

قربانی و جشن در منظومه‌های منوچهری

دبلیو.ال. هنوی^۱

ترجمه افسانه منفرد

در برخی از منظومه‌های منوچهری روایتی نامعمول را می‌بینیم که به لحاظ ساختاری همگون و فقط در بعضی جزئیات با یکدیگر متفاوت هستند (منوچهری ۱۳۳۸: تصاید ۷، ۲۰، ۵۷ و مسطه‌های ۱-۳، ۱۰). گونه‌ای ترکیبی از این روایت چنین است:

باغبانی به تاکستانش می‌آید تاک‌هایش را واری می‌کند، ولی تمام آنها را باردار می‌یابد. خشمگین می‌شود و چنان‌که گویی آنان دختران خود او هستند، می‌خواهد بداند کدام مرد به آنها دست یافته است. باغبان می‌گوید که منتهای کوشش خود را به کار بسته است تا آنان را پاک و پرهیزگار پرورش دهد. تاک‌ها اظهار می‌دارند که بی‌گناه‌اند و هیچ مردی آنان را لمس نکرده است و این خورشید و ماه و جبرئیل بوده‌اند که ایشان را باردار کرده‌اند. آنها آبستنی خود را با بارداری مریم مقایسه می‌کنند. باغبان سخن ایشان را نمی‌پذیرد و می‌گوید تمام آنها را، چون مرتکب این رسوایی شده‌اند، خواهد کشت. او «دختران رز» را از شاخه می‌برد و داخل سبدی می‌گذارد تا در خمره یا چرخشت بریزد، و در این حال می‌گوید که اگر فرزندان [رز] از این عمل نمیرند، شجره آنان طیب است و اگر پدرشان جز خورشید یا ماه باشد، بعد از کشته‌شدن دیگر زنده نخواهند شد. او تمام انگوره‌های چیده شده را لگدکوب می‌کند، شاخه و زواید آنها را دور می‌ریزد و خون یا جان خوشه‌های انگور را در کوزه‌ای بزرگ، که با مهر گل رس مختوم می‌کند،

1. W. L. Hanaway

نگاه می‌دارد. پنج، شش ماه بعد که کوزه را می‌کشاید، عصاره‌ای شگفت‌انگیز از آن بیرون می‌آید. او محتوی ظرف را می‌نوشد و آن را گوارا می‌یابد. پس از عمل خشونت‌آمیز خود پشیمان می‌شود و می‌پذیرد که آنچه تاکنون گفته بودند حقیقت داشته و او در کشتن آنها اشتباه کرده است. باغبان می‌گوید که برای جبران ارتکاب چنین عملی، در تمام زندگی، خدمتکار آنان خواهد بود و ایشان را از جان خویش عزیزتر خواهد داشت.

در روایت دیگری که بیش‌تر بر خود شراب تأکید دارد تا روند عمل آوردن آن، کوزه شراب، دختر جمشید نامیده شده که در خانه یک زردشتی به مدت هفتصد سال زندانی بوده است. نوشیدن خون او در باغبان احساس یک فرمانده را پدید می‌آورد. این حکایت از جهاتی چند جالب توجه است و پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد. نخستین پرسش می‌تواند این باشد که چرا منوچهری این داستان را چندین بار تکرار می‌کند؟ هدف این مقاله یافتن پاسخ این پرسش است.

می‌دانیم که در دوره منوچهری نسیب قصیده یا مسقط می‌توانست یک حکایت باشد. حکایت‌های منوچهری و فرخی، به جز داستان شراب، به طور معمول نسبتاً کوتاه‌اند و ماهیتی غیرحرفه‌ای دارند. اما روایات خمیریات منوچهری نسبتاً بلند است و اغلب به ۳۲ بیت می‌رسد و چند بیتی نیز در پایان شعر، در ستایش از حامی و ممدوح خود می‌سراید. از آنجا که حکایات این نسیب‌ها شعری را که نسیب، مقدمه آن است تحت الشعاع قرار می‌دهند، این حکایات در تضاد با کاربرد اصلی نسیب واقع می‌شوند. نکته غیر معمول‌تر آن است که منوچهری چنین روایتی را هفت بار به شکل‌های گوناگون تکرار می‌کند. در حالی که می‌دانیم ویژگی سبکی و زیبایی‌شناختی و عملکرد شاعرانه در سبک خراسانی، تکرار در صور خیال و مضامین رایج است نه در حکایت‌ها؛ یعنی اینکه شاعر می‌تواند نکته‌ای را با استفاده از همان صور خیال، تازه‌تر و ظریف‌تر از سلف یا رقیب خود بیان کند. اما اینجا با تکرار حکایتی تخیلی در یک نسیب

رو به رو هستیم؛ چرا که شاعر درباری بوده است و پیوسته در رقابت با رقیبان خود و اگر شعرش فقط تکرار مکررات می‌بود به سرعت از نظر می‌افتاد. بنا بر این، اینکه منوچهری چگونه توانسته است هفت بار و از این هفت بار، پنج مرتبه داستانی را برای یک ممدوح تکرار کند بی‌آنکه مقبولیت خود را نزد او از دست بدهد، مسئله‌ای است شایان بحث. تلاش من نیز این خواهد بود که ثابت کنم مناسبتِ سرودنِ این اشعار دلیل چنین رفتاری بوده است و در واقع، نوعی مناسبتِ زمانی، اشاره و تلمیح به شراب، قربانی کردن و جشن مهرگان و در نتیجه، تکرار چنین داستانی را می‌طلبیده است.

مناسبتِ سرودنِ خمریات منوچهری، جشن مهرگان بود. بنا بر عقاید زردشتیان، هر روزِ ماه نامی داشت و هرگاه نام روز و نام ماه بر یکدیگر منطبق می‌شد، آنان جشنی بر پا می‌کردند. و مهرگان در شانزدهم ماه مهر (مهر روز از مهرماه) جشن گرفته می‌شد. در دوران باستان، ایرانیان سال را به دو قسمت نامساوی تابستان و زمستان تقسیم می‌کردند و زمستان کوتاه‌تر از تابستان بود. با پایان فصل زمستان، هنگامی که روزها شروع به بلند شدن می‌کردند، انتقال شتوی مشخص می‌شد. در میان مردم جنوب ایران، این تحول فصول به عنوان سال نو جشن گرفته می‌شد و مهم‌ترین جشن سالیانه بود (بهرام فره‌وشی ۱۳۴۳: صص ۲۹۷-۳۰۶).

