

اساطیر، آواز گیتی ست و موسیقی سپهر

در معرفی

آثار اساطیری مهرداد بهار

(۱۳۰۸ - ۱۳۷۳ ه. ش.)

- ۱ -

کدام نوشتار یا مقاله تحقیقی از من و به وسیله من می‌تواند درخور شماره ویژه‌ای باشد به یاد انسان والا و دانشمند ارزنده‌ای چون مهرداد بهار؟ در این مورد بسیار اندیشیدم و سرانجام بر آن شدم این نوشتار را در معرفی آثار او در موضوع اساطیر تهیه کنم، تا خواننده را که الزاماً ایران‌شناس و متخصص در فرهنگ و زبانهای ایرانی نیست با نظرات و آثار متنوع او در یکجا آشنا یا آشناتر سازم.

این نوشتار تنها مروری ست بر آثار منتشر شده مهرداد، در زمینه اساطیر، آن فریانه و مهربان دوست از دست رفته، و در آن قصد نقد و بررسی علمی معمول و مرسوم منظور نبوده، آن کار دیگری ست که فرصتی بس بیشتر و مطالعه‌ای بس ژرفتر را نیاز دارد.

- ۲ -

مهرداد بهار تحصیلاتش را در دانشگاه تهران و دانشگاه لندن به انجام رساند. از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران درجه لیسانس را در زبان و ادبیات فارسی در سال ۱۳۳۶ اخذ کرد و پس از آن به انگلستان رفت و در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن به مطالعه زبانها و فرهنگ و تاریخ ایران پیش از اسلام پرداخت. پس از دریافت درجه فوق لیسانس، دو سالی را در لندن به کار پژوهش برای رساله دکترایش مشغول بود و سپس به ایران آمد و دکترایش را در گروه زبان‌شناسی و زبانهای باستانی دانشگاه تهران به اتمام رسانید^۱ و از آن پس، به تحقیق و تدریس در اساطیر و فرهنگ ایران و

زبانهای ایرانی میانه مشغول شد و تا چند هفته‌ای پیش از مرگش، علی‌رغم بیماری چند ساله، با شوق و امید به این کار اشتغال داشت.

- ۲ -

آخرین اثری که از بهار در زمان حیاتش به چاپ رسید و بلافاصله پس از مرگش منتشر شد، گفتگوی طولانی‌ست با او در مجله کدک که پس از بازنگری خودش در آخرین روزهای زندگی به طبع رسید.^۲ این گفتگو را به‌طور کلی می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. درباره‌ی خودش و زندگی خانوادگی و پدرش محمد تقی ملک‌الشعراء بهار، درباره‌ی فعالیتهای سیاسی دوران جوانیش و چکیده‌ی نظراتش درباره‌ی اساطیر، فرهنگ و دین ایران باستان.

مطالعه‌ی بخش آخر این گفتگو خواننده را متوجه این نکته می‌سازد که مهرداد با «بینشی جهانی» به اساطیر ایران و دین ایرانی می‌نگرد و آن را به‌صورت عنصری مجرد نمی‌بیند. او معتقد است که اساطیر و دین ایرانی را بر اساس مقایسه با آنچه پیش از مهاجرت ایرانیان در سرزمین ایران وجود داشته است و نیز با توجه و در قیاس با تمدن و فرهنگ همسایگان فلات ایران باید مورد مطالعه قرار داد. به عقیده‌ی او در شناخت تحول فرهنگ و اساطیر به‌زمینه‌های اجتماعی و طبقاتی جامعه آن زمان و نیز کارکرد اجتماعی اسطوره و آیین باید توجه داشت. از آن‌جا که هر یک از مکتبهای اسطوره‌شناختی بر یک جنبه‌ی اساطیر و از یک نقطه‌نظر ویژه به اساطیر برخورد می‌کند، تلفیقی از این مکاتب برای مطالعه‌ی اساطیر نتایج دقیقتری را می‌تواند به‌دست دهد.

به عقیده‌ی بهار، به اسطوره و آیین از دو جنبه می‌توان نگریست: اشاعی و تحولی. بنابراین نظریه‌ی اشاعی (diffusionism) فرهنگها می‌تواند از یک مرکز اصلی وام بگیرند و از یک محل به نقاط دیگر منتقل شوند. و این نظر منکر نظریه‌ی تحولی (evolutionism) که مسأله را با دیدی جهانی و بشری مورد بررسی قرار می‌دهد، نیست. در مطالعه‌ی اساطیر، انسان‌شناسی و فرهنگ، هر دو نظریه را باید به‌کار گرفت.

بهار نتیجه‌ی مطالعات سالیان دراز خود را درباره‌ی اساطیر، حماسه‌ها و دین ایرانی دو نکته می‌داند. اول آن که فرهنگ ایرانی فرهنگی‌ست که از تلفیق و در برخورد با فرهنگهای عیلامی، بین‌النهرینی، آریایی و فرهنگ بومی ماوراءالنهر و دره‌ی سند به‌وجود آمده و این که دین زردشت را بر اساس سرودهای او، گاهان (کائها = گاتها)، می‌توان بر پایه‌ی یکتاپرستی بین‌النهرینی انگاشت. نکته‌ی دوم این که با پدید آمدن دین یکتاپرستی زردشت که در آن تنها اهوره‌مزدا پرستش می‌شد، خدایان دیگر هند و

ایرانی که دیگر بجایی در اندیشه یکتاپرستی نمی‌توانستند داشت از حیطة دین خارج شدند و ادبیات حماسی ایرانی را تشکیل دادند؛ به عبارت دیگر دین و اساطیر که تا پیش از زردشت یکی بودند، دو راه جدا پیش گرفتند و ایزدان پیشین به‌استثنای اهوره‌مزدا، شاهان و پهلوانان شدند و حماسه‌های ایرانی را تشکیل دادند.

بهار با اشاره به مطالعه تطبیقی اساطیر ایرانی و هندی و چگونگی تحول آن، متذکر می‌شود که نه تنها این اساطیر در رابطه با یک فرهنگ پیشرفته‌تر و بزرگتر منطقه‌ای است، بلکه مسأله به‌وجود آمدن خدای خیر و شر هم نتیجه برخورد این فرهنگهاست: در فرهنگ آریاییان نخستین دو گروه خدای خیر و شر وجود نداشته و بعدها این مفاهیم نقشی اساسی در اندیشه مردمان ایرانی و هندی بازی کرده است. در فرهنگ ایرانی، اهریمن، و در فرهنگ هندی خدای ورونه (Varuna) مظهر شر می‌شوند. پدید آمدن مظهر شر با این که نتیجه برخورد فرهنگهاست، اما زاده تفکر ایرانی است. مفاهیم پیوستن به بهشت یا دوزخ پس از مرگ هم اندیشه‌ای ایرانی است.

بهار ظهور زردشت و پیام و دینش را از مشرق فلات ایران و متعلق به هزاره اول پیش از میلاد می‌داند و بر این باور است که در طی آن عصر، انقلاب دینی و فکری عظیمی روی داده، و آن تحول دین به سوی یکتاپرستی بوده است. بهار، برخلاف نظر بسیاری از محققان غربی، اهوره‌مزدا را ابداع زردشت نمی‌داند و عقیده دارد که اهوره‌مزدا یکی از خدایان بزرگ دین آریایی بوده است که به وسیله زردشت به صورت خدایی متعالی درمی‌آید و موجب آغاز یک نهضت عظیم فکری می‌شود. یکتاپرستی زردشت در گاهان بر خلاف دیگر ادیان یکتاپرستانه آن دوره و پیش از آن و از جمله دین یهودی، جهانی است و نه قومی، فلسفی و متعالی است و نه اسطوره‌ای.

سه عنصر در همه دینهایی که اعتقاد به یک خدای متعالی جهانی دارند موجود است: یکتاپرستی، وجود مظاهر خیر و شر و باور به این که انسان ثوابکار پس از مرگ به بهشت و آدمی گناهکار به دوزخ می‌پیوندد. از این سه عنصر، نخستین یعنی یکتاپرستی از بین‌النهرین است و دو دیگر از ایران.

ظهور یگانه‌پرستی زردشت که جهش عظیمی بود برای ایرانیان از نظر فرهنگی و اجتماعی، موجب شد که برای مدتی اساطیر از صحنه دین به کلی خارج شوند. اما اسطوره‌ها نمی‌میرند و از میان نمی‌روند. بسیاری از آنها به صورت ایزدان و یا آدمیان دوباره در کتاب اوستا ظاهر گردیدند. در زمان ساسانیان هم تعدادی از اسطوره‌های در اصل بین‌النهرینی ایرانی شده، بر عقاید رسمی زردشتی آن زمان افزوده شدند.

بدین ترتیب، حماسه‌های ایرانی بخشی از اساطیر هندوایرانی، نه الزاماً آریایی هزاره یکم پیش از میلاد است که بر اثر گسترش یکتاپرستی، کاربردشان را از دست دادند و به صورت حماسه‌های پهلوانی درآمدند.

بهار اساطیر را چنین تعریف می‌کند:

اساطیر مجموعه‌ای است از تأثیرات متقابل عوامل اجتماعی - انسانی و طبیعی که از صافی روان انسان می‌گذرد، با نیازهای متنوع روانی - اجتماعی ما هماهنگ می‌گردد و همراه با آیینهای مناسب خویش ظاهر می‌شود، و هدف آن مآلاً پدید آوردن سازشی و تعادلی بین انسان و پیچیدگیهای روانی او با طبیعت پیرامون خویش است.^۵

تفاوت عمده اسطوره و حماسه را بهار در زمان می‌داند و می‌گوید اسطوره به زمان ازلی توجه دارد، درحالی که حماسه به زمانهای کهن می‌رسد و سپس می‌افزاید که حماسه و اسطوره می‌توانند کاربردهای مشترک داشته و معرف نظامهای اجتماعی زمانهای گوناگون باشند.

