

بازشناسی اسطوره ضحاک

نویسنده: شاهین پارسی



۱۴۰۰

سپاس از مادر بزرگام، بانو «**خاتون**» که مفهوم آزادی را از او آموختم.
سپاس از مادرم، بانو «**طاوس**» که سرسختی را از او آموختم.
سپاس از همه **کسانی** که آنچه می‌دانم را از گفتارها و نوشتارهای آنان آموختم.

فهرست مطالب

۷	پیش‌گفتار
۱۹	پدیدارشناسی اسطوره ضحاک
۱۹	پدیدارشناسی عناصر تشکیل‌دهنده اسطوره ضحاک
۲۵	(۱) شخصیت‌های داستان
۲۵	جمشید
۳۰	ضحاک
۴۹	دیو و پری
۵۶	فریدون
۶۲	فرانک و کاوه
۶۵	شهرناز و ارنواز
۶۷	ارمایل و گرمایل
۷۰	گاو برمایه
۷۷	کَندرو
۷۸	مرداس
۸۲	(۲) سرزمین‌های داستان
۸۲	ایران‌زمین
۸۹	دشت سواران نیزه‌گزار و هندوستان
۹۴	(۳) بُن‌مایه‌های اسطوره‌ای داستان
۹۶	(۴) روند رویدادهای داستان
۹۶	ناسپاس شدن جمشید
۹۶	هم‌پیمان شدن ضحاک با اهریمن برای کشتن پدرش
۹۶	کشته شدن مرداس
۹۷	دگرگونی شخصیت ضحاک از سوی اهریمن پنهان در پوشش خوالیگر
۹۷	گرفتار شدن ضحاک با مارهای اهریمنی
۹۸	به سر رسیدن روزگار پادشاهی جمشید
۹۸	کشتار روزانه دو جوان به سفارش اهریمن پنهان در پوشش پزشک
۹۸	نجات یافتن روزانه یکی از جوانان از سوی خوالیگران ضحاک
۹۹	دژپادشاهی ضحاک
۹۹	خواب دیدن ضحاک و تعبیر خواب او از سوی موبدان
۱۰۰	زایش فریدون
۱۰۰	جست‌وجو برای یافتن فریدون از سوی ضحاک
۱۰۰	کشته شدن گاو برمایه به دست ضحاک

۱۰۰	 بالندگی فریدون و آگاهی او از پیشینه‌اش
۱۰۰	 چاره‌اندیشی ضحاک برای رهایی از خطر فریدون
۱۰۱	 خیزش کاوه
۱۰۱	 سر بر آوردن فریدون و رها شدن ایران‌زمین از سلطه ضحاک
۱۰۱	 بودن ضحاک در هندوستان به هنگام تازش فریدون به پایتخت او
۱۰۱	 آگاه شدن ضحاک توسط کَندرو از آنچه در پایتخت‌اش گذشته
۱۰۲	 بازگشت ضحاک از هندوستان، جنگ او با فریدون و در بند شدن‌اش
۱۰۳	 ساختارشناسی اسطوره ضحاک
۱۰۴	 پدیدارشناسی ریزساختارهای تشکیل‌دهنده اسطوره ضحاک
۱۰۵	 (۱) آمیزش بُن‌مایه‌های کهن
۱۰۷	 (۲) پی‌رنگ داستان
۱۰۹	 (۳) ریزساختارهای داستان
۱۱۳	 ابزارهای بایسته برای بازشناسی اسطوره ضحاک
۱۱۳	 (۱) باستان‌شناسی
۱۱۶	 (۲) زبان‌شناسی
۱۲۰	 (۳) نشانه‌شناسی
۱۲۴	 (۴) تاریخ‌شناسی
۱۲۷	 بازشناسی اسطوره ضحاک
۱۲۸	 (۱) اسطوره ضحاک، روایتی نمادین از پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی - تاریخی
۱۳۰	 (۲) کارکرد فرازمان اسطوره ضحاک
۱۳۳	 پس‌گفتار
۱۳۵	 پیوست‌ها
۱۳۵	 پیوست ۱: بیت‌هایی از شاهنامه که در متن بدان‌ها استناد شده
۱۵۷	 پیوست ۲: بندهایی از متن‌های باستانی که در متن بدان‌ها ارجاع داده شده
۱۶۷	 کتاب‌شناسی

پیش‌گفتار

انسان گونه‌ای متمایز در میان جانوران زمینی است که در زنجیرهٔ تکامل زیستی در کرهٔ زمین، آخرین حلقه به شمار می‌رود. تغییر مسیر تکاملی انسان از جانوران بدان‌روی بوده که ویژگی‌های متمایزکننده‌ای داشته است، مانند: الف) توانایی سازماندهی ارتباط تکامل‌یابنده از راه سخن‌گویی، ب) توانایی پروراندن خرد جمعی از راه رای‌زنی، پ) توانایی والایش پندار و اندیشه از راه خردورزی، ت) توانایی انتقال آموخته‌ها، آزموده‌ها، دریافت‌ها و اندریافت‌ها از طریق پدید آوردن متن^۱ قابل خواندن و درک برای دیگران.

در درازنای تاریخ، اندیشمندان و سخن‌پردازان دربارهٔ چگونگی تمایز انسان از جانوران سخن‌ها گفته‌اند. دیدگاه‌ها در این زمینه را می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد: یک) دیدگاهی که باورمندان به آن انسان را از آغاز پیدایش، متمایز با جانوران دانسته و آفرینش او را به گونه‌ای ویژه معرفی کرده‌اند؛ دو) دیدگاهی دگرسان که بر اساس آن، انسان گونه‌ای جانور است که در واپسین مرحلهٔ تکامل زیستی در زمین قرار دارد.

شاید به نظر کسانی که با فرهنگ و باورهای باستانی بازتاب‌یافته در اسطوره‌ها، افسانه‌های کهن و حماسه‌های برآمده از آنها آشنایی ندارند، این تصور پیش‌بیاید که دیدگاه دوم، دیدگاهی امروزی - علمی است، چراکه می‌دانیم: در جهان مدرن با انتشار نتیجهٔ پژوهش‌های علمی دانشمندانی مانند داروین و مطرح شدن نظریهٔ تکامل زیستی در زمین، به نوشتهٔ فروغی بحث‌هایی جنجالی درگرفت که هنوز فروکش نکرده است: نکتهٔ شگفت‌انگیز اینکه، آنچه داروین درباره‌اش سخن گفت و سخنانش واکنش‌های جنجالی پدید آورد، سده‌ها پیش‌تر، در سخنان سرایندهٔ پرآوازهٔ ایران، فردوسی، در شاهنامه مطرح شده است.^۲

داستان آفرینشی که فردوسی در سرآغاز شاهنامه آورده، بازتابی از باورها و دانش ایرانیان باستان دربارهٔ چگونگی آفرینش گیتی (آفرینش چیز از ناچیز)، پیدایش گوهرهای گیتی (پدیداری چهار گوهر آتش، باد، آب، خاک^۳)، دگرگونی گوهرهای گیتی، پدیداری آسمان (گنبد تیزرو^۴) ستاره‌ها (ده و دو برج) و سیاره‌ها (هفت کدخدای)، دگرگونی‌های زمین (چو^۵ در دریا، دشت، کوه، راغ، بالیدن کوه و بردمیدن آب)، پدیداری جانداران آغازیانی (سر به بالا کشیدن رستنی‌ها)، پدیداری پدیدهٔ گلخانه‌ای و پیامدهای آن (گشتن آفتاب به گرد زمین، بر شدن ابر و فرود آمدن آب از آن)، دگرگونی‌های ناشی از گرم و روشن شدن زمین و بارش آب شیرین از ابر (پیدایش گیاهان، سپس جانوران و مردم در واپسین حلقهٔ زنجیرهٔ زیستی زمین). با پدیداری مردم (پذیرندهٔ هوش و رای و خرد) که گونه‌ای متمایز از دیگر جانوران بود، روند تکاملی تازه‌ای در زمین پدیدار شد، زیرا آفریده‌ای که سرش چون سرو راست شده بود، در مسیر آفرینندگی گام برمی‌داشت^۶ (۱-۱).

۱- متن دارای چند گونه است: الف) متن نشانه‌ای، ب) متن نگاره‌ای، پ) متن سازه‌ای، ت) متن نوشتاری، ث) متن ترکیبی (ترکیبی از دو یا چند گونه متن). پدید آوردن گونه‌های مختلف متن پیشینه‌ای دیرینه دارد و نمونه‌هایی از همهٔ گونه‌های متنی برشمرده شده را می‌توان در آثار به جای مانده از فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی یافت. فراموش شدن مفهوم و کارکرد بسیاری از نشانه‌ها، نگاره‌ها و حتی نوشتارهای کهن، بر چستی و چرایی پدیدار شدن بُن‌مایه‌های فرهنگی مردمان نخستین و باستانی سایه انداخته؛ بدین‌روی، درک چستی و کارکرد آغازین اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های برآمده از بازنویسی‌های پی‌درپی بُن‌مایه‌های فرهنگی کهن، بسیار دشوار و پیچیده شده است.

۲- فروغی، محمدعلی، ۱۳۱۷، «مردم‌شناسی چیست؟»، تعلیم و تربیت، سال هشتم، شمارهٔ ۹، صص ۲۳-۹.

۳- اگر در بررسی متن‌های اسطوره‌ای، جنبهٔ فراگیتی چهار گوهر یادشده در نظر گرفته نشود، برخی از متن‌های باستانی بی‌معنی و خرافه به نظر خواهد رسید.

۴- این مصرع از شاهنامه (پدید آمدن گنبد تیزرو) را می‌توان یکی از نشانه‌های آگاهی مردمان باستان از ساختار کهکشان (چرخش و بزرگ‌شوندگی آن) به شمار آورد. دربارهٔ فرضیهٔ چگونگی دست یافتن نخبگان روزگاران کهن (با وجود نداشتن ابزارهای سنجش علمی مدرن) به چنین آگاهی‌های شگفت‌انگیزی، در فصل «پدیدارشناسی اسطورهٔ ضحاک»، گفتار «فریدون» سخن خواهیم گفت.

۵- «چو» به معنی دارای آشوب و درهم‌برهمی است. بازماندهٔ این مفهوم کهن واژهٔ «چو» را به‌عنوان نمونه در واژه‌های ایرانی «چوگان» و انگلیسی «chao» می‌توان دید.

۶- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، شاهنامه، ج ۱، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۵ تا ۷، بب ۳۴-۶۵.

بی‌گمان اگر سرآغاز شاهنامه به هرگونه دیگر می‌بود ناقص می‌نمود، چراکه فردوسی داستان تکاپوها، اندیشه‌ورزی‌ها، دستاوردها و کوشش‌های مردمی را بازگو کرده که روند دگرگونی از آفریده‌ای جانورسان به آفریننده فرهنگ و تمدن را گام‌به‌گام، پیوسته و آهسته پیموده، بنابراین باید روشن می‌شد که خود این آفریده متمایز چه پیشینه‌ای داشته است. می‌توان گفت که در دیدگاه ایرانی، داستان سرگذشت مردمان زمینی از زمان پیدایش مردم «پذیرنده هوش و رای و خرد» آغاز می‌شود، داستانی که پرده آغاز را اسطوره‌ها روایت کرده‌اند و پرده دیگرش را افسانه‌ها؛ در پرده سوم هم داستان‌های حماسی از در هم آمیختن اسطوره، افسانه و تاریخ پدید آمده‌اند.

اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های ایرانی گردآوری شده در شاهنامه آنچنان به هم آمیخته‌اند که بسیاری از پژوهشگران نیز نشانه‌های آشکارکننده مرزهای آنها را نمی‌بینند یا نادیده می‌گیرند. یکی از پیش‌نیازهای دریافتن چیستی و کارکرد آغازین داستان‌های روایتگر سرآغاز تاریخ انسان خردمند زمینی، بازشناسی این سه مفهوم کلیدی است. اگر بخواهیم تعریفی ساده از این سه مفهوم ارائه دهیم، می‌توان آنها را به گونه زیر بازتعریف کرد:

الف) اسطوره داستانی است که از آفرینش چیز یا چیزها از ناچیز سخن می‌گوید (به تعبیر فردوسی: ز ناچیز چیز آفرید) یا از پیدایی منش، روش و نهادی انسانی (مانند آغاز ستایش ایزدان، رام کردن جانوران، بنیان‌گذاری پادشاهی) یاد می‌کند. در داستان اسطوره‌ای آن‌کس که چیزی از ناچیز می‌آفریند، ایزدی فراگیتایی است. همچنین، کسی می‌تواند بنیان‌گذار منش، روش و نهادی بشود که یا ایزدی فرودآمده از آسمان در میان مردمان بوده باشد یا مردمی از نژاد ایزدان و در پیوند بی‌واسطه با ایشان و نامیرا که گاه با آلودن به گناه میرا می‌شود (مانند جمشید). در داستان اسطوره‌ای، همه چیز و همه کس زیر سلطه بی‌چون و چرای باشندگان جهان مینو (اَئوراها و دَئوآها) هستند. آنان جهان را بدان گونه که می‌خواهند اداره می‌کنند و رویدادهای گیتی، هماهنگ و همسو با کوشش‌ها و کشمکش‌های میان ایشان است. در این میان، مردمان و دیگر باشندگان گیتی نقشی در آغاز، روند و فرجام رویدادها ندارند. به سخن دیگر، می‌توان گفت: اسطوره بازتاب دانش، پندارها و اندیشه‌های مردمان نخستین درباره آفرینش پدیده‌های گیتی و مینو است.

ب) افسانه داستانی است که در آن باشندگان گیتی (طبیعت بی‌جان، گیاهان، جانوران، مردمان، روان درگذشتگان) در آغاز، روند و فرجام رویدادها نقشی کوچک یا بزرگ به عهده می‌گیرند و واسطه‌ای می‌شوند میان جهان مینو و گیتی. در داستان‌های افسانه‌ای، بُن‌مایه‌های اسطوره‌ای با پذیرش دگرگونی، خود را با ویژگی‌های فرهنگی (دانشی - بینشی - زبانی)، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ارتباطی مردمان دورتر شده از زندگی زیستی - جانوری سازگار می‌کنند. در این فرایند سازگاری، دیگر پیدایش همه چیز به اَئوراها و دَئوآها نسبت داده نمی‌شود، بلکه یک شیء بی‌جان (مانند سنگ) یا گیاه، جانور یا روان در گذشته‌ای واسطه می‌شود تا مردمان از دانشی آگاه شوند، نوآوری در ساختن ابزار یا سازه‌ای نشان دهند یا نهادی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بنیان‌گذاری کنند. بنابراین، در فضای داستان افسانه‌ای، مردمان به مرحله‌ای رسیده‌اند که می‌توانند برخی قانون‌های علت و معلولی گیتی (جهان زندگان) و گیتی دوم (جهان مردگان) را درک کنند. از این روی، با به دست آوردن توانایی ارتباط برقرار کردن با پدیده‌های دوگیتی^۳ یا پدیده‌های فراگیتایی و آشنایی با قانون‌های فرمانروا بر جهان، درمی‌یابند که دارای توانایی برای انجام کارهایی شبه‌آفرینشی^۴ هستند. این دوره، روزگار سازندگی و نوآوری در

1. aθurā/ aθura

2. daeva

۳- در شاهنامه بارها از دوگیتی سخن گفته شده است، نخستین بار در «گفتار اندر آفرینش مردم»:

تُرا از دوگیتی برآورده‌اند به چندین میانجی پیورده‌اند

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷، ب ۶۵)

۴- آفرینش که اسطوره‌ها از آن سخن می‌گویند، به تعبیر فردوسی از ناچیز چیز ساختن است، اما در کارهایی مانند آفرینش‌های فرهنگی (علمی، هنری، ادبی و...) یا تمدنی (ابزارها، سازه‌ها، نهادها و...) چیزهای موجود با به کار گرفتن نوآوری‌هایی به چیزی تازه دگرگون می‌شوند، این پدیده با آفرینش متفاوت، اما شبیه به آن است.

عرصه‌های گوناگون است که در آن مردمان با ساختن ابزارها، سازه‌ها و نهادهای گوناگون، بیش از پیش از زندگی زیستی جانورگون دورتر می‌شوند. به سخن دیگر، می‌توان گفت: افسانه داستان چاره‌اندیشی‌های مردمان نخستین برای یافتن راه‌حل برای دشواری‌های گوناگون زندگی روزمره به یاری آثورها (ایزدان)، دَئوها (خدایان)، جانوران و گیاهان (توت‌ها) یا روان درگذشتگان است که در آن، رویدادها جنبه‌ای جادویی دارند.

پ) حماسه، روایتی بازسازی‌شده از اسطوره‌ها و افسانه‌ها در روزگاری است که در آن گروهی از مردمان، در پی سازندگی و نوآوری‌هایشان از دارایی‌های منقول (ابزار، پوشاک، کاجال) و غیرمنقول (نشین‌گاه‌ها، کشتزارها، نهاده‌ها) برخوردار شده‌اند. در این روزگار، هنگامی که چنین مردمان فرهنگ‌پرور و تمدن‌گستری با تازش جانوران، مردمان بی‌بهره از تمدن و همچنین دیوهای فروگیتیایی آزاررسان مواجه می‌شوند، درمی‌یابند که تا خود دست به کار نشوند و از آنچه ساخته و فراهم کرده‌اند پاسداری نکنند، هیچ نیروی فراگیتیایی برای پشتیبانی از ایشان پا پیش نخواهد گذاشت. از این‌روی، کسانی از مردمان که توانایی زورآزمایی در نبردهای گیتیایی و فراگیتیایی را داشته‌اند یا به میدان می‌گذارند و بدین‌ترتیب دو گروه جنگاور پدیدار می‌شوند: یک) پهلوانانی که با تازندگان گیتیایی به نبرد می‌پردازند؛ دو) جادوگرانی که برای دور کردن آسیب تازندگان فروگیتیایی چاره‌اندیشی می‌کنند. در این روزگار، پهلوان و جادوگر و گاه پهلوان - جادوگر جای واسطه‌های عصر افسانه‌ای و همچنین آثورها - دَئوهای عصر اسطوره‌ای را گرفته و در کانون داستان‌ها قرار می‌گیرد. به سخن دیگر، می‌توان گفت: حماسه داستان روزگاری از زندگی مردمان نخستین است که در آن روزگاران، مردمان برای پاسداری از دستاوردها، دارایی‌ها، نهاده‌ها و سرزمین‌هایشان، پهلوانی پیش گرفته و با دشمنان به نبرد می‌پرداخته‌اند.

در ادامه بازتعریف اسطوره، حماسه و افسانه، دیگر مفهوم کلیدی مرتبط با اسطوره ضحاک نیز نیازمند بازتعریف است: ت) ایران: ایران گونه جمع واژه «ایر» به معنی آزاده است. آزاده یعنی آزاد از «بندگی»، دوری‌کننده از «دیوپرستی» یا پیروی‌کننده از «خرد». بدین‌روی، ایران در معنی اسم مکان یعنی سرزمین آزادگان.

از چندی پیش، با آشکار شدن همسانی برخی داده‌های اسطوره‌ای - افسانه‌ای - حماسی با یافته‌ها و نظریه‌های دانش مدرن، ضرورت تغییر نگرش به اسطوره‌ها و دگرگونی رویکردهای اسطوره‌شناختی نمایان شده، با وجود این تاکنون نه تنها اسطوره‌شناسی به عنوان یک رشته علمی مستقل به رسمیت شناخته نشده، در پژوهش‌های تاریخی هم جایگاهی درخور به دست نیآورده است. البته نمی‌توان پژوهش‌های روش‌مند و فرضیه - نظریه‌پردازی‌های درخور توجه در غرب را نادیده گرفت، اما دست کم در ایران، به نوشته مختاریان، پرداختن به اسطوره‌ها و پژوهش روش‌مند برای گشودن رازهای نهفته در آنها را نه می‌توان در بررسی‌های تاریخی سراغ گرفت و نه در آنچه اسطوره‌پژوهی خوانده می‌شود.^۱

بی‌گمان، اسطوره‌شناسی از دشوارترین و پیچیده‌ترین پژوهش‌های تاریخی است، چراکه اسطوره‌ها در گذر روزگاران دگرگونی‌های بسیار یافته‌اند. این دگرگونی‌ها را می‌توان برآمده از سه عامل به شمار آورد: الف) کاستن برخی عناصر اسطوره که باورمندان به آن با دگرگونی دیدگاه‌هایشان، آنها را نادرست و بی‌معنی می‌پنداشته‌اند؛ ب) افزودن برخی عناصر تازه به اسطوره برای روشن‌تر کردن مفهوم آن؛ پ) تغییر دادن یا بازسازی کردن عناصر اسطوره متناسب با نیازهای متنوع زمانی - مکانی باورمندان به اسطوره. هر سه کار برای سازگار کردن اسطوره با شرایط تازه‌ای بوده که در روند پُرفراز و نشیب تکامل فرهنگی - تمدنی برای انسان پدید می‌آمده است، چراکه انسان خردمند در مواجهه با شرایط جدید، برای پاسداری از هویت فرهنگی - تمدنی خود تلاش می‌کرده که بنیان‌های هویتی خویش را با شرایط جدید سازگار کند.

۱- مختاریان، بهار، ۱۳۹۲، «تاریخچه اسطوره‌شناسی و نقدی بر اسطوره‌شناسی ایران»، درآمدهی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، تهران: آگه، چاپ دوم، ص ۲۱.

راه پُرفراز و فرودی که ساکنان فلات ایران در طول چندین هزار سال پیموده‌اند، بنیان‌های فرهنگی آنان را دست‌خوش دگرگونی‌های پنهان و آشکاری کرده است، به گونه‌ای که امروزه دریافتن چستی آغازین بُن‌مایه‌های فرهنگ ایرانی بسیار دشوار می‌نماید. اسطوره‌هایی که امروز در دسترس پژوهشگر تاریخ ایران باستان قرار دارند، از گذرگاه پیشینه‌ای چند هزار ساله گذشته‌اند، از تازش‌های گوناگون جان به در برده و با شرایط گوناگون سازگار شده‌اند تا خود را به امروز برسانند و همچنان به‌عنوان بخشی از هویت قومی - ملی - تاریخی مردمان این سرزمین خودنمایی کنند.

از آنجاکه هنوز بخشی از هویت و به تبع آن بخشی از ذهنیت، منش و روش زندگی ما برآمده از اسطوره‌باوری یا تحت تأثیر باورهای اسطوره‌ای کهن است، بازشناسی اسطوره‌های ایرانی اهمیت پیدا می‌کند. بازشناسی اسطوره‌های ایرانی در چارچوب پژوهش‌های تاریخی نیازمند توجه درخور به این نکته مهم است که رویدادها و روایت‌های اسطوره‌ای ماهیتی متفاوت از رویدادها و روایت‌های تاریخی دارند. از این‌روی چارچوب‌های نظری - روشی پژوهش‌های تاریخی در اسطوره‌شناسی کارآمد نیستند. به سخن دیگر، اسطوره‌شناسی به چارچوب نظری - روشی ویژه‌ای نیازمند است. نبود چنین چارچوبی، بسیاری از پژوهش‌ها در زمینه اسطوره‌ها را به بازخوانی آنها محدود می‌کند. بدین‌روی تلاش‌ها برای بازشناسی چستی آغازین اسطوره‌ها، کمتر به نتیجه‌ای درخور می‌رسد.

اسطوره‌شناسی دانشی نو به شمار می‌رود که همانند دیگر دانش‌های نو می‌توان برایش پیشینه‌ای گاه باستانی نیز یافت. دورترین پیشینه ثبت‌شده تلاش برای شناخت چستی اسطوره و تفسیر اسطوره‌ها را می‌توان در اندیشه‌ورزی‌های افلاطون و سوفسطاییان پیدا کرد. دوگانگی پدیدآمده درباره حقیقت یا واقعیت بودن اسطوره‌ها هم از روزگاران باستان تا امروز مطرح بوده است. به باور سوفسطاییان، اسطوره‌ها تمثیل‌هایی بوده‌اند برای آشکار کردن حقایق طبیعی و اخلاقی، اما افلاطون منتقد این شیوه تمثیل‌گرایانه تفسیر اسطوره‌ها بوده است. از سوی دیگر، به گمان اپیکوریان، داستان‌های اسطوره‌ای پوشاننده رویدادهای تاریخی و طبیعی بوده‌اند که برای پشتیبانی از قدرت دین‌مردان و شهریاران ساخته شده بوده‌اند. نگرش اپیکوری به اسطوره‌ها هنگامی تقویت شد که فیلسوفان با پدیده خدانگاری فرمانروایانی چون اسکندر مقدونی مواجه شدند.^۱

نگرش دوگانه مذکور به اسطوره‌ها، از روزگاران باستان تا امروز دوام آورده و همچنان برخی اسطوره‌ها را بیان تمثیلی حقایق از سوی اندیشمندان روزگاران کهن به شمار می‌آورند و برخی دیگر آنها را برساخته‌های خرافی قدرتمندان با الگوگیری از رویدادها و شخصیت‌های تاریخی، برای فراهم کردن زمینه بهره‌کشی از توده ناآگاه و نادان مردم می‌دانند. پیامد این نگرش دوگانه به اسطوره‌ها، ارائه تعریف‌هایی از اسطوره بوده است که گاه نتیجه پژوهش‌های انجام شده در چارچوب این تعریف‌ها، درباره روایتی یا داستانی اسطوره‌ای چنان با هم ناسازگار می‌شوند که به سختی می‌توان باور کرد که دو پژوهشگر روایت یا داستان یکسانی را مورد بررسی قرار داده‌اند. همین تعریف‌های برآمده از نگرش دوگانه به اسطوره‌ها باعث شده که اسطوره‌ها را به شیوه‌های متضادی تفسیر می‌کنند: برخی آن را رؤیاهایی جمعی و برخی دیگر آن را حاصل نوعی نمایش زیباشناختی و گروهی دیگر آن را بنیاد مناسک می‌انگارند. همچنین، شخصیت‌های اسطوره‌ای را موجودهای انتزاعی تشخیص‌یافته، قهرمانانی با سیمایی بغانه یا ایزدانی هبوط‌کرده تصور می‌کنند.^۲

ناهمسانی در تفسیر اسطوره‌ها برآمده از چارچوب تعریف اسطوره است که به مسیر هر تفسیر، زاویه دیدی می‌دهد که در آغاز با زاویه دید دیگر تفسیرها اندکی تفاوت دارد، اما همین تفاوت اندک در زاویه دید، واگرایی اجتناب‌ناپذیری پدید می‌آورد که هرچه پژوهندگان با زاویه دید ناهمسان پیش‌تر بروند از هم دورتر می‌شوند. بدین‌روی به نظر می‌رسد که دانش

۱- بیدنی، دیوید، ۱۳۷۳، «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ترجمه بهار مختاریان، /رغنون، شماره ۴، صص ۱۶۱-۱۸۱.

۲- استروس، کلود لوی، ۱۳۷۳، «بررسی ساختاری اسطوره»، ترجمه بهار مختاریان و فضل‌الله پاکزاد، /رغنون، شماره ۴، صص ۱۳۵-۱۶۰.

اسطوره‌شناسی برخلاف دیگر دانش‌ها روندی واگرایانه دارد. این واگرایی فضاهایی به وجود می‌آورد که در آنها غیرمتخصصان فرصت خودنمایی پیدا می‌کنند تا آب را گل‌آلود کرده ماهی مورد نظر خود را بگیرند. چنین وضعیتی گرایش اسطوره‌شناسی به عوام‌زدگی را به دنبال می‌آورد. بدین ترتیب همان‌گونه که بارها از تاریخ‌شناسی عوام‌زده برای فریبکاری‌های سیاسی - اجتماعی سوءاستفاده شده، اسطوره‌شناسی نیز گرفتار چنین فریبکارانی می‌شود. برای ناکار کردن این آفت ویرانگر که بُن‌مایه‌های فرهنگ انسانی را به غرض‌ورزی‌های گوناگون می‌آلاید، اسطوره‌پژوهی در چارچوب‌های علمی (روشی - نظری) کاری بایسته است. راهی که اسطوره‌شناسان نامداری چون زیگموند فروید^۱ (۱۸۵۶-۱۹۳۹م)؛ ارنست کاسیرر^۲ (۱۸۷۴-۱۹۴۵م)؛ کارل گوستاو یونگ^۳ (۱۸۷۵-۱۹۶۱م) برانیسلاو مالینوفسکی^۴ (۱۸۸۴-۱۹۴۲م)؛ ژرژ دومزیل^۵ (۱۸۹۸-۱۹۸۶م)؛ میرچا الیاده^۶ (۱۹۰۷-۱۹۸۶م)؛ کلود لوی استروس^۷ (۱۹۰۸-۲۰۰۹م)؛ ژاک دوشن گیمن^۸ (۱۹۱۰-۲۰۱۲م) و... پیش گرفته‌اند تا آهسته و پیوسته، هر یک از دیدگاهی، رازهای نهفته در اسطوره‌ها را آشکار کنند.

در این میان، میرچا الیاده به موفقیت چشمگیری رسیده، شاید بدان‌روی که روش پژوهشی او اندکی با روش دیگر پژوهشگران متفاوت بوده است. می‌توان گفت: مهم‌ترین وجه تمایز کار وی با دیگران، توجه جدی او به نقش تعیین‌کننده ساختار اسطوره در درک آن است. بدین‌روی وی در پژوهش‌های خود در کنار توجه به عناصر تشکیل‌دهنده اسطوره‌ها و تلاش برای پدیدارشناسی^۹ آنها، به ساختار اسطوره‌ها و کوشش برای درک ساختارهای اسطوره‌ای هم توجه کافی نشان داده است. اگر روش پدیدارشناسی ساختارگرایی میرچا الیاده را در بررسی اسطوره‌های کهن در بازشناسی اسطوره‌های ایرانی به کار بگیریم و آن را گسترش بدهیم، بی‌گمان به آشکار شدن چیستی و کارکرد آغازین آنها کمک خواهد کرد.

نکته مهمی که باید بدان توجه داشت اینک: پدیدارشناسی با پدیده‌شناسی متفاوت است. پدیده‌شناسی مطالعه و پژوهشی تجربی - میدانی است که در حوزه علوم تجربی - فنی - اجتماعی - اقتصادی انجام می‌گیرد تا ویژگی‌های هر پدیده‌ای که پدیدار شده و هست، از جنبه‌های گوناگون، تأثیرگذاری آن بر دیگر پدیده‌ها و همچنین تأثیرپذیری‌اش از دیگر پدیده‌ها شناخته شود، اما پدیدارشناسی مطالعه و پژوهشی نظری - فلسفی است که با هستی‌شناسی، ذات پدیدارها، چیستی و کارکرد آغازین آنها سروکار دارد، نه خودشان.

از سوی دیگر، ساختارشناسی نیز در اسطوره‌شناسی دارای اهمیت ویژه است. ساختار به مجموعه عناصر تشکیل‌دهنده یک پدیدار هویتی می‌دهد که اگر به هر شکل تغییر کند - با وجود حفظ همه عناصر تشکیل‌دهنده پدیدار - هویت پدیدار

1. Sigmund Freud
2. Ernst Cassirer
3. Carl Gustav Jung
4. Bronisław Malinowski
5. Georges Dumezil
6. Mircea Eliade
7. Claude Lévi-Strauss
8. Jacques Duchesne-Guillemin

۹- پیش از اینکه هوسرل (Edmund Husserl) (۱۸۵۹-۱۹۳۸م) پدیدارشناسی را به مکتبی فلسفی در نیمه نخست قرن بیستم میلادی تبدیل کند، اندیشمندان به آن به‌عنوان چارچوبی فلسفی توجه داشتند. پس از بنیانگذاری این مکتب فلسفی، برخی فیلسوفان نامدار ازجمله هایدگر (Martin Heidegger) (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)؛ سارتر (Jean-Paul Sartre) (۱۹۰۵-۱۹۸۰م) و مریلوپتی (Maurice Merleau-Ponty) (۱۹۰۸-۱۹۶۱م) به توسعه آن پرداختند. پدیدارشناسی ویژگی‌هایی داشت که آن را به سرعت از انحصار فلسفه بیرون آورد و تبدیل به روش پژوهشی فراگیری کرد که پژوهشگران دانش‌های گوناگون آن را به کار گرفتند، چراکه پدیدارشناسی به‌عنوان روشی پژوهشی، برای بازشناسی چیستی و کارکردهای درزمانی - آغازین پدیده‌های گوناگون، کارآمدی و انعطاف‌پذیری قابل توجهی دارد. امروزه این مکتب - روش مدرن، توسعه زیادی پیدا کرده و پژوهش‌گران شاخه‌های مختلف علمی با به کار گرفتن آن، تلاش می‌کنند تا به گونه‌ای روش‌مند، چستی آغازین پدیده‌های گوناگون فرهنگی (زبانی، دینی، اجتماعی، علمی) را آشکار کنند. اسطوره‌شناسان نیز به این مکتب - روش توجه کرده‌اند؛ به کارگیری پدیدارشناسی در این حوزه، به گشوده شدن برخی رازهای اسطوره‌های کهن انجامیده؛ درنتیجه، پژوهش‌های پدیدارشناسانه اسطوره‌شناسانی مانند الیاده، باورها و نگرش بیشتر پژوهشگران امروزی به اسطوره‌ها را تغییر داده است؛ به گونه‌ای که دیگر داستان‌های اسطوره‌ای، برآمده از ناآگاهی، نادانی، آرزوها، ترس‌ها و خیال‌های غیرمنطقی مردمان بدوی به شمار نمی‌آیند، بلکه آنها گنجینه‌ای دانسته می‌شوند، سرشار از داده‌هایی گران‌بها و کمیاب، درباره پدیداری، دگرگونی و ماندگاری عناصر بنیادین سازنده فرهنگ بشری.

و کارکرد آن تغییر خواهد کرد، چراکه تغییر محل قرار گرفتن عناصر و نوع رابطه آنها با هم هویت، کارکرد و پایداری پدیدار را دگرگون می‌کند. چه‌بسا، می‌توان پدیدارهایی را یافت که عناصر تشکیل‌دهنده یکسان دارند، ولی به خاطر تفاوت در ساختار، ویژگی‌هایی متفاوت پیدا کرده‌اند و در حقیقت دو پدیدار مستقل به شمار می‌آیند.

این پژوهش^۱ برای یافتن پاسخ به پرسش «اسطوره ضحاک چه رازهای کهنی را در خود پنهان کرده است؟» آغاز شد. بازناسی اسطوره ضحاک کاری دشوار و پیچیده است، زیرا اسطوره‌ای که امروزه در دسترس ما است، حاصل آمیزش‌ها، پیرایش‌ها، آرایش‌ها و دگرگونی‌های داستان‌هایی از زمان‌ها، مکان‌ها و اقوام گوناگون به شمار می‌آید. به این معنی که بی‌گمان داستان‌ها یا روایت‌های این اسطوره کهن در درازنای زمان در جاهای مختلف و نزد اقوام گوناگون با داستان‌های همسان یا ناهمسان آمیخته شده، چیزهایی از اصل داستان کاسته شده یا چیزهایی بدان افزوده شده یا بخش‌هایی از داستان دست‌خوش دگرگونی شده است.

برای گشودن راز اسطوره‌ای که در روندی پیچیده و هزاران ساله دچار پیچیدگی‌های گوناگون شده، نیازمند روش‌ها و چارچوب‌های علمی دقیق هستیم تا به یاری آنها این ساختار پیچیده را به بخش‌های ساده‌تر بشکنیم و برای بازناسی هر بخش، گونه‌ای مهندسی معکوس انجام دهیم تا بتوانیم در پژوهشی پدیدارشناسانه چند نکته را روشن کنیم: (۱) چستی بُن‌مایه‌های اسطوره و کارکرد احتمالی آنها؛ (۲) چستی و چگونگی دگرگونی‌های اسطوره (زمانی، مکانی، قومی)؛ (۳) چرایی دگرگونی‌های اسطوره. بدیهی است که در این پژوهش تنها امکان پرداختن به بخشی از این نکته‌ها وجود دارد. از سوی دیگر، بازناسی بُن‌مایه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده اسطوره، چستی، چگونگی دگرگونی آنها و چرایی دگرگونی‌ها، برای بازناسی اسطوره کافی نیست، چراکه کل اسطوره ساختاری فراتر از مجموعه اجزای تشکیل‌دهنده‌اش دارد که هویت و کارکرد ویژه آن را می‌سازد، بنابراین برای بازناسی اسطوره ضحاک نیازمند نگرشی ساختارگرا نیز هستیم.

پدیدارشناسی چارچوبی است که در آن پدیدارشناس ماهیت یک پدیده را در شکل آغزینش جستجو می‌کند تا سرآغاز روندی را آشکار کند که در طول آن پدیده مورد نظر دست‌خوش دگرگونی‌هایی شده تا کارکرد خود را حفظ کند. بنابراین، با پدیدارشناسی یک پدیده می‌توان به بُن‌مایه‌ای دست یافت که سازنده بخشی از هویت وجودی پدیده است و بقای وجودی پدیده به پایداری آن وابسته است. پدیدارشناسی همانند هر روش و رویکرد علمی، نیازمند چارچوبی صورت‌بندی شده است تا به کار بردنش به هرج و مرج نینجامد. نکته مهم در پژوهش‌های علمی، توجه به این نکته است که پدیده‌ها مستقل از یکدیگر نیستند و علاوه بر اینکه خود دارای ساختاری هستند که به آنها هویت متمایزکننده می‌بخشد، گاه در رابطه‌ای مبتنی بر پیوستگی یا وابستگی، ساختار پیچیده‌ای می‌سازند که دارای هویتی متمایز از دیگر ساختارهای پیچیده است. بدین‌روی پدیدارشناسی هر پدیده‌ای بدون توجه به ساختار آن به نتیجه‌ای درخور نخواهد رسید.

نیاز به تلاش برای ساختارشناسی پدیده‌ها، به بنیان گذاشتن چارچوب نظری ساختارگرایی^۲ انجامیده است. آنچه در این میان اهمیت ویژه دارد آنکه: در ساختارگرایی گشتالتی به نکته‌ای بسیار مهم تأکید شده که در بررسی‌های ساختارشناسانه

۱- این پژوهش در قالب پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بازشناسی اسطوره ضحاک در چارچوب پدیدارشناسی ساختارگرا» انجام گرفته است. پایان‌نامه مذکور در دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه تاریخ، زیر نظر دکتر روزبه زرین کوب (استاد راهنما) و دکتر آرزو رسولی (استاد مشاور) انجام گرفت، در یازدهم اسفند ماه سال ۱۳۹۹ از آن دفاع کردم و با درجه عالی پذیرفته شد.

۲- ساختارگرایی نظریه - مکتبی است که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی دگرگونی قابل توجهی در علوم انسانی، به‌ویژه زبان‌شناسی پدید آورد. در این دوره، فردینان دوسور (Ferdinand de Saussure) ۱۸۵۷-۱۹۱۳ م. توانست با به کار گرفتن آن در زبان‌شناسی دگرگونی قابل توجهی به وجود آورد. ساختارگرایی نیز همانند پدیدارشناسی از ویژگی‌هایی برخوردار بود که آن را به سرعت مورد توجه پژوهشگران رشته‌های گوناگون قرار داد. بدین‌روی، ساختارگرایی از زبان‌شناسی فراتر رفت و توسط اندیشمندان حوزه‌های علمی مختلف توسعه یافت و اندیشمندانی چون استروس؛ بارت (Roland Barthes) ۱۹۱۵-۱۹۸۰ م؛ فوکو (Paul Michel Foucault) ۱۹۲۶-۱۹۸۴ م؛ ژنت (Gérard Genette) ۱۹۳۰-۲۰۱۸ م؛ آلتوسر (Louis Pierre Althusser) ۱۹۱۸-۱۹۹۰ م؛ لاکان (Jacques Lacan) ۱۹۰۱-۱۹۸۱ م و پیازه (Jean ←

شاخصی بسیار مهم است و آن اینکه: در ساختارشناسی باید به این نکته توجه داشت که هر ساختاری، چیزی فراتر از مجموع اجزاء تشکیل‌دهنده ساختار یا پدیده دارد و آن هویت متمایزکننده‌ای است که ساختار برای پدیده به وجود می‌آورد و کارکرد آن را مشخص می‌کند. در مجموع، می‌توان گفت که شناخت چستی آغازین یک پدیده و شناسایی کارکرد نخستین آن و چگونگی و چرایی ماندگار شدنش تنها در چارچوب پدیدارشناسی ساختارگرا امکان‌پذیر است. این چارچوب نظری - روشی میدانی فراخ برای تکاپوی پژوهش‌گر فراهم می‌کند تا علاوه بر شناسایی همه عناصر تشکیل‌دهنده پدیده مورد پژوهش، هویت، کارکرد و راز ماندگاریش را هم بشناسد.

لازم به یادآوری است که تلاش برای بازشناسی اسطوره ضحاک در چارچوب پدیدارشناسی ساختارگرا نخستین پژوهش اسطوره‌شناختی موردی، به فارسی، در این چارچوب روشی - نظری است و بی‌گمان نارسایی‌هایی در تحلیل داده‌ها و فرضیه‌پردازی دارد. برای سامان دادن کار، در راستای رویکرد پژوهشی برگزیده شده، نوشته‌های مرتبط با اسطوره ضحاک (مقاله‌ها و کتاب‌های علمی - پژوهشی، پایان‌نامه‌ها، نمایش‌نامه‌ها، گفتارهای ژورنالیستی، یادداشت‌ها و...) خوانده شد تا هیچ دیدگاهی نادیده گرفته نشود. در میان آنچه درباره اسطوره ضحاک نوشته و منتشر شده، برخی بازگویی گفته‌های دیگران یا بازخوانی منابع و گردآوری داده‌های موجود در آنها است که قابل استناد در پژوهش نبودند. از گفتارهای علمی - پژوهشی نیز تنها به نوشته‌های پژوهشگرانی استناد کرده‌ام که سخن و دیدگاه تازه‌ای را مطرح کرده‌اند.

یادآوری سه نکته دیگر را هم لازم می‌دانم:

الف) در جستجو برای یافتن پژوهش‌هایی درباره اسطوره ضحاک به زبان‌های غیرفارسی، تنها دو گفتار مرتبط با اسطوره ضحاک یافت شد که عبارتند از:

- Tafazzolī. Ahmad. 1999, "Ferēdūn", Published in *Encyclopædia Iranica*, Vol. IX, pp. 531-533.

- Russell. J.R. 1989, "Aždahā", Published in *Encyclopædia Iranica*, Vol. III, pp. 191-205.

در متن پژوهش به این گفتارها استناد نکرده‌ام، چراکه در هیچ‌کدام تحلیل و تفسیری از اسطوره ارائه نشده و گفتار نویسندگان به بازخوانی و معرفی آنچه درباره اسطوره ضحاک و عناصر آن در منابع آمده محدود مانده است.

ب) برای بازشناسی پدیدارشناسانه عناصر تشکیل‌دهنده اسطوره ضحاک و ارائه تفسیری نو از آنها و همچنین اسطوره ضحاک به‌عنوان یک ساختار دارای هویتی ویژه، چاره‌ای نبود بجز پردازش فرضیه‌ای فراهم آمده از ترکیب داده‌های مبهم اسطوره‌ای، فرضیه‌های علمی مدرن و فرضیه‌های عرفانی کهن - مدرن^۱. به یاری این فرضیه پیشنهادی^۲ در فصل نخست با رویکردی پدیدارشناسانه برخی عناصر اسطوره ضحاک را واکاوی کرده‌ام تا نشان دهم که برای این عناصر در چارچوب فرضی تازه، می‌توان مفهوم و کارکردی نو معرفی کرد.

←(Piaget ۱۸۹۶-۱۹۸۰م در توسعه ساختارگرایی تأثیر به‌سزایی گذاشتند نقش مهمی داشته‌اند. نکته در خور توجه اینکه ساختارگرایی در اسطوره‌شناسی هم مورد توجه قرار گرفته است. در اسطوره‌شناسی، استروس و الیاده بیش از دیگر اسطوره‌شناسان به ساختار اسطوره‌ای توجه کرده‌اند. به‌ویژه، الیاده با ترکیب پدیدارشناسی و ساختارگرایی، توانسته پژوهش‌هایی رازگشا را، به فرجامی قابل توجه برساند.

۱- از آنجاکه آگاهی‌های فراهم شده از راه کشف و شهودهای اشرافی بیان شده در مکتب‌های عرفانی کهن و نو (حتی اگر در کتاب، مقاله و یادداشتی ثبت شده باشند) در نگرش و چارچوب علمی تنها فرضیه‌هایی آزموده‌نشده با روش‌ها و ابزارهای علمی به شمار می‌آیند، منابع آنچه را از این مکتب‌ها برای سامان دادن به فرضیه‌های خود وام گرفته‌ام، معرفی نکرده‌ام؛ چون، در پژوهشی علمی، نام و نشان کسانی که این فرضیه‌ها یا ادعاها را مطرح کرده‌اند تأثیری در معتبرتر به شمار آوردن آنها ندارد و تا وقتی که امکان آزمودن علمی این آگاهی‌ها فراهم نشده، آنها فرضیه یا ادعایی بیش نیستند، اما از آنجاکه همین آگاهی‌های راستی‌آزمایی نشده به فراهم شدن زمینه درک بهتر و ارائه تفسیرهای نو از اسطوره‌های کهن کمک می‌کنند، نمی‌توان آنها را در بررسی‌های اسطوره‌شناختی و فرضیه‌پردازی در این عرصه نادیده گرفت.

۲- بخش‌های مختلف این فرضیه فراگیر، به تناسب موضوع مورد بررسی گاه در آغاز گفتارها آمده تا پیش‌درآمدی باشد برای ورود به موضوع و سپس ارائه شواهد موجود در منابع برای توجیه آن، گاه در میانه گفتارها آمده تا برای تحلیل داده‌ها از آن یاری گرفته شود و گاه در پایان گفتارها آمده تا نشان داده شود که در این چارچوب فرضی، برای داده‌های اسطوره‌ای، می‌توان تفسیر تازه‌ای ارائه کرد.

پ) برای سازماندهی پژوهش، از پدیدارشناسی ساختارگرا به عنوان چارچوب کار بهره برده‌ام تا اسطوره ضحاک را در دو سطح رویکردی پدیدارشناسانه و ساختارگرایانه مورد بررسی قرار دهم. از این روی، برای خارج نشدن از چارچوب تعیین شده برای بررسی اسطوره، در بررسی‌های خود تنها به پژوهش‌ها و دیدگاه‌های پژوهشگرانی استناد کرده‌ام که با استفاده از رویکردهای پدیدارشناسانه یا ساختارگرایانه یا ترکیبی از هر دو در حوزه اسطوره‌شناسی به طور عام و بازشناسی اسطوره ضحاک به طور خاص پژوهش‌هایی انجام داده‌اند.

پیش از این، برای بازشناسی اسطوره ضحاک یا عناصر سازنده آن با به کار گرفتن پدیدارشناسی، ساختارگرایی یا پدیدارشناسی ساختارگرا پژوهش‌هایی انجام گرفته است و پژوهش‌گران از دیدگاه‌های مختلف تلاش کرده‌اند که به پرسش‌هایی درباره عناصر تشکیل دهنده اسطوره، چیستی، چگونگی و چرایی پدید آمدن، کارکرد و دگرگونی‌های آن پاسخ بدهند. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از:

کتاب‌ها:

- اخوان زنجانی، جلیل، ۱۳۸۴، *رصد و تاریخ‌گذاری در ایران، تهران: بهمن برنا.*

زنجانی در گفتارهای «ایران‌ویج، نصف‌النهار پارسیان» و «ضحاک» کتاب خود، نکته‌هایی را مورد بررسی قرار داده که توجه به آنها می‌تواند به درک اسطوره ضحاک یاری برساند. توجه وی به داده‌های موجود در منابع سده‌های آغازین عصر اسلامی ایران که نشان‌دهنده تداوم و پیوستگی زنجیره‌گون فرهنگی - تمدنی در فلات ایران هستند، از این جهت در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی اهمیت دارد که توجه داشتن به این نکته، دیدگاه واقع‌بینانه‌ای در نگرش به اسطوره‌ها به وجود می‌آورد؛ چنین دیدگاهی کمک می‌کند تا بتوانیم اساطیر ایرانی را همانند سازه‌ای پیچیده، پیوسته، از پیش طراحی شده، هدفمند، پویا و سازگاری‌پذیر ببینیم که در یک روند طولانی، توسط مردمانی خردمند، اندیشمند، فرهنگ‌پرور و تمدن‌ساز پدید آمده‌اند؛ مردمانی برخوردار از دانش پویا و بینشی ژرف که آن سازه رازمند را متناسب با شرایط زمانی، بارها در قالب‌های کارآمد بازآفرینی کرده‌اند تا به یاری آنها بنیان‌های فرهنگ و تمدن ایرانی را ماندگار سازند. گذشته از این ویژگی پژوهشگرانه نویسنده که به درک ساختار اسطوره‌های ایرانی یاری می‌رساند؛ تلاش وی برای روشن کردن جایگاه‌های اسطوره‌ای مانند: ایران‌ویج، کوه دما، نیمروز و...؛ همچنین توجه به نکته‌های ظریف مرتبط با اسطوره ضحاک، گره‌گشایی‌هایی در بر دارد که توجه به آنها، کمک خواهد کرد که بررسی‌های پدیدارشناسانه عناصر این اسطوره به نتیجه مفیدتری برسند.

- اردستانی رستمی، حمیدرضا، ۱۳۹۷، *ضحاک شاهنامه، تهران: نگاه معاصر.*

در این کتاب، نویسنده در هفت جستار مرتبط با اسطوره ضحاک، به واکاوی پدیدارشناسانه برخی عناصر اسطوره پرداخته و از توجه به ساختار داستان هم غافل نبوده است. توجه کردن به پیوستگی‌ها و وابستگی‌های داستان‌های اسطوره‌ای با داستان‌های همسان دیگر؛ همچنین، تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌های آن از دیگر اسطوره‌ها، به درک عمیق‌تر اسطوره‌ها کمک می‌کند که در نگرش نویسنده به موضوع، جایگاه ویژه دارد.

- گازرانی، ساقی، ۱۳۹۸، *ضحاک، تاریخ از دل اسطوره، تهران: مرکز.*

نویسنده این گفتار، به آمیختگی داستان‌های اسطوره‌ای - حماسی با داستان‌های تاریخی توجه کرده است. توجه به این نکته در بررسی اسطوره‌ها، در بازشناسی چیستی و کارکرد آغازین آنها اهمیت ویژه دارد، چراکه در بازآفرینی اسطوره در قالب حماسه، از روایت‌های تاریخی برای پردازش داستان و شاخ و برگ دادن به داستان‌های کوتاه و رازآمیز اسطوره‌ای بهره گرفته شده است. بدین‌روی، در روند دگرگونی داستان‌های اسطوره‌ای به داستان‌های حماسی، گاه شخصیت‌های تاریخی

با شخصیت‌های اسطوره‌ای این‌همان پنداشته شده‌اند یا شخصیت‌های تاریخی به گونه‌ای تمثیلی با شخصیت‌های اسطوره‌ای همسان‌نمایی شده است.

مقاله‌ها:

- امیدسالار، محمود، ۱۳۶۲، «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدمخوار؟»، *ایران‌نامه*، شماره ۶، صص ۳۲۹-۳۳۹.
نویسنده مقاله با اهمیت دادن به ریشه‌شناسی زبان‌شناختی نام‌ها و واژه‌های کهن، نشان داده است که به کار گرفتن زبان‌شناسی به‌عنوان ابزاری پژوهشی، می‌تواند دریچه‌ای روشن‌گر بگشاید و بر ابهام‌های موجود درباره چستی و کارکرد آغازین شخصیت‌های اسطوره‌ای پرتو روشنایی بیفکند.

- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۱، «مرداس و ضحاک»، *سخن‌های دیرینه*، تهران: افکار.
خالقی مطلق در این گفتار به همسانی سرنوشت مرداس و ضحاک (در چاه افکندن مرداس از سوی اهریمن و به بند کشیدن ضحاک در ژرفای غار از سوی فریدون) توجه کرده است. به باور وی، این همسانی نشان می‌دهد که مرداس نیز همانند ضحاک دیوسان بوده است، از این‌روی باید به زیر زمین (جهان دیوها) که در باور اسطوره‌سازان کهن، خاستگاه دیوها به شمار می‌آمده، بازگرانده می‌شد.

- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، الف، «پری»، *سایه‌های شکارشده*، تهران: قطره.
در این مقاله، سرکاراتی علاوه بر توجه به معنی و ریشه واژه پری در زبان‌های باستانی، به بررسی جایگاه و کارکرد این موجود افسانه‌ای در باورها و داستان‌های کهن و نو پرداخته است. اهمیت نگرش و بررسی وی در این نکته است که در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی، نه تنها باید به دگرگونی‌های واژه‌شناختی (چه از نظر ریختی و چه از لحاظ مفهومی) توجه داشته باشیم، بلکه نباید کارکرد مفهومی پدیده‌های اسطوره‌ای را در طول تاریخ نادیده بگیریم.

- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، ب، «پهلوان اژدهاکش در اساطیر و حماسه ایران» *سایه‌های شکارشده*، تهران: قطره.
نویسنده در این مقاله نشان داده است که داستان شخصیت‌های اسطوره‌ای در روایت‌های گوناگون، جزییات با اهمیتی دارد که توجه به هر کدام، نه تنها می‌تواند در بررسی چستی و کارکرد خود آن شخصیت گره‌گشا باشد، بلکه به درک کلی از اسطوره‌ها و روند دگرگونی‌ها، جابه‌جایی‌های عناصر اسطوره‌ای در طول زمان و نزد اقوام مختلف، همچنین ایجاد کارکردهای تازه برای آنها نیز کمک می‌کند.

- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، پ، «جابه‌جایی اساطیر در شاهنامه»، *سایه‌های شکارشده*، تهران: قطره.
در این گفتار، نویسنده به یکی از مهمترین عوامل دگرگونی اسطوره‌ها توجه کرده است که بر اثر آن، گاه اسطوره‌ای از قومی به قوم دیگر منتقل می‌شود و در این جابه‌جایی دگرگونی‌هایی در روایت، مفهوم و کارکرد آن رخ می‌دهد. گاه نیز عناصری از یک اسطوره به اسطوره‌ای دیگر منتقل می‌شود. از این‌روی، توجه به این نکته در بررسی‌های اسطوره‌شناختی، می‌تواند به رفع ابهام اسطوره‌ها از راه پژوهش‌های تطبیقی کمک کند.

- قائمی، فرزاد، ۱۳۹۴، «تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش (بر اساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان ماردوش جهان زیرین)»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، شماره ۱۹، صص ۲۷-۶۶.

در این مقاله، نویسنده با به کار گرفتن مطالعه تطبیقی، نشان داده است که برای درک چستی و کارکرد کهن اسطوره‌های ایرانی، نمی‌توان از بررسی و شناخت داستان‌ها، باورها و آیین‌های غیرایرانی همسان (همزمان - درزمان) غافل بود.

- مولایی، چنگیز، ۱۳۸۷، «راز بندی شدن ضحاک در سنت‌های دینی و حماسی ایران»، جشن‌نامه استاد اسماعیل سعادت، زیر نظر حسن حبیبی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۷۲-۴۸۵.

در این مقاله، پژوهنده نشان داده است که برای درک چستی و کارکرد عناصر اسطوره‌ها، نیازمند توجه به همسانی و هم‌ریشگی داستان‌های گوناگون باستانی هستیم که در قالب‌های اسطوره‌ای، دینی و حماسی بیان شده‌اند.

- مولایی، چنگیز، ۱۳۹۱، «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام ارنواز»، خرد بر سر جان (نامگانه دکتر احمدعلی رجایی بخارایی)، به کوشش محمدجعفر یاحقی و دیگران، تهران: سخن، صص ۱۵۹-۱۶۷.

نویسنده این گفتار، با توجه به پدیده شکستگی اسطوره‌های کهن و تبدیل هر تکه به شخصیت و داستانی تازه، نشان داده است که در بررسی اسطوره‌های ایرانی، باید به این نکته توجه داشته باشیم که با ساختار اسطوره‌ای یکپارچه‌ای سروکار داریم که با هدفی روشن - کاربردی تدوین شده است که در آن، همه داستان‌ها با هم مرتبط‌اند و مجموعه‌ای از داستان‌های جدا از هم و بی‌ربط به هم نیستند.

- مالمیر، تیمور، ۱۳۸۷، «گرد در شاهنامه»، مطالعات ایرانی، شماره ۱۴، صص ۱۶۱-۱۷۴.

نویسنده در این گفتار، کارآیی بررسی‌های قوم‌شناختی را در روشن شدن رازهای داستان‌های حماسی - اسطوره‌ای نشان داده است.

در این پژوهش، سه منبع به کار گرفته شده‌اند:

الف) اوستا، به‌عنوان کهن‌ترین منبع اسطوره‌های ایرانی.

هرچند که پژوهشگران، متن‌های اوستا را به کهن و متأخر تقسیم کرده‌اند، در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی، می‌توان از همه متن‌های آن بهره برد. با وجود این، در برخی بخش‌های کهن‌ترین منبع اسطوره‌های ایرانی، می‌توان داده‌هایی یافت که اصیل‌ترین روایت‌های اسطوره‌ای ایرانیان باستان به شمار می‌آیند. در گاهان (گائاه)، سرودهایی درباره دو گوهر نخستین به یادگار مانده، که نشانه‌ای است از باور کهن به بنیاد استوار بر دوبنی جهان هستی؛ باوری که می‌توان آن را کهن‌دانه باروری به شمار آورد که در روزگار پیدایش اسطوره‌های ایرانی جوانه زده، بالیده و در گذر روزگاران، درختی تناور، پربار و جاودانه پدید آورده است. در یسنا هم، نه تنها از پرآوازه‌ترین شخصیت اسطوره‌ای ایران (جمشید) یاد شده، از پری‌ها و دیوها نیز سخن به میان آورده‌اند، همچنین می‌توان در این بخش اوستا، از جادوگران که می‌توان آنان را مردمانی پیوسته به پری‌ها یا وابسته به دیوها به شمار آورد نیز داده‌هایی ارزشمند یافت. دیگر نکته مهمی که بدان در یسنا اشاره شده و در بررسی‌های اسطوره‌شناختی اهمیت دارد، سخن گفته شدن از پنج بخش مردمان است که با تفسیر آن می‌توان گفت که در باور مردمان باستان، چگونه جادوگران می‌توانسته‌اند به جهان پدیده‌های فراگیتیایی - فروگیتیایی راه یابند و گاه ماهیتی ایزدگون - خداگون پیدا کنند. در وندیداد هم داستانی قابل توجه درباره جمشید، جایگاه و برخی کارهای او به جای مانده که سرشار از داده‌های رازمند اسطوره‌ای است. در برخی سرودهای یشتها (آبان‌یشت، گوش‌یشت، مهریشت، فروردین‌یشت، رام‌یشت، ارت‌یشت، زامیادیش) نیز داده‌هایی گران‌بها درباره شخصیت‌های اسطوره‌ای از جمله: جمشید، ضحاک و فریدون یافت می‌شود.

ب) متن‌های فارسی میانه زردشتی (پهلوی)، به‌عنوان قدیم‌ترین مآخذ اسطوره‌های ایرانی.

در میان داده‌های موجود در متن‌های فارسی میانه زردشتی، می‌توان آنچه را از منش و روش زندگی پوریوت‌کیشان در متن چیده اندرز پوریوت‌کیشان و دینکرد ششم به جای مانده است، در بررسی‌های اسطوره‌شناختی با اهمیت‌تر به شمار آورد، چراکه به نظر می‌رسد که این متن‌ها، بازمانده‌هایی از روایت‌های مربوط به روزگاران پیدایی، دگرگونی، انحطاط و

نابودی کهن‌ترین کیش ایرانی باشند؛ متن‌هایی که چشم‌اندازی از روزگاری کهن را می‌نمایانند که در آنها، تخم اسطوره‌های ایرانی آغاز به جوانه زدن کرده است. در بندهش و مینوی خرد نیز داده‌هایی هست که به بازسازی چستی و کارکرد آغازین اسطوره‌های ایرانی و ساختار کهن‌شان یاری می‌رساند.

پ) شاهنامه، سروده فردوسی، به‌عنوان بازآفرینی اسطوره‌های ایرانی در قالب حماسه، با استفاده از منابع و مآخذ مکتوب به جای مانده از عصر باستان و روایت‌های شفاهی رایج در عصر فردوسی، با به کار گرفتن توانمندی‌های زبان فارسی دری و ژرف‌نگری‌های اندیشمندان فردوسی به اسطوره‌های کهن.

کاخ بلندی که فردوسی از داستان‌های کهن ساخته، بسیاری از رازهای اسطوره‌ای ایرانیان را از خطر دگرگونی، فراموشی و آمیختگی با باورها و داستان‌های غیرایرانی (تازی و ترکی) پاس داشته است. بازگویی داستان‌های اسطوره‌ای بازآفرینی‌شده در قالب حماسه، از سوی خداوندگار سخن فارسی، در روزگاری ناسازگار با هویت ایرانی، گنجینه‌ای فراهم کرده که در آن گوهرهای ناب سفته‌شده در روزگاران باستان، در سازه‌های داستانی بی‌مانند و کم‌مانندی به هم پیوسته‌اند و هریک رازهایی در خود پنهان کرده که با پژوهش‌های روشمند می‌توان آنها را گشود و در بازشناسی اسطوره‌های بازگوشده در قالب حماسه به کار گرفت. گذشته از این اهمیت شاهنامه، در بررسی اسطوره‌ها اگر بتوانیم چگونگی دگرگونی داستان‌های اسطوره‌ای به داستان‌های حماسی را دریابیم و به روش پروراندن داستان‌های حماسی، با یاری گرفتن از روایت‌های تاریخی پی ببریم، خواهیم توانست، با جدا کردن آرایه‌های داستانی - تاریخی، در راه بازشناسی اسطوره‌های کهن، گام‌هایی بلند برداریم و نه تنها به بررسی پدیدارشناسانه اسطوره‌هایی که نشانه‌هایش در متن‌های باستانی به جای مانده پیردازیم، بلکه می‌توانیم برای بازسازی اسطوره‌هایی که در متن‌های نابود شده باستانی بوده‌اند و به دست ما نرسیده‌اند، اما در داستان‌های شاهنامه بازگو شده‌اند هم تلاش کنیم.

در پایان، لازم است به چند نکته دیگر هم اشاره کنم:

الف) در این پژوهش، برای گردآوری داده‌ها از شیوه کتابخانه‌ای استفاده شده و برای تحلیل داده‌ها روش تحلیلی «هرمنوتیک روشی» (تحلیل متن) را به کار برده شده است.

ب) تلاش کرده‌ام با بررسی و تحلیل اسطوره ضحاک در چارچوب پدیدارشناسی ساختارگرا، چستی و کارکرد نخستین آن را آشکار کنم. برای این کار، پژوهش خود را در چهار فصل سازماندهی کرده‌ام:

۱- پدیدارشناسی اسطوره ضحاک. در این فصل تلاش کرده‌ام عناصر تشکیل‌دهنده اسطوره ضحاک را پدیدارشناسی کنم.

۲- ساختارشناسی اسطوره ضحاک. در این فصل بررسی ساختاری اسطوره ضحاک انجام گرفته است.

۳- ابزارهای بایسته برای بازشناسی اسطوره ضحاک. در این فصل نقش دانش‌های باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و تاریخ‌شناسی در پیش بردن پژوهش‌های اسطوره‌شناختی مورد توجه قرار گرفته است.

۴- بازشناسی اسطوره ضحاک. در این فصل با توجه به آنچه در فصل‌های سه‌گانه پیشین مطرح شده، به بازشناسی اسطوره ضحاک پرداخته‌ام تا چستی و کارکرد آغازین اسطوره آشکار شود.

پ) برای یکدست شدن آوانویسی واژه‌های غیرفارسی در حد امکان از شیوه آوانویسی دانشنامه ایرانیکا بهره برده‌ام.

ت) برای نگارش لاتین نام دانشمندانی که در متن به آنان اشاره شده، از شناسنامه کتاب‌های ترجمه‌شده یا ترجمه‌نشده آنان استفاده کرده‌ام.

ث) بخش‌هایی از شاهنامه فردوسی را که در پژوهش به آنها استناد شده، در پیوست شماره ۱ آورده‌ام.

ج) لازم بود، گفتارهای برگرفته از مآخذ مورد استفاده برای تحلیل عناصر تشکیل‌دهنده اسطوره با چارچوب فرضیهٔ ارائه شده در این پژوهش هماهنگ شود. بدین‌روی با بازنویسی نگارشی آنها، همهٔ نقل قول‌ها غیرمستقیم هستند، مگر در موارد انگشت‌شمار.

چ) برای نگارش واژه‌های اوستایی به دین‌دبیره از فرهنگ واژه‌های اوستا^۱، استفاده کرده‌ام، اما برای آوانویسی و ترجمه از واژه‌نامه‌های بارتولومه^۲ و رایشلت^۳ بهره برده‌ام.

ح) از آنجاکه در متن، نقل قول‌ها از منابع به گونهٔ خلاصه‌شده به کار رفته، متن کامل آنچه را بدان استناد شده در پیوست شمارهٔ ۲ آورده‌ام.

خ) ارجاع به پیوست‌ها را به صورت شمارهٔ درون () نشان داده‌ام و برای مشخص کردن استناد مورد نظر در هر پیوست از - استفاده کرده‌ام، به‌عنوان نمونه شمارهٔ (۱-۲) یعنی مورد شمارهٔ ۲ (شمارهٔ سمت راست) در پیوست شمارهٔ ۱ (شمارهٔ سمت چپ).

آخرین و مهم‌ترین نکته این‌که: هرآنچه در این پژوهش، در چارچوب فرضی - پیشنهادی مطرح شده گفته‌ام، تنها فرضیه و احتمال است که باید با آزمایش‌های علمی راستی‌آزمایی شوند. گاه به تناسب نگارش متن، برای پرهیز از کاربرد زیاد قیدهای شرطی، برخی جمله‌ها ساختار شرطی ندارند، چنین جمله‌هایی (با ساختار خبری) هم بخشی از داده‌های فرضی - پیشنهادی هستند. به سخن دیگر، در این پژوهش هیچ گزینۀ قطعی و اثبات‌شده‌ای وجود ندارد، مگر نتیجهٔ یافته‌های دانشمندی که از آنان نقل‌قول کرده‌ام.

خوانندگان گرامی، برداشت‌ها، پیشنهادها و انتقادهایتان دربارهٔ متنی که خواهید خواند را با نویسنده در میان بگذارید. شاد و به‌روزگار باشید.

نشانی نویسنده: shin.p.air.p.1400@gmail.com

۱- بهرامی، احسان، ۱۳۶۹، فرهنگ واژه‌های اوستا (۴ ج)، تهران: بلخ.

2. Christian Bartholomae
3. Hans Reichelt

پدیدارشناسی اسطوره ضحاک

توانایی انتقال دانش پدیدآمده از آزمون‌های خودخواسته یا ناخواسته و اندیشه‌ورزی در چند و چون، چرایی و چگونگی آزموده‌ها، از ویژگی‌های متمایزکننده انسان از جانوران به شمار می‌رود. انتقال هدفمند دانش در درازنای تاریخ نیز به انباشت دانش در زمینه‌های گوناگون می‌انجامیده، افزایش دانش هم به پرورش فرهنگ و گسترش تمدن یاری می‌رسانده است.

می‌توان دانش را، مجموعه آگاهی‌هایی دانست که در گذر روزگاران، در نتیجه آزموده‌ها، دریافت‌ها و اندریافت‌ها، درباره چستی و ویژگی‌های پدیده‌ای فراهم آمده است. دانش را از دو راه به دست می‌آوریم: الف) آگاهی از ویژگی‌های آن پدیده را مستقیم یا غیرمستقیم از دیگرانی که پیش از ما با آن آشنا شده‌اند، دریافت می‌کنیم؛ ب) از راه اقدام به بررسی، آزمایش و پژوهش درباره ویژگی‌های پدیده، هنگامی که دانشی در موردش وجود نداشته باشد. بدین ترتیب یا دانش پیشینیان و هم‌روزگاران دانشمند را کسب می‌کنیم یا خود دانشی بر دانسته‌های پیشین و معاصر می‌افزاییم، اما گاه پس از یافتن پاسخ برای پرسش یا پرسش‌ها درباره چستی و ویژگی‌های پدیده، پرسش‌های تازه‌ای پیش می‌آید، پرسش‌هایی مانند: آیا پدیده مورد نظر همیشه و از آغاز پیدایش همان ویژگی‌ها را داشته است؟ یا در طول زمان ویژگی‌هایش دگرگون شده؟ اگر دگرگونی پیش آمده، آیا می‌توان به چستی، چرایی و چگونگی دگرگونی پی برد؟ تلاش برای یافتن پاسخ به چنین پرسش‌هایی، فراتر رفتن از پدیده‌شناسی و آغاز پدیدارشناسی خواهد بود.

برخی پدیده‌ها ساده هستند و پدیدارشناسی آنها دشوار نیست، اما پدیده‌هایی (از جمله پدیده‌های فرهنگی) که دارای پیشینه گاه هزاران ساله هستند، پیچیدگی‌های گیج‌کننده‌ای دارند و چون کلافی سردرگم به نظر می‌رسند. یافتن سرخ چنین کلافی و همچنین تلاش برای گشودن رازهای چستی، چرایی و چگونگی پدیدار شدن این گونه پدیده‌ها، نیازمند داشتن روش - چارچوب پژوهشی و نیز برخورداری از دانش کافی در زمینه‌های مرتبط با آن پدیده - پدیدار است.

پدیده فرهنگی اسطوره ضحاک یکی از پدیده‌های پیچیده به جای مانده از روزگاران باستان است که می‌توان آن را پیچیده‌ترین داستان اسطوره‌ای ایران باستان به شمار آورد؛ بدین‌روی پدیدارشناسی آن کار دشواری خواهد بود. پدیدارشناسی اسطوره ضحاک را می‌توان در دو بخش سازماندهی کرد: الف) پدیدارشناسی عناصر تشکیل‌دهنده داستان؛ ب) پدیدارشناسی ریزساختارهای تشکیل‌دهنده ساختار کلی داستان که هر کدام از آنها داستانی مستقل هستند و در پیوندی شگفت‌انگیز داستان ضحاک را ساخته‌اند. در این فصل به پدیدارشناسی عناصر تشکیل‌دهنده داستان خواهیم پرداخت که شامل گفتارهای ذیل خواهد بود: ۱) شخصیت‌های داستان؛ ۲) سرزمین‌های داستان؛ ۳) بُن‌مایه‌های اسطوره‌ای داستان؛ ۴) روند رویدادهای داستان.

پدیدارشناسی عناصر تشکیل‌دهنده اسطوره ضحاک

برای ارائه تفسیری تازه از داده‌های به یادگار مانده در *اوستا*، متن‌های فارسی میانه زردشتی و *شاهنامه*، می‌توان این فرض را مطرح کرد که پیش از پیدایش و رواج بهدینی (دین زرتشتی) در روزگار اسطوره‌ای لهراسپ - گشتاسپ، سه کیش، به ترتیب: پوریوت کیشی، کیش مهر و کیش مزدیسنا، در سرزمین آزادگان بنیان گذاشته شده و رواج یافته بوده‌اند. با بررسی ژرف کاوانه داده‌های درهم‌آمیخته کیش مزدیسنا و بهدینی (در *اوستا* و متن‌های فارسی میانه زردشتی)، می‌توان دریافت که با دو گونه ساختار بینشی - باوری سر و کار داریم که گاه آموزه‌هایی بسیار ناسازگار با هم دارند^۱. شگفتا که با وجود این

۱- پرداختن به این ناسازگاری‌ها نیازمند پژوهشی مستقل است. برای نمونه می‌توان دیدگاه‌های متناقضی را که در *اوستای کهن* و متن‌های پهلوی درباره جایگاه زن بیان شده، با هم مقایسه کرد.

ناسازگاری‌های آشکار، از دیرباز، کیش مزدیسنا و بهدینی را یکی انگاشته‌اند. شاید نزدیکی زمانی پیدایش آن کیش و این دین^۱، باعث آمیختگی روایت‌های مربوط به آنها شده باشد، یا به هنگام گردآوری متن‌های پراکنده به یادگار مانده از روزگاران پیشین (در روزگاران اشکانی - ساسانی)، بدان‌روی که بسیاری از متن‌های گردآوری شده به زبانی ناشناخته یا رازآلود برای مردمان آن روزگاران بوده^۲، روایت‌های کهن با هم درآمیخته‌اند و این آمیختگی در روزگاران پسین این تصور را پیش آورده که بُن‌مایه‌های اسطوره‌ای کیش مزدیسنا و بهدینی یکی هستند. اگر در بررسی روایت‌های اسطوره‌ای، ناهمسانی بُن‌مایه‌ها و ساختار بینشی - باوری «کیش» با بُن‌مایه‌ها و ساختار بینشی - باوری «دین» نادیده گرفته شود، تفاوت‌های اسطوره‌های ایرانی پیشازرتشتی و شبه‌اسطوره‌های پسازرتشتی را به درستی درک نخواهیم کرد.

بررسی اسطوره‌های روزگاران پیدایش و رواج کیش‌های سه‌گانه ایرانی، نیازمند چارچوب بینشی دگرگونه‌ای است که تنها با رهایی از چارچوب بینشی رایج و برآمده از باورهای بهدینی، پدید می‌آید، چراکه بنیان کیش بر دانش، بینش، آزمایش، پژوهش و در یک کلام پیروی از خرد (خردگرایی، خردورزی، خردپروری، خردستایی) بوده است و پیروان کیش بجز خرد خویش و خرد جمعی مردمان، دستاویزی برای دست یافتن به رازهای جهان، بی‌افکندن نهادهای فرهنگی و سازه‌های تمدنی خویش نمی‌شناخته‌اند. درحالی‌که، بنیان دین بر پیوستگی با خدایان یا خدای یگانه استوار بوده و دین‌داران باور داشته‌اند که جهان هستی زیر فرمان و اراده خدایان یا خدای یگانه است. در چنین چارچوبی، همه پندارها، اندیشه‌ها، گفتارها و کردارهای مردمان، برآمده از خواست و اراده خدایان یا خدای یگانه به شمار می‌آید؛ این دو چارچوب متناقض، دو گونه منش و روش زندگی پدید می‌آورده‌اند. کیش، مردمان را به خردپروری، کار، کوشش، آزمایش، پژوهش، هم‌گرایی، دوستی و آشتی در زمینه‌های گوناگون فرامی‌خواند تا بر آگاهی خویش بیفزایند، دانایی خود را بیورانند، با رای‌زنی از خرد و دانش یکدیگر بهره ببرند، با مهرورزی نسبت به هم زمینه همکاری و هم‌یاری را پدید آورند تا کارهایی که نیازمند کار گروهی بوده پیش برده شود و با پیش گرفتن دوستی، زمینه اعتماد به یکدیگر و آشتی‌جویی را فراهم کنند. بدین‌گونه، آموزه‌های کیش با پدید آوردن پیوند دوستی میان مردمان، راه را برای پیشرفت‌های فرهنگی - تمدنی هموار می‌کرده است. درحالی‌که، دین، مردمان را به فرمان‌پذیری بی‌چون و چرا از خدایان یا خدای یگانه فرامی‌خوانده است و با دستاویزهایی چون: برانگیختن آزمندی برای دست یافتن به پاداش و تهدید به مواجه شدن با پادافره (زمانی که دین قدرت اجتماعی و سیاسی نداشته است) و اعمال زور بر اساس قوانین برآمده از فرمان‌های خدایان یا خدای یگانه (زمانی که دین دارای قدرت اجتماعی - سیاسی بوده) مردمان را وادار به پیروی از فرمان‌هایی می‌کرده که خودآزار، دیگرآزار، کین‌پرور، ستیزه‌جو، دشمن‌پرور و جنگ‌افروز بوده و با خرد ناسازگار بوده‌اند.

این دو ساختار منشی - روشی، برآمده از باور به بنیان یافتن جهان هستی بر دو بُن یا دو گوهر آغازین بوده است که یکی از بُن‌مایه‌های کهن فرهنگ ایران باستان به شمار می‌رود^۳ (۱-۲). باورمندان به بنیادِ دوئنی جهان، منش و روش زندگی خود را بر اساس پذیرش برتری یا بهتری یکی از این دو بُن (روشنایی و تاریکی) پدید آورده، پرورانده و گسترش می‌داده‌اند که یکی به مهرورزی، هم‌گرایی، همکاری، دوستی و آشتی می‌انجامیده که پیشرفت و آبادانی روزافزون جهان را در پی داشته و دیگری به واگرایی، ستیزه‌جویی، دشمنی و جنگ دامن می‌زده که پسرفت، ویرانی و کشتار به بار می‌آورده است.

بازتاب دوگانگی برآمده از دو گونه منش و روش زندگی که پیامد پیروی از کیش یا باورمندی به دین بوده‌اند، در زبان‌ها، اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های ایرانی آشکار است. با وجود اینکه پژوهش‌گران فرهنگ و تاریخ ایران باستان

۱- در متن‌های فارسی میانه زردشتی، «دین» معادل است با «بهدینی»؛ واژه «کیش» را هم برای معرفی دیگر ساختارهای باوری که پس از بهدینی پدیدآمده‌اند به کار برده‌اند.

۲- اقدام موبدان به نوشتن زند (ترجمه و تفسیر/اوستا به زبان فارسی میانه زردشتی) و سپس پازند (آوانویسی متن‌های زند با الفبای اوستایی)، از نشانه‌های ناشناختگی یا رازآلود بودن زبان و مفهوم‌های/اوستا در زمان ساسانیان است.

۳- مفهوم اسطوره‌ای «آز» با ازی یا ضحاک مرتبط است؛ مختاریان در «تحلیلی پیرامون معانی آز در شاهنامه»، تلاش کرده تا نگرشی تازه به مفهوم کهن - اسطوره‌ای «آز» ارائه دهد (مختاریان، بهار، ۱۳۷۲، «تحلیلی پیرامون معانی آز در شاهنامه»، کلک، شماره ۳۸، صص ۹-۱۸).

۴- گائاه، ۱۳۵۴، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم، صص ۸۰ و ۱۵۰.

همواره دوگانه‌انگاری موجود در نگرش و گفتار ایرانیان باستان را مورد توجه قرار داده و تحلیل‌هایی درباره چرایی و چگونگی پدیدار شدن آن ارائه داده‌اند، هرگز تناقض میان کیش و دین را، چه از نظر ساختار واژه‌شناختی و چه از نظر منش و روشی که پدید می‌آورده‌اند، مورد توجه قرار نداده‌اند.

اندیشمندان روزگاران باستان که برای گشودن رازهای جهان هستی، چرایی و چگونگی آفرینش و پیش‌بینی فرجام‌شان تلاش می‌کرده‌اند، در نخستین گام جهان‌شناسی، دریافته‌اند که در جهان، پدیده‌هایی دوگانه وجود دارند که نمی‌توانسته‌اند آنها را برآمده از گوهری یگانه بدانند؛ از این‌روی، باور به بنیاد دوبنی جهان پدیدار شده و پرسش‌هایی را برانگیخته که چگونگی پاسخ دادن به آن پرسش‌ها و چستی پاسخ‌ها، منش و روش زندگی مردمان را دچار دوگانگی می‌کرده است. در یکی از متن‌های فارسی میانه زردشتی، پرسش‌هایی به یادگار مانده که نویسندگان متن آنها را بازمانده از روزگار پیدایی و رواج نخستین کیش ایرانی استوار بر باور به دوبنی (پوریوت‌کیشی) دانسته‌اند^۱:

«کیستم؟ و که را خویشم؟ و از کجا آمده‌ام؟ و باز به کجا شوم؟ و از کدام پیوند و تخمه‌ام؟ و مرا چه خوشکاری گیتی و چه مزد مینو است؟ و از مینو آمده‌ام یا به گیتی بوده‌ام؟ هرمزدخویشم یا اهریمن (خویش)؟ مردمم یا دیو؟ راه چند (و) مرا دین کدام؟ مرا چه سود؟ و مرا چه زیان؟ مرا که دوست؛ مرا که دشمن؟ بُن یکی (است) یا دو؟ و از که نیکی و از که بدی و از که روشنی و از که تاریکی و از که خوشبویی و از که گندگی و از که داد و از که بیداد و از که بخشایش و از که نیامرزش؟»^۲

اندیشمندان روزگاران کهن به این پرسش‌ها، متناسب با دانش و بینش خود پاسخ‌هایی فراهم می‌کردند تا چراغی باشد برای روشن شدن راه پیش روی مردمان. آنان با استفاده از آزمایش‌ها، بررسی‌ها و پژوهش‌های خود در عرصه‌های دانش (آگاهی از چستی پدیده‌های گیتی) و بینش (آگاهی از وجود پدیده‌های فراگیتی - فروگیتی) می‌توانسته‌اند به این پرسش‌های بنیادین پاسخ‌هایی فراهم کنند که برای هم‌روزگاران‌شان قابل پذیرش بوده؛ از این‌روی، پاسخی که به چنین پرسش‌هایی داده می‌شد، زیربنای فرهنگ قرار گرفته و بُن‌مایه‌هایی پدید می‌آورده که در پی‌ریزی اسطوره‌ها به کار گرفته می‌شده است تا به یاری آن داستان‌ها، دستاوردهای دانشی و بینشی فراموش نشوند.

در گذر روزگاران، اسطوره‌های بازتاب‌دهنده دانش و بینش روزگاران کهن، به تناسب شرایط مکانی - زمانی، برای سازگار شدن با نیازهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، دگرگونی‌هایی می‌پذیرفته‌اند. در این روند دگرگونی‌ها، اسطوره به افسانه، افسانه به حماسه^۳، حماسه به ادبیات غنایی و سرانجام، ادبیات غنایی به خرافه^۴ تبدیل می‌شده؛ در زنجیره تباه‌کننده ویژگی‌های بازتاب‌دهنده چستی و کارکرد نخستین داستان‌های کهن، خوشبختانه، روند دگرگونی‌های بخشی از اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های ایرانی، در سده‌های پس از فروپاشی پادشاهی ساسانی متوقف شده است. بدین‌روی، امروزه اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های اصیلی در اختیار داریم که می‌توان با به کار گرفتن روش‌ها و چارچوب‌های علمی، برای گشودن راز نهفته در عناصر و ساختارهای نمادین آنها تلاش کرد.

برای بازسازی جهان‌بینی کهنی که بستری برای پدیدار شدن بُن‌مایه‌های نخستین فرهنگ بوده است، می‌توان چنین انگاشت که بر پایه بُن‌مایه باور به بنیاد یافتن جهان بر دو بُن یا گوهر آغازین، که با هم ناسازگار و در ستیز بوده‌اند،

۱- در آغاز بند نخست متن چنین آمده است: «پوریوت‌کیشان که دارای نخستین دانش‌ها در پیدایی از دین (هستند)، بگفته‌اند که...» (متون پهلوی، ۱۳۷۱، ترجمه سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی ایران، ص ۸۶).

۲- متون پهلوی، جیده اندرز پوریوت‌کیشان، ۱۳۷۱: ۸۶.

۳- در مقدمه پایان‌نامه، تعریف مورد نظرم از سه مفهوم اسطوره، افسانه و حماسه را ارائه کرده‌ام.

۴- به‌عنوان نمونه، باور اسطوره‌ای در مورد اینکه زیر زمین جایگاه دیوها است، در ادبیات غنایی تبدیل می‌شود به زندگی دیو در ته چاه که جلوی آب را می‌گیرد و... یکی از نمونه‌های چنین داستان‌هایی، داستان عامیانه «کچلک» است که انجوی شیرازی در کتاب خود بازگو کرده است (شریف‌نسب، مریم، ۱۳۹۴، روایت پژوهی داستان‌های عامیانه ایرانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۴۶-۵۴).

نخستین دوگانه در جهان‌شناسی انسان خردمند پدید آمده که بر اساس آن جهان دوگانه دانسته شده است: الف) جهان روشنایی (روز) که سازنده‌اش را آهوره‌مزدا می‌نامیده‌اند و نمادش خورشید بوده است؛ ب) جهان تاریکی (شب) که ساخته آهریمن^۱ پنداشته می‌شده و ماه را به‌عنوان نمادش برگزیده بوده‌اند^۲.

افزایش دانش و ژرفا یافتن بینش دانش‌مندان - بینش‌مندان کهن و پرورش یافتن دانایی^۳ ایشان، دوگانگی‌های دیگری را برایشان آشکار می‌کرده که برخی فراگیتایی - فروگیتایی بوده‌اند. بی‌گمان، آشنایی گروهی از مردمان با پدیده‌های فراگیتایی یا فروگیتایی چه در خواب، چه در حالت‌های خاص (خلسه) در بیداری، مفهوم‌ها و واژه‌های تازه‌ای وارد فرهنگ و زبان می‌کرده است، مفهوم‌ها و واژه‌هایی که برای دیگران قابل درک نبوده، چراکه از آنها برای سخن گفتن از پدیده‌هایی استفاده می‌شد که برای دیگران غیرقابل دیدن و درک کردن بوده‌اند. بدین‌گونه، دوگانه تازه گیتی - مینو پدید آمده و در ادامه کاوش‌ها و کنکاش‌های جویندگان دانش و ژرفابخشدگان به بینش، دوگانه‌های تازه‌ای چون گیتی دوگانه: جهان زندگان و جهان مردگان؛ مینوی دوگانه: سپنتامینو (جهان روشنایی، تابندگی، گرما، سرشار از هیاهوی برآمده از جنبش و گسترش‌یابندگی، پروراندۀ زندگی و...) و آنرمینو (جهان تاریکی، سرما، خاموشی، افسردگی، بی‌جنبشی، کاهندگی، خشم، مرگ‌آفرینی و...) پدیدار شده‌اند. رازآشنایان کهن (اسطوره‌سازان) ناچار بوده‌اند که برای سخن گفتن از چیزهایی که همانندی در گیتی نداشته‌اند، دست به دامن تمثیل شوند و با تشبیه آن پدیده‌های فراگیتایی - فروگیتایی به پدیده‌های گیتایی قابل درک برای مردمان عادی، آنان را هم با رازهای پنهان جهان آشنا کنند. بدین‌گونه، داستان‌های اسطوره‌ای نخستین پدیدار شده تا به یاری آنها از آنچه در گفتار نمی‌گنجد سخن گفته شود.

از سوی دیگر، در روزگارانی که انسان خردمند دریافت که بجز سازندگان جهان دوگانه (آهوره‌مزدا و آهریمن) و زیردستان ایشان (آئوراها و دیوها)، جنبۀ مینوی عناصر گیتایی، از جمله خود مردمان هم در شکل‌گیری و روند رویدادها تأثیرگذار هستند، باور به سه‌بُنی (کیش مهر) پدیدار شده و اسطوره‌های نخستین برای سازگار شدن با دانش و بینش تازه، به افسانه‌ها دگرگون شده‌اند که در آنها علاوه بر نادیده نگرفتن جایگاه آهوره‌مزدا، آهریمن، آئوراها و دیوها؛ مردمان، جانوران، گیاهان و پدیده‌های بی‌جان گیتی (آب، باد، آتش، خاک) نیز در پیدایش، روند و فرجام رویدادها نقش‌آفرینی می‌کنند. بنابراین، قالب تازه‌ای از داستان‌ها برای انتقال دستاوردهای دانشی - بینشی پدید می‌آید که آمیخته‌ای از اسطوره و افسانه بوده است که در آنها، عناصر گیتایی، به‌ویژه مردمان خاص، در ادامه آفرینش‌های عناصر فراگیتایی، به آفرینش نهادهای فرهنگی (زبان، کیش، جشن، دین، آیین) و سازه‌های تمدنی (ابزارها، پناه‌گاه‌ها، پوشاک، آرایه‌ها، نهادها لشکری و کشوری) دست می‌یازند.

گام سوم دگرگونی در داستان‌های اسطوره‌ای نخستین، هنگامی برداشته شده که در پی چاره‌اندیشی‌ها و آفرینش‌های فرهنگی و تمدنی گروهی از مردمان در زمینه‌های مختلف، دارایی‌هایی (ابزار، پوشاک، دام، خانه، کشتزار، انبار غله و...) فراهم می‌شود که در معرض تازش و چپاول دیگر مردمان و جانوران بوده است. بدین‌روی، دارندگان دارایی، هنگامی که می‌دیدند، درخواست‌هایشان از آئوراها، دیوها و ایزدان (جنبۀ مینوی پدیده‌های گیتی) بی‌پاسخ می‌ماند، درمی‌یافتند که برای پاسداری از آنچه برای خود فراهم کرده بوده‌اند، چاره‌ای ندارند بجز آنکه خود دست به کار شوند و با تازندگانی که

۱- در بندهش چنین آمده: «گوهر آهریمن سرد و خشک، جای تاریک و گنده، در برابر (جهان) بالا پیدا است» (بندهش، ۱۳۹۰، ترجمۀ مهرداد بهار، تهران: توس، ص ۱۲۲).

۲- به درستی نمی‌دانیم مفهوم‌ها و واژه‌هایی چون آهوره‌مزدا، آهریمن، گیتی، مینو، خورشید، ماه و... (در شکل کهن خود) که برای پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های گیتی ساخته شده و در اوستا ماندگار شده‌اند متعلق به چه زمانی هستند؛ شاید نخستین بنیان‌گذاران زبان و فرهنگ، واژه‌های دیگری را برای سخن گفتن درباره این مفهوم‌ها به کار می‌برده‌اند.

۳- دانایی: توانایی پردازش آگاهی‌ها و درک کردن قوانین و پیوند میان پدیده‌های گوناگون.

می‌خواستند دارایی‌های آنها را به تاراج ببرند، رویارویی کنند. بدین‌گونه، بُن یا گوهر تازه‌ای به سه‌بُن پیشین افزوده شد و انسان خردمند خود را هم‌تراز بُن‌های دیگر دید تا باور به بنیان یافتن جهان هستی بر چهاربُنی (کیش مزدیسنا) را پی‌ریزی کند.

با پدیداری دگرگونی در دانش و بینش، نخبگان، برای سازگار شدن مردمان با شرایط تازه و برآورده کردن نیازهای تازه، به بازآفرینی داستان‌هایی می‌پرداخته‌اند که پاسدار بُن‌مایه‌های فرهنگ و تمدن ایشان بود تا به آنها پویایی و انگیزانندگی متناسب با شرایط و نیازهای تازه بدهند. بدین‌روی، داستان‌های اسطوره‌ای - افسانه‌ای در قالب تازه حماسه بازآفرینی شده است که در آنها به جای نقش‌آفرینی پدیده‌هایی فراگیتایی - فروگیتایی، انسان‌های خاص (پهلوانان و جادوگران) در آغاز، روند و فرجام رویدادها نقش اصلی را دارند. بنابراین، در حماسه می‌توان نشانه‌های داستان‌های کهن‌تر اسطوره‌ای و افسانه‌ای را بازیافت، چراکه استخوان‌بندی حماسه‌ها، اسطوره‌ها بوده‌اند که با پوششی افسانه‌ای فربه شده‌اند، حماسه نیز پوست و پوشاکی رنگارنگ و پُر‌نقش و نگار بوده است تا این پیکره نیرومند و رازمند را باشکوه‌تر و زیباتر جلوه دهد. نکته درخور توجه اینکه، با وجود دگرگونی در شیوه بیان و افزوده شدن آرایه‌های گوناگون، بنیان اسطوره‌ای داستان‌ها در روایت‌های افسانه‌ای و حماسی حفظ می‌شده است. به گفته مختاری، بر اساس الگوسازی از کردارها و رویدادهای آغازین؛ همچنین، جان و ساخت نخستین آنها؛ داستان‌های تازه‌ای پرداخته می‌شده که ضمن وفاداری به ساخت و جان کهن، از ویژگی‌های زمینی‌تر و تاریخی‌تر برخوردار بوده‌اند.^۱

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، هنگام بازخوانی *اوستا* و متن‌های فارسی میانه زردشتی، درمی‌یابیم که در روایت‌های مربوط به روزگاران پیش از پیدایی بهدینی، تدوین‌کنندگان این متن‌های باستانی از سه کیش: پوریوت‌کیشی، کیش مهر^۲ و کیش مزدیسنا سخن گفته‌اند. دیرزمانی است که واژه‌های کیش و دین مترادف انگاشته شده و این پندار پدید آمده که این دو واژه برای سخن گفتن از پدیده‌ها و مفهوم‌هایی همسان یا یکسان ساخته و به کار برده شده‌اند. در متن‌های کهن بر جای مانده از روزگاران باستان، می‌توان نشانه‌هایی یافت که کیش را پدیده‌ای مرتبط با آثورها، آشا، خرد، آتش، خورشید، شادی، زندگی و نیکی‌های گوناگون نشان می‌دهند. درحالی‌که، دین یا دَئنا (که می‌توان آن را از نظر ریشه، ریخت و مفهوم با دیو یا دَئو در پیوند دانست) با ستیزه‌جویی، تاریکی، ترس، مرگ و بدی‌های گوناگون مرتبط به شمار می‌آمده است.

پیش‌تر، از باورهای کهنی سخن گفتم که بر اساس آنها، جهان مینو دارای دوگانگی به شمار می‌آمده است و سازندگانشان در ستیز با یکدیگر بوده‌اند. در روند گذر مردمان خردمند از عصر اسطوره‌ای به عصر افسانه‌ای و از عصر افسانه‌ای به عصر حماسی، نقش مردمان در رویارویی میان اهوره‌مزدا و اهریمن پررنگ‌تر شده و آنان از پدیده‌هایی بازیچه‌گون در دست آثورها، دیوها و ایزدان، به بازیگرانی تبدیل شده‌اند که پیروزی نهایی اهوره‌مزدا بر اهریمن وابسته به عملکرد آنان دانسته شده. چنین دگرگونی شگفت‌انگیزی، برآمده از شناخت روزافزون نخبگان کهن از جهان، قوانین علت و معلولی حاکم بر پدیده‌ها و توانمندی‌های مردم بوده است. بر اساس این شناخت، بینش‌مندان روزگاران باستان به این باور رسیده بوده‌اند که مردمان، فراتر از پیکر گیتایی، کالبدی ناپیدا دارند که برای آن پنج بخش یا نیرو برشمرده‌اند^۳ (۲-۲):

۱- مختاری، محمد، ۱۳۷۹، *حماسه در رمز و راز ملی*، تهران: توس، چاپ دوم، ص ۱۰۰.

