

Totemism in the Post-Shahnama Epics: Garshasp-Nama, Sam-Nama, Kush-Nama and Borzu-Nama

Reza Sattari*

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran
Iran, rezasattari@umz.ac.ir

Ghodsieh Rezvanian

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran,
Iran, ghrezvan@umz.ac.ir

Sogol Khosravi

PhD Student in Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Studies,
University of Mazandaran, Iran, sogol.khosravi@yahoo.com

Abstract

Nature with its awesome powers was so overwhelming to humankind that he, by every look round, saw a shape of magic or mystique. First communities, for safer habitation, used to take their fears for sacred, henceforth initiated totemic beliefs in similar circumstances. In Totemists' mind, the plants and animals grown for food supply and a class of which was imagined to bear the soul of ancestors, this way guarding the tribe and saving the people, and to deserve special values. Therefore, the current paper aimed at exploring Totemism and its picture in the epics composed after Shahnama. Following the totemic beliefs in the epics, we found a variety of sacred animals such as cows, horses, and the Simurgh, along with the manifestation of worship of plants and trees, as well as some totemic plants with mythologies on human genesis from the plant and the healing attributes of herbs and trees; all of which pinpoint totemism featuring in ancient Persian beliefs and myths, thus explaining social taboos against killing and eating totemic things.

Keywords: Totems, Totemic Signs, Animals, Plants, Epics

* Corresponding author

فصل‌نامه متن‌شناسی ادب فارسی (علمی- پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و سوم، دوره جدید، سال نهم
شماره چهارم (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۳۹۶، صص ۷۱-۹۱

توتم در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه باتکیه بر منظومه‌های گرشاسب‌نامه، سام‌نامه، کوش‌نامه، برزنامه

رضا ستاری* - قدسیه رضوانیان** - سوگل خسروی***

چکیده

انسان ابتدایی اسیر طبیعت و جغرافیای زیستی خود بود و هر چیزی در اطرافش، رمز و راز غریبی داشت؛ به همین سبب برای زیستی کم‌خطرتر، باتوجه به دانش‌اش به بسیاری از ترس‌ها تقدس بخشید. باورهای توتمی برخاسته از چنین ضرورت و اقتضایی است. انسان ابتدایی‌ای که به توتم باور دارد بر آن است که برخی حیوانات و گیاهان تأمین‌کننده خوراک آدمی، حامل روح اجداد قبیله و نگهدار و نگاهبان آن قوم و قبیله‌اند و بنابراین از ارزش و تقدس ویژه‌ای برخوردار هستند. هدف این پژوهش، بررسی توتم و نشانه‌های آن در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه است. این منظومه‌ها دربردارنده بسیاری از باورها و آیین‌های کهن ایرانی پیش از ورود اسلام به ایران هستند؛ برخی از مهم‌ترین آنها مانند گرشاسب‌نامه، سام‌نامه، کوش‌نامه و برزنامه اساس کار این پژوهش قرار گرفته است. با ردیابی باورهای توتمی در این منظومه‌ها، نشانه‌های بسیاری از قداست جانورانی مانند گاو، اسب، سیمرغ و پرستش گیاهان و درختان، هم‌چنین نمونه‌هایی از توتم‌گرایی گیاهی و افسانه‌های مربوط به گیاه‌تباری و نقش درمانگری درختان و گیاهان مشاهده می‌شود که نشان‌دهنده وجود توتمیسم در اسطوره‌ها و باورهای ایرانیان باستان است؛ چنین اندیشه‌ای توجیهی برای نمونه‌های تابویی مثل منع کشتن و خوردن موجودات توتمی، در جامعه است.

واژه‌های کلیدی

توتم؛ نشانه‌های توتم‌پرستی، حیوانات، گیاهان، منظومه‌های حماسی

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول) rezasatari@umz.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، ghrezvan@umz.ac.ir

*** دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، sogol.khosravi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۷

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۴/۱۳

۱- مقدمه

انسان ابتدایی در برخورد با رازوارگی‌های طبیعت و عناصر آن، خود را در برابر جهان و گستردگی اش زبون و حقیر می‌یافت. انسان، طبیعت را جاندار می‌پنداشت و برای هریک از مظاهر هستی، نیرویی ماورایی تصور می‌کرد. درک برخی از جنبه‌های شگفت‌انگیز حیوانات و گیاهان و اشیاء برای انسان ناممکن بود و همین موضوع به تقدس‌بخشی آنها انجامید؛ البته تقدسی که از ترس و احترام برمی‌خاست. چنین نگاه و انگاشتی، باعث پیدایش و رواج باورهای مانند آئیمیس و تناسخ و توتیمیس شد. توتیمیس و اعتقاد به توتم و تابو، یکی از باورهای باستانی و موضوعی مربوط به تاریخ انسان بدوی است که از نمونه‌های آغازین ادیان بشر شمرده می‌شود. پیامد عملی این باورها در زندگی انسان بدوی، به پیدایش آیین‌ها و مناسک و اعمالی انجامید که در آن بر اهمیت جانوران و گیاهان تأکید می‌شد. نمونه‌هایی از این باورها و آیین‌ها در متون ادبی و دینی کهن، از جمله *اوستا*، *بندهشن* و... و برخی آثار حماسی مانند *شاهنامه* و منظومه‌های حماسی پس از آن درخور توجه است.

۱-۱ پیشینه پژوهش

تاکنون درباره توتم‌پرستی و نشانه‌های آن در منظومه‌های حماسی پس از *شاهنامه*، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است؛ اما درباره توتم، تعریف‌ها و انواع آن، مقاله‌هایی نوشته شده است؛ «توتم و توتیمیس» (سامع، ۱۳۷۰: ۶۰ - ۶۲) و «توتم؛ ایمان به حافظ و نگهبان» (حیدری، ۱۳۸۳: ۱۳۸ - ۱۴۵) از جمله این مقاله‌هاست.

مدرسی و عزتی در مقاله «مشابهت برخی از اسطوره‌های توتیمیک ایرانیان و ترکان»، پس از معرفی اسطوره‌های توتمی ایرانی، مشابهت‌های آن را با اسطوره‌های توتمی ترکی بررسی کرده‌اند (مدرسی و عزتی، ۱۳۹۱: ۵۳ - ۶۸). کزازی و فرقدانی در مقاله «توتم در داستان‌های *شاهنامه*»، توتیمیس و انواع و نمونه‌های آن را در *شاهنامه* بررسی کرده‌اند (کزازی و فرقدانی، ۱۳۸۶: ۸۵ - ۱۱۳). در برخی از مقاله‌ها نیز اشاره‌هایی کوتاه به بعضی از جانوران و حیوانات توتمی شده است؛ قائمی و یاحقی در مقاله «اسب؛ پرتکرارترین نمادینۀ جانوری در *شاهنامه* و نقش آن در تکامل کهن‌الگوی قهرمان»، با اشاره به توتم بودن اسب در خاندان‌های پهلوانی هند و اروپایی و با تمرکز بر *شاهنامه*، نقش اسب را در پیوند با کهن‌الگوی قهرمان بررسی کرده‌اند. آنان بر این باورند که هرمان با رام کردن اسب خود که تجسم قدرت غریزی ناخودآگاه اوست، درواقع مسیر رشد و تکامل را پشت سر می‌گذارد (قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۹ - ۲۶).

محمدی حاجی‌آبادی و پورمند در مقاله «بررسی تطبیقی سیمرغ با استناد به *اوستا*، *شاهنامه* و *منطق‌الطیر*»، با بررسی سیمرغ در *اوستا* و *شاهنامه* و *منطق‌الطیر*، سیر دگرگونی و تغییر آن را از اسطوره به عرفان تحلیل می‌کنند (محمدی حاجی‌آبادی و پورمند، ۱۳۹۰: ۵۷ - ۶۴). طباطبایی در مقاله «سیمرغ در چند حماسه ملی»، تجلیات سیمرغ و ویژگی‌های آن را در منظومه‌های حماسی مانند *شاهنامه فردوسی*، *گرشاسب‌نامه*، *برزنامه* و *سام‌نامه* بررسی کرده است (طباطبایی، ۱۳۳۵: ۴۴ - ۵۱).

ستاری و حقیقی در مقاله «نقش توتم در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان»، ازدواج درون‌همسری (خویتوک‌دس) را در ایران باستان بررسی می‌کنند. آنان با توجه به نشانه‌های توتم‌پرستی (توتم‌های حیوانی: گاو، اسب، سیمرغ و توتم‌های گیاهی: درخت سرو، گز، هرویسپ‌تخمک، هوم) در ایران باستان، منع ازدواج با محارم و رواج سنت برون‌همسری در جامعه را توجیه کرده‌اند (ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۷۳ - ۹۴).

۲- توتمیسم

توتمیسم یکی از اعتقادات و باورهای باستانی و موضوعی مربوط به تاریخ انسان بدوی و نتیجه جامعه ابتدایی است؛ منظور از جامعه ابتدایی، جامعه‌ای غیرتمدن است که آن را «جامعه کلانی» یا «سازمان اجتماعی مبتنی بر کلان» می‌توان نامید (آزادگان، ۱۳۷۲: ۱۵). توتمیسم عنوانی کلی و عام در مردم‌شناسی است و به آن بخش از باورها و اعمال انسان‌های ابتدایی گفته می‌شود که در رویارویی با طبیعت زنده، جانوران و گیاهان و برخی عناصر طبیعی دیگر، شکل گرفته است. فروید معتقد است «توتم‌پرستی یک مرحله طبیعی همه فرهنگ‌های پیشین بوده است» (۱۳۶۲: ۱۷۸).

دانشمند انگلیسی، جی لانگ (j. long) نخستین بار واژه توتم را در سال ۱۹۱۷ به کار برد (دورکیم، ۱۳۸۴: ۱۲۱). این واژه از کلمه «اتوتمان» (ototeman) - از آن قبیله الگونکین و زبان سرخ‌پوستی امریکای شمالی - ساخته شده است و به معنی «خویشاوند برادری و خواهری» است (آزادگان، ۱۳۶۶: ۲۲۵).

واژه توتمیسم در اواخر قرن هجدهم در ادبیات قوم‌نگارانه ظاهر شد و مک لنان نخستین کسی بود که پذیرفت توتم‌پرستی را به تاریخ عمومی بشریت اضافه کند. او توتمیسم را دینی مشتمل بر مجموعه‌ای از باورها و اعمال می‌داند که در نظام‌های دینی پیشرفته مشاهده می‌شود و سرچشمه همه آیین‌های جانورپرستی و گیاهپرستی موجود میان اقوام کهن است (دورکیم، ۱۳۸۴: ۱۲۱ - ۱۲۲). در این دین و اندیشه ابتدایی، حیوانات و گیاهان خاصی تقدس و سپندینگی دارند و برای آنها نیرو و قدرت ماورایی در نظر گرفته می‌شود. توتم، جانور یا گیاهی است که در جوامع ابتدایی نیای نخست یک قبیله یا کلان باشد (آزادگان، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

در باور فریزر، توتمیسم رابطه‌ای نزدیک میان گروهی از مردم دارای قرابت با یکدیگر و انواعی از موجودات طبیعی است که این موجودات، توتم آن گروه انسانی خوانده می‌شوند (بهار، ۱۳۸۹: ۳۴۸ - ۳۴۹). به نظر دورکیم، توتم نوعی اصل وابستگی است که گویای یک اتحاد و خویشاوندی میان افرادی است که از نام توتم یکسانی برخوردارند؛ به این ترتیب، این افراد کیش یکسانی دارند و خود را خویشاوند هم می‌دانند. اصطلاح توتمیسم صورتی از تشکیلات اجتماعی و آداب مذهبی - جادوگری است که شکل مهم و بارز آن ارتباط بعضی از گروه‌های داخل یک قبیله با بعضی طبقات و انواع موجودات جاندار یا بی‌جان است و ارتباط با هر گروه جدا از ارتباط‌های دیگر است (استروس، ۱۳۸۶: ۴۰).

