

تیامت میان دورودی (بین‌النهرینی)، جمشید و ضحاک

حمیدرضا اردستانی رستمی^۱

چکیده

تلفیق فرهنگ میان‌رودان و ایران، از مسائلی است که برخی پژوهندگان فرهنگ ایران بدان باور دارند. در پژوهش پیش‌رو با در نظر داشتن همین نزدیکی دو فرهنگ، شکستگی شخصیت تیامت میان-دورودی در جمشید و ضحاک اسطوره‌های ایرانی بررسی شده است. تیامت ازدهایی است که از دریا برمی‌آید و هنرهای مدنی را به انسان می‌آموزد؛ اما بعدها بنا بر دگرگونی‌های تاریخی، تیامت اسطوره به دشمن آشوبنده نظم تبدیل می‌شود. می‌توان چهره مدنی تیامت را در جمشید و شخصیت آشوبنده او را در ضحاک بازساخت. میان جمشید و ضحاک نیز پیوندهایی است که این دو را از یک اصل می‌نماید؛ به این معنا که مطابق با برخی منابع، ضحاک خواهرزاده جمشید است، هر دو با بابل که خاستگاه اسطوره تیامت است، پیوندی نزدیک دارند، هر دو در پیوند با درخت و هر دو دارنده سوورا هستند. همچنین، شخصیت فریدون (از میان‌برنده ضحاک) بسیار به مردوک (کشنده تیامت) نزدیک است؛ بدین‌گونه که هر دو پس از میان‌بردن دشمن، نظام طبقات اجتماعی را بازمی‌گردانند، پادشاه مطلق سرزمین خود می‌شوند و هنرهای مدنی فراموش شده را بازمی‌سازند.

واژه‌های کلیدی: تیامت، جمشید، ضحاک، مردوک، فریدون، شکستگی اسطوره.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول H_ardestani_r@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۵



۱. مقدمه

پیش از این پژوهندگان اسطوره‌های ایرانی، به این نکته اشاره داشته‌اند که «شاید هیچ قومی را نتوان یافت که فرهنگی مستقل و تأثیرناپذیرفته از فرهنگ‌های دیگر داشته باشد. فرهنگ ما نیز مشمول همین اصل کلی است و اساطیر ایران معرف عناصر اساطیری بی‌مختلف است که در آسیای میانه و نجد ایران به هم آمیخته‌اند». (بهار، ۱۳۸۵: ۵۷) در این میان، از فرهنگ میان‌رودان، در جایگاه یکی از فرهنگ‌های بسیار تأثیرگذار بر فرهنگ ایرانی باید نام برد. «در نجد ایران، در پی ارتباط‌های قومی و فرهنگی اقوام بومی نجد ایران و بین‌النهرین با یکدیگر که به دورانی بیش از شش هزار سال می‌رسید، چنان پیوندی فرهنگی در هزاره نخست پیش از میلاد پدید آمده بود که حتی با آمدن آریاییان نیز در این هزاره، ساکنان این سرزمین هرگز پیوند فرهنگی خود را با غرب و بین‌النهرین نگسستند؛ بلکه بیش از پیش با آن آمیخته و آشنا شدند»؛ (همو، ۱۳۸۹: ۴۰۰) به گونه‌ای که باید گفت حتی یگانه‌پرستی زردشتی نیز متأثر از این فرهنگ است و البته زردشت بدان رشد و تعالی بخشیده است.^۱ (همو، ۱۳۸۴: ۴۰۱، ۴۱۷) مثال دیگر از این تأثیرپذیری، داستان سیاوش و آیین‌های سیاوشی است که به احتمال بسیار، در اعصار کهن‌تر، در آغاز تابستان انجام می‌یافته است و سپس، زیر تأثیر نوروز بابلی در عصر هخامنشیان، به اول بهار افتاده است. «افسانه‌های مربوط به سیاوش با دموزی (Dumuzi) یا تموز (Tammuz) بین‌النهرینی مربوط است و او همان خدایی است که هر ساله به هنگام عید نوروز از جهان مردگان بازمی‌گردد و نیز آیین‌های عیاشی و راه و رسم افتادن دسته‌های مردم را در بین‌النهرین باستان با صورتک‌های سیاه و بازمانده آن را به صورت حاجی فیروز در ایران، به خاطر می‌آوریم». (همو، ۱۳۸۵: ۲۸۴-۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۵) اسطوره سیاوش، اسطوره ایزد گیاهی شهیدشونده است که اساساً دو مراسم در پیوند با سوگ و شادی از آن برمی‌خیزد؛ سوگواری برای مرگ سیاوش که در روزهای پیش از نوروز انجام می‌یافته است و شادی برای بازگشت ایزد گیاهی شهید در نوروز و در چهره کی‌خسرو.

تأثیرپذیری از فرهنگ میان‌رودان به همین جا پایان نمی‌پذیرد. فرهنگ آسیای غربی آن‌گونه پیشرفته و نیرومند بوده که بر تمامی اقوام بعدی حضور یافته در آنجا، تأثیر گذاشته است. تمام مردمی نیز که بر

آنجا مسلط شدند، خود رفته‌رفته پیرو تمدن برتر آن دیار شدند. (کمرون، ۱۳۸۷: ۳۴) «در ایران، داستان جمشید و کاخ شگفت‌آور وی از نکاتی است که وامداربودن ما [ایرانی‌ها] را نشان می‌دهد. داستان وِر جمشید بسیار شبیه داستان کشتی نوح است؛ حالا آنجا دریا و رودخانه و دجله و فرات است و کشتی و در ایران یک قلعه است. قوانینی که در وندیداد می‌آید، به قوانین یهود کهن بسیار نزدیک است. ریشه همه این‌ها به قوانین بابلی بین‌النهرین می‌رسد که همان قوانین حمورابی است. متن کتیبه‌های هخامنشیان شبیه متن کتیبه‌های قبل‌ی بین‌النهرین است. این متن‌ها نظام‌هایی دارند که از تمدن آگاد (Agadé) شروع می‌شود و تا ایران هخامنشی ادامه دارد؛» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۱۰) چنان‌که «هخامنشیان بسیار تحت‌تأثیر مردم غیرآریایی بومی مغرب ایران و فرهنگ بین‌النهرین قرار گرفته بودند؛» (فرای، ۱۳۸۶: ۲۵۱) به گونه‌ای که نقش داریوش بر کتیبه بیستون (نقش اهورامزدا در بالا، داریوش که زیر پایش گنوماته فروافتاده و...) را باید تقلیدی از تمدن‌های میان‌رودان دانست: «کل نقش، ما را به یاد نقش‌های بر سنگ تمدن‌های قبل‌ی بین‌النهرینی و زاگرسی می‌افکند. (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۶۵) وجود نقش خدای بزرگ در بالای صحنه که در تمدن آشور هم دیده می‌شود، پای‌نهادن بر لشت (جنازه) دشمن و حالت دست‌های بسته و سینه‌های اندکی به پیش خم‌شده اسیران، همه قدمت بسیار در تمدن آسیای غربی، به ویژه آشوری دارد و می‌رساند که داریوش این سنت‌های کهن نقش‌نگاری بر سنگ را از غرب وام گرفته است.» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۵۳-۱۵۴) البته نه هخامنشیان که مادها نیز در خط و دین و هنر و معماری از میان‌رودان متأثر شدند. (همان: ۱۴۵-۱۴۹)

به این نکته باید توجه داشت که پژوهشگری، فرهنگ بابل (میان‌رودان) را فرهنگی کاملاً ایرانی می‌داند و با توجه به متن‌های تاریخی دوره اسلامی، بابل را همان ایرانشهر یا دل آن می‌داند؛ چنان‌که با ارجاع به کتاب التنبیه و الاشراف که در آن خونیروس (x^wanirah) از اقلیم بابل دانسته شده (مسعودی، ۱۳۸۹: ۷۵) نتیجه گرفته است که: «گاهی بابل را به نام همه ایران می‌خواندند و آن را خونیروس می‌گفتند و می‌دانیم که خونیروس، نام و لقب سرزمین ایران است.» (محمودی بختیاری، ۱۳۹۵: ۹۵) او حتی بر آن است که بابل واژه‌ای است فارسی که از «با» به معنای «دو» و «بُل/پل»





ترکیب یافته است به معنای «دو رود» که با نام عبری آن، «شنعار»، به معنی «دو رود» مطابقت دارد. (همان: ۲۶)

خلاف گفته‌های محقق پیش گفته، به نظر می‌رسد که بابل از هزاره‌های پیش از میلاد مسیح، مرکز بسیاری از فرهنگ‌ها و نژادها و باورهای گوناگون بوده است: «بابل در زبان بابلی: Ba-bi-lu به معنی باب ایل، یعنی باب‌الله یا دروازه خدا. ... شهر بابل را از آن جهت بدین نام خواندند که خدا در آنجا زبان همه ساکنان زمین را مخلوط کرد». (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل بابل) این سخن به آشکارا وجود تبارها و زبان‌های مختلف را نشان می‌دهد که گونه‌ای فرهنگ تلفیقی را پدیدار کرده‌اند. «در مآخذ خطی بین‌النهرین، از اواسط هزاره سوم قبل از میلاد، اسامی اقوام پراکنده‌ای دیده می‌شود که در کرانه غربی فلات ایران در دره‌های زاگرس که به دجله سرانجام می‌شود، سکونت داشته‌اند» (دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۳۸) و گواهی‌های تاریخی و باستان‌شناسی این نکته را به خوبی تأیید می‌کند.

