

## سروش: رب النوع شاعری در ایران باستان

### چکیده

در فرهنگ اساطیری ملل مختلف، یکی از گونه‌های تخصصی خویشتکاری اسطوره‌ها، در مورد اسطوره‌ای است که به عنوان «رب النوع شعر و هنر» شناخته می‌شود و در فرهنگ‌های مختلف، نمودهایی برای آن یافت می‌شود. این اسطوره، واسطه‌ای میان انسان و خدا (یا خدایان) است و شعر را به طور ناخودآگاه به شاعر تلقین می‌کند (الهام). در این جستار، با کمک شواهدی از متون پهلوی و شاهنامه، سعی شده درباره این خویشتکاری در فرهنگ ایران باستان بررسی شود؛ ضمن اثبات نقش الهام برای ایزد سروش و نریوسنگ، این نتیجه نیز حاصل شده است که خویشتکاری الهام هنری را که خاصیت رب النوع شعر و هنر است، تنها باید به ایزد سروش نسبت داد.

**کلید واژه‌ها:** الهام، اوستا، رب النوع، سروش، شاهنامه، شعر.

### درآمد

باور انسان عصر اساطیر بر این بود که هر پدیده‌ای - اعم از پدیده‌های طبیعت و تواناییها و حتی سرنوشت بشر - در ارتباط مستقیم با خدایانی است که در این نظام فکری، هر کدام نقش ویژه‌ای را بر عهده داشتند؛ نقشی که امروزه از آن با عنوان «خویشتکاری» یک اسطوره یاد می‌کنیم. در چنین نظرگاهی، «رب النوع»<sup>۱</sup> ها به وجود آمدند که هر کدام خویشتکاری خاص خود را در جهان هستی بر عهده گرفته بودند. از جمله این رب النوعها در فرهنگ اساطیری ملل مختلف، رب النوعهای شعر و هنرند که در نمونه‌های متفاوت، ویژگیهایی نزدیک به هم را تکرار می‌کنند و در پیش زمینه فرهنگی خود، خاستگاه خلاقیت و الهام شاعرانه به شمار می‌رفته‌اند.

در این جستار خواهیم کوشید، ضمن ذکر مصادیق متفاوت این اسطوره در فرهنگهای متمایز، و تحلیل معنایی این اسطوره، در جستجوی اسطوره‌ای باشیم که در فرهنگ ایران باستان، چنین نقشی را ایفاگر بوده است.

### رب النوعهای شعر؛ یا ایزدان الهام دهنده

برانگیزنده شعر در نهاد شاعر، کدام است؟ یکی از مهمترین و قدیمترین انگیزه‌های شکل‌دهنده «نقد ادبی»، کوشش برای رسیدن به پاسخ همین پرسش بوده است. قدیمترین پاسخها به این پرسش، در ذهن انسان عصر اساطیری شکل گرفت. انسانی که در چنبره توهم خود از خدایان می‌زیست، شعر را نیز هدیه‌ای از سوی آنان می‌دانست. این خدایان بودند که شعر را - چنان لطیفه‌ای غیبی - در ضمیر شاعر تلقین می‌کردند. کهنترین نظریه درباره «الهام» شعری همین است. در تعریف «الهام»<sup>۱</sup> گفته‌اند:

در لغت، به معنی در دل افکندن و در دل انداختن؛ محرکی است که شاعر را وادار به خلق اثر هنری می‌کند و موجب دل سپردگی او به کار می‌شود. یا به تعبیر دیگر، نیرویی است که با ایجاد هیجان در شاعر، او را به کشف معانی و مضمونهای پنهان در جهان اطراف و توصیف آنها برمی‌انگیزد (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۲۱-۲۰).

در کهنترین تفاسیر انسان از فلسفه وجودی شعر، جهانی ماوراء الطبیعی وجود دارد که آبشار مواج خلاقیت را در ذهن شوریده شاعر فرو می‌ریزد و قالی زربفت خیال را به گنجینه ادراک او "الهام" می‌کند. در چنین رهیافتی، خلاقیت و الهام ودیعه‌ای بود خدایی و لسان شاعر، لسانی از غیب، و جهان پندارش، شهری که خدایان در آن آمد و شد می‌کردند.

در یونان باستان، باور بر این بود که شاعر در حالتی از جذبه‌ای از شوریدگی دست به خلق شعر می‌زند که تحت تأثیر نیروی خدایان - به خصوص رب النوعهای شعر و موسیقی - بر او وارد می‌شود و او - چنان یک کاهن یا پیش گو - در این شکل از مجذوب شدن، نه سخنی از خود، که کلام رب النوع را دریافت و ابلاغ می‌کند. افلاطون در بخشی از رساله فایروس<sup>۲</sup>، این نظر را از زبان سقراط، صحنه گردان محاورات خود، این گونه بیان می‌دارد:

1. inspiration  
2. Phaedrus

نوع دیگری هم از دیوانگی هست که مُسَبِّب آن فرشتگان هنرنده. این فرشتگان به ارواح پاک الهام می‌بخشند و در اثر این الهام است که شخص نغمه‌های زیبا سر می‌کند و کارهای قهرمانان بزرگ گذشته را می‌ستاید، تا آیندگان را منشاء الهام و درس عبرت باشد. اما آن که از فرشته هنر الهام نگرفته است، به در معبد می‌رسد و می‌پندارد که به کمک هنر به درون تواند رفت، اما چون او و شعر او از فرشتگان الهام ندارد، راهش نمی‌دهند، مرد هشیار ناپدید می‌شود و یارای قد برافراشتن پیش مرد دیوانه را ندارد (افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۲۵).

این الهه‌های شعر و هنر و دانش که افلاطون از آنها یاد می‌کند، در اسطوره‌های یونان باستان، در آغاز یکی بود و «آپولون»<sup>۱</sup> نام داشت که گاه خود و زمانی به همراهی «دیونیزوس»<sup>۲</sup> [رب‌النوع شراب و بارآوری] به شاعران الهام می‌بخشید (گریمال، ۲۵۳۶: ذیل این واژه‌ها)، و بعد به چندین خدا تبدیل شد که «موز»<sup>۳</sup> ها نامیده می‌شدند. موزها، نه الهه یونانی اند که رب‌النوع و حامی هنرها و برخی شاخه‌های دانش به شمار می‌آمدند. این الهه‌ها، از ازدواج زئوس<sup>۴</sup> - خدای خدایان - و نیموزینی<sup>۵</sup> - الهه حافظه - به وجود آمده‌اند و تعداد آنها به نه می‌رسد. خویشکاری هر یک از این بغ بانوهای اساطیری، حمایت از یکی از این رشته‌های هنر و دانش است. کالیوپ:<sup>۶</sup> حماسه، کلیو:<sup>۷</sup> تاریخ، اراتو:<sup>۸</sup> شعر غنایی و عاشقانه، اوترپ:<sup>۹</sup> موسیقی، ملپومن:<sup>۱۰</sup> تراژدی، ترپسیکور:<sup>۱۱</sup> رقص و آواز دسته جمعی، تالی:<sup>۱۲</sup> کمدی، و اورانی:<sup>۱۳</sup> ستاره شناسی. در یونان باستان، معمولاً شاعران - در آغاز سروده‌های خود - از الهه‌ای که خاص آن نوع شعر بود، کمک می‌خواستند. ادامه این رسم تا قرن‌ها بعد در شعر شاعران اروپایی دیده می‌شود. شاعران عصر نوزایی (رنسانس)، اغلب در اشعار عاشقانه خود، زنی را نیایش می‌کردند که او را مایه الهام خود فرض می‌کردند. در حماسه نیز، نیایش موز، به عنوان یک سنت ادبی، همیشه مرسوم بوده است. موزها حوادث

