

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهل و چهارم، بهار ۱۳۹۶: ۱۰۲-۸۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۱۸

ریشه‌شناسی ستیز میان پیل و گوسپند در مَثَلی از گلستان

سعید شهروئی*

چکیده

دستان‌ها (مَثَل‌ها) چونان بخشی از فرهنگ و ساختار اندیشگانی مردمان کهن، بازگویه پندارها، دریافت‌ها و باورهای بسیاری است که در گذر روزگار پدید آمده است؛ از این‌رو، بازکاوی و گزارش مَثَل‌ها می‌تواند کم یا زیاد ما را تا سرچشمه‌های اندیشگانی نیاکان رهنمون شود. گاه نیز اسطوره که با ناخودآگاه گروهی پیوندی رازناک دارد، در پیکره مَثَل‌ها سربرمی‌آورد یا به سخن دیگر، گاه مَثَل‌ها، ناخودآگاه گروهی و به‌ویژه اندیشه‌های اساطیری را آینگی می‌کنند. یکی از این مَثَل‌ها که به گمان نگارنده، بازگویه باوری بسیار کهن در فرهنگ ایرانی است، مَثَل «الشاةُ نُظیفَةٌ و الفیلُ جیفَةٌ» (گوسپند پاک است و پیل مُردار) است که در حکایت سوم از باب نخست گلستان سعدی آمده است. در این پژوهش بن‌مایه اساطیری آن بازکاویده و نشان داده می‌شود که چگونه پیل چونان جانوری اهریمنی در برابر گوسپند، یکی از نیروهای اورمزدی، کارکرد می‌یابد و از کجا ستیز میان پیل و گوسپند، چونان اندیشه‌ای بنیادین در فرهنگ ایرانی، در پیکره یک مَثَل نمودار می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: مَثَل، اسطوره، گوسپند پاک، پیل مُردار، بن‌مایه‌شناسی.

مقدمه

اندیشه‌ها و باورهای نیاکان، در درازنای تاریخ، در پیکره داستان‌ها، سخنان کوتاه، سنگ‌نبشته‌ها، بازگویی‌های شفاهی و... پدیدار شده است و به‌گونه نخستین خود، یا با دگرگونی‌هایی اندک و گاه بنیادین، در ادب و فرهنگ ما نمایان شده است. پاره‌ای از این اندیشه‌ها، همچون اسطوره‌ها که برای مردمان کهن، در بنیان، تاریخی مقدس بوده، در روزگار سپسین در پیکره‌هایی نمادین، بازتاب یافته است. در سرتاسر حماسه ملی، با نمادهایی روبه‌رو می‌شویم که بازگویی پدیده، رویداد و یا اندیشه‌ای است که در زمانی دور، به‌گونه‌ای بنیادین و راستین، برای مردمان کهن پدید آمده بود و در درازنای تاریخ، به‌گونه نوشتاری یا شفاهی به دست ما رسیده است. بخش بزرگی از این اندیشه‌های رازآلود نخستینه، در داستان‌های اسطوره‌ای جای‌گیر شده است. «اسطوره پهنه نمادهاست. چهره‌ها و رویدادها در اسطوره نمادینند. چهره‌ها و رویدادهای تاریخی در هم می‌افشند؛ با هم درمی‌آمیزند؛ از پیکره و هنجار آغازین و راستین خویش بدین‌گونه دور می‌شوند؛ تا سرانجام نمادها پدید می‌آیند. به سخن دیگر می‌توان گفت: اسطوره تاریخی است که درونی شده است؛ راه به ژرفاهای نهاد مردمان برده است؛ ناخودآگاه شده است. آنچه در خودآگاه مردمی در درازنای زندگی آن مردم می‌گذشته است تاریخ آن مردم است؛ و آنچه از تاریخ در ناخودآگاه آن مردم بازتافته است، اسطوره آنان را می‌سازد» (کزآزی، ۱۳۶۶: ۴۶۳). مردمان کهن با اندیشه ویژه خود، پدیده‌های رام‌نشدنی و وحشی طبیعت را در پیکره‌هایی برساخته و نمادین بازتاب داده‌اند. «انسان نخستین به‌طور طبیعی نیازهای معنوی داشته که خود نتیجه هراس او از مجهولات بوده است. انسان نیاز داشت که طبیعت را بشناسد و رازهای آن را کشف کند. او به یاری اسطوره‌ها، معماهای رازناک جهان و طبیعت را برای خود به‌گونه‌ای نمادین و تمثیلی توجیه می‌کرده است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۱۹). پژوهش در اساطیر می‌تواند لایه‌های برونه‌ای داستان‌ها را به کناری بزند و اندیشه‌های پنهان را که ژرفساخت‌های آن داستان‌ها به‌شمار می‌آیند، از مغاک تاریک هزاره‌ها به‌درآورد و گوشه‌ای از پندارهای نیاکان را بر ما روشن سازد.

در روزگار ما، بر پایه دو زمینه «خودآگاه» و «ناخودآگاه»، کارآیی اسطوره‌ها در بازشناسی اندیشه و فرهنگ پیشینیان، بیشتر نمایان شده است. «یونگ^۱، روان‌شناس سوئیسی، در نیمه دوم سده بیستم، روان‌شناسی ژرفا را بنیاد نهاد و برای کاوش در روان آدمی و شناخت ناخودآگاهی به جهان باستان بازگشت و در باورهای کهن و افسانه‌های دیرین، پیوند میان روح و طبیعت را زنده ساخت. طبق نظریه او، هنرمند و شاعر می‌تواند ناآگاه با بهره‌گیری از محتویات ناخودآگاه جمعی، به آفرینش هنری دست بزند» (ذوالفقاری و حدادی، ۱۳۸۹: ۶۶). ناخودآگاه در برابر خودآگاه، آن بخش ناهوشیارانه ذهن است که بدون آنکه بتوان بر آن چیرگی یافت، رفتارهای آدمی را در فرمان دارد. یونگ می‌گوید: «محتویات ناخودآگاه از منبع کاملاً ناشناخته‌ای منشأ می‌گیرد؛ منبعی که نمی‌توان آن را به تجارب شخصی نسبت داد. ویژگی این محتویات اسطوره‌ای بودن آن است» (استوک، ۱۳۸۶: ۵۱). اندیشه‌های کهن که در لایه‌های پنهان ذهن، پوشیده شده‌اند، گاه به‌گونه‌ای ناگهانی و بدون آنکه بتوان آن را از کارکرد خود بازداشت، رفتار روزمره یا سخنان، عواطف و احساس‌های ما را سازمان‌دهی می‌کنند. شاید بتوان گفت بسیاری باورها، باید‌ها و نبایدهایی که برای ما گجسته یا خجسته‌اند، ریشه در همین ناخودآگاه یا کهن‌الگو دارند. این اندیشه‌های پنهان، گاه در نمودی هنری سربرمی‌آورند و بدون آنکه از ریشه کهن آنها آگاه باشیم، آن اندیشه‌های هنری شده را به کار می‌گیریم و یا بر زبان می‌آوریم. بادکین^۲ می‌گوید: «زمانی که شاعری بزرگ از داستان‌ها و اساطیری که در قوه خیال جامعه‌اش شکل گرفته، بهره می‌گیرد، فقط احساس فردی خودش را به عینیت در نمی‌آورد... ابزار شاعرانه، بهترین تجلی‌گاه تعقیب الگوهای عاطفی مستتر در زندگی‌های فردی و خود شعر نیز مهم‌ترین محل تفحص و تحقیق در باب تجربیات مشترک انسانی معاصر با الگوهای کهن‌الگویی نسل گذشته به‌شمار می‌آید» (ذوالفقاری و حدادی، ۱۳۸۹: ۲۴).