- ۴ -

اثر دیگر بهار، عنوان سخنی چند درباره شاهنامه^۶ را داراست. در این رساله مؤلف ابتدا به تعاریف حماسه و اسطوره، می‌پردازد و سپس منشأ حماسه‌های ایرانی را از کتاب اوستا تا شاهنامه از نظر تاریخی و فرهنگی تحلیل می‌کند و تحول و رشد حماسه‌های ایرانی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

علاوه بر تعاریف، بهار تفاوتها و نقاط اشتراک حماسه و اسطوره، و نیز حماسه و روایت پهلوانی عامیانه (قصه) را تشریح می‌کند و خواننده را با تفاوتهای حماسه و قصه و نیز ارتباط و افتراق حماسه و تاریخ آشنا می‌سازد.

در مورد حماسه و روایت پهلوانی عامیانه می‌نویسد که حماسه‌های پهلوانی کهن به صورت مکتوب به ما رسیده و معرف دورانی واقعی است که در آن طبقه ارتشتاران، وظیفه نگهبانی قوم و گسترش سرزمین آن قوم را داشته‌اند و دیگر طبقات آن، یعنی موبدان و بزرگان به اجرای وظایف دیگری مشغول بوده‌اند. نتیجه آن که حماسه‌ها با این که تاریخ و واقعتهای تاریخی را بازگو نمی‌کنند، گویای اوضاع اجتماعی و فرهنگی دورانی طولانی از تاریخ مردم و اقوامی که حماسه‌ها به آنان تعلق دارد هستند. اما قهرمانان روایات پهلوانی عامیانه نه از ارتشتاران اشرافی، بلکه عموماً از بازاریانند. این روایات از دوران ایجاد شهرها و شهرنشینی در فلات ایران، یعنی از اواخر هخامنشیان و دوره

رونی‌گیری راه ابریشم پدید می‌آیند و از نظر اجتماعی و زمانی راه جدایی از حماسه را پیش می‌گیرند. شاهنامه و داستان سنگ عیار به ترتیب مهم‌ترین و برجسته‌ترین نمونه‌های حماسی و روایت پهلوانی عامیانه در زبان فارسی‌اند.

از آن‌جا که حماسه و روایت پهلوانی عامیانه از آن دو گروه اجتماعی کاملاً متفاوت یعنی ارتشداران و بازاریان است، و نیز پدید آمدن این دو گونه اثر از نظر زمانی با یکدیگر افتراق دارد، دیدگاه‌های عرضه شده در آنها نیز با یکدیگر متفاوت است و از نظر رفتاری و اخلاقی و اجتماعی معرف دو عصر دو گروه اجتماعی است. در حماسه تثبیت نظام حاکم و برتری قومی، و در داستانهای عامیانه برداشتی بشری، و نه قومی مطرح است. به عبارت دیگر حماسه گویای آن است که ارتشداران بر نظام موجود خود مسلطند، در حالی که روایت پهلوانی عامیانه نمودار این واقعیت است که قهرمانان میانه‌حال بازاری برای رسیدن به قدرت می‌کوشند و در پی یافتن شاهی داد‌گردد تا جهانی پر از عدل و انصاف برپا سازند.

تفاوت دیگری را که بهار میان حماسه و روایت پهلوانی عامیانه متذکر می‌شود، زبان شعر فاخر و ادبی حماسه و زبان نثر عامیانه روایت‌های پهلوانی است و نیز استفاده از هنر داستانسرایی در حماسه که در ساخت روایت‌های عامیانه چندان چشمگیر نیست.

بهار حماسه و روایت پهلوانی عامیانه، و نیز حماسه و تاریخ را با هم مقایسه می‌کند و پس از ذکر تفاوت زمانی دال بر این که اساطیر از زمان ازلی و حماسه‌ها از زمانهای بسیار کهن سخن می‌گویند و داستانهای عامیانه پهلوانی زمان مشخصی را در گذشته مطرح نمی‌کنند، می‌نویسد:

قصه‌ها از تقدس اساطیر و از والایی حماسه‌ها، که تاریخ نیاگان شمرده می‌شدند، نیز بی‌بهره‌اند. حتی در جوامع ابتدایی هم این تفاوت میان روایات اساطیری و قصه‌ها اغلب محسوس بوده است.^۲

بهار، سپس می‌افزاید با این که حماسه‌ها روایاتی را در بر دارند که در نزد مردم، تاریخی و واقعی به‌شمار می‌آید، معمولاً مستقیماً پیوندی با تاریخ ندارند و اگر هم رابطه‌ای داشته باشند، اثری اندک و غیر مستقیم از تاریخ گرفته‌اند. گاه هم می‌شود که حماسه‌ها، گوشه‌هایی از تاریخ را آشکار کنند، مانند بخشی از تاریخ ساسانیان در شاهنامه فردوسی. این نیز اتفاق می‌افتد که بعضی روایات تاریخی کهن در ابتدا به اشتباه حماسه، محسوب شده و سپس کشفیات باستانشناسی بر تاریخی بودن آن روایات صحه گذاشته است.

در بخش دوم سخنی چند درباره شاهنامه، بهار به بحث و تحلیل مطالب شاهنامه می‌پردازد و داستانها و قهرمانان عمده آن را با آنچه در کتاب اوستا و متنهای پهلوی آمده است، مقایسه می‌کند و تفاوتهای این مآخذ را می‌نمایاند، از جمله آن که: کیومرث در شاهنامه نخستین شاه و در روایات زردشتی نخستین انسان است؛ گناه جمشید در شاهنامه، مانند آنچه در متنهای زردشتی آمده، پذیرفتن رهبری دینی و آموزاندن گوشتخواری به آدمیان نیست، بلکه ادعای خدایی است، گشتاسب پشتیبان زردشت و پیام او در اوستا، شاهی جاه طلب در شاهنامه است که برای نگهداری تاج و تخت حتی از فرستادن فرزند خود به قتلگاه ابا ندارد. با بازگویی این تفاوتها، بهار به این نتیجه می‌رسد که حماسه‌سرایی در کنار آنچه در سنت ایستای مکتوب یعنی در کتاب اوستا و متنهای پهلوی آمده، از زمانهای کهن در میان مردم خود، سنت شفاهی زنده و پویایی بوده که در طی قرن‌ها بر آن افزوده و از آن کاسته شده و سرانجام با هنر فردوسی در شاهنامه پدیدار شده است.

بهار می‌نویسد:

در حقیقت شاهنامه بیش از آن که به سنت اوستا و متنهای پهلوی وابسته باشد، به سنت زنده و پویای روایات شفاهی و گاه مکتوب شرق ایران وابسته است و دلیل تفاوتهای جدی آن با متنها و مطالب حماسی اوستایی و زردشتی پهلوی همین است. تنها شباهت عمده شاهنامه با روایات حماسی زردشتی کهن و میانه، نام شاهان پیشدادی و کیانی است.^۸

دنباله سخنی چند درباره شاهنامه، به شناساندن بخشهای شاهنامه و شخصیتهای حماسی آن اختصاص دارد و عنوانهای زیر را در بر می‌گیرد: «از پیشدادیان تا پایان عصر کیخسرو»، «کیانیان»، «از لهراسپ تا گشتاسب»، «از بهمن تا اسکندر»، «اشکانیان و ساسانیان» و «نتیجه» (دال بر این که بخش اصلی حماسه‌سرایی در ایران، اساطیر کهن هندو ایرانی است)، بخش آخر کتاب عنوان «از سام تا زال و رستم» را دارد.

در هر یک از بخشها، بهار به تحلیل تطبیقی موضوعها و داستانهای شاهنامه می‌پردازد و ریشه‌های شکل یافتن روایات حماسی را با شخصیتهای مربوط به آن به بحث می‌کشد و می‌کوشد تا اساس هر روایت حماسی و شخصیتهای مهم آن را با زمینه‌های اساطیری - تاریخی - جغرافیایی آن برای خواننده روشن سازد.

در مورد شخصیت‌های حماسه‌های دوران پیشدادیان، مؤلف می‌نویسد که اگر روایات خاندان سام، زال و رستم را به کنار بگذاریم، این بخش کمترین و اصیل‌ترین حماسه‌های ایرانی را در بردارد که مربوط به دوران تمدن مشترک هندوایرانی، یا آریایی (۲۵۰۰ تا ۱۵۰۰ پیش از میلاد) می‌شود، زمانی که ایرانیان و هندیان هنوز از یکدیگر جدا نشده بودند. در این بخش به جز ضحاک، که ازدهایی از نسل خدایان است، همه شاهان منشائی از خدایان هندوایرانی دارند. داستانها و شخصیت‌های معدودی هم در این قسمت از شاهنامه می‌توان یافت که ریشه و اصلشان را می‌شود به فرهنگ بومی قلات ایران، پیش از ورود آریاییها مربوط دانست و به فرهنگ آسیای غربی نسبت داد. بهار شخصیت‌های مهم آریایی و غیر آریایی دوران پیشدادیان را به دقت مورد مطالعه قرار می‌دهد و دربارهٔ جمشید، ضحاک، فریدون و حتی آرش (پهلوانی که در شاهنامه از او ذکر شده) سخن می‌راند و کوشش می‌کند که با مطالعه تطبیقی، اصل و منشأ آریایی یا غیر آریایی هر یک از آنان و روایات حماسی را آشکار کند. در این کار، بهار تنها به اشتقاق نامها و ریشه آنها بسنده نمی‌کند، بلکه کوشش او بر این است که هر روایت را با روایتی مشابه، خواه هندوایرانی و خواه بومی و از آن آسیای غربی، مقایسه کند و از نظر داستانی و شخصیتها، آن را مورد بررسی قرار دهد. در مطالعه شخصیتها، بیش از هر چیز، وظیفه، عملکرد و خویشکاری (function) هر شخصیتی مورد نظر اوست، نه شکل و صورت و کیفیت خدایی یا مادی وی.