1. Apollon
2. Dionysus
3. muse
4. Zeus
5. Mnemosyne
6. Calliope
7. Clio
8. Erato
9. Euterpe
10. Melpomene
11. Terpsichore
12. Thalia
13. Urania

و افسانه‌هایی مخصوص به خود نداشتند. آنها معمولاً در همهٔ اعیاد بزرگ خدایان، خوانندگی می‌کردند و تنها خوانندگانی نبودند که آوازهای دسته جمعی و سرودهایشان، خدایان را بر سرشوق می‌آورد، بلکه بر تمام شوون فکر بشر، یعنی فصاحت، اطمینان، حکمت، تاریخ، ریاضیات، و نجوم حکومت داشتند. در نقد امروز، مفهوم موز به معنی منشأ یا سرچشمه الهام نیز به کار می‌رود (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۲۴۸-۲۴۷). از نظر رومیان نیز، آپولو<sup>۱</sup> خدای شعر بود. در هند نیز نظیر چنین عقیده‌ای وجود داشت. «سارساواتی» که همسر «برهما» خدای بزرگ بود، خدای شعر و فلسفه و خطابه شمرده می‌شد. مصریان قدیم خدای خاص برای شعر نداشتند، اما به وجود خدایی به نام «تهوت» یا «توت»<sup>۲</sup> که خدای هنرها بود، معتقد بودند (شفیعی کدکنی، ۱۳۴۳: ۳۳۷). اعراب نیز شعر را نتیجهٔ تلقین جن یا شیطانی به نام «تابعه» می‌دانستند. این کارکرد، در باورهای اساطیری، از آن جا ناشی می‌شد که انسان کهن، شعر و سخن و حکمت را ودیعه‌ای می‌دانست که از عالم ماوراء طبیعی و دنیای نامحسوس - توسط پیک یا پیغام دهنده‌ای که از آن می‌توان با عنوان «رب النوع الهام» یاد کرد - به دنیای محسوس و ذهن بشری ابلاغ شده است. در چنین نظر گاهی، ایزدان الهام دهنده، پیکها و واسطه‌هایی بودند که خاستگاه شعر شاعران و سخن سخنوران و پیشگویی کاهنان به شمار می‌آمدند و شعر را - شعری را که پیغامی خدایی بود - از فضایی فرا مادی، به جهان مادی پیوند می‌زدند.

### جستجوی رب النوع شعر و الهام در فرهنگ ایران باستان

ایزد سروش یکی از مهمترین ایزدان در فرهنگ دینی زرتشت است که «اگر هم در شمار امشاسپندان نباشد، ارج و ارزی هم سنگ آنان دارد.» (راشد، محصل، ۱۳۸۲: ۸). اهمیت این ایزد در بخشهای جدید و قدیم اوستا به روشنی قابل مشاهده است. در یسنها، یسن پنجاه و هفتم («سروش یسن») به ستایش و توصیف همین ایزد اختصاص دارد. ضمن این که پنجاه و ششمین یسن نیز سرودی کوتاه درباره اوست که به روایت متن زند «سروش یشت که» نامیده می‌شود و همچنین یسنهای سوم تا پایان یسن هشتم نیز «درون سروش» نامیده شده‌اند. در یشتها نیز، یشت یازدهم به او اختصاص دارد («سروش یشت هادخت») و دو سرود در خرده اوستا («سروش باژ») و «سروش یشت سرشب» نیز ویژه این ایزد هستند و هفدهمین روز هرماه («سروش روز») به یاد کرد او نام‌گذاری شده است (دربارهٔ ویژگیهای این ایزد و جایگاه آن در متون پهلوی؛ ر.ک: مقدمه محمدتقی راشد محصل بر سروش یسن، ۱۳۸۲: ۱-۱۸).

1. Apollo  
2. Thoth

در اساطیر ایران باستان، ایزدان «سروش» و «نریوسنگ» بودند که خویشکاری «لهام به انسان» را برعهده داشتند. سروش در اوستا «سرئوش»<sup>۱</sup> بوده، که در فارسی به سروش تبدیل شده است و از مصدر «سرو»<sup>۲</sup> به معنی سرودن و خواندن و شنودن و نیوشیدن و شنواییدن است. واژه‌ای که در فارسی از همین ریشه و بنیاد به جامانده است، واژه سرودن و سراییدن است (پورداوود، ۲۵۳۶: یادداشت‌های گاتها، ۱۶). «سرود» نیز از همین ریشه است، و شعری را گویند که برای شنیده شدن - خواندن و نواختن - سروده می‌شده است. سروش در اوستا، علاوه بر این که نام ایزدی است، در گزارش پهلوی به «نیوشتن» و در بند ۱۴ از هات ۳۳ نیز به «نیوشتن» به معنی شنوایی برگردانیده شده است. این واژه در گاتها بارها به معنی شنوایی و فرمانبرداری و پیروی (از گفتارهای ایزدی) آمده است (هاتهای ۱۴/۳۳، ۱۶/۴۴، ۵/۴۵، ۱۷/۴۶) و در برخی موارد (هاتهای ۵/۳۳، ۱۲/۴۳ و ۵/۲۸) نیز، اسم جمع و به معنی پیروان است و از آن کسانی اراده شده است، که گفتارهای ایزدی را نیوشیده و فرمانبردار دستور و فرمان آسمانی هستند (همان). ایزد سروش، یکی از مهمترین نمادهای کیش زرتشت و از فرشتگانی است که در سنت زرتشتی بسیاری از ویژگیهایی را - چون گردونه، خانه‌ای روشن در کوهستان هرا، نگاهبانی با چشمان همیشه باز، حمایت از باروری و برکت بخشی، دآوری بر سر پل چینود، آراستگی به گرز سنگین و... - که در مهرآیینی به ایزد مهر (میترا) تعلق داشت، به خود جذب کرده است؛ از همین روست که مانند مهر، در کوه مقدس البرز - که مرکز جهان و حد فاصل گیتی و مینو است - و برفراز دنیای آدمیان مسکن دارد [۱].

سروش فرمانبردار مطلق اهورمزدا و پیکی ایزدی است که فرمانهای او را بدون کم و کاست، به انسانها ابلاغ می‌کند؛ شاید از همین روست که در اوستا، همه جا با صفت «پارسا» از او یادشده است. یکی از صفاتی که در اوستا برای او آمده است، «تن - منتره» است؛ یعنی که همه تن و سراسر هستی او شنوایی و فرمانبرداری است و این صفتی است هماهنگ با خویشکاری اصلی ایزد سروش (حواشی دوستخواه بر اوستا، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

سروش، به معنی «شنوا»، موظف به شنیدن نغمه‌های لاهوتی و ابلاغ این پیامهای مینوی به جهان ناسوت است؛ همان گونه که موزها سروده‌ها و دانش خدایان را به انسان - که نقش گیرنده دارد - تلقین می‌کردند. هستی این ایزد در فرهنگ ایران باستان، با اولین نمونه‌های شعر، که سروده‌های مذهبی و آیینی است، در هم آمیخته است؛ او در میان آفریدگان مزدا، نخستین کسی است که زبان به ستایش و

1. Sraosha

2. Sru

نیایش آفریدگار و امشاسپندان گشود و نخستین کسی است که «یژشن» (نماز) به جای آورد و پنج سرود «گاهان زرتشت» را سرود:

«سروش پارسای برزمند گیتی افزای... را می ستاییم.

