

بنیان زروانی ناگشتن و به‌بندکشیدن ضحاکِ شاهنامه

حمیدرضا اردستانی رستمی*

دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

مطابق شاهنامه، آنگاه که فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، دو بار اراده‌ی گشتن او می‌کند که هر دو بار سروش خجسته، فریدون را از گشتن ضحاک بازمی‌دارد و بندکردن او را بهتر می‌داند. پیش از این، در توجیه و تحلیل نگشتن و به‌بندکشیدن ضحاک، گمان‌هایی زده شده است؛ اما نگارنده بر این نظر احتمالی است که اگر ایزد سروش به فریدون اجازه‌ی گشتن ضحاک نمی‌دهد، این براینده باوری زروانی در شاهنامه است. بر بنیان متن‌های زروان‌گرا (وزیدگی‌های زادسپرم، بندهش و مینوی خرد)، زروان از سویی فرمانروایی بر هستی را برای نه هزار سال (زمان کرانه‌مند) به اهریمن سپرده است و از سوی دیگر، او برای آفرینش جهان مادی، ابزار از گوهر تاریکی خود به اهریمن می‌دهد که آن گوهر از است و بی آن گوهر، جهان شکل نمی‌گیرد. در باور زروانی، آفرینش مادی دستاورد اهریمن و از است و با شر، جهان مادی جهان می‌شود. ضحاک نیز در شاهنامه، نماد این جهانی اهریمن و تجسم آن (آزمند قدرت، خورش، آمیزش جنسی و در تقابل با مهر، خرد و نظم) است که بی آن، هستی از هم فروخواهد پاشید و کرانه‌مند به بی‌کرانه خواهد پیوست؛ گشته‌شدن ضحاک، پایان هستی و لغو پیمان زروان با اهریمن است؛ از این روی، ایزد سروش (درهم‌شکننده‌ی دیو از) که مطابق با سروش یشت، موظف است نگاهبان پیمان میان دروند و اشون باشد، بر فریدون آشکار می‌شود تا پیمان زروان و اهریمن شکسته نشود و او را از گشتن ضحاک بازمی‌دارد.

واژه‌های کلیدی: آز، اهریمن، زروان، سروش، ضحاک، فریدون.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی h_ardestani@ymail.com

۱. مقدمه

در شاهنامه‌ی فردوسی، پس از آنکه فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، دو بار قصه‌ی کشتن ضحاک می‌کند: یک بار آنجا که فریدون در قصر ضحاک و در کنار ارنواز و شهرناز به سر می‌برد. ضحاک از رشکی که در او شعله می‌کشد، بی‌درنگ چاره‌جویی می‌کند و از میان لشکر به سوی کاخ می‌رود. او همه‌ی تنش را با آهن می‌پوشاند تا کسی او را نشناسد. چون بر بالای کاخ برمی‌آید، شهرناز سیاه‌چشم را می‌بیند که با فریدون گفت‌وگو می‌کند و لب به نفرین ضحاک گشاده است. آتش رشکی ضحاک با دیدن ارنواز و شهرناز نزد فریدون، زبانه می‌کشد و به پایین کاخ می‌پرد. ضحاک دهنه‌ی آبگون خود را بیرون می‌کشد و بر آن می‌شود که خون ارنواز و شهرناز را بر زمین ریزد. نه چیزی می‌گوید و نه خود را به آنان می‌شناساند. فریدون بی‌درنگ به سویش می‌دود و با گرزهی گاوسر چنان بر کلاهخود ضحاک می‌کوبد که از هم دریده می‌شود. فریدون می‌خواهد او را بکشد که در همان زمان:

بیامد سروش خجسته دمان مزن - گفت - کو را نیامد زمان
به کوه اندرون به بُود بندِ اوی نیاید برش خویش و پیوند اوی
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۲)

فریدون پس از اینکه سخن سروش را می‌شنود، دیری نمی‌آساید و کمندی از چرم شیر فراهم می‌کند و ضحاک را محکم می‌بندد. او پس از آن بر تخت ضحاک می‌نشیند، آیین‌های بد را برمی‌افکند، پایگاه هر طبقه‌ی اجتماعی را روشن می‌سازد و مردمان را اندرز می‌کند. آنگاه که مهتران سخنان فریدون را می‌شنوند، بر او نماز می‌برند. سپس آوای کوس برمی‌خیزد و ضحاک را بیرون می‌آورند. فریدون او را می‌بندد و به‌خواری بر پشت شتری بزرگ بار می‌کند و می‌برد تا اینکه به شیرخوان می‌رسند. فریدون:

همی‌رانند او را به کوه اندرون همی‌خواست کردن سرش را نگون
همانگه بیامد خجسته سروش به چربی یکی راز گفتش به گوش
که این بسته را تا دماوندکوه بپر همچنین تازنان بی‌گروه
بیاورد ضحاک را چون نوند به کوه دماوند کردش به بند
(همان: ۸۴)

اکنون پرسش این است: چرا باید ایزد سروش، فریدون را از کشتن ضحاک بازدارد؟ در توجیه اینکه چرا فریدون جواز کشتن ضحاک را نمی‌یابد و او را در دماوندکوه به بند می‌کشد^۱، در متن‌های پهلوی آمده است: «فریدون اژی‌دهاک را خواست بکشد. هرمزد گفت که اکنون [او را] مکش؛ چه زمین پُر [از] خرفستر بشود» (شایست ناشایست، ۱۳۹۰: ۲۴۸؛ مزداپور، ۱۳۷۸: ۲۹ و ۲۵۴؛ متن کامل دینکرد، ۱۹۱۱، ج ۲: ۸۱۱ و ۸۱۲).

جدا از آنچه در توجیه ناکشتن و به بندکشیدن ضحاک در متن‌های پهلوی آمده است، پژوهندگان فرهنگ ایران و شاهنامه، تأویل‌هایی از این ماجرا به دست داده‌اند (نک: حصوری^۲، ۱۳۸۸: ۳۷-۳۵؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۲۵۱ و ۲۵۲؛ کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۲۰ و ۱۳۸۰: ۴۳ و ۱۳۸۷: ۴۹؛ مؤذن جامی، ۱۳۸۸: ۳۵؛ امیدسالار، ۱۳۹۰: ۲۳ و ۲۴ و ۱۳۸۱: ۵۲؛ بهار، ۱۳۸۹: ۱۹۱؛ مولایی، ۱۳۸۹: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ خطیبی، ۱۳۹۳: ۳۹۲ و ۳۹۳)؛ اما بر این نظر احتمالی می‌توان رفت که علت ناکشتن و به بندکشیدن ضحاک را باید در کیش زروانی جست‌وجو کرد؛ بنابراین پیش از پرداختن به بحث اصلی، در آغاز از کیش زروانی، اسطوره‌ی در پیوند با او، ناهم‌سوئی‌های این کیش با دین زردشتی، گرایش زروان به اهریمن و تحلیل پیکره‌ی ایزد زروان سخن می‌گوییم.

۲. کیش زروانی و زروان

گروهی از ایرانیان در سده‌ی چهارم پیش از میلاد، با اندیشیدن در دو مینوی نخستین، سپنت‌مئینو (Spənta.mainyu) و انگر‌مئینو (Angra.mainyu)، بر این باور رفتند که این دوگانه را باید پدری باشد. آنان در جست‌وجوی خدایی یگانه، به ایزد زروان رسیدند (نک: بویس^۳، ۱۳۸۸: ۲۵۱)؛ بنا بر این سخن، زروانیه آیینی با نظام اعتقادی یگانه‌خدایی است که در پی کاستن دوگانه‌پرستی برآمده است. این کیش در دوره‌ی اشکانی نیز با قوت و ضعف‌هایی تداوم یافت؛ اما گویا اوج رونق و رواج آن در میان مردم ایران، عهد ساسانی بوده است (نک: شاکد^۴، ۱۳۸۷: ۳۵ و بهار، ۱۳۸۵: ۳۳۷).