به‌عنوان نمونه، قهرمانی چون آرش از نظر شخصیت و عملکرد، به عقیدهٔ بهار، همان خدای ویشنو (Vishnu) در ریگ‌ودا (Rig-Veda) است.^۱

دو پهلوان، یکی خداو دیگری، بنا بر سنت ایرانی خدایی به صورت انسان درآمده، در راه بازپس گرفتن زمینهای از دست‌رفته در نبرد جان خویش را از دست می‌دهند و قربانی می‌شوند. هر دو با قتل کوهها مربوطند، هر دو با کمان و قطع اندام مربوطند، هر دو یاری رساننده به مردم و بخشندهٔ سرزمین به خدایان یا انسانند. بدین ترتیب، هر دو روایت شباهتهای فوق‌العاده‌ای به یکدیگر دارند، و به احتمال بسیار دارای اصلی مشترکند.^۲

بهار داستان سیاوش و کیخسرو را هم داستانی بومی می‌داند که هندوایرانی نیست و اصلی کهن دارد و می‌توان آن را با اسطوره و آیین شهادت خدای نباتی در فرهنگ آسیای غربی مربوط دانست. بهار با در نظر گرفتن شواهد گوناگون، حاجی فیروز

نوروزی را همان سیاوش (به معنای مرد یا قهرمان سیاه) می‌داند که از جهان مردگان بازگشته است:

حاجی فیروز در واقع و در اصل، سیاوشی‌ست که از جهان مردگان بازگشته است. جامهٔ سرخ او حیات مجدد او و چهرهٔ سیاهش مظهری از مرگ و بازگشتش از جهان مردگان است.^{۱۱}

بهار علاوه بر کاربرد شخصیتها، به الگوهای رفتاری آنان نیز توجه دارد و اشاره به این نکته مهم می‌کند که پادشاهی کیخسرو و کاوس در شاهنامه، دو الگوی پادشاهی در فرهنگ ایرانی‌ست که یکی سلطنتی پرتقوا و دیگری پادشاهی بس بیخردانه دارد. در کنار هم قرار گرفتن این دو الگو در شاهنامه نمونه‌ای‌ست از روش آموزش غیر مستقیم و موثر الگوهای رفتاری در ادبیات فارسی.

بخش آخر سخنی چند دربارهٔ شاهنامه، با عنوان «از سام تا زال و رستم» دربارهٔ منشا روایات زال و رستم است.

بهار روایت رستم را از اصلی سیستانی و شخصیت او را برگرفته از شخصیت ایندرا (Indra) خدای هندوایرانی می‌داند که در اوایل میلاد مسیح، دیگر عظمت ریگ‌ودایی خود را از دست داده است و در همان اوان، یعنی پس از تدوین یشت‌های اوستایی که حداکثر تا اواسط دوران هخامنشیان به انجام رسیده بود، با روایات پیشدادی و کیانی در شرق ایران تلفیق شده است. بهار می‌نویسد که در اوایل میلاد مسیح دیگر شرق فلات ایران مرکز زردشتی نیست و بلخ مرکز بودایی‌ست و کوشانیان بر بخشی بزرگ از شرق ایران حکومت می‌کنند و سکاییها در سیستان و زابل استقرار دارند. او احتمال می‌دهد که تا این زمان روحانیت زردشتی باید به غرب و فارس انتقال یافته باشد. در همین زمان است که می‌توان گفت در بخش شرقی ایران روایات سیستانی با روایات سسی و رایج، آمیخته و تلفیق شده است. طبیعی‌ست که روحانیان زردشتی محافظه‌کار پارس نمی‌توانستند هیچ روایت جدیدی را به کتاب مقدس دینی خود بیفزایند. از این روست که در اوستا اشاره‌ای به زال و رستم نیست.

بهار، برای نشان دادن اصل و منشا و چگونگی راه یافتن روایات زال و رستم به حماسه‌های ایرانی ابتدا به تشریح فرهنگ باستانی ماوراءالنهر و شرق ایران می‌پردازد و با گواهی گرفتن از کشفیات باستانشناسی نتیجه می‌گیرد که سرزمین شرقی فلات ایران و ماوراءالنهر یکی از مراکز همزیستی فرهنگهای کهن ایرانی - یونانی، هندی - سکایی و رومی بوده است و عظمت فرهنگی سرزمینهای شرقی ایرانی در

نخستین قرون اسلامی را هم می‌توان نتیجه چنین سابقه فرهنگی - اجتماعی درخشانی دانست. بهار با این که شخصیت رستم را همان شخصیت ایندرو می‌داند، اما پس از آوردن شواهد مربوط به شرق ایران می‌گوید می‌توان حدس زد که رستم ملهم از شخصیت ایندرو کهن سکایی‌ست، زیرا ایندرو در اوایل قرن نخست میلادی دیگر در هند خدایی بزرگ نبود و در ایران هم قرن‌ها پیش فراموش شده و لقبش بهرام، صورت خدای ایرانی یافته بود. همچنین روایات زال و رستم را که ارتباطی با ایندرو ندارد، می‌توان برگرفته از فرهنگ بودایی - هندی - کوشانی رایج در سرزمین کوشانیان، به‌ویژه در جنوب هندوکش و در قسمت‌هایی از خراسان دانست.

نکته دیگری که بهار در این اثر مطرح می‌کند آن است که در کتاب اوستا و ادبیات پهلوی نشانه‌ای از سوگنامه‌هایی زیبا و استوار، چون داستانهای رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، سیاوش و افراسیاب، سودابه و سیاوش و بیژن و منیژه شاهنامه نیست. این داستانهای تراژدی را می‌توان با بهترین نوع خود در فرهنگ غرب و یونانی مقایسه کرد. اگر به تأثیر فرهنگ یونانی پس از حمله اسکندر در شرق ایران و تداوم آن تا پایان دوران کوشانیان (هفتصد سال پس از اسکندر) توجه کنیم، می‌توایم بر این نظر باشیم که تراژدیهای یونانی و ساخت آن در آن زمان در ایران شناخته شده بوده است.

در آخرین بخش این رساله، بهار با استناد به مقاله م. بویس تحت عنوان «گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی»،^{۱۱} راویان اصلی داستانهای شاهنامه را گوسانها، این هنرمندان شاعر و نوازنده و خواننده خراسانی می‌داند که مستقل از موبدان دین زردشتی، بهترین حافظ، مصنف و تلفیق‌کننده جناسه‌های کهن در شرق ایران بوده‌اند.

همین سنت غنی گوسانها در شرق نجد ایران و خراسان بزرگ است که به فردوسی می‌رسد و او با نبوغ هنری و قدرت شگفت‌آور سخنوری خویش قادر می‌گردد تا این هنر شفاهی را که اغلب در عصر او به کتابت درآمده بود، به شعر عروضی عصر تازه درآورد. مقایسه‌ای میان فردوسی با دقیقی و اسدی طوسی و دیگران نشان می‌دهد که تنها در دست داشتن فرهنگی غنی کافی نیست، هنرمندی درخشان باید تا اثری درخشان پدید آید.^{۱۲}

کتاب زیبای تخت‌جمشید^{۱۳} یکی از دو آخرین کتابهای بهار است که در زمان حیاتش منتشر شده است. این کتاب مصور، کار مشترک او با نصرالله کسرائیان است. متن کتاب از مهرداد و عکسهای هنرمندانه آن کار کسرائیان است. متن کتاب

تخت جمشید نوشتاری ست تحقیقی که نظرات بهار را درباره فرهنگ و تمدن تلفیقی ایران منعکس می کند. در پیشگفتار این اثر مهرداد چنین می نویسد:

برای شناخت تاریخ تمدن ایران باستان و تحلیل آن باید دقیقاً با تمدن عصر پیش آریایی نجد ایران، دره سند، بین النهرین و سرزمینهای آسیای غربی، از جمله آسیای صغیر، سوریه، فلسطین و حتی مصر در شمال شرقی آفریقا و یونان در جنوب شرقی اروپا، آشنا بود. چون می توان گفت که از هزاره چهارم پیش از میلاد مسیح در این نواحی ارتباط فرهنگی ویژه ای آغاز شد که در هزاره های بعدی حتی تا عصر اسلامی هرگز سستی نگرفت و فرهنگ اقوام تازه واردی چون آریاییان به دره سند و نجد ایران را به مرور در گوناگونیهای ساختارهای بومی خویش، از جمله یکتاپرستی عظیم هزاره اول پ.م. در غرب آسیا، حل کرد.^{۱۵}

و ادامه می دهد:

متأسفانه، ما ایرانیان قرن حاضر بیخبر از چنین گذشته ایم و به سبب شیفتگی غلط نسبت به نژاد و فرهنگ هندواروپایی، به فرهنگ و نژاد خویش مغرورانه و غلط نگریسته و پیوسته به عنوان واحدی بیگانه با پیرامون خویش، و بیگانه با تمدن غرب نگاه کرده ایم.^{۱۶}

عنوان مقاله بهار در این کتاب «تخت جمشید، باغی مقدس با درختان سنگی» می باشد. او ابتدا تاریخچه ای از گذشته نجد ایران از عیلامیان تا مادها و پارسها را می آورد (بخشهای ۱-۶)؛ سپس تاریخ هخامنشیان را بررسی می کند (بخشهای ۷-۱۰)؛ آن گاه به دین هخامنشیان و آیینهای آنان می پردازد (بخشهای ۱۱-۱۲). سه بخش آخر (۱۳-۱۵) با عناوین «نوروز بومی و تلفیق آن با آیینهای ایرانی»، «تخت جمشید»، و «برگزاری مراسم نوروزی در تخت جمشید»، حاوی نظرات ویژه بهار در مورد جشن نوروزی ست و آن که تخت جمشید بنای مقدسی بوده است که برای برگزاری جشن نوروز، به وسیله هخامنشیان ساخته شده است.

