. مشاهده می‌شود نمادهای ذکر شده توسط برزویه طبیب در این تمثیل، مطابق با پیشینه نمادین آنها در هند و ایران است و اشتراکات و نزدیکی باورها و نمادهای اسطوره‌ای هند و ایران را آشکار می‌سازد. واژگان کلیدی: نماد، تمثیل نمادین، تمثیل مرد در چاه، نثر ادبی، کلیله و دمنه.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۲/۳۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۹۳/۱۱/۲۰

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: Golestani.tayebah@yahoo.com

## ۱- مقدمه

نماد، یکی از واژه‌های رازآمیز و برابر سمبول (symbole)، در زبان فرانسوی است؛ «لغت symbole از واژه یونانی «sumballein» می‌آید که به معنی به هم پیوستن و اتصال است. هر sumbalon در اصل نشانه‌ای برای شناخت و بازشناسی بوده است، یعنی یک نیمه از آنچه را که هرگز ندیده باشند، چون برادر بدانند و بپذیرند.» (ستاری، ۱۳۶۶، ص ۹) در لغت‌نامه دهخدا، نماد به معنای «فاعل»، یعنی ظاهرکننده و نشان‌دهنده و مظهر واقع شدن است. در دوران جدید، این واژه عمدتاً در «غیر ما وُضع له» به کار رفته است و غالباً با نقش‌های کنایی، استعاری و حتی گاه در معنای نشانه و علامت استعمال شده است. (قبادی، ۱۳۷۴، ص ۳۴۲)

نماد همیشه سرشار از راز و رمز است. «از ابتدا که معرفت بشری از افسانه‌ها و اساطیر فراتر آمده یعنی قالب فرضیه و فلسفه به خود گرفت تاکنون، تعریف نماد همچنان چند پهلو و ناگشوده باقی مانده است.» (همانجا)

تعریف نماد از نظر اصطلاحی نیز بسیار گسترده و وسیع است و اغلب صاحب-نظران، نماد را از دیدگاهی ویژه و سازگار با قلمرو کاری خویش تعریف کرده‌اند؛ چنان که روان‌شناسان، فلاسفه، اسطوره‌شناسان، ادیبان و... هر کدام تعریفی متفاوت از نماد ارائه داده‌اند؛ البته در همه این تعاریف یک وجه مشترک وجود دارد و آن این است که: نماد بر معنی و مفهومی، ورای آنچه ظاهر آن می‌نماید دلالت دارد؛ معنی پوشیده و پنهان که باید کشف شود.

برخی نمادها از روزگار کهن شکل گرفته و در تفکرات، اندیشه‌ها و رؤیاهای اقوام گوناگون باقی مانده‌اند، بدیهی است اندیشه‌ها و معانی رازناکی در نماد گنجانده شده است و می‌توان در فراسوی معنای ظاهری یک یا چند نماد، باور، اندیشه و چه بسا اسطوره‌ای کهن را یافت. نمادهایی که زائیده معانی گوناگون و باورهای کهن هستند، با روان یک قوم یا روان مردم یک سرزمین یا فراتر از یک سرزمین پیوند دارند؛

بنابراین، نمی‌توان تولد و زایش این قبیل نمادها را در مکان و زمان خاص دانست، بلکه چنین نمادهایی به خودی خود اندیشه‌ای هستند با پشتوانه‌ای محکم و کهن.

بنابراین نماد در اساطیر جایگاه ویژه‌ای دارد و در واقع به منزلهٔ زبان اسطوره است. «نماد واسطهٔ جاودانه‌ای است میان آنچه خرد درمی‌یابد و آنچه در نمی‌یابد. از اینرو، بهترین زبان برای بیان اساطیر، زبان نماد است نه مفاهیم عقلی. هر انسان در هر دوره به نمادها قالبی نو می‌بخشد، بدین گونه که آن حقیقت جاودانه که نماد نمایشگر آن است، هر بار به صورتی تازه به ما عرضه می‌شود.» (ستاری، ۱۳۶۶، ص ۶۹) نمادها آستن معانی و رازها هستند. یک نماد ممکن است یک معنی خاص را به ذهن القا کند و گاه یک نماد معانی و مفاهیم گوناگونی را در بطن خود جای داده است؛ به عبارت دیگر، معانی گوناگون و رازناک در قالب نماد پیچیده شده‌اند. نماد نشان دهندهٔ تضادها و پیوندهای طبیعی و ماوراءطبیعی در دنیای اساطیر، افسانه‌ها، قصه‌ها و حماسه است. نمادشناسی دانشی است که این پیوندها و تضادها را شناسایی و تفسیر می‌کند.

بدیهی است اسطوره و نماد پیوندی ناگسستنی دارند. «سمبول‌ها تجلی ایده‌آل حقایق و ارزش‌های مطلق انسانی یک دوره و یا یک قوم از جوامع بشری و اسطوره‌ها انگیزه‌ای برای پیدایش سمبول و این گونه است که دو مقولهٔ سمبول و اسطوره در کنار هم معنی پیدا می‌کنند.» (دادور، ۱۳۸۵، ص ۹) بنابراین می‌توان ضمن پیوستگی اسطوره و نماد، گذار اسطوره به نماد را نیز پذیرفت. «بعضی گفته‌اند واژهٔ myth از ریشهٔ mutus می‌آید که به معنی گنگ و خاموش است و این مفهوم خاموشی در مورد اموری مصداق و معنی پیدا می‌کند که به اقتضای ذات و سرشتشان جز از راه نماد بیان‌شدنی نیستند.» (ستاری، ۱۳۶۶، ص ۹)

ضمن این‌که نمادهای اسطوره می‌توانند در سرزمین‌های مختلف، مشترک باشند؛ زیرا «نمادهای اسطوره به یکبارگی نمادهایی هستند که از ناخودآگاه تباری و ناخودآگاهی جمعی برمی‌آیند. برای گزارش اسطوره و رؤیا و گشودن رازهایشان، به ناچار می‌باید با زبان نمادها آشنا بود.» (کزآزی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۳)

بنابراین نمادشناسی دانشی است مربوط به کشف مفاهیم و رموز نهفته، برای شناخت بشر از خودش. از آنجا که نمادها در اساطیر، فرهنگ، هنر و ادبیات حضور فعال دارند، در این مقاله تمثیل نمادین «مرد در چاه»، که در باب برزویه طیب کليلة و دمنه آمده است، بررسی می‌شود.

### ۱-۱- بیان مسأله

سرزمین‌های هند و ایران، صاحب گنجینه‌ای غنی از اسطوره‌هایی هستند که به زبان نماد، مفاهیم ژرفی را بیان می‌کنند و به دلیل پیشینه تاریخی، فرهنگی و فکری مشترک ایران و هند، بعضی آثار دو سرزمین جایگاه خود را در هر دو تمدن حفظ کرده و در میان مردم دو سرزمین از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. یکی از آثاری که پیشینه تاریخی و فرهنگی مشترک ایران و هند را نشان می‌دهد، «کليلة و دمنه» است؛ اصل کتاب کليلة و دمنه هندی و به نام «پنجه‌تتره»، در پنج باب در دست است. ترجمه مشهور «کليلة و دمنه» که در شمار اولین نمونه‌های نثر مصنوع است از «ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمید منشی» است که «بعد از وی گروهی در صدد تقلید از آن برآمدند. قانعی طوسی از شاعران قرن هفتم گویا در سال ۶۵۸ هجری آن را به نظم کشید و ملّاحسین واعظ کاشفی آن را به نام «انوار سهیلی» بازنویسی کرد. ابوالفضل فیضی دکنی نیز در قرن دهم آن را به نام «عیار دانش» دوباره تحریر کرد.» (سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۳۳) «داستان‌های بیدپای» نیز که ترجمه‌ای از «کليلة و دمنه» است در نیمه دوم قرن شش به فرمان «اتابک موصل سیف الدین غازی» و توسط «محمد بن عبدالله البخاری» نوشته شد. (البخاری، ۱۳۶۱، ص ۲۰) کليلة و دمنه اثری است که حیوانات در آن نقش‌آفرینی می‌کنند. «حکایت‌ها و داستان‌هایی که حیوانات در آن نقش‌آفرینی می‌کنند از قدیم‌ترین انواع ادبی است و سابقه آن به سده‌های ششم قبل از میلاد می‌رسد.» (تقوی، ۱۳۷۷، ص ۱) حیوانات در این داستان‌ها (چه داستان‌های رمزی، چه داستان‌های تمثیلی و اخلاقی) گاه فراتر از معنای ظاهری خود ظاهر می‌شوند. تمثیل «مرد در چاه» که از زبان برزویه طیب در کليلة و دمنه، نقل می‌شود، نه تنها در ایران و

هند و سرزمین‌های مجاور این سرزمین‌ها از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است بلکه از جمله حکایت‌هایی است که شهرت جهانی دارد و «به ادبیات غربی راه یافته و در رمان «برلام و جوسافت=Barlamm&Josaphat» نیز، آمده است». (باقری، ۱۳۷۹، ص ۶)

مقاله حاضر با نگاهی گذرا به پیشینه نمادین عناصر تمثیل «مرد در چاه»، در پی پاسخ بدین سؤالات است که:

- ۱- آیا نمادهای ذکر شده در تمثیل «مرد در چاه»، دارای پشتوانه نمادین کهن و اساطیری در دو سرزمین هند و ایران است؟
- ۲- آیا نمادها در تمثیل مذکور، با پیشینه نمادین خود مطابقت می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا کنش عناصر تمثیل - مانند حیوانات و دیگر عناصر - مطابق پیشینه نمادینشان هست؟

#### ۱-۲- ضرورت و اهمیت تحقیق

کلیله و دمنه اثری است که از جهات مختلف مورد پژوهش قرار گرفته است؛ اما «راز ماندگاری این اثر چیزی بیش از آن است که در نظر اول تصور می‌شود؛ جدا از اهمیت اخلاقی، اجتماعی و شیوه روایی و داستانی آن، که سراسر کتاب را به صورتی جذاب درآورده است، خصوصیات اعتقادی کهنی بر آن حکم فرماست که روزگاری از باورهای اصلی اجداد هندوایرانی ما بوده است». (محمدزاده، ۱۳۸۳، ص ۶۳) با وجود پژوهش‌های گسترده‌ای که در مورد «کلیله و دمنه» انجام گرفته است؛ پرداختن به پژوهش‌های تطبیقی نیز ضروری به نظر می‌رسد، تا ضمن تأکید بر مشترکات فکری، فرهنگی و اجتماعی دو تمدن باستانی ایران و هند، راز ماندگاری و محبوبیت این اثر بیش از پیش آشکار شود.

بررسی پشتوانه نمادین حیوانات و عناصری که در هند و ایران اهمیت دارند و در «کلیله و دمنه» ایفای نقش می‌کنند و برخی کنش‌های آنها که با کنش‌های اسطوره‌ای شان مطابقت دارد، قابل توجه است و در نهایت به شناخت اشتراکات بیشتر، بین دو تمدن هند و ایران منجر می‌شود و یکی دیگر از رموز پذیرش کلیله و دمنه را در ایران

آشکار می‌سازد، زیرا «تخم این داستان‌ها در هند کاشته شد و سپس نهال پیوندی، در کشور آریایی ایران بارور گردید.» (شیکهر، ۱۳۴۱، ص ۱۶) یکی از حکایت‌های جالب و تأمل برانگیز، حکایت «مرد در چاه» است که در باب برزویه طیب از زبان او نقل شده است، تمثیلی که برزویه طیب در پایان، به ذکر جنبه‌های نمادین آن پرداخته است. نگارندگان سعی در بررسی پیشینه کهن این نمادها دارند، تا بر ریشه‌دار بودن نمادهای ذکر شده در تمثیل تأکید ورزند. با بررسی پشتوانه نمادین حیوانات و درخت و...، نه تنها محتوای تعلیمی اثر نادیده گرفته نمی‌شود بلکه به برخی از باورهای کهن اجداد هندوایرانی ما که در این اثر منعکس شده است، اشاره می‌شود.