با اینکه در پندار ایرانیان، زروان نقشی پویا در هستی داشته، اشاره‌ای به اسطوره‌ی در پیوند با او در متن /وستا و متن‌های پهلوی زردشتی نشده است (تنها یکبار در متن دینکرد نهم آمده است که دیو رشک، هرمزد و اهریمن را از یک بطن می‌داند و نویسنده‌ی متن، این باور را باوری اهریمنی می‌انگارد^۵ (نک: زنر^۶، ۱۳۸۷: ۳۵۱ و متن

کامل دینکرد، ۱۹۱۱، ج ۲: ۸۲۹) و ما از این اسطوره با نوشته‌های نویسندگان خارجی آگاهی یافته‌ایم (نک: کریستن‌سن^۷، ۱۳۸۵: ۱۰۷ و زنر، ۱۳۸۷: ۳۴۹) که در پی، آن را می‌آوریم.

ایزد زروان (Zrvan) در اوستا از ریشه‌ی zar به معنی پیری و پیرشدن و Zurwān در فارسی میانه به معنای زمان^۸ ایزدی ازلی است که با سر شیر و تنی انسانی تصویر شده که ماری به دور آن حلقه زده و نیش خود را در سر فرو برده است. او دارای بال‌هایی بزرگ است و عصا و کلید نیز در دست دارد. آنگاه که هیچ کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، زروان زندگی داشت. زروان کبیر ۹۹۹ سال دعا و قربانی کرد تا او را پسری زاده شود؛ اما چنین نشد. زروان در زاده‌شدن فرزند دچار تردید شد. از آن یزشن، هرمزد و از آن تردید، اهریمن را در وجود خود حس کرد و دو موجود متضاد در او شکل گرفت. زروان با خود پیمان بست که هر یک از دو فرزند پیش از دیگری از شکم او برون شود، چیرگی بر جهان را بدو سپارد. با آنکه هرمزد به راه بیرون‌شد نزدیک‌تر بود، اهریمن نیرنگ کرد و شکم زروان را درید. او پیش از هرمزد برون آمد و بدان پیمانی که زروان کرده بود، با وجود اکراه زروان، پادشاهی بر جهان را گرفت (نک: شهرستانی، ۲۰۰۳، ج ۱: ۲۶۰؛ یعقوبی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۷؛ نیبرگ^۹، ۱۳۸۳: ۴۰۳؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۱۰۶؛ زنر، ۱۳۸۷: ۳۴۹ و ۱۳۸۴: ۲۸۵؛ وارنر^{۱۰}، ۱۳۸۹: ۲۶۱؛ کومن^{۱۱}، ۱۹۶۰: ۱۶۱ و ۱۶۲).

بنا بر این اسطوره، زروان در باور پیروانش، ایزدی یگانه است که دوگانه‌ی خیر و شرّ از او برخاسته است؛ چنان‌که زردشت در بندی از سروده‌اش، اهورامزدا را در مقام آفریننده‌ی خیر و شرّ معرفی می‌کند و همه چیز را به دستان پر قدرت او نسبت می‌دهد (نک: گات‌ها، ۱۳۸۴: ۵۲۶). برخی همین بند را زیرساخت اندیشه‌ی زروانی می‌پندارند^{۱۲} (نک: زنر، ۱۳۸۷: ۳۱۱؛ بویس، ۱۳۸۶: ۹۶؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۱۰۶ و ۱۳۸۸: ۱۲۰؛ آسموسن^{۱۳}، ۱۳۸۶: ۱۱۵) هر چند زردشتیان عصر ساسانی، این سخن (اهورامزدا را آفریننده‌ی نیک و بد دانستن) را بدعت در دین زردشتی می‌دانند (نک: بنونیست^{۱۴}، ۱۳۸۶: ۷۵ و جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۶۱) و آن‌گونه که از متن‌های زردشتی پهلوی برمی‌آید، سرچشمه‌ی نور و تاریکی را جدا می‌شمارند (نک: متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۸۸؛ کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۴-۱۷ و ۵۲؛ زنر، ۱۳۷۷: ۶۲؛ علوی، ۱۳۴۲: ۱۸).

اندیشه‌ی زروانی را باید بیشتر نهضتی فلسفی درون دین زردشتی پنداشت تا اینکه مذهبی جداگانه که به رقابت با دین زردشتی می‌اندیشیده است (نک: بهار، ۱۳۸۴: ۶۱؛ دریایی، ۱۳۸۷: ۷۸؛ شاکد، ۱۳۸۷: ۳۵؛ فرای^{۱۵}، ۱۹۹۳: ۲۵۲). آمیختگی اندیشه‌ی زروانی با دین زردشتی، در برخی متن‌های پهلوی، چون: مینوی خرد، بندهش و وزیدگی‌های زادسپرم نمایان است. در این متن‌ها بر بنیان اندیشه‌ی زردشتی، از یک‌سو هرمزد خدای برتر پنداشته می‌شود و زمان (زروان) از او پدید می‌آید (نک: بندهش ایرانی، ۱۹۷۸: ۸) و از سوی دیگر، در آن اهمیت زروان و برخی باورهای زروانی دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه، با آنکه در هر دو آیین، عمر جهان دوازده هزار سال پنداشته شده است، در متن مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم که بیشتر متأثر از مکتب زروانی است، نه هزار سال به طور مطلق پیروزی با اهریمن است و تنها در سه هزارساله‌ی پایانی، اهورامزدا بر اهریمن چیرگی می‌یابد (نک: دانا و مینوی خرد، ۱۹۱۳: ۴۴ و زادسپرم، ۱۹۶۴: ۸)؛ اما در بندهش دریاره‌ی عمر جهان، دیدگاه زردشتیان سنتی آمده است؛ بدین گونه که در نه هزار سال عمر گیتی، پیروزی و شکست یک‌سره بهره‌ی نیروی نیکی یا نیروی بدی نخواهد شد و این چیرگی به نوبت شکل می‌گیرد^{۱۶} (نک: بندهش ایرانی، ۱۹۷۸: ۶)؛ اما در همین متن بندهش، خلاف دین زردشتی که انسان را دارای اختیار می‌پندارد (نک: گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۵۲ و راشد محصل، ۱۳۹۴: ۲۰۵-۲۱۲)، آسمان تقدیرکننده‌ی سرنوشت مردمان و موجودات دیگر خوانده می‌شود (نک: بندهش ایرانی، ۱۹۷۸: ۳۲)؛ چنان‌که در مینوی خرد نیز این تقدیرگرایی دیده می‌شود و گفته شده که بخت یا همان زروان، بر هر چیزی چیره است (نک: دانا و مینوی خرد، ۱۹۱۳: ۱۳۲).

آن گونه که گذشت، در کیش زروانی برای دوازده هزار سال، چیرگی بر گیتی به اهریمن سپرده شده و او حکمران بر جهان است. گذشته از این چیرگی اهریمن بر گیتی و حاکمیت یافتن شر، بدین نکته باید اشاره کرد که گویا ایزد زروان، گرایش به فرزند شیرین خود، اهریمن، دارد و پس از این خواهیم دید که این موضوع در شاهنامه بازتابی چشمگیر دارد.

فراموش نکنیم نقش اهریمن در کیش مانی، بسیار نزدیک به تصویری است که آن را از آن زروان دانسته‌اند. نخست بار پژوهنده‌ای به نام لگ (Legge) این نظریه را در سال ۱۹۱۲ مطرح می‌کند. لگ وقتی یکی از کتیبه‌های مهری را واقع در یورک بریتانیا

می‌بیند که بر آن نوشته شده است: «تقدیم به خدا، اریمانوس» (معادل یونانی رومی اهریمن) آن را تجسم اهریمن می‌پندارد و بر این باور می‌رود که در *الفهرست* (نک: ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۱؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۱۸؛ میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۲۴) نیز تصویری که از اهریمن مانویان داده شده است، با نگاره‌ی شیرسر یورک مطابقت دارد (نک: باقری، ۱۳۹۳: ۱۹۱) که متنی مانوی به زبان پارسی نیز این سخن ابن‌الندیم را تأیید می‌کند (نک: بویس، ۱۹۷۴الف: ۹۷و۹۶؛ لیو^{۱۷}، ۱۹۹۲: ۱۲؛ گرشویچ^{۱۸}، ۱۹۵۹: ۶۳؛ بیوار^{۱۹}، ۱۹۷۵: ۲۷۵؛ زرنر، ۱۳۸۴: ۴۹).

