

بررسی پیوند میان جنبه‌های انسانی و فراطبیعی اژدهای «گندرو»

بر مبنای ارتباط این اژدها با اسطوره آب

جلال‌الدین گرگیج^۱

دکتر فرزاد قائمی^۲

چکیده.

«گندرو» اژدهایی است که گرشاسب، پهلوان معروف ایرانی، او را در جنب دریای فراخکرت می‌کشد. این اژدها علاوه بر ایفای نقش در اوستا و کتب پهلوی، در کتب دوره اسلامی جنبه انسانی می‌یابد. گندرو در سنت اساطیری هند جنبه اهورایی دارد و به عنوان یک نیمه خدا مطرح می‌گردد. تا کنون کاری شایسته در زمینه ایجاد ارتباط بین دو جنبه فراطبیعی و انسانی او، و نیز ارتباط بین گندرو و گندهروای هندی صورت نگرفته است. این جستار کوشش کرده است تا گندرو را به عنوان حیوانی آبی که دارای ما به ازای خارجی است، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و همچنین ضمن ایجاد ارتباط بین دو رویه وجودی گندرو، ارتباط رویه انسانی این اژدها را با آب و نقش آن را به عنوان توتم گروهی از اقوام باستانی، در تمدن هند و ایرانی، بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: گندرو، دریای پیشینه، دریای فراخکرت، قوم گندهروا، آب.

مقدمه بحث

گندرو^۳ اوستایی (قابل مقایسه با گندهروای^۴ اساطیر هند)، اژدهایی نام آور در اساطیر ایرانی است. گرشاسب مطابق آبان یشت پس از قربانی و نذر در کنار دریای پیشینه، موفق می‌شود در جنب دریای فراخکرت، گندرو را که معروف به «زرین پاشنه» است نابود کند (یشت‌ها، کرده^۵ ۱۰، فقره ۳۳۶-۳۸). گندرو در کتب متأخر پهلوی به صورت «کندرب» مطرح می‌شود (روایت داراب هرمزدار، دفتر اول: ۶۲). گندرو

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) jalal.gorghij@gmail.com

۲- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد ghaemi-f@um.ac.ir

3- Gandarev&Gandarw

4- Gandharva

به علت دگر‌دیدی اسطوره در حماسه، در شاهنامه شخصیتی انسانی به خود می‌گیرد (شاهنامه تصحیح خالقی، ج ۱: ص ۷۸، ب ۳۶۹). البته در یکی از ابیات شاهنامه، به گندروی اساطیری نیز اشاره‌ای می‌شود؛ در هیئت ازدهایی که سام آن را می‌کشد و افتخارات سام را نواده‌اش، رستم، در داستان رستم و اسفندیار چنین بازمی‌گوید:

دگر کندرو دیو بُد بدگمان تنش بر زمین و سرش باآسمان
که دریای چین تا میانش بدی ز تابیدن خور زیانش بدی

(شاهنامه تصحیح خالقی، ج ۵، ص ۳۴۷، ب ۶۵۷-۶۵۸)

خالقی مطلق این ضبط «دگر کندرو...» را فقط در نسخه دوم کتابخانه بریتانیا در لندن، مورخ ۱۸۹۱ ه. ق. با این شکل بازجسته است و در دیگر نسخ یا شکل مصحّف آن، به صورت «دگر کاندرو»، در ۵ نسخه، از جمله نسخه واتیکان، مورخ ۱۸۹۱ یا به شکل محرّف آن، به صورت «و دگریکی»، در ۳ نسخه، از جمله نسخه لندن، مورخ ۱۶۷۵، یا به صورت «یکی (یک نسخه: دگر) سهمگن»، در ۴ نسخه، و «و دیگر که با»، در ۱ نسخه، ضبط شده است. البته نسخه کهن کتابخانه طویق اپوسرای استانبول، مورخ ۷۳۱ ه. ق، به نشان H.1479، نیز که کهن‌ترین نسخه مصور شاهنامه است، بیت ذیل را افزوده که همچنان ضبط کندرو را حفظ کرده است:

به دریای سبز اندرون کندرو نبد قلمز او را جز از بند و خو
(همان: حواشی صفحه)

این تصحیف‌ها و تحریف‌ها نشان می‌دهد که اولاً ضبط کندرو، به عنوان ضبط دشوارتر، ضبط اصیل بوده است و ثانیاً ناسخان نسخ متأخر، غالباً این نام را که احتمالاً فردوسی بر مبنای منبع مکتوبش در داستان رستم و اسفندیار به نظم خویش منتقل کرده است، نمی‌شناختند و احتمالاً از نسبت آن با کندروی وزیر ضحاک نیز هیچ آگاه نبوده‌اند. خالقی خود حدس می‌زند که ضبط واژگانی کندرو، در اصل گندرو بوده است (همان). از جمله نسخه لندن، مورخ ۱۸۹۱، مجمل‌التواریخ نیز ساخت کندروق را از واژه ارائه می‌کند (مجمّل‌التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۸۹). بر این مبنای می‌توان حدس زد که هم روایت اساطیری کهن ازدهای گندرو و هم ساخت حماسی انسانی او در حافظه منابع حماسی و اساطیری ایرانی، لااقل تا قرن چهارم هجری حضور داشته‌اند. بهترین توصیف از نبرد گرشاسب سامان (منسوب به خاندان سام) با

اژدهای شیر و مردابار گندرو را در کتاب *روایت پهلوی* می‌توان جستجو کرد که در بخش پسین جستار بدان پرداخته خواهد شد (*روایت پهلوی*، بخش ۱۸، بند ۸). در کتب پهلوی دیگر چیز زیادی بدین روایت مفصل افزوده نمی‌شود؛ از جمله دینکرد که به اختصار این روایت را ذکر کرده است (رک: *Denkard*: 2,14,9 و 32,1,7). در *روایت پهلوی* و متناسب با آن در *اوستا* و دیگر کتب متقدم پیشاسلامی، نوعی تغافل از شخصیت انسانی «گندرو» - یا اغراق در برجسته‌سازی جنبه‌های اساطیری و فراطبیعی او - وجود دارد که فقط با صرافت طبع و ظرافت و دقت خاص می‌توان به حضور شخصیت انسانی گندرو در این روایات پی برد. به نظر می‌رسد که ویژگی‌های مختلفی از گندرو در انگاره‌های اساطیری ایرانی طرد می‌شود و این روند دگرذیسی تا بدانجا تداوم می‌یابد که جنبه‌های دیوی و فراطبیعی گندرو تقویت شده، دیگر جنبه‌های مثبت او کنار نهاده می‌شود؛ اگرچه در دوره‌ای احتمالاً گندرو نزد برخی از ایرانیان از چنان مقبولیتی برخوردار بوده که از نام او در نام‌گذاری اشخاص استفاده شده است (رک: مولایی، ۱۳۸۵: ۳۰).

به اعتقاد برخی پژوهشگران، منهراس دیو که در کتب دوره اسلامی مطرح می‌شود همان گندرو است. (رک: خالقی مطلق، ۱۳۶۲: ۴۰۹؛ سرکاراتی، ۱۳۷۶: ۲۸، اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۶۹ و طبسی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

نهنگال دیو و عوج بن عنق نیز شباهت بسیاری بدو دارند (رک: *سام‌نامه*: ۴۲۲ و ۱۹۱).