### ۱-۳: پیشینه تحقیق

کلیله و دمنه، اثری است که اغلب از دیدگاه قصه‌گویی، زیباشناختی و مباحث ادبی و بلاغی بدان نگریسته‌اند، از دیدگاه نمادشناسی و اسطوره‌ای نیز بررسی‌هایی انجام شده است. از جمله می‌توان به پایان نامه نگارنده با عنوان «نمادشناسی اسطوره‌ای حیوانات کلیله و دمنه بر مبنای اساطیر هند و ایران» (۱۳۸۸)، به کوشش طیبه گلستانی حتکنی اشاره کرد. از دیگر پژوهش‌هایی که یکی از حکایات کلیله و دمنه را مورد بررسی قرار داده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

«نمادشناسی حکایت بوف و زاغ»، (۱۳۹۰) فرانک جهانگرد؛ که بنا بر نمادشناسی که در پژوهش مذکور، صورت گرفته است، رد پای اساطیر هند و ایران، در حکایت بوف و زاغ قابل مشاهده است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

«نقد کهن‌الگویانه حکایت پادشاه و برهمنان در کلیله و دمنه» (۱۳۹۲)، عنوان مقاله - ای است که فرانک جهانگرد، با بررسی کهن‌الگوهای موجود در حکایت پادشاه و برهمنان، به برخی باورها و آیین‌های اساطیری آن اشاره کرده است.

ابراهیم قیصری در مقاله‌ای با عنوان «یک مأخذ بودایی برای تمثیلی از کلیله و دمنه» (۱۳۸۰) به بررسی پیشینه تمثیل «مرد در چاه» می‌پردازد و منشأ تمثیل را بودایی می‌داند.

مهری باقری، در مقاله «مرد آویزان در چاه» (۱۳۷۹) نیز، به ریشه‌شناسی و بررسی پیشینه این حکایت پرداخته است. ضمن اینکه میرجلال‌الدین کزازی این تمثیل را از «متون مقدس بنیادین از سراسر جهان»، نقل کرده و منشأ آن را در آیین جین، می‌داند و در مقاله‌ای با عنوان «برزویه طیب و آیین جین» (۱۳۸۶)، به بررسی آن می‌پردازد. محمدرضا ترکی در مقاله‌ای با عنوان «رسول ماه» (۱۳۸۴) با دیدگاه اسطوره‌شناسی حکایت «چشمه قمر» را بررسی کرده و به بررسی ارتباط ماه و آب و خرگوش پرداخته است.

اسدالله محمدزاده نیز در مقاله «آیین مهر در کلیله و دمنه»، (۱۳۸۳) باب شیر و گاو را بر اساس نقش شیر و گاو در آیین مهر بررسی کرده و کشته شدن گاو توسط شیر را نماد قربانی گاو در آیین میتراپی دانسته است.

برخی پژوهش‌ها نیز، در زمینه نمادها و اساطیر ایران و هند انجام گرفته است: در زمینه اساطیر و نمادهای ایران باستان باید به «درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان» (۱۳۹۰) تألیف ابوالقاسم دادور و الهام منصوری اشاره کرد که به بررسی و شناخت نمادها و اسطوره‌های ایران و هند، از زمان هخامنشیان تا اواخر حکومت ساسانیان در ایران و دوره حکومت موریه تا گوپتا در هند پرداخته و مشترکات فرهنگی و جنبه‌های مشترک نمادین مار، گاو، آب، خورشید و... را در ایران و هند معرفی کرده است.

پژوهش‌هایی نیز در مورد نمادشناسی جانوران انجام شده است که از این میان می‌توان به «فرهنگ‌نامه جانوران در ادب فارسی» (۱۳۸۱)، تألیف «منیره عبداللّهی» اشاره کرد که به بررسی نقش زیبایی‌شناسی جانوران در حوزه خیال و تصویرپردازی‌های شاعرانه پرداخته است، علاوه بر آن وی به ریشه‌واژگانی جانوران و جایگاه آنها در متون تفسیری، احادیث، قصص قرآنی و داستان‌های صوفیان و برخی اساطیر اشاره کرده است. در دیگر فرهنگ‌های اساطیری در ایران نیز اطلاعاتی در مورد برخی جانوران یافت می‌شود. در زمینه نمادشناسی جانوران در سطح جهانی نیز تألیفات

متعددی انجام گرفته است، از جمله: «فرهنگ مصور نمادهای سنتی» (۱۳۸۷) تألیف «جی سی کوپر»، «فرهنگ نگاره‌های نمادها» (۱۳۸۰) تألیف «جیمز هال»، «فرهنگ نمادها» (۱۳۸۵) اثر «ژان ژاک شوالیه»، و...

قابل ذکر است تاکنون پژوهشی، به بررسی پیشینه نمادین عناصر تمثیل «مرد در چاه» نپرداخته است. در پایان نامه «نمادشناسی حیوانات کلیله و دمنه بر مبنای اساطیر هند و ایران»، این بحث آغاز شده است؛ اما در مقاله حاضر، پیشینه نمادین این تمثیل به طور کامل بررسی می‌شود. بر این اساس، ابتدا پشتوانه نمادین حیوانات و درخت و چاه را در ایران و هند بررسی می‌کند و سپس به تحلیل آنها در تمثیل مذکور می‌پردازد.

## ۲- بحث

در آغاز، نمونه‌هایی از روایت تمثیل «مرد در چاه» مرور می‌شود:

### ۲-۱- تمثیل مرد در چاه

در پایان باب برزویه طیب، تمثیلی آمده است که نتیجه آن دانستن قدر ایام زندگی و کوشیدن در نجات نفس و ترک لذات ظاهری است، لذات ظاهری دنیا که: «... هر که همت در آن بست و مهمات آخرت را مهمل گذاشت، همچون آن مرد است که از پیش اشتر مست بگریخت و به ضرورت، خویشتن در چاهی آویخت و دست در دو شاخ زد که بر بالای آن روئیده بود و پایهاش بر جای قرار گرفت. در این میان بهتر بنگریست، هر دو پای بر سر چهار مار بود که سر از سوراخ بیرون گذاشته بودند. نظر به قعر چاه افکند ازدهایی سهمناک دید دهان گشاده و افتادن او را انتظار می‌کرد. به سر چاه التفات نمود؛ موشان سیاه و سفید بیخ آن شاخ‌ها دایم می‌بریدند و او در اثنای این محنت تدبیری می‌اندیشید و خلاص خود را طریقی می‌جست، پیش خویش زنبورخانه‌ای و قدری شهد یافت، چیزی از آن به لب برد، از نوعی در حلاوت آن، مشغول گشت که از کار خود غافل ماند و نه اندیشید که پای او بر سر چهار مار



است و نتوان دانست که کدام وقت در حرکت آیند و موشان در بریدن شاخ‌ها جدُّ بلیغ می‌نمایند و البته فتوری بدان راه نمی‌یافت و چندان‌که شاخ بگسست در کام اژدها افتاد و آن لذتِ حقیر بدو چنین غفلتی راه داد و حجاب تاریک برابر نور عقل او بداشت تا موشان از بریدن شاخ‌ها پیرداختند و بیچارهٔ حریص در دهان اژدها افتاد.

پس من دنیا را بدان چاه پر آفت و مخافت مانند کردم و موشان سپید و سیاه و مداومت ایشان بر بریدن شاخ‌ها به شب و روز که تعاقب ایشان بر فانی گردانیدن جانوران و تقریب آجال مقصور است، و آن چهار مار را به طبایع که عماد خلقت آدمی است و هر گاه که یکی از آنها در حرکت آید زهر قاتل و مرگ حاضر باشد و چشیدن آن را به لذات این جهانی که فایده آن اندک است و رنج و تبعات آن بسیار، آدمی را بیهوده از کار آخرت باز می‌دارد و راه نجات بر وی بسته می‌گرداند؛ و اژدها را به مرجعی که به هیچ تأویل از آن چاره نتواند بود و چندان که شربت مرگ تجرّع افتد و ضربت بویحیی صلوات الله علیه پذیرفته آید هر آینه بدو باید پیوست و هول و خطر و خوف فزع او مشاهدت کرد آنگاه ندامت سود ندارد...» (منشی، ۱۳۸۱، صص ۵۶-۵۷)

در «حدیقة الحقیقة» سنایی غزنوی نیز آمده است و شاعر محلّ حادثه را در شام

ذکر کرده است:

آن شنیدی که در ولایت شام	رفته بودند اشتران به چرام
شتر مست در بیابانی	کرد قصد هلاک نادانی
مرد نادان ز پیش اشتر جست	از پیش می‌دوید اشتر مست
مرد در راه خویش چاهی دید	خویشان را در آن پناهی دید
شتر آمد به نزد چه ناگاه	مرد بفکند خویش را در چاه
دستها را به خار زد چون ورد	پای‌ها نیز در شکافی کرد
در ته چه چو بنگرید	جوان اژدها دید باز کرده دهان
دید بعد محنتی بسیار	زیر هر پاش خفته جفتی مار
دید یک جفت موش بر سر چاه	آن سپید و آن دگر چو قیر سیاه

می‌بریدند بیخ خاربنان تا در افتد به چاه مرد جوان

\*\*\*

دید در گوشه‌های خار نحیف اندکی زان ترنجبین لطیف  
لذت آن بکرد مدهوشش مگر آن خوف شد فراموشش

(سنایی، ۱۳۷۸، ص ۴۰۹)

سنایی غزنوی نیز، در ادامه حکایت، همان جنبه‌های نمادینی را که برزویه طیب آورده، ذکر کرده است.

در داستان‌های بیدپای، ترجمه «محمدعبدالله بخاری» از کلیله و دمنه، همین تمثیل و اشارات اخلاقی با کمی تفاوت دیده می‌شود:

«... مثال چنان یافتم که مردی از بیم چیزی بگریزد و در چاهی رود و دست در دو شاخ درختی زند که بر سر چاه رسته بود و به قوت از شاخه‌ها هر دو پای بر کنار چاه استوار کند. چون نگاه کند چهار مار بیند از این چاه از هر گوشه‌ای سر بر کرده و آهنگ وی کرده و در قعر چاه اژدهایی بیند دهان باز کرده و دو موش یکی سیاه و یکی سپید درایستاده و این دو شاخ را می‌برند که هیچ نمی‌آسایند و مرد بدان مشغول که خود را چگونه رهاند. ناگاه بر آن شاخه‌ها زنبورخانه‌ای بیند پر انگبین، به خوردن آن مشغول گردد و از آن ماران و آن دو موش که ناگاه شاخه‌ها را ببرند و او را در دهان اژدها به سر کنند، غافل شده و در همان غفلت مانده، تا آنگاه که هلاک گردد.

