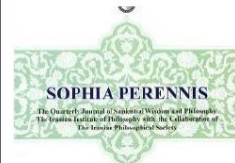




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Three Civilization-Building Kings in Avestā and Shāhnāmeḥ

Research Article



Babak Alikhani¹  | Zahra Zare² 

1. Associate Professor in Iranian Institute of Philosophy. (babak.alikhani1342@gmail.com)
2. Assistant Professor, Department of Anthropology, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran (z.zare@richt.ir)

ABSTRACT

The three civilization-building kings mentioned in the Shāhnāmeḥ, also described as the first kings in the Zāmyād Yasht of the Avesta, are Hushang, Tahmureth, and Jamshid. These three kings are considered the embodiment of the creative power of God Almighty, and they embark on a process of innovation and invention in six stages, and then in the seventh stage, they undertake a task more wondrous than any other. In Zoroastrian doctrine, the six creations of Ahura Mazda are, in order: the stony or metallic sky, water, earth, plants, animals, and humans. Especially Hushang, in his constructive works, followed precisely this divine plan and model. This article seeks to explain the correspondence between the three aspects of Ahura Mazda -that is "Zamān", "Den", and "Gāh"- and the attributes and works of the three culture heroes.

Keywords: Zāmyād Yasht, Ferdowsi's Shāhnāmeḥ, Hushang, Tahmureth, Jamshid.

Received: 2025/07/14 - Received in revised form: 2025/12/19 - Accepted: 2025/12/22 - Published online: 2026/02/25

□ Alikhani, Babak; Zare, Zahra (2026). Three Civilization-Building Kings in Avestā and Shāhnāmeḥ, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 110-137.

<https://doi.org/10.22034/iw.2024.467640.1798>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

By carefully examining the deeds and attributes of the three first kings mentioned in the ZāmyādYasht (Yasht 19 of the Younger Avesta), as well as in other parts of the Avesta, Pahlavi texts, sources of the Islamic period, and particularly Ferdowsi's Shahnameh, we can gather clear evidence and documentation that each of these kings represents a creative attribute of Ahura Mazda, the Supreme God.

In the Bundahishn, Ahura Mazda is described as "Dae," meaning "Creator". According to the Bundahishn, Ahura Mazda's three attributes are:

- (Zamān): Represents power and ability.
- (Den): Represents knowledge and awareness.
- (Gāh): Represents light and the manifestation of existence.

In Islamic teachings, "Zaman", "Den" and "Gah" are respectively symbolic of the Divine attributes of "Power", "Knowledge," and "Mercy". Therefore, Hushang is the embodiment of "Zaman", Tahmureth is the manifestation of "Den," and Jamshid is the embodiment of "Gah."

Hushang: Embodiment of Ahura Mazda's Power

Hushang founded the Pishdadian dynasty, who, according to Pahlavi texts, introduced the institution of kingship for the protection and administration of creation, which can be considered the embodiment of divine power.

In Zoroastrian doctrine, the six creations of Ahura Mazda are mentioned in order: the stony or metallic sky, water, earth, plants, animals, and humans. Hushang, in his constructive works, followed precisely this divine plan and model, thus becoming the embodiment of the Creator. Moreover, considering the discovery of fire and the Sadeh festival, which represents the final stage of Hushang's innovations, his reign should be regarded as the complete manifestation of "Dae-be-azar".

Tahmureth: Embodiment of Ahura Mazda's Knowledge

The seven civilization-building innovations of Tahmureth-e Divband are another manifestation of God's attribute and the seven creations of Ahura Mazda.

Tahmureth guided by the enlightened sage of his time - Shahrasp, who is not mentioned in the Shahnameh - adopted the practice of staying awake at night and fasting to attain Kavyan Glory and became the embodiment of divine knowledge and the manifestation of "Dae-be-den".

Moreover, among Tahmureth's other attributes mentioned in the ZāmyādYasht is "azinauuant", which some have interpreted as meaning "intelligent, clever, and wise," which aligns with the description of "Harvesp-Agahi" as one of Ahura Mazda's prominent attributes, meaning the Absolute Knower. Some scholars, however, have translated it as "wearing a buckskin," which could be interpreted as a symbol of donning a Sufi robe under the guidance of his enlightened elder, Shahrasp. Therefore, this emergence of mysticism and spiritual journey during his reign indicates that he is the embodiment of "Dae-be-den".

Jamshid: Embodiment of Ahura Mazda's Mercy

According to the ZāmyādYasht, Jamshid is the third king endowed with Kavyan Glory, who rules over the seven climes. The Shahnameh mentions his seven civilization-building inventions and actions, and this evidence suggests that he is the manifestation of Ahura Mazda's name as the Creator(Dae) and Jamshid's close



association with the Mehr has led to his being called the embodiment of Mehr Izad (Mithra in Avestan and Miθra in Old Persian). According to the second Vendidad, Jamshid expanded the earth three times and took actions such as building the Var of Jamshid and preserving the species of life, all of which testify to the fact that his reign is a manifestation of his attribute of " Dae-be-Mehr".

Furthermore, in historical sources, we find Jamshid, the owner of fine flocks, with a shepherd's staff and in the guise of a good shepherd, responsible for the upbringing and elevation of souls, all of which point to mercy.

Bibliography

The Holy Quran

Nahj al-balāgha

Aogəmadaēca: a Zoroastrian liturgy, (1982). [ed.] Kaikhusroo M. JamaspAsa, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Bartholomae, Christian. (1961). Altiranisches Wörterbuch, Strasbourg 1904, repr. Berlin.

Birūnī, Abū Rayhān Muhammad ibn Ahmad (2007). Kitāb al-āthār al-bāqiyah `an al-qurūn al-khāliyah. By Akbar Daneshpazhuh, Tehran: Ibn Sina. [In Persian]

Bundahishn. (1990). Translation by Mehrdad Bahar. Tehran: Tous. [In Persian]

Dinkard. (1911). Edited by Dhanjishah Mehrjibhai Madan. Ganpatrao Ramajirao sindhe: Bombay.

Ferdowsī, Abul Qasim. (2015). Shāhnāme. Edited by Jalal Khaleghi Motlaq. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Helmut Humbach and Pallan R. Ichaporia. (1998) Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

Ibn Balkhi, Farsnameh of Ibn Balkhi. (1374), edited by Mansour Manşur Rastigār Fasayī.

Khwafi, Fasih Ahmad ibn Jalal al-Din Muhammad. (2007). Majmal-e Fasihi. Edited by Mohsen Naji Nasrababadi. Tehran: Asatir. [In Persian]

MacKenzie, D. N. (1971). A Concise Dictionary of Pahlavi, London.

Maybudī, Rashīd al-Dīn. (1992). Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrār, Tehran: Amirkabir.

Minuy-e Xerad (1984). Translated by Ahmad Tafazzoli. Tehran: Tous. [In Persian]

Nyberg, H. S. (1974). A Manual of Pahlavi, Wiesbaden.

Nyberg, H. S. (1931). Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, II: Analyse des données», JA, vol. CCXIX.

Pahlavi Narrative, (1988), a text in Middle Persian, Sassanid Pahlavi, translated by Mahshid Mirfakhraei, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]

Pourdavoud, Ibrahim (1947). Ancient Iranian Culture. Tehran: Tehran University Press.

Shahrazuri, Muḥammad ibn Maḥmūd. (2005). Nuzhatul-arwāḥ wa Rawḍatul-afrah (Tārīkhul-ḥukamā), Translated by Maqşūd `Alī Tabrīzī. Tehran: Cultural and Scientific Publishing Company. [In Persian]

Skjaervø, P. O. (2012), «Jamšid», Encyclopædia Iranica, vol. XIV, pp. 501-522.

Suhrawardī, Yahya ibn Habash. (2001). Majmū`ah-yi Muşannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Edition and introduction by Henry Corbin and others. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]

Tabari, Abu Ja`far Muhammad b. Jarir. (2004). The History of the Prophets and Kings (Ta`rikh al-rusul wa'l-muluk), Translated by Abu'l-Qasem Payandeh. Vol. 1. Tehran: Asatir. [In Persian]

Tha`ālibī Neishaburi, Abū Manşur `Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismā`il. (1989). Ghurar akhbār mulūk al-Furs wa-siyarihim. Mohammad Fazaeli. Tehran: Noghreh pub. [In Persian]

Yasht-ha. (2014). Tr. by Ebrahim Pourdavoud, Vol. 2, Tehran: Asatir. [In Persian]



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

سه شهریار تمدن آفرین در اوستا و شاهنامه

بابک عالیخانی^۱ | زهرا زارع^۲

علمی - پژوهشی



۱. گروه ادیان و عرفان. موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. (babak.alikhani1342@gmail.com)

۲. استادیار پژوهشکده مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران. (z.zare.62@gmail.com)

چکیده

سه شهریار تمدن آفرین مذکور در شاهنامه که به مثابه نخستین شهریاران در زامیادیشست اوستا توصیف شده‌اند، هوشنگ و طهمورث و جمشید نام دارند که مظهر آفرینندگی و خلاقیت خدای تعالی به شمار می‌روند. این سه شهریار فرهمند، همانند خالق جهان هستی، در شش مرحله به ابداع و نوآوری دست می‌یازند، و سپس در مرحله هفتم به کاری شگفت‌تر از شگفت می‌پردازند که نقطه اوج کارهای ششگانه پیشین آنان است. این نوشتار بر آن است تا بر پایه روش اشراقی به شرح تناظر موجود در میان سه شأن یا وصف دادار اورمزد - یعنی «گاه» و «دین» و «زمان» - با اوصاف و احوال آن سه شهریار پردازد.

کلیدواژه‌ها: زامیادیشست، شاهنامه فردوسی، هوشنگ، طهمورث، جمشید.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ عالیخانی، بابک؛ زارع، زهرا (۱۴۰۴) سه شهریار تمدن آفرین در اوستا و شاهنامه، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۱۱۰-۱۳۷.