مباحثی چون ما به ازای خارجی گندرو، ارتباط میان جنبه‌های انسانی و فراطبیعی او و حقایق تاریخی مرتبط با این اسطوره، مسائلی هستند که بسیار کم بدان پرداخته شده و کشف حلقه‌های مفقوده این اسطوره در گرو بررسی این مسائل است. این جستار ضمن بررسی این موضوعات، به بررسی جنبه‌های انسانی و فراطبیعی گندور در گرو ارتباط این موجود اساطیری با مفهوم اساطیری آب خواهد پرداخت.

پیشینه تحقیق

مجموعه مطالعاتی که در باب گندرو انجام شده، بیشتر مرور مطالب مندرج در متون کهن است و منظری توصیفی دارد. در این میان کوشش‌هایی نیز برای حل ابهامات و تناقضات موجود صورت گرفته است:

مولائی در مورد تلفظ گندرو به بحث نشست و به بیان مسائل مختلف در مورد این اژدها پرداخته است (مولایی، ۱۳۸۵: ۲۶-۳۶). اکبری مفاخر نیز به بررسی جنبه‌های مینوی و گیتیایی

گندرو پرداخته و تطور این اژدها را در اساطیر ایران و هند مد نظر داشته است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۶۸-۸۰ و ۱۳۸۵: ۱۳-۱۶). مفصل ترین توصیف کردارشناختی از گندرو مربوط به بهمن سرکاراتی است که البته ایشان به تحلیل جنبه‌های انسانی گندرو پرداخته و گندهروای هندی را نیز با جامعیت مورد بررسی قرار نداده‌اند (نک: سرکاراتی، ۱۳۷۶: ۲۴).

رفعتی نیز سعی کرده است به معرفی شخصیت انسانی «گندرو پیردازند اما متأسفانه از رویکردی علمی برای مواجهه با اسطوره یاری نجسته است»^(۱) (رفعتی، ۱۳۸۵: ۱-۵۶). برخی علت دیو بودن گندرو را در نگاه تدوین‌کنندگان حماسه ملی، ناشی از ارتباط او با ضحاک دانسته‌اند؛ چه، ضحاک نیز جنبه دیوی دارد و به همین دلیل دیوبودنش به گندرو سرایت کرده است (پورخالقی چترودی و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۳).

در مورد گندهروا، گندروی اساطیر هند، کتب بسیاری به بحث و بررسی این اسطوره کلیدی پرداخته‌اند: شندگ، اطلاعات جغرافیایی و تاریخی ارزشمندی را درباره این اسطوره فراهم آورده است. (رک: Shendge, 1977: 100-113). مک دونل و بتون نیز به جزئیات فراوانی در مورد ویژگی‌های اساطیری گندهرواها اشاره کرده‌اند (رک: Benton, 1897, 134-138 و Macdonell, 1906: 137-139). در مورد جنبه‌های حیوانی و مابه‌ازای خارجی گندرو نیز بحث‌هایی شده است؛ از جمله آیدنلو بدین موضوع پرداخته که گندرو اژدهایی دو زیست است (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۱۲)؛ جوادزاده نیز او را موجودی چون تمساح می‌داند (جوادزاده، ۱۳۸۷: ۷۱). برخی نگاه‌ها نیز به جنبه‌های انسانی گندرو مربوط است: مفصل‌ترین شکل پرداخت به جنبه انسانی گندرو در تحقیقات ایرانی مربوط به یونس جعفری است (جعفری، ۱۳۷۶: ۶۰-۷۵). برخی پژوهشگران نیز به مسائلی که با گندرو مربوط است پرداخته‌اند: فاطمه جهان پور به ریشه شناسی «پیشینه» در گویش‌های خراسان پرداخته است (جهان پور، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۵). برخی از منابع تحقیقی در حوزه موسیقی نیز به نوعی موسیقی که موسوم به گندهروا است، اشاره کرده‌اند (ممتازی، ۱۳۸۰: ۸۴ و ۸۵).

شناخت گندرو به عنوان یک اژدهای آبی

آب عنصری نمادینه در اساطیر ملل جهان و مهم‌ترین مظهر آفرینش و حیات بوده است. «آب» رمز کلّ چیزهایی است که بالقوه وجود دارند، سرچشمه و منشأ و زهدان همه امکانات هستی و رمز جوهر آغازین و اولی است که همه صور از آن زاده می‌شوند و با سیر قهقهرایی یا بر اثر وقوع ملحمه‌ای بدان باز می‌گردند. آب در آفرینش کیهان و اساطیر و آیین‌ها و شمایل‌نگاری‌ها، جدا از ساختار کلیت‌های فرهنگی مربوط به آن‌ها، همواره یک نقش دارد: مقدم بر هر نقش و صورتی است و محل و تکیه‌گاه هر آفرینشی (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۸۹). نمادهای منبعث از این عنصر در اساطیر هندواروپایی تجلی بسیار دارد. به عنوان مثال در اساطیر هند، مطابق سرود خلقت هندوان، در ریگ ودا، عصر ازلی که جهان در تاریکی مطلق فرو رفته بود، همه جا با آب پوشیده شده بود (ماندالای دهم، سرود ۱۲۹، بند اول). در این اساطیر، در آغاز گردش دورانی آفرینش، آب‌های سیلابی بزرگی جهان را احاطه کرده بود که در طی فرایند آفرینش، تخم زرّین جهان که هزارسال بر آب‌ها شناور بود، منفجر شد و جهان از آن پدید آمد و به دو نیمه نر و ماده تبدیل شد (ایونس، ۱۳۷۳: ۴۳). در اساطیر یونانی نیز، نخستین عنصری که پیش از جهان پدیدار می‌شود و بر آفرینش نظارت دارد، اوستان^۱ است که اقیانوس آغازین و فرزند اورانوس^۲ و گایا^۳ و تجسم ایزدی آب است و زمین را چون رودی بسیار بزرگ در برگرفته است؛ همه چیز از آن پدید می‌آید و در آن می‌میرد (اسمیت، ۱۳۸۳: ۹۳). در اساطیر ایرانی نیز، به روایت بندهشن، آفرینش از قطره سرشکی آغاز می‌شود و پیدایش همه چیز، از آب است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۳۹). روایت پهلوی نیز آفرینش آب را از قطره‌ای اشک دانسته است (۱۳۶۷: ۵۴۹).