پس مانند کردم دنیا را به چاهی پرآفت رنگ رنگ و بلاهای گوناگون و این چهار طبع را به چهار مار که هر گاه که طبعی چیره گردد در هلاک گشاده شود و زندگانی را به آن دو شاخ سر بر کشیده و روز را به آن موش سپید و شب را به موش سیاه که شاخه‌های عمر او می‌برند و مرد بی‌خبر و آن غفلت را که مرد را بی‌خبر از اصلاح حال خود بازدارد، و حس‌ها و خوشی‌ها که می‌راند و انجام آن از آغاز نمیداند.» (البخاری، ۱۳۶۱، صص ۷۰-۶۹)

از طرفی، این تمثیل با منشأ بودایی بدین صورت آمده است که:

«مردی خطاکار که پای به گریز نهاده بود و چند نگهبان دنبالش می‌کردند و از این رو می‌کوشید تا به کمک تاک‌های روییده در دیواره چاهی، در آن چاه رود و خود را پنهان دارد در اثنای پایین رفتن، چشم او به افعی‌هایی در ته چاه می‌افتد. پس چاره نمی‌بیند جز این که برای حفظ جان از شاخه تاکی بیاویزد. پس از چندی که بازوانش هم از تاب و توان می‌افتند؛ مرد گریخته، دو موش - یکی سفید و یکی سیاه - را می‌بیند که شاخه تاک را می‌جویند. اگر شاخه تاک بریده می‌شد او به کام افعی‌ها و به دام هلاک می‌افتاد. در این حال چون به بالا می‌نگرد، کندویی بالای سر خود می‌بیند که هر چندگاه قطره عسلی از آن می‌چکد. مرد گریخته همه هول و بلاها را از یاد می‌برد و با لذت از آن عسل می‌چشد.

در این حکایت، مرد خطاکار کنایه از کسی است که زاده می‌شود تا عذاب ببیند و در تنهایی بمیرد. نگهبانان و افعی‌ها اشاره به تن آدمی با همه امیال آن است. تاک‌ها به منزله تداوم زندگی بشر است. مراد از دو موش، یکی سفید و یکی سیاه طول زمان و توالی شب و روز و گذر سال‌هاست. عسل، اشاره به لذات جسمانی است که درد و رنج سالهای گذرا را به فریب و سرگرمی از یاد می‌برد.» (رجب زاده، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴)

خلاصه تمثیلی که در آیین جین شهرت دارد، چنین است:

مردی از پیش فیل خشمگین می‌گریزد تا به درخت تناور انجیری می‌رسد که انتهای بلندای آن را با چشم نمی‌توانست ببیند. چشمش به چاهی می‌افتد و به هر سختی است خود را با ریشه‌های انجیر هندی نگه می‌دارد و در چاه آویزان می‌شود. اما در زیر پایش مارهایی را می‌بیند که در هم می‌لولند و در انتهای چاه نیز مار پیتون سیاه عظیمی بود. ناگهان متوجه می‌شود دو موش سیاه و سفید مشغول جویدن ریشه‌هایی هستند که مرد خود را با چنگ زدن در آن نگه داشته بود. فیل خشمگین نیز خود را به تنه درخت می‌کوبید، بر اثر تکان تنه درخت، کندوی عسلی از شاخه جدا می‌شود و قطره‌های عسل بر سر مرد می‌افتد و می‌لغزد و به دهان او می‌رسد. با وجود نیش زنبورها،

موش‌های سیاه و سفید، مارها و فیل خشمگین، مرد به اشتیاق خوردن عسل، از همه آنها غافل می‌ماند. (الیاده، ۱۳۸۷، ص ۲۵۶)

در پایان تمثیل، فیل نماد مرگ، درخت نماد رهایی و رستگاری و ریشه یا نی‌هایی که مرد خود را با آن نگه داشته سال‌های زندگی معرفی شده‌اند.

در دفتر اول منظومه حماسی مهابهاراتا، حکایتی نقل می‌شود که شبیه تمثیل مذکور است. اگرچه تفاوت‌هایی با حکایت‌های فوق دارد. اما چند عنصر تشکیل‌دهنده حکایت یعنی موش، شاخه درخت و چاه، با این حکایات تشابه دارد. در مهابهاراتا از زبان برهمنی به نام «سوت پورانک» نقل می‌شود که مردی به نام «جرتکار» (jaratkaru) در بزرگی و عبادت مانند برهما بود. او بسیار عبادت می‌کرد و ریاضت می‌کشید و اصلاً با زنان صحبت نداشت و هر هجده یا بیست روز یک مرتبه طعام می‌خورد:

«یکروز به سر چاهی رسید که پدرش و پدر پدرش درون آن چاه دست به بوته-ای زده و آویخته‌اند و موش بیخ آن بوته را می‌جوید. او گفت: شما چه کسانی که در چاه می‌افتید؟ گفتند: ما کسانی که دایم عبادت می‌نموده‌ایم و چون از این عالم رفتیم ما را به دوزخ می‌برند، از آن جهت که ما به غیر از «جرتکار» فرزندی نداریم و او ترک همه چیز کرده است و فرزندی پیدا نمی‌کند و کسی که فرزند نداشته باشد تا هفت پدران او را عذاب باشد. اگر آن فرزند ما کاری می‌کرد که او را فرزندی حاصل می‌شد، ما همه از این عذاب خلاص می‌شدیم. ای بنده خدا تو چه کسی که ما را می‌پرسی و به ما مهربانی می‌نمایی؟ او گفت: من فرزند گناهکار شمایم جرتکار، حالا هرچه شما بفرمایید می‌کنم. ایشان گفتند که تو کاری بکن که از تو پسری حاصل شود. جرتکار گفت: به هر نوع که شما بفرمایید به همان طریق فرزند حاصل سازم. گفتند: می‌باید زن بخواهی تا تورا فرزندی شود. گفت: من شرط کرده بودم که زن نخواهم حالا از گفته شما هیچ علاجی ندارم، نمی‌توانم که سخن شما را نشنوم که گناهکار می‌شوم...» (مهابهارات، ۱۳۵۸، ص ۱۹)

سرانجام جرتکار ازدواج می‌کند و صاحب پسری به نام «آستیک» می‌شود و روح پدر و پدربزرگش از عذاب رها می‌شوند.

مهری باقری در مقاله خود اشاره کرده که مأخذ تمثیل مذکور، مهابهاراتا است؛ اما به داستان جرتکار که پیش از این بیان شد، اشاره نکرده است. داستانی که مهری باقری ترجمه و نقل می‌کند، چنین آغاز می‌شود:

«برهمنی بود که در این دنیای بزرگ می‌زیست. ناگهان خود را در جنگل وسیع و دورافتاده‌ای که پر از حیوانات درنده بود یافت. جنگلی که از هر سو با شیران و ددان دیگری که مانند فیل بودند احاطه شده بود و همگی این وحوش با صدای بلند می‌غریزند و نعره می‌کشیدند. چنان جنگل مخوفی بود که حتی یمه Yama از ورود به آن می‌هراسید. از دیدن چنین جنگلی قلب برهمن به لرزه افتاد... چون وارد جنگل شد پا به فرار گذاشت... در این جنگل چاهی بود که سر آن با شاخه‌هایی پوشانده شده بود... برهمن در اثنای سرگردانیش در آن چاه افتاد و در خوشه‌های در هم گره خورده علف‌ها گیر کرد و در چاه آویزان ماند... در این حال اژدهای سهمگین عظیم الجثه‌ای را درون چاه دید و نزدیک دهانه چاه چشمش به فیل غول آسای سیاه‌رنگی افتاد که شش سر و دوازده پا داشت... در این حال شانه عسل به زیر افتاد و مرد که در چاه آویزان بود به خوردن عسل مشغول شد... تعدادی از موشان سپید و سیاه بن شاخه‌هایی که مرد بدان آویزان بود می‌جویدند...» (باقری، ۱۳۷۹، ص ۱۴)

اکنون پس از مرور موارد مذکور، حیوانات و نباتاتی که در این تمثیل آمده است، از دیدگاه نمادشناسی بررسی می‌شود تا دریابیم آیا انتخاب عناصر مذکور در این تمثیل پشتوانه نمادین محکمی داشته است یا می‌توان جانداران دیگری را هم جایگزین آنها کرد؟

## ۲-۲- نمادشناسی

### ۲-۲-۱- زنبور در اساطیر ایران

درباره واژه زنبور، باید گفت: «واژه زنبور از ریشه اوستایی *žžžž kka* گرفته شده است. این واژه در لاتین به صورت *vespa* و در انگلیسی *wasp* شده است. صورت پهلوی زنبور، *wabz* است و به فارسی بوز و زنبور گردیده است.» (عبداللهی، ۱۳۸۱،

ص ۴۱۴) در لغت نامه دهخدا ذیل واژه «زنبور» آمده است: زنبور عسل را «کیت انگبین» و «برمور» و «بَرَمَر» نیز گویند. در اساطیر زرتشتی، زنبور در گروه حشرات اهریمنی است؛ مگر زنبور عسل که مفید و سودمند است. در ایران داستان‌های چندی در مورد زنبور عسل وجود دارد به عنوان مثال: «زین‌الآخبار»، کشف و تولید زنبور عسل و عسل را در زمان طهمورث به دیوان نسبت می‌دهد (گردیزی، ۱۳۶۳، ص ۳۱)؛ در «نوروزنامه»، کشف عسل به هوشنگ نسبت داده می‌شود. (خیام، ۱۳۸۲، ص ۱۹)

#### ۲-۲-۲- زنبور در اساطیر هند

در اساطیر هند، زنبور حضور برجسته‌ای ندارد، آنچه بدیهی می‌نماید زنبور عسل را سودمند می‌دانند و از طرفی، زهر آن را مهلک می‌شمارند. اگر بپذیریم در آیین کهن اقوام هند و ایرانی، قوا و موجودات سودمند طبیعت، مقدس شمرده می‌شدند و در برابر این قوای نیک، قوای زیان‌بخش طبیعت مضر و منفور بودند (معین، ۱۳۶۴، ص ۱۴۴)، می‌توان گفت زنبورهای دارای زهر کشنده که سودی در زندگی آنها ندارند نیز، جزو موجودات مضر و در نتیجه منفور بوده‌اند.

#### ۲-۲-۳- تحلیل نقش زنبور در تمثیل مرد در چاه

در حکایت «مرد در چاه»، به حضور زنبور و جنبه نمادین آن اشاره نشده است و تنها از «زنبورخانه» که همان کندو است، سخن به میان آمده است. مرد بدون هیچ مزاحمتی از جانب زنبورها، به خوردن عسل مشغول است که این موضوع، عدم وجود زنبور را در زنبورخانه به ذهن تداعی می‌کند. از طرف دیگر در تمثیل جینی‌ها، به وجود زنبور در زنبورخانه اشاره شده است که به مرد حمله می‌کنند، اما هیچ جنبه نمادینی برای آن ذکر نگردیده و تنها می‌توان نیش زنبورها را موجبی برای آزار مرد در حین خوردن عسل دانست، شاید بتوان گفت اشاره به این دارد که حتی بهره‌برداری از لذات دنیا و غفلت از پایان کار نیز، بدون آسیب و سختی نیست.

## ۲-۲-۴- شتر در اساطیر ایران

در متون اوستایی، بویژه یشت‌ها، چندین بار از شتر نام برده شده است. این حیوان در اوستا «اوشتره» (ttt ra) یعنی شتر نر نامیده شده است. (رضی، ۱۳۴۶، ص ۵۷۷) در بندهش آمده که «شتر دو سرده (گونه) است: کوهی و چرا ارزنده. زیرا یکی را به کوه شاید داشتن و یکی را به دشت. باشد که یک کوهانه و دو کوهانه گویند. در میان چرا ارزندگان شتر مهمترین است.» (فرنبغ دادگی، ۱۳۶۹، ص ۹۱)

نکته بارز دیگر درباره شتر در اساطیر ایرانی این است که: چهارمین کالبد ایزد بهرام، شتر سرمست است که پا بر زمین می‌کوبد. (آموزگار، ۱۳۸۳، ص ۷۴) بنابراین شتر را می‌توان با خشم و جنگ در پیوند دانست؛ زیرا حیواناتی که با ایزدان همراهند یا ایزدان در قالب آنها ظهور می‌کنند، در واقع تداعی‌گر برخی خصوصیات یکدیگرند.

