

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه
سال نوزدهم، زمستان ۱۳۹۷، شماره ۳۹
صفحات ۱۷۵ الی ۲۰۵

رمزگشایی اعداد در «گرشاسب‌نامه»*

محمود حمیدی بلدان

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یاسوج

دکتر یوسف نیکروز^۱

استادیار دانشگاه یاسوج

چکیده:

مطالعه در زمینه هستی‌شناسی بخوبی نشان می‌دهد که اعداد، علاوه بر این که برای تبیین و شمارش پدیده‌ها و بیان کثرت و قلت و جنبه‌های اغراق‌آمیز توصیفات، بویژه در آثار حماسی به کار رفته‌اند، در موارد بسیاری نیز کارکردی رمزگونه و نمادین داشته‌اند و به‌عنوان یک ابزار، نماینده معانی و مفاهیم مشترکی بوده‌اند که همواره در ذهن بشر جاری بوده است. اعداد، در کنار دیگر مظاهر و اشکال هنری از قبیل شعر، موسیقی، نگارگری، نمایش و... به‌عنوان دسته‌ای از نمادها، القاکننده این معانی و باورهای اسطوره‌ای بوده‌اند. این رسالت اعداد، در شکل‌گیری متون حماسی ایرانی، پررنگ و قابل تأمل است. بر اساس تفسیر اسطوره‌ای از روایات گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، شاید بتوان گفت که بسیاری از اعداد در این منظومه حماسی - اساطیری، حضوری نمادین و رازآمیز دارند. پژوهش حاضر، به‌روش مطالعه موردی و با تکیه بر شواهد و قرائنی از متن گرشاسب‌نامه، در تلاش است تا نشان دهد که اعداد «یک»، «دو»، «سه»، «چهار»، «پنج»، «شش» و «هفت»، به‌گونه‌ای نمادین، دانش‌ها و معانی رمزی بسیاری را در خویش جای داده‌اند؛ معانی و مفاهیمی که بیانگر باورها و عقاید مردمان باستان بوده و در تعیین سرنوشت آنها نقشی محوری و اساسی ایفا کرده‌اند.

واژگان کلیدی: اسطوره، اعداد نمادین، رمزگشایی، گرشاسب‌نامه.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۳/۴

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۲۳

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: ynikrouz@gmail.com

۱- مقدمه

شاید برای این پرسش که «اعداد از کجا می آیند؟» نتوان پاسخ کلی پیدا کرد اما بی گمان کاربرد اعداد در نقاط مختلف جهان و در میان همه اقوام بشر از روزگاران کهن، آنها را با مفاهیمی پر رمز و راز پیوند خواهد زد. در اسطوره‌ها اعداد با دیدگاهی که ریاضیات به آنها می‌نگرد مورد توجه قرار نمی‌گیرند بلکه کیفیات درونی اشیا را در برمی‌گیرند. اعداد را محور ساختار انسان و جهان دانسته‌اند. این نقش اسطوره‌ای اعداد در باور اقوام ابتدایی با این باور آغاز شد که معتقد بودند به کمک اعداد «بخش‌هایی از پیکر انسانی، مانند سر، چشم، دست و غیره، با نظم خاصی مرتب می‌شوند.» (الیاده و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲) «مصریان باستان بر این باور بودند که عدد، بر انسان حکومت می‌کند و بر او مسلط است؛ زیرا از منطق و فکر او تجاوز می‌کند. تفسیر اساطیری از عدد، از علوم رمزی است و قدمت بسیار دارد؛ در یونان باستان ارسطو طالیس، مرجع هر چیزی را به آب نسبت می‌داد، و انکسیمندرس به جوهر نامحدود، و انکسمانس به هوا؛ ولی فیثاغورس اصل هر چیزی را به عدد ارجاع داد. از مهمترین اعتقادات و باورهای مکتب فیثاغوریه، آن بود که همه پدیده‌های طبیعت در واقع، عدد هستند و این اعدادند که ماهیت اشیا را تشکیل می‌دهند.» (راسل، ۱۳۷۳، صص ۳۰-۳۱) اعداد، نمادهای مشترک میان ملل گوناگون هستند و همه انسان‌ها به نوعی اعداد را در سرنوشت خود دخیل می‌دانند. «در بسیاری از حالات، مردم کشورهای گوناگون در سعد و یا نحس بودن یک عدد اتفاق نظر دارند و در علوم رمل و جادو و نظایر آنها، که به سرنوشت و زندگی آنها مربوط است، به سراغ اعداد می‌روند.» (بهار، ۱۳۷۶، ص ۷۴)

۱-۱- بیان مسأله

منظومه حماسی - اساطیری گرشاسب‌نامه، بسیاری از مفاهیم و باورهای اسطوره‌ای پیشینیان را در قالب اعداد مطرح کرده است و طبعاً برای درک صحیح این مفاهیم و باورها، باید با زبان رمزی و نمادین اعداد آشنا بود. براساس بررسی‌های وسیعی که

به‌عمل آمد، بسیاری از اعداد مورد استفاده در روایات گرشاسب‌نامه، به‌گونه‌ای رمزآمیز، معانی و مفاهیمی را در پیوند با فرهنگ و باورهای قومی و ملی ایران باستان القا می‌کنند؛ به‌نظر می‌رسد بسیاری از اعداد به شکلی پر رنگ و در بسامدی قابل توجه، در داستان‌های گرشاسب‌نامه برای القای باورها و معانی رمزآیین کاربرد دارند، لیکن به‌لحاظ محدودیت حجم مقاله، پژوهش حاضر سعی دارد با استناد به شواهدی از متن اثر و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و به‌روش مطالعه موردی و به‌شکل گزینشی، تنها اعداد «یک»، «دو»، «سه»، «چهار»، «پنج»، «شش» و «هفت» را رمزگشایی کند و پاره‌ای از باورها و مفاهیم اسطوره‌ای را که با پوششی از این اعداد در پیچیده شده‌اند، آشکار نماید.

۱-۲- پیشینه پژوهش

در برخی از پژوهش‌ها و منابع مکتوب که در حوزه شناخت و تحلیل اسطوره به رشته تحریر درآمده است، پیوستگی اعداد با جلوه‌های گوناگون فرهنگ و زندگی قوم ایرانی، به‌تفصیل مطرح شده است؛ از جمله آثاری که به حضور نمادین و نظام‌مند اعداد در شکل‌گیری و سیر تکاملی باورها و خط فکری بشر پرداخته‌اند، عبارتند از: «عدد، نماد، اسطوره» از آرش نورآقایی (۱۳۸۸)، «اسطوره، بیان نمادین» نوشته ابوالقاسم اسماعیل‌پور (۱۳۷۷)، «فرهنگ مصور نمادهای سنتی» از جین کوپر (۱۳۸۶)، «فرهنگ‌نگاره نمادها در هنر شرق و غرب» اثر جیمز هال (۱۳۸۰)، «فرهنگ نمادها: اساطیر، رسوم و ...» نوشته ژان شوالیه و آلن گبران (۱۳۸۷)، «پژوهشی در اساطیر ایران» از مهرداد بهار (۱۳۷۶)، «دایرةالمعارف زرین» اثر محمود آذین‌فر (۱۳۶۲). پژوهش‌هایی نیز مشخصاً درباره جنبه‌ها و عناصر اسطوره‌ای گرشاسب‌نامه انجام شده است که از آن میان می‌توان به «تصویر گرشاسب در گرشاسب‌نامه اسدی طوسی» از خدایار مختاری (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی سفرهای دریایی گرشاسب و داستان اسکندر» (۱۳۸۸) و «سفرهای دریایی گرشاسب و همانندی‌های آن با حماسه‌های ملل دیگر» (۱۳۹۱)، هردو از محمود مدبری و زهرا زارع، «مقایسه ابعاد فانتزی جادو در بهمن‌نامه و

گرشاسب‌نامه» از فاطمه معین‌الدینی و مینا ایران‌فر (۱۳۹۰)، «تحلیل منش‌های قهرمانان گرشاسب‌نامه» از خداداد معتضدکیانی (۱۳۸۹) اشاره کرد. اگرچه در این پژوهش‌ها، گاه به ضرورت، اشاراتی محدود و گذرا به کاربرد رمزی و نمادین اعداد شده است، اما رمزگشایی از اعداد نمادین و اسطوره‌ای گرشاسب‌نامه اسدی طوسی که مستند به شواهد و قراین موجود در متن کتاب باشد، در پژوهشی جداگانه مورد توجه جدی واقع نشده است.