بهار بر این باور است که مهاجرت قومهای هندوایرانی به ایران، نه تنها موجب از میان رفتن قوم عیلامی نشد، بلکه به آنان ارج و اهمیت بیشتری داد. عیلامیان توانستند بر فرهنگ قوم تازه وارد ایرانی تأثیرات عمده ای بگذارند. این که هخامنشیان سنگبسته های خود را علاوه بر پارسی باستان و بابلی به عیلامی نیز می نگاشتند، خود نشانه ای از قدرت فرهنگ عیلام و بابل در آن زمان است که با این که دیگر حکومتی نداشتند همچنان

عظمت فرهنگیشان را حفظ کردند.

در بخش دوم که درباره فرهنگ و دین عیلامی است، نویسنده ابتدا ویژگیهای دین عیلامی را ذکر می‌کند و می‌نویسد که دین عیلامی متأثر از بین‌النهرین بود و ویژگیهای خود را نیز داشت، از آن جمله احترام زیاد به زنان و پرستش مار بود که هر دو به دوران مدارسالاری برمی‌گشت و بعدها با همان ویژگیها به پدرسالاری انتقال یافته بود.

پس از رشد شهر شوش و پایتخت شدن آن در هزاره دوم پیش از میلاد، در عیلام اینشوشینک (In-shushin-ak) به معنای خداوند شهر شوش به یکی از سه خدای بزرگ عیلام تبدیل یافت، در حالی که پیش از آن مقام ششم را در میان خدایان آن قوم داشت. دو خدای دیگر هومبان (Humban) و کری‌ریشه (Kriřha) بودند و این سه، تلیشی را می‌ساختند که شبیه تثلیث اهوره‌مزدا، ناهید و مهر در اوستایی و پارسی باستان (در کتیبه‌های هخامنشی) است. هومبان در رأس جهان خدایان عیلامی قرار داشت همچنان که اهوره‌مزدا، مهمترین خدای ایرانیان بود. اینشوشینک همچون مهر که رقیب اهوره‌مزدا بود، با هومبان رقابت داشت، اما مانند مهر هرگز نتوانست در رأس خدایان عیلامی قرار گیرد. با مقایسه نقش خدای مهر در ایران و اینشوشینک در عیلام، نزدیکی شخصیت این دو خدا را با هم، می‌توان دریافت و می‌توان گفت که شخصیت مهر ایرانی نزدیکتر به اینشوشینک عیلامی است تا با مهر (Mitra) هندوایرانی آن گونه که وصف او در ریگ‌ودای هندیان آمده است. بهار این مسأله را نتیجه تحول بزرگی می‌داند که دین و اندیشه ایرانی زیر تأثیر عقاید عیلامی و بابلی در هزاره اول پیش از میلاد پیدا کرده و موجب شده بود که نه تنها ساخت کلی دین ایرانی، بلکه شخصیت تمدادی از خدایان ایرانی چون مهر به کلی متغیر شود و حتی خدایانی غیر ایرانی چون تیشتر به خدایان ایرانی افزوده گردد.

بهار مفهوم فرّه (نیروی) که در عقاید و دین ایرانی حامی شاه و دوردارنده دشمنان وی بود) را با نیروی مشابه در عیلام و آشور (کیدن Kidden در عیلام، و مَلَمو Melammu در بابل) یکی می‌داند و احتمال می‌دهد که فرّه و اعتقاد به آن در ایران شاید محصول تبادل فرهنگی با عیلام و بین‌النهرین باشد.

بهار، در بخش پنجم، دین مادی را تلفیقی می‌داند از عناصر ایرانی و بین‌النهرینی عنصر ایرانی دین مادها را پرستش اهوره‌مزدا ذکر می‌کند و می‌افزاید که پرستش اهوره‌مزدا، الزاماً دلیل زردشتی بودن مادها نمی‌تواند باشد. به عنوان یکی از سنتهای غیر هندوایرانی مادها، نویسنده این رسم را که بعدها به وسیله مغان در دین زردشتی راه یافت،

ذکر می‌کند که اجساد مردگان را بر سر کوههای صخره‌ای می‌گذاشتند تا پرندگان گوشت آن را از استخوان جدا سازند. این رسم ظاهراً یک آیین کسپی (Kaspi) بوده است. کسپی‌ها یا کشی‌ها (Kashshi) مردمی بودند که در هزارهٔ دوم پیش از میلاد در غرب ایران می‌زیستند.

در بخش یازدهم، بهار دین هخامنشیان را بررسی می‌کند. او بر این باور است که شاهان هخامنشی تا اردشیر دوم زردشتی نبودند. آنان اهوره‌مزدا را به عنوان خدایی متعال ستایش می‌کردند. اما از آن‌جا که بر کتیبه‌هایشان از خدایان یا بغان دیگر هم یاد می‌شود، هنوز به یکتاپرستی زردشت نرسیده بودند. بهار عقیده دارد که ستایش اهوره‌مزدا به اواخر هزارهٔ دوم و اوائل هزارهٔ اول پیش از میلاد برمی‌گردد. اقوام ایرانی پیش از جداییشان، اهوره‌مزدا را به عنوان مظهر خرد، داد و آفرینش می‌پرستیدند. پس از او عده‌ای از خدایان کهن هندوایرانی معروف به اهوره (Ahura) ها هم به صورت خدایان درجه دوم درآمده بودند. گروه دیگر خدایان هندوایرانی یعنی دیو (Daēva) ها به‌ظاهر شرّ مبدل شده بودند. اهوره‌مزدا، سپس در یک مرحلهٔ پیشرفته‌تر در فرهنگ گاهانی و اوستایی شرق ایران، به خدایی یکتا مبدل شد و اهریمن در رأس دیوان قرار گرفت. اما در فارس و نقاط دیگر، دین ایرانی بر پایهٔ عقاید کهن همچنان ادامه یافت. بهار عقاید زردشت در گاهان و نیز تحولات بعدی دین زردشتی را نسبت به دین پادشاهان نخستین هخامنشی پیشرفته‌تر و با تحولات عصر هماهنگ‌تر می‌داند و آن را دلیل عمومیت یافتن نهانی دین زردشتی در ایران می‌داند.

در بخش آیینها، چگونگی سلطنت در ایران و بین‌النهرین تحلیل شده است. به عقیدهٔ بهار سلطنت در ایران یگانه بوده است و شباهت به نظام دوگانهٔ حکومت روحانیت اساطیر هندواروپایی و هندوایرانی آن‌گونه که به‌وسیلهٔ دومزیل (Georges Dumézil) محقق مشهور فرانسوی اساطیر اقوام هندواروپایی، نموده شده است، ندارد. در ایران عصر مادی و هخامنشی، سلطنت بر اساس یگانگی بوده است که نمونه‌ها و سابقهٔ تاریخی گسترده‌ای در آسیای غربی دارد.

در آسیای غربی، از مدتها قبل از هخامنشیان، به‌علت رشد نظام آبیاری متمرکز و دولتی، سلطنت صورت خودکامگی شرقی داشت.^{۱۷}

به عقیدهٔ بهار، با به‌سر آمدن عصر بسیار خدایی و فرارسیدن زمان یکتاپرستی (هزارهٔ اول پیش از میلاد)، ایرانیان نه‌تنها به یکتاپرستی روی آوردند، بلکه قدرت مطلق و مقدس شاهنشاهی را از آشوریان به وام گرفتند.

در بخش سیزدهم تخت جمشید، نخست غید آغاز سال در بین‌النهرین و عیلام مورد مذاقه قرار می‌گیرد. عید آغاز سال بین‌النهرین، عید بازگشت دموزی (Dumuzi)، خدای شهیدشونده بود. او هر ساله می‌مرد و بازمی‌گشت. با مرگ او جهان گیاهی هم می‌مرد و با زنده‌شدنش، جهان گیاهی زنده می‌شد. زنده شدن خدای شهیدشونده به دنبال عزاداریهایی بود که انجام می‌یافت و اشکهایی بود که ریخته می‌شد. این اشکها، نماد باران و آب و جادوی ریزش باران بود. پس از تولد هر ساله دموزی، او با همسر زیبایش (اله آب و عشق و جنگ) زندگی را برای یک سال دیگر از سر می‌گرفت. هر ساله روز بازگشت دموزی، شاه با کاهنه معبد بزرگ ازدواج می‌کرد. این ازدواج مقدس بود و نمادی زمینی برای بازگشت دموزی و پیوند با همسرش.