با اجتماع چنین مفاهیمی در سطوح نمادین عنصر آب که جایگاهی ازلی - ابدی بدان می‌بخشد: حیات با آن آغاز شده و با آن فرجام می‌یابد، جای تعجب نیست که آب بستری برای نبرد میان خیر و شر و جایگاهی برای مبارزه پهلوانان با اژدهای خشکسالی گردد. اژدها را در اساطیر جهان به جز

1- Ocean
2- Uranus
3- Gaia

چین، نماد خشکسالی دانسته‌اند (رستگار فسایی، ۱۳۶۵: ۱۱۸). گرشاسپ نیز که کشنده گندرو و دیو- پرنده‌ای موسوم به گمک است، قهرمانی است که با رهانیدن آب‌ها، دام و دهشن اهورایی را در فلات ایران به رامش و شادمانی می‌رساند (طیسی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۳۸). گندرو با بسامد بالایی در متون اساطیری و حماسی ایرانی ظاهر می‌شود؛ یکی از مفصل‌ترین و دقیق‌ترین اشکال نبرد گرشاسپ با این اژدهای مرداویار مربوط به روایت پهلوی است که مشابه این روایت در روایت داراب هرمزدیار و روایت منظوم گرشاسپ نیز مذکور است. متن روایت پهلوی (بخش ۱۸، بند ۸) بدین شکل به گندرو اشاره می‌کند:

«گرشاسپ گفت که ای هرمز! برترین زندگی (بهبخت) گرومان را به من ده زیرا گندرو را بکشتم که به یکباره دوازده ده را جوید. چون اندر دندان گندرو بنگریستم، پس مردم مرده به دندانش آویخته بودند. او ریش مرا گرفت و مرا به دریا کشید. ما نه شبانه روز در دریا کارزار داشتیم. پس من از گندرو نیرومند تر بودم. ته پای گندرو را گرفتم و پوست [او را] تا سر برکشیدم (=کندم) و دست و پای گندرو را با آن بیستم و از دریا به بار (=ساحل) کشیدم و به آخرورگ سپردم. پانزده اسب کشتم [و] خوردم به سایه ستور خفتم. گندرو آخرورگ، دوست [مرا] کشید و زن مرا کشید و پدر و دایه مرا کشید. همه مردم مرا از خواب بیدار کردند و برخاستم و با هر گامی، یک هزار گام بجستم و آنچه از پای من جست، بر هرچه کوفت، پس آتش در آن افتاد. به دریا رفتم و ایشان را باز آوردم و گندرو را گرفتم و کشتم. اگر او را نمی‌کشتم اهریمن بر آفرینش تو فرمانروا می‌شد».

در مورد اسطوره اژی‌دهاک، تفسیرهای متعددی بر اساس نشانه‌های طبیعی انجام شده است که با توجه به توازی سیر استحاله اژی‌دهاک به ضحاک و استحاله گندرو به کندرو، وزیر ضحاک، بخشی از این تفسیرها در مورد این اسطوره نیز قابل تعمیم است. علاوه بر نسبت اژدها با خشکسالی، دیگر تفسیرهای طبیعت‌گرایانه، بن‌مایه دخیل در شکل‌گیری اسطوره اژدها را هراس انسان از دیگر پدیده‌های طبیعی دانسته‌اند. بسیاری اقوام اژدها را مظهر خدای طوفان، هوای بد،

سیل و زلزله و دیگر بلاهای آسمانی می‌دانستند (اسمیت^۱، ۲۰۰۳: ۱۰۳). همچنین برخی نیز کام آتشین اژدها را مظهری از انفجار قله‌های آتشفشان و غرش کوه و برخاستن دود و روان شدن گدازه‌های مذاب می‌دانستند (بهرامی، ۱۳۶۹: ۷۱۰). اژدها را همچنین رمزی از رودخانه‌های خروشان و سیل‌های ویران‌گر برآمده از طغیان آن‌ها برشمرده‌اند (بهار، ۱۳۷۷: ۳۱۱).

در مورد گندرو نمی‌توان نظر ارتباط میان آتشفشان و اژدها را اثبات کرد. نحوهٔ مقابله و درگیری گندرو بیش از هر چیز دیگر با آب و موجودات آبی مرتبط است. در ذکر مفصل روایت پهلوی نیز از نبرد این اژدها با گرشاسپ، که شرحش گذشت، شاید فقط در بخشی که می‌گوید گندرو یکباره دوازده ده را جوید، بتوان او را مظهر آتش‌فشان فرض کرد، ولی هیچ قرینهٔ روشنی برای چنین تفسیری موجود نیست و ارتباط تنگاتنگ گندرو با آب و مبارزهٔ او در آن، راه را بر هر گونه تفسیر دیگر - دست کم در مورد جنبهٔ غیر انسانی او - می‌بندد. حتی در نسخهٔ دستنویس م. او ۲۹ نیز توصیف او بیش از هر چیز دیگر به تمساح شبیه است. او موجودی انگاشته شده که چنان بزرگ است که وقتی در دریاست دست‌هایش به خشکی نیز می‌رسد. از کرانهٔ دریا شکار می‌کند، انسان‌ها و گوسفندان را به راحتی می‌بلعد و هضم می‌کند (م. او ۲۹، ش ۱، بند ۲۳-۲۵).

ماجرای کریشنا^۲ - اژدهاکش هندی - و گرشاسپ در موارد فراوانی قابل انطباق هستند و خصوصاً در رابطه با روایت پهلوی این انطباق شفاف‌تر و برجسته‌تر می‌گردد. در میان هندوان، خدای کریشنا^۳ نیز یک اژدهاکش است (فورلانگ^۴، ۲۰۰۸: ۴۱۳). در ادب سنسکریت، گندهروایی به نام «هوهو»^۵ هست که در دریاچه‌ای با همسرش مشغول استحمام است. در این هنگام حکیمی به نام «دیول»^۶، پسر کِرشاشو^۷ وارد همان دریاچه می‌شود که این عامل باعث آسفتگی هوهو می‌گردد و هوهو با ساق پای خود آن مرد فرزانه را به سمت خود می‌کشد. در نتیجه دیول حکیم او

-
- 1- Smith
 - 2- Krishna
 - 3- Krishna
 - 4- Forlong
 - 5Huhu
 - 6- Devala
 - 7-Krsasva

را نفرین می‌کند و آن گندهروا به یک تمساح تبدیل می‌شود... جوادزاده با ذکر این روایت هندی و بیان این که این روایت با روایت پهلوی مشابهت دارد، ابراز می‌دارد که هر دوی این روایات ما را به یاد موجودی چون تمساح یا سوسمار می‌اندازند (جوادزاده، ۱۳۸۷: ۷۱).

توصیف روایت پهلوی از گندرو او را موجودی می‌نماید که دوزیست است و هم در آب و هم در خشکی حضور دارد، ولی قدرت او در آب بیشتر است و افراد را پس از ربودن، به اعماق آب‌ها می‌برد. داشتن دندان‌های قوی به طوری که انسان‌ها در میان دندان‌های او آویخته شده‌اند نیز ما را به یاد تمساح و آرواره‌های نیرومندش می‌اندازد. آیدنلو با بیان مشابهت‌های گندرو با اژدهایانی چون لوی یاتان^۱، مادر گرندل و غواص دیو جهانگیرنامه، معتقد است که همه این‌ها دوزیست بوده‌اند (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۱۲). البته باید توجه داشت که در ساخت نهایی اسطوره گندرو، در متون کهن ایرانی، به جز موارد معدودی مثل روایت پهلوی که همچنان کیفیت‌های یک دیو-اژدر در روایت اسطوره را در خود حفظ کرده است، همواره گندرو یک دیو بوده است نه اژدر. در حقیقت همچون مار که در ژرف‌ساخت روایت اژدها مضمون اصلی شکل‌دهنده به این نماد اساطیری بوده است، نسبت گندرو نیز با تمساح و اژدها، نسبتی است که در لایه‌های اولیه شکل‌دهنده به اسطوره دخیل بوده است و در مرور زمان، با برجسته شدن جنبه‌های انتزاعی یک نماد اساطیری، عناصر اولیه کم‌رنگ و یا حتی محو می‌شوند. این روند، بسیاری از جانوران توتمی را به مرور زمان تبدیل به اساطیر انتزاعی و فراطبیعی می‌کند که با پیشینه تبارشناختی خود در عناصر طبیعی پیوند ظریفی دارند.