در داستان‌های حماسی- اسطوره‌ای، همچون شاهنامه، مه‌بهاراتا، گیلگمش و... کهن‌الگوها یا اندیشه‌های نخستینه، به‌گونه‌ای هنری و نمادین بازتاب یافته‌اند. پیگیری

1. Jung
2. Bodkin

این کهن‌الگوها و شناخت درست ژرف‌ساخت‌ها می‌تواند در مسیر شناخت ناخودآگاه گروهی، بسیار کارآمد باشد و بدین‌گونه ما را تا شناخت و دیدار بسیاری سرچشمه‌های اندیشگانی باستانی یاری کند. «ناخودآگاه گروهی ته‌نشست آن چیزی است که در حین تطور نوع انسان و گذشته‌نیاکان آموخته شده است. این خاطرات پنهانی نه فقط شامل بشر اولیه است؛ بلکه خاطرات مربوط به اجداد حیوانی آدم‌نمای بشر را هم دربرمی‌گیرد» (فدایی، ۱۳۸۱: ۴۴).

آنچه باید همواره فرادید داشت، این است که اندیشه‌های کهن یا ناخودآگاه گروهی، تنها در پیکره داستان‌های بلند اسطوره‌ای - حماسی رخ ننموده است؛ بلکه گاه در رفتارهای هنجارشده مردم جای‌گیر شده و خود پاره‌ای از فرهنگ رفتاری مردمان شده است. گاه نیز این باورهای کهن، در پیکره سخنان کوتاه و یا مثل‌ها، در میان مردم کاربرد یافته است و خود گنجینه‌ای کارآمد از باورهای آنان به شمار می‌آید. بدین‌گونه شگفت و دور نیست اگر برای بازشناسی بخشی از باورهای کهن نیاکان، مثل‌ها را بازکاوییم.

مثل؛ تعریف و کارکردهای آن

از آنجا که مثل دربرگیرنده اندیشه‌ها، کارکردها، باورها و زمینه‌های گوناگونی است، از دیرباز تعریف‌های بسیاری از آن به‌دست داده شده است. یکی از پژوهش‌گران هم‌روزگار ما، با بررسی تعریف‌های گوناگون، بدین برداشت رسیده است که «مثل جمله‌ای است کوتاه، گاه استعاری و آهنگین، مشتمل بر تشبیه، با مضمون حکیمانه و برگرفته از تجربیات مردم که به واسطه روانی الفاظ و روشنی معنا و لطافت ترکیب، بین عامه مشهور شده و آن را بدون تغییر یا با تغییر جزئی در گفتار خود به کار می‌برند» (ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳).

مثل از دیرباز میان همه مردم جهان روایی داشته است و در فرهنگ ایرانی نیز پیشینه‌ای کهن دارد. در متون ایرانی پیش از اسلام، با آثاری روبه‌رو می‌شویم که با نام‌هایی همچون پندنامه (پندنامک)، اندیشه‌های اخلاقی و حکمی را بازگو می‌کنند و می‌توان آنها را گونه نخستین مثل‌های نگاشته‌شده (مکتوب) ایرانی دانست. همچنین در آثار مانوی که در تورفان به دست آمده است، مثل‌هایی دیده می‌شود. در بندهشن و

کارنامه اردشیر بابکان نیز، نمونه‌هایی از مَثَل‌ها را می‌توان دید. نمونه‌های فراوانی از پند و اندرز و عبرت و حکمت، در اندرزنامه‌هایی که از این دوره در دست است، دیده می‌شود. (عفیفی، ۱۳۷۹: هشت). بر پایه دیدگاه حمزه اصفهانی نیز، پیش از اسلام، ایرانیان پاره‌ای از مَثَل‌ها را در کتاب‌هایی گرد آورده بوده‌اند (جعفری جزی، ۱۳۹۰: ۶۳-۶۶).

مَثَل و پیوند آن با اسطوره

البته مَثَل‌ها گاه اگرچه در پیکره شناخته‌شده خود، در رویه، معنای روشنی دارند؛ اندیشه و زمینه بنیادینی که آن مَثَل، در آن یا بر بنیاد آن، پدید آمده است، به‌گونه‌ای رازوارانه و فراسویی، گزارش‌گر رمزها و باورهای پنهان کهنی است که دربرگیرنده معنایی بسیار گسترده‌تر از معنای شناخته‌شده آن است. «مَثَل چه کهن باشد و چه نوپدید، به‌عنوان عصاره فرهنگ هر ملت و به مثابه یکی از عناصر مهم در قلمرو فرهنگ و ادبیات هر زبانی در هر زمانی، بسیاری از زوایای آشکار و نهفته فرهنگ آن ملت را از نسلی به نسلی آینگی می‌کند. با جستجو در مَثَل‌ها و غور در معنای آن‌ها می‌توان به آداب و رسوم و ژرف‌ساخت فرهنگ مردمانی که در طول تاریخ، آن مَثَل‌ها را پدید آورده‌اند، پی‌برد» (زارع، ۱۳۹۲: ۸۶). از دیدگاه شادروان دهخدا «یکی از منابع تاریخ، امثال است» (عفیفی، ۱۳۷۹: ده).

کنش و کارکرد اسطوره و ناخودآگاه شدن آن تاریخ مقدس نخستین، در گذر روزگار، اندیشه‌ها را سازمان‌دهی می‌کند. اندیشه‌های سازمان‌دهی شده و هنجار که گاه در پیکره مَثَل‌ها رخ می‌نمایند، از یک سو بار پندارهای کهن را بر دوش می‌کشند و از دیگر سو، در هر زمان، باورها را همچنان سازمان‌دهی می‌کنند یا به سخن بهتر، همچنان پیوند اندیشه کهن را با اندیشه نو استوار می‌سازند. اگر مَثَل‌های مردمانی که تمدنی کهن دارند، به ژرفی بازکاویده شوند، می‌توان بسیاری درون‌مایه‌ها و بن‌مایه‌های اندیشگانی را دریافت و از آنجا که اسطوره «سرگذشتی راست و مقدس است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳: ۱۴)، مَثَل‌ها می‌توانند، کم یا زیاد، بازگویه پنهان و مبهم تاریخ کهن باشند و «شناسایی ارزش‌های فرهنگی در مَثَل‌ها و تعبیرهای کنایی فارسی، تحقیقی است که در واقع مطالعه بخشی از فرهنگ جامعه ما محسوب می‌شود» (مؤیدحکمت، ۱۳۸۶: ۹۶). این

گنجینه‌های کهن «جز آنکه آیینۀ زندگی امروزند، انعکاس‌دهنده و سند معتبر فرهنگ عقاید، اندیشه‌ها و باورهای گذشتگان نیز هستند. مطالعهٔ مَثَل‌ها به ما نشان می‌دهد که پدران و نیاکان ما چگونه فکر می‌کرده‌اند [...] بسیاری از مَثَل‌ها، بازگوکنندهٔ حقایق فرهنگی و روشن‌گر نقاط کور تاریخ و فرهنگ ما است؛ حقایقی که نه در کتب تاریخی به آن‌ها می‌رسیم و نه در جایی [دیگر]» (ذوالفقاری، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶).

پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ چیستی مَثَل و اسطوره پژوهش‌های بسیاری انجام شده است که نمی‌توان همهٔ آنها را برشمرد. دربارهٔ پیوند مَثَل با اسطوره تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، کتاب یا جستار ویژه و جداگانه‌ای نوشته نشده است و این خود می‌تواند زمینه‌ای برای پژوهشی گسترده باشد. دربارهٔ پیشینهٔ پیوند مَثَل «الشَّأْ نُظِيفَةُ وَ الْفَيْلُ جَيْفَةُ» که بنیان این جستار بر ریشه‌شناسی و دریافت پیشینهٔ اسطوره‌ای آن است نیز پژوهشی انجام نشده است. محمدحسن ابریشمی در جستاری با نام «پیل و پيله در زبان فارسی و منشأ ایرانی ابریشم» (۱۳۸۸) دیدگاهی دارد که تا اندازه‌ای بسیار با این پژوهش پیوند دارد و در دنبالهٔ سخن، به آن اشاره خواهد شد.