در سپیده‌دمان تاریخ، دو نژاد سومری‌ها و سامی‌ها در دره رودهای دجله و فرات می‌زیستند. آنان در نخستین سال‌ها در بخش جنوبی میان‌رودان گردآمدند. سامی‌ها (اکدی‌ان و آرامیان) و سومری‌ها، به گونه‌ای جداناپذیر در بابل به هم آمیختند و جلگه‌های غربی را تا سوریه و صحرای سینا به تصرف خود درآوردند. «این دو نژاد، با هم، تمدن شگفت‌انگیز بین‌النهرین را آفریدند که یادمان‌هایش از نیمه هزاره چهارم پیش از میلاد به این سو برای ما شناخته شده است». (چایلد، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۲) در خاور این تمدن، عیلامی‌ها می‌زیستند که تمدنی متعالی داشتند. تا سال دو هزار پیش از میلاد مسیح، نشانی از آریایی‌ها در نزدیکی تمدن میان‌رودان نمی‌بینیم. پس از این است که شاهزادگان آریایی را در محدوده نجد حاصل‌خیز می‌بینیم و آنان وارثان تمدنی شدند که سومری‌ها و سامی‌ها بنیان‌نهاده بودند. پیشروان آریایی‌ها کاسی‌ها هستند که مدت‌ها پیش‌تر از هزار قبل از میلاد مسیح در بین‌النهرین جذب شدند (فرای، ۱۳۸۶: ۸۴) و در حدود سال ۱۷۶۰ در بابل سلسله‌ای حکومتی برپا داشتند. (چایلد، ۱۳۸۷: ۳۳) کاسی‌ها از نظر زبان به گروه هندواروپایی متعلق بودند و خدایان هندواروپایی را می‌پرستیدند و البته با عیلامی‌ها خویشاوندی داشتند. (دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۳) پس از این، سلسله‌ای آریایی را در میان میتانی‌های آسیای صغیر می‌بینیم که در فرات علیا حکومت می‌کردند. پادشاهان

این فرمانروایی، نام‌هایی آریایی داشتند و خدایان هندوایرانی را می‌پرستیدند و زبانشان (بر بنیان اعداد و نام خدایان و اشخاص که در بایگانی‌های حَتّی‌ها در بوغازکوی) به سنسکریت نزدیک است که آنان را با هندی‌ها نزدیک می‌سازد (چایلد، ۱۳۸۷: ۳۴-۳۶) که به میان‌رودان کوچیده و در مردم بومی میان‌رودان و سوریه جذب شده بودند. (فرای، ۱۳۸۶: ۸۰) گوتی‌ها (Gutis) از دیگر گروه‌هایی هستند که به بابل تاختند. آنان احتمالاً از زاگرس بیرون آمدند و بر بابل چیرگی یافتند. همچنین ما ساکنان کهن میان‌رودان شمالی و شعبه‌های چپ دجله، حوریان (Hurrians) یا سوباریان (Subarians) را می‌شناسیم. نیز باید از لولوبی‌ها (Lullubi) یاد کرد که در درّه دیاله از خود پادشاهی داشتند و نام بابلی‌انوبانی‌نی بر او نهاده شده بود و همین‌طور از حَتّی‌ها که از هندواروپایی‌زبانان بودند و خدایانشان نیز از جمله خدایان هندی بودند. (دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۳۸؛ فرای، ۱۳۸۶: ۷۹)

از آن‌چه به کوتاهی گذشت، این نکته آشکار می‌شود که نژادها و باورهای متفاوت در میان‌رودان رشد کرد و می‌توان بر آن شد که همه این‌ها فرهنگی تلفیقی را در این نقطه از جهان به پا داشتند. به این نکته باید دقت داشت «که ایران پلی است میان خاور دور و سرزمین میان‌دورود»؛ (کمرن، ۱۳۸۷: ۱۵) بنابراین، طبیعی است که پیوسته میان ایرانیان و بابلیان میان‌دورودی پیوند بوده باشد و از هم تأثیر بگیرند و بر هم تأثیر گذارند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

داستان ضحاک که در پیوند با جمشید است، از جمله داستان‌های شاهنامه است که درباره آن بسیار نوشته‌اند و آن را از جنبه‌های گوناگون سنجیده‌اند. در این میان، برخی پژوهندگان درباره دو مار رسته بر دوش ضحاک سخن گفته‌اند و آن را کنایه از طبیعت خون‌خوار شهریار مستبد دانسته‌اند. (رضاقلی، ۱۳۸۶: ۹؛ سعیدی‌سیرجانی، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۸) دیگرانی چون جیمس دارمستتر داستان ضحاک را بازمانده اساطیر کهن دانسته‌اند که اصل آن از طبیعت و حوادث طبیعی بوده و با گذشت زمان دگرگون شده و به شکل آنچه درآمده که در شاهنامه بوده است. (صفا، ۱۳۸۴: ۴۵۷) برخی دیگر نیز شبیه به پندار دارمستتر داشته‌اند و از اژدها یا همان ضحاک، تعبیر به آتشفشان کرده‌اند. (جنیدی، ۱۳۸۶: ۴۴-۶۲) دیگری ضمن تأیید سخن پیشین، معتقد است که واژه اژی‌دهاکه به معنی «جانور





خمنده سوزان» است و تعبیری از گدازه‌های آتشفشان. (آقازاده، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۷) پژوهنده‌ای نیز ضحاک ماردوش را با اسطوره خدای ماردوش زیر زمین در فرهنگ‌های سامی سنجدیه و نرگال (Nergal) میان‌رودان را شبیه‌ترین به ضحاک می‌داند و چیرگی فریدون بر ضحاک را پایان عصری می‌پندارد که بهترین جوانان را برای آن خدا قربانی می‌کردند. (قائمی، ۱۳۹۴: ۲۷، ۵۲، ۶۲) دیگری نیز ضحاک را آمیزه‌ای از اژی‌دهاکه اوستا، تیامت (Tiamat) بابلی و گرگن (Gorgon) باختری می‌داند. (- کویاجی، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۴۶) پژوهنده‌ای نیز به پیوند مرداس و داسه (D sā-) ودایی و پیوندشان با اژی‌دهاکه اشاره کرده است. (کزآزی، ۱۳۸۰: ۱۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۷۶/۱) دیگر پژوهنده، مرداس را «آدم‌خوار» معنی کرده و معتقد است این صفت ضحاک بوده که در شاهنامه، نام پدر او شده است (امیدسالار، ۱۳۸۱: ۵۱) و همین‌طور محقق دیگری به بررسی پیوند این دو پرداخته است. (مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۷) در پژوهشی نیز درباره پیوند شهرسب، دستور طهمورت، با مرداس و ضحاک سخن گفته شده و با ارائه دلایلی، مرداس و ضحاک حاصل شکستگی شخصیت شهرسب دانسته شده است. (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۹۱)

۱-۲. روش پژوهش

روش تحقیق در این جستار، توصیفی - تحلیلی است. پس از وصف پیوند فرهنگ میان‌رودان و ایران، شکستگی شخصیت تیامت در دو شخصیت شاهنامه‌ای، جمشید و ضحاک تحلیل شده که البته پیش از آن، پیوندها و شباهت‌های جمشید و ضحاک ارائه شده است. جمشید برآیند بخش مدنیت‌ساز تیامت و ضحاک نمودگار بخش آشوبنده نظم اجتماعی است که تیامت به بار می‌آورد. پیش از هر چیز، باید به منظومه آفرینش بابلی که در پیوند با بحث ما است، نگاهی بیندازیم.

