

شیوه بر خورد فردوسی با نظام اساطیری

دکتر مسعود آگونجه جونقانی* - دکتر لیلا میرمجبیبیان**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

فردوسی در روایت شاهنامه با یک مسئله مهم مواجه شده است؛ آن هم طرز تلقی عصر وی از اساطیر است. گویی عصری که فردوسی در آن می‌زیست یکی از شکوفاترین دوران خردورزی در ایران زمین محسوب می‌شود. با این تصور، شیوه مواجهه فردوسی با اساطیری که یکسره از بند قواعد خرد آزاد و رها هستند چگونه می‌توانست صورت گرفته باشد. بدیهی است که فردوسی در گرانیگاه دو دنیای متفاوت از هم واقع شده بود: دنیای بیرونی خردورز قرن چهارم و دنیای درونی خردگریز اساطیر. گره زدن این دو دنیا به یکدیگر کار سترگی است که می‌بایست در شاهنامه صورت پذیرفته باشد. این پژوهش به این مسئله می‌پردازد که شاهنامه چه امکانات و شیوه‌هایی را برای برخورد با نظام اساطیری به کار بسته است. به همین منظور پس از تفکیک اشکال متفاوت تفسیر اسطوره‌ها به تفسیر تمثیلی، تفسیر نام‌گرایانه، تفسیر اوهمریستی، و تفسیر فیزیکی با بررسی متن شاهنامه - به صورت استقرای ناقص - می‌کوشیم پاسخی درخور برای این پرسش فراهم آوریم.

کلیدواژه‌ها: تفکر اسطوره‌ای، تفسیر تمثیلی، تفسیر نام‌گرایانه، تفسیر اوهمریستی، تفسیر

فیزیکی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۸/۳۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۹

*Email: m.algon@ltr.ui.ac.ir

**Email: mmleila2010@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

زمان پیدایی اسطوره‌ها چنان در بستر تاریخ گم است که پرداختن به سرچشمه پیدایش برخی اسطوره‌ها خود بحثی دراز دامن و مستقل را می‌طلبد. به همین منظور، در این مختصر آنچه مورد بررسی قرار می‌گیرد همانا برخورد ذهن خردگرا با اساطیر در مراحل آتی است. به عبارتی دیگر مسئله این است که پس از پیدایش اسطوره‌ها به عنوان بخش مهمی از فرهنگ‌های بدوی، در ادوار بعد، یعنی پس از تکامل فکری و عقلی چه برخوردی با آنان صورت گرفته است؛ یعنی انسان متأخری که وارد مرحله خردورزی گردیده است چه برخوردی با این قبیل روایات داشته است. در حقیقت، می‌خواهیم بینیم تعارض اصول عقلی و اسطوره‌ای با استفاده از چه سازوکارهایی برطرف گردیده است و احياناً در صورت نادیده گرفتن برخی از این اصول، در نهایت، این تعارض به نفع کدام یک تمام شده است؟ همان‌طور که می‌دانیم اسطوره و عقل به دنیاهای متفاوتی متعلق‌اند. «گذر از یکی به دیگری با توسل به معیارهای معرفتی فلسفه سنتی مقدور نیست؛ جهش کیفی یا به عبارتی گسستن از یک سطح و پیوستن به سطحی دیگر را می‌طلبد. برای تعیین حد و قلمرو هر یک، باید آنها را از یکدیگر جدا کرد و هر یک را در طبقه‌ای مستقل و تحت نظام معرفتی خاص خود نشاناد.» (شایگان ۱۳۸۰: ۲۴) نظام معرفتی حاکم بر دنیای اسطوره و دنیای عقل به گونه‌ای است که برای درک درست ماجرا باید با عناصر معرفتی هر یک آشنا شد و منطق حاکم بر آن را مورد بررسی قرار داد.

نظام معرفتی حاکم بر اسطوره، عناصر اسطوره‌ای و منطق آن یکسره از اصولی دیگرگون پیروی می‌کنند. به همین دلیل در حین مواجهه با اسطوره گویی در دنیایی زندگی می‌کنیم که تناقض و تضاد در آن معنایی ندارد و قوانین طبیعی چندان

استوار به نظر نمی‌رسند تا جایی که در این قبیل روایات، قهرمان در اکثر مواقع از طبیعت و قوانین آن فراتر است.

با این حساب، آیا می‌توان گفت که ذهن انسان بدوی به شکلی عمل می‌کرده است که متوجه قوانین ساده منطقی مانند ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین نمی‌شد و احياناً در کاربست این قواعد دچار خطا می‌شد؟ یا اصلاً پیدایی اساطیر در فرهنگ انسان بدوی با کاربست قواعدی از سنخ قواعد منطقی صورت نمی‌گرفته است؟ آنچه روشن است این است که انسان بدوی، اساطیری را خلق کرده است که یکسره با قواعد منطقی و تحلیل‌های مفهومی بشر مدرن در تعارض است. پس همواره جای سؤال باقی است که انسان خردورز در مواجهه با چنین فرآورده‌های معرفتی چه راهکاری اتخاذ کرده است؟

اهمیت پیدایی یک چنین نمود فکری و فرهنگی در تاریخ تفکر و هستی بشری تنها پس از بررسی جایگاه اسطوره‌ها در نظام اندیشگی بشر مشخص خواهد شد؛ حال آنکه از همان آغاز تمام تلاش بشر بر آن بوده است که بین مبانی اسطوره‌ای و عقلانی پیوند ایجاد شود. یعنی ذهن خردورز پس از ملاحظه چنینی فرآورده‌ای که به ظاهر با مبانی عقلی و خردگرایانه در تعارض بوده است، به جای کشف دنیای درونی و قواعد حاکم بر آن‌ها، سعی در تحلیل عقلی از اسطوره داشته است. در همین جاست که نطفه اصلی تفاسیر تمثیلی، فیزیکی، اوهمریستی (تاریخی) و حتی تفاسیر نام‌گرایانه شکل می‌گیرد. این قبیل تفاسیر هر یک به گونه‌ای می‌کوشند ویژگی‌های بنیادی اسطوره را از طریق تفسیر به تاریخ، تمثیل، واقعیات بیرونی یا ویژگی‌های زبان‌شناختی تأویل کنند. بدیهی است چنین تحویلی به معنای تقلیل سازوکار درونی اسطوره به موضوعاتی است که در واقع بیرون از آن قرار دارند. در بررسی شاهنامه فردوسی به نظر می‌رسد چنین تفاسیری به اشکال متفاوتی به کار گرفته شده است. به همین سبب پژوهش حاضر، پس از اینکه سازوکارهای

مواجهه با اساطیر را ذیل چهار گروه تفسیر تمثیلی، تفسیر فیزیکی، تفسیر اوهمریستی و تفسیر نام‌گرایانه طبقه‌بندی می‌کند، به بررسی این موضوع می‌پردازد که تفاسیر موجود در شاهنامه تا چه میزان متأثر از این قبیل دیدگاه‌ها است. بدیهی است چنین تحلیلی این امکان را فراهم می‌آورد که بتوانیم پاسخی درخور برای این پرسش فراهم آوریم که شاهنامه چه امکانات و شیوه‌هایی را در برخورد با نظام اساطیری به کار بسته است.

پیشینه تحقیق

بدیهی است ابیات شاهنامه از جنبه‌های گوناگون با اسطوره درآمیخته است. بسیاری از نویسندگان و صاحب‌نظران شاهنامه و فردوسی از این منظر به تفسیر و تأویل شاهنامه پرداخته‌اند. آنچه در این میان از نتیجه‌منتج شده حاصل می‌شود، مقالاتی است که بیشتر از حیث اسطوره‌شناختی و نقد اسطوره‌ای به بررسی اشخاص، موضوعات و پدیده‌های طبیعی و مسئله نخستین‌ها در ابیات شاهنامه می‌پردازد، مانند: «بررسی کهن‌الگوی انسان نخستین و نموده‌های آن در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی بر مبنای اسطوره‌شناسی تحلیلی» از فرزاد قائمی (۱۳۹۲)؛ «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه هم‌ترازی و رویکرد نقد اسطوره‌ای (با تمرکز بر اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی)» از مهدخت پورخالقی و فرزاد قائمی (۱۳۸۹)؛ «تحلیل نمادینگی عناصر خاک و باد در اساطیر و شاهنامه فردوسی بر اساس نقد اسطوره‌ای» از فرزاد قائمی، محمد جواد یاحقی و مهدخت پورخالقی (۱۳۸۸)؛ «تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده‌های آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای» از فرزاد قائمی، ابوالقاسم قوام و محمد جعفر یاحقی (۱۳۸۸)؛ «تحلیل اسطوره کیومرث در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران بر مبنای

رویکرد نقد اسطوره‌شناختی» از فرزاد قائمی (۱۳۹۱) و ده‌ها مقاله دیگر که هر کدام در حوزه‌ای مشخص به نقد اسطوره‌ای موضوعات مطرح شده در شاهنامه می‌پردازد؛ لذا در این مقاله نگارندگان کوشیده‌اند با طرح چهارچوب نظری رویکردهایی از قبیل تفسیر تمثیلی، اوهمریستی، فیزیکی و نام‌گرایانه نخست مبانی این قبیل رویکردها را واکاوی و بررسی کنند و پس از آن با اتکا به مبانی مذکور و از طریق خوانش درون‌متنی به این پرسش پاسخ دهند که شاهنامه - از لحاظ متنی - در رویارویی با اساطیر بیشتر متأثر از کدام رویکردها است. در این بررسی نشان داده خواهد شد که شواهد و قرائن متنی شاهنامه مبتنی بر آن است که در برخورد با اساطیر تفاسیر متعددی به کار رفته است؛ این تفاسیر عموماً در پی بازنمایی عقلانی و خردمحورانه پدیده‌های اسطوره‌ای است.

چهارچوب نظری

بدین ترتیب این نوشتار بازتابی از تفسیرهای نامبرده را در جای جای شاهنامه به نقد و چالش می‌کشد، به گونه‌ای که با الگوی ارائه شده بتوان جزء جزء موارد مطرح شده در شاهنامه را با چنین تفاسیر و دیدگاهی بررسی و تحلیل کرد.