<https://doi.org/10.22034/iw.2024.467640.1798>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مطلع سخن

نوزدهمین یشت از اوستا زامیادیش^۱ نام دارد که مشتمل است بر پانزده فصل و ۹۶ بند که به نام‌های کیان‌یشت و خورنه‌یشت - به معنای یشت ویژه «فر» - نیز شهرت یافته و در بزرگداشت و ستایش «خورنه کیانی» سروده شده است. این یشت نسبتاً مبسوط، به طور کلی، مرکب از سه بخش است: نخست، بخش جغرافیایی یا قاف‌یسن که شامل بندهای اول تا هشتم می‌شود و به توصیف کوهها و شماره آنها می‌پردازد. بخش دوم را که مشتمل است بر بندهای نهم تا بیست و چهارم، به اعتبار سخن گفتن از اهوره‌مزدا و ایزدان و امشاسپندان، اله‌یسن می‌توان خواند. و سدیگر، بخش انسانی یا کیان‌یسن که از بند بیست و پنجم تا پایان این یشت را دربر می‌گیرد.

بخش نخست زامیادیش، یعنی قاف‌یسن، را با الهام از تعالیم مزدایی می‌توان با «گاه» که در لغت به معنی «مکان»، و در اصطلاح، به معنی «روشنی یا ظهور هستی» است، منطبق دانست که به اعتبار شرح جبال و رشته‌کوه‌هایی^۲ که اطراف زمین را احاطه کرده‌اند، جز شرح انبساط رحمت حق نخواهد بود. بخش دوم یا اله‌یسن، با «دین» مناسبت دارد که در اصطلاح، به معنی «همه آگاهی» است و مقصود از آن، شناخت نورالانوار و انوار قاهره اعلون و انوار قاهره عرضی و انوار محسوس عارضی، و به ویژه هورخش، است. و بخش سوم یعنی کیان‌یسن که در آن به شرح گردش خره کیانی پرداخته شده است، با «زمان» مناسبت دارد که در اصطلاح، به معنی «توان» است و مقصود، این است که إذا تغییر السلطان تغییر الزمان^۳ و گردش اقتدار در جهان بشری را در این بخش سوم به نظاره می‌توان نشست.

بخش سوم زامیادیش که موضوع سخن ماست، خود مرکب از سه بخش است: یکم، داستان سه شهریار خلاق که مظاهر خلاقیت «دی»^۴ یا دادار اورمزد به‌شمار می‌روند و عبارت‌اند از: هوشنگ و

۱. واژه زامیاد (پهلوی: Zamyād) برگرفته از zəmə Huδāñhō اوستایی به معنای "زمین‌بخشنده" است (Humbach and Ichaporia, 1998: 13).

۲. نقطه ثقل مطالب این بخش را کوه اوشیدرنه باید دانست که قله اشراق است و راز این مطلب را در بحث محور عالم (Axis mundi) از نوشته‌های رنه گون می‌توان طلب کرد، به‌ویژه کتاب سمبول‌های بنیادین او. هانری کربن در این باب می‌نویسد: «آن کوه که نخستین کوه روشن شده با شعله‌های سپیده‌دمان است، خود نیز روشنی‌بخش خرد است. پس دیگر شگفت زده نمی‌شویم از اینکه می‌بینیم در آغاز زامیادیشت ذکر کوهها به میان آمده است و این ذکر را نیز صرفاً فهرست نقشه‌نگارانه و تهی از هرگونه محتوای دینی نمی‌دانیم» (کربن ۱۳۹۵، ۱۱۸-۱۲۰).

۳. علی (ع) می‌فرماید: «هرگاه سلطان (حکومت) تغییر کند، زمانه (جامعه) نیز دیگرگون شود» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

۴. نام دی از واژه اوستایی -daθuāh- (نیز -daθuāh-)؛ از ریشه dā به معنای «دادن، آفریدن»، و فارسی میانه day به معنای «دادار و آفریدگار» (وصف اهوره‌مزدا) است که صورت اخیر آن به فارسی نو رسیده است (Bartholomae, 1961, 678-679)؛



طهمورث و جمشید. در دومین بخش، از جویندگان خرة ناگرفتنی یعنی ضحاک و افراسیاب سخن به میان آمده است. این دو البته ناکام ماندند و به مراد خود نرسیدند. بخش سوم، به شرح احوال کیقباد و دودمان او اختصاص یافته که در نهایت به ذکر سوشیانس پیروزگر می‌انجامد. در این مجال، رموز اشراقی داستان سه شهریار یاد شده را از نظر خواهیم گذراند.

هوشنگ و طهمورث و جمشید مذکور در بخش نخست کیان یسن، در عین اینکه هر سه، مظاهر دادار یا دی‌اند، هریک نمایانگر شأنی از شئون دادار به شمار می‌آیند و مظهریت دی به آذر را در سیمای هوشنگ و شهر یاری او می‌توان دید و طهمورث مظهر دی به دین است و جمشید مظهر دی به مهر. به عبارت دیگر، هوشنگ مظهر «زمان» است، و طهمورث مظهر «دین»، و جمشید مظهر «گاه». مطابق نخستین صفحات کتاب بندهش، «زمان» عبارت است از توان، و «دین» عبارت است از آگاهی، و «گاه» عبارت است از روشنی.

سه شأن اورمزد

پیش از ورود به بحث، بایسته است که نظری کوتاه به شئون سه‌گانه دادار اورمزد بنا بر معارف مزدایی بیفکنیم. در کتاب بندهش از سه دی (دادار) به نام‌های «گاه»، «دین» و «زمان»^۱، به‌عنوان سه شأن اورمزد یاد شده که این سه دی همیشه بوده‌اند (بندهش، ۱۳۶۹، ص. ۴۷). توضیح آنکه حق تعالی را بنا بر تعالیم اسلامی، اسماء و صفاتی است که عین ذات اویند. اهم این اوصاف عبارت‌اند از: علم و رحمت و قدرت که از ذات باری تعالی جدایی ناپذیرند و به ترتیب با دین، گاه و زمان در تعلیم مزدایی منطبق می‌افتند. اگرچه صفات حق تعالی بی‌شمارند و آنها را محدود نمی‌توان ساخت، اما اوصاف ذاتی حق که کلیدهای آفرینش‌اند، عبارت‌اند از این سه اسم، و امشاسپندان نیز که بنا بر سنت مزدایی، کارگزاران اهوره‌مزدا به شمار می‌روند، هریک مظاهر صفات گاه و دین و زمان‌اند؛ براساس کتاب بندهش، سه امشاسپند جانب راست عبارت‌اند از: بهمن، اردیبهشت و شهریور، و سه فرشته در جانب چپ، اسفند، خرداد و امرداد

. (Nyberg, 1974, II / 56; MacKenzie, 1971, 25)

در گاه‌شماری زرتشتی، ماه دهم (به‌صورت daθušō) و نیز چهار روز ماه -روزهای یکم، هشتم، پانزدهم و بیست و سوم- به نام خدای بزرگ خوانده شده است: روز نخست با نام اهوره‌مزدا، و سه روز دیگر با لقب او (دثوش در اوستایی، دی در پهلوی). برای بازشناسی این سه روز از یکدیگر نیز این نام را به نام روز بعد عطف کرده، و به ترتیب، دی به آذر، دی به مهر و دی به دین خوانده‌اند (Nyberg, 1974, ff128).

۱. بدیهی است که در باب حق تعالی از زمان و مکان (گاه) نمی‌توان سخن به میان آورد و این تعبیر در اینجا تعبیر سمبولیک است، چنانکه عرفای زروانی از زمان، معنی دیمومت و سرمدیت حق را در نظر داشته‌اند.

هستند و یکی برابر ایستاده و پیش رو که سپنته مینیوست. بهمن، جلوه «حکمت الهی» و مظهر «دین» است و اردیبهشت، جلوه «رحمت پروردگار» و مظهر «گاه» و شهر یور، جلوه «قدرت» و مظهر «زمان». نیز اسفند، جلوه صفت «حکمت الهی» و مظهر «دین» است و خرداد، جلوه صفت «رحمت الهی» و مظهر «گاه» و امرداد، جلوه صفت «قدرت الهی» و مظهر «زمان» (بندهش ۱۳۶۹، ص. ۴۸-۴۹).

«گاه» در تعالیم مزدایی به «روشنی» تفسیر شده است و «زمان» برابر با «توان» و «دین» برابر با «آگاهی» نهاده شده است. بنابراین، «گاه» و «دین» و «زمان» به ترتیب رمزی است از «نور» (ظهور) و «علم» و «قدرت» حق مطلق. در تقویم ماهیانه زردشتی نیز این شئون سه گانه در «دی به آذر»، «دی به مهر» و «دی به دین» تبلور یافته است و این سه روز منطبق اند با سه شأن هر مزد: گاه، زمان، دین (رحمت، قدرت و حکمت) که این سه گانه در شریعت مزدیسنا را با سه گانه طریقت زروان (اشوکر، زروکر و فرشوکر به ترتیب، به معنای آنکه می سازد، آنکه پیرمی گرداند و آنکه از نو می سازد)، و با سه گانه طریقت مهر (کوتس، کوتوپاتس و میتراس) و با سه گانه طریقت مزدک (آب، خاک و آتش) می توان مقایسه کرد و سه گانه مهر و سروش و رشن^۱ نیز با سه شأن دادار یا سه دی و سه شأن زروان منطبق می افتد.

تجلی این سه شأن حق تعالی در حکمت فهلوی را در این سه آموزه اخلاقی زردشتیان نیز می توان یافت:

اندیشه نیک که منطبق است با «علم و حکمت الهی» و با «دین».

گفتار نیک که با «گاه» مناسبت دارد، چنان که گفتار خلاق حق که «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون»^۲ عبارت است از انبساط رحمت الهی و ظهور هستی.

کردار نیک که با «زمان یا توان» مطابق می افتد و با «قدرت الهی».

بدین اعتبار و نظر به این اسما سه گانه دادار، مزداییان کمر بند مقدس (کستی) را به نشانه پیروی از اندیشه، گفتار و کردار نیک، سه بار به دور کمر می پیچند (آذرگشسب، ۱۳۴۵، ص. ۱۵۰۴). برین سان، سه طبقه بهشت نیز اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک و سه طبقه دوزخ، اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد نامیده شده اند (مینوی خرد ۱۳۶۴، ص. ۲۶-۲۷).

سه شهریار، آینه اوصاف دادار

نظر به مقدمات گفته شده و نظر به آفرینندگی و ابداعات سه شهریار مذکور در زامیادیش و شاهنامه

۱. در اوستا، رشنو Rašnu و در پهلوی رشن Rašn به معنای عادل و دادگر است. رشن در اوستا اغلب با صفت رزیشته Razišta (در پهلوی رزیستک Razistak) و به صورت رشنو رزیشته به معنای رشنوی بسیار عادل آمده است.