مهر انعکاس تازه‌ای از میترا یکی از خدایان ایرانیان قدیم بود. بعدها جشن تحویل زمستان، به میترا اختصاص یافت و در دوره اشکانیان، زمانی که مهرپرستی، مذهبی گسترده در حوزه مدیترانه، اروپا و خاورمیانه شد؛ جشن مهرگان هنگام انتقال زمستان، مهم‌ترین عید میتراپی بود. سپس این جشن با تولد مسیح و شب کریسمس مرتبط و همراه شد. پس از گسترش مسیحیت و افول مهرپرستی، مهرگان تا اوایل پاییز به تعویق افتاد و جشنی پاییزی، منطبق بر اعتدال پاییزی شد و در سراسر دوره ساسانی و دوران اولیه اسلامی، به صورت جشنی مهم تداوم داشت و احتمالاً در دربارهای ایران تا دوره مغول نیز برقرار بود. در دوران نخست اسلامی، تقویم شمسی زردشتیان و گاهشمار خورشیدی

مسلمانان منسوخ شد و تاریخ مهرگان تغییر کرد. فاصله بین مهرگان و نوروز، که در اعتدال ربیعی جشن گرفته می‌شد و تا این هنگام به عنوان جشن سال نو ایرانیان تثبیت شده بود، ثابت نبود (برتولد اسپولر ۱۹۵۲: صص ۴۸۲ - ۴۸۳). برای مثال، طی سالیانی که منوچهری در دربار سلطان مسعود خدمت می‌کرد، مهرگان بین هیجدهم شهریور تا سوم مهر ماه (۹ - ۲۵ سپتامبر) در تغییر بود.

□ در روزگار منوچهری، مهرگان جشنی کاملاً متفاوت با قبل شد. با وجود این، اسطوره‌ای که منوچهری برای قصیده مهرگان خلق کرد و ستایش‌های او از مهرگان، این جشن را با تمام تاریخ گذشته آن، به زمینه‌ای بسیار گسترده‌تر از اسطوره‌شناسی دنیای باستان مربوط کرد و این کار با متمرکز شدن بر روی عاملی مشترک در همه افسانه‌های مرتبط، یعنی «قربانی کردن» صورت پذیرفت. قربانی کردن دختران تاک، که اساس اعتقادی افسانه‌ای در ایرانیان قرن پنجم هجری شد، از دو جریان اسطوره‌ای به طور اخص هند و اروپایی و به طور اعم مربوط به دنیای باستان نشأت گرفته است. پیش از پرداختن به این مطلب، ابتدا لازم است مختصری درباره مفهوم فدیه یا «قربانی کردن» گفته شود.

تقدیم قربانی عبادتی است به قدمت تاریخ بشر. آنچه در مراسم قربانی به اشکال مختلف تقدیم می‌شود خود زندگی است؛ یعنی زندگی «آزاد شده»، به خاطر بازآفرینی قدرت الهی، به این منبع تقدیم می‌شود. قربانی، انگیزه و ضمانتی است بر تداوم جریان متقابل نیروی حیات الهی، میان منشاء الهی و تجلیات او. قربانی می‌تواند به دو صورت انجام گیرد: با اهدای قربانی به قصد قبول افتادن، چه خواسته نذرکننده اجابت شود و چه اجابت نشود؛ یا با اطعام عام مذهبی در حضور خدا، به عنوان انباز در اطعام و مائده قربانی [مانند عشای ربانی]، که این غذا ممکن است به طور آیینی، خلقت دنیا را تکرار یا تقدس آن را احیا کند.

آنچه قربانی می‌شود شکلی از زندگی است که می‌تواند هدیه‌ای جاندار یا پیشکشی بی‌جان باشد و چون خون، نیروی حیاتی مقدسی در انسان و حیوان است، اختلافی

اساسی میان قربانی انسان و حیوان نیست. به نظر رنه ژرار، از آنجا که میان انسان - قربانی و حیوان - قربانی تمایزی وجود دارد؛ حیوان - قربانی باید با انسانی که جایگزین او می‌شود، مشابهتی داشته باشد (رنه ژرار ۱۹۷۷: صص ۱۰ - ۱۲). هدایای بی‌جان از دیر باز شامل روغن، آجود، شراب، آب، عسل یا شیر می‌شده است. شراب، «خون انگور» و در نتیجه «خون زمین» است؛ نوشیدنی‌ای روحانی که هم خدایان و هم انسان‌ها را قداست می‌بخشد. قربانیان به پیشگاه الهگان یا ارواح نیاکان تقدیم می‌شوند. برای قربانی کردن عموماً زمان و مکان مخصوصی در نظر گرفته می‌شد، اما قربانی‌های گاه‌به‌گاه و خاص نیز معمول بود. هدف از قربانی دادن می‌توانست مصونیت در برابر خشم خدا، کفاره گناه، شکرگزاری، وفای به عهد، یا احیای حاصلخیزی زمین باشد. آیین‌های بارآوری زمین، آن نیروی مقدسی را که زمین برای بارآوری محصول به مصرف رسانده بود، دوباره احیا و تداوم آن را تضمین می‌کرد. قربانی کردن برای حاصلخیزی اغلب به طور فصلی انجام می‌شد تا احیا و بازآفرینی قدرت بارآوری زمین را تضمین کند. این آیین‌ها عموماً با شکل‌هایی از قربانی جاندار (خونین) ارتباط دارند. همچنین ممکن بود قربانی کاربردی اجتماعی، برای احیای هماهنگی جامعه و نیروی تازه بخشیدن به بافت اجتماعی، داشته باشد (رنه ژرار ۱۹۷۷: ص ۸). به این نکته مجدداً اشاره خواهد شد و چنان‌که خواهیم دید، بیش‌تر نکات مطرح دربارهٔ قربانی در حکایت اساطیری خمیرهٔ منوچهری به کار رفته است.

□ در اساطیر مربوط به دورهٔ باستان سرزمین‌های مدیترانه‌ای و خاور نزدیک، اسطورهٔ کودک بی‌پناه اغلب در ارتباط با اسطورهٔ ادیپ، دیده می‌شود.^۱ در مواردی که کودکی ناقص به دنیا می‌آید یا تولد او به طرز عجیبی بود، این کودک را یکی از تجلیات خشم خدا و خطری برای تمام جامعه محسوب می‌داشتند. چنین کودکی، برای خلاصی جامعه

۱. ادیب اثر ماری دلکور (۱۹۴۴)، منبع اصلی اسطورهٔ کودک سرراهی است.

