

بررسی خویşkاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مدارسالاری

دکتر رضا ستاری - سوگل خسروی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازنداران - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازنداران

چکیده

پیش از ورود آریایی‌ها به نجد ایران، پرستش ایزدبانوی بزرگ نزد بومیان این سرزمین که دارای فرهنگ مدارسالار بودند، امر رایجی بود. آریایی‌ها پس از سکونت در ایران تحت تأثیر این فرهنگ، ایزدبانوانی را در آیین خود پذیرفتند. با آمدن دین زردشت، این ایزدبانوان از آیین جدید به بیرون رانده شدند، اما به سبب اهمیت‌شان دوباره پس از زردشت به آیین مزدیسنا بازگشتند. آناهیتا و سپندارمذ از جمله نامدارترین و مهم‌ترین این ایزدبانوان هستند. در مقاله حاضر ضمن پرداختن به پیشینه مدارسالاری و چگونگی پیدایش ایزدبانوان در اساطیر ایرانی، خویşkاری‌های این دو ایزدبانوی نامدار در فرهنگ ایران باستان بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: مدارسالاری، ایزدبانوان، آناهیتا، سپندارمذ، خویşkاری.

تاریخ دریافت مقاله: 1390/12/21

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/7/15

Email: rezasatari@umz.ac.ir

Email: sogol.khosravi@yahoo.com

مقدمه

یکی از دلایل پژوهش در جهان رازآلود و شگفت اساطیر، اهمیت آن در مطالعات فرهنگی است؛ چراکه اسطوره و فرهنگ هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند و فرهنگ امروز بشری، بدون شک وامدار دوران اساطیری است؛ دورانی که اگرچه سپری شده است، روح مینوی آن بر فرهنگ امروز بشری، بدون شک و ضمیر آدمیان هم‌چنان تأثیرگذار است. اگر بپذیریم که «روان انسان دارای تاریخ است» (ایاده 1375: 240)، بی‌گمان بدون توجه به گذشته فرهنگی یک ملت نمی‌توان این روان تاریخی را به درستی شناخت؛ روانی که بر اثر انباشت تجربه‌های نسل‌ها، به انبانی از صورت‌های مثالی تبدیل شده است. هرچند جهان امروز به سبب رازگشایی‌ها و حیرت‌زدایی‌های دانش‌های بشری در زمینه‌های گوناگون، ظاهراً از اسطوره‌ها فاصله گرفته است، «در سطح تجربه‌های فردی، هرگز اسطوره

به طور کامل ناپدید نشده است و خود را در رویاها، خیال‌بافی‌ها و اشتیاق‌های انسان نو به نمایش می‌گذارد.» (همان: 27)

اسطوره از دیدگاه‌های گوناگون، تعریف شده است و می‌توان گفت تعریف آن «برحسب آنکه از چه دیدگاهی در آن نظر کنیم، فرق می‌کند.» (باستید 1364: 41) با این حال، بنا بر تعریفی پدیدارشناسانه که تا حدی مقبولیت عام یافته است، می‌توان گفت:

اسطوره عبارت است از روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان، فرشتگان، موجودات فوق طبیعی و به طور کلی جهان‌شناختی که یک قوم به منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد. اسطوره سرگذشتی راست و مقدس است که در زمان ازلی رخ داده و به گونه‌ای نمادین، تخیلی و وهم‌انگیز می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده، هستی دارد یا از میان خواهد رفت و در نهایت اسطوره به شیوه‌ای تمثیلی کاوشگر هستی است. (اسماعیل‌پور 1377: 13-14)

انسان اعصار کهن، برای تفسیر رخداد‌های طبیعی پیرامونش، دست به دامن اسطوره شد؛ جیمز فریزر، نویسنده کتاب شاخه زرین، اسطوره را کوشش انسان ابتدایی برای تبیین و توضیح جهان می‌داند (فکوهی 1379: 66)؛ جهانی هر لحظه نوشونده و دگرگونه‌تر از پیش که به اقتضای هر دوره، تفسیری را می‌طلبد.

تا کنون درباره خویشکاری‌های دو ایزدبانوی مورد بحث در این مقاله، جز اشاره‌هایی کوتاه در برخی از کتاب‌ها و مقاله‌ها پژوهش مستقلی صورت نگرفته است؛ ابراهیم پورداوود در جلد نخست یشت‌ها در توضیحاتی که درباره هر یشت آورده است، صفحاتی را به این دو ایزدبانو اختصاص داده است؛ همچنین در مقاله «سپندارمندگان، جشن پرستاران ایران در کتاب *آناهیتا*» از همین نویسنده می‌توان مطالبی درباره سپندارمذ در فرهنگ باستانی ایران یافت. شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار (1387) نیز به طور مختصر و پراکنده به این دو ایزدبانو پرداخته‌اند. پرویز رجبی (1385) در مقاله «*بانگان*» بیشتر به سیر تاریخی *آناهیتا* در دوره‌های مختلف سلسله‌های پادشاهی ایران باستان نظر دارد و در مقاله «*سفندگان: جشن زنان*» آگاهی‌هایی از سپندارمذ به دست می‌دهد. یوحنا نارتن (1982) نیز اشاره‌هایی به این دو ایزدبانو دارد. فرانترز کومون (1389) در مقاله «*آناهیتا* ایزدبانوی آیین مزدیسنا» به بررسی و توصیف ویژگی‌های *آناهیتا* پرداخته است. لومل (1370) نیز ویژگی‌های مشترک این دو ایزدبانو را مورد بررسی قرار داده است.

به جز موارد یادشده مقاله‌هایی را در برخی نشریات و گاهنامه‌ها درباره این موضوع می‌توان یافت که البته حاوی نکته یا نکته‌های قابل توجهی نیستند.⁽¹⁾ در پژوهش حاضر به خویشکاری‌های این دو ایزدبانو به طور مفصل پرداخته شده است.

دوران مادرسالاری و پیوند آن با پیدایش ایزدبانوان

پیش از دوران پدرسالاری، بشر تجربه دوره‌ای از مادرسالاری را پشت سر گذاشته است. آن‌گونه که پژوهشگران می‌گویند «دوران نوسنگی دوران فرمانروایی مادر است.» (ستاری 1375: 7) در این دوره که هنوز آیین‌ها و مذاهب پدرسالار پدید نیامده بودند، ایزدبانوی بزرگ که دارای نیروی لایزال تصور می‌شد، مورد پرستش قرار می‌گرفت. (Graves 1982: 13)

پرستش ایزدبانوی بزرگ بیش از هر چیز با کشاورزی و جامعه کشاورزی ارتباط دارد. «مادرسالاری نمی‌توانسته پدیده‌ای خاستگاهی باشد و نمی‌توانسته پیش از کشف کشت گیاهان و سفالگری در زمین‌های قابل کشت، به وجود آمده باشد.» (الیاده 1375: 183)

در جهان اسطوره، زن با زمین در ارتباط است. «جادوی زن و زمین هر دو یکسان‌اند... تجسم نیرویی که صورت‌ها را متولد و آنها را تغذیه می‌کند، به درستی مؤنث است. در دنیای کشاورزی بین‌النهرین باستان، در نیل مصر و در نظام‌های فرهنگی زراعی، الهه، صورت اسطوره‌ای غالب است.» (کمبل 1377: 253) در جوامع مادرسالار، الهه بزرگ یا خدای مادر، تجسمی است از مادر زمین و از خدایان برتر به شمار می‌آید؛ از این رو، در این جوامع زن از مقام و مرتبه والایی برخوردار است (روزنبرگ 1379: 24)، او کارهای قبیله را اداره می‌کند و به مقام روحانیت می‌رسد؛ او همچنین ناقل خون قبیله به خالص‌ترین شکل آن است و زنجیر اتصال خانواده به‌شمار می‌رود. (ستاری 1375: 11) در واقع، در این جوامع زن به اقتضای کار و اشتغالش، قدرت و منزلتی شایان کسب می‌کند؛ او مادر و سرور طبیعت دانسته می‌شود و کیش پرستش زن - ایزدان رواج می‌یابد. (همان: 6)

این آیین نه تنها «در روزگار باستان، از کناره‌های مدیترانه گرفته تا بین‌النهرین و دره سند در میان مردمان آریایی و سامی و انیرانی گسترده بود» (سرکاراتی 1378: 33)، بلکه بر اساس دیدگاه برخی پژوهشگران، در اروپای باستان نیز پنج هزار سال پیش از تهاجم مذهب مردانه، تمدنی مادرکانون با فرهنگی آمیخته به عناصر زمینی و دریایی وجود داشت که در آن خدایانوی کبیر پرستش می‌شد، اما به تدریج با یورش قبایل چادرنشین هندواروپایی، که عموماً پدرکانون، جنگ‌طلب و آسمان‌گرا بودند، از مقام خدایانوی کبیر که نماد نیروی مادینه زندگی بود، کاسته شد. (بولن 1386: 32)