در تفسیر این کیفیت تحول جانور توتمی به موجود انتزاعی نمادین در عالم اساطیر، باید گفت هر اسطوره ژرف‌ساختی درونی و روانی دارد که ریشه در اعماق ذهن آدمی تنیده و تنها اجزای شکل بیرونی آن می‌تواند از استحاله تدریجی و ناخودآگاهانه عناصر طبیعی و تاریخی در آینه ذهن جمعی بشر تشکیل شده باشد. یک اسطوره می‌تواند روستاخت خود را از موضوعات عینی موجود در جهان پیرامون انسان وام گرفته باشد؛ عینیاتی که در روند جاندارانگاری^۲ ناخودآگاهانه روان بشر

1- Leviathan

2- Animism

بدوی، صورتی انسانی را در ذهن وی شکل می‌داده‌اند. بر همین مبنا، بسیاری از عناصر طبیعی در خاک و افلاک، جانوران، گیاهان و حتی جماداتی چون ابزارها و برخی کانی‌ها، در فرهنگ‌های نخستین تبدیل به خدایان، حامیان قومی، موجودات اهریمنی یا بن مایه‌های نمادین و جادویی می‌شدند (قائمی، ۱۳۷۸: ۷-۸). این روساخت بیرونی به شکل توتم نمود پیدا می‌کند. توتم (Totem) به طور کلی، حیوانی خوردنی و بی‌آزار، یا خطرناک و وحشت‌آور و به ندرت گیاه یا نیرویی طبیعی (باران، آب، آتش) بود که نیای مشترک قبیله و روح نیکوکار نگهبان آنان بود؛ برای دیگران خطرناک و برای فرزندان خود مفید بود. کسانی که دارای توتم مشترک بودند، به رعایت تکلیف مقدسی مجاب می‌شدند که قانون اولیه قبیله بود و سرپیچی از آن مستلزم کیفر بود (فروید، ۱۳۶۲: ۱۹-۲۰). در اساطیر برخی اقوام مثل چینیان و برخی طوایف بیابانگرد درآویدی و مغول و برخی شعبه‌های هندو، اژدها دارای کارکردی مثبت بوده است و به همین دلیل، در این فرهنگ‌ها و در میان برخی از اقوام به عنوان توتم مقدس قبیله پذیرفته شده بود.

با همه این تفاسیر، گندرو از نظرگاه تفسیر طبیعت‌گرایانه می‌تواند برگرفته از حیوانی دارای ما به ازای خارجی باشد که می‌تواند به عنوان یکی از توتم‌های دشمنان آریایی‌ها باشد. همان طور که در برخی از اقوام هند باستان چنین نمونه‌هایی موجود است: تکچک‌ها^۱ که از عشیره‌های ناگاها^(۲) هستند و از کلمه Taksaka که نوعی مار است گرفته شده و دهاک نیز نوعی مار گزنده و خطرناک است (جعفری، ۱۳۷۶: ۶۶). در نظر قدما ارتباط بین دو موجود طبیعی مار و انتزاعی اژدها سابقه داشته است؛ از جمله عجایب المخلوقات، از نهایت رشد مار و تبدیل او به اژدها سخن می‌گوید (نقل از رستگار فسایی، ۱۳۶۹: ۳۰). در متن هر اسطوره، بازتاب ما به ازای خارجی عنصری از طبیعت قابل پیگیری است که تجسم انتزاعی آن در ذهن انسان، گاه با باور او درباره موجودات اساطیری در هم آمیخته است. از این منظر، جانوری که در تجسم سوپه جانوری اژدها نقش داشته، «مار» بوده است؛ اما با توجه به خصوصیات گندرو، سوپه جانوری این موجود اساطیری بیش از آن که ملهم از مار باشد، می‌تواند در لایه‌های ذهنی برخی از آحاد بشر از تجسم انتزاعی تمساح نیز

متأثر شده باشد. از این منظر، گندرو که «با پوزه‌ای گشاده می‌خواهد جهان استومند را نابود سازد»، در بخش‌هایی از باورهای بومی نواحی معتقد به این اسطوره، قابل مقایسه با «گاندو^۱»، تمساح پوزه کوتاه^۲ است که اکنون تعدادی از آن‌ها در بلوچستان ایران زندگی می‌کنند^۳.

شناخت جنبه‌های انسانی گندرو و ارتباط او با آب

«گندرو» در متون مقدس هندیان به شکل گندهروا ظاهر شده است^۴. ویژگی‌های گندهروا چنان با گندروی ایرانی متفاوت است که گویا دو موجود جدا از هم هستند. گندروی ایرانی یک اژدهای آبی است و ارتباط بین او و آب‌ها به سختی قابل انکار است. یکی از اشتراکات گندروی ایرانی با گندهروای هندی در آبی بودن این دو اژدهاست؛ موضوعی که از شالوده‌های تفسیری اسطوره اژدها در اساطیر هندوایرانی است. غلبه بر اژدها در اساطیر جهان همیشه مقدمه‌ای برای نجات طبیعت بوده است. در فرگرد بیستم «چهردادنسک» نیز علناً از پیروزی ضحاک بر جمشید به غلبه خشکسالی بر ترسالی تعبیر شده است (کریستن‌سن، ۱۳۸۳: ۳۰۸). در اساطیر هند، ایندیره اژدهای خشکسالی ورتره را که نه تنها نماد خشکسالی بلکه نماد ابرهای سیاه طوفان زاست، می‌کشد تا باران و روشنی را از حبس آزاد کند. در اساطیر ایران، تیر (تیشتر پهلوی و تیشتریه در اوستا^۵) ایزد باران است که مهم‌ترین خویشکاری او نبرد با اژدهای کیهانی و دیو خشکسالی اپوش (اپاوشه پهلوی^۶) و شکست اوست که به تبع آن، باران زندگی‌بخش فرومی‌بارد و طبیعت دوباره سبز می‌شود (هینلز، ۱۳۳۸: ۳۸). دیو اپوش که صورت کهن آن apa-vrtra به معنی بازدارنده آب‌ها یا آب‌بندان است، با اژدهای افسانه‌ای هندی، Vritra هم‌معنی و هم‌ریشه است (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۸) و خاستگاهی مشترک دارد. کشنده اژدها نیز در اوستا ورثرغنه^۷ (به معنی

1 Gando

2-Short-muzzlecrocodile

3- Tishtar/ Tishtrya

4- Aposh / Apaoša

5- vərəθraγna

کشنده ورثه^۱ = بازدارنده آب‌ها) یکی از خدایان مهم و کهن قابل مقایسه با ایندیره است که در فارسی میانه به صورت‌های وَرَهْران و وهرام و در فارسی نو به صورت بهرام درآمده است. گندهروای هندی موجودی دارای زنان بسیار دانسته شده است. در وداهای هندی، زنان و گاوهای شیرده، نماد ابرهای باران آورند (بهار، ۱۳۷۳: ۸۳) و از این دید نیز، در ارتباط گندرو با خشکسالی، داشتن زنان بسیار برای اژدها، نمادی از ابرهای باران آوری است که اژدهای خشکسالی زندانی کرده است. این مضمون قابل مقایسه با تصاحب خواهران جمشید توسط ضحاک و نجات آن‌ها توسط فریدون است که به نجات طبیعت و رهایی آب و باران و ترسالی ختم می‌شود. در شاهنامه نیز پیوندی نمادین میان زن و آب وجود دارد (رک: پورخالقی چترودی، ۱۳۸۸: ۶۵) که مشابه همین رابطه در اساطیر هند است.