۲. یس، ۸۲.



فردوسی می‌توان آنها را مظاهر این سه شأن اورمزدی تلقی نمود:

هوشنگ پیشدادی را نظر به مظهریت قدرت، جلوه «دی به آذر» می‌توان انگاشت و طهمورث دیوبند را نظر به مظهریت علم و حکمت، جلوه «دی به دین» می‌توان وصف کرد و جمشید را نظر به مظهریت رحمت، مظهر «دی به مهر» می‌توان خواند.

لطیفه نهفته در شاهنامه این است که هوشنگ و طهمورث و جمشید به عنوان مبتکر فنون و صنایع و نهادهای اجتماعی معرفی شده‌اند و چون آفریدگاری دادار اورمزد در هفت مرحله - به ترتیب، خلقت آسمان و آب و زمین و گیاه و جانور و مردم و آتش - به منصف ظهور رسیده، نوآوری‌های آن شهریاران نیز در هفت نوبت ذکر شده است. بی‌تردید، تبیین عمیق این هفت مرحله بدون مراجعه به سمبولیسم بنیادین شش جهت مکان به علاوه مرکز، میسر نخواهد بود. همان‌گونه که اندازه گرفتن زمان بی ارجاع به مکان ممکن نیست، بازگشت سمبولیسم زمانی نیز به سمبولیسم مکانی است. رنه گنون^۱، حکیم نواشراقی فرانسوی، در کتاب معانی رمز صلیب در این باره سخن گفته است و درباب انطباق شش دوره زمانی بر شش منطقه مکانی از کلمنت اسکندرانی نقل می‌کند که: «از خدا که قلب عالم است، هر شش جهت مکان در امتداد کما غیرمتناهی صدور یافت. یکی بالا، یکی پایین، یکی راست، یکی چپ، یکی پس و یکی پیش. چون نظر خود را در این شش جهت که امتداد هیچ یک را بر دیگری زیادتی نیست، بگردانید عالم صورت ابداع پذیرفت. اول اوست و آخر اوست. شش دوره زمانی در او خلق گردید و از او امتداد کما غیرمتناهی خود را یافت. سر عدد هفت در این نکته نهفته است» (گنون ۱۳۷۴، ص. ۶۵)

سه شهریار نخستین، هر یک ابداعاتی خاص خود دارند که متناسب با مظهریت آنهاست، لیکن تشبه به اله را در آفرینش‌های هفتگانه در داستان هر یک از سه شهریار می‌توان آشکارا دید، با این تفاوت که تنها در داستان هوشنگ است که نوآوری‌های شهریار، طابق النعل بالنعل با مراحل هفتگانه خلق و آفرینش در دکتین مزدایی وفق دارد، بدین قرار که:

ابتدا به استخراج آهن از دل سنگ، ذوب آهن و ساختن ابزار پرداخت، سپس آب را از دریا به هامون کشید و در جداول و نهرها روان ساخت، و زمین را برای کشاورزی مهیا نمود،

و آنگاه شیوه کشت و برداشت محصول را به مردم تعلیم کرد،

سپس جانوران اهلی را تربیت کرد،

و آنگاه از پوست جانورانی مانند روباه و قاقم و سنجاب و سمور بهره‌برداری و برای مردمان لباس

تهیه کرد:

نخستین، یکی گوهر آمد به چنگ	به آتش ز آهن جدا کرد سنگ ^۱
چو بشناخت، آهنگری پیشه کرد	گراز ^۲ و تبر، اره و تیشه کرد
چون این کرده شد، چاره آب ساخت	ز دریا به هامونش اندر بتاخت
به جوی و به کشت آب راراه کرد	به فرکی رنج کوتاه کرد
چراگاه مردم بدان برفزود	پراگندن تخم و کشت و درود
بدان ایزی جاه و فرکیان	ز نخچیر و گور و گوزن ژبان،
جدا کرد گاو و خر و گوسپند	به ورز آورد آنچه بد سودمند
ز پویندگان هر چه مویش نکوست	بکشت و به سرشان برآهیخت پوست
چو روباه و قاقم، چو سنجاب نرم	چهارم، سمورست، کش موی گرم
برین گونه از چرم پویندگان	بپوشید بالای گویندگان

(فردوسی ۱۳۹۷، ۱، ص. ۱۵-۱۶)^۳

و سرانجام کشف آتش و نهادن جشن آذر (سده) هفتمین ابداع هوشنگ است، چنان‌که در سنت مزدایی آخرین مرحله خلقت آفریدگار، آفرینش آتش است (بندهش ۱۳۶۹، ص. ۳۹). در ادامه این نوشتار به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

ابداعات و خلاقیت هفتگانه هوشنگ بر حسب آفرینش‌های هفتگانه اورمزد بدین قرار است:

۱. استخراج و ذوب و ابزارسازی از فلز مجموعاً مرحله واحدی به شمار می‌رود. آسمان در اصل، چنان‌که در گاهان می‌بینیم، از جنس سنگ تصور می‌شده است، ولی در سیر تاریخ و با آشنایی تدریجی با فلزاتی مانند مس و مفرغ و سپس آهن، روایت آفرینش دگرگونی می‌یابد. بنابراین، در صورت اصلی قصه مقدس هوشنگ، سخن از آتش و فلز آغاز نمی‌شده، بلکه از ساختن ابزارهای سنگی آغاز می‌شده است.

۲. گراز نوعی بیل است.

۳. ابیات شاهنامه نسخه دکتر خالقی مطلق در این مقاله، با اندکی تصرف آمده است.



ابداعات هوشنگ پیشداد	آفرینش هفتگانه اورمزدی	
صنعت استخراج و ذوب فلز و آهنگری	آفرینش آسمان (که بنا بر کیهان‌شناخت قدما از آهن است)	۱
کانال سازی آب	آفرینش آب	۲
مهیا ساختن زمین	آفرینش زمین	۳
پرورش غلات و محصولات ^۱	آفرینش گیاه	۴
در کار آوردن جانوران اهلی	آفرینش جانور	۵
صنعت پوستین و تهیه لباس برای انسان	آفرینش انسان	۶
کشف آتش	آفرینش آتش	۷

ابداعات هوشنگ به تبع آفرینش دادار، از طرح و الگوی دو، دو، به علاوه یک پیروی می‌کند، چراکه میان آسمان و آب، و بین زمین و گیاه، و نیز جانور و انسان پیوندی دیده می‌شود، به علاوه آتش که از سایرین ممتاز است.^۲

نوآوری‌های طهمورث نیز بر حسب همین الگو و طرح بوده و بر اساس شاهنامه فردوسی از این قرار است:

طهمورث در ابتدارشتن نخ را به مردم آموخت^۳،
و سپس بافتن جامه و گستر دنی را،

۱. آماده ساختن زمین و پرورش غلات، دو مرحله به شمار می‌رود، و نه یک مرحله.

۲. آتش بنا بر تعالیم مغانی و از باب تنزل معقول به محسوس به مثابه برترین جلوه حق (اهوره مزدا) انگاشته می‌شود، چنان‌که در شرح تائیه ابن فارض می‌خوانیم که آنان آتش را مظهر نور هدایت و الوهیت حق تعالی می‌انگاشتند (فرغانی ۱۳۷۹، ۷۵۰) و در روایت پهلوی می‌خوانیم: «اورمزد آتش را از خرد خود و فروغ آن را از روشنایی بیکران و تن آدمیان را از آتش آفرید» (فصل ۱۸، بند ۵). سهروردی با توجه به مبانی حکمت اشراق که آینه تمام‌نمای حقیقت نور و روشنایی است و به تبع سنت فرزندان ایران باستان، بر آن است که آتش از جهت حرکت و حرارت و نزدیک بودن به طبیعت حیات، به مبادی نوریه شبیه است و از همین رو شریف‌تر از دیگر عناصر است. شیخ اشراق تصرف و تأثیر آتش در جهان مادی را با تدبیر و تأثیر نفس ناطقه انسانی در ولایت بدن مقایسه کرده و بر آن است که: «اگر نفس ناطقه را به سان جانشین مهتر (خلیفه کبری) خدای تعالی به شمار آوریم، آتش نیز جانشین کهتر (خلیفه صغری) او خواهد بود» (سهروردی ۱۳۸۰، ۱۹۶-۱۹۷).

۳. رشتن نخ به وسیله دوک است که نموداری از فلک به شمار می‌رود، و علیکم بدین العجائز. بافتن در گرو شناختن تار و پود است و گره زدن آنها، سمبولیسم دوک و سمبولیسم تار و پود، هر دو به دوره ظهور علم لدنی باز می‌گردد.

و پس از آن، تربیت جانور تیزرویی مانند اسب را،
و آنگاه تربیت سیه گوش و یوز را از میان جانوران،
و سپس پرورش باز و شاهین را از میان پرندگان،
و آنگاه تربیت ماکیان و خروس را از میان پرندگان رواج داد:

پس از پشت میش و بره پشم و موی	برید و به رشتن نهادند روی
به کوشش از او کرد پوشش به جای	به گسترندی بد هم او رهنمای
ز پویندگان هر که بد نیکرو	خورش کردشان سبزه و کاه و جو ^۱
رمنده ددان را همه بنگرید	سیه گوش و یوز از میان برگزید
ز مرغان همان را که بد نیک ساز	چو باز و چو شاهین گردن فراز
بیاورد و بآموختن شان گرفت	جهانی بدو مانده اندر شگفت
چون این کرده شد، ماکیان و خروس	کجا بر خروشد گه زخم کوس،
بیاورد و یکسر به مردم کشید	نهفته همه سودمندی گزید

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۱۷)

و سرانجام، نزدیک به سی نوع خط و کتابت را به مردمان آموخت:

یکایک بر آراست با دیو جنگ	نبد جنگشان را فراوان درنگ
از ایشان دو بهره به افسون بیست	دگرشان به گرز گران کرد پست
کشیدندشان خسته و بسته خوار	به جان خواستند آن زمان زینهار،
که "ما را مکش تا یکی نوهنر	بیاموزنیمت که آید به بر"
کی نامور دادشان زینهار	بدان تا نهانی کنند آشکار
چون آزادشان شد سر از بند اوی	بجستند ناچار پیوند اوی
نباشتن به خسرو بیاموختند	دلش را چو خورشید بفر وختند

۱. مقصود از این مصراع که «ز پویندگان هر که بد نیکرو»، همان اسب و شتر است، چرا که اهلی کردن گاو و خر و گوسپند به عهد هوشنگ تعلق دارد، و نه به عهد طهمورث.