۲- ترکیب «کیش مهر» در *اوستا* و متن‌های پهلوی باقی‌نماده است اما در عصر اسلامی بازآفریده شده است، شاید بتوان حذف این عبارت از متن‌های باستان را با رویارویی «رستم» نماد مهرپرستی با «اسفندیار» نماد بهدینی (زردشتی‌گری) و کشته شدن او به دست رستم مرتبط دانست.

۳- یسنا، ۱۳۵۶، ج ۱، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم، ص ۲۲۸.

آهو^۱ به معنی «جان»، دَئنا^۲ به معنی «دین»، بئوذ^۳ به معنی «بوی» یا توانایی درک کردن، اورون^۴ به معنی «روان» و فروشی^۵ یا فروهر، بخش ناشناخته، نامیرا و ازلی - ابدی انسان. برای تفسیر این باور کهن، می‌توان گفت: هنگامی که مردمان زنده هستند، پیکرشان با برخورداری از نیروی جان (نیروی پیونددهنده پیکر و روان) جاندار و زنده است و هرگاه جان از تن بیرون برود (پیوند پیکر گیتایی و کالبد روانی گسیخته شود) دچار مرگ گیتایی^۶ می‌شوند. روان نیز از دو نیروی دَئنا و بئوذ برخورداری است، نیروی نخست (دَئنا) ما را توانا به برقراری پیوند با دَئوها یا دیوها می‌کند و امکان راه یافتن به جهان تاریکی (فروگیتایی) را پدید می‌آورد؛ نیروی دیگر (بئوذ) نیز برای ما توانایی برقراری پیوند با آئورها را فراهم می‌کند و به یاری آن می‌توانیم به جهان روشنایی (فراگیتایی) راه پیدا کنیم. فروهر نیز بخش ناشناخته مردم است.^۷

پیوند یافتن با دیوها به یاری دَئنا، پدیده دین (پیوند ناپیدای میان مردم با دیو) را به وجود می‌آورد؛ دین‌داران نیز به فرمان دیوها یا خودخواسته برای آشکار کردن پیوستگی‌شان با دیوها، گفتار و کرداری را پیش می‌گرفتند که آیین^۸ خوانده می‌شده است. از آنجاکه بر اساس باورهای کهن، دیو اهریمنی است و اهریمن در پی نابودی مردمان و همه آفریده‌های سپنتایی - و اگر نشد، آلوده کردنشان به پلیدی، درد، اندوه، تباهی و... - پس، شگفت‌انگیز نیست که آیین‌های دینی باستانی، ویژگی‌های مشترکی چون خودآزاری، دیگرآزاری، زندگی‌ستیزی، اندوه‌ستایی و... داشته‌اند و دین‌داران را به انزواطلبی، ستیزه‌جویی و جنگ‌افروزی سوق می‌داده‌اند. از سوی دیگر، پیروان کیش که از جهان تاریکی و باشندگانش (دیوها) دوری می‌جستند، از انزوا، آزارگری، ستیزه‌جویی و اندوه دوری می‌کرده‌اند و به هر بهانه‌ای جشن^۹ (مجموعه‌ای از گفتارها و کردارهای شادی‌برانگیز و زندگی‌پرور) برپا می‌داشتند تا سپاسگزاری و ستایش (یزش) خود را از خوبی‌ها و آفریده‌های نیک آفریدگار جهان و پروردگار جهانیان^{۱۰} آشکار کنند.

با توجه به آنچه یادآوری شد، اگر تقابل کیش و دین را اساس تقسیم‌بندی‌های هزاره‌ای - اسطوره‌ای قرار دهیم، می‌توان تاریخ اساطیری ایران را به پنج دوره تقسیم کرد: ۱) هزاره پیدایش و رواج پوریوت‌کیشی (روزگاران کیومرث تا جمشید)، ۲) هزاره نهادینه شدن دین استوار بر اهریمن‌پرستی (روزگار ضحاک)، ۳) هزاره پیدایش و رواج کیش مهر (روزگاران فریدون تا کیخسرو)، ۴) دگرگونی کیش مهر و پیدایش کیش مزدیسنا (روزگار کوتاه‌مدت کیخسرو)، ۵) هزاره نهادینه شدن آمیختگی آموزه‌های مزدیسنا با باورهای دینی و پیدایش بهدینی (روزگار لهراسب - گشتاسپ - زردشت). اگر این فرض‌ها درست باشد، هیچ‌کدام از عناصر بنیادین اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌ها (شخصیت‌ها و رویدادها) را نمی‌توان پدیده‌هایی گیتایی به شمار آورد و این داستان‌ها را با معیارهای تاریخی - ادبی ارزیابی و بررسی کرد؛ بلکه، باید برای تک‌تک آنها کارکرد و مفهوم فرهنگی - اجتماعی پیدا کرد که در چارچوب تقابل پیروان کیش و باورمندان به دین که دو گونه رویکرد زندگی‌گرا و زندگی‌ستیز پدید می‌آورده، معنی‌دار باشد.

1. ahu
2. daenā
3. baoōa
4. urvan
5. fravaši

۶- درباره دوگانگی مرگ در فصل یکم، گفتار «فریدون» سخن خواهم گفت.

۷- درباره چستی و خاستگاه فروهر هیچ داده درخور توجهی در متن‌های باستانی یافت نمی‌شود.

۸- آیین و آیین هم‌ریشه هستند و می‌توان آنها را یک واژه به شمار آورد، چراکه هر دو به یک معنی هستند: ابزاری برای نمایان کردن آنچه ناپیدا است.

۹- کهن‌ترین جشنی که در شاهنامه از آن یاد شده، جشن سده است که در روزگار هوشنگ برای پاسداری و بزرگداشت آتش بنیان گذاشته شده بوده. دومین جشن روزگار پوریوت‌کیشی، جشن نوروز بوده که در روزگار جمشید برپای آن را رایج کرده بوده‌اند. سومین جشن بزرگ ایرانی نیز پس از شکست ضحاک و هنگام پادشاهی فریدون بنیان یافت که مهرگانش نامیده بوده‌اند.

۱۰- دو مفهوم «آفریدگار» و «پروردگار» با هم تفاوت دارند، در ساختارهای استوار بر یگانه‌پرستی، پروردگار بودن را صفتی از صفات‌های خدای یگانه معرفی کرده‌اند، اما بی‌گمان، در روزگاران پیش از پیدایش باور به وجود خدایی یگانه که دارند همه صفات‌های خدایان پیشین به شمار می‌آمده، آفریدگار صفت «مزدا» و پروردگار صفت «سپندارمذ» (یکی از امشاسپندان) بوده است.

در این میان، اسطوره ضحاک داستانی کامل است که آغاز، روند و انجامی روشن دارد و می‌توان در عناصر بنیادین و ریزساختارهای آن، نشانه‌هایی از درستی فرض‌های مطرح شده را پیدا کرد و داستان تقابل جمشید - ضحاک و به فرمانروایی رسیدن ضحاک را با اسطوره تقابل اهوره مزدا - اهریمن و به فرمانروایی رسیدن اهریمن (محدود از نظر زمانی) مطابقت داد و آن را روایت حماسی آن اسطوره کهن‌تر به شمار آورد. برای آشکار شدن این همانی پنهان در اسطوره ضحاک، نخست باید با نگرشی دگرگونه، دیدگاهی تازه و به کار گرفتن چارچوب نظری - روشی علمی و آزموده شده پدیدارشناسی ساختارگرا، شخصیت‌های نقش‌آفرین در اسطوره، جانوران نام برده شده در داستان، سرزمین‌هایی که رویدادها در آنجا رخ می‌دهند، رویدادها، بُن‌مایه‌های اسطوره‌ای و... به کار رفته در اسطوره را بازشناسی کنیم. در گام دیگر، باید ریزساختارهای تشکیل‌دهنده ساختار کلی اسطوره نیز پدیدارشناسی شود تا بتوان اسطوره ضحاک را به عنوان پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی در روزگاران کهن ایران باستان بازشناسی کرد.

۱) شخصیت‌های داستان

با توجه به فرض‌هایی که مطرح شد، می‌توان شخصیت‌ها، رویدادها و دیگر عناصر اسطوره ضحاک را نمادهایی به شمار آورد که برای سخن گفتن از پدیده‌هایی فرهنگی - اجتماعی ساخته شده‌اند که بی‌گمان داستان بخشی از تاریخ مردمان این سرزمین در آنها، با زبانی نمادین و روایتی ویژه حفظ شده است.

- جمشید

جمشید یکی از شخصیت‌های اسطوره‌ای هندوایرانی پُر جاذبه است که آوازه‌اش مرزهای زمان و مکان را درنوردیده. نام و نشانه‌های ویژه پادشاهی باشکوه و بی‌مانندش را در اسطوره‌های ودایی هند، *اوستا*، متن‌های فارسی میانه زردشتی، متن‌های تاریخی سده‌های نخست عصر اسلامی، ادبیات فارسی و... می‌توان یافت. برخی ویژگی‌های جمشید در ادبیات سانسکریت و *اوستا* همسان و گاه یکسان هستند؛ بدین‌روی، با وجود ناهمسانی‌هایی قابل توجه در روایت‌ها هندی و ایرانی، اسطوره‌شناسان در یکی بودن این دو شخصیت هندی و ایرانی هم‌سخن شده‌اند.

در ریگ‌ودا^۱ پدر یم^۲ (در *اوستا*: یم^۳؛ در *شاهنامه*: جمشید) دارای جایگاهی خداگونه بوده است؛ فرزندان او (یم و خواهرش یمی^۴) نخستین جفت انسان معرفی شده‌اند که مردمان دیگر از آنان پدید آمده‌اند. همچنین، یم با اینکه در شمار خدایان نبوده، از جاویدانان بوده است. همانند خدایان در روشنی مطلق آسمانی زندگی می‌کرد و به مردمان زندگی دراز می‌بخشید و آنها نیز وی را همانند خدایان، بزرگ می‌داشتند و برایش شیر چرب و پُر از روغن هدیه می‌کردند. در دیگر متن سانسکریت، منظومه حماسی *مهابهارت*^۵، یم شباهت بیشتری به یم *اوستا* دارد، بر اساس این متن، از سویی گفته شده که در روزگار او مرگ وجود نداشته، از سوی دیگر، مرگ «راه یم» خوانده شده است؛ همچنین، یم برای میراندن مردمان دو عامل در اختیار دارد و به وسیله مرگ آنان را به مسکن اجدادشان راهنمایی می‌کند^۶.

در چندین بند *اوستا* نیز از یم یاد شده است (۲-۳): یسنا، هات ۳۲، بند ۸؛ یسنا، ها ۹ (هوم‌یشت)، بندهای ۳، ۴ و ۵؛ آبان‌یشت، کرده ۷، بندهای ۲۴-۲۷؛ گوش‌یشت، کرده ۲، بندهای ۷-۱۱؛ فروردین‌یشت، کرده ۲۹، بند ۱۳۰؛ رام‌یشت، کرده

1. Rig Veda
2. Yama
3. Yima
4. Yami
5. Mahabharata

۶- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۲، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، صص ۴۲۵ و ۴۲۶.

۷- یم در این بند از گناهکاران معرفی شده است.

۴، بندهای ۱۴-۱۷؛ ارت‌یشت یا اشی‌یشت، کرده ۴، بندهای ۲۷-۳۱؛ زامیادیش، کرده ۶، بندهای ۳۰-۳۸؛ وندیداد، فرگرد ۱، بندهای ۴۳-۴۴. همچنین در بخش‌های گمشده/اوستا نام نیم چندین بار آمده بوده که تنها قسمت‌هایی از آنها در دینکرد (کتاب‌های هشتم و نهم) به فارسی میانه زردشتی ترجمه شده است.^۲

ویژگی‌های جمشید در متن‌های فارسی میانه زردشتی، مانند رخسندگی و خورشیددیدی، شهریاری ورجاوندش در «ور جمکرد» تا روز رستاخیز، انوشکی و بی‌مرگی بخشیدنش به مردمان، همسری‌اش با پری در بُن دریای فراخکرت و رفتن‌اش به دوزخ برای آگاهی از راز دیوان و... همه نشان می‌دهند که پیش از پیدایش دین زردشتی، در ایران نیز جمشید مانند همتای ودایی‌اش سرشتی ایزدی داشته و به احتمال زیاد به‌عنوان «نخستین انسان» تجسم گیتایی ایزدی در روی زمین به شمار می‌آمده است.^۳

در شاهنامه، جمشید موبد - شهریاری است که با نرم کردن آهن، جنگ‌افزار، خود و زره می‌سازد؛ به مردمان رشتن، تافتن، بافتن، دوختن و شستن می‌آموزاند؛ مردمان را به چهار گروه تقسیم می‌کند؛ با سنگ، گچ و خشت قالب‌زده، گرمابه، کاخ بلند و ایوان می‌سازد؛ گوهرهایی چون یاقوت، بیجاده، سیم و زر را از سنگ خارا بیرون می‌آورد؛ رازهای پزشکی و درمانگری، کشتی‌رانی و مواد خوشبو را آشکار می‌کند؛ تختی می‌سازد که دیوها آن را از هامون به گردون برمی‌افرانند؛ بر جهان فرمانروایی می‌کند، اما با گرفتاری به خودبزرگ‌بینی، فرّیزدان از او گسیخته، جهان پر از گفت‌وگوی می‌شود و کار به چیرگی ضحاک بر پادشاهی او می‌انجامد. در فرجام داستان نیز، جمشید پس از صد سال زندگی پنهانی، به دست ضحاک افتاده و با ارّه به دو نیم می‌شود.^۴

پژوهشگران و سخن‌پروران، در بررسی اسطوره جمشید، همواره به نام، تبار، جایگاه، دستاوردها، نیکی‌ها، گناهان و سرنوشت جمشید توجه کرده و هریک به فراخور دانش، بینش و گرایش‌اش، از این دریای ژرف اسطوره‌ای، ذرّی بیرون کشیده، سفته یا ناسفته به دیگران نمایانده‌اند. در این میان، تاکنون کسی به پیوند و همسانی‌های اسطوره جمشید و داستان پوریوت‌کیشان نپرداخته است. شگفت این‌که، با نگرش از دیدگاهی تازه به داده‌های مربوط به اسطوره جمشید و تطبیق آنها با داده‌های مرتبط با پوریوت‌کیشان، می‌توان همسانی‌هایی یافت و برای ارائه تفسیر تازه‌ای از این اسطوره، فرض‌هایی را مطرح کرد؛ فرض‌هایی مانند:

۱) اسطوره جمشید تلفیقی از اسطوره‌های پیش از خود بوده است و در آن عناصری از اسطوره‌های پیشین را (آفرینش پیش‌نمونه‌های مینوی پدیده‌های گیتایی، نخستین انسان، نخستین زوج انسانی و نخستین انسان تمدن‌ساز) می‌توان دید؛ به سخن دیگر، می‌توان اسطوره جمشید را ترکیب و بازآفرینی شاخ و برگ یافته اسطوره‌های هزاره کیومرث تا جمشید دانست.

۲) با توجه به شواهد آشکارکننده زمان پیدایش و رواج کیش مهر در شاهنامه و متن‌های عصر اسلامی که آن را با روزگار فریدون هم‌پوشان می‌نمایانند، زمان پیدایش و رواج پوریوت‌کیشی، با هزاره جمشید هم‌پوشانی پیدا می‌کند.

داده‌هایی در متن‌های باستانی به‌جا مانده که آنها را می‌توان نشانه‌هایی از تلفیق ویژگی‌های شاخص اسطوره‌های پیشین و برآمدن اسطوره جمشید دانست. این داده‌های نشان‌دهنده همسانی‌های اسطوره جمشید با اسطوره‌های پیش‌جمشیدی را می‌توان به گونه ذیل خلاصه کرد:

۱- فرگرد دوم وندیداد به طور کامل به بخشی از داستان جمشید (هم‌سخنی جمشید با اهوره‌مزدا، آگاه شدن او از در پیش بودن زمستان بزرگ، ساختن ور و ویژگی‌های آن) اختصاص دارد.

۲- صفا، ۱۳۵۲: ۴۲۷-۴۳۶.

۳- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۵۷، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۲۵، صص ۱-۶۱.

۴- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۵۲، ب ۱۸۶.

۱) بر اساس الگوی آفرینش در باورهای اسطوره‌ای ایرانی، پیش از آفرینش پدیده‌های گیتی، نخست پیش‌نمونه‌های مینوی آنها آفریده شده‌اند؛ کیومرث در آغاز پیش‌نمونه مینوی انسان بوده، در روایت ودایی اسطوره جمشید نیز، او نخست همانند ایزدان نامیرا آفریده شده و در روشنائی آسمان بوده است، که می‌توان این ویژگی‌های نسبت داده شده به جمشید را نشانه‌ای بازمانده از اسطوره آفرینش نخستین پیش‌نمونه مینوی انسان (مینوی هندی/ کیومرث ایرانی) و انتقال او از مینو (جهان نامیرایی) به گیتی (جهان میرندگی) به شمار آورد.

۲) جمشید نماد نخستین انسان خردمند (کیومرث گیتی) نیز هست. پادشاهی جمشید پیش از پدیداری زمستان بزرگ که هر شبانه‌روزش یک سال طول می‌کشد (عصر یخبندان) آغاز می‌شود و تا چندی پس از پایان زمستان بزرگ ادامه می‌یابد.^۱ در این اسطوره نشانه‌هایی از تلاش‌های خردگرایانه نخستین انسان‌های بنیان‌گذار فرهنگ و تمدن دیده می‌شود که به جای تلاش برای پیوستگی یافتن با فراگیتی (در فرگرد دوم *وندیداد*: رد کردن پیشنهاد اهوره‌مزدا درباره پذیرش و ابلاغ دین از سوی جمشید)، خردگرایی پیش گرفتند تا گام‌به‌گام به یاری خرد خود، گیتی را با استفاده از ابزارهای اهوره‌داده (سوورا^۲ و اشترا)، آبادان کنند. در این دوره، مردمان تلاش می‌کردند که به یاری چاره‌جویی‌های خردگرایانه، برای رهایی از اموری چون مرگ، گرسنگی، تشنگی، سرما، گرما و... چاره‌اندیشی کنند. گویا این آرزوی دیرینه، در اسطوره جمشید به گونه موفقیت او در دور راندن آن آفت‌ها از گیتی به یاری ساختن پوشاک، خانه، جنگ‌افزار و... بازتاب یافته است؛ دستاوردهایی که برخی از آنها به پادشاهان پیشاجمشیدی نیز نسبت داده شده‌اند؛ به سخن دیگر، برخی دستاوردهای شاخص پیشین (از کیومرث تا طهمورث) در آفرینش اسطوره‌ای تازه به جمشید نسبت داده شده‌اند.

۳) کیومرث نخستین انسانی بوده که به گفتار و آموزش اهوره‌مزدا گوش فراداده^۳، جمشید را هم نخستین انسانی خوانده‌اند که با اهوره‌مزدا هم‌سخن شده^۴؛ کیومرث نخستین آموزاننده، آتریان، کشاورز، ستورپرور، رزم‌آزما و... بوده است^۵، برای جمشید نیز برخی ویژگی‌های همسان برشمرده‌اند^۶. از زیبایی کیومرث سخن‌ها گفته شده است^۷، همچنین درباره زیبایی جمشید^۸، هوشنگ^۹ و طهمورث^{۱۰}. کیومرث را نخستین پیش‌نمونه انسانی دانسته‌اند که مرگ را تجربه کرده (به دست اهریمن بیمار و سپس کشته شده)، جمشید نیز نخستین انسانی به شمار آمده که به جهان مردگان رفته است.

۴) بخش نخست نام جمشید (فارسی: جم/ اوستایی: ییم/ سانسکریت: یم) را توأمان و همزاد ترجمه کرده‌اند^{۱۱}. این بخش نام وی با واژه‌های «jumeau در فرانسوی، gemelo در اسپانیایی، جُمَلی در گویش بردسیری، جَمَل در گویش راوری و

۱- بر اساس روایت *وندیداد* بخش نخست فرمانروایی جمشید (پیش از فرارسیدن زمستان بزرگ) هزار سال طول می‌کشد، او سیصد سال هم در ور جمکرد روزگار می‌گذراند؛ درباره مدت زمان فرمانروایی جمشید پس از پایان زمستان بزرگ تا اَره شدنش به دست ضحاک روایتی نداریم، ولی همین روایت به ظاهر ۱۳۰۰ ساله (فراموش نشود که هر روز در این روزگار سیصد ساله با یک سال مقایسه شده)، همراه با یکی از روایت‌های ابوریحان بیرونی در آثارالباقیه که از مدت ۹۱۰ سال فرمانروایی و ۱۰۰ سال پنهانی جمشید (در مجموع ۱۰۱۰ سال) نشان می‌دهند که زمان روزگار جمشیدی بیش از یک هزاره (هزار سال) بوده است و هزاره در نمادسازی اسطوره‌ای ایران نشان‌دهنده عدد هزار نیست. شواهد دیگری هم هست که نفی‌کننده باور عامیانه هزار سال پنداشتن هزاره اسطوره‌ای است، مانند مفهوم هزار در واژه‌های مرکب هزارپا و هزاردستان.

۲- داشتن سوورا علاوه بر جمشید به ضحاک هم نسبت داده شده است (تفضلی، احمد، ۱۳۵۴، «سوورای جمشید و سوورای ضحاک»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال ۲۲، شماره ۴، صص ۴۸ تا ۵۰).

۳- یشت‌ها، ۱۳۵۶، ج ۲، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، ص ۸۷.

۴- *اوستا*، ۱۳۸۵، ج ۲، به روایت جلیل دوستخواه، تهران: مروارید، چاپ دهم، ص ۶۶۶.

۵- یشت‌ها، ۱۳۵۶، ج ۲، صص ۷۸ و ۷۹.

۶- صدیقیان، مهین‌دخت، ۱۳۷۵، *فرهنگ اساطیری - حماسی ایران*، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۸۷-۹۰.

۷- همو، صص ۴ و ۵.

۸- همو، ص ۷۸.

۹- همو، ص ۳۹.

۱۰- همو، ص ۵۹.

۱۱- یشت‌ها، ۱۳۵۶، ج ۱، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۸۱.

جَمَلی در گویش فردوس، به معنی دوقلو، قابل مقایسه است.^۱ دوقلو معنی دادن بخشی از نام جمشید (همزادی با خواهرش) را می‌توان برگرفته از اسطوره زوج نخستین (مشى و مشیانه) به شمار آورد. این برداشت را روایت ودایی که یم و یمی را نخستین زوج انسانی معرفی کرده، تقویت می‌کند.^۲

۵) جمشید همانند کیومرث، هوشنگ و طهمورث دارای فرّ، دادگری، شاه - پیامبری (موبد - شهریاری) و فرمانروا بر هفت کشور است، همچنین او را نیز سازنده ابزارها و جنگ‌افزارها، شهرها و... دانسته‌اند.

۶) به جمشید ساخت خانه، کاخ، گرمابه و... نسبت داده شده که شبیه به مهم‌ترین ویژگی نسبت داده شده به هوشنگ به‌عنوان سازنده خانه‌های خوب است.^۳

۷) جمشید همانند طهمورث بر دیوان فرمانروا شده است؛^۴ طهمورث بر دیوان پیروز شده و اهریمن را به بند کشیده و بر او سوار می‌شود، جمشید نیز فرمانروا بر دیو و پری است و تختی دارد که دیوها آن را فراز برده و حمل می‌کنند؛ همچنین او نخستین نویسنده است،^۵ همان‌گونه که طهمورث^۶ نخستین کسی بود که نوشتن را از دیوها فرا گرفت.^۷

از سوی دیگر، نشانه‌هایی از هزاره پوریوت‌کیشی در متن‌های پهلوی، از جمله «چیده اندرز پوریوت‌کیشان»^۸ به‌جا مانده است که با تطبیق آنها با داده‌های مرتبط با اسطوره جمشید، می‌توان گفت که هزاره جمشید با هزاره پوریوت‌کیشی هم‌پوشانی دارد. داده‌های مربوط به ویژگی‌های روزگار پوریوت‌کیشان را به ترتیب ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۱) پوریوت‌کیشان نخستین آموزگاران کیش و نخستین دارندگان دانش درباره دین هستند (مشابه پیشنهاد آموزانده شدن دین به جمشید برای نخستین‌بار).

۲) روزگار پوریوت‌کیشی، هنگام خردگرایی است که در آن معیار سنجش امور، گروش (باورمندی) و چاره‌اندیشی‌ها خرد بوده است (جمشید نیز نماد خردگرایی است و در این راه به اندازه‌ای پیش می‌رود که در دام خودخداانگاری می‌افتد).

۳) پوریوت‌کیشان زندگی‌گرا هستند، نه آخرت‌گرا؛ در پی تشخیص سود و زیان به یاری خرد بوده‌اند. بدین‌روی، بر ضرورت اهمیت دادن به پیوند خانوادگی، پرداختن به کشاورزی - دام‌پروری و خردجویی تأکید می‌کرده‌اند (همسان عدم پذیرش ابلاغ دین از سوی جمشید و پذیرش خویشکاری تلاش برای آبادانی جهان).

۴) پوریوت‌کیشان از رنج تکاپوی شبانه‌روزی برای رفع نیازهای زیستی رها شده و یک‌سوم شبانه‌روز را به دانش‌اندوزی از طریق رفتن به خانه آتشان و انجمن بهان و پرسش درباره خرد از خردمندان (اهلوان) اختصاص می‌دهاند و به مسئولیت پدر و مادر در زمینه آموزش کودکان تأکید می‌کرده‌اند (یادآور ویژگی پُرننگ آموزاندگی جمشید در زمینه‌های گوناگون).

۵) به دُوئنی باور داشته‌اند (یکی آفریننده و دیگری ویرانگر) که همین باور بنیادین، برانگیزاننده پرسش‌هایی خردگرایانه بوده است، پرسش‌هایی که مردمان را به تکاپو و امی داشت تا بیندیشند که در آفرینش و پیدایش چیزها و امور،

۱- قائمی، فرزاد، ۱۳۹۲، «بررسی کهن‌الگوی انسان نخستین و نمودهای آن در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی بر مبنای اسطوره‌شناسی تحلیلی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۳۱، صص ۱۰۱-۱۲۶.

۲- بشت‌ها، ج ۱، ۱۳۵۶: ۱۸۱.

۳- همو، ۱۷۹.

۴- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۱، ب ۶.

۵- صدیقیان، ۱۳۷۵: ۸۴.

۶- در البدء و التاريخ، کیومرث نخستین کسی معرفی شده که خط نوشته و آن را به مردمان آموخته است (نک: صدیقیان، ۱۳۷۵: ۹).

۷- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۳۷، بپ ۴۰-۴۴.

۸- عریان، ۱۳۷۱: ۸۶-۹۳.

چه چیزهایی نقش دارند؟ و جایگاه هریک کدام است؟ در این میان، در باور پوریوت کیشان، در جهان، خورشید برترین جایگاه را داشته، آمرزنده بوده، با مردم سخن می گفته و به ایشان فرمان می داده است (برای جمشید ویژگی هایی مرتبط با خورشید برشمرده شده است: درخشان بودن؛ نگاه خورشیدگون داشتن؛ نشسته بر تخت و چون خورشید تابان در آسمان به وسیله دیوها جابه جا شدن؛ زندگی بخشی، دورکننده مرگ از مردمان و جانوران و خشکی از گیاهان).

۶) در پایان هزاره پوریوت کیشان آشفته گی پدیدار شده، دین بدتری و بیدادی رواج یافته و کردار اهریمن و دیوان آشکار می شود (در پایان پادشاهی جمشید نیز آشوب و جنگ رخ می نمایاند و زمینه را برای فرمانروایی ضحاک فراهم می کند).

۷) برخی سفارش های پوریوت کیشان همسان ده اندرز نسبت داده شده به جمشید است.^۱ همچنین با بررسی داده های مربوط به روزگار فریدون، می توان گفت که کیش مهر در این روزگار بنیان گذاری شده و رواج یافته است.^۲ اگر این فرض پذیرفته شود، روزگار جمشید، روزگار پیدایی و رواج پوریوت کیشی خواهد بود. داده های مرتبط با موضوع پدیداری کیش و جشنی نو در روزگار فریدون (پس از شکست ضحاک و در بند شدن او) که در شاهنامه آمده را به گونه ذیل می توان خلاصه کرد:

۱) پس از تصرف کاخ ضحاک از سوی فریدون، او شهرناز و ارنواز را از شبستان بیرون آورده و روانشان را از تیرگی ها می شوید و راه ایزدی را به ایشان می نمایاند (۱-۲).

۲) پس از چیرگی فریدون بر ضحاک و به بند کشیدن او به فرمان سروش، از برافکندن آیین ناخوب ضحاک سخن گفته می شود (۱-۳). همچنین، فریدون به بر هم خوردن سازمان تقسیم اجتماعی مردمان به چهار گروه (از دستاوردهای روزگار جمشید) اشاره کرده و از بایستگی تغییر آن سخن می گوید که می توان آن را هم نشانه ای از پیدایش کیش و سازمان اجتماعی تازه به شمار آورد.

۳) مهم ترین شاهد پیدایش کیش مهر در روزگار فریدون را هم در بخش آغازین داستان پادشاهی فریدون می یابیم. در این روایت، روز تاجگذاری فریدون سر ماه مهر است؛ در آن روز، جشنی نو بنیان گذاشته می شود که مهرگان اش خوانده اند؛ دین فریدون نیز پرستیدن مهرگان معرفی شده است (۱-۴).

از مجموع آنچه یادآوری شد، با توجه به همسانی های اسطوره جمشید با اسطوره های پیشاجمشیدی و همچنین شواهد نشان دهنده پیدایی و رواج پوریوت کیشی، پیش از آغاز دژپادشاهی ضحاک، می توان نتیجه گرفت که جمشید نمادی بوده است از پیدایش، روند دگرگونی ها و فرجام نخستین کیش ایرانی (پوریوت کیشی) که با رفتاری بزرگان و نخبگان به خودبزرگ بینی و آلودنشان به پیوند برقرار کردن با فروگیتی به انحطاط گراییده و زمینه برای پُرگفت گو شدن جهان و

۱- دینکرد سوم، فصل ۲۸۷، بندهای ۲ تا ۱۲: «ده اندرز جم دارای رمه خوب به مردم که برآمده از خرد غریزی، سودمند برای آفریدگان، پسند دین به (= دین زرتشتی)، خواست آفریدگار است: (۱) یکی اینکه آفریدگار جهان را تباه نکنند جهان به شمار آوردن، گفتن و بدان پا بر جا ایستادن. (۲) یکی اینکه دیوان را برای (به دست آوردن) هیچ نعمتی نپرستیدن. (۳) یکی اینکه قانون را [میان مردمان] بزرگ گردانیدن و پا بر جا داشتن. (۴) یکی اینکه در هر چیزی «اعتدال» را اجرا کردن و «افراط» و «تفریط» را از آن دور کردن. (۵) یکی اینکه برادروار خوردن همچون برادران. (۶) یکی اینکه (جم) آموخت که پدروار آرزو را بیشتر برآورند، همان گونه که پدر آرزوی فرزندان را. (۷) یکی اینکه (جم) اندرز داد که به شایستگان همچون خویشان (تحت اللفظی: خویشوار) ببخشند، همان گونه که کسی از بخشیدن چیزی به خویشان سیر نمی شود. (۸) یکی اینکه برای ذخیره زمستان، در تابستان انبار آذوقه برای گوسفندان و مردمان آماده ساختن. (۹) یکی اینکه اندرز داد که گاو و بز و میش را برای اینکه به آنان دشواری نرسد و (همچنین) برای سود بیشتر مردمان اخته کنند. (۱۰) یکی اینکه گوسفند را پیش از رسیدن به حد جفت گیری نکشند، چنانکه میش و بز در چهار سالگی به مرحله جفت گیری می رسند. وضع جفت گیری این است: افزایش تن گوسفند و میش و بز تا چهار سال و در مدت چهار سال افزایش طبیعی به اوج خود می رسد، و چهار سال در مرحله جفت گیری باقی می ماند. و از آن پس رو به کاهش می رود.» (ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، به نقل از پاورقی شماره ۶۴، ص ۲۲۰. آرتور کریستن سن، ۱۳۹۳، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ پنجم).

۲- علاوه بر آنچه در شاهنامه آمده، در آثار تاریخی عصر اسلامی هم بارها به ارتباط جشن مهرگان با شکست ضحاک از فریدون اشاره شده است.

گریختن فره ایزدی از جمشید فراهم می‌شود (۵-۱)، این رویداد هم به پدیداری جنگ و جوش در ایران، سر برآوردن خسروان نامجوی در جای‌جای کشور و سرانجام شاه^۱ ایران‌زمین خوانده شدن ضحاک از سوی سواران شاه‌جوی ایران می‌انجامد (۶-۱).

- ضحاک

اگر فرضیه پیشنهادی برای تقسیم تاریخ اساطیری ایران به دوره‌های پنج‌گانه هزاره‌ای - اسطوره‌ای درست پنداشته شود، می‌توان ضحاک را نامی نمادین برای دوره‌ای دانست که در آن، روند تکاملی دین‌های ابتدایی (نیاکان‌پرستی، آنیمسیم، فتیشیسم و توتیمسیم) به مرحله‌ای رسیده که زمینه برای پیدایش دینی فراگیر و نهادینه‌شده فراهم شده بود. این دین، برخلاف دین‌های ابتدایی، در پی پیوستگی و وابستگی خودخواسته، آگاهانه و بی‌واسطه با اهریمن پدیدار می‌شود. در آغاز داستان، ضحاک به‌عنوان نماد دین‌مردان بنیان‌گذار دین تازی، ابتدا برای کشتن پدرش، در ارتباطی چهره‌به‌چهره با اهریمن، با وجود آگاهی از نادرستی کارش، گوش به فرمان اهریمن است و با او همراهی می‌کند (۷-۱)، اما پس از نشستن بر تخت فرمانروایی، رابطه‌اش با اهریمن غیرمستقیم می‌شود و ناآگاهانه از اهریمن پنهان شده در پوشش‌های خوالیگری و درمانگری فرمان می‌پذیرد.^۲

دین‌های ابتدایی ماهیتی فردی، خانوادگی، قبیله‌ای، قومی و منطقه‌ای داشته‌اند. با بررسی‌های باستان‌شناختی - زبان‌شناختی شواهدی که از باورها - آیین‌های اقوام کهن در متن‌های باستانی^۳ به جای مانده؛ همچنین با پژوهش‌های مردم‌شناختی و تعمیم باورها - آیین‌های بدوی زنده که دارای همسانی با باورها - آیین‌های کهن هستند، همسانی‌ها و ناهمسانی‌های دین‌های ابتدایی روزگاران باستان آشکار شده و پژوهش‌گران توافق دارند که آن دین‌های کهن، با وجود برخورداری از همسانی‌های باوری - آیینی، به تناسب شرایط زمانی - مکانی و گرایش‌های فردی - گروهی، ناهمسانی‌های قابل توجهی داشته‌اند؛ درحالی‌که، بنا بر شواهد اسطوره‌ای که از روزگاران باستان به یادگار مانده‌اند، دین پدیدار شده در روزگار ضحاک، دینی بوده که بر اساس آن نهادهای دینی - آیینی منظم و فراگیر پدید آمده و سنت تلاش برای یکسان - جهانی‌سازی دین - آیین با پشتیبانی قدرت سیاسی، توسل به شمشیر خونریز، بازدارنده‌های اجتماعی و مشوق‌های فرهنگی بنیان یافته است^۴ تا زیر سایه

۱- از دیریاز واژه‌های شاه، پادشاه و شاهنشاه (شاهان‌شاه/ شاه‌شاهان) هسان یا یکسان پنداشته شده‌اند. درحالی‌که، با توجه به ویژگی‌های زبان‌شناختی، واژه‌های شاه و پادشاه متناقض یا متضاد هم هستند، چراکه واژه پادشاه به خاطر داشتن پیشوند «پاد» متضاد یا متناقض با واژه شاه است. گویا در روزگاران باستان، علاوه بر واژه‌های شاه و پادشاه برای توصیف فرمانروایان - که هریک مفهوم‌های خاص خود را می‌رسانده‌اند - واژه‌های دیگری هم در زبان‌های باستانی برای نشان دادن تفاوت یا برتری شاه یا پادشاه خاصی نسبت به شاهان، پادشاهان و فرمانروایان دیگر به کار می‌رفته است؛ مانند کوی کوتا (عنوان نخستین پادشاه کیانی)؛ اریلی اریلاو (عنوان به کار رفته در کتیبه‌های اورارتویی برای نخستین فرمانروای اورارتو)؛ شرو شرانی (عنوانی برای فرمانروایان بابلی در کتیبه‌های اکدی)؛ خشیش خشیثانام (عنوانی برای پادشاهان هخامنشی که در کتیبه‌های فارسی باستان به کار رفته)؛ واژه هزوارشی ملکان ملکا (عنوانی برای پادشاهان اشکانی - ساسانی که در کتیبه‌های فارسی میانه اشکانی - ساسانی و همچنین متن‌های فارسی میانه زرتشتی به کار رفته)؛ به نظر می‌رسد که در فارسی نو واژه شاهنشاه به‌عنوان جایگزین برای واژه‌هایی ساخته شده که برای بیان این مفهوم نشان‌دهنده تفاوت یا برتری فروانروایی نسبت به فرمانروایان دیگر به کار می‌رفته است. بی‌گمان نمی‌توان همه این عنوان‌ها، با مفهوم و کارکرد مشابه را که برآمده از فرهنگ‌های گوناگون هستند دارای مفهوم و معنی یکسان در نظر گرفت. توجه نکردن به چنین تفاوت‌های ظریف مفهومی - زبانی در بررسی و بازشناسی اسطوره‌ها، از روزگاران باستان تا امروز، لایه‌های ابهام‌آفرین و پنهان‌کننده فراوانی بر اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌های کهن افزوده که تا از این پوشش دیرینه لایه‌برداری نشود، چپستی و کارکرد آغازین داستان‌های کهن آشکار نخواهد شد.

۲- روند دومرحله‌ای شکل‌گیری دین به عنوان نهادی فرهنگی (پیش از رسیدن به قدرت سیاسی - اجتماعی و پس از آن) در چارچوب بررسی‌های تاریخ ادیان، روندی قابل توجیه است که خود بحثی مستقل است و نیازمند پژوهشی دیگر.

۳- در صفحه نخست مقدمه، پاورقی ۱، از متن‌های باستانی پنجگانه سخن گفته‌ام.

۴- این سنت دیرینه از روزگاران پیدایش اسطوره‌ها تا امروز دوام آورده و به یکی از بنیان‌های ساختاری دین‌های گوناگون تبدیل شده است؛ سنتی که در طول تاریخ از سوی پیروان دین‌های مختلف و حتی فرقه‌های یک دین، با پوشش‌های توجیهی رنگارنگ و روش‌های گوناگون دنبال شده و دستاویزی نیرومند بوده، برای برانگیختن کینه‌ورزی و برافروختن آتش درگیری‌ها و جنگ‌های کوچک و بزرگ.

سنگین دینی یکسان با خدایانی همسان (و بعدها خدایی یگانه) مردمان آزاده‌خوی به گوسفندانی سربه‌زیر تبدیل شوند و گله‌وار، با چوپانی دین‌مردان به سویی که خواسته اهریمن است رانده شوند.

بر اساس آنچه در شاهنامه درباره نوآوری‌های ضحاک گفته شده، می‌توان سه رکن به کار گرفته شده برای نهادینه ساختن نخستین دین فراگیر - همگانی تاریخ مردمان زمین را به گونه ذیل بازسازی و تفسیر کرد:

الف) قربانی انسان. در اسطوره ضحاک کشتن روزانه دو جوان به سفارش اهریمن پنهان شده در پوشش درمانگر (۸-۱) را می‌توان بنیان‌گذاری آیین قربانی انسانی بر اساس باورهای دینی و فرمان به‌ظاهر خیرخواهانه و درمانگرانه اهریمن به شمار آورد. اگر این فرض را درست بپنداریم، باورمندان به دین، با پیروی از فرمان یا سفارش غیرمستقیم دیوها (از زبان جادوگر - درمانگر)، آیین خونین قربانی هم‌نوعان خود را برای رهایی از درد و رنج ناشی از ترس‌های روانی، بیماری‌ها و آسیب‌دیدگی‌ها یا کاهش آنها، پیشگیری از خشم دیوها یا به دست آوردن خوشنودیشان برگزار می‌کرده‌اند.

ب) به دار زدن ناباوران به دین. در اسطوره ضحاک از دار به‌عنوان یکی از نوآوری‌های ضحاک یاد شده، ولی توضیحی درباره چگونگی و کارکرد آن داده نشده است.^۱ می‌توان «دار» را نمادی از کشتن قانونی کسانی دانست که از پذیرش دین فراگیر - همگانی و بندگی دیوها سر باز می‌زدند و بر پاسداشت آزادی و آزادگی خویش پافشاری داشته‌اند. در روزگاری که دین از قدرت سیاسی - اجتماعی برخوردار شده بود، دین‌مردان نشسته بر تخت فرمانروایی، برای گسترش - تثبیت دین و پاسداری از آن؛ پیرو خواسته‌ها و فرمان‌های دیوان (دین) قانون‌گذاری می‌کرده‌اند و بر اساس آن قوانین خودساخته، خویشکاری پاسداری از دین و گستراندن آن در زمین را به عهده می‌گرفته‌اند (وظیفه‌ای که در هزاره پیش از هزاره ضحاک، جمشید از پذیرش آن خودداری کرده بود).

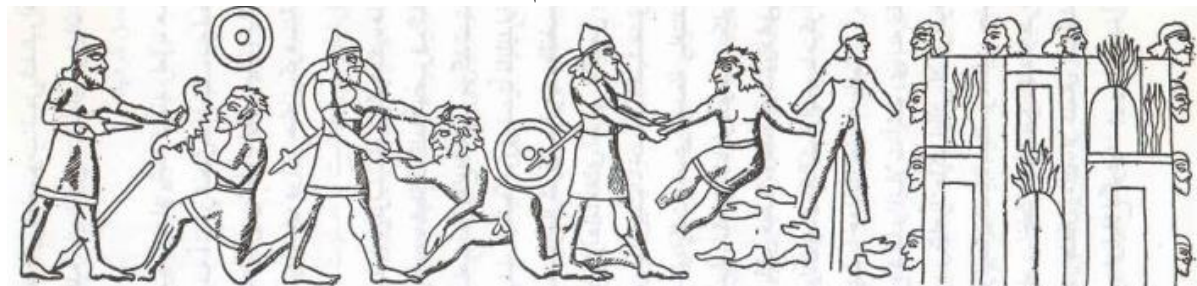
پ) سر به فرمان نگهداشتن دین‌باوران با به کار بستن تازیانه. می‌توان تازیانه را نمادی از به کار گرفته شدن بازدارنده‌های اجتماعی، مانند آزار زبانی، شکنجه جسمی، زندانی کردن، مصادره دارایی و... به شمار آورد. به یاری چنان

۱- در شاهنامه، زمانی که خاموشی موبدان خواب‌گزار که گرد هم آمده بودند تا خواب ضحاک را تعبیر کنند، ولی از ترس یاری سخن گفتن نداشتند، ضحاک را برآشفته می‌کند، او آنها را چنین تهدید می‌کند:

به روز چهارم برآشفست شاه بران موبدان نمانده‌راه
که گر زنده‌تان دار باید بسود وگر بودنی‌ها ببايد نمود

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۶۰، بپ ۸۱ و ۸۲)

می‌توان دار و دار زدن را دردآورترین گونه مرگ در روزگاران باستان به شمار آورد؛ به این معنی که همسان آنچه در نگاره‌های باستانی آشوری نگاشته شده، مردم را برهنه کرده و بر روی چوبی بلند و نوک‌تیز که در زمین کاشته شده بوده، می‌نشانده‌اند تا دار آرام‌آرام در تن کسی که به دار زده شده بود، فرو برود (نک: تصویر شماره ۱)؛ به این گونه، مرگ به دار زده شده، مرگی پُردرد، تدریجی و برآمده از زخمی فزاینده، عفونت زخم، گرسنگی و تشنگی بود که ممکن بود چندین روز به درازا بکشد.



کشتار مغلوبان به دست آشوریان. از روی تصویر برجسته «دروازه بالوات» شلمانصر سوم قرن نهم ق.م.

تصویر شماره ۱: نگاره‌ای که نشان‌دهنده چگونگی مجازات کشتن از طریق به دار زدن است.

(مأخذ: دیاکونوف، ۱۳۹۰، تاریخ ایران کمبریج، دفتر اول از جلد دوم، ص ۱۵۴)

تازیانه‌ای، دین‌دارانی که از فرمان‌پذیری کامل و بی‌چون و چرا از فرمان‌های دین (شاه - دین‌مرد) سر باز می‌زدند یا در برگزاری آیین‌های دینی سستی نشان می‌داده‌اند یا آیین‌ها را درست به جای نمی‌آورند، به راه راست بازگردانده می‌شده‌اند. از چندی پیش، آشنایی پژوهش‌گران ایرانی با اسطوره‌شناسی مدرن، به سامان یافتن پژوهش‌هایی پدیدارشناسانه و ارزشمند برای بازشناسی اسطوره‌های ایرانی انجامیده است. درباره اسطوره ضحاک نیز که از دیرباز تا اکنون مورد توجه عوام و خواص جامعه ایرانی بوده و هست، پژوهش‌هایی انجام شده که راز چیستی اسطوره‌ای آغازین برخی عناصر تشکیل‌دهنده آن را آشکار کرده است؛ مفهوم عناصر دیگری از آن هم که با اسطوره‌های دیگر ملل، همسان یا یکسان‌اند، با تعمیم دادن نتیجه پژوهش‌های انجام شده درباره آن اسطوره‌ها، روشن می‌شود. بدین‌روی، با مرور نتیجه پژوهش‌های انجام شده مرتبط با اسطوره ضحاک، می‌توان نشانه‌های تأییدکننده‌ای یافت که درستی اجزایی از فرضیه مطرح شده در بالا را نشان می‌دهند که در ادامه، با بازخوانی آنها آن نشانه‌ها آشکار خواهند شد.

سرکاراتی تردید نداشت که ضحاک یا اژدهاک^۱ مظهر این جهانی اهریمن بوده است. به نوشته او دارمستتر^۲ پا فراتر نهاده حتی بر آن شده که اسطوره اژدهاک - که پیشینه هندوایرانی دارد - باستانی‌تر بوده و اهریمن دین زردشتی، تظاهر آن بوده است. همچنین او با اشاره به جنگ آذر و اژدها که در زامیادیش، بندهای ۴۵-۵۱ آمده و در آن اژدهاک پیک اهریمن نامیده شده، چون در آن جنگ که برای دست یافتن به فرّ روی داده، هم‌اورد اژدهاک آذر بوده، و آذر پسر اهوره‌مزدا معرفی شده (۴-۲)، این احتمال را مطرح کرده است که شاید در اساطیر باستانی‌تر، اژدهاک نیز پسر اهریمن دانسته می‌شده است. در دیدگاه وی، هنگام بازآفرینی اسطوره به گونه حماسه، اژدهاک با وجود پذیرش دگرگونی بسیار و درآمدن به گونه آدمیزادی بدکاره، سرشت و ویژگی‌های اهریمنی دیرین خود را تا اندازه زیادی حفظ کرده است؛ به این معنی که: ضحاک پس از کشتن پدرش شاه می‌شود، چنانکه در افسانه زروانی نیز اهریمن با دریدن شکم پدرش (زروان) به جهان می‌آید و شاه گیتی می‌شود؛ مارپیکری و اژدها‌فشی اهریمنانه اژدهاک نیز از یاد نرفته و به صورت دو مار درآمدن است که بنا به روایت شاهنامه در اثر بوسه اهریمن بر سفت ضحاک پدیدار شده بوده‌اند. وی همسانی کشته شدن جمشید به دست ضحاک و مرگ کیومرث در پی تازش اهریمن؛ همچنین کشته شدن گاو یکتاآفریده به هنگام تازش اهریمن به جهان سپنتایی و دست یازیدن ضحاک به کشتن گاو برمایه را نشانه‌های دیگری می‌داند که نشان‌دهنده دگرگونی اهریمن اسطوره‌ای به ضحاک در حماسه ملی ایران هستند. همچنین از دیدگاه او روایت اوستا درباره آفریده شدن اژدهاک از سوی اهریمن با هدف تهی کردن هفت کشور از مردم به دست او، با هدف بیان شده برای کشتارهای ضحاک در شاهنامه مفهومی یکسان دارند که نشانه‌ای دیگر از بُن‌مایه مشترک و کهن‌تر دو روایت است.^۳

واژه‌های کهن و اسطوره‌ای آژی و آژی‌دهاک در اوستا، شکل کهن واژه ضحاک به کار رفته در حماسه ملی ایران است که مار (جانور خزنده) و اژدها (ماری خیالی، بسیار بزرگ، با ویژگی‌های جادویی) معنی شده‌اند. پیشینه چنین ترجمه‌ای به روزگار باستان بازمی‌گردد. این نام تازی‌نما در کانون داستان حماسی شگفت‌انگیزی قرار گرفته که در آن همسانی اندکی با اسطوره‌های اوستایی (۵-۲) و ودایی^۴ (۶-۲) به جای مانده در متن‌های اسطوره‌ای - نوشتاری دیده می‌شود. بی‌گمان پدید

۱- در اوستا: آژی (Aži) یا آژی‌دهاک (Aži Dahāka)؛ در فارسی میانه زردشتی: اژدهاک یا اژدهاک (Az[i]dahāg).

2. James Darmesteter

۳- سرکاراتی، ۱۳۵۷.

۴- برخی پژوهشگران از همسانی‌هایی میان شخصیت‌های اسطوره‌ای «آهی»، «وله»، «داس» و «ویشروپه» با شخصیت‌های اسطوره ضحاک سخن گفته‌اند، این همسانی‌ها بسیار دور و ضعیف هستند، از این‌روی باید توجه داشت که اگر هم این شخصیت‌ها ریشه مشترک داشته‌اند، در اسطوره‌های هندی و ایرانی به گونه‌ای دگرگون شده‌اند که به سختی می‌توان در آنها همسانی‌های درخور توجهی یافت.

آوردن متن نوشتاری، واپسین و کارآمدترین شیوه متن آفرینی برای انتقال آگاهی‌ها، باورها و داستان‌ها در روزگاران باستان بوده که اندک‌اندک، دیگر روش‌های متن‌سازی را از رونق انداخته است؛ هرچند آن روش‌ها فراموش نشده و حتی امروز نیز کارکردهای خاص خود را دارند و هنوز در جای‌جای جهان، متن‌های نشانه‌ای، نگاره‌ای، سازه‌ای و ترکیبی با کاربردهای گوناگون ساخته می‌شوند.

با آغاز باستان‌شناسی علمی در سده‌های اخیر، نمونه‌هایی از پنج‌گونه متن مورد اشاره از زیر خاک بیرون آمده‌اند که پژوهش‌گران برخی از آنها را از جنبه‌های مختلف بررسی کرده و درباره مفهومشان تحلیل‌هایی ارائه داده‌اند. با مطرح شدن فرضیه‌هایی درباره احتمال نمادین بودن نشانه‌ها و نگاره‌های باستانی بر جای مانده روی سازه‌های سنگی، خشتی، سفالی و فلزی (ظرف‌ها، ابزارها، جنگ‌افزارها، زیورها، پیکره‌ها، لوح‌ها و...) تلاش برای رمزگشایی متن‌های کهن غیرنوشتاری بسی دیرتر از کوشش‌ها برای رمزگشایی متن‌های نوشتاری آغاز شد. با نمایان شدن ارتباط برخی از اسطوره‌ها با نمادسازی‌های توصیفی - نگاره‌ای، فرضیه‌هایی پدید آمد که بر اساس آنها، پیش از پدیداری نگارش نوشتاری، مردمان از متن‌های غیرنوشتاری کهن‌تر، برای روایت و حفظ داستان‌های اسطوره‌ای بهره می‌برده‌اند. با مطرح شدن چنین فرضیه‌هایی، پژوهش‌گرانی که درباره فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی کاوش و مطالعه می‌کردند، کوشیدند که با مورد توجه قرار دادن همسانی‌های برخی نگاره‌های باستانی با اسطوره‌ها، پاسخی به این پرسش پیدا کنند که آیا می‌توان برخی نگاره‌های باستانی را روایتی کهن از اسطوره‌ها به شمار آورد؟^۱

از چندی پیش، نگاره‌های مَهری یافت شده از شوش بسیار مورد توجه پژوهشگران تاریخ و اسطوره‌های ایران باستان قرار گرفته است که در آنها نشانه‌هایی آشکارا همسان با اسطوره ضحاک دیده می‌شود (نک: تصویر شماره ۲).



تصویر شماره ۲: مَهر استوانه‌ای یافت شده در شوش، متعلق به مجموعه محسن فروغی که در آن آشکارا نشانه‌هایی همسان با عناصر اسطوره ضحاک دیده می‌شود. (مأخذ: پراد، ۱۳۹۱، هنر ایران باستان، ص ۳۷)

نگاره‌های دیگری هم که بر روی مَهرهای استوانه‌ای (نک: تصویر شماره ۳) و لوح‌های خشتی (نک: تصویر شماره ۴) یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناختی میان‌رودان دیده می‌شود، عناصری مشابه این مَهر دارند.



تصویر شماره ۳: مَهر بابلی با نگاره مرد ماردوش. (مأخذ: اخوان زنجان، ۱۳۸۴، رصد و تاریخ‌گذاری در ایران، ص ۲۲۸)

۱- به‌عنوان نمونه پس از آنکه دایسون (Robert H. Dyson) باستان‌شناس کاوشگر تپه حسنلو، جام زرین یافت شده در آنجا را معرفی کرد، تلاش‌هایی برای تحلیل نگاره‌های این جام از طریق یافتن همسانی‌هایش با اسطوره‌های باستانی انجام گرفت که چون چارچوب روشی - نظری روشنی نداشتند، به نتیجه‌ای درخور نرسیدند (به عنوان نمونه نک: دیبا، پوران، ۱۳۵۷، «جام زرین حسنلو»، ترجمه انوشیروان وکیلی، بررسی‌های تاریخی، شماره ۷۸، صص ۱۸۷-۲۳۲).

بی‌گمان، چنین نگاره‌هایی که چند هزار سال پیش ساخته شده‌اند، نشان‌دهندهٔ دیرینگی اسطورهٔ ضحاک هستند، اما آنچه سردرگمی پدید آورده، تلاش برای تفسیر این نگاره‌ها از دیدگاه طبیعت‌گرا و نادیده گرفتن گرایش‌های نمادپردازی مردمان باستانی در آفرینش آنها است. از سوی دیگر، تلاش برخی پژوهندگان که به جنبهٔ نمادین چنین نگاره‌هایی توجه دارند نیز به نتیجهٔ درخور نمی‌رسد، چراکه گاه با اسطوره‌ها آشنایی دقیقی ندارند و گاه هنگام تحلیل و تفسیر، اهمیت داشتن چارچوب نظری - روشی علمی و متناسب را نادیده می‌گیرند.



تصویر شمارهٔ ۴: نگاره‌ای خشتی، یافت شده در معبد نیتوی شهر لارسای بابل باستان.
(مأخذ: اخوان زنجانی، ۱۳۸۴، رصد و تاریخ‌گذاری در ایران، ص ۲۲۵)

نگاره‌هایی همانند آنچه روی مهر یافت شده از شوش (تصویر شمارهٔ ۲) دیده می‌شود را می‌توان با پرده‌های نقالی شاهنامه مقایسه کرد که در آنها تصویرهای گوناگون را، بدون پیوستگی ظاهری کنار هم نقاشی می‌کرده‌اند؛ اگر نوشته‌های کوتاه، مانند نام پهلوانان و... را که روی برخی پرده‌ها می‌نوشتند، نادیده بگیریم، ساختار نگاره‌ای آنها، همسان نگارهٔ باستانی مورد نظر است. اگر کسی که با داستان‌های شاهنامه آشنا نیست در برابر پردهٔ نقالی قرار بگیرد، تنها نگاره‌هایی زیبا خواهد دید که تک‌تک آنها می‌توانند معنی‌دار به نظر برسند، ولی در مجموع بی‌ارتباط با هم به نظر خواهند رسید و بینندهٔ ناآشنا با داستان‌ها، نمی‌تواند تفسیر درستی از پردهٔ نقالی ارائه دهد. بیننده‌ای هم که با داستان‌ها آشنا باشد، از روی نشانه‌هایی ممکن است برخی عناصر را بشناسد و دریابد که نگاره‌ها همسان عناصر کدام داستان‌ها هستند، اما بی‌نظمی ظاهری نگاره‌های پرده او را هم سردرگم خواهد کرد؛ درحالی‌که اگر نقالی آموزش‌دیده، آشنا با داستان‌ها و آگاه از رازها و

روش‌های نمادپردازی‌های مفهومی - نگاره‌ای در مقابل پرده قرار بگیرد، می‌تواند با گفتاری برانگیزنده، با استناد به نگاره‌های نمایان روی پرده، داستان نهفته در آن متن نگاره‌ای را از آغاز تا پایان، با تمام جزئیات بازگو و تفسیر کند. بنابراین، برای تحلیل و تفسیر چنین متن‌هایی، علاوه بر پدیده - پدیدارشناسی، به شناخت ویژگی‌های ساختاری آنها هم نیاز داریم تا بتوانیم نظم پنهان در پس بی‌نظمی ظاهری را آشکار کنیم.

یکی از عناصر کلیدی مشترک در اسطورهٔ ضحاک، این نگاره و نگاره‌های مشابه، وجود مارهای رُسته بر دوش یک مرد است. بنابراین، می‌توان پدیدارشناسی این بخش از اسطوره را با بررسی چیستی، کارکرد و مفهوم نمادین مار در اسطوره‌ها آغاز کرد. برای روشن شدن مفهوم و کارکرد نخستین مار در اسطوره‌های هندوایرانی، بررسی واژهٔ آژی در اوستا (که مار یا اژدها معنی شده) اهمیت ویژه دارد.

حصولی به هم‌ریشه بودن این واژهٔ اوستایی با آنگوئیس (anguis) در لاتین و از آنجا آنگوئیل (anguila) برابر ایل (eel) در آلمانی توجه کرده و یادآوری کرده که این واژه به گونهٔ آژ (az) در فارسی میانهٔ ساسانی و آژ (az) در فارسی میانهٔ پارتی در واژه‌های مرکبی مانند آژی سروبر (az e srubar) به معنی «اژدهای شاخدار» به کار رفته است. همچنین او واژهٔ

یژ (i_z) در گویش‌های یدغا و منجی و آجیک (ajik) به معنی کرم در گویش‌های شمال ایران (مازندرانی، گیلکی و تالشی) و نیز از یا اج (o_z/oj) به معنی کرم و خردز (xordo_z) به معنی کرم معده در زبان آذربایجانی را هم‌ریشه با آژی دانسته است؛ هم‌ریشگی واژه‌های مار، مرگ و مردن هم نکته دیگری است که وی در بررسی خود بدان اشاره کرده^۱.

نکته مهمی که باید بدان توجه درخور نشان داده شود، ارتباط مار با اهریمن و همچنین ارتباط مرگ با اهریمن است. اهریمنی که با همه توان برای نابود کردن آفریده‌های سپنتایی اهوره‌مزدا تازش آغاز می‌کند و مرگی که چاره‌ناپذیرترین آفت زندگی و برترین برآورنده کام اهریمن است. توجه به این نکته می‌تواند علاوه بر آشکار کردن مفهومی تازه برای واژه آژی (مار/ اژدها)، پرده از رازی کهن بردارد و به روشن شدن بخشی از چیستی و کارکرد آغازین اسطوره ضحاک کمک کند. برای روشن شدن رابطه اهریمن با مار و مار با مرگ، ابتدا باید دید که مار در اسطوره‌های جهان، به‌ویژه در اسطوره‌های ایرانی چه مفهوم، جایگاه و کارکردی داشته است.

به نوشته الیاده، مار نمادی است برای نشان دادن سایه‌های زیرزمینی و پدیده‌های پنهان^۲. وی در جای دیگر، با اشاره به حاکمیت اعتقاد به مانا^۳ بر زندگی مذهبی در ملانزی، تأکید می‌کند که جان‌گرایی و نشانه‌های اعتقاد به خدایی آسمانی نیز در باورهای مذهبی مردم ملانزی به چشم می‌خورد و این خدای آسمانی، مار بزرگی است و با اینکه به گونه پنهانی در غاری زندگی می‌کند، آفریدگار به همه چیز دانای جهان است و بدکار را به سزای کارش می‌رساند^۴. الیاده به ارتباط میان مار و جادوگری در اسطوره‌ها هم توجه کرده؛ به نظر او بسیاری از اسناد قوم‌شناختی تأییدکننده این نکته هستند که جادوگری، مقام و منصبی بوده که از جانب ماه (مستقیم یا به وساطت مارها) به جادوگر داده می‌شده است. به عنوان نمونه، وی یادآوری می‌کند که در نظر چینی‌ها، مار منبع هرگونه قدرت جادویی بوده است؛ همچنین یادآوری می‌کند که واژه‌های بیان‌کننده سحر و جادو در زبان‌های عبری و عربی با واژه‌هایی به معنی مار هم‌ریشه هستند. به باور وی، در فرهنگ‌های کهن، مار به دو علت دانای همه رازها است: الف) به علت قمری بودن (جاودانگی و داشتن مرگ - نوزایی پی‌درپی)؛ ب) زندگی در زیر زمین و مظهر روان مردگان بودن. بدین‌روی، مار در فرهنگ‌های کهن، منبع حکمت، پیشگو و غیب‌آموز دانسته می‌شده است^۵. نکته مهم آنکه، قمری بودن، زیر زمین زندگی کردن و ارتباط مار با مردگان، آن را با شب، تاریکی و مرگ مرتبط می‌کند که هر سه با اهریمن و برگزاری آیین‌های رازآموزانه، جادوگرانه و دینی پیوستگی داشته‌اند.

کوپر^۶ نیز داده‌های نمادین مرتبط با مار و اژدها را از فرهنگ‌های گوناگون گردآوری کرده و در بررسی‌هایش به نتیجه‌گیری درخور توجهی رسیده است. به نوشته او، علاوه بر اینکه در داستان‌های کهن، مار و اژدها جانشین هم می‌شوند، نمادهای مار ماهیتی چندگانه دارند: نرینه، مادینه، خودزا. به باور او، کُشدگی مار، آن را مظهر مرگ و ویرانی کرده؛ همچنین، داشتن ویژگی پوست‌اندازی (به‌ظاهر نوزایی) آن را شایسته برگزیده شدن به عنوان نمادی برای بیان مفهوم زندگی و رستاخیز کرده است. از سوی دیگر، به گفته کوپر، در باورهای اسطوره‌ای، مار سمبلی بوده برای نشان دادن قوه نرینه بارورکننده. از این‌روی، مار «شوهر زنان» نیز خوانده شده؛ همچنین، به نظر او، چون مار ناگهان ظاهر و غیب می‌شود، در فرهنگ‌های نمادپرور، مظهر پدیده‌های غیرقابل پیش‌بینی بوده است. کوپر یادآوری می‌کند که مار جهان زیرین، بیانگر نیروهای ویرانگر جهان زیرین و تاریکی بوده و چون با جهان زیرین پیوند داشته، دشمن خورشید و همه نیروهای سپنتایی به

۱- حصوری، علی، ۱۳۸۸، سرنوشت یک شمن، از ضحاک به اودن، تهران: چشمه، صص ۲۰ و ۲۱.

۲- الیاده، میرچا، ۱۳۹۳، نمادپردازی، امر قدسی و هنرها، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نیلوفر، صص ۳۰ و ۳۱.

3. mānā

۴- الیاده، میرچا، ۱۳۹۴، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ پنجم، صص ۶۷ و ۶۸.

۵- همو، ص ۱۷۲.

6. J. C. Cooper

شمار می‌آمده؛ علاوه بر اینها، به‌عنوان نمادی برای نشان دادن نیروهای تیره مردمان نیز به کار می‌رفته است. گاه نیز ستیز مثبت - منفی یا روشنایی - تاریکی را به شکل ستیز شاهین و مار نشان می‌داده‌اند. به نوشته کوپر، در فرهنگ‌های کهن، مار مظهر طبیعت غریزی آغازین، جوشش ناگهانی، بدون کنترل و تفکیک‌نشده نیروی زندگی، انرژی بالقوه و روح نیروبخش بوده است. در نظر او مردمان کهن این جانور را نشان‌دهنده معرفت، نیرو، تلبیس، زیرکی، حيله‌گری، تاریکی، شر، فساد و اغواگری می‌دانسته‌اند. در باور آن مردمان، مار نقش تعیین‌کننده سرنوشت و سزادهنده‌ای ناشناختنی را هم داشته است. کوپر به جایگاه مار از لحاظ کیهان‌شناسی هم توجه کرده؛ به گفته او، در باورهای اسطوره‌ای، مار، اقیانوس آغازین بوده است؛ آشفته‌گی تجزیه‌نشده آغازین که همه‌چیز از آن بیرون آمده و دوباره به آن بازمی‌گردد. همچنین به نوشته او، مارها یا ارژدهایان، نگهبانان آستانه‌ها، پرستش‌گاه‌ها، گنج‌ها و دانش‌های رازآلود هستند و از آنجایی که بدون پا یا بال حرکت می‌کنند، نماد روان مردگانی بوده‌اند که می‌توانستند در هرچیز نفوذ کنند. از این‌رو، مار تجسم نیروهای زیان‌بار بوده و همچون جادوگران و غیب‌گویان، مظهر شر و جنبه بدکار طبیعت آدمی بوده است.^۱

شوالیه^۲ و گربران^۳ نیز به گونه‌ای متفاوت به داده‌های اساطیری مرتبط با مار در فرهنگ‌های گوناگون نگریسته‌اند. به نظر آنان مار و مردم مانند هم هستند، البته در جهت عکس؛ به این معنی که اگر مردم در زنجیره تکامل جانوران زمینی در بالاترین حلقه قرار دارد، مار که جانوری خونسرد، بدون دست و پا، بدون پشم و پر است، بی‌گمان در آغاز زنجیره تکاملی جانوران جای خواهد گرفت. چنین مقایسه‌ای میان مار و مردم، این دو پژوهش‌گر را به این نتیجه جالب رسانده که مار و مردم علاوه بر اینکه متضاد هم هستند، مکمل و رقیب یکدیگر نیز به شمار می‌روند. به باور آنان، در درون مردم ماری وجود دارد: در بخش ویژه‌ای که خرد او کمترین نیرو را دارد. برای توجیه این نظر هم به گفته‌ای از یونگ استناد کرده‌اند: «مار یکی از مهره‌دارانی است که تجسد روان پست‌تر است، تجسد روانی تاریک و ظلمانی... که در توصیفش می‌توان گفت: نادر، ناشناخته و مرموز».^۴

به نوشته شوالیه و گربران، در فرهنگ‌های باستانی و بدوی معاصر، بسیاری از خدایان آفریننده در شکل آغازین خود همیشه به گونه‌ای ماری کیهانی ظاهر می‌شوند. به گفته آنان، مار تنها الگویی ازلی نیست، بلکه نمادی از مجموعه‌ای پیچیده از الگوهای ازلی است که به شب سرد، لُج و زیرزمینی آغازین وابسته دانسته می‌شود. مار زمینی هم تنها به‌عنوان تجسم کوتاه‌مدت آن مار کیهانی پدیدار می‌شود و به طور موقت دارای نیروی زندگی و همه نیروهای طبیعت است. در چنین دیدگاهی، مار خدایی قدیم و آغازین است که می‌توان آن را در آغاز همه داستان‌های آفرینش کیهانی دید؛ هرچند بعدها، از سوی دین‌های روزگاران تاریخی طرد می‌شود.^۵

نکته دیگری که شوالیه و گربران بدان توجه کرده‌اند، به کار رفتن مفهوم مار، به‌عنوان نماد زندگی‌های پی‌درپی در فرهنگ‌های باستانی یونانی - رومی است که می‌توان آن را نشانه‌ای از باور کهن همسانی یا یکسانی مار با مرگ به شمار آورد. به گفته آنان، بر اساس این باور، آتنی‌ها عقیده داشتند که مار مقدس اکروپولیس از شهر آتن دفاع می‌کند؛ او نمادی بوده از روح اراختوس انسان - مار که به‌عنوان یکی از شاهان باستانی آتن شناخته می‌شده که اغلب با پوسیدون هم‌ذات‌پنداری می‌شده است. همچنین مردمان تبس عقیده داشتند که شاهان و شاه‌بانوان شهر، پس از مرگ، مار می‌شوند. این

۱- کوپر، جی. سی، ۱۳۸۶، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ دوم، صص ۳۲۹ و ۳۳۰.

2. Jean Chevalier
3. Alain Gheerbrant

۴- شوالیه، ژان و آلن گربران، ۱۳۸۷، فرهنگ نمادهای ج ۵، تهران: جیحون، ص ۵۸.

۵- همو، صص ۶۰ و ۶۱.

دو نمادشناس تأکید می‌کنند که در سراسر یونان رسم بوده که در آیین‌ها، کاسه‌ای شیر بر گورها می‌پاشیده‌اند تا روح مردگان به قالب مار درآیند.^۱

قلی‌زاده هم به جایگاه و کارکرد نمادین مار و اژدها در اسطوره‌ها، به‌ویژه اساطیر هندوایرانی، توجه کرده است. وی به همسانی ریختی - مفهومی واژه مار در فارسی میانه زردشتی و فارسی نو با واژه سانسکریت māra به معنی «میراننده و کُشنده» اشاره کرده و مفهوم آنها را با واژه اوستایی mairya به معنی «فریبکار، مکار، زیانکار و تباه‌کننده» مرتبط دانسته و ریشه آن را mar در اوستا و فارسی باستان به معنی «مردن» معرفی کرده و یادآور شده که در فارسی میانه زردشتی نیز، واژه mar به معنی «نابکار» به کار رفته که این واژه را هم از همان ریشه دانسته است.^۲

نکته مهم دیگری که قلی‌زاده بر آن تأکید کرده، این است که در اساطیر ایرانی، بجز اهریمن، اژدهاها تنها موجودی معرفی شده که می‌تواند خرفستر پدید آورد. همچنین، وی یادآوری می‌کند که طبق ارداویراف‌نامه (فصل ۳۶)، اگر کسی در گیتی اشموغي کند، در دوزخ به شکل مار درمی‌آید. به نوشته او در اساطیر ودایی نیز شایع‌ترین شکل جانوری برای توصیف پدیده‌های زیان‌بار، پیکر مار (اهی) بوده است.^۳

نکته درخور توجه اینکه در اوستا علاوه بر اینکه خود اهریمن، هنگام آغاز تازش به آفریده‌های اهوره‌مزدا به مار تشبیه شده، از چند گونه مار هم یاد شده که آفریده اهریمن معرفی شده‌اند.^۴ در متن‌های فارسی میانه زردشتی هم از گونه‌های مختلف مار سخن گفته شده که همه آفریدگان اهریمن خوانده شده‌اند^۵ که به شکل‌های گوناگون به آفریده‌های سپنتایی آسیب می‌رسانند. مار پردار یکی از مارهای نام برده شده در بندهش است که با دیگر مارهای یاد شده در اوستا و متن‌های فارسی میانه زردشتی، از دو جنبه تفاوت دارد: الف) پردار بودن؛ ب) بدترین بودن میان خرفستران پردار. متن بندهش درباره این مار ویژه چنین است:

«... مار پردار اگر سایه بر کسی (از) مردم افگند، میرد. دادار باز سپید را برای از میان بردن آن مار آفریده است که چون آن مار پردار شود و به زیر پرتو خورشید رود تا سایه بر مردم جاندار افتد، تا میرند، باز سپید به کارزار آن مار رود و بدو (آن مار) کشته شود...»^۶

نکته قابل تأمل دیگر در اسطوره‌های مرتبط با مار، ارتباط مار با باروری زنان است. در این زمینه نیز در فرهنگ‌های مختلف می‌توان داده‌هایی اسطوره‌ای یافت. الیاده ارتباط مار با باروری زنان را بخشی از کلیتی درهم شکسته می‌داند که نادیده گرفتن آن کلیت دینی کهن ممکن است برداشت‌های نادرست به وجود آورد. به نوشته این اسطوره‌شناس، کلیت یا مجموعه به هم پیوسته ماه - باران - باروری - زن - مار - مرگ - تجدید زندگی ادواری مشاهده شده در اسطوره‌ها؛ گاه به شکل مجموعه‌های جزئی مار - زن - باروری یا مار - باران - باروری، یا زن - مار - جادو و... دیده شده است. به عقیده او، پدید آمدن چنین مجموعه‌های جزئی از اساطیر، «مراکز» ثانوی پدید می‌آورد و مجموعه اصلی را از دید آدم ناآگاه پنهان می‌کند.^۷

۱- همو، ص ۸۲.

۲- قلی‌زاده، خسرو، ۱۳۹۲، دانشنامه اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته، تهران: کتاب پارسه، ص ۲۵۱.

۳- همو، صص ۳۵۵ و ۲۵۶.

۴- در آبان‌یشت، بند ۹۰ از چهار گونه مار: «آرشن‌ها، ووزک‌ها، ورتوها، ورتویش‌ها» نام برده شده (یشت‌ها، ج ۱، ۱۳۵۶، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم، ص ۲۷۳)؛ در وندیداد، فرگرد ۱، بند ۳ هم از مارهای سرخ آفریده اهریمن در ایران‌ویج یاد شده است (اوستا، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۶۵۹)؛ در فرگرد ۱۸، بند ۶۵ هم از مارهای شبیا یاد شده (همو، ص ۸۵۸).

۵- در بندهش می‌توان فهرستی از گونه‌های مختلف مار و ویژگی‌هایشان پیدا کرد.

۶- بندهش، ۱۳۹۰: ۹۹.

۷- الیاده، ۱۳۹۴: ۱۷۳.

الیاده باور دارد که در فرهنگ‌های باستانی، برخی جانوران رمزی بوده‌اند برای نشان دادن ماهیت و کارکردهای نمادین ماه. به عنوان نمونه، ماه به خاطر داشتن چرخه پدیداری به گونه هلالی شکل - افزایشی تا ماه پر - کاهندگی تا هلالی شکل شدن دوباره - ناپیدایی - پدیداری دوباره، نمادی بوده است برای نشان دادن چرخه زایش - زندگی - مرگ - زایش دوباره. مار هم به خاطر داشتن ویژگی‌های همسان با ماه (پیدا و ناپدید شدن‌های پی‌درپی، یکسانی شمار حلقه‌هایش با شمار شب‌هایی که ماه دیده می‌شود، پوست‌اندازی یا زایش دوباره) کارکردهایی ماه‌گونه پیدا کرده و اسطوره‌سازان کهن، یکی از کارکردهای ماه (نقش داشتن در پیدایش ادواری دشتانی زنانه که زمینه‌ساز باروری است) را به مار نسبت داده‌اند. به عقیده الیاده، از آنجاکه رمزپردازی مار، گرایش‌های گوناگونی دارد، می‌تواند ذهن پژوهش‌گر را پریشان کند، اما همه رمزهای مربوط به مار، گرایش به نشان دادن بی‌مرگی مار دارند؛ همان‌گونه که در فرهنگ‌های کهن، ماه را نماد بی‌مرگی می‌دانسته‌اند.^۱

در روند دگرگونی‌های باورهای اسطوره‌ای برآمده از دانش - بینش دانش‌مندان - بینش‌مندان باستانی که با رازهای جهان آشنا بوده‌اند، بسیاری از نمادپردازی‌های کهن به پیدایش باورهای خرافی انجامیده؛ باور به آمیزش جنسی مارها با زنان یکی از این خرافه‌های پدید آمده از فراموش شدن جنبه نمادین داستان‌های اسطوره‌ای است. در چنین دگرگونی شگفت‌انگیزی، در آغاز دگرگونی، باور کهن به نقش‌آفرینی ماه در پیدایش و نظم دشتان زنانه که پیش‌نیاز رسیدن زنان به مرز آمادگی برای بارور شدن (بارگیری - بارداری) است، به آمیزش جنسی ماه با همه زنان دگرگون می‌شود و سپس با انتقال این کارکرد از ماه به مار، باورهایی چون سرور زنان دانسته شدن مار، آمیزش جنسی مار با ظاهری مردانه با زنان، نخستین شوهر زنان بودن مار و تجربه نخستین آمیزش جنسی زنان با مار (چه در دوران بلوغ و چه به هنگام دشتانی) را به وجود آورده است.^۲ بدین‌روی، روایت‌هایی ساخته شده که بر اساس آنها، بارداری مادر برخی شخصیت‌های اسطوره‌ای و حتی تاریخی مانند اسکندر نتیجه آمیزش جنسی آنان با مارها بوده است.^۳

با توجه به آنچه درباره ارتباط مار با ماه یادآوری شد، بررسی کارکرد ماه در اساطیر، نیازی بایسته به نظر می‌رسد. نکته درخور تأمل اینکه، بررسی‌ها نشان داده‌اند که در بیشتر دین‌های ابتدایی، ماه دارای ویژگی جاودانگی است و جادوگران برای دست یافتن به نیروهای جادویی از آن کمک می‌گیرند.^۴ نباید فراموش کرد که به گفته الیاده، در تاریخ ادیان هرگز دیده نشده که چیزی کیهانی یا زمینی، به خاطر خود آن چیز، قدسی به شمار آمده و پرستیده شده باشد؛ هرچیز قدسی، به هر شکل و با هر ذات و جوهر، از این‌رو قدسی دانسته می‌شده که آن را نشانگر یا نماد برترین واقعیت می‌پنداشته‌اند یا بهره‌مند از آن. آسمان، خورشید، ماه، زمین و... به خاطر شکل، نوع نمایانی، بودن در جایی ویژه یا تماس داشتن با چیز یا کسی خاص، مقدس یا جلوه‌ای از امری قدسی انگاشته شده‌اند. بنابراین، تقدس ماه و راه یافتن آن به ساختارهای باوری و آیین‌هایی دینی کهن نیز تنها به خاطر خودش نبوده است؛ بلکه، از آنجاکه ماه چه از جنبه نمود ظاهری‌اش در آسمان که تداعی‌کننده چرخه زایش - بالش - رسش - فرسایش - مرگ - زایش دوباره است و چه از نظر برخورداری از جایگاه میانی در سه‌گانه جرم‌های آسمانی: زمین - ماه - خورشید، دارای ویژگی‌هایی مناسب برای

۱- همو، ص ۱۶۹.

۲- همو، ص ۱۷۰.

۳- همو.

۴- صمدی، مهرانگیز، ۱۳۸۳، ماه در ایران، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۳.

۵- الیاده، ۱۳۹۴: ۱۶۴.

نمادپردازی با هدف سخن گفتن از مفهومی ذهنی - فراگیتایی بوده؛ در دین‌های کهن، جایگاهی درخور در پردازش داستان‌های بازتاب‌دهنده باورها و آیین‌ها پیدا کرده است.

نباید فراموش کرد که در روزگاران کهن، اندک بودن برخورداری همگانی مردمان از دانش و بیگانی بیشتر آنان با بینش؛ تفسیر، تبیین و بازگویی آگاهی‌های دریافته از راه پژوهش‌ها و آزمون‌ها در گیتی و اندریافته به روش دیدن آنچه با چشم سر نتوان دید، متن‌های آفریده شده از سوی دانش‌مند - بینش‌مندان اسطوره‌ساز را دچار پیچیدگی و ابهام می‌کرده؛ پیچیدگی و ابهامی برآمده از کارکرد دوگانه نمادها که گاه جنبه دانشی - گیتایی‌شان مورد نظر بوده است و گاه جنبه بینشی - فراگیتایی آنها. از این‌رو، زمینه پدید آمدن نارسایی در آموزش‌ها و نادرستی در دریافت، اندریافت و بازگویی آنها فراهم می‌شده است. در چنین شرایطی، فریبکاری و دروغ‌گویی دین‌مردان کارآمدی بیشتری یافته، به گفته الیاده، مردمان برای مصون ماندن از آسیب نیروهای دشمن‌خو (افسون، طلسم، جادو و...) و به اقتضای کار و تلاششان (نیاز به تضمین تأمین خوراک از راه جادوی باروری گیاهان و دام‌ها)، بیش از پیش به دین کشش و گرایش می‌یافته‌اند و اندک‌اندک به گونه‌ای روزافزون به دین و آیین‌هایش وابسته می‌شده‌اند. بدین‌گونه، هرچیزی که به پندار دین‌باوران می‌توانست آسیب نیروهای دشمن‌خو را دور کرده و تأمین خوراک مردمان را تضمین کند، در کانون ستایش و نیایش دینی - آیینی قرار می‌گرفت. از این‌رو، در دین‌های ابتدایی، نیاکان، قهرمانان فرهنگ‌ساز و بنیان‌گذاران تمدن، الهگان بزرگ، نیروهای جادویی - دینی (مانا و...)، بارورکننده‌های کیهانی (ماه، آب‌ها و...) در جایگاه پرستش قرار می‌گرفته‌اند.^۱

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ویژگی‌های ماه، این پدیده آسمان شب را برخوردار از جایگاهی درخور در سازماندهی باورها و آیین‌های دینی کرده بوده و کارکرد دوگانه‌اش (میانین بودن - باززایی و بی‌مرگی) از آن نمادی ساخته بوده است برای توصیف بخشی از ساختار جهان هستی، جایگاه گیتی دوم (جهان مردگان) و همچنین، سخن گفتن از چرخه زندگی گیتایی (بازگشت مردمان در گذشته از جهان مردگان به جهان زندگان). به این معنی که آشنایی رازآشنایان دانش‌مند و بینش‌پرور اسطوره‌ساز با ساختار پیدا و پنهان جهان هستی از یک‌سو و آگاهی ایشان از چیستی و چگونگی چرخه زندگی گیتایی از سوی دیگر، بُن‌مایه‌هایی نمادین پدید می‌آورده که هسته شکل‌گیری داستان‌های اسطوره‌ای نخستین می‌شده‌اند. در این آفرینش فرهنگی بازتاب‌دهنده دانش - بینش کهن، از جایگاه میانین ماه دستاویزی ساخته شده بوده، برای سخن گفتن از جهان مردگان^۲ که در میانه گیتی (که نمادش زمین - خاک بوده) و مینو (که نمادش آسمان - خورشید بوده) قرار دارد. ویژگی دیگر ماه نیز شایسته‌اش می‌کرده تا نمادی باشد برای سخن گفتن از چرخه زندگی گیتایی مردمان: زایش در گیتی - بالاش (کودکی) - رسش (جوانی) - فرسایش (پیری) - مرگ - زایش دوباره. این ویژگی ماه تنها بازتاب‌دهنده چرخه زندگی

۱- همو، ص ۱۳۵.

۲- به نوشته الیاده، در باورهای اسطوره‌ای بسیاری، ماه، سرزمین مردگان دانسته شده و گاه آرمیدن پس از مرگ در ماه، امتیازی برای پیشوایان سیاسی یا مذهبی به شمار می‌آمده است. به گفته او، نشانه‌های باور کهن رفتن مردمان به ماه (پس از مرگ) در فرهنگ‌های پیشرفته هند، ایران و یونان نیز باقی مانده؛ اما، ارزش نوینی پیدا کرده است. برای هندی‌ها، سفر به ماه، «راه Mâne‌ها» یا روان‌های مردمان مرده بوده است، آنها در ماه می‌آرمیده‌اند تا دوباره به زندگی گیتایی بازگردند؛ اما، راه خورشید «راه خدایان» دانسته می‌شده است که رازآموختگان، یعنی رهیدگان از ناآگاهی و نادانی می‌پیموده‌اند. در فرهنگ ایرانی نیز، روان مردگان پس از گذشتن از پل چینوات، ابتدا به ستاره‌پایه می‌رفتند و اگر پرهیزکار بودند، نخست به ماه‌پایه و سپس به خورشیدپایه راه می‌یافتند و پرهیزکارترینشان در گروتمان به روشنایی و فروغ بی‌کران اهوره‌مزدا می‌پیوستند. در فرهنگ یونانی نیز، به گفته پلوتارک، باور بر این بوده که انسان از سه جزء: پیکر (sôma)، روان یا روح (psychè) و عقل (nous) ترکیب یافته، دو مرگ دارد: نخست مرگ بر زمین، نزد دمتر (Déméter) وقتی پیکر از گروه روان - عقل (psychè-nous) جدا می‌شود؛ دوم در ماه، نزد پرسفون (Pérséphôné) وقتی psychè از nous می‌گسلد و خود جذب ذات ماه می‌شود. روان در ماه می‌ماند و مدتی رویاها و خاطره‌های زندگانی سپری شده را نگاه می‌دارد. نیکان به سرعت «می‌خشکند»، اما جاه‌طلبان و مردم خودرأی و کسانی که به پیکرشان دلبسته‌اند، پیوسته به سوی زمین میل می‌کنند و جذب شدنشان بیشتر زمان می‌برد. خورشید که ذاتش با خرد مطابقت دارد، nous را به خود می‌کشد و پذیرایش می‌شود. در باور بازگو شده از سوی پلوتارک، فرایند زایش دوباره معکوس است، به این معنی که ماه، nous را از خورشید می‌ستاند، nous در ماه بار می‌گیرد و روان (psychè) نوینی زاده شده، زمین نیز به آن پیکر می‌بخشد (الیاده، ۱۳۹۴: ۱۷۴-۱۷۶).

گیتایی مردمان نبوده، بلکه زیست همه جانداران زمینی را در بر می‌گرفته و به نوشته الیاده، باروری جانوران و حاصلخیزی گیاهان نیز تابع ماه به شمار می‌آمده، پدیداری مفهوم‌هایی مانند زمین - مادر، خدایان مرتبط با حاصلخیزی زمین و... را در پی داشته است.^۱

الیاده، جایگاه و کارکردهای اسطوره‌ای ماه یا به گفته خودش «تجلیات قدسی ماه» را در باورهای کهن مردمان گوناگون، به چهار دسته تقسیم کرده است:

«الف) باروری (آب، رستنی‌ها، زن؛ «نیاکان» اساطیری)؛

ب) تجدید حیات ادواری (رمزپردازی مار و همه جانوران قمری؛ «انسان نو»، بازمانده فاجعه‌ای که بر اثر طغیان آب روی داده و ماه آن را برانگیخته؛ مرگ و رستاخیز آیینی)؛

پ) «زمان» و «تقدیر» (ماه «اندازه می‌گیرد»، سرنوشت‌ها را «می‌بافد»، وجوه متمایز کیهان و واقعیات نامتجانس را به هم می‌پیوندد)؛

ت) تغییر که تضاد روشنائی - تاریکی (ماه تمام - ماه نو؛ «عالم فوقانی» و «عالم تحتانی»؛ «برادران دشمن خو»، خیر و شر) یا دو قطب هستی - نیستی، بالقوه - بالفعل (رمزپردازی «دوره‌های کمون» یا حالات اختفا: شب تار، تاریکی، مرگ، تخم و بذر و کرم در پيله)، نمایان می‌شود.^۲

در اسطوره‌های ایرانی هم نشانه‌هایی می‌توان یافت که نشان‌دهنده کارکرد دوگانه ماه هستند. به نوشته صمدی، در همه بخش‌های اوستا بجز گاهان، ماه «گئوچیر»^۳، یعنی حامل تخمه چارپایان خوانده شده؛^۴ بر اساس آنچه در متن‌های فارسی میانه زردشتی هم آمده، گاو یکتاآفریده، سپید و درخشان به سان ماه بوده؛ نطفه این گاو، پس از کشته شدن به دست اهریمن، برای نگهداری و پالایش به ماه برده شده و سپس از آن چندین گونه گیاه و جانور پدید آمده است.^۵

همچنین، نباید فراموش کرد که در متن‌های فارسی میانه زردشتی، آسمان را شش یا هفت گانه معرفی کرده‌اند که یکی از آنها ماه‌پایه بوده است. آسمان‌های یاد شده در بندهش بزرگ، فصل ۳، بند ۷، عبارت بوده‌اند از: ۱) ابرپایه؛ ۲) سپهر اختران آمیزنده، ۳) سپهر اختران نیامیزنده؛ ۴) ماه‌پایه؛ ۵) خورشیدپایه؛ ۶) جایگاه امشاسپندان؛ ۷) جایگاه هرمزد.^۶ نکته جالب اینکه آسمان گیتایی در میان این آسمان‌ها جایی ندارد.

دیگر نکته‌ای که در بررسی جایگاه مار در اساطیر، باید مورد توجه قرار گیرد، رابطه مار و آب است. الیاده می‌نویسد که افسانه‌ها و اساطیر بی‌شماری از ماران و اژدهایانی سخن می‌گویند که ابرها را زندانی می‌کرده‌اند یا در آبگیرها به سر می‌برده‌اند و دسترسی به آب را محدود و مشروط می‌کرده‌اند. به گفته وی، باور کهن به پیوند میان مار، سرچشمه‌ها و آب‌های جاری، هنوز در باورهای عامیانه اروپاییان دیده می‌شود. همچنین، او یادآوری کرده که در شمایل‌نگاری فرهنگ‌های سرخ‌پوستان آمریکای شمالی، نشانه‌های پیوسته مار - آب بسیار فراوان است؛ به عنوان نمونه هم، از خدای باران مکزیکیان یاد می‌کند که دو مار به هم پیچیده است.^۷

۱- الیاده، ۱۳۹۴: ۱۶۸.

۲- همو، ۱۸۳.

3. Gao-çitōra

۴- صمدی، ۱۳۸۳: ۵۶.

۵- بندهش، ۱۳۹۰: ۶۶.

۶- صمدی، ۱۳۸۳: ۸۷.

۷- الیاده، ۱۳۹۴: ۱۷۳.

نکته دیگری که درباره ارتباط مار با آب درخور یادآوری است اینکه، آژی اوستا همسانی‌هایی با آهی ریگ‌ودا دارد؛ این واژه سانسکریت هم مار ترجمه شده و به نوشته قلی‌زاده اصطلاحی عمومی برای دیو vritra است که با آب‌ها ارتباط نزدیک دارد؛ به این معنی که ahi-vritra آب‌ها را زندانی می‌کرده یا در اعماق آب‌ها می‌آرمیده؛ همچنین مانع و سد راه آب‌ها بوده؛ این مار نخستین در کوهستان‌ها به سر می‌برد که ایندرا بر او تاخته و با گرز تندر او را کشته، لگدمال کرده و سوزانده است. در پی پیروزی ایندرا بر مار ahi-vritra آب‌هایی که زندانی شده بوده‌اند جاری شده، هفت رود سیلاب‌گون به سوی دریا جاری شده‌اند.^۱

با توجه به یادآوری‌هایی که درباره پیوند میان مار و آب شد، لازم است که جایگاه و کارکرد آب در اساطیر هم بررسی شود. الیاده در بررسی‌های خود درباره جایگاه و کارکرد آب در اسطوره‌ها به نتیجه‌های جالبی رسیده است. او می‌گوید که می‌توان آب را رمز همه چیزهایی دانست که بالقوه وجود دارند؛ به سخن دیگر، او آب را سرچشمه (fons)، منشأ (origo) و زهدان همه چیزهای بالقوه هستی معرفی می‌کند و از نوشته‌ای هندی یاد می‌کند که در آن چنین آمده است: «آب، تو سرچشمه هرچیز و تمامی وجودی!»^۲. به گفته الیاده، آب علاوه بر آنکه مبدأ هرچیز نامتمايز و بالقوه و بنیان پیدایش جهان و هرچه در آن هست به شمار می‌رود، در باورهای کهن، رمز جوهر آغازین نیز بوده و همه‌چیز از آن زاده شده و در فرجام کار هم همه‌چیز بدان بازمی‌گردند. به این معنی که در آغاز بوده و در پایان هر دوره تاریخی یا کیهانی نیز بازمی‌آید. الیاده به مفهوم وارد شدن و بیرون آمدن از آب (گذشتن از آب)^۳ هم توجه کرده و تأکید می‌کند که در نمادسازی‌های کهن، غوطه زدن در آب، رمز بازگشت به حالت پیش از شکل‌پذیری و زایشی نو است و بیرون آمدن از آن، تکرار پیدایش در آفرینش کیهان. همچنین او دریافته که در باورهای کهن، آب به یاری آیین‌های جادویی، درمان‌بخش دانسته می‌شده و به خاطر مرتبط بودن با آیین‌های مربوط به مردگان، رستاخیز پس از مرگ را پدید می‌آورده است. بدین سبب، از دوران پیش از تاریخ، کلیت آب - ماه - زن، مدار انسانی - کیهانی باروری، در نظر گرفته می‌شده است.^۴

شاید یادآوری دوباره نکته‌ای بسیار مهم، پایانی مناسب برای مرور داده‌های مربوط به مار و ارتباط آن با پدیده‌های دیگر باشد و آن اینکه، بر اساس روایتی از داستان آفرینش ایرانی، هنگامی که در پایان سه هزاره دوم، اهریمن از بی‌هوشی و بی‌خبری از جهان بیرون می‌آید و پس از برانگیخته شدن از سوی دیوها، به‌ویژه جه یا جهی، تازش به آفریده‌های سپنتایی را آغاز می‌کند، به شکل ماری، از بخشی از آسمان که در زیر زمین قرار داشته، بیرون پریده و بر زمین می‌جهد، اما پس از آسیب‌هایی که به بار می‌آورد، هنگامی که می‌خواهد به جهان تاریکی بازگردد، درمی‌یابد که مینوی آسمان، همراه با فروهرهای مردمان راه را بر او بسته‌اند؛ بدین گونه، اهریمن در زمین زندانی می‌شود.^۵

با توجه به آنچه در داده‌های یادآوری شده آمده، روشن است که نمی‌توان مار، ماه و آب یاد شده در اسطوره‌ها را با پدیده‌های گیتایی که با این نام‌ها می‌شناسیم یکسان به شمار آورد. ازاین‌رو، باید از در هم آمیختن داده‌های اسطوره‌ای، یافته‌ها و فرضیه‌های دانش مدرن و باورهای بینشی مکتب‌های عرفانی کهن و نو، فرضیه‌ای را سامان داد که بتواند از چیستی

۱- قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۶۸.