۲. اسطوره بابلی آفرینش بر بنیان منظومه آفرینش بابلی انوما علیش (Enuma é lish)

آفرینش بابلی نام منظومه‌ای است که موضوع آن چگونگی بنیان‌نهادن جهان و شهر بابل یا همان مرکز گیتی است. کاهن بابل این منظومه را در برابر مردوک، (Mardú k) خدای برتر بابل، می‌خوانده است. منظومه از این قرار است:



در عدم اِپسو (آب شیرین) نخستین مولد و تیامت (آب تلخ) تنها بودند. شیرین و تلخ به هم آمیختند و از آنان ایزدان پدیدار شدند. گل و لای، یعنی لِحامو (Lahamu) و لِحمو (Lahmu) در آب‌ها رسوب کردند. انشار و کیشار، پسر و دختر اِپسو و تیامت، مرزهای آسمان و زمین را گسترده و افق‌ها به هم رسید تا ابر را از خاک جدا کنند. سال‌ها گذشت تا اَنو (Anu)، ایزد آسمان و پسر انشار و کیشار، نودیمودائا (Nudimmud.Ea)، خدای زمین، را آفرید که بسیار خردمند و نیرومند بود. پس از این میان ایزدان اختلاف برخاست و آنان در شکم تیامت با هم ستیز کردند. آسمان لرزان شد و با موج رقصنده خود پیچ و تاب خورد و آشفتگی پدیدار گشت. اِپسو نتوانست که این غوغا را تحمل کند. تیامت هنوز بی‌جنبش دراز کشیده بود تا آن‌که اِپسو، مومو (Mummu) را فراخواند و خواست با هم نزد تیامت روند. آنان پیش تیامت رفتند. اِپسو به تیامت گفت که رفتار ایزدان ناپسند است و می‌خواهم نابودشان کنم تا به آرامش دست یابیم و خوابیدن را از سر گیریم. تیامت ناراحت شد و فرصت خواست. مومو، اِپسو را پند داد که آنان را نابود کن. اِپسو خیال مرگ ایزدان کرد و مومو را در آغوش کشید و بوسید. نودیمودائا چون این صحنه را دید، چنبره آشفتگی ازلی را به صدا درآورد و کیهان را رقم زد. او کلامی آفرید که آب‌ها را افسون می‌کرد. اِپسو از آن کلام به خواب فرو رفت و مومو مغلوب شد. نودیمودائا اِپسو را به بند کشید و مومو را در اختیار گرفت. سپس به شاهی رسید. او پس از پیروزی با همسرش، دامکینا (Damkina)، به شکوه زیست. مردوک از آنان در قلب آب‌های شیرین ساخته شد. نودیمودائا با دیدن او به وجد آمد؛ زیرا مردوک کمال یافته بود. پس از آن، اَنو، پسر انشار و کیشار، بادها را آفرید و بر چهار کران وزاند تا تیامت آزار ببندد. ایزدان از آن بادها آزار دیدند. پیش تیامت رفتند و از او گله کردند که چگونه اِپسو را کشتند و مومو را شکست دادند و تو منقلب نشدی و ما آزارها می‌بینیم و آرزوی خواب داریم. برخیز و آنان را به عقب ران. تیامت پس از این غولان و اژدهایانی آفرید. کینگو (Kingu) رهبر آن یازده غول شد و به فرزندان تاخت تا اِپسو را به سزای کرده‌اش برساند. این برای نودیمودائا خبری شوم بود. او نزد پدر بزرگش، انشار، رفت و واقعه را به او خبر داد. انشار، نودیمودائا را به جنگ با کینگو ترغیب کرد و از سوی دیگر نزد تیامت رفت تا بلکه او را آرام سازد. نودیمودائا نزد تیامت رفت. او را رزم‌جویی کامل دید و از این روی



گریخت. پس از آن انشار، آنو را راهی جنگ با تیامت کرد و او نیز گریخت. انشار ناتوان شد و ایزدان را فراخواند. او از آنان پرسید که کدامیک توان جنگیدن را با تیامت دارند؟ مردوک برگزیده شد. نودیمودائا مردوک را به خلوت برد و او را به جنگ با تیامت برانگیخت و از او خواست با کلام ذخیره شده‌اش بر او چیره شود. مردوک به شرط واگذاری پادشاهی بدو، پذیرفت که به جنگ با تیامت رود. مردوک پادشاه شد. او را جامه پادشاهی پوشاندند و خواستند که حیات تیامت را بگسلد. مردوک کمانی ساخت و گرز برداشت. او برای تیامت تور افکند. بادها تور را نگه داشتند و به سوی تیامت رفتند. کینگو با دیدن مردوک وحشت کرد. تیامت خمیازه‌کنان دهان گشود تا باد را اوبارد. باد درون شکم تیامت رفت و او را منفجر کرد. احشای تیامت بیرون ریخت و زهدانش دریده شد. مردوک به زندگی او پایان داد. لاشه‌اش بر زمین افتاد و مردوک بر آن سوار شد. مردوک یازده غول ناپاک را به غل و زنجیر کشید و کینگو را نیز در بند کرد. انشار نزد تیامت رفت و جمجمه‌اش را با گرز خرد کرد. ایزدان چون این بدیدند از مردوک سپاسگزاری کردند. مردوک از لاشه تیامت زمین و آسمان را بنا گذارد». (ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۷-۴۲؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۱۹۳-۱۹۴، ۲۲؛ بهار، ۱۳۸۹: ۴۰۹-۴۱۳؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۶-۵۰؛ ویلکینسون و دیگری، ۱۳۹۳: ۱۳۷)

۳. همانندی «تیامت/ضحاک» و «مردوک/فریدون» در سخن کویاجی

پیش از این جهان‌گیر کورجی کویاجی اسطوره بل‌مردوک را که در میان‌رودان ساخته شده است، مهم‌ترین عنصر تشکیل‌دهنده داستان ضحاک در ایران دانست. از جمله شباهت‌هایی که او در میان اسطوره تیامت/ضحاک و مردوک/فریدون می‌بیند، از این قرار است: ۱- همان‌گونه که در شاهنامه ابلیس، ضحاک را چون بلایی بر مردم می‌فرستد و در اوستا اهریمن، اژی‌دهاکه را به مانند بزرگ‌ترین دروغ برای آسیب‌رساندن به جهان پدیدار می‌سازد، تیامت نیز برای پیش‌بردن ستیزه خود با خدایان، موجودهایی شگفت‌انگیز می‌آفریند؛ (ساندرز، ۱۳۸۹: ۲۲۶) ۲- همان‌گونه که در اسطوره میان‌رودان روزگاری دراز سپری می‌شود تا خدایان بتوانند بر تیامت چیره شوند، روزگار تازش و چیرگی ضحاک نیز بسیار به درازا می‌کشد؛ ۳- خدایان بابل‌ی مردوک را برای کین‌خواهی از تیامت می‌فرستند؛ (همان: ۲۷) چنان‌که فریدون برای کین‌خواهی خونِ گاو برمایه و پدرش به جنگِ ضحاک

می‌رود؛ ۴- مردوک دارنده گزری است که با آن کاسه سر تیامت را می‌شکند؛ (همان: ۳۸، ۴۱) فریدون نیز گرزۀ گاوسر دارد که بر سر ضحاک می‌کوبد؛ ۵- مردوک هاله‌ای گرد بر سر دارد؛ (همان: ۴۱) به همان‌گونه که فریدون دارای فرّه است؛ ۶- مردوک دارای کلام تأثیرگذار است و نام او را برای چیرگی بر دیوان بر زبان جاری می‌کنند؛ (همان: ۲۸) همان‌گونه نام فریدون افسون‌واژه‌ای است که برای چیرگی بر دیوان بر زبان می‌آرند؛ ۷- همان‌گونه که انشار همراه مردوک، دارای درفش است، کاوۀ آهنگر، همراه فریدون در غلبه بر ضحاک دارای درفش است؛ ۸- نام گاگا، کارگزار انشار، به نام کاوه نزدیک است؛ ۹- همان‌گونه که انشار و کیشار در پی کاستن خواست‌های اهریمنی تیامت هستند؛ (همان: ۲۶) همان‌گونه ارمایل و گرمایل در پی بی‌اثرکردن کارهای اهریمنی ضحاک هستند؛ ۱۰- همان‌گونه که فریدون بی‌هیچ جنگ بزرگ بر ضحاک چیره می‌شود، مردوک هم بر تیامت غلبه می‌کند. (کویاجی، ۱۳۸۸: ۲۲۶-۲۳۲)

۴. پیوندهای جمشید و ضحاک

پیش از آن‌که شخصیت تیامت را در جمشید و ضحاک بازسازی‌ام و این دو را از اصلی یگانه بینگاریم، بایسته است که در پیوندها و همانندی‌های جمشید و ضحاک سخن گوئیم. با مراجعه به منابع ایرانی درمی‌یابیم که میان جمشید و ضحاک پیوندها و همانندی‌هایی است که در پی، در چهار محور بررسی می‌شود: ۱- نَسَب و پیوند خویشی هر دو؛ ۲- پیوند هر دو شخصیت با شهر بابل؛ ۳- پیوند جمشید و ضحاک با درخت؛ ۴- هر دو دارای نفیر هستند.