نیشته یکی نی، چه نزدیک سی
 چه رومی، چه تازی و چه پارسی
 چه سغدی، چه چینی و چه پهلوی
 نگاریسدن آن کجا بشنوی

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۱۸-۱۹)

ابداعات جمشید را نیز بر حسب همان طرح و الگوی دوشهریار پیشین، یعنی ساختار سه ضربی دو و دو و دو و یک می توان دسته بندی کرد:

او نخست به ابداع گونه ای از جنگ افزارها از قبیل خود وزره و جوشن و خفتان و برگستوان پرداخت، سپس فراهم آوردن جامه های فاخر از کتان و ابریشم و مانند آن را به مردم آموخت، یعنی علاوه بر ملبوس رزم، پوشاک بزم را هم به همگان هدیه کرد.^۱
 آنگاه تقسیم کار در شهر و تفکیک کاستها و طبقات اجتماعی چهارگانه (روحانیان، نظامیان، کشاورزان و صنعتگران) را بنیاد نهاد،

پس از آن، به معماری و ساختن بناهای گوناگون چون گرمابه و کاخ و ایوان پرداخت، سپس به استخراج گوهرهای قیمتی همچون یاقوت و بیجاده و سیم و زر اهتمام نمود، و آنگاه فنون داروسازی و پزشکی را به بشر ارزانی داشت.

نخست، آلت جنگ را دست برد	در نام جستن به گردان سپرد
به فرکیی نرم کرد آهنها	چو خود وزره کرد و چون جوشنا
چو خفتان و چون تیغ و برگستوان	همه کرد پیدا به روشن روان
بدین اندرون، سال پنجاه رنج	ببرد و ازین چند بنهاد گنج
دگر پنجه، اندیشه جامه کرد	که پوشند هنگام ننگ و نبرد
ز کتان و ابریشم و موی قز	قصب کرد و پر مایه دیبا و خز
بیاموختششان رشتن و تافتن	به تار اندرون پود را بافتن
چو شد بافته، شستن و دوختن	گرفتند از و یکسر آموختن

۱. ابیات مربوط به رشتن و تافتن و شستن و دوختن جامه قدری نابهنگام می نماید، زیرا که پاره ای از این امور را در بخش متعلق به عهد طهمورث خوانده ایم.

چون این کرده شد، ساز دیگر نهاد	زمانه بدو شاد و او نیز شاد
ز هر پیشه‌یی انجمن کردمرد	بدین اندرون پنجه‌ی نیز خورد
هر آنچ از گل آمد چو بشناختند	سبک خشت را کالبد ساختند
به سنگ و به گچ، دیو دیوار کرد	به خشت از برش هندسی کار کرد
چو گرما به و کاخ‌های بلند	چون ایوان که باشد پناه از گزند
ز خارا گهر جست یک روزگار	همی کرد از او روشنی خواستار
به دست آمدش چند گونه گهر	چو یاقوت و بیجاده و سیم و زر
ز خارا به افسون برون آورید	شد آراسته بندها را کلید
چو بان و چو کافور و چون مشک ناب	چو عود و چو عنبر، چو روشن گلاب
پزشکی و درمان هر درمند	در تندرستی و راه گزیند

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۲۱-۲۲)

و در مرحله هفتم، سرانجام جمشید به کاری شگفت پرداخت و تخت شهریاری خود را تا به خورشید برافزاید.

ساختار سه ضربی در این داستان نیز دیده می‌شود و این الگوی تمدنی همچون خلقت دادار دارای مراتب هفتگانه است، کما اینکه تخت مرصع و جواهر نشان جمشید که تا به آفتاب می‌رفت، مرحله هفتم داستان جمشید است:

به فرکیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
که چون خواستی، دیو برداشتی	ز هامون به گردون برافراستی
چو خورشید تابان میان هوا	نشسته بر او شاه فرمانروا
جهان انجمن شد بر آن تخت اوی	شگفتی فرومانده از بخت اوی
به جمشید بر گوهر افشانند	مرآن روز را روز نو خوانند

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۲۳)



هوشنگ و مظهریت دی به آذر

نام هوشنگ (پهلوی: hōšang) از واژه اوستایی haošyangha- است، به معنی «کسی که منازل خوب فراهم می‌سازد یا بخشنده خانه‌های خوب» (بهار ۱۳۸۱، ۱۸۹-۱۹۰)، و لقب او در اوستا پرذاته: para.dāta- است^۱ که جزء نخست این ترکیب، یعنی para به معنای «مقدم» و برابر با purá ودایی است و به احتمال ضعیف‌تر از parə/parō اوستایی و puráh ودایی. این لقب در پهلوی به صورت pēš-dād (دینکرد هشتم، فصل ۱۳، بند ۶) و در فارسی به شکل «پیشداد» آمده است، به معنای «نخستین واضع قانون»؛ بدین اعتبار که نخستین کسی است که قانون شهریار آوری آورد (بهار ۱۳۸۱، ۱۸۹) یا به معنی «پیش‌آفریده». هومباخ «پرذاته» را نامی کهن برای شهریاران دانسته برابر با paralatai یونانی، یکی از سه قبایل اسکیتی (سکایی) که هرودت از آنها گزارش داده است (Humbach and Ichaporria, 1998, 99). و بعدها منابع دوره اسلامی، «پیشداد» را به معنی «نخستین دادگستر» گفته‌اند: «هوشنگ نخستین کس بود که احکام و حدود نهاد و لقب از آن گرفت و پیشداد نامیده شد؛ یعنی نخستین کسی که با عدل و داد حکومت کرد» (طبری ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۱۱-۱۱۲). و در فارسنامه می‌خوانیم: «هوشنگ نخستین کسی بود که میان آدمیان داوری و حکم نهاد و داد و عدل گسترد و انصاف مظلومان از ظالمان گرفت و به این علت او را پیشداد لقب نهادند» (ابن بلخی، ۱۳۷۴، ص. ۹۲) و نیز در باب او آمده است: «هوشنگ قوانین و مقررات وضع کرد و عدل و داد نهاد و به آن خوانده شد. او را پیشداد می‌گفتند و معنی آن به پارسی نخستین کسی است که داد فرمود» (ثعالبی، ۱۳۶۸، ص. ۸).

لقب «پیشداد» برای هوشنگ چه به معنای نخست آفریده و چه به معنای نخستین پادشاه و دادگر، در روایت شاهنامه ذکر نشده است. شاید ذکر لقب «پرذاته» در زهمیداشت را از این رو بتوان دانست که گردش «خورنه کیانی»^۲ در میان بنی آدم در کیان یسن از هوشنگ آغاز می‌شود. خره کیانی فروغی الهی است که بنا بر زهمیداشت: «... [نخست] به هوشنگ پیشداد پیوست، به روزگار طولانی، آنکه بر زمین با هفت اقلیم فرمانروا بود، بر دیوان و بر مردمان، بر جادومردان و بر جادوزنان، بر جبارها و بر کوی‌ها و بر کری‌ها، آنکه از پای درافگند دوسوم دیوان غول‌آسا را و دروغزنان اهل هوی را»^۳ (فصل ۴، بند ۲۶)

۱. یشت ۵: بند ۲۱؛ یشت ۹: بند ۳؛ یشت ۱۵: بند ۷؛ یشت ۱۷: بند ۲۴.

۲. خورنه یا فر در اوستا به صورت xarōnah، و در کتیبه‌های هخامنشی (فارسی میانه) به صورت Farnah آمده است.

۳. در بندهای ۲۱ تا ۲۳ آبان یشت درباب هوشنگ آمده است که او بر پای کوه هرا (البرز) برای اردویسور ناهید صد اسپ نر، هزار گاو و ده هزار گوسفند را قربانی کرد و بر دوسوم دیوان غول‌آسا و دروغزنان هواپرست غالب آمد و شهریار سرآمد گشت بر همه کشورها و بر دیوان و بر مردمان و بر جادومردان و بر جادوزنان و بر جبارها و بر کوی‌ها و بر کرپن‌ها. مضامینی چون قربانی هوشنگ بر کوه هرا (البرز کوه)، نثار زهر و نیز از پای درآوردن دیوان و دروغزنان در یشت‌های نهم، بند ۳، سیزدهم، بند ۱۳۷، پانزدهم، بند ۷ و هفدهم، بند ۲۴ آمده است.

در باب هوشنگ و برادرش ویگرد^۱ در دینکرد هشتم چنین می‌خوانیم: «بنیاد نهادن قانون و آیین دهقانی برای کشاورزی و پرورش جهان بر اساس [کوشش] ویگرد پیشداد است، و قانون فرمانروایی (دهیوبدیه) برای پاسبانی و اداره آفریدگان که بر اساس [کوشش] هوشنگ پیشداد پایه‌گذاری شده است» (فصل ۱۳، بندهای ۵-۶) که این اوصاف گواه بر قدرت و اقتدار شهریاری هوشنگ و جلوه «دی به آذر» بودن وی تواند بود.

از دیدگاه انتروپولوژی، در بحث انسان ابزارساز این پرسش مطرح می‌شود که در شاهنامه از ابزار آهنی هوشنگ سخن گفته شده، در حالی که در طلیعه تاریخ از ابزارهای سنگی استفاده می‌شده و استخراج آهن در هزاره اول ق.م محقق شده است. بنابراین گفته فروسی سخن صائبی به شمار نمی‌رود و با مستندات علمی همخوانی ندارد.