تفسیر تمثیلی

رد پای تفسیر تمثیلی اسطوره‌ها تا زمان سופسطائیان کشیده می‌شود. در این تفسیرها، چنین تلقی شده است که منطق مفهومی ذهن بشر بر منطق تمثیلی آن متقدم است. بنابراین، ساخت مفهومی ذهن بشر بنا به دلایلی ممکن است مفاهیم را از طریق پردازش استعاری آنان به مرتبه تمثیلی نزدیک کند. در واقع، در این

نگاه همان‌طور که افلاطون مدعی بود مفاهیم کلی^۱ در جهان مُثُل به طور پیشینی^۲ محقق هستند، پس اساطیر با گذر از مفاهیم به استعارات دو مرتبه از حقیقت والا و برین دورتر می‌افتند. بعدها این اساطیر مادامی که در تحلیل‌های تمثیلی مورد بررسی قرار می‌گرفتند با یک چنین تأویلی همراه می‌شدند. بنابراین، سعی سوفسطائیان به مانند افلاطون در یافتن معنای محکم عقلی و غیر استعاری برای این قبیل اسطوره‌ها بود. در واقع در این نگرش، منطق تمثیلی اساطیر یکسره نادیده انگاشته و به عنوان لایه فرعی و دست دومی تلقی می‌شد که بر اندام مفاهیم حقیقی پوشانده شده بود.

«بنابراین سوفسطائیان، در تحلیل اسطوره‌ها، روش جدیدی ابداع کرده بودند که تبیین عقلانی داستان‌های اسطوره‌ای را وعده می‌داد. در این قلمرو نیز سوفسطائیان یک بار دیگر ورزیدگی ذهن خود را در انطباق با موضوع‌های مختلف به منصه ظهور رساندند. آنان مبتکر هنر جدید تفسیر تمثیلی شدند. با روش تفسیر تمثیلی می‌توان هر اسطوره‌ای را هر اندازه هم که عجیب و غریب باشد، به طور ناگهانی به حقیقتی فیزیکی، یا اخلاقی تبدیل کرد.» (کاسیرر ۱۳۷۷: ۱۳۲)

از چشم‌انداز تفسیر تمثیلی چنین تلقی شده است که اگر اسطوره باید معنایی داشته باشد و در برابر مفهوم جدید فلسفی از هستی و جهان حد واسطی را ارائه دهد یعنی به منزله ایما و اشاره‌ای به این مفهوم جدید فلسفی از جهان باشد که راه را برای دستیابی به چنین مفهومی هموار کرده است، پس باید در تصاویری که اساطیر ارائه می‌دهند محتوایی عقلانی و دانشی نهفته باشد و «وظیفه تعقل نیز کشف همین محتواست.»^(۱) (کاسیرر ۱۳۷۸: ۴۲) پذیرش این اصل که در پس پشت تمام فرآورده‌های اسطوره‌ای باید مبانی اخلاقی وجود داشته باشد حتی «افلاطون را هم به سمتی سوق داد که برای نجات اسطوره - که در عین حال به معنی نسخ

فلسفی آن است - می‌کوشد تا اسطوره را صورتی از شناخت و مرحله‌ای از آن بشناسد... از نظر افلاطون اسطوره محتوای مفهومی دارد.» (کاسیر ۱۳۷۸: ۴۳) چنین برداشتی از اسطوره علی‌رغم اینکه برداشتی خردورزانه است، صرفاً به تقویت جنبه‌هایی از نگرش اسطوره‌ای می‌پردازد که در تضاد با ماهیت اسطوره است. در چنین تحلیلی، با اینکه تحلیل ظاهراً بر اساس یک نظام توجیهی، بسیار مستدل و استوار صورت گرفته است، گویی «توجیهی ناکافی است و سرّی چون ته مانده‌ای رسوب کرده و باقی مانده است که گشوده نشده است.» (کایوا ۱۳۷۹: ۴۷)

تفسیر فیزیکی

به تعریفی که مکاریک در *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی ذیل واژه اسطوره* ارائه داده است توجه کنید:

«اساطیر توصیف و تبیین‌هایی دربارهٔ منشاء جهان به دست می‌دهند و به شیوهٔ خاص خود توضیح می‌دهند که چرا جهان آن گونه بود و چرا دگرگون شده و چرا برخی از وقایع رخ داده‌اند.» (مکاریک ۱۳۸۳: ۳۴)

این تعریف در واقع از یک نظر کاملاً صحیح است و آن هم این است که در این تعریف درون‌مایه^۱ اکثر اساطیر تبیین شده است، اما از نظر خویشکار^۲ اسطوره‌ها تعریف چندان دقیقی به شمار نمی‌رود چرا که اساساً اسطوره‌ها را گونه‌ای تحلیل عقلی - آن هم رشد نیافته - از پدیده‌ای فیزیکی به شمار می‌آورد. این بدان معنا است که بر دنیای درونی اسطوره‌ها چشم فرو بیندیم و در برابر کثرت گروهی عرصهٔ خیال که بر دنیای اسطوره‌ها حاکم است، سعی کنیم اسطوره‌ها را از طریق برداشتی صرفاً خردورزانه و یکتاگروانه تحلیل کنیم. در واقع تفسیر

فیزیکی اسطوره معتقد است که «نخستین مرحله در شناخت موجیبت اساطیر، مرحله‌ای است که پدیده‌های طبیعی را عامل اصلی می‌داند.» (ستاری ۱۳۸۰: ۴۹) این عدم تمایز بین موجیبت اساطیر و درون‌مایه تکرارشونده آنها که همانا تبیین پدیده‌های طبیعی است به معنی چشم پوشیدن از بخش مهمی از اندیشه بشری است که حتی در دوران مدرن نیز از فعالیت‌های خود دست بر نداشته است و فرآورده‌های فرهنگی خود را به گونه‌ای دیگر بروز می‌دهد. این بخش همانا تفکر اسطوره‌ای و آگاهی اسطوره‌ای است که به عنوان بخش خودسامانی مشغول فعالیت‌های معرفتی است. با این تفاوت که از ساختار مفهومی، همانند ساختار تفکر عقلی برخوردار نیست.

تفسیر اوهمریستی

اوهمروس،^۱ فیلسوف یونانی قرن چهارم قبل از میلاد، معتقد بود که خدایان اساطیری درواقع انسان‌هایی هستند که به صورت خدا درآمده‌اند و اساس اساطیر گزارش سنتی از مردم واقعی و حوادث حقیقی است. از این چشم انداز «اصل و منشاء اساطیر و حماسه‌های اقوام یک دسته وقایع تاریخی بوده است که در درازنای زمان به مرتبه آسمانی فرا کشیده شده‌اند. به این ترتیب از آنجایی که اقوام دیرینه گیتی از همان زمان که به مقتضای زندگانی نظامی با طوایف و امم مجاور همواره در ستیز و پیکار بودند، پهلوانان و دلاوران خود را گرمی شمرده و بدان‌ها افتخار می‌کرده‌اند. رفته‌رفته این مهر و علاقه هاله درخشانی از تعصب و اوهام پیرامون مفاخر این دلاوران پدید آورده و وجود آنان را سراسر در فروغ خیره‌گر و ابهام‌آمیزی غرقه نمود.» (زرین‌کوب ۱۳۸۱: ۱۱) این دیدگاه اوهمروس تحت عنوان

1. Euhemerus

تفسیر اوهمریستی بعد از وی در تبیین کارآیی اساطیر به کار بسته شد. از این چشم‌انداز اساطیر مجدداً مورد تفسیر عقلانی قرار می‌گرفتند، اما این بار نه از دریچه تفسیر فیزیکی یا تمثیلی، بلکه از دریچه تفسیرهای تاریخی. در حقیقت شیوه‌های تفسیر فیزیکی، تاریخی و تمثیلی علی‌رغم تفاوت‌های آشکار روش‌شناختی، همگی سعی در عقلانی جلوه دادن اساطیر دارند و تلاش می‌کنند تا تحلیلی عقل‌پسند از اساطیری که در ظاهر فرم غیر واقعی و غیر عقلانی دارند به دست دهند.

تحلیل تاریخی اساطیر تحت تأثیر تاریخ‌گرایی قرن بیستم مجدداً احیا شد. تاریخ‌گرایی قرن بیستم چنان فراگیر و شامل شد که نحله‌ای از آن در تحلیل اساطیر و حماسه‌های اقوام و ملل شروع به یافتن رگه‌های تاریخی کرد. رگه‌هایی که در نهایت اسطوره را به تاریخ پیوند می‌داد. در این قبیل پژوهش‌ها، تأکید بیش از حد بر روی «سابقه تاریخی سرودهای پهلوانی و کوشش آگاهانه در مهم شمردن و کلان نمودن نقش تاریخ در پردازش حماسه‌ها بود.» (سرکاراتی ۱۳۵۷: ۱۰) اما باید در نظر داشت که دارا بودن یا دارا نبودن پیشینه تاریخی نه به ارزش حماسه‌ها می‌افزاید و نه از اعتبار آن می‌کاهد. «بازتاب واقعی رویدادها و گزارش راستین اخبار تاریخی ساده‌ترین چشم‌داشتی است که می‌توان از یک اثر حماسی داشت.» (همان: ۱۱)

در تفسیرهای تاریخی از اساطیر و حماسه‌ها، آنچه نادیده گرفته می‌شود این اصل است که اصول تاریخ با اصول و قواعد متافیزیک کاملاً در تعارض است، و آنکه در صورتی که اساطیر صرفاً محملی برای ثبت وقایع تاریخی و مستند گذشته باشند با گسترش خردورزی نزد انسان، اصولاً باید این فرآورده فرهنگی به عنوان نوعی تاریخ‌نگاری بدوی به دور ریخته شود، حال آنکه در عصر مدرن با تمام توسعه تکنولوژیک و تکامل فکری آن، اسطوره‌های نو - نه به عنوان مقوله‌ای تاریخی بلکه به عنوان مقوله‌ای وجودی - در جریان‌اند. در واقع باید مدعی شد

