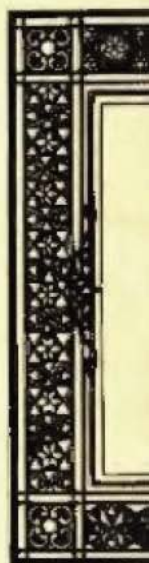
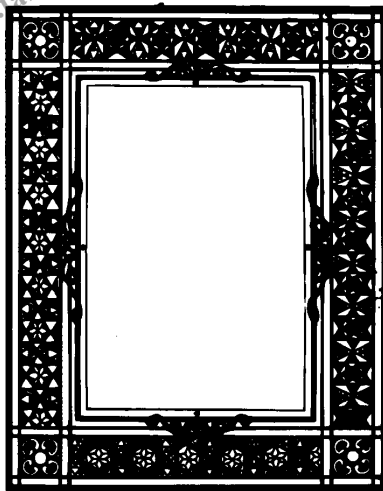


بهارمختاریان
درآمدی بر ساختار اسطوره‌های شاهنامه



تبرستان
www.tabarestan.info



تبرستان
www.tabarestan.info

بهار مختارین
درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه



سرشناسه: مختاریان، بهار، ۱۳۳۷-
 عنوان و نام پدیدآور: درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه/نوشته‌ی بهار مختاریان.
 مشخصات نشر: تهران: آگه، ۱۳۸۹.
 مشخصات ظاهری: ۲۸۰ ص.
 شابک: 978-964-329-244-7
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.
 موضوع: فردوسی، ابوالقاسم، ۴۱۶-۳۲۹ ق. شاهنامه — اساطیر
 موضوع: فردوسی، ابوالقاسم، ۴۱۶-۳۲۹ ق. شاهنامه — نقد و تفسیر
 رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ ۳م طائف/PIR۴۴۹۷
 رده‌بندی دیویی: ۸۱۰/۷۲۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۲۱۴۲۸۷۱

تبرستان
 www.tabarestan.info

www.agahpub.ir
 info@agahpub.ir



بهار مختاریان

درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه

چاپ اول زمستان ۱۳۸۹، آماده‌سازی و حروف نگاری دفتر نشر آگه
 (ویراستار: اشرف ذریت خواه حروف نگاری: سمیه حسینی، صفحه‌آرایی: نفیسه جعفری)
 لیتوگرافی طیف نگار، چاپ نیل، صحافی دیدآور
 شمارگان ۱۰۱۰۰ نسخه
 همه‌ی حقوق چاپ نشر این کتاب محفوظ است

طراحی و اجراء: علی حسینیخانی

مرکز پخش: کتاب گزیده

خیابان انقلاب، خیابان فخر رازی، بین روانمهر و لیاقت نژاد

نیش کوچه‌ی دینیان، شماره ۳۳

تلفن: ۹۸۷ ۳۰۰ ۶۶، ۶۲ ۳۹ ۶۶

۶۰۰۰۰ تومان

فهرست

۷	پیش‌گفتار
۱۱	تاریخچه‌ی اسطوره‌شناسی و نقدی بر اسطوره‌شناسی ایران
۳۵	تهمینه (تهمیمه) کیست؟
۶۳	اکوان دیو: اکومن یا اکوای دیو
۸۱	سیاوخش و بالدر: پژوهشی تطبیقی در اسطوره‌شناسی هند و اروپایی
۱۰۳	الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها (سیاوش و افسانه‌ی اسب و گیاه)
۱۲۵	خاستگاه اسطوره‌ای نام سیاوش
۱۳۵	اسطوره‌ی فریدون در روایات ایرانی
۲۱۷	اسطوره‌ی فریدون و ضحاک
۲۲۹	گاو برمایه، گرز گاوسر و ماه‌پیشانی
۲۳۹	مرداس، نیک‌مرد آدم‌خوار!
۲۴۹	ساختار تغذیه در اسطوره‌ی منشی و مشیانه

تبرستان
www.tabarestan.info

پیش‌گفتار

علاقه به اسطوره‌های ایرانی طی کار روی پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، با عنوان «فریدون در اساطیر و روایات ایرانی» به سال ۱۳۷۲ در دانشگاه تهران در من برانگیخته شد. اما از همان آغاز، کمبود منابع و اطلاعات، چه در مورد تعریف علمی اسطوره و چه در مورد الگوها و روش‌های اسطوره‌شناسی، می‌رفت تا نوعی ناامیدی در من ایجاد کند. کارهای انجام شده، چنان پراکنده و نابه‌سامان بود که نمی‌شد گفت در چه مرحله‌ای از پژوهش‌های اسطوره‌شناسی هستیم. این شرایط نامطلوب منابع فارسی، به‌ناچار، مرا به سمت مطالب و منابع لاتین کشانید. این منابع هم به‌خودی‌خود نمی‌توانستند چندان راهگشا باشند، چراکه انبوه الگوها و روش‌ها مانع از آن بود که بتوانم تشخیص دهم کدام یک با شرایطی که من با آن درگیر بودم، همخوانی دارد. در آن گیرودار بود که با خواندن مقاله‌ی «بررسی ساختاری اسطوره» از لوی-استروس، احساس کردم با الگوی تازه‌ای سروکار دارم که خود دنیایی است. اما وارد شدن به آن دنیا، از حد توان آن زمان من فراتر بود. تنها سال‌ها بعد توانستم با مطالعه‌ی آثار لوی-استروس با روش او بیشتر آشنا شوم. نتیجه‌ی آن آشنایی، مقاله‌ی «ساختار تغذیه در اسطوره‌ی مشی و مشیانه»^۱ شد.

با توجه به چنین شرایطی بود که الگوی کاملاً ساده‌ی «گردآوری» را برای پایان‌نامه‌ام برگزیدم. نتیجه را در بخش «فریدون در اسطوره‌های ایرانی»، از همین مجموعه، با تغییراتی پیش روی خواننده قرار داده‌ام. در این الگو، روایت‌های مشابه از اسطوره‌ی

۱. این مقاله نخست با عنوان «روند منطقی تغذیه در اسطوره نخستین انسان» در مجله‌ی ایران‌شناسی (سال سیزدهم، ۱۳۸۰) به چاپ رسید.

فریدون در فرهنگ هند و ایرانی، بنا بر کارکرد این شخصیت و دیگر شخصیت‌های مرتبط با او، به شیوه‌ی سنتی دسته‌بندی شد، ولی از تجزیه و تحلیل، تا حد امکان، خودداری به عمل آمد. بعدها، با مطالعات جدی‌تر در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی فرهنگ هند و اروپایی و آشنایی با آثار ژرژ دومزیل، امکان تحلیل همین مواد در بخش «اسطوره‌ی فریدون و ضحاک»^۱، گاو پرمایون، گرز گاوسر و ماه‌پیشانی^۲ و «مرداس نیک‌مرد آدم‌خوار»^۳ فراهم شد.

در مقاله‌ی «تهمینه کیست؟»^۴ کوشیده‌ام تا براساس نظر بنیادین ژرژ دومزیل که معتقد به تطبیق مواد برای رسیدن به ساختار اجتماعی این داستان‌ها بود، به روشی کاملاً تازه دست یابم. آن‌جا نشان داده‌ام که ساختار اجتماعی چنین داستان‌هایی، در شاهنامه، به بنیادهای اجتماعی بسیار عمیقی در فرهنگ هند و اروپایی اشاره دارد و بدون در نظر گرفتن این بنیادهای فرهنگی تحلیل چنین داستان‌هایی ناممکن است.

در مقاله‌ی «سیاوخش و بالدر»^۵ همین الگو، به صورت تطبیقی، در برقراری پیوند میان داستان سیاوش و داستان بالدر، که شخصیت مهم اسطوره‌های اسکاندیناوی است، به کار گرفته شده است. جست‌وجو برای یافتن مؤلفه‌های پنهان اسطوره‌ی سیاوش ایرانی در پیوند با مؤلفه‌های داستان بالدر، راهی کاملاً تازه پیش پای من گذاشت که ادامه‌ی آن را در مقاله‌ی «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها»^۶ می‌توان دید. در این مقاله کوشیدم گامی در زنده کردن داستان‌های پریان به عنوان منابع اسطوره‌ای بردارم. مقاله‌ی «خاستگاه اسطوره‌ای نام سیاوش»^۷ نیز محصول همین نگاه است.

مقاله‌ی «اکوان دیو، اکومن یا اکوای دیو»^۸ کوششی مستقل در روشن ساختن ریشه‌شناسی نام اکوان دیو است. در این مقاله کوشیده‌ام نشان دهم که حتی بحث

۱. این مقاله با همین عنوان در مجله‌ی *ایران‌شناسی* (۱۳۷۷) به چاپ رسید.
۲. این مقاله در سال ۱۳۸۷ در *نامه‌ی فرهنگستان*، شماره‌ی ۳۸ منتشر شده است.
۳. این مقاله در سال ۱۳۸۷ در *نامه‌ی فرهنگستان*، شماره‌ی ۳۷ به چاپ رسید.
۴. این مقاله در سال ۱۳۸۶ در *نامه‌ی فرهنگستان*، شماره‌ی ۳۵ به چاپ رسید.
۵. این مقاله در سال ۱۳۸۷ در *نامه‌ی انجمن*، شماره‌ی ۲۵ به چاپ رسید (صورت اولیه‌ی آن در *ایران‌شناسی*، ۱۳۷۸، چاپ شده است).
۶. این مقاله در سال ۱۳۸۵ در *نامه‌ی انسان‌شناسی*، شماره‌ی ۸ به چاپ رسید.
۷. این مقاله در سال ۱۳۸۷ در *نامه‌ی انجمن*، شماره‌ی ۲۸ به چاپ رسید.
۸. این مقاله در سال ۱۳۸۵ در *نامه‌ی ایران باستان*، شماره‌ی ۸ به چاپ رسید.

ریشه‌شناسی نام اکوان در شاهنامه، نه تنها با داده‌های زبان‌شناسی، که با داده‌های اسطوره‌ای، قابل توضیح است.

مجموع این تلاش‌ها در پی نشان دادن این حقیقت است که هرچند شاهنامه اثری ادبی است، اما از لحاظ محتوایی در پیوند با اسطوره‌های اقوام هند و اروپایی قرار دارد و درک محتوای اسطوره‌ای شاهنامه، تنها در برقرار کردن پیوند میان این محتوا و اسطوره‌های هند و اروپایی و نیز افسانه‌های ایرانی (داستان‌های پریان) امکان‌پذیر است. شاهنامه‌شناسی‌ای که بخواهد تنها به خود شاهنامه یا منابع ایرانی اکتفا کند، می‌تواند خطاهای بسیاری در بر داشته باشد و افق پژوهش‌های وابسته به آن، یعنی اسطوره‌شناسی و جامعه‌شناسی را بسته نگاه دارد.

ترتیب مقاله‌ها برپایه‌ی الگوهای مختلف اسطوره‌شناسی تطبیقی به صورتی تنظیم شده است که خواننده، سوای برداشت مستقل از هریک، بتواند مسیر رویکردهای مختلف به یک موضوع را خود پی گیرد.

در این جا جای دارد از سرکار خانم لیلا حسین‌خانی و آقای محمد نبوی، مسئولان علمی نشر آگه، که با بردباری بسیار مرا در انتشار این کتاب یاری رساندند، صمیمانه سپاس‌گزاری کنم. همچنین از ویراستار محترم، خانم اشرف ذریت‌خواه، که صبورانه و با دقت متن را ویرایش کرده‌اند، سپاس‌گزارم.

تبرستان
www.tabarestan.info

تاریخچه‌ی اسطوره‌شناسی و نقدی بر اسطوره‌شناسی ایران

دامنه و شمول تفسیر اسطوره‌ای به نوعی دامن‌گیر تمامی پدیده‌های طبیعی و بشری بوده و این نوع تبیین بر همه‌ی گستره‌های فکری انسان سایه افکنده است. از این رهگذر، اسطوره را می‌توان بازتابی خلاق از چگونگی تحول فکری و روحی انسان در ارتباط با واقعیت دانست. روایت اسطوره‌ای انعکاسی از دریافت و شناخت آدمی از واقعیت است و بر پیش‌فرض‌ها و بدیهیات ذهنی آغازینی استوار است که واقعیت را از رهگذر این بدیهیات می‌شناسد و تبیین می‌کند. با این تعبیر، جهان اسطوره، جهانی است سرشار از تصاویری بی‌پیرایه که به منزله‌ی اموری عینی، عین واقعیت‌اند. پژوهش در درون‌مایه‌ی اسطوره، کوششی است در شرح و شناخت روند شکل‌گیری این جهان بازآفریده از تصاویر. بررسی و تجزیه و تحلیل اسطوره، گذشته از شناخت پیش‌فرض‌های ذهنی، منوط به بررسی مؤلفه‌ها و پیوند عناصر درونی و شیوه‌ی کارکرد آن‌ها با هم از سویی، و مقایسه و تطبیق این عناصر با اسطوره‌های مشابه آن از سوی دیگر است؛ این بررسی‌ها و پژوهش‌ها ما را به ساختار فکری و ارزش‌گذاری‌های فرهنگی یک قوم رهنمون می‌شود.

شیوه‌های پژوهش درباره‌ی اسطوره از آغاز تاکنون یکسان نبوده و رویکردها و روش‌های گوناگونی به خود دیده است و در این مقدمه برآنیم تا پس از نگاهی گذرا به تاریخچه‌ی رویکردها و الگوهای پژوهشی به نقد اسطوره‌شناسی در ایران بپردازیم. واژه‌ی یونانی *mythos* به معنی «روایت» یا «چیزی که کسی نقل کند»، و در کاربرد

عام‌تر آن، «بیان، داستان و طرح نمایش‌نامه»، معمولاً در تقابل با *Historia* و *Logos* به کار می‌رفته است. اصطلاح جدید *Mythology* برگرفته از واژه‌ی *mythologia* است که افلاطون آن را به معنی «بازگفتن داستان‌ها» به کار برده و امروزه دارای دو کاربرد متفاوت است:

۱. اسطوره یا اسطوره‌های یک قوم،

۲. دانش بررسی و پژوهش اسطوره‌ها.

اگرچه در مغرب‌زمین، دانش اسطوره‌شناسی در گشودن پنجره‌هایی برای شناخت فرهنگ اقوام، تمدن‌ها و خاستگاه‌های فرهنگ، دین و زبان از جایگاهی ویژه برخوردار بوده و هست، کتمان نمی‌توان کرد که در ایران هنوز تمایز کاربردی آن تعریف روشنی ندارد و برخلاف مسیری که این دانش از روزگار باستان تا به امروز در مغرب‌زمین پیموده و روز به روز گستره‌ی معنایی و کارکردی آن فراخ‌تر گردیده، در ایران، راهی ناپیموده، پیش از گشایش راهی، خود به بن‌بست انجامیده و گویی «نقل» و «روایت» اسطوره را «اسطوره‌شناسی» انگاشته است. گویی به زعم ما، هرگونه مطالعه در متون اوستایی، فارسی میانه و شاهنامه و نقل روایات و حکایات آن، همان «اسطوره‌شناسی» است و مترجم متون اوستایی و فارسی میانه «اسطوره‌شناس» است. به سخن دیگر، اسطوره‌شناسی ایرانی به ریشه‌شناسی واژه‌ها، گردآوری و نقل سرگذشت ایزدان و پهلوانان از این متون می‌پردازد، بی‌آنکه در پی آن باشد تا نظم و نسقی منسجم و روشمند از متن این روایات استخراج کند و تنها به استنتاج «معنا و پیام اخلاقی»، در «خوب و دلیر و...» خواندن گروهی و «زشت و اهریمنی و...» خواندن گروهی دیگر، اکتفا نکند. آیا این رویکرد به اسطوره‌ها را به‌راستی می‌توان «اسطوره‌شناسی» نامید؟ آیا نظم و ساختار مستتر اسطوره‌ها تنها از رهگذر بررسی منابع نوشتاری آشکار می‌شود؟ اگر شناخت اسطوره‌های یک قوم قابلیت و توان شناخت اندیشه‌ها و باورها و کارکردهای آن‌ها را در نهادها و ساختارهای اجتماعی آن قوم به ما می‌دهند، چنین شناختی به مدد چه نوع اسطوره‌شناسی حاصل می‌گردد؟

همان‌گونه که اشاره شد، غریبان در این زمینه راه درازی پشت‌سر نهاده‌اند و دانشمندان برجسته‌ای عمری در بررسی فرهنگ‌های مختلف صرف کرده و به یمن پژوهش‌هایی روشمند به نتایج شگفتی در اسطوره‌پژوهی رسیده‌اند؛ این پژوهشگران و این نظریه‌ها در چالش‌هایی منطقی با یکدیگر در رشد اسطوره‌شناسی گام‌های بلندی برداشته و به دستاوردهایی رسیده‌اند که از توجه عمیق و دقیق به آن‌ها گریزی نیست.

برای مثال، نظریه‌ی ساختارگرایی لوی-استروس که حاصل مطالعات میدانی و بررسی‌های تطبیقی اوست و تحقیقات تطبیقی ژرژ دومزیل در شناخت ساختار اجتماعی جوامع و فرهنگ‌های هند و اروپایی، یکی دو مثال از انبوه مثال‌هایی است که با آگاهی دقیق از آن‌ها در مطالعات اسطوره‌شناختی گزیر و گریزی نیست. به سخن دیگر، اگر در صدد بررسی و شناخت روشمند اسطوره‌های خویش‌ایم، از بهره‌وری از دستاوردهای پژوهش‌های اسطوره‌شناسی روشمند این اسطوره‌شناسان برجسته ناگزیریم و پس از آگاهی و احاطه‌ی نظری بر ادق‌ایق این علم و روش‌های آن، روشی متناسب با ویژگی‌های تاریخی و اجتماعی و، به‌طور کلی، فرهنگ خویش، در تحقیق اسطوره‌های خود برگزینیم. از این‌رو، در این مختصر، پیش از پرداختن به پیشینه‌ی اسطوره‌شناسی در ایران و کاستی‌ها و...، نگاهی گذرا به پژوهش‌های اسطوره‌شناسی غرب خواهیم افکند تا حداقل دورنمایی کلی از موضوعی گسترده با بخش‌هایی گوناگون، ترسیم کنیم.

پیشینه‌ی اسطوره‌پژوهی در غرب

در یونان از همان زمان افلاطون، فلاسفه در پی کشف رابطه‌ی میان اسطوره و باورهای سنتی از یک‌سو، و حقیقت عقلانی از سویی دیگر، برآمدند. آنان نخست اسطوره‌ها را با برداشت تمثیلی توضیح می‌دادند و آن‌ها را چون تمثیل‌هایی که حقایق طبیعی و اخلاقی را نشان می‌دهند تفسیر می‌کردند.^۱ اما افلاطون با این شیوه، به‌ویژه با شیوه‌ی سقراط، که سعی در تفسیر تمثیلی^۲ اسطوره داشت و در پی بنیادهای اخلاقی اسطوره‌های هومری بود، درافتاد و «اسطوره را نوعی شناخت و مرحله‌ای از آن معرفی کرد»^۳ به همین دلیل، الیاده او را «برجسته‌ترین فیلسوف نماینده‌ی روحیات و طرز تفکر بدوی به‌شمار می‌آورد که توانست به هنجارهای زندگی و رفتار انسان کهن اعتبار و ارزش فلسفی بخشد».^۴ این رویکرد به اسطوره قرن‌ها به حیات خود ادامه داد تا آن‌که در آستانه‌ی عصر هلنی نقد اسطوره ویژگی نوینی یافت. در این زمان فلاسفه فقط در پی استنباطی لغوی از معنا و مفهوم اسطوره‌ها نبودند و در پی آشکار ساختن معنای نهفته‌ی آن‌ها برآمدند. اپیکوریان

۱. دیوید بیدنی، «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ص. ۱۶۱.

2. allegorical

۳. ارنست کاسیرر، فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک، ص. ۴۳.

۴. میرچا الیاده، اسطوره‌ی بازگشت جاودانه، صص. ۴۹ - ۵۰.

«درصد رهایی از روایت‌های سنتی بودند، زیرا به گمان آنان این روایت‌ها داستان‌هایی ساختگی‌اند که صرفاً ماهیت رویدادهای تاریخی و طبیعی را پوشیده می‌دارند و اساساً به پشت‌گرمی قدرت روحانیون و شهریاران ساخته شده‌اند. به تبع این نگرش، از قرن سوم پیش از میلاد اوهمروس^۱ تا ویلی کلاسیک از این روند تفکر ارائه کرد و از آن پس اوهمریسم بر هرگونه تفسیر تاریخی اسطوره اطلاق گشت»^۲. او را درواقع باید پایه‌گذار مکتبی دانست که برای اسطوره‌ها بنیادهایی تاریخی و واقعی قابل است.

در غرب این باور تا قرن‌ها باوری شایع و مسلط بود. این تصور که اسطوره، به عنوان داستان‌هایی ساخته و پرداخته، در بطن خویش رویدادهای تاریخی و طبیعی را نهفته دارد، تصویری نبود که به سادگی فراموش گردد و تا ظهور فلسفه‌ی مدرن همچنان به حیات خود ادامه داد. قرون هفدهم و هجدهم، طلیعه‌ی جدایی علم و اسطوره در اروپا و سرآغاز رویکردی علمی به اسطوره به شمار می‌رود. به عقیده‌ی کاسیرر، مطالعه‌ی علمی اسطوره در قرن هجدهم با ویکو^۳ آغاز می‌شود. او به خاستگاه قانون و دگرگونی‌های تاریخی این مقوله در ذهن بشر پرداخت و وی را باید مبدع روان‌شناسی تاریخی دانست. به عقیده‌ی او قانون درگیر اشکال مذهبی از جمله اسطوره است و قانون‌گذاران اولیه درواقع اسطوره‌ها و نمادهایی هستند که مراحل تاریخی دگرگونی‌ها و تحولات ذهنی را مشخص می‌کنند. به گمان او، تاریخ و مذهب مردم اولیه اسطوره‌ای است و هر دو در گذار خویش از بدویت به تمدن سه مرحله را پشت سر نهاده‌اند: ۱. دوران بغانگی، ۲. دوران قهرمانی و ۳. دوران بشری، که هر مرحله‌ای از این مسیر با سه نوع حکومت منطبق است: ۱. حکومت اشرافیت، ۲. حکومت استبدادی و، ۳. دموکراسی^۴.

کارل اوتفريد مولر در ۱۸۲۵ با انتشار کتاب *مقدمه‌ای بر اسطوره‌شناسی علمی*^۵، کوشید تا تعریفی علمی از اسطوره ارائه کند، که این گام‌های آغازین در ارائه‌ی تعریفی علمی، به گسترش و ظهور پژوهش‌های ژرف‌تر اسطوره‌شناسی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم انجامید که از این میان آثار فریدریش ماکس مولر^۶ را باید یکی از شاخصه‌های آن دوران تلقی کرد. او اسطوره را نوعی عارضه‌ی زبانی می‌دانست و بر آن بود که دلیل

1. Euhemerus

۲. بیدنی، همان، ص. ۱۶۱.

3. Vico 4. R. W. Brockway, *Myth from the Ice Age to Micky Mouse*, p. 149.

5. Karl Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*

6. Friedrich Max Müller

ظهور آن نیز این است که یک چیز نام‌های بسیار می‌تواند داشته باشد^۱ و یا بالعکس، یک نام می‌تواند بر اشیای گوناگون نهاده شود^۲. به نظر او همین امر سبب آشفتگی نام‌ها شده است و از این‌رو ایزدان گوناگون در یک چهره ذوب شده یا یکی به چهره‌های گوناگون و متعددی تبدیل شده است. به علاوه به نظر او کاربرد جنس در اسامی، ایده‌ی انتزاعی تشخیص‌یافته‌ای را به عنوان ایزد یا ایزدان برای خورشید، سپیده‌دم و آسمان شکل داد^۳. او گذشته از این، قایل به این نظریه‌ی برآمده از عصر روشنگری بود که اسطوره‌شناسی جای دین را خواهد گرفت و ملکه‌ی علوم انسان خواهد شد^۴. مولر را پایه‌گذار اسطوره‌شناسی تطبیقی می‌شناسند و پژوهش‌های او، به رغم کاستی‌هایش، در گسترش دانش اسطوره‌شناسی سهمی بزرگ دارد.

در همین دوران به یمن تحقیقات انسان‌شناسان، مسیر پژوهش‌های اسطوره‌شناسی سمت و سویی تازه یافت و داده‌های آن، براساس گزارش‌های مبلغان مذهبی مسیحی از فرهنگ‌ها و اقوام مختلف، رنگی دیگر به خود گرفت. یکی از نخستین انسان‌شناسان که براساس این داده‌ها کوشید تا تعریفی از دین و اسطوره و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر به دست دهد، تایلور^۵ بود. «او با تأکید بر تفاوت اسطوره و علم، اسطوره را زیرگروه دین و سرانجام هر دو ی آنان را زیرگروه فلسفه می‌دانست و خود فلسفه را به دو گونه‌ی ابتدایی و مدرن تقسیم می‌کرد. به نظر او فلسفه‌ی ابتدایی با دین ابتدایی یکی است ولی قایل به وجود «علم ابتدایی» نیست و فلسفه‌ی مدرن برخلاف فلسفه‌ی ابتدایی دارای دو زیرگروه است، دین و علم. دین جدید از نگاه او مبتنی بر دو عنصر است متافیزیک و اخلاق که در دین ابتدایی دیده نمی‌شود»^۶. تایلور بدون استناد به دلیل و برهانی، بر آن است که اسطوره امری غیرعلمی است. شاید این عقیده‌ی او از آن‌جا نشأت می‌گیرد که وی اسطوره را زیرگروه دین ابتدایی، و دین مدرن را خالی از اسطوره می‌بیند. به هر حال، در نظریات تایلور مسائل و مقولاتی چون ازدواج، روابط خویشاوندی و... در نظر گرفته نشده‌اند و از این‌رو تعریف او از اسطوره تعریفی جامع نیست. با این همه، تایلور تأثیر ژرفی بر بسیاری از پژوهش‌گران زمان خود نهاد که یکی از آنان ویلهلم اشمیت^۷ بود که در اثر ۱۲ جلدی خود، *خاستگاه ایده‌ی خدا*^۸ به گونه‌ای نظام‌مند، نظریه‌های تایلور را

1. Polyonymie 2. Homonymie

3. M. Eliade & J. Campbell, *Die grosse Mythen der Menschen*, p. 13.

4. M. Douglas, "Children Consumed and Child Canibals", p. 29 5. Taylor

6. R. A. Segal, *Myth, A Very Short Introduction*, p. 14-19. 7. Wilhelm Schmitt

8. *Ursprung der Gottesidee*

به کار بست. گذشته از او، فریزر^۱ از دیگر کسانی است که پیرو نظریات تایلور و ماکس مولر به شمار می‌آید. او برخلاف ماکس مولر به جای استفاده‌ی مستقیم از زبان‌شناسی تطبیقی از داده‌های انسان‌شناسانه بهره می‌گیرد و اسطوره‌ها را با اسطوره‌ها و آیین‌ها را با آیین‌ها مقایسه می‌کند.^۲ فریزر در کتاب شاخه‌ی زرین^۳ مجموعه‌ای از اسطوره‌های اقوام مختلف را گرد آورده است. توجه فروید به اسطوره‌ها در واقع مرهون همین کتاب است و نتیجه‌ی آن نیز نوشتن کتاب توت‌م و تابو بود که فروید در آن خاستگاه همه‌ی اسطوره‌ها و ادیان را به عقده‌ی ادیپ رساند. تأثیر فریزر به گونه‌ی اسطوره‌شناسی محدود نماند و کوشش توین‌بی^۴ در نگارش تاریخ عمومی جهان به نوعی قابل مقایسه با تلاش فریزر در گردآوری و دسته‌بندی و تنظیم اسطوره‌ها است؛^۵ از این رو سندی که بسیاری از منتقدان اسطوره‌شناسی قرن بیستم را مدیون فریزر دانسته‌اند. موضوع اصلی کتاب شاخه‌ی زرین روایت‌هایی اسطوره‌ای پیرامون ایزدی است که می‌میرد و از نو زنده می‌شود، بن‌مایه‌ای که به زعم فریزر جهانی و اساس تمامی اسطوره‌هاست و، به همین دلیل، او اسطوره را خاستگاه دین تلقی می‌کرد. فریزر در جلد پنجم این کتاب با عنوان آدونیس، آتیس و اوزیریس، اسطوره‌های ایزدان میرنده و باززنده‌شونده‌ی خاور نزدیک و در جلد ششم «اسطوره‌ی دیونوسیس و اسطوره‌ی بالدر زیبا» و دیگر ایزدان را تجزیه و تحلیل می‌کند. فریزر بر این باور بود که شالوده‌ی الهیات مسیحی اسطوره‌های هلنیستی است و اگرچه مسیح شخصیتی است تاریخی، اما زندگی، مرگ و احیای دوباره‌ی او بسیار همانند اسطوره‌ی اوزیریس، آتیس یا بالدر است. فریزر با آن‌که پیرو نظریات تایلور است، اما از جهاتی با او تفاوت دارد. «فریزر برخلاف تایلور بر این باور بود که نزد انسان ابتدایی اسطوره جانشین علم و درواقع نوعی علم عملی است. انسان ابتدایی پیوسته در پی آن است که روند امور طبیعی را به سود خویش هدایت کند و ابزار تحقق این هدف نیز مراسم آیینی و جادوست. یکی از مهم‌ترین اهداف دین ابتدایی، تأثیرگذاری بر رویدادهای طبیعی، به‌ویژه رشد گیاهی است (برای نمونه اسطوره‌ی آدونیس) که آیین‌ها و قربانی‌های ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. توجه انسان‌شناسان به اسطوره، به‌ویژه به عنوان بستری برای پیاده کردن نظریه‌های مختلف، همچنان تا این زمان مطرح است».^۶

با ظهور مالدینوفسکی^۷ و رادکلیف-براون^۸ در قرن بیستم به تدریج تأثیر فریزر کم‌رنگ شد.

1. Frazer 2. E. Capso, *Theories of Mythology*, p. 30. 3. *Golden Bough*
4. Toynbee 5. Brockway, *op. cit.*, p. 151. 6. Segal, *op. cit.*, p. 17.
7. Malinowski 8. Radcliffe-Brown

سواى پژوهش‌های انسان‌شناسان در اوایل قرن نوزدهم، اسطوره‌شناسی از حوزه‌ی پژوهش‌های نجوم نیز هوادارانی، به‌خصوص در آلمان، یافت. بنیان‌گذار نظریه‌های نجومی زیکه^۱ است که اسطوره‌ها را لفظی بررسی می‌کند و بر این باور است که در محتوای آن‌ها همواره علایم آسمانی به‌ویژه نشانه‌هایی از اختران و حرکت ماه دیده می‌شود. توجه زیاد طرفداران این نظریه بر این عوامل، به‌ویژه حرکت ماه، نظریه‌ی آن‌ها را به «ماه‌گرایی»^۲ مرسوم کرد.

در آغاز قرن نوزدهم، اسمیت^۳، یکی از شرق‌شناسان و دین‌شناسان، اسطوره‌ها را توضیح و تشریح آیین تعریف کرد. او «در درس‌هایی درباره‌ی ادیان سامی»^۴ استدلال می‌کند که اگرچه امروزه «باور» و «ایمان» عنصر و هسته‌ی اصلی دین محسوب می‌شود، اما در ادیان باستان این «آیین» است که عنصر مرکزی و اصلی آن به‌شمار می‌رود.^۵ چنین نظریه‌ای در حوزه‌های مختلف انسان‌شناسی، فقه‌اللسه و دین‌شناسی (تورات‌شناسی) به‌ویژه در انگلستان رنگی تازه به اسطوره‌شناسی بخشید و برای بسیاری توضیحی رضایت‌بخش و توجیه‌پذیر برای شکل‌گیری اسطوره‌ها ارائه کرد. این نظریه گرچه توجیه مناسبی برای اسطوره بود، اما بسیاری از مسائل اسطوره‌ها را نمی‌توانست حل کند. با این حال بر دیگر نظریه‌پردازان از حوزه‌های دیگر چون روان‌شناسی تأثیر گذارد. باید اشاره کرد که یکی از بهترین نقدها بر نظریه‌های آیین‌گرایی اسطوره از فونتن روز^۶ است که افراط و تفریط‌های این دیدگاه را شرح داده است.^۷

یکی از برجسته‌ترین دانشمندانی که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم درجه‌ای تازه در تفسیر اسطوره گشود، زیگموند فروید^۸ است که به پژوهشی ژرف در حیات ناخودآگاه ذهن و نقش آن در تبیین خودآگاه ذهن آدمی پرداخت؛ اگرچه او برخلاف شاگردانش در نظریه‌های روان-تحلیلی خود توجهی کمتری به اسطوره مبذول داشته، نقش او در شکل‌گیری تحلیل و تفسیر روان‌کاوانه از اسطوره انکار ناکردنی است. توضیح فروید از رابطه‌ی ذهن خودآگاه و ناخودآگاه، به‌ویژه نقش و تأثیر آن در روند نمادپردازی، نه تنها پشتوانه‌ی همه‌ی رویکردهای روان-تحلیلی به اسطوره است، بلکه تأثیر او بر دیدگاه‌هایی چون آیین‌گرایی، ساختارگرایی و... بسیار ژرف بوده است.^۹ یکی از روان‌شناسان و

1. Siecke 2. Panlunarismus 3. Smith

4. *Lectures on the Religion of the Semites*. 5. *ibid.*, p. 61. 6. Fontenrose

7. G. S. Kirk, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and other cultures*, pp. 13-16.

8. S. Freud 9. Caspo, *op. cit.*, p. 80.

شاگردان برجسته‌ی فروید، یونگ واضح مقوله‌ی «ناخودآگاه جمعی» است. او کوشید با توسل به این مقوله و نظریه‌ی «کهن الگو»، به پرسش «خاستگاه»، «موضوع» و «کارکرد» اسطوره پاسخ دهد و بر این باور است که «اسطوره‌ها کشف و شهود آغازین ذهن پیش‌آگاه و بیانی غیرارادی در مورد رویدادهای ناخودآگاه ذهنی است نه تمثیلی از روندهای مادی»^۱.

از حوزه‌ی علوم اجتماعی یکی از دانشمندانی که تأثیر ژرف بر اسطوره‌شناسان سرشناس قرن بیستم گذارد، امیل دورکیم^۲ است. او نخستین تمایز نظری و روش‌شناختی را از رویکردهای خردگرایانه، اقتصادگرایانه و مادی‌گرایانه انسان‌شناسی دوران ویکتوریایی سازمان داد و مفهوم «اجتماع» را جایگزین تمام آن‌ها کرد. نوشته‌های دورکیم بر تقدم اجتماع، در تاریخ و در رشد خودآگاه فرد، تأکید می‌کند و او پایه‌گذار دانش جدید جامعه‌شناسی است و بر این باور است که اجتماع تنها جمع افراد نیست، بلکه نظامی است که با همکاری افراد شکل می‌گیرد، واقعیت خاصی را بازمی‌نماید و ویژگی‌های خاص خود را داراست. نظریه‌ی دورکیم به‌خصوص نشان دادن خاستگاه و کارکرد اجتماعی شکل‌های فرهنگی، به‌ویژه آیین، اسطوره و دین، تأثیر به‌سزایی در نظریه‌ی ساختارگرایی پس از او داشت^۳. از دیگر انسان‌شناسان اجتماعی معروف قرن بیستم، باید از لوی-برول نام برد که تحت تأثیر فلسفه و علوم طبیعی، معتقد به تفاوت تفکر علمی مدرن و تفکر ابتدایی است. به گمان او تفکر ابتدایی تفکری منطقی نیست، بلکه پیش‌منطقی یا عرفانی است که در آن نوعی آمیختگی میان امور طبیعی و فراطبیعی وجود دارد. انسان‌های ابتدایی معتقد نیستند که همه‌ی پدیده‌های طبیعی دارای روح انسانی یا خدایی هستند، بلکه تمامی پدیده‌ها، از جمله انسان و مصنوعاتش بخشی از حوزه‌ی مقدس یا عرفانی غیرشخصی‌اند که بر حوزه‌ی طبیعی سلطه دارد^۴. نظریه‌های لوی-برول تأثیر زیادی در مطالعات انسان‌شناسی دینی داشته است.

در قرن بیستم پیشرفت‌های زبان‌شناسی و نظریات زبان‌شناسانی چون دوسوسور^۵ و یاکوبسن^۶، تأثیر به‌سزایی بر لوی-استروس^۷ در زمینه‌ی پژوهش ساختارگرایانه‌ی اسطوره گذارد. او تحت این تأثیر، تحلیل ساختارگرایانه‌ی اسطوره را مطرح می‌کند و با

-
1. R. A. Segal, *Theorizing about Myth*, p. 67.
 2. E. Durkheim
 3. Caspo, *op. cit.*, pp. 134-135, 140.
 4. R. A. Segal, *Myth, A Very Short Introduction*, p. 25.
 5. De Saussure
 6. Jakobson
 7. C. Lévi-Strauss

چنین رویکردی در پی شناخت ساختارهای پنهان ذهن بشر است. او تحت تأثیر مفهوم «واج»^۱ در زبان‌شناسی به کوچک‌ترین جزء اسطوره یعنی «سازه‌ی اسطوره‌ای»^۲ می‌رسد که همانند جزء بنیادین نظام زبان، عنصر اصلی ساخت اسطوره محسوب می‌شود. لوی-استروس اسطوره‌ها را تلاش دیالکتیکی انسان برای یافتن معنایی از میان اطلاعات بی‌نظمی که طبیعت ارائه می‌دهد می‌داند. او در واکنش به نظر ماینفوسکی مبنی بر گرایش بیشتر انسان‌های بدوی به عمل تا به عقل، و نظر لوی-برول مبنی بر بیشتر احساساتی بودن تا اندیشمند بودنشان، به زنده نگه داشتن نظری روشن‌فکرانه در مورد اقوام ابتدایی و اسطوره پرداخت. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که لوی-استروس بازگشت محض به آرای تایلور است، زیرا اسطوره به گمان لوی-استروس، نیز تایلور، امری انحصاراً ابتدایی و در عین حال به جد روشن‌فکرانه است. به نظر او، فهم این مطلب که انسان‌های بدوی با حرکت از نیاز یا اشتیاق به فهم جهان پیرامون، درست به‌سان فیلسوفان یا حتی تا اندازه‌ای چون دانشمندان، با شیوه‌های روشن‌فکرانه پیش می‌روند، امکان‌پذیر و عملی است. این نظر بسیار به دیدگاه تایلور نزدیک است. با این همه، لوی-استروس به این نظر تایلور که انسان‌های بدوی، به جای دانش، اسطوره می‌سازند، زیرا کمتر از انسان‌های مدرن انتقادی فکر می‌کنند، ایراد جدی می‌گیرد. باز هم برخلاف تایلور، لوی-استروس اسطوره را دانش مدرن علمی نمی‌داند. اسطوره، خیلی ساده، بیشتر بخشی از «دانش عینی» است تا دانش تجربیدی. برای تایلور اسطوره بدیل ابتدایی علم فی‌نفسه و برای لوی-استروس بدیل ابتدایی دانش مدرن است. اسطوره دانش ابتدایی است. اما از این رهگذر، دانشی فروتر نیست. اگر اسطوره موردی از اندیشه‌ی ابتدایی است، زیرا با پدیده‌های عینی و ملموس سروکار دارد، به دلیل طبقه‌بندی کردن پدیده‌ها، مقوله‌ای از تراز خود اندیشه است.^۳

در قرن بیستم مباحث نمادشناسی در بیشتر حوزه‌های فلسفی، دین‌شناسی و زبان‌شناسی رواج یافت. بحث اسطوره، نماد و نشانه در کارهای رولان بارت^۴ در حوزه‌ی نشانه‌شناسی زیباشناسانه‌ی ساختاری بحث تازه‌ای در زمینه‌ی اسطوره‌گشود. از میان اسطوره‌شناسان در حوزه‌ی دین در قرن بیستم که باز توجه بسیاری از پژوهش‌گران را برانگیخت، می‌توان از الیاده^۵ نام برد. در حوزه‌ی دین، اسطوره بهترین ابزار و امکان است تا از طریق آن در فرهنگ‌هایی که اسطوره‌ها هنوز زنده‌ترند، به درک

1. phoneme 2. mytheme 3. Segal, *ibid.*, pp. 85, 113. 4. R. Barthes
5. M. Eliade

بهتری از آن رسید. به نظر الیاده، اسطوره‌ها از رویدادهایی که در زمان‌های بسیار قبل رخ داده‌اند، داستانی مقدس تعریف می‌کنند و به همین دلیل اسطوره‌ها خبری از آفرینش دارند، از «آغاز» چیزی که «حقیقت» پنداشته شده است. درواقع، اسطوره‌های آفرینش واقعی‌اند زیرا وجود جهان آن را تأیید می‌کند و اسطوره‌های مرگ نیز به همین ترتیب واقعی‌اند، چون حیات فانی آدمی آن را تأیید می‌کند. به گمان او پس از آن‌که این الگوی آفرینش در اسطوره‌ها شکل گرفت، پیوسته در همه‌ی گستره‌ی مهم زندگی آدمی به کار بسته شد. از این‌رو شناخت اسطوره، به معنی شناخت «آغاز» چیزهاست و از این طریق می‌تواند بر آن‌ها تسلط داشته باشد یا حتی دست‌کاری‌شان کند. به عبارتی این دانش را انسان یا از طریق انجام آیین‌ها و یا بازگویی اسطوره‌ها کسب می‌کند، و به همین جهت نیز چنین الگویی در خدمت توجیه امور به کار گرفته می‌شود.^۱

در حوزه‌ی فلسفه نیز فیلسوفانی چون لانگر^۲ و کاسیرر به گونه‌ای گسترده به موضوع اسطوره پرداختند. آنان کوشیدند تا از طریق بررسی زبان یا نماد، مسئله‌ی اسطوره را روشن کنند. کاسیرر با کتاب *فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک*، به‌طور جامع به اندیشه‌ی اسطوره‌ای پرداخت و توانست آن را به‌عنوان یکی از مراحل تفکر بشناساند. در این برخورد نو به اسطوره، «اسطوره هم مانند علم و اخلاق و هنر، جهانی مستقل و خودبه‌سامان شد که واقعیت و اعتبار آن را نمی‌بایست با معیارهایی خارج از قلمرو خودش سنجید، بلکه می‌بایست آن‌ها را طبق قانون درونی و ساختاری خود اسطوره درک کرد. هر تلاشی در این جهت که جهان اسطوره را به منزله‌ی جهانی تبیین کند که واسطه‌ی جهان دیگری است، یا لباس و پوششی برای امر دیگری است، یک بار و برای همیشه قاطعانه مردود شد».^۳

در حوزه‌ی ادبیات نیز با پژوهش‌های جامع نورتروپ فرای^۴ اسطوره تعریفی تازه در ادبیات یافت. ارتباط اسطوره و ادبیات همواره از سوی اکثر محققان مورد توجه بوده است و بسیاری ادبیات را زیرگروه اسطوره دانسته‌اند. اما فرای رابطه‌ی اسطوره و ادبیات را در مکتبی نظام‌مند در نقد ادبی پی‌ریزی کرد و با توسل به کتاب مقدس و سپس ترکیب آن با رویکرد کهن الگویی که از یک‌سو از پژوهش‌های مردم‌شناسی تطبیقی فریزر و از سوی دیگر از روان‌شناسی یونگ الهام گرفته بود، توانست رویش و رشد ساختارهای ادبی را از دل اسطوره توضیح دهد.

1. M. Eliade & J. Campbell, *op. cit.*, p. 14. 2. S. Langer

۳. کاسیرر، پیشین، ص. ۴۵.

4. Northrope Frey

با دقت در تاریخچه‌ی مختصری که از نظر گذشت، می‌بینیم که اسطوره به عنوان نوعی روایت جمعی توجه‌ی بسیاری از متخصصان حوزه‌های آکادمیک چون فلسفه، دین، مردم‌شناسی و ادبیات را به خود جلب کرده است که ما در این جا گذرا تنها به معرفی چند نظریه ولی نظریاتی تأثیرگذار در زمینه‌ی اسطوره پرداختیم. تفاوت این نظریه‌ها تنها در نوع پاسخ‌هایی که در مورد اسطوره می‌دهند نیست، بلکه در طرح پرسش‌های آن نیز هست. برخی از آن‌ها به خاستگاه اسطوره و دین می‌پردازند و برخی به کاربرد و ارتباط آن با آیین‌ها و معدودی نیز خود را بر موضوع اسطوره و تحلیل آن متمرکز کرده‌اند. اما از میان آن‌ها سه حرکت عمده در مطالعه‌ی مدرن اسطوره مطرح است:

۱. مسئله‌ی درک و شناخت اسطوره که به خصوص در کارهای تایلور، فریزر و دورکیم مطرح شده است. برای آن‌ها اسطوره‌ی جوامع ابتدایی، به عنوان موضوع شناخت به صورت یک کل اهمیت بسیار دارد. زیرا با درک و شناخت اسطوره می‌توان به بسیاری از پرسش‌های خاستگاه‌های فرهنگی پاسخ داد. چنین رویکردی به بررسی موضوع اسطوره می‌پردازد و در پی تفسیر آن است.

۲. دومین خط تأثیرگذار در تحلیل و شناخت اسطوره کشف فروید از ذهن ناخودآگاه و ارتباط آن با رؤیا است. این رویکرد کارکرد و تأثیرگذاری اسطوره‌ها در زندگی انسان را توضیح می‌دهد.

۳. سومین نظریه، نظریه‌ی ساختارگرایی لوی استروس است که در پی کارکرد، موضوع و خاستگاه اسطوره‌ها است. این رویکرد گرچه در جست و جوی یافتن نوعی دستور زبان مشترک ذهن است ولی الگوهای پژوهشی تازه‌ای در اسطوره‌شناسی می‌گشاید.

اسطوره‌شناسی در ایران

بیش از هر چیز باید اعتراف کرد که نظریه‌های بالا و شناخت آن‌ها در ایران هرگز رایج نبوده و روند اسطوره‌شناسی غرب و رویکردهای مختلف به اسطوره هرگز به صورت خط یا رشته‌ی پژوهشی درنیامده است. پرداختن به اسطوره نه در تاریخ ما سراغ‌گرفتنی است و نه آن‌چه در سال‌های اخیر تحت نام اسطوره و اسطوره‌پژوهی ارائه می‌شود، کوششی روشمند و مبتنی بر دستاوردهای فلسفی، علمی و... بوده است.

ویژگی روایی و داستان‌وار اسطوره این تصور را ایجاد می‌کند که فهم معنای آن به سادگی میسر است، اما این داستان‌ها جنبه‌های ناآشکاری دارند و تنها هنگام تحلیل در برابر پرسش‌های چرایی و چگونگی، پیچیدگی خود را آشکار می‌نمایند. با آن‌که

اسطوره به لحاظ وجود پدیداری خود به زبان وابسته است و از این رهگذر ایجاد ارتباط می‌کند، لیکن موضوع اسطوره به این ارتباط محدود نیست و تابع هرمنوتیک یا تفسیر است. در ایران معمولاً اسطوره و شناخت آن به منابع پیش از اسلام، یعنی اوستا و متون فارسی میانه، و منابع و آثار مبتنی بر روایات پیش از اسلام، مانند شاهنامه، محدود می‌شود و بسیاری از اسطوره‌های دیگر را نادیده انگاشته و تکلیف افسانه‌ها، داستان‌های دینی و آیین‌ها را در ارتباط با اسطوره روشن نمی‌سازد. پیداست با اتکا به اوستا و شاهنامه شناختی جامع از اسطوره‌های ایرانی ممکن نیست. باید اعتراف کرد در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی که خود را به این آثار محدود ساخته‌اند روش پژوهشی منسجم و به سامان به چشم نمی‌خورد. گمان ما این است که اسطوره‌های اوستا و امثال آن نقطه‌ی ارجاع و اطلاعات بر کل اسطوره‌شناسی است و در نتیجه اسطوره‌های دیگری که در فرهنگ ما به صورت افسانه، ضرب‌المثل یا آیین‌ها بر جای مانده‌اند و ویژگی و کیفیتی کاملاً متفاوت با این متون دارند، از حوزه‌ی پژوهشی اسطوره دور مانده‌اند و شاید به همین دلیل حوزه‌های معرفت‌شناختی فلسفه یا دین به اسطوره نپرداخته‌اند. گویی ما پیشاپیش از ماهیت اسطوره و معنای نهفته‌ی آن آگاهیم و نیازی به تبیین آن در میان نیست. از این رو، «اسطوره» و «اسطوره‌شناسی» نیز مانند بسیاری از دانش‌های مشابه به اصطلاحی ساده تبدیل و «روایت» یا «ترجمه»ی اسطوره از متون ایران پیش از اسلام به «اسطوره‌شناسی» و «راوی» و «مترجم» به «اسطوره‌شناس» مبدل می‌شود. پیداست که اسطوره فی‌نفسه ما را به معنایی راهبر نمی‌شود؛ «اسطوره را جدا از زمینه‌ای که در آن روایت می‌شود، نمی‌توان تفسیر کرد. چه کسی روایت می‌کند؟ برای که روایت می‌کند؟ با چه تمهیداتی اسطوره را توضیح می‌دهد؟»^۱

آیا اسطوره‌شناسی ایرانی به حوزه‌ی معرفت‌شناختی راه یافته است؟

پیش از هر چیز اسطوره را موضوع «معرفت‌شناختی» تلقی کردن سبب تحولات بسیاری در حوزه‌های مختلف پژوهشی است. حوزه‌های گوناگونی از علوم به شکل‌گیری نظریه‌های مختلف اسطوره‌شناسی یاری رسانده‌اند و به سخن دیگر، نظریه‌های اسطوره نظریه‌هایی برخاسته از حوزه‌های بسیار وسیع‌تری‌اند که اسطوره تنها یکی از زیرمجموعه‌ی آن‌ها به شمار می‌رود. مثلاً نظریه‌های روان‌شناختی اسطوره نظریه‌هایی در باب ذهن و نظریه‌های اجتماعی اسطوره نظریه‌هایی در مقوله‌ی اجتماع‌اند. بنابراین،

1. Douglas, *op. cit.*, p. 39.

تعریف اسطوره به رویکردی وابسته است که پژوهشگر در قبال آن اتخاذ می‌کند. به عبارتی، تعریف، نخستین گام شناخت نیست، بلکه ماحصل روند مفصل کشف موضوع است که به نظریه می‌انجامد. همان‌قدر که نظریه‌ها به اسطوره‌ها نیاز دارند، اسطوره‌ها هم به نظریه‌ها نیازمندند. اگر نظریه‌ها اسطوره‌ها را روشن می‌کنند، اسطوره‌ها هم نظریه‌ها را تثبیت می‌کنند. بر این اساس، پیش از هر چیز، بایستی تعریف درست و روشنی از اصطلاحات، ایده‌ها، قواعد و شیوه‌های تفسیر داشته باشیم که معنای آن‌ها از دل خود اسطوره‌ها به دست می‌آید. از سوی دیگر، هرازگاه شیوه‌ها و اسلوب کار باید بازبینی شوند که این امر مستلزم کوششی جدی است و تنها یک خط کلی مجمل پاسخگوی این موضوع نیست. پرسش این است که آیا اسطوره تعریف درستی در ایران یافته است؟ اگر یافته است، پس چرا روشن نیست بحث اسطوره‌شناسی در رشته‌های گوناگون دانشگاهی مانند انسان‌شناسی و فرهنگ ایران باستان از کجا آغاز و اینک در چه مرحله‌ای است؟ مقالاتی که پژوهندگان این حوزه‌ها درباره‌ی درون‌مایه‌های اسطوره‌ای نوشته‌اند، فاقد خط نظری یا شیوه‌ی تحقیقی مشخص است، چه رسد به نظریه‌ی علمی. پژوهشگر، بدون مقدمات و اسبابی که بدان اشاره شد، نمی‌داند این بحث از کجا آغاز شده و در چه مرحله‌ای رها شده است تا بتواند دنبال آن را بگیرد و از این‌رو در خط پژوهش‌های ما نوعی نابه‌سامانی تعریف و کاربرد در باب اسطوره وجود دارد. این مسئله به گونه‌ای مبهم است که گویی همه از تعریف اسطوره آگاه‌اند و پیدا نیست کی و از کجا این آگاهی و ایقان حاصل شده است. اما یکی از بارزترین نشانه‌هایی که برای این ابهام در تعریف اسطوره وجود دارد، در این مثال خلاصه می‌شود که ما اسطوره را در معنی مثبت الگوی قهرمانی به کار می‌بریم و مثلاً می‌گوییم رستم اسطوره‌ی دلاوری و یا سیاوش اسطوره‌ی شهادت و با سکوت در مورد الگوی منفی ضحاک یا افراسیاب، آن‌ها را از حوزه‌ی اسطوره‌ای که به‌طور جمعی می‌شناسیم بیرون می‌رانیم. به عبارتی اسطوره در تعریف ذهنی قریب به اتفاق ما «الگوی قهرمانی نیک» در فضایی اسطوره‌ای است. به سخن دیگر، تعریف ما از اسطوره هنوز «اسطوره‌ای» و ذهنیت ما در پژوهش درباره‌ی اسطوره، اسطوره‌ای است. ما نخست باید از رهگذر پژوهش اسطوره‌ها دریابیم که اسطوره‌ها صرفاً قصه‌های ابتدایی نیاکان ما درباره‌ی جهان یا مشغولیات قبیله‌ها نیستند. اسطوره‌ها بازتاب واقعی ژرف‌اند و به صورتی نمادین دریافت‌های غریزی ما را باز می‌نمایند. علاوه بر این، اسطوره‌ها جمعی و اشتراکی‌اند و از این طریق به زندگی اجتماعی حس کامل بودن و با هم بودن می‌دهند. با آنکه مردم بومی هر سرزمینی و

درواقع تمام تمدن‌ها اسطوره‌های خودشان را دارند اما به نظر می‌رسد که تصویرها، موضوع‌ها و بن‌مایه‌های مشترکی در اسطوره‌ها وجود دارند که روش‌های اسطوره‌شناسی می‌بایست به توضیح و تحلیل آن‌ها بپردازند. اما ماهیت مشابه این اسطوره‌ها ناشی از چیست؟

سوی این ابهام ذهنی در تعریف اسطوره، تقسیم‌بندی‌های نادقیق و خطایی نظیر قرار دادن اسطوره در کنار انواع ادبی یا شعر در بعضی مقالات صاحبان نام دیده می‌شود که اسطوره را به فضای جادویی شعر می‌کشانند و آن‌جا در هزارتوی ابهامات رها می‌کنند یا آن‌که اسطوره را تنها متعلق به دوران‌های اسطوره‌ای^۱ (قدیم) می‌دانند و برابر با داستان‌های غیرواقعی ایزدان و قهرمانان. منظور این نیست که هر نویسنده سرآغاز گفتار خود را باید با تعریف اسطوره آغاز کند بلکه با تعریف درست این مفهوم در ذهن، خط و روش نظری پژوهش خویش را تعیین کند و با شیوه‌ی مشخص و دقیقی پژوهش بر روی محتوای اسطوره‌ای موضوع را دنبال کند.

چنان‌که اشاره شد نظریه‌های اسطوره بایستی از طریق رشته‌های مختلف به کار گرفته شوند. اگر دقیق‌تر بگوییم، نظریه‌های اسطوره متعلق به حوزه‌های بسیار وسیع‌تری هستند که اسطوره تنها زیرمجموعه‌ی آن‌هاست. اسطوره را نمی‌توان ذیل حوزه‌ی اسطوره به‌تنهایی بررسی کرد. اگر چنین شود، درواقع اسطوره از تعریف داستانی و نگرش آن‌چه خیالی و غیرواقعی است بیرون نمی‌رود و درست به خاطر همین جنبه‌ی داستانی‌اش تبدیل به حوزه‌ی مغناطیسی جذاب غیرعلمی برای جلب توجه می‌گردد. از سوی دیگر در اغلب مقالات، نویسندگان می‌کوشند بر پایه‌ی نقل‌قول‌هایی از این یا آن نظریه‌پرداز تعریفی از اسطوره به دست دهند، و از این نکته غافل می‌مانند که هر یک از این تعاریف به حوزه‌ی نظری خاصی متعلق و گزینش چند جمله از آن‌ها برای تعریف اسطوره راهگشا نیست. همان‌طور که گفته شد، تعریف هیچ وقت گام نخست در روند کشف تجربی موضوع نیست بلکه نتیجه‌ی پژوهش‌های طاقت‌فرسایی است که به نظریه منتهی می‌شود. گزینش حوزه‌ی نظری در تحلیل یا پژوهش درباره‌ی اسطوره باید به صورت یک روش در سراسر کار در نظر گرفته شود. به عبارتی نمی‌توان چند جمله‌ی

۱. کاربرد دوران اسطوره‌ای به‌خصوص در نوشته‌های کسانی که به پژوهش درباره‌ی شاهنامه می‌پردازند دیده می‌شود. تقسیم‌بندی داستان‌های شاهنامه به سه بخش ۱. اسطوره‌ای؛ ۲. پهلوانی (حماسی)؛ ۳. تاریخی بسیار رایج است. گویی می‌توان در تاریخ دورانی را به‌نام اسطوره‌ای شناسایی کرد. در اکثر این نوشته‌ها، معلوم نیست به چه دلیلی داستان فریدون و ضحاک به دوران اسطوره‌ای تعلق دارد و داستان کیکاؤوس به دوران پهلوانی؟

گزیده از الیاده و یا لوی-استروس را در آغاز کار پژوهشی انتخاب کرد و کل پژوهش الگوی ماکس مولر باشد. رویکرد نظری بایستی، در سراسر پژوهش، رویکرد مسلط بماند.

تاریخچه‌ی اسطوره‌شناسی در ایران

چنان‌که در ابتدای این نوشته اشاره شد پرداختن به اسطوره در ایران فاقد ریشه‌ی تاریخی است و بی‌آن‌که موضوع شناخت و تجزیه تحلیل علمی قرار گرفته باشد، به‌طور پراکنده در حوزه‌های ادبیات و تاریخ کهن ایران به‌عنوان داستان‌هایی از دوران‌های بسیار قدیم مورد توجه قرار گرفته است. هیچ یک از سه پرسش اساسی اسطوره‌شناسی یعنی خاستگاه، کارکرد و موضوع اسطوره در ایران به‌طور جدی مطرح نشده است. در اکثر موارد موضوع اسطوره با داستان اسطوره یکسان انگاشته شده و توصیف از شاخص‌های اسطوره‌ای جای تفسیر و تحلیل را گرفته است. از این‌رو، تحقیق در پیشینه‌ی پژوهش‌های اسطوره‌شناسی در ایران متأسفانه راه به جایی نمی‌برد، اما پژوهش در باب فقدان چنین پیشینه‌ای خود مستلزم تحقیقی گسترده است که تحقق آن دست‌کم از توان نگارنده‌ی این سطور بیرون است، لیکن با بررسی اجمالی روند اسطوره‌شناسی در ایران از آغاز تاکنون شاید بتوان به چند عامل اشاره کرد:

۱. اسطوره از آغاز تاکنون در فرهنگ ما داستان یا افسانه‌ای غیرواقعی، غیرعقلانی و گاه خرافی تلقی شده است. یکی از دلایل چنین برداشتی تغییر و تحولات دین زرتشتی و دگرگونی باورهای مردم پس از ورود دین اسلام به ایران است. در این برخورد باورهای دین زرتشتی یا آیین‌های کهن خود به خود مردود و غیرعقلانی و از آن پس باورهای فرهنگی نه در سطح اعتقادی آگاهانه بلکه به صورت موروثی منتقل گشته است. به عبارتی اسطوره‌های دین زرتشتی و دیگر باورهای موجود پس از ورود اسلام ناگهان مردود و این باورها به نحوی موروثی به نوعی به حیات فرهنگی خود ادامه داده‌اند. این اتفاق نه بر اثر روند تدریجی شناخت و برخوردی علمی بلکه قطع یکباره ایجاد شده است. اگرچه برخی از باورها بار دیگر در باورهای جدید جذب شدند و جای خویش را باز کردند، اما فرصت تدریجی برخوردی علمی نیافتند. در این میان، تنها برخوردی که با یکی از رویکردهای یونانیان به اسطوره قابل مقایسه است، یعنی رویکرد تمثیل‌گرایانه، راه‌حلی مناسب برای کاربرد و پذیرش بسیاری از باورها در عرفان و ادبیات ایران شد و جنبه‌ی تمثیلی قابل شدن برای اسطوره/افسانه رواج یافت. درواقع تفسیر تمثیلی

اسطوره که زمانی در یونان جزء پایدار تفسیر اسطوره بود، نگرشی ثابت در امر اسطوره‌شناسی در ایران شد و این نگرش همچنان به حیات خود ادامه داد. درست به همین دلیل می‌توان تصور کرد که بحث اسطوره‌شناسی به حوزه‌ی دین‌شناسی نیز راه نیافت، زیرا گمان می‌رفت که افسانه (اسطوره) متعلق به باورهای ادیان کهن ایرانی (گاه یونانی) است و از این رو فاقد ارزش فلسفی است. اما همان‌طور که کاسیرر می‌گوید «فلسفه‌ی مدرن فقط از برخورد با اندیشه‌ی اسطوره‌ای بود که می‌توانست به درک دقیق مفهوم خویش و به آگاهی روشنی از وظیفه‌ی خود دست یابد»^۱ مجادله‌ی اساسی دانش مدرن بر سر اسطوره نه از اخلاق، بلکه از علم برخاسته است. این مجادله، در واقع، اعتبار علمی بخشیدن به اسطوره است.^۲

۲. در معرفت‌شناسی اسطوره در تاریخ ایران بحثی صورت نگرفته است. با آشنایی ایرانیان در دهه‌های اخیر با چنین موضوعی از طریق آشنایی با برخی از حوزه‌ها و کتاب‌های غربی، واژه‌ی «اسطوره» در ترجمه‌ی *Myth* به کار رفت^۳ اما کاربرد این واژه از کتب فلسفی و یا منابع پژوهشی دست اول رایج نشد. به عبارتی به جای آشنایی با اسطوره در مباحث فلسفه، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و زبان‌شناسی، اسطوره برای نام‌گذاری داستان‌های ایزدان و پهلوانان به کار رفت. علاوه بر عامل پیشین یعنی گسستگی ناگهانی باورها بدون روند تدریجی شناخت و تطور در مفاهیم آن‌ها، عامل اخیر کاربرد اسطوره بی‌توجه به ریشه‌های بحث‌های علمی و فلسفی در غرب، سبب شد که در ایران اسطوره را به داستان‌های غیرواقعی و خیالی اطلاق کنند و بررسی و پژوهش در این گستره را به حوزه‌هایی چون ادبیات و تاریخ بسپارند.

۳. در بحث اسطوره و تاریخ نیز برداشت ما از ارتباط این دو تقریباً همان رویکرد اوهریسم است که در یونان نخستین بار توسط اوهروس مطرح شد که دست به تفسیر تاریخی اسطوره زد. این رویکرد به‌ویژه در آثار کسانی که توجه خویش را به قهرمانان شاهنامه معطوف کرده‌اند دیده می‌شود. آنان این قهرمانان را همان شخصیت‌های واقعی اجتماعی می‌دانند که به دلیل اهمیت آن‌ها به اسطوره بدل شده‌اند و به دنبال رد پای تاریخی آنان هستند. جالب این جاست که این برداشت با برداشت جمعی ما مطابق است

۱. کاسیرر، *فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک*، ص. ۴۱.

۲. واژه‌ی «الاساطیر» در قرآن ۹ بار به کار رفته است. و گویا اولین بار واژه‌ی «اساطیر» را احمد بهمنش در ترجمه‌ی کتاب *فرهنگ اساطیر یونان و روم* به جای *Myths* به کار برده است. صورت مفرد آن، یعنی «اسطوره» نیز نخستین بار در دائرةالمعارف مصاحب به کار رفته است.

و امری مسلم دانسته می‌شود. این پژوهش‌ها گاه با نتیجه‌گیری‌های زمان‌پیشانه^۱ یا مقوله‌های اجتماعی مدرن هم ممزوج گشته و عنان تفسیر به کل رها شده است. شمار بسیاری از مقاله‌هایی که می‌کوشند شاخص‌های اسطوره‌ای را با دیدگاه‌های جامعه‌شناختی و بعضاً مدرن تحلیل کنند، بدون در نظر گرفتن بافت اجتماعی این داستان‌ها شخصیت‌های تازه و گاه، در تعاریف جدید، خوشایندی به اقتضای شرایط خلق می‌کنند. در این رویکرد از آن‌جا که هنوز تعریف روشنی از اسطوره‌ها ارائه نمی‌کند، بررسی‌های تاریخی-توصیفی جانشین تجزیه و تحلیل علمی می‌شود و مسلم است که چنین توصیفاتی بدون پشتوانه‌ی نظریه و روش چه تاریخی در پی دارد. به عبارتی، همان‌طور که اشاره شد در اسطوره‌شناسی غرب این نظریه‌ی علمی پژوهشگر است که اساس تجزیه و تحلیل او در زمینه‌ی اسطوره‌هاست. به عنوان مثال، با داشتن نظریه‌ای روان‌شناختی اسطوره‌ها چون موضوعی در حوزه‌ی روان و با داشتن نظریه‌ای جامعه‌شناختی چون موضوعی اجتماعی بررسی می‌شوند. تجزیه و تحلیل‌های اسطوره در ایران، معمولاً از خط نظری روشن و ثابتی پیروی نمی‌کنند و دیدگاه‌های گوناگون روان‌شناختی، ادبی، تاریخی، اجتماعی و غیره با هم ممزوج می‌شوند. به طور کلی نوعی نابه‌سامانی و ناروشنی در اسطوره‌شناسی ایران وجود دارد، یعنی نه آغاز و تاریخ بحث روشن است و نه رویکردهای علمی جدید به آن و نه روش‌ها و شیوه‌های اسطوره‌شناسی.

۴. تقریباً از چهار دهه‌ی پیش تاکنون در ایران از دو حوزه‌ی «مردم‌شناسی» و «فرهنگ و زبان‌های باستان» به اسطوره توجه شده است که در هر دوی این حوزه‌ها بی‌توجه به بحث فلسفی و معرفت‌شناختی اسطوره موضوع را به صورت مواد گزارشی برای جنبه‌های آیینی یا تاریخی در نظر گرفته‌اند. در حوزه‌ی مردم‌شناسی بی‌توجه به روند مردم‌شناسی/انسان‌شناسی علمی جهان و نظریه‌هایی که برای تأیید و اثبات نظام خود از مواد اسطوره‌ای در سطحی گسترده استفاده کرده‌اند، بیشتر به گردآوری پراکنده‌ی برخی آیین‌ها و باورهای اسطوره‌ای در حوزه‌ی فرهنگ عوام پرداخته‌اند. درست به همین دلیل از مجموعه‌ی نظریه‌های انسان‌شناسان مشهوری چون تایلور، فریزر، بواس، مالینوفسکی، لوی-استروس، کمتر معرفی و ترجمه‌ای دیده می‌شود. رشته‌ی فرهنگ و زبان‌های باستان نیز به خاطر پرداختن به زبان‌های ایران باستان، موضوع‌هایی از دین و آیین کهن ایران را از این متون گزینش کرده و به سادگی در سرزمین

اسطوره موطن‌گزیده و هرگونه توصیفی از ایزدان، شخصیت‌ها و مسائل مربوط به آن‌ها را اسطوره‌شناسی می‌پندارد. به عبارتی در اکثر نوشته‌های پژوهش‌گرانی که از این حوزه برخاسته‌اند، تمایزی مشخص میان اسطوره، دین و افسانه و... دیده نمی‌شود.^۱ به سخی، هنوز روشن نیست آیا داستان‌های دینی را می‌توان اسطوره خواند. ملاک‌ها و موازینی که این دو را از هم جدا می‌سازد به نظر صاحب‌نظران کدام است؟ درواقع دین و فلسفه مباحث اسطوره‌شناسی را به حوزه‌های تاریخی و فقه‌اللغه واگذارده‌اند و این حوزه‌ها نیز که امکان رویکرد نظری به چنین مباحث پیچیده‌ای را ندارند، بسیار ساده‌انگارانه هرگونه بحث فقه‌اللغوی یا تاریخی را اسطوره‌شناسی خوانده‌اند. در این حوزه نیز تا همین اواخر کمتر آثار دین‌شناسان و اسطوره‌شناسان تطبیقی چون ویکاندر^۲، اُتو^۳ یا دومزیل^۴ ترجمه شده است. از حوزه‌ی فقه‌اللغه برای رسیدن به اسطوره‌شناسی تطبیقی علمی سال‌ها باید می‌گذشت تا محقق‌هایی چون ژرژ دومزیل بررسی تطبیقی اسطوره‌های فرهنگ هند و اروپایی را به‌طور جدی از سرگیرد. او روشی یگانه و خاص خویش را در بررسی تطبیقی ادیان و اسطوره‌های اقوام کهن هند و اروپایی به کار بسته است. او نه فقط بُعدی جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی به رویکرد کارکردگرایانه‌ی مطالعات سنتی اسطوره‌شناسی تطبیقی، حماسه‌ها، آیین‌ها و افسانه‌های اقوام هند و اروپایی افزود، بلکه تصویری کاملاً تازه از پیوندهای زبان‌شناختی اسطوره‌ها و نهادهای اجتماعی جوامع هند و اروپایی ترسیم کرد. این تصویر و مفاهیم تازه نه فقط در گستره‌ی پژوهش‌های انسان‌شناسی، بلکه در جامعه‌شناسی تأثیری ژرف بر جای نهاده است. او بر آن بود که در پس اسطوره‌های اقوام هند و اروپایی نهادهای اجتماعی و نگرش دینی و آیینی مشابهی نهفته است. یکی دیگر از ویژگی‌های بارز این مکتب توجه به «ساخت» است. دومزیل را در کنار کلود لوی-استروس از پیشگامان «ساختارگرایی» نامیده‌اند. بدین ترتیب، «اسطوره‌شناسی تطبیقی» در معنی اخص آن بر اثر تحقیقات دومزیل بنیادی بسیار استوار یافت و دانشی که روزگاری بنیادهای نظری و عملی آن به تشتت و پراکندگی دچار و، به زعم عده‌ای مرده بود، از نو زنده گشت. از سوی دیگر، هم‌زمان، دومزیل هوشمندانه پیوند درونی اسطوره‌های کهن دینی با آیین‌ها را از نظر دور

۱. کتاب پژوهشی در اساطیر ایران و دیگر آثار مهرداد بهار مستثنی است. هم از حیث آن‌که به‌عنوان نخستین اثر در چنین حوزه‌ای شمایی کلی از اسطوره‌های ایران ارائه می‌دهد، و هم این‌که خود محقق روند مستمری در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی داشته است.

2. Wikander 3. Otto 4. Dumézil

نمی‌دارد و با نگاهی ژرف میان پیکره‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ای برخاسته از تجربه‌ی دینی با میتولوگم^۱ منشعب از تجربیات دینی که دیگر خصیصه‌ای حماسی پیدا کرده است، تمایز قابل می‌شود. رویکرد درست و توجه به اهمیت رویدادهای آیینی به این نتیجه انجامید که دانش اسطوره‌شناسی، که تا روزگار سلطه‌ی نگرش پوزیتیویستی اساساً به درون‌مایه‌های ادبی-تاریخی توجه داشت، به تدریج به دانشی مبدل گردد که آگاهی و وقوف تاریخی از ادیان لازمه و رکن اساسی آن محسوب می‌شود. در راستای این دگرگونی، یعنی تحول اسطوره‌شناسی به دانشی گسترده‌تر و شرط تحقیق در آن آشنایی با تاریخ ادیان، جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی و... است، پژوهش‌ها و آثار دوزمیل نقشی بسیار بزرگ ایفا کرده‌اند. او بیش از بیست سال، در تکوین و بهینه کردن روش اسطوره‌شناسی تطبیقی خویش کوشید و در این راستا در کنار خوانندگی‌های زبان‌شناختی، به بررسی همانندی‌های خاستگاهی و ساختاری مضامین، درون‌مایه‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی اقوام هند و اروپایی به مثابه‌ی بنیادهای مشترک فرهنگی، دینی و اجتماعی این اقوام پرداخت^۲. با این حال روش دوزمیل به رغم نزدیکی آن به حوزه‌ی فرهنگ و زبان‌های باستانی، در ایران بسیار کم مورد توجه قرار گرفته است. به عبارتی حوزه‌ی فقه‌اللغه‌ی ایرانی هرگز به‌طور نظام‌مند به اسطوره‌شناسی توجه نکرده است. در غرب این حوزه از ماکس مولر تا ژرژ دوزمیل روند رو به رشدی را طی کرده است، ولی در ایران توجه‌ی اساسی به فراگیری زبان‌های کهن ایران بوده و محققانی که با این زبان‌ها آشنا شود، به علت پیچیدگی و قدمت این زبان‌ها، گمان می‌کند که خود به‌خود راه به جادوی محتوای آن‌ها و به تبع آن راه به ژرفای اسطوره‌ها برده است. به عبارتی جادوی ناشناخته‌ی زبانی این حوزه چنان جذابیتی ایجاد کرده که حتی ریشه‌شناسی یک نام برابر با اسطوره‌شناسی دانسته می‌شود. از این گذشته، اسطوره‌شناسی این حوزه بیشتر جنبه‌ای تاریخی و پراکنده داشته است. البته در این میان، رویکرد مهرداد بهار به اسطوره‌های ایرانی، حرکتی نو و منسجم بوده و، از سوی دیگر، بهمن سرکاراتی نخستین بار الگوی تطبیقی را در اسطوره‌شناسی ایران به‌طور علمی و جدی به کار برده است. او به حوزه‌ی وسیع‌تر فرهنگ هند و اروپایی با توجه به شیوه‌ی ویکاندر و دوزمیل در گستره‌ی پژوهش‌های اسطوره‌شناسی ایرانی توجه داشته است.

۵. همان‌طور که در ابتدا اشاره کردیم، حوزه‌ی ادبی و ادبیات کلاسیک، به‌خصوص

۱. Mythologem به معنی الگو، حادثه یا موضوع تکراری در اسطوره است.

2. C. S. Littleton, *The New Comparative Mythology*, pp. 148, 202-204.

در ارتباط با شاهنامه، دعوی مالکانه‌ای از اسطوره‌شناسی دارد. در این حوزه هم تمایزی میان اثر دینی/حماسی اوستا با اثر ادبی شاهنامه و یا دیگر آثار برقرار نمی‌شود و همه چیز با نگاه ادبی تعریف می‌شود. این در حالی است که ویژگی‌های این آثار هنوز از لحاظ نظری روشن نشده است. به عبارتی نوع‌شناسی^۱ این آثار هنوز مطرح نیست. برای مثال هگل، شاهنامه را اثری حماسی^۲ به معنای اخص آن نمی‌داند و معتقد است که «در حماسه به معنای اخص آن، برای نخستین بار دوره‌ی کودکی یک قوم به صورت شعر بیان می‌شود. بنابر این، شعر حماسی واقعی در دوره‌ای خلق می‌شود که قومی از حالت ناآگاهی بیرون آمده و به وجود خود و خصایص خویش نگاه شده باشد. دوره‌ای که روح آن قوم چنان قوت یافته باشد که بتواند جهان خاص خود را بیافریند تا در آن زندگی کند. در عصر حماسی، فرد خود را از چیزهایی که بعداً دگم‌های دینی و فلسفی مدنی یا اخلاق شناخته می‌شوند جدا احساس نمی‌کند، بلکه این‌ها از درون او سرچشمه می‌گیرند و میان احساس فرد و اراده‌ی او جدایی نیست. اما هنگامی که روح فرد از کلیت انضمامی قوم خود، یعنی موقعیت‌ها و کردار و سرنوشت و علایق ذهنی آن جدا شده باشد، شعری که می‌آفریند دیگر حماسی نیست بلکه دراماتیک است؛ و هنگامی که احساس فرد از اراده‌ی او جدا باشد، شعری که پدید می‌آورد، شعر غنایی (لیریک) است. این مرحله در دوره‌های بعدی حیات یک قوم پیش می‌آید؛ یعنی هنگامی که اصولی کلی که می‌باید خرد انسان را راهنمایی کنند دیگر جزئی جدایی‌ناپذیر از جان و دل یا تمایل ذهنی آن قوم نیستند، بلکه خود را به صورت نظم عینی، قائم به ذات و مشروع یا به شکل قانون اساسی یا تکالیف اخلاقی عرضه می‌کنند»^۳. او در همین مقاله به بررسی ویژگی‌های اثر هومر می‌پردازد، شمایی کلی از آن ارائه می‌کند و شاهنامه‌ی فردوسی را اثری حماسی به معنی اخص نمی‌شناسد^۴؛ در ایران کمتر کسی در پی توضیح چنین نظری برآمده است. این چرایی در ارزش‌گذاری شاهنامه تأثیری ندارد، بلکه نوع‌شناسی آن را تعیین می‌کند و به همین روی به حوزه‌ی پژوهش‌های نوین نقد ادبی تعلق دارد. در این زمینه نورتروپ فرای^۵ گذر از اسطوره‌به ادبیات را توضیح داده

1. Typologie

۲. Epic، ترجمه و تعریف همین اصطلاح در ایران نیز هنوز به درستی صورت نگرفته است.

۳. فریدریش هگل، «شعر حماسی»، صص. ۳۳-۳۴. ۴. همان، ص. ۶۴.

۵. Frye, Northrop, "Archetypal Criticism: Theory of Myth", *Anatomy of Criticism*. in: نک.

و آثاری از او که به فارسی ترجمه شده است: نورتروپ فرای، تحلیل نقد، ترجمه‌ی صالح حسینی،

است. بر این اساس شاهنامه اثری حماسی با ویژگی‌های منحصربه‌فرد است که با آثار دیگر از این نوع تفاوت‌هایی اساسی دارد و شناخت ویژگی‌های ساختاری شاهنامه به‌عنوان اثری که ریشه در اسطوره‌های کهن فرهنگ ایرانی دارد، در تعیین خط تحقیق و نوع‌شناسی شاهنامه نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. در داستان‌های کهن‌تر اسطوره‌ای و حماسی، نقش ایزدان و پهلوانان و باورهای مربوط به آن‌ها عامل پیوند رویدادها است. این ویژگی در شاهنامه مستتر است. یعنی از آن‌جا که عصر فردوسی از باورهای حماسی و آیین‌ها و جامعه‌ی آفریننده‌ی آن دور شده است، نقش بغانه‌ی شاخص‌های اسطوره‌های کهن در پس ایات پنهان است. زمان او دیگر ظرفی برای باورهای کهن نیست، پس سراینده ناخواسته در تغییر و تحول برخی از صحنه‌ها نقش دارد.^۱ بر این اساس، شاهنامه‌شناسی مشکلات اسطوره‌شناسی ایران را چند برابر کرده است. از آن‌جا که بخشی از اسطوره‌های ایرانی در شاهنامه بازنمود دارد و از آن‌جا که شاهنامه اثری منظوم است، بسیاری از ادیبان و پژوهندگانی که سال‌ها با نظم و نثر سروکار داشته‌اند، خود را با محتوای این اثر نیز آشنا حس کرده و نتیجه‌گیری‌هایی بسیار کلی از درون‌مایه‌های اسطوره‌ای آن ارائه می‌دهند. آن‌ها اسطوره‌های شاهنامه را به صورت خطی می‌خوانند و برداشت‌هایی کلی از آن‌ها ارائه می‌کنند. در بسیاری از موارد هنوز خط فاصل کار بر روی شاهنامه به‌عنوان موضوع ادبیات و کار بر روی شاهنامه به‌عنوان موضوع اسطوره‌شناسی روشن نشده و این امر به نابه‌سامانی هرچه بیشتر پژوهش‌های اسطوره‌شناسی ایران زده است. بسیاری از پژوهشگران که درباره‌ی درون‌مایه‌های اسطوره‌ای شاهنامه کار می‌کنند، هنوز الگوهای اسطوره‌شناسی و اسطوره‌شناسی تطبیقی نورا به کار نمی‌گیرند. در ایران اگر کسی موضوع یا مداخلی را از ایران پیش از اسلام تا شاهنامه یا حتی پس از آن به‌طور تاریخی تشریح یا توضیح دهد تحقیق او اسطوره‌شناسی خوانده می‌شود. از سویی دیگر، نوع رویکرد و نگرش به ویژگی‌های اسطوره‌ای، تاریخی^۲ و زبانی شاهنامه و روشن ساختن جایگاه آن به‌عنوان

→ انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۷۷، نورتروپ فرای، رمزکل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه‌ی صالح حسینی، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۷۹. برای اطلاعات بیشتر نک. بهار مختاریان، «نورتروپ فرای و نقد اسطوره‌ای».

۱. برای چنین ویژگی‌های اسطوره‌ای و جایگشت‌هایی که در شاهنامه صورت گرفته است، نک. به مقاله‌های «تهمینه کیست؟»، پژوهشی در اسطوره‌شناسی تطبیقی»، «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها»، و «مرداس نیک‌مرد آدم‌خوار»، در همین کتاب.

۲. برای بحث در مورد اسطوره و تاریخ و این‌که اسطوره است که تاریخ ملی را شکل می‌دهد و نه

منبعی که اطلاعاتی از ایران باستان در اختیار ما می‌گذارد، موضع پژوهشگر را نسبت به این اثر مشخص می‌کند. شاهنامه به عنوان یک اثر ادبی ویژگی خود را داراست. این اثر از آن‌جا که حامل سبک حماسی پیش از خود است، به آثار دوران قهرمانی تعلق دارد و می‌تواند در اسطوره‌شناسی ایران بسیار مورد توجه قرار گیرد. برای این منظور باید نخست ویژگی‌های اسطوره‌ای شاهنامه و چگونگی جایگشت‌هایی را که سراینده، در این‌گونه آثار، برای عقلانی‌تر و پذیرفتنی‌تر ساختن درون‌مایه‌های اسطوره‌ای انجام داده است، دقیقاً روشن سازیم. بر این اساس شاهنامه اثری ادبی است که نحوی کاربرد الگوهای اسطوره‌شناسی در آن می‌تواند خط تغییر در پژوهش بر روی چنین اثری را تعیین کند. شیوه‌ای که تاکنون برای شناخت ساختار اسطوره‌ای شاهنامه به کار رفته است، نمی‌تواند ما را از دوری سنتی با پیش‌فرض‌های مشهوری چون «بزرگ‌ترین اثر ملی»، «آیین‌های فرهنگ ایرانی» و... جدا سازد. در بررسی این‌گونه داستان‌ها، دانستن این ویژگی‌ها به طور کلی نگرش ما را نسبت به روایت تغییر می‌دهد و برای تحقیق در مورد یک شخصیت داستانی شاهنامه به بررسی تطبیقی جامعی نیازمند می‌کند. مثلاً اگر بخواهیم شخصیت داستانی فریدون در شاهنامه را بررسی کنیم، نه تنها مرجع استاد ما اوستاس، که به ریگ‌ودا و گاه به اسطوره‌های مشابه قوم هند و اروپایی نیز وابسته‌ایم. گذشته از این بدون شیوه و خط نظری ثابت و منسجمی، چون شیوه‌ی کسانی چون ژرژ دومزیل به نتیجه‌ای نخواهیم رسید.^۱ پس در بررسی‌های شاهنامه‌شناسی بایستی خط

→ بالعکس، نک. میرچا، الیاده، اسطوره‌ی بازگشت جاودانه، صص. ۴۹-۶۲؛ نیز نک. کاسیرر، فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک، ص. ۴۷.

۱. برای نمونه قیاس کنید با کتاب اسطوره‌ی کائوس در اسطوره‌های ایرانی و هندی اثر ژرژ دومزیل (ترجمه‌ی شیرین مختاریان، مهدی باقی، نشر قصه، ۱۳۸۴، تهران). ژرژ دومزیل در این کتاب با ارائه‌ی برخی شواهد مشابه از صورت هندی شخصیت کیکاووس، یعنی کوی اوشنس، یکی از جافتاده‌ترین نظریه‌ها در مورد تاریخی بودن دودمان کیانی را در شرق ایران از کریستین سن (کیانیان، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، انتشارات علمی-فرهنگی، ۱۳۳۶) به نقد می‌کشد و شخصیت سودابه را با بررسی صورت هندی دختر کوی اوشنس که همان خصایص را دارد قابل فهم می‌سازد، اما همین موضوع را جلیل دوستخواه، در مقاله‌ی «مادر سیاوش، جستار در ریشه‌یابی یک اسطوره»، (در حماسه‌ی ایرانی یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، نشر آگه، ۱۳۸۰، تهران، صص. ۱۸۱-۲۲۵)، تنها با ارائه‌ی برخی از شباهت‌ها و همانندی‌های صوری شخصیت‌های داستان سیاوش (لازم به ذکر است دوستخواه نام هندی را اوسنس کائویه آورده است) با دیگر شخصیت‌های شاهنامه، به زعم خود تحلیلی ساختارشناختی اسطوره از آن‌ها ارائه کرده است. مثلاً در این چند جمله «در تحلیل بنیادین و ساختارشناختی اسطوره، هرگاه سیاوش را بازآمد کهن الگو یا نمونه‌ی ازلی اشون مرد (گیومرت) بدانیم، نگاهی به منش و کنش سودابه، بی‌درنگ جهی و پتیارگی و زدارکامگی او را در یاری‌رسانی به اهریمن

فاصل روشن و مشخصی میان پژوهش‌های ادبی، تاریخی و اسطوره‌شناسی کشیده شود و هر محقق بایستی جایگاه و حوزه‌ی تحقیق خود را روشن سازد و گر نه هرگز محتوای اسطوره‌ای شاهنامه بر ما آشکار نمی‌شود.

در خاتمه باید با تأسف اعتراف کرد که اسطوره‌شناسی ایرانی هنوز توان ارائه‌ی اسطوره‌های ایرانی در یک کل منسجم و پیوند آن با مجموعه‌ی اسطوره‌های اقوام دیگر در کلیتی نظری را ندارد. اسطوره‌های ایرانی تنها به عنوان داستان‌هایی پراکنده به‌طور دلبه‌خواهی و بدون رویکردهای نظری بررسی می‌شوند. پژوهشگران با تعاریفی سردستی از اسطوره، به وام از فلان نظریه پرداز، پژوهش خود را چنان دور از آن نظریه و با روشی تاریخی و معمول به نتیجه می‌رسانند که سرآخر هیچ ارتباطی با تعریف سردستی آغازین تحقیقشان ندارد. با نگاهی اجمالی به اسطوره‌شناسی ایرانی متوجه نوعی آشوب و توده‌ای از تحقیقات نامنظم می‌شویم که طبقه‌بندی نظری آن‌ها را ناممکن می‌سازد. مشکل این‌جاست که این توده‌ی آشفته‌ی پژوهشی توهم درک و دریافت از اسطوره را به‌طور شگفت‌انگیزی در فرهنگ ما ایجاد کرده است. اما، این حقیقت تلخ نیاز به بازنگری جدی در این حوزه را همچنان نشان می‌دهد. شاید با بازنگری براساس پژوهش‌هایی منسجم، به دریافت بهتری از فرهنگ خود برسیم. بدون پژوهش‌های اسطوره‌شناسی همیشه جای حوزه‌ای پراهمیت و تأثیرگذار خالی خواهد بود.

→ برای تباه کردن اشون‌مرد و برآشتن همه‌ی آفرینش نیک به پیاد ما می‌آورد» (ص ۱۸۶) به‌سادگی موضوع را حل و فصل کرده است. حال اگر بخواهیم مسئله‌ی یاری رساندن و به خطر افتادن‌های سودابه برای نجات کیکاوس را که کاملاً با آن‌چه دوستخواه می‌گوید، متفاوت است، دریابیم، حتماً باید به دامن تحلیل ساختارشناختی مشابه دیگری درآویزیم.

تبرستان
www.tabarestan.info

تهمینه (تهمیمه^۱) کیست؟

پژوهشی در اسطوره‌شناسی تطبیقی

در این گفتار، می‌کوشیم تا شخصیت تهمینه و ماجرای او با رستم را بر اساس آنچه در شاهنامه آمده و پژوهش‌هایی که از جهات و در مراتب متعدد درباره‌ی آن انجام گرفته بیان کنیم. پژوهش‌های انجام شده درباره‌ی شخصیت‌های شاهنامه را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. دسته‌ای از آن‌ها، مبتنی است بر بررسی‌های به اصطلاح تطبیقی با رویکرد اسطوره‌شناسی و جامعه‌شناختی دین که نتیجه‌ی قانع‌کننده‌ای از آن‌ها حاصل نمی‌شود. دسته‌ای دیگر، تأملاتی است ادبی بی‌توجه به مسائل اسطوره‌شناسی و عناصر وابسته به آن که حاصل‌اش توصیف‌هایی کلی است به روش سنتی از شخصیت‌ها.

در پژوهش‌هایی دیگر به زمینه‌ی اصلی داستان «رستم و تهمینه» یعنی مسئله‌ی پیوند همسری توجه کرده و، به مقتضای آن، به خصلت ازدواج‌هایی که در شاهنامه از آن‌ها یاد شده پرداخته‌اند و گونه‌های برون‌همسری و درون‌همسری را در آن تشخیص داده‌اند^۲ و در بعضی از نمونه‌ها نشانه‌های مادرسالاری و زن‌سروری را سراغ گرفته‌اند^۳. متأسفانه استمرار نیافتن چنین پژوهش‌هایی مطالعات بعدی را باز به نتیجه‌گیری‌های کلی کشانده است.

۱. در برخی از دست‌نویس‌های شاهنامه «تهمیمه» آمده است که با واژه‌ی «نیمه» در آن بیت هم‌قافیه است و از این جهت درست‌تر از «تهمینه» به نظر می‌آید:

چنین داد پاسخ که تهمینه‌ام
تو گوئیس که از غم به دو نیمه‌ام
نک. محمود روح‌الامینی، «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه»، *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی*.

۳. نک. کتابون مزدآپور، «نشان‌های زن-سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه».

مسئله‌ای که جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان سال‌هاست بدان پرداخته‌اند خویشاوندی و انواع آن است.^۱ در این مطالعات، ساخت‌های خویشاوندی، انتخاب همسر، وصلت و ازدواج، نقش‌های زوجین، گروه اخلاف، استراتژی‌های زناشویی، داد و ستدهای مربوط به انتقال قدرت و دارایی بررسی شده است. در برخی از پژوهش‌های اولیه از این دست، باور به بقایای مادرسالاری^۲ و تقدّم نهادهای مادرتبار بر نهادهای پدرتبار رواج داشت که امروز مردودند.^۳ اما از نیمه‌ی اول قرن بیستم به این سو، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان با نگرشی دقیق‌تر دست به بازنگری در شیوه‌های پیشین خود زده‌اند. سواى این دسته پژوهش‌ها، از آن‌جا که شاهنامه اثری است ادبی، توجه به تحقیقات نقد ادبی نیز می‌تواند جنبه‌هایی دیگر از پژوهش درباره‌ی داستان‌های شاهنامه را در برگیرد.^۴

ما در این مقاله می‌کوشیم داستان ته‌مینه را به شیوه‌ی تطبیقی بررسی کنیم. این شیوه برای روشن ساختن پیشینه‌ی برخی از داستان‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ای بسیار راهگشاست. تحلیلی ساختمند که بر بنیاد آن بتوان، در مطالعه‌ی تطبیقی، شباهت‌ها و تفاوت‌ها را توضیح داد جز به یاری دانش اسطوره‌شناسی تطبیقی^۵ میسر نیست و تنها از این طریق می‌توان به ساختار فکری و بافت اجتماعی داستان‌ها دست یافت.

تحقیق درباره‌ی شخصیت‌های شاهنامه بی‌توجه به مسائلی که به اعتبار و درجات به آنان مربوط است چشم‌اندازی روشن به روی ما نمی‌گشاید. فی‌المثل اگر بخواهیم شخصیت ته‌مینه را در طرحی از نظام خویشاوندی تحلیل کنیم، به آگاهی از نهاد ازدواج و نظام خویشاوندی در ایران باستان نیاز داریم که حصول آن به دلیل قلت منابع آسان نیست. منابع دینی زردشتی و منابع یونانی اطلاعات پراکنده‌ای به ما می‌دهند. منابع عصر اسلامی نیز، از این جهت، چندان به گشودن معضل کمک نمی‌کنند چون، علاوه بر پراکندگی، تغییر و تبدّل باورها نگرش اخلاقی تازه‌ی زمان را در آن‌ها وارد کرده است.

۱. برای آگاهی از پیشینه‌ی این‌گونه مطالعات: نک. کلود ریویر، درآمدی بر انسان‌شناسی؛ و Lévi-Strauss, *Die Elementaren Strukturen der Verwandschaft*.

۲. یوهان یاکوب باخوفن (J.J. Bachofen) نظریه‌ی زن‌سالاری را نخستین بار در قرن ۱۹ در کتاب مادرسالاری (*Das Mutterreich*) خود مطرح کرد. او کوشیده است چنین نظامی را از طریق اسطوره‌های باقی مانده در منابع متعدّد بازسازی کند.

۳. کلود ریویر، درآمدی بر انسان‌شناسی، ص. ۹۰.

۴. نمونه‌ی آن کتاب نورتروپ فرای با عنوان رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات است.

۵. این اصطلاح نخستین بار درباره‌ی پژوهش‌های ژرژ دومیزیل به کار رفت و کارش را از پژوهش‌های تطبیقی پیش از او متمایز ساخت.

در چنین شرایطی، به نظر می‌رسد معتبرترین و کارسازترین وسیله به‌عنوان منبعی حاوی اطلاعات ذی‌نقش از ایران باستان خود شاهنامه باشد. اما شاهنامه، به حیث اثری ادبی، حاملِ سَبک حماسی پیش از خود است که به آثار عصر پهلوانی تعلق دارد که صاحب‌نظران زبان آن را قهرمانی یا محتشمانه (به تعبیر ویکو)، هیراتیک یا کاهنانه (به تعبیر فرای) تشخیص داده‌اند که با سبک بیانی پیش از خود یعنی دوران اسطوره‌ای یا هیروگلیفی (به تعبیر فرای) متفاوت است.^۱ به نظر فرای، زبان، در دوران اسطوره‌ای، استعاری و بیانگر این همانی انسان و طبیعت است؛ در دوران قهرمانی به سمت رابطه‌ای پیش می‌رود که تا اندازه‌ای مجازی است (این به جای آن قرار می‌گیرد).^۲ توجه به ویژگی‌های زبانی و کارکرد آن در بررسی اثری ادبی از نوع شاهنامه اهمیت بسیار دارد. با ورود اسلام به ایران هم تفکر ایرانی و هم سبک بیانی دستخوش تغییرات و تبدلاتی گشته است. اما در همان قرن‌های نخست پس از اسلام، به تدریج شاهد بازگشت به تفکر و زبان ایرانی هستیم و این جریان، با گسترش تدریجی زبان فارسی و، در پی آن، احیای فرهنگ اصیل ایرانی، در قرن چهارم به اوج خود می‌رسد. در این میان، رویکرد به آثار حماسی گذشته (سبک قهرمانی)، که از شاهنامه‌ی ابومنصوری آغاز شده بود، با شاهنامه‌ی فردوسی به ظهور نوع ادبی تازه‌ای منجر می‌شود. در این تحول، بسیاری از این داستان‌ها که از بافت فرهنگی خود جدا شده بودند، برای بقای خود، به ناچار می‌بایست با بافت جدید منطبق گردند. چه‌بسا از خدای نامه‌های پهلوی و ترجمه‌های آن‌ها به دلیل سست شدن رابطه‌ی شنوندگان و خوانندگان با آن‌ها بود که کمتر نسخه‌برداری شده است و، در نتیجه، رفته رفته نایاب شده‌اند. در عوض، سبک بیانی آگاهانه‌ی دیگری مانند آن‌چه در شاهنامه می‌بینیم، به حیث نوع ادبی در خور شرایط جدید، ماندگار شده است.

در داستان‌های کهن تر اسطوره‌ای و حماسی، نقش ایزدان و پهلوانان و باورهای مربوط به آنان تعیین‌کننده‌ی رویدادهاست. این ویژگی در شاهنامه پیدا و نمایان نیست. در حقیقت، از آن‌جا که عصر فردوسی از باورهای حماسی و آیین‌ها و جامعه‌ی آفریننده‌ی آن دور شده است، نقش بَغانه‌ای، از شاخص‌های اسطوره‌ای کهن، چندان به چشم نمی‌خورد. اما این بدان معنی نیست که نتوان با غور در اثر به وجود چنین نقشی در آن پی برد. در شاهنامه گاه شاهد روایاتی هستیم که شخصیت‌های کهن اسطوره‌ای - حماسی نقش آفرینان اصلی آن‌ها هستند، اما با گسترش و پرورش روایت، که ویژگی هر اثر ادبی

۱. نورتروپ فرای، رمزکن: کتاب مقدس و ادبیات، ص. ۲۱. ۲. همان، ص. ۲۴.

است، رویدادهایی دیگر در روایت رخنه کرده‌اند که در اصل از آن‌این شخصیت‌ها نیستند. گاه نیز شاهد شرح رویدادهایی هستیم که تنها برای استمرار روایت و به تأثیر سنت شفاهی شکل گرفته‌اند و چه بسا متعلق به داستان‌سرایی‌های دیرین و جداگانه باشند. درواقع، فردوسی نیز چون همه‌ی سرایندگان به فرجام داستان نظر دارد. او، هر چند در شکل دادن به شخصیت‌ها و نقش‌ها نمی‌تواند خودمدار باشد، اما در پروردن و ساخت و پرداخت برخی از آن‌ها نسبتاً آزاد است. درست به همین دلیل است که، پس از گذر از دوران بیان اسطوره‌ای و قهرمانی، امکان خلق ادبی فراهم می‌شود. در این مرحله، هدف صرفاً انتقال میراث فرهنگی و تجربه‌های مقدس متأثر از باور جامعه نیست بلکه انتقال فرهنگ در معنی تاریخی از قدیم به جدید نیز هست. با رنگ باختن باورهای کهن، بی‌آن‌که ساختار داستان تغییر یابد، امکان جایگشت^۱‌ها بیشتر می‌شود. همچنین از آن‌جا که این‌گونه داستان‌ها از وقایع تاریخی بس دور مانده‌اند، اولویت، ناخودآگاه، به ساختار اسطوره‌ای-حماسی داده می‌شود نه به محتوای تاریخی^۲. از این رو، با آن‌که فردوسی به روایات سنتی پیش از خود سخت پابند است و کوشیده است راویِ امینی باشد، زمان او دیگر ظرف مناسبی برای باورهای کهن نیست. از این رو، ناخواسته به تصرف در برخی از صحنه‌ها و سازگار ساختن با شرایط زمان‌گرایی دارد. این ویژگی هر اثری از این دست است که رابطه‌ی زمانی متن و مضمون را از دست داده باشد و در دورانی دیگر و با هدفی دیگر سروده شده باشد یعنی در دورانی که دیگر باورها از جایگاه قدسی (بغانه‌ای) خود فرود آمده باشند. در بررسی این‌گونه داستان‌ها، آشنایی با این ویژگی‌ها چه بسا نگرش ما را نسبت به روایت تغییر دهد. به این نکته نیز باید توجه داشت که شخصیت‌های اسطوره‌ای-حماسی شخصیت‌های عادی داستانی یا چهره‌های حقیقی و تاریخی نیستند بلکه شاخص‌های اسطوره‌ای-داستانی‌اند که در باور مردم ستوده و سینه به سینه نقل می‌شوند. در اثر همین ویژگی روایت شفاهی است که این شاخص‌ها، در عین جای گرفتن در هسته‌ی شخصیت‌ها و رویدادها، ویژگی‌های زمان خود را به نسبت اهمیت آن جذب می‌کنند و از این طریق بسیاری از شخصیت‌های تاریخی در پرتو این شاخص‌ها ماندگار می‌شوند. البته، این شاخص‌ها، به‌رغم انعطاف‌پذیری، بن‌مایه‌ی

۱. displacement، فرایندی که، طی آن، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در ادبیات تغییر جا می‌دهند تا به صورت ادبی درآیند.

۲. برای اطلاعات بیشتر در زمینه‌ی اسطوره و تاریخ نک. الیاده، اسطوره‌ی بازگشت جاودانه، صص. ۴۹-۶۲.