نخستین کسی که پنج گاهان سپیتمان [۲] زرتشت آشون [۳] را سرود، از پتمان و بند و گزارش و پاسخ، ستایش و نیایش و خشنودی و آفرین امشاسپندان را» (یسنا، هات ۵۷، بندهای ۷-۸).  
 پتمان،<sup>۱</sup> گزارش پهلوی واژه اوستایی افشمن<sup>۲</sup> یا افسمن<sup>۳</sup> و عکس آن لاپتمانیکه،<sup>۴</sup> صورت پهلوی واژه ان - افشمن<sup>۵</sup> است. پور داوود این واژه و منفی آن را به معنی سنجیده و ناسنجیده، پیمان و نه پیمان، و موزون یا ناموزون می داند که در پاره ۱۶ از یسنای ۱۹ و پاره ۴ از یسنای ۷۱ و بند ۳ از کرده سیزدهم ویسپرد، به معنی یک فرد شعر یا بیت آمده است و در پهلوی به پتمان [= پیمان، به معنی اندازه و مقیاس] به معنی وزن شعر آمده است. *اوستا* شناسان دیگر نیز درباره این واژه و ضد آن اظهار نظرهای گاه متفاوتی کرده اند؛ از جمله بارتولومه آنها را به «سود» و «زیان»، یا موبد آذرگشسب به «کار و فعالیت» و «بیکاری و تنبلی» ترجمه کرده اند. اما اغلب *اوستا* شناسان، همان معنای منظوم و منشور یا سنجیده و ناسنجیده را از این واژه و عکس آن اراده کرده اند؛ از جمله وحیدی آنها را به «وافته» و «ناوافته» (معادل منظوم و غیر منظوم)، دوستخواه به «پیوسته» و «ناپیوسته»، یوستی<sup>۶</sup> به *metrisch* و *un-metrisch* میلز<sup>۷</sup> به *metrical* و *not-metrical* کانگا<sup>۸</sup> به *un-measured verse* و پونگر<sup>۹</sup> به *in metre* و *unmetrically* ترجمه کرده اند [۴]. نیبرگ<sup>۱۰</sup> که واژه افسمن را به معنای یک «بیت گاهانی» به کار می برد، معتقد است که واژه های افسمن و افشمن، از ستاک *-pek* یا *-pas* (= بستن)، از نظر واج شناسی قابل تبدیل به یکدیگر بوده اند. این تبدیل و تطور واج «ش» به «س»، پدیده ای است که در واجهای پیش کامی پیش از واج دماغی در زبان *اوستایی*، نمونه های مشابه زیادی دارد (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۴۶۹-۴۶۸) [۵].

1. patman
2. afshman
3. afsman
4. lâ-patmânikih
5. an-afshman
6. Yusti
7. Mills
8. Kanga
9. Pungar
10. Nyberg

بنابراین، مطابق نظر دوستخواه (۱۳۸۴: ۹۲۳)، معنی واژهٔ افسمن، بریسته و به هم پیوسته و به تعبیر ادبی امروز به نظم درآمده و منظوم یا موزون و دارای وزن است. این واژه در گزارش پهلوی/وستا به پتمان (پیمان) تبدیل شده، همین واژه است که در فارسی دری، مصدر «پیوستن»، به معنای به نظم کشیدن از آن مشتق شده است و پتمان را می‌توان معادل «پیوسته» - به معنی سخن منظوم - دانست؛ این همان تعبیری است که فردوسی نیز از این واژه می‌کند:

ز گفتار دهقان، یکی داستان  
پیوندم از گفتهٔ باستان  
(فردوسی، ۱۳۸۵: ۲/۱۷۰/۱۵)

یا در دیگر جای:

پیوستم این نامهٔ باستان  
پسندیده از دفتر راستان  
(۵/۲۳۷/۳۶)

درمقابل آن، ناپیوسته را منثور و نامنظم معنی کرده اند:

«... اینک سخنانی پیوسته به تو می‌آموزم، نه ناپیوسته، تا تو آنها را به دل نیوشا [۶] و پرپیستار [۷] باشی» (یسنا، هات ۴۶، بند ۱۷).

این سخنان پیوسته، که در سنت زرتشتی با سروش آغاز شده است، همان است که واژهٔ «گائا»<sup>۱</sup> (در لهجهٔ ایران شرقی) به معنی سرود برای آن به کار رفته است که در لهجه‌های غربی به «گاتا» و در زبان فارسی به «گاه» (و «گاهان») تبدیل شده است. آفرین نامه و نیایشهای آئینی ایرانیان از گذشته، صورت منظوم داشته است و امروز جملهٔ/وستا شناسان بر این باورند که «گائاها» - سروده‌های منسوب به زرتشت - نیز اصلی منظوم داشته‌اند که در مراسم مذهبی خوانده می‌شدند. خود واژهٔ «گاث» به معنی شعر و سرود است، که هنوز در برخی از اصطلاحات موسیقی (چهارگاه، سه گاه، راست پنج گاه و...) ترکیب‌هایی از آن باقی مانده است. برخی از/وستا شناسان معتقد بودند، این سرودها قطعات منظومی بوده که در لابلای قطعات نثر می‌آمده است و سبب گسیختگی بخشهای کنونی گاهان را از بین رفتن قطعات منثور می‌دانستند (پورداوود، ۱۳۳۹: ۶۲، گلندر، ۱۸۸۲: ۱/۲۸۶ و میه،<sup>۳</sup> ۱۹۲۵: ۴۰) و برخی دیگر این فرضیه را رد کرده، معتقدند اصل گائاها کاملاً منظوم بوده، که بخش‌هایی از آن از بین رفته است و قطعات تفسیری منثور، قرن‌ها بعد توسط موبدان به آن افزوده شده است (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۴۶۱؛

1. gaəa  
2. Geldner  
3. Meillet

همایونفرخ، ۱۳۷۰: ۲۶۳-۲۶۲) البته علم به منظوم بودن سروده‌های دینی در ایران باستان، کشف تازه‌ای نیست و از کهنترین دوران اشاره‌هایی به آن شده است؛ از جمله هرمی پوس<sup>۱</sup> مورخ رومی قرن سوم پیش از میلاد، در کتابی که دربارهٔ آیین ایرانیان نوشته بوده و دیگر در دست نیست، و پس از او پلینیوس<sup>۲</sup>، دیگر مورخ رومی در قرن اول میلادی، از قول او در کتاب تاریخ طبیعی خود، اوستا را دو هزار هزار (دو میلیون) بیت ضبط کرده، و آن را اثری منظوم به شمار آورده‌اند (پورداوود، ۱۳۲۹: ۵۰).

ایرانیان باستان معتقد بودند این سرودهای ستایشی مقدس، به سوی آسمان می‌روند تا در عرش خدایی طنین افکن شوند. واژهٔ /اوستایی «گرویش»<sup>۳</sup> از همین ریشه به معنی «سرود خوان ستایش کننده» یا «ستایش سرایان» است که این کارکرد را در گاتاها، در جایی که زرتشت اهورامزدا را خطاب قرار می‌دهد، به روشنی می‌بینیم:

«ای مزدا!

ورجاوند مرد نیک منشی که روانش به اشته پیوسته است، همهٔ اندیشه و کردار [خویش] را تنها [به تو] نیاز می‌کند. [شود که] ستایش سرایان و نیایش کنان به تو نزدیک شویم.» (یسنه ۲/ ۳۴).