۴-۱- نژاد در پیوند جمشید و ضحاک

مطابق با برخی متن‌ها، جمشید و ضحاک خویشاوندند و پیوند نژادی دارند. در تاریخ طبری می‌خوانیم: «از هشام کلبی روایت کرده‌اند که درباره ضحاک گوید: عجم دعوی انتساب ضحاک دارد و پندارد که جم خواهر خویش را به یکی از اشراف خاندان داد و او را پادشاه یمن کرد و ضحاک از او تولّد یافت». (طبری، ۱۳۹۰: ۱۳۶/۱) در فارس‌نامه: «در همه روایت‌ها، ضحاک خواهرزاده جمشید بود است و نام مادرش ورک بود، خواهر جمشید». (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱) در زین‌الخبار: «نام او





بیوراسپ و او پسر ارون‌داسپ بن زبنکاو بن وبریشید بن بار، کی پدر تازیان بوذ، بن فروال بن سیامک بوذ و ارون‌داسپ را تازیان شاه گفتندی و مادر او ودع، بنت ویونگهان بوذ». (گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۷) در تاریخ گزیده: «گویند خواهرزاده جمشید بود. بر او خروج کرد و پادشاهی از او بستند». (مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲)

۴-۲. پیوند جمشید و ضحاک با شهر بابل

انتساب جمشید و ضحاک به شهر بابل، از دیگر پیوندهای این دو است. در منابع مختلف می‌بینیم که به گونه‌ای هر دو در ساخت این شهر دخیل‌اند و یا بر آن حکومت داشته‌اند: ضحاک «به بابل مقیم بود». (طبری، ۱۳۹۰: ۱۳۶/۱) ضحاک «شهر بابل را در مساحت چهار فرسنگ در چهار فرسنگ گسترش داد». (دینوری، ۱۳۹۰: ۲۸) در زین‌الخبار می‌توان نقش هر دو شخصیت را در پاگرفتن شهر بابل دید: «و ضحاک شهر بابل بنا کرد به روزگار جمشید، به فرمان او». (گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۸؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۲۶؛ مسعودی، ۱۳۸۷: ۴۷۸/۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۴) در اخبار الطوال نیز می‌خوانیم: «گویند به روزگار جم در بابل زبان‌ها مختلف شد». (دینوری، ۱۳۹۰: ۲۶) بابل، جایگاه زندگی و حکومت جمشید و ضحاک، می‌تواند پیوند این دو را با تیامت بابل نشان دهد.

۴-۳. پیوند جمشید و ضحاک با درخت

جمشید را با درخت سنجیده‌اند و او را اساساً درخت دانسته‌اند. محقق بر آن است از آن روی که در بسیاری از متن‌ها، ضحاک با ارّه جمشید را می‌کشد، باید میان جمشید و درخت پیوند دید. او با آوردن گواهی‌هایی از شاهنامه نشان داده است که شاهان و شاهزادگان بارها به درخت تشبیه شده‌اند. او از این بیت: «مزن ارّه بر سالخورده درخت/ که ضحاک از این گشت بی‌تاج و تخت» (نظامی، ۱۳۷۶: ۱۳۲۴/۲) یاد می‌کند که در آن آشکارا جمشید درخت پنداشته شده است. (اکبری‌مفاخر، ۱۳۸۶: ۶۴-۵۵)

در جای دیگر، ضحاک را با ایزدی میان دورودی به نام نین گیشزی د (Ningishzida) مقایسه کرده‌اند. این ایزد در انسانی مجسم شده که دو مار از شانه‌هایش برخاسته است. نام این ایزد از چهار جز شکل گرفته است: «نین» به معنای خداوندگار، «گیش» به معنی چوب و درخت، «زی» در معنی نیکو و حیات و «د» در معنای نزدیک که در مجموع خواهد شد: خداوندگار و پشتیبان درخت حیات. (آقازاده، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۴) از آنچه گذشت آشکار می‌شود که جمشید و ایزدی را که با ضحاک سنجیده‌اند، هر دو با درخت ارتباط دارند و این موضوع به گونه‌ای همانندی دیگر این دو شخصیت را نشان می‌دهد.

۴-۴. سوورای جمشید و ضحاک

سوورا (suwr -) از دیگر داشته‌های مشترک جمشید و ضحاک است. در اوستا از دو افزار داده‌شده به جمشید نام برده شده است که یکی اشترا (a tr -/تازیانه) و دیگری سوورا است که با ویژگی زرین آمده است (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۶۶۶/۲؛ Reichelt, 1968: 38) و معناهای گوناگون برای آن یاد کرده‌اند، مانند: انگشتر خاتم، حلقه، تیر، خیش یا سیخونک. (تفضلی، ۱۳۵۵: ۴۸) سوورا در دین کرد نهم به ضحاک نیز نسبت داده می‌شود و او را دارای سوراکنندی زرین (s rag mand zarr n) می‌دانند که با آن زن و خواسته شایسته مردمان را به سوی خود می‌کشد. (Dinkard, 1911: 2/ 812) این وسیله در متن آفرینش و تاریخ «مشار» گفته شده است (مقدسی، ۱۳۸۶: ۵۰۱/۱) که پژوهنده‌ای بر اساس همین واژه در اثر مقدسی، سوورای جمشید را هم در اوستا، «نفیر» معنی می‌کند. (تفضلی، ۱۳۵۵: ۵۰) پس هر دو شخصیت از این ابزار همانند بهره‌مندند که باز سبب می‌شود آن دو را در پیوند با هم ببینیم.

بر بنیان آنچه در همسانی و پیوند جمشید و ضحاک گفته شد، می‌توان بر این دیدگاه رفت که این دو اصلی یکسان دارند و باید در اثر شکستگی اسطوره‌ای، به دو بُعد متفاوت و در تضاد با هم رسیده باشند. درباره شکستگی در اسطوره باید گفت که گاه در اسطوره‌ها اتفاق می‌افتد که رویدادی یا شخصیتی کهن به فراموشی سپرده می‌شود؛ اما اجزای آن پدیده اسطوره‌ای به شکل پراکنده در زمان و مکانی دیگر آشکار می‌گردد و یا ویژگی‌ها یا خویشکاری‌های شخصیتی اسطوره‌ای — حماسی به





کسانی دیگر انتقال می‌یابد و در آنان پراکنده می‌شود که از این پدیده با عنوان شکستگی اسطوره‌ای یاد می‌کنند. (بهار، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۵)

۵. شکستگی اسطوره تیامت در جمشید و ضحاک

با سنجش اسطوره تیامت با اسطوره‌های ایرانی، شاید بتوان تیامت را مجموعه‌ای از شخصیت جمشید و ضحاک پنداشت و چنین گفت که شخصیت تیامت در روند شکستگی، به جمشید و ضحاک دگرگون شده است. درباره تیامت آمده است: «کهن‌ترین روایات سومری، تیامت را به عنوان الهه‌ای مادر معرفی می‌کند که از دریا برآمده و هنرهای مدنی را به انسان آموخته است. بعدها، با ظهور شهریارِ متمرکز در هزاره سوم پیش از میلاد مسیح، تیامت اساساً سودمند و تغذیه‌گر، به صورت دشمن آشوبنده نظم معرفی گردید. ایزدان مردوک را که نامش از یکی از شهریاران نخستین سومر گرفته شده، برگزیدند تا با تیامت بجنگد. مردوک پس از جنگی سخت، اژدهای بزرگ را کشت. می‌گفتند که خون تیامت برای سه سال و سه ماه و یک روز جاری شده بود. مردوک آن‌گاه جسد تیامت را دو نیمه کرد. نیمه فوقانی به آسمان و نیمه پایینی به زمین بدل شد؛ بدین‌گونه نخستین تمایز بزرگ کیهانی به وجود آمد. پیروزی مردوک بر مار آشفتگی کیهانی نیز معرف پیروزی نظام سلسله‌مراتبی و اجتماعی سیاسی بر بی‌نظمی و هرج و مرج بود و کاهنان هر ساله در آغاز سال نو آن را جشن می‌گرفتند. بروسوس (Berossus)، مورخ بابلی، در سده سوم پیش از میلاد نوشت که آنجا که تیامت پیروز می‌شود، بردگان به آزادمردان بدل می‌شوند و طبقه فرومی‌باشد». (داتی، ۱۳۹۲: ۳۲)

از آنچه آمد، این نکته دریافتنی است که می‌توان اسطوره‌ها را برآیند دگرگونی‌های اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی دانست و دیدگاه اجتماعی (social perspective) امیل دورکیم را در این زمینه پذیرفت. او معتقد است که «مقولات نه تنها از جامعه برمی‌خیزند؛ بلکه خود چیزهایی که مقولات بیانگرشان هستند، اجتماعی‌اند. نه فقط جامعه است که مقولات را نهادینه کرده است؛ بلکه محتوای مقولات، جنبه‌های متفاوتی از وجود اجتماعی‌اند»؛ (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۱۰) از این‌روی، در دیدگاه دورکیم هر چه در جامعه حضور دارد، در دین، دیدنی است و دین و اسطوره بازتاب‌دهنده همه ابعاد جامعه است. در دیدگاه اجتماعی دورکیم، باورهای دینی و اسطوره‌ای و دگرگونی‌های آن را امری ازلی نمی‌