حقیقت امر آن است که با نگرستن در اسطوره‌ی زروان، نوعی نقص در وجود آن ایزد می‌یابیم. شکی که پس از قربانی‌ها و نیایش‌های بسیار در زروان روی می‌دهد و دستاورد آن، اهریمن می‌شود، خود بازگوینده‌ی نقصی بنیادین در ذات آن باشنده‌ی یکتا است و حاکی از آنکه بخشی از وجود او، ناپاک است که زادسپرم، موبد سیرجان، آن را ابزاری از گوهر اهریمن، ابزاری به نیروی زروانی پیوسته، می‌پندارد (نک: زادسپرم، ۱۹۶۴: ۸) که این اشاره‌ی زادسپرم، دلیلی است بر اینکه بخشی از وجود زروان را تیرگی اهریمنی فراگرفته است.

برای دریافتن گرایش‌های شریرانه‌ی زروان، باز هم می‌توان به بندهش مراجعه کرد. در این اثر زروان‌گرا که زمان (زروان) دارای نقش اساسی در آفرینش است، این‌گونه بیان شده است که هر مزد ناچار است برای پدیداری آفرینش نیکو، زمان را بیافریند؛ اما با آفریده‌شدن زمان، ناگزیر موجودات اهریمنی نیز پدیدار می‌شود (نک: بندهش/ ایرانی، ۱۹۷۸: ۸).

از آنچه گذشت، درمی‌یابیم که زمان با خود، رفتاری اهریمنی به همراه دارد و آن‌گونه که کیخسرو اسفندیار می‌نویسد: اهریمن از زمان پدید آمده است (نک: کیخسرو اسفندیار، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۱۲)؛ بنابراین، اگرچه هستی مادی هر مزد با زمان هست می‌گردد، آن، عامل پدیدآمدن آفریدگان پلید نیز می‌شود؛ بر همین بنیان، می‌توان بر آن شد که شر لازم‌هستی هستی یافتن خیر است و بی آن، گیتی آفریده نمی‌شود. به گفته‌ی فردوسی:

اگر نیستی جفتی اندر جهان بماندی توانایی اندر نهان

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰۳)

که در اسطوره‌ی پیش‌گفته، این اندیشه درج شده است و نمی‌توان وجود زمان اهریمنی را در آفرینش خیر نادیده گرفت؛ پس زمان دوگونه‌ی چهره می‌نماید که در تصویر او نیز، با

بنیان زروانی ناکشتن و به بند کشیدن ضحاک شاهنامه

شناسایی نمادها منعکس شده است. گره چیزی است که در تصویر زروان نمایان است و تمامیت آسمان و زمین را در خود بازتاب می‌دهد و می‌توان آن را نمادی از نرماده بودن یا دو وجهی‌گری دانست (نک: شوالیه و گربران^{۲۰}، ۱۳۸۵، ج ۴: ۵۵۷)؛ بنابراین، گره‌ای که زروان بر روی آن ایستاده، بیان‌کننده‌ی دو ریخت وجودی زروان، یعنی هرمزد و اهریمن است که او در خویش گردآورده است. از سوی دیگر، زروان نرینه‌ای است که همچون زنان می‌زاید و بدین‌سان، شکل خثی میان نرینگی و مادینگی می‌گیرد و گره می‌تواند نمادی از این ویژگی او باشد (نک: همان). کلید نیز دو جنبه‌ی متضاد بستن و گشودن آسمان‌ها را در خود نهفته دارد و افزون بر معنای آز، نمادی از وفاداری نیز هست (نک: همان: ۵۹۵ و هال^{۲۱}، ۱۳۸۹: ۱۷۶). شیر هم علاوه بر نماد آز و نیروی غریزی عنان‌گسیخته، مظهر توانایی، خرد و برابری نیز شمرده می‌شود. در مسیحیت نیز دو جنبه‌ی مثبت و منفی را داراست؛ به‌گونه‌ای که هم نماد مسیح و هم دجال پنداشته می‌شود (نک: اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۱ و ۲۲)؛ همچنین، مار از یک‌سو نماد خردورزی و از دیگر سو، نماد اهریمن است. مار هم سمبل جنس مذکر و هم در ریخت بلعنده، از آن تعبیر به آلت جنسی مؤنث شده است؛ بر این بنیان، وجود مار در تصویر زروان، می‌تواند نرماده بودن او را نشان دهد. نیش او هم از سویی به مانند آب می‌درخشد و از دیگر سوی، گزیدن آن چون آتش، سوزش مرگبار دارد (نک: مزدآپور، ۱۳۸۸: ۲۱۲ و بیرلین^{۲۲}، ۱۳۸۹: ۱۰۸) و بال در تصویر به‌جامانده از زروان، نشانه‌ی قدرت، فسادناپذیری و هوش اوست (نک: شوالیه و گربران، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۹). پرواز نکردن زروان با وجود بال‌های بزرگ و ایستادن او بر روی گره که نشانی از زمین تا آسمان است، امیال اهریمنانه‌ی او را آشکار می‌کند که همان حاکمیت بر جهان مادی است. عصای او هم می‌تواند در پیوند با قربانی انسان باشد (نک: هال، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

اگرچه خیر بخشی از وجود زروان است، آن‌گونه که دیدیم، او بیشتر گرایش به شر دارد و باید بگوییم که در دیدگاه زروانیان، پیوسته اهریمن (مار / شیر)، آز (کلید) و مرگ (عصا) بر مردمان و آفریدگان دیگر حکم می‌راند و خلاف دین زردشتی که هرمزد و اهریمن به تناوب، در دوازده هزار سال زمان کرانه‌مند فرمان می‌رانند، در کیش زروانی، نه هزار سال، پادشاهی بر گیتی، بنا بر پیمان، به مینوی پلید سپرده شده است که این نکته در شاهنامه نیز دیده می‌شود؛ چنان‌که در همان دیباچه، چیرگی هفت اباختر، سپاهبدان اهریمن، بر دوازده برج، سپاهبدان هرمزد، مطابق با متن‌های پهلوی

دیده می‌شود (نک: دانا و مینوی خرد، ۱۹۱۳: ۴۲، ۵۲، ۱۱۱ و زادسپرم، ۱۹۶۴: ۱۴ و ۱۵): «آبر ده و دو هفت شد کدخدای» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶). بر این بنیان می‌توان پذیرفت که فردوسی نیز متأثر از کیش زروانی، فرمانروایی دیرنده‌ی شر را بر هستی پذیرفته است.

۳. چرا فریدون ضحاک را نمی‌کُشد؟

اکنون نگارنده، جدا از دیگر پاسخ‌ها، با توجه به نکته‌ی پیش‌گفته (زروان حکمرانی بر جهان را به اهریمن سپرده است و خود زروان گرایش‌های اهریمنانه دارد و چه بسا خود اهریمن است) بر آن است به این پرسش پاسخ دهد که چرا سروش، ایزد زننده و درهم‌شکننده‌ی پلیدی، اجازه‌ی کُشتن ضحاک، نماد بدی را به فریدون نمی‌دهد؟ پاسخ این پرسش، چنان‌که گذشت، در کیش زروانی نهفته است. ضحاک از یک‌سوی نماد اهریمن و دیرندگی فرمانروایی اوست و از سوی دیگر، مظهر آز است که این دو، عامل آفرینش در کیش زروانی هستند و لازمه‌ی هستی.