مَثَلِ «گوسپند پاک است و پیل مردار» (الشَّأْ نُظِيفَةُ وَ الْفَيْلُ جَيْفَةُ)

در ادب پارسی، مَثَل‌های بسیاری است که تاریخ پدیدآیی یا روایی آنها را می‌توان با ادب پیش از اسلام در پیوند دانست. گمانی نیست که مَثَل‌هایی که پیشینهٔ کهن‌تری دارند، فرهنگ و اندیشهٔ مردمان کهن را بیشتر و رساتر بازگو می‌کنند؛ اما نکته‌ای که باید همواره فرادید داشت، این است که پاره‌ای از این مَثَل‌ها که امروزه برای ما مَثَل‌اند یا حتی در آثار بزرگان پیشین ادب پارسی، چونان مَثَل به کار می‌رفته‌اند، در آغاز و بنیان، مَثَل نبوده‌اند؛ بلکه تنها یک باور استوار گروهی و یا کهن‌الگویی مقدس بوده‌اند.

ریشه‌شناسی درست یک مَثَل بر ما روشن می‌سازد که آن مَثَل بر پایهٔ چه اندیشه‌ای و در چه زمینهٔ اندیشگانی پدید آمده است و کدام باور و پندار مردمان کهن در آن پنهان شده است. چنین می‌نماید که پیوند یا بی‌پیوندی مَثَل‌ها با باورهای اسطوره‌ای

کهن، خود می‌تواند سنجه‌ای برای بخش‌بندی مَثَل‌های پارسی باشد. بر روی هم، آنچه بایستگی دارد، شناخت درست بن‌مایه‌های پنهان امثال است.

یکی از این مَثَل‌ها که در ادب پارسی دوره اسلامی بازتاب یافته است و به گمان نگارنده، یکی از کهن‌ترین اندیشه‌های اسطوره‌ای ایرانیان در آن پنهان شده است، مَثَلی است که در حکایت سوم باب نخست گلستان سعدی آمده است؛ بدین‌گونه: «الشَّاءُ نَظِيفَةٌ و الفِيلُ جِيفَةٌ»: «ملک‌زاده‌ای را شنیدم که کوتاه بود و حقیر و دیگر برادران بلند و خوب‌روی. باری پدر به کراحت و استحقار در او نظر می‌کرد. پسر به فراست استبصار به‌جای آورد و گفت: ای پدر! کوتاه خردمند به که نادان بلند؛ نه هرچه به قامت مهتر به قیمت بهتر. «الشَّاءُ نَظِيفَةٌ و الفِيلُ جِيفَةٌ...» (سعدی، ۱۳۸۹: ۵۹). غلامحسین یوسفی این مَثَل را بدین‌گونه بازگردانی کرده است: «گوسفند پاک است و فیل مردار است؛ یعنی گوشت گوسفند با همه کوچکی اندام، پاک و حلال است و فیل با وجود بزرگی جثه، وقتی کشته شود، در حکم مردار است و ناپاک و حرام» (همان: ۲۳۸).

تا آنجا که بررسی شده است، این مَثَل تنها در گلستان سعدی بدین‌گونه آمده است. هیچ‌کدام از گزارندگان گلستان به پیشینه یا هم‌رسته و هم‌خانواده این مثل اشاره‌ای نکرده‌اند. شادروان محمد خزائلی، هم‌دیدگاه با یوسفی می‌نویسد: «مراد این است که گوسفند ذبح‌شده با وجود کوچکی جثه، مفید و سودمند است و فیل هرگاه کشته شود، مرداری بیش نیست» (خزائلی، ۱۳۶۱: ۲۲۷). حسن انوری نیز با اندکی دیگرگونی، همین معنی را به‌دست داده است (انوری، ۱۳۷۲: ۵۶). شادروان دهخدا در امثال و حکم در برابر این مَثَل، تنها همین نمونه از گلستان را آورده است (دهخدا، ۱۳۵۲، ج ۱: ۲۵۲). گفتنی است که در هیچ‌کدام از آثار نثر و نظم پارسی، این مَثَل یا همانند آن، دیده نشده است. همچنین در کتاب‌هایی که درباره امثال پارسی و تازی نوشته شده‌اند، تا آنجا که بررسی شده است، هیچ‌کدام از پژوهش‌گران، به این مَثَل و پیشینه یا همانندهای آن اشاره‌ای نکرده‌اند.

کارکرد این مَثَل «در حکایت سوم از باب نخست گلستان»، تنها و یکسره برای نشان دادن این اندیشه است که گاه چیزهای خُرد و کوچک می‌تواند ارزشمندتر از چیزهای

بزرگ باشد و «اندازه» نمی‌تواند سنج‌های درست و شایسته در ارزش‌گذاری آدمیان یا پدیده‌ها باشد.

پرسش مهم در اینجا این است که مثل گفته‌شده ایرانی است یا تازی؟ پاسخ این است که اگرچه سعدی، مثل را به زبان تازی گفته است؛ ریشه پارسی دارد و برگرفته از فرهنگ ایرانی است که در دنباله سخن به آن اشاره می‌شود. اینکه چرا سعدی این اندیشه ایرانی را به زبان تازی گفته است، می‌تواند بر پایهٔ هنجارهای بلاغی ویژهٔ سعدی و کوشش او برای زیبایی‌آفرینی در سخن باشد تا بدین‌سان، سخن را زیباتر و یا به‌گونه‌ای آراسته‌تر سازد. از دیرباز وزن و آهنگ و نیز ویژگی‌های بلاغی و زیبایی‌آفرین، برای مثل‌ها پاره‌ای ناگزیر بوده است و یکی از برجسته‌ترین مایه‌های ماندگاری یا رواج مثل‌ها، وزن و آهنگ و دیگر زیبایی‌های هنری بوده است (ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۵۴ و ۶۲). بر این پایه، گویی از دید سعدی، کاربرد تازی این مثل، دلپذیرتر و استوارتر از گونهٔ پارسی آن بوده است. این را نیز باید افزود که بر پایهٔ پژوهش مسعود جعفری جزئی، حمزه اصفهانی در فصل پنجم کتاب «الأمثال الصّادرة عن بیوت الشعر» که چندگاهی است به دست آمده است، بسیاری از مثل‌هایی را که بنیان و ریشه‌ای ایرانی دارند و به زبان تازی نگاشته و شناخته شده‌اند، برشمرده است. بر پایهٔ این پژوهش، بسیاری از اندیشه‌ها و سخنانی که ریشه و خاستگاه ایرانی دارند، در دوره‌ای از تاریخ، به زبان تازی نگاشته شده‌اند و پس از آن، بر سر زبان‌ها افتاده‌اند و به دفترها راه یافته‌اند (جعفری جزئی، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۶).

همچنان‌که گفته شده است، این مثل یا همانند آن در کتب امثال و حکم تازی دیده نشده است. می‌تواند بود که به‌کارگیری این مثل به زبان تازی، خود زمینه‌ای شده است که بیشتر از آنکه با فرهنگ و باور ایرانی در پیوند دانسته شود، آن را برآمده از زبان و فرهنگ عربی بدانند و بدین‌گونه پیشینهٔ اندیشگانی آن در باور ایرانیان، از دیدگان دور بماند. حتی اگر در آثار پیش از سعدی، این مثل به پارسی نیز آمده باشد، گسترش عبارت و نمونهٔ به‌کار رفته در گلستان و شیوایی و بلاغت زبان سعدی، نام‌آوری گونهٔ پارسی آن را از بین برده یا کم‌رنگ کرده است.

