

تحلیل اسطوره سیمرغ در شاهنامه فردوسی

زهره حیدرنیای راد*

علی‌رضا شهبانلو**

چکیده

سیمرغ یکی از پرندگان اساطیری است که در متون دینی زرتشتیان و سپس در حماسه‌های ایرانی حضور دارد. در میان متون حماسی، سیمرغ در شاهنامه کارکردی فعالتر و پررنگتر دارد و اساساً پرداخت بیشتری درباره آن صورت گرفته است. در مقاله حاضر سعی بر آن شده است که به بازتاب ویژگی‌های اساطیری سیمرغ در شاهنامه فردوسی پرداخته شود. این مهم نیز با مطالعه در متون دینی زرتشتی، مانند اوستا، وندیداد، گزیده‌های زادسپرم و ترسیم سیمای سیمرغ و تطبیق آن با شاهنامه محقق شده است. در شاهنامه سیمرغ دارای دو چهره کلی اهورایی و اهریمنی است. جنبه اهورایی سیمرغ نیز شامل کارکردهای درمانگری، تومیستی و حمایت‌کنندگی و خبرآوری است. جنبه اهریمنی که در میان متون حماسی انحصاراً در شاهنامه از آن یاد شده، در واقع نوعی از صورت تحول یافته کارکرد تومیستی این پرنده یا شکل تغییر یافته‌ای از دوگانگی رفتاری و شخصیتی او است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره ایرانی، شاهنامه، سیمرغ، کارکردهای اساطیر ایرانی.

۱. مقدمه

پرنده پر رمز و راز سیمرغ یکی از اسطوره‌های مشهور ایرانی است. نخستین بار نام این پرنده در اوستا آمده است. بعد از آن، در دیگر متون زرتشتی نیز مکرراً به سیمرغ اشاره شده

* دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران، heidarnia_2468@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، a.shabanlu@ihcs.ac.ir

یا از آن سخن به میان آمده است. سیمرغ در این متون دارای ویژگی‌های رفتاری و جسمانی شکوهمند و اساطیری است. در دوران اسلامی، این جانور اساطیری به متون حماسی نیز راه یافت. البته به جز متن‌های حماسی، در آثاری که درباره تاریخ و فرهنگ عمومی یا عجایب‌المخلوقات‌ها نوشته شده نیز نام و نشانی از سیمرغ هست، ولی هیچ‌یک از این متون به اندازه آثار حماسی نتوانسته‌اند منعکس‌کننده کارکردهای اساطیری سیمرغ باشند.

در میان آثار حماسی نیز شاهنامه از حیث حضور فعال سیمرغ و کارکردهای اساطیری و چهره‌های متنوعی که از این پرنده ارائه شده، بی‌همتاست. حتی متون حماسی متقدم مانند گرشاسب‌نامه اسدی توسی در این زمینه به‌هیچ‌وجه قابل قیاس با شاهنامه نیستند.

با آنکه در همه متون زرتشتی، از اوستا گرفته تا بندهشن و حتی آثاری که در دوره اسلامی از سوی پیروان مزدیسنا نوشته شده، مکرراً فقط به یک سیمرغ اشاره شده است که همتایی ندارد، اما در شاهنامه برای اولین و آخرین بار از حضور دو چهره سیمرغ سخن می‌رود؛ یکی چهره ایزدی و اهورایی؛ دیگر چهره اهریمنی. دیگر نکته عجیب شاهنامه این است که هر دو سیمرغ دارای فرزند هستند که این هم مسبوق به سابقه نیست. اما آنچه اهمیت بیشتری دارد و انگیزه این تحقیق است، مبحث ماهیت و کارکردهای اساطیری سیمرغ در شاهنامه است. فردوسی در پرداخت سیمرغ کاملاً متأثر از متون دینی زرتشتی است و در واقع حکیم توس، آن ویژگی‌ها را در شاهکار خویش منعکس ساخته است.

قائل شدن به سه کارکرد اساطیری برای سیمرغ اهورایی و نیز یکی دانستن سروش و سیمرغ در اساطیر ایرانی از دستاوردهای این مقاله است. همچنین علاوه بر مطالب دیگر محققان که می‌گویند تغییر نهاد حاکمیتی ایران در دور گشتاسب و اسفندیار، یک پرنده پاک‌آیین و ایزدی را به سطح جانوری آسیب‌رسان تنزل داده است، نگارندگان بر این باورند که با توجه به کارکردهای مثبت سیمرغ پیکارجوی، می‌توان آن را در واقع شکل دیگری از تجلی توت‌بودن سیمرغ مقدس دانست. همچنین در این بخش، مبحث جدیدی مطرح شده که بر پایه آن، دو جنبه مثبت و منفی رفتاری سیمرغ به علت وجود مفهوم «ویچارشن» در تاریخ آفرینش دین زرتشتی است و این مفهوم در فرآیند انتقال از اسطوره به حماسه در قالب دو سیمرغ مستقل و دارای رفتارهای متضاد بروز یافته است.

۱.۱ هدف پژوهش

هدف از تحقیق حاضر بررسی جامع سیمرغ در شاهنامه و بررسی کارکردهای اساطیری آن بر اساس متون متقدم زرتشتی است. در هر بخش و مبحث فرعی شاهد خواهیم بود که فردوسی به گزاره‌های اساطیری‌ای که قبلاً برای سیمرغ تعریف شده بود و این پرنده با آنها تعریف شده بود، توجه دارد و در واقع، سیمرغ شاهنامه، نمودگاری دقیق از سیمرغ اسطوره‌های ایرانی است.

۲.۱ پیشینه پژوهش

تئودور نلدرکه، مستشرق مشهور آلمانی، از اولین کسانی است که بحثی مبسوط درباره سیمرغ شاهنامه دارد. وی در کتاب «حماسه ملی ایران»، سیمرغ را نمادی از نیروی اهریمنی می‌داند. تحقیق او عموماً یک‌جانبه و بدون در نظر گرفتن تمام ابعاد اسطوره سیمرغ است. اسلامی ندوشن در داستان‌داستان‌ها به موضوع نشانه‌های اساطیری سیمرغ در شاهنامه پرداخته است. قابل‌اعتناترین تحقیق درباره پرنده اساطیری سیمرغ مربوط به کتاب سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران نوشته علی سلطانی گردفرامری است که شامل بررسی سیمرغ در عرصه‌های تاریخ، اسطوره، عرفان و مباحث تطبیقی می‌باشد. فصل سوم کتاب «تحلیل شخصیت سیمرغ در حماسه‌ها» نام دارد. ضرورت داشت که مؤلف در این فصل ابعاد و وجوه اساطیری را نیز به دقت بشکافد اما بیشتر، مباحث بینامتنی و بررسی ویژگی‌های ظاهری سیمرغ در حماسه‌های ایرانی (آن هم نه تمام حماسه‌ها) مد نظر او قرار گرفته است. علاوه بر این، در آثاری همچون «فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی» از منصور رستگارفسائی، «رمز و داستان‌های رمزی» از تقی پورنامداریان و «اسطوره زال» نوشته محمد مختاری نیز مطالبی پراکنده و با رویکرد مشخصات اساطیری سیمرغ در متون زرتشتی آمده است. در میان مقالات احمد طباطبائی در «سیمرغ و چند حماسه ملی» (مجله دانشکده ادبیات تبریز، ۱۳۳۵) شخصیت سیمرغ در اوستا، اساطیر و چند حماسه مشهور فارسی را معرفی کرده است. تقی پورنامداریان در «سیمرغ و جبرئیل» (مجله دانشکده ادبیات مشهد، ۱۳۶۹) به بیان مشابهت‌های سیمرغ اساطیری و حماسی و این فرشته مقدس پرداخته است. نیز دهقان و محمدی در «تحولات اسطوره سیمرغ در گذر از حماسه به عرفان» (عرفانیات در ادب فارسی، ۱۳۹۱) و «سیمرغ در جلوه‌های خاص و عام» از محمدیوسف نیری (مجله دانشکده علوم اجتماعی و انسانی شیراز، ۱۳۸۵) نیز با نگاهی به مبحث سیمرغ در اساطیر و شاهنامه،

بر موضوع رمزهای سیمرغ در عرفان اسلامی تمرکز شده است. خسرو قلی‌زاده در «خاستگاه سیمرغ از دیدگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی» (پژوهشهای ادبی، ۱۳۸۹) پرنده سیمرغ و کارکردهای آن را با نظایرش در اساطیر هند و اروپایی بررسی کرده و نهایتاً اینکه وحید رویانی در «سیمرغ در ادبیات عامیانه ایران» (فرهنگ و ادبیات عامه، ۱۳۹۶) به ویژگی‌های این پرنده در ادبیات عامه ایران پرداخته است.

با وجود انتشار تحقیقات مزبور، هنوز اثری که به صورت کامل به بررسی بازتاب این اسطوره و بررسی توأمان دو سیمرغ و قائل شدن سه کارکرد درباره سیمرغ اهورایی و نیز افزودن مطلبی جدید درباره سیمرغ اهریمنی و مرتبط‌دانستن رفتار او با خویشکاری توتم‌بودن سیمرغ اهورایی در شاهنامه و یا تجلی مفهوم ویچارشن در سیمرغ و تغییر شکل آن در حماسه ملی پرداخته باشد، نگارش نیافته و همین موضوع انگیزه راقمین این سطور برای نوشتن پژوهش پیش روی است.