۳.۱. فرمانروایی دیرمان ضحاک (اهریمن) بر هستی در کیش زروانی و شاهنامه
ضحاک تازی شاهنامه که او را «مظهر این جهانی اهریمن» دانسته‌اند (نک: سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۳ و مولایی، ۱۳۸۹: ۱۰۷ و ۱۱۵)، بر جمشید چیرگی می‌یابد و دیرندگی فرمانروایی او در حماسه‌ی ملی آشکار است. در همین روایت حماسی فردوسی، ابلیس به ضحاک مژده می‌دهد که در صورت روی کردن به او، جهان برای ضحاک خواهد بود و نعمت‌های گیتی بدو ارزانی خواهد شد. این موضوع یادآور ارزانی‌داشتن پادشاهی بر گیتی، به فرزند شریر زروان است:

جهان سربه‌سر پادشاهی تو راست دد و دام با مرغ و ماهی تو راست

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۴)

ضحاک هزار سال حکم می‌راند؛ حکمرانی سراسر بی‌داد تا اینکه فریدون بر او چیره می‌شود. فردوسی به این موضوع اشاره می‌کند که فریدون، ضحاک را می‌بندد و در دماوندکوه زندانی می‌کند (نک: همان: ۸۴). آنگاه که فریدون اراده‌ی کُشتن ضحاک می‌کند، سروش غیبی او را از این کار باز می‌دارد (نک: همان: ۸۲). این به‌بندکشیدن و نَکُشتن چه دلیلی دارد؟

در متن پهلوی ماه فروردین روز خرداد می خوانیم که «سروش اهلو، آزدیو را ناکار بکند» (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۴۴) و مطابق با یشت یازدهم/اوستا، ایزد سروش درهم شکننده‌ی دیو خشم و آز در گیتی است (نک: سروش‌یسن، ۱۳۸۲: ۴۳-۷۰ و دوست‌خواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۸۹-۳۹۵). اکنون چرا مانع از آن می‌شود که فریدون، نمادِ دروغ و آز و خشم را محو کند و جهان روی آسایش ببیند؟ سروش شاهنامه در توجیه بازداری گشتن ضحاک، نکته‌ای را یادآور فریدون می‌شود: «کو را نیامد زمان»؛ هنوز زمان از میان برداشتن شر از هستی نرسیده است. می‌باید دانست که سروش در اوستا مراقب است تا همه چیز بر قانون و داد اجرا شود. او همچون ایزد مهر، موظف است از پیمانی مراقبت کند که حتی اشون با دروند می‌بندد (نک: یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۳۳ و دوست‌خواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۹۲).

اکنون این پرسش: آیا اگر نیروی هرمزدی (فریدون) ضحاک را بکشد، پیمان میان ایزد زروان و اهریمن شکسته نشده است؟ زروان عهد کرده است پادشاهی بر جهان را به فرزندی بسپارد که زودتر از شکم او برون می‌آید و چون اهریمن نخست برون‌شونده بود، فرمانروایی بدو سپرده شد. اکنون سروش نزد فریدون آمده تا پیمانی شکسته نشود که پیش‌تر بسته شده است؛ زیرا هنوز زمان مرگ اهریمن و نیروهای اهریمنی فرانسیده است. ضحاک نباید کشته شود؛ بلکه او باید در ستیغ دماوند برای مدتی در زنجیر باشد و در روزگاری دیگر، در ظاهری دگرگون، با همان ماهیت ضحاک به ظهور رسد تا حکومت آن‌ها مطابق پیمان زروان و اهریمن که ضحاک نماد این جهانی اوست، به پایان رسد؛ اگرچه در جهان شاهنامه، گویا حکمرانی اهریمن جاودانه است و آن با حکومت تازیان (مارخوار اهرمن‌چهرگان) به پایان می‌رسد (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۸: ۴۴۳).

۳.۲. پیوند آز و اهریمن در کیش زروانی و شاهنامه

آز (در اوستا: āz/āzay و در فارسی میانه و پارسی باستان āz به معنای زیاده‌خواهی)^{۳۳} دیوی است که در همه‌ی آیین‌های باستانی ایرانی نکوهش شده و از آن در متن اوستا با صفتِ daēvō.dāta (دیوآفریده) یاد شده است (نک: دوست‌خواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۶۷ و ۲۵۳ و اوستا، یسنا، ۱۸۸۶: ۶۸ و ۲۲۷). در ترکیب دیوآفریده، پیوند و نزدیکی آز و اهریمن دیده می‌شود.

در متن‌های پهلوی که بعضاً در آن‌ها گرایش‌های زروانی دیده می‌شود، پیوند آز و اهریمن آشکارتر است. در متن زروان‌گرای بندهش، آز و اهریمن دو دروج پیش رو (dō druz frāz mānēnd) خوانده شده‌اند (نک: بندهش/ایرانی، ۱۹۷۸: ۲۲۷). مطابق با متن مینوی خرد، آز یکی از ابزارهای اهریمن برای فریفتن مردمان است (نک: دانا و مینوی خرد، ۱۹۱۳: ۱۳۰) و فردوسی نیز به زیبایی عشق‌ورزی اهریمن و آز را نمایان کرده است (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۱۰).

از آنجا که زروان با اهریمن در پیوند است، بدیهی است که با آز نیز پیوند یابد. پیوند زروان و اهریمن و آز در تصویر زروان به‌خوبی نمایان است. یکی از اشیایی که در دست زروان جای گرفته، کلید است که ممکن است این شیء نشانه‌ی آز باشد. سر شیر نیز نماد حرص کورکورانه تواند بود و در مار نیز جلوه می‌کند که همچون زمان اوبارنده است؛ بنابراین، آز در وجود زروان نهفته و یادآور اهریمن است که از تردید زروان پدیدار شده است. گذشته از تصویر زروان، در متن‌نوشته‌ی موبد سیرجان، آشکارا پیوند زروان و اهریمن و آز توضیح داده شده است: «زروان، فرجام‌نگرانه، ابزاری از گوهر تاریکی خود؛ تاریکی که نیروی زروانی بدان پیوسته و پست و وزغی و سیاه و خاکستری [است]، فراز اهریمن بُرد» (زادسپرم، ۱۹۶۴: ۸) که گویا مطابق با سخن زادسپرم، چنین امری برای رواج و رونق آفرینش بایسته بوده است. همو در دیگر جای از وزیدگی‌ها، آن سرشت تاریکی، پست، وزغی، سیاه و خاکستری را که به سوی اهریمن بُرده شده است، «آز» می‌پندارد و آن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «این [گوهر تاریکی زروان] است. آن سلاح، همانند آتش سوزنده و همه‌ی آفریدگان را بدان ستم‌دیدگی [است. آن] خود، گوهر آز دارد» (همان: ۱۴۳).

پیش‌تر در متن بندهش نیز دیدیم که هر مزد برای دفع آسیب‌زندگی اهریمن، نیاز به آفرینش یافت و آفرینش نیز جز به زمان رونق نمی‌گرفت؛ پس زمان را آفرید؛ اما با زمان، موجودات اهریمنی نیز پدیدار شد.

بنا بر این سخنان، باید آز و اهریمن و زمان را که در متن وزیدگی‌های زادسپرم و بندهش اثرگذار در آفرینش هستند، یکی پنداشت.

