

اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

چکیده

از جمله دیدگاه‌های مهم درباره اسطوره دیدگاه امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، است. دورکیم معتقد است که اسطوره‌ها ازلی نیستند، بلکه تابع عوامل تاریخی و به تبع آن عوامل اجتماعی و جغرافیایی هستند. این دیدگاه درباره اسطوره‌های ایرانی نیز درست به نظر می‌رسد؛ از این رو، در این جستار اسطوره‌های ایرانی از این منظر بررسی شده‌اند. بر این اساس، باور به نخست از خاک بودن وجود انسان و آسمان در اسطوره‌های ایرانی ممکن است روایتی بازمانده از عصر حجر، از فلز بودن آن دو، اسطوره‌ای به‌جامانده از دوره آهن، و باور به رویداد دو شاخه ریواس از نطفه گیومرت، اسطوره‌ای باقیمانده از زندگی کشاورزی اقوام هندواروپایی باشد. نظام مردسالارانه نیز اسطوره‌های خود را ساخته است؛ به این معنی که ایزد نرینه‌ای چون زروان، زاینده اورمزد و اهریمن است و این خویشکاری زنان را از آنان گرفته است؛ همچنین از آنجا که سرمای شدیدی بر سرزمین نخست آریاییان حاکم بوده است، به باور ایرانیان، برخلاف اورمزد که آتشین‌مزاج و مقدس است، اهریمن برخاسته از آنجا و خود از جنس سرما است. کوچ آریایی‌ها و گریز آنان از سرما در *وندیداد* در داستان جمشید تجلی یافته است. اسطوره تیشتر و ستیز او با دیو اپوش، دیو زندانی‌کننده آب‌ها، برآیند خشک‌سالی در ایران است. وضعیت ایزدان نیز ناشی از اوضاع سیاسی بوده است؛ چنان‌که اورمزد در هنگام تمرکز قدرت سیاسی در دوره ساسانی، تبدیل به خدای برتر مطلق می‌شود، درحالی‌که در حکومت ملوک‌الطوایفی پارتی که پادشاه قدرت مطلق نیست، اورمزد چنین جایگاهی ندارد.

کلیدواژه‌ها: امیل دورکیم، دیدگاه اجتماعی، عوامل جغرافیایی، دگرگونی اسطوره‌ای،

اسطوره‌های ایرانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۶/۲۰

Email: H_Ardestani_R@yahoo.com

مقدمه

معمولاً اسطوره‌پژوهان نخست جمله‌ای که پیش از تعریف اسطوره بر زبان می‌رانند، این است که اسطوره تعریف‌پذیر نیست و ممکن نیست در توصیف آن، سخنی جامع و مانع بیان کرد. (آموزگار ۱۳۸۷: ۳؛ سرکاراتی ۱۳۷۱: ۸۵؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۷: ۱۳) این سخن از آنجا برخاسته است که همه کسانی که به مطالعه و پژوهش در اسطوره‌ها می‌پردازند، نگاه همسانی به آنها ندارند. رویکردهای متفاوت به اسطوره سبب به وجود آمدن مکتب‌های متعدّد شده است که به اختصار، بدانها اشاره می‌شود:

۱- مکتب ماکس فریدریش مولر،^۱ مستشرق و اسطوره‌شناس آلمانی در قرن نوزدهم، که معتقد بود ایزدان باستانی برآیند ستایش پدیده‌های طبیعت، مانند آسمان، خورشید، ماه، و زمین هستند. او اسطوره را زبان تصویری بدوی پدیده‌های طبیعی، نیروهای آسمانی و جوی و نیز جلوه‌ای از نیروهای زمینی در منابع هندواروپایی می‌انگاشت. (اسماعیل‌پور ۱۳۸۷: ۴۶؛ بهار ۱۳۸۹: ۳۵۴-۳۵۷) ماکس اسطوره را «فراآورده یک کوتاهی بنیادین و ضعف ذاتی زبان» می‌دید و دلالت‌های زبانی را الزاماً ایهام‌انگیز می‌پنداشت و در این ایهام‌ها، مبدأ و سرچشمه همه اسطوره‌ها را می‌نگریست. (کاسیرر ۱۳۸۷: ۴۰)

۲- یکی از فیلسوفان قرن بیستم آلمان ارنست کاسیرر^۲ بود که به اندیشه‌های ماکس مولر با تردید می‌نگریست. کاسیرر معتقد بود به جای سنجیدن معنا و حقیقت صورت‌های عقلی با یک چیز خارجی، باید درخور صورت‌ها، معنای آنها را بیابیم؛ به جای آنکه صورت‌ها را تصویری از نسخه اصیل بدانیم، باید در هر صورت، قانون پیدایش خودانگیخته آنها را بجوییم.

1. Max Friedrich Muller

2. Ernst Cassirer

«اسطوره، هنر، زبان، و علم همگی به گونه نماد نمایان می‌شوند؛ نماد نه به معنای صورت محضی که به کمک اشارت و ترجمان تمثیلی بر واقعیت محقق دلالت می‌کند؛ بلکه به مفهوم نیروهایی که هریک از آنها جهانی از آن خویش را می‌سازد و می‌نهد؛... پس صورت‌های خاص نمادین، نه تقلیدهای واقعیت، بلکه اندام‌های واقعیتند؛ زیرا تنها به وساطت آنها است که هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌گردد و بدین‌سان به فهم ما در می‌آید.» (کاسیرر ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵)

۳- مکتب «هماگ بابلی»^۱ که از پیشگامان آن، هوگو وینکلر،^۲ باستان‌شناس و تاریخ‌دان آلمانی در قرن نوزدهم، بوده است. در مکتب بابل‌شناسی، اسطوره «تصویر نمادین تحقیقات نظری نجومی» شرق نزدیک در اعصار باستانی شمرده می‌شود. گفتنی است شاگرد وینکلر، اشتوکن،^۳ تا بدانجا پیش رفت که اسطوره‌های نجومی بابلی را بنیاد اسطوره‌های جهان انگاشت. (بهار ۱۳۸۹: ۳۵۷؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۷: ۵۵)

۴- دیدگاه روان‌کاوی زیگموند فروید^۴ که در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم زیست و دانش روان‌کاوی را بنیاد نهاد. به عقیده فروید، اسطوره همانند رؤیای افراد، از ناخودآگاه شخصی آنها برخاسته است. وی معتقد بود آن‌گاه که تمایلات انسانی ارضا نگردد، دائماً پس‌زده می‌شود و در ناخودآگاه انباشته می‌گردد. «وازدگی کام‌ها انرژی هنگفتی را در ناخودآگاهی متراکم و محبوس می‌کند و نظم و آرامش روانی را بر هم می‌زند»؛ (شاریه ۱۳۷۰: ۴۶؛ آریان‌پور ۱۳۵۷: ۱۳۷) بنابر این سخنان، اسطوره همچون رؤیا «کلیدی گشاینده برای شناخت محتوای هر واخوردگی و تمایلات غریزی در اشخاص» است؛ (باستید ۱۳۷۰: ۳۳)

1. Pan Babylonian School
3. Stucken

2. Hugo Winckler
4. Sigmund Freud

اما کارل گوستاو یونگ،^۱ شاگرد فروید، با مطالعه در اسطوره‌های ملل گوناگون، به این نتیجه رسید که این اسطوره‌ها، با همه گونه‌گونی، گویا ریشه‌های مشترک دارند. او این بنیاد همانند و مشترک را «کهن‌نمونه»^۲ نام نهاد و ناخودآگاه جمعی را که در میان همه مردمان مشترک است و «در درازنای زمان، بر تبار انسانی گذشته... و پدران و مادران هر فرد یکی پس از دیگری، در زندگانی آزموده‌اند و در ژرفاهای تاریک نهاد وی... بر هم توده شده است و به یادگار مانده است»، (کزازی ۱۳۸۵: ۷۰) دربردارنده این کهن‌نمونه‌ها انگاشت که از گذشتگان کهن، برای آیندگان به ارث رسیده است. اسطوره و افسانه برآیند همین کهن‌نمونه‌ها (یونگ ۱۳۶۸: ۱۵؛ اسماعیل‌پور ۱۳۸۷: ۵۱) و بیان نمادین برخی نیازهای روانی است. (بهار ۱۳۸۹: ۳۶۱)

۵- دیدگاه انسان‌شناسی ساختاری یا اصالت ساختاری^۳ که پایه‌گذار آن کلود لوی استروس،^۴ است. او اسطوره‌ها را با زبان سنجیده و معتقد است:

«اسطوره شکلی از زبان است و زبان ما را آماده می‌سازد تا بکوشیم خودمان و دنیایی را که در ذات خود یکپارچه است، با تحمیل دیالکتیک‌ها و شاخگی‌ها^۵ یا ساختارهای دوگانه بر روی داده‌ها بشناسیم. در پشت زبان، ماهیت دوتایی^۶ مغز قرار دارد: راست/چپ، خوب/بد، زندگی/مرگ. اینها دو شاخگی‌های اجتناب‌ناپذیری‌اند که مغز تولید می‌کند و دارای دو بخش هستند که دو چشم و دو دست را کنترل می‌کنند. ما در ذات خود، موجودات دونیمه‌ای هستیم که داده‌ها را همچون کامپیوتر تنظیم می‌کنیم.» (لوی استروس ۱۳۸۵: ۱۳؛ ۱۳۸۶: ۲۰۹)

1. Karl Gustav Jung
3. Structuralism
5. Dichotomy

2. Archetype
4. Clude Levi-Strauss
6. Binary

از دید او، خویشکاری اسطوره آن است که نمونه‌ای منطقی فراهم کند تا به مدد آن، ذهن آدمی از تناقض‌هایی دوری گزیند که در او تشّتت به وجود می‌آورد؛ به سخنی دیگر، خویشکاری اسطوره آن است که تضادهای درون انسان را آشتی دهد؛ به این معنی که مثلاً با هراس از مرگ، انسان را به لذّت بردن از زندگی فرامی‌خواند. (اسماعیل پور ۱۳۸۷: ۵۰؛ بهار ۱۳۸۹: ۳۶۶-۳۶۷)

۶- دیدگاه میرچا الیاده^۱ دیگر دیدگاهی است که در اسطوره‌شناسی پیروانی دارد. الیاده اسطوره را پدیده‌ای دینی می‌انگارد و «اسطوره و خویشکاری اسطوره را از چشم‌انداز مقاصد دینی آن، یا از نقطه‌نظر انسان متدین، تعبیر می‌کند و به عامل پیدایش آن توجّه ندارد.» (لونگ ۱۳۸۷، ج ۶: ۱۰۷-۱۰۸) او بنابر دیدگاه خود، اسطوره را چنین تعریف می‌کند:

«اسطوره یک نوع تاریخ مقدّس را حکایت می‌کند و واقعه‌ای را بازگو می‌کند که در زمان ازلی یا همان زمان اساطیری آغازها رخ داده بود؛ به عبارت دیگر، اسطوره توضیح می‌دهد که چگونه به واسطه اعمال موجودات فوق طبیعی، واقعیتی به وجود آمد، چه کُلّ واقعیت یا همان جهان هستی و کائنات باشد و چه فقط بخشی از واقعیت، مثلاً یک جزیره، گونه‌ای از گیاهان، نوعی خاص از رفتار انسانی، رسم، یا آیینی رایج؛ پس اسطوره همیشه روایتی از یک آفرینش است و روایت می‌کند که چگونه چیزی ایجاد شد و به وجود آمد. اسطوره فقط چیزی را تعریف می‌کند که واقعاً رخ داده و خود را کاملاً آشکار ساخته است.» (الیاده ۱۳۹۱: ۱۸؛ رک. همو ۱۳۸۶: ۱۴؛ همو ۱۳۸۲: ۲۴-۲۵)