۳.۱ روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع اسنادی و کتابخانه‌ای است که با رویکرد تحلیلی نگارش یافته است. مقاله شامل دو فصل کلی است. نخست، با مراجعه به اوستا و کتب دینی زرتشتی، به معرفی سیمرغ و بیان ویژگی‌هایش می‌پردازیم؛ سپس با عنایت به این متون، به بررسی و واکاوی ماهیت و کارکردهای اسطوره سیمرغ در شاهنامه پرداخته می‌شود. نکته قابل ذکر اینکه، تمامی ارجاعات به متن شاهنامه بر اساس چاپ خالقی مطلق صورت می‌گیرد.

۲. سیمرغ در اساطیر و حماسه‌ها

سیمرغ پرنده‌ای مشهور در اساطیر ایران است. بیکر عظیم و بال‌های فراخ و گشاده و زیستن در مکانی نامعلوم و دور از دیدگان سبب شده است که همیشه الوهیتی برای این پرنده متصور شود. اصولاً «مرغان به سبب قدرت پروازی که دارند، در کنایه، واسطه بین ساکنان خاک و عالم بالا قرار گرفته‌اند. سیمرغ نیز چنین وصفی دارد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۶۹: ۸۳).

نخستین بار نام این پرنده را در اوستا می‌یابیم. نام سیمرغ در این کتاب «سئن» Saena یا «مرغوسئن» Mereqo Saena است (رک: اوستا، ۱۳۷۴: ۱۰۱۴). در متون پهلوی نیز به شکل «سین مرو» آمده است (یشت‌ها، ۱۳۷۴: ۵۷۷). درباره رسم‌الخط اوستایی سیمرغ باید گفت

که جزء اول آن قطعاً به معنی مرغ است. اما دربارهٔ جزء دوم اختلاف نظر وجود دارد. مطابق یک نظر این واژه مترادف شاهین است (رک: صفا، ۱۳۶۹: ۳۹). برخی نیز آن را همان عقاب دانسته‌اند. «اگر Saena- در اوستا با واژه Syena (به معنای عقاب) در سنسکریت یکی باشد، محتمل است سیمرغ در نزد هند و ایرانیان در اصل به معنای عقاب بوده است» (فرنچ دادگی، ۱۳۶۹: ۱۷۰-۱۷۱). آرتور کریستن سن (۲۵۳۶: ۱۰۱) نیز می‌نویسد که: «سئن به یک پرندهٔ شکاری و احتمالاً عقاب اطلاق می‌شود». راشد محصل (۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۹۳) با استناد به کتاب روایات داراب هرمزدیار، سیمرغ را همان پرندهٔ اساطیری چمروش می‌داند. محقق دیگری در تحقیقی مفصل از نُه پرنده در اساطیر هند و ایرانی با ویژگی‌ها و کارکردهای مشابه سیمرغ نام می‌برد (قلی‌زاده، ۱۳۸۹: ۷۶-۸۲) که البته نام برخی از پرنده‌گان در پژوهش‌های پیش از او آمده است. سیمرغ را با مرغ وارغن Vareghna که نام آن در اوستا آمده است نیز یکی دانسته‌اند که در ادامهٔ همین بخش به بحث دربارهٔ آن می‌پردازیم.

بر اساس رشن‌یشت، کرده ۱۷، آشیان این مرغ بر فراز درختی در میان دریای فراخکرت واقع است: «درختی که در بردارندهٔ داروهای نیک و کارگر است و "پزشک همگان" خوانندش؛ درختی که بذر همهٔ گیاهان در آن نهاده شده است» (اوستا، ۱۳۷۴: ۴۰۰). اصل نام درخت در اوستا «ویسپویش» است که مترجم آن را به «پزشک همگان» ترجمه کرده است. مشابه همین مطلب دربارهٔ آشیان سیمرغ در متون پهلوی آمده است. در مینوی خرد گفته شده است که آشیان این مرغ بر بالای درخت ویسپویش است. هرگاه که بر آن نشیند هزار شاخه از آن بشکند و هر گاه که برخیزد هزار شاخه از آن بروید (تفضلی، ۱۳۵۴: ۸۶).

کزازی (۱۳۳۸: ۸۲) هم این پرنده را «از بغرنج‌ترین نمادهای اسطوره‌ای و آیینی در فرهنگ کهن ایران» می‌داند و معتقد است که سیمرغ جزو پرنده‌گان کیش مهرپرستی است و به همین علت است که این پرنده در دبستان‌های «نهانگرایی» و در «ادب درویشی» جایگاهی والا دارد.

سیمرغ در شاهنامه با دو سیمای متضاد حضور یافته است. نخست مرغی است مهربان که زال را می‌پرورد. سام، جهان‌پهلوان ایران، صاحب پسری سپیدموی و پیر سر می‌شود. پهلوان از این موضوع ناراحت است و فرزند خود را دیوزاد می‌داند و برای رهایی از ننگ داشتن چنین پسری، دستور می‌دهد تا او را در پای البرز کوه رها کنند:

بفرمود پس تاش برداشتند از آن بوم و بر دور بگذاشتند
به جایی که سیمرغ را خانه بود بدان خانه آن خرد بیگانه بود

(فردوسی، ۱۹۸۸، ۱: ۱۶۶)

سیمرغ که بر بالای کوه آشیان دارد، زال را در بر می‌گیرد و برای خوراک جوجه‌های خود می‌برد اما خداوند مهر کودک را بر دل سیمرغ می‌اندازد. مرغ همچون فرزند خویش او را می‌پرورد. پس از مدتی سام بر اثر خوابی متوجه می‌شود که زال زنده است و توبه‌کنان به پای کوه می‌رود. سیمرغ سام را می‌بیند و فرزند را برای وی می‌آورد. پرنده در لحظه وداع پری به زال می‌دهد که در موقع نیاز آن را بسوزاند تا به یاریش بشتابد. زال دو بار از این پر بهره می‌برد، نخست هنگام تولد رستم و دیگر بار در نبرد رستم با اسفندیار و هر بار سیمرغ به کمک زال می‌شتابد و به خاندان او یاری می‌رساند. از این پرنده یک بار دیگر در شاهنامه یاد شده و آن مربوط به داستان هفت‌خوان اسفندیار است که در آنجا البته سیمرغ دیگری حضور دارد.

نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد، جایگاه جغرافیایی دریای اسطوره‌ای فراخکرت و رابطه آن با رهاکردن زال توسط سام در کوه البرز است. این دریا در اساطیر ایرانی حاصل جمع شدن تمام آب‌های روی زمین در نقطه مرکزی دنیا (ایران) است و دقیقاً در جنوب کوه البرز شکل گرفته است (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۶۴). طرفه آنکه سیمرغ شاهنامه در این کوه آشیان دارد و سام با رفتن به دامان البرزکوه و رهاکردن زال در آنجا، در واقع فرزندش را به آشیانه سیمرغ برده؛ هرچند که در حماسه ملی، این رفتار سام از روی ناخودآگاهی و در لفافه داستان صورت گرفته است.

سیمرغ در دیگر حماسه‌های ایرانی نیز ندرتاً حضور دارد و اصولاً چهره اساطیری خود را از دست می‌دهد (پورنامداریان، ۱۳۶۹)^۱ و به حوزه ادبیات عامه راه می‌یابد. در گرشاسب‌نامه، شاعر در معرفی جزیره‌ای رازآمیز به نام «رامنی»، آشیانه سیمرغ را در کوهی سیاه و بر روی درختی «گشن‌شاخ» معرفی می‌کند که یادآور درخت ویسپویش است:

همان جای دیدند کوهی سیاه گرفته سرش راه بر چرخ ماه
درختی گشن‌شاخ بر شخ کوه از انبوه شاخش ستاره ستوه...
چنین گفت کاینجای سیمرغ راست که بر خیل مرغان همه پادشاست

(اسدی توسی، ۱۳۱۷: ۷۴)

در فرامرزنانه بزرگ که به سراینده‌ای ناشناس در قرن ۵ هجری تعلق دارد، نیز از مرغی شبیه به سیمرغ سخن می‌رود که بر بالای کوهی که در میانه دریا قرار دارد (قس: رابطه دریای فراخکرات با کوه البرز و نیز مأوای سیمرغ)، آشیان گزیده است و او حامی درماندگان است (فرامرزنانه، ۱۳۹۴: ۲۵۵-۲۵۷). در برخی دیگر از متون حماسی نیز صرفاً به حمایت سیمرغ از خانواده زال اشاره شده است (رک: هفت منظومه حماسی، ۱۳۹۴: صص ۱۰۱، ۲۴۹ و ۳۰۱). بنا بر مطالب یادشده دربارهٔ متون حماسی، به وضوح می‌توان دریافت که سیمرغ در شاهنامه حوزهٔ فعالیت و کارکردهای اساطیری بسیار بیشتر و متنوع‌تری دارد.