اسطوره‌ای خود را که از باورهای مقدس سرچشمه می‌گیرد همچنان حفظ می‌کنند. همین ویژگی وجه افتراقی شخصیت تاریخی مورد ستایش یک قوم از شخصیت اسطوره‌ای است. شکل‌گیری شخصیت اسطوره‌ای برخاسته از باورها و رفتارهای جمعی و تصویری عینی از تجربه‌ی جمعی است نه فردی. ما در داستان‌های اسطوره‌ای با زندگی فردی و خصوصی شخصیت اسطوره‌ای آشنا نمی‌شویم. این شخصیت‌ها از جنبه‌های فردی نیست که داستانی می‌شوند. اهداف شخصی در سرنوشت و ساختار آنان اثر ندارد و تنها برخی از جایگشت‌ها را ممکن می‌سازد. اما در داستان‌های حماسی، بنا به قولی که پیش‌تر از فرای نقل کردیم، زبان بیانگر فکر منطقی می‌شود و شخصیت‌های داستانی، با آنکه برخاسته از باورهای اسطوره‌ای‌اند، به زمان واقعی وابستگی پیدا می‌کنند. زمان داستان‌های اسطوره‌ای کیفیتی خارج از زمان واقعی و تاریخی دارد و به زمان مقدس نخستین یا دیرین متعلق است، در حالی که زمان داستان‌های حماسی واقعی‌تر است. درست به همین جهت کسانی در پس شخصیت‌های حماسی به دنبال ردپای تاریخ‌اند. شاید جست و جوی حوادث تاریخی در چنین داستان‌هایی کوششی بی‌نتیجه باشد چون تأثیر تاریخی یا زمان تاریخی در چنین داستان‌هایی منحصر به یک دوره نیست و، همچنان که پیش‌تر یاد کردیم، این داستان‌ها هسته‌ای برای جذب عناصر متعلق به دوره‌های متعددند و، به همین دلیل، بازشناسی و تعیین هویت این عناصر دشوار و چه بسا ممتنع است. فروکاستن این داستان‌ها به عناصر اصلی و بررسی تحولات آن‌ها از طریق پژوهش‌های تطبیقی ما را به ساختار آن‌ها گامی نزدیک‌تر می‌سازد. اما این پژوهش‌ها فارغ از ملاحظه‌ی زندگی داستان‌سرایان و شرایط زمانه‌ای که در آن به سر می‌برده‌اند نارسا و احیاناً متضمن نتایجی گمراه‌کننده است. ژرژ دومیزیل در این باره می‌نویسد:

قطعاً در جوامع باستان اسطوره‌ها اهمیت بسیار داشته‌اند و ما نیز، بیش از هر چیز، متن اسطوره‌ای در اختیار داریم. اما این اسطوره‌ها را، اگر از زندگی کسانی که آن‌ها را می‌سرایند جدا کنیم، دیگر قابل فهم نیستند. این اسطوره‌ها، هر چند دیر یا زود - و گاه بسیار زود چون یونان - راه ادبی خاص خود را طی می‌کنند، هیچ یافته‌ی اختیاری دراماتیک یا غنایی نمی‌توان یافت که با نظم اجتماعی و سیاسی یا آیین‌ها و قوانین بی‌رابطه باشد.^۱

او، در بحث از شیوه‌های تطبیقی در بررسی اسطوره‌ها و نقد آن‌ها، می‌نویسد:

در شیوه‌های مرسوم تحقیق درباره‌ی اسطوره‌ها، پس از جدا ساختن آن‌ها از زندگی و تاراج بنیاد طبیعی آن‌ها، به یاری نظام مسلم انگاشته‌ای دست به تفسیر می‌زنند. امروزه دیگر مسلم است که برای پیکره‌ی اسطوره‌ای باید حرمت بسیار قایل شد. این ما هستیم که باید در خدمت اسطوره باشیم نه بالعکس، باید از آن پرسش کنیم نه آن‌که در پرونده‌ای محکوم‌اش کنیم؛ باید، پیش از هر چیز، غنا و گستردگی و حتی تناقض‌های آن را بپذیریم... مواد اسطوره‌شناسی تطبیقی که بر اساس یک سلسله تطابقات صورت گرفته متوجه برخی از مشکلات بی‌دلیل آشفته است که در پی یافتن راه‌حلی سردستی است.

با توجه به این نکات، قرائت اسطوره‌شناس یا جامعه‌شناس از این داستان‌ها با قرائت ادیبان می‌بایست متفاوت باشد. اسطوره‌شناس یا جامعه‌شناس هر داستانی را، فارغ از ویژگی ادبی و زبانی آن، به نوعی ساخت تجربی بدل می‌کند که برخاسته از جامعه‌ای است و، از این رو، نیاز به دریافت ساز و کار چنین جامعه‌ای بیشتر و بیشتر می‌شود. البته به دست دادن الگویی برای رسیدن به این دریافت آسان نیست. درست به دلیل غفلت از همین ضرورت است که گروهی از محققان تحت تأثیر تعبیرها و طرز تفکر زمان خود قرار گرفته‌اند و، در نتیجه تفسیر و تحلیل آن‌ها نه تنها به تفسیری روشن‌گر نینجامیده بلکه هر چه بیشتر مسئله را پیچیده کرده است. درواقع، بی‌توجهی به مکتب ساختارگرایی و شیوه‌های وابسته به آن که امروزه راهگشای بسیار مهمی در علوم انسانی است، سبب نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده شده است. برخی از تحقیقات فارغ از شرایط زمانی در ایران از عناوینی کلی چون «زن و مقام آن در شاهنامه» یا «سیمای زن در شاهنامه»، که در آن‌ها بیشتر به تمجید نگاه شاعر درباره‌ی جایگاه زن، مقام والای زن و مانند آن پرداخته شده، معلوم نیست بر پایه‌ی چه داده‌هایی صورت گرفته است: صرفاً بر پایه‌ی خود شاهنامه؟ آیا شاهنامه به‌تنهایی مواد کافی برای چنین پژوهش‌هایی به دست می‌دهد؟ آیا، در بررسی شخصیت زنان، داده‌های اسطوره‌ای و نقش اجتماعی این طایفه در نظر گرفته شده و، اگر هم در نظر گرفته شده، تحلیل بر چه مبنایی است؟ جامعه‌ای که زنان شاهنامه در آن توصیف می‌شوند چگونه جامعه‌ای است؟ آن‌که می‌نویسد:

می‌توان نتیجه گرفت که زنان شاهنامه تمام‌عیارند، خردمند و بزرگ‌منش و اهل

رزم و دلیری و برخوردار از زیبایی زنانه و عشق‌انگیز و احترام‌برانگیز. سیندخت و رودابه و تهمینه و منیژه از این دسته از زنانند.^۱

آیا به خاستگاه و باورها و بافت اجتماعی این داستان‌ها توجه کرده است؟ در این مقاله، بی آن‌که دعوی تحقیق جامع جامعه‌شناسانه در داستان تهمینه و رستم در شاهنامه داشته باشیم، کوشیده‌ایم، با بهره‌گیری از دستاوردهای جامعه‌شناختی، به نقد و تفسیر آن بپردازیم و الگوی اجتماعی احتمالی را که در پس آن نهفته است آشکار سازیم و نشان دهیم که چگونه این الگو، در جریان تطور خود و رسیدن به اثر ادبی در رابطه با دیگر عامل‌ها، به سراینده امکان داده است که فضای اجتماعی ترسیم‌شده در داستان اسطوره‌ای را به گونه‌ای دریابد که به جنبه‌ی دراماتیکی آن گرایش بیشتری داشته باشد و از این طریق آفرینش ادبی در آن با توفیق بیشتری قرین گردد و سراینده، از راه آن، درک و ویژه‌ی خود را از موضوع داستان بیان کند.

درباره‌ی داستان رستم و سهراب تحقیقات تطبیقی و ادبی زیادی صورت گرفته است. اما از میان پژوهش‌های انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان می‌توان به تحقیق پاتر اشاره کرد که نخستین بار هشتاد داستان مشابه با داستان رستم و سهراب را از سراسر دنیا گرد آورده و، پس از ذکر برخی از آرای انسان‌شناسان گذشته و معاصر خود، به مسئله‌ی برون‌همسری و ویژگی‌های زن‌سالاری اشاره کرده است.^۲ جز اوژنه باستید نیز نشانه‌هایی از پدرسالاری و مادرسالاری را در این داستان جويا شده است. به گمان او، آمدن تهمینه به بالین رستم «نمودی از دوران مادرسالاری» و بلوغ سهراب و جست و جوی پدر نشانه‌ی «پدرسالاری» است.^۳ قبلاً اشاره کردیم که مسئله‌ی زن‌سالاری امروزه دیگر پذیرفته نیست؛ زیرا رفتار برخی از زنان، هر چند با ذهنیت امروزی ما در مقایسه با برخی از ویژگی‌های جامعه‌ی مدرن شگفت‌انگیز است، در جوامع آن روزی معنای دیگری داشته است. مادرتباری و چندهمسری زنان به مسئله‌ی توالد و تناسل و باروری و ارزش‌گذاری و معیارهای این جوامع برای کارکردهای دو جنس مربوط است و ربطی به زن‌سالاری ندارد. نتیجه‌گیری‌هایی از شاهنامه نظیر آن چه ذیل نقل می‌شود:

۱. نیره توکلی، «فرهنگ و هویت جنسیتی با نگاهی بر ادبیات ایرانی»، ص. ۴۵.

2. cf. M. A. Potter, *Sohrab and Rustam*.

3. R. Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, p. 58.

نیز نک. محمود روح‌الامینی، «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه»، ص. ۱۶۸.

زنان، در این منظومه‌ی حماسی، علاوه بر این‌که در مقام مادر و همسر ارجمند شمرده می‌شوند، چهره‌ای دل‌پسند و زیبا دارند. ازدواج در شاهنامه از نوع برون‌همسری است که آن را می‌توان تا اندازه‌ای از ویژگی‌های نظام مادرسالاری دانست.^۱

عجولانه به نظر می‌رسند و پایه‌ی استواری ندارند. شاید بهتر باشد، به جای صادر کردن هرگونه حکمی، در صدد تحلیل این داستان‌ها و بازسازی بافت اجتماعی بسیار کهنی برآیم که در آن‌ها می‌توان سراغ گرفت. زمانی که صورت بسیار کهنی از یک روایت - در نمونه‌ی ما، صورت موجود در تاریخ هردوت یا اوستا - در دست داریم، باید متوجه باشیم که در درجه‌ی اول با روایتی از جامعه‌ای ابتدایی و احتمالاً شکارگر سروکار داریم. ساختار چنین داستانی از چنین جامعه‌ای نشئت گرفته و هدف تحقیق هم شایسته است، پیش از هر چیز، جست و جوی عناصر ساختاری آن باشد.

از مجموعه‌ی هشتاد داستان مشابهی که پاترگرد آورده، بیش از هفتاد نمونه‌ی آن پایانی مرگبار دارد و، در بیشتر آن‌ها نیز فرزند (جوان) است که قربانی می‌شود. در چندین نمونه نیز پایان داستان خوش است و معمولاً چنین داستان‌هایی در مجموعه‌ی داستان‌های عامیانه قرار می‌گیرند که روند داستان، به گفته‌ی استروس، روبه شفاست یعنی با آسیب یا صدمه‌ای آغاز و با بهبود پایان می‌پذیرد.^۲ و این خصیصه را می‌توان یکی از تفاوت‌های اسطوره و داستان‌های پریان شمرد.^۳

در بین نمونه‌هایی که پاترگرد آورده، آشنایی دو قهرمان داستان (زن و مرد) یک‌شبه است و کامل‌ترین آن‌ها روایت ایرانی است. از این آشنایی یک‌شبه فرزندی زاده می‌شود که جایگاه او از لحاظ قومی روشن نیست. از این نمونه‌ها یکی روایت ایرلندی «کوخلین»^۴ و «گنلاخ»^۵ است که، در آن، به فرزند تأکید می‌شود که اصلاً نام خود را

۱. جلال ستاری، سیمای زن در فرهنگ ایران، صص. ۱۱-۱۲.

۲. C. Lévi-Strauss, "Die Struktur und die Form, Reflexionen über ein Werk von W. Propp", p. 144.

۳. لوی-استروس در این مقاله کوشیده است، پس از نقد و بررسی اثر پروپ، که ترجمه‌ی آن به فارسی با نام ریخت‌شناسی قصه‌های پریان منتشر شده است، به شباهت‌ها و تفاوت‌های داستان‌های اسطوره‌ای و قصه‌های پریان بپردازد.

4. Cuchulainn 5. Conlaock

نگوید. پدر پسر را سخت مجروح می‌کند و، پس از آگاهی از هویت او، بر روی دست، نزد دیگر پهلوانان می‌آورد و می‌گوید: اینک این شما و این پسر من!^۱. همچنین داستان روسی «ایلیا مورومتز^۲ و فالکن^۳» که، در آن، هرچند پدر و پسر یکدیگر را باز می‌شناسند، پدر به ترفندی از کشته شدن جان به در می‌برد و باز پسر را می‌کشد^۴ این دو بیش از دیگر روایت‌ها درون‌مایه‌های کهن‌تر را حفظ کرده‌اند. روایت ژرمنی «هیلده براند^۵ و هادوبراند^۶» با داستان رستم و سهراب از لحاظ ادبی وجوه اشتراکی دارد. در آن، پدر و پسر ناشناخته با هم به جنگ می‌پردازند و سرانجام پسر کشته می‌شود^۷. داستان یونانی «اودیسیوس^۸ و تلگونوس^۹»، که در آن زلی‌افسونگر برای نبرد به پسر خود سلاحی جادویی می‌دهد و پدر با آن زخم برمی‌دارد^{۱۰} و داستان لانسلوت^{۱۱} که، در آن، پدر دختر خود را به همبستری با پهلوان وادار می‌کند تا فرزندی از آن دو زاده شود^{۱۲} حاوی نکات ریز ولی پراهمیتی هستند که ما بدان‌ها خواهیم پرداخت. از مطالعه‌ی این همه داستان مشابه چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ یافتن نمونه‌های مشابهی از این دست متعلق به اقوام خویشاوند با پیوندهای زبانی و نژادی ظاهراً برای بسیاری از محققانی که در پژوهش‌های خود روش تطبیقی را اختیار کرده‌اند، خود نتیجه فرض و چنین پنداشته شده که کار به همین جا ختم گشته و مشکل حل شده است. اما باید دلیل پیدایش این شباهت‌ها را توضیح داد و از طریق آن‌ها بافت اجتماعی چنین روایت‌هایی را بازسازی کرد و گامی به تفسیر روشنی از آن‌ها نزدیک شد. این قبیل داستان‌ها، چون دیگر داستان‌های اسطوره‌ای، خودمدار نیستند و واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی ژرفی را نشان می‌دهند.

از میان برخی پژوهش‌های تحقیقی با روش تطبیقی، مقاله‌ی عالمانه‌ی بهمن سرکاراتی، «پری، تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی»، شاخص است. نویسنده‌ی این مقاله، با توجه به تحولات معنایی واژه‌ی پری، به چگونگی کارکرد اجتماعی و اعتقادی آن نیز پرداخته و نخستین بار به رابطه‌ی شخصیت تهمینه با داستان

1. M. Potter, *Sohrab and Rustam*, pp. 22-28. 2. Ilya Murometz 3. Falcon

4. *ibid.*, pp. 28-33. 5. Hildebrand 6. Hadubrand

7. *ibid.*, pp. 64-67

این سرود به قلم جلال خالقی مطلق ترجمه و در «یکی داستان است پر آب چشم» درج شده است. (خالقی مطلق، ۱۳۷۲).

8. Odysseus 9. Telegonus 10. *ibid.*, pp. 40-41. 11. Launcelot

12. *ibid.*, p. 57.

گرساسب و پری ختثائیتی (Pairikā Xnaθaitī) در وندیداد و دیگر صورت‌های مشابه اشاره کرده است. کوشش ما در این مقاله نیز تأیید برخی از جنبه‌های نظر او از دیدگاهی دیگر است. جز او، برخی دیگر از محققان نیز به طرح نظری ویژگی‌های زنان شاهنامه پرداخته‌اند. در این باب، به مقاله‌ی جلال خالقی مطلق می‌توان اشاره کرد که مؤلف، در آن، چند نمونه از روایت‌های مشابه با داستان رستم و سهراب را به زبان فارسی ترجمه کرده و، با ارائه‌ی برخی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها، تهمینه را پری جادویی و اهریمنی دانسته است.^۱ وی، در مقاله‌ی دیگری، ذکر نشدن نام مادر سیاوش در شاهنامه را به نوعی یکی شدن او با سودابه تصور کرده است.^۲ به‌فازگی نیز سجاده‌آیدنلو، در مقاله‌ای^۳، به برخی جنبه‌های پری‌وار مادر سیاوش پرداخته و، با ذکر برخی شباهت‌ها در داستان‌های دیگر، به پیروی از نظر بهمن سرکاراتی، تهمینه و نقش پریانی او را با جنبه‌ی زاینده‌گی و باروری او مربوط دانسته است.^۴

برای روشن شدن مطلب، نخست پاره‌هایی از داستان تهمینه در شاهنامه را نقل می‌کنیم: داستان رستم و سهراب با خارج شدن رستم از سرزمین خود به مقصد نخجیر این‌گونه آغاز می‌شود:

ز موبد بر این‌گونه برداشت یاد	که یک روز رستم هم از بامداد
غمی بُد دلش سازِ نخجیر کرد	کمر بست و ترکش پر از تیر کرد
چو نزدیکی مرز توران رسید	بیابان سراسر پر از گور دید
برافروخت چون گل رخ تاج‌بخش	بخندید و ز جای برکند رخس... ^۵

رستم، پس از شکار گور و یریان کردن و خوردنش، به خواب می‌رود. در این میان، سواران ترک به آن دشت می‌آیند و رخس را می‌یابند و او را در بند می‌کنند و می‌برند. چون رستم از خواب بیدار می‌شود و رخس را نمی‌یابد، درصدد جست و جو برمی‌آید و با گرفتن پری رخس به شهر سمنگان می‌رسد. در آن‌جا، شاه سمنگان به پیشواز او می‌آید

۱. جلال خالقی مطلق، «یکی داستان است پر آب چشم»، صص. ۶۷-۶۹.

۲. جلال خالقی مطلق، «نظری درباره‌ی هویت مادر سیاوش».

۳. سجاده‌آیدنلو، «فرضیه‌ای درباره‌ی مادر سیاوش»، ص. ۴۰.

۴. راقم این سطور چند سال پیش، در مقاله‌ای با عنوان «سیاوخش و بالور، پاره‌های پراکنده‌ی یک اسطوره»، پس از ارائه‌ی مشابهت‌هایی میان داستان سیاوش و بالور در داستان اسکندریانویایی، از همین جنبه‌ی پری‌وار بودن نژاد سیاوش و مادرش یاد کرده است. این مقاله در کتاب حاضر آمده است. مقاله‌ی آیدنلو از لحاظ شیوه‌ی تحلیل چندان مستدل نیست و، سوای ارائه‌ی برخی شواهد، نتیجه‌گیری مشخصی ندارد.

۵. شاهنامه، دفتر دوم، ابیات ۸-۱۱. در سراسر کتاب حاضر، همه‌ی شواهدی که از شاهنامه نقل می‌شود از نسخه‌ی جلال خالقی مطلق است.

و از او انگیزه‌ی آمدن به آن شهر را می‌پرسد. رستم دلیل خود را بیان کرده او را تهدید می‌کند که اگر اسب‌اش پیدا نشود سر بسیاری را از تن جدا خواهد کرد. شاه سمنگان او را به بیتوته در کاخ خود فرا می‌خواند و یافتن رخس را مسلّم می‌انگارد. رستم آن شب در کاخ شاه می‌ماند و، پس از خورد و نوش، به خوابگاه می‌رود:

چو یک بهره از تیره شب درگذشت	شبا هنگ بر چرخ گردان بگشت
سخن گفتن آمد نهفته به راز	در خوابگاه نرم کردند باز
یکی برده شمعی مُعَبَّر به دست	حرامان بیامد به بالین مست
پس پرده اندر یکی ماه‌روی	چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی
دو ابرو کمان و دو گیسو کمند	به بالا به کردار سرو بلند
روانش خَرَد بود و تن جان پاک	تو گفتی که بهره ندارد ز خاک
ازو رستم شیر دل خیره ماند	برو بر جهان آفرین را بخواند
بپرسید ازو گفت نام تو چیست	چه جویی شب تیره کام تو چیست
چنین داد پاسخ که تهمینه‌ام	تو گویی که از غم به دو نیمه‌ام
یکی دختری شاه سمنگان منم	بزشکی هُزُر و پلنگان منم
به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست	چو من زیر چرخ بلند اندکیست
کس از پرده بیرون ندیدی مرا	نه هرگز کس آوا شنیدی مرا
به کردار افسانه از هر کسی	شنیدم همی داستان بسی
... ترایم کنون گر بخواهی مرا	نیند جزین مرغ و ماهی مرا
یکی آنک بر تو چنین گشته‌ام	خرد را ز بهر هوا کُشته‌ام
و دیگر که از تو مگر کردگار	نشاند یکی پورم اندر کنار
مگر چون تو باشد به مردی و زور	سپهرش دهد بهر کیوان و هور
سدیگر که اسب به جای آورم	سمنگان همه زیر پای آورم ^۱

نکات در خور توجه در بخش مقدماتی داستان به شرح زیر است:

- (۱) رستم برای شکار به منطقه‌ای دور در مرز ایران و توران می‌رود. (۲) پس از شکار اندک زمانی می‌خوابد. (۳) پس از آن‌که از خواب برمی‌خیزد، اسب خود را نمی‌یابد. (۴) در پی اسب تا سمنگان (شهری در توران) می‌رود. خبر یافتن اسب را هم شاه سمنگان و دختر او به وی می‌دهند. (۵) شب را در سرزمین بیگانه به سر می‌برد.

۱. شاهنامه، دفتر دوم، ابیات ۵۳ به بعد.

نیمه شب دختر شاه نزد او می‌آید و مقصود خود از این ملاقات را، داد و ستدی ساده بیان می‌کند: اگر با من همبستر شوی و از این طریق از تو فرزندی یابم، اسب‌ات را پیدا خواهم کرد.^۱

نزدیک‌ترین داستان با این بخش از روایت «رستم و تهمینه» همان است که هرودوت برای سکاها نقل می‌کند. در این داستان گفته می‌شود که چگونه هرکول، به هنگام بردن گاوها برای چراندن آن‌ها، به سرزمین اسکوت‌ها می‌رسد و، چون هوا نامساعد است، خود را با پوست شیر می‌پوشاند و به خواب می‌رود. چون از خواب برمی‌خیزد از اسبان خود اثری نمی‌بیند. در پی اسبان خود به غاری می‌رسد که در آن زنی نیمه‌انسان نیمه‌مار به او می‌گوید که اسبان نزد او هستند و، اگر او به همخوابگی با او رضا دهد، آن‌ها را پس خواهد داد. هرکول به این خواست تن در می‌دهد و زن به او می‌گوید که از این همبستری صاحب سه پسر خواهد شد و می‌پرسد که با آن‌ها چه کند. هرکول کمان خود را به او می‌دهد و می‌گوید آن پسری را که بتواند این کمان را خم کند نزد من بفرست. پسر سوم، اسکوت، از عهده‌ی این کار برمی‌آید که نسل این قوم ازوست.^۲ در این داستان نیز عناصر مشابه زیر وجود دارد:

(۱) هرکول گاووان را به چرا می‌برد. (۲) به سرزمین بیگانه‌ی متعلق به اسکوت‌ها می‌رسد. (۳) به خواب می‌رود. (۴) پس از بیدار شدن از اسبان‌اش خبری نیست. (۵) با پی گرفتن ردّ اسب‌ها به غاری می‌رسد و زنی نیمه‌انسان، تنها در ازای همخوابگی با او و فرزند یافتن از او، راضی به پس دادن اسب‌ها می‌شود. (۶) از فرزند حاصل این همخوابگی نسل اسکوت‌ها پدید می‌آید.

نکته‌ی در خور توجه این است که قوم اسکوت از پشت پهلوانی به نام و بیگانه است. روایت دیگری، که دست‌کم از برخی جهات شبیه روایت‌های یاد شده است، اشاره‌ی ضمنی اوستاست به فریب خوردن کَرَسَاسپَه (kərəsāspa) از پَرِی خَنَثَاشِیتی (وندیداد یکم / ۹). در این روایت، از انگیزه‌ی این فریب و از فرزندخواهی آن پری سخنی در میان نیست. اما این پری، از آن‌جا که او را اهریمن در سرزمین هفتم آفریده، نوعی آفت اهریمنی شمرده شده است و همین امر جایگاه ماجرا را در بافت اجتماعی

۱. خالقی مطلق در مقاله‌ی «یکی داستان است پر آب چشم»، به درستی الحاقی بودن ابیاتی را نشان داده که در آن گفته می‌شود شبانه موبدی را برای عقد آن دو فرا می‌خوانند. همچنان که قبلاً یاد شد، مطابقت دادن این‌گونه داستان‌ها با ظرف زمان کاری است که امکان دارد هر راوی یا ناسخنی به نوعی انجام داده باشد. ۲. جلال خالقی مطلق، «یکی داستان است پر آب چشم»، صص. ۶۷-۶۸.

آن زمان نشان می‌دهد؛ چون صرف اغوا شدن گرشاسب از جانب این پری دلیل کافی برای ذکر آن در اوستا نمی‌تواند باشد. این که پری در اوستا جنبه‌ی منفی دارد امری است که بهمن سرکاراتی در مقاله‌ی خود بیان کرده است. اما این که پری دقیقاً ایفاگر کدام نقش اجتماعی بوده است که به‌طور ضمنی در اوستا بازتاب یافته و از او در کنار جادوان و دیوان یاد شده (۱- یشت یکم/۶؛ یشت چهارم/۴) به بخشی از موضوع تحقیق ما مربوط می‌شود. در اوستا، واژه‌ی Pairikā با سه نام همراه است: ۱) خَنَثائیتی Xnaθaitī (وندیداد یکم/۹؛ وندیداد نوزدهم/۵)؛ ۲) موش Mūš (پسنای شانزدهم/۸)؛ ۳) دژبائریه Dužyāirya (یشت هشتم/۵۰-۵۵).

شارپاتی^۱ واژه‌ی Xnaθaitī را «کُشنده، آسیب‌رساننده» معنی کرده است.^۲ ولی برای واژه‌ی Pairikā هنوز معنایی که بر سر آن اتفاق رأی باشد پیشنهاد نشده است. بارثلمه^۳ آن را «زن بیگانه» معنی کرده و هرتسفلد^۴ و شارپاتی^۵ نیز آن را پذیرفته‌اند. گوئرت^۵ آن را از ریشه‌ی هند و اروپایی *pelē- «پر کردن» دانسته و «دیوژن خواهش‌های جسمانی» معنی کرده است. گری^۶ معنای «افسونگر و جادوگر» برای آن پیشنهاد کرده و سرکاراتی^۷ آن را از ریشه‌ی هند و اروپایی *per- «زاییدن و به وجود آوردن» و به معنی «زاینده و بارور» دانسته است.^۸ گایگر^۹ نیز پشیریکاها را، در اصل، زنانی از قبیله‌ی بیگانه پنداشته که مژدیسنائیان را از راه راست دور می‌کنند. همچنین آن‌ها با راکشسی‌ها^{۱۰} در متون هندی یکی دانسته شده‌اند.^{۱۱} از میان این معانی به ظاهر متفاوت، راقم سطور معنی «زن بیگانه احتمالاً متعلق به قوم و قبیله‌ای خاص» را معنی تحت‌اللفظی این واژه می‌داند و معنایی را که بهمن سرکاراتی از ریشه‌ی *per- پیشنهاد می‌کند، از جهت کارکرد ویژه‌ی این دسته زنان و باورهایی که به آنان مربوط بوده و بدان خواهیم پرداخت، درست می‌انگارد. درحقیقت، بسیاری از واژگان اوستایی معنای لغوی شناخته شده‌ای دارند که زمانی در بافت اجتماعی خود کارکرد و معنایی خاص داشته‌اند و با تغییر باورها معنایی

1. Charpentier

۲. بهمن سرکاراتی، «پری، تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی»، ص. ۱۲.

3. Bartholomae

4. Herzfeld

5. Güntert

۶. همان، صص. ۳-۶.

7. Geiger

۸. Rākṣāsī، در هند موجوداتی هستند منفی که قادرند خود را زیبا جلوه دهند و چون پشیریکاها به صورت شهاب توصیف می‌شوند و همچون آن‌ها با جادوان همراه‌اند.

9. L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, p. 196.

نیز تغییر یافته‌اند.^۱ این دسته واژه‌ها معمولاً با نهادها و کارکردهای اجتماعی افراد و قبایل پیوند داشته‌اند که، به دلیل تحولات دینی و اجتماعی یا گسستن از پیشینه‌ی خود یا حتی از بین رفتن منابع مربوط به آن‌ها، روشنی معنایی خود را از دست داده و طیف گسترده‌ای از معانی متفاوت پیدا کرده‌اند.^۲ پس از تحولات دین زردشتی و تقابلی که این دین با بسیاری از آیین‌های پیش از خود نشان داد، بار معنایی بسیاری از واژه‌ها تغییر کرد. اما چنین نیست که این تغییر همواره در کل جامعه جا افتاده و پذیرفته شده باشد، هرچند متون دینی در جا انداختن آن‌ها نهایت کوشش را به خرج داده‌اند. بشیریکا واژه‌ای از همین دست است. کاربرد متأخرتر این واژه به صورت پری در کنار دیو این تصور را بدید می‌آورد که واژه‌ی پری و واژه‌هایی دیگر از همین مقوله سرنوشتی مشابه (دئوها) در دین زردشتی پیدا کرده‌اند یعنی از جایگاه ایزدی خود فرود آمده‌اند.

با توجه به این مقدمات، نخست این پیش‌فرض را بنا می‌نهم که داستان رستم و ته‌مین گونه‌ی کامل روایت کهن اوستایی گرشاسپ و پری خنثائیتی است. قرینه‌ی کهن دیگر این داستان را نیز روایت هرکول فرض می‌کنیم. شماری دیگر از روایت‌های یاد شده به نقل از پاتر را نیز گونه‌های فرعی متأخر از آن‌ها می‌شماریم. اما داستان دیگری نیز در این رابطه وجود دارد که از نظر دور مانده است و آن داستان بیمه (Bhīmā) در *مهابهاراتا* است. پیش‌تر ویکاندر رابطه‌ی او را با کرساسپه‌ی اوستایی و تعلق او را با آیین پیش از زردشتی وایو (Vayu) مطرح ساخته و اشاره کرده است که بیمه، برخلاف برادر خود ارجونا (Arjuna)، با یک راکتسی به نام هیدیمبا (Hidimbā) همبستر شده و پسری

۱. ویکاندر (Wikander) ازجمله محققان نام‌آوری است که از طریق متون ودایی و اوستایی و فارسی میانه دست به بازسازی بافت اجتماعی بسیاری از اصطلاحات می‌زند و تحول معانی برخی از واژگان را از این طریق نشان می‌دهد. نک. در کتاب او با عنوان‌های *Der Arische Männerbund* و *Vayu*.

۲. مهرداد ملک‌زاده در مقاله‌ی خود، «سرزمین پریان در خاک مادستان»، کوشیده است، به دلیل وجود شواهد بسیار از نام سرزمین پریکانی و بریکانی و باریکانی در منابع تاریخی و جغرافیایی و با تکیه بر ریشه‌یابی بهمن سرگارتانی برای واژه‌ی Pairikā، به نوعی پیوند معنایی و تاریخی برای آن‌ها قابل گردد. اما وجود نام‌ها و قبایل متعدد در اقصی نقاط سرزمین ایران با تلفظی نزدیک به بریکانی و پریکانی دال بر وجه اشتراک این قبایل برای این نام‌گذاری نیست و تصور این‌که این همه قبیله‌ی پراکنده در نقاط گوناگون دارای عقاید مشترکی باشند دور از ذهن است. اما پذیرفتنی‌تر خواهد بود که این نام‌گذاری، پیش از آن‌که با ویژگی‌های اعتقادی اقوام مربوط فرض شود، با نوعی ویژگی کلی و نژادی مانند «از قوم یا نژاد بیگانه» ربط داده شود، آن‌گاه باورها و اسطوره‌ای مربوط به این «بیگانگان» نیز تحت همین ویژگی طبقه‌بندی و برحسب اعتقادات غالب قوم آریایی ارزش‌گذاری شوند. از همین روست که در منابع تاریخی چون تاریخ هروودت قبایل پریکانی ایرانی شمرده نشده‌اند (ملک‌زاده، صص. ۱۵۷ و ۱۷۵) بلکه از اقوام غیرآریایی و البته احتمالاً بومیان ایران و در کل بیگانگان قلمداد شده‌اند.

از آن‌ها تولد یافته است.^۱ هیدیمبا، خواهر هیدیمبه‌ی سرخ‌موست که روی درختی در جنگل مسکن دارد و قادر است که خود را به اشکال گوناگون درآورد. او خواهر خود را برای فریب پانداؤس (Pāndavas) ها، پنج فرزند پانداؤس، که بیمه یکی از آن‌هاست، در جنگل سر راه آن‌ها قرار می‌دهد. بیمه فریب می‌خورد و با این زن هم‌خوابه می‌شود و از این هم‌خوابگی پسری تولد می‌یابد. نام این پسر گاتوتکچا (Ghatotkaca) است به معنی «آن‌که سری چون کوزه‌ی آب دارد». او، از بدو تولد، رشد شگفت‌انگیزی دارد. این پسر در مهابهاراتا نیز کشته می‌شود.^۲ پیش‌تر گفتیم که راکتسی‌ها را با پشیریکاها یکی دانسته‌اند و میان کُرساسپه‌ی اوستایی و رستم شاهنامه نیز پیوند تنگاتنگی وجود دارد. می‌توان این پیش‌فرض را مطرح کرد که کُرساسپه و بیمه و رستم و حتی هرکول، پهلوانان شاخص جوامع آریایی، هر سه با زنی بیگانه (پشیریکا یا راکتسی) هم‌خوابگی می‌کنند که به نوعی نمودار وضعیتی خاص در این جوامع است.

از مجموع دیگر روایات مشابه می‌توان موارد زیر را استنتاج کرد:

- (۱) پهلوان بنامی از سرزمین خود خارج می‌شود؛ در اکثر داستان‌ها به قصد شکار تا مرز سرزمینی بیگانه می‌رود. (۲) زمانی اغفال می‌شود، به خواب می‌رود یا نیاز به غذا و یا... پیدا می‌کند. (۳) زنی بیگانه از فرصت سود می‌جوید و، به انگیزه‌ی بارگرفتن از او، وی را اغوا می‌کند. (۴) فرزند حاصل از هم‌خوابگی آنان هیچ‌گاه به قبیله‌ی پدری تعلق نمی‌یابد. (۵) میان پدر و پسر (دو قبیله) جنگ درمی‌گیرد و معمولاً پسر کشته می‌شود.

از حاصل روایاتی که در آن‌ها داستان تقریباً کاملی نقل شده است نتیجه‌ی بسیار ساده‌ای به دست می‌آید که ریشه در کارکرد اجتماعی دارد. در هیچ یک از آن‌ها رابطه‌ی زن و مرد داستان پیوند رسمی دو قبیله نیست. پس نه پدر بومی (مرد بومی) در این رابطه مطرح است و نه مادر بومی (زن بومی). از این رو، همه‌ی آن رابطه‌ها فاقد خصلت اقتصادی‌اند یعنی در هیچ یک از آن‌ها چیزی از نوع جهیزه رد و بدل نمی‌شود و جشن ازدواج بر پا نمی‌گردد. فرزندى که زاده می‌شود - در بیشتر موارد پسر و در چند مورد دختر - به بهانه‌ی یافتن پدر دست به جنگ با قبیله‌ی پدر می‌زند. بسته به خاستگاه داستان، معمولاً پدر، پهلوان پیر و مجرب، پیروز است. نام ازدواج بر این پیوند یک‌شبه نهادن نادرست است. بر این تقدیر، مهم‌ترین پرسشی که مطرح می‌شود چنین است:

1. G. Dumézil, *Mythos und Epos*, p. 66.

۲. این‌که در نام سهراب هم چیزی از رنگ «سرخ» از سوی نژاد مادری و «آب» چون نام پسر هیدیمبا وجود دارد در خور تأمل است.

هدف این زنان، اگر ازدواج نیست، پس چیست؟ هدف اگر باروری باشد که آن با پهلوان قبیله‌ی خودی بس ساده‌تر حاصل می‌شود؛ و اگر اغوای پهلوان قبیله‌ی دشمن باشد، وقتی به کشتن او نمی‌انجامد، از آن چه حاصل؟ یگانه انگیزه‌ی پذیرفتنی که به ذهن می‌رسد به دست آوردن تخمه‌ی پهلوان بنام قبیله‌ی دشمن است به این مقصود که تنها فرزندی از پشت خود او قادر است بر او و بر قبیله‌ی پدری غالب گردد. بر این اساس، زن منتخب باید اغواگر و افسونگر باشد و بتواند دل از پهلوان برباید. تخمه و نژاد در قبایل اولیه مسئله‌ی بسیار مهمی بوده است که می‌بایست در حفظ آن کوشید. پس داستان جنبه‌ی هشداردهنده نیز دارد؛ زیرا هر اغفالی از این دست برای نژاد و تخمه خطرناک است. چنین رخدادی خطر بروز جنگ در پی دارد. پسر قبیله‌ی دشمن، چون از نیروی پدر بهره‌مند گردد، بیم نابودی قبیله‌ی پدر می‌رود. از این رو، در این قبیل روایات، همواره بین پدر و پسر جنگ درمی‌گیرد. یافتن پدر از راه‌هایی میسر است اما، چون غایت نهایی جنگ است، همه‌ی راه‌ها بسته می‌ماند تا ناگزیر پدر و پسر رویاروی یکدیگر بایستند. صورت مثبت حفظ تخمه و نژاد در سنت کهن ازدواج با محارم یا *xwēdōdah* باقی مانده که در بین بسیاری از اقوام رایج بوده است.^۱ این سنت در درون نظام خود محدودیت پدید می‌آورد و، به رغم مقبولیت، به ناچار نقض می‌شود. *xwēdōdah* که در اوستا به صورت *x^aātvadaθa* آمده، به زعم نیبرگ از *x^aātu* «جنگجویان، آزادگان» ریشه گرفته است که در اصل به یکی از سه طبقه‌ی اجتماعی توصیف شده در گاهان تعلق دارد و *x^aātvadaθa* به معنی زناشویی میان آزادگان و ازدواج با خویشان نزدیک است.^۲ از سوی دیگر، به جنگ آوردن تخمه‌ی پهلوان یا شاهی از قبیله‌ی یگانه و دشمن، وقتی وصلت با آن — احتمالاً به دلایل نژادی و آیینی یا خصومت — ممکن نباشد، چه بسا سنتی دیگر باشد که در اسطوره ماندگار شده و این خود دلیلی است کافی برای بازتاب آن در روایات به عنوان زنگ خطر. آیا به همین اقتضا نیست که در این داستان‌ها بر نقش فریبندگی زن، شکارکننده‌ی مرد قبیله‌ی یگانه انگشت گذاشته می‌شود و آشنایی و به دام اندازی پهلوان صورت معمول پیوند زناشویی ندارد و هدفی میاسی در پس آن نهفته است؟

۱. اهمیت *xwēdōdah* چنان است که حتی دیو خشم، از جمله دیوان بسیار قدرتمند — که ریشه در باورهای پیش از زردشت دارد و زردشت در آموزه‌های خود با این باورها به مبارزه برخاست — در برابر آن ناتوان می‌گردد. (بشت ۱۳، بند ۱۳۸؛ بندهشن هندی، ص. ۱۲۱، روایت پهلوی، ص. ۶۸).

2. H. S. Nyberg, *Die Religionen der alten Iran*, p. 90.

کهن‌ترین نمونه‌ی اسطوره‌ای در متون پهلوی که هم به xwēdōdah و هم به همخوابگی با دیو و پری اشاره دارد داستان جم و خواهرش جَمِگ است. در بندهشن آمده است:

این را نیز گوید که، چون فره از جم بشد، به سبب بیم از دیوان، دیوی را به زنی گرفت و جَمِگ، خواهرش را، به زنی به دیو داد. کپی [= میمون] و خریس بیشه‌ای دنب‌دار و دیگر سرده‌های [= انواع] تباہ‌کننده از ایشان بود و پیوند او نرفت.^۱

صورت مفصل‌تری از این داستان را در روایت پهلوی می‌خوانیم:

و خویدوده چنان شگفت‌انگیز است که درباره‌ی جم پیداست که چون فره خدایی (خدایی = پادشاهی) از او بشده بود با جَمِگ، خواهرش، از انجمن ضحاک مردمان و دیوان و پریان گریخت و به دریاچه‌ی زره رفت. ایشان را میان مردمان، آب، زمین، و گوسفند و میان گیاه در کوه و روستا جست و جو کردند، ندیدند. پس اهریمن گفت که «چنین اندیشم که جم در دریاچه‌ی زره همی رود». دیوی و پری اندر ایستادند که «ما برویم و جم را بجویم». و دویدند و رفتند و، هنگامی که به آن دریاچه رسیدند که جم بود، آب آن دریاچه تیره شد و جم گفت که «شما کیستید؟» ایشان گفتند که «ما آنیم که چونان تو، که از دست دیوان بگریختی، ما نیز از دیوان گریختیم و مانند یکدیگر هستیم، و تو این خواهر را به زنی به من ده تا من نیز این خواهر را به تو دهم». و جم – چون دیو از مردم بازشناخته نشدند – پری را زین خویش کرد و خواهر به زنی دیو داد. از جم و آن پری خرس، میمون، گندرو و برگوش زاده شدند و از جَمِگ و آن دیو لاک‌پشت، چلپاسه‌ی [= موسمار] زهردار و نیز بسیار خرفستر [= جانوری موزی] دیگر زاده شدند و جَمِگ آن دیو را دید که بد بود و باید از او جدایی خواست. و روزی که جم و آن دیو به می‌خوردن بودند، پس جَمِگ جای و جامه‌ی خویش را با آن پری عوض کرد. وقتی جم آمد، مست بود، ناآگاهانه با جَمِگ، که خواهرش بود، بخفت و ثواب [های] خویدوده به نبرد برخاستند. بسیاری دیو بشکستند، مردند، یا به آوارگی بگریختند و باز به دوزخ افتادند.^۲

پیش از هر چیز روشن است که قرار گرفتن دیو در کنار پری برای جفت‌گیری با جم و جمیگ، بیش از آن‌که به مسئله‌ی ایزدانِ باروری و تناسل مربوط باشد، با هدف سیاسی به منظور آمیختگی نژادی و به دست آوردن نطفه مربوط است. پس همان ویژگی که برای پری در نظر گرفته می‌شود برای صورت مذکر آن، دیو، نیز متصور است. به عبارتی، اگر پری را ایزدبانوی باروری تصور کنیم، پس دیوان را نیز باید ایزدمردانِ تناسل در نظر گیریم. اما، همچنان که گفتیم، این یکی از نقش‌هایی است که آن‌ها اختیار می‌کنند و، برحسب خاستگاه روایت یعنی جامعه‌ی پس از تحولات زردشتی، مذموم معرفی می‌شوند. مسلم است که در زمانی پیش از این تحولات، همچنان که دیوان (دئوها) خدایانِ مورد ستایش جامعه‌ی هند و ایرانی بودند، پشیریکاها نیز چه بسا صورت مؤنث آنان یعنی ایزدبانوان یا همسرانِ دئوها بوده باشند که، در تحولات بعدی، در اوستا و متون دینی جنبه‌ی منفی پیدا کرده‌اند. آنان در وندیداد (سوم/ ۷) به صراحت دیوزن خوانده می‌شوند.^۱ این ویژگی پشیریکاها، با حفظ برخی از جنبه‌های مثبت آن‌ها که متعلق به جامعه‌ی هند و ایرانی است، همچنان در بخشی از ادبیات عامیانه حفظ شده است. یکی از این جنبه‌ها در داستان‌های عامیانه تصویرِ پریان و جامه‌ی پر آن‌هاست^۲ که نشان از جنبه‌ی ایزدی دارد.^۳ در روایت پهلوی اثری از این ویژگی دیده می‌شود. در آن‌جا، جمیگ نیز با تعویض جامه‌ی خود با پری، که بازتاب آن مکرر در داستان‌های عامیانه به چشم می‌خورد، به خویدوده، که ارزش اجتماعی دارد، رو می‌آورد و، از این طریق، ارزش اجتماعی-فرهنگی از دست رفته در اثر پیوند با بیگانگان را به خود بازمی‌گرداند. در جای دیگری از بندهشن، ضحاک نیز چنین آمیختگی نژادی را به زور اعمال می‌کند که نتیجه‌ی آن نه جانوران موزی که زنگیان‌اند:

ضحاک در پادشاهی (خود) بر زنی جوان دیو برهشت و مردی جوان را بر پری هشت و ایشان زیر نگاه و دیدار او جمع آمدند. از این کنش نوآیین زنگی پدید

۱. کتاویو مزداپور، «شادی زمین، گلچینی از فرگرد سوم زند وندیداد»، ص. ۶۹۲.

۲. در بسیاری از داستان‌های ایرانی چون سمک عیار و هزار و یک شب، از پر و بال داشتن پریان به صراحت یاد می‌شود.

۳. راقم این سطور، در گفتار «سیاوخش و بالدر، پاره‌های پراکنده‌ی یک اسطوره» در همین کتاب، نشان می‌دهد که مادر بالدر، فریگ از خاندان فریا، که چه بسا نام او با واژه‌ی پری مربوط باشد، دارای جامه‌ی پر دار است. او همسر ادین، ایزد جنگ در اسطوره‌های اسکاندیناویایی است. نام فریگ با واژه‌ی آلمانی Frau «زن» - در صورت گویشی fri «زن»، از *prei-ja (Brugmann, 1904: p. 97) - قس انگلیسی کهن freo «زن» - هم‌ریشه است و می‌توان تصور کرد که از ریشه‌ی *per «زاییدن» باشد.

آمد. چون فریدون آمد، ایشان از ایرانشهر گریختند، به کناره‌ی دریا نشست کردند. اکنون، در پیِ تاختنِ تازیان، باز به ایرانشهر تاخته‌اند.^۱

مسلم است که تکرار چنین بُن‌مایه‌هایی با عناصر مشابه همه‌جا با هدفی همراه بوده که در چنین جوامعی معنای خاص خود را داشته و قوم راوی، با یادآوری آن به صورت‌های گوناگون، باور اجتماعی غالب را ثابت می‌بخشند. نمونه‌ی دیگری که از جنبه‌ی اخلاقی به صراحت ازدواج با بیگانه را عامل بسیاری از مصائب می‌داند از روایت پهلوی است:

... زیرا همه‌ی بی‌چیزی (= فقر) نیاز (?) و خشکی (= محطی) از آن جهت به مردمان رسید که مردان از شهر بیگانه، از روستای بیگانه و از کشور بیگانه آمدند و زن کردند و، هنگامی که زن را بردند، پدر و مادر بر این گریستند که دختر ما را به بردگی همی بردند.^۲

در این‌جا باز به سراغ شاهنامه می‌رویم و می‌کوشیم از خلال ابیاتی از آن به نشانه‌هایی از جنگ‌خواهی سهراب به منظور نابودی قبیله‌ی پدر اشاره کنیم، سهراب، پس از آگاهی از خط‌نژادی خود، تنها در پی یافتن پدر نیست، در پی برانداختن کاووس یعنی قبیله‌ی دشمن نیز هست:

کنون من ز ترکان جنگاوران	فراز آورم لشکری بی‌کران
برانگیزم از گاه کاوس را	ز ایران بزم پی طوس را
به رستم دهم تاج و تخت و کلاه	نشاتمش بر گاه کاوس شاه ^۳

دلیل این تصمیم همان جنبه‌ی پنهان اجتماعی زمان روایت است که هسته‌ی شکل‌گیری آن نیز به‌شمار می‌آید. به دنبال این ابیات، به پایین کشیدن افراسیاب از قدرت نیز اشاره می‌شود که بیشتر جنبه‌ی تعدیلی برای خواننده‌ی ایرانی و کم‌رنگ ساختن نفرت از سهراب را دارد و از ویژگی‌های آفرینش ادبی است وگرنه، در چند بیت پایین‌تر، کاملاً نشان داده می‌شود که افراسیاب نیز با او متحد و حتی به مسئله‌ی روانی قضیه نیز آگاه است که برای نبرد بهتر است این دو همدیگر را نشناسند:

پسر را نباید که داند پدر / که بندد بدان مهر جان و گهر

۱. بندهشن، ص. ۸۴. ۲. روایت پهلوی، ص. ۵. ۳. شاهنامه، دفتر دوم، ابیات ۱۱۹-۱۲۱.

چو روی اندر آرند هر دو به روی تهمتن بُود بی‌گمان جنگ‌جوی^۱
از همین روست که سهراب، در نخستین رویاروییِ دو سپاه، به صراحت خود را
بشت‌گرم به بخت افراسیاب می‌داند:
کنون من به بختِ رَد افراسیاب کنم دشت پر خون چو دریای آب^۲
در جایی دیگر، چون خبر آمدن پهلوانِ ترکیِ دلیر به رستم می‌رسد، دوباره تفاوت
نژادی این دو قبیله مطرح می‌شود:

تهمتن چو بشنید و نامه بخواند یخندید از آن‌کار و خیره بماند
که مانده‌ی سام‌گُرد از میهان سواری پدید آمد اندر جهان
از آزادگان این نباید شگفت ز ترکان چنین یاد توان گرفت^۳

پیش از هر چیز، کاربرد واژه‌ی آزادگان در این جا، یادآور واژه‌ی اوستایی x'aētu به معنی «جنگجویان، آزادگان»، در خور توجه است که پایین‌تر نیز در یثی شاهد تکرار آن خواهیم بود. در هر حال، مسلّم است که جنگ‌طلبیِ سهراب پیش از یافتن پدر با نگرانی از این خطر همراه است که در بین پهلوانان او را باز نشناسد. در واقع، می‌توان صورت معقول را این‌گونه فرض کرد که اگر انگیزه‌ی اصلی یافتن پدر باشد، نیل به آن بدون جنگ هم امکان‌پذیر است، پس اگر جنگی شکل می‌گیرد و همچنان بدون یافتن پدر ادامه می‌یابد، غایتِ نهاییِ خودِ جنگ است. البته برخی از این داستان‌ها، در هسته‌ی خود، خواه‌ناخواه ویژگیِ دراماتیک دارند و، همچنان که پیش‌تر اشاره کردیم، در راه انتقال از داستان‌های اسطوره‌ای-حماسی به آفرینش ادبی، امکان خلق اثری ترازیک را پدید می‌آورند. اما این داستان‌ها در هر حال برخاسته از جامعه با کارکردهای اجتماعی-اعتقادی آن‌اند و، درست به دلیل همین کارکرد مشترک در بین جوامع، داستان‌هایی مشابه پدید می‌آید. در سراسر داستان، فقط در پایان آن است که سهراب، پس از زخم خوردن، لب می‌گشاید و از پدر خود، رستم، یاد می‌کند. در واقع، هدف سهراب جنگ با قبیله‌ی دیگر است و یافتن پدر فرع بر آن است. در روند گذارِ داستان از صورت اسطوره‌ای-حماسی به اثری دراماتیک است که تأثیر بیشتر از طریق مبالغه در صفات و ویژگی‌های شخصی حاصل می‌شود و پیوند بسیاری از مضامین با بنیادها و درون‌مایه‌های اسطوره‌ای سست می‌گردد و عناصر اسطوره‌ای رنگ می‌بازند. در نتیجه، خواننده‌ی امروزی در شخصیتِ تهمینه ویژگی‌های خاصِ مد نظر خود را می‌یابد. در

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵-۱۳۶. ۲. شاهنامه، دفتر دوم، بیت ۴۳۶.

۳. همان، دفتر دوم، ابیات ۳۱۳-۳۱۵.

بافت امروزی، عمل تهمینه چه بسا حرکتی متهورانه قلمداد شود یا سهراب فرزندی معصوم شناخته شود که، در جست و جوی پدر، ناکام به کام مرگ می افتد؛ اما، در بافت اجتماعی آن زمان، رویدادها به گونه ای دیگر تلقی می شوند. روند این داستان و خاستگاه آن را به لحاظ زمینه ای اجتماعی و چگونگی شکل گیری می توان چنین خلاصه کرد:

— پهلوان قوم (= عامل قدرت) سرزمین خود را ترک می کند (= از حوزه ی قدرت خود دور می شود).

— پس از آن، هر اتفاق ساده ای چون خواب یا نیاز به غذا، که در حوزه ی قدرت خود خطری ایجاد نمی کند، تبدیل به خطر می شود (= قدرت در اختیار قوم بیگانه قرار می گیرد).

— برای قوم بیگانه به دست آوردن عامل قدرت (= رستم و اسبش) وسیله ای است برای نزدیک شدن به حوزه ی قدرت حریف. زنی (= عامل سیاسی) با نقش خود این امر را ممکن می سازد.

— به دست آوردن نطفه ی عامل قدرت از حوزه ی قدرت بیگانه هدف اصلی است و فرزند زاده شده از آن (= عامل قدرت جدید) عهده دار چنین نقشی است.

— تنها پس از کشته شدن یا حذف شدن این عامل قدرت جدید است که دوباره قدرت به حوزه ی خود (با توجه به خاستگاه روایت) برگردانده می شود.

— درواقع، با خروج پهلوان از سرزمین خود، قطب دیگری از قدرت ایجاد می شود و بازی شروع می شود. پایان این بازی نابودی یکی از این قطب هاست چون وجود دو قطب قدرت در هسته ی خود نامعقول است و همان است که مایه ی دراماتیک برای آفرینش ادبی می شود. فردوسی، در نقیض خالق ادبی و نه اسطوره ای، جوهر شخصیت ها را در نظر دارد — که تصویر زنده ای از آنان به دست می دهد — نه ویژگی اجتماعی و احیاناً اسطوره ای آنان را و همین وجه افتراق او با راوی اسطوره ای است که برخاسته از متن جامعه ی ظرف ماجراست. با این حال، همچنان که پیش تر گفتیم، سراینده خودمدار نیست و نمی تواند ساختار داستان را تغییر دهد بلکه تنها قادر است جایگشت ها را عوض کند و از نطفه ی دراماتیک فرزندی تراژیک متولد سازد. فاصله ی زمانی این جریان از آغازگاه اسطوره همواره دور نیست و در بسیاری از موارد، همچون یونان، چنانکه پیش تر از قول دومزیل خاطر نشان شد، بس نزدیک است.

در داستان‌های مشابهی که پیش‌تر از آن‌ها یاد کردیم، هدف اصلی اسطوره حفظ و به‌روشنی بیان شده است:

در داستان ایلیا، پدر پسر را می‌شناسد و با او دوستانه برخورد می‌کند؛ اما پسر باز سعی در کشتن پدر دارد و از این رو پدر او را می‌کشد.
در روایت ایرلندی، کوخولین به صراحت می‌گوید که پهلوان جوانی را که رو به سوی آلتیر نهاده، حتی اگر پسرش باشد، برای دفاع از سرزمین خود می‌کشد. از این رو، پس از کشتن او، وی را بر روی دست به ساحل می‌آورد و می‌گوید: اینک این شما و این پسر من!

در داستان لانسلو به صراحت گفته می‌شود که پدر دختر خود را به همخوابگی با پهلوان بیگانه وامی‌دارد تا او صاحب فرزند شود.^۱

اما این ویژگی‌ها، چون در نظر راویان متأخرتر فاقد همان ارزش اجتماعی اقوام قبایلند، رفته رفته رنگ می‌بازند و برای جنبه‌های اخلاقی-اجتماعی دیگری جا باز می‌کنند. در داستان‌سرایی هدف تغییر می‌کند. در اثری چون شاهنامه نیز شاهد همین رویدادیم هرچند در این داستان‌ها، به رغم تغییرات صوری، درون‌مایه یا، به عبارتی، ساختار محفوظ می‌ماند و یافتن آن هدف پژوهش‌های نو است.

حال اگر بپذیریم که چنین درون‌مایه‌ای در ساختار داستان رستم و سهراب وجود دارد، باید دید که آیا در الگوهای ساختاری دیگری از شاهنامه نیز می‌توان آن را یافت. سخن بر سر فریب خوردن پهلوانی از زنی اثری و افسونگر است که فرزند آن دو با قبیله‌ی پدری می‌جنگد. در شاهنامه، هر وقت به نوعی از نبرد پدر و پسر سخن رفته، همین الگوی ساختاری را می‌یابیم، به این معنی که پسری، اگر با قبیله‌ی پدر جنگیده، مادری از قبیله‌ی دشمن و به نوعی پری‌وار داشته و این زن فاقد پیوند زناشویی رسمی و معمول با آن قهرمان بوده است. استفاده از این نوع مضامین تو در تو ویژگی روایات عامیانه و شفاهی است. لوی-استروس بر آن است که داستان‌های اسطوره‌ای و روایات عامیانه درباره‌ی پریان، گرچه هر دو از رویدادها و شخصیت‌ها و درون‌مایه‌های همسان و تحول‌یافته استفاده می‌کنند، تفاوت‌های بارزی دارند: نیروهای متضاد در داستان‌های پریان بر بنیاد سست‌تری شکل گرفته‌اند و این داستان‌ها درون‌مایه‌ها را فروگذاشته انتقال

۱. در داستان جریره نیز این پیران است که تمایل دختر را به سیاوش مطرح می‌کند و آن دو در همان شب همبستر می‌شوند ولی با یکدیگر نمی‌زیند.

می‌دهند، حال آن‌که تحقق قوی‌تر این درون‌مایه‌ها خصیصه‌ی بارز اسطوره است. درست به همین دلیل، در داستان‌های عامیانه‌ی پریان، رابطه‌ی سه‌گانه‌ی انسجام منطقی، مایه‌های دینی، و تأثیر روحیه‌ی جمعی ضعیف‌تر است. داستان‌های پریان برای شکل دادن به نقش‌ها مجال و میدان‌گشاده‌تری دارند و جایگشت‌ها در آن‌ها نسبتاً آزاد است.^۱ تکرار برخی از مضامین به صورت جنبی در داستان‌های دیگر از خصایص داستان‌سرایی شفاهی است. بدین‌سان، اگر داستانی دارای بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای باشد، این به معنای آن نیست که ویژگی‌های روایی داستان‌های عامیانه در آن‌را یافته است؛ همواره ماصورت اولیه‌ی داستان را پیش چشم داریم. در داستان‌های پریان، آن‌که بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای حفظ می‌شود، جایگشت عناصر از آزادی بیشتری برخوردار است. شاهد آن را در داستان مادر سیاوش و مادر فرود می‌توان دید. سیاوش و فرود، هر دو، به نوعی با قبیله‌ی پدری، خواسته یا ناخواسته، درمی‌افتند. هیچ توضیح روشنی از نوع پیوند مادران آن‌ها (مادر سیاوش با کاووس و مادر فرود با سیاوش) وجود ندارد. این دو زن نیز چون تهمینه فاقد جهیزیه، و به تبع آن، روابط اقتصادی ناشی از پیوند رسمی و نیز فاقد جشن ازدواج‌اند.^۲ صورت رسمی ازدواج سیاوش را در پیوند او با فریگیس شاهدیم (ازدواج مادرِ بوم، زنبوم) و صورت رسمی ازدواج کاووس را در پیوند او با سودابه (ازدواج پدرِ بوم، مردبوم). نقش فرعی آن دو زن دیگر (جریره، مادر فرود؛ مادر سیاوش)، که فرزندان‌شان به نوعی با پدر می‌جنگند، الگوی تکراری تهمینه و پشیریکاها هستند. این الگو به ساختار داستان کاووس و سیاوش و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای آن‌ها ربطی ندارد بلکه شباهت یکی از کارکردهای آن‌ها یادآور الگوی نمونه‌ی داستان تهمینه و سهراب یا صورت‌های کهن‌تر برای راویان در نقل شفاهی بوده است. در هر دو مورد سیاوش و فرود، عامل قدرت، خارج از حوزه‌ی قدرت خودی، در اختیار بیگانه قرار می‌گیرد. در داستان سیاوش، تنها پس از مرگ سیاوش و با برگشت کیخسرو به حوزه‌ی قدرت خودی و در داستان فرود، با کشته شدن اوست که قدرت خودی، پس از آن‌که در اختیار بیگانه قرار گرفته بود، به حوزه‌ی خودی بازمی‌گردد. در این هر دو، رویارویی خلاف معمول دو

1. C. Lévi-Strauss, "Die Struktur und die Form, Reflexionen über ein Werk von W. Propp", pp. 149-153.

۲. مزدآپور ویژگی زناشویی زنان شاهنامه را در جدولی طبقه‌بندی کرده است. در این جدول، به‌خوبی می‌توان دید که، از میان بازده زن، تنها چهار زن - تهمینه، مادر سیاوش، جریره، و منیژه - فاقد جشن ازدواج و جهیزیه‌اند. نک. کتابون مزدآپور، «نشانه‌های زن - سروری در چند ازدواج داستانی شاهنامه»، ص. ۱۹۸.

قطب قدرت، که همان هسته‌ی دراماتیکی آن‌هاست، پدیدآورنده‌ی تراژدی می‌شود. صورت دیگری از این نقش فریبده‌ی زن بیگانه را در داستان بیژن و منیژه می‌بینیم. در این داستان، زنی بیگانه پهلوان را می‌فریبد و، هر چند در داستان از تولد فرزند سخنی نیست، نتیجه‌ی آشنایی جنگ دو قبیله است. در این جا نیز پهلوان به قصد شکار (کشتن گرازها) سرزمین خود را ترک می‌کند. گرگین نقشی منفی در کشاندن بیژن به سرزمین توران دارد. وی، با توصیف منیژه برای بیژن، به نوعی در نقش واسطه ظاهر می‌شود. در داستان‌سرایی‌های متأخر، تحت تأثیر آفرینش‌های ادبی و به منظور پرورده‌ی داستان، حضور واسطه‌ها شکل می‌گیرد که، در عین حال، برخی از جنبه‌های منفی از قهرمان داستان به آن‌ها منتقل می‌گردد و بر آن‌ها بار می‌شود.^۱ در آن جا، پس از آگاهی منیژه از فردی در نزدیکی خیمه‌گان، دایه (نقش واسطه) را به نزد او می‌فرستد و این پرسش را پیش می‌کشد:

پری‌زاده‌ای یا سیاوخشیا که دل‌ها به مهرت همی‌بخشیا^۲
در این پرسش، پری‌زادگی نه از جنبه‌ی منفی که کاملاً مثبت در کنار نام سیاوش به کار می‌رود که خود نیز به اعتباری پری‌زاده یعنی نژاد زن تورانی است. از این رو، بیژن پاسخ می‌دهد:

سیاوش نیم‌تر پری‌زادگان از ایرانم از شهر آزادگان^۳
درواقع، پری‌زادگی در این جا بیشتر در خط نژادی از سوی زن بیگانه (تورانی) معنی دارد و پری‌زاده در تضاد با آزاده (ایرانی، جنگجو؛ قس اوستایی xšaēti) قرار می‌گیرد. این تضاد نژادی را در بیتی از زبان رستم نیز دیدیم. در هر حال، بیژن، هر چند پری‌زاده نیست، به نزد منیژه می‌رود و از او کام می‌گیرد. اما هنگام وداع، منیژه با داروی بیهوشی — برخلاف میل پهلوان — او را به کاخ خود می‌برد.

۱. نقش پیران در داستان سیاوش نیز، به لحاظ آشنا ساختن قهرمان داستان (سیاوش) با خطه‌ی توران، درست چون گرگین، همین نقش واسطه‌ای است. جالب این‌جاست که پیشنهاد پیران به سیاوش برای همسرگزینی نیز در روزی مطرح می‌شود که آنان به نخجیر رفته‌اند و سیاوش، پس از شنیدن وصف دختران، فرنگیس را برای همسری برمی‌گزیند (شاهنامه، دفتر دوم، ابیات ۱۴۱۱ به بعد). اما، در جایی، جریره — هنگامی که فرزندش، فرود، آماده‌ی جنگ با ایرانیان است — به سخن می‌آید و خود را نخستین زنی می‌داند که پیران به سیاوش داده و این پیوند را شرط هر ازدواج او با ترکان اعلام می‌کند: بدو داد پیران مرا از نخست و گر نه ز ترکان همی زن نجست

(دفتر سوم، بیت ۷۶)

آیا این گسست‌ها و جایگشت‌ها نمی‌تواند دالّ بر تحولات و گسترش این داستان‌ها در نقل و بازگویی‌ها باشد؟
۲. شاهنامه، دفتر سوم، بیت ۱۷۴. ۳. همان، بیت ۱۸۱.

در بخش دیگری از همین داستان، بیژن، در برابر افراسیاب، ماجرای رفتن خود را به سرزمین توران این‌گونه بیان می‌کند:

که تا سایه دارد مرا ز آفتاب	به زیر یکی سرو رفتم به خواب
مرا اندر آورد خفته به بر	پری بی‌بی پیامد بگسترد پَر
که آمد همی لشکر و دُخت شاه ^۱	از اسپم جدا کرد و شد تا به راه
میان سواران درآمد چو باد ^۲	پری یک به یک زاهرمن کرد یاد

در نگاه نخست، این الگوی روایی درست منجبه داستان رستم و تهیمنه و به خواب رفتن رستم و ربنده شدن اسب اوست که نظیر آن را در داستان هرکول نیز دیدیم. در این‌جا، یگانه تفاوت بارز ذکر آشکار واژه‌ی پری است. در واقع، ما با الگوی داستانی مشترکی سروکار داریم که به طرق گوناگون تکرار می‌شود.

در این‌جا، پرسش این است که در داستان بیژن و منیژه هدف چیست؟ ممکن است ژمانس‌گراها به راحتی، در آن، ماجرای عشق و دلدادگی سراغ گیرند. اما، در حقیقت، ویژگی‌های غنایی این داستان در صورت‌های کهن با آیین‌های رایج در جوامع قهرمانان آن پیوند داشته و تنها به صورت‌های متأخر است که، در آفرینش ادبی، صرفاً تصویری غنایی از آن به چشم می‌آید. در هر حال، بیژن به دست افراسیاب می‌افتد و یگانه راه نجات او رسیدن رستم و به نوعی جنگ ناشی از آن است. به گفته‌ی دومزیل، هرگونه ویژگی دراماتیکی یا غنایی در داستان‌هایی از این دست ریشه در شرایط اجتماعی و آیین‌ها دارد. در این داستان نیز، به نوعی همان نقش پری و فریب پهلوان به منظور به دست آوردن راهی برای نابودی پهلوان قبیله‌ی بیگانه را شاهدیم با همان نقش سیاسی-اجتماعی منیژه و نه مسئله‌ی عشق و دلدادگی. این داستان هم دقیقاً همان الگوی قدرت و خروج عامل قدرت از حوزه‌ی قدرت را داراست که پیش‌تر از آن یاد کردیم با این تفاوت که عامل قدرت در این‌جا افراسیاب است که، برای بازگشت به حوزه‌ی قدرت، با رستم به نبرد می‌پردازد. همچنین، از آن‌جا که داستان بیژن و منیژه مستقل نیست و در کل نبرد ایران و توران (رستم و افراسیاب) درج شده است، از فرزندی که احتمالاً می‌بایست حاصل پیوند گذرای بیژن و منیژه باشد سخنی نیست و، به دلیل طبیعی بودن دو قطب قدرت، در این ماجرا هیچ مایه‌ی ترازیکی پدید نیامده است. جالب این‌که، در داستان‌های عامیانه، صورت ساده‌ی شده‌ی اسطوره‌ها، آهو یا گوزن نیز،

۱. شاهنامه، دفتر سوم، ابیات ۲۸۰-۲۸۳. ۲. همان، دفتر سوم، بیت ۲۸۷.

که درواقع زنی است در جلد آن جانوران^۱، قهرمان را به ناکجاآباد می‌کشاند که خود نشان از همان مسئله‌ی شکار و خروج از حوزه‌ی قدرت و پیامدهای ناشی از آن دارد. این استعاره می‌توان گفت ناشی از فرهنگ شکارگر و تصورات قومی است که شکارگر به آن تعلق دارد. در حقیقت، در داستان بیژن و منیژه، منیژه نیز، در نقش پری فربنده‌ی کامجو، بیژن را به سرزمین بیگانه می‌کشاند که برای نجات او پهلوانی چون رستم یا دیگر پهلوانان ناگزیر به توران می‌آیند که پیامد آن جز جنگ و پیکار نیست. پس، در این داستان نیز، که مشابه آن را در روایات دیگر نیز می‌توان یافت، هر چند از باروری منیژه و تولد فرزند حاصل از پیوند گذرای او با بیژن سخنی به میان نیامده، باز بر ماجرای شکار و خطر کشیده شدن به مرز بیگانه تأکید شده و، از این راه، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای تکرار می‌شود. بدین سان، پشیریکا، از آن‌جا که همواره در فرهنگ ایرانی حتی داستان‌های عامیانه زن بیگانه است، نشان از هویت اجتماعی در جوامع کهن دارد. اگر پری صرفاً نقش ایزدبانوی باروری و تناسل می‌داشت و مظهر زیبایی می‌بود، می‌توانست خودی هم باشد و می‌بینیم که او، در همه جا، زن بیگانه‌ای است که با زیبایی و فریبندگی و جادوی خود پهلوانی را به دام می‌اندازد. این به دام‌اندازی، اگر صرفاً ناظر به کامجویی و باروری می‌بود، نمی‌توانست از چنان اهمیتی برخوردار باشد که، به اشاره‌ی ضمنی، در اوستا بازتاب یابد. اگر قهرمان زن داستان فاقد نقش سیاسی-اجتماعی می‌بود و صرفاً انگیزه‌ی باروری می‌داشت، در جوامع کهن شخصیتی منفی تلقی نمی‌شد. روشن است که سحر و افسون به همراه زیبایی و فریبندگی لازمه‌ی به دام افکندن پهلوان بیگانه است. جنبه‌ی دیگری از این قبیل داستان‌ها نیز در خور توجه است. در چهار مورد که از شاهنامه نقل کردیم، پهلوان در جایی در مرز ایران و توران و در راه شکار به دام می‌افتد. سه تن از زنان-تهمینه و مادر سیاوش و منیژه- در مرز دو کشور بر سر راه پهلوان قرار می‌گیرند و او را می‌فریبند. شاهنامه از جریره، مادر فرود، چندانی سخن نمی‌گوید؛ اما، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره رفت، هنگامی که سیاوش به توران می‌رسد به هنگام نخجیر، پیران، در نقش واسطه، او را به همسرگزینی فرامی‌خواند و جریره، در داستان فرود، هنگام نبرد او با سپاهیان ایرانی، در بیتی به صراحت به آن اشاره می‌کند:

بدو داد پیران مرا از نخست وگرنه ز توران همی زن نجست^۲

۱. من آن گورِ فربه شَرینم که سام

همی خواست کیش سر درآرد به دام
(برگزیده‌ی سام‌نامه، ص. ۵۴)

۲. شاهنامه، دفتر سوم، بیت ۷۶.

بر این اساس، مورد چهارم نیز با مرز و شکار پیوند دارد. البته همچنان که پیش از این گفتیم، ممکن است تکرار برخی از این الگوها در داستان نتیجه‌ی داستان‌پردازی شفاهی باشد و ربطی به ساختار اسطوره‌ای آن‌ها نداشته باشد. اما عنصر ساختاری پشیریکا در همه جا حفظ شده است که می‌رساند مضمون پریان بازمانده‌ی اسطوره‌ها و داستان‌های اقوام بسیار کهن آریایی شکارگر است که رد پای پیوند نژادی آن در بیشتر داستان‌هایی که نقل کردیم باقی مانده است. زنان قهرمان این داستان‌ها در نظر قوم ایرانی (آریایی) بیگانه شمرده می‌شوند که، به رغم فریبندگی آنان، می‌بایست از پیوند با آنان پرهیز کرد. دلیل پیدایش چنین داستان‌هایی شبیه به هم، توجه به قدرت (مظهر آن: پهلوان قوم) و حوزه‌ی آن (سرزمین قوم) است که، با خروج از سرزمین قوم (حوزه‌ی قدرت)، خطر سیاسی پیوند یک‌شبه با زن بیگانه و کاشت نطفه در زهدان (انتقال حامل قدرت) و تولد فرزند (عامل قدرت جدید و درواقع ژنایش قدرت) در میان است. در بسیاری از داستان‌هایی که پاترگرد آورده، این فرزندان حرام‌زاده خوانده شده‌اند. این عامل قدرت جدید در حوزه‌ی بیگانه، طبعاً به دلیل عاطفی، منبع دراماتیکی در داستان پدید می‌آورد که در آفرینش ادبی پرورده می‌شود. زن عامل این جریان، فربنده و آگاه است و، سواي معنایی که از واژه‌ی پری در نقش اجتماعی او - باروری و خواهر جنسی - به دست می‌آید، بیشتر به معنی «زن یا ایزدزن بیگانه» است که، در پرتو نقش اجتماعی، در داستان‌ها ماندگار می‌شود. همین نقش، در داستان‌های عامیانه، با تصویر استعاری آهویا گوزن ادامه می‌یابد.

در جمع‌بندی آنچه گفته شد، می‌توان موارد زیر را استنتاج کرد:

- پشیریکا به معنی «زن (زن متعلق به قوم بیگانه)» است. این واژه می‌تواند از ریشه‌ی *per- «زاییدن» (بنا به نظر سرکاراتی) باشد (همانند واژه‌ی زن قس اوستایی -janay- «زن» از *ān «زادن»، هندی کهن jātā). این واژه قابل مقایسه است با صورت آلمانی Frau «زن» (صورت گویشی frī) و انگلیسی کهن freo «زن».

- جبهه‌گیری منفی قوم روایتگر در قبال پشیریکا (پریان) احتمالاً ناشی از تحوّل در معتقدات دینی و نظیر همان رویکرد نسبت به دئوهاست که از مسند خود به زیر کشیده شدند.

- قوم راوی، مسئله‌ی پیوند با زنان متعلق به قوم بیگانه را در ضدیت با آیین xwēdōdah- (خوشاوندی همسری) یا دیگر آیین‌های حفظ تخمه و نژاد تلقی کرده است و پرورش داستان نیز تحت تأثیر چنین باوری است.

— در بیشتر موارد، فرزندی حاصل پیوند با زنی از قوم بیگانه، با قبیله‌ی پدری به جنگ می‌پردازد و کشته می‌شود. بسط این بخش از داستان ناشی از شیوه‌های روایت در برگرداندن حوزه‌ی قدرت به قوم راوی است که در هسته‌ی خود مایه‌ی دراماتیک دارد.

— اتصاف این زنان به فریبندگی و جادوگری حاصل معتقدات آیینی و قومی است که در داستان‌ها بر آن تأکید می‌شود.

— در داستان‌های عامیانه، برخی از جنبه‌های مثبت این زنان، چون جامه‌ی پر، که نشان از سابقه‌ی نقش بغانه‌ی آنان بین اقوام آریا دارد، حفظ شده است.

— نقش دیگری که در داستان‌های عامیانه به صورت گوزن یا شکار دیگری به این زنان داده می‌شود نشان از خصلت قومی جوامع در روزگاران بسیار کهن دارد که پهلوان را به مرز بیگانه می‌کشاند.

اکوان دیو: اکومن یا اکوای دیو

در داستان اکوان دیو در شاهنامه آمده است که روزی کیخسرو در بزمی با بزرگانی چون گودرز، رستم، گسسته، کرشاسپ و دیگران نشسته بود که ناگاه شبانی سراسیمه از دشت آمد و از گوری سخن گفت:

که گوری پدید آمد اندر گله	چو دیوی که از بند گردد یله
یکی نره شیرست گویی دژم	همی بفگند یال اسپان ز هم
همان رنگ خورشید دارد درست	سپهرش به زراب گویی بشت
یکی برکشیده خط از یال اوی	ز مشک سیه تا به دنبال اوی
سمندی بلندست گویی به جای	به گردی سرون و به دست و به پای
بدانست خسرو که آن نیست گور	که برنگذرد گور از اسپي به زور... ^۱

آن‌گاه کیخسرو به رستم می‌گوید اگر بر آن است تا آن حیوان را شکار کند، به درستی درنگ کند و بیندیشد، زیرا شاید آن گور همان اهریمن باشد. پس رستم سه روز در آن مرغزار به جست و جوی گور برمی‌آید و سرانجام در روز چهارم گور را می‌یابد:

چهارم بدیدش گرازان به دشت	چو باد شمالی (؟) برو برگذشت
درخشنده زربین یکی باره بود	به چرم اندرون زشت پتیاره بود ^۲

رستم می‌اندیشد که آن گور را با کمند به دست آورد. اما گور ناپدید می‌شود و رستم درمی‌یابد که:

۱. شاهنامه، دفتر سوم، صص. ۲۹۰-۲۹۸. ۲. همان، ص. ۲۹۱.

جز اکوان دیو این شاید بُدن بسبایستش از باد تیغی زدن
ز دانا شنیدم که این جای اوست شگفت این که بستاند از گور پوست^۱
رستم سه روز و شب دیگر به دنبال گور می‌گردد تا رخش تشنه و گرسنه می‌گردد و
در برابر او ناگهان چشمه‌ای پدیدار می‌شود و رستم به کنار آن فرود می‌آید و شب را در
آن جا می‌خوابد. در این جا، برای نخستین بار، چهره‌ی واقعی آن گور آشکار می‌گردد و
اکوان دیو وارد داستان می‌شود:

چو اکوانش از دور خفته بدید یکی باد شد تا بر او رسید
زمین گرد ببرید و برداشتش ز هامون نه گردون برافراشتش^۲
پس اکوان از رستم می‌پرسد که چگونه می‌خواهد بمیرد؟ در آب یا در کوه؟ رستم با
دوراندیشی کوه را برمی‌گزیند، اما اکوان دیو او را به دریا می‌افکند. رستم خود را از دریا
نجات می‌دهد و به جست و جوی رخش به کنار همان چشمه بازمی‌آید، ولی نشانی از اسب
خود نمی‌بیند. پس به جست و جوی او سر از مرغزاری درمی‌آورد که اسبان افراسیاب در
آن جا نگهداری می‌شوند و در آن جا رخش را می‌یابد و دیگر اسبان گله را از آن جا می‌راند و
با گله بانان نبرد می‌کند... از سوی دیگر، افراسیاب نیز برای دیدن اسبان خود می‌آید:
چو باد از شگفتی هم اندر شتاب به دیدار اسپ آمد افراسیاب^۳
اما از اسبان اثری نمی‌بیند و ماجرا را از گله‌بان می‌شنود و در پی یافتن رستم
برمی‌آید و از او شکست می‌خورد. رستم به آن چشمه بازمی‌گردد و در آن جا باز اکوان را
می‌بیند و با او نبرد می‌کند و بر او پیروز می‌شود... چون رستم به نزد خسرو بازمی‌آید،
اکوان دیو را این گونه وصف می‌کند:

به می‌رستم آن داستان برگشاد وز اکوان همی کرد با شاه یاد
که گوری ندیدم به خوبی چُن او ی بدان خوب‌رنگی و آن رنگ و بوی
چو شمشیر ببرید بر تنش پوست برو بر ببخشود دشمن نه دوست
سرش چون سر پیل و مویش دراز دهان پر ز دندان‌های گراز
دو چشمش سپید و لبانش سیاه تنش را نشایست کردن نگاه
بدان زور و آن تن نباشد هیون همه دشت ازو شد چو دریای خون
سرش چون بکردم به خنجر جدا چو باران ازو خون بد اندر هوا^۴
شاعر برای عقلانی‌تر کردن داستان، ابیاتی در توضیح واژه‌ی «دیو» و «اکوان» آورده
است:

۱. شاهنامه، ص. ۲۹۱. ۲. همان، ص. ۲۹۲. ۳. همان، ص. ۲۹۴. ۴. همان، صص. ۲۹۸-۲۹۹.

تو مر دیو را مردم بدشناس کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
گو آن پهلوانی بود زورمند به بازو ستبر و به بالا بلند
گران خوان تواکوان دیوش مخوان نه بر پهلوانی بگردد زیان^۱

درباره‌ی شخصیت اکوان دیو بررسی زیادی صورت نگرفته است. نولدکه اکوان را همان اکومان (Akoman) به معنی «اندیشه بد» دانسته است. بنا بر اسطوره‌های زردشتی، اکومن در شمار دیوانی است که اهریمن آفریده است و در برابر وهومن (بهمن)، اندیشه‌ی نیک، ظاهر می‌شود. توجیه نولدکه در چگونگی تحول صورت نوشتاری «اکومن» به «اکوان» با استناد به شواهد لغوی است و این که در خط عربی «م» به «و» تبدیل شده است.^۲ نولدکه در جایی دیگر احتمال می‌دهد که در منابع فردوسی، اکومن متون پهلوی به اکوان تحول یافته بوده یا شاید فردوسی آن را نادرست خوانده یا خود، آگاهانه تغییر داده است.^۳ کویاجی نیز به شباهت‌هایی اشاره می‌کند که میان این داستان و یکی از داستان‌های چینی وجود دارد.^۴ در این داستان چینی، ایزد باد گاه خود را به سیمای گوزنی درمی‌آورد و گاه نیز به هیئت پیرمردی با خرقه‌ای زردرنگ و با پهلوان به نبرد می‌پردازد. کویاجی خاستگاه این داستان را ایرانی-سکایی دانسته است.

داستان اکوان دیو شاهنامه بسیار فشرده و کوتاه است و گویی شاعر خود نیز در صدد تلخیص آن بوده است. کوشش در تبیین پیوند این داستان با باورها و آیین‌های کهن‌تر، ویژگی این داستان و، به تبع آن، شخصیت اکوان دیو را روشن‌تر خواهد ساخت. شواهدی این گمان را تقویت می‌کند که نام اکوان می‌تواند همان اکواد ak-wād، یا اکوای akwāy (از aka-، صفت اوستایی به معنی «بد» + wāy یا wād «باد») و در مجموع به معنی «وای بد، باد بد» باشد. تغییر و تحول «اکوای» یا «اکواد» به «اکوان» می‌تواند این‌گونه تصور شود که در منابع فردوسی، صورت «اکوا» (احتمالاً به صورت گویشی)^۵ با حذف «د» یا «ی» وجود داشته که یا در همان منابع یا به دست خود شاعر، «ن» به آخر آن اضافه شده است. نمونه‌هایی از اضافه شدن «ن» بدون منشأ اشتقاقی پس از مصوت بلند در آخر واژه در برخی از واژگان دیده می‌شود.^۶ حتی ممکن است شاعر الزاماً «ن» را به

۱. شاهنامه، صص. ۲۹۶-۲۹۷.

2. Th. Nöldeke, "Alte Spuren epischer Erzählungen", p. 140.

3. Th. Nöldeke, *Das Iranischen Nationalepos*, p. 10.

۴. ج. ک. کویاجی، آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، صص. ۷-۹.

۵. «وا» در معنی «باد» هنوز در برخی از گویش‌های امروز، از جمله گویش مازندرانی، به کار می‌رود.

۶. نک. ع. ا. صادقی، «دو تحول آوایی در زبان فارسی».

ضرورت شعری اضافه کرده باشد. این تغییر، چه در منبع یا منابعی که فردوسی از آن‌ها بهره جسته صورت پذیرفته باشد، چه فردوسی خود در صدد توجیه این نام برآمده و به اقتضای همخوانی آن با «گو، گوان» آن را تغییر داده باشد، نکته‌ای است که از حدس فراتر نمی‌رود. با این همه، صورت «اکواد» در داستان دیو سپید در لغت **شهنامه**^۱ این حدس را تقویت می‌کند:

نه ارژنگ ماند نه دیو سپید نه سنجه نه اکواد و غندی نه بید
این بیت در شاهنامه‌ی مول^۲ به صورت زیر آمده است:

نه ارژنگ مانم نه دیو سپید نه سنجه نه پولاد غندی نه بید
خالقی مطلق نام پولاد را با تصحیح قیاسی به کولاد تغییر داده است:

نه ارژنگ مانم نه دیو سپید نه سنجه، نه کولاد غندی، نه بید^۳
نام کولاد چهار بار دیگر در همین داستان تکرار می‌شود که در نسخه‌های گوناگون به صورت‌های پولاد، عولاد و اولاد ضبط شده است، از جمله:

نمایی مرا راه دیو سپید همان راه کولاد غندی و بید^۴
بنداری این بیت را چنین ترجمه کرده است: «و دلالتی علی مستقر سبذ دیو یعنی ملک الجن، و علی موطن کولاد و بید»^۵.
یا:

سپید چو کولاد و ارژنگ و بید همه پهلوانان دیو سپید^۶
بنا به ترجمه‌ی بنداری «و علیها قواد ملک الجن فی عساکرهم، مثل کولاد و ارژنگ و بید»^۷.

از پنج موردی که در این داستان از کولاد نام برده شده و در نسخه‌بدل‌ها به صورت‌های پولاد، اولاد، عولاد غولار آمده، بنداری تنها این دو بیت را ترجمه کرده و در هر دو مورد واژه‌ی «غند» را حذف کرده ولی «بید» را آورده است. شاید حذف «غند» در ترجمه‌ی بنداری ناشی از نسخه‌ای است که در اختیار وی بوده یا آن‌که او خود آن را حذف کرده است. در هر حال، نام کولاد، که بر دیوی از خطه‌ی مازندران اطلاق می‌شود، در همه‌ی نسخه‌بدل‌ها به صورت‌های «پولاد»، «اولاد»، و «عولاد غندی» استنساخ شده و هر پنج مورد در همین داستان جنگ مازندران و در نبرد رستم و دیو سپید به کار رفته

۱. ع. بغدادی، **ضمیمه‌ی لغت شهنامه**، ص. ۲۷. ۲. **شاهنامه**، تصحیح ژول مول، ص. ۲۹۱.

۳. **شاهنامه**، دفتر دوم، ص. ۲۰. ۴. همان، ص. ۳۵. ۵. بنداری، **الشاهنامه**، ص. ۱۳.

۶. **شاهنامه**، دفتر دوم، ص. ۲۷. ۷. بنداری، همان، ص. ۱۱۳.

است. در این داستان، نبرد رستم با سه دیو موسوم به ارزنگ (در نسخه بدل‌ها «ارژنگ») و سنجه و دیو سپید توصیف می‌شود ولی سخنی از نبرد رستم با «کولاد غندی» (یا «پولاد»، «اولاد»، «عولاد غندی») و «بید» در میان نیست. اما به کار رفتن صورت «اکواد» به جای «کولاد» و اشکال دیگر این نام، آن هم درست در کنار «غندی» و «بید» در لغت شهنامه، نشان می‌دهد که صورت درست این نام همان «اکواد» است و تغییر این نام از سوی بنداری ناشی از دست‌نویسی است که وی در اختیار داشته است. برای روشن‌تر شدن موضوع، پس از این به توضیح دو نام دیگر «غندی» و «بید» خواهیم پرداخت. نام «اکواد» یا «اکوای» در داستان اکوان دیو نیز با ویژگی اسطوره‌ای این دیو و توصیفی که از وی به دست داده می‌شود، هماهنگی بیشتری دارد و به دلایلی که در سطور آینده بدان اشاره می‌شود، صورت «اکواد» بر «اکوان» مرجح است. این گمان را به کار برده نشدن این نام در محل قافیه بیشتر تقویت می‌کند. گمان بر این است که این داستان از منبع دیگری جز منابع معمول فردوسی گرفته شده است و احتمالاً داستان اکوان مربوط به جنگ‌های رستم در مازندران بوده است، ولی در داستان دیو سپید فقط نام «اکواد» (کولاد) ذکر می‌شود و نبرد رستم با او در داستان مستقل اکوان دیو توصیف شده است. تغییر «اکواد» یا «اکوای» به «اکوان» و ریشه‌شناسی ساختگی «گو آن» که شاعر به دست داده است، مشابه همان تغییر و ریشه‌شناسی ساختگی اما نادری است که وی در مورد نام دیو گندرو^۱ اعمال کرده و آن در داستان ضحاک است که نام این دیو اسطوره‌ای به «کندرو» تغییر یافته و شاعر توجیه معنای این نام را چنین آورده است:

وُرا کند رو خواندندی به نام به‌کندی زدی پیش بیداد گام^۲

شاعر در این‌جا نیز کوشیده تا با توضیح و ریشه‌شناسی این نام اوستایی (Gandarəwa) جنبه‌ای عقلانی به داستان ببخشد و همین نکته درباره‌ی اکوان نیز مصداق دارد. اما چنان‌که پس از این اشاره خواهد شد، برخلاف «کندرو» که در غالب دست‌نویس‌ها دارای شکل یکسانی است، اکواد به اشکال مختلف در دست‌نویس‌ها ضبط شده و همین امر بیشتر به ابهامات افزوده است.

چنان‌که پیشتر گفته شد، نام اکواد یا اکوای (وای بد) با ویژگی اسطوره‌ای این دیو

۱. (Gandarəwa) گندرو دیو غول‌آسایی در اوستاست که کرشاسپ با او می‌جنگد. او متصف به صفت زین پاشنه‌ی پوزه‌گشاد است که برای نابودی آفریدگان متعلق به اشته برخاسته بود (یشت ۳۷/۵، ۲۸/۱۹، ۴۰/۴۴). او در شاهنامه کاردار ضحاک دانسته می‌شود.

۲. شاهنامه، دفتر یکم، ص. ۷۸.

پیوند دارد. وای بد، درواقع، ساخته و پرداخته‌ای از ایزد وایو است که خود ریشه در آیین بسیار کهن اقوام هند و ایرانی دارد. قدمت این آیین، بنا بر تحقیق ویکاندر، به دوران مشترک آریایی‌ها می‌رسد و تغییر و کم‌رنگ شدن این آیین در ایران تحت تأثیر آموزه‌های زردشت صورت گرفته است.^۱ در اوستا یشتی در توصیف این ایزد سروده شده که درباره‌ی سبک سرایش آن نظرهای گوناگونی ارائه شده است. رایشلت این یشت را مجموعه و تلفیقی از جملات بی‌نظم و نسق می‌داند.^۲ کریستین سن نیمه‌ی نخست این یشت را نسبتاً کهن و نیمه‌ی دوم آن، یعنی از کرده‌ی یازدهم به بعد را بسیار جدید می‌انگارد.^۳ ویکاندر هیچ یک از این نظرها را نمی‌پذیرد و معتقد است که گرچه سروده‌های وایو در اوستا کامل نیست، همان پاره‌های پراکنده منابع بسیار باارزشی به‌شمار می‌رود که آیین بسیار کهنی را درباره‌ی ایزد وایو، که به عقیده‌ی او همان ایزد مرگ است، آشکار می‌سازد.^۴ بیش از هر چیز، بسیاری از واژگان این یشت در دیگر یشت‌ها به کار نرفته‌اند و برخی از مضامین پرارزش اسطوره‌ای آن نیز منحصر به همین یشت‌اند. برای مثال، داستان کرشاسپ (اوستا *kərəsāspa*) و تهمورث (*Taxma-urupi*) و آتوسا (*Hutaosā*) و برادرانش بدون این یشت داستانی ناتمام است و، درواقع، به این سروده‌ها تعلق دارد. ویکاندر در تحقیق عالمانه‌ی خود چهار خصیصه برای این یشت برمی‌شمرد:

۱. مواد اصلی این یشت از سروده‌های بسیار کهن مربوط به وایو، که ایزد آسمان و دوزخ و نیز ایزد جنگ به‌شمار می‌رفته، شکل گرفته است.
۲. سراینده‌ای که از قرار با آیین مزدایی مناسبتی نداشته، وایو یشتی ساخته و آن را در مجموعه‌ی یشت‌ها گنجانده است. از این رو، کرده‌های ۲، ۳، ۴، ۵، و ۶ از یشت‌های دیگر گرفته شده، ولی کرده‌های ۷ تا ۱۰ با هیچ یک از یشت‌ها مطابقت نمی‌کند و احتمالاً برگرفته از متنی است بسیار کهن در ستایش وایو.
۳. پس از وارد شدن این سروده‌ها به یشت‌ها، سراینده‌ای زردشتی پی بدین نکته برده و هراسان درصدد برآمده تا با توسل به جرح و تعدیل، آن را به «ستایش وای وه» (*Wāy ī weh*) تغییر دهد. اما چنان‌که از کرده‌های ۵۷ و ۵۸ برمی‌آید، وی هیچ اطلاعی از وزن شعر نداشته است.

1. Cf. St. Wikander, *Vayu* I. 2. H. Reichelt, *Awestische Elementarbuch*, p. 14.

3. A. Christensen, *Les Kayanides*, p. 16. 4. St. Wikander, *op. cit.*, p. 17.

۴. سرانجام، در سرایش نهایی، این یشت با نام «رام یشت» تطهیر شده است.^۱ کردهای از این یشت که در پیوند با کیخسرو در داستان اکوان دیو قرار می‌گیرد، کردهی هشتم است که در آن‌جا از او نام برده می‌شود:

«او را ستود ائوروسار^۲ (Auruasāra) دهیوبد <او را که> بر تخت زرین، بر بالش‌های زرین، بر فرش زرین <است>، بر برسم گسترده برای قربانی، با دستانی نثارگر از او درخواست: به من این آیفِت را اعطا کن، ای نیرومندترین وایو، تا من بر زمین زخم آفریده‌های انگره مینو را، و نه آفریده‌های سپنته مینو را، که ما را گاو سرزمین‌های آریایی، متحدکنندهی سرزمین، خسرو (Haosravah) نکشد؛ تا من بر کی خسرو پیروز شوم. او را کی خسرو کشت.»

در این‌جا، با آن‌که «ائوروسار» ایزد وایو را می‌ستاید تا برای او پیروزی بر خسرو را میسر گرداند، خسرو بر او چیره می‌شود و او را می‌کشد. معمولاً در جاهای دیگر، اگر درخواستِ قربانی‌کننده متحقق و برآورده نگردد، در پی آن عبارتی ذکر می‌شود (قس. یشت ۵، بندهای ۹، ۱۳، ۱۵)، اما در این‌جا تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌شود که خسرو او را کشت. به گمان ویکاندر، در این‌جا بخشی از دست رفته است که به نوعی دشمنی کیخسرو با وایو را نشان می‌دهد است^۳ زیرا ائوروسار به همراه فرنگرسیان / افراسیاب (Frangrasiyan)، از ستاینندگان ایزد وایو بوده‌اند و در این‌جا به ابهام به دشمنی آن دو اشاره می‌شود^۴، اما می‌دانیم که از نبردهای دلبرانه‌ی کیخسرو با افراسیاب در کنار دریاچه‌ی چیچست چندین بار به وضوح در اوستا یاد شده است (نک. یشت ۲۱/۹، یشت ۴۱/۱۷، یشت ۷۷-۷۳/۱۹)^۵. شباهت‌سازی میان کرشاسپ و کیخسرو در کارکردهای قهرمانانه‌ی آنان، به‌ویژه در نبردهای کین‌خواهانه، چنان زیاد است که هر دو آنان را می‌توان حریفان وایو به‌شمار آورد.^۶

اگرچه در اوستا به دشمنی وایو و کیخسرو به وضوح اشاره نمی‌شود، در متون دوران میانه از خصومت وایو و کیخسرو آشکارا سخن می‌رود. در دینکرد نهم / ۲۳، ۱-۵، گفته می‌شود که کیخسرو اندکی پیش از فرشگرد با وای درنگ خودای (Wāy ī dagrand-xwadāy) رویارو شده، و بر او پیروز می‌شود و سرانجام از او به‌سان شتری سواری می‌گیرد. سپس سوشیانس کیخسرو را می‌بیند که او را برای نابودی بتکده‌ی کنار

1. St. Wikander, *Vayu I*. pp. 49-50. 2. *ibid.*, pp. 37-38. 3. *ibid.*, pp. 37, 41.

4. Cf. H. Lommel, *Die yašts des Avesta*. 5. St. Wikander, *ibid.*, p. 57.

دریاچه‌ی چیچست و از بین بردن افراسیاب جادو می‌ستاید^۱. همین داستان در روایت پهلوی نیز آمده است:

پس از آن به پایان هزاره‌ی اوشیدرماه، سوشیانس، به سی سالگی، به دیدار هرمزد رسد... سوشیانس چون از دیدار باز آید، آنگاه کیخسرو که بر وای درنگ خدای نشسته است، به پیشباز او آید. سوشیانس پرسد که تو کدامین مردی که بر وای درنگ خدای روی (که) تو را فراز گشت بدان تن اشتر؟ کیخسرو پاسخ گوید که من کیخسروم و سوشیانس گوید که تو (همان) کیخسروی (که) به دانایی و به هوش دوریاب بردیدی (این زمان را) هنگامی که بتکده‌ای را به دریای چیچست بکندی؟... دیگر پرسد که تو از میان بردی افراسیاب توانی تبهکار را؟ گوید که من از میان بردم^۲.

این روایت به گونه‌ای دیگر در داستان دینیک نیز تکرار شده است:

نیز در آستانه‌ی فرشگرد، کرسامسپ سامان که بردهاکی چیره شد و کیخسرو، کش وای درنگ خدای بردش و توس و گیو با تنی چند از بزرگ کرداران بر بریایی فرشگرد باری می‌رسانند^۳.

همه‌ی این روایت‌ها آشکارا دشمنی کیخسرو و وایورا، که متن اوستایی رام یشت در ابهام گذارده، نشان می‌دهند. در این جا ذکر این نکته لازم است که داستان سواری گرفتن کیخسرو از وای شباهت بسیار با روایت سواری گرفتن تهمورث از انگره‌ی مینو (اهریمن) در کرده‌ی سوم یشت پانزدهم دارد. همسانی این دو روایت ظاهراً اقتباسی است از اوستا که در متون میانه راه یافته که بنا بر آن «وای» نیز همچون اهریمن زیر سلطه‌ی کیخسرو درمی‌آید، یا آن‌که در اصل تهمورث نیز در واقع «وای» را به سان اسبی به فرمان خود درآورده و این نقش بعدها به کیخسرو داده شده است.

از دشمنی کرسامسپ با وای در روایت پهلوی نیز، هنگامی که کرسامسپ در طلب بخشش از هرمزد به ذکر دلآوری‌های خود می‌پردازد، یاد می‌شود. او نبرد خود را با باد

1. M. Molé, *culte, Myth et cosmologie dans l'Iran ancien*, p. 144.

۲. مهرداد. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص. ۲۲۲.

3. Jafari-Dehaghi, *Dādestan ī Dēnīg*, p. 107.

توصیف می‌کند که چگونه دیوان وی را بفریفتند و تباهی در جهان درافکند و چگونه کرشاسپ باد را بیست و از او پیمان گرفت تا به جایگاه خود در زیرزمین بازگردد. در روایات داراب هرمزدیار نیز آمده است:

آهرمن و دیوان، باد را بفریفتند و گفتند به قوت و زور توان در جهان هیچ چیز نیست و اکنون کرشاسپ مردمان را می‌گوید که به قوت من اندر جهان هیچ نیست و تو را به زورمندی نمی‌دارد و خوشتن را به قوت تر دارد. باد به گفتار آهرمن و دیوان فریفته شد و چنان سخت بیامد که هر کوهی که در راه بود هامون بکرد و همه‌ی دار و درخت از بیخ بکند و در پیش گرفت و رفت و می‌آورد و چون به نزدیک من (کرشاسپ) رسید، پای من از جایگاه نتوانست بردن و من مینوی باد را بگرفتم و به قوت خویش او را بیفکندم تا آنکه عهده‌ی کرد که باز زیرزمین شوم و آن کار کنم که اورمزد و امشاسفندان مرا بفرموده‌اند، دست او را بازداشتتم^۱.