با پیدایش یکتاپرستی در بین‌النهرین و پیشرفت آن (هزاره اول پیش از میلاد) خدایان و اسطوره‌ها در هم ادغام شدند. خدایان آشور و اسطوره‌های مربوط به آنها در وجود «آشور» خدای بزرگ آشوریان، حل شدند و خدایان بابلی و اساطیرشان در «مردوک»، دیگر مرگ و تولد خدای بزرگ بی‌معنا بود. به جای آن هر ساله به هنگام نوروز، شاه بابل، مظهر زمینی مردوک، به دیدار بت اعظم می‌رفت، و پس از سپردن سلطنت خود به دست کاهن بزرگ معبد، به دفاع از پادشاهی یک ساله می‌پرداخت و سپس با خوردن سیلی از کاهن، دوباره به سلطنت می‌رسید و مراسم ازدواج با کاهنه معبد انجام می‌یافت و بدین ترتیب سال پر برکت دیگری آغاز می‌شد. دیگر دینهای آسیای غربی هم اعتقاد به مرگ خدای نباتی شهیدشونده را داشتند. در شهادت این خدا عزاداریهای عمومی برقرار می‌گشت همراه با سینه‌زنی، زنجیرزنی و زاری. ظاهراً در ایران، عزاداریهای سیاوشی پیش از نوروز که از زمان باستان رایج بوده، به همین باورها و مراسم مربوط می‌شده است با این که سیاوش در اساطیر ایرانی، خدا نیست. اما عزاداریهای مربوط به او می‌رساند که شخصیت او همان شخصیت خدای شهیدشونده است که پس از رواج یگانه پرستی، از خدایی به صورت اسطوره‌ای درآمده است. بدین ترتیب عید نوروز اول فصل بهار تلفیقی است از یک سنت بومی با سنت ایرانی بزرگداشت، فرهوشی‌ها (به تعریف بهار: ارواح ازلی نیاگان)^{۳۸} در این زمان یاد کردن از فرهوشی گذشتگان سنتی ایرانی و زردشتی است که تا به امروز هم به صورت عادت در نقاط مختلف ایران اسلامی رایج است.

در بخش چهاردهم کتاب، بنای تخت جمشید و تاریخ و چگونگی ساختن آن تشریح و این نظر ارائه شده که مجموعه بنای تخت جمشید بیشتر در مراسم برگزاری آیین نوروز

مورد استفاده بوده است و در آن هنگام که شاه برای اجرای مراسم نوروزی در آن به سر می برده، مرکز حکومت موقت هم بوده است.

بهار، با توجه به اهمیت باغهای مقدس پر درخت چون معبد، در ادیان ابتدایی و نیز در دینهای بسیارخدایی آسیای غربی تا هزاره اول پیش از میلاد، می نویسد که با رشد یکتاپرستی، انسان با مفهوم بهشت و وجود آسمانی آن آشنا شد و این موجب گشت که اغلب باغهای مقدس که خانه خدایان به شمار می آمدند، تقدس خود را از دست بدهند. در ایران، این باغها به شکارگاه و محل تفریح شاهان هخامنشی تا ساسانی درآمدند. اما اندیشه باغ و درخت همچنان باقی ماند و ستون سنگی، نمادی برای درخت شد. معابد، دیگر باغهای مقدس پر درخت نبودند، بناهایی بودند پر از ستونهای بلند سنگی که همان فضای مقدس باغ را در ذهن انسان یکتاپرست به وجود می آورد. تخت جمشید یکی از عظیمترین نمونه این باغها با ستونهای سنگی بسیار است.

- ۶ -

دو کتاب دیگر بهار در زمینه اساطیر که به فاصله ای یازده ساله از هم انتشار یافتند، اساطیر ایران^{۱۱} و پاره نخست پژوهشی در اساطیر ایران^{۱۲} می باشند. هر دو کتاب بر مبنای متنهای پهلوی ست که از اواخر عهد ساسانیان و دو سه قرن نخستین اسلامی بازمانده اند. بهار در پیشگفتار اساطیر ایران می نویسد که شناخت اساطیر ایرانی می تواند بسیاری از ساختهای بنیادی و نهادهای روینایی ادوار کهن تمدن ما را روشن سازد و ارتباطات فرهنگی را با اقوام دیگر مشخص کند و گنجینه های باستانشناسی را در روشن ساختن همه جانبه تمدن ما برطرف سازد.^{۱۳}

این کتاب از نوشتاری آغازین پنجاه صفحه ای تحت عنوان «دریاره اساطیر ایران» و سه فرگرد: آفرینش، مردم و فرجام تشکیل شده است. مقاله آغازین یا مقدمه بهار را در این کتاب را می توان بر چهار بخش تقسیم کرد. بخش نخست دریاره هندوایرانیان و هندواروپاییان و چگونگی مهاجرتشان بحث می کند. در بخش دوم از اساطیر کهن ایرانی در مقایسه با اساطیر آریایی هند و نیز خدایان ایرانیان و هندیان و آیین زردشت بر اساس سرودهایش و چگونگی راه یافتن اندیشه ها و اعتقادهای کهن ایرانیان به آیین زردشت پس از خود او سخن رانده می شود. سپس عوامل بنیادی اساطیر زردشتی تشریح شده و سرانجام چگونگی تحول اساطیر مورد بحث قرار گرفته است. در هر یک از بخشهای چهارگانه، بهار، بسیار دقیق و عالمانه، اما ساده و به اختصار

مطالب را بررسی کرده است:

خاستگاه اقوام هندواروپایی، بنا بر شواهد باستانشناختی از بخشهای علیای رودخانه ینی‌سئی (Yenisei) در سیبری تا کرانه‌های شمالی دریای سیاه بوده است. این اقوام در حدود دو هزار سال پیش از میلاد به مهاجرت پرداختند و در اروپا و آسیا سکونت گزیدند. گروهی از هندواروپاییان به نام هندوایرانیان در اواخر هزاره دوم به آسیای میانه جنوبی رسیدند. گروهی از آنان در آنجا چندی پیش ناپیدند و به هندوستان رفتند اما ارتباط فرهنگی خود را با ایرانیان حفظ کردند.

نخستین فرگرد و نداد توسعه آریاییان را در آسیای میانه، نجد ایران و جلگه‌های سند میانه روشن می‌سازد. این توسعه از سوی به غرب به سوی ری و از سوی دیگر به سرزمین هفت هندوگان که همان پنجاب باشد متوجه بوده است.^{۱۳}

اقوام ایرانی تازه‌وارد به آسیای میانه که بیشتر زندگی شبانی داشتند، در اثر آمیزش با اقوام بزرگ بومی، بسیاری از عناصر فرهنگ پیشرفته بومیان را پذیرفتند. رودهای پرآب آمودریا و سیردریا هم برای آنان موهبتی بود که پرورش اقتصادی متمرکز زراعی را فراهم می‌کرد. کشف آهن و به کار بستن آن نیز کمکی موثر بود تا آنان بتوانند هم رشد اقتصادی و هم شرایط مناسب نمو فرهنگی بزرگی را برای خود فراهم کنند. اما در آسیای غربی و فلات ایران، علاوه بر قدرت منکوب‌کننده آسوریان و عیلامیان که رشد فرهنگ ایرانی را مانع بود، این امکانات گسترده هم در دست نبود، اما به هر طریق دو قوم ایرانی مادی و پارسی توانستند در آن سرزمین دو شاهنشاهی مادی و پارسی را برپا کنند.

فتح آسیای میانه به وسیله هخامنشیان، موجب شد تا فرهنگ ایرانی آسیای میانه، فلات ایران را دربرگیرد و بدین ترتیب است که آیین زردشتی، تقویمهای ایرانی آسیای میانه و آثار فرهنگی دیگر به غرب ایران منتقل می‌شود.

وجود این تمدن بزرگ ایرانی در آسیای میانه و پیوند فرهنگی اقوام ایرانی نجد ایران با آسیای میانه است که سبب حل نشدن پارسیان و مادیان در تمدن بین‌النهرین می‌شود و این برتری اقتصادی و فرهنگی آسیای میانه ایرانی در طی همه تاریخ گذشته ما دیده می‌شود. تأثیر فرهنگ ماوراءالنهر و خراسان بزرگ در دوره اشکانیان بر فرهنگ ایران امری محتوم است. در این دوره است که حماسه‌سرایی و سرودن داستانهای سوگ آور غنایی در

خراسان بزرگ رشد می‌کند و شاهنامه‌ها شکل می‌گیرند و داستانهای چون ویس و رامین پدید می‌آیند.^{۱۳}

در بخش دوم، اساطیر و آیینهای ایرانی در ارتباط با اساطیر آریاییان هند باستان مورد بحث‌اند و دربارهٔ نقاط اشتراک آنان سخن رفته است. چنان‌که پیش از این ذکر شد ایرانیان و هندیان آریایی به دو دسته خدایان اعتقاد داشتند: اهوره (در سنسکریت اسوره)‌ها و دیوها. بعدها اسوره‌ها در هندوستان و دیوها در ایران از مقام و منزلت خدایی فروافتادند و به نیروهای پلیدی بدل شدند.