از شر او، سر راه گذاشته می‌شد. این رسم در مورد «حرامزادگان مقدس»، یا در واقع کودکان حاصل وصلت‌های نامشروع یا بدون ازدواج که اغلب ادعا می‌شد زادهٔ وصلت غیبی‌اند، اعمال می‌شد. در برخی روایات از این اسطوره، کودکی را در کوهستانی می‌گذارند و در برخی دیگر او را تنها یا همراه مادرش در آب رها می‌کردند. کودکی را که به آب می‌سپردند در جعبه یا حمل‌کنندهٔ کوچک دیگری محبوس می‌کردند. برخی از این کودکان به آب سپرده شده، نجات می‌یافتند. نجات آنان، ایشان را به تولد و زندگی جدیدی با نامی تازه در سرزمینی نو، و با قدرت بیش‌تر، رهنمون می‌شد. بدین ترتیب پس از اهدا به خدایان، کودک به زندگی تازه‌ای دست می‌یافت. خدایان به جای پذیرفتن کودک به عنوان قربانی، سرشت او را از بد به نیک دگرگون و متحول می‌کردند. اینان نجات‌یافتگان مبرک و مورد لطف الهی بودند و اهانت‌کنندگان به ایشان با رنج به هلاکت می‌رسیدند. این دگرگونی الهی تأییدی بر شجرهٔ آسمانی کودک محسوب می‌شد.

در روایات متأخرتر این اسطوره، مجازات سرراه‌گذاران دیگر امتحانی برای کودک محسوب نمی‌شد و بیش‌تر جزایی بود که مادر باید متحمل می‌گردید زیرا پاکدامنی او هدف این امتحان قرار می‌گرفت و بنا بر این، تأکید روایت از کودک بر مادر تغییر جهت داد. اسطورهٔ کودک سرراهی نیز بخشی از منظومه‌های منوچهری را تشکیل می‌دهد. عنصر دیگر این پس‌زمینه، اساطیر هند و اروپایی مربوط به آفرینش و قربانی کردن است. در بسیاری از اسطوره‌های مربوط به آفرینش گیتی، حکایت بر محور مرگ، تجزیه و تقسیم وجودی نخستین است که جهان از جسد او بنیان نهاده می‌شود. برای مثال در خاورمیانهٔ باستان و در اسطورهٔ انوما الیش^۱، خدا مردوک پس از شکست دادن تیامات^۲ نخستین موجود مؤنث، جسد او را به دو قسمت تقسیم می‌کند: از یک قسمت، آسمان‌ها و از قسمت دیگر، زمین پدید می‌آید (جیمز پریچارد ۱۹۶۹: صص ۶۰-۷۲، ۵۰۱-۵۰۳).

روایاتی نظیر این در اسطوره‌شناسی نورد و ریگ و دایی وجود دارد. چارلز لانگ

می‌نویسد: «در این مضامینِ قربانی چیزی شبیه به توصیف موضوع آفرینش مطرح است، صرفاً به عنوان مادهٔ اولیهٔ خلقت که قبل از پیدایی جهان باید مشخص می‌شد. قربانی بدوی (موجود نخستین) عبارت است از انهدام بخشی از تمامیت نخستین، به خاطر خلق ویژه (چارلز لانگ ۱۹۷۶: صص ۲۴۱ - ۲۴۲)؛ آن‌گاه نخستین ساختارهای اسطوره‌ای دربارهٔ آغاز [جهان]، به طور آیینی در ایام خجسته یا اوقات عادی نظیر روزهای اعتدال شب و روز، تغییر فصول و آغاز سال نو، برای پایداری نظم جهان به نمایش درمی‌آیند.

مطابق با عقاید زردشتی در آغاز، جهان در هفت مرحله آفریده شد و جهانی که به وجود آمد بدون حرکت و تغییرناپذیر بود. سپس خدایان قربانی‌ای سه‌گانه مطرح کردند: فشردن و له کردن گیاه نخستین، ذبح نخستین گاو نر، و کشتن نخستین انسان. از هر یک از اینان که آفریده‌ای بی‌همتا و منفرد بودند، گیاهان، حیوانات و انسان‌های دیگر پا به عرصهٔ وجود نهادند. این قربانیان چرخهٔ هستی را به حرکت درآوردند؛ یعنی شب و روز، فصل‌ها، زندگی و مرگ. عقیده بر این بود که انسان‌ها باید برای ادامهٔ این حرکت جهانی سهمی بپردازند. بنا بر این، موبدان روزانه با قربانی گیاهان و جانوران مجدداً قربانی اولیه را به نمایش می‌گذارند و بدین سان، جهان «در وضعیت قدرت و خلوص» (مری بویس ۱۹۷۹: ص ۱۲) باقی می‌ماند. از این رو در عقاید زردشتی، تا آنجا که ما می‌دانیم، جهان با یک قربانی به حرکت درآمده است و با یک قربانی بدین سان باقی می‌ماند.

زینر می‌نویسد: «در آیین زردشتی، همچون مسیحیت، نوعی آیین عشای ربانی وجود دارد که در آن مائده‌های مقدسی تناول می‌شوند که نماد خدایی هستند، و این عناصر مقدس قبلاً در یک مراسم قربانی بدون خون وقف شده‌اند.»^۱ (رابرت چارلز زینر ۱۹۵۶: صص ۱۲۵ - ۱۲۹). این مراسم، که بسیار قدیم‌تر از خود آیین زردشتی است و در برخی متون ایرانی به جمشید نسبت داده شده است، بر پایهٔ هوم استوار است که گیاه و نیز

۱. مشابهت‌های این دو «آیین عشای ربانی» نباید تفاوت‌های کاربردی بزرگ میان این دو مذهب را پوشیده دارد.

فرزند اهورامزدا است (— بنا ۱۰ / مهریشت؛ ژاک دوشن گین ۱۹۴۸: ص ۶۱). گیاه هوم را در هاونی می‌کوبیدند و له می‌کردند و شیرۀ به دست آمده را می‌نوشیدند. هوم در آیین قربانی، یک قربانی است؛ اما او در عین حال، خدا و روحانی نیز هست و جاودانگی از «مرگ او» حاصل می‌شود. پرستنده نیز با نوشیدن هوم، در این جاودانگی شریک می‌شود. ارتباط میان میترا و هوم بسیار نزدیک است. بخش‌های ۸۸ - ۹۰ مهریشت تصریح می‌کند که هوم، میترا را می‌پرستیده و یک کاهن و اولین کسی بوده است که باید این مراسم قربانی را انجام می‌داد (ابلیاگوشویچ ۱۹۵۹: صص ۱۱۴ - ۱۱۷). ارتباط میان هوم و میترا بخش تاریک‌تری نیز دارد و آن انجام مراسم قربانی جاندار است. یسنا ۳۲/۸ به وضوح نشان می‌دهد که قربانی گاو نر جزو این آیین بوده است و به این سبب، زرتشت به اجرای آن اعتراض می‌کند. به رغم این موضع‌گیری، قربانی گاو نر پایدار می‌ماند و با گسترش مهرپرستی در سراسر امپراتوری روم، این مراسم مهم‌ترین ویژگی آیینی آن می‌شود. خلقت جهان در اسطوره‌های میتراپی در مرکز قرار دارد. به طور خلاصه، پیروان این آیین بر این باور بودند که خدای آفتاب، کلاغی سیاه را فرو می‌فرستد و به میترا قربانی کردن گاو نر را فرمان می‌دهد. میترا نیز چنین می‌کند و در لحظه مرگ، گاو به ماه تغییر شکل می‌دهد، ردای میترا به گنبد آسمان انتقال می‌یابد و از دُم و خون گاو نر، اولین سنبله گندم و خوشه انگور می‌روید. پس از انجام قربانی، میترا و خدای خورشید با یکدیگر ضیافتی بر پا می‌کنند و در آن ضیافت، نان و گوشت می‌خورند و شراب می‌نوشند.