تأثیر این باورها را در خصوص صعود سرودها به بالا، در واژهٔ فارسی «گَرزمان» - به معنی عرش و آسمان - نیز می‌بینیم که نام بارگاه اهورامزدا است که در اوستایی نوین «گرونمان»<sup>۴</sup> و در صورت اوستایی کهن خود در گاهان، «گرودمان»<sup>۵</sup> بوده است؛ یعنی «خانهٔ سرود و ستایش» یا «سرای نیایش» (گزارش دوستخواه، ۱۳۸۲: ۱۰۴۱) و جایی که سرودهای مردمان به آن فراز می‌رود (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۶۰) هرتل<sup>۶</sup> این واژه را به معنای «خانهٔ تابش» برگردان کرده است (هرتل، ۱۹۲۷: ۱۰)، و در تحلیل آن این معنا را کشف می‌کند که این سرودهای مقدس، از جنس پرتوها و تابشهایی به شمار می‌آمده‌اند که به بالا صعود می‌کردند (ر.ک: همان، ۱۲۵-۱۱۹).

سروش، کسی که نخستین نیایشهای الهی را به آواز برداشته است، در عین سراینده بودن، به عنوان واسطهٔ بین نواهای زمینی و آسمانی، این نیایشهای تابناک و مویه‌های آهنگین گیتیانه را در گوش مینو زمزمه می‌کند. البته بخشی از این ویژگیهای سروش، در لایه‌های کهنتر فرهنگ ایرانی به ایزد مهر

1. Hermipos
2. Plinius
3. garōbīš
4. garō-nmāna
5. garō-dāmāna
6. Hertel



نسبت داده شده بود. «مهریشت» بهترین گواه برای این ادعاست؛ یشتی که می‌تواند ریشه در آئین کهن مهری داشته باشد و برخی معتقدند، شاید شکل اولیه آن حتی از گائاه‌ها نیز کهن‌تر بوده است (همایونفرخ، ۱۳۷۰: ۱۹۳-۱۹۲). البته در این که تدوین نهایی این یشت متأخر بر گاهان زرتشت است نمی‌توان تردید داشت، اما بقایای اعتقادات کهن مهری نیز در آن غیرقابل انکار به نظر می‌رسد. تیل<sup>۱</sup> - مستشرق نامی هلندی - تجزیه و تحلیل گسترده‌ای از این یشت کرده است و پس از حذف قطعاتی که علائم نفوذ کیش زرتشتی را نشان می‌دهد (از جمله بندهای ۶-۱ که مقدمه بر افزوده‌ای پیرامون توحید است)، مابقی این یشت را بازمانده‌ای از متن آریایی کهنی می‌داند که نمایانگر برخی اعتقادات دئویسناس (تیل، ۱۹۰۳: ۳۲). در این یشت می‌بینیم که مهر سرودهای ستایشی را می‌شنود تا آنها را در گرزمان فرود آورد (مهریشت: بند ۳۲). او یاری خواستن درویشان را می‌شنود و آواهای نمازگزاران را در گرداگرد زمین و هفت کشور می‌پراکند، تا به روشنان فلکی برساند (همان: ۸۵-۸۴). البته این خویشکاری الهامی ایزد مهر، به همراهی نقش ایزد «هوم» تکمیل می‌شود که به روایت گائاه‌ها، در مراسم مذهبی توسط کویها نوشیده می‌شد و در سنت ودایی هندی نیز این کویها سرود گوینان خدای «سومه» - معادل هوم در ایران - نامیده شده‌اند [۸]. در *اوستا*، «هومه» نام گیاهی است که از کوییده آن، افشردۀ سکرآوری تهیه شده، در مراسم مذهبی و جشنها مصرف می‌شده است. زرتشت در گاهان به تصریح از این شاعر - روحانیون طوایف هند و ایرانی که مخالفان او بوده‌اند، انتقاد می‌کند که در این مراسم با نوشیدن شربت مسکر هوم - که آن را «دوردارنده مرگ» می‌خوانده‌اند و زرتشت آن را منع کرده بود - گاوها را با شادمانی و سرمستی و سر دادن فریادهای بلند قربانی می‌کرده‌اند و از سرودهای مذهبی آنها نیز یاد می‌کند که چگونه زندگی جهانیان را با این گفتارهای فریبنده پریشان می‌کرده‌اند (گاهان: ۱۴-۳۲/۱۲). این نوشیدنی مستی بخش که استعداد شاعران را در کسب الهامات خدایان افزایش داده، قریحه آنها را تهییج می‌کرد، در سنت اساطیری هند و ایرانی تا حد یک ایزد عظمت یافته، در *شاهنامه* تبدیل به مردی بافر و نیک و خردمند از تخمه آفریدون شده است که کیخسرو را در غلبه بر افراسیاب یاری می‌دهد (۲۲۲۱-۲۲۱۸/۳۶۶/۵). البته این همراهی را در مهر یشت نیز می‌بینیم که هرمزد ایزد هوم را به عنوان «زوت» (پیشوا) معین می‌کند تا با آواز بلند یسن بسراید و طنین آوای خوش خود را به هفت کشور برساند (بند ۸۹). جالب است که این هماهنگی بین خدایان الهام دهنده و رب‌النوع مظهر شراب و مستی مشابه همکاری ای است که آپولون و دیونیزوس در اسطوره‌های یونان باستان داشته‌اند.

1. Tiele

2. haoma

در سنت یکتاپرستانه زرتشت نیز - که برخی از ایزدان دئویسنا تبدیل به چهره‌هایی اهریمنی (دیوان) و برخی دیگر به فرشتگان و یوران اهورامزدا تبدیل شده‌اند - این خویشکاری از مهر به ایزد سروش منتقل شد، از همین روی، در دیگر بخشهای اوستا نسبت این نقش را به سروش می‌بینیم: در یسنا، نمازگزاران به بانگ بلند او را می‌ستایند تا به یاری آنها رسد و این ندهای یزدان پرستان را در آسمان طنین افکن کند (یسنا: ۳/۵۷). اوست که پشتیبان مرد و زن درویش است (همان: بند ۱۰)؛ در سروش یشت نیز، او بهترین پناه درویشان است (بند ۳) و نمازگزاران با بانگ بلند نام او را به یاری می‌خوانند (بند ۸).

نبرگ معتقد است، سروش در باورهای مردمان دیگر ادیان و به ویژه در اعتقادات یهودیان نیز راه یافته است. او این باور را در کلیسای مسیحیت نیز دنبال می‌کند و قطعه‌ای به نام «سیراخ» از همسرانندگان کلیسای انجیلی مسیح یاد می‌کند که وی مدعی است، از مهریشت تأثیر پذیرفته است و ویژگی‌هایی را در باره نقش ایزد مهر در رساندن سرودها به آسمان نشان داده است که در آیین زرتشتی به ایزد سروش انتقال یافته است (نبرگ، ۱۳۵۹: ۶۱). او همچنین معتقد است، فرشته «رافائل» در باورهای یهودیان و «جبرئیل» - بالاترین فرشته و میانجی وحی - در اسلام [البته در سطح باورهای مردمی] از ایزد سروش تأثیر پذیرفته‌اند (همان: ۴۴۱). علاوه بر این، نقش الهام دهنده‌گی شعر به جبرئیل نیز نسبت داده شده است؛ از جمله درباره حسان بن ثابت - از صحابه و شعرای ملاح پیامبر (ص) - با عنایت به حدیثی که از قول رسول اکرم (ص) نقل می‌کردند [۹]، او را «مؤید بالجبرئیل» لقب داده بودند: یعنی شاعری که جبرئیل شعر را در ضمیرش تلقین می‌کند. در آثار برخی شعرای پارسی گوی نیز می‌بینیم که آنها جوهر شعری خود را ملهم از جبرئیل می‌دانستند؛ از جمله، نظامی در هفت پیکر چنین می‌گوید:

جبرئیلم به جنی قلمم	بر صحیفه چنین کشد رقمم
کین فسون را که جنی آموزاست	جامه نوکن که فصل نوروز است
آن چنان کن ز دیو پنهانش	که نبیند مگر سلیمانمش

(نظامی، ۱۳۳۴: هفت پیکر، ۱۹)

یا جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی نیز یاری جستن خود را از روح القدس در شعر چنین بیان می‌کند:

گویند که تابعه کند تلقین	شاعر چو قصیده‌ای کند انشی
من بنده چو از مدیحت اندیشم	روح القدس همی کند املی
در مدح توگشت منتظم بی من	شعری که از او خجل شود شعری

(جمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۲۰: ۳۳۷)

و یا حافظ - که خود به جهت مستعد بودن در کسب الهامات غیبی در شعرش نزد مردمان به «لسان‌الغیب» معروف شده است - جبرئیل (روح الامین) را خزانه دار گنج شعر خویش می‌داند:  
 باچنین گنج که شد خازن آن روح الامین      به گدایی به درخانه شاه آمده‌ایم  
 (حافظ، ۱۳۷۲: ۵۰۰)

سروش ویژگی‌های دیگری نیز دارد که مشابه برخی خصوصیات موزها و دیگر الهه‌های شعر و سخنوری و دانش، در فرهنگ ملل مختلف است؛ او مظهر گفتار نیکو، زیبا سخن گفتن و سخن گفتن به هنگام (به اقتضای حال و مقام سخن گفتن که همان بلاغت است) می‌باشد:  
 «[سروش] آن خوش گفتار، به سخن پناه بخش، به هنگام گویا، از هرگونه دانش آگاه...» (بسنه، هات ۴۶، بند ۲۰).

سروش با همین دانش و سخنوری و اتصال بی واسطه به مقام خدایی است که به جایگاه آموزگاری دین اهورایی رسیده است:  
 «[سروش] آن آموزگار دین است و اهوره مزدای آشون، خود بدو دین پیاموخت.» (سروش یشت، بند ۱۴).

در همین یشت، سروش - به خاطر ستایشی که ایزدان را به جا آورد و نمازی که به بانگ بلند خواند - ستایش شده است (همان، بند ۸). در این یشت، هم چنین در جایی که همه سروده‌های زرتشتی (اشعار مذهبی) ستوده می‌شوند، این ستایش پس از ستایش سروش می‌آید که ارتباط خویشکاری این ایزد را با شعر و سرایش نشان می‌دهد (همان، بند ۹).

علاوه بر این، سروش ایزدی آشتی خواه و سخنور است که گاه در برابر خصم، به جای رزم، هنر خود را سخن گفتن می‌آزماید. در وندیداد (۵۹-۳۰/۱۸) صحنه شگرفی از مواجهه سروش با دیو دروغ را می‌بینیم که او به جای نبرد با گرز، رزم افزار سنگین خود را بر زمین می‌گذارد و پس از اعلام آتش بس، با دروغ به گفتگوی دینی می‌نشیند و از او در چگونگی گناهانش و شیوه‌های راه بستن بر گناه می‌پرسد. پور داوود در تحلیل این ویژگی سروش می‌نویسد:

«... حربه او گرز و شمشیر و تیر و خنجر نیست. فرشته‌ای که تنش کلام ربّانی است، با سلاح مادّی کاری ندارد. آلات جنگ و رزم او چنان که خود سروش یشت به ما می‌گوید، نماز و دعاست.» (پور داوود، ۲۵۳۶: یشتها، ۵۲۰).

گذشته از این، در ادبیات دینی زرتشتیان، سروش پیک ایزدی و آورنده گفتار اهورایی خوانده شده است و از همین روی، در متون دوره اسلامی، گاه او را با «جبرئیل» یکی شمرده‌اند. ابوریحان بیرونی

اشاره می‌کند که سروش نخستین کسی است که مردمان را به ستایش پروردگار، به زمزمه کردن و باژ [۱۰] گرفتن فرمان داد (بیرونی، ۱۳۶۳: ۲۱۹).

با توجه به سرایش گائها توسط سروش و تلقین سخنان پیوسته به سرایندگان، و نقش او در شنیدن آواها و سخن گفتن و سخنوری، و واسطه بودن برای انتقال نیایشهای موزون بین گیتی و مینو، می‌تواند او را تلقین کننده شعر و سخن - و بلکه «رب النوع شاعری در ایران باستان» - دانست و خویشکاری «الهام هنری» را به او نسبت داد.

### «پیک الهی»: خویشکاری عام و متأخر سروش

اما نقش سروش - به عنوان رب النوع شعر و سخنوری - در دوره‌های پسین فرهنگ ایران مفهومی عام یافته، به الهام دهنده‌گی در معنای کلی آن بدل شده، سروش پیک خداوند در روی زمین شده است. با توجه به بخشهای جدیدتر اوستا در دوره ساسانی، به نظر می‌رسد، خویشکاریهای این ایزد در فرهنگ دینی زرتشتی، به تدریج از تنوع و اهمیت بیشتری برخوردار شده است. راشد محصل در تحقیق همه جانبه خود درباره نقش این ایزد در ادبیات اوستایی مهمترین جنبه‌های شخصیت سروش را در اوستای جدید، ستیزندگی و نبرد او با گناه و بدی، پیوستگی و تبعیت مطلق او نسبت به آموزه‌های دینی و نقش او در نگهداری از آفرینش اورمزد و کوشش در گسترش آن - در همکاری با دیگر ایزدان چون اشی و نریوسنگ و مهر و رشن - می‌داند که به ستایش و بزرگداشت ویژه او در این متون انجامیده است (راشد محصل، ۱۳۸۲: ۹-۸) در متون ایرانی میانه این تنوع و اهمیت را درباره سروش تا آنجا می‌یابیم که نقشی بنیادین را پس از اورمزد حتی بیش از امشاسپندان برعهده گرفته است. بهترین توصیف را از تواناییهای بی‌شمار او در بندهشن می‌بینیم که از تفویض نگهبانی گیتی توسط اورمزد به وی و دلیری و نیروی گرز و رزم افزارهای بی‌بدیل او و بیداری پیوسته‌اش به جهت پاسداری از آفریدگان (نقشی که مهر در مهریشت دارا بود) و راهنمایی روان درگذشتگان به «چینود» پل و دیگر وظایف او یاد شد، و این جایگاه چنان به کمال گراییده است که سروش را در اندازه نمونه‌های گیتیانه از جوهر کیهانی اورمزد می‌یابیم:

«سروش نگهبانی کردن گیتی را از هر مزد دارد. همانگونه که اورمزد به گیتی سردار است، سروش بر جهان سردار است و چنین می‌گوید که هر مزد مینویی است نگهبان روان و سروش نگهبان تن به جهان...» (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۱۲). در همین کتاب است که می‌بینیم، سروش در کنار شش امشاسپند دیگر - و بلکه از پیش همه - در فراروی هر مزد می‌نشیند (همان: ۱۰۹) و همچنین اوست که دیو خشم خونین

درفش را از پای در می‌آورد (همان: ۱۴۸). روایت پهلوی نیز ستایش سروش را بر امشاسپندان فضیلت نهاده، تصریح می‌کند، علاوه بر اورمزد، تنها اوست که باید جداگانه ستوده شود، چرا که «خدای» (پادشاه) و «دهبد» (فرمانروای) جهان (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۶۷) و ایزدکشنده دیو «آز» است (همان: ۶۳). مینوی خرد نیز از همراهی سروش با مهر و روشن [ایزد دادگری] در سنجش کارنامهٔ آدمیان و پاداش و پادافراه نیکان و بدان یاد می‌کند (تفضلی، ۱۳۵۳: ۱۳-۱۰) [۱۱].