به‌طور کلی می‌توان گفت «توتم حیوانی است خوردنی، بی‌آزار یا خطرناک و وحشت‌آور؛ توتم به‌ندرت گیاه یا نیروی طبیعی است (باران، آب) که با همه گروه رابطه ویژه‌ای دارد. توتم در وهله نخست جدّ گروه و در وهله دوم فرشته حامی و نگهبان آن است و برای آن گروه پیام‌های غیبی می‌فرستد و درعین حال که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را می‌شناسد و آنها را مصون نگاه می‌دارد. همین‌طور کسانی که توتم واحدی دارند این وظیفه مقدس را بر عهده دارند که توتم خود را نکشند و یا از بین نبرند و از گوشت آن نخورند و گرنه از مکافات عمل خود در امان نخواهند بود» (فروید، ۱۳۶۲: ۱۹).

استروس بر این باور است که توتمیسم طریقه‌ای است که در میان اقوام و قبایل بدوی، حکم مذهب را دارد و با برقراری نظم و نظام قبیله و منع آنها از انجام نهی‌شده‌ها موجب تداوم قبیله می‌شود. «توتمیسم موهبتی است که مذهب به انسان بدوی در بهره‌برداری از محیط اطرافش و در نبرد برای بقا اعطا کرده است» (استروس، ۱۳۸۶: ۱۲۴). فریزر معتقد است دلیل پیوند بین انسان و توتمش، سودمندی دوجانبه است؛ توتم معیشت انسان را تأمین می‌کند و در مقابل،

انسان نیز توت‌م را مقدس می‌شمرد و از آن محافظت می‌کند. نظریه «سودمندی» فریزر دو پایگاه دینی و اجتماعی دارد؛ پایگاه دینی آن، احترام برخاسته از ترسی است که انسان ابتدایی از برخی گونه‌های جانوری و گیاهی دارد و از این رو برای آن قداستی در نظر می‌گیرد؛ پایگاه اجتماعی آن، اهمیتی است که توت‌م در جایگاه تأمین‌کننده خوراک کلان از آن برخوردار است (توسل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۳۸)؛ بنابراین، پیوند دوسویه‌ای بین انسان و توت‌م (کوبونگ) او وجود دارد. زندگی هر فرد به نوع خاصی از حیوان یا گیاه توت‌می آن قبیله وابسته است و مرگ آن شخص نتیجه کشته‌شدن آن حیوان یا گیاه خاص است (فریزر، ۱۳۸۸: ۷۹۳).

۱-۲ انواع توت‌م

توت‌م‌های حیوانی و گیاهی مهم‌ترین و پربسامدترین نوع توت‌م هستند. بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند بیشتر ملت‌های امروزی جهان در آغاز طبیعت‌پرست بوده‌اند و مظاهر طبیعی مانند جانوران و گیاهان را می‌پرستیدند؛ زیرا آنها منبع اصلی غذای زندگی هر انسانی است و زندگی و حیاتش به آنها وابسته است، (آزادگان، ۱۳۹۲: ۴۶)؛ در اصل، آنها خوراک آدمیان هستند و نیاز خوراکی در آگاهی انسان بدوی در مرتبه نخست اهمیت قرار دارد؛ پس شگفت‌آور نیست که توجه اعضای قبیله به گونه‌های حیوانی و گیاهی، خوراک اصلی قبیله، بسیار باشد (استروس، ۱۳۸۶: ۱۲۲) و از این رو، افزون‌بر توجه، مقدس نیز شمرده شوند؛ زیرا محور حیات اجتماعی کلان بودند.

عامل دیگر تقدس جانوران و گیاهان، باور انسان ابتدایی به ورود روح نیاکان و اجداد قبیله در این عناصر طبیعت است؛ به همین سبب توت‌میسیم شکلی از کیش پرستش نیاکان به شمار می‌رود. اقوام بسیاری تصور می‌کنند که روان، پس از مرگ برای همیشه بی‌جسم نمی‌ماند و بار دیگر در قالب و جسم دیگری به زندگی خود ادامه می‌دهد؛ به سبب آنکه روان‌شناسی نژادهای فرودست‌تر، مرز جداگانه و کاملاً مشخصی میان روان آدمیان و جانوران ترسیم نمی‌کند، موضوع انتقال روان بشری به تن جانوران به راحتی پذیرفته می‌شود؛ درحقیقت احترام دینی برخاسته از سوی نیاکان، به‌طور طبیعی به جانور یا گیاهی می‌رسد که ظرفی برای پذیرش آن روان محترم است (دورکیم، ۱۳۸۴: ۲۲۹ - ۲۳۰). حیوان و گیاهی که ارواح مردگان در آن وارد می‌شود به‌صورت یک خویش‌نسبی و یک جلد درمی‌آید و ستایش می‌شود (فروید، ۱۳۶۲: ۱۹۶).

۳- نشانه‌های توت‌پرستی در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه

باتوجه به افسانه‌ها و اسطوره‌های ایران باستان در متون دینی زردشتی و آثار حماسی مانند شاهنامه و منظومه‌های حماسی پس از آن، نشان انواع توت‌م‌های حیوانی و گیاهی را در منظومه‌های حماسی‌ای مانند گرشاسب‌نامه، سام‌نامه، کوش‌نامه، برزنامه و هم‌چنین منظومه‌های بانوگشاسب‌نامه، بهمن‌نامه، جهانگیرنامه، شهریارنامه و فرامرنامه می‌توان جستجو کرد.

۱-۳ توت‌م حیوانی

حیوانات از دیرباز نقش ویژه‌ای در زندگی آدمیان داشته‌اند و باتوجه به زندگی شبانی آریاییان، این نقش در میان ایرانیان برجسته‌تر است. مهم‌ترین نشانه‌های توت‌میسیم در ایران باستان، افسانه‌های مربوط به کرامت‌های جانوری و توت‌م‌های حیوانی است. به نظر باستید، «توت‌میسیم، منشأ اساطیری نو یعنی اساطیر حیوانی است» (باستید، ۱۳۷۰: ۲۳). این تقدس و تکریم از دوره گردآوری خوراک سرچشمه می‌گیرد که گوشت جانوران غذای اصلی انسان ابتدایی بود

(آریان‌پور، ۱۳۸۰: ۱۲۳)؛ نیاز انسان به همبستگی با طبیعت و عناصر آن، او را به نزدیک‌شدن به جانوران هدایت می‌کند. در نظر مردمان شکارچی دوران باستان، حیوان و جانور اساسی‌ترین عنصر سازنده محیط اقتصادی است؛ گیاهان نیز تازمانی که بشر به کشت آن اقدام نکرده بود، نقش فرعی در تغذیه داشت؛ افزون‌بر این، همدستی جانور در زندگانی بشر به سبب خویشاوندی حاضر در سرشت این دو موجود، بیشتر و استوارتر است (دورکیم، ۱۳۸۴: ۳۲۱). از دیدگاه روان‌شناختی یونگ، حیوانات به‌طور معمول نماد زندگی غریزی انسان هستند (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۰). از این‌رو، اعتقاد به جانوران و حیوانات توتمی، اسطوره‌های حیوانی بسیاری را در پی داشته است. در *اوستا* بر اثر نفوذ فرهنگ و عقاید اساطیری کهن، تقدیس و ستایش جانوران و روان آنها دیده می‌شود و در ایران باستان نیز، تقدس حیواناتی مانند گاو، اسب و سیمرغ مشاهده می‌شود که بیشترین نقش توتمی را بر عهده دارند.

۱-۳-۱ گاو

گاو از جمله حیوانات توتمی است که در *اوستا* و اسطوره‌های ایران باستان نقش اصلی دارد. این حیوان، توتم مشترک فرهنگ هند و آریایی و از مهم‌ترین چارپایان اهلی است که در ایرانی باستان *mmmmra* و در فارسی میانه *mmmmra* و در سنسکریت *gāv* است (حسن‌دوست، ۱۳۹۳، ج ۴: ۲۳۳۶). ریشه این کلمه در *اوستا*، «گو» (*gav*) است و واژه «گو» (*gava*) به معنی گاو نر و هم‌چنین ترکیب «گودئنو» (*gava_daenu*) برای نامیدن گاو ماده به کار رفته است (عبداللهی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۸۴۵). در این فرهنگ گاو موجودی مقدس و نوعی نماد هستی و حیات است. آریایی‌ها گوشت گاو را نمی‌خورند و گاو را قربانی نمی‌کنند. در *اوستا* نیز کشتن این حیوان منع شده است (کزازی و فرقدانی، ۱۳۸۶: ۹۰). «گاو یکتاآفریده»، پنجمین آفریده اهورا مزدا (دادگی، ۱۳۸۵: ۴۰)، در *اوستا* جزء یکی از پاکان سه‌گانه، گاو و اسب و هوم، به شمار می‌رود (*اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۵۰).

ارزش و تقدس گاو در ایران باستان با نوع زندگی کشاورزی و دامپروری آنها در پیوند است (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۵۳). گاو افزون‌بر اینکه اساس تغذیه به شمار می‌رفته است، در زندگی کشاورزی آن روز نیز یاری بسیار مهم برای انسان بود و عمل زراعت و شخم‌زدن را بر عهده داشت (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۶۱). اشاره به انواع گاوها و فعالیت‌های وابسته به آن در اساطیر ایران و فرهنگ هند و اروپایی، باعث شده است تا محققان به این باور برسند که گاو‌داری اصلی‌ترین فعالیت هند و اروپاییان نخستین و مهم‌تر از کشت غلات بوده است (بهار، ۱۳۸۹: ۳۸۶). این نوع زندگی شبانی و کشاورزی، تقدس گاو و توتم‌بودن این حیوان را در اندیشه ایرانیان بیشتر نمایان می‌کند.

در *اوستا*، به گاو پاک و نیکوکار درود فرستاده می‌شود (*اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۷۹). در ویسپرد، کرده ۲۱، بند ۲، گاو یکتاآفریده نخستین ستایش شده است (همان: ۵۶۸). در اسطوره‌های ایرانی، گاو نماد ماه و باروری است و با آب و بارندگی و باران پیوند دارد و در روایت‌های دیگر، زن جانشین این عناصر شده است. به همین سبب در بعضی از اسطوره‌های نبرد پهلوان با اژدها، پهلوان پس از کشتن اژدها، آب، گاو و یا زن را آزاد می‌کند و این‌چنین موجب نابودی قحطی و خشک‌سالی می‌شود (مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۲۲ و ۲۲۷).