۲- در اسطوره ضحاک، نمادهای کهن مربوط به آب نمایان است، ازجمله از آب گذشتن فریدون برای رفتن به دشت سواران نیزه‌گزار، آب ریختن بر سر شهرناز و ارنواز برای شستن آلودگی‌هایشان و ارتباط نام پدر فریدون با آب، به این معنی که نام پدر او در اوستا آئوی است که به نوشته صفا معادل ودایی آپتی است، به معنی «پسر آب و برآورنده روشنی از ابر» (صفا، ۱۳۵۲: ۴۶۴).

۳- الیاده، ۱۳۹۴: ۱۸۹ و ۱۹۰.

۴- آموزگار، ژاله، ۱۳۹۷، تاریخ اساطیری ایران، تهران: سمت، چاپ هجدهم، صص ۵۱-۵۴.

و کارکرد اسطوره‌ای آغازین این مفهوم‌ها، تصویری گره‌گشا پدید آورد تا بتوان از داده‌های به جای مانده در اساطیر، برای روشن کردن ارتباط ماه، مار و آب با پدیده‌ای که نام ضحاک بر آن نهاده شده کمک گرفت.

با توجه به داده‌هایی که در دسترس داریم، شاید بتوان به گونه فرضی - پیشنهادی، چارچوب ذهنی سازندگان و پرورندگان اسطوره‌ها را بازسازی کرد. به نظر می‌رسد که در آن چارچوب ذهنی، مردمان خردمند، پس از پی‌ریزی باور به دوئنی فراگیر در جهانی که می‌شناختند، دریافته‌اند که در میانه این دو قطب سیاه (جهان تاریکی که خاستگاه دیوان است) و سپید (جهان روشنایی و خاستگاه آثورها)، بخشی خاکستری هم وجود دارد که جهان آفریدگان میراست. در این ساختار سه‌لایه‌ای، جهان تاریکی، جهان زیرین؛ جهان روشنایی، جهان زبرین و جهان میرندگان، جهان میانی دانسته می‌شد. در آن باور کهن که بر اساس آن جهان آفریدگان میرا در میانه قرار می‌گرفت، نکته‌ای هست که باید بدان توجه باریک‌بینانه شود و آن واژه‌ای است که برای مفهوم میانی در زبان‌های باستانی ساخته و به کار رفته، یعنی واژه «ماه» که حتی تا سده‌های نخستین اسلامی از آن برای نشان دادن مفهوم میانی بهره گرفته می‌شده است. واژه ماه علاوه بر کاربرد به‌عنوان نامی برای چشمگیرترین پدیده آسمان شب، در نمادسازی‌های اسطوره‌پردازان نیز به کار رفته است، به این معنی که اسطوره‌سازان با الگو قرار دادن وضعیت طبیعی قابل مشاهده زمین - ماه - خورشید (زیر - میانه - زبر) تلاش کرده‌اند تا ساختار پیدا و پنهان جهان هستی را شبیه‌سازی کرده و توضیح بدهند. در چنین ساختار شبیه‌سازی شده‌ای، زمین جهان زندگان است، ماه جهان مردگان و خورشید جهان وارستگان به جاودانگی رسیده. اما، چه کسانی وارسته شده و به جهان مینوی خورشیدگون راه می‌یابند؟ و دیگرانی که به این جهان راه نمی‌یابند سرنوشتشان چه خواهد بود؟

در باور اسطوره‌پروران، جانداران میرنده فرومردمی (آغازیان، گیاهان و جانوران برآمده از تخمه گاو یکتاآفریده) پس از مرگ به ماه‌پایه می‌روند و پس از پالایش، برای زندگی دوباره به گیتی بازمی‌گردند، ولی مردمان (برآمدگان از تخمه کیومرث) به تناسب نیکی یا بدی زندگیشان در گیتی، مدتی در ماه می‌مانند تا پالوده شوند، سپس به خورشیدپایه رفته و از آنجا برای زندگی تازه به گیتی بازمی‌گردند. بر اساس این فرضیه، می‌توان خورشید، ماه و زمین را نمادهایی دانست که برای بازتاب دادن باورهای برآمده از دانش - بینش مردمان کهن درباره ساختار جهان و چگونگی چرخه زندگی گیتی به کار رفته‌اند. در این ساختار کلی جهان سه‌گانه، نمادهای دیگری چون مار و آب نیز برای تکمیل داستان آفرینش، آغاز، چگونگی و فرجام آن به کار گرفته شده است. مار، به خاطر ویژگی‌هایی که دارد، نمادی شده برای سخن گفتن از پدیده‌های برآمده از جهان تاریکی که ضد جهان روشنایی است و کاهنده، تباہ‌کننده و میراننده آفریده‌های سپنتایی؛ بدین‌روی، در داستان‌های اسطوره‌ای و نگاره‌های باستانی برای سخن گفتن از انسان‌هایی پیوسته به اهریمن که مانند دیوها به



تصویر شماره ۵: نگاره ایلامی مارمرد

(مأخذ: هیتس، ۱۳۸۸، دنبای گمشده عیلام، ص ۳۲)

تبهکاری، کشتار و ویرانگری بر روی زمین دست می‌گشوده‌اند یا نمایش دادن نگاره‌ای چنان کسانی، از نماد مارمرد (نک: تصویر شماره ۵) یا مردِ ماردوش بهره می‌گرفته‌اند. آب نیز ویژگی‌های دارد که آن را تبدیل به نمادی کرده تا بازتاب‌دهنده تلاش جهان روشنایی برای بازگرداندن مردگان (آفریده‌هایی که در پی تازش اهریمن و آفریده‌هایش - بیماری، پیری و... - مرده‌اند یا در پی ماجراجویی یا ستیزه‌جویی دیوانه‌وار کشته شده‌اند) به زندگی است، همانند آبی که از ظرفی دیگر ریخته می‌شود تا از بین نرود. بدین‌روی، در نگاره‌های باستانی، علاوه بر وجود انسان‌های ماردوش، انسان‌هایی هم به تصویر کشیده شده‌اند که از دوش آنها آب فواره زده (نک: تصویر شماره ۶) یا گیاه روییده (نک: تصویر شماره ۷) که هر دو نمادهایی هستند برای نشان دادن چرخه بی‌پایان زندگی و جاودانگی آن.



تصویر شماره ۶: نگاره مردی که از دوشش آب فواره زده و زنی بالدار که از دوشاش چیزهایی همسان گرز گیاه کوکنار بیرون زده (منبع: ساندرز، ۱۳۸۹، بهشت و دوزخ در بین‌النهرین باستان، ص ۲۶۵)



تصویر شماره ۷: الف (راست). نگاره زن و مردی که از دوششان گیاه روییده (مأخذ: اینترنت)

ب (چپ). زنی که از دوشاش چیزهایی همسان گرز گیاه کوکنار بیرون زده (منبع: پرادا، ۱۳۹۱، هنر ایران باستان، ص ۳۶)

در اساطیر کهن، ردی هم از باورهای اسطوره‌سازان از چگونگی آغازین جهان هستی دیده می‌شود که همانا باور به پیدایش یا بودش دو بُن یا گوهر آغازین است. آن باور بنیادین

کهن، به شکل‌های گوناگون بازآفرینی شده که بارزترین آن را در داستان تقابل جمشید و ضحاک می‌توان یافت. نشانه‌های به جای مانده، نشان می‌دهند که در آن باور کهن آغازین در مورد دو بُنی، باور بر این بوده که در سرآغاز هستی، ابتدا جهان تاریکی بوده یا پدیدار شده است.^۱ نشانه این باور را می‌توان در اسطوره زروان، پدیداری و زایش شتاب‌زده اهریمن و سپس اهوره‌مزدا دید؛ در اسطوره مشی و مشیانه هم در توصیف نخستین گناه آنان، همین باور بازتاب یافته است. از سوی دیگر، در روند آفرینش، پس از آفرینش پدیده‌های مینوی، پیش‌نمونه‌های مینوی آفریده‌های گیتایی آفریده شده، به این ترتیب: آسمان (جهان‌های فراگیتایی)، آب = ماه (جهان میان فراگیتی و گیتی)، زمین، گیاه، جانور و انسان (چهار عنصر گیتایی قابل شناخت در روزگار ساخته شدن اسطوره‌ها). در ادامه داستان، پس از پدیداری پدیده‌های گیتایی، اهریمن (به گونه مار) تازش آغاز کرده و در نهایت، هنگامی که می‌خواهد به جایگاه خود بازگردد، با راه بسته مواجه شده و در زمین زندانی می‌شود. حال باید دید که آیا می‌توان از این داده‌های اسطوره‌ای ساختاری فرضی - پیشنهادی طراحی کرد که بتوان به یاری آن تفسیری نو از اسطوره ضحاک ارائه داد؟

می‌توان فرض کرد که اسطوره‌سازان کهن از دانش - بینشی درباره سرآغاز جهان هستی، چگونگی آغاز پیدایش هستی، روند دگرگونی بُن‌مایه‌های آغازین، پیدایش پدیده‌های گیتایی و سرانجام، پدیداری زندگی میرا در زمین برخوردار بوده‌اند و آن دانش - بینش را در قالب اسطوره بیان کرده‌اند که سپس در قالب‌های افسانه و حماسه بازآفرینی شده است. با تفسیر

۱- در ریگ‌ودا چنین آمده است: «در آغاز تاریکی در تاریکی نهفته بود. هیچ علامت مشخصی نبود، همه جا آب بود...» (گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲، ترجمه محمدرضا جلالی نایینی، تهران: نقره، چاپ سوم، ص ۴، ماندالای دهم، سرود ۱۲۹، بند ۳).

دگرگونه نمادهای اسطوره‌ای، می‌توان آن دانش - بینش کهن را بازسازی کرد و نشانه‌هایش را در اسطوره‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌ها بازیافت. به گونه ذیل:

در آغاز زمان قابل تصور برای انسان (در اساطیر: زروان) جهان تاریکی پدیدار می‌شود (در اساطیر: زایش نابه‌نجار اهریمن/ آن‌گرمینو)، و سپس جهان روشنایی (در اساطیر: اهوره‌مزدا/ سپنتامینو). به خاطر ناسازگاری ذاتی آن دو، کشمکشی آغاز می‌شود که تا امروز ادامه یافته، کانون کشمکش هم زمین بوده و هست، چراکه اهریمن در زمین به آفریده‌های جهان روشنایی تاخته، پس از پایان تازش هم به علت بسته شدن راه بازگشت‌اش، در زمین زندانی شده است. از این‌روی، می‌توان پنداشت که در فرجام تاریخ اساطیری، نبرد نهایی میان دو گوهر آغازین، به یاری مردمان نیکی‌گرا در زمین رخ خواهد داد. امروزه بر پایه دانش برآمده از کیهان‌شناسی و فیزیک کوانتوم، آشکار شده که باور مردمان کهن به وجود دو بُن یا گوهر آغازین و ویژگی‌هایشان، پندارهایی بی‌اساس نبوده است. بر اساس یافته‌ها و نظریه‌های علمی مدرن، در جهانی که می‌شناسیم، دو حوزه ناهمسان وجود دارد: الف) جهانی انباشته از کیهان‌ها که دارای ویژگی‌هایی چون تابندگی (روشنایی)، جنبش (دارای شتاب‌های سرسام‌آور در دو حوزه ذرات بنیادی و اجرام کیهانی، که درکشان برای بیشتر مردمان بسیار بسیار دشوار است)، گرما و آوای برآمده از جنبش و گسترش‌یابندگی؛ جهانی بی‌کرانه که روی پنهانی هم دارد، روی پنهانی که برای سخن گفتن درباره‌اش اصطلاح «جهان هولوگرافیک» ساخته شده است؛ ب) جهانی به ظاهر تهی، تاریک، سیاه، کشنده، سرد، خاموش، فروریزنده (کوچک‌شونده) که بر آن نام سیاهچاله نهاده‌اند. بر پایه نظریه‌های علمی، برخی دانشمندان سیاهچاله را حوزه‌ای می‌دانند که در آنجا به جای ذرات بنیادی مادی (الکترون، پروتون و...)، ذرات بنیادی ضد‌مادی (ضدالکترون، ضدپروتون و...) وجود دارد؛ جایگاه ذرات بنیادی در ساختار اتم و ضداتم هم معکوس است، به این معنی که در اتم، الکترون به گرد پروتون می‌چرخد ولی در ضداتم، ضدالکترون در هسته ثابت است و ضدپروتون چرخش مداری دارد. معنی این فرضیه علمی که در آزمایشگاه‌های پیشرفته به اثبات رسیده، به زبان ساده این است: همان‌گونه که در گیتی، ذرات بنیادی مادی در نهایت ساختارهای گیتایی (از ستارگان تا پیکر جانداران) را ساخته‌اند، در ضدگیتی نیز از ذرات بنیادی ضد‌مادی ساختارهایی مشابه، اما وارونه ساخته شده‌اند. بنابراین، در جهان ضد‌مادی نیز ضدجاندارانی در رأس زنجیره تکاملی پدید می‌آیند که برترین آنها نیز به گونه‌ای همسان مردم پذیرنده هوش و رای و خرد زمینی، از دیگر ضدجانداران متمایز شده‌اند و پرورنده ضدخرد که لازمه پیشرفت و تکامل در آن جهان است به شمار می‌روند.

اگر آن‌گرمینو (اهریمن) را همان چیزی به شمار آوریم که امروزه سیاهچاله خوانده می‌شود، آیا این فرض، به یافتن تفسیری قابل درک از باورهای اسطوره‌ای کمک خواهد کرد؟ آیا می‌توان دیوهای اسطوره‌ای را ضدجاندارانی با خاستگاه سیاهچاله‌ای به شمار آورد؟ آیا داستانی که از آمدن اهریمن چون ماری که آسمان را از زیر زمین سوراخ کرده و به روی آن آمده و سپس در آن زندانی شده، سخن می‌گوید، بودن دیوهایی از جهانی سیاهچاله‌ای در زمین را توضیح می‌دهد؟ اگر دو جهان به گفته دانشمندان به کلی ضد هم هستند و هرگونه برخورد میان ذرات و عناصر آنها به ناپودی کامل می‌انجامد، چرا دیوهای سیاهچاله‌ای زندانی شده در زمین ناپود نشده‌اند؟

در میان باورهای اسطوره‌ای ایرانیان، باوری شگفت‌انگیز درباره ماهیت اختران (ستاره‌ها) و آبختران (سیاره‌ها) وجود دارد که درخور توجه ویژه است. بر پایه این باور باستانی بازتاب‌یافته در بندهش و مینوی خرد، ستاره‌ها ماهیتی سپنتایی دارند و وارونه آنها ماهیت سیاره‌ها اهریمنی است (۷-۲). این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که در روایت‌های اسطوره‌ای، علاوه بر اینکه اهریمن در زمین زندانی شده، زیر زمین جایگاه دیوها معرفی شده است؛ ضحاک هم که می‌توان

آن را تجسم گیتایی اهریمن و دیوها به شمار آورد، به دست فریدون در غاری زیرزمینی به بند کشیده شده و تا روز نبرد پایانی در آنجا زنده خواهد ماند. از این روایت‌ها می‌توان نتیجه گرفت که در باور اسطوره‌سازان کهن، زیر زمین به جهان تاریکی راهی مسدود شده دارد و جایگاه مناسبی برای دیوها است.

برای درک چستی مفهوم آغازین این روایت‌ها، باید از چگونگی پیدایش کهکشان‌ها و اجرام تشکیل‌دهنده آنها آگاه شویم و با ترکیب فرضیه‌های علمی و داده‌های اسطوره‌ای، چشم‌اندازی فرضی - پیشنهادی طراحی کنیم. اگر فرضیه‌پردازی را به کهکشان خودمان محدود کنیم، آن چشم‌انداز را می‌توان چنین ترسیم کرد:

در آغاز، پیش از پیدایش کهکشان، سیاهچاله‌ای در اوج فشردگی، کوچکی و ناپیدایی (در اساطیر: مار یا مارگون بودن اقیانوس آغازین که منشأ همه چیز بوده است) که اوج تکاملی آن به شمار می‌آمده است، در یک دگرگونی شگفت‌انگیز و رازآلود، ماهیتی وارونه پیدا می‌کند (در کیهان‌شناسی مدرن: بیگ‌بنگ). در این دگرگونی، در گام نخست، جهان اتری^۱ (سیاه، کشنده، تاریک، سرد، خاموش، رو به فشردگی و کوچکی)، جای خود را به جهان اثیری (سپید، تابنده، روشن، گرم و آوامند از جنبش، رو به گسترش و بزرگی) می‌دهد (در اساطیر: پدیدار شدن اهوره‌مزدا پس از زایش اهریمن)؛ در گام دوم، ذرات بنیادین اثیری پدید آمده از تغییر ماهیت ذرات بنیادی اتری، در جهانی کوانتومی به ذرات بنیادی مادی (ذرات مادون الکترون، الکترون و...) دگرگون می‌شوند و به این ترتیب، گیتی دوگانه پدیدار می‌شود (گیتی مادی پیدا و گیتی اثیری ناپیدا). در این گیتی دوگانه، فروهرهایی که در جهان پیشین سیاهچاله‌ای به اوج تکامل رسیده و هنگام دگرگونی جهان اتری به جهان اثیری، ماهیت انگرمینویی آنان به ماهیت سپنتامینویی تغییر یافته بوده، برای آغاز مرحله تازه‌ای از روند تکاملی در جهان تازه، به فراهم شدن زمینه دگرگونه‌ای نیاز داشته‌اند. این زمینه را دیگر فروهرهایی فراهم می‌کنند که در جهان پیشین به اندازه‌ای تکامل نیافته بوده‌اند که بتوانند به ماهیت تازه سپنتایی دگرگون شوند؛ از این رو با همان ماهیت انگره‌ای به جهان تازه پرتاب شده بوده‌اند که دم‌به‌دم، شتابان دگرگونی‌هایی می‌یافت که برای آنان نابودگر بود. بدین‌روی، آن فروهرهای دارنده هوش و اندیشه (از گونه‌ای دگرگونه) تلاش آغاز می‌کنند تا در جهان تازه‌ای که در آن با شتابی سرسام‌آور، اثر به اثیر و ضدماده به ماده تبدیل می‌شد پناهگاهی برای خود فراهم کنند. این پناهگاه به یاری گردآوری و تمرکز نیروی کششی (جاذبه) به جای‌مانده از جهان پیشین فراهم می‌شود؛ به سخن دیگر، در این مرحله از دگرگونی‌های آغازین کهکشان، فروهرهای انگرمینویی پرتاب شده به جهان سپنتایی نوپدید، ذرات بنیادی اتری - ضدمادی کشش‌مند را برای گردآوری و ایجاد پیوستگی میان ذرات بنیادی اثیری - مادی به کار می‌گیرند (مرحله پدیداری اتم‌ها و مولکول‌های ساده)، سپس ترکیب و دگرگونی اتم‌ها و مولکول‌ها آغاز می‌شود تا مولکول‌های پیچیده و سپس عناصر گوناگون ساخته شود. در نهایت هم با ترکیب، فشردگی و دگرگونی حجم عظیمی از عناصر گردآمده پیرامون فروهرهای انگره‌ای پناه

۱- به باور دانشمندان، فضای به‌ظاهر تهی میان‌ستاره‌ای - میان‌کهکشانی از ماده تاریک یا انرژی تاریک پر شده است، در حالی که بر اساس باورها و تجربه‌های عرفانی که برخی فرضیه‌های علمی نیز آنها را تأیید می‌کنند، آنچه این فضا را انباشته، نه ماده است، نه انرژی، تاریک هم نیست و هنوز ناشناخته مانده، چون هنوز ابزار مناسب برای مشاهده و بررسی آن ساخته نشده است، هرچند روش‌هایی آزمایش شده که به وسیله آنها توانسته‌اند از این حوزه ناشناخته گیتی در حالت بسیار فشرده‌اش عکس بگیرند (عکس گرفتن از حالت جانداران و روح در حال خروج از پیکر جانداران به هنگام مرگ با روش عکاسی کیرلیان: Kirlian). در فرهنگ یونانی نیز از «اتر» سخن گفته شده که به باور یونانیان باستان، فضای بالای جو زمین را پر کرده است. برای این واژه، به هنگام ترجمه نوشته‌های یونانی به عربی معادل «اثیر» برگزیده شد که بی‌گمان معادلی ایرانی و باستانی برای این واژه یونانی بوده که مترجمان با آن آشنا بوده‌اند، هرچند که واژه اثیر در متن‌های باقی مانده به زبان‌های باستانی ایران دیده نشده است. اگر الگوی متضادسازی در زبان‌های کهن را برای بررسی این دو واژه به کار ببریم، می‌توان آنها را با جفت‌واژه‌هایی چون آنور - آتور، میثر - میتر، کیومرث - کیومرث، طهمورث - طهمورت و... هسان اما نه یکسان دانست، چراکه تفاوت دو واژه ت و ت در واژه‌های کهن، تفاوت مفهومی مهمی ایجاد می‌کند، اولی در واژه‌هایی دیده می‌شود که از پدیده‌های آنورایی سخن می‌گویند و دومی در واژه‌هایی به کار رفته که توصیف‌کننده پدیده‌های اهریمنی هستند.

گرفته در تکه‌هایی از اتر به جای مانده از جهان پیشین نابود شده، سیاره‌ها و سیارک‌ها در کهکشان تشکیل می‌شوند.^۱ از قرار گرفتن برخی از آن آپاختران پدیدآمده در اثر پناهگاه‌جویی پاره‌هایی از اهریمن (فروهرهای انگریمینی) در حوزه نیروی ستاره‌های سپنتایی، منظومه‌هایی مانند منظومه خورشیدی ما پدیدار شده‌اند. در این منظومه‌های ستاره‌ای، برخی سیاره‌ها شرایط مناسبی برای آغاز روند تکامل سپنتایی فروهرهای تغییر ماهیت‌داده پیدا می‌کردند و فروهرهای نوسپنتایی هم که نیازمند جایگاهی برای آغاز مرحله سپنتایی تکامل خود بوده‌اند، این سیاره‌ها را پیدا کرده و تلاش می‌کردند با ایجاد دگرگونی‌های مختلف، زمینه مناسب برای آغاز چرخه زندگی گیتایی در روی آنها را فراهم کنند.

در ادامه این دگرگونی‌های کیهانی، زمین پدید آمده با هسته‌ای سیاه^۲ از اتر، دارای پیکری مادی (در اساطیر: زامیاد) و کالبدی از اثر فشرده (در اساطیر: سپندارمذ) چون مادری مهربان برای پذیرش فروهرهای سپنتایی‌شده آغوش می‌گشاید. با پیوستن گروهی از فروهرهای سپنتایی به زمین، این سیاره دست‌خوش دگرگونی‌هایی می‌شود تا برای آغاز چرخه زندگی گیتایی آماده شود (در اساطیر: آشوب نخستین زمین که در آن اقیانوس‌ها شکل می‌گیرند و کوه‌ها سر برمی‌آورند و...). بدین‌گونه با فراهم شدن زمینه مناسب برای پیدایش زندگی میرا (در اساطیر: کیومرث) در زمین، روند تکامل سپنتایی در این بخش از کهکشان هم آغاز می‌شود تا مرحله‌به‌مرحله پیش برود و فروهرهای سپنتایی با افزایش آگاهی، پرورش دانایی، گروش به خرد، ژرفا بخشیدن به مهریزی و گستراندن دوستی، از پایه آفریدگی به پایه آفرینندگی برسند.

با به چرخش درآمدن چرخه زندگی گیتایی در زمین، نخست آغازیان پدیدار می‌شوند (در اساطیر: رُستنی‌ها)، سپس گیاهان و جانوران (در اساطیر: گاو یکتاآفریده^۳) و سرانجام انسان خردمند (در اساطیر: کیومرث یا مردم «پذیرنده هوش و رای و خرد»). با پیدایش انسان خردمند، تحولی در روند تکامل سپنتایی فروهرهای زمینی پدیدار می‌شود، چراکه انسان، تنها جاننداری است که توانایی ساختن نیروی منفی (انگراهی) را دارد^۴. این توانایی برآمده از ویژگی متفاوت ساختار روانی و داشتن توانایی گزینش‌گری مردم است که به او اجازه می‌دهد، گاه برخلاف گرایش‌های طبیعی خود، کارهایی دگرگونه انجام دهد که برخی از آنها برایش ترس، درد، رنج و... روانی پدید می‌آورد. ترس، درد، رنج و... طبیعی (که با کمی تفاوت در جانوران هم دیده می‌شود) نتیجه واکنش‌های سیستم عصبی - مغزی پیکر به پدیده‌های آزار - آسیب‌رسان است، بر روان تأثیر منفی می‌گذارد. واکنش روانی به واکنش‌های عصبی - مغزی ناشی از آزارها و آسیب‌های گوناگون، کاهش نیروی

۱- اتر برخورد از نیروی کششی نیرومند است و فروهرهای انگریمینوی پرتاب شده به جهان سپنتایی از آن برای ساختن پناهگاه‌های سیاره‌ای - سیارکی بهره برده‌اند، پیرامون این توده اتری فشرده، حبابی الکترومغناطیسی در زیر پوسته سیاره‌ها پدید آمده که مرز جداکننده کارآمدی برای جلوگیری از تماس و آمیختگی بخشی از انگریمینوی زندانی شده در سیاره‌ها با جهان سپنتایی به شمار می‌رود که در جهانی نابودگر، جای امنی برای فروهرهای انگریمینوی یا دیوهای نابود نشده در فرایند دگرگونی سیاهچاله به کهکشان پدید آورده است. نکته درخور توجه اینکه، دانش و تکنولوژی مردمان زمینی به اندازه‌ای پیشرفت کرده که دانشمندان توانسته‌اند در آزمایشگاه سرن (cem)، حباب‌های الکترومغناطیسی برای پایدار نگه داشتن ضدماده بسازند.

۲- بیتی در شاهنامه به این دانش کهن ایرانیان باستان اشاره کرده است:

زمین را بلندی بُد جایگاه یکی مرکزی تیره بود و سیاه

(فردوسی: ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۶، ب ۴۹)

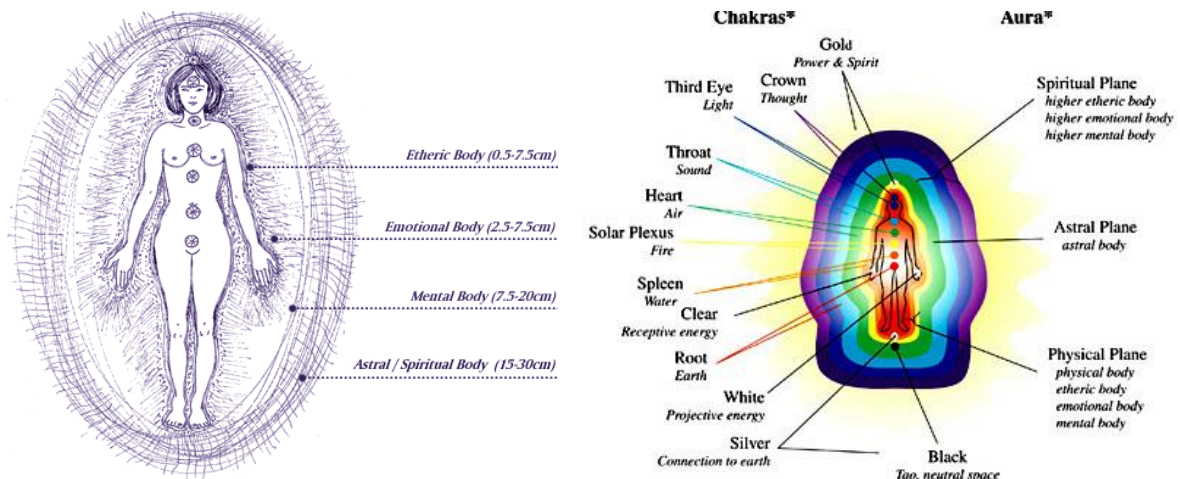
۳- گاو یکتاآفریده را علاوه بر نماد پیدایش زندگی گیاهی - جانوری، با توجه به یکی از معنی‌های کهن واژه «گاو» می‌توان نماد جایگزینی تولید مثل آمیزشی (دوجنسی) به جای تولید مثل تقسیمی هم به شمار آورد. در گفتار «گاو برمایه» درباره معنی‌های کهن واژه «گاو» سخن خواهیم گفت.

۴- در چرخه زندگی گیتایی، در لایه‌های فروانسانی به دلیل نبود ویژگی گزینش میان خوب و بد، آغازیان، گیاهان و جانوران در مسیری که توان تغییر دادن آن را ندارند، پیش می‌روند و ماهیت زندگیشان تغییر نمی‌کند. گیاهان و جانوران با وجود تغییرهایی که برای سازگاری با شرایط محیطی پیدا می‌کنند، توانایی برنامه‌ریزی برای تغییر خود و محیط را ندارند. بدین‌روی، فروهرها در زندگی‌های فروانسانی پیشرفتی خطی - زمان‌بندی شده دارند و همه پس از دوره‌های کمابیش همسان از نظر کمی، کیفی و زمانی، می‌توانند از لایه‌های رُستنی، گیاهی و جانوری فرآمده به لایه مردمی برسند، اما در لایه انسانی روند تکامل سپنتایی وابسته به گزینش‌های خودآگاه - ناخودآگاه است. یکی می‌تواند با گزینش‌های درست راه صد ساله را یک‌شبه بپیماید، دیگری ممکن است با گزینش‌های نادرست، در راهی یک روزه، صدها سال دور خود بچرخد.

زندگی پرور را در پی می‌آورد، کاهش نیروی زندگی پرور هم به فرسودگی پیکری - روانی می‌انجامد. اگر ترس، درد، رنج و... جنبه روانی داشته باشند (که ویژه انسان است) آزار، آسیب و فرسودگی پیکری - روانی ناشی از آنها به مراتب بیشتر می‌شود. در چنین فرایندی، نیروی روانی زندگی پرور (مثبت) به نیروی زندگی ستیز (منفی) دگرگون می‌شود. برای روشن‌تر شدن موضوع باید به ساختار وجودی انسان در دیدگاه‌های اساطیری توجه کنیم.

پیش‌تر به یکی از باورهای اسطوره‌ای اشاره کردم که بر اساس آن، مردم، فراتر از پیکر گیتایی پیدا، از پنج نیروی فراگیتایی ناپیدا هم برخوردار است که یکی از آنها را روان نامیده‌اند. بر اساس آنچه در مکتب‌های عرفانی کهن و نو گفته شده و پژوهش‌های علمی مدرن، به‌ویژه به کار گرفتن شیوه‌های عکس‌برداری ویژه - از جمله عکاسی کیرلیان - آشکار شده است که پیرامون پیکر جانداران، هاله‌ای درخشان با رنگ‌های گوناگون و دگرگون‌شونده وجود دارد که برای چشم سر نادیدنی است. این هاله بخشی از کالبدی است که برخی آن را پیکر اختری نامیده‌اند.

پیکر اختری یا کالبد اثیری جانداران، اندکی بزرگتر از پیکر مادی آنان است، براساس عکس‌برداری‌های ویژه و گفته‌های روشن‌بینان کهن و نو، روشن شده که کالبد اثیری مردم شکلی تخم‌مرغ‌گون دارد. تخم مرغ درخشانی که بخش فربه‌تر آن بالا قرار دارد و به رنگ‌های مختلف دیده می‌شود (نک: تصویر شماره ۸).

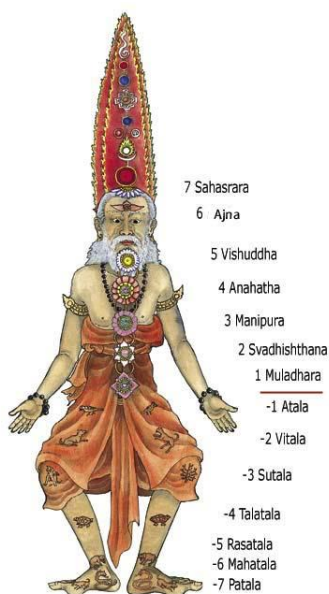


تصویر شماره ۸: هاله درخشان مردم و جایگاه چاکراهای کالبد اثیری بر اساس آنچه در مکتب‌های عرفانی مطرح شده (مأخذ: اینترنت)

بر روی این کالبد اثیری، شمار زیادی کانون چرخنده وجود دارد که در میان آنها هفت کانون بسیار بزرگ نیروی اثیری چرخان دیده می‌شود. در فرهنگ هندی این کانون‌های چرخان چاکرا (در زبان سانسکریت به معنی چرخنده یا چرخ) نامیده شده‌اند. درون این کالبد اثیری که بسیار بسیار فشرده‌تر از اثیر کالبد پیرامون زمین است، نیرویی زندگی پرور جریان دارد (جریانی همسان جریان خون در پیکر گیتایی). در پی پدیدار شدن ترس، درد، رنج و... پیکری (ناشی از آسیب‌ها، اختلال‌ها و بیماری‌های پیکری) توانمندی‌های پیکری - روانی فعال می‌شوند تا نخست از افزایش آسیب جلوگیری کنند و سپس بخش‌های آسیب‌دیده را ترمیم کنند، این فعالیت‌ها به مصرف نیروی زندگی پرور درونی می‌انجامد که اندازه‌ای محدود دارد. بنابراین، هرچه آسیب‌دیدگی‌های پیکری بیشتر باشد، به خاطر مصرف بیشتر نیروی درونی، فرسودگی پیکری پدید آمده، فرایند پیری آغاز می‌شود که در نهایت به مرگ (گسیختن پیوند پیکر گیتایی و کالبد اثیری) می‌انجامد. اگر ترس، درد، رنج و... جنبه روانی داشته باشند، آسیب‌های پنهانی پدید می‌آورند که جلوگیری از افزایششان و ترمیم

آسیب‌دیدگی‌های ناشی از آنها به مصرف نیروی درونی بیشتری نیازمند است. علاوه بر آسیب‌های پیکری برآمده از اختلال‌ها و بیماری‌های روانی، این واکنش‌های روانی ممکن است به فعال شدن چاکراهای فرومردمی بینجامد.^۱ با فعال شدن آن چاکراها، فرایند دگرگونی نیروی درونی مثبت‌سپنتایی به نیروی منفی انگرهای آغاز می‌شود. از آنجاکه نیروی انگرهای ضد نیروی سپنتایی است، به گردش درآمدن آن در کالبد روانی ویرانگر خواهد بود. اگر از نظر روانی به اندازه کافی قوی نباشیم، توان نابود کردن این نیروی منفی را نخواهیم داشت، پس به‌ناچار برای جلوگیری از ویرانگری‌اش، آن را از کالبد اثری خود به بیرون می‌رانیم. این نیروی منفی بیرون رانده شده از کالبد اثری، به سوی کانون نیروی همجنس خود، یعنی جاذبه زمین کشیده می‌شود. تقویت نیروی منفی کششی پنهان در زیر زمین در اثر جذب نیروهای منفی ساخته شده از سوی مردمان گرفتار به ترس‌ها، دردها، رنج‌ها و... روانی، فرایندی به وجود می‌آورد که شاید اسطوره‌سازان کهن برای سخن گفتن از آن، داستان به هوش آمدن اهریمن را ساخته‌اند، به هوش آمدنی که به آغاز تازش به آفریده‌های سپنتایی می‌انجامد و از آنجاکه اهریمن در زمین زندانی شده، تازش زندگی‌ستیزانه او با جلوه‌های گوناگون ادامه می‌یابد، اما با همان هدف نخستین: یعنی تهی ساختن جهان از مردم.

اگر این فرض‌ها را درست بینگاریم، می‌توان پدیداری پدیده ضحاک (دین نهادینه شده) را نتیجه ناگزیر افزایش پیوند مردمان با دیوها به شمار آورد که بر اساس آنچه در اسطوره بیان شده، یکی از جلوه‌های تازش اهریمن برای تهی کردن جهان از مردم به شمار می‌رود. در ادامه چنین فرایندی، با فعال‌شدن فروهرهای آن‌فرمینوی زندانی‌شده یا پناه‌گرفته در زیر زمین، آنها برای واداشتن مردمان به ساختن نیروی منفی بیشتر، در خواب شبانه با آنان ارتباط برقرار می‌کنند تا با برانگیختن ترس روانی در دلشان، آرامش روان و آسایش پیکرشان را دچار اختلال کنند. نتیجه پیدایش اختلال‌های پیکری - روانی پدیداری درد و رنج و... بوده که با ادامه دیدن دیوهای ترس‌برانگیز^۲ در خواب، بیماری‌های روانی پدید می‌آورده است.



تصویر شماره ۹: چاکراهای چهارده گانه

(مأخذ: اینترنت)

۱- بر اساس آنچه در مکتب‌های عرفانی کهن و نو مطرح شده، کالبد اثری مردم چهارده چاکرا دارد (نک: تصویر شماره ۹)، درباره هفت چاکرای بالایی بسیار سخن گفته شده و معادلهایی هم برای آنها روی پیکر مشخص کرده‌اند، اما درباره هفت چاکرای پایینی که معادلی روی پیکر ندارند و در بخش پایینی کالبد اثری (معادل میان دو پا در پیکر) قرار دارند به ندرت سخن گفته شده است. بدان‌گونه که برخی روشن‌بینان گفته‌اند، این چاکراها با از کنترل خارج شدن اختلال‌ها و بیماری‌های روانی فعال می‌شوند و اگر اختلال‌ها و بیماری‌های روانی کنترل و درمان نشوند، دیوانگی (فعالیت بیش‌تر چاکراهای فروانسانی نسبت به فعالیت چاکراهای بالایی) پدید می‌آید. جادوگران با آگاهی از ویژگی‌ها و کارکردهای این چاکراهای فروانسانی، خود را گرفتار دیوانگی خودساخته می‌کنند تا از نیروهای جادویی برخوردار شوند. بدین معنی که آنها از راه این توانمندی‌های روانی خود (در اساطیر: دثنا) می‌توانند با دیوها ارتباط برقرار کنند، به جهان آنها راه یابند و حتی با آنها آمیزش جنسی را تجربه کنند. چنین کنش‌های جادویی رازمندی، نیروی اثری درونی (روشن‌روان) جادوگران را به نیروی شبه‌اتری (تیره‌روان) دگرگون می‌کند، بدین‌گونه، جادوگر به گونه‌ای دیو تبدیل می‌شود (در اساطیر: دیو سپید). از آنجاکه این دیوهای نوپدید دارای کالبدی سپنتایی (سپید - درخشان) بوده‌اند، پس از دگرگونی نیروی درونیشان و تبدیل به گونه‌ای دیو، به لحاظ رنگ کالبدشان از دیوهای آن‌فرمینوی متمایزند، چراکه سپیدی کالبد سپنتایشان به طور کامل از بین نمی‌رود. چنان جادوگرانی از چرخه سپنتایی زندگی گیتی بیرون می‌روند و با کالبدی بدون درخشش، به رنگ سپید کدر (تیره‌نما) در جهان مردگان به سر می‌برند. آنان جاماندگان از کاروان تکامل سپنتایی فروهرهای زمینی هستند. باید توجه داشت که تاکنون دانش و تکنولوژی به اندازه‌ای پیشرفت نکرده که بتوان این اندریافت‌های عرفانی را راستی‌آزمایی کرد، بنابراین همان‌گونه که در پاورقی آخرین صفحه مقدمه تأکید کرده‌ام، تکرار می‌کنم که چنین داده‌هایی را تنها می‌توان فرضیه‌هایی به شمار آورد که شاید روزی با پیشرفت دانش و تکنولوژی درستیشان به اثبات برسد، اما چون به یاری آنها می‌توان درک بهتری از برخی اسطوره‌های کهن به دست آورد، توجه به آنها در اسطوره‌شناسی ضروری است.

۲- تجربه همگانی - جهانی افتادن بختک به روی خفتگان یا دیدن خفتک (کابوس) به هنگام خواب را می‌توان مواجهه مردم با گونه‌ای از دیوهای آن‌فرمینوی دانست که برانگیزنده ترس هستند و در دسته‌بندی دیوها از سوی مکتب‌های عرفانی، دیوهای سیاه - خاکستری نامیده می‌شوند که گویا از دیگر گونه‌ها ضعیف‌ترند و تنها می‌توانند مردمانی را وادار به ساختن نیروی منفی کنند که از نظر روانی (دانشی - بینشی) ضعیف‌تر هستند.

ناشناختگی چرایی پدیداری بیماری روانی، چگونگی شدت یافتن آن و نبود روشی برای کنترل یا درمان آن، میان برخی بیماران روانی با دیوها پیوستگی یا وابستگی به وجود می آورده است؛ پیوستگی یا وابستگی نابهنجاری که می توانست به بیماری پیکری یا مرگ بینجامد (در اساطیر: تازش دیوبچه اهریمن به سیامک و کشته شدن او).

پدیدار شدن دین در ساختار فرهنگی مردمان زمینی، دگرگونی مهمی بود که بر چگونگی شکل گیری تمدن های آغازین تأثیر تعیین کننده گذاشت. همان گونه که پیش تر یادآوری شد، دین های ابتدایی تفاوت های مهمی با دین نهایی نهاده اند که با نوآوری های سه گانه (قربانی انسانی، دار، تازیانه) به گونه ای سیستماتیک و همیشگی مردمان را در معرض گرفتاری به ترس، درد، رنج و... قرار می داد. بدین گونه با پدیداری آن دین که گرایش به فراگیر - همگانی شدن داشت، اهریمن (دیوها) توانستند شرایطی پدیدآورند تا مردمان زیر سلطه سازمان های خودساخته، با رفتار کردن خود به ترس ها، دردها، رنج های روانی و برگزاری آیین های خودآزار - دیگرآزار، فرایند دائمی و روزافزون ساختن نیروی منفی را پدید آورند. از سوی دیگر، با نهادینه شدن کشتار مردم به دست مردم، به بهانه های قربانی دادن به پیشگاه دیوها، به دار زدن سرکشان دین ناباور و جنگ با بی دینان، زمینه برای تهنی شدن جهان از مردم به دست مردم آماده می شد.

پس از پیدایش دین نهادینه شده (در اساطیر: ضحاک) کارکرد آزاردهنده - زندگی ستیزانه اهریمن، به دین و آیین های دینی انتقال می یابد؛ دین مردان هم به عنوان کارگزاران دین و برگزارکنندگان آیین های دینی، جایگزین دیوهای اهریمنی می شوند. از این روی، اگر در دین های ابتدایی، دین مردان برای خرسند کردن روان نیاکان، پیشگیری از خشم دیوها، فرو خواباندن خشم آنها، دست یافتن به نیروهای جادویی (درمانگری، باران سازی و...) مردمان دین باور را وامی داشتند که بخشی از خوراکی های به دست آمده با آزمودن سختی ها و دشواری ها را به دیوها پیشکش دهند و به سخن دیگر نابود کنند (سوزاندن غلات، ریختن شیر، روغن یا شراب بر خاک یا سنگ، گذاشتن خوراک درون گورها یا رها کردنش روی مزار، و...)، در روزگار پیدایش و رواج دینی فراگیر و نهادینه، دین داران به برگزاری آیین های قربانی خونین هم نوعان خود وادار می شدند. از سوی دیگر، رواج کشتار بر اساس قانون تدوین شده از سوی شاه - دین مردان، آزادگان را به بالای دار می کشاند؛ تازیانه هم دین باوران را از پرسشگری و دادخواهی بازمی داشت.

بدین گونه بود که در روزگار فرمانروایی ضحاک، با گسترش دیوپرستی و فرمانروا شدن دیوپرستان خونریز و شکنجه گر، کردار فرزندانگهان نهان شد و کام دیوانگان پراکنده؛ هنر خوار گردید و جادوگری ارجمند؛ راستی نهان گشت و گزند آشکار؛ دست دیوان برای بدی کردن دراز بود و از نیکی جز به راز سخن گفته نمی شد (۹-۱).

- دیو و پری

در بندهش، پدید آمدن نژاد زنگی با وارونه خویی ضحاک مرتبط دانسته شده، این رویداد با باور به امکان آمیزش جنسی برخی مردمان با دیو و پری ارتباط مستقیم دارد. در بخش نهم بندهش، زیر عنوان «درباره چگونگی زنان» چنین آمده: «... ضحاک در پادشاهی (خود) بر زنی جوان دیو برهشت و مردی جوان را بر پری هشت و ایشان زیر نگاه و دیدار او جماع کردند. از این کنش نوآیین زنگی پدید آمد...»^۱.

با توجه به این گفتار که در آن از واداشته شدن نوآیین (بی سابقه) مرد و زنی به آمیزش جنسی با دیو و پری سخن گفته شده، این تصور پیش می آید که دیو و پری جاندارانی انسان گونه هستند که نه تنها امکان گفت و گو با آنها وجود دارد، بلکه

۱- چنین کسانی در فرهنگ های باستانی دیوانه (پیوسته یا وابسته به دیو) نامیده می شده اند.

۲- بندهش، ۱۳۹۰: ۸۴.

ارتباط جسمی با آنها هم امکان‌پذیر است. در داستان‌های اسطوره‌ای، افسانه‌ای و حماسی از جنگ پهلوانان با دیو و پری یا آمیزش جنسی پهلوان با پری هم سخن‌ها گفته شده است. همچنین، وجود عبارت‌هایی مانند دیوزاد^۱ و پری‌زاد در زبان‌های ایرانی این تصور را تقویت می‌کند. روایت‌هایی از این دست، پرسش‌هایی پیش می‌آورد که پاسخ به آنها می‌تواند به زدودن برخی ابهام‌های موجود در اسطوره ضحاک کمک کند: آیا دیو و پری جاندارانی انسان‌گونه و دارای پیکر گیتایی بوده‌اند؟ کسانی که توانایی برقراری ارتباط با دیو و پری و فرمان راندن بر آنها و حتی آمیزش جنسی با ایشان را داشته‌اند چه ویژگی‌هایی داشته‌اند؟ آیا دیو و پری فروگیتایی - فراگیتایی بوده‌اند؟ اگر آنها فراگیتایی (پری) یا فروگیتایی (دیو) بوده و پیکر گیتایی نداشته‌اند، آمیزش جنسی با آنها چگونه انجام می‌گرفته است؟ زاده شدن فرزندان در پی آمیزش جنسی مردم با دیو و پری چه مفهومی دارد؟ دیوزادها و پری‌زادها چه تفاوتی با دیگر مردمان داشته‌اند؟ پیش از فرضیه‌پردازی برای یافتن پاسخ به این پرسش‌ها، باید جایگاه دیو و پری در اسطوره‌ها بررسی شود.

کهن‌ترین داده‌ها درباره دیوها را می‌توان در ودهای هندی یافت. به نوشته آموزگار، خدایان دوران ودایی هند به سه گروه تقسیم می‌شوند: گروه نخست، خدایان دارای فرمانروایی مینوی هستند که آثور یا آثورا خوانده شده‌اند که در جایگاه نیکی و برتری قرار داشته‌اند؛ گروه دوم که دَئو نامیده شده‌اند، خدایانی جنگاور به شمار می‌روند که جایگاهی همسان جایگاه آثورها داشته‌اند، اما به خاطر ویژگی‌ها و عملکردشان نیک پنداشته نمی‌شده‌اند؛ گروه سوم، خدایانی هستند که پدیده‌های طبیعت نمود گیتایی آنها دانسته می‌شده‌اند و جایگاهی بینابین (گاه نیک - گاه بد) داشته‌اند. به گفته آموزگار، هندوان دوران ودایی، همه خدایان این گروه‌های سه‌گانه را ستایش و نیایش می‌کرده‌اند؛ نکته درخور توجه آنکه برای برآورده شدن درخواست‌ها، آثورها و دَئوها، به گونه‌ای یکسان ستایش و نیایش می‌شده‌اند. به این معنی که در آغاز، این دو گروه خدایان همزیستی داشته‌اند، اما رفته‌رفته در برابر هم قرار می‌گیرند. در متن‌های متأخرتر هندی، دَئوها، همچنان در جایگاه خدایی هستند، ولی آثورها در جایگاه ضدخدایی قرار گرفته و نابکار نمایانده شده‌اند.^۲

برخلاف ادبیات ودایی متأخر، در *اوستا* دَئوها پدیده‌هایی اهریمنی معرفی شده‌اند؛ ستایش و نیایش آنها هم نکوهش شده است. در مقابل، آثورا/ اهورا تبدیل به پاژنام برترین خدایانی شده که بیش از دیگر خدایان، شایسته برای برخورداری از ستایش و نیایش معرفی شده‌اند؛ پاژنامی که ویژه مزدا^۳، آپام‌نپات^۴ و میثره^۵ بوده است. دَئوها که در فرهنگ‌های ودایی و اوستایی، پدیده‌هایی فروگیتایی بوده‌اند، در روندی شگفت‌انگیز از جایگاه خدایانی فروگیتایی بودن بالا آمده و ماهیتی مردمی یافته‌اند، اما در جایگاه مردمی نیز ناشایست و نکوهیده باقی مانده‌اند.

به نوشته آموزگار، در *اوستا* و متن‌های فارسی میانه زردشتی، چگونگی آفرینش دیوهای اهریمنی به اندازه توصیف آفرینش پدیده‌های سپنتایی روشن نیست و ابهام‌های بیشتری دارد. به گفته او، با وجود اینکه نام دیوهای بسیاری در این متن‌ها آمده، ولی نمی‌توان آگاهی چندانی از ماهیت، خاستگاه و چگونگی آفریده شدنشان به دست آورد.^۶ اما با بررسی

۱- در مینوی خرد (فصل ۴۱، بند ۱۲) از «نیم‌دیو» هم سخن به میان آمده است: «نیم‌دیو آن باشد که بجز این که نام مردمی و مردم‌زادگی دارد، به هر کار و کردار به دیو دوبا شبیه است.» (مینوی خرد، ۱۳۹۷، ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس، ص ۵۶).

۲- آموزگار، ۱۳۹۷: ۱۱-۱۴.

3. Mazda در هرمزدیشت، بند ۱، مزدا «خرد آفریننده جهان مادی» معرفی شده است (یشت‌ها، ج ۱، ۱۳۵۶: ۴۹).

4. Apam Napāt

در زامیادیشت، کرده ۷، بند ۵۲، آپام‌نپات ایزد آب و همچنین آفریننده مردم معرفی شده است (یشت‌ها، ج ۲، ۱۳۵۶، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم، ص ۳۴۰).

5. Miθra در مهریشت، کرده ۱، بند ۲، مهر به معنی «پیمان» به کار رفته و ایزد پشتیبان پیمان معرفی شده است (یشت‌ها، ج ۱، ۱۳۵۶: ۴۲۳).

۶- آموزگار، ۱۳۹۷: ۴۱.

موشکافانه همین توصیف‌های اندک و مبهم، می‌توان دریافت که در باورهای کهن ایرانی، دیوها پدیده‌هایی فروگیتایی به شمار می‌آمده‌اند که به نوشته آموزگار بنا بر گاهشمار اساطیری ایرانیان، در سه هزار سال نخستین که تنها دو بخش مینوی (سپنتامینو و انگرمینو) وجود داشته پدیدار شده‌اند. نکته مهمی که آموزگار بر آن تأکید کرده و باید بدان توجه ویژه شود اینکه، به گفته ایشان، در باورهای کهن ایرانی، اهریمن آفریده مادی ندارد.^۱ وی تأکید می‌کند که در گاهان - کهن‌ترین بخش اوستا - دیوها مینوی هستند و کارگزاران بدکاره اهریمن معرفی شده‌اند. در بخش‌هایی از یسنا هم مانند آنچه در یشت‌ها آمده، دیوها هزارهزار دست به یورش می‌زنند و در کنار یاتو^۲ها و پری‌ها قرار داده می‌شوند.^۳

به نظر می‌رسد، قرار گرفتن دیوها و پری‌ها در کنار یاتوها (جادوگران) در یشت‌ها، سرآغازی بوده برای دادن ویژگی‌های شبه‌انسانی یا انسانی به آنها. آشکار شدن چرایی و چگونگی پدیداری این دگرگونی ماهیتی دیوها و پری‌ها، در بازشناسی اسطوره ضحاک اهمیت ویژه دارد، چراکه به نوشته سرکاراتی، ضحاک سهمناک‌ترین دیو آفریده اهریمن برای نابودی جهان بود؛ جادوگری برخوردار از پشتیبانی جادوگران دیگر که برای رویارویی با دشمن، می‌توانست سپاهی از دیوها و پری‌ها فراهم کند.^۴ همچنین، صفا به یاد شدن از مادر ضحاک^۵ به‌عنوان ماده‌دیو، در سوتگرنسک^۶ اشاره کرده که نشانه‌ای است از باور به دیوزادی ضحاک در باورهای کهن^۷، او به روایتی در متن‌های فارسی میانه زردشتی هم اشاره کرده که بر اساس آن جمشید و خواهرش، توانایی آمیزش جنسی با دیوها را داشته‌اند، چون جمشید در هنگام پنهانی - آوارگی پس از چیرگی ضحاک بر ایران‌زمین، خواهرش را به دیوی داد و خود از دیوها زن گرفت.^۸

گرایش متن‌های متأخر ایرانی به مردم‌گونه و سپس گونه‌ای مردم نشان دادن دیوها، به جنبه فروگیتایی بودن آنها آسیب زده است. صفا در گزارش خود، به روایتی از جاماسپ‌نامک اشاره کرده که بر اساس آن، ویشتاسپ درباره از آدمیان بودن دیوها می‌پرسد و جاماسپ در پاسخ به پرسش او، دیوها را از آدمیان معرفی می‌کند، همچنین وی از روایت مشابهی در دینکرد (کتاب یکم، فصل یکم، بند ۱۹) یاد کرده که در آن نیز بر آدمی بودن دیوها تأکید شده است.^۹

لازم به یادآوری است، همان‌گونه که صفا تأکید کرده، در داستان‌های ملی و حماسی ایران از کیومرث تا گشتاسپ همواره از دیوها سخن گفته شده و آنها قدیمی‌ترین دشمن ایرانیان به شمار آمده‌اند.^{۱۰} در شاهنامه نخستین کسی که در اثر تازش دیو (بچه اهریمن) کشته شده، سیامک، فرزند کیومرث و پدر هوشنگ است.^{۱۱} (۱-۱۰). پس از این رویداد، جنگی میان مردمان نخستین (کیومرث و هوشنگ) و دیوها درمی‌گیرد؛ جنگی دگرگونه که در آن، کیومرث لشکری از «دد و دام و مرغ و پری» فراهم کرده و سالاری آن را به هوشنگ می‌سپارد تا به جنگ سپاه دیوها برود.^{۱۲} (۱-۱۱). در داستان

۱- همو، ص ۵۰.

2. Yato

۳- آموزگار، ۱۳۷۱، «دیوها در آغاز «دیو» نبودند»، کلک، شماره ۳۰، صص ۱۶-۲۴.

۴- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، ب، «پهلوان ازدهاکش در اساطیر و حماسه ایران»، سابه‌های شکار شده، تهران: قطره، ص ۲۴۳.

۵- نام مادر ضحاک در تاریخ طبری «ودک» نوشته شده که دختر ویونگهان (پدر جمشید) معرفی شده؛ گردیزی نیز در زین‌الاحبار مادر او را دختر وینکهان خوانده؛ در فارسنامه هم از «ورک»، مادر ضحاک، به‌عنوان خواهر جمشید یاد شده است (صدیقیان، ۱۳۷۵: ۱۴۸)؛ بنا بر بُندهش، نسب ضحاک از سوی مادر به اهریمن می‌رسد (بُندهش، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

۶- یکی از نسک‌های گمشده اوستا که خلاصه‌ای از آن در دینکرد بازگو شده است.

۷- صفا، ۱۳۵۲: ۴۵۴.

۸- همو، ص ۴۳۶.

۹- همو، ص ۶۰۹.

۱۰- همو، ص ۶۰۰.

۱۱- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۳، ب ۳۲-۳۵.

۱۲- همو، ص ۲۴، ب ۵۴-۵۹.

لشکرکشی کی کاوس به مازندران نیز دیوها حضوری چشمگیر در جنگ دارند. آنها (بجز دیو سپید) به گونه‌ای توصیف می‌شوند که انگار مردمانی شهرنشین هستند، ولی در توصیف دیو سپید و سپس اکوان دیو می‌توان نشانه‌هایی را از ماهیت کهن و فروگیتایی دیوها یافت.

نکته قابل توجه اینکه، کتیبه مشهور خشیارشا در تخت جمشید (XPh) نشان می‌دهد که تا روزگار او هنوز دیوها ماهیت مینوی و خداگونگی داشته‌اند و برای ستایششان پرستشگاه برپا می‌شده است. در این سنگ‌نوشته بی‌مانند، پادشاه هخامنشی چنین گفته است: «... و در میان این مردمان، یکی از آنها بود؛ که پیش از این دیوان را ستایش می‌کردند؛ آنگاه، به خواست اهوره‌مزدا؛ دیوکه را خراب کردم و ممنوع کردم؛ که دیوان ستایش نشوند؛ در آنجا پیش از این، دیوان ستایش می‌شدند...»^۱.

علاوه بر دیو، در اسطوره ضحاک، پری هم نقش درخور توجهی دارد، چراکه جمشید علاوه بر فرمانروایی بر دیوها، بر پری‌ها هم فرمانروا است. اما ضحاک، با اینکه روابط نزدیکی با دیوها دارد، با پری‌ها رابطه ندارد. هرچند در روایتی که پیش‌تر یادآوری شد، او مرد جوانی را وادار به آمیزش با پری می‌کند. نسبت داده نشدن رابطه میان ضحاک با پری‌ها درخور توجه ویژه است، چراکه نشانه‌هایی وجود دارد که نشان‌دهنده ماهیت و کارکرد کهن پری‌ها است و بر اساس آنها می‌توان گفت که پری‌ها در آغاز، پدیده‌هایی سپنتایی - فراگیتایی به شمار می‌آمده‌اند که در ستیز اهریمن و دیوها با مردمان، از مردمان پشتیبانی می‌کرده‌اند.

نخستین بار که در شاهنامه از پری یاد شده، در داستان نخستین جنگ یاد شده در تاریخ اساطیری ایران است. هنگامی که فرزند دیوبچه خوانده شده اهریمن برای جنگ با کیومرث لشکر فراهم می‌کند تا با تاختن غافلگیرانه بر او، تخت و دیهیم‌اش را به دست آورد، سروش به سان پری پلنگینه‌پوشی^۲ نزد سیامک می‌رود و او را از قصد دشمن آگاه می‌کند^۳. در روند دگرگونی‌های فرهنگ ایرانی کهن، جایگاه و کارکرد پری میان نیک بودن و بد بودن، دچار نوسان شده است. با اینکه نمی‌توان زمانی برای آغاز این دگرگونی مشخص کرد، با استناد به نشانه‌ای تاریخی، می‌توان تغییر ماهیت پری از سپنتایی بودن تا قرار گرفتن در کنار دیوها، جادوگرها و جهی‌ها را با دگرگونی در رویکردهای فرهنگی - سیاسی پادشاهان هخامنشی، پس از کشته شدن خشیارشا مرتبط دانست. دوره‌ای که در آن، تقویم بهدینی جایگزین تقویم طبیعت‌گرای هخامنشیان نخستین می‌شود و خدایان دیگری که پیش از آن در کتیبه‌های هخامنشی جایی نداشتند، در کنار اهوره‌مزدا قرار می‌گیرند^۴.

سرکاراتی که در پژوهش‌های خود به ماهیت، جایگاه و کارکرد پری‌ها در فرهنگ ایرانی توجه نشان داده، با وجود یادآوری این نکته که در ادبیات زردشتی همیشه از پری به زشتی یاد می‌شود، نشانه‌های برجای مانده از باورهای کهن‌تر درباره پری‌ها را هم نادیده نمی‌گیرد؛ نشانه‌هایی که نشان‌دهنده وجود نگرشی مثبت به آنها در روزگارانی کهن‌تر هستند. به گفته وی، از مجموعه اشاره‌های مربوط به پری در شاهنامه، کتاب‌های دیگر فارسی، افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه، چنین برمی‌آید که در ایران دوره اسلامی، پری - آنچنان که پیروان بهدینی باور داشتند - زشت و ناخجسته نیست، بلکه به گونه

۱- لوکوک، پیر، ۱۳۸۹، کتیبه‌های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخال، زیر نظر ژاله آموزگار، تهران: فرزان روز، ص ۳۱۰.

۲- گویا پلنگینه پوشی ویژه برای پدیده‌های سپنتایی بوده، چراکه کیومرث نیز پلنگینه می‌پوشیده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۱، ب ۷).

۳- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۳، ب ۲۶ و ۲۷.

۴- با اینکه درباره مزدیسنا یا زردشتی بودن پادشاهان نخستین هخامنشی از کورش بزرگ تا خشیارشا، پژوهش‌هایی انجام شده، هنوز ابهام‌های فراوانی در این مورد وجود دارد.

نگاری فریبا و بسیار زیبا توصیف شده که از نیکویی و خوب‌چهری و حتی فرّ برخوردار بوده؛ تجسمی از زیبارویی، به‌اندازی و فریبندگی است و گاه به سبب بهی، زیبایی و سودرسانی‌اش به مردمان، در مقابل دیوها قرار می‌گیرد.^۱

به نوشته سرکاراتی ریشه واژه پری به طور قطعی معلوم نیست. او یادآوری می‌کند که بارتولومه^۲ در بررسی‌های واژه‌شناختی خود، نخست -pairikā را مونث -paraka* به شمار آورد، آن را با واژه هندی باستان -parakīya به معنی «وابسته به دیگران، دشمن» مقایسه کرد و به این نتیجه رسید که می‌توان واژه پری را «زن بیگانه» معنی کرد. وی به دیدگاه پژوهش‌گران دیگر، از جمله دوشن‌گیمن^۳ هم اشاره کرده که به نظر او این واژه ترکیبی از حرف اضافه -pairi و ریشه -kā «درخشیدن» است، به معنی «کسی که روشنی پیرامون او را فراگرفته». سرکاراتی در نقد دیدگاه دوشن‌گیمن یادآوری کرده که ریشه -kā به معنی «درخشیدن» در زبان‌های هندوایرانی به کار نرفته است؛ سپس دیدگاه خود را مطرح کرده و گفته که به گمان وی، -pairikā از ریشه هندواروپایی -per* به معنی «به وجود آوردن، زاییدن» بوده است. او در توجیه دیدگاه خود، بحثی زبان‌شناختی را مطرح می‌کند و می‌گوید که با افزودن پسوند -ī (که در زبان‌های اوستایی و هندی باستان برای ساختن اسم‌ها و صفت‌های مونث به کار می‌رفته) به ریشه -per*، نخست -parī ساخته شده و سپس پسوند -kā- بدان افزوده شده است؛ پسوندی که در واژه‌هایی چون -jahikā (به معنی زن بدکاره و روسپی)، -kainikā (به معنی دختر جوان) و -nairikā (به معنی زن نیک و کدبانو) هم به کار رفته است. سرکاراتی از این داده‌ها نتیجه می‌گیرد که معنی واژه پری می‌تواند «زاینده و بارور» باشد.^۴

نکته دیگری که باید در ارتباط با چیستی و کارکرد کهن پری در اسطوره‌ها بدان توجه کرد، اغواگری پری است. در داستان‌های اسطوره‌ای - افسانه‌ای، پری‌ها تلاش می‌کنند با اغوای پهلوانان بزرگ و نیک‌منش با آنان هم‌آغوش شوند. بن‌مایهٔ ربوده شدن اسب^۵ پهلوان از سوی پری و پس داده شدن آن به شرط هم‌آغوشی، در داستان‌های هرکول یونانی، رستم و تهمینهٔ ایرانی و داستان ماندابی «سیمرغ یا داستان راستین رستم» تکرار شده است. شاید بتوان گفت، کهن‌ترین نمونهٔ علاقهٔ پری به آمیزش با پهلوانی نامدار را می‌توان در داستان گرشاسب یافت. به نوشته سرکاراتی به طور غیرمستقیم در وندیداد به رابطهٔ گرشاسب و پری اشاره شده است. او با توجه به اینکه از سویی لقب گرشاسب در اوستا سام^۶ است^۷ و در متن‌های فارسی میانهٔ زردشتی از گرشاسب با نام یا لقب سام یاد شده^۸ و از سوی دیگر، در «سام‌نامه» منسوب به خواجهی کرمانی از ازدواج سام با دختر خاقان چین (پری‌دخت) و نیز از فریفتگی پری دیگری به سام سخن گفته شده است، می‌پندارد که این روایت‌ها، نشانه‌هایی بازمانده از داستانی کهن دربارهٔ درآمیختن گرشاسب (سام) با پری هستند. وی به قرینهٔ دیگری که از رابطهٔ پری با گرشاسب حکایت می‌کند نیز اشاره می‌کند، به نوشتهٔ او در اوستا^۹ -pitaona یکی از دشمنان گرشاسب که به دست او کشته می‌شود، دارای لقب -Pairikā. āš. به معنی «دارندهٔ پریان بسیار» یا «کسی که با پریان زیاد سر و کار دارد» بوده است. به گمان سرکاراتی، بعید نیست که -Pairikā. āš. در اصل لقب -Gandarəwa (کندرو/ گندرو در

۱- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، الف، «پری»، سایه‌های شکار شده، تهران: قطره، ص ۱.

2. Christian Bartholomae
3. Jacques Duchesne-Guillemin

۴- سرکاراتی، ۱۳۷۸، الف، صص ۲-۵.

۵- دربارهٔ چیستی و کارکرد اسطوره‌ای اسب در گفتار «مرداس» سخن خواهم گفت.

6. Sāma-

۷- فروردین‌یشت، بندهای ۱۶ و ۱۳۶.

۸- مینیوی خرد، کردهٔ ۲۷، بندهای ۲۷-۲۹؛ دینکرد، کتاب نهم، فرگرد ۱۴، (خلاصهٔ سودگرنسک)، روایات پهلوی (ویراستهٔ دابار)، صص ۴۵-۷۴.

۹- فروردین‌یشت، بند ۴۱.

شاهنامه) یکی دیگر از دشمنان گرشاسب بوده باشد، زیرا در ریگ‌ودا/ نیز Gandarōwa رابطه بسیار نزدیک با پری‌ها دارد و آنان دارای جایگاهی همانند همسران و هم‌خوابگان او دارند^۱.

نکته لازم به یادآوری آنکه، توجه موشکافانه‌تر به داده‌های به‌جا مانده در داستان گرشاسب، برای بازشناسی اسطوره ضحاک از دو جهت دارای اهمیت است: الف) به باور برخی پژوهش‌گران، نقش اساطیری گرشاسب با کارکردهای فریدون همسانی‌های درخور توجه دارد؛ ب) نشانه‌هایی از ارتباط گرشاسب و خاندانش با ضحاک وجود دارد که بر اساس آنها ضحاک پادشاهی نیک بوده است، نه شاهی دیوخوا.

پیش‌تر از فرضیه‌ای سخن گفتم که بر اساس آن کهکشان ما از سیاهچاله‌ای پدید آمده که پس از رسیدن به اوج تکامل خود، در دگرگونی شگفت‌انگیزی تغییر ماهیت داده است. همچنین، در آن ساختار فرضی - پیشنهادی از دیوها به‌عنوان فروهرهایی آنغزمینویی یاد کردم که در روند تکامل انغره‌ای، پیش از رسیدن زمان دگرگونی سیاهچاله به کهکشان، به اندازه‌ای تکامل نیافته بوده‌اند که به فروهرهای سپنتامینویی دگرگون شوند. اگر آن فرضیه را درست بینگاریم، در چنان ساختاری، چستی، خاستگاه، جایگاه و کارکرد پری‌ها را چگونه می‌توان تبیین و تفسیر کرد؟

با توجه به سخن گفته شدن از پنج نیروی ناپیدای مردم در اوستا، می‌توان گفت که در باورهای کهن ایرانی، مردم دارای سه بخش پنداشته می‌شده است: پیکر، روان و فروهر. بر اساس آنچه در متن‌های متأخرتر آمده، روشن می‌شود که فروهر بخشی به شمار می‌آمده که از جاودانگی ازلی - ابدی برخوردار است، اما پیکر و روان فناپذیر هستند و به‌عنوان ابزارهای مورد نیاز در چرخه تکامل سپنتایی به کار گرفته می‌شوند و هرگاه کارایی خود را از دست بدهند، فروهر آنها را رها کرده، به پیکر - روان تازه‌ای می‌پیوندد که از باروری زن در پی هم‌آغوشی با مرد پدید می‌آید.

فروهر با بهره‌برداری از شرایطی که چرخه زندگی گیتایی فراهم می‌کند، در راه آگاهی‌افزایی، دانایی‌پروری، خردگرایی، مهرورزی و دوستی‌گستری تلاش می‌کند تا بر درخشش سپنتایی خود بیفزاید و به شایستگی بایسته برای رفتن به مراحل والاتر تکامل در جهان سپنتایی، دست پیدا کند. اگر فرضی را که درباره چگونگی پیدایش سیاره‌ها (آباختران) و پیوستن فروهرهای سپنتایی‌شده به سیاره‌های قرار گرفته در شرایط مناسب برای آغاز چرخه زندگی گیتایی بیان شد درست بپنداریم، بی‌گمان سیاره‌های بسیاری در کهکشان، شرایطی مانند زمین پیدا کرده‌اند و در آنها زندگی گیتایی پدیدار شده است. اگر چنین بوده باشد، می‌توان فرض کرد که در برخی از سیاره‌های همسان زمین، زندگی پیش از خاستگاه ما آغاز شده باشد. در صورتی که شرایط و روند تکامل سپنتایی در همه‌جای کهکشان همسان بوده باشد، می‌توان پنداشت که مردمان سیاره‌هایی که پیش از مردمان زمین روند افزایش آگاهی، پرورش دانایی، گروش به خرد، مهرورزی و گستراندن دوستی را آغاز کرده‌اند، بسی پیشرفته‌تر از مردمان زمینی شده باشند.

اگر این فرض‌ها درست انگاشته شوند، در کهکشان ما سیاره‌هایی هست که مردمانشان بسیار پیشرفته‌تر از ما هستند. آیا می‌توان پری‌ها را فروهرهایی با خاستگاه فرازمینی به شمار آورد؟ آیا آنچه برای مردمان زمین ناشناخته و ناآزموده است، آنها شناخته و آزموده‌اند؟ آیا نشانه‌های کهن به جای مانده در اسطوره‌ها که بر اساس آنها، پری‌ها از رویدادها پیش‌آگاهی داشته و مردمان را از آنچه پیش رو بوده آگاه می‌کرده‌اند، نشان‌دهنده همین پیشرفتگی دانشی - بینشی آنها است؟ پری‌ها چگونه به زمین آمده‌اند؟ چرا به مردمان زمین یاری می‌رسانند؟

با درست پنداشتن وجود روند تکامل سپنتایی، می‌توان برای این تکامل مرحله‌ها یا پایه‌هایی در نظر گرفت. در متن‌های باستانی، نشانه‌هایی می‌توان یافت که نشان‌دهنده وجود دیدگاهی مشابه درباره روند تکامل در میان اسطوره‌سازان کهن

است. به این معنی که در ساختارهای باوری - آیینی کهن، برای جهان فراگیتایی (آسمان) هفت پایه^۱ معرفی می‌کرده‌اند. پیش از فرضیه‌پردازی برای یافتن پاسخ به پرسش‌های مطرح شده دربارهٔ پری‌ها، مرور داده‌های اسطوره‌ای مربوط به آسمان‌های هفت‌گانه می‌تواند به روشن شدن چیستی آنها کمک کند.

الیاده در تصاویر و نمادها از نمادپردازی مرکز در اسطوره‌ها سخن گفته است. به گفتهٔ او، نماد «درخت کیهانی» که در مرکز جهان قرار دارد و سه بخش جهان را بر روی یک محور نگه داشته، در نمادپردازی اسطوره‌ای، نمادی بسیار رایج، با کاربردی گسترده است. به گفتهٔ وی، در هند و دای، چین باستان، اساطیر ژرمنی و همچنین در ادیان ابتدایی، می‌توان روایت‌های مختلفی از این درخت کیهانی پیدا کرد؛ درختی که ریشه‌هایش به ژرفای دوزخ رفته‌اند و شاخه‌هایش به آسمان رسیده‌اند. در اساطیر آسیای مرکزی و شمالی، هفت یا نه شاخهٔ آن، نماد هفت یا نه طبقهٔ آسمان است. الیاده تأکید می‌کند که بیشتر درخت‌های مقدس و آیینی که در تاریخ ادیان از آنها یاد شده، تنها بدل‌هایی از این کهن‌الگو، یعنی درخت کیهانی هستند. از این‌رو، در فرهنگ‌های گوناگون، این درخت‌های بدل نیز مقدس تصور شده و می‌پنداشته‌اند که آنها در مرکز عالم قرار دارند. به نظر این پژوهش‌گر، درخت‌ها یا تیرک‌های آیینی هم که قبل یا در طی آیین‌های دینی تقدیس می‌شوند، به لحاظ جادویی نمایانگر مرکز جهان‌اند.^۲ در این نمادپردازی شگفت‌انگیز، برای سخن گفتن از روند تکامل فروهرها نیز همان الگوی کهن بازتاب‌یافته در اسطوره‌های ایرانی را می‌توان دید، به این معنی که روند تکامل از جهان تاریکی (ژرفای دوزخ) آغاز شده و در هفت پایهٔ سپنتایی ادامه می‌یابد. بنابراین، هفت آسمان را می‌توان نمادی دانست برای سخن گفتن از تکامل هفت‌پایه‌ای^۳ در جهان روشنایی^۴.

اگر بخواهیم فرضیهٔ مطرح شده در مورد پیدایش کهکشان و آفرینش جانداران در زمین را با توجه به کهن‌الگوی درخت کیهانی گسترش دهیم، می‌توان گفت که فروهرها در آغاز روند تکامل سپنتایی، در چرخه‌ای میان آسمان‌های یکم و دوم در رفت و آمد هستند. آسمان یکم همان گیتی دوگانه (جهان پیدای زندگان و جهان ناپیدای مردگان) است که خود چندین لایه دارد. در روند آمدوشدهای پی‌درپی فروهر در چرخهٔ زندگی گیتایی، در آغاز هر زندگی، فروهر از آسمان دوم به آسمان یکم می‌آید و به پیکر - کالبد برگزیدهٔ خود می‌پیوندد؛ پیکر - کالبدی برآمده از هم‌آغوشی مادر و پدر برگزیدهٔ فروهر بازگشته به گیتی.

از آنجاکه بخش جهان زندگان گیتی از ماده ساخته شده و ماده از فشرده‌ترین نیروهای گیتایی، زندگی در این بخش شرایط مناسبی را برای داشتن بیشترین کنش‌ها و واکنش‌ها در زمانی کوتاه فراهم می‌کند. بدین‌روی، فروهر در این بخش از گیتی می‌تواند به یاری توانمندی‌های پیکری - کالبدی خود، بیشترین نیروی گیتایی را به نیروی مینوی تبدیل کند و در کوتاه‌ترین زمان، برای بیرون رفتن از چرخهٔ زندگی گیتایی و وارد شدن به چرخه‌ای فراتر که میان آسمان‌های دوم و سوم برقرار است، آمادگی و شایستگی لازم را به دست آورد. این آمادگی و شایستگی با دست یافتن به آگاهی کامل از رازهای هستی خود و دیگران (مردمان، جانوران، گیاهان، آغازیان)، زندگی (آغاز، روند، انجام و چرایی آن) و جهان (پدیده‌های

۱- گاه از نه پایه سخن گفته شده است.

۲- الیاده، میرچا، ۱۳۹۱، تصاویر و نمادها، ترجمهٔ محمدکاظم مهاجری، تهران: کتاب پارسه، ص ۴۷.

۳- هفت پایهٔ کیش مهر، هفت‌خان رستم، هفت‌گانه‌های مختلف در سیروسلوک‌های عرفانی و دیگر نمادسازی‌های هفت‌گانه در طول تاریخ را می‌توان بازگویی این کهن‌باور به شکل‌های گوناگون به شمار آورد.

۴- الیاده در رساله در تاریخ ادیان نیز به موضوع درخت کیهانی پرداخته و یادآوری کرده که بنا بر باورهای کهن، راهی که به این درخت می‌رسد پُر از دشواری‌های گوناگون است. نگهبانانی هم از درخت پاسداری می‌کنند. از این‌رو، رسیدن به درخت و دست یافتن به میوهٔ آن که جاودانگی‌بخش است، کار هرکسی نیست (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۵۵ و ۳۵۶).

بی‌جان طبیعت و پدیده‌های فراگیتایی و فروگیتایی؛ پرورش دانایی (توانایی پردازش آگاهی‌های گردآوری شده، درک چستی پدیده‌ها و یافتن پیوندهای میان آنها)؛ ژرفا بخشیدن به مهرورزی (توجه به دیگری بدون چشم‌داشت پاداش یا ترس از پادافره)؛ گسترش دوستی (همراهی و هم‌یاری در راه افزایش آبادانی زمین) و رسیدن به پایه آفرینندگی (نوآوری در عرصه‌های گوناگون دانش، بینش، ادبیات، هنر، تکنولوژی و...) فراهم می‌شود.

هرگاه فروهر آمادگی و شایستگی بیرون رفتن از چرخه زندگی گیتایی را پیدا کرد، در پایه‌ای والاتر به روند تکامل خود ادامه خواهد داد تا به والاترین چرخه که میان آسمان‌های ششم و هفتم برقرار است برسد و در آن چرخه نیز به آمادگی و شایستگی بیرون رفتن از آن چرخه دست پیدا کند. در آن هنگام، فروهر می‌تواند وارد چرخه‌ای دگرگونه شود و به گونه پری زمین را ترک کرده و برای یاری رساندن، به سیاره‌ای همسان زمین که پیشرفتگی کمتری دارد برود یا برای آزمودن پایه‌های والاتر تکامل سپنتایی، به سیاره‌ای برود که بسی پیشرفته‌تر از زمین است. اگر چنین ساختاری را درست بپنداریم، می‌توان گفت که پری‌های یاد شده در اسطوره‌ها فروهرهای بسیار پیشرفته فرازمینی هستند که برای یاری ما به زمین آمده‌اند، شاید آگاهی از چنین دانشی، در فرهنگ ایرانی، اصطلاح‌هایی چون «ازمابهران» و «فرشته» را به‌عنوان معادلی برای پری پدید آورده باشد.

- فریدون

در آغاز این فصل از امکان تقسیم تاریخ اساطیری ایران به پنج دوره سخن گفتیم. در آن تقسیم‌بندی پیشنهادی، برای سومین دوره، عنوان هزاره پیدایش و رواج کیش مهر (روزگاران فریدون تا کیخسرو) را به کار برده‌ام. بر این اساس، آیا می‌توان فریدون را نامی نمادین برای سخن گفتن از رویدادی فرهنگی - اجتماعی دانست که به پیدایش کیش تازه در میان ایرانیان انجامید؟ آیا می‌توان در داستان فریدون، نشانه‌هایی از پیدایش کیش مهر، بروز کشمکش میان مهرپرستان و دیوپرستان و تلاش دیوپرستان برای نابود کردن مهرپرستی پیدا کرد؟ آیا لشکرکشی فریدون برای جنگ با ضحاک و درگرفتن جنگ میان آنان، جنگی واقعی بوده؟ یا باید آن را نبردی نمادین و جنگ اندیشه‌ها در میدانی فرهنگی - اجتماعی به شمار آورد؟ فریدون یکی از شخصیت‌های اسطوره‌ای هندوایرانی بوده که بخشی از راز چستی آغازین آن در نامش نهفته است. سرکاراتی در پژوهش خود یادآوری کرده که نام فریدون در اوستا *θraētaona* است و پاژنامش *Āθβiia* که اسطوره‌پردازان هندی در سرودهای ودایی نام او را *Trita Āptya* ثبت کرده‌اند. بخش نخست این نام نشانه‌ای است از مفهوم فراگیتایی دارنده نام، زیرا همان‌گونه که سرکاراتی یادآوری کرده، در فرهنگ هند باستان *Trita* ایزدگونه‌ای است که با *Indra* رابطه نزدیک دارد و حتی در یکی از سرودهای ریگ‌ودا کشتن *Vṛtra* به *Trita* نسبت داده شده، در سرود ودایی دیگری *Trita* با *Indra* یکسان دانسته شده که گشونده اژدهایی سه‌سر و شش‌چشم (*Viṣvarupa / Dâsa*) معرفی شده است. وی به نشانه‌هایی در اوستا هم اشاره کرده که نشان‌دهنده هم‌گونی فریدون با ایزد بهرام در باورهای کهن هستند (۲-۱۰)؛ مانند برخورداری از پاژنام‌های *vərəθraϑna* به معنی «پیروزگر» و *vərəθraϑastəma* به معنی «پیروزگرتین» و همچنین داشتن زرهی که *vārəθraϑna* نامیده شده است. در اوستا نیز فریدون اژدهای سه‌سر، سه‌پوزه و شش‌چشم را می‌کشد.^۱

بی‌گمان، اسطوره‌ها بازتاب‌دهنده دانش و بینش خردگرایان، خردورزان و خردستایان روزگاران کهن بوده‌اند که هنوز می‌توان در بازمانده‌های اندک و دگرگون شده آنها، بُن‌مایه‌هایی را شناسایی کرد که بنیان باورها، آیین‌ها، زبان‌ها و

۱- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، پ، «جابه‌جایی اساطیر در شاهنامه»، سایه‌های شکار شده، تهران: قطره، صص ۲۲۲ و ۲۲۳.

پدیده‌های گوناگون فرهنگی بوده‌اند. با توجه به آنچه درباره ویژگی‌های پوریوت‌کیشی گفته شد، مهم‌ترین ویژگی آن کیش، باور به بنیان یافتن جهان هستی بر دوئیی آغازین بوده است. این باور بنیادین در نام نمادین برگزیده شده برای سخن گفتن از ویژگی‌ها و دگرگونی‌های روزگاران پیدایی و رواج آن نخستین کیش بنیان‌گذاری شده از سوی ایرانیان به کار رفته است و همان‌گونه که در بررسی نام جمشید یادآوری شد، همسانی ریختی و مفهومی واژه کهن یم/یم با واژه‌هایی به معنای دوقولو نشان‌دهنده بازتاب بُن‌مایه باور به دوئیی در این نام است. همین الگو را در نام‌گذاری روزگاران پیدایی و رواج دومین کیش ایرانی (کیش مهر) هم به کار برده‌اند، به این معنی که در نام فریدون، می‌توان بازتابی از باور به سه‌بُنی فرمانروا بر جهان هستی را دید.

در داستان فریدون، سه‌گانگی‌ها، نمودی چشمگیر دارند: نقش‌آفرینی سه زن (فرانک، شهرناز، ارنواز)؛ میدان‌داری سه مرد (ضحاک، کاوه، فریدون)؛ سه برادر که به جنگ اژدها می‌روند (کتایون^۱، برمیه، فریدون)؛ سه‌سر بودن اژی‌دهاک؛ ساختار سه‌بخشی گرز گاوسار^۲؛ سه‌مرحله‌ای بودن کشت اهریمن در به زیر فرمان آوردن ضحاک (پدرکشی، گوشتخواری، مردم‌خواری)؛ سه‌مرحله‌ای بودن گسیختن فره از جمشید (پیوستن فره به ایزد مهر، فریدون و گرشاسب)؛ سه‌بار ظاهر شدن سروش بر فریدون به هنگام رفتن وی به جنگ ضحاک؛ سه‌بار ضربه زدن با گرز و سه‌بار زخم زدن با شمشیر از سوی فریدون به ضحاک^۳؛ زاده شدن سه فرزند از درآمیختن فریدون با شهرناز و ارنواز (سلم، تور، ایرج).

می‌توان سه‌گانه‌های نمایان در داستان فریدون را بازتابی از بُن‌مایه بنیادین کیش مهر به شمار آورد. پیدایش اندیشه سه‌بُنی، دگرگونی بزرگی در جهان‌بینی مردمان کهن بوده که می‌توان آن را نتیجه ناگزیر به جان آمدن خردورزان، از گسترش تباهی‌های برآمده از باور به دوئیی به شمار آورد. چراکه بی‌گمان، دوگانگی باوری برآمده از بُن‌مایه کهن باور به بنیاد دوگوهری جهان هستی، به دوگانگی فرهنگی در هزاره پوریوت‌کیشان انجامیده بود که بر اساس آن، گروهی که روشنایی را برتر می‌دانسته‌اند، نخستین کیش ایرانی را بنیان گذاشته بودند و گروهی دیگر که تاریکی را برتر به شمار می‌آورده‌اند، ساختارهای دینی ابتدایی را پی‌ریزی کرده بودند. از سویی پیروان کیش به ستایش نمادهای روشنایی (خورشید و آتش) تأکید می‌کرده‌اند و برای نشان دادن روشنایی‌ستایی خود جشن برپا می‌داشته‌اند (بنیان‌گذاری جشن‌های سده و نوروز)؛ از سوی دیگر، گروندگان به دین، نمادهای تاریکی (شب، ماه، مردگان) را بنیاد برگزاری آیین‌های شبانه برای نمایان کردن دین خود (پیوند با دیوها) قرار داده بوده‌اند (منش و روش آیینی مرداس). آن دوگانگی فرهنگی کهن، بستری مناسب فراهم کرد، برای پدیدار شدن دینی نهادیه و فراگیر با گرایش جهانی‌شدن (ضحاک). بدکارگی‌ها، کشتارها و شکنجه‌های روزگار چیرگی دین تازی (ضحاک) نیز، انگیزشی میان خردورزان پدید آورد تا درستی آن بُن‌مایه کهن را به پرسش بگیرند. نمی‌توان تردید داشت که در آن روزگار هم، پرسشگری به آغاز پژوهش می‌انجامیده است. می‌توان پنداشت که نتیجه پژوهش‌های خردورزان روزگار چیرگی دین تازی در عرصه‌های دانش و بینش، به آشکار شدن نقش‌آفرینی عامل سومی در چرایی و چگونگی پیدایش، دگرگونی و فرجام پدیده‌ها انجامیده باشد. آن عامل سوم، کارکرد پدیده‌های گیتایی بوده است، به‌ویژه نقش خود انسان به‌عنوان برترین - والاترین پدیده گیتی. بدین‌گونه، کیش مهر بر پایه باور به سه‌بُنی بنیان گذاشته

۱- بنا بر آنچه خالقی مطلق در تصحیح خود آورده، در یکی از دست‌نویس‌های شاهنامه این نام «کیانوش» ثبت شده است.

۲- سه‌بخشی بودن گرز گاوسار را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: الف) همسانی شکلی گرز با سر گاو که از سری بزرگ و دو شاخ ساخته شده و جنگ‌افزاری مناسب برای کوبیدن همزمان سه سر ضحاک (سر بزرگ خودش و سرهای کوچک مارهای رسته بر دوش او) بوده است؛ ب) سه بخشی بودن گرز از لحاظ سه عنصر به کار رفته در ساخته شدنش، به این معنی که گرز از دو بخش فلزی (سر) و چوبی (دسته) تشکیل می‌شده که اگر فلز به کار رفته در سر آن را مفرغ بدانیم که خود از دو گونه فلز ساخته شده بوده، بنابراین گرز سه‌جنسی بوده است. درباره احتمال مفرغی بودن گرز فریدون، در گفتار «گاو برمیه» سخن خواهم گفت.

۳- شایسته ناخاست، ۱۳۶۹، ترجمه کتایون مزدآپور، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۲۴۹ و ۲۵۰ (به نقل از دینکرد مدن، ص ۸۱۱، س ۱۳-۲۱).

می‌شود که در آن سه گروه از پدیده‌های فراگیتایی - فروگیتایی بر پیدایش، دگرگونی و فرجام پدیده‌های گیتی تأثیرگذار دانسته شده‌اند: الف) آئورها (مینوی یاری‌رسان در جایگاه پادشاهی^۱)؛ ب) دئوها (مینوی آسیب‌رسان در جایگاه جنگاوری)؛ پ) ایزدان (جنبه مینوی پدیده‌های گیتایی).

اگر فرض مطرح شده درباره تقسیم‌بندی تاریخ اساطیری ایران بر اساس توالی هزاره‌های اهوره‌یی - اهریمنی را درست بپنداریم و فریدون را نمادی از هزاره پیدایش و رواج کیش مهر در نظر بگیریم که تا روزگار کیخسرو (زمان پیدایش کیش مزدیسنا) به درازا کشیده، می‌توان در داستان‌های کهن بازگو شده در شاهنامه، از آغاز داستان فریدون تا آغاز داستان کیخسرو، ویژگی‌های کیش مهر را یافت. اما برای بیرون رفتن از چارچوب بحث پژوهشی خود، تنها با توجه به آنچه در داستان فریدون از پرسش درباره تبارش تا آغاز پادشاهی او در سخن فردوسی آمده، تلاش می‌کنم ویژگی‌های بنیادین کیش مهر را بازسازی کنم. با تحلیل این بخش از شاهنامه، می‌توان آموزه‌های کیش مهر را به گونه ذیل برشمرد:

- ۱) پرورش کودکان به گونه‌ای که پرسشگر شوند (در اسطوره: سپردن فریدون به مرد دینی ساکن البرزکوه).
- ۲) آموزش تاریخ به فرزندان برای آگاهی آنان از پیشینه و تبار خود (پاسخ دادن فرانک به پرسش‌های فریدون).
- ۳) شناخت توانمندی‌ها و آمادگی‌ها برای نشان دادن کنش و واکنش متناسب با آنها (در اسطوره: بازداشتن فریدون از رفتن شتاب‌زده به جنگ ضحاک از سوی فرانک).
- ۴) دادخواهی در برابر ستمگر (خیزش و خروج دادخواهانه کاوه در برابر ضحاک).
- ۵) روشنگری برای آگاه کردن فریب‌خوردگان و خودداری از همراهی با فریبکاری ستمگر (سرزنش پیران درگاه شاه تازیان از سوی کاوه و خودداری او از تأیید محضر ضحاک).
- ۶) درآویختن با ستمگر و برانگیختن ستم‌دیدگان (خروج دادخواهانه - فریادخواهانه کاوه برای برانگیختن مردمان کوی و بازار برای پیوستن به فریدون).
- ۷) اختصاص پادشاهی به دارندگان فره (خودداری کاوه از تلاش برای رسیدن به پادشاهی و پیوستن او به فریدون).
- ۸) پاک و وارسته شدن، پیش از درافتادن با پدیده‌های اهریمنی (گذشتن فریدون از آب).
- ۹) پاک کردن آلوده‌شدگان به بدکارگی (شستن سر شهرناز و ارنواز برای پاک شدن روان ایشان از تیرگی‌ها).
- ۱۰) سازماندهی اجتماعی با مرزهای روشن (بازگرداندن شدن نظم اجتماعی از سوی فریدون، پس از شکست ضحاک).
- ۱۱) پرهیز از ریختن خون بدکارگان و گرفتن قدرت اجتماعی - سیاسی از ایشان (خودداری فریدون از کشتن ضحاک و به بند کشیدن او).

- ۱۲) تلاش برای از میان بردن کردارهای دیگرآزار (شستن جهان از بدی از سوی فریدون).
 - ۱۳) پرهیز از برگزاری آیین‌های خودآزار (معرفی شدن تن‌آسانی و خوردن به‌عنوان آیین فریدون).
- این آموزه‌ها را می‌توان مفاد پیمان یا قراردادی اجتماعی دانست، برای سازماندهی جامعه‌ای آزاد، پویا، شاد و آزاده‌پرور. نام کیش و ایزد بزرگ آن نیز تداعی‌کننده تأکید بر ارزش پیمان و پیمان‌داری بوده، زیرا معنی واژه کهن میثر «پیمان» و کارکرد بارز ایزد مهر در اسطوره‌ها، پاسداری از پیمان‌ها و برخورد با پیمان‌شکنان بوده است.
- اگر فریدون نامی نمادین برای پیدایش و رواج کیش مهر بوده باشد، بی‌گمان در نام‌های یاد شده از نیاکان او باید نشانه‌ای از کیش کهن‌تر ایرانی دیده شود. ازاین‌رو، نام‌های پدر و کسان خاندان فریدون درخور توجه‌اند. صفا با بررسی داده‌های

۱- مفهوم اسطوره‌های پادشاهی بسی گسترده‌تر و ژرف‌تر از کارکرد آن در ساختار کشورداری بوده است. در این باره در فصل سوم، گفتار «زبان‌شناسی» سخن خواهم گفت.