مجسمه‌های زنان متعلق به دوران پارینه‌سنگی و نوسنگی که برخی از آنها سی هزار سال قدمت دارند (بروک 1386: 154)، نشان‌دهنده موقعیت والای زنان قبل از اقتدار پدرسالاری در جوامع اروپایی است. باستان‌شناسی در سرتاسر آسیای غربی، ایران و آسیای میانه، از مصر و یونان در غرب تا دره سند و کوه‌های هندوکش در شرق، ما را با ستایش بسیار کهن و گسترده الهه مادر در ادوار پیش از تاریخ آشنا کرده است. واقعیت اعتقاد به الهه مادر را در وجود پیکرک‌های بسیار فراوان الهه‌ای می‌توان جست که نماد باروری، برکت و نعمت به شمار می‌آمد. او حامی و پرورنده فرزندی آسمانی و خود نماد الهی فرزندزایی زنان و مادری بود (بهار 1381: 393)؛ اما پس از چیرگی فرهنگ پدرسالار، ایزدبانوی بزرگ به ایزدبانوان کوچک‌تر تقسیم شد و هر ایزدبانوی

تازه‌تولد یافته، بخشی از ویژگی‌های ایزدبانوی بزرگ را به خود اختصاص داد (Harrison 1963: 49)؛ همچنین سرشت یگانه ایزدبانوی بزرگ بنا به حیات استومند و زمینی زن، خود به دو مرحله اساسی و مشخص در زندگی زن، یعنی دوران دوشیزگی و مادری تقسیم شد و گاه به صورت بغ‌دخت و گاه در هیأت بغ‌بانو تجسم یافت. (سرکاراتی 1378: 24-25)



پیدایی ایزدبانوان در ایران

به عقیده مهرداد بهار، «برای تحلیل تمدن باستانی ایران، باید دقیقاً با تمدن عصر پیش از آریایی نجد ایران، دره سند، بین‌النهرین و سرزمی‌های آسیای غربی... آشنا بود؛ چون می‌توان گفت که از هزاره چهارم پیش از میلاد در این نواحی ارتباط فرهنگی ویژه‌ای آغاز شد که در هزاره‌های بعدی حتی تا عصر اسلامی هرگز سستی نگرفت» (بهار 1376: 135) و در این ناحیه همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، آیین پرستش زن - ایزدان میان مردمان روایی داشت.

بومیان نجد ایران که در هزاره هشتم قبل از میلاد از زندگی غارنشینی به زندگی کشاورزی روی آورده بودند، در هزاره بعد، زندگی مدنی ساده‌ای را بنیان نهادند. در این زمان، زنان به سبب سیطره بر شئون گوناگون زندگی، جنبه ایزدگونگی و تقدس یافتند و همانند الهه مادر تا قرن‌ها بعد پرستش شدند. (اسماعیل‌پور 1385: 129) برتری و تعالی مقام زن آن‌گونه که گیرشمن می‌گوید، ویژگی فرهنگی ساکنان اصلی نجد ایران بوده و در دوره‌های سپسین به آداب آریاییان فاتح راه جسته است (گیرشمن 1388: 35)؛ فاتحانی که به تعبیر کامرون به سبب جنگ‌جویی و تسلط در سوارکاری تا «پیچ بزرگ فرات» پیش رفتند و فرهنگ، آیین و اسطوره‌های دینی خود را بر مردمان بومی که در برابر جنگاوری‌های آنان تاب نیاورده و شکست خورده بودند، تحمیل کردند. (کامرون 1365: 106)

تشکیلات اجتماعی که بر محور مدارسالاری یا زن‌سالاری در ایران باستان پدید آمده بود، تا نیمه دوم هزاره دوم پیش از میلاد هم‌چنان پایید. (اسماعیل‌پور 1385: 131) ردّ زن‌سالاری بومی در نجد ایران را می‌توان در برخی داستان‌های عاشقانه شاهنامه که در آنها زنان در ابراز عشق پیشقدم می‌شوند، مشاهده کرد. (مزدپور 1373: 58) با ظهور زرتشت اصلاحاتی در دین آریایی ایرانیان پدید آمد و این ایزدبانوان همچون دیگر ایزدان، اهمیت پیشین خود را در آیین جدید از دست دادند، اما به سبب دیرینگی و اهمیتی که نزد ایرانیان داشتند، پس از زردشت در آیین مزدیسنا دوباره بازسازی و پدیدار شدند. «ایزدانی که او اصلاً نمی‌خواست در گاهان به آنها اشاره کند و اعتقادی هم به آنها نداشت» (بهار 1376: 425)، به سرودهای مقدس زردشتیان در اوستا بازگشتند.

در آیین مزدیسنا، اهورامزدا (سرور دانا) پس از آفرینش آسمان، اندیشه نیک، روشنایی مادی و دین مزدیسنا، امشاسپندان (نامیرایان مقدس) را آفرید که از سر دادگری و برابری از شش امشاسپند آفریده او، سه امشاسپند مادینه‌اند: سپندارمذ، امرداد، و خرداد. در دین زردشتی امشاسپندان تنها آفریدگان آسمانی نیستند؛ یَزْتَه‌ها¹ (ایزدان)، یعنی آفریده‌های پرستیدنی و ستودنی نیز وجود دارند که از لحاظ رتبه در رده سوم بعد از اهورامزدا و امشاسپندان جای می‌گیرند. (هینلز 1381: 78) از میان این ایزدان، برخی مادینه‌اند که از آنان با عنوان ایزدبانوان یاد

می‌شود. این ایزدبانوان بسیار مطهر هستند و قداستان مینوی است و در همه اجزای کیهان ساری‌اند و زندگانی روزانه آدمیان در گرو تماس مستقیم با این آفریدگان است. هر یک از ایزدبانوان نقش و خویشکاری‌های ویژه خود را دارا هستند که در ادامه به خویشکاری دو تن از آنها، آناهیتا و سپندارمذ می‌پردازیم.

آناهیتا

در آیین مزدیسنا آب پس از آتش، از بالاترین درجه تقدس برخوردار است. (یشت‌ها 1347، ج 1: 158) در هرمزدیشت، آب به عنوان عنصری ایزدی ستوده شده است. (اوستا 1379: 277) در دینکرد نیز به پاییدن آب در کنار آتش توصیه شده و آلودن این دو عنصر تقدیس شده، با ریمنی (نجاست) و گندناکی، سبب بیماری مردمان و گسترش مرگ‌ومیر دانسته شده است. (کتاب سوم دینکرد 1384: 274-275) در نوشته‌های تاریخ‌نویسان و جغرافی‌نویسان باستان نیز نشانه‌هایی از تقدس آب نزد ایرانیان می‌توان یافت. هرودت نیز در این باره می‌نویسد ایرانیان نه تنها در مجاری آن ادرار نمی‌کنند و آب دهان در آن نمی‌اندازند، حتی دست و روی خود را در آن نمی‌شویند و به کسی هم اجازه چنین کاری را نمی‌دهند (هرودت 1336: 220-221)؛ همچنین استرابو، جغرافی‌نویس نامدار یونانی، می‌گوید که خود دیده است که ایرانیان وقتی برای آب قربانی می‌کنند، نزدیک دریاچه یا رودخانه یا چشمه‌ای می‌روند و در نزدیکی آن گودالی حفر می‌کنند و آنگاه قربانی را ذبح می‌کنند و بسیار مراقب‌اند تا آب با خون آلوده نشود. (استرابو 1382: 324) او همچنین می‌نویسد که ایرانیان هم‌عصرش «از استحمام در رودخانه و یا انداختن حیوانی مرده و یا آنچه ناپاک بدانند در آب، پرهیز می‌کنند.» (همان: 325) افزون بر این اشاره‌ها، در ایران باستان جشن‌هایی چون جشن تیرگان و جشن نیلوفر برگزار می‌شده که با آب پیوند داشته است. (بیرونی 1363: 334) بدیهی است در سرزمینی که آب در آن از چنین تقدس و ارزشی برخوردار است، الهه، ایزد یا فرشته‌ای که موکل آن است، از چنان ارج و مرتبه‌ای برخوردار شود که پرستشگاه‌های متعددی در جای‌جای آن برای او بر پا دارند.