علت دیگر تقدس و ارزش گاو در اساطیر ایرانی، برخاسته از ارتباط میان گاو و آفرینش است؛ در باور زردشتی، گاو یکتاآفریده، نخستین آفریده اهورامزدا و نماد گیتی و آفرینش آبی و خاکی و نخستین تجلی آفرینش مادی است (کزازی، ۱۳۸۵: ۲۹۱). برپایه یک اسطوره بسیار کهن هند و اروپایی، ایزدان در آغاز، موجودی شگرف را قربانی کردند که گاه

به صورت غول و گاه به صورت گاو تصور می‌شد؛ از اجزای بدن او بخش‌های متفاوت جهان مانند آسمان، زمین، آب، گیاه و... را ساختند. در اساطیر ایرانی، این موجود، گاو «ایوک‌داد» (یکتا‌آفریده) است. برپایه یک روایت کهن‌تر، مهر این گاو را قربانی می‌کند تا از اجزای آن آفرینش صورت گیرد و طبق روایت بندهشن، اهریمنی آن را می‌کشد. بنابر بندهشن وقتی گاو یکتا‌آفریده درگذشت، نطفه او به ماه‌پایه بالا رفت و در آنجا پالوده شد و از آن یک جفت گاو نر و ماده آفریده شد که نسل همه حیوانات از آن است؛ از مغز او نیز که بر زمین پراکنده بود، پنجاه و پنج نوع دانه و دوازده نوع گیاه رویید (دادگی، ۱۳۸۵: ۷۸).^۱

توتم‌بودن گاو در اسطوره‌های ایرانی، در رابطه بین گاو با خاندان فریدون نیز مشاهده می‌شود؛ در نسب‌نامه فریدون، پسوند گاو در نام تمام نیاکانش موجود است (همان: ۱۴۹)؛ هم‌چنین هم‌زمان بودن تولد فریدون با به دنیا آمدن گاوی به نام برماینه و شیرخوردن و پرورش یافتنش با آن گاو، همگی دلیلی بر توتم‌بودن حیوان گاو نزد این خاندان است. گرز، گاو سر فریدون که با آن به جنگ ضحاک می‌رود نیز نشانه دیگری برای توتم‌بودن این حیوان است. البته گرز، گاو سر فقط ویژه فریدون نیست؛ بلکه «گرز، جنگ‌افزای هند و ایرانی است که در جایگاه زین‌افزار ویژه ایزدان اژدرکش، نماد آیینی تندر و آذرخش است که به وسیله آن اژدهای کیهانی اوژنیده می‌شود» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۱۹). این جنگ‌افزار آیینی ایرانی، بیشتر به شکل گاو است و پهلوانان ایرانی بیشتر چنین گری دارند... موبدان زردشتی گرز، گاو سر مهر را در جایگاه نماد جنگ و ستیز با نیروهای شر و بدی با خود داشتند (کزازی، ۱۳۸۶: ۹۲ - ۹۳).

بنابر روایت کوش‌نامه، شخصی به نام «برماین»، وزیر سلکت، که شکل تغییر یافته گاو برماینه شاهنامه می‌تواند باشد، فریدون را پرورش می‌دهد (ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۸۴). کامداد، وزیر آبتین، بعد از آزمودن سلکت و برماین، پرورش فریدون را به آنها می‌سپارد (همان: ۳۸۵). در جای دیگر اشاره شده است که گاو برماینه در سخن عوام که پرورش‌دهنده فریدون است، همان برماین است که با علم و دانش خود، فریدون را می‌پرورد و با تختی مانند زیج، علم نجوم را به او می‌آموزد (همان: ۳۹۸).^۲

در گرشاسب‌نامه نیز، تقدیس و ارج گاو مشاهده می‌شود؛ آنجاکه مهرج‌شاه به پاس قدردانی از تلاش‌ها و جنگ‌های گرشاسب در مقابل دشمنان، تندیس از گاو به او هدیه می‌دهد (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۹۷) و شانزده هزار گاو و هزار اسب زرین‌ستام به او پیشکش می‌کند (همان: ۲۰۰ - ۲۰۱). هم‌چنین، پرستش گاو در این منظومه و منع کشتن و خوردن گوشت این حیوان نزد اقوام هند و ایرانی، نشان از توتم‌بودن آن در میان ایرانیان است (همان: ۱۶۹ و ۱۹۶). تابوی حیوانات و منع کشتن و خوردن آنها، هسته و محور اصلی توتم‌پرستی را تشکیل می‌دهد (فروید، ۱۳۹۳: ۱۱۱). بر پایه آیین توتم‌پرستی، کشتن و خوردن برخی از حیوانات و گیاهان حاصل از نیروی توتم، پرهیز شده است؛ زیرا معتقد بودند که جانور توتمی نیای قبیله است و «جانور توتم در حقیقت جز جانشینی برای پدر چیزی نمی‌باشد» (فروید، ۱۳۴۲: ۲۸۲) و زندگی هریک از افراد قبیله به زندگی این حیوانات و گیاهان توتمی بستگی دارد؛ بنابراین هرگز دست خود را به خون توتم قبیله آلوده نمی‌کردند (صمدی، ۱۳۶۷: ۱۴ - ۱۵) و همواره در حفظ و نگهداری آن می‌کوشیدند.

باور قرارگرفتن زمین روی شاخ گاو اعتقاد دیگری است که نشان‌دهنده تقدس گاو و ارزش والای این حیوان نزد اقوام هند و ایرانی است. نشانه‌هایی از این باور در بیشتر منظومه‌های حماسی مشاهده می‌شود (بانوگشاسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۱۱۰ و ۱۲۰)؛ (برزنامه، ۱۳۸۲: ۶۹)؛ (سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۲۶۱ و ۵۷۵)؛ (مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۳۵ و ۴۶ و ۹۱)؛ (مادح، ۱۳۸۰: ۳۳۳)؛ (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۸۶).

۳-۱-۲ سیمرخ

در میان جانوران ستایش شده در *اوستا*، پرندگان جایگاه ویژه‌ای دارند. در فرهنگ باستانی ایران، پرندگان در شمار جانداران سپند و اهورایی هستند و مردمان کهن آنها را آفریدگانی فراسویی و از گونه دیگر می‌پنداشتند. این چنین است که پرندگان جایگاهی والا در نمادهای اسطوره‌ای دارند (کزازی، ۱۳۶۸: ۷۲). پرندگان مناسب‌ترین سمبل تعالی هستند. این سمبل نماینده ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند؛ یعنی فردی که قادر است با فرورفتن در یک حالتی مانند خلسه، معلوماتی درباره وقایع و حقایقی به دست آورد که به‌طور خودآگاه درباره آنها چیزی نمی‌داند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۴۰۵). در رساله‌الطیرها، پرنده تصویرشده روح (شوالیه و گبران، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۹۷) و رمزی برای نفس ناطقه است که به‌صورت مرغی از عالم علوی هبوط می‌کند، چند روزی به قالب بدن تعلق می‌گیرد، به آن روشنایی می‌بخشد و سپس این قالب را رها می‌کند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۴۰۶). «پرندگان به علت نوع حیاتشان و پرواز به آسمان، جایی که در نظر انسان ابتدائی، ماورای طبیعت و جایگاه ارواح است، بسیار شکوهمند و مقدس جلوه می‌کنند. برای انسان ابتدائی، روح نیاکان در گذشته‌اش در هیأت این پرندگان به سوی عالم بالا صعود می‌کند و به آسمان‌ها می‌رسد و شاید این، سرچشمه مقدس و توتم‌شدن این جانور شده باشد» (ولی‌زاده، ۱۳۹۰: ۸۱). سیمرخ یکی از این موجودات و پرندگان مهم و مقدس است که از آن در شمار حیوانات توتمی می‌توان یاد کرد. سیمرخ نه تنها در پهنه اسطوره‌های حماسی، بلکه در اسطوره‌های عرفانی نیز جایگاه والایی دارد. سیمرخ در ادبیات عرفانی، مظهر عظمت حق و وحدت وجود است (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۵۷)؛ در ادب نهان‌گرایانه اسماعیلیان نیز نماد پیشوا و امام است (کزازی، ۱۳۸۵: ۳۸۹) و با ویژگی‌هایی که در *شاهنامه* دارد در جایگاه پیر و مرشد کامل، نمادی از کهن‌الگوی پیر فرزانه می‌تواند باشد (باباخانی، ۱۳۹۳: ۲۵۳).

سیمرخ در *اوستا* با نام «سین» یا «مِرخوسین» و در پهلوی «سن‌مورو» و در فارسی «سیمرخ و سیرنگ» مشهور است که در *اوستا* و متون پهلوی، آشیانه او بر فراز درخت «ویسپویش»، در میان دریای فراخ‌کرت و در *شاهنامه* بر فراز البرزکوه است (*اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۱۴ - ۱۰۱۵). سیمرخ در *اوستا*، مرغ زیرک و خردمندی است که اسم‌های گوناگونی مانند «امرو»، «کامرو» دارد. در یشت ۱۳، فقره ۲۵، بند ۹۷، سیمرخی به نام «اهومشتوت»، اولین معلم و مربی بشر معرفی شده است؛ هم‌چنین محافظت و نگهداری یکی از درخت‌های *اوستا*، درخت همه‌بذرها که در وسط دریای وروکاشا قرار دارد، به سیمرخ واگذار شده است. هم‌چنین «سین» در *اوستا*، فروردین‌یشت، بند ۹۷ و ۱۲۶، برای نام شخصی حکیم و روحانی نیز استفاده شده است و در دینکرد هفتم و نهم، نام او در مقام یکی از پیروان و شاگردان زرتشت آمده است (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۳۱۶). همین شخصیت روحانی است که شاید در وجود سیمرخ حلول می‌کند و با آن آمیخته می‌شود و شاید به همین سبب است که بعضی از فرهنگ‌های فارسی مانند برهان قاطع، سیمرخ را حکیم و دانایی دانسته‌اند که زال در خدمت او کسب کمال کرد (تبریزی، ۱۳۴۲، ج ۲: ۱۲۱۱). در روزگاران کهن، موبدان و روحانیان افزون‌بر کارهای دینی، شغل پزشکی را نیز عهده‌دار بوده‌اند (همان)؛ بنابراین با توجه به اینکه در *شاهنامه* سیمرخ پرورنده زال است، با این حکیم زاهد سنجیدنی است. افزون‌بر این، ارتباط سیمرخ با درخت ویسپویش، می‌تواند موجب برجسته‌شدن ویژگی پزشکی و درمانگری او شده باشد. این درخت در بردارنده داروهای نیک و داروهای کارگر است و پزشک همگان خوانندش؛ درختی که بذر همه گیاهان در آن نهاده شده است (*اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰۰). «آشیان

سیمرغ در درخت دورکننده غم بسیار تخمه است و هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن بروید و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود» (مینوی‌خرد، ۱۳۸۰: ۷۰). در بندهش «هر سال سیمرغ آن درخت را بیفشاند، آن تخم‌های فروریخته در آب آمیزد، تیشتر (آنها را) با آب بارانی ستاند، به کشورها باراند» (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۷). گویی ویژگی همین درخت در حماسه به خود سیمرغ نسبت داده شده است. بنابراین، سیمرغ با گیاه بی‌مرگی مرتبط بوده است و از چنین خواص درمانی برخوردار است؛ در نتیجه هم با توت‌م حیوانی و گیاهی پیوند دارد و هم اوست که در شاهنامه توت‌م خاندان زال است؛ آن، پرنده‌ای است که کودک رانده‌شده از خانواده را زیر پرهای مهر و عطوفت خویش می‌پروراند و در لحظه لحظه داستان و در بزنگاه به کمک خاندان او می‌شتابد. به هنگام تولد رستم، سیمرغ پزشکی است که رودابه را از دشواری زایمان می‌رهاند و «مولود حماسه» را به دنیا می‌آورد. در نبرد رستم و اسفندیار، زخم‌های رستم و رخس را با پر خویش درمان می‌کند و سرانجام، زمینه پیروزی‌اش بر اسفندیار را فراهم می‌کند.