اسطوره‌ها شکل پیدایی و علت بقای آنها همگی مربوط به بخشی از فعالیت‌های معرفتی ذهن بشر هستند که صرفاً به عنوان پیش‌درآمدی بر تحلیل‌های مفهومی نیستند بلکه خود به عنوان حوزه‌ای خودسامان و نظام‌مند با قوانین خاص خود در حال فعالیت‌اند. با این حساب می‌توان گفت «اندیشه‌ی اسطوره‌ای به دورانی از تاریخ بشر که دیربازی از آن می‌گذرد تعلق ندارد. بلکه به عنوان گونه‌ی عاطفی باز نمودن جهان و شکل خردناپذیر چیرگی بر آن در همه‌ی دوره‌ها در میان انسان‌ها حضور داشته است.» (تزاک ۱۳۷۸: ۷۸) به همین خاطر است که علی‌رغم اینکه «تاریخ ضد متافیزیک است و با اینکه در طول تاریخ نوعی تصفیه‌ی اذهان و صور ذهنی، امکان‌پذیر شده است... و عقل و قوه‌ی فاهمه تا حدی باورنکردنی توسعه یافته است؛ اما با این همه انسان طبیعی در ساختار و زیر ساختارهایش، چندان تغییر نکرده است.» (ستاری ۱۳۸۱: ۱۴۰)

تفسیر نام‌گرایانه اساطیر

در تفسیر نام‌گرایانه اساطیر چنین تلقی می‌شود که کلید فهم اساطیر توجه به زبان، شیوه اشتقاق و ریشه‌شناسی الفاظ است. در صدر قائلین به تئوری نام‌گرایانه، ماکس موللر^۱ قرار دارد. موللر عقیده داشت که میان زبان و اسطوره نه تنها رابطه‌ای نزدیک بلکه همبستگی واقعی وجود دارد.

«اگر ما به ماهیت این همبستگی پی ببریم کلید رمز جهان اسطوره را کشف کرده‌ایم... به نظر وی زبان فقط مکتب خردمندی نیست بلکه مکتب حماقت نیز هست. اسطوره وجه اخیر را بر ملا می‌کند. اسطوره در واقع چیزی نیست جز سایه‌ی تاریکی که زبان بر روی جهان اندیشه‌ی انسان افکنده است.» (کاسیرر ۱۳۷۷:

1. Friedrich Max Müller (1823-1900)

در این چشم‌انداز، چنین تصور می‌شود که سرچشمه تداعی معانی - آن هم در وجه اسطوره‌ای آن - در خود زبان، به طور عام، و لفظ، به طور اخص قرار دارد. یعنی هر آنچه در دنیای غریب و شگفت‌انگیز اساطیر به چشم می‌خورد ناشی از یک اشتباه زبان‌شناختی است. در حقیقت، از آنجایی که الفاظ گاهی دارای معانی متعددی هستند، بنابراین در حین تداعی معانی مربوط به آنان گاهی ممکن است خبط و خطائی صورت گیرد و یک دسته ویژگی‌های مفهومی و ارزشی به برخی الفاظی بخشیده شود که اساساً دارای یک چنین هویت‌های مفهومی نیستند. برای مثال در اساطیر یونانی، مانند سایر ملل، داستان طوفان بزرگی را می‌یابیم که در آن نژاد بشر نابود می‌شود و تنها یک زوج، دیوکالئون^۱ و زنش پیرا^۲ که زئوس بر سرزمین هلاس^۳ فرستاده بود جان به در می‌برند. آن دو بر کوه پارانسوس^۴ فرو می‌نشینند و در آن جا پیام غیبی به آن دو توصیه می‌کند که استخوان‌های مادران خود را به پشت سر پرتاب کنند. دیوکالئون تفسیر درست پیام غیبی را می‌فهمد و سنگ‌هایی از زمین بر می‌دارد و به پشت سر پرتاب می‌کند. از این سنگ‌ها نژاد جدید از مردان و زنان به وجود می‌آید. ماکس مولر می‌پرسد:

«آیا از این گزارش اساطیری درباره آفرینش نژاد انسانی چیزی مضحک‌تر وجود دارد؟ اما این گزارش با آن کلیدی که علم اشتقاق لغات تطبیقی در اختیار ما گذاشته است به آسانی فهم‌پذیر می‌گردد. در حقیقت تمام داستان صرفاً ساخته و پرداخته یک جناس لفظی است. بدین معنی که درک معنی دو واژه هم آوا $\delta\varsigma\acute{\alpha}\gamma$ (یعنی توده مردم) و $\varsigma\delta\alpha\gamma$ (یعنی سنگ) خلط معنی صورت گرفته است و طبق این بینش همین خلط معنی، راز پیدایش اسطوره است.»^(۲) (کاسیر ۱۳۷۷:

در صورتی که تفسیر نام‌گرایانه را اصل قرار دهیم، می‌توان مدعی شد پیدایش اساطیر امری متأخر از زبان یا حداکثر هم‌زمان با آن بوده است. چرا که سرآغازِ تداعی‌های اسطوره‌ای در خود زبان نهفته است. همان‌طور که می‌بینیم در این قبیل تفسیرها کماکان ماجرای عقلانی جلوه دادن اساطیر در جریان است؛ امری که اساساً با ماهیت درونی اساطیر در جدال و تضاد است. چراکه اساس و بن‌مایه اساطیر ذاتاً خردگریز است و تلاش برای عقلانی کردن محتوای اساطیر به معنای نادیده گرفتن دنیای آنان و عدم درک قواعد اسطوره و فضای اسطوره‌ای حاکم بر آن است. در حقیقت یک چنین برداشت‌هایی از اساطیر عمدتاً پس از زایش و تکوین اساطیر پا به عرصه هستی گذاشته‌اند و هدف آنان توجیه عقلانی اساطیری بوده است که در واقع عاری از هرگونه نظام عقلی و منطقی مفهومی است.^(۳)

روش‌شناسی فردوسی در مواجهه با اساطیر

«عصر فردوسی عصر علم و فلسفه است... در یک چنین دوره‌ای که چنین روح علمی بر جامعه تسلط دارد، ادبیات و هنر نمی‌تواند خود را از نفوذ آن بیرون کشد و تسلط روح علمی بر ادبیات یعنی: برنامه‌ریزی، تفکر منطقی، دقت در جزئیات، اندازه‌نگه داشتن و اصل را فدای فرع نکردن.» (خالقی مطلق ۱۳۸۱: ۱۲۳-۱۲۲) به همین خاطر فردوسی در مواجهه با اساطیری که عمدتاً از سنتی کهن و میراثی پهلوی^(۴) به وی رسیده بود، شیوه‌ای منطقی و مبتنی بر خرد اتخاذ می‌کند.

اهمیت خرد نزد فردوسی تا جایی است که شاهنامه به نام خداوند جان و خرد آغاز می‌شود و بلافاصله پس از دیباچه، ستایش خرد بیش از سی بیت را به خود اختصاص می‌دهد. فردوسی در بخش فراهم آوردن شاهنامه نیز مجدداً یادآور می‌شود که آنچه در این نامورنامه شهریار به یادگار خواهد ماند اساساً مبتنی بر

اصول و قواعد خردورزانه است و در «داستان‌هایی که طبق منابع حادثه‌های شگفت و باور نکردنی خرد ناپذیر آمده، رمز و معنی آنها در نظر بوده است.» (ریاحی ۱۳۸۰: ۱۸۴) بنابراین، در صورتی که جایی عنصری ضد قواعد خرد مشاهده شود، باید آن را از طریق تأویل تمثیلی و رمزشناختی کاوید تا به معنای حقیقی و خردپسندی که در بطن آن است دست یافت:

تو این را دروغ و فسانه‌مدان به یک سان روشن زمانه‌مدان
در او هرچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز معنی برد
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱)

«شاهنامه یادگار قرن چهارم، قرن اعتلای فکری و فرهنگی ایران، عصر خردگرایی و آزاد اندیشی، عصر پرورش رازی و ابن سینا و بیرونی و... است. روزگاری که اندیشیدن و خرد ورزیدن بر دل‌های فرهیختگان عصر حکومت می‌کرد.» (ریاحی ۱۳۸۰: ۱۸۵) بنابراین، حضور خرد به عنوان یکی از اصول اساسی اندیشه فردوسی همواره ستایش انگیز بوده و هست و شکی نیست که متناسب با عصر خردورزانه‌ای که وی در آن می‌زیست، جای تعجب بود اگر چیزی غیر از این می‌بود. اما هرگز به این نکته توجه نشده است که اصولاً تفکر اسطوره‌ای از ماهیتی متفاوت از تفکر منطقی - مفهومی برخوردار است و احیاناً تلقی خردورزانه از این قبیل اساطیر، در واقع به معنای چشم بستن بر هویت یکتا و یگانه تفکر اسطوره‌ای خواهد بود.