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ این مثل باید گفته شود، این است که پیل در همهٔ مثل‌های

ایرانی، همواره چهره‌ای ناستودنی ندارد؛ زیرا در یکی از مَثَل‌های شناخته‌شده و پرکاربرد، زنده و مردهٔ پیل، ارزشمند و ستودنی دانسته شده است: «پیل مرده و زنده‌اش یکی است» یا «پیل مرده‌اش صد تومان، زنده‌اش هم صد تومان» و... در این مَثَل، ارزش پیل مرده و زنده از این‌روی یکی دانسته شده است که این جانور تا زمان زنده‌بودن، می‌تواند در انجام پاره‌ای کارها سودمند باشد و زمانی که می‌میرد از پیلستهٔ (عاج) او نیز که کالایی گران‌بهاست، سود می‌جویند.

پرسش بنیادین این است که چرا پیل با این ارزشمندی، در گلستان، در برابر گوسپند، مُردار دانسته شده است؟ اگر گوسپند سودمند است، با این ویژگی‌هایی که دربارهٔ پیل گفته شده است، پیل نیز باید سودمند دانسته شود؛ اما به راستی چه اندیشه‌ای در مَثَل نخست بازگو شده یا پنهان است که بر پایهٔ آن، پیل در روبرویی با گوسپند، ناستودنی دانسته شده است؟ پاسخ این است که اگرچه خواست سعدی از این مَثَل، آن بوده که «اندازه» نمی‌تواند سنجه‌ای بنیادین برای ارزش‌گذاری باشد؛ پیشینهٔ برتری گوسپند بر پیل و ستیز ارزشی این دو جانور، تنها حرام‌گوشت بودن پیل نیست و بررسی اسطورهٔ ایرانی نشان می‌دهد، خاستگاه این ارزیابی، برآمده از باوری اسطوره‌ای است که با پیکره و برونهٔ مَثَل در ادب پارسی دورهٔ اسلامی، بسیار دیگرسان است؛ به سخن دیگر داستان ستیز این دو جانور برآمده از حلال یا حرام گوشت بودن - که در پیوند با روزگار اسلامی است - نمی‌باشد و بنیان این ستیزه به روزگار پیش از اسلام بازمی‌گردد.

پیشینهٔ مَثَل گفته‌شده و پیوند آن با اسطورهٔ ملی

ارجمندی پیل در برخی مَثَل‌های ایرانی نشان می‌دهد که روبرویی او با گوسپند در اندیشهٔ نیاکان، نمی‌تواند تنها برای گزارش این پیام باشد که پیل زمانی که می‌میرد، از گوشتش نمی‌توان بهره گرفت؛ زیرا نیاکان می‌توانستند به‌آسانی به جای پیل، جانور بزرگ حرام‌گوشت دیگری را در برابر گوسپند بگذارند یا اینکه از دو جانور کوچک و بزرگ دیگر (یکی حلال گوشت و دیگری حرام گوشت) نام ببرند؛ اما چرا چنین نکرده‌اند؟ اگر ژرف‌تر نگریسته شود، این پرسش نغز نیز پدید می‌آید که در اساس، چرا ایرانیان از میان همهٔ جانوران، «گوسپند» و «پیل» را در برابر هم نهاده‌اند و آن را نمودی از ستیز

ناسازها پنداشته‌اند؟ راستی را، چه اندیشهٔ بنیادینی در این رویارویی میان این دو جانور، پنهان شده است؟

بدین‌گونه چنین می‌نماید که بررسی رویه‌ای این مثل و نگاه به ساختار بیرونی آن، نمی‌تواند گزارنده و بازگوکنندهٔ راز پنهان این اندیشه باشد. ستیز گوسپند و پیل زمینه‌ای است که بازکاوی ریشهٔ نخستین و کهن آن در گرو شناخت پیشینهٔ ستیز این دو جانور در اندیشه و فرهنگ نیاکان است. از آنجا که باورهای اسطوره‌ای نیاکان ما، گاه در پیکرهٔ نمادها، نمایان شده است، باید در آغاز، به بررسی نمادشناسانه و پژوهش در پیشینهٔ کارکرد این دو جانور در اسطوره پرداخت.

بازکاوی بن‌مایهٔ اسطوره‌ای برتری گوسپند بر پیل

پیل در اسطورهٔ ملی بر پایهٔ کارکردهایی که به او ویژه داشته بودند، چندان ستودنی نبوده است. به سخن دیگر، در نمادشناسی ایرانی، پیل چونان نماد پدیده‌ای ناستودنی، یادآور نیروهای زیان‌بار و گجسته است و در برابر آن، گوسپند، کارکردی خجسته و اهورایی دارد.

در حماسهٔ ملی، یکی از برجسته‌ترین زمینه‌های اندیشگانی که حتی می‌توان آن را جان‌مایهٔ بازگفت‌های حماسی دانست، رویارویی نیروهای ناساز است. در یک سو، نیرویی ستودنی و اهورایی و در دیگر سوی، نیرویی اهریمنی به نبرد ایستاده‌اند. این دوگانگی، پاره‌ای جداناپذیر از باور اسطوره‌ای ایرانی است که نمونه‌های بسیاری از آن را حتی در حماسهٔ ملی هندوان که بخش جداافتاده‌ای از فرهنگ باستانی ماست، می‌توان دید و کاوید. «این ستیز و کشاکش می‌تواند در میان پهلوانان و دیوان، پهلوانان و نیروهای زمینی یا فراسویی، در میان دو پهلوان یا دو تبار، دو مردم [یا دو اندیشه و آرمان] باشد. رویارویی کیومرث و هوشنگ و تهمورث با دیوان؛ سپس هم‌آوردی فریدون با دهاک؛ زورآزمایی پهلوانان نامدار با پتیارگان و اژدهایان؛ و نبردهای دیرباز در میان ایران و توران که سده‌ها به درازا می‌کشد؛ و از آن پس جنگ‌های آیینی ایرانیان (گشتاسپیان) و خیونان (ارجاسپیان)؛ و سرانجام ستیز و آویز دو پهلوان تهم، رستم و اسفندیار، نمونه‌هایی چند از ستیز ناسازها در بزرگ‌نامهٔ گران‌مایهٔ فردوسی است» (کزآزی، ۱۳۶۶: ۵۱۷).

در این میان، جانوران در اسطوره ملی، با پذیرش کارکردی نمادین، توانسته‌اند بخش بزرگی از گستره اندیشگانی نیاکان را بازتاب دهند. «جمله عناصر طبیعت در فرهنگ‌های اساطیری مختلف، بر اساس نقشی که در کهن‌الگوی آفرینش و نظام کیهانی دارند، دارای خویشکاری‌ها و کارکردهای نمادینی می‌شوند که متناظر است با نیروهای قدسی و قابلیت‌های فراطبیعی‌ای که ذهن انسان بدوی در وجود آن‌ها فرافکنی کرده است... جلوه‌ای از فرافکنی محتویات اساطیری بر اجزای طبیعت را باید در نمادینگی حیوانات در اساطیر جستجو کرد. در فرهنگ‌های اساطیری، رابطه انسان با حیوانات، همانند ارتباط او با دیگر اجزای طبیعت، در هاله‌ای از ابهام و قداست ذهنی فرو رفته است» (قائم‌ی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۱). از این‌رو، جانوران و کنش‌گران اساطیری، همواره به گونه‌ای نمادین و «مجازی»، دربرگیرنده و پناه‌گاه حقیقت یا باوری استوار و کهن‌اند. «حیوانات نه تنها در اسطوره‌های ایران، بلکه در اسطوره‌های همه ملت‌ها، از سویه نمادین و بنیادینی برخوردارند. آنها با چهره‌ای نمادین، دربردارنده راز و رمزهای اساطیری هستند [...] انسان ابتدایی از طبیعت و جهان، دریافتی عجیب، اما مشخص دارد. در بینش اساطیری او، پدیده‌های طبیعی دارای شعور و اراده‌اند و از این‌رو، در سرنوشت بشر، سهیم و دخیل‌اند. این اعتقاد، قابلیت عجیبی در پیوند و ارتباط با جانوران نصیب انسان بدوی می‌کرده است» (واحددوست، ۱۳۷۹: ۲۹۵). جانورانی از گونه اسپ، اژدها، گاو، سیمرغ، شیر، گور، پیل، گوسپند و... همه نماد اندیشه یا پدیده‌های طبیعی یا آرمانی همگانی‌اند؛ بدین‌گونه، رویارویی جانوران گوناگون در داستان‌های اسطوره‌ای نیز، نمادی از رویارویی و ستیز ناسازهاست.