به سخن زادسپرم بازگردیم. مطابق با گفته‌ی او، آن‌گونه که زنر بیان داشته و البته در متن بندهش نیز آشکار است، آفرینش نخستین زروان ایستا است و تنها آز است که این روند بی‌جنبش را به حرکت وامی‌دارد (نک: زنر، ۱۳۸۷: ۳۸۱ و بندهش/ایرانی، ۱۹۷۸:

۸)؛ به سخن دقیق‌تر، در اندیشه‌ی زروانی آفرینشِ مادی دستاوردِ اهریمن و آز است و این باور، نزدیک به باور مانویان می‌نماید که جهان مادی یا همان جسدِ بزرگ و لاشه‌ی کوچکِ تن را بر ساخته و آگنده از آز می‌دانند (نک: زوندرمن^{۲۴}، ۱۹۸۱: ۱۵ و ۳۰)؛ بنابراین، زروان پیوسته با خود چیزی ناخواستنی و پلید همراه دارد که گویا برای رهایی باید آن را فروگذارد و البته آنچه فرو گذاشته می‌شود، به اهریمن (جهان مادی) می‌انجامد و برای نُه هزار سال او را باید بپذیرد (نک: شهرستانی، ۲۰۰۳، ج ۱: ۲۶۱) تا آن پلیدی از میان رود.

پیش‌تر دیدیم کلیدی که در دستان زروان است، مفهوم آز دارد و نماد شهریارِ زروان هم شمرده می‌شود که این فرمانروایی را به مدت نه هزار سال به جنبه‌ی اهریمنی خود می‌سپارد. پادشاهی در شاهنامه نیز به گونه‌ای با قدرتِ اهریمنی و شر در پیوند است و اهریمنی پنداشته می‌شود؛ چنان‌که پشوتن، پس از آنکه رستم، اسفندیار را می‌کشد، سخنی بر زبان می‌راند که در آن شاهی، مترادف یا برابری با بختِ بد تصور شده است (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۴۱۵). پشوتن مرگِ اسفندیار را دستاوردِ آز می‌داند؛ چنان‌که فردوسی، خود به این نکته اشاره می‌کند که آز سببِ فرتوتی و از میان رفتنِ تن است (نک: همان، ج ۶: ۲۶۶).

آن‌گونه که از شاهنامه برمی‌آید، آز افزون بر زمینه‌سازبودنِ رنجوریِ مردمان، کارگزار و زمینه‌ساز مرگ همگان و در تقابلِ مهر و خرد و نظم است (نک: دوست‌خواه، ۱۳۸۰: ۲۳) که ویژگیِ مرگ‌آفرینی را می‌توان در عصای زروان باز شناخت؛ عصایی که روزگاری با قربانیِ مردمان پیوند داشته، در کنار کلید (نماد آز) دستان زروان را پُر کرده و چهره‌ای مرگ‌آور از او به دست داده است.

در سخن مانویان نیز می‌بینیم که مرگ، تحفه‌ی شوم آز است و راه رهایی از مرگ، رستگاری از آز (آتش)^{۲۵} انگاشته شده است که جهان و تن مردم است (نک: آلبری^{۲۶}، ۱۳۸۸: ۱۵۷)؛ بنابراین، تا روزی که تن و جهان به پا است، آز نیز به کار است؛ به دیگر سخن، هستی وابسته به آز و اهریمن است.

۳. ۲. ۱. آز، لازمه و ویرانگر هستی در کیش زروانی

آنچه از بی‌خردی و بی‌مهری و بی‌نظمی در جهان دیده می‌شود، برابری سلاح اهریمن، دیو آز، است؛ به سخنی دیگر، آز در تقابل با خرد و مهر و به سامانی است (نک: دوست‌خواه، ۱۳۸۰: ۲۱ و ۳۶؛ زهر، ۱۳۸۷: ۳۷۶-۳۷۸ و ۱۳۸۴: ۲۶۵) که در

شاهنامه این تضاد، فراوان به تصویر کشیده شده است؛ بنابراین، هر آنجا که زمان هست، اهریمن و ابزار او نیز خواهد بود و مطابق نظر زروانیان و مانویان، جهان مادی، بی این جوهره‌ی پست معنا نمی‌یابد؛ از همین‌روی، گویا از سوی لازمه‌ی هستی مادی و از دیگر سو، ویرانگر آن است (نک: زهر، ۱۳۸۷: ۴۲۵). شاید از این‌روی فردوسی در دیباچه‌ی جنگ یازده رخ، ضمن اندرز دیگران به دوری‌گزیدن از آز و اینکه جهان بر کسی پایدار نمی‌ماند، مردمان را برای دستیابی به بلندی‌ها، به تحمل رنج دم‌اژدها فرامی‌خواند که در این سخن شاعر، ترغیب به آز و فرونی‌جویی دیده می‌شود:

چو بستی کمر بر در راه آز	شود کار گیتیت یک‌سر دراز
به یکروی جستن بلندی سزاست	اگر در میان دم‌اژدهاست
و دیگر که گیتی ندارد درنگ	سرای سپنجی چه پهن و چه تنگ
پرستنده‌ی آز و جویای کین	به گیتی ز کس نشنود آفرین

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳)

پس فردوسی نیز از سوی وجود مردمان را بسته به وجود نوعی آرزو و آز می‌داند که بدان معنا می‌یابد و از سوی دیگر، آز را برای مردمان و گیتی ویرانگر می‌انگارد که این ویژگی دوگانه، یادآور خود زروان است؛ زروانی که هم پدیدآور زندگی و هم مرگ‌آفرین است.

۳.۲.۲. ضحاک (نماد آز در شاهنامه) لازمه و ویرانگر هستی

اگر بر آن باشیم تا نماد و نشانه‌ای کامل بر وجود آز در شاهنامه بیابیم، ضحاک (در اوستا: Aži.dahāka، جزء نخستین، Aži، به معنی افعی و اژدها است؛ چنان‌که در شاهنامه نیز ضحاک، گاه اژدها یا مار گفته می‌شود و جزء دوم، dahāka نام خاص است. ضحاک در فارسی میانه به شکل Azdahāg، به معنی اژدها است)^{۲۷} بهترین تجلی و تجسم آز در این اثر خواهد بود.

با توجه به نکاتی که پیش‌تر بیان شد، دیو آز چون ابزاری در دست اهریمن و در تقابل با مهر و خرد و نظم است و همچنین، افزون بر نقش ویران‌کنندگی، رکنی بایسته برای پایداری گیتی است. همین ویژگی‌ها در شخصیت اژی شاهنامه نیز یک‌سره آشکار است. ضحاک در نخست گام، چون ابزاری در دست اهریمن قرار می‌گیرد. نماد آز در شاهنامه اگرچه در آغاز در برابر درخواست ابلیس برای کشتن پدرش و تصرف پادشاهی او مقاومت می‌کند (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۷) و بدین‌گونه مهر چهره

می‌نماید، سرانجام، از آنجاکه خود ضد مهر است، به فرمان اهریمن، پدر را در چاه سرنگون (نک: همان: ۴۸) و تقابل آن را با مهر نمایان می‌کند. از سوی دیگر، درست با آغاز پادشاهی او، سامان جامعه برهم می‌ریزد که فردوسی نابه‌سامانی جامعه را در عهد او به زیبایی وصف کرده است (نک: همان: ۵۵).