اگر در سرآغاز برخی از داستان‌ها به ابیات شاهنامه دقت کنیم خواهیم دید که فردوسی - برخلاف همتایان حماسه سرای خود - به جای استمداد طلبیدن از الهه شعر برای یاری وی در سرودن، بسیار ساده از همسر مهربان خود - که گاهی به صورت بلبل هم نمادینه می‌شود - می‌خواهد تا اوراقی از دفتر باستان را که به زبان پهلوی است بر وی بخواند تا فردوسی آنها را به سلک نظم در کشد، برای مثال در داستان بیژن و منیژه می‌گوید:

بگفتم بیار ای بت خوب چهر
ز نیک و بد چرخ نا سازگار
نگر تا نداری دل خویش تنگ
نداند کسی راه و سامان او
پس آنکه بگفت: ار ز من بشنوی
همت گویم و هم پذیرم سپاس
بخوان داستان و بیارای مهر
که آرد به مردم ز هرگونه کار
بتابی از او چند جویی درنگ
نه پیدا بود درد و درمان او
به شعر آری از دفتر پهلوی
کنون بشنو ای جفت نیکی‌شناس
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۵: ۸-۹)

البته جای هیچ ایرادی به این طرز تلقی فردوسی وارد نیست و هزاران البته می‌توان به ضرس قاطع گفت فردوسی اصولاً ترجیح داده است، بنا به دلایلی، حتی غرایب و عجایب اساطیری مورد استفاده خود را جرح و تعدیل کند تا آنها را موافق موازین عقلی جلوه دهد و گاهی حتی به طور مستقیم وارد عرصه خطابه و هشدار هم شده تا خواننده را آگاه سازد که به واسطه ظاهر این داستان‌های دروغین، فریفته نشود؛ چراکه به زعم وی این قبیل داستان‌ها در بن از ساختاری عقلی برخوردارند. در حقیقت «فردوسی داستان خود را برای قومی می‌پرداخت که از ادراکی طبیعی برخوردار بود و باور چندانی به رویدادهای اعجاز آمیز نداشت.» (کویاجی ۱۳۸۳: ۳۶) بنابراین، حماسه‌سرای بزرگ به خوبی احساس می‌کرد که گزارش چنین شگفت‌کاری‌هایی نباید در کتابش راه یابد و آگاه بود که «این‌گونه موردها، بدگمانی دربار غزنین را نسبت بدو برخواهد انگیخت و آنان را به ریشخند عظیم او وا خواهد داشت، اما به رغم همه این پرواها و پرهیزها، او روند اصلی کار خود را فرو نگذاشت و با وفاداری هرچه تمام‌تر به سرودن شاهنامه پرداخت.» (همان: ۳۵) در عین حال، همان‌طور که ذکر شد فردوسی همواره مخاطب خود را از محتوای عقلی اساطیری که به رشته نظم در آورده است، آگاه می‌کند. این حرکت فردوسی نشانگر روندی است که در طول تاریخ بدان شیوه به اساطیر پرداخته شده است.

همان‌طور که گفتیم فردوسی در سرودن شاهنامه کماکان به تأمل منطقی و تداوم تفکر منطقی خود ادامه داده است. بنابراین، بدیهی است که باید بتوان رد پای تفسیرهای تمثیلی، اوهمریستی و فیزیکی را که همگی در راستای عقلانی جلوه دادن اساطیر حرکت می‌کنند در شعر فردوسی مشاهده و پیگیری کرد. به همین منظور، در آنچه در پی می‌آید به تبیین سازوکار فردوسی در مواجهه با اساطیر خواهیم پرداخت.

تفسیر فیزیکی

یک چنین برداشتی از آنجایی که در پی تبیین طبیعت، اصول هستی و حضور انسان در عرصه هستی است عمدتاً با آغازینه‌ها و نخستینه‌ها سروکار دارد، پس طبیعی است حرکت اصلی فردوسی را در این راستا در سرآغاز شاهنامه مشاهده کنیم. در این بخش، فردوسی به تبیین آفریدن عالم،^(۵) آفرینش مردم^(۶) و آفرینش آفتاب و ماه^(۷) می‌پردازد. (ر.ک: فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۴-۲) ادامه روند یک چنین حرکتی به طور قابل ملاحظه‌ای در بخش پیشدادیان نیز قابل پیگیری و تفسیر است چرا که در این بخش عمدتاً با سؤال‌هایی از این قبیل روبه‌رو هستیم که نخستین انسان، نخستین شاه، نخستین تقسیم‌کننده تاریخ، نخستین تقسیم‌کننده جهان و... چه کسانی بوده‌اند. در واقع ماهیت اسطوره‌ای بخش پیشدادیان خود به گونه‌ای است که خواه ناخواه با طرح مسئله نخستینه‌ها همراه می‌شود. بنابراین، طرح نخستینه‌ها می‌تواند در بردارنده نوعی تفسیر فیزیکی اساطیر باشد. این نوع تفسیر همان‌طور که گفتیم تمایل دارد در دل اسطوره‌ها به شواهد و رگه‌هایی از تبیین طبیعت و اصول هستی بپردازد و در کنار یک چنین نگرشی، احیاناً به آغازینه‌ها و نخستینه‌ها بپردازد و مشخص کند که اولین‌ها چه کسانی بوده‌اند؟

در شاهنامه هم به همین منوال، مثلاً در بخش پیشدادیان با کیومرث به عنوان نخستین پادشاه مواجه می‌شویم:

سخن گوی دهقان چه گوید نخست
که بود آن که دیهیم بر سر نهاد؟
پژوهنده نامۀ باستان
چنین گفت کآیین تخت و کلاه
که تاج بزرگی به گیتی که جست
ندارد کس آن روزگاران به یاد...
که از پهلوانان زند داستان
کیومرث آورد و او بود شاه
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۸)

امّا در *اوستا* نام نخستین بشر آفریده اهوره مزداست... او نخستین آفریده استومند آفریدگار است که آفرینش او هفتاد روز به درازا می‌کشد... (*اوستا* ۱۳۷۷: ۱۰۵۰) با این حساب، در *شاهنامه* - به تبع دنباله روی از متون مقدس - کیومرث باید نخستین انسان باشد نه نخستین شاه. امّا گویا «مدونین متن‌های مقدس اشخاص داستانی را از نخستین جهان تا آیین گذاری زرتشت مانند یک تاریخ مسلسل و اساساً به همان ترتیب می‌شناختند که متأخرین آن مطالب را در کتاب‌های خویش آورده‌اند. منتهی متأخرین برای آنکه به موضوع بیشتر جنبه تاریخی بدهند، یک قدم فراتر گذارده نخستین نماینده بشریت گیّه مرتن را شاه کرده به اسم گیومرث خواندند.» (نولدکه ۱۳۶۹: ۲۲-۲۱)

نام هوشنگ که در *اوستا* به صورت هوشینگه و صفت پرذات به معنی دادگذار پیشین یا پیش داد آمده، در *شاهنامه* به صورت هوشنگ پیشدادی ذکر شده است. هوشنگ به عنوان کسی است که آتش را کشف کرده و فلز را از سنگ بیرون کشیده است. هوشنگ پس از دیدن ماری در کوهستان:

نگه کرد هوشنگ باهوش و سنگ
به زور کیانی رهانید دست
بر آمد به سنگ گران سنگ خرد
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ
گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ
جهان سوز مار از جهان جوی رست
هم آن و هم این سنگ بشکست گرد
دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ

نشد مـار کشته و لیکن ز راز
ازین طبع سنگ آتش آمد فراز
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۴-۳۳)

یا در کشف فلز و استخراج آن از سنگ می‌گوید:

و زان پس جهان یکسر آباد کرد
همه روی گیتی پر از داد کرد
نخستین یکی گوهر آمد به چنگ
به آتش ز آهن جدا کرد سنگ
سر مایه کرد آهن آب گون
که زان سنگ خارا کشیدش برون
(همان: ۳۳)

همان‌طور که می‌بینیم سازوکار انتساب اعمال قهرمانانه به قهرمانان در این بخش به صورت دیگری متبلور شده است. در واقع در اینجا عمل قهرمانانه‌ای که قرار است به شخصیت‌های اسطوره‌ای منتسب شود عمدتاً با ارتباط آنها با کشف نخستینه‌ها همراه است و این ماجرا خود به معنای برداشتی فیزیکی از اسطوره‌ها است.^(۸) در نهایت جالب است که می‌بینیم تفسیرهای فیزیکی و پرداختن به نخستینه‌ها دقیقاً در آغاز شاهنامه به طور گسترده‌ای استفاده شده است. چرا که این بخش عمدتاً با حوزه اساطیری فرهنگ ایران سروکار دارد و طبیعی است بخش اساطیری شاهنامه با تحلیل‌هایی از این دست بیشتر دم‌خور و دم‌ساز باشد تا فرضاً بخش پهلوانی یا تاریخی شاهنامه.

تفسیر تمثیلی

همان‌طور که گفتیم تفسیر تمثیلی^۱ اساطیر ریشه در یونان باستان دارد. این تفسیر بر آن است که هر اسطوره‌ای در نهایت قابل تحلیل و تحویل به عنصری خردورزانه و آموزه‌ای عقلی یا فلسفی است. تلازم بافت اخلاقی - فلسفی با بافت اسطوره‌ای در شاهنامه نیز نشانگر یک چنین برداشت‌هایی از اسطوره است. چراکه

1. Allegorical Interpretation

فردوسی بنا به ضرورت زمانه از چشم‌انداز خردگرایانه‌ای به اساطیر می‌نگریست و طبیعی بود که شیوه بیان وی از اسطوره‌شناسی ایران با قواعد استوار عقلی همراه باشد. در آنچه در پی می‌آید، به تحلیل یکی از داستان‌های شاهنامه می‌پردازیم و چشم‌انداز عقلی فردوسی را در نقل این داستان مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

داستان اکوان دیو

فردوسی در آغاز داستان اکوان دیورویه‌ای کاملاً متناقض اتخاذ می‌کند. این داستان، از آن دسته داستان‌هایی است که با اصل منطق و خرد کاملاً در تعارض است. در این داستان فردوسی به نقل ماجرای از دیوی به نام اکوان می‌پردازد که در دشت‌ها مانند گوری پدیدار می‌شود اما در عین حال تگاور و زورمندی نره شیری را دارد. در این داستان، چوپانی نزد کیخسرو و همراهانش می‌آید و می‌گوید:

که گوری پدید آمد اندر گله
چو شیری که از بند گردد یله
همان رنگ خورشید دارد درست
سپهرش به زراب گویی بشت
یکی بر کشیده خط از یال اوی
ز مشک سیه تا به دنبال اوی
سمندی بزرگ است گویی به جای
ورا چار گرزت آن دست و پای
یکی نره شیر است گویی دژم
همی بگنند کمال اسپان ز هم
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۰۳-۳۰۲)

باری این گور تگاور و زورمند کسی جز آهرمن نیست:

بدانست خسرو که آن نیست گور
که بر نگذرد گور زاسپی به زور
به رستم چنین گفت کاین رنج نیز
به پیکار بر خویشان سنج نیز
برو خویشان را نگه دار از اوی
مگر باشد آهرمن کینه جوی
(همان)