به‌جا مانده در ریگ‌ودا و اوستا، یادآوری کرده که در این متن‌ها، پدر فریدون از کسانی معرفی شده که به‌پاداش ستایش و فشردن سوم/ هوم، از امتیاز داشتن پسرانی با ویژگی‌های خداگونه برخوردار شده‌اند^۱، پسرانی که کارهایی شگفت‌انگیز انجام داده‌اند^۲. او همچنین اشاره کرده که آتوی^۳ در برخی یشت‌های اوستا (رام‌یشت، آرت‌یشت، زامیادیشْت و...) به‌عنوان نام خاندان فریدون به کار رفته است^۴. در بندهش نیز از نیاکان فریدون نام برده شده^۵ که در نام بیشتر آنان پسوند «تُرا» به کار رفته که به عقیده دارمستتر به معنی «گاو» است، بنا بر نوشته صفا، این واژه آرامی در بندهش به‌گونه هُزوارش به کار رفته و معادل عربی آن واژه «ثور» است به معنی «گاو»^۶. در درستی «گاو» معنی داشتن واژه «تُرا» اطمینانی وجود ندارد، اما اگر نظر دارمستتر و صفا را درست بدانیم، با توجه به کاربرد واژه گاو برای بیان مفهوم‌هایی مانند دوگانگی، دورگه‌بودن و دوجنسی‌بودن^۷ در زبان‌ها و متن‌های اسطوره‌ای - حماسی ایرانی، می‌توان این پسوند را نشانه وفاداری خاندان فریدون به باورهای روزگار پوریوت‌کشی (استوار بر دوئی) به شمار آورد که تا روزگار گاو برمایه (دایه فریدون) تداوم داشته است. در ویژگی‌های فریدون نیز می‌توان نشانه‌هایی از چستی و کارکرد کهن این شخصیت اسطوره‌ای پیدا کرد. از میان ویژگی‌های او باید به فره‌مندی‌اش توجه ویژه کنیم^۸. بنا بر آنچه در زامیادیشْت آمده، پس از گسیختن سه‌مرحله‌ای فره از جمشید، فریدون دومین فره‌گریخته از او را گرفته است (۸-۲). با اینکه فره در فرهنگ ایرانی باستان از جایگاه والا و درخور توجهی برخوردار بوده است، در هیچ متنی درباره چستی آن توضیح نداده‌اند. اما به گونه‌های مختلف از نقش بایسته‌اش در پدید آمدن شایستگی‌های ستایش‌برانگیز و برترساز در کسان برخوردار شده از آن سخن گفته‌اند. «تابنده» و «درخشان» از معنی‌های برشمرده شده برای این واژه کهن هستند که شاید سرنخی باشند برای فرضیه‌پردازی درباره چستی مفهوم اسطوره‌ای آن. اگر آنچه را که پیش‌تر درباره ویژگی‌های گیتی‌اثیری گفته شد، درست بیندازیم؛ اثر حالتی لطیف از ماده است، با درخششی بسیار بسیار بیشتر از درخشش درخشان‌ترین پدیده‌های گیتایی (ستاره‌ها). از آنجاکه کالبد اثیری جانداران، به‌ویژه مردم، شرایط مناسبی برای فشردگی اثر پدید می‌آورد، مردم از کالبد اثیری درخشانی برخوردار شده که تابنده‌تر از هر روشنایی گیتایی است. این درخشانی و تابندگی با افزایش دانش و ژرفا یافتن بینش سپنتایی تابنده‌تر می‌شود؛ اگر کسی در روند تکامل سپنتایی به پایه پیری (دگرگونی از آفریدگی به آفرینندگی) برسد، درخشش و تابندگی ویژه روشن‌روان‌اش یا فره‌اش، او را شایسته بر عهده گرفتن خویشکاری دشوار پادشاهی می‌کند. بی‌گمان، پادشاه فره‌مند که از دانش - بینش سپنتایی، به‌اندازه‌ای برخوردار شده که از پایه آفریده بودن به پایه آفریننده بودن رسیده، توانمندی‌های جادویی خواهد داشت. بدین‌روی در داستان فریدون، نشانه‌هایی از جادوگری - افسونگری او دیده می‌شود. صفا رفتار فریدون با کسی به نام «پاورو»^۹ (۹-۲) و نشان دادن خود به‌گونه اژدها به سه پسرش برای آزمودن آنان

۱- این کسان در ریگ‌ودا عبارتند از: ویوسوت (Vivasvat) پدر یم (Yama)؛ آپتی (Aptya) پدر تریت آپتی (Trita Aptya)؛ در اوستا هم این کسان عبارتند از: ویونگهنت

(Vivanghant) پدر نیم یا جمشید؛ آتوی (Āθβiia) پدر ثرتون یا فریدون؛ ثریت (Thrita) پدر کرساسپ (Keresāspa) یا گرشاسب (صفا، ۱۳۵۲: ۳۴).

۲- صفا، ۱۳۵۲: ۳۴.

۳- همو، ص ۴۶۵.

۴- فریتون آفتیان پسر پورترا پسر سیک‌ترا پسر سپ‌ترا پسر گف‌ترا پسر رماترا پسر ونفرغش پسر جم (صفا، ۱۳۵۲: ۴۶۴).

۵- صفا، ۱۳۵۲: ۴۶۵.

۶- درباره مفهوم‌های اسطوره‌ای واژه گاو در گفتار «گاو برمایه» سخن خواهم گفت.

۷- بنا بر آنچه در اسطوره‌های ایرانی آمده و پیش‌تر هم به آن اشاره شد، ضحاک نیز برای دست یافتن به فره تلاش کرده، ولی ایزد آذر او را از دسترسی به آن بازداشته است.

۸- بر اساس این داستان، فریدون پاورو را که از یاری کردن او خودداری کرده بود، به شکل کرکس در آسمان به پرواز درآورد و او تا زمانی که اردویسور اناهیتا به فریادش برسد، در آسمان سرگردان بود (صفا، ۱۳۵۲: ۴۶۶ و ۴۶۷).

را از نشانه‌های جادوگر - افسونگر بودن او به شمار آورده است.^۱ دومزیل هم با یکی انگاشتن ثریت (Orita)^۲ با فریدون او را برخوردار از توانایی درمانگری^۳ معرفی می‌کند.^۴

با نگرش دگرگونه به داده‌های اندک، اما مهمی که در داستان فریدون به‌جا مانده، می‌توان این داستان را رویدادنگاری نمادین رویدادهایی فرهنگی - اجتماعی به شمار آورد که چیرگی بی‌چون و چرای دین تازی را به چالش کشیده بوده‌اند. این رویدادها را می‌توان چنین برشمرد:

الف) چاره‌اندیشی خوالیگران ضحاک برای نجات روزانه یکی از جوانانی که باید مغزشان خوراک مارها می‌شد (جایگزینی قربانی جانوری به جای قربانی انسانی از سوی برخی فرقه‌های دین تازی)؛

ب) تکاپوی فرانک برای پاسداری از جان فریدون (شکل‌گیری جنبش پنهان‌پروری کودکان از سوی مادران برای دور نگه داشتن آنان از قربانی شدن در آیین‌های دینی تازیان)؛

پ) پذیرش دایگی فریدون توسط گاو برمایه از سوی نگهبان مرغزاری که گاو در آن زندگی می‌کرده (ایجاد انجمن‌هایی از بخردان، ستاره‌شناسان و موبدان وفادار به پوریوت‌کیشی که در آنها نسلی تازه با آموزه‌های کیش کهن پرورده می‌شده‌اند)؛
ت) پذیرش نگهبانی از فریدون از سوی مرد دینی ساکن البرزکوه (آمیخته شدن آموزه‌های پوریوت‌کیشی و دانش‌های مرتبط با دین برای پروردن اندیشه‌ای نو)؛

ث) رسیدن فریدون به پرسشگری درباره پیشینه و تبارش (تلاش نواندیشان برای آگاهی از پیشینه و تبار خود که می‌توان آن را آغاز پژوهش در تاریخ برای آگاهی از چرایی و چگونگی چیرگی دین تازی بر ایران‌زمین به شمار آورد)؛

ج) پاسخ دادن فرانک به پرسش‌های فریدون (انتقال دانش تاریخی از نسل پیشین به نسل نو)؛
ح) تلاش ضحاک برای فریبکاری از راه نوشتن محضر برای دادگر نشان دادن خویش (در موضع ضعف قرار گرفتن حکومت دینی و وارونه‌نمایی واقعیت برای پیشگیری از خیزش اجتماعی - سیاسی ستم‌دگان)؛

خ) دادخواهی، روشنگری، فریادخواهی و پادشاه‌جویی کاوه (آغاز خیزش اجتماعی در برابر حکومت دینی)؛
چ) ساختن گرز گاوسار برای کوبیدن سر اژدها (آماده شدن برای رویارویی با قدرت سرکوبگر ضحاک).^۵

در آگاه شدن ضحاک (شاه - دین‌مردان دین تازی) از پیدایش کیشی که به نابودی او خواهد انجامید (از طریق خواب دیدن) و رویکرد دوگانه او برای پیشگیری از فروپاشی حکومت دینی (تلاش برای یافتن و کشتن فریدون و تهیه محضر برای دادگرنمایی خویش) نیز بخشی دیگر از بُن‌مایه‌های کهن اسطوره‌ای را می‌توان یافت. با توجه به آنچه پیش‌تر درباره فرضیه وجود چرخه زندگی گیتایی مطرح شد، می‌توان فرض کرد که هر فروهری، هر بار که فرصت زندگی در گیتی را به دست می‌آورد، از راه آموختن از دیگران یا آزمون‌های خود، از دانش - بینش بهره‌ای می‌برد. آزمودن مرگ‌های دوگانه، به این اندوخته فروهر آسیبی نمی‌زند، به این معنی که همه پندارها، اندیشه‌ها، آرزوها، آموخته‌ها، آزموده‌ها و... فروهر در زندگی گیتایی سپری شده، از لحظه آمدن به گیتی تا لحظه مرگ دوم در گیتی اثیری و بازگشت به پایه دوم جهان مینو، در بایگانی درونی وی ذخیره می‌شود. پس از آزمودن هر زندگی گیتایی، لایه‌ای به این بایگانی پنهان فروهر افزوده می‌شود. در

۱- صفاء، ۱۳۵۲: ۴۶۷.

۲- از ثریت در وندیداد یاد شده است. دیگر پژوهش‌گران نظر دومزیل درباره یکی بودن ثریت و فریدون را تأیید نکرده و او را شخصیتی مستقل معرفی کرده‌اند.

۳- با توجه به اینکه در روزگاران کهن، درمانگری بخشی از توانمندی‌های جادوگران بوده، اگر این دیدگاه دومزیل را درست بدانیم، می‌توان آن را هم از نشانه‌های جادوگر بودن فریدون به شمار آوریم.

۴- دومزیل، ژرژ، ۱۳۸۳، سرنوشت جنگجو، ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران: قصه، ص ۴۷.

۵- به امکان تفسیر دگرگونه موردهای ت و ج پیش‌تر اشاره کرده‌ام. درباره امکان تفسیر دگرگونه دیگر موردها هم در گفتارهای آینده سخن خواهم گفت.

این بایگانی لایه‌لایه، هرآنچه فروهر در خواب یا بیداری، هشیاری یا ناهشیاری، دیده، شنیده، آزموده، پنداشته، اندیشیده، دریافته، اندریافته و... به‌طور کامل ذخیره می‌شود، به این معنی که اگر فروهر بتواند به یکی از این لایه‌های ناخودآگاه خویش وارد شود، انگار در زمان سفر کرده و به آن روزگار بازگشته باشد، می‌تواند آن زندگی پیشین خویش را، همانند بیننده‌ای که فیلمی مستند و چندبعدی می‌بیند را مرور کند، همانند رویداد مشابهی که در خواب تجربه می‌کنیم. بر اساس این فرض، هر فروهر بایگانی درونی رازمندی دارد که در آن همه اندوخته‌های زندگی‌های پیشین‌اش از رده آغازینی تا واپسین زندگی در رده انسانی ذخیره شده است که می‌توان آن بایگانی درونی را جهان‌های موازی شخصی^۱ نامید. این خردمندی پنهان فروهر همان چیزی است که در فرهنگ ایران باستان «آئن‌خرد» (خرد غیراکتسابی) نامیده شده است که نه تنها مردمان، بلکه دیگر جانداران نیز از آن برخوردارند. از این رو، ما و آنها پس از زاده شدن، نیازی به یادگیری برخی کارها نداریم.^۲

اگر اسب خود را در میدان فرضیه‌پردازی کمی پیش‌تر برانیم، می‌توان گفت که در بایگانی فروهر، نه تنها داده‌های مربوط به پیشینه وی از آغاز روند تکامل سپنتایی در زمین ذخیره شده، داده‌هایی از زمان‌های پیش از پیوستن فروهرهای سپنتایی به زمین نیز در آن بایگانی شگفت‌انگیز وجود دارد. داده‌هایی از روزگارانی فرای زمان و مکان، از زمانی که فروهر در جهان تاریکی، روند تکاملی آنغری را سپری می‌کرده، از بزنگاهی که رویداد شگرف دگرگونی سیاهچاله به کهکشان آغاز شده و از روزگارانی که روند دگرگونی‌های کهکشان از لحظه بیگ‌بنگ تا پیدایش زیست گیتی در زمین را در بر می‌گیرند. پس عجیب نیست که، اسطوره‌سازان از چگونگی پیدایش جهان هستی و بُن دوگانه آن سخن گفته باشند. اگر فرض‌های مطرح شده را درست بینگاریم، می‌توان گفت که بی‌گمان، اسطوره‌سازان کهن رازآشنا بوده‌اند و با دسترسی به لایه‌های مختلف خردمندی پنهان فروهرشان، می‌توانسته‌اند از دانش مربوط به آفرینش و مراحل آن آگاه شوند و آن دانش را در قالب داستان‌های اسطوره‌ای بیان کنند.

با توجه به داده‌های اساطیری که در دسترس داریم، می‌توان پنداشت که آگاهی از وجود این بایگانی پنهان و قابل دسترس بودنش، در دوره چیرگی دین تازی (ضحاک) بر ایران‌زمین یا سرآغاز روزگار فریدون (شکل‌گیری اندیشه‌ای نو که به پیدایش کیش مهر انجامیده) به دست آمده است. به گفته فردوسی، فرهیختگان ایران‌زمین (فریدون) با دست یافتن به داد (آگاهی از قوانین جهان) و دهش (آفرینندگی یا نوآوری در عرصه‌های فرهنگی - تمدنی) بدان پایگاه دست یافته بودند:

فریدون فرخ فرشته نبود ز مُشک و ز عنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی^۴

بر اساس ساختار فرضی چرخه زندگی گیتایی و آگاهانه - هدفمند بودن بازگشت فروهرها به گیتی، می‌توان تصور کرد که هر فروهر، پیش از بازگشت به گیتی، برای دست یافتن به هدفی که برای آن به گیتی بازمی‌گردد، برنامه‌ریزی کرده

۱- اگر این فرض را درست بدانیم، می‌توان گفت که هرکس علاوه بر اینکه توانایی بالقوه برای دسترسی پیدا کردن به بایگانی فروهر خود را دارد، می‌تواند توانایی دسترسی یافتن به بایگانی پنهان دیگران را هم به دست آورد. از سوی دیگر، اگر فروهرهای زمینی را تشکیل‌دهنده یک کل به شمار آوریم، مجموع بایگانی‌های درونی فروهرهای زمینی، بایگانی بزرگ‌تری (خرد جمعی) پدید می‌آورد که با دسترسی به آن می‌توان از چیزهایی که در بایگانی خود یا دیگر مردمان یافت نمی‌شود هم آگاه شد. بنابراین می‌توان از سه گونه بایگانی یا جهان‌های موازی سخن گفت: بایگانی شخصی، بایگانی دیگران، بایگانی سپندارمذ (شامل بایگانی‌های مردمی، جانوری، گیاهی، آغازیانی، پریانی).

2. āsn xratih

۳- دیگر خردی که در فرهنگ ایرانی از آن یاد شده، «گوشان‌سرودخرد» (خرد اکتسابی) gōšānsrū xrat یا دانش مربوط به فرهنگ، تمدن و تاریخ است که دیگران از طریق گفتار (شفاهی یا مکتوب) به گوش ما می‌سرایند تا با برخورداری از دانش پرورده شده توسط پیشینیان و هم‌روزگاران کارآزموده، توانایی پژوهش و آزمایش را پیدا کنیم تا به مرحله آفرینش‌گری رسیده و گوهری به این گنجینه بیفزاییم.

۴- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۸۵، بپ ۴۸۹ و ۴۹۰.

باشد یا فروهرهای پیشرفته‌تر برایش برنامه‌ریزی کرده باشند. لازمه چنین برنامه‌ای، گزینش ویژگی‌های ریز و درشت زندگی پیش‌رو (مادر، پدر، اعضای خانواده، ویژگی‌های پیکری - روانی، ویژگی‌های اجتماعی - فرهنگی زمان و مکان زایش، بالش و ریش) است تا فروهر در روندی قرار گیرد که بتواند به آن هدف برگزیده شده دست پیدا کند. اگر چنین باشد، می‌توان برای فریدون جنبه نمادین دیگری هم در نظر گرفت و آن را نماد فروهرهایی به شمار آورد که در آن روزگار با هدفی همسان، برای ناکار کردن ضحاک به گیتی بازمی‌گشته‌اند تا با بنیان گذاشتن کیشی تازه، برای مردمان گرفتار شده در بن‌بست ضحاک، راه گریزی بگشایند.

نکته قابل توجه اینکه، چون زمین میدان رویارویی دو گوهر دانسته می‌شده است، پس می‌توان گفت که اهریمن و دیوهایش همیشه گوش به زنگ بوده‌اند تا هر فروهری که به گیتی بازمی‌گردد را پیش از زایش یا آن هنگام بکشند^۱، اگر نشد او را پس از زایش در دام خود گرفتار کنند^۲، اگر هم نتوانستند او را به دام اندازند، پیش از بالش یا ریش، دیوانه‌اش سازند یا او را به آوردگاهی بکشانند و به دست دیوپرستان به زندگی‌اش پایان دهند. در اسطوره فریدون نیز می‌توان چنین واکنشی را از سوی ضحاک دید. او در خواب از زایش فریدون آگاه می‌شود و بر آن می‌شود که او را بیابد و بکشد تا دژپادشاهی‌اش نابود نشود.

نکته پایانی هم اینکه، می‌توان بخشی از رویارویی ضحاک و فریدون را جنگی فرهنگی - اجتماعی به شمار آورد و بخشی دیگر را درگیری دین‌باوران با نواندیشان که در نهایت به شکست دین تازی در برابر کیش نو می‌انجامد و با فروپاشی حکومت دینی، پیروزمندان، بر اساس سنت سیاسی کهنی که تا روزگاران تاریخی هم دوام آورده بود، دین‌مردان و بزرگان بازمانده آن ساختار دینی را از خاستگاه دین دور می‌کنند و در جایی دور به بند می‌کشند تا پیوندشان با پیروان دین گسسته شود و نتوانند دین‌داران را بر پادشاهی نویناد بشوراند.

- فرانک و کاوه

نام فرانک^۳ در آنچه از اوستا به ما رسیده، دیده نمی‌شود. درباره این مادر شگفت‌انگیز که در روایت حماسی اسطوره ضحاک نقشی بسیار مهم دارد و فردوسی او را مادر فریدون و همسر آبتین معرفی کرده، پژوهش درخور توجهی انجام نشده است. مادری که کردارش به گونه‌ای خاص روایت می‌شود تا نشان‌دهنده متفاوت بودن او از دیگر مادران روزگار باشد. او در شاهنامه از اندیشه‌ای ایزدی برخوردار است که به وی قدرت پیش‌بینی آینده را داده (۱۲-۱). به این معنی که به گفته متینی، او با برخورداری از پیش‌آگاهی، پس از کشته شدن آبتین، از وجود گاو برمایه در مرغزاری پنهان از چشم ضحاک آگاه است، بدین‌رو فریدون را بدانجا می‌برد و از نگهبان آنجا خواهش می‌کند تا برای پذیرش دایگی فرزندش از سوی گاو برمایه پروانه بدهد. دیگر بار هم فرانک با پیش‌آگاهی درمی‌یابد که ضحاک در آینده نزدیک از وجود مرغزار آگاه شده و بدانجا خواهد تاخت تا فریدون و گاو برمایه را نابود سازد، پس سراسیمه به مرغزار می‌رود و کودک خود را از آنجا به البرزکوه می‌برد و به مردی دینی می‌سپارد. وی در همان هنگام از آینده و خویشکاری فرزندش هم آگاه است^۴ (۱۳-۱).

از آنجاکه از فرانک در متن‌های اوستایی یادی نشده، فرضیه‌پردازی درباره چستی مفهوم اسطوره‌ای این شخصیت بسیار دشوار است. در متن‌های فارسی میانه زردشتی هم تنها یک گزارش درباره فرانک هست که چندان کمکی به آشکار شدن

۱- در باورهای اسطوره‌ای - عامیانه، تازش دیوها به زن باردار برای سقط کردن جنین او و همچنین ربوده شدن یا کشته شدن نوزاد توسط دیوها یا آله‌ها هم بازتاب‌هایی از این باور کهن به شمار می‌آیند.

۲- بنا بر آنچه از باورهای پوریوت‌کیشان در دینکرد ششم آمده: «... هیچ مردمی نیست که از مادر زاده شود و این شش مینو بر سر او حبا هم نستیزند: بهمن و اکومن، سروش و خشم، سپندارم و دیو ترومد» (دینکرد ششم، ۱۳۹۴، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ص ۱۶۶، بند ۷۷).

3. farānak

۴- متینی، جلال، ۱۳۶۴، «روایات مختلف درباره دوران کودکی و نوجوانی فریدون»، *ایران‌نامه*، شماره ۱۳، صص ۸۷ تا ۱۳۲.

ماهیت اسطوره‌ای این شخصیت نمی‌کند. به نوشته بهار، در این گزارش بندهش، هنگامی که فرّه در دریای فراخکرد به نی‌ن نشسته بود، جادوگری به نام «ودرگا» گاوی در آنجا رها می‌کند و خود به مدت یک‌سال در آنجا نی درو کرده، به گاو می‌دهد تا فرّه به گاو منتقل شود. پس از انتقال فرّه به گاو، شیر گاو را دوشید و به سه پسر خود خورد اما فرّه به جای پیوستن به پسرهای او به فرانک پیوست. ودرگا از خشم می‌خواست فرانک را بکشد که او برای رهایی خود از تیغ پدر از اوشبام یاری خواست و اوشبام او را از مرگ رها کرد.^۱

در شاهنامه فرانک جایگاه و کارکردی مهم دارد، با وجود اهمیت نقش این مادر فرهیخته در داستان فریدون، پژوهش‌گران چندان به او توجه نکرده‌اند و در میان پژوهش‌های انجام گرفته درباره شخصیت‌های اسطوره‌ای، نمی‌توان پژوهش مستقلی در مورد فرانک یافت. با توجه به آنچه فردوسی در سروده‌اش از آن بزرگ‌بانوی ایرانی بازگو کرده، می‌توان تا حدودی جایگاه آن مادر فرزانه را در تاریخ اساطیری ایران بازسازی کرد. بدین‌گونه که: می‌توان فرانک را نماد زنان فرهیخته ایرانی برخوردار از فرهنگ و دانش بازمانده از روزگاران پوریوت‌کشی (جمشیدی) در نظر گرفت. نمونه کهن مادرانی که در درازنای تاریخ این سرزمین، پاسداران فرهنگ، دانش و زبان؛ پروراندگان خرد؛ جویندگان آزادی و ستاینندگان آزادی بوده‌اند. مهربانوانی مهرورز که شبانه‌روز سرگرم چاره‌جویی و چاره‌اندیشی بوده‌اند تا فرزندان خویش را از گزند دیوانگی‌های پیوستگان به اهریمن دور کنند. آن مادران فرزانه، فراتر از نگهداری مادرانه، برای فرزندانشان آموزگارانی بوده‌اند برخوردار از دانش و بینش سپنتایی. از این‌رو در کنار پاسداری از جانشان، از آموزش دانش به ایشان (۱۴-۱) و پرورش دانایی آنان (۱۵-۱) نیز دریغ نمی‌کرده‌اند.

کاوه روی دیگر سکه‌ای است که نقش فرانک بر روی آن نمایانده شده است. شگفتا که از او هم در بخش‌های به‌جا مانده اوستا نام و یادی نیست.^۲ در داستان بازگو شده فریدون در شاهنامه، این شخصیت اسطوره‌ای نقشی موازی با نقش فرانک دارد. به این معنی که فرانک فریدون را برای انجام خویشکاری‌اش آماده می‌کند و کاوه بستر اجتماعی سر برآوردن او را فراهم می‌سازد. در داستانی که فردوسی بازگفته، کاوه چند ویژگی مهم دارد که او را از دیگر شخصیت‌های داستان متمایز می‌کند: الف) آهنگر بودن؛ ب) دادخواه بودن؛ پ) روشنگر بودن؛ ت) فریادخواه بودن؛ ث) پادشاه‌جو بودن.

دریایی در یکی از نوشته‌های خود به شواهدی اشاره کرده که به نظر او نشان‌دهنده خاستگاه هندوایرانی کاوه هستند. اشاره او به برخی روایت‌های شفاهی اسطوره کاوه است که از طریق نقالان شاهنامه به ما رسیده‌اند. وی از یکی از نقالان مشهور، به نام عباس زیریری (متولد ۱۲۸۷ ش. در اصفهان) یاد کرده و از نسخه‌ای منتشر نشده از متن‌های نقالی وی سخن گفته که در براساس آن، ایزد هوم به کاوه دستور می‌دهد که گرز گاوسار فریدون را طراحی کرده و بسازد. شاهد دیگری که وی بدان اشاره کرده، داستان شفاهی نقل شده توسط «مردی ملایری» است که به گفته او گرز گاوسار جنگ‌افزاری بوده که برای طراحی و ساختن آن «امیر کاوه کاویانی» دو سال وقت صرف کرده است. به باور دریایی، ویژگی‌های کاوه در این داستان‌ها، همسانی‌های بسیار با ویژگی‌های ایزد صنعت‌گر یا پیشه‌ور ودایی توشتر^۳ دارد. وی نام این ایزد ودایی را با θwōrə štar- اوستایی هم‌ریشه معرفی کرده و نوشته که واژه Tvastṛ از فعل tvakṣ به معنی «ساختن، بریدن» گرفته شده است. به گفته او در سرودهای ودایی به توشتر کارهایی مانند تیزکردن تبر... را نسبت داده‌اند و مهم‌ترین کار او، ساختن

۱- بهار، ۱۳۹۰: ۱۵۱.

۲- به نوشته صفا با اینکه در متن‌های فارسی میانه زردشتی هم نام و یادی از کاوه دیده نمی‌شود، نمی‌توان وجود داستان کاوه را در عهد ساسانی انکار کرد، زیرا همه تاریخ‌نگاران عصر اسلامی از داستان او و درفش‌اش یاد کرده‌اند و از آنجا که آنان داستان‌های ایران باستان را از سیرالملوک‌ها اخذ می‌کرده‌اند، می‌توان گفت که داستان کاوه، به همان‌گونه که در شاهنامه بازگو شده، در خداینامه آمده بوده است (صفا، ۱۳۵۲: ۵۷۰ و ۵۷۱).

3. Tvastṛ

وَجَرَه^۱ یعنی گرز برای ایزد ایندرا بوده است. دریایی می‌نویسد که می‌توان به کمک واژه‌های هندواروپایی، رابطه‌ای میان دو واژه سانسکریت با «چکش کاری» و «آهنگری» حدس زد. به باور او ممکن است واژه برابر با «آهنگر» در زبان هندواروپایی *kāu به معنی «کوبیدن» یا «چکش زدن» بوده باشد؛ او همچنین به واژه‌های اسلاوی کهن kovati به معنی «آهنگری»، لیتوانیایی kōviau و کاتی kauti روسی kovat^۲ صرب و کرواتی kávtoti چکی kovati اشاره کرده و یادآوری کرده که این ریشه فقط در زبان‌های اسلاوی دیده شده است. دریایی از مجموع این داده‌ها به این نتیجه رسیده که ممکن است به لحاظ ریشه‌شناختی، واژه ایرانی káve با واژه‌های هندواروپایی مربوط به چکش کاری و آهنگری مرتبط باشد.^۳

چه کاوه شخصیتی هندوایرانی باشد چه ایرانی، آهنگر خوانده شدن او اهمیت اسطوره‌ای ویژه دارد. از آنجاکه در متن‌های ایرانی درباره جایگاه آهنگر و پیشه‌اش در روزگاران باستان، داده‌های درخوری یافت نمی‌شود، باید به جایگاه آهنگر و پیشه آهنگری در اساطیر اقوام مختلفی که در میانشان شمنیسم^۴ رواج داشته توجه کرد. الیاده در این زمینه در شمنیسم (فنون کهن خلسه)، می‌نویسد که در میان یاکوت^۵‌ها، عقاب با آهنگرها پیوند دارد. به گمان او آهنگرها نیز خاستگاهی همسان شمن‌ها داشته‌اند. او به باور اوستیاک‌های ینی‌سی، تلوت^۶‌ها، اروکون^۷‌ها و دیگر مردم سیبری هم اشاره کرده که بر اساس آن «نخستین شمن»^۸ زاده عقاب دانسته می‌شود یا دست‌کم شمن نخستین، آموزش‌هایش را از عقاب فرامی‌گیرد.^۹ الیاده برای نشان دادن اهمیت پیشه آهنگر که او را از نظر سلسله‌مراتب اجتماعی در جایگاهی پس از شمن قرار می‌دهد، به ضرب‌المثل‌های رایج میان یاکوتی‌ها اشاره کرده، از جمله: «آهنگرها و شمن‌ها از یک آشیانه‌اند» و «همسر شمن قابل احترام است، همسر آهنگر قابل تقدیس است». به گفته او در باور مردمان جوامعی که در آنها شمنیسم رواج دارد، آهنگرها دارای توانایی درمانگری و پیشگویی پنداشته می‌شوند و به گفته دولگان^{۱۰}‌ها اشاره می‌کند که بر اساس آن شمن‌ها نمی‌توانند روح آهنگرها را «فروبلعند»، زیرا آهنگرها روح خود را در آتش نگه می‌دارند. از سوی دیگر، آنها باور دارند که آهنگر می‌تواند روح شمن را بگیرد و در آتش بسوزاند. به گفته الیاده، در باور چنین مردمانی، آهنگرها همواره از سوی روح‌های پلید تهدید می‌شوند. از این رو، مجبورند پیوسته کار کنند، آتش در دست بگیرند و به ایجاد سر و صدای ادامه دهند تا روح‌های پلید را از خود دور کنند. از سوی دیگر، الیاده در میان اساطیر یاکوتی با این باور برخورد کرده که آهنگر پیشه‌اش را از کدای ماکسین^{۱۱} به معنی «خدای شر» یا «آهنگر بزرگ جهان زیرین» آموخته است. او به باورهای اسطوره‌ای بوریات‌ها هم اشاره می‌کند که بر اساس آنها، نه پسر بوشینتوی^{۱۲} یعنی «آهنگر آسمانی» به زمین پایین آمده‌اند تا به مردان، فلزشناسی آموزش دهند؛ نخستین شاگردان آنها هم نیاکان آهنگران بوده‌اند. بر طبق افسانه‌ای دیگر، پسران بوشینتوی با دختران زمینی ازدواج کردند و آهنگرها فرزندان آنها هستند. بدین‌روی، هیچ‌کس نمی‌تواند آهنگر شود مگر آنکه از نسل آن خانواده‌ها باشد.^{۱۳}

1. vájra

۲- دریایی، تورج، ۱۳۸۲، «کاوه آهنگر: صنعتگری هندوایرانی؟»، معارف، شماره ۵۸، صص ۷۴ تا ۸۴.

3. Shamanism

4. Yakut

5. Ostyak

6. Teleut

7. Orochon

8. Shaman

۹- الیاده، میرجا، ۱۳۸۸، شمنیسم (فنون کهن خلسه)، ترجمه محمد کاظم مهاجری، تهران: ادیان، چاپ دوم صص ۱۳۵ و ۱۳۶.

10. Dolgan

11. K'daai Maqsin

12. Boshintoi

۱۳- الیاده، ۱۳۸۸: صص ۶۸۳-۶۸۵.

الیاده به دوگانگی جایگاه آهنگرها در میان جوامع بدوی هم توجه کرده است. به گفته او آنها همزمان هم تحقیر می‌شوند و هم تقدیس. به نوشته وی، در میان شماری از قبیله‌های آفریقایی، آهنگر طرد می‌شود، رانده شده به حساب می‌آید و می‌تواند بدون هیچ خطری کشته شود. برعکس، در قبیله‌های دیگر، او همانند حکیم ساحر مورد احترام است و حتی رهبر سیاسی می‌شود. نکته جالبی که الیاده به آن اشاره کرده اینکه، برخی از این قبیله‌ها به تازگی با فلز آشنا شده‌اند. آنچه از نظر او اهمیت ویژه دارد این است که، در آفریقا نیز گاهی آهنگرها انجمن‌هایی سری را با آیین‌های تشرّف ویژه خودشان تشکیل می‌دهند؛ گاه هم میان آنان و شمن‌ها یا حکیم‌ساحران همزیستی دیده شده است. به گفته الیاده، علاوه بر آفریقا، پژوهش‌گران در بررسی‌های خود، اسناد مربوط به حضور آهنگرها را در انجمن‌های آیین تشرّف رایج میان ژرمن‌ها و ژاپنی‌های باستان یافته‌اند. همچنین پیوندهایی را میان فلزشناسی و جادوگری با بنیان‌گذاران سلسله‌های فرمانروایی در سنت اسطوره‌ای چین شناسایی کرده‌اند و ارتباط‌های همسانی در اسطوره‌های قبیله‌های بومی هند تشخیص داده‌اند.^۱

با توجه به آنچه الیاده درباره رابطه آهنگر و پیشه آهنگری با شمنیسم و جادوگری گردآورده، این پرسش پیش می‌آید که آیا در داستان‌های اساطیری ایران نیز کاوه آهنگر با جادو و جادوگری ارتباط داشته است؟

اگر نام کاوه را با واژه‌های اوستایی کَوَ -kavay به معنی «جادوگری»^۲ و کَوِی kavi به معنی «دانستن، دانائی، هشپاری، آگاهی، خرد»^۳ مرتبط بدانیم، می‌توان کاوه را نامی نمادین برای جادوگرانی به شمار آورد که برخلاف جادوگری برآمده از پیوستگی و وابستگی به دیوها (جادوی سیاه)، با راه یافتن به بایگانی پنهان فروهر خود (آئن‌خرد) و با ایجاد پیوند با پری‌ها، جادوی سفید را بنیان گذاشته و پرورده‌اند که توانایی ناکار کردن جادوی سیاه ضحاک را داشته است. به این معنی که جادوی سفید می‌توانسته با روشنگری دانشی - بینشی، بزرگان پیوسته به ضحاک از روی ترس یا بدکارگی را رسوا کند (۱۶-۱). کاوه پس از سرزنش درباریان درگاه ضحاک و دریدن محضر او، از درگاه به کوی و بازار می‌رود و بانگ فریادخواهی برمی‌آورد (۱۷-۱) و مردمان را از اهریمن بودن ضحاک آگاه می‌کند (۱۸-۱). بدین‌گونه، دادخواهی کاوه آهنگر به روشنگری در درگاه ضحاک و دریده شدن محضر او می‌انجامد، سپس کاوه فریادخواه، مردمان را به شورش فرامی‌خواند؛ اما به جای بر عهده گرفتن رهبری شورش، پادشاه‌جویی پیش گرفته و مردمان را برای پیوستن به فریدون با خود همراه می‌کند (۱۹-۱). چراکه فریدون برخوردار از فره بوده و شایسته برای پذیرش خویشکاری پادشاهی. به این معنی که اندیشه برآمده از دانش - بینش سپنتایی فراهم آمده از راه جادوی سفید، باید تبدیل به ساختاری فرهنگی - اجتماعی (کیش) می‌شد تا بتواند به فرمانروایی دین تازی (ضحاک) پایان دهد.

- شهرناز و ارنواز

در اسطوره ضحاک، شهرناز و ارنواز جایگاهی بنیادین دارند. دریغا که پژوهندگان، در بررسی‌ها و پژوهش‌های خود به نقش و چیستی آغازین این شخصیت‌های اسطوره‌ای توجه درخوری نکرده‌اند. برخلاف آنچه در شاهنامه آمده، در بازمانده اسطوره کهن فریدون در اوستا، آرمان برانگیزنده فریدون برای درافتادن با ضحاک و شتافتن به جنگ با او، ربودن این دو

۱- همو، صص ۶۸۶ و ۶۸۷.

۲- بهرامی، ج ۱، ۱۳۶۹: ۳۶۷. به نوشته فراهم‌کننده این فرهنگ، وی برای آوانویسی از فرهنگ کانگا استفاده کرده که با روش علمی پذیرفته شده برای آوانویسی واژه‌های اوستایی یکسان نیست. همچنین، در ترجمه واژه‌ها علاوه بر نظر شخصی، از فرهنگ‌های دارمستر، نولدکه، پورداد و دیگران هم بهره گرفته است. در پرسش از استادان زبان‌های باستانی، آنها آوانویسی‌ها و ترجمه‌های این فرهنگ را قابل اعتماد به شمار نیاوردند. بدین‌روی، در آوانویسی و ترجمه واژه‌های اوستایی از واژه‌نامه‌های بارتولومه و رایشلت استفاده کرده‌ام، اما به نظرم توجه به برخی ترجمه‌های متفاوت این فرهنگ می‌تواند در تفسیر برخی واژه - مفهوم‌های اوستایی مفید باشد.

۳- بهرامی، ۱۳۶۹: ص ۳۶۹.

۴- این دو واژه در واژه‌نامه رایشلت (ص ۲۲۵) تنها به معنی «دشمنان مزدیسنا، جنگاوران ضد زردشت» معنی شده است.

زن بوده که بهترین اندام برای باروری را داشته‌اند. صفا به این نکته توجه کرده و از آنچه در آب‌ان‌یشت و درواسپ‌یشت یا گوش‌یشت آمده (۱۱-۲)، یاد کرده است. در این روایت یگانه که در دو یشت تکرار شده، فریدون، اردویسورآناهیتا را ستایش کرده و به او قربانی‌ها داده تا در عوض از یاری آن ایزدبانو برای رسیدن به آرمان‌اش (چیرگی بر آژی‌دهاک و ربودن شهرناز و آرنواز) بهره‌مند شود.^۱

در این روایت نکته درخور توجه آن است که شهرناز و آرنواز دارنده بهترین اندام برای باروری معرفی شده‌اند. درحالی‌که، آنان در زندگی هزارساله با ضحاک فرزندی نژاده‌اند. این نکته را می‌توان تکرار بُن‌مایه در بند شدن آب - زن از سوی اژدها و بروز خشکسالی - ناباروری به شمار آورد که با کشته شدن اژدها به دست پهلوان فره‌مند، آب‌ها - زن‌ها آزاد شده و خشکسالی - ناباروری به پایان می‌رسد و در پی زناشویی پهلوان اژدهاکش با زنان آزادشده، فرزندی زاده می‌شوند (در اساطیر ایران: زایش سلم و تور از شهرناز و زایش ایرج از آرنواز).

در روند دگرگونی اسطوره به افسانه، سپس افسانه به حماسه، همچنین حماسه به ادبیات غنایی و سرانجام داستان غنایی به خرافه، به نظر می‌رسد که از بُن‌مایه اسطوره‌ای تلاش بازدارنده اهریمن (اژدها) برای ایجاد اختلال در روند زیستی آفریده‌های سپنتایی (اختلال در باروری) و فراهم کردن زمینه نابودی آنها، داستان در بند شدن شهرناز و آرنواز در چنگ ضحاک پدید آمده باشد که با وجود داشتن بهترین اندام برای زناشویی و باروری، فرزندی نمی‌زایند. درحالی‌که بر اساس آنچه در حماسه ملی ایران آمده، ضحاک دچار ناباروری نبوده و در داستان منوچهر از نییره او، «کاکوی»، یاد شده است که به جنگ منوچهر و قارن (پسر کاوه) می‌آید. همچنین در داستان زال و رودابه، از مهراب کاولی سخن به میان آمده که از نسل ضحاک بوده است.

سرکاراتی در پژوهش خود، در تلاش برای بازسازی هویت این دو زن اساطیری، این احتمال را مطرح کرده که ممکن است آنها تجسم مردمانه دو امشاسپند خرداد و آرمرداد بوده باشند.^۲ از سوی دیگر، به نظر اردستانی رستمی، آرنواز همان ایزدبانوی سپیده‌دم ودایی، اوشس^۳، بوده است. وی برای توجیه این دیدگاه، به باور اولّا رمّر^۴ استناد کرده که بر اساس عقیده او واژه Arənauuācī- اوستایی که از دو پاره Arəna- یا Arənu- و -vak ساخته شده، با واژه‌های ودایی -mr̥dhravāc- به معنی «دشنام‌دهنده» و -drogha.vac- به معنی «گوینده سخنان فریب‌آمیز» هم‌ریشه است. به گمان رمّر Arənauuācī- با پسوند ā گونه مونث از -Arənauuāc- است که با پسوند -āc مشتقی از -Arənaūa خواهد بود که معادل آن در وداها -Arṇavā- به معنی «دارنده توفان»، که لقب ورتره^۵ است، همان اژدهای کیهانی که ایندرا^۶ یا همان تری‌ت‌آپتی معادل ایرانی فریدون آن را می‌کشد؛ رمّر از این مقایسه به این نتیجه می‌رسد که همانند متن‌های ودایی که در آنها -Arṇavā- لقب ورتره بوده است، در متن‌های ایرانی هم -arnaūāc- لقب آژی‌دهاک بوده و بر این اساس، احتمال معادل بودن -Dahāka Arnaūāc* را با -Vrtra Arṇavā- مطرح کرده است.^۷

۱- صفا، ۱۳۵۲: ۴۵۲ و ۴۵۳.

۲- سرکاراتی، ۱۳۵۷.

3. Uṣas

4. Ulla Remmer

5. Vrtra

6. Indra

۷- اردستانی رستمی، حمیدرضا، ۱۳۹۶، «آیا ضحاک شاهنامه را می‌توان مادینه پنداشت؟»، *نثرپژوهی ادب فارسی*، شماره ۴۱، صص ۲۵ تا ۵۰. چنگیز مولایی نیز، در مقاله «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام آرنواز» به این موضوع پرداخته است (مولایی، چنگیز، ۱۳۹۱، «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام آرنواز»، *خرد بر سر جان* (نامگانه دکتر احمدعلی رجایی بخارایی)، به کوشش محمدجعفر یاحقی و دیگران، تهران: سخن، صص ۱۵۹-۱۶۷).

اگر با نگرش متفاوتی که از آغاز فصل مطرح کرده‌ام به این بخش از داستان هم بنگریم، می‌توان در چارچوب فرضی تکامل سپنتایی فروهرها، شهرناز و آرنواز را نمادهای اسطوره‌ای توان باروری جانداران زمینی (توان ایجاد چرخه زندگی گیتایی) به شمار آوریم، توانی که اهریمن در پی نابود کردن یا از کار انداختن‌اش بوده است. اگر این توانایی سپنتایی را از سطح مردمی (باروری زن) بالاتر در نظر بگیریم، به سخن دیگر، اگر زن را نمادی از سرزمین بارور بینداریم که باروری خود را در چرخه زندگی رُستنی‌ها، گیاهان، جانوران و مردمان نمایان می‌کند، داستان ناباروری هزارساله شهرناز و آرنواز در بند ضحاک مفهوم تازه‌ای پیدا خواهد کرد؛ به این معنی که پس از کشته شدن جمشید (از هم پاشیدن پادشاهی‌های نامتمرکز استوار بر پوریوت‌کشی) و چیرگی یافتن ضحاک (فرمانروایی متمرکز استوار بر دین تازی) بر نیمی از سرزمین‌های جمشیدی (در اساطیر: اره شدن جمشید)، باروری این بخش دوگانه سرزمین‌های جمشیدی که ایران‌زمین^۱ خوانده می‌شده، در پی رواج کنش‌ها، واکنش‌ها و آیین‌های زندگی ستیز ضحاک دچار ناباروری (اختلال در کشاورزی، دامپروری، کاهش جمعیت مردمان و در نتیجه پسرفت تمدنی) می‌شود.

- ارماییل و گرماییل

از این دو شخصیت اسطوره‌ای هم نمی‌توان در *اوستا* و متن‌های فارسی میانه زردشتی نام و یادی پیدا کرد. به نوشته خالقی مطلق، *بجز شاهنامه*، در *مجموعه‌التواریخ* (نویسنده ناشناس) و *غُرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* (ثعالبی)؛ از این دو به‌عنوان آشپز ضحاک یاد شده است. بیرونی در *آثارالباقیه و التفهیم*؛ دینوری در *اخبارالطوال* و گردیزی در *زین‌الاخبار* هم تنها از ارماییل یاد کرده و او را وزیر ضحاک خوانده‌اند؛ دینوری او را ارماییل، بیرونی ازماییل (در یکی از دستنویس‌های *التفهیم* ارمائیل) و گردیزی ارماییل یا ازماییل نامیده‌اند. وی از این روایت‌ها نتیجه گرفته که این نام‌ها در *شاهنامه ابومنصوری* همانند گزارش ثعالبی ارماییل و گرماییل بوده و فردوسی به ضرورت وزن آنها را به گونه ارمایل و گرمایل تغییر داده، نویسنده ناشناس *مجموعه‌التواریخ* هم از فردوسی پیروی کرده؛ با توجه به این نکته‌ها، خالقی مطلق گونه ارمانک و گرمانک^۲ این نام‌ها را که در یکی از نسخه‌های *شاهنامه* آمده، بی‌پایه به شمار آورده است.^۳ ریخت این نام‌ها از آن جهت مهم است که در شکل اصلی آنها نشانه‌ای کهن به‌جا مانده که می‌تواند به گشودن راز چستی اسطوره‌ای این نام‌ها کمک کند. اگر شکل ارمائیل ثبت شده در یکی از دستنویس‌های *التفهیم* را ریخت کهن‌تر ارماییل بینداریم و آن را به نام دیگر تعمیم بدهیم، ریخت‌های ارمائیل و گرمائیل این نام‌ها آشکارکننده واژه کهن «ئیل» خواهد بود که در زبان عبری به‌عنوان نام خدایان کهن بین‌النهرینی - بنی‌اسرائیلی: «ال»، به کار می‌رفته است.

اگر برای تفسیر داستان‌های اسطوره‌ای، پادشاهان، پهلوانان و به‌طور کلی مردان را نمادهایی برای سخن گفتن از خاندان‌ها، قوم‌ها، قبیله‌ها و ملت‌ها در نظر بگیریم و کنش‌ها - واکنش‌های آنان را نمادی از رویدادهای فرهنگی - اجتماعی؛ می‌توان بر این اساس، برای ماهیت و کنش ارماییل و گرماییل، مفهوم تازه‌ای پیشنهاد کرد. به این معنی که می‌توان ارمائیل و گرمائیل را نام‌هایی نمادین برای سخن گفتن درباره هویت دو فرقه بدعت‌گزار از پیروان دین تازی به شمار آورد که رویکرد آیینی پنهان و متفاوتی را بنیان گذاشته و باور داشته‌اند که می‌توان در برگزاری آیین قربانی، گوسفند را جایگزین انسان (به‌ویژه فرزندان خودشان) کرد. اگر این فرض درست باشد، پیروان این فرقه‌های ال‌پرست^۴ نیز همسان فرانک، برای

۱- در گفتار «ایران‌زمین» درباره کجا بودن این سرزمین‌ها سخن خواهم گفت.

۲- خالقی مطلق یادآوری کرده که در برخی نسخه‌های *شاهنامه* این نام‌ها به گونه ارمایل و کرهایل (کرحایل) هم نوشته شده‌اند.

۳- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۹، *یادداشت‌های شاهنامه* (قسمت ۱، بخش یکم)، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۷۱.

۴- بی‌گمان پیروان این فرقه‌ها هم مانند پیروان هر فرقه دینی دیگری، دارای تنوع قومی - نژادی بوده‌اند.

پاسداری از فرزندان خویش و دور کردن آنان از دسترس روزبانان ضحاک (کارگزاران فراهم کردن قربانی برای آیین قربانی و برگزاری آن) تلاش می‌کرده‌اند. اما با چند تفاوت مهم، که عبارتند از: الف) فرانک فرزندش را رها نکرده و همواره گوش‌به‌زنگ بوده تا دست ضحاک به او نرسد، درحالی‌که ارمائیل و گرمائیل تنها چند بُز و میش به جان‌به‌دربردگان می‌داده‌اند و با این سفارش که لازم است از آبادی‌ها دوری کنند، به حال خود رهایشان می‌کرده‌اند؛ ب) فریدون از سوی فرانک به کسانی سپرده می‌شد که مردمانی متفاوت بوده‌اند (نگهبان گاوی استثنایی و مردی دینی)، یکی می‌توانست امکان پرورش نوزاد را فراهم کند و دیگری در جایگاهی بوده که به او شایستگی آموزش کودک را می‌داده است؛ درحالی‌که ارمائیل و گرمائیل تنها به فکر زنده ماندن جوانان رها شده از مرگ بوده‌اند و با دور کردن آنان از آبادی‌ها و واداشتن ایشان به زندگی شبانی (کوچگری) احتمال برخوردشان از آموزش‌های دانشی و بینشی را از میان می‌برده‌اند؛ پ) فرانک نوزاد را به مرغزار دارای نگهبان (دشت)^۱ و سپس کوهی که سکونتگاه مرد دینی است می‌برد، اما ارمائیل و گرمائیل جوانان را با این هشدار که جایگاهشان کوه و دشت دور از «آباد شهر» است، برای شبانی راهی صحرا می‌کرده‌اند.

در داستانی که فردوسی بازگو کرده، نکته‌ای در سخن سراینده هست که به برانگیخته شدن بحث‌های قومی - نژادی دامن زده است. بر اساس آنچه در شاهنامه آمده، کُردها که یاد آبادی در دلشان راه نمی‌یابد، از تخمه جوانانی هستند که از سوی ارمائیل و گرمائیل از قربانگاه گریزانده و راهی بیابان شده‌اند. به نوشته مال میر، در شاهنامه واژه کُرد در دو داستان به کار رفته است: نخست در داستان ضحاک و دیگر بار در داستان اردشیر بابکان. به گفته او، پژوهش‌گران امروزی و تاریخ‌نگاران قدیم، واژه کُرد را در معنی «قوم و زبان» پنداشته‌اند. اما به باور او، با تأمل در کاربرد این واژه در متن‌های قدیمی، روشن می‌شود که واژه کُرد در معنی «پیشه» به کار رفته، پیشه‌ای که با کوچ، خیمه، کوه و چراگاه مرتبط بوده؛ همچنین، به نوشته او، هر جا از کُردها یاد شده، آنان را پراکنده در سراسر ایران توصیف کرده‌اند و جای خاصی به نام سرزمین کردها شهرت نداشته است. مال میر در گفتار علی بن زید بیهقی (نویسنده تاریخ بیهقی) درباره مشاغل شهرهای مختلف شاهی دیگر را یافته که مفهوم «داشتن پیشه چوپانی» واژه کُرد را نشان می‌دهد. بیهقی در این گفتار، هنگام سخن گفتن از مشاغل غیربومیان فارس، از «اکراد فارس» در فهرست صاحبان مشاغل گوناگون، مانند زرگران شهر حران، جولاهاگان یمن، دبیران سواد بغداد، کاغذیان سمرقند و... یاد کرده که به گفته مال میر نشان‌دهنده مفهوم پیشه‌ای واژه کُرد است. بر اساس پژوهش وی، در روایت‌های صوفیانه هم واژه کُرد را به معنی چوپان به کار می‌برده‌اند، او یادآوری می‌کند که حتی امروزه هم در فرهنگ سنگسری، چوپان، کُرد نامیده می‌شود. از سوی دیگر وی به این نکته هم توجه کرده که در متن‌های قدیمی، واژه کُرد در معنی «شخصی که فهم و دریافت او اندک است» یا «قادر به فهم و درک نیست» به کار رفته، او این مفاهیم را ویژگی‌هایی برآمده از زندگی صحراگردی می‌داند و می‌گوید که چون صحراگردان دامپرور، همواره از آموزش بی‌بهره بوده‌اند، واژه کُرد به معنی «چوپان و صحراگرد» تداعی‌کننده نابخورداری از آموزش هم شده است، وی برای توجیه دیدگاه خود به روایتی از تاریخ طبری اشاره می‌کند که بر اساس آن، اردوان، آخرین پادشاه اشکانی، اردشیر بابکان را «کُرد» و پرورش‌یافته در «خیمه کُردان» می‌خواند؛ به باور مال میر، قوم کُرد به داشتن ویژگی‌های منفی شهرت نداشته‌اند، از این رو سخن اردوان تنها می‌تواند به معنی اشاره او به نوع زندگی کُردها باشد که فرزندان ایشان را بی‌بهره از آموزش می‌کرده است. مال میر از داده‌هایی که گرد آورده، نتیجه گرفته که واژه کُرد نشان‌دهنده پیشینه کهن پیدایش پیشه چوپانی است، نه گروه خاصی از دامداران و چوپانان^۲.

۱- بی‌گمان در نمادپردازی اسطوره‌ای، دشت دارای نگهبان، دشت بدون نگهبان (بیابان یا صحرا) کوه دارای سکونتگاه و کوه دور از آبادی‌ها دارای مفهوم ویژه بوده‌اند که امروزه رازشان برای ما سر به مهر مانده است.

۲- مال میر، تیمور، ۱۳۸۷، «کُرد در شاهنامه»، مطالعات ایرانی، شماره ۱۴، صص ۱۶۱ تا ۱۷۴.

اگر نتیجه‌گیری مالمیر را درست بینداریم و واژه‌گرد را نماد پیدایش صحراگردان دامپرور به شمار آوریم، از اشاره فردوسی به رسیدن تخمه‌گردها به جوانان رها شده از سوی ارمائیل و گرمائیل، می‌توان از رازی باستانی گره‌گشایی کرد. آن راز، خاستگاه و ماهیت بیابان‌گردان کوچگری است که از آنها در سندهای باستانی بسیاری سخن گفته شده. بر اساس پژوهش آشتیانی درباره‌ی این گروه‌های چادرنشین، از آنان در کتیبه‌ها و لوحه‌های یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناختی منطقه‌ای پهناور، از بین‌النهرین تا مصر با اصطلاح‌هایی همسان یاد شده است. به نوشته‌ی او، در سندهای مصری این گروه‌ها «آپیرو» نامیده شده‌اند، این واژه در زبان عبری به «ایپرو» تغییر یافته است. در نامه‌های الامارنه از این گروه‌ها بسیار سخن رفته و آنان سربازان اجیری معرفی شده‌اند که در خدمت فرمانروایان فلسطین و دیگر سرزمین‌های زیر سلطه‌ی مصر بوده‌اند و در جنگ‌ها شرکت می‌کرده‌اند. همچنین از آنان به‌عنوان کارگران اجیر نیز نام برده‌اند. در این نامه‌ها به اپیروهایی اشاره شده که پیرامون شهرها می‌زیسته‌اند و برای شهر - دولت‌ها دردسرساز بوده‌اند، چراکه گاه شوریده و شهرها را به تصرف درمی‌آورده‌اند.^۱

به گفته‌ی آشتیانی، در متن‌های ماری هم از اپیروها نام برده شده است. در آنها نیز، آنان کسانی معرفی شده‌اند که در پیرامون شهرها زندگی می‌کرده و از حقوق شهروندی برخوردار نبوده‌اند. او به یاد شدن از این گروه‌ها در سندهای نوذی هم اشاره کرده که در آنها نام آنان به گونه‌ی «خیپرو» ثبت شده است، با ویژگی‌هایی همسان سندهای مصر و ماری. همچنین، وی از گزارش‌های به جا مانده در سندهای هیتی‌ها و آسوری‌ها، لوحه‌های اوگاریت، کاپادوکیه و بغازکوی یاد می‌کند که در همه‌ی آنها از این گروه‌ها با اصطلاح‌هایی چون «خابیرو» و «خاپیر» سخن گفته‌اند.^۲

آشتیانی تأکید می‌کند که همسانی گزارش‌ها درباره‌ی این گروه‌های بیابانگرد با خاستگاه‌های مختلف، در میان گزارش‌های باستانی یافت‌شده درباره‌ی قوم‌ها و گروه‌های دارای هویت خاص، بی‌مانند است. نکته‌ی جالب دیگری که وی بر آن تأکید کرده اینکه، از نشانه‌ها و اشاره‌های موجود در سندها برمی‌آید که «ایپروها» قوم، قبیله، نژاد یا طبقه‌ی خاصی نبوده‌اند، بلکه آنها کسانی بوده‌اند با ویژگی‌های اجتماعی و نامی همسان که از حقوق شهروندی برخوردار نبوده‌اند و به گونه‌ی دسته‌های پراکنده، پیرامون شهرهای منطقه‌ای پهناور از بین‌النهرین تا مصر زندگی می‌کرده‌اند. به نوشته‌ی او، پژوهش‌گران توافق دارند که نیاکان کهن عبریان یا بنی‌اسرائیل همین ایپروها بوده‌اند. در این میان، نکته‌ی مهم این است که در قراردادهای هتیتی‌ها و آسوری‌ها به «خدایان ایپرو» سوگند خورده‌اند. در تورات هم چندین بار به «الوهیم هیپرو» یا خدایان عبری اشاره شده، در قراردادهای فرمانروایان محلی سرزمین‌هایی که ایپروهای کوچگر و چادرنشین در آنها پراکنده بوده‌اند هم به خدایان ایپرو سوگند خورده‌اند.^۳

اگر این فرض را درست بینگاریم که گروه‌های «ایپرو، ایپرو، خیپرو، خیپرو، ایبری» خوانده شده در متن‌های باستانی، نیاکان بنی‌اسرائیل بوده‌اند، می‌توان در فرهنگ یهودی، مفهوم بخش دوم نام‌های ارمائیل و گرمائیل را پیدا کرد، یعنی «ئیل» یا «ال» که پیش از سکونت عبریان در مصر، نام خدای آنان بوده است.^۴

نکته‌ی درخور توجه اینکه، نبی‌های بنی‌اسرائیل بارها قوم خود را نفرین کرده و به آنان وعده‌ی عذاب الهی داده‌اند، بدان‌روی که از پرستش «یهوه» روی گردانده، به پرستش خدای کهن بازگشته و کودکان خود را در پیشگاه او قربانی

۱- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۸، تحقیقی در دین یهود، تهران: نگارش، چاپ دوم، صص ۹۹ و ۱۰۰.

۲- همو، ص ۱۰۰.

۳- همو، ص ۱۰۱.

۴- به نظر می‌رسد که عبریان در مصر، تحت تأثیر باورهای دینی مصری‌ها قرار گرفته و پرستش خدایان مصری را به پرستش «ئیل» یا «ال» افزوده‌اند. از این‌رو، نام آنان از عبری به اسرائیل تغییر یافته که می‌توان این واژه را ساخته شده از ترکیب نام‌های دو خدای مصری «ایزیس» و «رع» با نام خدای عبری «ئیل» به شمار آورد.

می‌کرده‌اند. نباید فراموش کرد که سندهای باستان‌شناختی فراوانی از رواج سنت قربانی انسان در بین‌النهرین، سرزمین‌های شرق مدیترانه، شمال آفریقا و... به دست آمده‌اند. به باور قائمی، نه تنها کاوش‌های باستان‌شناختی در گورستان سلطنتی شهر سومری اور^۱ رواج گسترده سنت قربانی انسان در میان سومریان را آشکار کرده، خدایانی چون ایزیس^۲ و هوروس^۳ مصری، تموز^۴، مردوخ^۵ و ایشتر^۶ در میان‌رودان و دیونیسوس^۷ رومی هم با این سنت در پیوند بوده‌اند. همچنین، در میان کنعانی‌های باستان، خدایانی با نام‌های مولوخ^۸، بعل/بعل - بریت^۹، حداد^{۱۰} و... پرستش می‌شده که قربانی کودکان و جوانان برای آنها، سنتی معمول در این منطقه بزرگ بوده است. به گفته قائمی، خدای «بعل» که به شکل گاوی بال‌دار نمادپردازی می‌شده، با خدای «ال» که از آن نیز به‌عنوان گاوی آسمانی یاد می‌شده، مرتبط بوده است. او تأکید کرده که می‌توان در عهد عتیق و عهد جدید (انجیل) اشاره‌های فراوان به پرستش بعل از سوی بنی‌اسرائیل و قربانی کردن فرزندان‌شان و سوزاندن پیکر آنان در آتش بعل پیدا کرد، از جمله در کتاب هوشع نبی؛ کتاب داوود؛ سفر لایوان؛ کتاب دوم پادشاهان و انجیل^{۱۱}.

در متن‌های ایرانی نیز می‌توان نشانه‌هایی از ارتباط ضحاک با قوم بنی‌اسرائیل یافت، به‌عنوان نمونه، حصوری به متنی از دینکرد سوم اشاره کرده که بر اساس آن، ضحاک دشمن مزدیسنی معرفی شده که قانون‌های دُشدینی را گردآوری کرده و از او به ابراهیم، پیشوای یهودیان رسیده است^{۱۲}.

- گاو برمایه

گاو جانوری است که از دیرباز، در زندگی مردمان، نقش مهمی در تأمین خوراک داشته است، چه از لحاظ تأمین گوشت، شیر و فراورده‌های لبنی، چه از جنبه ورزایی در بخش‌های کشاورزی و ترابری. در نمادپردازی‌های باستانی (اسطوره‌ای، نگاره‌ای، سازه‌ای) گاو جایگاه ویژه‌ای دارد. با آغاز پژوهش‌هایی با گرایش نمادشناختی، پرسش‌هایی درباره چرایی برگزیده شدن گاو به‌عنوان عنصری کلیدی در نمادپردازی‌های گوناگون مطرح شده که هنوز پاسخ درخوری به آنها داده نشده است. پرسش‌هایی مانند: چرا در نمادپردازی‌های باستانی، گاو به‌عنوان نماد برخی مفاهیم ذهنی - فراگیتیایی برگزیده شده؟ آیا نام و نگاره گاو همواره جایگزینی نمادین برای مفاهیم ذهنی بوده؟ آیا نماد گاو در فرهنگ‌های مختلف مفهوم و کارکردی یکسان داشته است؟

در داستان‌های ایرانی چند گاو نقش‌آفرین هستند که در متمایز شدن اسطوره‌های ایرانی با دیگر ساختارهای اسطوره‌ای نقش مهمی داشته‌اند. یکی از این گاوها، گاو برمایه است. برای درک چیستی و جایگاه گاو برمایه در اسطوره ضحاک، نخست باید جایگاه و کارکرد گاو در اساطیر کهن را مورد بررسی قرار دهیم. به گفته سرکاراتی، اسطوره هندواروپایی بسیار کهنی از موجودی سخن می‌گوید که در آغاز زمان، ایزد یا ایزدان آن را قربانی کرده و از پاره‌های تن او بخش‌های گوناگون جهان، مانند آسمان، زمین، آب، گیاه و مردم را ساخته‌اند. این موجود شگرف، گاه به گونه «گاو» نمادپردازی شده است. به نظر سرکاراتی، این افسانه کهن، بُن‌مایه پدید آمدن جریان‌های فکری، برداشت‌های مذهبی - فلسفی، دوگانه

1. Ur
2. Isis
3. Horus
4. Tammuz
5. Marduk
6. Ishtar
7. Dionysus
8. Moloch
9. Baal/ Baal-Barith
10. Hadad

۱۱- قائمی، فرزاد، ۱۳۹۴، «تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش (بر اساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان ماردوش جهان زیرین)»، پژوهشنامه ادب حماسی، شماره ۱۹، صص ۲۷ تا ۶۶.

۱۲- حصوری، ۱۳۸۸: ۳۳.

مه‌جهان - که جهان و... شده است. او به نمادپردازی موجود آغازین در اساطیر ژرمنی به گونه گوی به نام Auðumla که گاه به صورت غولی به نام Ymir تصور شده هم اشاره کرده که در آغاز جهان از درون یخ‌ها سر درآورده و به دست Odin و دو ایزد دیگر کشته شده و از تن او، بخش‌های مختلف جهان آفریده شده است. سرکاراتی گاو یکتاآفریده^۱ اسطوره‌های ایرانی را همان موجود آغازین کهن به شمار می‌آورد که بر اساس روایتی کهن، در آغاز جهان، به دست ایزد مهر یا ایزد دیگری قربانی می‌شود تا آفرینش پدیده‌های گیتی انجام گیرد. وی یادآوری می‌کند که چنین روایتی در متن‌های ایرانی به‌جا مانده دیده نمی‌شود، اما در سرودهای ودایی آمده که ایزدان برای برخورداری از انوشکی و جاودانگی، بر آن شدند که سوم^۲ را که به گونه گاو نمادپردازی شده، قربانی کنند. نخست مهر با آنان هم‌داستان نبوده، ولی با پافشاری دتوها و ائورها بدین کار واداشته شده. او برای تأکید بر وجود افسانه یاد شده در میان داستان‌های اسطوره‌ای ایران، به افسانه‌ای ایرانی اشاره می‌کند که چندین بار در متن‌های ایرانی بازگو شده و بر اساس آن، در روز تن پسین یا رستاخیز، ایزد مهر گاو را قربانی می‌کند تا خورش با هوم سفید درآمیزد و بر آفرینش مردا بی‌مرگی بخشد^۳.

در سرودهای ودایی، علاوه بر اینکه مفهوم گاو در نمادپردازی موجود آغازین به کار رفته، به گفته مختاریان، در ریگ‌ودا فراوانی تعبیرهای مجازی که با واژه «گاو» ساخته شده، چشمگیر است. در این سرودهای کهن، گاو پرتو بامدادی و ابر بارانی است؛ آسمان و زمین نیز گاهی به شکل گاو نر و گاو ماده نشان داده می‌شوند که خورشید از آنها عصا درخشان می‌دوشد^۴.

همچنین، صفا در پژوهش خود یادآوری کرده که بر اساس آنچه در متن‌های فارسی میانه زردشتی آمده، پیش از آفریده شدن کیومرث در گاه ششم آفرینش، در گاه پنجم، گاو یکتاآفریده در ایران‌ویج آفریده شده بود. گاوی چون ماه سپید و درخشان، درحالی که کیومرث درخشندگی خورشیدگون داشت^۵.

پیش‌تر به این احتمال اشاره کرده‌ام که ممکن است گاو یکتاآفریده نمادی بوده باشد برای سخن گفتن از پیدایش جانداران میرا در زمین (رُستنی‌ها، گیاهان، جانوران و مردمان جانورخوی^۶ بی‌بهره از «هوش و رای و خرد»). همچنین از باورهای کهن درباره برخورداری مردمان از پنج نیروی ناپیدا سخن گفته‌ام. در متن‌های فارسی میانه زردشتی در توصیف ویژگی‌های گاو یکتاآفریده هم به ساختاری همسان اشاره شده است. به نوشته صمدی، بر اساس بندهش بزرگ (فصل ۳، بند ۱۴)، گاو یکتاآفریده از پنج بخش ساخته شده بود: تن، جان، روان، تخمه و مینو. همچنین بنا بر گزیده‌های زاتسپرم (فصل ۹، بند ۷)، به هنگام مرگ گاو، تن با خاک، جان با روان، روان با رام، تخمه با ماه، و مینو با وهومن می‌آمیزند^۷. بنابراین، در باورهای کهن ایرانی، گاو یکتاآفریده و کیومرث از جنبه میرایی همسان هستند، ولی مردم «پذیرنده هوش و رای و خرد» بوده و از دیگر جانداران متمایز شده است، تمایزی که جنبه روانی داشته، نه پیکری. به نظر می‌رسد که اسطوره‌سازان کهن برای نشان دادن این تمایز روانی که به پیدایش فرهنگ و تمدن از سوی مردم انجامیده، با یاری گرفتن از متفاوت نشان دادن درخشش گاو و کیومرث سخن گفته‌اند.

1. aēvō-dāta
2. Soma

۳- سرکاراتی، ۱۳۷۸، پ، صص ۲۱۷ و ۲۱۸.

۴- مختاریان، بهار، ۱۳۸۷، «گاو برمایه، گرز گاوسر و ماه‌پیشانی»، نامه فرهنگستان، سال دهم، شماره ۲، پیاپی ۳۸، صص ۱۲۵-۱۳۵.

۵- صفا، ۱۳۵۲: ۴۰۳.

۶- در متن‌های باستانی ایران آنها «کپیک‌مردمان» یا مردمان میمون‌نما معرفی شده‌اند.

۷- صمدی، ۱۳۸۳: ۹۲.

اگر بخواهیم آنچه را که پیشتر درباره کالبد اثری جانداران گفته شد کامل‌تر کنیم، می‌توان گفت که به گفته روشن‌بینان، کالبد اثری جانداران و همچنین نوزادن و کودکان (پیش از رسیدن به هفت‌سالگی) درخششی نقره‌ای (مہتاب‌گون - سپیدفام) دارد. درحالی‌که، درخشش کالبد اثری مردمان پس از هفت‌سالگی به زرینی (آفتاب‌گون - زردفام) می‌گراید و تنها در زمان‌های پدیدار شدن حالت‌های ویژه روانی، درخشش کالبد اثری با رنگ‌واره چاکرای^۱ برانگیزنده حالت روانی ویژه همسان می‌شود. زرین بودن همگانی درخشش کالبد اثری مردمان در حالت‌های عادی روانی، نتیجه گرایش‌های فرهنگی - تمدنی ذاتی آنان است، چراکه کارکرد چاکرای سوم (با رنگ‌واره زرین) برانگیختن مهرورزی نسبت به دیگران است که پیش‌نیاز پدیدار شدن هم‌گرایی و هم‌یاری به شمار می‌آید؛ رفتارهای اجتماعی متمایزکننده‌ای که زمینه پیدایش و تکامل فرهنگ و تمدن را فراهم می‌کنند.

با توجه به آنچه گفته شد، آیا می‌توان برای گاو برمایه مفهومی نمادین - اسطوره‌ای یافت که در داستان ضحاک بیانگر مفهومی فرهنگی - اجتماعی باشد؟

برای یافتن پاسخی فرضی - پیشنهادی برای این پرسش، نخست باید واژه گاو و مفهوم آن در متن‌های کهن را مورد بررسی موشکافانه قرار دهیم. واژه گاو که از دیرباز به‌عنوان نام برای جانوری شاخ‌دار به کار رفته و همچنان کاربرد دارد، در اوستا به گونه گَوَ 𐬀𐬎𐬎𐬎 (gao) به معنی «گاو»^۲ به کار رفته است. مترجمان و مفسران اوستا هرجا این واژه به‌عنوان پیشوند واژه‌های مرکب آمده، آن واژه را نیز مرتبط با گاو (جانور شاخ‌دار) ترجمه و تفسیر کرده‌اند. واژه‌های دیگری که در اوستا آمده‌اند و آنها هم گاو (جانور شاخ‌دار) معنی شده‌اند، عبارتند از: (۱) گَومَ 𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎 (gaoma) به معنی «گاو، گوساله»^۳؛ (۲) گَوَ 𐬀𐬎𐬎𐬎 (gav) به معنی «گاو نر»^۴، این واژه به معنی «نام یک سرزمین»^۵ هم آمده؛ در این واژه‌ها، واژ «گ» 𐬀 (g) مشترک است؛ در واژه‌های ۱ و ۲ علاوه بر یکسانی واژ «گ» آوای 𐬎 (a) نیز مشترک است. ترکیب واژ 𐬀 + آوای 𐬎 در آغاز برخی دیگر از واژه‌های اوستایی هم دیده می‌شود. به‌عنوان مثال:

(۱) گَیتی 𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎 (gaiti) به معنی «رفتن»^۶؛

(۲) گَیتی 𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎 (gainti) به معنی «گند»^۷؛

(۳) گَنَ 𐬀𐬎𐬎𐬎 (gan) به معنی «زدن»^۸؛

(۴) گَیری 𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎 (gairi) به معنی «رشته کوه»^۹؛

(۵) گَیثا 𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎𐬎 (gaeθā) به معنی «وجود، گیتی، مزرعه، خانه»^{۱۰}؛

۱- به گفته روشن‌بینان، رنگ‌واره چاکراها به ترتیب چنین هستند: چاکرای یکم: قرمز؛ چاکرای دوم: نارنجی؛ چاکرای سوم: زرین؛ چاکرای چهارم: سبز؛ چاکرای پنجم: آبی؛ چاکرای ششم: نیلی؛ چاکرای هفتم: بنفش.

2. Reichelt, Hans, 1911, *Avesta Reader*, Strassburg, p 227.

(دانلود شده از: <https://www.amazon.com/Avesta-Reader-Texts-Notes-Glossary/dp/B000NBCBEO>)

۳- همو.

۴- همو.

۵- همو.

۶- همو، ص ۲۲۷.

7. Bartholomae, Christian, 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, p 493.

(دانلود شده از: <http://parsianjoman.org>)

۸- رایشلت، ۱۹۱۱: ۲۲۷.

۹- همو.

۱۰- همو، ص ۲۲۶.

- ۶ گئثو 𐎠𐎼𐎡𐎹 (gaēthu) به معنی «گیسو»؛
 ۷ گئثی 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶 (gaēθya) به معنی «جسمانی»؛
 ۸ گئثا 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶𐎶 (gaēθā) به معنی «جان»؛
 ۹ گندرو 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶𐎶𐎶 (gandarēwa) به معنی «هیولا، [جانور] عظیم‌الجثه»؛
 ۱۰ گد 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶𐎶 (gaḍa) به معنی «اسلحه»؛
 ۱۱ گم 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶𐎶𐎶 (gam) به معنی «آمدن، رفتن»؛
 ۱۲ گی 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶𐎶𐎶 (gaya) به معنی «زندگی، زیستن»؛
 ۱۳ گر 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶𐎶𐎶 (gara) به معنی «زهر»؛
 ۱۴ گرومنان 𐎠𐎼𐎡𐎹𐎶𐎶𐎶𐎶 (garōnmāna) به معنی «پردیس، بهشت».

با دقت در معنی ارائه شده برای این واژه‌ها، در همه آنها مفهوم و ویژگی‌های زندگی و جنبندگی را می‌توان دید. واژه‌های یکم و یازدهم ویژگی جنبشی جانوران را بیان می‌کند؛ واژه دوم از گندیدگی پیکر جانداران پس از مرگ سخن می‌گوید؛ واژه سوم کنشی جانوری را بیان می‌کند؛ واژه چهارم از رشد آرام کوه حکایت دارد؛^۱ واژه پنجم باور به زنده بودن گیتی را بازتاب می‌دهد؛ در واژه ششم مفهوم رشد در گیسو پنهان است؛ واژه هفتم بی‌جان بودن را می‌رساند؛ واژه‌های هشتم، نهم و دوازدهم مفهوم زندگی را بیان می‌کنند؛ واژه دهم تداعی‌کننده مفهوم کشتن و نابود کردن جانداران است؛ واژه

۱- همو.

۲- همو.

۳- همو.

۴- همو، ص ۲۲۷.

۵- همو.

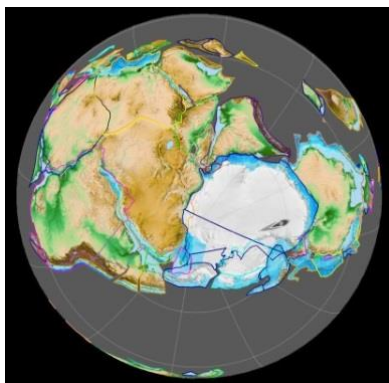
۶- همو.

۷- همو.

۸- همو.

۹- همو.

۱۰- امروزه می‌دانیم که رشته‌کوه‌ها نتیجه جابه‌جایی صفحه‌های پوسته تکه‌تکه زمین‌اند و مدام در حال مرتفع‌تر شدن هستند. به باور زمین‌شناسان، ۴۲۰ میلیون سال پیش در اثر پدیده تکنونیک صفحه‌ای (جابه‌جایی صفحه‌های پوسته زمین)، قاره‌های امروزی، از تکه‌تکه شدن قاره یکپارچه نخستین (گوندوانا) پدید آمده‌اند (نک: تصویر شماره ۱۰).



تصویر شماره ۱۰: صفحه‌های پوسته زمین که جابه‌جایی آنها، پدیده کوه‌زا - قاره‌زای تکنونیک صفحه‌ای را پدید می‌آورد (مأخذ: اینترنت)

سیزدهم مفهوم گشندگی را در خود دارد؛ واژه چهاردهم نیز از جایی سخن می‌گوید که جایگاه زندگی آرمانی معرفی شده است.

با توجه به این همسانی‌های مفهومی، می‌توان فرض کرد که در زبان کهن ایرانی، واژها و آواها و چگونگی هم‌نشینی آنها دارای مفهوم و معنی خاص بوده است. به‌عنوان نمونه می‌توان فرض کرد که در زبان کهن آغازین، واژ «گ» (۷) برای بیان مفهوم رشدکنندگی به کار می‌رفته و آوای «آ» (۸) نشان‌دهنده صفت دارندگی بوده است. پس، از هم‌نشینی این دو «گ» (۷) ساخته می‌شود، به معنی دارنده رشد یا رشدکننده. همچنین، اگر فرض کنیم که در آن زبان کهن واژ «ی» مفهوم شایسته ستایش داشته است، با افزودن آوای «آ» بدان، مفهوم دارنده شایستگی ستایش به دست می‌آید؛ حال اگر «ی» را به «گ» بیفزاییم واژه «گی» ساخته می‌شود، به معنی رشدکننده شایسته ستایش (زندگی و جاننداری) در برابر رشدکننده بدون جان و زندگی، همانند رشد گیسو یا رشد کوه. اگر این فرضیه‌پردازی درباره زبان کهن فرضی را گسترش دهیم و واژ «ئو» (۹) را به معنی داشتن ویژگی فراروندگی از پایین به بالا در نظر بگیریم، از ترکیب «گ» با «ئو» واژه «گئو» ساخته می‌شود که می‌توان آن را «دارنده رشد فرارونده از پایین به بالا» معنی کرد. بنابراین، واژه «گئو» یا «گاو» به معنی دارنده رشدی فرارونده از پایین به بالا را می‌توان نمادی بیان‌کننده روند تکامل سپنتایی جانداران از آغازیان تا مردم‌ریخت‌ها به شمار آورد.

از سوی دیگر، نشانه‌هایی در واژه‌های زبان فارسی میانه زردشتی و فارسی نو هست که بر اساس آنها می‌توان این فرض را مطرح کرد که در گذشته، واژه «گاو» علاوه بر نام جانور شاخ‌دار، مفهوم‌هایی چون دوگانگی، آمیختگی، دورگه بودن، از جنس فلز بودن و دوجنسی بودن را هم بیان می‌کرده است. چند نمونه که نشان‌دهنده این مفهوم‌ها هستند، عبارتند از:

۱) به کار بردن زبانزدی از سوی گردآفرید، خطاب به سهراب، که گویا طعنه زدن به دورگه بودن (ایرانی - تورانی بودن) سهراب است. از این رو، او «گاو نادان» خوانده می‌شود (۲۰-۱).

۲) به کار بردن زبانزدی از سوی کرسیوز، خطاب به سیاوش، که در آن بر دوگانگی منش افراسیاب، با تعبیر «گاو پیسه»^۱ اشاره می‌شود (۲۱-۱).

۳) فردوسی از این زبانزد در جای دیگر هم بهره برده، به نظر می‌رسد که از این زبانزد هنگامی استفاده می‌شده است که می‌خواسته‌اند گونه‌ای دوگانگی را بیان کنند. آن هنگام که رستم به پهلوانان می‌گوید که دوست ندارد با ادامه جنگ، پیران ویسه به دست او کشته شود. از این رو، بر آن است که آشتی‌خواهی تورانیان را بپذیرد. گودرز، در واکنش به گفتار رستم، از این زبانزد استفاده می‌کند تا نامعلوم بودن سرانجام دوگانه جنگ و آشتی را بیان کند (۲۲-۱).

۴) در گفتار پند دادن کیخسرو به ایرانیان نیز از این زبانزد برای نشان دادن دوگانگی و نامشخص بودن نتیجه «رنج» (پاداش یا پادافره) استفاده شده است (۲۳-۱).

۵) در حاشیه جنگ اسفندیار با رستم، نوش‌آذر و مهرنوش (دو پسر اسفندیار) در نبرد با زواره (برادر رستم) و فرامرز (پسر رستم) کشته می‌شوند، اسفندیار روز پیش از نبرد نهایی با رستم که به کشته شدنش می‌انجامد، پیکرهای آن دو را نزد گشتاسب می‌فرستد و همراه آن تابوت‌های زرین، پیامی هم برای پدرش؛ در آن پیام نیز از این زبانزد استفاده شده که باز به دوگانگی و نامشخص بودن گاو (سرنوشت: شکست یا پیروزی) اسفندیار در جنگ با رستم اشاره دارد (۲۴-۱).

۱- خالقی مطلق در یادداشتی درباره این بیت چنین نوشته است: «پیسه یعنی «سیاه و سفید»... گاو به چرم بودن کنایه است از «نامعلوم بودن سرانجام کار»... (خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۹، یادداشت‌های شاهنامه (قسمت ۲، بخش یکم)، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۶۷۵).

(۶) به کار بردن واژه گاو برای توصیف دوگانگی میدان نبرد (کوه هماون - دشت/هامون) به هنگام جنگ ایرانیان با کاموس (۱-۲۵).

(۷) به کار رفتن واژه گاو به عنوان صفت واژه «خام» در توصیف شکنجه دادن کرسیوز به فرمان کیخسرو. با توجه به اینکه یکی از معنی‌های گفته شده برای خام، خامه یا قلم (ابزاری سیخ‌مانند برای نوشتن) است، شاید در این بیت، منظور از «خام گاو» ابزار شکنجه‌ای سیخ‌گونه و فلزی بوده باشد که با آن کف را سوراخ می‌کرده‌اند (۱-۲۶).

(۸) نام و توصیف گرز فریدون که «گرزه گاو سار یعنی گرز گاو سر...، گاورنگ، گاوروی، گاو پیکر، گاوچهر نیز نامیده شده است...»^۱. با توجه به اینکه تاکنون در هیچ نگاره باستانی (مهرها، سنگ‌نگاره‌ها، سفال‌نگاره‌ها) گرز به شکل سر یا پیکر گاو دیده نشده؛ همچنین، در میان گرزهای باستانی یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناختی یا غیرمجاز، گرز به شکل سر گاو یا پیکر گاو یافت نشده، این گمان تقویت می‌شود که واژه گاو در نام و توصیف گرز فریدون، به معنی فلزی بودن یا از جنس فلزی دوگانه (مفرغ) بودن این گرز بوده است. با توجه به یافت شدن نمونه‌هایی از گرزهای مفرغی در لرستان (نک: تصویر ۱۱) می‌توان «گاو سر» را دارای سر فلزی؛ «گاورنگ» را دورنگ؛ «گاوروی» را دارای نمای فلزی؛ «گاو پیکر» را دارای پیکر فلزی یا دارای پیکر دوجنسی (مفرغی)؛ «گاوچهر» را هم به معنی دارای دو رگه یا دارنده دو جنس مختلف به شمار آورد.



تصویر شماره ۱۱: نمونه‌هایی از گرزهای مفرغی لرستان، یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناختی (مأخذ: اینترنت؛ راست: موزه تبریز؛ میانه: موزه مقدم؛ چپ: موزه تبریز)

(۹) واژه گشن (gušn) به معنی «گشن، [جانور] نر»^۲، از این واژه با پسوند -īh واژه gušnīh ساخته شده که به معنی جفت‌خواهی جانور نر یا بارور شدن نخل ماده به وسیله نخل نر^۳، یعنی جفت شدن یا بارور شدن که مفهوم آمیختگی دو جانور یا دو گیاه را بیان می‌کند.

(۱۰) واژه گومان (gumān) به معنی «گمان، شک»^۴ که بیانگر دودل بودن یا درگیر دو پندار مختلف بودن است.

(۱۱) واژه گومیز (gumēz-) به معنی «آمیختن، مخلوط کردن»^۵.

۱- خالقی مطلق، ۱۳۸۰: ۷۳.

۲- مکنزی، د. ن، ۱۳۹۴، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفرخایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۸۲.

۳- دهخدا، ۱۳۷۷: <https://dehkhoda.ut.ac.ir/fa>

۴- مکنزی، ۱۳۹۴: ۸۱.

۵- همو.

- (۱۲) واژه گومیزگ (gumēzag) به معنی «آمیزه، آمیختگی»^۱.
- (۱۳) واژه گومیزگيه (gumēzagīh) به معنی «آمیختگی جهان مادی»^۲.
- (۱۴) واژه گومیک (gumēg) به معنی «آمیزه»^۳.
- (۱۵) واژه گومیکتن (gumēxtan) به معنی «آمیختن، مخلوط کردن»^۴.
- (۱۶) نام ساز جنگی گاودُم: به معنی «نای رویین که بر صورت دم گاوی است و در وقت جنگ زنند و بنفیر مشهور است»^۵، این نام نشان می‌دهد که واژه گاو مفهوم «از جنس فلز بودن» چیزی را بیان می‌کرده است.
- (۱۷) نام جنگ‌افزار گوپال: به معنی «گرز آهنین»^۶.
- (۱۸) اصطلاح عامیانه گاوصندوق: به معنی «صندوق بزرگ آهنی»^۷، که نشان می‌دهد واژه گاو مفهوم فلزی بودن چیزی را می‌رسانده و این مفهوم کهن در زبان ایرانیان تا روزگار معاصر دوام آورده است.
- بنا بر آنچه درباره مفهوم اساطیری «گاو» بیان شد، اگر این فرض درست باشد که واژه گاو مفهوم‌های «دارای جنس فلزی» یا «از جنس فلز دوگانه (مفرغ) بودن» را در خود پنهان دارد، می‌توان ساخته شدن گرز گاوسر فریدون را نمادی از آغاز عصر مفرغ یا گسترش استفاده از آن به شمار آورد.
- اکنون که پاسخی فرضی - پیشنهادی به پرسش چستی مفهوم آغازین و نمادین «گاو» در اساطیر در دست داریم، این پرسش پیش می‌آید که مفهوم آغازین گاو برمایه در اسطوره ضحاک چه بوده است؟ پیش از پاسخ دادن به این پرسش، لازم است داده‌های موجود درباره گاو برمایه را مرور کنیم. همان‌گونه که صفا یادآوری کرده، از گاو برمایه در اوستا و متن‌های فارسی میانه زردشتی سخنی به میان نیامده است. به باور وی، گاو برمایه شاهنامه که در فارسی نو گاه به شکل پرمایون به کار رفته، با نام پدر فریدون^۸ ارتباطی نزدیک دارد^۹. مولایی از دیدگاه دیگری به موضوع نگریسته، به نظر او، توصیف‌هایی که در شاهنامه درباره این گاو ارائه شده (۲۷-۱)، نشان‌دهنده اسطوره‌ای بودن آن است^{۱۰}. او، به معنی‌هایی که پژوهش‌گران برای واژه «برمایه» ارائه کرده‌اند (گلدنر^{۱۱}: «آن که در اوج جوانی است»؛ دارمستتر: «گاوی که حامل بار است» یا «گاوی که به زیر بار در حرکت است»؛ دوشن‌گیمن: «مشتاق یا متمایل به جفت‌گیری» یا «در راه جفت‌گیری» اشاره کرده و هیچ‌کدام را با مضمون و محتوای بند ۵۵ آرت‌یشت که این واژه در آن به کار رفته، سازگار ندانسته و بدون هیچ توضیحی، معنی «آن که از (فرد) نابالغ مراقبت می‌کند» را پیشنهاد کرده است^{۱۲}.
- تا زمانی که مفهوم اسطوره‌ای واژه «برمایه» روشن نشود، ماهیت و کارکرد کهن گاو برمایه همچنان مبهم خواهد ماند؛ اما با توجه به آنچه درباره مفهوم اسطوره‌ای گاو گفته شد؛ همچنین، ویژگی‌هایی که در شاهنامه برای گاو برمایه برشمرده

۱- همو.

۲- همو.

۳- همو.

۴- همو.

۵- دهخدا، ۱۳۷۷: <https://dehkhoda.ut.ac.ir/fa>.

۶- خالقی مطلق، ۱۳۸۰: ۱۸۸.

۷- نجفی، ابوالحسن، ۱۳۸۷، فرهنگ فارسی عامیانه، تهران: نیلوفر، چاپ دوم، ص ۱۲۱۱.

۸- پیش‌تر اشاره شد که در بُندهش نام نیاکان فریدون آمده که بیشتر آنها پسوند «ترا» به معنی «گاو» دارند.

۹- صفا، ۱۳۵۲: ۴۶۵.

۱۰- مولایی، چنگیز، ۱۳۸۹، «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی»، نامه فرهنگستان، شماره ۴۳، صص ۱۰۷ تا ۱۲۸.

11. Karl Friedrich Geldner

۱۲- مولایی، ۱۳۸۹.

شده، می‌توان آن را نمادی برای سخن گفتن از پدیدار شدن انجمن‌های اجتماعی گوناگون (در اسطوره: رنگارنگ چون طalos نر) به شمار آورد که در زمان چیرگی ضحاک بر ایران‌زمین، در ایران‌زمین پدیدار شده‌اند و در آنها بخردان، ستاره‌شناسان و موبدان وفادار به پوریوت‌کشی گرد هم آمده‌اند که نه در آن روزگار ماندی داشته‌اند و نه در گذشته همتایی. با پدیدار شدن چنان انجمن‌هایی از فرهیختگان، دانش‌مندان و بینش‌مندان ناسازگار با دین تازی، دایگی نسل‌های تازه به آنان سپرده شده تا با شیر برآمده از باور به بنیاد استوار بر دؤبئی جهان پرورده شوند و خاستگاه، ماهیت و هدف دین تازی را بشناسند.

- کَندرو

هرچند کَندرو در داستان ضحاک حضوری حاشیه‌ای و کم‌رنگ دارد، اما نقش او درخور توجه است. در شاهنامه این شخصیت اسطوره‌ای، جانشین ضحاک معرفی شده که هرگاه ضحاک در کشور نبوده، او از «تخت و گنج و سرای» نگهبانی می‌کرده و چون با کُندی پیش «بیداد» گام برمی‌داشته، کَندرو خوانده می‌شده؛ بی‌گمان، این تفسیر عامیانه بازگو شده از سوی فردوسی نادرست است، چراکه پژوهش‌های علمی نشان داده که این نام در اوستا به گونه Gandaraēwa و در سرودهای ودایی به گونه Gandharva آمده است. بنابراین گونه فارسی آن نیز کَندرو خواهد بود، نه کَندرو. به نوشته سرکاراتی، در اوستا این نام برای موجودی افسانه‌ای به کار رفته، درحالی‌که در وداها به گونه جمع به کار رفته و به گروهی از موجودهای افسانه‌ای اشاره می‌کند که با مردمان و خدایان سروکار دارند. وی علاوه بر شناسایی و یادآوری ریخت‌های گوناگون این نام در زبان‌های سغدی، پامیری شغنی، فارسی باستان (با تحریر ایلامی) و سُرّیانی، به دو صفت کَندرو در یشت‌های اوستا هم اشاره کرده است: «زَرّین پاشنه» zairi-oāšna ذکر شده در آبان‌یشت، بند ۳۸ و زامیادیش، بند ۴۱ و «آبزی» upāpa ذکر شده در رام‌یشت، بند ۲۸. همچنین، سرکاراتی نام دگرگون شده کَندرو را در داستان رستم و اسفندیار تشخیص داده؛ به گفته او، هنگامی که رستم در پاسخ سخنان اسفندیار، به تخمه و نژاد خود می‌بالد و کارهای شایان نیاکان‌اش، از جمله پهلوانی‌های سام‌نریمان (گرشاسب) را برای شاهزاده جاه‌جو بازمی‌شمارد، اژدهایی که به دست گرشاسب کشته شده، «آندرو» معرفی می‌شود که همان Gandaraēwa ذکر شده در اوستا و کَندرو بازگو شده در شاهنامه است.^۱

با توجه به آنچه از پیشینه اسطوره‌ای کَندرو یادآوری شد، تردیدی نیست که جانشین ضحاک هم مانند خودش اژدهایی بوده است که به دست پهلوانی اژدهاکُش نابود شده، اما چگونگی بازگو شدن داستان او در شاهنامه پرسش‌برانگیز است: چرا فریدون توجهی به جایگاه و ماهیت کَندرو نمی‌کند؟ چرا سرنوشت این اژدها در سخن فردوسی نامعلوم است؟ تلاش کَندرو برای آگاه کردن ضحاک از آنچه در تختگاه‌اش روی داده، چه مفهومی دارد؟

به باور سرکاراتی، اژدهاکُشی بُن‌مایه‌ای کهن است که بر اساس آن، یلی نریمان یا ایزدی ورجاوند، اژدها یا دیو اژدهافش را می‌کُشد، این بن‌مایه اسطوره‌ای را از دیرباز تا امروز به گونه‌های بی‌شمار و گزارش‌های گوناگون در اسطوره‌ها، حماسه‌ها و قصه‌های عامیانه سرتاسر جهان بازگو کرده‌اند. داستان‌های فریدون و ضحاک (ایرانی)، ایندرا و ورترا (هندی)، هرکول^۲ و هیدرا^۳ (یونانی)، زیگفرد^۴ و فافنر^۵ (ژرمنی) و بیوولف^۶ و گرندل^۷ (اسکاندیناوی) نمونه‌هایی از داستان‌های

۱- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸، ب، «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسه ایران»، سایه‌های شکار شده، تهران: قطره، صص ۲۷۱-۲۷۴.