یکی دیگر از نقوش اساسی سروش در متون میانه، نقش وساطت و میانجیگری او در رابطهٔ میان اورمزد و آفریدگان برگزیدهٔ وی است که در دو گونه «پیک» و «راهنمای الهی» جلوه‌گر می‌شود. از جمله در ارداویراف نامه که ایزد سروش - با همکاری آذر - روان ویراف پرهیزگار را به نظارهٔ بهشت و دوزخ راهنمایی می‌کند. همچنین «خروس» (به معنای واژگانی «پیش‌بین») - پرنده‌ای که به نوای بیدارباش خود پاکدینان را به انجام نیایش روزانه و کردارهای نیکو راه می‌نماید. در وندیداد (۱۹-۱۴-۱۸) «مرغ سروش» خوانده شده است.

راشد محصل در مورد اهمیت سروش در فرهنگ ایرانی و سپس اسلامی، برجستگیهای آیینی بارزی را در پیشینهٔ اساطیری این ایزد کهن، به عنوان دلایل کسب این جایگاه توسط وی بر می‌شمارد؛ از جمله به همراه خواهر خود «اشی» [۱۲] تنها ایزدی است که در گاهان از وی نام برده شده، در اوستای جدید نیز نقش پر رنگتری را در سرودهای مذهبی ایفا کرده، از همین روی، تنها ایزدی است که در ادب فارسی نیز نقش «پیک ایزدی» و «حامل پیام الهی» را برعهده گرفته است (راشد محصل، ۱۳۸۲: ۸-۹) و این همان نقش - و تنها نقشی - است که در دورهٔ اسلامی نیز از میان سایر خویشکامیهای متنوع سروش حفظ شده است. در مورد استحاله این بخش از خویشکامیهای این ایزد چنین به نظر می‌رسد، تنوع منحصر به فردی که در خویشکامیهای سروش دیده می‌شود و استحاله و تکاملی که در مرور زمان پذیرا شده، جایگاه چند بعدی و چنان مهمی را به وی بخشیده، که تنها شخصیت اساطیری آیین زرتشتی است که در فرهنگ اسلامی نیز نقش خود را از دست نمی‌دهد و به عنوان منبع الهام و واسطهٔ بین انسان و خدا، در ادبیات این عصر ایفای نقش می‌کند. در شاهنامه نیز - که خاستگاهش در ادبیات دینی دورهٔ ساسانی (خلای نامه‌ها) است - سروش، مهمترین منبع الهام ایزدی، برای قهرمانان شاهنامه به شمار می‌آید. در داستان کیومرث، سروش، کیومرث پلنگینه پوش (نخستین انسان) را از نقشهٔ شومی که اهریمن و بچه اش برای نابودی او کشیده‌اند، آگاه می‌کند:

کیومرث از این خود کی آگاه بود  
که تخت مهی را جز او شاه بود  
یکایک، بیامد خجسته سروش  
به سان پری، با پلنگینه پوش

بگفتش به راز این سخن در به در      که: دشمن چه سازد همی با پدر  
(۱/۲۹-۳۰/۳۷-۲۹)

و در ادامه، از جانب اهورامزدا، او را فرمان می‌دهد که دست از سوگ فرزندش - سیامک - باز کشد:

درو آوری‌دش خجسته سروش:      کزین بیش مخروش و باز آر هوش  
سپه ساز و برکش به فرمان من      برآور یکی گرد از آن انجمن  
(۱/۳۱/۴۶-۴۷)

در داستان فریدون نیز این سروش است که بر فریدون متجلی شده، به فرمان اهورامزدا، او را از قتل ضحاک - که باید تا پایان جهان و نبرد واپسین بین خیر و شر زنده بماند - باز می‌دارد:

بیامد هم آنکه خجسته سروش      به خوبی یکی راز گفتش بگوش  
که این بسته را تا دماوند کوه      ببر همچنان تازیان بی گروه  
(۱/۷۷/۴۶۱-۴۶۲)

در داستان کیخسرو نیز، گیو، از خوابی سخن می‌گوید که در آن سروش او را به یافتن کیخسرو و بر تخت نشاندن او مأمور کرده است:

چنان دیدگودرزیک شب به خواب      که ابری برآمد از ایران پرآب  
برآن ابر باران خجسته سروش      به گودرزگفتی که: بگشای گوش  
چو خواهی که یابی ز تنگی رها      وز این نامور ترک نر ازدها  
به توران، یکی نامداری نو است      کجا نام آن شاه، کیخسرواست  
(۳/۱۹۸/۳۰۲۱-۳۰۲۴)

در داستان خسرو پرویز نیز، سروش او را که از چنگ بهرام چوبین به گوری پناه برده بود، یاری می‌کند:

هم آن گه چو از کوه برشد خروش      پدید آمد از راه فرخ سروش  
(۹/۱۲۱/۱۸۸۷)

باید گفت، در فرهنگ ایران باستان - و به تبع آن، در ایران پس از اسلام - پیک بودن سروش بین خدا و انسان، بیش از دیگر ویژگی‌های او (از جمله نقش او در شعر و دانش و سخنوری) برجسته شده است، اما در ادبیات متقدم مزدیسنان این خویشکاری الهام دهنده بودن، بیشتر در مورد ایزد نریوسنگ تحقق پیدا کرده است، تا سروش. نام این ایزد، در *اوستا* «نریو سَنگَه» و در پهلوی «نریوسنگ» و در فارسی «نرسی» و «نرسه» - به معنی «نمایش مرد» یا «نمایش مردمان» - نام ایزد پیک و پیام آور اهورامزداست که در *وندیگاد* (فرگرد ۱۹، بند ۳۴) دوست اهورامزدا خوانده شده است که روانه‌های

نیکوکاران پس از مرگ، با وی هم نشین خواهند شد و در بندهش گفته شده، که خویشکاری او، رساندن پیام ایزدی به کیان و یلان است (نقل از حواشی دوستخواه: ۱۰۶۴).

در *وندیگاد*، اهورامزدا، او را این گونه خطاب قرار می‌دهد:

«ای نریوسنگ، ای پیک ایزدی شتابان به سرای «ایریمن» [۱۱] رو و او را چنین بگوی...» (وندیگاد، فرگرد ۲۲، بند ۷).

و این گونه است که شعر و سخنوری، با سروش، و الهام ایزدی با نریوسنگ و سروش مفهوم پیدا می‌کند؛ شاید همین خویشکاری مشترک است که باعث شده، چندین جا در *اوستا*، ستایش سروش و نریوسنگ با یکدیگر همزمان گردد (ر.ک: یسنا، هات ۵۷، بند ۳ - مهریشت، بند ۵۲ - سروش یشت، بند ۸ - رشن یشت، بند ۸۵ - ویسپرد، کرده ۷، بند ۱).

پور داوود با عنایت به معنای لفظی نریوسنگ، معتقد است مناسبتر است که این معنا را به این ایزد اختصاص دهیم و چنین نتیجه می‌گیرد: «سروش را پیک خدایی دانستن از این جهت است که گفتار آسمانی و کلام رحمانی در وجود او حلول کرده، او به هر جای که رو آورد، آیین ایزدی و حکم اطاعت کردن از آن با او همراه است.» (پور داوود، ۲۵۳۶: یشتها، ۵۱۸).