همان‌طور که می‌بینیم داستان از نظر صوری اسلوب خردپسندی ندارد و دقیقاً به همین خاطر است که فردوسی پیش از نقل داستان رویه‌ای کاملاً متناقض اتخاذ

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ _____ شیوه برخورد فردوسی با نظام اساطیری / ۳۱

کرده است. فردوسی این کار را بدین صورت انجام می‌دهد که در آغاز داستان فلسفه‌دان بسیار گوی را به سبب روش تحصیل‌گرایانه و عقل‌باورش مورد نکوهش قرار می‌دهد و بر او ایراد می‌گیرد که:

ایا فلسفه‌دان بسیار گوی پیویم به راهی که گویی مپوی
ترا هر چه بر چشم سر بگذرد ننگجد همی در دلت با خرد
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۰۱)

در واقع به نظر می‌رسد فلسفه‌دان بسیار گوی همچون سپرِ بلایی مورد استفاده فردوسی قرار گرفته است، چراکه فردوسی خود معتقد است معنی و رمز نهفته در این داستان که از گفته باستان نقل شده و دارای ظاهر غیرعقلانی است، کاملاً با موازین عقلی همراه و دمساز است:

خرمند کاین داستان بشنود به دانش گراید بدین نگرود
ولیکن چو معنیش یاد آوری شود رام و کوتاه کند داوری
(همان: ۳۰۲)

جالب است که فردوسی فلسفه‌دان را به خاطر شیوه منحصرأ عقلی‌اش در ادبیات پیشین به شدت مورد نکوهش قرار داده است تا مجوز نقل داستانی به ظاهر غیرعقلی را به دست دهد، اما بلافاصله خود به شیوه‌ای متناقض به توجیه عقلی - تمثیلی این داستان می‌پردازد. از همین روست که «شاعر برای نقش دیوی به نام اکوان در حماسه‌اش پوزش می‌خواهد و می‌گوید که خواست وی از کاربرد واژه دیو تنها مردم بد بوده است.» (کویاجی ۱۳۸۳: ۴۴۵)

تو مر دیو را مردم بد شناس کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
هر آن کو گذشت از ره مردمی ز دیوان شمر، مشمر از آدمی
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۱۰)

آنچه را می‌خواهیم در این بخش مورد تأکید قرار دهیم، همانا اهمیت شیوه فردوسی در تفسیر اسطوره‌ها و نقل و بازسازی آنها است. در حقیقت، ماهیت

عملکرد فردوسی به گونه‌ای است که نام اسطوره‌ای در جدال با خویش را به سهولت می‌توان بدان منسوب کرد. این از آنجایی است که اصولاً در تفکر فردوسی آموزه‌های عقلی، بسیار استوار و پر اهمیت‌اند، اما بازگویی داستان‌های کهن ایرانی ضرورتاً با فضایی اسطوره‌ای همراه است. فضایی که این اجازه را به اسطوره می‌دهد تا در بافتی مبتنی بر خیال، فارغ از قواعد عقلی، سازوکار درونی خود را تعقیب کند و به کمال هنری خود نائل شود. این شیوه متناقض در اندیشه فردوسی در نهایت به این نتیجه ختم می‌شود که فردوسی از طریق تفسیرهای تمثیلی، اوهمریستی و... به نقل این قبیل داستان‌ها پردازد. لازم به ذکر است که کاری که فردوسی در این باره انجام می‌دهد، صرفاً از منظر روش‌شناختی^۱ مورد بررسی قرار گرفته است. به عبارتی دیگر، به هیچ وجه قصد بررسی کیفی و ارزشی یک چنین اقدامی را نداریم. تنها به این مسئله می‌پردازیم که فردوسی به عنوان حماسه‌سرای قرن چهارم، مواد خامی را که از دوران باستان به ارث برده است از چه مسیرهایی هدایت می‌کند، یعنی شیوه مواجهه وی با آنان چگونه است.

تا اینجا دریافته‌ایم که فردوسی با تفسیرهای فیزیکی و تمثیلی قصد دارد بر پایه خردگرایی خود، تحلیل‌هایی از کیستی قهرمانان و شخصیت‌های خود به دست دهد که با دنیای عقلی او در تضاد نباشد و «مدام به خواننده گوشزد کند که همین پوسته افسانه‌ها را منگر و به درون مایه پنهان و آموزنده آن روی آور.» (کویاجی ۱۳۸۳: ۶۴) این در حالی است که نویسندگان متن‌های پهلوی، نیروها و توانمندی‌های شگفتی را به کیخسرو نسبت داده‌اند، تا آنجا که او می‌تواند در گستره خویشکاری وای نیک - پهنه گیهان - به پرواز درآید. اما فردوسی در حماسه‌اش، از این ویژگی‌های بر شمرده برای او چشم می‌پوشد. این سازوکار تمثیلی فردوسی در بسیاری از داستان‌های دیگر نیز دست‌اندرکار جرح و تعدیل

تفکرات اسطوره‌ای بازمانده در شاهنامه است. مثلاً هنگامی که در خاستگاه داستان‌ها می‌خواند که گیو پهلوان یکی از جاودانان است، چنین درون‌مایه‌ای را این‌گونه گزارش می‌دهد که جاودانگی گیو به نیکنمایی و بلند آوازی او ربط دارد و نه به هستی وی. با این دیدگاه از زبان گودرز در خطابی بدو می‌گوید:

همی‌نام جستی میان دو صف کنون نام جاویدت آمد به کف...
اگر جاودانه نمائی به جای همان نام به زین سپنجی سرای
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۳: ۲۰۰؛ نقل از کویاجی ۱۳۸۳: ۴۴۵-۴۴۶)

تفسیر تاریخی

در بخش تفسیر تاریخی ابتدا باید دو رویکرد را از هم جدا کرد. این دو رویکرد از نظر معرفت‌شناسی تفاوت عمده‌ای با یکدیگر دارند؛ تفاوتی که در برخورد با اساطیر توجه چندانی بدان نشده است. این دو رویکرد متفاوت را که تحت شمول رویکرد تاریخی به اساطیر قرار می‌گیرند می‌توان به صورت سؤال زیر مطرح کرد: آیا اساطیر یک فرهنگ حوادث تاریخی آن قوم به شمار می‌روند که در درازنای زمان ماهیت تاریخی آن فراموش شده و به مرتبه اساطیری کشانده شده است؟ یا بخشی از تاریخ اولیه یک قوم یا یک فرهنگ از طریق بازتاب مادی و تجسم عینی اساطیر پیشین پدیدار شده است؟ اساطیری که جنبه نظری اندیشه آن قوم به شمار می‌روند. به عبارتی دیگر، آیا می‌توان گفت که در درازنای زمان از ماهیت اسطوره‌ای یک اسطوره کاسته شده و در نهایت به صورت یک امر تاریخی در آمده است؟

در پاسخ به این پرسش دو رویکرد متفاوت وجود دارد. گروهی معتقدند اساطیر در واقع بازتاب نمادهای ازلی یا کهن‌الگوهایی هستند که ناخودآگاه جمعی بشر با آنان درگیر است. این الگوهای کهن از طریق اساطیر خود را به معرض نمایش

می‌گذارند. اما در درازنای زمان با پیدایش انسان خرد ورز و کم اهمیت شدن اساطیر، ناخودآگاه جمعی این الگوهای کهن را از طرق دیگری نمادینه می‌کند. در واقع به زعم این گروه از اندیشمندان:

«آنچه مهم است این است که جهان ذهنی انسان در هیچ دوره‌ای خالی نمی‌ماند و اگر قهرمانان اساطیری را کنار می‌گذارد، قهرمانان تازه‌ای را جانشین آنان می‌کند که در عمل، کیفیات اصلی‌اش - یا آرکه‌تایپ‌هایش - همان است که در گذشته بود، در واقع به جای اینکه امروز داستان سیاوش زبانزد عام باشد، زندگی قهرمان دیگری که مربوط به این زمان، مربوط به زیربناها و روبناهای این زمان است، مطرح می‌شود و جای آن را می‌گیرد.» (بهار ۱۳۷۷: ۳۶۲)

این چشم انداز، به نوعی با دو عمل در ارتباط است؛ یکی با زاییده شدن و نو شدن اسطوره‌ها که شاید بتوان نام بازگشت اسطوره‌ها را بر آن نهاد و دیگری تحلیل اسطوره‌های کهن در اسطوره‌های نو و جذب عناصر اسطوره‌های کهن در اسطوره‌های نو. این خود بدین معناست که بخش عمده‌ای از حوادث تاریخی ممکن است صرف مشابهت با حوادث اسطوره‌ای کهن، از ماهیت تاریخی خود دور شده و به مرز اسطوره‌ها فرا کشیده شوند یا بالعکس برخی از اساطیر خود را از طریق حوادث تاریخی مجدداً نشان دهند و به عنوان بخشی از تاریخ واقعی آن فرهنگ جا بیفتند. بنابراین، «سرودها و قطعات حماسی که دربارهٔ یک پهلوان ملی یا دینی و حتی شخصیت‌های تاریخی که به مناسبتی مقام قهرمانی می‌یافته‌اند... همیشه کاملاً از نو ساخته نمی‌شده، بلکه در موارد بسیار زیادی همان سرودهای قدیمی بعد از اتفاقات و حوادث جدید و قهرمان‌زا در حیات یک ملت، با تغییراتی چند به نام پهلوان روز در می‌آمده است.» (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۲۰) بنابراین، با توجه به نظر این محققانی می‌توان چنین برداشت کرد که برخی از تفکرات نظری اسطوره‌ای که در واقع کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی هستند، به عنوان یک اصل ثابت در جریان‌اند و - بنا به تحلیل یونگ - نه به عنوان یک محتوای اسطوره‌ای

بلکه به عنوان یک فرم اسطوره‌ای از ساختار ثابتی برخوردارند. این صورت اسطوره‌ای در درازنای زمان جاری است و بنابر ملاحظات زمانی - به صورت گزینشی - قهرمانان جدیدتر را در درون صورت ثابت خویش فرو برده و محتوای آن را با اندکی تغییر به قهرمان نو منسوب می‌دارد.