دیدیم آن از سویی عامل ساخت جهان و از سوی دیگر، خود ویران‌کننده‌ی هستی است؛ زندگی‌بخش و مرگ‌آفرین، همچون زروان. شخصیت ضحاک نیز با توجه به شاهنامه و البته دیگر متن‌ها، این دوگانگی را دارا است که کتیون مزداپور بدان اشاره داشته است. او ضحاک را مار (شاه/خدای کهن) می‌پندارد که با زروان و زمان همسان است؛ ضحاک که «هم قربانی می‌طلبد و نماد شر است و هم آنکه نوعی عدالت و تقسیم مواهب مادی و منابع اقتصادی را بازنمایی می‌کند» (مزداپور، ۱۳۶۹: ۷۲) که البته مرگ‌آفرینی و جنبه‌ی ویرانگر آن، در شاهنامه و دیگر مآخذ نمایان شده است؛ چنان‌که می‌بینیم او برای آرام‌ساختن ماران رسته بر دوشش، هر شب دو مرد جوان را می‌کشد و خوراک ماران دوشش می‌سازد (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰) و بعد زندگی‌بخش وجود وی، در سخن نویسنده‌ای ارمنی و همین‌طور دینکرد نهم و روایت‌های مردمی شاهنامه دیده می‌شود. موسی خورنی درباره‌ی ضحاک آورده است که: «و این اژدهاک می‌خواست تا همه‌ی مردم یکسان زندگی کنند و می‌گفت: هیچ چیز نباید به کسی تعلق داشته باشد؛ بلکه همه چیز باید همگانی باشد...» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹). در دینکرد نهم نیز برخلاف دیگر متن‌های پهلوی زردشتی می‌بینیم مردم به ستایش ضحاک پرداخته‌اند که می‌توان این ستودن را نشان نیک‌بودن او انگاشت. پس از تاخت آوردن دیوان مازندران: «مردم برای گله، به سوی فریدون آمدند و گفتند که چرا تو بیفکندی اژی‌دهاک را که نیکوپادشاه بود در شهریاری، که او بیم [از بیگانگان را] بازمی‌داشت و دلجویی‌کننده [بود ما را] و این کشور را از شهرهای مازندران می‌پایید» (متن کامل دینکرد، ۱۹۱۱، ج ۲: ۸۱۳). در روایت‌های مردمی نیز پس از آنکه کاوه بر ضحاک چیره می‌شود «می‌خواهد ضحاک را گردن بزند؛ ولی مردم راضی نمی‌شوند و کاوه که می‌بیند ملت با این همه ظلمی که دیده‌اند باز او را دوست دارند و ممکن است شلوغ‌پلوغ کنند، قول می‌دهد ضحاک را نخواهد کشت...» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰۵). سجاد آیدنلو نیز صفت «با رای داد» برای ضحاک را در بیت‌ی از غازان‌نامه‌ی

منظوم نوری ازدری، اشاره‌ای به خشنودی عوام از ضحاک دانسته است (نک: آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۴) و می‌توان آن را بُعدِ مطلوبِ ضحاک پنداشت.

بر پایه‌ی این سخنان، آشکارا می‌بینیم که ضحاک همچون آز دو وجهی متضاد از خود می‌نماید و نماد اهریمن و آز در شاهنامه، لازمه‌ی هستی در اندیشه‌ی زروانی است؛ از همین روی، اگرچه فریدون شاهنامه به این نکته آگاه است که با زیر خاک کردن اژدها جهان روی به سوی داد می‌آورد و از نابه‌سامانی و بی‌مهری و بی‌خردی رهایی می‌یابد (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۱) از سوی دیگر، از طریق سروش آگاه می‌شود که نباید این اساس آشوب گشته شود (نک: همان: ۸۲)، زیرا نماد آز (ضحاک) ضرورتی برای گیتی است و جهان، مطابق باور زروانیه با آز معنا می‌یابد. باری، «زمان به دلیل اصل تاریکی که نطفه‌ی مرگ [آز و اهریمن] را با خود حمل می‌کرد، محدود (کرانه‌مند) شد» (زهر، ۱۳۸۷: ۵۲۵) و جهان پدیدار گشت؛ پس اگر آن از میان برداشته شود، جهانی باقی نخواهد ماند و کرانه‌مند به بی‌کرانه خواهد پیوست.

در اینجا باید افزود، اگر به اسطوره‌ی مشی (Mašē) و مشیانه (Mašyānē)، نخستین زوج در اسطوره‌های ایرانی بازگردیم، می‌بینیم که جهان مردمان با خوردن، شهوت‌رانی و چیزهای جهان خواستن، جهان می‌شود (نک: یوستی، ۱۳۸۸: ۹۴ و ۹۵)؛ یعنی همان چیزهایی که در سخن زادسپرم، از آن تعبیر به آز می‌شود. موبد سیرجان آز را به سه گونه‌ی چهری (čihrīg) حرص به غذاخوردن، بدون چهری (bē čihrīg) اشتیاق بر آمیزش جنسی) و بیرون از چهری (bērōn az čihr) آزمندی به هر نیکی که چشم بیند و بخواد) تقسیم می‌کند (نک: زادسپرم، ۱۹۶۴: ۱۴۴ و ۱۴۵).

مطابق با این سخنان تا زمانی که انسان جان در تن دارد و در جهان می‌زید، گرفتار آز است و آن از بایسته‌های زندگی مادی است. در شاهنامه نیز نماد آز، ضحاک، هر سه گونه‌ی آزمندی را در وجود خود گرد آورده است. پس از آنکه اهریمن، ضحاک را برمی‌انگیزد تا در پی دستیابی به شاهی (آز از گونه‌ی سوم) پدرش را بکشد (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۸)، در چهره‌ی آشپزی بر او آشکار می‌شود و گونه‌هایی از خوردنی‌ها فراهم می‌آورد که از کشتن جانداران حاصل می‌گردد و آن نشانی بر آز از گونه‌ی نخست است (نک: همان: ۴۹). گونه‌ی دیگر آز، شهوت (waran) است که این مورد هم در کردار ضحاک شاهنامه آشکار است. در این اثر، پس از آنکه اهریمن خورش‌های گوناگون را برای ضحاک فراهم می‌کند، در پاداش این نیکی‌ها از او

می خواهد که سر کتفش را ببوسد. ضحاک بدین کار او را اجازه می دهد و دیو، جایی را می بوسد که محارم اجازه ی بوسیدن دارند:

بفرمود تا دیو چون جفتِ اوی همی بوسه داد از بر سفتِ اوی

(همان: ۵۰)

پس بدین گونه، از از گونه ی ورن نیز در کردار ضحاک آشکار می شود و این نکته اثبات که از (خوردن، کردار جنسی و هر آنچه نیکو است) تا جهان برپا است و تا جان در تن، بایسته ی جهان مادی است؛ از همین روی سروش به فریدون، مجوز گشتن این لازمه ی گیتی، از (ضحاک)، را نمی دهد.

۴. نتیجه گیری

پیش از این در توجیه و علت اینکه چرا فریدون ضحاک را نمی کشد و از سوی سروش دستور می یابد که او را زنده به کوه دماوند ببرد و در آنجا ببندد، گمان هایی زده شده است؛ اما به باور نگارنده، این امر احتمالاً برخاسته از تأثیر کیش زروانی بر شاهنامه است؛ زیرا ضحاک شاهنامه نمادی از اهریمن است و مطابق با باورهای زروانی، زروان برای نه هزار سال چیرگی بر هستی را به او داده است؛ پس بر بنیان این پیمان نمی توان ضحاک را کشت. کشتن او سبب شکستن پیمان زروان و اهریمن (ضحاک) خواهد شد؛ از این روی سروش اهلو که دشمن دیو آز و از میان برنده ی او است، از آنجاکه نگاهبان پیمان دروند و اشون نیز هست، بر فریدون آشکار می شود تا پیمان میان زروان و اهریمن شکسته نشود. از سوی دیگر، ضحاک نماد آز است؛ زیرا همچون آز در کیش زروانی، سلاح و ابزاری در دست اهریمن است. اهریمن هر گونه که بخواهد از او بهره می گیرد؛ چنان که او را به کشتن پدرش برمی انگیزد و با حکومت یافتن ضحاک، مهر و خرد و نظم (که آز در باور زروانی ضلّت آن ها است) از جامعه رخت برمی بندد و بدی چیره می شود. در خوی او نیز کردارهای آزمندانه چون حرص به خوردن، اشتیاق به آمیزش جنسی و آزمندی به هر نیکی که چشم ببند، دیده می شود و می توان او را نماد آز پنداشت. مطابق با باورهای زروانی، آز گوهری است ظلمانی که زروان به اهریمن داده است و بدون آن آفرینش بی حرکت و ایستا است و چون او به کار می افتد، همراه با او موجودات اهریمنی زاده می شود و آفرینش شکل می گیرد؛ پس ضحاک که نماد آز است، اگرچه ویرانگر آفرینش است، وجودش برای پدیداری هستی ضروری است و او

نیز همچون آز از سویی ویرانگر و از سوی دیگر، لازمه‌ی هستی است. گفتنی است اگرچه در شاهنامه به جنبه‌ی بدِ ضحاک اشاره شده است، در برخی منابع دیگر همچون متن پهلوی دینکرد، سخنان موسی خورنی و روایت‌های مردمی، می‌توان بُعد نیکِ ضحاک را دید و در واقع دو جنبه‌ی نیک و بد برای او پنداشت.