۱-۳- ضرورت پژوهش

هنوز هیچ اثر جامع و مستقلی که کاربرد نمادین و رازوارانه اعداد را در گرشاسب‌نامه نموده و نشانه‌های اساطیری آنها را نقد و تحلیل کرده باشد، نه به‌طور تفکیکی و جامع، و نه حتی در حدّ یک مقاله یا بخشی از یک پژوهش منتشر نشده است. گرشاسب‌نامه اسدی طوسی به‌لحاظ طرح اندیشه‌ها، آیین‌ها و مفاهیم اساطیری ظرفیت قابل توجهی دارد و رمزگشایی از اعداد در این اثر گرانسنگ، به‌لحاظ تازگی موضوع، به شناخت دقیق‌تر و جامع‌تر ابعاد و زوایای گوناگون اسطوره‌ای آن و دیگر متون اساطیری ادب فارسی کمک خواهد کرد. همچنین در رمزگشایی از عناصر متعدّد دیگر از قبیل «رنگ‌ها»، «اشکال»، «پدیده‌های طبیعی و غیرطبیعی»، «جنگ‌افزارها»، «آیین سفر»، «آیین‌های بلوغ»، «آیین سوگواری» و... که طیف وسیعی از معانی و باورهای قومی و جلوه‌هایی از فرهنگ باستانی ایرانیان را در خویش جای داده‌اند، راه‌گشا خواهد بود.

۲- بحث

۲-۱- عدد یک

«در اساطیر، عدد یک با این مفاهیم پیوند خورده است: وحدت آغازین، شروع، آفریننده، محرک اوّل، مجموع ممکنات، ذات، مرکز، تقسیم‌ناپذیری، جرثومه، انعزال، غلیان و ناآرامی؛ اصلی که ثنویت و چندگانگی از آن برمی‌خیزد و سپس به وحدت باز

می‌گردد.» (کوپر، ۱۳۸۶، ص ۲۳) «یک از تمام اعداد مجزاست و منبع تمام آنهاست. یک، رمز خداوند است و شکل ظاهری آن نیز گویای این مطلب است، زیرا به سمت بالا کشیده شده است. این کشیدگی به سمت بالا، حتی در لفظ خدا هم دیده می‌شود.» (نورآقایی، ۱۳۸۸، صص ۳۱-۳۰) «عدد یک در میان مسلمانان، اشاره به خداوند واحد است و یهودیان نیز این عدد را سمبول «یهوه» می‌دانند که همان خداوند یکتاست و مسیحیان نیز به خداوند واحد اعتقاد دارند. در اندیشه مصریان قدیم نیز عدد یک، قداست خاصی داشت؛ زیرا با خداوند واحد ارتباط داشت.» (هال، ۱۳۸۰، ص ۴۳)

یونگ نیز اعداد مقدس را از سه می‌داند. زیرا یک آغازگر خدای آفتاب و تعبیر واحد است و نماد وحدانیت؛ از اینرو رمزگشایی نمی‌شود. (یونگ، ۱۳۷۱، ص ۳۹۸)

در گرشاسب‌نامه نیز عدد یک برای القای مفهوم خاص و منحصر به فرد بودن به کار رفته است؛ به‌طور مثال اسدی در «صفت جان و تن»، جان را ارزشمندترین عنصر این جهان می‌داند که تن مانند لباسی آن را می‌پوشاند؛ جان پدید آورنده بیداری و زندگی است:

یکی نور بنیاد تابندگی پدیدار بیداری و زندگی

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۸، س ۱)

و یا در رزم چهارم گرشاسب با هندوان، در وصف لشکر هندوان و ساز و برگ جنگی آنها، یکتایی و منحصر به فرد بودن تخت بر فراز پیل را بیان می‌کند:

به دیبا بیاراسته پیل چار ز زر طوقشان وز گهر

ابر کوهه پیل در قبله گاه بلورین یکی تخت چون چرخ

(همان، ص ۱۱۵، س ۱۱-۱۲)

در «صفت جزیره دیگر» نیز بیان می‌کند که همین یک جزیره است که در آن عنبر

بسیار دیده می‌شود:

جزیره بُد آن نیز با رنگ و بوی که عنبر بس افتد ز دریا بدوی

ز دریا کجا عنبر افتد دگر بر آن یک جزیره بود بیشتر

(همان، ص ۱۵۰، س ۳-۴)

در «شگفتی جزیره هردو زور و خوشی هوا و زمین» نیز یک را در معنای خاص و منفرد بودن به کار می برد:

ستاک زمین بود زانسان به بر که یک مرد بستم گرفتی به بر
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴، س ۷)

و همچنین در «شگفتی دیگر جزیره» نیز همین معنا به کار رفته است:
در آن شوره خرم یکی گلستان گلش هریک از نیکویی دلستان
(همان، ص ۱۵۶، س ۴)

و یا در «صفت جزیره اسکونه» که برای تأکید بر متفاوت بودن میوه های جزیره بیان می کند:

گهی پر گل گونه گون دامنش ز نیشکر انبوه پیرامش
چنان نار و نارنگ پر بار بود کز آن هر دو، یکی شتروار بود
ترنج از بزرگی چنان یافتند که هر یک به ده مرد برتافتند
(ص ۱۵۶، س ۱۸-۱۷)

در «شگفتی دیگر جزیره که کرگدن داشت»، ملّاح در وصف کرگدن ها به سپهدار می گوید که کرگدن های این جزیره متفاوت هستند و از فیل نیز زورمندترند:

بدو گفت ملّاح مفضای کار که ایدر بود کرگدن بی شمار
به بالای گاوی پر از خشم و شور یکی جانور مه ز پیلان به زور
(همان، ص ۱۵۹، س ۱۴-۱۳)

در رفتن گرشاسب به شام نیز تنها یک ریدک با او همراه است:

یکی ریدکی^۱ ترک با او به راه ز بهر پرستش به هر جایگاه
(همان، ص ۲۰۳، س ۳)

همان گونه که بیان شد، یک را در مفهوم محرک اول نیز می دانستند. در گرشاسب نامه نیز همین معنی دیده می شود و گاه با دیدن یک بیشه، یک مرد خاص و ... مسیر داستان تغییر می کند و یا محرکی برای اتفاقات بعدی می گردد؛ به طور مثال، وقتی که گرشاسب به سرنندیب می رود، روزی به همراه مهراج به طرف کوه دهو

می‌رود و از آنجا برهمنی را می‌بیند که از او سؤالاتی را می‌پرسد؛ یکی از سؤال‌های او این است که کدام شهر است که در دشتی از آن، یک گروه برزگر می‌آیند و ناگهان یک شیر ظاهر می‌شود و یکی یکی آنها را می‌گیرد؟:

بپرسید باز از بر کوهسار	کدام است شهری به دریا کنار؟
بدین روی دریا، وز آن روی کوه	به دشت آمده برزگر یک گروه
سرانجام از آن دشت شیری نهان	بَرَد یک یکی را همی ناگهان؟

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴، س ۸-۷)

نمونه دیگر از این دست را می‌توان در رزم گرشاسب با منهراس دید که ناگهان مردی پویان را می‌بیند که خروشان است و گلیمی به دست دارد و چون می‌بیند از اندلس آمده است از او پرسش‌هایی می‌کند و او هم ماجرای خود را شرح می‌دهد و بدین ترتیب، داستان با آمدن این یک مرد اندلسی ادامه می‌یابد:

گرفتند از آن جای راه دراز	جزیری پدید آمد از دور باز
یکی مرد پویان ز بالا به پست	خروشان گلیمی فشانان به دست
چو دیدند بُد ز اندلس مهتری	به پرسش گرفتندش از هر دری

(همان، ص ۲۵۴، س ۱۵-۱۳)

در «رفتن گرشاسب به جنگ شاه لاقطه» نیز گرشاسب با رسیدن به جزیره، یک بیشه می‌بیند و به آن بیشه لشکر می‌کشد که شروع و محرک اولیه اتفاقات پس از آن می‌گردد:

چو شد بر جزیره، یکی بیشه دید	همه دامن بیشه لشکر کشید
------------------------------	-------------------------

(همان، ص ۲۵۱، س ۳)

در بخش «نامه گرشاسب به شاه قیروان» می‌خوانیم که گرشاسب با سپاه به «یک منزلی» شاه می‌آید و از آنجا نامه‌ای به او می‌نویسد که معنایی از انتظار برای یک حرکت و شروع یک جنگ را در خود دارد:

وز آن سو جهان‌پهلوان با سپاه	بیامد به یک منزلی ^۲ کینه‌خواه
------------------------------	--