می‌توان گفت: سنت کهن اوستایی که نریوسنگ را پیک الهی - و نمایش دهنده پیام اهورایی به مردمان - و سروش را از داوران روز واپسین، و واسطه آواها، سرودها و نیایشهای بین گیتی و مینو می‌دانست، در اثنای دوره ساسانی و سپس اسلامی، با فراموش کردن نریوسنگ، وظیفه پیک بودن را تنها به سروش نسبت داده است و با برجسته شدن این خویشکاری در وجود او، خویشکاری الهام دهنده بودن شعر و سرود و سخنوری [وظایف رب‌النوع شعر] در وجود او کم رنگ شده، در شعر فارسی نیز همه جا نقش پیک و واسطه غیبی را به طور مطلق نشان می‌دهد:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غیبم چه مژده‌ها داده است

(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۶۵)

مژده رحمت برساند سروش

عفو الهی بکند کار خویش

(همان، ۴۱۹)

گوش نا محرم نباشد جای پیغام سروش

تا نگردي آشنا زین پرده رمزی نشنوی

(همان، ۴۲۱)

البته سروش تنها یکی از جلوه‌های این واسطه الهی است؛ در حالات و اندیشه‌های عارفان نیز، الهام و شهود و وساطت ملائک و فرشتگان، از مهمترین خاستگاه‌های القاء مفاهیم و معانی در دل سالک به شمار می‌آید:

این طایفه (صوفیان) معتقدند که بشر با ریاضت و مجاهده و تزکیه نفس می‌تواند به کمال رسد و چون مردی کامل شد، با عالم غیب آشنایی به هم خواهد رسانید و با ملائک سماوی مناسبتی پیدا خواهد کرد و از آن عالم سخنانی به دل او القا می‌شود یا معانی بر وی ظاهر می‌گردد. اگر القا و ظهور این سخنان و معانی در بیداری باشد، «الهام» نام دارد و اگر در خواب باشد آن‌را «رؤیای صادقانه» نامند (گوهرین، بی تا: ۲/۳۵).

این فرشته الهام دهنده، در فرهنگ اسلامی و به خصوص آثار عرفانی، گاه در جلوه‌هایی گوناگون، واقعه‌های معنوی را، با ممثل به فرشتگان سماوی، به زبان استعاره و رمز تبدیل می‌کند:

هر روز بامداد درآید یکی پری بیرون کشد مرا که ز من جان کجا بری  
(مولوی، ۱۳۵۵: ۶/۲۳۸)

هله‌ای پری شب رو که ز خلق ناپیدی

به خدا به هیچ خانه تو چنین چراغ دیدی

(همان، ۶/۱۳۷)

خاتون خاطر م که بزاید به هر دمی آبتن است لیک ز نور جمال تو  
(همان، ۵/۷۳)

در این میان، یکی از معروفترین منابع الهام، در آثار عارفان و شعرای عارف، «هاتف» است که در تعریف آن گفته اند: «در اصطلاح، داعی و منادی حق که در دل سالک متجلی شود و او را توفیق سلوک عنایت کند.» (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۹۵) و هم چنین گفته اند: «هاتف، آن [است] که به مردم خبر می‌رساند و مردم صدای او را می‌شنوند و خودش را نمی‌بینند.» (حمیده، ۱۹۵۶: ۵۴)

این کارکرد الهامی برای هاتف نیز در شعر شعرای فارسی جلوه‌های گوناگون یافته است:

هاتف آن روز به من مژده این دولت داد که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند  
(حافظ، ۱۳۷۲: ۳۱۵)

بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت که در مقام رضا باش و از قضا مگریز  
(همان، ۴۰۰)



هاتفی از گوشهٔ میخانه دوش  
گفت بیخشد گنه می بنوش  
(همان، ۴۱۹)

هر لحظه هاتفی به تو آواز می‌دهد  
کاین دامگه نه جای امان است، الامان  
آواز این خطیب الهی تو نشنوی  
کز جوش غفلت است ترا گوش دل گران  
(خاقانی، ۱۳۷۸: ۳۰۹)

مرا چون هاتف دل دید دمساز  
بر آورد از روان مست آواز  
(نظامی ۱۳۷۶: خسرو و شیرین، ۳۰)

هاتف خلوت به من آواز داد  
وام چنان کن که توان باز داد  
(نظامی ۱۳۷۲: مخزن الاسرار، ۲۵۲)

از آن راز جویان پنهان پژوه  
یکی را به خود خواند هاتف ز کوه  
(نظامی ۱۳۷۶: شرفنامه، ۵۱۸)

این واسطه‌های مینوی، حلقه‌هایی هستند که از شاهراه نهانی الهام، زمین را به آسمان و روح و خیال آدمی را به ملکوت خدایی، و عالم خلق را به حق اتصال می‌بخشند.

### نتیجه‌گیری

در باور انسان باستان، آنچه ناخودآگاه از ذهن آدمی سر می‌زند (خلاقیت)، دانشی است خدایی که واسطه‌هایی این دانش لاهوتی را به حکمت ناسوتی انسان - گیرندهٔ الهام - منتقل می‌کنند. این الهام، سرچشمه‌ای عام بوده که می‌توانسته، در هر حوزه‌ای از دانش بشری مؤثر واقع شود، اما یکی از مصادیق اخص آن، «الهام هنری» بوده است که بارزترین نمود آن را در شعر و سخنوری توصیف می‌کرده‌اند. با شواهدی که در این جستار بررسی شد، نقش ایزد الهام دهنده را - واسطه بین انسان و خدا - در فرهنگ ایرانی، در مورد ایزدان سروش و نریوسنگ می‌توان اثبات کرد و بر مبنای همین شواهد، الهام هنری، خویشکاری خاص ایزد سروش است که در تلقین اشعار (بخصوص اشعار نیایشی) و سخنوری از جانب اهورامزدا، و انتقال سرودهای خاکی به کبریا، انسان را یاری می‌بخشیده است؛ او بخشی از این خویشکاری را در گذر آیین کهن (مهری) به آیین نو (زرتشتی)، از ایزد مهر وام گرفته است، و در دوره‌ای جدیدتر، به عنوان پیک مینوی، کارکردی عام‌تر یافته، در فرهنگ اسلامی نیز جلوه‌هایی متعدد یافته است؛ پس می‌توان، سروش را «رب‌النوع هنر شاعری در ایران باستان» - به ویژه در فرهنگ زرتشتی کهن (عصر گاهانی) - به شمار آورد.