همچنین در عجایب‌المخلوقات: «شتر حیوانی است مبارک، پرمنافع، اندک‌خوار، قانع، متواضع و باقوت.» (طوسی، ۱۳۴۵، ص ۵۴۹) «شوالیه» نیز در «فرهنگ نمادها»، ذیل واژه شتر، همین توصیفات را درباره شتر آورده است.

## ۲-۲-۴-۱- پیوند (نام) زرتشت با شتر

در گذشته دور، به دلیل نقش مهم چهارپایان و رمه در زندگی بشر، این حیوانات سودمند، مورد توجه و گاه مقدس بوده‌اند. در مواردی، نام مردم با نام برخی حیوانات، مانند گاو، اسب و شتر ترکیب می‌شده است که نشان از اهمیت و فایده حیوان مورد نظر در زندگی گذشتگان دارد. در این میان، نام شخصیت‌های معنوی و مذهبی نیز دیده می‌شود؛ از جمله زرتشت، که بسیاری از اندیشمندان، نام او را با شتر در پیوند می‌دانند. کازارتلی (Casartelli) اسقف سالفورد، بیلی (Bailey) دانشمند انگلیسی، زولستر (Fr. Zolzer) شرق‌شناس آلمانی، جکسون (Jackson) دانشمند انگلیسی، بویس (M. Boyce) مستشرق انگلیسی و... از جمله کسانی هستند که نام زرتشت را مرتبط با شتر می‌دانند. (آشتیانی، ۱۳۷۴، ص ۴۷)

بنابراین برخی از صاحب نظران نام زردشت را به معنی «دارنده شتر زرد» پذیرفته‌اند.

#### ۲-۲-۵- شتر در اساطیر هند

گرچه در هند، نامی از شتر در این تمثیل نیامده است و حتی در منشأ جینی Jaina آن، فیل نقش شتر را ایفا می‌کند - که در مبحث بعد به نمادشناسی فیل هم خواهیم پرداخت - اما خالی از لطف نمی‌نماید به نقش شتر در هند نیز توجه شود. در شمایل - نگاری‌های هندو، شتر به ندرت دیده می‌شود اما در همین نگاره‌ها هم، شتر در ارتباط با مرگ است. (شوالیه، ۱۳۸۵، ص ۴۱)

به طور کلی باید گفت شتر در قاره آسیا، اهمیت زیادی دارد؛ زیرا با وجود بیابان - های بسیار و طولانی، شتر بهترین مرکب در این بیابان‌ها بوده است. از طرفی از گوشت و پوست و شیر این حیوان نیز استفاده می‌شود. شتر بخصوص در میان اعراب، حیوانی مفید و سودمند محسوب می‌شود.

#### ۲-۲-۶- فیل در اساطیر ایران

فیل در اساطیر و افسانه‌های ایران، حضور برجسته‌ای ندارد. به طوری که «در متون اوستایی، واژه فیل به کار نرفته است اما در متون پهلوی از «پیل» سخن به میان آمده است، شاید بدین دلیل که فیل، بومی سرزمین ایران نبوده است در متون اساطیری سخنی از فیل نیامده است.» (عبداللّهی، ۱۳۸۱، ص ۶۸۸) اما از متون پهلوی برمی‌آید که فیل حیوانی اهریمنی محسوب می‌شده است. نشانه‌های این تفکر در متون پهلوی بسیار است؛ در مینوی خرد، دیوان از جم خواستند تا گوسپند را بکشد و در عوض پیل بگیرد ولی او نپذیرفت. (تفضلی، ۱۳۴۸، ص ۴۳)

گرچه فیل حیوانی اهریمنی معرفی شده است اما از معدود حیوانات اهریمنی است که می‌توان او را رام کرد. «طبق اساطیر ایرانی، اولین کسی که فیل را رام کرد و از آن به عنوان مرکب و نیز وسیله جنگی بهره برد، فریدون بود.» (گردیزی، ۱۳۶۳، ص ۳۹) به طوری که در دوران ساسانی این حیوان اصل اهریمنی خود را از دست می‌دهد، تا آن



جا که در کارنامه اردشیر بابکان، «پیل سپید نشانه قدرت و پادشاهی است.» (تفضلی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲)

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که در ایران، چندان دربارهٔ فیل نمادپردازی نشده است زیرا فیل حیوانی است که زیستگاه خاصی می‌طلبد و با این‌که در سرزمین ایران می‌توان آن را یافت اما زیستگاه او در ایران نیست و تنها پادشاهان و درباریان، توانایی نگهداری فیل را داشتند؛ به طوری که وجود فیل، یکی از لوازم نشان دادن قدرت و شوکت پادشاهی بوده است. ضمن این‌که لازم به یادآوری است: گرچه فیل در ایران، از حیوانات اهریمنی محسوب می‌شده است اما به تدریج که این حیوان را رام کردند، جنبهٔ اهریمنی خود را از دست داد.

#### ۲-۲-۷- فیل در اساطیر هند

فیل از حیواناتی است که زیستگاه او بیشتر، در هند است. در این سرزمین فیل بیشتر، حیوانی است که با قدرت و پادشاهی ارتباط دارد. دربارهٔ فیل در هند بسیار نمادپردازی شده است.

«رکس وارنر» دربارهٔ فیل می‌نویسد:

قدرت و استحکام این حیوان در شرق مورد احترام بود... با شهریاران و درباریان پیوند داشت. در افسانه‌های هندو آمده که ایندرا شهریار آسمان، سوار بر فیلی به نام «آیراواتا» (airavata) می‌شود و ایزدی است با سر فیل به نام «گانشه» که ایزد خرد این جهانی است که اغلب پیش از انجام هر کار تهورآمیزی بدو التجا می‌برند؛ همچنین می‌پنداشتند که جهان بر پشت فیل سوار است.» (وارنر، ۱۳۸۷، ص ۵۴۶)

در هندوستان، فیل را با باران و حاصل‌خیزی مرتبط می‌دانند؛ «ابره‌های باران‌زا را فیلان سفید آسمانی تصوّر می‌کردند آنها به «لکشمی»، الاهی حاصل‌خیزی آب می‌پاشیدند.» (هال، ۱۳۸۰، ص ۷۲) از طرفی آفرینش فیل در اساطیر هند جالب توجه است و نشان از تقدس این حیوان دارد. «روایت است که صنعتگر آسمان، «ویوسوت» (vivasvat) را

شکل داد و بخش اضافی آن را به زمین افکند و فیل‌ها از این بخش اضافی هستی یافتند و بدین دلیل است که بخشی از سرشت فیل آسمانی است.» (ایونس، ۱۳۷۳، ص ۳۰)

#### ۲-۲-۷-۱- پیوند بودا و فیل

همان‌گونه که نام زرتشت در ایران، با شتر مرتبط است؛ ارتباط نزدیک و نمادین بودا با فیل نیز، جالب توجه است. «جیمز هال» می‌نویسد: فیلان را نماد حاکمیت، عقل سلاطین و نیروی اخلاقی و روانی می‌دانستند و بنابراین آنها را با بودا یکسان تلقی می‌کردند... از طرفی کاسه‌گذاری بودا را فیل حمل می‌کند. همچنین فیل با مروارید آتشین، یکی از هفت گنج بودا است.» (هال، ۱۳۸۰، ص ۷۳) نکته دیگر که ارتباط بودا با فیل را نشان می‌دهد، داستان تولد اوست: «مهامایا» (mahmaya) مادر بودا، قبل از تولد او، خواب می‌بیند که فیلی سفید در بطنش جای گرفت و باردار شد و بطن او به شکل دُرّجی بلورین درآمد. (ایونس، ۱۳۷۳، ص ۲۴۷)

#### ۲-۲-۸- تحلیل نقش شتر و فیل در تمثیل مرد در چاه

شتر در حکایت «مرد در چاه»، به دلیل مستی، به مرد حمله می‌کند و برای آن جنبه نمادینی ذکر نشده است. ضمن این‌که در «داستان‌های بیدپای» و تمثیل بودا، از شتر نامی به میان نیامده است. این حیوان، در سرزمین‌هایی که دارای بیابان‌های طولانی هستند حضور برجسته‌تری دارد. «محمدعلی مؤذنی» بر این عقیده است که در هیچ یک از تمثیل‌ها- چه منشأ بودایی و چه عربی- از حیوان خاصی که به مرد حمله کند نام برده نشده است و سنایی شاعر قرن ششم اولین کسی است که قبل از نصرالله منشی، شتر را به تمثیل مذکور اضافه کرده است. (مؤذنی، ۱۳۸۶، ص ۲۴) به هر روی، در تمثیل جینی، از فیل سخن به میان آمده است. در تمثیل مه‌بهارات، که مهری باقری نقل کرده است، نکته‌های جالب توجهی وجود دارد، در ابتدای حکایت، شیر و ددگان به فیل تشبیه شده‌اند و از طرفی برهمن، بالای چاه، فیل سیاه‌رنگی را می‌بیند که شش سر و دوازده پا دارد (شاید عدد دوازده اشاره به زمان داشته باشد). همچنین محل حادثه در جنگل است؛ به عبارت دیگر مکانی که برهمن با سایه مرگ احاطه شده است جنگل

است؛ چنین فضایی می‌تواند یادآور ایزد مرگ، یعنی «یمه فیل‌سوار» باشد و همچنین یادآور داستان رویارویی سویتری Savitri با یمه، خدای مرگ در جنگل باشد. این داستان در اساطیر هند شهرت دارد. (ایونس، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷)

در کلیله و دمنه، شتر ذکر شده است. با توجه به نمادشناسی که پیش از این ذکر شد، می‌توان جایگزین شدن شتر به جای فیل را منطقی دانست، زیرا در هند، بیشتر از فیل به عنوان مرکب قدرتمند استفاده می‌شد و در ایران و سرزمین‌های عرب نشین، شتر مرکبی قدرتمند و راهوار بود. با توجه به زیستگاه دو حیوان مذکور، شگفت نمی‌نماید اگر در انتقال تمثیل مرد در چاه، از هند به دیگر سرزمین‌های آسیایی، شتر جایگزین فیل شود. هر کدام از دو حیوان در سرزمین خود سودمند و با توجه به ارتباط آنها با یکی از بزرگان اقلیم خود، شاید مقدس نیز بوده‌اند؛ اما در اساطیر ایران فیل را اهریمنی و مرتبط با تاریکی می‌دانستند و در هند، شتر مرتبط با تاریکی و مرگ بوده است. با توجه به پیشینه نمادینی که برای فیل و شتر، ذکر شد؛ باید گفت: آوردن دو حیوان مذکور، به عنوان عامل قدرتمندی که مرد را به سمت مرگ می‌راند، بسیار جالب توجه است.

#### ۲-۲-۹- مار در اساطیر ایران

«مار در اوستا «اژی» و در سانسکریت «آهی» گاهی با صفت «اودرو تهراس» (mar ð-thrasa) آورده شده، یعنی بر روی شکم رونده و گاهی با صفت «خشوئو» (kvvvvêwa) یعنی زودخزنده و تندرونده یا چُست و چابک. (پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۱۹۷) مار و اژدها، تقریباً جنبه‌های نمادین مشترک دارند. مار در اساطیر کهن و به تبع آن در متون متأخر، به دو شکل کاملاً متمایز جلوه می‌کند؛ ماری که به عنوان جانوری از جانوران در گروه خرفستران جای می‌گیرد و مار اسطوره‌ای که به اژدها، اژدها... و سرانجام به هیأت ضحاک، پادشاه ستمگر درآمده است. (دوستخواه، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲۶) بنابر آمیختگی این دو جنبه، تفکیک مار از اژدها بسیار دشوار است و گاه تمایزی بین آنها نیست.