حال اگر بپذیریم رستم نیز بسیاری از خصایص و کارکردهای پهلوان اسطوره‌ای اوستا، کرشاسپ، را به میراث برده و درواقع قرینه‌ی اوست، در آن صورت، نقش و کارکرد رستم و نبرد او با اکوان دیو در کنار کیخسرو روشن‌تر می‌شود. علاوه بر همانندی‌ها و قرابت‌هایی که به آن‌ها اشاره شد، داستان دیگری نیز در پیوند با ایزد وایو و کیخسرو قرار می‌گیرد و آن داستان دژ بهمن در شاهنامه است. در این داستان، کیکاووس برای گزینش جانشین مورد منازعه‌ی خود شرطی پیش می‌گذارد و آن نابود ساختن دژ بهمن، دژ آهریمن و دیوان، در اردبیل است:

به مرزی که آنجا دژ بهمن است همه ساله پرخاش آهرمن است
به رنجست از آهرمن آتش پرست نیارد بدان مرز موبد نشست
پس نخست فربرز، که ادعای نیابت دارد، به فتح آن می‌کوشد و چون موفق نمی‌شود، کیخسرو همت بدین کار برمی‌گمارد:

بیاراست پیلان و برخاست عو بیامد سپاه و جهاندار نو
یکی تخت زرین زیرجندنگار نهادند بر پیل و چندی سوار
به گرد اندرش با درفش بنفش به پای اندرون کرده زرینه کفش
ز بیجاده تاجی و طوقی به زر به زر اندرون چند گونه گهر

۱. روایات داراب هرمزدیار، ج. ۱، ص. ۶۳.

کیخسرو نخست نامه‌ای با نام ایزد می‌نویسد و به گیو می‌دهد تا بر دیوار در نهد و با این کار ناگهان:

خروش آمد و خاک دز بردمید	شد آن نامه‌ی نامور ناپدید
از آن باره‌ی دز برآمد تراک	همانگه به فرمان یزدان پاک
خروش آمد اندر شب از کوهسار	تو گفתי که رعدست و باد بهار
چه از باره‌ی دز، چه گرد سپاه	جهان گشت چون روی زنگی سیاه
هوا شد بیکردار کام هزبر	تو گفתי برآمد یکی تیره ابر
چنین گفت با پهلوان سپاه	برانگیخت کیخسرو اسپ سیاه
هوا را چو ابر بهاران کنید...	که بر دز یکی تیرباران کنید
بسی زهره گفته فتاده به خاک	به پیکان بسی شد ز دیوان هلاک
شد آن تیرگی سر به سر ناپدید	وزان پس یکی روشنی بردمید
به نام جهاندار و از فر شاه	جهان شد به کردار تابنده ماه
هوا گشت خندان و روی زمین	برآمد یکی باد با آفرین
ابا پیرگودرز کشوادگان...	به دز در شد آن شاه آزادگان
برآورد و بنهاد آذرگشپ ^۱	ز بیرون چو نیم از تگ تازی اسپ

این داستان بدون ذکر نام دژ در بندهشن نیز می‌آید:

آذرگشسپ تا پادشاهی کیخسرو بدان آیین پاسبانی جهانی می‌کرد. چون کیخسرو بتکده (کنار دریای چیچست) را همی کند، بر یال اسپ (کیخسرو) نشست و تیرگی و تاریکی را از میان برد (جهان را) روشن بکرد. تا بتکده ویران شد، بر همان جای، بر فراز اسنوند (کوه)، آتشگاهی نشانده شد، بدان سبب (آن را) گشسپ خوانند که بر یال اسپ نشانده شد^۲.

آن‌چه در این داستان شگفت‌انگیز است اطلاق نام «بهمن» بر دژی اهریمنی است، زیرا «بهمن» نامی ستوده و خود بهمین در آیین زردشتی یکی از امشاسپندان است. در بندهشن از نام این دژ یاد نشده و این نشان‌دهنده‌ی آن است که اطلاق چنین نامی بر معبد بتان مغایر با باورهای دینی و، به تبع آن، منابع دینی زردشتی است و نویسندگان این متون آگاهانه نام آن را ذکر نکرده‌اند، اما اطلاق این نام بر بتکده‌ی چیچست در شاهنامه اتفاقی نیست. اشیگل برای بار نخست اشاره کرد که روایت متون دینی زردشتی از نابودی معبد بتان در کنار دریاچه‌ی چیچست آذربایجان با روایت شاهنامه از دژ بهمین در

اردبیل یکی است.^۱ ویکاندر کوشیده است تا نشان دهد که میان آیین وایو و هومنه (بهمن) پیوند بسیار کهنی وجود دارد و بسیاری از نقش‌های وایو را هومنه به خود گرفته است و همین سبب تمایز و پیدایش دو مفهوم «وای بد» و «وای وه» شده است.^۲ از سوی دیگر، شواهدی دال بر پیوند هومنه و مرگ نیز در دست است. برای مثال، در یسنای ۴/۴۳ یا در یسنای ۱/۴۹، هومنه مستقیماً با نابودی و مرگ مربوط شده است.^۳ و همین امر انتقال این نقش اصیل ایزد وایو را به هومنه و در دوران متأخرتر به «وای بد» توجیه می‌کند. در این داستان شاهنامه، که در واقع بروز باورها و جدال ستاینندگان آیین کهن وایو و مخالفان اوست، هومنه (بهمن) در جایگاه وایو قرار گرفته است و اطلاقی نام «بهمن» بر دژی اهریمنی ظاهراً با همین تصور ارتباط دارد و می‌توان به حدس گفت که قدمت منبع و مأخذ کتبی یا شفاهی فردوسی غیر از آن منبع دینی رسمی زردشتی بوده که در بندهشن دیده می‌شود.

بر این اساس، توصیف چهار کارکرد کیخسرو در دینکرد، یعنی نابودی معبد بتان و کشتن افراسیاب و پیروزی بر وایو و آزادسازی یاران خویش در فرسگرد، به ترتیب، مشروط به هم است. پیش‌تر گفته شد که در اوستا خاندان فرنگرسیان (افراسیاب) ستاینندگان ایزد وایو (ایزد مرگ) هستند. از این رو، کشته شدن افراسیاب به همراه نابودی پرستشگاه بتان در کنار دریاچه‌ی چیچست و چیرگی کیخسرو بر «وای»، جملگی پیوند آیینی این روایات را آشکار می‌سازند و می‌توان همه‌ی این کارکردها را مشروط و وابسته به یکدیگر دانست.^۴ نکته‌ی شگفت در روایات شاهنامه آن است که در آن‌ها سخنی از نبرد و کشتار در میان نیست و این پیروزی به یاری سحر و افسونی آیینی حاصل می‌شود و ماجرا با آویختن نامه‌ای که بیشتر به تعویذ و وردی آیینی شبیه است پایان می‌پذیرد.

از سوی دیگر دو خصیصه در این داستان بارزتر و چشمگیرتر است: نخست نقش و توصیف باد در این داستان که جایگاهی ویژه دارد، به گونه‌ای که ابتدا سخن از بادی تیره و تند و سرانجام بادی خوش و با آفرین است که روی زمین را خوش و خندان می‌کند؛ و دیگر توصیف جامه، تخت و حتی کفش زرین کیخسرو در نبرد است که از این میان،

1. F. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, p. 622.

2. St. Wikander, *Vayu* I, pp. 16-17, 21, 28, 37.

3. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, p. 126.

4. St. Wikander, *op. cit.*, pp. 39-41.

توصیف کفش زرین کیخسرو شگفت‌انگیزتر است. در کرده‌ی ۵۷ یشت پانزدهم (این بخش را به هر حال ویکاندر به جهت ناموزونی و فساد وزن آن از الحاقات بعدی می‌داند)^۱ وایو نیز دارای جامه و ابزار و کفش زرینه است:

باد شتابنده را می‌ستاییم، باد نیرومند را می‌ستاییم، آن شتابنده‌ترین باد را می‌ستاییم، آن نیرومندترین باد را می‌ستاییم، آن باد را با خود زرین می‌ستاییم، آن باد را با تاج زرین می‌ستاییم، آن باد را با گردنبند زرین می‌ستاییم، آن باد را با گردونه‌ی زرین می‌ستاییم، آن باد را با چرخ زرین می‌ستاییم، آن باد را با ابزار زرین می‌ستاییم، آن باد را با جامه‌ی زرین می‌ستاییم، آن باد را با کفش زرین می‌ستاییم، آن باد را با کمربند زرین می‌ستاییم، آن باد مقدس را می‌ستاییم، آن تواناترین باد را می‌ستاییم، هر آن‌چه در توسست می‌ستاییم، آن‌چه به سپنته مینو تعلق دارد.^۲

ویکاندر در تحقیق خود به‌درستی نشان داده است که تنها ایزد وایو این‌گونه توصیف می‌شود و چنین توصیفی با کارکرد این ایزد به مثابه‌ی ایزد مرگ و سرنوشت مرتبط است زیرا بی‌مرگی در خورشید و چون خورشید زرین توصیف می‌شود.^۳ در شاهنامه، اکوان نیز به صورت گوری زرین، خورشیدرنگ، توصیف شده است. یعنی ایزد وای نه با گردونه‌ی زرین و... که به صورت تخفیف‌یافته‌ی حیوانی زرین توصیف می‌شود. اما در داستان دژ بهمن، کیخسرو دارای جامه‌ای زرین، تختی زرین و کفشی زرین، آن هم هنگام جنگ است. به عبارتی، کیخسرو در نقش وای نیک، زرین‌افزار، بر ضد وای بد توصیف می‌شود و از همین روی، در جامه و افزار وای نیک ظاهر می‌شود که خود نشان‌دهنده‌ی بن‌مایه‌های کهن‌تر اسطوره‌ای است. در بندهشن گفته می‌شود که وای نیکو جامه‌ی زرین، سمین، گوهرنشان، والفونه‌ی بس‌رنگ پوشید.^۴ این ویژگی‌ی زرینگی که به‌طور کلی نخست از آن وایو بوده است، در متون متأخر، تنها از آن وای نیک قلمداد شده است. اکوان (اکوای، اکواد) نیز متصف به همین ویژگی است. همین امر قدمت بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای این داستان را نشان می‌دهد و از آن‌جا که همیشه تکرار در اسطوره‌ها نشانه‌ی بن‌مایه‌های اصلی اسطوره است، این ویژگی‌ی زرینگی وایو حتی در داستان چینی، که

1. Cf. St. Wikander, *Vayu* I, p. 49f. 2. H. Lommel, *Die Yaŋts des Avesta*, p. 154.

3. St. Wikander, *op. cit.*, pp. 28-29, 35, 43, 48.

۴. بندهشن، ص. ۴۶.

احتمالاً وام گرفته از اقوام ایرانی همسایه است، به صورت خرقه‌ی زردرنگ بیان می‌شود. اما در دوران متأخرتر، از آن‌جاکه زرینی صفتی مثبت به‌شمار می‌رفته، تنها وای نیک متصف به این صفت گردیده است. این ویژگی زرینگی وای نیک در برابر وای بد را در داستان دژ بهمن، در نبرد کیخسرو با جامه و افزار زرین در نقش وای نیک به‌روشنی می‌بینیم.

جز این، ویژگی دیگر وایو آن است که نماد مرگ دانسته می‌شود. برای روشن ساختن پیوند مرگ با وایو نیز می‌توان نمونه‌های بسیاری از اوستا و متون دوران میانه ارائه کرد. برای مثال، در توصیفات یشت پانزدهم (رام یشت)، از وایو هم‌زمان به منزله‌ی ایزد خوبی و بدی، ایزد سرنوشت، بخش‌کننده‌ی خوبی و بدی یاد می‌شود که می‌توان ویژگی ایزد مرگ و سرنوشت بودن او را از آن‌ها استنباط کرد.^۱ در کرده‌ی یازدهم یشت ۱۵ به صراحت گفته می‌شود:

ایزد باد نامیده می‌شوم، ای زرتشت، برای این ایزد باد نامیده می‌شوم، چراکه من هر دو آفریدگان را دنبال می‌کنم؛ چه آن‌هایی که سپنته مینو آفرید و چه آن‌ها که انگره مینو آفرید. به دست آورنده نامیده می‌شوم من، ای زرتشت، برای این به دست آورنده نامیده می‌شوم، چراکه هر دو آفریدگان را به دست می‌آورم؛ چه آن‌هایی که سپنته مینو آفرید چه آن‌ها که انگره مینو آفرید. همه -پیروزگر نامیده می‌شوم؛ برای آن همه -پیروزگر نامیده می‌شوم، چراکه بر همه‌ی آفریدگان پیروز می‌شوم و...^۲.

در متن *انوگم‌دنچا*، که نوعی مناجات‌نامه در وصف ایزد مرگ است، از خطرهای بسیار این جهان سخن می‌رود که آدمی ناگزیر است آن‌ها را از سر بگذراند و تنها از یک راه گریزی نیست و آن راه مرگ و ایزد مرگ -وایو است.^۳ اما معمولاً نقش دوگانه‌ی وایو در اوستا که بردن آفریدگان هستی، چه آفریدگان انگره مینو و چه سپنته مینو، است در متون دوران میانه به دو شخصیت، یکی «وای نیک» و دیگری «وای بد» تبدیل شده است که تنها وای بد نماد مرگ است:

استویهاد، که وای بدتر است، (او) است که جان را بستاند. چنین گوید که چون

1. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, p. 75.

2. St. Wikander, *Vayu* I, pp. 7-8.

3. Cf. K. M. Jamasp Asa, *Aogmadazēdā, A Zoroastrian Liturgy*.

دست بر مردم مالد، بوشاسپ (آید)؛ و چون سایه برافگند، تب (آید)؛ و چون او را به چشم بینند، جان را از میان برد او را مرگ خوانند.^۱

یا:

استوبهاد، که وای بدتر خوانده شود، بر (ضد) رام که وای نیکو است.^۲

در غیر این صورت، وای نیکو از آفریدگان و یاران اورمزد توصیف می‌شود: هر مزد... تن وای نیکو را فراز آفرید، همان‌گونه که وای را بایست. باشد که (او را) وای درنگ خدای فراز خوانند. آنگاه آفرینش را به یاری وای درنگ خدای فراز آفرید؛ زیرا، هنگامی که آفرینش را آفرید، وای نیز (چون) افزاری (بود) که او را به کار در بایست.^۳

اما همین باد نیکو نیز به نوعی با جان آدمی پیوند دارد: ... جان آن‌که با باد پیوسته، دم آوردن و بردن؛... چنین آفریده شد که در (دوران) اهریمنی، (چون) مردم میرند، تن به زمین، جان به باد... پیوندند.^۴ در جایی دیگر گفته می‌شود:

اهریمن به دیوان گفت: این باد را بمیرانید، (این باد) چیره دلاور هر مزد آفریده را، زیرا اگر شما باد را بمیرانید، آنگاه، همه‌ی آفریدگان را میرانده باشید.^۵

همین موارد نشان می‌دهد که باد از آن‌جا که با نفس کشیدن^۶ پیوند داشته و قطع آن به منزله‌ی مرگ بوده است، نمادی برای ایزد مرگ یا، به عبارتی بهتر، ایزد جان‌بخش و جان‌گیر به‌شمار می‌رفته است که این ویژگی، حتی به رغم کوشش متون میانه در جدا ساختن ایزد وای نیک و وای بد، از آن‌جا که مرگ پدیده‌ای اهریمنی شمرده می‌شود، همچنان باقی مانده است. گویا همین ویژگی باد حتی در مقدمه‌ی رستم و سهراب در شاهنامه نیز نشان داده شده است:

۱. بندمشن، ص. ۱۲۱. ۲. همان، ص. ۵۵. ۳. همان، ص. ۳۶. ۴. همان، ص. ۴۸.

۵. همان، ص. ۹۴.

۶. برای توضیح بیشتر در مورد اسطوره‌ی وای نک. ناصر فکوهی، «تحلیل ساختی از یک اسطوره‌ی سیاسی».

اگر تندبادی برآید ز کنج به خاک افکند نارسیده ترنج
ستمگاره خوانیمش، ار دادگر؟ هنرمند گویمش، ار بی هنر^۱

در این داستان که سخن بر سر کشته شدن سهراب است و فردوسی مقدمه‌ی کوتاه و بسیار زیبایی درباره‌ی مرگ در آغاز داستان سراییده است، کاربرد تندباد (تندباد = باد بد)، با نقش مرگ آورنده که نارسیده ترنجی (جوان نابالغی) را به خاک می‌افکند، احتمالاً با همین تصور ارتباط دارد. به همین دلیل او می‌پرسد که این را چگونه می‌توان تعبیر کرد؟ به عبارتی، بزرگ‌ترین پرسش آدمی را از بدی آفرینش مطرح می‌کند: مرگ دادگر است یا بیدادگر؟ این پرسش از طریق آموزه‌های زردشتی از آن‌جا که مرگ را اهریمنی می‌داند، آسان‌تر پاسخ داده شده و با قایل شدن به دو نوع وای، وای نیک را جان‌بخش و وای بد را جان‌ستان و اهریمنی نشان می‌دهد.

تا این‌جا ویژگی‌های وای را در پیوند با شخصیت‌های داستانی همچون کیخسرو و کرساسپه (رستم) نشان دادیم، از این پس می‌کوشیم این پیوندها را با داستان اکوان دیو مشخص‌تر کنیم. در داستان اکوان دیو، رستم که بازمانده‌ی میراث کرساسپه‌ی اوستایی است، در کنار کیخسرو، در ضدیت با وای قرار می‌گیرد. دیگر آن‌که در داستان اکوان دیو، مدام بر ویژگی بادمانند او تأکید می‌شود، اکوان به سان باد شمالی می‌گذرد. توصیف او با باد روشن است، اما چرا باد شمالی؟

چهارم بدیدش گرازان به دشت چون باد شمالی (؟) برو برگذشت^۲
خالقی مطلق در برابر «باد شمالی» علامت سؤال گذارده است. با کمک عبارت زیر که از هادخت نسک آورده می‌شود، شاید بتوان کاربرد باد شمالی را در این بیت روشن‌تر ساخت. در هادخت نسک، هنگام گذر روان به دنیای دیگر، از دو باد سخن می‌رود، یکی باد جنوبی که به پذیره‌ی روان نیکوکاران می‌آید و دیگری باد شمالی که به پذیره‌ی روان گناهکاران می‌آید:

در پایان شب سوم، ای زرتشت پرهیزگار، بگاه، به سپیده‌دم، به نظر روان مرد گناهکار می‌رسد که چون تنش در برف و گند قرار گرفته است. به نظر می‌رسد آن باد که بر او وزیده است، از نیمه‌ی شمالی‌تر، از نیمه‌ی جایی، از شمالی‌تر نیمه، از نیمه‌ی دیوان است. گنده‌گنده‌تر از دیگر بادها که در گیتی آمد^۳.

۱. شاهنامه، دفتر دوم، ص. ۱۱۷. ۲. شاهنامه، دفتر سوم، ص. ۲۹۱.

۳. هادخت نسک، صص. ۱۱۷-۱۱۸.

با استناد به این عبارت می‌توان گفت که ظاهر شدن اکوان به صورت باد شمالی با این تصور ارتباط دارد. شمال و باد شمالی در متون اوستایی و میانه همیشه با دیوان و اهریمن پیوند داده شده است و از این رو، توصیف «اکوان» به صورت باد شمالی می‌تواند نماد باد بد مرگ‌آور اهریمنی باشد. در هر حال، در داستان اکوان دیو، اکثر توصیفات با باد پیوند دارد، هم اکوان بادوار چون باد شمالی وارد داستان می‌شود، هم رستم نبرد خود را با «باد تیغی زدن» توصیف می‌کند و هم افراسیاب به سان باد وارد داستان می‌شود. پیش از این گفته شد که افراسیاب به خاندانی تعلق دارد که ستاینده‌ی وایو هستند. از همین روست که حتی جایگاه اکوان در جایی است که افراسیاب گله‌ی خود را دارد، یعنی در سرزمین او. پس افراسیاب و اکوان هر دو با آیین وایو پیوند دارند و داستان اکوان دیو، گرچه با تلخیص یا جرح و تعدیل شاعرانه، این پیوند را به روشنی نشان می‌دهد.

همچنین کاربرد واژه‌ی «غندی» در کنار نام اکواد در بیتی که از لغت شهنامه ذکر کردیم و در دیگر دست‌نویس‌ها به صورت‌های پولاد و کولاد و عولاد و... آمده می‌تواند همین لغت «گند» باشد. تصور این‌که عولاد و کولاد در نسخه‌ای همان «اکواد» باشد که در نگارش الف آن افتاده است، بسیار محتمل است، شاید واژه‌ی «بید» نیز صورت تحول‌یافته‌ی «باد»^۱ در مقام قافیه با «سپید» باشد؛ به عبارتی، در صورت فرضی بایست عبارت اکواد، غندی بید بیاید که به معنی اکواد، باد گند و غندی بید از لحاظ دستوری بدل یا صفت اکواد است. کاربرد «غ» به جای «گ» نیز می‌تواند به دلیل خاستگاه منبع فردوسی، احتمالاً به منابع شمال شرق ایران، نواحی سغد و بدان سو مربوط بوده باشد، چه لغت گند در سغدی *gnd'k* است.^۲ نگارنده جز این توضیحی دیگر برای واژه‌ی غند و بید، که همراه با نام اکواد می‌آیند ولی توصیفی از هیچ یک از آن‌ها نمی‌شود، نمی‌شناسد. از این رو، نام اکوان، کولاد، پولاد و... همه می‌توانند همان صورت اکواد یا اکوای باشند، که به هر دلیل با دخل و تصرف خود شاعر یا منابع پیش از فردوسی تغییر یافته‌اند. از اکواد (کولاد) و غندی و بید در نبرد رستم با دیو سپید فقط نام برده می‌شود ولی از نبرد آن‌ها با رستم توصیفی نمی‌شود. اما در آن داستان، در آغاز منزل دوم، رستم و رخش بسیار تشنه می‌گردند (قس. داستان اکوان دیو) و غرمی دلارای و شگفت‌انگیز آنان را بر سر چشمه‌ای می‌برد (قس. داستان اکوان). هر دو کنار چشمه می‌خوانند (قس).

۱. در استان اصفهان، به نام خانوادگی «بیدرام» برمی‌خوریم که قرار گرفتن واژه‌ی بید در کنار رام که صفت وایو است، احتمال معنی «باد» را برای آن متصور می‌سازد. جز این معنای این نام روشن نمی‌نماید.

۲. بدرالزمان قریب، فرهنگ سغدی، ۴۱۲۶.

داستان اکوان). منزل سوم آغاز می‌گردد که در آن ازدهایی آن‌ها را می‌بیند و چون می‌کوشد به رستم نزدیک گردد رخس مانع می‌شود. دو بار رخس مانع آن ازدهاست، بار سوم رستم ازدها را می‌بیند و چون نام او را می‌پرسد، ازدها نام خود را نمی‌گوید. اما رستم با او نبرد می‌کند و او را می‌کشد و پس از کشتن او، دریایی خون که مانند دریای خون پس از کشته شدن اکوان دیو است بر زمین جاری می‌شود (چاپ خالقی، دفتر دوم، ص ۲۲-۲۹). آیا این ازدهای بی‌نام نمی‌تواند بر اساس داده‌های بالا همان اکواد (کولاد) دیو باشد که احتمالاً بر مبنای منابع مختلف فرهودسی دو بار در شاهنامه توصیف می‌شود؟ بار نخست در جنگ رستم با دیو سپید در منزل سوم رستم و بار دیگر به‌طور مفصل در داستان اکوان دیو. نام او که چند بار ذکر می‌شود ولی توصیفی از این دیو نمی‌آید و پس از منزل سوم، ناگهان در بیت ۶۴۹ همان داستان، از کشته شدن او سخن می‌رود، این گمان را به ذهن می‌آورد که نبرد رستم و این ازدهای دیوگونه‌ی بی‌نام در منزل سوم می‌تواند همان نبرد با اکواد غندی بید (کولای غندی و بید) باشد، چراکه ساخت داستان نیز با داستان اکوان دیو مشابه است. فردوسی احتمالاً این دو داستان را از دو منبع به دست آورده و در دو جا توصیف کرده است، یک بار با نام اکواد (کولاد) بدون توصیف روشن و یک بار هم با نام اکوان در داستانی مستقل.

با توجه به داده‌های ارائه شده، داستان اکوان یا اکوای دیو ریشه در آیین‌های بسیار کهن دارد که با آیین وایو مربوط بوده است. همین ریشه را در داستان دژ بهمن نیز می‌بینیم. در آن‌جا نیز بهمن (= وهمنه) در جایگاه وایو قرار گرفته و نام او از سر تصادف به کار نرفته است. ویژگی‌های بارز و روشنی از این آیین را در داستان اکوان دیو نیز می‌بینیم که با چیز دیگری جز وای بد (= باد بد) ارتباط ندارد. عناصر دو داستان ذکر شده از شاهنامه را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

۱. داستان اکوان دیو در دوران کیخسرو پیش می‌آید و ریشه در تضاد آیینی دو خاندان مختلف در اوستا دارد؛ درواقع، کیخسرو با آیین وایو و با افراسیاب، که به خاندان ستایشگر وایو تعلق دارد، رویارویی می‌کند. متون دوره‌ی میانه از تضاد و رویارویی وای و کیخسرو به روشنی سخن می‌گویند.

۲. رستم که می‌تواند بازمانده‌ی کرساسپه‌ی اوستایی باشد، در پیوند با کیخسرو و در جبهه‌ی او قرار می‌گیرد. متون دوران میانه از تضاد کرساسپ و وای به روشنی سخن می‌گویند.

۳. وایو متصف به صفت زرینی و درخشانی چون خورشید است و همین صفت را

اکوان به صورت گوری زرین دارد. این ویژگی زرينه‌رنگی وایو حتی در داستان چینی، که احتمالاً وام گرفته از همان مناطق سفد و فرارود است، به صورت خرقة‌ی زردرنگ بیان شده است. بعدها، از آن جاکه زرينی صفتی مثبت به‌شمار می‌رفته، تنها وای نیک متصف به این صفت است که این ویژگی زرينگی وای نیک در برابر وای بد را در داستان دژ بهمن در نبرد کیخسرو با جامه و افزار زرین در نقش وای نیک می‌بینیم.

۴. وای بد نماد مرگ به‌شمار می‌رود و در متون زردشتی، باد شمالی این ویژگی را دارد و در داستان اکوان دیو، او به صورت باد شمالی ظاهر می‌شود و جایگاه او در سرزمین افراسیاب دانسته می‌شود که از این طریق هم باز پیوند خود را با آیین کهن وایو نشان می‌دهد. صفت دیگر این باد یعنی گندی احتمالاً در نام غند که به دنبال اکواد (کولاد) می‌آید به کار رفته است.

سیاوخش و بالدر: پژوهشی تطبیقی در اسطوره‌شناسی هند و اروپایی

تصویر سیاوش شاهنامه، یا نمایی که از او در ذهن ماست، چنان در بی‌گناهی او ثابت مانده است که گویی جز آن هیچ نمی‌خواهیم بدانیم. این بیگناهی از طریق نمای ظاهری ما را بیشتر تحت تأثیر قرار می‌دهد و تصور ذهنی ما را از او بیش از پیش استوار می‌سازد. اما این سیاوش زیباروی چگونه شخصیتی است، چگونه شکل گرفته و آیا در خم و چم موهای زیبای این نرینه‌ایزد چیزی برای شناختن پنهان مانده است تا با شانه زدن در بیت‌های شاهنامه بتوان جست و جویش کرد؟ آیا سیاوش بیگناهی ذاتی گیاه را به ما می‌نمایاند؟

بن‌مایه‌های داستان‌های اسطوره‌ای از روزگاران گذشته تا زمان سرایش شاهنامه با افزوده‌ها و کاستی‌هایی رو به رو شده‌اند. این دگردیسی‌ها در هر دوره‌ای تحت تأثیر شرایط تاریخی، تعبیری تازه برای چینی نو از داستان را سبب شده‌اند تا به یاری آن حادثه‌ای را از نو در یاد تاریخی ثبت کنند. شخصیت‌های داستان‌های اسطوره‌ای در ساختار یک داستان، در بنیاد، بن‌مایه‌هایی اسطوره‌ای هستند که در باور مردم ستوده می‌شدند و می‌شوند و در هر سرایش و نقل و بازگویی، ویژگی‌های شخصیت‌های تاریخی یا حوادث زمان را، بسته به همانندنگاری کارکردهای آن‌ها با الگوی کهن اسطوره‌ای، به خود جذب می‌کنند و از این رهگذر آن تاریخ را به شیوه‌ی دوران خود پاس می‌دارند.

گرچه این شاخص‌های اسطوره‌ای - داستان‌های انعطاف‌پذیرند، با این همه، بن‌مایه‌ی

اسطوره‌ای آن‌ها تغییرپذیر نیست و همچنان بر جای می‌ماند، زیرا از باور و تقدیس جمعی سرچشمه گرفته است. پس پژوهش هر داستانی از این دست، پژوهنده را با لایه‌های گوناگون و در هم تنیده‌ای روبه‌رو می‌سازد که به سادگی خود را آشکار نمی‌کند. چیزی پنهان در کار است، چیزی که در گنجینه‌ی یاد جمعی حفظ شده و کلیدش را به بررسی و تحلیل زمان‌های گوناگون سپرده است.

پس سیاوش نیز که شاخصی اسطوره‌ای است، نمایی از تجربه‌ی جمعی و قومی و نه تجربه‌ی فردی است. او از بازگویی فردی داستان نشده و داستانی که در شاهنامه از او مانده است، تنها بازنمایی بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای-قومی را نشان می‌دهد که هنوز ما را تحت تأثیر می‌گذارد. ممکن است نشان دادن این نما به سادگی ممکن نباشد، اما هر پژوهش نویی می‌تواند یک یا چند لایه‌ی پوشیده را باز کند، تا از مجموع آن‌ها به دریافتی خرسندی‌بخش رهنمون سازد.

یافتن و نشان دادن بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای یک داستان شاید از رهگذر کشف هسته‌ی آن روایت میسر باشد، هسته‌ای موجز و بی‌پیرایه که گاه می‌توان آن را در چند سطر خلاصه کرد و به آسانی به یاد سپرد. این به یادسپاری یا آسانی به یاد سپردن آن، یکی از ویژگی‌های بنیادی روایت اسطوره‌ای-حماسی است. این هسته، مرکز ثقلی است برای جذب و گرد آمدن عناصر و افزوده شدن دیگر روایت‌های فرعی از سوی سراینده‌گان و یا راویان آن. برای نمونه داستان بزرگی مانند داستان سیاوش در شاهنامه دارای هسته‌ای با چند واحد سازنده است:

(۱) زاده شدن او و پرورش‌اش نزد رستم، (۲) مورد اتهام نامادری قرار گرفتن و گذر از آتش برای رفع اتهام، (۳) پناه بردن به افراسیاب و ازدواج با دختر او، (۴) کشته شدن به دست افراسیاب و رویش درخت از خوناش، (۵) کین‌خواهی او از سوی کیخسرو.

هر یک از واحدهای سازنده‌ی این روایت، ممکن است خود هسته‌ی داستان‌ها و روایت‌های دیگری باشند که پیرامون این هسته حلقه می‌زنند و جملگی پیوند خود را با داستان نگه می‌دارند.

سراینده یا راوی از مضمون داستان آگاه است و آغاز و پایان آن را به خوبی می‌داند، و پیوند عناصر آن نزد او آگاهانه یا ناخودآگاه روشن است. او از گذرگاه‌هایی سود می‌جوید تا عناصر یا واحدهای سازنده‌ی روایت را به هم مرتبط سازد و به رغم پرداختن از روایتی به روایت دیگر، ساختار آن را پاس دارد، زیرا مضمون و موضوع این‌گونه روایات آفریده‌ی راوی نیست، بلکه خاستگاه و سرچشمه‌ی آن سنت شفاهی و باور

مردم است. همین ویژگی مهم یکی از تفاوت‌های بنیادین این داستان‌ها را با رمان و انواع آن نشان می‌دهد. داستان‌های اسطوره‌ای-حماسی از سنت شفاهی و اعتقادات مردم برمی‌آیند و بدان می‌پیوندند، ولی رمان نه از سنت شفاهی برمی‌آید و نه به آن می‌پیوندد. پس بنیاد شاهنامه نیز باور جمعی است و فردوسی هم فقط سراینده‌ای دیگر در زمانی دیگر است که این داستان را به ما این‌گونه وامی‌گذارد.

آگاهی‌هایی که ما از داستان سیاوخش داریم، برخاسته از شاهنامه و برخی روایت‌ها است.

روایت‌های پیرامونی این داستان در همه‌ی منابع همپایان نیست، اما هسته‌ی داستان تقریباً یکی است. به رغم تعدّد روایت‌های پیرامونی، ملاک قرار دادن یکی از این روایت‌ها به عنوان روایت اصیل، کاری ناسنجیده است، زیرا هر یک از این روایت‌ها اصیل و برخاسته از باور مردم در نقاط و دوران‌های مختلف است. از این روی، تمایز روایت اصیل از روایت غیراصیل اساساً در پژوهش و بررسی یک اسطوره محال است. روایت مختصر اوستا درباره‌ی سیاوخش همان اندازه اصیل است که روایت شاهنامه، مگر وجه امتیاز در تقدم زمانی باشد. اما دخیل کردن عنصر زمانی در بررسی باورها، به معنی پذیرش عنصر اصالت برای یک روایت و قبول ویژگی غیراصیل برای روایت دیگر نیست.

روایت نسبتاً متأخر فرود در داستان سیاوش همان اندازه اصیل است که روایت بسیار کهن کشته شدن سیاوش و رویش گیاه از خون‌اش. اما جای گرفتن داستان فرود در داستان سیاوخش بر اساس همگونی و همسان‌انگاری عناصر آن با ژرف ساخت کهن داستان سیاوش صورت می‌گیرد که گاه کشف این ارتباط به دلیل کمی منابع بسیار دشوار می‌شود و تنها پژوهش‌های تطبیقی در کشف این ژرف ساخت ما را یاری توانند کرد.

با این همه، هر پژوهش نقطه‌ی آغازی و دامنه‌ای دارد. از این رو من داستان سیاوخش شاهنامه را اساس کار خود قرار می‌دهم. برای تحلیل چنین داستانی به تجزیه‌ی عناصر سازنده‌ی آن نیاز داریم، برای این منظور بایستی شخصیت‌های داستان را در بافت داستان و با در نظر گرفتن پیوند آنان با یکدیگر بررسی کنیم. مقایسه‌ی وجوهی از شخصیت سیاوخش، جدا از بافت داستان با شخصیت‌هایی از اسطوره‌های دیگر ملل (فرضاً بین‌النهرین) و سرانجام این نتیجه‌گیری که این شخصیت برگرفته یا متأثر از عناصر بین‌النهرینی است تا اندازه‌ای شتابزده است^۱. به عبارتی دیگر، بررسی

شخصیت او بدون در نظر داشتن دیگر واحدهای سازنده‌ی این داستان، چون حضور افراسیاب، چگونگی دستگیری و نابودی‌اش یا کین‌خواهی کیخسرو، گشایشگر هیچ مشکلی نیست، چرا که بن‌مایه‌ی ایزد میرنده و بازاینده که از وجوه بغانه‌ی سیاوش به‌عنوان ایزد گیاهی است و نمونه‌های همسانی از آن حتی در اسطوره‌های سرزمین‌های دوری چون مکزیک و پرو نیز وجود دارد، به‌تنهایی روشنگر ساخت این داستان نیست. البته این بدان معنی نیست که داستان‌های اسطوره‌ای از فرهنگ‌های همجوار بی‌تأثیر مانده‌اند. این تأثیرها هم درست مانند حوادث یا شخصیت‌های تاریخی بنا به همسان‌نگاری جذب می‌شوند. اما آنچه می‌ماند تفاوت‌ها و بافت داستانی است که خاستگاه هر روایت را نشان می‌دهد.

در این‌جا نخست برآیم تا داستان سیاوخش را به یاری اسطوره‌شناسی تطبیقی با یکی دیگر از روایت‌های اسطوره‌ای ملل هند و اروپایی، یعنی اسطوره‌های اسکاندیناوی مقایسه کنیم. از روایت‌های اسطوره‌ای به جا مانده از این قوم، داستان بالدر^۱ و لوکی^۲ به داستان سیاوخش و افراسیاب می‌ماند. اصلی‌ترین منبع این روایت، کتاب *ادا*^۳ نوشته‌ی استورلسون^۴ (۱۱۷۸-۱۲۴۱ میلادی) است.

این کتاب در واقع نام دو اثر ایسلندی کهن، شامل اسنورا ادا^۵ و سرودهای ادا است. کتاب نخست را اسنوری در حدود ۱۲۲۰ تا ۱۲۳۰ میلادی سروده و دست‌نویسی از آن، متعلق به قرن سیزده و چهارده بر جای مانده است. سرودهای ادا مشتمل بر سی سرود درباره‌ی روایت‌های اسطوره‌ای پهلوانان است و دست‌نویسی از آن از نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم به دست آمده است. در اسنورا ادا، داستان بالدر و لوکی چنین است:

بالدر دومین پسر ادین^۶ است. شایای آن‌که گفته شود او بهترین و ستوده‌ی همگان، زیبا و درخشان است. پرتوی (بر چهره‌اش) تابان، مژگانش گیاهی را ماند، آن گیاه سپید و درخشانده، آن سپیدترین گیاه را، پس زیبایی گیسوان بور و تن او به دیده می‌آید. او هوشمندترین، زبان‌آورترین و نیک‌رفتارترین ایزدان است. عاری از گناه که بر او هیچ تهمتی نمی‌توان بست. بودباش او پهنه‌ی روشن در آسمان است، پهنه‌ای عاری از آلودگی و ریمنی. هود^۷ ایزدی است نابینا، اما به نیکی شنوا. ایزدان را آن بهتر که به فراخواندنش نیازی نباشد، از آن رو که کارکیایی او دیرزمانی در یاد ایزدان می‌ماند.

1. Balder 2. Loki 3. Edda 4. Snorri Sturlusson 5. Snorra Edda
6. Odin 7. Hod

داستان این‌گونه آغاز می‌شود که بالدرد نیک خوابی آشفته دید که گزارش آن، بیم و تهدید زندگی‌اش بود. چون او خواب خویش را برای ایزدان بازگفت، آنان پس از هم‌سخنی بر آن شدند تا او را از هرگزندی ایمن سازند. فریگ^۱ از آتش، آب، آهن، همی فلزها، سنگ، خاک، درختان، بیماری‌ها، چارپایان، پرندگان و ماران زهری، سوگند آن گرفت تا بر او آسیبی نرسانند.

چون همگی سوگند خوردند، آن‌گاه زمان‌گذرانی بالدرد و ایزدان آغاز شد، برخی بر او تیر می‌افکندند و برخی سنگ، اما بر او آسیبی نمی‌رسید و از این رو همگی آن را نشانه‌ی یک پیروزی و خجستگی بزرگ دیدند. چون لوکی پسر لافی^۲ چنین دید، بر او خوش نیامد که بالدرد را چیزی آسیبی نتواند رساند، پس به سیمای زنی نزد فریگ به فنرال^۳ رفت. فریگ از او چیزی پرسید: «آگاهی که ایزدان چه کرده‌اند؟» لوکی پاسخ داد: «همه بر بالدرد تیر می‌افکندند، اما بر او آسیبی نمی‌آید». فریگ گفت: «هیچ تیزی و تندی بر بالدرد کارگر نیست، چرا که همه سوگند خورده‌اند». پس لوکی پرسید: «آیا تمام چیزها سوگند خورده‌اند تا بالدرد را در پناه گیرند؟» فریگ پاسخ داد: «به جز درختچه‌ی میستل^۴ که در جانب غربی وال‌هال^۵ می‌روید و در آن هنگام جوان‌تر از آن بود که از آن سوگندی بتوان چشم داشت».

پس لوکی بازگشت و آن‌گیاه را بازیافت و از بن درآورد و به سوی بالدرد شتافت، به جایگاهی که هود نایینا ایستاده بود. پس هود را گفت: «چرا تو بر بالدرد تیری نمی‌افکنی؟» هود پاسخ داد: «زیرا بالدرد را نمی‌بینم و مرا نیز تیری نیست». پس لوکی گفت: «همچون دیگران کن و بالدرد را بستای، من نشانات خواهم داد که او کجا ایستاده است و آن‌گاه با

۱. Frigg: مادر بالدرد و همسر ادین، این واژه با انگلیسی کهن freo «زن» و آلمانی frau «زن» و هندی کهن priya «محبوب و دوست‌داشتنی» هم‌ریشه است. در این بخش می‌کوشیم ارتباط این واژه را با «پری» فارسی نیز در معنای خوب آن، که در داستان‌های عامیانه بر جا مانده، نشان دهیم.

2. Laufey

۳. Fensal: زیستگاه فریگ، مادر بالدرد، که بسیار روشن و باشکوه توصیف می‌شود.

۴. این گیاه را می‌توان در فارسی همان «داروش» دانست که جزو داروهای طبی است و دارای برگ‌های همیشه سبز و کلفت است و به صورت انگلی بر درختان جنگل می‌روید. واژه‌ی Mistel یا Mist با معنی زشت ارتباط دارد و در انگلیسی به صورت Miesteltoe آمده است. نام عربی آن «دبق» است و در شاهنامه چندین بار به کار رفته است و آن گیاهی است که برای شستن و تطهیر مرده به کار برند. این گیاه سبب مرگ بالدرد ایمن تن می‌شود و نگارنده ارتباط آن را با شاخه‌ی «گز» که سبب مرگ اسفندیار می‌شود، نشان داده است. در این جا لازم به ذکر است که «گز» نیز دارای ارزش آیینی در نزد زرتشتیان است و در تطهیر مرده به کار می‌رود. (نکر. پایین‌تر).

5. Walhall

این چوب بر او تیر افکن». هود آن شاخه‌ی میستل را گرفت و همان‌گونه که لوکی نشان‌اش داده بود، بر بالدر نشانه رفت. آن تیر در تن بالدر فرو رفت و او بی‌جان بر زمین افتاد. به دیده‌ی ایزدان و مردمان این زشت‌ترین کار بود. همه با دست و زبانی از کار افتاده به هم می‌نگریستند. کسی را فرصت کین‌خواهی نبود، زیرا آن‌جا شارستان آشتی^۱ بود. چون ایزدان خواستند سخنی بر زبان آورند، خاموش گریستند و کسی دیگری را تیمار نمی‌توانست. از آن میان، ادین غمگین‌تر از همه بود چون مرگ بالدر را بزرگ‌ترین آسیب و فقدان برای ایزدان می‌دید.

پس از مرگ بالدر، مادرش، فریگ، بر آن شد تا کسبی را به جهان مردگان بفرستد تا بالدر را بازگرداند. تنها هرمود^۲ این مأموریت را پذیرفت و با اسب ادین^۳ راهی جهان مردگان شد. در این میان، ایزدان پیکر بیجان بالدر را برگرفتند و به جانب دریا، به سوی کشتی بالدر، هرینگ هورنی^۴ روانه شدند تا پیکرش را بر آن بسوزانند. همسر بالدر، نانائ^۵، از این اندوه جان سپرد. او را همراه با اسب بالدر و خود بالدر بر کشتی نهادند، آتش بزرگی بساختند و آنان را سوزاندند. گروه پیشماری به نظاره آمده بودند... پس هرمود به جهان مردگان می‌رود، اما شرط بازگشت بالدر به جهان گریستن همگان برای او است، همه می‌گیرند به جز لوکی که خود را به سیمای جادوگری به نام ثوک^۶ درآورده و می‌گوید:

«ثوک با چشمانی خشک بر فرجام پسر ادین می‌گیرد، نه مرده، نه زنده، این پسر در حق من خوبی کرد. بادا که هل^۷ هر آن‌چه دارد، برای خود نگه دارد».

در ادامه‌ی روایت چنین گفته می‌شود که ایزدان در پی کین‌خواهی از لوکی بر می‌آیند، زیرا او هم کشته‌ی بالدر بود و هم، به سبب گریه نکردن بر او، مانع بازگشت او از جهان مردگان گردید. چون لوکی از قصد ایزدان آگاه شد، در کوهی

۱. Friedensstätte: «شارستان آشتی و صلح» که در زمان اجتماع ایزدان در آن‌جا، کین‌خواهی ممکن نبود.

2. Hermod

۳. اسب ادین Sleipnir نامیده می‌شود و دارای هشت پاست و سخن می‌گوید. این اسب در اسطوره‌های اسکاندیناوی در میان ایزدان و آدمیان بهترین اسب دانسته می‌شود.

4. Heringhorni

۵. نام «نانا» (Nana) یادآور یکی از ایزدبانوهای سغد است که پرستش او با سوگواری همراه بوده است. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی ایزد بانوی «نانا» و یا «ننه» نک. گیتی آذربی، «ایزدان ایرانی در نقاشی‌های سغدی». این‌که این شباهت نام نشان از خاستگاهی مشترک دارد، پژوهشی دیگر می‌طلبد.

6. Thökk

۷. Hel: ایزد جهان مردگان.

پنهان شد و در آنجا خانه‌ای با چهار در بنا کرد، خانه‌ای با چهار در که از آن بر چهار سوی آسمان نگاه می‌توانست کرد و روزها به سیمای ماهی، در آب فرو می‌شد تا مبادا ایزدان او را در بند کنند. روزی چون آمدن ایزدان را دید در آب فرو شد، اما ایزدان او را با توری در بند کشیدند، و پسران او نرفی^۱ و والی^۲ را آنجا آوردند، پس والی را به سیمای گرگی درآوردند و او نرفی را درید. ایزدان با روده‌ی نرفی لوکی را در بند کردند و او را بر صخره‌ای در بند کشیدند. لوکی تا روز واپسین در آنجا خواهد ماند.^۳

این روایت از روایت‌های بنام است و بخش‌هایی از آن با اسطوره‌ی سیاوش و بخش‌هایی از آن با دیگر اسطوره‌های ایرانی همانندی دارد. برخی از پژوهندگان به همانندی لوکی و اژی‌دهاکه‌ی ایرانی اشاره کرده‌اند و بسته شدن هر دوی آنان در کوهی و نیز باقی ماندن آن دو (به عنوان نماد شر) تا روز واپسین را نشانگر خاستگاهی مشترک می‌دانند. لوکی در این فرجام به دست ثور^۴ و اژی‌دهاکه در متون میانه‌ی ایرانی به دست گرشاسپ هلاک می‌گردند. اریک خاستگاه این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای را روایت‌های قفقازی می‌داند^۵ و ویکاندر با پژوهش عالمانه‌ی خود که شیوه‌ی معمول اوست، برای آن بن‌مایه‌ای هند و اروپایی در نظر می‌گیرد^۶. از این میان، فریزر برای نخستین بار کشته شدن اسفندیار با شاخه‌ی گز را با کشته شدن بالدر با شاخه‌ی میستل همسان می‌داند^۷. ژرژ دومزیل نیز در پژوهش جامع خود در مورد اسطوره‌ی بالدر و لوکی آن دو را با دو شخصیت داستان‌های آسی، سیردون^۸ و سوسلان^۹ مقایسه کرده است^{۱۰}. ما در این گفتار همانندی‌های بسیار نزدیک‌تری میان بالدر و سیاوخش و دیگر عناصر داستان، یعنی افراسیاب و لوکی و سرانجام کیخسرو و بوس^{۱۱} نشان می‌دهیم که همه بر درستی دیدگاه پژوهندگانی صحه می‌گذارند که بن‌مایه‌ی هند و اروپایی برای این روایات قایل‌اند. همین پیوند عناصر داستانی است که پذیرش آرای

1. Narfi 2. Wali

۳. این داستان برگرفته از کتاب‌های زیر است:

F. Kaufmann, *Balder, Mythos and Sage*, pp. 45-52.

G. Dumézil, *Loki*, pp. 27-37.

J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, pp. 104-149. 4. Thor

5. A. Orlik, *Die Sagen vom Weltuntergang*, p. 102.

6. St. Wikander, "Germanische und indo-iranische Eschatologie", pp. 83-88.

7. Frazer. *ibid.*, pp. 104-105. 8. Syrdon 9. Soslan

10. G. Dumézil, *Loki*, pp. 129-190. 11. Bous

پژوهندگانی را که بن‌مایه‌ای بین‌النهرینی یا به سخنی بهتر، آسیای غربی، برای داستان سیاوخش قایلند، دشوار می‌سازد. هیچ شکی نیست که روایات ایرانی با مهاجرت اقوام هند و ایرانی به نجد ایران، از فرهنگ‌های همجوار تأثیر پذیرفته باشد و من بر آنم تا در گفتاری دیگر بخشی از این تأثیرات را در داستان سیاوش نشان دهم، اما با وجود شواهد و داده‌های بی‌شمار و پراکنده از داستان‌های بر جای مانده در میان اقوام هند و اروپایی، مانند همین روایت بالدر و لوکی، پذیرش بن‌مایه‌ی بین‌النهرینی برای این داستان دشوار است.

همانندی شگفت‌انگیز لوکی با افراسیاب از سویی، و بالدر و سیاوخش از سویی دیگر، به رغم افزوده‌ها و کاستی‌های این دو روایت، گمان نخباستگاه هند و اروپایی این اسطوره را پدید می‌آورد که در ادامه‌ی گفتار روشن‌تر خواهد شد. می‌دانیم که از افراسیاب در اوستا کشنده‌ی سیاوش یاد می‌شود و گرچه از شیوه‌ی کشتن او سخنی به میان نیامده، اما از کین‌خواهی کیخسرو به همراهی گرشاسب در چند جا یاد رفته است.^۱ از سویی می‌دانیم که اژی‌دهاک‌ی سه‌سرو سه‌پوزه ظاهراً اهی ورتره‌ای ودایی است که ایندرو و تربته‌ی ودایی او را می‌کشد و آب‌هایی را که در بند اوست آزاد می‌سازند. اما این اژی‌دهاکه با دیگر اژی‌های ودایی نیز شباهت دارد. یعنی با ویشورویه^۲ سه‌سر و سه‌پوزه که رباینده‌ی گاوهاست و نیز با وله^۳ که نماد خشکسالی به‌شمار می‌رود. نقش کشتن هر سه‌ی اینان در ودا به عهده‌ی ایندرو و تربته است که در متون اوستایی با حذف شدن نام ایندرو از میان ایزدان و تبدیل و تحول آن به دیو، نقش کشتن اژی‌دهاکه تنها به ثرتونه^۴ داده شده است و گرشاسب در اوستا نقش کشتن اژی‌های دیگری را به عهده دارد. اما متون دوران میانه و متون متأخرتر برای افراسیاب کارکرد برجسته‌تری نسبت به اژی‌دهاکه نشان می‌دهند. افراسیاب کم‌کم ویژگی آن دیگر اژی‌های ودایی، یعنی بازدارندگی آب و باران و نماد خشکی را به خود اختصاص می‌دهد و اژی‌دهاکه به‌صورت نماد شر مطلق درمی‌آید که نابودی آن به آخر جهان سپرده می‌شود و تا آن زمان در دل کوهی محبوس می‌ماند. حضور همپای این دو نماد شر در کنار هم، در اسطوره‌های ایرانی و همسانی ویژگی‌های این دو با دیگر نمادهای نابودگر اسطوره‌های هند و ایرانی و گاه هند و اروپایی تصور خاستگاهی کهن و مشترک برای آنان در میان اسطوره‌های این قوم را تقویت می‌بخشد.

۱. برای نمونه نک. یشت ۲۱/۹، ۴۱/۱۷ و ۷۳/۱۹-۷۷.

2. ahi vřtra 3. viřvarupa 4. Vala 5. 0raētaona

قرار گرفتن افراسیاب به عنوان دشمن ملی ایران در حماسه‌ی ایرانی، نقش او را زنده‌تر از ازی‌دهاکه نگه داشته و در بسیاری از موارد کارکرد و ویژگی‌های این دو با هم آمیخته شده است. در این میان همسانی او با لوکی در داستان بالدر و بنا کردن هنگش بر بالای کوه چون خانه‌ی چهاردر لوکی بر بالای کوه که در اسطوره‌های دیگر همانندی ندارد و همچنین فروشدن او در آب، مانند فرو شدن لوکی در آب^۱ در آخر روزهای زندگی‌اش از جمله مواردی است که گرچه دومزیل در کتاب لوکی برای آن نمونه‌ای همسان نیافته است، می‌تواند به عنوان بن‌مایه‌هایی همپایان در نظر گرفته شود.

در این جا نخست به بررسی همانندی‌های سیاوش و بالدر خواهیم پرداخت. برای این منظور فرازهایی از دو داستان برمی‌گزینیم:

زایش و نژاد سیاوخش

سیاوش از زنی که نامش بر ما پوشیده است و توس و گودرز و گیو او را در نخجیرگاهی، در پیشه‌ای یافته و به نزد کیکاوس، شاه ایران، برده‌اند، زاده می‌شود. کاووس شاه در نخستین دیدار خود با آن زن از او می‌پرسد:

بدو گفت خسرو: نژاد تو چیست
که چهرت همانند چهر پری ست^۲
زن نیای خود را گرسبوز از سوی پدر از نژاد فریدون معرفی می‌کند:
بگفتا که از مام خاتونیم
ز سوی پدر آفریدونیم
نیایم سپهدار گرسبوزست
بدان مرز خرگاه او مرکزست^۳
همین پرسش را سودابه نیز از سیاوش می‌کند:

نگویی مرا تا نژاد تو چیست
که بر چهر تو فرّ چهر پریست^۴
پاسخ این پرسش را سیاوش در بیت‌های بعدی می‌دهد:

و دیگر که پرسیدی از چهر من
بیامیخت جان تو با مهر من
مرا آفریننده از فرّ خویش
بپرورد و بنشانند در پرّ خویش
تو این راز مگشای و با کس مگوی
مرا جز نهفتن سخن، نیست روی

۱. دومزیل در داستان لوکی به این مسئله اشاره می‌کند، ولی معتقد است که مورد مشابهی برای آن ندیده است.

۲. شاهنامه، دوم ۵۴/۲۰۵. همان، دوم، ۵۶-۵۵/۲۰۵. همان، ۲۵۷/۲۲۰.

سر بانوانی و هم مهتری من ایدون گمانم که تو مادری^۱
این دو پرسش با این صورت و مضمون تنها در همین دو جا در شاهنامه آمده و فقط در همین دو مورد سخن بر سر «فرّ چهر پری» است. در مصرع‌های نخست هر دو بیت پرسش کیکاووس و سودابه، مسئله‌ی نژاد مطرح و در مصرع دوم آن‌ها، علت طرح چنین پرسشی نهفته است. هر دو نیز با حرف تعلیلی «که» به هم مرتبط شده‌اند. در توضیح این دو بیت ذکر این نکته خالی از فایده نیست که خاطرنشان سازیم در شاهنامه ما با انتقال سنت بسیار کهنی از باورها سروکار داریم که گرچه در زمان شاعر یا پیش از او، کوشش برای تطبیق آن باورها با زمینه‌های اجتماعی آن زمان صورت گرفته است، اما کاربرد برخی از واژه‌ها و مفاهیم در ادبیات دارای اهمیتی بسیار است و پژوهنده را به لایه‌های کهن‌تر داستان رهنمون می‌سازد. این دو بیت دارای آگاهی با ارزش، اما پنهان و پوشیده‌ای از نژاد سیاوش و مادرش است. واژه‌ی «چهر» مشتق از واژه‌ی اوستایی - čīra است که در اوستا به دو معنی سیما و نژاد به کار برده می‌شود.^۲ در این جا به نظر می‌رسد که «چهر پری داشتن» یا واجد «فرّ چهر پری بودن» بیش از آن‌که بر زیبایی صوری مخاطب دلالت کند، گواه بر نژاد اوست. درواقع، کاووس و سودابه هر یک صورت و سیمای ظاهری مادر سیاوش و خود او را گواه نژادی آن دو و ارتباط با پری می‌دانند. درست به همین دلیل است که سیاوش آن را رازی می‌داند و از سودابه می‌خواهد که از این راز با کسی سخن نگوید. البته روشن است که «چهره و فرّ پری داشتن» در این جا واجد بار ارزشی مثبتی است و از این روی نمی‌تواند با واژه‌ی «پری» از اوستایی Pairika «زنان جادوگر و فریب‌کار»^۳ دست‌کم از جهت معنایی هم بار باشد. در این معنی پری بیشتر به ایزد-زنان نزدیک است. بالدر نیز چون سیاوش داری همین ویژگی نژادی است و مادر او، فریگ، از پریان یا به سخن درست‌تر از ایزد-زنان است و جامه‌ای از پر دارد و به دیگر ایزدان یاری می‌رساند. واژه‌ی «فریگ» با ریشه‌ی هندی priya «دوست‌داشتنی، محبوب» مربوط است^۴ و از این ریشه در زبان‌های هند و اروپایی واژه‌ی Frau «زن» در آلمانی و freo «زن» در انگلیسی کهن باقی مانده است. بی‌شک نام‌واژه‌ی «فریگ»

۱. شاهنامه، ۲۹۰/۲۲۲-۹۳.

2. ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 586-587.

۳. بهمن سرکاراتی در مقاله‌ی «پری، تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی»، بار منفی این موجودات را در فرهنگ ایرانی نشان داده است.

4. H. W. Haussig, *Götter und Mythen im alten Europa*, p. 48.

و دیگر صورت‌های اشتقاقی آن از ریشه‌ای هند و اروپایی، بازتابی از وجوه مثبت و محبوب پری و پریان در اسطوره‌های هند و اروپایی است و برخی از این وجوه اسطوره‌ای خود را در داستان‌های عامیانه‌ی شاه‌پریان و دختر شاه‌پریان و یا زنان موی بلند که لباسی از پر دارند و خود را به سان پرندگان درمی‌آورند، نشان می‌دهند. پیداست که واژه‌ی «پری» در ادبیات یاد شده نیز ربطی به واژه‌ی اوستایی پئیریکا، دست‌کم از لحاظ معنی و مفهوم ندارد.^۱ در بیت دیگری نیز سیاوش در پر خود شگفتی‌ها دارد:

بر آن برز بالای و آن فرّ اوی بسی بوهنی دید در پرّ اوی^۲

براساس شواهد یاد شده هم بالدر و هم سیاوش از جانشینان مادر با ایزد-زنان که پر داشتن نمادی بغانه برای آنهاست خویش و هم‌نژادند. جز این، تأکید این ابیات و توصیف آن به صورت رازی که باید پوشیده نگهش داشت، بر چه ویژگی دلالت می‌کند؟

خصایص سیاوخش

در شاهنامه از زیبایی بی‌مانند سیاوش سخن در میان است. او تنها شخصیت نرینه‌ای است که شاهنامه و اسطوره‌های ایرانی بر زیبایی او انگشت می‌نهند:

جدا گشت از او کودکی چون پری به چهره بسان بت آوری
جهان گشت از آن خرد پرگفت و گوی کز آن‌گونه نشنید کس روی و موی^۳

او هم از زیبایی چهره بهره‌مند است و هم از زیبایی درون، بالدر نیز زیباترین ایزدان است، با تنی و مویی درخشان. رنگ موهای روشن او بازتابی از باور به دارندگی صفتی نیک در بین مردم شمال اروپاست^۴ در شاهنامه سخنی از رنگ موی سیاوخش نیست، اما تأکید بیت بر موی این شخصیت نرینه بر ویژگی اسطوره‌ای او اشاره دارد. پیداست که چون در روایتی از سخن‌آوری، خردمندی و دلیری شخصیتی نرینه سخن به میان آید، چنین ویژگی، ویژگی هر شهیار و پهلوانی خواهد بود. اما هنگامی که داستان بر زیبایی صوری شخصیت نرینه‌ای، چون سیاوش و بالدر

۱. برای بررسی این بیت‌ها و ویژگی پری در اسطوره‌های ایرانی، نک. به گفتار «تهمینه کیست؟» در همین کتاب.

۲. فردوسی، شاهنامه، دفتر دوم ۱۱۱/۲۰۹. ۳. همان، صص. ۱۲۷-۱۲۸.

4. G. Neckel, *Die Überlieferungen von Gotte Balder*, p. 100.

انگشت می‌نهد، چنین اشاره‌ای روشن‌گر بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای آن‌هاست. نکل بر این عقیده است که تنها ایزدان گیاهی به صفت زیبا و زیبایی چهره متصف‌اند.^۱ شرودر نیز به این نتیجه رسیده است که تنها بالدر و جفت گیاهی، فریر^۲ و فریا^۳، که بالدر به خاندان آن‌ها تعلق دارد^۴، زیبا توصیف شده‌اند^۵. من نیز بر این باورم که سیاوش نماد ایزد گیاهی است و از همین رو به زیبایی مو و روی متصف است. مومادی از شاخه‌های گیاه است. در روایت پهلوی گفته می‌شود: «اهورامزدا گیاهان را از موی خود آفرید»^۶ تأکید بیش از پیش این‌گونه روایات بر موی قهرمان شریقه‌ی داستان، گویای این نکته است. پر می‌تواند نماد دیگری از شاخه‌های گیاه باشد که در گیاهی منسوب به سیاوش به نام «پرسیاوشان» و نیز در ابیاتی که قبلاً در شاهنامه یاد کردیم، دیده می‌شود.

ویژگی دیگر سیاوش گذر او از آتش برای رفع اتهامی است که از سوی سودابه به او زده شده است. در داستان ايسلندی نیز آمده است که بر بالدر هیچ اتهامی نمی‌توان بست، اما پیش از این بدان نمی‌پردازد. گفتنی است که مادر بالدر، فریگ، نیز در اسطوره‌های ايسلندی متهم به خیانت در حق همسر است و این بدنامی از سوی لوکی، کشنده‌ی بالدر، بر او وارد آمده است و بالدر با ادای سوگندی از او حمایت می‌کند^۷. گسترش این بخش از داستان در صورت ایرانی و گذر از آتش، صورت بسط یافته‌ای از ور با آتش در فرهنگ ایرانی است^۸. گرچه سیاوش با آتش نیز مرتبط است، با این همه، در هر دو داستان اشاره به بی‌گناهی قهرمان داستان می‌شود. چنین برمی‌آید که این بی‌گناهی با درون‌مایه‌ی گیاهی این شاخص‌های اسطوره‌ای مربوط باشد، چراکه گیاه و درخت هر دو نمادی از بی‌گناهی‌اند^۹. در بین عناصر طبیعی، درخت ذات بی‌گناهی از خود نشان می‌دهد که توان هیچ گناهی ندارد و همیشه سودرسان است. گسترش مفهوم بی‌گناهی نیز می‌تواند از این تصور نشأت گرفته باشد. جز این ویژگی، هر دو خوابی آشفته و هولناک می‌بینند. هنگامی که بالدر آن را برای ایزدان بازمی‌گوید، آنان پس از

1. Neckel, *ibid.*, p. 100. 2. Freyer 3. Freyja

۴. لازم به ذکر است که فریگ، مادر بالدر، با این جفت گیاهی مرتبط است. او نیز هم‌چون فریر دارای جامه‌ای از پر است. برای اطلاع بیشتر نک:

H. W. Haussig, *Götter und Mythen...*, pp. 46-48.

5. F. R. Schroder, *Germanentum und Hellenismus*, p. 122.

۶. روایت پهلوی، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، ص. ۵۴.

7. H. W. Haussig, *op. cit.*, p. 49.

8. M. Boyce, "On Mitra, Lord of Fire", pp. 69-77.

9. J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, p. 163.

هم سخنی، بالدر را رویین تن می سازند. آنان از تمام چیزها سوگند می گیرند تا به او آسیبی نرسانند و هیچ تیری بر او کارگر نیست. چنان که پیش تر اشاره کردیم، تنها بوته‌ی کوچک میستل از نظر افتاده است و همین گیاه موجب مرگ او می شود. در ترانه‌های «ادا» گفته می شود:

«بالدر را می بینم که بر او، آن ایزد در خون غلتیده، پسر ادین، سرنوشت مقدر شده است. در دشت شاخه‌ی میستلی باریک و زیبا بالیده و برآمده است. بر او (بالدر) این درختچه‌ی به ظاهر لطیف، تیری خطرناک و جان‌ستان خواهد شد.»
 گرچه سیاوخش نیز خوابی هولناک می بیند که مرگ او را گزارش می دهد^۱، اما سخنی از رویین تنی او در ظاهر داستان نیست. ناگهان پس از مرگ او، از «سلیح سیاوخش» نام می رود که بر آن هیچ چیز کارگر نیست:

سلیح سیاوخش پوشد به جنگ ترسد ز ژوبین و تیر و خدنگ^۲
 بنداری نیز همین مطلب را به صراحت آورده است: و علیه الان سلاح سیاوخش فلا
 یوثر شی^۳ و یا در داستان رفتن گیو به ترکستان می آید که هنگام گذر گیو از آب، بازخواه
 چهار چیز از او خواستار می شود که یکی از آن‌ها زره اوست (درع سیاوش)^۴ و گیو در
 پاسخ چنین خواستی می گوید:

چهارم که جستی به کشتی زره که آن را ندانی گره بر گره
 نگردد چنین آهن از آب تر نه آتش بر او بر بود کارگر
 نه نیزه، نه شمشیر هندی، نه تیر همی بازخواهی بدین آ بگیر^۵
 یادی ناگهانی از سلاحی که بر آن هیچ چیز کارگر نیست، احتمالاً برگرفته از تصوّر
 رویین تنی پهلوان است که در صورت‌های کهن تر داستان، نخست تن او و سرانجام جامه
 و زره او به این ویژگی متصف‌اند. شاید سیاوخش نیز در روایات کهن تر چون بالدر،
 رویین تن یا ایمن تن بوده و بعدها این صفت به سلیح و زره او اطلاق شده است.
 در اسطوره‌های ایرانی، مضمون رویین تنی پهلوان و سپس کشته شدن او با شاخه‌ای
 بی ارزش نیز پیشینه دارد و آن در داستان مشهور کشته شدن اسفندیار به دست رستم با
 چوب درختچه‌ی گز است. اگرچه بافت و مضمون داستان اسفندیار در مقایسه با داستان
 بالدر به گونه‌ای دیگر است، اما ویژگی رویین تنی او و سرانجام هلاک او به وسیله‌ی
 شاخه‌ای با آن همخوانی دارد. اسفندیار رویین تن نیز به سان دیگر رویین تنان، مصداق

۱. شاهنامه، دوم ۲۰۹۲-۹۷/۳۴۳. ۲. همان، سوم ۳۴۸/۴۸.

۳. نقل از زیرنویس شاهنامه، دفتر سوم ۳۴۸/۴۸. ۴. همان، دفتر دوم ۱۶۷/۴۳.

۵. همان، دفتر دوم ۳۹۱-۳۸۹/۴۴۶.

قانون «همه چیز جز یک چیز» است و مرگ او مصداق «یک چیز جز همه چیز» است. در شاهنامه با راهنمایی سیمرغ به زال، اسباب مرگ اسفندیار با چوب درخت گز حاصل می‌شود:

بدو گفت شاخی گزین راست‌تر سرش برتر و بنش بر کاست‌تر
بدین گز بود هوش اسفندیار تو این چوب را خوارمایه مدار
بر آتش بنه چوب را راست کن نگه کن یکی نغز پیکان کهن
بنه پر و پیکان بر او بر نشان محمود تو را از گزندش نشان^۱
اسفندیار نیز فرجام کار خود را چنین باز می‌گوید:
بدین چوب شد روزگارم به سر

ز سیمرغ و از رستم چاره‌گر^۲
در هر حال، نقطه‌ی ضعف اسفندیار تنها چشمان‌اش نیست، چه اگر این‌گونه بود، با هر پیکانی مرگ او مقدر بود. مرگ او نه فقط به علت چشمان‌اش، که در چوب گز نهفته است که دقیقاً یادآور بن‌مایه‌ی شاخه‌ی میستل در داستان بالدر است و شاید این دو نیز، دست‌کم ازین حیث، دارای بن‌مایه‌ای مشترک نزد اقوام هند و اروپایی بوده‌اند. هم شاخه‌ی گز نزد زرتشتیان دارای ارزش آیینی، به‌خصوص در مراسم خاکسپاری^۳، است و هم میستل، به‌خصوص آن‌ها که بر بلوط می‌رویند، در نزد مردم اروپا^۴. بن‌مایه‌ی «همه چیز جز یک چیز» فرجام آرزوی نامیرایی آدمی است که سرانجام چیزی، شاخه‌ای حتی، این آرزوی دیرینه‌ی جاودانگی را بر باد می‌دهد. در روایت‌هایی که نمودگار این آرزوی دیرینه‌ی آدمی‌اند، برخی سخن از روین‌تنی همه‌ی اعضای بدن پهلوان جز یک عضو دارند و برخی دیگر گویای این سرنوشت‌اند که هیچ چیز بر پیکر پهلوان کارگر نیست جز یک چیز. شاهنامه و ادا هر دو بر ویژگی دوم تأکید می‌ورزند. گرچه اسفندیار در اسطوره‌های ایرانی دارای هر دو نوع روین‌تنی است، اما در شاهنامه به صورت نخست بها نمی‌دهد و موضوع دوم را توصیف می‌کند. آن‌جا بن‌مایه‌ی شاخه‌ی میستل نه در داستان سیاوش که در داستان اسفندیار تکرار می‌شود. این بن‌مایه‌ی روین‌تنی می‌تواند تنها با سرشت ایزدان گیاهی که ایزدان میرفده و بازاینده هستند، مناسب باشد. هر چند نمی‌توانیم در مورد اسفندیار به قطعیت بگوییم که او نیز نمادی از ایزد گیاهی است اما

۱. شاهنامه، دفتر پنجم ۴۰۳/۱۳۰۰-۴. ۲. همان، دفتر پنجم ۴۱۶/۱۴۳۲.

3. Faramarz Hormazdar, *The Persian Rivayats*, pp. 326, 328, 418.

4. J. G. Frazer, *Der goldene Zweig*, pp. 956-957.

قدر مسلم پس از اصلاحاتی که در دین زرتشت به وجود آمد و از آنجا که اسفندیار قهرمان دینی زرتشتیان است، جذب کردن ویژگی‌های دیگر شاخص‌های اسطوره‌ای که با ویژگی‌های دینی او، یعنی پاکی و درستکاری جور درآید، قابل تصوّر است. در هر حال، بن‌مایه‌ی درختچه‌ای که بر باددهنده‌ی جان پهلوانی است، در روایات ایرانی آشناست. جالب این جاست که راز این درختچه از سوی فریگ، ایزد-زن پردار به لوکی گفته می‌شود و در داستان ایرانی سیمرغ در نقش این ایزد-زن (= دایگ) راز را آشکار می‌کند. بیهوده است که بخواهیم به دنبال تأثیر فرهنگی بر فرهنگ دیگر باشیم. بهتر است که در این جا بپذیریم که چنین بن‌مایه‌هایی در میان این اقوام وجود داشته و مدام تکرار شده‌اند.

مرگ سیاوخش

پیش از این به چگونگی مرگ بالدر اشاره کردیم و گفتیم که لوکی ایزد نابینا، یعنی هود را می‌فریبد و او را و او را می‌دارد تا با شاخه‌ی میستل بر بالدر تیر بیفکند. در داستان سیاوخش، افراسیاب فرمان می‌دهد تا سیاوخش را در شخی که گیاه نمی‌روید، سر ببرند:

کنیدش به خنجر سر از تن جدا
به شخی که هرگز نروید گیا^۱
با این همه از خون سیاوخش درختی سبز می‌روید:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد

به ابر اندر آمد یکی سبز نرد

نگاریده بر برگ‌ها چهر او

همی بوی مشک آمد از مهر او^۲

در ابیات زیرنویس شاهنامه، دفتر دوم، صفحه‌ی ۳۵۸ آمده است:

همان‌گه که خون اندر آمد به خاک

دل خاک هم در زمان گشت چاک

بساعت گیایی برآمد چو (ز) خون

از آنجا که کردند آن خون نگون

بنداری نیز به این مطلب اشاره دارد: و انهم لما سکبوا دمه النبت المعروف الذی

بسمیه العجم بخون سیاوشان^۳.

در این جا باید یادآوری کنم که اگرچه این ابیات در شاهنامه الحاقی هستند و بهترین

۱. شاهنامه، دفتر دوم ۲۱۸۷/۳۵۰. ۲. همان، دفتر دوم ۳۷۵/۲۵۱-۱۳.

۳. به نقل از زیرنویس شاهنامه، دفتر دوم، ص. ۳۵۸.

دلیل همان کاربرد واژه‌ی «ساعت» است که از واژگان شاهنامه نیست و دیگر پیوند ناهمگون این دو بیت با ابیات پیش از خود است، اما روایت اصیل است. میان سخن اصیل و روایت اصیل فرق است. روایتی ممکن است اصیل باشد، ولی سخن شاعر نباشد. پیش‌تر اشاره کردیم که در بررسی‌های اسطوره‌شناسی، تمام روایت‌ها اصیل‌اند. آن‌چه که در بررسی‌های در زمانی اهمیت دارد، نشان دادن عناصر افزوده یا کاسته شده‌ای است که در دوران‌های مختلف تحت تأثیر شرایط گوناگون اجتماعی و اعتقادی شکل نویی به روایت می‌بخشند. در هر حال رویش گیاه از خون سیاوش باوری آشناست که به شکل‌های گوناگون تکرار شده است. در داستان ايسلندی، با این‌که بالدر ایزد گیاهی است^۱، اشاره‌ای به رویش گیاه از خون‌اش نیست. اما داستان سیاوش این بن‌مایه‌ی کهن اسطوره‌ای را نشان می‌دهد. بی‌شک این بن‌مایه پیوند تنگاتنگی با روایت آفرینش گیاهی نزد این اقوام دارد، بن‌مایه‌ی گیاهی آفرینش نزد ایرانیان و یونانیان و مردم اروپا آشناست^۲. باور به رویش درخت بلوط از خون شاه یکی از این بن‌مایه‌هاست که آن را مانهارت در کتاب آیین‌های درخت بررسی کرده است^۳. این بن‌مایه در داستان سیاوش نیز که پس از مرگ‌اش گیاهی (و در ابیاتی سبز نردی) از خون‌اش می‌روید، بر جای مانده است:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد یکی سبز نرد

نگاریده بر برگ‌ها چهر اوی همی بوی مشک آمد از مهر اوی

آیین پرستش بالدر را نیز برخی از پژوهش‌گران با درخت بلوط مربوط می‌دانند^۴. در درخت بلوط ایزدان زندگی می‌کنند، مانند دونار بلوط که ایزد دونار^۵ در آن است و با درخت بلوطی که زئوس در آن می‌زید^۶. از این رو نمایی هم که در این دو بیت از سیاوش نشان داده می‌شود، نشان از درخت خاصی دارد که بر برگ‌های آن نقش چهره‌ی او نگاریده شده است و تصور آیین پرستش او را با نوعی درخت محتمل می‌سازد.

1. W. Mannhardt, *Der Baumkultus*, p. 40.

2. Frazer, *Balder the Beautiful*, p. 159.

ضمناً نگارنده این بن‌مایه‌ی گیاهی را در اسطوره‌ی آفرینش نخستین جفت گیاه، مشی و مشبانه، بررسی کرده است. نک. «ساختار تغذیه در اسطوره‌ی مشی و مشبانه» در همین کتاب.

3. W. Mannhardt, *ibid.*, p. 40 4. J. G. Frazer, *ibid.*, pp. 83, 87-89, 90-92, 301.

5. Donar

6. A. Grabner-Haider, *Strukturen des Mythos*, pp. 32-33; Frazer, *ibid.*, p. 77.

خاکسپاری و کین‌خواهی سیاوش

در شاهنامه گزارشی از چگونگی خاکسپاری سیاوش نیست. داستان بالدر، اما می‌گوید که چگونه ایزدان پیکر او را همراه با پیکر همسر و اسب‌اش بر کشتی نهادند و هیزم انبوهی بر آن گذاشتند و آن را آتش زدند. در شاهنامه داستان فرود و جریره، همسر و فرزند دیگر سیاوش بدان می‌ماند. داستان جریره و فرود در شاهنامه با بخش‌های پیش از آن پیوند روشنی ندارد. به گزارش شاهنامه، پس از مرگ سیاوش، جریره فرزندش فرود را به کین‌خواهی پدر برمی‌انگیزد، با این حال داستان بدان نمی‌پردازد، بلکه تنها از نبرد طوس با فرود و زخمی شدن فرود به دست بیژن و رهام که از سپاهیان پدر بزرگ او، کاووس، شاه ایران، هستند، سخن می‌گوید. فرود در پایان این نبرد به دژی می‌گریزد و جان می‌سپارد. مادرش جریره اسبان دژ را می‌کشد، دژ را به آتش می‌کشد و خود را بر بالین فرزند هلاک می‌کند. خبری از این رویداد به افراسیاب و پیران نمی‌رسد و نشانی نیز از اندوه مرگ دختر و نواده برای پیران نمی‌بینیم. شاید جای گرفتن ناگهانی این داستان در این جا به جهت همسان‌انگاری با رویداد مرگ همسر بالدر و به آتش کشیدن اسبان و دارایی او شکل گرفته باشد که در گونه‌ای از روایتی بازمانده از داستان سیاوش، شناخته شده بوده است. اما این هر دو داستان نیاز به کین‌خواه دارند. داستان بالدر، حضور کین‌خواه را اسطوره‌ای و یک‌شبه به نمایش می‌گذارد و داستان سیاوش نمایی عقلانی و معمول از زاده شدن فرزند او کیخسرو، فرزند فریگیس را به تصویر می‌کشد. درست به همین جهت هم مرگ همسر بالدر در داستان مشکلی ایجاد نمی‌کند ولی مرگ فریگیس ناممکن است، در عوض مرگ همسر دیگر سیاوش می‌تواند هیچ دشواری برای زاده شدن کین‌خواه سبب نشود. گرچه از سویی شواهدی تاریخی از خودکشی زنان دژ، در دوران فرهاد چهارم، به سال ۳۲ پیش از میلاد وجود دارد که پیش از گریختن، از برابر تیرداد دوم تمامی آنان را می‌کشد تا به دست دشمن نیفتند^۱. همین نمونه گمان افزوده شدن این داستان را در دوران پارت‌ها به داستان سیاوش، بر پایه‌ی بن‌مایه‌های دیگر داستانی که با داستان بالدر هماهنگی دارند و کم‌کم از یاد رفته بوده‌اند، تقویت می‌کند. اما موضوع کین‌خواهی هم چنان از ویژگی‌های هم‌گون هر دو داستان است. پژوهشگرانی که به مقایسه‌ی داستان بالدر و دیگر نمونه‌های هم‌سان پرداخته‌اند (فرضاً دومزیل در مقایسه با نمونه‌ی آسی) همگی بر نبود این بن‌مایه اشاره کرده‌اند. این موضوع نیز در داستان سیاوش باز بن‌مایه‌ی هم‌سانی را که در داستان هست،

1. A. V. Gutschmid, *Geschichte Irans*, p. 103.

بازمی‌نماید. در روایت بالدر، آن‌که در پی کین‌خواهی است، برادر او والی^۱ است. در روایت دانمارکی این داستان بوس^۲ کین‌خواه اوست. به گمان شرودر این نام برگرفته از *Boi و *Búi، ایزد گیاهی مورد ستایش زنان، یعنی همان بالدر است که بار دیگر زاده شده است. بر این پایه، او نتیجه می‌گیرد که «ولی» یا «بویی» نه برادران بالدر که در بنیاد پسران او بوده‌اند. زیرا در این داستان، ما انتظار کین‌خواهی از سوی پسر را داریم نه برادر. در صورت کهن این روایت نیز به گمان او، فرزند بالدر کین‌خواه پدر است، اما از آن‌جا که ادین، پدر بالدر، هنوز جایگاه بسیار مهمی در باور مردم داشته، برادر بالدر یعنی آن فرزند دیگر ادین که به خاطر پیوند خونی، حضورش بیشتر نمایان و برجسته است، به کین‌خواهی برمی‌آید^۳. بنا بر ترانه‌های ادا، برادر بالدر یک‌شبه پس از مرگ او زاده می‌شود: برادر بالدر یک‌شبه زاده شد. یک‌شبه بود که این پسر ادین به کین‌خواهی آغازید. دستانش را نشست، موهایش را شانه نزد و به بزرگداشت بالدر، از زنده‌ی تیر او کین‌خواهی کرد.

شرودر بر پایه‌ی این شواهد باور دارد که اسطوره‌ی بالدر، تنها نشانگر ایزد میرنده و باززاینده‌ی گیاهی است^۴. در شاهنامه نیز سوای صراحتی که در رویش گیاه یا درخت از خون سیاوش به چشم می‌خورد، حضور کیخسرو برای کین‌خواهی نیز زایش دوباره‌ی ایزد گیاهی و حیات ادواری گیاه را نمایان می‌سازد.

از سویی در شاهنامه اشاره به آیین بزرگداشت روان سیاوش می‌شود:

از ایدر شود تا سرکاس رود دهدد بر روان سیاوش درود
ز هیزم یکی کوه بیند بلند فزون است بالای او صد کمند
دلیری ز ایران نباید شدن همه کاس رود آتش اندر زدن^۵
جالب این‌جاست که بزرگداشتی با آتش بزرگ از سویی ما را به یاد به آتش کشیدن کشتی بالدر به همراه همسر و اسبان‌اش هم می‌اندازد.

از دیگر سو، در شاهنامه سخن از پرستش‌گاهی برای سیاوش است که حتی فریگیس و کیخسرو نیز از آن دیدار می‌کنند:

فریگیس و کیخسرو آن‌جا رسید بسی مردم آمد ز هر سو پدید
به دیده سپردند یکسر زمین زبان دد و دام پر ز آفرین
کز آن بیخ پرکنده فرخ درخت از این‌گونه شاخی برآورد سخت

1. Wali 2. Bous 3. Schroder. *Germanentum und Hellenismus*, pp. 104-106.

4. *ibid.*, p. 68.

۵. شاهنامه، دفتر سوم، ۲۱۷/۱۵۰-۲۲۱.

روان سیاوش پر از نور باد	ز شاه جهان چشم بد دور باد
گیا بر چمن سرو آزاد گشت	همه خاک آن شارسان شاد گشت
به ابر اند آمد یکی سبز نرد	ز خاکی که خون سیاوش بخورد
همی بوی مشک آمد از مهر اوی	نگاریده بر برگ‌ها چهر اوی
پرستشگه سوگواران بدی	به دی مه به سان بهاران بدی
به زیر درخت بلندش بزیست ^۱	کسی کز سیاوش نباید گریست

تاریخ بخارا نیز به چنین آیین سوگواری و پرستشی در بخارا اشاره کرده است: اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند. و محمد بن جعفر گوید که از این تاریخ سه هزار سال است.^۲

گریستن بر ایزد گیاهی برای رویش آن یا باززایی آن از جهان مردگان یکی از بن‌مایه‌هایی است که برای دیگر ایزدان گیاهی از جمله ایزد تموز (دموز) نیز دیده می‌شود. شاید یکی از وجوه همسان با آیین سیاوش، برای بسیاری از پژوهندگان نیز همین بوده است. اما در اسطوره‌ی تموز و دل‌سپردن ایشتربدو، موضوع بر سر عشق ایزدبانویی است که با آیینی تموز را از جهان مردگان برمی‌انگیزد در حالی که داستان سیاوش موضوع بر سر کین‌خواهی است و از عشق ایزد بانو نشانی نیست. در هر حال گریستن، نماد باران در کالبد طبیعی است که صورت کالبد انسانی آن گریه است و می‌تواند به‌طور آیینی تکرار آفرینش گیاهی را نشان دهد، بی‌آن‌که نیازی به تصور وام‌گیری آیینی باشد. این بخش را می‌توان این‌گونه به نتیجه رسانید که سیاوش ویژگی بغانه‌ای از خود نشان می‌دهد که یادآور همان پرستش گیاهی است.

افراسیاب و لوکی

تاکنون به همسانی‌های بالدر و سیاوش در دو داستان ایرانی و ايسلندی پرداختیم. اینک به پیش‌فرض آغازین گفتار که گفتیم بررسی و تطبیق داستان‌های اسطوره‌ای با در نظر داشتن همه‌ی عناصر داستان و بافت آن داستان بهره‌دهنده است، بازمی‌گردیم. شاخص‌های متضاد بالدر و سیاوش، لوکی و افراسیاب‌اند. لوکی در اسطوره‌های اسکاندیناوی نماد شر و نابودی و مسبب مرگ بالدر است. او حتی مانع بازگشت بالدر از جهان مردگان است، چون از گریستن سرباز می‌زند. گفتیم که گریستن نماد آیینی باران‌خواهی است و بازگشت بالدر نیز باززایی گیاه است که از لحاظ آیینی می‌تواند

۱. شاهنامه، دفتر دوم ۳۷۵-۳۵۰۷-۲۵۱۵. ۲. تاریخ بخارا، ص. ۲۴.

مکرر باشد. افراسیاب تورانی نیز نمادی از خشکسالی و بازدارندگی است. بنا بر بندهشن:

چون منوچهر درگذشته بود، دیگر بار افراسیاب آمد، بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد، باران را از ایرانشهر بازداشت، تا زاب تهماسپان آمد افراسیاب را بسپوخت و باران آورد که آن را نویارانی خوانند.^۱

برخی از منابع دیگر نیز چون مینوی خرد^۲ یا شاهنامه^۳ به بازدارندگی آب و باران از سوی افراسیاب اشاره کرده‌اند. در ادامه‌ی داستان افراسیاب در شاهنامه می‌خوانیم که وی در پایان روزهای حیات خود به کوهی می‌گریزد که بر فراز آن خانه‌ای دارد موسوم به هنگ: ز هر شهر دور و به نزدیک آب که خوانی و راهنگ افراسیاب^۴

کیخسرو به دنبال اوست و او را نمی‌یابد. هوم که در این جا به سیمای زاهدی در آن کوه جای دارد، او را می‌یابد و می‌گیرد. ولی افراسیاب به ترفندی از چنگ او می‌گریزد و به درون آب می‌رود. در ظاهر داستان حضور هوم زاهد در شاهنامه برای دربندسازی افراسیاب توجهی به خود بر نمی‌انگیزد. اما اگر پی این ماجرا را بگیریم، می‌بینیم که این روایت ریشه در متون هندی و اوستایی دارد. سومه (Saoma) ودایی نیز اهی ورتره (Ahi vritra) اژدهای بازدارنده‌ی آب‌ها و باران را می‌زند و به ایندیره (Indra) ایزد کشنده‌ی این اژدها یاری می‌رساند. در اوستا نیز در یسنای یازدهم/بند هفت از دربند شدن افراسیاب به دست هوم در بند سوم میان زمین سخن می‌رود.^۵ پس حضور ناگهانی هوم در شاهنامه نیز پیوند تنگاتنگی با چنین کارکردی در منابع کهن دارد. در روایت ایسلندی هم لوکی در پایان روزهایش چون افراسیاب به خانه‌ی چهاردر خود در کوه پناه می‌برد و در آن جا ایزد نوشیدنی‌های سکرآور خبرش را به کین‌خواه او می‌رساند. در هر دو روایت، هم ایرانی هم اسکاندیناوی، افراسیاب و لوکی قادرند به آب فرو شوند. در شاهنامه اشاره‌ای مبهم به آن هست:

گر افراسیاب آید ایدر به آب کسی پشت او را نبیند به خواب^۶
در روایاتی دیگر هم آمده که هوم به سیمای دلفینی فراسیاب را در دریای وروکش به خود می‌کشد^۷ پس هر دو داستان به یکی از ویژگی‌های این دو شاخص منفی انگشت

۱. بندهشن، ص. ۱۳۷. ۲. مینوی خرد، ص. ۴۴.

۳. شاهنامه، دفتر یکم ۸/۳۷۲-۳۷۶؛ و دفتر دوم، ۴۳۸/۴۱۲-۴۴۰.

۴. همان، دفتر چهارم ۲۲۲۶/۳۳۱.

5. H. Lommel, *Die Yašts des Avesta*, p. 195.

۶. شاهنامه، دفتر سوم، ۱۶۳۶/۲۰۴. ۷. ژ. مارکوارت: وهرود و ارنگ، ص. ۱۶۴.

می‌گذارند که در صورت‌های دیگر دیده نمی‌شود و آن به آب فرو شدن آن‌هاست. شیوه‌ی به بند کشیدن هر دو داستان نیز همسان است. برای گرفتن لوکی ایزدان پسرانش را در کنار آب به جان هم می‌اندازند و یکی دیگری را می‌بلعد و با روده‌ی پسرش او را در کوه می‌بندند. برای به بند کردن افراسیاب نخست گرسیوز، برادرش را در کنار آب پوست برمی‌کنند تا از ناله‌ی او افراسیاب سر از آب بیرون کند و این‌گونه او را می‌کشند. تنها تفاوت چگونگی پایان یافتن سرنوشت آن دو است. افراسیاب مانند اهی و رتره ودایی کشته می‌شود، ولی لوکی چون از اژدها که در کوه در بند می‌ماند و پایان کارش به زمان واپسین سپرده می‌شود. پیشتر به این جنبه‌ی آنان در بررسی‌های ویکاندر اشاره کردیم. بر پایه‌ی داده‌هایی که یاد کردم، می‌توان نتیجه گرفت که لوکی ویژگی‌های هم‌سانی هم از اژدها و هم از افراسیاب از خود نشان می‌دهد. این سخن بدین معنی نیست که او این ویژگی‌ها را از صورت ایرانی وام گرفته، بلکه گمان بن‌مایه‌ی هند و اروپایی این داستان را قوت می‌بخشد که متأسفانه در پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام گرفته از نظر دور مانده است. سرآخر می‌توان صورت هم‌سانی از داستان بالدر و سیاوش را در دوران هند و اروپایی تصور کرد که در این گفتار ویژگی‌های هم‌سان آن‌ها در بافت داستان به همراه دیگر شخصیت‌های داستان ارائه شد.

تبرستان
www.tabarestan.info

الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بز بنیاد اسطوره‌ها (سیاوش و افسانه‌ی اسب و گیاه)

ولادیمیر پروپ^۱ در کتاب ریخت‌شناسی قصه‌های پریان^۲ با تحقیقی جامع به رده‌بندی داستان‌های پریان پرداخت و ماحصل این پژوهش به دست دادن ۳۱ خویشکاری^۳ از مجموع صدها داستان است. او در کتاب دیگر خود ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان^۴ در پی به دست دادن ریشه‌ی این داستان‌هاست و کوشیده است این سی و یک خویشکاری را به اصل واحدی برساند که به نظر او این اصل واحد آیین‌های تشرف رازآموزانه است. از آن‌جا که چنین اصلی پاسخگوی بسیاری از پرسش‌ها نیست، او می‌کوشد با توسل به دگردیسی خویشکاری‌های غیرقابل توضیح به نوعی این مشکلات را توجیه کند. ولی به‌رغم این کوشش‌ها، سرانجام نتوانسته است پیوند قصه‌های پریان را با اسطوره‌ها نشان دهد و به همین دلیل لوی-استروس در مقاله‌ی «ساختار و فرم، تأملاتی درباره‌ی اثر ولادیمیر پروپ»، به نقد آرا و پژوهش‌های او

1. Vladimir Propp

۲. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: ولادیمیر پراپ، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۶۷.

3. Funktion

۴. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی منتشر شده است: ولادیمیر پراپ، ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۷۱.

پرداخت.^۱ لوی-استروس در آغاز گفتار، نخست به تفاوت ساختارگرایی و فرم‌گرایی می‌پردازد و در عبارتی فرم و ساختار را چنین تعریف می‌کند: «فرم خود را بیگانه و در تقابل با موضوع تعریف می‌کند؛ در صورتی که ساختار، محتوای متفاوتی از خود ندارد و عین محتوا است که در سازمانی منطقی قرار می‌گیرد و این سازمان به عنوان ویژگی واقعیت تلقی می‌گردد».^۲ «پروپ ادبیات شفاهی را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی فرم که جنبه‌ی موجود را نشان می‌دهد و اجازه‌ی بررسی ریخت‌شناسی را می‌دهد و دیگری محتوایی دلخواهی که به دلیل دلخواهی بودنش اهمیتی دست دوم دارد. باید در همین جا تأکید شود که درست در همین مورد تفاوت میان ساختارگرایی و فرم‌گرایی آشکار می‌شود. نزد فرم‌گرا این دو حوزه کاملاً از هم جدا هستند، زیرا تنها فرم فهمیدنی است و محتوا باقی مانده‌ای است که ارزش مهمی ندارد. برای ساختارگرا این چنین تقابلی وجود ندارد. برای او امر ذهنی در یک سو و امر عینی در سوی دیگر نیست. فرم و ساختار از یک سرشت‌اند و تابع تجزیه و تحلیلی همسان. محتوا واقعیت خود را از ساختار به دست می‌آورد و آنچه فرم نامیده می‌شود، نظم دادن ساختارهای کوچکی است که از آن‌ها محتوا به وجود می‌آید».^۳

او در ادامه‌ی بحث، پس از جمع‌بندی نظریه‌های پروپ، به ناتوانایی پژوهش‌های او در برقراری پیوند میان قصه‌های پریان و اسطوره‌ها می‌پردازد. با آن‌که پروپ در پژوهش خود اسطوره‌ها را صورت‌های آغازین این داستان‌ها می‌داند، بر این باور است که داستان‌ها تاریخ دارند؛ اما تاریخی که به دست آمدنی نیست. زیرا به زعم او از تمدن‌های کهنی که داستان‌ها در آن‌ها شکل گرفته، بسیار کم می‌دانیم.^۴ اما به گفته‌ی لوی-استروس، «بعد تاریخی وقتی که به صورت فاصله‌ای میان داستان موجود و نبود بافت مردم‌شناختی^۵ دیده شود، خصیصه‌ای منفی به نظر می‌آید. این فاصله به محض این‌که ما سنت شفاهی موجود را، مانند آنچه مردم‌شناس موضوع خود قرار

1. Claude Lévi-Strauss, "Die Struktur und die Form, Reflexionen über ein Werk von W. Propp" S. 135-168.

لازم به ذکر است که این مقاله در کتاب ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان توسط فریدون بدره‌ای ترجمه شده که نسبت به ترجمه‌ی آلمانی آن در برخی موارد گنگ و نامفهوم است. از این رو در کل مقاله به ترجمه‌ی آلمانی ارجاع داده می‌شود.

2. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 35.

3. *ibid.*, p. 153.

4. *ibid.*, p. 152

5. ethnographische Kontext

می‌دهد، بررسی کنیم، از میان می‌رود. برای او تاریخ یا اصلاً مشکلی نیست و یا اگر هم باشد، بسیار نادر است، زیرا تاریخ برای تفسیر سنت شفاهی یکی از عامل‌های ارتباطی خارجی اجتناب‌ناپذیری است که چون خود سنت همچنان موجود است. درواقع پروپ قربانی توهمی ذهنی است. او میان مقتضیات هم‌زمانی و در زمانی، آن‌گونه که تصور می‌کند، در نوسان نیست: این فقدان حضور تاریخ نیست، فقدان حضور یافت است.^۱

متأسفانه این مقاله از سوی پروپ به درستی استنباط نمی‌شود و در رد او پاسخی تند می‌نویسد.^۲ لوی-استروس با آن‌که همواره ارزش کار پروپ را بارها مطرح کرده بود، از این‌که پروپ او را تنها فیلسوف معرفی می‌کند و از آثار مردم‌شناسی او بی‌اطلاع است و چنین برخوردی می‌کند، تأسف می‌خورد.^۳

در این‌جا می‌گویم خلاصه‌ای از مقاله‌ی لوی-استروس را در ارتباط با اثر پروپ بیان کنم و پس از آن، با ارائه نمونه‌هایی، پیوند یکی از این داستان‌های پریان را با اسطوره‌ای مرتبط با آن توضیح دهم. می‌دانیم که پژوهش بر روی داستان‌های پریان در ایران هنوز به صورت جدی صورت نگرفته است. این کار از سویی به جمع‌آوری این داستان‌ها از گوشه و کنار و، از سویی دیگر، به بررسی و رده‌بندی همه‌جانبه‌ی آن‌ها نیاز دارد. داستان‌های پریان و اسطوره‌ها، با دو رویکرد و هدف متفاوت در شیوه‌ی روایت و ساخت، بن‌مایه‌ی واحدی را باز می‌نمایانند. کشف این بن‌مایه در چنین داستان‌هایی، به شناختی تازه در زمینه‌ی داستان‌های عامیانه می‌انجامد.

ویژگی داستان‌های پریان و اسطوره‌ها

پروپ داستان‌های عامیانه را به دو دسته‌ی جادویی (پریان) و غیرجادویی تقسیم می‌کند. وی بر آن است که در داستان‌های پریان به افراد گوناگون نقش مشابهی واگذار می‌شود که همواره پایدارند و راوی این نقش‌ها را به مثابه «بنیاد» می‌انگارد. شمار این عناصر بنیادین در قصه‌ها گرچه نامحدود نیست، اما پیوسته تکرار می‌شوند. قهرمان

1. *ibid.*, pp. 152-153

۲. این مقاله با عنوان «بررسی ساختاری و تاریخی قصه‌های پریان» در کتاب *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان* ترجمه شده است.

3. *ibid.*, p. 168.

داستان شخصیت جوینده‌ی رنج‌برنده‌ای است که خواسته یا ناخواسته با یاری‌گر یا بخشنده‌ای که یا با او بر سر لطف است و یا محتاط، روبه‌رو می‌شود. این یاری‌گر یا بی‌درنگ به قهرمان داستان یاری می‌رساند یا آن‌که نخست با او رفتار خصمانه‌ای در پیش می‌گیرد و قهرمان داستان را به شیوه‌های گوناگون می‌آزماید و سرانجام به یاری‌اش می‌آید. قهرمان نیز در قبال آن واکنشی مثبت یا منفی از خود بروز می‌دهد. علاوه بر این، در هر داستان پریان حضور نیروهای متضاد (مخالف) ضروری است، نیروهایی که قهرمانان با آنان به نبرد می‌پردازند. گاه این نبرد، نبردی جسمانی و تن به تن است و گاه به صورت آزمون، شرط و بازی و دیگر صورت‌ها است. در برخی موارد، قهرمان یا مخالفان او نشان‌دار می‌شوند، که این نشان بر بدن او پیداست یا آن‌که به نوعی دیگر متجلی می‌شود. در برخی از داستان‌ها قهرمان به‌تنهایی به سرزمین پدری خویش باز می‌گردد. در برخی دیگر از این داستان‌ها، قهرمان راستین در بخش دوم داستان ناشناخته به سرزمین پدری بازمی‌گردد و با انجام وظیفه‌ای دشوار قهرمان دروغین را رسوا می‌کند و پاداش خود را که قلمرو شاهی یا ازدواج با دختر دلخواه و یا هر پاداش دیگر است، به دست می‌آورد.^۱

بر این اساس، «وقتی داستان پریان را به‌طور مجرد تعریف کنیم، می‌توان آن را روندی تعریف کرد که با آسیمی آغاز و با ازدواج، پاداش و نجات پایان می‌یابد.^۲ پروپ بر این باور است که از لحاظ تاریخی داستان پریان، اسطوره‌ای را در عناصر اساسی ریخت‌شناسانه‌ی خود نشان می‌دهد. لوی-استروس هم از لحاظ تاریخی و هم روانی و منطقی معتقد است که این داستان‌ها اسطوره‌ای را باز می‌نمایند.^۳ لوی-استروس متفق با پروپ، دلیلی جدی و استوار برای جدا ساختن اسطوره‌ها از این داستان‌ها نمی‌شناسد، هرچند که در بسیاری از جوامع میان این دو به‌طور ذهنی تفاوت گذارده می‌شود و این تفاوت نیز به‌طور عینی با اصطلاحات خاصی بیان می‌شود. برای انسان‌شناس هم تفاوتی که بومیان میان آن دو قایلند، بسیار جالب است. اما هرگز نمی‌توان یقین حاصل کرد که این تفاوت در سرشت آن‌ها قرار دارد. به نظر او حتی می‌توان ثابت کرد که روایت‌هایی که برای جامعه‌ای ویژگی داستان پریان دارند، برای جامعه‌ی دیگر ویژگی اسطوره‌ای دارند و یا بالعکس؛ این نخستین دلیل برای پرهیز از رده‌بندی‌های دلخواهی

1. *ibid.*, pp. 140-142.2. *ibid.*, p. 144.3. *ibid.*, p. 148.