اهداف آیین هوم و قربانی کردن گاو، همسو به نظر می‌رسد و به طور کلی در جهت دستیابی به جاودانگی است. آیین هوم، مراسمی جمعی با اجرای قربانی بدون خون با گیاه است که آن گیاه نیز خدا است؛ حال آنکه قربانی کردن گاو، مراسمی برای حاصلخیزی است. این مسئله را در اساطیر اخیر زردشتی نیز می‌توان دید و بر طبق آنها، تمام زندگی از گاو نر نخستین نشأت می‌گیرد که اهریمن او را کشته است (رابرت چارلز زینر ۱۹۵۶: صص ۱۲۶ - ۱۲۸).

در آیین‌های پارسی رد کم‌رنگ‌تری از قربانی جاندار باقی مانده است و در آن، در

چهارمین روز پس از مراسم تشییع، حیوان فربه‌ی به آتش مقدس افکنده می‌شود. همین آیین به طور دوره‌ای، در تسلسل بعضی آتش‌های مقدس تکرار می‌شود. در میان زردشتیان ایران، جشن مهرگان تا پایان قرن پیشین با قربانی خوندار؛ گوسفند، بز یا یک جوجه برگزار می‌شد. (ژاک دوشن گیمن ۱۹۶۶: ص ۷۶). برخی این رسم را تقلیدی از عید قربان مسلمانان دانسته‌اند. اما این فرضی نامحتمل به نظر می‌رسد، زیرا عید مسلمانان به زیارت کعبه مربوط می‌شود؛ موضوعی که هیچ وجه اشتراکی با آیین زردشتی ندارد. به‌علاوه، زردشتیان از تقویم خورشیدی استفاده می‌کردند و مسلمانان [ایران تا چندی پیش] گاهشمار قمری را به کار می‌بردند؛ که چون سال قمری کوتاه‌تر از سال شمسی بود، به‌ندرت این دو عید بر هم منطبق می‌گردید. و هرگاه این انطباق صورت می‌گرفت، موضوعی مهم به حساب می‌آمد، چنان‌که خواهیم دید.

ظاهراً جشن مهرگان با شراب ارتباط عمیق داشته است. کنسیاس نقل می‌کند که شاهان هخامنشی فقط یک روز اجازه نوشیدن شراب داشتند و آن هم روزی بود که برای میترا قربانی می‌کردند (کنسیاس ۱۹۷۲: صص ۱۲۹ - ۱۶۶). نوروز و مهرگان در شعر عربی ایران دوران امویان همراه با یاد شراب است (تاریخ ایران کیمبریج ۱۹۷۵: ج ۴، ص ۵۷۴). فردوسی می‌گوید: فریدون در مهرماه بر تخت نشست و با نوشیدن شراب با بزرگان دربارش، جشن و سرور بر پا کرد (فردوسی [۱۹۶۷]: ج ۱، ص ۷۹، ابیات ۱ - ۷). اشاراتی که در اشعار فارسی رودکی، دقیقی، فرخی، عنصری، فخرالدین گرگانی، قطران، مسعود سعد سلمان، معزی، ازرقی، انوری و سایر شعرای دوره ماقبل مغول درباره مهرگان وجود دارد، اغلب با شراب مرتبط است. مهرگان در دربار غزنویان، با شکوه جشن گرفته می‌شد. ابوالفضل بیهقی، در توصیف‌های متعدد خود از این مراسم، همواره بر زیاده‌روی سلطان مسعود در نوشیدن شراب تأکید می‌ورزد. یا به عنوان حادثه‌ای واقعی می‌نویسد که سلطان در دو سال ۴۲۶ و ۴۲۹ ه‍.ق به هیچ وجه شراب ننوشیده است (بیهقی ۱۳۵۰: صص ۶۴۲ - ۶۴۳، ۶۵۵ - ۶۵۷، ۷۳۴ - ۷۳۶، ۷۸۹ - ۷۹۰). بنا بر این، به نظر می‌رسد برای منوچهری

دلیل کافی وجود داشته است که به راحتی در این مناسبت، منظومه بسراید. اما چرا او به جای تعریف‌های معمول از شراب و اثرات آن، روایتی آیینی سروده است و چرا به جای تلاش برای تنوع بخشیدن به شعرش، که در آن ایام مورد تحسین بود، این روایت آیینی را به دفعات تکرار می‌کند.

آیا امکان دارد که تولید و مصرف شراب در دربارهای مسلمان ایران به توجیه نیاز داشته است؟ پاسخ روشنی برای این سؤال نیست، اما گواهی وجود دارد دال بر توجه شعرا و نویسندگان به این مسئله، یا دست کم وقوف آنان بر این حقیقت که سنت ایرانی با اعتقادات اسلامی تمایز دارد. در دوره غزنویان و سلجوقیان، در واقع تا دوره مغول، به رغم احادیثی که از پیامبر نقل شده و به وضوح نوشیدن شراب را ممنوع اعلام کرده بود، نویسندگان تلاش‌هایی به کار بردند تا آن را توجیه کنند. با این همه، به نظر می‌رسد که مشکل راحت نبودن نوشیدن شراب ادامه داشته است. شاید نویسنده گمنام نوردوزنامه - که بسیار نزدیک به دوره منوچهری نوشته شده است - را نیز احساس گناه ناشی از برخورد ارزش‌های مذهبی و فرهنگی واداشت تا داستان ظریف و هوشمندانه کشف شراب را اختراع کند. این داستان به طور خلاصه چنین است:

یکی از اعقاب شمیران در هرات حکومت می‌کرد. روزی همایی (پرنده حامل فرّه ایزدی پادشاهان) در برابر وی پدیدار شد که ماری برگردن او پیچیده بود و نزدیک بود او را خفه کند. پسر پادشاه مار را کشت و پرنده را رها کرد تا پرواز کند. پرنده، سال بعد دوباره ظاهر شد و سه یا چهار دانه روی زمین مقابل شاه نهاد. شمیران دانه‌ها را هدیه‌ای برای سپاس از نجات یافتن از چنگال مار تلقی کرد. آنها را کاشت و میوه‌ای به دست آورد که کسی تا آن هنگام نظیر آن را ندیده بود. شاه اعلام کرد که خاصیت میوه در شیرۀ آن نهفته است. پس دستور داد آنها را بفشارند و در خمره‌ای نگاه دارند تا ببینند چه خواهد شد. شیرۀ تخمیر شده شفاف شد، اما هیچ کس شهامت نوشیدن آن را نداشت. محکومی را واداشتند آن را بنوشد. عکس العمل او نشان داد که نوشیدن آن مفید است.