از طرفی دیگر، گروهی بر جنبه تاریخی اساطیر - نه به عنوان آرکی تایپ - بلکه به عنوان ماده خام اساطیر تأکید بیشتری دارند. در نگاه اینان، اسطوره از تاریخ اقوام سرچشمه گرفته است. یعنی همانا ماده خام اساطیر رویدادها و وقایع تاریخی است که بنا به سیر تاریخی و گذر زمان از بُعد تاریخی آنان کاسته شده تا جایی که بعد اسطوره‌ای و آسمانی یافته‌اند. از این چشم‌انداز، اساطیر اصولاً بازتاب تاریخ کهن یک قوم به شمار می‌روند. برای مثال یارشاطر داستان‌های ملی را چنین طبقه‌بندی کرده است:

«در حماسه ملی ایران سه رشته داستان‌های قهرمانی و ملی می‌توان تشخیص داد که هر کدام از یکی از اقوام ایرانی سرچشمه گرفته، یکی سلسله حماسه‌های کیانی که به مناسبت اشاره به آنها در یشت‌های /وستا/ باید آنها را به اقوام اوستایی پیش از ظهور زردشت منسوب داشت، دوم حماسه‌های خاندان زال و رستم که از سیستان برخاسته و باید متعلق به اقوام سکایی باشد که در سیستان جایگزین شدند. سوم حماسه‌های است که در دوره اشکانی و توسط سرایندگان پارتی سروده شده ولی بعدها مانند حماسه‌های خاندان رستم در قالب حماسه‌های کیانی جا داده شده و به صورت وقایع دوره کیانی در آمده. از این قبیل است داستان‌های گیو و گودرز و بیژن و میلاد و فرهاد و شاپور و بلاشان و به احتمال داستان فرود.»
(به نقل از ریاحی ۱۳۸۰: ۴۹)

در تفسیر اوهمریستی اساطیر، در واقع با یک مسئله مواجهیم و آن اهمیت تفسیر تاریخی است، چه تاریخ را مقدم بدانیم و چه اسطوره را. اما زمانی این تفسیر به سمت تفسیر عقلی و خردپسندانه حرکت می‌کند که تاریخ را به عنوان

ماده خام اساطیر تلقی کنیم و در نهایت اسطوره‌ها را شکل فرارونده^۱ این حوادث واقعی بدانیم. در این صورت همانا ارزش اسطوره‌ها بیشتر با کشف سویه تاریخی قهرمانان همراه خواهد بود.^(۹)

درباره فردوسی هم باید بگوییم که در صورت پذیرش یک چنین دیدگاهی، باید مدعی شد که «غرض فردوسی از نظم شاهنامه جمع و نقل اساطیر نبوده است، بلکه شاعر در صدد آن بوده است که تاریخ ایران را از روی روایات کهن به نظم آورد. از این رو شاهنامه را - قبل از هر چیز - باید یک منظومه تاریخی شمرد.» (زرین کوب ۱۳۸۱: ۱۲۵) اما با در نظر گرفتن اصول و قواعد تفسیر تاریخی و تفکیک قائل شدن بین دو رویکرد متمایز آن می‌توان مدعی شد که فردوسی از هر دو رویکرد تفسیر تاریخی بهره برده است. به عبارتی دیگر، فردوسی به طور هم‌زمان هم به تحلیل و تحویل^۲ اساطیر به تاریخ پرداخته است و هم حوادث تاریخی را به مرتبه اساطیری فرا کشیده است. در آنچه در پی می‌آید این دو رویکرد به صورت عینی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند.

رویکرد نخست: تحویل اسطوره به تاریخ

در اوستا (۱۳۷۷) آمده است:

«ای هوم! کدامین کس، دیگر بار در میان مردمان جهان استومند، از تو نوشابه بر گرفت؟ کدام پاداش بدو داده شد و کدام بهروزی بدو رسید؟ آنگاه هوم اشون دور دارنده مرگ، مرا پاسخ گفت: دومین بار در میان مردمان جهان استومند آبتین از من نوشابه بر گرفت و این پاداش بدو داده شد و این بهروزی بدو رسید که او را پسری زاده شد: فریدون از خاندان توانا. آن که از دهاک را فروگرفت. [از دهاک] سه پوزه، سه کله، شش چشم را، آن دارنده هزار [گونه] چالاکي را،

آن دیو بسیار زورمند دروج را، آن دُرُوندِ آسیبِ رسان را، آن زورمندترین دروجی را که اهریمن برای تباه کردن جهان آشه، به پتیارگی در جهان استومند بیافرید.» (هات ۹- یسنه‌ها، ۱۳۸-۱۳۷)

از منظر اسطوره‌شناسی، «اساس داستان معروف غلبه فریدون بر ضحاک به اساطیر کهن مربوط می‌شود و موضوع آن کشمکش قوای طبیعت است.» (باحقی ۱۳۸۶: ۶۳۵) در این اسطوره در شکل ناب آن، همچنان اثری دهاک ماهیت اسطوره‌ای خود را داراست، یعنی به عنوان اژدهایی سه پوزه. همان اژدهای طوفان که به زعم دارمستتر رب‌النوع نور با وی در ستیز و جدال است. (به نقل از صفا ۱۳۸۷: ۴۵۷) ستیزی که ماجرای آن را در *ودا* و *اوستا* داریم. البته در *اوستا* این داستان به صورت جنگ آذر با اژی‌دهاک خود را نشان داده است. حال آنکه فردوسی در *شاهنامه* ضحاک را شهریار اژدهافش ایران به شمار می‌آورد. شهریاری که پس از نشستن بر تخت پادشاهی، دختران جمشید ارنواز و شهرناز را به ایوان شاهی خوانده و آنان را به راه کژی و بدخویی می‌کشاند.

در مجموع با مطالعه بخش پادشاهی ضحاک تازی، در خواهیم یافت که فردوسی تمام تلاش خود را کرده است تا از ضحاک در *شاهنامه* چهره‌ای ترسیم کند که بیشتر به عنوان پادشاهی تاریخی، سالیان دراز بر ایران حکومت کرده است و حتی به جای اژدهای سه سر هم ضحاک را داریم که بر شانه‌هایش از بوسه‌گاه شیطان دو مار رسته و سر برآورده‌اند. حتی اژی‌دهاک که در *ودا* به عنوان اژدهای رباینده گاوها است و ماهیتی اسطوره‌ای دارد، در *شاهنامه* - به عنوان شخصیتی تاریخی - این خویشکاری اسطوره‌ای را از طریق حادثه‌ای تاریخی (کشتن گاو برمایون) به انجام می‌رساند:

خبر شد به ضحاک بد روزگار	از آن گاو برمایه و مرغزار
بیامد از آن کینه چون پیل مست	مر آن گاو بر مایه را کرد پست

(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۹)

جالب است که حتی در این داستان هم بخشی از عناصر اسطوره‌ای همچنان به قوت خود باقی مانده است. مانند هزار سال پادشاهی ضحاک که با ویچارشن اسطوره‌ای، یعنی سلطه هزارساله اهریمن، قابل مقایسه است. یا در بخش پایانی داستان یعنی وارون بودن ضحاک در بُنِ غاری در کوه البرز مجدداً فردوسی اجازه ظهور این عنصر اسطوره‌ای را بدین صورت بیان می‌دارد: فریدون ...

به کوه اندرون تنگ جایش گزید نگه کرد غاری بنش ناپدید
بیاورد مسمارهای گران به جایی که مغزش نبود اندران
فرو بست دستش بر آن کوه باز بدان تا بماند به سختی دراز
گسسته شد از خویش و پیوند او بمانده بدان گونه در بند او
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۸)

به هر حال آنچه قابل تأمل است این موضوع است که با آنکه این داستان اسطوره‌ای تا سطح یک داستان تاریخی کشانده شده است، اما به طور هم‌زمان برخی از عناصر اسطوره‌ای در آن به جای مانده است.

رویکرد دوم: فراکشیدن تاریخ به مرتبه اسطوره

در داستان اردشیر بابکان، فردوسی داستان را با زبانی بی‌مانند و فراموش نشدنی نقل می‌کند. در اینکه داستان اردشیر بابکان از جمله وقایع تاریخی است شکی نیست، اما به سهولت می‌توان دید که فردوسی در تفسیر تاریخی خود از این داستان بر اساس منابعی که مورد استفاده قرار داده است، موضوع‌های اسطوره‌ای را بی‌کم‌وکاست در اثر خود وارد می‌کند. مانند «فره ایزدی که مانند روح القدس به شکل بره به اردشیر^(۱۰) می‌رسد و در مواقع باریک از او پشتیبانی می‌کند، دیگر آمدن آذر فرنیغ به صورت خروس^(۱۱) برای اینکه مانع از مسموم شدن اردشیر بشود و نیز کرم هفتواد که ظاهراً صفت اژدها را دارد.» (ر.ک: کارنامه اردشیر بابکان ۱۳۸۳:

کرم هفتواد که در شاهنامه آمده است، در کارنامه اردشیر بابکان به صورت کرم هپتانباد ذکر شده است. در ذیل مقایسه ابیات شاهنامه و کارنامه درباره جنگ اردشیر با کرم هفتواد/ هپتانباد به عنوان حسن ختام مقال ارائه می شود. در کارنامه اردشیر بابکان در جنگ اردشیر با کرم هپتانباد داریم:

«چون هنگام خورش شد کرم به آئینه هر روز بانگ کرد. اردشیر پیش از آن اوزده - پرستدگان و کارفرمایان را به چاشت مست و بی خود کرده بود و خود با ریدکان خویش به پیش کرم شد، و آن خون گاو و گوسپندان چون هر روز می داد به پیش کرم برد و همچون که کرم زپر بازگفت که خون خورد اردشیر روی گداخته به زپر کرم ریخت، کرم را چون روی به تن رسید، بدو شکافته، بانگ ایدون ازش بیامد که مردان اندر دز همه آنجا آمدند و آشوب در دز افتاد.» (کارنامه اردشیر بابکان ۱۳۸۳: ۲۲۱)

فردوسی همین ماجرا را به صورت زیر بیان کرده است:

بخوردند می چند و مستان شدند	پرستدگان می پرستان شدند
چو از جام می سست شدشان زبان	بیامد جهاندار با میزبان
بیاورد ارزیز و رویین لوید	بر افروخت آتش به روز سپید
چو آن کرم را بود گاه خورش	ز ارزیز جوشان بدش پرورش
زیانش بدیدند هم رنگ سنج	بر آن سان که از پیش خوردی برنج
فرو ریخت ارزیز مرد جوان	به کنده درون کرم شد ناتوان
تراکی برآمد ز حلقوم او	که لرزان شد آن کنده و بوم او
بشد با جوانان چو باد اردشیر	ابا گرز و شمشیر و گوپال و تیر
پرستدگان را که بودند مست	یکی زنده از دست ایشان نجست
بر انگیخت از بام دز تیره دود	دلیری به سالار لشکر نمود

(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۷: ۱۵۳-۱۵۲)

همان طور که دیدیم عناصر اسطوره ای همانند فره ایزدی، حضور ورجاوندان، و نبرد با موجودات افسانه ای در داستان اردشیر بابکان به جای مانده است. این عناصر یقیناً نشانگر آن است که گاهی تاریخ تا مرز اسطوره هم فرا می رود. این

ماجرای واقع بخشی از تفکر اسطوره‌ای است که در شکل فرارونده آن از عناصر عینی مایه می‌گیرد.