در پاسخ باید گفت که راوی داستان هوشنگ مطابق با تطورات پدیدآمده در تاریخ زندگی بشر، مطلب اصلی را به صورتی بازمی‌گوید که برای مردم زمانه قابل درک باشد. اصل موضوع، ساختن ابزار توسط شهریار است و درک این امر که مدنیت و شکل‌گیری تمدن با هوشنگ پیشدادی آغاز شده است. در اصل، صورت نخستین ابزارها سنگی بوده است ولی روی سخن راوی با مردم عصر پارینه سنگی نیست و لذا او به زبان متعارف و قابل درک برای مخاطبان قصه را حکایت می‌کند؛ در گاهان، آسمان-asman پوششی سنگی است که زمین را دربر گرفته است (هات ۳۰، بند ۵). پس از تطورات گوناگون، مغان در اعصار بعد آسمان را از آهن گفته‌اند: «آفرینش آسمان از گوهر آهن درخشنده است» (مینوی خرد، پرسش ۸) و به همین سبب، او همکار و یاور شهریور است، زیرا خویشکاری شهریور، حمایت از فلزات است و استواری فلز از آسمان، و بن آسمان، گوهر آبگینه‌گون فلز است (بندهش ۱۳۶۹، ص. ۴۰). ۱۱۲ و ۱۱۳. نیز برای آسمان صفت خماین، به معنی فلز گداخته، به کار رفته است، و خماین را سنگی تیره‌رنگ یا سیاه و سفید نیز معنی کرده‌اند، و با توجه به خویشکاری آسمان، می‌توان چنین اندیشید که خماین بودن آسمان هم صفتی برای فلزین بودن آن است و هم نشانه سنگ بودن آن (بهار ۱۳۸۱، ص. ۱۸). به هر ترتیب، قصد گویندگان از سنگی و یا آهنی بودن آسمان، بیان استحکام و زوال‌ناپذیری و لایتعیر بودن عالم بالا برخلاف عالم گیتی است و مغان از این دو سمبول برای نفوذناپذیری آسمان و راندن شیاطین مددگرفته‌اند.

کشف آتش و جشن آذر (سده) که مرحله نهایی ابداعات هوشنگ به شمار می‌رود، مهم‌ترین قرینه و شاهد مدعای ماست برای آنکه هوشنگ پیشداد را تجلی تام «دی به آذر» بدانیم. نظر به اینکه جنبه

۱. نام برادر هوشنگ با صورت‌های متعددی در متون پهلوی آمده است: «ویگرد/وینگرد/وینکرد» (Wēkard/Vaēgered/Waykard).



سمبولیک و آیینی آتش بر جنبه سودمندی آن تقدم دارد - تذکرة و متاعا للمقوین^۱ - به نظر می‌رسد که جای درست روایت کشف آتش در پایان ابداعات هوشنگ باشد. در این صورت، آوردن آتش - مظهر سپنتمینیو در گاهان - در ختام قصه هوشنگ، با آوردن قلم^۲ در پایان قصه طهمورث هماهنگی کامل خواهد داشت. افزون بر این، آتش را هم اول و هم آخر در نظر می‌توان گرفت، چنان‌که جمعه در تقویم اسلامی و یا شبت در تقویم یهودی هم آغاز هفته و هم انجام آن تواند بود.

در باب داستان کشف آتش و آیین سده در روزگار هوشنگ ذکر این نکته خالی از لطف نخواهد بود که برخی محققان از جمله جلال خالقی مطلق و میرجلال الدین کزازی این داستان را از ملحقات شاهنامه دانسته‌اند، لیکن ابوالفضل خطیبی با قول به قدیمی بودن روایت و تأیید آن در دیگر منابع معتبر، الحاقی بودن این روایت را رد کرده است (خطیبی ۱۳۹۷، ص. ۱۳۲)، ضمن آنکه از دلالت‌های رمزی این قصه از جمله اهریمن‌ستیزی هوشنگ^۳ غافل نمی‌توان بود، اعم از اینکه ابیات مربوط به کشف آتش سروده فردوسی باشد یا سراینده دیگری.

بنا بر روایت شاهنامه، روزی هوشنگ با همراهان خود به جانب کوه می‌رفت که ماری سیاه رنگ و تیره‌تن و تیزتاز بر سر راه دید که هیبت این مار در شاهنامه به اژدها^۴ در داستان فریدون و گرشاسپ می‌ماند و هوشنگ به قصد از بین بردن مار، به زور و قوت کیانی دست بر سنگ می‌برد که نشان از قدرت و اقتدار این شهریار دارد و سنگی به جانب او پرتاب کرد. آن سنگ به سنگ دیگری برخورد و از این برخورد، فروغی پدیدار شد و آتشی پدید آمد که تا آن روزگار ناشناخته بود. هوشنگ به شکرانه پیدایش این فروغ ایزدی و به پاس این موهبت الهی به نیایش و آفرین جهان آفرین پرداخت و این فروغ ایزدی را قبله‌گاه قرار داد و جشنی برپا ساخت که آن را «جشن سده» گویند.

بدین ترتیب، هوشنگ بنا بر شاهنامه کاشف آتش است که برای ایرانیان نعمتی بس گرانبها بود و مظهر دی به آذر بودن او را نشان می‌دهد. آتش (اوستایی: ātar؛ فارسی میانه: ādur، ātaxš) هم

۱. واقعه، ۷۳.

۲. قلم همچون آتش، رمزی از صادر نخست به شمار می‌رود. صادر نخست در دکتربین زردشت، به نام سپنتمینیو یا خرتو - خرد - خوانده می‌شود با رمز آتش. قلم در دکتربین گاهانی جایی ندارد، و خط و کتابت نیز مانند لوح و قلم از اقوام سامی گرفته شده است. در حکایت شاهنامه، طهمورث کتابت و خط را از دیوها فرا گرفته است!

۳. حشمت‌الله ریاضی در برگردان روایت گونه دلستان‌ها و پیام‌های شاهنامه فردوسی، به تأویل عرفانی قصه نبرد هوشنگ با مار پرداخته و وی را انسانی آگاه و پیروزمند بر دیو نفس خوانده و آتش را نماد عشق الهی دانسته است (۱۳۸۴، ۴۴).

۴. در اوستا، مار را «اژی» می‌گویند و در فرهنگ دهخدا، اژدها، ماری بزرگ توصیف شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه).

روشنایی بخش بود و هم گرمابخش روزهای سرد و هم می‌توانست مردمان را از گزند درندگان در امان بدارد و برای ابزارسازی و پخت خوراک به کار آید. برخی این سودمندی فراوان آتش را تنها سبب اهمیت آتش دانسته‌اند تا ایرانیان برای آن ارزشی بسیار والا در نظر گیرند و آتش را هدیه‌ای از جانب خدا بدانند، لیکن از ابعاد سمبولیک و آیینی جشن سده نیز نمی‌توان چشم پوشید؛ چراکه کشف آتش از رهگذر جدال همیشگی میان سپننه‌مینو و انگره‌مینو تحقق یافت و پیدایش آتش امری تصادفی نیست. داستان کشف آتش، داستانی رمزی است که محور آن، نبرد انسان خرهمند با مار به عنوان «قطب شر» است.

دانسته است که در باور مزدایی، مار مظه‌ری از اهریمن است و در بندهش آمده است: «پس اهریمن با همه نیروهای دیوی به مقابله روشنان برخاست... او چون ماری، آسمان زیر این زمین را بسفت و خواست که آن را فراز بشکند...» (۱۳۶۹: ۵۲). همچنین رنگ سیاه مار در این داستان به روشنی نشان از اهریمنی بودن او دارد، چنانکه بنا بر تعالیم مزدایی، اهریمن زمانی که از زروان متولد می‌شود، سیاه رنگ و تاریک است و در داستان ضحاک، دو ماری را که بردوش او رستند، سیاه می‌یابیم. و نیز نکشتن مار که مضمونی است مشترک با داستان فریدون و نکشتن ضحاک و دربند کردن او در دماوند، ریشه در جهان بینی مزدایی دارد؛ چراکه بنا بر کتاب بندهش: «خرفستر همه جادو است و مار جادوتر، اما او را کشتن نگوید» (۱۳۶۹: ۹۸). زیرا زمینه‌های آزمون و ابتلا همواره باید در زمین برقرار باشد و زمین عرصه نبرد مداوم میان حق و باطل است و این نکته که هوشنگ دوسوم دیوان و دروغ‌زن را از پای درآورده است و نه تمامی آنان را، دال بر همین نظرگاه قابل تبیین خواهد بود.

تبیین انفسی این قصه مقدس که عبارت است از نبرد میان نور و ظلمت در اندرون آدمی و بازتاب این میراث معنوی در تعالیم عرفای اسلامی به خوبی مشهود است؛ چنانکه در آثار اهل معرفت، نفس آزمند اماره و صفات رذیله نفس در قالب تمثیل مار یا اژدها، تصویر شده است؛ فی‌المثل در باب مجاهدات نفس کشف‌المحجوب می‌خوانیم که «شیخ ابوالقاسم کرکانی از ابتدای حال نشان داد که من او [نفس] را به صورت ماری دیدم» (هجوری، ۱۳۹۸، ص. ۳۱۰) و مولانا در دفتر نخست مثنوی معنوی از تمثیل مار برای معرفت به نفس آدمی مدد گرفته است:

مادر بت‌ها بت نفس شماست ز آن که آن بت، مار و این بت اژدهاست

(مولوی ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۷۷)

و در دفتر سوم مثنوی معنوی نفس اماره را به ماری همانند کرده است که در بیابانی سرد مانده و با تابش آفتاب گرم تبدیل به اژدهایی هولناک می‌شود:

نفس اژدهاست، او کی مرده است؟ از غم بی‌آلتی افسرده است

(مولوی ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۷۷)



طهمورث و مظهریت دی به دین

بنا بر زاهدیادپشت، خرد کیانی پس از هوشنگ «به طهمورث پوستینه پوش پیوست، به روزگار طولانی، آنکه بر زمین با هفت اقلیم فرمانروا بود، بر دیوان و بر مردمان، بر جادومردان و بر جادوزنان، بر جبارها و برکویها و برکرپن‌ها. آنکه چیره آمد بر جملگی دیوان و بر جملگی مردمان، بر جملگی جادومردان و بر جملگی جادوزنان، آنکه از اهرمن سواری گرفت، به صورت اسبی، به مدت سی سال، بر پیرامون دو کرانه زمین (فصل ۵، بند ۲۸ و ۲۹).

نام طهمورث/تهمورث (اوستایی: taxma Urupi؛ پهلوی: Tahmurit) در رامپشت و زاهدیادپشت آمده و مرکب از دو جزء است: taxma- و Urupa-. جزء نخست، taxma-، به معنای تخمه و تبار، صورت کهن تر تهم به معنای دلیر و پهلوان است، که در پهلوی و فارسی نام‌های تهمینه، تهمتن و گسته‌م دیده می‌شود اما درباره معنای جزء دوم آن یعنی Urupa- توافق نظر وجود ندارد. در وندیداد (فرگرد ۱۳، فقره ۱۶؛ فرگرد ۵، فقره ۳۳) نیز این واژه آمده و آن را قسمی سگ یا روباه گفته‌اند (پورداوود ۱۳۹۳، ۲: ۱۳۹؛ Humbach and Ichaporia, 1998: 101).

