

«شُشَلَن و مردی از گوم» و «شُشَلَن در دیارِ گوم»

[دو داستان از نرت‌نامه‌ی آسی]

گردانش پویا غلامی



تصویر: لوح زرین سکایی؛ چابک‌سوار سکایی در شکار خرگوش؛ سده‌ی ۴-۵ پیش از میلاد، یادگاہ ارمیتاژ روسیه



fold-era.com

شُشلن و مردی از گوم

باری شُشلن به نخجیر شد. تنها یکی خرگوش به چنگ‌اش اوفتاد. ششلن پوست خرگوش بکند و گوشت‌اش پاره‌پاره بکرد و جگر و قلوه‌اش به ششلیک بر سیخی کشید و بر آتش بیخت. آنچه از گوشتِ خرگوش بماند در پوست بیچید و به کناری نهاد. ششلیک آماده گشت و شُشلن پیش از خوردن، بنا به آیینِ نرت‌مردمان نیایشی کوتاه بخواند؛ «یزدان، زنده! یزدان زنده است!»

همین‌که این واژگان بر زبان آورد، پاره‌های گوشتِ خرگوش همه از درونِ آن پوستِ کنده‌شده یک‌جا گرد آمدند و خرگوش دگر بار زنده گشت! ششلن از شگفتی دست‌هایش را گشوده و فریاد برآورد، «شگفتا! چه کس باور کند آنچه اینک بدیدم؛ خرگوشی بکشتم و پوست‌اش بکندم و گوشت‌اش ببریدم و از قلوه‌اش ششلیکی بساختم و سپس ناگاه او دگر باره زنده گشت!»

نره‌خرگوش برجست و گریزان چنین واخت که «این شگفت نباشد! شگفتی اگر خواهی به کوهستانِ گوم شو، آن‌سویِ گردنه!»

ششلن به اندیشه شد؛ «گر شگفت‌فرجودی بزرگ‌تر از این باشد پس بایدش بدید، به هر بها!» پس ششلن از همسرش خواست تا ره‌توشه‌ای آماده سازد، سبک و خوشمزه، و آنگاه بر اسبِ توسن‌اش بنشت و راهی شد. گدوک از پیِ گدوک هفت گردنه‌ی کوهستانی پسِ پشت نهاد، و اینک هشتمین؛ گردنه‌ی گوم.

ششلن در راه رد پای گوزنی بدید. رد پا را پی گرفت، و در بیشه‌ی جنگلی چشم‌اش به شکار اوفتاد. شکاری بود بس زیبا، چنانک ششلن دریغ آورد از کشتن‌اش. گوزن دمی نگریست و موهای پشت‌اش همه چون تارهای ارغنون و چنگ به آهنگ‌های گوناگون نوایی زنگ‌دار برآوردند. ششلن تپه به تپه، بُته به بُته، نهانی از پیِ گوزن پیش برفت و برفت. ششلن نزدیک گوزن شد و تیری بر زه بنهاد و کمان بکشید و خم نمود، لیک ناگاه پیکانِ شکارچیِ دیگری سوت‌زنان بگذشت. گوزن سُست شد، و ناگاه از بلندا بر سرایشب فروفتاد.

ششلن با همه توان فریاد برآورد «چه فرومایه سگی! چه نادان خری! کیست که یارای زدنِ گوزن‌ام را دارد؟»

پاسخی برنیامد. ششلن رد خون گوزن را تا پایین دستِ آبکند پی گرفت، و آن‌جا گوزن مرده بدید، نیز مردی را ایستاده در همان نزدیک. مردی به بلندبالاییِ یک برج نگهبانی.

ششلنِ خشمگین مرد را پرسید، «تو گوزن‌ام کشتی؟»

مرد بلندبالا به خونسردی پاسخ بداد «آری، من او را زدم!»

ششلنِ بادسر تشر زد «این گوزن از آن من است! چگونه یارای زدنِ گوزنِ شکارچیِ دیگری را داری؟»

مرد پاسخ بداد «گر گوزنِ توست پیش از من‌اش چرا نزدی؟ من نیز چون تو مردِ نخجیرم، و در دیار خود، به آبکندهای گوم، در کار شکار. پس چرا فریاد سر دهی و نفرین‌ام کنی؟»

ششلن اندکی آرام تر گشت و پرسید؛ «و که باشی تو؟»

مرد بلندبالا پاسخ داد «بگفتمت که یکی گومی مرد بوم. لیک پرسش این است: تو کیستی، و از کجایی؟»

«ششلن هستم، از دیار نرت مردمان!»

مرد گومی گفت «بسیار خب ای مرد نرتی، یزدان به هردوی ما سهمی از این گوزن داده است. پیش آی تا با هم پوست‌اش برکنیم.»

این‌چنین پایان گرفت ستیزشان، و با هم سرگرم‌کندن پوست گوزن شدند. به فرجام، مرد گومی خنجر خویش به ششلن بداد و مر او را گفت «ای مرد نرتی، گوزن را به آیین نرت مردم بخش کن.»

ششلن پاسخ بداد «تو گوزن بگشتی، پس تو باید آن را بخش کنی.»

آنگاه مرد گومی آن گوزن به سه بخش کرد.

ششلن بیم‌ناک اندیشید «سهمی برای او، سهمی برای من، پس سهم واپسین که را رسد؟ بی‌گمان او واپسین سهم را بهر خود برخواهد داشت. لیک اگر چنین کند پس بیش از من گرفته است، و نزد من این خواری بدتر از مرگ باشد.»

وقتی مرد گومی بخش کردن گوزن به سه سهم را به پایان رساند روی گرداند سوی ششلن و گفت «هنگام و گاه توست ششلن، تا نخست هر سهم که خواهی برگیری!»

ششلن گفت «چنین نکنیم دوست باهوش من. تو این گوزن بگشتی، و نخست تو باید سهم خویش برگزینی.»

پس مرد گومی یک سهم برگزید و به ششلن گفت، «این سهم از آن تو باشد ششلن.» آنگاه به سهم دیگری اشاره کرد و افزود «تو از راه دوری آمده‌ای، پس آن سهم را نیز میهمان من باش. سهم واپسین از آن من خواهد بود!»

پس از آن، چند ششلیک به سیخ کشیدند و بر آتش بیختند و سرخوشانه سیر بخوردند. آنگاه هر یک سهم خود بگرفت و آماده گشت تا راه خود در پیش گیرد. پیش از جداشدن، مرد گومی به ششلن چنین گفت، «ای نرت‌مرد، اینک هر پیشکش که خواهی برگزین، خواه شمشیرم باشد، خواه آسپام، خواه کمان‌ام! آنچه خواهد دلت همان برگیر تا در زادبوم‌ات نرت مردم به یاد سپارند مرد گومی را، و به نکویی‌ام یاد کنند!»

ششلن از ته دل سپاس گزارد گومی مرد را، لیک تن در نداد به پذیرش پیشکش وی. پس بدرود گفتند و بر اسپان خویش بنشستند.

گومی مرد رهسپار خانه‌اش و ششلن سوی دیار نرت. لیک ششلن چندان نرفته با خود اندیشید «به وقت‌اش بخت‌یار نیستم. آن مرد پیشکشی پیش نهاد و من تن زدم از پذیره گشتن‌اش. چرا چیزی نگیرم؟ من از بخت خوش روی برتافتم! چگونه این به نرت‌مردمان گویم؟»

پس ششلن اسپ خویش بگرداند و به دنبال مرد گومی تاخت و آنجا که بانگاش در گوش رس گومی مرد بود فریاد برآورد، «آهای گومی مرد! سخنی با تو دارم! دمی درنگ کن!»

پس گومی مرد نیز اسپ خویش بگرداند، و آن دو همانجا که گوزن را بخش کرده بودند به هم رسیدند.

گومی مرد پرسید «چه خواهی ای ششلن نرت؟ شاید چیزی از یاد برده‌ای؟»

ششلن پاسخ بداد «راستش، ما نرت مردمان چنانیم که گر کسی پیشکشی ارزشمند به ما نماید و نخست نپذیرم و سپس تر پشیمان گردیم از خود پرسیم که چرا نپذیرفتم.»

گومی مرد پاسخ بداد «راستش، ما گومی مردمان چنانیم که گر پیشکشی ارزشمند به کسی نمودیم و او پذیره نگشت، دگر باره هرگز وی را پیشکش نمایم.»

این گفت و آن گفت، و دو گرد به ستیز اندر شدند. کمان بگرفتند و سوی هم تیر بیانداختند. آنگاه ششلن شمشیر بکشید و مرد گومی نیز شمشیر خمیده تیغاش برکشید، و هر دو به تن هم زخمها زدند. هر یکی هژده زخم برداشت، و دیگر ایچ توان نبردشان نبود. یکی فتاده به سویی و دیگری به دگرسوی، هر دو فتاده ز پای، دراز کشیدند بر راه کناری. نزدیک پسین گاه اندکی توان خویش بازیافتند و یک دگر چنین گفتند که «اینک راهی خانه شویم و زخمهای خویش درمان کنیم و درست سالی دگر همینجا دیدار نمایم!»

به دشواری بر باره‌های خویش بنشستند، و ششلن آهسته سوی خانه، سوی دیار نرت، براند، و گومی مرد نیز سوی خانه‌اش شد.

به درمان خویش اندر، زخمها چاره بگردند به سالی و آنگاه چنانک پذیره گشته بودند به همان جای دیدار نو کردند.

ششلن که از دوردست چشم‌اش به گومی مرد چشم‌به‌راه افتاده بود تیر در کمان نهاد و بیافکند. لیک گومی مرد دستی تکان بداد و بانگی بلند برآورد که «پس باید یکدیگر به کشتن دهیم ای نرت مرد. لیک ما دشمنان خونی هم نیستیم، پس از چه روی باید خواهان کشتن هم باشیم؟» آنگاه هر دو رزم‌افزارهای خویش بیانداختند به این سوی و به آن سوی، و دست هم بگرفتند و یکدگر گرم در بر کشیدند و ستیزیدن وانهادند.

گومی مرد بگفتا که «اینک دگر باره دوست شده‌ایم، پس تو باید به خانه‌ام آیی! پس هر دو بر باره‌های خویش بنشستند و به روستای گوم شدند. آنجا گومی مرد به نیکویی دل ششلن نرت خرم و شاد بکرد. هفته‌ای بر خوان بزم بنشستند. به پایان هفته ششلن آماده گشت تا سوی خانه ره سپارد. پس گومی مرد کمان خویش به ششلن پیشکش کرد، و اپزون بر آن، پوست گوزنی که ایشان بر سرش جنگیده بودند مر او را بداد. آن پوست چنان بودی که هر مویش نوایی چون زنگ داشتی و هر موی چون ونگ دایره‌ی زنگی جرنگاجرنگ ریزخند بزدی. دست زدن بدان همانا و برآمدن آوهای شگفت‌اش همان.

سپس تر ششلن نرت نیز گومی مرد را به خانه‌ی خود خواند تا وی را در دیار نرت مردم دیدار کند. پس مرد گومی به دیار نرت مردم شد، و ششلن در سرای خویش هفته‌ای سراسر پذیره گشت گومی مرد را. به پایان آن هفته گومی مرد آماده بود تا به دیار گوم رهسپار

شود، لیک شُشلَن چگونه می‌توانست دوست‌اش را بی پیشکش و هدیه‌ای راهی گوم کند؟ پس ششلن گشاده‌دست اسپ خویش پیشکش نمود مر گومی مرد را.

این گونه شُشلَن و مرد گومی پذیرفتند که یک‌دگر را برادر خوانند.



تصویر: ۱/ پلاک‌های کوچک زرین با نقش گوزن جوان؛ اواخر سده ۵ پیش از میلاد؛ فرهنگ سکایی؛ یافته از ناحیه‌ی دنیپر،
اکراین؛ ۲/ پلاک‌های زرین به شکل گوزن؛ فرهنگ سرمتی-آلانی؛ سده ۱-۲ میلادی، هردو محفوظ در یادگاه ارمیتاژ، روسیه





تصویر: بخشی از ۶۰ لوح زرین با نقش گوزن جوان؛ اوایل عصر آهن (اواخر سده ۵ و اوایل سده ۴ پیش از میلاد)؛ فرهنگ سکایی؛ اندازه: ۲.۵ سانتی متر؛ یافته از تومولوس سلنخا، ناحیه دنیپر؛ نگهداری در یادگاه ارمیتاژ روسیه

شُشلَن در دیارِ گوم

دگر بار شُشلَن چنان نیک‌اندیشانه خویش را پذیره گشت که انگاشت به گیتی زورآورتر از او کس نباشد. دگر بار شُشلَن بر آن شد تا تنها به نحجیر شود. دیر زمانی همه هی بگشت و بگشت، لیک آن روز از بدبباری هیچ مرغی یا ددی ندید. سرانجام به جنگلی تاریک شد. میان جنگل بیشه‌ای بود و آن جا زرین‌گوزنِ جوانی سرگرم چریدن.

شُشلَن اسب خویش بست، و آهسته و نهانی سوی زرین‌گوزن خزید.

آن جانور کمابیش آماج پیکانِ اوی، و او خود آماده‌ی تیر افکندن، که جوانی به پیش گوزن زرین شد و ریسمانی ابریشمین به شاخ‌های گوزن بست و جانور از آن جا بُرد.

شُشلَن بسی شگفت‌زده و دلخور بر اسبِ توسن خویش بنشست و در پی آن جوانِ ناآشنا روان گشت. آنان به دروازه‌ی روستایی رسیدند.

آن‌جا ششلن از جوان پیش اوفتاده، بگفت: «پسین خوش، ای دوست جوان و نیک من! توانی گفت که شب را در این جا با که به سر برم؟»

جوان به زبان ختیگی پاسخ بداد «با پدرم به سر بری، لیک، از کجایی تو، و کجا شوی؟»

«یکی نرت‌ام از دوردست‌ها. روز و شب به شکار بوده‌ام و اینک این‌جایم.»

«پدرم از ته دل دوست‌دارِ نرت‌مردمان است. چنانک روز و شب آماده‌ی دیدارِ چنین مردمانی باشد! به میزبانی‌ات شاد شویم.»

پس ششلن با جوانک رهسپار شد و وقتی ایشان به خانه رسیدند جوان بانگ زد «بابا، بنگر! اینک یکی نرت‌مرد در برابر دیدگان‌ات!»

پیرمردی از خانه برون شد و ششلن را به فرود از باره فراخواند، آنگاه ششلن را گرم به بر خویش کشید، و خوشامدگویانه وی را به اندرون خانه فراخواند، و به زبان ختیگی پرسید که از کجاست و کیست و پدرش که بوده‌ست.

«از دودمانِ آخسرتگ‌کته هستم من، و نامم شُشلَن.»

پیرمرد را سه پسر بود، پس هر سه را چنین بگفت: «میهمانی که به دیدارمان آمده بس گرانقدر است. وقت آن باشد که به افتخار وی جانوری سر بریم. پس جانوری از گله بدین‌جا آورید!»

نورس‌ترین پسر، که در راه با ششلن آشنا گشته بود بگفتا «من گوزنِ جوانی که امروز در جنگل گم گشته بود را یافته‌ام. آیا بسنده است برای مان یا نه؟»

ششلن زبان ختیگی نیک می‌دانست و چنین پدواخت که «گویمت که بسنده‌ست همه‌مان را، و چیزی هم ایزون‌ترا!»

او نگذاشت که پسران آن پیر سالخورده برون شوند سوی گله.

پس آنان گوزن زرین بدن‌جا بیاوردند. پیرمرد آیین رایج اجرا نمود، و نیایشی بر فراز جانور بخواند، روشنایی پیه‌سوز را تا پیشانی جانور فراز برد و نشانی از دوده بر آن نهاد، و سپس گذاشت شش‌لن آن گوزن را سر بُرد. شش‌لن سخت آرزو داشت که ایشان گوزن را زنده به وی دهند، لیک یارای آن را نیافت که از ایشان چنین خواهد، پس گوزن جوان را بکشت.

شام آماده شده بود، میزهای کوتاه سه‌پایه چیده شده بودند، لیک شش‌لن لب به خوراک نزد. پس میزبان وی را پرسید، «از چه ایچ نخوری؟ تو را چه شده‌ست ای مرد نرتی؟»

«ما نرت مردمان را آیینی است؛ ما حتا با دشمنان خونی هم خوراک شویم لیک باید بدانیم که با که بر یک خوان بنشسته‌ایم. شمایان مرا سربلند و بزرگ داشتید و به نیکویی پذیره گشته‌اید، لیک من هنوز ندانم نام‌تان و ندانم کیستید.»

مرد سالخورده چنین داد پاسخ مر او را که «گومی‌ام من. و مرا سه پور باشد، چنانک بینی. و ما در سرتاسر زیوش خویش هرگز کسی نیاززده‌ایم. ما گومیان با همگان به آشتی و دوستی باشیم. حتا دست یاری آزون دهیم آنانی را کز نیک‌آهنگی ما آگاه بوند، لیک به آنانی که گزندمان زنده همچو ایشان باشیم، و حتا سخت‌تر.»

شش‌لن بدین سخنان ایچ پاسخ نداد، لیک خوراک خوردن آغازید. این‌گونه او برادر میزبانان خویش شد. پس از شام جایی بهر آرمیدن شش‌لن آماده ساختند، و شش‌لن لَمید تا بخشید. آنان پوست برکنده از پیکر آن گوزن زرین را بر دیرکی نزدیک شش‌لن بیاویختند. همین‌که نسیمی وزیدن گرفت، نوایی زنگ‌دار از پوست گوزن زرین برخاست به آهنگ‌های گونه‌گون، که بیچید هرکجا چون ونگ زنگوله‌ای. شش‌لن سخت در شگفت شد زین همه و نتوانست بخشید و سراسر شب به این اندیشه بود که «کاش ایشان پوست گوزن را به من داده بودندی! و من آن پوست را چون یکی شگفتی نو پیش نرت مردم همی بُردمی!»

پگاه گشت و روشنایی بردمید و پیرمرد گومی به بالین شش‌لن برآمد و بگفتش که «پسرانم را فرستاده‌ام، یکی سوی دسته‌ی اسپان، دو دیگر به رمه‌ی گاوان، و سه دیگر تا گله‌ی گوسپندان. روا باشد که میهمان ما از میان گاوان، اسپان یا گوسپندان هر کدام را که خواهد برگزیند و حتا اگر خواهد از شبانان نیز. روی نمودن‌ام باید تا که هنایشی نکو بر نرت مردم باشد!»

شش‌لن برخاست، و آن دو با هم به پهن‌دشت شدند تا رمه‌هایی را ببینند که آن‌جا در دسترس پیرمرد بودند. شش‌لن به دیدن آنهمه اسپان، گاوان و گوسپندان نیک کلاه از سر برداشت، و از ته دل مهرورزی میزبانش را سپاس گفت، و چنین واخت، «چهارپایان پیش تو باشند، بهر بهروزی‌تان. روا نباشد که از همه‌ی این داشته‌های‌تان ایچ برگیرم. چه، شما تا به همین‌جا نیز مرا بس به‌گرمی پذیره گشته‌اید!»

پس پیرمرد به زبان ختگی نوسال‌ترین پسرش را فرمود، «باید مهمان ارجمندمان را تا مرز این دیار همراهی کنی. شو بهر خود سمندی از رمه برگیر!»

جوان برفت تا اسپى نكو از رمه برگیرد، ليك تنها توانست كُره‌اى به چنگ آورد كه پوست‌اش گر گرفته بود، چه همه اسپان دگر بتاختند و برميدند.