2. Hercules
3. Hydra
4. Siegfried
5. Fáfnir
6. Beowulf
7. Grendel

ساخته شده برای بازگویی آن بُن‌مایه کهن هستند که از نمونه‌های چینی، بابلی، آفریقایی، برزیلی و... مشهورتر هستند.^۱ پیش‌تر اشاره شد که می‌توان ازدها یا اژدها را تجسم گیتایی اهریمن به شمار آورد که هدف تھی ساختن جهان از مردم را دنبال می‌کند. همچنین، از جادوگرانی سخن به میان آمد که با پیوستن به دیوهای اهریمنی و آلوده شدن به جادوی سیاه، درخشندگی و تابندگی کالبد اثری خود را از دست می‌دهند و به گونه‌ای دیو دگرگون می‌شوند که این دگرگونی آنان را از چرخه زندگی گیتایی و تکامل سپتایی بیرون می‌راند. چنین مردمانی که تجسم اهریمن و دیوها در گیتی هستند، پیش از مرگ، جادوگرانی تباهی‌گستر و بیدادگر به شمار می‌روند، اما پس از مرگ و جدایی روان از پیکرشان، توانایی تأثیرگذاری بی‌واسطه بر پدیده‌های گیتی را از دست می‌دهند. ولی، از آنجا که ماهیت انغری پیدا کرده‌اند، در جهان مردگان نیز کارکردی دیوگون دارند و تلاش می‌کنند با جادوگران بیدادگر زنده همراه شوند (در شاهنامه: کُند گام زدن پیش بیداد) تا همچنان هدف اهریمنی خود را دنبال کنند. از آنجا که این دیوهای سفید از محدودیت‌های برآمده از پیکر گیتایی رها هستند و می‌توانند از بسیاری رویدادهای پنهان از چشم زندگان آگاه شوند، جادوگران زنده را از آنچه دور از چشم آنان و روزبانان ایشان روی می‌دهد، آگاه می‌سازند (در شاهنامه: تلاش کندرو برای آگاه کردن ضحاک از چیرگی فریدون بر تختگاه او و درآمیختن‌اش با شهرناز و آرنواز). با توجه به این نکته‌ها، می‌توان کندرو را نمادی برای سخن گفتن از جادوگران مرده در بند شده در جهان مردگان^۲ به شمار آورد که هرگاه جادوگران زنده حضور نداشته‌اند که با ترساندن مردمان از خشم خدایان یا به کار گرفتن تازیانه از سویی و برانگیختن آزمندی آنان برای رسیدن به پاداش آن‌جهانی از سوی دیگر، ایشان را وفادار به دین تازی و پای‌بند به برگزاری آیین‌ها نگهدارند؛ آنها (دیوهای سفید) با برانگیختن ترس و آزار در دل و ذهن دین‌داران، به‌ویژه در خواب، از فرمانروایی بیدادگرانه شاه - دین‌مردان نگهبانی می‌کرده‌اند. بدین‌روی، مهرپرستان (فریدون) که در آغاز راه شناخت پدیده‌های فراگیتایی بوده‌اند، توانایی درافتادن با آن دیوهای سفید و نابود کردنشان را نداشته‌اند.

- مرداس

برخلاف مادر ضحاک که در برخی متن‌ها ماده‌دیو خوانده شده و فردوسی هم با به کار بردن تعبیری زبانزدگونه، پندار ناپاکی او را در ذهن خواننده می‌پروراند^۳، از پدر ضحاک به نیکی یاد کرده‌اند.^۴ در شاهنامه او مرداس خوانده شده و با صفات‌های شاه؛ نیک‌مرد؛ ترسان از جهاندار؛ دارای داد و دهش؛ دارنده گاوهای دوشا، اسبان تازی، بُزها، میش‌های شیرور؛ پاک‌دین؛ کدخدای؛ بخشنده؛ خواجه سالخورد، پادشا، سر تازیان، مهتر نام‌جوی؛ نیک‌دل؛ یزدان‌پرست و آزاد‌مرد، توصیف شده است.

امیدسالار با اشاره به این نکته که در یک دارجنگه به زبان لری که به همت انجوی به چاپ رسیده^۵، نام پدر ضحاک مرداسب (Mardāsb) ذکر شده و یادآوری اینکه ماهیار نوابی آن را با مرداس برابر دانسته، این نام را همسان نام‌های کهنی چون گرشاسب، لهراسب، گشتاسب و... به شمار آورده است. وی خروتاسب (Khrūtāsp) ذکر شده در بندهش، فصل ۳۵،

۱- سرکاراتی، ۱۳۷۸، ب، ص ۲۳۷.

۲- کندرو در زامیادیش «آبی» خوانده شده، پیش‌تر گفته‌ام که می‌توان در اسطوره‌ها آب را گیتی اثری یا جهان مردگان به شمار آورد.

۳- پس از کشته شدن مرداس، در پایان نکوهش ضحاک، چنین آمده است:

که فرزند بد گر شود نره‌شیر
به خون پدر هم نباشد دلیر
مگر در نهانش سخن دیگرست
پژوهنده را راز با مادرست

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۸، ب ۱۱۷ و ۱۱۸)

۴- بنا بر بندهش، نسب ضحاک از طرف پدر به سیامک، پسر کیومرث می‌رسد (بندهش، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

۵- انجوی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹، فردوسی‌نامه (مردم و فردوسی)، تهران: علمی، چاپ سوم، ص ۳۲۵.

بند ۷ و اُروَداسب (aūravaδasp) آمده در *دادستانی‌دینیک* به‌عنوان نام پدر ضحاک را هم ریخت‌هایی دیگر از نامی کهن معرفی کرده؛ نامی که ریخت‌های دیگری از آن در *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا* به گونه‌های ارونَداسپ و ارونَداسف؛ در *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* به گونه اندرماسف؛ در *تاریخ طبری* به گونه ارونَداسب؛ در *مجملة التواریخ و القصص* به گونه [ارو]نداسب یا ارونَداسف ثبت شده است. به باور امیدسالار، ارونَداسب، ارونَداسپ، ارونَداسف، اندرماسف و... همه دگرگون شده اُروَداسب (aūravaδasp) هستند که خود دگرگون شده واژه اوستایی aurwataspa ذکر شده در آبان‌یشت، بند ۱۰۵؛ به معنی «دارنده اسب تیزرو» است. همچنین، وی برای نشان دادن یکی بودن واژه‌های «ارونداسب» و «مرداس» می‌نویسد که ارونَداسب به خط همدبیره به گونه 𐎠𐎼𐎡𐎹 نوشته می‌شود و مرداس را هم با همان دبیره می‌توان به گونه 𐎠𐎼𐎡𐎹 نوشت و توضیح می‌دهد که در این خط باستانی 𐎠 و 𐎡 با یکدیگر اشتباه می‌شوند و حرف ا پی‌درپی و بدون هیچ قاعده‌ای در واژه‌ها داخل می‌شود. از این‌رو، نتیجه می‌گیرد که واژه ارونَداسب از تصحیف واژه مرداس به وجود آمده است. او احتمال ساخته شدن مرداس از تصحیف ارونَداسب (که برخلاف مرداس در متن‌های قدیمی آمده) را به دو دلیل رد کرده: نخست اینکه در آنچه از *اوستا* باقی مانده، نامی برای پدر ضحاک نیامده و در آن ارونَداسب نام پدر گشتاسب‌شاه است؛ به نظر او بسیار بعید می‌نماید که نام پدر گشتاسب و پدر ضحاک در *اوستا* یکسان بوده باشد. دوم اینکه، هرچند مرداس در متن‌های فارسی میانه زردشتی نیامده، در *شاهنامه* و داستان‌های عامیانه به کار رفته است و هیچ دلیلی در دست نیست که بر اساس آن بتوان گفت که تنها به این دلیل که واژه‌ای در متنی قدیم‌تر به کار رفته، از ریخت متأخر و فولکلوریکش قدیم‌تر است^۱. امیدسالار بر این باور است که واژه مرداس دو بخش دارد: «مرد» و «آس» به معنی «خورد کردن» یا «ساییدن»؛ واژه آس را هم از ریشه *ās- فارسی باستان به معنی «خوردن» دانسته است. بنابراین، معنی مرداس می‌شود: «آدمخوار» که در آغاز، صفت ضحاک بوده و در روند دگرگونی اسطوره آغازین، تشخیص یافته و تبدیل به پدر او شده است^۲.

خالقی مطلق ضمن تأیید نظر امیدسالار درباره معنی «مرداس» و تبدیل صفت ضحاک به نام پدر او، پایان کار مرداس و ضحاک را همسان می‌داند. به گمان وی، ضحاک «در شمار رویین‌تنان» بوده، کُشتن او امکان‌پذیر نبوده است و فریدون، تنها می‌توانسته او را به خاستگاه‌اش، یعنی زیر زمین بازگرداند، چراکه آنجا جایگاه پدیده‌های اهریمنی به شمار می‌آمده است و آنها باید بدان‌جا بازگردانده می‌شدند. نکته درخور توجه از نظر خالقی مطلق اینکه: همان‌گونه که مینوی آسمان و فروهرهای مردمان راه را بر اهریمن بسته و او را در زیر زمین زندانی کرده بودند؛ مرداس هم از سوی اهریمن در چاه افکنده شده و چاه با خاک انباشته می‌شود و ضحاک به دست فریدون در بُن غاری تاریک به بند کشیده می‌شود^۳.

برخلاف درست به نظر رسیدن دومین دلیل ارائه شده از سوی امیدسالار برای توجیه دیدگاه‌اش درباره نام «ارونداسب»، نخستین دلیل او درست به نظر نمی‌آید، زیرا هر دو توجیه زبان‌شناختی ارائه شده بسیار ضعیف‌اند و ناپذیرفتنی، به دو دلیل: نخست اینکه نیامدن نام پدر ضحاک در آنچه از *اوستا* باقی مانده، به این معنی نیست که چنین نامی در متن اصلی نبوده است؛ دیگر آنکه بعید دانستن به کار رفتن یک نام برای دو شخصیت اسطوره‌ای هم عامیانه به نظر می‌رسد، چراکه اگر این واژه‌ها را نمادی برای مفهوم‌های اسطوره‌ای (فرهنگی) در نظر بگیریم، نه نام شخص، یکسان بودن نام پدر ضحاک و پدر

۱- امیدسالار، محمود، ۱۳۶۲، «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدمخوار؟»، *ایران‌نامه*، شماره ۶، صص ۳۲۹ تا ۳۳۹.

۲- همو.

۳- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۱، «مرداس و ضحاک»، *سخن‌های دیرینه*، تهران: افکار، صص ۲۵۱ و ۲۵۲.

گشتاسب به سادگی قابل توجه خواهد بود. پیش از پرداختن به این موضوع، لازم است جایگاه و کارکرد مفهوم «اسب» در اساطیر را مورد بررسی قرار دهیم تا چرایی ساخته شدن نام‌هایی با پسوند اسب روشن شود.

بررسی باورهای جوامعی که چندان از فرهنگ‌های ابتدایی دور نشده‌اند، می‌تواند به روشن شدن مفهوم کهن «اسب» در اساطیر کمک کند. الیاده در پژوهش‌های خود به جایگاه و مفهوم «اسب» توجه نشان داده و در باورها و آیین‌های قوم‌هایی که در میان ایشان شمنیسم همچنان رایج است، نشانه‌هایی یافته که به یاری آنها می‌توان به مفهوم و کارکرد نمادین اسب در اسطوره‌های کهن پی برد. به نوشته او، یکی از چیزهایی که شمن‌بوریات باید داشته باشد «خز» است؛ خز سفید برای شمن «سفید» (که روح‌های نیک او را یاری می‌رسانند)، خز سیاه برای شمن «سیاه» (که روح‌های شریر یاریگر او هستند)؛ بر روی این خز، اسب‌ها، پرندگان و... فلزی دوخته می‌شود؛ دیگر چیزی که باید شمن داشته باشد «عصای سراسبی» چوبی یا آهنی است.^۱ به گفته الیاده، «آینه» دیگر چیزی است که باید شمن داشته باشد. وی می‌گوید که شمن‌ها از آینه برای دیدن جای روح‌ها یا نیازهای انسان‌ها استفاده می‌کنند، اما برخی شمن‌های مغول در آن «اسب سفید شمن‌ها» را می‌بینند که تاخت و سرعت سرسام‌آور آن تعبیری سنتی است برای «پرواز» یا «خلسه».^۲ بنابراین، می‌توان در باورهای شمنی، اسب را نمادی برای نشان دادن ابزاری جادویی به شمار آورد که به وسیله آن رفتن به خلسه (پرواز به جهان زیرین یا فرورفتن به جهان زیرین) امکان‌پذیر می‌شده است. چنین مفهومی در نگرش شمن‌ها به طبل شمنی هم دیده می‌شود، به گفته الیاده، در میان یاکوت‌ها و بوریات‌ها، طبل «اسب شمن» خوانده می‌شود. بر روی طبل آلتایی هم تصویر اسب را می‌کشند. وقتی که شمن طبل می‌زند، تصور بر این است که سوار بر اسب‌اش به آسمان می‌رود. الیاده تأکید می‌کند که «پرواز»، «اسب‌سواری» و... نمادهایی برای نشان دادن خلسه هستند؛^۳ خلسه‌ای که با طبل زدن یا رقصیدن روی چوبدستی سراسبی (نوعی اسب چوبی) پدیدار می‌شود.^۴

با توجه به این داده‌ها، می‌توان گفت که در باورهای کهن نیز، همانند باورهای شمنی، اسب نمادی بوده برای سخن گفتن از ابزاری جادویی که به یاری آن، پژوهندگان رازهای نهفته، به جهان‌های فراگیتایی یا فروگیتایی می‌رفته‌اند. بنابراین، اسطوره‌سازان برای سخن گفتن از کسانی که برخوردار از این توانایی بوده‌اند، برایشان نامی نمادین با پسوند اسب می‌ساخته‌اند که در اصل بیان‌کننده صفت یا نوع توانمندی او برای رفتن به جهان‌های فراگیتایی - فروگیتایی بوده است، چراکه جادوگران از ابزارهای مختلف یا اسب‌های گوناگون برای رسیدن به خلسه استفاده می‌کرده‌اند، اما نتیجه همیشه یکسان بوده: راه یافتن جادوگر به جهان‌های فراگیتایی - فروگیتایی و گاه مرتبط شدن با پری‌ها یا دیوها.

همان‌گونه که پیشتر بارها اشاره کرده‌ام، در فرهنگ ایرانی، پیوند ناپیدای مردم با دیو «دین» خوانده می‌شده است، پس هرگاه ارتباط با دیوها در جامعه‌ای افزایش می‌یافت، رواج آیین‌های دینی گسترش پیدا می‌کرد و دیر یا زود آن دین و آیین‌هایش تبدیل به نهادی اجتماعی - سیاسی می‌شد، رویدادی که آن را هم در اسطوره ضحاک می‌بینم و هم در اسطوره گشتاسب؛ به این معنی که در روزگار جمشیدی، در میان تازیان، پدری با نام نمادین «ارونداسب» با برگزاری آیین‌های دینی شبانه در تاریکی^۵ زمینه‌ساز به قدرت رسیدن ضحاک (دین تازی) می‌شود^۶ و در میان ایرانیان نیز پدری با نام «ارونداسب» یا

۱- الیاده، ۱۳۸۸: ۲۴۶.

۲- همو، صص ۲۵۱ و ۲۵۲.

۳- همو، صص ۲۷۸ و ۲۷۹.

۴- همو، ص ۵۹۶.

۵- برگزاری آیین شبانه مرداس در شاهنامه چنین توصیف شده است:

گرانمایه شبگیر برخاستی ز بهر نیایش برآراستی

سر و تن بشستی نهفته به باغ پرستنده با او نبردی چراغ

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۷، بپ ۱۰۶ و ۱۰۷)

۶- در ادامه با اشاره به یکی بودن پدر ضحاک با وزیر طهمورث به روایت *مجلد التواریخ و القصص*، روشن می‌شود که ارونداسب (پدر ضحاک) علاوه بر برگزاری آیین شبانه «نماز شب»، آیین روزانه «روزه‌داری» را هم برگزار می‌کرده است.

لهراسب با عملکرد خود زمینه به قدرت رسیدن گشتاسب (بهدینی) را فراهم می‌کند. نکته جالب اینکه در شاهنامه، از زبان رستم، در پاسخ به سخنان اسفندیار، آنچه بعدها «بهدینی» نامیده شده، «آیین گشتاسبی» خوانده می‌شود:

چه نازی بدین تاج لهراسپی؟ بدین تازه آیین گشتاسبی؟^۱

نکته دیگری که باید در بررسی مفهوم اسطوره‌ای «ارونداسب» مورد توجه قرار گیرد، به کار رفتن این نام نمادین برای وزیر طهمورث است. بر اساس آنچه در اساطیر ایرانی آمده، هرچند طهمورث ویژگی‌هایی دارد که نشان‌دهنده ارتباط او با پوریوت‌کشی (با پرستش آفتاب به عنوان مهمترین نماد بُن‌روشنایی در گیتی) است، از جنبه‌های گوناگون با اهریمن، دیوها و سرزمینی که بعدها «دشت سواران نیزه‌گزار» (خاستگاه ضحاک) خوانده شده، ارتباط دارد.^۲

با نگرش دگرگونه به داستان طهمورث، می‌توان گفت که در دوره پادشاهی او رویدادهای فرهنگی - تمدنی چشمگیری، جهشی دانشی - بینشی پدید آورده‌اند.^۳ پیشرفت بینش (آگاهی از فراگیتی - فروگیتی) در روزگار طهمورث، از سویی بستر مناسبی برای پدیداری دین‌های ابتدایی^۴ را فراهم کرده بود؛ از سویی دیگر به بنیان‌گذاری پوریوت‌کشی انجامیده که فره ایزدی را در طهمورث تابان کرده و واکنش دیوها را برانگیخته است. واکنشی که جنگ طهمورث با دیوان را در پی می‌آورد؛ جنگی که به شکست دیوها انجامید، آنها زنده‌ارخواهی پیش گرفتند و در عوض پذیرش درخواستشان از سوی طهمورث، هنر نوشتن را به او آموختند (۱-۲۸).

بی‌گمان، نوشتن نقش بزرگی در انباشت دانش و انتقال آن به نسل‌های آینده داشته و شکوفایی و جهش دانشی را به دنبال آورده است. شاهدی که به جهش دانشی در آن زمان اشاره دارد، داستانی است که درباره کتابخانه ساخته شده به فرمان طهمورث به جای مانده است. به گزارش ابن‌ندیم^۵، ابومعشر در اختلاف/الزبجات به کوشش پادشاهان ایران برای پاسداری از دستاوردهای دانشی و نگهبانی از آنها در برابر رویدادهای زمینی و آسمانی اشاره کرده و نوشته است که در زمان‌های بسیار کهن، ایرانیان برای نوشتن و نگهداری دانش خود از مقاوم‌ترین چیز در برابر دگرگونی‌ها و گذشت زمان، یعنی پوست درخت خدنگ استفاده می‌کرده‌اند. هنگامی که طهمورث از در پیش بودن سیلی بزرگ آگاه شد، فرمان داد که به جست‌وجوی زمین‌ها و شهرها بپردازند و جایی را برای انبار کردن نوشته‌ها پیدا کنند که «بهترین خاک و کمترین عفونت» را داشته باشد، از زلزله و فروریختگی دور و از پایدارترین بناها نسبت به گذشت زمان برخوردار باشد. جویندگان هم اصفهان را یافتند که چنین ویژگی‌هایی داشته و در آن شهر نیز، بهترین جا، روستای جی بود. بنابراین، به فرمان طهمورث نوشته‌های کهن را در کهن‌دژ جی قرار دادند که به نوشته ابومعشر تا زمان او، آن کهن‌دژ که سارویه نامیده می‌شده، پابرجا بوده است. به گزارش ابن‌ندیم، هنگامی که در زمان او بخشی از این دژ خراب شد و مردم به نوشته‌های کهن نوشته شده به زبان پارسی کهن دست یافتند، کسی که زبان پارسی کهن را بلد بود، بخشی از آن نوشته‌ها را خواند که در آن چنین نوشته شده بود: «به شاه طهمورث که دوستدار علم و علما بوده، خبر دادند که حادثه‌ای آسمانی در مغرب پدید می‌آید که باران‌های متوالی و طولانی مدت آن بیش از حد معمول است... او را از این حادثه بیم دادند، پس طهمورث به مهندسان امر

۱- فردوسی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۳۵۴، ب ۷۵۰.

۲- از جمله می‌توان به این نکته‌ها که در منابع گوناگون درباره طهمورث گفته شده، اشاره کرد: (۱) داشتن لقب «زیناوند»؛ (۲) داشتن لقب «دیوبند»؛ (۳) چیرگی بر اهریمن و استفاده از آن به عنوان اسب؛ (۴) رام کردن اسب؛ (۵) ظهور دین صابئی در زمان او؛ (۶) بنیان‌گذاری بت‌پرستی از سوی او؛ (۷) زینهار دادن به دیوها و آموختن هنر نوشتن از آنها. ۳- یادآوری می‌کنم که پیشتر این فرضیه مطرح شد که هزاره کیومرث تا جمشید همان هزاره پوریوت‌کشی بوده که در آن، انسان خردمند از غارنشینی تا شهرنشینی پیشرفت می‌کند و برای از سر گذراندن آخرین عصر یخبندان، ور جمشید (شهرهای زیرزمینی) را می‌سازد. پس از پایان عصر یخبندان نیز در بخشی از هفت کشور جمشیدی (طهمورثی) طوفان و سیل راه می‌افتد. آمیختگی‌ها و پس‌وپیش‌شدگی‌های داستان‌های اسطوره‌ای این روزگاران، باعث شده که برخی رویدادها به چند پادشاه پیشدادی نسبت داده شود، چراکه به نظر می‌رسد که با تلفیق اسطوره‌های هزاره پوریوت‌کشی، اسطوره جمشید ساخته شده و به اسطوره هزاره دین تازی (ضحاک) پیوند خورده است.

۴- به نظر می‌رسد که دین‌های ابتدایی (نیاکان‌پرستی، آنیمیسیم، فتیشیسیم، توتیمس) در فرهنگ ایرانی یکپارچه شده و «بت‌پرستی» نامیده شده‌اند.

۵- گزارش‌هایی همسان گزارش ابن‌ندیم، در آثارالباقیه ابوریحان بیرونی و تاریخ سنی الملوک و الارض حمزه اصفهانی وجود دارد.

کرد که بهترین جای مملکت را از لحاظ خاک و آب و هوا پیدا کنند و آنها همین محل ساختمان معروف سارویه را که هنوز هم در شهر جی پابرجاست، برگزیدند و به امر طهمورث در آن بنایی را ساختند و پس از پایان کار ساخت، طهمورث امر کرد تمام علوم مختلفی را که در خزانه وجود دارند، روی پوست خدنگ نوشتند و آن را در گوشه‌ای از این بنا قرار دادند تا پس از پایان آن واقعه مغربی، برای مردم باقی بماند.^۱

آنچه داستان طهمورث و وزیرش را با اسطوره ضحاک پیوند می‌دهد^۲، نکته‌ای است که نویسنده ناشناس *مجله التواریخ و القصص* به آن اشاره کرده، او پدر ضحاک را وزیر طهمورث معرفی کرده و نام او را «ارونداسب» یا «ارونداسف» ثبت کرده است.^۳ در *شاهنامه* وزیر طهمورث شهرسپ نام دارد که آیین‌هایی چون «روزه‌داری» در سرتاسر روز و «شب‌زنده‌داری» برای نماز شب را برگزار می‌کند و راه نیکی را به طهمورث می‌نمایاند، به گونه‌ای که وی از بدی پالوده شده، فره ایزدی از او می‌تابد، توانایی بستن اهریمن با بهره گرفتن از افسون را پیدا می‌کند و اهریمن را به‌عنوان اسب به کار می‌گیرد. بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان «ارونداسب»، «شهرسب» و «مرداس» را نام‌های نمادین برای سخن گفتن از پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی به شمار آورد و گفت: اسطوره‌سازان کهن با بهره گرفتن از این نام‌ها، داستان پیدایش و رواج دین‌های ابتدایی در دشت سواران نیزه‌گزار را بازگو می‌کرده‌اند؛ دین‌هایی که به پیدایش «دیوپرستی» یا «الپرستی» انجامید و گروهی از مردمان گرویده به «الپرستی» را از دیگر گروه‌ها متمایز کرد. گروهی که از آنان با نام نمادین «تازی» یاد شده است.

۲- سرزمین‌های داستان

- ایران‌زمین

ایران‌زمین در تاریخ اساطیری ایران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ سرزمینی که از آغاز تازش اهریمن به آفریده‌های سپنتایی، رویدادهایی مهم در آن رخ داده، چراکه بر اساس آنچه در *وندیداد*، *فرگرد* ۱، *بندهای* ۱-۴ آمده «ایران‌ویج» نخستین سرزمین «آرامش‌بخش» برای مردمان بوده که آفریده شده و دیگر سرزمین‌های آرامش‌بخش بدان‌روی آفریده شده‌اند که همه مردمان به ایران‌ویج نروند. سرزمینی که اهریمن در آن «مار بزرگ» و «سرمای دیوداده» آفرید، به گونه‌ای که در آنجا ده ماه سرما حاکم بود و تنها دو ماه گرما وجود داشت.^۴ با تحلیل *درون‌متنی وندیداد* می‌توان نشانه‌هایی یافت که نشان‌دهنده تعلق این متن به روزگار پوریوت‌کیشان (جمشید) است؛ همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، نگارندگان این متن اوستایی، *فرگرد* دوم آن را به پاره‌ای از داستان جمشید اختصاص داده‌اند که بخشی از رویدادهای رخ داده در ایران‌ویج را روایت می‌کند. یکی از پرسش‌های همواره مطرح در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی - تاریخ‌شناختی ایران باستان، این بوده و هست که ایران‌ویج از نظر جغرافیایی کدام سرزمین بوده است؟

فره‌وشی با اشاره به نظریه مهاجرت آریاییان و فرضیه‌هایی که درباره خاستگاه آنان وجود دارد^۵، از دیدگاه دارمستتر که آذربایجان را ایران‌ویج دانسته و همچنین دیدگاه کسانی که با استناد به *فرگرد یکم وندیداد*، ایران‌ویج را سرزمینی در شمال شرقی ایران معرفی کرده‌اند، یاد کرده^۶ است.

۱- روح الهی، حسین، ۱۳۸۹، «ابومعشر بلخی»، کتاب *ماه علوم و فنون*، شماره ۱۲۶، صص ۸۶ تا ۹۳.

۲- اردستانی رستمی در جستار دوم ضحاک شاهنامه، به بررسی این موضوع پرداخته است (اردستانی رستمی، حمیدرضا، ۱۳۹۷، ضحاک شاهنامه، تهران: نگاه معاصر، صص ۵۱-۶۳).

۳- *مجله التواریخ و القصص*، ۱۳۸۳، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب، ص ۲۶.

۴- *اوستا*، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۶۵۹.

۵- فره‌وشی، بهرام، ۱۳۷۰، *ایران‌ویج*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم، ص ۱.

۶- همو، ص ۸؛ همچنین نک: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، ۱۳۷۰، *اسطوره زندگی زردشت*، بابل: کتابسرای بابل، صص ۲۱-۲۳.

با توجه به اینکه بر اساس آنچه در *وندیداد* آمده، جمشید در ایرانویج^۱ از در راه بودن زمستان بزرگ آگاه شده و برای نابود نشدن تخمه جانوران مفید، گیاهان و مردمان «وَر» ساخته و در ادامه داستان بر اساس منابع دیگر، پس از فروافتادن به گناه خود بزرگ‌بینی و از دست دادن فره^۲، سرزمین‌اش به زیر سلطه ضحاک رفته، می‌توان گفت که ایران‌زمین یادشده در اسطوره ضحاک، همان ایرانویج اسطوره‌ای بوده است.

نکته مهمی که در تعیین جایگاه جغرافیایی ایرانویج اسطوره‌ای یا ایران‌زمین حماسی نادیده گرفته شده، این است که در اساطیر ایرانی، از کیومرث تا طهمورث سخنی از جابه‌جایی جمعیتی نیست، اما در روزگار طهمورث از پراکنده شدن مردمان در سرزمین‌های گوناگون و پدید آمدن نژادهای مختلف سخن به میان می‌آید. در فرگرد دوم وندیداد هم از جابه‌جایی جمعیتی سه مرحله‌ای رو به جنوب سخن گفته شده که در نتیجه به وجود آمدن کمبود جا برای مردمان و دام‌های افزایش یافته ایشان انجام می‌گیرد. روایت وندیداد از گسترش سرزمین و ساخته شدن وَر به دست جمشید نکته قابل توجهی دارد که می‌توان از آن برای شناسایی جایگاه جغرافیایی ایران‌زمین بهره برد. آن نکته اینکه، وقتی سه‌بار از کمبود جا سخن به میان می‌آید، هیچ اشاره‌ای به کمبود زمین برای کشت نمی‌شود، معنی عدم اشاره به کشتزار این است که در آن روزگار، مردمان هنوز به مرحله آغاز کشاورزی نرسیده بوده‌اند^۳، اما پس از آگاه شدن جمشید از در راه بودن زمستان بزرگ، به او فرمان داده می‌شود که وَر بسازد و جالب آنکه پس از داده شدن فرمان برای بردن «رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان»، فرمان داده می‌شود که «تخم بلندترین و خوشبوی‌ترین رستنی‌ها» را هم بدان‌جا ببرد. از این‌رو، می‌توان گفت که در آن هنگام با اینکه کشاوری تبدیل به پیشه‌ای متمایز نشده بوده، مردمان با آن آشنا بوده‌اند. بنابراین، بر اساس این گزارش اساطیری، ایرانویج سرزمینی بوده است که مردمانش، پیش از عصر یخبندان، کوچگر و دامدار بوده‌اند و با وجود آشنایی با کشاورزی، در میان آنان کشاورزی به معنی روستائینی آغاز نشده بوده است. از این‌رو، نباید انتظار داشته باشیم که در کاوش‌های باستان‌شناختی برای شناسایی آن سرزمین، نشانه‌های زندگی روستایی پیشایخبندان (ماقبل یازده هزار سال پیش) یافت شود. از سوی دیگر، بر اساس دیگر داده‌های اسطوره‌ای ذکر شده در بندهش^۴ و مینوی خرد^۵، وَر جمکرد سازه‌ای زیرزمینی بوده است. پس باید انتظار داشته باشیم که در سرزمینی که به‌عنوان ایرانویج اسطوره‌ای معرفی می‌شود، سازه‌های زیرزمینی یافت شود. همچنین، از آنجاکه داستان سرگذشت انسان خردمند در اسطوره‌های ایرانی، داستانی پیوسته است که از زندگی غارنشینی کیومرث آغاز شده، تا ساخت وَر جمکرد زیرزمینی ادامه یافته و سپس از ساخته شدن شهرها سخن گفته شده، باید انتظار داشته باشیم که در هر سرزمینی که ایرانویج اسطوره‌ای یا ایران‌زمین حماسی معرفی می‌شود، نشانه‌های پیوسته‌ای از فرهنگ‌های مردمان غارنشین، کوچگران دامدار، سازه‌های زیرزمینی مناسب برای سکونت مردمان و نگهداری دام، روستاهای ابتدایی، روستاهای شبه‌شهر و شهرهای ابتدایی یافت شود. با بررسی نتیجه کاوش‌های باستان‌شناختی، این پیوستگی نشانه‌های فرهنگی، از غارنشینی تا ساخت سازه‌های زیرزمینی و سپس آغاز زندگی روستایی و... را در شمال فلات ایران می‌توان یافت: از خراسان (شامل جنوب ترکمنستان امروزی) در شرق تا آذربایجان در غرب (شامل قفقاز و شرق ترکیه امروزی) و از جنوب تا کاشان.

۱- در بندهش هندی و مینوی خرد نیز از ساخته شدن وَر در ایرانویج سخن گفته‌اند (بندهش هندی، ۱۳۶۸: ۱۱۴، بخش ۲۵ / مینوی خرد، ۱۳۹۷: ۶۹، فصل ۶۱، بند ۱۵).

۲- در وندیداد (فرگرد ۲، بند ۶) جمشید پیش از فرارسیدن زمستان بزرگ گناهکار و در نتیجه میرا می‌شود، اما اهوره‌مزدا پس از توبه کردن جمشید، با دادن دو ابزار، او را برای آباد کردن جهان یاری کرده و پس از سه بار گسترش سرزمین از سوی جمشید، او را از در پیش بودن زمستان بزرگ آگاه می‌کند.

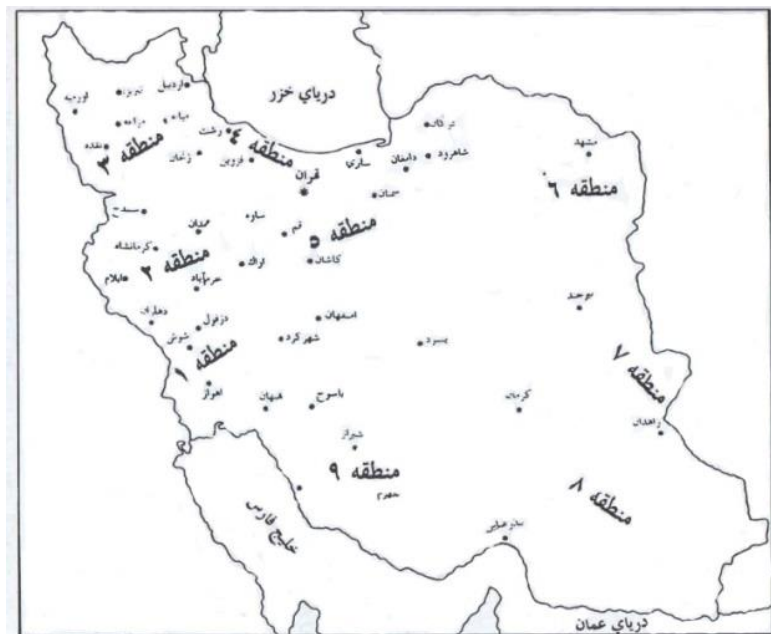
۳- اوستا، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۶۶۶-۶۶۸، بندهای ۸، ۱۲ و ۱۶.

۴- بندهش، ۱۳۹۰: ۱۵۲.

۵- مینوی خرد، ۱۳۹۷: ص ۶۹، فصل ۶۱، بند ۱۵.

کاوش‌های باستان‌شناختی در ایران از آغاز تاکنون، دارای برنامه جامع و هدف‌داری نبوده است و بیشتر «موزه‌پُرکن» بوده‌اند یا کوشش‌هایی برای «نجات» تپه‌های باستانی از گزند ویرانی بیشتر به دست جویندگان گنج. بدین‌روی، بازسازی روند پیشرفت فرهنگ و تمدن در فلات ایران با دشواری‌های بزرگ مواجه است. با این حال، می‌توان با تطبیق اسطوره‌ها با نتیجه بررسی‌های باستان‌شناختی، چشم‌اندازی باستان‌شناختی از تاریخ اساطیری ایران ترسیم کرد.

ملک شهمیرزادی در *ایران در پیش از تاریخ*، طرحی پیشنهاد داده و بر اساس آن امروزی را از دیدگاه بررسی‌های باستان‌شناختی به منطقه‌های نه‌گانه بخش‌بندی کرده است (نک: تصویر شماره ۱۲). با توجه به نتیجه‌گیری نهایی کاوشگران، گاه‌شماری و وضعیت معماری (شاخصی برای ارزیابی سطح پیشرفتگی زندگی روستایی) برخی از تپه‌های پیش از تاریخ این منطقه‌ها، می‌توان چشم‌اندازی مبهم از چگونگی و روند آغاز زندگی روستایی در ایران کهن را دید. با توجه به دیدگاه‌ها، ارزیابی‌ها و نتیجه‌های کاوشگران تپه‌های یاد شده در بررسی ملک شهمیرزادی، پیوستگی نشانه‌های فرهنگی، از غارنشینی تا ساخت سازه‌های زیرزمینی و سپس آغاز زندگی روستایی و... در منطقه‌های ۲، ۳، ۴، ۵ آشکار شده که همان محدوده‌ای است که می‌توان به‌عنوان جایگاه جغرافیایی ایران‌ویج اسطوره‌ای پیشنهاد داد.



تصویر شماره ۱۲: منطقه‌بندی ایران از دیدگاه بررسی‌های باستان‌شناختی

(مأخذ: ملک شهمیرزادی، ۱۳۹۱، *ایران در پیش از تاریخ*، ص ۱۰۴)

به نوشته ملک شهمیرزادی، در منطقه ۴ (سواحل جنوبی دریای خزر از جنوب شرقی استان اردبیل تا غرب دشت گرگان در استان گلستان) آثار دوره‌های سنگی و نوسنگی در دو غار کمر بند (در روستای تروجن شهرستان بهشهر در استان مازندران) و غار هاتو (صد متری غار کمر بند) یافت شده است که آثار به دست آمده از غار هاتو هشت دوره فرهنگی را نشان می‌دهد. بر اساس نتیجه آزمایش‌های کربن ۱۴، دیرینگی ۹۹۱۰ ق.م تا ۲۸۸۰ ق.م برای این آثار تعیین شده است.^۱ آثار به دست آمده از غار کمر بند هم نشان‌دهنده چهار دوره فرهنگی میان‌سنگی شکارگران فوک؛ میان‌سنگی شکارگران غزال؛ نوسنگی بدون سفال و نوسنگی با سفال است. نتیجه آزمایش‌های کربن ۱۴ هم دیرینگی این آثار را از ۹۵۳۰ ق.م تا ۵۳۳۰ ق.م تعیین کرده است.^۲

۱- ملک شهمیرزادی، صادق، ۱۳۹۱، *ایران در پیش از تاریخ*، تهران: سبحان نور (با همکاری سازمان میراث فرهنگی)، ص ۳۱۳.

۲- همو، صص ۳۱۱ و ۳۱۲.

در منطقه ۲ (کرمانشاه، قسمت‌های مرکزی زاگرس و کوهپایه‌های آن) نتیجه بررسی‌های تپه آسیاب (حدود ۵ کیلومتری شرق کرمانشاه) نشان‌دهنده دیرینگی از ۱۱۰۰ تا ۹۰۰۰ سال پیش آثار به دست آمده است.^۱ کاوشگران، با توجه به آثار به دست آمده، مردمان ساکن این تپه را از گروه‌های گردآورنده خوراک می‌دانند، به این معنی که به مرحله رام کردن جانوران و آغاز دامداری هم نرسیده بوده‌اند. خانه آنها هم شبیه غارهای دست‌کند بوده، چراکه در کاوش‌ها، یک‌چهارم از کلبه مسکونی بیضی‌شکلی که نیمی از آن در زمین حفر شده بوده پیدا شده است.^۲ دیرینگی آثار قدیمی‌ترین لایه استقرار تپه گنج‌دره (نزدیک روستای گیسوند در ده کیلومتری شهر هرسین) را هم از ۸۵۰۰ ق.م تا ۷۵۰۰ ق.م تخمین زده‌اند.^۳ سازه‌های مسکونی گنج‌دره را چسبیده به یکدیگر ساخته‌اند و میان آنها فاصله (راهرو، حیاط، محوطه باز) وجود نداشته است. دیوارها را با خشت‌های بلند سیگاری‌شکل و خشت‌های محدب ساخته‌اند و به ندرت از سنگ تخت استفاده کرده‌اند. در داخل بعضی خانه‌ها انبارک‌های کوچک گلی یافت شده‌اند.^۴ دیگر تپه کاوش‌شده این منطقه، تپه سراب (حدود ۷ کیلومتری شمال شرق کرمانشاه) است که برای آثار به دست آمده از آن، دیرینگی از ۹۰۰۰ تا ۸۰۰۰ سال پیش را برآورد کرده‌اند.^۵ در این تپه هم به‌جا مانده‌های کلبه‌های چاله‌ای بیضی‌شکل، ولی کوچک‌تر از نمونه تپه آسیاب، شناسایی شده‌اند.^۶ در کاوش‌های تپه عبدالحسین (نزدیک روستای گندمدان از توابع شهرستان نهاوند) هم آثاری به دست آمده که آزمایش کربن ۱۴ دیرینگی آنها را از ۸۶۵۵ تا ۸۱۰۰ سال پیش نشان داده است.^۷ بررسی‌ها در این تپه نشان داده که نخستین ساکنان آن معماری مشخصی نداشته‌اند و دیوار سازه‌های مسکونی را به شکل مستطیل، با خشت می‌ساخته‌اند و کف اتاق‌ها را با گل اندود می‌کرده‌اند. نکته قابل توجه اینکه، کف دو اتاق را با رنگ قرمز رنگ زده‌اند.^۸ نخستین ساکنان تپه گوران (حدود ۶۵ کیلومتری جنوب کرمانشاه، در دره هولیلان) هم حدود ۶۵۰۰ ق.م در این محل ساکن شده و حدود ۵۵۰۰ ق.م یکی از نخستین روستاهای دایمی را در دره هولیلان تأسیس کرده‌اند.^۹ خانه‌های نخستین ساکنان تپه گوران کلبه‌هایی بوده که با چوب، تنه و شاخه‌های نازک درختان، ساخته می‌شد. این کلبه‌ها دارای دو یا سه اتاق کوچک بوده‌اند؛ کف اتاق‌ها را هم با حصیر فرش می‌کرده‌اند. در دوره نوسنگی باسفال، ساخت کلبه‌های چوبی منسوخ شده و ساختن دیوار خانه‌های مسکونی با گل (چینه) آغاز شده است. خانه‌ها در این تپه بسیار نزدیک به یکدیگر ساخته شده‌اند، فضای داخلی خانه‌ها را به اتاق‌های کوچک تقسیم کرده و در کنار دیوارها، سکوها و نیمکت‌های کوتاه گلی برای نشستن ساخته‌اند. کف بعضی از اتاق‌ها هم اندودی سفید یا قرمز داشته‌اند. در کف فضاهای باز، مانند حیاط‌ها، گذرگاه‌ها و محوطه‌های باز، ورقه‌های گچ طبیعی را مانند موزاییک کنار هم می‌چیده‌اند، سطح داخلی برخی دیوارها را هم با این روش می‌پوشانده‌اند.^{۱۰}

نتیجه کاوش در تپه‌های پیش از تاریخ شناسایی‌شده در منطقه ۳ (آذربایجان و شمال غرب، قسمت‌های شمال غربی زاگرس) هم نشان می‌دهد که خانه‌های هزاره ششم ق.م حاجی‌فیروز به صورت واحدهای مستقل از یکدیگر بنا شده

۱- همو، ص ۲۴۶.

۲- همو، ص ۲۴۶.

۳- همو، ص ۲۶۲.

۴- همو، ص ۲۶۰.

۵- همو، ص ۲۴۷.

۶- همو، ص ۲۴۶.

۷- همو، ص ۲۵۶.

۸- همو، ص ۲۵۳.

۹- همو، ص ۲۶۶.

۱۰- همو، ص ۲۴۶.

بوده‌اند. داخل تمام خانه‌ها به وسیله یک دیوار تقسیم‌کننده به دو قسمت تقریباً مساوی تقسیم شده و از یک قسمت آن به‌عنوان اطاق نشیمن و از قسمت دیگر برای انجام امور روزمره، مانند آماده‌سازی غذا و پخت و پز، استفاده می‌شده است. بدین‌روی، در این قسمت، انبارک‌ها و خمره‌های ذخیره که در کف جاسازی شده بودند و اجاق‌ها قرار داشته‌اند. خانه‌سازان این تپه دیوارها را با چینه می‌ساخته‌اند، ولی گاه دیوارهای خشتی بدون قالب هم ساخته‌اند، آنان در هیچ دیواری از سنگ استفاده نکرده‌اند. گاه سطح داخلی دیوارها را با مخلوطی از کاهگل و گچ اندود کرده‌اند، گاه برای کف اطاق‌ها هم از این مخلوط استفاده شده است. روی قسمتی از دیوار یکی از خانه‌ها اثر رنگ قرمز مشاهده شده، کف برخی از اطاق‌های نشیمن را هم با محلول گل‌آخری قرمز کرده‌اند.^۱ نتیجه یک نمونه آزمایش کربن ۱۴ از تپه دالما (جنوب غربی دریاچه ارومیه و در حدود ۵ کیلومتری جنوب غرب تپه حسنلو) دیرینگی ۴۲۱۵ ق.م را نشان داده است.^۲ دیوار خانه‌های دالما با چینه ساخته می‌شده‌اند و گاهی از ملاط بسیار نازک گلی در دیوارچینی استفاده می‌کرده‌اند. خانه‌های دالما به صورت بناهایی مستقل، پیرامون یک حیاط ساخته شده‌اند.^۳ خانه‌های دوره نوسنگی یانیک‌تپه (حدود ۳۲ کیلومتری جنوب غربی تبریز و حدود ۵ کیلومتری غرب خسروشهر) هم به گونه اطاق‌هایی پیرامون یک حیاط مرکزی ساخته شده‌اند که روی کف یکی از اطاق‌ها اثر رنگ قرمز مشاهده شده است.^۴ قدیم‌ترین آثار به دست آمده از یانیک‌تپه متعلق به حدود ۶۰۰۰ ق.م است.^۵

در منطقه ۵ (فلات مرکزی ایران) در بیش از سی محل باستانی^۶ آثار دوره پیش از تاریخ شناسایی شده؛^۷ از کاوش‌های چند تپه باستانی در این منطقه، نتیجه‌های درخور توجهی به دست آمده است. در تپه زاغه (در منطقه بلوک زهرای جنوب دشت قزوین) به نظر می‌رسد که سازه‌های مسکونی توسط کسانی ساخته شده که در جامعه زاغه بنا بوده‌اند. بنایان زاغه گل را به صورت چینه و خشت به کار می‌برده‌اند؛ از سنگ هم به ندرت استفاده کرده‌اند، آن هم فقط در یک مورد، برای ساختن شالوده یکی از دیوارهای چینه‌ای انباری یکی از خانه‌ها. آنان خشت‌ها را بدون استفاده از قالب خشت‌زنی و با دست می‌ساخته‌اند. سطح دیوارها و کف قسمت‌های سقف‌دار را با لایه نازکی از کاهگل اندود می‌کرده‌اند. روی اندود کاهگل برخی دیوارها را با رنگ (نقش‌های هندسی) تزیین کرده‌اند؛ در یک مورد از رنگ‌های قرمز، سیاه، سفید و زرد برای تزیین استفاده شده. روی سطح دیوارها هم گاه قطعه‌های سفال منقوش نصب کرده‌اند. برای پوشش کف انبارهای سقف‌دار از خشت، نیمه‌خشت و پاره‌خشت و برای پوشش کف برخی راهروها از سفال‌های شکسته ضخیم استفاده شده است. خانه‌ها مستقل از یکدیگر بنا نشده‌اند، بلکه دیوارها یا بخشی از آنها با خانه یا خانه‌های مجاور مشترک بوده؛ هر خانه یک در ورودی اصلی داشته و به کوچه‌ای باز می‌شده که به میدان روستا منتهی می‌شده است. خانه‌های «روستای زاغه» را مستطیل‌شکل ساخته‌اند که دیوارچینی‌های حساب‌شده و منظمی داشته‌اند؛ هر خانه دارای دو قسمت متمایز سقف‌دار و بدون سقف بوده است؛ کف اتاق‌های نشیمن همیشه و بدون استثنا با لایه‌ای از کاهگل اندود شده و اندود کف این اطاق‌ها بارها تکرار می‌شده‌اند. از فضاهای روباز و بدون سقف هم به‌عنوان حیاط یا انبار استفاده می‌کرده‌اند. خانه‌های «روستای زاغه» به گونه‌ای ساخته می‌شده‌اند که با اقتصاد خانواده ساکن در آنها هماهنگی و رابطه مستقیم داشته باشد. بر اساس این

۱- همو، ص ۲۹۰.

۲- همو، ص ۲۹۸.

۳- همو، ص ۲۹۵.

۴- همو، ص ۳۰۳.

۵- همو، ص ۳۰۴.

۶- این شمار زیاد نسبت به دیگر منطقه‌ها را می‌توان نشانه سرزمین میانین (هارت‌لند) بودن این منطقه دانست؛ به سخن دیگر، بخش مرکزی فلات ایران را می‌توان به‌عنوان بخش اصلی خوئیرث یا ایران‌ویج اسطوره‌ای و ایران‌زمین حماسی معرفی کرد.

۷- ملک شه‌میرزادی، ۱۳۹۱: ۳۱۷.

تقسیم‌بندی، می‌توان گفت که خانه‌های با بیش از یک محوطهٔ روباز متعلق به خانواده‌هایی بوده که دامدار بوده‌اند؛ در خانه‌های دارای بیش از یک سازهٔ سقف‌دار، خانواده‌هایی زندگی می‌کرده‌اند که کشاورز بوده‌اند؛ برخی از ساکنان «روستای زاغه» که دامدار - کشاورز بوده‌اند، در خانه‌هایی زندگی می‌کرده‌اند که فضای مورد نیاز آنها برای نگهداری دام و محصول‌های کشاورزی متناسب بوده است. چهارمین گونهٔ خانه‌های این روستا هم متعلق به خانواده‌هایی بوده که «خوش‌نشین» بوده‌اند، خانه‌های این گروه کوچک بوده و تنها شامل یک اتاق نشیمن، یک انباری کوچک و یک حیاط بوده است.^۱

به نوشتهٔ ملک شهمیرزادی، آثار یافت شده در تپه زاغه، فرهنگی بدون گسست را نشان می‌دهد. آزمایش کربن ۱۴ نمونه‌ای از نخستین طبقهٔ استقرار در این تپه که روی خاک بکر قرار دارد، دیرینگی ۶۴۷۰ تا ۵۵۲۵ ق.م را نشان داده است.^۲ در این تپه، قدیمی‌ترین نمونه‌های سازه‌های مسی را یافته‌اند که با روش چکش‌کاری از مس طبیعی ساخته شده‌اند.^۳ پیش از کاوش در تپه زاغه، آثار به دست آمده از تپهٔ شمالی سیلک (در سه کیلومتری جنوب غرب کاشان) کهن‌ترین سکونتگاه روستایی در فلات مرکزی ایران تصور می‌شد که دیرینگی آن را حدود اواخر هزارهٔ ششم ق.م تخمین زده‌اند.^۴ سکونتگاهی که در آن نشانه‌هایی از شهری ابتدایی دیده شده است. در کاوش‌های این تپهٔ باستانی هم سازه‌های مسی پیدا کرده‌اند.

با تطبیق دادن نتیجهٔ کاوش‌ها و بررسی‌های انجام گرفته در سکونتگاه‌های شناسایی شدهٔ پیش از تاریخ شمال فلات ایران با آنچه در اساطیر از کیومرث تا جمشید آمده، می‌توان گفت که در اسطوره‌های هزارهٔ پوریوت‌کیشی، دستاوردهای تمدنی انسان خردمند از دوره‌های غارنشینی، کوچگری، روستانشینی و آغاز شهرنشینی به گونه‌ای نمادین و پیوسته توصیف شده است. در شاهنامه، داستان‌های این هزاره در قالب دوره‌های کوچک‌تر کیومرث، هوشنگ، طهمورث و جمشید بیان شده‌اند که در پایان هزاره، نشانه‌های زندگی شهرنشینی آشکار شده و جمشید در پایان پادشاهی خود به‌عنوان سازندهٔ جنگ‌افزار، جامه، خشت قالبی، دیوار هندسی، گرمابه، کاخ بلند و ایوان؛ آغازگر رشتن، تافتن، بافتن، شستن، دوختن و پدیدآورندهٔ تقسیم کار و ایجاد چهار طبقهٔ آتش‌پرستان، جنگاوران، بزرگران، دست‌ورزان (۲۹-۱)، نمادی می‌شود برای سخن گفتن از پیدایش و تکامل زندگی شهری در ایران‌زمین. نکتهٔ دیگری که این فرض را تقویت می‌کند، پیدا شدن سازه‌های زیرزمینی در این بخش است.^۵

اگر نتیجهٔ تطبیق آثار باستان‌شناختی یافت شده در شمال فلات ایران با اسطورهٔ هزارهٔ جمشید را درست بپنداریم، ایران‌زمین حماسی را می‌توان به دو بخش متمایز تقسیم کرد: الف) بخشی که در ایران امروزی است (از خراسان در شرق تا آذربایجان در شرق و کاشان در جنوب)؛ ب) قفقاز و شرق ترکیهٔ امروزی. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردم، برای ارائهٔ تفسیری دگرگونه از اسطوره‌ها می‌توانیم پادشاهان، پهلوانان و به‌طور کلی مردان را نمادهایی برای سخن گفتن از خاندان‌ها، قوم‌ها، قبیله‌ها و ملت‌ها در نظر بگیریم؛ با توسعهٔ این نگرش دگرگونه، می‌توان زنان داستان‌های اسطوره‌ای را هم نمادی از سرزمین‌ها، کشورها، شهرها و همچنین پری‌ها در نظر گرفت. اگر این فرض درست انگاشته شود، می‌توان گفت که از دو

۱- همو، صص ۳۲۵-۳۲۹.

۲- همو، صص ۳۳۶ و ۳۳۷.

۳- همو، ص ۳۳۴.

۴- همو، ص ۳۴۹.

۵- سازه‌های زیرزمینی باستانی که به شهرهای زیرزمینی مشهور شده‌اند، در نوش‌آباد (آران و بیدگل کاشان)، سامن (ملایر) و درینکویو (ترکیه) یافت شده‌اند.

بخش ایران‌زمین در اسطوره ضحاک با نام‌های نمادین شهرناز و ارنواز یاد شده است؛ شهرنازی که زاینده تور و سلم بوده و ارنوازی که زاینده ایرج بوده است (۱-۳۰).

بر اساس آنچه در شاهنامه آمده، پیش از هنگامی که فریدون جهان را میان سه پسر خود تقسیم کند، دو کشور «ایران‌زمین» و «دشت سواران نیزه‌گزار» وجود داشته است: اولی جایگاه جمشید و دومی جایگاه مرداس، اما زمانی که از تقسیم جهان توسط فریدون سخن به میان می‌آید، از چهار کشور نام برده می‌شود: «روم»، «توران‌زمین»، «ایران‌زمین»، «دشت گردان» یا «دشت نیزه‌وران» (۱-۳۱). می‌توان در سخن فردوسی نشانه‌هایی یافت و بر اساس آنها این فرض را مطرح کرد که در عصر اساطیری، ایران‌زمین (بخش اصلی کشور ایرج و جانشینان او)، تنها به بخشی از شمال فلات ایران گفته می‌شده است که از خراسان در شرق تا آذربایجان در غرب و کاشان در جنوب را در بر می‌گرفته است.^۱ این نشانه‌ها عبارتند از:

- ۱- هنگامی که نوذر به سام پیام می‌فرستد و می‌خواهد نزدش بشتابد، او از گرگسار به سوی ایران می‌آید.
- ۲- پس از مرگ نوذر و نشستن افراسیاب بر تخت پادشاهی ایران، پهلوانان ایرانی جوینده پادشاه نو، از ایران به زاولستان می‌روند.
- ۳- هنگام تاختن افراسیاب به ایران در زمان پادشاهی زو طهماسب، باز ایرانیان برای درخواست کمک از ایران به زاولستان می‌روند.
- ۴- هنگام گرفتار شدن کیکاوس در هاماوران، ایران آشفته می‌شود و ایرانیان برای یاری خواستن از ایران به زاولستان می‌روند.
- ۵- هنگام آمدن سهراب به ایران، گئو نامه کیکاوس را از ایران برای رستم در زاولستان می‌برد و او از گئو درباره ایران می‌پرسد.
- ۶- هنگامی که کیخسرو درباره گرفتاری بیژن در توران به رستم نامه می‌نویسد، او و همراهانش از زاولستان راهی ایران می‌شوند.
- ۷- پس از کشته شدن لهراسب، زن گشتاسب از ایران به سوی سیستان می‌رود تا به او خبر برساند.
- ۸- هنگامی که اسفندیار به زاولستان می‌رود، به رستم می‌گوید که به فرمان پادشاه برای بستن دست او از ایران به زاول رفته است.

- ۹- هنگام سخن گفتن اسفندیار با رستم، او درباره بازگشتن از زاول به ایران سخن می‌گوید.
- ۱۰- هنگامی که رستم در نبرد با اسفندیار زخمی می‌شود، زال، هنگام درخواست کمک از سیمرغ، از نگرانی‌اش درباره ویران شدن سیستان به دست دلیران ایران سخن می‌گوید (۱-۳۲).

نکته قابل توجه دیگر، روایت‌هایی است که در آنها آذربایجان، ایرانویج خوانده شده است. گویا بر اساس باور به ارتباط آذربایجان با ایرانویج بوده که بنا بر برخی روایت‌ها، رویدادهایی مرتبط با طهمورث، جمشید، ضحاک، کاوه، فریدون، سلم، تور و ایرج در این بخش از ایران‌زمین رخ داده؛ آیدنلو در *آذربایجان و شاهنامه*، این روایت‌ها را گرد آورده است. او در گزارش خود یادآوری کرده که در بندهش تأکید شده که «ایرانویج به ناحیت آذربایجان است»^۲. همچنین از روایت *جامع‌التواریخ* یاد کرده که در آن نشستگاه یا پایتخت طهمورث، آذربایجان معرفی شده است.^۳ وی به *آثار الباقیه* هم اشاره

۱- بخش دوم کشور ایرج (دشت نیزه‌وران) یا هندوستان اساطیری بوده که در حماسه ملی نیمروز، زاول، زاولستان و سیستان خوانده شده است. در گفتار بعد در این باره سخن خواهم گفت.

۲- آیدنلو، سجاد، ۱۳۹۹، *آذربایجان و شاهنامه*، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن، ص ۱۷۷.

۳- همو، ص ۱۷۸.

کرده که در آن ابوریحان بیرونی، آذربایجان را به عنوان محل برپایی جشن نوروز در روزگار جمشید معرفی می کند.^۱ آیدنلو به روایت دیگری از بندهش هم اشاره کرده که در آن از «سپیدرود» در آذربایجان سخن گفته اند که ضحاک در آنجا از اهریمن نیازخواهی کرده است.^۲ وی به روایتی در *البلدان* ابن فقیه هم اشاره کرده که بر اساس آن، نام «آذربایجان» برگرفته از نام پسر بیوراسب (ضحاک)، یعنی «آذرباد»، دانسته شده^۳؛ در *جامع التواریخ* هم روایتی یافته که در آن محل دیدار کاوه و فریدون، حدود آذربایجان معرفی شده^۴؛ در *کوش نامه* هم به روایتی توجه کرده که در آن، پس از هم پیمانی سلم و تور با کوش پیل دندان؛ سلم، آذربایجان را که بخشی از ایران و قلمرو فریدون - ایرج بوده تصرف می کند^۵؛ در پایان گزارش هم از گفتارهای ثعالی یاد می کند که بر اساس آنها، سلم و تور و لشکریانشان برای پیمان بستن علیه ایرج به آذربایجان می روند و در همان جا ایرج به دست آنان کشته می شود.^۶

از مجموع آنچه یادآوری شد، می توان به این نتیجه رسید که ایرانویج اسطوره ای و ایران زمین حماسی، پیش از تقسیم جهان از سوی فریدون، سرزمین های شمالی فلات ایران بوده است که پس از این رویداد، بخش های قفقاز (توران زمین) و شرق ترکیه امروزی (روم) از آن جدا شده اند.

- دشت سواران نیزه گزار و هندوستان

در اسطوره ضحاک، خاستگاه مرداس، دشت سواران نیزه گزار خوانده شده است.^۷ پس از نشستن ضحاک بر تخت فرمانروایی، اهریمن به او وعده می دهد که اگر همچنان فرمانبردار باشد و به پیمان شان وفادار، فرمانروایی بر جهان از آن او خواهد بود.^۸ در *شاهنامه* تنها یک نشانه هست که بر اساس آن می توان جایگاه جغرافیایی پایتخت ضحاک را شناسایی کرد و آن، سخن گفتن از روی آوردن فریدون به ارون درود (دجله)، برای رفتن به پایتخت ضحاک است^۹ و گذشتن اش با اسب از آن، در پی خودداری رودبان از دادن کشتی به او.^{۱۰} بنابراین، پایتخت ضحاک در غرب ارون درود بوده است. در بندهش، آنجا که از مانش های^{۱۱} ساخته شده به دست شخصیت های اسطوره ای سخن گفته می شود، از سه مانش ساخته شده توسط ضحاک یاد می شود، یکی «کُربندوشید» در بابل^{۱۲}، دیگری در «سَمبران» و سومی در «هندوستان»^{۱۳}. بی گمان بر اساس چنین نشانه هایی، همه پژوهش گران قدیم و نو، بابل را به عنوان پایتخت ضحاک معرفی کرده اند؛ اما پرسش این است که آیا دشت سواران نیزه گزار هم در غرب ارون درود بوده است؟

پس از معرفی شدن دشت سواران نیزه گزار به عنوان خاستگاه مرداس، تا پایان داستان ضحاک، یادی از این دشت نمی شود، اما دو بار از هندوستان سخن به میان می آید:

۱- همو، ص ۱۷۹.

۲- همو.

۳- همو، ص ۱۹۷.

۴- همو، ص ۱۸۰.

۵- همو، ص ۱۸۱.

۶- همو، ص ۱۸۲.

۷- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۵، ب ۷۵.

۸- همو، ص ۴۸، ب ۱۲۳ و ۱۲۴.

۹- همو، ص ۷۳، ب ۲۹۳.

۱۰- همو، ص ۷۴، ب ۳۰۳.

۱۱- در بندهش از مانش از کنار شهر و شهرستان یاد شده که نشان دهنده تفاوت آنها است. ورجمکرد، کنگ دژ سیاوش و... از دیگر مانش های یاد شده در این متن هستند.

۱۲- خانه ضحاک در بابل «کُربندوشید» خوانده شده است (بندهش، ۱۳۹۰: ۱۳۸).

۱۳- بندهش، ۱۳۹۰: ۱۳۷.

- ۱- هنگامی که فرانک آگاه می‌شود که آوازه گاو برمایه در گیتی پیچیده و ضحاک به آن گاو خواهد تاخت، به سوی مرغزار رفته و به «مرد زنهاردار» از بیم خود می‌گوید و از تصمیم‌اش برای بردن فریدون به البرزکوه هندوستان (۱-۳۳).
- ۲- هنگامی که فریدون به پایتخت ضحاک چیره می‌شود و از شهرناز و ارنواز سراغ ضحاک را می‌گیرد، آنان می‌گویند که او به هندوستان رفته تا آنجا را به جادوستان تبدیل کند (۱-۳۴).
- در داستان زال و رودابه هم یک‌بار از هندوستان یاد می‌شود. هنگامی که منوچهر از دلباختگی زال به رودابه آگاه می‌شود، فرمان می‌دهد که سام به هندوستان لشکر بکشد و کاول و کاخ مهراب را بسوزاند (۱-۳۵). در این داستان نشانه مهم دیگری هست که می‌توان آن را نشان‌دهنده یکی بودن هندوستان با یمن به شمار آورد. سیندخت، هنگام سخن گفتن با مهراب، از نگرانی خود درباره جنبه پنهان تصمیم زال برای ازدواج با رودابه می‌گوید و آن کار را با اقدام فریدون برای به همسری گرفتن دختران شاه یمن (سرو) همسان معرفی می‌کند (۱-۳۶).
- با توجه به این نکته‌ها، این پرسش پیش می‌آید که از نظر جغرافیایی، هندوستان کدام سرزمین بوده که ضحاک در آستانه تاختن فریدون به پایتخت‌اش تلاش می‌کرده که آنجا را به جادوستان تبدیل کند؟ سرزمینی که پس از شکست و به بند کشیده شدن ضحاک، همچنان جایگاه زندگی بازماندگان او (مهراب کاولی) بوده است.
- در متن‌های عصر اسلامی نشانه‌هایی هست که بر اساس آنها تا قرن چهارم قمری (دهم میلادی)، سرزمین‌های شرق ارون‌درود را هندوستان می‌خوانده‌اند. بهروز در تقویم و تاریخ و همچنین مقدمه‌ای که بر قصه سکندر و دارا نوشته، به برخی از این نشانه‌ها اشاره کرده است. به نوشته او، با آنکه در عهد عتیق و سنت‌های کلیسای درباره سرزمینی که آدم در آنجا هبوط کرده چیزی گفته نشده، در قصه‌های عامیانه مردمان حاشیه خلیج فارس و همچنین سنت‌های اسلامی در این باره روایت‌های قابل توجهی دیده می‌شود. به گفته بهروز، بر اساس این روایت‌ها، آدم در جزیره «نود» در هند هبوط کرده است که به نظر او باید در خلیج فارس، نزدیک ساحلی با آب کم‌عمق بوده باشد، چراکه طبق همان روایت‌ها، آدم از هند به مکه می‌رفته و آیین حج را برگزار می‌کرده است.^۱
- به باور بهروز، در نتیجه تغییرهایی که در گذر روزگاران در نام‌های جغرافی پدید آمده، هند اسطوره‌ای - باستانی با هندوستان امروزی این‌همان انگاشته شده است، درحالی‌که، در برخی متن‌های باستانی، نام هند با هندوستان کنونی تطبیق نمی‌کند. ازجمله در عهد عتیق و کتاب‌های مرتبط به آن؛ همچنین، چندین روایت تاریخی مهم از تاریخ‌نگاران یونان باستان و روایت‌های شبه‌تاریخی مربوط به اسکندر. به نوشته او، در عهد عتیق، کتاب اول مکابیان، فصل هشتم، جمله هشتم، نام هند به گونه «هدو» آمده که با هند کنونی قابل تطبیق نیست؛ «لوتر» به هنگام ترجمه عهد عتیق، در این جمله «هند» را «ایونی»^۲ ترجمه کرده است. او با اشاره به اینکه، در کتاب «کفالایا» هم، در شرح مسافرت مانی از هند به پایتخت شاپور یکم و در روایت مربوط به لشکرکشی ژولیانیوس به ایران در زمان شاپور دوم و چندین جای دیگر هم نام هند آمده، تأکید می‌کند که با توجه به محتوای این متن‌ها، «محال است مقصود از» هند یاد شده در آنها هندوستان کنونی بوده باشد، به نظر او تنها جایی که می‌توان با هند یاد شده در این متن‌ها تطبیق داد «خوزستان» امروزی است.^۳
- بهروز به برخی واژه‌های به کار رفته در قرآن هم اشاره کرده که مفسران قرآن، آنها را «کلمات هندی» دانسته‌اند، ولی زبان‌شناسان جدید چون نتوانسته‌اند ریشه آنها را در زبان‌های هندی پیدا کنند، ادعا کرده‌اند که منظور آن مفسران از هندی،

۱- غفاری، اصلان، ۱۳۸۰، قصه سکندر و دارا، تهران: فروهر، چاپ سوم، صص ۷۹ و ۸۰.

۲- ایونی یا ایونیا در دوره باستان به بخشی از غرب ترکیه امروزی (میان خلیج از میر و ماندلیا) گفته می‌شد که کلونی‌نشین مهاجران یونانی به شمار می‌آمده است.

۳- غفاری، ۱۳۸۰: ۸۲ و ۸۳.

حبشی بوده است. بهروز این ادعا را رد کرده و تأکید می‌کند که در عصر نوشته شدن تفسیرهای قرآن، مفسران حبشه را خوب می‌شناخته‌اند^۱ و ممکن نیست آنان واژه «هندی» را به جای «حبشی» استفاده کرده باشند، بدون اینکه به یکسانی حبشه و هند اشاره بکنند. به باور بهروز، در مورد برخی اصطلاح‌های رایج در طب، ریاضی، نجوم، شطرنج و... که آنها را به هند امروزی نسبت می‌دهند هم ابهام‌های همسان با آنچه در مورد واژه‌های هندی خوانده شده قرآن یادآوری کرده وجود دارد. او پس از یادآوری چنین نکته‌هایی، به این نتیجه رسیده که «هند» یا «اند» نه «حبشه» و نه «آریاورتا»^۲ بلکه «خوزستان» امروزی است که امروزه هم در آنجا، جاهایی هست که در نام‌شان «هند» یا «اند» دیده می‌شود.^۳

غفاری هم بحث آغاز شده توسط بهروز را پیگیری کرده و به نشانه‌های دیگری اشاره کرده که نشان‌دهنده یکی بودن هند و خوزستان هستند. به نوشته او، بر اساس آنچه مسعودی در *التنبیه والاشراف* (صص ۳۰۹ و ۳۴۰) و در *مروج الذهب* (صص ۴۲۶ و ۶۷۶) آورده، به هنگام گشوده شدن بصره به دست مسلمانان، این ناحیه هند نامیده می‌شده است. او به آنچه در تفسیر *ابوالفتح رازی* (ص ۴۳۹ و ۴۴۰) آمده نیز اشاره می‌کند که بر اساس آن قابیل هابیل را در بصره کشته است و آدم وقتی به هند رسید، دید قابیل هابیل را کشته است.^۴ به گفته او، در سده‌های نخستین عصر اسلامی، سرزمین‌های شمال غربی خلیج فارس، هند علیا خوانده می‌شد و اهالی بصره، رودخانه مجاور شهر را رود هند می‌نامیده‌اند. طبری هم مانند مسعودی در *تاریخ طبری* (ج ۳، ص ۹۰) از هند خوانده شدن بصره و خوزستان سخن گفته است. غفاری به نام شهرها و روستاهایی در خوزستان که «هند» و «اند» در آنها دیده می‌شود هم اشاره کرده و به عنوان نمونه از هندیجان، اندیمشک، اندوه، هندورابی، اندیکان، اندیکا، وهنده و... یاد کرده است.^۵ او در متن‌های یونانی باستان هم نشانه‌هایی یافته که یکی بودن هند یاد شده در آنها با هندوستان امروزی را زیر سوال می‌برد. به عنوان نمونه به روایتی از کسنفن در *سیروپیدی* (ص ۳۰۸) اشاره کرده که در آن از تلاش‌های دیپلماتیک هند برای میانجیگری میان ماد و آشور گزارش داده شده است. بر اساس این متن، پادشاه ماد در گفت‌وگو با نماینده هند اعلام می‌کند که حاضر است برای حل اختلاف‌هایی که او با پادشاهی آشور دارد، پادشاه هند را به عنوان حکم‌پذیرد تا درباره اختلاف‌های دو کشور حکم عادلانه بدهد. غفاری از تحلیل این گزارش به این نتیجه رسیده که نمی‌توان هند یاد شده در این گزارش را با هندوستان امروزی یکی دانست، چراکه میانجیگری هند میان ماد و آشور، وقتی معنی پیدا می‌کند که اختلاف این دو کشور بر کشور هند تأثیرگذار بوده باشد. بنابراین، باید هند کشوری نزدیک به هر دو کشور بوده باشد.^۶

روایت دیگری هم در کتاب کسنفن توجه غفاری را به خود جلب کرده که در آن هم نشانه‌ای از یکی نبودن هند با هندوستان امروزی دیده می‌شود. به نوشته او، کسنفن از گفتار یکی از کلدانی‌ها گزارش می‌دهد که به گفته او، برخی کلدانی‌ها از عهد بسته شده میان ارامنه و کلدانی‌ها با میانجیگری کورش راضی نخواهند شد، زیرا عادت کرده‌اند که از راه جنگ و غارت زندگی کنند و تأکید می‌کند که این گروه، گاهی به خدمت پادشاه هندی‌ها که در طلا می‌غلطد درمی‌آیند و گاه اجیر آستیاک (شاه ماد) می‌شوند. غفاری در تحلیل این گزارش، تأکید می‌کند: با توجه به اینکه کسنفن با جغرافیای

۱- همو، ص ۸۳.

۲- نام هندوستان امروزی به زبان سانسکریت.

۳- غفاری، ۱۳۸۰: ۸۳ و ۸۴.

۴- همو، ص ۱۳۷.

۵- همو، ص ۱۳۸.

۶- همو.

بین‌النهرین و آسیای صغیر آشنا بوده و گفته‌اند به این سرزمین‌ها سفر کرده بوده، این گزارش او نشان می‌دهد که هند جایی نزدیک ارمنستان، کلد و ماد بوده است.^۱

نکته دیگری که غفاری بدان توجه کرده، روایتی مربوط به لشکرکشی تریانوس، امپراتور روم، به ایران است که در آن وی پس از رسیدن به خلیج فارس، خود را اسکندر ثانی پنداشته، چراکه بر اساس روایت‌های افسانه‌گون مورخان تاریخ جهان‌گشایی سردار مقدونی، وی تا هند پیش رفته بوده؛ تریانوس نیز با رسیدن به خوزستان (هند) خود را همسان اسکندر معرفی کرده است.^۲

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان هندوستان اساطیری را سرزمین‌های دو سوی ارون‌رود به شمار آورد، اما دشت سواران نیزه‌گزار از نظر جغرافیایی کدام سرزمین بوده است؟ با توجه به آنچه در داستان زال و رودابه آمده، هندوستان سرزمینی بوده در نزدیکی کشوری که سام پادشاه آن بوده است. نکته درخور توجه اینکه، در شاهنامه، سام تنها پهلوانی است که لقب «سوار» دارد^۳، می‌توان این پاژنام را اشاره‌ای به پادشاهی او بر دشت سواران نیزه‌گزار به شمار آورد. از سوی دیگر، سام لقب دیگری دارد که باز او را با خوزستان امروزی مرتبط می‌کند و آن پاژنام «یل» است.^۴ اگر «یل» را با «ال»، نام خدایان تازی دارای ارتباط بدانیم، از این جنبه هم سام با خوزستان یا ایلام کهن مرتبط می‌شود.

به نظر هینتس می‌توان مفهوم «هل - ت - آم - تی» یا «هل - تمپت» را که ایلامی‌ها به‌عنوان نام یا صفت کشور خود، در لوحه‌های نوشته شده با خط میخی به کار برده‌اند، با توجه به اینکه «هل» «سرزمین» ترجمه شده و «تمپت» «سرور»؛ «سرزمین سرور» یا «سرزمین خداوند» معنی کرد.^۵

به نوشته زرین‌کوب^۶، بر اساس لوحه‌هایی که در کاوش‌های باستان‌شناختی یافت شده‌اند، ایلامی‌ها در لوحه‌ها، نام سرزمینشان را هلمتمی (Haltamti) یا هتمتی (Hatamti) نوشته‌اند. سومری‌ها نام سرزمین ایلامی‌ها را به گونه NIM یا NIM.KI می‌نوشته‌اند؛ اکدی‌ها هم نام این سرزمین را به گونه Elamtu^۷ برگردانده بوده‌اند. زرین‌کوب تأکید می‌کند که تنها یکی از معنی‌های NIM در زبان سومری «بلند/مرتفع» بوده که معادل اکدی آن، یعنی elū(m)، با «علی - یعلو» در عربی هم‌ریشه است، به معنی «بلند بودن»؛ در نتیجه برخی از پژوهش‌گران واژه‌های elam(ma) در سومری و elamtu در اکدی را برگرفته از واژه elū در اکدی و سامی دانسته‌اند و آن را «عیلام» نوشته‌اند، به معنی «سرزمین بلند/مرتفع»، اما به گفته وی، نکته قابل توجه اینکه، در زبان سومری، حرف و تلفظ «ع» وجود نداشته و فعل elū در اکدی نیز بدون «ع» نوشته شده است. از این رو، وی نتیجه می‌گیرد که elam(ma) و elamtu از فعل elū (= علی - یعلو) مشتق نشده باشد، بلکه این واژه‌ها ریخت‌های بین‌النهرینی از واژه ایلامی «هلمتمی» یا «هتمتی» بوده باشند.^۸

۱- همو، ص ۱۳۹.

۲- همو، ص ۱۴۰.

۳- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۶۵، ۵۶؛ ص ۱۷۴، ۱۶۶؛ ص ۱۹۸، ۵۰۸؛ ص ۲۰۵، ۶۱۰؛ ص ۲۱۸، ۸۰۳؛ ص ۲۲۲، ۸۵۵ و ۸۶۱؛ ص ۲۲۸، ۹۴۸؛ ص ۲۴۵، ۱۱۸۱؛ ص ۲۸۵، ۹؛ ص ۲۸۷، ۳۴؛ ص ۲۸۸، ۴۸؛ ص ۲۹۹، ۲۰۸؛ ص ۳۱۰، ۳۶۸.

۴- همو، ص ۱۳۸، ۷۹۲؛ ص ۱۶۴، ۵۰؛ ص ۱۶۵، ۵۲؛ ص ۱۷۱، ۱۳۰ و ۱۳۱؛ ص ۲۱۸، ۸۰۰؛ ص ۲۳۹، ۱۱۹۸؛ ص ۲۴۱، ۱۱۲۲؛ ص ۲۴۴، ۱۱۷۲؛ ص ۲۷۱، ۱۵۲۰ و ۱۵۳۴؛ ص ۲۷۲، ۱۵۳۷؛ ص ۲۸۷، ۳۱.

۵- هینتس، والتر، ۱۳۸۸، *دنیای گمشده عیلام*، ترجمه فیروز فیروزنیا، ویرایش روزبه زرین‌کوب، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، صص ۱۰ و ۱۱.

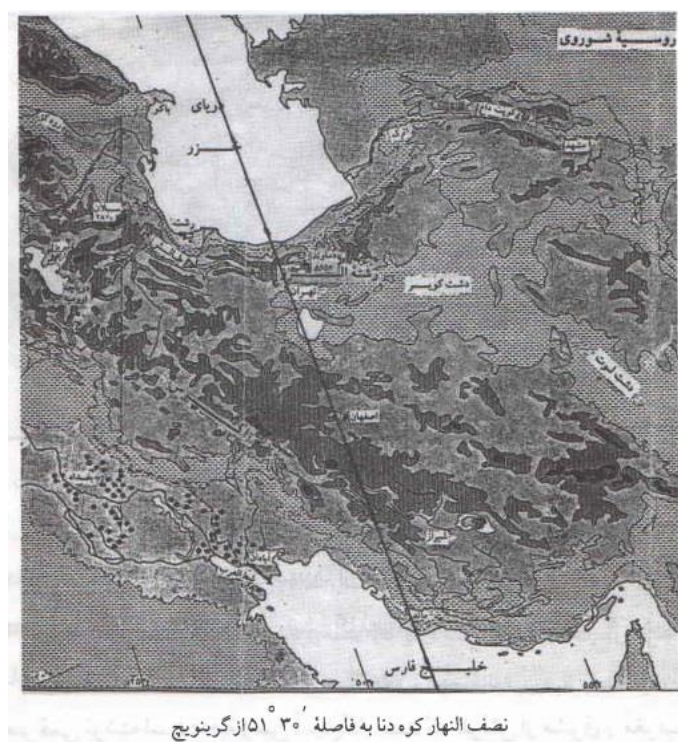
۶- روزبه زرین‌کوب، ویراستار علمی کتاب والتر هینتس: *دنیای گمشده عیلام*.

۷- پاتس به نقل از Quintana شکل اکدی این نام یا صفت را به گونه KUR elammatum نوشته است (پاتس، دنیل تی، ۱۳۹۱، *باستان‌شناسی ایلام*، ترجمه زهرا باستی، تهران: سمت، چاپ چهارم، ص ۱۴).

۸- هینتس، ۱۳۸۸، صص دوازده و سیزده (سخن ویراستار علمی).

اگر نام کهن ایلام را که «سرزمین خدا» ترجمه شده را با نام کهن خدایان تازی، یعنی «ال» مرتبط بدانیم، می‌توان سرزمین ایلام را خاستگاه «الپرستی» به شمار آورد؛ همان‌گونه که پیش‌تر در زیرگفتار «مرداس» اشاره شد، از آنجا که می‌توان مرداس را نامی نمادین برای پیدایش و رواج «الپرستی» به شمار آورد، پس خاستگاه او، یعنی دشت سواران نیزه‌گزار هم سرزمین کهن ایلام خواهد بود.

نکته درخور توجه دیگر در ارتباط با سرزمین سام و خاندان او این است که آنها پادشاهان نیمروز خوانده شده‌اند که گویا زاوول، زاوولستان و سیستان بخش‌هایی از آن بوده‌اند. برای روشن‌تر شدن موقعیت جغرافیایی سرزمین زیر فرمان سام و خاندانش، لازم است جایگاه جغرافیایی نیمروز اساطیری هم روشن شود. به باور پژوهش‌گران، این نام برگرفته از دانش زمین‌شناسی ایرانیان باستان بوده و خطی فرضی را نشان می‌دهد که خشکی‌های جهان را به دو قسمت مساوی تقسیم می‌کرده است. اخوان زنجانی برای شناسایی خط نیمروز (نصف‌النهار) کهن ایرانیان، به داده‌های موجود در متن‌های عصر اسلامی توجه کرده است. به نوشته وی، در زمان مقدسی میانه جهان هنوز فراموش نشده بود، چراکه وی درباره اینکه میانه جهان در فارس است سخن گفته و نوشته که: «در کازرون گنبدی است به طرف گردنه، مجوسان پندارند که میانه جهان است و جشنی سالانه دارد.»^۱ به باور اخوان زنجانی، اگر بخواهیم جای این گنبد را بنا بر گفته مقدسی (ج ۱، ص ۶۴) مشخص کنیم، باید گفت: این گنبد که در طرف گردنه بود و مجوسان آن را میانه جهان می‌دانستند، پس از دریز واقع بوده است. دریز را در نقشه‌های امروزی «دریس» می‌نویسند که در نزدیکی شهر بیشابور است. به باور وی، شاید جای این گنبد در زمان ساسانیان، در نزدیکی فتح‌آباد امروزی بوده که تقریباً در ۲۶° ۵۱' از گرینویچ واقع شده و تقریباً با نصف‌النهار شهرهای تهران، اصفهان و بیشابور یکی است^۲ (نک: تصویر شماره ۱۳).



تصویر شماره ۱۳: نصف‌النهار تعیین‌کننده نیمروز اساطیری
(مأخذ: اخوان زنجانی، ۱۳۸۴، رصد و تاریخ‌گذاری در ایران، ص ۱۴)

۱- به نوشته اخوان، اصطخری فاصله «از کازرون تا دریز چهار فرسنگ و از دریز تا سر عقبه (که همان گردنه است) چهار فرسنگ و از سر گریوه تا تَوَج - شهری است - چهار فرسنگ» ثبت کرده است.

۲- آنچه این نصف‌النهار را در رابطه با اسطوره ضحاک مهم می‌کند، قرار گرفتن دو قله پُرآوازه ایران، یعنی «دماوند» و «دنا» بر روی آن است. اخوان زنجانی کوه دنا (دما) را جایگاه به بند کشیده شدن ضحاک معرفی کرده است.

اخوان زنجانی به ترجمه محاسن اصفهان نیز اشاره کرده که در آن «اصفهان موازی وسط کره خاکی» معرفی شده؛ همچنین، در آن نوشته ابوحاتم سیستانی بازگو شده که به گفته او «اصفهان ناف عراق است»^۱. او با اشاره به نوشته «قبة زمین آن جایگاه است که طولش از مشرق و مغرب راست نود درجه بود» از ابونصر قمی، می‌گوید که نود درجه از شرق و نود درجه از غرب به حساب ایرانیان، برابر با ۳۰° ۵۱ از گرینویچ و مساوی است با نصف‌النهار تهران^۲.

به نظر اخوان زنجانی، به این نقطه یا قبه در فارس که به گفته مقدسی میانه جهان بوده است، در جغرافیای بطلمیوس هم اشاره شده است. به نوشته او، بطلمیوس در کتاب خود نوشته که: میانه جهان، یعنی نصف‌النهار ۹۰° از شرق و ۹۰° از غرب، از ایران از کنار کوه دما و از غرب پرسپولیس، در سرزمین فارس و از شرق اکباتان می‌گذرد. همچنین وی از نقشه جهان‌نمای بطلمیوس یاد می‌کند که در آن این نصف‌النهار از میانه خلیج فارس تا میانه دریای کاسپین کشیده شده است. او تأکید می‌کند که بی‌گمان، نوشته و نقشه بطلمیوس پیشینه بسیار قدیم‌تری داشته است^۳.

اگر دیدگاه اخوان زنجانی را درست بدانیم، نیمروز کهن، شامل سرزمین‌های دو سوی نصف‌النهار بوده‌اند که از فارس امروزی می‌گذرد. بنابراین، کشور سام و خاندان او شامل هندوستان و دشت سواران نیزه‌گزار (ایلام) در غرب خط نیمروز و زاوستان و سیستان در شرق‌اش، بوده است.

※

گذشته از عناصری که مطرح شدند، اسطوره ضحاک عناصر پژوهیده نشده‌ای دارد که با آشکار شدن مفهوم آغازینشان می‌توان درک بهتری از چیستی و کارکرد کهن این اسطوره به دست آورد. عناصری از این داستان که هنوز پژوهشی برای گشودن راز چیستی آنها انجام نشده، عبارتند از:

- ۱) مفهوم «چاه» که اهریمن برای نابود کردن مرداس بر سر راه او کند؛ ۲) مفهوم یا کجا بودن «کرند» قربانگاه ضحاک؛
- ۳) مفهوم «سُفت» که با بوسیده شدنش از سوی اهریمن، مار بر دوش ضحاک رُست؛ ۴) مفهوم «سوورای» که ضحاک با دمیدن در آن، زن‌ها و اسب‌های برتر را به دام خود می‌کشید؛ ۵) مفهوم «وارونه‌خویی» ضحاک؛ ۶) مفهوم «خانه بیستون» ضحاک؛ ۷) مفهوم «دو بهره به روی زین بودن» ضحاک؛ ۸) مفهوم «بیوراسب بودن» ضحاک؛ ۹) مفهوم «راز با مادر بودن» پدرکش بودن ضحاک؛ ۱۰) مفهوم «تخت عاج» و «تاج پیروزه» ضحاک؛ ۱۱) مفهوم «تازی بودن» ضحاک؛ ۱۲) مفهوم «دهاک» در واژه مرکب «اژی‌دهاک»؛ ۱۳) مفهوم «سر به ماه کشیدن» فریدون؛ ۱۴) چیستی یا کجا بودن «البرزکوه»؛ ۱۵) کیستی «مرد دینی» ساکن البرزکوه؛ ۱۶) مفهوم «مرغزار»، «کوه» و «دشت»؛ ۱۷) مفهوم «پایین آمدن از کوه به دشت»؛ ۱۸) مفهوم یا کجا بودن «وَرَن»؛ نیایشگاه فریدون؛ ۱۹) مفهوم نام‌های فرانک، کاوه، آبتین، کتایون (کیانوش)، برمابه؛ ۲۰) مفهوم «سر به خورشید بردن» فریدون؛ ۲۱) مفهوم «سنگ» رها شده از کوه، توسط برادران فریدون، برای کشتن او؛ ۲۲) مفهوم «رُستن کوه آهن» میان کاوه دادخواه و ضحاک؛ ۲۳) مفهوم «آب‌تنی کردن ضحاک در آبن» پُر شده از خون؛ ۲۴) کجا بودن «جادوستان»؛ ۲۵) مفهوم «کوه دماوند»؛ ۲۶) مفهوم «به بند کشیده شدن» ضحاک؛ ۲۷) مفهوم «غار»؛ جایگاه به بند کشیده شدن ضحاک.

۳) بُن‌مایه‌های اسطوره‌ای داستان

برخی باورها و داستان برخی رویدادها در فرهنگ مردمان روزگاران باستان از آنچنان جایگاه مهمی برخوردار بوده که به شگردهای گوناگون از آنها پاسداری شده تا در توفان‌های فرهنگی - اجتماعی ویرانگر نابود و در گذر زمان فراموش

۱- اخوان زنجانی، جلیل، ۱۳۸۴، رصد و تاریخ‌گذاری در ایران، تهران: بهمن برنا، صص ۹ و ۱۰.

۲- همو، صص ۱۳ و ۱۴.

۳- همو، ص ۱۲.

نشوند. باورها و داستان‌هایی که بنیان پدیداری فرهنگ‌های گوناگون بوده‌اند و پویایی، زاینده‌گی، پایداری و ماندگاری فرهنگ و حتی تمدن برآمده از آن وابسته به آنها بوده است. چنین باورها و داستان‌هایی، بُن‌مایه‌هایی هستند که همانند آجرهایی کوره‌دیده، در ساختن اسطوره‌ها به کار گرفته شده‌اند، که خود، بنیان فرهنگ به شمار می‌روند. هرگاه فرهنگ به اندازه‌ای پیشرفت می‌کرد که بتواند تمدنی متمایز بسازد، تمدن ساخته شده به نوبه خود بستر شکوفایی و باروری بیش از پیش آن فرهنگ را فراهم می‌کرده، اما گاه فرهنگ، در پی تاخت و تازهای بیگانگان، شورش‌های درونی یا فرسودگی ناشی از گذر روزگاران و پدیداری سنت‌های بازدارنده نوآوری، دچار ویرانی، ایستایی یا ناباروری می‌شده است. در چنین بزنگاه‌هایی، فرهیختگان و فرزندگان فرهنگ‌پرور، اسطوره‌ها را برای بازسازی فرهنگ، گاه با ساختار و نمایی نو به کار می‌گرفته‌اند و در این بازسازی، آجرهای تازه‌ای در کنار آجرهای کهن به کار گرفته می‌شد تا سازه‌ای متناسب با نیازها و شرایط زمانی - مکانی ساخته شود. بدین گونه، در روند دگرگونی‌های فرهنگی - اجتماعی، اسطوره‌ها در قالب‌های نوین افسانه، حماسه، ادبیات غنایی و فولکلوریک بازگو شده‌اند و بسیاری آنچنان در لایه‌های گوناگون پیچیده شده‌اند که شناسایی هسته نخستین آنها دشوار و گاه ناممکن می‌نماید.

اسطوره ضحاک در میان اسطوره‌های ایرانی ویژگی‌های متمایزکننده‌ای دارد که یکی از آنها، ترکیب بُن‌مایه‌های گوناگون اسطوره‌های کهن‌تر با بُن‌مایه‌هایی تازه، برای ساختن اسطوره‌ای نو است. این بُن‌مایه‌ها را می‌توان به گونه ذیل برشمرد:

- ستیز دو گوهر آغازین: بیرون آمدن اهریمن از جهان تاریکی و تازش به آفریده‌های سپنتایی و کشتن گاو یکتاآفریده و کیومرث (فاتر رفتن فرمانروایی ضحاک از بابل، تازش او به ایران‌زمین و کشتن جمشید و گاو برمایه).
- پدرکشی: دریده شدن شکم زروان توسط اهریمن برای رسیدن به جانشینی او (همدستی ضحاک با اهریمن برای کشتن مرداس و نشستن بر تخت فرمانروایی).
- درآمیختن با دیو و پری: واداشته شدن مردی به آمیزش با پری و زنی به آمیزش با دیو، از سوی ضحاک.
- برخورداری ازدها از نیروهای جادویی: جادوگر بودن ضحاک.
- فره‌مندی پهلوان ازدهاکش: پیوستن یکی از سه فره جمشید به فریدون.
- آگاهی ازدها از زایش پهلوان و تلاش برای کشتن نوزاد: خواب دیدن ضحاک و تلاش برای یافتن و کشتن فریدون.
- دور شدن پهلوان از جامعه برای بالندگی و رازآموزی؛ سپس بازگشت به جامعه برای جنگ با ازدها: سپرده شدن فریدون به نگهبان مرغزار و مرد دینی ساکن البرزکوه و فرود آمدن او از کوه به دشت، برای آگاهی از پیشینه - تبارش و سپس نبرد با ضحاک.
- گرزدار بودن پهلوان ازدهاکش: فریدون دارنده گرز گاوسار.
- از آب گذشتن پهلوان: از ارون‌درو گذشتن فریدون.
- سه گانه‌های تکرارشونده^۱.
- به بند کشیده شدن ازدها به دست پهلوان و پدیداری باروری: در بند شدن ضحاک به دست فریدون^۲ و باروری شهرناز و ارنواز^۳.

۱- به سه گانه‌های داستان فریدون در گفتار «فریدون» اشاره کرده‌ام.

۲- برخی پژوهش‌گران، از جمله مری‌بویس، باور دارند که نشانه‌های زبان‌شناختی در متن‌های کهن، نشان‌دهنده کشته شدن ضحاک به دست فریدون است که در متن‌های متأخر، داستان دربند شدن او جایگزین داستان کهن‌تر شده است. اما با توجه به اسطوره زندانی شدن اهریمن در زیر زمین توسط مینوی آسمان و فروهرهای مردمان، به نظر می‌رسد که روایت شاهنامه اصیل‌تر است.

۳- از آنجاکه این بُن‌مایه‌ها ریزساختارهای داستان را می‌سازند، در اینجا تنها بدان‌ها اشاره کرده‌ام؛ در فصل دوم، گفتار «آمیزش بُن‌مایه‌های کهن»، پدیدارشناسی آنها را به عنوان بخشی از ساختار اسطوره ضحاک مورد توجه قرار خواهم داد.

۴) روند رویدادهای داستان

اسطوره ضحاک، داستانی زیبا است که بدون هیچ تردیدی، می‌توان آن را هماهنگ‌ترین، منسجم‌ترین و منطقی‌ترین داستان اسطوره‌ای - حماسی ایران به شمار آورد، چراکه آغاز، روند و انجامی روشن و پیوسته دارد. با وجود اینکه در این داستان، دگرگونی اسطوره - افسانه به حماسه به اوج رسیده و فردوسی استادانه از شگردهای داستان‌پردازی غنایی بهره‌ها برده، توانمندی خداوندگار سخن فارسی، بسیاری از نشانه‌های رازگشای جنبه اسطوره‌ای داستان را حفظ کرده است. در این داستان، حلقه‌های مستقل رویدادها که هر یک داستان کوتاه کاملی به نظر می‌رسند، آنچنان به هم پیوسته‌اند که زنجیره‌ای استوار پدید آورده‌اند تا در روندی منطقی، آغاز داستان را به انجام آن پیوند بدهند. این حلقه‌ها در چارچوب فرضیه‌ای که مطرح شد، بیان نمادین - اسطوره‌ای یکی از رویدادهای فرهنگی - اجتماعی روزگاران کهن است که به گونه داستانی شیرین و آراسته با آرایه‌های افسانه‌ای، حماسی و ادبی بازگو شده. این رویدادها را می‌توان به گونه ذیل تیتربندی و جداگانه به گونه‌ای دگرگونه بازگو کرد:

- ناسپاس شدن جمشید

داستان ضحاک به گونه ناگهانی آغاز نمی‌شود، بلکه بخش پایانی داستان جمشید، پیش‌درآمدی است برای آغاز آن. اگر بر اساس آنچه پیش‌تر گفته شد، جمشید را نمادی برای سخن گفتن از پیدایش، رواج و انحطاط پوریوت‌کشی بدانیم، ناسپاس شدن وی هم به این معنی خواهد بود که پیروان نخستین کیش ایرانی، به اندازه‌ای سرگرم توسعه تمدن شده‌اند که از پرورش فرهنگ بازمانده‌اند. با اینکه در آغاز داستان جمشید، او که خود را شهریار - موبد می‌خواند و یکی از خویشکاری‌هایش را پرورش فرهنگ، یعنی کوتاه کردن دست بدان از بدی و راهنمایی روان به سوی روشنی^۱ اعلام می‌کند، اما در ادامه داستان تنها از توسعه تمدن سخن گفته می‌شود تا جایی که او ناسپاسی آشکار می‌کند. به این معنی که هرچند توجه به توسعه تمدن، تمدنی درخشان پدید می‌آورد، نتیجه بی‌توجهی به پرورش فرهنگ، ایجاد خودبزرگ‌بینی و امتیازخواهی در فرمانرویان از سویی و خاموشی، انفعال و ترس موبدان (برخورداران از دانش و بینش) از قدرت‌مندان از سوی دیگر، جامعه را پُر از گفت‌وگو کرده و روزگار جمشید به تیرگی می‌گراید (۵-۱).