(همان، ص ۲۶۳، س ۱۹)

۲-۲- عدد دو

«عدد دو در اساطیر به مفاهیمی مانند ثنویت، تناوب، ستیز، وابستگی، غیریت، ایستایی و بنیادی گره خورده است. از اینرو مظهر توازی، سکون، انعکاس، قطب‌های متضاد، ذات دوگانه انسان و هوس است که همه آنها در ثنویت و ضدین تجلی می‌یابد. دو، نخستین عددی است که از وحدت دوری می‌جوید، پس نماد گناه ناشی از انحراف از خیر اولیّه به‌شمار می‌رود و بدین‌سان ناپایداری و گمراهی را نیز نمایش می‌دهد.» (کوپر، ۱۳۸۶، ص ۲۴) «در ایران باستان، عدد دو را مظهر شرّ و بدی و نماد درگیری میان اهورامزدا و اهریمن می‌دانستند؛ نیز در مذهب زرتشتی، عدد دو، در جدال میان شب و روز آشکار می‌شود. در باور زرتشتی دو خدا وجود دارد: خدای نور و خدای ظلمت. دو، گاه به تعادل نیز اشاره دارد و نشانگر کمال و تمامیت است.» (کوپر، ۱۳۸۶، ص ۲۴) «براساس آموزه‌های زردشت، اهوره‌مزدا آفرینش جهان را در دو مرحله به انجام رسانید؛ نخست وی همه‌چیز را در حالتی غیرجسمانی پدید آورد، آن‌گاه وی بدان، هستی گیتی‌ای بخشید.» (بویس، ۱۳۹۱، ص ۴۹) «دو، اولین و شدیدترین تقسیم‌هاست: خالق و مخلوق، سیاه و سفید، مذکر و مؤنث، ماده و روح و غیره. تقسیمی که تمام تقسیمات دیگر از آن ناشی می‌شود.» (شوالیه، گریبان، ۱۳۸۷، ص ۲۵۸) «در اوستا، کهن‌ترین کتاب آسمانی در ایران باستان (یسنا ۳۰، قطعه ۴)، نیکی و بدی، دو گوهر همزادند و هنگامی که این دو گوهر به هم رسیدند، زندگانی و مرگ پدید آوردند.» (پوردادوود، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳)

شاید با قاطعیت بتوان گفت که محوری‌ترین مفهومی که در گرشاسب‌نامه به صورت تقابل‌های دوگانه خود را نشان داده است، مسئله ثنویت است. این موضوع، در سرتاسر کتاب مصادیق پرشماری دارد که کارکرد نمادین عدد دو را تداعی می‌کند. به‌عنوان نمونه، یکی از مفاهیم عدد «دو» در اندیشه‌های اساطیری ایرانی، قائل بودن دو در برای جهان است، یکی برای آمدن و دیگری برای شدن. این تعبیر در گرشاسب‌نامه نیز دیده می‌شود:

سرائی است بر وی گشاده دو در یکی آمدن را شدن زآن به در
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۳، س ۴)

چنانکه پیشتر آمد، یکی دیگر از نموده‌های اساطیری عدد دو، بیان تضاد است. یکی از این امور متضاد که با دو، پیوند دارد، شب و روز است. اسدی هم‌چنین در وصف آسمان بیان می‌کند که آسمان مانند دریا و زمین چون جزیره‌ای در میان آن است و شب و روز، دو موج زرد و سیاه این دریا هستند که پیوسته تکرار می‌شوند:

چو دریاست این گنبد نیلگون زمین چون جزیره میان اندرون
شب و روز بر وی چو دو موج بار یکی موج از او زرد و دیگر چو قار
(همان، ص ۳۴، س ۲-۱)

و در ادامه نیز شب و روز را به دو جنگی سوار در میدان پیروزه‌رنگ آسمان تشبیه می‌کند:

چو بر روی میدان پیروزه‌رنگ دو جنگی سوار این ز روم آن ز زنگ
یکی از بر خنک زرین جناغ یکی بر نوندی سیه‌تر ز زاغ
یکی آخته تیغ زرین ز بر یکی سر برآورده سیمین سپر
(همان، ص ۳۴، س ۵-۳)

جنگجویانی که موی اسبان‌شان گاه سفید و گاه سیاه است، هیچ‌گاه با هم به صلح و آرامش نمی‌رسند و هیچ‌گاه از تاختن باز نمی‌ایستند و با هر که سر ناسازگاری داشته باشند آن را زیر پا می‌کوبند:

دو گونه‌است از اسبان‌شان گرد خشک یکی همچو کافور و دیگر چو مشک
ز گرد دو رنگ اسب ایشان به راه سپیدست گه موی و گاهی سیاه
نه هرگز بُودشان به هم ساختن نه آسایش آرند از تاختن
کسی را که سازند با جان گزند بکوبندش از زیر پای نوند
تکاور تکانند هر دو چو باد سواران چه بر غم ازیشان، چه شاد
(همان، ص ۳، س ۱۴-۱۰)

که می‌تواند نشانگر باور قدما باشد مبنی بر این‌که آسمان و عناصر آن را در سرنوشت انسان‌ها مؤثر می‌دانستند. در جایی دیگر نیز از شب و روز به «دو پیک سیاه و سفید» که نامه رفتن و مرگ را برای انسان می‌آورند تعبیر می‌کند:

اگر نامه رفتنم را نوید دهند این دو پیک سیاه و سپید

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۹، س ۲)

در پرسش‌های گرشاسب از برهمن نیز، شب و روز را به دو اسب نوند تشبیه می‌کند:

کدام است گفت این دو اسب نوند؟ همه ساله تازان سیاه و سمند

سواران هر دو به ره، تیزپای هم‌اندر تک و هم بمانده به جای

(همان، ص ۱۴۵، س ۳۲-۳۱)

یکی دیگر از این اضداد که با دو پیوند دارد، «دوزخ و بهشت» است. اسدی در «صفت تن و جان» می‌گوید که دو سرنوشت محتوم برای انسان وجود دارد: یا بهشت و یا دوزخ:

از این دو برون نیستش سرنیشت اگر دوزخ جاودان، گر بهشت

(همان، ص ۳۸، س ۲۵)

ناگفته نماند که در بسیاری از نمونه‌ها، مفهوم ثنویت و دوگانه بودن را می‌توان دید، بی‌آنکه عدد دو، عیناً ذکر شده باشد؛ ابیات زیر نمونه‌هایی از این دست به‌شمار می‌روند:

نمود آنچه بایست هر خوب و زشت رو دوزخ و راه خرم بهشت

(همان، ص ۳۱، س ۲)

ببستی ز دور اژدها را به دم از آب، آتش آوردی، از خار، نم

(همان، ص ۷، س ۱۲)

بر آن اژدها و یل نامدار فزون گرد شد مردم از صد هزار

(همان، ص ۷۸، س ۲۲)

تنی هفتصد بیش برنا و پیر به هم کرده از هندوان دستگیر

(همان، ص ۱۰۹، س ۲۲)

ز بس تیرگی چهر گیتی‌فروز سیه گشت، گفتی شب آمد به روز
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۹، س ۲)
همان‌گونه که بیان شد عدد دو نمایانگر اصل تقسیم و تکثیر بوده است. شاید به همین دلیل است که گفته می‌شود سخن که از دو نفر بگذرد، شیوع می‌یابد و تکثیر می‌شود:

سخن کان گذشت از زبان دو تن پراکنده شد بر سر انجمن
(همان، ص ۶۴، س ۲)
بیت آغازین کتاب نیز، در بیانی نمادین، عدد دو را مبنا و اساس تقسیم و تکثیر می‌شمارد. به عقیده شاعر، «کاف» و «نون» که مصداقی برای عدد دو می‌تواند باشد، باعث پیدایش و کثرت در عالم خلقت می‌شود:

سپاس از خدا ایزد رهنمای که از کاف و نون کرد گیتی به پای
(همان، ص ۲۹، س ۱)
دو، عدد توازن، سکون و اعتدال است و شاید به همین دلیل اسدی بیان می‌کند که در رفتن گرشاسب نزد ضحاک، پدر تا دو منزل او را بدرقه می‌کند و سپس باز می‌گردد:
دو منزل پدر بُدش رامش‌فزای ورا کرد بدرود و شد باز جای
(همان، ص ۸۵، س ۸)
و یا در آرایش جنگی، اسدی چنین تصویر می‌کند که میان هر دو گرد، یک آتش‌انداز بوده است:

به هر سو که دو گرد کین‌ساز بود میان‌شان یکی آتش‌انداز بود
(همان، ص ۹۸، س ۱)
لباس زنگیان نیز دو میزر دارد که یکی را گرد گوش و دیگری را بر میان می‌بندند که معنای تعادل را تداعی می‌کند:

دو میزر بود جامه زنگیان یکی گرد گوش و دگر بر میان
(همان، ص ۱۲۹، س ۵)

و در جای دیگر گرشاسب و همراهانش دو هفته در جزیره سپری می‌کنند و سپس با سپاه حرکت می‌کنند:

دو هفته خوش و شاد بگذاشتند وز آنجا سپه باز برگاشتند
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶، س ۱)
عدد دو در نزد ایرانیان همچنین در معنای افزایش قدرت تا بی‌نهایت (فضائلی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱) بوده است. اسدی نیز این عدد را برای القای معنای افزایش در تکرار یک عمل تا بی‌نهایت به کار برده است. به عنوان نمونه، با استفاده از عدد دو، در بیان «عدم تبدیل زر به مس» تأکید می‌ورزد. می‌گوید اگر دو صد بار (تا بی‌نهایت) مس را در آتش بگدازی از آن زر بیرون نمی‌آید:

دو صد بار اگر مس به آتش درون گدازی از او زر نیاید برون
(همان، ص ۹۲، س ۵)
و یا در «ساختن شهر زرنج» اسدی بیان می‌کند که شاه کابل، خراج پدر را که به شاه اثرط می‌فرستاده، دو سال ذخیره می‌کند و گنجی می‌اندوزد. عدد دو در اینجا نیز با مفهوم افزایش و فراوانی همراه شده است:

خراج پدرش آن که هر سال پیش به اثرط فرستادی از گنج خویش
دو ساله به گنج اندر انبار کرد دگر طمع کشورش بسیار کرد
(همان، ص ۲۱۹، س ۱۰-۹)

پیش‌تر اشاره شد که عدد دو، در توصیف زنان در داستان‌های قدیم ایرانی بسیار کاربرد داشته است. در گرشاسب‌نامه نیز تقریباً در هر جا که در توصیف زنی زیباروی به شمار می‌رود این کاربرد دیده می‌شود:

مَهَش مُشک‌سای و شکر می‌فروش دو نرگس کمان‌کش، دو گُلِ درع‌پوش
(همان، ص ۴۶، س ۲۵)

۲-۳- عدد سه

«سه، در فرهنگ اساطیر، معانی تلویحی همچون کثرت، نیروی آفریننده، رشد و

پیشی گرفتن از ثنویت غالب را به همراه دارد.» (کوپر، ۱۳۸۶، ص ۲۴) «سه، در سراسر جهان عددی بنیادی و نخستین عدد در برگیرنده واژه «همه» است؛ زیرا تداعی‌کننده انسان (بدن، جان، روح)، چرخه حیات (تولد، زندگی، مرگ)، سیکل تکامل (آغاز، میان، پایان) و گذشته، حال، آینده است.» (همان، ۱۳۸۶، ص ۶۳) «عدد سه در تعبیر اساطیری، نشانگر نظام فکری در ارتباط با خداوند، کیهان و آدمی است. همچنین بیان تمامیت و غایت ظهور است.» (شوالیه، گبران، ۱۳۸۷، ص ۶۶۳) «سه، نماد تحقق امور نیز است و مشمول طبیعت سه‌گانه جهان، یعنی آسمان، زمین و آب‌ها می‌گردد.» (کوپر، ۱۳۸۶، ص ۲۵)

«عدد سه، نزد ایرانیان باستان رمز دین و جادو بود؛ چرا که آنان سه خدای با نام‌های اهورامزدا، اهریمن و میترا داشتند و مثلث اعتقادی آنان بر پایه پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک بود که انسان را رهایی می‌بخشد.» (نورآقایی، ۱۳۸۸، ص ۴۰) «در اساطیر ایرانی، جمشید دارای فره‌ای با سه جلوه است: یکی از آنها که فره خدایی است به «مهر» می‌رسد، فره شاهی به فریدون می‌پیوندد و فره پهلوانی را گرشاسب به دست می‌آورد.» (نورآقایی، ۱۳۸۸، ص ۴۱)

آن‌گونه که بیان شد، یکی از معانی «سه» نزد ایرانیان قدیم، در ارتباط با دین و جادو بوده است. آیین جادو در ایران کهن، مانند سایر تمدن‌های پیشین، گوناگون و گسترده بوده است. از انواع آن می‌توان به دو نوع جادوی سفید و سیاه اشاره داشت. در افسانه‌های کهن ایرانی، آمیختگی قدرت و جادو و درمان‌بخشی در یک هیئت آیینی، همواره مورد توجه بوده است. مثلاً قدرت پادشاهی فریدون توأم با کارکرد درمان‌بخشی اوست و از این طریق است که «فروهر» او برای دفع ناخوشی‌ها و مقاومت‌کردن بر ضد آزار مار، مورد ستایش قرار گرفته است. ثریت، نیای اساطیری سام و خاندان زال، خود نخستین کسی است که خاصیت درمانی گیاهان را دریافته بوده است و زال در پیوند با سیمرغ بر افسون‌ها و نیرنگ‌هایی آگاه است که قادر بر درمان رستم و رخس است. منتهی عملی‌شدن این آگاهی‌ها، همواره با حضور و یاری سیمرغ

است. معنای جادوگر و طلسم و ساحر، گاه معنای دکتر و پزشک است. (مختاری، ۱۳۶۸، ص ۳۷۷) چنان که معلوم است «فلسفه بروز جادو و توجه بشر به آن، زائیده نقصان و ضعف آدمیان بوده است و بیماری‌ها نیز مخصوصاً برای بشر اولیّه، حکم نوعی دشمن و عامل نابودکننده را داشته و طبیعی است که برای مبارزه با این پدیده، دست به دامن عناصر ماورایی و متافیزیکی شوند و عناصر مختلفی چون آب، گیاهان، آینه، سنگ‌های جادویی و حتی سوزاندن پر سیمرخ می‌توانست در نگاه آنها راهی برای بازیافت سلامت در خود داشته باشد.» (فریزر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵) شاید بتوان پذیرفت که جادو نزد ایرانیان باستان، در مفهومی مقدس و در ارتباط با اعمال خدایان بوده است. آنها اعتقاد به خدایان سه‌گانه و باورهای سه‌گانه «پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک» را مایه‌رهای و نجات‌بخش می‌دانستند و بدین ترتیب عدد سه با کارکردی مثبت و رهایی‌بخش همراه بود. در گرشاسب‌نامه نیز، آن‌جایی که تأثیر جادویی «سه جام می» مایه‌رهای جمشید از گمراهی و خستگی راه می‌شود، می‌تواند اشاره‌ای رمزی به این باور پیشینیان نسبت به عدد سه در پیوند با رفتار جادویی خدایان بوده باشد. «می» در اینجا همان کاری را می‌کند که خدایان با قدرت جادویی خود می‌توانستند بکنند. جمشید چون به زابلستان می‌رسد، از خدمتکار دختر حاکم زابل می‌خواهد که «سه جام می» برای وی بیاورد تا برای همیشه از رنج راه‌رهای یابد. کنیزک نیز دختر گورنگ، پادشاه زابلستان را آگاه می‌کند و...:

یکی گمرو بخت برگشته‌ام	ز گم کردن راه سرگشته‌ام
از آن خون‌با خوشه آمیخته	که هست از رگِ تاکِ رز ریخته
سه جام از خداوند این رز بخواه	به من ده، رهان جانم از رنج را

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۴۸، س ۱۳-۱۰)

از آنجا که دختر شاه زابل پس از این اتفاق شیفته جمشید می‌شود و با او ازدواج می‌کند، می‌توان عدد سه را در خواستن سه جام با معنی تفأل که در معنای سه مستتر بوده است نیز هم پیوند دانست.