وقتى پيرمرد، پسرانش و ششلىن به خانه بازآمدند چاشت بامدادى آماده بود. بخوردند، و از ته دل همدگر را بدرودها بگفتند، و از خانه به ميان‌سرا بشدند.

ششلىن كُره‌ى نوسالى با پوست گر گرفته در کنار اسپ‌اش بدید. بيمناك سرى تكان داد بدین اندیشه كه «آيا اين كُره هم‌ره اسپم خواهد شد؟ چنین چگونه به مرز اين سامان رسيم؟»

هر دو بر باره‌هاى شان بنشستند. ششلىن دگر بار ميزبان‌اش را بدرود گفت و راهى شد. ششلىن پيش‌تر مى‌رفت و جوان از پى‌اش.

وقتى خود را در جنگلى انبوه یافتند، اسب ششلىن كم‌كم از راه برون شد، ليك كُره‌ى جوان كه لگام‌اش تنگ كشيده شده بود پيوسته خود را به پيش مى‌كشید. پس سرانجام جوان گفت مر ششلىن را كه «بى‌گمان روا نباشد از مهترم پيش اُفتم ليك بهل تا چنین كنيم. اينجا كسى نبيندمان، و من ره به ز تو دانم، پس تو را آسان‌تر آن‌كه از پى‌ام آيى.»

پس ششلىن تن در داد كه جوان پيش او فتد. كُره‌ى گر گرفته‌ى نوسال پيوسته از پُرشت‌ترين پاره‌ى جنگل گذر مى‌كرد، و شانه‌هاى اش را به درختان كه‌نسال مى‌سايید و سپس درختان به او فشار مى‌آوردند. ششلىن در پى او روان و دلش بسوخت بر آن چهارپای و كمى كه گذشت بگفتا كه «چرا كُره‌ات را از جايى نبرى كه جنگل چنین انبوه نباشد؟» جوان پاسخ بداد «چون اگر از جايى تُنك‌تر روم، باره‌ام از اسپ تو بسى پيش او فتد و تو را در پشت سر جا بگذارد!»

به هر روى، ايشان به مرز آن سامان برسیدند. جوان از كُره‌اش فرود آمد و اين‌پاوان-پاكتان به هر سو گام مى‌زد تا كه ششلىن و اسپ‌اش برسیدند و ششلىن گفت «آخ آخ! اسپ‌ام را از پاى بيانداختى! ليك گمان مبر كه كارم به پايان رسیده، اينك بايد باز هم ره پيمائيم.»

«سفرت خوش، ششلىن! اين مرز ماست، و من به آنسوى مرز نروم.»

ششلىن به آن جوان گفت «پس اينك كُره‌ات مرا ده و اسپ‌ام از آن تو.» ليك اين سخن جوان را برآشفته چه وى را سخت گران آمد، پس به تندى پدواخت كه «شرم بر تو! چه گويى اى ششلىن؟ آيا پدرم بهترين اسپان‌اش را همه پيش روى تو نهاد و نگفت كه هر يك از شبانان نيز، گر خواهى، مال تو؟ گر خواهان اسپى نكو بودى از چه رو بنگرفتى؟ اين كره از بدترين اسپان ماست و من اين كره با اسپ تو تاخت نزنم. چه، گر چنان كنم كه تو خواهى، آنگاه كه به ديارم بازگردم مردمان گوم خواهند گفت «آوخ كه تو اسپ نرتى را با آن كره‌اى گر گرفته تاخت بزدى!» و اين‌گونه من شرمسار شوم!»

ششلىن در پاسخ به جوان دست به شمشير برد، ترسانگيز، كه «گر زود از كره‌ات فرود نيايى و بر اسپ من ننشینی خواهمت كشت!»

جوان در پاسخ شمشير بر كشيده و تن‌به‌تن نبرد آغاز بکردند و يكدگر بزدند ليك هيچ‌يك بر ديگرى برترى نيافت.

تا نیم‌روز به ستیز اندر بودند، پس یک‌دگر وانهادند تا دمی بیارامند.

شُشلن جوان را گفت «اینک دانستم ارزش تو را. شو ره خود گیر و من نیز به سی خویش شوم و وقتی دگر شاید نیروی مان را بازسنجیم.»

پس جدا بگشتند، هر دو زخمی، و روان بشدند به دو سوی نایکسان.

سراپا خونین به خانه رسید جوان. بدیدش پدر و پُرسان گشت.

«چه بر سرت آمده، پُسرَم؟»

«جانم برایت بگوید که میهمان تو بس نیک‌کردار بود با من! او خواست تا باره‌ها مان تاخت ز نیم و من تن در ندادم چه آن‌را ننگین یافتم. پس به ستیز اندر شدیم و یک‌دگر زخم‌ها زدیم. دوازده زخم او را زدم. دوازده زخم او زد مرا. پس تن در دادیم که باری دگر دیدار کنیم بهر نبرد.»

«لیک از چه روی او را بزدی؟ زدنِ مهمان [در این سامان] شرم‌آور کرداری باشد.»

جوان گفت «ما درست آن‌سوی کرانِ این سامان نبرد کردیم!»

«بسیار خب، رفت آنچه رفت. اینک باید انبوه زخم‌هایت را درمان کنی. آنگاه بینیم که چه توان کرد. بادا که دوستی میان شما ببالد، نه دشمنی!»

شش‌لن به تیمار برفت و خویش نه به نرت‌مردمان نمود و نه به چینه‌مردمان، تا که سرانجام زخم‌هایش همه درمان شد. وقتی دگر بار تندرست گشت و نکو، بر اسپ توسن‌اش بنشست و باز به دیار گوم تاخت. همان روز جوان نیز بر مرز آن سامان چشم‌به‌راه بود شش‌لن را.

شش‌لن لبخند زان بگفت‌اش «خُب، بیا آشتی کنیم که ما از زور هم خبر داریم. بهتر آن باشد که به‌جای برآشتن و گزندرساندن، دوستانی نیک باشیم!»

گومی جوان پاسخ بداد «دیگر نتوانم تو را باور کرد. نتوانم که بدگمان نباشم. پس نزدیک مشو!»

پس شش‌لن شمشیر برون کشید و بر ترکِ پالان بنهاد. شش‌لن سپر خویش زمین بیانداخت و کمان خویش بر قاشِ پالان بیاویخت. آنگاه بی ایچ رزم‌افزار سوی جوان شد و دست‌اش بگرفت.

بدو گرفت «زین پس دگر نیروی مان را رویاروی هم نیازماییم. بادا که ما با هم زورمان را رویاروی هر آن چیزی آزماییم که سرنوشت بهر ما روان کند.»

جوان دیگر بار شش‌لن را باور بکرد و سخن‌اش را پذیره گشت و سخنی ایچ در برابر نگفت. آنان به زمین سوگند بخوردند که دوست یکدگر بوند و آنگاه با هم به سوی خانه‌ی سالخورده پدر آن جوان گومی بتاختند.

آنان دگر باره چون دو دوست دیرین بدانجا رسیدند.

جوان از باره فرود آمد، لیک شش‌لن سواره بر جای ماند.

پدر آن جوان گومی از خانه برون شد، خوشامدگویان؛ «خواهش دارم کز باره فرود آیی و بدین جا شوی شش‌لن! تو مهمان مایی. از چه رو به خانه‌ی ما اندر نیایی. پس بیا و با ما باش!»

«پسر تو و من زورمندی‌مان را رویاروی هم آزمودیم و کسی بر دیگری برتری نیافت. اینک باید زورمان را با همدیگر رویاروی هرچه‌بادآباد بیازماییم. بگو به ما کجاست آن سامان که هیچ‌کس بدان پای نهاده بهر دستبرد و غنیمت‌گیری، و بگذار تا بدانجا روان شویم و زورمان را در آنجا بیازماییم.»

پیرمرد درنگی کرد و پاسخ بداد که «هیچ سرزمین ناآشنایی نیست که تاکنون نرت‌مردم یا چینه‌مردم در کارزارهای‌شان بدان پای نهاده باشند. تنها دانم که در سراشیب‌های آخ‌خه گله‌ای هست از آن سه برادر، هر سه پسند ایزدان، لیک هیچ‌کس تاکنون نتوانسته بر شبان زورمند ایشان پیروز شود.»

شش‌لن بانگ برآورد «همان که در پی‌اش بودم! با هم بدان‌جا شویم و زور خویش رویاروی آن شبان بیازماییم!»

آنگاه مرد کهن سال چنین گفت، «لیک تنها به چابک‌دستی و ترفند بتوان بر او چیره گشت. هیچ زورمندی نیاندیشد که به زور بازو بر او چیرگی تواند یافت... اینک به خانه آید، تا در این راه شما را اندرزی چند دهم.»

شش‌لن و جوان به خانه شدند. آنگاه پیرمرد بگفت‌شان که چه‌ها باید کرد.

«مرا دختری است پری‌روی و بس زیبا. جامه‌ی بلند ابریشمین بر او بپوشانید، و دو چنگ دستی دوازده‌سیمی به وی دهید. یکی را با دست نواز و دیگری را با پای. او را با خود به کوهستان آخ‌خه برید. آن‌جا خانه‌ی شبان را خواهید یافت، و هرگاه او با قوچ‌هایش به چراگاه شد، شما دو تن به خانه اندر شوید. در خانه‌اش اورنگی از عاج پیل خواهید یافت. بر آن بنشانید دختر را، چنگ‌های دستی را پیش روی او نهید، و بهلید تا سازها بنوازد. خویشان را در دو سوی در نهران سازید. پسین‌گاه شبان و قوچ‌هایش از چراگاه به خانه بازآیند. شبان کوهسار دیری‌ست که به کوهسار ایچ ندیده‌ست زنی را، پس آنگاه که با قوچ‌ها به خانه اندر شود، به دیدن دوشیزه‌ای چنین زیبا بیهوش بر زمین اوفتد. آنگاه آماده همی باید بود! شبان را سفت‌وسخت به دیرک میانی خانه بندید، و آنگاه توانید که گله را برون برید.»

شش‌لن و جوان اندرز پیرمرد مو به مو به جای آوردند، و به سوی کوهسار آخ‌خه روان گشته، خانه‌ی شبان را یافته و به خانه اندر شدند، و دخترک را بر اورنگ بنشانند، و چشم‌به‌راه بازگشت شبان بمانندند. پسین‌گاه شبان به خانه بازآمد، در بگشود، و بر اورنگ

عاجِ خویش دوشیزه‌ای پری رخسار بدید، که به دست و به پای چنگ‌های دستی دوازده‌سیمی می‌نوازد. وقتی دوشیزه به شبان لبخندی بزد، سهشی چنان نیرومند و شورانگیز بر شبان چیره گشت که وی بیهوش شد.

ششلن و آن جوان آماده و بردبار بودند، و درجا شبان را سفت‌وسخت به دیرک میانی‌خانه بستند. آنگاه که شبان هوش خود بازیافت، ایشان خوراکی خوشمزه نزدش بردند، لیک شبان از پذیرش خوراک تن زد. سرانجام ششلن بخشی از ران قوچ را برای شبان برد. شبان با دندان‌هایش به‌زور استخوان زانوئ آن خوراک گوشتین را پاره بکرد، و آن‌را بر پیشانی‌اش بنهاد، و سپس با چنان نیرویی به بالا پرتاب‌اش نمود که استخوان زانو از خانه‌ی او برون شد و به خانه‌ی آن سه برادری فرود آمد که ایزدان دوستدارشان بودند. سه برادر بنشسته بر میز شام و استخوان زانو فرود بیامد به نزدیک‌شان چنانک سوی خمیده‌ی استخوان در فراز بود و این خود نشان فال بد.

وقتی شبان با استخوان زانو چنین کرد، جوان گومی بگفتا که «ششلن، باشد که تو نیز چون او کار درست را انجام بدهی! آن استخوان زانو چون پیام هشدارگی گسیل شد بهر خداوندگاران این کاشانه و رمه، آن سه برادری که با همدیگر می‌زیند. اینک مبادا حتا دمی را تباہ کنیم، بل بایسته آنک رمه سراسر از این جای برون بریم، پیش از آن‌که ایشان در پی ما آیند و درمان را زنند.»

پس ششلن و جوان رمه‌ی قوچ‌ها از آن سرای برون بردند، و بامدادان به پهن‌دشتی فراخ و باز برسیدند. آنان دُختِ پیرمرد را همراه داشتند و همه‌ی برفتند و برفتند تا که شب تیره بر ایشان بال گسترده.

در این میان، سه برادر، که ایزدان دوستدار ایشان بودند، رد به رد در پی ششلن و جوان بودند. آنان نخست راهی سرای شبان شده و وی را از بند برهانیدند، و سپس هر چهار تن به جستجوی ششلن، جوان گومی و دختِ پیرمرد شدند.

در پهن‌دشت، وقتی آن چهار کمابیش بدان سه رسیده بودند، ششلن دست به نیایش برداشت به درگاه ایزدِ همه‌ی جنگاوران، و شتیرجی [اواستیرجی]، که «ای پشتیبان همه‌ی پیکارگرانِ دلاور، ای و شتیرجی، یاری‌مان ده!»

و شتیرجی بانگ نیایش ششلن بشنید، بر اسپ سه‌پای‌اش جستی زد، بر فراز پهن‌دشت چرخ‌ی زد آن‌جا که ششلن و گومی جوان رمه‌ی قوچ‌ها را می‌کردند، و و شتیرجی شانه‌ی خویش را در پشتِ سر ایشان بیافگند. بی‌درنگ دنباله‌ی ایشان به‌وسیله‌ی جنگلی رخنه‌ناپذیر که یکپه از آن شانه سربرآورد پشتیبانی شد. گرچه آنان که پاپی ششلن و گومی شده بودند جنگل انبوه بشکافتند و پیش آمدند، لیک ششلن و جوان با رمه‌ی قوچ‌ها بسا بیشتر پیش اوفتادند.

آنگاه و شتیرجی دگر بار بر گردشان چرخ زد، و سنگ‌های سیاهی در پشت ششلن و جوان گومی بیانداخت. سنگ‌ها رشد کرده و بسیار بالیدند و کوهساران سنگی بزرگی گشتند. گرچه آن‌ها که پاپی ششلن و گومی جوان شده بودند کوشیدند گذرگاهی از دل کوهساران بیابند، لیک ششلن و جوان پیش از آن‌ها رمه‌ی قوچان را بار دیگر بسی بیشتر بردند.

وشتیرجی فرود آمد تا میان پی‌جویان و گریزندگانی که به رمه‌ی قوچ‌ها دستبرد زده بودند جای گیرد، و نخست روی نمود به سه برادر که ایزدان دوستدارشان بودند، و نیز به شبان ایشان، و چنین فرمود که «اینک دمی درنگ کنید، و من از دشمنان‌تان خواهم پرسید که از چه رو به رمه‌ی قوچ‌های‌تان دستبرد زده‌اند.»

پی‌جویان بایستادند، و وشتیرجی سوی ششلن و جوان گومی شد و ایشان را پرسید «رمه‌ی کیست که می‌برید؟»

«رمه‌ای که می‌بریم از آن سه برادر است که ایزدان دوستدارشان‌اند»، چنین گفت شُشلن.

«بسیار خب، پی‌جویان شما کمابیش به شما رسیده‌اند. اینک چه در سر دارید؟ آیا باید آتش‌بسی میان‌تان روان کنم؟»

ششلن پدواخت «کار بهتر چه بود؟ پذیره شویم آنچه فرمایی!»

وشتیرجی پرسان گشت؛ «و دوشیزه‌ای که با شماست از آن که باشد؟ شاید که این بانو را نیز با رمه‌ی قوچ‌ها دزدیده‌اید؟»

جوان گومی پدواخت «نی، او خواهرم است.»

وشتیرجی بازگشت به نزد آنانی که رمه از ایشان بود و لبخندزنان چنین فرمود «آنان قوچ‌هایی که به ایشان داده شده را به شیربهای دوشیزه می‌برند. ایشان بر آن نیستند که به‌زور شمایان را دستبرد زنند!»

پس وشتیرجی اینان و آنان را به یک‌جای گرد آورد به هم. و آنان درجا دوشیزه به آن سه برادر دادند که هنوز همسری نبود در برشان، و آنگاه شُشلن و گومی جوان دگرباره به راه افتادند، و رمه‌ی قوچ‌ها سوی خانه روان کردند.

بامدادان رمه‌ی قوچ‌ها را در پیشگاه پدرِ پیرِ آن جوان گومی میان خود بخش کردند. وقتی شُشلن رمه را سه بخش کرد جوان گومی با خود اندیشید، «چرا رمه به سه بخش کرده است؟ آیا بر آن است که دو سهم از آن خویش کند؟ در دسر در راه است!»

لیک شُشلن، که اندیشه‌ی جوان را دریافته بود بگفت‌اش که «ای جوان، چرا ناگاه چنین پکر گشتی؟ آیا رمه را به دادگری بخش نکرده‌ام؟ یک سهم از آن پدر تو برای شیربها، دو دیگر از آن تو، و سه دیگر از آن من!»

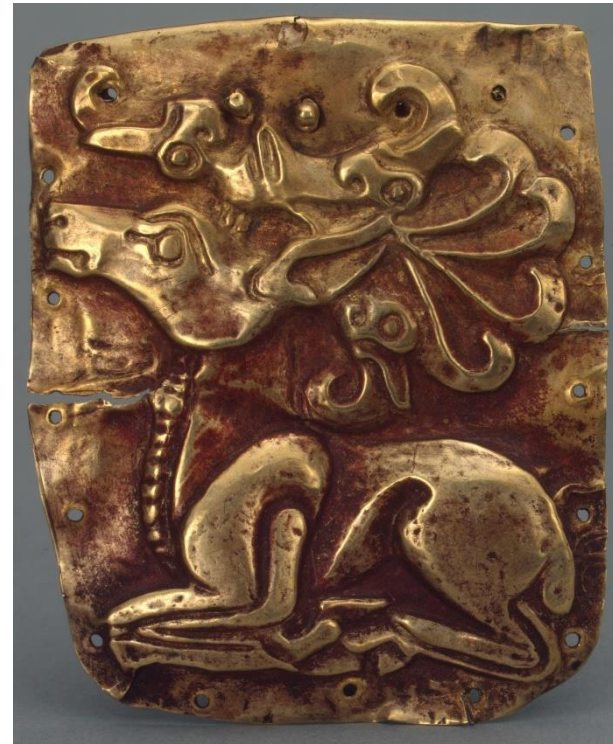
پس جوان گومی و پدرش بسیار سپاسگزارِ شُشلن شدند، و حتا سهم خود به وی دادند. آنان پوست گوزن زرین را نیز به شُشلن سپردند، و آنگاه او را تا مرز سامان خویش همراهی کردند.

شُشلن رمه‌ی قوچ‌ها را در پناه خویش به خانه، به روستای نرت، رسانید، و یکی بزم خرم و بزرگ بیاراست با می و رود و رامشگران و همه نرت‌مردمان.