شمرند و برآن‌اند که این مقوله‌ها تا حدی بسیار، «تابع عوامل تاریخی و در نتیجه، تابع عوامل اجتماعی بوده است». (همان: ۱۷) به عنوان نمونه، در اسطوره‌های ایرانی می‌توان به برآمدن مرد و زن نخستین ایرانی، از دو شاخه ریواس اشاره کرد و طبق دیدگاه اجتماعی، این اسطوره را برآمده از زندگی کشاورزی هندواروپایی دانست و یا دین سومری (باور به خدایان زیر زمین) را برخاسته از زندگی کشاورزی سومریان دانست و دین سامی (باور به خدایان آسمانی) را برآیند رواج علم نجوم پنداشت.^۳

۱-۵. دوره جمشید یا مدنیت تیامتی

درباره آنچه از اسطوره کهن سومری (که بنیان اسطوره آفرینش بابلی است) تیامت و دیدگاه اجتماعی دورکیم بازگفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید اسطوره‌ای که قدرت را از تیامت می‌گیرد و آن را به ایزدی چون مردوک می‌سپارد، دستاورد دگرگونی‌هایی است که در میان‌رودان رخ داده است. سومری‌ها نخستین قومی بودند که در ۳۵۰۰ پ.م در بابل ساکن شدند. آنان «به یک انقلاب فرهنگی دست زدند که منجر به پیدایش خط، شهرها و مجموعه‌ای از اعمال و تصورات مذهبی در جهان شد. هر قوم ایزد بومی خود را داشت» (وارنر، ۱۳۸۹: ۳۲۹) «یا به قول خود سومریان، هر خدایی کشتزاری از آن خویش داشت که به صورت دولت‌شهری درآمده بود یا هنگامی که چند روستا به هم درآمیخته بود و دولت‌شهری ساخته بود، هر خدایی بخشی از آن دولت‌شهر را کشتزار خویش ساخته بود». (بهار، ۱۳۸۹: ۳۹۹) این دوره، باید همان عصر تاریخی نخست سومریان باشد که مدنیت نخستین شکل می‌گیرد؛ همان زمانی که در اسطوره، با برون‌آمدن تیامت از دریا وصف می‌شود و هنر و صنعت به مردم نخستین سومری - بابلی آموخته می‌شود و البته هر شهر خدای خود را دارد. «همین که ایزدان تکثیر شدند، تفرقه در میانشان پدید آمد؛ به گونه‌ای که ایزدان برتر و محترمی چون آنو، انشار و ائا در برابر اژدهای بومی و ویران‌گری به نام تیامت که توسط فرمانگزاران شریر حمایت می‌شد، جبهه گرفتند». (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۵) این بدان معنی است که تیامت به خودرایی گرایش می‌یابد و با همه خدمتی که مردمان کرده است، در برابر او جبهه می‌گیرند؛ چنان‌که جمشید با همه مدنیتی که برای مردم به ارمغان می‌آورد، نهایتاً جز خویشتن را نمی‌بیند: «جمشید را بطر نعمت گرفت و شیطان در وی راه یافت و





دولت برگشته او را بر آن داشت کی نیت با خدای عزّ وجل بگردانید و جمله مردمان و دیوان را جمع گردآورد و ایشان را گفت: معلوم شما است کی مدّت سی صد سال باشد تا رنج و درد و آفت‌ها از شما برداشته‌ام و این به حول و قوّت و کنش من است و من دادار و پروردگار شماام. باید کی مرا پرستید و معبود خویش مرا دانید. چون این سخن بگفت، هیچ‌کس جواب نداد و هم در آن روز فرّ و بهای او برفت... دمدمه در جهان افتاد کی جمشید دعوی خدایی می‌کند و همگان از وی نفور شدند؛ (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۳؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴/۱) آن‌گونه که همه از تیامت نفور شدند.

آن‌چه دربارهٔ سومریان بنیان‌نهندهٔ تمدن در بابل گفته شد، در تواریخ دورهٔ اسلامی نیز به گونه‌ای بازتاب یافته است. در مروج الذهب و معادن الجواهر می‌خوانیم: «ملوک بابل نخستین شاهان جهان بودند که به آبادی زمین پرداختند». (مسعودی، ۱۳۸۷: ۲۱۱/۱) مسعودی در ادامه از پادشاهان بابل و نقش آنان در پیشرفت تمدن بابل یاد می‌کند: «همین‌ها بودند که بناها ساختند و شهرها پدید آوردند و ولایت‌ها معین کردند و نه‌رها بکنند و درختان بکاشتند و آب‌ها برآوردند و زمین‌ها بکاویدند و فلزاتی چون آهن و ارزیز و مس و جز این‌ها استخراج کردند و شمشیر بساختند و لوازم جنگ آوردند... و برای هر قسمت، یک طبقه از مردم معین کردند که از دیگران ممتاز باشند». (همان: ۲۱۳/۱) با کمی درنگ در این سخنان، کنش جمشید در آبادانی جهان به ذهن تداعی می‌شود که «پیش از روزگار او مانند آن نبوده بود». (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۰) مطابق با شاهنامه و دیگر منابع، جمشید است که نخست به ساخت آلت جنگ دست می‌برد و وسایل جنگی چون خود و زره و شمشیر می‌سازد. همو رشتن و تافتن پارچه را به دیگران می‌آموزد، طبقات اجتماعی را بنیان می‌نهد، خانه‌سازی و ساختن کاخ‌های بلند را با گل اساس می‌گذارد، سنگ‌های گران‌بها از میان سنگ و از دریا استخراج می‌کند، فلزات را از معادن استخراج می‌سازد، بوی‌های خوش را کشف می‌کند، راه درمان بیماران را می‌یابد، کشتی بر آب می‌اندازد و... (فردوسی ۱۳۸۶: ۴۱/۱-۴۳؛ همان: ۳۰-۳۳)

از سنجش رفتار آبادگرانه تیامت در دورهٔ گسترش تمدنی‌اش که بازتاب آن را در کنش پادشاهان نخست بابلی در آبادکردن جهان دیده می‌شود، با آنچه جمشید انجام می‌دهد، می‌توان به همانندی جمشید اسطوره‌های ایران با شخصیت تمدن‌گرای تیامت پی‌برد که البته آن‌چنان‌که پیش‌تر گفته شد،

در نهایت، از آنجا که نیروهای شیطانی حامی آنان شده‌اند، به تکبرورزی می‌رسند و دیگران در برابرشان جبهه می‌گیرند. جالب است که مطابق با برخی منابع مانند فارس‌نامه، نخست کسی که در برابر جمشید خروج می‌کند، برادر او است؛ (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۳) همان‌گونه که نخستین کسانی که در مقابل تیامت جبهه می‌گیرند، نزدیکان او هستند. به هر حال، کرده اهریمنی هر دو سبب می‌شود که دستاوردهای هر دو در رواج مدنیّت بی‌نتیجه ماند و روی دیگر تیامت میان‌رودان، در ضحاک اسطوره‌های ایران که همان آشفتگی و فروپاشیدن طبقات اجتماعی است، بازتاب یابد. بایسته است در همانندی کرده‌های جمشید و آنچه در فرهنگ میان دو رود می‌گذرد، به جز بنیان‌نهادن طبقات اجتماعی و مدعی الوهیت‌شدن که در تیامت و البته در کردار پادشاهان میان‌رودان دیده می‌شود، سخنان مهرداد بهار را یاد آوریم که ور جمشید را چون کشتی نوح در میان‌رودان می‌بیند که پیش از این بدان اشاره شد.

۵-۲. دوره ضحاک یا فروپاشی مدنیّت تیامتی

مطابق با آنچه گذشت، نابه‌سامانی‌های پایان فرمانروایی جمشید (چهره مدنی تیامت) که دستاورد تکبر است، در ضحاک ادامه می‌یابد و باید ضحاک را چهره آشوبگر تیامت دانست که این آشوب در شاهنامه به خوبی منعکس شده است:

نهان گشت کردار فرزندگان پراکنده شد کام دیوانگان
 هنر خوار شد، جادویی ارجمند نهان راستی، آشکارا گزند
 شده بر بدی دست دیوان دراز به نیکی نبودی سخن جز به راز

(فردوسی ۱۳۸۶: ۵۵/۱)

چنان‌که پیش‌تر دیدیم، بنیان‌نهادن نظم طبقاتی، یکی از ویژگی‌های ممتاز در عصر تمدن‌سازی نخستین بابل است؛ اما این ویژگی در عصر بی‌نظمی ضحاک (چهره ویرانگر تیامت: فروپاشیدن طبقات و آزادشدن برده‌ها) فرومی‌پاشد که در برخی منابع، بدین ویژگی در زمان ضحاک اشاره شده است: «و این ازدهاگ می‌خواست تا همه مردم یکسان زندگی کنند و می‌گفت هیچ چیز نباید به کسی تعلق





داشته باشد؛ بلکه همه چیز باید همگانی باشد و گفته‌ها و کرده‌ها باید آشکار باشند و او خود نیز هیچ اندیشه‌ای را مخفی نمی‌داشت و مکونات قلبی خود را آشکار به زبان می‌آورد و به نیک‌منشان اجازه می‌داد هر وقت بخواهند، چه روز و چه شب، پیش او بروند.^۴ (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹)