۷- مکتب اسطوره و آیین که با پژوهش‌های ساموئل هوک^۲ در قرن بیستم آغاز شد، بر آن است که پیوند نزدیکی میان اسطوره و آیین وجود دارد. بنابر این دیدگاه، اسطوره کوششی است برای فهم‌پذیر کردن جریان پیچیده و بغرنج آیین‌ها. (بهار ۱۳۸۹: ۳۶۲؛ اسماعیل پور ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷)

۸- ژرژ دومزیل،^۱ اسطوره‌شناس فرانسوی، با مطالعه و پژوهش در جوامع هندواروپایی و اسطوره‌های مرتبط با آنها، سه طبقه ایزدان و بر پایه آن، جامعه سه‌بخشی شامل بخش‌های شهریاری دو بُعدی، رزم‌جوی و کشاورز را مطرح کرد. سه طبقه ایزدان هریک‌گنشی دارد؛ شهریار کنشی جادوگرانه و در عین حال، قانونمند، صلح‌جو و سازمان‌دهنده را دارا است (بُعد جادویی و بُعد قضایی)؛ رزم‌آوران دارنده نیروی جسمانی هستند و کنشی قدرت‌محور دارند؛ کنش طبقه سوم اقتصادی است و چیزی که در آن منظور است، کاشتن و خوردن و همین‌طور دربرگیرنده بارآوری حیوانات است و به تولید اقتصادی اهمیت می‌دهد. (دومزیل ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۸-۱۹؛ دوئیسون ۱۳۸۵: ۷۰-۷۳)

حال پس از معرفی اجمالی مکاتب مهم در عرصه اسطوره‌شناسی، به دیدگاه اجتماعی^۲ می‌پردازیم که با وونت^۳ و باخوفن^۴ آغاز شد و به وسیله امیل دورکیم^۵، جامعه‌شناس فرانسوی، به نقطه اوج خود رسید و اسطوره‌های ایرانی را با توجه به این مکتب تحلیل و بررسی می‌کنیم؛ چراکه به نظر می‌رسد این دیدگاه در توضیح و توجیه اسطوره‌های ایرانی بسیار کارآمد است.

دیدگاه اجتماعی

امیل دورکیم باورها، دین و به تبع آن، اسطوره را مقوله‌ای برساخته و برخاسته از جامعه می‌داند. او دین و اسطوره را در حدی والا، اجتماعی تصور می‌کند (دورکیم ۱۳۸۳: ۱۳) و معتقد است که «مقولات نه تنها از جامعه برمی‌خیزند، بلکه خود چیزهایی که مقولات بیانگرشان هستند، اجتماعی‌اند. نه فقط جامعه است که

1. George Dumiezil 2. Social Perspective
3. Wundt 4. Bachofen
5. Emile Durkheim

مقولات را نهادینه کرده است، بلکه محتوای مقولات، جنبه‌های متفاوتی از وجود اجتماعی‌اند»؛ (دورکیم ۱۳۸۳: ۶۱۰) از این روی، در دیدگاه دورکیم، هرچه در جامعه حضور دارد، در دین، دیدنی است و دین و اسطوره در واقع، انعکاس‌دهنده همه ابعاد جامعه‌اند، «حتی پیش پا افتاده‌ترین و دل‌آزاترین آنها». (همان: ۵۸۳) دورکیم باورهای دینی و اساطیری و دگرگونی‌های آن را امری ازلی نمی‌شمارد و بر آن است که این مقولات تا حد زیادی، «تابع عوامل تاریخی و در نتیجه، تابع عوامل اجتماعی بوده است.» (همان: ۱۷)

البته به این نکته باید توجه داشت که بیشتر اسطوره‌پژوهان و مردم‌شناسان عصر ما که خود معتقد به تحلیل‌های اجتماعی در اسطوره‌شناسی‌اند، این نگاه افراطی را که «تجارب دینی و اسطوره‌ای، تنها و تنها معرف نمادین تجارب اجتماعی است و اسطوره باید از متفرعات تجارب اجتماعی به شمار آید»، (بهار ۱۳۸۹: ۳۵۹) ساده‌انگاری می‌دانند و نمی‌پذیرند؛ چنان‌که ژرژ دومزیل، دورکیم را بسیار جزم‌اندیش می‌پندارد و می‌گوید: «وی در سراسر آثارش، واقعیات و امور را برای اثبات آنچه به نظرش از پیش قطعی می‌نمود، به هم چسبانده است»؛ (دومزیل ۱۳۸۵: ۱۴) اما آن‌گونه که بهار بیان می‌دارد، نمی‌توان انکار کرد که این مکتب در زمینه روش‌شناسی اسطوره‌شناسی نقش مهمی داشته و همچنان دیدگاهی پراهمیت در امر شناختن اسطوره‌ها است؛ (۱۳۸۹: ۳۶۰) به همین دلیل، در موارد بسیاری، به این نکته اشاره کرده است که اسطوره در توجیه سازمان‌ها و ساخت‌های اجتماعی و توجیه رفتارها و اوضاع اجتماعی و تحولات جامعه و فرهنگ نقش پررنگی دارد. (۱۳۸۵: ۳۹؛ همو ۱۳۸۴: ۴۵۹) الکساندر کراپ نیز گویا بنابر همین باور، معتقد است که باید پیش از داوری درباره دین و اسطوره هر قوم، آگاهی‌هایی درباره حیات و معیشت مادی و جغرافیای اساطیر داشت. (کراپ ۱۳۸۶: ۳) برونیسلاو مالینوفسکی نیز هدف از اسطوره را «جانبداری از خواست‌ها و مطالبات اجتماعی و حتی کمک به تحقق واجبات و ضروریات عملی در

زندگی» می‌انگارد؛ (مالینوفسکی ۱۳۸۵: ۱۵۷) همچنین، شارل کرنی بر آن است که اسطوره می‌تواند متأثر از جامعه و زمانه‌اش باشد. (کرنی ۱۳۸۴: ۵)

از میان اسطوره‌شناسان ایرانی، گذشته از بهار که به سخن او بیشتر اشاره شد، اسماعیل پور نیز به کارکردهای اجتماعی اسطوره اشاره کرده است. او می‌نویسد:

«با بهره‌گیری از اساطیر می‌توان رفتارهای فرهنگی، اجتماعی و روانی اقوام گوناگون را تحلیل کرد... انسان نخستین به طور طبیعی، نیازهای معنوی داشته که خود نتیجه هراس او از مجهولات بوده است. انسان نیاز داشت که طبیعت را بشناسد... او به یاری اسطوره‌ها، معماهای رازناک جهان و طبیعت را برای خود به گونه‌ای نمادین و تمثیلی توجیه می‌کرده است. این بیان تمثیلی و نمادین، ساختار اجتماعی قوم را آشکار می‌سازد.» (۱۳۸۷: ۱۸-۱۹)

بهمن سرکاراتی نیز به این نکته پرداخته است که «اساطیر و نیز همه باورهای دینی و بنیادهای آیینی هر جامعه، بر مبنای نهادها و تشکیلات اجتماعی آن جامعه استوار شده، درواقع، نمودها و مظاهر کلی واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شوند.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۸۶؛ نیز ر.ک. همو ۱۳۹۰: ۳۲۷)

اگرچه اسطوره‌شناسان ایرانی، آن‌گونه که پیش از این آمد، اسطوره را بازتاب یا برآیند رخدادهای تمدنی اجتماع و تحولات فرهنگی، تاریخی، و جغرافیایی می‌پندارند، تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، هیچ‌کدام به طور مستقل و جامع، به تحلیل و بررسی اسطوره‌های ایرانی با پیش‌روی قرار دادن دیدگاه پیش‌گفته نپرداخته‌اند؛ از همین‌روی، نگارنده در جستار حاضر، با در نظر داشتن این فرضیه که اسطوره‌ها برآمده از دگرگونی‌های تاریخی، اجتماعی، و جغرافیایی هستند، به بررسی و سنجش اسطوره‌های ایرانی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه - به عنوان نمونه - با دگرگونی عصر سنگ به آهن، جنس انسان یا آسمان که در عصر سنگ از خاک یا سنگ پنداشته می‌شد، در دوره آهن، فلز انگاشته می‌شود؛ یا چگونه سرمای بسیار سرزمین نخستین ایرانی‌ها پیش از مهاجرت به فلات ایران، سبب شده است تا اهریمن از جنس سرما پنداشته شود و آتش

س ۱۱ - ش ۴۰ - پاییز ۹۴ - اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی / ۴۳

تقدّس یابد و یا چگونه خشک‌سالی در ایران، سبب پدیداری اسطوره‌هایی در پیوند با خود شده است. گفتنی است در این بررسی، از منابع باستانی کهن همچون *اوستا* و کتیبه‌های هخامنشی، منابع پهلوی و *شاهنامه* فردوسی توسی بهره گرفته شده است که همگی منابعی ارزشمند برای شناخت اسطوره‌های ایرانی هستند.

بحث و بررسی

۱- اسطوره‌های برآمده از عصر سنگ و آهن

آن‌گونه که باستان‌شناسان و پژوهندگان تاریخ تمدن بشری گفته‌اند، بشر با دو عصر باستانی روبه‌رو بوده است: یکی دوره سنگی که خود به دو دوره پارینه‌سنگی^۱ و نوسنگی^۲ تقسیم می‌شود و دیگری عصر فلز. انسان در دوره سنگی توانست از عنصر سنگ به‌مثابه ابزاری برای مصارف روزانه، شکارکردن، خرد نمودن گیاهان و مسکن‌سازی استفاده کند (نلسون ۱۹۸۲: ۵۰۶) و در عهد فلز - فاصله زمانی قرن ۱۵ تا ۸ پیش از میلاد - با کشف روش گداختن آهن، تحولات اقتصادی فراوانی در زندگی پدید آورد. (طلایی ۱۳۷۴: ۱-۲) اکنون اسطوره‌هایی در پی می‌آیند که دستاورد این دو عصر هستند:

۱-۱- گیومرت تن فلزین یا خاکی

بنابر روایت‌های ایرانی، ششمین آفریده اهورامزدا گیومرت است که پس از آسمان، آب، زمین، گیاه، و گاو، در مقام نخستین انسان، پای در گیتی نهاد.

1. Paleolithic

2. Neolithic

(بندهش ایرانی ۱۹۷۸: ۲۰) این نخست انسان ایرانی در کنار گاو، در جایی از متن بندهش، آفریده شده از زمین (مجازاً خاک) خوانده شده است:

(همان: ۲۱) $u \text{ Gay } matrab \text{ g g w az zam g br h n d}$

(او [اورمزد] گیومرت با گاو را از زمین بیافرید.)

در موضع دیگر، وجود گیومرت متشکل از فلز است و پس از مرگ، به هفت گونه فلز تجزیه می‌شود:

$az \text{ n iy rtan Gay mart az ay x uskard est daz madan andar}$
 $Gay matrhaft w nag ay x ust pxd g mad.$ (همان: ۶۹-۷۰)

(از آن چون تن گیومرت از فلز کرده است، از آمدن [اهریمن و مرگ] اندر گیومرت، هفت شکل فلز به پیدایی آمد.)