گوسپند

گوسپند در اسطوره و اندیشه باستانی ایرانیان، نماد خجستگی و فراوانی بوده است و یادآور نیروهای اهورایی و سپند. در سرتاسر اوستا و همچنین بندهشن، روایت پهلوی، مینوی خرد و... از گوسپند به نیکی یاد شده است و حتی ارزش و اهمیت آن تا اندازه‌ای بوده است که در بخش‌بندی‌های بندهشنی آفرینش از او بهره گرفته می‌شده است و نیز در گزارش کارکیایی‌های برخی شاهان اسطوره‌ای، پاسداری از این جانور، کوششی هرمزدی شمرده می‌شده است. در شاهنامه نیز میش (عُرم) رنگ و کارکردی خجسته و

اهورایی دارد و بر روی هم، در اسطوره ملی، این جانور یا نمادینگی این جانور، بخشی از نیروهای اهورایی را فرایاد می‌آورد.

رستم در خوان دوم به بیابانی بازمی‌خورد و از بی‌آبی سخت به ستوه می‌آید؛ تا آنجا که زبانش از تشنگی یکسره چاک‌چاک می‌شود؛ در این هنگام، میشی پدیدار می‌شود و تهمتن با دنبال کردن میش، راه به چشمه آب می‌برد و از مرگ می‌رهد:

تن پیلوارش چنان گفته شد	که از تشنگی سست و آشفته شد
بیفتاد رستم بر آن گرم خاک	زبان گشته از تشنگی چاک چاک
همانکه یکی غرم فَرَبی سُرین	بپیمود پیش سپهبد زمین
از آن رفتن غرمش اندیشه خاست	به دل گفت کآبشخور این کجاست
همانا که بخشایش کردگار	فراز آمده است اندرین روزگار...
بشد بر پی غرم، تیغش به چنگ	گرفته به دست دگر، پالهنگ
به ره بر، یکی چشمه آب دید	که غرم دلارای آنجا رسید

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۴)

در کارنامه اردشیر بابکان نیز، میش، کارکردی فرخنده دارد؛ بدین گونه که فرّه پادشاهی، در پیکره بره‌ای، به اردشیر می‌رسد. هنگامی که اردوان برای گرفتن اردشیر و کنیزکی که همراه او بود، راهی پارس می‌شود، دستور به او می‌گوید پیش از آنکه فرّه کیانی بدو برسد، باید او را گرفت و اگر چنین نشود، بی‌گمان اردشیر به سروری می‌رسد: «اردوان اندر زمان، چهار هزار مرد سپاه آراست و در پی اردشیر راه پارس گرفت. چون نیمروز شد، به جایی رسید که راه پارس از آنجا می‌گذشت. او پرسید که آن دو سواری که به سوی این کُسته (ناحیه) آمدند، چه زمان بگذشته‌اند؟ مردمان گفتند بامدادان که خورشید تیغ برآورد چون تندبادی از اینجا بگذشتند و ایشان را بره‌ای بس ستبر از پس همی‌دوید که از آن نیکوتر نشایست بود و می‌دانیم که تاکنون سی فرسنگ زمین را پیموده‌اند و شما ایشان را نتوانید گرفت. اردوان هیچ نماند و بشتافت. چون به جایی دیگر آمد از مردمان پرسید که آن دو سوار چه گاه برگذشتند؟ ایشان گفتند که نیمروز همچون تندبادی همی‌شدند و همراهشان بره‌ای همی‌رفت. اردوان شگفت مانده گفت که انگار سواران دوگانه را دانستیم ولی آن بره چه تواند بودن. او از دستور پرسید و دستور

گفت که آن فرّه خدایی کیانی است که هنوز به وی نرسیده، ببااید که سواره بشتابیم شاید پیش از آنکه آن فره به وی رسد، او را توانیم گرفتن. اردوان با سواران، سخت بشتافت و روز دیگر هفتاد فرسنگ برفتند. گروهی کاروان او را پذیره آمدند. اردوان از ایشان پرسید که آن دو سوار در کدام جای به شما پذیره بودند؟ ایشان گفتند میان شما و ایشان زمین سی فرسنگ است و ما را چنین نمودار شد که با یکی از این سواران بره‌ای بس بزرگ و چابک بر اسب نشسته بود. اردوان از دستور پرسید که آن بره که با او بر اسب نشسته بود چه نماید؟ دستور گفت که انوشه باشید، فرّه کیانی به اردشیر رسیده و او را به هیچ چاره نتوان گرفت» (مشکور، ۱۳۶۹: ۱۸۳-۱۸۵).

یکی دیگر از متونی که در آن، از گوسپند، بسیار به نیکی یاد شده است، بندهشن است. در سراسر این کتاب، از گوسپند چونان جانوری ارجمند و اورمزدی، نام برده می‌شود و در بسیاری نمونه‌ها، هم‌ارج «مردمان» دانسته می‌شود؛ نمونه را در بخش دوم کتاب آمده است: «او کیومرث را با گاو از زمین آفرید. او از روشنی و سبزی آسمان نطفه مردمان و گاو را فراز آفرید؛ زیرا این دو نطفه را که آتش تخمه‌اند نه آب‌تخمه، در تن گاو و کیومرث بداد تا افزایش یافتن مردمان و گوسپندان از آن باشد» (دادگی، ۱۳۸۵: ۴۱). ارجمندی گوسپند تا بدان جا است که از او در بخش‌بندی‌های آفرینش بهره گرفته می‌شده است. در همان آغاز بخش دوم کتاب آمده است: «او (هرمزد) نخست، آسمان را آفرید برای بازداشتن اهریمن و دیوان، باشد که آن آفرینش را آغازین خواند؛ دیگر، آب را آفرید برای از میان بردن دروج تشنگی؛ سدیگر، زمین را آفرید همه مادی؛ چهارم، گیاه را آفرید برای یاری گوسپند سودمند؛ پنجم، گوسپند را برای یاری مرد پرهیزگار آفرید. ششم مرد پرهیزگار را آفرید برای از میان بردن و از کار افگندن اهریمن و همه دیوان؛ سپس آتش را آفرید...» (همان: ۳۹).

شادروان بهار درباره ارجمندی گوسپند می‌نویسد: «در پهلوی، گوسپند گاه به معنای کلی جانور ایزدی است» (همان: ۱۷۶). گفتنی است که بر پایه گزارش بندهشن، گوسپندان بازمانده گاو نخستین‌اند که خود از نیروهای مزدایی بوده است (همان: ۶۶). در حماسه ملی به‌ویژه در شاهنامه، گاو یکی از ستودنی‌ترین جانوران است که خود، ریشه در باورهای هم‌خوان گروه هند و ایرانی در روزگار پیوستگی ایشان دارد.

واژه گاو در اوستا گئو بوده است و همه جانوران چارپای سودمند را در بر می‌گرفته است (عفی، ۱۳۷۴: ۵۹۸). در فرگرد بیست و یکم وندیداد بر گاو درود فرستاده شده است. جلیل دوستخواه درباره این درود می‌نویسد: «ستایش گاو نخستین، سرآغازی است بر ستایش آب. در یک اسطوره کهن ابری را می‌بینیم که به گاو همانند شده است و باران از آن فرومی‌بارد» (دوستخواه، ۱۳۸۵، ج ۲: ۸۷۹).