است. اسطوره‌شناس همواره شاهد است که همان روایت، همان اشخاص، همان بن‌مایه‌ها، چه همسان و چه دگرگشته هم در اسطوره‌ها و هم در داستان‌های پریان در یک جامعه پایدار می‌مانند. علاوه بر آن، وقتی که بخواهیم یک سری از دگر دیسی‌های درون‌مایه‌های اسطوره‌ای را بازسازی کنیم، به ندرت می‌توانیم خود را به اسطوره‌ها محدود سازیم. برخی از این دگر دیسی‌ها را باید در داستان‌های پریان جست و جو کرد؛ گرچه ممکن است پی بردن به موجودیت آن‌ها به وسیله‌ی اسطوره‌های اصلی میسر شود.^۱

البته به اعتقاد لوی-استروس تفاوت‌های بارزی میان اسطوره‌ها و داستان‌های پریان وجود دارد و به همین جهت در هر جامعه‌ای میان آن دو تفاوت گذارده می‌شود. او بر این باور است که این تفاوت بر دو دلیل مبتنی است: «یکی این‌که داستان‌های پریان بر بنیاد تقابل‌های مست‌تری نسبت به اسطوره‌ها شکل گرفته‌اند.^۲ داستان‌های پریان برخلاف اسطوره‌ها ویژگی‌های کیهان‌شناختی، متافیزیکی و طبیعی ندارند، و بیشتر منطقه‌ای، اجتماعی و اخلاقی هستند. دیگر این‌که داستان‌های پریان درون‌مایه‌ها را به صورتی ضعیف انتقال می‌دهند، حال آن‌که تحقق قوی‌تر این درون‌مایه‌ها خصیصه‌ی بارز اسطوره است، درست به همین دلیل این داستان‌ها کمتر از اسطوره‌ها رابطه‌ی سه‌گانه‌ی انسجام منطقی، شریعت متعارف دینی و فشار جمعی^۳ را دارا هستند. داستان‌های پریان با جای بازی بیشتری نسبت به اسطوره‌ها، می‌توانند نقش‌ها را شکل دهند و جای‌گشت‌ها در آن‌ها نسبتاً آزاد است، به طوری که به تدریج این جای‌گشت‌ها دلخواهی می‌شوند. اما از آن‌جا که داستان‌های پریان تقابلی را تخفیف‌یافته‌تر از اسطوره‌ها نشان می‌دهند، تشخیص و بررسی آن‌ها دشوار است و از آن‌جا که تقابل‌های تخفیف‌یافته شرایط معلقی را

1. Claude Lévi-Strauss, "Die Struktur und die Form, Reflexionen über ein Werk von W. Propp", S. 148-149.

۲. فرضاً نیروهای متقابل در اسطوره که به صورت نبرد کیهانی باران‌زایی و بازدارندگی باران در نبرد فریدون و ضحاک (اوستایی: ژرتونه و اژی‌دهاک) نمودار می‌شوند در داستان پریان به صورت نبرد قهرمان با دیو یا جادوگر نشان داده می‌شوند.

۳. بحث منطق در اسطوره‌ها، موضوعی است که هم لوی-استروس به آن اشاره می‌کند (نک. لوی-استروس، «بررسی ساختاری اسطوره»، و ارنست کاسیرر، «فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک»). اسطوره هم‌چون زبان بر پایه‌ی منطق ذهن بشر عمل می‌کند و آگاهی ذهنی خود را بر پایه‌ی منطقی از نشانه‌ها به جای واقعیت عینی می‌گذارد. این خصیصه با شریعت مذهبی یعنی با باورهای جامعه مانع از آن است که تغییرات دلخواهی در آن‌ها صورت گیرد، زیرا جامعه (فشار جمعی) حافظ آن‌ها هستند.

ایجاد می‌کنند که گذر به خلق آثار ادبی را ممکن می‌سازد، این دشواری بیشتر می‌شود»^۱.

پروپ این دشواری آخر را دریافته و بر آن است که ساختار اصیل این داستان‌ها را تنها می‌توان نزد کشاورزانی یافت که با تمدن شهری تماس کمتری داشته‌اند. زیرا هر نوع تأثیری از بیرون، این داستان‌ها را تغییر می‌دهد و گاه آن‌ها را از بین می‌برد.^۲ همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که تجزیه و تحلیل ساختاری داستان‌های عامیانه به‌طوری ناقص امکان‌پذیر است. این امر کمتر از آن درست است که پروپ می‌اندیشد و دلیل‌هایی برای آن مطرح می‌کند. اما با توجه به این شرایط چرا داستان‌های عامیانه را موضوع پژوهش خود قرار داده است؟ آیا بهتر نبود که از اسطوره‌ها، که وی بارها به ارزش ممتاز آن‌ها اشاره می‌کند، یاری می‌گرفت؟ دلایل پروپ برای چنین گزینشی بسیار و متفاوت‌اند. از آن‌جا که او انسان‌شناس نیست، می‌توان حدس زد که او به مواد اسطوره‌ای که خود گرد آورده باشد یا در نزد مردمی که او می‌شناخته، دسترسی نداشته است. از سوی دیگر او راه پیشینیان خود را رفته است. موضوع پژوهش پیشینیان او داستان‌های عامیانه بود نه اسطوره. آن‌ها راهی را هموار کردند که در آن برخی از پژوهشگران روس به بررسی‌های ریخت‌شناسانه پرداختند. پروپ مشکل را آن‌جا که آن‌ها رها کرده بودند به دست گرفت و مواد آن‌ها، یعنی داستان‌های عامیانه را به کار گرفت. اما گزینش او به گمان من، به جهت نبود شناخت او از رابط‌های واقعی میان اسطوره و داستان‌های پریان است. با آن‌که او با یک جنس دانستن این دو نوع، شایستگی بزرگی از خود نشان می‌دهد، با این حال به الویت تاریخی اسطوره‌ها بر داستان‌های پریان وفادار می‌ماند. انسان‌شناس از چنین تعبیری پرهیز خواهد کرد. چون به‌خوبی می‌داند در زمان حاضر اسطوره‌ها و داستان‌های پریان در کنار هم موجودند. از این رو یک نوع را نمی‌توان باقی‌مانده‌ی دیگری دانست، حتی نباید فرض شود که داستان‌های پریان خاطره‌ی اسطوره‌ها را که به فراموشی سپرده شده‌اند، نگه داشته‌اند. سوای این‌که این مطلب را در بسیاری از موارد نمی‌توان ثابت کرد (زیرا ما تقریباً از باورهای کهن ملت‌هایی که بر روی آن‌ها بررسی می‌کنیم و به همین دلیل آن‌ها را ابتدایی می‌نامیم، بی‌خبریم)، تجربه‌ی انسان‌شناختی ما را به این نتیجه می‌رساند که اسطوره‌ها و داستان‌های پریان هر یک به طریق خویش از ماده‌ی همسانی استفاده می‌کنند. ارتباط آن‌ها از نوع قدیم به جدید یا اصل به فرع نیست، بلکه بیشتر از نوع تکمیلی است.

1. *ibid.*, pp. 149-150.

2. *ibid.*, p. 150

داستان‌های پریان اسطوره‌های مینیاتوری هستند که در آن‌ها تقابلهای در اندازه‌های کوچک‌تری نمایان می‌شوند و به همین جهت، پیش از هر چیز بررسی آن‌ها دشوار می‌شود. حتی امروزه داستان‌های پریان پس‌مانده‌ی اسطوره‌ها نیستند، اما آن‌ها برای زنده ماندن به‌تنهایی ضعیف دارند. نابودی اسطوره‌ها تعادل آن‌ها را به هم زده است. این داستان‌ها اکنون همچون قمرهای بی‌سیاره تمایل دارند از مدار خارج شوند و به سوی هر قطب جذاب دیگری کشیده شوند. این‌ها دلایلی هستند که بایستی به سوی تمدن‌هایی که در آن‌ها این داستان‌ها و اسطوره‌ها تا همین اواخر در کنار هم می‌زیستند، یا حتی هنوز هم کنار هم‌اند، روی آورد. درواقع مسئله‌ی گزینش میان این دو نیست، بلکه درک این نکته است که این دو قطب‌های یک حوزه‌اند که همه‌ی صورت‌های بینابین را در بر می‌گیرند. تجزیه و تحلیل ریخت‌شناختی هر دوی اینان بایستی یکسان باشد؛ وگرنه ممکن است آن عناصری از نظر بیفتند که به نظام دگردیسی واحدی متعلق‌اند»^۱.

نشان دادن این پیوند

بر اساس تعاریف بالا، می‌توان با یک نگاه به اهمیت داستان‌های پریان پی برد. اما شناخت و طبقه‌بندی آن‌ها به‌تنهایی حل‌کننده‌ی مشکل نیست، زیرا این‌گونه داستان‌ها دارای مدار بسته‌ای هستند که خاستگاه خویش را به سادگی آشکار نمی‌کنند. خاستگاه آن‌ها تنها از طریق پیوند این داستان‌ها با اسطوره‌هایی که به آن‌ها مربوط‌اند، به دست آمدنی است. وگرنه اصطلاح «داستان‌های پریان» در حوزه‌ی تعاریفی بسیار کلی و ناشناخته باقی می‌ماند و دست‌خوش سوءتفسیر می‌شود.

در این جا بر آنیم، با توجه به بحث لوی-استروس، چگونگی ارتباط یکی از داستان‌های پریان با اسطوره‌ای مرتبط با آن را نشان دهیم و بر این اساس یکی از الگوهای اسطوره‌ای را که بنا بر آن می‌توان بسیاری از داستان‌های پریان وابسته به آن را رده‌بندی کرد، معرفی کنیم. به این منظور، داستان اسطوره‌ای گزینش‌شده‌ی سیاوش به روایت شاهنامه با داستان کره اسب دریایی، آن‌گونه که الول ساتن گرد آورده است^۲، مقایسه می‌شود و به روشن ساختن پیوند درون‌مایه‌های این دو روایت پرداخته می‌شود.

1. Lévi-Strauss, *ibid.*, pp. 151-152.

2. S. P. Elwell Sutton, *Die Erzählungen der Mašdi Galin Hanom*, pp. 1-23.

در آغاز لازم به ذکر است که در گفتاری دیگر^۱ با مقایسه‌ی شخصیت سیاوش با شخصیت اسطوره‌ای اسکاندیناوی، بالدر، نشان داده‌ام که اسطوره‌ی «سیاوش» در ایران، بن‌مایه‌ی ایزد گیاهی است و از این رو با «بالدر» در داستان اسکاندیناوی، که او هم ایزد گیاهی است، شباهت بسیار دارد. در آن‌جا کوشیدم این شباهت‌ها را در بافت داستانی آن‌ها و نه به‌تنهایی (یعنی نه با توسل به بن‌مایه‌ی منفک ایزد گیاهی می‌رند و باز زاینده) یعنی در ارتباط با شخصیت‌های دیگر بافت داستان یعنی افراسیاب و کین‌خواهی کیخسرو در روایت ایرانی و لوکی و بویی در داستان اسکاندیناوی نشان دهم.

علی‌حضور به ویژگی دیگر سیاوش که همان مسئله‌ی سوار و توت‌اسب در پیوند با شخصیت اوست، اشاره کرده است و به‌طور ضمنی و گذرا این اسطوره را با داستان پریانی ملک جمشید مربوط دانسته است.^۲ جز او تولستوف، باستان‌شناس روس، بنابر یافته‌های باستان‌شناسی از مناطق شمال شرق ایران، به‌ویژه خوارزم، کوشیده است تا سیاوش را با ایزد سوارگر فریگیه تاراکویی، سبازیوس^۳ و نیز ایزد سوارگر اسلاوی^۴ که نمادی از آتش زیرزمین است، مقایسه کند. او بر این باور است که اسب سیاه سیاوش نشانه‌ای از اهریمن است و گذر او از آتش نیز نشانگر آن است که او نیز چون سوارگ^۵ نماد آتش زیرزمینی است. او تأثیر این باور را بر روی سکه‌های خوارزمی و ماساژی که نشان سوارکاری به نام «سیاوش» را دارد، نشان می‌دهد.^۶

۱. نک. به گفتار «سیاوخش و بالدر» در همین کتاب. ۲. علی‌حضور، سیاوشان، ص. ۹۷.

۳. Sabazios, (صورت فریگی Sabadz)

۴. Svarog, Svarožič, Zuarasici, ایزد آتش و خورشید. نفوذ این ایزد به جهت اهمیت و پراکندگی باورهای آن تا دوران مسیحیت همچنان باقی ماند.

5. Svarog

6. S. P. Tolostow, *Auf den Spueren der althoresmischen Kultur*, pp. 93-95.

مسئله‌ی سوارکاری سیاوش موضوعی است روشن و حتی در نامش مانده است. اما همین نمی‌تواند به‌تنهایی دلیل شباهت برقرار کردن او با هر ایزد سوارکار دیگر باشد. اگر این‌طور باشد، پس می‌توان او را با ایزد میترا که او هم در بسیار جای‌ها سوارگر است، مربوط کرد. این‌گونه بررسی‌های تطبیقی در حوزه‌ی اسطوره‌شناسی خطراتی دارد که بسیاری از پژوهشگران به آن دچار می‌شوند. در اوستا و متون پهلوی به شخصیت اسطوره‌ای دیگری به نام درواسپ (Drvāspā) به معنی «دارنده‌ی اسب درست» که ایزدبانوی پاسدارنده‌ی رمه‌های اسبان و گاوهاست برمی‌خوریم و گری معتقد است: «که او در اصل ایزدی آسمانی بوده و نامگذاریش فقط نوعی صفت ملکی به معنی «آن‌که مالک اسب‌های استوار است» بوده است. اگر لقب‌های او به‌طور تطبیقی مطالعه شود، ممکن است او را به میترا نزدیک کند تا به ایزدان دیگر و این قابل توجه است که میترا زمانی hvaspa «دارنده‌ی اسب‌های خوب» نامیده شده است. در ریگ‌ودا به جای میترا، اشوین‌ها (همچنین ایندرا واگنی و ماروت‌ها) ملقب به svāsva «دارنده‌ی اسب‌های خوب» هستند. در همان عبارت ودا آن‌ها (به جز ماروت‌ها) ملقب به صفت

حال اگر فرض این دو محقق، برای نشان دادن پیوند بن‌مایه سوارکاری و اسب با سیاوش درست باشد، این پیوند را چگونه می‌توان با ویژگی گیاهی او پیوند داد؟ قدر مسلم شاخص‌های اسطوره‌ای، سرشتی خاص دارند و در طول زمان و در بستر مکان عناصر بسیاری به خود می‌گیرند و از خود بسیار بازمی‌پیراند، اما هرگز بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای آنان تغییر نمی‌کند. به این معنی که این دگردیسی‌ها، تنها در صورتی امکان تحقق دارند که با بن‌مایه‌ی اصلی آن شخصیت در تضاد قرار نگیرند. درواقع با ساختار آن منافات نداشته باشند، زیرا در تشکیل یک ساختار همه‌ی عناصر مؤلفه نقش دارند و مکمل یکدیگرند. در روایت‌های اسطوره‌ای به جهت کهن‌بودگی و قدمت زمان آن‌ها گونه‌های مختلفی از یک روایت به چشم می‌خورند که در نگاه نخست، از هیچ پیوندی برخوردار نیستند، اما با بازرسی دقیق‌تر می‌توان این پیوند را شناخت و به عبارتی به ساختار آن دست پیدا کرد. این افزودگی‌ها و کاستی‌ها خود در وفاق با قانون منطق اسطوره‌ای شکل می‌گیرند. مثلاً در مورد شخصیت سیاوش ممکن است به ظاهر میان ویژگی گیاهی و سوارکاری او توان پیوندی برقرار ساخت، اما باید مطمئن بود که در ساختار اصلی این دو به هم مربوط بوده‌اند، اگر کشف این ساختار برای ما به هر دلیلی (کمبود منابع، از دست رفتن باور به آن و...) امروز دشوار است، این دلیلی بر تفاوت بن‌مایه‌ها و ساختارها تحت نام یک شخصیت اسطوره‌ای نیست. ایزد گیاهی سیاوش می‌تواند در منطقه‌ای به جهت ارزش‌گذاری آن منطقه بر اسب و سوار، یعنی توتم اسب که در سراسر فرهنگ هند و آریایی دیده می‌شود و در خوارزم نیز شواهد چنین باوری زیاد است، باشد. داستان‌های پریان این ویژگی منطقه‌ای را که در گفتار لوی-استروس به آن اشاره شد، حفظ می‌کنند. اما منطق حاکم بر آگاهی اسطوره‌ای در پی یافتن قطبی است که بین عناصر یاد شده پیوند برقرار کند و چون آن را یافت در کنار شاخصی اسطوره‌ای، موضوعات مهم اجتماعی و اخلاقی جامعه‌ی خود را به آن پیوند دهد تا با این تمهید داستان اسطوره‌ای را کارآمد نگهدارد. ما اینک از کارآیی بسیاری از این داستان‌ها

→ surātha «دارنده‌ی گردونه‌ی نیک» هستند که همین لقب قابل مقایسه است با لقب میترا، یعنی hurāθya «دارنده‌ی گردونه‌ی نیک» و varātō-raθa «دارنده‌ی گردونه‌ی استوار». همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که درواسا قابل مقایسه است با (sūrya) که به همراه اشوین‌هاست» (نک. L.H. Gray, *The foundations of the Iranian Religions*, pp. 74-75). بر این اساس ایزد Svarog که تولستوف بدان اشاره می‌کند، می‌تواند با ایزد خورشیدی sūrya و Mitra که باورهای آن‌ها در فرهنگ هند و اروپایی بسیار گسترده است مربوط باشد نه با سیاوش.

بی‌خبریم. آنچه به ما رسیده، پاره‌های پراکنده‌ای است با اشکال متفاوت، که این پراکندگی تجزیه و تحلیل آن‌ها را بسیار دشوار می‌سازد. اما بررسی‌های تطبیقی می‌تواند در روشن ساختن ساختار این داستان‌ها که در نهایت معنای آن‌ها را نیز آشکار می‌کنند، یاری کنند.

طرح یک الگو

با توجه به آنچه گفته شد و با کمک نظریه‌ی لوی-استروس می‌کوشیم پیوند ذاتی اسطوره‌ها و داستان‌های پریان را در طرح یک داستان پریان با اسطوره‌ی سیاوش، آن‌گونه که از طریق شاهنامه به ما رسیده، نشان دهیم و در پی آنیم که الگویی به دست دهیم تا بر پایه‌ی آن رده‌بندی برخی از داستان‌های پریان در ایران را که چنین بن‌مایه‌هایی را دارند بر اساس روایت اسطوره‌ای انسجام بخشیم. در این طرح تنها عناصر اساسی تشکیل‌دهنده‌ی داستان را ذکر می‌کنیم.

در داستان کره اسب دریایی، بنا بر روایت مشدی گلین خانم، که الول-ساتن گردآورده است، محور اصلی داستان بر عنصر بنیادین اسبی شگفت‌انگیز می‌چرخد که بر ضد نامادری که قصد کشتن پسر و اسب را دارد مبارزه می‌کند. او جان پسر را نجات می‌دهد و پسر می‌تواند با آتش زدن موی او اسب را به یاری فراخواند. پسر با جامه‌ی مبدل به باغبانی می‌پردازد و با آماده ساختن دسته گل‌هایی زیبا برای دختر شاه، مورد مهر دختر کوچک شاه قرار می‌گیرد. با او برخلاف میل پدر ولی به حکم سرنوشت، که با نشستن سه بار پرنده‌ای بر سر او نمایانده می‌شود، ازدواج می‌کند و در سرزمین بیگانه به یاری اسب، کاخی شگفت می‌سازد. پدر دختر بیمار می‌شود و چون دو داماد دیگر در بهبود او ناتوان‌اند، پسر به یاری می‌شتابد و به پاس این یاری آن‌ها نشاندار می‌گردند (داغ می‌شوند). شاه سر آخر از نجات‌دهنده‌ی اصلی خود (پسر باغبان) آگاه می‌شود و از این رو قابلیت پسر بر او روشن می‌شود و پسر با همسرش به سرزمین پدری باز می‌گردند. با تجزیه و تحلیل ساختاری متوجه می‌شویم که این داستان بن‌مایه‌هایی مشابه با اسطوره‌ی سیاوش دارد. به این منظور، در این جا نخست شباهت‌های داستان کره اسب دریایی را در پیوند با فرازهایی از داستان سیاوش در شاهنامه در جدول زیر نشان می‌دهیم:

داستان کره اسب دریایی	اسطوره‌ی سیاوش در شاهنامه
۱. پادشاه یک پسر دارد	۱. کیکاووس دو پسر دارد.
۲. مادر پسر مرده است.	۲. از سرنخست مادر اطلاعی در دست نیست (در برخی از روایات الهیاتی شاهنامه مادر سیاوش مرده است).
۳. نامادری قصد کشتن پسر را دارد	۳. نامادری پس از ترسیدن به هدف، قصد نابودی سیاوش را دارد: سیاوش برای رفع اتهام از آتش می‌گردد.
۴. پسر لمبی شکفتانگیز داند (کره لمب دریایی).	۴. سیاوش لمب سیاه‌رنگ شکفتانگیزی دارد.
۵. پسر با لمب سرزمین پهری را ترک می‌کند. او در باغ شاه به شغل باغبانی می‌پردازد.	۵. سیاوش برای پیرد با افراسیاب و دور شدن از نامادری سرزمین پهری را ترک می‌کند.
۶. پسر نه چندان با توافق شاه اما با پدروژ شدن در آزمونی و یاری بخت با دختر شاه ازدواج می‌کند.	۶. سیاوش نیز پس از آزمونی (اگر بتوان جریان چوگان‌بازی را نوعی آزمون شمرد) با دختر افراسیاب ازدواج می‌کند.
۷. پسر به یاری لمب در سرزمین بیگانه قسری شکفتانگیز می‌سازد	۷. سیاوش شهری شکفتانگیز به نام «سیاوشگرده» یا «کنگدژ» می‌سازد.
۸. شاه به قابلیت پسر پی می‌برد.	۸. افراسیاب به سیاوش ظنین می‌شود.
۹. پسر با همسر به سرزمین پهری بازمی‌گردد.	۹. سیاوش به دست افراسیاب کشته می‌شود.
	۱۰. از خون او گیاهی (درختی) می‌روید: «هیبریا» پسر به سرزمین پهری او برمی‌گردد.
	۱۱. کیتخسرو (پسرش) به کین‌خواهی او برمی‌خیزد.

با نگاهی گذرا بر این جدول، شباهت‌های بسیاری به چشم می‌آید. اما دو داستان در بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای، یعنی زایش گیاه از خون (= باززایی) تفاوت دارند. همان‌طور که در آغاز گفتار نیز اشاره شد، معضل آغازین داستان، که در داستان‌های پریان صدمه یا آسیب و آزاری است، بدین‌گونه گشوده می‌شود. ولی در داستان اسطوره‌ای معضل بدین سادگی گشوده نمی‌شود. اسطوره تضاد نیروهای بد و خوب خود را به مثابه عناصر بنیادین کیهانی در نظر دارد که گشایش برخی از آنان به آخر زمان سپرده می‌شود.

در اسطوره‌ی سیاوش، تضاد دو نیروی حیات گیاهی (باران‌زایی) و خشکسالی در دو شخصیت سیاوش و افراسیاب نشان داده می‌شود. افراسیاب یکی از شاخص‌های اسطوره‌های ایرانی در نقش مخرب و منفی است. او از سویی نماد خشکسالی و بازدارندگی آب است^۱ و از سویی دشمن جدی ایرانیان است. پس آن بخش از داستان که باززایی سیاوش را از خود نشان می‌دهد و یا افراسیاب را در برخی از ابیات با نقش اسطوره‌ای باز می‌نماید^۲، بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای آن‌ها را نشان می‌دهد و بخشی که افراسیاب را دشمن ایرانیان ذکر می‌کند در پیوند با واقعه‌ی تاریخی است که برای حیات

۱. نک. بندھشن، ص ۱۳۷ و E. B. N. Dhabhar, *The Persian Hormazyar Framarz and the others, their version with introduction and Rivayat of notes*, Bombay, p. 343.

نیز نک. تاریخ طبری، ص. ۵۲۹. مروج الذهب، مسعودی، ص. ۲۴۹. شاهنامه، دفتر یکم، ص. ۳۲۷ و کمی مفصل‌تر در پادشاهی کیکاووس، دفتر دوم، صص. ۴۱۲-۴۱۴.

۲. برای برخی از این نقش‌ها باز نک. گفتار «سیاوخش و بالدر» در همین کتاب.

خود نیاز به یکی شدن با شاخص‌های اسطوره‌ای دارد. او در مقام نماد خشکسالی بایستی در تقابل با سیایش نماد حیات گیاهی که با آب پیوند می‌یابد، قرار گیرد و حتی با تمهیدی سر او را به بیابانی خشک و بی‌آب و علف (= نماد خشکی) می‌برد، اما از خون او گیاهی می‌روید:

کنیدیش به خنجر سر از تن جدا به شخی که هرگز نروید گیاه^۱

به عبارتی رویش گیاه از خون، که خود نماد آب است، نشان از حیات متناوب گیاهی دارد که به غیر از شب و روز، در طبیعت از جمله عناصر متناوب هستی است و مدام تکرار می‌شود و از اهمیت بسیار ویژه‌ای برخوردار است. آنچه در داستان شاهنامه اهمیت دارد، همین ویژگی است که به رغم فاصله از زمان باورمندی به چنین باوری، باز بر جا مانده است. جز آن، ویژگی دیگری که با او پیوند می‌یابد، مسئله‌ی عشق و نقش نامادری است. عشق عنصری است که با ویژگی برخی دیگر از ایزدان گیاهی، چون تموز و ایشتر، ایزدان گیاهی بین‌النهرین، در داستان سیایش راه یافته است. ولی با هسته‌ی ساختاری این داستان ربطی ندارد. چون این عشق برخلاف داستان‌های نام‌برده منفی تلقی می‌شود و نقش نامادری^۲ به عنوان خطری جدی برای قهرمان هم در داستان سیایش دیده می‌شود و هم در داستان پریان کره اسب. نبرد میان اسب (سوارگر) و نامادری، نبرد میان زندگی به صورت حیات گیاهی و باران‌آوری از یک سو و مرگ به صورت خشکسالی یا حتی زمستان از سوی دیگر، در داستان پریان به صورت نیروهای تخفیف‌یافته، نشان داده شده است. از سویی در اسطوره همان‌طور که لوی-استروس

۱. شاهنامه، دفتر دوم، ۲۱۸۷/۳۵۰.

۲. مسئله‌ی نامادری در داستان سیایش به خوبی جا نیفتاده است. موضوع خیانت به همسر در داستان ايسلندی بالدر (نک. به گفتار «سیاوخش و بالدر» در همین کتاب) نیز وجود دارد. بالدر نیز چون سیایش زیباست، زیباترین است و مادرش فریگ نیز متهم به خیانت با برادر شوهر خویش است و این اتهام از سوی کشنده‌ی بالدر، لوكی، بر او وارد شده است و بالدر برای رفع اتهام، سوگندی یاد می‌کند. داستان ايسلندی چگونگی ادای این سوگند را توضیح نمی‌دهد. حال اگر بپذیریم که سودابه به عنوان نامادری سیایش، به دسته‌ی دیگری از داستان‌ها تعلق دارد و از آن‌جا به داستان سیایش راه یافته است، مشکل عدم حضور مادر سیایش را در شاهنامه بهتر می‌توان توضیح داد. در شاهنامه از مادر همه‌ی پهلوانان به نام سخن می‌رود، جز مادر سیایش که تنها در آغاز داستان حضور می‌یابد و دیگر نامی از او نیست و خالقی مطلق («نظری دریاره‌ی هویت مادر سیایش»، صص. ۷۳-۷۷) نیز ابیاتی که در توصیف مرگ مادر سیایش در شاهنامه آمده است را به حق الحاقی می‌داند و به مسمودی ارجاع می‌دهد که سودابه را مادر سیایش می‌داند و احتمال می‌دهد که سودابه درواقع مادر سیایش است. نگارنده نیز بر این گمان است که مادر سیایش نیز چون مادر بالدر در داستان ايسلندی متهم به خیانت است و سیایش از او رفع شبهه می‌کند. اما از آن‌جا که موضوع عشق نیز به این داستان مربوط می‌شود، جای شخصیت‌ها تغییر یافته تا به نوعی این بن‌مایه‌ها را نشان دهند.

روشن کرده بود، نبرد این نیروهای متخاصم جنبه‌ی کیهانی و طبیعی و متفاوتی دارند ولی داستان‌های پریان آن‌ها را به صورت منطقه‌ای، اجتماعی و اخلاقی نشان می‌دهند. به عبارتی شخصیت نامادری برخلاف شخصیت افراسیاب از نظر اجتماعی و اخلاقی به کارگرفته می‌شود و پیدا کردن بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای آن تنها با تطبیق در اسطوره‌ها ممکن است. در شاهنامه، نامادری با آن‌که مسبب دور رانده شدن سیاوش است، اما نقش جنبی دارد و بن‌مایه‌ی اصلی نبرد میان سیاوش و افراسیاب است و کین‌خواهی کیخسرو پس از مرگ پدر، ادامه‌ی تناوب حیات گروهی را نشان می‌دهد و من در گفتار «سیاوخش و بالدر» به آن اشاره کرده‌ام و در مقایسه با داستان اسکندریای آن را نشان دادم و درست به دلیل همین درون‌مایه خاستگاه این داستان را هند و اروپایی می‌دانستیم. اما حضور اسب (سوارگر) ما را به وجود روایت‌های دیگری، احتمالاً متعلق به شاخه‌ی دیگری از داستان‌ها، شاید بسیار کهن‌تر از آنچه از اوستا و شاهنامه به دست می‌آید، رهنمون می‌سازد.

پیش از هر چیز نام سیاوش، در اوستا Syāvarša، به معنای «دارنده‌ی ناسب سیاه» است.^۱ پس این نام در اساس توصیف صوری این ایزد است که بنا بر اهمیت این حیوان به کارگرفته شده است. اسب یکی از مهم‌ترین نمادهای فرهنگ هند و اروپایی است و تولستوف اهمیت آن و باورهای مربوط به آن را در فرهنگ خوارزم به‌خوبی نشان داده است. این ویژگی در داستان شاهنامه محو نشده ولی پنهان است در سطرهای بعد نشان خواهیم داد که چگونه بیت‌هایی در شاهنامه این درون‌مایه را حفظ کرده‌اند. پس اسب دریایی در داستان مورد نظر ما هم، اسبی غیرزمینی و شگفت‌انگیز است، او سخن‌گو و سخن‌شنو است، با آتش زدن موی او می‌توان او را حاضر کرد و فرمان کارهای شگفت‌انگیز داد. درواقع، اسبی با نقش بغانه (= خود بغ). موضوع آتش زدن موی کره اسب با آتش زدن پر پرنده، برای مثال در داستان سیمرغ و دیگر داستان‌های پریان، بن‌مایه‌ای آشنا و مکرر است. پرنده با پرواز در آسمان، با نیروهای مافوق طبیعی ارتباط دارد و از جهان دیگر خبر می‌آورد و از همین‌روست که در بسیاری از داستان‌های پریان، قهرمان خفته در پای درختی، به دلیل شنیدن گفت و گوی عمدی یا غیرعمدی دو پرنده با هم، خبر بسیار باارزشی درباره‌ی سرنوشت خود می‌شنود. درخت نیز جنبه‌ی دوگانه‌ای دارد و در بین عناصر طبیعی تنها نمونه‌ای است که شاخه‌هایش با آسمان و ریشه‌هایش با جهان زیرزمین پیوند دارد. کره اسب دریایی نیز همان‌طور که از نامش پیداست، به درون

1. Bartholomae, ch. Altiranisches Wörterbuch, p. 1631.

آب فرو می‌شود. فرو رفتن به دریا، نیز نماد دیگری از ارتباط با نیروهای مافوق طبیعی، یعنی جهان زیرین، است. رنگ سیاه این اسب در بسیاری از داستان‌ها نیز همین ارتباط را نشان می‌دهد. معمولاً موجوداتی که با آسمان ارتباط دارند، روشن و سفیدرنگ و آن‌هایی که با جهان زیرین مربوط هستند، سیاه‌رنگ توصیف می‌شوند. پس کره اسب آبی/دریایی بایستی بن‌مایه‌ای آشنا در فرهنگ ایرانی باشد. کهن‌ترین شواهدی که به مسئله‌ی اسب و آب در فرهنگ ایران باستان اشاره دارند، یکی در تیشتر یشت ۱۸-۲۸، در نبرد تیشتر^۱ به سان اسب، به عنوان نماد باران‌آوری با دیو ابوش^۲ نماد خشکسالی است. نبرد آنان نخست سه ششماه‌روز طول می‌کشد و ابتدا ابوش بر او چیره می‌شود. آنگاه در نبردی دیگر تیشتر او را شکست می‌دهد:

پس از زرتشت اسپهتمان، تیشتر رایومند فرهمند به سوی دریای وروکرت (فراخکرد) به سیمای اسب سفید زیبای گوش زرین زرین لگام بیرون آید. در برابر او دیو اپورته (ابوش) به سیمای اسب سیاه گِردِ گوش گِردِ پشت گِردِ (بال‌گرد) دم‌گرد با یراقی ترسناک به درآید. هر دو پای پیشین خود را به هم فشارند (به هم آویزند)، ای سپهتمان زرتشت، تیشتر رایومند فرهمند با دیو ابوش تا نیمروز با هم به نبرد پردازند. پس آنگاه تیشتر رایومند فرهمند بر دیو ابوش چیره شود.^۳

سواى مسائلى که در این یشت تحت تأثیر اصلاحات زرتشتی و نظام ثنویت آن می‌بینیم، نکته‌ی مهم نمایشی باران‌آوری به سیمای اسب است. به عبارتی باز هم به جهت اهمیت باورمندانه‌ای که از اسب در این فرهنگ وجود داشته، نماد باران‌آوری ستاره‌ی تیشتر هم به سان اسب توصیف می‌شود، اما اسبی سفید، زیرا رنگ سفید در این جا با ویژگی اختری آن مطابقت دارد. با این حال چنین توصیفی، اشاره به دیرنگی بن‌مایه‌ی اسب است و می‌تواند در اصل نقش ایزد دیگری باشد که تیشتر توصیف آن را از آن خود کرده است. یعنی همان بن‌مایه‌ای را که در نبرد سیاوش و افراسیاب به عنوان ایزد آبی/گیاهی و دیو بازدارنده‌ی آب و نماد خشکسالی می‌بینیم.

شخصیت دیگری که در ریگ‌ودا «راننده‌ی اسب‌ها» و در اوستا ملقب به «تیزاسب» است، اپم‌نپات^۴ نام دارد (۵- یشت نوزدهم/۵۲). اپم‌نپات را «فرزند آب‌ها» ترجمه می‌کنند و از ایزدان بسیار مهم پیش از دین‌آوری زرتشت است و معمولاً همراه میتراست

1. tištriya 2. apaoša 3. H. Lommel, *Die Yašt's des Avesta*, p. 53.

4. apāmnāpāt

و تجسم نیروی مردانه و افزونی است. متن‌های پهلوی او را ایزدی تصویر می‌کنند که در ژرفای دریاها، اسطوره‌ای به سر می‌برد و همانند ایزد یونانی پوزیدون^۱ سوار بر موج آب است.^۲ پس نماد اسب^۳ آبی یا ایزدی که در آب مسکن دارد و دارنده‌ی اسب است در فرهنگ ایرانی، نمادی کاملاً آشناست و در هر دو نمونه با افزونی (چه گیاهی و چه انسانی) و آب پیوند دارد و در تیشتریشْت به‌روشنی در تقابل با خشکسالی قرار می‌گیرد.^۴

اسب سیاوش در شاهنامه نیز شبرنگ (= سیاه‌رنگ) است. اما گزارش چندانی از ویژگی‌های او در دست نیست. ویژگی‌های بسیار مهمی که در پیوند با نام سیاوش و کارکرد اسب بالدار و جادویی قرار می‌گیرد، پوشیده باقی مانده است. مثلاً هنگامی که سیاوش از آینده‌ی خود ناامید می‌شود و از سرنوشت شوم خود آگاه، در گوش اسب خود نجوا می‌کند:

سیاوش چو گشت از جهان ناامید	برو تیره شد روی روز سپید
چنین گفت شبرنگ به‌زاد را	که فرمان میر زین سپس باد را
همی باش در کوه و در مرغزار	چو کیخسرو آید ترا خواستار
ورا بارگی باش و گیتی بکوب	ز دشمن به نعلت زمین را بروب ^۵

در جای دیگر چون کیخسرو بر اسب پدر می‌نشیند، اسب چون باد به هوا می‌پرد و گیو به خیال آن‌که اهریمن به سیمای اسب، کیخسرو را ربوده به وحشت می‌افتد:

چو بنشست بر زین و بفشارد ران	برآمد ز جای آن هیون‌گران
بکردار باد هوا بردمید	بسپرد و از گیو شد ناپدید
غمی شد دل گیو و خیره بماند	بدان خیرگی نام یزدان بخواند
همی گفت کاهرم‌ن چاره جوی	یکی بارگی گشت و بنمود روی
کنون جان خسرو شد و رنج من	همه رنج بد در جهان گنج من
چو یک نیمه ببرید از آن کوه شاه	گران کرد باز آن عنان سیاه

1. Poseidon

۲. مری بویس، کیش زرتشتی، صص. ۶۲-۶۴.
۳. نماد اسب از آن‌جا که یافته‌ی فرهنگ هند و اروپایی است در سراسر اسطوره‌های این اقوام دیده می‌شود.
۴. ایزد دیگری هم در اوستا و متون پهلوی هست به نام Drvāspā به معنی «دارنده‌ی اسب‌های درست» که ربطی به بن‌مایه‌ی سیاوش ندارد و در پانویشت صفحه‌های پیشین به آن اشاره شده است.
۵. شاهنامه، دفتر دوم، ص. ۴۲۷.

همی بود تا پیش او رفت گیو	چنین گفت: بیدار دل شاه نیو
که شاید که اندیشه‌ی پهلوان	کنم آشکارا به روشن روان
بدو گفت گیو: ای شه سرفراز	سزد کاشکارا بود بر تو راز
تواز ایزدی فرّ و برز کیان	به موی اندر آیی ببینی میان
بدو گفت: ازین اسب فرخ نژاد	یکی بر دل اندیشه آمدت یاد
چنین کردی اندیشه‌ای پهلوان	که آهرمن آمد بر این جوان
کنون رفت و رنج مرا کرد باد	پراز غم روان من و دیو شاد... ^۱

از این ابیات چنین برمی آید که شیرنگ بهزاد، اسب سیاه‌رنگ سیاوش، دارای فهم و شعور خاصی است. می‌توان با او سخن گفت و با او عهد بست و همچنین قادر به پرواز است. اما توصیف بیشتری از آن در دست نیست. نپرداختن فردوسی در شاهنامه به ویژگی اسب (اسب بالدار) یا از سوی او یا از سوی دیگر ناقلان دوران اسلامی، احتمالاً بیشتر برای عقلانی کردن این داستان‌هاست. چرا که این داستان‌ها پیوند خود را با باورهای مردم کم‌کم از دست داده بودند و خرده‌خرده جنبه‌های عقلانی‌تر به آن‌ها داده شده است و معمولاً به همین دلیل جایگشت‌های زیادی در این‌گونه داستان‌ها صورت گرفته است.^۲ اما هر کوششی از این دست که انجام گیرد، تا وقتی آن داستان بازگفته می‌شود، بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای آن نیز باقی می‌ماند. حال اگر بپذیریم که سیاوش نیز در برخی از داستان‌ها (احتمالاً در منطقه‌ای) نماد سوار و اسب‌سوار است که در اصل با باران‌آوری و آب مربوط بوده و در نهایت با جنبه‌ی دیگر وابسته به آب یعنی گیاه و حیات متناوب گیاهی پیوند خورده است. در این دو داستان هر دو بن‌مایه دیده می‌شود. به عبارتی ترکیبی از بن‌مایه‌ها در شاخصی اسطوره‌ای که می‌تواند شکل‌گیری بسیار کهنی داشته باشد.

داستان کره اسب بن‌مایه‌ی اسب را پررنگ نگاه داشته و داستان سیاوش بن‌مایه‌ی گیاهی و زایش از خون را پررنگ و بن‌مایه‌ی اسب را تنها در ایباتی نگه داشته است. داستان پریان دیگری که با اسطوره‌ی سیاوش پیوند دارد، داستان ملک جمشید، پسر وزیر با پری‌زاد است.^۳ ساخت این داستان سوای افزوده‌ها و کاستی‌ها، همان

۱. همان، صص. ۴۲۷-۴۲۸.

۲. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی جایگشت‌ها در شاهنامه نک. به گفتار «تهمینه کیست؟ پژوهشی در اسطوره‌شناسی تطبیقی»، در همین کتاب.

۳. محمدجعفر محجوب، ادبیات عامیانه‌ی ایران، صص. ۸۱۷-۸۳۳.

بن‌مایه‌ی رویش گیاه از خون در داستان سیاوش است:

(۱) پادشاه پسری دارد به نام ملک محمد. وزیر مسلمان پسری دارد به نام ملک جمشید (۲) وزیر یهودی نزد ملک محمد سخن‌چینی ملک جمشید را می‌کند (در بخش مکرر داستان سبب کشته شدن او می‌شود) (۳) ملک جمشید در زمستان تبعید می‌شود. (۴) برحسب اتفاق بر سر رودی گل‌های سرخ تازه شکفته‌ای را می‌بیند (این گل‌ها از خون دختری پری‌زاد به نام گل‌خندان و دُرگریان که در قصری به دست دیوی اسیر است و هر روز سرش بریده می‌شود، بر آب روان می‌شود) (۵) (در بخش مکرر) ملک جمشید دختر را نجات می‌دهد. (۶) بر اثر سخن‌چینی دوباره وزیر، ملک جمشید کشته می‌شود. (۷) پری‌زاد او را زنده می‌کند. (۸) آن‌ها بر وزیر پیروز می‌شوند و به خوشی با هم زندگی می‌کنند.

مسلم است که فرم این داستان با داستان سیاوش تفاوت دارد. اما بن‌مایه‌ی گیاهی و رویش گیاه از خون، درون‌مایه‌ی اصلی هر دو داستان‌اند. در این‌جا نقش نامادری به وزیر داده شده و خون پری‌زاد سربریده^۱ باعث رویش گیاه است که با بریده شدن سر ملک جمشید و دوباره زنده شدن او می‌توان همان بن‌مایه‌ی گیاهی سیاوش و باززایی آن را استنباط کرد. همان‌طور که گفته شد، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در داستان‌های پریان نه در شکلی منسجم، بلکه بیشتر پراکنده، هر یک خود داستان جدیدی می‌سازند. سوای این داستان با بن‌مایه‌ی گیاهی، داستان پریان دیگری که باز هر دو بن‌مایه‌ی گیاهی و اسب را به صورتی دیگر تکرار می‌کند، داستان چل‌گزه مست. در این داستان بن‌مایه‌ی گیاهی به سان مو مطرح می‌شود و من همین نکته را در مورد موی شگفت‌انگیز سیاوش توضیح داده‌ام. مسلم است وقتی سخن از مو و سیمای زیبای قهرمانی نرینه در میان است، اشاره به بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای دارد و نکل نشان داده است که تنها ایزدان گیاهی از چنین زیبایی برخوردارند^۲. ارتباط مو و گیاه در فرهنگ ایرانی موضوعی آشناست^۳. برای مثال، در متن فارسی میانه‌ی روایت پهلوی گفته می‌شود که اهورامزدا گیاهان را از موی خود آفرید^۴. در داستان چل‌گزه‌مو نیز موی دختری به نام چل‌گزه‌مو به آب می‌افتد، و آب آن

۱. برای مسئله‌ی پری‌زاد بودن سیاوش چون داستان بالدر باز نک. به گفتار «سیاوخش و بالدر» در همین کتاب.

2. G. Neckel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, p. 100.

۳. این بن‌مایه در اسطوره‌های دیگر اقوام هند و اروپایی هم آشناست. مثلاً در اسطوره‌ی اسکندیناوی Ymir که جهان از اجزای بدنش پدید می‌آید، درختان هم از گیسوان او آفریده می‌شوند.

۴. روایت پهلوی، ص. ۵۴.

را به باغی می‌برد که درختانش خشکیده بودند و این مو باعث سبز شدن آن‌ها می‌شود. در این داستان دختر با سوار شدن بر اسب برق و باد پس از فرار به همراه پسر محبوب از نزد پدر که می‌خواهد او را به شوهر دهد، به مراد خود می‌رسد.^۱ پس در این داستان جنبه‌ی گیاهی قهرمان داستان با تکیه بر مو نشان داده می‌شود و یاری کردن اسب به او همچون داستان کره اسب روند اصلی داستان را نشان می‌دهد.

بن‌مایه‌ی اسب و گیاه را در دیگر داستان‌های پریان با تغییر جایگشت‌ها و نام‌ها در بسیاری از داستان‌ها می‌بینیم.^۲ برای نمونه می‌توان به موضوع باغبانی در بسیاری از داستان‌های پریان اشاره کرد. پرداختن به باغبانی در سرزمین بیگانه‌ی یکی از بن‌مایه‌های بسیار آشنا در این داستان‌هاست. این بن‌مایه ارتباط قهرمان را با ویژگی گیاهی نشان می‌دهد. همین بن‌مایه در داستان گشتاسب و کتایون در شاهنامه نیز تکرار می‌شود. در داستان گشتاسب، او نیز رنجیده از پدر ناشناس به روم می‌رود. نخست می‌کوشد به شغل آهنگری و سپس دبیری بپردازد، ولی موفق نمی‌شود. پس به جای دو نامزد دو دختر شاه به نام‌های میرین و اهرن، گرگ و اژدها را می‌کشد، تا آن‌ها بتوانند از عهده‌ی شرط ازدواج دو دختر قیصر برآیند (قس). نقش قهرمان داستان کره اسب در کمک کردن به دو داماد دیگر در شفا دادن شاه، در این داستان کتایون، دختر سوم قیصر در خواب می‌بیند که دسته‌گلی از گشتاسب گرفته و همین سبب عشق او می‌شود (قس). داستان کره اسب، این خواب، احتمالاً نشانگر آن است که در صورت‌های کهن‌تر داستان، گشتاسب پس از ناموفق شدن در دو پیشه‌ی آهنگری و دبیری به باغبانی روی می‌آورد و با ساختن دسته‌گل‌هایی زیبا دل از دختر شاه می‌رباید (قس). داستان کره اسب، قیصر نخست از

۱. فضل‌الله مهتدی، *افسانه‌های کهن ایران*، صص. ۲۶۵-۲۷۱.

۲. در بین داستان‌های افغانی، داستان «دختر پادشاه و بچه‌ی غریب» (نکر. روشن رحمانی، *افسانه‌های دری*، صص. ۱۲۵-۱۳۰) نیز همین بن‌مایه بیان می‌شود. شرط ازدواج دختری به نام گل‌مره، دانستن نام اسب اوست. دیوی به حیلتی این نام را پیدا می‌کند و دختر برای رهایی از چنگ او رو به پسر غریب می‌کند. پسر غریب از دم اسب چهار تار به او می‌دهد و می‌گوید برای حل هر مشکلی آن‌ها را دود کن. دختر این کار را می‌کند و با پسر فرار می‌کند. پس از چندی جنگ درمی‌گیرد و پسر به جنگ می‌رود. در این فاصله دیو جای آن‌ها را پیدا می‌کند و گل‌مره از سر ناچاری اسب را می‌کشد. اسب پیش از کشتن به او می‌گوید «چون مرا کشتی دنده‌ی مرا کنار دو طفلت بگذار، روده و جگر مرا زیر پای خود و پوست مرا به روی خانه فرش کن و قلبم را برای مهمانت بپز». گل‌مره همین کار را می‌کند و صبح که از خواب برمی‌خیزد، می‌بیند که دو طفلش بر روی فرش ابریشمین خفته‌اند و خانه‌ی کوچکشان به قصری بدل شده است و اسبش زنده است و به گلی بسته است. فردای آن روز هم بچه‌ی غریب باز می‌گردد. در این داستان هم موضوع اسب و قربانی او و حیات دوباره از خون او با نشانه‌ی بسته بودن او به گل (گیاه) همان است که به نوعی در داستان کره اسب و سیاوش می‌بینیم. به نظر می‌آید این داستان هم برخی از عناصر بسیار کهن‌تر را حفظ کرده و پیوند اسب و گیاه صریح‌تر بیان شده است.

دادن دختر به گشتاسب سرباز می‌زند، اما پس از آگاهی از اصل و نژاد او با ازدواج آن دو موافقت می‌کند^۱. گشتاسب نیز چون سیاوش اسب سیاه‌رنگی به نام «بهزاد» دارد^۲. در هر حال بن‌مایه‌های به دست آمده از این داستان‌ها را می‌توان در جدول زیر نشان داد:

داستان سیاوش	گشتاسب	کره اسب دریایی	ملک جمشید	جل‌کرده مو
+			+	-
+			+	
	(-)	+	+	(-)
(-)	(-)*	(+)*	(+)*	
+	-	+		-

در این جدول سه مورد نخست هر یک به نوعی بن‌مایه‌ی گیاهی را نشان می‌دهد. مسئله‌ی عشق در همه موضوعی فرعی است و با علامت * نشان داده شده است؛ اما تنها در داستان سیاوش نقش ایفا می‌کند که آن هم نقشی منفی است. به عبارتی، برخلاف داستان اسطوره‌ای تموز و بیشتر که عشق در آن بن‌مایه‌ی اصلی داستان است، در این جا از جایگشت‌های داستانی محسوب می‌شود. اما همین جایگشت می‌تواند نشانه‌ی تأثیر باورهای بین‌النهرینی در ایران باشد، ولی ربطی به ساختار داستان ندارد. جز آن در همه‌ی داستان‌های پریان یاد شده در بالا جنبه‌ی پاداش و روند بهبود را، که خصیصه‌ی این‌گونه داستان‌هاست، می‌بینیم. اسب هم که بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای این داستان‌هاست، در همه به جز داستان ملک جمشید دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به موارد یاد شده، داستان‌های پریان زیادی در ایران وجود دارد که این بن‌مایه‌ها را نشان می‌دهند که اگر آن‌ها بر اساس رده‌بندی پروپ، یعنی بر پایه‌ی فرم، طبقه‌بندی شوند، شماری نقش به دست می‌آید که نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌شود. تنها با پیوند آن به الگوی اسطوره‌ای است که می‌توان به رده‌ای دست یافت که بر اساس آن شمار زیادی زیرگروه آن قرار می‌گیرد. این شباهت‌ها، با توجه به نظر لوی-استروس مبنی بر همجواری داستان‌های پریان و اسطوره‌ها و نقش تکمیلی آن دو برای هم شکل می‌گیرد. اسطوره‌ی سیاوش هم با همه‌ی قدمتش، خود داستانی تغییر یافته است و در

۱. شاهنامه، دفتر پنجم، ص. ۱۳ به بعد. ۲. همان، صص. ۱۲۰ و ۱۴۱.

صورت‌های اولیه‌ی این داستان ویژگی گیاهی/آبی او با اسب سیاه و شگفت‌انگیزش (یا خود به سان اسب سیاه) به دلیل ارتباط با جهان زیرین نقشی مشخص و بارز داشته است. مسئله‌ی نامادری (یا وزیر) به عنوان نیروی متقابل در داستان پریان همچون افراسیاب در داستان اسطوره‌ای نقش مرگ و خشکسالی را نشان می‌دهد. نامادری (نیروی متقابل) در این داستان‌ها برخلاف افراسیاب و یا اپوش دیو خشکسالی به صورت تخفیف‌یافته حضور می‌یابد. این همان تخفیف‌یافتگی نیروهای متقابل است که لوی-استروس مطرح می‌کند. نمود خشکسالی هم در بی‌آبی است و هم در بی‌گیاهی، اپوش در برابر تیشتر نمود بی‌آبی است و افراسیاب در برابر سیاوش، نمود بی‌آبی (بازدارندگی آب) و بی‌گیاهی. پس: بی‌آبی = بی‌گیاهی. سیاوش با نماد سوارکاری، یا دارنده‌ی اسب سیاه، به فرهنگ بسیار کهنی تعلق دارد که در آن اسب به عنوان توتم در اکثر باورهای فرهنگی گسترده شده بود. نزد اقوام هند و اروپایی دامپرور نماد اسب و گاو زیاد رواج داشته است. در اسطوره‌های این اقوام این نمادها با ایزدان خورشید، باران (آب) و باروری و... مربوط بوده است. پس از مهاجرت آنان به مناطقی که فرهنگ کشاورزی اولویت داشت و آن با اسکان و شهرنشینی تسلط یافته بود، همان نمادها بنا بر بن‌مایه‌ی خود با فرهنگ جدید انطباق یافت. رد پای چنین تحولاتی را در این داستان‌ها می‌توان پی گرفت. همان‌طور که اشاره شد، اسطوره‌ی سیاوش با اولویت بر مسئله‌ی گیاه، بن‌مایه‌ی اسب را مبهم نشان می‌دهد و داستان کره اسب برعکس بن‌مایه‌ی گیاهی (باغبانی و گل‌آرایی) را. اما هر دو یک چیز را در تقابل با خشکسالی نشان می‌دهند. در این مبحث نشان داده شد که در داستان‌های پریان چون کره اسب دریایی، ملک جمشید و پریزاد، چهل گزه‌مو یا گل‌مره، همگی بن‌مایه‌ی تقابل حیات آبی/گیاهی را با خشکسالی/مرگ نشان می‌دهند. این داستان‌ها با توجه به اسطوره‌ی سیاوش و تیشتر می‌توانند یکی از رده‌های طبقه‌بندی داستان‌های پریان قرار گیرند و در زیرمجموعه‌ی خود شمار بسیاری از داستان‌هایی از این دست را طبقه‌بندی کنند.

در هر حال این بن‌مایه‌ها چه در داستان‌های اسطوره‌ای و چه در داستان‌های پریان حفظ و تکرار می‌شوند. به عبارتی ساختار اسطوره‌ای آن‌ها به‌رغم هر دگردیسی برجای می‌ماند. اما داستان‌های پریان برخلاف اسطوره‌ها در پی هدفی دیگر هستند. آدمی در آن‌ها، نقش و کارکرد قهرمانان را بر اساس آرمان و آرزوی خود که در طول زمان، از جنبه‌ی اخلاقی و اجتماعی دچار دگردیسی می‌شود، شکل می‌دهد و از این جهت با

اسطوره که با واقعیت به هر شکل درگیر است، تفاوت دارد. به این معنی که اسطوره در پی شناخت واقعیت است و بن‌مایه‌هایش را برحسب دریافت واقعی خود از جهان شکل می‌دهد، ولی در داستان‌های پریان این بن‌مایه‌ها، گرچه خاستگاهی مشابه با اسطوره‌ها دارند ولی بنا بر آرمان و آرزوی آدمی، هدفی دیگر دنبال می‌کنند. هدف آن‌ها کاستن از رنج و تلخی واقعیت است و از این رو پایانی همیشه خوش دارند. درواقع آن‌ها برخلاف اسطوره بیشتر آرمان‌گرا هستند و درست به همین جهت در میان مردم، حتی برای کودکان، جذابیت خاصی دارند.

شمار داستان‌هایی که همین بن‌مایه را دارا هستند، در فرهنگ عامیانه بسیارند، اما در اصل همه عناصر ثابت مشترکی را نشان می‌دهند که همان بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای است. بر این اساس اگر پیوند داستان‌های پریان با اسطوره‌ها روشن شود، شاید سرآخر ما به چند الگو بیشتر نرسیم و رده‌بندی داستان‌های پریان ساده‌تر شود.

تبرستان
www.tabarestan.info

خاستگاه اسطوره‌ای نام سیاوش

اسطوره‌شناسی تطبیقی

اسطوره‌شناسی تطبیقی نو که با نام ژرژ دومزیل شناخته شده است، الگوی پژوهش‌های اسطوره‌شناسی تطبیقی پیش از خود را به هم زد. اسطوره‌شناسی تطبیقی در معنی اخصّ آن، بر اثر تحقیقاتِ دومزیل بنیادی بسیار استوار یافت. او توانست دانشی را که روزگاری بنیادهای نظری و عملی آن به تشتت و پراکندگی دچار و، به زعم عده‌ای، مرده بود، از نو زنده کند. او نه فقط ابعادِ جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی به رویکردِ کارکردگرایانه‌ی مطالعاتِ سنتی اسطوره‌شناسی تطبیقی، حماسه‌ها، آیین‌ها و افسانه‌های اقوام هند و اروپایی افزود، بلکه تصویری کاملاً تازه از پیوندهای زبان‌شناختی، اسطوره‌ها و نهادهای اجتماعیِ جوامع هند و اروپایی ترسیم کرد. این تصویر و آن مفاهیم تازه نه فقط در گستره‌ی پژوهش‌های مردم‌شناسی، بلکه در جامعه‌شناسی تأثیری ژرف بر جای نهاده است. با این همه، مگر در مواردِ معدودی، نظریه‌ی دومزیل در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی از سوی مردم‌شناسانِ انگلیسی و امریکایی که به بررسی اسطوره‌ها و فرهنگ عامه (فولکور) می‌پرداخته‌اند، نادیده انگاشته شد. محور اصلی اسطوره‌شناسی تطبیقی دومزیل بر این باور استوار است که در اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های ملل هند و اروپایی و جز آن، جهان‌بینی مشترکی بازتاب دارد که این جهان‌بینی نه فقط در اسطوره‌ها و ادیان، بلکه در نهادهای اجتماعی این اقوام متجلی است. دومزیل دیگر به همانندی‌ها و همسانی‌های صوری نام‌ها، آیین‌ها، و... در میان زنجیره‌ی اسطوره‌ها و آیین‌های اقوام مختلف هند و اروپایی بسنده نمی‌کند، بلکه گام از این فراتر می‌نهد و بر آن است تا از پس

اسطوره‌ها و مجموعه‌ی ایزدان و آیین‌ها و مناسک و امثال آن، نظام مشترکی را نیز کشف نماید.

پس از این مختصر، در بررسی اسطوره‌های ایرانی بیش از هر چیز بایستی به افق گسترده‌تری از منابع مشترک اقوام هند و اروپایی توجه کنیم. برای این منظور نیاز به شناخت و معرفی آثاری داریم که در این افق گسترده می‌گنجند. درون‌مایه‌ی شاهنامه نیز یکی از منابع اسطوره‌ای-حماسی اقوام هند و اروپایی است که برای تحلیل بسیاری از شخصیت‌ها و موضوعات آن، به یافتن پیوندش با دیگر آثار نیازمندیم. از این رو پژوهشگران شاهنامه بایستی پیش از هر چیز به مأخذشناسی منابعی می‌پرداختند که از نظر فرم و محتوا به شاهنامه نزدیک بود. این مأخذشناسی بایستی هم به معرفی منابع می‌پرداخت و هم اهمیت ترجمه‌ی این آثار را برای پژوهشگران خاطرنشان می‌کرد. شاهنامه‌شناسی‌ای که از خود شاهنامه آغاز شود و به خود شاهنامه پایان پذیرد، می‌تواند خطاهای بسیاری، ناشی از نگاه یک بعدی، در برداشته باشد و افق پژوهش‌های وابسته به آن، یعنی اسطوره‌شناسی را بسته نگاه دارد. یکی از این آثار که از نظر ما دور مانده است، «ادا»^۱ نام دارد و به‌طور شگفت‌آوری هم از لحاظ زمانی تقریباً هم‌زمان با شاهنامه فردوسی است و هم دارای محتوای یکسانی با آن است.

«ادا» به دو اثر مختلف ادبی ایسلندی کهن اطلاق می‌شود. در اصل، این نام به منظومه‌ای که استوری استورلسون^۲ (۱۱۷۹-۱۲۴۱) در ۱۲۲۰ میلادی به شاه نروژ، هاگون هاگونارسون^۳ پیشکش کرد، گفته می‌شود، و در واقع، کتاب آموزشی برای شاعران^۴ به‌شمار می‌آید. استوری استورلسون اثر خود را در سه بخش سروده است. در دو بخش نخست موضوعات اسطوره‌ای و افسانه‌ی شاعران پیش از خود را به نثر بیان می‌کند و در بخش سوم که «فهرست ابیات» است، مثال‌هایی از اشعار کهن می‌آورد.

در سال ۱۶۴۳ میلادی، نسخه‌ای دیگر از اثری به دست آمد که اشعاری از آن عیناً در اثر استوری استورلسون نیز به کار رفته بود. این اثر دیگر که باز «ادا» نامیده می‌شود و به خطا به استوری منسوب است، بسیار مشهورتر است. تاریخ کتابت آن ۱۲۷۰ میلادی است، در ایسلند نگاشته شده و شامل مجموعه‌ای از اشعار کهن ایزدان و پهلوانان است. سراینده‌ی این اثر، نخست سموند زیگفوسن^۵ تصور می‌شد که در سال‌های ۱۰۵۶ تا

1. Edda 2. Snorri Sturluson 3. Hákon Hákonarson 4. Skalden
5. Saemundur Sigfússon

۱۱۳۳ یکی از نام‌آورترین شاعران ایسلند به‌شمار می‌رفت. از این جهت این سروده‌ها را «سموندر-ادا» خواندند.

در دوران معاصر، این سرودها هم، بر اساس همان اثر اسنوری، به خطا، «ادا» خوانده شد. به همین جهت امروزه برای این‌که این دو اثر با هم خلط نشوند، اثر نخست را اسنورا-ادا^۱ یا «ادای نو» و اثر دوم را «سرودهای ادا»^۲ یا «ادای کهن» می‌نامند. اما از آن‌جا که تاریخ نگارش «سرودهای ادا» نسبت به اثر اسنوری متأخرتر است، امروزه دیگر کاربرد اصطلاح نو و کهن برای نامگذاری این دو اثر معمول نیست.

معنای نام «ادا» هنوز روشن نیست. برخی آن را برگرفته از oddi، ایزدبانوی بزرگ، مادر نخستین، می‌دانند، که منشأ سرایش به‌شمار می‌رفته است. برخی آن را از ریشه‌ی odr به معنی «سرودن» می‌گیرند و نامگذاری اسنوری بر کتاب آموزشی خود را نیز به این دلیل تصور می‌کنند. سرودهای ادا از سرنوشت جهان از آغاز سخن می‌گوید، از دلاوری‌ها و کارهای ایزدان و پهلوانانی چون ثور^۳ ماجراجویی‌های ادین^۴، عشق فریر^۵ به گرد^۶ دختر زیبای یک غول و نیز از بالدر^۷ و ماجرای رویای او، مرگش و کین خواهی او. شخصیت منفی این داستان‌ها، لوکی^۸ است که به مجمع ایزدان نفوذ کرده است.

پژوهش‌های اسطوره‌شناسی تطبیقی فرهنگ هند و اروپایی در غرب، سوای توجه‌ی خاصی که به ریگ‌ودا دارند، به این اثر نیز زیاد ارجاع می‌دهند. جالب آن است که دانشمندان برجسته‌ای چون استیگ ویکاندر^۹ که در زمینه‌ی اسطوره‌شناسی و دین‌شناسی ایرانی پژوهش‌های ارزشمندی کرده است، معمولاً به همسانی‌های اسطوره‌های ایرانی و اسکاندیناوی اشاره کرده‌اند. مواد این پژوهش‌ها اساساً برگرفته از ادا از یک سو و ریگ‌ودا، اوستا و متون فارسی میانه از سوی دیگر است.

راقم این سطور در گفتار «سیاوخش و بالدر: پژوهشی در اسطوره‌شناسی تطبیقی»، که در فصل‌های پیشین به آن پرداختیم، برای نخستین بار به مقایسه‌ی یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های اسطوره‌ای ادا با سیاوش ایرانی پرداخت. شخصیت بالدر در پژوهش‌های اسطوره‌شناسی و دین‌شناسی غرب و تأثیر آن در مسیحیت زیاد مورد توجه قرار گرفته، اما آن‌چه از نظر بسیاری دور مانده بود، همسانی‌های این شخصیت با سیاوش در داستان سرایی شاهنامه است. این همسانی‌ها چنان در بافت دو داستان مشهود بود که احتمال الگوی مشترک را دوچندان می‌کرد. قابل ذکر است که ژرژ دومزیل از دانشمندان

1. Snorra-Edda 2. Liederreda 3. Thor 4. Odin 5. Freyr 6. Gerd
7. Balder 8. Loki 9. Stig Wikander

اسطوره‌شناسی هند و اروپایی الگوی بالدرد و هم‌اورد او، یعنی لوکی را در داستان‌های دیگر اقوام، از جمله روایت‌های قفقازی و آسی بررسی کرده، اما شخصیت سیاوش به جهت ویژگی داستان‌سرایی شاهنامه و جایگشت‌های بسیاری که در این اثر وجود دارد، از نظر او هم دور مانده است. ویکاندر نیز میان لوکی و ضحاک در سرانجام سرنوشت آن دو که همان بسته شدن در دل کوهی است، همسانی یافته و خاستگاه آن را هند و اروپایی دانسته است. فریزر نیز برای نخستین بار کشته شدن اسفندیار با شاخه‌ی گز را همانند کشته شدن بالدرد با شاخه‌ی می‌گنله، این نظر نیز در پژوهش‌هایی که در مورد اسفندیار در ایران صورت گرفته، از نظر دور مانده است. گرچه در همان مقاله‌ی سیاوخش و بالدرد، راقم کوشید نظر فریزر را نقد کند و به‌طور مختصر همانندی‌های روین‌تنی بالدرد را اساساً با روین‌تنی سیاوش که در لایه‌های پنهان ابیات شاهنامه پنهان مانده، مطرح سازد. در پژوهش‌های اسطوره‌شناسی تطبیقی ایران متأسفانه هنوز الگوهای منظم و دقیق به کار گرفته نمی‌شود و صرفاً با توجه به همسانی‌های صوری این یا آن شخصیت، نتیجه‌گیری‌های کلی گرفته می‌شود، بی‌آن‌که ساختار داستان‌ها و عناصر سازنده‌ی آن‌ها مورد توجه قرار گیرد. برای نمونه همین شخصیت اسفندیار از زمانی با شخصیت آشیل همسان دانسته شده است، بی‌آن‌که به دیگر عناصر و مؤلفه‌های این هر دو داستان توجه شود. تازه در همان همسانی که تیر خوردن به یکی از اعضای هر دو قهرمان است، توجه نمی‌شود که اگر چشم اسفندیار مانند پاشنه‌ی آشیل نقطه‌ی ضعف پهلوان بود، دیگر نیازی به تیر گز نبود تا راز آن به مدد سیمرغ گشوده شود و این نقطه‌ی ضعف با هر تیر و پیکانی مرگ او را مقدر می‌ساخت.

نام سیاوش

در این جا با توجه به بخش دیگری از «ادا» می‌کوشیم به ریشه‌شناسی نام «سیاوش» بپردازیم. نام سیاوش در اوستا به صورت Syāvaršan آمده است و بارتولمه آن را «دارنده‌ی اسب سیاه» ترجمه کرده است. یعنی Syāv «سیاه» و aršan «اسب نر»^۱. اما سیاوش در اصل ویژگی‌های ایزد گیاهی را نشان می‌دهد و پیش‌تر عناصر بنیادی این بن‌مایه را توضیح دادیم. از طرفی صورت‌های دیگری از نام سیاوش در زبان فارسی میانه و فارسی باقی مانده است که از لحاظ ریشه‌شناسی با صورت اوستایی کاملاً منطبق نیست. برای نمونه تطبیق نام سیاوخش به صورت Syāwaxš با صورت اوستایی آن

1. Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, p. 1631.

توجیه‌پذیر نیست. یوستی نام سیاوش را به معنی «سیاه مو» می‌داند و آوای x (خ) در نام او را قابل مقایسه با ātaxš و ātaš مطرح می‌کند.^۱ اما تنها با طرح این شباهت نمی‌توان دیگر مشکلات معنایی را که با نام سیاوش مرتبط است، حل کرد. چون «وش» در نام سیاوش در اصل به معنی «گیاه» است و اگر یوستی آن را «مو» هم ترجمه کند با ویژگی‌های اسطوره‌ای سیاوش مرتبط است و می‌توان وجود احتمالی ریشه‌ای مشترک را، که در پایین یاد خواهیم کرد، تقویت نماید. اما «اسب» در صورت اوستایی با این عناصر چه پیوندی دارد؟ نگارنده مسئله‌ی «اسب سیاه» و پیوند آن با سیاوش را نیز در گفتار پیشین «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها» روشن نمود. حال باید ارتباط این دو ویژگی را با نام سیاوش نیز جست و جو کرد.

ریشه‌ی مو و گیاه/درخت

بیلی، میان دو اسم varəša «مو» و varəša «گیاه»، در اوستا، پیوند قابل است. او ذیل مدخل bāggara این واژه را به معنی «برگ» از *varka-ra می‌داند که قابل قیاس است با پارتی مانوی wrkr، سغدی varəka، پهلوی valg/vark، فارسی نو barg. در صورت هند و اروپایی uel- «موین، علفی، پشمین» که با -k- در صورت هندی کهن -valkā «بوست درخت» و در اوستایی صورت -varəša «مو» آمده است. بیلی معتقد است که احتمالاً این دسته واژه‌ها، با صورت‌های دیگر خوشه -kš- نیز پیوند دارند، مانند صورت هندی کهن -vrkṣa- که به‌طور خاص برای گیاه سومه/هوم به کار می‌رود و به‌طور عام به معنی «درخت» است.^۲

ارتباط اسب و درخت در اسطوره‌های

هند و اروپایی

از نوسنگی به این طرف در کنار نقش‌های هندسی، نقش درخت و گیاه نیز به کار رفته است. در فرهنگ‌های میان‌رودان، ویژگی تزئینی درخت تبدیل به معنای خاصی شد و زندگی خاص خود را یافت. درخت در زمان‌های مختلف و نزد اقوام مختلف به‌منزله‌ی نمادی برای طبیعت درک ناشدنی قلمداد شده است. نمادی که کهن‌الگوی آن در پیوند با انسان نهفته است.

1. F. Justi, *Iranische Namenbuch*, p. 300.

2. H. W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, p. 275.

درخت جهان

در ناف زرد هشت گوشه‌ی جهان درخت انبوهی با هشت شاخه قرار داشت. پوستش از نقره و برگ‌هایش به بزرگی پوست اسب بود. از نوک درخت، شیرهای زرد بغانه می‌تراوید که اگر از آن می‌نوشتی، تشنگی و گرسنگی ات رفع می‌شد. این تصویری است که از درخت در اسطوره‌های اسکاندیناوی دیده می‌شود. در «ادا» درخت یگدراسیل^۱، درخت جهانی است که سه ریشه دارد و زیر هر ریشه چشمه‌ای، یکی چشمه‌ی ازل، دیگری چشمه‌ی یاد و دیگری چشمه‌ی سرنوشت^۲. این درخت همان درخت بلوط مقدس است و در اکثر روایت‌ها ایزدان و پهلوانان اسب خود را با درخت زندگی مربوط می‌کنند. از این روست که در گریمنسمال^۳ گفته می‌شود که ایزدان در پای درخت، سوار آمدند تا دادگاه برپاکنند^۴.

درخت جهانی یا درخت زندگی در اکثر باورهای اقوام مختلف وجود دارد. این باور در کتاب مقدس نیز آمده است و در باورهای مسیحی با صلیب مسیحیت یکی شده است. تصور درخت به عنوان نماد زندگی در فرهنگ‌های شرق کهن، یونان و روم با آیین‌های درخت مرتبط شده است. نزد ژرمن‌ها، در «ادا»، درخت بلوط یگدراسیل این تصور را نشان می‌دهد. درختی که شاخه‌هایش به آسمان می‌رسد و همیشه سبز است و جایگاه ایزدان به‌ویژه ایزد گیاهی است. درخت یگدراسیل به طور تحت‌اللفظی «اسب یگر»^۵ معنی می‌دهد. «یگر» نامی است که مکرر با ادین^۶ مربوط شده است و «دراسیل» نام اسبی است^۷.

درخت گیاه و اسب در ارتباط با سیاوش

ارتباط درخت/گیاه و نیز نماد «مو» را در پیوند با گیاه و در ارتباط با سیاوش، پیش‌تر، به تفصیل آوردیم. در این جا بیش از هر چیز بر روی نام سیاوش تمرکز می‌کنیم. همان‌طور که یاد شد، سیاورشن اوستایی به معنی «اسب سیاه (دارنده‌ی اسب سیاه)» است که به‌خوبی با مسئله‌ی اسب سیاه سیاوش در شاهنامه، که بهزاد نام دارد و دارای ویژگی بغانه است، و دیگر ویژگی‌های اسب در ارتباط با سیاوش منطبق است. در این جا تنها

1. Yggdrasil 2. M. Lurker, *Der Baum in Glauben und Kunst*, p. 25.

3. Grimmismal 4. U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, pp. 81-82.

5. Ross des Yggr

۶. ایزد ادین، بزرگ‌ترین ایزد در اسطوره‌های اسکاندیناوی است و اسب او نیز دراسیل نام دارد.

7. W. Golther, *Germanische Mythologie*, p. 281.

برای روشن شدن بحث، ایبانی را که شاهنامه در وصف اسب سیاوش آورده است، نقل می‌کنیم:

اسب سیاوش در شاهنامه نیز شبرنگ (= سیاه‌رنگ) است. اما گزارش چندانی از ویژگی‌های او در دست نیست. ویژگی‌های بسیار مهمی که در پیوند با نام سیاوش و کارکرد اسب بال‌دار و جادویی قرار می‌گیرد، پوشیده باقی مانده است. مثلاً هنگامی که سیاوش از آینده‌ی خود ناامید می‌شود و از سرنوشت شوم خود آگاه، در گوش اسب خود نجوا می‌کند:

سیاوش چو گشت از جهان ناامید
چنین گفت: شبرنگ بهزاد را
همی باش در کوه و در مرغزار
ورا بارگی باش و گیتی بکوب
برو تیره خمد روی روز سید
که فرمان مبر زین سپس باد را
چو کیخسرو آید ترا خواستار
ز دشمن به نعلت زمین را بروب^۱
در جای دیگر چون کیخسرو بر اسب پدر می‌نشیند، اسب چون باد به هوا می‌پرد و گویو به خیال آن‌که اهریمن به سیمای اسب، کیخسرو را ربوده به وحشت می‌افتد:

نگه کرد بهزاد را کی بدید	یکی باد سرد از جگر برکشید
بدید آن نشست سیاوش پلنگ	رکیب دراز و جنای خدنگ...
چو کیخسرو او را به آرام یافت	بیوید و با زین سوی او شتافت
بمالید بر چشم او دست و روی	برو یال بسود و بخشود موی
لغامش برو کرد و زین بر نهاد	همی از پدر کرد با درد یاد
چو بنشست بر زین و بفشارد ران	برآمد ز جای آن هیون گران
بکردار باد هوا بردمید	بسپرد و از گویو شد ناپدید
غمی شد دل گویو و خیره بماند	بدان خیرگی نام یزدان بخواند
همی گفت کاهرم‌ن چاره جوی	یکی بارگی گشت و بنمود روی
کنون جان خسرو شد و رنج من	همه رنج بد در جهان گنج من
چو یک نیمه ببرد از آن کوه شاه	گران کرد باز آن عنان سیاه
همی بود تا پیش او رفت گویو	چنین گفت: بیدار دل شاه نیو
که شاید که اندیشه‌ی پهلوان	کنم آشکارا به روشن روان:
بدو گفت گویو: ای شه سرفراز	سنزد کاشکارا بود بر تو راز

۱. شاهنامه، دفتر دوم، ص. ۴۲۷.

تو از ایزدی فرّ و برزکیان به موی اندر آیی ببینی میان
بدو گفت: ازین اسب فرخ نژاد یکی بردل اندیشه آمدت یاد
چنین کردی اندیشه ای پهلوان که آهرمن آمد بر این جوان
کنون رفت و رنج مرا کرد باد پر از غم روان من و دیو شاد...^۱

از این ابیات چنین برمی آید که شیرنگ بهزاد، اسب سیاه‌رنگ سیاوش، دارای فهم و شعور خاصی است. می‌توان با او سخن گفت و با او عهد بست و همچنین قادر به پرواز است. اما توصیف بیشتری از آن در دست نیست. نپرداختن به ویژگی اسب (اسب بال‌دار) چه از سوی فردوسی در شاهنامه و چه از سوی دیگر ناقلان دوران اسلامی، احتمالاً بیشتر برای عقلانی کردن این داستان‌هاست. چراکه این داستان‌ها پیوند خود را با باورهای مردم کم‌کم از دست داده بودند و از این روی، خرده خرده جنبه‌های عقلانی‌تر به آن‌ها داده شده است و معمولاً به همین دلیل جایگشت‌ها در این‌گونه داستان‌ها زیاد صورت می‌گیرد.^۲ اما هر کوششی از این دست که انجام شود، تا وقتی آن داستان بازگفته می‌شود، بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای آن نیز باقی می‌ماند. حال اگر بپذیریم که سیاوش در برخی از داستان‌ها (احتمالاً در منطقه‌ای) نماد سوار و اسب سوار است، پس در اصل، باید با گیاه و حیات متناوب گیاهی نیز، دارای پیوند باشد.

در ابیات زیر از شاهنامه نیز سخن از درختی است که نماد سیاوش و نمودی از درخت جهانی/درخت زندگی است:

فریگیس و کیخسرو از پرستش‌گهی دیدن می‌کنند که وصف آن به صورت زیر است:
فریگیس و کیخسرو آن جا رسید بسی مردم آمد ز هر سو پدید
به دیده سپردند یکسر زمین زبان داد و دام پر ز آفرین
کز آن بیخ پرکنده فرخ درخت از این گونه شاخی برآورد سخت
ز شاه جهان چشم بد دور باد روان سیاوش پر از نور باد
همه خاک آن شارسان شاد گشت گیا بر چمن سرو آزاد گشت
ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد یکی سبز نرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او
به دی مه به سان بهاران بدی پرستش‌گه سوگواران بدی

۱. شاهنامه، صص. ۴۲۷-۴۲۸.

۲. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی جایگشت‌ها در شاهنامه نک. گفتار «تهمینه کیست؟»، در همین کتاب.

کسی کز سیاوش ببايد گريست به زير درخت بلندش بزيست^۱ مهم‌ترين جنبه در اين درخت، متصف شدن درخت هميشه سبزی که سر به آسمان می‌ساید، به صفات سیاوش است که چهر او بر آن نگاریده شده است و در واقع الگوی درخت زندگی/جهانی را به یاد می‌آورد. مسلم است که نمادهای درخت زندگی/جهانی که در نگاره‌های ایرانی نمونه‌های بسيار دارد، با باورهایی مربوط بوده که متأسفانه به‌طور کامل به دست ما نرسیده است. آنچه که به‌طور پراکنده از شاهنامه به دست می‌آید، می‌تواند ما را از طريق پژوهش‌های تطبیقی به نتیجه‌ای محتمل برساند.

نتیجه‌گیری

دیدیم که نام سیاوش از لحاظ ریشه‌شناسی به دو چیز مرتبط است:

۱. اسب سیاه

۲. درخت/موی سیاه

توضیح این ریشه‌شناسی تنها از طريق بن‌مایه‌های اسطوره‌ای ممکن است. در الگوی درخت زندگی در «ادا» نیز درخت زندگی/جهانی با نام اسبی مرتبط شده است که در واقع یادآور توت‌م اسب در فرهنگ هند و اروپایی است. همچنین به اهمیت درخت به‌عنوان نماد زندگی در اکثر فرهنگ‌ها اشاره کردیم. حال با توجه به ابیاتی که در این‌جا آوردیم و نیز در بخش‌های پیشین مفصل‌تر به آن‌ها پرداخته‌ایم، می‌توان تصور کرد که درخت زندگی/جهانی در فرهنگ ایرانی با نام سیاوش مربوط بوده است که خود با باورهای مشترک فرهنگ هند و اروپایی پیوند دارد. «سیاه درخت» می‌تواند بازمانده‌ی توصیفی درخت بلوط باشد که در فرهنگ هند و اروپایی بسيار مقدس بوده است و جایگاه ایزدان تصور می‌شده است. در اسطوره‌شناسی ایرانی باید بیش از هر چیز، شبکه‌های ارتباطی اسطوره‌های ایرانی را از نظر دور نداریم. این ارتباط‌های اسطوره‌ای، متأسفانه هم در اوستا - تحت تأثیر بازنوشت دینی - و هم در شاهنامه - به جهت بازنوشت دوران‌های متأخر و عقلانی شدن آن‌ها - با جایگشت‌های بسيار به دست ما رسیده است. الگوی اسطوره‌شناسی تطبیقی نوي ژرژ دومزیل در پی حل چنین مشکلاتی است تا با در نظر گرفتن اسطوره‌ها، حماسه‌ها، افسانه‌ها و فرهنگ عامه، به ساختار اجتماعی این جوامع نزدیک شود و خاستگاه و دلیل پیدایش

۱. شاهنامه، ۳۷۵-۳۷۶.

مؤلفه‌های اسطوره‌ای مشترک این اقوام را روشن سازد. می‌توان بر این اساس بازمانده‌ی یکی از اسطوره‌های فرهنگ هند و اروپایی، یعنی درخت مقدس جهانی را که با اسب مقدسی هم پیوند داشته است، در پیوند با شخصیت و نام سیاوش روشن کرد.

اسطوره‌ی فریدون در روایات ایرانی

فریدون و ضحاک

بخش عمده‌ای از روایت‌های شاهنامه، بنیاد اسطوره‌ای دارند. این داستان‌ها از سویی بن‌مایه‌هایی اسطوره‌ای همسانی با ریگ‌ودا، از خود نشان می‌دهند و از دیگر سو با اسطوره‌های فرهنگی هند و اروپایی. اما اسطوره‌ها فقط قصه‌هایی ابتدایی – دربارهی جهان طبیعی یا بعضی از به اصطلاح اجداد ما، به منظور سرگرمی قبیله‌ها نیستند. اسطوره‌ها بازتاب واقعیتی ژرف هستند و به صورتی نمایشی دریافت‌های غریزی ما را باز می‌نمایند. علاوه بر این، اسطوره‌ها جمعی و اشتراکی‌اند، و از این طریق به زندگی اجتماعی حس کامل بودن و با هم بودن می‌دهند. مردم بومی هر سرزمین، و در واقع تمام تمدن‌ها، مجموعه اسطوره‌های خودشان را دارند، اما به نظر می‌رسد که بسیاری از آن‌ها تصویرها، موضوع‌ها و بن‌مایه‌های مشترکی هستند که در دیگر جوامع تکرار می‌شوند. یکی از اسطوره‌های بسیار رایج در فرهنگ هند و اروپایی، اسطوره‌ای است که ایزد-پهلوانی اژدهانمایی را می‌کشد. اسطوره‌ی فریدون و ضحاک در شاهنامه یکی از بازنمودهای این بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای است. قرینه ودایی این اسطوره، کشته شدن شماری اژدها در ریگ‌ودا به دست ایندرا/تريته است که در اوستا نیز بیان شده است. اما از همان اوستا این روایت اسطوره‌ای برخلاف روایت ودایی که بن‌مایه‌های اسطوره‌ای را حفظ کرده است، بیشتر رنگ و بوی تاریخی و دینی یافته است.

معرفی دقیق و روشن از شخصیت‌های داستان‌های شاهنامه در مطابقت با شخصیت‌های دیگر آثار مشترک فرهنگی، یکی از کارهایی است که در روشن ساختن

بن‌مایه‌های اسطوره‌ای شاهنامه مؤثر است. در این جا می‌کشیم دو شخصیت فریدون و ضحاک را در شاهنامه پژوهش کنیم و برای این منظور از قرینه‌های این دو در ودا آغاز می‌کنیم.

تربتیه در متون هندی

برای بررسی شخصیت فریدون نخست باید از قرینه ودایی او «تربتیه آبتیه»^۱ آغازید: «تربتیه آبتیه» شخصیتی ودایی است که هیچ سرود کاملی بدو اختصاص ندارد؛ با این همه نام وی در چهل عبارت از بیست و نه سرود یاد می‌شود. لقب تربتیه، یعنی آبتیه، گاه همراه و گاه جایگزین نام وی هفت بار در چهار سرود ریگ‌ودا آمده است: همچنین، نام او بارها در کنار ایندیره^۲ آمده و گاه با خود ایندیره یکی انگاشته شده است. از این گذشته، نامش هفت بار همراه نام اگنی^۳ آمده و گاهی با وی نیز همسان گرفته می‌شود.

این نام چندین بار در کنار نام ماروت‌ها^۴ و ده بار با سومه^۵، ایزد و نوشابه سکرآور، به کار رفته است. از این میان، تنها یک بار نام او به تنهایی یاد شده و آن در سرودی است که وی با نوشیدن جرعه‌ای از سومه، وتره^۶ را هلاک می‌سازد (کتاب یکم، سرود صد و هشتاد و هفت)^۷.

با بررسی سرودهایی که نام تربتیه در آن‌ها یاد شده است می‌توان آگاهی‌های زیر را درباره‌ی وی به دست داد:

۱. جایگاه تربتیه

گفته می‌شود تربتیه در آسمان جای دارد (پنجم، نه) و جایگاهش نهان است (نهم، صد و دو)، گوئیا جایگاه او خورشید است، چرا که سراینده گوید:

«تا آن‌جا که هفت پرتو خورشید می‌تابد، جایگاه من گسترانیده است، تربتیه آبتیه آن را می‌شناسد، او برای خورشیدان خویش سخن می‌گوید: چنین پیدا است که او با این گفته، با خورشید دعوی خویشاوندی می‌کند»^۸.

1. Trita āptiya 2. Indra 3. Agni

۴. ماروت (Maruts) در زبان هند و اروپایی به معنی «پهلوان» است.

5. Soma 6. Vṛtra 7. A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, p. 67.

8. *ibid.*, p. 67.

همچنین، در عبارتی دیگر نقل می‌شود که تریته به اسبی آسمانی مجهز می‌گردد، ساخته شده از خورشیدی که توسط یم^۱ داده شده است.

این اسب در قطعه‌ی بعدی با یم (خورشید) یکسان گرفته می‌شود.^۲ راقم بر این گمان است که احتمالاً قرار داشتن جایگاه تریته در خورشید و دعوی خویشی با آن و نیز پیوندی که با یم می‌یابد با تبار فریدون در متون پهلوی که نسبت او را به جم و یونگهان می‌رسانند، بی‌ارتباط نیست، زیرا جم نیز، با خورشید مرتبط است. «... به عقیده‌ی هندیان، پدر یمه (جم) و یوسونت است: ایرانیان و یوسونت را پدر یمه می‌دانند... بیشتر دانشمندان هم داستان‌اند که یوسونت را خدای خورشید بدانند... در ادبیات پس از ودا یوسونت، نامی عام برای خورشید است، و من به این عقیده رسیده‌ام که معنی اصلی این اسم همین است. ارتباط نزدیک میان شاه سرزمین نیک‌بختان و خورشید کاملاً طبیعی است، زیرا به گفته‌ی دیتیش، باغ خدایان - سرزمین نیک‌بختان - همواره به خورشید یا به خدای خورشید وابسته بوده است... بنابراین، به سهولت می‌توان دریافت که آریائیان نخستین انسان را که در سرزمین نیک‌بختان می‌زیسته است، پسر خورشید به شمار می‌آوردند. و از این روست که جمشید «دارای نگاه خورشید» است، و به همین سبب لقب ثابت «خشیشه»^۳ «درخشان» را که در پهلوی «شید» (یای مجهول) شده، داراست.^۴ چنان‌که گفته شد، در ودا نیز از جایگاه تریته در خورشید یاد می‌شود.

۲. تریته فشارنده‌ی سومه

یکی از جالب‌ترین مشخصه‌های تریته در ودا آماده کردن سومه، نوشابه‌ی سرمست‌کننده و بخشنده‌ی جاودانگی است. تریته آئینه قربانی‌کننده در اسطوره‌ها است و نخستین کسی است که سومه را آماده می‌سازد. در کتاب نهم ودا به این کارکرد وی اشاره می‌شود.^۵ او به وسیله‌ی آذرخش سومه را از آسمان به زمین فرود می‌آورد.^۶ سومه به دست تریته پالوده می‌شود (نهم، سی و چهار).

در جایی دیگر گفته می‌شود که تریته با نوشیدن جرعه‌ای از سومه، ورتره را هلاک می‌کند (یکم، صد و هشتاد و هفت). ایندره نیز با نوشیدن سومه «وله^۷» را هلاک می‌کند.

1. Yama 2. Macdonell, *The Vedic Mythology*, p. 68. 3. xašaita

۴. آرتور، کریستن سن، *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ج. ۲، صص. ۳۴۲-۳۴۳.

5. Macdonell, *ibid.*, p. 68. 6. *ibid.*, p. 69.

۷. Vala: دیو خشکالی که در زیرزمین سکنی دارد: او برادر ورتره است.

او از افشردی سومه که به دست تریته پرداخته شده، نیرو گرفته و «اربوده»^۱ را فرو می‌کوبد و با کمک انگرس^۲ ها «وله» را هلاک می‌کند. هنگامی که سومه نوشابه را جاری می‌سازد او نام تریته را می‌خواند (نهم، هشتاد و شش)^۳.

۳. تریته‌کشنده‌ی ویشوروپه^۴، ورتره^۵ و وله

کشتن ورتره هم به ایندیره و هم به تریته منسوب است. گفتنی است که نقش اصلی در این کار با ایندیره است که با سلاح خویش، آذرخش، ورتره را هلاک ساخته و آب‌ها را آزاد می‌کند و به دلیل همین پیروزی «ورترهن»^۶ لقب می‌گیرد.^۷

اما از برخی عبارت‌های ودا چنین پیداست که ایندیره و تریته به یاری یکدیگر دیو خشکسالی را نابود می‌کنند. برای مثال، در ودا آمده است که (مازوئ‌ها)، ایندیره و تریته را در غلبه بر ورتره یاری می‌کنند (هشتم، هفت)^۸. در ودا از نبرد دیگری نیز سخن در میان است که در آن تریته آبتیه اژدهایی سه سر و شش چشم به نام ویشوروپه را هلاک ساخته و سپس، گاوهایی را که اژدها در غاری پنهان کرده بود آزاد می‌کند. میان نبرد ایندیره با ورتره و تریته آبتیه با ویشوروپه همگونی‌هایی دیده می‌شود. برجسته‌ترین این همگونی‌ها همانا آزاد کردن آن‌هایی است که ورتره در بند کرده بود.

ایندیره با کشتن او آب‌ها را رها ساخت. از سوی دیگر، غاری را که ویشوروپه گاوها را در آن به بند کشیده بود، غار ابرهای باران‌زا دانسته‌اند^۹. از این گذشته، در این نبرد نیز، به سان سلاح جنگ ایندیره، سلاح تریته نیز آذرخش است و با دها یاری‌گر اویند. تریته آبتیه سلاح نیکان خویش را می‌شناسد و ایندیره او را برمی‌انگیزد تا با فرزند سه سر «توشر»^{۱۰} بستیزد و گاوان را رهایی بخشد (دهم، هشت).

۱. Arbuda: نام دیو فضا (جو).

۲. Aṅgirasas: نام یکی از هفت «ریش»‌ها و یکی از القاب اگنی است.

3. Macdonell, *The Vedic Mythology*, pp. 67-68; and A. Keith, *The Religion and Philosophy of Veda*, p.134.

۴. Viśvārupa: موجود سه سر که به دست ایندیره و تریته نابود می‌شود.

۵. Vṛtra: ورتره در ودا به صورت ختنی به معنی «دشمن» است و به صورت اسم مذکر «در بندکننده‌ی آب‌ها» معنی می‌دهد.

6. vṛtrahan

۷. ا. س. گرینباوم، «اسطوره‌ی اژدها کشی در هند و ایران» ص. ۹۲.

8. Macdonell, p. 67

۹. ا. جی. کارنوی، *اساطیر ایرانی*، ص. ۱۷. ۱۰. Tvaṣṭr: منظور پدر ویشوروپه است.

در قطعه‌ای دیگر نیز ایندره دقیقاً کاری همانند با تربته انجام می‌دهد و او هم ویشورویه فرزند توشتر را هلاک می‌سازد و گاوان را به دست می‌آورد.^۱

ایندره (یا احتمالاً اگنی) دیو عریده‌کش، سه سر و شش چشم را مقهور می‌سازد و تربته نیز با نیروی افزون‌شده‌اش گراز (یعنی دیو، یکم، صد و بیست و یک) را با گرز آهنین سر خود (دهم، نودنه) می‌کشد.^۲

ایندره، ویشورویه پسر توشتر را به تربته وامی‌نهد (دوم، یازده). ویشورویه دیو سه سر و شش چشمی است که قرینه‌ی اوستایی آن اژدی‌دهاکه است. بنابر اوستا اژدی‌دهاکه را ثرثونه فرو می‌گیرد. کارکرد دیگری که باز هم به ایندره و هم به تربته منسوب است نابودی «وله» است. در ریگ‌ودا گفته می‌شود که تربته دژهای وله را در هم می‌شکند (یکم، صد و پنجاه و دو). از این رو، کسی که ایندره و اگنی یاری‌اش کنند می‌تواند به دژهای استوار راه یابد (پنجم، هشتاد و شش).

همین نقش را به ایندره نیز نسبت داده‌اند «ایندره با افشره‌ی سومه که به دست تربته پرداخته شده، نیرو می‌گیرد» و «اربوده» را فرو می‌کوبد و به یاری «انگرس»‌ها، وله را هلاک می‌کند (دوم، یازده).^۳ از همگونی نقش این دو تن می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که احتمالاً تربته ایزد آذرخش، سومین صورت یا سیمای آسمانی آتش است که اساساً عضو میانی تثلیث اگنی، وایو (یا ایندره) و سوریه^۴ است. به دنبال روندی طبیعی، ایندره تربته را که در اصل با وی ویژگی‌های همسانی داشت از جایگاهش فروکشید و، در نتیجه، تربته حتی در ودا نیز اهمیت خود را دست داد.^۵ بسیاری از محققان سعی دارند که تربته هندی را سیمای آغازین در اسطوره‌ی اژدهاکشی بپندارند و ایندره را که اغلب نقش اژدهاکشی را به عهده دارد، مزاحم بعدی در چرخه‌ی اسطوره‌ها بدانند.

به پندار اینان در نخستین تحریر این اسطوره، تربته به تنهایی اژدها را می‌کشد در حالی که در تحریرهای بعدی ایندره این نقش را بر عهده دارد. توجه آن دسته سرودها که در آن‌ها هر دو اینان با همدیگر هویدا می‌شوند، این است که پیش از آن‌که ایندره به تمامی نیای خود را تحت الشعاع قرار دهد، تصنیف شده‌اند.

اما پیوند و بستگی مداومی بین ایندره و تربته در لابه‌لای سرودهای ودا دیده می‌شود. بستگی آنان با یکدیگر نوعی معاوضه‌ی قدرت است؛ گونه‌ای پیوند نمادین بین جنگاور و ایزد جنگاور. به نظر می‌رسد که هم ایندره و هم تربته از آغاز در تحریر

1. Macdonell, *The Vedic Mythology*, p. 67. 2. *ibid.*, p. 69. 3. *ibid.*, p. 67.

4. Surya 5. *ibid.*, p. 69.

اسطوره‌ی هندی حضور داشته‌اند و تریته قهرمانی است که اژدها را می‌کشد و ایندیره ایزدی است که او را در این کار یاری می‌دهد.^۱

۴. تریته و برادران

یکی از برجسته‌ترین داستان‌ها درباره‌ی تریته، داستانی است که در «پراهمنا»^۲ آمده است. در این داستان دو برادر به نام‌های اکته^۳ (یک) و دویته^۴ (دو)، تریته برادر سوم را به چاه می‌اندازند.^۵

همین داستان بدون ذکر نام اکته و دویته، در ریگ‌ودا (یکم، صد و پنج) آمده است. ساینه^۶ داستانی را به نقل از ساتیانینس^۷ بیان می‌کند که در آن سه برادر ریشی هستند و تریته سومین برادر به دست دو برادر دیگرش به چاه می‌افتد. نام دویته تنها یک بار در کنار تریته (هشتم، چهل و هشت) و یک بار نیز به تنهایی در سرود اگنی (پنجم، هجده) یاد شده است.^۸ این هر سه را پسران اگنی می‌دانند که از آب دهان او پیدا شده‌اند. اینان خود را به مخاطره می‌افکنند و گناه کشتن اژدها را به گردن می‌گیرند گناهی که در هر قربانی با ریختن آب از آنان شسته می‌شود.^۹ ژرژ دومزیل مسئله‌ی سه در ارتباط با یک و دو را برای قهرمان هند و ایرانی که بر خصم سه سر چیره می‌گردد، بسیار مهم می‌داند، زیرا نام وی از آن برگرفته شده است. به زعم او این روایت قابل قیاس است با هوراس^{۱۰} در روایت رومی که بی‌ذکر از لقب سه، سومین بازمانده از هوراس‌هاست که به تنهایی «خصم سه‌گانه» را می‌کشد.^{۱۱}

در اوستا اشاره‌ای به برادران ثرتونه^{۱۲} نیست اما در شاهنامه و در زین‌الاکهار^{۱۳} به برادران اشاره می‌شود. در شاهنامه نام دو برادر کتایون و برمایه ذکر می‌شود:

برادر دو بودش، دو فرخ همال / ازو هردو آزاده مهتر بسال^{۱۴}

یکی بود ازیشان کتایونش نام / دگر نام برمایه‌ی شادکام

در داستانی که در شاهنامه آمده است گفته می‌شود سه برادر برای کشتن ضحاک به

1. Lincoln, B., *Priests, Warriors and Cattle*, p. 106. 2. Brāhmanas 3. Ekata

4. Dvita

5. A. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, p. 134.

6. Sāyana 7. Sātyāyanins 8. Macdonell, *The Vedic Mythology*, p. 68.

9. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vi p. 99. 10. Horace

۱۱. ژرژ دومزیل، سرنوشت جنگجو، صص. ۳۲-۳۳.

12. θraētaona

۱۳. زین‌الاکهار، گردیزی، ص ۳۶. ۱۴. شاهنامه، دفتر اول، ص. ۷۰.

راه می‌افتند، کتابیون و برمایه در پی فرصتی هستند که در طی راه فریدون را بکشند. آنان سعی می‌کنند او را هنگامی که خفته است با غلطاندن سنگی بزرگ از کوه، بکشند. فریدون از خواب برمی‌خیزد و به افسون سنگ را نگه‌می‌دارد و حتی عمل برادران را به رویشان نمی‌آورد.^۱

همین داستان، بدون ذکر نام برادران، در *زین‌الاخبار* آمده است.^۲ این داستان گرچه در *اوستا* و *متون پهلوی* ذکر نشده ولی از بن‌مایه‌های بسیار مشهور داستانی است که در آن دو برادر، برادر کوچک‌تر را به چاه یا شکاف عمیقی می‌اندازند.^۳

باید توجه داشت که داستان‌های پریان و اسطوره‌ها پیوند بسیاری نزدیکی با هم دارند. همیشه کشیدن خطی میان افسانه‌های حماسی و داستان‌های پریان امکان‌پذیر نیست. «لوی-استروس هم‌کلام با پروپ، دلیلی جدی و استوار برای جدا ساختن اسطوره‌ها از این داستان‌ها نمی‌شناسد، هرچند که در بسیاری از جوامع میان این دو به‌طور ذهنی تفاوت گذارده می‌شود و این تفاوت نیز به‌طور عینی با اصطلاحات خاصی بیان می‌شود. برای انسان‌شناس تفاوتی که بومیان میان این دو قایل‌اند، بسیار جالب است. اما هرگز نمی‌توان یقین کرد که این تفاوت در سرشت آن‌ها قرار دارد. به نظر او حتی می‌توان ثابت کرد که روایت‌هایی که برای جامعه‌ای ویژگی داستان پریان دارند، برای جامعه‌ی دیگر ویژگی اسطوره‌ای دارند و یا بالعکس، این نخستین دلیل است برای این‌که از رده‌بندی‌های دلخواهی پرهیز کرد. اسطوره‌شناس همواره شاهد است که همان روایت، همان اشخاص، همان بن‌مایه‌ها، چه همسان و چه دگردیسی‌یافته هم در اسطوره‌ها و هم در داستان‌های پریان در یک جامعه پدیدار می‌شوند. علاوه بر آن، وقتی که بخواهیم دسته‌ای از دگردیسی‌های درون‌مایه‌های اسطوره‌ای را بازسازی کنیم، به‌ندرت می‌توانیم خود را به اسطوره‌ها محدود سازیم. برخی از این دگردیسی‌ها را باید در داستان‌های پریان جست و جو کرد؛ گرچه ممکن است پی بردن به موجودیت آن‌ها به‌وسیله‌ی اسطوره‌های اصلی میسر شود».^۴

۱. شاهنامه، ص. ۷۲. ۲. *زین‌الاخبار*، ص. ۳۶.

۳. برای اطلاع بیشتر نک. ولادیمیر پراب، *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، صص. ۱۲۳-۱۲۴.