بر پایه این سخنان، دو گونه سخن درباره جنس تن گیومرت گفته شده است: تنی فلزین و کالبدی خاکی. این تفاوت دیدگاه در متنی واحد، زمانی توجیه‌پذیر است که بپذیریم هریک از این دو اسطوره، برآمده از دو دوره متفاوت در باستان‌شناسی است؛ نظری که تن گیومرت را برآمده از خاک می‌پندارد، بر ساخته دوره نوسنگی و کشف کوزه‌گری و سفال‌سازی است. در این عصر، چون کوزه از خاک ساخته می‌شود، گویا بر بنیاد این تحوّل تمدنی، این انگاره پدیدار می‌شود که انسان از خاک آفریده شده است و «در چندین اسطوره، ایزد-آفریننده به گونه کوزه‌گری ایزدی پنداشته شده است که انسان از گل رُس بساخت.» (وارنر ۱۳۸۹: ۱۹) عهد حجر در اندیشه‌های دینی - اسطوره‌ای چنان تأثیرگذار بوده است که بنا بر گفته رومن گیرشمن، احتمالاً سنت یهودی و مسیحی درباره بیرون کردن بشر از بهشت، تصویری نمادین از پایان یافتن آن عهد و رسیدن به دوران فلز است؛ (گیرشمن ۱۳۸۶: ۴۱) اما دیدگاهی که گیومرت را آفریده فلز می‌داند، ظاهراً برآمده از عصر آهن است؛ بنابراین، همان‌گونه که ویژگی‌های عصر حجر باعث می‌شود تا مردمان ایزدان را کوزه‌گر بینگارند و انسان را زاده خاک، ویژگی‌های دوره آهن، آنها را بر این می‌دارد که ایزدان را ساخته از فلز بدانند. افزودنی است که این

س ۱۱ - ش ۴۰ - پاییز ۹۴ — اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی / ۴۵

نظرگاه‌های گونه‌گون صرفاً درباره بنیاد ساخت انسان پدیدار نشده است، بلکه «آسمان» نیز که با گیومرت پیوند و شباهتی بسیار دارد، در متن‌های پهلوی، گاه از سنگ و گاه آهن پنداشته شده است.

۱-۲- آسمان فلزین یا سنگی

با مراجعه به وزیدگی‌های زادسپرم^۱ این نکته درباره ساختار وجود مردمان آشکار می‌شود که آنها نیز مانند آسمان هستند:

k hom ng h w nmard h asm rg spihr gardi rg ast.
(زادسپرم ۱۹۶۴: ۱۰۹)

(که همانندی مردمان چنان سپهر آسمانی گردان است.)

بهار نیز میان گیومرت که بنا بر بندهش، درازا و پهنایی برابر دارد (بندهش ایرانی ۱۹۷۸: ۲۱) و آسمان که آن هم دارای این دو ویژگی است، (روایت پهلوی ۱۳۹۰: ۳۰۴) نوعی پیوند و ارتباط می‌بیند (بهار ۱۳۸۹: ۴۹) که شاید یکی از این پیوندها، همین اظهار نظر متفاوت درباره جنس آسمان باشد؛ آسمان گاه از آهن و گاه از سنگ گفته شده است. در مینوی خرد^۲ می‌خوانیم:

ud asm n az g hr xw n ha kard est d yi nalm (t)-iz
xw mnd. (۱۹۵۹: ۴۸)

(و آسمان از گوهر خماهن کرده شده است که الماس نیز خوانند.)

احمد تفضلی و دیوید نیل مکنزی^۳، xw n ha را «آهن / فلز درخشانده» معنی کرده‌اند (مینوی خرد ۱۳۷۹: ۳۲؛ مکنزی ۱۹۷۱: ۹۶) و بهار آن را «فلز گداخته» معنی کرده است. (بهار ۱۳۸۹: ۴۸)؛ از خود واژه آسمان، وجود «سنگ» آشکار می‌شود.

1. Z tsparam
3. Mackenzie

2. D n ku mainy -

آسمان در اوستایی، به شکل asmana-/asan- و در فارسی باستان، به شکل asman- آمده است که با واژه a aigna- به معنای سنگ، پیوند دارد؛ (کنت ۱۹۵۳: ۱۶۶-۱۷۳) پس می‌توان دریافت که دو اسطوره، در دو مقطع زمانی، درباره جنسیت آسمان که یکی متعلق به عصر حجر و دیگری متعلق به دوره آهن است، وجود داشته است و سنگی بودن آسمان را در خود واژه آسمان و فلزین بودن آن را در مینوی خرد و بندهش می‌توان دید. گفتنی است که فردوسی نیز در دیباجه شاهنامه به سرشت سنگی آسمان اشاره کرده و آن را «یاقوت سرخ» خوانده است:

ز یاقوت سرخ است چرخ کبود نه از آب و باد و نه از گرد و دود
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۸)

۱-۳- عصر پارینه‌سنگی و رویدن دو شاخه ریواس از نطفه گیومرت

بنابر متن بندهش، آن‌گاه که اهریمن بر گیومرت می‌تازد و او را از پای در می‌آورد، از او دو شاخه گیاه می‌روید:

ka Gay mart andar wideri ih t mbe d d nt mpad r ih
xwar d be p l dh nd u d bahr N y sag nig hl t ud bahr
w Spandarmad pad rift. kel s l andar zam g b d. pad
bowandag h kel s l r b s kird kan p nzdah warg Mahl ud
Mahly n zam g rust h nd (۱۹۷۸: ۱۰۰-۱۰۱)

(چون گیومرت اندر مُردن تخمه بداد، آن تخمه به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهرش را نریوسنگ نگاه داشت و یک بهر را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال اندر زمین بود. با کامل شدن چهل سال، ریواس پیکری یک‌تن، پانزده برگ، مشی و مشیانه، [از] زمین رستند.)

بنابر این سخن، پدر و مادر نخستین بشر ایرانی از ساقه گیاهی برآمده‌اند. این اسطوره می‌تواند از میان جامعه و فرهنگی، چون فرهنگ هندواروپایی که متکی

بر زندگی کشاورزی بوده است، (بهار ۱۳۸۹: ۳۶۳) برآمده باشد. در همین باره، بهار مختاریان با اشاره به اسطوره مشی و مشیانه می‌نویسد: «این روایت با مقایسه و مشابهت آدم و گیاه، از سویی، به اولویت گیاه (کشاورزی) در چنین فرهنگی اشاره می‌کند و از سویی دیگر، پاسخی برای آفرینش انسان یافته است.» (مختاریان ۱۳۸۹: ۱۱۲) پیش از او نیز بهار اشاره کرده است که اسطوره به عهدی پیش از دوره نوسنگی بازمی‌گردد. (۱۳۸۹: ۵۰) افزودنی است که دوره پیش از عصر نوسنگی، همان عصری است که در آن «نخستین مساعی... در باب کشاورزی در زمین‌های رسوبی انجام گرفت» (گیرشمن ۱۳۸۶: ۳۶-۳۷) و هنوز ابزارهای پیشرفت چون سنگ و یا آهن، برای کشاورزی پدیدار نشده بود. بر اساس آنچه بیان شد، آشکار است که کیفیت اوضاع اجتماعی و ویژگی‌های تمدنی بر اسطوره‌ها تأثیرگذار است و هر عصر می‌تواند اسطوره‌های در پیوند با خود بسازد.

اگر بر آن باشیم که بازتاب اسطوره زاده شدن مشی و مشیانه از نطفه گیومرت را در شاهنامه ببایم، چنین انعکاسی از اسطوره در این متن اسطوره‌ای - حماسی دیده نمی‌شود، اما سجّاد آیدنلو معتقد است که رویدن گیاه از اشک چشم فریدون و خون سیاوش بازتاب همان اسطوره رویدن ریواس از منی گیومرت است؛ (آیدنلو ۱۳۸۶: ۱۰۳) فردوسی پس از آنکه سلم و تور، ایرج را به قتل می‌رسانند و سر بریده او را برای فریدون می‌فرستند، می‌گوید که از گریستن وی گیاه می‌روید:

به این گونه بگریست چندان به‌زار
همی تا گیا رستش اندر کنار
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۴)

همچنین با کشته شدن سیاوش به دستور افراسیاب و ریختن خون او بر زمین، گیاهی به نام «خون سیاوشان» از زمین می‌روید:

به‌ساعت گیاهی از آن خون برست
جز ایزد که داند که آن چون برست
گیا را دهم من کنونت نشان
که خوانی همی خون اسپاوشان
(همان، ج ۲: ۳۵۸)

بهار، سیاوش را خدای شهیدشونده نباتی می‌پندارد که پس از شهید شدن، از خون او گیاه می‌روید. او هر سال به هنگام نوروز از جهان مردگان بازمی‌گردد و درواقع، کیخسرو نیز نمادی از بازگشت سیاوش به جهان است؛ از همین روی، او نتیجه می‌گیرد که نوروز و مهرگان از اعیاد بومی جوامع کشاورز و دامپرور است. (۱۳۸۵: ۲۸۴، ۲۶۶) مریم نعمت‌طاووسی نیز به تأسی از بهار، ایزدان نباتی را برساخته جوامع کشاورزی می‌پندارد و درباره عبور سیاوش از آتش می‌نویسد:

«عبور از دل آتش را در این داستان می‌توان تمثیلی انگاشت. در گرمای تابستان، کشتزارهای گندم از سبزی به زردی می‌زند. کشاورزان پاره‌ای آیین‌های عامیانه دارند که در آنها وجوه مشترکی بین این رویداد با عبور سیاوش از آتش دیده می‌شود.» (نعمت‌طاووسی ۱۳۹۲: ۵۳؛ نیز ر.ک. همان: ۵۷)

علی‌حضور در رمزگشایی عبور سیاوش از آتش - که آن را برگرفته از معیشت جوامع کشاورزی و دامداری می‌پندارد - بیان داشته که آتش نمادی از پاییز است و زنده بیرون آمدن سیاوش از آتش، نماد گذر کردن از پاییز و رویش دوباره در بهار است. (حضور ۱۳۸۷: ۵۴) او همچنین اسطوره سیاوش را حاصل تحوّل از کوچ‌نشینی به کشاورزی می‌انگارد و معتقد است یافتن مادر سیاوش در کنار بیشه (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۳-۲۰۴) درواقع، «برخورد با رویش و درک رویش تخم (مادر) برای نوع بشر» است. وی سختی‌های زندگی سیاوش را مصائب زندگی یک‌جانشین کشاورزان می‌داند که برخلاف کوچندگان که مجبور نیستند دشواری‌های طبیعی را بپذیرند، تن به جبر زمانه و مشکلات طبیعت می‌دهند. گرایش به جبر در داستان سیاوش شاهنامه برخاسته از همین امر است. (حضور ۱۳۸۷: ۵۸-۵۹) کتایون مزداپور نیز داستان کاووس و پرواز او به آسمان (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۵-۹۹) را که رفتاری به دور از تعقل و سبک‌سرانه پنداشته شده است،

با داستان اِتنَه^۱ (برشونده به آسمان)، شبان‌شاه سومری، می‌سنجد که برای دستیابی به گیاه زایش و «گیاه زادن» به وسیله عقابی، راهی آسمان می‌شود. (ارفعی ۱۳۶۹: ۱۹۱-۱۹۶) وی، داستان رفتن کاووس به آسمان را نه تنها با اسطوره اتنه، بلکه با متون پهلوی (دینکرد پهلوی ۱۹۱۱، ج: ۲: ۸۱۷) که نجات کاووس را به واسطه به وجود آمدن سیاوش می‌داند، تطبیق‌پذیر می‌یابد. (مزدآپور ۱۳۶۹: ۷۰) بر بنیاد این سخنان، می‌توان بر آن بود سخن حصوری درست به نظر می‌رسد که داستان سیاوش را گذار از زندگی کوچ‌نشینی به کشاورزی می‌پندارد؛ چراکه پیش از سیاوش، کاووس، پدر او نیز - اگر او را دقیقاً همان اتنه بپنداریم - برای یافتن گیاه راهی آسمان می‌شود و در پی کشف کشاورزی است که گویا با سقوط او، کوشیدنش به شکست می‌رسد و سپس‌تر، آن‌گونه که حصوری می‌گوید، با یافت شدن تخم (مادر سیاوش) و سپرده شدن به کاووس، در واقع، کشاورزی کشف می‌شود؛ بدین ترتیب، می‌بینیم که دگرگونی‌های اجتماعی و تمدنی در تغییر اسطوره‌ها نقشی فعال دارند و دست‌کم می‌توان بخشی از اسطوره‌ها را برآیند تحولات جامعه و وارد شدن از دوره‌ای به دوره دیگر دانست.