می‌دانیم که در ایران باستان، روباه در شمار جانوران موزی (خرفستران) به شمار نمی‌رفته و در اوستا، روباه در ردیف سگان و با صفت «تندرو» توصیف، و مجازات کشتن آن ۵۰۰ تازیانه تعیین شده است (وندیداد، فرگرد ۱۳، ص. ۱۶). در بندهش نیز روباه در ردیف یکی از ۱۰ گونه سگ آمده و جزئی از سپاه اهورایی، و در زمره آفرینش‌های مزدایی به شمار رفته است که او را برای مبارزه با خفگ‌دیو آفریده‌اند (۱۳۶۹، ۷۹ و ۱۰۳). به باور مردمان باستان، روباه نمادی از خیر و برکت، خجستگی و سعادت به شمار می‌رفته است و بیرونی نیز در آثار الباقیه به شرح جشن‌هایی پرداخته که در آذرماه برگزار می‌شده است و ضمن آن، به اجرای رسم «کوسه برنشین»، در روز نخست از این ماه اشاره کرده است؛ همو بیان می‌کند که این روز را «اسال و هاروگان» یا «یوم‌الثعلب» (روز روباه) نیز می‌نامیدند، بدان سبب که در عصر کیانیان روباه‌هایی بال‌دار به نام «شباحیره» بودند که کیانیان اعتقاد داشتند برکت‌زا و نویدبخش شادی و کامیابی و سعادت‌اند و در این روز نگریستن به روباه را فرخنده و مبارک می‌شمردند (۱۳۸۶، ۵۴۲-۵۴۳). گذشته از این، یکی از وجوه فولکلوریک روباه در افسانه‌ها، داستانها و روایت‌های شفاهی «مکر» اوست و چه بسا این خصیصه نیز با تسلط طهمورث بر اهریمن و دیوان پیوند داشته باشد، زیرا اگرچه مکر از آن دیوان است، لیکن حق و پاکان درگاه لزوماً بایستی از چنان چاره‌گری

و مکرری برخوردار باشند که مکر دیوان را درهم شکنند: و مکر و او مکر الله والله خیر الماکرین^۱.
طهمورث دومین شهریار فرهنگدوستار در یشتها با صفت *azinauuant-* می‌یابیم که برخی آن را به معنی هوشیار، زیرک و دانا گفته‌اند (Bartholomae, 1961, 228) و می‌دانیم که «هر و سپ آگاه» از صفات بارز اورمزد است به معنی دانای مطلق، و شاید این هوشمندی و دانایی را بتوان با مظهر «دی به دین»^۲ بودن طهمورث و آینه علم الهی بودن او همسو دانست.

پورداوود این واژه را معادل با «زیناوند» در کتاب *اٹوگمدنچا و آفرین زرتشت* و در نزد حمزه اصفهانی و *مجمل التواریخ مفروض* داشته، از *zaena* به معنی «مسلح و دارای زین و ساز و برگ جنگی» (۱۳۹۳، ۲: ۱۳۹) و صورت‌های تصحیفی دیگری از آن از جمله *زیباوند*، *ریباوند*، *ریناوند* و *دیباوند* به همراه معنای یادشده به منابع دوره اسلامی نیز راه یافته است (ابن بلخی، ۱۳۷۴، ص. ۹۵؛ *مجمل التواریخ* ۱۳۷۸، ص. ۲۴ و...). لیکن هوفمان در شرح واژه *azinavant-*، آن را از *azina-* (برابر با *ajína-* و دایی) به معنی پوست بز یا قوچ^۳ در نظر گرفته و آن را «پوشیدن پوستینه روباه» ترجمه می‌کند (Humbach and Ichaporia, 1998, p. 102) و پوستینه پوشی شهریار را می‌توان به منزله خرّقه‌ای قلمداد کرد که پیر رهدان او، شهرسپ، بدو پوشانده است.

یکی از قرائنی که ما را بر آن می‌دارد تا طهمورث را مظهر «دی به دین» بدانیم، حضور پیری به نام شهرسپ و ظهور عرفان و علم لدنی در زمانه اوست. در زهدیادشت درباره طهمورث آمده است که «آنکه چیره آمد بر جملگی دیوان و بر جملگی مردمان، بر جملگی جادو مردان و بر جملگی جادوزنان، آنکه از اهرمن سواری گرفت، به صورت اسبی، به مدت سی سال، بر پیرامون دو کرانه زمین» (فصل ۵، بند ۲۹) و در شاهنامه ملقب به «دیوبند» است و دیوبندی او بی‌تردید در پرتو تعالیم سلوکی پیر وی است. به گواهی منابع پهلوی و آثار تاریخی دوره اسلامی نیز طهمورث اهریمن را همچون اسبی رام کرد^۴ و نظیر این

۱. آل عمران، ۵۴.

۲. دین از واژه *daenā* اوستایی است به معنی شناخت و معرفت و آگاهی. دننا یا دین اسم روز بیست و چهارم ماه است، به این معنی که نگهبانی این روز به ایزد دین سپرده شده است. این واژه در فارسی میانه به صورت *dēn* درآمد، بنا بر یسن ۲۶، بند ۴، یکی از پنج نیروی روحانی یا معنوی انسان است. "این نام از ریشه *di* به معنی دیدن است. دننا لطیفه‌ای است معنوی که دیدن حقیقت دین که در نزد حق تعالی است به وسیله آن میسر است. دننا «چشم دل» آدمی است که بدان می‌توان عالم معنی را کشف کرد و اسرار و انوار الهی را دریافت نمود (عالیخانی، ۱۳۷۹، ۱۱۲).

۳. نظر به اینکه سمبولیسم قوچ حامل معنای خرّه کیانی است، در اینجا «قوچ» نسبت به بز ارجح می‌نماید.

۴. این قصه از حیث مضمون شبیه به داستان بایزید است در تذکرة الاولیاء که: «احمد خضرویه که یکی از سران صوفیه بود، روزی نزد بایزید آمد و گفت: ای شیخ! ابلیس را بر سر کوی تو بردار کرده بودند. گفت: آری، با ما عهد کرده بود که گرد بسطام نگرده، اکنون یکی را وسوسه کرد تا خونی اتفاق افتاد، و شرط است که دزدان را بر درگاه پادشاه بردار کشند!» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۰، ۱۵۱).



مرکوب ساختن نفس را در خطبه ۳۲۷ نهج البلاغه می‌یابیم که امیر مؤمنان، علی(ع)، نفس را بسان مرکبی سرکش توصیف می‌کند که باید او را به لگام [تقوا] مهار کرد و افسار آن را در اختیار گرفت (و میبدی ذیل آیه ۱۴ سوره آل عمران می‌نویسد: «اسب‌های مسومه، اسب‌های ملون یا اسب‌های رهاشده در علفزارهایند که معمولاً تربیت نیافته‌اند و وسیله گرایش آدمی به شهوات و دوری از تقرب می‌باشند» (میبدی ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۳۶) و شواهد بسیاری از متون عرفانی دال بر این تمثیل می‌توان ارائه نمود. اسبی را که مرکوب طهمورث بود، شاید سیاه رنگ بتوان تصور کرد؛ چراکه در تیشتریش، «اپوش» (اوستایی: -apaoša)، دیو خشکسالی، با اسب سیاه و تیشتر با اسب سفید نشان داده شده و نیز در کتاب طومار نقالی شاهنامه (۱۳۷۷، ۱۶۰)، نام دیوی که طهمورث به بند کشیده، سیه دیو ذکر شده است. طرفه آنکه قصه مرکوب شدن اهریمن به دست طهمورث، به روایت ثعالبی چنان در نزد ایرانیان شهرت داشته است که در کتاب‌ها و قصرها و عمارت‌های خود طهمورث را سوار بر اهریمن تصویر می‌کرده‌اند (ثعالبی ۱۳۶۸، ۹-۱۰).

کتابت و خط آموختن از دیوان نیز از نتایج تسلط بر اهریمن است و در این قصه مقدس آمده است که دیوان ملزم شدند که به طهمورث خط را بیاموزند. زیرا بنا بر مندرجات ائوگم‌نچا و مینوی خرد، خط و کتابت هنری ایزدی است و آفریده سپینته مینیو که چندی اهریمن آن را از بشر پنهان نموده بود (پوردوود ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۱۴۴).

بنابر کتاب هفتم دینکرد، طهمورث راه و رسم بت پرستی را برانداخت و مردمان را به ستایش پروردگار فراخواند (فصل ۱، فقره ۱۹). خوافی نیز به روزه داری، و نیز آتشگاه و عبادتخانه ساختن وی اشاره کرده است (۱۳۸۶، ۴۰) که همگی به روایت شاهنامه مرهون تربیت دستور (مشاور) دانایی به نام شهرسپ است که نماز شب و روزه آیین او بود و راه و رسم نیکی و راستی را به طهمورث آموخت و پس از پالودن زنگارها از جان او، فره ایزدی از او بتافت، تا به قوت فره، دیوان را به بند کشید:

مر او را یکی پاک دستور بود	که رایش ز کردار بد دور بود
همه روزه بسته ز خوردن دولب	به پیش جهاندار بر پای شب

۱. امرؤ ألجم نفسه بلجامها و زمها بزمامها، فأمسکها بلجامها عن معاصي الله وقادها بزمامها إلى طاعة الله.

۲. زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب.