شاه، محکوم را آزاد کرد و جشنی را اعلام کرد که رسم میگساری در آن بنیان نهاده شد (نوروزنامه ۱۳۵۷: صص ۷۶ - ۸۱).^۱

شمس‌الدین محمد بن محمود آملی در نفایس الفنون فی عرایس العیون (قرن هشتم)، شرح متفاوتی از کشف شراب می‌دهد. در این روایت، جمشید به حکما دستور می‌دهد تا گیاهان و کانی‌ها را طبقه‌بندی و فواید هر یک را مشخص کنند. انگور شیرین بود و مزه خوبی داشت، اما در پاییز تغییر می‌کرد و شاه در جستجوی راهی بود تا بتواند آن را نگاهداری کند. پس دستور می‌دهد آب انگور را بگیرند و در خمره‌ای نگاه دارند، با این هشدار که آن را ننوشند زیرا سمی است. بعدها کنیزی که از شدت سردرد تصمیم به خودکشی گرفته بود، آن را می‌نوشد. او پس از نوشیدن دو جام، به مدت یک روز به خواب می‌رود و آن‌گاه سردردش بهبود می‌یابد. جمشید از این واقعه آگاه می‌شود و جشنی بر پا می‌کند که در آن برای نخستین بار، مردمان شراب می‌نوشند. این آغاز کشت انگور و ساختن شراب بود (محمد معین ۱۳۲۶: صص ۲۶۷ - ۲۶۸). این حکایت، هر چند پس از منوچهری نوشته شده است، اما همان میل به توجیه و قانونی کردن شراب را می‌رساند؛ چنان‌که داستان نوروزنامه و حکایت خمریه منوچهری نیز چنین‌اند.

□ با آنچه تاکنون گفته شد، وقت آن است که شعر منوچهری از نزدیک بررسی شود.^۲ این شعر بیش‌ترین عناصر روایت ترکیبی را دارد، که در شروع مقاله بدان اشاره شد. این همان حکایتی است که منوچهری آن را به هفت روایت سرود؛ چهار مورد برای سلطان مسعود، یکی خطاب به ابوسهل زوزنی، یکی برای احمد بن عبدالصمد و آخری، بدون مخاطبی مشخص. منوچهری هفت سال تمام، از ۴۲۶ تا سال مرگ سلطان در ۴۳۲، در خدمت سلطان مسعود بود. این بدان معنی است که او به احتمال بسیار هر سال

۱. داستان در راوندی تکرار شده است، آنجا که شاه مورد بحث کتیباد است (مرتضی راوندی ۱۹۲۱: صص ۴۲۳ - ۴۲۴).

۲. در اینجا ترجمه آزاد انگلیسی مسطی از منوچهری، که به سلطان مسعود تقدیم شده، آمده است که حذف شد. (منوچهری ۱۳۳۸: صص ۱۵۶ - ۱۶۳)

یک خمربه سروده است.

از قراین و شواهد پیدا است که تمام این اشعار برای جشن مهرگان سروده شده است. چنان‌که دیده‌ایم، مهرگان در دربار غزنویان همواره با تجمل و شکوه فراوان جشن گرفته می‌شد. بیهقی، در طی سال‌های خدمت منوچهری در دربار، پنج جشن مهرگان را توصیف کرده است، بی آنکه از این شاعر ذکری کند. او اغلب بر این نکته تأکید می‌ورزد که در این جشن‌ها، جام‌های شراب آزادانه در گردش بود. و در یک مورد اشاره می‌کند که سلطان یک هفته به طور مداوم می‌گساری می‌کرده است. این کاملاً ممکن است، زیرا از دیرباز جشن مهرگان چهار یا پنج روز به طول می‌انجامید. بیهقی همچنین بر این نکته پای فشرده است که سلطان در دو مهرگان هرگز لب به شراب نزد. یکی در سال ۴۲۶ که می‌نویسد، جشن مهرگان بسیار با شکوه برگزار شد اما سلطان شراب ننوشید، و هیچ دلیلی نیز ارائه نمی‌کند (بیهقی ۱۳۵۰: صص ۶۴۲ - ۶۶۳). دیگری در ۴۲۹، که مهرگان همزمان با روز عرفه بود و مسعود روزه داشت، و بیهقی گفته است که کسی جرأت نداشت در خفا یا آشکار جشن به پا کند؛ اما روز بعد در عید قربان، پس از اجرای مراسم قربانی، باده به وفور نوشیده شد (بیهقی ۱۳۵۰: صص ۷۳۴ - ۷۳۶). ممکن است منوچهری در این جشن‌های بدون شراب شرکت کرده باشد و در آن دو سال، خمریات خود را به ابوسهل زوزنی و احمدبن عبدالصمد تقدیم کرده باشد. در سال‌های ۴۳۰ و ۴۳۲، بیهقی جشن‌های مهرگان را توصیف نکرده که ممکن است در یکی از این دو سال، منوچهری شعر بدون ممدوح خود را نوشته باشد. در این مورد توضیح بیش‌تری نمی‌توان داد، زیرا شعرها تاریخ ندارند.