منظره‌ای با یادمانِ افسانه‌های پهلوانی نرتی: شمشیر [آخشر؟] خَلیده در تخته‌سنگی بین‌راهی، تنگه‌ی میدگرین، اُستیای شمالی

اندود زرینِ یک ظرفِ چوبی با نقشِ گوزن آرمیده و پرنده‌ای بر شاخش، یافته از کریمه، اوایل عصر آهن (نیمه‌ی نخست سده‌ی پنج پیش از میلاد)، فرهنگ سکایی، ۷.۱ در ۵.۶ سانتی‌متر، نگهداری در دیرین‌کده‌ی هرمیتاژ



نیک‌بخت آن کسی که داد و بخورد
شوربخت آن‌که او نه خورد و نه داد
- رودکی

آرایش انسان-حیوان-رزم‌افزار، انسان-اسب-کمان ابداع کوچندگان پهن‌دشت [سکاها و سَم‌ها] بود.... تبرزین مفرغین و سوراخ‌دار هیکسوس‌ها و شمشیر آهنین هیتی‌ها را با بمب‌های اتمی کوچک قیاس کرده‌اند. توانسته‌ایم دوره‌بندی دقیقی از رزم‌افزار پهن‌دشت‌ها ارائه دهیم، و تناوب بین جنگ‌افزار سبک و سنگین (سرخ‌های سکایی و سَرم‌تی)، و شکل‌های ترکیبی‌شان را نشان دهیم. شمشیر سابر فولادی، که اغلب کوتاه و منحنی، و رزم‌افزاری با لبه‌ای تیغ‌دار برای یورش از پهلو است، در نسبت با شمشیر فولادی ریخته‌گری‌شده‌ی نوک‌تیز که برای یورش از روبه‌رو به کار می‌رود فضای پویای متفاوتی را در برمی‌گیرد: این سکایی‌های بودند که آن را به هند و ایران بردند، و عرب‌ها سپس تر آن را فراگرفتند. - دلوز و گتاری، «رساله درباره‌ی کوچنده‌شناسی»، هزار فلات

نخستین مواجهه‌ی نگارنده با سرگئی پاراجانف، فیلم‌ساز ارمنی دوران اتحاد جماهیر شوروی، شبانه‌ای دیر هنگام در نوجوانی بود و به خواب‌رفتن حین تماشای *افسانه‌ی قلعه‌ی سورام*. پاراجانف *افسانه‌ی قلعه‌ی سورام* را در ۱۹۸۵ پس از ۱۵ سال آژگار سانسور و زندان و سرکوب حزب مسلط ساخت، و فیلم او اقتباسی بود از داستان حدوداً یک سده پیش دانیل چُن کادزه^۱ ای گرجی، که رمان‌نویس و آموزگار زبان آسی بود. ستایش و حمایت ژان‌لوک گدار از سینمای پاراجانف گرچه شاید به دیده‌شدن بیشتر آثار او کمک کرد لیک التیامی بر نساخته‌هایش نمی‌شود و البته در ایران او بسیار بیشتر از آن رمان‌نویس سده‌ی نوزدهمی شناخته شده است که از منظری ایران‌شناختی اگر نه بیش از پاراجانف، دست‌کم به‌اندازه‌ی او قابل توجه است، چه اصلاً این چُن کادزه بود که در ۱۸۶۸ نخستین ثبت و مستندنگاری و حرف‌نویسی داستان‌های *نرت‌نامه* را با همکاری واسیلی تسرایف^۲ آستپایی به انجام رساند؛ روند این مستندسازی و ثبت و پژوهش تا زمان انتشار اثر مهم آبایف در ۱۹۴۵ و پژوهش یک دهه بعد ژرژ دمزیل درباره‌ی بن‌ساخت هندواروپایی *نرت‌نامه* پیوسته - اغلب به زبان روسی - تکمیل شد و با همایش‌هایی فولکلورشناسانه، زبان‌شناسانه، قوم‌شناسانه و ادبی-تاریخی درباره‌ی این داستان‌ها در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ ادامه یافت. پیشترگردانش‌هایی از داستان‌های «ماده‌روباہ سیاه که را رسید؟» و «زایش سیردون^[شیردُن] و همسرگیری او» (در «اینک نارت‌مردمان!») در بخش «زمین‌تاریخ» وب‌سایت فلدرانت منتشر شدند و چند برگی هم درباره‌شان هم نوشته‌ام، از جمله اشاره شد که ترجمه‌ی فارسی «نارت‌نامه» [«نرت‌نامه»] (انتشارات نگارستان اندیشه، ۱۴۰۰) از روی نسخه‌ی روسی «نرت‌نامه» صورت پذیرفته و آنچه در اینجا آمده از روی برگردان انگلیسی‌اش است، و تفاوت‌هایی میان بخش‌بندی‌ها و برخی جزئیات داستانی و اصلن گاه در شمار داستان‌ها میان آن دو گردانش روسی و انگلیسی مشاهده می‌شود که روی‌هم‌رفته در سنجش‌های تطبیقی و مطالعه‌ی این داستان‌ها اهمیت دارند.^۳ و از جمله، از میان دو داستانی که در این چند برگ

^۱ Daniel Chonkadze

^۲ Vasily Tsoraev

^۳ این گردانش از روی متن انگلیسی زیر صورت گرفت:

از نگاه خواننده می‌گذرد تنها «ششلن و مرد گومی» در حلقه‌ی داستان‌های «سوسلان [ششلن]» در ترجمه‌ی فعلا موجود فارسی (پیش‌گفته) وجود دارد و دومی غایب است. داستان‌های «نرت‌نامه» نکات ناگفته‌ی بسیاری دارند، خاصه در بسترهایی چون مطالعات فولکلور، ریخت‌شناسی روایت‌های عامیانه، اسطوره‌شناسی تطبیقی، مطالعه‌ی بن‌ساخت‌های اساطیری، و تبارنامه‌ی ایزدان در فرهنگ‌های آریایی، یا در مطالعات جنسیت و تبارشناسی پارادایم‌های سکسوالیته در این‌سوی گیتی، و نیز با نظر به موضوعات کمترکاوش‌شده‌ای چون مادرتباری و چندخدایی در نسبت با مسئله‌ی ایزدزایی در پهنه‌ی این زمین‌تاریخی (خاصه در روزگار اشکانیان، زمان احتمالی شکل‌یابی نرت‌نامه^۱ که پیوند سَرم‌ها و فلات مرکزی ایران پیوسته‌تر و جاندارتر و پرتبادل‌تر به نظر می‌رسد). موارد قابل توجه زیادی در این دو داستان وجود دارد و به شیوه‌های گوناگون و با رویکردهای مختلف و از منظرهای معین می‌توان به سراغ این داستان‌ها رفت. در اینجا به ایجاز و در بستری کمابیش محدود به برخی جنبه‌ها که برای نگارنده‌ی این سطور نظرگیرتر بوده‌اند اشاره‌ای می‌کنم. نخستین و اصلی‌ترین وجه، مسئله‌ی پیشکش یا هدیه است و بسیار یادآور صورت‌بندی مارسل موس از پاتلچ [potlatch]. بنا به مارسل موس، پاتلچ در اصل یعنی «غذادادن» و «مصرف‌کردن».^۲ این دو معنی پاتلچ ترجمان قفقازی خود را در داستان‌های نرتی یافته‌اند و از جمله در این دو داستان. موس برای تبیین «قواعد سخاوت [قوانین ناظر بر دهش]» موردپژوهی رادکلیف-براون بر جامعه‌ی بومیان جزایر آندامن را بازنمایشی و فشرده و فرمول‌بندی کرده (موس به هندوآورپایان نیز پرداخته و به وجود صور پاتلچ در میان رومیان باستان، هندیان باستان، و ژرمن‌های باستان صحنه می‌گذارد). برخی از نکات قابل توجه او در چارچوب بحث ما از این قرارند: «هدف این مردمان از تبادل هدایا هدفی است اخلاقی. و اشیاء برای ایجاد احساسی دوستانه مبادله می‌شوند... هر مرد و زنی می‌کوشد تا در نشان‌دادن سخاوت از دیگری پیشی بگیرد. میان کسانی که می‌توانند هدایایی بیشتر و باارزش‌تر ارائه دهند نوعی رقابت دلپذیر وجود دارد. ارائه‌ی پیشکش مهر تأییدی است بر ازدواج و شکل‌گیری روابط دوستانه بین بستگان» (موس، ۴۴). پاتلچ روایت نرت‌مردمان از راه جنگ و ستیزهای آغازین به دوستی و برادری فرجامین جنگاوران و به جشن همگانی مردمان و پیوندهای نو راه می‌برد و شکلی از برادری جنگ‌آوران را پدید می‌آورد که سپس‌تر بدان خواهیم پرداخت. جستجوی دوستی از پی زخم‌ها و ستیزها، یا از خلال شکاف‌ها و چاک‌ها و فواصل، و نیز مسئله‌ی دیگری از حیث همان دیگربودگی فی‌نفسه یا غیریت یا تفاوت طرفین نسبت، و نشستن بیگانه‌دوستی به جای بیگانه‌هراسی خود موضوع تأمل اندیشمندان معاصر چون باتای در اروپای دوران فاشیسم بوده که البته می‌دانیم مطالعات وی نیز از جهاتی تحت تأثیر مطالعات مارسل موس قرار داشته است. در هر دو داستانی که در اینجا آمده‌اند پهلوانان پس از هماوردی و خشم‌گرفتن و نبردهای تن به تن و زخم‌زدن به یکدیگر به دوستی و پیوند برادرانه راه می‌برند، چنان‌که هر یک از بهترین داشته‌اش چشم می‌پوشد و آنرا پیشکش دیگری می‌کند و مهمان‌نوازی‌های قرینه در انتهای داستان از پی می‌آیند. در عین حال نشانه‌هایی از و اشاره‌ی مستقیمی به موضوع پاتلچ در خود داستان

Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians, edited by John Colarusso and Tamirlan Salbiev; translated by Walter May, Princeton University Press, 2016.

و با نگاه به این گردانش فارسی: نارت‌نامه: حماسه‌ی ادبی اوست‌ها (ایرانی‌تباران قفقاز)، ترجمه‌ی موسی عبدالهی و مریم جوادی، نگارستان اندیشه، ۱۳۹۸. (منبع مترجمان فارسی نارت‌نامه ترجمه‌ی روسی اثر بوده و نه آن ترجمه‌ی انگلیسی پیش‌گفته که در اینجا مبنا قرار گرفته است).

^۱ بنا به جستجوهای فیدار تکایف (مدیر بخش ادب فولکلور در موسسه‌ی علوم انسانی آبایف، ولادی‌کوکاز، اُستای شمالی) ریشه‌های حماسه‌ی نرت‌مردمان به قرن دوم پیش از میلاد یعنی روزگار یکپارچگی اقوام ایرانی بازمی‌گردد (نرت‌نامه، پیش‌گفته، ۱۳۹۸، ۱۵).

^۲ مارسل موس، رساله‌ی پیشکش، گردانش لیلاردیبل، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴، ۶.

«شش‌لن در دیار گوم» وجود دارد، و نمونه‌ی مشخص‌اش شاید آن‌جاست که جوان گومی (خردسال‌ترین و پیرومندترین برادر از سه برادر، یادآور فرم‌اسیون سه‌برادری آشنای قصه‌های عامیانه‌ی سرتاسر ایران) به شش‌لن می‌تازد که چرا با پیشنهاد تاخت‌زدن اسپ بهترش با گُره‌ی کم‌ارزش‌تر این جوان، عملاً وی را در موقعیتی شرم‌آور قرار می‌دهد. او می‌خواهد بیش از شش‌لن پیشکش و دهش کند و این رگه‌ی نجابت یا شرافت پهلوانانه فضای داستان را از منطق معاصر بازگشت حداکثری سود و سرمایه، و انواع زیرکی‌های معامله‌گرانه و برده‌وار و از کردارهای «شمارنده و شمارش‌پذیر» و فانتزی‌های پرفروش‌شده‌ی انواع قفسه‌های «روانشناسی کسب‌وکار موفق» و از «اقتصاد محصور» مبتنی بر دلالت‌ها و پول‌پرستی‌های به‌هر‌بها که در عصر رمزارزها و سوپرمارکت‌های چندطبقه‌ی چندمنظوره دست بالا را دارد، دست‌کم تاحدی جدا می‌کند؛ برخلاف سبژکتیویته‌ای عالمگیر و سیال که در فرآیندگذاری مربوطه‌اش هر کسی می‌خواهد یک جُردن بلفُرت باشد، در این جا منزلت شهریارانه برحسب دهش‌های هرچه‌افزون‌تر و خورشیدوارتر و بیش‌تر هر ترازوی عقل معاش را از کار می‌اندازد، چه کمابیش با شدت‌های خویشتن‌برباددهی و افراط همراه است که راه را برای افراط‌های بیشتر، جشن‌های غریب، شادی‌های مشترک، پیوندهای نو، انواع دیگری‌شدن‌ها، فراتررفتن و گسستن از خویش، و گشودگی رادیکال به زندگی سرشارتر باز نگه می‌دارد؛ افزون بر مضمونی یادآور اقتصاد خورشیدی (اقتصاد عام باتای؛ دهش وافر)، اصلاً نام شخصیت‌های نرتی چون آخسار و آخسارتاگ به‌منزله‌ی «پسران خورشید» طرح می‌شود و پدر آنان، اوارخاگ آنها را «خورشیدهای من» یا «خورشیدهای زندگی‌ام» خطاب می‌کند که هر یک جداگانه مدتی را نزد خاله‌شان که خود چون دیگر زنان خورشیدوش جهان‌نرتی، «دُخت خورشید» است و سنگی از خورشید بر گردن دارد سپری می‌کنند. در خوانشی درباره‌ی مهرپرستی، «خورشید، اسب‌تازان و گردونه‌سوار، هر روز آسمان را می‌پیماید»^۱ و بنا به اشاره‌ی ازوپ، از دیرباز سکاها، نیای اُست‌ها، به بی‌خانمانی و وجه آواره و پیوسته‌درسفرشان شناخته می‌شدند و به این می‌بالید، و این کوچندگی مدام را چون خورشیدی دارای گردونه می‌انگاشتند که از دیاری به دیاری رود و این اشاره به منزل سیار سکاها یعنی گردونه یا ارابه‌شان بود و حامل و حامله‌ی خورشیدشدن؛ این موارد ما را به یاد نسبت‌های معاشناختی و نشانه‌ای دختران/پسران خورشید در نرت‌نامه و ایزد مهر/میثره یا نقش/نشان خورشید، (یا بازاندیشی در چندوچون مرحله‌ای چون «پیک خورشید») می‌اندازد؛ آن گزاره در سایر داستان‌ها و حلقه‌های نرت‌نامه هم پرسامد است، برای نمونه وقتی آسانا به همسر درخشان شش‌لن می‌گوید «خورشید من» یا وقتی بانو کاسر به شش‌لن می‌گوید: «خورشید زندگی‌ام». و این شاید نمود زنانه‌ای باشد از رُخش‌آلان‌ها، آلان‌های پوست‌روشن، متناظر با نام شش‌لن/سوسلان، که جزء دومش «آلان» است (دیگربار در همین توصیف نیز مدار شاتانا را بازمی‌یابیم؛ چه، در زایش شاتانا آورده‌اند که «نور روی او شب تیره روز روشن بکردی و سخن‌اش زیباتر ز نور خورشید و برنده‌تر ز تیغ تیز». بسنجید با ایزدبانوی سکاها، تَبیتی/تَبیتی؛ اوستایی *tāpaiieiti* مرتبط با تابش و گرمایش، آذر و روشنی). حتا خود ستیز آغازین و دوستی سپسین شش‌لن و مردان گومی سنجش‌پذیر با سخن مهرداد بهار در «آیین مهر و ورزش باستانی ایران» است که در جستجوی پیوندهای بین سنت کشتی‌گرفتن و آیین مهر (و خویشکاری‌های ایزد میثره) نشان می‌دهد برآمدن فرهنگ پهلوانی یا عیاری در روزگار پس‌اساسانی چگونه ملهم از رمزگان و نشانه‌های مهری پیشاسلامی است: «آیین کشتی تقلید الگوی کهن کشتی مهر و خورشید است»^۲. با این حال، در نیمه‌ی دوم داستان

^۱ مارتین ورمازرن، آیین میترا، ترجمه نادر بزرگ‌زاد، نشر چشمه، چاپ هشتم: ۱۳۸۰، ۱۸۱-۱۸۲.

^۲ مهرداد بهار، از اسطوره تا تاریخ، گردآوری و ویرایش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، نشر چرخ، ۱۴۰۲، ۳۷.

«شش‌لن در دیار گوم» دختری هست زیبا و چنگ‌نواز که هیچ سخنی نمی‌گوید و از قلمروی گوم به دیار کوهساری سه برادر می‌رود و روندهای تبادل‌دهش و پیشکش را محقق می‌کند، و این شاید قرینه‌ی نیمه‌ی نخست همین داستان باشد که در آن گوزنی میان سه برادر گومی قسمت می‌شود در حالی که الف) شش‌لن (به‌عنوان غریبه) و پدر سالخورده (بومی گومی) در نیمه‌ی نخست و؛ ب) شش‌لن و جوان گومی و دختر (سه غریبه) و شبان (بومی دیار کوهستانی) در نیمه‌ی دوم، بر این بخش کردن شاهد و حاضرند؛ خود کنش بخش کردن دارای مشترک (معادل با همان اصطلاح «بُن» در برخی متون و طومارهای فارسی میانه) در داستان‌ها تکثیر می‌شود و سرایت می‌یابد. به میانجی حرکت قلمروزدایی‌ای که تنها با وجود دختر چنگ‌نواز ممکن شده، و به ضرب تمهید و شتی‌رجی، و بنا به آن منطق بده‌بستان یا شیربها، آیا عملاً در پایان داستان، آن سه برادر کوه‌زی (که ایزدان همه دوستدار ایشان‌اند) با گومی‌ها و نیز با شش‌لن برادرخوانده نمی‌شوند؟ آیا سکوت ظاهری دختر نشانه‌ی حذف تدریجی نقش زنان گُرد در طی تکوین پدرسالاری است یا آیا نشان تحت اجباربودن دختر است یا که برعکس، اصلاً با ورود قلمروزدایانه‌ی شکارچی غریبه (شش‌لن) یک اتوکتون (دختر چنگ‌نواز بومی) طی حرکت قلمروزدایی، از قید نوموس، درون‌همسری، یا ایل و زمین خاص خود آزاد و به مدار شاتانا یا به بازتولید الگوی شاتانا برای پیوندهای بیناقومی وارد می‌شود؟ (نحوه‌ی ازدواج شاتانا و اوریزمگ خود وجهی از خویشکاری از شاتانا را به دست می‌دهد که طی آن، دختر دودمان آلاگات، الدا، همسر اوریزمگ، قربانی هوس محرم‌آمیزانه‌ی شاتانا می‌شود؛ فرم بینادودمانی به این ترتیب ذیل مدار شاتانا و نسبتی درون‌دودمانی (و مورب؟) درمی‌آید که در آن شاتانا و اوریزمگ برادرخواهر ناتنی محسوب می‌شوند.) دختری که بنا به الگوی بنیادی شاتانا، می‌بایست هم خواهر و هم همسر سه برادرش بوده باشد، سرانجام با فرمی از بنیان‌زدایی (ungrounding) یک پیوند میان‌ایلیاتی را به قلمروی نو، به زمینی نو و به بنیانی نو از هم‌پیوندی و وصلتی قلمرومند وارد می‌کند؛ از جنگل و بیشه به کوهسار پُرشیب. خویشکاری دختر عملاً ترسیم خطی است که دورترین خارج را به نزدیک‌ترین داخل مماس می‌کند؛ خطی که تداوم زن‌سروری در دل جامعه‌ی ابتدایی کشاورزی، دام‌دار، و نیمه‌کوچ‌رونی‌میکجانشین را مساحی و نشان‌گذاری می‌کند.