شاهنامه از این جهت که هر دو جنبه فراطبیعی و انسانی گندرو را داراست، از اهمیت خاصی برخوردار است و عناصر هندو ایرانی و خصایص فراموش شده این اژدها را مطرح کرده است. این عناصر هندو ایرانی مشترک در گونه هندی اسطوره و شاهنامه، یکی شامل جنبه انسانی آن است که در متون پهلوی نشانی از آن یافت نمی‌شود، اما در شاهنامه جلوه روشنی یافته است - چنان که در ادامه ذکر خواهد شد - و دیگری ارتباط آن با سکر و موسیقی و زن است که این مشترکات در کتاب مقدس ریگ ودا قابل بررسی است (در این باره رک: ماندالای ۱، سرود ۲۲، بند ۱۴ و ماندالای ۹، سرود ۸۷، بند ۳). گندهروا در اساطیر هند ارتباطی تنگاتنگ با سوم (=هوم) دارد. گندهرواها - ارواح آسمانی - از سوم بهره می‌گیرند که در کوهستان مأوای آنان می‌روید (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۹). ارتباط گندهرواها با سوم این است که آنان این ماده سکرآور را برای خدایان آماده می‌کرده‌اند (Shendge, 1977: 111). در شاهنامه نیز کندرو کسی است که برای فریدون نیبذ و رامشگر می‌آورد و به مجلس آرای او می‌پردازد؛ گویا او «امیر طرب» مجالس ضحاک بوده است:

بفرمود شاه دلاور بدوی	که رو آلت تخت شاهی بشوی
نیبذ آر و رامشگران را بخوان	بپیمای جام و بیارای خوان

کسی کو به رامش سزای منست به دانش همان دلزدای منست
بیار انجمن کن بر تخت من چنان چون سزد در خور بخت من

(شاهنامه تصحیح خالقی، ج ۱، ص ۷۸، ب ۳۷۸-۳۸۱).

گندھروا همچنین ارتباطی تنگاتنگ با الهه‌های زنی دارد که افسارها^۱ هستند. این الهه‌های زن آسمانی نیز مانند گندھرواها با آب و با آسمان مرتبط هستند و در برخی از متون به عنوان رقاصه‌های خدایان شناخته شده اند (Benton, 2006: 133). گندھرواها همچنین گاه با شمایل زیبا در زمین ظاهر می‌شوند و زنان را شیفته و مسحور خود می‌کنند؛ بنابراین سمبل «عشق با یک نظر» هستند (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۱۶۹). کندروی شاهنامه نیز در داستان خواهران جمشید که رهایی آن‌ها از مشکوی ضحاک و سپردن آن‌ها به فریدون نمادی از برکت و نجات باران است، نقشی خاص دارد که بر این اساس می‌توان گفت بخشی از خویشکاری وی در شاهنامه با نگهداری شهرناز و ارنواز، همسران جمشید، مرتبط است. بیضایی بر همین اساس و بر مبنای جستجوی شواهدی از فرهنگ بومی نواحی ایران، معتقد است که این اسطوره در فرهنگ شفاهی عامه، به شکل مطربانی که برای سپردن عروس به شوهر همراه او می‌شدند تا امروز باقی مانده است (بیضایی، ۱۳۸۳: ۸۰). این سخن بیضایی قابل تأمل است، زیرا در سنت‌های ازدواج هند، ازدواجی به نام ازدواج گندھروا وجود دارد. اصطلاح «ازدواج گندھروا» یک سنت شناخته شده ازدواج در شبه قاره هند است که بر مبنای کشش و میل دو جانبه بین یک زن و مرد صورت می‌گیرد. این ازدواج تشریفات مذهبی را به همراه ندارد و همراهی خانواده و مشارکت اعضای آن نیز در آن دخیل نیست (Benton, 2006: 137). بر اساس برداشت بیضایی می‌توان چنین استنتاج کرد که احتمالاً گندھرواها در هند کهن از پایه‌های اصلی تشریفات ازدواج بوده‌اند که به طرب‌انگیزی مجالس می‌افزوده‌اند و بقایای این سنت هم به شکل ازدواج گندھروا در هند باقی مانده است.

گندرو در شکل انسانی خود نیز با آب ارتباط دارد. گندھرواها یکی از اقوامی هستند که با آریایی‌ها به مقابله برمی‌خیزند. گندھرواها و اقوام دیگر، وقتی در سند از آریایی‌ها شکست می‌خورند، به ناچار وارد کشمیر می‌شوند و چون آریایی‌ها به دنبال چراگاه‌های سرسبز هستند، دراویدی‌ها به تغییر مسیر رودخانه

اقدام می‌کنند تا آریایی‌ها را بدین شکل از سرزمین خود بیرون کنند. در اویدی‌ها در قلّه کیلاش^۱ سنگر گرفته اند، و در کنار این کوه، دریاچه مانسرو^۲ وجود دارد که رودهای گنگ، سند و سرس و تی^۳ از آن سرچشمه می‌گیرد؛ اما سرانجام آریایی‌ها وارد کشمیر شده و آب‌ها را آزاد می‌کنند (جعفری، ۱۳۷۶: ۷۱). گندهرواها یا خنیاگران آسمانی، در اصل شخصیت‌هایی جنگجو و ستیزه‌گر بودند به طوری که توانسته بودند بر ناگاہا یا مارخدایان پیروز شوند و مناطق تحت سیطره آنان و جواهرات گرانبهایشان را از آن خود کنند. اما پس از این به مقام نوازندگان آسمانی تنزل یافتند و کارشان طرب‌انگیزی جشن مهمانی خدایان بود (Garret, 1971: 218-219). اما این همانی و همسانی قوم باستانی گندهروا با گندهروا، همتای هندی گندروی ایرانی، جای تردید ندارد. قوم گندهروا از اقوامی است که در هند باستان با موسیقی شناخته شده و همین قوم است که در مقابل آریایی‌ها به صف‌آرایی می‌پردازد. حتی در کنار تصاویری که از شیوا، یکی از ایزدان هندی، وجود دارد، یکی از لوازم موسیقی قوم گندهروا نیز جلوه‌نمایی می‌کند (رک: جعفری، ۱۳۷۶: ۶۰-۷۵). مبارزه با گندرو و شکست او نمادی از آزاد کردن آب‌ها توسط مهاجران هندوایرانی است و از این جهت گندرو موجودی آبی معرفی می‌شود. مطابق آبان‌یشت (کرده^۴ ۱۰، فقره ۳۶-۳۸)، گرشاسب در جنب دریای پیشینه برای آناهیتا قربانی می‌کند تا بتواند در کنار دریای موج‌زن فراخکرت بر گندرو پیروز شود. هر چند با توجه به کیفیت سیال جغرافیای اساطیری، در مورد مکان‌های اساطیری نمی‌توان با قطعیت سخن گفت، اما بر مبنای نظراتی که برخی درباره دریای فراخکرت^۵ (صوئوروکش^۵) ارائه کرده‌اند، گروهی آن را در جنوب ایران و کنار دریای عمان معرفی کرده، برخی نیز آن را با دریای خزر یا دریاچه آرال مطابق دانسته‌اند (رک: حیدری، ۱۳۸۴: ۷۵۵-۷۶۱؛ Darmesteter, 1880: 54). اگرچه دریای پیشین، فراتر از جغرافیای اساطیری و تاریخی، در جغرافیای امروز کرانه‌های شرقی فلات ایران ما به ازای عینی دارد (تصویر ذیل) و این نکته، در مقایسه با جغرافیای اساطیری محل قربانی کردن گرشاسب و محل نبرد او با گندرو، نسبت دریای فراخکرت را با صفحات جنوبی ایران محتمل می‌کند، اما هم‌نامی