۳. کارکردهای اساطیری سیمرغ در شاهنامه

با بررسی موارد حضور سیمرغ در شاهنامه و با عنایت به پیش‌زمینه‌های این موارد در اسطوره‌های زرتشتی، قالب این فصل بدین صورت طراحی گشت که سیمرغ در دو بخش اصلی اهریمنی و اهورایی مورد بحث و واکاوی قرار گیرد. البته چنانکه در ادامه خواهد آمد، تأکید اصلی بر فصل سیمرغ اهورایی است و سیمرغ اهریمنی به‌نوعی، شکل تغییر یافته‌ای از سیمای مثبت این پرنده در جریان تغییرات حاکمیتی در ایران است.

۱.۳ سیمرغ اهورایی

سیمرغ اهورایی در شاهنامه دارای سه کارکرد اصلی است که عبارتند از:

الف) ایزدی است در قامت یک انسان و یا به عبارتی بهتر، یک پزشک؛

ب) شکل تغییر یافته‌ای از ایزد سروش؛

ج) گیاه توتمی که محافظ خاندان زال است. همچنین رابطهٔ فره با سیمرغ حاکی از کارکرد حمایت‌کنندگی او دارد.

نکته قابل ذکر اینکه سازه‌های اساطیری متفاوت از یک عنصر اساطیری در واقع در هماهنگی با یکدیگر قرار دارند و جزء یک سیستم واحد محسوب می‌شوند. به عبارتی ساده‌تر، سرچشمهٔ هر سه قسم مذکور یک چیز واحد است و همه، بر نقش مراقبتی این اسطوره تأکید دارند. اما اگر با رویکردی موشکافانه‌تر به موضوع اسطوره سیمرغ بنگریم، تمایزهای سه‌گانهٔ مذکور قابل تفکیک و بحث هستند.

الف) سیمرغ، ایزدی در سیمای انسانی در مانگر

درباره در مانگری سیمرغ در شاهنامه، هیچ شکی وجود ندارد. در هنگام تولد رستم، این پرنده همچون پزشکی ماهر، روشی را به زال می آموزد تا به مادر و همچنین فرزند هیچ آسیبی نرسد:

بیاور یکی خنجر آبگون	یکی مرد بینادل پرفسون
نخستین به می ماه را مست کن	ز دل بیم و اندیشه را پست کن
بکافد تهیگاه سرو سهی	نباشد مر او را ز درد آگهی
وزو بجه شیر بیرون کشد	همه پهلوی ماه در خون کشد
وزان پس بدوز آن کجا کرد چاک	ز دل دور کن ترس و تیمار و باک
گیاهی که گویمت با شیر و مشک	بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بساو و برآلای بر خستگیش	بینی همان روز پیوستگیش
بدو مال از آن پس یکی پر من	خجسته بود سایه فر من

(فردوسی، ۱۹۸۸، ۱: ۲۶۶-۲۶۷)

درباره شیوه این عمل جراحی، دو نکته وجود دارد. نخست اینکه این روش تا آن زمان سابقه نداشته است، چنانکه سیندخت مادر رودابه اظهار شگفتی می کند و می گوید:

فرو ریخت از مژه سیندخت خون که کودک ز پهلوی کی آید برون

(همان: ۲۶۷)

و در جایی دیگر سام به زال می گوید:

به زال آنگهی گفت تا صد نژاد پرسی کس این را ندارد به یاد
که کودک ز پهلوی برون آورند بدین نیکوئی چاره چون آورند

(فردوسی، ۱۹۸۸، ۵: ۲۷۳)

و دیگر اینکه نمی توان از نقش شفابخشی پر سیمرغ غافل شد. این پر خاصیتی جادویی دارد و جراحات عمیق را در یک لحظه بهبود می بخشد. در نبرد رستم و اسفندیار نیز هنگامی که تهمتن به شدت مجروح می شود، باز سیمرغ به معالجه جهان پهلوان می شتابد و البته این بار نیز از پر خویش برای مداوای فوری اثر زخم استفاده می کند:

نگه کرد مرغ اندران خستگیش بدید اندرو راه پیوستگیش

ازو چار پیکان بیرون کشید به منقار از آن خستگی خون کشید
بران خستگی‌ها بمالیدپر هم اندر زمان گشت با زیب و فر

(همان: ۴۰۰)

درباره شفابخشی پر سیمرخ گفته شده است که: «این بن‌مایه از این تصوّر ابتدایی ناشی می‌شود که میان موجود زنده و اجزای جداشده از تن او مانند انگشتان، موی‌ها و پرها ارتباطی جادویی وجود دارد» (کریستن‌سن، ۲۵۳۵: ۲۶۳). سیمرخ خود پزشک است و پر او نیز که جزئی از وجود اوست، همچون وی خاصیت درمانگری دارد.

اعتقاد به پزشک بودن این پرنده، ریشه در اساطیر ایران باستان دارد. همچنانکه پیشتر گفته شد، آشیان سیمرخ بر فراز درختی است که او را ویسپوبیش یا پزشک همگان خوانند. پس او بر روی درختی زندگی می‌کند که درمان همه کس و همه چیز است. بنابراین طبیعی است که او نیز دانش درمانگری خویش را از درخت گرفته‌باشد. «او دردها را می‌شناسد و درمان آن را نیز می‌داند. آمیزه پر او با شیر و مشک و گیاهی که او نشان می‌دهد، درمان زخم‌هاست. این دانش ناشی از خاستگاه او یعنی درخت ویسپوبیش (همه درمان) است» (مسکوب، ۱۳۷۴: ۱۹۴).

نکته‌ای که در اینجا قابل ذکر است وجود پرنده‌ای به نام وارغن در اوستا با همان ویژگی طبابت سیمرخ است. در بهرام‌یشت (کرده ۱۴، بند ۳۴-۳۶) آمده است که زرتشت برای ایمن بودن از گزند بدخواهان از اهورامزدا چاره‌جویی می‌کند. جواب این است که

پری از مرغ وارغن بزرگ شهپر بجوی و آن را بر تن خود بپساو و بدان پر جادویی دشمن را ناچیز کن. کسی که استخوانی یا پری از این مرغ دلیر با خود داشته باشد هیچ مرد توانایی او را از جای بدر نتواند برد و نتواند کشت (اوستا، ۱۳۷۴: ۴۳۸).

این همسانی که در کارکرد پر وارغن و سیمرخ دیده می‌شود، سبب شده که برخی این دو پرنده را یکی بدانند (رک: سلطانی گردفرامرزی، ۱۳۷۲: ۳۱) البته بعضی دیگر فقط ویژگی‌های این دو مرغ را شبیه به هم می‌دانند و نه ماهیت وجودی را. چنانکه شاهرخ مسکوب وارغن را شاهین می‌داند و درباره شباهت این پرنده و سیمرخ می‌نویسد: «سخن گویاتر از آن است که نیاز به تفسیر داشته باشد. باز هم ویژگی‌های مرغی دیگر یعنی وارغن (= شاهین) به سیمرخ داده شده است» (مسکوب، ۱۳۷۴: ۱۹۲).

درباره ماهیت انسانی سیمرغ در شاهنامه باید گفت که هرچند فردوسی از سیمرغ به صراحت به عنوان یک پرنده نام می‌برد اما نشانه‌هایی از رفتار انسان در این مرغ دیده می‌شود. همه کارهای او به انسان همانند است، طبیعی دانا و غیب‌شناسی رازدان است. برای زال و فرزندانش نقش پدر یا مادر را دارد. سخن می‌گوید و انتقام‌جوست. مهم‌ترین نشانه، سخن‌گفتن سیمرغ با انسان است او با زال سخن می‌گوید. هنگامی که سام برای یافتن فرزندش به پای البرز می‌رود، بین زال و سیمرغ گفتگویی درمی‌گیرد و مرغ، جوان را که حاضر به جدایی نیست، راضی می‌کند که به نزد پدر بازگردد:

چنین گفت سیمرغ با پور سام	که ای دیده رنج نشیم و کنام
پدر سام یل پهلوان جهان	سزاوارتر کس میان مهان
بدین کوه فرزندجوی آمدست	ترا نزد او آب روی آمدست
روا باشد اکنون که بردارمت	بی‌آزار نزدیک او آرمت

(فردوسی، ۱۹۸۸، ۱: ۴۰۲)

سیمرغ با رستم نیز سخن می‌گوید: زمانی که رستم مجروح و خسته از جنگ بازمی‌گردد، زال از مرغ کمک می‌جوید. سیمرغ به یاری رستم می‌شتابد و به وی می‌گوید که چگونه جراحات خود را معالجه کند و درباره جنگ با اسفندیار مطالبی را می‌گوید.

درباره ماهیت انسانی سیمرغ ذکر این نکته لازم است که در اوستا و متون پهلوی سخن از مردی به نام «سن» یا «سنه» است که وی را همان سیمرغ دانسته‌اند. «گفته‌اند که سنه همان سیمرغ باشد. وی طبیعی بوده که سمت روحانی نیز داشته است و در اوستا از آن یاد می‌شود» (رستگار فسائی، ۱۳۶۹: ۵۸۷). در گزیده‌های زادسپرم آمده است که «در یکصد سالگی... «سین» زاید و در دویست سالگی دین درگذرد با داشتن یکصد شاگرد» (زادسپرم، ۱۳۸۵: ۷۲-۷۳). او نخستین پیرو مزدیسنا است که صد سال زندگی کرد و با صد تن از مریدان خویش به روی زمین آمد. از مطالب دینکرد (کتاب ۷، فصل ۶) چنین بر می‌آید که او یکی از شاگردان زرتشت است که در روز رستاخیز در کنار زرتشت قرار دارد (مسکوب، ۱۳۷۴: ۱۸۹).