۱-۴- اسطوره زروان؛ برآیند عصر آهن و نظام مردسالارانه

در بخش پیشین، درباره کشف تخم و ابداع کشاورزی سخن گفتیم. گویا شغل کشاورزی بی‌پیوند با زنان نبوده است. پس از عصر پارینه‌سنگی، دوره نوسنگی آغاز می‌شود که ظاهراً این دوره، دوره سروری زنان بر مردان بوده است؛ چنان‌که بنابر نظر ارنست هرتسفلد، مستندات باستان‌شناسی به‌دست‌آمده از حوالی

تخت‌جمشید در عصر حجر، این ادعا را اثبات می‌کند. (هرتسفلد ۱۳۸۱: ۱۸۳) در این عصر، بنابر نظر مورخان، شغل زن کشاورزی بوده است.

«شناسایی گیاهان و فصل رویدن آنها و دانه‌هایی که می‌آوردند، مولود مشاهدات طولانی و مداوم بود و او (زن) را به آزمایش کشت‌وورز هدایت می‌کرد. نخستین مساعی وی در باب کشاورزی در زمین‌های رسوبی انجام گرفت... شاید همین امر اساس بعضی جوامع اولیه که زن در آنها بر مردم تفوق یافته، بوده است.» (گیرشمن ۱۳۸۶: ۳۶-۳۷؛ نیز رک. فره‌وشی ۱۳۸۷: ۲۱)

بر این اساس، شاید بتوان ایزدبانوانی چون اردوی‌سورا، اناهیتا،^۱ اشی،^۲ دنا،^۳ ارشتات،^۴ و پارند^۵ را متعلق به همین دوره پنداشت؛ دوره‌ای که زنان نقش عمده‌ای در امور اقتصادی و احتمالاً سیاسی داشته‌اند؛ اما این نظام مطلوب زنان دیری نمی‌پاید و دوران جدیدی حاکم می‌شود که از آن، با عنوان عصر آهن یاد می‌کنند.

دگرگونی‌های اقتصادی، موجب تغییر و تحول اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نیز شد که یکی از این دگرگونی‌ها، کم‌رنگ شدن نقش زنان بود؛ چراکه با کشف آهن، سلاح‌های برتر آهنین و مهارت‌های جنگی تازه به دست مردان افتاد و آنها کسب سود آنی با شمشیر را بر زندگی آرام گله‌داری و کشاورزی که بیشتر به وسیله زنان اداره می‌شد، ترجیح می‌دادند؛ بنابراین، «از میانه هزاره دوم [قبل از میلاد] به نظر می‌رسد که تشکیلات اجتماعی، اقتصادی به‌گونه‌ای تلفیقی میان مدارسالاری و پدرسالاری» درآمد، (اسماعیل‌پور ۱۳۹۰: ۲۳۵) اما آرام‌آرام، با آغاز شکل‌گیری حکومت‌های بزرگ در ایران، همانند هخامنشیان، نیاز به لشکری

1. Ar d-sur -an h t
3. Daen
5. P rand

2. A ay
4. Ar t t

بزرگ احساس می‌شد که این کار صرفاً از مردان برمی‌آمد. از سوی دیگر، با کشورگشایی‌های تازه، اسیران و بردگان بسیاری به دست آمد؛ بنابراین، «با گسترش برده‌داری در دوره هخامنشی و ساسانی و بر اثر بهره‌برداری از نیروی بردگان در فعالیت‌های گوناگون، کشاورزی، صنعت و امور خانوادگی، زنان طبقات مرفه از کارهای تولیدی بر کنار ماندند و اندک‌اندک منزلتشان تا حد کالایی مصرفی تنزل یافت»؛ (ستاری ۱۳۸۶: ۲۰) بدین ترتیب، حکومت بلامنازع مردان در ایران شکل گرفت که از آن با نام نظام پدرسالاری یاد می‌کنند.

بر بنیاد آنچه پیشتر بدان پرداخته شد، فرهنگ مردسالاری نیز باید اسطوره‌ها و باورهای خود را پدیدار کند. شاید آنچه درباره ایزد زروان در اسطوره‌های ایرانی موجود است، دستاورد همین نظام مردسالارانه‌ای باشد که در ایران چیرگی یافته بوده است. زروان (در *اوستا*: -Zrvan و در پهلوی -Zurvan) ایزد زمان است؛ ایزدی کهن که اهورامزدا و اهریمن را هستی بخشید. در زمان بی‌زمان، تنها او هستی داشت. او هزار سال، درحالی‌که شاخه برسم^۱ به دست داشت، به قربانی کردن مشغول بود تا از قبل آن، فرزندی بیابد که میل وی به آفرینش را برآورده کند.

زروان در پذیرش قربانی‌هایش دچار تردید شد. از دو دلی او اهریمن پدیدار گشت و از قربانی‌ها اورمزد. او دریافت که از او، دو کودک زاده خواهد شد؛ پس با خویشتن خویش پیمان بست که سلطنت بر جهان را به کودکی بسپارد که نخست از رحمش خارج شود. اهریمن نخست برون‌شونده از زروان بود و بنا بر پیمان پیشین، اگرچه با اکراه، فرمانروایی بر گیتی بدو سپرده شد. (شهرستانی ۲۰۰۳، ج ۱: ۲۶۰؛ یعقوبی ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۷؛ نیبرگ ۱۳۸۳: ۴۰۳؛ زهر ۱۳۸۷: ۳۴۹-۳۵۰)

پیش از این اشاره شد که هزاره نخست پیش از میلاد مسیح را که مطابق با عصر آهن نیز هست، هنگامه شکل‌گیری اجتماع مردسالارانه در ایران و آسیای

غربی دانسته‌اند. این دوره، عهد رونق پرستش ایزد زروان نیز بوده است. سابقه تاریخی آیین زروانی به سده چهارم پیش از میلاد می‌رسد «و بدین ترتیب، با اندکی احتیاط، تاریخ نشأت مذهب زروانی را می‌توان به دوران هخامنشی رسانید» (بنونیست ۱۳۸۶: ۵۱؛ بویس ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۴۵) که خود، حکومت مطلق مردان بر زنان را در انتهای عصر چیرگی آهن، چنان‌که پیشتر بیان شد، رقم زده بود؛ اما این پرسش در ذهن تداعی خواهد شد که چه پیوندی میان پرستش زروان و عصر مردسالارانه است؟ در پاسخ باید گفت که با پدیداری نظام مردسالارانه، ناگاه با ایزدی روبه‌رو می‌شویم که اگرچه نرینه است و «پدر اهرمز و اهریمن»، (زیر ۱۳۸۴: ۹۹) همچون مادگان می‌زاید. محتملاً، نسبت دادن آوردن فرزند به موجودی مذکر، از آنجا ناشی شده است تا کار زادن زن را بی‌اهمیت جلوه دهند و او را موجودی کاملاً ناکارآمد معرفی کنند و حتی کارکردهای زنان را از آنان بستانند و به مردان بسپارند. مزدایور به درستی بیان می‌کند که انقیاد زن با دو وسیله اصلی و قاطع در اجتماعات انسانی صورت گرفته است: نخست آنکه، هنر زاینده‌گری زن را بی‌مقدار جلوه دهند و دوم آنکه تا حدی که ممکن است، زن را از فعالیت‌های اقتصادی دور سازند. (۱۳۸۶: ۸۵)

۲- اسطوره‌های برآمده از ایرانویچ

ایرانویچ،^۱ ریخت پهلوی واژه اوستایی-airyana.Va jah، (نیولی ۱۳۸۷: ۶۸) خاستگاه نخستین ایرانی‌ها است که پیش از مهاجرت به ایران در آن می‌زیستند و اصلاً نام ایران نیز از آنجا گرفته شده است. مطابق با اسناد باستان‌شناسی، این سرزمین، بخش‌هایی از شمال رود ینیسی^۲ در سیبری بوده که تا کرانه‌های شمال

1. r w z

2. Yenisei

غرب دریای سیاه گسترش یافته است. (بهار ۱۳۸۵: ۱۴) در توصیف این سرزمین، در *وندیداد* می‌خوانیم:

Paori m asa h m a rān m avahi t mfr wr s maz m y
Ahur .mazd airyan m.va j va huy d t̄yay . aahe paity r m
fr k r n̄t a r .mainyu pouru. mahrk a im ayim raoi it m
zy m āla v .d tmdasa ava r m lzayana dva h mna ta a
h n̄t sar ta p as āt z m .sā ā urvaray a azimahe mai im
a a zimahe zar a m̄ a zy s i pairi.pataiti a a fra t m
v inan m. (گلدنر ۱۸۸۶: ۳)

نخست‌جای و بهترین آشیانه که من، اهورامزدا، بیافریدم، ایرانویچ بود، کنار [رود] و نگه‌دائیتی. آن‌گاه انگرمنوی بسیار ویران‌کننده برای آسیب‌زندگی، اژی را در آن رود بیافرید و زمستان دیوآفریده را. آنجا ده ماه زمستان است، دو [ماه] تابستان و آن دو ماه نیز برای آب‌ها سرد، برای زمین سرد، برای گیاهان سرد است؛ بدین‌سان، چون سرمای زمستان بیفتد، در آنجا زیان‌رساننده‌ترین پریشانی و رنج فرومی‌آید.)
بر اساس آنچه گذشت، ویژگی بارز نخست سرزمین اورمزد، سرمای ممتد است که قطعاً زندگی را برای همه جانداران، به‌ویژه مردمان دشوار می‌ساخته و همین سختی سرما و محیط جغرافیایی، سبب آفریده شدن اسطوره‌های در پیوند با خود شده است.

۲-۱- سرما، اهریمن و ایرانویچ

اگر به سخنان بیان‌شده در *وندیداد* نظری دوباره اندازیم، به این نکته دست می‌یابیم که اگرچه ایرانویچ را اورمزد آفریده است، زمستان و سرمای آن آفریده اهریمن ویرانگر است؛ بنابراین، به‌آشکارگی می‌توان به اهریمنی بودن سرما و زمستان پی‌برد که اسطوره‌های برخاسته از طبیعت ایرانویچ است. اهریمنی بودن سرما، نه تنها در *اوستا*، که در دیگر متون ایرانی نیز بازتاب یافته است؛ چنان‌که در *بندهش*، بدی‌های اهریمن به زمستان مانند شده است:

pad d ng w dk an g h Ga(n) g-m n g dahi n Ohrmazd kirr rd
est d pad w æmest n be y d guftan. (همان: ۱۸۱)

(به دین گوید که بادی که مینوی پلید به آفرینش اورمزد کرده است، به یک زمستان بشاید گفتن.)