نماز شب و روزه آیین اوست	چو جان بر دل هر کسی بود دوست
همه راستی خواستی پایگاه	همه راه نیکی نمودی به شاه
بتابیبند از او فرۀ ایزدی	چون آن شاه پالوده گشت از بدی
چو بر تیزروبارگی بر نشست	برفت اهرمن را به افسون بیست

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۱۸)

یکی دیگر از وجوه علم و دانایی در طهمورث را در گزارش سهروردی و شهرزوری می‌توان دید. سهروردی در منطق کتاب مطارحات آورده است که ارسطو منطق خویش را از خزاین فرس اخذ کرده است و علم منطق را میراث طهمورث دیوبند قلمداد می‌کند: «وزعم الدهقان ان الفن العتیق الذی اطلع منه ارسطو علی المنطق اخذ من خزائن الفرس و كان اسمه بالفهلویة ما معناه علم تشحید الفكرة و مفتاح العلوم و كان فی الحکمة التي دفنها طهمورث من آل فیشداد. واللہ اعلم بکیفیه ذلک» (سهروردی ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۳۱۶-۳۱۷) و شهرزوری در نزهة الارواح، طهمورث را ملک فاضل دوست‌دارنده علم و اهل علوم خوانده که پیش از طوفان عمارتی بنا نهاد و از هر نوع و جنس علوم کتابی که بود، در آن نهاد. وی به دانای عصر طهمورث نیز اشاره کرده که شخصیتی مرکزی است و عصر او، عصر علم و حکمت و آگاهی بوده است (شهرزوری ۱۳۶۵، ص. ۲۹-۳۰).

جمشید و مظهریت دی به مهر

نام جمشید که از چهره‌های برجسته هندوایرانی است، در گاهان و بعدتر در یشت‌ها به صورت یمه آمده، نامی که متشکل از دو جزء است: جزء نخست، جم (اوستایی: yima-؛ سنسکریت: yama-) به معنی «جفت، توأمان»، و بخش دوم، شید (اوستایی: xšaēta-)، که یکی از صفات جمشید است. برای واژه شید (xšaēta-) از ریشه $\sqrt{xšay}$ - که بخش دوم «خورشید» را نیز تشکیل می‌دهد - دو معنا پیشنهاد شده است: «درخشان، نورانی و تابان»، و «حاکم، فرمانروا» (Skjaervø, 2012, 520) و به نظر می‌رسد که در باب جمشید هر دو دلالت را بتوان توأمان پذیرفت؛ چنان‌که خورشید (اوستایی: hvarə-xšaēta-) هم رئیس السماء یا ملک السماء است و هم تابان و مشعشع است، در لفظ جمشید هم به جز تابندگی، توانایی و شهریاری را نیز لحاظ باید کرد.

جمشید بر طبق زامیادیشْت فرزند ویونگهان (متون پهلوی: Vivanghân؛ اوستایی: Vivanghvant)، نخستین کسی است که گیاه هوم را فشرده و در پاداش این کار، پسری به او بخشیده شد که درخشان،



دارای رمه‌های خوب^۱، زیبا^۲ بود و برخوردار از خرة کیانی. او نگاهی همچون خورشید داشت و در شهریاری اش انسانها و جانوران نمی‌مردند، گیاهان و آبها خشک نمی‌شدند و اثری از سرما، گرما، پیری، مرگ و رشک دیوآفریده وجود نداشت (یسنا، ج. ۹، ص. ۴-۵؛ یشتها، ج. ۵، ص. ۲۵-۲۶، ج. ۹، ص. ۸-۹).

بنا بر زامیادیش، خرة کیانی پس از طهمورث، «به جمشید صاحب گله‌های نیکو پیوست، به روزگار طولانی، آنکه بر زمین با هفت اقلیم فرمانروا بود، بر دیوان و بر مردمان، بر جادو مردان و بر جادو زنان، بر جبارها و بر کوی‌ها و بر کرپن‌ها، آنکه سلب کرد از دیوان، هم مال را و هم منال را، هم چارپای کوچک را و هم چارپای بزرگ را، هم کامیابی را و هم نیکنمایی را، آنکه در فرمانروایی او بود از بهر خوردن، هم شراب تمام ناشدنی و هم طعام، هم جانور، نامردنی و هم مردم، هم آب، ناخشکیدنی و هم گیاه، آنکه در عهد فرمانروایی او، نه سرمایی در میان بود و نه گرمایی، نه پیری در میان بود و نه مرگی، و نه رشکی در میان بود منبعت از دیو، به سبب آنکه دروغی در میان نبود، تا وقتی که او آن سخن دروغ را، بر اثر گراییدن به سوی باطل، به زبان آورد و بگفت. وقتی که او آن سخن دروغ را، بر اثر گراییدن به سوی باطل، به زبان آورد و بگفت، خره از او در برابر بیننده، به صورت پرنده‌ای پر کشید و رفت. چشم دوخته به خره، آن مخلوع، آن جمشید صاحب رمه‌های نیکو، با دلی بی‌رامش، شیون آغاز کرد، و دستخوش دشمنی دشمن، بر بسیط زمین متواری بود» (فصل ۶، بندهای ۳۱-۳۴).

موضوع فرگرد دوم و ندیداد نیز به تمامی درباره جم و فرمانروایی درخشان اوست و بر پایه این گزارش، او پیش از زرتشت با اهوره مزدا همپرسگی داشته است: «جم هورچهر خوب رمه، نخستین کس از مردمان بود که پیش از تو - زرتشت - من - اهوره مزدا - با او همپرسگی کردم و آنگاه دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودم» (فرگرد ۲، بند ۲).

همچنین بنا بر وندیداد، جمشید دین‌آگاه و دین‌بردار شدن را نمی‌پذیرد، اما فراخ نمودن جهان را می‌پذیرد: «من جهان تو را فراخی بخشم. من جهان تو را ببالانم و به نگاهداری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باشم» (فرگرد ۲، بند ۵) و بدین ترتیب، جمشید سه بار زمین را به فرمان هر مزد بسط داد: «پس جم این زمین را سه برابر بیش از آنچه پیش تر بود، فراخی بخشید و بدانجا رمه‌ها و ستوران و مردمان فراز رفتند، به خواست و کام خویش، چونان که کام هر کس بود» (فرگرد ۲، بند ۱۹). به همین سبب، جمشید را مظهر رحمت الهی و شأن «دی به مهر» دادار می‌توان گفت. پیوند ژرف

1. Hvāθva

2. Srīra

مهر (اوستایی: miθra-) و جمشید در باب خویشکاری‌های مشترک آنها گواه بر این مدعاست تا جایی که مهرداد بهار جمشید را تجسم مهرایزد خوانده و به طور مبسوط به این مسئله پرداخته است (بهار ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸-۲۲۶). از جمله این قرابت‌ها می‌توان به تعبیر vouro. gaoyaoit- به معنی «فراخ چراگاه» اشاره کرد که یکی از صفات و القاب مهر است که در مهریشت پیوسته تکرار می‌شود. مراد از چراگاه فراخ، هرگز وجه ظاهری آن نیست، بلکه ویژگی بارز مهر، گشایش و رهایش از تنگنا و ضیق است، همان‌طور که وجهه رحمانی جمشید به مثابه شهریار هفت اقلیم، بسط رفاه و فراخی برای همگان است.

در آثار دوره اسلامی نیز مانند منابع زردشتی، سخن از آن است که در پی فراخی و بسطی که جم پدید آورد، جهان چون عروسی آراسته و از همه رنج‌ها آسوده بود و مردم از هیچ رنج و دردی خبر نداشتند و در ایمنی و نعمت می‌زیستند (ابن بلخی، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۴-۱۰۵؛ طبری ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۲۰) و در روایت بیرونی (۱۳۸۶، ص. ۲۸۳) از سبب برپاداشتن نوروز آمده است که چون ابلیس با بردن برکت از جهان، مردم را سیری‌ناپذیر کرده بود و نیز با جلوگیری از وزش باد، خشکی و خشکسالی را سبب شده بود، آنگاه جم، به امر خداوند، به سوی جنوب شد و با چیره شدن بر ابلیس، این بلا را برطرف کرد. پس چون سبزی و خرمی به جهان بازگشت، مردم این روز را روز نو یا نوروز گفتند و جشن گرفتند.

مهر را در مهریشت «بخشنده و پاسبان گله» (فصل ۱۱، بند ۱۲ و فصل ۲۲، بند ۳۲-۳۱) می‌یابیم و صفت «دارنده رمه خوب» برای جمشید در اوستا و درخواست او برای پروردن گله‌های آفریدگان مزدا (گوش یشت، فصل ۲، بند ۹) نیز بیانگر پیوند وثیق میان این دو است. در «آفرین زردشت» نیز که در ویسپرد (۱۳۸۱، ص. ۸۰) آمده است، زردشت و یشتاسپ را دعا کرده و برای او بر خورداری از گله و رمه جم را از اهوره مزدا مسئلت می‌کند.

براین سان، جمشید صاحب رمه‌های نیکو با عصای چوپانی نشان داده می‌شود (ابن بلخی ۱۳۷۴، ص. ۹۷) و در قامت شبانی نیکو رخ می‌نماید که دال بر شهریاری و بسط رحمت برای نفوس است، چنان‌که رسول خدا (ص) به علی (ع) فرمود: «من و تو دو راعی (چوپان و عهده‌دار تربیت) این امت هستیم...» (مجلسی ۱۹۸۳، ج. ۳۶، ص. ۵-۶).

ساخت و ر (دژ، اوستایی: vara-) جمکرد (فارسی میانه: war ī jam-kart) به فرمان اهوره مزدا را نیز دال بر وجهه مهری و بسط رحمت جمشید می‌توان خواند، بدین اعتبار که بنا بر فرگرد دوم و ندیداد، همه گونه‌های حیات اعم از گیاهان و جانوران و مردم را از زمستان نابودکننده‌ای (موسوم به ملکوسان^۱) محفوظ نگاه داشت و تابستان و زمستان بر او چیره نگردد (بند هش ۱۳۶۹، ص. ۱۳۷، ۱۴۲؛ مینوی خرد، پرسش ۶۱، بند ۵۱).

۱. مالکوس / ملکوس (malkūs)، نام دیو یا باران و برف‌سنگینی است که دست به ویرانگری هستی زند.



هفتمین کار جمشید چنان که گفته شد، تشبیه به اله بود در استواء بر عرش^۱ و فراز بردن تخت شهرياری خویش تا به خورشید، وليکن او دچار پندار عظیمی شد و خود را خدا پنداشت. جم تنها شهرياری است که نام او در گاهان زردشت آمده است و در آنجا سخن از گناه جم است، نه کارهای شگفت او. بر طبق زامیادیش، همین که کلمه دروغ^۲ - آفریدگار خواندن خود - از دهان او به در آمد، خرة کیانی از او گسسته شد و به منابع مینوی خود بازگشت (فصل ۶، بند ۳۳ - ۳۸) و لذا بر او آمد آنچه بر او آمد، از مخلوع شدن از سلطنت، و متواری شدن در زمین و سرانجام بریده شدن با ارة هزار دندانه توسط سپیتوره^۳. در متون پهلوی نیز از خطای بزرگ جمشید سخن به میان آمده است و این خطا آن بود که وی خود را آفریدگار خواند (روایت پهلوی ۱۳۶۷، ص. ۵۷).