به نظر می‌رسد آناهیتا، در اصل ایزدبانویی هندوایرانی باشد؛ چراکه در ودا نیز دو الهه سینی‌والی (Sinivali) و سرسواتی (Sarsavati) شباهت‌هایی با این ایزدبانو دارند. (یشت‌ها 1347، ج 1: 164) سرسواتی علاوه بر نام ایزدبانوی هندی، نام رودی زمینی است. در ریگ‌ودا از او به عنوان «بهترین مادر»، «بهترین رود» و «بهترین ایزدبانو» یاد می‌شود که آن را می‌توان با ویژگی‌های آناهیتا در باورهای اوستایی سنجدید. (گویری 1386: 32) به عقیده لومل، این ایزدبانوی هندو ایرانی نخست نامش «سرسواتی» بوده و در هندوستان به همین نام پرستش می‌شده است، اما در ایران در اثر تغییرات گویشی به «هراواتی» تبدیل شده و بعدها با گذشت زمان نام ایزدی آن فراموش شده و به جای آن، صفات‌های «اردوی» و «سورا» با یکدیگر ادغام شده تا اینکه نام «اردویسورا» جای آن را گرفته است.⁽²⁾ (بویس 1374: 90 و 91)

برخی از پژوهشگران معتقدند «ناهید» ایرانیان، در اثر نفوذ الهه «ایشتار» که در بابل پرستش می‌شد، به وجود آمده است. پیرنیا عقیده دارد که اصولاً پرستش آناهیتا در ایران، مقتبس از نفوذ بابلیان است. در بابل او را «ایستار»، در فنیقیه، «استارته» و «عشترت» خوانده‌اند و مورخان و نویسندگان یونانی و رومی او را با «آفرودیت» و «دیان» تطبیق داده‌اند (پیرنیا 1386: 1480) و به طور معمول نام وی را در غرب با نام «آرتمیس ایرانی» یا «دیانای ایرانی» به کار برده‌اند. (کومون 1389: 7) اگرچه ایشتار با آناهیتا، شباهت‌هایی دارد و ممکن است بعدها در بیرون از حدود ایران بعضی خصایص و ویژگی‌های دینی این الهه را به ناهید نسبت داده باشند، نباید فراموش کرد که پرستش ناهید در ایران اصولاً به صورت پرستش ایشتار در بابل صورت نمی‌گرفته است. (باستانی پاریزی 1344: 238)

برخلاف معابد ناهید در آسیای صغیر که بر اثر نفوذ مذاهب سامی و بابلیان، رنگ و روی دیگرگونه‌ای یافته بود، آناهیتا در ایران معبود دختران و زنان شمرده می‌شد و معابد او جای تقوی و پرهیزگاری بود (یشت‌ها 1347، ج 1: 169)؛ از کاهنه‌هایی سخن رفته است که در خدمت آناهیتا بوده‌اند و تعهد و پاکدامنی داشته‌اند؛ بنابراین، رسم ایرانیان در معابد ناهید در رفتار با زنان، تا حدودی مخالف با رفتار بابلیان و ارمنیان در معابد ناهید بوده است.⁽³⁾

از آنجا که ایرانیان و هندیان زمان طولانی با هم می‌زیسته‌اند، عقاید مشترکشان بعد از جدایی آنها از هم، هم‌چنان باقی مانده است. یکی از ایزدانی که در بین ایرانیان و هندیان با صفت «زاده و فرزند آب» از آن یاد می‌شود، ایزد «پام‌نپات» است که با وجود گمنامی، از ایزدان بلندمرتبه و صاحب‌اقتدار زرتشتیان بوده است و خویشکاری و کارکردش او را به وارونای ودایی، ایزد نگاهدارنده آب، (گزیده سرودهای ریگ‌ودا 1348: 192) بسیار نزدیک کرده است.⁽⁴⁾ با این حال، بعدها محبوبیت «اردویسورا»، ایزد آب‌ها و رودخانه‌ها، چهره وارونا و پام‌نپات را به عنوان ایزد آب کمرنگ‌تر کرده تا جایی که ستایش ویژه آب، آب نیایش، بیشتر از عبارات و جمله‌های یشت‌اردویسورا تشکیل شده است. (بویس 1374: 71) به نظر می‌رسد آناهیتا نخست خدای رودخانه جیحون بود (نیبرگ 1383: 275) که در این مقام با الهه سامی، ایشتر یا سیئل، سنجیدنی است. (بهار 1376: 387)

نام کامل این ایزدبانو، «اردوی‌سورانهیت» است. این اسم مرکب از سه بخش است: بخش نخست Ardvī به معنی «رطوبت و نمناکی» است (Bartolomae 1961: 144-145)، بخش دوم Sūrā صفت و به معنی نیرومند است (Reichelt 1968: 1586) و بخش سوم آن Anāhitā نیز صفت و به معنی پاک و بی‌آلایش است. (همان: 126) ژرژ دومزیل بر اساس نظریه ساخت سه‌گانه جوامع و اساطیر هندوایرانی خود، معتقد است که آردوی‌سورانهیت، به معنی «نمناک و نیرومند و پاک»، سه نام دارد و این صفات، مبین کنش‌های باروری، جنگاوری و دینداری هستند. (دومزیل 1385: 123) این نام (آردوی‌سورناهید) هم نام رودی است و هم نام فرشته‌ای که موکل آن است. (یشت‌ها 1347: 165-166) این نام در گذر زمان به صورت آناهیتا، آناهید و ناهید

درآمده و در یونان هم نام آنائیتیس به خود گرفته است. (رجبی 1385: 148) آناهیتا به عنوان رود از چنان اهمیتی برخوردار است که در بندهش نگاهدار فره زردشت دانسته شده است (دادگی 1380: 142) و این چنین با حفظ خورنه زردشت، که باید از آن قهرمان و موعود ظهور کند، همکار سپندارمذ است و در واقع نطفه کیومرث را که توسط سپندارمذ پذیرفته شد، حفظ می کند. (دادگی 1380: 114)

قربانی ها و فدیة های فراوانی که به نوشته مورخان یونانی به آناهیتا (و مهر که در آیین مزدیسنا چون ناهید از پایگاه والایی برخوردار بود) تقدیم می شد (بنونیست 1377: 39)، نشان از اهمیتی بسیار زیاد این ایزدبانو دارد. «ایرانیان در هزاره نخست پیش از میلاد آناهیتا را می پرستیدند و او را الهه آبها، ایزدبانوی مادر و الهه حاصل خیزی و باروری می شمردند... آناهیتا در آیین مزدایی یکی از پایگاه های اجتماعی آیینی را کسب کرده بود و در کنار «مهر» پرستیده می شد.» (اسماعیل پور 1385: 132) اهمیتی این ایزدبانو در دوره های سپسین نیز به اندازه ای بود که در کتیبه اردشیر دوم در همدان، نام او در کنار نام اورمزد و مهر آمده است. ⁽⁵⁾ به باور یوستی این ایزدبانو در کشورهای همسایه نیز مورد توجه بود و در میان اقوام سامی عراق و در آسیای صغیر، رنگ و روی برخی الهه های اقوام بیگانه را پذیرفته بود. (یشتها 1347، ج 1: 164)

آناهیتا که در سرزمین های تحت تسلط ایران پرستیده می شد، در ارمنستان به چنان جایگاهی رسید که از قدیم، سالانه جشنی به نام ساکائو در آن دیار برایش بر پا می شد. (یشتها 1347، ج 1: 175) استرابو درباره علاقه ارمنیان به این ایزدبانو می نویسد که افزون بر پرستشگاه هایی که در این سرزمین برای او بر پا شده است، ارمنیان «برای خدمت به این ایزدبانو، غلامان و کنیزان مرد و زن را به کار می گیرند. والامقام ترین شهروندان، دختران دوشیزه خود را وقف خدمت به این ایزدبانو می کنند.» (استرابو 1382: 62) آناهیتا در ایران و آناهیت در ارمنستان هر دو دختر اهورامزدا و آرامزد، ایزدبانوی آبها، هستند و قربانی هایی در هر دو کشور به این ایزدبانوان تقدیم می شده است. (مکی 1390: 186) آناهیتا نزد ارمنیان نیز الهه باروری و حاصل خیزی زمین، ضامن باروری و زایمان زنان، منبع هوشمندی و هشیاری و مایه حیات انسانها محسوب می شده است. ارمنیان او را به نام های «مادر طلایی» و «از طلا زاده شده» می خواندند. آناهیتا تنها الهه ای بود که مجسمه او را از طلای ناب ساخته بودند. (عنصری 1361 الف: 420)

معابد آناهیتا را عموماً در کنار رودها یا مناطق پرآب بنا می کردند. (یشتها 1347، ج 1: 173) شاید آنچه در اوستا درباره خانه های او آمده است، با این پرستشگاهها مرتبط باشد: «او است دارنده هزار دریاچه و هزار رود... در کرانه هریک از این دریاچهها، خانه ای خوش ساخت با یکصد پنجره درخشان و یک هزار ستون خوش تراش بر پا است؛ خانه ای کلان پیکر که بر هزار پایه جای دارد.» (اوستا 1379: 316) از معروف ترین این پرستشگاهها می توان به معابد همدان و کنگاور اشاره کرد. به باور هرتسفلد، معبد کنگاور (باقیمانده از زمان اشکانیان) یکی از بزرگ ترین معابد دنیای قدیم به شمار می آید. (یشتها 1347، ج 1: 171)