در جای دیگر از همین متن، جایگاه زمستان، اباختر و تابستان، نیمروز دانسته شده است (همان: ۱۵۹) که بنا بر *هاندخت‌نسک*، نیمه شمالی متعلق به دیوان است و بادی گنده از این جایگاه، روانِ مردگانِ ناپرهیزگار را در شب سوم پس از مرگ می‌آزارد و نیمه جنوبی مقرر ایزدان است و باد خوشبویی که از این سوی وزیده می‌شود، باعث آرامش روانِ پرهیزگاران است. (۱۳۸۶: ۱۳۲-۱۳۵) نیمه شمالی همان ایرانویچ است که پیوسته در زمستان دیوآفریده به سر می‌برده و جنوب (نیمروز)، سرزمین‌هایی است گرم‌تر که آریایی‌ها از سرما بدانجا مهاجرت کردند و نمودی از آن را می‌توان در داستان جمشید و رفتن او به سمت روشنی و نیمروز در *وندیداد* دید. (رایشلت ۱۹۱۱: ۴۰) در *شاهنامه* نیز آن‌گونه که مختاریان گفته است، اکوان دیو به سان باد شمالی تجلی می‌یابد که اهریمنی است (مختاریان ۱۳۸۳: ۴۱-۴۲) و از مقابل رستم می‌گذرد:

چهارم بدیدش گرازان به دشت چو باد شمالی برو برگذشت
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۹۱)

در *رساله علمای اسلام* نیز که متنی است با گرایش‌های زروانی، به آفریده شدن اورمزد از آتش و اهریمن از آب اشاره شده است. (زهر ۱۳۸۷: ۳۶۳) بر پایه گفتار هیپولیتوس، دانشمند ضد عرفان صدر مسیحیت، آتش عنصری گرم و مرطوب است، اما آب که اورمزد و اهریمن از آنها پدیدار شدند، سرد است. (همان: ۳۶۴) در *شاهنامه* نیز که دربردارنده مفاهیم اسطوره‌ای ایرانی است، می‌بینیم که اهریمن در قالب زمهریر ظاهر می‌شود؛ آن‌گاه که «بازور»، جادوگر تورانی، برف، سرما، و باد بر ایرانیان می‌گستراند و موجبات کشتار بسیاری از ایرانیان را فراهم می‌کند،

ایرانیان روی به سوی «داور داوران» می‌کنند که گویا ایزد زروان، پدر اورمزد و اهریمن، است و او را برتر از آتش (اورمزد) و زمهریر (اهریمن) می‌خوانند:

از افسون و از جادوی برتری جهان‌دار و بر داوران داوری
تو باشی به بیچارگی دستگیر توانا تر از آتش و زمهریر
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۳: ۱۲۸)

۲-۱-۱- اهمیت آتش

مطابق باورهای زردشتیان، دوزخ ماهیتی سرد دارد.

«در دوزخ زردشتی، از شعله‌های آتش فروزان خبری نیست؛ زیرا چنان‌که می‌دانیم، آتش مقدس است و هرگز نباید به لوث وجود گناهکاران آلوده گردد. آنچه دوزخیان را شکنجه و عذاب می‌دهد، نبودن آتش و وجود سرمای سخت و ظلمات محض است.» (مشکور ۱۳۷۸: ۳۱۱؛ ر.ک. دریایی ۱۳۸۷: ۸۲)

به راستی چرا باید دوزخ ایرانی کهن سرد باشد؟! این اسطوره می‌تواند بیانگر و برآیند خاطره تلخ آریایی‌ها از ایران‌ویچ باشد که به خاطر وجود سرما، دشواری‌های بسیاری را در آنجا از سر گذرانده بودند و گویا عقوبتی بدتر از سردی را برای خویش نمی‌توانستند تصوّر کنند. خلاف سامیان که چون در سرزمین‌های گرم و سوزان می‌زیستند، دوزخ در باور آنان، جایی جز جای گرم و سوزنده نمی‌توانست باشد. افزودنی است اینکه آتش در زندگی آریاییان و به‌ویژه ایرانیان، مرکزیت یافته و از پنج‌گونه آتش مینوی (abz ng, buland-s dw izt, urw iz, tweh-franaft r) که تمام هستی را شامل اورمزد، مردمان و جانوران، گیاهان، ابرها، و کانون خانواده‌ها فراگرفته است، و سه آتشکده (dur gu nsp, dur burz mihhr و dur farr bay) در خوارزم، آذربایجان، و ریوند که به موبدان و ارتشتاران و کشاورزان متعلق است، (زادسپر ۱۹۶۴: ۴۲؛ دوشن‌گیمن ۱۳۸۵: ۱۳۲-۱۳۹) سخن به میان آمده و در تقویم هخامنشیان، نهمین ماه، ماه ستایش

آتش^۱ نام گرفته است، (کنت ۱۹۵۳: ۱۱۶) همگی برخاسته از اهمیّت آتش در زندگی آریایی بوده است. (تاراپور ۱۳۸۴: ۱۰۰؛ هینلز ۱۳۸۶: ۴۷) در برخی نسخه‌های شاهنامه نیز می‌بینیم که پس از کشف آتش به وسیله هوشنگ، آن را قبله می‌نهند: جهان‌دار پیش جهان‌آفرین نیایش همی‌کرد و خواند آفرین که او را فروغی چنین هدیه داد همین آتش آن‌گاه قبله نهاد بگفتا فروغی‌ست این ایزدی پرستید باید اگر بخردی (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰)

اهمیّت گرما برای یک ایرانی که در ناخودآگاه ذهن خود، سرمای سبیری را حفظ کرده است، او را وامی‌دارد که سردی را نشان اهریمن و پتیارگی او بپندارد. پیش از تازش اهریمن به آفرینش اورمزد، پیوسته جهان در زمان نیمروز بوده است؛ (بندهش ایرانی ۱۹۷۸: ۳۸) چراکه نیمروز از ساعات گرم روز است؛ اما سرانجام آریایی‌ها تصمیم گرفتند که سرزمین سرد خویش را رها کنند و روی به سوی بومی نهند که از گرما بهره‌مند باشد که این مهاجرت نیز اسطوره‌های خاصّ خویش را پدید آورده است.

۳- اسطوره‌های برآمده از کوچ آریایی‌ها

ایرانیان، هندوان و اروپاییان امروزی که از آنان با واژه آریایی‌ها یاد می‌شود، تا اواخر هزاره سوم پیش از میلاد مسیح، در ایرانویچ در سازمانی قبیله‌ای و عشایری با فرهنگ، اسطوره، زبان و آداب همانند می‌زیستند. چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد، این اقوام، به دلیل سردی آب و هوای ایرانویچ در رنج فراوان بودند و بدین سبب، در هزاره دوم، نخست جنب‌وجوش برای کوچیدن در میان گروهی از آنان آغاز شد. پس از این، دسته‌های متعدّد جنگجو با اسب و عرابه‌های جنگی

1. iy iya

روی به جنوب نهادند. بخش بزرگی به جنوب شرقی متمایل شدند و از کوه‌های هندوکش به رود سند و از آنجا به پنجاب رسیدند و به خاطر آب و هوای خوب، در آنجا اقامت گزیدند. این گروه را به دلیل وجود رود سند، هندی نامیدند. گروهی دیگر از آریایی‌ها، روی به ایران آوردند و در آنجا ساکن شدند. (بهار ۱۳۸۹: ۳۰-۳۱) این بخش از قوم آریایی، سرزمین خویش را بر بنیاد جایگاه نخستین خود ایران^۱ نامیدند. باید یادآور شد که واژه آریا از ریشه *ar-* به معنی «حرکت کردن» است (بارتلمه ۱۹۶۱: ۱۸۳) و در خود واژه نیز نشان کوچندگی این قوم دیده می‌شود. این گروه کوچنده به ایران، به اقوام کوچک‌تری تقسیم شدند و هر یک بخشی را به تصرف خود درآوردند؛ پارتیان شمال خراسان، مادها شمال غربی، غرب و مرکز، و پارسیان، جنوب فلات ایران را برگزیدند. (بهار ۱۳۸۹: ۳۸۹) دیگر گروه کوچنده آریایی راهی سرزمین‌هایی شدند که کشورهای اروپایی امروز را شکل داده است. (چایلد ۱۳۸۷: ۶۷) بهار معتقد است که مهاجرت اقوام آریایی از ایرانویچ، در داستان جمشید، در فرگرد دوم *وندیداد* بازتاب یافته است. (۱۳۸۹: ۳۸۹) در این بخش از *اوستای متأخر*، زردشت از اهورامزدا می‌پرسد که پیش از من، دین را به چه کسی عرضه داشته‌ای و او در پاسخ، به نام جمشید اشاره می‌کند و این واقعه که جمشید، دین را از اورمزد نپذیرفته و در عوض، اورمزد از او خواسته است که جهان را بگستراند. در زمان شهریاری جم، زمین بر رمه‌ها، ستوران، مردمان، سگان، و پرندگان، به دلیل بی‌مرگی تنگ شد؛ بنابراین،

(گلدنر، وندیداد. *aYim fra sa rao upa rapi w mh paiti a wn m.*)

(۱۸۸۶: ۸)

(آن هنگام جمشید فرا روشنی، به سوی نیمروز/ جنوب، به راه شیری رفت.)
به سوی روشنی و جنوب رفتن جمشید در این سخن، می‌تواند انعکاسی از حرکت آریایی‌ها به سوی نیمروز و مناطق گرم جنوبی باشد. در ادامه سخن

پیش‌گفته از *وندیداد*، به اینکه جمشید موجب افزودن و گسترش جهان شده، اشاره شده است که گزارش کوتاه آن را از مقدمه کتاب سوم دینکرد می‌خوانیم:

u pad ham xwarrah fir xn d zam g se sri waag az meh yi n
p az n bd. (دینکرد پهلوی ۱۹۱۱، ج ۲: ۵۹۵)

(و او به واسطه همان فره، گسترانید زمین را سه سوم از آن بزرگ‌تر، از آنچه پیش از آن بود.)

شاید بتوان سه بار افزایش جهان را بازتاب اسطوره‌ای مهاجرت سه گروه آریایی دانست.

۴- باورهای زردشتی برآمده از تحولات اجتماعی در ایران

بیشتر دیدیم که تیره‌ای از آریایی‌ها به ایران آمدند و در این فلات ساکن شدند. این قوم پس از ورود به ایران (اگرچه اسطوره‌های در پیوند با سرزمین نخستین خود دارد و بازتاب آن را در متون پیش از این دیدیم) ناگزیر باید اسطوره‌هایی در پیوند با مرز و بوم نوین خود می‌ساخت؛ چراکه تحولات اجتماعی، اسطوره‌های تازه می‌سازد. شاید ظهور زردشت و باورهای موجود در دین او را بتوان نخستین نشانه‌های تغییر و دگرگونی‌های عصر او انگاشت.

۴-۱- اهریمن؛ نمادی از بدویان مهاجم در دین زردشتی

ظاهراً زردشت در سال‌های میان ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ پیش از میلاد، در ایرانویچ زاده شده است که برخی آن را آذربایجان و برخی خوارزم بزرگ می‌دانند. (ر.ک. آموزگار و تفضلی ۱۳۸۶: ۱۵-۲۷؛ مزدپور ۱۳۹۰: ۱۵-۱۷؛ نیولی ۱۳۹۰: ۱۷؛ بویس ۱۳۸۸: ۱۹-۱۰۲) یکی از پیام‌ها و اندیشه‌های موجود در دین زردشتی، ثنویتی است که در تمام مراتب هستی پدیدار است. (شاکد ۱۳۸۸: ۲۱؛ بهار ۱۳۸۴: ۴۰) آن‌گونه که از *گاهان* برمی‌آید، زردشت نخست ایرانی‌ای است که از دو مینوی همزاد، سپندمینو

و مینوی پلید، یاد کرده است که در اندیشه و گفتار و کردار در تقابل با هم هستند و با یکدیگر سخن می‌گویند و اهورامزدا بر فراز آنان قرار گرفته است:

a t mainy pouruy y y mx^vaf nasrv t mmanahi va ahi
ao an i^kao an h vahy ak m s hud h r v y t
n idu d h (گلندر، یسنا ۱۸۸۶: ۱۰۶)

(در آغاز، آن دو گوهر همزاد در پندار و گفتار و کردار، بهتر و بتر، در اندیشه هویدا شدند. در میان این دو، نیک‌اندیشان درست برگزیدند، نه بداندیشان.)