منوچهری در به تصویر درآوردن دختران رز، پیش‌رو و مبدع نبوده است و این تصویر در اشعار ابونواس و دیگر شعرای عرب نیز دیده می‌شود. در میان ایرانیان، اولین جلوه آن در شعر رودکی به مطلع «مادر می را بگرد باید قربان ...» (رودکی ۱۹۵۸: صص ۴۷۸ - ۴۸۵) مشاهده می‌شود. این تصویر بار دیگر در دوره سامانیان به طور منحصر به فرد، در

قصیده بشار مرغزی آمده است (محمد بن بدر الجاجرمی ۱۳۳۷ - ۱۳۵۰: صص ۴۷۰ - ۴۷۱)؛ محمد جعفر محبوب ۱۳۴۵: صص ۱۲۶ - ۱۲۸). در این شعر دو عامل اصلی وجود دارد: یکی راوییی که به صیغه اول شخص سخن می‌گوید و دیگری، کشاورزی که «عروسان» را می‌کشد. راوی، شعر را با ستایش تاک آغاز و سپس توصیف می‌کند که چگونه به خوشه‌ها - عروسان - بی‌حرمتی کرده است، و آن‌گاه به برشمردن اعمالی می‌پردازد که [کشاورز] به سبب احساس شرم از گناه تاک‌ها مرتکب می‌شود. او «عروسان» را می‌کشد. آنان را لگدکوب می‌کند و «خون» آنها را ذخیره می‌سازد. و پس از آنکه می‌گذارد تا تخمیر شود، آن را می‌چشد و برای تقدیم داشتن به خداوندگار خود، که احتمالاً همان راوی است، مناسب می‌یابد. راوی در مصرع آخر می‌گوید: «این دلیلی است بر عشق من به شراب، زیرا پدید آورنده شادی و زایل‌کننده اندوه است.»

هیچ یک از این انواع خمیره‌ها به غنا و پیچیدگی خمیره منوچهری نیست. رودکی در خمیره خود، ناگهانی و بی‌مقدمه چنین آغاز می‌کند:

مادر می را بکرد باید قربان بچه او را گرفت و کرد به زندان

اما هیچ دلیلی برای لزوم قربانی کردن مادر می ارائه نمی‌دهد. وی در هشت بیت نخست نسیب، درباره جدا کردن کودکان از مادر و کشتن مادر سخن می‌گوید و در بیست و هفت بیت بعد، جوشش شراب و کیفیات عالی آن را توصیف می‌کند. در مورد شخصیت باغبانی که با خوشه‌های انگور، به سبب پیوند نامشروع و حاملگی آنها درگیر می‌شود، در واقع تقریباً هیچ روایت منسجمی وجود ندارد.

شرح بشار بسیار مفصل‌تر از توصیف رودکی، و روایتی منسجم است. آنچه این گونه خاص فاقد آن است، بیان واضح ارتباط میان کشاورز و «عروسان» است که زمینه‌ای فراهم می‌کند تا تاک‌ها را بکشد، لگدکوب کند و خونشان را ذخیره سازد. ممکن است ادعا شود شعر، آن گونه که در دست است، ناقص و بدون ابیات مشخصی است که این انگیزه را فراهم می‌آورد. اما پذیرش این نظر دشوار است، زیرا شعر از جنبه‌های دیگر،

حکایتی کامل و هماهنگ ارائه می‌دهد. حکایتی که مقدمه، متن اصلی و مؤخره، و نیز طرحی دارد. راوی اول شخص نیز در بیت آخر، همانند ابتدای شعر، مستقیماً خواننده را مخاطب قرار می‌دهد. نکته اینجا است که هر چند منوچهری تصویر اصلی و اولیه «دختران رز» را - که کشته می‌شوند و «خونشان» به شراب تبدیل می‌شود - احتمالاً از گذشتگان گرفته است، اما مضامین آن را به شیوه‌ای ظریف و استادانه گسترش داده است. از آن گذشته، منوچهری با بیان این روایت عمیقاً به گذشته خاورمیانه و ایران نقب زده و کوشیده است که یادمان‌های گذشته را به نحوی، با بهره‌گیری از ذوق شاعری خود، دوباره زنده سازد.

بیش‌تر روایات منوچهری بر ماهیت غیر معمول و حتی معجزه‌آسای آبستنی تأکید دارد. خورشید، ماه یا جبرئیل، و نه هرگز وجودی انسانی، دختران را حامله می‌کند. «جبرئیل» بی‌درنگ داستان مریم را - که مسیح را باردار شد - به یاد می‌آورد. در تمام موارد، دانه‌های انگور حامله اما هنوز دوشیزه‌اند و پدر آنان نیز موجودی الهی و غیر انسانی است. این منشأ الهی «روح» انگورها که باید شراب شود با داستان نوروزنامه قابل مقایسه است، که برداشتی از آن در *راحة الصدور* راوندی چنین است: پرنده‌ای بهشتی (هما) یا پرنده‌ای با منشأ نامعلوم تعدادی دانه انگور، به نشانه سپاسگزاری برای رهایی‌اش از ماری، به شاه می‌دهد. در اینجا مفهوم منشأ الهی داشتن انگورها بسیار واضح است، چنان‌که در مورد پدران آسمانی آنها هم این‌طور است.

خود پدیده تولد نیز در این حکایات غیر عادی است. مادر، هیچ درد زایمانی ندارد و ناله و تقلایی در کار نیست. نوزادان، همه یک‌باره و به آسانی به دنیا می‌آیند. گریه و هیاهو نمی‌کنند و با شادمانی در بستر می‌آرمند. این کودکان شکل عجیبی نیز دارند، گرد هستند و دو یا سه قلب دارند که از استخوان است و همه یک جان دارند و این جان، به سبب رنگ لاله‌گون و طعم شیرین خود، شگفت است. در برخی موارد، مادر، کودکان را هرگز مواظبت نمی‌کند و غذا نمی‌دهد.

ماهیت عجیب آبستنی و تولد و خود نوزاد، در بعضی جوامع باستانی، موجب می‌گردید که جامعه نیازمند خلاصی یافتن از نوزادان شود؛ زیرا نوزادان نشانه ناخوشنودی الهی شمرده می‌شدند. در نتیجه، آنان را همراه می‌گذاشتند و نسبت به پاکدامنی مادران نیز شک و شبهه می‌کردند. این دقیقاً همان چیزی است که در شعر منوچهری رخ می‌دهد. بهتر است با نظری به حکایت پیش برویم:

کشاورزی یا نگاهدارندهٔ تاک اغلب از حاملگی انگورها برآشته می‌شود و گاه چنان رفتار می‌کند که گویی انگورها دختران خود او هستند. او غوغا به راه می‌اندازد که چطور کوشیده است تا آنان را از تماس با بیگانگان حفظ کند، و چقدر سعی کرده است آنان را از نظر روح و جسم، پاک پرورش دهد. او ادعا می‌کند که در چشم مردم، خوار و خفیف شده است و تذکراتی اخلاقی به زبان می‌آورد نظیر اینکه، «این بهایی است که باید برای یک شب لذت پردازید». او احساس می‌کند که تنها چاره‌اش توسل به زور است و به نظر می‌رسد از کشتن آنها هیچ احساس دروغ و افسوسی نمی‌کند.