-
- 1- Kailash
 - 2- Mansrovar
 - 3- Saraswati
 - 4- Fraxvkard
 - 5- vourukaša

نام‌های جغرافیایی در اسطوره که جهانش، جهان ذهن است و جهان عین، هرگز نمی‌تواند ما را به یقین- های درخور تأمل برای رمزگشایی از جغرافیای اساطیری راهگشا باشد. طبیعت سیال جغرافیای اساطیری چنان است که سرزمین‌ها در ذهن راویان روایات از واقعیت موجود به حقیقت مطلوب تبدیل می‌شود و همراه با ذهن مردمان باورمند بدان، نقل و قلب می‌شود و گاه حتی هجرت می‌کند و حدس‌هایی از این دست، باید فقط با احتیاط و با هدف مقایسه بین مکان‌های هم‌نام در واقعیت و اسطوره و تحلیل نتایج حاصل از آن انجام شود. درباره فراهکرت همچنین باید از نظر ارزشمند کسانی چون مهرداد بهار و به ویژه مولایی در بررسی فروردین یشت یاد کرد که بر مبنای تحلیل روایات کهن /وستا و متون پهلوی نشان دادند که این دریا، از سوی، فراتر از خاستگاه‌های پیش‌تاریخی آن، در فرهنگ زرتشتی دریایی اساطیری و کیهانی است که تبدیل به یکی از مکان‌های سپند در این کیش شده است و از دیگر سوی، درباره خاستگاه‌های پیش‌تاریخی آن، با عنایت به افق جغرافیایی /وستا، اگر هم چنین دریایی واقعاً در دوره‌ای وجود خارجی داشته، باید آن را در کرانه‌های شرقی ایران جستجو کرد (رک: بهار، ۱۳۴۷: ۱۱/۱-۲۴؛ مولایی، ۱۳۸۲: ۱۳۳-۱۳۵).

پیشین در نقشه‌های جغرافیایی امروزی: واقع در خاک پاکستان (تصویر برگرفته از

<http://mapsof.net> :



بدین ترتیب، برای مکان‌هایی چون دریای پیشین و فراخکرت، جدا از تأییراتی که با واسطهٔ رسوب در فرهنگ مردم، در جغرافیای تاریخی گذاشته‌اند و گاه مکان‌هایی در جهان واقع را نیز به نام‌های اساطیری می‌آراسته‌اند، این مکان‌ها- چون البرز که نمونهٔ اعلای این کیفیت است- در نبرد ازلی- ابدی خیر و شر یک خویشکاری ایدئولوژیک داشته‌اند که باعث شده نتوان جغرافیای آن‌ها را به طور مطلق حدس زد. در کیش زرتشتی و اساطیر ایران، قربانی کردن و پیروزی خواستن از ایزدان در کنار این آب‌های سپند، گذر از آن‌ها در مسیر جدال با شر، و پیروز شدن بر دشمن در جوار آن‌ها بن‌مایه‌ای بنیادین است.

دربارهٔ خاستگاه پیش‌تاریخی گندهروا نیز، برخی پژوهشگران چون شندگ حدس زده‌اند که گندهرواها باید قابل تطبیق با گنداری‌ها باشند- چنان که در ادامه ذکر خواهد شد- در تاریخ هرودوت نیز وی، ضمن نبرد خشایارشا با یونانیان، به وصف لشکریان بومی پرداخته و از گروهی به نام گنداری‌ها یاد می‌کند:

«گنداری‌ها و داری‌کسها به سرکردگی ارتیوفوس با قبای چرمی و قداره و تیر کمان و نیزهٔ مادی مسلح و از لحاظ لباس درخشان رنگین خود و چکمه ای که تا زانو می‌رسیده کاملاً برجسته بودند» (هرودوت، ۱۳۵۸: ۳۷۶).

شندگ با بیان این موضوع که در ریگ ودا از گروهی به نام گنداری‌ها یاد شده است، معتقد است که احتمالاً گندهرواها خدایان این اقوام بوده‌اند. همچنین بیان می‌دارد که در افسانهٔ رامایانا، جایگاه گندهرواها در ساحل ایندوس^۱ (۵) شناخته شده است. در کتیبهٔ داریوش هخامنشی نیز «گندهاری» یکی از مناطق تحت سیطرهٔ او معرفی شده است. زیمر^۲ این منطقه را در ریگ ودا بررسی کرده و از ساحل جنوبی «کوبها»^۳ (۶) تا مصب آن در ایندوس دانسته است و همچنین در برخی مسافت‌ها، در پایین جانب شرقی ایندوس معرفی شده است (Shendge, 1977: 111). هاپکینز نیز محل حضور گندهرواها را در دو طرف ایندوس دانسته است (۷) (Hopkins, 1969:)

1- indus

2- Zimmer

3-Kubha

157)، اما به هر روی، از جهت آن که حوزه جغرافیایی حضور گندهرواها و منطقه گندهاری همسان است، می‌توان این نظریه را درست دانست. از سوی دیگر، ملازمت گندهروایان با موسیقی در اساطیر هند و همچنین وجود پدیده موسیقی و اشتها آن در گندهاری، این نظریه را مستدل‌تر می‌نماید. در این ناحیه سازهای زهی و ضربی فراوانی باقی مانده است. موسیقی‌دانان فرهنگ گندهارا در واقع موجوداتی فلکی بوده‌اند و «صورت آسمانی هنر را به ترتیبی می‌آراستند که برای بشر خاکی قابل ادراک باشد» (امینی لاری، ۱۳۸۶: ۲۹). طبق سخن هرودوت، داریوش که بیشتر آسیا را کشف کرده بود، به رودخانه ایندوس رسید که تمساح‌های فراوانی داشت و دوست داشت بداند این رودخانه به کدام دریا ختم می‌شود (Herodotus, 1921: 44). با توجه به حوزه جغرافیایی ایندوس و حضور گندهاری‌ها در این حوزه و همچنین وجود رودخانه‌ای که دارای تمساح است، این فرض قابل طرح است که قوم گندهروا در جایی سکونت داشته‌اند که با زیست‌گاه تمساح‌ها مرتبط بوده است و از این حیث، تمساح می‌توانسته جانوری باشد که توتم قوم گندهروا بوده، در تجسم انتزاعی خود، در شکل‌گیری تصویر این اقوام از اسطوره‌اژدها نیز مؤثر واقع شده باشد. به هر روی سرزمین گندهاری‌ها طبق نظرات مطروحه در کنار رودخانه بوده و وجود خدایی که با آب مرتبط است با حوزه جغرافیایی گندهاری‌ها تناسب دارد. بدین ترتیب، اگرچه از لحاظ زبان‌شناسی، احتمال ارتباط Gandāra با Gandharva کاملاً منتفی است، در تطبیق خاستگاه‌ها و خویشکاری‌های میان آن‌ها، همسانی‌های تأمل‌برانگیزی هست که حداقل در سطح روایی، می‌تواند حاکی از روابط بینامتنی میان این روایات تاریخی و اساطیری باشد.