4. Lévi-Strauss, "Die Struktur und die Form", S. 148-149.

۵. تربته و سلاح او

از سلاح تربته در ودا تنها یک بار سخن رفته است: ایندره دیو عریده‌کش، سه سر شش چشم را مقهور می‌سازد و تربته نیز با قدرت افزون‌شده‌ی خویش گراز را (یکم، صد و بیست و یک) با گرزى آهنین (ده، نود و نه) می‌کشد.^۱ همچنین در عبارتی آمده است که تربته در گودالی فرو افتاده و پدر خویش را می‌خواند و از او سلاح نیکان را خواستار است.^۲ برخی محققان گرز را با آذرخش پیوند می‌دهند و آن را سلاح ایزدان و قهرمانان ازدهاکش می‌دانند.^۳ ایندره نیز به جز^۴ مسلح است. هم ایندره و هم تربته مسلح به گرزند. در اوستا میتره، ٲرتثونه و کرساسپه، گرز دارند. گرز میتره صد گره و صد تیغه‌ی ساخته شده از فلز زرد و محکم‌ترین و پیروزمندترین سلاح است.^۵

گرز ٲرتثونه نیز گرز پیروگری است که بنابر یشت نوزدهم، نودودو، وی در هنگام زدن اژی‌دهاک با خود داشت. کرساسپه نیز در یسن نهم، دهم و یشت پنجم، سی و هفت، گرزور توصیف می‌شود. نکته‌ی قابل توجه در ودا این است که تربته با گرز خویش گراز را می‌کشد. همسانی این کار با کشتن گراز توسط میتره قابل تأمل است، چه در اوستا نیز گراز را به افتخار اهریمن منبع شر قربانی می‌کردند.^۶

۶. تربته و ارتباط با گاو

گله/گاو در فرهنگ هند و اروپاییان آغازین اهمیت بسیار داشته و مرکز ثقل جنبه‌های گوناگون زندگی به شمار می‌آمده است. ترکیبات مختلفی، برگرفته از واژه‌ی «گاو»، در میان این مردم برای نامگذاری افراد خانواده به کار می‌رفت، زمان روزانه به «آغاز چرای گاوها»، «یوغ نهادن بر گاوها» و «از یوغ رها کردنشان» تقسیم‌بندی می‌شد و حتی واحد اندازه‌گیری چاله‌های آب بر اساس ریسم گاو بر زمین بود. فراوانی تعبیرهای مجازی که با واژه‌ی «گاو» ساخته شده در ریگ‌ودا چشمگیر است: در آن ستاره‌ها چوپانان گله‌اند، پرتو بامدادی گاوها هستند و ابرهای بارانی گاوها

1. A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, p. 67.

2. Keith, A. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, p. 134.

۳. بهمن سرکارتی، *گزنیای رستم*، صص. ۳۳۱-۳۳۲.

۴. Vajra، این واژه با واژه‌ی گرز هم‌ریشه است.

5. P. Thieme, *Mitra and Aryaman* p. 34.

۶. مارتن ورمارزن، *آئین میترا*، ص. ۱۳۷.

هستند. آسمان و زمین نیز گاهی به شکل گاو نر و ماده نشان داده می‌شوند و خورشید از آن‌ها عصاره‌ی درخشان می‌دوشت.^۱

اما در ودا تنها اشاره‌ای گذرا به ارتباط تریته و گاو می‌رود. درودا دهم، چهل و هشت، گفته شده که ایندیره گاو را برای تریته پرورش داد. و نیز چنین آمده که آنان ساقه‌ی سومه را می‌فشارند، گاو‌ی که فراز کوه‌ها جای دارد، بر فراز قله با آن (سومه) پاک می‌شود؛ سرودها او را به هنگامی که بانگ برمی‌کشد، همراهی می‌کنند. تریته گاو را (به‌سان ورونه) در اقیانوس گرامی می‌دارد.^۲ گرچه در اوستا اشاره‌ای به پیوند میان ثرتئونه و گاو نیست اما در متون پهلوی نسب‌نامه‌ی فریدون با گاو مرتبط است و در منابع اسلامی نیز اشاره می‌شود که فریدون ضحاک را به انتقام گاو نری که در خانه‌ی جدش بود می‌کشد. «کیت» معتقد است که مادر ایزدان باد طوفانی، ماروت‌ها، گاو خط و خال‌دار بوده است که پنداشته می‌شود توصیفی از ابرهای باران‌زاست.^۳ «پری» نیز تریته را خدای طوفان کهن‌تر از ایندیره، دانسته است.^۴ در ودا به ارتباط تریته و ماروت‌ها اشاره می‌رود. هنگامی که ماروت‌های نیرومند چونان برق می‌درخشند، تریته می‌گردد و رودها می‌خروشدند (پنجم، پنجاه و چهار) و نیز گفته شده هنگامی که تریته در راه درخشان ماروت‌ها پدیدار می‌شود، این راه می‌درخشد. همچنین تصور بر این است که تریته، ماروت‌ها را به عرابه‌ی خویش می‌آورد.^۵ جالب این‌جاست که در شاهنامه از گاو -دایه فریدون که گاو‌ی رنگارنگ است سخن رفته، که به دست ضحاک نابود می‌شود.^۶

ثریته^۷ و ثرتئونه در اوستا

در نتیجه‌ی دگرگونی و تحولات مضامین و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای، کارکردها و ویژگی‌های شخصیت تریته آتیه و دایی در اوستا به شخصیت ثرتئونه منتقل گشته است. با این همه، این دو شخصیت دقیقاً دارای همان نقش‌ها و ویژگی‌های ودایی نیستند زیرا عناصر جدیدی به نقش‌های این دو شخصیت افزوده می‌گردد که برخی ریشه در شخصیت‌های ودایی دارند و پاره‌ای دیگر ظاهراً ایرانی‌اند ولی فرض خاستگاه این عناصر اخیر در سنتن اسطوره‌های بومی این سرزمین یا اسطوره‌ها و ادیان بین‌النهرینی

1. M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, pp. 184-185.

2. Macdonell, *ibid.*, p. 68. 3. Keith, A. *ibid.*, p. 62. 4. Macdonell, *ibid.*, p. 67.

5. *ibid.*, p. 68.

۶. به این مسئله در گفتار «گاو برومایه، گرز گاوسر، ماه‌پشانی» در همین کتاب خواهم پرداخت.

7. Ørita

چنان‌که بعضی از محققان می‌پندارند - سخت دشوار است. آشکار است که پدیده‌ی تأثیر متقابل و وام‌گیری مضامین اسطوره‌ها و انتقال خصایص و نقش‌های قهرمانان از فرهنگی به فرهنگی دیگر امری بدیهی است اما تعیین مجراهایی که از طریق آن این انتقال و تأثیرپذیری روی می‌دهد، به شواهد و براهین منطقی کافی نیازمند است.

باید توجه داشت که تحولات دین زرتشت، نظام ایزدان فرهنگ مشترک هند و ایرانی را به هم ریخت. با مطرح شدن اهورامزدا به عنوان ایزد یگانه، یکدست ساختن قدرت‌های ایزدان دیگر تحت قدرت او امری ضروری بود. باید تصور کرد که این هماهنگی چه دشواری‌هایی از پی داشته است و درست به همین دلیل است که انجام نهایی هماهنگی‌های مورد نیاز برای یکدست ساختن قدرت اهورامزدا کاملاً ممکن نشده و اوستای متأخر شماری از این ایزدان و قهرمانان را با رنگ دینی از نو پذیرفته است. «از نظر ایزدشناسی و شاید از نظر اجتماعی، باید با جنگجویان سستی انسانی و ایزدی مقابله‌ای بس بزرگ و دشوار انجام می‌شد؛ مسئله‌ی استقرار مجدد آنان در خدمت دین بهی بود؛ به عبارت دیگر، باید نیرو و دلیری جنگجویان حفظ و استقلالشان از آنان ستانده می‌شد. مطمئناً انجام این کار بدون دشواری ممکن نبود و قربانی اصلی ایندره می‌بود. «کارکرد جنگی» تطهیر شده، میراث رام‌گشته‌ی ایزدی که از آن زمان به بعد به صورت یکی از نابودگرتین یاوران مینوی بد شد، و میان دو ایزد کارکرد نخست، میثره که می‌توانست به سرشت خویش نام قدیم خود را در دستگاه جدید حفظ کند و ورثرغنه (Vraθraṇa = بهرام)، صورت تجسم‌یافته‌ی مینوی پیروزگر، که فرمانبردار میترا بود، بخش شد. از این زمان به بعد، این میترا بود که با گرز بر ناباوران و سرکشان می‌زد و ورثرغنه با تغییر شکل به صورت جانوران با دشمنان مقابله می‌کرد. این دو ایزد با یکدیگر، به بهره‌گیری از جنگ‌افزار و چیرگی بر دشمنان، پیروزی جامعه‌ی دین‌باوران را تضمین می‌کردند، چنان‌که پیش از این، ایندره مایه‌ی پیروزی قبایل آریه^۱ بود^۲. درواقع، ورثرغنه یکی از معروف‌ترین القاب ایندره‌ی هند و ایرانی را از آن خود ساخته است. تریته‌ی ودایی، یاور ایندره، در اوستا به ثرتونه تبدیل می‌شود. و برخی از کارکردهای مشترک با تریته‌ی ودایی را با خود به اوستا می‌آورد.

در این بخش نیز ما نخست شواهد و اشاراتی را که در متون اوستایی به این دو شخصیت رفته، ارائه می‌کنیم و تا آن‌جا که مقدور باشد، به بررسی این موارد خواهیم پرداخت.

1. Arya

۲. ژرژ دومزیل، سرنوشت جنگجو، صص. ۱۶۰-۱۶۱.

از ثریته دو بار، یکی در فرگرد بیستم و نندیداد و دیگر بار در بند ده یسن نهم، و از ثرتونه یازده بار در اوستا، یعنی در یشت پنجم بند سی و سه و شصت و یک؛ یشت نهم بند سیزده؛ یشت سیزدهم بند صد و سی و یک؛ یشت چهاردهم بند چهل، یشت پانزدهم بند بیست و سه؛ یشت هفدهم بند سی و سه و سی و پنج؛ یشت نوزدهم بند سی و شش و نود و دو، یسن نهم بند هفت، و نندیداد اول بند هفدهم نام رفته است. اوستا از ثریته‌های دیگری نیز نام می‌برد. از جمله آنان یکی ثریته پسر سایوژدری^۱ است که نامش در یشت پنجم بند هفتاد و دو و یشت سیزدهم بند صد و سیزده آمده است. دیگری ثریته‌ی جنگجو است (سريت متون پهلوی) که هنگام شهریارى کوی اوسن^۲ نیای ویشناسب می‌زیست و سگ پشیریکا^۳ او را کشت. گمان می‌رود این ثریته با سريت و سرب‌ها یکی است که بنا بر (دینکرد) فروشی او از بهشت به سوی ویشناسب آمد و به او گردونه‌ای شگفت ارزانی شد. گفته شده است ثریته‌ای که در زمان کوی اوسن می‌زیست هفتمین پسر بوده که در این صورت کمتر احتمال می‌رود که این نام در اصل به معنی «سومین» باشد.^۴

ظاهراً واژه‌ی *θraētaona* (ثرتونه) اوستایی صورت متأخر *θrita* (ثریته) است و اشتقاق این دو را از *Trito** دانسته‌اند.^۵ اما مایرهورفر اشتقاق *θrita* را از *Tritá* دانسته و *θraē-tau[a]na* را مشتق از این واژه نمی‌داند و آن را «دارنده‌ی سه توانایی» معنی می‌کند.^۶ در حالی که بسیاری از پژوهشگران ریشه‌ی ثریته آبتیه‌ی ودایی را با ثرتونه آتویه^۷ اوستایی یکسان می‌دانند. جزء نخست این دو نام‌واژه را به رغم ناهمسانی با یکدیگر مرتبط می‌دانند. ثرتونه را صفت نسبی از واژه‌ی اوستایی ثریته و برابر دقیق واژه‌ی سنسکریت *Tritá* و هر سه را برگرفته از صورت هند و اروپایی *Trito** «سوم» دانسته‌اند. درباره‌ی این که اسم خاص ثریته و ثریته در اصل به معنی «سومین» است یا آنکه صرفاً به سبب هم‌آوایی آن با *θrita* چنین معنایی از آن مستفاد کرده‌اند، به تفصیل سخن رفته است. قدر مسلم بخش نخست واژه‌ی هندی «ثریته آبتیه» از اصل هند و اروپایی *Trito** به معنی «سوم» مشتق شده که برابر یونانی آن *Tritos*، آلبانیایی *Tretë*، لاتین *Tertius* است و همه «سه» معنی می‌دهند.^۸ مکدونال قرار گرفتن واژه‌ی ثریته در

1. Sāyūzdri 2. Kavi usan 3. Pairikā

4. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, V. I, p. 98, No 89.

5. B. Lincoln, *Priests, Warriors and Cattle*, p. 104.

6. M. Mayrhofer, *Iranische Personennamenbuch*, I. 82. 7. *θraētaona āθwiya*

8. B. Lincoln, *ibid.*, p. 104.

کنار dvitya «دوم» و akta «یکم» را تأییدی بر این مدعا می‌داند.^۱ بخش دوم این نام، یعنی āptiya از صورت هند و اروپایی *ātpias مشتق گشته و در اوستا به āwya بدل شده است. گمان می‌رود تحت تأثیر ریشه‌شناسی عامیانه این واژه با āp «آب» پیوند خورده باشد.^۲ ژرژ دومزیل نیز آئوهی اوستایی را صورتی مخدوش از آتیه می‌داند که دیگر معنی آن در اوستا مفهوم نبوده است. زیرا در روایت ایرانی که پیوند این نام و آب‌ها فراموش شده و آتیه به صورت آئوه مخدوش شده، ارتباط ثرثونه و آئوه با کارکرد سوم که همان آب، یخشنده‌ی باروری و... باشد حفظ شده است.^۳ با این همه، در تأیید پیوند تریته آتیه با آب اشاره‌ای در ریگ‌ودا (هشتم، چهل و هفت) شده است: سایانه او را پسر آب‌ها معرفی می‌کند. لقب دیگر تریته که تنها یک بار در ریگ‌ودا (دهم، چهل و شش) ذکر شده، Vaibhūvasa است و گویا لقبی نیایی بوده که با فشردن سومه مربوط بوده است.^۴ از این گذشته، اکته، دویته و تریته هر سه از آب دهان اگنی آفریده شده‌اند و از او نیز پیروی می‌کنند و گناه اگنی را که کشتن اژدها بوده به گردن می‌گیرند و با اجرای مراسم قربانی و ریختن آب، گناه آنان زدوده می‌شود.^۵

اما لینکن نظری جز این دارد. او معتقد است که واژه‌ی *ātpya ظاهراً «نام خاندانی از پهلوانان است و برخلاف دیدگاه رایج، این واژه با آب هیچ ارتباطی ندارد. پیش از وی نیز بارتولمه و واکرناگل این نظریه را به‌طور متقاعدکننده‌ای طرح کرده بودند.^۶ مایر هوفر نیز معتقد است که این واژه با آب ارتباطی نداشته و آن را به صورت *ā-Tp-ia از ریشه‌ی Tp- به معنی «گرم شدن، تفتن» بازسازی می‌کند.^۷

از سویی دیگر پوکرنی با بازسازی واژه‌ی هند و اروپایی átos و atta به ترتیب به معنی «پدر و مادر» و نیز صورت هندی کهن atta به معنی «مادر بزرگ و خواهر» و قریبه‌های دیگر در زبان‌های یونانی و لاتینی و... که بیشتر آن‌ها به معنی پدر و پدر بزرگ‌اند، واژه‌ی āwya را به معنی «از تخمه شاهی» می‌داند.^۸ گفتنی است که در الواح ایلامی مکشوف در تخت جمشید واژه‌ی Atpizza ذکر گشته که بنا به نظر مایر هوفر

1. A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, p. 68.

2. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, p. 98.

۳. ژرژ دومزیل، سرنوشت جنگجو، ص. ۳۵.

4. A. A. Macdonell, *ibid.*, p. 69. 5. M. Boyce, *ibid.*, p. 98.

6. B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle*, p. 104, n. 41.

7. M. Mayrhofer, *Kurzegefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindisches*, p. 168.

8. J. Pokorny, *Indogermanische etymologisches Wörterbuch*, p. 71

با واژه‌ی اوستایی *θwya* مربوط است.^۱ اما ژرژ دومزیل بیش از توجه به جنبه‌ی ریشه‌شناختی نام آئویه، توجه خود را بر روی کارکرد آئویه و ارتباط آن با آب و باروری که کارکرد اصلی کنش سوم در ساختار سه‌گانه‌ی اجتماعی هند و اروپایی است قرار داده است. او نشان می‌دهد که آئویه‌ها، در پاک گردانیدن گونه‌های مختلف لکه‌های ننگ و حتی مخاطرات انسانی دیگر چون بزه، نشان‌های شوم و بیماری‌ها^۲ آزموده‌اند. به این بخش در فصل‌های دیگر دوباره خواهیم پرداخت.

اشارات اوستا درباره‌ی ثرتونه را می‌توان براساس موضوع آن‌ها چنین تقسیم‌بندی نمود:

۱. جایگاه ثرتونه

بنا بر فرگرد یکم بند هفدهم و نندیداد زادگاه ثرتونه سرزمین ورنه^۳ است: «به‌عنوان یکی از بهترین جای‌ها که من اهورمزدا آفریدم، سرزمین چهارگوش ورنه است که ثرتونه کشنده‌ی اژی‌دهاک در آن زاده شد»^۴.

همچنین در یشت پانزدهم، بند بیست و سوم که در ستایش اندراوی است، گفته می‌شود: «اوراستود پسر خاندان آئویه، از خاندان توانا، در سرزمین چهارگوش ورنه، بر سریر زرین... با دست پر...»^۵. عین این عبارت در یشت پنجم بند سی و سوم و یشت هفدهم بند سی و سوم نیز تکرار می‌شود. در یشت نهم بند سیزدهم که در ستایش درواسپ (*Drāvaspa*) است، نیز آمده است: «ثرتونه پسر آئویه، از خاندان نیرومند، در سرزمین چهارگوش ورنه، صداسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند و زوهر تقدیم کرد»^۶. برخی از محققان ورنه را گیلان یا دیلم می‌دانند اما نیبرگ با این نظر مخالف است. او می‌گوید: «فرضیه‌ی آندراس که در نهایت امر به نظریه‌ی هاوگ^۷ برمی‌گردد مبنی بر این‌که نام سرزمین گیلان *Gel* در جنوب غربی دریای مازندران به یک ریشه‌ی مفروض *Varnya** می‌رسد، و با *Varəna* یکی است از هر نظر برای من نپذیرفتنی است». او سرزمین ورنه را در جایی موسوم به بپر – یعنی آن‌جا که سرزمین اژی‌دهاک است – می‌داند که پیرامون رود سیحون قرار داشته^۸، هنینگ

1. M. Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana*, p. 131.

۲. ژرژ دومزیل، سرنوشت جنگجو ۴۶-۴۷.

3. *Varəna* 4. F. Wolf, *Avesta*, p. 319. 5. *ibid.*, p. 270. 6. *ibid.*, p. 196.

7. Haug

۸. ه. س. نیبرگ، دین‌های ایران باستان، صص. ۳۲۲، ۴۸۱.

ورنه را با Varṇu سنسکریت و بانر (Bunner) امروز یکی می‌داند.^۱

۲. ثریتَه فشارنده‌ی هوم

در اوستا اشاره‌ای بدین نکته که ثرتئونه فشارنده‌ی هوم است نمی‌رود. اما بنا بر یسن نهم بند ده، ثریتَه سومین کسی است که هوم را می‌فشارد؛ اولین بار ویونگهان هوم را می‌فشرد که به پاداش آن صاحب فرزندی به نام یمه می‌شود. دومین بار آئویه هوم را فشرده است که به پاداش آن فرزندی برای او آمده به نام ثرتئونه که خوشکاری او کشتن اژی‌دهاکه‌ی سه‌پوزه، سه سر، شش چشم بود. بنا بر بند هشتم یسنای نهم چون زردشت از هوم پرسید چه کسی تو را برای سومین بار فشرد، هوم در پاسخ گفت: «ثریتَه، توانا‌ترین مرد از خاندان سام از مردم، سه‌دیگر بار مرا برای جهان استومند فشرد این پاداش به او بخشیده شد، این آیفت برای او آمد که برای او دو پسر زاده شدند، اوراشید و گرشاسب (یکی) داور (دادستار) و دیگری جوان (ابراکار)، گیسور (دارای موی مجعد)^۲ گرزدار که زد اژدهای شاخ‌دار اسب اویار مرد اویار»^۳. ارتباط بین گرشاسب و ثریتَه تنها در این یسن ذکر شده و ثریتَه در این جا پدر گرشاسب معرفی می‌شود. درباره‌ی این پیوند پس از این سخن خواهیم گفت.

۳. ثرتئونه‌کشنده‌ی اژی‌دهاکه^۴

اصلی‌ترین نقش ثرتئونه در اوستا کشتن اژی‌دهاکه سه‌پوزه‌ی سه‌کله‌ی شش چشم است که تقریباً در اکثر مواردی که نام ثرتئونه یاد می‌شود از این نقش نیز سخن می‌رود. باید خاطرنشان سازیم که نام، ویژگی و کارکرد اژی‌دهاکه در اوستا بازتاب چند نیروی مخرب در ودا است. بخش نخست آن اژی برگرفته از اهی^۵ به معنی «مار» است که در بخش نخست نام اهی ورتره دیده می‌شود و بخش دوم آن دهاکه می‌تواند برگرفته از «واژه‌ی ودایی dasā باشد که در ودا بیشتر بومیانی که دشمن آریایی‌ها هستند، با آن معرفی می‌شوند»^۶. این ویژگی بیگانگی در خاستگاه و جایگاه ضحاک در متون بعد از اسلام باقی مانده است. از طرفی اژی‌دهاکه سه سر، سه پوزه و شش چشم معرفی می‌شود که

1. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, p. 101.

۲. راجع به گیسور بودن گرشاسب نک. بهار مختاریان، «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران».

۳. محمدتقی راشد محصل، «درآمدی بر دستور زبان اوستایی»، ص. ۹۰.

4. Aži dahāka 5. ahi 6. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, pp. 149-151.

برابر با ویژگی ویشوروپه ودایی است. همین پیچیدگی‌ها نشانگر تحولاتی است که پس از جدایی هند و ایرانیان و سرانجام دین‌آوری زرتشت سال‌ها ادامه داشته و نتیجه‌ی آن، گونه‌هایی است که در اوستا و سپس متون فارسی میانه و شاهنامه دیده می‌شود.^۱

در یشت پنجم (بند سی و سه تا سی و پنج) ثرتونه فرزند آئویه از اردویسور آناهیتا می‌خواهد: «این کامیابی را به من ده، ای نیک، ای تواناترین، ای اردویسور آناهیتا که من بر اژی‌دهاکه سه پوزه، سه کله و شش چشم، هزار حیل‌ی بسیار نیرومند، دروج دیوی، بدکار دیوی برای جهان‌ها که او را اهریمن نیرومندترین دروج آفرید بر علیه جهان مادی، برای نابودی جهان راستی... او را کامیاب ساخت اردویسور آناهیتا...»^۲.

این مضمون به همین صورت در یشت هفدهم (بند سی و سه تا سی و پنج) تکرار می‌شود و ثرتونه در آن‌جا از ارته درخواست کامیابی کرده، ارته نیز بدو ارزانی داشت آنچه او خواسته بود^۳. همین عبارت در یشت پانزدهم (بند بیست و سه تا بیست و پنج)، یشت نهم (بند سیزده تا پانزده)، یسن نهم (بند هفت و هشت) آمده است. در بهرام یشت بند سی و نهم و چهلم آمده است که ثرتونه پیروزی مورد آرزوی سروان و پروان و نیکنمان را به دست می‌آورد. این پیروزی را که اسب نر و شتر مغتلم و آب ناورو با خود می‌برد، کاووس نیز آرزو کرده بود^۴. در یشت نوزدهم بند سی و چهار تا سی و هشت که سخن بر سر گسستن فره از یمه و پیوستن آن به چند تن از جمله ثرتونه است، نیز سخن از اژدهاکشی وی در میان است^۵. در بند نودودو همین یشت از گرز پیروزمندی که ثرتونه با آن اژی‌دهاکه را کشت سخن گفته می‌شود^۶.

هم در ودا هم در اوستا مهم‌ترین نقش تربته آبتیه و ثرتونه آئویه کشتن اژدهای سه سر ویشوروپه و ورتره است و در اوستا ثرتونه اژی‌دهاکه را می‌زند (=می‌کشد). هم ویشوروپه و هم اژی‌دهاکه اژدهایی سه سراند. اما ورتره در ودا شخصیتی بیگانه است، زیرا ورتره نه در شمار دئوهاست و نه آدیتیاها^۷. اژی‌دهاکه نیز فردی از سرزمینی بیگانه معرفی می‌شود.

۱. شرح این ویژگی در مقاله‌ی «مرداس، نیک مرد آدم‌خوار» خواهد آمد.

۲. F. Wolf, *Avesta*, p. 170. نیز نک. ابراهیم پورداود، یشت‌ها، ج. ۱، صص. ۲۴۷-۲۴۹.

۳. F. Wolf, *ibid.*, p. 281. نیز نک. پورداود، یشت‌ها، ج. ۲، صص. ۱۹۳-۱۹۴.

4. F. Wolf, *Avesta*, p. 263. 5. *ibid.*, p. 289.

6. *ibid.*, p. 296.

Darmesteter, J., *Le zend-Avesta*, V.II, pp.14,375,572,585,625.

و نیز نک. به:

۷. آدیتیاها به گروهی از ایزدان در ودا اطلاق می‌شود.

از سوی دیگر این دو به دست ایزدان یا پهلوانانی که بر ایشان نتاخته‌اند، به هلاکت می‌رسند. بدین معنی که ورتره بر آدیتیاها حمله می‌آورد و ایندیره که در شمار دئوه‌هاست نابودش می‌کند و اژی‌دهاکه نیز که بر یمه (جم) می‌تازد، به دست فریدون مغلوب می‌شود. ضمناً «ثرتونه با کشتن اژی‌دهاکه لقب ورترغنه را به دست می‌آورد. درواقع رابطه‌ی ثرتونه با لقب ورترغنه به مثابه‌ی قرینه‌ی پیوند ایندیره با صفت ورترغنه ارزیابی می‌شود. بدین سان می‌توان استدلال کرد که ثرتونه همانند ایندیره، پیش نمونه‌ی ورترغنه بود و پس از وی نیز قهرمانان برجسته‌ی حماسی این لقب را دارا شدند^۱. چنان‌که گفته شد لقب ثرتونه در اوستا ورترغنه^۲ (پروزمند، کشنده‌ی ورتره، ایستادگی شکن)^۳ است که در متون پهلوی لقب ویژه‌ی فریدون^۴ یعنی «پیروزگر»^۵ ظاهراً مترادف «ورترغنه» است. گفتنی است که تریته شخصیتی اسطوره‌ای و پهلوانی بزرگ بود، اما فاقد نشانه‌های بغانه و ایزدی است. در متون ایرانی نیز شواهدی که نشانگر جایگاه و منزلت ایزدی ثرتونه باشد، وجود ندارد. در وداها نیز او اساساً دارای خصایص انسانی است و ایزدان یاریگر او هستند، ولی او خود در شمار ایزدان نیست. تنها در دو سرود او به سان ایزدان جلوه می‌کند (ریگ‌ودا، پنجم، بند چهل و یک تا چهل و چهار، هشتم، بند چهل و شش)^۶.

در اوستا نیز ثرتونه در شمار ایزدان نیست. او شخصیتی ستوده است که از ایزدان (وایو، آناهیتا، درواسپ و ارته) می‌خواهد تا در غلبه بر اژی‌دهاکه یاری‌اش دهند. در اوستا ثرتونه کشنده‌ی اژی‌دهاکه معرفی می‌شود ولی متون پهلوی کشنده‌ی نهایی اژی‌دهاکه را اگرشاسب می‌دانند. این بن‌مایه‌ی اژدهاکشی، در اسطوره‌های هند و اروپایی یکی از مضامین پر دامنه‌ای است که نبرد پهلوانان اژدهاکش با اژدها، روایت اسطوره‌ای شاخص آن‌ها به شمار می‌رود. برای مثال می‌توان نبرد زئوس با تیفون، آپولون با پوتون، و هراکلس با هودرا، ثور با جوومنگند، و یا نبرد ایندیره با اهی ورتره و تریته با

۱. برای آگاهی بیشتر نک. ۱. س. گرینباوم، «اسطوره‌ی اژدهاکشی در هند و ایران»، ص. ۹۲.
۲. بارنلمه varəθarəyha را در کاربرد عام به معنی پیروز و پیروزی می‌گیرد و به صورت اسم خاص نام ایزد بهرام می‌داند. نک.:

C. Bartholomea, *Altiranisches Wörterbuch*, 1420.

۳. ایستادگی شکن ترجمه‌ی بنونیست است. نک.:

E. Benveniste, et L. Renou, *Vṛtra et Vṛθagna*, p. 85-6.

۴. در متن روایت پهلوی چنین آمده است: «و فریدون بسیار پیروزگر بود». نک.:

E. B. N. Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat*, p. 139.

5. B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle*, p. 105.

ویشوروپه و ورتره را در اسطوره‌های هند و اروپایی نام برد.

نکته‌ی در خور اهمیت، گذشته از شباهت نرتونه و کرساسپه در کشتن اژدها، همانندی‌های دیگری است که نمی‌توان آن‌ها را تصادفی انگاشت. نخست این‌که در متون پهلوی کشنده‌ی نهایی اژی‌دهاکه گرشاسب است و انتقال نقش نرتونه به گرشاسب در متون پهلوی نمی‌تواند بی‌دلیل باشد. دیگر این‌که هر دو فره‌گسسته از جم را در دومین و سومین بار به دست می‌آورند. هر دو اینان نیز گرز دارند. از این گذشته اوستا نام پدر کرساسپه را نرتیه ذکر کرده که همان نرتیه آپتیه ودایی است.

پیش از این از پیوند نرتونه آئویه با نرتیه سخن گفتیم. بن‌اساس شواهدی که ارائه‌گشت می‌توان نتیجه‌ی زیر را ارائه نمود:

نرتیه (آپتیه): ۱. پدر کرساسپه (کرساسپه کشنده‌ی اژدهای شاختار)

۲. (نرتونه آئویه) کشنده‌ی اژی‌دهاکه

این گمان که پدر کرساسپه نرتیه دیگری باشد، خطاست زیرا نرتیه پدر کرساسپه سومین فشارنده‌ی هوم است و او کسی جز نرتیه‌ی آپتیه‌ی فشارنده‌ی سومه نیست. در منابع پهلوی نام پدر گرشاسب، سريت و در منابع اسلامی اثرط یاد شده است. گفتنی است که گرشاسب پسر عم فریدون نیز محسوب می‌شود. درباره‌ی این پیوند می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که «روایات گرشاسبی کهن و اسطوره‌ای‌اند و از دوران مهاجرت اقوام ایرانی به یادگار مانده. به گمان هرتسفلد^۱ خود افسانه‌ی گرشاسب که یادگاری‌هایی از آن به‌طور پراکنده در یشت‌های اوستا به جای مانده، گونه‌ی جابه‌جا شده و تغییر یافته‌ی اسطوره‌ی کهن آریایی کشتن اژدهای گیاهانی ورتره به دست ایندره/بهرام است. از این اسطوره‌ی آغاز آفرینشی قدیم در دوران‌های بعدی در ایران دو روایت پرداخته‌اند: نخست داستان فریدون و اژدهاک که در شمال غرب ایران رواج داشته و دیگری افسانه‌ی گرشاسب و اژدرکشی او که در شمال شرق و ایالات آراخوزیا (رخج) و زرنگ قدیم سایر بوده است و یک روایت سوم و جدیدتر نیز از این اسطوره پرداخته شده که به عقیده‌ی هرتسفلد همان داستان کیخسرو و افراسیاب است. به نظر هرتسفلد اسطوره‌ی گرشاسب در حقیقت روایت آراخوزیایی افسانه‌ی فریدون است»^۲. به گمان من شاید بتوان

1. Herzfeld

۲. بهمن سرکارتی، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای»، صص. ۱۷۹ - ۱۸۰.

قرینه‌ی ایندره و تریته ودایی را به ترتیب در سیمای شخصیت‌های اسطوره‌ای ثرتونه و کرساسپه دید. دارمستتر بر این باور است که اسطوره‌ی کرساسپه بسیار سریع جذب رستاخیز دین زرتشتی شد و از این رو جنبه‌های اسطوره‌ای خود را حفظ کرد.^۱ ویکاندر نیز بر این گمان است، در بند شدن اژی‌دهاکه به دست فریدون و نابود شدن او به دست کرساسپه در آخر زمان، نشانگر سنت تاریخی متأخری است که کوشیده روایات پیش از خود را به نوعی از لحاظ تاریخی به هم مربوط کند.^۲

در حقیقت آنچه در اوستا باقی مانده پاره‌هایی از اسطوره‌ی اژدهاکشی است و بخش‌هایی از این اسطوره به‌طور پراکنده در منابع پهلوی و املا می‌تکرار می‌شود. اما، چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد، خاستگاه دقیق این روایت‌های افزوده مشخص نیست. همان‌گونه که در ودا تریته در مقام پهلوان نقش هلاک‌سازی اژدهای ویشوروپه و وله را بر عهده دارد و ایندره را یاری می‌رساند، به همین سان نیز در روایت ایرانی گرشاسب که نقش اصلی‌اش کشتن اژی‌شاخدار و گندرو است، ثرتونه شاه-پهلوان را یاری می‌رساند تا بر اژی‌دهاکه چیره شود.

همانندی بین ایندره و ثرتونه به جز لقب ورترنه/ورثرنه، گرز آنان است. سلاح ایندره «وَجَر» نام دارد که این واژه با «گرز» سلاح فریدون، هم‌ریشه است.^۳ تریته و کرساسپه نیز دارای گرزند. می‌توان چنین پنداشت که اسطوره‌ی گرشاسب تنها روایت دگرگونه‌ای از افسانه‌ی فریدون نبوده و این دو روایت از دو منطقه‌ی جداگانه نیستند، بلکه باز نمود ایرانی از اسطوره‌ی تریته و ایندره هستند که خود خاستگاهی هند و اروپایی دارد.

بدیهی است که در آمیختگی خصایص ایزدان و پهلوانان و نیز انتقال ویژگی‌های یک شخصیت اسطوره‌ای پیش نمونه به چند تن از پهلوانان را نباید فراموش کرد. این امر به‌ویژه پس از اصلاحات زردشت صدق می‌نماید، چون یکی از نتایج اصلاحات وی آن بود که برخی از شخصیت‌های اسطوره‌ای-دینی نقش خود را از دست دادند و نقش آنان به دیگران واگذار گردید. با این همه، پاره‌های پراکنده‌ی شواهدی که نشان از مقام برجسته‌ی یکی از این پهلوانان که از جایگاه رفیع خود به زیر کشیده شد، امکان برخی استنباط‌های منطقی را فراهم می‌آورد.

1. St. Wikander, *Vayu*, p. 162. 2. *ibid.*, p. 164. 3. Vajra

۴. برای آگاهی بیشتر نک. گربنام، «اسطوره‌ی اژدهاکشی در هند و ایران».

۴. ثرتونه درمان‌بخش، ثریته

در یشت سیزدهم بند صد و سی و یک از فروهر ثرتونه که با ستودنش می‌توان با بیماری‌ها مبارزه کرد یاد شده است: «فروهر پاکدین ثرتونه از خاندان آثویه را می‌ستاییم. از برای مقاومت کردن بر ضد جرب و تب و... لرزه و تب و... از برای مقاومت کردن بر ضد آزار مار...»^۱.

در فرگرد بیستم، بند یک و دووندیداد به ثریته نامی اشاره می‌رود که نخستین پزشک است:

«زردشت از اهورامزدا پرسید: ای اهورا مزدا!... چه کسی بود نخستین پزشک خردمند فرخنده، توانگر، فره‌مند، روین تن و پیشداد؟ چه کسی بود که بیماری را به بیماری بازگرداند؟ اهورا مزدا پاسخ داد: «ثریت» بود نخستین پزشک خردمند، فرخنده، توانگر، فره‌مند، روین تن و پیشداد که بیماری را به بیماری بازگرداند که مرگ را به مرگ بازگرداند، که نخستین بار نوک دشنه و آتش و تب را از تن مردمان دور راند. او بود که به جست و جوی داروها و شیوه‌ی درمان برآمد و امشاسپند «شهریور» برای پایداری در برابر بیماری، در برابر مرگ، در برابر درد و تب، در برابر ناخوشی، پوسیدگی و گندیدگی که اهریمن به پتیارگی خویش برای گزندرسانی به تن مردمان آفرید، داورها و شیوه‌های درمان را بدو بخشید و آموخت...»^۲ بویس معتقد است که وجود همانندی‌های وداپی نشان می‌دهد که Atpias* در دوران هند و ایرانی در حدود اواخر هزاره‌ی دوم پیش از میلاد می‌زیسته و احتمالاً دو مرد بزرگ از خاندان Atpias* بوده‌اند که یکی جنگاور و دیگری پزشک بوده و به تدریج بر اثر سنت هر دو اینان با هم یکسان گشته‌اند و سرانجام در ایران شخصیتی چون ثرتونه هم به عنوان جنگاور و هم پزشک ستایش می‌شود.^۳ اما این‌گونه رویکردهای تاریخی در اسطوره‌شناسی تطبیقی نو قابل بحث است. ژرژ دومزیل ساختار اجتماعی هند و اروپاییان را به سه ساخت بر اساس سه کارکرد اجتماعی بخش می‌کند، کارکرد سوم را با باروری، تولید اقتصادی، تندرستی، جوانی، ثروت و سعادت مرتبط می‌داند. او پیوند این ویژگی‌ها را با آب و پزشکی مطرح می‌سازد. «آب بخشنده‌ی باروری، خوراک، درمان، پاک‌ی، مانند زمین اساساً به کارکرد

1. F. Wolf, *Avesta*, p. 253.

نیز نک. ابراهیم پورداود، یشت‌ها، ج. ۲، صص. ۱۲-۳.

2. F. Wolf, *ibid.*, pp. 433-434.

3. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, pp. 99-100.

سوم تعلق دارد. در روایت ایرانی پیوند میان نام آئوبه و آب فراموش شده، و تنها صورت مخدوشی از آبتیه ودایی به صورت آئوبه باقی مانده است، اما ارتباط ثرتونه و آئوبه با کارکرد سوم حفظ شده است.^۱ در ودا آبتیه‌ها نقش پاک‌کنندگی لکه‌های ننگ و حتی مخاطرات انسانی دیگر، چون بزه، نشان‌های شوم، بیماری‌ها را دارند.^۲ این نقش در برخی متون دوران میانه و اکثر متون اسلامی ذکر شده است.

۵. ثرتونه و فره یمه

در زامیاد یشت، بند سی و ششم آمده است چون یمه تسلیم دیو دروغ گشت فره او به سیمای مرغی از او بگسست و در سه نوبت به میثره، ثرتونه و کرساسپه پیوست: «دومین بار بگسست آن فره یمه پسر ویونگهان، به پیکر مرغ وارغن پیرون آمد، این فره را پسر خاندان آئوبه، ثرتونه، گرفت، چنان‌که او در میان مردمان پیروزمند، پیروزمندترین بود، گذشته از زردشت».^۳

به عقیده‌ی کریستین سن خورنه تجلی ویژه‌ی آتش است که بنا بر اعتقاد زرتشتیان تاجدار قانونی را همراهی می‌کند و از دست غاصب می‌گریزد. اسطوره‌ی از دست رفتن سه باره «خورنه» را مشکل می‌توان تفسیر کرد. وسترگارد^۴ هم‌داستان با اندیشه‌های معمول زمان خود، آن را یک طبیعت-گرایی نمادین به‌شمار می‌آورد. دارمستتر این دو توجیه را پیشنهاد می‌کند: یا سخن از سه فره متفاوت است؛ در این صورت منظور سه آتش جنگجویان (آذرگشسب)، موبدان (آذر فرنیغ) و کشاورزان (برزین مهر) است که دومی را میثره (مهر) اولی را کرساسپه (گرشاسب) و سومی را ثرتونه (فریدون) برگرفت، یا این‌که سخن از سه حرکت از یک فره واحد است، و بنابراین ترتیب میثره-ثرتونه-کرساسپه را باید ترتیبی تاریخی و مبتنی بر گاهشماری دانست، در مدتی که ضحاک فرمانروایی می‌کند، مهر فره به ودیعه نهاده را برمی‌گیرد؛ در موعد مقرر فره به فریدون می‌رسد که بر ضحاک غلبه می‌کند و فرمانروا می‌شود؛ پس از او در دوران کودکی منوچهر، فره به سام نریمان می‌رسد. اما این دو توجیه مشکلات گوناگونی را در بر دارد. در مورد نخست: اگر چنین استنباط کنیم که آتش روحانیان را ایزد مهر

۱. ژرژ دومزیل، سرنوشت جنگجو، ص. ۳۵؛ بخش‌هایی از ریگ‌ودا از نقش آبتیه‌ها برای تطهیر و پاک‌ی یاد شده است. نک. همان صص. ۴۴ و ۴۶. ۲. همان، ص. ۴۷.

3. F. Wolf, *Avesta*, p. 289; J. Darmesteter, *Le zend-Avesta*, V, II, p. 625.

4. Westergard

برگرفته باشد و آتش جنگجویان را گرشاسب، به آسانی در نمی‌یابیم که چرا فریدون که کینه‌خواه جم و وارث حقیقی فره بود، بایستی به آتش کشاورزان قانع شود. اما در مورد توجیه دوم باید گفت درست است که جاماسب نام‌هی فارسی سندی نسبتاً ضعیف است، اما ترتیب تاریخی جم-ضحاک-فریدون-گرشاسب پیش از آن در یشت‌های ۵ و ۱۵ آمده است؛ ولی آن‌چه به نظر من قطعی می‌آید این است که روایت یشت ۱۹ فقط این مطلب را در بر دارد که فره از جم به مهر، از مهر به فریدون و از فریدون به گرشاسب می‌رسد، اما هر سه بار فره از جم جدا می‌گردد. اگر منظور سه حرکت یک فره واحد باشد، فره باید از مهر به جم و باز از فریدون به جم بازگردد تا سرانجام از او سومین و آخرین بار جدا شود. اگر فره سه بار-یا در سه قسمت در سه دوره‌ی مشخص-از هم جدا می‌شود. تنها نتیجه‌ای که من می‌توانم از آن بگیرم این است که جم در داستان اوستایی سه بار گناه کرده است.

نخستین بار مهر خدای پیمان آن را برمی‌گیرد که با خورشید ارتباط دارد-جم پسر خورشید بوده است؛ دومین بار جم به دست ضحاک از پادشاهی معزول گشت و رانده شد، اما فره را فریدون برگرفت که به سبب آن بر ضحاک پیروز شد. آن‌گاه جم بایستی فره را بار سوم به دست آورده و این بار نیز آن را، پس از آن‌که گرشاسب تصاحبش کرده بود از دست داده باشد. همان‌گونه که گفتیم توالی جم-ضحاک-فریدون-گرشاسب را در یشت ۵ و ۱۵ می‌یابیم؛ در این یشت‌ها قهرمانان دوران قدیم که برای آن‌ها (ناهدی) و ویو (وای) قربانی می‌کنند، حضور دارند فریدون قهرمان، در اصل شاه ایران یا همه‌ی جهان به‌شمار نمی‌آمده، اما بعدها جای خود را در فهرست نخستین شاهان یافته است. پس به جاست که تصور کنیم که در شکلی از افسانه‌ی ایرانی که ابتدایی‌تر از آن بوده که ما در دست داریم، جم پس از این‌که فریدون قدرت غاصبانه‌ی ضحاک را سرنگون کرده بود، تاج شاهی را باز به دست آورده، و به فرمانروایی خود ادامه داده تا این‌که گناه دیگری را مرتکب شده است. نقشی که گرشاسب در پایان جهان دارد، فقط در کتاب پهلوی نسبتاً جدید بهمن یشت ذکر شده است،-و آن کشتن ضحاک است در روز داوری پسین. کاری را که فریدون آغاز کرده بود او به انجام می‌رساند»^۱.

ژرژ دومزیل در نقد نظر او و در تحلیل ساختار سه‌گانه‌ی اجتماعی می‌نویسد: «دار مستتر در توجیه لقب معروف ثرثونه، چیره بر [اژدهای] سه سر-که در همین عبارت آمده-دچار مشکل است. زیرا انجام این کار شگفت بیشتر وی را، مانند کرساسپه ولی با

مختصری تفاوت، در کارکرد جنگجو طبقه‌بندی می‌نماید تا در کارکرد سوم. اما خود این دانشمند گفته است: چنین می‌نماید که خاندان آئویه بیش از هر چیز کشاورز بوده‌اند، زیرا نام بسیاری از اعضای آن با نام گاو ترکیب شده است.^۱ دومی‌ل با شواهدی از متون فارسی میانه، چون دینکرد نشان داده است که فره سوم با کارکرد سوم مربوط است و میان کارکرد سوم و کارکرد دوم، به عبارتی میان ایزد جنگجوی قهرمان، که هم کارکرد رزمی دارد و هم با باروری ارتباط دارد، پیوندی برقرار است.

درباره‌ی گسستن فره از جم و پیوستن آن به مهر و فریدون و گرشاسب ذکر چند نکته به جا است. نخست آن‌که کریستین سن رسیدن فره جم به مهر را نتیجه‌ی ارتباط این دو تن و نسبتی که جم به عنوان پسر خورشید دارد، دانسته و پیرامون این مطلب توضیح بیشتری نداده است.

از این گذشته، به اعتقاد او «انقسام دوبهر از فره جمشید میان فریدون و گرشاسب با توجه به داستان‌های آن دو پهلوان امری طبیعی است چه فریدون بندکننده‌ی ضحاک در کوه دماوند و گرشاسب کشنده‌ی او در روز رستاخیر است».^۲ صرف‌نظر از بحث عالمانه‌ی ژرژ دومزیل در بنیاد بخش شدن فره در میان سه کارکرد، نکته‌ی شایان توجه آن است که این سه تن - مهر، فریدون و گرشاسب - در ایران نماد جنگاوری به‌شمار می‌روند؛ هر سه اینان اژدهاکشند و نشانه‌هایی از اژدهاکشی مهر با گرز در آیین مهرپرستی غربی به جای مانده است.^۳ هر سه تن گرز دارند و چنان‌که پیش از این گفته شد، گرز به نوعی با آذرخش پیوند دارد. علاوه بر این، پیوند فریدون با جشن مهرگان که روز فروگرفتن ضحاک به‌شمار می‌رود و در اکثر متون اسلامی از آن یاد شده، در خور تأمل است. حتی در آثار الباقیه و فارس‌نامه‌ی ابن بلخی آمده است که فریدون در روز مهر از ماه مهر سوار بر گاو می‌شود که شباهت آن با سوار شدن میثره بر گاو و پیوند این دو جالب است. شاید بتوان استنباط کرد که انتقال فره در سه نوبت به میثره - ثرتونه - کرساسپه، انتقال فره موبدی یمه به طبقه‌ی جنگاور است که از لحاظ ترتیب اجتماعی پس از طبقه‌ی موبدی قرار دارد. فره گسسته‌ی یمه را نخست میثره - ایزد پیمان - که برخی خصایص جنگاوری وی در مهر یشت پیداست^۴، و سپس، ثرتونه در مقام شاه - پهلوان جنگاور و آن‌گاه کرساسپه در مقام شخصیتی صرفاً پهلوان به دست می‌آورند. از

۱. ژرژ دومزیل، سرنوشت جنگجو، ص. ۳۶. ۲. آرتور کریستین سن، کیانیان، ص. ۱۵۱.

۳. بهمن سرکارانی، «گرز نیای رستم»، ص. ۳۳۲.

4. P. Thieme, "The Concept of Mitra in Aryan Belief".

آن گذشته ویکاندر بر آن است که انجمن مردان مهری، فریدون و گرشاسب را به عنوان ایزدان نگهبان خویش ستایش می‌کردند.^۱ همچنین او اژدهاکشی این سه شخصیت را موضوع مهم این روایت می‌داند.^۲ از این رو، می‌توان گمان برد یکی از عواملی که این سه تن را در به دست آوردن فره یمه به یکدیگر پیوند داده، خصیصه‌ی جنگاوری و آیین‌های مربوط به آن در انجمن مردان نیز هست که به نوعی با اژدهاکشی مربوط می‌شود. شاید بعدها در پرداخت این اسطوره با حذف جزئیات مهم در توضیح شخصیت ایزدان و قهرمانان، تنها شباهتی صوری، که هنوز هم به گونه‌ای دارای انسجام است، باقی مانده است. این نکته را نیز باید افزود که از متون دوره‌ی اسلامی تنها شاهنامه از دست‌یابی فریدون به فره‌ی جم یاد کرده است.^۳

۶. ثرتونه و گرز او

از گرز ثرتونه تنها در یشت نوزدهم بند نود و دو یاد شده است. در این جا گفته می‌شود: «... هنگامی که استوت ارت، پیک اهور مزدا، پسر ویسپتور وئیری از آب کیانسه به در آمده گرز ورثرخنه را در گردش، (گرزی) که ثرتونه زورمند داشت هنگامی که اژی‌دهاکه کشته شد».^۴

در اوستا کرساسبه نیز گرز دارد (یسن نهم بند سی و هفت). متره نیز گرز ی صد گره و صد تیغه‌ی ساخته شده از فلز زرد که پیروزمندترین سلاح است، با خود حمل می‌کند (یشت دهم بند نود و شش و صد و سی و شش). تریته‌ی هندی نیز گرز آهین دارد. در اسطوره‌های هند و اروپایی گرز، سلاح ویژه‌ی ایزدان اژدهاکش و «نماد آیینی و آذرخش است که به وسیله‌ی آن اژدهای کیهانی اوژنیده می‌شود، چنانکه در وداها سلاح مخصوص اندرا Vajra «گرز» است چنان می‌نماید که در ایران باستان این خصوصیت ایندرا به جای ایزد بهرام که همال ایرانی بغ هندی است به مهر ایزد منتقل شده است...».^۵

گرزدارای مهر، فریدون و گرشاسب به نوعی با نابود کردن اژدها که خود نماد خشکسالی، تیرگی، ابرهای توفان‌زا... است، ارتباط دارد؛ گرز نماد آذرخش و آذرخش سرآغاز بارش باران است.

1. Wikander, *Der arische Männerbund*, p. 94.

2. Wikander, *Vayu*, p. 129.

۳. شاهنامه، دفتر یکم، ص. ۱۱۱/۶۲.

جهانجوی با فرّ جمشید بود

بکرار تابنده خورشید بود

4. Wolf, *F. Avesta*, p. 296.

۵. بهمن سرکاراتی، «گرز نیای رستم»، صص. ۳۳۱-۳۳۲.

در اوستا گرز ثرتونه به صفتی متصف نیست، اما در متون پهلوی و اسلامی از گرز او با صفت «گاسار» نام برده می‌شود.^۱

۷. ثرتونه و سنگهوک^۲ و ارنوک^۳

در یشت پنجم بند سی و چهار، یشت نهم بند چهارده، و یشت پانزدهم بند بیست و چهار آمده که ثرتونه از اردویسور و ارته و درواسپ می‌خواهد تا او را در غلبه بر اژی‌دهاکه یاری دهند تا بتواند هر دو زنش، سنگهوک و ارنوک را که برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن و از نیکوترین زنان گیتی‌اند، بریابد.^۴

درباره‌ی نقش این دوزن در این اسطوره — که بعدها در شاهنامه «شهرنواز» و «ارنواز» نامیده می‌شوند — باید اشاره کرد که به اعتقاد لینکلن، «هم گله و هم زن نمادهایی‌اند که به پیوندهای طبیعی به‌ویژه توفان و جاری شدن فصلی آب‌ها اشاره دارند. از این جهت این اسطوره به صورت تمثیلی تفسیر می‌شود؛ ایندرو و ترتبه با توفان، مار و اژدها با ابرها و گاو یا زنان با باران یکی انگاشته می‌شوند. به نظر او جانشینی گاو و زنان را به صورت دیگری نیز می‌توان توضیح داد. در این جانشینی بررسی یک اصطلاح اوستایی اهمیت دارد. واژه‌ی اوستایی Vantā در توصیف زنانی که ثرتونه می‌ریاید به کار می‌رود. بارتولمه به تبع دارمستتر این واژه را به معنی «زن دوست‌داشتنی» می‌داند. با تحلیل ساختاری این واژه درمی‌یابیم که Vantā صفت مفعولی مجهول مؤنث از ریشه‌ی فعلی *Van «میل و آرزو داشتن» و معنی آن «زن دوست‌داشته شده» است. این اصطلاح گذشته از آن‌که درباره‌ی انسان‌ها به کار می‌رود، برای گاو و حیواناتی از زمره‌ی گاو به کار رفته است. اصطلاح مشابه آن، واژه‌ی *hainu است (سنسکریت dhēnu، اوستایی daēnu) یکی از پربسامدترین اصطلاحات هند و ایرانی است که در مورد گاو به کار می‌رود. همان‌گونه که بنونیست خاطر نشان کرده است این واژه دقیقاً به معنای «آن‌که شیر می‌دهد»، شیر دادن مشتق از ریشه‌ی فعلی سنسکریت dhay- «شیر دادن و تغذیه» است. این اصطلاح برای هر موجود مؤنثی به کار می‌رود. در بیتی نه چندان مهم از سرودهای ریگ‌ودا، اصطلاح مترادف dhenā که معمولاً به گاوها ترجمه می‌شود، در توصیف دو

۱. در این باره نک. «گاو برمایه، گرز گاسر و ماه‌پشانی»، در همین کتاب.

2. Saghnavak 3. Arənavak

۴. و نیز نک.

F. Wolf, *Avesta*, p. 170, 196, 270; J. Darmesteter, *Le zend Avesta*, V. II, pp. 435, 585, 606.

زنی که به دست دشمنان *dasā* اسیر شده بودند، به کار رفته است. به طور کلی، تمایل به تاریخی نمودن یک موضوع اسطوره‌ای در این روایت به چشم می‌خورد، زیرا ستیز *Trito** و *Ngwhi** در چارچوب نزاع دودمانی گنجانده شده و ازدهای مارگون با آن‌که دارای سه سر است به صورت انسانی غاصب درآمده است. از این رو، محتمل می‌نماید که تصور کنیم ابهام اصطلاحی از گونه‌ی *vantā* و *daēnu* به نوعی انتقال عقلانی اسطوره تاخت و تاز گله‌ها با اسطوره باز یافتن ملکه‌های ربوده شده باشد.^۱

در متون فارسی میانه ذکر از ارنوک و سنگهوک نمی‌شود؛ اما در متون اسلامی و در شاهنامه این دو خواهران جمشید خوانده می‌شوند ولی در یک بیت از آنان به عنوان دختران جمشید یاد شده است:^۲

گرین نامور هست مهمان تو	چه کارستش اندر شبستان تو
که با دختران جهاندار جم	نشیند زند رای بر بیش و کم ^۳

۸. ثرتونه و پاورو^۴

یکی از کارهای شگفت ثرتونه، که تنها در اوستا بدان اشاره شده، به پرواز درآوردن پاورو، کشتی ران ماهر، به سان کرکسی در آسمان است. در یشت پنجم، بند شصت تا شصت و پنج به این داستان اشاره می‌شود: «از برای من، ای زردشت اسپهتمان این اردویسور آناهیتا را بستای که... او را کشتی ران ماهر، پاورو، ستود، وقتی که ثرتونه نیرومند، دلیر پیروزمند، او را به بالا به پرواز درآورد به شکل مرغ کرکس، او آن‌جا پرواز می‌کرد مدت سه شب و سه روز به سوی خانه‌ی خویش، اما نمی‌توانست به پایین فرود آید، در پایان شب سوم به سوی سپیده‌دم رفت، به سوی درخشش سپیده‌دم نیرومند...»^۵. سرانجام پاورو از اردویسور آناهیتا یاری می‌خواهد و آناهیتا او را به خانه‌ی خویش تندرست بازمی‌گرداند. این‌که اردویسور آناهیتا، پاورو را نجات داد، نشانگر این است که وی مردی شریر نبوده است. بی‌گمان، این حکایت شگفت مبالغه‌ای حماسی از نبرد دو جنگاور است. در این روایت، چنان‌که پیداست، جانب روایی موضوع حفظ گشته و بی‌جهت دشمن و همال ثرتونه بدانام و بی‌اعتبار نگشته است. هم بر این

1. B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle*, pp. 108-109F.

۲. برای تحلیل این بخش از اسطوره‌ی فریدون نک. گفتار «اسطوره‌ی فریدون و ضحاک»، در همین کتاب.

۳. البته در شاهنامه، چاپ خالقی مطلق به جای دختران، خواهران آورده شده است، دفتر یکم، ص.

۴۰/۴۰۴.

4. Pāurva 5. F. Wolf, *Avesta*, p. 173.

منوال است که در یشت‌ها به روایت‌های قهرمانانه‌ای اشاره می‌شود که در آن دشمنان آریاییان نیز از ایزدان یاری می‌خواهند. گرچه در غالب موارد ایزدان درخواست آنان را رد می‌کنند ولی به مانند جنگاوران آریایی به آنان نیز لقب‌هایی چون دلیر و نیرومند و... اطلاق شده است (برای مثال در یشت پنجم، بند پنجاه و هفت). رهایی پاورو به یاری اردوسور آناهیتا یکی از موارد معدودی است که در نبرد دو جنگاور، ایزدی دخالت می‌کند؛ امری که در داستان‌های حماسی یونان بسیار رایج است.^۱

فریدون در متون فارسی میانه

واژه‌ی *θraētaona* اوستایی بر اساس یکی از موارد استثنایی تحولات واجی، تبدیل *θr* به *fr* در متون پهلوی به *Frēdōn* تبدیل گشته است. گری این تحول را ناشی از تبدیل *Tr* هند و ایرانی به *phr* به *fr* دانسته و چنین امری را در شمار موارد استثنایی ذکر کرده است.^۲

دارمستتر نیز با ارائه شواهدی از زبان‌های یونانی، لاتین و... کوشیده است تا تحول *θr* اوستایی به *fr* را ثابت کند.^۳

نسب فریدون

بند هشتن

فریدون پسر اسفیان پرگاو، پسر اسفیان سوک گاو، پسر اسفیان پورگاو، پسر اسفیان سیاه گاو، پسر اسفیان سپید گاو، و پسر اسفیان دفرگاو، و پسر رمه گاو، پسر اسفیان ون فروغ گاو، پسر اسفیان، پسر جم، پسر ویونگهان. چنان‌که ایشان، به‌جز اسفیان پرگاو، ده پیونداند. هر یک یکصدسال بزیستند که هزار سال است. آن یک‌هزار سال پادشاهی بد ضحاک بود. از اسفیان پرگاو فریدون زاد که کین جم خواست. فرزندان دیگر (او) برمایون و کتابیون‌اند. فریدون از ایشان پرفره‌تر بود.^۴

1. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, V. I, p. 100.

2. L. H. Gray, *Indo-Iranian Psychology*, p. 166.

3. J. Darmesteter, *Etudes Iraniennes*, p. 90.

۴. بند هشتن، ص. ۱۴۹؛ نیز نک. متن پهلوی TD2، ص. ۲۲۹، سطر ۴ تا ۱۲.

دینکرد هفتم

در دینکرد هفتم در آن جاکه از نسب زردشت یاد می‌شود، نسبت او نیز با فریدون چنین ذکر شده است:

ایرج (پسر) فریدون، خداوندگار خونیرس، (پسر) پرگاو اسفیان (پسر) نیک گاو اسفیان (پسر) سوگ گاو اسفیان (پسر) بورگاو اسفیان (پسر) کردار گاو اسفیان (پسر) سیاه گاو اسفیان (پسر) سپید گاو اسفیان (پسر) دبرگاو اسفیان (پسر) رمگ گاو اسفیان (پسر) ونفروش اسفیان (پسر) جم خداوندگار هفت کشور، (پسر) ویونگهان (پسر) اینگهد (پسر) انگهد (پسر) هوشنگ پیشداد، خداوندگار هفت کشور، (پسر) فرواگ (پسر) سیامک (پسر) مشی (پسر) کیومرث، نخستین بشر.^۱

گزیده‌های زاتسیروم

این کتاب نیز، در بخشی که نسب زردشت را برمی‌شمرد، نسب‌نامه‌ی فریدون را چنین می‌آورد:

ایرج (پسر) فریدون (پسر) اسفیان تا آخر ده (پشت) اسفیان (پسر) جم (پسر) ویونگهان (پسر) اینگهان (پسر) انگهان (پسر) هوشنگ (پسر) فرواگ (پسر) سیامک (پسر) مشی (پسر) کیومرث.^۲

چنان‌که دیده می‌شود نام پدر فریدون در متون پهلوی «اسفیان» (صورت مکتوب آن: اسپیدان، اسپیکان) است.^۳ صورت اوستایی آن āwya و صفت آن āwya است. دارمستتر درباره‌ی نسب فریدون که غالباً «با واژه‌ی گاو همراه است، بر این باور است که این ارتباط ناشی از پیوند خانوادگی فریدون با کشاورزی است»^۴، اما یارشاطر چنین استدلال کرده است که در متون فارسی میانه نیز مانند منابع اسلامی فریدون نسل دهم از نوادگان جمشید به‌شمار می‌رود که در جلوی نام‌هایشان واژه‌ی «گاو» آمده است. وی این امر را نشانه‌ای بر خاستگاه توتمی این نسب‌نامه می‌داند.^۵ این مضمون کهن اسطوره‌ای در داستان گاو برمایه‌ی شاهنامه نیز دیده می‌شود. این برمایه گاوای است که

۱. ژاله آموزگار، احمد تفضلی، اسطوره‌ی زندگی زردشت، ص. ۷۳. ۲. پیشین، ص. ۱۲۷.

۳. احمد تفضلی، دانش‌نامه‌ی ایران و اسلام، ذیل: «آبتین».

4. G. Dumezil, *the Destiny of King*, p. 41.

۵. تاریخ ایران (کمبریج)، ج. ۳، ص. ۵۳۹.

فریدون را، هنگامی که از بیم ازدهاک پنهانی پرورش می‌دهند، شیر می‌دهد.^۱ پیش‌تر نشان دادیم که دومزیل این ارتباط را با سه کارکرد فرمانروایی، جنگاوری و باروری و تولید اقتصادی مربوط می‌کند.

فریدون و ضحاک و دیوان مازندران

بندهشن

«[درباره‌ی] دهاک [ضحاک] که بیوراسب نیز خوانده می‌شود، گوید هنگامی که فریدون او را گرفت، به کشتن او توانا نبود، پس او را به کوه دماوند بست، هنگامی که رها شود، سام برخیزد و گرز زند و (او را) کشد»^۲.

دینکرد (ششم)

«پیداست چون فریدون خواست که اژی دهاک [ضحاک] را بکشد، اورمزد گفت: «او را اکنون مکش، زیرا زمین پر از خرفستر خواهد شد»^۳.

دینکرد (هفتم)

فصل یکم، بند ۲۵-۲۷: «و آن آمد در دیگر زمان به فرمان دادار، به فریدون اسپیان. هنگامی که در شکم مادر بود به سبب سهمی که در مراقبت در امر دین داشت، و از طریق بهره‌ای که از فرّه جم، و از شکوه پیروزمندانه‌ی آن داشت. و فریدون از طریق آن شکوه پیروزمندانه از شکم مادر پاسخگوی دهاک شد، و آن دشمن پست دفع و فلج گشت، وقتی به سن نه‌سالگی رسید به از میان بردن، که کار او بود پرداخت. و از طریق آن پیروزی دهاک به دست او زده شد. بدان ترتیب موجودات نجات یافته و آسوده شدند، موجودات مازندر و ماده زده شدند و خشونت و بدکاری آن‌ها از منطقه‌ی خونیرس زدوده شد و منطقه‌ی خونیرس برای سه پسر او محفوظ ماند»^۴.

۱. در این مورد نک. گفتار «گاو برمايه، گرز گاوسر و ماه‌پیشانی»، در همین کتاب.

۲. بندهشن، TD2 ص ۱۹۸؛ نیز نک. همان، ۱۲۸.

3. Sh. Shaked, *The Wisdom of The Sassanians*, p. 135

4. M. L. West, *SBE*, V. 45, p. 10.

دینکرد (هشتم)

فصل سیزدهم، بند نهم «گزارشی درباره‌ی فریدون، پادشاه خونیرس، زدن ضحاک؛ فتح کشور مازندران، و بخش کردن خونیرس میان سه پسرش...»^۱.

دینکرد (نهم)

فصل بیست و یکم، بند هفت تا هشت. «و درباره‌ی زدن فریدون ضحاک را، برای کشتن دهاک که گرز خویش بر پس گردن، دل و سر او کوباند، اما نمرود دهاک از آن ضربه، پس او با شمشیر زدن با ضربه‌ی اول و دوم و سوم بسیار خراشیده از تن دهاک فرو باریدن، و گفتن اورمزد به فریدون که مبادا تن او را بدری که او دهاک است و زمین پر از مار، قورباغه، کژدم، مارمولک، لاک‌پشت و وزغ می‌شود. پس با به آیین بستن او به بند محکم سخت‌ترین مجازات است برای او؛ این نیز هنگامی که اژی دهاک بسته شد، این‌گونه در همه‌ی سرزمین‌ها که هفت هستند آگاهی آمد که اژی دهاک شکسته شد، و آن‌که او را بکشت فریدون اسپیکان (اسپیان) است، بلند و زورمند»^۲.

دینکرد (نهم) (درباره‌ی مازندران)

فصل بیست و یک و بند هفده تا بیست و چهار، «درباره‌ی مازندران سرزمینی که ذکرش رفت، بعد از زدن دهاک، روی کردن به خونیرس، راندن فریدون از آن‌جا و برای ماندن در آن‌جای با شمار زیادی و درباره‌ی بلندی آنان گفته‌ای هست که دریای فراخکرت تا میان ران است و بخش‌های دیگر تا ناف می‌رسد و ژرف‌ترین جای (دریا) تا دهانشان می‌رسد. و چون به این سرزمین رسیدند به درویشان آسیب و آزار رساندند. و آمدن به نزد فریدون با شکایت و گفتن که چرا اژی دهاک را زدی که فرمانروای خوب بود؟ زیرا که خطر را دور می‌داشت و این سرزمین را از (دیوان) سرزمین مازندران بازمی‌داشت و نیز از بدی مازندرانیان و تیره‌روزی مردم در این سرزمین گفتند. و آن‌گاه چنین گفتند از آن‌جا که عادتشان است. از آن‌رو که ناپاکند. و سوراخ‌هایی (؟) دارند و القابی دارند که یکدیگر را به آن می‌خوانند، مردم این‌گونه می‌اندیشند که آنان نیز آدمی هستند.

درباره‌ی رویارویی فریدون با مازندرانیان در دشت پیشانسه و با آنان چنین منازعه کردن که شما از سرزمین مازندران هستید من اژی دهاک را بشکستم با سریع‌ترین نابودی. او را که شهریاری بد داشت هم بر دیوان هم بر مردمان، برای زدن او اورمزد

1. West, *SBE*, V. 37, p. 28.

2. *ibid.*, p. 214.

مراکه بسیار نیرومند هستم بیافرید. و (اژی‌دهاک) به سبب دشمنی خود از بین رفت و شما نیز سرزمین مرا نابود می‌کنید. شما که از سرزمین مازندرانید و مازندرانان فریدون را سبک شمردند و او را تمسخر کردند که اگر تو اژی‌دهاک را با سریع‌ترین نابودی نابود کردی، او که شهریار نیک بود، هم بر دیوان و هم بر آدمیان و اورمزد تو را آفرید تا او را بزنی تو که بسیار نیرومندی. نیز ما در این جای می‌نشینیم و می‌مانیم و تو که بلند هستی و بالیده‌ای و گوسفند (؟) بزرگی هستی و میان مردمان چو نان پهلوانان سخن می‌گویی تو را به این جاره نمی‌دهیم. پس گریختند و فریدون پیروزگر از پی آنان رفت و از داخل بینی او شعله برآمد آن‌گونه که از میان شکافته شد. از سوراخ بینی اش تگرگ برآمد که از سرمای زمستان است و از بینی چپ او جانوران درنده فروافتادند به بزرگی خانه چون آتش برنده‌ی تیز. فریدون پیروزگر گرد از پای گاو نر برمایون زدود و آنان را به بالا فراز دوانید و آنان به شکل سنگ شدند. آنان که از شهر مازندران بودند به دست او نابود شدند. با پنجاه ضربه و صدضربه و هزار ضربه و بی‌شمار ضربه. بنابراین به دست فریدون پیروزگر، تکاور دوسوم از شهر مازندران نابود شدند. و یک سوم آزرده و بیمار بیرون آمدند و دیگر برنگشتند»^۱.

دینکرد

سوتگر نسک فصل چهار «.... و نیز این که دهاک به این پنج عیب معیوب بود، از این رو، فریدون خشمگین می‌شود و او را به کین جم می‌زند»^۲.

روایت پهلوی

«اندر آن هزاره [= هزاره‌ی هوشیدرماه] دهاک از بند برهد و پادشاهی بر دیوان و مردمان را فراز گیرد (به دست گیرد) و ایدون گوید که: «هر کسی را که آب و آتش و گیاه را نیازارد (به نزد من) بیاورید تا او را بجوم». و آتش و آب و گیاه از بدی که مردمان بر آنان کنند، شکوه کنند، و نزد اورمزد روند و گویند که: «فریدون را برایستان (= برخیزان) تا دهاک را بزند، زیرا، جز این بر زمین نباشم». پس اورمزد با امشاسپندان به نزد روان فریدون شود و گوید که برایست (= برخیز) و دهاک را بزن روان فریدون گوید که: «من زدن نتوانم، پیش روان سامان گرشاسب شوید». پس اورمزد با امشاسپندان به نزد سام

1. West, SBE, V. 37, pp. 215-218. 2. *ibid.*, p. 178.

روند و سامان گرشاسب را بازایستاند (= برخیزاند) و (او) دهاک را بکشد»^۱.

گزیده‌های زاتسپرم

فصل ۳۲، بند سوم «ایدون نیز فریدون برای بستن اژی‌دهاک و برای بازداشتن آزار آژکرداران خوانده شود»^۲.

مینوی خرد

«و از فریدون این سودها بود مانند زدن و بستن ضحاک بیوراسب که چنان گران‌گناه بود. بسیار دیومازندر دیگر را نیز زد و از کشور خنیرس (= خنیره) بیرون کرد»^۳.

شایست و ناشایست

«نیز این پیدا است که فریدون اژی‌دهاک را خواست بکشد، هر مزد گفت که اکنون او را مکش چه، زمین پر از خرفستر بشود (= خواهد شد)»^۴.

زند بهمن یسن

«... پس اهل‌موغ... بر آن کوه دماوند، به سوی بیوراسب (ضحاک)، > رو کند < و گوید که: «اینک نه هزار سال است که فریدون زنده نیست، چرا تو این بند را نگسلی و برنخیزی که این کیهان پر از مردم است، آنان از ورجمکرد برآورده‌اند». پس آن اهل‌موغ ایدون که چنین گوید، اژدهاک از بیم سیمای فریدون به پیکر فریدون به پیش برمی‌ایستد، آن (بند را) نخست نگسلد، تا آن‌که اهل‌موغ آن بند چوب (چوبین)؟ از بن بگسلد. پس دهاک را زور افزوده شود، بند از بن بگسلد و به تازش ایستد و در آن‌جا اهل‌موغ را ببویارد... از مردم و گاو و گوسفند... یک سوم را ببویارد و آب و آتش و گیاه را بزند... پس آب و آتش و گیاه پیش او رمزد خدای، به شکایت ایستد و این‌گونه... (گویند) که: «فریدون را باز زنده کن تا اژدهاک را بزند، زیرا اگر تو، ای اورمزد، چنین نکنی ما به گیتی نتوانیم بودن... پس سروش و ایزد نریوسنگ به نزد گرشاسب شوند و سه بار بانگ کنند. و (به) بانگ چهارم

1. Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat*, pp. 146-147.

همچنین نک. روایت پهلوی، ص. ۶۰.

۲. گزیده‌ی زاتسپرم، ص. ۵۴. همچنین نک. T. D. Anklesaria, *Vichitakiha-i-Zatsparam*, p. 133.

۳. مینوی خرد، ص. ۴۴. ۴. شایست ناشایست، ص. ۲۴۸.

سام به پیروزمی بر خیزد و به پذیری (مقابله) اژدهاک شود... و گرز پیروزمی بر سر (او) کوبد، زند و بکشد»^۱.

بیشتر دانشمندان اسطوره‌ی اژدهاکشی را در اسطوره‌های هند و ایرانی در پیوند با بارش باران و موانع بازدارنده‌ی آب و جریان آن بررسی کرده‌اند. اما دگردیسی نقش سیمای اژدهای اسطوره‌ها در حماسه و تبدیل آن به انسانی درنده مانعی در حفظ برخی ویژگی‌های کهن‌تر او نبوده است.

اما اگر در دوران کهن‌تر اسطوره‌های اژدها به عنوان مانع ریش باران و بازدارنده‌ی جریان آب مورد توجه بوده است، در متون فارسی میانه و نیز، متون اسلامی ارتباط او با کوه بیشتر در خور تأمل است. چنان‌که در لابه‌لای شواهدی که از متون ارائه گشته و می‌شود، فریدون، اژدهاک را به کوه دماوند در بند کشید؛ درحالی که بنا بر اوستا اژی‌دهاک به دست او کشته می‌شود. دلایل این دگرگونی به درستی شناخته نیست. اما بر اساس توصیفاتی که از برخی از کوه‌ها، از جمله ارزور می‌شود و نیز با اتکا به دلایل جغرافیایی کوه دماوند نیز کوهی آتشفشانی بوده و به گمان مردم نیز این کوه ارتباطی با اژدهاک داشته است. مورخی به نام علی بن زید درباره‌ی کوه دماوند گفته است: «از این کوه گوگرد خارج می‌شود که پارسیان جاهل معتقدند که آن زهر بیوراسب است. آنان هفتاد سوراخ برمی‌شمردند که از آن‌جا بخار گوگرد متصاعد می‌شود. مردی اظهار می‌داشت که این دمه (بخار) نفس اسب بیوراسب است»^۲.

در مروج‌الذهب^۳ نیز اشاره‌ای به این موضوع شده است. شواهدی که در دست است چندان کافی نیست تا با قطعیت گفت که در طی این دگرگونی، اژدها نماد کوهی آتشفشانی گشته است. روایتی از اسطوره‌های یونانی نشانگر آن است که در میان برخی از ملل هند و اروپایی غول یا اژدهایی که در کوه آتشفشانی به بند کشیده شده، نماد آن کوه نیز محسوب می‌شود. برای مثال هنگامی که زئوس بر تیفون غلبه کرد، او را در غاری به بند کشید، اما تیفون بگریخت و زئوس کوه آتنا را بر او افکند و هلاکش کرد و شعله‌های دهانه‌ی کوه آتنا را در روایات یونانی شعله‌های دهان تیفون می‌پندارند^۴.

1. Anklesaria, *Zand Vohuman Yasn*, pp. 19-20.

نیز نک. West, *SBE*, V. 5. pp. 234-235 و *زند بهمن یسن*، صص. ۱۸ تا ۱۹.

2. B. A. Modi, "Mount Arezura of the Avesta's Volcanic Mountain", pp. 192-196.

۳. *مروج‌الذهب*، ص ۸۹. ۴. نک. پیرگریمال، *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ص. ۹۱۳.

پرداخت داستانی از اسطوره‌ی فریدون و ازی‌دهاک در متون پهلوی و اسلامی، به گونه‌ای این دورا باکوه دماوند مرتبط ساخته است: کوهی که زمانی آتشفشانی فعال بوده و اینک نیمه‌خاموش گشته و دودهای متصاعد آن، پندار زنده بودن ازدهای به بند کشیده درون آن را تقویت می‌کرده است.^۱ شواهدی از متون متأخرتر که به بازگویی داستان‌های کهن پرداخته‌اند، بر این گفته صحه می‌نهند. از جمله، در *گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی* نبرد گرشاسب با ازدها نشانگر آن است که آن ازدها باکوه و آتشفشان مربوط بوده است. بازمانده‌ی این باور در بسیاری از داستان‌های پریان که از دهان مار یا ازدها آتش بیرون می‌آید و در درون غاری مسکن دارد، دیده می‌شود.

فریدون و فرزندان

بندهش

«... از فرزندان سه پسر زاده شد، سلم و توز (تور) و ایرج... سلم و توز نیز ایرج و فرزندان و نوادگان [متن āwādagān] او را همگی کشتند».^۲

«چون فریدون کشور را بخش کرد، آن‌گاه، سلم و توز ایرج را کشتند، فرزندان و نوادگان (او را) از میان بردند».^۳

دینکرد (هشتم)

فصل سیزدهم، بند نهم تا یازده، در دینکرد هشتم تنها اشاره‌ای گذار درباره‌ی فریدون و سه فرزندش آمده و از ازدواج آن سه با دختران «پت سروب» پادشاه عرب‌ها و نواده «تاز» سخن گفته می‌شود.^۴

ماه فروردین روز خرداد

«ماه فروردین روز خرداد فریدون بخشش کیهان کرد، روم را به سلم داد، ترکستان به توز و ایرانشهر به ایرج داد. و سه دختر، دختران هوسرو تاجیکان شاه (را) بخواست و به زنی به پسران داد. سلم و توز اندر پدر نافرمان شدند و ایرج برادر خود را بکشتند».^۵

۱. نک. گفتار «اسطوره‌ی فریدون و ضحاک»، در همین کتاب.

۲. بندهشن، نسخه‌ی TD2، ص. ۲۲۹، نیز نک. بندهشن، ص. ۱۵۰. ۳. همان، ص. ۲۱۱.

4. West, *SBE*, V. 37, p. 28.

۵. متن‌های پهلوی، ص. ۱۰۳.

همچنین اشاره‌ی ایادگار جاماسب درباره‌ی بخش شدن جهان بین سه فرزند فریدون درخور توجه است. فریدون به سلم و توز و ایرج گفت: جهان را چگونه بین شما بخش کنیم؟ «سلم به خواسته و ثروت، توز به قدرت و ایرج که فره کیانی با او بود، به داد و دین مایل بودند. پس فریدون به آنان گفت هر آن‌چه کام شماست به شما رسد. پس از آن روم را به سلم، که بر دریا بود؛ ترکستان را به توز و ایران‌شهر و هند را به ایرج داد»^۱. دوزیل نیز بخش کردن فریدون، زمین را میان سه فرزند خویش با داستان ییاتی (Yayāti) هندی که زمین را به پنج قسمت ما بین پنج فرزند خود بخش می‌کند، مقایسه می‌کند. او این تقسیم‌بندی را در پیوند با سه طبقه‌ی اجتماعی توضیح می‌دهد: داد و دین که یادآور طبقه‌ی موبدان است؛ ایرج که به واسطه‌ی برخورداری از فره کیانی، جانشین به‌حق فریدون بود، مرتبط است. قدرت و نیرو نشانه‌ی جنگجویان با توز و خواسته و ثروت نشانه و استریوستان^۲ با سلم ارتباط دارد. علاوه بر این، چنین تقسیم‌بندی کیهان را به گونه‌ای می‌توان با بخش کردن پیکر نخستین شاه نیز قیاس کرد. در روایت‌های کهن آیین‌های قربانی، این پیکر پادشاه است که بخش می‌شود و تقسیم‌گیتی به سه بخش اشاره دگرگون شده آن روایت کهن است^۳.

موضوعات پراکنده

دینکرد (نهم)

«دین را به جمشید دارنده‌ی رمه‌ی خوب نمودم (= عرضه کردم)، به فریدون روشن (= نورانی) بلند نمودم، به کی‌آرش نمودم و به گرشاسب از خاندان سام نمودم و آنان نپذیرفتند»^۴.

درباره‌ی عرضه‌ی دین از سوی هرمزد به جم، فریدون و گرشاسب و تحقیر نمودن این سه تن، اورمزد را، روایت پهلوی چنین آورده است.

او (اورمزد) فریدون (را) برانگیخت و او نیز اورمزد را توهین کرد و به سبب آن توهین (متن: ترمنشی) زرماد (= پیری) بر او بیفتاد (= چیره گشت) و او تن خویش را نیز

1. B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society*, p. 147.

۲. منظور طبقه‌ی کشاورز و دامپرور است.

3. G. Dumézil, *The Destiny of a King*, p. 47.

۴. اسطوره‌ی زندگی زردشت، ص. ۱۹۱.

بر استر (۹) [متن 'Kwtynk'] توانست داشت و...^۱

عرضه شدن دین به جم، فریدون و گرشاسب نشان از پیوند آن‌ها در باورهای پیش زرتشتی دارد. این هرسه در منابع دوران میانه بزه‌کارند و ارتباط آنان با میتره نیز به چنین باورهای کهن پیش از زرتشت مرتبط است.

مینوی خرد

«چه پیداست که اورمزد جمشید و فریدون و کاووس را بی‌مرگ آفرید. و اهرمن چنان (آنان) را تغییر داد که معروف است».^۲

«جم و فریدون و کاووس و سروران دیگری که از ایزدان نیرو و قدرت یافتند همان‌گونه که گشتاسب و سروران دیگری از دین بهره‌وری داشتند و نیامدشان به بهشت و نیز این‌که نسبت به خدای خویش ناسپاس شدند به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود».

در متون پهلوی و متون دوره‌ی اسلامی در جایی به این‌که فریدون در اصل جاودانه بوده و بعد بر اثر ارتکاب گناهی میرنده گشته، اشاره‌ای نشده است. وست حدس زده است، شاید این عمل فریدون که کشور را میان سه فرزند خود تقسیم کرد و سهواً باعث شد تخم کینه در میان آنان پراکنده شود در نظر بعضی گناه محسوب شده است.

اما چنان‌که در عبارت بعدی مینوی خرد می‌آید که فریدون به خدای خویش ناسپاس شد و نیز در روایت پهلوی گفته شده که فریدون اورمزد را توهین کرد، احتمالاً توصیفی از گناهکاری فریدون است. چه در متون پهلوی از تقسیم کشور به عنوان گناه فریدون ذکر نمی‌رود. همچنین در تاریخ بلعمی اشاره می‌شود که فریدون در آخر عمر کافر شد. شاید این توهین و نپذیرفتن دین گناهی است که فریدون را از جاودانگی باز داشته است. بحث بزه جنگجویی از مباحثی است که ژرژ دومزیل در طبقه‌ی جنگاور بررسی کرده است و در میان تمامی جنگجویان نمونه دارد.^۳ گرچه در این روایت‌ها توصیف دقیقی از نوع گناه فریدون نیست، اما می‌توان این ویژگی را بازمانده‌ی الگویی هند و اروپایی دانست.

1. E. B. N. *The Pahlavi Rivayats*, p. 139.

۲. مینوی خرد، ص. ۲۳. ۳. نک. به ژرژ دومزیل، *سرنوشت جنگجو*.

بندهشن

«آتش بهرام بسیار است. هر یک را شاهی بنشانده است... مانند آذر و رداستر که به بخلان^۱ (؟) اندر پیشگ ده فریدون بنشانیده است»^۲.

در بندهشن، همچنین درباره‌ی جاهای شگفتی که کیان به فره ساختند آمده است: «یکی آنکه جم کرد به البرز و یکی آنکه فریدون کرد به پشتخوارگر به ور چهارگوش دنیاوتد»^۳.

دینکرد (هفتم)

درباره‌ی پیشگویی زایش زردشت از سوی ورجاوندانی چون جم و فریدون، در دینکرد هفتم اشاره شده است.^۴

دینکرد (هفتم)

«و به سبب مراقبت وی (فریدون) که سومین کار دین است، طاعون و بیماری با مداوا حتی خود طاعون از میان رفت. او همچنین شگفتی‌های بسیار دیگر به مردمان نشان داد و بسیار کار کرفه در گیتی کرد»^۵.

در کتاب متن‌های پهلوی نیایش آمده است که نام فریدون در آن یاد شده: این نیایش با اندک تغییراتی در آثار الباقیه نیز آمده است. این نیایش در رساله‌ی پهلوی چنین است: «ماه سپندارمذ و روز سپندارمذ و ماه سپندارمذ و ماه سپندارمذ و سپندارمذ ماه، سپندارمذ روز، بستم زهر، سم و زفر همه‌ی خرفستران به نام و نیروی فریدون نیو و یاری ستاره‌ی وند هر مزد آفریده‌ی باور یگان (که همیشه) روا باد، ایدون باد، اشم، شفا باد»^۶.

در متون فارسی میانه ترفانی فریدون نیو یا فریدون شاه با «مهرایزد» همراه است و از او در مقابل بیماری و... درخواست یاری می‌شود.

«فرشته‌ی خردمند (؟)، ایزد محبوب، زیبا رخسار^۷، نیرومند یغ، آنکه نام او عزیز

۱. مهرداد بهار واژه‌ی پهلوی bh'tn را «بخلان» خوانده، آن را شهر بخلان و بخلان افغانستان می‌داند. در مروج الذهب از ابن آشکده «برد سوره» یاد شده که مکان آن در بخارا است. این واژه را با استناد به مسعودی می‌توان مصحف bwh'l «بخارا» خواند.

۲. بندهشن، TD2 ص. ۱۲۷. نیز نک. بندهشن، ترجمه‌ی مهرداد بهار، ص. ۹۲. ۳. همان، ص. ۲۰۹.

۴. اسطوره‌ی زندگی زرتشت، ص. ۷۰.

5. West, SBE, V. 45, p. 10.

۶. متن‌های پهلوی، ص. ۸۴. ۷. متن: wryhr pad dydyšn.

است، فریدون شاه و یاکوب نریمان. دین خود و فرزندان ما را بپایند»^۱.
 «نماز بریم بر برسیموس یاکوب،... مهر ایزد پدر، بوختار (= نجات بخش) و بخشایشگر،
 به همراه فریدون نیو، و همه‌ی فرشتگان، بپایند و حفظ کنند دین پاک را...»^۲.
 در یکی دیگر از متون مانوی به زبان فارسی میانه درباره‌ی تب و افسون تب، فریدون
 به سیمایی اسطوره‌ای پدیدار گشته که شکمش (؟) از آتش است و تبری تیز و بران، و
 شمشیری تیز، نیزه‌ای از الماس پاک، هفت نیزه پولادین دارد:
 «... فریدون بیفکند،... همگی. سه پیکر اندر من است و شکمی»^۳ (؟) آتشین، و تبر
 تیز و بران به دست دارم و پیرامون مرا شمشیری تیز و نیزه‌ای از الماس پاک محافظت
 کند... هفت نیزه‌ی پولادین که بر دست گرفتم...»^۴.

فریدون در متون زردشتی متأخر و متون دوران اسلامی

منابع زردشتی متأخرتر

در کتاب علمای اسلام از دین بهی فریدون یاد می‌شود:

«موبدان موبد گوید که دین بهی از روزگار شاه فریدون تا امروز در ایران شهر بوده
 است و تا رستاخیز خواهد بود و معنی ایران و بهدینان است و تا این بوم و بر برومند بر
 جای باشد و این دین باقی خواهد ماند و از روزگار شاه آفریدون تا روزگار گشتاسب شاه
 که زرتشتیان داشته‌اند آن یک صفت از بهدینی است و از روزگار گشتاسب تا یزدگرد
 شهریار بن خسروان بدین دین آویز بوده‌اند.

و نیز... تا آن وقت که پادشاهی به جمشید رسید ششصد و شانزده سال و شش ماه
 پادشاهی کرد و خشم دیو بر وی راه یافت و به خدایی دعوی کرد و ده اء تازی وی را
 بگرفت و بکشت و به در پادشاهی بنشست و هزار سال براند و دیو و مردم به هم آمیخت
 بسیاری جادویی در جهان بکرد تا به آن وقت که فریدون آتشیان بیامد و او را بیست ده اء
 یعنی ده عیب اکنون ضحاک می‌خوانند»^۵.

کتاب روایات داراب هرمزدیار از روایت کامه بهره، که درباره‌ی اتفاقات و حوادث در
 آخرین هزاره است، نقل می‌کند:

1. M. Boyce. *A Reader in Manichaen*, p. 190. 2. *ibid.*, p. 191.

۳. متن 'dwryn 'y prwrdg.

4. W. B. Henning, *Two Manichaen Magical Texts*, p. 40.

۵. روایات داراب هرمزدیار، به اهتمام رستم اونوالا. صص. ۷۲ و ۸۳.

«... و زمین را چنان‌که به اول به روزگار نوح علیه‌السلام و آفریدون بود کند و...»^۱.
از روایت شاهپور بروچی درباره‌ی یشت کردن برای کارهای مختلف گوید: «ترسیدن در خواب را یشت اردافروهر به نام فریدون کنند و بیماری را یشت اردا فروهر به نام فریدون کنند»^۲.

روایات داراب هرمزدار در بیان داستان روز تیر از ماه تیر گوید: «قصه‌ی روز تیر ماه تیر نوشته است: آورده‌اند که چون ناپاک افراسیاب تور در ملک ایران زمین پادشاهی بکرد آن‌گاه تا هفت سالگی باران نیارید افراسیاب تور از دانایان و منجمان پرسید که باران چون نمی‌بارد و طهماسب جواب داد تو بی‌قول شندی که فریدون ترکستان به شما بخش کرده و داده بود و ایران به ما بخش کرده و داده بوده از آن قول تو برگشتی و پیمان برطرف ساختی بدان سبب از گناه تو باران نمی‌بارد»^۳.

در همان کتاب در ذیل توضیح درباره‌ی جشن مهرگان گوید:
دیگر آن‌که روز مهر ماه مهر یعنی این خشنومن مهرگان فریدون آثوریان نهاده است و روا کرده است وقتی که فریدون ضحاک را به کوه دماوند بسته و گروه دیو مردم را از دنیا دور کرده به سوی کوی‌ها راند تا ناپاکی‌ها از دنیا کم و ناپیدا گشته بدان سبب از خوشحالی در تن نگنجیده روز مهر ماه مهر جشن بزرگ ساخته که این جشن از آن روز روا داشته‌اند که این جشن بزرگ و قدیم است»^۴.

در کتاب صد در نثر گفته می‌شود: «پس از این آشوبی عظیم روی می‌دهد و پس از آشوب‌ها و مصیبت‌های فراوان جهان را همانند روزگار نوح یعنی فریدون توفانی بزرگ فرا می‌گیرد»^۵.

منابع دوران اسلامی

الأعلاق النفیسه

«اولین کسی که فیل را مورد استفاده قرار داد و نیز اولین کسی که خر را با مادیان و اسبان بارکش را با خران جفت کرد و شمشیر و نیزه به کار گرفت فریدون بود»^۶.

۱. همان، ص. ۱۲۹ و ترجمه‌ی انگلیسی آن: Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormozyar*, Faramarz, p. 439.

۲. همان، ج. ۲، ص. ۲۸۴ و ترجمه‌ی انگلیسی آن: Dhabhar, *ibid.*, p. 279.

3. Dhabhar, *ibid.*, p. 343. 4. *ibid.*, p. 344. 5. *ibid.*, p. 297.

۶. ابن‌رسته، *اعلاق نفیسه*، ص. ۲۳۲.

اخبار الطوال

هنگامی که خداوند شداد و قوم عاد را نابود ساخت پایه‌ی حکومت ضحاک سست و کار او نابه‌سامان شد و فرزندان و فرزندزادگان ارفخشذ بن سام بر ضد او برخاستند و جرئت پیدا کردند در این هنگام میان لشکر ضحاک و با افتاد و گروهی از ستمگران که همراهش بودند گرفتار و با شدند ضحاک نزد برادر خود غانم بن علوان که شداد او را بر فرزند زادگان یافت حکومت داده بود رفت تا از او برای استوار ساختن کار خود یاری بگیرد و فرزندان ارفخشذ بن سام بیرون رفتن او را مغتنم دانستند و کشتی پیش نمود پسر کنعان پسر جمشید شاه که در طول حکومت ضحاک همراه پدرش در کوه دماوند بود فرستادند و او پیش ایشان آمد و او را بر خود پادشاه ساختند و او تمام خویشاوندان ضحاک را در سرزمین بابل فرو گرفت و کشت و بر کشور و پادشاهی ضحاک پیروز شد و چون این خبر به ضحاک رسید به سوی نمود آمد که نمود بر او پیروز شد و با گرز آهنی ضربتی بر فرق ضحاک زد و او را زخمی ساخت سپس او را استوار بست و در غاری در دماوند افکند و غار را مسدود ساخت و پادشاهی برای نمود استوار و پایدار شد و نمود همان کسی است که ایرانیان او را فریدون می‌نامند.^۱

مسالك و ممالك

ذکر طبقات مردم در پارس در کتاب‌های پارسیان می‌آید کی پادشاهان از پارس خاسته‌اند، چون ضحاک و جم و افریدون و دیگر پادشاهان تا آن وقت کی افریدون زمین را بر فرزندان خود بخش کرد، و پادشاهان زمین بودند تا آن‌گاه کی ذوالقرنین پیامد و دارا بن دارا را بکشت، ملک بهر کس افتید. تا روزگار اردشیر باز به ایشان بازگشت و پادشاهان بودند چون سابور و بهرام و قباد و فیروز و هرمز و دیگر شاهان و ملوک بیش از پارس بودند یا عرب.^۲

و از کوه‌های نام برده در این نواحی کوه دماوند است. از پنجاه فرسنگ آن را بتوان دید و نشنوده‌ام کی هیچ آدمی بر سر این کوه رسیدست. و در خرافات پارسیان گویند کی ضحاک در این کوه است و هر شب جادوان برآورند.^۳

۱. دینوری، اخبار الطوال، ص. ۳۰، متن عربی، الاخبار الطوال، صص. ۴۶-۴۷.

۲. اصطخری، مسالك و ممالك، ص. ۱۲۲؛ و متن عربی به کوشش دوخویه، ص. ۱۴۰.

۳. همان، ص. ۱۶۷؛ متن عربی ص. ۲۰۲.

تاریخ یعقوبی

پارسیان پادشاهی پارس را از زمان اردشیر بابکان به حساب می‌آورند و پادشاهان‌شان پیش از این در اولین سلسله عبارت است از:
«شیومرث هفتاد سال، اوشهنج فیشداد چهل سال، طهمورث سی سال، جم‌شاد هفتصد سال، ضحاک هزار سال، فریدون پانصد سال...»^۱.

تاریخ طبری

«... ضحاک را هفت سر بوده، و هم‌اکنون در کوه دماوند است، ارباب تواریخ و سیر عجم برآنند که او بر تمامی اقطار عالم دست یافته، و ساحر و فاخر بوده. نیز گوید: شنیده‌ام که ضحاک همان نمرود بابلی بوده و ابراهیم خلیل‌الرحمن (ع) در عهد او به دنیا آمده، و او همان کسی است که نمرود آهنگ سوزانیدن وی کرد. و پنداشته‌اند که وی نهمین پشت اوست، فریدون (افریدون) در دماوند متولد شده و هنگامی سوی ضحاک شتافته که وی غایب و به هندوستان رفته بوده، از این‌رو خانه‌ی ضحاک و آنچه در آن بود به تصرف وی درآمد. چون ضحاک از ماجرا آگاه شد سوی فریدون در حرکت آمد، لیکن خداوند نیروی او را سلب کرد، و دولتش زوال یافت. فریدون بر او حمله‌ور گشت و دست و بازوی او را ببست و او را در کوه دماوند زندانی نمود ایرانیان معتقدند که او تاکنون همان‌جا در بند است و دچار عذاب و شکنجه می‌باشد، دیگری گفت: که ضحاک در حصنی که «زرنج ماه مهرور مهر» نام داشته برفت، و دو زن او را که «اروناز و سنواز» نام داشتند به نکاح خود درآورد.

بیوراسب یعنی ضحاک را این پیش‌آمد به هول درافکند، و دیوانه‌وار به زمین افتاد، فریدون سر او را با گرز سر خمیده‌ای بکوفت، و این ضربه موجب ازدیاد هول و جنون او شد. پس از آن فریدون او را به کوه دماوند برد و دست و بازویش را محکم ببست و به چاه افکند، و فرمان داد که روز مهر ماه مهرور را عید بگیرند. و این همان جشن مهرگان است. فریدون پس از دست‌گیر نمودن ضحاک بر تخت سلطنت نشست.^۲
درباره‌ی کاوه‌گربند که وی با همراهان خود از اصفهان درآمد. چون به ضحاک

۱. احمد بن ابی‌یعقوب، تاریخ یعقوبی، ص. ۱۹۳.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، صص. ۳۹-۴۰؛ طبری، تاریخ‌الرسول و الملوك، به‌کوشش دوخویه، صص. ۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵.

نزدیک شد و بر او چیره گشت ضحاک از او رمید، و از جایگاه خویش منهدم گشت و مقام خود را فرو گذاشت، و آنچه را ایرانیان می‌خواستند از این رهگذر میسر شد، پیرامون کاوه گرد آمدند و با وی گفت و گو کردند. به آن‌ها پاسخ داد که من هوای پادشاهی در سر ندارم، زیرا از دودمان سلطنت نیستم، پس به آنان توصیه کرد که یکی از نواده‌های جم را به پادشاهی بردارند، زیرا وی فرزند پادشاه بزرگ هوشنگ پور فرواک است که بنیاد سلطنت را در عالم نهاده، و در این امر بر همگان مقدم بوده است در این هنگام فریدون پور اپتیان در یکی از نواحی از بیم ضحاک به تنهایی می‌زیست کاوه و کسانی که با او همراه بودند به دیدار او رفتند و یکدیگر را به وجود فریدون مژده دادند و گفتند: برحسب روایاتی که داریم این همان پادشاهی است که برای سلطنت ایران نامزد شده است. باری فریدون را به سلطنت برداشتند کاوه و بزرگانی که همراه وی بودند خود را از یاران و خدمتگزارانش قرار دادند چون آنچه را فریدون برای تدبیر ششون مملکت خواست فراهم یافت و خانه‌های ضحاک را تصرف نمود او را دنبال کرد و در کوه دماوند اسیر نمود. پاره‌ای از مجوسان برآند که فریدون او را در آن کوه اسیر کرد و در بند نهاد و گروهی از جن را بر وی گماشت و برخی، معتقدند که او را به قتل رسانید.^۱

شهریاری فریدون

پاره‌ای از نسب‌شناسان ایران برآن‌اند که نوح همان فریدون است اژدهاک (ضحاک) را مقهور ساخت و سلطنت را از او گرفت. برخی دیگر پنداشته‌اند که فریدون شخص ذوالقرنین مصاحب ابراهیم علیه‌السلام است که در موضع (بثرسبع) برای او قضاوت کرده، و همان است که خداوند متعال در کتاب خود از او یاد فرموده و بعضی گفته‌اند که او سلیمان بن داود علیه‌السلام است. و چیزی که مرا وادار به ذکر او در این جا نموده همانا گفتار کسانی است که گفته‌اند وی نوح پیغمبر بوده و سرگذشت او به داستان نوح که سه فرزند داشته و عادل و نیک‌رفتار و نابودکننده‌ی ضحاک بوده است شباهت دارد لیکن ایرانیان فریدون را به همان نسبی که من یاد کرده‌ام ذکر می‌کنند و می‌گویند فریدون از نوادگان جمشید یعنی پادشاهی است که اژدهاک (ضحاک) او را به قتل رسانیده است. این نکته را پیش از این بیان کردیم و فاصله‌ی ما بین او و نیای بزرگش جمشید را ده پدر شمردیم.

هشام بن محمد بن السائب به من گفت: شنیده‌ام که فریدون از نسل همان جمشید

۱. همان، ص. ۴۱. متن عربی ص. ۲۰۶.

است که به دست ضحاک مقتول گشته و نیز گفته است: که گمان می‌کنند وی نهمین فرزند جمشید بوده و در دماوند متولد شده از آن‌جا به راه افتاد و به خانه‌ی ضحاک وارد شده و او را دستگیر نموده و بر بند بسته و دویست سال پادشاهی کرده است.

فریدون در دوران پادشاهی خود رد مظالم نمود و مردم را به پرستش یزدان و عدل و انصاف مأمور ساخت و آن‌چه را ضحاک از املاک و اموال مردم به غضب گرفته بود همه را به صاحبان اصلی آن‌ها بازگردانید و آن‌چه را که صاحب و مالک معینی نداشت بر مستمندان و عامه‌ی خلق وقف نمود.