ژرژ باتای در فصل «چیستان محرم‌آمیزی» از *اروتیسیم: مرگ و حسانیت* (۱۹۸۶ [چاپ نخست: فرانسه، ۱۹۵۷])، در چارچوب مطالعه و رویکرد کلی‌اش در کتاب، به برخی مفاهیم و بنیان‌های اصلی نظری ساختارهای ابتدایی رابطه اثر کلود لوی-استروس نظری می‌افکند و آن‌ها را با آرای فروید، دورکیم، موس و دیگران بازمی‌سنجد. از نگاه لوی-استروس، ممنوعیت محرم‌آمیزی (و قواعد مکمل‌اش، در برون‌همسری) گام آغازینی است که به‌لطف آن، از خلال آن، و در آن، گذار از طبیعت به فرهنگ میسر می‌شود، و باتای با رجوع به لوی-استروس به همین توزیع زنان یا نظام تبادل توزیعی در وصلت در جوامع اولیه اشاره کرده است، آنجاکه به‌دست‌آوردن همسر هم‌ارز با به‌دست‌آوردن ثروت است، و ارزش زن عملاً سپنتا یا مقدس انگاشته می‌شود، چنانکه زن عملاً تاحدی سیلان توزیع ثروت را هدایت و رمزگذاری می‌کند. گفته‌اند که سنت‌هایی چون باشلیق در نواحی آذری‌زبان یا ولول (تویانه) در افغانستان، همچون کارکرد شیربها بازمانده از یورش اعراب مسلمان عارض از حجاز و صرفاً نمودهای برده‌داری‌اند؛ لیک نظر به قدمت این داستان‌ها و آیین‌ها شاید ریشه‌های دورودراتر این موضوعات را در خود تحولات زن‌سروری باید جست؛ قطعاً در گذر زمان، ماه‌روز یا تاریخ پرفرازونشیب قفقاز سرنوشت دیگری برای این مناسک و روایات بازمانده از آن‌ها رقم زده و بس بسیار دستخوش اعوجاج مفهومی و کژدیسیگی نشانه‌ای و روایی و معناشناختی گشته‌اند؛ در چنین مواردی به‌جای داوری‌های شتابزده

می‌توان و باید در نظر آورد که با یکی دو تکمه از یک جامه‌ی گمشده‌ی ناشناخته‌ی طرفیم و بر آنیم تا جامه را در تمامیت‌اش کمابیش بازسازیم و گام‌های کوچک‌ اولیه، که بیشتر گمانه‌زنی‌اند، را یک حکم مطلق و نهایی نیانگاریم. باتای در کتاب پیش‌گفته، به مک‌لنان و اسپنسر ارجاع می‌دهد که در کردارهای برون‌همسری وجود آیین یا رسمی را می‌بینند که عادات ایلپاتی جنگ‌آورانی را که معمولاً دست به زنربایی می‌زنند از هرگونه گناه مبرا می‌کند [و در واقع تایید می‌کند و تقدس می‌بخشد] (باتای، ۱۹۹). بنا به باتای، با «ممنوعیت» سپسینی که بر کردار محرم‌آمیزی کُگذاری شد و به صورت «تابوی محرم‌آمیزی» درآمد، می‌توان سرچشمه‌ی کنش کنارگذاشتن یا انکار را نیز در یک آری‌گویی یا تایید آغازی‌تر مشاهده کرد. به این معنا که برادری که خواهرش را (به شوهر) می‌دهد [به وصلت یک غریبه/دیگری می‌دهد]، کمتر دلمشغول انکار ارزش وصلت جنسی با کسی بسیار نزدیک با خود است و بیشتر دلمشغول صحنه‌گذاشتن بر ارزش وسیع‌تر وصلت‌هایی است که خواهرش را به مردی دیگر پیوند می‌دهد یا او را با زنی دیگر. پس ارتباطی که در این سنخ از بده‌بستان مبتنی بر دهش یا سخاوت رخ می‌دهد شدیدتر و بی‌گمان بزرگتر از حَطّ آنی آن است. خود رابطه‌ی جنسی پیش از هرچیز یک ارتباط یا هم‌سانی و یک حرکت یا کوچ است، همچون جشنی که طبیعت از خلال دو تن برقرار کرده، و از آنجاکه اساساً یک هم‌سانی است پس پیش‌ازهمه حرکتی رو به بیرون را سبب می‌شود (باتای، ۲۰۷). توجه کنیم که چگونگی در خود داستان‌ها نیز آشکارا به مرزهای «خونی» اشاره می‌شود، «ما دشمن خونی هم نیستیم...». پیوندهای شش‌لن با زنان در «نرت‌نامه» از شاتانا تا بیدوخوا، پیوند دیگر یلان مسافر نرتی با زنان بومی و غریبه، نقشه‌ای از قلمروگذاری‌ها و قلمروزدایی‌ها را در بسترهای درون‌همسری و برون‌همسری به دست می‌دهد، هرچند به نظر می‌رسد شاکله‌ی بنیادین این سنخ جامعه‌ی شبانی از اقتصاد میل شاتانالوار سرچشمه می‌گیرد یا دست‌کم آن رگه‌ی واگیردار را به انحای مختلف و گوناگون در خط سیری پیوسته و مسری تکرار می‌کند و بر توان‌های کماکان ناشناخته و جادویی یا دست‌کم به‌قدرکافی کاوش‌نشده‌ی زن‌سروری صحنه می‌گذارد. در بستر انسان‌شناسی و بازی‌های محلی، بازی‌های مازندرانی «بورده بورده» [börde börde] را در نظر بگیرید که یعنی «رفت رفت»، و با ۸-۱۰ نفر بازیکن، با یک روسری که به شلاق تبدیل می‌شود، قابل بازی کردن است: «نخست با یک روسری یک شلاق درست می‌کنند، بعد افراد شرکت‌کننده یک نفر را به‌عنوان مادر انتخاب می‌کنند. تمام افراد دور مادر دایره‌وار حلقه می‌زنند و چمباتمه می‌نشینند و دست‌ها زیر زانو قرار می‌گیرد و کتک [روسری تازیانه‌شده] زیر زانو در دست آن‌هایی که گرداگرد نشسته‌اند ردوبدل می‌شود. مادر در میانه‌ی دایره باید بگردد و کتک [آلت ضربه‌زنندگان] را پیدا کند. لیک تا مادر می‌خواهد بگردد و کتک را بیابد، افرادی که کتک در دست‌شان است می‌توانند برخیزند و مادر را با کتک بزنند، چابک بنشینند و کتک را از زیر زانو به نفر کناری بدهند و این تازیانه این‌چنین دست‌به‌دست می‌شود تا کسی دیگری از جایش برخیزد و مادر را در میانه بزند؛ این روند تا وقتی ادامه می‌یابد که مادر بفهمد تازیانه در دست کیست و در این هنگام مادر و بازنده [تازیانه‌زن] جای‌شان را عوض می‌کنند و تازیانه‌زن کشف‌شده مادر می‌شود و به میانه‌ی میدان می‌آید و بازی آنقدر ادامه می‌یابد که همه خسته شوند.»^۱ سازند یا فرماسیون توزیع نقش‌ها و موقعیت‌یابی‌ها در این بازی در بستر بحث ما، نسبت میان چند مرد و یک زن/مادر را موقعیت‌مند و نمادپردازی می‌کند و از شکل کژدیسه و گمشده‌ای از شاکله‌ی زن‌سروری، و نیز از ستیز میان مادرتباری کهن‌تر لیک به حاشیه‌رفته (در میانه) و پدرسالاری مسلط (گرداگرد) خبر می‌دهد؛ اینکه بازیگران زن یا مرد باشند بلاموضوع است، و مهم خود نقش میاندار مادر است که جستجوی تازیانه می‌کند و

^۱ نبی‌الله قاسمی خطیر و ام‌البنین سعیدی کیاسری، مردم‌شناسی بازی‌های محلی مازندران، نشر رسانش نوین، ۱۳۹۱، ۴۰-۴۱ (با کمی ویرایش).

سخت یادآور مسئله‌ای دوره‌ای از تکوین ناخودآگاه بشر است که باخوفن به روشنی طرح کرده؛ آنجا که «پدر هیچکس است» و مظاهری در فصل مربوط به «فرزندخواندگی» از کتاب *خانواده‌ی ایرانی در روزگار پیشا/سلامی* درباره‌ی ساخت خانوادگی ایرانیان به وضعیتی نیز پرداخته که در آن فرزندان بدون پدر مشخص موجب سردرگمی‌ها و آشفتگی اجتماعی شده بودند؛ آنجا که سیلانی گدگذاری نشده در نسبت با حقوق ساسانی رو به رشد گذاشته بود که سپس تر سرکوب شد. همچنین نحوه‌ی آرایش بازیکنان، با نظر به تبادل دهش زن/گاو و نسبت‌های اساطیری این دو^۱، یادآور زبانزد [ضرب‌المثل] فرهنگ شبانی مازندرانی است که «تیناری گور ورگ خرنه [tenārī gō re verg xerne]» یا «تیناری مال ر ورگ خرنه» به این معنا که «گاو یا دام تنها را گرگ‌ها می‌خورند»^۲.

از دیگر سو، در فضای خانوادگی و ایلیاتی نرت مردمان می‌توان چیزی نزدیک به صورت‌بندی تصویری فروید از نسبت میان نیم‌طبقه‌ها و گروه‌های توتمی، و نیز شاکله‌ای از سازمان‌بندی قبیله‌ای (البته خودویژه‌ی جهان نرتی) را یافت (نک. فصل «ترس از محرم‌آمیزی»، توتم و تابو) که این مورد پژوهی را باید با احتیاط و با اعمال تغییرات لازم در مورد شکل‌یابی خودویژه یا سازند بنیادی جامعه‌ی شبانی-کوچگر نرت مردم در نظر آورد.

نسبت ششلن با مسئله‌ی شبان و مولفه‌های شبانی قابل توجه است: در بستر شبانی و فرهنگ دام‌پروری، زاده‌شدن ششلن از یک سنگ، در نسبت منحصرأ دیداری میان شاتانای برهنه‌ی در حال آبتنی و یک شبان رخ می‌دهد؛ ششلن سنگ‌زاد وقتی پدید می‌آید که یک شبان از زیبایی شاتانا به وجد می‌آید. شاتانا بارها به ششلن سنگ‌زاد یاری می‌رساند و او را «فرزندم که خود نزادمت» می‌خواند، و ششلن نیز (در میان غیبت‌های مکرر اوریژمگ/اوریژماگ همیشه‌درسفر) یکی دو باری او را نجات می‌دهد. ششلن به همراهی آهنگر آسمانی (کوردالاگون، که بنا به ریچارد فلتز، احتمالاً با کهن‌الگوی کاوه هم‌پیوند و هم‌ریشه است)^۳، و نیز به یاری شاتانا، با شیر گرگ‌ها روین‌تن شده است لیک «چشم اسفندیار» ششلن همانا زانوان اوست که از تماس شیر دور ماندند (در جهان نرتی، شخصیت «تترادز» نیز نیمه‌روین‌تن به شمار می‌آید؛ ژانوس وار، نیمه‌ی پشتی بدنش آسب‌پذیر و نیمه‌ی جلویی بدنش اش روین‌تن است؛ همچنین باترادز - هم‌ریشه با بهادر و بازمانده در صفت عامیانه‌ی «بزب‌بهادر» - نیز پیکر خود را با کمک کوردالاگون، آهنگر آسمانی، روین‌تن می‌کند؛ اهمیت و نقش فیگور آهنگر و فلزشناس).

ولادیمیر پراپ جایی در ریخت‌شناسی قصه‌های پریان فرماسیونی روایتی را طرح می‌افکند که بر طبق آن، «[شخصیت] بخشنده، [شخصیت] قهرمان را می‌آزماید و به دنبال آن، عامل جادویی به قهرمان داده می‌شود»^۴ به این ترتیب، آیا می‌توان با نظر به قراین و

^۱ بهرام بیضایی در اشاره به آسارها و گندروه‌ها، و زندگی زمینی یافتن ایشان و حتا وجه گیتیانه یافتن ایزدان، به اسطوره‌ی مزدایی اشاره می‌کند: «پیوند آبتین [= آبتیه] و جفت وی فرانک [= پاریکا/پری؟] پدر و مادر فریدون [تریتونه] با آب و گاو روشن است. و چنین می‌نماید که کشتن ضحاک شاهنامه آبتین و گاو برمایه را، همان فروربردن ازدها، گندرو/گاو آسمانی [= ماه] راست. آیا در بازگفت‌های پیشین‌تر، آبتین خود گاو/گندروی نگهبان ماه [سرچشمه‌ی آب‌های آسمانی نبوده است؟]» و در پاره‌ی «بازگفت مزدایی» چنین آورده: «در کهن‌ترین بازنوشت ایرانی اسطوره [که از یشته‌های اوستا به ما رسیده] آبتتن یا گاوها آسمانی ربوده‌شده - نمادهای باروری - کالبدی گیتیانه یافته و به دنبال دوتا بودن زن/گاو، و دوشیره/مادر باستان، دوتا شده‌اند و نام یافته‌اند و مفهوم نام‌شان آنها را بازتاب ایزدبانوی باروری و سخن و آوا و نوا و خرد و دانایی هندوایرانی باستان، واک [سپس‌تر سَرسوتی هندی و اناهیته‌ی فرهنگ مزدایی] نشان می‌دهد» نک. بیضایی، هزار افسان کجاست؟ نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۹۱، ۳۳۹؛ ۱۴۴.

^۲ ضرب‌المثل‌ها (زبان‌زدها) و کتابه‌های مازندران، کاری از پژوهشگران فرهنگ‌خانه‌ی مازندران، نشر اشاره، ۱۳۸۰، ۱۵۴.

^۳ Richard Foltz, *The Ossetes: Modern-Day Scythians of the Caucasus*, Bloomsbury Publishing, 2022, 76.

^۴ ولادیمیر پراپ، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، ۱۳۹۶، ۱۴۶.

شواهد موجودِ روایی، و نیز با نظر به امکان‌های تخیلِ احشایی/شکمیِ باشلاری چنین خیال کرد که چه بسا در داستان «ششلن در دیار گوم»، ششلنِ گردن‌فراز در واقع پدرِ ناشناخته‌ی خویش (که تنها می‌دانیم یک شبان است) را در دل غارِ کوهستانی (حفره‌ای در توده‌ای «سنگی») به بند می‌کشد؟ آیا همانطور که باخوفن می‌گوید مناسبات داستانی در مرحله‌ای از تکامل بشری می‌گذرد که در آن «پدر هیچکس است»^۱؟ این ناشناخته‌ماندن فرزند برای پدرش، تاحدی یادآور ناآشناییِ رستم به وقت دیدار سهراب است، که در داستان «پسرِ شاتانا» نیز نمود دارد: در این داستان اوریزمگ/اوریزماگ بارِ دیگر از وجود پسرش (دقیقتاً، پسرِ همسرش) بی‌خبر است (آلدار پسر را از رود می‌گیرد و بزرگ می‌کند، نه اوریزمگ). می‌گوییم دیگر بار، چه اوریزماگ پیشتر در داستان بسیار زیبای «پسر بی‌نام اوریزماگ» در یک دیدارِ ناگهانی پسرِ دیگرش را نیز نشناخته بود. با نظر به پراپ، آیا پیامِ آغازینِ خرگوش در داستان «ششلن و مرد گومی»، و کنجکاوِ ششلن برای یافتن معجزه‌ی سرزمین گوم، نوعی سفرِ قهرمان به دیارِ پدرِ گمشده است (این را با نظر به داستان دوم می‌تواند بازاندیشید)، یا صرفاً یک ناشناختگیِ پیشامدی به‌جای تصویرِ ناشناختگیِ پدر نشسته است؟ به‌رروی حتا در سرزمین گوم هم که ششلن با پیرمردی سالخورده و سه پسرش رویارو می‌شود درمی‌یابد که پیشه‌ی ایشان شبانی است؛ از منظر ماجراجوییِ پهلوانِ دیگر حتا اهمیتی ندارد که آیا آن سه برادرانِ ششلن‌اند و دخترِ چنگ‌نوازِ خواهرِ او و شبانِ پدرش. مگر نه اینکه در پایان، اگر سرزمین گوم را معجزه یا فرجودی در کار باشد آن اعجازِ همانا کشفِ ژرفاهای مفهوم «دهش و گشاده‌دستی»، خورشیدشدن، ایجادِ وصلتِ نو، یافتنِ پیوندی برادرانه، یا برساختنِ برادرخواندگی به‌منزله‌ی یکجور هم‌پیمانی، یا دقیق‌تر، واردشدن به فضای درهم‌تراوایی و دوستی با دیگری است؟ تا آنجا که به ساخت‌بندی‌های ولادیمیر پراپ مربوط باشد، ما در این مورد نه با خویشکاریِ «ماموریت دشوار (M)»، که با خویشکاریِ «آزمونِ قهرمان از سویِ بخشنده (D¹)» طرف هستیم، چه بنا به پراپ، «همه‌ی کارهای دشواری که به کسب عامل جادویی راه می‌برند در زمره‌ی خویشکاری‌های دسته‌ی D قرار می‌گیرند» (نک. همان، ۱۴۷-۱۴۶).

بهار مختاریان در تحشیه‌ای آموزنده بر کتاب زیبای ویدن‌گرن، اشارات جالبی به چند صورت آیینی شبانیِ بازمانده از کهن‌روزگاران دارد، از آن جمله کوسه‌گری. نخستین اشاره به کوسه‌گری در *التفهیم بیرونی* (سده‌ی ۵ هجری / ۱۱ میلادی) یافت می‌شود و در فرهنگ دام‌پروری و در میان چوپانان آذربایجان (ناحیه‌ی هم‌پیوند با قفقاز) در چرخش فصلیِ اواخر چله‌ی بزرگ کماکان کمابیش زنده است و پیوندی جاندار با درگذشتگان یا مردگان دارد. مختاریان پس از اشاره به کهن‌الگویی که طبق آن، فریدون فرزندانِ خویش را «با سیمای اژدها می‌آزماید»، بندی قابل توجه از *کیمیای سعادت* (حدودِ سده‌ی ۵ هجری و اوایل ۱۲ میلادی) را آورده که از این حیث که سندی موثق از وجود شکل‌هایی از هنر نمایش و اجراهای نمایشی آیینی در ایران را در «بستر شبانی» و «انجمن‌های برادریِ جنگاورانه» نشان می‌دهد و در عین حال به صورتی از مضمونِ «آزمونِ قهرمان» مربوط است در اینجا بازگو

منظور، بازمانده‌ها یا رگه‌های به‌جامانده از مرحله‌ی آفرودیتی است، چه بنا به تشریح دلوز، در مرحله‌بندی باخوفن مرحله‌ی نخست «مرحله‌ی فاحشه‌گری درباری یا مرحله‌ی آفرودیتی است که در آشوبِ جلگه‌ها یا مرداب‌های حاصلخیز از روابط گوناگون و رنگارنگِ زنان و مردان شکل می‌گیرد، آنجا که اصل زنانه چیرگی دارد و پدر «هیچکس» است، و این مرحله که خصوصاً روسپیان فرمان‌فرما بر دربارهای آسیایی نماینده‌اش هستند در نهادهایی چون روسپی‌گری سپنتا در پرستشگاه‌ها برجای می‌ماند. دوره‌ی دوم، دوره‌ی دیمتری [نامی مشتق از دمیتر، ایزدبانوی غلات و فراورده‌های کشاورزی] از میان جوامع آمازنی [= هَمَه‌زَنی] سربرمی‌آورد و نظم زن‌سالارانه و زراعیِ سفت‌وسختی برقرار می‌کند که طی آن سرانجام مرداب‌ها خشک می‌شوند؛ پدر یا شوهر جایگاهی کسب می‌کند لیک کماکان زیر فرمانِ زن است. سرانجام [در مرحله‌ی سوم] نظام پدرسالارانه یا آپولونی خود را تحمیل می‌کند و مادرسالاری در شکل‌های تباه‌شده‌ی آمازنی یا حتا دیونیزوسی رو به زوال می‌رود.» سنک. ژیل دلوز، سردی و شقاوت، ترجمه‌ی پویا غلامی، نشر بان، ۱۳۹۶، ۵۸.