نتیجه

در تطبیق میان اسطوره و تاریخ، احتیاط شرطی لازم است و تطبیق‌های علمی، معمولاً به جای داعیه این‌همانی میان این دو، تأمل خود را متوجه تعاملات و دلایل شباهت‌ها و تحلیل کیفیت آن‌ها می‌کند. آنچه از این پژوهش در بررسی پیوند میان جنبه‌های انسانی و فراطبیعی اژدهای گندرو و تطبیق عناصر روایی مرتبط با او با نمودهای طبیعی و تاریخی مقارن بر مبنای شالوده ارتباط او با آب حاصل شد، این نتیجه را در بر دارد که در روایات ایرانی، آمیغی از جنبه‌های انسانی و

فراطبیعی گندرو وجود دارد؛ به نحوی که حتی در روایاتی نیز که ظاهراً فقط به جنبه غیر انسانی گندرو معطوف است، می‌توان رد پای جنبه‌های انسانی او را یافت. البته در اساطیر هند نیز بیشتر جنبه‌های انسانی گندهروا (=گندرو) به عنوان یک موجود مقدس و مینوی مطرح شده است. به هر روی از جنبه‌های کاملاً انسانی گندرو هم در اساطیر ایرانی و هم در اساطیر هندی نوعی تغافل وجود دارد که گویا بیش از هر چیزی از آنجا ناشی می‌شود که نگرش ایرانیان نتوانسته - به ویژه در *اوستا* و متون پهلوی - در میان انسان‌ها برای گندرو جایی باز کند و بالعکس تعلق خاطر هندیان نیز باعث شده گندرو چنان جنبه مینوی بیابد که بسی از انسان‌ها فاصله گرفته و در میان خدایان جای گیرد. همچنین گندرو در شکل غیرانسانی، در ژرف‌ساخت اساطیری خود قابل سنجش با گاندو، تمساح پوزه‌کوتاه ایرانی، است که اکنون زیست‌بوم او در مناطقی از بلوچستان ایران قابل جستجو است؛ همان‌طور که از قومی به نام «گندهروا»ها سخن گفته شد و در باب مکان جغرافیایی حضور آنان و ارتباطی که با درویدی‌های هند داشته‌اند سخن رفت. علاوه بر این، در بررسی ارتباط این موجود اساطیری با آب، جدا از وجوه مشترک ارتباط نماد اژدها با آب، این اژدها که به تدریج چهره یک دیو انتزاعی به خود گرفته است، نمادی است که ارتباط آن با مفاهیم برآمده از عنصر آب غیر قابل انکار است. به علت آمیختگی رویه انسانی و فراطبیعی این اسطوره در اساطیر ایرانی، در شاخه ایرانی پیچیدگی بیشتری دیده می‌شود، اما همچنان برخی کیفیتهای مؤثر در گونه هندی اسطوره، مثل ارتباط آن با شراب و موسیقی، قابل رصد کردن است که از جمله در ارتباط گندروی شاهنامه با بزم و شراب، این پیوند قابل بررسی است. در رویه فراطبیعی، لایه پیشین اسطوره گندرو با جانوری دوزیست و معادل تمساح قابل تطبیق است و در رویه انسانی خود، با قوم گندهروا، گروهی که به کمک دیگر هندیان، آب‌ها را بر آریایی‌ها بستند، سنجیدنی به نظر می‌رسد.

یادداشت‌ها

۱- حسین رفعتی در کتاب پنجاه و اندی صفحه‌ای خود با عنوان *وقتی پرنده پرنده* دارد، به زعم خویش به معرفی شخصیت انسانی گندرو به عنوان پیشکار ضحاک پرداخته است. از دیدگاه ایشان،

گندرو شاه سرزمین گدروزیا بوده است، اما هیچ دلیلی روشن و علمی برای نظریه خویش ابراز نمی‌دارد.

۲- ناگا از کلمه ناگ گرفته شده و در فارسی هم معنای مار است. ناگا یکی از قبایل مارپرست هند است. در اساطیر هندی ناگاها فرزندان برهما و خدای آفرینش هستند. آن‌ها از یک طرف مار و اژدها نگهداری و پرستش می‌کردند و از سویی دیگر از این جانوران به عنوان آلات جنگی نیز استفاده می‌کرده‌اند. (جعفری، ۱۳۷۶: ۶۵-۶۶).

۳- منطقه حفاظت شده گاندو از مناطق مهم حفاظتی محیط زیست ایران است. مردم این منطقه از بلوچستان، در باورهای خود، معتقد بوده‌اند که حضور گاندو باعث آبادانی، پربارانی و برکت‌افزایی مردم منطقه است (نقل از مصاحبه با محمد آسکانی، مهر ۱۳۹۱). تقدس گاندو در ادوار کهن می‌تواند با وجود باورهای اساطیری پیرامون آن در فرهنگ این منطقه مرتبط باشد.

۴- گندهروا در هند عکس گندروی ایرانی مجموعه‌ای از موجودات هستند نه یک موجود. (در این باره رک: سرکاراتی، ۱۳۷۶: ۲۴).

۵- به گفته هرتسفلد، ایندوس همان رود سند است که سرحد هند و آریانه (ایران) است (به نقل از ستوده، ۱۳۵۰: ۹۳).

۶- کوبها رود کابل را می‌گویند.

۷- کسان دیگری هم به حوزه جغرافیایی قوم گندهروا پرداخته‌اند (در این باره رک: (Viswanatha, 2009: 81-82).

کتابنامه

آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۲). «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه». پژوهش‌های ادبی. شماره ۲. صص ۳۶-۷.

اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۳). فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.

اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹) «هستی‌شناسی دیوان در حماسه‌های ملی بر پایه شاهنامه فردوسی». کاوش‌نامه. سال یازدهم. شماره ۲۱. صص ۶۱-۸۷

_____ . (۱۳۸۵). «روان‌گرشاسپ». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. دوره جدید. شماره ۲۰ (پیاپی ۱۷). زمستان ۸۵ صص ۱-۲۷.

الیاده، میرچا. (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: سروش.

امینی لاری، لیلا؛ امینی لاری، نیلوفر. (۱۳۸۶). موسیقی (اسطوره، نماد، سنت...). شیراز: نوید شیراز.

اون والا، مانک رستم. (۱۹۲۱م). روایت داراب هرمزدیار. بمبئی.

ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). اساطیر هند. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

بهار، مهرداد. (۱۳۷۷). از اسطوره تا تاریخ. گردآوری و ویراسته ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: چشمه.

_____ . (۱۳۷۶) پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.

_____ . (۱۳۷۳). جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکرروز.

_____ . (۱۳۴۷). «جغرافیای اساطیر جهان در ادبیات پهلوی». نشریه بنیاد فرهنگ ایران. ج ۱. ش ۱. صص ۱۱-۲۴.

بهرامی، احسان. (۱۳۶۹). فرهنگ واژه‌های اوستایی: بر پایه فرهنگ کانگا و نگرش به فرهنگ‌های دیگر. تهران: بلخ.

بیضایی، بهرام. (۱۳۸۳). ریشه‌یابی درخت کهن. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

پورخالقی چترودی، مه‌دخت. (۱۳۸۸). «پیوند نمادین زن و آب در شاهنامه». الفبای زندگی: خلاصه مقالات

همایش ملی و میان‌رشته‌ای آب و ارزش‌های فرهنگی آن. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد. ص ۶۵.

پورخالقی، مه‌دخت؛ تقوی، نقیب؛ راشد محصل، محمدرضا؛ طبسی، حمید. (۱۳۸۹) «کردارشناسی

گرشاسب در گذار از اسطوره به حماسه و تاریخ». جستارهای ادبی. سال چهل و سوم. شماره ۴ (پیاپی

۱۷۱). صص ۴۳-۶۶.

جعفری، یونس. (۱۳۷۶). ارمغان ادبی. تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی.

جواد زاده، مه‌رمان. (۱۳۸۷). پژوهشی در تاریخ اسطوره‌ای ایران. تهران: نیک پندار.

جهان‌پور، فاطمه. (۱۳۸۷) «ریشه‌یابی واژه‌ای کهن در گویش خراسان». مطالعات ایرانی. دانشکده ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. سال چهاردهم. شماره هفتم. صص ۷۹-۸۶

حیدری، علی اعظم. (۱۳۸۴). «دریای و ثور و کوش یک واقعیت تاریخی است نه استوره». چیستا. شماره ۲۲۰. صص ۷۵۵-۷۶۱.

خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۲). گردش در گرشاسب نامه (۱). ایران نامه. بهار. شماره ۳. صص ۳۸۸-۴۲۳. ذکرگو، امیرحسین. (۱۳۷۷). اسرار اساطیر هند. تهران: فکر روز.

رستگار فسایی، منصور. (۱۳۶۹). اژدها در اساطیر. تهران: توس.

روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. رفعتی، حسین. (۱۳۸۵). وقتی پرنده پر ندارد. کرمان: ولی.

رویانی، وحید. (۱۳۸۶). تصحیح سامنامه و تحقیق درباره آن. رساله دکتری. دانشگاه فردوسی مشهد.

ستوده، حسین قلی. (۱۳۵۰). «قلمرو شاهنشاهی هخامنشی». بررسی های تاریخی. شماره ویژه. مهرماه. صص ۶۹-۱۲۶.

سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۶). «بازشناسی بقایای افسانه گرشاسب و منظومه های حماسی ایران». فصلنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی. سال سوم (ش ۲). تابستان. صص ۵-۳۸.

طبسی، حمید. (۱۳۹۰). کردارشناسی گرشاسب در اساطیر و حماسه های ملی ایران. رساله دکتری. دانشگاه فردوسی مشهد.

طبسی، حمید؛ پورخالقی چترودی، مه دخت. (۱۳۸۸). «گرشاسب کمکستیز (روایات خشکی ستیزی گرشاسب در اساطیر ایرانی)». الفبای زندگی: خلاصه مقالات همایش ملی و میان رشته ای آب و ارزش های فرهنگی آن. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد. ص ۱۳۸.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. ۸ ج. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

فرنیغ دادگی. (۱۳۶۹). بندهش. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.

فروید، زیگموند. (۱۳۶۲). توتم و تابو. ترجمه ایرج باقرپور. تهران: آسیا.

قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹). «تفسیر انسان شناختی اسطوره اژدها و بن مایه تکرار شونده اژدها کشی در اساطیر». جستارهای ادبی. سال چهل و سوم. شماره ۴ (پیاپی ۱۷۱). صص ۱-۲۶.

_____ (۱۳۸۸). نقد اسطوره ای و کاربرد آن در تحلیل شاهنامه فردوسی. رساله دکتری. دانشگاه فردوسی مشهد.

کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۳). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه غلامرضا رشید یاسمی. چاپ پنجم. تهران: صدای معاصر.

مجمعل التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). تصحیح ملک الشعرای بهار. تهران: چاپ خاور.
مزداپور، کنایون. (۱۳۸۷). *داستان گرشاسپ، تهمورث و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر (بررسی دستنویس م. او ۲۹)*. تهران: آگاه.

ممتازی، محمد. (۱۳۸۰). «موسیقی گانداروا نواهایی برای ایجاد تعادل». *مقام موسیقایی*. شماره ۱۳. صص ۸۹-۸۴

مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲). *بررسی فروردین یشت: سرود اوستایی در ستایش فرورها*. تبریز: دانشگاه تبریز.

_____ . «کندرو یا کندرو؟ تحقیقی پیرامون یک نام خاص در شاهنامه فردوسی». *نامه فرهنگستان*. دوره هشتم. شماره اول. صص ۲۶-۳۶.

هرودوت. (۱۳۵۸). *تواریخ*. ترجمه و حواشی غلامعلی وحید مازندرانی. تهران: فرهنگستان ادب و هنر فارسی.

هینلز، جان. (۱۳۶۸). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد فضل‌لی. چاپ سوم. بابل: چشمه و آویشن.

یشتها. (۱۳۴۷). ج ۲. گزارش پورداوود. تهران: دانشگاه تهران.

Benton, Catherine. (2006). *God of Desire: Tales of Kamadeva in Sanskrit Story Literature*. Albany: State University of New York Press.

Darmesteter, James. (1880). *The Sacred Books of the East, Vol 4: The Zend Avesta, Part I: The Vendidad*. Oxford University Press.

Denkard. (1897). Translated by E. W. West. from *Sacred Books of the East. Book 7&9*: Oxford University Press.

Forlong, John G. R. (2008). *Encyclopedia of Religions: E-m*, Cosimo, Inc.

Garrett, J. (1971). *A classical dictionary of India: Illustrative of the mythology&... of the Hindus*. Delhi: Oriental Publishers.

Herodotus. (1921). Translated by A. D. Godley. Vol 4, London Heinemann.

Hopkins. E.W. (1969). *Epic mythology*. New York: Biblio and Tannen.

- Hymns of the Rig Veda.* (1976). Translated by R.T. Griffith, Orient Book Distributors.
- Macdonell, Arthur Anthony. (1897). *Vedic Mythology*. strassburg.
- Shendge, M, j. (1977). *The Civilized Demons: The Harappans in Rigveda*. New Delhi: Abhinav.
- Smith, G. Elliot. (2003). *Evolution of the Dragon*. Whitefish: Kessinger.
- Viswanatha, S. V. (2009). *Hindu culture in ancient India*. Delhi: Vishal kaushik.