سیمرغ در متون دوره اسلامی نیز چهره‌ای انسانی پیدا کرده است. شاید نویسندگان این دوره هم تحت تأثیر کتب قبل از اسلام بوده‌اند. در مجمل‌التواریخ (۱۳۱۸، ۴۲). گفته شده که «زال اندر عهد منوچهر بزد و سام او را بنداخت و زال پیش حکیم زاهد برگشت».

نظر دیگری درباره قائل شدن ماهیت انسانی برای سیمرغ وجود دارد. بر اساس این دیدگاه، سیمرغ نه پرنده و نه حکیم زاهد بلکه سیندخت، مادر رودابه می‌باشد.

نخستین جزء این نام بی هیچ شبهه از همان «سنه» گرفته شده است و چنانکه می‌دانیم سیمرخ در داستان زاده‌شدن رستم دخالتی بسیار قوی دارد و ای بسا که این قصه از همین نکته که نام مادر رستم سیندخت بوده است، ریشه گرفته و در هنگام زاده‌شدن رستم بر بالین رودابه، نه سیمرخ که همان مادر خودش سیندخت حضور داشته باشد و به چاره‌گری پرداخته و بعدها این شباهت اسمی موجب ورود سیمرخ در داستان تولد رستم شده است (محبوب، ۱۳۷۱: ۹۲).

فرض اولیه‌ای که محبوب نتیجه بحث خود را بر آن نهاده، «بی هیچ شبهه‌ای» نیست. در فرآیند تبدیل اسطوره به حماسه، روساخت و گزاره‌های فرعی و جزئی روایت‌های اساطیری تغییر می‌کنند اما ژرف‌ساخت آنها و آن صورت تکرارشونده همچنان باقی می‌ماند و اتفاقاً از روی مطالعه در همین ژرف‌ساخت‌های ثابت و تکرارشونده است که امثال پراپ و لوی اشتروس به رده‌بندی افسانه‌ها و اساطیر کهن اقدام کردند. احتیاط علمی ایجاب می‌کند که حداقل اندکی تردید درباره ریشه و معنای سیندخت وجود داشته باشد.

مسئله مهم دیگر، دیدگاه‌های ژرژ دومزیل درباره ساختارهای سه‌گانه جامعه اساطیری در تمدن هند و اروپایی است که بیان مشهور آن در قالب نظریه «خدایان سه‌کنش» او ارائه شده است. در پژوهش‌های اسطوره‌شناسی ایران به این نظریه توجهی (یا حداقل توجه بسیار اندکی) شده و علت آن، عدم ترجمه تحقیقات این محقق سرشناس به زبان فارسی است. دومزیل با استناد به متون این تمدن کهن و مقایسه آنها، نتیجه می‌گیرد که تمام جوامع باستانی هند و اروپایی از یک نظام الهیاتی (به مفهوم بدوی) واحد و مشابه برخوردارند. در این نظام یا ساختار سه‌گروه خدایان قابل تفکیک هستند که عبارتند از آدیپتاها Aditya، رودراها Rudra و واسوها Vasu^۲ که به ترتیب بر طبقات اجتماعی شهریاران، سپاهیان و «بخشدگان دولت و ثروت و سلامت» تأثیر می‌گذارند (دومزیل، ۱۳۷۹: ۵). وی در مقاله‌ای دیگر با عنوان «پزشکی و سه‌کنش»، ضمن ارجاع به بخشی از ونیدیداد (فرگردهای ۷ و ۴۴) سه روش درمانی در پزشکی ایران باستان را نام می‌برد که عبارتند از درمان با سه وسیله کارد، گیاه و کلام مقدس. او سپس نظیر این سه روش را در تمدن یونان باستان نیز می‌یابد (همو، ۱۳۸۰: ۹۱). تأمل در یافته‌های دومزیل ما را در بحث سیمرخ و درمانگری او یاری می‌رساند.

شخصیت اساطیری گرشاسب کلیدواژه این بحث جدید است. در اوستا و متون پهلوی نام این پهلوان مشهور به کرات آمده و جایگاهش همانند رستم در شاهنامه است. وی در

اوستا فرزند ثریته *Ōarita* (دیگر شکل ثبت شده، اثرط) و از خاندان سام است و لقب نریمان از آن اوست. بعدها در متون حماسی نریمان و سام را فرزند و نوه او پنداشته‌اند (سرکاراتی، ۱۳۷۶: ۱۰).^۳ یک ویژگی مهم این خاندان، پزشکی است. در وندیداد آمده که ثریته نخستین طبیب بوده است. اهورامزدا در پاسخ به زرتشت که پرسیده بود نخستین طبیب کیست، پاسخ می‌دهد که: «ای سپیتمان زردشت! ثریته... نخستین مردی است که ناخوشی را بازداشت... حرارت تن را از تن مردم بازداشت» (وندیداد، ۱۳۸۱، ۱۵۰). از سویی دیگر، ثریته نخستین بار شراب مقدس هوم Homa را تهیه کرد. به همین علت اهورامزدا گرشاسب برادرش اورواخشیه را به ثریته می‌دهد (یسنا، ۱۳۳۴: ۱۸۵). هوم گیاهی اساطیری است که شرابی مقدس از آن حاصل می‌شد. این شراب در اوستا با صفات «دوردارنده مرگ» و «نوشیدنی گیتی افزای» معرفی شده است (دوستخواه، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۰۱). و در این مورد هم خاصیت پزشکی و درمانگری خاندان ثریته و گرشاسب دیده می‌شود.

اگر ویژگی‌ها و توصیفات گرشاسب و پدرش را در کنار ویژگی‌ها و رخدادهای خاندان زال قرار دهیم، رابطه معناداری به دست می‌آید. با یادآوری اینکه در شاهنامه زال هم از نسل سام است، باید گفت که ویژگی درمانگری ثریته در اوستا، در حماسه به خاندان زال منتقل شده است اما در فرآیند انتقال یک «پیکرگردانی» رخ داده است.

پیکرگردانی یعنی «تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانونمند شخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماوراءطبیعی که این امر در هر دوره و زمانی غیرعادی به نظر می‌رسد و فراتر از قدرت انسان به شمار می‌آید» (رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۱۴۰). در ابتدای مقاله یادآور شدیم که در متون پهلوی و دوره اسلامی پرنده سیمرغ در قالب یک انسان معرفی می‌شود که این خود یک نمونه بارز از پیکرگردانی است (برای نمونه‌های دیگر، رک: همان: ۱۴۷-۱۶۱). علاوه بر یادآوری این اشتراک که زال شاهنامه و ثریته اوستا هر دو از فرزندان یک شخصیت یعنی سام هستند، باید متذکر شد که سیمرغ نیز بخشی از پیکره اساطیری خانواده زال به شمار می‌آید که همواره در کنار زال قرار می‌گیرد و به یاری‌اش می‌شتابد. پس می‌توان گفت که در جریان پیکرگردانی، شخصیت ثریته مجموعاً در زال و سیمرغ تجلی یافته است؛ به صورتی که زال تجسم انسانی و سیمرغ تمثیل پزشکی ثریته است. به عبارتی روشن‌تر، زال تجسم زمینی و سیمرغ تجسم قدسی شخصیت ثریته است.^۴

حال اگر به نظریه دومزیل بازگردیم، باید بگوییم که سیمرغ «واسو» و پزشکی است که از دو وسیله (از سه وسیله) کارد و گیاه مقدس استفاده می‌کند. او هنگام تولد رستم به زال

می‌گوید که با کارد پهلوی ته‌مینه را بشکافند (فردوسی، ۱۹۸۸، ۱: ۲۶۶-۲۶۷) و در نبرد رستم با اسفندیار به رستم می‌گوید که با چوب درخت گزی که ماورای دریایی بی‌نام و نشان قرار دارد، تیری بسازد و بر چشم اسفندیار بزند. جالب آنکه خود سیمرغ که آنقدر عظیم‌الجثه است که با پروازش هوا را تاریک می‌کند، بر روی درخت می‌نشیند که تقدس و عظمت این درخت را به ذهن متبادر می‌کند:

همی‌راند تا پیش دریا رسید	ز سیمرغ روی هوا تیره دید...
گزی دید بر خاک، سر در هوا	نشست از برش مرغ فرمان‌روا
بدو گفت شاخی گزین راست‌تر	سرش برتر و بُنش بر کاست‌تر
بدین گز بود هوش اسفندیار	تو این چوب را خوارمایه بدار

(فردوسی، ۱۹۹۸، ۵: ۴۰۳)

دومزیل واسوها را خدایان «بخشندگان دولت و نعمت و سلامت» می‌دانند. رستم نیز در حماسه ملی کارکرد حراست از تاج و تخت و پادشاهی را بر عهده دارد. در شاهنامه بارها از رستم با لقب «تاج‌بخش» یاد شده زیرا اوست که پادشاهی پادشاهان ایرانی را در مواقع بحرانی تأمین می‌کند.