یکی از ویژگی‌های شگفت سیمرغ، خاصیت و قدرت پر اوست. کسی که استخوان یا پری از این سیمرغ و محافظتی که در پر سیمرغ است را به همراه داشته باشد، از فرّه ایزدی برخوردار خواهد بود و هیچ کس یارای مقابله با او را ندارد (منزوی، ۱۳۷۹: ۶۶). این چنین، «سیمرغ نماد فرّه ایزدی است، اگر فرّ به صورت معنوی حامی فرهنگدانان است، سیمرغ با هیئت طبیعی و مادی خود این مهم را بر عهده دارد» (واحد دوست، ۱۳۸۷: ۷۸). شاید به سبب همین ویژگی‌هاست که در بسیاری از نگاره‌های دوره ساسانی، سیمرغ به شکل پرنده‌ای با سر شیر و با هیئت قدرتمند تصویر شده است (محمدی حاجی‌آبادی و پورمند، ۱۳۹۰: ۶۰). این ویژگی‌های درمان‌بخشی، معالجه‌گری و محافظتی که در پر سیمرغ است، در مرغ دیگری به نام «وارغن» نیز دیده می‌شود (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۳۸). وارغن، همان مرغی است که فرّ جمشید بعد از گسستن از او در قالب و شکل این مرغ به مهر، فریدون و گرشاسپ رسید (همان: ۴۹۱ - ۴۹۰).

سیمرغ در منظومه‌های حماسی بعد از شاهنامه، تنها در سام‌نامه و گرشاسپ‌نامه از نقش و کارکردی ویژه برخوردار است؛ در منظومه سام‌نامه، از سیمرغ توانا، زورمند و چاره‌گر شاهنامه خبری نیست؛ در واقع، سیمرغ در این منظومه از ظرفیت‌های اساطیری تهی می‌شود و از او جز همان پیکر عظیم و شگفت‌انگیز که به هنگام پرواز، پر و بالش جهان را تیره می‌کند، چیزی باقی نمی‌ماند. او به پرنده‌ای تبدیل می‌شود که برای نابودی دشمن خود از سام کمک می‌گیرد.^۳ در سام‌نامه، بعد از اینکه سام، طلسم جمشید را می‌گشاید، ناگهان مرغی عظیم‌پیکر می‌بیند که سیمرغ است و از او می‌خواهد که ارقم‌دیو را از بین ببرد؛ زیرا بچه‌هایش را نابود کرده است (سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۲۶ - ۴۲۷). سام می‌پذیرد و سوار بر سیمرغ به دشت کلنگ، جایگاه ارقم‌دیو، می‌رود و با راهنمایی و یاری او ارقم‌دیو را از پای درمی‌آورد. سیمرغ به پاداش این کار، با او عهد و پیمان می‌بندد که همواره از فرزندان و خاندانش محافظت کند (همان: ۴۴۵). در واقع، سیمرغ در جایگاه توت‌م خاندان سام، محافظ و نگهبان و ضامن زندگی آنهاست. همان‌طور که بعدها نقش و خویش‌کاری او را در پرورش زال، تولد رستم و راهنمایی‌های او را در نابودکردن دشمنان خاندان سام مشاهده می‌شود. در گرشاسپ‌نامه نیز، از جنبه تقدس و اهورایی سیمرغ خبری نیست؛ اما جنبه ظاهری و محسوس آن برجسته می‌شود. سیمرغ در این منظومه نقش خاصی ندارد و فقط یک‌بار در داستان ظاهر می‌شود. گرشاسپ در سفر خود به اقیانوس هند، در جزیره «رامنی» به درختی می‌رسد که آشیانه سیمرغ است. این درخت شبیه درخت همه‌تخمه‌ای است که در اوستا آشیانه سیمرغ معرفی شده است (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۵۳). شاید بتوان سیمرغ این منظومه را با مرغ

«گَمک» مقایسه کرد.^۴ این موجود اهریمنی در *اوستا* به دست گرشاسب کشته می‌شود (مهرکی، ۱۳۸۰: ۲۰۵)؛ البته برخلاف مرغ گمک، این مرغ اهریمنی نیست؛ در واقع، سیمرغ این منظومه مانند سایر عناصر اساطیری، به همراه توصیف‌های اغراق‌آمیز صوری است که جنبه اساطیری پیدا می‌کند. جنبه اهورایی این مرغ در *گرشاسب‌نامه* تنها شاید کمک و راهنمایی راه‌گم‌کردگان باشد:

چو گمراه بیند کسی روز و شب ز بی‌توشگی جان رسیده به لب
... به سوی ره راست بازآردش ز مردم که را دید نـازآردش
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۵۳)

در منظومه *برزونامه*، جز اشاره‌ای کوتاه به سیمرغ نشانی از این پرنده اسطوره‌ای نیست؛ کک کوهزاد خطاب به رستم از پرورش زال به دست سیمرغ و از کمک‌هایش به خاندان زال می‌گوید (*برزونامه*، ۱۳۸۲: ۲۴۶ و ۲۵۱). در *گرشاسب‌نامه*، سایر پرنده‌گان و مرغان عجیب و شگفت از بسامد بالایی برخوردارند که با کارکردهای شگفت خود در خیال‌انگیز کردن ماجراهای گرشاسب نقشی ارزنده دارند؛ از جمله مرغان این منظومه، مرغان راهنما هستند که در جزیره «هردوزور»، مسیر درست را به گمشدگان دریا نشان می‌دهند. در حقیقت، این پرنده‌گان، توتم افراد آن جزیره هستند و در پی هدایت و محافظت آنها از خطرهای احتمالی‌اند (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۵۵).^۵

۳-۱-۳ اسب

اسب، یکی دیگر از حیوانات مقدسی است که در اسطوره‌های ایرانی خویش‌کاری توتمی دارد و در *اوستا* یکی از سه بوده مقدس، در کنار گاو و هوم است (*اوستا*، ۱۳۸۷ ج ۱: ۱۵۰). این واژه از ریشه «اس» به معنی دونده یا تیزتک است و چون اسب تیزتک‌ترین جانور اهلی است، به این نام نامیده شده است (عبداللهی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۷)؛ (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۱۰۳). «این واژه در اصل مادی است. در *اوستا* *aspa* و در زبان باستان *asa* خوانده می‌شده است» (کزازی و فرقدانی، ۱۳۸۶: ۹۳)؛ در سنسکریت *ásva*، نریان و *āāāā*، مادیان است (حسن دوست، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۸۹). در *اوستا*، فرشته نگهبان چهارپایان، «درواسپا»، به معنای «دارنده اسب درست و سالم» خوانده می‌شود. او اسب و گردونه‌ای دارد و به رمه‌های گاوان و کودکان تندرستی می‌بخشد و این چنین با اسب پیوندی آشکار دارد (*اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۸۲). یکی از علت‌های اهمیت اسب، آشکار شدن ایزدان در شکل اسب سفید است که نماد الوهیت و نشان‌دهنده ارزش والا و تقدس این حیوان است. «بهرام»، ایزد جنگ، بار سوم به پیکر اسب سفید و زیبا با گوش‌های زرین و لگام زرین بر زرتشت ظاهر می‌شود (*اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۳۳). در تیریشث نیز، تیشتر به پیکر یک اسب سفید زیبایی به مقابله با آپوش، دیو خشکسالی، می‌رود (همان: ۳۳۴). بنابر این یشث، نماد باران‌آوری ایزد تیشتر، مانند اسبی سفید و زیبا توصیف می‌شود که این نشان‌دهنده وجود ارتباط و مناسبات ویژه‌ای بین اسب و آب و دریا است (کریستن‌سن، ۱۳۵۳: ۲۲).

اهمیت آیینی این حیوان در زندگی و باورهای هند و اروپایی و از جمله در باورهای ایرانی و در داستان‌ها و حماسه‌های ملی آنها بسیار پررنگ و مهم است. نام این حیوان در جایگاه توتم در بخشی از نام افراد بسیاری از قبایل ایرانی مشاهده می‌شود؛ برای نمونه، ارجاسب دارنده اسب ارجمند؛ لهراسب، دارنده اسب تیزرو؛ گرشاسب، دارنده اسب لاغر؛ گشتاسپ، دارنده اسب آماده؛ و یشتاسب، دارنده اسب چموش و... (اوشیدری، ۱۳۸۱: مدخل واژه‌های نام‌برده). در میان نیاکان زردشت نیز، چند نام با پسوند «اسب» دیده می‌شود: پدر زرتشت، «پورشسپ»، پسر پیترسپ،

پسر هئِچت اسپ، پسر چاشنوش،...» (دادگی، ۱۳۸۵: ۵۲). بنابر باورهای توتمی، قبایل و افراد نام حیوانات توتم را بر خود می‌گذارند و با نام حیوانات توتمی قبیله خود از یکدیگر بازشناخته می‌شوند. در باور ک. کین (A.K KEANE)، «ریشه‌های توتم را باید در علائم مشخصه نسبیت (خانوادگی) جستجو کرد؛ چه افراد، خانواده و قبایل می‌خواستند از یکدیگر بازشناخته بشوند» (فروید، ۱۳۶۲: ۱۸۲) و با هم‌نام‌بودن با آن حیوان توتمی، پیوند معنوی و اسرارآمیز میان خود و آن جانور توتمی را حفظ کنند (همان: ۱۸۵). همچنان که نام اسب را در جایگاه یکی از توتم‌های مهم و باارزش ایرانیان، در نام خاص بانوگشسب نیز مشاهده می‌شود. بانوگشسب که ترکیبی است از بانو، گشن، اسب، به معنای «دارنده اسب نر» (دهخدا، ۱۳۷۷: مدخل واژه بانوگشسب) است. بنابراین، بانوگشسب عبارت است از: دارنده اسب نر یا پهلوان زنی که با مردانگی‌ها و دلاوری‌هایش مانند اسب نر است (بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۲۶).

یکی از خویش‌کاری‌های توتم‌بودن اسب، مراقبت و محافظت از پهلوان و سوار خود است. اسب نه تنها یک مرکب؛ بلکه شخصیتی است که همیشه همراه پهلوان است. اسب، مکمل، یار، محافظ و تأمین‌کننده بخشی از قوای مادی و معنوی پهلوان است (نامور مطلق، ۱۳۸۷: ۹۵). در واقع خویش‌کاری اسب و نمادینگی آن، تنها در ارتباط با کهن‌الگوی قهرمان معنا می‌یابد. حیوانات برخلاف گیاهان که سمبل رشد و زندگی روانی‌اند، سمبل زندگی غریزی هستند (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۲۹ - ۲۳۰). اسب از بارزترین نمادهای زندگی غریزی روان ناخودآگاه انسان است (شوالیه و گریبان، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۶)؛ (قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۴) که همراهی او با سوار خود، تجسم نیروی سرکش ناخودآگاه و غریزه مهارشده اوست که فرد را در مسیر کمال یاری می‌رساند (قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۵) و با پیروزی بر دشمن، بر جنبه سرکش ناخودآگاه خود چیره می‌شود (قربان‌صباغ، ۱۳۹۲: ۳۷). از نمونه‌های برجسته آن رخس رستم و شبرنگ سیاوش (بهزاد) است که همیشه و همه‌جا، در تمام مراحل با پهلوان بوده‌اند و همچون یاری دلسوز آنها را در صحنه‌ها همراهی کرده‌اند. سیاوش حتی فرزند خود کیخسرو را نیز به اسبش می‌سپارد تا وظیفه توتمی خود را - محافظت و نگهداری از فرزندان او - به جای آورد.