در دوره ضحاک، به جز از به هم ریختن طبقات، از خوارشدن هنر یا صنعت باید یاد کرد؛ همان چیزی که پیش‌تر وجود داشته و بر بنیان آن، مدنیت شکل گرفته و در بیت پیش‌گفته فردوسی نیز از خوارشدن آن سخن گفته شده است. «هنر» در زبان پهلوی به معنای «قابلیت و مهارت» به کار رفته است (Mackenzie, 1971: 44; Nyberg, 1974: 2/ 102). فردوسی، به قدرت‌رسیدن ضحاک و از میان‌رفتن حکومت جمشید را خوارشمردن هنر و گرامی‌داشت جادویی می‌خواند. در دوره جمشید می‌بینیم که صنعت (مهارت) خانه‌سازی، بیرون‌کردن گوهر از خارا، پزشکی و درمانگری رشد می‌یابد و به گفته شاهنامه، جمشید «ندید از هنر بر خرد بسته چیز» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۳/۱) و جمشید، خود نیز می‌گوید که: «هنر در جهان از من آمد پدید» (همان: ۴۵/۱) که به نظر می‌رسد در این مصراع‌ها، هنر به معنای «صنعت» یا همان مهارت‌هایی است که جمشید در گسترش آن کوشیده است و بعدها ضحاک آن‌ها را از میان برده است.

آنچه گذشت، بازگوینده آشوب و بی‌نظمی در عصر ضحاک شاهنامه است که گفتیم چهره غیر مدنی تیامت را در ذهن می‌آورد؛ اما باید دید که این نابه‌سامانی ضد مدنیّت تیامت و ضحاک، بازتاب چه عصری در بابل است؟ برای رسیدن به پاسخی مناسب در این باره، رخداد‌های پیش از هزاره دوم میلاد مسیح در بابل، یاری‌رسان است؛ زیرا از این زمان است که نام مردوک شنیده می‌شود و اوج آوازه او را در فرمان‌روایی حمورابی (۱۷۹۲-۱۷۵۰ پ.م) می‌توان شنید؛ (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۳-۲۲۴) پس باید دید که در آن‌گاه چه اتفاقاتی افتاده است که چهره‌ای آشوب‌زده از بابل می‌نماید.

پیش از این دیدیم که در دوره‌ای دولت‌شهرهای کوچک به صورت افراطی رو به گسترش می‌گذارد و هر یک از آن‌ها نیز خدایی برمی‌گزینند، نوعی تفرقه در میان بابلیان آشکار می‌شود که نهایتاً به سقوط بابل و قدرت آن منجر می‌شود. این حادثه تاریخی در ضعف تیامت و شکست او نمادینه می‌شود.



دیوران بابلی از پادشاهانی سخن گفتند که شاهی دیرمان در بابل داشتند. اینمباراگسی (Enmenbaragesi) بیست و یکمین پادشاه بابلی است که پس از توفان نوح در کیش (Kish) بابل حکم می‌راند و او عیلام را فرمانگزار خویش ساخت؛ اما سپس تر خود، مغلوب اوروک در جنوب بابل و پس از آن عیلام شد. عیلامیان در روزگار پادشاهی لوگالبنده (Lugalbanda) و دوموزی، سومین و چهارمین پادشاه دودمان عیلامی، از کوه‌هایی که در آن می‌زیستند، به بابل تاخت آوردند و مرکز پادشاهی از اوروک به اوان (Awan) عیلامی منتقل شد و پس از این نیز جدال‌ها بر زیان بابل ادامه می‌یابد. جنگ‌های میان کوه‌نشینان عیلامی و بابلی‌ها در کتیبه‌ای از لوگال - آنه - موندو (Lugal-anne-mundn)، فرمانروای آداب (Adab) بازتاب یافته است. (کمرن، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۲)

در این میان سارگن (Sargon)، (۲۵۳۰-۲۴۷۴ پ.م) پادشاه آگاده، برای برانداختن قدرت کوه‌نشینان بسیار کوشید و سرزمین‌هایی را متصرف شد و غنیمت‌هایی بسیار گرفت؛ اما با نخستین شورش‌ها از هم فروپاشید و حتی شاهزادگان بابل در برابر جانشین او، ریموش (Rimush)، جبهه گرفتند. (همان: ۲۴-۲۷) مردمان بخش مرکزی زاگرس نیز از دیگر گروه‌هایی هستند که در هزاره سوم پیش از میلاد به بابل تاختند و سرانجام آنجا را تصرف کردند؛ اما خود پیرو تمدن برتر بابلی شدند. همین‌طور لولوبی‌ها نیز چنین سرانجامی یافتند. (همان: ۳۶)

بابل از هجوم گوتی‌ها نیز در امان نماند. گوتی‌ها گویا مردمانی بسیار خشن بودند که از کوه‌های خود در خاور زاب صغیر در دره دیاله علیا بر بابل فرود آمدند و سراسر بابل را درنوردیدند و صدویست- و چهار سال بر بابل حکم راندند. (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۶۷؛ همان: ۳۷-۳۸) پس از این، برای اخراج گوتی‌ها جنبشی به پا می‌خیزد و بابل را متصرف می‌شود؛ اما چیزی نمی‌گذرد که بابل در چنگ اهل سیماش (Simash)، کوه‌نشینان باختر اصفهان، گرفتار می‌شود. (همان: ۶۸؛ همان: ۴۰-۶۷)

این تاخت‌وتازها به بابل، ویژه هزاره سوم پیش از میلاد مسیح نیست و در تمام هزاره دوم نیز ادامه می‌یابد و اقوامی مانند حتی‌ها و کاسی‌ها و البته آریایی‌ها که پیش‌تر از آنان سخن گفته شد، به بابل تاخته‌اند که شاید همه این شکست‌های چندباره بابلیان که دستاورد وجود دولت‌شهرهای بی‌شمار



بوده، در اسطوره تیامت و شکست او منعکس شده است. پیش از به قدرت رسیدن حمورابی «بین-النهرین همچون بلوری که بر زمین افتاده و خرد شده باشد، به پادشاهی‌های کوچک و بزرگ مبدل شده بود... جنوبی‌ها برای تصاحب آور و فرمانروایی بر سرزمین‌های سومر و اکد با یکدیگر می-جنگیدند و شمالی‌ها بر سر نظارت بر راه‌های بزرگ تجاری که از شمال بین‌النهرین می‌گذشت، در کشمکش بودند. در ضمن قبایل صحرانشین سامی به ورود خود از غرب به درون عراق ادامه می‌دادند و چادرهای خویش را در دامنه کوهپایه زاگرس برپا می‌کردند یا پادشاهی‌هایی جدید در اطراف شهرهایی که متصرف شده بودند، تشکیل می‌دادند». (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۱/۱۲۵) از همین روزگار است که نیاز به یک حکومت متمرکز در بابل احساس می‌شود و ناگاه مردوک نیرویی بی‌کران می‌گیرد.

۳-۵. دوره فریدون/مردوک و بازگشت مدیّت

آنچه از سخن بیشتر اسطوره‌شناسان می‌توان دریافت، این نکته است که ظهور مردوک در فرهنگ بابلی، دستاورد دگرگونی‌های سیاسی است. با ورود سامی‌های غربی به میان‌رودان که اموریان (Amorites) (تشکیل‌دهندگان حکومت اموریان که حمورابی از آنان است) خوانده می‌شدند، ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پیشین دگرگون شد؛ به گونه‌ای که نظام پیشین دولت‌شهرها به کلی از میان رفت. در زمان این پادشاهان جدید، زمین‌هایی بی‌شمار را در اختیار مردم گذاشتند و مردم را از کار اجباری معاف ساختند و به هر ابزار، مردم را به گسترش مالکیت خصوصی تشویق کردند؛ بنابراین جامعه‌ای تازه پدیدار شد که از کشاورزان کوچک، شهروندان، بازرگانان و پیشه‌وران آزاد شکل گرفته بود. هنگامی که شهر بابل به تنها پایتخت بین‌النهرین تبدیل شد، مردوک نیز خدای مطلق و یگانه در بابل شد. (همان: ۱/۱۲۶) «مردوک تا آغاز هزاره دوم پیش از مسیح، ایزد بومی و پشتیبان شهری بی‌اهمیت در کنار دجله بود؛ اما هنگامی که بابل کوچک با ظهور نخستین سلسله اموری (سامی) به سرزمین بزرگ بابل مبدل گشت، سلسله‌ای که حمورابی قانونگذار، سومین پادشاهش بود، همه چیز دگرگون شد، پایه‌ای رشد شهر، بر دعاوی و پیکر ایزدشهر [بابل] هر دم

افزوده گشت؛ چه، سیاست آسمانی و انجمن ایزدان، بازتابی از جامعه و سیاست همین کره خاکی بود». (ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۰۰)

دقیقاً قدرت مردوک از زمان حمورابی افزایش می‌یابد؛ همان کسی که قدرت بابل را بسیار می‌گسترده. (بهار، ۱۳۸۹: ۳۹۹) «حمورابی برای این که به سلسله خود جنبه قانونی بدهد و در آینده هر نوع ادعایی را بر پادشاهی سومر و اکد از میان بردارد، مردوک، خدای حامی بابل را ... در صدر مجمع خدایان بابلی قرار داد ... و او، یعنی حمورابی را برای بالابردن سطح رفاه مردم فراخوانده است». (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۱۳۷/۱) پس از این است که کاهنان درباری، ویژگی‌های دیگر خدایان را بدین خدا بخشیدند و «با بازنویسی افسانه آفرینش، نقش رهبری را به او تفویض کردند»؛ (همان: ۱۳۷/۱) بنابراین، این سخن که هدف آفرینش بابلی قطعاً ایجاد یک پادشاهی مطلقه بوده است (ساندرز، ۱۳۸۹: ۸۹) کاملاً درست به نظر می‌رسد.