از منابع تاریخی به خوبی برمی آید که معابد ناهید در تمام قرون، از عهد هخامنشی گرفته تا فتح اعراب، در تمام نقاط ایران وجود داشته است. این معابد در زمان‌های قدیم از غنی‌ترین و پرکالاترین معابد بوده‌اند و وقفیات منقول و غیر منقول آنها بسیار زیاد بوده است؛ همچنین به علت تقدس و پاکی باید دور از دسترس، آلودگی و حمله دشمن قرار می‌گرفتند؛ بنابراین، این معابد در محل و قلعه‌ای امن بنا می‌شدند. بنابر مندرجات اوستا، آناهیتا خود در بلندترین طبقه آسمان سکونت دارد و از فلک ستارگان یا از بلندترین قله کوه «هَکَر» به سوی پایین می‌شتابد؛ از این رو، ایرانیان قدیم معابد خود را بر فراز بلندی‌ها و کوه‌ها بنا می‌کردند و در آنجا به نیایش می‌پرداختند. (باستانی‌پاریزی 1344: 253)

در تقسیم‌بندی و ترتیب ابنیه تاریخی ایران، از مساجد معروف و معتبر گرفته تا مقابر، امامزاده‌ها و بقاع مورد احترام، نام‌های جالب فراوانی به چشم می‌خورد؛ از جمله این آثار، ابنیه‌ای هستند که به نام و نسبت «دختر» معروف شده‌اند؛ مانند قلعه دختر، کوه دختر، پل دختر، گردنه دختر و ... این بناها که همه بر بلندی‌ها و نقاط سخت و صعب‌العبور قرار دارند و اغلب مربوط به قبل از اسلام و عهد ساسانی هستند، بیشتر جنبه تقدس و عبادی دارند و به نظر می‌رسد در اصل قلعه‌های دفاعی معتبری بوده‌اند. (6)

یکی از یشت‌های بیست‌ویک‌گانه اوستا (آبان‌یشت) به توصیف این رود - ایزد نامدار اختصاص یافته است و بی‌گمان زیباترین توصیفی است که از آناهیتا در دست است. آناهیتا در این متن گاه هیأت انسانی می‌یابد و گاه به سان رودی توصیف می‌شود. مهم‌ترین ویژگی‌های آناهیتا بنا بر آنچه در این یشت آمده است، بدین قرارند:

الف. هیأت انسانی داشتن: آناهیتا در آبان‌یشت دوشیزه‌ای است زیبا با بازوان ستبر و سپید، برزمنده، کمر بر میان بسته، راست‌بالا، دارای موزه‌هایی درخشان با بندهای زرین که تا میچ پایش را پوشانده‌اند. او جامه گرانبهای پرچینی از پوست ببر بر تن دارد و گوشواره‌های زرین چهارگوشه‌ای بر گوش و گردن‌بندی بر گردن آویخته است. تاج زرین هشت‌گوشه‌ای بر سر او است که دارای یکصد ستاره است. این تاج که به شکل چرخ‌ساخته شده، با نوارهایی زینت یافته است. آناهیتا گردونه‌ای دارد که خود لگام آن را در دست گرفته است. (7) (اوستا 1379: 298, 299, 309, 311, 320 و 321)

شاید فرشته‌ای که به روایت بیرونی در چشمه‌ای خود را به کیخسرو می‌نماید و کیخسرو با دیدنش مدهوش می‌شود، آناهیتا باشد. «چون کیخسرو از جنگ افراسیاب برگشت، در این روز (تیرگان) به ناحیه ساوه عبور نمود و به کوهی که به ساوه مشرف بود، بالا رفت و تنها خود او بدون هیچ‌یک از لشکریان به چشمه‌ای وارد شد و فرشته‌ای را دید. در دم مدهوش شد.» (بیرونی 1363: 336) آنچه این انگاره را تقویت می‌کند، یکی از آیین‌های جشن تیرگان، یعنی آبریزان یا آب‌پاشان است که به گفته بیرونی به مناسبت همین داستان مرسوم شده است (8) (بیرونی 1363: 336)؛ همچنین در آبان‌یشت آمده است که آناهیتا با چهار اسب بزرگ سپید یک‌رنگ یک‌نژاد که اهورامزدا از باد، باران، ابر و تگرگ برای او پدید آورده است، بر دشمنان چیره می‌شود. (اوستا 1379:

300) جنس اسب‌های آناهیتا در اینجا با آنچه آناهیتا نگاهبان و دارنده آن است، یعنی آب کاملاً از یک سنخ است.

ب. برکت‌بخش و باروکننده: این ایزدبانو که جایگاهش بر فراز ستارگان است (همان: 312)، فزونی‌بخش گله و رمه و دارایی و فزاینده گیتی است. (همان: 297) او تخمه مردان و زهدان زنان را پاک می‌کند و زایمان را برایشان آسان می‌گرداند. (اوستا 1379: 300) بدین‌گونه او نگاهبان همه آفرینش آشه (راستی / حقیقت) است. (همان: 313) این ویژگی بسیار در او برجسته است. تا جایی که نیبرگ بر آن است که آناهیتا «بیش از هر چیزی به عنوان خدای باروری پرستش می‌شد.» (نیبرگ 1383: 275)

آناهیتا با نیروی باروری و برکت‌بخشی خود، یاری‌رسان آفرینش اهورایی است و برکامه اهریمن، که خواهان نابودی آفرینش اشته است، از آن نگاهبانی می‌کند و به پالایش و افزایش آن مدد می‌رساند. یکی دیگر از ویژگی‌های اساسی آناهیتا، ویژگی مادری او است. معنای مادری آب، «یکی از روشن‌ترین تعبیرهای رمزی اساطیر است. زندگانی از آب زاده می‌شود و زاده شدن از آب در اصل به معنای زاده شدن از زهدان مادر است.» (عنصری 1361 الف: 415)

ج. برآورده‌کننده آرزوهای شاهان و یلان ایرانی: از آنجا که آناهیتا هم دلیری می‌بخشد و هم دانایی (اوستا 1379: 312)، نامداران ایران (شاهان، پهلوانان و...) برای رسیدن به قدرت و پیروزی بر دشمنان، با پیشکش آوردن صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند از او طلب یاری می‌کنند و او آنان را کامیاب می‌کند. هوشنگ (اوستا 1379: 301-302)، جمشید (همان: 302)، فریدون (همان: 303 و 304)، گرشاسپ (همان: 304)، کاووس (همان: 305 و 306)، کیخسرو (همان: 306)، توس (همان: 307) و جاماسب (همان: 309 و 310) از جمله نامدارترین این کسان هستند. آناهیتا پیشکش دشمنان ایران (ضحاک، افراسیاب، پسران ویسه و...) را نمی‌پذیرد و خواسته آنان را برآورده نمی‌سازد. (همان: 303، 305، 307 و 308)

فدیه آوردن شهیاران و یلان نام‌آور ایرانی نزد آناهیتا و درخواست آنان برای پیروزی بر دشمنان از این ایزدبانو از یک سو، بیانگر والایی و ارجمندی آناهیتا در آیین مزدایی است و از سوی دیگر، همسو با آنچه دومزیل گفته است، می‌تواند نشان‌دهنده خویشکاری جنگاوری او باشد. (دومزیل 1385: 123)

د. هیأت رود داشتن: سرانجام آناهیتا به هیأت رودی اسطوره‌ای توصیف می‌شود؛ اردوی‌سور آناهیتا که رودی اهورایی است و در فرّه‌مندی همچند همه آب‌های روی زمین، از کوه هُگَر سرچشمه می‌گیرد و به دریای فراخکرد می‌ریزد و به واسطه آن، به هریک از هفت اقلیم رودی روان است (اوستا 1379: 298)؛ چراکه دارنده هزار دریاچه و رود است. (همان: 298 و 316)

سپندارمذ از جمله امشاسپندان در آیین زردشت است. امشاسپندان «پاکان بی‌مرگ یا جاودانی» اند، هر کدام نماینده یکی از صفات اهورامزدا به شمار می‌روند (پورداوود 1343: 147-149) و از لحاظ جایگاه و اهمیت پس از اهورامزدا در مرتبه دوم جای دارند. «امشاسپندان باشندگان ایزدی‌اند و خدا پنداشته نمی‌شوند. آنان بدون آنکه مخلوق پنداشته شوند، مینوهایی آفریده‌شده هستند که بر امور مهم طبیعی نظارت و فرمانروایی دارند.» (وارنر 1386: 254)

نام سپندارمذ در پهلوی Spandarmad است. در *اوستا* از او با نام Armatay/ Armaiti به معنای اندیشه و فداکاری یاد شده است و سپند به معنای مقدّس یا برکت‌بخشنده، صفت او به شمار می‌رود. ⁽⁹⁾ (بهار 1381: 82) پژوهشگران نشان داده‌اند که سپندارمذ چون دیگر امشاسپندان، از ایزدان باستانی هندوایرانی است. (وارنر 1386: 254) مهم‌ترین ویژگی‌های سپندارمذ در *اوستا* و متن‌های پس از آن را می‌توان در چند عنوان دسته‌بندی کرد:

الف. پیوند داشتن با زمین: سپندارمذ در *اوستا* و متن‌های پهلوی گاهی به معنی زمین و مترادف با آن به کار می‌رود. در داستان جم (جمشید) آمده است که جم وقتی می‌خواست زمین را که بر زمینیان تنگ شده بود، درگسترده، سپندارمذ را این‌گونه مخاطب قرار داد: «ای سپندارمذ! به مهربانی فراز رو و بیش فراخ شو؛ که رمه‌ها و ستوران و مردمان را برتابی.» (اوستا 1379: 667) همین عبارت در *اوستا* دو بار دیگر تکرار شده است. (همان: 668)