## یادداشتها

۱. درباره این مشابهتها و انتقال برخی بن مایه‌های منسوب به ایزد مهر به سروش؛ ر. ک: نیبرگ، ۱۳۵۹: ۶۶-۶۹.
۲. نام خاندان (نام خانوادگی) زرتشت که در بندهشن نهمین نیای او خوانده شده است؛ برخی پژوهشگران، این نام را نام کوچک او و «زرتشت» را لقب او گرفته اند. معنی لفظی آن کاملاً روشن نیست، می‌تواند برگرفته از «سپید» و به معنی «سپیدمان» (سپیدمنش: برخوردار از منش پاک و روشن) باشد (نقل از حواشی دوستخواه بر *اوستا*، ۱۳۸۴: ۱۰۴).
۳. به معنی پیرو «آشه» (= اشا)، به معنی «راستی»، حقیقت، دادگری، سامان آفاق، قانون ابدی آفرینش، نظم و ترتیب کامل، سامان مقرر مزدایی و تعابیری از این دست است (همان: ۹۱۹).
۴. درباره ترجمه‌های *اوستا* شناسان از این واژه و عکس آن و نظریات آنها در این زمینه، ر. ک: پور داوود، ۲۵۳۶: *یادداشت‌های گائاهها*، ۲۹۸-۲۹۷ و حواشی دوستخواه بر *اوستا*: ۸۵ و ۹۳.
۵. مثلاً این تعبیر واج را در تبدیل واژه‌های اوستایی *Yasna* به *Yašna* و *barəsna* به *barəšna* ... می‌توان مشاهده کرد (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۴۶۹).
۶. از فعل «نیوشیدن» و به معنی «شنوا» است.
۷. غلام و کنیز، خدمتکار، و فرمان بردار و مطیع و منقاد را نیز گویند (برهان قاطع).
۸. در ریگ و *ودها* کوی لقب کاهنان سرودگوی خدای سومه و به معنی «شاعر سروده‌های مذهبی» ای بود که به حافظه سپرده می‌شده است (حواشی دوستخواه بر *اوستا*: ۱۰۳۶). این واژه در ودایی به معنی «بصیر»، «فرزانه» و «شاعر» بوده است (ر. ک: مجتبیایی، ۱۳۵۲: ۱۱۲). این همان واژه‌ای است که در ایران، با به قدرت رسیدن این گروه، به مرور زمان به معنی «شاه» و «فرمانروا» تغییر یافته است که نموده‌های آن را در واژه‌های پارسی «کی» و «کیانیان» می‌بینیم که نام سلسله‌ای از شاهان اساطیری شاهنامه نیز هست.
۹. «ان الله یؤید حسان به روح القدس، ما نافخ عن رسول الله.» (محمد الطناحی، ۱۹۶۴: ۲۳۳/۱).
۱۰. کلیه دعاهای مختصری را که زرتشتیان آهسته بر زبان می‌رانند، باژ گویند و آن با زمزمه یکی است (نقل از حواشی دکتر معین بر *برهان قاطع*).
۱۱. گرشویچ این همکاری را به دو گروه تقسیم می‌کند: مهر، رشن، سروش (تعقیب بدکاران و سنجش اعمال) و سروش، اشی و نریوسنگ (دادن پاداش و پاسداری از راستی) (گرشویچ، ۱۹۵۹: ۱۹۴-۱۹۳).
۱۲. نام ایزدبانوی توانگری و پاداش و گنجور و دختر اهورامزدا، از یاران و هم نشینان سروش و خواهر امشاسپندان است (حواشی و دوستخواه: ۹۲۱-۹۲۰).
۱۳. نام ایزد دوستی و پیوند و آرامش و نخستین پزشک مینوی (حواشی دوستخواه: ۹۳۹).

## کتابنامه

۱. افلاطون؛ چهار رساله؛ ترجمه محمود صناعتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.
۲. اوستا؛ گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه؛ ۲ جلد، چاپ نهم، تهران: مروارید، ۱۳۸۴.
۳. بیرونی، ابوریحان؛ آثار الباقیه؛ ترجمه اکبر دانا سرشت؛ چاپ سوم، تهران: امیرکبیر ۱۳۶۳.
۴. پورداوود، ابراهیم؛ گاتها؛ بمبئی: انجمن انتشارات زرتشتیان، ۱۳۲۹.
۵. \_\_\_\_\_؛ یادداشتهای گاتها؛ دانشگاه تهران، ۲۵۳۶.
۶. \_\_\_\_\_؛ یشتهای؛ ۲ ج، دانشگاه تهران، ۲۵۳۶.
۷. تبریزی، محمد حسین بن خلف؛ برهان قاطع؛ ۵ ج، به اهتمام محمد معین، ج ۶ ۱۳۷۶.
۸. تفضلی، احمد؛ مینوی خرد(ترجمه)؛ برهان قاطع؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.
۹. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد؛ دیوان؛ به تصحیح و توضیح سید علی محمد رفیعی؛ بر اساس گزارش شادروان خانلری از اختلاف ۱۴ نسخه نیمه اول قرن نهم، تهران: ستارگان، ۱۳۷۲.
۱۰. حمیده، عبدالرزاق؛ شیطین الشعراء؛ مکتبه الانجلوالمصریه، ۱۹۵۶ م.
۱۱. خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل؛ دیوان؛ تصحیح ضیاءالدین سجادی، چاپ سوم، تهران: زوار، ۱۳۶۹.
۱۲. دادگی، فرنیخ؛ بندهشن؛ ترجمه مهرداد بهار، توس: تهران، ۱۳۶۹.
۱۳. دیچز، دیوید؛ شیوه‌های نقد ادبی؛ ترجمه محمد تقی صدقیانی و غلامحسین یوسفی؛ تهران، علمی، ۱۳۶۶.
۱۴. سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۱۵. شفیع کدکنی، محمدرضا؛ «آفرینش و الهام هنری»؛ هیرمند: مشهد، تابستان ۱۳۴۳.
۱۶. فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه (از روی چاپ مسکو)؛ به کوشش سعید حمیدیان، ۴ مجلد (۹ ج)، ج ۸، قطره: تهران، ۱۳۸۵.
۱۷. گریمال، پیر؛ فرهنگ اساطیر یونان و روم؛ ترجمه دکتر احمد بهمنش؛ ۲ ج، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۶.
۱۸. گوهرین، سیدصادق؛ شرح اصطلاحات تصوف؛ تهران: زوار، بی تا.
۱۹. محمد الطناحی، محمود و عبدالفتاح محمد الجلو؛ طبقات الشافعیه الکبری؛ لتاج الدین ابی نصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی السبکی، قاهره: عیسی البابی الحلبی، ۱۹۶۴.
۲۰. مجتبیایی، فتح الله؛ شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان؛ تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.
۲۱. مولوی، جلال الدین محمد؛ کلیات دیوان شمس تبریزی(دیوان کبیر)؛ به تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر؛ چاپ دوم، تهران: امیرکبیر ۱۳۵۵.

۲۲. میرصادقی، جمال و میمنت میرصادقی (ذوالقدر)؛ *واژه نامه هنر داستان نویسی*؛ تهران: مهناز، ۱۳۷۷.
۲۳. میرصادقی (ذوالقدر)، میمنت؛ *واژه نامه هنر شاعری*؛ چاپ دوم، تهران: مهناز، ۱۳۷۶.
۲۴. میرفخرایی، مهشید؛ *روایت پهلوی (ترجمه)*؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۲۵. نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف؛ *خسرو و شیرین*؛ به اهتمام وحید دستگردی؛ تهران: ابن سینا، ۱۳۳۳.
۲۶. \_\_\_\_\_؛ *شرفنامه*؛ با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی؛ به کوشش سعید حمیدیان، چاپ دوم، تهران، قطره: ۱۳۷۶.
۲۷. \_\_\_\_\_؛ *مخزن الاسرار*؛ برات زنجانی، چاپ سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۲۸. نیبرگ، هنریک سموئل؛ *دینهای ایران باستان*؛ ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۹.
۲۹. همایونفرخ، رکن الدین؛ *تاریخ هشت هزار سال شعر ایرانی*؛ ۲ ج، تهران، نشر علمی، ۱۳۷۰.

30. Hertel, Von Jonas; *Die Sonne und Mithra in Avesta*, Leipzig, 1927.

31. Geldner, Karl Friedrich; *Studien Zum Avesta*, Trubner, 1882.

32. Gershevich, I; *The Avesta Hymn To Mitra*. Cambridge university press, 1959.

33. Meillet, A.; *Trois Conférences sur Gathas de l'Avesta*, Paris, 1925.

34. Tiele, C. P.; *Die Religion bei Iranischen Völker*, Desutsche Ausgabe von Gehrich Gotha, 1903.