هشام گوید: آورده‌اند وی نخستین کسی است که صوفای نامیده شد و در علم طب و نجوم نظر کرد. وی صاحب سه فرزند بود. نام بزرگ‌تر آن‌ها سلم و نام دومی توج و سومی ایرج بوده است، فریدون از بیم آن‌که پسرانش متفق نشوند و بر یکدیگر تمرّد کنند کشور را میان آن‌ها تقسیم نمود تیری برگرفت و نشان کرد پس روم و سرزمین باختر از آن سلم و سرزمین ترک و چین و ژده توج (تور) گشت و عراق و هند به ایرج که سومین آن‌ها بود گردید و تاج و تخت را به او سپرد و همین‌که فریدون درگذشت دو برادرش بر او تاختند و او را به قتل رسانیدند و مدت سیصد سال با یکدیگر بر روی زمین سلطنت کردند.

و نیز می‌گوید: که ایرانیان پنداشته‌اند نسب فریدون از دو پشت به جم می‌رسیده و هر یکی از آنان ایتیان نام داشته، نیز گویند: که این امر را به علت بیمی که از ضحاک به فرزندان خود داشتند اختیار کرده بودند و برحسب روایتی که در دست داشتند باید یکی از آنان بر ضحاک و ملک او غلبه نماید و خون به ناحق ریخته جم را از او بگیرد آن‌ها به نام و نشان‌هایی که داشتند از یکدیگر متمایز و شناخته می‌شدند. هر یک از آنان را ایتیان صاحب گاو تیره فام. و او فریدون پور ایتیان بوکاو که معنای آن صاحب گاوهای بسیار است؛ فرزند نیک‌گاو یعنی صاحب گاوهای نیکو، پور ایتیان سیرگاو یعنی صاحب گاوهای فربه تنومند، پور ایتیان آخشین‌گاو یعنی صاحب گاوهای زردفام، پور ایتیان سیاه‌گاو یعنی صاحب گاوهای سیاه فام، پور ایتیان اسبیدگاو یعنی صاحب گاوهای سفیدفام، پور ایتیان کسیرگاو یعنی صاحب گاوهای خاکستری فام، پور ایتیان رمین یعنی صاحب رنگ‌ها و گله‌های گوناگون پور ایتیان بنفروس پور جمشید.

نیز گفته‌اند: فریدون نخستین کسی است که به لقب کی ملقب شده و کی فریدون نام گرفته، یعنی واژه‌ی کی پاک‌ی و پرهیزگاری است همچنان‌که او را روحانی هم می‌خوانده‌اند، و مقصود آن‌ها از این سمت آن بوده که امر وی از اموار بی‌پیرایه و خالص

و منزّه بوده و به روحانیت می‌پیوسته، و نیز می‌گویند: که لفظ کی به معنی درآمد خواه می‌باشد و برخی پنداشته‌اند که کی دلالت بر ابهت و نور دارد و هنگامی که فریدون مبادرت به قتل ضحاک نمود ابهت و روشنایی و نور رخسار وی را می‌پوشانید.

ایرانیان پارسی نژاد برآن‌اند: که فریدون مردی بلندبالا و تنومند و باشکوه و مجرب بوده است و در بیشتر جنگ‌ها با گرز پیکار می‌نموده و گرز او سری چون سرگاو داشته و سلطنت پسرش ایرج که عراق و نواحی آن را فرا می‌گرفت در عهد خود بوده است ایام پادشاهی ایرج جزو دوران سلطنت فریدون به‌شمار می‌رود و او دارای سلطنت روی زمین شد، و همه‌جا را سیاحت نمود، و روزی که به تخت نشست گفت: مائیم که به یاری و تأیید خداوند ضحاک را مقهور ساختیم و شیطان و حزب او را از پای درآوردیم. سپس به مردم پند داد و آن‌ها را فرمود که با یکدیگر به عدل و داد رفتار کنند و حق یکدیگر را رعایت نمایند و آنان را به سپاس‌گزاری و شکر خداوند و ادار ساخت. فریدون هفت نفر از عمال خود را به سمت کوهیاری (استانداری) برگزید، و به هر یک از آنان ناحیه‌ای از دماوند را به رسم اقطاع (تیول) واگذار کرد. گویند: چون بر ضحاک چیره گشت ضحاک به او گفت: تو را به جدت جمشید سوگند می‌دهم که مرا نکشی فریدون سوگند او را نپذیرفت و گفت: تو بلندپروازی نمودی و چون خود را در چنین مرتبه‌ای یافتی بزرگ شمردی و راه طمع پیش گرفتی. سپس به او گفت: جد من بالاتر از آن است که مانند تو گوسفندی در گفتار باشد و به او گفت: که من تو را چون گاوی که در خانه جدم ذبح می‌شد می‌کشم.

نیز گویند: فریدون نخستین کسی است که فیل‌ها را رام نمود و استر را از اسب و الاغ به‌وجود آورد و مرغابی و کبوتر را اهلی ساخت و از تریاق دارو گرفت و با دشمنان پیکار نمود و آنان را مغلوب ساخت و جلای وطن داد.

فریدون زمین را میان سه فرزند خود توج (تور) و سلم و ایرج قسمت کرد ناحیه‌ی ترک و چین و خزر را به توج داد و آن‌جا را چین بغا می‌خواندند و هر جا که بدان سرزمین می‌پیوست در قلمرو او قرار داد و به فرزند خود سلم رود و صقلاب و برج و آن‌چه را بدان نواحی اتصال داشت بخشید، و بخش میانه‌ی عالم یعنی سرزمین بابل را که از همه جا معمورتر بود و خنارث نام داشت به ایرج اختصاص داد و هند و سند و حجاز را بر آن افزود، ایرج کوچک‌ترین فرزند، و محبوب‌ترین آنان نزد پدر بود.

و اقلیم بابل به نام او ایرانشهر نامیده شد. بعد از فریدون دشمنی و خصومت بین فرزندانش بالا گرفت و پادشاهان خنارث با ترک و روم دست به خون‌ریزی و کشتار یکدیگر گشودند.

گویند: چون توج و سلم دریافتند که پدر ایرج را بر آن‌ها برتری داده است، نسبت به او کینه‌جویی نمودند و کار حسادت و بدخواهی همچنان بین آن‌ها دوام نمود و به جایی رسید که توج و سلم بر برادر خود ایرج قیام کردند و او را کشتند. توج ایرج را با کمندی برگرفت و خفه کرد از این رو ترکان کمند را در جنگ‌ها به کار بردند. ایرج دو پسر داشت که یکی را «وندان» و دیگری را «اسطوبه» می‌نامیدند و دختری هم خوزک یا (خوشک) نام داشته سلم و توج دو پسر را با پدر به قتل رسانیدند و دختر به جای ماند.

گویند: روزی که بر ضحاک چیره گشت رون مهر از ماه مهر بود، و این روز را مردم به یادبود راهبی از جور ضحاک عید گرفتند و جشن مهرگان نامیدند.

گفته‌اند: فریدون شهریاری با اقتدار بود و با رعیت خود به عدل و داد رفتار می‌کرده درازای قامتش نه نیزه و طول هر نیزه‌ای سه بغل می‌شده، پهنای مذاب‌گاه او سه نیزه و پهنای سینه‌اش چهار نیزه بوده است، نبطیان و نمرودیانی را که در خاک سودان به جای مانده بودند چنان دنبال کرد که سرانشان را از پای درآورد، و آثارشان را نابود گردانید فریدون مدت پانصد سال پادشاهی کرد^۱.

تاریخ پیامبران و شاهان

فریدون: وی پسر ائقیان بود و بر اقلیم هنیره پانصد سال فرمان راند و به گفته بعضی در سال سی‌ام از سلطنت او ابراهیم خلیل پیامبر خدا ظهور کرد و گفته‌اند ظهور موسی و بیرون آوردن بنی‌اسرائیل از مصر فرمان راند و در روزگار لهراسب بخت‌النصر به سرزمین مغرب آمد و اورشلیم شهر یهود را ویران ساخت و مردم آن‌جا را به سرزمین مشرق اسیر برد و آنان را برای خدمتکاری به شهرها تقسیم کرد.

در روزگار گشتاسب زردشت ظهور کرد و در روزگار دارا پسر دارا اسکندر در سرزمین مغرب پدید آمد و در روزگار شاپور پسر اشک، مسیح و در زمان شاپور پسر اردشیر، مانی و در زمان قباد مزدک ظاهر شد.

گویند: فریدون کشور خود را میان سه تن فرزندش یعنی سلم، توج (تور) و ایرج بخش کرد و عراق و شهرهای آن و نیز سرزمین مغرب و بلاد هند را به ایرج پسر کوچکش داد و او را به تاج و تخت مخصوص گردانید. آن‌گاه سرزمین روم را تا بلاد فرنگ با بلاد مغرب به بزرگ‌ترین اولاد یعنی سلم بخشید، و تبت و چین و بلاد مشرق را به تور (توج) داد، توج و سلم به ایرج رشک بردند و به اندیشه‌ی کشتن وی افتادند.

۱. همان، صص. ۴۸-۴۹؛ متن عربی، صص. ۲۲۵-۲۲۷؛ ۲۰۵-۲۰۶.

فریدون افسون و نیز تریاق را، که از جرم افعی به دست می‌آمد، به وجود آورد و دانش پزشکی را بنیاد نهاد و از گیاهان، داروهایی برای دفع بیماری‌های جانداران ساخت و برای به وجود آمدن استر، خر را با اسب آمیزش داد و بدین سبب استر نیروی خر و سبک‌پایی اسب را مجموعاً داراست.

فریدون در سرزمین بابل می‌نشست. و خدای داناتر است^۱.

«... کی گشتاسب: به سال سی‌ام از پادشاهی خود، پنجاه ساله بود. ... آن‌گاه گروهی را برای دعوت مردم روم به دین زردشت، بدان جا فرستاد، اما مردم روم به استناد پیمان صلحی که با فریدون بسته بودند و به موجب آن در اعتقاد به دین دلخواه خود آزادی داشتند، دعوت را نپذیرفتند...»^۲

تاریخ بلعمی

و از فرزندان جمشید مردی مانده بود با خرد و دانش و نیکوروی و بر دین نوح بود، و با نوح به کشتی اندر بوده بود و از آن هشتاد تن بود. چون از کشتی بیرون آمده بود او را فرزندان آمدند، و از نسل او جوانی مانده بود، به وقت ضحاک بگریخته بود، ضحاک را خبر دادند که از فرزندان جم یکی تن مانده است که او را آفریدون خوانند و این ملک بر دست آن مرد بشود و او بر دست آفریدون هلاک شود طلب آفریدون همی کردند، آفریدون گریخته بود و به طبرستان شد، ضحاک به طلب او بدین حد آمده بود. چون کاوه به ری آمد آفریدون از پنهانی به ری آمد، پس چون کاوه خبر آفریدون شنید شاد شد و بفرمود تا طلب او کردند و بیرون آوردش و سپاه و خزینه و پادشاهی همه بدو سپرد، و پیش او یایستاد، و آفریدون را گفت که با ضحاک حرب کن تا او را بگیریم و جهان بر دست تو راست کنیم آفریدون روی به ضحاک نهاد و کاوه سهسالار بود، و همه کار به دست او بود و ضحاک روی بدیشان نهاد و حرب کردند و آفریدون ظفر یافت و ضحاک را بگرفت و بکشت و همان روز تاج بر سر آفریدون نهاد، و جهان بدو سپرد، و آن روز مهر روز بود از ماه مهر، آن روز مهرگان نام کردند.

و عیدی کردند بزرگ، و داد و عدل بدین جهان اندر بگسترد و مهر نیکو اندر جهان

۱. حمزه‌ی اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، صص. ۳۲-۳۳؛ متن عربی: تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا، صص. ۲۴-۲۵. ۲. پیشین، ص. ۳۷، متن عربی، ص. ۲۸.

درافتاد، و آفریدون به پادشاهی بنشست و کاوه آهنگر را سپاه‌سالار خویش کرد و هر چه بود بدو سپرد.^۱

اندر حدیث آفریدون بن اثفیان

و چون جهان بر آفریدون راست شد، کاوه سپاه‌سالار خویش کرد. کاوه سپاه برداشت و گرد جهان برآمد، و همه‌ی جهان را از مخالفت پاک کرد و جهان آفریدون را صافی شد و کاوه هر کجا حرب کردی آن علم خویش در پیش داشتی و پیروزی یافتی، و بیست سال کاوه اندر جهان بگشت و جهان چنان راست کرد بر آفریدون که هیچ کس او را مخالفت نماند.

پس آفریدون ولایت اصفهان و ناحیتش به کاوه سپرد و کاوه برخاست و به اصفهان شد و ده سال بر ولایت بماند، پس بمرد و او را فرزندان ماندند، و آفریدون آن همه خواسته‌ی او بگذاشت و دست بازداشت و هیچ چیز نستد، مگر آن علم، و اندر خزینه بنهاد از بهر فال را، و بهر حربی بزرگ که بودیش آن بگشادی و ظفر یافتی، و از پس او به دست ملوک عجم همی آمد، و هر کسی چیزی بران همی کردی از گوهر و یاقوت و جواهر الوان تا چندان برو کردند که پوست ناپدید گشت، تا وقت یزدگرد شهریار آخر ملوک عجم آن درفش کاویان خوانندی، و معنی درفش بر زبان پهلوی علم باشد، و چیز تابان را درفش خوانند، زیرا که هرگاه این را بازگشادندی از آن گوهرها جهان فروغ گرفت، پس به روزگار یزد گرد چون مسلمانان خزینه‌ی او غارت کردند آن درفش پیش عمرالخطاب رضی الله عنه آوردند.

عمر بفرمود تا آن گوهرها برداشتنند و آن پوست را بسوختند.

وایدون گویند که آفریدون از پس کاوه دویست سال بزیست و جهان پرعادل و داد کرد، و مغان گویند که آتش‌پرست بود و هندویان گویند بت‌پرست بود. و همه مقرراند که دادگر بود، و علما و حکما را بزرگ داشتی، و نخستین ملکی که به علم نجوم اندر نگریست او بود، و به علم طب نیز رنج برد، و تریاک بزرگ او به دست آورد، و نخستین کسی که بر پیل نشست او بود از ملکان، و پیل را حرب فرمود، و او را سه پسر بود مهم‌ترین را نام طوج و میانگین را سلم و کهنترین را نام ایرج، و آفریدون هم به زندگانی خویش جهان میان فرزندان قسمت کرد و به سه بهر کرد ناحیت ترک و خزران، و چینستان و زمین مشرق طوج را داد، و او را فغفور نام کرد، و زمین عراقین: جمله بصره و

بغداد و واسط و پارس و ناحیتش و آن کجا میان جهان بود و آبادان‌تر بود و زمین سند و هند و حجاز و یمن همه ایرج را داد، و افریدون از همه‌ی فرزندان او را دوست‌تر داشتی، ولایت او را بدو بازخواندی ایران شهر، و زمین مغرب و روم و روس و سقلاّب و آذربایگان و اران و کرج تمامیت مرسلم را داد و او را قیصر نام کرد پس افریدون بمرد و آن هر سه پسر به پادشاهی نشستند آن‌گاه طوج و سلم عهد پدر را بشکستند و، بر برادر کهرت حسد بردند و گفتند پدر ملک بهتر او را داد و تاج بر سر او نهاد ما او را بکشیم، هر دو بیامدند و با او حرب کردند و او را بکشتند و جهان به دو نیم گردید و نتوانستند نگه داشتن و هر جایی یکی برخاست و پادشاهی همی گرفت و به دست ایشان جز اقلیم بابل نبود مانده، و بمردند و پادشاهی از فرزندان ایشان بشد، و به ملکی دیگر افتاد نامش کوش از فرزندان حام بن نوح، و اقلیم ایران همه به دست او شد. و بت پرسید، و چهل سال پادشاهی کرد. و بیدادگر بود و ستمگر، پس پسرش کنعان این ملک بگرفت، و او نیز بت پرستیدی و گروهی دیگر چنین گویند که چون برادران ایرج را بکشتند افریدون زنده بود، گفت: یارب مرا مرگ مده تا از فرزندان ایرج کسی را بینم که کین ایرج ازین فرزندان من باز خواهد، افریدون را پسری بود و ایرج را دختری، افریدون دختر ایرج به پسر خود داد و نام این دختر گوشک بود و از این دو فرزند دختری آمد زوشک‌نام، و این دختر را دختری آمد نامش فروسنگ و افریدون با این دختر نبود، و او را دختری آمد نامش ایرک و با این دختر پسری آمد نامش منسخر فاغ^۱.

«ایدون گفتست اندرین کتاب که منوچهر از فرزندان افریدون بود، و قصه‌ی افریدون پیش ازین باین کتاب اندر یاد کرده‌ایم آن‌که بیرون آمد و ملک بیوراسب را به کشت و کاوه اصفهانی را اسفهلار کرد، و افریدون چون بملک اندر بنشست او را سه پسر بود یکی تور د دیگر سلم و سه دیگر ایرج و چون بمرد مملکت بسه بهره کرد و بدین سه پسر داد، و آن جای که نشستی از زمین عراق و ایران شهر بایرج داد که کهرت بود، چون افریدون بمرد آن پسران ایرج را بکشتند، گفتند: پدر بر ما ستم کرد، تو کهرت بودی ملک ترا بیشتر داد، و او را بکشتند و خود مملکت به دو نیم کردند، و بگرفتند»^۲.

و درباره‌ی پادشاهی زاب در تاریخ بلعی چنین آمده است:

«گروهی گفتند زاب نام بود و گروهی گفتند زاغ نام بود. و گروهی گفتند نی از فرزندان افریدون بود. و لیکن همه‌ی خلق متفق‌اند که ملکی دادگر بود. و جهان بر دست او آبادانی شد و نرخ‌ها ارزان شد و او را وزیری بود نام او گرشاسپ از فرزندان افریدون و

این زوکه صفت او شنیدی در عدل به ملک اندر سه سال زیادت نزیست»^۱.

درباره‌ی ذوالقرنین چنین می‌گوید:

و این ذوالقرنین الاکبر گویند ملکی بود که اندر جهان بگشت از مشرق تا به مغرب، و مسلمان بود و با داد و عدل بود و جهان آبادان همی داشت، و ملکان او را ذلیل شدند، و او به طلب آب حیوان شد و خضر بر مقدمه او بود؛ و خضر از او پارسا تر بود، گروهی گویند این افریدون بود، و بوقت ابراهیم بود، و افریدون به آخر کافر شد و دعوی خدایی کرد.^۲

التنبیه و الاشراف

ایرانیان این ناحیه را به انتساب ایرج پسر فریدون ایران‌شهر می‌نامیدند که وقتی فریدون زمین را میان سه پسر خود تقسیم کرد روم و اقوام مجاور آن را به سلم داد و ترک و اقوام مجاور آن را به طوج داد و عراق و اقوام مجاور آن را به ایرج داد و این ناحیه به نام وی منسوب شد و شاعر ایرانی به دوران اسلام در مقام تفاخر گوید: «به روزگار خودمان ملکمان را چون گوشت روی پیشخوان تقسیم کردیم. شام و روم را تا غروبگاه خورشید به سلم دلاور دادیم و ترک مال طوج شد، دیار ترک متعلق به عموزاده‌ی ما است و از روی قدرت ملک فارس را به ایران دادیم و همه‌ی نعمت‌ها از آن ما شد»^۳.

بیوراسب که همان ضحاک بود هزار سال پادشاهی کرد و ایرانیان درباره‌ی وی مبالغه کنند و ضمن اخبار او گویند که دو مار بر دو شانه وی بود که پیوسته رنجش می‌داد و فقط با مغز سر انسانی آرام می‌شد. ضحاک جادوگری بود که جن و انس اطاعت او می‌کردند و بر هفت اقلیم پادشاهی یافت و چون ستم او از حد گذشت و مردم بسیار از اهل مملکت خود را نابود کرد، مردی پارسا از علامه‌ی مردم که کفشگری از اهل اصفهان بود به نام کابی به پا خاست و پرچمی از پوست به علامت خویش برافراشت و مردم را به خلع و قتل ضحاک و پادشاهی فریدون خواند و عامه‌ی مردم و بسیاری از خواص پیرو او شدند و او سوی ضحاک رفت و او را بگرفت و فریدون او را به بالای کوه دماوند فرستاد که مابین ری و طبرستان است و آن‌جا محبوس کرد که تاکنون زنده است و آن‌جا در بند است و تفصیل آن دراز است.^۴

بسیاری از دانایان اخبار ملوک و اقوام سلف بر این رفته‌اند که ضحاک جزو نخستین

۱. همان، ص. ۵۲۳. ۲. همان، ص. ۴۶۵. ۳. المسمودی، التنبیه و الاشراف، ص. ۳۸.

۴. همان، ص. ۸۲؛ متن عربی، ص. ۸۵.

پادشاهان کلدانی بنطی بود. مدت پادشاهی فریدون پانصد سال بود. ذکر طبقه‌ی دوم از ملوک قدیم ایران که یلان یعنی الایان بوده‌اند اول آن‌ها منوشهر بود که صد سال و بیست سال پادشاهی کرد و ایرانیان او را سخت معتبر دانند و چیزها از او گویند و معجزه‌ها یاد کنند. مابین او و فریدون سیزده نسل بود. وی از فرزندان ایرج پسر فریدون بود و هفت پسر داشت که نسب غالب مردم ایران و طبقات ملوکشان بدان‌ها می‌رسد و چون درختی است که فروغ نسب ایرانیان بدو می‌پیوندد.^۱

مروج الذهب

پس از او فریدون پسر ائقبان پسر جمشید پادشاه شد و ملک هفت اقلیم یافت و بیوراسب را بگرفت و چنان‌چه گفته شد در کوه دماوند به بند کرد. بسیاری از ایرانیان و مطلعان اخبارشان چون عمر کسری و غیره گفته‌اند که فریدون روز بند کردن ضحاک را عید گرفت و آن را مهرگان نامید چنان‌که تفصیل آن را با هر چه در این باب گفته‌اند در این کتاب خواهیم آورد.

پایتخت فریدون بابل بود و این اقلیم را به نام یکی از دهکده‌های آن نامیده‌اند که بابل نام دارد و بر ساحل یکی از نهرهای فرات در سرزمین عراق به یک ساعت فاصله از شهر معروف جسر بابل و رود نرس است که جامه‌ی نرسی منسوب بدان جامست. در این دهکده چاهی بزرگ هست که به چاه دانیال پیامبر علیه‌السلام معروف است و نصاری و یهود در بعضی ایام سال که عید دارند بدان جا روند و شخص چون بدین دهکده نزدیک شود آثار فرو ریختگی و ویرانه و بنای بسیار بیند که چون تپه‌هاست. بسیاری از کسان بر این رفته‌اند که به موجب حکایت خدای تعالی که این دهکده را بابل نام داده دو فرشته هاروت و ماروت نیز که نامشان به قرآن هست در همین دهکده‌اند.

پادشاهی فریدون پانصد سال بود، کمتر و بیشتر از این نیز گفته‌اند. وی زمین را میان سه فرزند خود تقسیم کرد. یکی از شاعران سلف و ایرانی زادگان بعد از اسلام در این زمینه و تذکار سه فرزند فریدون گوید.

«و به روزگار خودمان ملکمان را

چون گوشت روی پیشخوان تقسیم کردیم.

و شام و روم را تا غروبگاه خورشید

۱. المسعودی، التنبيه والاشراف، ص. ۸۴؛ متن عربی، ص. ۸۶.

به سلم دلاور دادیم و ترک مال اطوج شد و دیار
 ترک عموزادگان ما هستند.
 و ایران را از روی قدرت
 ملک فارس دادیم و همه نعمت‌ها از آن ما باشد.

و کسان را در این باب بحث درازست که دیار بابل به ایرج پسر فریدون تعلق یافت و برادرش در زندگانی پدر او را بکشت که از میانه برفت و شاهی او استقرار نیافت که با پادشاهان به شمار آید.^۱

ایرانیان قبول ندارند که به هیچ یک از دوران‌های سلف و خلف تا زوال دولتشان کی جز فرزندان فریدون پادشاهی ایشان داشته است مگر آن‌که کمی به ناحق و بغضب به صف ایشان آمده باشد.^۲

بعضی‌ها نیز گفته‌اند ضحاک چند دهان که سابقاً در این کتاب از او یاد کرده‌ایم و ایرانی و عرب درباره‌ی نژاد وی که از کدام قوم است اختلاف کرده‌اند، از دوش این ضحاک دو مار برآمده بود که فقط از مغز انسانی تغذیه می‌کرد و بسیار کس از مردم ایران را به فنا داد و جماعت بسیار به چنگ او فراهم آمدند و فریدون به کمک آن‌ها وی را از میان برداشت و پرچمی چرمین برافراشتند که مردم ایران آن را درفش کاویان نامیده‌اند فریدون ضحاک را بگرفت و چنان‌که از پیش گفته‌ایم در کوه دنیابوند در بند کرد و چنان بود که وزیر ضحاک هر روز یک گوسفند و یک مرد می‌کشت و مغزشان را مخلوط می‌کرد و به دو ماری که بر دوش‌های ضحاک بود می‌خورانید و کسانی را که از کشته شدن خلاصی می‌یافتند به کوهستان‌ها می‌راند آن‌ها کوهی شدند و در کوهستان ازدواج کردند و مبدأ کردها از آن‌جا بود.
 کردان از نسل او آمده و تیره‌ها شده‌اند.

جمعی به خطا پنداشته‌اند که قوم ترک از فرزندان طوج پسر فریدون بوده‌اند و این نادرست است زیرا فریدون، طوج را بر ترکان و سلم را بر رومیان حکومت داد. اگر ترکان فرزند طوج بودند چگونه وی را حکومت ایشان داد؟ این سخن معلوم می‌دارد که ترکان فرزندان طوج پسر فریدون نیستند بلکه طوج میان ترکان القاب معروف دارد.^۳

نخستین کسی که گفته‌اند آتشکده ساخت فریدون شاه بود که وی گروهی را دید که آتشی را احترام می‌کردند و به پرستش آن می‌پرداختند و چون درباره‌ی علت پرستش آن از ایشان

۱. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ج. ۱، صص. ۲۱۹-۲۲۰. ۲. همان، ص. ۲۲۶.

۳. همان، ص. ۴۸۲.

پرسید گفتند آتش واسطه‌ی میان خدا و مخلوق است و از جنس خدایان نورانی است و... وقتی فریدون از آن‌چه بگفتیم آگاه شد بگفت تا از آن آتش به خراسان برند و آتشکده در طوس ساخت و آتشکده‌ی دیگر در بخارا بساخت که نام آن برد سوره شد.^۱

تجارب‌الامم

چون کار کاوه بالا گرفت و بر بیوراسب برتری یافت، بیوراسب از جایگاه خویش بگریخت. پس، مهتران به نزد کاوه و در کار پادشاهی رأی او بخواستند. کاوه گفت که اندیشه‌ی پادشاهی در سر نمی‌پروراند که وی از خاندان شاه‌نهیست، و فرمود تا یکی از فرزندان جم را به پادشاهی بردارند.

آن‌گاه فریدون پور آبتین که از چشم بیوراسب در جایی پنهان بود، با یاران خویش به نزد کاوه آمد و مردم بدو که نامزد شاهی بود خوشنود شدند و کاوه خود از یاران او گشت. تا آن‌که فریدون، خان و مان بیوراسب را از آن خویش کرد و او را پی جست. تا در دنیاوند به بندش کشید و سپس کشت.^۲

فریدون از فرزندان جم بود. گویند: وی نهمین فرزند او بوده است. وی چیزهایی را که از مردم به ستم گرفته بودند، بدیشان بازگردانید، و به نیکی و داد فرمان داد، و در آن‌چه بیوراسب از زمین و جزو آن، از مردم به زور گرفته بود، نگرست، و همه را به سزاواران‌شان بازگردانید. مگر آن‌چه سزاواری برای آن نیافت که آن را ویژه‌ی بی‌نویان ساخت، یا به سود توده‌ی مردم بر جای نهاد. دانش و دانشوران را برتر می‌داشت و خود در پزشکی، ستاره‌شناسی و فلسفه دست داشت.

فریدون را سه پسر بود: سلم، تور، و ایرج، که پس از خود، از ناسازگاری و سرکشی‌شان در برابر یکدیگر بیمناک بود، و پنداشت چنان‌چه کشور را هم در زندگی خویش میان ایشان به سه بهر کند، کار کشور بر سامان و خوشی بر جای ماند. پس روم و باختر را به سلم، و توران و چین را به تور، و عراق و هند را به ایرج داد و خود صاحب تاج و تخت بود. تور و سلم بر ایرج بشویدند و او را کشتند و زمین را میان خود به دو نیم کردند.

فریدون نخستین کس است که «کی» نام گرفت. به او «کی افریدون» گفته‌اند. این واژه‌ای است به آرش پاک داشتن که: وی مینوی است و با جهان مینوی در پیوند است. فریدون تنومند بود و روی نکو و تابان داشت.

۱. همان، صص. ۶۰۳-۶۰۴. ۲. ابوعلی مسکویه، تجارب‌الامم، ص. ۵۹.

گویند: هنگامی که فریدون بر بیوراسب دست یافت، بیوراسب گفت:

«مرا به کین نیای خود جم مکش».

فریدون سخن بیوراسب را نپذیرفت و گفت:

«خویشتن را به خواهش و آرزوی خویش بالا برده‌ای. تو در چشم خود بزرگ آمده‌ای که برای خویش چنین ارجی شناخته‌ای. نیای من بر تازان بود که در خونخواهی، چون تو کسی همسنگ او باشد. لیک من تو را به خونخواهی گاو نری می‌کشم که در خانه‌ی نیای من بوده است».

فریدون نخستین کسی است که پیل‌ها را رام کرد و با پیل به جنگ دشمن رفت. چنان‌که گفتیم، کشور را به سه بهر کرد و با آن دشمنی که میان بسراش پدید شد، کینه‌توزی در میان توران و شاهان ایران‌شهر و روم بر جای ماند و از یکدیگر خون و کین خواستند.

ابراهیم پیامبر، که درود خدا بر او باد، به روزگار بیوراسب می‌زیسته است. از این روی، برخی برآیند که وی همان نمرود است و این‌که نمرود از کارگزاران او بوده است. از اخبار او، از آن‌گونه که درخور این کتاب باشد به ما نرسیده است، جز آن‌چه مانی گفته است که راست نیست و ما آن را نیاورده‌ایم.^۱

تاریخ ثعالی

در کتاب آیین آمده است که پایگاه‌های مردم در روزگار... افریدون برمالداری و پیشینگی... بود... می‌گفتند مهرجم به مردمش مانند مهر پدر به فرزند بود و رفتار ضحاک با مردم رفتار وسنی با وسنی بود و افریدون با مردمش مانند برادر بود با برادر^۲...

بنا به روایت ثعالی، ضحاک به خواب دید که سه تن در کاخش بر او تاختند و یک تن از آنان او را با گرز خویش که سری چون سر گاو داشت می‌گرفت و رو بر زمین افکند و خنجر خویش برکشید و از پوست ضحاک زهی را جدا کرد و سراپای او را با آن بیست و او را کشان به کوه دماوند برد و همان‌جا در چاهی، به زندان افکند. ضحاک هراسان، به پیشنهاد دو همخوابه‌ی خود، دو دختر جمشید، کاهنان و ستاره‌شناسان را به‌خواست و خواب خویش با آنان در میان نهاد. مردی از میان آنان، تعبیر خواب ضحاک را پایان سلطنت او گزارد و او را از هلاکتش به دست فرزندی از خاندان شاهی که هنوز زاده نشده خبر داد. پس ضحاک فرمان داد که هر نوزادی که در خانواده شاهی زاییده شود از

۱. همان، ص. ۶۱. ۲. منصور ثعالی، تاریخ ثعالی، پاره‌ی نخست، ص. ۱۶؛ متن عربی، ص. ۱۵.

مادر جدا سازند و سر ببرند. همسر مردی به نام آبتین از خاندان تهمورث، باردار بود و بارداری خویش پوشیده می‌داشت. چون پسری زاد، پدر نام وی افریدون کرد. فرزند را به احتیاط همراه با ماده گاو شیردهی که آن را گاو برمایون می‌خواندند به چمنزاری که راهی دور و دشوار داشت، فرستاد و پیرزنی را گماشت که از آنان نگاهداری کند. گاو کودک را شیر می‌داد و پیر زن مراقبت می‌کرد.

چون زمان شیرخوارگی به سر آمد، پدر فرزند را به کوهی بلند برد و همه چاره‌گری‌ها را از پی احتیاط به کار بست و ماده گاو را به خانه باز فرستاد.

از افریدون با ضحاک سخن بسیار گفتند و گفته‌ها دربار وی او فراوان شد. ضحاک افریدون را از پدر خواست و چون تسلیم نکرد، دستور داد تا او را گردن بزنند. نیز، ماده گاو که افریدون را به شیر پرورده بود سر بریدند و دستور داد که خانه‌اش را ویران کنند و به جست و جوی افریدون پرداختند و او، در نگاهداشت نگاهدارنده، چونان ماه بالیدن گرفت و از جانب خداوند پیوسته در حمایت بود.

چون ستم ضحاک افزون گشت، کاوه بشورید و مردم به فریدون روی آوردند و فریدون بفرمود تا آهنگران گرزهایی بسازند که به گرز گاوسر شهرت یافت. پس همگان آهنگ کاخ ضحاک کردند و بر ضحاک تاختند. فریدون، ضحاک را با گرز گاوسر بکوفت و از پوست ضحاک زهی بساخت و او را با آن بست و به کوه دماوند کشید و به چاهی در آن کوه محبوس کرد. در پاره‌ای روایت‌ها آمده است که فریدون ضحاک را بکشت. و گویند ضحاک از او پرسید که مرا در برابر نیایت جمشید می‌کشی؟ فریدون گفت: اگر چنین بودی، تو بزرگ مردی می‌بودی. تو را در برابر یک مهره گاو برمایون می‌کشم.

ثعالبی در ادامه‌ی گفتار خویش آورده است که «در سخنان ناراست و محال مغان آمده است که ضحاک در کوه دماوند زنده است و چون اهریمن، در انتظار روز رستاخیز محبوس است»^۱.

همو در ذکر پادشاهی فریدون گوید که چون وی از کار ضحاک بپرداخت، دل آسوده گشت و این روز مصادف با روز مهر از مهرماه بود و مردم آن را جشن گرفته، مهرگانش نامیدند.

پس فریدون به تخت برنشست، به گاه برنشستن چهره‌ای درخشان داشت و پرتو خدایی یا فره ایزدی بر او می‌تابید.^۲

۱. همان، صص. ۲۴-۲۸؛ متن عربی، صص. ۲۷-۳۵.

۲. همان، صص. ۳۰-۳۲، متن عربی صص. ۳۲-۳۶.

ثعالبی روایت سه فرزند فریدون و بخش کردن جهان میان آنان را و سرانجام کشته شدن ایرج به دست سلم و تور را نیز آورده، و شرحی نسبتاً پردامنه از آن ارائه کرده است. وی مدت پادشاهی فریدون را پانصد سال ذکر کرده است.^۱

آفرینش و تاریخ

در یادکرد آراء مجوس و دیگر ملل درباره‌ی پیامبران بدان که ایشان مقراند به پیامبری جمشاد و پیامبری کیومرث و افریدون و پیامبری رزشت و کتاب او به نام *ابسطا*.^۲

«سپس بیورسب به شهریاری رسید که همان ضحاک... است... گویند که ابلیس در صورت پسری نزد او رفت و بر دوش او بوسه زده، و از آنجا دوامار برست... سپس در خواب دید که فرشته‌ای از آسمان فرود آمد و باگزری آهنین بر او زد تا از خواب پرید... و رؤیای خویش را بر اخترشناسان و هربدان بازگو کرد. گفتند فرزندی زاده خواهد شد که نابودی پادشاهی تو بر دست اوست و او فرمان داد تا هر مولود مذکری را بکشند.

گویند آن‌گاه مادر افریدون را که به افریدون و دخترکی آبستن بود آوردند و به ماما (قابله) فرمان داد تا تیغ را در پیش وی فروبرد و کودک را در شکم وی قطعه قطعه سازد، گویند آن‌سر به الهام خداوند دخترک را به دم تیغ افکند تا قطعه قطعه شد و بیرون افتاد و مادر افریدون آسوده خاطر گردید و افریدون را زاد و از مردمان پنهان کرد و افریدون بالید و رشد کرد، تا جوانی زیباروی گردید و این سخن مانند گفتار اهل کتاب است.

درباره‌ی یعقوب و عیصو و داستان آن مانند داستان زادن ابراهیم علیه السلام است تا آن‌جا که بعضی از مجوس معتقدند که افریدون همان ابراهیم است و خدای داناتر است. گویند وی در کار کشتن فرزندان مردم زیاده‌روی می‌کرد تا مردم روی به کاهش نهادند تا آن‌گاه مردی (از) اصفهان به نام کاوی خروج کرد و درفشی برافروخت از پوست بزغاله‌ای و به روایتی از پوست شیری و مردم را به پیکار با ضحاک فراخواند، ضحاک از ایشان هراسناک شد و گریخت. مردم افریدون را به شهریاری برگزیدند و او را بر تخت نشاندند و افریدون به جست و جوی ضحاک شتافت و بر او چیره شد و او را بست و در کوه‌های دماوند به زنجیر کرد.^۳

آن‌گاه افریدون به شهریاری رسید و او نهمین فرزند حام بن نوح بود گویند او نیز فرمانروای هفت اقلیم بوده است و مردمان را که بیوراسب گمراه کرده بود دیگر بار به

۱. همان، صص. ۳۴-۴۰، متن عربی صص. ۴۱-۵۲.

۲. مطهرین طاهر مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ج. ۳، ص. ۵. ۳. همان، صص. ۱۲۲-۱۲۳.

پرستش خداوند خواند و اموال به‌زور گرفته را به صاحبانش بازگرداند و به حق و دادگستری گرایید، و به روزگار او فلاسفه سخن گفتند و کتاب‌ها نوشتند. در بعضی از کتاب‌های سیر عجم خواندم که ابراهیم علیه‌السلام در سی‌امین سال شهریارى افریدون زاده شد با این‌که بعضی او را خود ابراهیم می‌دانند.^۱

بعضی دیگر گویند که روزگار ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و یوسف و موسی و یوشع و کالیب و حزقیل در زمان فرمانروایی ضحاک سپری شد و ضحاک باقی ماند. زمانی که خداوند فرعون را غرق کرد و فرعون خود کارگزار (عامل) او بود در مصر و همچنین تا زمانی که فرع بنهب پادشاهی از پادشاهان عمالقه در ناحیه‌ی یمن شورش کرد آن‌گاه کاوی بر وی خروج کرد و خدای داناتر است.

گویند افریدون سه پسر داشت: سلم، طوج و ایرج و زمین را میان ایشان تقسیم کرد به سه بخش. سرزمین ترک و چین از آن طوج شد و روم و مغرب از آن سلم، و عراق و فارس از آن ایرج. آن‌گاه از سه خواهر که در زیبایی و دلربایی هماهنگ باشند خواستگاری کرد تا به ازدواج سه پسر خویش درآورد و چنین دخترانی را نزد فرع بنهب یافت و آن‌ها را به ازدواج سه پسر خویش درآورد.

گویند سلم و طوج بر ایرج رشک بردند و او برادر کوچک‌تر بود. او را کشتند. فریدون از خداوند خویش درخواست کرد که زنده بماند تا روزی که فرزندی از تخم‌ی ایرج ببیند که به خونخواهی او برخیزد.

گویند پسری از نژاد ایرج در خراسان بود که در آن‌جا زاد و ولد کرده و پادشاه بود و فرزندان بسیار و انبوه شدند آن‌گاه از نژاد وی مردی به نام منوچهر آمد که به خونخواهی پدرش برخاست و در بابل با سلم و طوج به نبرد برخاست و آن دو را کشت، افریدون او را خواست و تاج پادشاهی بر سرش نهاد و از این‌که خداوند دعای او را اجابت کرده به سجده رفت و در دم جان سپرد. گویند روزگار شهریارى افریدون پانصد سال بوده است و یکی از شاعران ایرانی در این باره گفته است:

کشور خویش را، به مانند گوشتی بر روی خوان گوشت، بخش کردیم شام و روم تا مغرب خورشید را به سلم دادیم.

و سرزمین ترک را به طوج دادیم همچنین سرزمین چین را
و فارس را به ایرج دادیم، و نعمت‌ها را دریافتیم.^۲

آثارالباقیه

بنا به گفته‌ی بیرونی، مدت شهریارِ فریدون پانصد سال بوده است. و نیز گویند که سبب آن‌که ایرانیان عید مهرگان را بزرگ می‌داشتند آن است که:

«مردم شنیدند فریدون خروج کرده پس از آن‌که کاوه بر ضحاک بیوراسب خروج نموده بود و او را مغلوب و متکوب ساخته بود: مردم را به فریدون خواند و کاوه کسی است که پادشاهان ایران به رایت او تیمن می‌جستند و عَلمِ کاویانی از پوست خرس بود و برخی هم گفته‌اند از پوست شیر بوده و آن را درفش کاویان نامیدند که پس از او به جواهر و طلا زیب و زیور کردند.

نیز گفته‌اند در این روز فرشتگان برای یاری فریدون آمده و در خانه‌های پادشاهان این‌طور در این ماه رسم شده که در صحن خانه مرد دلآوری هنگام طلوع آفتاب می‌ایستد و به آوازی بلند می‌گوید: «ای فرشتگان به دنیا پایین آید و شیاطین و اشرار را قلع و قمع کنید و از دنیا آنان را دفع نمایید» و می‌گویند در این روز خداوند زمین را گسترانید و کالبدها را برای آنان‌که محل ارواح باشد آفرید و در ساعتی از این روز بود که خداوند ماه را که کره‌ای سیاه و بی‌فروغ بود بها و جلا بخشید و بدین سبب گفته‌اند که ماه در مهرگان از آفتاب برتر است و فرخنده‌ترین ساعات آن ماه است.^۱

روز بیست و یکم رام، روزی است که مهرگان بزرگ باشد و سبب این عید آن است که فریدون به ضحاک ظفر یافت و او را به قید اسارت درآورد و چون ضحاک را به پیش فریدون آورد ضحاک گفت مرا به خون جدت مکش و فریدون از راه انکار این قول گفت آیا طمع کرده‌ای که با جم پسر و بجهان در قصاص همسر و قرین باشی بلکه من تو را به خون گاو نری که در خانه‌ی جدم بود می‌کشم سپس بفرمود تا او را بند کردند و در کوه دماوند حبس نمودند و مردم از شر او راحت شدند و این روز را عید دانستند و فریدون مردم را امر کرد که کشتی به کمر بندند و زمزمه کنند و در هنگام طعام سخن نگویند برای سپاس‌گزاری خداوندی که ایشان را پس از هزار سال ترس بار دیگر در ملک خود تصرف داد و این کار در ایشان سنت و عادت بماند.^۲

آبان‌ماه روز دهم آن روز آبان ماه است و آن عیدی است که برای توافق دو نام آبانگاه گویند و در این روز به کشورهای هفت‌گانه خبر رسید که فریدون بیوراسب را اسیر کرده و به سلطنت رسیده و مردم را امر کرده که دوباره خانه‌ها و اهل خود را مالک شوند و خود را کدخدا بنامند یعنی صاحب‌خانه و خود او نیز به خانه و

۱. ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه، صص. ۳۳۷-۳۳۸. ۲. همان، ص. ۳۳۹.

خانواده‌ی خود فرمانروا شد و شروع به امر و نهی و گیر و دار نمود.^۱

و درباره‌ی شانزدهمین روز مهرماه، جشن مهرگان، گوید:

«نیز سبب دیگر آن است که چون فریدون ضحاک بیوراسب را از میان برد گاوهای ائقیان را که ضحاک در موقعی که او را محاصره کرده بود و نمی‌گذاشت ائقیان به آنها دسترسی داشته باشد رها کرد و به‌خانه‌ی او برگردانید و ائقیان مردی بود جلیل‌القدر دارای همتی رفیع که همواره به فقرا نعمت می‌بخشید و از احوال گرفتاران و بیچارگان جست‌وجو می‌کرد و آنان‌که به او امیدوار بودند امید ایشان را تبدیل به یأس نمی‌کرد و چون فریدون از اموال او رفع توقیف کرد مردم برای این‌که به عطایای ائقیان چشم داشتند آن را عید گرفتند.

در این روز بود که فریدون را از شیر گرفته بودند و در این روز بود که فریدون بر گاو سوار شد و در شب این روز در آسمان گاوی از نور که شاخ‌های او از طلا و پای‌های او از نقره است و چرخ قمر را می‌کشد ساعتی آشکار می‌شود سپس غایب و پنهان می‌گردد و هر کس که موفق به دیدار او شود در ساعتی که نظر به او می‌افکند دعایش مستجاب خواهد شد.^۲

و درباره‌ی سبب آتش افروختن در شب دهم ماه بهمن گوید:

و گفته‌اند سبب این‌که در این شب روشن می‌شود این است که چون ضحاک قرار گذاشته بود هر روز دو نفر بیاورند و برای ماری که به دوش او بود دماغ آنها را غذا قرار دهند و شخصی که موکل به این کار بود پس از آمدن ضحاک به ایران از مائیل نام داشت این شخص موکل یکی از این دو را آزاد می‌کرد و توشه‌ای می‌بخشید و او را امر می‌کرد که به جیل غربی دماوند ساکن شود و به آنجا برود و برای خود خانه‌ای بسازد و در عوض این شخص که آزاد شده به دو مار دماغ قوچی می‌خورانید و این دماغ را با دماغ یک نفر دیگر که کشته شود مخلوط می‌کرد و چون فریدون ضحاک را گرفت از مائیل را حاضر کرد و خواست که او را پاداش بخشد از مائیل اشخاصی را که از قتل بازداشته بود فریدون را اخبار کرد و یک رسول از فریدون خواست که به کوه دماوند برود که تا حقیقت قضیه را به فریدون ارائه دهد و چون از مائیل به کوه دماوند رسید آزادشدگان را امر کرد که بر پشت بام‌های خود هر یک آتشی برافروزند تا شماره‌ی ایشان زیاد به نظر آید و این واقعه در شب دهم بهمن ماه بود. فرستاده‌ی فریدون گفت: چه قدر خانواده‌ها که تو آزاد

۱. همان، ص. ۳۴۰.

۲. همان، ص. ۳۴۶؛ و نیز نک. «گاو ترمایه، گرز گاوسر و ماه‌پیشانی» در همین کتاب.

کردی و از آن‌جا برگشت و فریدون را به آن‌چه دیده بود اخبار کرد و فریدون از شنیدن این واقعه خیلی مسرور شد خود او به دماوند رفت و آزادشدگان را دید سپس، از مائیل را جزو نزدیکان خود گردانید و دماوند را تیول او کرد و او را به تختی زرین نشاند و نامش را مسمغان (مه مغان) گذاشت.^۱

بیرونی درباره‌ی نوشتن نام فریدون بر افسون برای رفع کژدم آورده است که: «اسفند ارمد ماه روز پنجم آن روز اسفندارمد است... در این روز افسون می‌نویسند و عوام مویز را با دانه‌ی انار می‌کوبند و می‌گیرند تریاقی خواهد شد که از زبان گزیدن کژدم‌ها دفع می‌کند و از آغاز سپیده‌دم تا طلوع آفتاب این رقیه افسون را بر کاغذهای چهارگوش می‌نویسند و آن افسون این است:

بسم ا... الرحمن الرحیم: اسفندارمد ماه و اسفندارمد روز بیستم دم و رفت زیر و زیر از همه جز ستوران به نام یزدان و به نام جم و فریدون بسم ا... به آدم و حسی ا... وحده و کفی»^۲.

بیرونی نسب‌نامه‌ی فریدون را چنین برمی‌شمارد:
افریدون بن اثفیان کاوین اثفیان نیکاوین اثفیان بن شهر کاوین اثفیان اخنبکاو بن اثفیان اسبندکاو بن اثفیان دیزه کاوین اثفیان نیکاوین نیفروش بن جم پادشاه.^۳

تاریخ سیستان

و قصه‌ی گرشاسب زیاد است و به کتاب او تمام گفته آید، اما این مقدار این‌جا بسنده کردیم تا کتاب دراز نگردهد. اما از بزرگی و فخرآوی یکی آن بود که به روزگار ضحاک که هنوز چهارده ساله بیش نبود یکی ازدها را که چند کوهی بود تنها بکشت به فرمان ضحاک، و پس از آن با اندک مردم زاولی و ایرانی برفت هم به فرمان ضحاک به یاری بهرام هندی تا برفت و بهو را با دوبار هزار هزار سوار و هزار پیل بگرفت و بکشت و هندوان و آن دیار همه ایمن کرد و به سران‌دیب شد و سرین را آن‌جا بگرفت و بکشت، و پیرا من دریای محیط برگشت، و آن جزیرها و عجایب‌ها بدید، و از آن‌جا به مغرب شد و کارکردهای بسیار کرد، تا باز افریدون بیرون آمد - پسر عم وی ضحاک را بیست و باز کسی فرستاده و گرشاسب را بخواند و گرشاسب برفت با نیروه‌ی خویش نریمان ابن کورنگ بن گرشاسب سوی افریدون شد، و افریدون پذیره‌ی او باز آمد و او را بر تخت نشاند و نریمان را اندر پیش تخت بر کرسی زرین بنشاند، و باز او را به چین فرستاد تا شاه

چین را که به فرمان افریدون درنیامده بود بگرفت، و با هزار پیل وار زر و جواهر به درگاه فرستاد به دست نریمان، و خود به نفس خویش به چین بود، و نامه کرد سوی افریدون که این مرد را گرفتم و بفرستادم و این جا بیوم تا او این جا بیاید. اما تو او را خلعت ده و بازگردان و عفو کن که مرد محتشم است، هیچ کس این ولایت را جز او نتواند داشت و افریدون همچنان کرد، و ز آن جا گرشاسب بدرگاه افریدون آمد و ز آن جا به سیستان آمد، و نهصد سال پادشاه سیستان بود. و ضحاک را به روزگار او به سیستان هیچ حکم نبود، و همه زابل و کابل و خراسان را که ضحاک داشت به گرشاسب بازداشتند. افریدون برویانش زیارت کرد.^۱

فارسنامه

نسب افریدون بدین نساب کی یاد کرده آمده بیشتر نسابه و اصحاب تواریخ درنیافته‌اند الا کسانی کی متبحرانند در این علم و بحث شافی کرده و استخراج این نسب او از کتب درست کرده‌اند، و نسب او از بهر آن هر کس درست نداند کی بعد از جمشید فرزندان او بگریختند و در میان شبانان گاو و گوسفند می‌بودند مدت هزار سال کی پادشاهی ضحاک را بود تا افریدون بیرون آمد و نسب او به درستی این است، افریدون بن ائقیان پیرگاو بن ائقیان فیل‌گاو بن ائقیان ثورگاو بن ائقیان بورگاو بن ائقیان گورگاو بن ائقیان سبگاو بن ائقیان اسیدگاو بن ائقیان سهرگاو بن ائقیان رمی‌گاو بن ائقیان بیفروست بن جمشیدالملک، ائقیان لقبی است همچون کی بزانش از بهر فال، و اول خروج برگاو نشست تا پادشاهی بر وی مقرر شد، و دیگر نام‌ها بر حکم آنک شبانی می‌کردند سپیدگاو و سهرگاو یعنی سرخ‌گاو و مانند این نهند و از این جهت چون افریدون بیرون آمد سلاح او گرز بود یعنی سلاح چوپانان چوب باشد چون عصا و مانند آن و سرگز او گاوسار بود به مثال نام‌ها.^۲

و افریدون از بیم ضحاک گریخته بود و پنهان شده، مردم رفتند و او را به دست آوردند و به پادشاهی نشاندند و ضحاک را گرفت و بند کرد و کابی آهنگر را از جمله سپاهسالاران گردانید و آن پوست پاره را به جواهر بیاراست و به فال گرفت و درفش کایان نام نهاد و علامت او بود در همه‌ی جنگ‌ها.^۳

نسب افریدون کی به چند پدر با جمشید می‌رود در باب انساب یاد کرده آمدست، و شکل او چنان بودست کی هیچ کس از ملوک فرس به قد و قامت و قوت و ورج و فراو

۱. تاریخ سیستان، صص. ۵ و ۶. ۲. ابن بلخی، فارسنامه، صص. ۱۱-۱۲. ۳. همان، ص. ۳۵.

نبود و در تاریخی درست نبسته اندکی بالای او به قد نه نیزه بود بلندی چنانکه هر نیزه سه باع باشد و پنهان بر و سینه‌ی او مقدار چهار نیزه بود میان او به قد دو نیزه بود. و پنهانی سرین او به قد سه نیزه بود و از پیشانی او نوری می‌تافت کی نزدیک بود به نور ماهتاب و سلاح او گریزی بود سیاه‌رنگ گاوسار و سخت عالم و فاضل و عادل بود و اول کسی کی علم طب نهاد وی بود و در فلسفه و علم نجوم دستی تمام داشت و اهل فضل را حرمتی تمام داشتی و جز از اهل فضل ندیم و همشین او نبود، و از آن کی ضحاک را بگرفت و بند بر نهاد و در کوه دماوند محبوس کرد و بر تخت پادشاهی بنشست فرمود تا آن روز را جشنی سازند و مهرجان آن روز ساختند و پس آیین گشت کی هر سال آن روز مهرجان می‌داشتند و آن عادت بماندشت و مستمر شده و پس سیرتی نهاد در عدل و انصاف کی از آن پسندیده‌تر نباشد و هر چه به ظلم از مردم سته بودند فرمود تا باز دادند چندانک یافتند و ضیاع‌ها و زمین‌ها کی ضحاک به ظلم از مردم سته بود فرمود تا هر چه خداوندان یا وارثان یافتند با ایشان دادند و هر چه خداوند آن ملک بر جای نبود بر درویشان وقف کرد و در روزگار او بسیار خیرات آغاز شد، و از آثار او آنست کی از نبات‌های دشتی و گیاه‌های کوهی داروها استخراج کرد کی مردم را و دیگر حیوانات را به کار آید و افسون‌ها کی مردم کنند بر دردها و بیماری‌ها و غیر آن او نهاد و اول کسی کی خر را بر مادیان جهانید تا استر زاده او بود و گفت بچه این هر دو مرکب باشند از سختی خر و سبکی اسب و چنان آمد کی گفت و او را سه پسر آمدند یکی سلم و دوم تور و سوم ایرج روم و مغرب به سلم داد و ترکستان و چین به تور داد و میانه‌ی جهان یعنی عراق و خراسان با هندوستان به ایرج داد و از هر سه پسر ایرج را دوستتر داشتی. پس تور و سلم به هم متفق شدند و ایرج را بکشتند.^۱

زین‌الاخبار

بنا به روایت گردیزی پس از آن‌که کاوه فرمان ضحاک را گردن نهاد و بشورید از مردم خواست تا با وی به سوی فریدون روند و مردم با وی برفتند و روی به کوه البرز نهادند و پیش فریدون شدند.^۲

پس از آن گوید:

«و چون کاوه بر ضحاک بیرون آمد مغان چنین گویند: که ایزد سبخانه و تعالی سوی فریدون وحی فرستاد بر زبان فرشته، نام او نیروسنگ تا با کاوه دست یکی کند، و ضحاک

را بگیرد، و ببندد و به کوه دباوند برد، و آن‌جا اندر چاهی باز داردش.»
 «پس افریدون با کاوه برفت و لشکری بر وی همی گرد آمد از هر جای، و برادران افریدون را حسد آمد و فرصت همی جستند، تا افریدون را بکشند. و چون اندر میان کوهی فرود آمدند و برادران او بر کوه رفتند و سنگی عظیم از کوه بر افریدون غطانیدند و او خفته بود. چون سنگ نزدیک او رسید افریدون بیدار شد، بانگ بر سنگ زد گفت: که بایست! آن سنگ همان‌جا بایستاد، و برادرانش و همه لشکر عجب داشتند و یقین ایشان شد که هر چه افریدون کند، از تأیید آسمانی است.

«او پس به خانه ضحاک آمد و به شهر او که کنک دزگفتندی و جادوی‌ها ساخته بود و برادر او هفتاد جادو بودند، که چیزها ساخته بودند، چون ازدها و شیر و ببر و پلنگ، و آن‌چه بدین ماند، که هیچ‌کس بی‌دستوری او اندر آن کوشک نتوانستی شدن».

«تا افریدون به بابل رسید، بسیار مردم او به اطاعت او اندر آمده بودند و لشکر انبوه شده بود پس به خانه‌ی ضحاک آمد، و آن همه جادوی‌ها را به افسون‌های حق باطل کرد و خود اندر آمد و بر جای او بنشست، و ضحاک به هندوستان رفته بود، و گنجور به نزدیک او شد و از حال فریدون بگفت ضحاک گفت: که مهمان را بر میزبان فرمان باشد. گنجور گفت: کدام مهمان با زنان تو بنشسته است؟

ضحاک را خشم آمد و با بانگ بر گنجور زد، و خویشان را به جادوی چون باشه کرد، و بر بام کوشک آمد. زنان خویش و خواهران جمشید را دید، ارنواز و شهرناز با افریدون نشسته. نیز طاقت نداشت، خویشان را از بام فرو انداخت، و از آن صورت به صورت راست باز آمد، و افریدون گرز گاوسار برداشت، و از خدای تبارک و تعالی نیرو خواست و به فرشتگان استعانت کرد، و ضحاک از دیوان یاری خواست و فرشتگان پیامدند، و مر افریدون را نصرت کردند، و آن همه جادوهای ضحاک ناچیز کردند، و افریدون ضحاک را بگرفت، و از پوستش زهی برگرفت، و او را بدان زه بیست و به سوی کوه دماوند برد، و اندر راه فریدون را خواب برد، مر بندادین فیروز را فرمود تا ضحاک را نگاه دارد، که این بنداد معروف بود به دلیری و شیرمردی.

و افریدون بخفت، ضحاک مر بنداد را گفت: اگر تو مرا رها کنی، نیمی از پادشاهی ترا دهم. افریدون بشنید برخاست و بندهای دیگر بر وی نهاد و آن جای را نو بندگان نام کردند. پس او را به دماوند برد و به زنجیرهای آهنین بست، و اندر چاه انداخت و غل و بند بر پای نهاد و نگاهبانان او را دهاکان نکاهید نام کرد، و گرگان و دهستان به نام او کرد. چون پادشاهی بر افریدون راست شد، حق کاوه بگذارد، و آن درفش او اندر خزینه

بنهاد، و آن را ملکان عجم بزرگ داشتندی، و اندر خزینه نگاه می‌داشتند، تا به وقت عمر بن‌الخطاب رضی‌الله عنه آخر او را بستند و پاره کردند جواهر برداشتند. و فرمود تا آن مردمان که ارمایل وزیر ضحاک ایشان را رها کرده بود و از کشتن برهانیده بخواند، و ایشان کردان مغرب کوهستان بوده‌اند. و ارمایل را بدان شفقت که کرده بود، شکر کرد، و افریدون علم عزیمت به مردمان آموخت، و علم طب او آورد، و مهر روز بود از ماه که ضحاک را بگرفت و بیست، و مردمان شادی کردند، و افریدون آن روز جشن کرد، و آن جشن را مهرگان نام کرد.

فیل را او از صحرا به شهر آورد و مسخر کرد، و خر را بر اسب افگند تا استر تولد کرد و کبوتر و مرغابی را از دشت به شهر آورد، و جهان را بر پیران بخش کرد. ایرج را سرزمین فارس و عراق و عرب داد، و این ولایت را ایران شهر نام کرد، یعنی شهر ایرج. و روم و مصر و مغرب مرسلم را داد. و چین و ترک و تبت مر تور را داد، و بدین سبب آن را توران گویند.

پس تور و سلم را از ایرج حسد آمد، که ایران به ایرج داد، و مکاوحت همی کردند با وی. تا روزی که مناظره همی کردند و ایرج بر مراد ایشان نمی‌گفت، تا تور کرسی زرین بر سر ایرج زد، پس هر دو تن شمشیر اندر نهادند و بکشتندش و سرش را برداشتند، سوی افریدون فرستادند، و افریدون چندان بگریست بر وی که کور شد و ایرج را دختری ماند و از آن دختر پسری آمد، او را منوچهر نام کردند، بدان سبب که چون افریدون او را بر کنار گرفت چشمش بینا گشت...^۱

گردیزی درباره‌ی جشن‌ها گوید:

«... مهرگان... که اندرین روز آفریدون با بیوراسب، که او را ضحاک گویند ظفر یافت. مرضحاک را اسیر گرفت، و بیست و به دماوند برد و آنجا به حبس کرد او را»
«... مهرگان بزرگ... که این فیروزی فریدون بر بیوراسب رام روز بودست از مهرماه...»^۲

و اما شب کاوکلیل که از پس پانزدهم ماه باشد آن است که گاوی بیاریند و بیرون آرند و چنین گویند: که چون افریدون را از شیر مادر باز کردند بر گاو نشست و اندرین روز بود که گاو ائفیان پدر افریدون را از طلاق کردند، که ضحاک او را از ائفیان بازداشته بود کار بر وی تنگ گرفته بود. و مغان بدین سبب آن روز را بزرگ دارند از جهت افریدون و ائفیان را»^۳

۱. همان، صص. ۳۶-۳۹. ۲. همان، ص. ۵۲۰. ۳. همان، ص. ۵۲۴.

«و سده بزرگ.... اما به سبب آتش افروختن در این روز آن است که: اندر آن شب ارمائیل که وزیر بیوراسب بود، مردی نیکو سیرت بود. و چون ضحاک هر روز دو مرد را از بهر ماران خویش کشتن فرمود، این ارمائیل از آن دو مرد یکی را بکشتندی، و یکی را رها کردی، و او را گفتی: تا از جهانیان پنهان شدی به جایی که کس خبر ایشان نیافتی، و چون افریدون بر ضحاک ظفر یافت، این مردمان آزاد کرده‌ی ارمائیل صد مردم شده بودند، و همه اندر کوه دماوند پنهان بودند. و ارمائیل پیش افریدون آمده، بدو تقرب کرد، و این با وی بگفت: افریدون او را استوار نداشت، پس ثقه‌ی خویش را افریدون بدان کوه فرستاد تا بنگرد و حقیقت (پدید) کند و او را خبر دهد. و ارمائیل بفرمود تا آن مردمان متفکر هر کسی آتشی جداگانه بیفروختند. پس صد آتش بیفروختند، چنانکه همه را افریدون بدید، و بدانچه ارمائیل شفقت کرده بود، در حق آن‌ها، او را افریدون بستود، و ولایت دماوند به ارمائیل داد...»^۱.

الملل و النحل

در همپرسگی میان زرتشت و اورمزد، زرتشت از او پرسید دین را نخست به که نمودی؟ پس نمودم این دین، اولاً «کیومرث» را؛ و او دریافت آن را و یاد گرفت بی‌تعلیمی و درس خواندنی.

«زرداشت» گفت: چرا این دین را به «کیومرث» نمودی به وهم، و به جانب من انداختی به قول: «اورمزد» گفت: زیرا که تو را حاجت بود که این دین را بیاموزی و دیگران را تعلیم کنی و بهره‌مندسازی، و «کیومرث» کسی نمی‌یافت که قبول کند: از این جهت «کیومرث» از سخن کردن خاموش بود، و این دین مناسب تست — که من می‌گویم و تو گویی و مردم شنوند و قبول کنند.

«زرداشت» «اورمزد» را گفت: هیچ‌کس را غیر از «کیومرث» برین دین مطلع گردانیدی پیشتر از من؟

«اورمزد» گفت: بلی! «جم» را به سبب انکاری که با «ضحاک» داشت مطلع گردانیدیم.

«زرداشت» گفت: چون دانستی که قبول نخواهد کرد چرا بر او ظاهر کردی؟

«اورمزد» گفت: اگر او را بر آن مطلع نگردانیدی بتو نرسیدی

و گفت: این دین را به افریدون و کیکاوس و کیقباد و گرشاسب نموده‌ام.^۲

۱. همان، صص. ۵۲۵-۵۲۶. ۲. ابوالفتح شهرستانی، توضیح‌الملل، صص. ۳۹۹-۴۰۰.

همچنین در این کتاب افریدون نخستین بنیانگذار آتشکده ذکر می‌شود: و اما «خانه‌های آتش» (یعنی: آتشکده‌ها) که مر «مجوس» راست: اول آتشکده‌ای که بنا کردند آنست که فریدون در طوس بنا کرد.^۱

مجم‌التواریخ

افریدون بن اثقیان اندر شاهنامه آبتین گوید پدر افریدون را، و به دیگر نسخه‌ها اتفاقاً و نسب را ذکر کرده شد، فریدون بن اثقیان بن همایون بن جمشیدالملک، و مادرش فری ریک بود، دختر ظهور ملک جزیره بسلاماجین (کذا؟) اندرونی و او را سه پسر بودند، دو مهتر از شهرناز خواهر جمشید، و به روایتی گویند ایشان از دختر ضحاک زادند، و کمترین پسر از ارنواز خواهر جم و نام ایشان سلم و تور و ایرج، و نسب پادشاهان عجم به ایرج باز شود، و ترکان به تور، و قیصران را به سلم.

پس ایزد تعالی افریدون را برانگیخت و کارها رفت تا ضحاک را بگرفت و چهل سال بسته برهیونی، گرد عالم بگرداند، و بر آخر به کوه دماوند در چاهی بیستش استوار، بعضی گویند هنوز بجاست، جادوان روند و از وی تعلیم کنند و نامعقول است این سخن. دارالملک او بابل بود اول، و آن جایگاه سرای بزرگ کرده بود و کلنگ دیس نام نهاده و بعضی آن را دس‌حت خوانند، و از آن پس ایلیا دارالملک ساخت و دژهوخت سرای وایوان او بودست، و ایلیا بیت‌القدس است، چنانک فردوسی گوید:

بتازی ورا خانه‌ی پاک دان برآورده ایوان ضحاک خوان

و بعضی از پاسیان او را اورشلیم خوانند و خانه‌ی پاک بیت‌المقدس خوانند.^۲

چون از ضحاک پرداخته شد گرشاسف و نریمان را به ترکستان فرستاد، و کاوه‌ی اصفهانی را به روم، تا پادشاهی بر وی راست کردند و گرشاسف بعد از این به مغرب رفت بطنجه، چون باز آمد بمرد، و فریدون قارن کاوه را به چین فرستاد، تا کوش پیل دندان را بگرفت، بعد از آن به مازندران مغرب رفت و کروض شاه ایران را بگرفت، و بعد از آن نریمان را به هندوستان فرستاد تا پسر رای هندو را بگرفت که عاصی شده بود، و باز صلح کردند و دیگر بار نریمان را به حرب ملک روم فرستاد، تا ویرا بکشت و بت‌پرستی از روم برداشت، چون باز آمد بعد مدتی نریمان را ناگاه به حصار سکاوند سنگی بر سر زدند، خفته، و بکشتند، از این پس جهان بر پسران بخشید و سام نریمان را با سلم و تور فرستاد تا پادشاهی روم و ترکستان ایشان را صافی کرد و بازگشت، پس از

۱. همان، ص. ۴۱۶. ۲. مجم‌التواریخ و القصص، صص. ۲۶-۲۷.

هندوان، مهرآج فریاد خواست از دست سکساران، پادشاه سام را بفرستاد و کار مهرآج تمام کرد و بازگردید به مراد، پس فریدون کوش پیل دندان را از بند برگشاد، و پادشاهی جنوب و مغرب دادش، و از بعد مدتی عاصی گشت، و پسرکروض مازندرانی، هربده، دیگر باره سپاه آورد، و شاه سام نریمان را بفرستاد تا وی را بکشت، و اندرین وقت بود که تور و سلم متفق شدند بر خلاف پدر، و ایرج کشته شد، پس بعد مدتی، منوچهر برخاست و به زندگانی افریدون هر دو عم را بکشت، سلم و تور، به خون ایرج، و پس به گرگان بیود، اول به زمین بابل بنشست، پس دارالملک به تمیض ساخت. و طبرستان، و بدین جایگاه اندر شهر و قلعه‌ها همه از بناهای وی است، و به پارس اندر همچنین، و بعضی گویند طوفان به عهد وی بود به زمین شام اندر، همچنین هیچ اصلی نیست که به همه‌ی عالم بودست و به گاه فریدون خلیل الرحمن بود علیه السلام، نه نوح، همه از جمله محالاتست^۱.

تاریخ کامل

فریدون بن ائقیان آبتین پوشیده از آژی دهاک می‌زیست و در این هنگام با کابی (کاوه) دیدار کرد. وی و همراهانش از دیدار فریدون شاد شدند و او را به پادشاهی برداشتند. کابی (کاوه) و بزرگان ایران یار فریدون در کارهایش گشتند. چون او به پادشاهی آژی دهاک دست انداخت و به پیگرد او برخاست و او را گرفتار ساخت و در کوهستان دناوند (دماوند) به زندان انداخت.

برخی از آذرستایان (گیران) گمان می‌برند که فریدون گروهی از پریان را به نگرهبانی از آژی دهاک برگماشت. برخی می‌گویند: او با سلیمان بن داود دیدار کرد و سلیمان که در آن هنگام در شام به سر می‌برد، آژی دهاک بند را در کوهستان دناوند (دماوند) زندانی ساخت. آژی دهاک بند و زنجیرش را با خود همی کشید تا آن را به خراسان آورد. چون سلیمان چنین دید پریان را فرمود که او را استوار بیستند تا بتواند از جای خویش تکان خورد. اینان بر او طلسمی ساختند به هیئت دو مرد که در غاری را که او برای همیشه در آن زندانی گشت، همی کوفتند از این رو که به گمان ایشان او هرگز نمی‌میرد.

این نیز از دروغ‌های خنک ایرانیان است. اینان را درباره‌ی او دروغ‌هایی شگفت‌تر از این است که آن‌ها را فروهشتیم.

برخی از ایرانیان گمان می‌برند فریدون او را در روز نوروز کشت و از این رو، ایرانیان

گفتند: «آمد نوروز» یعنی این‌که روز و روزگار نوینی را آغاز کردیم. اینان این روز را جشن گرفتند. گرفتار شدن آژی‌دهاک در روز مهرگان بود و ایرانیان در این هنگام گفتند: «مهرگان برای کشتن کسی فرا رسید که مردم را سر می‌برد»^۱.

«او فریدون بن اثقیان از فرزندان جمشید بود. برخی از نژادشناسان ایران گفته‌اند: نوح همان فریدون بود که آژی‌دهاک را سرکوب کرد و پادشاهی‌اش از او بازگرفت. برخی پنداشته‌اند که فریدون همان «ذوالقرنین» درست ابراهیم است که خدا در کتاب گرامی‌اش از او یاد کرده است...»

دیگر نژادشناسان ایرانی، فریدون را به جمشید پادشاه می‌رسانند. میان فریدون تا جمشید ده پدر که همگی از بیم‌گزند آژی‌دهاک، ائفیان، (ائفیان) آبتین خوانده می‌شدند. اینان با لقب‌هایی که بر خود می‌نهادند، از یکدیگر باز شناخته می‌شدند مانند «ائفیان خداوندان گاوهای سرخ» یا «ائفیان خداوندان اشتران سید و سیاه» و جز این‌ها. فریدون نخستین کس بود که پیل را رام کرد و بر آن سوار شد، غاز و کبوتر پروراند، تریاک به بار آورد، دارایی‌های به زورگرفته را به خداوندان آن‌ها بازگرداند و آن زمین‌ها را که آژی‌دهاک به ستم از مردم ستانده بود بدیشان پس داد جز آن‌چه برایش خداوندی ندید که آن را بر بینوایان وقف کرد.

گویند: او نخستین کس بود که، «پشمینه پوش» (صوفی) خوانده شد و نخستین کس بود که دانش پزشکی را بخواند. او را سه پسر بودند به نام‌های شرم، طوج و ایرج از بزرگ به خرد سلم، تور، ایرج، وی ترسید که پس از او پسران با همدیگر درافتند و از این رو در تیردان گذاشت و فرمود که هر کدام یکی از تیرها بگیرند. چنین کردند و روم و عربستان از آن شرم (سلم) گشت، ترکستان و چین از آن طوج (تور) و عراق، سند، هند، حجاز و جز آن از آن ایرج که خردترین بود و فریدون او را دوست می‌داشت. او تاج و تخت خود را به ایرج بخشید.

فریدون درگذشت و پس از او میان فرزندان او دشمنی و کشاکش درگرفت و فرزندان او نیز بر سر فرمانروایی به جان هم افتادند. رشک و دشمنی همچنان در میان ایشان می‌بایلد و بزرگ می‌شد تا این‌که طوج و شرم (تور و سلم) بر برادر کهرشان ایرج تازش آوردند و او را با دو پسرش به زاری بکشتند و به گونه‌ای انباز با هم، برای سیصد سال برگیتی فرمان رانند. فریدون پیوسته در پیگرد بازماندگان خانواده‌ی نمرو و نبط و دیگران می‌بود تا همه‌ی بزرگان ایشان را برانداخت

۱. ابن اثیر، تاریخ کامل، صص. ۸۱-۸۲؛ متن عربی، الکامل فی التاریخ، المجلد اول، ص. ۷۲.

و درفش‌های‌شان را سرنگون ساخت. روزگار پادشاهی او پانصد (۵۰۰) سال بود.^۱

ابن اثیر در جای دیگر هم مدت پادشاهی فریدون را پانصد سال ذکر کرده است.^۲

تاریخ طبرستان

و فریدون بدیه ورکه قصبه‌ی آن ناحیت و جامع و مشرق و مصلی آنجاست از مادر در وجود آمد، و سبب آن بود که چون ضحاک تازی جمشید را پاره‌پاره کرد آل جمشید از سایه‌ی خورشید نفور و مجبور شدند تا در میان عالمیان ذکر ایشان فتور یابد. مادر افریدون با متعلقان دیگر به پایان کوه دناوند بدین موضع که یادرفت پناه گرفت. چون فریدون از مشیمه‌ی کن فیکون بیرون آمد به حکم آنکه جبال غیرذی زرع و ضرع بود با حدود شلاب نقل کردند که در آن صقع چراخورها باشد و مقیمان او را تمیش از منافع نتایج و باج گاوان بود.

چون طفل از حد رضاع به فطام رسید و هفت عام بروگذشت خطام در بینی گاوان می‌کرد و مرکب خود می‌ساخت چنان بود که گویی از عکس افلاک بر روی خاک آفتابی دیگر از نور طلوع می‌کند. چون همراه شد جوانان آن جنبات برای دفع نکبات پناه به جلادت و شهامت او می‌کردند و هر روز او بر گاو نشسته با ایشان به شکار و دیگر کار می‌رفت تا بر وفاق شباب رسید، جمعیت رونقی گرفت به طرف لغور بدیه مابوجکوه افتادند، قوم اومیدره کوه و انبوه کوه قارن بدو پیوستند و برای او گریزی به صورت گاو ساخته به تحسب این حدیث جمله طبرستان را معلوم شد تا به تدریج از جهات و اقطار مردم به کنار او آمدند چون در عدد و عدت قوت دید با اهل طبرستان آهنگ جنگ عراق کرد و چنانکه مشهورست به اصفهان رسید و کاوه آهنگر خروج کرد و بدو پیوست و ضحاک را گرفت و بیاورد، نظم:

نه فریدون گاو پرورده کرد شیر گرسنه را برده
نه به یاری و سعی یک دوگیا بستند از بیوراسب ملک نیا

و به پایان کوه دناوند آن‌جا که مسقط رأس او بود یک شب داشت و با شاهی کوه فرستاد و به چاهی که معروف است مقید و محبوس فرمود، چون هفت اقلیم به حکم او شد نشست جای خویش تمیشه ساخت و هنوز اطلال و دمن سرای و به موضعی که بانصران گویند ظاهر و معین است و گنبدهای گرماوه را آثار باقی و خندقی که از کوه تا

۱. همان، صص. ۹۰-۹۱، متن عربی، صص. ۸۳-۸۴. ۲. همان، ص. ۴۲۹؛ متن عربی، ص. ۳۷۷.

دریا فرموده بود پیدا، و من جمله آن به نوبت‌ها مطالعه کرده‌ام و آن‌جا به طرف رفته و عبرت گرفته و فردوسی در شاهنامه یاد کرد، نظم:

فریدون فرخ تمیشه بکرد نشست اندر آن نامور بیشه کرد

و بیشه‌ی نارون در کتب هم آن موضع را خوانند و جوی نارون الی این ساعت برقرار است و معمور و از آن خلائق متمتع، چون گرشاسف به چین شد فغفور را با بند زرین بر سر پیل با هشتاد دیگر شاهان به تمیشه پیش فریدون فرستاد بر دست نریمان^۱.

طبقات ناصری

«... و افریدون... ملک ضحاک بگرفت، وجد افریدون پسر جم بود و به نوح ایمان آورده بود و در کشتی بود و افریدون تاج بر سر نهاد و ضحاک تازی را بکشت و مدت ملک او یک هزار سال بود...»

آن روز که افریدون به تخت نشست، اول روز از مهر ماه بود، آن را مهرگان نام کردند، و او از فرزندان جم بود، و در روزگار ضحاک هیچ کس اسم پدر بر خود معین نتوانستی کرد، همه به گاو بازخواندندی، و نسبت او با فریدون بن الثقیان گاو، بن شهریار گاو، بن بورگاو، بن حنه گاو، بن میدگاو، بن ویزه گاو، بن راهه گاو، بن بیرگاو و بن جمشیدالملک. چون به تخت بنشست، و مدت بیست سال کاوه‌ی آهنگر لشکرکشی کرد و جمله جهان را از برای افریدون بگرفت او داد و عدل کرد، و هر چه ضحاک به ظلم ستده بود او باز داد و خلق را به عبادت خدای تعالی بازخواند، و از کفر منع کرد و آتش‌کده‌ها و بت‌خانه‌ها برانداخت، و فلاسفه در عهد او کتب ساختند و مدت ملک او پانصد سال بود. جهان را میان سه پسر خود قسمت کرد: توران و خزر و سقلاّب به تور داد، و روم و مغرب و خاور به سلم کرد. و زمین بابل و عجم و عرب و هند و سند به ایرج داد که کهنر بود. و به روایت طبری ولادت مهتر ابراهیم علیه السلام، در عهد مملکت او بود. و به روایت واضح آن است: که در عهد نمرود بود^۲.

تاریخ گزیده

این آبتین بن اثقیان، از نسل جمشید. بعضی مورخان و نسابان گفته‌اند: از آبتین تا به جمشید، هشت تن واسطه بوده‌اند و همه را نام اثقیان بوده و شهرت سرخ‌گاو و زردگاو و

۱. بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار، تاریخ طبرستان، صص. ۵۷-۵۸.

۲. قاضی منهای سراج، طبقات ناصری، ج. ۱، ص. ۱۳۷.

سیاه‌گاو و علی‌هذا گروهی بیشتر و کمتر گفته‌اند. فریدون به مدد کاوه‌ی آهنگر و اکابر ایران بر ضحاک خروج کرد و او را بگرفت و به کوه دماوند در چاهی محبوس گردانید و آن روز را که برو مستولی شد، مهرجان نام نهاد. جهت آن‌که در عهد ضحاک، از ظلم او، حکام را مهر بر جان رعیت نبود. فریدون در آبادانی جهان و دفع ظلم و عدوان و رواج عدل و داد کوشید. در حق او گفتند:

فریدون فرخ فرشته نبود	زمشک و ز عنبر سرشته نبود
بداد و دهش یافت او نیکویی	بود داد و دهش کن فریدون تویی
ان فریدون لم یکن ملکاً	ولا من الملک کان معجناً
بالعدل والجود نال رتبه	فاعدل و احسن تکن فریدوناً

فریدون پوست آهنگری کاوه را که بر سیل درفش برافراشته بود بر خود مبارک دانست و به جواهر ثمین مرصع کرد و درفش کاویان نام نهاد و بعد از او پادشاهان بر آن جواهر می‌افزودند تا به حدی رسید که مقوم از حصر بهای آن عاجز شد و به موقت فتح قادسیه، به دست مسلمانان افتاد، بر لشکر بخش کردند. فریدون را سه پسر نامدار بود. مملکت بر ایشان بخش کرد: دیار مغرب تا رود فرات به پسر مهتر سلم داد و دیار شرق تا رود جیحون به پسر میانین تور داد و میانه که تختگاه او بود و به ایران منسوب است به پسر کهتر ایرج داد. برادران مهتر جهت فضیلت تختگاه بر او رشک بردند و ایرج را بکشتند و سرش را پیش فریدون فرستادند... از آثار فریدون، بارو و خندق شهرهاست. جهت آن‌که در آخر دولت، از تور و سلم ایمن نبود. فریدون افسون‌های نیکو دانستنی تریاک مار افعی از بهر دفع زهر او ساخت. خبر بر مادیان در عهد او جهان‌دیدند تا از ایشان استر آمد. در عهد او کوش فیل دندان برادرزاده‌ی ضحاک بر ولایت بربر مستولی شد و دعوی خدایی کرد...^۱

احیاءالملوک

در باره‌ی ذکر نسب ملوک می‌نویسد:

... منوچهر بن نیروسنج بن ایرج بن فریدون‌الملک بن آبتین بن جمشیدالملک بن وسحون جهان بن ینجهری بن اوشهنج بن فرا رک بن سیامک بن کیومرث بن سام بن نوح فراز نسخ معتبره این ترتیب مشاهده شد.^۲

۱. حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده، صص. ۸۳-۸۴. ۲. سیستانی، احیاءالملوک، ص. ۲۱.

در این کتاب نیز فریدون پسر عم گرشاسب گفته می‌شود.^۱
و به اعتقاد بنده، این مازندران که مشهور شده، نه این است، بلکه مازندران ناحیه‌ایست در بلاد شام زیرا که این مازندران که در طبرستان واقع است مکان فریدون و منوچهر است و این مازندران را موزه اندرون می‌گویند زیرا که کوهی که این بلاد را در میان گرفته موزه کوه می‌گویند.^۲

تاریخ بناکتی

افریدون افعیان - از فرزندان جمشید بود و گویند پسر آبجین از فرزندان طهمورث بود. پدران او از ضحاک گریخته بودند و در بیابان می‌بودند. چون ضحاک همواره بر رعیت ستم کردی، در آخر عمر دو شعله به شکل دو مار از دوش‌های او بیرون آمد و درد آن جز به مغز سر آدمی ساکت نمی‌شد. از برای طلای آن خلقی بسیار بکشت. آهنگری از اصفهان کاوه‌نام، به سبب آن‌که دو پسر او را کشته بود، پوست آهنگران بر سر چوبی کرد. خلقی بسیار بر وی جمع شدند و بر ضحاک خروج کردند. ضحاک از ایشان بگریخت. ایشان فریدون را به پادشاهی نشاندند و ضحاک به دست او دادند و بکشتند و آن چوب را مرصع گردانیدند و درفش کاویانی نام نهادند.
و افریدون پادشاه شد و بر عادیان مستولی گشت و بیشتر معموره عالم بگرفت و مملکت بر سه پسر خود سلم و تور و ایرج قسمت کرد: روم و مغرب به سلم داد و ترکستان به تور و وسط معموره‌ی عالم به ایرج. سلم و تور متفق شدند و ایرج را بکشتند. بعد از آن منوچهر خون جد ایشان بازخواست، بستد، و فریدون وفات یافت. و مدت پادشاهی او پانصد سال بود.^۳

نظام التواریخ

افریدون - از اسباط جمشید بود پدران او از ضحاک گریخته بودند در میان شبانان می‌بودند چنین گویند که ضحاک قریب هزار سال در ایران زمین بامر پادشاهی قیام نمود و همواره جور و ستم بر رعیت می‌کرد آخر دو سلمه به شکل دو مار از دوش‌های او سر بر زدند و جوع آن جز به مغز سر آدمی نمی‌شد و از برای طلای او خلقی بسیار به قتل آمدند و روی به ضحاک نهادند ضحاک از ایشان بگریخت پس فریدون را طلب کردند و

۱. همان، ص. ۲۴. ۲. همان، ص. ۲۷.

۳. فخرالدین ابوسلیمان داود بناکتی، تاریخ بناکتی، صص. ۲۹ - ۳۰.

به پادشاهی نشاندند و ضحاک را باز به دست کردند و به قتل آوردند و آن پوست را به فال داشتند و درفش کاویانی نام کردند و مرصع گردانیدند و فریدون آهنگ تازیان کرد و ایشان را متفرق ساخت و بر ملک ایشان مستولی شد عزم دیگر مواضع نمود و بیشتر معموره عالم بگسترد و تمامی رعیت در ظل رأیت و مرحمت او برآسودند و جمله‌ی ممالک بر پسران سه گانه قسمت کرد روم و مغرب به سلم داد و چین ترکستان به تور و عراق و فارس و خراسان و قهستان به ایرج داد سبب آنکه او را دوست می‌داشت. سلم و تور متفق شدند و ایرج را بکشتند بعد از مدتی منوچهر که از نژاد ایرج بود برفت و سلم و تور را به عوض جد خود بکشت پس از آن عمر فریدون بسر شد و مدت ملکش پانصد سال بود^۱.

نزهة القلوب

فریدون مملکت خود را بر سه پسر خود بخش می‌کرد بر پنهان به سه قسم کرد قسم شرقی تور را داد و قسم غربی به سلم داد و قسم میانه که بهترین بود و مقام او بود به پسر کهنتر ایرج داد و بدو باز خواند و ایران گفتند و یکی از شعرای عرب در شرح این قسمت گفته:

و قسمنا ملکنا فی دهرنا	قسمه اللحم علی ظهر الوضم
و جعلنا الشام و الروم الی	مغرب الشمس الی الفطریف سلم
و لتور جعل التورک له	و بلاد الصين یحویها ابن عمر
و لا یران جعلنا عنوه	فارس الملک و فزنا النعمر

و مشهور است که سلم و تور جهة آنکه بخش ایرج بهتر داده بود او را بکشتند و آن کینه در میان آن مملکت‌ها بماند و بعضی گفته‌اند که ایران بکیومرث منسوبست و او را ایران نام بود و جمعی گویند به هوشنگ است و او نیز ایران نام داشت اما اصح آنکه به ایرج بن فریدون منسوب است^۲.

حبيب السیر

در روضة الصفا مسطور است که به مذهب صاحب مروج الذهب اتقیان پسر صلیب جمشید است و در بعضی از تواریخ بهشت واسطه‌ی میان او و جم رقم کرده‌اند (والاول هو الاصلح) نقل است که چون دویست سال ضحاک بن علوان به علت ماران مبتلا بود شبی در خواب دید که سه کس برو حمله کرده یکی از آن جمله گریزی بر سرش زد و دو

۱. عبدالله بیضاوی، نظام التواریخ، ص. ۱۴. ۲. حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، صص. ۱۸-۱۹.

نفر دیگر دوالی از پشتش کشیده دست‌های او را بدان دوال برستند و رسنی در گردش انداخته او را به جانب دماوند دوانید و ضحاک از هیبت این واقعه چنان فریادی زد که جمعی که نزدیک به او در خواب بودند سراسیمه برجستند و آن ناپاک صباح کیفیت واقعه را با معبران و منجمان گفته طالب تعبیر شد و آن جماعت سر در پیش افکنده بعد از مبالغه یکی از ایشان بر زبان آورد که امکان دارد که شخصی از اولاد جمشید بر بعضی از ممالک استیلا یافته از آن جهة خاطر اشرف اعلی مشوش گردد ضحاک از امارات شکل و شمایل آن مولود استفسار نموده آن منجم آن‌چه از باب معلوم داشت عرض کرد و ضحاک منهایان تعیین نمود که در حدود ولایت لوازم شلیحت به جای آورده هر خبر که از اولاد جمشید یابند عرضه داشت نمایند و بعد از چند گاه یکی از جاسوسان معروض گردانید که شخصی از اولاد جمشید در فلان منزل متوطن است و پسر شیرخواره‌ای دارد موصوف به صفاتی که منجمان گفته‌اند و ضحاک به نفس خود متوجه آن جانب گشت و قبل از وصول او مادر فریدون فرامک از کیفیت واقعه خبردار گشته با فرزند خویش در گوشه‌ای مخفی گشت و ضحاک بدان محل رسیده اثقیان را گرفته به قتل رسانید و بازگشت بعد از آن فرامک فریدون را برداشته در کوه و صحرا می‌گشت تا به مرغزاری رسید که شخصی گاوی چند می‌چرانید و آن شخص به التماس فرامک قره‌العین او را در حجر تربیت خویش جای داده به شیر گاو پرورش کرد.

سه سالش همی داد از آن گاو شیر همی بود پنهان در آبگیر و نوبت دیگر ضحاک بداختر از حال فریدون خبر یافته به قصد او روان گشت و فرامک ملهم شده آن فرزند ارجمند را از موضع مذکور به جای دیگر برد و ضحاک به مقصد رسیده از مقصود چیزی نیافت و گاوی را که شاهزاده از شیر او تغذی می‌نمود کشته مراجعت کرد و همچنین فریدون چند سال در زوایای اختفا به سر می‌برد تا کاوه به سروفتش رسیده زمام مهام سلطنت را در کف کفایت او نهاد و فریدون روزی را که ضحاک ماران در پنجه‌ی تقدیر اسیر شد به مهرجان موسوم گردانید.^۱

چون مدت پنجاه سال از پادشاهی فریدون درگذشت یکی از بنات ضحاک را به حباله نکاح درآورد و در مدت دو سال دو پسر از آن عورت در وجود آمد یکی بتور موسوم شد و دیگری بسلم و این دو شاهزاده به حسب صورت و سیرت با ضحاک شباهت داشتند و بعد از ایشان ایرج از ایران‌دخت یکی از عظمای عجم بود تولد نمود و هم از مبادی ایام صبی و اوایل نشو و نما انوار دولت و رشاد و آثار سعادت و سداد از

۱. خواندیمیر، حبیب‌السیرفی اخبار افراد بشر، ج. ۱، صص. ۱۸۱-۱۸۲.

بشره‌ی میمون و ناصیه‌ی همایون ایرج لامع و لایح گشت.

بسی در چمن‌ها گل تازه روی کند ظاهر از غنچگی رنگ و بوی

هم از اول صبح گیتی فروز نمایان بود روشنائی روز

بنابراین فریدون ایرج را از آن دو پسر عزیزتر می‌داشت و چون نهال قامت آن سه برادر بر جویبار سروری بالا کشید فریدون به استصواب ارکان دولت و اعیان حضرت ممالک خود را منقسم به سه قسم گردانید بلاد روم و دیار مغرب و فرنگ را با توابع و لواحق به سلم مسلم داشت و تمامی ولایت ترکستان را به تور ازبانی فرمود و عراق و فارس و آذربایجان و خراسان و قهستان را به ایرج تفویض نمود و بروایتی ولایات مذکوره را بعد از آن‌که بایرج نسبت کرد ایران گفتند القصه چون مسلم و تور به مملکت خود رفتند و ایرج در ملازمت پدر به مستقر عز و کرامت قرار گرفت بر حسب اشارت فریدون در سرانجام امور ملک و مال از روی استقلال دخل کرد و این خبر به مسامع برادرانش رسیده آتش رشک و حسد در باطن ایشان اشتعال یافت و رسل رسایل به یکدیگر فرستاده کمر مخالفت پدر بر میان بستند و هر یک با سپاهی گران لشکر بیکران از منازل خویش در حرکت آمده در حدود آذربایجان به هم پیوسته قاصدی نزد فریدون ارسال داشتند و پیغام کردند که اگر شاه دست اقتدار ایرج را از تصرف در مملکت کوتاه گرداند و او را به طرفی از اقطار انصار فرستد فبها والا آماده‌ی میدان مصاف باشد و چون قاصد ایشان به پایه تخت فریدون رسید و مدعا خوان را به عرض رسانید آتش خشم شهریاری زبانه کشیده فی الحال ایرج را طلبیده کیفیت حادثه را تقریر کرده گفت باب ملازمت فریدون مراجعت به اشارت جد بزرگوار بر سریر شهریاری قرار گرفت و جراحات جارحات ایام به یمن مراحم مراحمش صفت التیام و اندمال پذیرفت.^۱

تاریخ قم

و چنین گویند که قاسان اکبر ابن ضحاک است که او را ابیوراسف می‌خواندند و قاسان اصغر پسر افریدون است و قول او به نزدیک ایشان درست و روشن‌ترست و گویند که قاسان را نام نهاده‌اند به رودخانه که او را به زبان عجم کاسه می‌گویند و گویند که قاسان دریا بوده است و آن را کاس‌رود خوانده‌اند و اول موضعی که از آن آب باز خوشید موضع بطریده بود و این بطریده بلندترین موضع است پس چون آب بطریده کم شد و زمین او ظاهر گشت به زبان عجم گفتند که پدید آمد پس از بهر این بطریده نام نهاده‌اند و

بعد از آن موضع درام ظاهر شد و گفتند در انبر یعنی مجمع شعب پس از این جهت است آن را درام نام کردند و گویند که نام او در اصل در ارام بوده است یعنی در شادی پس تخفیف کردند و گفتند درام و نیز گفته‌اند که فرعون موسی از این دیه بوده است و برخی روایت کند از آن جمله که عجم در آن غلو کرده‌اند از وصف بیوراسف یکی آن است که گفته‌اند که بیوراسف زمین قاسان را بازگردانید و ظاهر آن باطن گردانید و به قاسان رودخانه نبوده است اما کاریز آن به نسبت با کاریزهای آن ناحیت بیشتر و زیادت‌تر بوده‌اند و بیوراسف به هیچ موضعی و جایی نگذشتی الا که به اهل آن موضع چیزی به میراث بگذاشتی چنانچه به اصفهان اطعمه و حلوا بگذاشتی و از ایام او الی یومنا هذا طعامها گزیده و حلواهای گوناگون به اصفهان موجودند و بقاسان حیل و دروغ بگذاشت و به قم ظلم و جور و نیکو نوحه کردن بگذاشت و بری غدر و مکر و خدیعه و آنک مردان آن کم از زن باشند و اختیار ایشان به دست زنان باشد و مادگی بر ایشان غالب باشد و به همدان بهتان و دروغ گفتن و سبکی اظهار کردن و دیگر از وصف بیوراسف که عجم دروغلو کرده‌اند آن است که عجم می‌گویند که افریدون بیوراسف را در ریسمانی بست او ریسمان را بکشید و با ریسمان بگریخت افریدون در پی او برفت او را یافت به موضعی که امروز برابر قم است و معدن نمک است در آن جا به قضای حاجت نشست بود و غایت او نمک شده و معدن نمک گشته و نمک قم و حوالی از آن جاست.^۱

ورازآباد، این دیه را نام نهاده‌اند بورازین قاشان اکبر و گویند که ورازین بیب آن را بنا کرده است. دنجر، دنجر دین قاسان اکبر آن را بنا کرده است، خواص برادر خناصر آن را بنا کرده است، وزهشت گویند چون افریدون بیوراسف را به اسیری بگرفت و زنجیر در گردن او کرد و او را بدان محکم بند نهاد روزی باز کرد و بیامد و به وزهشت نزول کرد و بدین وزهشت آب بسیار جمع شده بود و مجمع آب بود و بزغ‌های بسیار در آن بودند و آواز بسیار می‌گردید چنانچه افریدون از آوازهای ایشان به تنگ آمد و نمی‌توانست آن‌جا نزول کردن پس آن موضع را بدین سبب وزهشت نام نهادند.^۲

لب التواریخ

افریدون بن آبتین از نسل جمشید بود. افریدون به مدد کاوه آهنگر و اکابر ایران بر ضحاک خروج کرد و او را بگرفت و در کوه دماوند بند کرد در چاهی و آن روز را که بر او مستولی شد مهرجان نام نهاد. افریدون در آبادانی جهان و عدل و داد کوشید و آن پوست آهنگری

۱. حسن بن محمد حسن قمی، تاریخ قم، ص. ۷۵. ۲. همان، ص. ۷۶.

که کاوه بر سیبیل درفش برافراخته بود بر خود مبارک دانست و به جواهر ثمین مرصع کرد و درفش کاویانی نام نهاد و بعد از او پادشاهان بر وی افزودند تا به مرتبه‌ای رسید که مقوم از حصر بهای آن عاجز گشت و به وقت فتح قادسیه به دست مسلمانان افتاد بر لشکر بخش کردند، افریدون را سه پسر نامدار بود، مملکت خود بر ایشان بخش کرد دیار مغرب تا رود فرات به پسر مهتر سلم داد و دیار مشرق تا رود جیحون به پسر میانه - تور - داد و میان ملک که به ایران منسوب و تختگاه بود به پسر کهتر - ایرج - داد برادران مهتر جهت فضیلت تختگاه بر او رشک بردند و او را کشتند و سرش را پیش افریدون فرستادند از ایرج دختری مانده بود افریدون او را به پسر برادر خود داد منوچهر از او متولد شد افریدون او را تربیت کرد تا چون به مردی رسید سلم و تور را بکشت و سرهای ایشان پیش افریدون فرستاد، از آثار افریدون بارو خندق شهرهاست و افریدون افسون‌های نیکو دانستی تریاک مار افعی از بهر دفع زهر او ساخت، خر بر مادیان در عهد او جهاندند تا استر حاصل شد، در عهد او کوش فیل - دندان برادرزاده‌ی ضحاک بر ولایت بربر مستولی شد و دعوی خدایی کرد فریدون سام نریمان را به جنگ او فرستاد میان ایشان محاربات عظیم رفت اما ظفر سام را بود و کوش را به مطاوعت درآورد و نمرود بن کنعان از نسل کوش است، فریدون بعد از قتل هر سه پسر وفات یافت مدت پادشاهی او پانصد سال، از سخنان او است - روزگار کارنامه کردار شما است بر آنجا کردار نیکو باید نگاشت^۱.

تاریخ جهان آرا

«فریدون بن آبتین بن اثقیان بن جمشید لقبش مؤید^۲ و بعضی «کی» گفته‌اند یعنی منزّه از آلائش و متصل به روحانیت و اول کسی که ملقب شده بدین، فریدون است از آثار او بارو و خندق شهرهاست. ملکش پانصد سال»^۳.

تاریخ روضة الصفا

ضحاک در خواب دید که سه کس از در قصر درآمده برو حمله کردند و یکی از آن سه نفر گریزی بر سرش زد و دو کس دیگر او را بینداخت و از پشت سرش دوالی باز کرده دست‌های او را محکم با آن دوال بستند و رسنی بر گردنش افکنده به جانب دماوند

۱. بحی بن عبداللطیف قزوینی، لب‌التواریخ، صص. ۵۳-۵۵.

۲. مؤید شاید در اصل مؤید بوده است. ۳. قاضی احمد غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرا، ص. ۲۹.

دواندند و ضحاک از هیبت این واقعه‌ی هایلّه چنان نعره زد که پرستاران او که در آن نزدیکی خفته بودند از خواب خویش برجستند و... چون روز شد معبران را طلبید و صورت خواب را با ایشان تقریر کرده طلب تعبیر نمود همه خاموش گشتند عاقبت یکی از آن‌که دلیرتر بود گفت امکان آن هست که خاطر شهریار جهان خروج و ظهور شخصی از اسباط جمشید فریدون نام مشوش و پراکنده گردد او بر بعضی ممالک استیلا یابد ضحاک منهان گماشت و بعد از چند گاه خبر آوردند که یکی از فرزندان جمشید که در فلان موضع متمکن است پسر شیرخواره دارد... ضحاک به نفس خبیث خویش قصد آن مقام نمود و مادر فریدون فرامک پیش از رسیدن او آگاه شد و فرزند ارجمند را برگرفته در گوشه‌ای مخفی گشت و ضحاک در آن محل رسیده فریدون را نیافت اما از غایت غضب پدرش اتقیا را به قتل رسانیده بازگشت بعد از آن فرامک پسر را برداشته به کوه و صحرا می‌گشت تا به مرغزاری رسید که شخصی گاوی چند در علفزار می‌چراند و فرامک از آن شخص التماس نمود که او را در حجر تربیت خویش گرفته پسر را به شیر گاو پرورش دهد و گاوینان متعهد محافظت فریدون شده...

سه سالش همی داد از آن گاو شیر همی بود پنهان در آن آبگیر و بعد از چندگاه باز ضحاک از حال فریدون خبر یافته به قصد او روان گشت و فرامک ملهم شده فریدون را از آن موضع به جای دیگر برد و ضحاک به مقصد رسیده چون به مقصود خویش فایز نشد گاوی را که شاهزاده بشیر او تعیش می‌نمود از پای درآورده مراجعت کرد و فریدون چند سال از وهم یاس و سیاست سلطان یعنی ضحاک در زوایای ناکامی به سر برده...