سر سرکشان رستم تاج‌بخش بفرمود تا برنشیند به رخس

(فردوسی، ۱۹۹۲، ۳: ۲۹۱)

زال نیز چنین کارکردی را دارد. فی‌المثل، پس از مرگ زوتهماسب کشور بدون پادشاه و دچار آشفتگی شد. زال در پی سامان‌دادن به مملکت برمی‌آید و سپاهیان را جمع می‌کند و به مقابله با افراسیاب می‌شتابد. سپس با اطلاع قبلی از استقرار شاهزاده‌ای به نام کیقباد در البرز، رستم را به همراه لشکری به سوی کیقباد می‌فرستد و او را به پایتخت می‌آورد و تاج شاهی بر سرش می‌نهد. بدین ترتیب به اوضاع مملکت سامان می‌دهد و از انقراض پادشاهی کیانیان جلوگیری می‌کند (فردوسی، ۱۳۶۶، ۱: ۳۳۷-۳۴۱).

ب) سیمرغ یا سروش

دومین پیشنهاد درباره تقسیم‌بندی سه‌گانه این است که این مرغ نماد ایزد سروش است. برای بررسی این مورد، نخست باید ایزد سروش را بشناسیم. این ایزد یکی از بزرگ‌ترین خدایان دین زرتشتی است و نخستین کسی است که زبان به ستایش و نیایش آفریدگار و

امشاسپندان گشود» (اوستا، ۱۳۷۴۰: ۱۰۰۷). اما نکته مورد نظر ما این است که «در ادبیات دینی زرتشتیان، سروش پیک ایزدی و آورنده گفتار اهورایی خوانده شده است» (عفیفی، ۱۳۷۴: ۵۵۹). در فرهنگ اسلامی نیز تقریباً تمام صفات و قابلیت‌های سیمرغ، به جبرئیل تفویض شده است (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۴۶۸) و او را با جبرئیل یکی دانسته‌اند (عفیفی، ۱۳۷۴: ۵۶۱). پره‌های جبرئیل درست همانند پره‌های سیمرغ می‌تواند به کودکان زندگی بخشد یا آنان را از اثر دشمنان و آسیب رویدادهای جهان مادی حفظ کند» (سلطانی‌گرد فرامزی، ۱۳۷۲: ۱۰۴). او پیک خداوند است و دقیقاً با همین کارکرد در متون دوره پس از اسلام حضور دارد. برای مثال حافظ شیرازی می‌گوید:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غییم چه مژده‌ها داده‌ست

(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۷۸)

در شاهنامه نخستین بار سروش در دوران پادشاهی کیومرث حضور می‌یابد. اوست که سیامک را از تصمیم اهریمن برای تصاحب تخت پدر آگاه می‌کند:

یکایک بیامد خجسته‌سروش بسان پری پلنگه‌پوش
بگفتش به راز این سخن در به در که دشمن چه سازد همی با پدر

(فردوسی، ۱۹۸۸، د: ۱: ۲۳)

این سروش است که فریدون را از کشتن ضحاک بازمی‌دارد و رازی را با وی می‌گوید:

بیامد همانگه خجسته سروش بخوبی یکی راز گفتش بگوش
که این بسته را تا دماوندکوه ببر همچنان تازیان بی‌گروه

(همان: ۸۲)

هرچند علت اینکه سروش مانع از کشتن ضحاک شد، در شاهنامه نیامده اما در متون دیگر گفته شده است که اگر فریدون ضحاک را بکشد، «ضحاک این زمین را پر کند از مور گزنده و کژدم و چلپاسه و کشف و وزغ» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۶۲: ۱۵۴)، و سروش از این راز آگاه است.

در هنگام تولد رستم نیز سیمرغ به زال نوید می‌دهد که فرزند تو جهان‌پهلوان ایران خواهد شد و سپس می‌گوید که فرمان خداوند است که رستم از راه زایمان طبیعی به دنیا نمی‌آید:

نیاید به گیتی ز راه زهش بفرمان دادار نیکی دهش

(فردوسی، ۱۹۸۸، د: ۱: ۱۶۶)

در نبرد رستم و اسفندیار این ویژگی (رازدانی) به سیمرغ منتقل شده است. او از «راز سپهر» آگاه است:

چنین گفت سیمرغ کز راه مهر بگویم کنون با تو راز سپهر
که هرکس که او خون اسفندیار بریزد ورا بشکرد روزگار

(همان: ۴۰۲)

آری، سیمرغ از این «گفتار اهورایی» آگاه است و آن را به زال اعلام می‌کند. به همین خاطر است که سیمرغ از رازهای جهان آگاه است و کلام خداوند را به گوش انسان می‌رساند در ادبیات فارسی بعضاً با سروش درآمیخته است.

ج) توتم خاندان زال و حمایت‌کنندگی

توتم، یک حیوان یا گیاه یا حتی شیء است که انسان گمان می‌کند که با وی از یک نژاد و تبار است و در برابر خطراتی که زندگی فرد را تهدید می‌کند، به یاریش خواهد شتافت (هینلز، ۱۳۸۵: ۲۰۹). در شاهنامه و اصولاً حماسه‌های کهن هنوز باور دیرینه به توتم در میان جوامع انسانی، باوری سخت نیرومند است که مبنای بسیاری از داستان‌ها و فلسفه حضور بسیاری از گیاهان و جانوران در این داستان‌ها را توجیه می‌کند. مثلاً گاو توتم خانواده فریدون است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۰). این نقش در شاهنامه در قالب شیردهی گاوی به نام برمایه به فریدون تجلی می‌یابد. یکی از کارکردهای اساطیری سیمرغ شاهنامه نیز در همین مورد خلاصه می‌شود.

محمد مختاری معتقد است که سیمرغ یک توتم از نوع جانور است. وی همچنین دربارهٔ اینکه چرا سیمرغ توتم واقع شده است، می‌نویسد: «تاثیر روایات سکایی در افسانه‌ها و اساطیر ایرانی، در مرحلهٔ پیدایش حماسه ملی، همزیستی نمادهای آیینی و اجتماعی این

گروه‌ها را همراه داشته‌است» (مختاری، ۱۳۶۹: ۱۹۲). اعتقاد راقمین این سطور در این باره کمی متفاوت است.

بنا بر دیدگاه ما، سیمرغ را هم می‌توان یک جانور-گیاه توت‌م دانست. علت اطلاق عنوان «جانور-گیاه» در این مبحث به خاطر آن است که بنا بر روایت‌های باستانی سیمرغ بر روی درختی غریب و مراقبت‌کننده و درمانگر حضور دارد. بنا بر روایت مشهور مینوی خرد، سیمرغ بر درخت دورکننده غم و بسیار تخم‌قرار دارد. هرگاه که بر آن درخت نشیند هزار شاخه آن بشکند و هرگاه که برخیزد هزار شاخه از آن می‌روید. در اینجا سیمرغ با در نظر گرفتن درخت اساطیری، مجموعاً به عنوان یک اسطوره مد نظر قرار خواهد گرفت. با توجه به این هیئت جدید (ترکیب سیمرغ و درخت در یک وجود واحد)، می‌توان گفت که سیمرغ ثمره و میوه درخت شادی و برطرف‌کننده غم فرزندان خویش است که در یاری‌های سیمرغ به زال و رستم چهره واقعی خود را نشان می‌دهد (رستگار فسایی، ۱۳۸۱: ۱۵۹). در واقع، اینجا باید به همان اصل مشهور درباره کلیت اساطیر اشاره کرد که مکان‌های اساطیری جدا از محتوای خویش نیستند. در واقع در یک مکان اساطیری تمام اجزا در یک طرح و ساخت کلی و نظام‌مند قرار می‌گیرد (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۸۰). در یک کارکرد و رفتار اسطوره‌ای، مجموعه‌ای از چند عامل باعث تولید یک رفتار اساطیری می‌شود. از این منظر، چند عامل متفاوت داخل یک سیستم قرار می‌گیرد و اسطوره‌ای را می‌سازد. سیمرغ، درخت، دریا (آب) سه گزاره‌ای است که خاصیت نگهبانی از انسان‌های پاک‌اندیش خاندان زال را تشکیل می‌دهد. طرفه آنکه زال و رستم بعدها به عنوان یاوران ایران‌زمین (بهترین سرزمین خداوند) در حماسه حضور دارند و این ویژگی نگهبانی از توت‌م به صورت ناخودآگاه در ساحت حماسه و در قالب خاندان زال ادامه می‌یابد. چنانکه در شاهنامه، موبدان در پیشگویی درباره ازدواج زال و رودابه به تولد رستم اشاره می‌کنند و می‌گویند:

کمر بسته شهریاران بود / به ایران پناه سواران بود

(فردوسی، ۱۹۸۸، د: ۲۶۷)

به هر حال وظیفه توت‌م حمایت از هم‌تباران خویش است و سیمرغ این وظیفه را به خوبی انجام می‌دهد. او در سه نوبت به یاری زال و فرزندش می‌شتابد. نخست زال را که در کودکی در البرز رها شده‌است، به آشیان خویش می‌برد و می‌پرورد. بار دوم با راهنمایی وی رستم به سلامت متولد می‌شود و سومین بار هنگامی است که رستم در نبرد با اسفندیار شکست می‌خورد و به سختی مجروح می‌شود. داستان در سیر منطقی خویش به سمتی

می‌رود که تهمتن باید به دست پور گشتاسب کشته شود یا اینکه بند ننگ بر دستان رستم زده شود. ولی با حضور سیمرغ جریان داستان کاملاً به نفع رستم عوض می‌شود. این بار اسفندیار مغلوب می‌شود و جان خویش را از دست می‌دهد.