مار از حیواناتی است که در اساطیر اغلب سرزمین‌ها حضور دارد و از نظر نمادین جزو حیوانات دو وجهی، یعنی هم دارای چهره‌ای منفی و هم مثبت است. از یک طرف نیش زهرناک مار مرگ‌آور است و از طرف دیگر پوست‌اندازی آن، تداعی‌گر تولد و جوانی است.

در داستان‌های ایرانی، مار جلوه‌ای منفی و نامطلوب دارد و دشمن آدمی محسوب می‌شود. نمونه آن، داستان‌های مربوط به ضحاک است. بی‌شک این عقاید، ریشه در اعتقادات کهن اوستایی دارد؛ زیرا در اعتقادات اوستایی، مار از سهمگین‌ترین انواع خرفستران - جانوران موزی - است و کشتن آن پاداش بسیاری دارد. (پورداوود، ۱۳۷۷، ص ۳۵۸)

در بسیاری از کتب تفسیر قرآن مار به عنوان وسیله عذاب گناهکاران در دوزخ معرفی شده است. اما چنین دیدگاهی در مورد مار و مجسم کردن آن در دوزخ برای کیفر گناهکاران، سابقه‌ای کهن‌تر از قصص قرآن دارد. چنین مارهای شکنجه‌گری در «ارداویراف‌نامه» نیز توصیف شده است. در فرگرد ۱۹ ارداویراف‌نامه آمده: «جایی فراز آدم‌روان مردی که چون ماری تیر مانند به نشیمنگاه اندر شد و از دهان بیرون آمد و بسیار ماران دیگر، همه اندام او همی ستندند.» (عقیقی، ۱۳۴۲، ص ۴۳) «در متون فارسی همچون کیمیای سعادت، ماران دوزخ به ماران گور مبدل شده‌اند و از عذاب کافر در گور و نیز از عقارب و حیات گور یاد شده است.» (غزالی، ۱۳۳۳، ص ۸۵) احتمال دارد ویژگی‌های زیستی مار، یعنی ارتباط او با خاک، جهان فرودین و تاریکی و همچنین زهر دردناک و مرگ‌آور او، باعث شده که چنین نقشی را - عذاب گناهکاران در دوزخ و گور - به او نسبت دهند.

در «فرهنگ‌نامه جانوران در ادب فارسی» اشاره شده که: در داستان‌های ایرانی، در یک مورد مار با چهره‌ای مهربان و نقشی مثبت ظاهر می‌شود و آن در داستان کودکی بزرگمهر است که وقتی او را نزد شاه می‌برند:

رسیدند جایی کجا آب بود  
چو هنگامه خوردن و خواب بود

به زیر درختی فرود آمدند  
بخفت اندران سایه بوزرجمهر  
چو چیزی بخوردند و دم برزدند  
هنوز آن گرانمایه بیدار بود  
یکی چادر اندر کشیده به چهر  
نگه کرد و پیسه یکی مار دید  
که با او به راه اندرون یار بود  
ز سر تا به پایش بویید سخت  
که آن چادر از خفته اندر کشید  
شد از پیش او نرم سوی درخت  
(فردوسی، ۱۳۸۶، ص ۶۴۵)

مار هیچ آسیبی به بزرگمهر نمی‌رساند و پس از بوییدن سر تا پای او، آنجا را ترک کرده و به سوی درخت می‌رود. همراهان بزرگمهر این واقعه را بر خوش‌اقبالی او حمل کردند. (عبداللهی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱۸) با توجه به ارتباط خواب، ناخودآگاه و مار و همچنین ارتباط مار با درخت در اساطیر سرزمین‌های گوناگون، این صحنه در شاهنامه در خور تأمل است. زمانی که بزرگمهر در خواب است مار به او نزدیک می‌شود و پس از بوئیدن او به طرف درخت می‌رود. از طرف دیگر، مار در اساطیر، با عقل و خرد مرتبط است، شاید بتوان بر این نکته درنگ کرد: ماری که در کنار بزرگمهر ظاهر شد، نماد و تجسم خرد و بزرگی آن مرد باشد.

به نظر می‌رسد که در دوران پیش از دین زرتشتی و در آیین میتراپی، مار دارای نقش و چهره‌ای مثبت بوده است. چنان‌که در تصاویر و سنگ‌نگاره‌های به جا مانده، او یکی از همراهان ویژه میتراست. در تصویر قربانی گاو توسط میترا، مشاهده می‌شود که مار به طرف خون گاو در حرکت است. برخی بر این عقیده‌اند که مار قصد دارد با زهر خود خون گاو را آلوده سازد؛ اما برخی از پژوهشگران، از جمله «هاشم رضی»، که تحقیقات گسترده و ارزشمندی درباره آیین مهر انجام داده است، می‌نویسد: «او خون گاو را می‌لیسد تا بارور شود و به آبستنی و تولد برسد و موجب خیر و برکت و فزونی شود.» (رضی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶) همچنین در تصویر عروج میترا، مار از همراهان اوست. بدین ترتیب می‌توان استنباط کرد که مار در ایران نیز به عنوان موجود مرتبط با حیات و

زندگی، مطرح بوده است و نقشی مثبت داشته است. ضمن این که کیش مارپرستی در عیلام هم وجود داشته است. (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۸۲)

به هر روی چون مار از حیواناتی است که در نمادشناسی جنبه دو وجهی دارد، دور از ذهن نیست اگر در میان اقوام هند و ایرانی نیز بتواند حامل هر دو جنبه زندگی بخشی و مرگ باشد. چنین جنبه دو وجهی، در برخی داستان‌ها نیز بازتاب یافته است. به طور مثال، مار در حکایت سیاح و زرگر در کلیله و دمنه، هم با کنش مرگ آوری و هم با کنش حیات بخشی و درمان‌گری (دادن داروی شفابخش به زرگر)، ظاهر شده است.

#### ۲-۲-۱۰- مار در اساطیر هند

تقریباً در همه سرزمین‌ها، افسانه‌های مربوط به مار وجود دارد. به نظر می‌رسد در نواحی گرم، این افسانه‌ها بیشتر است؛ بدین دلیل که در نواحی گرمسیر، انواع مار و تعداد آنها بیشتر است. در هند نیز، مار با دو جنبه متضاد مطرح می‌شود. در برخی از داستان‌های مهابهاراتا، مارها نقش مثبتی دارند و گاه یک مار مؤنث با یک مرد ازدواج می‌کند. مانند ازدواج «جرتکار» با ماری به همین نام. (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۱، صص ۲۰-۱۹) همچنین در تصاویر و تندیس‌های باقی‌مانده از دوران کهن، مشاهده می‌شود که برخی از خدایان مانند شیوا، ویشنو، کریشنا و گانشه، مار با خود دارند و یا مشغول رام کردن مار یا اژدرماری هستند. در برخی تصاویر یا سنگ‌نگاره‌ها، تصویر مارها، رساننده مفاهیم خاصی است مانند تندیس رام کردن و رقص کریشنا بر سر یک اژدرمار، که می‌تواند نماد تسلط بر نیروهای اهریمنی، خشم و غضب باشد. در برخی تصاویر هم مار بر سر و دوش و موهای خدایان قرار دارد.

شایان توجه است که از دوران کهن، کیش مارپرستی در هند وجود داشته است، که بعدها «با دین آریایی‌های مهاجم درآمیخت و در اسطوره‌های متأخر هندویی به صورت باشندگان نیمه‌ایزدی با پیکر مار به نام «ناگاها» باقی ماند.» (وارنر، ۱۳۸۷،

ص ۵۳۳) هنوز هم در بنگال، پرستش ایزدبانوی مار (ماناسا)، وجود دارد. حتی امروزه نیز ارتباط مردم هند با مار بسیار مورد توجه و شگفت‌آور است.

ذکر شد که مارها در مهابهاراتا، گاه نقش مثبت دارند، اما از مارهایی هم در مهابهارته سخن به میان آمده است که بسیار خطرناک ظاهر می‌شوند؛ در برخی موارد، مارهای سمی جزو نیروهای شر محسوب می‌شوند و در مقابل خدایان قرار می‌گیرند. چنان‌که در داستان‌ها، گروه ماران و اژدرماران به عنوان «اسوراها» (موجودات اهریمنی در هند)، اغلب در تقابل و جنگ با خدایان، برای دست‌یابی به نوشابه جاودانگی هستند و این امر ماجراهایی را در اساطیر و حماسه‌های هندی خلق کرده است. (ایونس، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰)

از طرفی، مار یا اژدها در اساطیر هند و ایران در نقش دیو خشکی نیز ظاهر می‌شود و از ریزش باران جلوگیری می‌کند. یعنی این نقش مار در تضاد با حیات‌بخشی و باروری و تجدید حیات اوست. به عبارت دیگر، مار از نظر نمادین در هند نیز، در ردیف جانورانی است که دارای دو جنبه متضاد است. به طور مثال، مبارزه ایندرا با دیو «وریتره» و «اهی» نشان از تقابل باران و خشکی دارد. (یارشاطر، ۱۳۳۰، ص ۴۳۷)

#### ۲-۲-۱۱- تحلیل نقش مار در تمثیل مرد در چاه

در حکایت «مرد در چاه»، مار جلوه‌ای منفی دارد و با مرگ و جهان زیرین مرتبط است. در واقع حضور مار در چاه، ترس‌آور و تداعی‌گر مرگ و شاید برای ترسناک‌تر جلوه دادن چهره مرگ است. در این تمثیل، چهار مار، نماد طبایع چهارگانه آدمی است و هر گاه که یکی از آنها در حرکت آید زهر قاتل و مرگ حاضر باشد و اژدها مرجعی است که به هیچ تأویل از آن چاره نتواند بود. در داستان‌های بیدپای نیز چهار مار نماد چهار طبع است که هر گاه طبعی چیره گردد، در هلاک گشاده شود. در تمثیل بودا نیز افعی‌ها اشاره به تن آدمی با همه امیال آن دارد.

بر این اساس می‌توان گفت: در تمثیل مذکور، مار مطابق با پیشینه نمادین خود، یعنی ارتباط با عذاب، مرگ و دنیای مردگان آمده است؛ از یک طرف، مارها را نماد

طبع آدمی دانستن، دو وجهی بودن مار را به ذهن تداعی می‌کند، زیرا طبایع آدمی، هم عامل حیات و هم در صورت اختلال در آنها، عامل مرگ اوست.

از طرف دیگر، مار در اساطیر اکثر سرزمین‌ها نماد آب، آتش، خاک و هوا است؛ در بسیاری از انگاره‌ها، اژدها به صورت موجودی است که از دهان او آتش خارج می‌شود. در داستان پیدایش آتش در اساطیر ایران (داستان هوشنگ و کشف آتش در شاهنامه)، می‌توان ردپای مار را دید. از طرف دیگر مار با خاک مرتبط است زیرا اغلب، خدایان زیر زمینی و مرتبط با جهان فرودین هستند. همچنین مارهایی وجود دارند که فقط از هوا تغذیه می‌کنند. (دادور، ۱۳۸۵، صص ۱۹۱-۸۷) ضمن این‌که مار با عنصر آب نیز مرتبط است. برای مثال در هند، ماران فرمانروای آب و دریا هستند. (دوبوکور، ۱۳۷۳، ص ۵۴) در ایران نیز با توجه به نقش مار بر کوزه‌های قدیمی، «مار نماد آب و خرد و جاودانگی است». (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۸۲) بنابراین مشاهده می‌شود مار به نوعی با چهار عنصر مرتبط است.