در *زادسپرم* نیز آمده است که وقتی کیومرث مرد، به سبب سرشت فلزی او هشت نوع فلز از اندام او پدید آمد که از میان آنها «زر را سپندارمذ (زمین) پذیرفت و چهل سال در زمین بود.» (زادسپرم 1366: 49) در بندهش نیز داستانی با مضمونی مشابه آنچه در *زادسپرم* آمده است، وجود دارد. «چون کیومرث به هنگام مرگ تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شده... بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال (آن تخمه) در زمین بود.» (دادگی 1380: 81) علاوه بر این، در اساطیر ایران باستان سپندارمذ، نماد حلم و بردباری، فرشته نگهبان زمین و بارورکننده و پاک‌نگهدارنده آن است و شادی و و آسایش زمین به دستان پرمهر او واگذار شده است. زرتشتیان هنگام نوشیدن «هئومه»، عصاره گیاه مقدّس، مقداری از آن را برای خشنودی این ایزدبانو به زمین نثار می‌کنند. (عنصری 1361: 806)

گاهی نیز از سپندارمذ چون فرشته موکل زمین یاد می‌شود: «پنجم از مینویان، سپندارمذ است. او از آفرینش مادی، زمین را به خویش پذیرفت» (عنصری 1361: 49)؛ به همین روی، این ایزدبانو با آفریدگان زمینی در پیوند است و پرورنده آنان به شمار می‌آید. سپندارمذ نگاهبان ویژه کشاورزی و کشاورزان بود و بعدها جشن مخصوص این امشاسپند را جشن کشاورزان نامیدند. (بویس 1374: 286) «سپندارمذ را خویشکاری پرورش آفریدگان است؛ که هر چیزی را در حق آفریدگان کامل بکردن است... او را رادی اینکه همه آفریدگان از او زیند.» (دادگی 1380: 113-114)

بنا بر *زادسپرم* همه موجودات روی زمین، فرزند او به شمار می‌آیند: «سپندارمذِ درست‌اندیش، مادر همه زایشمندان روی زمین... همه آفریدگان را ببخشاید؛ چه همه فرزند اویند.» (*زادسپرم* 1366: 106) بر اساس همین خویشکاری است که در ماجرای نبرد افراسیاب و منوچهر، آنگاه که چیرگی افراسیاب (تجسم دیو خشکسالی) بر منوچهر موجب بی‌بارانی، خشکسالی و قحطی در ایران شد، سپندارمذ از جمله نقش‌ورزان بود. در کتاب *سنی ملوک‌الارض و الانبیاء* در این باره می‌خوانیم: «افراسیاب در سال‌های تسلط خود، شهرها و قلعه‌ها و رودها و چشمه‌ها و قنوت را نابود ساخت و در سال پنجم تسلط وی مردم دچار قحط شدند و تا آخر روزگار وی هم چنان بودند. به هنگام فرمانروایی او آب‌ها خشک و عمارات از سکنه خالی و کشتزارها تباه شد.» (صفهانی 1346: 34) در چنین زمانی سپندارمذ به شکل دوشیزه‌ای به خانه منوچهر رفت و به او یاری رساند تا برای آرش تیر مناسبی بسازد «و یکی از فرشتگان که نام او اسفندارمذ بود، حاضر شد و منوچهر را امر کرد که تیر و کمان بگیرد به اندازه‌ای که به سازنده آن نشان داد.» (بیرونی 1363: 334) با پرتاب این تیر، افراسیاب، از ایران رانده شد و آب و سرسبزی دوباره به ایران بازگشت.⁽¹⁰⁾

ب. دین‌پرور و دین‌یاور: یاری‌رسانی به دین و پرورندگی آن از جمله خویشکاری‌های سپندارمذ در آئین مزدیسنا است. سپندارمذ از چنان جایگاهی در آیین مزدایی برخوردار است که بنا بر آنچه در *زادسپرم* آمده، دین زردشتی پیش از آفرینش زردشت، بر او عرضه شد و او دین را پس از پروردن، چونان کودکی که مادرش پس از پروردن او را به پدر می‌سپارد، آن را به اورمزد سپرد تا با آمدن زردشت بر مردمان جهان عرضه کند: «دین مزدیسنان در زمانه، هنگامی که از نظم مادی به مینوچهری بازمی‌گشت، در زمین نخست به سپندارمذ، سپس به اورمزد پیدا شد؛ مانند فرزندپذیری مادران و بازسپردن به پدران.» (*زادسپرم* 1366: 52) و نیز: «هنگامی که [زردشت] از پیش اورمزد نزد سپندارمذ بیامد، دین کامل او را به راستی آشکار کرد.» (همان: 71) در *گات‌ها* نیز اهورامزدا به سپندارمذ می‌گوید: «ای سپندارمذ! دین مرا به یاری آشه آموزش ده و روشنی بخش.»⁽¹¹⁾ (اوستا 1379: 31)

ج. دختر/همسر اهورامزدا: در *اوستا* دو روایت متفاوت درباره نسبت سپندارمذ با اهورامزدا دیده می‌شود؛ در آرت‌یشت (آشی‌یشت) که در ستایش آشی، ایزدبانوی توانگری و پاداش است، خطاب به آشی آمده است: «اهورامزدا، بزرگ‌ترین و بهترین ایزدان، پدر تو است، سپندارمذ مادر تو است.» (همان: 471) بر اساس این روایت، سپندارمذ همسر اهورامزدا است، حال آنکه در *وندیداد* از سپندارمذ به عنوان «دختر زیبای اهوره‌مزدا» یاد شده است.⁽¹²⁾ (همان: 866) حال باید دید علت این دوگانگی چیست و از کجا ناشی شده است.

به باور ا.چ.گری، در اساطیر کهن ایرانی سپندارمذ همسر خدای آسمان بود و «سپس چون هرمزد خدای بزرگ شده است، این اسطوره در ادبیات بعد از زردشت به صورت دختر هرمزد درآمد است.» (بهار 1381: 82) بنا بر این عقیده، این اسطوره در گذر زمان دگرگون شده است، اما نباید از رسم خویدوده⁽¹³⁾ (ازدواج با

نزدیکان/ محارم) دست‌کم در سنت متن‌های مزدیسنان غافل بود. در آیین مزدیسنا خوبدوده از چنان ارجی برخوردار بود که مطابق مینوی خرد، بر هم زدن آن از گناهان بزرگ به شمار می‌رفت. (مینوی خرد 1380: 50) این رسم می‌تواند این دوگانگی در روایت اوستا را تبیین کند؛ هم‌چنان‌که در دینکرد سوم از افتادن نطفه کیومرث پس از مرگش بر زمین به عنوان «خوبدوده‌ی پسر - مادر» یاد شده است. (Menasce 1973: 86)

بر این اساس، می‌توان پذیرفت که سپندارمذ ممکن است در سنت مزدیسنان هم دختر و هم همسر اورمزد به شمار رفته باشد؛ همان‌گونه که در روایت پهلوی آشکارا به آن اشاره شده است:

چون زرتشت پیش هرمزد نشست و امشاسپندان پیرامون او نشستند، سپندارمذ به کنار هرمزد نشسته و دست به گردن او آورده بود. زرتشت از هرمزد پرسید که: این کیست که به کنار تو نشیند و او را چنان دوست هستی و او نیز چنین تو را دوست باشد؟ نه تو که هرمزد هستی، از او چشم بگردانی و نه او چشم از تو بگرداند. هرمزد گفت: این سپندارمذ، دختر من و کدبانوی بهشت و مادر آفریدگان من است. (روایت پهلوی 1367: 4)

د. پیوند داشتن با آشه (راستی/ حقیقت): ویژگی دیگر سپندارمذ همراهی همیشگی او با آشه است. در گاهان شش بار از سپندارمذ در کنار آشه یاد شده است.⁽¹⁴⁾

ه. جشن اسفندارمذ⁽¹⁵⁾: در گاه‌شماری ایران باستان، روز پنجم هر ماه و ماه دوازدهم هر سال، به ترتیب سپندارمذروز و سپندارمذماه نامیده می‌شد و نگاهبانی این روز و ماه با این امشاسپند بود. ایرانیان باستان روز پنجم ماه اسفند را که نام روز و ماه با هم تقارن پیدا می‌کرد (اسفندروز از ماه اسفند)، جشن می‌گرفتند. بیرونی در این باره آورده است:

اسفندارمذماه، روز پنجم آن، روز اسفندارمذ است و برای اتفاق دو نام آن را چنین نامیده‌اند و معنای آن عقل و حلم است و اسفندارمذ فرشته موکل بر زمین است و نیز بر زن‌های درستکار و عقیف و شوهردوست و خیرخواه موکل است. در زمان گذشته این ماه به‌ویژه این روز عید زنان بوده و در این عید مردان به زنان بخشش می‌نمودند و هنوز این رسم در اصفهان و ری و دیگر بلدان پهل باقی مانده و به فارسی مزدگیران می‌گویند. (بیرونی 1363: 355)