هر چه بابل نیرومندتر می‌شود، مردوک شکوه‌مندتر می‌گردد؛ بدان گونه که در دوره پیروزی‌های شاهانه نبوپلصر (Nabopolassar) و نبوکدنصر (Nebuchadrezzar) در سده هفتم و ششم پیش از میلاد مسیح است که آوازه مردوک در سراسر جهان باستان منتشر می‌شود. (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۶) اندکی پیش از انحلال حکومت مقتدر آشور در سال ۶۱۲ پ. م، یک فرمانده نظامی کلدانی به نام نبوپلصر، در جنوب اعلام پادشاهی می‌کند که حکومتش، هفتاد سال ادامه می‌یابد. او مردوک را تأییدکننده پادشاهی خود می‌داند. او در اثبات این ادعا می‌گوید: «مردی کوچک مانند من توانست یوغ اسارت آشوری-ها را که از زمان‌های کهن بر گردن تمامی ملت‌های منطقه انداخته شده بود، به دور افکند و این موفقیت بدون موافقت و پشتیبانی خدایان امکان‌پذیر نمی‌بود». (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۱ / ۳۵۱-۳۵۲) فروتنی دینی او به اندازه‌ای بود که وی دو فرزند خویش را واداشت تا همانند مردمان معمولی، در کار بازسازی زیگورات مردوک در بابل شرکت کنند. دین‌داری افراطی نبوپلصر، نفوذ بسیار کاهنان معابد بابل را نشان می‌دهد. او یک غاصب بود و می‌دانست بدون پشتیبانی کاهنان، به دست‌آوردن تاج و تخت بابل برای او امکان‌پذیر نیست. پسرش، نبوکدنصر هم همین روش را ادامه داد و اصلاً با کمک کاهنان به قدرت رسید. «نبوکدنصر مبالغی هنگفت را به صورت بخشش در اختیار روحانیان گذاشته





بود، تقاضای آن‌ها را به طور کامل برمی‌آورد، معابد را بازسازی می‌کرد و بابل را با بناهای رفیع، شکوه و جلال می‌بخشید. مردوک، خدای بزرگ بابل، هرگز چون دوران پادشاهی او به افتخار و اعتبار دست نیافته بود». (همان: ۱/ ۳۵۲)

از آنچه گذشت، درمی‌یابیم که نیاز به یک پادشاهی مطلقه با قدرت متمرکز، وجود خدایی یگانه و پر قدرت را رقم می‌زند تا اقتدار پیشین بابل را بدان‌ها بازگرداند. شاید از همین‌روی بوده که دو پادشاه کلدانی می‌کوشیدند، حتی معماری شهر بابل، یادآور شکوه دوران قدیم میان‌رودان باشد. «آثار معماری کلدانی‌ها در بابل نه تنها ... در نوع خود یگانه‌اند؛ بلکه از لحاظ پیوند با دوران قدیم بین‌النهرینی سومر - اکدی و بازگشت به هنر اصیل آن، اهمیتی به سزا دارد». (همان: ۱/ ۲۲۸) در اسطوره‌های ایرانی نیز، نیاز به همین نظم و اقتدار و گریز از نابه‌سامانی و آشوب ضحاک (نمودگار آشوبندگی تیامت) سبب می‌شود مردم به فریدون پناه برند. (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/ ۸۱)

پیش‌تر دیدیم که با پیروزی مردوک بر تیامت که بازتابی اسطوره‌ای از واقعه تاریخی به قدرت رسیدن اموریان و حمورابی است، نظام سلسله‌مراتبی باز می‌گردد، مردم به مالکیت خصوصی ترغیب می‌شوند و کشاورزی و پیشه‌وری آزاد تبلیغ می‌شود. فریدون نیز پس از آن‌که بر ضحاک چیره می‌شود، بازگرداندن نظام طبقاتی، نخست کاری است که انجام می‌دهد:

سپاهی نباید که با پیشه‌ور	به یکروی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار	سزاوار هرکس پدید است کار
چو این کار آن جوید، آن کار این	سراسر پُر آشوب گردد زمین

(همان: ۱/ ۸۳)

او پس از این خود را کدخدای مطلق جهان می‌خواند؛ (همان: ۱/ ۸۳) آن‌گونه که مردوک خدای مطلق و حمورابی شهریار یگانه بابل می‌شود. پس از آن، داد می‌ورزد و جهان را آباد می‌سازد:

هر آن چیز کز راه بیداد بود	هر آن بوم و بر، کان نه آباد بود
به نیکی فروبست از او دست بد	چنان کز ره پادشاهان سزد
بیاراست گیتی به سان بهشت	به جای گیا سرو و گلبن بکشت

(همان: ۱/ ۹۲-۹۳)

کنش‌های همسان دیگر فریدون و مردوک را می‌توان در سخن کویاجی دید که پیش‌تر از آن یاد شد؛ اما نکته‌ای درباره فریدون و مردوک ناگفته ماند و آن این‌که فریدون با گاو ارتباط دارد؛ به گونه‌ای که پدر او در متن‌های پهلوی (Iranian Bundahi n, 1978: 229) اسفیان پُرگاو (Aspiy n purr g w) و متون دوره اسلامی، «آثفیان» گفته شده که با لقب گاو برآمخته است. (طبری، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۵۳؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۶) به عقیده برخی پژوهندگان، این نام و ویژگی، نشانه‌ای است بر «زارع‌بودن» این خاندان. (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۵) مطابق با اوستا (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۱/ ۴۹۰-۴۹۱) آن‌گاه که فرّه از جمشید جدا می‌شود، بخشی از آن به فریدون می‌رسد که در دین‌کرد هفتم این فرّه، فرّه کشاورزی (w stary h) است؛ (Dinkard, 1911: 2/ 596) پس فریدون از یک‌سو با گاو پیوند دارد و از سوی دیگر با کشاورزی. (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۴: ۱۴) مردوک نیز با گاو و کشاورزی پیوند دارد. گویا نام این خدا به معنی «گوساله خورشید» است و «نماد مردوک که کج‌بیل یا بیلچه با سر مثلثی-شکل است به نام مَرَو (Marru) احتمالاً اصلیت این خدا را به عنوان رب‌النوع محلی کشاورزی، منعکس می‌سازد». (بلک و دیگری، ۱۳۸۵: ۲۱۲، ۲۱۴)

بر بنیان آنچه گذشت، می‌توان به همانندی‌های دیگر فریدون و مردوک پی‌برد؛ پهلوان و ایزدی که هر دو از میان‌برنده نمادهای آشوب (ضحاک/تیامت) هستند.

۶. نتیجه‌گیری

میان بین‌النهرین و ایران، پیوسته ارتباطات گسترده فرهنگی بوده است و سابقه این پیوند به هزاره‌های پیش از میلاد مسیح می‌رسد. در پژوهش پیش‌رو، با توجه به همین پیوند، یکی از پیوستگی‌های اسطوره‌ای میان دو فرهنگ نشان داده شده است؛ به این معنا که تیامت میان‌رودانی برگزیده شده و پیوند او با دو شخصیت جمشید و ضحاک در اسطوره‌های ایرانی نشان داده شده است. چنین به نظر می‌رسد که در یک شکست اسطوره‌ای، تیامت میان‌رودان که دارای دو چهره مثبت (آموختن هنرهای مدنی به مردم) و منفی (براندازی طبقات و برآشتن نظم جامعه) است، به دو شخصیت در اسطوره-های ایرانی دگرگون می‌شود؛ یعنی وجهه نخست او به جمشید می‌رسد و سیمای منفی او را ضحاک