از آنجایی که عمده فعالیت فردوسی در منظوم کردن داستان‌ها و حماسه‌های باستانی و پهلوی است، طبیعتاً تفسیر تاریخی با هر دو رویکرد منقول در سطور فوق در شاهنامه نمونه‌های فراوانی دارد. بدیهی است بررسی جامعی از تفسیر تاریخی فردوسی خود موضوع پژوهش مستقلی تواند بود.

نتیجه

همان‌طور که دیدیم برخی تفسیرهایی که از اسطوره به عمل می‌آید متکی بر نوعی تبیین خردپذیر و متکی بر عقل است، اما اسطوره فارغ از ملاحظات عقلی یا تمثیلی که می‌کوشند به نوعی مفاهیم خردپذیر را بر ساختار غیرعقلانی آن تحمیل کنند اساساً از ساختارهای ویژه درونی خویش برخوردار است که ممکن است در نگاه نخست غیرمنطقی به نظر برسند و فاقد انتظام درونی باشند. بدیهی است نادیده انگاشتن فضای حاکم بر اسطوره باعث می‌شود تحلیل‌هایی وارد عمل شود که سعی همگی آنها عقلانی جلوه دادن اموری غریب و عجیب است؛ اموری که در واقع با خرد اکتسابی سازگاری چندانی ندارند. این امر نه تنها به معنی فرعی و ثانوی انگاشتن تفکر اسطوره‌ای به عنوان زائده‌ای بر تفکر عقلانی است، بلکه نشان‌دهنده نادیده انگاشتن بخش مهمی از خرد غریزی، سازوکار تصویری آن و اهمیت آن در محور معرفت‌شناسی است. در حقیقت این قبیل تفسیرها این اصل را نادیده می‌گیرند که فهم تصویرهای اسطوره‌ای به مثابه تصاویری خودبسنده است که از نظام درونی خاص خویش برخوردارند. مسئله معنایابی اساطیر مسئله‌ای است که عمدتاً به خوانش و تأویل آثار مربوط است اما در حوزه معرفت‌شناسی پیدایی

اساطیر و شکل گرفتن آنها از اصول مهمی است که محور تفکری از نوعی دیگر را با موازین خاص خود آشکار می‌کند. پیدایی اساطیر این موضوع را ثابت می‌کند که «در ذهن بشر خواه بدوی یا متمدن محوری وجود دارد که طبق موازین منطق ارسطویی عمل نمی‌کند بلکه خود دارای مبانی و اصول و منطق خاص خویش است... این محور در ذهن تک تک ما حضور دارد، اما توسط خرد اکتسابی یعنی خرد منطقی و استدلالی ما به پشتِ صحنهٔ ذهن به عقب رانده شده است و هرگاه تفکر استدلالی ما به هر دلیلی - به‌ویژه در خواب - خاموش می‌شود، آتشفشان این ذهن و خردِ غریزی و حیوانی... حضور مؤکد خود را اعلام می‌کند.» (مهرگان ۱۳۸۵: ۲۲۶) پذیرش این موضوع که فضای حاکم بر دنیای اساطیر از قواعدی یکسره متفاوت با قواعد مفهومی خرد اکتسابی برخوردار است به معنای اهمیت بسیار تحلیل معرفت‌شناختی اساطیر است. پژوهشی از این دست که به تحلیل سازوکار معرفت‌شناختی پیدایی و تکوین اساطیر می‌پردازد بسیار بجا و مفید خواهد بود.

پی‌نوشت

(۱) خواهیم دید که فردوسی در شاهنامهٔ خود به طور مکرر سعی بر آن دارد تا محتوای عقلانی برخی از اساطیر را به صورت بسیار آشکاری متذکر شود.

(۲) دامنهٔ این قبیل تحلیل‌ها چنان گسترده است که حتی برای پیوند خدایان هندوایرانی با خدایان هندواروپایی هم از یک چنین تفسیری بهره گرفته شده است. به عنوان مثال: آدری^۱ در زبان سنسکریت یعنی شعله و آدریو^۲ به معنی مشتعل است، و این هر دو واژه به عنوان صفتِ خدای آتش موسوم به آگنی^۳ بسیار دیده می‌شود. بنابراین، آذر یکی از قدیم‌ترین نام‌های آتش در زبان آریایی است و شاید هم کهن‌ترین نام آن باشد. چنان‌که یک واژهٔ یونانی که مسلماً مربوط به

1. adri
3. Agni

2. adrio

دوره ماقبل هندوایرانی نژاد آریایی است این مطلب را تأیید می‌کند و آن کلمه اترآگنه^۱ است که به معنی مولد آتره (آذر) است. این کلمه اسم نوعی نبات بوده است که در ادوار بسیار کهن به وسیله اصطکاک آن، تولید آتش می‌کرده‌اند. ولی این عادت به قدری باستانی بود که حتی در دوره کلاسیک یونان نیز متروک شده بوده و خود این نبات هم به طور قطع شناخته نمی‌شده است. (معین ۱۳۸۴: ۴۲)

(۳) این قبیل تحلیل‌های عقلی - تحت عنوان دئیسم^۲ - حتی در مباحث الهیات هم وارد شده است.

(۴) در سرآغاز شاهنامه فردوسی مستقیماً به این موضوع اشاره می‌کند:

به شهرم یکی مهربان دوست بود	تو گفתי که با من به یک پوست بود
مرا گفت: خوب آمد این رای تو	به نیکی گراید همی پای تو
نشسته من این نامه پهلوی	به پیش توآرم، مگر نغسوی
گشاده زبان و جوانیت هست	سخن گفتن پهلوانیت هست
شو این نامه خسروان بازگوی	بدین جوی نزد مهان آبروی

(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳)

(۵) از آغاز باید که دانی درست	سر مایه گوهران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آرد پدید... الخ

(همان: ۱۴)

(۶) چو زین بگذری مردم آمد پدید	شد این بندها را سراسر کلید
سرش راست بر شد چو سرو بلند	به گفتر خوب و خرد کاربند
پذیرنده هوش و رای و خرد	مر او را دد و دام فرمان برد... الخ

(همان: ۱۶)

(۷) زیاقوت سرخ است چرخ کبود	نه از آب و گرد و نه از باد و دود
به چندین فروغ و به چندین چراغ	بیاراسته چون به نوروز باغ... الخ

(همان: ۱۷)

(۸) به همین شکل طهمورث، جمشید و فریدون هم هر یک به نوعی با نخستینه‌ها همراه هستند. مثلاً طهمورث به عنوان پادشاهی معرفی می‌شود که پوشش‌ها، گستردنی‌ها و اهلی کردن حیوان‌ها را به عنوان امور سودمند برای اولین بار به جهان معرفی می‌کند:

هر آن چیز کاندِر جهان سودمند کم آشکارا گشایم ز بند
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۶)

از طرفی دیگر، جمشید اولین پادشاهی است که اجتماع را یا به عبارتی طبقات اجتماعی را پی‌ریزی می‌کند، در حالی که فریدون جهان جغرافیایی را تقسیم می‌کند.

(۹) برای یک چنین تفسیرهایی نگاه کنید به: (زرین کوب ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۳؛ کویاجی ۱۳۸۳: ۲۴۶-۲۱۹)

(۱۰) در شاهنامه هم به مانند متون کهن این ماجرا در بخش «گریختن اردشیر از پیش اردوان» به صورت زیر بیان شده است:

یکی گفت زایشان که اندر گذشت دو تن بر دو باره در آمد به دشت
همی برگذشتند پویان به راه یکی باره خنگ و دیگر سیاه
بدم سواران یکی غرم پاک چو اسپی همی بر پراگند خاک
به دستور گفت آن زمان اردوان که این غرم باری چرا شد دوان
چنین داد پاسخ که آن فر اوست به شاهی ونیک اختری پر اوست
(فردوسی ۱۳۸۲، ج ۷: ۱۲۸-۱۲۷)

(۱۱) بهمن پسر اردوان و برادر دیگر او که در هندوستان بودند با فرستاده‌ای زهرِ هلاهل سوی خواهر خود که همسر اردشیر بود فرستادند و به او پیام دادند که با آن زهر، شاه ایران را از پای در آورد. در گرماگرم روزی که اردشیر از شکارگاه بازگشته و تشنه بود، دختر اردوان کاسه‌ای آرد (پست) و شکر آمیخته به زهر و جامی آب به دست او داد. کاسه از دست شاه بر زمین افتاد و شکست، همسر او از بیم بر خود لرزید. اردشیر بدگمان شد و آنگاه:

بفرمود تا خانگی مرغ چار پرستنده آرد بر شهریار
چو آن مرغ بر پست بگذاشتند گمانی همی خیره پنداشتند
هم آنگاه مرغ آن بخورد و بمرد گمان بردن از راه نیکی بُرد
(همان: ۱۵۷)

در کارنامه اردشیر بابکان همین ماجرا به این صورت نقل شده است:

۱۴۴/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ مسعود آنگونه جونقانی - لیلا میرمجربیان

ایدون گویند که ورجاوند آذر - فرنیخ پیروزگر، ایدون چون خروسی سرخ اندر پرید و پر به پست زد، و آن جام با پست همگی از دست اردشیر به زمین افتاد. (۱۳۸۳: ۲۲۵)

کتابنامه

اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. ۱۳۷۷. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. چ ۲. تهران: مروارید.