یادداشت‌ها

۱. برای دیدن منابع دیگر درباره‌ی به‌بندکشیدن ضحاک در دماوندکوه بنگرید به تاریخ سیستان، ۱۳۸۷: ۶۰؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۵؛ مقدسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰۳؛ مسعودی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۹ و ۱۳۸۹: ۸۲؛ اما در منبع‌هایی دیگر در گزارش پایان کار ضحاک آمده است که فریدون او را می‌کشد (نک: طبری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۴۱ و ۱۵۳؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۱؛ خیام، ۱۳۸۵: ۹ و منهاج سراج جوزجانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳۷). در برخی منابع هم به هر دو روایت اشاره شده است (نک: ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۸ و ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۶). در منبعی هم آمده است که ضحاک پس از شکست از کاوه ناپدید می‌شود و کسی از او نشان نمی‌یابد (نک: حسینی قزوینی، ۱۳۹۳: ۱۴۰). در روایت‌های مردمی شاهنامه جایی می‌بینیم که به کشته‌شدن ضحاک اشاره شده است (نک: انجوی شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۳۵). در روایتی، کاوه او را به بند می‌کشد و به کوه دماوند می‌برد (نک: همان، ج ۲: ۳۰۶) و در روایتی دیگر، فریدون این کار را می‌کند (نک: همان: ۳۱۵). جایی نیز ضحاک در دماوندکوه به بند کشیده می‌شود و کاوه‌ی آهنگر زندانبان او است (نک: همان: ۲۴).

۲. در نقد سخن علی‌حضور بنگرید به مقاله‌ی اردستانی رستمی (۱۳۹۴) و پژوهش‌های خطیبی (۱۳۷۹: ۵۷ و ۵۸؛ ۱۳۹۳: ۳۸۹-۳۹۰).

3. Mary Boyce

4. Shaul Shaked

۵. البته در متنی مانوی به کسانی تاخته شده است که هر مزد و اهریمن را برادر می‌شمزند (نک: بویس، ۱۹۷۵ الف: ۱۷۵). این سخن می‌تواند رواج این اندیشه را در دوره‌ای از تاریخ کهن ایران نشان دهد.

6. Robert Charles Zaehner

7. Arthur Emanuel Christensen

۸. (نک: بارتلمه، ۱۹۶۱: ۱۷۰۳ و مکنزی، ۱۹۷۱: ۱۰۰).

9. Nyberg S Henrik

10. Rex Warner

11. Franz Cumont

۱۲. برخی چون نیبرگ (۱۳۸۳: ۱۰۸ و ۴۱۱) و بنونیست (۱۳۸۶: ۷۵) معتقدند که اندیشه‌ی زروانی متعلق به مغان پیش از زردشت است.

13. Jes Peter Asmussen

14. Émile Benvenist

15. Richard N Fray

۱۶. بنابر باور سرکاراتی آنچه در متن‌های پهلوی به صورت آشفته در فرمانروایی دو مینو بر گیتی مطرح شده است، «آشکارا تحریفی است از عقیده‌ی زروانی» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۹۷).

17. Samuel.N.C Liue

18. Ilya Gershevitch

19. Adrian.D.H Bivar

20. Jean Chevalier & Alain Gheebant

21. James Hall

22. John. F. Bierlein

۲۳. (نک: بویس، ۱۹۷۵: ۴؛ مکنزی، ۱۹۷۱: ۱۵؛ نیبرگ، ۱۹۷۴: ج ۲: ۴۱)

24. Werner Sundermann

۲۵. در کیش مانی، جنس اهریمن از آتش است (نک: دکره، ۱۳۸۰: ۱۲۴) و در *مزامیر مانوی*، شیاطین «اهریمنان آتش» گفته شده‌اند (نک: آلبری، ۱۳۸۸: ۱۱۴). در متنی دیگر، اهریمن موج آتشین برمی‌گیرد و می‌خواهد بهشت بی‌کرانه را بسوزاند (نک: مورانو، ۲۰۰۰: ۳۹۹) که همه‌ی این موارد، پیوند اهریمن و آتش را می‌رساند. مانی از آتش نیز به «سگان آتش» تعبیر کرده است (نک: آلبری، ۱۳۸۸: ۱۵۶) که پیوند آتش و اهریمن را می‌رساند.

26. Charls.R Alberry

۲۷. (نک: بهار، ۱۳۸۹: ۱۹۰ و کزازی، ۱۳۸۰: ۱۰)

منابع

آسموسن، جس. پیتز. (۱۳۸۶). «اصول عقاید و اعتقادات دیانت زردشتی». در: *دیانت زردشتی*، برگردان فریدون وهمن، تهران: جامی. صص ۹۹-۱۲۷.

آلبری، چارلز رابرت سیسل. (۱۳۸۸). *زبور مانوی*. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۸). «نکته‌هایی از روایات پایان کار ضحاک». *کاوش‌نامه‌ی زبان و ادبیات فارسی*، س ۱۰، ش ۱۸، صص ۹-۴۷.

ابن‌اثیر، الکامل. (۱۳۴۹). *اخبار ایران*. برگردان محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌بلخی. (۱۳۸۵). *فارس‌نامه*. تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.

ابن‌الندیم، محمدبن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر.

ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). *مانی به روایت ابن‌ندیم*. تهران: طهوری.

۱۸ ————— مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۹، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۹۶ (پیاپی ۳۱)

- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۴). «فریدون دهقان، کاوه‌ی آهنگر و ضحاک دیو». شعرپژوهی (بوستان ادب)، س ۷، ش ۱، پ ۲۳، صص ۱-۲۸.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره بیان نمادین*. تهران: سروش.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). «اژدها در حماسه‌های ملی ایرانی». در: *جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی*، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، صص ۳۳-۶۳.
- _____ . (۱۳۹۰). «آشفته‌بازار ادبیات فارسی». تجربه، ش ۷۹، صص ۲۳ و ۲۴.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۳). *فردوسی‌نامه (مردم و قهرمانان شاهنامه)*. تهران: علمی.
- باقری، مهری. (۱۳۹۳). «ایزد شیرسر در مهرپرستی غربی». در: *جشن‌نامه‌ی فتح‌الله مجتبایی*، به‌کوشش علی‌اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس. صص ۱۸۳-۲۰۴.
- بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد. (۱۳۸۵). *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار، به‌کوشش محمدپروین گنابادی، تهران: زوار.
- بنونیست، امیل. (۱۳۸۶). *دین ایرانی بر پایه‌ی متن‌های معتبر یونانی*. برگردان بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- بویس، مری. (۱۳۸۶). *زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آن‌ها*. ترجمه‌ی عسگر بهرامی، تهران: ققنوس.
- _____ . (۱۳۸۸). *آیین زردشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش*. ترجمه‌ی ابوالحسن تهامی، تهران: نگاه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
- _____ . (۱۳۸۵). *جستاری در فرهنگ ایران*. ویراست جدید به‌کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- _____ . (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*. ویراستاری کتایون مزداپور، تهران: آگاه.
- بیرلین، جان فرانسیس. (۱۳۸۹). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
- تاریخ سیستان. (۱۳۸۷). به‌تصحیح محمدتقی بهار، تهران: معین.
- ثعالبی، ابو منصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۸۵). *شاهنامه‌ی ثعالبی*. تهران: اساطیر.
- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۴). *آیین زروانی (مکتب فلسفی عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)*. تهران: امیرکبیر.
- حسینی قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله. (۱۳۸۳). *المعجم فی آثار ملوک العجم*. به‌کوشش احمد فتوحی نسب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حصوری، علی. (۱۳۸۸). سرنوشت یک شمن (از ضحاک به اودن). تهران: چشمه.
خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۰). یادداشت‌های شاهنامه. زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: بنیاد میراث ایران.