پس وجود مار - خصوصاً چهار مار - در تمثیل مرد در چاه و نماد طبایع چهارگانه قرار گرفتن آنها، بسیار هوشمندانه و بسزا است؛ به طوری که هر جانوری جایگزین آن در تمثیل شود، نمی‌تواند بازتاب دهنده چنین جنبه نمادینی - تن آدمی یا طبایع چارگانه او - باشد.

با توجه به آنچه ذکر شد، مشاهده می‌شود از بین جانوران مختلف، مار بهترین انتخاب برای حضور در این تمثیل و کنش آن، یادآور پشتوانه نمادینش است.

#### ۲-۲-۱۲- موش در اساطیر ایران

«واژه موش به معنی حیوان معروف، از ریشه سنسکریت mukka و miii ka اخذ شده است.» (عبداللّهی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳۱) در عجایب المخلوقات آمده است: موش را به تازی «فاره» گویند و به هندی «لکنوج». جانوری است خسیس و مودی. (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۵۹۷)



طبق باور مزدیسنان، موش از انواع «خرفستر» و پاداش کشتن آن به اندازه کشتن چهار شیر است. (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹، ص ۹۷) بنابراین موش جانوری بسیار منفور و کشتن آن بر پیروان زرتشتی واجب بوده است، چنان که در «فرهنگ ایران باستان» به نقل از «پلوتارخوس» (نویسنده یونانی ۴۶-۱۲۰ میلادی) آمده است: «مغان از موش تنفر دارند و آن را می‌کشند و بر آنند که نزد خداوند هم منفور است.» (پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۱۹۴) در اوستا، از موجودی به نام «موش‌پری» در کنار دیو آز نام برده شده است و در برابر شیر، آب روان و درختان بالنده آمده‌اند. (پورداوود، ۱۳۵۶، ص ۱۰۱) سپس در بندهش از این موجود به عنوان نیمه تاریک خورشید سخن به میان آمده است. (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹، ص ۵۶) چنین بر می‌آید که موش در کنار دیو آز از موجودات اهریمنی است که ممکن است از بالندگی درخت و حیات بخشی آب و شیر، جلوگیری کند. بنابراین از جمله دشمنان آفریدگان نیک است.

جالب توجه است در «حیوة الحیوان» آمده است که: «موش سفید و سیاه نشانه روز و شب است و اگر کسی آنها را در خواب ببیند بر عمر طولانی او دلالت می‌کند.» (الدمیری، ۱۳۷۰، ص ۱۷۵) در عجایب المخلوقات نیز آمده است: «موش در خواب، شب و روز بود که عمر را پی‌زنند.» (طوسی، ۱۳۴۵، ص ۵۹۸)

بنابراین موش به عنوان حیوانی که بر گذر زمان و عمر دلالت دارد شناخته شده بوده است، گویی جهان را موشی است که وظیفه او جویدن ریشه‌های عمر است:

«عمر تورا چون به موش خویش جهان خورد / خواهی تو عمرو باش و خواهی عمّار»  
(ناصر خسرو، ۱۳۶۸، ص ۲۵۹)

از این نکته نیز نباید غافل ماند که موش، یکی از جانورانی است که با صفت دزدی و زیانکاری شناخته می‌شود که با ورود به انبار غله، بیشترین زیان را به انسان می‌رساند و یکی از اصلی‌ترین عوامل حیات انسان (خوراک) را به نابودی می‌کشاند. بنابراین به نظر می‌رسد موش، تداعی‌گر تباهی و نابودی است و مردم این جانور را در تقابل با حیات و کشتن او را برای بقای محصول خود واجب می‌دانستند.

### ۲-۲-۱۳- موش در اساطیر هند

موش در اساطیر هند، مرکب گانشه، یکی از خدایان هند است. در واقع، موش همراه خدای سفر، معماری و به طور کلی، خدای آغازگر هر کاری است. (ایونس، ۱۳۷۳، ص ۱۸۲) بنابراین موش در اساطیر هند، تنها در این مورد حضور برجسته دارد. به نظر می‌رسد یکی از دلایل مرکوب قرار گرفتن موش برای گانشه، سرعت و چالاکی آن باشد و با توجه به اینکه، مسافران با نام گانشه، آغاز سفر می‌کردند، مرکب این خدای هند می‌تواند به عنوان نماد سفر نیز قرار گیرد. ضمن اینکه شاید بتوان این فرضیه را بیان کرد که سوار شدن گانشه، به عنوان خدای آبادانی و ساخت و ساز، بر موش را می‌توان رام کردن و مهار ویرانی دانست.

### ۲-۲-۱۴- تحلیل نقش موش در تمثیل مرد در چاه

در تمثیلی که برزویه طیب آورده است، موش نماد گذر عمر و نابودی حیات است. نویسنده پس از نقل قصه، جنبه‌های نمادین آن را توضیح می‌دهد و درباره موش ها می‌نویسد: «... و موشان سفید و سیاه و مداومت ایشان بر بریدن شاخ‌ها [را]، به شب و روز که تعاقب ایشان بر فانی‌گردانیدن جانوران و تقریب آجال ایشان مقصور است [مانند کردم]...» (منشی، ۱۳۸۱، ص ۵۷)

در «داستان‌های بیدپای» که ترجمه‌ای از کلیله و دمنه است، نیز موش سفید به عنوان نماد روز و موش سیاه نمادی از شب آمده است. در «چنین گفت بودا» نیز مشاهده می‌شود که: «... مراد از دو موش، یکی سفید و یکی سیاه، طول زمان و توالی شب و روز و گذر سال‌هاست...» (رجب زاده، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵)

در مهابهاراتا مشاهده می‌شود که یک موش بیخ بوته را می‌جود، اما در سه مأخذ دیگر دو موش سیاه و سفید ذکر شده است. اگر در هند نیز دو موش سیاه و سفید را نماد تجسم شبانه‌روز بدانیم، وجود یک موش در حکایت مهابهاراتا، چندان شگفت

نمی‌نماید، زیرا همان‌طور که ذکر شد در مهابهاراتا سخن از عالم دیگر است و گذر شب و روز و عمر، معنا ندارد.

از مهمترین دلایلی که در این تمثیل‌ها، موش نماد توالی شب و روز و گذر عمر معرفی شده است علاوه بر سرعت و چالاکی موش در جویدن، پیوستگی و مداومت او هنگام جویدن چیزی است. ضمن اینکه رنگ موش‌ها نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد. پس کنش موش نیز در این تمثیل مطابق با جنبه نمادینش است.

#### ۲-۲-۱۵- درخت در اساطیر ایران

درخت در اساطیر و هنر و ادبیات ایران، جایگاه ویژه‌ای دارد، که این جستار را مجال پرداختن بدان نیست. اما آنچه شایسته توجه است، درخت در ایران نیز، مانند بسیاری از سرزمین‌ها نماد و مظهری از زندگی و نو شدن است. از جمله درختانی که در ایران مقدس و مورد توجه بوده‌اند، می‌توان به هوم (گئوکرنه) و سرو اشاره کرد. در متون اسلامی نیز درختانی چون طوبی، سدره‌المنتهی، انار، انجیر و زیتون جزو درختان مقدسند. چنان‌که در آیه ۶۸ سوره مبارک الرحمن به درختان انار و خرما، در آیه ۲۳ سوره مبارک نبا به درختان انگور، در آیه ۲۸ سوره مبارک واقعه به درخت سیدر، و در آیه ۲۹ از سوره مبارک واقعه به درخت موز بهشتی اشاره شده است.

#### ۲-۲-۱۶- درخت در اساطیر هند

در هندوستان نیز مانند دیگر سرزمین‌ها، درخت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و برخی از درختان در دوره‌هایی مورد پرستش قرار می‌گرفتند. عقاید مربوط به تبار گیاهی انسان در اساطیر هند مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر «در عقاید مردم هند نشان از وجود رابطه‌ای نمادی میان انسان، حیات نباتی و مخصوصاً تقدس درختان وجود دارد.» (حسین آبادی، ۱۳۹۳، ص ۳۴) از جمله درختانی که در هند مقدس بوده است، انجیر و انگور است. جلسات بودا با پیروان و شاگردان خود در سایه درخت انجیر بود و در شمایل‌نگاری‌ها، تصویر بودا در کنار درخت انجیر مشاهده می‌شود. قابل ذکر است که تقدس درخت انجیر به زمان پیش از بودا می‌رسد. (فیشر، ۱۳۸۳، ص ۲۰)

برخی از خدایان هند (مانند ویشنو، کریشنا و...) نیز با درختان مقدّس، بویژه درخت انجیر و انگور، مرتبط هستند. (جلالی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۵۱۵)

از جمله درختان دیگری که در هند تقدّس دارند «گولار Goolar، ویلوا Vilva، صندل Sandal، بانیان Banyan، آلما Algma، تمالا Temala و درخت Kalpa» (حسین آبادی، ۱۳۹۳، ص ۳۶) هستند. جالب توجه است «علی رغم وجود انواع متنوعی از درختان مقدّس در هند، تجلیات مذهبی و اسطوره‌ای برخی از درختان، در باورهای مذهبی مردم این سرزمین بازتاب گسترده‌تری یافته‌اند. [از جمله] درخت کیهانی یا واژگون، درخت زندگی، درخت بودی‌پی (درخت تنویر بودا)». (همان، ص ۳۵)

از جمله درختان اساطیری که پیوسته ذهن بشر را به خود مشغول می‌کرد، «درخت زندگی» بوده است. پیروان بودا درخت زندگی را حاوی ده یا دوازده میوه خورشید شکل می‌دانند. درخت زندگی رمز جاودانگی و نیروی مقدّس است، چنین درونمایه‌ای ریشه در تمدن بین‌النهرین دارد و ایرانی‌ها و عرب‌ها و بیزانسی‌ها، آن را به شرق دور برده‌اند. (پورخالقی، ۱۳۸۰، ص ۹۶)

#### ۲-۲-۱۷- تحلیل نقش درخت در تمثیل مرد در چاه

درختان و گیاهان، پیوسته در تفکر و اندیشه بشر، نمادی از حیات و زندگی‌اند. «درخت به خاطر توان بی‌نهایت خویش در نو شدن، تصویری است از هستی.» (صدقه، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱) چنین جنبه نمادینی از دوران اساطیری در تفکر انسان وجود داشته است. درخت به عنوان نماد حیات و جوانی، جهانشمول است و در اساطیر همه سرزمین‌ها وجود دارد. داستان‌های مربوط به درخت زندگی و خدایان برکت‌بخشی در اساطیر - که خدای درخت، گیاه، محصول و زراعت هستند و با سبزی و حیات پیوند دارند - نشان‌دهنده ارتباط درخت و گیاه با حیات است.

پیش از این اشاره شد که عمل موش در هر سه مأخذ مذکور، جویدن شاخه درختی است که مرد به کمک آن خود را ننگه‌داشته تا درون چاه سقوط نکند.