پهلوانان منظومه‌های حماسی که با شجاعت و دلاوری‌های بی‌وصف، به نبرد با دشمنان می‌پردازند، باید اسبی خاص از نژادی برتر داشته باشند که بتواند آنها را در جنگ‌ها و نبردهایشان یاری و همراهی کند. اسب پهلوان همچون جنگ‌افزار او باید ویژگی خاصی داشته باشد تا یاریگری‌اش برای پهلوان به چشم آید. همان‌طور که بسیاری از جنگ‌افزارهای پهلوانان، موروثی است و از پدران و نیاکانشان به آنان ارث رسیده است، اسب پهلوان نیز یا همان اسب پدر او است، مثل اسب سیاوش، بهزاد، که به کیخسرو می‌رسد (برزنامه، ۱۳۸۲: ۱۳۶) و یا از نژاد اسب پدر است، مانند اسب فرامرز و بانوگشسب که از نژاد اسب رستم، رخس، دانسته شده است (بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۶۱)؛ (فرامرزنامه، ۱۳۸۲: ۱۰۶ - ۱۰۷).

در جهانگیرنامه نیز، رخس در کنار رستم و همراه با او، به نبرد با دشمنان می‌پردازد. در خوان چهارم، وقتی رستم به کشف‌رود می‌رود، رخس نیز مانند رستم با کشف‌ها مبارزه می‌کند (مادح، ۱۳۸۰: ۷۳). هم‌چنین او با قوه تشخیص خود دوست را از دشمن شناسایی می‌کند؛ وقتی شبانان آزادچهر به سمت رستم و آزادمهر می‌آیند، رخس با هشاری خود، رستم را از نزدیک شدن افراد ناآشنا آگاه می‌کند و خود به آنها حمله‌ور می‌شود (همان: ۷۷). در برزنامه نیز وقتی رستم و برزو در مقابل هم قرار می‌گیرند، رخس با شیهه‌کشیدن، اسب برزو را رم می‌دهد و او بر زمین می‌افتد و رستم بر او

چیره می‌شود (کوسج، ۱۳۸۷: ۱۵۰). در جنگ برزو با فرامرز نیز، اسب برزو موجب می‌شود تا فرامرز او را اسیر کند (همان: ۸۲). خویش‌کاری دیگر رخس در *جهانگیرنامه*، نقش مهم او در شناسایی رستم و جهانگیر است که با دخالت به‌هنگام، از بلایی بزرگ جلوگیری می‌شود. وقتی رستم و جهانگیر نادانسته و ناشناخته روبروی هم قرار می‌گیرند، هنگامی که رستم جهانگیر را اسیر می‌کند و می‌خواهد او را از پای در آورد، ناگهان رخس شیپه‌ای می‌کشد؛ فرامرز با شناختن شیپه رخس پی به سوار آن می‌برد و رستم را از خویشاوندی با جهانگیر آگاه می‌کند و این چنین پدر و پسر را به هم می‌شناساند (مادح، ۱۳۸۰: ۲۹۹).

سایر پهلوانان حماسی نیز از اسبی تیزتک برخوردارند؛ جهانگیر اسبی کوه‌پیکر و رهوار دارد که مسیحای عابد در اختیارش قرار می‌دهد (همان: ۱۰۷ - ۱۰۸ و ۱۳۲). اسب گرشاسب نیز تنومند و درشت‌هیکل است و همیشه همراه و یاور پهلوان در نبردهایش است. این اسب به کوهی جنبنده و دژی استوار می‌ماند (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۹۸). در *سام‌نامه* نیز، منوچهرشاه اسبی بادپا و تنومند به سام می‌دهد (*سام‌نامه*، ۱۳۹۲: ۵) که این اسب، غراب، همیشه و در همه نبردها همراه و یاور اوست (همان: ۱۸۹ و ۳۴۹). غراب مانند رخس از قوه تشخیص بالایی برخوردار است و پریدخت که در پی سام است، به همراهی و راهنمایی او به پیشه‌ای می‌رسد که سام در آن بوده است. در واقع اسب، سوار خود و جایگاه او را می‌شناسد (همان: ۱۵۳).

یکی از بن‌مایه‌های داستانی پرتکرار در پیوند با نقش اساطیری - آیینی اسب، مضمون «اسب دریایی» است که در اساطیر و روایات گوناگون دیده می‌شود. این اسب‌ها یا خود از دریا بیرون می‌آمده‌اند و یا از گشنی کردن اسبی دریایی با مادیان معمولی زاده شده‌اند (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۴۱). در علل و ریشه باورشناختی اهمیت و برتری اسب‌های دریایی می‌توان چنین پنداشت که چون آب در پندارهای کهن انسان سرچشمه و مبدأ هستی و رمز کل چیزهایی است که بالقوه وجود دارند، اسب آفریده شده از آب نیز ارزشمند و برتر است؛ زیرا بدون دخالت واسطه، از گوهر خلقت پدید می‌آید (همان: ۱۵۷). «جانوران آبی و خاصه ماهیان... و موجودات عجیب‌الخلقه دریایی آیات قداست می‌شوند؛ زیرا قائم‌مقام واقعیت مطلق می‌گردند که در آب‌ها انباشته شده است» (الیاده، ۱۳۸۹: ۱۹۳). بنابراین، پیوند اسب با آب نقش مهمی در خویش‌کاری اساطیری این جانور نمادین دارد. اسب را به سبب سرعت تاختن و توانمندی و شیپه‌کشیدن و خروشیدنش و حتی به سبب شکل و نوع انحنای پیکرش، به امواج خروشان و سریع و کوبنده دریا تشبیه کرده‌اند؛ حتی پیش‌نمونه اساطیری این حیوان را برآمده از اقیانوس بی‌کرانه می‌دانستند (فائمی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۳).

در *عجایب‌المخلوقات*، درباره چشمه سو - محلی برای پرورش اسب‌های دریایی - آمده است: گویند دیهی است میان نیشابور و طوس، «سو» گویند و آنجا چشمه‌ای است آن را سورد گویند که در آن اسب بحری است (همدانی، ۱۳۷۵: ۲۳۶).^۶ در میان منظومه‌های حماسی پس از *شاهنامه*، در *کوش‌نامه* چندین بار به اسبان دریایی اشاره شده است. طیهور در جزیره‌ای که فرمانروایی آن را به عهده دارد، توصیف کاملی از اسبان دریایی و آمیزش آنها با مادیان‌ها را به آبتین ارائه می‌دهد (ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۲۷۲). اسب کوش نیز، اسبی نژاده و اصیل است (همان: ۶۶۴) که مانند بهزاد، اسب سیاوش، از نژاد اسبان دریایی است (همان: ۴۴۸). اسب آبی، اسبی باارزش و اصیل است که آبتین در جایگاه هدیه‌ای باارزش برای سلکت می‌فرستد (همان: ۳۹۷) و کارم، برادر فرارنگ، نیز این اسبان دریایی را به فریدون هدیه می‌دهد (همان: ۴۴۷ - ۴۴۸).

۲-۳ توتم گیاهی

تقدّس درختان و گیاهان و آیین‌ها و رمزهای نباتی در تاریخ هر مذهب و در سنت‌ها و روایات مردمی سراسر جهان دیده می‌شود، هم‌چنین نشان آن را در بینش‌های مابعدالطبیعی کهن و شمایل‌نگاری‌ها و هنر عوام نیز می‌توان جستجو کرد (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۵۹). در دوره کشاورزی زمین و آب و گیاه و گردش فصول در زندگی بشر اهمیت یافت؛ در نتیجه آن، توتم‌گرایی گیاهی و افسانه‌های مربوط به گیاه‌تباری و تبدیل انسان و گیاه به یکدیگر ایجاد شد و جشن‌های بهاری رونق یافت؛ درحقیقت این جشن‌ها نوعی جادوکاری برای رویش به شمار می‌رفت (آزادگان، ۱۳۹۲: ۱۴۳). گیاه با زمین در ارتباط است و درحقیقت همراه با زمین است؛ به همین سبب با آب و آتش و سایر عناصر هستی نیز در پیوند است. از سوی دیگر به سبب آنکه در مرکز آفرینش قرار دارد، ستایش و تکریم و تقدیس می‌شود (کتاب پنجم دینکرد، ۱۳۸۶: ۷۰). «تقدّس گیاه، زاده طبع خیال‌برآگیز انسان و نیاز به دوا و درمان تغذیه‌گری و نمود جاودانگی او بوده است» (میهن‌دوست، ۱۳۸۰: ۱۶۸). گیاهان در دوره‌ای از زندگی انسان‌های ابتدایی، تأمین‌کننده خوراک آدمیان بوده‌اند؛ به همین سبب شگفت‌آور نیست که آدمیان به آنها بسیار توجه کرده باشند؛ زیرا محور زندگی اجتماعی آنان بود.

تجلی روح انسانی در قالب گیاهان و درختان امری نمادین به معنای تجدید زندگی در وجود مادر یعنی الهه نباتات است. در تاریخ دینی قوم آریایی در اروپا، پرستش گیاه و درخت بسیار برجسته است و درخت‌پرستی در میان همه خاندان‌های بزرگ اروپایی از تبار آریایی به طور کامل وجود دارد (فریزر، ۱۳۸۸: ۱۵۲). انسان اولیه، مفاهیم زندگی و واقعیات آن را در مقیاس و تمثیل با گیاهان برای خود تبیین می‌کند؛ برای مثال در رویش دوباره گیاه، مفهوم رستاخیز و زندگی دوباره برای او معنا می‌یابد (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۶۱). انسان بدوی اعصار کهن و انسان بدوی عصر حاضر گمان می‌کرد و می‌کند که درختان نیز مانند انسان‌ها روان دارند. مشاهده طبیعت و چرخه زایش و مرگ در فصل رویش گیاه از دل خاک و رشد و نمو آن، انسان بدوی را به سوی هم‌ذات‌پنداری با گیاهان هدایت می‌کند تا این‌چنین زندگی خود را مانند گیاهان به ابدیت پیوند زند و جاودانه کند. این «مناسبات سرّی میان درختان و نوع بشر» (همان: ۲۸۶)، زیربنای اعتقاد او به گیاه‌تباری یا نسب‌بردن به نوعی گیاه و نبات شد؛ به این معنی که درخت یا گیاه، نیای اساطیری قبیله به شمار می‌رفت. این روند رشد و رویش، الهام‌بخش انسان برای پردازش چنین اسطوره‌هایی درباره خلقت انسان شده است و کاملاً طبیعی و حاصل برداشت مفهومی انتزاعی از طبیعت و ساخت داستانی دیگر در شکل آن است (رضایی، ۱۳۸۴: ۱۴۶). از نظر نمادشناسی، «عالم نباتات مجلای واقعیت زنده و زندگانی‌ای است که به هرچندگاه تجدید می‌شود» (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۰۵). گیاهان و نباتات هر ساله می‌میرند و با تولد بهار از نو می‌شکفند و حیات دوباره می‌یابند. گیاه‌تباری - اینکه گیاه یا درختی، نیای اساطیری قبیله به شمار می‌آید - و ارتباط بین انسان و گیاه و تبدیل آنها به یکدیگر، یکی از تصویرها و بن‌مایه‌های رایج در اساطیر ایران باستان و سایر ملل و اقوام است. همان‌طور که گیاه در چرخه حیات، در آغاز بهار زندگی خود را از سر می‌گیرد، نیا نیز با آرمیدن روحش در آن نوع گیاه و نبات، زندگی ابدی و جاوید می‌یابد. بنابراین، توتم گیاهی از دو جنبه قداست دارد؛ یکی اینکه زندگی و معیشت انسان وابسته به آن است و دیگر اینکه جایگاه روح نیا و جد قبیله است و این‌گونه از تقدّس و اهمیت بالایی برخوردار است (توسل‌پناهی: ۱۳۹۱، ۱۵۷ - ۱۵۸).