گردیزی در زین‌الخبار روایتی شبیه به روایت بیرونی از این جشن به دست می‌دهد، اما آنچه را بیرونی با عنوان عید مزدگیران آورده، وی «مزدگیران» ضبط کرده است (گردیزی 1357: 247) که با آنچه پژوهشگران درباره رسم این جشن نوشته‌اند، همخوانی بیشتری دارد. «در این جشن زنان بر مردان تسلط داشتند و هر دستوری که می‌دادند، مردان بایستی به آن عمل می‌کردند.» (روح‌الامینی 1383: 12)

نتیجه

ویژگی مادر بودن زن، تداوم نسل به وسیله او و نگاهبانی او از کانون خانواده، او را در دوران مادرسالاری به صورت شخصیتی روحانی با مقام الهی جلوه‌گر ساخت و این‌گونه پرستش ایزدبانوی بزرگ رواج یافت. در دوره‌های بعد، با چیرگی فرهنگ پدرسالاری بر فرهنگ مادرسالاری، این ایزدبانوی بزرگ به صورت ایزدبانوان

کوچک‌تر درآمد و به هیأت بغبانو یا بغدخت نمود پیدا کرد؛ از این رو، ایزدبانوان در واقع، تجسم جداگانه صفات و جنبه‌های گوناگون ایزدبانوی بزرگ نخستین هستند. آناهیتا و سپندارمذ نیز از جمله این ایزدبانوان است. آناهیتا در ایران جنبه دوشیزگی و سپندارمذ جنبه باروری و زاینده‌گی ایزدبانوی بزرگ را می‌نمایاند.

آناهیتا به عنوان ایزدبانوی آب نه تنها در ایران پرستش می‌شد، بلکه در دیگر سرزمین‌ها، به‌ویژه در سرزمین‌های تحت فرمانروایی ایران نیز از اقبال و روایی برخوردار بود. علاوه بر این، این ایزدبانو با برخی ایزدبانوان در فرهنگ و اسطوره‌های سرزمین‌های دیگر همانندی‌هایی دارد و این همانندی‌ها نشان‌دهنده خاستگاه تاریخی - فرهنگی همسان ایزدبانوان، یعنی همان فرهنگ مادرسالاری است. برجسته‌ترین خویشکاری این ایزدبانو در اسطوره‌های ایرانی که گاه تجسم انسانی می‌یابد و گاه به شکل رودی توصیف می‌شود، برکت‌بخشی و باروری است.

سپندارمذ نیز که نامش مترادف با زمین بوده است، به عنوان ایزدبانوی امشاسپند، در ایران باستان گاه فرشته موگل زمین پنداشته می‌شد و مهم‌ترین خویشکاری او نگاهبانی از زمین و آفریدگان زمینی بود. این ایزدبانو در آئین مزدیسنا دختر - همسر اهورامزدا دانسته می‌شد و در ایران قدیم جشنی به نام او برگزار می‌شد.

پی‌نوشت

- (1) برای نمونه ر. ک. سمواتی 1381: 34-38؛ گودرزی منفرد 1384: 63-67.
- (2) برای آگاهی بیشتر ر. ک. لومل 1370: 175-181.
- (3) برای اطلاع از چگونگی این اعمال ر. ک. مکی 1390: 185 و کومون 1389: 6.
- (4) به اعتقاد مری بویس، می‌توان با تلفیق آنچه در *اوستا* و *ریگ‌ودا* درباره اپام‌نپات آمده است، به این نتیجه دست یافت که در روزگار هندوایرانی‌ها، اصطلاح اپام‌نپات یکی از القاب وارونا بوده است. (بویس 1374: 67; Boyce 1986: 148-150)
- (5) «اردشیرشاه گوید... این کاخ را به خواست اورمزد، آناهیتا و مهر من بنا کردم. اورمزد، آناهیتا و مهر مرا از بلا بپایند و این را که من بنا کردم، نه فروپاشد نه آسیب ببیند.» (شارپ 1346: 138)
- (6) آناهیتا در درجه اول ایزدبانوی موگل بر آب است و بنا به مندرجات *اوستا* به چهره دختری زیبا نمایش داده می‌شود. کلمه «سور» در «اردویسورآناهیتا» نیز که بیشتر پژوهشگران آن را «قدرت و نیرو»، معنی کرده‌اند، علاوه بر این معنی، در زبان عربی به معنای قلعه و دژ (که آن با قدرت تناسب دارد) به کار رفته است (باستانی پاریزی 1344: 231)؛ همچنین در کنار نویسندگانی که معتقدند مقصود از دختر، وقتی که محلی را به او نسبت می‌دهند، ایزد آناهیتا است و این رسم از ایران قدیم به جا مانده است، برخی از نویسندگان عقیده دارند که دختر به معنی سخت یا محکم استعمال شده است. (پیرنیا 1386: 252-260) نباید پنداشت که همه بناها، قلعه‌ها و کتل‌هایی که

به نام دختر موسوم شده‌اند، حتماً معبد دختر و ناهید بوده‌اند، بلکه برخی از این بناها یا به علت نزدیکی با معابد محترم و مقدس دختر به این نام معروف شده‌اند و یا اینکه نام این فرشته پرخیر و برکت برای محفوظ ماندن و بقای آن آثار، بر آنها نهاده شده است. به هر حال، امروزه انتساب قلعه‌های دختر نمی‌تواند جز صورتی از معبد و پرستش ناهید در این مکان‌ها و بقعه‌ها باشد.

(7) دارمستتر معتقد است که سراینده یشت در هنگام این توصیف از آناهیتا، پیکره‌ای از او را پیش چشم داشته است. (بنویست 1377: 40)

(8) برای آگاهی بیشتر درباره این جشن و آیین‌های آن ر. ک. روح‌الامینی 1383: 99-119.

(9) برخی آرمیتی را به معنی فروتنی و بردباری دانسته‌اند و او را مظهر بردباری، مهر و فداکاری اهورامزدا شمرده‌اند. (پورداوود 1343: 94) مولتن نیز این نام را در اصل ara-mata به معنی مادر زمین می‌داند. (بهار 1376: 82)

(10) برای آگاهی بیشتر در این باره ر. ک. ستاری 1387: 165-166؛ تفضلی 1367: 189-202.

(11) این بند در یسنا، هات 27، بند 10 نیز عیناً تکرار شده است.

(12) پورداوود در این باره می‌نویسد: «در آیین ایران، خداوندگار یکتا، اهورامزدا، دارای زن و فرزند نیست و همانند و انباز ندارد. از اینکه سپندارمذ را دختر وی خوانده‌اند، خواستند مردم را به کشت و کار گمارند.» (پورداوود 1343: 149)

(13) برای آگاهی بیشتر درباره رسم خویدوده ر. ک. بومقی 1375: 455-472.

(14) «اشه تابناک را که دوست نیک سپندارمذ است، برای شما برگزیده‌ام» (اوستا 1379: 107)؛ «ای سپندارمذ! دین مرا به [یاری] آشه آموزش ده و روشنی بخش.» (همان: 31)؛ «آنان که با بدکرداری... سپندارمذ تو را کوچک می‌شمارند، از اشه چنان دور خواهند ماند که تباهاکاران نافرهیخته از ما.» (همان: 34)؛ «سپندارمذ، سرچشمه راستین آشه است.» (همان)؛ «[دوست زردشت] کسی است که با آشه همپرسگی (دیدار) کند و به سپندارمذ روی آورد» (همان: 79)؛ و در مورد ششم هم آمده که هر چه از آشه سر بیچد، پیوندش با سپندارمذ گسسته می‌شود. (همان: 69)

(15) برای آگاهی بیشتر ر. ک. رجیبی 1360: 829-834.

کتابنامه

استرابو. 1382. *جغرافیای استرابو*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. 1377. *اسطوره، بیان نمادین*. تهران: سروش.

_____ . 1385. «نقش اجتماعی زن در ایران باستان و میانه». *نامه ایران*. به کوشش حمید

یزدان‌پرست. ج 3. تهران: اطلاعات.