- هم‌پیمانی ضحاک با اهریمن برای کشتن پدرش

علاوه بر پیوستگی آغاز داستان ضحاک با پایان داستان جمشید، شخصیت‌پردازی ضحاک هم با پیش‌درآمد توصیف منش و روش پدر او آغاز شده است که خود، داستان کوتاه مستقلی است. پسری با اهریمن هم‌پیمان می‌شود و با وجود آگاهی از نادرستی کارش، برای رسیدن به قدرت، با اهریمن همراهی و همدستی پیش می‌گیرد تا او پدرش را بکشد (۷-۱). به این معنی که چون ال‌پرستی‌های نخستین، کارایی لازم برای تأمین خواسته‌های اهریمن را نداشته‌اند، اهریمن با دین‌مردان تازی هم‌پیمان می‌شود تا دین تازه‌ای بر بنیان ال‌پرستی، اما با نوآوری‌های سه‌گانه (قربانی انسان، دار، تازیانه) پدیدار و جایگزین ال‌پرستی‌های رنگانگ پیشین شود.

- کشته شدن مرداس

با به شمار آوردن مرداس به عنوان نماد مردمانی از هزاره جمشید، با خاستگاه ایلامی که در فضای فرهنگی - اجتماعی دوگانه برآمده از باور به بنیاد استوار بر دوئنی جهان می‌زیسته‌اند، می‌توان این نام را نمادی از مردمانی به شمار آورد که در آن روزگاران، سوی تاریک را برتر به شمار آورده و دین‌های ابتدایی را پدید آورده‌اند؛ دین‌هایی که در نهایت به پیدایش ال‌پرستی‌های رنگارنگ انجامیده است. از آنجاکه ال‌ها خاستگاه و ماهیت همسانی دارند، بی‌گمان آیین‌های ال‌پرستی نیز

همسان بوده‌اند؛ آیین‌هایی که شب‌ها در تاریکی برگزار می‌شده‌اند. در پاسخ به این پرسش که الپرستی آغازین چه وضعی داشته که دشمنی اهریمن را برانگیخته؟ می‌توان گفت که در الپرستی‌های آغازین، هر شهری «ال»ی را برتر از دیگر «ال»ها به شمار می‌آورد و دیگر شهرهای الپرست را دشمن می‌پنداشت. بدین‌روی، جنگ‌های پی‌درپی میان تازیان میان‌رودان و ایلام درمی‌گرفت؛ با وجود این، زندگی‌گرایی سومری - ایلامی بر ستیزه‌جویی دین‌مدارانه می‌چربیده و گرایش به حل و فصل اختلاف‌ها از راه دیپلماتیک بر جنگ ترجیح داده می‌شده؛ از این‌رو، آن تعامل‌های زیاد و تقابل‌های گاه‌به‌گاه هدف اهریمن را (تهی ساختن جهان از مردم) تأمین نمی‌کرده است. در پایان روزگار مرداس، با افزایش پیوندهای دین‌مردان تازی با اهریمن، کار به جایی می‌رسد که آنان با اهریمن هم‌پیمان می‌شوند تا به قدرت برتر دست پیدا کنند. در پی این هم‌پیمانی، اهریمن، الپرستی‌های آغازین (مرداس) را از راه فروافکندن در چاه، به جهان تاریکی بازمی‌گرداند^۱ تا دین نهادینه شده و استوار بر سه رکن قربانی انسانی، دار و تازیانه جایگزین آنها گردد (۳۷-۱).

- دگرگونی شخصیت ضحاک از سوی اهریمن پنهان در پوشش خوالیگر

با پذیرش درستی باورهای کهن دربارهٔ سه‌گانگی وجودی انسان، پیکر و کالبد، ابزارهای تکاملی فروهر در زندگی گیتیایی خواهند بود که پیوستگی آنها زمینهٔ مناسبی برای تکاپوها، کنش‌ها و واکنش‌های مردم در گیتی را فراهم می‌کند. ویژگی‌ها و حالت‌های هریک از این دو ابزار، بر ماهیت و کارکرد دیگری تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین، رفتارهای شخصی و اجتماعی مردمان، ساختار و کارکرد روان آنان را دگرگون می‌سازد. یکی از آموزه‌های پوریوت‌کیشی تأکید بر گیاه‌خواری بوده^۲؛ درحالی‌که، یکی از آیین‌های الپرستی‌های آغازین، قربانی خونین جانوران، سوزاندن پیکر قربانی و خوردن از گوشت در آتش نهاده شدهٔ قربانی، توسط دین‌مرد برگزارکنندهٔ قربانی بوده است^۳. افزایش گوشت‌خواری آیینی به نیرومندتر شدن قدرت‌های جادویی - اهریمنی ضحاک کمک می‌کند و به قربانی انسانی یا آدم‌خواری می‌انجامد (۳۸-۱).

- گرفتار شدن ضحاک با مارهای اهریمنی

یکی از مفهوم‌های نمادین مار در اسطوره‌ها، مرگ است. در اسطورهٔ ضحاک، اهریمن پس از تغییر شخصیت هم‌پیمان خود از راه واداشتن‌اش به گوشت‌خواری، او را به مرحله‌ای از دیوانگی (پیوستگی به دیوها) می‌رساند که تنها چارهٔ تسکین دردهای روانی‌اش، برگزاری آیین قربانی انسانی بوده است (۳۹-۱). به سخن دیگر، جادوگران جادوی سیاه که هم‌پیمان دیوها می‌شده‌اند، برای برخورداری از نیروهای جادویی و رهایی از درد و رنج ناشی از نزدیکی با نیروهای ویرانگر دیوها، چاره‌ای نداشته‌اند بجز برگزاری آیین‌های دینی؛ هرچه دیوانگی ایشان بیشتر می‌شده، به برگزاری آیین‌های خشن‌تری نیازمند می‌شده‌اند. بدین‌روی، مارهای دوش ضحاک او را وادار به آدم‌خواری آیینی می‌کرده‌اند. این نمادپردازی بی‌مانند، پرسشی برمی‌انگیزد که تنها روشن‌بینان برایش پاسخ دارند. اگر آنچه پیش‌تر دربارهٔ ساختار فرضی کالبد اثری گفته شد را درست بپنداریم، بنا به گفتهٔ روشن‌بینان برخی مکتب‌های عرفانی، کسانی که از دو راه جادوی سفید (دانش - عرفان) یا جادوی سیاه، به پایهٔ هفتم پیشرفت - پسرفت روانی می‌رسند، برای برخورداری از بیشترین توانایی برای دریافت دانش - سوف^۴، می‌توانند

۱- در پایان تاریخ اساطیری ایران هم، سوشیانس «دیو بدعت» آخرین جلوهٔ اهریمن در زمین را از همان سوراخی که اهریمن کنده و از آن به روی زمین آمده بود، به دوزخ بازمی‌گرداند (مینوی خرد، ۱۳۹۷: ۸۰، تعلیقات).

۲- دینکرد ششم، ۱۳۹۴: ۲۰۲. آن آموزهٔ کهن چنین است: «ایشان [پوریوت‌کیشان] این را نیز این‌گونه می‌پنداشتند که: گیاه‌خوار باشید، شما مردمان، تا دیرزی باشید؛ از تن گوسپندان بهره‌یزید، چه آمار (= حساب و کتاب) بسیار دارد...».

۳- در شاهنامه، زمان ضحاک روزگار افزایش یافتن گوشت‌خواری معرفی شده که پیش از آن خورش از کشتنی کم بوده (فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۹، ب ۱۳۱)؛ بنا بر اوستا (یسنه، هات ۳۲، بند ۸) جمشید به خاطر خوردن گوشت، گناهکار معرفی می‌شود.

۴- «سوف» شبه‌دانشی است که از سوی خدایان (دیوها) به کسان برگزیده داده می‌شده و می‌شود؛ مهم‌ترین تفاوت سوف با دانش آن است که داده‌های دانشی را می‌توان به پرسش گرفت و با گردآوری شواهد و ارائهٔ استدلال نادرستی آن را اعلام کرد، اما سوف دریافت شده از طریق الهام و وحی را نمی‌توان به پرسش گرفت و باید بی‌چون و چرا به درستی آن ایمان آورد و درستی آن را به شگردهای مختلف توجیه کرد، حتی اگر ناسازگاریشان با دانش و خرد آشکار شده باشد.

کارکرد چاکراهای پنجم و ششم خود را تغییر دهند تا کارکردی همسان چاکرای هفتم پیدا کنند. چنین کاری، ساختار کالبد روانی آنان را دگرگون می‌کند. در کسانی که از راه جادوی سفید به پیشرفت تبدیل چاکراهای پنجم و ششم به دروازه‌های هشتم و نهم جادویی دست پیدا می‌کنند، کالبد اثیری ایشان همانند شاهینی با دو بال گشوده دیده می‌شود، اما جادوگرانی که با برگزاری آیین‌های دینی دچار پسرفت می‌شوند؛ دگرگونی چاکراهای پنجم و ششم آنان به گشوده شدن دروازه‌های هشتم و نهم جادوی سیاه می‌انجامد و کالبد تیره‌روان ایشان، شکلی همانند گرز سه‌سر (میانی بزرگ و دو تای دیگر کوچک) پیدا می‌کند.^۱ اگر این ادعاهای مکتب‌های عرفانی را بپذیریم، می‌توان گفت که نماد مرد ماردوش با الگوگیری از شکل کالبد روانی جادوگر - دین‌مردان هزاره ضحاک، ساخته شده است.

- به سر رسیدن روزگار پادشاهی جمشید

هنگامی که زیاده‌روی پوریوت‌کیشان در زمینه توجه به توسعه تمدن و فراموش شدن اهمیت پرورش فرهنگ، کار را به جایی رساند که موبد - شهریاران، موبدی به کنار گذاشته و به خاطر دستاوردهای کارکرد شهریاری (توسعه تمدن) امتیازخواهی پیش گرفتند و جهان را پُرگفت‌وگو کردند، شورش و جنگ در ایران‌زمین پدیدار شد، چراکه در هر سویی از کشور موبد - شهریاری امتیازخواهی می‌کرد و خود را خسرو می‌خواند. چنین خسروانی که هر یک سپاه آراسته و بر طبل جنگ می‌کوبیدند، برای برخورداری از توان جنگی ضحاک (شاه - دین‌مردان بین‌النهرین) به سوی تازیان می‌شتافتند تا با اژدها هم‌پیمان شوند. بدین‌گونه هزاره پادشاهی جمشید به پایان رسید (۶-۱).

- کشتار روزانه دو جوان به سفارش اهریمن پنهان در پوشش پزشک

خویشکاری پزشک، شناسایی بیماری و چاره‌اندیشی برای درمان آن است. هنگامی که در یک جامعه، دین جای دانش را می‌گیرد، دین‌مردان مدعی درمانگری هم جای پزشکان را می‌گیرند تا از راه جادو (پیوستگی با دیوها) برای درمان بیماری چاره‌جویی کنند. از این‌رو، با پدیداری بیماری درمان‌ناپذیر برآمده از برقراری نزدیک‌ترین پیوند ممکن با اهریمن (بوسه زدن اهریمن به جایی که تنها جفت مردان مجاز به بوسیدن‌اش بوده) در روزگار پدیداری دین نو در میان تازیان، اهریمن پنهان در پوشش پزشک، برگزاری آیینی نو را تنها راه درمان آن درد بی‌درمان اعلام می‌کند (۸-۱). می‌توان این درد را دیوانگی برآمده از آلودگی شاه - دین‌مردان تازی به آمیزش جنسی با دیوها به شمار آورد که آنان را به دیوهایی ددمنش، زندگی‌ستیز و مردم‌خوار تبدیل می‌کرده است.

- نجات یافتن روزانه یکی از جوانان از سوی خوالیگران ضحاک

از آنجاکه پیوند با دیوها برای مردمان سپنتایی آزاردهنده و ویرانگر است، چنین پیوندی به هر دلیلی که پدید آمده باشد، برای هیچ‌کس خوشایند نیست، اما گرفتار شدن در چرخه‌های ذهنی و فعال شدن چاکرای چهارم (دل) در اثر نزدیک شدن دیوها به مردم یا مردم به دیوها، تقویت روزافزون دین (پیوند روانی مردم با دیو) را در پی می‌آورد. از این‌رو، دین‌داران با وجود آزرده‌گی و داشتن حس ناخوشایند، با خودفریبی به راه خود ادامه می‌دهند، بدان امید که در پایان شب سیاه زندگیشان به سپیدی روزی خوش برسند. برخی نیز که از پیوند خودخواسته یا ناخواسته فراتر رفته و با دیوها هم‌پیمان می‌شوند؛ بدین ترتیب اگر هم بخواهند به پیوستگی خود با دیوها پایان بدهند، نمی‌توانند. چراکه، بیرون آمدن از پیمان یا شکستن آن

۱- نکته قابل توجه اینکه در متن‌های باستانی، همان‌گونه که بدترین انسان اساطیری (ضحاک) سه‌سه و شش‌چشم توصیف شده، بهترین انسان اساطیری (سوشیانس) هم دارای شش چشم است و درخشان چون خورشید (مینوی خرد، ۱۳۹۷: ۸۰، تعلیقات).

پیامدهای روانی ویرانگری دارد که هرکسی توانایی مواجه شدن با آنها و از سر گذراندنشان را ندارد. بنابراین، کم پیش می‌آید که دین‌داری بر باورهای دینی بشورد یا بر آن شود که آیین‌های آزاردهنده و ویرانگر دین را برگزار نکند یا به گونه‌ای دگرگون کند که آزاردهندگی آنها کاهش پیدا کند، اما همواره در جامعه دینی، نوآورانی بوده‌اند که دور از چشم شاه - دین‌مردان دارای قدرت اجتماعی - سیاسی پیدا و پنهان، با ایجاد فرقه‌هایی با باورها و آیین‌های دگرگون‌شده، از گزندگی و زندگی‌ستیزی آیین‌های دینی می‌کاسته‌اند. در داستان ضحاک، ارماتیل و گرماتیل نمادهایی هستند برای سخن گفتن از دین‌مردان نواندیش و بنیان‌گذار فرقه‌هایی از دین تازی که تلاش می‌کرده‌اند که در برگزاری آیین قربانی انسانی، دگرگونی‌هایی پدید آورند. گروندگان به این فرقه‌ها، برای دور ماندن از چنگ روزبانان و تازیانه ضحاک، از آبادی‌های زیر سلطه شاه - دین‌مردان دور می‌شده و زندگی شبانی پیش می‌گرفته‌اند (۴۰-۱).

- دژپادشاهی ضحاک

دین استوار بر سه رکن مردم‌آزار، شرایط فرهنگی - اجتماعی سرزمین‌های جمشیدی فروافتاده به زیر سلطه تازیان را دگرگون کرد. در جامعه‌ای که پیش‌تر، فرزندان راهنمای مردمان بودند، کردار فرزندان نماند، چراکه دیوانگان فرمانروا شده فرزاندگی را برنمی‌تاییدند. جادوگری برآمده از پذیرش بندگی دیوها هم جای هنر برآمده از پرورش توانمندی‌ها از راه سخت‌کوشی را گرفت. در چنان جامعه‌ای، راستی خریداری نداشت و گزند برآمده از بدکارگی بدکارگان آشکار بود و مردمان از بیم آزار دیوها (جادوگران) از نیکی جز به راز یارای سخن گفتن داشتند (۹-۱). به سخن دیگر، پایداری و تداوم دین تازی استوار شده بر برگزاری آیین‌های خودآزار - دیگرآزار و فرمانروایی استوار بر دار و تازیانه شاه - دین‌مردان، تنها با نهادینه شدن بدکارگی، خوار شدن هنر (نیروی پسراننده بدی و پلیدی) و ناپیدایی راستی امکان‌پذیر بوده است.

- خواب دیدن ضحاک و تعبیر کردن خواب او از سوی موبدان

در اسطوره‌های ایرانی، پیش‌آگاهی را از ویژگی‌های اهوره‌مزدا معرفی کرده‌اند. در اسطوره ضحاک، نشانه‌هایی از این اسطوره کهن‌تر در شخصیت‌پردازی فرانک - کاوه دیده می‌شود. این پیش‌آگاهی مردمان دانش‌جو و بینش‌پرور، برآمده از دسترسی ایشان به آتش‌خردشان است، چراکه هر فروهری پیش از بازگشت به گیتی، برای زندگی پیش روی خود برنامه‌ریزی می‌کند یا از برنامه‌ای که برای او ریخته شده آگاه است؛ از سوی دیگر، چون در جهان سپنتایی، هم‌گرایی، هم‌راهی، هم‌یاری و هم‌کاری از بایسته‌های پیشرفت به شمار می‌رود، فروهرها به‌گونه گروه‌های «هماروان» روند تکامل سپنتایی را سپری می‌کنند. بنابراین، در بازگشت به گیتی، بخشی از گزینش‌ها مربوط به ویژگی‌های شخصی است و بخش دیگر، ویژگی‌های خانواده، قوم، ملت، جامعه و... از این‌رو، هر فروهری می‌داند که گروه‌های بازگشته به گیتی با چه برنامه‌ای بازگشته‌اند و گروهی که خود بدان تعلق دارد باید چه کند، اما جادوگران در گذشته بیرون افتاده از چرخه زندگی و جادوگران زنده که توانمندی‌های سپنتایی ایشان از کار افتاده، نمی‌توانند از آنچه در حال روی دادن است، پیشاپیش آگاه شوند، مگر زمانی که بتوانند به آتش‌خرد مردمان خاص دسترسی پیدا کنند. این کار هم غیرممکن است، چراکه گزینش‌های پیش از بازگشت چنین فروهرهایی، آنان را برخوردار از ویژگی‌ها یا آموزش‌هایی می‌کند که آتش‌خردشان برای دیوها دست‌نیافتنی می‌شود. با وجود این، دیوهای سپید، از آنجاکه با چند و چون چرخه زندگی گیتایی آشنا هستند و محدودیت‌های دیوهای انغرمینویی و جادوگران زنده برایشان وجود ندارد، زودتر به آنچه در حال روی دادن است پی می‌برند و می‌توانند با ارزیابی ویژگی‌های فروهرهای بازگشته به گیتی، آنچه پیش روی است را پیش‌بینی کنند و این

پس آگاهی خود را از طریق رویاها به آگاهی جادوگران زنده برسانند. شاه - دین مردان هزاره ضحاک نیز در واپسین سالهای فرمانروایی خود، از همین راه آگاه می‌شوند که زیر پوست جامعه به ظاهر وفادار به دین و فرمانبردار از آنان دگرگونی‌های پنهانی رخ داده که هر آن ممکن است خیزش و شورش برانگیزد و حکومت دینی ایشان را براندازد (۱-۴۱).

- زایش فریدون

اندیشه‌ورزان، خردپروان، فرهیختگان و فرزانه‌گانی که چرایی و چگونگی پیدایش دین تازی و چیرگی آن بر ایران‌زمین را بررسی می‌کرده‌اند، از سویی دریافته‌اند که این فرمانروایی، نتیجه ناگزیر باور به بنیاد یافتن جهان بر دوئیتی بوده؛ از سوی دیگر آگاه شدند که علاوه بر آن دو گوهر، گوهر سومی هم در چرایی و چگونگی پیدایش، روند و فرجام رویدادها تأثیرگذار است. کشف عامل سوم یا نقش پدیده‌هایی گیتی دوگانه در آغاز، روند و سرانجام رویدادها، به زایش اندیشه‌پرورانده باور به سه‌بُنی انجامید که در نهایت، کیش مهر در دامان‌اش پرورده شد. اسطوره‌سازان رازآشنا، این رویداد فرهنگی - اجتماعی دوران‌ساز را، در داستان‌های ایرانی با نمادپردازی زایش فریدون بیان کرده‌اند؛ فریدونی که برای سرزمین‌های ناباور شده از بدکارگی‌های ضحاک، چونان بارانی بایسته بود و برای روان‌های افسرده از آیین‌های آزاردهنده، دانشی شایسته بود، برای آگاه شدن ایشان از رازهای آنچه بر سرشان آمده (۱-۴۲).

- جست‌وجو برای یافتن فریدون از سوی ضحاک

شاه - دین مردان فرمانروا در هزاره ضحاک، همانند هر فرمانروای خودکامه دیگری، هنگامی که از وجود دگران‌دیشان آگاه می‌شوند، در نخستین واکنش، دست به کار می‌شوند تا با پاک کردن صورت‌مسئله، یعنی با یافتن و کُشتن نواندیشانی که باور به سه‌بُنی در میان ایشان پدیدار شده بود، خطر را از خود دور کنند (۱-۴۳).

- کشته شدن گاو برمایه به دست ضحاک

انجمن‌هایی از پوریوت‌کیشان که در آنها دانش و بینش نویی پدیدار شده و پرورده می‌شد، از سوی فرمانروایان تازی شناسایی شده و مورد تازش قرار گرفته و نابود می‌شوند. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، گاو برمایه نمادی بوده برای سخن گفتن از پیدایش چنین انجمن‌های رازآمیزی در واپسین سال‌های هزاره ضحاک (۱-۴۴).

- بالندگی فریدون و آگاهی او از پیشینه‌اش

نواندیشی بدون پشتوانه اجتماعی دوام نمی‌آورد. بدین‌روی، نواندیشان برای تداوم پویایی و رساندن اندیشه خود به زیایی، چاره‌ای نداشته‌اند بجز پیوند زدن پیشینه دانش و بینش خویش با اندیشه نو. اسطوره‌سازان کهن، در داستان فریدون، از این کار با نمادپردازی پایین آمدن فریدون از کوه به دشت و پرسش از فرانک درباره پیشینه و تبارش، سخن گفته‌اند (۱-۴۵).

- چاره‌اندیشی ضحاک برای رهایی از خطر فریدون

حکومت‌های مردم‌ستیزی که پایه‌های قدرت اهریمنی خود را با «دار» و «تازیانه» پی‌ریزی کرده و استوار می‌کنند، آن هنگام که تیغ خونریزشان کند شود، توان به کار بردن مُشت سرکوبگرشان را از دست بدهند و ترس فرودستان جامعه از تازیانه بریزد، برای حفظ قدرت به مردم‌فریبی روی می‌آورند؛ همان کاری که ضحاک کرد و در داستان‌های ایرانی از آن مردم‌فریبی کهن با نماد محضر نوشتن از سوی ضحاک و واداشته شدن مردمان به تأیید آن، یاد شده است (۱-۴۶).

- خیزش کاوه

قدرت حکومت‌های ایدئولوژیک (دینی - شبه‌دینی) برآمده از دو نهاد درهم آمیخته دین و سیاست است. در چنین ساختارهایی از دین هم به عنوان ابزاری سیاسی بهره‌برداری می‌شود که می‌توان گفت کارآمدترین ابزار سیاسی چنین حکومت‌های به شمار می‌رود. شاه - دین‌مردان داستان ضحاک نیز از درهم آمیختن این دو نهاد قدرت‌مند توانسته بوده‌اند که بر هست و نیست زیردستان خود چیرگی بی‌چون و چرا پیدا کنند. درافتادن با چنین حکومت‌هایی، پیش‌نیازی دارد که اگر بدان توجه نشود، کنش سیاسی برای برانداختن فرمانروایی شاه - دین‌مردان، آب در هاون کوفتن خواهد بود. آن پیش‌نیاز، کنشی فرهنگی است برای دست یافتن به دانش و بینش؛ دانش و بینشی که توان آشکار کردن راز نهفته در پس دروغ‌ها و مردم‌فریبی‌های شاه - دین‌مردان را داشته باشد. در اسطوره ضحاک، کاوه نماد چنین کنش فرهنگی کهنی است که به پیدایش جادوی سفید انجامید و جادوی سیاه ضحاک را ناکار کرد تا پیش‌درآمدی باشد برای فروپاشی قدرت سیاسی اژدهای آدمخوار (۱-۴۷).

- سر برآوردن فریدون و رها شدن ایران‌زمین از سلطه ضحاک

نواندیشی پدیدار شده در انجمن‌هایی که در آنها بخردان، ستاره‌شناسان و موبدان وفادار به پوریوت‌کیشی گرد هم آمده بوده‌اند، با نابود شدن آنها نه تنها نابود نشد، بلکه با چاره‌اندیشی مادران فرهیخته، در جایی امن فرصت بالیدن یافت. مادرانی برخوردار از دانش و دانایی که هم نواندیشان را از پیشینه و تبارشان آگاه می‌کردند و هم با پرورش دانایی ایشان، آنان را از بی‌گدار به آب زدن و بدون آمادگی به جنگ اژدها برخاستن باز می‌داشتند. چراکه می‌دانسته‌اند که تا کنش‌های فرهنگی به نتیجه نرسد، جادوی سیاه ضحاک ناکار نشود و مردمان گرفتار در دام تنیده شده از سوی دین‌مردان دیوپای‌گون باز با آزاده‌خویی آشنا نشوند، تلاش برای برانداختن ساختار سیاسی شاه - دین‌مردان تازی و آزاد کردن در بند شدگان به نتیجه نخواهد رسید. چراکه شاه - دین‌مردان به سادگی با به کارانداختن ثروت و قدرتی که در اختیار داشتند، می‌توانستند دین‌داران و جنگجویان مزدور را برای سرکوب هر شورشی سازماندهی کنند. بدین‌روی، پس از خیزش کاوه، زمینه برای سر برآوردن فریدون فراهم می‌شود و او نیز مرحله‌به‌مرحله پیش می‌رود و ایران‌زمین را از زیر سلطه تازیان اژدهافش بیرون می‌آورد (۱-۴۸).

- بودن ضحاک در هندوستان به هنگام تازش فریدون به پایتخت او

فریدون هنگامی سر برآورده و خود را به مرکز قدرت ضحاک می‌رساند که او در آنجا نیست، این رویداد را می‌توان چنین تفسیر کرد که اعتبار اجتماعی دین تازی، در خاستگاه‌اش رو به زوال بوده است. بدین‌روی ضحاک راهی هندوستان شده بوده تا با برگزاری آیین‌های خونین افراطی در آنجا (آب‌تنی در آبن پُر شده از خون)، هندوستان را به جادوستان تبدیل کند تا دین تازی پایگاه تازه‌ای پیدا کند (۱-۴۹).

- آگاه شدن ضحاک توسط کَندرو از آنچه در پایتخت‌اش گذشته

همان‌گونه که پیش‌تر یادآوری شد، کَندرو اژدهایی همسان ضحاک بوده که بعدها به دست گرشاسب (نمودی دیگرسان از فریدون) کشته می‌شود. در چارچوب فرضی مطرح شده، از احتمالی سخن گفتم که بر اساس آن، می‌توان این نام را نمادی برای سخن گفتن از جادوگران درگذشته بیرون افتاده از چرخه زندگی گیتایی به شمار آورد. بنابراین، اقدام کَندرو را برای آگاه کردن ضحاک از رویدادهای مرکز قدرت‌اش، می‌توان تلاش دیوهای سفید (جادوگران درگذشته) برای برانگیختن جادوگران زنده به شمار آورد که شاید بتوانند آب رفته را به جوی بازگردانند. آنان پیش از شاه - دین‌مردان فرمانروا

دریافته بودند که کیشی نوظهور، پنهان از چشم روزبانان ضحاک، در ایران زمین رواج یافته و مردمان آن را از زیر سلطه دین تازی بیرون آورده است؛ بدین روی تلاش می کرده اند هم پیمانان خویش را از آنچه روی داده آگاه کنند؛ این تلاش در زمانی انجام می شد که دین تازی در مرکز قدرت اش بی اعتبار شده بود. چراکه، در ادامه داستان از همراهی مردمان پایتخت ضحاک با فریدون و نبرد آنان با لشکریان ضحاک سخن به میان می آید (۵۰-۱).

- بازگشت ضحاک از هندوستان، جنگ او با فریدون و در بند شدن اش

داستان ضحاک پایانی شیرین اما ناتمام دارد. چراکه ضحاک کشته نمی شود، بلکه در بند می شود تا یادآور اسطوره کهن دیگری باشد که بر اساس آن شکست نهایی اهریمن، زمانی رخ خواهد داد که او در گذر هزاره ها، توانمندی هایش را از دست داده باشد. به گونه ای همسان، در سه مرحله: گرگ بودگی، ماربودگی و دروغ بودگی ضحاک ناکار می شود تا زمان مرگ اش فرابرسد (۵۱-۱).

ساختارشناسی اسطوره ضحاک

هر پدیده‌ای از به هم پیوستن مجموعه‌ای از اجزاء پدید می‌آید که نوع پیوند و جایگاه آنها، به آن پدیده هویتی متمایز از دیگر پدیده‌ها می‌دهد؛ پدیده‌هایی که از همان اجزاء اما با ترکیبی ناهمسان پدید آمده‌اند. به سخن دیگر، اگر شماری عنصر را به چند گونه به هم ببیندیم، پدیده‌های متفاوتی پدید خواهد آمد؛ مانند دو جمله با مفهوم و آهنگی متفاوت، اما ساخته شده از شماری مساوی از واژه‌های یکسان. این تفاوت را ساختار یا نوع ترکیب اجزاء به وجود می‌آورد؛ ساختاری که به مجموعه عنصرهای تشکیل‌دهنده پدیده، هویت ویژه می‌دهد. برای روشن‌تر شدن نقش ساختار در یک پدیده، می‌توان پدیده را به درخت تشبیه کرد. درخت از دانه باروری پدید می‌آید که اگر در شرایط مناسبی قرار گرفته باشد، جوانه می‌زند، مرحله به مرحله می‌بالد تا به بار نشسته و دانه‌های بارور تازه‌ای پدید آورد. درخت از اجزایی مانند ریشه، تنه، شاخسار، برگ‌ها، میوه‌ها و... تشکیل شده است، این اجزاء وقتی درخت به شمار می‌آیند که دارای پیوستگی باشند و هر کدام در جایگاه ویژه خود قرار گرفته باشند، وگرنه به مجموعه کامل اجزای ازهم گسیخته یک درخت، نمی‌توان درخت گفت. چرا که ساختاری که سازنده هویت درخت بوده از آن مجموعه گرفته شده است. پس درخت چیزی بیشتر از مجموعه اجزای تشکیل‌دهنده آن دارد و آن، ساختاری هویت‌بخش به مجموعه اجزاء است؛ جزئی نامرئی که به پدیده، هویت متمایزکننده می‌دهد.

ساختار نه تنها به مجموعه همه اجزاء تشکیل‌دهنده پدیده هویت می‌دهد، بلکه می‌تواند بدان پویایی، باروری و پایداری هم بدهد. اگر برای روشن‌تر کردن موضوع، باز هم از تشبیه درخت بهره ببریم، می‌توان گفت که ساختار پنهان درخت، فراتر از پدید آوردن هویت متمایزکننده درخت از دیگر پدیده‌ها، بدان پویایی (بالندگی و تغییر مرحله به مرحله)، باروری (به بار نشستن و میوه دادن) و پایداری (باززایی از راه جوانه زدن دانه‌های پنهان در میوه‌اش) هم داده است. بنابراین، در بررسی یک پدیده، نخست باید با بررسی پدیدارشناسانه روشن کنیم که آن پدیده در آغاز چه بوده، چگونه و طی چه مرحله‌ای به پدیده مورد بررسی تبدیل شده است. سپس، علاوه بر شناسایی تک‌تک اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش، باید ساختار هویت‌بخش آن را هم بشناسیم و فراتر از آن، به این نکته هم توجه داشته باشیم که آیا ساختار، علاوه بر هویت‌بخشی، ویژگی‌های دیگری هم برای پدیده به وجود آورده است یا نه؟

ساختار دو گونه کلی دارد: الف) ساده؛ ب) پیچیده.

ساختار ساده ساختاری است که چند ویژگی داشته باشد: ۱) اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش زیاد نباشد؛ ۲) آن اجزاء به سادگی قابل شناسایی و توصیف باشد؛ ۳) جایگاه هر جزء تغییرپذیر نباشد؛ ۴) هر جزء کارکردی یگانه داشته باشد؛ ۵) شناخت چگونگی و چرایی پیوند میان اجزاء دشوار نباشد؛ ۶) ساختار و اجزاء آن دچار دگرگونی نشده باشد.

هرچه اجزاء تشکیل‌دهنده یک پدیده کمتر باشد، شناخت ساختار آن آسان‌تر می‌شود، اما نه همیشه؛ به این معنی که گاه پدیده‌ای که تنها از پیوستگی چند عنصر ساخته شده، ساختاری پیچیده به شمار می‌رود. زیرا، دیگر ویژگی‌های ساختار ساده را ندارد. بنابراین، ساختار ساده، ساختاری است که همه ویژگی‌های برشمرده شده را داشته باشد. با توجه به چنین تعریفی، بیشتر پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی ساختارهای پیچیده‌ای هستند که در طول تاریخ، تحت تأثیر فراز و فرودها، اُفت و خیزها، آمد و شدها و بده بستان‌های گوناگون دچار پیچیدگی‌های پیدا و پنهان شده‌اند.

ساختارهای پیچیده علاوه بر اینکه ویژگی‌های ساختارهای ساده را ندارند، چند گونه هستند که خود این گوناگونی نیز بر پیچیدگی‌شان می‌افزاید. گونه‌های ساختار پیچیده عبارتند از: ۱) دست‌نخورده؛ ۲) دگرگون شده؛ ۳) درهم شکسته پیوسته؛

(۴) درهم شکسته اژه‌م گسیخته؛ (۴) بازسازی شده؛ (۵) بازسازی شده ناقص (با اجزای گم‌شده)؛ (۶) بازسازی شده کامل (با اجزای افزوده)؛ (۷) نمادین؛ (۸) ساخته شده از آمیزش چند گونه.

پدیدارشناسی هیچ‌کدام از ساختارهای پیچیده آسان نیست، حتی ساختاری که دست نخورده به نظر می‌رسد. چراکه نه تنها هرگز نمی‌توان اطمینان داشت چیزی که دست نخورده به نظر می‌رسد، آنچه می‌نماید باشد، بلکه همین اصل‌نمایی، گاه می‌تواند نشانه‌ای از دست‌خوردگی ماهرانه و برنامه‌ریزی شده برای فریب دادن دیگران به شمار آید. از این‌رو، در بررسی پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی، هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شناسایی کامل پدیده‌ای باشد؛ در این حوزه هر تحلیل و تفسیری، تنها احتمالی در میان احتمال‌های دیگر خواهد بود و دیگر هیچ.

در میان داستان‌های حماسی ایران، داستان ضحاک، چون گوهری سفته، درخششی چشمگیر دارد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کرده‌ام، این داستان آغاز، روند و فرجام روشنی دارد. اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش پیوستگی شگفت‌انگیزی دارند و از نمایی ساده برخوردار است؛ اما اگر ژرف‌کاو و کنج‌کاو باشیم، درمی‌یابیم که در پس این ساختار ساده‌نما با یکی از پیچیده‌ترین ساختارهای فرهنگی جهان دست به گریبان هستیم.

شناخت ساختارهای پیچیده، تنها از یک راه ممکن است؛ چاره‌ای نیست بجز شکستن برنامه‌ریزی شده آنها به اجزاء و ریزساختارهای تشکیل‌دهنده تا امکان پدیدارشناسی جزء به جزء فراهم شود؛ سپس تحلیل و تفسیر مجموعه اجزاء شناسایی شده در چارچوب ساختار کلی. در فصل یکم، تلاش کردم با پدیدارشناسی برخی از اجزاء تشکیل‌دهنده این اسطوره، چستی و کارکرد آغازین آنها را در چارچوب دیدگاه فرضی - پیشنهادی مطرح شده روشن کنم. در ادامه پدیدارشناسی اسطوره ضحاک، ریزساختارهای تشکیل‌دهنده ساختار کلی داستان را مورد بررسی قرار خواهم داد. این فصل شامل گفتارهای ذیل خواهد بود: (۱) آمیزش بُن‌مایه‌های کهن؛ (۲) پی‌رنگ داستان؛ (۳) ریزساختارهای داستان.

پدیدارشناسی ریزساختارهای تشکیل‌دهنده اسطوره ضحاک

هر داستان‌پردازی، برای پی‌ریزی داستانی تازه، به بُن‌مایه یا بُن‌مایه‌هایی نیازمند است که پیش‌تر، فرهیختگان و فرزندان فرهنگ‌پرور آنها را ساخته‌اند. با پدیدار شدن اسطوره‌شناسی نوین و شناخته شدن بُن‌مایه‌های کهن اسطوره‌ای از سوی، بازشناسی بازگو شدن آنها در افسانه‌ها و حماسه‌های باستانی از سوی دیگر؛ همچنین، با بررسی تطبیقی بُن‌مایه‌های به کار رفته در داستان‌های نو با بُن‌مایه‌های کهن، آشکار شده که بُن‌مایه‌های فرهنگی، دیرینه و برآمده از اسطوره‌های کهن هستند که در درازنای تاریخ، از دیرباز تاکنون، دستمایه داستان‌پردازی‌های گوناگون بوده‌اند. با بررسی روند تاریخی آفرینش متن‌های فرهنگی، می‌توان دریافت که در گام نخست دگرگونی اسطوره‌ها، بُن‌مایه‌ها، دستاویز افسانه‌پردازان قرار گرفته‌اند؛ در گام دیگر سازگار شدن اسطوره - افسانه با دگرگونی‌های فرهنگی - اجتماعی، گوهرهای نیم‌سفته اسطوره‌ای - افسانه‌ای به دست حماسه‌سرایان چیره‌دست به گونه‌ای سفته شده و درخششی آنچنان خیره‌کننده یافته‌اند که بُن‌مایه‌های کهن، چندان که باید و شاید به چشم نمی‌آیند.

بُن‌مایه‌های کهن انگشت‌شمارند و از دیرباز، بنیادی بوده‌اند برای داستان‌پردازی‌های گوناگون. کمیت و کیفیت بازتاب این بُن‌مایه‌ها در آفرینش متن‌های فرهنگی، شاخصی کارآمد برای طبقه‌بندی فرهنگ‌ها به دست می‌دهد که به یاری آن می‌توان پویایی، بالندگی، باروری و پابندگی فرهنگ مورد بررسی را ارزیابی و با دیگر فرهنگ‌ها مقایسه کرد. هرچه فرهنگی از دیرینگی، گستردگی و استواری بیشتری برخوردار باشد، پرورش‌یافتگان در دامان‌اش، توانایی برتری برای به کار گرفتن بُن‌مایه‌های کهن خواهند داشت. در این‌میان، درهم آمیختن چندین بُن‌مایه برای ساختن داستانی تازه و بازگوکننده

داستان‌های کهن‌تر، پدیده‌ای شگفت‌انگیز است که نمونه‌های اندکی دارد. بی‌گمان، می‌توان داستان حماسی ضحاک را که سراینده توانای شاهنامه بازگو کرده، به‌عنوان درخشان‌ترین نمونه از چنین داستان‌های پیچیده‌ای معرفی کرد. داستانی بی‌مانند که در آن بُن‌مایه‌های کهن به یاری پی‌رنگی کم‌مانند، آنچنان به هم پیوسته‌اند که سازه‌ای یکپارچه را می‌نمایند و بدان‌گونه با هم چفت و بست شده‌اند که به سختی می‌توان ریزساختارهای مستقل این ساختار الماس‌گون را تشخیص داد. از این‌روی، برای شناختن ساختار پیچیده اسطوره ضحاک که در قالب داستانی حماسی بازگو شده، چاره‌ای نیست بجز بررسی سه بخش اصلی تشکیل‌دهنده ساختار آن: بن‌مایه‌ها، پی‌رنگ، ریزساختارها.

۱) آمیزش بُن‌مایه‌های کهن

داستان‌پردازان باستان، با آمیزش آگاهانه و برنامه‌ریزی شده بُن‌مایه‌های بیانگر روند شکل‌گیری اندیشه و خرد در میان مردمان پرورنده فرهنگ و سازنده تمدن، درون‌مایه‌ای برای داستان ضحاک فراهم کرده‌اند که بدان هویتی ازلی - ابدی داده است؛ داستانی فرازمان - فرامکان که آغاز تاریخ انسان خردمند زمینی را به فرجام آن می‌پیوندد. در بزنگاه‌های تعیین‌کننده تاریخ سرزمین آزادگان، هنگامی که کشور آستن رویدادی بزرگ و چرخشی در رویکردهای فرهنگی - تمدنی بوده، مردمان روزگارانی با ویژگی‌های فرهنگی - تمدنی گوناگون، در این داستان دیرینه، بازتابی از دیروز، امروز و فردای خویش را دیده‌اند و در آفرینش متن‌های تازه از آن الگوبرداری کرده‌اند.

راز پابندگی اسطوره ضحاک در باروری آن نهفته است که خود برآمده از پی‌ریزی اندیشمندانه آن بر پایه بُن‌مایه‌هایی اصیل بوده است که خردمندانه برگزیده شده و هوشمندانه در ساختاری هماهنگ و درهم تنیده به هم پیوسته‌اند. نمی‌دانیم که این داستان شگفت‌انگیز از روزگار پدید آمدن متن‌های اوستایی - ودایی تا سُرایش شاهنامه چه دگرگونی‌هایی را پشت سر گذاشته و هر کدام از پیچش‌های ساختار بسیار پیچیده‌اش، یادگار رویدادهای کدامین روزگار است. فردوسی از این داستان دیرپای، پرده پُرنگاری ساخته که می‌توان در آن نشانه‌هایی از گذشته هزاران ساله مردمان این سرزمین را دید. در عین حال، می‌تواند آینه‌ای به شمار آید که می‌توانیم در آن بازتاب ویژگی‌های خودمان و روزگارمان را ببینیم. همچنین نقشه راهی است برای آنچه باید کرد و چشم‌اندازی از آینده‌ای که می‌توان ساخت.

داستان ضحاک فراورده فرایندی شکل‌گرفته از ترس‌ها، نگرانی‌ها، امیدها و آرزوهای دیرینه مردمانی است که از آغاز پنداربافی، اندیشه‌ورزی و خردپروری، با دوگانگی‌هایی آشنا و دست به گریبان شده‌اند که کشمکش پایانی‌ناپذیر برایشان فراهم آورده و بر هستی ایشان سایه انداخته است. داستانی که هم از سرآغاز این فرایند سخن می‌گوید، هم از روندش و هم از فرجام ناگزیرش. فرایندی که با آگاهی از وجود دوگانگی در جهان‌های درون و بیرون انسان خردمند پدیدار شد. آگاهی تکان‌دهنده‌ای که مردم را از دیگر جانوران متمایز کرد، چراکه پی‌درپی او را در برابر دوراهی‌هایی قرار می‌داد که باید یکی را برمی‌گزید؛ گزینشی که پیامدهایی ناگزیر برای خودش و جهان پیرامون او داشت.

نخستین بُن‌مایه داستان که خشت نخست این سازه باشکوه به شمار می‌آید، باور به دوتایی فرمانروا بر جهان هستی است که از آغاز با هم ناهمسان و در ستیز بوده‌اند. داستان‌پردازان کهن، با به کار گرفتن این بُن‌مایه، پیش‌رانه نیرومند و کارآمدی به کار گرفته‌اند که به داستان روندی رو به اوج داده که پایانی برای آن در پندار نمی‌گنجد، چراکه تا دوگانگی‌های پیدا و پنهان در ساختارهای فرهنگی - تمدنی انسان زمینی وجود داشته باشد، داستان ضحاک بازتابی خواهد بود از آنها. بن‌مایه‌ای همسان دانه‌ای بارور که در زمینی مناسب قرار گرفته، جوانه زده، بالیده، تناور شده، شاخساری باشکوه پیدا کرده، به بار نشسته و دانه‌هایی بارور پدید آورده که در درازنای تاریخ، با بازایی اسطوره کهن در قالب‌های گوناگون، بدان پویایی،

بالندگی، نوزایی، ماندگاری و پایداری جاودانه داده‌اند. بن‌مایه‌ای که همچنان مهم‌ترین دستمایه آفرینش متن‌های ادبی - هنری است و برای طبع‌آزمایی پدیدآورندگان سخن‌پرداز و هنرورز، بومی همواره سفید می‌نماید.

در میدان شطرنج‌گون فراهم شده توسط بُن‌مایه آغازین داستان، تقابل دو گوهر آغازین جهان هستی به گونه‌های مختلف نمایان می‌شود. دومین بُن‌مایه داستان از دل ویژگی‌های پنداشته شده برای دو گوهر نخستین برآمده است: بُن‌مایه پدرکشی. اهریمن و اهوره‌مزدا زاده دو سوی تاریک و روشن زروان بوده‌اند که تضاد آشتی‌ناپذیر داشته‌اند؛ بدین‌روی، نمودهای گیتایی آنها نیز ناسازگار شده‌اند، دو شخصیت نمادین با ویژگی‌هایی ناسازگار که به نسل‌های پس از ایشان منتقل می‌شود. با توجه به چارچوب فرضی - پیشنهادی مطرح شده، اگر دین (پیوند با دیوها) و آیین (دیوپرستی) را نمود گیتایی اهریمن بینگاریم، اهریمن، نخست در قالب دین‌های ابتدایی و الپرستی‌های کهن (مرداس) نمود گیتایی پیدا می‌کند؛ از آن سوی هم، اهوره‌مزدا در نخستین نمود گیتایی‌اش، در کالبد پوریوت‌کیشی (جمشید) نمایان می‌شود.

مرده‌ریگ مرداس فرمانروایی تازیان است که ضحاک برای به دست آوردن‌اش چاره‌ای ندارد بجز پدرکشی، چراکه اهریمن که جانشین زروان شده، فرمانروایی را به کسی می‌دهد که بهتر بتواند کام او - تهی ساختن جهان از مردم - را برآورده کند. پس الپرستی‌های نخستین که توانایی کامروا کردن اهریمن را نداشته‌اند، باید به دوزخ بازگردانده می‌شدند تا دین - جادویی نیرومند جایگزینشان شود که بی‌پروا چیرگی جویی پیش گیرد و برای چیره شدن بر دیگران، ددمنشانه به خونریزی و درخیمی دست بگشاید. در سوی دیگر، نخستین کیش بنیان‌گذاری شده از سوی روشنایی‌گرایان، پروراندۀ دانش و بینش (فرّه) است که از ناسپاسان می‌گریزد و به شایستگان می‌پیوندد. آن جادو و این فرّه پیامد آمیزش با پدیده‌های دو جهان ناهمسان بوده‌اند: آمیزش با دیو و پری. آمیزشی فروگیتایی - فراگیتایی که سومین بُن‌مایه به کار گرفته شده برای پی‌ریزی ساختار داستان ضحاک بوده که خود، دو بُن‌مایه دیگر را پدید آورده که بر اساس آنها، اژدها برخوردار از نیروی جادو و پهلوان اژدهاژن فره‌مند است.

برخورداری اژدها (شاه - دین‌مردان دین تازی) از نیروی جادو، بُن‌مایه دیگری پدید می‌آورد: آگاهی دین‌مردان برگزیده از آنچه پیش رو است، از طریق دریافت الهام در خواب. از سوی دیگر، برخورداران از دانش و بینش که دستاویزی بجز اندیشه و خرد نداشته‌اند، با ارزیابی کنش‌ها و واکنش‌های دشمن زندگی‌ستیز خود، در نبردی شطرنج‌گون، می‌توانند حرکت‌های بعدی او را پیش‌بینی کنند و پیشاپیش برای خنثی کردن آن چاره‌ای بیندیشند. بدین‌گونه از منش و روش آنان هم بُن‌مایه دیگری پدیدار شده: دور شدن پهلوان فره‌مند از جامعه زیر سلطه اژدها، برای بالندگی و رازآموزی، سپس بازگشت به جامعه برای جنگ با اژدها.

می‌دانیم که برخاستن به هر نبردی پیش‌نیازهایی دارد؛ بدین‌روی، پهلوان برای پیدا کردن شایستگی هم‌وردی با اژدها و پیروزی بر آن، نیازمند به دست آوردن آمادگی دوگانه بوده است: الف) فراهم کردن ابزار مناسب برای نبرد، ب) وارستگی از آلودگی‌ها. از این‌روی، داستان‌پردازان برای پیش بردن داستان، بُن‌مایه‌های گرزدار بودن پهلوان و از آب گذشتن او را هم به کار برده‌اند.

از آنجا که داستان ضحاک (پیدایش دین تازی و چیرگی آن بر ایران‌زمین) با داستان فریدون (پیدایش و رواج کیش مهر در ایران‌زمین) درآمیخته است، باید مهم‌ترین ویژگی کیش مهر نیز در داستان نمودی ویژه پیدا می‌کرده است. بدین‌روی، اندیشه بنیادین کیش مهر یا بُن‌مایه سه‌بُنی فرمانروا بر جهان هستی را، به گونه سه‌گانه‌های گوناگون در اسطوره ضحاک به کار گرفته‌اند.

در فرجام نبرد هم، بُن‌مایه دیگری به کار بسته‌اند تا داستان یادآور اسطوره کهن دیگری باشد. همان‌گونه که در آغاز تاریخ اساطیری ایران، اهریمن پس از تازش‌ها، کشتارها و ویرانگری‌ها، هنگام بازگشت به جهان تاریکی، از سوی مینوی آسمان و فروهرهای مردمان در زیر زمین زندانی شد تا نتواند به خاستگاه‌اش بازگردد، ضحاک نیز به دست فریدون در بُن غاری تاریک به بند کشیده می‌شود تا زمان‌اش سر آید و روزگار مرگ‌اش فرا برسد. بدین‌گونه، باز اهریمن ناکام می‌ماند و باروری به ایران‌زمین بازگردانده می‌شود تا مردمان افزایش یابند، در جهان بپراکنند و با جُستن دانش و پروردن بینش، زمینه را برای فرجام ناگزیر اهریمن - ضحاک آماده کنند.

اسطوره‌سازان کهن از آمیزش بُن‌مایه‌های یازده‌گانه یادآوری شده، داستانی پیریزی کرده‌اند که لایه‌هایی شگفت‌انگیز دارد؛ آشکار شدن هر لایه و کاوش در زیر و زبر آن، سرنخی به دست خواهد داد که اگر پژوهش‌گران دنبال‌اش کنند؛ بی‌گمان گره‌ای از گره‌های بی‌شمار داستان چگونگی پیدایش و تکامل فرهنگ و تمدن بشری گشوده خواهد شد. نکته قابل توجه دیگر اینکه، عددهای به کار رفته در این داستان هم می‌توانند بُن‌مایه‌های رمزگونه بوده باشند برای انتقال مفهوم‌هایی اسطوره‌ای. عددهای به کار رفته در پردازش این اسطوره که بررسی پدیدارشناسانه آنها نیازی بایسته است، عبارتند از: هزار (هزار سال پادشاهی ضحاک)، صد (صد سال پنهانی جمشید)، چهل (چهل سال پادشاهی ضحاک پس از دیدن خواب)، شانزده (سن فریدون به هنگام پایین آمدن از البرزکوه)، شش (خردادروز، روز ششم ماه: آغاز لشکرکشی فریدون به سوی ضحاک)، سه (سه‌گانه‌های داستان)، دو (تقابل دو‌گانه‌ها)، یک (جنبش فرانک؛ دادخواهی کاوه؛ فره‌مندی فریدون).

۲) پیرنگ داستان

پیرنگ، نخی نامرئی به شمار می‌رود که اجزای داستان را به هم پیوند می‌زند و جایگاه هر جزء را در ساختاری پیچیده و برآمده از درهم تنیدگی اجزایی ناهمگون، مشخص می‌کند. پیرنگ خوب و کامل پیرنگی است که اجزاء داستان را آنچنان به هم ببیوندد که نتوان جزئی از اجزاء تشکیل‌دهنده آن را کنار گذاشت یا ماهیت و کارکردش را دستکاری کرد یا جای‌اش را تغییر داد.

می‌توان برای پیرنگ هم گونه‌های مختلف در نظر گرفت و هرکدام را برای سبکی از داستان‌پردازی مناسب دانست. پیرنگ ابزاری است که چگونگی روایت داستان را مشخص می‌کند و نمی‌توان آن را در قالب‌هایی انعطاف‌ناپذیر گنجانده؛ از این‌رو، گاه برخی داستان‌پردازان در سبک‌های روایت داستان هم نوآوری نشان می‌دهند. می‌توان پیرنگ یا سبک روایتی خطی را ساده‌ترین و محبوب‌ترین سبک داستان‌پردازی به شمار آورد، چراکه داستان‌پرداز با به کار گرفتن روایتی بدون فراز و فرود؛ به دور از شکست زمانی و داشتن آغاز، روند و فرجامی روشن، به سادگی می‌تواند با طیف گسترده‌ای از مخاطبان ارتباط برقرار کند و برعکس. در چنین داستان‌هایی، هرچیز ماهیت، کارکرد و جایگاه شناخته‌شده خود را دارد، رویدادها در روندی خطی و یکنواخت - نه خسته‌کننده - یکی پس از دیگری، به گونه‌ای عادی رخ می‌دهند تا داستان مرحله‌به‌مرحله پیش برود و به پایانی پیش‌بینی‌پذیر برسد.

بخشی از پیچیدگی داستان ضحاک، برآمده از داشتن پیرنگی پیچیده است. داستان‌پردازان شاهنامه، در این داستان هم مانند بسیاری از داستان‌های بازگو شده در تاریخ ملی ایران، آغاز آن را با پایان داستان پیشین درآمیخته‌اند، اما این تکنیک داستان‌پردازانه در آمیزش داستان‌های جمشید و ضحاک تفاوت مهمی با نمونه‌های دیگر دارد؛ به این معنی که در داستان‌های دیگر، پیوند خوردن داستان‌ها برای نشان دادن رویداد جانشینی یک پادشاه یا دوره به جای پادشاه یا دوره پیشین است؛ درحالی‌که در پایان داستان جمشید از همزمانی پادشاهی تازیان (مرداس) با دوره پایانی پادشاهی جمشید سخن به میان آمده و موضوع جانشینی ضحاک به جای مرداس مطرح می‌شود تا پیشاپیش نشان داده شود که گُستی در زنجیره پادشاهی پیشدادیان رخ خواهد داد. از این‌رو، برخلاف روش داستان‌پردازی و روند آغاز شده از پادشاهی کیومرث، به جای

زمینه‌سازی برای معرفی پادشاه پیشدادی بعدی؛ پیش از ترسیم پرده آخر داستان جمشید، داستان پایان کار مرداس و آغاز کار ضحاک روایت می‌شود. این آغاز متفاوت، نشان‌دهنده پی‌رنگ دگرگونه‌ای است که داستان‌پردازان کهن در این داستان به کار گرفته‌اند.

در پی‌رنگ‌های غیرخطی، علاوه بر ایجاد فراز و فرود در داستان، از تکنیک شکست زمانی هم بهره گرفته می‌شود تا توجه خواننده به پیشینه رویدادها و رویدادهای آینده جلب شود. همچنین داستان‌پردازی که پی‌رنگی غیرخطی را برای پیش بردن روایت داستان برمی‌گزیند، روند رویدادها را به گونه‌ای سامان می‌دهد که پایان داستان قابل پیش‌بینی نباشد.

ضحاک پس از آمدن به ایران‌زمین و نهادن تاج بر سر، لشکری از ایرانیان و تازیان فراهم می‌سازد تا جمشید را بیابند، جست‌وجویی که صد سال به درازا انجامید. سرانجام او را یافته و با ارّه به دو نیم می‌کند تا فرمانروایی‌اش آغاز شود؛ آغاز روزگاری تیره و تاریک که با به بند کشیده شدن شهرناز و ارنواز همزمان بود. داستان پس از گرفتار شدن دو زنی که خواهران جمشید معرفی شده‌اند، با توصیف پرورده شدن این دو زن با به کار بستن جادو ادامه می‌یابد تا «کزّی و بدخوبی» بیاموزند. بلافاصله پس از این دگرگونی شهرناز و ارنواز، پرده بعدی داستان نمایانده می‌شود: آغاز کشتار روزانه دو جوان برای خوراندن مغزشان به مارهای دوش ضحاک. به‌طور منطقی چنین کشتاری باید واکنشی اجتماعی برانگیزد؛ بدین‌روی، داستان با روایت واکنش مخالفان چنین ددمنشی ویرانگری ادامه یافته است که با نماد چاره‌اندیشی خوالیگران ضحاک بیان شده که روزانه یکی از جوانان را از مرگ نجات می‌داده‌اند. پس از بیان شدن واکنش اجتماعی در برابر منش و روش خونریزانه تازیان، با به کار بردن تکنیک شکست زمانی، روند خطی پی‌رنگ داستان دچار چرخش شده تا توجه خواننده به تداوم واکنش‌های اجتماعی به شیوه فرمانروایی ضحاک جلب شود؛ بدین‌روی، با استفاده از تکنیک پیشگویی آینده از طریق توصیف خواب دیدن یکی از شخصیت‌های داستان، چشم‌اندازی از رویدادهای آینده ترسیم می‌شود.

پرش به آینده و نشان دادن آنچه پیش خواهد آمد و بازگشت به زمان روایت خطی رویدادهای داستان، تکنیکی است تا توجه خواننده به این نکته جلب شود که داستان درباره رویدادهای عادی جهان نیست، بلکه پدیده‌ای در کانون داستان قرار دارد که پرورنده جادو است؛ جادویی که بر اساس باورهای کهن، به جادوگران توانایی درنوردیدن زمان را می‌دهد تا از گذشته، آینده و آنچه از چشم دیگران پنهان بوده آگاه شوند. چنین تکنیکی، نه‌تنها بیان‌کننده روایتی تاریخی - اسطوره‌ای به شمار می‌آید، بلکه از رسیدن برخی مردم به چنین پایه‌ای در روزگاران کهن گزارش می‌دهد. همچنین، باوری کهن را می‌نماید: باور به تغییرناپذیر بودن سرنوشت؛ سرنوشتی که در روز ازل، توسط یکی از دو گوهر نوشته شده؛ پیشانی‌نوشتی که بخت مردم را سیاه یا سفید و تغییرناپذیر می‌نماید. باوری برآمده از رواج اندیشه استوار بر باور به بنیان دوبنی فرمانروا بر جهان هستی که به فرمانروایی ضحاک انجامیده بود و تغییرناپذیر می‌نمود.

اشاره کردم که در آغاز داستان، از تکنیک روایت موازی دو رویداد، برای نشان دادن همزمانی آنها استفاده شده است. این تکنیک را برای بازگویی دو رویداد همزمان زایش فریدون و زاده شدن گاو برمایه نیز به کار گرفته‌اند. پیامد قابل پیش‌بینی دو رویداد مهم اجتماعی نوگرایانه پنهان و همزمان در جامعه‌ای بسته و راکد، افزایش خشونت نظام حاکمی بوده که پیش‌تر، از در پیش بودن رویدادهایی که به فروپاشی‌اش می‌انجامید، آگاه شده بود. کنش و واکنشی که داستان‌پردازان باستانی آن را با گنج‌نیدن روایت رویداد نمادین دستگیر شدن آبتین از سوی روزبانان و کشته شدن‌اش به دست ضحاک، بازگو کرده‌اند.

پس از کشته شدن آبتین و سپرده شدن فریدون به نگهبان مرغزاری که گاو برمایه در آنجا بود، دوباره از تکنیک شکست زمانی استفاده شده و پیش از تازش ضحاک به مرغزار، فرانک پس از سخن گفتن از «اندیشه‌ای ایزدی» و برآمده از

«بخردی»، فرزندش را از مرغزار دور می‌کند و به البرزکوه می‌برد. آنجا نیز در گفت‌وگو با مرد دینی از رویدادهای آینده سخن‌ها می‌گوید.

آن هنگام هم که ضحاک از گزارش کَندرو خشمگین شده و او را از مقامی که در دربار داشته برکنار می‌کند، کَندرو فرجام کار را پیش‌بینی می‌کند تا تأکیدی دوباره باشد بر تغییرناپذیری سرنوشت از پیش تعیین شده. سرانجام، در اوج داستان که خواننده انتظار دارد با کشته شدن ضحاک، داستان به پایانی روشن و خوش برسد، در چرخشی شگفت، با از راه رسیدن ناگهانی سروش، پایانی به داستان داده شده که با توجه به روند روایتی آن و پیش‌بینی موبدان خوابگزار، پیش‌بینی‌ناپذیر بوده است.^۱

۳) ریزساختارهای داستان

داستان، پدیده‌ای فرهنگی، فراگیر و جهانی است. با اطمینان می‌توان گفت که هیچ قبیله، قوم و ملتی را نمی‌توان یافت که در فرهنگشان سنت داستان‌پردازی نبوده باشد. امروزه داستان را نوشته‌ای برآمده از پندربافی داستان‌پردازان به شمار می‌آوریم. به این معنی که نویسنده با الگوگیری از رویدادهای واقعی، به کار انداختن توانمندی پندربافی خویش و درآمیختن اندیشه‌های گوناگون، روایتی نمادین می‌سازد تا به یاری آن برشی از زندگی روزمره کسی یا کسانی را در چشم‌اندازی هیجان‌انگیز، سرگرم‌کننده، آموزنده، خیال‌پرور، ترسناک و... به نمایش درآورد. در این سبک ارتباطی، با اینکه رویدادها و شخصیت‌های واقعی الگوی داستان‌پردازی بوده‌اند، خود داستان واقعی نیست. اما در روزگاران باستان، داستان مفهوم امروزی را نداشته است.

واژه «داستان» در فارسی نو، همان «دادیستان» dādestān به معنی «داد، داوری، قانون؛ روند، مورد (قانونی)»^۲ در فارسی میانه زردشتی است. فره‌وشی برای این واژه شش معنی برشمرده که عبارتند از: «۱. دادستان، رأی، رأی قضایی، قضاوت، حکم، داوری؛ ۲. قانون، تصمیم قانونی؛ ۳. عدالت؛ ۴. نظم؛ ۵. داستان، سرگذشت؛ ۶. کار، امر (امور)».^۳ ریشه این واژه به «دات» dāta اوستایی بازمی‌گردد. برای این واژه کهن چند معنی برشمرده‌اند، ازجمله: «درست، قانون، آفریدن، نهادن، ساختن، بخشش».^۴ می‌توان بی‌هیچ تردیدی گفت که کهن‌ترین مفهوم این واژه با آفرینش و آفرینندگی مرتبط بوده است که نشانه آن مفهوم کهن را در واژه‌هایی مانند «دام»، «داتار»، «دهشن» و... هم می‌توان دید. آشکار است که تنها با آگاهی از رازهای آفرینش، زمینه داوری درست فراهم می‌شود. از این دیدگاه می‌توان گفت: داستان به روایت یا روایت‌هایی از آفرینش گفته می‌شده است که امروزه آنها را اسطوره می‌خوانیم؛ روایت یا روایت‌هایی که می‌توانند زمینه مناسبی برای داوری درست فراهم کنند؛ درست مانند روایت‌هایی که شاهدان رویدادی یا آگاهان از آن، نزد داور دادگاه بیان می‌کرده‌اند تا او بتواند، آنچه را روی داده، از دیدگاه‌های گوناگون بسنجد و در نهایت با داوری درست، راستی را از ناراستی جدا کند.

داستان‌های باستانی، روایت‌هایی از باورهای مردمان کهن درباره آفرینش‌های مینوی، گیتیابی، فرهنگی و تمدنی بوده‌اند که در روند دگرگونی‌های فرهنگی - اجتماعی، سبک روایتشان تغییر کرده است. کهن‌ترین نمونه‌های داستان‌های ایرانی را می‌توان در آنچه از اوستا به یادگار مانده، پیدا کرد. این داستان‌های کهن سبکی نیایشی دارند و در آنها با به کار گرفتن

۱- چنگیز مولایی در مقاله «راز بندی شدن ضحاک در سنت‌های دینی و حماسی ایران»، به بررسی این موضوع پرداخته است (مولایی، چنگیز، ۱۳۸۷، «راز بندی شدن ضحاک در سنت‌های دینی و حماسی ایران»، جشن‌نامه استاد اسماعیل سعادت، زیر نظر حسن حبیبی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۷۲-۴۸۵).

۲- مکزی، ۱۳۹۴: ۶۰.

۳- فره‌وشی، بهرام، ۱۳۸۶، فرهنگ زبان پهلوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ص ۱۴۰.

۴- رایشلت، ۱۹۱۱: ۲۳۳.

واژه‌هایی اندک و بدون شاخ و برگ دادن به روایت، داستانی کوتاه بیان می‌شود که در بیشتر آنها نوع بیان همسان و برخی واژه‌ها و بندهای به کار رفته یکسان است. به عنوان نمونه، با سنجش داستان‌های بیان‌کننده آرزوی ضحاک برای تهی ساختن جهان از مردم و انگیزه فریدون برای شتافتن به جنگ ضحاک، ویژگی‌های آن سبک داستان‌پردازی کهن آشکار می‌شود. در آبان‌یشت (کرده ۸، بندهای ۲۸-۳۱) داستان قربانی دادن ضحاک چنین آمده:

«(۲۸) از برای من ای زرتشت اسپیتمان، این اردویسور ناهید را بستای که (۲۹) از برای او اژی‌دهاک (ضحاک) سه‌پوزه در مملکت بابل (بوری) صد اسب، هزار گاو و هزار گوسفند قربانی کرد. (۳۰) و از او خواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردویسور ناهید که من هفت کشور را از انسان تهی سازم. (۳۱) او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید. برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم.»^۱

در همان یشت، کرده ۹، بندهای ۳۲-۳۵، داستان درخواست فریدون از اردویسور آناهیتا نیز چنین روایت شده:

«(۳۲) از برای من ای زرتشت اسپیتمان این اردویسور ناهید را بستای، کسی که (۳۳) از برای او فریدون، پسر آتویه از خاندان توانا در (مملکت) چهارگوشه (ورنه^۲) صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد. (۳۴) و از او خواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردویسور ناهید که من به اژی‌دهاک (ضحاک) سه‌پوزه، سه کله، شش چشم، هزار چستی و چالاک‌ی دارنده، ظفر یابم، به این دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است، به این خبیث و قوی‌ترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباه سازد و که من هر دو زن‌اش را بریابم، هر دو را سنگهوک (شهرناز) و ارنوک (آرنواز) را که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می‌باشند، هر دو را که از برای خانداری برازنده هستند. (۳۵) او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید، کسی که همیشه خواستاری را که زور نثار کند و از ره راستین فدیہ آورد، کامروا می‌سازد. برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم.»^۳

با بررسی این نمونه‌های به یادگار مانده از اوستای کهن و دیگر نمونه‌های همسان انگشت‌شمار، می‌توان کهن‌ترین ساختار پیریزی شده به دست داستان‌پردازان کهن ایران‌زمین را شناسایی کرد. آن اسطوره‌سازان، درون ساختار سروده‌های نیایشی، داستان‌های اسطوره‌ای را روایت می‌کرده‌اند؛ آن‌هم به گونه‌ای فشرده و چکیده‌گویانه، چراکه شنوندگان نیایش‌ها با زیر و بم داستان‌ها آشنا بوده‌اند و تنها اشاره به آنها در سروده کافی بوده است. خردمندان آن روزگاران، داستان‌های اسطوره‌ای را به مردمان می‌آموخته و پیوسته یادآوری می‌کرده‌اند و با گنجاندن اشاره‌هایی به آن داستان‌ها در نیایش‌های روزانه هم که ورد زبان مردمان بوده، ذهن آنان را همواره درگیر آن آموزه‌های دانشی - بینشی نگه می‌داشته‌اند. بنابراین، می‌توان پنداشت که داستان‌هایی که در این سروده‌های نیایشی بدان‌ها اشاره شده، با ساختارهای روایتی متفاوتی به گوش مردمان سروده می‌شده تا گوش‌ان سرودخرد ایشان پرورش یابد. از این‌رو، به پوریوت‌کیشان سفارش می‌کرده‌اند که: «هر روز برای همپرسگی، به انجمن بهان فراز شوید».^۴

۱- یشت‌ها، ج ۱، ۱۳۵۶: ۲۴۷.

۲- پوردادود «ورنه» را «گیلان» معرفی کرده (یشت‌ها، ج ۱، ۱۳۵۶، ص ۵۷، پاورقی ۱؛ یشت‌ها، ج ۲، ۱۳۵۶، ص ۱۰۴، پاورقی ۵)؛ داعی‌الاسلام هم در ترجمه وندیداد، «ورنه» را گیلان به شمار آورده است (وندیداد، ۱۳۹۱، ترجمه محمدعلی داعی‌الاسلام، تهران: کتابخانه دانش، ص ۳۹، فرگرد ۱، بند ۱۸).

۳- یشت‌ها، ج ۱، ۱۳۵۶: صص ۲۴۷ و ۲۴۹.

۴- متون پهلوی، چیده اندرز پوریوت‌کیشان، ۱۳۷۱: ۹۱، بند ۴۴.

امروزه، از داستان‌پردازی کهن ایرانی، نمونه‌هایی با ساختارهای غیرنیایشی هم در دست داریم، مانند داستان «یادگار زیران». با مقایسهٔ چنین داستان‌هایی با سبک‌های مختلف، می‌توان انگاشت که آنچه در روایت‌های نیایشی آمده، کهن‌ترین ساختار داستان‌پردازی ایرانی بوده است. در گام‌های بعد، داستان‌پردازان اسطوره‌ساز، از این ساختارهای آجرگونه، با پیوندهای گوناگون، برای پردازش داستان‌هایی بهره برده‌اند که ابزارهایی آموزشی بوده‌اند برای حفظ و انتقال دستاوردهای دانشی - بینشی به دیگران. اگر پندار وجود این الگوی فرضی، برای پدیدار شدن داستان‌های اسطوره‌ای پیوسته را درست بدانیم، می‌توان با شکستن داستان‌های اسطوره‌ای بازگو شده در قالب حماسه، داستان‌های کوتاه نیایشی را که ریزساختارهای ساختار کهن داستان‌های بعدی شده‌اند، بازسازی کرد. اگر چنین پنداشتی درست باشد، می‌توان با الگو قرار دادن نمونه‌های به یادگار مانده، فرض کرد که ریزساختارهای داستان ضحاک در قالب نیایشی در اوستای کهن وجود داشته‌اند که تنها شماری اندک از آن داستان‌های باستانی از گزند روزگاران رسته و تا روزگار ما پاییده‌اند.

ریزساختارهای کهن - نیایشی داستان بازگو شدهٔ اسطورهٔ ضحاک در شاهنامه را با الگو قرار دادن روایت‌های نیایشی اوستا، می‌توان به گونهٔ ذیل بازسازی فرضی - پیشنهادی کرد:

- ستایش پدر جمشید، از برای فشردن و نیایش هوم.
- یادآوری نیایش و قربانی دادن جمشید برای رسیدن به پادشاهی بر هفت کشور و برآورده شدن خواسته‌اش.
- یادآوری فریب داده شدن جمشید از سوی دیوها.
- نکوهش جمشید، از برای گناهکار شدن و گریختن فره از او.
- یادآوری نیایش و قربانی دادن ضحاک برای دست یافتن به توانایی تهی ساختن جهان از مردم و ناکامی او.
- یادآوری هم‌پیمان شدن ضحاک با اهریمن.
- نکوهش ضحاک، از برای هم‌دست شدن با اهریمن برای کشتن مرداس.
- نکوهش ضحاک از برای ارّه کردن جمشید.
- ستایش شهرناز و ارنواز، دارندگان بهترین اندام برای باروری.
- یادآوری نیایش و قربانی دادن فریدون برای ربودن شهرناز و ارنواز از ضحاک و برآورده شدن خواستهٔ او.
- نکوهش ضحاک، از برای دست گشادن به کشتار، از برای تهی ساختن جهان از مردم.
- ستایش ارمائیل و گرمائیل، از برای نجات دادن مردمان از کشتارهای آیینی.
- ستایش آبتین، دارندهٔ پسری شایسته و گیرندهٔ فرهٔ جمشیدی.
- ستایش فرانک، دارندهٔ فره و انتقال‌دهندهٔ آن به فریدون.
- نکوهش ضحاک، از برای کشتن آبتین.
- ستایش گاو برمایه، از برای دایگی فریدون.
- ستایش فرانک، از برای فراهم کردن زمینهٔ آموزش دانش به فریدون و پرورش دانایی او.
- ستایش کاوه، از برای برخاستن به دادخواهی در برابر ضحاک.
- ستایش کاوه، از برای ساختن گرزّهٔ گاوسار برای فریدون.
- ستایش فریدون، از برای شتافتن به جنگ با ضحاک.
- ستایش فریدون، از برای گذشتن از اروندرود.
- نکوهش برادران فریدون، از برای تلاش برای کشتن او.

– ستایش فریدون، از برای به بند کشیدن ضحاک.

بی‌گمان، از به هم پیوستن این داستان‌های کوتاه اسطوره‌ای، داستانی پیوسته ساخته شده که در درازنای روزگاران، به دست سخن‌پروران، با آرایه‌های توصیفی گوناگون آراسته شده است. با توجه به نمونه‌هایی از داستان‌پردازی ایرانی که در متن‌های فارسی میانه زردشتی بازگو و بازنویسی شده، می‌توان گفت که پیش از فروپاشی پادشاهی ساسانیان، در میان داستان‌سرایان فارسی‌گوی، درون‌مایه بیشتر از آرایه‌های توصیفی سخن اهمیت داشته است، اما در سخن‌سرایی سخن‌گویان به فارسی نو، به‌ویژه فردوسی، درون‌مایه‌ها با آرایه‌های توصیفی آنچنان هم‌آغوش شده‌اند که از آمیزش آنها داستان‌هایی دلکش و بی‌همتا زاده شده، داستان‌هایی زیبا که توصیف‌های سخن‌پردازانه آنها، چشم را از دیدن درون‌مایه‌های کهن بازمی‌دارد.

ابزارهای بایسته برای بازشناسی اسطوره ضحاک

بی‌گمان اگر اسطوره‌ها را کهن‌ترین گونه آفرینش‌های ادبی انسان خردمند زمینی ندانیم، آنها از کهن‌ترین نمونه‌های آفرینشگری ما در میدان سخن‌پردازی هستند که پیرامون بُن‌مایه‌های نمایش‌دهنده دانش و بینش مردمان روزگاران باستان ساخته شده‌اند. اساطیر، همانند دست‌بافت‌های رنگارنگ و پُرنگار، رازهای پیدایش، دگرگونی و تکامل فرهنگ و تمدن را نه تنها در تار و بود، بلکه در همه اجزاء و عناصر تشکیل‌دهنده خود پاس داشته‌اند. ساختار به هم پیوسته اسطوره‌های ایرانی چون زنجیری، آغاز، روند و فرجام فرهنگ ایرانی را به هم می‌پیوند و فراتر از آن، چشم‌اندازی از آینده، چرایی ناگزیر بودن‌اش و چگونگی رقم خوردن‌اش می‌نمایاند.

درخت حماسی پُرباری که بالای بلندش و شاخسار گسترده‌اش، چشم‌ها را خیره کرده و نسل‌ها از خواندن داستان‌هایش شیرین‌کام شده‌اند، ریشه در اسطوره‌هایی کهن دارد که هزاران سال پیش، نیاکان فرهنگ‌پروران آنها را ساخته‌اند تا پاسدار دستاوردهای کوشش‌های ایشان در میدان‌های دانش و بینش باشد. سرکاراتی به درستی تأکید کرده که حماسه ملی ایران دارای ساختاری ویژه و از پیش پرداخته است که آن را آگاهانه برای بیان اندیشه و جهان‌بینی ایرانی پدید آورده‌اند و همه اجزاء به ظاهر پراکنده و مستقل آن از آغاز تا پادشاهی کیخسرو چون زنجیره پیوسته‌ای باورها، دریافت‌ها و اندریافت‌های ایرانیان را درباره مردم و جهان بازتاب داده‌اند.^۱

بنیاد کاخ بلند فرهنگ ایرانی بر بُن‌مایه‌هایی برآمده از خردگرایی، خردورزی و خردستایی استوار شده و در درازنای هزاران ساله تاریخ ایران‌زمین از هویت ایرانی در برابر تازش‌های بیگانگان و آشوب‌های خردباختگان درون‌خانگی پاسداری کرده است. سرکاراتی با تیزی، در میان این بُن‌مایه‌های کهن، دو بُن‌مایه «باور به دوئی جهان» و «باور به محدودیت زمانی ستیزه‌گی‌های دو گوهر» را شالوده جهان‌بینی ایرانی معرفی کرده که همان‌ها بنیاد حماسه ملی ایران هم هستند.^۲

برای شناخت رازهایی که رازوران کهن برای پی‌ریزی و ساختن این کاخ باشکوه به کار بسته‌اند، نیازمند ابزارهای علمی کارآمدی هستیم تا نه تنها ویژگی‌ها و کارکردهای عناصر روبنایی، بلکه چیستی زیربنا و ساختار ناپیدای آن را هم آشکار کند. اسطوره‌شناسی با چهار دانش پیوندی تنگاتنگ دارد؛ با اطمینان می‌توان گفت که هیچ پژوهش اسطوره‌شناختی بدون توجه به این دانش‌ها و یاری گرفتن از آنها به نتیجه‌ای درخور توجه نخواهد رسید. دانش‌های چهارگانه‌ای که ابزارهای بایسته در عرصه اسطوره‌شناسی هستند، عبارتند از: (۱) باستان‌شناسی؛ (۲) زبان‌شناسی؛ (۳) نشانه‌شناسی؛ (۴) تاریخ‌شناسی.

(۱) باستان‌شناسی

واژه «باستان» در شاهنامه به معنی گذشته و روزگاران پادشاهان ایران پیش از اسلام به کار رفته؛ ریشه کهن این واژه را به درستی نمی‌شناسیم و نمی‌دانیم معنی و مفهوم نخستین آن چه بوده است، اما می‌توان برای شناختن ریشه این واژه کوشش کرد. اگر این واژه را به دو بخش تقسیم کنیم: «با + ستان»؛ بخش دوم آن در واژه‌هایی مانند داستان، بوستان، بغستان، تابستان و... فارسی نو هم دیده می‌شود که در زبان‌های کهن هم به‌عنوان پسوند مکان و زمان به کار می‌رفته است: در زبان‌های اوستایی و فارسی باستان -stāna؛ در سانسکریت -sthāna؛ در فارسی میانه زردشتی -stān(a)-^۳. بخش اول آن را هم در

۱- سرکاراتی، ۱۳۵۷. برخلاف نظر سرکاراتی، بر این باور هستم که شاهنامه از آغاز تا بخش نخست داستان دارا، بازگویی اسطوره‌های کهن به زبان حماسه است.

۲- همو.

۳- حسن‌دوست، محمد، ۱۳۹۵، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ج ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ سوم، ص ۲۰۲.

اوستا می‌توان یافت. اگر واژه اوستایی «با» (bā) به معنی «درخشیدن»^۱ را با بخش نخست واژه باستان یکسان بگیریم، می‌توان درباره مفهوم آغازین این واژه دو پرسش را مطرح کرد: ۱) آیا این واژه از نظر مفهومی با درخشانی روزگار جمشیدی در ارتباط بوده است؟ آیا می‌توان «با» را ریختی فراموش شده از «بی» یا «بغ» دانست و «باستان» را روزگار کهن «ایزدان» به شمار آورد؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت باشد، می‌توان میان واژه «باستان» با واژه «آرخئولوگیا» در زبان یونانی باستان ارتباط مفهومی برقرار کرد. به نوشته ملاصالحی، توسیدید^۲ این واژه را «روایت، حکایت و بیان رویدادهای گذشته و کهن» می‌داند و افلاطون^۳ آن را «دانشی که به گذشته‌های دور می‌پردازد و قصه‌های پریان مادر بزرگ‌ها» به شمار می‌آورده است.^۴ پس از رنسانس در اروپای غربی، پیدایش رویکردهای دانشی مدرن و پدیدار شدن رشته‌های علمی نوین، این واژه باستانی برای نامیدن زیرشاخه تازه تاریخ به کار گرفته شد، اما خیلی زود این زیرشاخه به نام دانش مستقل «آرکئولوژی» راه و روش خود را از تاریخ جدا کرد.

نیازی به توضیح مفصل نیست تا روشن شود که آرکئولوژی (در زبان فارسی برای آن معادل «باستان‌شناسی» برگزیده شده) دانشی است که به یاری آن، انسان مدرن، با کاوش روشمند در زیستگاه‌های کهن و پنهان مانده در زیر خاک، توانسته به آثاری دست پیدا کند که نگرش تاریخی او را به گونه‌ای روزافزون دگرگون می‌کند. باستان‌شناسی این امکان را فراهم می‌کند که با بررسی و تحلیل آنچه روزگاری در زیر خاک نهاده شده یا به زیر خاک رفته، چگونگی و روند پیدایش و دگرگونی پدیده‌های فرهنگی - تمدنی روزگاران دیرینه را دریابیم و با بررسی ویژگی‌های آثار به‌جا مانده از انسان‌های بنیان‌گذار فرهنگ و تمدن، درباره جهان‌بینی، توانمندی‌ها، چگونگی زیست، چند و چون روابط اجتماعی، خوراک، پوشاک، ابزارها و... ایشان داده‌ها و برداشت‌های دست اول به دست آوریم.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای باستان‌شناسی، کشف سازه‌هایی بوده است که مردمان کهن بر روی آنها متن‌هایی گونه‌گون نگاشته‌اند. از متن‌های نشانه‌ای گرفته تا متن‌هایی با خط‌های الفبایی که در برخی از آنها می‌توان روایتی کهن از اسطوره‌های باستانی یافت. اسطوره‌هایی که پس از گذشت هزاران سال از پیدایش آنها، با وجود پذیرش دگرگونی‌های گوناگون، تا به امروز دوام آورده، هنوز بر فرهنگ، منش و روش زندگی، آفرینش‌های ادبی - هنری و حتی رویکردهای سیاسی - بین‌المللی برخی از مردمان - جوامع تأثیر پیدا و پنهان می‌گذارند. یکی از نمونه‌های درخور توجه ویژه در این زمینه، مَهر استوانه‌ای یافت شده در شوش است که در آن نشانه‌های آشکاری از اسطوره ضحاک نگاشته‌اند (نک: به تصویر شماره ۲).

نگاره‌های این مَهر را در دو بخش نگاشته‌اند که با جداکننده‌هایی مارمانند از هم جدا شده‌اند. در سوی راست که فضای کوچک‌تری دارد، گاوی به دو نیمه شده که نیم‌تنه جلو آن در پایین و رو به بخش دوم، با حالت خوابیده به تصویر کشیده شده؛ نیمه پشتی گاو را هم به گونه وارونه در بالای این بخش نمایش داده‌اند. در میان این دو نیمه پیکره گاو، میزی با پایه‌هایی همسان پای گاو دیده می‌شود که بالای آن سری شبح گونه دیده می‌شود. پیش‌تر، از هم‌پوشانی هزاره پوریوت‌کیشان و هزاره جمشید سخن گفته‌ام؛ همچنین از بنیان یافتن پوریوت‌کیشی بر باور بنیاد یافتن جهان بر دو بُن آغازین. در تلاش برای رمزگشایی واژه گاو هم با ارائه شواهدی، این فرضیه را مطرح کردم که در فرهنگ و زبان‌های باستانی واژه گاو به معنی «دوگانه، آمیخته، دوجنسی و...» هم به کار می‌رفته است. بنابراین، اگر در این نگاره باستانی گاو دونیمه‌شده را نمادی نگاره‌ای از ارّه شدن جمشید (نماد هزاره پوریوت‌کیشی استوار بر دو بُنی) به شمار آوریم، در این بخش سرآغاز بر تخت

۱- رایشلت، ۱۹۱۱: ۲۴۳.

2. Thucydides
3. platon

۴- ملاصالحی، حکمت‌الله، ۱۳۸۷، باستان‌شناسی در بوته معرفت‌شناختی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ص ۳۴.

فرمانروایی نشستن اهریمن پس از این رویداد نمایش داده شده است، اهریمنی که بر فراز تخت گاوپیکر به گونه شبح‌وار نمایانده شده است.

در بخش دوم نگاره‌های این مَهر بی‌مانند، در پایین، انسانی ماردوش نمایش داده شده که بر روی تختی نشسته است که بر فراز سرش سر گاوی نمایان است و زنی در برابرش نشسته است؛ مجموع این سه نگاره را می‌توان روایت نگاره‌ای گفت‌وگوی ضحاک و ارنواز درباره خوابی دانست که در آن ضحاک از بیم گرز گاوسری که بر سرش کوفته می‌شود، هراسان از خواب می‌پرد و با ارنواز به گفت و شنود می‌نشیند. در بالای این بخش هم عناصری هستند که می‌توان در آنها نیز نشانه‌هایی از اسطوره ضحاک یافت. در بالا شاهین یا عقابی در حال ستیز با مار دیده می‌شود که نمادی آشنا و کهن از ستیزه‌روشنایی و تاریکی است؛ در سوی چپ - بالا هم زنی نشسته و ماری در دست او دیده می‌شود که شاید بتوان آن را نمایش پرورده شدن شهرناز و ارنواز با جادو، از سوی ضحاک به شمار آورد که به آنان توانایی تسلط بر نیروهای جادوی سیاه (مار) را داده بوده است.

در نگاره‌های این مَهر نگاره‌ها و نشانه‌های دیگری هم دیده می‌شود، که عبارتند از: دو پرنده در دو سوی انسان ماردوش و زن نشسته در برابرش، شیء مثلی شکل در میان ماردوش و زن نشسته در برابر او، چیزی که پشت پای زن نشسته نمایش داده شده؛ نگاره‌ای شبیه ساز باستانی چنگ در میانه نگاره، سر انسانی بالای بال عقاب و جالب‌تر از همه نگاره‌ای درفش‌گونه در سوی راست، پشت زن نشسته در برابر ماردوش. این نگاره از سه مثلث به هم چسبیده تشکیل شده که در پایین آنها سه زائده منگوله‌مانند دیده می‌شود، این نگاره از این جهت درخور توجه ویژه است که سه زائده آن قابل مقایسه با بخشی از توصیف درفش کاویانی از سوی فردوسی است:

فروهشت ازو سرخ و زرد و بنفش همی خواندش کاویانی درفش^۱

اگر روزی از نگاره‌ها و نشانه‌های نگاشته شده بر روی این مَهر باستانی بی‌مانند رمزگشایی شود و بتوان با اطمینان گفت که در آن روایتی نگاره‌ای از اسطوره ضحاک ثبت شده، پیشرفت قابل توجهی در اسطوره‌شناسی ایران رخ خواهد داد، چراکه روایتی دست‌نخورده از چند هزار سال پیش در اختیار خواهیم داشت که تطبیق آن با آنچه به ما رسیده، داده‌هایی ارزشمند برایمان فراهم خواهد کرد. تا آن زمان، باید در عرصه فرضیه‌پردازی درباره چنین نگاره‌های نگاشته شده در سازه‌های باستانی بسیار سنجیده سخن گفت و آهسته پیش رفت.

می‌دانیم که برخی آثار باستان‌شناختی یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناسان به درک بهتر برخی اسطوره‌های کهن کمک کرده‌اند، مانند یافت شدن گل‌نوشته‌هایی که روایتی باستانی از توفان مشهور به «توفان نوح» در آنها نگاشته شده است. از سوی دیگر، به تجربه آشکار شده که توجه به متن‌های اسطوره‌ای می‌تواند به سازماندهی هدفمند کاوش‌های باستان‌شناختی کمک کند. چگونگی کشف شهر باستانی «تروآ» نمونه‌ای درخور توجه در این زمینه است.^۲

به‌طورکلی، در زمینه بهره گرفتن از تحلیل و تفسیر متن‌های نشانه‌ای، نگاره‌ای، نوشتاری و سازه‌ای یافت شده در کاوش‌های باستان‌شناختی، در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی، باید به چند نکته توجه داشت:

- ۱) ممکن است نمادی یکسان یا همسان، در فرهنگ‌های روزگاران مختلف از مفهوم یکسانی برخوردار نبوده باشد.
- ۲) ممکن است یک نماد در فرهنگ‌های هم‌روزگار، در دو مکان، دارای مفهوم ناهمسانی بوده باشد.
- ۳) ممکن است در متنی نشانه‌ای - نگاره‌ای، جایگاه، اندازه، عناصر پیرامونی و گاه رنگ هر نماد در نشان دادن نقش و کارکرد آن معنی‌دار بوده باشد.

۱- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۷۰، ب ۲۳۹.

۲- این شهر را هاینریش شلیمان، باستان‌شناس آلمانی، در سال ۱۸۷۰ م. با توجه به آنچه در حماسه ایللیاد هومر آمده بود شناسایی، حفاری و از زیر خاک بیرون آورد.

۴) در تحلیل متنی نمادین، باید جنس، گونه و کارکرد سازه‌ای که متن روی آن نگاشته شده و همچنین جایگاه یافت شدن و سازه‌های همراه آن، مورد توجه قرار گیرد.

۲) زبان‌شناسی

«زبان» چیست؟ انسان خردمند از چه زمانی سخن گفتن را آغاز کرده؟ آیا یک زبان آغازین وجود داشته یا چندین زبان؟ زبان یا زبان‌های آغازینی که انسان خردمند به کار گرفت چه ویژگی‌هایی داشت؟ آیا از زبان یا زبان‌های آغازین، واژه یا متنی باقی مانده است؟ آیا واژه‌ها و آواهایی که امروزه بی‌معنی و تنها قراردادهایی برای ساختن تک‌واژ و واژه^۱ به شمار می‌آوریم، در زبان‌های کهن، بیانگر معنی و مفهوم ویژه بوده‌اند؟ آیا زبان‌شناسی می‌تواند به پژوهش‌های اسطوره‌شناختی کمک کند؟

بی‌گمان بهترین تعریف برای هر پدیده‌ای، تعریفی است که همه ویژگی‌های آن پدیده را بیان کند و از وارد شدن ویژگی‌های پدیده‌های همسان به تعریف آن پدیده جلوگیری کند. به سخن دیگر، به گفته اهل منطق «جامع و مانع» باشد. بر اساس این الگو، برای زبان، ویژگی‌هایی برشمرده شده و تعریف‌هایی برای آن ارائه کرده‌اند. به‌طور کلی می‌توان گفت که ویژگی‌های کلی زبان عبارتند از: الف) نهادینگی؛ ب) ابزار ارتباطی؛ پ) مجموعه‌ای نشانه‌ای؛ ت) پیوستگی ساختارمند (دستورمندی). از ترکیب این ویژگی‌ها می‌توان چنین تعریفی برای زبان ارائه کرد: زبان، نهادی فرهنگی - اجتماعی برای برقراری ارتباط میان انسان‌ها است، برای به‌هم‌رسانی پندارها و اندیشه‌ها که از پیوستگی مجموعه‌ای نشانه، بر اساس پیروی از دستوری ساختارساز پدید آمده و تکامل یافته است.

شاید بتوان گفت که با پیدایش پندارپروری و اندیشه‌ورزی، تلاش برای بنیان‌گذاری زبان هم آغاز شده، اما بی‌گمان اگر یافتن زمانی مشخص برای این رویدادهای متمایزکننده انسان خردمند از دیگر جانوران غیرممکن نباشد، بسیار دشوار خواهد بود. باین‌که هرگونه تلاش برای یافتن شواهد نشان‌دهنده زمان و چگونگی پیدایش زبان یا زبان‌های آغازین، بیهوده به نظر می‌رسد و برخی زبان‌شناسان که فرضیه‌هایی در این زمینه مطرح کرده‌اند، با تمسخر منتقدان مواجه شده و از نظریه‌های آنان با عبارت‌های چون «نظریه واق‌واق»، «نظریه دنگ‌دنگ»، «نظریه پیف‌پیف» یاد شده است^۲؛ تلاش‌های زبان‌شناختی، روان‌شناختی، نخست‌شناختی، عصب‌شناختی و کالبدشناختی برای یافتن پاسخ به پرسش‌هایی درباره جرابی، زمان و چگونگی آغاز سخن‌گویی انسان خردمند همچنان ادامه دارد^۳. هرچند بسیار دور از ذهن است که چنین تلاش‌هایی به آشکار شدن نخستین واژه‌های جاری شده بر زبان نخستین انسان‌های خردمند سخن‌گوی بینجامد، می‌تواند چگونگی و روند الگوهای واژه - متن‌ساز را آشکار سازد^۴ و به شناسایی واژه‌های کهن باقی مانده در متن‌های باستانی، متن‌های بازنویسی شده از روی متن‌های باستانی و زبان‌های زنده، کمک کند.