جم روحانیان حقیقی و عرفاء بالله را رهسپار کوهها ساخت، و تنها پاره‌ای از وعاظ السلاطین بی مقدار را بر درگاه خویشتن نگاه داشت؛ همین وعاظ السلاطینی که وقتی سخن دروغ جم را در دعوی الوهیت شنیدند، هیچ یک دم بر نیاوردند. از همین جا بود که زمینه سقوط شهريار فراهم شد؛ چون جم برخلاف پدرش، از وجود عارف روشن روانی همچون شهرسپ در کنار خود بهره نداشت تا او را از طغیان و زیاده‌روی باز دارد. اگر از داستان طهمورث دریافتیم که خرة کیانی با تربیت استاد حقیقی و با قبول رنج و ریاضت به دست می‌افتد، از داستان جمشید پی می‌بریم که کیان خره، بر اثر غفلت از وحدت و گرایش به سوی کثرت، پاک پر می‌کشد و از دست می‌رود. شیخ اشراق در آثار خود به خوبی تبیین نموده که تحصیل خره در گرو تقدیس و عبودیت است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج. ۳، ص. ۸۰-۸۱). آنکه دم از ربوبیت می‌زند، فوراً مقام و موقعیت خود را می‌بازد و به ورطه هلاکت می‌افتد.

ختم سخن

با مذاقه و امعان نظر در احوال و افعال سه شهريار نخست مذکور در زامیادیش و در سایر مدارک اوستا و نیز در کتب پهلوی و منابع دوره اسلامی و به طور خاص در شاهنامه فردوسی می‌توان قرائن و مستندات روشنی اقامه نمود که هریک از این شهرياران فرهمند، مظهر و مجلای صفت آفریننده و خلاق حق تعالی هستند که در کتاب بندهش، با وصف «دی» یا دادار آمده است.

۱. الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش (سجده: ۴).

۲. دروج (druj-) در برابر اشه (اوستایی: aša-)، فارسی میانه: arta-)، عبارت است از کژرفتاری و انحراف از نظم عادی و طبیعی حاکم بر نظام هستی.

۳. سپیتوره (اوستایی: spityura)، نام پیک انگره مینوی در زامیادیش.

شئون سه گانه اهوره مزدا مطابق کتاب بندهش، عبارت اند از: گاه و دین و زمان؛ و «زمان» بنا بر معارف مزدایی عبارت است از توانایی و قدرت، «دین» عبارت است از آگاهی و «گاه» عبارت است از روشنی و ظهور. «گاه»، «دین» و «زمان» به ترتیب رمزی است از ظهور «رحمت» و «علم» و «قدرت» حق مطلق. براین اساس، هوشنگ مظهر «زمان» است، و طهمورث تجلی «دین»، و جمشید آینه دار وصف «گاه».

هوشنگ پیشداد را که بنا بر متون پهلوی، با خود رسم فرمانروایی (دهیوبدی) برای پاسبانی و اداره آفریدگان آورد، مظهر قدرت الهی توان خواند. در دکترین مزدیسنا، از خلقت های ششگانه اورمزد یاد شده که به ترتیب عبارت اند از: آسمان سنگی یا فلزی، آب، زمین، گیاه، جانور، و مردم. و هوشنگ پرذاته از باب تشبه به اله در کارهای سازنده خویش دقیقاً از همین طرح و سرمشق الهی پیروی کرده و مظهر آفریدگار است. از دیگر سو، نظر به کشف آتش و جشن آذر، یعنی مرحله نهایی ابداعات هوشنگ، شهریاری وی را تجلی تام «دی به آذر» باید خواند.

ابداعات و نوآوری های هفتگانه تمدن آفرین طهمورث دیوبند نیز جلوه دیگری است از تشبه او به اله و خلقت هفتگانه اورمزد. این شهریار فرهمند را که به راهنمایی عارف روشن روان روزگار خویش - یعنی شهرسپ مذکور در شاهنامه - رسم شب بیداری و روزه داری در پیش گرفت تا به خرد کیانی فائز گشت، مظهر علم الهی و تجلی «دی به دین» باید دانست. وانگهی، از دیگر اوصاف طهمورث در یشتها - azinauuant است که برخی آن را به معنی «هوشیار، زیرک و دانا» گفته اند (که منطبق است با وصف «هروسپ آگاه» از صفات بارز اورمزد به معنی دانای مطلق)، و عده ای از محققان، آن را به «پوستینه پوش» ترجمه کرده اند که پوستین پوشیدن شهریار را می توان به منزله خرقه ای قلمداد کرد که پیر روشن روان او، شهرسپ، بدو پوشانده است. لذا این ظهور عرفان و علم لدنی در زمانه او دلالت روشنی است بر مظهریت «دی به دین» بودن طهمورث.

جمشید همچو خورشید بر طبق زامیادیش، سومین شهریار برخوردار از کیان خرد است که بر هفت اقلیم فرمانرواست و در شاهنامه سخن از ابداعات و اقدامات تمدن ساز هفتگانه اش به میان آمده است که آشکارا بر تجلی دادار بودن وی دلالت دارد. و در باب شأن «دی به مهر» او این بس که قرابت بسیار جمشید به مهر، سبب شده است که وی را تجسم مهر ایزد بخوانند. جمشید بر طبق وندیداد دوم، در سه وهله زمین و مافیها را فراخ تر کرد و دست به اقداماتی چون ساخت و رجمکرد و حفظ نوع حیات زد که همگی گواهی بر این مدعاست که شهریاری او جلوه ای از شأن «دی به مهر» اوست. همچنین در منابع تاریخی، جمشید صاحب رمه های نیکو را با عصای چوپانی و در قامت شبانی نیکو می یابیم که عهده دار تربیت و ارتقاء نفوس است و این تصویر را در راستای شأن رحمتی وی باید جست. یافته های



تحقيق را به طور خلاصه در قالب جدول زير مي توان ترسيم کرد:

شهريار فرهمند	صفت خلاقه حق (دی/دادار)	تجلی شئون اهورامزدا	شان خاص در سنت مزدیسنا	مستندات و قرائن اصلی
هوشنگ پيشدای	مظهریت قدرت الهی	زمان	(دی به آذر)	آوردن رسم فرمانروایی (دهیوبدیه)؛ کشف آتش و جشن آذر
طهمورث دیوبند	مظهریت علم الهی	دین	(دی به دین)	ظهور عرفان و علم لدنی با راهنمایی شهرسپ؛ شب بیداری و روزهداری برای کسب خرد کیانی
جمشید	مظهریت رحمت الهی	گاه	(دی به مهر)	تجسم مهرایزد؛ ساخت ورمکرد برای حفظ نوع حیات؛ شبانای معنوی و تربیت نفوس (شان رحمتی)

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
آذرگشسب، اردشیر. (۱۳۴۵). آیین سدرهپوشی زرتشتیان، تهران: کانون زرتشتیان شریف‌آباد یزد مقیم مرکز.
ابن بلخی. (۱۳۷۴). فارسنامه، بر اساس چاپ گیلسترنج و رینولد الین نیکلسون توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
بندش. (۱۳۶۹). ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه.
بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد. (۱۳۸۶). آثار الباقیه عن القرون الخالیة، به قلم اکبر داناسرشت، تهران: ابن سینا.
پورداوود، ابراهیم. (۱۳۲۶). فرهنگ ایران باستان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ثعالی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (۱۳۶۸). تاریخ ثعالی (غر اخبار ملوک و سیرهم)، محمد فضائلی. تهران: نشر نقره.
خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۷). «تحقیقات ایران شناسی: آیا روایت جشن سده در شاهنامه الحاقی است؟»، نامه فرهنگستان، دوره شانزدهم، شماره ۳، صص ۱۳۱-۱۵۲.
خوافی، احمد بن محمد. (۱۳۸۶). مجمل فصیحی، محسن ناجی نصرآبادی، ج ۱، تهران: اساطیر.
روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۶۵). نزهة الأرواح و روضه الافراح، ترجمه مقصودعلی تبریزی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۳). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوكه ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱. تهران: اساطیر.
فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: انتشارات سخن.
فرغانی، سعید بن محمد. (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فرض، مقدمه و تعلیق جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
کربن، هانری. (۱۳۹۵). ارض ملکوت، کالبدرستاخیزی انسان از ایران مزدايي تا ایران شیعی، ترجمه و تحقیق: انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.
عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران: هرمس.
گنون، رنه. (۱۳۷۴). معانی رمز صلیب (تحقیقی در فن معارف تطبیقی)، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.
مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳). بحارالانوار، ج ۳۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مولوی. جلال الدین محمد (۱۳۸۱). مثنوی معنوی، شرح عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی، ج ۱ و ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مهلپ پسر محمدپسر شادی. (۱۳۷۸). مجمل التواریخ و القصص، ویرایش سیف‌الدین نجم‌آبادی. زیگفرید وبر. آلمان: دومونده، نیکارهوزن.



- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: امیرکبیر.
- مینوی خرد. (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- هفت‌لشکر: طومار جامع نقالان، از کیومرث تا بهمن (۱۳۷۷)، چاپ مهران افشاری و مهدی مدائنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یشت‌ها. (۱۳۹۳). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، ج ۲، تهران: اساطیر.

- Aogəmadaēca: a Zoroastrian liturgy, (1982). [ed.] Kaikhusroo M. JamaspAsa, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bartholomae, Christian. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Strasbourg 1904, repr. Berlin.
- Dinkard. (1911). Edited by Dhanjishah Mehrjibhai Madan. Ganpatrao Ramajirao sindhe: Bombay.
- Helmut Humbach and Pallan R. Ichaporia. (1998). *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- MacKenzie, D. N. (1971). *A Concise Dictionary of Pahlavi*, London.
- Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.
- Nyberg, H. S. (1931). *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, II: Analyse des données*, JA, vol. CCXIX
- Skjaervø, P. O. (2012), «Jamšid», *Encyclopædia Iranica*, vol. XIV, pp. 501-522.