... و ضحاک نیز با لشکری جرار در مقام مقابله و مقاتله آمده سعی و کوشش بسیار نمود و بعد از آن‌که دانست که مصرع چون سعادت نبود کوشش بسیار چه سود. پای در طریق فرار نهاد و طائفه از نامداران او را تعاقب نموده و اسیر و دستگیر به نظر فریدون رسانیدند و سرش را به گرز کوفته و از پشت او دوالی باز کرده تا خواب او کاذب نباشد دست و پایش را بدان بستند و به حکم شهریار آفاق در جیل دماوند محبوس گشت...

در مروج‌الذهب گوید که فریدون پسر اتقیان بن جمشید است و در بعضی از تواریخ هشت واسطه میان او و جم اثبات کرده‌اند... ابن‌المقفع که یکی از روات اخبار ملوک است گوید که چون قرب پنجاه سال از سلطنت فریدون بگذشت دختر ضحاک را در قید نکاح آورده و مدت دو سال دو پسر از وی متولد شد یکی را تور نام نهاد و دیگری را

سلم و هر دو عظیم بدخوی و لجوج طبع و حسود بودند و با ضحاک در افعال قبیح و اعمال شفیع مناسبتی و مشابهتی تمام داشتند.

و ایرج بن فریدون از ایران دخت که یکی از مخدرات عظمای فرس بود در وجود آمد... فریدون جهان را بر پسران بخش کرد... بعد از توجه سلم و تور به ممالک روم و چین ایرج در ایران زمین صاحب اختیار ملک و مال گشت... سلم و تور خاک بی مروتی در دیده مردمی پاشیده سر ایرج به تیغ کین از بدن نازنین او جدا کرده نزد فریدون فرستادند^۱.

تبرستان
www.tabarestan.info

شاهنامه‌ی فردوسی

فریدون که در شاهنامه به صورت‌های افریدون و آفریدون نیز آمده است، فرزند آبتین است. او فره جمشید را با خود دارد.

جهانجوی با فر جمشید بود به کردار تابنده خورشید بود^۲
موبدان که قبلاً در خواب‌گزاری ضحاک از تولد او خبر داده بودند، کارگزاران ضحاک به دستور او مترصد بودند تا به محض تولد، فریدون را بکشند. مادر فریدون، فرانک، فرزند را به مرغزاری برد که گاو برمایه (پرمایه) در آن جا بود. و در آن مرغزار پسر را به نگهبان مرغزار سپرد.

همان گاوکش نام پرمایه بود ز گاوان ورا برترین پایه بود^۳
این مرد فریدون را سه سال پرورش داد تا آن‌که فرانک از بیم جان فرزند، او را به البرز کوه برد و به مردی پاکدین در کوهسار سپرد. پس فریدون چون به شانزده سالگی رسید، فریدون به دشت به نزد مادر رفت و از وی خواست نام و نشان پدری را برای او بازگو کند. فرامک داستان مرگ پدر و گاو برمایه را برای او بیان می‌کند و فریدون تصمیم به گرفتن انتقام می‌گیرد. در این هنگام کاوه نیز که در پی انتقام‌گیری از ضحاک است درفش می‌سازد، و مردم را به دور خود جمع کرده به نزد فریدون می‌آیند. پس فریدون دستور ساختن گرز گاو سر را داد و کلاه کیانی به سر نهاد و در خرداد روز با سپاهی بزرگ که پیلان و گاومیشان بر آن توشه می‌کشیدند، به سوی اروندرود آمد. برادران فریدون کنایون و برمایون همراه او هستند و در بین راه قصد کشتن فریدون را دارند. ولی فریدون به افسون، عمل آن‌ها را بی‌تأثیر می‌گذارد. فریدون

۱. میرخواند، روضة‌الصفاء، ج. ۱، صص. ۵۳۰-۵۴۳. ۲. شاهنامه، دفتر یکم، ص ۱۰۹.

۳. همان، دفتر یکم، ص ۱۱۲.

به کاخ ضحاک می‌رسد، طلسم ضحاک را باطل کرده و بر تخت ضحاک می‌نشیند و دختران جم، ارنواز و شهرناز را رها ساخته و با آنان به بزم می‌نشیند. ضحاک از ماجرای فریدون آگاه می‌شود و از بیراهه به کاخ حمله می‌کند و نبردی سخت درمی‌گیرد. سرانجام فریدون بر ضحاک چیره می‌شود و با گرز گاوسر خود بر سر او می‌کوبد و می‌خواهد او را بکشد که سروش پدیدار می‌شود و می‌گوید او را مکش چه هنوز زمان مرگ او نرسیده است. فریدون با کمندی از چرم شیر، دست و پای ضحاک را می‌بندد و او را به دماوند می‌برد و در غاری بی‌انتها او را برمی‌آویزد. سپس در اول مهرماه تاجگذاری می‌کند و جشن مهرگان را بنیاد می‌نهد. فریدون سه پسر به نام‌های سلم و تور و ایرج دارد که کشور را بین آنان تقسیم می‌کند. روم و خاور را به سلم می‌دهد. ترک و چین را به تور و ایران را به ایرج. پس از مدتی برادران بزرگ‌تر که از تقسیم پدر راضی نبودند ایرج را می‌کشند.

فریدون از غم فرزند باغ او را به آتش می‌کشد و مدتی در عزاداری به سر می‌برد تا آن‌که منوچهر زاده می‌شود و انتقام پدر را می‌گیرد.

از دیگر منابع نظم فارسی که در آن به داستان‌های اسطوره‌ای و حماسی کهن پرداخته، گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی است که وصف نبردهای گرشاسب و پهلوانی‌های اوست.

در این کتاب گفته می‌شود که هم‌زمان با مرگ اثرط - پدر گرشاسب - فریدون بر ضحاک ظفر می‌یابد. سپس فریدون به گرشاسب نامه می‌نویسد و پس از وصف کارهای خود از او می‌خواهد تا نریمان را به نزدش می‌آورد، گرشاسب به سرعت به نزد او می‌رود و آن‌گاه به فرمان فریدون به سمت چین می‌رود. پس از نبردهایی چند می‌میرد. در این کتاب از جهت زمانی فریدون پس از گرشاسب قرار دارد و همچنین همانندی نام پدر گرشاسب اثرط با ثریته قابل توجه است.^۱

در دیگر منابع منظوم فارسی نیز اشاراتی به فریدون و فره او می‌شود که در این‌جا از بازگویی آنان پرهیز شد.

جمع‌بندی روایات منابع دوران اسلامی

در بسیاری از منابع دوران اسلامی فریدون ضحاک را بند کرده و او را در دماوند، که گاه چاه دماوند ذکر می‌شود، محبوس می‌گرداند. در تاریخ ابن اثیر و طبری اشاره می‌شود که

۱. اسدی طوسی، گرشاسب‌نامه، ص ۵۲.

فریدون بر سر چاه گروهی از پریان (جن) را برگماشت. تقریباً اکثر این منابع هم‌داستانند که ضحاک به بند کشیده می‌شود و نمی‌میرد. از کشته شدن ضحاک به دست فریدون در تاریخ طبری، تجارب‌الامم، تاریخ ثعالی و تاریخ بناکتی یاد شده است. در برخی از این متون توضیحات ویژه‌ای در این باب افزوده می‌شود.

از جمله آن‌که ثعالی می‌گوید: فریدون از پوست ضحاک زهی بساخت و او را با آن بیست. یا در مجمل‌التواریخ گفته می‌شود که فریدون ضحاک را چون هیونی بسته گرد عالم بگرداند که این روایت با داستان طهمورث و سوار شدن او بر اهریمن همانندی دارد. اما در زین‌الخبار روایت ویژه‌ای آمده است که گرچی در نگاه نخست نسبت به دیگر کتاب‌ها جعلی به دیده می‌آید ولی در اصل کهن‌تر است:

«و فریدون ضحاک را بگرفت، و از پوستش زهی برگرفت، و او را از بدان زه بیست و به سوی کوه دماوند برد و اندر راه فریدون را خواب برد، مرینداد فیروز را فرمود تا ضحاک را نگاه دارد که این بنداد معروف بود به دلیری شیرمردی و افریدون بخت، ضحاک مرینداد را گفت: اگر تو مرا رها کنی، نیمی از پادشاهی تو را دهم افریدون بشنید برخاست و بندهای دیگر بر وی نهاد و آن جای را نویندگان نام کردند. پس او را به دماوند برد و به زنجیرهای آهنین بیست و اندر چاه انداخت...»

موبد کهنگی این روایت، گفتاری است که 'موسی خورنی' در تاریخ ارمنستان آورده است و از آن‌جا که قدمت این کتاب به قرن پنجم میلادی می‌رسد، می‌توان روایت او را یکی از منابع اصلی دانست:

«اما این چه علاقه‌ای است که تو با فسانه‌های ناپسند و بی‌معنی بیور-اسب آژدهاک داری و چرا باعث زحمت ما شده می‌خواهی که افسانه‌های بی‌نظم و بی‌سلیقه و به‌ویژه نامعقول پارسی را برای تو روایت کنیم. افسانه‌هایی چون اولین نیکوکرداری مشنوم بیورسب آژدهاک... بوسه زدن بر شانه‌های او که دو آژدها بر آن‌ها سر بر کشیده است. در نتیجه‌ی بسط و تکثیر شرارت و خباثت و استهلاک مردم برای تسکین درد شکم خود و بعد به دست فریدون نامی با سیم‌های مفراغی به قید بستن و مغلولاً به کوهی موسوم به دماوند بردن او. در بین راه به خواب رفتن فریدون. فریدون را کشان‌کشان بالای تپه بردن. بیدار شدن و بیوراسب را به غاری بردن و او را ببند بستن. جلو بیوراسب به شکل مجسمه درآمدن فریدون^۱ که بیوراسب از آن دهشت زده شده مطیع ببند و قید مانده دیگر نمی‌تواند بیرون بیاید و جهان را منهدم کند»^۲.

۱. مقایسه کنید با منابع پهلوی، زند بهمن یسن در صفحات پیشین.

۲. موسی خورنی، تاریخ ارمنستان، ص. ۸۱.

همو در ادامه می‌نویسد: «... لیکن توده‌ی مردم غلبه کرده و بیوراسب پا به گریز می‌نهد. متعاقبین او را دستگیر کرده در نزدیکی کوه به هلاکت رسانده در گودال گوگردی بزرگی می‌اندازند»^۱.

همسانی این دو روایت با داستانی که در متن پهلوی روان گرشاسب می‌آید، قابل توجه است. در این داستان گرشاسب پوست از گندرو می‌کند و او را با آن می‌بندد و از دریا به کرانه می‌آورد و به دست آخرورگ می‌سپرد، و خود می‌خوابد. گندرو آخرورگ را با خود می‌کشد و گرشاسب از خواب برمی‌خیزد و به دنبال او می‌رود و گندرو را می‌کشد و به اورمزد می‌گوید اگر او را نکشته بودم اهریمن بر آفرینش تو پادشاه می‌شد^۲. شاید بر اساس آنچه گفته شد بتوان تصور کرد که داستان فریدون و ضحاک و یا گرشاسب و گندرو صورت‌هایی از یک اسطوره‌ی آغازین هستند که در این اقوام هند و اروپایی گسترده بود، و صورت‌هایی از آن در اسطوره‌های این ملل دیده می‌شود.

فریدون و مهرگان

در بیشتر این کتب روز مهرگان - مهرروز از ماه مهر - روزی دانسته می‌شود که فریدون ضحاک را در بند کرد و به دماوند محبوس داشت. تنها طبقات ناصری مهرگان را روز بر تخت نشستن فریدون می‌داند و تاریخ بلعمی مهرگان را روز کشتن ضحاک. گرچه در منابع پهلوی و اوستایی اشاره‌ای به ارتباط مهر و فریدون نمی‌شود و صرفاً از همسانی‌های نقشی این دو می‌توان چنین پیوندی را استنباط کرد^۳ اما در منابع اسلامی به چنین مطلب مهمی اشاره می‌رود.

در آثار الباقیه، فارسنامه، زین الاخبار، تاریخ طبرستان به سوار شدن فریدون بر گاو در روز مهرگان، در اول خروج، زمانی که از شیر مادر بازگرفتندش و یا سوار شدن بر گاو در شکار روزانه اشاره‌ای رفته است. این بن‌مایه داستانی تقریباً به داستان زایش و تولد میتره و سوار گاو شدن او شباهت دارد گرچه منظور از بیان این شباهت، همسان‌انگاری فریدون و مهر نیست بلکه صرفاً بیان برخی شباهت‌های احتمالی این دو شخصیت است و شاید این امر با نوعی اژدهاکشی، اژدهای تاریکی به دست میتره ایزد نور، و اژدهای کیهانی که نماد خشکسالی و آتشفشان است به دست فریدون و دیگر پهلوانان مربوط بوده است. در برخی از منابع اسلامی موارد بسیار نادری وجود دارد که گذرا به بن‌مایه‌های اسطوره‌ای بسیار کهن شخصیت تریته و ثرتونه و فریدون اشاره می‌کنند. برای مثال، در

۱. همان، ص. ۸۳. ۲. روایت پهلوی، ص. ۳۰. ۳. نک. بخش اوستایی، در صفحات پیشین.

کتاب آفرینش و تاریخ او پیامبر معرفی می‌گردد. عرضه شدن دین بر او نیز در الملل والنحل آمده است. در تاریخ طبری محل تولد او دماوند گفته می‌شود و در تاریخ طبرستان نام جایگاه تولد او ور است که احتمالاً با ورنه اوستایی پیوند دارد. از مازندران و دیوان مازندران هیچ اشاره‌ی روشنی در هیچ یک از متون نیامده است. تنها در مجمل‌التواریخ از رفتن فریدون به مازندران مغرب و کشتن کروض‌شاه یاد شده و در احیاءالملوک مکان فریدون مازندران ذکر شده و از برادران فریدون تنها در زین‌الاحبار و شاهنامه یاد شده است. از گرز فریدون در برخی از این آثار ذکر شده است که به گرز سرخیمه و گرز آهنی و گرز گاوسار و گرز به صورت گاو متصف است. اکثر این منابع به داستان فریدون و سه فرزندش و تقسیم زمین بین آن‌ها اشاره کرده‌اند و کمابیش همه‌ی این متون مدت فرمانروایی او را پانصد سال ذکر کرده‌اند. شخصیت فریدون در برخی از این آثار با نوح، ذوالقرنین، ابراهیم، سلیمان، نمرود، یکی دانسته شده است.

فریدون و اعمال او

اکثر منابع در باب اعمال فریدون هم‌داستان‌اند و او را نخستین صوفی، نخستین رام‌کننده‌ی فیل^۱، نخستین کسی که استر را از اسب و الاغ به وجود آورد و اولین به دست آرنده‌ی تریاق، متبحر در علم پزشکی، ستاره‌شناسی و فلسفه، نخستین سازنده‌ی شمشیر و نیزه و آلات حرب، و سازنده‌ی بارو و خندق معرفی می‌کنند. تنها در دو جا، تاریخ طبری و جهان‌آرا او نخستین «کی» معرفی می‌شود. همچنین در دو منبع الملل والنحل و مروج‌الذهب او نخستین بنیانگذار آتشکده معرفی می‌شود، در مروج‌الذهب نام آتشکده‌ی او نیز با نام آتشکده‌ای که در بندهشن از آن یاد شده همسان است. بر اساس اعمال منسوب به او می‌توان قدمت و کهن بودن شخصیت فریدون را دریافت.

۱. درباره‌ی فیل در اندیشه‌ی ایرانیان نک.

Tafazzoli, Ahmad, "Elephant: a demonic creature and a symbol of Sovereignty". p. 295-298.

تبرستان
www.tabarestan.info

اسطوره‌ی فریدون و ضحاک

اسطوره‌ها به تعبیری نه داستان‌هایی خیالی و فاقد نظم، بلکه شیوه‌ی تفکری نظام‌مند و به تعریفی «منطقی» هستند. شیوه‌ی تفکر پیشینیان ماکه به مدد نشانه‌ها و نمادها به بیان درمی‌آیند. با این همه، اگر «حقیقتی» که یک اسطوره بیان می‌کند، همان «حقیقت» عینی یا علمی نباشد، دست‌کم، توصیفی حقیقی‌ست. بدین معنی که اگرچه امروز نشانه‌ها و نمادهای اسطوره‌ای به دیده‌ی ما غیرواقعی قلمداد می‌شوند، با این همه، روایان آن‌ها با ترکیب این نشانه‌ها به توصیف آن حقیقتی پرداخته‌اند که بدان باور داشته‌اند. اما پیداست که این توصیف را نمی‌توان با موازین و ملاک‌های علوم جدیدی همچون فیزیک و... سنجید، زیرا نشانه‌های اسطوره‌ای از نوع عناصر و نشانه‌های به کار رفته در علوم مثبت نیست و هدف و غایت آن نیز به کلی از نوعی دیگر است. وانگهی، هر اسطوره‌ای را باید به اقتضای شیوه‌ی روایی خاص آن و به مدد دستاوردهای نظری علوم جدیدی مانند انسان‌شناسی و امثال آن بررسی کرد. شناخت نقش نشانه‌ها و کارکرد نمادهای اسطوره‌ای یکی از راه‌های بررسی یک روایت اسطوره‌ای‌ست. هم بر این جمله، شرایط تاریخی-اجتماعی روایان اسطوره نیز خود عنصری دخیل در تحلیل آن است، زیرا نمادهای اسطوره‌ی عناصر خودگردانی نیستند و راوی در دمیدن جان به این نمادها نقش اصلی بر عهده دارد و بررسی این نقش نیز، به نوبه‌ی خود، در تحلیل اسطوره جایگاهی ویژه دارد. راوی به اقتضای شرایط اجتماعی خویش گاه این نشانه‌ها و نمادها را به گونه‌ای به کار می‌گیرد تا بر مردم روزگار وی پذیرفتنی بنماید. اما او تا جایی قادر است نشانه‌ای را به جای نشانه‌ای دیگر بنشانند که این نشانه‌ی جدید در ترکیب عناصر آن

اسطوره قابل جانشینی باشد و با ساختار آن در تضاد قرار نگیرد. بر همین اساس، چه بسا نشانه‌ها و نمادهای مشابهی که گاه دلیل و خاستگاه یکسان‌انگاری برخی از روایت‌های اسطوره‌ای می‌شوند. اما بررسی دقیق این نمادها و نشانه‌های به ظاهر همانند و چگونگی ترکیب آن‌ها با هم تفاوت بنیادین هر یک از این روایت‌ها را آشکار می‌کند. به سخن دیگر، معنای اسطوره در عناصر منفردی که در ترکیب اسطوره دخیل‌اند مستتر نیست، بلکه این معنا در چگونگی، و شیوه‌ی ترکیب این عناصر منفرد فراهم می‌آید. اما این نکته نیز در خور یادآوری‌ست که گاه نحوه‌ی ترکیب این عناصر هم به اقتضای شرایط تاریخی-اجتماعیِ راوی، اشکال‌گوناگونی به خود می‌گیرد. بر اساس این گفته‌ها، وجه تمایز اسطوره‌های به ظاهر همانند را باید در لایه‌های پنهان یا به عبارتی دیگر در ژرف ساخت آن‌ها جست و جو کرد. شیوه‌ی بیان و چگونگی ترکیب عناصری که در نمادهای یک روایت مستتر است درواقع، ساخت زیرین آن محسوب می‌شود و بدیهی‌ست که همگونی صوری دو یا چند روایت دلیل یکسانی لایه‌های زیرین یا ژرف ساخت آن‌ها نیست. از سوی دیگر، گشایش‌گره‌ها و معضلات تحلیل یک اسطوره باید از درون بافت همان اسطوره انجام پذیرد نه با تمسک به خیالپردازی یا توسل به شباهت‌های صوری آن روایت با روایت‌های دیگر. برای مثال، تقابل پدیده‌های طبیعت که در روایت‌های مختلف با نشانه‌های گوناگونی بیان می‌شوند، ازجمله ساختار روایت تقابل باران‌زایی و بازدارندگی باران در یک اسطوره - که با نمادها و نشانه‌های ازدها و پهلوان اژدهاکش به بیان درمی‌آید - با تقابل نور و ظلمت، که گرچه در آن نیز از همان نشانه‌های مشابه بهره گرفته شده - یکسان نیست. همچنین عناصر دخیل در اشکال مختلف این روایت‌ها و شیوه‌ی ترکیب هر یک از این عناصر جملگی هم نشانگر لایه‌ی زیرین یا به تعبیری ژرف ساخت فرضی روایت و هم نشانگر نمودها یا به تعبیری روساخت آن (اگر مجاز باشیم در این باره از اصطلاح روساخت استفاده کنیم) محسوب می‌شود. برای مثال، ساختار یک روایت اسطوره‌ای که در آن شخصیت پهلوان نمادی از باران‌زایی و اژدها نمادی از بازدارندگی باران است و پس از نبرد آن باران آزاد می‌گردد. وابسته و متوط به نحوه‌ی ترکیب این عناصر با هم و نیز تحقق غایتی‌ست که هسته و مضمون نهایی روایت را تشکیل می‌دهد. درباره‌ی جانشینی عناصر یا نشانه‌ها و نمادهای یک روایت این نکته نیز در خور یادآوری‌ست که مثلاً نمی‌توان به جای نشانه‌ی آب از نشانه‌ی زمین استفاده کرد. گرچه حتی زمین نیز نمادی از زایش و باروری باشد، زیرا این نشانه در ترکیب با عناصر دیگری و نیز غایت روایت همخوانی منطقی ندارد. بررسی

اشکال مختلف یک روایت در زمان‌های مختلف تاریخی به ماکمک می‌کند تا چگونگی جانشینی یک یا چند عنصر را به جای عنصر یا عناصر پیشین تعیین نماییم. با این مقدمه‌ی مختصر، نگارنده بر آن است تا به بررسی دو روایت مختلف از دو اسطوره‌ی مشهور هند و ایرانی بپردازد که روایت‌های متعددی از آن در دست است. برای این منظور اجزای سازنده یا مؤلفه‌های این روایات در جدول زیر به ترتیب قدمت زمانی آن‌ها دسته‌بندی شده است. برای مقایسه‌ی یکی از این روایات با یکی دیگر از اسطوره‌های ملل هند و اروپایی دو روایت یونانی و رومی نیز در اشتهای جدول افزوده شده است. ستون نخست نشانگر نبرد پهلوان با اژدها، و ستون دوم کارکرد اژدها را نشان می‌دهد، و در ستون سوم صفت مشترک پهلوانان آمده است:

ودا	الف. ایندره کشنده‌ی ورتره	ورتره بازدارنده‌ی باران	ایندره دارنده‌ی گرز
	ب. تریته کشنده‌ی ورتره	ورتره بازدارنده‌ی باران	تریته دارنده‌ی گرز
	پ. تریته کشنده‌ی ویشروپه	ویشروپه رباینده‌ی گاوها	تریته دارنده‌ی گرز
	ت. تریته کشنده‌ی وله	وله رباینده‌ی گاوها	تریته دارنده‌ی گرز
اوستا	ت. ایندره کشنده‌ی وله	وله رباینده‌ی گاوها	ایندره دارنده‌ی گرز
	ج. سومه در بندکننده‌ی ورتره	ورتره بازدارنده‌ی باران	سومه دارنده‌ی گرز
	چ. ثرتونه کشنده‌ی اژی‌دهاک	اژی‌دهاک در بندکننده‌ی دو زن	ثرتونه دارنده‌ی گرز
	ح. کرساسپه کشنده‌ی اژی‌شاخ‌دار و گندرو	گندرو در آب جای دارد	کرساسپه دارنده‌ی گرز
پهلوی	خ. هتومه در بندکننده‌ی افراسیاب درون زمین		
	د. فریدون در بندکننده‌ی اژی‌دهاک در دماوند	اژی‌دهاک در بندکننده‌ی دختران جمشید	فریدون دارنده‌ی گرز
	ذ. کرشاسب کشنده‌ی اژی‌دهاک در روز واپسین		کرشاسب دارنده‌ی گرز
	ر. کرشاسب کشنده‌ی گندرو و مرغ کمک	با کشتن مرغ کمک رهاکننده‌ی باران	
متون دوران اسلامی	ز. کیخسرو کشنده‌ی افراسیاب	افراسیاب بازدارنده‌ی باران	
	ژ. فریدون کشنده‌ی ضحاک	ضحاک کشنده‌ی گاوبرمایون و در بندکننده‌ی دختران جمشید	فریدون دارنده‌ی گرز گاوسار
شاهنامه	س. فریدون در بندکننده‌ی ضحاک در دماوند		
	ش. فریدون در بندکننده‌ی ضحاک در دماوند	ضحاک در بندکننده‌ی دختران جمشید	فریدون دارنده‌ی گرز گاوساز
یونان و روم	ص. هوم در بندکننده‌ی افراسیاب		
	ض. کیخسرو کشنده‌ی افراسیاب		
	ط. ژئوس در بندکننده‌ی تیغون در کوه آتنا		ژئوس دارنده‌ی گرز
	ظ. هراکلس کشنده‌ی کاکس	کاکس در بندکننده‌ی گاوها	هراکلس دارنده‌ی گرز
	ع. هرکول کشنده‌ی گریون	گریون در بندکننده‌ی گاوها	هرکول دارنده‌ی گرز

در متون ودایی کشتن ورتره هم به ایندره و هم به تریته آتیته نسبت داده می‌شود. این نکته نیز گفتمانی است که نقش اصلی در این کار بر عهده‌ی ایندره است که با گرز خویش

ورتره را هلاک و آب‌ها را آزاد می‌کند؛^۱ (روایت الف) و بر اثر همین پیروزی به صفت «ورترهن» *vratrahan*، به معنای «کشنده‌ی ورتره» ملقب می‌شود.^۲ در برخی از سرودهای ودایی ترتیه آپتیه و ایندره به یاری هم ورتره را نابود و آب‌ها را آزاد می‌کنند.^۳ اما در ودا نقش اصلی ترتیه کشتن اژدهای سه سر و شش چشم ویشورویه *visvārūpa* است که گاوها را در دل غاری پنهان کرده است. ترتیه پس از کشتن این اژدها گاوها را آزاد می‌کند (روایت پ). در همین روایت‌ها هلاک وله *Vala*، رباینده‌ی گاوها نیز بر عهده‌ی ترتیه است.^۴ (روایت ت). گذشته از همگونی‌های ظاهری، عنصر مشترک در همه‌ی این روایت‌ها همانا آزاد کردن چیرهای در بند یعنی آب و گاو است که ورتره، ویشورویه، و وله در بند کرده بودند. در این روایت‌ها سرانجام اژدها به دست ایزد - جنگاور کشته می‌شود. در اوستا روایت‌های مشابهی درباره‌ی نبرد ثرتونه *θraetaona* و اژی‌دهاکه *ažidahāka* وجود دارد. در این روایت‌ها ما نخستین بار به نام کرساسپه *kərəsāspa* و عدم حضور ایندره در فهرست پهلوانان اژدهاکش برمی‌خوریم. ایندره که در متون ودایی و بی‌گمان در دوران هند و ایرانی ایزد - جنگاوری بزرگ و نیرومند بود، در متون اوستایی و پهلوی از مقام شامخ خود تنزل کرد و در شمار دیوان و دشمن اردیبهشت امشاسپند درآمد و لقب او یعنی ورثرغنه *vərθrəyṇa* در ادبیات زردشتی خود به ایزدی بدل گشت به نام بهرام (پهلوی *wahrām*) که مظهر دلآوری و جنگاوری است. با این همه، به لحاظ نقش، همگونی‌های فراوانی میان ایندره و ترتیه ودایی با کرساسپه و ثرتونه‌ی اوستایی در متون فارسی میانه به چشم می‌خورد. در اوستا نیز اساسی‌ترین نقش ثرتونه کشتن اژی‌دهاکه‌ی سه سر سه پوزه سه چشم است (قس. صفات ویشورویه در ودا). ثرتونه پس از کشتن او و آزاد کردن دو زن او یعنی سنگهوک و ارنوک به صفت ورثرغنه ملقب می‌شود.^۵ روایت نبرد کرساسپه و اژدهای شاخدار گندرو *gandarōwa* یکی از تغییر یافته‌ترین این روایت‌هاست. این نکته هم در خور اشاره است که کرشاسپ بنا به روایت صد در بند هشن مرغ کمگ *kamag* را هلاک کرد. بنا به این روایت این مرغ پر خویش بر همه‌ی جهانیان گسترده بود و جهان را تاریک می‌کرد و هر باران که می‌بارید همه بر پشت او می‌بارید و در دم همه به دریا باز می‌ریخت و نمی‌گذاشت تا قطره‌ای

1. A. A. Macdonell, *the Vedic Mythology*, Strassburg, p. 67.

۲. اس. گرینباوم، «اسطوره‌ی اژدهاکشی در هند و ایران»، ص. ۹۲.

3. Macdonell, *ibid.*, pp. 67, 69.

4. *ibid.*, p. 67.

5. F. Wolf, *Avesta*, p. 170.

باران در جهان بیارد. سرانجام کرشاسب او را هلاک کرد و باران را رها و آزاد کرد.^۱ مضمون مشترک این دو روایت و روایت ودایی آزاد کردن گاو، باران و زنان در بند است که این سه نشانه به نوعی در ژرف ساخت، این سه روایت را به هم پیوند می‌دهد. در روایت الف عنصر در بند آب است که ایزد جنگاور پس از هلاک ازدها، آن را یا، به عبارتی دیگر، باران را آزاد می‌کند. بی‌گمان این روایت به لحاظ تاریخی از قدمت بیشتری برخوردار است. در روایت‌های بعدی، از جمله در روایت هندی و نیز در داستان‌های رومی و یونانی عنصر در بند گاو است که خود مظهر یا نمادی از باران است (روایت ظ.ع). در این روایات ایزد-جنگاور پس از شکست ازدها، گاوها یا به عبارتی دیگر، گله را آزاد می‌کند. این اسطوره به عقیده‌ی لینکلن بیانگر نخستین تاخت و تاز و ربودن گله‌ها از سوی اقوام مجاور بوده است.^۲ بی‌تردید اگر این اسطوره صرفاً باز نمودی از یک واقعه‌ی تاریخی می‌بود، آن‌گاه جانشینی این نشانه‌ها امری لغو می‌نمود. در روایت قدیم‌تر این اسطوره نشان داده شده که عنصر در بند آب بوده و روایت بعدی، یعنی در روایت اوستایی، عنصر زن جانشین آن شده است. شاید چگونگی جانشینی این نمادها یکی از مهم‌ترین بخش بررسی این روایت‌ها باشد. در روایت کهن تر گاو خود نماد باروری و به همین دلیل با آب، باران، و زن پیوند داشته است. چگونگی جانشینی گاو به جای آب حکایت از دورانی می‌کند که به لحاظ تاریخی-اجتماعی یا، به عبارتی، دوران گله‌داری و کشاورزی با دوران روایت الف متفاوت است. می‌توان گفت که گرچه اسطوره روایتی محض از یک حادثه‌ی تاریخی نیست، اما واقعه یا دگرگونی‌های تاریخی-اجتماعی در آن تأثیر می‌نهد و حتی در جانشینی نشانه‌های آن نقش اصلی را بر عهده دارد. بی‌تردید این نشانه‌ها و نمادها هر یک با معانی معینی ملازم است، اما همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، این معانی فقط نه در خود این نمادها و نشانه‌ها، بلکه در نحوه‌ی ترکیب آن‌ها در مجموعه‌ی روایت فراهم می‌آید. در هر یک از این روایت‌ها بسیاری از مؤلفه‌ها جانشین مؤلفه‌های کهن‌تر شده‌اند. این جانشینی از آن رو میسر بوده که مؤلفه‌ی تازه با ساختار روایت در تضاد نبوده است. در روایت ودایی «الف» و در روایت پهلوی «د»، و «ز» عنصر در بند باران یا آب است و در روایت‌های ودایی «پ»، «ت» و در روایت رومی «ع» عنصر در بند گاوها هستند. در روایت‌های اوستایی «ج»، پهلوی «د» و در شاهنامه (روایت «ش») عنصر در بند «زن» است. چگونگی جانشینی این

۱. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص. ۲۴۰.

2. B. Lincoln, *Priestess, Warriors and cattle*, p. 132.

عناصر بی‌گمان شاید اصلی‌ترین وجه بررسی همانندی‌های این روایت‌هاست. گاو از دیرباز نماد باروری بوده و با آب، بارندگی و باران پیوند داشته است. شرایط دگرگون‌شده‌ی اجتماعی-تاریخی یکی از دلایل جانشینی این دو عنصر بوده است. در روایت‌های دیگر زن جانشین این عناصر شده است. زن خود مظهر باروری ست و با آب در اسطوره‌های هند و ایرانی پیوندی ناگسستنی دارد. در پس‌پشت این تفاوت‌ها و جانشینی نشانه‌ها و نمادها «منطقی» نهفته است که کاملاً با ساخت زیرین اسطوره در وفاق است.

در ادوار بعدی، یعنی در متون دوران میانه و دوران اسلامی دگرگونی‌های دیگری به اقتضای شرایط تازه در این روایت‌ها روی می‌دهد. در این منابع دیگر سخن نه بر سر «آزاد کردن» عنصر در بند، بلکه صحبت بر سر «در بند کردن» عنصری است که کارکرد آن را متناسب با شرایط تازه‌ی تاریخی دگرگون کرده‌اند: در متون دوران میانه فریدون اژی‌دهاک را در کوه دماوند به بند می‌کشد و سرانجام در رستاخیز کرشاسب او را می‌کشد. در متون دوران اسلامی ضحاک (اژی‌دهاک) پادشاهی مردمخوار و بیگانه است که به پیداد بر سریر سلطنت نشسته است و، بنا به روایت اکثر متون این دوران، به دست فریدون به بند کشیده می‌شود. علت کشته نشدن او در این روایت به عنصری اشاره دارد که مرگ یا نابودی قطعی آن در ساختار «منطقی» این اسطوره ممکن نیست. بلکه باید آن را مهار (یا در بند) کرد. از همین روست که می‌بینیم در برخی روایت‌های این دوران از این اسطوره نشانه‌هایی هر چند مبهم از نبرد پهلوان با عنصری طبیعی و مخرب (آتش‌فشان) به چشم می‌خورد. به روایت علی بن زید:

از این کوه [دماوند] گوگرد خارج می‌شود که پارسیان جاهل معتقدند که آن زهر بیوراسب [ضحاک] است. آنان هفتاد سوراخ برمی‌شمرند که از آن بخار گوگرد متصاعد می‌شود: مردی اظهار می‌داشت که این دمه، نفس بیوراسب است.^۱

روایتی همانند این در شاخه‌ی دیگری از اسطوره‌های هند و اروپایی به چشم می‌خورد: در روایات یونانی زئوس پس از غلبه بر تیفون کوه آتنا را بر او می‌افکند و شعله‌های دهانه‌ی این کوه را در این روایات شعله‌های دهان تیفون توصیف کرده‌اند.^۲ این روایت‌ها به نوعی جدال ایزدجنگاور را با عنصری طبیعی فرا می‌نمایاند و درواقع با صورت‌های

1. B. A. Modi, "Mount Arezura of the Avesta, a Volcanic Mountain", pp. 192-196.

۲. پی‌یر گریمال، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ص. ۹۱۳.

ودایی و اوستایی وجه تشابهی به جز تشابه نام‌ها ندارد. آن دسته از روایت‌هایی که با آب و بازدارندگی باران ارتباط دارند، به گونه‌ای در داستان‌های افراسیاب و کیخسرو باقی مانده است. به روایت بندهشن:

چون منوچهر در گذشته بود، دیگر بار افراسیاب آمد، بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد. باران را از ایرانشهر بازداشت، تا زاب تهماسبان آمد، افراسیاب را بسپوخت و باران آورد. که آن را نوبارانی خوانند.^۱

نشانه‌ای از نقش بازدارندگی باران در سیمای افراسیاب در برخی از روایت‌ها، از جمله در روایت‌های ایران پس از اسلام هم آمده است. در روایات داراب هرمزدیار گفته می‌شود که:

آورده‌اند که چون ناپاک افراسیاب تور در ملک ایران زمین پادشاهی بکرد آن‌گاه تا هفت سالگی باران نبارید. افراسیاب تور از دانایان و منجمان پرسید که باران چون نمی‌بارد؟ زو طهماسب جواب داد تو بی‌قول شدی که فریدون ترکستان به شما بخش کرده و داده بود و ایران به ما بخش کرده و داده بود و از آن قول تو برگشتی و پیمان برطرف ساختی بدان سبب از گناه تو باران نمی‌بارد....^۲

در پاره‌ای دیگر از متون دوران اسلامی نیز به این صفت بازدارندگی باران افراسیاب هم اشاره‌ای شده است. از جمله در تاریخ طبری^۳، مروج الذهب^۴، و زین الاخبار^۵. در شاهنامه نیز گرچه آشکارا از افراسیاب با صفت بازدارنده‌ی باران یاد نشده، با این همه، در داستان زو طهماسب اشاره می‌شود که پس از فرمانروایی افراسیاب بر ایرانشهر مردم دچار خشکسالی و قحطی بزرگی شدند که این روایت یادآور روایت بندهشن است.^۶ متون دوران اسلامی بازتابی از روایت‌های مختلف در این باره هستند. در برخی از این متون صورت‌های کهن‌تر و در برخی دیگر روایت‌های تغییر یافته‌ی ادوار بعد همراه با

۱. بندهشن، ص. ۱۳۷.

2. E. B. N. Dhabhar, *The Persian of Hormazyar Framarz and others, their Version with Introduction and Notes*, p. 343.

۳. طبری، تاریخ طبری، ج. ۱، ص. ۲۴۹. ۴. مسعودی، مروج الذهب، ج. ۱، ص. ۲۴۹.

۵. ابوسعید گردیزی، زین الاخبار، ص. ۲۴۴.

۶. شاهنامه، دفتر یکم، ص. ۳۲۷، و کمی مفصل‌تر و مرتبط‌تر در پادشاهی کیکاووس، دفتر دوم، صص. ۴۱۲-۴۱۴.

افزوده‌ها و کاستی‌های بی‌شمار نقل شده است. در بعضی از این روایت‌ها اژدها به دست فریدون کشته و در برخی دیگر به بند کشیده می‌شود. مشهورترین روایات در بند کردن اژدهاک به دست فریدون را، که درواقع با جهان‌نگری زردشتی نیز مطابقت دارد، می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد: روایت دینوری در *اخبارالطوال*:

... و او (نمرود = فریدون) تمام خویشاوندان ضحاک را در سرزمین بابل فرو گرفت و کشت و برکشور و پادشاهی ضحاک پیروز شد و چون این خبر به ضحاک رسید به سوی نمرود آمد که نمرود بر او پیروز شد و با گرز آهنی ضربتی بر فرق ضحاک زد و او را زخمی ساخت سپس او را استوار بست و در غاری در دماوند افکند و غار را مسدود ساخت و پادشاهی برای نمرود استوار و پایدار شد و نمرود همان کسی است که ایرانیان او را فریدون می‌نامند.^۱

به روایت *المسالک و الممالک* نیز «... کی ضحاک در این کوه (دماوند) است و هر شب جادوان برآورند»^۲.

و به روایت [کلفت]:

ضحاک را هفت سر بوده و هم‌اکنون در کوه دماوند در بند است، «*اریاب‌تواریخ و سیرعجم* بر آنند که او بر تمامی اقطار عالم دست یافته و ساحر و فاجر بوده...».

جالب این‌جاست که ویژگی هفت سری ضحاک با هفت سری ورتره در ودا قابل قیاس است.

طبری در ادامه می‌گوید:

... شنیده‌ایم که ضحاک همان نمرود بابلی بوده و ابراهیم خلیل الرحمن در عهد او به دنیا آمده و او همان کسی است که نمرود آهنگ سوزانیدن وی کرد... فریدون در دماوند متولد شده و هنگامی سوی ضحاک شتافته که وی غایب و به هندوستان رفته بود... چون ضحاک از ماجرا آگاه شد سوی فریدون در حرکت آمد. لیکن خداوند نیروی او را سلب کرد و دولتش زوال یافت. فریدون بر او حمله کرد و دست و بازوی او را بیست... پس از آن او را به کوه دماوند برد و به چاه افکند.^۳

۱. ابوحنیفه دینوری، *اخبارالطوال*، ص. ۳۰. ۲. اصطخری، *مسالک و ممالک*، ص. ۱۳۲.

۳. طبری، *تاریخ طبری*، صص. ۳۹-۴۰.

اکثر منابع دوران اسلامی با اصل روایت اژدهاکشی اسطوره‌های ایرانی، گرچه با تغییرات و تبدلاتی، هم‌داستان‌اند. آثاری که در آن روایت در بند شدن ضحاک آمده است: *التنبیه و الاشراف*^۱، *تاریخ ثعالبی*^۲، *آفرینش و تاریخ*^۳، *فارستامه‌ی ابن بلخی*^۴، *زین الاخبار*^۵ گردیزی، *مجم‌التواریخ*^۶، *تاریخ کامل*^۷ ابن اثیر، *تاریخ طبرستان*^۸، *تاریخ گزیده*^۹، *تاریخ قم*^{۱۰}، *لب‌التواریخ*^{۱۱} و *روضة‌الصفاء*^{۱۲}، به‌کشته شدن ضحاک به دست فریدون در آثاری چون *تاریخ بلعمی*^{۱۳}، *تجارب‌الامم*^{۱۴}، *آثارالباقیه*^{۱۵}، *طبقات ناصری*^{۱۶}، و *تاریخ بناکتی*^{۱۷} اشاره می‌شود. در این متون کشته شدن ضحاک با گاو ارتباط دارد که خود یادآور صورت روایت ودایی و اوستایی است. در برخی از این متون، شیوه‌ی در بند شدن ضحاک به دست فریدون بسیار شبیه روایت گرفتار شدن گندرو به دست کرشاسب در کتاب *روایت پهلوی* است. به روایت این متن پهلوی کرشاسب و گندرو ته شبان‌روز در دریا کارزار کردند و کرشاسب ته پای گندرو را گرفت و پوست او را تا سر برکشید و دست و پایش را با آن بست و از دریا به ساحل کشید و او را به اخروگ^{۱۸} سپرد و خود در سایه‌ی درختی خوابید. سپس گندرو اخروگ را فریفت و به دریا گریخت و ناگزیر کرشاسب به دریا فرو شد و گندرو را گرفت و هلاک کرد^{۱۹}.

در روایت گردیزی آمده است که:

... و افریدون ضحاک را بگرفت و از پوستش زهی برگرفت و او را بدان بیست و به سوی کوه دماوند برد و اندر راه فریدون را خواب برد. مر بندا د بن فیروز را فرمود تا ضحاک را نگهدارد که این بندا د معروف بود به دلیری و شیرمردی. و افریدون

۱. مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ص. ۸۲.
۲. منصور ثعالبی، *تاریخ ثعالبی*، پاره‌ی نخست، صص. ۲۷-۳۵.
۳. مطهر بن طاهر مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ج. ۳، صص. ۱۲۲-۱۲۳.
۴. ابن بلخی، *فارستامه*، صص. ۳۶-۳۷. ۵. *زین الاخبار*، صص. ۳۶-۳۹.
۶. *مجم‌التواریخ و القصص*، صص. ۲۶-۲۷. ۷. ابن اثیر، *تاریخ کامل*، صص. ۸۱-۸۲.
۸. محمد بن اسفندیار کاتب، *تاریخ طبرستان*، صص. ۵۷-۵۸.
۹. حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، صص. ۸۳-۸۴.
۱۰. حسن بن محمد حسن قمی، *تاریخ قم*، ص. ۷۵.
۱۱. یحیی بن عبداللطیف قزوینی، *لب‌التواریخ*، صص. ۵۳-۵۵.
۱۲. میرخواند، *روضة‌الصفاء*، ج. ۱، صص. ۵۳۰-۵۴۳.
۱۳. ابوعلی بلعمی، *تاریخ بلعمی*، صص. ۱۴۶-۱۴۷. ۱۴. ابوعلی مسکویه، *تجارب‌الامم*، ص. ۵۹.
۱۵. ابوریحان بیرونی، *آثارالباقیه*، ص. ۳۳۹.
۱۶. قاضی منهای سراج، *طبقات ناصری*، ج. ۱، ص. ۱۳۷. ۱۷. *بناکتی، تاریخ بناکتی*، صص. ۲۹-۳۰.
۱۸. *axrura* - اوستا - *axrura*، در آبان یشت، بند ۱۳۷، فروهر او ستوده می‌شود.
۱۹. *روایت پهلوی*، ص. ۳۰.

بخفت. ضحاک مرینداد را گفت: اگر تو مرا رها کنی نیمی از پادشاهی تو را دهم. افریدون بشنید و برخاست و بندهای دیگر بر وی نهاد... پس او را به کوه دماوند برد...^۱

در تاریخ قم نیز نشانه‌هایی از این روایت بر جای مانده است. به روایت ابن اثیر، ضحاک از بند فریدون بگریخت و

افریدون در پی او رفت. به موضعی که امروز برابر قم است و معدن نمک است و در آنجا به قضای حاجت نشسته بود و غایط او نمک شده و معدن نمک گشت.^۲

از میان این روایات تا آنجا که نگارنده می‌داند، تنها گزارش زین الاخبار گردیزی، هم از سویی به روایت در بند شدن گندرو به دست کرشاسب همخوانی دارد و هم نشانه‌ای هر چند مبهم، با دلیلی که در متون فارسی میانه برای در بند کردن اژی‌دهاک ذکر می‌شود نسبتاً همسویی دارد؛ ویژگی مشترک برخی از آثار که در آن‌ها ضحاک به دست فریدون هلاک می‌شود، همانا نوعی ارتباط فریدون با گاو آزاد شدن آن‌ها و انتقام فریدون از ضحاک برای هلاک کردن آن‌هاست. در آثار الباقیه آمده است که:

چون فریدون ضحاک (بیوراسب) را از میان برد، گاوهای اثقیان را که ضحاک در موقعی که او را محاصره کرده بود و نمی‌گذاشت اثقیان به آن‌ها دسترسی داشته باشد رها کرد و به خانه بازگردانید...^۳

در تاریخ طبری این روایت به گونه‌ای دیگر است: فریدون پس از در بند کردن ضحاک بدو گفت: «... من تو را چون گاوی که در خانه‌ی جدم ذبح می‌شد می‌کشم».^۴

صورت کهن‌تر و اصیل‌تر این روایت در تجارب‌الامم^۵، تاریخ ثعالی، و با افزوده‌هایی در آثار الباقیه آمده است.

۱. گردیزی، تاریخ گردیزی، صص. ۳۶-۳۹. ۲. تاریخ قم، ص. ۷۵.
۳. بیرونی، آثار الباقیه، ص. ۳۴۶. ۴. طبری، تاریخ طبری، صص. ۴۱-۴۸.
۵. ابوعلی مسکویه، تجارب‌الامم، ص. ۶۱.

به روایت تجارب‌الامم، فریدون در پاسخ بیوراسب که از او خواست که «مرا به کین نیای خود، جم مکش»، گفت: «... من تو را به خونخواهی گاو نری که در خانه‌ی نیای من بود می‌کشم».

بر اساس تمامی موارد یاد شده می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که در روایت‌های گوناگون اسطوره‌ی نبرد پهلوان با اژدها به دو دسته‌ی متفاوت برمی‌خوریم:

۱. روایت‌هایی که در آن‌ها ایزد -پهلوان پس از کشتن اژدها آب، گاو، و زن را آزاد می‌کند.

۲. روایاتی که در آن‌ها ایزد -پهلوان اژدها را در بند می‌کند.

این دو ساختار متفاوت در تمامی روایت‌های یاد شده به چشم می‌خورد. در برخی از روایات، ازجمله در شاهنامه، روایت سومی هم وجود دارد که عناصری از هر دو دسته را با خود دارد. در این روایت پس از پیروزی فریدون بر ضحاک، هم دختران جمشید آزاد می‌گردند و سرانجام هم فریدون ضحاک را در کوه دماوند به بند می‌کشد. در این‌گونه روایات راوی با کم بها دادن به آزادسازی عناصر در بند، به در بندسازی عنصر ویرانگر بها می‌دهد و غایت داستان در این روایت، نه آزادسازی زنان، بلکه در بند ساختن ضحاک است. با توجه به موارد یاد شده، غایت داستان در روایت‌هایی که به آزاد شدن آب و گاو و زن می‌انجامید، همان «آزاد شدن این عناصر» بود، اما در آن دسته روایت‌هایی که پهلوان اژدها را در بند می‌ساخت، غایت داستان در «به بند کشیدن عنصر ویرانگر» نهفته است. پاره‌ای از این دگرگونی‌ها ریشه در شرایط تاریخی-اجتماعی، و پاره‌ای دیگر ریشه در شرایط جغرافیایی دارد. برای مثال می‌توان به این نکته هم اشاره کرد که در برخی از روایات اژدها یا ضحاک نمادی از کوه آتشفشان یا دمه و آتش برخاسته از آن کوه هم قلمداد شده است. ازجمله در روایت علی بن زید که پیش از این به آن اشاره شد، بی‌گمان، این روایت گرچه از نام‌ها و عناصر شناخته شده‌ی فریدون و ضحاک بهره گرفته است، اما ترکیب این عناصر نهایتاً به در بند شدن عنصر مخرب آتشفشان مربوط می‌گردد. عنصری که از نظر جغرافیایی برای راویان آن حائز اهمیت بوده است. درواقع راوی این عناصر مشهور را در روایت مشهور آن منطقه گنجانیده است و کم‌کم نماد شر جاودان شده است که نابودی نهایی آن به آخر زمان وانهاده می‌شود.

بر این اساس شیوه‌ای که در این مقاله اتخاذ شد. بررسی چگونگی ترکیب عناصر منفرد سازنده‌ی یک روایت است که وجه تمایز یک روایت با روایت دیگر است. درواقع،

گونه‌های مختلف یک روایت به تعبیری وابسته‌های همان روایت‌اند که با تلفیق این وابسته‌ها امکان تبیین و سرانجام استنباط معنایی از آن‌ها را فراهم می‌آورد. هر یک از این روایت‌ها گرچه ممکن است به لحاظ تاریخی هم‌زمان نباشند، یا به سخن دیگر متعلق به ادوار گوناگونی باشند، با این همه، تلفیق و دسته‌بندی این روایت‌ها به اقتضای ویژگی خاص زمان اسطوره‌ای و نیز با منظور کردن عنصر تأثیر زمان تاریخی بر روایت، بررسی اسطوره را امکان‌پذیر می‌کند.

گاو برمایه، گرز گاوسر و ماه پیشانی

گاو در فرهنگ هند و اروپایی اهمیت بسیار داشته و مرکز ثقل شئون گوناگون زندگی به شمار می آمده است. در زبان هند و اروپایی، ترکیبات متعددی برگرفته از واژه‌ی گاو *g*ou برای نامگذاری افراد خانواده به کار می رفته است. اوقات روز به «آغاز چرای گاوها»، «یوغ نهادن» بر آنها و «از یوغ رها کردن» آنها تقسیم می شد. حتی واحد اندازه گیری چاله‌های آب بر اساس ردِ شُم گاو بود.

فراوانی تعبیرهای مجازی که با واژه‌ی «گاو» ساخته شده در ریگ‌ودا چشمگیر است. در آن، ستاره‌ها چوپانانِ گله‌اند؛ گاو پرتو بامدادی و ابر بارانی است؛ آسمان و زمین نیز گاهی به شکل گاو نر و ماده نشان داده می شوند که خورشید از آنها عصاره‌ی درخشان می دوشد^۱. ردِ پای این باورها در اوستا و متون فارسی میانه پیداست و، در آنها، توصیف گاو یکتا آفریده و گوش‌ورون (روانِ گاو) یا تبارنامه‌ی فریدون شأنِ گاو را نشان می دهند.

در شاهنامه از گاوی در نقش دایه‌ی فریدون سخن رفته که فریدون، دور از مادر و پدر، در کوه دماوند، با شیر او پرورانده می شود. ویژگی این گاو رنگین بودن آن است که شاهنامه، برخلاف دیگر منابع عصر اسلامی، به روشنی بر آن انگشت می گذارد. این تصویر دل چسب از گاو به عنوان دایه، که در افسانه‌های پریان نیز آشناست، چه خاستگاهی دارد؟

در آغاز بحث، ایباتی از شاهنامه در توصیف این گاو را از نظر می گذرانیم. نخستین بار

1. M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, pp. 184-185.

در داستان زاده شدن فریدون، از این گاو رنگین چون طاوس، چنین یاد شده است:
 ز گاوِان ورا برترین پایه بود همان گاوِ کیش نام برمایه بود
 ز مادر جدا شد چو طاوس نر به هر موی بر تازه رنگی دگر
 شده انجمن بر سرش بخردان ستاره‌شناسان و هم موبدان
 که کس در جهان گاو چونان ندید نه از پیرسر کاردانان شنید^۱
 ضحاک، در رؤیای خود، پیشاپیش از این گاو، که دایه‌ی فریدون (کشنده‌ی ضحاک) است، آگاه می‌شود:

یکی گاوِ برمایه خواهد بُدن جهانجوی را دایه خواهد بُدن^۲
 فرائک، مادر فریدون، پس از در بند شدن همسرش، فریدون را به نزد این گاو می‌برد:

خردمند مام فریدون چو دید که بر جفتِ او بر چنان بد رسید
 دو ان داغ دل خسته‌ی روزگار همی رفت پویان بدان مرغزار
 کجا نامور گاو برمایه بود که نایسته بر تنش پیرایه بود
 خروشید و بارید خون بر کنار به پیش نگهبان آن مرغزار
 بدو گفت کین کودک شیرخوار ز من روزگاری به زنه‌ار دار
 پدروارش از مادر اندرپذیر و زین گاو نغزش پیروز به شیر^۳
 اما ضحاک، که همچنان در پی فریدون و گاو است، سرانجام بر گاو دست می‌یابد و او را می‌کشد.

سوای شاهنامه، منابع دیگری، چون عُزْرُ اَخْبَارِ مَلُوكِ الْفَرَس و سِیرُهم ثعالبی، تاریخ الرُّسُل و المُلُوك طبری و تجارب‌الأمم ابن مسکویه به این داستان اشاره کرده‌اند.^۴ در تاریخ طبری آمده است که فریدون پس از در بند کردن ضحاک به او می‌گوید: «من تو را چون گاوی که در خانه‌ی جدّم ذبح می‌شد می‌کشم».^۵ به روایت تجارب‌الامم، فریدون در پاسخ بیوراسب^۶ که از او تقاضا کرد: «مرا به کین نیای خود، جم، مکش»، گفت: «من تو را به خون‌خواهی گاو نری^۷ که در خانه‌ی نیای من بود می‌کشم».^۸ اما ثعالبی به صراحت نام گاو را برمایه آورده است.^۹

۱. شاهنامه، دفتر اول، ۱۱۴-۱۱۷. ۲. همان، بیت ۱۰۱. ۳. همان، بیت ۱۲۳-۱۲۹.

۴. نک. «اسطوره‌ی فریدون در روایات ایرانی» در همین کتاب، صص ۱۷۴-۲۱۲.

۵. طبری، تاریخ طبری، ص. ۴۸. ۶. لقب ضحاک به معنی «دارنده‌ی ده هزار اسب».

۷. در این جا گاو نر گزارش شده که در نقش دایگی نمی‌تواند ظاهر گردد. اما، در بررسی اسطوره، این گونه جایگشت‌ها و ادغام چند ویژگی جنبه‌ی ثانوی دارد. ۸. مسکویه رازی، تجارب‌الامم، ص. ۶۱.

۹. مهین دخت صدیقیان، فرهنگ اساطیری-حماسی ایران، ج. ۱، ص. ۲۱۳.

گاو بودن دایه‌ی فریدون، آن هم گاوی رنگین چون طاوس، در اسطوره‌های هند و اروپایی قرینه‌هایی دارد که جنبه‌های مشابهی از آن‌ها را در داستان فریدون می‌توان یافت. فریدون از جمله چهره‌های اسطوره‌ای است که از اوستا تا شاهنامه یکسان توصیف می‌شود. او، برخلاف چهره‌های دیگر چون گرشاسب، در چرخه‌ی روایت‌های دینی پذیرفته شده است. برای نمونه، در بخش‌های حماسی اوستا، داستان پیروزی ثرتثونه *θraētaona*/فریدون بر اژی‌دهاک *Aži dahāka*/ضحاک برابر است با اسطوره‌ی تربته Trita و ایندیره Indra در کشتن ویشوروپه *Viśvārūpa* ^۱ و سه دهان و آهی‌ورتری *Ahi vartra* ^۲ هندی در اسطوره‌های اقوام هند و اروپایی، این چهره‌ها هر یک نمونه‌های مشابهی دارند ^۳.

اما نکته‌ی مهمی که در ریگ‌ودا آمده برابری ایندیره و تربته به عنوان ایزدان منفرد با گروهی ماروت‌ها به عنوان ایزدان گروهی است ^۴ که بعدها جای ماروت‌ها را می‌گیرند. در بخش‌هایی از سرودهای ودا، ماروت‌ها، ایندیره و تربته را در کشتن آهی‌ورتره یاری می‌رسانند. از طرفی می‌دانیم که صورت ایرانی برابر با تربته‌ی ودایی ثرتثونه/فریدون است. اما، در ایران، بر اثر تحولات دینی پس از اصلاحات دین زردشتی، سعی شده است تا پیوند بیشتر چهره‌های اسطوره‌ای با برابری‌های ودایی آن‌ها محو گردد. در بحث فرهنگ، به رغم چنین کوشش‌هایی، همواره نشانه‌هایی به جا می‌ماند که نه از طریق روایت‌های دینی و رسمی بلکه از طریق روایت‌های شفاهی و فرهنگ عامه منتقل می‌شود. در بررسی‌های تطبیقی، یافتن و بازسازی این عناصر راهی برای دست یافتن به معنای اسطوره است. ذکر گاو برمایه در داستان فریدون از این‌گونه نشانه‌هاست. در ودا، ماروت‌ها پسران رودرا ^۵ و گاو-مادر پرشنی ^۶ اند. این گاو رنگین توصیف می‌شود. کیت این گاو رنگین را توصیفی از ابرهای طوفان‌زا می‌داند ^۷ که به نظر آلدنبرگ تعبیری جسورانه است ^۸. در ودا، گاوهای قرمز رنگ دیگری هم توصیف می‌شوند که

۱. *Viśvārūpa*، در ودا به معنی «همه‌شکل» و همواره متّصف به *trīśīrās* («سه سر») است.

۲. ورتره، در ودا، به صورت خشتی به معنی «دشمن» و به صورت مذکر به معنی «در بندکننده‌ی آب‌ها» است آهی نیز به معنی «مار و اژدها» است.

۳. نک. مقاله‌ی «اسطوره‌ی فریدون و ضحاک» در همین کتاب.

۴. ژرژ دومزیل، «خدایان سه کنش»، در جهان اسطوره‌شناسی IV، صص. ۴۶-۱.

5. Rudra 6. Prṣni

7. A. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, p. 62.

8. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 225.

استعاره‌های تصویری از ابرهای سرخ یا پرتوهای سپیده‌دم‌اند.^۱ حال اگر بپذیریم که فریدون نیز، به تبع قرینه‌ی ودایی خود، در گروه ماروت‌ها جای دارد، مادر/دایه‌ی او نیز در اصل گاوی است. رنگین که در شاهنامه به صورت گاوی برمایه‌ی طاووس مانند توصیف می‌شود. هر چند بیشتر پژوهشگران به پیوند فریدون و ماروت‌ها اشاره کرده‌اند^۲، اما این ارتباط مربوط به گاوی رنگین، تا آن‌جا که راقم سطور خبر دارد، از نگاه آنان دور مانده است. بر این اساس، داشتن گاوی رنگین به‌عنوان مادر برای ماروت‌ها و دایه برای فریدون، خود نشانه‌ی دیگر پیوندی است که اثر آن در شاهنامه به جا مانده است.

در اسطوره‌های اسکاندیناوی نیز از گاوی به نام *اوذوملا*^۳ یاد شده که غول نخستین، *میر*^۴، را شیر می‌دهد. از لیسیدن این گاو صخره‌ها را، نخستین انسان و نیای ایزدان، *بوری*^۵، به وجود می‌آید.^۶ اگر در نظر داشته باشیم که فریدون نیز، بنا به پژوهش‌های کریستین سن، پیش از قرار گرفتن در فهرست شاهان از نخستین انسان‌ها به‌شمار رفته^۷، تصور ربط این گاو نیز با گاو برمایه، که انسان نخستین را شیر می‌دهد، ممکن می‌گردد. قرار گرفتن این گاو در جایی که صخره‌ها را بلیسد، نظیر مسکن گاو برمایه در کوه دماوند، نیز در خور توجه است. شاید بتوان صورت مشترک هند و اروپایی را برای چنین گاوی احتمال داد که به‌عنوان مادر/دایه‌ی نخستین انسان (یا الگوی پهلوان جنگاور) در تصور این اقوام بوده است.

تا این‌جا به متون کهن اسطوره‌ای-دینی پرداختیم که می‌توانند توضیحی درباره‌ی این گاو به ما ارائه دهند. اکنون می‌کوشیم در فرهنگ عامه چنین درون‌مایه‌ای را سراغ گیریم. من در گفتار «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها» کوشیدم، با توجه به نظریه‌ی لوی-استروس، که به پیوند اسطوره‌ها با داستان پریان قایل است، نمونه‌ای را مطرح کنم که صورتی از همین پیوند را نشان می‌دهد. به زعم لوی-استروس، داستان‌های پریان همان اسطوره‌ها هستند و تنها به لحاظ صورتی با آن‌ها متفاوت‌اند و، برای شناخت عمقی آن‌ها، باید پیوندشان با اسطوره‌ها روشن گردد. در

1. West, *Indo-European Poetry and Myth*, p. 223.

۲. برای اطلاع بیشتر نک: Wikander, St., *Der arische Männerbund*, S. 67-76.
بهار مختاریان، «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، صص. ۸۸-۸۹.

3. Auðumla 4. Ymir 5. Buri

6. K. Simrock, *Die Edda die ältere und jüngere nebst den mythischen Erzählungen der Skalda*, 253.

۷. نک. آرتور کریستین سن، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران.

باب داستان اسطوره‌ای فریدون، داستان پریانی سراغ داریم با بن‌مایه‌ای شبیه همان بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای و آن داستان ماه‌پیشانی است. قهرمان داستان ماه‌پیشانی دختری است که مادر خود را، به فریب شخصیت شریر داستان، در خمره‌ای می‌اندازد. از درون این خمره گاوی زردرنگ بیرون می‌آید که حامی این دختر و برابر با مادر اوست. در ادامه‌ی داستان، دختر، به راهنمایی این گاو، در چاهی می‌افتد که در آن دیوی زندگی می‌کند. گاو به او می‌گوید: چون کار دیوان واژگونه است، هر چه دیو بگوید او باید واژگونه‌اش را انجام دهد. دختر در چاه صورتش را می‌شوید و میاهی. درخشان بر پیشانی‌اش ظاهر می‌شود. چون به خانه برمی‌گردد، نامادری راز این پدیده را از او جویا می‌شود تا دختر زشت خود را نیز به همان صورت درآورد. اما دختر زشت او، که ویژگی‌های قهرمان اصلی را ندارد، با همه‌ی آگاهی که از طریق گاو به دست آورده، نادرست عمل می‌کند و، به جای ماه، در پیشانی او ماری (مارهایی) می‌رود که بُریدنی و از بین رفتنی نیست.^۱

شباهت گاو دایه و بیرون آمدن مار از پیشانی دختر زشت‌رو با داستان فریدون و ضحاک و بیرون آمدن مار از شانه‌های او آشکار است. در هر دو داستان شخصیت منفی در صدد نابودی گاو است و در این کار موفق می‌شود. مارها، در هر دو داستان، از بین رفتنی نیستند و نقش منفی شخصیت‌ها را به صراحت نشان می‌دهند. نکته‌ای که به لحاظ نمادپردازی در داستان ماه‌پیشانی اهمیت دارد نقش ماه در پیشانی قهرمان داستان است که در بنیاد می‌تواند با گاو در ارتباط باشد. در فرهنگ ایرانی، ماه و گاو پیوند نزدیکی در اسطوره‌ها پیدا می‌کنند. برای نمونه در بندهشن گفته می‌شود:

پنجم، گاو یکتا آفریده را در ایرانویج آفرید، به میانه‌ی جهان، بر بار رود و هدائیتی که (در) میانه‌ی جهان است. (آن گاو) سپید و روشن بود چون ماه که او را بالا به‌اندازه‌ی سه نای بود.^۲

یا

پنجم نبرد را گاو یکتا آفریده کرد. چون درگذشت، به سبب سرشت گیاهی، از اندام‌های گاو پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه درمانی از زمین رُست. روشنی و زوری که در تخمه‌ی گاو بود به ماه سپرده شد، آن تخمه به روشنی ماه پالوده شد، به همه‌گونه‌ای آرامسته شد، جان در (او) کرده شد؛ و از آن جا جفتی گاو، یکی

۱. فضل‌الله مهندی، افسانه‌های کهن ایران، صص. ۱۸۵-۲۰۳. ۲. بندهشن، ص. ۴۰.

نر و یکی ماده، (بر زمین آورده شد)؛ سپس، بر زمین، از هر نوعی دوتا، یعنی دوست و هشتاد و دو نوع، فراز پیدا شدند.^۱

اما چنین رابطه‌ای خاص فرهنگ ایرانی نیست و در باور اقوام دیگر نیز دیده می‌شود. از دوران دیرینه سنگی نقوش جانوری فراوانی به جا مانده که بسیاری آن‌ها را نشانه‌ی باور به تأثیر جادو می‌دانند. در این نقوش، جادو عملی واقعی را تداعی می‌کند. به عبارتی، با نقش تصویری، که معمولاً جانوری است که می‌خواهند شکار کنند، خود شکار تحقق می‌یابد. اما از همین دوران نیز نقوشی مانده است که نمی‌توان تنها چنین خاستگاهی برای آن‌ها در نظر گرفت. از کرت^۲ باستان (تمدن مینوسی)، نخستین نشانه‌ها از تصویر گاو سر به جا مانده است که جنبه‌ی نمادین و آیینی آن به خوبی روشن است. در آثار فرهنگ تریپولی^۳، نمونه‌هایی پیدا شده است که با آثار کرت باستان بسیار نزدیک‌اند. در کاوش‌های چَتلِ هویوک^۴ نیز، که بر اثر آن‌ها سکونت‌گاه‌های اولیه کشف شده، پرستشگاه‌هایی نمودار گشته که مجسمه‌ی سرگاو جزء لازم آن‌ها بوده است. این آثار به نوعی با نجوم باستانی و پرستش ماه مربوط‌اند. در دوران نوسنگی، تصویر گاو همچنان ادامه و جنبه‌های تازه‌ای یافت. ویژگی‌های جدید مربوط به این باور را در فرهنگ‌های سومری و مصری می‌بینیم. اقوام هند و اروپایی مایه‌هایی تازه به این دسته باورها افزودند. در فرهنگ هند و ایرانی، گاو تصویری از ایزد ماه است. در ریگ‌ودا سومه Soma، خدای ماه، با صفت «گاو» و «قوی» همراه است؛ چون ماه باز نمودِ گاو بوده است.^۵ همین تصور در اوستا نیز دیده می‌شود که، در آن، یکی از یشت‌ها به گاو اختصاص دارد. در نسخه‌ی پهلوی ماه نیایش می‌خوانیم که ماه از بهمن و گورژون^۶ از ماه پدید آمده است.^۷

بدین‌سان، رابطه‌ی اعتقادی میان ماه و گاو در اکثر فرهنگ‌های کهن به‌خصوص در فرهنگ اقوام هند و اروپایی قابل ردیابی است. در داستان ماه پیشانی، چندین جنبه از باور

۱. همان، صص. ۶۵-۶۶.

2. Crete

۳. منطقه‌ای در اوکراین که خاستگاه نخستین اقوام هند و اروپایی شمرده شده است.

۴. منطقه‌ای در ترکیه‌ی امروز که آثاری متعلق به هزاره‌ی هفتم پیش از میلاد در آن کشف شده است.

5. A. Golan, *Myth and Symbol: Symbolism in Prehistoric Religions*, p. 71.

۶. gōš-urwan به معنی «روان گاو» که خود ایزدی است نگهبان جهان جانوران.

۷. بهار مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص. ۷۶.

به گاو و ماه و صورت متأخرتر نبرد پهلوان با ازدهایی که در روایت هندی و ایرانی بازمانده است دیده می شود. این عناصر را به صورت زیر می توان نمایش داد: گاو > گاو دایه؛ شاخ گاو، نماد ماه؛ خمره، نماد زنانگی؛ مار و ازدها نماد نیروی شر.

گاو دایه

همچنان که نشان دادیم، ماه و گاو با هم پیوند تنگاتنگی دارند. اما، در داستان ماروت ها و در داستان فریدون و ماه پیشانی، گاو در نقش دایه ظاهر می گردد و جنبه ی زنانه دارد. روایت دیگری، که غیرمستقیم با چنین باوری می تواند ربط داشته باشد و از نظر دور مانده، داستان روان گرشاسب است. گرشاسب، با همه ی دلآوری های بسیارش، بر اثر گناهی که در رفتار با آتش کرده، اجازه ی ورود به بهشت ندارد. او همه ی کارهای نیک خود را برمی شمرد اما هنوز آمرزیده نیست تا آن که عاقبت گوشوزون (روان گاو) به پا می ایستد و می گوید: «من او را به دوزخ نهلَم زیرا نیکی بسیار به من کرد»^۱. در این داستان نیز، نقش گاو و ربط آن با یکی از پهلوانان مهم فرهنگ ایرانی به طور ضمنی برجا مانده است. همچنان که پیش تر اشاره شد، گرشاسب، برخلاف فریدون، به راحتی در چرخه ی دین زرتشتی قرار نگرفت اما او، درست چون جُفتِ ایندَره - تریته در هند، می تواند الگوی دوتایی گرشاسب - فریدون ایرانی باشد که، پس از اصلاحات دین زرتشتی، چون بسیاری دیگر از عناصر، در متون کم رنگ شده است. در این جا وساطت روان گاو برای نجات گرشاسب به باوری تعلق دارد که مربوط است به همان نقش مادری / دایگی در مورد ماروت ها و فریدون. همین نقش وساطت را در داستان ماه پیشانی هم داریم. گاو مادر ماروت ها رنگین توصیف می شود، گاو دایه ی فریدون رنگین چون طاووس و گاو ماه پیشانی زرد رنگ است.

شاخ گاو، نماد ماه

شاخ گاو به لحاظ صوری نیز با هلال ماه پیوند دارد. «در سنت اسلاوی، هلال ماه با داس و، در خاور نزدیک، ماه نیمه معمولاً با شاخ مقایسه شده است. این نمادپردازی کاملاً کهن است و در بسیاری از تصویرهای پارینه سنگی آمده است. هرچند، ماه نیمه، در بسیاری از تصویرهای کهن، چون دو شاخ کاملی گاو نشان داده شده، غالباً به صورت یک شاخ هم بازنمایی شده است. باور بر این است که دو شاخ، در زمان های قدیم، با دو ماه،

۱. روایت پهلوی، ص. ۳۱.

که بازنمایی دو صورتِ قمری بدر و محاق‌اند، مربوط بوده است»^۱. در عباراتی که از متون فارسی میانه نقل کردیم، بی‌جهت نیست که ماه و گاو چنین پیوند تنگاتنگی را نشان می‌دهند. در داستان فریدون نیز، گرزگاو سر می‌تواند باز نمودی از هلال و یا شاخ گاو باشد که در تصویرگری‌های اقوام هند و اروپایی دیده می‌شود و همین نقش شاخ خود نمادِ ماه است.

خمره، نماد زنانگی

«گلدان‌های به انگاره‌ی انسان» از عصر نوسنگی، که با خطوط قائم مستقیم، جناخی، یا موج‌دار تزیین شده‌اند، همچنان که جیمبوتاس^۲ نشان داده است، باز نمود تصویر ایزدبانوی آسمان‌اند که باعث بارش باران پنداشته می‌شده است. به نظر می‌رسد که تزیین‌های ظروف دیگر نوسنگی نیز دارای همین معنی‌اند. نتیجه‌گیری نهایی تنها بر پایه‌ی الگوهای تزیینی مشابه (خطوط قائم جناخی) نیست که در هر دو مورد به کار رفته‌اند. جالب این‌جاست که ظرف دارای این انگاره‌ی ترسیمی از حیث معنایی هم با باران مربوط است. ایزدبانویی که در آسمان جای دارد به‌سانِ ظرفِ حاوی رطوبت تصور می‌شد. به همین دلیل، ظرف آب هم به‌سانِ آن ایزدبانو انگاشته می‌شد. یکی از نام‌های این ایزدبانو، کالی^۳ است که، در هند، هنوز بانوی اسطوره‌ای جهان تصور می‌شود. همچنین، در گرجستان، کالا^۴ اصطلاحی است که هم بر زن دلالت دارد هم بر ظرف آب. در هند، هنوز مفهوم ظرف با زنانگی مربوط است و اصطلاح ظرفِ ضعیف به زنان اشاره دارد. از این رو، ظروف در دوران نوسنگی و عصر آهن گاهی به شکل اندام زن ساخته می‌شد. رابطه‌ی ظروف با نقش ایزدبانو را دهانه‌ی مدور آن‌ها تأیید می‌کند. به‌طور کلی این‌گونه ظروف با تصویر ایزدبانو مربوط بوده است^۵ رابطه‌ی تصویری ایزدبانوهای بزرگ نخستین با ظرف یا کوزه‌های آب دارای شکم برآمده امری است آشنا. پس، اگر در داستان ماه‌پیشانی مادر در خمره می‌افتد و به جای او گاوِ زردرنگ بیرون می‌آید، بازمانده‌ی همین تصور در رابطه با خمره به‌عنوان نماد ایزدبانوست که اثر آن را در باورهای بسیاری می‌توان جست. البته ماه نیز در اصل زنانه تصور می‌شده است. در باورهای هزاره‌های دوم و اول پیش از میلاد، خورشید باز نمون ایزد مردانه و ماه مربوط با مادینگی بود. ماه، در باور مردمان کهن، به‌عنوان کره‌ای چون زمین در آسمان تصور

1. Golan, *op. cit.*, p. 73.

2. M. Gimbutas

3. Kālī

4. kala

5. *ibid.*, pp. 12-14.

می‌شد که در نجوم امروزی نیز همین تصور وجود دارد. در آن زمان، چنین تصویری جنبه‌ی غیب‌گویی داشته است؛ زیرا امروز می‌دانیم که نور ماه از خودش نیست و آن را از خورشید می‌گیرد و بازتاب آن بر زمین می‌افتد. ماه از این حیث ماده است و نور خود را از خورشید نر می‌گیرد^۱. اما در صورت‌های متأخر، جای عروس و داماد عوض شد. برای نمونه، در ریگ‌ودا، سوریا^۲، که خورشید است، عروس و سوما^۳، که ماه است، داماد است یا، در ادا^۴، خورشید و ماه به ترتیب زن و شوهرند^۵. این باور در فرهنگ عوام به صورت «خورشید خانوم» هنوز باقی است. در داستان ماه‌پیشانی، گاو از درون خمره بیرون می‌آید. پس مطرح شدن خمره در این داستان نیز به جنبه‌ی زنانگی/مادری گاو و به عبارتی ایزدبانوی مادر اشاره دارد.

مار و اژدها نمادِ شر

مار و اژدها نیز در شخصیت منفی هر یک از این داستان‌ها تکرار می‌شوند. مارهایی بر تن ضحاک در داستان فریدون و بر تن ناخواهری در ماه‌پیشانی برمی‌آیند که نمی‌توان نابودشان کرد. این هردو بازمانده‌ی تصویر اژدهای سه سر ویشوروی و دایی است که در اوستا به صورت اژی‌دهاک‌ی سه‌سر درمی‌آید و در شاهنامه به صورت ضحاک با دو مار بر شانه‌ها. در داستان ضحاک، یگانه خوراک مارها مغز انسان است^۶. و، در داستان ماه‌پیشانی، باید هر دو روز یک بار آن‌ها را قطع کرد. رفتن در چاه نشانه‌ی رفتن به جهان زیرین و اهریمنی است و از این روست که دیو در آن سُکنا دارد. رفتار وارونه‌ی دیو نیز ریشه در فرهنگ ایران دارد. بنابراین، تأثیر آیینی این باور چه‌بسا متأخر را در داستان ماه‌پیشانی می‌بینیم.

نتیجه‌گیری

درون‌مایه‌های اسطوره‌ای را می‌توان از طریق داستان‌های پریان، که بازمانده‌ی فرهنگی بسیار کهن‌اند، روشن کرد. این معنی را در گفتاری «الگوی پیشنهادی رده‌بندی

1. J. Schwabe, *Archetyp und Tierkreis*, p. 115. 2. Súra 3. Soma

۴. Edda، «صناعت شاعری»، عنوان دو مجموعه‌ی قطعات شاعرانه‌ی ایسلندی، اِدا‌ی مهین حاوی سی و پنج قطعه شعر سروده‌ی شاعران گمنام متعلق به قرن‌های ۷ تا ۱۳ میلادی و اِدا‌ی کهنین یا اِدا‌ی نثرگونه متعلق به قرن ۱۳ میلادی.

5. Golan, *op. cit.*, p. 73.

۶. نک. «اسطوره‌ی فریدون و ضحاک»، در همین کتاب.

داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها»، که پیش‌تر از آن یاد شد، مطرح کرده‌ام. بدون برقراری چنین پیوندی، بازشناخت بسیاری از بن‌مایه‌ها و حتی نمادها در فرهنگ میسر نیست. در این مقاله، کوشیده شده از سویی، پیوند گاو برمایه با ویژگی دایگی آن در داستان فریدون با گاو داستان ماه‌پیشانی توضیح داده شود و، از سوی دیگر، نمادهای به کار رفته در این دو داستان ریشه‌یابی گردد. آنچه در بررسی‌های تطبیقی اسطوره‌ها اهمیت دارد مطالعه‌ی نظام‌مند مضامین اسطوره‌ای در فرهنگ‌هایی با خاستگاه مشترک است تا، از این رهگذر، ساختارهای مشترک و همانند دینی، فرهنگی، نمادین یا اجتماعی آن‌ها روشن گردد. از این رو، همه‌ی اشخاص، مکان‌ها، رویدادها، و موقعیت‌هایی که در این‌گونه داستان‌ها مطرح می‌شوند معنی‌دار و بازنمون مشترک واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی اقوام هم‌تبارند. در نتیجه این داستان‌ها به‌عنوان بازمانده‌ی الگوهای اعتقادی-اجتماعی فرهنگ‌های کهن از حدّ خود فراتر می‌روند. و این‌گونه است که در اسطوره‌شناسی، همه‌ی پژوهش‌ها از جمله در عرصه‌ی فرهنگ عامه، زبان‌شناسی، و حماسه مطرح می‌شوند. در چنین الگوی تطبیقی، کارکرد ویژگی عناصر در خور توجه است نه همانندی‌ها و همسانی‌های صوری نام‌ها یا آیین‌ها. هدف این پژوهش زنده کردن داستان‌های پریان و جلب توجه بیشتر به آن‌ها در رابطه با پژوهش‌های اسطوره‌شناسی است.

مرداس، نیک‌مردِ آدم‌خوار!

به‌راستی اگر در باغ بسیاری از مباحث بسته شده باشد، در باغ شاهنامه هنوز بسته نیست. به سراغ شاهنامه اگر می‌آییم، زادِ راهمان از هر گونه نباید چنان پُر باشد که برای میوه‌های نویر و غریب این باغ، که گاهی کشفشان با پیش‌فرض‌های ما همخوان نیست، جایی نماند و، با همان زادِ راه، تنها گشتی بزنیم و بی‌ارمغان بازگردیم. نخست باید بدانیم شاهنامه چگونه اثری است - اثری است با ویژگی‌هایی که به لحاظ نوع‌شناسی آن را نمی‌توان به سادگی از مقوله‌هایی چون اسطوره، حماسه یا تاریخ شمرد: گویی همه‌ی آن‌هاست و هیچ یک از آن‌ها نیست. اما مسئله چندان هم غامض نیست. شاهنامه اثری است که، در قالب داستان‌سرایی به شیوه‌ی ژمانس، در مطابقت با مفاهیمِ زمان خود، ویژگی‌های بدیعی دارد. این اثر، از سویی، از باورها و فرهنگ ایران، نه در قالب اصالتِ باستانی بلکه به صورتی میانجی، خبر می‌دهد و، از سوی دیگر، به لحاظ ادبی این صورتِ میانجی را به بهترین وجه منتقل می‌سازد. در نظر داشتن این ویژگی‌های ساختاری و کارکردی برای بررسی اثری ادبی از نوع شاهنامه اهمیت بسیار دارد.

شاهنامه را حماسه^۱ خوانده‌اند. اما آثار حماسی خصیصه‌ای مربوط به زمان سرایش دارند که در شاهنامه مصداق ندارد. هگل در تعریف حماسه می‌نویسد:

در حماسه، به معنای اخِصِ آن، برای نخستین بار دوره‌ی کودکی یک قوم به صورت شعر بیان می‌شود. بنابراین، شعر حماسی واقعی در دوره‌ای خلق

۱. این واژه معادل صفت یونانی واژه‌ی epikós اختیار شده است و epic روایت نوشتاری اسطوره‌های شفاهی (mýthos) است.

می‌شود که قومی از ناآگاهی بیرون آمده و به هویت و خصایص خویش آگاه شده باشد - دوره‌ای که روح آن قوم چنان قوت یافته باشد که بتواند جهانِ خاصِ خود را بیافریند تا در آن زندگی کند. در عصر حماسی، فرد خود را از آنچه متعاقباً معتقدات دینی و قانونی مدنی یا اخلاق شناخته می‌شوند جدا احساس نمی‌کند بلکه این جمله از درون او سرچشمه می‌گیرند و میان احساس فرد و اراده‌ی او جدایی نیست. اما هنگامی که روح فرد از کلیت انضمامی قوم خود یعنی موقعیت‌ها و کردار و سرنوشت و علایق ذهنی آن جدا شده باشد، شعری که می‌آفریند دیگر حماسی نیست بلکه دراماتیک است؛ و هنگامی که احساس فرد از اراده‌ی او جدا باشد، شعری که پدید می‌آورد غنایی (لیریک) است. این مرحله در دوره‌های بعدی حیات قوم پیش می‌آید یعنی هنگامی که اصولی کلی که می‌باید راهنمای خرد انسان باشند دیگر جزئی جدایی‌ناپذیر از جان و دل یا تمایل ذهنی آن قوم نیستند بلکه به صورت نظمی عینی و قائم به ذات و مشروع یا به شکل قانون اساسی یا تکالیف اخلاقی نمودار می‌شوند.^۱

در همین مقاله، هگل به بررسی ویژگی‌های اثر هومر می‌پردازد و طرحی کلی از آن ارائه می‌کند و شاهنامه‌ی فردوسی را اثری حماسی به معنی اخص نمی‌شناسد.^۲ نظر هگل درباره‌ی شاهنامه و خصیصه‌ی نوعی آن درست است. این ویژگی متعلق است به آن دسته از آثار که در میان حماسه و متنی تاریخی - متونی روایی که با وقایع و حوادث سروکار دارند - قرار می‌گیرند. اما در پاسخ این پرسش که «چرا نوع‌شناسی شاهنامه هنوز به درستی صورت نگرفته است؟» باید گفت: از آن رو که به ساختار اسطوره‌ای شاهنامه در بررسی‌های تطبیقی به درستی توجه نشده و بسیاری از پژوهش‌ها با رویکرد نادرست تکراری انجام گرفته‌اند.

شاهنامه اثری است که سراینده‌ی آن، هر چند از بن‌مایه‌ها و درون‌مایه‌های اسطوره‌ای و حماسی بهره می‌جوید، هدفش نه تثبیت باورها بلکه انتقال آن‌هاست؛ به تعبیری، ریشه‌های فرهنگی را انتقال می‌دهد نه خود فرهنگ را و، از این رو، با آثار هم‌زمان با حیات و حاکمیت آن باورها تفاوت بنیادی دارد. برای نمونه، در بخش‌های حماسی اوستا، داستان پیروزی ثرتشونه (فریدون)، برازی دهاک (ضحاک) به زمانی تعلق دارد که این باور در چرخه‌ی ایزدان و پهلوانان آن دوران کاملاً جنبه‌ی دینی و اعتقادی

۱. هگل، «شعر حماسی»، صص. ۴۳-۴۴. ۲. همان، ص. ۴۴.

داشت؛ اما در زمانِ سروده شدن شاهنامه چنین باورهایی دیگر زنده نبوده و روایت صرفاً بار دیگر به قلم فردوسی از نو سروده شده است فردوسی سراینده، از این حیث، با هومر سراینده فرق دارد و شاید، درست به همین جهت، هنر شاعری او در پایگاه بالاتری باشد؛ چون فردوسی، برخلاف هومر، نیاز به نوعی سرایش خلاق داشته تا چنین داستانی را برای زمان خود پذیرفتنی‌تر و عقلانی‌تر سازد.

بر این پایه، شاهنامه اثری حماسی با ویژگی‌های منحصر به فرد است که با آثار دیگر از این نوع تفاوت‌هایی اساسی دارد و شناخت ویژگی‌های ساختاری آن به عنوان اثری که ریشه در اسطوره‌های کهن فرهنگ ایرانی دارد در تعیین خط تحقیق و نوع شناسی اثر نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. در داستان‌های کهن تر اسطوره‌ای و حماسی، نقش ایزدان و پهلوانان و باورهای مربوط به آنان وسیله‌ی پیوند رویدادهاست؛ اما، در شاهنامه این ویژگی مستتر است یعنی، از آن‌جا که عصر فردوسی از باورهای حماسی و آیین‌ها و جامعه‌ی آفریننده‌ی آن دور شده است، نقش بغانه‌ی شاخص‌های اسطوره‌ای کهن در لابه‌لای ابیات پنهان است. زمان فردوسی دیگر ظرفی برای باورهای کهن نیست. پس این سراینده است که ناخواسته در دگرگون‌سازی برخی از صحنه‌ها نقش دارد^۱. در این باره فرای می‌گوید:

در هر حال، حضورِ ساختارِ اسطوره‌ای در ادبیاتِ داستانی واقع‌گرا پذیرفتنی کردن داستان را با مشکلات فنی روبه‌رو می‌سازد و به شگردهایی که در حل کردن این مشکلات به کار می‌روند می‌توان نام عمومی جایگشت^۲ را داد. پس اسطوره حدی افراطی از طرح ادبی است و طبیعت‌گرایی حدی افراطی دیگر، و کلی حوزه‌ی ژمانس در میانه‌ی این دو قرار دارد تا اسطوره را در جهتی انسانی جای گردانی کند در عین آن‌که، برخلاف واقع‌گرایی، محتوا را، در جهتی آرمانی، متعارف سازد. قانون اصلی جای‌گردانی این است که آن‌چه به صورت استعاره‌ی در اسطوره شناخته می‌شود، در رمانس، می‌تواند تنها با صوری از تشبیه چون تمثیل، پیوند معنا دار و تصویرسازی ضمنی همراه و با نظایر آن مربوط گردد. در اسطوره می‌توانیم خدا-خورشید یا خدا-درخت داشته باشیم و در رمانس

۱. برای چنین ویژگی‌های اسطوره‌ای و جایگشت‌هایی که در شاهنامه صورت گرفته به گفتارهای «تهمینه کیست؟ پژوهشی در اسطوره‌شناسی تطبیقی» و «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها» در همین کتاب رجوع شود.

2. displacement

شخصی را که به صورتی معنادار با خورشید یا درخت در ارتباط باشد.^۱

جالب این‌که، در بررسی شاهنامه به روش اسطوره‌شناسی تطبیقی، می‌بینیم که ویژگی‌های بغانه‌ی شخصیت‌ها در پس لایه‌هایی پوشیده مانده‌اند و گاه آن‌ها را تنها در جایگشت‌هایی که به‌روشنی بررسی‌پذیرند می‌توان یافت. البته باید به یاد داشت که بخشی از این جایگشت‌ها برآمده از روایت شفاهی است که خود فردوسی تحت تأثیر آن بوده است. پس، در باغ شاهنامه، میوه چیدن را اجزای دیگر باید نخست باید درون‌مایه‌ی شاهنامه و ریزه‌کاری‌های آن در رابطه با اسطوره‌ها و فرهنگ ایران باستان شناخته شود تا بتوان نوع این اثر را تعریف کرد و جایگشت‌هایی را که در آن صورت گرفته تا به‌عنوان اثری ادبی شناخته شود روشن ساخت.

نیک‌مردی مرداس در شاهنامه در چارچوب همین نظریه‌ی جایگشت قابل بررسی است. مرداس، پدر ضحاک، مردی است زاهد که به دست پسرش کشته می‌شود. نام او تنها در شاهنامه آمده است:

یکی مرد بود اندر آن روزگار ز دشت سواران نیزه‌گزار
گران‌مایه هم شاه و هم نیک‌مرد ز ترس جهاندار با بادِ سرد
که مرداس نامِ گران‌مایه بود به داد و دهش برترین پایه بود^۲
مرداس در شاهنامه با صفات و عناوین بخشنده، شیرفروش، خواجه‌ی سالخورده، پادشاه، سر‌تازیان، آزاد‌مرد، یزدان‌پرست وصف شده است.^۳

دیگر منابع عصر اسلامی یا از پدر ضحاک نامی نبرده‌اند و یا او را به نام‌های ارون‌داسب، ونداسب، و ارداسب خوانده‌اند (همان‌جا).^۴ شاهنامه برخلاف دیگر متون، پدر ضحاک را مرداس خوانده است. درباره‌ی این شخصیت پژوهش‌چندانی صورت نگرفته است. از میان تحقیقات منتشر شده می‌توان به پژوهش موشکافانه‌ی امیدسالار اشاره کرد که واژه‌ی مرداس را، در اساس، صفت اوستایی اژی‌دهاک می‌داند یعنی marəta-asa مرکب از دو جزء marəta «مرد، انسان» و as «خوردن». در شاهنامه، این

1. N. Frye, "Archetypal Criticism Theory of Myth", pp. 133-135.

۲. شاهنامه، دفتر اول، ابیات ۷۵-۷۷.

۳. مهین‌دخت صدیقیان، فرهنگ اساطیری-حماسی ایران، ج. ۱، ص. ۱۴۷.

۴. در اوستا، اژی‌دهاک متصف به بیوراسب «دارنده‌ی هزار اسب» است و ضبط این نام‌ها از صفت اوستایی او چندان دور نیست.

صفت به نامی برای پدر ضحاک بدل شده است.^۱ خالقی مطلق نیز، در تأیید امیدسالار، افتادن مرداس در چاه یعنی مرگ او را بازتابی از در بند شدن ضحاک در چاه یا کوه دماوند دانسته است.^۲

در آبان‌یشت، بند ۳۰، آمده است:

پس [اژی‌دهاکه] از او درخواست: به من ده، آی آردوسور اناهیتای نیک
نیرومند، این ارزانی را تا من هفت بخش زمین را از آدمی پردخته [=تهی] سازم.^۳

چنین درخواستی از جانب ضحاک، هرچند آردوسور اناهیتا آن را اجابت نمی‌کند، جای بحث دارد که پایین‌تر به آن اشاره می‌کنیم. در شاهنامه، هدف اهریمن تهی کردن جهان از آدمی است که به دست ضحاک باید انجام گیرد:

سر نره دیوان ازین جست و جوی

چه جست و چه دید اندرین گفت و گوی

مگر تا یکی چاره سازد نهان

که پردخت ماند ز مردم جهان^۴

در اوستا نیز، اژی‌دهاک می‌خواهد جهان از آدمیان پرداخته (تهی) بماند. از این رو، صفت آدم‌خواری در روایات مربوط به این شخصیت مدام تکرار شده است. در زمان فردوسی، واژه‌ی مرداس دیگر بار معنایی خود را نداشته و، در نقل و بازگویی، به عنوان نام پدر ضحاک باقی مانده است؛ اما این صفت به صورت تغذیه‌ی او از مغز جوانان، در روایت شاهنامه منعکس شده است.

اما نکته‌ای که تاکنون پژوهشگران به آن توجه ننموده‌اند این‌که زهد و پارسایی مرداس چگونه قابل توضیح است. آیا این ویژگی هم با عناصر بسیار کهنی ربط دارد که بر ما پوشیده مانده‌اند؟ به قول لوی-استروس

اگر در اسطوره معنایی یافت شود، آن را نه در عنصر منفردی که در ترکیب اسطوره دخیل است بلکه در شیوه‌ی ترکیب این عناصر باید بازجست.^۵

۱. محمود امیدسالار، «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدم‌خوار»، صص. ۳۲۸-۳۳۹.

۲. جلال خالقی مطلق، «مرداس و ضحاک»، صص. ۹۱۲-۹۱۳.

3. H. Lommel, *Die Yašts des Avesta*, p. 85.

۴. شاهنامه، دفتر اول، ابیات ۱۶۵-۱۶۶.

۵. کلود لوی-استروس، «بررسی ساختاری اسطوره»، ص. ۱۳۹.

عناصر اسطوره را نمی‌توان به‌طور منفرد برگزید و دل‌بخوایی در تجزیه و تحلیل دخالت داد. بی‌گمان چه‌بسا برای برخی از این عناصر هنوز پاسخی پیدا نشده باشد اما در نظر گرفتن یا مطرح کردن آن‌ها خود بهره‌ای از طرح کل عناصر ترکیبی است. بنابراین، مرداس، که همان «مردخوار» است، می‌بایست با صفت دیگرش، نیک‌مردی، یا در تناقض نباشد و یا در دل خود نکته‌ای نهفته داشته باشد که نه تنها با صفت دیگرش در تضاد قرار نگیرد بلکه نمودار ویژگی بسیار مهم دیگری باشد. به عبارت دیگر، دست‌کم توجه به همه‌ی عناصر نه صرفاً یکی از آن‌ها ضرورت دارد.

در بررسی تطبیقی اسطوره‌ها، باید مجموع عناصر یا در ترکیب آن‌ها در نظر گرفت. در اسطوره‌ی ضحاک، جنبه‌های منفی شخصیت او روشن است؛ اما نمی‌توان پدر زاهد او را از نظر دور داشت. خوشبختانه اسطوره‌ی فریدون و ضحاک از نادر روایاتی است که الگوهای مشابه بسیاری در میان اقوام هند و اروپایی برای آن می‌توان سراغ گرفت^۱ و، درست به همین دلیل، نسبت به دیگر روایت‌ها به ما امکان بررسی آسان‌تری می‌دهد.

اسطوره‌ی فریدون و ضحاک الگوی ایرانی اسطوره‌ی تریته و ایندره در کشتی ویشوروپه سه سر^۲ سه دهان و اهی ورتره^۳ هندی است و چنانکه یاد شد، در میان اسطوره‌های اقوام هند و اروپایی نمونه‌های مشابهی دارد. در ریگ‌ودا (منده‌ی هشتم، بند ۷) گفته می‌شود که ایندره و تریته، به یاری هم، اهی ورتره را نابود می‌کنند. همچنین در منده‌ی دهم، بند ۸ گفته می‌شود که ایندره تریته را برمی‌انگیزد تا فرزند سه سر توشتر^۴ یعنی ویشوروپه را بکشد^۵. در اوستا، نام اژی دهاکه، با آن‌که بخش نخست آن بیشتر با آهی ورتره مربوط است و در شاهنامه به صورت معرب (ضحاک)^۶ آمده، به

۱. نک. «اسطوره‌ی فریدون و ضحاک» در همین کتاب و نیز: ژرژ دومزیل، سرنوشت جنگجو، صص. ۵۰-۲۸.

St. Wikander, "Germanische und indo-iranische Eschatologie".

۲. Viśvā́rūpa، در ودا به صورت خنثی به معنی «دشمن» است و به صورت اسم مذکر «در بندکننده‌ی آب‌ها» معنی می‌دهد.

۳. Ahi vṛtra؛ ورتره در ودا به صورت خنثی به معنی «دشمن» است و به صورت اسم مذکر «در بندکننده‌ی آب‌ها» معنی می‌دهد. اهی نیز به معنی «مار و اژدها» است.

4. Tvaṣṭṛ 5. A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, p. 67.

۶. شاید این نام تغییر یافته‌ی *اژی دهاکه < ضحاک باشد. از اژی/اژی یا آز در متون اوستایی و فارسی میانه به معنی «مار» و دهاک که از هندی *daśa* می‌آید. در متون هندی، «در برخی موارد، دساها به صفت «سیاه‌پوست متصف‌اند و مادران آن‌ها «سیه‌پا یا سیاه‌ران» و یا حتی «بی‌دماغ» خوانده شده‌اند که ایزدان را نمی‌ستایند و برایشان قربانی نمی‌کنند. تمامی ودا پر از شواهدی است که آن‌ها را بومیانی دشمن آریایی‌ها نشان می‌دهند» (H. Oldenberg, *Die Religion des Vedas*, pp. 149-151). بر این اساس،

لحاظ کارکرد و دیگر ویژگی‌ها بیشتر با ویشوروی سهر و سه‌دهان متون هندی همخوانی دارد. پس، در روند انتقال اسطوره‌های مشترک قوم هند و ایرانی، پس از اصلاحات زردشتی، از همان ابتدا، برای مطابقت با آیین نو، تغییراتی در نام‌ها و کارکردها یا، به عبارت دیگر، جایگشت‌هایی صورت گرفته که در شاهنامه ادامه یافته است.

در ریگ‌ودا، ویشوروی اژدهایی سهر است که گاوهایی را در بند کرده است. ایندره تریته را برمی‌انگیزد تا با ویشوروی بستیزد و گاوان را رهایی بخشد. تریته چنین می‌کند اما این اژدهای سهر خود از برهمنان است و توشنر، پدر او، نیز پیوند نزدیکی با ایزدان دارد:

یکی از بزرگ‌ترین بزه‌ها در براهمنه و ادبیات حماسی بزه‌ی برهمن‌کشی است و ویشوروی سهر برهمن بود؛ وی حتی بیش از یک برهمن و، به رغم قربات‌های دیوی، دین‌مرد ایزدان بود. سهر، درواقع، در همین جایگاه و با مناصب آن بود که به برهمنان خیانت کرد. وی، به‌ظاهر، بهره‌ی قربانی را به ایزدان اختصاص داد اما، پنهانی، آن بهره را خاص دیوان کرد و، از نظر نیایشی، تنها اختصاص پنهانی این بهره به دیوان است که مهم تلقی می‌شود.^۱

بر این اساس، ویشوروی نه‌تنها اژدهای سهر خائن است که از برهمنان یا دین‌مردان نیز هست. از این رو، کشتن او در ریگ‌ودا گناه محسوب می‌شود. به همین دلیل، ایندره، که خود از ایزدان است، تریته را به یاری می‌طلبد تا، با این کار، گناه این کشتن از او برگرفته شود.^۲ همین نکته کافی است تا نشان دهیم که نیک‌مردی و پارسایی مرداس در شاهنامه نیز بی‌ارتباط با ویژگی برهمنی و دین‌مردی قرینه‌ی ودایی او یعنی ویشوروی نیست. به عبارتی مرداس، هم در معنی «آدم‌خوار»، و هم با ویژگی دین‌مردی از صفات خود ضحاک/اژی‌دهاک است که در شاهنامه، به صورت نام پدر و ویژگی او، شخصیت جدیدی را شکل داده است. تصور این‌که مرداس در معنی «آدم‌خوار» نام شخص پارسا و دین‌مردی باشد سخت دور از ذهن است. اما تصور این‌که معنای

→ شاید بی‌دلیل نباشد که در اوستا و متون فارسی میانه واژه‌ی دهاک > دساکه برای اژی یا ازی به کار برده شده تا به این وسیله بیگانه بودن آن با بیگانه‌ی دشمن بودن آن نشان داده شود. در اوستا جایگاه او در بابل است و در شاهنامه او از سرزمین تازیان می‌آید.

۱. دومزیل، سرنوشت جنگجو، صص. ۳۷-۳۸. ۲. همان، ص. ۴۴.

آدم‌خواری و ویژگی دین‌مردیِ مرداس از ویژگی‌های اسطوره‌ی کهنی باشد که قرینه‌ای هم در ریگ‌ودا دارد دور نیست و حتی بسیار محتمل است.