این سخن زردشت که مبتنی است بر تضاد دو بُن خیر و شر، با اندکی تغییر، در *اوستای متأخر* و همین‌طور متن‌های پهلوی (به این معنی که اهورامزدا به جای سپندمینو می‌نشیند و در تقابل با اهریمن قرار می‌گیرد (شکند گمانیک وزار ۱۸۸۷: ۵۰-۶۳)) می‌تواند از احوال شرق ایران، در زمان زیستن زردشت برخاسته باشد. گیرشمن در این باره می‌نویسد: «تصوّر می‌کنند مقتضیّات و شرایطی که قوم خانه‌نشین ایران شرقی در آن زندگی می‌کرد و دائماً در معرض حمله بدویان مهاجم و مخرب بود، در زردشت این اندیشه را ایجاد کرده است که جهان را دو اصل اداره می‌کند: نیک و بد.» (۱۳۸۶: ۱۸۴) بر این پایه، روشن است که مختصّات هر مکان جغرافیایی و شرایط اجتماعی، از قابلیت شکل‌دهی به باورها و اسطوره‌های هر قوم و ملت بهره‌مند است. این تقابل خیر و شرّ، در *شاهنامه* به‌گونه‌ای در نبرد ایرانیان با اقوام دیگر، مانند ستیز فریدون با ضحاک و یا کیخسرو با افراسیاب نمود یافته است. ضحاک، تجسم زمینی اهریمن است و ویژگی‌های اهریمن، در شخصیت افراسیاب *شاهنامه* نیز گرد آمده است؛ همان‌گونه که اهریمن کالبدی سیاه در متون دینی دارد، (بندهش ایرانی ۱۹۷۸: ۱۱) افراسیاب نیز درفش و خفتانش سیاه است. (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴۷)

افزودنی است در نبرد خیر و شرّ، سرانجام نیروی نیکی بر بدی چیرگی می‌یابد (همان: ۷) و درواقع، این دوگانگی ظاهری است و باید آیین زردشتی را آیینی

وحدانی انگاشت. (آسموسن ۱۳۸۶: ۱۰۵، ۱۱۵) شاید از همین روی است که یمه^۱ و یمی^۲ هندی که برادر و خواهری توأمان پنداشته می‌شوند، (آموزگار ۱۳۹۰: ۳۳۷) در *اوستا*، در قالب یک تن، یعنی جمشید آشکار می‌شوند و در واقع، خدایان زمینی در هند، تبدیل به شاهی یگانه می‌گردد که تکرارکننده عمل خداوند است.

۴-۲- اسطوره تیشتر؛ برآیند خشک‌سالی در ایران

نیاز به توضیح نیست که بسیاری از بخش‌های ایران، به‌ویژه قسمت‌های مرکزی این کشور را بیابان‌های خشک و بی‌آب و علف، دشت کویر و دشت لوت، دربرگرفته است. همین پدیده طبیعی سبب شده است تا پیوسته ایران با مسأله بی‌آبی و خشک‌سالی تهدید شود و شاید از همین روی است که داریوش هخامنشی خشک‌سالی را هم‌توان و مترادف دشمن و دروغ می‌انگارد و از اهورامزدا می‌خواهد که ایران را از این سه بپاید:

ꞥut im m dahy m Auramazd p utv hac hain y hac du yi a hac draug (کنت ۱۹۵۳: ۱۳۵)

(... و این سرزمین را اهورامزدا بپاید از دشمن، از خشک‌سالی، از دروغ.)
با توجه به این دیدگاه که اسطوره‌ها برآیند اوضاع اجتماعی و جغرافیایی هستند، بدیهی می‌نماید که درباره خشک‌سالی و از میان برنده آن، یعنی باران نیز که آفریده‌ای است که آفرینش آن، دشوارترین آفرینش برای اورمزد است، (زادسپریم ۱۹۶۴: ۱۴۰) اسطوره‌هایی وجود داشته باشد. یکی از برجسته‌ترین اسطوره‌ها که در آن ستیز باران با خشک‌سالی، به نمایش گذاشته شده است،

1. Yama

2. Yami

اسطوره ستیز تیشتر^۱ با دیو اپوش^۲، دیو خشک‌سالی، است. این اسطوره در یشت هشتم بندهای ۱۳ تا ۳۴ جای دارد. (رایشلت ۱۹۱۱: ۲۳-۲۵) گزارش کوتاه آن از این قرار است:

«تیشتر در سه پیکر و سی شب با دیو اپوش مبارزه می‌کند: او در ده شب نخست، به پیکر مردی پانزده‌ساله، درخشان، روشن‌چشم، بلند، پرتوان و هنرمند، در ده شب دوم، به پیکر گاوی زرین‌شاخ و در سومین ده شب، به پیکر اسبی سفید، زیبا، زرین‌گوش و زرین‌لگام، با اپوش، که به صورت اسبی سیاه و گل (گر) توصیف شده است، می‌ستیزد. در پایان روز سی‌ام، در گاه ریتون (ظهر)، تیشتر بر دیو خشک‌سالی پیروز می‌شود و او را برای همیشه از دریای فراخکرد دور می‌کند تا آب‌های روان بی‌هیچ مانعی به سوی هفت کشور روان شوند.» (تیشتریشت ۱۳۸۹: ۹)

این نکته نیز شایسته بیان است که در *اوستا* بسیار به تقدیم و نثار بر آب‌ها که آن را زئوثره^۳ می‌گویند، اشاره شده است. در تیشتریشت می‌بینیم که ایزد باران‌آور تیشتر، با این نثارها ستایش می‌شود:

(گلدنر، یشت‌ها ۱۸۸۶: ۱۰۶) *yaz ih Ti rt m st m zao rby*

(ستاره تیشتر را با زوهرها خواهم ستود.)

می‌توان گفت که همه این باورها و اسطوره‌ها، انعکاسی از گرمای تابستانی و بیابان‌های خشک ایران است و آن‌گونه که مری بویس نیز اشاره کرده است، آنان که عمل عبادی زئوثره را انجام می‌دادند، در پی آن بودند تا «نیروی حیاتی فروکاسته آب را بدان بازگردانند.» (بویس ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶)

۵- اسطوره‌های در پیوند با ایزدان

اگر به وضعیّت خدایان در روزگار کهن بنگریم، به‌گونه‌ای آنها را نیز تابعی از اوضاع اجتماعی آن روزگار خواهیم یافت؛ چنان‌که خدای مطلق در عهد حکومت

1. Ti tr a
3. Zao a

2. Apao a

متمرکز در قدرت هخامنشی و ساسانی، اهورامزدا (اورمزد) است که تمام خدایان دیگر، زبردست و آفریده او هستند، ولی اورمزد در آیین مانی که در واقع، پرورده فرهنگ ملوک‌الطوایفی^۱ اشکانی است و در آن مرکزیت قدرت وجود ندارد، خدایی همچون دیگر خدایان است و او کسی است که در آغاز آفرینش، به جنگ با اهریمن می‌رود و در جهان ماده گرفتار می‌شود. (زوندرمان ۱۹۷۳: ۵۹-۶۰) مادر اورمزد بَغ که «مادر حیات» خوانده می‌شود، در واقع، همسر خدای بزرگ، زروان، است، اما از آنجا که در آیین مانی، همسر گزیدن و ازدواج، امری ناپسندیده است، (ر.ک. ثعالبی ۱۳۸۵: ۲۳۸؛ بیرونی ۱۳۹۰: ۳۰۸؛ لیو ۱۹۹۲: ۲۷؛ تردیو ۲۰۰۸: ۶۵) او نیز همسر زروان خوانده نشده است.

نتیجه

یکی از مکتب‌های اسطوره‌شناسی که اسطوره را برآیند تحولات تمدنی می‌داند، مکتب جامعه‌شناس فرانسوی، امیل دورکیم، است. چنان‌که گذشت، با بررسی اسطوره‌های ایرانی درمی‌یابیم که این اسطوره‌ها می‌توانند برآمده از دگرگونی‌های تاریخی، اجتماعی، و جغرافیایی باشند. در اسطوره آفرینش، نخست انسان ایرانی دیده می‌شود که او را در روایتی، برساخته از خاک و در روایتی دیگر، آفریده‌شده از فلز انگاشته‌اند؛ همچنین آسمان گاه از جنس سنگ و گاه از فلز دانسته شده است؛ البته باید دقت داشت که خاکی و سنگی دانستن گیومرت و آسمان، روایتی برآمده از عهد حجر و فلزین بودن تن نخست انسان و آسمان برخاسته از دوره آهن است. آن‌گاه که نطفه گیومرت پیش از مرگ، بر زمین ریخته می‌شود، از آن دو شاخه ریواس می‌روید و پدر و مادر نخستین بشر ایرانی از این گیاه به وجود

می‌آیند. این اسطوره می‌تواند از میان جامعه و فرهنگی، همچون فرهنگ هندواروپایی برآمده باشد که متکی بر زندگی کشاورزی بوده است. اسطوره زاییدن اورمزد و اهریمن از ایزدی نرینه، چون زروان نیز ممکن است برآمده از جامعه‌ای مردسالار باشد و می‌توان بر آن بود که دست‌کم در اسطوره، اراده بر آن بوده است که حتی خویشکاری زاینده‌گی زنان و نقش آنان در فرزندآوری نیز انکار شود.

موقعیت جغرافیایی نیز در شکل‌گیری اسطوره‌ها و دگرگونی آنها تأثیرگذار است؛ چنان‌که می‌بینیم سرمای ممتد و شدید ایرانویچ، خاستگاه آریاییان، در پیدایش اسطوره‌های ایرانی تأثیرگذار بوده است؛ مطابق *وندیداد*، سرمای موجود در ایرانویچ آفریده اهریمن ویرانگر است و اصلاً طبیعت وجود اهریمن از سرما دانسته شده است؛ برخلاف اورمزد که آتشین مزاج است. یادآوری این نکته نیز ضروری است که تقدس آتش در اندیشه ایرانیان، ممکن است برخاسته از طبیعت سرزمین نخستین آنها باشد که بسیار سرد بوده است. کوچ آریایی‌ها از آن سرزمین سرد، در اسطوره جمشید و حرکت او به سوی سرزمین‌های گرم جنوبی در *وندیداد* بازتاب یافته است و سه بار گسترانیدن جهان به دست جم، برآیند مهاجرت سه گروه آریایی به ایران، هند و اروپا است.

پس از سکنی گزیدن بخشی از آریایی‌ها در ایران و ظهور زردشت نیز همچنان اسطوره‌های در پیوند با آن زمان پدیدار شد؛ چنان‌که زردشت پس از روبه‌رو شدن با بدویان مهاجم و مخرب در شرق ایران، به این نتیجه رسید که جز بن‌خیر، شرّ نیز در جهان حضور دارد و بر جهان تأثیر می‌گذارد. اسطوره تیشتر و ستیز او با دیو خشک‌سالی‌اپوش نیز ممکن است برآیند جغرافیای خشک و بی‌آب ایران باشد. این

خشک‌سالی در حدّ دیوی ویرانگر که آب‌ها را به اسارت درآورده، درآمده است.

ایزدان کهن ایرانی نیز تابعی از اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روزگارند؛ به این معنی که چون حکومت متمرکز در قدرت ساسانی بنیان نهاده می‌شود، خدای مطلق نیز اورمزد است، ولی مانی که در دولت ملوک‌الطوایفی پارتی پرورده می‌شود، اورمزد را خدای مطلق نمی‌داند و آن را خدایی در میان دیگر خدایان معرفی می‌کند.

کتابنامه

آریان‌پور، امیرحسین. ۱۳۵۷. *فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان*. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. ۱۳۸۶. *اسطوره زندگی زردشت*. چ ۷. تهران: چشمه.

آموزگار، ژاله. ۱۳۸۷. *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۱۰. تهران: سمت.

آیدنلو، سجّاد. ۱۳۸۶. *نارسیده ترنج*. اصفهان: نقش مانا.

ارفعی، مجید. ۱۳۶۹. «اتنه؛ افسانه نخستین پرواز». *فرهنگ*. کتاب هفتم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. ۱۳۸۷. *اسطوره: بیان نمادین*. چ ۲. تهران: سروش.