برهمنی که گرشاسب می‌بیند، فاصله میان خشکی تا دریا را به سه گام می‌پیماید:
از ایدر به دریا دو میل است راه شدی او به سه گام هرگه که خواست
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲، س ۴)

در «گشتن گرشاسب با مهراج گرد هند»، مهراج از گاوی آبی‌رنگ و بزرگ سخن
می‌گوید که در فاصله سه تیر پرتابی از دام و دد و انسان‌ها دوری می‌جوید:
ز دام و دد و بسوی نخجیرگیر گریزان بود بر سه پرتاب تیر
(همان، ص ۱۵۰، س ۱)

سه را رمز تحقق امور نیز می‌دانسته‌اند. از اینرو اسدی بیان می‌کند که سه امر جوانی،
ایمنی و خواسته چنانکه برای کسی فراهم باشد، دنیا بر وفق مراد او خواهد بود:
جوانی و با ایمنی، خواسته چه خوش باشد این هر سه آراسته
(همان، ص ۵۸، س ۱۱)

در «هنر نمودن گرشاسب پیش ضحاک»، او به چناری بزرگ، سه چوبه می‌زند و آن
را به دو نیم می‌شکافت:
چناری بد از پیش میدان، کهن چو ده بارش اندازه گردبن
سه چوبه بزد در میان چنار به دو نیمه بشکافتش چون انار
(ص ۷۴، س ۱۱-۱۰)

و در همین بخش، در بازی چوگان نیز گرشاسب سه بار به دنبال توپ دور میدان
می‌دود تا نگذارد بر زمین بیفتد:
سه ره در دوید از پشش همچنین که نگذاشت گوی از هوا بر زمین
(همان، ص ۷۴، س ۱۸)

در سرزمین هند، گرشاسب بُتی را می‌بیند که دو دست از سیم و زر دارد. هر کس
بیمار باشد، سه بار بُت را نیایش می‌کند، آنگاه دستش را به سوی بت دراز می‌کند. اگر
بت، دست زرینش را بدو بدهد، بیمار می‌میرد و اگر با دست سیمینش، دست بیمار را
بگیرد، شفا می‌یابد:

کرا بودی از درد بیمار تن
 سه ره بردی از پیش آن بُت نماز
 بت ار دادی آن دست کز زرّ بود
 ور آن دست دادی که بودی ز سیم
 بشُستی بدان آب در، خویشتن
 سوی دست او دست بردی فراز
 بدان درد در، مُردی آن مرد زود
 برستی ز بیماری و درد و بیم
 (اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵، س ۲۲-۱۹)

برهمن در پرسش و پاسخ گرشاسب با او بیان می کند که سه چیز در دنیا روزی و دانش را می کاهد:

سه چیز است اندر جهان خاسته
 یکی شرم و دیگر سر افراشتن
 که روزی و دانش کند کاسته
 سوم پیشه را کاهلی داشتن
 (همان، ص ۱۴۸، س ۴-۵)

عدد سه در پند دادن کاربرد زیادی داشته است. در نامه اترط به گرشاسب نیز سه پند در نامه ذکر می شود:

سه پندت دهم نغز، کز هر سه زود
 سپهد به فرمانش سوگند خورد
 گری نام و باشدت بسیار سود
 چنین گفتش آنگه پرستنده مرد
 (همان، ص ۲۲۵، صص ۲۳-۲۲)

قباد نیز در نصایح خود، سه چیز را باعث شوربختی شاه می داند:

سه چیز آورد پادشاهی به شور
 یکی با زنان رام بودن به هم
 کزان هر سه، شه را بُود بخت شور
 دوم زفت کاری، سیم دان ستم
 (همان، ص ۳۸۰، س ۱۸-۱۷)

در صفت جزیره اسکونه، مهراج به گرشاسب وصف نیایش گاهی را می گوید که هرگاه بیماری را به آنجا برند و چهره اش را با مشک و گلاب بشویند، چنانکه در تقدیرش باشد، پس از سه روز به زندگی برمی گردد که بیانگر قداست و روحانیت عدد سه در اساطیر است:

و دیگر چو بیماری افتد کسی
 در آن دردمندی بماند بسی

بریمش در این خانه هنگام خواب بشویند چهره‌ش به مشک و گلاب
گَرش بخش روزیست چون بُد نخست بماند، به سه روز گردد درست
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۷، س ۲۸-۲۶)

گرشاسب برای حرکت از جزیره اسکونه، سه روز صبر می‌کند تا باد موافق برای
سوار شدن به کشتی می‌وزد و پس از آن ادامه سفر محقق می‌شود:

چو سه‌روز بگذشت و شد راست باد به کشتی نشستند و رفتند شاد
(همان، ص ۱۵۹، س ۱)

در رفتن گرشاسب به درگاه شاه روم و کشیدن کمان نیز نقش عدد سه در
کمان کشیدن دیده می‌شود:

کمان را ز بالای سر بفراشت به انگشت چون چرخ گردان بگاشت
به زانو نهاد و به زه برکشید پس آنگاه نرمک سه ره درکشید
(همان، ص ۲۱۱، س ۳۶-۳۵)

شاه قیروان در جنگ با گرشاسب سه سالار معروف داشته است:

بُدنش سه سالار فرمانگزار یکی را سپرد از یلان صدهزار
درفش و کله دادش و اسب و ساز فرستاد مر جنگ را پیشباز
(همان، ص ۲۵۹، س ۱۶-۱۵)

در جنگ دوم گرشاسب با سالاران بهو نیز، نگهبانان لشکر او سه گرد هستند:

نگهبان لشکر سه گرد دلیر هژبر و گراهون و نشواد شیر
(همان، ص ۹۷، س ۱۷)

بدرقه کردن، یکی از رفتارهای آیینی و فرهنگی برجسته در میان ایرانیان قدیم بوده
است. در ایران باستان، رسم بوده است که به‌منظور بدرقه کردن مسافران و میهمانان، تا
دو منزل او را همراهی کنند؛ چنانکه در شاهنامه فردوسی، در سفر «سام» به گرگساران،
«زال» تا دو منزل او را بدرقه می‌کند:

بشد زال با او دو منزل به راه بدان تا پدر چون گذارد سپاه

پدر زال را تنگ در بر گرفت شگفتی خروشیدن اندر گرفت

بفرمود تا بازگردد ز راه شود شادمان سوی تخت و کلاه

(شاهنامه، ۱۳۷۰، داستان منوچهر، س ۶۳)

و نیز بعد از مرگ اسفندیار، هنگامی که بهمن همراه با هدایا به نزد گشتاسپ می‌رود، رستم تا دو منزل او را همراهی می‌کند:

تہمتن بیامد دو منزل بہہ راہ پس او را فرستاد نزدیک شاہ

(همان، رستم و اسفندیار، س ۷۵۷)

براساس پژوهش حاضر، این منظور تنها یک کارکرد داشته:

دو منزل پدر بُدش رامش فزای ورا کرد بدرود و شد باز جای

(اسدس طوسی، ۱۳۸۹، رفتن گرشاسب به نزد ضحاک، س ۸)

این بیت را در رفتن گرشاسب نزد ضحاک، به کار گرفته است.

اما، عدد سه را در چند مورد هم برای بدرقه و همراهی و هم برای استقبال از لشکر و یا فردی خاص می‌بینیم. به‌طور مثال شاه روم برای استقبال از گرشاسب، سه منزل به استقبال او می‌رود:

سہ منزل پذیرہ شدش با سپاہ زد آذین زیبا و گنبد بہ راہ

(همان، ص ۲۸۸، س ۱)

و شاه اثرط برای استقبال از ضحاک، سه منزل به پیشواز او می‌رود:

بزد کوس و با لشکر و پیل و ساز سہ منزل شد از پیش ضحاک باز

(همان، ص ۷۰، س ۶)

خاقان نیز در رفتن گرشاسب به جنگ فغفور، سه منزل گرشاسب را بدرقه می‌کند:

ہمہ راہ خاقان پرداختہ ہمہ جائی نزل و علف ساختہ

سہ منزل بُدش با سپہ راہنمای ورا کرد بدرود و شد باز جای

(همان، ص ۳۱۳، س ۲۱-۲۰)

همچنین فریدون نیز در آمدن نریمان، از سه منزل سپاهیان را به استقبال او می‌فرستد، که اینها می‌تواند نشانه تقدس و روحانیت عدد سه در ایران قدیم باشد:

سه منزل سپه داد زی راه روی دو رویه زده صف به کردار کوی
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۹، س ۹)

۲-۴- عدد چهار

«در باورهای اساطیری نخستین، شکل کامل از «چهار» به وجود آمده است. «چهار» یعنی کلیت، تمامیت، کمال، یکپارچگی، نظم، عقل، اندازه، نسبت، عدل.» (کوپر، ۱۳۸۶، ص ۲۷) «در برخی آیین‌ها، عدد چهار مقدس است، مانند وجود چهار رود در بهشت یا چهار بازو بودن صلیب. ارتباط صلیب با چهار، موجب شده است که این عدد نماد بی‌نظیری، فراوانی، جهانگیری و جامعیت به حساب آید.» (شوالیه، گریبان، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۵) «چهار جهت اصلی، چهار ستون عالم، چهار فصل، چهار مزاج، چهار حرف اسم خداوند (ل ل ل ه)، چهار بازوی صلیب، دیگر تعبیری است که از عدد چهار وجود دارد.» (شوالیه، گریبان، ۱۳۸۷، ص ۵۵۲) «در اندیشه خدانشناسی هلیولولیس مصریان، قدرت اصلی خلقت بر چهار عنصر تقسیم‌بندی شده است: زمین، آب، آتش و هوا.» (هوک، ۱۳۹۱، ص ۵۸) بنابر کتاب اوستا، آفرینش به چهار دوره سه هزارساله تقسیم می‌شود و مردم در چهار طبقه آتوریان، ارتشیان، کشاورزان و صنعتگران جای می‌گیرند.