دلیل دیگری که در اوستا اشاره به دین‌مردیِ اژی‌دهاک دارد قربانی کردنِ او برای اردوسور اناهیتاست که پیش‌تر یاد کردیم. او، در چرخه‌ی شاخص‌هایی چون اهورامزدا، هوشنگ، جمشید، فریدون، گرشاسب، کیکائوس، کیخسرو، طوس... که برای اجابت درخواستی از اناهیتا قربانی می‌کنند، با قربانی صد اسب و هزار گاو و هزار گوسفند، طلبِ پَرَدَخته (تهی) کردنِ هفت بخشِ زمین از آدمی را دارد^۱. باید توجه داشت که اسطوره‌ها جریان تحول خود را باز نمی‌گویند و پژوهش ما نیز بر پایه‌ی اشارات مبهمی است که این اسطوره‌ها، در درون‌مایه‌ی خود، از رویدادی دارند. از این رو، بررسی‌های تطبیقی‌اند که نقشِ بازسازیِ این پاره‌های پراکنده را ایفا می‌کنند تا ما را به بافت فرهنگی چنین باورهایی نزدیک سازند. بر همین اساس، قرار گرفتن اژی‌دهاک در چرخه‌ی ایزدان و پهلوانانِ نیکِ ایرانی احتمالاً اشاره‌ای است به ایزدی بودن یا دین‌مردیِ خود او که قرینه‌ی آن آشکارا در ریگ‌ودا وجود دارد.

در تأیید این قول می‌توان، در همین داستانِ فریدون و ضحاک، اشاره به جایگشت دیگری کرد که با پدرِ ویشورویه یعنی توشتر مربوط است. توشتر «سازنده، آهنگر»^۲ است و اوست که برای ایندَره‌گزری می‌سازد که ایندَره با آن اهی ورتره را می‌کشد. در اصلاحات زردشتی، ایندَره حذف می‌شود و نقش ایندَره و یاریگر او، ترتیه آبتیه، هر دو به ثرتونه (شاهنامه، فریدون) داده می‌شود. از همین روست که کاوه‌ی آهنگر در شاهنامه ظاهر می‌گردد و فریدون را یاری می‌دهد. به عبارتی، کاوه‌ی آهنگر و توشتر هر دو در اصل یکی هستند^۳ که در روایتِ مشترکِ هند و ایرانی، در شاخه‌ی داستان‌های اسطوره‌ایِ ایندَره-ترتیه، در کشتن اژدها نقش دارند. با تحولات دین زردشتی، این نظام ایزدی در هم می‌ریزد و نام بسیاری از چهره‌ها حذف می‌شود اما کارکردِ آن‌ها بر جا می‌ماند. به عبارتی، جایگشت‌هایی که در داستان‌های اسطوره‌ای-حماسیِ ایرانی

۱. نکته‌ی جالب این‌که جز اژی‌دهاک، که شخصیتی منفی دارد، افراسیاب نیز از اناهیتا به دست آوردن فره‌ی زردشت را خواستار است (به پشت ۴۲/۵). اما درخواستش از اناهیتا خفیف‌تر از درخواست اژی‌دهاک است. با این حال، قرار گرفتن هر دوی آن‌ها در چرخه‌ی ایزدان و پهلوانانِ نیکِ ایرانی ما را به این تصور رهنمون می‌گردد که احتمالاً این هر دو در صورت‌های کهن‌تر به چرخه‌ی ایزدان تعلق داشته‌اند و در تحولات بعدی دین زردشتی کاملاً در جبهه‌ی منفی و مردود دیوی قرار می‌گیرند.

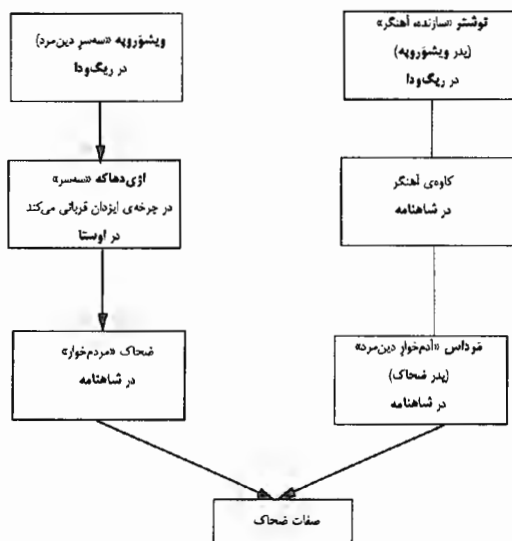
2. J. Puhrel, *Comparative Mythology*, p. 51.

3. T. Daryaei, "Kave the Blacksmith", p. 7.

می‌بینیم، دسته‌ای به زمان اصلاحات زردشتی مربوط است و دسته‌ای در شاهنامه به زمان فردوسی برای عقلانی‌تر کردن این داستان‌ها. بر این اساس، توشتر/کاوه به جایگشت‌های اوستایی مربوط است و ویشورویه/مرداس با ویژگی آدم‌خواری/دین‌مردی به دوران متأخرتر که دیگر معنی لغوی مرداس هم شناخته نبوده است و مرداس در شاهنامه در نقش پدر ضحاک جلوه‌گر می‌شود.

حاصل سخن

در این نوشته کوشیدیم، با در نظر گرفتن جایگشت‌هایی که در اثری چون شاهنامه برای عقلانی‌تر کردن داستان‌های اسطوره‌ای شکل می‌گیرد، به موضوع مرداس، پدر دین‌مرد ضحاک، بپردازیم. مرداس بازمانده‌ی صفتی بسیار کهن از شخصیت‌های دهاکه‌ی اوستایی به معنی «آدم‌خوار» است. جز آن، دین‌مردی او هم بازمانده‌ی تعلق شخصیت قرینه‌ی او یعنی ویشورویه‌ی ودایی به چرخه‌ی ایزدان است که متون دینی فارسی میانه آن را مسکوت گذاشته‌اند و، در شاهنامه و متون عصر اسلامی، احتمالاً تحت تأثیر روایات شفاهی، در نقش پدر او تکرار می‌شود. خلاصه‌ی این نوشتار را در نمودار زیر نشان می‌دهیم.



تبرستان
www.tabarestan.info

ساختار تغذیه در اسطوره‌ی مشی و مشیانه

اسطوره بازتاب چگونگی تحول فکری و روحی انسان در ارتباط با واقعیت است. پژوهش در درون‌مایه‌ی اسطوره، چگونگی این روند را آشکار می‌سازد. به همین دلیل، روایت اسطوره‌ای بازتاب ویژه‌ای از دریافت و شناخت آدمی از واقعیت است، دریافتی که بر پایه‌ی الزاماتی خاص از فرضیه‌ی ذهنی آغازینی بنا می‌شود و با پیوند آن با واقعیت به توصیف موضوع خود می‌پردازد. به عبارتی تصویر ذهنی خود را به جای واقعیت عینی می‌گذارد. «اسطوره در جهانی از تصاویر محض به سر می‌برد که بدان‌ها به منزله‌ی اموری عینی، و درواقع، عینیت‌های محض و بی‌غل و غش می‌نگرد»^۱. شناخت این ویژگی در داستان اسطوره‌ای، دست یافتن به معنایی که درون اسطوره نهفته است و کشف جنبه‌ی اعتقادی و تجربی آن، با بررسی عناصر سازنده‌ی روایت از سویی و یافتن پیوند و کنش آن‌ها بر هم در بافت داستان از سویی دیگر، میسر است. با این حال، اسطوره که با ارائه‌ی پیش‌فرض آغازین، موضوع خود را در پیوند با واقعیت توضیح می‌دهد، خارج از منطق ذهن انسان عمل نمی‌کند. در این تعبیر، اسطوره تنها به فرضیه‌ی ذهنی خود خلاصه نمی‌شود، بلکه واقعیت ذهنی خود را با واقعیت عینی تطبیق می‌کند تا درک درستی از موضوع مورد بحث خود ارائه دهد. در بررسی یک اسطوره سوای شناخت فرضیه‌ی ذهنی ساخت‌دهنده‌ی آن، با بررسی پیوند عناصر درونی و شیوه‌ی کارکرد آن‌ها با هم از سویی و مقایسه و تطبیق این عناصر با عناصر

۱. ارنست کاسیرر، *فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک*، ص. ۸۶.

اسطوره‌های مشابه از سوی دیگر، امکان تجزیه و تحلیل می‌یابد. موضوع تغذیه در فرهنگ انسان، یکی از موضوعات بسیار مهم در شکل دادن الگوهای فرهنگی است و با بررسی داستانی اسطوره‌ای می‌توان به ساخت فکری و ارزش‌گذاری فرهنگی یک قوم دست یافت.

بررسی و تحلیل

در این‌جا بر آنم بررسی ساختارگرایانه‌ای را از یک اسطوره‌ی ایرانی، درباره‌ی آفرینش نخستین جفت انسانی، مشی و مشیانه، به شیوه‌ی تطبیقی ارائه دهم. در این بررسی با استفاده از تحقیقات لوی استروس^۱، پس از مقایسه‌ی روایت‌هایی چند، به تحلیل ساختاری اسطوره‌ی آفرینش نخستین انسان خواهم پرداخت. منی‌کوشم بیش از هر چیز روند منطقی یک چنین روایتی را در پیوند با موضوعی که بیان می‌کند، نشان دهم. مقصود یافتن راهی برای تجزیه و تحلیل یک روایت اسطوره‌ای است و خود به خود چنین شیوه‌ای در بررسی بی‌طرفانه‌ای در پژوهش‌های اسطوره‌شناسی قرار می‌گیرد.

یکی از روایت‌های مهم اسطوره‌های ملل، موضوع پیدایش انسان و موضوع ناگزیر وابسته‌ی آن، یعنی چگونگی پراکندگی نسل و اقوام آدمی بر کره‌ی خاکی است. اسطوره‌ی ایرانی چنین بن‌مایه‌ای را با داستان جفت نخستین مشی و مشیانه (مهلی و مهلیانه) گزارش می‌کند. متون فارسی میانه، همگی آفرینش این جفت نخستین را به سیمای گیاه (ریواس) گزارش می‌کنند^۲. اما کامل‌ترین گزارش از این روایت در متن فارسی میانه‌ی بندهشن آمده است و به همین جهت این متن به‌عنوان الگوی اصلی در این تحقیق برگزیده شد. در بندهشن از این روایت دو جا گزارش شده که در هر دو نمونه پیش‌فرض آغازین «اصل گیاهی» را برای آفرینش انسان مطرح می‌کند و آن را با واقعیت عینی زایش پیوند می‌دهد. در روایت نخستین چنین آمده است:

... چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد،... چهل سال (آن تخمه) در زمین

۱. نک. کلود لوی-استروس، «بررسی ساختاری اسطوره».

Claud Lévi-Strauss, "Die Struktur der Mythen".

۲. در متون دیگر فارسی میانه همین بن‌مایه به‌طور مختصرتر و یا پراکنده‌تر ذکر می‌شود: روایت پهلوی، ۱۳۶۷، صص. ۵۵-۵۶.

بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریاس‌تنی یک ساقه، پانزده برگ، مهلی مهلیانه (از) زمین رستند. درست (بدان) گونه که ایشان را دست برگوش بازیستند، یکی به دیگری پیوسته، هم بالا و هم دیسه^۱ بودند. میان هر دو ایشان فرّه برآمد، آن‌گونه (هر سه) هم بالا بودند که پیدا نبود که کدام نر و کدام ماده و کدام آن فرّه‌ی هرمزد آفریده (بود که) با ایشان است، که فرّه‌ای است که مردمان بدان، آفریده شدند... سپس هر دو از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند و آن فرّه به مینوی در ایشان شد که روان است. اکنون نیز (مردم) به مانند درختی فراز رسته که بارش ده‌گونه مردم است. هرمزد به مشی و مشیانه گفت که «مردم‌اید، پدر و (مادر) جهان‌یان‌اید شما را با برترین عقل سلیم آفریدم، جریان کارها را به عقل سلیم به انجام رسانید، اندیشه‌ی نیک اندیشید، گفتار نیک گوئید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستابید». هنگامی که یکی به دیگری اندیشید، هر دو نخست این را اندیشیدند که «او مردم است». ایشان چون به راه افتادند نخستین کنشی که کردند این (بود که) ببیندیشیدند. نخستین سخنی که گفتند این (بود) که «هرمزد آب و زمین و گیاه و جانور و ستاره و ماه و خورشید و همه‌ی آبادی را که از پرهیزگاری پدید آید، آفرید، (که) بن و بر خوانند». پس اهریمن، به اندیشه‌ی (ایشان) بر تافت و اندیشه‌ی (ایشان) را پلید ساخت و ایشان گفتند که «اهریمن آفرید آب و زمین و گیاه و دیگر چیز را». چنین گفته شده (است که) آن نخستین دروغ‌گویی که توسط ایشان (به هم) بافته شد، با ابایست دیوان گفته شد. اهریمن نخستین شادی را (که) از ایشان به دست آورد این (بود) که بدان دروغ‌گویی هر دو دروند^۲ شدند و روان‌شان تا تن پسین^۳ به دوزخ است. ایشان را سی روز خورش گیاهان بود و (خود را به) پوششی (از) گیاه نهفتند. پس از سی روز، به بشگرد، به بزی سپیدموی فراز آمدند و به دهان شیر پستان (او) را مکیدند... پس، به سی شبانه‌روز دیگر به گوسپند تیره‌رنگی سپیدآرواره آمدند. او را کشتند و (بر او) از درخت کنار و شمشاد، به راهنمایی مینوان آتش افکندند، زیرا آن هر دو درخت آتش‌دهنده‌تراند... آن گوسپند را کباب کردند و به اندازه‌ی سر مشت

۱. دیسه از daesa-اوستایی به معنی «ساخت و شکل» است.

۲. druwand، به معنی «دروغ‌پرست و مرتد» است.

۳. اصطلاحی است که برای زندگی پس از مرگ آدمی هنگامی که تمامی دیوان از بین می‌روند، به کار می‌رود.

گوشت در آتش بهشتند و گفتند که «این بهره‌ی آتش». و از آن پاره‌ای به آسمان افکندند و گفتند که از این بهره‌ی ایزدان... ایشان نخست، پوششی (از) پوستین پوشیدند. پس، به موی؛ آن‌گاه برشتند و آن رشته را جامه کردند و پوشیدند. گودالی بکنند، آهن را (بدان) بگذاختند، به سنگ آهن را بردند و از آن تیغی ساختند، درخت را بدان بیریدند، آن پدشخور چوبین را آرامستند. از آن ناسپاسی که کردند دیوان بدان ستنه شدند. ایشان (مشی و مشیانه) خود به خود رشک بد فراز بیردند. به سوی یکدیگر فراز رفتند. (هم را) زدند، دیدند و موی رودند. پس، دیوان از تاریکی، بانگ کردند که «مردم‌اید، دیوانا پرستید تا رشک بنشیند». مشیانه فراز جست، شیر‌گاو دوشیدند، به سوی شمال فراز ریخت. بدان نیرومند شدند و هر دو ایشان را چنان خشک... و ن بکردند که (تا) به سر رسیدن پنجاه سال کامه‌ی هم‌آمیزی‌شان نبود و اگرشان نیز هم‌آمیزی بود، آن‌گاه فرزندی‌شان نبود. با به سر رسیدن پنجاه سال، (به) فرزندخواهی فراز اندیشیدند، نخست مشی و پس مشیانه. زیرا مشی به مشیانه گفت که «چون این [آلت جنسی] تو را بینم: آن‌گاه آن من بزرگ خیزد». پس مشیانه گفت که «برادر، مشی! چون آن [آلت جنسی] تو را بزرگ بینم، آن... من لرزد». پس ایشان به هم کامه بردند و در کامه‌گزاری که کردند، چنین اندیشیدند، که ما را (به) پنجاه سال نیز کار این بایست بود. از ایشان، به نه ماه، جفتی زن و مرد زاد. از شیرینی فرزند یکی را مادر جوید، یکی را پدر. پس، هر مزد شیرینی فرزندان را از اندیشه‌ی آورندگان بیرون کرد و به همان اندازه (شیرینی) پرورش فرزندان را بدیشان بخشید. شش جفت نر و ماده از ایشان پدید آمد. برادر خواهر را به زنی کرد. همه، با مشی و مشیانه (که جفت) نخستین (بودند) هفت جفت شدند. از هر یک از ایشان تا پنجاه سال فرزند بیامد، خود به یک صد سال بمردند... از هر جفتی گونه‌گونه‌ای بود و بسیاری جهانیان از ایشان بود...^۱

در روایت دوم بندهشن موضوع تغذیه‌ی این جفت در قیاس با تغذیه‌ی مردم، هنگام مرگ بازگو می‌شود:

گوید به (نامه‌ی) دین که از آن جای که مشی و مشیانه، هنگامی که از زمین بررستند، نخست آب، سپس گیاه، سپس شیر و سپس گوشت خوردند. مردم نیز

به هنگام مردنشان، نخست (از) گوشت و (سپس از) شیر و سپس از نان خوردن نیز بایستند و تنها، تا به مردن، آب خورند. ایدون نیز، به هزاره‌ی اوشیدرماه نیروی آز ایدون بکاهد که مردم به یک خوراک خوردن سه‌شبهانه‌روزی به سیری ایستند. پس از آن، از گوشت خوردن، بایستند و گیاه و شیرگوسپندان خوردند. سپس از آن شیرخواری نیز بایستند، سپس از گیاه‌خواری نیز ایستند و آب‌خوار بوند. ده سال پیش از آن‌که سوشیانس آید، به ناخوردن ایستند و نمیرند. سپس سوشیانس مرده برخیزاند.^۱

در بندهشن، تغذیه‌ی جفت آغازین حیوانی، یعنی گاو، نیز این‌گونه بیان می‌شود: چنین گزید که «من به سبب ارجمندی گاو، (او را) دو بار آفریدم. یک بار به (صورت) گاو و یک بار با جانور پرگونه. سی شبانه‌روز ایشان ناخورده بودند. ایشان نخست آب، سپس گیاه خوردند».^۲

در گزیده‌های زاتسپرم، به روشنی سرشت گاو یکتا آفریده، نیز گیاهی خوانده می‌شود: «همین که گاو یکتا آفریده بگذشت (بمرد)، از آن روی که سرشت گیاهی داشت، پنجاه و هفت گونه دانه (غله) <و> دوازده گونه گیاه درمان‌بخش از اندام اندام <او> رویدند».^۳

این دو روایت، از آفرینش جفت نخستین انسانی و شیوه‌ی تغذیه‌ی آن‌ها از مرحله‌ی آغازین به بعد سخن می‌گوید. این جفت که در آغاز به سان گیاه به وجود می‌آید، با گذر از مراحل به جفت انسانی تبدیل می‌شود. سواى عناصر متعددی که این دو روایت برای پژوهش‌گران حوزه‌های مختلف در اختیار می‌گذارند، بن‌مایه‌ی تغذیه در این اسطوره نقش بنیادینی برای توضیح تحول گیاه به انسان بازی می‌کند. اسطوره‌ی آفرینش به سان گیاه (در نظر گرفتن الگوی گیاهی) در بین بسیاری از ملل شناخته شده است و گمان بر آن است که چنین روایت‌هایی از شناخت کشاورزی در تاریخ بشری متأثر بوده است. در اسطوره‌ی ایرانی نیز مشی و مشیانه از تخمه‌ی بر زمین ریخته‌ی کیومرث به سان ریواسی بیرون می‌آیند که همانند ریختن بذر (تخم)

۱. همان، ص. ۱۴۵. ۲. همان، ص. ۷۸. ۳. گزیده‌های زاتسپرم، صص. ۱۲-۱۳.

بر زمین و رویش گیاه است. همگون‌انگاری آدمی با گیاه و قرار دادن پیش‌فرض گیاهی برای پیدایش انسان، بن‌مایه‌ای آشنا نزد اقوام هند و اروپایی، به‌ویژه در اسطوره‌های یونانی و ژرمنی بوده است.^۱ در یکی از اسطوره‌های اسکاندیناوی سخن از سه زمستان پی در پی بدون تابستان است که باعث نابودی همه چیز می‌گردد. تنها جفت انسانی Lif و Leifhrasir که خود را در دل درختی پنهان کرده‌اند و از شبنم تغذیه می‌کنند، زنده می‌مانند. از این جفت نسل نویی از آدمی پدید می‌آید.^۲ در این روایت از ابقای جفتی انسانی که مانند گیاه، جایگاه و تغذیه‌ی گیاهی دارند، در دوره‌ی آشوب آغازین (= آغازین هستی پس از نابودی) سخن می‌رود، و از این حیث کمی با آفرینش آغازین مشی و مشیانۀ متفاوت است. اما وجه تشابه هر دو، در نظر گرفتن پیش‌فرض گیاهی برای پیدایش و پراکندگی نسل آدمی بر زمین است. اسطوره‌ی اسکاندیناوی چگونگی تحول این روند را بازگو نمی‌کند و پیش‌فرض گیاهی در آن با توصیفی کوتاه از هستی آنان در درون چوب (= اصل گیاهی) و تغذیه از شبنم (= تغذیه‌ی گیاهی) نشان داده شده است. اسطوره‌ی ایرانی روند منطقی تحول گیاه به انسان را بازگو می‌کند و می‌کوشد پیش‌فرض اصل گیاهی را با واقعیت عینی، یعنی آفرینش از طریق آمیزش زن و مرد پیوند دهد.

از آن‌جا که آدمی به این اصل که نخستین جفت انسانی نیز از آمیزش زن و مرد پدید آمده، ناباور است و دلیلی برای آن نمی‌شناسد، توضیحی علی‌با اصل گیاهی را مطرح می‌سازد. اما اسطوره برای پیوند آن با واقعیت عینی، می‌کوشد به شیوه‌ای منطقی زاده شدن انسان بر روی زمین و تولید مثل را توصیف کند. به عبارتی توضیح می‌دهد که چگونه آدمی از اصل گیاهی به انسان تبدیل شده است، زیرا اصل گیاهی در نفس خود برای زیست واقعی انسان محال است. با این همه، ناقض فرضیه‌ی خود نیست، چون درواقع، این فرضیه است که اسطوره را به وجود می‌آورد. با این حال چنین فرضیه‌ای هم تابع منطق ذهن انسانی است و اسطوره می‌باید در توضیح روند چگونگی تحول گیاه‌پیکری به انسان‌پیکری شیوه و عناصری منطقی برگزیند تا بن‌بستی را بگشاید که با فرضیه‌ی تنها، از آن رهایی ندارد.

در نمای کلی این اسطوره، آفرینش نخستین جفت انسانی به گیاه می‌ماند؛ اما نیاز

1. W. Manhardt, *Der Baum Kultus*, pp. 7-8.

2. A. Orlik, *Die Sage von Weltuntergang*, S. 15-16.

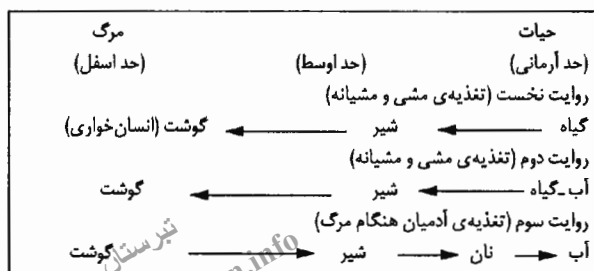
به قرار دادن دو جنس (تأکید بر جنسیت زن و مرد که در گیاه وجود ندارد) و نه یک جنس، مطلقاً همچنان بر جای می‌ماند. پس، این اسطوره مدعی نیست که «انسان گیاه است» بلکه «چفت نخستین آدمی تنها در مرحله‌ی پیدایش گیاه پیکرند». ساختار و نظم ویژه‌ای که شکل دهنده‌ی چنین فرضیه‌ای است، بر عناصر چندی از جمله مسائل اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و فرهنگی، در دوره‌ای که این اسطوره شکل می‌گیرد، متکی است. این روایت با مقایسه و مشابهت آدم و گیاه، از سویی به الویت گیاه (کشاورزی) در چنین فرهنگی اشاره می‌کند و از سویی دیگر، پاسخی برای آفرینش انسان یافته است. البته در هنگام چنین مقایسه و شباهت‌سازی که خاص ذهن آدمی است (نمادپردازی)، گیاه، از میان دیگر عناصر طبیعی، شباهت بسیاری به انسان دارد که از این طریق، امکانی را به دست می‌دهد تا بر پایه‌ی آن از تجربه‌ای در کنار تجربه‌ای دیگر مفهومی نو پدید آید. مفهوم زایش، هسته‌ی مرکزی تجربه‌ی این اسطوره است. در نظر گرفتن زایش به عنوان یک پدیده، سبب می‌شود تا دو زایش متفاوت از دو تجربه‌ی متفاوت کنار هم قرار گیرند و یکی از پرسش‌های خلقت را پاسخ‌گو شوند. زایش گیاه از زمین از طریق تخم، و زایش انسان از زن از طریق تخمه، یکی از شباهت‌های بنیادینی است که به صورت متافوریک (استعاری) بیان شده است. در زبان هم دو واژه‌ی «تخم» و «تخمه» در دو کاربرد متفاوت اما از ریشه‌ای واحد، از همین جا ناشی می‌شود. با این همه، اسطوره در نفس خود چیزی را ساده نمی‌کند. بلکه باید فرض ذهنی آغازین خود را به رغم پیچیدگی‌هایش با واقعیت عینی تطابق بخشد.

در روایت بندهشن گفته می‌شود که مشی و مشیانه از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری درمی‌آیند. اما آنان هنوز آدم-گیاه هستند، پس خورش و باشش آنان نیز گیاهی است. کوشش متافوریک (استعاری) زبان از طریق واژه‌های خورش و جامه که خاص آدمی است برای جدایی گیاه از آدم هنوز بسنده نیست. در مرحله‌ی دوم، آنان سی روز شیر می‌خورند. در این مرحله، اسطوره در پی یافتن واسطه‌ای میان تغذیه‌ی گیاهی در مرحله‌ی نخست و تغذیه‌ی گوشتی در مرحله‌ی سوم است. شیر بهترین واسطه‌ی غذایی است؛ غذایی است که از حیوان به دست می‌آید، ولی حیوانی که از گیاه تغذیه می‌کند. به عبارتی شیر نه غذایی گیاهی است و نه غذایی گوشتی، و هم گیاه و هم انسان می‌توانند از آن تغذیه کنند. در مرحله‌ی سوم با خوردن گوشت، مشی و مشیانه با یکدیگر جنگ می‌کنند، کامه می‌ورزند و حتی فرزند خود را

می‌خورند. اما درست در همین مرحله است که آدمی از اصل گیاهی خود جدا می‌شود و با پیدایی جنسیت، تناقضی که در هنگام گیاه‌پیکری مثنی و مشیانه وجود داشت و اسطوره خود به فقدان تمایز جنسی آن دو اشاره کرده بود، از میان برداشته می‌شود. تغذیه موضوعی است که اسطوره به جهت اهمیت آن در زندگی آدمی برای تمایز جنسی برمی‌گزیند. بن‌مایه‌ی تغذیه در داستان آدم و حوا نیز دیده می‌شود. آنان نیز با خوردن چیزی ممنوع (۹)، جنسیت می‌یابند و با رانده شدن از بهشت نسل آدمی از آنان پدیدار می‌گردد. همچنین فرزندان آنان، هابیل و قابیل که اولی کشاورز و دومی شکارگر است با هم به جنگ می‌پردازند. آغازگر جنگ قابیل شکارگر (گوشت‌خوار) و بهانه‌ی جنگ همسر هابیل (میل جنسی) است. در هر حال، در اسطوره‌ی بندهشن می‌بینیم که آدمی با آگاهی به تضادها و تقابل‌های انسان و گیاه و با نشان دادن کنش‌ها و نقش‌های متقابل هر دوی آنان، موضوع خود را توصیف می‌کند. هم انسان و هم گیاه هر دو از ارزش و ارج نسبی برخوردارند. اما اولویت گیاهی به‌عنوان اصل آغازین مثنوی همچنان باقی می‌ماند و آن را به صورت الگوی مقدس نگاه می‌دارد. انسان در زندگی دنیوی از این الگو فاصله می‌گیرد ولی سرآخر باز بدان برمی‌گردد.

لوی استروس در بررسی اسطوره‌های بومیان آمریکا همین الویت گیاهی را نشان می‌دهد و می‌نویسد: «آنان منشأ حیات انسانی را بر حسب الگوی زندگی گیاهی (پیدایش از زمین) تصور می‌کنند. یونانیان باستان نیز چنین باوری داشتند. اما تفاوت در این است که به اعتقاد بومیان آمریکا عالی‌ترین شکل حیات گیاهی را باید در کشاورزی یافت که دارای ماهیتی ادواری است. به عبارتی دیگر، کشاورزی نشان تناوب زندگی و مرگ است. از کشاورزی غذا فراهم می‌آید و از غذا حیات. از شکار نیز غذا فراهم می‌آید، اما شکار به جنگ همانند است و جنگ جز مرگ نیست»^۱. آیا اسطوره‌ی ایرانی نیز تغذیه‌ی گیاهی را عالی‌ترین شکل غذایی می‌داند و گوشت‌خواری را نماد مرگ می‌شناسد؟ با بررسی روایت‌های یاد شده از بندهشن و دیگر نمونه‌هایی که خواهد آمد، پاسخ ما به آری می‌رسد. نخست در نموداری شکل سه‌گانه‌ی تغذیه‌ی مثنی و مشیانه و نیز آدمیان پیش از مرگ را از بندهشن ترسیم می‌کنیم:

۱. لوی-استروس، «بررسی ساختاری اسطوره»، ص. ۱۵۰.



در این نمودار پیکان‌ها نشانگر جهت تغذیه است. نقیضین (دو حد افراط و تفریط)، یعنی آب‌خواری و فرزندخواری (انسان‌خواری) دو حد ممنوع و نامعمول برای زندگی آدمی در دو نوع، تغذیه‌ی اول و دوم است. اما آب باعث آفرینش گیاهی است و حد آرمانی محسوب می‌شود. از این رو در جهان دیگر نیز صورت مطلوب تغذیه است و سرانجام هم انسان چون گیاه به آب بسنده می‌کند و در نهایت به هیچ. در این جا اصل شباهت هم برداشته می‌شود. در تغذیه‌ی نوع سوم که تغذیه‌ی آدمیان پس از مرگ است، جهت تغذیه از گوشت‌خواری به آب‌خواری است و این یعنی بازگشت به اصل گیاهی. شیر چنان‌که گفته شد، واسطه‌ای میان گیاه‌خواری و گوشت‌خواری است و آغاز تغذیه در آفرینش انسانی، نخست گیاهی و سرانجام گوشت‌خواری است. گوشت‌خواری هم نوعی دیگر از تغذیه‌ی آدمی است و با آغاز آن مشی و مشیانه به جنگ می‌پردازند و جنسیت می‌یابند. صورت حاد آن فرزندخواری است که نمادی از مرگ و نابودی است و تنها با میانجی‌گری اهورامزدا و برداشتن این میل، نسل آدمی بقا می‌یابد. این نه به این معنی است که این اسطوره نشانه‌ای از کانیالیسم (انسان‌خواری) را در خود نگاه داشته، بلکه تنها از این طریق دست به ارزش‌گذاری می‌زند و انسان‌خواری را چون آب‌خواری در صورت‌های ناممکن فرضی به صورت دو حد اسفل و آرمانی معرفی می‌کند. در ستون سوم نمودار، تغذیه‌ی آدمی پیش از مرگ نشان داده شده است. آدمیان به هنگام مرگ، نخست از گوشت‌خواری باز می‌ایستند و سرانجام به آب‌خواری می‌رسند. در این روایت به جای «گیاه» «نان» گذارده شده است. در واقع، نان غذایی است که از گیاه به دست می‌آید (گیاه تغییر یافته). اما اسطوره به تفاوت جفت نخستین مشی و مشیانه و مردمان عادی در واقعیت آگاه است و این تفاوت را با جانشینی منطقی عناصر

نشان می‌دهد. به‌طور کلی، می‌توان سه شیوهی مختلف به دست‌آوری غذا، یعنی کشاورزی، دامپروری و شکار را هم در این اسطوره بازشناخت که صورت دوم، یعنی دامپروری، به‌تنهایی نیاز انسان را رفع نمی‌کند و صورت نخست، یعنی کشاورزی، الویت و ارزش خاصی در این فرهنگ دارد. الگوی گیاهی آن‌چنان در این فرهنگ ارزش دارد که سرشت گاو نخستین نیز بنا بر متن گزیده‌های زاتسپرم گیاهی توصیف می‌شود.

نمونه‌ی دیگر ارزش‌گذاری که به‌خصوص در فرهنگ ایرانی (به‌ویژه تحت تأثیر آموزه‌های زردتشتی) زیاد به چشم می‌خورد، داستان چگونگی تغذیه‌ی ضحاک در شاهنامه به تشویق ابلیس است. در روایت شاهنامه هم پیش از آمدن ابلیس نزد ضحاک، تغذیه‌ی گیاهی است و ابلیس با آموزش تغذیه‌ی گوشتی، ضحاک را به حد افسل انسان‌خواری رهنمون می‌سازد. در این روایت هم تغذیه‌ی بهترین عنصری است که می‌توان ارزش‌گذاری اخلاقی را با آن نشان داد:

فراوان نبود آن زمان پرورش	که کمتر بُد از گشتنی‌ها خورش
ز هر گوشت و از مرغ و از چارپای	خورشگر بیاورد یک یک به جای
به خورش بپرورد بر سان شیر	بدان تا کند پادشا را دلیر...
خورش زرده‌ی خایه دادش نخست	بدان داشتش یک زمان تندرست...
دگر روز چون گنبد لاژورد	برآورد و بنمود یاقوت زرد
خورش‌های کبک و تذرو سپید	بسازید و آمد دلی پرامید
شه تازیان چون به خوان دست برد	سرِ کم خرد مهر او را سپرد
سدیگر به مرغ و کباب و بره	بیاراست خوان از خورش یکسره
به روز چهارم جو بنهاد خوان	خورش کرد از پشت گاو جوان

در این مرحله با خوردن گوشت گاو، ضحاک چنان فریفته می‌شود که از ابلیس آرزوی او را می‌پرسد:

بدو گفت بنگر که تا آرزوی	چه خواهی، بخواه از من ای نیکخوی
خورشگر بدو گفت کای پادشا	همیشه بزی شاد و فرمانروا
مرا دل سراسر پر از مهر تست	همه توشه‌ی جانم از چهر تست
یکی حاجتستم که پیروز شاه	و گرچه مرا نیست این پایگاه
که فرمان دهد تا سرکتف اوی	بسوسم بمالم بر و چشم و روی
بفرمود تا دیو چون جفت اوی	همی بوسه داد از بر سفت اوی

با این عمل، دو مار بر شانه‌های ضحاک پدیدار می‌شوند که تنها با مغز آدمی (انسان‌خواری) تغذیه می‌شوند. این همه هدف ابلیس است تا جهان از آدمیان نابود شود:

به جز مغز مردم مده‌شان خورش مگر خود بمیرند ازین پرورش
سر نره دیوان ازین جست و جوی چه جست و چه دید اندرین گفت و گوی
مگر تا یکی چاره سازد نهان که پردخت مساند ز مردم جهان^۱
در این بیت‌ها به تمایل جنسی ضحاک و ابلیس پس از گوشت‌خواری، اشاره‌ای ظریف می‌شود. ابلیس چون جفت ضحاک کتف او را از پشت می‌بوسد. مسلم است که از آن‌جا که سخن بر سر دو نیروی شر است، میل جنسی آنان نیز صورت معمول ندارد. اما با این کار، دو مار از شانه‌های ضحاک بیرون می‌آیند که تغذیه‌ی آنان مغز آدمی است (= انسان‌خواری) و آن حدی است که انسان نباید بدان برسد وگرنه نسل آدمی نابود می‌شود. در این‌جا حد اوسط میان دو تغذیه‌ی گیاهی و گوشتی، تخم‌مرغ است که نه غذایی است کاملاً گوشتی و نه غذایی گیاهی. واسطه‌ای است میان آن دو. اما گوشت‌خواری تغذیه‌ای است که از سوی بیگانه (ابلیس) آموزش داده می‌شود و نتیجه‌ی آن هم نابودی انسان است. به عبارتی اگر تغذیه‌ی آدمی تنها گوشتی شود، همان مرگ است. پس آموزش آن نیز، بنیادی اهریمنی دارد.^۲

پیدا است که این روایت هم، چون اسطوره‌ی مشی و مشیانه تحت تأثیر همان فرهنگ شکل گرفته است. می‌دانیم که در فرهنگ پیش از زرتشت، قربانی گاو به صورتی گسترده مرسوم بود و زرتشت با چنین کاری به مبارزه برخاست و اصلاحات گسترده‌ای در این زمینه ایجاد کرد. از همین روست که در روایت شاهنامه هم آموزش تغذیه‌ی گوشتی از سوی بیگانه (اهریمن) و باور مردود پیروان او برمی‌خیزد. پس، اولویت و ارزش‌گذاری تغذیه‌ی گیاهی و لبنی از چنین برداشتی ریشه می‌گیرد و جای پای آن را در اکثر روایت‌هایی که موضوع تغذیه در آن‌ها مطرح می‌شود، می‌توان دید. درواقع در نظام جدید باورمندی زرتشتی، تغذیه‌ی گوشتی در هماهنگی با عناصر دیگر این نظام الگوی گیاهی را حد آرمانی تغذیه معرفی می‌کند. برای

۱. شاهنامه، دفتر یکم، صص ۴۹-۵۰.

۲. برای نمونه، جمشید، نخستین شاه فرّه‌مند با آموزش دادن گوشت‌خواری به آدمیان، فرّه خود را از دست می‌دهد. در اوستا یسنای ۳۲، بند ۸ به این موضوع اشاره شده است.

نمونه هنگام مرگ در آیین زرتشتیان، در سه روز نخست، سفارش می‌شود: ... و اندر آن سه‌شبه، گوشت تازه را [به] کار نباید کنند [و آن را نباید به کار برند]؛ فریگ گفته است که خویشاوندان نزدیک [وی] را نیز که به آن جای رسیدن باشد، پس آنان هم باید کم [گوشت] خورند. فریگ گفته است که اندر آن سه‌شبه چیز تر را بر سفره نباید گذارند؛ اگر نان و تخم‌مرغ و چیزی نهاده شده باشد [خوب است]^۱. در این روایت نیز تخم‌مرغ حد واسطی است میان نان، غذای گیاهی، و گوشت که خوردن آن منع شده است:

یا در نمونه‌ی دیگری، هنگام گاهنبار، تغذیه بدین صورت ارزش‌گذاری می‌شود: «از روایت شاپور بروچی - اگر در گه‌نبار گوشت نباشد تعلق نیست الا گوشت هر میوه‌ای که باشد به نیت گه‌نبار بواج خورند و یا هر چیزی که باشد به نیت گه‌نبار خوردن یا هر چیزی که ازان یزائیدن باشد به نیت گه‌نبار خوردن رواست و شاید که گه‌نبار قبول شود و نیز اندر گه‌نبار هر جای شیر و می‌فرموده است اگر شیر و یا می‌باشد گه‌نبار قبول شود و بهتر است و نیز روش گه‌نبار آن است که هر یک چیز به نیت گه‌نبار داشته بخورند آن گه‌نبار قبول شود دیگر آن‌که در گه‌نبار به جای گوشت گوسفندان مرغ پرندۀ نفرموده است که در نوشته‌های نیست و اگر ناچار کنند از سر در ماندگی»^۲.

در این روایت نیز می‌بینیم که الویت تغذیه در فرهنگ ایرانی، تغذیه‌ی گیاهی است و حتی گوشت پرندۀ در گاهنبار نیز مکروه دانسته می‌شود. مسلم است که هر روایت بسته به مورد یا زمان آن افزوده‌ها و کاستی‌هایی دارد. اما ساختار آن همچنان ثابت می‌ماند.

روایت دیگری که در این جا بدان می‌پردازیم که در آن هم چگونگی پیدایش قومی توصیف شده است، روایت نسبت‌نامه‌ی غربتی‌های افغانستان است. این روایت هم به‌سان دیگر روایت‌های اسطوره‌ای هم نشان‌دهندۀ تجربه‌ی آدمی است و هم مفاهیمی که در آن برای ساخت‌مند کردن این تجربه‌ها به کار گرفته شده، بسته به فرهنگ و شرایط زمانی و مکانی تغییر یافته است و تنها با یاری مطابقه‌ی آن با دیگر روایت‌هاست که می‌توان ساخت‌مندان آن را دریافت. گزینش این روایت بدین جهت است که خلاف صورت کاملاً متفاوت آن با اسطوره‌ی مثنوی و مشیانه همان

۱. کتابون مزدپور، «نیایش برای درگذشتگان»، صص. ۳۷۳-۳۷۴.

2. M. A. Dhabhar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*, p. 324.

عناصر ساختاری بسیار کهن را حفظ کرده ولی تحت تأثیر باورها و روایت‌های اسلامی دگرگونی‌هایی یافته که بدان اشاره می‌شود:

«بابا آدم چهار پسر داشت. یکی از آنان شیش علیه‌السلام، استخوان نداشت. روزی بابا آدم از پسرانش خواست به بهشت رفته کبابی بیاورند. شیش چون استخوان نداشت به درگاه خداوند استغاثه کرد که کام پدر روا گردد. فرشته‌ای کباب دلخواه را آورد. شیش، کباب را به بابا آدم داد. بابا آدم شاد شد و از خداوند خواست که زنی از حوریان به شیش بدهد. چنین شد و جبرئیل پیمان زناشویی را خواند. آنان فرزندی به نام کی‌مورث یافتند و فرزند او کیقباد، کیخسرو و...»^۱.

به علت پیچیدگی‌های صوری در این روایت، مشکل بتوان در نگاه نخست، پیوندی با اسطوره‌ی مشی و مشیانه برقرار کرد. زیرا عناصر متأخر بسیاری در آن راه یافته‌اند. با این وجود، پس از تجزیه‌ی عناصر، می‌توان ساختار مشابه با اسطوره‌ی مشی و مشیانه را در آن نشان داد. این روایت نسبت به داستان مشی و مشیانه، محدودتر و مختصرتر و از سویی تحت تأثیر باورهای اسلامی شکل گرفته است. پراکندگی نسل نه به بابا آدم (نخستین انسان) بلکه به فرزند او شیش نسبت داده شده است. بابا آدم است که چون مشی و مشیانه کباب می‌خورد (گوشت‌خواری)؛ ولی همسر را برای پسرش آرزو می‌کند (نه برای خودش). با برداشتن دو عنصر افزوده، یعنی بابا آدم و بهشت، ساختار داستان همان ساختار اسطوره‌ی مشی و مشیانه است. به عبارتی، شیش موجودی بی‌استخوان و غیرانسانی است. از این رو، می‌تواند نمادی از گیاه باشد، مانند ریواس در اسطوره‌ی مشی و مشیانه. دیگر این‌که مسئله‌ی زناشویی شیش با خوردن گوشت (کباب) پیش می‌آید که شبیه به کامه‌ورزی مشی و مشیانه در مرحله‌ی سوم تغذیه‌ی آن‌هاست. با توجه به همین دو عنصر ساختاری است که می‌توان با وجود باورهای متأخر در این روایت، پیوند آن را با اسطوره‌ی ایرانی نخستین انسان نشان داد. در اسطوره‌ی مشی و مشیانه، عناصر دیگری نیز دیده می‌شوند که می‌توانند موضوع پژوهش‌های دیگری در اخلاق و آیین‌ها قرار گیرند. بن‌مایه‌ی دروغ، یکی از این عناصر است که آدمی را از جفت نخستین دنبال کرده است. سوای آن، بن‌مایه‌ی فریب عنصر دیگری است که جفت نخستین نیز از آن ایمن نیست و از اهریمن و دیوان فریب

۱. علی‌حضور، سیاوشان، ص. ۹۹.

می خورد. همین بن‌مایه‌ی اغوا در روایت آدم و حوا نیز دیده می‌شود و با فریب آنان توسط ابلیس از بهشت عدن رانده می‌شوند. درواقع با این اغوا و در نتیجه رانده شدن از بهشت، نسل آدمی پای می‌گیرد. اما در اسطوره‌ی ایرانی، اورمزد از پیش، آفرینش انسان را بر روی زمین برای مبارزه با نیروهای اهریمنی خواستار است. مسئله‌ی فریب تنها توصیف وجود بالقوه‌ی گناه در انسان است که بر روی زمین با شناخت و آگاهی نیکی از بدی می‌تواند در برابر نیروی شر پایداری کند. به عبارتی، این اسطوره انسان را «موجودی بالقوه گناهکار» می‌داند.

نتیجه‌گیری

در این نوشته کوشیدم، با تحلیل عناصر سازنده‌ی اسطوره‌ی نخستین انسان، روند منطقی موضوع تغذیه و نقش فرهنگی آن را در این اسطوره نشان دهم. با مقایسه‌ی روایت‌های مشابه، روشن شد که تغذیه، عامل سازنده‌ی درون‌مایه‌های مختلفی در چنین روایت‌هایی است. فرهنگ ایرانی با ارزش‌گذاری خاص خود نسبت به نوع تغذیه، حد آرمانی آن را گیاهی و حد متقابل و اسفل آن را گوشتی معرفی می‌کند. تغذیه‌ی میانجی در بین این دو حد متقابل، تغذیه با شیر و تخم‌مرغ است. این ساختار که در فرهنگ ایران پیش از اسلام وجود داشته، عامل سازنده‌ی بسیاری از آیین‌ها و باورها شده است. در هر حال، اگر چنین تحلیلی درست باشد، می‌توان براساس آن اسطوره‌های دیگری را که دارای چنین بن‌مایه‌ای هستند، در این الگو جای داد. برای درک منطق اسطوره‌ای، بد نیست سخن خود را با گفتاری از لوی-استروس به پایان برم:

«... منطق تفکر اسطوره‌ای به‌سان منطق عدم جدید، دقیق است و تفاوت نه در کیفیت فرایند ذهنی، بلکه در سرشت چیزهایی است که موضوع این فرایندند. این امر در تطابق شرایط مآنوسی است که در تکنولوژی غالب است: سبب برتری تبر آهنی از تبر سنگی در این نیست که یکی بهتر از دیگری ساخته شده است، هر دو خوب ساخته شده‌اند، اما آهن چیزی است و سنگ چیزی دیگر. به همین قیاس شاید بتوان نشان داد که در اسطوره و علم روند منطقی واحدی در کار است. تحول نه در پیشرفتی است که ادعا می‌شود در ذهن بشر روی داده است، بلکه در کشف عرصه‌های تازه‌ای است که آدمی نیروی ثابت و پایدار خویش را در آن‌ها به کار می‌گیرد»^۱.

۱. لوی-استروس، «بررسی ساختاری اسطوره»، ص. ۱۵۹.

منابع فارسی

- آذری، گیتی، ۱۳۷۳، «ایزدان ایرانی در نقاشی‌های سغدی»، ترجمه‌ی بهار مختاریان، سیمرخ، سال یکم، شماره‌ی ۱، تهران.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، ۱۳۷۰، *اسطوره‌ی زندگی زردشت*، تهران، نشر چشمه.
- آیدنلو، سجاد، ۱۳۸۴، «فرضیه‌ای درباره‌ی مادر سیاوش»، *نامه‌ی فرهنگستان*، دوره‌ی هفتم، شماره‌ی ۳ (مسلسل: ۲۷)، صص. ۲۷-۴۶.
- ابن اثیر، عزالدین، ۱۹۸۲، *الکامل فی التاریخ*، بیروت.
- ابن اثیر، عزالدین، ۱۳۶۳، *تاریخ کامل*، ترجمه‌ی سید حسن روحانی، تهران، انتشارات اساطیر.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد، ۱۳۳۰، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال، تهران، انتشارات پدیده.
- ابن بلخی، ۱۳۶۳، *فارسانامه*، به اهتمام گای لسترنج و رینولد نیکلسون، تهران، دنیای کتاب.
- ابن خردادبه، ابوالقاسم، ۱۸۸۹، *المسالک والممالک*، به کوشش دوخویه، لیدن.
- ابن خردادبه، ابوالقاسم، ۱۳۷۰، *المسالک والممالک*، ترجمه‌ی حسین قره چانلو، تهران، بی‌جا.
- ابن رسته، احمد بن عمر، ۱۳۶۵، *أعلاق نفیسه*، ترجمه و تعلیق دکتر حسین قره چانلو، تهران، بی‌جا.
- ابن رسته، احمد بن عمر، ۱۸۸۹، *الأعلاق النفیسه*، به کوشش دوخویه، لیدن.
- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، ۱۳۵۴، *گرشاسب‌نامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، طهوری.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، ۱۳۴۷، *مسالک وممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، ۱۹۲۷، *مسالک وممالک*، به کوشش دوخویه، لیدن.
- اصفهانی، حمزه، ۱۹۸۲، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا*، بیروت.
- المسعودی، علی بن الحسین بن علی، ۱۳۴۹، *التنبیه والاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- المسعودی، علی بن الحسین بن علی، ۱۸۹۳، *التنبیه والاشراف*، لیدن.

- الیاده، میرچا، ۱۳۸۴، *اسطوره‌ی بازگشت جاودانه*، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
- امیدسالار، محمود، ۱۳۶۲، «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدم‌خوار»، *ایران‌نامه*، سال دوم، صص. ۳۲۸-۳۳۹.
- اونوالا، رستم، ۱۹۲۲، *روایات داراب هرمزدار*، بمبئی.
- برگزیده‌ی سام‌نامه، ۱۳۷۰، به انتخاب منصور رستگار فسایی، شیراز، نوید شیراز.
- بغدادی، عبدالقادر، ۱۸۹۵، *ضمیمه‌ی لغت شاهنامه*، به تصحیح کارلوس زالمان، سن‌پترزبورگ.
- بلعمی، ابوعلی، ۱۳۵۳، *تاریخ بلعمی*، به تصحیح ملک‌الشعراء بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، زوار.
- بناتکی، فخرالدین ابوسلیمان دواد، ۱۳۴۸، *تاریخ بناتکی*، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی.
- بنداری، فتح بن علی، ۱۹۷۰، *الشاهنامه* (ترجمه‌ی عربی *شاهنامه‌ی فردوسی*)، تهران.
- بندھشن، دستنویس، TD2، ۱۹۳۹، به‌کوشش ماهیار نوایی، محمود طاووسی، شیراز، مؤسسه‌ی آسیایی دانشگاه شیراز.
- بندھشن، ۱۳۶۹، فرنخ دادگی، ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
- بندھشن هندی، ۱۳۸۶، تصحیح و ترجمه‌ی رقیه‌ی بهزادی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بویس، مری، ۱۳۷۶، *کیش زرتشتی*، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران، انتشارات توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۵، *ادیان آسیایی*، تهران، توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاره‌ی نخست و دوم)، تهران، آگاه.
- بیدنی، دیوید، ۱۳۷۳، «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ترجمه‌ی بهار مختاریان، *ارغنون*، سال اول، شماره ۴، تهران، صص. ۱۶۱-۱۸۰.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۶۳، *آثارالباقیه*، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، تهران، انتشارات ابن‌سینا.
- بیضای، عبدالله، ۱۳۱۳، *نظام‌التواریخ*، به تصحیح بهمن میرزا کریمی، تهران.
- پراپ، ولادیمیر، ۱۳۶۸، *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس.
- پورداد، ابراهیم، ۲۵۳۶، *یشت‌ها*، ج. ۱ و ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- تاریخ سیستان، ۱۳۱۴، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران، مؤسسه خاور.
- توکلی، نیره، ۱۳۸۲، «فرهنگ و هویت جنسیتی با نگاهی بر ادبیات ایرانی»، *نامه‌ی انسان‌شناسی*، دوره‌ی اول، ش ۳، صص. ۷۰-۳۱.
- ثعالبی، منصور، ۱۳۶۸، *تاریخ ثعالبی*، پاره‌ی نخست، ترجمه‌ی محمد فضائلی، تهران، نشر نقره.
- ثعالبی، منصور، ۱۳۶۷، *تاریخ ثعالبی*، ترجمه‌ی محمد فضائلی، تهران، نشر قطره.
- ثعالبی، منصور، ۱۳۶۳، *تاریخ غرر اخبار ملوک‌الفرس و سیرهم*، به‌کوشش زوتنبرگ، تهران.
- جاماسب اسانا، دستور جاماسب جی منوچهر جی، *متن‌های پهلوی*، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ.
- حصوری، علی، ۱۳۷۸، *سیاوشان*، تهران، نشر چشمه.
- حمزهی اصفهانی، ۱۳۶۷، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- خالقی‌مطلق، جلال، ۱۳۷۳، «مرداس و ضحاک»، *ایران‌شناسی*، سال چهارم، صص. ۹۱۲-۹۱۳.

خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۱، «نظری درباره‌ی هویت مادر سیاوش»، *سخن‌های دیرینه*، به‌کوشش علی دهباشی، تهران، نشر افکار.

خالقی مطلق، جلال، ۱۳۷۲، «یکی داستان است پر آب چشم»، *گل‌رنج‌های کهن*، به‌کوشش علی دهباشی، تهران، نشر مرکز.

خواندمیر، غیاث‌الدین، ۱۳۵۳، *حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران.

خورناسی، موسی، ۱۹۸۴، *تاریخ ارمنستان*، ترجمه‌ی گئورگی نعلبندیان، ایروان.

دومیزیل، ژرژ، ۱۳۸۳، *سرنوشت جنگجو*، ترجمه‌ی مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران، نشر قصه.

دومیزیل، ژرژ، *روژه کایوا، ژرژ گودورف، ماسائو یاماگوشی، جیمز دارمستر*، ۱۳۷۹، *جهان اسطوره‌شناسی*، ۴، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، صص ۱-۴۶.

دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود، ۱۳۷۱، *اخبارالطوال*، ترجمه‌ی محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.

دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود، ۱۹۸۶، *اخبارالطوال*، دمشق.

راشد محصل، محمدتقی، ۱۳۶۳، *درآمدی بر دستور زبان اوستایی*، بررسی یسن نهم، تهران، انتشارات کاریان.

رحمانی، روشن، ۱۳۷۷، *افسانه‌های دری*، تهران، سروش.

روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲، به‌کوشش رستم اونوالا، بمبئی.

روایت پهلوی، ۱۳۶۷، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

روح‌الامینی، محمود، ۱۳۷۵، «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه» *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی*، تهران، نشر آگه.

رویور، کلود، ۱۳۷۹، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه‌ی ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.

زند بهمن یسن، ۱۳۷۰، ترجمه‌ی محمدتقی راشد محصل، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ستاری، جلال، ۱۳۷۵، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران، نشر مرکز.

سرکارتی، بهمن، ۱۳۵۵، «رستم یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای»، *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، س ۱۲، ش ۲، صص ۱۶۱-۱۹۲.

سرکارتی، بهمن، ۱۳۵۷، «بنیان اسطوره‌ای حماسه‌ی ملی ایران»، *شاهنامه‌شناسی*، ج. ۱، تهران، انتشارات بنیاد شاهنامه‌ی فردوسی، صص ۷۰-۱۲۰.

سرکارتی، بهمن، ۱۳۷۸، «پری، تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی»، *سایه‌های شکارشده*، تهران، نشر قطره، صص ۱-۲۶.

سرکارتی، بهمن، ۱۳۵۳، «گرز نیای رستم»، *نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات تبریز*، س ۲۷، ش ۱۱۵، صص ۳۲۳-۳۳۸.

سیستانی، ملک شاه حسین بن شاه محمود، ۱۳۴۴، *احیاءالملوک*، به‌اهتمام دکتر منوچهر ستوده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

شایست ناشایست، ۱۳۶۹، ترجمه‌ی کتابون مزدآپور، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۵۰، *الملل والنحل*، ترجمه‌ی افضل‌الدین صدر ترکی‌اصفهانی، تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران، کتاب‌فروشی ابن‌سینا.

- صادقی، علی‌اشرف، ۱۳۸۳، «دو تحول آوایی در زبان فارسی (حذف و اضافه شدن صامت «ن» بعد از مصوت‌های بلند)»، *مجله‌ی زبان‌شناسی*، س ۱۹، ش ۲، تهران، صص ۱-۱۰.
- صدیقیان، مهین‌دخت، ۱۳۸۶، *فرهنگ اساطیری- حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، ۲ جلد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۲، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- طبری، جعفر بن محمد بن جریر، ۱۹۰۱، *تاریخ الرسل والملوک*، به کوشش دوخویه، لیدن.
- طبری، جعفر بن محمد بن جریر، ۱۳۵۱، *تاریخ طبری*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ نیز: ۱۳۵۱، *تاریخ طبری* (بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱)، ترجمه‌ی صادق نشات، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد، ۱۳۴۳، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، کتاب‌فروشی ژول.
- فرای، نورتروپ، ۱۳۷۹، رمزگل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه‌ی صالح حسینی، تهران، انتشارات نیلوفر.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، شاهنامه، به تصحیح جلال خالقی مطلق، ۸ دفتر، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹، شاهنامه، به تصحیح ژول مول، تهران.
- فکوهی، ناصر، ۱۳۷۹، «تحلیل ساختی از یک اسطوره‌ی سیاسی»، *نامه‌ی علوم اجتماعی*، شماره‌ی ۱۶.
- قریب، بدرالزمان، ۱۳۷۴، *فرهنگ سغدی*، تهران، نشر فرهنگان.
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف، ۱۳۶۳، *لب‌التواریخ*، تهران، بی‌جا.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن، ۱۳۶۱، *تاریخ قم*، ترجمه‌ی عبدالملک قمی، تصحیح جلال‌الدین تهرانی، تهران، چاپخانه‌ی مجلس.
- کاتب، محمد بن اسفندیار، ۱۳۳۰، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال، تهران.
- کارنوی، ا. جی، ۱۳۴۱، *اساطیر ایرانی*، ترجمه‌ی احمد طباطبایی، نشر اپیکور.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۸، *فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک*، ترجمه‌ی یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کریستین‌سن، آرتور، ۲۵۳۵، *کیانیان*، ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- کریستین‌سن، آرتور، ۱۳۶۸، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*، ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، ۲ جلد، تهران.
- کویاجی، ج. ک، ۱۳۶۲، *آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان*، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، تهران.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک، ۱۳۴۷، *زین‌الاخبار (تاریخ گردیزی)*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- گریمال، پیر، ۱۳۶۷، *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه‌ی احمد بهمنش، تهران، امیرکبیر.
- گرینباوم، ا. س، ۱۳۷۱، «اسطوره‌ی اژدهاکشی در هند و ایران»، ترجمه‌ی فضل‌الله پاکزاد، *فرهنگ*، شماره‌ی ۴، صص ۹۰-۹۴.
- گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶، ترجمه‌ی محمدتقی راشد محصل، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- لوی - استروس، کلود، ۱۳۷۳، «بررسی ساختاری اسطوره»، ترجمه‌ی بهار مختاریان، فضل‌الله پاکزاد، *ارغنون*، شماره‌ی ۴، تهران، صص ۱۳۵-۱۶۰.

- مازکورات، ژ.، ۱۳۶۸، *وهرود و ارتنگ*، ترجمه‌ی داود منشی‌زاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- مجله‌ی *التورایغ والقصص*، ۱۳۱۸، به تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران، چاپخانه‌ی خاور.
- محبوب، محمد جعفر، ۱۳۸۲، *ادبیات عامیانه‌ی ایران*، ۲ جلد، تهران، نشر چشمه.
- مختاریان، بهار، ۱۳۷۸، «سیاوخش و بالدر، پاره‌های پراکنده‌ی یک اسطوره»، *ایران‌شناسی*، سال یازدهم، ش ۲، صص. ۳۰۱-۳۱۸.
- مختاریان، بهار، ۱۳۸۵، «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، *نامه‌ی فرهنگستان*، دوره‌ی هشتم، شماره‌ی ۱، شماره‌ی مسلسل ۲۹، صص. ۸۹-۹۸.
- مختاریان، بهار، ۱۳۸۰، «نقش تغذیه و روند منطقی آن در اسطوره‌ی نخستین»، *ایران‌شناسی*، سال سیزدهم، مختاریان، بهار، ۱۳۸۸، «نورتروپ فرای و نقد اسطوره‌ای»، *پژوهش‌نامه‌ی فرهنگستان هنر*، شماره‌ی ۱۴، تهران، صص ۵۸-۷۳.
- مزدایور، کتایون، ۱۳۶۹، «شادی زمین، گلچینی از فرگردسوم زند و نندیداد»، *آینده*، شماره‌های ۹-۱۲، صص. ۶۹۲-۶۹۸.
- مزدایور، کتایون، ۱۳۸۳، «نشان‌های زن-سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه»، *داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره‌ی اسطوره*، تهران، انتشارات اساطیر.
- مزدایور، کتایون، ۱۳۸۱، «نیایش برای درگذشتگان»، *سروش پیرمغان، یادنامه‌ی جمشید سروشیان* (مجموعه مقالات) به کوشش کتایون مزدایور، تهران، انتشارات ثریا، صص ۳۶۶-۳۸۶.
- مستوفی، حمدالله، ۱۳۶۲، *تاریخ گزیده*، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
- مستوفی، حمدالله، ۱۳۶۲، *نزهة القلوب*، به تصحیح گای لسترینج، تهران، دنیای کتاب.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌الحسین، ۱۳۷۴، *مروج الذهب*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن‌حسین، ۱۳۴۹، *التنبیه والارشاف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مسکویه‌ی رازی، ابوعلی، ۱۳۶۹، *تجارب‌الامم*، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، ۱۳۴۹، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه.
- ملک‌زاده، مهرداد، ۱۳۸۱، «سُرمین پریان در خاک مادستان»، *نامه‌ی فرهنگستان*، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ۴ (شماره‌ی مسلسل ۲۰)، صص. ۱۴۷-۱۹۱.
- منه‌اج سراج، قاضی، ۱۳۴۲، *طبقات ناصری*، به تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل.
- مهدی (صبیحی)، فضل‌الله، ۱۳۸۶، *افسانه‌های کهن ایران*، گردآورده‌ی محمد قاسم‌زاده، تهران، هیرمند.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه، ۱۳۳۸، *تاریخ روضه‌الصفاء*، ج. ۱، تهران، انتشارات وزیر خیام.
- مینوی خرد، ۱۳۶۴، ترجمه‌ی احمد تفضلی، تهران، انتشارات توس.
- نرشخی، محمدبن جعفر، ۱۳۵۱، *تاریخ بخارا*، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- نیرگ، ه. س.، ۱۳۵۹، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

- ورمارزن، مارتن، ۱۳۴۵، *آیین میترا*، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد، چاپ اول، تهران، دهخدا.
- هادخت نسکه، ۱۳۷۱، به‌کوشش مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- هگل، فریدریش، ۱۳۷۸، «شعر حماسی»، *در زبان، اندیشه و فرهنگ (مجموعه مقالات)*، تألیف و ترجمه‌ی یدالله موذن، تهران، هرمس.
- هوک، ساموئل هنری، *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه‌ی علی‌اصغر بهرامی، فرنگیس مزداپور، تهران، انتشارات روشنگران.
- یارشاطر، احسان، ۱۳۶۸، *تاریخ ایران (کمبریج)*، ج. ۳، ۱۳۶۸، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- یعقوبی، ابن‌واضع، ۲۵۳۶، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه‌ی محمدابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

منابع لاتین

- Anklesaria, T. D., 1908, ed. *Bundahishn*, Bombay.
- Anklesaria, T. D., 1964, ed. *Vichitakiha-i Zatspram*, Text with an introduction, Bombay.
- Baily, H.W., 1979, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge.
- Bartholomae, Ch., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- Bastide, Reger, 1947, *Elements de sociologie religieuse*, Paris.
- Benveniste, E., 1934, et Renou, L. *Le Vītra et Vīθragna, Étude de mythologie indo-iraniennne*, Paris.
- Boyce, M., 1975, "On Mithra, Lord of Fire", *Acta Iranica* 4.
- Boyce, M., 1975, *A History of Zorostrrianism*, 2 Vol., Leiden.
- Boyce, M., 1975, *A Reader in Manichaeen middle Persian and Parthian* VI, II, Leiden.
- Brockway, R. W., 1993, *Myth from the Ice Age to Micky Mouse*, New York.
- Brugmann, k., 1904, *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Strassburg.
- Christensen, A., 1928, *Les kayanides*, Copenhagen.
- Csapo, E., 2005, *Theories of Mythology*, Blackwell Publishing, USA.
- Darmesteter, J., 1883, *Etudes iraniennes*, Paris.
- Darmesteter, J., 1892-3, *Le Zend-Avesta*, 3 Vol., Paris.
- Daryaei, T., 1999, "Kave the Blacksmith: An Indo-Iranian Fashioner", *Studien zur Indologie und Iranistik*, Band 22, pp. 9-21.
- Dhabhar, E. B. N., 1913, ed. *The Pahlvi Rivayat accompanying the Dādistān ī Dīnīk*, Bombay.
- Dhabhar, E. B. N., 1932, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others*, Their Version with Introduction and Notes, Bombay.
- Douglas, M., 1996, "Children Consumed and Child Cannibals" in: *Myth and Method*, University of Virginia, USA, pp. 29-52.
- Dumézil, G., 1959, *Loki*, Darmstadt Leiden.

- Dumézil, G., 1989, *Mythos und Epos*, Frankfurt-New York.
- Dumézil, G., 1973, *The Destiny of a King*, Trans. by Alf, Hittebittel, Chicago.
- Eliade, M., Campbell, J., 1998, *Die grosse Mythen der Menschen*, Wien.
- Elwell-Sutton, S. P., 1994, *Die Erzählungen der Mašdi Galin Hanom*, hrsg. Von Ulrich Marzolph und Azar Amirhosseini-Withammer, Wiesbaden.
- Frazer, J. G., 1951, *Balder the Beautiful*, New York.
- Frazer, J. G., 1994, *Der goldene Zweig*, übersetzt von Helen von Bauer, Berlin.
- Frye, N., 1957, "Archetypal Criticism: Theory of Myth", in: *Anatomy of Criticism*, Princeton, pp. 131-141.
- Golan, A., 1991, *Myth and Symbol: Symbolism in Prehistoric Religions*, Jerusalem.
- Golther, W., 2004, *Germanische Mythologie*, Essen.
- Grabner-Haider, A., 1989, *Strukturen des Mythos*, Frankfurt am Main.
- Gray, L. H., 1929, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.
- Gray, L. H., 1965, *Indo-Iranian Phonology with Special Reference to the Middle and New Indo-Iranian Languages*, New York.
- Griffith, R. I. H., 1986, *Hymns of the Rgveda*, Delhi.
- Gutschmid, A. V., 1888, *Geschichte Irans*, Tübingen.
- Haussig, H. W., 1973, *Götter und Mythen im alten Europa*, Stuttgart.
- Henning, W. B., 1977, *Two Manichaean Magical Texts*, Selected Papers in: *Acta Iranica*, 5. Leiden, pp. 39-66.
- Holmberg, U., 1996, *Der Baum des Lebens, Göttinnen und Baumkult*, Bern.
- Hormazyar, F., 1932, *The Persian Rivayats*, Dhabhar, E. B. N., Bombay.
- Jafari-Dehaghi, M., 1998, *Dādestan ī Dēnīg*, Paris.
- Jamasp Asa, K. M., 1982, *Aogamadaēčā, A Zoroastrian Liturgy*, Vienna.
- Justi, F., 1895, *Iranisches Namenbuch*, Marburg.
- Kaufmann, F., 1902, *Balder, Mythos und Sage*, Strassburg.
- Keith, A., 1956, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Delhi.
- Khaleqi-Motlaq, Dj., "Akvān-e Dīv", in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 740.
- Krik, G. S., 1970, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Berkeley and Los Angeles.
- Lincoln, B., 1981, *Priests, Warriors, and Cattle*, Berkeley.
- Lincoln, B., 1986, *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, U. S. A.
- Littleton, C. S., 1973, *The New Comparative Mythology*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Lommel, H., 1927, *Die Yašt des Avesta*, Göttingen.
- Lurker, M., 1967, *Der Baum in Glauben und Kunst*, Baden-Baden.
- Lévi-Strauss, C., 1978, "Die Struktur der Mythen", in *Strukturelle Anthropologie I*, übersetzt von Hans Neumann, Frankfurt an Mein, pp. 226-255.
- Lévi-Strauss, C., 1981, *Die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C., 1992, "Die Struktur und die Form, Reflexionen über ein Werk von W.

- Propp". *Strukturele Anthrologie* II, übersetzt von H. Neumann, Frankfurt am Main, S. 135-168.
- Macdonell, A. A., 1897, *The Vedic Mythology*, Strassburg.
- Mackenzie, D. N., 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- Mannhardt, W., 1875, *Der Baumkultus*, Berlin.
- Mayrhofer, M., 1950-9, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.
- Mayrhofer, M., 1973, *Onomastica Persepolitana*, Vienna.
- Mayrhofer, M., 1977, *Iranische Personennamenbuch*, Wien.
- Modi, B. A., 1908, "Mount Arezura of the Avesta, a Volcanic Mountain", in *Speigel Memorial Volume*, pp. 192-196.
- Molè, M., 1963, *Culte, Mythe et cosmologie dans L'iran ancien*, Paris.
- Moulton, J. H., 1913, *Early Zoroastrianism*, London.
- Neckel, G., 1920, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund.
- Nyberg, H. S., 1964, *A manual of Pahlavi*, 2 Vol., Wiesbaden.
- Nyberg, H. S., 1966, *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück.
- Nöldeke, Th., 1895-1901, "Alte Spuren epischer Erzählungen", in *Grundriß der iranischen Philologie* W. Geiger and E. kuhn, eds., II, Straßburg.
- Nöldeke, Th., 1920, *Das iranische Nationalepos*, Leipzig.
- Oldenberg, H., 1977, *Die Religion des Veda*, Darmstadt.
- Orlik, A., 1922, *Die Sage von Weltuntergang*, übersetzt von W. Ronisch, Berlin.
- Pokorny, J., 1956, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern.
- Potter, M. A., 1902, *Sohrab and Rustam*, London.
- Puhvel, J., 1989, *Comparative Mythology*, Baltimore and London.
- Reichelt, H., 1909, *Awestische Elementarbuch*, Heidelberg.
- Schroder, F. R., 1924, *Germanen und Hellenismus*, Heidelberg.
- Schwabe, J., 1951, *Archetyp und Tierkreis*, Basel.
- Segal, R. A., 1994, *Theorizing about Myth*, University of Massachusetts Boston.
- Segal, R. A., 2004, *Myth, A very short Introduction*, New York.
- Shaked, S., 1986, *The Wisdom of the Sassanians*, Sages.
- Simrock, K., 1871, *Die Edda die ältere und jüngere nebst den mythischen Erzählungen der Skalda*, Stuttgart.
- Spiegel, F., 1871, *Iranische Altertumskunde* I, Leipzig.
- Tafazzoli, A., "Aptin" in *Encyclopaedia Iranica*; Vol. 1, p. 248.
- Tafazzoli, A., "Elephant a demonic creatures and a symbol of Sovereignty", *Acta Iranica*, V. 5. pp. 295-298.
- Thieme, p., 1977, "The concept of Mitra in Aryan Belief", in: *Mithraic Studies: Proceedings of the first International congress of Mithraic Studies*, ed. J. R. Hinneals, Leiden, pp. 21-39.
- Tolostow, S. p., 1958, *Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur*, Berlin.
- West, E. W., *Pahlavi Texts*, Par 7, *Sacred Books of the east*, Vol. V, Oxford, 1880, Id.,

- Part 4, *SBE*, Vol. XXXVII, 1892, Id, Part 5, *SBE*, Vol. XLVI, 1897.
- West, M. L., 2007, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.
- Wikander, St, 1938, *Der arische Männerbund*, Lund.
- Wikander, St, 1949, "Germanische und indo-iranische Eschatologie", *Kairos* II, pp. 83-88.
- Wikander, St., 1948, *Vayu*, Band I, Lund, Uppsala.
- Wolf, F., 1910, *Avesta, die Heiligen Bücher der Parsen*, Strassburg.

نمایه

- آبتین ۱۶۱، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۸-۲۰۴، ۲۱۱
آپته ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۵۴
آپولون ۱۵۰
آتقیان، فریدون ۱۷۱
آنوسا ۶۸
آنیس ۱۶
آنویه ۱۴۶-۱۵۴، ۱۵۶
آخروگر ۲۱۴
آدم (ع) ۱۹۲، ۲۵۶، ۲۶۲
آدونیس ۱۶
آردویسور آناهیتا ۲۴۳
آزدهاک ← ازی دهاک
آشیل ۱۲۸
آفریدون ۱۷۱-۱۷۲، ۱۷۹-۱۸۰، ۱۹۶، ۲۱۱
آناهیتا ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۴۶
ابراهیم (ع) ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۶-۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۵، ۲۲۴
ابن اثیر، عزالدین ۲۰۰-۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۶۳
ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد ۲۰۲، ۲۶۳
ابن المقفع ۲۱۰
ابن بلخی ۱۵۶، ۱۹۳، ۲۲۵، ۲۶۳
ابن خردادبه، ابوالقاسم ۲۶۳
ابن رسته، احمد بن عمر ۱۷۲، ۲۶۳
ابن مسکویه ۲۳۰
ابوالفتح شهرستانی ۱۹۷
ابومنصوری ۳۷
ابی یعقوب، احمد بن ۱۷۴
اپتیان ۱۷۵-۱۷۶
اپم نپات ۱۱۶
اپورته ۱۱۶
اپوش ۱۱۶، ۱۲۲
اثرط ۱۵۱، ۲۱۲
انفیان (انقیان، انقیان) ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۹۱-۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۸-۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۶، ۲۰۹-۲۱۰، ۲۲۶
اخروگر ۲۲۵
اخنبکاو ۱۹۳
ادا ۸۴، ۹۳-۹۴، ۹۸-۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۳
ادیب ۱۶
ادین ۵۲، ۸۴، ۸۶، ۹۳، ۹۸، ۱۲۷، ۱۳۰
اربوده ۱۳۸-۱۳۹
ارته ۱۴۹-۱۵۰
ارجونا ۴۸
اردشیر ۱۷۳-۱۷۴، ۱۷۸
اردویسور آناهیتا ۱۴۹، ۱۵۹-۱۶۰، ۲۴۳، ۲۴۶

- ارژنگ ۶۶-۶۷
ارفخشبدین سام ۱۷۳
ارمابیل (ارماتیل) ۱۹۶-۱۹۷
ارنواز ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۹۸، ۲۱۲
ارنوک ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۲۰
اروناز ۱۷۴
ازماتیل ۱۹۱-۱۹۲
ازی دهاکه - ازی دهاک
ازدهای کیهانی ۱۵۷، ۲۱۴
ازی دهاک (ازی دهاکه) ۸۷-۸۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۷-۱۵۲، ۱۵۸-۱۶۲، ۱۶۷-۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۲-۲۴۷
اسپهتمان ۱۱۶، ۱۵۹
اسپیکان ۱۶۱، ۱۶۳
استوت ارت ۱۵۷
استورلسون، اسنوری ۸۴، ۱۲۶
استویهاد ۷۵-۷۶
اسدی طوسی ۱۶۷، ۲۱۲، ۲۶۳
اسفند ارمذ ۱۹۲
اسفندیار ۸۷، ۹۳-۹۵، ۱۲۸
اسنوری ۸۴، ۱۲۶-۱۲۷
اصطخری، ابراهیم ابواسحاق ۱۷۳، ۲۲۴، ۲۶۳
اصفهان، حمزه ۱۷۹، ۲۶۳
اعلاق نفیسه ۱۷۲، ۲۶۳
افراسیاب ۲۳، ۵۳-۵۴، ۵۹، ۶۴، ۶۹-۷۳، ۷۸-۸۴، ۸۷-۸۹، ۹۵، ۹۷-۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۷۲، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۴۶
افریدون ۱۷۳-۱۷۴، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۵-۲۰۴، ۲۰۷-۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۵-۲۲۶
افلاطون ۱۲-۱۳
اکنه ۱۴۰، ۱۴۶
اکواد ۶۵-۶۷، ۷۴، ۷۸-۸۰
اکوان ۶۴-۶۷، ۷۴، ۷۷-۷۹
اکوان دیو ۸-۹، ۶۳-۷۱، ۷۷-۸۰
- اکوای ۸، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۷۴، ۷۸-۷۹
اکومان - اکومن
اکومن ۸، ۶۳، ۶۵
اگنی ۱۳۶، ۱۳۸-۱۴۰، ۱۴۶
المسمودی، علی بن الحسین بن علی ۱۸۲-۱۸۳، ۲۶۳
الیاده، میرچا ۱۳، ۱۹-۲۰، ۲۵، ۳۱، ۳۸، ۲۶۴
امیدسالار، محمود ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۷، ۲۶۴
انگهان ۱۶۱
انگهد ۱۶۱
اوذملا ۲۳۲
اوراخشید ۱۴۸
اورمزد ۷۱، ۷۶، ۱۶۲-۱۶۵، ۱۶۸-۱۶۹، ۱۹۷، ۲۱۴، ۲۶۲
اوزیریس ۱۶
اوسنس کاویه ۳۲
اوشنس، کوی ۳۲
اوشهنج ۱۷۴
اولاد ۶۶-۶۷، ۱۷۸، ۲۰۶
اوهمروس ۱۴، ۲۶
اهرن ۱۲۰
اهریمن (اهرمین) ۳۲، ۴۶، ۵۱، ۶۳، ۶۵، ۷۰-۷۱، ۷۶، ۷۸، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۸۷، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۲
اهورامزدا ۹۲، ۱۱۹، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۷، ۲۴۶، ۲۵۷
اهی ورتره ۸۸، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۴۸، ۱۵۰، ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۴۶
ایران دخت ۲۰۶، ۲۱۱
ایرج ۱۶۱، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۶-۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۸-۲۱۲
ایرک ۱۸۱
ایشتر ۹۹، ۱۱۴، ۱۲۱
ایندرا ۱۱۰، ۱۳۵، ۱۵۷
ایندره ۸۸، ۱۰۰، ۱۳۶-۱۵۲، ۱۵۸، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۵-۲۴۴، ۲۴۵

پانداؤس ۴۹	اینگهان ۱۶۱
پت سروب ۱۶۷	اینگهد ۱۶۱
پرمایه ۲۱۱	بارتولمه ۱۲۸، ۱۴۶
پروپ، ولادیمیر ۱۰۳-۱۰۸، ۱۲۱، ۱۴۱	بالیور ۸، ۱۶، ۴۴، ۵۲، ۸۱-۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۳-۱۱۵
پری ۸۵-۹۰، ۹۱، ۱۴۳	۱۱۹، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۶۷
پریکانی ۴۸	بخت النصر ۱۷۸
پوتون ۱۵۰	برمایون ۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۸۷، ۲۱۲، ۲۱۹
پورداد، ابراهیم ۱۴۹، ۱۵۳، ۲۶۴	برمایه ۱۴۰-۱۴۱، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۲۹-
پوزلیون ۱۱۷	۲۳۸، ۲۳۲
پولاد ۶۶-۶۷، ۷۸	بغدادی، عبدالقادر ۲۶۴
پولاد غندی ۶۶	بلعمی، ابوعلی ۱۸۰، ۲۶۴
پیران ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۹۷	بناکتی، فخرالدین ابوسلیمان داود ۲۰۴، ۲۶۴
تایلور ۱۵-۱۶، ۲۱، ۲۷	بنداد ۱۹۵، ۲۱۳
تربته ۸۸-۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۸، ۲۱۴، ۲۱۹-	بنداری، فتح بن علی ۶۶-۶۷، ۹۳، ۹۵، ۲۶۴
۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۴-۲۴۶	بنهب ۱۸۹
تربته آینه ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱،	بوری ۲۳۲
۲۱۹-۲۲۰، ۲۴۶	بوس ۸۷، ۹۸
تموز ۹۹، ۱۱۴، ۱۲۱	بوشاسب ۷۶
توج ۱۷۶-۱۷۸	بویی ۹۸، ۱۱۰
تور ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۸-۲۱۲،	بهار، مهرداد ۲۸-۲۹، ۷۰، ۸۳، ۲۲۱، ۲۳۴، ۲۶۴
۲۲۳	بهرام ۱۴۴، ۱۴۹-۱۵۱، ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۹۲، ۲۲۰
توز ۱۶۷-۱۶۸	بهمن ۶۵، ۷۱-۷۵، ۷۹، ۱۵۵، ۲۳۴
توس ۷۰، ۸۹	بید ۷۸-۷۹
توشتر ۱۳۸-۱۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶	بیدنی، دیوید ۱۳-۱۴، ۲۶۴
تولستوف ۱۱۰، ۱۱۵	بیذ ۶۶
تهمورت ۶۸، ۷۰، ۱۸۷	بیرونی، ابوریحان ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۲۶، ۲۶۴
تسمینه ۸، ۳۱، ۳۵-۳۶، ۴۱-۴۸، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۹۱،	بیژن ۵۸-۶۰، ۹۷
۱۱۸، ۱۳۲، ۲۴۱	بیضاوی، عبدالله ۲۰۵، ۲۶۴
تیرداد ۹۷	بیمه ۴۸-۴۹
تیزاسب ۱۱۶	بیوراسب ۱۶۲، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۴، ۱۸۱-۱۹۱، ۱۹۶-
تیشتر ۱۱۶، ۱۲۲	۱۹۷، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۴۲
تیفون ۱۵۰، ۱۶۶، ۲۱۹، ۲۲۲	پشیریکا ۴۷-۴۹، ۵۲، ۵۷، ۶۰-۶۱، ۹۱، ۱۴۵
ثرتونه ۸۸-۱۰۷، ۱۳۹-۱۵۹، ۲۱۴، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۳۱،	پالورو ۱۵۹-۱۶۰
۲۴۰، ۲۴۶	پایز ۴۱-۴۲، ۴۸، ۶۱

ثرتونه آئویه ۱۴۵، ۱۵۱	دارا ۱۷۸
ثريت ۱۵۳	دارا بن دارا ۱۷۳
ثرينه ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۳، ۲۱۲	دارمستر، جيمز ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۱، ۲۶۵
ثعلابی ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۳۰، ۲۶۴	دانیال ۱۸۳
نور ۱۲۷، ۱۵۰	دایگ ۹۵
نوک ۸۶	دراسیل ۱۳۰
جاماسب جی منوچهر جی ۱۵۵، ۱۶۸، ۲۶۴	درواسپ ۱۱۰، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۸
جریره ۵۶-۶۰، ۹۷	دُزیائیر ۴۷
جسم ۱۳۷، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۴	دموز ۹۹
۱۷۰، ۱۷۳-۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۵-۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۲	دوخوبه ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۶۵، ۲۶۶
۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۲۷	دومزیل، زُرُر ۸، ۱۳، ۲۸-۳۲، ۳۶، ۳۹، ۵۵، ۵۹
جمشاد ۱۸۸	۸۷، ۸۹، ۹۷، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۲-۱۴۷، ۱۴۷
جمشید ۱۳۷، ۱۵۶-۱۶۱، ۱۶۸-۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۶-	۱۵۳-۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۸-۱۶۹، ۲۳۱، ۲۴۴-۲۴۵
۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۰-۲۱۱، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۵۹	۲۶۵
جَمِگ ۵۱-۵۲	دونار ۹۶
جوومنگند ۱۵۰	دوینه ۱۴۰، ۱۴۶
جیمیناس ۲۳۶	دهاک ۷۰، ۱۶۲-۱۶۵، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۴۴
چیچست ۶۹-۷۳	دیزه کارین ۱۹۲
حام بن نوح ۱۸۱، ۱۸۸	دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود ۱۷۳، ۲۲۴، ۲۶۵
حزقیل ۱۸۹	دیو سبید ۶۶-۶۷، ۷۸-۷۹
حوا ۲۵۶، ۲۶۲	رام پشت ۷۶، ۷۸، ۶۹-۷۵
خالقی مطلق، جلال ۴۳-۴۶، ۶۶، ۷۷، ۱۱۴، ۱۵۹	رسنم ۲۳، ۳۵، ۴۱-۴۹، ۵۳-۶۷، ۷۱، ۷۶-۷۹، ۸۲
۲۴۴، ۲۶۴-۲۶۶	۹۳-۹۴، ۱۵۱، ۱۵۶-۱۵۷، ۲۶۵
خسرو: ۶۳-۶۴، ۶۹، ۸۹، ۱۱۷، ۱۳۱	روایات داراب هرمزدیار ۷۱، ۱۷۱-۱۷۲، ۲۲۳، ۲۶۴-
خضر ۱۸۲	۲۶۵
خلیل الرحمن ۱۷۴، ۲۲۴	رودابه ۴۱
خناصر ۲۰۸	رودرا ۲۳۱
خَنَائینی، پری ۴۴-۴۸	رهام ۹۷
خواص ۲۰۸	زنوس ۹۶، ۱۵۰، ۱۶۶، ۲۱۹، ۲۲۲
خواندمیر، غیاث‌الدین ۲۰۶، ۲۶۵	زاب تهماسبان ۱۰۰، ۲۲۳
خورناسی، موسی ۲۶۵	زرتشت ۷۵، ۷۷، ۹۵، ۱۱۶، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۶۹، ۱۸۸
خوزک ۱۷۸	۱۹۷، ۲۵۹
خوشک ۱۷۸	زردشت ۵۰، ۵۸، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۰
دئوه ۴۸، ۵۲، ۶۱، ۱۴۹-۱۵۰	۱۷۸-۱۷۹، ۲۴۶

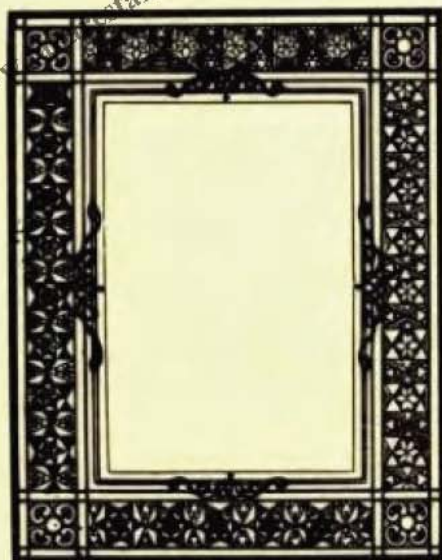
سیندخت ۴۱	زو شک ۱۸۱
شاپور ۱۷۸	زو طهماسب ۱۷۲، ۲۲۳
شارانیته ۴۷	سام ۵۴، ۶۰، ۱۴۸، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۹۹
شداد ۱۷۳	سام نریمان ۱۵۴، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۹
شهرناز ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۱۲	سپننه مینو ۶۹، ۷۴، ۷۵
شهرنواز ۱۵۸	سپندارمذ ۱۷۰
شینش ۲۶۱	سرکاراتی، بهمن ۲۹، ۴۳-۴۴، ۴۷-۴۸، ۶۱، ۹۰
شجورث ۱۷۴	۱۵۱، ۱۵۶-۱۵۷، ۲۶۴-۲۶۵
صدر ترکیه ایصفهانی، افضل الدین ۲۶۵	سریت ۱۴۵، ۱۵۱
ضحاکی ۸، ۲۳، ۵۱-۵۳، ۶۷، ۱۰۷، ۱۲۸، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۰	سقراط ۱۳
طبری، جعفر بن محمد بن جریر ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۶۶	سلم ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۶-۱۸۵، ۱۸۸-۱۸۹، ۱۹۴-۲۱۲
طوح ۱۸۰-۱۸۴، ۱۸۹، ۲۰۰	سلیمان بن داود ۱۷۵، ۱۹۹، ۲۱۵
طوس ۵۳، ۹۷، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۴۶	سنجه ۶۶-۶۷
طهمووث ۱۷۴، ۲۰۴، ۲۱۳	سنگهوک ۱۵۸-۱۵۹، ۲۲۰
طهور ۱۹۸	سنواز ۱۷۴
عاد ۱۷۳	سوارگی ۱۱۰
علوان ۲۰۵	سودابه ۳۲، ۴۴، ۵۷، ۸۹-۹۲، ۱۱۴
علی بن زید ۱۶۶، ۲۲۲، ۲۲۷	سوریا ۲۳۷
عمر بن الخطاب ۱۸۰، ۱۹۶	سوریه ۱۳۹
عمر کسری ۱۸۳	سوسلان ۸۷
عولاد غندی ۶۶، ۶۷، ۷۸	سوما ۲۳۷
عیصو ۱۸۱	سومه ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۱، ۲۱۹، ۲۳۴
غانم بن علوان ۱۷۳	سهراب ۴۱-۴۴، ۴۹، ۵۳-۵۴، ۵۶-۵۷، ۷۶-۷۷
غند ۶۶، ۷۸، ۸۰	سیامک ۱۶۱
غندی بید ۶۶-۶۷، ۷۸-۷۹	سیاوخش ۸، ۴۴، ۵۲، ۸۱-۸۴، ۸۷-۹۶، ۱۱۰، ۱۱۳-۱۱۵
غولار ۶۶	۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۷-۱۲۹، ۲۶۷
فالگن ۴۳	سیاورشن ۱۳۰
فرارک ۲۰۳	سیاوش ۸، ۲۳، ۳۲، ۴۴، ۵۶-۶۰، ۸۱-۸۴، ۸۷-۱۰۳
فراسیایک ۱۰۰	۱۰۹-۱۳۴، ۲۶۳، ۲۶۵
فرامک ۲۰۶، ۲۱۰-۲۱۱	سیاوشان ۹۵، ۱۱۰، ۲۶۱، ۲۶۴
فرانک ۲۱۱، ۲۳۰	سیاوشگرد ۱۱۳
فرای، نورترپ ۲۰، ۳۰، ۳۶-۳۷، ۲۶۶-۲۶۷	سیردون ۸۷
	سیستانی، ملک شاه حسین بن شاه محمود ۲۰۳، ۲۶۵

- فردوسی، ابوالقاسم ۳۰-۳۱، ۳۷-۳۸، ۵۵-۶۵، ۶۷-۷۳، ۷۹، ۸۳، ۹۱، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۴۷، ۲۶۴-۲۶۶
- فرع ۵۴، ۱۰۸، ۱۸۹
- فرنگرسیان ۶۹، ۷۳
- فرواک ۱۷۵
- فرواگ ۱۶۱
- فرود ۵۷-۵۸، ۶۰، ۸۳، ۹۷
- فروسنگ ۱۸۱
- فرهاد ۹۷
- فربا ۵۲، ۹۲
- فریدون ۷-۸، ۲۴، ۳۲، ۵۳، ۸۹، ۱۰۷، ۱۳۵-۱۴۳، ۱۵۰-۲۴۶
- فریر ۹۲، ۱۲۷
- فری ریک ۱۹۸
- فریزر ۱۶، ۲۰-۲۱، ۲۷، ۸۷، ۱۲۸
- فریگ ۵۲، ۸۵-۸۶، ۹۰-۹۲، ۹۵، ۱۱۴، ۲۶۰
- فریگیس ۵۷، ۹۷-۹۸، ۱۳۲
- فیروز ۱۷۳
- قابیل ۲۵۶
- قارن کاوه ۱۹۸
- قباد ۱۷۳، ۱۷۸
- قزوینی، یحیی بن عبداللطیف ۲۰۹، ۲۶۶
- قمی، حسن بن محمد حسن ۲۰۸، ۲۶۶
- قمی، عبدالملک ۲۶۶
- کابی ۱۸۲، ۱۹۳
- کاسیر، ارنست ۱۳-۱۴، ۲۰، ۲۶، ۳۱، ۱۰۷، ۲۴۹، ۲۶۶
- کاکس ۲۱۹
- کالا ۲۳۶
- کالی ۲۳۶
- کالپ ۱۸۹
- کاووس ۳۲، ۵۳، ۵۷، ۹۰، ۹۷، ۱۴۹، ۱۶۹
- کاوه ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۹-۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۴-۱۹۴
- ۱۹۵، ۱۹۸-۲۰۳، ۲۰۶-۲۱۱، ۲۴۶-۲۴۷
- کای ۱۸۸-۱۸۹
- کتایون ۱۲۰، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۶۱، ۲۱۲
- کتایونش ۱۴۰
- گزاسبه ۴۶-۴۹، ۷۷، ۷۹، ۱۴۲، ۱۵۱-۱۵۷، ۲۱۹-۲۲۰
- ۲۲۰
- کرشاسب ۶۳، ۶۷-۷۱، ۲۲۰
- کروخ ۱۹۸-۱۹۹
- کریستین سن آرتور، ۳۲، ۶۸، ۱۳۷، ۱۵۵-۱۵۶، ۲۳۲، ۲۶۶
- کمک ۲۲۰
- کندرو ۶۷
- کنعان ۱۷۳، ۱۸۱
- کنگدژ ۱۱۳
- کنلاخ ۴۲
- کوخلین ۴۲، ۵۶
- کوش ۱۸۱، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۹
- کولاد ۶۶-۶۷، ۷۸-۸۰
- کولاذ ۶۶
- کوی اوسن ۱۴۵
- کی ۱۸۵، ۲۰۹، ۲۱۵
- کی آرش ۱۶۸
- کیت ۱۴۳، ۲۳۱
- کیخسرو ۵۷، ۶۳، ۶۹-۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۷-۸۸، ۹۷-۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۵۱، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۴۶، ۲۶۱
- کیقباد ۱۹۷، ۲۶۱
- کیکاوس ۳۲، ۸۹، ۱۱۳، ۱۹۷، ۲۴۶
- کیکاوس ۲۴، ۳۲، ۷۱، ۹۰، ۱۱۳، ۲۲۳
- کی مورث ۲۶۱
- کیومرث ۱۶۱، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۵۰، ۲۵۳
- گانوقکچا ۴۹
- گردیزی، ابوسعید ۱۴۰، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۲۳، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۶۶

- مریندادین فیروز ۱۹۵، ۲۱۳
مرداس ۸، ۳۱، ۱۴۹، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۶۴
مزدک ۱۷۸
مستوفی، حمدالله ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۵، ۲۶۷
مسعودی، ابوالحسن ۱۱۳-۱۱۴، ۱۸۴
مسکویه، ابوعلی ۱۸۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۶۷
مسیح ۱۶، ۱۷۸
مثنی ۷، ۹۶، ۱۶۱، ۲۴۹-۲۶۱
منبیه ۷، ۹۶، ۲۴۹-۲۶۱
مقدسی، مطهرین طاهر ۱۸۸، ۲۶۷
ملک جمشید ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱-۱۲۲
ملک محمد ۱۱۹
منسخر فاغ ۱۸۱
منسوجهر ۱۰۰، ۱۵۴، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۳-
۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۳
منوشهر ۱۸۳
منیزه ۴۱، ۵۷-۶۰
مورومیتز، ایلیا ۴۳، ۵۶، ۱۹۸
موسی ۱۷۸، ۱۸۹، ۲۰۸، ۲۱۳
موسی خورنی ۲۱۳
مهابهارانا ۴۸-۴۹
مهراج ۱۹۹
مهرجان ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸
مهرگان ۱۵۶، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۸-۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۰-
۱۹۱، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۱۴
مهلی ۲۵۰-۲۵۱
مهلیانه ۲۵۰-۲۵۱
مینرا ۱۱۰، ۱۴۴
مینره ۱۴۲، ۱۵۷، ۲۱۴
میثره ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۶
میرخوانده، محمدبن خاوند شاه ۲۱۱، ۲۲۵
میرین ۱۲۰
نانا ۸۶
ناهید ۱۵۵
- گرمیوز ۸۹، ۱۰۱
گرشاب ۴۸
گرشاسب ۴۴، ۴۷، ۷۱، ۸۸، ۱۴۸-۱۵۷، ۱۶۴-۱۶۵،
۱۶۸-۱۶۹، ۱۹۲-۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۳۱،
۲۴۶، ۲۵۵
گرشاسب ۴۸، ۸۷، ۱۸۱، ۲۱۲، ۲۳۵
گرشاسف ۱۹۸، ۲۰۲
گرگین ۵۸
گریناوم، ا.س. ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۲۲۰، ۲۶۶
گریون ۲۱۹
گسهم ۶۳
گشتاسب ۱۲۰-۱۲۱، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۸-۱۷۹
گندرو ۵۱، ۶۷، ۱۵۲، ۲۱۴، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۵-۲۲۶
گودرز ۶۳، ۷۲، ۸۹
گوشک ۱۸۱
گوشورون ۲۲۹، ۲۳۴-۲۳۵
گیو ۷۰، ۷۲، ۸۹، ۹۳، ۱۱۷، ۱۳۱
گیومرت ۳۲
لاقی ۸۵
لانسلو ۵۶
لوی ۸۴-۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۹-۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۷-
۱۲۸
لوی-استروس، کلود، ۷، ۱۳، ۱۸-۲۱، ۲۵، ۲۷-۲۸،
۴۲، ۱۰۳-۱۱۴، ۱۲۱-۱۲۳، ۱۴۱، ۲۳۲، ۲۴۳،
۲۵۰، ۲۵۶-۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۶
لوی-برول ۱۸-۱۹
لهراسب ۱۷۸
مارکوات، ژ. ۱۰۰، ۲۶۷
ماروت ۱۱۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۸۳، ۲۳۱-۲۳۲،
۲۳۵
ماکس مولر، فریدریش ۱۴-۱۶، ۲۵، ۲۹
مالینوفسکی ۱۶، ۱۹، ۲۷
مانی ۱۷۸، ۱۸۶
متیره ۱۶۹

نرشخی، محمد بن جعفر ۲۶۹	۱۰۱، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۵۲، ۱۵۷
نرفی ۸۷	ویکو ۱۴، ۳۷
نریمان ابن کورنگ ۱۹۲، ۲۰۲	ویو ۱۵۵
نمرود ۱۷۳-۱۷۴، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۵، ۲۲۴	ویوسونت ۱۳۷
نمرود بن کنعان ۲۰۹	ویونگهان ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۰-۱۶۱
نوائی، عبدالحسین ۲۶۷	هانیل ۲۵۶
نوح ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۱۵	هادخت نسک ۷۷، ۲۶۸
نیبرگ ۵۰، ۱۴۷، ۲۶۷	هاروت ۱۸۳
نیرو سنگ ۱۹۴	هراکلس ۱۵۰، ۲۱۹
نیکابین ۱۹۲	هرکول ۴۶، ۴۸-۴۹، ۵۹، ۲۱۹
وارته ۱۵۸	هرمزد ۷۰، ۷۶، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۵۱-۲۵۲
والی ۸۷	هرمود ۸۶
وامشاسفندان ۷۱	هرودوت ۴۲، ۴۶، ۴۸
وای ۷۰، ۷۳-۷۷	هشام بن محمد بن السائب ۱۷۵-۱۷۶
وای درنگ خودای ۶۹، ۷۰، ۷۶	هگل، فریدریش ۳۰، ۲۳۹-۲۴۰، ۲۶۸
وایو ۴۸، ۶۸-۸۰، ۱۳۹، ۱۵۰	هود ۸۴-۸۶، ۹۵
وای وه ۶۸، ۷۳	هودرا ۱۵۰
ورتره ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۴	هوراس ۱۴۰
ورترهن ۱۳۸، ۲۲۰	هوسرو ۱۶۷
ورترغنه ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷، ۲۲۰	هوشنگ ۱۶۱، ۱۷۵، ۲۰۵، ۲۴۶
وروکش ۱۰۰	هوشیدرمه ۱۶۴
وله ۸۸ ۱۳۷-۱۳۹، ۱۵۲، ۲۱۹-۲۲۰	هوم ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۱۹
وندان ۱۷۸	هومیر ۳۰، ۲۴۰-۲۴۱
وهومن ۶۵	هیدیمبا ۴۸-۴۹
وهومنه ۷۳، ۷۹	هیدیمبه ۴۹
ویسپتئور وئیری ۱۵۷	یزد جرد ۱۸۰
ویسرب ۱۴۵	یزدگرد ۱۷۱، ۱۸۰
ویشتاسب ۱۴۵	یعقوب (ع) ۱۸۸-۱۸۹
ویشورویه ۸۸ ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۲، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۴۰	یمه ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۶-۱۵۷
۲۳۱، ۲۳۷، ۲۴۴-۲۴۷	یمیر ۱۱۹، ۲۳۲
ویکاندر، استیگ ۲۸-۲۹، ۴۸، ۶۸-۶۹، ۷۳-۷۴، ۸۷	ینجهری ۲۰۳

www.tiristan.info



نشر آگاه
خیابان امیرکبیر
خیابان روانسهر
شماره ۱۹

ISBN: 978-964-329-244-7