اعتقاد به گیاه‌تباری در اساطیر کهن را می‌توان نشان‌دهنده رابطه نمادین میان انسان و درخت دانست؛ از همین روست که در شجره‌نامه‌نویسی، با نشان دادن نیاکان به شکل درخت و بن و بار و برگ آن، از نماد درخت استفاده می‌کنند.

«درخت، رمز جامعه‌ی زندگان و نمایشگر ولادت و رشد و بالندگی و تکامل پیوسته‌ی خانواده و جامعه و قوم و ملت است» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۲۵) برای انسان مذهبی، اوزان و آهنگ‌های نشو و نمای گیاه خودبه‌خود رمز حیات و آفرینش و نوزادن، جوانی و جاودانگی را آشکار می‌کنند^۷ (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۱۱).

درخت در کهن‌ترین تصویرش، درخت کیهانی و درخت زندگی غول پیکری است که رمز کیهان و آفرینش است. این درخت ستون و رکن کیهان است و زمین و آسمان را به هم پیوند می‌زند. نوک این درخت، همه‌ی سقف آسمان را پوشانده است؛ ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده‌اند، شاخه‌های پهن آن در سراسر جهان گسترده و قلبش، جایگاه آتش آذرخش است. خورشید و ماه و ستارگان میان شاخ و برگ‌های این درخت همچون میوه‌ای تابناک می‌درخشند (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۹). چنین درخت مقدسی یادآور ایزدان و ایزدبانوان است و همه‌ی صفات آنان از قبیل باروری و جاودانگی را دارد (همان: ۱۹). در *گرشاسب‌نامه* به «درخت کیهانی»، در جایگاه نخستین درخت گیتی اشاره شده است؛ گرشاسب در دخمه‌ی سیامک، با درخت عظیم و پربرای روبرو می‌شود. این درخت، نمودار درخت کیهانی و اولین درخت گیتی است (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۷۸ - ۱۷۹).

از گیاهان مقدس اسطوره‌های ایرانی به «هوم» می‌توان اشاره کرد. «هوم» (mmm)، در فارسی میان *mmm* و ایرانی باستان *hauma*، از ریشه‌ی *hav* به معنی کوفتن و افشردن است (حسن دوست، ۱۳۹۳، ج ۴: ۲۹۲۱) و از گیاه - خدایان مقدس دوران هند و ایرانی به شمار می‌رود و مانند همتای هندی آن، «سومه» (*soma*)، به چندین چهره و پیکر درمی‌آید. او در دنیای مینوی، ایزد است؛ در دنیای مادی، صورت گیتیانة گیاهی دارد و در *شاهنامه*، به صورت موبدی پرهیزگار درآمده است و به یاری کیخسرو می‌شتابد و افراسیاب را به بند می‌کشد^۸ (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۱۸۹).

درخت دیگری که در اساطیر ایرانی از پاک‌ی و کرامت ویژه‌ای برخوردار است، درخت «هرویسپ تخمک» یا «ویسپویش» است. این درخت در میانه‌ی دریای فراخکرت رویده است و آشیانه و جایگاه سیمرغ است. از آن با نام «درخت دورکننده‌ی غم بسیار تخمه» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۷۰) نیز یاد شده است که شامل یکصد هزار نوع گیاه با خواص درمانی و دارویی است و همه نوع گیاه از آن می‌روید (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۴۶). هر سال سیمرغ آن درخت را می‌افشانند؛ آن تخم‌ها به دریا می‌ریزد و تیشتر آنها را با آب باران می‌ستاند و به سایر کشورها می‌برد (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۷). هرگاه سیمرغ از آن درخت برخیزد، هزار شاخه از آن بروید و چون بنشیند، هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود و «چینامروش» مرغ نیز در آن نزدیکی می‌نشیند و آن تخم‌ها را که از درخت بسیار تخمه دورکننده غم فرومی‌ریزد، برمی‌چیند و آنجا که تیشتر آب را می‌ستاند، می‌پراکند تا تیشتر آب را با همه تخم‌ها بستاند و با آن باران به جهان ببارد (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۷۰ - ۷۱). این درخت در *اوستا* این‌گونه توصیف شده است: «... در دریای فراخکرت در کنار درخت «ویسپویش»، بذر هریک از گونه‌های گیاهان من می‌روید،... بذر گیاهانی که من - اهورا مزدا - باران بر آنها فرومی‌بارم تا مردم آشون و گاو افزونی‌بخش را خوراک و گیاه پدید آورند؛ تا مردم مرا خوراک آماده کنند و گاو افزونی‌بخش را گیاهانی برویانند که مایه زندگی آنها شود»^۹ (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۷۰۷).

در *گرشاسب‌نامه* نیز، به گیاهان و درختان زیادی مشاهده می‌شود که خاصیت درمانی و شفابخشی و در نتیجه توتمی دارند؛ شاید این ویژگی متأثر از ارتباط خاندان گرشاسب با گیاه اسطوره‌ای و شفابخش «هوم» باشد که گرشاسب برای پاداش فشردن این گیاه آیینی، به پدرش، آترت، بخشیده شده است و این ویژگی درمانی و شفابخشی هوم، بعدها به

اثر، پدر گرشاسب، می‌رسد (همان: ۸۷۵). این ویژگی پزشکی در خاندان گرشاسب باقی می‌ماند و اثرت در مقام نخستین پزشک خردمند، توانگر، فرهمند و دوردارنده مرگ مطرح می‌شود. گرشاسب در مسیر دیدن عجایب و شگفتی‌های هند، به جزیره‌ای سرسبز و خرم می‌رسد و با درختی گشن و پربرگ روبرو می‌شود که با قدرت جادویی خود، درمانگر بیماری‌ها و دردهاست (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۴۵۲)؛ گیاهانی که خاصیت دارویی و ضد زهر دارند و مردم مانند سایر موجودات توتمی از آنها حمایت و حفاظت می‌کنند (همان: ۱۵۶ و ۳۶۲). از نمونه‌های دیگر این گیاهان و درختان شگفت و جادویی که خاصیت درمانی دارند، درختانی هستند که میوه‌های آن موجب جوانی، عمر طولانی و گاه بی‌مرگی می‌شوند. یکی از آن درختان، درختی است با هفت نوع میوه که بیماران را شفا می‌دهد و موجب بهبودی آنها می‌شود (همان: ۱۹۲). این درخت در جایگاه توتم قبیله از چنان ارج و منزلتی برخوردار است که افراد افزون‌بر پرستش آن، جان خود را فدای آن می‌کردند (همان). در داستان سفر نریمان به توران نیز درختی مشاهده می‌شود که جانورانی برای پرستش آن، در چشمه‌ای سر و تن می‌شویند و به عبادت و ستایش آن می‌پردازند (همان: ۳۶۳).

از گیاهان مقدس دیگر نزد قبایل ایرانی، گیاه «ریباس» است که ارتباط آن با انسان، ریشه‌ای کهن دارد و در جایگاه توتم آنها شناخته شده و محترم بوده است (بهار، ۱۳۸۹: ۱۸۰). رویدن ریباس از آب پشت کیومرث (نخستین انسان) و پدیدآمدن مشی و مشیانه (نخستین زوج بشری) از آن در اساطیر ایرانی، با مبحث توتمیسم و توتم گیاهی ارتباط دارد (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۰ و ۸۱)؛ (مقدسی، ۱۳۷۴: ۳۲۱). نخستین زوج بشر به شکل گیاه زاده شدند و «این گیاه در مقام توتم گیاهی نمودار پیوند نخستین گیاه و انسان، از کیومرث به گیاه و از گیاه به انسان (مهلی و مهلیانه) به صورت چرخه حیات میان گیاه و انسان تصور می‌شود» (زمردی، ۱۳۸۷: ۳۹). تبدیل انسان به گیاه و ارتباط این دو با هم، از قدرت تجدید حیات در عالم نباتات و رستنی‌ها نشان دارد؛ عالم نباتات محل آشکارشدن واقعیت زنده و زندگانی است که هرچند گاه نو می‌شود و گیاهان و رستنی‌ها مظهر مجسم واقعیتی است که به زندگی تبدیل می‌شود و بدون آنکه ریشه‌اش بخشکد، هر لحظه می‌آفریند و دوباره زنده می‌کند^۱ (واحددوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱). بنابر این افسانه، پیدایی گیاهان به برکت خون یا پیکر خدا یا قهرمانی است که به ناحق و ناجوانمردانه کشته می‌شود (مانند کیومرث و سیاوش در شاهنامه)؛ در واقع زندگی فردی به گونه‌ای دردناک پایان می‌گیرد و سپس در گیاهی ادامه می‌یابد و می‌کوشد تا به شکلی دیگر و در قالبی دیگر به زندگی خود ادامه دهد. در واقع زندگی انسان باید کاملاً پایان پذیرد تا همه امکانات خلاقیت یا تجلیش پایان گیرند (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۸۸).

گرشاسب در سفر خود با برهمنی روبرو می‌شود که درباره گیاه‌تباری آدمی و ارتباط انسان با گیاه می‌گوید:

پیرسید کز کار آدم سخن چه دانی که گویند گل بد ز بن؟
دگر گفت کایزدش چون آفرید ورا از درختی پدید آورد
بفرمود پس تا درخت از درون بکافند و زو آدم آمد برون
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۴۳)

گیاه «استرنگ» یا مردم‌گیاه که شبیه به آدمیان است، از نمونه‌های آن است؛ نباتی انسان‌گونه و هم‌شکل آدمی که از گیاهان ممنوعه است و اذیت‌کردن و خوردن آن موجب مرگ و تباهی می‌شود (همان: ۱۶۹). نمونه دیگر آن، درخت

شگفت «واقواق» است که میوه‌های آن مانند آدمی است (همان: ۱۷۱-۱۷۲).^{۱۱}

درواقع، علت تقدس و پرستش درخت و گیاه آن بوده است که می‌پنداشتند گیاهان و درختان عاملی برای محافظت و نگهداری آدمی است و آرزوی دیرینه او را برای جاودانگی و بی‌مرگی محقق می‌کند؛ این ویژگی توتمی درخت در منظومه شهریارنامه نیز مشاهده می‌شود. لهراسب‌شاه که به سبب حمله طهماسب تورانی، از بارگاه خود فرار کرده است، آواره و مجروح سوی کوهی می‌گریزد. در آن کوه به درخت چنار گشن و سترگی پناه می‌برد و زیر سایه آن درخت می‌آرامد (مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۱۹۰). به نظر می‌رسد آن درخت چنار بالای کوهی و به دور از مردمان شهر، درخت مقدسی است که توتم افراد، نگهدارنده و محافظ جان و زندگی آنهاست؛ همان‌گونه که پناه‌بردن به آن درخت چنار، در کنار مقام والای شاه و فره شاهی او، موجب حفظ زندگی لهراسب‌شاه و نجات او از دست تورانیان می‌شود. شاید از تقدس آن درخت است که کسی جرأت و توانایی حمله به لهراسب‌شاه را ندارد.