دین زردشتی را در دو مرحله و با دو عنوان باید شناخت: آیین زردشت و آیین زردشتی. با آیین زردشت به‌وسیلهٔ پیام زردشت که در سرودهای او (گاهان) منعکس است، می‌توان آشنا شد و فهرست‌وار از قول بهار آن را چنین بیان کرد: آفرینندهٔ دو جهان مادی و مینوی اهوره‌مزدا خدای بزرگ است. جلوه‌های اهوره‌مزدا، سپندمینو (Spanta Mainyu)، بهمن، اردیبهشت، خرداد و امرداد هستند. دو نیرو در گیتی وجود دارد: راستی (=اشه) و دروغ (=دروغ). راستی آفریدهٔ اهوره‌مزدا است. نیروی مخالف اهوره‌مزدا اهریمن (انگرمینو Angra Mainyu) رواج دهندهٔ دروغ است. آفریدگان اهوره‌مزدا آزادند که میان راستی و دروغ یکی را برگزینند. آدمیانی که راستی را برگزینند از پاداش بی‌مرگی جاودانه برخوردار خواهند بود، و آنان که در پی دروغ باشند، پادافراشان بدترین زندگی جاودانه است. نهاد راستی آتش است و آتشگاه جایگاه ستایش اهوره‌مزدا. زردشت با گذشتن از آتش و نهادن فلز گداخته بر سینه، درستی و راستی پیام خود را به اثبات می‌رساند. آدمیان هم در پایان جهان مادی، به‌هنگام رستخیز با گذشتن از آتش و فلز گداخته داوری می‌شوند و داد می‌بینند.

اما آیین زردشت پس از او، بسیاری از اعتقادات و رسوم و اساطیر کهن ایرانی و غیر ایرانی (= بومی) را دربرگرفت که زردشت خود با آن مخالف بود.

برای شناخت اساطیر زردشتی، نخست نیاز داریم تا با عوامل بنیادی آن آشنا شویم. این عوامل بنیادی عبارتند از روان‌نیاگان - طبیعت - ساختمان اجتماعی - معنویات و عوامل روانی - نمونه‌های کهن (archetypes).

نیروی که بر کردار و رفتار انسان فرمانرواست، روان‌نیاگان است و انسان از آغاز بدان اعتقاد داشته. از متنهای اوستایی و پهلوی درک می‌شود که ایرانیان باستان به چند نیروی روانی معتقد بوده‌اند: ۱ - اخو (= ax^v پهلوی، -ahv اوستایی) نیروی ست که تن را نگهداری و زیستن مادی را تنظیم می‌کند و با تن به هستی می‌آید و با آن از

۲ - دین (=dēn پهلوی، -daēnā اوستایی) وجدان انسانی است که
 اهوره‌مزدا آن را در تن آدمی نهاده است تا او را از خوبی و بدی کردارش آگاه سازد؛ ۳
 - بوی (=bōy پهلوی، -baōša اوستایی) نیروی فهم و درک و هوش و حافظه و قوه
 تمیز، ۴ - روان (=ruvān پهلوی، -urvan، -urvan، -urvan اوستایی) که مسؤول
 کردار آدمی است و گزینش خوب و بد و پس از مرگ هم همین نیروست که بنا بر رفتار
 آدمی، پاداش بهشت و یا پادافراه دوزخ می‌یابد؛ ۵ - فروهر (=fravahr پهلوی،
 -fravašay اوستایی) که شاید معنای آن «دلاور برجسته یا گرد» باشد. و از آن
 پرهیزگاران و دلاوران است. فروهران پیش از آفرینش جهان مادی و انسان، در جهان
 مینوی آفریده شده‌اند و یکی از وظایفشان پاری رساندن به اهوره‌مزدا برای نگهداری
 جهان مادی و پیروزی یافتن بر اهریمن است.

دومین عامل بنیادی طبیعت است: پدیده‌های طبیعت هم در اساطیر زردشتی مینو
 دارند. زیرا انسان هزاران سال پیش باور داشت که هر چیز متحرک در اثر نیرویی نهان
 که جان و روان اوست، زیست می‌کند، و این جان و روان در چیزهای متحرک هم مانند
 روان خود انسان جاودانه است. در اساطیر زردشتی، مینوی عناصر طبیعی، نیرویی جدا از
 طبیعت آنهاست. آنها توانایی انجام کارهایی را دارند که مستقیماً با نقششان در طبیعت
 مربوط نیست. صورت تکامل یافته این نیروها، خدایانی هستند که مانند روان نیاگان بر
 جهان و آدمیان موثرند. خدایان طبیعی قهر هم دارند که می‌تواند تیره‌روزی به بار آورد.
 ایزدان زردشتی گرچه دیگر مظهر پدیده‌های طبیعت نیستند، اما مشخصات و صفاتشان
 باطن طبیعی آنها را به ما می‌نمایاند. آنها به صورت جانوران و آدمیان درمی‌آیند. و
 بدین ترتیب است که اهوره‌مزدا یکی از خدایان آسمان است؛ مهر و ماه خدایان
 روشنی‌اند و آذر خدای آتش، وایو (Vāyu) خدای قضا و آنایته‌اله‌آب و اسپندارمد
 (=اسفند) الهه زمین. در برابر این ایزدان و عناصر اهورایی، اهریمن و دیوان و پریان
 و جادوگران با درندگان، مارها و اژدهایان و حشرات در ارتباطند و در صف مقابله با
 عناصر اهورایی قرار دارند.

سوم از عوامل بنیادی اساطیر، ساختمان اجتماعی است. با مطالعه اساطیر ملل
 گوناگون می‌توان به انعکاس ساختار و تحولات اجتماعی آنها پی برد. ترکیب جهان
 خدایان و نوع ارتباط آن با یکدیگر از یک سو و با آدمیان از دیگر سو، می‌تواند
 شناسنده ساختهای اجتماعی هر ملتی در ازمنه گوناگون باشد. با مطالعه اساطیر ایرانی
 نه تنها می‌توان بقایای نهادی قبیله‌ای و توتم‌پرستی (Totemism) را در جامعه ایران

باستان دریافت؛ بلکه می‌توان جامعه‌ای تکامل یافته را نیز شناخت. وجود طبقات سه‌گانه اجتماعی در جوامع هندوایرانی و هندواروپایی معرف این نکته است؛ وجود سه طبقه اجتماعی ارتشتاران، موبدان و برزیگران و پشه‌وران نشان دهنده آن است که هندواروپاییان پیش از جدا شدن و مهاجرتشان به مرحله پیشرفته‌تری از سازمان قبیله‌ای رسیده بودند.

عامل چهارم بنیاد اساطیر یعنی معنویات و عوامل روانی دال بر عقلی و متفکر شدن نسبی بشر است و کم و بیش بریدن از واکنشهای غریزی. انسان بر اثر رشد مغزی و دور شدن از طبیعت و آگاهی به وحدت شخص خود، نیاز روانی پیدا می‌کند و این نیاز ارتباط ظاهراً عقلانی او را با طبیعت و قوم موجب می‌شود. ستایش کردن پدیده‌های طبیعی و برقرار ساختن نوعی ارتباط جادویی با این پدیده‌ها، جلب مهر و لطف آنها و دور کردن قهر و خشمشان با برپا داشتن آیینها، نشانه‌گر نخستین مراحل ارتباط عقلانی با طبیعت است. این که آدمی خود و جامعه‌اش را با امری طبیعی یا با گیاهی و جانوری مرتبط بداند، نیز نیاز روانی او را می‌نمایاند. نمونه‌های این نکته در اساطیر ایرانی زیادند. از جمله پروازدن زال به وسیله سیمرغ و روایت زردشتی پدید آمدن انسان از ساقه ریواس و ...

انسان با این که از طبیعت دور شده است، اما نیازمند آن است و باید با آن اتحاد و یگانگی برقرار کند. یکی از راههای رسیدن به این اتحاد و یگانگی تخذیر است. سنت نوشیدن عصاره گیاه هوم (Höm پهلوی، Haoma اوستایی) در آیین زردشتی نشانه‌ای از همین نیاز روانی است. در اثر تکامل جوامع، اندک‌اندک پدیده‌های طبیعی به خدایان مبدل می‌شوند و سرانجام به خدای یگانه؛ و بشر در پناه اندیشه دینی و اعتقاداتش به ماوراءالطبیعه، در جستجوی امنیت خویش و بهشت گمشده‌اش که در حقیقت، همان زندگی اولیه اوست برمی‌آید.

نمونه‌های کهن، آخرین عامل بنیادی در اساطیر است. انسان ابتدائی معتقد است که همه کردارهای انسانی دارای الگوهای آسمانی است. به عبارت دیگر در نظر او واقعیت داشتن هر چیز یا هر عملی منوط بر آن است که تقلیدی یا تکراری باشد از یک نمونه کهن. آیینهای نیایش در واقع، تکرار آن چیزهایی است که در آغاز به وسیله خدایان انجام می‌یافت و نمونه‌ای کهن بوده است. کردار و رفتار پیامبران، شاهان و پهلوانان همه نیز نمونه‌هایی کهن داشتند.

اما، تحول اساطیر بر چهار پایه زیر استوار است:

دگرگونی: با تحول و دگرگونیهای جوامع، اندیشه‌ها و اعتقادات و فرهنگ مردم آن جوامع نیز تغییر می‌کند و تحول می‌یابد، اما اساطیر و افسانه‌های عامیانه باقی می‌مانند. راز بقای اساطیر قدرت تطبیق آنهاست با شرایط اجتماعی تازه. با مقایسه اساطیر شاهنامه با بره‌های اوستایی آن، دگرگونیهای فراوان دیده می‌شود که محصول تحولات اجتماعی و فرهنگی بیش از هزار و پانصد سال است.

شکستگی: ممکن است یک افسانه کهن یا یک اسطوره فراموش شود، ولی اجزاء آن را در اسطوره یا افسانه دیگری یافت. نمونه آن داستان زایش ایندره در اسطوره‌های ودایی است. خدای ایندره در ایران نقشی نداشته است اما داستان زایش او باقی مانده و در داستان زایش رستم پدیدار شده است.

ادغام: امکان دارد که شخصیت، داستانهای مربوط یا وظایف مربوط به یک پهلوان یا یک خدا در روایت پهلوان یا خدایی دیگر ادغام شود. همچنان که شخصیت رستم که نشانه‌ای از آن در کتاب اوستا نیست، با شخصیت گرشاسب اوستایی و خصوصیاتش قابل تطبیق و برابری است.