سیمرغ به عنوان توت‌م خانوادگی زال در حساس‌ترین مواقع به یاری پدر و پسر می‌شتابد. هر بار مسئله مرگ و زندگی در میان است و در همه این موارد، پهلوان این توانایی را ندارد که مسیر زندگی‌اش را عوض کند. در حالت عادی او راهی جز مرگ ندارد اما سیمرغ راهی دیگر می‌گشاید و زندگی را برای او به ارمغان می‌آورد.

از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان کارکرد حمایتگری و توت‌م‌بودن سیمرغ را بررسی کرد. در تاریخ اساطیر ایران از نیرویی غیبی و اهورایی به نام «فر» یا «فره» یاد می‌شود. تقریباً در همه متون زرتشتی از این نیرو و ویژگی‌هایش یاد شده است. از مطالعه این متون می‌توان چنین نتیجه گرفت که فره «بخت و خوشبختی شاهان و قهرمانان و نیروی زایای فعال فزاینده‌ای است که آفریدگار و دیگر ایزدان، به نیروی آن، سعادت و ثروت و بخت نیک را بهره‌صالحان می‌سازند» (مزدپور، ۱۳۸۰: ۳۹۱). چنانکه از تعریف فوق (و البته مطالعه ویژگی‌های فر در متون کهن زرتشتی) بر می‌آید، این نیرو نیز جنبه حمایت‌کنندگی دارد و کارکردش مشابه توت‌م است. در شاهنامه نیز شاهان و پهلوانان و عابدی به نام هوم از فر برخوردار هستند.^۶

حال باید افزود که شواهدی در اسناد زرتشتی وجود دارد که مبین رابطه سیمرغ و فر است. در بهرام‌یشت به این موضوع اشاره شده است: «بهرام اهورا آفریده را می‌ستایم؛ باشد که پیروزی با فر این خانه را از برای گله گاوان فرا گیرد؛ چنانکه آن مرغ سئنه بزرگ merego saeno؛ چنانکه این ابر بارور کوه‌ها را احاطه می‌کند (اوستا، ۱۳۷۴: ۴۴۰). همچنین در نقشی از سیمرغ مربوط به دوره ساسانی، این پرندۀ گردن‌بندی مرواریدنشان در منقار گرفته که احتمالاً نمادی از فره است (قلی‌زاده، ۱۳۸۹: ۷۰). اسطوره‌پژوهی به نام گوبل Gobl با یقین از ارتباط بین سیمرغ و فره سخن می‌گوید. او معتقد است که بر روی سکه‌هایی که تصویر سیمرغ دارند، همواره علامت فره با یک نوشته تکراری به معنای «فره‌افزود» مشاهده می‌شود (به نقل از همو: همانجا). قبلاً گفته شد که برخی از محققان پرندۀ وارغن را همان سیمرغ دانسته‌اند. مجدداً در بهرام‌یشت اهورامزدا به زرتشت سفارش می‌کند تا پری از این مرغ را بجوید و به تن خویش بمالد تا از این طریق، افسون دشمنان را

از بین ببرد. مورد اخیر به وضوح در داستان نبرد رستم و اسفندیار و مداوای رستم توسط سیمرغ تکرار شده است و نمایانگر حفظ ارتباط فر و سیمرغ در حماسه ملی می‌باشد:

نگه کرد مرغ اندر آن خستگی	بدید اندرو راه پیوستگی
ازو چار پیکان به بیرون کشید	به منقار از آن خستگی خون کشید
بر آن خستگی‌ها بمالید پر	هم اندر زمان گشت با زیب و فر
بدو گفت کین خستگی‌ها ببند	همی باش یک چند دور از گزند
یکی پر من تازه گردان به شیر	بمال اندر آن خستگی‌های تیر

(فردوسی، ۱۹۹۷، ۵: ۴۰۰)

۲.۳ سیمرغ اهریمنی و پیکارجوی

علاوه بر سیمرغ حامی خاندان زال، یک سیمرغ دیگر نیز در شاهنامه وجود دارد که چهره‌ای کاملاً متضاد با همتای خویش دارد. همین‌که دو سیمرغ در یک دوره تاریخی وجود دارد خود امر بدیعی است.

معمولاً نام سیمرغ به صورت اسم خاص به کار می‌رود چه این پرنده را به رغم بچگانی که در کنار دارد در نوع خود منحصر به فرد و بی‌همتا تلقی می‌کنند ولی انگاره تعدد سیمرغ حقیقتی است که در شاهنامه فردوسی بازتاب یافته است (کریستن‌سن، ۲۵۳۵: ۱۰۲).

البته طباطبائی اعتقاد دارد که وجود دو سیمرغ با سیمایی متضاد چندان عجیب نمی‌باشد و در اساطیر ایرانی مسبوق به سابقه است. او بر این باور است که سیمرغ بدکار شاهنامه تجسم یک پرنده منفور در اساطیر ایران به نام «گمک» است. این پرنده از گوشت انسان و حیوانات تغذیه می‌کرد، با پرهای فراخش زمین را تار می‌ساخت و از ریزش باران جلوگیری می‌کرد. سرانجام گرشاسب، پس از هفت شبانه‌روز تیراندازی، کمک را از پای درآورد (طباطبائی، ۱۳۳۵: ۴۷).^۷

جالب اینکه نام سیمرغ در زبان عربی عنقا است. عنقا هم مانند سیمرغ شاهنامه با دو سرشت متضاد جلوه می‌کند (رک: کریستن‌سن، ۲۵۳۵: ۱۰۴). اما این تضاد بر خلاف سیمرغ شاهنامه در وجود یک پرنده جمع شده است. در فرهنگ مصور نمادها نیز دورویی و موزی‌گری از ویژگی‌های سیمرغ می‌باشد (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۵۲).

این سیمرغ در داستان هفتخوان اسفندیار حضور دارد. اسفندیار در خوان پنجم با پرنده‌ای اهریمنی و شرور مواجه می‌شود:

یکی کوه بینی سر اندر هوا	برو بر یکی مرغ فرمانروا
که سیمرغ گوید ورا کارجوی	چو پرنده کوهیست پیکار جوی
اگر پیل بیند برآرد ز ابر	ز دریا نهنگ و به خشکی هژبر
نبیند ز برداشتن هیچ رنج	تو او را چو مرگ و چو جادو مسنج

(فردوسی، ۱۹۸۸، ۵: ۲۶۷)

اسفندیار خود را در صندوقی پنهان می‌سازد و آن صندوق را در گردونی که اسپان می‌کشند، قرار می‌دهد. سیمرغ گردون را می‌بیند، به سویش می‌آید و آن را از روی زمین بر می‌دارد. در این هنگام اسفندیار از صندوق بیرون می‌آید و سیمرغ را می‌کشد. درباره‌ی حضور این سیمرغ در شاهنامه و کلاً دوگانگی این پرنده باید گفت که درباره‌ی زال و رستم کارکردی مثبت و چهره‌ای محبوب دارد. اما هنگامی که پای اسفندیار در میان است، تغییر رفتار می‌دهد. تنها نقطه‌ی اشتراک دو سیمرغ در این است که هر دو خواهان مرگ اسفندیار هستند. یکی با نشان دادن تیر درخت مرگ‌زا و دیگری با نبرد تن به تن. زال که در نزد پادشاهان گذشته همواره از بیشترین احترام برخوردار بود، در دوره‌ی گشتاسب به حاشیه رانده می‌شود. رابطه‌ی وی و خاندانش با شاه جدید بسیار سرد است. رستم که پهلوان بزرگ ایران است گویی او را به رسمیت نمی‌شناسد. خود گشتاسب نیز به این امر اشاره می‌کند:

به شاهی ز گشتاسب راند سخن که او تاج نو دارد و ما کهن

(همان: ۳۰۲)

و از اسفندیار می‌خواهد که او را دست‌بسته به درگاه پادشاهی آورد. اسفندیار نیز در رفتار با رستم ادب را رعایت نمی‌کند و زال را تحقیر می‌نماید. همه‌ی اینها نشان می‌دهد که خانواده‌ی زال دیگر آن ارج گذشته را ندارد و اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران به نفع آنها نیست. سیمرغ نیز که کاملاً همسو با زال است از این تضاد پادشاه و زال، دچار دوگانگی شخصیتی می‌شود. «با هر چه زال در تضاد باشد او [=سیمرغ] نیز در تضاد است و نهادهای اجتماعی ایران درباره‌ی او به همان گونه می‌اندیشند که درباره‌ی زال» (مختاری، ۱۳۶۹: ۹۲).