می‌یابد. در منابع ایرانی می‌بینیم که جمشید کارهایی چون بنیان‌نهادن نظام طبقاتی، ساختن آلت جنگ، برون‌آوردن فلزات از معادن، رشتن و بافتن پارچه و... در جهت پیشرفت انجام می‌دهد که همین هنرورزی‌ها در پادشاهان نخستین بابل نیز که تیامت نماد آن‌ها است، به آشکارا دیده می‌شود. این امور در دوره ضحاک به طور کامل رو به افول می‌رود که این دوره، چهره آشوبنده نظم تیامت را آشکار می‌کند. در این باره، دو موضوع را باید در نظر داشت: نکته نخست این‌که اسطوره‌ها برآیند دگرگونی-های اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی است. چهره نخست تیامت، برآیند دولت‌شهرهای بی‌شمار در میان رودان و پیشرفت‌های گسترده آنان در تمدن‌سازی است و دوره دوم، نشان‌دهنده تفرقه این دولت-شهرها و اختلافات شدید آن‌ها است که به چیرگی دیگران بر آنان پایان می‌پذیرد و بسیاری از پیشرفت‌های مدنی آن‌ها معطل می‌ماند؛ از همین‌روی نیاز به پادشاهی مقتدر احساس می‌شود که بتواند نظم و هنر پیشین را بازگرداند. همزمان با حکومت بر اقتدار اموریان و به قدرت رسیدن حمورابی، مردوک نیز خدای برتر میان‌رودان می‌شود که تیامت آشوبنده نظم را در هم می‌کوبد؛ همان‌گونه که در اسطوره‌های ایرانی، فریدون ضحاک را از پای درمی‌آورد؛ اما نکته دوم: چگونه می‌توان جمشید و ضحاک را از یک اصل پنداشت؛ دو شخصیتی که در شاهنامه و البته منابع دیگر رودروی هم هستند. باید توجه داشت که مطابق با برخی منابع، جمشید و ضحاک پیوند نژادی دارند؛ به گونه‌ای که ضحاک خواهرزاده جمشید شمرده می‌شود. دیگر این‌که هر دو شخصیت با شهر بابل پیوندی بسیار نزدیک دارند؛ به گونه‌ای که سازنده یا سامان‌دهنده این شهر شمرده شده‌اند. سوم این‌که هر دو با درخت در پیوندند و چهارم، این دو دارای وسایلی مشابه مانند نفیر هستند. چنین ویژگی‌هایی همسان، پیوند تنگاتنگ آنان را نشان می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دیگر پژوهشگران نیز به این نکته اشاره داشته‌اند که یکتاپرستی عملاً از بابل پدید آمده است. (وارنر، ۱۳۸۹: ۱۹۲) از آنجا که مردوک در دوره‌ای، همه صفات دیگر خدایان را در خود گردآورد و آن خدایان کنار نهاده شدند، یکتاپرستی در میان‌رودان بنیان نهاده شد. (بهار، ۱۳۸۴: ۴۱۷)

۲. دربارهٔ این اسطوره بنگرید: (آموزگار، ۱۳۸۷: ۴۰۳-۴۰۴؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۳؛ هوک ۱۳۸۱: ۴۲-۴۵).

۳. در این باره بنگرید به: (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۴: ۳۵-۷۳)

۴. بایسته است بیان شود که در داستان‌های مختلف می‌بینیم که گویا مردم هر گاه می‌خواستند، به آسانی می‌توانستند به دربار ضحاک بروند و او را ببینند. در شاهنامه کاوه به دربار او می‌رود. (همان: ۶۷ / ۱) در مرزبان‌نامه و روضه‌العقول، هنبوی به راحتی راهی دربار ضحاک می‌شود. (وراوینی، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۲؛ ملطیوی، ۱۳۸۳: ۷۸-۷۹) همچنین در الکامل نیز همهٔ مردم برای دادخواهی به دربار او می‌روند. (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۸-۱۹)

منابع

آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). زبان، فرهنگ، اسطوره. تهران: معین، چ ۲.
 آقازاده، فرزین (۱۳۸۹). ضحاکِ ماروش (پژوهشی در باب مفهوم اژی و اژی‌دهاک در اسطوره‌ها و متون ایرانی و جز آن)، تهران: ققنوس.
 ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۳۴۹). الکامل؛ اخبار ایران، برگردان محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌بلخی (۱۳۸۵). فارس‌نامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
 اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۲). «شهرسب، مرداس و ضحاک (شکستگی شخصیت شهرسب در مرداس و ضحاک»، پژوهش‌نامهٔ ادب حماسی، س ۹، ش ۱۶، صص ۱۷۳-۱۹۱.

_____ (۱۳۹۴). «اسطوره‌های ایرانی برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، شماره چهارم، صص ۳۵-۷۳.

_____ (۱۳۹۴). «فریدون دهقان، کاوهٔ آهنگر و ضحاک‌دیو»، شعرپژوهی (بوستان ادب)، دانشگاه شیراز، س ۷، ش ۱، پیاپی ۲۳، صص ۱-۲۸.





- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۶). «به ازه‌اش سراسر به دو نیم کرد»، شاهنامه پژوهی، دفتر دوم، با نظارت محمدرضا راشد محصل، مشهد: آهنگ قلم، صص ۵۵-۶۴.
- امیدسالار، محمود (۱۳۸۱). جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- بلک، جرمی و آنتونی گرین (۱۳۸۵). فرهنگ‌نامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان، ترجمه پیمان متین، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه، چ ۴.
- _____ (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران، ویراستاری کتیون مزدپور، تهران: آگاه، چ ۸.
- _____ (۱۳۸۵). جستاری در فرهنگ ایران، ویراست جدید به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). آثار الباقیه عن القرون الخالیه، برگردان اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، چ ۶.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۵۷). برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر، چ ۳.
- تفضلی، احمد (۱۳۵۵). «سوورای جمشید و سوورای ضحاک»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۴، پیاپی ۹۶، صص ۴۸-۵۰.
- جنیدی، فریدون (۱۳۸۶). زندگی و مهاجرت آریاییان (بر پایه گفتارهای ایرانی با نگرش تازه)، تهران: بنیاد نیشابور؛ نشر بلخ، چ ۴.
- چایلد، ویر گوردن (۱۳۸۷). آریایی‌ها (پژوهشی در ریشه‌شناسی هندواروپایی)، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران: نگاه، چ ۲.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه، به کوشش علی دهباشی، تهران: افکار، چ ۲.
- داتی، ویلیام (۱۳۹۲). اساطیر جهان، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹). اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، تهران: مروارید، چ ۵.



- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز، چ ۲.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۸۴). *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۵.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۹۰). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، چ ۸.
- رضاقلی، علی (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی خودکامگی* (تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش)، تهران: نی، چ ۱۴.
- ساندرز، نانسی کی (۱۳۸۹). *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: قطره، چ ۴.
- سعیدی‌سیرجانی، علی‌اکبر (۱۳۸۱). *ضحاک ماردوش*، تهران: پیکان، چ ۵.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴). *حماسه‌سرایی در ایران* (از قدیمی‌ترین عهد تا قرن چهارم هجری)، تهران: امیرکبیر، چ ۷.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۰). *تاریخ‌الرسال و الملوک*، برگردان ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، چ ۹.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۶). *تاریخ باستان ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۳.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی‌مطلق و همکاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۴). «تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش» (بر اساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان ماردوش جهان‌زیرین)، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، س ۱۱، ش ۱۹، صص ۲۷-۶۵.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۹). *نامه باستان* (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی از آغاز تا پادشاهی منوچهر) ج ۱، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۰). *مازهای راز* (جستارهایی در شاهنامه)، تهران: مرکز، چ ۲.



- کمرون، جورج گلن (۱۳۸۷). ایران در سپیده دم تاریخ، ترجمه حسن انوشه، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۵.
- کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۸). بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: آگاه، چ ۳.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۸۴). زین الاخبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گیرشمن، رومن (۱۳۸۶). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: نگاه، چ ۲.
- محمودی بختیاری، علی قلی (۱۳۹۵). بابل دل ایران شهر و قطب جهان، تهران: بهجت.
- مجمّل التواریخ و القصص (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۶). تاریخ و تمدن بین النهرین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مختاریان، بهار (۱۳۸۹). درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، تهران: آگاه.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷). تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۸۷). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۸.
- _____ (۱۳۸۹). التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۸۶). آفرینش و تاریخ، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمد رضا شفیعی - کدکنی، تهران: آگاه، چ ۳.
- ملطیوی، محمد بن غازی (۱۳۸۳). روضه العقول، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و ابوالقاسم جلیل - پور، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- وارنر، رکس (۱۳۸۹). دانش نامه اساطیر جهان، برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، چ ۴.
- وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۹). مرزبان نامه، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی علی شاه، چ ۱۵.

ویلکینسون، فیلیپ و نیل فیلیپ (۱۳۹۳). *نگاهی نو به اسطوره‌شناسی* (نقش اسطوره و شخصیت‌های اساطیری در تاریخ و فرهنگ ملل)، ترجمه رحیم کوشش، تهران: سبزان.
هوک، ساموئل هنری (۱۳۸۱). *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان، چ ۳.

Dinkard. (1911). ed D. N. **Madan**, Bombay.

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

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

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

Reichelt, H. (1968). *Avesta Reader; Texts, Notes, Glossary and Index*, Berlin.