سخن مهم‌تر اینکه، خود واژه گوسپند، در بنیان به معنای گاو مقدس و سپند است. «ریخت اوستایی آن گئوسپنتا بوده است؛ به معنی گاو یا دام سپند. اگر باورشناسانه واژه را بکاویم و بگزاریم، هنوز نشانی از سپندی و ارزش آیینی دام که در گاو نمادینه شده است در فرهنگ‌های هند و ایرانی در آن نهفته است. واژه به روزگارانی دور باز می‌گردد که در آن شیوه زیست بر دامپروری و بر کوچ استوار بوده است» (کزآزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵۱).

گفتنی است که گاو در بخشی از اسطوره ملی نماد آب و باران و ابرهای باران‌زا است (بهار، ۱۳۷۶: ۴۶۱، ۴۸۲؛ رضایی‌دشتارزنده، ۱۳۸۸: ۱۱۵). در ارداویراف‌نامه آمده است که یکی از راه‌های رسیدن به بهشت، پاس‌داشت و بزرگ‌داشت گاو و گوسپند است: «دیدم، روان زنان بسیار نیک‌اندیش، [...] پرسیدم ایشان کدام روان‌اند؟ سروش پاک و ایزد آذر، گفتند که این روان آن زنان است که به گیتی آب و آتش و زمین و گیاه و گاو و گوسپند و همه آفریدگان نیک اورمزد را خشنود کردند» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۷۲: ۳۶).

شاید گفتن این نیز شایسته باشد که بر پایه برخی گزارش‌ها، پرورش‌دهنده زردشت در کودکی، گوسپندی تک‌شاخ بوده است (بهار، ۱۳۷۶: ۴۸۹). نیز بر بنیاد گزیده‌های زاداسپرم، باره منوچهر گوسپند بوده است (همان: ۱۲۶).

در فرهنگ نمادها آمده است: «گوسفند در مکاشفات بر کوه صهیون، در مرکز اورشلیم مقدس است و با تعریفی تقریباً مشابه در برهماپور در بهگودگیتا آمده است. جینون (Jinan) مشابهتی کاملاً آوایی میان واژه Agneau و آگنی (Agni) ودایی می‌بیند؛ زیرا از یک سو قوچی آگنی را حمل می‌کند؛ اما این هم‌ذات‌پنداری فقط بدین خاطر نیست؛ بلکه علاوه بر آن، آگنی مظهر قربانی است. در ضمن مانند بره اورشلیم مظهر نوری در مرکز هستی نیز است؛ نوری که در جستجوی حقیقت به آن نایل توان شد. این شباهت با خدای ودایی آتش، نشانگر وجه خورشیدی، مردانه و نورانی بره است»

(شوالیه و گبران، ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۶). اگنی، اپام‌نپات و تیشتر که هر سه از نیروهای سپند و فرخنده به‌شمار می‌آمده‌اند، با هم، پیوندی بسیار استوار دارند (بهار، ۱۳۷۶: ۴۷۵).

پیل

پیل، در اسطوره ملی چهره‌ای چندان ستودنی ندارد و این باور کهن تا اندازه‌ای در ادب پارسی پس از اسلام نیز نمود یافته است. در بندهشن که همواره در آن، از گوسپند به نیکی یاد شده است، پیل یکسره چهره‌ای ناخوشایند و ناستودنی دارد. در بخش نهم این کتاب، پیل در کنار شیر به آشکارگی از ددانِ بدآفریده شمرده شده است: «ددانِ بدآفریده همانا نه خرفستر گونه‌اند، باشد که از بیم دوری جویند و باشد که نیز به میل رام‌شوند، مانند پیل و شیر» (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۵۵). در این گزارش بندهشن، هرچند که پیل، از گروه خرفستران به‌شمار نیامده است؛ ددی بدآفریده دانسته شده است.

در بهمن‌نامه، پیلی در سپاه بهمن بوده به نام اهرمن‌پیل. پیروز طوس با یاری او توانست دروازه بلخ را بگشاید و زمینه را برای تازش سپاه بهمن بر زال و فرامرز و سیستانیان فراهم آورد. پس از آنکه اهرمن‌پیل دروازه را می‌گشاید، زال با گریزی به نبرد با پیروز و آن پیل می‌شتابد؛ نخست پیروز را به تیری از پای درمی‌آورد و آنگاه با سه زخمه، اهرمن‌پیل را بر زمین می‌افکند (ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۰۶). نبرد پهلوان با پیل و فروکوفتن او با گرز از دیرباز در خاندان رستم روایی داشته؛ چه در برخی برنوشته‌ها (نسخه‌های) شاهنامه یکی از نخستین کردارهای پهلوانی رستم، کشتن پیل سپید بوده است (فردوسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۵).

اگرچه پیل در برخی نمونه‌های حماسه ایرانی، جانوری ناستودنی است، بر پایه کتاب فرهنگ نمادها، در هند، از ارجمندی بسیاری برخوردار بوده است: «در هند فیل مرکب شاهان است. اول از همه مرکوب ایندرا، شاه آسمانی است و بدین ترتیب نماد قدرت شاهنشاهی است... فیل به خاطر قدرت خود آرزوی کسانی را که به او متصل می‌شوند، برآورده می‌سازد. در بسیاری از مناطق بخصوص در هنگام بادهای موسمی فیل باعث باریدن باران است» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۱۳).

رساترین و برجسته‌ترین نمونه و بازگفت در اسطوره ایرانی، که در آن به آشکارگی، از پیل چونان جانوری اهریمنی و گجسته نام برده شده است و از رویارویی پیل و گوسپند

سخن به میان آمده است و گوسپند را جانوری هرمزدی و پیل را نیرویی اهریمنی نمایانده است، روایت پهلوی است. در بخشی از این کتاب، به آشکارگی گوسپند و پیل در برابر هم نهاده شده‌اند. در فصل یا گفتار سی و یکم کتاب آمده است: «زردشت این را نیز از هرمزد پرسید که جم به جهان چه نیکی را بهتر کرد؟ هرمزد گفت که آنگاه که دیوان به مردمان گفتند که «گوسپند» بکشید تا به شما «پیل» دهیم که سودمند است که آن را نگهدار و نگاهبان نباید. مردمان گفتند که تا به دستوری جم بکنیم و کردند و جم برای اینکه مردم «گوسپند» را نکشند و «پیل» را از دیوان نگیرند، چنان با دیوان پیکار کرد که دیوان شکست خوردند و مرگمند و بادافره کرده شدند» (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۴۳). همچنان که دیده می‌شود، در این گزارش، پیل جانوری اهریمنی پنداشته شده است و در برابر آن، گوسپند یکی از نیروهای هرمزدی است. در پندار ایرانیان کهن، ارزش رازآمیز و فراسویی گوسپند بیشتر از پیل است؛ بر این پایه است که رویارویی میان پیل و گوسپند، ستیز میان ایرانیان (اورمزدیان) را با دیوان (اهریمنیان) پدید می‌آورد؛ گویی ناسازی میان این دو جانور، نمادی از ناسازی میان اورمزد و اهریمن، ایران و دیوان یا ایران و توران است.

اشاره به پایداری جمشید در برابر این درخواست دیوان، در مینوی خرد که در سال‌های پایانی پادشاهی ساسانی به نگارش درآمده بوده است، نیز به گونه‌ای کوتاه‌تر و پوشیده‌تر، بازگو شده است؛ بدین‌گونه: «و از جمشید خوب‌رمه پسر ویونگهان این سودها بود که شش‌صد سال برای آفریدگان اورمزد بی‌مرگی فراهم آورد و آنان را عاری از درد و پیری و آفت کرد و دوم اینکه ور جمکرد را ساخت که چون آن باران ملکوسان آید، چنان که در دین پیداست که مردم و آفریدگان دیگر اورمزد خدا بیشتر نابود شوند، آنگاه در آن ور جمکرد گشاده شود و مردمان و گوسپندان و آفریدگان دیگر اورمزد از آن ور بیرون آیند و جهان را باز آریند. سوم اینکه پیمان گیتی را که آن نادان بدکار بلعیده بود، از شکمش باز آورد و چهارم اینکه گوسپند را در عوض پیل به دیوان نداد» (تفضلی، ۱۳۵۴: ۴۳).