این نمونهٔ کلاسیک مسئله‌ای است که رنه ژرار در کتاب خود، خشونت و امر قدسی، دربارهٔ آن بحث می‌کند. ظاهراً عصبیانی شدید در برابر هنجارهای اجتماعی وجود داشته و نامشروع حامله شدن انگورها تعادلی در تضادها پدید آورده است. این آشفتگی هنگامی پدید می‌آید که هنجارها در معرض نفی قرار می‌گیرد، یا اختلاف‌ها برطرف می‌شود و ارتباط میان جنسیت و خشونت معروف است. در جامعه‌ای مسلمان، حاملگی نامشروع ممکن است منجر به اعمال خشونت از جانب خانوادهٔ زن علیه زوج شود؛ زیرا این‌گونه بارداری موجب شرمندگی خانوادهٔ دختر می‌شود. بر طبق نظریهٔ ژرار، برای یک جامعه، یگانه راه برگرداندن چرخهٔ همواره در حرکتِ خشونتِ متقابل، هدایت‌کردن احساس خشونت به سوی یک فرد یا یک حیوان و سپس فدیة کردن آن قربانی است. این فدیة تنشی را که خشونت موجب آن است، فرو می‌نشاند و هماهنگی را به جامعه بازمی‌گرداند. در شرایط خاصی ممکن است حیوان جانشین قربانی انسان شود، اما در هر

حال خون باید جاری شود.

در خمیره، کشاورز نقشی دوگانه را بازی می‌کند. او هم پدر و هم شهروند هتک حرمت شده‌ای است که دختران رز را لگدکوب می‌کند و با این عمل، حیثیتش نجات می‌یابد و جامعه از خشونت بیش‌تر حفظ می‌شود.

شرابدار با داس یا شمشیر به تاک‌ها حمله می‌کند و وقتی سر انگورها را می‌برد، خونی از آنها نمی‌ریزد و فریاد و زاری هم نمی‌کنند. کشاورز آنها را در سبدی می‌ریزد و بیرون می‌برد. در یک مورد آنها را در بازار می‌فروشد، اما اغلب، خوشه‌ها را به چرخشت می‌برد. در این چرخشت است که قربانی شدن واقعی رخ می‌دهد. کشاورز را در حالی می‌بینیم که آنها را جدا و پاره‌پاره و آن‌گاه، لگدکوب می‌کند و شکم‌هایشان را می‌شکافد. او استخوان‌ها و گوشت آنان (دانه‌ها و گوشت انگورها) را دور می‌ریزد، اما خونشان را در خُم نگاه می‌دارد و پس از مَهر کردن خُم، تا مدتی آنها را تنها می‌گذارد. پس از گذشت چند ماه یا یک سال، خُم را می‌گشاید و محتویات ظرف را می‌چشد و وقتی آن را نه تنها گوارا بلکه محرک می‌یابد، جشنی آغاز می‌کند و از خشونت خود پشیمان می‌شود و عهد می‌کند از این پس، شراب را حفظ کند و محترم شمرد. این بخش نسیب با میگزاری به شکرانه سلامت ممدوح پایان می‌یابد و بخش معمولی مدیحه، شعر را کامل می‌کند.

اینجا است که جریان‌های اسطوره‌ای چندی با یکدیگر همراه می‌شوند و پیام حقیقی اسطوره شروع به آشکار شدن می‌کند. در یک مورد، خوشه انگور به شرابدار که در حال آماده شدن برای کشتن او است، می‌خندد و ضمن آنکه خود را با مریم - که باردار عیسی بود - مقایسه می‌کند، می‌گوید: حتی اگر او را بشکافند، گزندی به کودکش نخواهد رسید. در شعر دیگری، انگور می‌گوید: «پس از یک سال شاید خداوند از من خشنود شود و تلاش‌های تو از برای من مورد تشویق قرار گیرد.» شعر سوم تشابه بسیار بین انگور و مریم را نشان می‌دهد و اینکه چطور دو مفهوم معصومیت و تولدهای پاک،

هم دارای شباهت و هم متفاوت‌اند. در چهارمین شعر، شرابدار از توانایی خود در انجام چنین عمل وحشتناکی تعجب می‌کند و با گشودن خم، «کودک» را بهتر و خالص‌تر، زنده و قوی‌تر، گواراتر و شادمان‌تر می‌یابد.

در مورد دیگر، کشاورز ادعای انگورها را، که از آفتاب و ماه باردار شده‌اند، به ریشخند می‌گیرد و می‌گوید: «اگر کودکان پس از این مجازات نمردند، ادعای آنان درست است و اگر پدرانشان موجوداتی [به‌جز خورشید و ماه] باشند، پس از کشته شدن زنده نخواهند شد.»

انگورها از اصلی آسمانی هستند و خورشید، ماه، جبریل و جمشید پدرشان است. در تأیید این امر دو شرح منثور وجود دارد مبنی بر اینکه چطور پرندگان اسرارآمیز یا بهشتی دانه‌های انگور را به این جهان می‌آورند^۱ و سپس، انگورها قربانی می‌شوند. این روایت یادآور آیین پرستش هوم است که در آن یک قربانی بی‌جان، که گیاهی است الهی، با فشردن یا کوبیدن و ساییدن قربانی می‌شود و شیرهای را که از آن بیرون می‌آید، شرکت‌کنندگان در مراسم می‌نوشند. نوشیدن اولین جرعه‌های شراب نویافته همواره با شاه، یا شاه - کاهن، است که در اسطوره‌ها اغلب با قربانی مربوط بوده است. و بدین لحاظ، اطعام همگانی را به خاطر می‌آورد که در آن، خدا هم شریک و هم مائدهٔ مراسم است.

در این آیین، له کردن انگورها نثار خون است برای احیای نظم و هماهنگی جامعه پس از بروز آشفتگی در هنجارهای آن، یعنی حاملگی نامشروع. این مورد در جامعه‌ای مسلمان، فقط با کشتن زن گناهکار است که از ارزش‌های جامعه در برابر سرپیچی از آنها، دفاع می‌شود. قربانی خون با بسطی بیش‌تر، با اسطورهٔ کودک سرراهی همراه است که، به خاطر حاملگی و تولد غیرمعمول و طبیعت غریب آنان، خود یا روحشان در ظرفی نهاده و «سر راه» گذارده می‌شوند. در برخی موارد، کودکان رها شده از میان نمی‌روند، بلکه مورد قبول خدایان واقع می‌شوند و نجات می‌یابند. خدایان، طبیعت دوگانهٔ این کودکان را تغییر می‌دهند و آنان را به جای شیر بودن، نیکو می‌گردانند. پس

۱. من شرح‌های اولیهٔ دیگری دربارهٔ اصل انگورها یا شراب نمی‌دانم.