_____ . (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه. به کوشش علی دهباشی. تهران: افکار.
خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۷۹). «باز هم ماجرای ضحاک ماردوش». کتاب ماه هنر، ش ۲۵ و ۲۶، صص ۵۶-۵۸.

_____ . (۱۳۹۳). «چرا فریدون ضحاک را نکشت؟». در جشن‌نامه‌ی فتح‌الله مجتبیایی، به کوشش علی اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس. صص ۳۸۵-۳۹۸.

خیام، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۵). نوروبزنامه. تصحیح و تحشیه‌ی مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.
دریایی، تورج. (۱۳۸۷). شاهنشاهی ساسانی. ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
دکره، فرانسوا. (۱۳۸۰). مانی و سنت مانوی. ترجمه‌ی عباس باقری، تهران: فرزانه روز.
دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۷۹). اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. تهران: مروارید.
_____ . (۱۳۸۰). حماسه‌ی ایرانی یادمانی از فراسوی هزاره‌ها. تهران: آگاه.

راشدمحصل، محمدتقی. (۱۳۹۴). فروردگ؛ گفتارهایی درباره‌ی زبان‌ها و فرهنگ ایران. به کوشش مهدی علایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
زنر، رابرت چارلز. (۱۳۷۷). تعالیم مغان. ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
_____ . (۱۳۸۴). زروان یا معمای زردشتیگری. ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

_____ . (۱۳۸۷). طلوع و غروب زردشتیگری. ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.

سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). سایه‌های شکارشده (گزیده‌ی مقالات فارسی). تهران: طهوری.
سروش‌یسن. (۱۳۸۲). گزارش محمدتقی راشدمحصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شاکد، شائول. (۱۳۸۷). تحویل ثنویت. ترجمه‌ی سیداحمدرضا قائم‌مقامی، تهران: ماهی.
شایست ناشایست. (۱۳۹۰). آوانویسی و برگردان کتابیون مزداپور، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی. (۱۳۸۱). مجمع‌الانساب. تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

۲. _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۹، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۹۶ (پیاپی ۳۱)

شوالیه، ژن و آلن گربران. (۱۳۸۴). فرهنگ نمادها. ترجمه‌ی سودابه فضاییلی، ج ۲. تهران: جیحون.

_____ . (۱۳۸۵). فرهنگ نمادها. ترجمه‌ی سودابه فضاییلی، ج ۴. تهران: جیحون.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. (۲۰۰۳). الملل و النحل. با مقدمه و تحشیه‌ی صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال. طبری، محمدبن جریر. (۱۳۹۰). تاریخ الرسل و الملوک. برگردان ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

علوی، ابوالعالی. (۱۳۴۲). بیان‌الادیان. تصحیح هاشم رضی، تهران: سپهر. کتاب سوم دینکرد. (۱۳۸۱). گردآوری آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.

کتاب سوم دینکرد. (۱۳۸۴). گردآوری آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: مهر آیین. کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۵). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.

_____ . (۱۳۸۸). مزدآپرستی در ایران قدیم. ترجمه‌ی ذبیح‌الله صفا، تهران: هیرمند. کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). نامه‌ی باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه‌ی فردوسی جلد اول). تهران: سمت.

_____ . (۱۳۸۰). مازهای راز (جستارهایی در شاهنامه). تهران: مرکز.

_____ . (۱۳۸۷). در آسمان جان. تهران: معین.

کیخسرو اسفندیار. (۱۳۶۲). دبستان مذاهب. با یادداشت‌های رحیم رضازاده ملک، تهران: طهوری.

گات‌ها. (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.

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

متون پهلوی. (۱۳۷۱). گردآورنده جاماسب جی دستور منوچهرجی جاماسب آسانا. گزارش و آوانوشت سعید عریان، تهران: کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران.

بنیان زروانی ناکشتن و به بند کشیدن ضحاک شاهنامه _____ ۲۱

مزداپور، کتابیون. (۱۳۶۹). «شالوده‌ی اساطیری شاهنامه». فرهنگ، کتاب هفتم، به مناسبت هزاره‌ی تدوین شاهنامه، صص ۵۳-۷۸.

_____ . (۱۳۷۸). داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر (بررسی دست‌نویس م. ا/ ۲۹). آوانویسی و برگردان از متن پهلوی، تهران: آگاه.

_____ . (۱۳۸۸). «مار جادویی و زیبایی پروانه». فرهنگ مردم، س ۷، ش ۲۷ و ۲۸، صص ۲۰۴-۲۲۰.

مسعودی، علی‌بن‌حسین. (۱۳۸۷). مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.

_____ . (۱۳۸۹). التنبيه و الاشراف. ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.

مقدسی، طاهر بن مطهر. (۱۳۸۶). آفرینش و تاریخ. مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

منه‌اج سراج جوزجانی، عثمان بن محمد. (۱۳۸۹). طبقات ناصری. تصحیح، مقابله و تحشیه‌ی عبدالحی حبیبی، تهران: اساطیر.

مولایی، چنگیز. (۱۳۸۹). «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی». نامه‌ی فرهنگستان، ۱۱، ش ۳، پ ۴۳، صص ۱۰۷-۱۲۸.

مؤذن جامی، محمدهدی. (۱۳۸۸). ادب پهلوانی؛ مطالعه‌ی در تاریخ ادب دیرینه‌ی ایرانی از زردشت تا اشکانیان. تهران: ققنوس.

میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۷). فرشته‌ی روشنی. تهران: ققنوس.

نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان. ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهیدباهنر.

وارنر، رکس. (۱۳۸۹). دانشنامه‌ی اساطیر جهان. برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره. هال، جیمز. (۱۳۸۹). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

یشت‌ها. (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (۱۳۸۷). تاریخ یعقوبی. ترجمه‌ی محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

یوستی، فردیناند. (۱۳۸۸). بندهش هندی. تصحیح و ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Avesta; The Sacred Books of the Parsis. (1886). ed by Karl F. Geldner, Stuttgart: Kohlhammer.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin: Walter De Gruyten.

Bivar, A.D.H. (1975). "Mithra and Mesopotamia". *Mithraic Studies*, vol II, pp 275-289.

Boyce, M. (1975A). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Acta Iranica, vol 9, Leiden: ed Téhéran - Liège.

_____. (1975B). *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*. Acta Iranica, vol 9, Leiden: ed Téhéran - Liège.

Cumont, F.(1960). *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York: Dover.

Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts. (1913). ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria. Bombay.

Frye, R. N. (1993). *The Heritage of Persia*. California: Mazda.

Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: At The University.

Iranian Bundahišn. (1978). Rivāyat-ī Ēmēt-ī Ašavahištān. Part 1. ed K.M. Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi. Shiraz: Pahlavi University.

Lieu, Samuel N. C. (1992). *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: Mohr.

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

Mardān Farrox ī Ohrmazd-dād. (1887). *Shikand-Gūmānīk Vijār*. The Pāzand-Sanskrit Text Together with a Fragment of the Pahlavi. by Hōshang Dastūr Jāmāspji Jāmāsp-Āsānā and E.W.West. Bombay.

Morano, E. (2000). "A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns". *Studia Manichaica*. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus. In R. E. Emmerick W. Sundermann and P.zieme, eds. Berlin. pp 398-429.

Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*. Wiesbaden.

Sundermann, W. (1981). *Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts*. Berlin.

The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. (1911). ed D. N. Madan, Bombay.

Zātsparam. (1964). *Vichitakiha-ī Zātsparam*. by Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.