تفضلی دربارهٔ گجستگی پیل در این داستان می‌نویسد: «می‌توان تصور کرد به احتمال قوی پیل در زمان به وجود آمدن این داستان برای ایرانیان حیوانی نامأنوس و وحشی و اهرمینی بوده است. در روایات اسلامی رام کردن پیل و از صحرا به شهر آوردن

آن به فریدون نسبت داده شده است. این حیوان به هر حال جای خود را پیش ایرانیان بازمی‌کند و در جنگ‌های بزرگ در خدمت آنان درمی‌آید... به نظر می‌رسد که در دوره ساسانی این حیوان، اصل اهرمنی خود را از دست می‌دهد تا آنجا که در کارنامه اردشیر بابکان، پیل سپید نشانه قدرت و پادشاهی است» (تفضلی، ۱۳۵۴: ۱۲۶). وی در دنباله سخن، با آوردن بیتی از سوزنی سمرقندی، به بازتاب چهره اهریمنی پیل در شعر این شاعر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «با این همه گاه‌گاه در سنت‌های ایرانی به شومی پیل اشاره شده است:

از پیل و بوم شوم‌تر و ناخجسته‌تر دیدار روی او است به سیصد هزار بار
(همان: ۱۲۷)

نگارنده جستار «پیل و پيله در زبان فارسی و منشأ ایرانی ابریشم» بر این باور است پیلی که دیوان می‌خواستند به جمشید دهند نه جانور وحشی شناخته‌شده (فیل) بوده بلکه کرم پیل ابریشم بوده است و پیل در این داستان همان کرم پيله است. وی بر پایه استناداتی گوناگون یکسره بر این دیدگاه پایفشاری می‌کند که نباید واژه پیل را همان فیل دانست (ابریشمی، ۱۳۸۸: ۳۰-۴۵). این دیدگاه بسیار گمراه‌کننده است و نمی‌توان آن را پذیرفت؛ زیرا سخن و باور نویسنده به روشنی دچار ناسازواری (تناقض) است. ابریشمی آشکارا می‌نویسد جمشید دیبابافی و بهره‌گیری از ابریشم (کرم پيله) را از دیوان آموخته بود و نیز به داستانی اشاره می‌کند که در آن، ابریشم ارمغانی بهشتی شمرده شده است (همان: ۳۰). پرسش بنیادین این است که چرا جمشید که خود از ارزش کرم ابریشم یا ابریشم آگاه است، آن را از دیوان نمی‌پذیرد و به سخن دیگر چرا دیوان که یکسره بدخواه جمشید بوده‌اند، بر آن سر می‌افتند که ارمغانی با این ارزشمندی به جمشید بدهند؟ نکته بسیار مهم و بنیادین دیگر این است که در هیچ کدام از منابع کهن به اینکه جمشید در برابر آموختن فن بافندگی چیزی به دیوان داده باشد، اشاره‌ای نشده است و حتی در برخی منابع همچون نوروژنامه، او خود، دیوان را به بافتن ابریشم واداشت. بدین‌گونه هنگامی که پادشاهی همچون جمشید که یکسره بر همه جانوران فرمان می‌رانده، به آسانی ابریشم بافی را بیاموزد یا دیوان را بدان وادارد،

دیوان هرگز نمی‌توانستند از چنین پادشاهی درخواست کنند که گوسپند آیینی و سپند را بدان‌ها دهد.

اگرچه واژه پیل به معنای پیل یا پیلۀ ابریشم نیز می‌تواند باشد؛ آنچه با جهان اسطوره و روند و هنجار سنتی اسطوره‌سازی همخوان است، بهره‌گیری اسطوره‌سازان از نمادینه‌های شناخته‌شده به‌ویژه جانوران شناخته‌شده بوده است و در سراسر اسطوره‌های برجسته جهان به‌ویژه اسطوره ایرانی، یکسره جانوران شناخته‌شده نمادی برای خوبی یا بدی بوده‌اند، نه جانوران ناشناخته یا کمترشناخته‌شده‌ای همچون کرم ابریشم که تنها در پیوند با گروه ویژه‌ای از مردمان و جغرافیای ویژه‌ای بوده است. از دیگر سو، نافرندگی و ناستودنی بودن فیل در بخش‌هایی از اسطوره ملی، این باور را که پیل در داستان جمشید و دیوان، همان فیل باشد، پذیرفتنی‌تر می‌کند.

آنچه اندیشه‌خیز است و به چیستان شگرف می‌ماند، این است که بر پایه اسطوره ایرانی، در روزگار «جمشید» دیوان بر آن سر می‌افتند که گوسپند را از ایرانیان بستانند و پیل را بدیشان بدهند؛ این به‌گونه‌ای است که جمشید از شاهان هند و ایرانی است و پیشینه داستان او در پیوند با روزگاری است که ایرانیان و هندوان در یک سرزمین می‌زیستند. بر پایه این گزارش -چنانچه داستان از نژادگی اسطوره‌ای برخوردار باشد- می‌توان بدین برداشت رسید که در بنیان، پیل در دوره هند و ایرانی، چندان ناستودنی نبوده است؛ اما پس از آنکه این گروه از هم جدا می‌شوند، از آنجا که پیل با زیست‌گاه هندوان سازگاری داشته، چهره‌ای ستودنی به خود می‌گیرد و در اسطوره ایرانی یا دست‌کم در بخشی از اسطوره ایرانی، همچنان بنیان اسطوره‌ای خود را از دست نمی‌دهد؛ چنانکه در مینوی خرد، روایت پهلوی و به‌گونه‌ای نهفته‌تر در بندهشن، چونان نیرویی اهریمنی نشان داده شده است.

گفتنی است، افزون بر سوزنی و سعدی، در سروده‌های حکیم خاقانی نیز که گنجینه‌ای از باورهای کهن در آنها نهفته است، در یکی از چامه‌ها، از پیل چونان چهره‌ای ناستودنی یاد شده است. سراینده بزرگ شروانی در چامه‌ای در نکوهش دشمنان خود می‌گوید:

مغزشان در سر بیاشوبم که پیلند از صفت پوستشان از سر برون آرم که مارند از لقا

(برزگر خالقی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۸)

استعلامی دربارهٔ پارهٔ نخست بیت، می‌نویسد: «من بر سر این رقیبان می‌گویم، چنانکه پیل سواران با کوفتن بر سر پیل آن را مهار می‌کنند و به راه می‌برند» (استعلامی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۰). برزگرخالقی نیز همین معنی را به دست داده است (برزگرخالقی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۲۶).

اینکه ویژگی پیل در نگاه خاقانی چه بوده است و وی به هنگام سرودن این بیت، کدام ویژگی پیل را فرادید داشته است، پرسشی مهم است؛ اما به هر روی، خاقانی نیز در این سروده، پیل را جانوری با ویژگی‌هایی ناستودنی برمی‌شمارد و با همانند کردن دشمنان خود به این جانور، پیل را به‌دور از ارزش و شایستگی می‌داند. به سخن دیگر هیچ‌کدام از ارزش‌های مادی و گیتیک این جانور را مهم نمی‌داند و گویی بر آن است که پیل با همهٔ ارزش مادی، در بنیان، چهره و ژرف‌ساختی ناستودنی دارد و گجستگی او بیش از فرخندگی اوست. میرجلال‌الدین کزازی، افزون بر آنکه در معنی بیت می‌نویسد که پیل‌بانان برای آرام کردن پیلانِ مست، با کوبیدن پتک بر سرشان، آنان را آرام می‌کرده‌اند، با نگاهی ریزبینانه‌تر می‌نویسد: «چنان می‌نماید که ایرانیان، پیل را جاننداری خوشایند و زیبا نمی‌شمرده‌اند» (کزازی، ۱۳۸۵: ۳۶). آنگاه در دنبالهٔ سخن می‌گوید که خاقانی نیز همچون سعدی، پیل را زشت و پلشت می‌دانسته‌است و سپس مَثَلِ گفته‌شده از گلستان را بازگو می‌کند. اگرچه کزازی یکسره و به‌روشنی، پیشینهٔ این مَثَل را به اسطوره پیوند نزده است؛ چنین می‌نماید که ایشان با فرادید داشتن ناخوشایندی و نازیبایی پیل در نزد ایرانیان، خاستگاه مَثَل را در پیوند با پندارهای کهن دانسته است.