این کودکان با قدرتی بیش‌تر پا به زندگی تازه‌ای می‌گذارند. در اینجا تشابه این اسطوره با خمیریات آشکار است. «دختران رز» پس از مُهرشدن در خمره، بهتر و قوی‌تر از قبل می‌شوند و به کسانی که آنان را می‌نوشند، زندگی تازه‌ای می‌دهند. در قصیدهٔ ۵۷، میان دختران جمشید (یعنی شراب) و شاعر راوی، ازدواجی رخ می‌هد. در این روایت، «کودک» الهی نه تنها پذیرفته، بلکه با او وصلت می‌شود و بدین ترتیب، دو رشتهٔ بسیار کهن اسطوره به یکدیگر می‌پیوندند.

جنبهٔ دیگری از این درهم‌تنیدگی اساطیر و صور خیال، به مهرگان و نوعی قربانی مربوط می‌شود که نیاز به بررسی دارد. با آنکه که زردشتیان در روزهای مهرگان و جشن مهرگان احتمالاً فدیة خونین داشته‌اند، دلیل و مدرکی در دست نیست تا بپذیریم در زمان مسلمانان نیز چنین می‌کرده‌اند. ممکن است بعضی دهقانان زردشتی، به دلیل داشتن نوعی قدرت سیاسی و اقتصادی در ولایات، با دربار در تماس بوده‌اند؛ اما بعید به نظر می‌رسد که آنان از چنان نفوذی برخوردار بوده باشند که بتوانند فدیة خونین را در درباری مسلمان، بخشی از جشن مهرگان قرار دهند. در سال‌هایی که منوچهری در دربار سلطان مسعود خدمت می‌کرد، عید قربان که جشن اسلامی قربانی سالانه در دهم ذیحجه است، بسیار نزدیک به جشن مهرگان بوده است. جدول زیر این امر را به خوبی نشان می‌دهد:

سال هجری	عید قربان	مهرگان
۴۲۶	۲۴ مهر	۳۱ شهریور
۴۲۷	۱۳ مهر	۲۸ شهریور
۴۲۸	۴ مهر	۲۹ شهریور
۴۲۹	۲۲ شهریور	۳ مهر
۴۳۰	۱۱ شهریور	(ناشناخته)
۴۳۱	۱ شهریور	۱۸ شهریور
۴۳۲	۲۱ مرداد	(ناشناخته) ^۱

از توصیف‌های بیهقی همچنین روشن می‌شود که این جشن‌ها، با شکوه و همراه با

۱. تاریخ‌های مهرگان از نوشتهٔ بیهقی برداشته شده است.

نوشیدن شراب بسیار، اغلب در چند روز متوالی برگزار می‌شد. تقارن دو جشن همراه با مراسم قربانی، یکی توسط زردشتیان و دیگری از جانب مسلمان، باید عقیده به قربانی کردن را در ذهن مردم، به‌ویژه در ذهن منوچهری استوار ساخته باشد. این حلقه پیوند مفهوم قربانی خونین به‌طور همزمان در دو فرهنگ نزدیک به هم، و طنین آن در اساطیر ایرانی و سایر اساطیر باستانی، می‌تواند ما را در یافتن دلیلی برای موفقیت شاعر در تکرار این حکایت به مدت هفت سال، کمک کند و ظاهراً موردی بی‌نظیر در ادبیات فارسی محسوب شود.

کتابنامه

فارسی:

- الجاجرسی، محمد بن بدر. ۱۳۳۷ - ۱۳۵۰. مونس الاحرار فی دقائق الاشعار. به کوشش م. س. طیبی. ۲ ج. تهران. بیهقی، محمد بن حسین (ابوالفضل). ۱۳۵۰. تاریخ بیهقی. به کوشش علی‌اکبر فیاض. مشهد. راوندی، مرتضی. ۱۹۲۱ م. راحة الصدور. به کوشش محمد اقبال. لندن. رودکی، جعفر بن محمد. ۱۹۵۸ م. آثار منظوم. به کوشش عبدالغنی میرزایف. استالین‌آباد. سادات ناصری، حسن. ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳. «مهرگان»، ارمان، ش ۳۲ و ۳۳. (مقاله در دو شماره). فلاحی رستگار، گیتی. ۱۳۵۰. «آداب و رسوم و تشریفات دربار غزنه از خلال تاریخ بیهقی»، یادنامه ابوالفضل بیهقی. مشهد. صص ۴۱۲ - ۴۶۷.
- فردوسی، ابوالقاسم. [۱۹۶۷ م]. شاهنامه. مسکو: فرهنگستان علوم شوروی (سابق). فره‌وشی، بهرام. ۱۳۴۳. «مهرگان»، یغما، ش ۱۷. صص ۲۹۷ - ۳۰۶. محجوب، محمد جعفر. ۱۳۴۵. سبک خراسانی در شعر فارسی. تهران. معین، محمد. ۱۳۲۶. مزدیسنا. تهران.
- منوچهری، احمد بن قوص. ۱۳۳۸. دیوان منوچهری. به کوشش دبیرسیاقی. تهران. نوروزنامه. ۱۳۱۲. [تألیف عمر خیام] تصحیح مجتبی مینوی. تهران.
- _____ . ۱۳۵۷. به کوشش علی‌حضور. تهران.

لاتینی:

Boyce, Mary. 1975. *A history of zoroastrianism*. Leiden.

_____ . 1979. *Zoroastrians*. London.

- Cambridge history of Iran*. 1975. Cambridge.
- Ctesias. 1972. *Die Persika des Ktesias von Kindos*. Friedrich Wilhelm König, Groz; (18 Beiheft, Archiv für Orientforschung).
- Delkor, Marie. 1944. *Oedipe*. Liège et Paris.
- Dörschen Giemen, Jacque. 1948. *Zoroaster*. Paris.
- . 1962. *La religion de l' Iran ancien*. Paris.
- . 1966. *Symbols and values in Zoroastrianism*. New York.
- Frazer, Sir James G. . 1952. *The Golden Bough*. New York.
- Gérard, René. 1977. *Violence and the sacred*. Baltimore.
- Gershevitch, Ilija. (ed.). 1959. *The Avestan hymn to Mithra*. Cambridge.
- Long, Charles. 1976. «Creation, myths and doctrines of ... », *Encyclopaedia Britannica*. 15th ed. 24 vols. . vol. 5. pp. 241 - 242.
- Prichard, James. (ed.). 1969. *Ancient Near Eastern texts relating to the old Testament*. 3rd ed. . Princeton.
- Spular, Berthold. 1952. *Iran in früh - islamischer zeit*. Wiesbaden.
- Zachner, Robert Charles. 1956. *The teachings of the magi*. London.