همان‌گونه که بیان شد، عدد چهار رمز استحکام است. در هنر‌نمایی‌های گرشاسب نزد ضحاک این نشانه را می‌بینیم:

به هم بسته زنجیر پیلان چهار بی‌فکند نیزه در آمد سوار
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۷۳، س ۲۲)

همچنین پیش‌تر اشاره شد که چهار، رمز قدرت نیز بوده است. گرشاسب با چهار ببر بیان می‌جنگد و آنها را از پای در می‌آورد:

غو پیشرو خاست اندر زمان که آمد به ره چهار ببر دمان

بغرید چون تندر اندر بهار به کین روی بنهاد بر هر چهار

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۹۰، س ۷ و ۱۰)

در «رفتن گرشاسب به درگاه شاه روم و کمان کشیدن»، گرشاسب سه بار کمان را می‌کشد و بار چهارم ضربه بسیار محکمی می‌زند، به طوری که کمان به دو نیم می‌شود:

چهارم در آهخت از آنسان شگفت که هر دو کمان گوشه‌گوشش گرفت

کمان کرد دونیم و زه لخت‌لخت همیدون بینداخت در پیش تخت

(همان، ص ۲۱۲، س ۲-۱)

برخی از جنگ‌هایی که در گرشاسب‌نامه توصیف می‌شود سه روز به طول می‌انجامد و در آن سه روز، برتری رخ نمی‌دهد، اما در روز چهارم، به نفع یکی از طرفین خاتمه می‌یابد که می‌توان این موضوع را در ارتباط با کلیت و تمامیت، عدد چهار دانست:

سه روز اندرین کارها شد درنگ کس از هر دو لشکر نزد رأی جنگ

چهارم چو برزد خور از گه درفش زمین گشت از او زرد و گردون بنفش

بهو چل هزار از دلیران گرد به سالار تیو سپه‌کش سپرد

(همان، ص ۹۷، س ۸-۶)

در «شگفتی جزیره‌ای که موران داشت» نیز گرشاسب و همراهانش سه روز می‌رانند اما در روز چهارم به جزیره می‌رسند:

براندند دلشاد سه روز باز چهارم رسیدند جایی فراز

کُهی پر دهار و شکسته دره دهارش همه کان زر یکسره

(همان، ص ۱۶۶، س ۲-۱)

همین مفهوم در به جنگ آمدن شاه قیروان نیز دیده می‌شود. پس از سه روز جنگ، در روز چهارم، بزرگان آن بوم، به نزد سپهسالاران سپاه می‌روند و خواستار اتمام جنگ می‌شوند:

سپهدار از آن پس بر شهر تنگ همی بود سه روز و نامد به جنگ

چهارم چو زد گنبد لاژورد به کهسار بر چترِ دیبایِ زرد
به زاری، بزرگان آن بوم و شهر برفتند نزد سپهبد دو بهر
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰، س ۱۵-۱۳)

در جنگ گرشاسب با فغفور نیز با گذشتن سه روز از جنگ، هیچ کدام از طرفین
برتری نمی‌یابند و در روز چهارم، جنگ چهره دیگری می‌یابد:

سه روز این چنین بود پیکار سخت نگشت از دلیران یکی چیربخت
چهارم چو شد کار پیکار دیر سرآمد سران را سر از جنگ، سیر
(همان، ص ۳۳۴، س ۷-۶)

در داستان دهقان توانگر، گرشاسب پس از سه روز می‌گساری در آن آبادی، روز
چهارم به شهر می‌آید:

سه روز از می ناب برداشت بهر به روز چهارم پیامد به شهر
(همان، ص ۳۵۲، س ۱۵)

عدد چهار، رمز اندازه و نسبت، کمال و یکپارچگی نیز دانسته می‌شود. (یونگ،
۱۳۹۲، ص ۳۶۷) اسدی طوسی، قصر شاه روم را دارای چهار ایوان توصیف می‌کند:

در او خرّم ایوان برابر چهار ز رنگش گهرها چو باغ بهار
(همان، ص ۲۸۸، س ۱۳)

در بزمی که فریدون برای فغفور تدارک می‌بیند نیز، به سرایی با چهار ایوان
می‌روند:

نشستگاهی بود ایوان چهار ز هرگونه آراسته چون بهار
(همان، ص ۳۷۱، س ۱۸)

و در «آمدن فغفور به جنگ نریمان» تختی که فغفور بر آن می‌نشیند بر چهار فیل
بلند می‌نهند که می‌تواند رمز تعادل و یکپارچگی تلقی شود:

ز پیروزه تختی به زر کرده بند نهادند بر چار پیل بلند
(همان، ص ۳۵۵، س ۲۰)

همچنین در جنگ نریمان با تکین تاش، به کلاه جنگی تکین تاش اشاره می‌کند که چار پر بر بالای آن بود و این نیز نشانی از یکپارچگی و تعادل می‌تواند باشد:

یکی تبتی جوشن اندر برش کلاهی سیه، چار پر بر سرش
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹، س ۱۱)

نمونه‌ای دیگر این که گرشاسب پس از رزم با شاه طنجه، به هنگام گردیدن و دیدن عجایب، بر فراز بام و حصار، قبه‌ای می‌بیند که چهار ستون دارد:

ز مرمر بر افراز بام و حصار یکی قبه جزعین ستونش چهار
(همان، ص ۳۹۸، س ۱۴)

عدد چهار در ابیات زیر نیز معنای نمادین تمامیت، کمال و کلیت را القا می‌کند:

صفی راست بر راه و صفی به خم صفی چارسو در کشیده به هم
(همان، ص ۳۱۷، س ۵)

سپه صف زد از گرد دز، چار سو دل مهر و مه رزم کرد آرزو
(همان، ص ۳۴۳، س ۹)

شب و روز بر چار بهره به پای یکی بهره دین را ز بهر خدای
دگر باز تدبیر و فرجام را سیّم بزم را، چارم آرام را
(همان، ص ۴۰۳، س ۱۶ و ۱۷)

چهار، همچنین رمز چرخه حیات و چهار عنصر حیاتی است. اسدی طوسی در پرسش‌های گرشاسب از برهمن، این چهار عنصر را به چهار اژدها تشبیه می‌کند:

پرسید آن سبز ایوان به پای کدامت تازان و فرشش به جای
چهار اژدها بر هم آویخته از آن سبز ایوان در آویخته
به جان و به تن زان چهار اژدها به گیتی نیابد کسی زو رها
(همان، صص ۱۴۶-۱۴۵، س ۲۱-۱)

همچنین خلقت پدیده‌های عالم را ناشی از تأثیر آب، باد، خاک و آتش می‌داند:

چهارند لیکن همی زین چهار نگار آید از گونه‌گون صدهزار
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۴، س ۱۶)
در جایی دیگر نیز به چهار فصل و گردش آنها و چرخش روزگار اشاره می‌کند که
بیانگر کارکرد عدد چهار در معنای رمزی «هماهنگی و توازن در چرخه حیات» است:
خزان و زمستان، تموز و بهار همه ساله در گردش‌اند این چهار
شب و روز و چرخ و مه و آفتاب دمان ابر و تند آتش و تیز آب
(همان، ص ۱۹۹، س ۱۱-۱۲)

و در نمونه زیر، اخلاط (طبایع) چهارگانه، یعنی دم، بلغم، سودا و صفرا را در
وجود انسان چهار زنجیر می‌داند که باعث حفظ تعادل و ادامه حیات می‌شوند:
تنت خانه‌ای دان به باغی درون چراغش روان زندگانی ستون
فروهشته زین خانه زنجیر چار چراغ اندرو بسته زنجیروار
هر آنگه که زنجیر شد سست‌بند ز هر گوشه ناگه بخیزد گزند
(همان، ص ۳۸، س ۹-۱۱)