خلاصه مطلب اینکه هنگامی که تضاد جامعه با زال تعدیل شود، سیمرغ نیز پذیرفتنی و همانند زال مقدس و ایزدی است و هنگامی که نهاد سیاسی و دینی با زال به خصومت می‌رسد، سیمرغ را نیز جادو می‌شناسد و خصمانه می‌نگرد.

تا به حال مسأله وجود دو سیمرغ از چشم‌انداز توتیمسم و حمایت سیمرغ از خاندان زال و تغییر حاکمیت و تغییر در مشخصات اهورایی سیمرغ بررسی شد. اما می‌توان این بحث را از منظر دیگری یعنی تثویت در ساختار آیین مزدایسنا مورد ارزیابی قرار داد. در اندیشه‌های زرتشتی اصولاً همیشه دو بن نیکی و بدی در کنار هم هستند و تقریباً تمامی عناصر و شخصیت‌های اساطیری مثلاً رستم یا سهراب در آن واحد دارای دو سویه اهریمنی و اهورایی‌اند. رفتارها و خویشکاری‌های نیکشان به واسطه سویه اهورایی است و خویشکاری‌های بدشان به واسطه سویه اهریمنی آنهاست لذا این آمیختگی خیر و شر ریشه در بنیان‌های اساطیری شاهنامه دارد و متأثر از دوران سه هزارساله آمیزش نیروهای اهورایی و اهریمنی است.

دکتر سرکاراتی بر این باور است که بنیاد حماسه ملی ایران بر دیدگاه اسطوره‌ای آفرینش آیین زروانی نهاده شده است. دوره‌های سه‌هزارساله اساطیری به صورت هزاره‌های سه‌گانه نموده شده‌اند. دوره نخست آفرینش^۱ در شاهنامه با هزار سال سلطنت پیشدادیان (از کیومرث تا جمشید) منطبق است، دوره دوم که زمان شهریاری اهریمن است در شاهنامه با دوران شاهی ضحاک برابر است و دوره سوم که زمان آمیزش و ستیز نیروهای خیر و شر است و در نهایت با پیروزی نیکی بر بدی با پایان می‌رسد در شاهنامه نیز هزار سال درازا دارد و از آغاز پادشاهی فریدون تا پایان پادشاهی کیخسرو پایان است (شعبانلو، ۱۳۹۱: ۱۰۹-۱۲۸).

تمام مواردی که سیمرغ در داستان‌های شاهنامه حضور می‌یابد، از لحاظ اساطیری متعلق به دوره آمیزش پاکی با آلودگی است. لذا سیمرغ نیز همانند دیگر مخلوقات اهورمزدا دچار آلودگی شده است. اما به خاطر تغییراتی که در فرآیند انتقال مفاهیم از اسطوره به حماسه رخ داده، این دوگانگی در سویه‌های شخصیتی سیمرغ و آمیزشی که در خلقتش رخ داده، آن را در قالب دو موجود مستقل ارائه داده است؛ یکی ماده و دیگری نر. در حالی که سیمرغ «در آب‌شخورها و نوشته‌ها و سروده‌های کهن، همواره مرغی است نمادین و یگانه و همچون اژدها، پیراسته و به دور از دوگانگی و نرینگی و مادینگی» (کزازی، ۱۳۸۴: دفتر ششم: ۵۸۸) اما موبدان زرتشتی در مخالفت با رستم و خاندانش که گرایشهای مهری

داشتند، سیمرخ را که پرنده‌ای مهری بود به دو گونه نرینه و مادینه تقسیم کردند. چنان که از فحوی خون پنجم اسفندیار، و سخنان سیمرخ در جنگ رستم و اسفندیار بر می‌آید سیمرخ که اسفندیار آن را در خون پنجم می‌کشد ماده است و همسر همان سیمرخ است که یاری بخش رستم در جنگ با اسفندیار است. سیمرخ به رستم می‌گوید از جنگ با اسفندیار پرهیز زیرا پهلوانی نیرومند است و توانست همسر مرا بکشد:

پرهیزی از وی نباشد شگفت ترا از من اندازه باید گرفت
که آن جفت من مرغ با دستگاه به دستان و شمشیر کردش تباه

(فردوسی، ۱۳۷۵: ۴۰۱)

دکتر کزازی بر این باور است که هفت خون اسفندیار بر ساخته و نازده است.

به گمان بسیار، هفت خون اسفندیار را موبدان و نویسندگان متنیهای زرتشتی، بر پایه هفت خون رستم، پدید آورده‌اند تا پهلوان سپند و نامبردار دین بهی، در تهمی و یلی، کم از دلاور سیستانی نباشد (کزازی، ۱۳۸۴: نامه باستان، جلد ۶، ۱۳۸۴: ص ۵۸۸).

در نگاه دو بنی به هستی، معمولاً گونه مونت، اهریمنی و گونه مذکر اهورایی است. در اساطیر دیگر ملل نیز چنین تفکیک جنسیتی میان نیکی و بدی یا خیر و شر صورت گرفته است.^۹ این نکته بدین دلیل اهمیت دارد چون دیدگاه دکتر کزازی را در بر ساخته بودن هفت خون اسفندیار تأیید می‌کند. در داستان رانده شدن زال از سوی پدر، ویژگی‌هایی که به سیمرخ پرورنده زال داده شده، همان ویژگی‌های سیمرخ است که به دست اسفندیار کشته می‌شود. هر دو در بالای کوه آشیانه دارند، هر دو صاحب بچگانند بی آن که نامی از جفت‌شان به میان بیاید یا از نرینگی و مادینگی آنها سخن رود. به هر روی هر دو سیمرخ که در شاهنامه حضور دارند یکی هستند اما پس از آن که در زمان گشتاسب با ظهور زرتشت، آیین مزدایی رواج یافت و دین رسمی حکومت شد، مزدپرستان و موبدان زرتشتی دین مهری و مهرپرستان و پیروان دیگر ادیان را به بددینی متهم کردند و کوشیدند آنها را به دین مزدایی بگروانند. لذا پیروان دیگر ادیان به جادو پرستی متهم شدند و سیمرخ که پیوند استواری با خاندان زال داشت و کارهای خارق العاده ای انجام می‌داد، جادو تلقی شد و چهره اهریمنی به خود گرفت و ناگزیر گونه مادینه شد.

خلاصه کلام بر پایه این نظر، سیمرخ یک پرنده بیش نیست اما ناقلان و راویان حماسه ملی دو سویه اهورایی و اهریمنی او را در هیأت دو پرنده مستقل تصور کرده‌اند و سپس به

آن شاخ و برگ داده‌اند و فردوسی نیز روایت ایشان را به شکلی که در شاهنامه ثبت شده، آورده است.

۴. نتیجه‌گیری


با توجه به مطالب مندرج در مقاله، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- در شاهنامه فردوسی سیمرغ دارای دو سیمای متضاد اهورایی و اهریمنی است.
- سیمرغ اهورایی دارای سه کارکرد اساطیری: الف) ایزدی در سیمای انسانی در مانگر، ب) ایزد سروش و ج) توتم خانواده زال و حامی این خانواده در حفظ فرّ است. قائل شدن به سه کارکرد متفاوت برای سیمرغ نیک‌آیین و بویژه اینکه سیمرغ صورت دیگری از ایزد سروش است، از دستاوردهای مهم این مقاله است.
- طبق نظام پیشنهادی دومزیل، سیمرغ تمثیل طبقه خدایان پزشکی یا واسو است. از سه وسیله پزشکی واسو در اساطیر هند و ایرانی، سیمرغ از دو ابزار کارد و گیاه مقدس استفاده می‌کند. او یاور طبقه انسانی «بخشندگان دولت و نعمت و ثروت» است؛ کارکردی که رستم و زال در شاهنامه به ایفای آن می‌پردازند.
- در میان آثار دینی زرتشتی و حماسه‌های فارسی، شاهنامه فردوسی تنها متنی است که در آن به وجود دو سیمرغ اشاره شده و نیز تنها متنی است که سیمرغ‌ها دارای فرزند هستند و منحصر به فرد بودن این پرنده که در سراسر فرهنگ ایرانی بدان اشاره شده است، نقض می‌شود که شاهکار حکیم توس از این جهت بسیار قابل تأمل است.
- قائل بودن به سیمرغ اهریمنی با در نظر گرفتن رابطه او با زال قابل پذیرش است. این سیمرغ خواهان مرگ اسفندیار است؛ یعنی همان کارکردی که همتای اهورایی او دارد و این، وجه مشترک دو پرنده است. به بیانی دیگر، سیمرغ همواره موجودی مقدس است اما چون در روزگار اسفندیار، حکومت از لحاظ دینی و قدرت رقابت، با خانواده رستم تضاد می‌یابد، لذا این پرنده حامی خاندان زال (همان نقش توتم در سیمای اهورایی) نیز در نگاه حاکمیت تبدیل به جادوگر می‌شود و احتمالاً همین دیدگاه از طریق منابعی ناشناس به منابع فردوسی و متن شاهنامه راه می‌یابد. ارتباط رفتار سیمرغ اهریمنی با کارکرد توتمی سیمرغ اهورایی نیز نکته‌ای ظریف است که برای نخستین بار در این پژوهش بدان پرداخته شده است.