ورود عناصر بیگانه: اساطیر ایرانی معرف عناصر اساطیری گوناگونی است که در آسیای میانه و فلات ایران به هم آمیخته‌اند. از آن جمله است داستان سیاوش (که پیش از این درباره‌اش سخن رفت)، و آن نمونه‌ای است از اساطیر بومی. نتیجه آن که:

به همان گونه که ایرانیان از زندگی قبیله‌ای راه خود را آغاز نهادند و به برپا ساختن جامعه‌ای توانا قادر شدند، اساطیر ما نیز نشان‌دهنده زندگی قبیله‌ای، پدید آمدن طبقات و پیدایی جامعه‌ای رشد یافته است؛ و به همان گونه که مردم ما در طی این دوران چند هزار ساله، با اقوام و ملل گونه‌گونه درآمیخته‌اند و بر ایشان اثر گذاشته و از ایشان اثر پذیرفته‌اند، اساطیر و آیینهای قومی ما نیز با اساطیر و آیینهای گونه‌گون درآمیخته، از آنها اثر پذیرفته و بر آنها اثر نهاده است.

بهار در این جا هم یادآور این مسأله است که:

در واقع این گمانی به خطاست اگر فکر شود که قوم ما هیچ اثر قومی و فرهنگی بیگانه را بر خود پذیرفته است و این نشانی از عشق به میهن خود نیست که چشمان خویش را بر حقایق تاریخی ببندیم و در رؤیای خویش، فرهنگ و تمدن خود را پاک و نیامیخته از عوامل گوناگون جهانی بشماریم.

واقعیت این است که ما چه بسیار بر فرهنگ جهان موثر افتاده‌ایم و چه بسیار فرهنگ و تمدنهای ملل و اقوام گوناگون بر فرهنگ و تمدن ما موثر افتاده است. تنها یک مطالعه واقع‌بینانه در مورد تاریخ و فرهنگ ایران است که راهنمای مسیر اجتماعی و فرهنگی ما در آینده می‌تواند باشد.^{۲۵}

مقاله «دریاره اساطیر ایران»، در حقیقت تنها مقدمه‌ای بر کتاب اساطیر ایران نیست، بلکه رساله‌ای است جدا که در آن روش علمی مطالعه و تحقیق دریاره اساطیر برای نخستین بار در ایران به زبان فارسی موشکافانه و بنا بر اصول تطبیقی و علمی مطرح شده است. آنچه به صورت کوتاه و فهرست‌وار در سطور پیشین آورده شد، به هیچ عنوان حق مطلب این کار پر ارزش را ادا نمی‌کند. بهار برای تمام عناوین و مطالب مذکور در بالا نمونه‌های چندی را ارائه می‌دهد و این نمونه‌ها تنها به اساطیر هندوایرانی و بومی و بین‌النهرینی محدود نمی‌شود، بلکه برخی اساطیر مردم فریجیه، فنیقیه و یونان را هم دربرمی‌گیرد. «دریاره اساطیر ایران» در واقع «مانیفست» مهرداد است برای آغاز پژوهش علمی در اساطیر ایران. کارهای دیگر بهار در زمینه اساطیر بر اساس روش علمی‌ست که در این رساله ارائه داده شده است. جای آن دارد که «دریاره اساطیر ایران» در آینده جداگانه به طبع رسد و در دسترس همه پژوهشگران فرهنگ و تاریخ ایران قرار گیرد.

کتاب دیگر بهار پژوهشی در اساطیر ایران، که متأسفانه تنها پاره نخست آن مشتمل بر متن‌ها و یادداشت‌ها، در زمان حیاتش منتشر شد، در اصل همان کتاب اساطیر ایران است که به قول خود او «به صورتی گسترش یافته و بالنسبه پالوده‌تر»^{۲۶} انتشار یافته. این کتاب، مقاله «دریاره اساطیر ایران» را دربر ندارد. علتش را باید در آن دانست که مهرداد متأسفانه به علت بیماریش، همان‌طور که خود او در گفتگوش با مجله کلک اظهار کرده است،^{۲۷} فرصت نیافت همه پژوهشش را در زمینه اساطیر، به قسمی که مطلوبش می‌توانست بود، گردآوری کند و به عنوان پاره دوم پژوهشی در اساطیر ایران به چاپ برساند. مسلماً اگر چنین امکانی برای او وجود داشت، مقاله «دریاره اساطیر ایران» هم «به صورتی گسترش یافته و بالنسبه پالوده‌تر» بخشی از آن بود.

متن کتاب پژوهشی در اساطیر ایران، همانند اساطیر ایران از سه فرگرد (=فصل) آفرینش، مردم و فرجام، تشکیل شده است. این سه موضوعی‌ست که به قول بهار اساطیر دریاره آن به بحث می‌پردازد: ۱- چگونگی جهان خدایان و دشمنان ایشان و

جهان مادی و معنوی؛ ۲ - داستانهای حماسی و نیز برخی قصه‌ها و افسانه‌ها که در کنار حماسه‌ها قرار گرفته‌اند؛ ۳ - مسائل مربوط به پایان جهان و زندگی پس از مرگ. پژوهشی در اساطیر ایران در بیست و دو بخش (اساطیر ایران تنها پانزده بخش را شامل بود)، برگردان گزیده‌هایی است از منتهای گوناگون پهلوی به فارسی در زمینه سه موضوع مذکور. منتهای پهلوی که برگردان فارسی گزیده آنها در این کتاب آمده، از اواخر عهد ساسانیان و دو سه قرن نخستین اسلامی بازمانده است. دلیل بهار در پاسخ به این پرسش احتمالی که چرا تنها منتهایی را از ادبیات پهلوی برای معرفی اساطیر ایران برگزیده، دلیلی است علمی و درست. او می‌گوید که آثار اساطیری ادوار مختلف فرهنگی را باید به صورت مجزا گردآوری و مطالعه کرد. در آمیختن اساطیر ادوار گوناگون موجب آن خواهد شد که خواننده نتواند تحول فکری یک قوم را در اعصار و مقاطع گوناگون بشناسد. این هم روشن است که مراحل پیشین و پسین هر اسطوره برای درک بهتر و ژرفتر هر مقطع ضرورت دارد. بهار بر اساس چنین برداشت و روشی در یادداشتهای هر بخش این کتاب، گذشته هر اسطوره را در آثار اوستایی و ودایی و نیز مرحله پسین آن را در اساطیر و حماسه‌های مکتوب، با دقت مورد بررسی قرار داده است. دلیل دیگری که نویسنده، ادبیات پهلوی را بنیاد کار خود قرار داده آن است که ادبیات زردشتی پهلوی از نظر اساطیری، غنی‌تر، گسترده‌تر و متنوع‌تر از مجموعه آگاهی‌هایی است که در متون اوستایی یا دیگر مدارک باستانی یافت می‌شود. بهار همچنین بر این نکته تأکید دارد که گرچه این آثار اساطیری منتسب به زردشتیان است، اما به هیچ وجه معرف اندیشه‌های بنیانگذار این دیانت نیست. این اساطیر بعدها با دین مزدیسنی آمیخته شده است.

کتابهای پهلوی که برگردان برگزیده‌هایی از متن آنها در پژوهشی در اساطیر ایران آمده، هشت است: بندهش ایرانی، گزیده‌های زاداسپرم، روایت پهلوی، دینکرد، زند بهمن یسن، زند وندیداد (= ویدیوداد *vidēvdād*)، ارداویرافنامه (= ارداویرازنامه)، منتهای پهلوی (این کتاب که سی و هشت اثر پهلوی را در بر می‌گیرد، شامل منتهای بسیار با ارزش اساطیری، جغرافیایی و اجتماعی و اندرزنامه‌ای است. بهار از این کتاب منتهای یادگار زریران، بخشی از متن درخت آسوری و شعر بهرام ورجاوند را به فارسی برگردانده و در کتاب خود گنجانده است).

فرگرد نخست پژوهشی در اساطیر ایران، ابتدا آفرینش مادی و چگونگی آفریدن روشنان (= ستارگان و کرات درخشان سماوی) و علت این آفرینش را که آمادگی

شم
نار
ه
بل
ه
از
خ
بر
ن
ار
و
ی
در
یز
اده
که
عه
بار
ت
ین
لیر
د
(ه
ای
ب
می
دن
گی

اهوره مزدا برای نبرد با اهریمن است بازگو می کند. سپس به تازیدن اهریمن بر آفرینش اهورایی و دشمنی دو مینو (سپند مینو و انگر مینو) می پردازد. پس از آن زیج گیهان را تشریح می کند و آن گاه به توصیف نبرد آفریدگان اهورایی گیتی با نیروهای اهریمن می پردازد و از یلیدی که اهریمن بر آفریدگان اهوره مزدا تحمیل کرد، سخن می راند و سپس چگونگی و از جهای آسمان را شرح می دهد و در دو بخش پایانی خویشکاری و کردار نیک ایزدان مینوی و بدکرداری اهریمن و دیوان را برمی شمرد. فرگرد دوم شش بخش (سیزدهم تا هیجدهم) را دربردارد. در آن، نخست درباره چگونگی مردمان و درباره گزندی که هزاره هزاره به ایران شهر آمد، سخن می رود. سپس داستان چهار مرد والا: جمشید شاه، گرشاسپ پهلوان، زردشت پیامبر و زریر پهلوان از چهار متن مختلف پهلوی داده می شود.