در کلیله و دمنه برای شاخه درخت جنبه رمزی ذکر نشده است؛ اما در داستان- های بیدپای آمده است: «...و زندگانی را به آن دو شاخ برکشیده [مانند کردم]...» (البخاری، ۱۳۶۱، ص ۷۰). در تعالیم بودا نیز «تاک‌ها به منزله تداوم زندگی بشر است.» (رجب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵) و تمثیل جینی، درخت انجیر رمزی از حیات مرد است. با توجه به اینکه موش‌ها نماد توالی روز و شب و جویدن شاخه درخت توسط آنان، رمز گذر عمر است؛ در کلیله و دمنه نیز، درخت می‌تواند رمز زندگی مرد باشد که با غفلت و مشغول شدن به لذت آنی نتوانست از قطع شدن آن و افتادن در کام اژدها جلوگیری کند. به هر حال شاخه درخت یا بوته‌ای که مرد خود را با آن نگه داشته است و قطع شدن آن مساوی با مرگ اوست، با زندگی و حیات مرد پیوند دارد. به هر روی، هیچ عامل نگهدارنده‌ای نمی‌تواند در این تمثیل جایگزین درخت شود و بتواند به این شایستگی، نماد زندگی را به تصویر کشد.

نکته بسیار قابل تأمل تمثیل «مرد در چاه»، قرار گرفتن مرد، بین شاخه درخت و مار است. گویی انسان و درخت و مار، سه همراه از زمان‌های بسیار کهن هستند. از زمانی که انسان در بهشت بود و از نزدیک شدن به درخت معرفت منع شد و شیطان در پیکر مار او را وسوسه کرد و او از بهشت رانده شد؛ تا زمانی که افسانه‌های مربوط به درخت زندگی رواج پیدا کرد و مار را نگهبان درخت زندگی می‌شمردند، این همراهی ادامه پیدا کرد و هنوز هم در بسیاری از آیین‌ها و آثار ادبی و هنری، این همراهی دیده می‌شود. شاید باید پذیرفت که «معنای همزیستی انسان- درخت- مار آشکار است. جاودانگی به سختی به دست می‌آید... و اسطوره‌ها از نگهبانی درخت زندگی توسط مار سخن می‌گویند.» (صدقه، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳) بنابراین نبرد انسان و مار برای به دست آوردن زندگی- خصوصاً زندگی جاوید- نبردی آیینی است. در هند مارها با انسان‌ها و خدایان برای به دست آوردن گیاه جاودانگی می‌جنگند. در اساطیر ایران نیز، درخت حیات وجود دارد؛ «در تمدن‌هایی که از ادیان ایرانی تأثیر پذیرفته‌اند، آیین‌های متعددی وجود دارد که حکایت از ماری دارد که در نزدیکی درخت حیات زندگی می‌کند.»

(همان، ص ۱۴۳) به هر روی، به نظر می‌آید در تمثیل مرد در چاه، تصویر درخت، انسان و مار تکرار شده است و گویی انسان بین درخت زندگی و مار قرار گرفته و نمی‌تواند به زندگی جاوید دست یابد. این تصویر، تمثیلی از زندگی همه آدمیان بر خاک است که بسیاری از آنها، از موش‌های چالاک شب و روز غافلند.

### ۲-۲-۱۸- چاه در اساطیر ایران

در اساطیر ایران، چاه با مرگ و دنیای مردگان و زندان در پیوند است. سقوط در چاه، نماد عذاب و مرگ است و چاه، معرف دنیای مردگان است. (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۶۹) برآمدن از چاه، نشان حیات مجدد و متعالی است، بسیاری از داستان‌های خدایان برکت بخش نیز دارای چنین مضمونی است. یعنی سقوط یکی از خدایان در چاه، که معمولاً یک خدا-گیاه است یا ناپدید شدن او در جهان فرودین که جهان مرگ و جایگاه مردگان است، به منزله مرگ خدای برکت‌بخش است و برآمدن او از چاه یا دنیای زیر زمینی، آن‌هم در زمان برداشت محصول یا فصل بهار، نشان از حیات مجدد و بازگشت برکت دارد. بنابراین، چاه و جهان فرودین نماد مرگ و نیستی است.

شواهدی در اساطیر ایران وجود دارد مبنی بر استفاده از چاه به عنوان زندان؛ در «عجایب نامه» از چاهی سخن به میان آمده که فریدون، ضحاک را در آن به بند کشید. همچنین در داستان بیژن و منیژه، استفاده از چاه به عنوان زندان، قابل مشاهده است. بیژن پهلوان و سردار ایرانی است که به دلیل عشق منیژه و توسط افراسیاب به چاه انداخته می‌شود و رستم به یاری منیژه، او را از چاه بیرون می‌آورد. در این داستان چاه را می‌توان نماد زندگی زیرزمینی و معرف جهان مردگان دانست. (بهار، ۱۳۵۱، ص ۵۷ و همو، ۱۳۷۶، ص ۲۶۹)

می‌توان احتمال داد سقوط در چاه، به معنای ورود به دنیای ناخودآگاه و برآمدن از چاه به معنی رسیدن به شناخت و آگاهی است و چاه به خودی خود در نمادشناسی، تداعی‌گر رسیدن به آگاهی است. چنانکه در «فرهنگ نمادها» ذیل واژه چاه اشاره شده

است: «چاه نماد آگاهی و در ضمن نمایانگر انسانی است که به آگاهی و شناخت رسیده است.» (شوالیه، ۱۳۸۵، ص ۴۸۵)

نکته قابل تأمل دیگر این است که در دوران کهن، تأمین آب مردم برخی سرزمین ها، از طریق حفر چاه بوده و چاه‌های زیادی در نواحی مختلف حفر می‌شده است؛ از طرفی، در برخی از داستان‌ها مشاهده می‌شود که برآمدن یک خدا یا یک انسان-خدا از چاه، مبارزه با دیو خشکی و باران‌آوری را در پی دارد؛ در اساطیر بعضی از سرزمین‌ها نیز که آب مورد نیاز زندگی و کشاورزی آنها از طریق رودخانه‌ها تأمین می‌شود و به عبارت دیگر سرزمین‌هایی که فرهنگ رودخانه‌ای دارند، مشاهده می‌شود که داستان‌های مربوط به خدایان برکت‌بخشی آنها نیز مطابق با نحوه تأمین آب آن سرزمین است؛ به عنوان مثال در اساطیر مصر آمده است که پیکر اُزیریس، خدای برکت‌بخش، قطعه قطعه به آب رودخانه انداخته می‌شود و سپس دوره به دوره زنده می‌شود و برکت را - که نشان آن آب و گیاه است (شاید رویدن درخت در کنار رود) - به همراه دارد. بنابراین شاید بتوان بر این نکته درنگ کرد که، وجود چاه در برخی از داستان‌ها، نه تنها نماد جهان مردگان و مرگ است بلکه از وجود چاه و اهمیت آن در داستان‌ها و اساطیر یک سرزمین، می‌توان به فرهنگ و نوع زندگی و تأمین آب آن سرزمین پی برد.

#### ۲-۲-۱۹- چاه در اساطیر هند

چنانکه ذکر شد، چاه نشان لایه‌های تاریک ذهن انسان، مرگ و دنیای مردگان است. سقوط در چاه به معنی فرورفتن و سقوط در این موارد و برآمدن از چاه نمایانگر رسیدن به خودآگاهی و حیات دوباره است؛ در هند نیز داستان‌هایی وجود دارد که در آن چاه نماد جهان فرودین و دنیای مردگان است؛ از جمله داستان «تریته‌آپتیه»:

«تریته‌آپتیه (ودایی) از خدایان فضایی (آسمانی) و از گروه خدایان دلاور و برکت بخشنده ودایی است که از این جهات بسیار شبیه «ایندرا» (indra) است و او نیز به نبرد با اژدهای «ورتره» (vartra) و اژدهای «ویشوروپه» (vivsvraa)، که سه سر و شش چشم دارد می‌پردازد؛ از خویشکاری‌های «تریته»، افشردن سومه (هوم) است. در اسطوره‌ها و

افسانه‌های بعدی هند، «تریته» برادر سوم از سه برادر دانسته شده که دو برادر دیگر، او را به چاه آبی می‌افکنند. نام برادر دوم «دویتیه» (dvita) نیز در ریگ‌ودا ظاهر می‌شود. نام «تریته» به صورت «تریته» در اوستا آمده که مقام خدایی ندارد و سومین کسی است که گیاه هوم را افشرده است و نخستین درمان‌بخشی است که ده‌هزار گیاه دارویی از اهورامزدا دریافت داشته است.» (قلی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳)

چنانکه اشاره شد، «تریته‌آپتیه» توسط برادرانش به چاه انداخته می‌شود اما خدایان او را از چاه رها ساختند. از آنجا که تریته‌آپتیه «سومین برادری است که اگنی (agni)، از آب آفریده بود.» (بهار، ۱۳۵۱، ص ۴۸) سقوط او در چاه - به توطئه برادران - نماد خشکسالی و بی‌آبی و برآمدن او از چاه، نشان باران و برکت دوباره است. از طرف دیگر او با دیو خشکی، «وَرتره» و «ویشورویه»، می‌جنگد و بر آنها پیروز می‌شود و این پیروزی نشان باران‌آوری است.

#### ۲-۲-۲۰- تحلیل چاه در تمثیل مرد در چاه

بر خلاف درخت که نماد حیات و زندگی است؛ چاه، با مرگ و دنیای مردگان پیوند دارد. در متن بودایی، برای چاه رمزی ذکر نشده است؛ اما مرد را کنایه از کسی می‌داند که زاده می‌شود تا عذاب ببیند و در تنهایی بمیرد. بنابراین محل مرگ و تنهایی او همان چاه است.

در کلیله و دمنه، چاه رمز دنیای پرآفت معرفی می‌شود؛ در داستان‌های بیدپای نیز چاه نماد دنیای پر از آفت و بلاهای گوناگون است. در «فرهنگ نمادها» آمده است: «در خاور دور هنوز چاه را نماد دوزخ می‌دانند.» (شوالیه، ۱۳۸۵، ص ۴۸۵) تأمل برانگیز است که چاه در این تمثیل‌ها نیز جایگاه عذاب و مرگ است و چنانکه مرد می‌توانست از چاه برآید حیات خود را بازمی‌یافت. به همین جهت هر سه نشانه (موش، درخت، چاه) بار منفی پیدا کرده‌اند. موش و چاه نشان تقدیر، زمان و مرگ است که حتمیت دارد، درخت نیز نشان حیات است میان دو امر محتوم (زمان و مرگ)؛ که هیچ گریزگاهی از آن وجود ندارد و این سرنوشت رقم‌خورده همه آدمیان است.



## ۲-۲-۲۱- رهایی از چاه در تمثیل مه‌بهاراتا

در تمثیل مه‌بهاراتا مشاهده می‌شود که پدر و پدر بزرگ جرتکار، نجات یافته و در چاه سقوط نمی‌کنند. می‌توان گفت، عامل رهایی آنها از عذاب، (هرچند غیرمستقیم) یک زن است که با ازدواج با جرتکار و تولد آستیک، سبب رهایی اجداد جرتکار از عذاب و چاه می‌شود. اگر چه در این داستان همسر جرتکار یک مار مؤنث است، چنین ازدواج‌هایی در اساطیر هند چنان طبیعی می‌نماید که گویی تفاوتی بین انسان و حیوان نیست. احتمالاً این نکته به ارتباط عمیق انسان با طبیعت و موجودات آن، مقدّس پنداشتن آنها و شعور قائل شدن برای تمام عناصر طبیعت برمی‌گردد یا حامل مفاهیم نمادین است.

جالب توجه است که در داستان‌های مربوط به خدایان یا انسان - خدایان نیز - که به جایگاه تاریکی و مرگ می‌روند و بازگشت آنها نیز به منزله حیات مجدد آنهاست - زنان نقش فعالی دارند. «همیشه در این داستان‌های ایزد نباتی، زن وجود دارد. آن زن معمولاً می‌تواند باعث مرگ ایزد بشود و در حیات مجدد او نقش دارد.» (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۶۹) علاوه بر این، از این نکته نیز نباید غافل ماند که «چاه در زبان عبرانی به معنی زن و زوجه است» (شوالیه، ۱۳۸۵، ص ۴۸۴) و شاید ارتباطی بین به چاه افتادن و حضور یک زن قبل یا بعد از آن، با معنی واژه چاه وجود داشته باشد.