دراین‌میان، شاید دانش باستان‌شناسی در این زمینه بتواند راه‌گشا تر باشد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، بی‌گمان یکی از دستاوردهای دانش باستان‌شناسی، شناسایی یا کشف سازه‌ها یا اشیایی بوده است که بر پیکر آنها، نوشته‌هایی با خط‌های باستانی به یادگار مانده‌اند. این نوشته‌های باستانی از جنبه‌های گوناگون به پژوهش‌های فرهنگی، به‌ویژه زبان‌شناختی، کمک

۱- تک‌واژ با واژه یکی نیست؛ تک‌واژ کوچک‌ترین بخش معنی‌دار زبان است که گاه به تنهایی واژه به شمار می‌آید، اما بیشتر واژه‌ها از ترکیب دو یا چند تک‌واژ ساخته شده‌اند.

۲- ریکرسون، ای. ام و بری هیلتون، ۱۳۹۲، در باب زبان و زبان‌شناسی، تهران: هرمس، ص ۲۴.

۳- همو، ص ۲۵.

۴- همو، ص ۲۶.

کرده‌اند و همچنان می‌توان از آنها برای افزایش آگاهی‌های تاریخی - زبانی، درک علمی ژرف‌تر از چیستی و چگونگی پیدایش زبان یا زبان‌های آغازین و شناسایی واژه‌های کهن بهره برد. می‌توان با توجه به آنچه تاکنون در کاوش‌های باستان‌شناختی یافته شده، سرنخ‌هایی دربارهٔ ویژگی‌های زبان یا زبان‌های نخستین به دست آورد. به این معنی که با سنجش زبان به کار رفته در متن‌های باستانی در دسترس با نمونه‌های زبانی - باستانی بیرون آمده از زیر خاک و نگاشته شده بر روی سازه‌های کهن، شاید بتوان فرضیه‌هایی دربارهٔ زبان یا زبان‌های آغازین سامان داد.

اگر این گفته را که «زبان با زایش هر گوینده و «زبانور» از سر نو بازآفرینی می‌شود و خود نیز تولد می‌یابد»^۱ سخنی بزرگ‌نمایانه بپنداریم و نپذیریم، نمی‌توان شتابناکی دگرگونی‌های ریختی، آوایی و مفهومی واژه‌های زبان در گذر زمان را انکار کرد. بسیاری از این دگرگونی‌ها از سوی سخن‌گویان به زبان، ناآگاهانه و در جریان فراز و نشیب‌های تعاملی - تقابلی زندگی روزمره انجام می‌گیرد. اما نباید فراموش کرد که در هر روزگاری، گاه سخن‌پردازان آشنا با چندوچون و توانمندی‌های گونه‌گون زبان، آگاهانه به دگرگون‌سازی ریختی، آوایی و مفهومی واژه‌ها می‌پردازند، یا با توجه به ساختار و ویژگی‌های زبان، یا بی‌توجه بدان، واژه‌های تازه‌ای می‌سازند، یا وام‌واژه‌ها را با مفهوم‌های تازه به کار می‌برند. این دگرگون‌سازی‌های ناآگاهانه و آگاهانه در زبان، هم سودمند است و هم زیان‌رسان؛ به این معنی که زبان با پذیرش چنین دگرگونی‌هایی، روان‌تر و کارآمدتر می‌شود، اما ممکن است دگرگونی‌ها به گونه‌ای باشد که رشتهٔ تاریخی واژه‌های اصیل گسیخته شود و دیگر نتوان ریشه و مفهوم تاریخی و کهن واژه‌ها را بازشناخت یا دگرگونی وام‌واژه‌ها به گونه‌ای انجام گیرد که نتوان بیگانه بودن آنها را تشخیص داد. پدید آمدن چنان گسستی در مورد واژه‌هایی که می‌توان آنها را بُن‌مایه‌های زبانی به شمار آورد، زیان آشکارتری به بار می‌آورد و خودآگاهی تاریخی - فرهنگی سخن‌گویان به آن زبان را با چالش‌های جدی مواجه می‌کند. اصیل‌نمایی وام‌واژه‌ها هم می‌تواند در فرایند بررسی و درک چیستی، چرایی، چگونگی و روند دگرگونی‌های فرهنگی - زبانی اختلال به وجود آورد.

نباید فراموش کرد که، زبان به‌عنوان مهم‌ترین ابزار ارتباطی انسان، بیش از دیگر ابزارهای ارتباطی، پندارها و اندیشه‌های او را می‌نمایاند؛ به گونه‌ای که سخن هرکس، سنج‌های دانسته شده برای ارزیابی عیب و هنر او^۲. بازتاب پندار و اندیشه در آیین سخن، چگونگی پیوند نشانه‌های واژگی - آوایی در گفتار، چشم‌اندازی رازگشا از چند و چون ویژگی‌های خودآگاه - ناخودآگاه روانی گوینده پدیدار می‌کند که نه تنها آنچه هست را می‌نمایاند؛ بلکه رازهای گذشتهٔ او را هم برملا می‌کند. اگر این الگوی روان‌شناختی را به جامعه تعمیم بدهیم و به زبان، به‌عنوان نهادی فرهنگی - اجتماعی بنگریم، با بررسی ویژگی‌های زبانی رایج در گفتار - نوشتار هر جامعه‌ای، می‌توان وضعیت فرهنگی - اجتماعی اکنون و گذشتهٔ آن را بررسی کرد و شناخت.

بازشناسی وضعیت فرهنگی - اجتماعی جامعه‌های باستانی با استفاده از زبان آنها کاری دشوار است، چراکه زبان‌شناسان برای بررسی و شناخت زبان‌های باستانی با دشواری‌هایی مواجه هستند که در بررسی زبان‌های زنده وجود ندارد یا بسیار کم‌رنگ است. زبان‌های باستانی گویندگانی ندارند که بتوان چگونگی واگویهٔ واژه‌ها را از آنها شنید، دربارهٔ مفهوم‌ها و کاربردهای چندگانهٔ برخی واژه‌ها از آنان پرس‌وجو کرد یا چیستی، چرایی پدیداری و چگونگی کاربرد عبارت‌های ویژه

۱- مزدآپور، کتابون، ۱۳۹۲، واژه و معنای آن از فارسی میانه تا فارسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ص ۱۵.

۲- سعدی در یکی از حکایت‌های گلستان چنین آورده است:

تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد

(سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۶۷، کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم، ص ۳۹)

زبانی - فرهنگی مانند زبانزدها، کنایه‌ها، تشبیه‌ها و... را بررسی و تحلیل کرد. از این رو، تنها دو راه برای بررسی زبان‌های کهن وجود دارد: الف) بررسی متن‌هایی نگاشته شده به زبانی کهن که یا در سازه‌های باستانی به جا مانده‌اند یا رونویس‌هایی از متن‌های کهن هستند که برخلاف نمونه‌های باستان‌شناختی در آنها دگرگونی‌های پدیدار شده است. ب) یافتن تک‌واژه‌ها و واژه‌های کهنی که همچنان در زبان‌های زنده به کار می‌روند.

شناسایی واژه‌های کهن و دسته‌بندی زمانی آنها، چه در متن‌های باستانی، چه در زبان‌های زنده ساده نیست، چراکه نخست باید شماری تک‌واژه و واژه کهن را شناسایی کنیم که تردیدی در کهن بودن آنها نباشد و با بررسی‌شان، دستور ساختار ساز زبان کهن را شناسایی کنیم تا آشکار شود که در آن زبان، تک‌واژه‌ها و واژه‌ها بر اساس چه الگویی ساخته می‌شده‌اند و گویندگان به آن زبان، چه الگویی را برای پیوستن واژه‌ها و ساختن عبارت‌ها، جمله‌ها و متن‌ها به کار می‌برده‌اند. شناسایی دستور واژه‌ساز - متن‌ساز هر زبانی نیز وابسته به چگونگی تجزیه زبان به بخش‌های معنی‌دار است، اگر این بخش‌بندی به درستی انجام نگیرد، ممکن است بخشی از ویژگی‌های دستوری واژه‌ساز، جمله‌ساز یا متن‌ساز زبان نادیده گرفته شود.

مارتینه^۱ قابلیت تجزیه دوگانه زبان را ویژگی متمایزکننده آن از دیگر دستگاه‌های نشانه‌ای معرفی کرده است که بر اساس آن می‌توان زبان را به «تک‌واژه»های معنی‌دار و «واژه»های بی‌معنی تجزیه کرد^۲؛ بر اساس این نگرش که از سوی بیشتر زبان‌شناسان پذیرفته شده، واژه‌ها بی‌معنی هستند، اما آیا در نگرش مردمانی که سازندگان تک‌واژه‌های نخستین بوده‌اند هم واژه‌ها بی‌معنی بوده‌اند؟ به عنوان نمونه، چرا آنها در ساختن تک‌واژه «شا» به جای واژه «ش» از واژه «خ» استفاده نکرده‌اند؟ آیا به کار بردن واژه «ش» تنها یک قرارداد زبانی بوده؟ یا این واژه دارای مفهومی بوده که چون می‌توانسته بخشی از مفهوم تک‌واژه «شا» یا «شاه» را بیان کند، در ساختن آن به کار گرفته شده است؟

در اسطوره ضحاک، فرمانروای تازیان^۳ هم «شاه»^۴ خوانده شده است، هم «پادشاه»^۵؛ در حالی که از دیدگاه زبان‌شناختی این دو واژه متضاد هم هستند و یک شخصیت نمی‌تواند هم شاه باشد و هم پادشاه! برای تفسیر این تناقض، نخست باید دید که فردوسی چه ویژگی‌هایی برای ضحاک برشمرده است؛ ویژگی‌های ضحاک در شاهنامه عبارتند از: بی‌بهره از مهر^۶؛ دلیر، سبکسار^۷؛ ناپاک^۸ یا بی‌باک؛ بیوراسب^۹؛ تازی^{۱۰}؛ بدگهر، شوخ، بی‌شرم^{۱۱}؛ فرزند بد^{۱۲}؛ بیدادگر^{۱۳}؛ کم‌خرد^{۱۴}؛ آرذهافش^{۱۵}؛

1. André Martinet

۲- نجفی، ابوالحسن، ۱۳۹۰، مبانی زبان‌شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی، تهران: نیلوفر، چاپ یازدهم، ص ۲۹.

۳- این موضوع منحصر به ضحاک نیست و دیگر فرمانروایان هم گاه شاه یا شه، گاه پادشاه یا پادشه و گاه شهنشاه یا شهنشه خوانده شده‌اند.

۴- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۹، ب ۱۲۸ و ۱۴۲: ص ۵۰، ب ۱۵۰: ص ۵۱، ب ۱۷۵: ص ۵۶، ب ۱۸ و ۱۹: ص ۵۸، ب ۵۴: ص ۵۹، ب ۵۹ و ۶۹: ص ۶۷، ب ۱۹۸ و ۲۰۱ و ۲۰۲: ص ۶۸، ب ۲۰۳ و ۲۱۷: ص ۶۹، ب ۲۲۶: ص ۷۴، ب ۲۹۹: ص ۷۹، ب ۳۸۶ و ۳۸۸ و ۳۹۳.

۵- همو، ص ۴۸، ب ۱۲۴: ص ۴۹، ب ۱۳۰ و ۱۳۳: ص ۵۰، ب ۱۴۸: ص ۵۶، ب ۲۳: ص ۶۸، ب ۲۱۰ و ۲۱۴.

۶- «پاد» یا «پات» در زبان‌های ایرانی پسوند متضادساز است به معنی: ضد، مهارکننده، نابودکننده، زنده، کُشنده.

۷- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۶، ب ۸۲.

۸- همو، ب ۸۳.

۹- همو، ص ۸۵، ب ۴۹۲.

۱۰- همو، ب ۸۴.

۱۱- همو، ص ۴۷، ب ۱۰۲.

۱۲- همو، ص ۴۸، ب ۱۱۵.

۱۳- همو، ب ۱۱۷.

۱۴- همو، ب ۱۱۹: ص ۵۶، ب ۱۸: ص ۵۸، ب ۵۱: ص ۸۵، ب ۴۹۲.

۱۵- همو، ص ۴۹، ب ۱۴۲.

۱۶- همو، ص ۵۱، ب ۱۷۶: ص ۵۵، ب ۹: ص ۷۷، ب ۳۵۴.

آژدها^۱؛ وارونه‌خوی^۲؛ برمنش^۳؛ ناپاک‌دین^۴؛ جادوپرست^۵؛ نامور^۶؛ آهرمن^۷؛ آهرمن‌کیش، نَرآژدها^۸؛ آژدهاخیم^۹. بی‌گمان همه این ویژگی‌های نکوهیده و ناپسند، نمایانده اهریمنی بودن ضحاک‌اند، پس چرا داستان‌پردازان ایرانی او را هم شاه خوانده‌اند و هم پادشاه؟ این ویژگی‌ها با شاه بودن تناسب دارند یا با پادشاه بودن؟

برای درک مفهوم واژه شاه، شاه یا شه دو راه پیش رو داریم: الف) این تک‌واژ یا واژه را دارای معنی قراردادی بدانیم که از ترکیب تصادفی یا قراردادی دو یا سه واژه^{۱۰} ساخته شده است؛ ب) آن را واژه‌ای ساخته شده از ترکیب آگاهانه دو یا سه واژه معنی‌دار بدانیم. راه نخست، توضیحی روشن و از پیش آماده دارد، اما راه دوم، راهی ناشناخته، ناهموار و ناپیموده است. اگر راه دوم را برگزینیم و به واژه‌ها و متن‌های کهن به‌عنوان سوژه‌هایی ناشناخته و رمزگونه بنگریم، ممکن است الگویی برای رمزگشایی از واژه‌های کهن به دست آوریم و زمینه‌ای فراهم شود برای پژوهش‌های درون‌واژه‌ای؛ الگو و پژوهش‌هایی که بتوان به یاری آنها رازهای نهفته در واژه‌های کهن را آشکار کرد.

پیش‌تر در بررسی ریخت - آوای واژه کهن گاو، برای شناسایی مفهوم و کارکرد نخستین آن، به امکان‌پذیر بودن فرضیه‌پردازی درباره زبان کهن ایرانی اشاره کرده‌ام. اگر بخواهم آن فرضیه را بیروانم، می‌توان گفت که در اوستا، به‌ویژه در متن‌های بخش کهن آن، واژه‌هایی وجود دارد که ریشه و در نتیجه معنی آنها ناشناخته مانده است. با وجود چشمگیر بودن واژه‌های ناشناخته در برخی بندهای اوستای کهن، ساده‌انگارانه به ترجمه‌های ارائه شده کهن و نو از آنها اعتماد کرده‌ایم و گاه آن ترجمه‌ها را پایه‌ای برای پژوهش‌های اسطوره‌شناختی قرار داده‌ایم که پرسش‌برانگیز و درخور بازنگری است.

اگر فرض کنیم که زبان کهنی وجود داشته است که برخی واژه‌های آن در اوستا باقی مانده و با همان ریخت و آوای کهن یا با اندکی دگرگونی قابل توضیح، هنوز در گویش‌های فارسی نو به کار می‌روند؛ همچنین، اگر بپنداریم که واژه «شا» یا «شاه» یکی از واژه‌های کهن آن زبان است؛ چگونه می‌توان مفهوم و کارکرد کهن آن را بازشناخت؟

پیش‌تر از ویژگی‌های برشمرده شده برای ضحاک در شاهنامه یاد کردم، اگر فرض کنیم که همه آن ویژگی‌های نمایانده اهریمن‌سا بودن فرمانروای تازی را در زبان کهن فرضی، واژه «شا» به تنهایی بیان می‌کرده است، آیا می‌توان آن را بیان‌کننده مفهوم‌هایی چون: تازنده، ویرانگر، برآشوبنده، پریشان‌کننده، کُشنده، نابودگر و... دانست؟ اگر چنین فرضی درست باشد، طبق الگوی دستوری زبان اوستایی، متضاد آن «آشا» خواهد بود. می‌دانیم که این واژه اوستایی کهن، از جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ ایران باستان برخوردار بوده و مفهوم‌هایی وارونه آنچه برای «شا» عنوان شد را می‌رسانده است. آیا می‌توان گفت که واژه کهن «آشا» ریخت کهن «پادشا» یا «پادشاه» است؟ اگر این فرض درست باشد، می‌توان پاسخی برای پرسش چرایی «شا» و «پادشا» خوانده شدن ضحاک ارائه داد؛ اگر به کار رفتن واژه‌های «شاه»، «پادشاه» و «شهنشاه» به‌عنوان معادل‌هایی برای فرمانروا را برآمده از آمیختگی مفهوم‌های کهن و پیروی از اصل «این‌همانی» در زمان تدوین خدا/ینامه یا محدودیت‌های برآمده از وزن به کار گرفته شده برای سُرایش شاهنامه ندانیم، می‌توان گفت ضحاک از آن‌رو «شاه» خوانده

۱- همو، ص ۵۲، ب ۱۸۴؛ ص ۵۶، ب ۱۴؛ ص ۶۷، ب ۱۹۷؛ ص ۷۱، ب ۲۶۶؛ ص ۷۷، بب ۳۵۳ و ۳۵۵؛ ص ۸۳، ب ۴۶۴؛ ص ۸۴، ب ۴۷۰.

۲- همو، ص ۵۷، ب ۳۸.

۳- همو، ص ۵۹، ب ۶۹.

۴- همو، ص ۶۱، ب ۹۸.

۵- همو، ص ۶۵، ب ۱۶۲؛ ص ۶۶، ب ۱۷۶.

۶- همو، ص ۶۹، ب ۲۲۱.

۷- همو، ص ۶۹، ب ۲۳۲.

۸- همو، ص ۷۶، ب ۳۳۷.

۹- همو، ص ۸۱، ب ۴۳۰.

۱۰- در زبان‌های کهن «آوا»ها هم «واژ» به شمار آمده و دارای نشانه ویژه نوشتاری بوده‌اند.

شده که تازنده به ایران زمین بود و ویرانگر تمدن ایرانی، برآشوبنده نظم اجتماعی پیشین، پریشان کننده آرامش مردمان، کشنده جوانان برومند، نابودگر راستی و...؛ همچنین از آن جهت «پادشاه» خوانده شده که با به کار گرفتن نیروهای سرکوبگر و جادویی، از نظم اجتماعی تازه در برابر تازندگان به آن پاسداری می کرده است؛ بنابراین فرمانروایی با ویژگی دوگانه بوده، به چشم ایرانیان آزاده «شاه» بوده، به باور تازیان «پادشاه». اما از آنجاکه مفهوم آشا یا آشه و معادل ودایی اش، مفهومی برآمده از فرهنگ هندوایرانی بوده اند و از دسته واژه های به اصطلاح «مقدس» به شمار می آمده اند، سخت می توان پذیرفت که از این عنوان یا پاژنام برای ضحاک هم استفاده شده باشد؛ به ویژه آنکه برای توصیف فرمانروایی ضحاک از صفت «دژپادشاهی» هم استفاده شده تا تمایز منش و روش او با پادشاهی را نشان دهند.

اگر این فرض درست باشد که «آشا» ریخت کهن «پادشاه» بوده است، تاحدودی نگرش مردمان کهن به پادشاه و مفهوم پادشاهی روشن می شود. به این معنی که مردمان باستان، پادشاه را مسئول همه بدی های پیش آمده برای خود و جامعه می دانسته اند، چراکه باور داشته اند که پادشاه باید توانایی دور راندن همه بدی ها را داشته باشد (همانند جمشید) و اگر این توانایی را از دست داد، خدایان به خشم می آیند و باید با برگزاری آیین قربانی کردن پادشاه و برگزیدن پادشاهی نو، نظم به جهان بازگردانده شود. مختاریان یادآوری کرده که فریزر^۱ در جلد سوم شاخه زرین با عنوان «کشتن شاه دنیوی» از وجود آیین قربانی شاه دنیوی در میان اقوام گوناگون، نمونه هایی را گزارش کرده است.^۲

نکته های مهمی که در زبان شناسی تاریخی - اسطوره ای باید بدان توجه داشت عبارتند از:

۱) باید فرضیه برخی زبان شناسان درباره وجود زبانی کهن تر از زبان های باستانی هندواروپایی - که زبان مادر آنها معرفی شده - جدی تر گرفته شود و پژوهش هایی روشمندتر از پیش برای بازسازی آن انجام گیرد.

۲) ساختار آوایی و مفهوم هر واژه ای را تنها با توجه به کاربرد آن در متن می توان مشخص کرد. به سخن دیگر، ممکن است واژه هایی که با ریخت یکسان در چند جای یک متن یا در چند متن به کار رفته، در هر کجا، آوا و مفهوم متفاوت داشته باشد. از این رو، همیشه نمی توان آوا - مفهوم واژه ای را که در چند دوره تاریخی یا چند متن، ریخت اش تغییر نکرده را به دوره های پیشین و متن های دیگر تعمیم داد.

۳) در بررسی واژه شناختی متن های اسطوره ای، باید کهن ترین ریخت - آوای واژه های کلیدی متن شناسایی، ریشه یابی، معنی و تحلیل شود.

۴) در تحلیل زبان شناختی متن باید به پیوند درون متنی واژه ها توجه کنیم.

۵) تکرار یک واژه در چند متن کهن به معنی کهن بودن آن نیست.

۶) در بررسی زبان های باستانی، جداسازی واژه های اصیل از وام واژه ها اهمیت ویژه دارد.

۷) تا زمانی که الگوی دستوری واژه ساز - متن ساز زبان کهن فرضی شناسایی نشده، باید از ارائه تفسیرها و معنی های قطعی نما برای واژه های کهن پرهیز شود.

۳) نشانه شناسی

نشانه چیست؟ چند گونه دارد؟ آیا جانوران هم از نشانه برای برقراری ارتباط با یکدیگر استفاده می کنند؟ به کار بردن نشانه ها چه نقشی در پیدایش، دگرگونی و پیشرفت فرهنگ و تمدن انسان خردمند داشته است؟ نشانه شناسی چه اهمیتی در پژوهش های اسطوره شناختی دارد؟

ساده‌ترین تعریفی که می‌توان برای نشانه ارائه داد این است که: هرچیزی که بر اساس قراردادی فرهنگی - اجتماعی، بیان‌کننده مفهومی بجز مفهوم خودش باشد نشانه است. به سخن دیگر، به گفته نجفی: هرچیز که نماینده چیز دیگری جز خودش باشد، نشانه نامیده می‌شود.^۱ به این معنی که اگر سنگ‌ریزه، تکه‌های گلی فرم داده شده به شکل‌های مختلف و... از سوی کسی برای بیان مفهومی بجز سنگ‌ریزه و تکه گل به کار برده شود و دیگری بر اساس قراردادی شناخته شده از مفهوم مجازی آن آگاه باشد، نشانه‌ای به شمار می‌آید برای بیان مقصودی که به کار برنده آن و مخاطبش برای اش تعریف کرده‌اند.

نشانه‌ها دو گونه کلی دارند: الف) طبیعی؛ ب) قراردادی. نشانه‌های طبیعی آنهایی هستند که در طبیعت تداعی‌کننده پدیده‌ای طبیعی هستند، مانند دود که نشانه وجود آتش است (اگر توسط انسان برای منظور دیگری ایجاد نشده باشد)؛ یا رد پا که گذشتن انسان یا جانوری از جایی را نشان می‌دهد. نشانه‌های قراردادی ساخته انسان به عنوان ابزاری کمک‌حافظه‌ای، ارتباطی یا آموزشی، دارای چند گونه‌اند: یک) شمارشی؛ دو) هندسی؛ سه) نگاره‌ای؛ چهار) واژی؛ پنج) ترکیبی.

بهره بردن از نشانه‌های طبیعی به عنوان ابزاری ارتباطی در میان جانوران هم وجود دارد. پژوهش‌گران به شماری از این ارتباط‌های نشانه‌محور در میان جانوران پی برده‌اند؛ مانند استفاده از شاشیدن یا شکستن شاخه‌های درختان یا ایجاد خراش روی تنه درختان برای مشخص کردن قلمرو؛ به کار بردن آواهای ویژه برای هشدار دادن؛ رقص زنبورها برای انتقال داده‌های مربوط به جایگاه و فاصله گل‌ها به دیگر زنبورها؛ شاخک‌جنبانی مورچه‌ها برای یکدیگر و... نکته قابل توجه اینکه: کاربرد زبان نشانه‌ای در میان جانوران، بخشی از غریزه گونه‌ای آنها است، فراگرفتن آنها نیاز به آموزش ندارد و تغییرناپذیر به شمار می‌آید.



تصویر شماره ۱۴: نمونه‌ای از سنگ‌نگاره‌های تیمره (مأخذ: اینترنت)

بی‌گمان یکی از ویژگی‌های متمایزکننده انسان خردمند از نخستین‌ها، انسان‌ریخت‌ها و انسان‌های میمون‌نمای نخستین، توانایی او در ساختن و به کار بردن نشانه‌های قراردادی و تبدیل آنها به سامانه‌ای ارتباطی - کمک‌حافظه‌ای - آموزشی بوده است. دریافتن چرایی نگاشته شدن و کارکرد نشانه‌های هندسی - نگاره‌ای کهن به یادگار مانده در دیواره غارها و روی تخته‌سنگ‌های کوه‌ها بسیار دشوار است، اما به گفته فرهادی، وجود نشانه‌های تکرارشونده در مجموعه‌های شگفت‌انگیزی چون

سنگ‌نگاره‌های تیمره (نک: تصویر شماره ۱۴)، می‌تواند فرصتی برای زبان‌شناسان - خط‌شناسان باشد تا با بررسی آنها، فرضیه‌هایی درباره زادگاه و همچنین چگونگی پیدایش و تکامل خط ارائه کنند.^۲

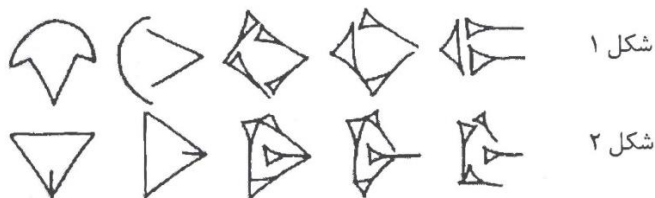
پژوهش‌های روان‌شناختی - عصب‌شناختی نشان داده که توانایی مغز انسان برای حفظ نشانه‌ها محدود است. از این رو، مردمان نمی‌توانند مفهومی‌های نشانه‌ای زیادی را در حافظه خود نگه دارند و با افزایش نشانه‌ها، برخی نشانه‌هایی که پیش‌تر مفهوم آنها را حفظ کرده بوده‌اند را فراموش می‌کنند. بدین‌رو، همواره شمار نشانه‌های تثبیت‌شده در حافظه محدود به چند ده تا است و تنها کسانی که حافظه‌ای قوی‌تر از سطح میانگین دارند، می‌توانند نشانه‌های چند صد تایی را حفظ کنند.

۱- نجفی، ۱۳۹۰: ۱۴.

۲- فرهادی، مرتضی، ۱۳۷۴، «موزه‌هایی در باد: معرفی مجموعه عظیم سنگ‌نگاره‌های نویافته تیمره»، علوم اجتماعی (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۷ و ۸، صص ۱۳-۶۲.

محدود بودن توان حافظه نشانه‌ای انسان در زمینه آموزش خواندن به کودکان آزمایش شده و نشان داده است که وقتی به کودکان واژه‌هایی به عنوان نشانه‌ای معنی‌دار یاد داده شده، آنها نتوانسته‌اند بیش از چهل یا پنجاه واژه - مفهوم را حفظ کنند، اما زمانی که آنها شماری نشانه ویژه (حرف‌ها و آواها) و دستور واژه‌ساز - معنی‌ساز را فرامی‌گیرند، می‌توانند هزاران واژه را بخوانند.^۱ نمی‌دانیم که ظرفیت حافظه نشانه‌ای مردمان نخستین کمتر یا بیشتر از مردمان امروزی بوده است، اما تردیدی نیست که ساماندهی و تکامل سامانه نگارشی نشانه‌ای - نگاره‌ای نخستین، تکامل آن و پدیدار شدن سامانه‌های نیمه‌هجایی، هجایی و الفبایی، کمک بسیاری به حافظه فرهنگی - تمدنی انسان خردمند کرده؛ افزایش حافظه فراشخصی مردمان نیز به انباشت دانش در طول نسل‌ها انجامیده و به شکوفایی و پیشرفت فرهنگ و تمدن کمک کرده است.

شاید بتوان گفت که نخستین نشانه‌گذاری‌های انسان خردمند نیز نشانه‌هایی برای تعیین قلمرو و جهت‌یابی بوده‌اند که با استفاده از نهادن اشیایی در جاهای خاص، یا خراشیدن سنگ‌ها و... ساخته می‌شده‌اند. همان روش‌ها، بعدها الگویی شده‌اند برای ساختن نشانه‌های مرزی (Kudurru)، نشانه‌های مسافت‌سنج (فرسنگ) و نشانه‌های شمارشی برای مشخص کردن شمار کسان، دام‌ها، ابزارها و... (Token). نشانه‌های هندسی - نگاره‌ای گام دیگری بوده که انسان فرهنگ‌پرور را به ساختن سامانه نگارشی فراشمارشی نزدیک‌تر کرده، سامانه‌ای که در آن نشانه‌های هندسی یا نگاره‌ای جای شمارش‌گرها را گرفتند و از دگرگونی آنها نشانه‌های اندیشه‌نگار عددی - واژه‌ای پدیدار شدند. به نوشته ژان^۲، تاکنون پژوهشگران بیش از هزار و پانصد نمونه از این گونه خط تصویری - اندیشه‌نگار را در گل‌نوشته‌های باستانی شناسایی کرده‌اند.^۳ ژان نمونه‌هایی از دگرگونی نشانه‌های نگاره‌ای به نشانه‌های اندیشه‌نگار - میخی ارائه داده و توضیح داده که در این دگرگونی، خط‌های به کار گرفته شده برای ترسیم نگاره نشان‌دهنده گاو یا زن یا... نخست جای خود را به نشانه‌های میخی داده‌اند و سپس ساده شده و اندیشه‌نگار خط میخی را پدید آورده‌اند (نک: تصویر شماره ۱۵). شاید گام آخر برای ساختن سامانه سخن‌گویی نوشتاری، ساختن نشانه‌هایی ویژه برای ثبت واژه‌ها بوده باشد.



تصویر شماره ۱۵: روند دگرگونی خط تصویری به خط میخی اندیشه‌نگار (شکل ۱: گاو؛ شکل ۲: زن)
(منبع: ژرژ ژان، ۱۳۸۲، تاریخچه مصور الفبا و خط، ص ۴)

نمی‌دانیم که نخستین انسان‌هایی که سخن گفتن را آغاز کردند از چند واژه برای برقراری ارتباط با هم استفاده می‌کرده‌اند، اما می‌توان با اطمینان گفت که هر واژه مفهوم، معنی و آوای ویژه داشته است. بنابراین، انسان خردمند با هم‌نشین - جانشین کردن واژه‌ها توانسته برای

بیان مفهوم - آوایی متنوع، تک‌واژه‌ها و واژه‌های نخستین را بسازد و سپس با افزودن پیشوند، میانوند، پسوند و ترکیب واژه‌ها، واژه‌های پیچیده‌تری پدید بیاورد. اگر این روند فرضی پدیداری واژه‌های کهن را بپذیریم، می‌توان گفت که آنها ترکیبی از حرف‌ها و آواها بوده‌اند که چگونگی هم‌نشینی آنها یا جایگزینی یکی به جای دیگری علاوه بر ایجاد تغییر آوایی، مفهوم واژه را هم تغییر می‌داده است.

در متن‌های کهن، واژه‌هایی مانند نام ایزدان، دیوها، شخصیت‌های انسانی، سرزمین‌ها و صفت‌های یاد شده برای هر کدام و برخی دیگر از واژه‌های مرتبط با داستان‌های اسطوره‌ای، از ارکان ساختار اسطوره‌ها هستند که مفهوم آغازین بسیاری از

۱- نجفی، ۱۳۹۰: ۳۱.

۲. Jean George

۳- ژان، ژرژ، ۱۳۸۲، تاریخچه مصور الفبا و خط، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴.

آنها برایمان ناشناخته مانده است، چراکه در درازنای مسیر دگرگونی‌های فرهنگی - اجتماعی مفهوم‌هایی گاه متضاد برای‌شان برشمرده‌اند؛ بدین‌روی تشخیص مفهوم و چستی آغازینشان آسان نیست.

اگر هر واژه (حرف - آوا) را در سامانه‌های نیمه‌هجایی، هجایی و الفبایی، نشانه‌ای نگارشی به شمار آوریم که در آغاز سخن‌گویی انسان خردمند ساخته شده و بپذیریم که هر کدام مفهوم و معنی ویژه داشته‌اند و چگونگی هم‌نشینی یا جانشینی آنها مفهوم‌ساز بوده است، می‌توان فرضیه‌ای برای بازخوانی واژه‌های کهن پروراند. به‌عنوان نمونه اگر باز به بررسی واژه «شا» بازگردیم و فرض کنیم که در آن، واژه «ش» مفهوم شرّ بودن، شرارت کردن و مفهوم‌هایی نزدیک به آنها را می‌رسانده است و آوای «آ» نشان‌دهنده تأکید بر نیرومندی یا فراوانی این صفت بوده است، می‌توان هم‌نشینی آنها را بیان‌کننده شرّ برتر بودن به شمار آورد. به این معنی که مردمان نخستین پدیده‌های گیتی، انسانی و فروگیتی را که تداعی‌کننده شرّ و شرارت بوده‌اند، «شا» می‌خوانده‌اند و دورکننده آنها را «آشا» یا «پادشا». البته باید توجه داشت که ممکن بود در فرهنگ‌های مبتنی بر پرستش دیوها، شرّ بودن عین فضیلت و راهی برای جلب رضایت خدایان و در نتیجه رسیدن به سعادت بوده باشد. اگر این فرض‌ها را درست بینگاریم، عبارت بین‌النهرینی به کار رفته برای برخی از فرمانروایان، یعنی «شرو شَرانی» مفهوم تازه‌ای پیدا می‌کند.

باید به این نکته توجه داشت که: نشانه‌هایی که امروزه برای ما رازآلود و رمزگونه به نظر می‌رسند، بی‌گمان در زمان پیدایش و رواج، مفهوم‌هایی ساده و شناخته شده را بیان می‌کرده‌اند. اما در طول زمان، به دلیل‌های گوناگون فرهنگی و اجتماعی، مفهوم آغازین آنها در پس آرایه‌ها و پیچیدگی‌های رنگارنگ پنهان شده یا پنهان نگاه داشته شده است. همان‌گونه که پیش‌تر بارها اشاره شد، در روند تاریخی دگرگونی متن‌های کهن، اسطوره به افسانه، افسانه به حماسه و حماسه به ادبیات غنایی دگرگون شده است. بنابراین، می‌توان با بررسی کارکردهای نشانه در ادبیات غنایی، چرایی و چگونگی تبدیل مفهوم‌های کهن به رمزها را بازایی کرد.

پارسانسب کارکردی هفتگانه برای «رمز»، «نشانه»، «علامت» یا «نماد» برشمرده است: ۱) فراهم کردن جهانی ذهنی که در واقعیت وجود ندارد؛ ۲) افزایش توانایی درک جهان پیرامون؛ ۳) تقویت حس زیبایی‌شناسی؛ ۴) افزودن بر توانایی اندیشه‌ورزی و چاره‌جویی؛ ۵) فراهم کردن امکان پنداربافی درباره گذشته و آینده؛ ۶) فراهم کردن امکان پنداربافی و اندیشیدن به رابطه انسان با پدیده‌های فروانسانی گیتی (جانداران و غیرجانداران) و غیرگیتی (پری‌ها، دیوها، روان درگذشتگان).^۱

یاری گرفتن از نشانه‌شناسی در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی، نیازمند توجه به چند نکته است که عبارتند از:

- ۱) نخست باید مفهوم و چگونگی دگرگونی نشانه‌های اندیشه‌نگار جایگزین شده به جای نشانه‌های نگاره‌ای شناسایی شوند.

- ۲) بی‌گمان آوای واژه‌های کهن که با نشانه‌های نگاره‌ای نگاشته شده‌اند، در فرهنگ‌های گوناگون یکسان نبوده است و اختلاف آوایی ممکن است به معنی اختلاف مفهومی هم باشد.

- ۳) شناسایی واژه‌های کهن و جدا کردن آنها از واژه‌های کهن‌نما در زبان‌های باستانی و بررسی تطبیقی آنها.
- ۴) در بررسی ترکیب واژگی واژه‌های کهن باید به جانشینی‌های واژگی (حرف - آوا) توجه داشت، چراکه ممکن است با جانشینی یک واژه به جای واژه دیگر، مفهوم تازه‌ای ساخته شده باشد. بدین‌روی، باید اصل «این‌همانی» ساده‌انگارانه را کنار گذاشت و هر ناهمسانی را به‌عنوان تغییری آگاهانه و مفهوم‌ساز مورد بررسی قرار داد.

۵) از تعمیم مفهوم‌ها و معنی‌های متأخر به واژه‌های کهن پرهیز کرد و هر واژه کهن را ترکیبی رمزگونه و نیازمند رمزگشایی و بازخوانی در نظر گرفت.

۴) تاریخ‌شناسی

اندیشیدن را می‌توان تلاش ذهنی انسان خردمند برای درک چستی پدیده‌ها - رویدادها و چرایی پدیداری آنها به شمار آورد. فرایند اندیشیدن، خودبه‌خود توجه انسان را به گذشته و پیشینه پدیده‌ها - رویدادها جلب می‌کند. شناخت گذشته نیز از دو راه ممکن است: الف) بررسی آثار به جا مانده از گذشته و تلاش پنداربافه (فرضیه‌پردازی) برای بازسازی چستی و چگونگی پدیده‌ها در گذشته یا روند رویدادها؛ ب) بررسی گزارش‌های به جا مانده از گذشتگان که تاریخ خوانده می‌شود. راه نخست به بنیان یافتن رشته علمی باستان‌شناسی انجامیده و راه دوم، بنیاد دانش تاریخ‌شناسی است.

به گفته حضرتی، تا زمان وُلتر، تاریخ یا گزارش‌هایی درباره رویدادهای مهم گذشته جامعه انسانی یا انسان‌های نامدار روزگاران گذشته، جایگاه و کارکردی همانند «قصه و حکایت» داشت و بخشی از ادبیات به شمار می‌آمد. وُلتر اعلام کرد: «تاریخ اشرف علوم است». اما، به نظر وی، به جای عنوان «تاریخ» یا علم تاریخ باید از عنوان «تاریخ‌شناسی» یا علم تاریخ‌شناسی استفاده شود^۱، چراکه وی تاریخ را گزارش‌هایی نوشته شده در گذشته، درباره «حوادث مهم گذشته انسانی» و «علم تاریخ» یا تاریخ‌شناسی را «معرفت» به آن گزارش‌ها به شمار می‌آورد^۲.

در گذشته که تاریخ‌نگاری گونه‌ای از ادبیات به شمار می‌آمده است، تاریخ‌نگاران - با نادیده نگرفتن استثناءها - مانند ادیبان، به جنبه‌های ادبی، آموزشی، سرگرم‌کنندگی و عبرت‌آموزی متن‌های تاریخی بیش از گردآوری داده‌های دقیق و جزئی درباره شخصیت‌ها، رویدادها و... توجه داشته‌اند. در میان خوانندگان متن‌های تاریخی هم، کسانی که آن گزارش‌ها را ابزاری برای شناخت گذشته به شمار می‌آورده‌اند، انگشت‌شمار بوده‌اند. از ابتدای قرن نوزده میلادی، در ادامه دگرگونی‌های پدید آمده در پی رنسانس در اروپای غربی، نگرش به تاریخ هم با بازنگری‌های بنیادین مواجه شد. به نوشته ایگرس^۳، در آن زمان، تغییری ریشه‌ای در چگونگی پژوهش، نگارش و آموزش تاریخ پدید آمد و آن را از سنتی نگارشی با گرایش‌های ادیبانه، باستان‌گرا یا آمیخته‌ای از دو گرایش، به رشته‌ای علمی - حرفه‌ای دگرگون کرد^۴.

در گذشته، تاریخ‌نگاران، تحت تأثیر ویژگی‌های سنتی تاریخ‌نگاری (ادیبانه - باستان‌گرا) از داده‌های گوناگون اسطوره‌ای، افسانه‌ای، حماسی، ادبی و حتی خرافی، برای آراستن متن و افزایش جنبه سرگرم‌کنندگی - عبرت‌آموزی آن بهره می‌گرفته‌اند. بدین‌روی، در گزارش‌های تاریخی پیشامدرن، میان روایت‌های اسطوره‌ای - افسانه‌ای - حماسی و روایت‌های رویدادنگارانه تفاوت قابل توجهی دیده نمی‌شود. پیامد این بی‌توجهی به تفاوت روایت‌ها یا به سخن دیگر، یکسان‌انگاری اسطوره - تاریخ، پدید آمدن روایت‌های تاریخی شبه‌اسطوره‌ای یا اسطوره‌های شبه‌تاریخی بوده است. این آمیختگی و ابهام در مرز میان تاریخ و اسطوره، از دیرباز به پدیداری دیدگاهی اسطوره‌شناختی انجامیده که بر اساس آن، گروهی، اسطوره را گونه‌ای تاریخ اغراق‌شده و آمیخته با افسانه و حماسه می‌پنداشته‌اند^۵.

۱- حضرتی، حسن و عباس برومند اعلم، ۱۳۹۱، گفتگوهایی در باب تاریخ‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۱۰.

۲- حضرتی، حسن، ۱۳۹۱، روش پژوهش در تاریخ‌شناسی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ص ۴۴.

3. Georg. G Iggers

۴- ایگرس، گئورگ، ۱۳۹۶، تاریخ‌نگاری در قرن بیستم، ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران، سمت، ص ۳۱.

۵- اوهمروس Euhemerus (فیلسوف یونانی سده چهارم پیش از میلاد) نخستین کسی است که این برداشت را مطرح کرده.

نکته دیگری که می‌تواند در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی اختلال به وجود آورد، این است که در روزگار ما، نگرش تاریخی بر همه علوم سایه انداخته، به گونه‌ای که به گفته ملاصالحی حتی در رویکردهای نوین پژوهشی - آموزشی دانش‌های طبیعی هم نگرش تاریخی نمایان است و آنها نیز موزه‌هایی برای گردآوری آثار طبیعی بنیاد نهاده‌اند و تلاش می‌کنند با روش‌هایی همسان آنچه در باستان‌شناسی و تاریخ‌شناسی به کار می‌رود، به واکاوی، لایه‌نگاری و ریشه‌یابی پدیدارهای طبیعی بپردازند تا زمینه پیدایش، پیشینه و روند فرایندها و پدیده‌ها را بشناسند.^۱ این سایه فراخ‌دامن بر سر پژوهش‌های اسطوره‌شناختی هم سنگینی می‌کند.

نکته درخور توجه دیگر اینکه، پژوهش در اسطوره‌ها، بدون آشنایی با تاریخ مردمانی که اسطوره‌ها بخشی از فرهنگ آنان به شمار می‌رود، آب در هاون کوبیدن است. اسطوره‌ها بنیان فرهنگ هر جامعه‌ای هستند که مسیر، روند، چگونگی تعامل‌ها، تقابل‌ها و دگرگونی‌های گوناگون آن جامعه در طول زمان را تعیین می‌کنند. بدین‌روی، در جای‌جای رویدادها و رویکردهای تاریخی می‌توان نشانه‌های تأثیرگذاری اسطوره‌ها را شناسایی و مورد بررسی قرار داد.

یکی از شیوه‌های پرکاربرد برای بی‌آبرو کردن شخصیتی تاریخی، آبرودادن به کس دیگر یا تأکید بر اهمیت رویدادی تاریخی، تشبیه آنها به شخصیت‌ها یا رویدادهای اسطوره‌ای بوده و هست. در این میان، اسطوره ضحاک به خاطر ویژگی‌های کم‌مانندش، همواره الگویی برای چنین همسان‌سازی‌ها و این‌همان نشان دادن شخصیت‌ها و رویدادها بوده و هست. به باور گازرانی، نخستین الگوپردازی تاریخ‌نگارانه از اسطوره ضحاک (اژدهاک) را باید در داستان آخرین پادشاه ماد، آستیاگ (ایشتمیگوی بابلی، برگرفته از šRti-vaiga* فارسی باستان) جست‌وجو کرد که موسی خورنی^۲، تاریخ‌نگار ارمنی (قرن پنجم میلادی) او را با اژدهایی به اسم اژدهاک یکی دانسته است.^۳

به هنگام یاری گرفتن از متن‌های تاریخ‌نگارانه در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی، باید به چند فرض توجه داشت، از جمله:

(۱) اسطوره‌ها بازمانده‌هایی از کهن‌ترین متن‌های فرهنگی هستند.

(۲) اسطوره‌ها از دانش (آگاهی از پدیده‌های گیتی) و بینش (آگاهی از پدیده‌های فراگیتی) - فروگیتی) مردمان روزگاران کهن سخن می‌گویند.

(۳) متن‌های اسطوره‌ای بازمانده از روزگاران هستند که همه نهادهای فرهنگی - اجتماعی زیر سایه سنگین نگرش‌های فراگیتی (کیش) و فروگیتی (دین) بوده‌اند.

(۴) در روند فرهنگی - اجتماعی - تاریخی ناشی از گذر زمان و دگرگونی نگرش‌ها، دانش، بینش، رویکردها، پیدایش نیازهای تازه و افزایش توانمندی‌های فردی - اجتماعی انسان خردمند، اسطوره به افسانه، افسانه به حماسه، حماسه به ادبیات غنایی و ادبیات غنایی به خرافه تبدیل می‌شود.

(۵) از آنجاکه اسطوره‌ها بُن‌مایه‌های فرهنگ به شمار می‌آمده‌اند، همواره الگویی بوده‌اند برای نگارش گزارش‌های تاریخی یا همسان‌سازی یا این‌همان‌پنداری رویدادها و شخصیت‌های تاریخی با رویدادها و شخصیت‌های اسطوره‌ای.

(۶) بررسی‌های تاریخی، پیش‌نیازی اجتناب‌ناپذیر برای پژوهش‌های اسطوره‌شناختی به شمار می‌آیند.

۱- ملاصالحی، حکمت‌الله، ۱۳۸۵، «سرگفتار باستان‌شناسی»، باستان‌شناسی، سال دوم، شماره ۴، صص ۶-۱۱.

2. Movses Khorenatsi

۳- گازرانی، ساقی، ۱۳۹۸، ضحاک، تاریخ از دل اسطوره، ترجمه سیمای سلطانی، تهران: مرکز، ص ۱۵.

بازشناسی اسطوره ضحاک

زمین در مقایسه با بزرگی جهان هستی به اندازه‌ای کوچک است که حتی تعیین مقیاس برای نشان دادن این تفاوت دشوار می‌نماید. نکته جالب‌تر اینکه مقایسه انسان با اندازه زمین نیز دشواری مشابهی پدید می‌آورد. باوجوداین، انسان خردمند دارای توانمندی‌های شگفتی بوده است که نه تنها او را از جانوران متمایز کرده، بلکه او را به جایگاهی رسانده که پای در بند خاک بودن‌اش، هرگز او را از چشم دوختن به آسمان و اندیشیدن به چیستی پدیده‌های آن و تأثیرشان بر زندگی جانداران زمینی باز نداشته است. به نوشته هاو کینگ^۱، تا پیش از ۱۹۲۴ م. تصور بر این بود که جهان هستی، همان است که در آسمان شب بخشی از آن دیده می‌شود، اما هابل^۲، اخترشناس آمریکایی، اثبات کرد که کهکشان ما تنها کهکشان جهان نیست و کهکشان‌های بی‌شماری در جهان وجود دارد^۳. یافته دیگر هابل این بود که کهکشان‌های دیگر، از کهکشان ما دور می‌شوند. او نه تنها دورشوندگی کهکشان‌های دیگر از کهکشان راه شیری را به اثبات رساند، بلکه ثابت کرد که هرچه کهکشان‌ها از کهکشان ما دورتر هستند، سرعت دور شدن آنها از ما بیشتر است^۴.

یافته‌های دانش مدرن و نظریه‌های نوین، گستره جهان‌بینی انسان خردمند را بسیار بزرگ‌تر از پیش کرده‌اند. کیهان‌شناسی مدرن آشکار کرده که جهان هستی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر از آن است که حتی در پندار پندارپرورترین شاعران هم بگنجد. امروزه می‌دانیم که شمار کهکشان‌ها بسی بیشتر از شمار ستاره‌های کهکشان ما است، به‌طوری که تخمین شمارشان غیرممکن می‌نماید. از سوی دیگر، فضاهای تهی بسیار بزرگی میان این کهکشان‌ها هست که تصور بزرگی جهان هستی را هم دشوار می‌کند، چه برسد به محاسبه اندازه آن.

همچنین، از هم‌گرایی فرضیه‌های مطرح شده در حوزه فیزیک کوانتوم و فرضیه‌های عصب‌شناختی، نظریه جهان هولوگرافیک پدید آمده که بر اساس آن، جهان فیزیکی قابل مشاهده، تنها یکی از بُعدهای جهان هستی است. به سخن دیگر، گیتی پیدا، بازتابی از فراگیتی ناپیدا است. به گفته تالبوت^۵، این ایده درخشان را که به نوعی بازگویی باورهای کهن به شمار می‌رود را بوهم^۶ (فیزیک‌دان انگلیسی) و پریبرام^۷ (عصب‌شناس آمریکایی) مطرح کرده‌اند، می‌تواند بسیاری از پدیده‌هایی را که بیرون از قلمرو دانش و دور از دسترس برای درک پنداشته می‌شد، بامعنا و فهمیدنی بکند. پدیده‌هایی چون: تله‌پاتی، پیش‌آگاهی، یگانه‌انگاری خود با جهان و جنبش فراروانی یا توانایی جابه‌جا کردن اشیاء با نیروی ذهن^۸. پدیده‌های غیرقابل توضیحی که باورمندان به دیدگاه‌های عرفانی و مدعیان این حوزه از آنها سخن‌ها گفته و می‌گویند، اما تاکنون، دانشمندان بر اساس قوانین جهان فیزیکی، آنها را بی‌اساس و خرافه معرفی می‌کردند.

روان‌شناسی مدرن نیز چشم‌اندازی تازه از ویژگی‌ها و توانمندی‌های انسان ترسیم می‌کند. به نوشته گروف^۹، بر اساس دیدگاه‌های یونگ، برای درک ماهیت روان انسان، نیازمند نگرش به جایی بس فراتر از زندگی‌نامه شخصی و ناخودآگاه فردی او هستیم، جایی که یونگ آن را «ناخودآگاه جمعی» نامیده و باور داشت که در آن اندوخته بزرگی از داده‌ها درباره تاریخ و فرهنگ بشر وجود دارد که در دسترس همه ما است^{۱۰}.

1. Stephen William Hawking
2. Edwin Powell Hubble

۳- هاو کینگ، استیفن ویلیام، ۱۳۸۹، نظریه همه چیز، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، تهران: بصیرت، چاپ دوم، ص ۲۱.

۴- همو، ص ۲۴ و ۲۵.

5. Michael Talbot
6. David Bohm
7. Karl Pribram

۸- تالبوت، مایکل، ۱۳۸۹، جهان هولوگرافیک، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: هرمس، چاپ هجدهم، ص ۲.

9. Stanislaw Grof

۱۰- گروف، استانیسلاو، ۱۳۹۰، ذهن هولوتراپیک، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران: هرمس، چاپ دوم، ص ۱۸.

با توجه به دگرگونی‌هایی که دانش مدرن در دیدگاه‌ها، برداشت‌ها و پیش‌فرض‌ها پدید آورده، در حوزه اسطوره‌شناسی نیز نیازمند فرضیه‌ها، دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های نوینی هستیم تا بتوان بررسی‌ها و پژوهش‌هایی دگرگونه سامان داد و از داستان‌های اسطوره‌ای، داده‌های تازه‌ای بیرون کشید. پیرو توجه به چنین نیازی، این پژوهش برای بازشناسی اسطوره ضحاک، بر اساس مجموعه‌ای از فرض‌های تازه سامان یافت تا با نگرش و تفسیری دگرگونه از مفهوم‌ها و رویدادها، دیدگاهی نو درباره اسطوره ضحاک ارائه شود؛ آن دیدگاه را در دو گفتار بیان خواهم کرد که عبارتند از: (۱) اسطوره ضحاک، روایتی نمادین از پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی - تاریخی؛ (۲) کارکرد فرازمان اسطوره ضحاک.

(۱) اسطوره ضحاک، روایتی نمادین از پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی - تاریخی

انسان خردمند همانند جانوران، هنگام زایش از آئن‌خرد (خرد غیراکتسابی - غریزه) برخوردار است؛ اگر درستی نسبی فرضیه‌هایی را که پیش‌تر درباره چرخه زندگی گیتایی مطرح کرده‌ام بپذیریم و در آن چرخه، وجود گزینش ویژگی‌های زندگی گیتایی از سوی فروهر، پیش از بازگشت به زندگی گیتایی و خردمندی پنهان فروهر (جهان‌های موازی شخصی) هم به همان گونه که فرض شد، درست پنداشته شود، به ناچار باید آئن‌خرد انسان و جانوران را متفاوت بدانیم، تفاوتی برآمده از گرایش‌ها، دریافت‌ها و اندریافت‌های ویژه‌ای که فرهنگ، تمدن و تاریخ فراهم می‌کنند. از آنجاکه انسان تنها جاندار زمینی است که فرهنگ می‌پروراند، تمدن می‌سازد و تاریخ می‌نگارد؛ هم به گذشته می‌اندیشد، هم به آینده. می‌توان اندیشیدن را گفت‌وگوی درونی انسان با خودش خواند، گفت‌وگویی بی‌گسست که حتی هنگام گفت‌وشنود با دیگری هم متوقف نمی‌شود، چراکه ما برای سخن گفتن، انجام دادن هر کاری یا تصمیم گرفتن درباره هر کنش یا واکنشی، نیازمند اندوخته خرد خود هستیم تا خوبی - بدی و پیامدهای نیک و بد سخن، کردار و تصمیم خود را ارزیابی کنیم. از این‌روی، در زمینه‌هایی که تجربه پیشین داریم یا آگاهی‌هایی از تجربه‌های دیگران به حافظه خویش سپرده‌ایم، آسان‌تر و درست‌تر تصمیم گرفته و به کنش و واکنش می‌پردازیم. اما در مواجهه با پدیده‌های نو که در موردشان داده‌ای در ذهن نداریم، دچار هراس و اضطراب می‌شویم و نگرانی از گرفتن تصمیم نادرست و انجام کنش و واکنش نابخردانه، پریشانمان می‌کند.

گفت‌وگوی درونی هم دوگانه است. بخشی برآمده از آئن‌خرد است که برخی آن را ندای وجدان می‌خوانند؛ بخش دیگر را گوشان‌سرودخرد پدید می‌آورد. با بررسی کنش‌ها و واکنش‌های کودکان زیر هفت سال، به سادگی می‌توان دریافت که نوع برخورد آنان با یکدیگر، بزرگ‌ترها، گیاهان، جانوران، محیط پیرامون و پدیده‌های گوناگون و ناشناخته‌ها در مقایسه با منش و روش بزرگسالان متفاوت است. آنان نوجوتر، آزمون‌گراتر، بی‌پروا، پذیرنده‌تر و بی‌گیرتر هستند، چراکه بیشتر تصمیم‌ها، کنش‌ها و واکنش‌های ایشان با پیروی از آئن‌خرد است که یادآور آرمانی است که پیش از بازگشت به گیتی برای زندگی خود برگزیده‌اند. هرچه کودکان بزرگ‌تر می‌شوند، بر حجم گوشان‌سرودخردشان افزوده می‌شود؛ زیرا، مادر، پدر و دیگر بزرگسالان، پیرو ساختار فرهنگی - اجتماعی - تاریخی جامعه، تلاش می‌کنند که کودکان را با ساختارها و نیازهای جامعه هم‌نوا سازند تا هم برآورده شدن نیازهای جامعه تضمین شود و هم کودکان بتوانند زندگی آرام و سازنده‌ای داشته باشند. بدین‌روی، بسیاری از گرایش‌های کودکان سرکوب می‌شود و آنان یاد می‌گیرند که برای برخورداری از مشوق‌ها و پرهیز از تنبیه‌ها، خود، زندگی و جهان را آن‌گونه ببینند که بزرگ‌ترها نشان می‌دهند. همین هم‌نوایی یا جامعه‌پذیری برای آنها منش و روشی را پدید می‌آورد که نتیجه‌اش، ایجاد کشمکش درونی است، چون با آئن‌خردشان ناسازگار است، اما یاد می‌گیرند که با آن کنار بیایند و کسانی که نتوانند با آن سازگار شوند دچار اختلال‌ها و بیماری‌های روانی می‌شوند.

به گواهی تاریخ، در میان نهادهای فرهنگی - اجتماعی، «دین» بیش از دیگر نهادها در تحمیل جهان‌بینی، منش و روش زندگی ناسازگار با گرایش‌های درونی انسان بر او نقش داشته است، تا او برخلاف گرایش‌های زندگی‌گرا، هم‌گرا، شادی‌پسند، آبادی‌ستا و آشتی‌جوی‌اش، به آنچه دین‌مردان «راه راست» و راه رسیدن به «خیر دنیا» و «سعادت آخرت» معرفی می‌کنند، کشانده شود. راهی که به آخرت‌ستایی، واگرایی، اندوه‌پسندی، ویرانگری، کینه‌توزی، دشمن‌سازی و جنگ‌افروزی دامن می‌زند تا زمینه رضایت خدایان یا خدای یگانه فراهم گردد و خوشنودی آن خدایان یا خدای یگانه که آفریننده، کنترل‌کننده و تعیین‌کننده سرنوشت همه چیز و همه کس معرفی می‌شد، سعادت‌ی ابدی را برای انسان به ارمغان آورد.

انسان خردمند به خاطر ویژگی‌های زندگی‌گرای خود همواره از درد، رنج، بیماری، پیری، ناامنی و ناداری گریزان بوده است و آرزومند داشتن آسودگی، تندرستی، آرامش، لذت. او از پیری و گرفتاری به ناتوانی و در نهایت مرگ، هراسان بوده؛ همچنین از ناامنی بیمناک؛ ناداری را هم بزرگ‌ترین بلای زندگی به شمار می‌آورده است. از سوی دیگر، اندیشیدن به آغاز و انجام و هدف زندگی و جهان برای‌اش پرسش‌هایی پدید می‌آورده که نیافتن پاسخ برای آنها پدید آورنده درد و رنج روانی بوده‌اند. این دو عامل، یعنی داشتن آرزوی برخورداری از زندگی بدون بیماری، گرسنگی، ناامنی، پیری و مرگ و در پی پاسخ یافتن به پرسش‌ها درباره هدف و فرجام زندگی؛ انسان خردمند را به سوی دام گسترده شده از سوی دین‌مردان زندگی‌ستیز و هم‌پیمان شده با اهریمن و دیوها می‌کشانده و می‌کشاند.

به گفته فروید، این پرسش که هدف از زندگی چیست؟ هرگز پاسخ قانع‌کننده‌ای نیافته است و شاید ممکن نباشد که پاسخی به آن داده شود. اما دین، همواره برای آن پاسخ داشته^۱، زیرا ساده‌ترین پاسخ را برای فریب انسان‌ها به آنها ارائه می‌کرده است: خدایان یا خدایی وجود دارد که جهان را آفریده‌اند، کنترل می‌کنند و سرنوشت همه چیز و همه کس به دست آنها است، خواسته‌هایی دارند و فرمان‌هایی داده‌اند که اگر برآورده و اجرا شوند انسان را به سعادت ابدی، یعنی برخورداری از جوانی، آسایش، آرامش، برخورداری و کامیابی بی‌حد و مرز خواهند رساند. اما، در طول تاریخ، این پاسخ شسته‌رفته و کامل، برای همه انسان‌ها پذیرفتنی نبوده است، زیرا خردمندی انسان او را به پرسشگری وامی‌داشته و اجازه نمی‌داده که چنین پاسخ‌هایی را به چالش نکشد.

مردم «پذیرنده هوش و رای و خرد» از همان آغاز پی‌ریزی فرهنگ، با دوگانه‌ای دیرپا مواجه بوده که هنوز نتوانسته از آن رهایی یابد. دوگانه‌ای که کشمکش فراخ‌دامن پدید آورده و مردمان را همواره با دوراهی‌های گزینشی گوناگون روبه‌رو می‌سازد. یکی مردم را به کنج‌کاو، پرسش‌گری، آزمایش‌گرایی، کاوش‌گستری، پژوهش‌ستایی، تقویت هوشمندی، ترویج رای‌زنی و خردآزمایی برمی‌انگیزاند و دیگری فرودستان دین‌دار را به باورمندی بی‌خردانه، آخرت‌گرایی آزمندانه، گوش‌به‌فرمانی بی‌چون و چرا، دنباله‌روی گله‌وار و پیرومنشی تبهکارانه فرامی‌خواند و زمینه را برای خودکامگی، دژخیمی، ددمنشی و تمامیت‌خواهی فرادستان دین‌گستر آماده می‌کند.

در سرآغاز بنیان‌گذاری فرهنگ - تمدن انسان خردمند در زمین، نگرش دوگانه به پدیده‌ها که برآمده از باور کهن به بنیاد استوار بر دوئیی جهان هستی بوده است، رویکردهای فرهنگی دوگانه‌ای در میان مردمان پدید آورده و به پیدایش دو نهاد فرهنگی - اجتماعی متمایز انجامیده است: الف) کیش؛ ب) دین.

«پوریوت‌کیشی» نخستین کیش پدیدار شده در «ایران‌زمین» است که درباره ویژگی‌هایش، می‌توان داده‌هایی در متن‌های باستانی ایرانی یافت و هزاره آن را با هزاره درخشان از پیشرفت‌های گوناگون جمشید در حماسه ملی ایرانیان هم‌پوشان دانست. کهن‌ترین دین باستانی فراگیر - همگانی نیز در میان تازیان «دشت سواران نیزه‌گزار» نهادینه شده، از آنجا گسترش

یافته و بر ایران زمین نیز چیره شده و هزاره‌ای تیره و تار از رواج آیین‌های پلید آزاردهنده، خونریزانه و تباهی‌گستر را پدید آورده که در حماسه ملی ایران از آن به‌عنوان هزاره ضحاک یاد کرده‌اند.

ضحاک نماد نهادینه شدن دینی بوده است، استوار شده بر هم‌پیمانی با اهریمن و پذیرش فرمان‌های او و پایدار شده به یاری سه ابزار زندگی‌ستیز: الف) کشتار آیینی مردمان (قربانی انسانی)؛ ب) کشتار مردمانی که دین را نمی‌پذیرفتند (به دار زدن شکست‌خوردگان در جنگ‌های دین‌گسترانه)؛ پ) ترساندن دین‌داران برای پیشگیری از سرکشی آنان و آزار، شکنجه و سرکوب سرکشان برای بازگرداندن ایشان به راه راست (تازیانه). الگویی کهن که در طول تاریخ، بارها برای بنیان‌گذاری، پابرجایی، گسترش و پایداری نهادهای دینی متأخر به کار گرفته شده است.

داستان زمینه‌ها، چگونگی پیدایش، گسترش و چیرگی یافتن دین تازی بر ایران زمین و پیامدهای آن که در روزگاران اسطوره‌سازی به گونه‌ای نیایشی - رمزگونه بیان می‌شده، در گذر زمان با پذیرش دگرگونی‌ها و آرایه‌های سخن‌پردازانه تبدیل به داستانی حماسی شده است که در آن نهادها در قالب شخصیت‌های انسانی تجسم یافته‌اند تا کشمکش‌ها و فراز و نشیب‌های فرهنگی - اجتماعی برانگیخته شده از تعامل‌ها و تقابل‌های پیروان دو رویکرد فرهنگی - باوری، در ساختاری حماسی قابل بازگو شدن شوند تا خطر فراموش شدن آنها کاهش یابد. بدین‌گونه، در اسطوره ضحاک، بخشی از تاریخ فرهنگی - اجتماعی روزگاران کهن ایران زمین، در روایتی حماسی به گونه‌ای نمادین بازگو شده است. روایتی که رمزگشایی رازهای آن و بازشناسی مفهوم‌های نهفته در واژه‌ها، نام‌ها و رویدادهای آن می‌تواند به پرسش‌هایی بنیادین درباره هویت تاریخی - فرهنگی ایرانیان و همچنین چرایی و چگونگی رسیدنشان به آنچه امروز گریبانشان را گرفته، پاسخ‌هایی راه‌گشا و برانگیزنده فراهم کند.

۲) کارکرد فرازمان اسطوره ضحاک

باور کهن به بنیان یافتن جهان هستی بر دو بُن آغازین در اسطوره‌ها، بسامدی درخور توجه دارد. هرچند در روند پیشرفت دانش و بینش، انسان خردمند از باور به دو بُنی فراتر رفته و بنیان‌گذاشتن کیش‌مهر استوار بر باور به سه‌بُنی (سه بُن تأثیرگذار بر پیدایش، روند و فرجام پدیده‌ها و رویدادها: آثورها، دیوها، جنبه مینوی پدیده‌های گیتی) و کیش مزدیسنا استوار بر چهاربُنی (افزوده شدن نقش محوری و تعیین‌کننده انسان خردمند بر سه‌بُن کیش مهر) را در کارنامه فرهنگی خود دارد، باور به دو بُنی آنچنان در دل و مغز مردمان جاگیر شده که رهایی از آن ناممکن می‌نماید.

اسطوره زُروان را از نظر موضوعی (نه زمانی) می‌توان کهن‌ترین روایت اسطوره‌ای - داستانی به شمار آورد که در آن از چگونگی پیدایش دو گوهر آغازین سخن گفته‌اند. در *اوستا* از او به‌عنوان یکی از ایزدان یاد شده است.^۱ به گفته تفضلی، نگارندگان متن‌های فارسی میانه زردشتی، زُروان را خدای زمان و تقدیر معرفی کرده‌اند و نویسندگان غیرایرانی، به‌ویژه مسیحی نوشته‌اند که در آیین زُروانی، زُروان پدر اورمزد و اهریمن به‌شمار می‌آمده است. به نوشته او، در متن‌های فارسی میانه زردشتی، زُروان در مرتبه‌ای پایین‌تر از اورمزد قرار دارد و در آفرینش، همانند ابزاری در خدمت اوست. اورمزد از زمان «بی‌کران» ازلی - ابدی، زُروان «دیرنگ‌خدای» یا زمان «کرانه‌مند» را آفریده تا با گذشت آن دوران فرمانروایی اهریمن به پایان برسد.^۲

بر اساس اسطوره زُروان، فرمانروایی اهریمن «کرانه‌مند» است و با سر آمدن زمان‌اش به پایان خواهد رسید؛ الگویی که در اسطوره ضحاک هم به کار گرفته شده است. در این اسطوره، ضحاک را در جایگاه اهریمن نشانده‌اند. بدین‌روی، پس از

۱- صمدی، ۱۳۸۳: ۱۱۴.

۲- مینوی خرد (تعلیقات)، ۱۳۹۷: ۸۹.

شکست او از فریدون، سروش فریدون را از کشتن او باز می‌دارد و فرمان می‌دهد تا او را در بُن غاری ژرف به بند بکشد، همانند فرجام اهریمن که پس از پایان ویرانگری‌هایش، راه‌اش توسط مینوی آسمان و فروهرهای مردمان بسته شده و در زیر زمین زندانی شده بود. بنابراین، اسطوره ضحاک که بازگویی دگرسانی از اسطوره تازش و فرمانروایی کرانه‌مند اهریمن به شمار می‌رود، به گونه‌ای ساخته و پرداخته شده که کارکردی فرازمان داشته باشد. همین فرازمان بودن اسطوره، زمینه را برای ساخته شدن اسطوره‌های دیگر آماده کرده است. در میان اسطوره‌های تکمیلی اسطوره ضحاک، اسطوره سه رهایی‌بخش از تخمه زردشت در باورهای بهدینی نمونه‌ای درخور توجه ویژه است.

بی‌گمان، کارکرد فرازمان اسطوره ضحاک یکی از عوامل پایدار ماندن‌اش بوده است، چراکه در هر روزگاری، مردمانی که در ته ذهن خود باور به دُوْبی فرمانروا بر جهان را حفظ کرده‌اند، برای توجیه پندارها، گفتارها و کردارهای خود یا همسان‌سازی شخصیت‌ها و رویدادها با کهن‌باورهای خود یا ایجاد امید برای خود و هم‌روزگاران‌شان، می‌توانسته‌اند از این اسطوره بهره ببرند و با بازگویی آن، متناسب با شرایط روزگار خود، از آن به‌عنوان دستاویزی برای پویایی فرهنگی و برانگیختگی روانی در شرایط سخت استفاده کنند. بنابراین، می‌توان گفت که اسطوره ضحاک، همواره داستانی امیدبخش برای مردمانی بوده که در بند ستمکاران گرفتار شده و در چشم‌انداز پیش روی ایشان، گزینه‌ای بجز چشم به راه بودن برای فرارسیدن زمان دگرگونی و از راه رسیدن پهلوانانی کاوه‌سان - فریدون‌سان، نداشته‌اند.

پس گفتار

در گام نخست پژوهشی که خواندن متن آن را به پایان رسانده‌اید، به بررسی بستر فرهنگی - اجتماعی روزگارانی توجه شد که در آن باور به بنیان استوار شده بر دوئیی جهان هستی و برتر به شمار آوردن یکی از آن دو گوهر، به پیدایش دو ساختار منشی - روشی در میان مردمان انجامیده بود: گروهی که جهان تاریکی و برآمدگان از آن را برتر و شایسته پرستش و فرمانروایی می‌پنداشتند، با پیوند یافتن با دیوها، دین‌دار شده و با برگزاری آیین‌های دینی، گام‌به‌گام به سوی پدید آوردن نهاد فرهنگی - اجتماعی «دین» پیش رفتند و گروهی دیگر که جهان روشنایی و باشندگان‌اش را برتر و شایسته ستایش، پیروی و هم‌پیمانی می‌دانستند، منش و روش دوری کردن از دیوها را برگزیدند و با جستن دانش، ژرفابخشیدن به بینش، پروراندن دانایی، نمایان کردن مهرورزی، گستراندن دوستی و برپایی جشن‌های گوناگون، نهاد فرهنگی - اجتماعی «کیش» را بنیان گذاشتند.

فرهنگ و تمدن بنیان‌گذاشته شده از سوی انسان خردمند زمینی، از همان آغاز، زیر سایه تعامل‌ها و تقابل‌های باورمندان به دین زندگی‌ستیز و آخرت‌گرا و پیروان کیش زندگی‌ستا و پیشرفت‌گرا، دچار دوگانگی شد و رویدادهایی پدید آورد که نخبگان روزگاران باستان، داستان آنها را در قالب‌های روایتی اسطوره، افسانه و حماسه تدوین کردند تا دستاوردهای دانش و بینش انسان خردمند از گزند فراموشی در امان بماند.

با نگرستن به اسطوره‌ها از این دیدگاه، اسطوره ضحاک، بازگویی داستان تعامل و تقابل دو گوهر آغازینی است که جهان هستی از آنها بنیان یافته است؛ داستانی که در آن، نخبگان اسطوره‌ساز، جمشید و ضحاک را بر جای اهوره‌مزدا و اهریمن نشانده‌اند تا به یاری تمثیل‌ها و آرایه‌های داستانی، بتوانند آموزه‌های دانشی - بینشی را آسان‌تر به مردمان ناآشنا با چیستی پدیده‌های فراگیتیایی - فروگیتیایی بیاموزانند. دو گروه باورمند به بنیان دوئیی جهان، دو گونه منش و روش زندگی پیریزی کردند، گروهی با گرایش به پرسش‌گری، دانش‌جویی، آزمایش‌گرایی و پژوهش‌گری، بر آگاهی خود می‌افزودند، دانایی خود را می‌پروراندند و خردگرایی را می‌ستودند تا فرهنگ پروراند و تمدن بسازند، گروهی دیگر باور کرده بود که همه چیز وابسته به خواست دیوها است که آنها را خداوندان جهان به شمار می‌آوردند؛ ازاین‌روی، به جای چاره‌جویی و چاره‌اندیشی به یاری «هوش و رای و خرد»، در پی کسب خوشنودی خدایان از طریق برگزاری آیین‌های دینی بودند تا آنها خواسته‌های ایشان را برآورده کنند.

باورمندان به برتری جهان روشنایی در ایران باستان سه کیش را بنیان گذاشته‌اند: پوریوت‌کیشی (خردگرایی) استوار بر باور به دوئیی (باور به تأثیرگذاری باشندگان دو جهان روشنایی یعنی ائورها و جهان تاریکی یعنی دیوها بر پیدایش، روند و فرجام رویدادهای جهان)؛ کیش مهر (خردورزی) استوار بر باور به سه‌بُنی (باور به وجود عنصر سوم تأثیرگذار بر پدیداری، روند و سرانجام پدیده‌های جهان، یعنی جنبهٔ مینوی پدیده‌های گیتی) و کیش مزدیسنا (خردستایی) استوار بر باور به چهاربُنی (باور به وجود عنصر چهارم در کنار سه‌بُنی که پیش‌تر شناسایی شده بودند، یعنی شناختن جایگاه تعیین‌کنندهٔ انسان خردمند در پیدایش، روند و فرجام رویدادهای جهان). اسطوره ضحاک داستان تعامل‌ها و تقابل‌های نخستین کیش ایرانی (پوریوت‌کیشی که نمادش جمشید است) با نخستین دین نهادینه شده است که به چیرگی یافتن دین تازی (با نام نمادین ضحاک) بر ایران‌زمین انجامیده و آن چیرگی تباهی‌گستر و زندگی‌ستیز، زمینهٔ پدیدار شدن و رواج کیش مهر (فریدون) را در سرزمین آزادگان فراهم کرده است.

در فصل نخست با پدیدارشناسی عناصر سازندهٔ اسطوره ضحاک در چهار گفتار: (۱) شخصیت‌های داستان؛ (۲) سرزمین‌های داستان؛ (۳) بُن‌مایه‌های اسطوره‌ای داستان؛ (۴) روند رویدادهای داستان؛ با ارائهٔ داده‌ها و استدلال‌ها، برداشت و تفسیر نویی از

چیستی و کارکرد شخصیت‌ها و رویدادهای اسطوره ارائه داده شد و سه نتیجه کلی به دست آمد که عبارتند از: الف) هزاره جمشید با هزاره پوریوت‌کیشان هم‌پوشانی دارد و داستان جمشید به گونه نمادین، روند پیدایش، دگرگونی و تکامل نهادهای فرهنگی - تمدنی انسان خردمند را در هزاره پوریوت‌کیشی روایت می‌کند؛ ب) ضحاک نماد نهادینه شدن اندیشه دینی و دست‌یافتن دین‌مردان تازی به قدرت اجتماعی - سیاسی است؛ پ) فریدون نیز نمادی بوده است از پیدایش و گسترش کیش مهر در ایران‌زمین و چیرگی آن بر دین تازی. علاوه بر این، چند نتیجه فرعی هم به دست آمد که برخی از آنها عبارتند از: الف) ارمائیل و گرمائیل نماد فرقه‌هایی از دین تازی بوده‌اند که قربانی گوسفند را جایگزین قربانی انسانی کرده‌اند؛ ب) شهرناز و ارنواز نماد نیمی از قلمرو جمشیدی (ایران‌زمین) بوده‌اند که به زیر سلطه دین تازی رفته‌اند؛ پ) فرانک و کاوه نماد بازماندگان پیروان پوریوت‌کیشی هستند که تلاش می‌کرده‌اند فرهنگ، باورها، منش و روش نیاکانی خود را حفظ و به نسل تازه منتقل کنند، در برابر ستم ضحاک به دادخواهی برمی‌خاسته‌اند و جویای کیشی تازه بوده‌اند؛ ت) گاو برمایه نماد پیدایش انجمن‌های پنهانی از دانش‌مندان و بینش‌مندان وفادار به پوریوت‌کیشی بوده است.

در فصل دوم اسطوره ضحاک را از دیدگاه ساختارگرایی مورد توجه قرار گرفت و در سه گفتار: ۱) آمیزش بُن‌مایه‌های کهن؛ ۲) پی‌رنگ داستان؛ ۳) ریزساختارهای داستان؛ سه جنبه ساختاری داستان بررسی و تحلیل شد تا نشان داده شود که ساختار داستان هم بخشی از مفهوم‌های اسطوره کهن را حفظ کرده است و با توجه به آن می‌توان درباره چیستی و کارکرد آغازین اسطوره دیدگاه‌های تازه‌ای مطرح کرد.

در چهار گفتار فصل سوم نیز به چهار ابزار مورد نیاز در پژوهش‌های اسطوره‌شناختی پرداخته شد تا آشکار شود که بدون توجه به دانش‌های باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، تاریخ‌شناسی و زیرشاخه‌های آنها و بدون یاری گرفتن از دستاوردهایشان هیچ پژوهشی در حوزه اسطوره‌شناسی به نتیجه درخور نمی‌رسد. در گفتارهای چهارگانه این فصل با ارائه نمونه‌هایی نشان داده شد که نوع نگرش به دستاوردهای هرکدام از این دانش‌ها، چگونه می‌تواند در به نتیجه رسیدن پژوهش‌های اسطوره‌شناختی تأثیر مثبت یا منفی داشته باشد.

در فصل چهارم نیز با توجه به فرض‌ها، استدلال‌ها، شواهد و تحلیل‌های ارائه شده در فصل‌های پیشین، دیدگاهی تازه درباره چیستی و کارکرد آغازین اسطوره ضحاک مطرح شده و این نتیجه به دست آمده که اسطوره ضحاک، روایتی نمادین از پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی - تاریخی بوده است که زمینه‌ها، چگونگی پیدایش، روند دگرگونی‌ها و فرجام نخستین دین نهادینه شده تاریخ انسان خردمند زمینی را بیان کرده و به خاطر کارکرد فرازمان آن، در درازنای تاریخ پُرفراز و نشیب ایران‌زمین، همواره دستاویزی بوده است برای حفظ امید به آینده. همچنین، از آن برای همسان‌سازی شخصیت‌ها و رویدادهای تاریخی نیک و بد با شخصیت‌ها و رویدادهای این اسطوره، برای بی‌آبرو کردن آنان یا آبرو دادن به ایشان بهره می‌برده‌اند. همین کارکرد فرازمان اسطوره، آن را به الگویی پُرکاربرد برای آفرینش آثار ادبی - هنری تبدیل کرده است.

پیوست‌ها

پیوست ۱

بیت‌هایی از شاهنامه فردوسی، تصحیح جلال خالقی مطلق که در متن به آنها استناد شده است:

(۱۶-۳) داستان آفرینش:

از آغاز باید که دانی درست	سر مایه گوه‌ران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آمد پدید
و زو مایه گوه‌ر آمد چهار	برآورده بی‌رنج و بی‌روزگار
یکی آتش برشده تابناک	میان باد و آب از بر تیره‌خاک
نخستین که آتش ز جنبش دمید	ز گرمیش پس خشکی آمد پدید
و زان پس از آرام سردی نمود	ز سردی همان باز تری فزود
چو این چار گوه‌ر بجای آمدند	ز بهر سپنجی‌سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساختند	دگرگونه گردن برافراختند
پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نماینده نو به نو
درو ده‌ودو برج آمد پدید	ببخشید داننده چونان سزید
ابر ده‌ودو هفت شد کدخدای	گرفتند هر یک سزاوار جای
فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد	بجنیید چون کار پیوسته شد
چودریا و چودشت و چون‌کوه و راغ	زمین شد بکردار روشن‌چراغ
ببالید کوه آب‌ها بردمید	سر رُستنی سوی بالا کشید
زمین را بلندی بُد جایگاه	یکی مرکزی تیره بود و سیاه
ستاره به سر بر شگفتی نمود	به خاک اندرون روشنایی فزود
همی بر شد ابر و فرود آمد آب	همی گشت گرد زمین آفتاب
گیا رُست با چند گونه درخت	به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت
ببالد ندارد جزین نیرویی	نپوید چو پویندگان هر سویی
از آن پس چو جنبنده آمد پدید	همه رُستنی زیر خویش آورید
سرش زیر نامد بسان درخت	نگه کرد باید بدین کار، سخت
خور و خواب و آرام جوید همی	و زان زندگی کام جوید همی
نه گویا زبان و نه جویا خرد	ز خاشاک‌ها خویشتن پرورد
نداند بد و نیک فرجام کار	نخواهد ازو بندگان کردگار
چو دانا توانا بُد و دادگر	ازیرا نکرد ایچ پنهان هنر
چنین‌ست فرجام کار جهان	ندانند کسی آشکار و نهان

کزین بگذری مردم آمد پدید
سرش راست بر شد چو سرو بلند
پذیرنده هوش و رای و خرد
(۱-۲) آزاد شدن شهرناز و ارنواز به دست فریدون:

شد این بندها را سراسر کلید
به گفتار خوب و خرد کاربند
مرو را دد و دام فرمان برد^۱

نهاد از بر تخت ضحاک پای
برون آورید از شبستان اوی
بفرمود شستن سرانشان نخست
ره داور پاک بنمودشان
که پروردهی بت پرستان بُند
(۱-۳) سخن گفتن فریدون با مردمان آزاد شده از سلطه ضحاک:

به پیروزی و رای بگرفت جای
بتان سیه موی خورشیدروی
روانشان پس از تیرگی ها بشست^۲
از آلودگی سر بیالودشان
چُن آسیمه بر سانِ مستان بُند^۳

نشست از بر تخت زرین اوی
بفرمود کردن به دربر خروش
نباید که باشید با ساز جنگ
سپاهی نباید که با پیشه ور
یکی کارورز و یکی گرزدار
چو این کار آن جوید آن کار این
(۱-۴) آغاز پادشاهی فریدون:

بیفکنند ناخوب آیین اوی
که ای نامداران بسیار هوش
نه زین باره جویند کس نام و ننگ
به یک روی جویند هر دو هنر
سزاوار هر کس پدیدست کار
سراسر پر آشوب گردد زمین^۴

فریدون چو شد بر جهان کامکار
به رسم کیان گاه و تخت مهی
به روز خجسته سر مهرماه
زمانه بی اندوه گشت از بدی
دل از داوری ها برداختند
نشستند فرزندگان شاد کام
می روشن و چهره ی شاه نو

ندانست جز خویشان شهریار
بیاراست با تاج شاهنشهی
به سر بر نهاد آن کیانی کلاه
گرفتند هر کس ره بخردی
به آیین یکی جشن نو ساختند
گرفتند هر یک ز یاقوت جام
جهان نوز داد و سر ماه نو

۱- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۵ تا ۷، بپ ۳۴-۶۲.

۲- نمونه سر شستن برای پاک شدن از گناه را در ارداویراف نامه هم می بینیم. ارداویراف، پیش از رفتن به خلسه، سر و تن می شوید (ژینو، فیلیپ، ۱۳۸۲، ارداویراف نامه، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: معین، ص ۹۰). همچنین این بیت را می توان نشانه ای از دیرینگی سنتی امروزی به شمار آورد: آب توبه بر سر فرد گناهکار (به ویژه زن) ریختن برای پاک شدن او از گناه. در جای دیگری از داستان فریدون نیز شاهد دیگری از این سنت هست، آنجا که که فریدون به سازندگان گرز گاوسار وعده می دهد که اگر بر ضحاک پیروز شود سر آنها را از گرد خواهد شست:

که گر آردها را کنم زیر خاک
بشوم شما را سر از گرد پاک

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۷۱، ب ۲۶۶)

۳- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۷۵ و ۷۶، بپ ۳۲۷-۳۳۱.

۴- همو، ص ۸۳، بپ ۴۵۰-۴۵۵.

بفرمود تا آتش افروختند
پرستیدن مهرگان دینِ اوست
(۱-۵) ناسپاس شدن جمشید:

یکایک به تخت مهی بنگرید
ز گیتی سرِ شاه یزدان شناس
گرانمایگان را ز لشکر بخواند
چُنین گفت با سالخورده مهان
هنر در جهان از من آمد پدید
جهان را به خوبی من آراستم
خور و خواب و آرامتان از من است
بزرگی و دیهیم و شاهی مراست
همه موبدان سرفکنده نگون
چون این گفته شد فر یزدان ازوی

(۱-۶) به سر رسیدن پادشاهی جمشید:

از آن پس برآمد از ایران خروش
سیه گشت رخشنده روز سپید
برو تیره شد فره ایزدی
پدید آمد از هر سوی خسروی
سپه کرده و جنگ را ساخته
یکایک بیامد از ایران سپاه
شنیدند کانجا یکی مهترست
سواران ایران همه شاهجوی
به شاهی برو آفرین خواندند
مران اژدها فاش بیامد چو باد
(۱-۷) هم پیمانی ضحاک با اهریمن برای کشتن پدرش:

چنان بُد که ابلیس روزی پگاه
دل مهتر از راه یکی ببرد
بدو گفت پیمانت خواهم نُخست

همه عنبر و زعفران سوختند
تن آسانی و خوردن آیین اوست^۱

به گیتی جز از خویشتن را ندید
ز یزدان بیپچید و شد ناسپاس
چه مایه سَخُن پیش ایشان براند
که جز خویشتن را ندانم جهان
چو من نامور تخت شاهی ندید
چنان ست گیتی کجا خواستم
همان پوشش و کامتان از من است
که گوید که جز من کسی پادشاست
چرا کس نیارست گفتن، نه چون
بگشت و جهان شد پر از گفت و گوی^۲

پدید آمد از هر سوی جنگ و جوش
گسستند پیوند با جمشید
به کژّی گرایید و نابخردی
یکی نامجویی به هر پهلوی
دل از مهر جمشید پرداخته
سُوی تازیان برگرفتند راه
پراز هول شاه اژدهاپیکرست
نهادند یکسر به ضحاک روی
وُرا شاه ایران زمین خواندند
به ایران زمین تاج بر سر نهاد^۳

بیامد بسان یکی نیکخواه
جوان گوش گفتار او را سپرد
پس آنکه سَخُن برگشایم درست

۱- همو، ص ۸۹، ب ۱-۹.

۲- همو، صص ۴۴ و ۴۵، ب ۶۱-۷۰.

۳- همو، ص ۵۱، ب ۱۶۷-۱۷۶.

چوان نیک‌دل گشت و فرمانش کرد
 که راز تو با کس نگویم ز بُن
 بدو گفت جز تو کسی کدخدای
 چه باید پدر که ش پسر چون تو بود
 زمانه برین خواجه‌ی سالخورد
 بگیر این سرِ مایه‌ور گاهِ اوی
 گرین گفته‌ی من تو آری بجای
 چو ضحاک بشنید و اندیشه کرد
 چنان چون بفرمود سوگند خُورد
 ز تو بشنوم هرچه گویی سَخُن
 چه باید همی با تو اندر سرای
 یکی پندت از من بیاید شُنود
 همی دیر ماند، تو اندر نورد
 ترا زیبد اندر جهان جاهِ اوی
 جهان را تو باشی یکی کدخدای
 ز خون پدر شد دلش پر ز درد^۱

(۱-۸) کشتار روزانهٔ دو جوان به سفارش اهریمن پنهان در پوشش درمانگر:

بزشکان فرزانه گرد آمدند
 ز هر گونه نیرنگ‌ها ساختند
 بسان بزشکی پس ابلیس تفت
 بدو گفت کین بودنی کار بود
 خورش ساز و آرامشان ده به خُورد
 بجز مغز مردم مده‌شان خورش
 همه یک بیک داستان‌ها زدند
 مران درد را چاره شناختند
 به فرزاندگی نزد ضحاک رفت
 بمان تا چه گردد، نباید درود
 نباید جزین چاره‌یی نیز کرد
 مگر خود بمیرند ازین پرورش^۲

※

ندانست خود جز بد آموختن
 چنان بد که هر شب دو مرد جوان
 خورشگر ببرد به ایوان اوی
 بکُشتی و مغزش بپرداختی
 جز از کشتن و غارت و سوختن
 چه کهنتر، چه از تخمهٔ پهلوان
 همی ساختی راه درمان اوی
 مران آژدها را خورش ساختی^۳

(۱-۹) دژپادشاهی ضحاک:

چو ضحاک بر تخت شد شهریار
 سراسر زمانه بدو گشت باز
 نهان گشت کردار فرزندگان
 هنر خوار شد، جادویی ارجمند
 شده بر بدی دست دیوان دراز
 بر او سالیان شد هزار
 برآمد برین روزگاری دراز
 پراگنده شد کام دیوانگان
 نهان راستی، آشکارا گزند
 به نیکی نبود سَخُن جز برآز^۴

(۱-۱۰) چگونگی کشته شدن سیامک به دست دیو:

۱- همو، صص ۴۶ و ۴۷، بپ ۸۸-۹۸.

۲- همو، ص ۵۰، بپ ۱۵۹-۱۶۴.

۳- همو، صص ۵۵ و ۵۶، بپ ۱۱-۱۴.

۴- همو، ص ۵۵، بپ ۱-۵.

سیامک پیامد برهنه تن	برآویخت با دیو اهرمنا
بزد چنگ وارونه دیو سیاه	دو تا اندرآورد بالای شاه
فگند آن تن شاهزاده به خاک	به چنگال کردش کمرگاه چاک
سیامک به دست خزروان دیو	تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو ^۱

(۱-۱۱) نخستین جنگ یاد شده در تاریخ اساطیری ایران، که میان مردمان و دیوها درمی گیرد:

چو بنهاد دل کینه و جنگ را	بخواند آن گرانمایه هوشنگ را
همه گفتنی‌ها بدو بازگفت	همه رازها برگشاد از نهفت
که من لشکری کرد خواهم همی	خروشی برآورد خواهم همی
ترا بود باید همی پیشرو	که من رفتنی‌ام، تو سالار نو
پری و پلنگ انجمن کرد و شیر	ز درندگان گرگ و ببر دلیر
سپاهی دد و دام و مرغ و پری	سپهدار با گیر و کُندآوری ^۲

(۱-۱۲) برخوردار فرانک از اندیشه‌ای ایزدی که به او قدرت پیشبینی آینده را می‌دهد:

دوان مادر آمد سَوی مرغزار	چُنین گفت با مرد زنهارداد
که اندیشه‌یی در دلم ایزدی	فراز آمده‌ست از ره بخردی ^۳

(۱-۱۳) پیش‌آگاهی فرانک از آینده و خویشکاری فریدون:

فرانک بدو گفت کای پاکدین	منم سوگواری از ایران‌زمین
بدان کین گرانمایه فرزند من	همی بود خواهد سر انجمن
ببرد سر و تاج ضحاک را	سپارد کمر بند او خاک را ^۴

(۱-۱۴) آموزش دانش از سوی فرانک به فریدون:

چو بگذشت بر آفریدون دوهشت	ز البرز کوه اندرآمد به دشت
بر مادر آمد پژوهید و گفت	که بگشای بر من نهان از نهفت
بگویی مرا تا که بودم پدر؟	کیم من؟ به تخم از کدامین گهر؟
چه گویم کیم، بر سر انجمن؟	یکی دانشی داستانی بزن
فرانک بدو گفت کای نامجوی	بگویم ترا هرچه گفתי بگوی ^۵

(۱-۱۵) پرورش دانایی فریدون از سوی فرانک:

چُنین داد پاسخ به مادر که شیر	نگردد مگر بازمایش دلیر
کنون کردنی کرد جادوپرست	مرا بُرد باید به شمشیر دست

۱- همو، ص ۲۳، بب ۳۲-۳۵.

۲- همو، ص ۲۴، بب ۵۴-۵۹.

۳- همو، ص ۶۳، بب ۱۳۶ و ۱۳۷.

۴- همو، ص ۶۴، بب ۱۴۳ و ۱۴۵.

۵- همو، صص ۶۴ و ۶۵، بب ۱۵۳-۱۵۷.

پیویم به فرمان یزدانِ پاک
 بدو گفت مادر که این رای نیست
 جهاندار ضحاک با تاج و گاه
 چو خواهد، ز هر کشوری صدهزار
 جز اینست آیین و پیوندِ کین
 که هر کو نپیدِ جوانی چشید
 بدان مستی اندر دهد سر بباد
 (۱-۱۶) روشنگری کاوه در درگاه ضحاک:

چو برخواند کاوه همه محضرش
 خروشید کای پایمردان دیو
 همه سوی دوزخ نهادید روی
 نباشم بدین محضر اندر گوا
 خروشید و برجست لرزان ز جای
 (۱-۱۷) فریادخواهی کاوه در کوی و بازار:

چو کاوه برون شد ز درگاه شاه
 همی برخروشید و فریاد خواند
 (۱-۱۸) آگاه کردن مردمان کوی و بازار از اهریمن بودن ضحاک از سوی کاوه:

پیوید، کین مهتر آهرمن ست
 جهان آفرین را به دل دشمن ست^۴
 (۱-۱۹) همراه کردن مردمان با خود برای پیوستن به فریدون از سوی کاوه:

همی رفت پیش اندرون مرد گُرد
 بدانست خود کافریدون کجاست
 (۱-۲۰) طعنه گردآفرید به سهراب:

نباشی بس ایمن به بازوی خویش
 خورد گاو نادان ز پهلوی خویش^۶
 (۱-۲۱) دوگانگی منش افراسیاب:

سپهدار توران از آن بترست
 کنون گاو پیسه به چرم اندرست^۷
 (۱-۲۲) نامعلوم بودن سرانجام دوگانه جنگ و آشتی در سخن گودرز، خطاب به رستم:

۱- همو، ص ۶۶، ب ۱۷۵-۱۸۳.

۲- همو، ص ۶۸، ب ۲۱۱-۲۱۵.

۳- همو، ص ۶۹، ب ۲۲۶-۲۲۷.

۴- همو، ص ۶۹، ب ۲۲۲.

۵- همو، ص ۶۹، ب ۲۳۳-۲۳۴.

۶- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۳۷، ب ۲۴۸.

۷- همو، ص ۳۳۵، ب ۱۹۷۵.