نتیجه‌گیری

از آنجا که مَثَل‌ها برآمده از اندیشه و فرهنگ پیشینیان‌اند، بازکاوی آنها می‌تواند بازگوکنندهٔ بخش بزرگی از جهان اندیشهٔ گذشتگان باشد و نیز از آنجا که گاه اندیشه‌های کهن در پیکرهٔ مَثَل‌ها به نمود درآمده است، پاره‌ای از مَثَل‌ها پیوندی بنیادین با جهان اسطوره و اندیشه‌های اسطوره‌ای دارند. در این جستار مَثَل «الشاةُ نَظیفَةٌ و الفیلُ جیفَةٌ» بر پایهٔ کارکرد و جایگاه گوسپند و پیل در فرهنگ گذشته و اسطورهٔ ایرانی بازکاوی شده است. گزارش مینوی خرد و روایت پهلوی، به روشنی نشان می‌دهد که ناسازی میان

گوسپند و پیل، از دیرباز در باور و پندار ایرانیان نهادینه شده بود و در فرهنگ اندیشگانی بسیار کهن ایرانی، این پیل بوده‌است که نیرویی ناساز با گوسپندِ هرمزدی به‌شمار می‌آمده است. بر این بنیان، در اندیشهٔ رازوارانهٔ پیشینیان، پیل چونان جانوری گجسته و پلشت که نماد نیرویی تباه‌کار بوده، در برابر گوسپند پاک و هرمزدی، به نبرد ایستاده است و بدین‌گونه رویارویی میان این دو جانور نمادین، نشانی از ستیزی اسطوره‌ای است. از آنجا که اسطوره‌ها خود از یک‌سو، گزارش‌گر ناخودآگاه تباری‌اند و از دیگر سو، بازگویهٔ فرهنگ اندیشگی نیاکان‌اند و نیز از آنجا که گاه شاعران، ناآگاه، با بهره‌گیری از گنجینه‌های ناخودآگاه گروهی و تباری خویش، به آفرینش هنری دست می‌زنند؛ می‌توان بر این باور بود که پندار یا اندیشه یا باور یا همان اسطورهٔ ستیز میان پیل و گوسپند، در درازنای تاریخ چونان بخشی از ناخودآگاه ایرانی درآمده است و در روزگار سپسین در زبان و بر زبان یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان این سرزمین؛ یعنی سعدی، نمایان شده است؛ بدون آنکه شاید خود سعدی نیز از پیشینهٔ این ستیز، آگاه بوده باشد و از اینجا این اسطورهٔ کهن، به‌گونه‌ای دیگر، در فرهنگ ملی سربرآورده است و در پیکرهٔ داستان یا مثلی، به راه خود پوییده، زندگی را از سرگرفته است.

منابع

- ابریشمی، محمدحسن (۱۳۸۸) «پیل و پيله در زبان فارسی و منشأ ایرانی ابریشم»، مجله نامه ایران باستان، سال نهم، شماره ۱۷ و ۱۸، صص ۲۵-۵۰.
- ارداویراف‌نامه (۱۳۷۲) ترجمه رحیم عقیفی، تهران، توس.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۷) نقد و شرح قصاید خاقانی، تهران، زوار.
- استوک، تاوی (۱۳۸۶) اصول نظری و شیوه روان‌شناسی تحلیلی یونگ، ترجمه فرزین رضاعی، تهران، ارجمند.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۹۳) اسطوره، بیان نمادین، تهران، سروش.
- انوری، حسن (۱۳۷۲) گلستان سعدی، تهران، دانشگاه پیام‌نور.
- ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر (۱۳۷۰) بهمن‌نامه، ویرایش رحیم عقیفی، تهران، علمی و فرهنگی.
- برزگرخالقی، محمدرضا (۱۳۸۷) شرح دیوان خاقانی، تهران، زوار.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶) پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگاه.
- تفضلی، احمد (۱۳۵۴) ترجمه مینوی خرد، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- خزائلی، محمد (۱۳۶۱) شرح گلستان، تهران، جاویدان.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۸۵) بندهشن، گزارنده، مهرداد بهار، چاپ سوم، تهران، توس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵) اوستا، ۲ جلد، تهران، مروارید.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۵۲) امثال و حکم، ۴ جلد، تهران، امیرکبیر.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۶) «بازتاب مسائل اجتماعی در ضرب‌المثل‌های فارسی»، مجله نجوای فرهنگ، شماره ۳، صص ۱۵-۲۴.
- (۱۳۸۹) «زیبایی‌شناسی ضرب‌المثل‌های فارسی»، مجله بوستان ادب، دوره دوم، شماره دوم، صص ۵۱-۸۲.
- ذوالفقاری، محسن و الهام حدادی (۱۳۸۹) «تصویر استعاری کهن‌الگوی خورشید در ناخودآگاه قومی خاقانی و نظامی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۶، شماره ۲۰، صص ۶۵-۸۳.
- رضایی‌دشت‌ارژنه، محمود (۱۳۸۸) «بازتاب نمادین آب در گستره اساطیر»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵، شماره ۱۶، صص ۱۱۱-۱۳۷.
- زارع، ناصر (۱۳۹۲) «مثل‌های کهن ایرانی در کتاب التمثیل و المحاضره ثعالبی»، نشریه ادب عربی دانشگاه تهران، دوره ۵، شماره ۱، صص ۸۵-۱۰۳.
- جعفری جزی، مسعود (۱۳۹۰) «مثل‌های کهن ایرانی در کتابی نویافته از حمزه اصفهانی»، نامه فرهنگستان، شماره ۴۸، صص ۶۱-۶۹.
- سعدی، مصلح‌بن‌عبدالله (۱۳۸۹) گلستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی.
- شوالیه، ژان و آلن گربران (۱۳۸۴) فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، تهران، جیحون.

- عفیفی، رحیم (۱۳۷۴) اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی، تهران، توس.
- (۱۳۷۹) مثل‌ها و حکمت‌ها در آثار شاعران قرن سوم تا یازدهم هجری، تهران، سروش.
- فدایی، فرید (۱۳۸۱) یونگ و روان‌شناسی تحلیلی او، تهران، دانژه.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶) شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۱، نیویورک، مجموعه متون فارسی.
- (۱۳۶۹) شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۲، کالیفرنیا، مجموعه متون فارسی.
- قائمی، فرزاد و محمدجعفر یاحقی (۱۳۸۸) «اسب پرتکرارترین نمادینة جانوری در شاهنامه»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره ۴۲، صص ۹-۲۶.
- کزآزی، میرجلال‌الدین (۱۳۶۶) «سهراب و سیاوش، گومیچشن و ویچارشن»، ماهنامه چیستا، شماره ۴۵ و ۴۶، صص ۴۶۳-۴۷۱.
- (۱۳۸۵) سراجة آوا و رنگ، تهران، سمت.
- (۱۳۸۶) نامه باستان، جلد ۱، چاپ ششم، تهران، سمت.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۹) ترجمه کارنامه اردشیر بابکان، تهران، دنیای کتاب.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۷) ترجمه روایت پهلوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مؤیدحکمت، ناهید (۱۳۸۶) «ارزش‌های بارز فرهنگی در مثل‌ها و تعبیرهای کنایه فارسی»، نامه فرهنگستان، دوره ۹، شماره ۳، صص ۹۵-۱۰۵.
- واحددوست، مهوش (۱۳۷۹) نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی، تهران، سروش.