در *سام‌نامه* نیز، به درخت چنار کنار چشمه‌ای، اشاره شده است که آن مکان مقدس، محل آشنایی سام و قلواد با شاپور است. او بعدها یار و همراه سام در پشت سر گذاشتن موانع و دشمنان می‌شود. درحقیقت سام و همراهانش برای نجات‌دادن پردیخت از دیو آبرها به راه می‌افتند و به بیشه‌ای می‌رسند که در آنجا با شاپورگرد آشنا می‌شوند (*سام‌نامه*، ۱۳۹۲: ۲۵۸). گذشتن از شهر زنان، یکی از مراحل و موانعی است که سام برای رسیدن به هدفش باید پشت سر گذارد. نکته شگفت در شهر زنان، درختی گشن و بلند کنار چشمه‌ای است که زنان آن شهر سر سال نو به کنار آن می‌آیند و در اثر تماس با درخت و رفتن در آب چشمه، نماد باروری و زایش، از آن بار می‌گیرند. وجود درخت، کنار چشمه و ویژگی باروری آن، افزون بر تقدس درخت، نشان توتم بودن آن است که ضامن بقاء و زندگی افراد قبیله می‌شود. بارگیری زنان از آن درخت، به سبب اعتقاد آنها مبنی بر حلول ارواح نیاکان و اجداد قبیله در آن توتم خاص می‌تواند باشد (همان: ۵۵۲ - ۵۵۳).

۴- نتیجه‌گیری

با بررسی عقاید توتم‌پرستی در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه، شواهد بسیاری می‌توان یافت که با این باور کهن در پیوند است. می‌توان گفت توتم‌بودن حیواناتی مانند گاو و اسب در اسطوره‌های ایرانی در ارتباط با خاندان‌های پهلوانی و شیوه نام‌گذاری افراد است؛ برای مثال تکرار موروثی نام گاو در خاندان فریدون و نام اسب در اسم پهلوانانی مثل بانوگشسب و... از آن جمله است. هم‌چنین، گرزه گاوسر، جنگ‌افزار آیینی همه پهلوانان ایرانی است که همواره آن را در جایگاه نماد جنگ و ستیز با نیروهای اهریمنی همراه داشتند. از جانوران دیگر توتمی در منظومه‌های حماسی به سیمرغ می‌توان اشاره کرد. از ویژگی‌های مهم این پرنده، نقش توتمی و محافظتی این پرنده برای خاندان سام است. هم‌چنین نشانه‌های بسیاری از توتم‌گرایی گیاهی و افسانه‌های مربوط به گیاه‌تباری و نقش درمانگری درختان و گیاهان مشاهده می‌شود که بسیاری از آن پیشتر بیان شد و می‌تواند گواهی بر این سخن باشد. بنابراین، با پیگیری عقاید و باورهای توتم‌پرستی در این منظومه‌های حماسی، نمونه‌های بسیاری از حیوانات و گیاهان توتمی مشاهده می‌شود که برپایه آیین توتم‌پرستی، کشتن و خوردن آنها، ممنوع و تابو بوده است.

۱. افزون بر گاو یکتاآفریننده «ایوک داد»، گاو دیگری در اساطیر ایرانی نقش دارد و آن «سریسوک» است که گاو «هدیوش» نیز خواننده شده است و «به فرشکرد انوشکی را از او آریند» (همان: ۱۰۲). «گاو هدیوش، گاوی است که در پایان نبرد هرمزد و اهریمن، برای ساختن زندگی جاوید مردمان، به دست سوشیانس کشته می‌شود» (بهار، ۱۳۸۹: ۱۵۷). گاو «مرزیاب» گاو دیگری بود که در دینکرد هفتم از آن یاد شده است. این گاو «حافظ مرز ایران و توران بود. اهورامزدا این گاو را از آن روی آفریده بود که چون نزاعی بین ایرانیان و تورانیان درگیرد، او سُم خویش بر حله واقعی ایران و توران بکوبد و نزاع و جدال را از میان بردارد. کاوس که می‌خواست بر خاک توران هجوم کند، پهلوانی به نام «سريت» را به کشتن گاو فرمان داد. اما کشته گاو پس از اجرای فرمان کاوس خود نیز کشته شد» (صفا، ۱۳۸۹: ۵۰۴ - ۵۰۵).

۲. در برخی متن‌ها نام یکی از برادران فریدون، پرمایه یا برمایون است (صدیقیان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۳).

۳. چهره سیمرخ در *سام‌نامه* نسبت به *شاهنامه* تغییر می‌کند و از مقام او کاسته می‌شود. احمد طباطبایی علت این تغییر را تأثیرپذیری از فرهنگ عرب و تباهی نوع حماسی می‌داند که در پی آن بیشتر موجودات شگفت و اساطیری ایرانی که مظهر روح پاک و طبع بلند ایرانی است، اصالت خود را از دست می‌دهند و به شکل شیاطین و ارواح پلید اساطیر آن قوم ظاهر می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۳۵: ۵۰).

۴. یکی دیگر از کارکردهای گرشاسب، جنگ با مرغ کمک و کشتن آن موجود اهریمنی است؛ «گرشاسب مرغ کمک را که سرش به فلک می‌رسید و از شه‌پره‌های خود خورشید و ماه را پوشیده می‌داشت و جهان را تیره و تاریک می‌نمود و در وقت باران پره‌های خود گشوده نمی‌گذاشت که باران به زمین برسد و پس از آن به دریا رفته آب‌ها را که به پره‌های خود گرفته بود در آنجا می‌ریخت و جهان را از قحط و غلاء به تنگ آورده بود و رود و چشمه را خشک کرده بود، با تیر بزد پس از آن در مدت یک هفته از پی او تاخت. وقتی که مرغ کمک از آسمان افتاد جهانی از افتادنش خراب شد آنگاه گرشاسب با گرز منقارش بکوفت» (یشت‌ها، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۰۷).

۵. پرنده دیگری که گرشاسب در یکی از جزایر هند با آن روبرو می‌شود، پرنده‌ای شگفت و نواخوان از سرزمین روم است که یادآور پرنده اسطوره‌ای قفوس می‌تواند باشد (همان: ۱۶۰ - ۱۶۱).

۶. در *شاهنامه* نیز، یزدگرد بزه‌کار برای درمان خون‌ریزی بینی‌اش به سفارش پزشکان به کنار چشمه‌سو می‌رود، اسبی از رود بیرون می‌آید؛ با جفته‌ای یزدگرد را می‌کشد و دوباره به چشمه بازمی‌گردد (امیدسالار، ۱۳۷۶: ۵۲۳)؛ بنابراین، کهن‌ترین و نخستین اشاره به «اسب دریایی» در *شاهنامه* فردوسی مشاهده می‌شود.

۷. میرچا الیاده معتقد است که «هرگز درختی فقط به خاطر خود درخت پرستیده نشده است؛ بلکه همواره به خاطر آنچه به وساطت درخت مکشوف می‌شده و برای معنایی که درخت متضمن آن بوده و بر آن دلالت می‌کرده، مسجود و معبود بوده است» (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۶۱). بنابراین درخت به سبب ذات و جوهر روحانی و معنوی نهفته در آن در جایگاه توت‌م قبیله‌ای پرستیده می‌شود و بزرگداشت و تقدیس می‌گردد. در واقع، آنچه موجب می‌شود که به گیاهی توجه شود، ارزش مذهبی آن است (همان، ۱۳۷۵: ۱۱۱) و البته این تقدیس از اعتقاد به نمادینگی ایزد، تجلی مفهوم الوهیت در درخت، برمی‌خیزد (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۲۶۱).

۸. هوم در *شاهنامه*، ترکیبی از گیاه هوم است که بر کوه‌ها می‌روید؛ ایزد هوم نیز یاور و پشتیبان پاکان و راستان است (ستاری، ۱۳۸۸: ۴۳)؛ هوم با وجود زمینی شدن، رابطه آسمانی خود را با میانجی‌گری سروش همچنان حفظ کرده است و بنابراین ترکیبی از انسان اسطوره و انسان حماسه است (مختاری، ۱۳۷۹: ۳۰۹). او «دوردارنده مرگ» است (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۷) و به هنگام فرشکرد، انوشکی و بی‌مرگی را از او آریند (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۷). «duraosa» واژه اوستایی است که در جایگاه صفت برای هوم به کار رفته است. این واژه از دو جزء dura به معنی دور و ausa به معنی نابودی تشکیل می‌شود که در کل به معنای «دور دارنده نابودی و دوردارنده مرگ» است؛ «duraosa» را نیز شربت بی‌مرگی ترجمه کرده‌اند (مزدپور و لطیف‌پور، ۱۳۹۰: ۲۰۴).

این گیاه «سرور گیاهان» (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۷) و «ردِ اوروران» (سرآمد گیاهان) (درخت آسوریک، ۱۳۴۶: ۹۱) است و در حالت عادی نیرو می‌بخشد و شفا می‌دهد، این نیروبخشی و شفابخشی آن در هنگامی که ایزدان بر آن دعا بخوانند و آن را تقدیس کنند، بسیار بیشتر خواهد بود. هوم در این جایگاه، موبدی ایزدی و پسر اهورامزداست (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۱۰۸) که یک یشت *اوستا*، هوم‌یشت، و سه یسنای نهم، دهم و یازدهم به آن اختصاص یافته است. میرچا الیاده می‌گوید: «سومه یا هومه، ذات و جوهر الهی است، چون زندگانی را به واقعیت مطلق؛ یعنی به حیات جاوید مبدل می‌سازد» (۱۳۸۹: ۱۶۷). او ایزدی است که خود در مراسم قربانی، قربان می‌شود تا مردم زندگی یابند. در *گاهان*، آشامیدن عصاره هوم کاری نکوهیده معرفی شده است (*اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۷)؛ اما در *اوستای نو*، فرایند نوشابه‌سازی از گیاه هوم، خود یک آیین پرستش مقدسی است که «روان را بهترین و شادی‌بخش‌ترین آشامیدنی است» (همان: ۱۳۹) و مانند سلاح نیرومندی در برابر دیوان، آنها را نابود می‌کند (همان: ۱۴۵). هریک از چهار مردی که نخستین بار هوم را فشردند، درخور موهبت شدند؛ آنان صاحب فرزندی عالی‌قدر و صاحب‌قدرت شدند؛ ویونگهان پدر جمشید؛ آبتین پدر فریدون، نابود کننده اژی‌دهاک؛ آترت پدر گرشاسپ، پهلوان گزرور و پوروشسپ پدر زرتشت از آن جمله هستند (همان: ۱۳۷-۱۳۹).

۹. از درختان دیگر، درخت «گوکرن» یا هوم سفید است که در دریای فراخکرت رسته است. آن را شهریار گیاهان دارویی خوانده‌اند (همان: ۸۷۷) و همه مردمان اکسیر جاودانگی را در هنگام بازسازی جهان از آن دریافت می‌کنند. این درخت ویژگی‌های درمانی داشت و جاودانگی و نامیرایی می‌بخشید «هوم سپید درمان‌بخش پاکیزه، در کنار چشمه اردویسور رسته است. هر که آن را خورد، بی‌مرگ شود و آن را گوکرن درخت خوانند» (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۷)؛ (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۴۶)؛ (رضی، ۱۳۴۳: ۱۲۹). هم‌چنین به درخت گز و سرو می‌توان اشاره کرد. درخت گز مقدس در باور ایرانیان نماد برکت و باوری و از شاخه‌های آن برسم می‌سازند و در مناسک دینی آن را به نشانه سپاس از نعمت پروردگار به دست می‌گیرند (پورخالقی چتروردی، ۱۳۸۱: ۶۷).