می‌کنیم: «صورت حیواناتِ فروشنده برای کودکان در عید و شمشیر و سپر چوبین فروشنده برای نوروز و بوق سفالین برای سده. و از این چیزها بعضی حرام است و بعضی مکروه: اما صورت حیوان حرام است و آنچه برای سده و نوروز فروشنده چون شمشیر و سپر چوبین و بوق سفالین در نفس خود حرام نیست لیکن اظهار شعار گبران است که مخالف شرع است.»^۱ مختاریان، با نظر به آرای ژرژ دمزیل و گئو ویدن‌گرن، و اشاره به رساله‌ی دکترای استیگ ویکاندر (انجمن مردان آریایی) - پژوهشگری ایران‌شناس که بدبختانه هنوز به قدر کافی آثارش در ایران شناخته یا به فارسی ترجمه نشده‌اند - به «انجمن [جنگاورانه‌ی] مردان» در بین مردمان و اقوام هندواروپایی اشاره می‌کند: «نظام منسجمی متشکل از مردان جوان و مجردی که اعضای آن پس از بلوغ و آمادگی و توانایی استفاده از سلاح [رزم‌افزار] به این جرگه درمی‌آمدند. در ایران زمان تشریف جوانان به این جرگه پانزده سالگی و نزد ژرمن‌ها دوازده سالگی بوده است. ایران کهن‌ترین نمونه‌ی انجمن مردان را در اوستا به دست می‌دهد و جامعه‌ی ژرمنی مستمترترین و پایدارترین شکل آن را» (۱۰۱). مختاریان به ویکاندر ارجاع می‌دهد که «به‌خوبی نشان داده است که اصطلاح «مئیریه» در اوستا نشان‌گر وجود انجمن مردان در جامعه ایران باستان است» (همان)، و از معانی «مئیریه» می‌توان به این‌ها اشاره کرد: «مرد جوان، عاشق، مرد جوان آزاد یا مجرد، جوان‌مرد، پیک، دل‌باخته». مختاریان سپس به مفهوم «خشم» و پیوند مئیریه با «ائیشمه/خشم» نیز اشاره کرده که در واپسین بند این متن بدان بازخواهیم گشت. وجه سکایی این انجمن‌ها را نیز ویکاندر با اشاره به نام دسته‌ای از سکاییان، هئومه‌ورگه، که نام‌شان در کتیبه‌های فارسی باستان ثبت است، چنین تعبیر کرده: «آنانی که با نوشیدن هوم سکرآور و خلسه‌آور خود را به سیمای گرگ می‌آرایند» (۱۱۳) (بیشتر در یادداشتی بر «اینک نارت مردمان!» به خوانش ریشه‌شناختی آبایف از پیوند نام پهلوانان با جانورانی چون گراز و خاصه پیوند نام پهلوان افسانه‌ای و نیای نرت مردمان در نخستین حلقه‌ی داستان‌ها، یعنی اوارخاگ، و پیوند نامش با گرگ اشاره کرده‌ایم، و در یادداشت دیگری بر «چه کسی ماده‌روباه سیاه را به چنگ آورد؟» به تبدیل اوریزمگ به سگ یا گرگینگی وی در رویارویی با دسته‌ی گرگ‌ها). گرچه مختاریان به خویدوده اشاره‌ی مستقیمی نمی‌کند، لیک با اتکا به ویکاندر آورده که روابط جنسی آزاد از ویژگی‌های این دسته‌های مئیریه بوده، و «ایزدان پشتیبان انجمن مردان ایرانی، میترا و وایو هستند؛ میترا با کارکرد پیمان، ایزد وفاداری، و میتاق، و ایزد وایو با کارکرد جنگ‌توفان، نماد خشم، باروری و مرگ» (۱۰۳). رنگ‌های سرخ و سیاه نماد پیوند با مرگ/مردگان و باززایی حتا در اجراهای خیابانی - دریغا عمداً بدفهمیده‌شده، انگ‌خورده و خوارشده‌ی - حاجی‌فیروز بازمانده‌اند. پیوندهای وایو [ایزد وای؛ باد] و میترا [از حیث پیمان‌ها و عهدها] با ایزدان نرت‌نامه هنوز جای کندوکاو و گمانه‌زنی دارند. شش‌ن در یکی از داستان‌های حلقه‌اش تنها پهلوانی است که در یک «مجمع ایزدان» نزد هشت ایزد نرت‌مردم میهمان شده است، که این بر وجه ایزدی خود شش‌ن در سنخی هنوز به‌قدر کافی کاوش‌نشده از یک تبارنامه‌ی ایزدان، یا به نقش او در یک تئوگنی ایرانی-قفقازی، به تفکیک از تئوگنی ایزدان یونانی‌هزیود [هسیودس] صحنه می‌گذارد. سیاهه‌ی آن ایزدان میزبان یادآور برخی ایزدان اساطیر ایران چون وایو، اناهیتا، بهرام، سروش، وازیش، و دیگرها است و امیدوارم روزی اسطوره‌شناسان به این مسئله بپردازند: ساقا (ایزد اجاق خانوادگی)، وشتیرجی/اواستیرجی (ایزد جنگاوران و مسافران)، اواتسیلا (ایزد رعد)، آفساتی (ایزد همه‌ی چارپایان سودمند)، فالوارا (ایزد گوسپندان و بزها)، کوردالاگون (آهنگر آسمانی)، دُن‌بیتیر (ایزد آب‌ها)، گالاگون (ایزد بادها؛ و نرت‌مردم برای این ایزد، خروس قربانی می‌کنند).

^۱ گئو ویدن‌گرن، پژوهشی در خرقة‌ی درویشان و دلق صوفیان: جامه‌ی هارلکن و جامه‌ی رهبانی، کلاو دلق‌ها و درویشان، ترجمه و تحقیق بهار مختاریان، نشر آگه، ۱۳۹۳، ۱۵۵.

همچنین شش‌ن رقصنده‌ای بزرگ و رقص‌های او بر زمین، بر خون و بر رزم‌افزارها چشم‌نواز تصویر شده؛ او در هم‌آوردی‌های مبتنی بر رقص (که گاه جای رقابت جنگی با اتکای به سلاح و زره را می‌گیرند) پیروز میدان‌هاست. شش‌ن در میان نرت مردم زورمندترین می‌نماید، پس بارها در جستجوی کسی نیرومندتر از خود به دیگر دیارها پای می‌گذارد و ناشناخته‌ها را می‌جوید و قلمروی زیست و کنش نرت مردم با هر کار پهلوانانه و عاطفی او و دیگر یلان گسترش می‌یابد؛ مواجهه‌ی شش‌ن با غول یک‌دست تک‌چشم، و شفتن اندرز این غول (که برخلاف دیگر غول‌های گزندرسان گوناگون، خصلتی دوستانه و حمایت‌گر دارد) او را به متانتی افزون‌تر رهنمون می‌شود. شش‌ن در داستان «شش‌ن و پسران تارا» خود شبان می‌شود و رمه‌ی بی‌علوفه و بی‌چراگاه‌شده‌ی نرت مردم را به دیار «پسران تارا» می‌برد و با دو پور تارا بازی چيستان به راه می‌اندازد (که تاحدی یادآور روند پرسش و پاسخ‌های «ماتیگان یوشت فریان» و مواجهه‌ی چيستان‌محور با «اخت‌جادو» است؛ گرچه خردگرایی فریان در «ماتیگان یوشت فریان» در راه نجات مردمان از فاجعه ضرورت و برجستگی دارد، لیک مولفه‌ای کُمیک بر چيستان‌بازی «نرت‌نامه» بال می‌گسترده که بیشتر نابخردی غولان را برجسته می‌سازد؛ شش‌ن به هدایت شاتانای خردمند ترفند و نیرنگ می‌زند و بر پسران تارا پیروز می‌شود و «جعبه‌ای با سه کبوتر» در این داستان سخت هم‌سنگ با کارکرد «شیشه‌ی جان دیو» در فولکلور هفت گوشه‌ی ایران به نظر می‌رسد؛ شش‌ن سرانجام با انبوهی رمه به دیار خود برمی‌گردد و طی جشنی دام‌ها را میان مردم پخش می‌کند؛ مضمون پخش کردن آنچه به چنگ پهلوان آمده و تسهیم دارایی‌ها بارها در پایان‌بندی داستان پهلوانان آسی تکرار می‌شود. افزون بر این‌ها، در داستان «ازدواج شش‌ن و بیدوخوا» نیز به یک شبان اهل دیار نرت اشاره می‌شود که پسر بسیار خردسالی دارد که برای کمک به شش‌ن آمده‌ی نبرد می‌شود و همچون دیگر پهلوانان نرت (نیز چون سهراب شاهنامه) یکپو رشدی اغراق‌آمیز می‌کند و از حدود تنگ گهواره بیرون می‌زند: او مادرش را «ننه [ننا/نانا]» صدا می‌زند، لیک این پسر جوان در اثر نیرنگ‌ها و دسیسه‌های سیردون/شیردُن (یکی از برادرخوانده‌های شش‌ن) و نیز به‌دلیل سبک‌سری خود شش‌ن دلباخته‌ی بیدوخوا (محبوب شش‌ن که خود را کشته و به دیار مردگان رفته) تلف می‌شود؛ آیا ممکن است این شبان تصویر دیگری از پدر شش‌ن و کودک شبان، کودکی که دهانش بوی شیر می‌دهد، در واقع برادر شش‌ن باشد و در آن صورت آیا در اینجا نیز با همان شاکله طرف نیستیم که طی آن شش‌ن و پدر فرضی (و شش‌ن و برادر فرضی‌اش) - همچون الگوی مضمونی اوریزماگ و پسر(ها) یش - آشنا(ها)ی خویش را بازنمی‌شناسد؟ هم‌آوردی‌های خونین سیردون و شش‌ن به‌نوعی معرف مرزها و حیطه‌های خویشکاری این دو به تفکیک از هم است؛ نکته‌ای که در ترجمه‌ی روسی و بعداً فارسی داستان «دشمنی سیردون و شش‌ن» تاحدی از دست رفته، در ترجمه‌ی انگلیسی برجا مانده و حفظ شده؛ شش‌ن نه یک، که هفت پسر سیردون را می‌کشد که در پوستین گاوی پیچیده شده بودند (از آن هفت تن، یک پدر و شش پسر بودند، و همگی ظاهراً از تخمه‌ی سیردون؛ و بنا به نشانه‌های داستان دیگری از نرت‌نامه، از این خانواده یک مادر و فرزندی دختر و یک نوزاد در گهواره باقی می‌مانند).

قابل توجه است که سیردون در بیرون خانه از وصلت جراسا و گاتاگ (فرمانروای رودها) زاده شد و شش‌ن در بیرون خانه از برهم‌کنش شاتانا، شبان و تخته‌سنگ. آیا زاده‌شدن از سنگ را باید در زمره‌ی ویژگی‌های مهری شش‌ن دانست، چه، ایزد مهر [میترا/میتره] نیز به زاده‌شدن از سنگ/صخره شناخته می‌شود. وانگهی، شش‌ن سنگ‌زاد رویین‌تن، که حتا در قبر هفتم برای شیاطین زیرین جهانی نیز «شبان» می‌کند، بانگ می‌زند که «زندگی بدون شکار و نبرد برایم بی‌معناست»: او همچون ارداویراف سفری دوزخی

دارد و همچون انتقام رستم از شغاد، انتقام خود را از سیردون می‌گیرد. تصویری از بال‌های قرینه‌ی چرخ بالساگ - که میان سیردون و ششلن قرار می‌گیرد - و تصویرپردازی‌ای از آن‌را در ترجمه‌ی فارسی کتاب می‌بینیم، در نگاه نخست شبیه برخی از شناخته‌شده‌ترین فیگوراسیون‌ها در برخی تزیینات تاج در مسکوکات ساسانی و نیز برخی فرم‌ها در گچ‌بری‌های ساسانی است که حتا در نشان دانشگاه تهران نیز نمود یافته است. به این ترتیب، ترکیبی از برخی ویژگی‌های داستانی یا پهلوانی که در اسفندیار، رستم، ارداویراز و دیگران به صورت جدا از هم وجود دارند به صورت رگه‌هایی کوچک یکجا در ششلن گرد آمده‌اند. ازدواج دیگر ششلن با آتسیروخس [به معنای «سپنتا نور»؛ دختر خورشید] نیز برون‌همسرانه است، و حتا اگر لازم باشد اون حاضر است برای پیروزی به جهان مردگان برود و بازگردد. در داستان «آسانا»، بار دیگر همچون بانوی نورانی داستان «ماده‌روبا» که به چنگ آورد؟^۱ با زنی نورانی، همسر ششلن/سوسلان (که به طور دقیق نامش ذکر نمی‌شود) مواجه می‌شویم. (در نسخه‌ی انگلیسی بر خلاف صفحه‌ی ۳۲۷ ترجمه‌ی فارسی منتشرشده (از روی نسخه‌ی روسی) به جای «شاتانا» از شافا/سافا نام برده می‌شود و احتمالاً همان شافا درست است؛ همچنین، در داستان «پسر شاتانا» استفاده از معادل «بین‌النهرین» گمراه‌کننده و نادرست به نظر می‌رسد، چه مخاطب را به یاد میان‌رودان و ناحیه میان دجله و فرات می‌اندازد در حالی که جغرافیای داستان تصریحی در این باره ندارد و به احتمال بسیار زیاد ناحیه‌ی مورد نظر در همان قفقاز یا پیرامون نزدیک آن از کاسپین تا دریای سیاه است. در این داستان، صورت کهن‌تر مضمون داستان موسا (نوزادی که به صندوق و به آب رودخانه سپرده می‌شود و نه مادر، که کسی دیگر بزرگش می‌کند) را می‌یابیم، و آشکارا خاستگاه این صورت‌بندی مضمونی به دورانی پیش از استفاده‌های سپسین‌اش در روایات بازمانده از صور مختلف ادیان تک‌خدایی برمی‌گردد.

به «دهش» بازگردیم؛ از منظر دهش پاتلچی، پایان‌بندی داستان دوم و وداع ششلن از گومیان زیبا و نجیبانه است، آنجا که گومیان در یک هزینه‌گری ائتلاف‌گر و بی‌بازگشت، تمام سهم خود از رمه‌ها و نیز پوست گوزن زرین را همه نثار ششلن می‌کند؛ بنا به منطق خود داستان، قطعاً این از ارزش فوق‌العاده‌ی پیوند دختر چنگ‌نواز با کوهساریان (سه برادر) نزد این گومیان نیز خبر می‌دهد؛ کوهساریان در آغاز صرفاً ناشناخته و کمابیش ترس‌انگیزند، و در پایان برادرخوانده و دوست. در همین دو داستان و نیز در برخی دیگر داستان‌های جهان نرتی، به گزاره‌هایی از این دست برمی‌خوریم که در زمان بخش کردن یا تقسیم مال به سه قسمت میان دو تن رخ می‌دهند: «یک سهم برای او، سهم دوم برای من، سهم سوم به که خواهد رسید؟» حال که گومیان هر سه سهم را به ششلن داده‌اند، می‌توان نمونه‌ای از دهش-تبادل، یعنی به اصطلاح «رچ بوردن» [rač baverden] در فرهنگ گالش‌های شمال ایران توجه کرد که اصلاً یعنی مشارکت در گاوداری یا مال‌داری، و از جهتی یادآور سامانه‌ی کهن بُن/بُنه و نیز نظام تسهیم در بنه‌بندی است: «برای نمونه دو نفر یک گاو را به نسبت برابر خریداری می‌کنند. یکی از این دو نفر مسئول نگهداری کامل گاو می‌شود لیک هر دو از این گاو پنجاه پنجاه سهم می‌برند. کسی که مسئول نگهداری گاو است ۲۵ درصد از زادآوری گاو را اختصاصاً سهم می‌برد و از ۷۵ درصد باقی‌مانده نیز به طور مساوی برخوردار می‌شوند. نگهدارنده‌ی گاو سالانه یک دازه کره‌ی گاوی (معادل حدود ۱/۸ کیلوگرم) از کل محصول کره‌ی گاوی‌اش را به شریک خود می‌دهد.»^۱ با نظر به چنین نظام‌هایی در سامانه‌ی تسهیم و ابنازی در شبانکارگی، آشکارا رویکرد گومیان در چارچوب پاتلج جای می‌گیرد.

^۱ بهروز رودبارکی کلاری، باورهای علمیان‌های گالش‌های شمال ایران، نشر آسمان‌نگار، ۱۳۹۱، ۱۴۱.

باتای چنین دقایقی را شاخص تفاوت بشر و حیوان، یا گذار از ساحت حیوانی به انسانی می‌خواند، آنجاکه «اروتیسیم از جایگزینی یا تناوب جذایت و دهشت، تأیید و انکار سرچشمه می‌گیرد... و شراکت اقتصادی برای تولید مثل به وجه مسلط ازدواج بدل می‌شود...» و آنجاکه «بشر با طبیعت خویش ناسازگار می‌شود، خویش را می‌آموزاند، و بر نیازهای حیوانی‌اش لگام می‌زند... پیوندی وجود دارد میان ترک کردن جهان از سوی این بشر و ترک کردن عنصر حیوانی در خویشتن وی» (۲۱۱-۲۱۴)؛ در خوانش ما اهمیت دارد اینکه در سرآغاز داستان «ششلن در دیار گوم»، ششلن از سر سرشاری (نگاه مثبت مفراطی که به توان خویش دارد)، نه از روی کاستی، اجبار یا نیازمندی، راهی سفر و ماجرا می‌شود. باتای دهش را یک امر تجمل‌آمیز، یک افراط‌کاری، و غیاب محاسبه‌گری می‌داند و [نا؟] منطقی هدیه را وجهی آشکارا مهم از هر جشن می‌شمرد (پیش‌گفته، ۲۱۹)، در جهان داستان ما، جشن تنها همان جشن انتهای داستان میان نرت‌مردمان نیست، که سرتاسر داستان خود یک مازاد جشن‌وار بسیط‌تر و بنیادی‌تر در ستایش زندگی دلاورانه و باروری و درهم‌تراوایی تفاوت‌ها است، و آکنده از جشن (ها).