_____ ۱۳۹۰. *زیر آسمانه‌های نور*. تهران: قطره.

الیاده. میرچا. ۱۳۸۲. *اسطوره، رؤیا، واز*. ترجمه رؤیا منجم. چ ۳. تهران: علم.

_____ ۱۳۹۱. *اسطوره و واقعیت*. ترجمه مانی صالحی علّامه. تهران: کتاب پارسه.

_____ ۱۳۸۶. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستّاری. چ ۲. تهران: توس.

باستید، روژه. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستّاری. تهران: توس.

بنونیست، امیل. ۱۳۸۶. *دین ایرانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ ۳. تهران: قطره.

بویس، مری. ۱۳۸۸. *آیین زردشت*. ترجمه ابوالحسن تهامی. چ ۳. تهران: نگاه.

_____ ۱۳۷۵. *تاریخ کیش زردشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چ ۲. تهران: توس.

س ۱۱ - ش ۴۰ - پاییز ۹۴ - اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی / ۶۵

_____ ۱۳۸۶. زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها. ترجمه عسگر بهرامی. چ ۹. تهران: ققنوس.

بهار، مهرداد. ۱۳۸۴. *ادیان آسیایی*. چ ۵. تهران: چشمه.

_____ ۱۳۸۹. پژوهشی در اساطیر ایران. چ ۸. تهران: آگه.

_____ ۱۳۸۵. جستاری در فرهنگ ایران. تهران: اسطوره.

بیرونی، ابوریحان. ۱۳۹۰. *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چ ۶. تهران: امیرکبیر.

تاراپور، ج. ک. ۱۳۸۴. «دادرسی با وَر در ایران». *ایران‌شناخت*. ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: آگه.

تیشتریشست. ۱۳۸۹. ترجمه زهره زرشناس و فرزانه گشتاسب. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ثعالبی، ابومنصور. ۱۳۸۵. *شاهنامه ثعالبی*. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.

چایلد، ویر گوردون. ۱۳۸۷. *آریایی‌ها*. ترجمه محمدتقی فرامرز. چ ۲. تهران: نگاه.

حصوری، علی. ۱۳۸۷. *سیاوشان*. چ ۳. تهران: چشمه.

دریایی، تورج. ۱۳۸۷. *شاهنشاهی ساسانی*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. چ ۴. تهران: ققنوس

دوبوئیسون، دانیل. ۱۳۸۵. «گواهی روشن‌روش تطبیقی». *اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: مرکز.

دورکیم، امیل. ۱۳۸۳. *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. چ ۲. تهران: مرکز.

دوشن‌گیمن، ژاک. ۱۳۸۵. *دین ایران باستان*. ترجمه رؤیا منجم. چ ۲. تهران: علم.

دومزیل، ژرژ. ۱۳۸۵. «پیک خدایان». *اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل؛ جهان اسطوره‌شناسی V*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: مرکز.

_____ ۱۳۸۹. «خدایان سه‌کنش». *جهان اسطوره‌شناسی IV*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: مرکز.

روایت پهلوی. ۱۳۹۰. گزارش مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زهر، رابرت چارلز. ۱۳۸۴. *زروان یا معمای زردشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.

_____ ۱۳۸۷. *طلوع و غروب زردشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.

ستاری، جلال. ۱۳۸۶. *سیمای زن در فرهنگ ایران*. چ ۴. تهران: مرکز.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۷۱. «اسطوره‌های عصر ما را آیندگان خواهند خواند»، نامه فرهنگ. س ۲. ش ۳.

————— ۱۳۹۰. «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، کاخ بلند هزارساله. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

————— ۱۳۸۵. سایه‌های شکارشده. چ ۲. تهران: طهوری.

شاریه، ژانپل. ۱۳۷۰. فروید، ناخودآگاه و روان‌کاوی. ترجمه سیدعلی محدث. تهران: نکته.

شاکد، شائول. ۱۳۸۸. تحویل ثنویت. ترجمه سیداحمدرضا قائم‌مقامی. تهران: نگاه.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. ۲۰۰۳. الملل و النحل. بیروت: الهلال.

طلایی، حسن. ۱۳۷۴. باستان‌شناسی و هنر ایران در هزاره اوّل قبل از میلاد. تهران: سمت.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فروشی، بهرام. ۱۳۸۷. ایران‌ویچ. چ ۷. تهران: دانشگاه تهران.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۷. زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مروارید.

کراپ، الکساندر. ۱۳۸۶. «درآمدی بر اسطوره‌شناسی»، جهان اسطوره‌شناسی I. ترجمه جلال ستّاری. چ ۳. تهران: مرکز.

کرنی، شارل. ۱۳۸۴. «ریشه و پایه اسطوره‌شناسی»، جهان اسطوره‌شناسی III. ترجمه جلال ستّاری. چ ۲. تهران: مرکز.

کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۵. رؤیا، حماسه، اسطوره. چ ۳. تهران: مرکز.

گات‌ها. ۱۳۸۴. گزارش ابراهیم پورداوود. چ ۲. تهران: اساطیر.

گیرشمن، رومن. ۱۳۸۶. ایران از آغاز تا اسلام. ترجمه محمد معین. چ ۲. تهران: نگاه.

لونگ، شارل هـ. ۱۳۸۷. «معنای آثار میرچا الیاده برای انسان مدرن»، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده. ترجمه جلال ستّاری. چ ۶. تهران: مرکز.

لوی استروس، کلود. ۱۳۸۶. «اسطوره و موسیقی»، جهان اسطوره‌شناسی I. ترجمه جلال ستّاری. چ ۳. تهران: مرکز.

————— ۱۳۸۵. اسطوره و معنا. ترجمه شهرام خسروی. چ ۲. تهران: مرکز.

مالینوفسکی، برونیسلاو. ۱۳۸۵. «اسطوره در روان‌شناسی انسان بدوی»، جهان اسطوره‌شناسی I. ترجمه جلال ستّاری. چ ۳. تهران: مرکز.

س ۱۱ - ش ۴۰ - پاییز ۹۴ - اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی / ۶۷

مختاریان، بهار. ۱۳۸۳. «اکوان دیو: اکومن یا اکوای دیو»، نامه ایران باستان. س ۴. ش ۲
_____ ۱۳۸۹. «ساختار تغذیه در اسطوره مشی و مشیانه بر اساس متون زبان‌های

باستانی ایران»، زبان‌شناخت، س ۱. ش ۲.
مزدایور، کتابیون. ۱۳۶۹. «شالوده اساطیری شاهنامه»، فرهنگ. کتاب هفتم. تهران: موسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ ۱۳۸۶. داغ گل سرخ. چ ۲. تهران: اساطیر.

_____ ۱۳۹۰. زردشتیان. چ ۳. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

مشکور، محمدجواد. ۱۳۷۸. نامه باستان. به اهتمام سعید میرمحمدصادق و نادره جلالی. تهران:
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مینوی خرد. ۱۳۷۹. گزارش احمد تفضلی. چ ۳. تهران: توس.

نعمت‌طاووسی، مریم. ۱۳۹۲. «سیاوش و ایزد نباتات»، شاهنامه و پژوهش‌های تازه. تهران:
پایان.

نبرگ، هنریک ساموئل. ۱۳۸۳. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. کرمان:
دانشگاه شهید باهنر.

نیولی، گرادو. ۱۳۸۷. آرمان ایران. ترجمه سیدمنصور سیدسجادی. تهران: موسسه فرهنگی و
هنری پیشین‌پژوه.

_____ ۱۳۹۰. از زردشت تا مانی. ترجمه آرزو رسولی. تهران: ماهی.

وارنر، رکس. ۱۳۸۹. دانشنامه اساطیر جهان. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ ۴. تهران: اسطوره.
هادخت‌نسک. ۱۳۸۶. گزارش مهشید میرفخرایی. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی.

هرتسفلد، ارنست. ۱۳۸۱. ایران در شرق باستان. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران - کرمان:
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - دانشگاه شهید باهنر.

هینلز، جان. ۱۳۸۶. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۱۲. تهران:
چشمه.

یعقوبی، احمدبن یعقوب. ۱۳۸۷. تاریخ یعقوبی. ترجمه محمدابراهیم آیتی. چ ۱۰. تهران: علمی
و فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. تهران: آستان قدس رضوی.

English Sources

- Bartholomae. C. 1961. *Altiransiches Wörterbuch*. Berlin.
- Dānāk-u Mainyō-ī khard*. 1959. Edited By Ervad Tehmuras Din w Anklesaria, Bombay.
- Geldner. K. F. 1886. *Avesta; The Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart.
- Iranian Bundahišn*. 1978. Riv ȳt- m -t A vahi n. Part 1. Edited By K. M. J m ꝑ A āY. Mahyar Nawabi. M. Tavousi. Shiraz: Pahlavi University.
- Kent. R. G. 1953. *Old Persian; Grammar, Texts, Lexicon*, New Hawen.
- Lieu. Samuel N.C. 1992. *Manichaeism in the Later Roman Empir and Medieval China*. Leiden.
- Mackenzie. D. N. 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.
- Nelson. H. and Robert J. 1982. *Introduction to Physical Anthropology*. West Pub.co.
- Pahlavi Dinkard*. 1911. part 2. Under the Supervision of Dhanjishah Meherjibhal Madan. Bombay.
- Reichelt. H. 1911. *Avsta Reader; Texts, Notes, Glossary and Index*. Strassburg.
- Shikand-Gumanik Vijar; The p and-Sanskrit Text*. 1887. Ed By H shag Dast r j m ꝑ j i j m ꝑ- s n and E.W. West. Bombay.
- Sundermann. W. 1973. *Mittelpersische und parthische Kosmogonische und parabeltexte der Manichaer*. Berlin.
- Tardieu. M. 2008. *Manichaeism*, urban and Chicago; University of Illinois.
- Z ꝑ param. 1964. *Vichitakīhā-ī Zātsparam*. with Text and Introduction. By Bahramgor Tehmurasp Anklesaria. Bombay.

References

- Aidenlou, sajj d. (2007/ 1386SH). *Nārasideh toranj*. 1st ed. Isfah n: Nagsh-e m n.
- mouzg ,r zh dh and Ahmad Tafazzoli. (2010/1386SH). *Ostoureh-ye zendegi-ye Zardosht*. 7th ed. Tehran: Cheshmeh.
- mouzg ,rZh dh. (2008/1387SH). *T rikh-e as tiri-ye Iran*. Tehran: SAMT.
- Ariy ϕpour, Amir Hossein. (1978/1357SH). *Freudism bā eshārāti be adabiyāt o 'erfan*. Tehran: Sherekat-e Sah mi-ye Ket b-h -ye Jibi.
- Asmosen, J. P. (2007/1386SH). *Etma; Afs neh-ye Nokhostin parv z . Ketāb-e haftom*. Tehran: Moassese-ye M āle b Ta hghigh -e Farhangi. Pp. 191-196.
- (2007/1386SH). *osul-e agh ϕd va e tegh dt-e diy nāe zrdoshti . Diy nāe Zardoshti*. Pp. 99.
- Bah r, Mehrd d. (2005/1384SH). *Adyān-e Āsiyāei*. 5th ed. Tehran: Cheshmeh.
- (2006/1385SH). *Jostāri chand dar farhang-e Iran*. Tehran: Fekr-e Rouz.
- (2010/1389SH). *Pazhouhesh-i dar asātir-e Iran*. 3rd ed. Tehran: g h.
- Bartholomae. C. (1961). *Altiransiches Wörterbuch*. Berlin.
- Bastide, Roger. (1999/1370SH). *Dānesh Asātir (La Mythologie)*. Tr. by Jal l Satt ir Tehran: tous.
- Benvéniste, Émile. (2007/1386SH). *Din-e Irani: bar pāyeh-ye matn-hā-ye mohemm-e younani (The Persian religion: According to the chief greek text)*. Tr. by Bahman Sark r it 3rd ed. Tehran: Qatreh.
- Birouni, Abou-reih n. (2011/1390SH). *Āsār-ol-baghiyah*. Tr. by Akbar D n-seresht. 6th ed. Tehran: Amirkabir.
- Boyce, Mary. (2007/1386SH). *Zardoshtiyān (Zoroastrians)*. Tr. by Asgar Bahr m 9th ed. Tehran: Ghoghous.
- (2009/1388SH). *Aein-e Zardosht (Zoroastrianism)*. Tr. by Abol-Hasan Tah m 3rd ed. Tehran: Tous.
- Cassirer, Ernst. (2008/1387SH). *Zabān o ostoureh*. Tr. by Mohsen Salasi. Tehran: Morv idl.
- Child, Vere Gordon. (2008/1387SH). *Āriyāei-hā (The Aryans)*. Tr. by Mohammad Taghi Far razi. 2nd ed. Tehran: Neg h.