چهار را نماد عدل نیز دانسته‌اند. در پند دادن اثرط به گرشاسب، او چهار گناه را
بدترین گناهان می‌داند:

چهار است آهوی شاه آشکار که شه را نباشد بتر زین چهار
یکی خیره‌رایی، دوم بد دلی سوم زفتی و چارمین کاهلی
(همان، ص ۲۳۹، س ۴-۵)

۲-۵- عدد پنج

«پنج، در باورهای اسطوره‌ای، عدد مرکز، هماهنگی و توازن است. عدد انسان است
که می‌توان او را به صورت پنج ضلعی نشان داد که عبارت از سر و بازوان و پاهایش
باشد.» (نورآقایی، ۱۳۸۸، ص ۶۴) «پنج، نماد «وصلت الهی» است و گاه از آن به‌عنوان
ازدواج مقدس نام برده می‌شود زیرا حاصل ترکیب عدد فرد و زوج است.» (شایگان،
۱۳۸۲، ص ۴۳) «در فرهنگ چینی می‌توان به پنج کوه مقدس اشاره نمود. در آمریکای

مرکزی نیز، پنج، عدد مقدّس است. عدد پنج در اسلام نیز مبارک است و در نمازهای پنج‌گانه، پنج ستون دین، پنج تن آل عبا و ... دیده می‌شود. (نورآقایی، ۱۳۸۸، ص ۶۴) «عدد پنج در فرهنگ فیثاغورثی نشان‌دهندهٔ «ازدواج زمین و آسمان» و مظهر آپولون است، زیرا ایزد نور است و پنج ویژگی دارد.» (نورآقایی، ۱۳۸۸، ص ۶۶) «در فرهنگ عبری، پنج، مظهر قدرت و استحکام، عقل تندر و در آیین قبلا به معنی هراس است.» (کوپر، ۱۳۸۶، صص ۳۰-۲۹) «چینیان باستان تأکید دارند که زیر آسمان، قوانین جهانی پنج‌اند: پنج رنگ، پنج طعم، پنج لخت، پنج فلز، پنج سیاره، پنج جهت، پنج منطقهٔ فضایی و البته پنج حس.» (کوپر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳)

همان‌گونه که بیان شد، عدد پنج با مفاهیمی چون هماهنگی، توازن و مرکز پیوند دارد:

گرشاسب در جزیرهٔ هدکیر، بتی می‌بیند که در توصیف او می‌گویند اگر پنج گام هم او را جابه‌جا کنند، تعادلش حفظ می‌شود:

شود ز اشک او درد بیمار کم ز رخ زنگ بزداید از دیده نم
وگر پنج گامی برنش ز جای نه نالد نه گرید نه افتد به‌پای

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱، س ۱۱-۱۰)

همچنین در ساختن سیستان، گرشاسب پنج در برای آن می‌سازد:

چو آن شهر پردخت و باره بساخت برو پنج در آهنین بر نشاخت

(همان، ص ۲۴۳، س ۲۲)

پنج، همچنین نماد قدرت و استحکام است. در داستان دهقان توانگر، دهقان بیان می‌کند که هنگامی که کاشت و برداشت را انجام می‌دهد، بعد از آن، پنج سال بی‌زیان می‌زید و از مال به دست آمدهٔ خود بهره می‌برد:

چنین داد پاسخ که دهقان به کار چو از کشت شد وز گله مایه‌دار
بر او بی‌زیان بگذرد سال پنج بیابد بر از هرچه برداشت رنج

(همان، ص ۳۵۰، س ۱۰-۹)

عدد پنج، همچنین در باورهای ایرانی برای امور موقتی نیز به کار برده می‌شود؛ به‌طور مثال، اسدی در نکوهیدن جهان، آن را بهشتی پنج روزه و منزلگاهی موقتی می‌داند که به‌زودی از انسان باز پس گرفته خواهد شد:

جهان ای شگفتی به مردم نکوست	چو بینی همه درد مردم از اوست
یکی پنج روزه بهشت است زشت	چه نازی بدین پنج روزه بهشت
ستاننده چابک ربایی است زود	که نتوان ستد باز هرچ او ربود

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۳، س ۳-۱)

مبندید دل در سرای سپنج	کش انجام مرگ است و آغاز رنج
------------------------	-----------------------------

(همان، ص ۴۰۲، س ۱۱)

۶-۲- عدد شش

در مفاهیم اسطوره‌ای، شش نمایان‌گر اعتدال و هماهنگی است و عدد سرنوشت معنوی محسوب می‌شود. در چین عدد شش، عدد آسمان است و همچنین چهار جهت اصلی به اضافه بالا و پایین را تداعی می‌کند. در فرهنگ سومری، عبری و مسیحی، شش روز آفرینش را به یاد می‌آورد. (نورآقایی، ۱۳۸۸، ص ۷۴) عدد شش در اساطیر یونان و روم، عدد ونوس، خدایانوی عشق جسمانی بود. (فضائلی، ۱۳۸۷، ص ۹۸) بر بنیاد اندیشه زردشت، نخستین عملی که وی برای اهوره‌مزدا تصور کرد، فراخواندن شش مینوی کهتر، یعنی همان موجودات نورانی نخستین شهود زردشت، از طریق مینوی فزونی‌بخش یا سپنته‌مینو بود. (بویس، ۱۳۹۱، ص ۴۵) عدد شش در قرآن کریم، جانشین رمزآلود مفهوم تمامیت و تعیین سرنوشت معنوی عالم است که خداوند به وضوح به آن اشاره کرده است؛ چنانکه در پنج سوره به روشنی می‌فرماید: ما عالم را در شش روز آفریدیم (سجده/۴؛ ق/۳۸؛ اعراف/۵۴؛ حدید/۴؛ فرقان/۵۹).

عدد شش عددی کم‌کاربرد در گرشاسب‌نامه است. به نظر می‌رسد عدد شش در گرشاسب‌نامه، با مفاهیم رمزی شانس و اقبال و نیز تمامیت و تعیین سرنوشت معنوی

در پیوند است؛ به عنوان نمونه، گرشاسب در هنرنامه‌ی نزد ضحاک، شش سپر برمی‌دارد و تیر خود را از هر شش سپر عبور می‌دهد:

به خاری سپر شش به هم بر بداشت بزد تیر و بیرون ز هر شش گذاشت

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۷۳، س ۲۱)

و در جنگ با اژدها و ماهی وال، گرشاسب شش اژدها را می‌کشد:

سراسر شیخ و سنگ‌گلاخ درشت بگشت و از آن اژدها شش بگشت

(همان، ص ۱۶۳، س ۷)

در توصیف تختگاه مهرج‌شاه، عدد شش را برای بیان اعتدال و توازن به کار برده است:

درو شش ستون خیمه نیلگون ز سیمش همه میخ و ز زر ستون

(همان، ص ۸۷، س ۱۲)

و گرشاسب با خوش‌شانسی، راه طولانی رفتن به پیش ضحاک را در شش ماه می‌پیماید:

به شش ماهه، یکساله ره در نوشت بی‌آزار و خرّم به خشکی گذشت

(همان، ص ۸۷، س ۳)

۲-۷- عدد هفت

عدد هفت مورد توجه اقوام مختلف جهان بوده است. «بابلیان سامی نژاد، برای عدد هفت اهمیّت بسیار قائل بودند و تاریخ و آیین‌شان از جمله سیارات و طبقات آسمان و زمین و حدائق معلّقه - حاکی از امثله این احترام و تقدیس است.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷، س ۲۰) «عرب نیز چه در جاهلیّت و چه در اسلام به این عدد اهمیّت می‌نهاد؛ از آن جمله در جاهلیّت، هفت بار طواف به دور کعبه، هفت بار رمی حَجَر و سعی جاهلیّت بین صفا و مروه به هنگام مراسم حج، معمول بوده است.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷، ص ۲۵) «در نظر یونانیان، عدد هفت، مخصوص «آپولو»، خداوند پزشکی و شعر و صنعت، بود و هفت روز مانده به ماه نو برای او قربانی می‌کردند. هفت پروردگار