می‌توان بازمانده‌ها یا یادگارهای آن فرم از پاگشایی یا تشرف یا گذار را در بستر مردم‌شناسی و فرهنگ عامیانه‌ی مردمان ایران نظر گرفت که در آن‌ها صورت‌بندی اجتماعی هدیه، تبادل-پاتلج، بده‌بستان، قرارداد (یادآور قراردادهای میان دو طرف - پتک و سندان - در داستان‌های کمون‌های زراعی مازخ) جشن، بازی، ربایش، تعقیب‌و‌گریز و خلاصه مولفه‌های برسازنده‌ی دهش-تبادل مشاهده‌شدنی است: «بنا به گزارش عسکری عالم: بر طبق سنت قدیمی در لرستان به‌ویژه در الیستر، بند ناف دختری را در همان بدو تولد به منظور همسری با پسری نوزاده می‌بُردند و خانواده‌ی پسر می‌باید تا هنگام بلوغ دختر سالیانه هدیه‌هایی - به‌ویژه در نوروز - از قبیل پوشاک، برنج، روغن، گندم، قند، گوسفند و گاه به خانواده‌ی دختر بدهد. این دو خانواده به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند از تعهد یا قرار خود حتماً اگر یکی از دو کودک کر یا لال و حتا معلول باشد عدول کنند.»^۱ نیز؛ بنا به گزارش نیکیتین: «در کردستان، دختران در جشن «بران بردان» یعنی جشن رهاکردن قوچ‌ها به میان میش‌ها برای باروری، «لچک‌های ابریشمین خود را از سر برمی‌دارند و به گردن گوسفندانی که بیشتر دوست دارند می‌اندازند؛ آنگاه پسران جوان نزدیک می‌شوند و آن لچک‌ها را برمی‌دارند، تا نشان بدهند که صاحب لچک را دوست دارند و می‌خواهند با او ازدواج کنند. پدران و مادران می‌دانند که جوانان قرارومدارهای خود را در کوه با هم گذاشته‌اند و دخترشان به ازدواج با کسی که لچکش را برداشته موافق است» (۱۷۳). با نظر به پژوهش ارزنده‌ی زنده‌یاد مظاهری، خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام، مورد ماساژت‌ها - «اگر ماساژتی آرزومند وصل زنی باشد، ترکه‌ی خویش را به کالسکه‌ای که زن در آن هست می‌آویزد» (مظاهری، ۱۶۰) - کارکردی نظیر رسم پیش‌گفته‌ی «بران بردان» در کردستان را در گستره‌ای دیگر از پهنه‌ی ایران بزرگ فرهنگی می‌یابیم، و بنا به گمانه‌زنی مظاهری این آیین شاید رسم کهنی برخاسته از جلگه‌های کاسپین باشد. همچنین مظاهری به مسئله‌ی ازدواج با هم‌خون (خوی‌دوده) پرداخته (۱۲۸-۱۴۳) و در فصل سوم این کتاب نیز آشکارا تأیید می‌کند که «آثار و نشانه‌های زنده‌ی مادرسالاری دیرینه‌ای در قفقاز میان اوست‌ها و در باکتریان، میان تاجیک‌ها دیده می‌شود...» که کمابیش نشانگر دو سرحد غربی و شرقی گستره‌ی ایرانی فرهنگی‌اند. او سپس‌تر به باستان‌شناسی گورهای سکایی و آلانی اشاره می‌کند (۱۴۶-۱۴۵) لیک وجه قابل توجه‌تر آنجاست که به ماساژت‌ها می‌پردازد: «هرکدام‌شان یک زن می‌گیرد اما به اشتراک از همه‌ی زنان بهره می‌گیرند...» (۱۵۹) و زن ذیل مشترکات و میانجی پیوندهای خونی‌اند تا دودمان‌ها و طوایف درگیر نزاع خونی و کین و کشتار هم

^۱ محمد اسدیان، آداب و آیین‌های گذر: انسان ایرانی، نشر هنوز، ۱۳۹۸، ۱۷۱.

نشوند (همان‌جا). مسافری به نام فرانکفورت در سفر به خورس آباد کردستان عراق در ۱۹۳۰ نمونه‌ای از اجرای کوسه‌گری را گزارش کرده است که شرح کامل‌ترش در تحشیه‌ی بهار مختاریان بر اثر پیش‌گفته‌ی ویدن‌گرن آمده است؛ آنچه در این پرفورمنس آیینی برای ما اهمیت دارد، اثر آب بر جسد و جان‌گرفتن و رستخیز تن اوست، آنجا که رقصنده‌بازیگر مرد بر زمین می‌افتد و رقصنده‌بازیگر زن درد و اندوه نشان می‌دهد با «به سینه‌کوفتن، خاک بر سرخود ریختن و رقص در گرداگرد پیکر او» و او «دست‌ها و پاهای مرده را بلند می‌کرد و رها می‌کرد تا نشان دهد بی‌جان است و از این طریق تماشاچی را به داخل صحنه می‌کشید. تمام رقص بی‌کلام بود و تماشاگران به دست‌زدن و خواندن» مشغول بودند، تا اینکه یکی از تماشاچیان سطل آبی روی پیکر مرده می‌ریزد و هر دو رقصنده‌بازیگر بی‌درنگ برمی‌خیزند و «مرد به قانع‌کننده‌ترین روش نشان داد که چگونه زندگی‌اش را به تمامی بازیافته است... دو بازیگر به هم نزدیک می‌شدند و ادای عمل جنسی درمی‌آوردند» (پژوهشی بر خرجه‌ی درویشان و...، ۱۳۹۶، ۱۵۳). پیشتر در یادداشتی به کارکرد آب در «چه کسی ماده‌روباہ سیاه را به چنگ آورد؟» و نسبت‌اش با خویشکاری ایزد آنهایتا اشاره کردم، آنجا که پسران به‌واسطه آب از نو زنده می‌شوند. این مضمون را در بستر مطالعات زرتشتی در نظر توان گرفت؛ چه «امشاسپند نگهبان آب، امرداد، مظهر بی‌مرگی است و مولف بندهشن نیز از وجود این آب بی‌مرگ که پیری را چیره شود خبر داده است و مینوی خرد نیز به زندگی‌بخش‌بودن آب اشاره می‌کند» (نک. مدخل «آب» در *باورهای عامیانه‌ی مردم ایران*، ذوالفقاری، ۱۳۹۴). در مورد خرگوش داستان گوم اما همچنین پیوند خرگوش با ماه (به‌خاطر شب‌زی‌بودن‌اش) و نیز با نوزایش کماکان در کار است، چراکه «اساطیری وجود دارند که از پیغامی سخن می‌گویند که ماه رساندن آن به گوش آدمیان را بر عهده‌ی خرگوش نهاد و در این پیام چنین آمده: همان‌گونه که من می‌میرم و بازمی‌گردم، شما نیز می‌میرید و بار دیگر به زندگی بازمی‌گردید...» وانگهی، «در افسانه‌های دوره‌ی «هان» در چین از تصویر خرگوشی سخن می‌رود که در ماه در کار تهیه اکسیر جاودانگی است»^۱. اگر سخن‌گفتن سپاسگزارانه‌ی بشر کران‌مند میرا با دهش طبیعت بی‌کرانه‌ی نامحدود را نیایش بدانیم، سخن‌گفتن طبیعت بی‌کرانه‌ی نامحدود با بشر صورتی است شیوئید، همچون موردپژوهی شربر در (فرا)روان‌شناسی فرویدی که در آن خود خدا با شربر سخن می‌گوید. خرگوش با طنین‌دارشدن نام «یزدان» زنده می‌شود، و با شش‌لن سخن می‌گوید و او را به دیار گوم راهنمایی می‌کند. در اینجا، شش‌لن کهن‌الگوی شبانی است که به شنیدن آوای یزدانی به سفر می‌رود (در *شاهنامه*، اثربخش‌بودن بر زبان آوردن نام یزدان را در مورد مواجهه‌ی رستم با جادوگری نیز به یاد داریم).

افزون بر مورد قوم‌نگارانه‌ی پیش، «بنا به رسوم طایفه‌ی بامدی از ایل بختیاری، خانواده‌ی داماد در «عروس‌بران» پس از صرف ناهار در خانه‌ی پدر دختر، به‌همراه دختر رهسپار خانه داماد می‌شوند. پیش از حرکت، برادر یا پسرعمو یا پسرادیی دختر مقداری قند در دستمالی نهاده و به کمر عروس می‌بندند و او را بر مادیان می‌نشانند. جلوی عروس پسر بیچه‌ای هشت نه ساله سوار می‌کنند و در همان نزدیکی خانه‌ی عروس، سواران همراه بازی «سَرانداز» یعنی ربودن دستمال‌سَر عروس را آغاز می‌کنند. سواری که دستمال را می‌رباید به تاخت می‌گریزد و دیگر سواران برای بازپس‌گرفتن‌اش در پی می‌تازند. رباینده اگر تا پایان بازی دستمال را نگه دارد و سواران بر او دست نیابند مابه‌ی افتخار اوست. وقتی عروس به نزدیک خانه داماد می‌رسد از مادیان پیاده نمی‌شود تا پدر یا مادر داماد حیوانی یا چند حیوان به او هدیه کند. در آستانه‌ی در خانه یا چادر داماد، پیش پای عروس گوسفندی قربانی می‌کنند و بنا به

^۱ حسن ذوالفقاری، باورهای عامیانه‌ی مردم ایران، نشر چشمه، ۱۳۹۴، ۲۴؛ ۵۱۲ (با اندکی ویرایش با نقل قول غیرمستقیم).

رسم می‌باید پای‌پوش عروس از خون قربانی رنگین شود» (با اندکی ویرایش، اسدیان، پیش‌گفته، ۲۳۵). در این موارد در ازای انتقال زن، که یک تبادل یا درهم‌تراوایی خونی یا میان‌دودمانی یا بین‌ایلیاتی را نشان‌گذاری می‌کند، هم‌ارز دام (گاه همراه با قربانی‌گری یا ربایش یا دیگرها) را داریم. در فرهنگ گالشی شمال ایران نیز در این مورد اصطلاح‌شناسی ویژه‌ای در کار است. برای نمونه افلاچی [aflāčī] را در نظر بگیریم: «در عروسی‌ها شخصی که دام‌دار است گوسفند یا گوساله‌ای را به رسم هدیه به داماد می‌دهد تا در مراسم عروسی از گوشت آن استفاده شود و همین رسم در بین گردهای کجور نیز رواج دارد.»^۱ نمونه‌های اینچنینی از فرهنگ عامه‌ی ایرانیان بر درک بهتر و رمزگشایی برخی ابهامات روایت پرتو می‌افکنند و به‌نوعی یکی (داستان کهن) مکمل و هم‌پوشان دیگری (آیین معاصر) است و برعکس. برای نمونه، با نظر به این رسم آخری، آیا می‌توان فرار جوان گومی و ششلن با دام‌ها را اصلاً نوعی زن‌ربایی انگاشت، چه بنا به قاعده‌ای که وشتیرجی سپس‌تر نهاد، عملاً دختر پیشاپیش در عقد آن سه برادر بوده است؟ اگر این مضمون پنهان‌شده‌ی ناگفته، یا این منطق ناپیدا را بپذیریم، و اگر شرح زنده‌یاد مظاهری درباره‌ی تبار مفهومی «مهمان‌نوازی» یا سنت «بیگانه‌دوستی» نزد شغه‌ها/سکاها به‌منزله‌ی دهش و گشاده‌دستی نامحدود و نیز مفهوم «حق‌غریبه» (xenia) نزد سکاها را به یاد آوریم^۲، آنگاه آیا نمی‌توان خوانش دیگری از سرآغاز داستان، یعنی از گوزن‌ربایی جوان گومی به دست داد؟ به‌دیگرگپ، آیا مجازیم آن‌را صورت‌رمزی زن‌ربایی جوان گومی از ششلن، و وصلت برون‌ایلی [گفته‌نشده و پیشین] وی با مدار شاتانا انگاریم؟ سه مورد از مدارهای پیوند شاتانا و مادرش، جراسا را در سطوحی مرئی می‌توان در نظر گرفت:

۱/ حلقه یکم (آخسار و آخسارتاگ):

- جراسا (به معنی ایزدبانوی زنبورها، دختر ایزد دریاها یا فرمانروای آب‌ها، دُن‌بیتیر) + آخسارتاگ «*اوریزمگ و خامیتس*
 - جراسا + گاتاگ (فرمان‌فرمای رودها؛ پیوندش با عنصر آبی همچون دُن‌بیتیر؛ نمود هم‌دودگی؟) «*سیردون [شیردُن] (کنار رود)*
 - جراسا + اوارخاگ (پدر سالخورده‌ی آخسارتاگ) + جادوی تازیانه‌ی اواستیرجی [وشتیرجی] فرمانروای جنگاور-مساfran] «*شاتانا*
- ۲/ حلقه دوم (اوریزمگ و شاتانا):

- شاتانا + اوریزماگ «*پسر بی‌نام اوریزماگ در خانه‌ی دُن‌بیتیرها (منزل هفت برادر و دو خواهر جراسا در حلقه یکم، سه خواهر و یک پیرزن در حلقه‌ی دوم)*
- شاتانا + چوپان + سنگ (در مقیاس اساطیری؛ کوهسار؟) «*شُشلن (کنار رود)*
- شاتانا + اوریزمگ [رشدیافته توسط آلدان] «*آیسانا*

شاتانا در «باترادز چگونه قلعه‌ی خیز را تسخیر کرد» باترادز را «پسرم» خطاب می‌کند؛ باترادز میوه‌ی آمیزش یک نرت و یک دن‌بیتیر است؛ ثمره‌ی درهم‌تراوایی خامیتس (برادر اوریزمگ، شوی شاتانا) و یک زن-قورباغه از خانواده‌ی بتسنت [Bisenta] از دودمان دن‌بیتیر، که شاتانای خردمند او را از تاول پشت خامیتس به دنیا می‌آورد و بزرگش می‌کند و پرستار، دایه یا ننه‌ی او و نیز مشاورش از نوزادی تا بزرگی‌ست (باترادز چند بار شاتانا را nanny یا دایه صدا می‌کند - یادآور ایزدبانو نانا از جمله در آسیای میانه - و

^۱ بهروز رودبارکی کلاری، باورهای عامیانه‌ی گالشی شمال ایران، نشر آسمان‌نگار، ۱۳۹۱، ۱۴۱.

^۲ به‌ترتیب بنگرید به: علی‌اکبر مظاهری، جاده ابریشم: جلد یکم؛ ترجمه‌ی ناصر ملک‌نوبان، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ۵۷۱-۵۷۲؛ نیز:

The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Edited by R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Caze, University of California Press, 1996, pp. 111;144.

شاتانا می‌گوید که حاضر است برای پیروزیِ باترادزِ قلبِ خود را فدایش کند). شاتانا را شخصیتِ زنِ اصلیِ نرت‌نامه شمرده‌اند و نه جراسا را؛ شاید چون از سویی جراسا از آغاز نرت‌تبار نیست بل از بیرونِ سه تیره‌ی اصلیِ نرت به اندرزِ مادرش به مرکزِ روایت نرت‌مردم می‌آید و یکی از نرت‌مردم می‌شود و از دیگرسو چون کنش‌های جادویی و قهرمانانه و یاری‌دادنِ پهلوانان را بیشتر در شاتانا می‌بینیم؛ با این‌حال، هر دو زن، در وصلت‌هاشان از مرکز دور می‌شوند و باز (در وصلتی دیگر) ذیل هم‌دودگی/ناهم‌دودگی به یک شخصیت اصلیِ نرتی برمی‌گردند؛ برخلافِ جراسا که ابتدا با آخسارتاگِ نرت وصلت کرده و از خانه و هفت برادر یا هفت هم‌دوده‌اش دور می‌شود، شاتانا ابتدا با هم‌دوده‌اش وصلت کرده و کانونِ نرتی را تقویت می‌کند؛ سپس پیوند جراسا و گاتاگ را داریم که همچون پدرِ جراسا به آب و فرمان‌روایی آب‌ها مربوط است و بیشتر عمو یا عموزاده‌ی جراسا می‌نماید، و از دیگرسو، برخلاف حرکتِ کمابیش نرت‌گریزِ جراسا به سوی یک هم‌دودگی (احتمالی)، حرکتِ جادویی شاتانا با آرایش آب-تخته‌سنگ-نگاه] چوپان را داریم که او را از مرکز و سه تیره یا سه دوده‌ی اصلیِ نرت دور می‌کند. سومین حرکتِ وصلت‌مند جراسا، از گاتاگ (به احتمال بسیار هم‌دوده) به جانبِ یکی از سالخورده‌ترین نرت‌ها (پدرِ همسرِ درگذشته‌ی جراسا)، تشدیدِ هرچه‌فزاینده‌ترِ برون‌همسری در سرحدِ شاخساران درخت خانوادگیِ نرتی است که شاتانای شگفت‌انگیز را به بار می‌آورد. در واقع کل داستان‌های حلقه‌ی دوم نرت‌نامه (با عنوان «اوریزمگ و شاتانا») پیامدِ پیوندِ یک پدر و پسرِ نرت با جراسای غیرنرت هستند. دختر و مادر، شاتانا و جراسا هر دو شاخصِ صوری از درون‌همسری و برون‌همسری‌اند که هم‌پیوندی آب و خاک، ایزدان و پهلوانان و مردمان نرت و غیرنرت را میسر و تقویت می‌کنند. بنا به شرح الن وایس در «تاریخ نوینِ شورها»، کلود لوی-استروس در چارچوبِ پارادایمِ انسان‌شناسی ساختارگرا نشان می‌دهد که چگونه «ارتباطِ تابعی از تبادل ارزش‌هایی است که بر اهدا و ستایش اتکا دارند؛ و آنچه مبادله می‌شود می‌تواند شاملِ اشیاء، واژگان، یا زنان باشد. ضامنِ اصلیِ این دادوستدِ دستورِ سلبیِ ممنوعیتِ محرم‌آمیزی است، که خود درجه‌ی صفرِ ترتیبِ تفاوت‌گذاری‌های طبیعی/فرهنگی و کیهانی/انسانی محسوب می‌شود. این انفصالِ ایجابی/دستورِ سلبیِ مستلزمِ سیالیتِ بده‌بستان در یک حالتِ متقابلِ محدودشده میانِ نظام‌های اجتماعی است، که در عین حال یک ناحیه‌ی حذفیِ مربوط به ممنوعه‌ها نیز هست؛ خواه در خانواده یا دودمان، و خواه در یک ایل. حرکتِ برون‌همسری [زناشویی برون‌گروهی]، به‌وسیله‌ی ممنوعیتِ محرم‌آمیزی، از یک نظامِ بسته به یک نظامِ باز (و با این‌حال محدود) مستلزمِ ساختاردهیِ ذهنیت‌ها بر گردِ ارزش‌گذاریِ فزاینده بر مناسباتِ خونی، و کنارگذاشتنِ سپسینِ خودآئینیِ فردی به نفعِ اقتضائاتِ اجتماع است. فیگورِ کانونیِ درونِ چنین نظامِ تبدالیِ دقیقاً زن است، زنی که نقشی تناقض‌آمیز ایفا می‌کند: اینکه ابژه‌ی میلِ شخصی (همسر) باشد و ابژه‌ی میلِ دیگری. در تناظر با استفاده‌ی اصلیِ واژگان، زن هم یک نشانه است و هم یک ارزش» (زیباشناسی/افراط، ۴۵). در داستان «ششلن در دیار گوم» شخصیتِ دختر، که «هم با دست» و «هم با پا» چنگ دستی دوازده‌سیمی می‌نوازد یک نمونه‌ی بارز از خویشکاریِ میانجی‌گر یا وساطت‌گر زنانه در بده‌بستانی سراسر مردانه است که حرکتِ داستان از جنگ‌و‌گریزِ دیگرستیزانه به دوستی و پیوندِ غریبه‌دوستانه را میسر می‌کند. قاعده‌ی مهمان‌نوازی در مورد ششلن در پاره‌ی یکمِ داستان «ششلن در دیار گوم» با اهدای مال به ششلن همراه بود، لیک این پیشکش کردن با قاعده‌ی بیگانه‌دوستانه‌ی بخش دوم در قبال آن‌سه‌برادر گله‌دار تکمیل می‌شود. ششلن نان و نمک گومیان را می‌خورد و برادرشان می‌شود لیک نمی‌دانیم داستان در گذر زمان دستخوش افتادگی‌هایی شده یا نه، و آیا ششلن در شبی که نزد گومیان به سر برده خود هم‌بسترِ دخت چنگ‌نواز بوده یا نه. فراروی از درون‌همسری و برگزشتن از اقتصادِ محصورِ مناسباتِ خونی‌اش با جشنی به پایان

می‌رسد که ثمره‌ی ماجراجویی‌های شخص پهلوان (شُشلن) را به یک شادی جمعی پیوند می‌زند و این پیروزی نیز به پادرمیانی ایزدی سوار به اسب سه‌پا (وشتیرجی) میسر می‌شود. اسب سه‌پا در روایات باستانی و اساطیری ایران (از جمله در بندهشن) چون باره یا ستوری سه‌پا از دریای فراخکرت تصویر شده و شاید مطالعه‌ی اسب سه‌پای اواستیرجی/وشتیرجی و همسنجی‌اش با اسب یادشده در متن‌های زرتشتی بتواند بر برخی وجوه کمترکاوش‌شده یا مبهم اسب سه‌پای اساطیر ایران پرتوی بیفکند (خاصه از این جهت که برخی - احتمالاً به نادرست - خاستگاه آنرا اقوام غیرآریایی و ایزدان بیگانه پنداشته‌اند. یکی از کارهای جادویی وشتیرجی اسب‌سوار فروانداختنِ شانه و دیگر چیزها بر روی زمین و رویش جنگل و کوه و ایجاد مانع در تعقیب و گریزی است که موضوع اصلی و نهفته‌اش دخترربایی/زنربایی و گاوربایی است. ماری‌لوئیز فن فرانتس، دوست و همکار یونگ، در داستان «اسب سحرآمیز»، داستانی که بنا به روایت یا نسخه‌ی اروپایی در ترکستان می‌گذرد، نمونه‌ای از این کارکرد جادویی را ارائه داده است: دیوی در تعقیب دختری است، اسب دانا به دختر می‌گوید نمک را بریزد و دختر می‌ریزد و بین او و دیو یک نمک‌زار شکل می‌گیرد، و باز می‌گوید شانه را بینداز و شانه به کوهی بدل می‌شود و به همین ترتیب^۱).