Dānāk-u Mainyō-ī khard. (1959). Edited by Ervad Tehmuras Din w Anklesaria, Bombay.

Dary ĩ Touraj. (2008/1387SH). *Shāhanshāhi-ye sāsāni (The Sasanian Empire)*. Tr. by Morteza S gheb-far. 4th ed. Tehran: Ghoghous.

Duchesne-Guillemain, Jacques. (2006/1385SH). *Din-e Iran-e Bāstān (Religion of Ancient Iran)*. Tr. by Ro y Mnajjem. Tehran: Elm.

Dumezil, Georges. (2002/1385SH). *Jahān-e Ostoureh shenāsi (The world of mythology) V*. Tr. by Jal l satt ir 2ed. Tehran: markaz. Pp. 10-34.

----- (2010/1389SH). *Jahān-e Ostoureh-shenāsi IV*. Tr. by Jal l Satt ir 2nd ed. Tehran: markaz. Pp1-45.

Durkheim, Émile. (2004/1383SH). *Sovar-e bonyāni-ye hayāt-e dini (The elementary form of religious life)*. Tr. by Bagher Parh m2nd ed. Tehran: markaz.

Eliade, Mircea. (2003/1382SH). *Ostoureh, ro'ya, rāz (myths, dreams mysteries)*. Tr. by Ro ya Monajjem. 3rd ed. Tehran: Elm.

----- (2007/1386SH). *Chešmandāz-hā-ye ostoureh (Aspects du mythe)*. Tr. by Jal l Satt ir 2nd ed. Tehran: Tous.

----- (2012/1391SH). *Ostoureh o vaghe'iyat (myth and reality)*. Tr. by M ni Salehi All reh. Tehran: Ketab-e P seh.

Esm eil-pour, Aboghgh sm. (2008/1387SH) a. *Ostoureh; bayān-e nemādin*. 2nd ed. Tehran: Soroush.

----- (2011/1390SH). *Zir-e āsemaneh-hā-ye nour*. 1st ed. Tehran: Qatreh.

Farahvashi, Bahr m (2008/1387SH). *Irānvich*. 7th ed. Tehran: Tehran University.

Ferdowsi, Abolgh sm. (2007/1386SH). *Shāhnāme*. With the effort of Jal l Khaleqi Motlaq. 1st ed. Tehran: Thr Encyclopedia of Islam.

Gāt-hā. (2005/1384SH). Ed. by Ebr him Pour-davoud. 2nd ed. Tehran: As tir.

Geldner. K. F.(1886). *Avesta; The Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart.

Ghrishman, Roman. (2007/1386SH). *Iran az āghāz tā Islam (Iran Des Origines Al Islam)*. Tr. by Mohammad mo in. Tehran: Neg h.

Gnoil, Gherardo. (2007/1387SH). *Armān-e Irān (The idea of Iran)*. Tr. by Seyyed Mansour Seyyed Sajj dīTehran: Pishin-pazhouh.

----- (2011/1390SH). *Az zardosht ta māni (De zoroastre a mani)*. Tr. by Rezo Rasoli. Tehran: mahi.

Hādōxt Nask (Book of scriptures). (2007/1386SH). Tr. by Mahshid Mir-fakhr. 2nd ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Herzfeld, Ernst Emil. (2003/1381SH). *Iran dar shargh-e bāstān (Iran in the ancient east)*. Tr. by Homayun Sanati-zadeh. Tehran-Kerman: Institute for Humanities and Cultural Studies-Bahonar University.

Hinnells, John. (2007/1386SH). *Shenākht-e Asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. by Zhe-mouzg and Ahmad Tafazzoli. 12th ed. Tehran: Cheshmeh.

Hosouri, Ali. (2008/1387SH). *Siyāvoshān*. 3rd ed. Tehran: Cheshmeh.

Iranian Bundahišn. (1978). Rivāz-nāma-ye Avestā. Part 1. Edited by K. M. Jambāzi and Y. Mahyar Nawabi. M. Tavousi. Shiraz: Pahlavi University.

Jung, Carl Gustav. (1989/1368SH). *Chāhār sourat-e mesāli (Four archetypes, mother, rebirth spirit, Trickster)*. Tr. by Parvin Farzani. Tehran: Institute of Ghods-e Razavi.

Kent, R. G. (1953). *Old Persian; Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven.

Kerényi, Charles. (2005/1384SH). *Jahān-e ostoureh-shenāsi III (The world of mythology)*. Tr. by Jalil Sattari. Tehran: markaz. Pp. 1-40.

Krapp, A. H. (2006/1386SH). *Jahān-e ostoureh-shenāsi I (the world of mythology)*. Tr. by Jalil Sattari. Tehran: markaz. Pp. 1-36.

Levi-Strauss, Claude. (2006/1385SH). *Ostoureh va ma'nā (myth and meaning)*. Tr. by Shahrbanu Khorrami. Tehran: Nashr-e Markaz.

----- (2006/1386SH). *Jahān-e ostoureh shenāsi*. (The world of mythology). Tr. by Jalil Sattari. Tehran: markaz. Pp. 203-212.

Lieu, Samuel N.C. (1995). *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Leiden.

Long, Charles. H. (2007/1387SH). *Ma'nā-ye āsār-e Mirchā Elyādeh barāye ensān-e modern. (The world of mythology VI)*. Tr. by Jalil Sattari. Tehran: markaz. Pp. 90-104.

Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London.

Mashkour, Mohammad Javad. (1999/1378SH). *Nāmeh-ye Bāstān*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

- Mazd porū kat gūn. (1986/1309SH). “*Shāloudeh-ye asātiri-ye shāhnāmeḥ*”. Farhang. Kat ۱۶ Haftom. Tehran: Moassese-ye M t d t o Tahghigh -e Farhangi.
- (2004/1383SH). *Dāgh-e Gol-e sorkh*. Tehran: As tir.
- (2011/1390SH). *Zardoshtiyān*. 3rd ed. Tehran: Daftar-e Pazhohes-h -ye Farhangi.
- Minou-ye Kherad*. (2000/1379SH). Tr. by Ahmad Tafazzoli. 3rd ed. Tehran: Tous.
- Mokht iy n, Bah .r (2004/1383SH). Ew ndw . *Nāmeḥ-ye Irān-e Bāstān*. Year 4. No. 2. Pp. 29-45.
- (2010/1389SH). S htk -e taqziyeh dar ostoureh-ye mashy va mashy nk . *Zabān-shenākht*. No. 2. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. Pp. 107-120.
- Ne mat T ōusi, maryam. (2013/1392SH). Šyavosh o Izad-e nab t t . *Shahnāmeḥ o Pazhouhesh-hā-ye tāzeh*. Tehran: P y n. Pp. 5465.
- Nelson. H. and Robert J. (1982). *Introduction to Physical Anthropology*. West Pub.co.
- Nyberg, Henrik Samuel. (2004/ 1383SH). *Dīn-hā-ye Irān-e Bāstān (Die Religionen Des Alten Iran)*. Tr. by Seif-oddin Najm- b diKerm nB hona University.
- Pahlavi Dinkard*. (1911). part 2. Under the Supervision of Dhanjishah Meherjibhal Madan. Bombay.
- Reichelt. H. (1968). *Avsta Reader; Texts, Notes, Glossary and Index*. Strassburg.
- Revāyat-e Pahlavi*. (2011/1390SH). Ed. by Mahshid Mir-fakhr ie Tehran: Moasseseh-ye Motale va Tahghigh -e Farhangi.
- Sa lebi, Abou-mansour. (2006/1385SH). *Shāhnāmeḥ*. Tr. by Mahmoud Hed yat. Tehran: As tir.
- Sark iti, Bahman. (1988/ 1371SH). Ostoureh-h -ye asr-e m r yndeg n kh had goft *Nāmeḥ-ye Farhang*. Pp. 85-89.
- (2006/1385SH). *Sayeh-hā-ye shekār shodeh*. 1st ed. Tehran: Tahouri.
- (2011/1390SH). Bony -e as iti-ye ham sh-ye melli-ye Irān . *Kākh-e Buland-e Hezār Sāleh*. Tehran: Farhangest -e Zab n o Adab-e F si. Pp. 312-356.

Sattar, Jalil. (2007/1386SH). *Simā-ye zan dar farhang-e Irān*. 4th ed. Tehran: Markaz.

Shahrestani, Mohammad ibn Abdol-karim. (2003/1425AH). *Al-melal wannahal*. Beirut: Dar-ol-helal.

Shaked, Shaul. (2008/1387SH). *Tahvvul-e sanaviyāt. (Dualism in Transformation)*. Tr. by Seyyed Ahmad-rez Ghem-mi. Tehran: Mhi.

Sharyeh, Zhenpol(1987/1370SH). *Freud: Nākhodāgāh o ravānkāvi*. Tr. by Seyed Ali Mohaddes. Tehran: Negah.

Shikand-Gumanik Vijar; The Pārsī and-Sanskrit Text.1887. Ed by H. Shag Dastgir and E.W. West. Bombay.

Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und parthische Kosmogonische und parabeltexte der Manichaer*. Berlin.

Talbot, Hasan. (1995/1374SH). *Bāstān-shenāsi o honar-e Iran dar hezāreh-ye avval-e ghabl az milād*. Tehran: SAMT.

Tarpor, J. K. (2005/1384SH). *Darāsi bavar dar Iran Iran-shenakht*. Tr. by Jalil Doustkhah. 1st ed. Tehran: Gha. Pp99-113.

Tardieu, M. (2008). *Manichaeism*, urban and Chicago:University of Illinois.

Tishtar Yasht. (2010/1389SH). Tr. by Zohreh Zarshenas and Farzaneh Goshtsb. Tehran: Pazhouheshgah-e oloum-e ensani o motalefe farhangi.

Verner, R. (2010/1389SH). *Dāneshnāmeh-ye asātir-e jahān (Encyclopedia of world mythology)*. Tr. by Abolghasem Esmail-pour. 4th ed. Tehran: Ostoureh.

Yaghoubi, Ahmad ibn Yaghoub. (2008/1387SH). *Tārikh-e Ya'qoubi*. Tr. by M. Ebrimiyati. 10th ed. Tehran: Elmi.

Zaehner, R. C. (2005/1384SH). *Zurwān yā mo'ammā-ye zartoshtigari (zurvan: A zoroastrian dilemma)*. Tr. by Teimour Ghaderi. Tehran: Amirkabir.

Zahner, R. C. (2008/1387SH). *Tolou' o ghoroub-e zartoshtigari*. Tr. by Teimour Ghaderi. Tehran. Amirkabir.

Zensparam. (1964). *Vichitakihā-i Zātsparam*.with Text and Introduction by Bahramgor Tehmurasp Anklesaria. Bombay.