با وجود همانندی میان تمثیل مرد در چاه با داستان آویخته شدن دو مرد در چاه، در مه‌بهاراتا، تفاوت‌هایی دیده می‌شود که توجه به آنها ضروری است:

۱- در کلیله و دمنه، داستان‌های بید پای و تعالیم بودا، و تمثیل جینی‌ها، یک مرد و در مه‌بهاراتا دو مرد در چاه آویخته‌اند.

۲- در مه‌بهاراتا آمده است که پدر و پدر بزرگ جرتکار مرده و به عالم دیگر رفته‌اند و در واقع جرتکار روح آنها را در حین عذاب در عالم دیگر می‌بیند، اما در سه مأخذ دیگر جایگاه عذاب و گرفتاری مرد، در دنیای فانی است.

۳- در مه‌بهاراتا به یک موش اشاره می‌شود که در حال جویدن بوته است.

- ۴- در حکایت مهابهاراتا، کندوی عسل، اژدها و یا چهار مار وجود ندارد.
- ۵- دلیل آویختن دو مرد در چاه با سه مأخذ دیگر متفاوت است.
- ۶- در مهابهاراتا، دو مرد از عذاب رهایی می‌یابند اما در تمثیل کلیله و دمنه، داستان‌های بیدپای و چنین گفت بودا، مرد در اثر غفلت به درون چاه سقوط می‌کند.

### ۳- نتیجه گیری

بنابر آنچه ذکر شد، می‌توان گفت: در تمثیل برزویه طیب، داستان‌های بیدپای و تعالیم بودا، و تمثیل جینی، انتخاب موش‌ها به عنوان نمادهای روز و شب و قطع‌کننده درخت و درخت به عنوان نماد زندگی و چاه به عنوان جایگاه عذاب و مرگ و همچنین کنش شتر و فیل و مار بر اساس پیشینه نمادین و کهن آنهاست.

جنبه‌های نمادینی که در این تمثیل آمده است، ریشه در زمان‌های بسیار کهن دارند و اگر هر حیوان یا گیاه دیگری جایگزین موارد مذکور شود نمی‌تواند این چنین بازتاب دهنده رمزهای نمادین باشد. بر این اساس، باید پشتوانه کهن عناصر این تمثیل را عامل ماندگاری و پذیرش آن دانست. از طرف دیگر، توجه به جنبه‌های نمادین عناصر تمثیل «مرد در چاه»، در هند و ایران، یکی دیگر از دلایل پذیرش و ماندگاری کلیله و دمنه و حکایت‌ها آن را در ایران، برجسته و اشتراکات و نزدیکی باورها و نمادهای اسطوره‌ای هند و ایران را یادآوری می‌کند.

### منابع و مأخذ

#### الف) کتاب‌ها

- ۱- آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۷۱)، زرتشت، مزدیسنا و حکومت، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۲- آموزگار و دیگران، (۱۳۸۳)، تاریخ ایران باستان، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سمت.

- ۳- الیاده، میرچا، (۱۳۸۷)، متون مقدّس بنیادین از سراسر جهان، ترجمه مانی صالحی علامه، انتشارات فراروان.
- ۴- ایونس، ورونیکا، (۱۳۷۳)، اساطیر هند، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران، نشر اساطیر.
- ۵- البخاری، محمدبن عبدالله، (۱۳۶۱)، داستان‌های بیدپای، به تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۶- بهار، مهرداد، (۱۳۷۶)، از اسطوره تا تاریخ، تهران، انتشارات چشمه.
- ۷- -----، (۱۳۵۱)، اساطیر ایران، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۸- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۸۰)، فرهنگ ایران باستان، تهران، نشر اساطیر.
- ۹- -----، (۱۳۷۷)، یشت‌ها، تهران، نشر اساطیر.
- ۱۰- -----، (۱۳۵۶)، یسنا، به کوشش بهرام فره‌وشی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- جلالی نائینی، سید محمدرضا، (۱۳۷۵)، هند در یک نگاه، تهران، نشر شیرازه.
- ۱۲- خیّام، حکیم عمر بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، نوروزنامه، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، نشر چشمه.
- ۱۳- دادور، ابوالقاسم والهام منصور، (۱۳۸۵)، درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء.
- ۱۴- الدمیری، کمال الدّین محمد بن موسی بن عیسی، (۱۳۷۲)، حیوة الحیوان الکبری، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ۱۵- دوبوکور، مونیک، (۱۳۷۳)، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستّاری، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ۱۶- دوستخواه، جلیل، (۱۳۷۹)، گزارش اوستا، چاپ پنجم، تهران، انتشارات مروارید.

- ۱۷- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۶۵)، لغت نامه دهخدا، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- ۱۸- رجبزاده، هاشم، (۱۳۷۴)، چنین گفت بودا، چاپ دوم، تهران، نشر اساطیر.
- ۱۹- رضی، هاشم، (۱۳۸۱)، آیین مهر، تهران، انتشارات بهجت.
- ۲۰- -----، (۱۳۴۶)، فرهنگ نام‌های اوستا، تهران، انتشارات فروهر.
- ۲۱- سبحانی، توفیق، (۱۳۸۱)، تاریخ ادبیات، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
- ۲۲- ستاری، جلال، (۱۳۶۶)، رمز و مثل در روانکاوی، تهران، انتشارات توس.
- ۲۳- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۶۸)، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، تصحیح مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- شوالیه، ژان، (۱۳۸۵)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضیلی، تهران، انتشارات جیحون.
- ۲۵- شیکهر، ایندو، (۱۳۴۱)، پنجانترا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۶- طوسی، محمدبن محمودبن احمد، (۱۳۴۵)، عجایب المخلوقات، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۷- عبداللّهی، منیژه، (۱۳۸۱)، فرهنگ نامه جانوران در ادب پارسی، تهران، انتشارات پژوهنده.
- ۲۸- عفیفی، رحیم، (۱۳۴۲)، بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی (ارداویرافنامه)، چاپخانه دانشگاه مشهد.
- ۲۹- غزالی توسی، زین الدّین ابوحامد محمد، (۱۳۳۳)، کیمیای سعادت، چاپ دوم، تهران، چاپخانه مرکزی.
- ۳۰- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، شاهنامه، به تصحیح ژول مول، چاپ دهم، تهران، انتشارات بهزاد.
- ۳۱- فرنیغ دادگی، (۱۳۶۹)، بندهشن، گزارش مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.

۳۲- فیشر، رابرت‌ای، (۱۳۸۳)، نگارگری و معماری بودایی، ترجمهٔ عسکری پاشایی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر.

۳۳- قلی‌زاده، خسرو، (۱۳۸۷)، فرهنگ اساطیر ایرانی، تهران، انتشارات کتاب پارسه.

۳۴- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۷۲)، رؤیا، حماسه، اسطوره، تهران، نشر مرکز.

۳۵- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، (۱۳۶۳)، زین‌الخبار، تهران، انتشارات دنیای کتاب.

۳۶- معین، محمد، (۱۳۶۴)، مجموعهٔ مقالات معین، به کوشش مهدخت معین، تهران، انتشارات معین.

۳۷- منشی، ابوالمعالی نصرالله منشی، (۱۳۸۱)، کلیله و دمنه، به کوشش مجتبی مینوی، چاپ بیست و دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۳۸- ناصر خسرو، (۱۳۷۸)، دیوان ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۳۹- ناشناس، (۱۳۴۸)، مینوی خرد، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۴۰- وارنر، رکس، (۱۳۸۷)، دانشنامهٔ اساطیر جهان، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، انتشارات اسطوره.

۴۱- ویاسا، (۱۳۵۸)، مه‌بهارات، ترجمهٔ سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، انتشارات طهوری.

۴۲- هال، جیمز، (۱۳۸۰)، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.

#### ب) مقالات

۱- باقری میسنی، مه‌ری، (۱۳۷۹)، «حکایت مرد آویزان در چاه» (بررسی پیشینهٔ

یکی از تمثیلات کلیله و دمنه)، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شمارهٔ ۱۷۵ و ۱۷۶، صص ۲۴-۱.

- ۲- پورخالقی چترودی، مهدخت، (۱۳۸۰)، «درخت و ارزش فرهنگی و نمادین آن در باورها»، مطالعات ایرانی، شماره ۱، صص ۱۲۶-۸۹.
- ۳- تفضلی، احمد، پیام ذکری، (۱۳۸۰)، «نماد قدرت و نشانه اقتدار»، مجله کتاب ماه هنر، شماره ۳۵ و ۳۶، صص ۱۳۳-۱۳۰.
- ۴- تقوی، محمد، (۱۳۷۷)، نقد و بررسی پژوهش «بررسی حکایت‌های فارسی از زبان حیوانات تا قرن دهم»، نشریه اطلاعات، صص ۳-۱.
- ۵- جهانگرد، فرانک و همکاران، (۱۳۹۰)، (در دست چاپ)، نقد کهن الگویانه حکایت پادشاه و برهمنان در کلیله و دمنه، پذیرش چاپ در مجله علمی-پژوهشی کهن نامه ادب پارسی پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۶- \_\_\_\_\_، نمادشناسی حکایت بوف و زاغ، بوستان ادب، شماره ۷، صص ۷۵-۹۷.
- ۷- حسین آبادی، زهرا، (۱۳۹۳)، «بررسی پیوستگی نگاره‌های درخت با باورهای اساطیری و مذهبی هند»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره هجده، صص ۴۸-۲۹.
- ۸- صدقه، جان، (۱۳۸۷)، «درخت در اساطیر کهن». ترجمه محمدرضا ترکی، نشریه ادبیات و زبان‌ها، شماره ۲۶، صص ۱۴۵-۱۴۰.
- ۹- قبادی، حسین‌علی، (۱۳۷۴)، «نظری بر نمادشناسی»، نشریه ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره سوم و چهارم، شماره مسلسل ۱۱۱-۱۱۰، صص ۳۵۸-۳۳۵.
- ۱۰- قیصری، ابراهیم، (۱۳۸۰)، «یک مأخذ بودایی برای تمثیلی از کلیله و دمنه»، فصلنامه هنر، صص ۱۳-۹.
- ۱۱- محمدزاده، اسدالله، (۱۳۸۳)، آیین مهر در کلیله و دمنه، نشریه کیهان فرهنگی، ش ۲۱۱، صص ۶۵-۶۳.

- ۱۲- کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۸۸)، کلیله و دمنه، آیین جین، مهاویرا، تمثیل «مردی در چاه»، مطالعات ادبیات تطبیقی دور، ۳، شماره ۱۰، صص ۲۰۵-۲۱۷.
- ۱۳- مؤذنی، محمدعلی، محمد راغب، (۱۳۸۶)، «بررسی اصالت دو کلمه فیل و شتر در داستان مرد در چاه». پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۳، صص ۲۳-۳۶.
- ۱۴- یارشاطر، احسان، (۱۳۳۰)، «این‌درا»، مجله یغما، سال چهارم، شماره دهم، صص ۴۴۷-۴۳۲.

### ج) سایر منابع

- ۱- طیبه گلستانی حتکنی، (۱۳۸۸)، «نمادشناسی حیوانات اسطوره‌ای در کلیله و دمنه بر مبنای اسطوره‌های ایران و هند»، استاد راهنما: دکتر فرانک جهانگرد، دانشگاه هرمزگان.