- اصفهانى، حمزه بن حسن. 1346. تاريخ پيامبران و شاهان (سنى ملوك الارض والانباء). ترجمه جعفر شعار. تهران: بنياد فرهنگ ايران.
- الياده، ميرچا. 1375. اسطوره، روياء، راز. ترجمه روياء منجم. چ 2 (ويرايش جديد). تهران: فكر روز.
- اوستا. 1379. ترجمه جليل دوستخواه. ج 1 و 2. چ پنجم. تهران: مرواريد.
- باستانی پاريزی، ابراهيم. 1344. خاتون هفت قعله. تهران: کتابفروشى دهخدا.
- باستيد، روزه. 1364. دانش اساطير. ترجمه جلال ستارى. چ دوم. تهران: توس.
- بروک، بريگيته. 1386. «جامعه پذيرى: زنان و مردان چگونه ساخته مى شوند؟». در فمنيسم و ديده گاه ها. ترجمه مرصده صالح پور. به كوشش شهلا اعزازى. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- بنونيست، اميل. 1377. دين ايرانى بر پايه متن هاى معتبر يونانى. ترجمه بهمن سرکاراتى. چ سوم. تهران: قطره.
- بويس، مری. 1374. تاريخ کيش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: توس.
- بولن، شينودا. 1386. نمادهای اسطوره ای و روان شناسی زنان. ترجمه آذر يونسى. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- بهار، مهرداد. 1376. از اسطوره تا تاريخ. گردآوری ابوالقاسم اسماعيل پور. تهران: چشمه.
- _____ . 1381. پژوهشى در اساطير ايران. چ 4. تهران: آگه.
- بيرونى، ابوريحان. 1363. آثارالباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. چ 3. تهران: اميرکبير.
- پورداوود، ابراهيم. 1343. «سپندارمذگان، جشن پرستاران ايران». آناهيتا. به كوشش مرتضى گرجى. تهران: اميرکبير.
- پيرنيا. حسن. 1386. ايران باستان. ج 1 و 2. چ 4. تهران: زرین.
- تفضلى، احمد. 1367. «خواستگارى افراسياب از اسپندارمذ». ايران نامه. س 7. ش 2.
- دادگى، فرنېغ. 1380. بندهش. گزارنده مهرداد بهار. چ 2. تهران: توس.
- دومزيل، ژرژ. 1385. اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزيل. ترجمه جلال ستارى. چ 2. تهران: مرکز.
- رجبى، پرويز. 1360. «سفندگان، جشن زنان». نشریه چيستا. س 1. ش 7.
- _____ . 1385. جشن هاى ايرانى. تهران: آرکاميس.
- روايت پهلوى. 1367. ترجمه مهشيد ميرفخرآيى. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- روح الامينى، محمود. 1383. آيين ها و جشن هاى كهن در ايران امروز. چ 3. تهران: آگه.
- روزنبرگ، دانا. 1379. اساطير جهان: داستان ها و حماسه ها. ترجمه عبدالحسين شريفان. چ 1. تهران: اساطير.
- زادسپرم. 1366. گزيده هاى زادسپرم. ترجمه محمدتقى راشد محصل. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.

- ستاری، جلال. 1375. *سیمای زن در فرهنگ ایران*. تهران: مرکز.
- ستاری، رضا. 1387. «ارتباط جشن تیرما سیزه‌شو با برخی اسطوره‌های کهن». *فصلنامه مطالعات ملی*. س 9. ش 34.
- سرکاراتی، بهمن. 1378. *سایه‌های شکارشده*. تهران: قطره.
- سمواتی، فاطمه. 1381. «آناهیتا، الهه باروری و حاصلخیزی در متون دینی-اساطیری». *کهکشان*. ش 74.
- شارپ، رالف نورمن. 1346. *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*. شیراز: بی‌نا
- عنصری، جابر. 1361 الف. «دردانه‌های خلوت اهورایی: بغدخت «آناهیتا»، آب‌بانوی محبوب و ملکه انهار؛ فغفور «آذر»، گرمابخش جان‌ها و پاینده آتش‌ها». *نشریه چیستا*. س 2. ش 4.
- _____ . 1361 ب. «در گذرگاه "نسیم وعده" سپندارمذ، امشاسپند عشق و صبوری، تا رویش "گل نوروز" و هماوایی با نوبهارخوانان نوروزی». *نشریه چیستا*. س 2. ش 17 و 18.
- فریزر، جیمز جورج. 1383. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمندی. تهران: آگاه.
- فکوهی، ناصر. 1379. «نگاهی به اسطوره‌ها از دیدگاه انسان‌شناسی». *ماهنامه کتاب ماه هنر*. ش 25 و 26.
- کامرون، جورج. 1365. *ایران در سپیده‌دم تاریخ*. ترجمه حسن انوشه. تهران: علمی فرهنگی.
- کتاب سوم دینکرد. 1381. ترجمه فریدون فضیلت. دفتر یکم. تهران: فرهنگ دهخدا.
- _____ . 1384. ترجمه فریدون فضیلت. تهران: مهرآیین.
- کمبل، جوزف. 1377. *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- کومون، فرانتز. 1389. «آناهیتا ایزدبانوی آیین مزدیسنا». ترجمه عبدالبشیر محمد فومشی. *نشریه چیستا*. س 2 (28). ش 247.
- گردیزی، 1357. *زین‌الخبار*. تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- گزیده سرودهای ریگ‌ودا. 1348. برگزیده و ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی. تهران: تابان.
- گودرزی منفرد، شهروز. 1384. «تجلی مدارسالاری در شاهنامه». *ماهنامه حافظ*. ش 21.
- گویری، سوزان. 1386. *آناهیتا در اسطوره‌های ایران*. چ 2. تهران: ققنوس.
- گیرشمن، رومن. 1388. *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. چ 4. تهران: معین.
- لاهیجی، شهلا و کار، مهرانگیز. 1387. *شناخت هویت زن ایرانی*. چ 4. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- لومل، ها. 1370. «آناهیتا، ایزدبانوی ایرانی و سرسوتی، ایزدبانوی هندی». ترجمه سوزان گویری. *نشریه چیستا*. س 9. ش 82.
- مزدپور، کتایون. 1373. «هنیژه و چاه بیژن». *مجله زنان*. س 3. ش 21.

- مکی، مریم. 1390. «بررسی تطبیقی ایزدان سه‌گانه در ایران و ارمنستان در دوران باستان». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی. س 7. ش 22.
- مینوی خرد. 1380. ترجمه احمد تفضلی. چ 3. تهران: توس.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. 1383. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- وارنر، رکس. 1386. دانشنامه اساطیر جهان. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- وامقی، ایرج. 1375. «بحثی درباره واژه اوستایی خوت‌ودته». جشن‌نامه محمدپروین گنابادی. تهران: توس.
- هرودت. 1336. تاریخ هرودت. ترجمه (با مقدمه، توضیحات و حواشی) هادی هدایتی. تهران: دانشگاه تهران.
- هینلز، جان. 1381. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ 7. تهران: چشمه.
- یشت‌ها. 1347. گزارش و ترجمه ابراهیم پورداوود. ج 1 و 2. چ 2. تهران: زبان و فرهنگ ایران.

English Refernces

- Bartolomae, Christian. 1961. *Altiranisches Worterbuch*. Berlin.
- Boyce, M. 1986. "Apām Napāt". *Encyclopedia Iranica* II2. London. 148-150.
- Graves, Robert. 1982. *The Greek Myths*. voi.1. NewYork: Penguin.
- Harrison, Jane Ellen. 1963. *Mythology*. NewYork: Harcourt Brac Jovanovich.
- Menasce, J.de. 1973. *Letroisieme Livre du Denkart*. Paris.
- Narten, yohanna. 1982. *Die Amesa Spentas im Avesta*. Wiesbaden: Otto arrassowit.
- Reichelt, Hans. 1968. *Avesta Reader. Text. Notes. Glossary and Index*. Strassburg.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني

References

- Avestā*. (2000/1379H). Tr. By Jalil Doustkhāh. 5th ed. Tehran: Morvārid.
- Āzar Younesi. Tehran: Rowshangarān o motāle'āt-e zanān.
- Bahār, Mehrdād. (1997/1376SH). *Az ostoureh tā tārikh (Articles)*. Collected by Abu-l-qāsem Esmā'ilpour. Tehran: Cheshmeh.
- Bahār, Mehrdād. (2002/1381SH). *Pazhouhesh-i dar asātir-e Iran*. 4th ed. Tehran: Āgah.
- Bāstāni Pārizi, Ebrāhim. (1965/1344SH). *Khātoun-e haft qal'eh*. Tehran: Ketābforoushi-e Dehkhodā.
- Bastide, Roger. (1985/1364SH). *Dānesh Asātir (La Mythologie)*. Tr. By Jalāl Sattāri. 2nd ed. Tehran: tous.
- Benvéniste, Emile . (1998/1377SH). Din-e Irani: bar pāye-ye matn-hā-ye mohemm-e younāni (The Persian Religion: According to the Chief Greek Texts). Tr. By Bahman Sarkārāti. 3rd ed. Tehran: Qatreh.
- Birouni, Abu-Rei'hān. (1984/1363SH). *Āsār-ol-bāqiah*. Tr. By Akbar Dānāseresht. 3rd ed. Tehran: Amirkabir.
- Bolen, Shinoda. (2007/1386SH). *Namād-hā-ye ostoure-ei o ravānshenāsi-e zanān (Goddesses in everywoman: a new psychology of women)*. Tr. By Boyce.Merry.(1995/1374SH). *Tārikh-e Kish-e Zartosht (Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices)*. Tr. By Homāyoun San'ati-zādeh. Tehran: Tous.
- Brouck Briguittie. (2007/1386SH). “Jāme'epaziri: zanān o mardān chegoune sākhte mi-shavand?”, *In Feminism o didgāh-hā*. Tr. By Mersedeh Sāle'hpour. With the Efforts of Shahlā E'zāzi. Tehran: Rowshangarān o motāle'āt-e zanān.
- Campbell, Joseph. (1998/1377SH). *Qodrat-e ostoureh (The Power of myth)*. Tr. By 'Abbās Mokhber. Tehran: Markaz.
- Dādagi, Faranbagh. (2000/1380SH). *Bondaresh*. Tr. By Mehrdād Bahār. 2nd ed. Tehran: Tous.
- De mezil, George. (2006/1385SH). *Ostore o 'hamāseh dar andishe-ye George De mezil, In The World of Mythology*. Tr. By Jalāl Satāri. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Dinkard (3rd Book)*. (2002/1381SH). Tr. By Fereidoun Fazilat. Vol. 1. Tehran: Farhang-e Dehkhodā.
- Dinkard (3rd Book)*. (2005/1384SH). Tr. By Fereidoun Fazilat. Vol. 2. Tehran: Farhang-e Dehkhodā.
- Eliade, Mircea. (1996/1375SH). *Ostoureh, royā, rāz (Myth, Dream, Secret)*. Tr. By Royā Monajem. 2nd ed. Tehran: Fekr-e rouz.
- Esfahāni, 'Hamzah ibn Hasan. (1967/1346SH). *Sanai molouk-el-arz wall-anbiā'*. Tr. By Ja'far Sho'ar. Tehran: Boniād-e farhang-e Iran.
- Esmā'ilpour, Abu-l-qāsem. (1998/1377SH). *Ostoureh; bayān-e nemādin*. Tehran: Soroush.
- Esmā'ilpour, Abu-l-qāsem. (2006/1385SH). “Naqsh-e ejtemā'ei-e zanān dar Iran-e bāstān o miāneh”, *In Nāme-ye Iran*. With the Efforts of 'Hamid-e Yazdānparast. Vol. 3. Tehran: Etelā'āt.
- Fakouhi, Nāser. (2000/1379SH). “Negāhi be ostoureh az didgāh-e ensānshenāsi”. *Ketāb-e māh-e honar*. No. 25&26.
- Frazer, James George. (2004/1383H). *shakhe-ye zarrin (Golden branch)*. Tr. By Kāzem Firoozmand. Tehran: Āgāh.
- Gardizi. (1978/1357SH). *Zain-ol-akhbār*. Ed. By 'Abd-ol-'Hay 'Habibi. Tehran: Donyā-ye ketāb.
- George, Cameron. (1986/1365SH). *Iran dar sepidedam-e tārikh (History of early Iran)*. Tr. By Hasan Anoushe. Tehran: 'Elmi va farhangī.
- Gozideh-ye soroud-hā-ye Rigvedā. (1969/1348SH). Selected and Tr. By S. Mohammadreza Jalāli-e Nāeini. Tehran: Tābān.
- Herodotus. (1957/1336SH). *Tārikh-e Herodot. (Histories)*. Tr. By. Hādi Hedāyati. Tehran: University of Tehran.
- Homāyoun San'atizāde. Tehran: Boniād-e Mowqoufāt-e Dr. Afshār.
- Jāber 'Anāsori. (1982/1361SH). “Dor-dāne-hā-ye khalvat-e ahourāei: Baghdokht ‘Ānāhitā’, āb-bānou-ye ma'hboub o maleke-ye anhār; faghfour-e ‘Āzar’, garmā-bakhsh-e jān-hā o pāyande-ye ātash-hā”, *Chistā*. Year 2. No. 4.
- Jāber 'Anāsori. (1983/1362SH). “Dar gozargāh-e ‘nasim-e va'de’-ye Sepandārmaz, Amshāspand-e 'eshq o sabouri, tā rouyesh-e ‘gol-e Nowrouz’ o hamāvāei bā now-bahār-khānān-e Nowrouzi”, *Chistā*. Year 2. No. 17&18.

- Jouhn *Russel* Hinnells. (2002/1381SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. By Zhāleh Āmouzgār & Ahmad Tafazzoli. 7th ed. Tehran: cheshmeh.
- Lāhiji, Shahlā and Mehrangiz Kār. (2008/1387SH). *Shenākht-e hoviya-t-e zan-e Irani*. 4th ed. Tehran: Rowshangarān o motāle'āt-e zanān.
- Loumel H. (1991/1370SH). “Ānāhitā, izad-bānou-ye Irani o Sarsouti, izad-bānou-ye Hendi”, Tr. By Souzan Gueri. *Chistā*, Year 9. No. 82.
- Makki, Maryam. (2011/1390SH). “Barresi-ye tatbiqi-e izadān-e segāne dar Iran o Armanestān dar dōwrān-e bāstān”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No. 22.
- Mazdāpour, Katāyoun. (1994/1373SH). “Manizheh o chāh-e Bizhan”, *Zanān Mag.* Year 3. No. 21.
- Minooy-e kherad* (2001/1380SH). Tr. By Ahmad Tafazzoli. 3rd ed. Tehran: Tous.
- Nyberg, Henrik Samuel. (2004/1383SH). *Din-hā-ye Iran-e bāstān (Die Religionen des alten Iran)*. Tr. By Seyf-oddin Najmābādi. Kerman: University of Sahid Bāhonar Kerman.
- Pirniā, Hasan. (2007/1386SH). *Iran-e bāstān*. Vols. 1&2. 4th ed. Tehran: Zarrin.
- Pourdāvood, Ebrāhim. (1964/1363SH). « *Sepandārmazgān, jashn-e parastārān-e Iran* », In *Ānāhitā*. With the Efforts of Morteżā Gorji. Tehran : Amirkabir
- R. Ghirshman. (2009/1388SH). *Iran az āghāz tā Eslām (Iran, Clesiorigines a lislam)*. Tr. By Mohammad Mo'ein. 4th ed. Tehran: Mo'ein.
- Rajabi, Parviz. (1981/1360SH). “Esfandegān, Jashn-e zanān”, *Chistā*. Year 1. No. 7.
- Rajabi, Parviz. (2006/1385SH). *Jashn-hā-ye Irani*. Tehran: Ārkāmis.
- Revāyat-e Pahlavi*. (1988/1367SH). Ed. By Mahshid Mirfakhrāei. Tehran: Moassese-ye motāle'āt va tahqiqāt-e farhangī.
- Rosenberg, Donna. (1998/1379SH). *Asātir-e jahan: dāstān-hā o hamāse-ha (World mytheology: an anthology of the great myths and epics)*. Tr. By 'Abd-ol-hosein Sharifiān. Vol. 1. Tehran: Asātir.
- Rou'h-ol-amini, Mahmoud. (2004/1383SH). *Āein-hā o Jashn-hā-ye kohan dar Irān-e emrouz*. 3rd ed. Tehran: Āgah.
- Sarkārāti, Bahman. (1999/1378SH). *Sāye-hā-ye shekār shodeh*. Tehran: Qatreh.
- Satāri, Jalāl. (1996/1375SH). *Simā-ye zan dar farhang-e Iran*. Tehran: Markaz.
- Satāri, Rezā. (2008/1387SH). “Ertebāt-e jashn-e Tirmā siza-show bā barkhi ostoureh-hā-ye kohan”, *Motāle'āt-e Melli Quarterly Journal*. Year 9. No. 34.
- Sharp, Ralph Norman. (1967/1346SH). *Farmā-hā-ye Shāhanshāhān-e Hakhamaneshi (The inscriptions in old persian cuneriform of the Achaemenian emperors)*. Shiraz: (?).
- Strabo. (2003/1382SH). *Joghrāfiā-ye Strabo (Strabons Geographika)*. Tr. By Susan Gaviri. (2007/1386SH). *Ānāhitā dar ostoure-hā-ye Iran (Anahita in der Iranischen mythologie)*. 2nd ed. Tehran: Qoqnous.
- Tafazoli, Ahmad. (1988/1367SH). “Khāstegāri-e Afrāsiāb az Espandārmaz”, *Irannāme*. Year 7. No. 2.
- Vāmeqi, Iraj. (1996/1375SH). “Ba□his darbāre-ye vāzhe-ye Avestāei-e Khowatwadata”. In *Jashnnāme-ye Mohamd Parvin Gonābādi*. Tehran: Tous.
- Warner, Rex. (2007/1386H). *Dāneshname-ye Asātir-e Jahān. (The encyclopedia of World mythology)*. Tr. By A. Esmā□eelpour. Tehran: Ostoure.
- Yasht-hā*. (1968/1347SH). Ed. By Ebrāhim Pourdāvood. Vol. 1&2. 2nd ed. Tehran: Boniād-e farhang-e Iran.
- Zādesparam. (1987/1366SH). *Gozide-hā-ye Zādesparam*. Tr. By M. Taqi Rāshed Mo'hassel. Tehran: Moassese-ye motāle'āt o ta'hqiqāt-e farhangī