ز جنگ آشتی بی گمان بهترست نگه کن که گاوت به چرم اندرست^۱
 (۱-۲۳) نامشخص بودن نتیجه «رنج» (پاداش یا پادافره) در پند دادن کیخسرو، خطاب به ایرانیان:
 کنون گاو رنجت به چرم اندرست که پاداش و پادافره از داورست^۲
 (۱-۲۴) اشاره اسفندیار به نامشخص بودن سرنوشت: شکست یا پیروزی، پیش از آغاز جنگ با رستم:
 به چرم اندرست گاو اسفندیار ندانم چه راند بدو روزگار^۳
 (۱-۲۵) اشاره به دوگانگی میدان نبرد (کوه هماون - دشت/هامون) به هنگام جنگ ایرانیان با کاموس:
 کز ایران یکی لشکر آمد به دشت وُزان روی سوی هماون گذشت^۴

*

چو خورشید زد پنجه بر پشتِ گاو^۵ ز هامون برآمد خروشِ چکاو^۶
 (۱-۲۶) ابزار شکنجه کرسیوز به فرمان کیخسرو که خام گاو خوانده شده:
 همی دوخت^۷ بر کتفِ او خامِ گاو چُنین تا نماندش به تن هیچِ تاو^۸
 (۱-۲۷) ویژگی‌های گاو برمایه در شاهنامه:

همان گاو کهش نام برمایه بود ز گاووان وُرا برترین پایه بود
 ز مادر جدا شد چو طاووسِ نر به هر موی بر تازه‌رنگی دگر
 شده انجمن بر سرش بخردان ستاره‌شناسان و هم موبدان
 که کس در جهان گاو چونان ندید نه از پیرسر کاردانان شنید^۹
 (۱-۲۸) جنگ طهمورث با دیوها:

مرو را یکی پاک دستور بود که رایش ز کردارِ بد دور بود
 خنیده به هر جای و شهرسپ نام نزد جز به نیکی به هر جای گام
 همه روز بسته ز خوردن دو لب به پیشِ جهاندار بر پای شب

۱- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۱۸، ب ۱۸۵۹.

۲- همو، ۱۳۸۶: ج ۴، ص ۳۴۸، ب ۲۷۹۴.

۳- همو، ۱۳۸۶: ج ۵، ص ۳۹۳، ب ۱۱۹۶.

۴- همو، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۱۶۷، ب ۹۹۶.

۵- در این بیت گاو را می‌توان اشاره به فضای دوگانه پیش از برآمدن خورشید: نه شب نه روز (به اصطلاح صبح کاذب) هم به شمار آورد. فردوسی تعبیر مشابهی در جای دیگر نیز دارد که در آنجا گاو به معنی «برج گاو» به کار رفته است:

چو خورشید برزد سر از برجِ گاو ز هامون برآمد خروشِ چکاو

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۴، ص ۲۱۶، ب ۷۱۲)

همین مفهوم در بیت دیگری چنین تکرار شده است:

چو خورشید برزد سر از برجِ گاو ز هر سو برآمد خروشِ چکاو

(فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۷، ص ۱۶۸، ب ۹۹۰)

۶- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۱۷۰، ب ۱۰۶۳.

۷- در یکی از نسخه‌بدها به جای «دوخت»، «کوفت» آمده که با توجه به متن منطقی‌تر به نظر می‌رسد: کوفتن ابزار شکنجه بر کتفِ کرسیوز.

۸- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۴، ص ۳۲۰، ب ۲۳۲۳.

۹- همو، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۶۲، ب ۱۱۴-۱۱۷.

نمازِ شب و روزه آیین اوست	چو جان بر دلِ هر کسی بود دوست
در بند بُد جان بدخواه را	سرِ مایه بود اخترِ شاه را
همه راستی خواستی پایگاه	همه راهِ نیکی نمودی به شاه
بتابید ازو فره ایزدی	چُن آن شاه پالوده گشت از بدی
چو بر تیزرو بارگی برنشت	برفت آهرمن را به افسون ببست
همی گردِ گیتیش برتاختی	زمان تا زمان زینش برساختی
کشیدند گردن ز گفتارِ اوی	چو دیوان بدیدند کردارِ اوی
که پردخت مانند ازو تاج و فر	شدند انجمن دیو بسیار مر
برآشفت و بشکست بازارشان	چو طهمورت آگه شد از کارشان
به گردن برآورد گرزِ گران	به فرّ جهاندار بستش میان
برفتند، جادوسپاهی گران	همه نره دیوانِ افسون گران
همه باسماں برکشیدند عو	دمنده سیه دیوشان پیشرو
بیامد کمر بسته‌ی رزم و کین	جهاندار طهمورث بافرین
نُبد جنگشان را فراوان درنگ	یکایک برآراست با دیو جنگ
دگرشان به گرزِ گران کرد پست	ازیشان دو بهره به افسون ببست
به جان خواستند آن زمان زینهار	کشیدندشان خسته و بسته خوار
بیاموزنیمت که آید به بر	که ما را مکش تا یکی نوهنر
بدان تا نهانی کنند آشکار	کَی نامور دادشان زینهار
بجُستند ناچار پیوندِ اوی	چو آزادشان شد سر از بندِ اوی
دلش را چو خورشید بفروختند ^۱	نِشتن به خسرو بیاموختند

(۲۹-۱) جمشید، نماد توصیف کننده پیدایش و تکامل زندگی شهری:

در نام جُستن به گردان سپرد	نُخست آلتِ جنگ را دست برد
چو خود و زره کرد و چون جوشنا	به فرّکی نرم کرد آهنا
همه کرد پیدا به روشن روان ^۲	چو خفتان و چون تیغ و برگستان

*

که پوشند هنگام ننگ و نبرد	دگر پنجه اندیشه‌ی جامه کرد
قَصَب کرد و پُر مایه دیبا و خز	ز کُتان و ابریشم و موی قَز
به تار اندرون پود را بافتن	بیاموختشان رشتن و تافتن

۱- همو، صص ۳۶ و ۳۷، بب ۲۰-۴۲.

۲- همو، صص ۴۱ و ۴۲، بب ۱۰-۱۲.

چو شد بافته، شستن و دوختن گرفتند ازو یکسر آموختن^۱

※

ز هر انجمن پیشه‌ور گرد کرد ^۲	بدین اندرون پنجهی نیز خَورد
گروهی که آثربان خوانیش	به رسم پرستندگان دانش
جدا کردشان از میان گروه	پرستنده را جایگه کرد کوه
صفی برکشیدند و بنشانند	همی نام نیساریان خواندند
کجا شیرمردان جنگاورند	فروزنده‌ی لشکر و کشورند
کزیشان بود تخت شاهی بیای	وُزیشان بود نام مردی بجای
بسودی سه دیگر گُره را شناس	کجا نیست از کس بریشان سپاس
بکارند و ورزند و خود بدروند	به گاه خورش سرزنش نشنوند
ز فرمان تن آزاده و خورده نوش	از آوای پیغاره آسوده گوش
تن آزاد و آباد گیتی بدوی	برآسوده از داور و گفت‌وگوی
چه گفت آن سخنگوی آزادمرد	که آزاد را کاهلی بنده کرد
چهارم که خوانند اهتوخشی	هم از دست‌ورزان با سرکشی
کجا کارشان همگان پیشه بود	روانشان همیشه پُراندیشه بود ^۳

※

بفرمود پس دیو ناپاک را	به آب اندرآمیختن خاک را
هرآنچ از گل آمد چو بشناختند	سَبک خشت را کالبد ساختند
به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد	به خشت از برش هندسی کار کرد
چو گرمابه و کاخ‌های بلند	چو ایوان که باشد پناه از گزند ^۴

(۱-۳۰) شهرناز زاینده سلم و تور؛ ارنواز زاینده ایرج:

ز سالش چو یک پنجه اندر کشید	سه فرزندش آمد گرامی پدید
به بخت جهاندار هر سه پسر	سه فرخ‌نژاد از در تاج زر
به بالا چو سرو و به رخ چون بهار	به هر چیز ماننده‌ی شهریار
ازین سه دو پاکیزه از شهرناز	یکی کهنتر از خوب‌چهر ارنواز ^۵

(۱-۳۱) تقسیم جهان از سوی فریدون میان سلم و تور و ایرج:

نهفته چو بیرون کشید از نهان	به سه بخش کرد آفریدون جهان
-----------------------------	----------------------------

۱- همو، ص ۴۲، بپ ۱۴-۱۷.

۲- در متن، خالقی مطلق پیرو روش تصحیح خود «ز هر پیشه‌یی انجمن کرد مرد» آورده، اما آنچه در یکی از نسخه‌های خطی آمده درست‌تر به نظر می‌رسد.

۳- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۴۲ و ۴۳، بپ ۱۹-۳۱.

۴- همو، ص ۴۳، بپ ۳۵-۳۸.

۵- همو، ص ۹۲، بپ ۴۶-۴۹.

یکی روم و خاور ^۱ ، دگر ترک و چین	سیم دشت گردان و ایران زمین
نُخستین به سلم اندرون بنگرید	همی روم و خاور مرو را سزید
بفرمود تا لشکری برگزید	گرازان سوی خاور اندر کشید
به تختِ کیان اندر آورد پای	همی خواندیش خاور خدای
دگر تور را داد توران زمین	وُرا کرد سالار ترکان و چین
یکی لشکری نامزد کرد شاه	کشید آنگهی تور لشکر براه
بیامد به تختِ کیی برنشست	کمر بر میان بست و بگشاد دست
بزرگان برو گوهر افشانند	مِهان پاک توران شهبخش خواندند
ازین دو چو نوبت ^۲ به ایرج رسید	مرو را پدر شهر ایران گزید ^۳
هم ایران و هم دشت نیزه‌وران	همان تخت شاهی و تاج سران ^۴

(۱-۳۲) نشانه‌های ایران و ایران زمین خوانده شدن بخش شمالی کشور ایرج:

(۱) یکی لشکری راند از گرگسار	که دریای سبز اندرو گشت خوار
چو نزدیک ایران کشید آن سپاه	پذیره شدنش بزرگان به راه ^۵

※

(۲) بکندند موی و شخوند روی	از ایران برآمد یکی هوی هوی
سرِ سرکشان گشت پر درد و خاک	همه دیده خون و همه جامه چاک
سُوی زاولستان نهادند روی	زبان شاه گوی و روان شاه جوی ^۶

※

(۳) یکایک به ایران رسید آنگهی	که آمد خریدارِ تختی مِهی
سُوی زاولستان نهادند روی	جهان شد سراسر پر از گفت و گوی ^۷

※

(۴) سپاه اندر ایران پراکنده شد	زن و مرد و کودک همه بنده شد
همه دز گرفتند ز ایران پناه	بر ایرانیان گشت گیتی سیاه
دو بهره سُوی زاولستان شدند	به خواهش بر پورِ دستان شدند ^۸

※

۱- در اینجا خاور به معنی غرب به کار رفته است که یکی از نشانه‌های متفاوت بودن جهت‌های جغرافیایی اساطیری با جهت‌های جغرافیایی تاریخی است.
 ۲- خالقی مطلق پیرو روش تصحیحی خود در متن به جای «چو نوبت» «نیابت» آورده، ولی با توجه به آنچه در نسخه‌بدل‌ها آمده چو نوبت با متن سازگارتر به نظر می‌رسد.
 ۳- پیش از این رویداد تنها از سرزمین ایران یا ایران‌زمین سخن به میان آمده بود، اما پس از این از ایرانیان به‌عنوان یک قوم که ایرج نیای آنان بوده است هم سخن گفته می‌شود.

۴- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۰۷، بپ ۲۸۰-۲۷۰

۵- همو، ص ۲۸۷، بپ ۲۴ و ۲۵.

۶- همو، صص ۳۱۶ و ۳۱۷، بپ ۴۵۸-۴۵۶.

۷- همو، ص ۳۳۱، بپ ۵۰ و ۵۱.

۸- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۸۱، بپ ۱۹۱-۱۹۳.

(۵) از اسب اندرآمد گوی نامدار از ایران پیرسید و از شهریار^۱

※

(۶) سَوی شهر ایران نهادند روی همه راه‌پویان و دل‌کینه‌جوی
چو رستم به نزدیک ایران رسید سرِ کاخ کیخسرو آمد پدید^۲

※

(۷) زنی بود گشتاسپ را هوشمند خردمند و از بد زبانش به بند
از آخر چمان باره‌یی برنشست بکردارِ ترکان میان را بیست
از ایران ره سیستان برگرفت از آن کارها مانده اندر شگفت^۳

※

(۸) کنون من از ایران بدین آمدم بُد شاه دستور تا دم زدم^۴

※

(۹) چو از شهرِ زاول به ایران شوم بنزدیک شاهِ دلیران شوم^۵

※

(۱۰) گرایدونک رستم نگرده دُرُست کجا خواهم اندرجهان جای جُست؟
همه سیستان پاک ویران کنند به کامِ دلیرانِ ایران کنند^۶
(۱-۳۳) بردن فریدون به هندوستان از سوی فرانک:

بیرم پی از خاکِ جادوستان شوم با پسر سوی هندوستان
شوم ناپدید از میانِ گروه برم خوبرخ را به البرزکوه^۷

(۱-۳۴) رفتن ضحاک به هندوستان برای تبدیل آنجا به جادوستان:

برو خوبروی‌ان گشادند راز مگر کاژدها را سر آید به گاز
بگفتند کو سوی هندوستان بشد تا کند هند جادوستان^۸

(۱-۳۵) فرمان منوچهر به سام برای تاختن به هندوستان:

چنین گفت با سام شاه جهان کز ایدر برو با گزیده مِهان
به هندوستان آتش اندر فروز همه کاخ مهرباب و کاول بسوز^۹

۱- همو، ص ۱۴۳، ب ۳۱۰.

۲- همو، ص ۳۵۶، بب ۷۰۹-۷۱۰.

۳- فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۸۳، بب ۱۱۲۰-۱۱۲۲.

۴- همو، ص ۳۱۵، ب ۲۷۶.

۵- همو، ص ۳۶۰، ب ۸۱۷.

۶- همو، ص ۳۹۹، بب ۱۲۶۱ و ۱۲۶۲.

۷- فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۴، بب ۱۳۹-۱۴۰.

۸- همو، ص ۷۷، بب ۳۵۵ و ۳۵۶.

۹- همو، ص ۲۲۶، بب ۹۱۹ و ۹۲۰.

(۱-۳۶) ابراز نگرانی سیندخت از جنبه پنهان تصمیم زال برای ازدواج با رودابه:

بدو گفت سیندخت کای سرفراز	به گفتار کژی مبادم نیاز
گزند تو پیدا گزند من ست	دل دردمند تو بند من ست
چنین ست و این نزد من شد درست	همین بُد گمانی مرا از نُخست
اگر باشد این نیست کاری شگفت	کزان بر دل اندیشه باید گرفت
فریدون به سرو یمن گشت شاه	جهانجوی دستان همین جُست راه ^۱

(۱-۳۷) کشته شدن مرداس:

مران پادشا را در اندرسرای	یکی بوستان بُد گرانمایه جای
گرانمایه شبگیر برخاستی	ز بهر نیایش برآراستی
سر و تن بشستی نهفته به باغ	پرستنده با او نُبُردی چراغ
برآورد وارونه ابلیس بند	یکی ژرف چاهش به ره بر بکند
سر تازیان مهتر نامجوی	شب آمد سوی باغ بنهاد روی
چو آمد بنزدیک آن ژرف چاه	یکایک نگون شد سر بخت شاه
به چاه اندرافتاد و بشکست پست	شد آن نیک دل مرد یزدان پرست
پس ابلیس وارونه آن ژرف چاه	به خاک اندراگند و بسپرد راه ^۲

(۱-۳۸) دگرگونی شخصیت ضحاک از سوی اهریمن پنهان در پوشش خوالیگر:

جوانی برآراست از خویشتن	سَخُن گوی و بینادل و پاک تن
همیدون به ضحاک بنهاد روی	نبودش جز از آفرین گفت و گوی
بدو گفت اگر شاه را درخورم	یکی نامور پاک خوالیگرم
چو بشنید ضحاک بنواختش	ز بهر خورش جایگه ساختش
کلید خورش خانه ی پادشا	بدو داد دستور فرمانروا
فراوان نبود آن زمان پرورش	که کمتر بُد از کشتنی ها خورش
ز هر گوشت از مرغ و از چارپای	خورشگر بیاورد یک یک بجای
به خورش پیرورد بر سان شیر	بدان تا کند پادشا را دلیر
سَخُن هرچه گویدش فرمان کند	به فرمان او دل گروگان کند
خورش زرده ی خایه دادش نُخست	بدان داشتش یک زمان تندرست
بخورد و برو آفرین کرد سخت	مژه یافت و خواندش وُرا نیکبخت
چنین گفت ابلیس نیرنگ ساز	که جاوید زی شاد و گردن فراز
که فردات زان گونه سازم خورش	کزو آیدت سربسر پرورش

۱- همو، صص ۲۱۸ و ۲۱۹، بب ۸۰۹-۸۱۳.

۲- همو، صص ۴۷ و ۴۸، بب ۱۰۵-۱۱۲.

برفت و همه شب سگالش گرفت
 دگر روز چون گنبدِ لاژورد
 خورش‌های کبک و تذرو سپید
 شه تازیان چون به خوان دست برد
 سدیگر به مرغ و کبابِ بره
 به روز چهارم چو بنهاد خوان
 (۱-۳۹) گرفتار شدن ضحاک به مارهای اهریمنی:

چه خواهی، بخواه از من ای نیکخوی
 خورشگر بدو گفت کای پادشا
 همیشه بزی شاد و فرمانروا
 مرا دل سراسر پر از مهر تُست
 همه توشه‌ی جانم از چهر تُست
 یکی حاجتستم به پیروز شاه
 وگر چه مرا نیست این پایگاه
 که فرمان دهد تا سر کتفِ اوی
 ببوسم، بمالم برو چشم و روی
 چو ضحاک بشنید گفتار اوی
 نهانی ندانست بازار اوی
 بدو گفت دادم من این کام تو
 بلندی گردِ زین مگر نام تو
 بفرمود تا دیو چون جفت اوی
 همی بوسه داد از بر سُفت اوی
 ببوسید و شد در زمین ناپدید
 کس اندر جهان این شگفتی ندید
 دو مار سیاه از دو کتفش برُست
 غمی گشت و از هرسویی چاره جست^۲

(۱-۴۰) نجات یافتن روزانه یکی از جوانان از سوی خوالیگران ضحاک:

چو آمد بنزدیک خون ریختن
 ز شیرین روان اندر آویختن
 از آن روزبانانِ مردم‌کُشان
 گرفته دو مردِ جوان را کُشان
 زنان پیشِ خوالیگران تاختند
 ز بالا بروی اندر انداختند
 پر از درد خوالیگران را جگر
 پر از خون دو دیده، پر از کینه سر
 همی بنگرید این بدان، آن بدین
 ز کردارِ بیدادِ شاهِ زمین
 از آن دو یکی را برداختند
 جزین چاره‌یی نیز نشاختند
 برون کرد مغزِ سر گوسفند
 بیامیخت با مغز آن ارجمند
 یکی را بجان داد زنه‌ار و گفت
 نگر تا بداری سر اندر نهفت
 نگر تا نباشی به آباد شهر
 تُرا از جهان کوه و دشتست بهر^۳

(۱-۴۱) خواب دیدن ضحاک و تعبیر کردن خواب او از سوی موبدان:

۱- همو، ص ۴۹، بپ ۱۲۶-۱۴۴.

۲- همو، ص ۵۰، بپ ۱۴۷-۱۵۶.

۳- همو، صص ۵۶ و ۵۷، بپ ۲۴-۳۲.

در ایوان شاهی شبی دیرباز
چُنان دید کز کاخ شاهنشهان
دو مهتر یکی کهتر اندر میان
کمر بستن و رفتن شاهوار
دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ
یکایک همین گُرد کهتر بسال
بدان زه دو دستش بستی چو سنگ
همی تاختی تا دماوند کوه
بپیچید ضحاک بیدادگر
یکی بانگ برزد به خواب اندرون

به خواب اندرون بود با ارنواز
سه جنگی پدید آمدی ناگهان
به بالای سرو و به فرکیان
به چنگ اندرون گرزهی گاوسار
زدی بر سرش گرزهی گاورنگ
ز سر تا به پایش کشیدی دوال
نهادی به گردن برش پالهننگ
کشان و دوان از پس اندر گروه
بدریْدش از هول گفتی جگر
که لرزان شد آن خانهی بیستون^۱

※

سپهبد هر آنجا که بُد موبدی
ز کشور بنزدیک خویش آورید
نهبانی سَخُن کردشان خواستار
که بر من زمانه کی آید بسر
گر این راز با من ببايد گشاد
لب موبدان خشک و رخساره تر
که گر بودنی باز گویم راست
وگر نشنود بودنی‌ها درست
سه روز اندر آن کار شد روزگار
به روز چهارم برآشفته شاه
که گر زنده‌تان دار باید بسود
همه موبدان سر فگنده نگون
از آن نامداران بسیار هوش
خردمند و بیدار و زیرک به نام
دلش تنگ تر گشت و ناباک شد
بدو گفت پردخته کن سر ز باد
جهاندار پیش از تو بسیار بود
فراوان غم و شادمانی شُمُرد

سَخُن‌دان و بیداردل بخردی
بگفت آن جگرخسته، خوابی که دید
ز نیک و بد و گردش روزگار
کرا باشد این تاج و تخت و کمر
وگر سر به خواری ببايد نهاد
زبان پر ز گفتار یک با دگر
به جان است پیگار و جان بی‌بهاست
ببايد همیدون ز جان دست شست
سَخُن کس نیارست کرد آشکار
بران موبدان نماننده راه
وگر بودنی‌ها ببايد نمود
پر از هول دل، دیدگان پر ز خون
یکی بود بینادل و تیزکوش
کز آن موبدان او زدی پیش گام
گشاده‌زبان پیش ضحاک شد
که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
که تخت مِهی را سزاوار بود
برفت و جهان دیگری را سپُرد

اگر باره‌ی آهنینی پپای
کسی را بود زین سپس تخت تو
کجانام او آفریدون بود
هنوز آن سپهد ز مادر نژاد
چُنو زاید از مادر پره‌نر
به مردی رسد برکشد سر به ماه
به بالا شود چون یکی سرو بُرز
زند بر سرت گرزهی گاوروی

سپهرت بساید نمایی بجای
به خاک اندرآرد سرِ بختِ تو
زمین را سپهر همایون بود
نیامد گه پرسش و سردباد
بسان درختی شود بارور
کمر جوید و تاج و تخت و کلاه
به گردن برآرد ز پولاد گرز
ببنددت وُ آرد از ایوان به کوی^۱

(۱-۴۲) زایش فریدون:

خجسته فریدون ز مادر بزاد
ببالید بر سانِ سرو سهی
جهانجوی با فرّ جمشید بود
جهان را چو باران به بایستگی
به سربر همی گشت گردان سپهر

جهان را یکی دیگر آمد نهاد
همی تافت زو فرّ شاهنشهی
بکردارِ تابنده خورشید بود
روان را چو دانش به شایستگی
شده رام با آفریدون به مهر^۲

(۱-۴۳) جست‌وجو برای یافتن فریدون از سوی ضحاک:

نشان فریدون به گردِ جهان
نه آرام بودش نه خواب و نه خورد

همی باز جست آشکار و نهان
شده روز روشن برو لاژورد^۳

(۱-۴۴) کشته شدن گاو برمایه به دست ضحاک:

نشد سیر ضحاک از آن جست‌وجوی

شد از گاو، گیتی پر از گفت‌وگوی^۴

※

خبر شد به ضحاک یک روزگار
بیامد از آن کینه چون پیلِ مست

از آن گاوِ برمایه و مرغزار
مران گاوِ برمایه را کرد پست^۵

(۱-۴۵) بالندگی فریدون و آگاهی او از پیشینه‌اش:

چو بگذشت بر آفریدون دوهشت
بر مادر آمد پژوهید و گفت
بگویی مرا تا که بودم پدر؟
چه گویم کیم، بر سرِ انجمن؟

ز البرز کوه اندرآمد به دشت
که بگشای بر من نهان از نهفت
کیم من؟ به تخم از کدامین گهر؟
یکی دانشی داستانی بزن

۱- همو، صص ۵۹ تا ۶۱، بپ ۷۲-۹۷.

۲- همو، ص ۶۲، بپ ۱۰۹-۱۱۳.

۳- همو، صص ۶۱ و ۶۲، بپ ۱۰۶ و ۱۰۷.

۴- همو، ص ۶۳، ب ۱۳۵.

۵- همو، ص ۶۴، بپ ۱۴۸ و ۱۴۹.

فرانک بدو گفت کای نامجوی بگویم تُرا هرچه گفتی بگوی^۱

(۱-۴۶) چاره‌اندیشی ضحاک برای رهایی از خطر فریدون:

ز هر کشوری مهتران را بخواست	که در پادشاهی کند پشت راست
از آن پس چنین گفت با موبدان	که ای پُرنر نامور بخردان
مرا در نهانی یکی دشمن ست	که بر بخردان این سَخُن روشن ست
ندارم همی دشمن خرد خوار	بترسم همی از بدِ روزگار
همی زین فزون بایدم لشکری	هم از مردم و هم ز دیو و پری
یکی لشکری خواهم انگیختن	ابا دیو مردم برآمیختن
بباید بدین بود همداستان	که من ناشکیم بدین داستان
یکی محضر اکنون باید نبشت	که جز تخم نیکی سپهد نکشت
نگوید سَخُن جز همه راستی	نخواهد به داد اندرون کاستی
ز بیم سپهد همه راستان	بدان کار گشتند همداستان
بدان محضر اژدها ناگزیر	گواهی نبشتند برنا و پیر ^۲

(۱-۴۷) خیزش کاوه:

ز بیم سپهد همه راستان	بدان کار گشتند همداستان
بدان محضر اژدها ناگزیر	گواهی نبشتند برنا و پیر
همانگه یکایک ز درگاه شاه	برآمد خروشیدن دادخواه
ستم‌دیده را پیش او خواندند	بر نامدارانش بنشانند
بدو گفت مهتر به روی دژم	که برگوی تا از که دیدی ستم
خروشید و زد دست بر سر ز شاه	که شاها منم کاوه‌ی دادخواه
یکی بی‌زیان مرد آهنگرم	ز شاه آتش آید همی بر سرم
تو شاهی وگر اژدها پیکری؟	بباید بدین داستان داوری ^۳
اگر هفت کشور به شاهی تُراست	چرا رنج و سختی همه بهر ماست
شماریت با من نباید گرفت	بدان تا جهان ماند اندر شِگفت
مگر کز شمار تو آید پدید	که نوبت ز گیتی به من چون رسید
که مارانت را مغز فرزند من	همی داد باید ز هر انجمن ^۴

※

۱- همو، صص ۶۴ و ۶۵، بپ ۱۵۳-۱۵۷.

۲- همو، صص ۶۶ و ۶۷، بپ ۱۸۷-۱۹۷.

۳- خالقی مطلق بر اساس چارچوب تصحیح خود، این مصراع را در متن به گونه‌ی «باید زدن داستان، آوری» آورده که بی‌معنی است، این مصراع را با توجه به تفاوت نگارشی نسخه‌بدل‌ها (ذکر شده در زیرنویس)، می‌توان به این گونه تصحیح کرد تا معنی‌دار شود.

۴- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۶۷ و ۶۸، بپ ۱۹۶-۲۰۷.

بدو باز دادند فرزندِ اوی	به خوبی بجستند پیوندِ اوی
بفرمود پس کاوه را پادشا	که باشد بدان محضر اندر گوا
چو برخواند کاوه همه محضرش	سبک سوی پیرانِ آن کشورش
خروشید کای پایمردانِ دیو	بریده دل از ترسِ گیهانِ خدیو
همه سوی دوزخ نهادید روی	سپردید دل‌ها به گفتارِ اوی
نباشم بدین محضر اندر گوا	نه هرگز براندیشم از پادشا
خروشید و برجست لرزان ز جای	بدرید و بسپرد محضر به پای
گرانمایه فرزندِ او پیشِ اوی	ز ایوان برون شد خروشان به کوی ^۱

*

چو کاوه برون شد ز درگاهِ شاه	برو انجمن گشت بازارگاه
همی برخروشید و فریاد خواند	جهان را سراسر سَوی داد خواند
از آن چرم کاهنگران پشتِ پای	بپوشند هَنگامِ زخمِ درای
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد	همانگه ز بازار برخاست گرد
خروشان همی رفت نیزه بدست	که ای نامدارانِ یزدان‌پرست
کسی کو هوای فریدون کند	سر از بندِ ضحاک بیرون کند
بپوید، کین مهتر آهرمن‌ست	جهان‌آفرین را به دل دشمن‌ست
همی رفت پیش اندرون مردِ گرد	سپاهی برو انجمن شد نه خُرد
بدانست خود کافریدون کجاست	سر اندر کشید و همی رفت راست ^۲

(۱-۴۸) سر بر آوردن فریدون و رها شدن ایران‌زمین از سلطهٔ ضحاک:

فریدون به خورشیدبر برد سر	کمر تنگ بستش به کین پدر
برون رفت شادان به خردادروز	به نیک اختر و فالِ گیتی‌فروز
سپاه انجمن شد به درگاهِ اوی	به ابر اندر آمد سرِ گاهِ اوی
به پیلانِ گردون‌کش و گاومیش	سپه را همی توشه بردند پیش
کتایون و برمایه بر دستِ شاه	چو کهنتر برادر وُرا نیکخواه
همی رفت منزل به منزل چو باد	سری پر ز کینه، دلی پر ز داد ^۳

*

چو آمد بنزدیکِ ارون‌درود	فرستاد زی رودبانان درود
که کشتی و زورق هم اندر شتاب	گذارید یکسر بدین روی آب

۱- همو، ص ۶۸، بب ۲۰۹-۲۱۶.

۲- همو، ص ۶۹، بب ۲۲۶-۲۳۴.

۳- همو، صص ۷۱ و ۷۲، بب ۲۶۸-۲۷۴.

نیاورد کشتی نگهبانِ رود
 چنین داد پاسخ که شاه جهان
 که مگذار یک پشه را، تا نُخست
 فریدون چو بشنید شد خشمناک
 به تندی میان کیانی بیست
 سرش تیز شد کینه و جنگ را
 بیستند یارانش یکسر کمر
 بران بادپایان با آفرین
 [سر سرکشان اندر آمد به خواب
 به خشکی رسیدند سر کینه جوی
 که بر پهلوانی زبان راندند
 به تازی کنون «خانه‌ی پاک» خوان
 چو از دشت نزدیک شهر آمدند
 ز یک میل کرد آفریدون نگاه
 که ایوانش برتر ز کیوان نمود
 فروزنده چون مشتری بر سپهر
 بدانست کان خانه‌ی اژدهاست
 به یارانش گفت آنک بر تیره خاک
 بترسم همی زانک با او جهان
 همان به که ما را بدین جای جنگ
 بگفت و به گرز گران دست برد
 تو گفתי یکی آتشستی درست
 گران گرز برداشت از پیش زین
 کس از روزبانان به دربر نماند
 به اسپ اندر آمد به کاخ بزرگ
 طلسمی که ضحاک سازیده بود
 فریدون ز بالا فرود آورد
 و زان جادوان کاندرا یوان بُدند
 سرانشان به گرز گران کرد پست
 نهاد از بر تخت ضحاک پای
 برون آورد از شبستان اوی

نیامد به گفت فریدون فرود
 جزین گفت با من سخن در نهان
 جوازی نیابی به مَهری درست
 از آن ژرف دریا نیامدش باک
 بران باره‌ی شیردل برنشست
 به آب اندرافگند گلرنگ را
 همیدون به دریا نهادند سر
 به آب اندرون غرقه کردند زین
 ز تاسیدن بادپایان بر آب]
 به بیت المقدس نهادند روی
 همی «کنگ دز هوخت» ش خواندند
 بر آورده ایوان ضحاک دان
 کزان شهر جوینده بهر آمدند
 یکی کاخ دید اندر آن شهر، شاه
 تو گفתי ستاره بخواهد پسود
 همه جای شادی و آرام و مهر
 که جای بزرگی و جای بهاست
 بر آرد چنین بُرز جای از مَعاک
 یکی راز دارد مگر در نهان
 شتابیدن آید بجای درنگ
 عنان باره‌ی تیزنگ را سپرد
 که پیش نگهبان ایوان برُست
 تو گفתי همی برنورد زمین
 فریدون جهان آفرین را بخواند
 جهان ناسپرده جوان سترگ
 سرش با سمان بر فرازیده بود
 که آن جز به نام جهاندار دید
 همه نامور نره دیوان بُدند
 نشست از بر گاه جادوپرست
 به پیروزی و رای بگرفت جای
 بتان سیه موی خورشیدروی

بفرمود شستن سرانشان نُخُست روانشان پس از تیرگی‌ها بشت
 ره داورِ پاک بنمودشان از آلودگی سرِ پیالودشان
 که پرورده‌ی بت‌پرستان بُدند چُن آسیمه بر سانِ مستان بُدند^۱
 (۱-۴۹) بودن ضحاک در هندوستان به هنگام تازش فریدون به پایتخت او:

برو خوبرویان گشادند راز مگر کاژدها را سر آید به گاز
 بگفتند کو سوی هندوستان بشد تا کند هند جادوستان
 بیردِ سر بی‌گناهان هزار هراسان شده‌ست از بدِ روزگار
 کجا گفته بودش یکی پیش‌بین که پرده‌خته کی گردد از تو زمین
 که آید که گیرد سرِ تختِ تو چگونه فروپژمرد بختِ تو
 دلش زان زده‌فال پُراتش‌ست همه زندگانی برو ناخوش‌ست
 همی خونِ دام و دَد و مرد و زن بریزد، کند در یکی آب‌زن
 مگر کو سر و تن بشوید به خون شود فالِ اخترشناسان نگون
 همان نیز زان مارها بر دو کِفت به رنجِ درازست مانده شِگفت
 از این کشور آید به دیگر شود ز رنجِ دو مارِ سیه نغنود^۲
 (۱-۵۰) آگاه شدن ضحاک توسط کُندرو از آنچه در پایتخت‌اش گذشته:

چو کشور ز ضحاک بودی تهی یکی مایه‌ور بُد بسان رهی
 که او داشتی تخت و گنج و سرای شِگفتی به دلسوزگی کدخدای
 وُرا کُندرو خواندندی بنام به کُندی زدی پیشِ بیداد گام
 به کاخ اندرآمد دوان کُندرو در ایوان یکی تاجور دید نو
 نشسته بآرام در پیشگاه چو سرو بلند از برش گرد ماه
 ز یک دست سرو سهی شهرناز بدست دگر ماهروی ارنواز^۳

*

چو شد بام گیتی دوان کُندرو برون آمد از پیشِ سالارِ نو
 نشست از برِ باره‌ی راهجوی سُوی شاه ضحاک بنهاد روی
 پیامد چو پیش سپهد رسید سراسر بگفت آنچ دید و شنید^۴
 (۱-۵۱) بازگشت ضحاک از هندوستان، جنگ او با فریدون و در بند شدن‌اش:
 جهاندار ضحاک از آن گفتِ اوی به جوش آمد و زود بنهاد روی

۱- همو، صص ۷۳ تا ۷۶، بپ ۲۹۶-۳۲۱.

۲- همو، ص ۷۷، بپ ۳۵۵-۳۶۴.

۳- همو، ص ۷۸، بپ ۳۶۷-۳۷۲.

۴- همو، ص ۷۹، بپ ۳۸۵-۳۸۷.

بفرمود تا برنهادند زین
 پیامد دمان با سپاهی گران
 ز بیراه مر کاخ را بام و در
 سپاه فریدون چو آگه شدند
 از اسپان جنگی فرو ریختند
 همه بام و در مردم شهر بود
 همه در هوای فریدون بُدند
 ز دیوارها خشت و از بام سنگ
 بران بادپایان باریک‌بین
 همه نره‌دیوان جنگاوران
 گرفت و به کین اندر آورد سر
 همه سوی آن راه بیره شدند
 بدان جای تنگی برآویختند
 کسی که ش ز جنگاوری بهر بود
 که از درد ضحاک پر خون بُدند
 به کوی اندرون تیغ و تیر خدنگ^۱

※

پس از رشک ضحاک شد چاره‌جوی
 بدآهن سراسر پیوشید تن
 برآمد بران بام کاخ بلند
 بدید آن سیه‌نرگس شهرناز
 دو رخساره روز و دو زلفینش شب
 بدانست کان کار هست ایزدی
 به مغز اندرش آتش رشک خاست
 نه از تخت یاد و نه جان ارجمند
 به چنگ اندرش آبگون دشنه بود
 همان تیز خنجر کشید از نیام
 ز بالا چو پی بر زمین برنهاد
 بدان گرزهی گاوسر دست برد
 پیامد سروش خجسته دمان
 همیدون شکسته ببندش چو سنگ
 به کوه اندرون به بود بند او
 فریدون چو بشنید ناسود دیر
 بستش به بندی دو دست و میان
 ز لشکر سوی کاخ بنهاد روی
 بدان تا نداند کسش زانجمن
 به چنگ اندرون شست بازی کمند
 پُر از جادویی با فریدون به راز
 گشاده به نفرین ضحاک لب
 رهایی نیابد ز دست بدی
 به ایوان کمند اندرافگند راست
 فرود آمد از بام کاخ بلند
 به خون پریچهرگان تشنه بود
 نه بگشاد راز و نه برگفت نام
 پیامد فریدون بکردار باد
 بزد بر سرش، ترگ بشکست خرد
 مزن - گفت - کو را نیامد زمان
 ببر تا دو کوه آیدت پیش، تنگ
 نیابد برش خویش و پیوند او
 کمندی بیاراست از چرم شیر
 که نگشاد آن زنده پیل ژیان^۲

※

ببردند ضحاک را بسته زار
 همی راند زین‌گونه تا شیرخوان
 به پشت هیونی برافگنده خوار
 جهان را چُن این بشنوی پیر خوان

۱- همو، ص ۸۱، بب ۴۱۶-۴۲۴.

۲- همو، صص ۸۲ و ۸۳، بب ۴۳۳-۴۴۹.

بسا روزگارا که بر کوه و دشت	گذشته‌ست و بسیار خواهد گذشت
بران گونه ضحاک را بسته سخت	سُوی شیرخوان برد بیدار بخت
همی راند او را به کوه اندرون	همی خواست کردن سرش را نگون
همانگه بیامد خجسته سروش	به چربی یکی راز گفتش به گوش
که این بسته را تا دماوند کوه	ببر همچنین تازیان بی‌گروه ^۱
بیاورد ضحاک را چون نوند	به کوه دماوند کردش به بند
چو بندی بران بفزود نیز	نبود از بد بخت مانند چیز
به کوه اندرون جای تنگش گزید	نگه کرد غاری بُنش ناپدید
بیاورد مسمارهای گران	به جایی که مغزش نبود، اندر آن
فرو برد و بستش بدان کوه باز	بدان تا بماند بسختی دراز
ببستش بران گونه آویخته	وُرو خون دل بر زمین ریخته ^۲

۱- در متن این مصرع به گونهٔ «ببر همچنین تازنان بی‌گروه» آمده است.

۲- فردوسی، ۱۳۸۶: ج ۱، صص ۸۴ و ۸۵، بب ۴۷۲-۴۸۴.

پیوست ۲

نقل قول‌هایی از منابع که در متن به آنها استناد شده:

(۲-۱) دو گوهر بنیادین در اوستا:

یسنا، هات ۳۰، بندهای ۳-۶: «(۳) در آغاز آن دو گوهر همزاد در پندار و گفتار و کردار بهتر و بتر، در اندیشه هویدا شدند، در میان این دو، نیک‌اندیشان درست برگزیدند، نه بداندیشان. (۴) و آنگاه که این دو گوهر به هم رسیدند، نخست هستی و نیستی بنیان نهادند و همچنان در انجام، بدتر زندگی که پیروان دروغ را خواهد بود و پیروان راستی را بهتر جایگاه. (۵) از این دو گوهر، دوستار دروغ بدتر رفتار برگزید، راستی (برگزید) پاک‌تر روان، آنکه از آسمان استوارتر جامه در بر کرده و کسانی که شادمانه با کردارهای آشکار، اهورامزدا را خوشنود کنند. (۶) از میان این دو (گوهر) دیوها نیز (بدی از خوبی) درست باز نشناختند، چه هنگامی که آنان با هم در گفت و شنود بودند، فریب به آنان فرارسید، آنچنان که بدتر منش برگزیدند، آنگاه با هم به سوی خشم شتافتند تا زندگی مردم تباه کنند.»^۱

یسنا، هات ۴۵، بند ۲: «ایدون سخن می‌دارم از آن دو گوهر در آغاز زندگی، از آن دو، آن (گوهر) پاک چنین گفت به (گوهر) پلید: از ما دو نه منش، نه آموزش، نه خرد و نه کیش و نه گفتار و نه کردار، نه دین، نه روان با هم در سازشاند.»^۲ فروردین‌یشت، کرده ۱، بند ۱۳: «میان زمین و آسمان، در میان دو گوهر (خوبی و بدی = سپنتامینو و انگره‌مینو) دروغ جای گزیند، میان زمین و آسمان، در میان دو گوهر، دروغ به اقتدار رسد، پس آنگاه انگره‌مینو (اهریمن) (در صورتی که) غالب باشد، از سپنتای‌مینوی مغلوب شده، قدم واپس نکشد.»^۳

(۲-۲) پنج نیروی نادیدنی مردم:

یسنا، ها ۲۶، بند ۴: «ما می‌ستائیم اکنون جان و وجدان و دراکه و روان و فروهر نخستین آموزگاران کیش (و) نخستین شنوندگان (آموزندگان) آموزش (تعلیم دینی) را، آن مقدساتی که از برای راستی فتح نمودند، روان گوش نیک‌کنش را می‌ستاییم.»^۴

(۲-۳) یم در اوستا:

یسنا، هات ۳۲، بند ۸: «از این گناهکاران شناخته شده، جم و یونگهان، کسی که از برای خوشنود ساختن مردم ما پاره گوشت خوردن آموخت از آنان، از تو، ای مزدا، پس از این بازشناخته خواهم شد.»^۵

یسنا، ها ۹، بندهای ۳-۵: «(۳) بدو گفت زرتشت: نماز (درو) به هوم، که تُرا نخستین بار، ای هوم، در میان مردمان خاکی جهان آماده ساخت، کدام پاداش به او داده شد، چه نیک‌بختی به او رسید؟ (۴) آنگاه به من پاسخ گفت این هوم پاک، دوردارنده مرگ: ویونگهان، مرا نخستین بار در میان مردمان خاکی جهان آماده ساخت؛ این پاداش به او داده شد، این نیک‌بختی به او رسید که او را پسری زائیده شد، آن جمشید دارنده رمه خوب، خرمندترین در میان مردمان زائیده شده

۱- گاتاها، ۱۳۵۴: ۸۰ و ۸۲.

۲- همو، ص ۱۵۰.

۳- یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۲، ص ۶۲.

۴- یسنا، ۱۳۵۶: ج ۱، ص ۲۲۸.

۵- در یسنا، هات ۵۵، بند ۱، از بخش‌های تشکیل‌دهنده مردم به گونه‌ای متفاوت یاد شده است که عبارتند از: تَنو (tanu)؛ آزدی (azdi)؛ اوشتان (uššana)؛ کهرپ (Kəhrp)؛ تَویشی (təvīshī)؛ بَوَدَ (baoḍa)؛ اورَوَن (urvan)؛ فَرَوَشی (fravašī)؛ (یسنا، ۱۳۵۶: ج ۲، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ص ۵۲).

۶- گاتاها، ۱۳۵۴: ۱۰۴.

(و) خورشیدسان نگران، کسی که در شهریاری خود جانور و مردم را نمردنی ساخت، آب (و) گیاه را نخشکیدنی، خوردنی را خورش نکاستنی. (۵) در (هنگام) شهریاری جم دلیر نه سرما بود، نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ، نه رشک دیوآفریده، پدر و پسر، هریک از آنان، به صورت ظاهر پانزده ساله می‌گردیدند، در مدتی که جم دارندهٔ رمهٔ خوب، پسر ویونگهان شهریاری می‌کرد.^۱

آبان‌یشت، کردهٔ ۷، بندهای ۲۴-۲۷: «(۲۴) از برای من ای زرتشت اسپیتمان، این اردویسور ناهید را بستای، کسی که (۲۵) از برای او جمشید، دارندهٔ گله و رمهٔ خوب در بالای کوه هکر صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد. (۲۶) و از او خواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردویسور ناهید که من بر همهٔ ممالک بزرگ‌ترین شهریار گردم، به همهٔ دیوها و مردم، به همهٔ جادوان و پری‌ها، به همهٔ کاوی‌ها و کرپان‌های ستمکار (دست یابم) که من دیوها را از هر دو، از ثروت و سود، از هر دو، از فراوانی و گله، از هر دو، از خوشنودی و افتخار بی‌بهره سازم. (۲۷) او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید، کسی که همیشه خواستاری را که زور نثار کند و از ره راستین فدیہ آورد کامروا می‌سازد. برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم.»^۲

گوش‌یشت یا درواسپ‌یشت، کردهٔ ۲، بندهای ۷-۱۱: «(۷) درواسپ توانای مزداآفریدهٔ مقدس را می‌ستایم، کسی که چارپایان... (۸) از برای او جمشید دارندهٔ گله و رمهٔ خوب در بالای کوه هکر صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد و زور نیازکنان (چنین درخواست) (۹) این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین درواسپ که من از برای مخلوقات مزدا گلهٔ پرواری مهیا سازم که من آفریدگان مزدا را جاودانی سازم. (۱۰) که من از مخلوقات مزدا گرسنگی و تشنگی را دور نمایم و که من از مخلوقات مزدا ضعف پیری و مرگ را دور سازم و که من در مدت هزار زمستان (۱۰۰۰ سال) از مخلوقات مزدا باد گرم و سرد را دور بدارم. (۱۱) او را کامیاب ساخت درواسپ توانای مزداآفریدهٔ مقدس پناه‌دهنده، کسی که خواستاری را که زور نیاز کند و از صفای عقیده فدیہ آورد، کامروا می‌سازد. برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم.»^۳

فروردین‌یشت، کردهٔ ۲۹، بند ۱۳۰: «فروهر پاکدین جم قوی، دارندهٔ گلهٔ فراوان، از خاندان ویونگهان را می‌ستایم، از برای مقاومت کردن بر ضد فقراتی که از طرف دیوها است و بر ضد بی‌علوفگی که از خشکی است و بر ضد زوال مرشون (دیو زوال و فراموشی).»^۴

رام‌یشت، کردهٔ ۴، بندهای ۱۴-۱۷: «(۱۴) من می‌ستایم آب را و بغ را... (۱۵) او را بستود جمشید دارندهٔ گله و رمهٔ خوب در بالای هکر بلند سراسر درخشان (و) زرین، در روی تخت زرین، در روی بالش زرین، در روی فرش زرین، نزد برسم گسترده با کف دست سرشار. (۱۶) از او درخواست این کامیابی را به من ده، تو ای اندروای زبردست که من در میان تولد یافتگان (بشر) فره‌مندترین گردم، در میان مردمان خورشیدسان باشم که من در سلطنت خود چارپایان و انسان را فناپذیر کنم، آب‌ها و گیاه‌ها را خشک‌ناشدنی سازم (و) اغذیهٔ زیان‌ناپذیر خورند.»^۵

ارت‌یشت یا اشی‌یشت، کردهٔ ۴، بندهای ۲۷-۳۱: «(۲۷) ارت نیک را ما می‌ستایم... (۲۸) او را بستود جمشید دارندهٔ گله و رمهٔ خوب در بالای (کوه) هرا. (۲۹) و از او درخواست: این کامیابی را به من ده، ای ارت نیک بزرگوار که من از برای

۱- یسنا، ۱۳۵۶: ج ۱، صص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۲- همو، صص ۲۴۵ و ۲۴۷.

۳- یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۱، صص ۳۷۹ و ۳۸۱.

۴- یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۲، ص ۱۰۲.

۵- همو، صص ۱۴۷ و ۱۴۸.

آفریدگان مزدا گلهٔ پرواری مهیا سازم، که من برای آفریدگان مزدا بی‌مرگی (زندگانی جاودانی) آورم. (۳۰) و که من از آفریدگان مزدا گرسنگی و تشنگی را دور بدارم و که من از آفریدگان مزدا پیری و مرگ را دور بدارم و که من از آفریدگان مزدا در مدت هزار سال باد گرم و سرد را دور بدارم. (۳۱) بشتافت، فرارسید: ارت نیک بزرگوار، جمشید دارندهٔ گله و رمة خوب این توفیق را یافت. برای فروغ و فرش...^۱

زامیادیش، کردهٔ ۶، بندهای ۳۰-۳۸: نک (۲-۸).

وندیداد، فرگرد ۲، بندهای ۴۳-۱: «(۱) زرتشت ز آهوره‌مزدا پرسید: ای آهوره‌مزدا، ای سپندترین مینو، ای دادار جهان آستومند، ای آشون، تو که آهوره‌مزدایی، جز من، که زرتشت، نخست با کدام‌یک از مردمان همپرسگی کردی؟ کدامین کس بود که تو دین آهوره و زرتشت را بدو فراز نمودی؟ (۲) آهوره‌مزدا پاسخ گفت: ای زرتشت آشون، جم هورچهر خوب‌رمة، نخستین کسی از مردمان بود که پیش از تو، زرتشت، من، آهوره‌مزدا، با او همپرسگی کردم و آنگاه دین آهوره و زرتشت را بدو فراز نمودم. (۳) ای زرتشت، پس من، که آهوره‌مزدایم، او را گفتم: هان ای جم هورچهر، پسر ویونگهان، تو دین آگاه و دین‌بردار من [در جهان] باش. ای زرتشت، آنگاه جم هورچهر مرا پاسخ گفت: من زاده و آموخته نشده‌ام که دین آگاه و دین‌بردار تو [در جهان] باشم. (۴) ای زرتشت، آنگاه من، که آهوره‌مزدایم، او را گفتم: ای جم، اگر دین آگاهی و دین‌برداری را از من نپذیری، پس جهان مرا فراخی بخش؛ پس جهان مرا ببالان و به نگاهداری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باش. (۵) ای زرتشت، آنگاه جم هورچهر مرا پاسخ گفت: من جهان ترا فراخی بخشم. من جهان ترا ببالانم و به نگاهداری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باشم. به شهریاری من نه باد سرد باشد، نه [باد] گرم، نه بیماری و نه مرگ. (۶) پس من، که آهوره‌مزدایم، او را دو زین بخشیدم: «سوورا»ی زرین و «آشتر»ی زرین. (۷) [اینک] جم، برندهٔ شهریاری است. (۸) آنگاه به شهریاری جم، سیصد زمستان به سر آمد و این زمین پُر شد از رمة‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان؛ و رمة‌ها و ستوران و مردمان، بر این [زمین] جای نیافتند. (۹) پس من به جم هورچهر آگاهی دادم: ای جم هورچهر، پسر ویونگهان، این زمین پُر شد و بر هم آمد از رمة‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان. و رمة‌ها و ستوران و مردمان بر این [زمین] جای نیابند. (۱۰) آنگاه جم به روشنی، به سوی نیمروز، به راه خورشید فراز رفت. او این زمین را به «سوورا»ی زرین برسُفت و به «آشتر» بشف و چنین گفت: به مهربانی فراز رو و بیش فراخ شو که رمة‌ها و ستوران و مردمان را برتابی. (۱۱) پس جم این زمین را یک‌سوم بیش از آنچه پیش‌تر بود، فراخی بخشید و بدان‌جا رمة‌ها و ستوران و مردمان فراز رفتند، به خواست و کام خویش، چونان که کام هرکس بود. (۱۲) آنگاه به شهریاری جم، ششصد زمستان به سر آمد و این زمین پُر شد از رمة‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان و رمة‌ها و ستوران و مردمان، بر این [زمین] جای نیافتند. (۱۳) پس آنگاه من به جم هورچهر آگاهی دادم: ای جم هورچهر، پسر ویونگهان، این زمین پُر شد و بر هم آمد از رمة‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان و رمة‌ها و ستوران و مردمان بر این [زمین] جای نیابند. (۱۴) آنگاه جم به روشنی، به سوی نیمروز، به راه خورشید فراز رفت. او این زمین را به «سوورا»ی زرین برسُفت و به «آشتر» بشف و چنین گفت: ای سپندارمذ، به مهربانی فراز رو و بیش فراخ شو که رمة‌ها و ستوران و مردمان را برتابی. (۱۵) پس جم این زمین را دوسوم بیش از آنچه پیش‌تر بود فراخی بخشید و بدان‌جا رمة‌ها و ستوران و مردمان فراز رفتند، به خواست و کام خویش، چونان که کام هرکس بود. (۱۶) آنگاه به شهریاری جم، نهصد زمستان به سر آمد و این زمین پُر شد از رمة‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان

سرخ سوزان؛ و رمه‌ها و ستوران و مردمان بر این [زمین] جای نیافتند. (۱۷) پس من به جم هورچهر آگاهی دادم: ای جم هورچهر، پسر ویونگهان، این زمین پُر شد و بر هم آمد از رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان و رمه‌ها و ستوران و مردمان بر این [زمین] جای نیابند. (۱۸) آنگاه جم به روشنی، به سوی نیمروز، به راه خورشید فراز رفت. او این زمین را به «سوورا»ی زرین برسُفت و به «آشتر» بشفت و چنین گفت: ای سپندارمذ، به مهربانی فراز رو و بیش فراخ شو که رمه‌ها و ستوران و مردمان را برتابی. (۱۹) پس جم این زمین را سه‌سوم بیش از آنچه پیش‌تر بود فراخی بخشید و بدان‌جا رمه‌ها و ستوران و مردمان فراز رفتند، به خواست و کام خویش، چونان که کام هرکس بود. (۲۰) ... و بدان‌جا رمه‌ها و ستوران و مردمان فراز رفتند، به خواست و کام خویش، چونان که کام هرکس بود. (۲۱) دادار آهوره‌مزدا بر [کرانه] رود دایتیای نیک در ایران‌ویج نامی با ایزدان مینوی انجمن فراز برد. جمشید خوب‌رمه بر کرانه رود دایتیای نیک در ایران‌ویج نامی با برترین مردمان انجمن فراز برد. دادار آهوره‌مزدا بر [کرانه] رود دایتیای نیک در ایران‌ویج نامی با ایزدان مینوی بدان انجمن درآمد. جمشید خوب‌رمه بر [کرانه] رود دایتیای نیک در ایران‌ویج نامی همگام با مردمان گرانمایه بدان انجمن درآمد. (۲۲) آنگاه آهوره‌مزدا به جم گفت: ای جم هورچهر، پسر ویونگهان، بدترین زمستان بر جهان آستومند فرود آید که آن زمستانی سخت مرگ‌آور است. آن بدترین زمستان بر جهان آستومند فرود آید که پُربرف است. برف‌ها بارد بر بلندترین کوه‌ها به بلندای آردوی. (۲۳) ای جم، از سه [جای] ایدر گو[سپند]ان برسند: آنها که در بیم‌گین‌ترین جاهایند؛ آنها که بر فراز کوه‌هایند و آنها که در ژرفای روستاهایند، بدان‌کنده‌مان‌ها. (۲۴) ای جم، پیش از [آن] زمستان، در پی تازش آب، این سرزمین‌ها بارآور گیاهان باشند؛ [اما در پی زمستان و] از آن پس که برف‌ها بگدازند، اگر ایدر جای پای رمه‌ای در جهان آستومند دیده شود، شگفتی انگیزد. (۲۵) پس [تو ای جم] آن «وَر» را بساز، هریک از چهار برش به درازای آسپریسی و تخمه‌های رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان را بدان‌جا ببر. پس [تو ای جم] آن «وَر» را بساز، هریک از چهار برش به درازای آسپریسی برای استبل گاوان و گوسفندان. (۲۶) ... و بدان‌جا آب‌ها فراز تازان در آب‌راهه‌هایی به درازای یک هاسر... و بدان‌جا مَرغ‌ها برویان همیشه سبز و خرم؛ همیشه خوردنی و نکاستنی... و بدان‌جا خانه[ها] بر پای دار؛ خانه[هایی] فرازاشکوب، فروار و پیرامون فروار. (۲۷) ... و بدان‌جا بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان روی زمین را فراز بر... و بدان‌جا بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های چهارپایان گوناگون روی زمین را فراز بر. (۲۸) ... و بدان‌جا تخم همه رُستنی‌هایی را که بر این زمین، بلندترین و خوشبوی‌ترینند، فراز بر... و بدان‌جا تخمه همه خوردنی‌هایی را که بر این زمین خوردنی‌ترین و خوشبوی‌ترینند، فراز بر... و [آنها را] برای ایشان جفت جفت کن و از میان نارفتنی؛ برای ایشان که مردمان ماندگار در [آن] «وَر» اند. (۲۹) مباد که گوژپشت، گوژسینه، بی‌پُشت، خُل، دریوک، دیوک، کسویش، ویزباریش، تبه‌دندان، پیس جدا کرده تن و هیچ‌یک از دیگر داغ‌خوردگان اهریمن، بدان‌جا [راه یابند]. (۳۰) بدان فرازترین جای نه گذرگاه کن؛ بدان میانه شش و بدان فرودین سه. هزار تخمه نرینگان و مادینگان را به گذرگاه‌های فرازترین جای، ششصد تا را بدان میانه و سیصد تا را بدان فرودین، فراز بر. آنها را به «سوورا»ی زرین، بدان «وَر» بران و بدان «وَر» دری و روزنی خود روشن از درون بنشان. (۳۱) آنگاه جم [با خود] اندیشید: چگونه من این وَر را بسازم که آهوره‌مزدا به من گفت؟ پس آهوره‌مزدا به جم گفت: ای جم هورچهر، پسر ویونگهان، این زمین را به پاشنه بسپَر و به دست بورز؛ بدان‌گونه که اکنون مردمان خاک شفته را نرم می‌کنند. (۳۲) آنگاه جم چنان کرد که آهوره‌مزدا خواست: این زمین را به پاشنه بسپَر و به دست بورزید؛ بدان‌گونه که اکنون مردمان خاک شفته را نرم می‌کنند. (۳۳) آنگاه جم [آن] «وَر» را بساخت، هریک از چهار برش به درازای آسپریسی و تخمه رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و

پرندگان و آتشان سرخ سوزان را بدان فراز برد. آنگاه جم [آن] «وَر» را بساخت، هریک از چهار برش به درازای آسپرسی برای زیستگاه مردمان؛ هریک از چهار برش به درازای آسپرسی برای استبل گاوان و گوسفندان. (۳۴) پس بدان جا آب‌ها فراز تازاند در آب‌راهه‌هایی به درازای یک هاسر... و بدان جا مرغ‌ها برویانید همیشه سبز و خرم؛ همیشه خوردنی و نکاستنی... و بدان جا خانه [ها] برپای داشت؛ خانه [هایی] فراز آشکوب، فروار و پیرامون فروار. (۳۵) ... و بدان جا بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان روی زمین را فراز برد... و بدان جا بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های چهارپایان گوناگون روی زمین را فراز برد. (۳۶) ... و بدان جا تخم همه رستنی‌هایی را که بر این زمین، بلندترین و خوشبوی‌ترینند، فراز برد... و بدان جا تخمه همه خوردنی‌هایی را که بر این زمین، خوردنی‌ترین و خوشبوی‌ترینند فراز برد... و [آنها را] برای ایشان جفت جفت کرد و از میان نارفتنی؛ برای ایشان که مردمان ماندگار در [آن] «وَر» اند. (۳۷) ... و بدان جا [راه] ن[سیافتند] گوژپشت، گوژسینه، بی‌پشت، حُل، دریوک، دیوک، کسوش، ویزباریش، تبه‌دندان، پیس جداکرده تن و هیچ‌یک از دیگر داغ‌خوردگان اهریمن. (۳۸) بدان فرازترین جای نه گذرگاه کرد؛ بدان میانه شش و بدان فرودین سه. هزار تخمه نرینگان و مادینگان را به گذرگاه‌های فرازترین جای، ششصد تا را بدان میانه و سیصد تا را بدان فرودین فراز برد. آنها را به «سوورا»ی زرین، بدان «وَر» براند و بدان «وَر» دری و روزنی خود روشن از درون بنشانند. (۳۹) [زرتشت پرسید:] ای دادار جهان استومند، ای آشون، پس آن روشنی‌ها از چه‌اند، ای اهوره‌مزدای آشون، که چنین در آن خانه‌های «وَر» جمکرد پرتو می‌افشانند؟ (۴۰) آنگاه اهوره‌مзда گفت: روشنی‌های خودآفریده و هستی‌آفریده. [بدان جا] پدیدار و پنهان شدن ستارگان و ماه و خور [شید] یک‌بار [در سال] دیده می‌شود. (۴۱) و ایشان روز را چون سالی می‌پندارند و [بدان جا] از [آمیزش] جفتی مادینه و نرینه به چهل زمستان، نرینه‌ای و مادینه‌ای زاده شوند، همچنین است از ستوران گونه‌گون. و این مردمان در آن خانه‌های «وَر» جمکرد، نیک زیست‌ترین زندگانند. (۴۲) ای دادار جهان استومند، ای آشون، چه کسی دین مزدپرستی را بدان جا، بدان خانه‌های «وَر» جمکرد برد؟ آنگاه اهوره‌مзда گفت: ای سپیتمان زرتشت، «کشف مرغ. (۴۳) ای دادار جهان استومند، ای آشون، چه کس ایشان را مهتر و رد است؟ آنگاه اهوره‌مзда گفت: ای زرتشت، «اوروت‌نر و تو که زرتشتی.»^۱

(۲-۴) رقابت ایزد آذر و ضحاک برای گرفتن فره کیانی:

زامیادیش، کرده ۷، بندهای ۴۵-۵۱: «فر نیرومند مزداآفریده به دست نیامدنی را ما می‌ستاییم (آن فر) بسیار ستوده زبردست، پرهیزگار، کارگر، چست را که برتر از سایر آفریدگان است. (۴۶) از برای این (فر) به دست نیامدنی، سپنت‌مینو و انگره‌مینو (اهریمن) کوشیدند هریک از دو چالاک‌ترین پیک از پی فرستاد، سپنت‌مینو پیک (خود) وهومن (منش نیک) و اردیبهشت (بهترین راستی) و آذر اهورامزدا را فرستاد، اهریمن پیک (خود) آک‌من (منش زشت) و خشم خونین سلاح و اژدهاک (ضحاک) و سپتیور ارّه‌کننده جم را فرستاد. (۴۷) پس آنگاه آذر مزداهورا پیش خرامید و این چنین اندیشه‌کنان: این فر به دست نیامدنی را من خواهم گرفت، اما از پس او اژدهاک سه‌پوزه زشت‌نهاد بشتافت، این چنین ناسزاگویان (۴۸) پس رو، این را دانسته باش تو ای آذر مزداهورا، اگر تو این (فر) به دست نیامدنی را به چنگ آوری، هرآینه من ترا یکسره نابود سازم، به طوری که تو نتوانی در روی زمین اهوراآفریده روشنایی دهی، از برای نگهداری کردن جهان راستی، آنگاه آذر در اندیشه از خطر زندگی دست‌ها را پس کشید، چه اژدهاک سهمگین بود. (۴۹) پس از آن اژدهاک سه‌پوزه زشت‌نهاد بشتافت، این چنین اندیشه‌کنان. این فر به دست نیامدنی را من خواهم گرفت، اما از پس او آذر مزداهورا برخاست به این سخنان گویا (۵۰) پس رو، این دانسته باش تو ای اژدهاک سه‌پوزه، اگر تو این (فر) به دست نیامدنی را به چنگ

آوری، هرآینه من تُرا از پی بسوزانم، در روی پوزه تو شعله برانگیزم، به طوری که تو نتوانی در روی زمین اهورا آفریده خروج کنی، از برای تباه کردن جهان راستی، آنگاه اژدهاک در اندیشه از خطر زندگی دست‌ها را پس کشید، چه آذر سهمگین بود. (۵۱) این فرّ به دریای فراخکرت جست، آنگاه اَپم‌نَپات تیزاسب فوراً او را دریافت، اَپم‌نَپات تیزاسب آرزوی داشتن آن نمود، این فرّ به دست نیامدنی را من خواهم گرفت، از تک دریای ژرف، از تک دریاهای ژرف.»^۱

(۲-۵) اژدهاک (ضحاک) در اوستا:

آبان‌یشت (کرده ۸، بندهای ۲۸-۳۱): «(۲۸) از برای من ای زرتشت اسپیتمان، این اردویسور ناهید را بستای که (۲۹) از برای او اژدهاک (ضحاک) سه‌پوزه در مملکت بابل (بوری) صد اسب، هزار گاو و هزار گوسفند قربانی کرد. (۳۰) و از او خواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردویسور ناهید که من هفت کشور را از انسان تهی سازم. (۳۱) او را کامیاب نساخت اردویسور ناهید. برای فروغ و فرّش من او را با نماز بلند می‌ستایم.»^۲

رام‌یشت، کرده ۵، بندهای ۱۸-۲۱: «(۱۸) من می‌ستایم آب را و بغ را... (۱۹) او را بستود اژدهاک (ضحاک) سه‌پوزه در کردند سخت‌راه، در روی تخت زرّین، در روی بالش زرّین، در روی فرش زرّین، نزد برسم گسترده با کف دست سرشار. (۲۰) از او خواست، این کامیابی را به من ده، ای اندروای زبردست که همه هفت کشور را از آدمی تهی کنم. (۲۱) نه به ستاینده، نه به آرزومند، نه به ناجوانمرد زور نثارکننده این کامیابی را اندروای زبردست ارزانی نبخشید. برای فروغ و فرّش...»^۳

(۲-۶) «آهی»، «وله»، «داس» و «ویشوروپه» در ریگ‌ودا:

ماندالای دوم، سرود ۱۱، بند ۵: «ای اندرا، ای قهرمان، تو با دلیری خویش «آهی» با عظمت را که در غاری مخفی شده بود و در پنهانی به سر می‌برد و آب‌هایی که منزلگاه‌اش بود، او را پوشیده بودند و در آسمان (فضاء) مانع از ریزش باران بود، از میان بردی.»^۴

ماندالای دوم، سرود ۱۱، بندهای ۱۹ و ۲۰: «(۱۹) آن مردانی را که تحت حمایت تو بر رقیبان خود پیشی گرفته‌اند، همان‌گونه که «آریا»ها بر «داسیو»ها غلبه کردند، احترام نمایم؛ این را برای ما (تو انجام داده‌ای)، تو «ویشوروپ» پسر «توشترو» را برای دوستی «تریت»ه هلاک ساخته‌ای. (۲۰) تو به تقویت (نذر) «تریت»ه تفاخرکننده که «سوما» را به تو تقدیم نمود «اربوده» را معدوم ساخته‌ای؛ «اندرا» با کمک «انگرس»ها سلاح خویش را مانند خورشید که به دور چرخ خود می‌گردد، چرخانید و «وله» (دیو خشکسالی) را کشته است.»^۵

ماندالای دوم، سرود ۱۲، بند ۱۰: «آن که بسیاری از گناهکاران را قبل از آن که به خطر واقف شوند با سلاح خویش هلاک می‌سازد، و آن کس را که به جسارت او را متغیر می‌نماید هرگز نمی‌بخشد، آن که «داسیو» را می‌کشد، ای مردم او اندر است.»^۶

ماندالای پنجم، سرود ۷۰، بند ۳: «ای «رودرا»ها [ورونا و میترا] ما را با پاسداران خود محافظت فرمایید و ما را نجات دهید، شما که در نجات‌بخشی ماهرید. باشد که ما خودمان «دسیو»ها را مطیع سازیم.»^۷

۱- همو، صص ۲۳۹ و ۳۴۰.

۲- همو، ص ۲۴۷.

۳- همو، صص ۱۴۸ و ۱۴۹.

۴- گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۷۲: ۶۰.

۵- همو، ص ۶۳.

۶- همو، ص ۲۸۱.

۷- همو، ص ۳۸۱.

ماندلاي دهم، سرود ۸۳، بندهای ۱ و ۳ و ۶: «(۱) ... «آریه» و «داسه» را ما با یاری تو ای [اندرای] پیروزمند با غلبه و غلبه سریع مغلوب خواهیم ساخت... (۳) ... ای [اندرای] کشنده دشمنان و وریتر و داسیو، همه گونه ثروت و گنج برای ما بیار... (۶) ... به سوی من آی ای منیو [اندرای] ای که رعد را چون سلاحی به دست داری، در فکر دوست خود باش و داسیوها را هلاک ساز.»^۱

(۲-۷) ماهیت ستاره‌ها و سیاره‌ها:

بندهش، بخش پنجم (تازش اهریمن بر آفرینش): «... هفت اباختر با بسیاری دیوان همکار (برای) نبرد با اختران به سپهر آمیختند...»^۲.

بندهش، بخش ششم (دشمنی دو مینو، کمالگان دیوان و ایزدان مینوی): «... دیگر جادوان و پریان، با اباختران هرزه مرگ‌آور، (بر ضد) اختران: هفت اباختر سپاهبد (بر ضد) اختران (سپاهبد)، چون تیر (اباختری) بر (ضد) تیشتر، هرمزد اباختری بر (ضد) هفتورنگ؛ بهرام اباختری بر (ضد) وُتند؛ آناهید اباختری بر (ضد) سَدویس؛ کیوان، که سپاهبدان سپاهبد اباختران است، بر (ضد) میخ میان آسمان؛ گوزهر و نیز موش‌بری دُنب‌دار بر (ضد) خورشید و ماه و ستارگان آمدند...»^۳.
بندهش، بخش هشتم (نبرد کردن آفریدگان گیتی به مقابله اهریمن): «... هشتم نبرد را اختران کردند به مقابله اباختران دروج...»^۴.

مینوی خرد، پرسش ۷، بندهای ۱۸-۲۰: «و آن دوازده برج در دین به منزله دوازده سپاهبد از جانب اورمزد (۱۹) و آن هفت سیاره به منزله هفت سپاهبد از جانب اهرمن خوانده شده‌اند. (۲۰) و همه آفریدگان را آن هفت سیاره شکست می‌دهند و به (دست) مرگ و هرگونه آزار می‌سپارند»^۵.

مینوی خرد، پرسش ۱۱، بندهای ۷-۱۰: «پس اهرمن آن هفت سیاره را که هفت سپاهبد اهرمن نامیده‌اند، برای بر هم زدن و ربودن آن نیکی از مخلوقات اورمزد و برای مخالفت با مهر و ماه و آن دوازده برج آفرید. (۸) و هر نیکی که آن بروج به آفریدگان اورمزد بخشند، (۹) آن سیارات تا آنجا که توانایی بدانان داده شده است، از آنان می‌ربایند، (۱۰) و به نیروی دیوان و دروجان و بدان می‌دهند»^۶.

(۲-۸) گریختن فره از جمشید و پیوستن‌اش به ایزد مهر، فریدون و گرشاسب:

زامیادیش، کرده ۶، بندهای ۳۰-۳۸: «(۳۰) فر کیانی نیرومند مزدا آفریده را ما می‌ستاییم (آن فره) بسیار ستوده زبردست، پرهیزگار، کارگر، چست را که برتر از سایر آفریدگان است. (۳۱) (فری که دیرزمانی از آن جمشید دارنده گله خوب بود، چنان که او به هفت کشور پادشاهی کرد، به دیوها، مردمان، جادوان، پری‌ها، کاوی‌های ستمکار و کرپان‌ها (دست یافت). (۳۲) کسی که برگرفت از دیوها هر دو را، ثروت و سود را، هر دو را، فراوانی و گله را، هر دو را، خوشنودی و سرفرازی را، در هنگام پادشاهی او خوراک و آشام فاسد نشدنی بود، جانوران و مردمان هر دو فناپذیر بودند، آب‌ها و گیاه‌ها هر دو خشک نشدنی بود. (۳۳) در هنگام پادشاهی او نه سرما بود و نه گرما، نه پیری بود و نه مرگ (و) نه رشک آفریده دیو (این چنین بود) پیش از اینکه او دروغ گوید، پیش از اینکه او به سخن نادرست دروغ پردازد. (۳۴) پس از آنکه او به سخن

۱- همو، صص ۳۲۴ و ۳۲۵.

۲- بُندهش، ۱۳۹۰: ۵۳.

۳- همو، ص ۵۶.

۴- همو، ۶۶.

۵- مینوی خرد، ۱۳۹۷: ۳۲.

۶- همو، ص ۳۴.

نادرست دروغ پرداخت، فرّ از او آشکارا به پیکر مرغی بیرون شتافت وقتی که جمشید دارنده گله خوب دید که فرّ بگسست افسرده (و) سرگشته همی گشت در مقابل دشمنی فرومانده به زمین پنهان شد. (۳۵) نخستین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید (و) فرّ جم پسر ویونگهان به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت، این فرّ را مهر دارنده چراگاه‌های فراخ برگرفت، آن مهر تیزگوش هزار چالاکی دارنده، مهر شهریار همه ممالک را ما می‌ستایم که او را اهورامزدا فرهمندترین ایزدان مینوی بیافرید. (۳۶) دومین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید (و) فرّ جم پسر ویونگهان به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت این فرّ را پسر خاندان آبتین، فریدون برگرفت، چنان که او در میان مردمان پیروزمند پیروزمندترین بود - گذشته از زرتشت - (۳۷) که اژی‌دهاک (ضحاک) سه‌پوزه، سه‌کله، شش‌چشم، هزاردستان را شکست داد، این دروغ بسیار قوی دیوآسا (و) خبیث فریفتار جهان، این دروغ بسیار زورمند را که اهریمن بر ضد جهان مادی بیافرید، از برای فنای جهان راستی. (۳۸) سومین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید (و) فرّ جم، پسر ویونگهان، به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت، این فرّ را گرشاسب دلیر (نرم‌نش) برگرفت...»^۱

(۲-۹) جادو شدن پاورو توسط فریدون:

آبان‌یشت، کرده ۱۶، بندهای ۶۰-۶۶: «(۶۰) از برای من ای زرتشت اسپیتمان این اردویسور ناهید را بستای، کسی که (۶۱) او را کشتی‌ران ماهر پاورو ستایش نمود وقتی که یل پیروزمند، فریدون، وی را در هوا به صورت یک کرکس به پرواز نمودن واداشت. (۶۲) از این جهت او سه روز (و) سه شب پی‌درپی برای خانه خویش در پرواز بود، نمی‌توانست که (در آن) فرود آید، در انجام سومین شب او به سپیده دم رسید، در گاه بامداد روشن و توانا به اردویسور ناهید ندا در داد. (۶۳) ای اردویسور ناهید به یاری من بشتاب مرا اینک پناه ده، اگر من زنده به زمین اهوراآفریده و به خانه خویش رسم، هرآینه من از برای تو در کنار آب رنگها، هزار زور از روی دستور تهیه شده و تصفیه گردیده، آمیخته به هوم، آمیخته به شیر نیاز خواهم آورد. (۶۴) آنگاه اردویسور ناهید به صورت دختر زیبایی بسیار برومند خوش‌اندام، کمربند در میان بسته راست بالا، آزاده‌نژاد و شریف، از قوزک پا به پایین کفش‌های درخشان پوشیده، با بندهای زرین (آنها را) محکم بسته، روان شد. (۶۵) او بازوانش را محکم بگرفت، چست و چالاک طولی نکشید که او را در یک تاخت تند، سالم، بدون ناخوشی و بی‌صدمه همان‌طوری که در پیش بود، به زمین اهوراآفریده، به خان و مانش رساند. (۶۶) او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید، کسی که همیشه خواستاری را که زور نثار کند و از راه راستین فدیّه آورد، کامروا می‌سازد. برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم.»^۲

(۲-۱۰) فریدون در اوستا:

یسنّا، ها ۹، بندهای ۷ و ۸: «(۷) آنگاه به من پاسخ گفت این هوم پاک دوردارنده مرگ: آبتین مرا دوم‌بار در میان مردمان خاکی جهان آماده ساخت؛ این پاداش به او داده شد، این نیک‌بختی به او رسید که او را پسری زاییده شد، فریدون از خاندان توانا (۸) کسی که زد (کُشت) ازدهاک سه‌پوزه، سه‌کله، شش‌چشم هزار چستی دارنده؛ دیو دروغ بسیار زورمند، آسیب جهان (و) خبیث (دروند)، آن بسیار زورمندترین دروغی که اهریمن ساخت بر ضد خاکی جهان از برای مرگ جهان راستی.»^۳

آبان‌یشت، کرده ۹، بندهای ۳۲-۳۵: نک (۲-۱۱).

۱- یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۲، صص ۳۳۶ و ۳۳۷.

۲- یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۱، صص ۲۵۹ و ۲۶۱.

۳- یسنّا، ۱۳۵۶: ج ۱، ص ۱۶۱.

فروردین‌یشت، کرده ۲۹، بند ۱۳۱: «فروهر پاکدین فریدون از خاندان آبتین را می‌ستاییم، از برای مقاومت کردن بر ضد جرب و تب و... و لرزه تب و... از برای مقاومت کردن بر ضد آزار مار...»^۱

رام‌یشت، کرده ۶، بندهای ۲۲-۲۵: «(۲۲) من می‌ستایم آب را و بغ را... (۲۳) او را بستود فریدون، پسر خاندان آبتین، از خاندان توانا، در (مملکت) چهارگوشه ورن در روی تخت زرین، در روی بالش زرین، در روی فرش زرین، نزد برسم گسترده با کف دست سرشار. (۲۴) از او خواست، این کامیابی را به من ده، ای اندروای زبردست که من به ازدهاک (ضحاک) سه‌پوزه، سه‌کله، شش‌چشم، هزار مکر دارنده ظفر یابم، به این دیو دروغ بسیار قوی (و) خبیث، فریفتار جهان، این دروغ بسیار نیرومند که اهریمن بر ضد جهان مادی بیافرید، از برای فنای جهان راستی که من هر دو زن‌اش را شهرناز و آرنواز را برابیم، کسانی که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می‌باشند و که از نیکوترین جهانند. (۲۵) اندروای زبردست، این کامیابی را به او داد تا اینکه فریدون کامروا گردید، اندروای پاک را ما می‌ستاییم، اندروای زبردست را ما می‌ستاییم، آنچه از تو ای اندروای که از خرد مقدس است ما می‌ستاییم. برای فروغ و فرش...»^۲

ارت‌یشت یا اشی‌یشت، کرده ۴، بندهای ۳۲-۳۵: «(۳۲) ارت نیک را ما می‌ستاییم... (۳۳) او را بستود فریدون، پسر خاندان آبتین، از خاندان توانا، در (مملکت) چهارگوشه ورن (۳۴) و از او درخواست: این کامیابی را به من ده، ای ارت نیک بزرگوار که من به ازدهاک (ضحاک) سه‌پوزه، سه‌کله، شش‌چشم، هزار مکر دارنده ظفر یابم، به این دروغ بسیار قوی دیوآسا (و) خبیث فریفتار جهان، این دروغ بسیار زورمند که اهریمن بر ضد جهان مادی بیافرید و برای فنای جهان راستی، که من هر دو زن‌اش را برابیم: شهرناز و آرنواز را، کسانی که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می‌باشند و که از نیکوترین جهانند. (۳۵) بشتافت، فراسید: ارت نیک بزرگوار، فریدون، پسر خاندان آبتین، از خاندان توانا این توفیق را یافت. برای فروغ و فرش...»^۳

وندیداد، فرگرد ۱، بند ۱۸: «چهاردهمین سرزمین و کشور نیکی که من - آهوره‌مزدا - آفریدم، «ورن»ی چهارگوشه بود که فریدون - فروکوبنده اژی‌دهاک - در آن زاده شد. پس آنگاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی، «دشتان» نابهنجاری زنان و بیدادگری فرمانروایان بیگانه را بیافرید.»^۴

(۲-۱۱) آرمان برانگیزنده فریدون برای درافتادن با ضحاک:

آبان‌یشت، کرده ۹، بندهای ۳۲-۳۵: «(۳۲) از برای من ای زرتشت اسپیتمان این اردویسور ناهید را بستای، کسی که (۳۳) از برای او فریدون، پسر آتویه از خاندان توانا در (مملکت) چهارگوشه (ورنه) صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی کرد. (۳۴) و از او خواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردویسور ناهید که من به اژی‌دهاک (ضحاک) سه‌پوزه، سه‌کله، شش‌چشم، هزار چستی و چالاک‌کی دارنده، ظفر یابم، به این دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است، به این خبیث و قوی‌ترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباه سازد و که من هر دو زن‌اش را برابیم، هر دو را سنگهوک (شهرناز) و آرنوک (آرنواز) را که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می‌باشند، هر دو را که از برای خانداری برازنده هستند. (۳۵) او را کامیاب ساخت اردویسور ناهید، کسی که همیشه

۱- یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۲، ص ۱۰۲.

۲- همو، صص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۳- همو، صص ۱۹۳ و ۱۹۴.

۴- اوستا، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۶۶۳.

۵- این داستان، در درواسپ‌یشت یا گوش‌یشت، بندهای ۱۳-۱۵ تکرار شده است (یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۱، صص ۳۸۱ و ۳۸۳).

خواستاری را که زور نثار کند و از ره راستین فدیہ آورد، کامروا می‌سازد. برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم.»^۱

۱- یشت‌ها، ۱۳۵۶: ج ۱، صص ۲۴۷ و ۲۴۹.

کتاب‌شناسی

الف - فارسی:

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۶۸، تحقیقی در دین یهود، تهران: نگارش، چاپ دوم.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، ۱۳۷۰، *اسطوره زندگی زردشت*، بابل: کتابسرای بابل.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۷۱، «دیوها در آغاز «دیو» نبودند»، *کلک*، شماره ۳۰، صص ۱۶-۲۴.
- _____، ۱۳۹۷، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت، چاپ هجدهم.
- آیدنلو، سجاد، ۱۳۹۹، *آذربایجان و شاهنامه*، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.
- اخوان زنجانی، جلیل، ۱۳۸۴، *رصد و تاریخ‌گذاری در ایران*، تهران: بهمن برنا.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا، ۱۳۹۶، «آیا ضحاک شاهنامه را می‌توان مادینه پنداشت؟»، *نشرپژوهی ادب فارسی*، شماره ۴۱، صص ۲۵-۵۰.
- _____، ۱۳۹۷، *ضحاک شاهنامه*، تهران: نگاه معاصر.
- استروس، کلود لوی، ۱۳۷۳، «بررسی ساختاری اسطوره»، ترجمه بهار مختاریان و فضل‌الله پاکزاد، *ارغنون*، شماره ۴، صص ۱۳۵-۱۶۰.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۸، *شمنیسم (فنون کهن خلسه)*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، تهران: ادیان، چاپ دوم.
- _____، ۱۳۹۱، *تصاویر و نمادها*، ترجمه محمدکاظم مهاجری، تهران: کتاب پارسه.
- _____، ۱۳۹۳، *نمادپردازی، امر قدسی و هنرها*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نیلوفر.
- _____، ۱۳۹۴، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ پنجم.
- امیدسالار، محمود، ۱۳۶۲، «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدمخوار؟»، *ایران‌نامه*، شماره ۶، صص ۳۲۹-۳۳۹.
- انجوی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹، *فردوسی‌نامه (مردم و فردوسی)*، تهران: علمی، چاپ سوم.
- اوستا، ۱۳۸۵، به روایت جلیل دوستخواه، ۲ ج، تهران: مروارید، چاپ دهم.
- ایگرس، گئورگ، ۱۳۹۶، *تاریخ‌نگاری در قرن بیستم*، ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران: سمت.
- بُندهش، ۱۳۹۰، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ چهارم.
- بُندهش‌هندی، ۱۳۶۸، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بهرامی، احسان، ۱۳۶۹، *فرهنگ واژه‌های اوستا*، ۴ ج، تهران: بلخ.
- بیدنی، دیوید، ۱۳۷۳، «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ترجمه بهار مختاریان، *ارغنون*، شماره ۴، صص ۱۶۱-۱۸۱.
- پاتس، دنیل تی، ۱۳۹۱، *باستان‌شناسی ایلام*، ترجمه زهرا باستی، تهران: سمت، چاپ چهارم.
- پارسانسب، محمد، ۱۳۹۰، *داستان‌های تمثیلی - رمزی فارسی*، تهران: چشمه.
- پرادا، ایدت، ۱۳۹۱، *هنر ایران باستان (تمدن‌های پیش از اسلام)*، ترجمه یوسف مجیدزاده، تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- تالبوت، مایکل، ۱۳۸۹، *جهان هولوگرافیک*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: هرمس، چاپ هجدهم.
- تفضلی، احمد، ۱۳۵۴، «سوورای جمشید و سوورای ضحاک»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال ۲۲، شماره ۴، صص ۴۸ تا ۵۰.

- حسن دوست، محمد، ۱۳۹۵، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ۵ ج، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ سوم.
- حصوری، علی، ۱۳۸۸، سرنوشت یک شمن، از ضحاک به اودن، تهران: چشمه.
- حضرتی، حسن، ۱۳۹۱، روش پژوهش در تاریخ‌شناسی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حضرتی، حسن و عباس برومند اعلم، ۱۳۹۱، گفتگوهای در باب تاریخ‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۸۱، «مرداس و ضحاک»، سخن‌های دیرینه، تهران: افکار.
- _____، ۱۳۸۹، یادداشت‌های شاهنامه، ۲ ج، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دریایی، تورج، ۱۳۸۲، «کاوه آهنگر: صنعتگری هندوایرانی؟»، معارف، شماره ۵۸، صص ۷۴-۸۴.
- دومزیل، ژرژ، ۱۳۸۳، سرنوشت جنگجو، ترجمه مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران: قصه.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، ۱۵ ج، تهران: دانشگاه تهران، <https://dehkhoda.ut.ac.ir/fa>.
- دیاکونوف، ا. م، ۱۳۹۰، فصل سوم: ماد، تاریخ ایران (مجموعه تاریخ ایران کمبریج)، دفتر اول از جلد دوم، به سرپرستی ایلیا گرشویچ، تهران: جامی، چاپ دوم.
- دیبا، پوران، ۱۳۵۷، «جام زرین حسنلو»، ترجمه انوشیروان و کیلی، بررسی‌های تاریخی، شماره ۷۸، صص ۱۸۷-۲۳۲.
- دینکرد ششم، ۱۳۹۴، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- روح الهی، حسین، ۱۳۸۹، «ابومعشر بلخی»، کتاب ماه علوم و فنون، شماره ۱۲۶، صص ۸۶-۹۳.
- ریکرسون، ای. ام و بری هیلتون، ۱۳۹۲، در باب زبان و زبان‌شناسی، تهران: هرمس.
- ژرژ، ژان، ۱۳۸۲، تاریخچه مصور الفبا و خط، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ژینو، فیلیپ، ۱۳۸۲، ارداویراف‌نامه، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: نشر معین.
- ساندرز، ن. ک، ۱۳۸۹، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: قطره، چاپ چهارم.
- سرکاراتی، بهمن، ۱۳۵۷، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۲۵، صص ۱-۶۱.
- _____، ۱۳۷۸، الف، «پری»، سایه‌های شکارشده، تهران: قطره.
- _____، ۱۳۷۸، ب، «پهلوان ازدهاکش در اساطیر و حماسه ایران» سایه‌های شکارشده، تهران: قطره.
- _____، ۱۳۷۸، پ، «جابه‌جایی اساطیر در شاهنامه»، سایه‌های شکارشده، تهران: قطره.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۶۷، کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
- شایست ناشایست، ۱۳۶۹، ترجمه کتابون مزداپور، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف‌نسب، مریم، ۱۳۹۴، روایت‌پژوهی داستان‌های عامیانه ایرانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شوالیه، ژان و آلن گربران، ۱۳۸۷، فرهنگ نمادها (پنج جلدی)، تهران: جیحون.
- صدیقیان، مهین‌دخت، ۱۳۷۵، فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، ۱ ج، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- صفاء، ذبیح‌الله، ۱۳۵۲، حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
 - صمدی، مهرانگیز، ۱۳۸۳، ماه در ایران، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
 - غفاری، اصلان، ۱۳۸۰، قصه سکندر و دارا، تهران: فروهر، چاپ سوم.
 - فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، شاهنامه، ۸ ج، تصحیح جلال خالقی مطلق و دیگران، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

- فروغی، محمدعلی، ۱۳۱۷، «مردم‌شناسی چیست؟»، تعلیم و تربیت، سال هشتم، شماره ۹، صص ۲۳-۹.
 - فرهادی، مرتضی، ۱۳۷۴، «موزه‌هایی در باد: معرفی مجموعه عظیم سنگ‌نگاره‌های نویافته تیمره»، علوم اجتماعی (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۷ و ۸، صص ۱۳-۶۲.

- فره‌وشی، بهرام، ۱۳۷۰، ایران‌ویج، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
 - _____، ۱۳۸۶، فرهنگ زبان پهلوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
 - فروید، زیگموند، ۱۳۸۳، تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران: ماهی.
 - قائمی، فرزاد، ۱۳۹۲، «بررسی کهن‌الگوی انسان نخستین و نمودهای آن در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی بر مبنای اسطوره‌شناسی تحلیلی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۳۱، صص ۱۰۱-۱۲۶.
 - _____، ۱۳۹۴، «تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش (بر اساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان ماردوش جهان زیرین)»، پژوهشنامه ادب حماسی، شماره ۱۹، صص ۲۷-۶۶.

- قلی‌زاده، خسرو، ۱۳۹۲، دانشنامه اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته، تهران: کتاب پارسه.
 - کریستن‌سن، آرتور، ۱۳۹۳، نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ پنجم.

- کوپر، جی. سی، ۱۳۸۶، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ دوم.
 - گاثاها، ۱۳۵۴، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
 - گازرانی، ساقی، ۱۳۹۸، ضحاک، تاریخ از دل اسطوره، تهران: مرکز.
 - گروف، استانیسلاو، ۱۳۹۰، ذهن هولوتراپیک، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران: هرمس، چاپ دوم.
 - لوکوک، پی‌یر، ۱۳۸۹، کتیبه‌های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی، زیر نظر ژاله آموزگار، تهران: فرزاد روز، چاپ سوم.

- مالمیر، تیمور، ۱۳۸۷، «کرد در شاهنامه»، مطالعات ایرانی، شماره ۱۴، صص ۱۶۱-۱۷۴.
 - متون پهلوی، ۱۳۷۱، ترجمه سعید عریان، تهران: کتابخانه ملی ایران.
 - متینی، جلال، ۱۳۶۴، «روایات مختلف درباره دوران کودکی و نوجوانی فریدون»، ایران‌نامه، سال چهارم، شماره ۱۳، صص ۸۷-۱۳۲.

- مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۸۳، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.
 - مختاری، محمد، ۱۳۷۹، حماسه در رمز و راز ملی، تهران: توس، چاپ دوم.
 - مختاریان، بهار، ۱۳۷۲، «تحلیلی پیرامون معانی آرز در شاهنامه»، کلک، شماره ۳۸، صص ۹-۱۸.
 - _____، ۱۳۷۹، «میر نوروزی»، ایران‌شناسی، سال دوازدهم، شماره ۱، صص ۱۱۰-۱۱۷.

_____، ۱۳۸۷، «گاو برمایه، گرز گاوسر و ماه‌پیشانی»، نامه فرهنگستان، سال دهم، شماره ۲، پیاپی ۳۸، صص ۱۲۵-۱۳۵.

_____، ۱۳۹۲، «تاریخچه اسطوره‌شناسی و نقدی بر اسطوره‌شناسی ایران»، درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، تهران: آگه، چاپ دوم.

- مکنزی، د. ن، ۱۳۹۴، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ ششم.

- ملاصالحی، حکمت‌الله، ۱۳۸۵، «سرگفتار باستان‌شناسی»، باستان‌شناسی، سال دوم، شماره ۴، صص ۶-۱۱.

- ملک شهمیرزادی، صادق، ۱۳۹۱، ایران در پیش از تاریخ، تهران: سبحان نور (با همکاری سازمان میراث فرهنگی).

- مولایی، چنگیز، ۱۳۸۷، «راز بندی شدن ضحاک در سنت‌های دینی و حماسی ایران»، جشن‌نامه استاد اسماعیل سعادت، زیر نظر حسن حبیبی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۷۲-۴۸۵.

_____، ۱۳۸۹، «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی»، نامه فرهنگستان، شماره ۴۳، صص ۱۰۷-۱۲۸.

_____، ۱۳۹۱، «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام ارنواز»، خرد بر سر جان (نامگانه دکتر احمدعلی رجایی بخارایی)، به کوشش محمدجعفر یاحقی و دیگران، تهران: سخن، صص ۱۵۹-۱۶۷.

- مینوی خرد، ۱۳۹۷، ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس، چاپ ششم.

- نجفی، ابوالحسن، ۱۳۸۷، فرهنگ فارسی عامیانه، تهران: نیلوفر، چاپ دوم.

_____، ۱۳۹۰، مبانی زبان‌شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی، تهران: نیلوفر، چاپ یازدهم.

- ون‌دیداد، ۱۳۹۱، ترجمه محمدعلی داعی‌الاسلام، تهران: کتابخانه دانش.

- هاو‌کینگ، استیفن ویلیام، ۱۳۸۹، نظریه همه‌چیز، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، تهران: بصیرت، چاپ دوم.

- هیتس، والتر، ۱۳۸۸، دنیای گمشده عیلام، ترجمه فیروز فیروزنیا، ویرایش روزبه زرین‌کوب، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

- یسنا، ۲ ج، ۱۳۵۶، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.

- یشت‌ها، ۲ ج، ۱۳۵۶، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.

ب - فرنگی:

- Reichelt, Hans, 1911, *Avesta Reader*, Strassburg.

(دانلود شده از: <https://www.amazon.com/Avesta-Reader-Texts-Notes-Glossary/dp/B00NBCBEO>)

- Bartholomae, Christian, 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

(دانلود شده از: <http://parsianjoman.org>)