وایس در جستاری از «زیباشناسی افراط»^۲، طی سه پاره به فرم اغراق‌آمیز تخطی‌هایی داستانی اشاره می‌کند، که پاره‌ی یکم‌اش در بستر بحث ما قابل توجه است، چه همچون موردپژوهی وایس، در میان نرت‌مردم نیز سکسوالیته و میل (ضامن تولید مثل و تداوم گونه‌ی انسان) به نحوی تخطی‌گر (دور از کدگذاری‌های ادوار سپسین) در مواردی با محرم‌آمیزی نشان داده شده‌اند، و به موجب‌شان امر عمومی یا امر گله‌ای در ذیل آن چیزی قرار می‌گیرند که باتای یا کلسفسکی به منزله‌ی «روسپی‌گری عالمگیر» از آن یاد کرده‌اند (۳۴) و شخصیت زنی چون شاتانا (مادر صدیل، که می‌توان بنا به قراین گفت که توأمان شریک دست‌کم چندی‌شان نیز هست) نمونه‌ی سرشت‌نمای این سنخ از تکنیکی‌های رام‌ناشدنی در مقام سیلان‌هایی رمزگان‌زدوده یا کُدگذاری‌نشدنی به شمار می‌آید، درحالی‌که بنا به انسان‌شناسی ساختارگرایی کلود لوی-استروس، ممنوعیت محرم‌آمیزی، ممنوعیتی است که بنیان اصلی ساختار اجتماع انسانی را شکل داده، ممنوعیتی که مستلزم سرکوب کنش پیشتر طبیعی محرم‌آمیزی است، ممنوعیتی که جامعه‌ی بشری را پی می‌ریزد؛ هم با شناساندن ساحتی که به منزله‌ی ساحت منحرفانه کدگذاری شده و و هم با نفی/طرده آن ساحت منحرفانه (۴۳). از دیگر سو، بنا به فروید، «قراردادن پیوند توتمی به‌جای پیوند خانوادگی تنها شالوده‌ی ممکن برای منع محرم‌آمیزی بوده، زیرا با اعطای نوعی آزادی روابط جنسی برون‌زناشویی به فرد، این خطر در میان بوده که فرد از پیوند همخونی نیز تجاوز کند و حتا از محرم‌آمیزی روی نگرداند»^۳. آیا می‌توان وصلت جراسا، دختر ایزد فرمانروای آب‌ها، دُن‌بیتیر با فرزند اوارخاگ را پیوندی توتمی ندانست؟ آیا می‌توان گفتگو یا رایزنی اوریزماگ (در لباس سگ) و ایزد آفساتی (در لباس خرس) در داستان «چه کسی ماده‌روپاه سیاه را به چنگ آورد» را بری از وجهی توتمی دانست؟ آیا خرگوشی که در «ششلن و مردی از گوم» می‌میرد و زنده می‌شود و سخن می‌گوید و راه نشان

^۱ ماری‌لوئیز فن فرانتس، تعبیر قصه‌های پریان و آنیما و آیموس در قصه‌های پریان، ترجمه‌ی مهدی سررشته‌داری، نشر مهراندیش، ۱۳۹۵، ۲۷۷.

^۲ Allen S. Weiss, *The Aesthetics of Excess*, State University of New York Press, 1989.

^۳ فروید، توتم و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، انتشارات نگاه، ۱۴۰۲، ۲۴ (با اندکی ویرایش).

می‌دهد اجراگر وجه ایزدی و توتمی نیست و اثر گزاره‌ی شش‌ن، پهلوان نرت‌مردم، ایستاده میان مردمان و ایزدان، که گفت «یزدان، زنده!»، آیا راه‌انداز یک‌جور پادفعلیت‌بخشی^۱ و آفرینش‌زدایی^۲ ایزدانه نیست؟

پاره‌ای از فصل «چیستان محرم‌آمیزی» با عنوان قابل توجه «قواعد برون‌همسری، [شوهر] دادن زنان [اهدای زنان]، و نیاز به قاعده‌ای برای سهم‌بردن از ایشان در میان مردان» در بستر جوامع بدوی و بحث‌های لوی-استروس به مفهوم «دهش» اشاره می‌کند. گستره‌ی معانی واژه‌ی Generosity را در نظر بگیریم که در اینجا معادل «دهش» را برایش برگزیدیم: گشاده‌دستی، بخشندگی، جوانمردی، بلندنظری، دست‌ودلبازی، خوش‌قلبی، فراوانی، وفور، باروری، حاصلخیزی، گرم، مروت. باتای: «دهش جان کلام این سنخ از بده‌بستان است و همواره خصیصه‌ای مناسکی یا آیینی دارد. برخی چیزها و اقلام را نمی‌توان برای مصرف خصوصی یا سودمحور در نظر گرفت... آنها عموماً اقلامی تجملی‌اند» (۲۰۴). باتای همچون همیشه به جستجوی رگه‌ی پاتلج در تبادل، به انرژتسم خورشیدی زیرنهدت و جوهری اما سپس رام‌شده و نهادینه و نهان‌شده در پس‌گذاری‌های هنجارگذار نظر دارد: «بنا به لوی-استروس، موقعیت پدری که با دخترش ازدواج می‌کند، برادری که با خواهرش ازدواج می‌کند، همچون مردی است با سردایی پر از شامپاین که او همه‌اش را خود می‌نوشد و از هیچ دوستی نمی‌خواهد که پیش‌آید تا با هم از آنهمه بنوشند. پس پدر باید ثروتی را که دختر نماینده‌اش است به یک چرخه‌ی دادوستد مناسکی وارد کند. او باید دختر را چون یک هدیه ارزانی دارد لیک این چرخه‌ی بده‌بستان مستلزم شماری از قواعد است که درون گروهی اجتماعی مفروضی معتبرند درست مثل قواعد یک بازی... بنا به لوی-استروس هدا یا بلافاصله با کالاهای هم‌ارزش مبادله می‌شود (۲۰۵).

گرچه بهار مختاریان (در منبع پیش‌گفته) به دسته‌ها یا انجمن‌های مرده‌خواری در این بستر زمین‌تاریخی اشاره‌هایی در چارچوب بحث‌اش کرده لیک با نظر به بستر بحث ما به نظر می‌رسد تا این‌جا یک مورد قابل توجه را از قلم انداخته باشیم: حیوان‌دوستی، حیوان‌بازی، یا زیاخوایی [zoophilism]، همراه با شخصیت‌های حیوان‌خواه [bestialists] و با پیشینه‌ای مربوط به انجمن‌های مردانه‌ی جنگاور یا شبان^۳. این تکانه یا میل یا کشش روانی، در دو مجلد نخست DSM [راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی؛ انجمن روان‌پزشکی آمریکا] هیچ مدخلی نداشت و تازه از مجلد سوم به‌منزله‌ی اختلال روانی با شماره‌ی ۳۰۲.۱۰ بدان افزوده شد. شرح راهنمای DSM آن‌را به عنوان «انجام‌کرداری جنسی با حیوانات یا فانتزی این کردار که مکرراً ارجحیت یافته یا تنها شیوه‌ی دست‌یابی به هیجان جنسی بوده» توصیف می‌کند: «حیوان ممکن است ابژه‌ی رابطه‌ی جنسی باشد یا ممکن است آموزش داده شده باشد تا از حیث جنسی شریک بشری‌اش را با لیسیدن یا مالیدن به هیجان آورد و برانگیزد. معمولاً حیوان محبوب همانی است که فرد با او در دوره کودکی تماس داشته، مانند حیوان خانگی یا حیوان مزرعه.»^۴ شاید خواننده‌ی این متن کوچک چنین

^۱ Counter-actualization

^۲ De-creation

^۳ تن‌سینگ رد‌ریگوئر در «شبانانی که شاه شدند» به وجود انجمن جنگاوران و تبار کشاورز‌زرمه‌دار ایشان و بیرونیت اینان نسبت به هند و ورودشان از شرق نزدیک به هند ذیل اصطلاح kṣatriya خبر داده است. این نوشته‌ی Tensing Rodrigues با عنوان The Shepherds Who Became Kings در Navhindtimes.in قابل جستجو است.

^۴ Anil Aggrawal (Forensic Medicine, Maulana Azad Medical College, New-Delhi 110002) 'A new classification of zoophilia', *Journal of Forensic and Legal Medicine* 18 (2011) 73-78.

در مورد تفکیک مفهومی Bestiality و zoophilia بنگرید به:

گرایش جنسی‌ای را ناهنجاری نادری مربوط به اعصاب کهن یا محدود به برخی از توسعه‌نیافته‌ترین نواحی جهان سوم بیانگارد لیک مورد پژوهی‌های اخیر از گستره‌ای و رای تصور اولیه‌ی احتمالی خواننده خبر می‌دهند.^۱ روند شکل‌یابی‌های مربوط به خدانگاری، ایزدی‌سازی، از جمله ایزدی‌سازی بشر یا حیوان را می‌توان بر این مبنای به‌طور بنیادی برانداخت یا وارونه کرد؛ تا آنجا که به ضرب حیوان خواهی و عشق به حیوان محبوب پشتیبان شبان-کوچرو و حیوان‌گایی طی تمام قشلاق-بیلاق‌ها، مرزهای سلسله‌مراتبی عمودی و نهادینه‌شده و هنجارگذار اهایاتی سپسین میان ساحات ایزدان و جانداران (بشری و حیوانی و گیاهی) و بی‌جان‌ها محو می‌شود، به‌جای تمرکز بر حمل‌شدن یا حلول ایزدانی در/بر پیکر جانور نانسانی (گیاه، حیوان، کانی و دیگرها) یا انسانی، می‌توان انگیزتار یا رانه‌ای زیرنهیشت این ایزدانه‌سازی را در پیش‌الگوی باستانی و بدوی عشق‌بازی شبان و صحراگرد کوچرو با دام‌هایش، و فرایند والایش‌زدایی و والایش متعاقب در انواع تندیس‌سازی‌های مرکب انسان-حیوان، حیوان-انسان (همراه با عناصر گیاهی و جادویی) در نظر آورد. از این منظر آیا نمی‌توان در داستان «چه کسی ماده‌روباہ سیاه را به چنگ آورد؟» تعامل اوریزماگ/اوریژمگ در لباس سگ با ایزد آفساتی در لباس خرس را دیگرگونه خوانش کرد؟ تا آنجا که صدای خرخر فیگور پدر در شرح فروید از تماشای صحنه‌ی آغازین شایان ذکر بوده، آیا نمی‌توان خرخر یا نوعی درهم‌آمیزی صوتی طرفین معاشقه‌ای بینا-گونه‌ای (حیوانی-انسانی)، و تخلیه‌ی شدت‌مند لیبیدویی ناشی از این درهم‌آمختگی را از خاستگاه‌های شکل‌گیری نخستین سروده‌ها و متره‌ها یا نخستین سروش‌ها و ایزدانه‌سازی‌های حیوان‌ریخت انگاشت (از جمله در پیچیدگی و صنعت شگفت ترکیب‌بندی‌های گوزن یا اسب نزد سکاها)؟ تا آنجا که انسانیت غایت یا تلوس حیوانیت نیست، و مغاک میان بشر [man] و حیوان با اَبژه‌کردن [پست‌کردن]^۲ حیوانیت از مفهوم انسانیت، [Humanity] تولید می‌شود آیا انواع حیوانی‌سازی زنان یا از دیگرسو ایزدی‌سازی زنان در روند پیشرفت پدرسالاری همین رگه‌ی اقتصاد میل شبان باستانی را پنهان [و سرکوب، کژدیس و دگرریخت؟] و آشکار نمی‌کند و آیا پیش از زنانه‌زدایی یا اَبژه‌سازی زنان ابتدا این حیوانیت نبود که مقوله‌ی «انسان» (و بعدتر از انگاره‌ی «انسان کامل») طرد و اَبژه شد و به یک «ناحیه‌ی تمیزناپذیری»^۳ منوط گشت؟ به لطف برخی مکتوبات کهن و نیز کاوش‌های باستان‌شناختی معاصر، برای نمونه از پیوند ژرف سکاها و اسب‌های شان، تدفین‌های انسان و اسب (یا انسان و سگ) و اهمیت شیر و گوشت اسب برای سکاها خبر داریم. اگر در روزگار باستان، خوردن

Suzana Marjanić, 'Zoocentrically About Bestial Porno and Erotic Zoophilia', in *The Role of the Monster: Myths & Metaphors of Enduring Evil*, ed. Niall Scott, Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2009, pp. 205-218.

^۱ از آن جمله مورد پژوهی‌ای است با شرکت ۱۱۴ مرد سفیدپوست، که ۹۱ درصدشان در آمریکا، استرالیا، نیوزلند و انگلستان می‌زیند و باقی در اروپا، با میانگین سنی ۲۷ سال، از ۱۸ تا ۷۰ ساله. ۶۴ درصدشان مجرد و ازدواج‌نکرده و ۸۳ درصد دانش‌آموخته‌ی دانشگاه‌ها یا در حال تحصیل. ۴۵ درصد این افراد در زمینه‌های مرتبط با علوم کامپیوتر یا دیگر عرصه‌های تکنولوژی مشغول به کارند و باقی‌شان هم شاغل‌اند، و ۴۱ درصدشان درآمد سالیانه‌ی کمتر از ۲۰ هزار دلار و ۲۱ درصدشان درآمد سالیانه‌ی ۴۰ هزار دلار یا بیشتر دارند. و ۲۳ درصدشان پس‌زمینه‌ی دینی کاتولیک دارند، ۳۷ درصد پروتستان، و ۳ درصد یهودی، و ۳۷ درصد دیگر ادیان. برای نمونه، روی، ۳۶ ساله درباره‌ی چنین گرایشی گفته: «انسان‌ها از رابطه‌ی جنسی برای کنترل و اعمال اختیار بهره می‌گیرند. آدم‌ها در پذیرش شما چنان‌که هستید مشکل دارند. می‌خواهند شما را عوض کنند. حیوانات اما شما را داوری نمی‌کنند. آن‌ها دوست‌تان دارند و از لذایذ رابطه‌ی جنسی لذت می‌برند بی‌آنکه بخواهند سیاست خاصی به کار برند. برای مطالعه‌ی بیشتر بنگرید به:

Colin J. Williams (Ph.D.) and Martin S. Weinberg, (Ph.D.), 'Zoophilia in Men: A Study of Sexual Interest in Animals', in *Archives of Sexual Behavior*, Vol. 32, No. 6, December 2003, pp. 523-5.

همچنین، می‌شائیل کیوک به BBC چنین گفته است: «ما حیوانات را شریک [جنسی] می‌دانیم نه ابزاری برای کیف و ارضاء. ما حیوانات را مجبور به کاری نمی‌کنیم. درک حیوانات بسیار آسان‌تر از درک زنان است.» و پیترو سینگر در ۲۰۰۱ درباره‌ی تابوی حیوان‌بازی گفته، «این تابو بخشی از یک طرد بزرگتر است که به رابطه‌ی جنسی نامولد [بدون تولید مثل] مربوط می‌شود.» برای مطالعه‌ی بیشتر بنگرید به:

Greg Garrard, 'Bestial Humans and Sexual Animals: Zoophilia in Law and Literature', in Lundblad, Michael.; *Animalities: Literary and Cultural Studies Beyond the Human Account*, 2018, 211-234.