فرگرد سوم (= فرجام)، چهار بخش آخر کتاب را دربرمی گیرد و برگردان متنهاییست درباره هزاره اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس، بهشت و دوزخ، چینود پل و روان درگذشتگان. بخش بیست و یکم درباره بهشت و دوزخ ترجمه متن کامل ارداویرافنامه است که در اساطیر ایران نیامده است.

یادداشتهای مفصل هر بخش در هر دو کتاب احاطه و تسلط بهار را نه تنها بر زبانهای میانه و باستانی ایرانی نشان می دهد، بلکه نمودار آگاهی ژرف او به اساطیر هندو ایرانی و دیگر اقوام است و برای خواننده فارسی زبان مأخذ بسیار معتبریست برای آشنایی با ادبیات پهلوی و نیز چگونگی تحول اساطیر ایرانی و زمینه های تاریخی و اجتماعی ایران. فهرست نامها و موضوعی هر دو کتاب و نیز فهرست صفحات متون برگردانده شده پهلوی نیز دانشجوی و پژوهشگر و خواننده شائق را رهنمودیست مفید. درباره برگردان فارسی این متنهای اغلب دشوار پهلوی، بهار خود می گوید که کوشیده است تا ترجمه اش معرف زبان و نثر دوره میانه فارسی باشد، اما خالی از پیچیدگیهای کلام و واژه های مرده یا مهجور، و به حق نیز چنین است.^{۲۸}

دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

یادداشتها:

۱ - جوزف کمپل (Joseph Campbell) ۱۹۰۴-۱۹۸۷ اسطوره شناس مشهور امریکایی.
۲ - نگارنده این سطور افتخار داشت که با مهرداد از کلاس دوم دانشکده ادبیات دانشگاه تهران همکلاس و هم رشته و دوست باشد. مهرداد در پائیز سال ۱۳۳۴، پس از آزادی از زندان دوساله، به ادامه تحصیل پرداخت. در

همان هنگام، ما با یکدیگر همکلاس و دوست شدیم. هر دو پس از اخذ درجه لیسانس برای ادامه تحصیل به انگلستان رفتیم. در لندن چهارسالی را با هم همکلاسی و همدرس و دوسالی را هم‌خانه بودیم. در اواسط دسامبر ۱۹۶۲ (آذر ۱۳۴۱) مهرداد، دکتر عبدالامیر سلیم که پس از یک سال همکلاس ما شده بود و من، امتحانات رسمی و کتبی دانشگاه لندن را گذرانیدیم و موفق به اخذ درجه فوق لیسانس شدیم. بعد از چند ماه موضوع رساله‌های دکتری مان هم به تصویب رسید. سلیم و من به این امید و قصد که به‌عنوان دانشجوی وابسته به دانشگاه لندن، کار رساله‌هایمان را به‌انجام خواهیم رساند، در تابستان ۱۳۴۲ به ایران بازگشتیم، اما مهرداد تصمیم گرفت که در لندن بماند و به همان زندگی دانشجویی قناعت کند و با اندوخته کمی که در ایران داشت و عاقدش، ماهیانه برایش می‌فرستاد، زندگی در لندن را ادامه بدهد و دکترایش را به اتمام برساند. مهرداد پس از دو سال به ایران بازگشت. باز هم در گروه زبان‌شناسی و زبانهای باستانی دانشگاه تهران با هم بودیم و دو سه بدمازظهری را با هم در بنیاد فرهنگ ایران، به‌اتفاق دکتر احمد تقفلی دربارهٔ واژه‌نامه‌های پهلوی کار می‌کردیم. در پائیز ۱۳۴۵ به علل اجتماعی و سیاسی، من مجبور به ترک ایران شدم و به امریکا آمدم. در نخستین سالهای دههٔ پنجاه که به ایران بازگشتم، باز هم با مهرداد دوستی و مراوده داشتم و از محضرش فیض می‌بردم. پس از انقلاب ۱۳۵۷ که دوباره دوسالی را در ایران بودم، مهرداد یکی از معدود دوستانی بود که در آن زمانهٔ آشفته، خاطر من را آرام می‌کرد. گرچه خود او هم در آن روزها بدعلت حوادث و مسائل تلخ و بیش‌بینی نشده‌ای که هر روز اتفاق می‌افتاد، ذهنی پریشان داشت.

آخرین باری که مهرداد را دیدم، دهم اردیبهشت سال جاری بود، بی‌سار بود و سخت تکیه می‌نمود، اما همچنان به کار نوشتن و رسیدگی به کار کتابهای زیر چاپش ادامه می‌داد و در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران درس می‌گفت. در آن زمان دو کتاب زیر چاپ داشت و سخت علاقه‌مند بود که آنها هرچه زودتر انتشار یابند. نخستین، مجموعه‌ای بود تجدیدنظر شده از مجموعه مقالاتش (نهرستی از مقالات چاپ شدهٔ بهار را در مجلات گوناگون، میان سالهای ۱۳۵۲ تا ۱۳۷۲ در شمارهٔ ۵۴ کلک، ص ۱۶۹ می‌توان یافت). مجموعهٔ مقالات بهار، دوسه ماهی پس از مرگش منتشر شد، اما نگارندهٔ این‌مطور هنوز آن را ندیده است. مشخصات این کتاب چنین است: بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات فکر امروز، ۱۳۷۳.

دومین کتاب که بهار چندین سال به اتفاق دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور روی آن کار کرده بود و در آخرین ماههای زندگی، مشتاقانه منتظر انتشارش بود، ادبیات مانوی بود. اگر این کتاب تا به امروز منتشر نشده باشد، باید انتظار داشت که در آینده‌ای نزدیک از طرف انتشارات زنده‌مرد و چشم و چراغ در تهران منتشر شود.

۳ - کلک: ماهنامهٔ فرهنگی و هنری، (به‌سرمدیری علی دهباشی)، یادگارنامهٔ دکتر مهرداد بهار، شمارهٔ ۵۴، شهریور ۱۳۷۳، (بهار در نهمروز یکشنبه بیست و دوم آبان‌ماه ۱۳۷۳ زندگی را بدرود گفت. شمارهٔ ۵۴ کلک که یادگارنامهٔ اوست و تاریخ شهریور ۱۳۷۳ را دارد، چند روز پس از مرگش انتشار یافت)، صفحات ۱۷۰-۲۳۳.

۴ - همان، صفحات ۱۹۸-۲۳۳.

۵ - همان، صفحات ۲۰۹-۲۱۰.

۶ - بهار، مهرداد، سختی چند دربارهٔ شاهنامه: پیوست کتاب داستانهای شاهنامهٔ فردوسی، تهران، انتشارات سروش، انتشارات نگار، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۷ - همان، ص ۹.

۸ - همان، ص ۱۲-۱۳.

۹ - ریگ‌بورا، کهنترین اثر مکتوب هندیان است، به زبان سنسکریت و با زبان گاهان زردشت خورشاوندی

نزدیک دارد.

۱۰ - سخنی چند درباره شاهنامه، ص ۲۰.

۱۱ - همان، ص ۲۵.

۱۲ - Boyce, Mary, "The Parthian-gōsān and Iranian Minstrel Tradition," *JRAS*, 1957, 10-45.

برای ترجمه این مقاله به فارسی نک به: دوگفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایران، مری بویس، هنری جورج فارمر، ترجمه بهزاد باشی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۸.

۱۳ - سخنی چند درباره شاهنامه، ص ۴۸.

۱۴ - بهار، مهرداد / کسرائیان، نصرالله، تخت جمشید، تهران، ناشر نصرالله کسرائیان، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۱۵ - همان، ص ۹.

۱۶ - همان.

۱۷ - همان، ص ۱۸.

۱۸ - نک ص مقاله حاضر.

۱۹ - باره مهرداد، اساطیر ایران (فرهنگ ایران باستان، ۱)، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران (۱۳۴۳)، ۱۳۵۲، شصت و هشت + ۳۶۴ صفحه.

۲۰ - بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران: پاره نخست، متنها و یادداشتها، تهران، انتشارات توس (۲۴۹)، چاپ اول، ۱۳۶۲، بیست و چهار + ۳۲۶ صفحه.

۲۱ - اساطیر ایران، ص [پنج].

۲۲ - همان، ص هشت.

۲۳ - همان، ص بیست و یک - بیست و دو.

۲۴ - همان، ص شصت و شش.

۲۵ - همان مأخذ.

۲۶ - پژوهشی در اساطیر ایران، ص [پنج].

۲۷ - کلک، شماره ۵۴، ص ۱۶۷.

۲۸ - علاوه بر آثار زنده یاد مهرداد بهار در زمینه اساطیر که از آنها در این مقاله نام برده‌ام، اساطیر ایران (سال

۱۳۵۲)، پژوهشی در اساطیر ایران (سال ۱۳۶۲)، سخنی چند درباره شاهنامه (سال ۱۳۷۲)، تخت جمشید (سال

۱۳۷۲)، آثار دیگر او عبارت است از: واژه‌نامه بندهش (سال ۱۳۴۵)، واژه‌نامه گزیده‌های زاداسیرم (سال ۱۳۵۱)،

درباره قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمد تقی خان بیجان (سال ۱۳۶۹)، ترجمه بندهش (سال ۱۳۶۹)، و نیز

چهار کتاب برای کودکان: جمشید شاه (سال ۱۳۴۶)، پستور (سال ۱۳۴۷)، رستم و دیوسفید (سال ۱۳۷۰)، رستم و

سهراب (سال ۱۳۷۲).

در کتاب دیگر او جستاری چند در فرهنگ ایران و ادبیات مانوی (با دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور) زیر چاپ

است.