هندوان به نام «آدی‌تیا» خوانده می‌شوند.» (معین، ۱۳۳۸، صص ۴۵-۳۹) «عدد هفت در کتاب مقدس یهود به‌عنوان عدد تام و کامل استعمال شده است.» (زرکلی، ۱۹۸۹، ص ۶۷). «بنابر کتاب مقدس، یوحنا ی لاهوتی در مکاشفات خود، در رؤیا، هفت روح، هفت مهر، هفت صورت و بره‌ای مذبح دارای هفت شاخ و هفت چشم، هفت پیاله زربین، هفت بلا و هفت فرشته که در حضور خدا ایستاده‌اند رؤیت کرد.» (زرکلی، ۱۹۸۹، ص ۶۷) «در آیین زردشتی، برگزاری هفت جشن در طول سال مرسوم بود و هفتمین جشن آنها، نوروز و مربوط به هفتمین آفریده یعنی آتش بود. این آخرین جشن از جشن‌های هفتگانه، ناظر به روز رستاخیز است که نوروز زندگانی جاوید خواهد بود.» (بویس، ۱۳۹۱، ص ۵۹)

اسدی طوسی هر هفت اقلیم گیتی را تحت سیطره ضحاک توصیف می‌کند که نشانه قدرت و گستره فرمانروایی او بوده است:

جهان زیر فرمان ضحاک شد	ز هر نامه‌ای نام جم پاک شد
چو بگرفت گیتی به شاهنشهی	فرستاد نزد شهان آگهی
به روم و به هندوستان و به چین	به ایران و هر هفت کشور زمین

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۴۶، س ۳-۱)

به فرمان ما گشت تاج و نگین	همان شاه‌ی هفت کشور زمین
----------------------------	--------------------------

(همان، ص ۸۱، س ۲۰)

در موارد دیگری نیز به هفت اقلیم بودن زمین اشاره می‌کند:

زمین چون گری هفت کشور به‌زور	که چندان نیابی که باشدت گور
------------------------------	-----------------------------

(همان، ص ۱۰۷، س ۱۷)

شاه کابل در نکوهش دخترش، به خدایی که هفت کره و چهار عنصر را پدید آورده است سوگند می‌خورد:

به یزدان که گردون به پرگار زد	گره هفت پیمود و بر چار زد
-------------------------------	---------------------------

(همان، ص ۶۲، س ۱۴)

همان‌گونه که بیان شد در باورهای قدیم هفت طبقه برای آسمان قائل بوده‌اند که در گرشاسب‌نامه نیز در چند مورد به این مسأله اشاره می‌شود:

به یک بند هفت آسمان بسته کرد بدین گوهران کار پیوسته کرد
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۸۱، س ۱۷)

در چند جای دیگر نیز این مفهوم و هفت طبقه دانستن آسمان آورده شده است:

تو سازیدی این هفت چرخ روان ستاره معلّق زمین در میان
(همان، ص ۱۵۳، س ۱۲)

فرازنده هفت چرخ سپهر فروزنده گیتی از ماه و مهر
(همان، ص ۳۸۴، س ۱۰)

هفت را عددی خوش‌یمن و معنوی می‌دانسته‌اند. گرشاسب نیز به فرخنده فال، شهر سیستان را در هفت سال می‌سازد که عددی نمادین است:

به فرّ سپهدار فرخنده فال شد آن شهر پردخته در هفت سال
(همان، ص ۲۴۴، س ۱۵)

و در جای دیگر هم به جهت خوش‌یمنی، هفت ماه را به کار می‌برد:

همان جا بر قیروان با سپاه همی بود دل شادمان هفت ماه
(همان، ص ۲۷۳، س ۱)

در «آمدن فغفور به جنگ نریمان»، از بزرگان هفت نفر با او همراه‌اند:

ز خویشان و از ویژگان هفت کس بُدندی ز پیرامنش پیش و پس
(همان، ص ۳۵۴، س ۲۱)

به نظر می‌رسد در ابیات زیر، عدد هفت (یک هفته)، به لحاظ جنبه معنوی که با خود دارد، باعث تحقّق امور و حائز اهمّیت و احترام است:

برآسای یک هفته تا روی کار ببینیم و پاسخ کنیم آشکار
(همان، ص ۳۰۵، س ۷)

بوی شاد یک هفته مهمان من	بیارایی این میهن و مام من (اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۶، س ۲۲)
چو شد هفته‌ای، شهری آمدش پیش	کُهی نزدش از مه بلندیش پیش (همان، ص ۳۱۹، س ۱۵)
سپهدار چون هفته‌ای سور کرد	از آن پس شد آهنگ فغفور کرد (همان، ص ۳۱۳، س ۱۷)
همی خورد یک هفته بر سوگ درد	پس آنگه بر آراست کار نبرد (همان، ص ۳۳۳، س ۳)
بُئد شاد و مهرج لشکر بنخواست	به یک هفته کار سپه کرد راس (همان، ص ۸۹، س ۱۳)

نتیجه‌گیری

زبان ادبیات، در بسیاری از آثار، زبان رمز و نماد است و برای این منظور بسیاری از عناصر و پدیده‌ها به‌عنوان ابزار لازم کارکردی رمزآلود و نمادین می‌یابند. از جمله این ابزار، می‌توان «اعداد» را برشمرد. یافته‌های پژوهش حاضر تا حدودی نشان داده است که بسیاری از اعداد، از جمله اعداد یک، دو، سه، چهار، پنج، شش و هفت، در گرشاسب‌نامه اسدی طوسی علاوه بر اینکه در بیان کیفیات توصیف و انتقال جنبه‌های اغراق‌آمیز حوادث به مخاطب مؤثر واقع شده‌اند، حامل اندیشه‌ها و معانی اسطوره‌ای خاصی نیز بوده‌اند. این اندیشه‌ها و باورها اساس و بنیاد زندگی و آداب و رسوم گوناگون ایرانیان باستان را تشکیل می‌داده‌اند و بنا بر پژوهش حاضر، رد پای پاره‌ای از این معانی و باورهای قوم ایرانی را در میان ملل و اقوام دیگر نیز می‌توان دید. در مواردی نیز مشاهده شده است که اسدی طوسی، برای یک عدد خاص، معنا و کارکردی متفاوت با معانی آشنا و رایج آن عدد را در نظر گرفته است.

یادداشت‌ها

- ۱- ریدک: غلام‌بچه ترک. (لغت‌نامه دهخدا)
- ۲- منزل: مسافتی که معمولاً کاروانی در یک روز طی می‌کند. (دیانت، فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها، ج ۱، صص ۴۵۷-۴۵۶).

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اسدی طوسی، علی بن احمد (۱۳۸۹)، گرشاسب‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- ۳- الیاده. میرچا، شول. پ، اوتلی. ف و دیگران (۱۳۸۸)، اسطوره و آیین، از روزگار باستان تا امروز، برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، انتشارات اسطوره.
- ۴- اولانسی، دیوید (۱۳۸۰)، پژوهشی نو در میتراپرستی، ترجمه و تحقیق مریم امینی، تهران، نشر چشمه.
- ۵- بویس، مری (۱۳۹۱)، زردشتیان، باورها و عقاید دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران، نشر ققنوس.
- ۶- بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، ادیان آسیایی، تهران، نشر چشمه .
- ۷- ----- (۱۳۷۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، نشر آگاه.
- ۸- پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۹)، اوستا، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- ۹- دیانت، ابوالحسن (۱۳۹۷)، فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها، تبریز، [بی‌نا].
- ۱۰- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز.
- ۱۱- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹)، الاعلام یا قاموس تراجم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ۱۲- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۰)، شاهنامه، به تصحیح ژول مول، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- ۱۳- شایگان، داریوش (۱۳۸۲)، آیین هندو و عرفان اسلامی، تهران، انتشارات فرزانه روز.
- ۱۴- شوالیه. ژان، گبران. آلن (۱۳۸۷)، فرهنگ نمادها: اساطیر، رسوم و ...، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران، نشر جیحون.
- ۱۵- فریزر، جرج جیمز (۱۳۸۶)، شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشر آگاه.
- ۱۶- کرانسولسکا، آنا (۱۳۸۲)، چند چهره کلیدی در اساطیر گاه‌شماری ایرانی، ترجمه ژاله متحدین، تهران، انتشارات ورجاوند.
- ۱۷- کوپر، جین (۱۳۸۶)، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، فرهنگ نشر نو.
- ۱۸- مختاری، محمد (۱۳۶۹)، اسطوره زال، تهران، نشر آگاه.
- ۱۹- معین، محمد (۱۳۳۸)، مزدیسنا و ادب پارسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۷)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۱- نورآقایی، آرش (۱۳۸۸)، عدد، نماد، اسطوره، تهران، شرکت نقد نشر افکار.
- ۲۲- هال، جیمز، (۱۳۸۰)، فرهنگ‌نگاره نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.
- ۲۳- هوک، ساموئل (۱۳۹۱)، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ۲۴- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۲)، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، چاپ نهم، تهران، نشر جامی.