بهار، مهرداد. ۱۳۷۷. *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: چشمه.

پورخالقی چترودی، مه‌دخت و فرزاد قائمی. ۱۳۸۹. «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره‌ای با تمرکز بر اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی». *جستارهای ادبی*. پاییز. دوره ۴۳. ش ۳. صص. ۹۵-۱۱۸.

تزاک، گرهیلد. ۱۳۷۸. «بازگشت اسطوره». ترجمه محمدرضا نیک فر. نگاه نو. بهار. ش ۴۰. صص ۷۷-۹۰.

خالقی مطلق، جلال. ۱۳۷۲. *گل رنج‌های کهن*. تهران: مرکز.

_____ . ۱۳۸۱. *سخن‌های دیرینه*. تهران: افکار.

ریاحی، محمد امین. ۱۳۸۰. *فردوسی*. تهران: طرح نو.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱. *نامور نامه*. تهران: سخن.

سناری، جلال. ۱۳۸۰. *اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل*. تهران: مرکز.

_____ . ۱۳۸۱. *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*. تهران: مرکز.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۵۷. «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*. بهار. ش ۱۲۵. صص ۶۶-۱.

شایگان، داریوش. ۱۳۸۰. *افسون زدگی جدید*. تهران: فرزاد روز.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۸۷. *حماسه‌سرایی در ایران*. چ ۸. تهران: امیرکبیر.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۲. *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

قائمی، فرزاد. ۱۳۹۱. «تحلیل اسطوره کیومرث در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران بر مبنای رویکرد نقد اسطوره‌شناختی». *جستارهای ادبی*. بهار. دوره ۴۵. ش ۱. صص. ۶۴ - ۳۷.

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - شیوه برخورد فردوسی با نظام اساطیری / ۴۵

_____ . ۱۳۹۲ . «بررسی کهن الگوی انسان نخستین و نموده‌های آن در بخش پیشدادی شاهنامه فردوسی بر مبنای اسطوره‌شناسی تحلیلی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی. تابستان. دوره ۹. ش ۳۱. صص. ۱۶۹ - ۲۰۹.

قائمی، فرزاد و دیگران. ۱۳۸۸. «تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده‌های آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای». جستارهای ادبی. تابستان. دوره ۴۲. ش ۲. صص. ۶۷-۴۷.

_____ . ۱۳۸۸. «تحلیل نمادینگی عناصر خاک و باد در اساطیر و شاهنامه فردوسی بر اساس نقد اسطوره‌ای». ادب پژوهی. زمستان. دوره ۳. ش ۱۰. صص. ۸۲-۵۷.

کارنامه اردشیر بابکان. ۱۳۸۳. ترجمه صادق هدایت. تهران: نگاه.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۷۷. اسطوره دولت. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.

_____ . ۱۳۷۸. فلسفه صورت‌های سمبلیک: جلد دوم اندیشه اسطوره‌ای. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.

کایوا، روژه. ۱۳۷۹. «کنش اسطوره». جهان اسطوره‌شناسی. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز. کویاجی، جهانگیر کورجی. ۱۳۸۳. بنیادهای اسطوره و حماسه ایران. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. چ ۲. تهران: آگاه.

معین، محمد. ۱۳۸۴. مزدیسنا و ادب پارسی. تهران: دانشگاه تهران.

مکاریک، ایرنا ریما. ۱۳۸۳. دانش‌نامه نظریه ادبی معاصر. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.

مهرگان، آروین. ۱۳۸۵. انسان‌شناسی معرفت‌شناختی. اصفهان: فردا.

نولدکه، تئودر. ۱۳۶۹. حماسه ملی ایران. ترجمه بزرگ علوی. تهران: جامی.

یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۸۶. فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات پارسی. تهران: فرهنگ معاصر.

References

- Avestā: kohan-tarīn sorūd-hā va matn-hā-ye īrānī*. (1998/1377SH). With the effort of Jalīl Dūstxāh. 2nd ed. Tehrān: Morvārīd.
- Bahār, Mehrdād. (1998/1377SH). *Az ostūre tā tārīx*. With the effort of Abolqāsem Esmā'īlpūr. Tehrān: Češme.
- Caillois, Roger. (2000/1379SH). "Koneš-e ostūre". *Jahān-e ostūre-šenāsī*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Markaz.
- Cassirer, Ernst. (1998/1377SH). *Ostūre-ye dolat (The myth of the state)*. Tr. by Yadollā Moqen. Tehrān: Hermes.
- _____. (1999/1378SH). *Falsafe-ye sūrat-hā-ye sambolīk: vol 2 andīše-ye ostūre ī*. Tr. by Yadollā Moqen. Tehrān: Hermes.
- Coyajee, Jehangir Cooverjee. (2004/1383SH). *Bonyād-hā-ye ostūre va hamāse-ye īrān (Cults and legends of ancient Iran and China)*. Ed. by Jalīl Dūstxāh. 2nd ed. Tehrān: Āgāh.
- Ferdowsī, Abolqāsem. (2003/1382SH). *Šāh-nāme*. With the effort of Sa'īd Hamīdīyan. Tehrān: Qatre.
- Kārn-nāme-ye ardešīr-e bābakān*. (2004/1383SH). Tr. by Sādeq Hedāyat. Tehrān: Negāh.
- Makaryk, Irena Rima. (2004/1383SH). *Dāneš-nāme-ye nazariye-ye adabī-ye mo'āser (Encyclopedia of contemporary literary theory)*. Tr. by Mehrān Mohājer & Mohammad Nabavī. Tehrān: Āgāh.
- Mehregān, Ārvīn. (2006/1385SH). *Ensān-šenāsī-ye ma'rafat-šenāxtī*. Esfahān: Fardā.
- Mo'in, Mohammad. (2005/1384SH). *Mazdīsna va adab-e pārsī*. Tehrān: Dāneš-gāh-e Tehrān.
- Noldeke, Theodor. (1990/1369SH). *Hamāse-ye mellī-ye īrān (The Iranian national epic)*. Tr. by Bozorg Alavī. Tehrān: Jāmī.
- Pūrxāleqī-ye čatr-rūdī, Mahdoxt & Farzād Qā'emī. (2010/1389SH). "Tahlīl-e namādīnegī-e ātaš dar asātīr bar mabnā-ye nazariye-ye ham-trāzī va rūykard-e naqd-e ostūreībā tamarkoz bar asātīr-e īrān va šāh-nāme-ye ferdowsī". *Jostār-hā-ye Adabī*. 43th Period. No. 3. Pp. 95-118.
- Qā'emī, Farzād. (2012/1391SH). "Tahlīl-e ostūre-ye keyūmars dar šāh-nāme-ye ferdowsī va asātīr-e īrān bar mabnā-ye rūykard-e naqd-e ostūte-šenāxtī". *Jostār-hā-ye Adabī*. 45th Period. No. 1. Pp. 37-64.
- _____. (2013/1392SH). "Barrasī-ye kohan-olgu-ye ensān-e noxostīn va nemūd-hā-ye ān dar baxš-e pīšdādī šāh-nāme-ye ferdowsī bar mabnā-ye ostūte-šenāxtī-ye tahlīlī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No. 31. Pp. 169-209.

Qā'emī, Farzād et al. (2009/1388SH). "Tahlīl-e naqš-e nomādīn ostūre-ye āb va nemūd-hā-ye ān dar šāh-nāme-ye ferdowsī bar asās-e raveš-e naqd-e ostūte'ī". *Jostār-hā-ye Adabī*. 42th Period. No. 2. Pp. 47-67.

_____. (2009/1388SH). "Tahlīl-e namādīnegī-ye anāsor-e xāk va bād dar asātīva šāh-nāme-ye ferdowsī bar asās-e naqd-e ostūte'ī". *Adab-pažūhī*. 3rd Period. No. 10. Pp. 57-82.

Rīyahī, Mohammad Amīn. (2001/1380SH). *Ferdowsī*. Tehrān: Tarh-e no.

Safā, Zabīhollā. (2008/1387SH). *Hamāse-sorāyī dar īrān*. 8th ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Sarkārātī, Bahman. (1978/1357SH). "Bonyān-e asātīrī-ye hamāse-ye mellī-ye īrān". *Majalle-ye Dāneš-gāh-e Olūm-e Ensānī-ye Tabrīz*. Spring. No. 125. Pp. 1-66.

Sattārī, Jalāl. (2001/1380SH). *Ostūre vs hsmāse dar andīše-ye georges dumezil*. Tehrān: Markaz.

_____. (2002/1381SH). *Ostūre va ramz dar andīše-ye mircea eliade*. Tehrān: Markaz.

Šāygān, dārīyūš. (2001/1380SH). *Afsūn-zadegī-ye jadīd*. Tehrān: Farzān-e Rūz.

Tezāk, Gerhīld. (1999/1378SH). "Bāzgašt-e ostūre". Tr. by Mohammad Rezā Nīkfar. *Negāh-e no*. Spring. No. 40. Pp. 77-90.

Xāleqī Motlaq, Jalāl. (1993/1372SH). *Gol-ranj-hā-ye kohan*. Tehrān: Markaz.

_____. (2002/1381SH). *Soxan-hā-ye dīrīne*. Tehrān: Afkār.

Yāhaqī, Mohammad Ja'far. (2007/1386SH). *Fargang-e asātīr va dāstān-vāre-hā dar adabīyat-e pārsī*. Tehrān: Farhang-e Mo'āser.

Zarrīnkūb, Abdol Hossein. (2002/1381SH). *Nāmvar-nāme*. Tehrān: Soxan.