^۲ abjection

^۳ Zone of indiscernibility

آنچه مقدس انگاشته می‌شد موجب پیوند با نیاکان، و اشتراک افراد یک اجتماع، و یکی شدن با یزدان از خلال گوهرگشت^۱ می‌شد، آنگاه نظر به مسئله‌ی مرزی میان حیوان، انسان و یزدان در چارچوب بحث ما، انگاره‌ی «منطقه‌ی تمیزناپذیری» نزد دلوز و گتاری تا کجا از خلال انگاره‌ی «اُنس» [intimacy] یا امر مأنوس [the intimate] نزد باتای قابل بازخوانی است؟

باتای، در نظریه دین، در تمایزگذاری و استحاله امور به ترتیب ۱- کفرآمیز و ۲- مقدس (خود شامل ۱-۲: امر مقدس خیررسان و ۲-۲: امر مقدس گزندرسان)، و انتقال عناصری از ساحت مقدس گزندرسان به ساحت کفرآمیز شرحی موجز و گویا آورده که بر اساس تفکیک «درونماندگاری/تعالی» [transcendence/immanence] و مفهوم «اُنس» پیش می‌رود؛ مفهوم اُنس که بعضاً به «صمیمیت» و «نزدیکی» و «اندرونگی» و «رابطه‌ی جنسی» نیز ترجمه شده و در پیوندی تفاضلی با مفهوم «دوستی» نزد بلانشویاتای قرار دارد، در کتاب دلوز درباره‌ی فوکو (کتابی به همین نام) نیز خاصه در پیوند با اصطلاح «تعدی/مزاحمت/مداخله» [intrusion] کاربستی قابل توجه می‌یابد و می‌دانیم که خود فوکو در متنی درباره‌ی مفهوم «سرپیچی [تخطی؛ transgression]» وقتی به سراغ باتای می‌رود، از دید خودش مفهوم اُنس را بازاندیشی می‌کند. از دید باتای در سطح نخست، یا؛ «در اولین بازنمایی، امر مقدس درونماندگار بر اُنس حیوانی بشر و جهان حمل می‌شود، درحالی که جهان کفرآمیز بر تعالی اُبژه حمل می‌شود، که دارای هیچ اُنسی نیست که بشریت درونماندگارش باشد. در دستکاری اُبژه‌ها و عموماً در مناسبات با اُبژه‌ها، یا با سوژه‌هایی که اُبژه در نظر گرفته شده‌اند، اصول عقل و اخلاق در صورت‌هایی پوشیده یا نهان در جهان کفرآمیز اما به هر روی در پیوند با همین جهان ظاهر می‌شوند... خود امر مقدس تقسیم می‌شود: مقدس تاریک و زیان‌بار در تقابل با مقدس روشن و نیکوکار قرار می‌گیرد و الوهیت‌هایی که بهره‌ای از هر کدامشان داشته باشند نه عقلانی‌اند و نه اخلاقی. برعکس، در تکامل ثنویت‌باور، امر الوهی عقلانی و اخلاقی می‌شود و امر مقدس زیان‌بار را به جانب امر کفرآمیز واگذار می‌کند» (فصل «ثنویت و اخلاق»، نظریه‌ی دین). از حیث توجه به دینامیسم [یا نیروهای پویش‌آفرین] دستکار در این ثنویت، گرچه باتای صراحتاً از «نظریه عالم صغیر» حرفی به میان نمی‌آورد اما آن خوانشی از «امر الوهی» که در مد نظر اوست با مناسبات کلاکیهان/خردکیهان، نمایش کیهانی و مراحل آفرینش و کیهان‌زایی و تفکیک ارضی/سماوی و سلسله‌مراتب مربوطه همخوانی‌هایی دارد. بنا به فیلیپ ژینیو، «نظریه‌ی عالم صغیر» در اصل از هند سربرآورد؛ «روحانیان دهانش بودند، جنگاوران دستانش؛ ران‌هایش عوام، و بنده‌ها پاهایش» (ریگ‌ود/ ۱۰: ۹۰)؛ اینجا آدمیان دستکار فیگوراسیونی از اعضای پیکر یزدانی هستند و سپس تر این مانی هنرمند و پیامبر ثنویت‌گرا و آمیزه‌گرا بود که در دوره‌ی ساسانی این نگرش را به اندیشه‌ی زرتشتی وارد کرد (ژینیو، انسان و کیهان در ایران باستان، ۸۳-۸۴)؛ در بازخوانی التقاط‌گرای مانی، زروان، سرور کیهان، جایگاهی فراسوی کائنات دارد و در پاره‌های مانوی فارسی میانه به صورت Zurwān, pid I wuzurgī [زروان، پدر بزرگی، معادل با سروشا ایزد و پدر روشن] آمده است. نسبت‌یابی میان ایزدان نرتی و ایزدان ایران باستان از جمله ایزدان زرتشتی موضوعی کنجکاوی‌برانگیز و مستلزم دانشی گسترده در این زمینه است. اما نظر به آنچه آوردیم آیا نمی‌توان نمود نرتی آنچه باتای ذیل «مقدس گزندرسان» و «مقدس خیررسان» دسته‌بندی کرده را به ترتیب و برای نمونه در شخصیت‌هایی چون سیردُن و شاتانا بازیافت؟

نزد باتای «امکان درونماندگاری امر الوهی و درونماندگاری بشر» شاخصی از یک دقیقه‌ی اُنس است اما «جایگاه تعالی الوهی در نفی ارزش کارها تفکیک جهان ماورا و این دنیا را کامل می‌کند: از این پس، این دنیا به چیزیت فروکاسته می‌شود، هرچند نظم الوهی را نمی‌توان - برخلاف یادمان‌ها و جشن‌های دینی - به چیزیت آورد». مسئله‌ای دائمی که ناممکنی انسان‌بودن بدون چیزبودن و ناممکنی گریختن از حدود چیزها بدون بازگشت به غنودگی حیوانی مطرح می‌کند با راه‌حل محدود جشن طرف می‌شود. نزد باتای

^۱ transubstantiation

«اشتیاقی به ویرانی وجود دارد که در جشن وفوران می‌کند»؛ «جشن، برای چیز و فرد، بوته‌ی آهنگری‌ست که تمایزات را در حرارت شدید زندگی مأنوس ذوب می‌کند» و دقیقاً همین جشن مجرای است که از خلال عینی‌شدگی درونماندگاری، از خلال «خشونت مُسری اُنس»، و امکان دولا‌یه‌ی بنیان‌فکنی/بنیان‌زدایی، مجرای فراهم می‌آورد تا «بشرِ تامل‌گر» دقیقاً در همان «دقیقه‌ی تحقق‌یابی‌اش» با «بشرِ اُنس» هم‌رویداد و هم‌نهشت شود (عبارات درون گیومه‌ی بند حاضر همه از همان فصلِ نظریه دین‌اند)؛ در این طرح‌واره، حتا «اقتضانات جهان کفرآمیز هم در جشن» حمل می‌شود؛ عملکردهای جشن نزد باتای به امکان تولید، باروراندن (سرمستی، آشوب، فوران انرژی‌های اُرژیاستیک) و امکان خلاص‌شدن از خشونت موحش عالم الوهی راه می‌دهد. با این‌همه دیرزمانی است که گیتیان‌شدن ایزدان، توزیع درجات نورهای سماوی و خورشیدی، و حتا گیتیان‌شدن و تن‌دارشدن ایزدانو ناهید (در قالب ستاره‌ی بنوارون در سر‌آغاز حلقه‌ی نخستِ نرت‌نامه) به منزله‌ی پاسخ پهلوانان مسافرِ ما به ضرب افلاتون‌باوری و مسیحیت یا صور دین‌یاری تک‌خدایانه به همان «خشونت موحش عالم الوهی» است‌حاله و تخفیف یافته که باتای از آن یاد کرده است^۱ و شاید در نگاه نخست، بدون فیلتر یا نگاه تبارشناختی، این گیتیانگی‌ها که هر کدام را می‌توان در قلمروی حرمت‌زدایی و تقدس‌زدایی نیز به شمار آورد صرفاً نوعی پاسخ به «اضطراب تأثیر» ناشی از یکجور «خشونت موحش الوهی» جلوه کنند که بنا بر خوانشی درونماندگار سراسر کاذب است.

ابوالعلاء سودآور در «اَپم نپات و ناهید» تزویج نمادین مهر (گل آفتاب‌گردان؛ نمود خورشید) و اَپم نپات (گل نیلوفر؛ نمود آب‌ها) را از دوران هخامنشی رایج می‌داند؛ لیک با برآمدن زرتشت کم‌کم اَپم‌نپات رو به زوال می‌رود و ناهید جایگزین می‌شود و توان دهش^۲ فر نزد اَپم‌نپات به ناهید منتقل می‌شود. این پیوند آب و آتش، یا مهر و ناهید، این دهش-تبادل متقابل در بستر زمین‌تاریخی ایران را می‌توان در یکی از نمودهایش در نظر آورد. پاره‌ای از فصل چهارم «چهره‌های مهر»، شامل تحلیل دیوید بیوار در رمزگشایی نسبت بهرام و آزاده به ورای جهان «شاهنامه» می‌رود؛ خوانش او متکی به هردو سنخ شواهد باستان‌شناختی و نوشتاری («زادسپرم»، «شکند گمانیک وزار») و از برگ‌های به‌یادماندن در لولای مهرشناسی و شاهنامه‌پژوهی است؛ ماجرای «بهرام و آزاده» دست‌کم از روزگار ساسانیان در واریاسیون‌های کمابیش نزدیک بر آثار و اقلام گوناگون به‌زیبایی و گستردگی تصویری‌سازی یا نقش شده و قصه‌ای است پرآوازه و منظره‌ای است رمزآلود، چون آوای یک زمین، بال‌گسترده بر فانتاسم جمعی یک مردم: بهرام با یار محبوبش (که در برخی تصویرسازی‌ها سازی چون چنگ می‌نوازد) بر باره، بر اسب یا شتر نشسته و در شکارگاه می‌تازد که دلبر مزاح‌کنان از او می‌خواهد با تیرهایش نره‌آهوئی را ماده و ماده‌آهوئی را نر کند. شهزاده با پرتاب تیری مجهز به پیکان هلالی/کمان‌شکل شاخ‌های آهوئی نر را قطع و او را شکل ماده‌آهو می‌کند و با نشاندن دو تیر بر سر ماده‌آهو دو شاخ برایش می‌سازد شبیه نره‌آهوان. سرانجام با کمان مهره‌ای سوی گوش آهوئی سوم می‌افکند و چون آهو بهر خاراندن گوش پای فراز برد بهرام با خدنگ دیگری پای حیوان به

^۱ باتای در انتهای کتاب نظریه‌ی دین به یکی از منابع مهمش برای صورت‌بندی فاهمه‌ای نو درباره‌ی یک نظریه‌ی دین اشاره می‌کند و آن کسی نیست جز ژرژ دُمزیل، که به گفته‌ی خود باتای «نقاط ارجاع آثارش برای باتای راهگشا و هدایت‌گر» بوده‌اند؛ او مشخصاً از کتاب میت‌لوارونای دُمزیل یاد می‌کند که منبع مهم دلوزگناری در فصل کوچگرشناختی هزار فلات، یعنی «ماشین‌جنگ» نیز به شمار می‌رود. باتای: «تفاسیر اسطوره‌شناسی هندواروپایی که در آثار ستایش‌برانگیز ژرژ دُمزیل بی‌جویی می‌شوند، خصوصاً آنهایی که در این مجلد - بعد از اورانوس-وارونا (۱۹۳۱) و فلامن-برهن (۱۹۳۳) - با تعابیری که گسترش داده‌ام همخوان‌اند: تزا، آنتی‌تزا، و سنتزهای ژرژ دُمزیل که دانسته‌هنگلی‌اند تقابل خشونت محض (در طرف تاریک و زبان‌بار جهان الوهی - وارونا و گندروه‌ها، رمولوس و لوپرسی‌ها) با نظم الوهی سازگار با فعالیت کفرآمیز (میترا و برهن‌ها، نوما، دیوس فیدیوس و فلامن‌ها)، و رفع [آفهبونگ] آن در خشونت بیرونی و مؤثر، یک نظم نظامی انسانی و عقلانی را برقرار می‌کنند.» (تک. باتای، نظریه‌ی دین)

^۲ ابوالعلاء سودآور، فزه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، نشر میرک، هیوستون: ۲۰۰۵ [۱۳۸۳]. ۵۸-۶۳.

گوشش می‌دوزد. دختر هراسان از این سنگدلی فریاد زاری سر می‌دهد. شهزاده اما ناگاه دلرام خویش از باره به زیر افکنده و او را زیر پای حیوان لگدکوب می‌کند و می‌کشد (نقل غیرمستقیم از «چهره‌های مهر»). بنا به بیوار در نگاه نخست این واکنش برای مخاطبان «درک‌ناپذیر» می‌نماید. بنا به روایت و برهان متداول، علت خشم بهرام گستاخی دخترک (یا در برخی روایات، کنیزک) در آزمودن هنرهای اوست. اما این نکته اهمیت چندانی ندارد. زیرا: «کنیزک بدو گفت اهریمنی / وگرنه بدین سان کجا افکنی». دو نکته‌ی مهری در گمانه‌زنی بیوار طرح می‌شوند: «نخست قیاس بی‌واسطه میان شاه شکارگر و ایزد شکار کیش مهر که در این جا به شکل اهریمن، مینوی مرگ، درآمده؛ موجودی با تیرهای خطاناپذیر. و دوم اشاره به ممنوعیت ذکر نام این مینوی شریر. بنا بر گزارش‌هایی از سده نوزده که شکل کهن تر کیش ایزدیان (بازمانده‌ی کیش مهر) را شرح می‌دهند اگر کسی نزد یکی از یزدیان نام ابلیس را بر زبان می‌آورد بر یزدی مومن واجب بود که بی‌درنگ او را بکشد. نام اهریمن، مینوی تبهکار در مهرپرستی رومی نیز شناخته شده بود و نامی رازگون و ممنوع به شمار می‌رفت و تنها تشریف‌یافتگان بلندپایه از آن آگاهی داشتند. شاید از این نکات بتوان نتیجه گرفت که بهرام سرسپرده‌ی کیش باطنی مهر بوده و اشاره‌ی دختر به نام اهریمن او را به یاد سوگند مهری‌اش انداخته؛ پابندی به کشتن بی‌درنگ گوینده‌ی آن نام ممنوعه» (نقل از همان منبع). در برخی تصویرسازی‌ها فاهمه از گاه، وقت، بخت یا بهره یا قسمت چنان است که آزاده را توأمان سواره و لگدکوب در یک قاب مدور در پهنه‌ی چنبرین سپهر گردون می‌بینیم؛ همبودی زمان‌های گذشته و حال (و آینده) در یک تصویر؛ دیوار زمان برداشته شده و فاصله‌ی خطی یا وقفه‌ای میان قبل و بعد نیست؛ همین خصیصه در برخی از نوآورترین دقایق سینمای بیضایی رخ می‌نماید که صاف از همین شیوه‌ی بیان در نگارگری ایرانی و تصویراندیشه‌ی مربوطه‌اش می‌آیند؛ برای نمونه در واپسین فیلمش در ایران تا این لحظه، وقتی نجات شکوندی در مقابل ضبط‌صوت چکامه داستان زندگی‌اش را شرح می‌دهد دوربین می‌چرخد و او را پشت میله‌ها می‌بینیم و سپس بدون تقطیع باقی ماجرا فشرده می‌شود تا می‌رسیم به زمان حال و خاموش شدن ضبط صوت به دست برادر همسر نجات که فروشنده و دلال است.

همسو با خوانش بیوار می‌توان گمانه‌زنی‌اش را بسط داد: «ائیشمه» صورت کهن تر «خشم» [بنا به مختاریان، هم‌پیوند با مئیریه و همه‌ی دلالت‌هایش، از جمله «جوانمردی یا رادی» و «مرد جوان یا نورسته»] در دین مزدیسنی سنخی از دیوان محسوب می‌شد (از جمله در بخش ششم «بندش») و در «وندیداد» از آن ذیل «می‌تارنم دیو خشم را» یاد شده؛ به نظر می‌رسد خشم بهرام تباری دورتر از تصویر شاهنامه و حتا کهن‌تر از دین بهی دارد. از دیگر سو آزاده نیز متقابلاً در چنبر خشم است از آنچه بر سر سومین آهو آمده، و آهوشدن زن/دلدار هم در افسانه‌های فولکلور (از جمله حکایت خراسانی «گزل» آن آهوی بخت) به چند روایت ثبت شده است و حتا خیام در مصرع دوم رباعی پرآوازه‌اش میان جمشید و بهرام نام آهو را آورده: «آهو بچه کرد و رو به آرام گرفت». در بسیاری افسانه‌های ایرانی به این آهوشدن زن/پری برمی‌خوریم و با توجه به مورد کنونی بحث‌مان «شاهزاده بهرام و آهوی زیبا» را می‌توان در نظر گرفت که در آن آهو/زن به شهر پریان تعلق دارد و مرد ناگزیر از نبرد با دیوان در قامت جنگجو ظاهر می‌شود و پس از شکست دیوان پری‌زاد را بر باره‌اش به دیار خود می‌برد.^۱ آیا در آن صحنه تجسمی از خویشکاری ایزد خشم مرئی شده و از این رو — به زبان دلوزگناری — با «درک‌ناپذیرشدن» جنگجو و «حیوان‌شدن» زن-خنیاگر طرف هستیم، آن‌جاکه ائیشمه (یا مئیریه) در مقام تجسم تکانه‌ی سرور یا صفت و وجه ایزدی در کالدهای بشری، رخدادی مهری را در شکل رام‌ناشدنی‌اش تناور می‌کند،

به روایت کبرا خمر (۵۴ ساله از زابل) در زهرا مهاجری، مجموعه افسانه‌های ایرانی (دفتر ششم)، انتشارات به‌نشر، ۱۳۹۷، ۱۰۱-۱۰۴.

بهره/بخش/قسمت/دهش را محقق، و زمان را در عودِ بیشاهزاره‌ای یک نقشِ معمایی دوشقه می‌سازد؟ آیا با ورودِ توأمانِ نسبت‌های میان زن-مرد-حیوان، نسبت فرد و اجتماع مخفی، و نسبت بشر-ایزد(ان) به یک «منطقه‌ی تمیزناپذیری» فراسوی شکارگاهِ بالفعل و ورای «دور ستر» طرفیم آن دقیقه‌ی ژئوترومایی که نسبت‌های دهش/سخت‌وت یا تبادل-دهش میان انجمن‌های مردانه و زنانه (مهری و آناهیدی) مسئله‌دار و بحرانی می‌شود؟ آیا برخورد پتک و سندان (جنسیت‌ها نزد مازُخ) در خدمت پاتوسی والاتر، در تعارضِ بینِ حدوث‌گرایی (ناشناختگیِ ابدیِ بخت) و ضرورت‌مندی (سوگند به و عهد با ایزدِ میثره) رفع می‌شود یا به ضرب تفاوت‌گذاری‌های هیبریدی‌تر خودِ آن تعارض را می‌فرساید؟ آیا نمی‌توان در «دیدگی که چگونه گور بهرام گرفت؟» صدای خنده‌ی «زُروان آکنارک [بی‌کرانه]» را بازشناخت (بازشنید)؟ همان ایزد که در کلام ناصرخسرو به صورت «دهر»، آن «بقای جوهر سرمدی»، «بقای زنده‌ی دارای ذات خویش» آمده («و زمان جوهری است رونده و بی‌قرار»)، یادآورِ ترکیبِ اوستایی «خودَ ذات» [X^wadhāta/Xvasāta] به معنای خودآفریده و خودداده، صفت ایزد زمان، زروان؟

این چند برگ، متأثر از شرایط نگارش و ترجمه، لابه‌لای ساعات کار، بدون مجال جستجو در برخی منابع دست اول، عملاً کوششی ناکافی، دچار پراکندگی، و یکجور آزمون‌وخطای ضروری و فوری است؛ گامی آغازین با پیشنهادهایی کوچک و گمانه‌هایی اولیه درباره‌ی امکان‌های بازخوانیِ ماجراهای نرت‌نامه و تلاشی نابسند در نسبت‌یابی‌های بینارشته‌ای و تطبیقی و پیش‌بردنِ برخی ایده‌های خام‌دستانه و طرح چند پرسش است. جملگی برای شناساندنِ جهانِ نرتی و تن‌دادن به تلخی‌های روزافزون و برانگیختنِ حتا اندکی شور برای خوانش و اندیشیدن به این داستان‌های زیبا که گرچه شاید پیچیدگی‌ها و ژرفاها و ظرافت‌های شاهنامه در آنها کمتر به چشم آید لیک به‌نوبه‌ی خود و در نسبت با جهانِ شاهنامه سرشارند از هم‌پیوندی‌های زمین‌فرهنگی و سرخ‌های گمشده‌ی روایتی و هم‌بندی‌های اسطوره‌شناختی و مسئله‌های نکاویده‌ی نو. باشد که ملتی نو، فرارونده از این فروشدِ تاریخیِ تاریک، از دلِ درهم‌تراوایی‌های نو و دهش‌های بی‌پایان سربرآورد...

نیمه‌ی آبان ۱۴۰۳



تصویر یکم: قطعه‌ای از کمربندی سَرمتی از جنس آلیاژ مس، با صور دایروی، نیم‌دایره‌ای، چارگوش، و نامنتظم، سده‌ی ۱-۳ میلادی، یافته از آلیا (اکراین)، در دیرین‌کده‌ی بریتانیا

تصویر دوم: شمشیر آهنینِ سَرمتی با قبه‌ی حلقوی؛ مستقیم، به درازای ۵۰ سانتی‌متر؛ سده‌ی ۱ میلادی؛ یافته از گورستان نیمغایون، کِرچ [به‌معنی گلوگاه] در کریمه؛ نگهداری در دیرین‌کده‌ی هرمتاژ روسیه





ظرفی سیمین با نقش یک گوزن و بانوی برهنه‌ای یادآور انگاره‌ی دختر رز، گرداگردشان تاکستان با نقوش گیاهی و جانوری چون طاووس و آهو و اسب و خرگوش، کشف از ناحیه‌ی سغد، سده‌ی ۸-۹ میلادی، یادگاه ارمیتاژ، روسیه



fold-era.com