- در پیشنهادی جدید، می‌توان بحث وجود دو سیمرغ را از منظر ثنویت در آیین مزدایسنا و قائل به دو سویه اهریمنی و اهورایی توجیه کرد. بر این اساس، سیمرغ همانند تمام مخلوقات خداوند در دوره «گومیچشن» به آلودگی دچار شده و لذا دارای دو سویه شخصیتی مثبت یا منفی است. اما در جریان انتقال اسطوره به حماسه، این دو سویه شخصیتی تبدیل به دو سیمرغ مستقل از یکدیگر با ماهیتی متضاد شده و به همین شکل در اختیار فردوسی قرار گرفته و در شاهنامه آمده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. احمد طباطبائی نظری کاملاً متفاوت دارد و معتقد است که سیمرغ در متون حماسی ایران نیز ویژگی‌های اساطیری خود را حفظ کرده است. (طباطبائی، ۱۳۳۵: ۴۶) از تاریخ نگارش این مقاله تاکنون تعداد زیادی متن حماسی شناسایی و چاپ شده است. بررسی سیمای سیمرغ در این متون مجموعاً نظر پورنامداریان را تأیید می‌کند.
۲. این نام‌ها عمدتاً از متون کهن هندی گرفته شده‌اند (رک: دومزیل، ۱۳۷۹: ۳-۶).
۳. درباره علت این مسئله و نیز آشنایی بیشتر با گرشاسب به مقاله «تحول شخصیت گرشاسب در اسطوره و حماسه» رجوع کنید. نویسنده این مقاله با مراجعه به متون کهن و تحقیقات جدید اطلاعات مناسبی درباره گرشاسب ارائه داده است.
۴. طبیعتاً در این حالت، رستم و گرشاسب در موقعیتی متناظر و مشابه قرار می‌گیرند. اذعان محققان به این تشابه و تطابق (مثلاً رک: کریستین سن، ۱۳۹۳: ۱۹۶-۱۹۷)، برای تقویت بحث ما قابل تأمل است.
۵. با توجه به اینکه پزشکی او از نوع غیب‌دانی و غیب‌گویی است.
۶. قائمی در مقاله «تحلیل انسان‌شناختی فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران» نمونه‌های برخورداری شخصیت‌های شاهنامه از فر را ذکر کرده است.
۷. نظر طباطبائی قابل تأمل است. بویژه آنکه بدانیم اسفندیار در شاهنامه به همان شیوه‌ای می‌خواست سیمرغ را از پای در بیاورد که گرشاسب کمک را. نکته اخیر را مدیون اشاره قلی‌زاده در مقاله یادشده (ص ۷۸ مقاله) هستیم.
۸. از این سه دوره با نام‌های بندهشن، آمیچشن و ویچارشن یاد می‌شود. (رک: کزازی، «سهراب و سیاوش: گومیچشن و ویچارشن»: اغلب صفحات).
۹. به عنوان نمونه در اسطوره آفرینش بابلی، تیامت دیو مؤنث است که به دست مردوک کشته می‌شود. در اسطوره آفرینش چینی، جهان به شکل تخم مرغی بود که به دو بخش روشن و تاریک

یا بین و یانگ تقسیم می شد. قسمت روشن (یین) جوهر مذکر بود و قسمت تاریک و سیاه (یانگ) دارای جوهر مونث. ← 

کتابنامه

- ابن مهلب (۱۳۱۷). مجمل التواریخ، تصحیح ملک الشعرای بهار، چ اول، تهران: کلاله خاور.
- اسدی توسی، ابونصر علی (۱۳۱۷). گرشاسب نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، چ اول، تهران: بروخیم.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۶۹). داستان داستانها، چ سوم، تهران: داستان.
- اوستا (۱۳۷۴). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۲، چ دوم، تهران: مروارید.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران، چ اول، تهران: آگاه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۹). «سیمرغ و جبرئیل»، جستارهای ادبی، ش ۹۰ و ۹۱، صص ۴۶۳-۴۶۷.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۲). دیوان، تصحیح پرویز ناتل خانلری، چ دوم، تهران: خوارزمی.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۷۹). «خدایان سه کنش»، در: جهان اسطوره شناسی، ج چهارم، چ اول، تهران: مرکز.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۰). «پزشکی و سه کنش»، در: اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل، گردآوری جلال ستاری، چ اول، تهران: مرکز.
- راشد محصل، محمدرضا (۱۳۷۹). «سیمرغ و درخت بس تخمه»، در: یادنامه احمد تفضلی، به کوشش علی اشرف صادقی، چ اول، تهران: سخن.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۶۹). فرهنگ نام‌های شاهنامه، ج ۱، چ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۰). «اسطوره‌های پیکرگردانی»، مطالعات ایرانی، ش ۱، صص ۱۳۹-۱۷۶.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۱). فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی، چ اول، تهران: طرح نو.
- زادسپرم (۱۳۸۵). وزیدگی‌های زادسپرم، تصحیح و ترجمه محمدتقی راشد محصل، چ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۶). «بازشناسی بقایای افسانه گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران»، نامه فرهنگستان، ش ۱۰، صص ۵-۳۸.
- سلطانی گردهرامری، علی (۱۳۷۲). سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران، تهران: مبتکران.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۵). بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، چ اول، تهران: امیرکبیر.
- شعبانلو، علی‌رضا (۱۳۹۱). «بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۸، ش ۲۶، صص ۱۰۹-۱۲۸.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۹). حماسه سرایی در ایران، چ پنجم، تهران: امیرکبیر.

زهره حیدرنبای راد و علی‌رضا شعبانلو ۱۲۹

طباطبائی، احمد (۱۳۳۵). «سیمرغ در چند حماسه ملی»، مجله دانشکده ادبیات تبریز، ش ۳۶، صص ۴۴-۵۱.

عفیفی، رحیم (۱۳۷۴). اساطیر و فرهنگ ایرانی، چ اول، تهران: توس.

فرامرزنانه (۱۳۹۴). به کوشش ماریولین فان‌زوتین و ابوالفضل خطیبی، چ اول، تهران: میراث مکتوب.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶/۱۹۸۸). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر ۱، نیویورک، Bibliotheca Persia.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۱/۱۹۹۲). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر ۳، کالیفرنیا و نیویورک، بنیاد میراث ایران.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵/۱۹۹۷). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر ۵، کالیفرنیا و نیویورک: انتشارات مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران.

فرنیغ‌دادگی (۱۳۶۹). بندهش، گزارش مهرداد بهار، چ دوم، تهران: توس.

قائمی، فرزاد (۱۳۹۰). «تحلیل انسان‌شناختی فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران»، جستارهای ادبی، ش ۱۷۴، صص ۱۱۳-۱۴۸.

قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۹). «خاستگاه سیمرغ از دیدگاه اسطوره‌شناسی»، پژوهشهای ادبی، ش ۲۸، صص ۶۱-۹۶.

کریستن‌سن، آرتور (۱۳۹۳). کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، چ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.

کریستن‌سن، آرتور (۲۵۳۵). آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمه احمد طباطبائی، چ اول، تبریز: موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۶۸). از گونه‌ای دیگر، چ اول، تهران: مرکز.

کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۸۸). مازهای راز، چ سوم، تهران: مرکز.

کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۶۶). «سهراب و سیاوش: گومیچشن و ویچارشن: گزارشی از داستان‌های شاهنامه بر بنیاد روانشناسی اسطوره»، چیستا، ش ۴۵ و ۴۶، صص ۴۶۳-۴۷۱.

کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۸۴). نامه باستان، جلد ۶، تهران: سمت.

کوپر، جی.سی. (۱۳۷۹). فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، چ دوم، تهران: فرشاد.

محجوب، محمد جعفر (۱۳۷۱). آفرین فردوسی، چ اول، تهران: مروارید.

مختاری، محمد (۱۳۶۹). اسطوره زال، چ اول، تهران: آگه.

مزدایور، کتابیون (۱۳۸۰). «دگرگونی مفهوم «فر» در نوشته‌های سغدی»، فرهنگ، ش ۳۷ و ۳۸، صص ۳۸۹-۴۰۴.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۴). تن پهلوان و روان خردمند (مجموعه مقالات)، تهران: طرح نو.

مهرکی، ایرج (۱۳۸۰). «تحول شخصیت گرشاسب در اسطوره و حماسه»، مجله دانشکده ادبیات تبریز، ش ۳۲، صص ۱۹۷-۲۱۴.

۱۳۰ تحلیل اسطوره سیمرغ در شاهنامه فردوسی

- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه تفضلی، تقی، چ سوم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- وندیداد (۱۳۹۱). ترجمه محمدعلی داعی الاسلام، چ اول، تهران: کتابخانه دانش.
- هفت منظومه حماسی (۱۳۹۴). تصحیح و تحقیق رضا غفوری، چ اول، تهران: میراث مکتوب.
- هینلز، جان (۱۳۸۶). شناخت اساطیر ایران، ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ دوم، تهران: کتابسرای بابل و چشمه.
- یسنا (۱۳۱۲). تفسیر و تالیف ابراهیم پورداود، چ ۱، بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی.
- یشت‌ها (۱۳۴۷). ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداود، ج ۱، چ دوم، تهران: طهوری.