۱۰. باور به گیاه‌تباری و آفرینش آدمی از گیاه، هم‌چنین رویش گیاه از انسان به‌صورت مختلف در اسطوره‌های ایران و سایر ملت‌ها نمود دارد؛ مثلاً در حماسه‌های هندی آمده است که انسان از شاخه نی متولد شد و در اساطیر ژاپن داستانی است که در آن پس از طوفان تنها برادر و خواهری زنده می‌مانند و با یکدیگر ازدواج می‌کنند. دختر گیاهی می‌زاید که همه نژاد بشر از آن به وجود می‌آیند و یا قبایل استرالیایی ملبورن باور داشتند که نخستین انسان از درختان و بامبو به وجود آمده است (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۲۵۷).

۱۱. درخت شگفت دیگر، درختی است که برگ‌های آن پس از فروریختن به پرنده‌ای تبدیل می‌شود که با آمدن زمستان می‌میرد که این تبدیل و تغییر می‌تواند برگرفته از پیکرگردانی گیاه به انسان یا حیوان باشد (همان: ۱۶۳).

منابع

- ۱- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۸۰). *جامعه‌شناسی هنر*، تهران: نشر گستر.
- ۲- آزادگان، جمشید (۱۳۶۶). «خلاصه رساله‌های دکتری نهادهای دینی ابتدائی - توتمیسم»، *مجله مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۴۳ و ۴۴، ۲۱۵ - ۲۴۴.
- ۳- ----- (۱۳۷۲). *ادیان ابتدائی - تحقیق در توتمیسم*، تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.

- ۴- ----- (۱۳۹۲). تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم، تهران: سمت، چاپ هفتم.
- ۵- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۴). «بن‌مایه اساطیری روییدن گیاه از انسان و بازتاب آن در شاهنامه و ادب پارسی»، نامه ایران، ج ۲، به کوشش حمید یزدان‌پرست، تهران: اطلاعات، ۲۵۵ - ۲۸۷.
- ۶- ----- (۱۳۸۸). از اسطوره تا حماسه، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم.
- ۷- استروس، کلودلوی (۱۳۸۶)، توتمیسم، ترجمه مسعود راد، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۸- اسدی طوسی، حکیم ابونصر علی بن احمد (۱۳۵۴). گرشاسب‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ۹- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- ۱۰- ----- (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، چاپ چهارم.
- ۱۱- امیدسالار، محمود (۱۳۷۶). «اسب رود یا اسب زوذ؟» مجله ایران‌شناسی، شماره ۳، سال نهم، ۵۲۲ - ۵۲۷.
- ۱۲- اوستا (۱۳۸۷). ترجمه جلیل دوستخواه، ج ۱ و ۲، تهران: مروارید، چاپ سیزدهم.
- ۱۳- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۶). دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز، چاپ چهارم.
- ۱۴- ایرانشاه بن ابی‌الخیر (۱۳۷۰). بهمن‌نامه، ویراسته رحیم عقیقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۵- ----- (۱۳۷۷). کوشش‌نامه، به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.
- ۱۶- باباخانی، مصطفی (۱۳۹۳). کاربرد کهن‌الگو در شاهنامه، تهران: جامی.
- ۱۷- باستید، روزبه (۱۳۷۰). دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ۱۸- بانوگشسب‌نامه (۱۳۸۲). مقدمه، تصحیح و توضیح روح‌انگیز کراچی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۹- برزنامه (۱۳۸۲). منسوب به خواجه عمید عطابن یعقوب معروف به عطایی رازی، به اهتمام سید محمد دبیرسیاقی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۰- بهار، مهرداد (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه، چاپ هشتم.
- ۲۱- پورخالقی چترودی، مهدخت (۱۳۸۱). درخت شاهنامه، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۲۲- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۲۳- تبریزی، محمدحسین (برهان) (۱۳۴۲). برهان قاطع، ج دوم، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران: کتابفروشی ابن‌سینا، چاپ دوم.
- ۲۴- توسل‌پناهی، فاطمه (۱۳۹۱). توتم و تابو در شاهنامه: با نگاهی به یادگار زیریران و کارنامه اردشیر بابکان، تهران: نشر ثالث.
- ۲۵- حسن دوست، محمد (۱۳۹۳). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ج ۱ و ج ۲، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ دوم.
- ۲۶- حیدری، زهرا (۱۳۸۳). «توتم؛ ایمان به حافظ و نگهبان»، کتاب ماه هنر، شماره ۷۶ و ۷۵، ۱۳۸ - ۱۴۵.
- ۲۷- دادگی، فرنیغ (۱۳۸۵). بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ سوم.

- ۲۸- دادور، ابوالقاسم؛ منصور، الهام (۱۳۸۵). *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*، تهران: انتشارات کلههر.
- ۲۹- *درخت آسوریک* (۱۳۴۶). ماهیار نوایی، بی‌جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۳۰- دوبوکور، مونیک (۱۳۷۶). *رمزهای زنده جان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- ۳۱- دورکیم، امیل (۱۳۸۴). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرام، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- ۳۲- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- ۳۳- رستگارفسایی، منصور (۱۳۸۳). *پیگرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۴- رضایی، مهدی (۱۳۸۴). *آفرینش و مرگ در اساطیر*، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۳۵- رضی، هاشم (۱۳۴۳). *دین قدیم ایرانی*، تهران: مؤسسه انتشارات آسیا.
- ۳۶- زمردی، حمیرا (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*، تهران: نشر زوار.
- ۳۷- *سام‌نامه* (۱۳۹۲). تصحیح وحید رویانی، تهران: میراث مکتوب.
- ۳۸- سامع، محمد (۱۳۷۰). «توتم و توتیمسم»، *مجله رشد آموزش علوم اجتماعی*، شماره ۹، ۶۰ - ۶۲.
- ۳۹- ستاری، جلال (۱۳۸۸). *جهان اسطوره‌شناسی، اسطوره‌های ایرانی*، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- ۴۰- ستاری، رضا؛ حقیقی، مرضیه (۱۳۹۳). «نقش توتم در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان»، *نشریه زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۶، شماره ۱، ۷۳ - ۹۴.
- ۴۱- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸). *سایه‌های شکار شده*، تهران: قطره.
- ۴۲- شوالیه، ژان؛ گربان، آلن (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*، ج ۱، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- ۴۳- ----- (۱۳۷۹). *فرهنگ نمادها*، ج ۲، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- ۴۴- صدیقیان، مهین‌دخت (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴۵- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۹). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ نهم.
- ۴۶- صمدی، مهرانگیز (۱۳۶۷). *ماه در ایران، از قدیمی‌ترین ایام تا ظهور اسلام*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴۷- طباطبائی، احمد (۱۳۳۵). «سیمرغ در چند حماسه ملی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۳۶، ۴۴ - ۵۱.
- ۴۸- عبداللهی، منیژه (۱۳۸۱). *فرهنگ‌نامه جانوران در ادب پارسی*، ج ۱ و ۲، تهران: نشر پژوهنده.
- ۴۹- *فرامرزنه* (۱۳۸۲). به اهتمام مجید سرمدی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۵۰- فروید، زیگموند (۱۳۴۲). *پیدایش روانکاوی*، ترجمه هاشم رضی، تهران: آسیا.
- ۵۱- ----- (۱۳۶۲). *توتم و تابو*، ترجمه دکتر ایرج پورباقر، تهران: آسیا.
- ۵۲- ----- (۱۳۹۳). *روانکاوی و زندگی من به همراه توتم‌پرستی*، ترجمه محمود نوایی و محمدعلی خنجی، تهران: جامی.

- ۵۳- فریزر، جمیز جرج (۱۳۸۸). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه، چاپ ششم.
- ۵۴- قائمی، فرزاد؛ یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۸). «اسب، پرتکرارترین نمادینه جانوری در شاهنامه و نقش آن در تکامل کهن‌الگوی قهرمان»، *متن‌پژوهی ادبی*، شماره ۴۲، ۲۶ - ۹.
- ۵۵- قربان‌صباغ، محمودرضا (۱۳۹۲). «بررسی ساختار در هفت خوان رستم: نقدی بر کهن‌الگوی سفر قهرمان»، *مجله جستارهای ادبی*، شماره ۱۸۰، ۲۷ - ۵۵.
- ۵۶- کتاب پنجم دینکرد (۱۳۸۶). ژاله آموزگار؛ احمد تفضلی، تهران: معین.
- ۵۷- کریستن سن، آرتور (۱۳۵۳). *آفرینش زیانکار در روایت ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- ۵۸- ----- (۱۳۷۷). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار؛ احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.
- ۵۹- کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۶۸). *از گونه‌ای دیگر*، تهران: مرکز.
- ۶۰- ----- (۱۳۸۵). *نامه باستان*، ج ۱، تهران: سمت، چاپ پنجم.
- ۶۱- کزازی، میرجلال‌الدین؛ فرقدانی، کبری (۱۳۸۶). «توتم در داستان‌های شاهنامه»، *فصلنامه زبان و ادب*، شماره ۳۴، ۱۱۳ - ۸۵.
- ۶۲- کوسج، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷). *برزنامه (بخش کهن)*، تصحیح اکبر نحوی، تهران: میراث مکتوب.
- ۶۳- مادح، قاسم (۱۳۸۰). *جهانگیرنامه*، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، با مقدمه مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- ۶۴- محمدی حاجی‌آبادی، فائزه؛ پورمند، حسن‌علی (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی سیمرغ با استناد به اوستا، شاهنامه و منطق الطیر»، *فصلنامه هنرهای تجسمی نقش‌مایه*، شماره ۸، سال چهارم، ۶۴ - ۵۷.
- ۶۵- مختاری، محمد (۱۳۷۹). *حماسه در رمز و راز ملی*، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۶۶- مختاریان، بهار (۱۳۸۹). *درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه*، تهران: نشر آگه.
- ۶۷- مختاری غزنوی، عثمان (۱۳۷۷). *شهریارنامه*، به کوشش غلامحسین بیگدلی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۶۸- مدرسی، فاطمه؛ عزتی، الناز (۱۳۹۱). «مشابهت برخی از اسطوره‌های توتمیک ایرانیان و ترکان»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۲۹، ۵۳ - ۶۸.
- ۶۹- مزدپور، کتایون؛ لطیف‌پور، صبا (۱۳۹۰). «گیاه هوم و نقش آن در آیین‌ها و اساطیر هند و ایرانی»، *مجله تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی*، شماره ۱۰، ۲۲۶ - ۲۰۳.
- ۷۰- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی*، تهران: نشر آگه.
- ۷۱- منزوی، علینقی (۱۳۷۹). *سیمرغ و سی مرغ*، تهران: راه مانا، چاپ دوم.

- ۷۲- مهرکی، ایرج (۱۳۸۰). «تحول شخصیت گرشاسب در اسطوره و حماسه»، *مجله زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۳۲، ۱۹۷ - ۲۱۴.
- ۷۳- موسوی، کاظم؛ مددی، غلامحسین (۱۳۸۹). «بازتاب باورهای اساطیری رستنی‌ها در شاهنامه فردوسی»، *مجله زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۶۷، ۱۹۲ - ۱۶۱.
- ۷۴- مینوی خرد (۱۳۸۰). ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس، چاپ سوم.
- ۷۵- میهن دوست، محسن (۱۳۸۰). *پژوهش عمومی فرهنگ عامه*، تهران: توس.
- ۷۶- نامورمطلق، بهمن (۱۳۸۷). *اسطوره متن هویت‌ساز*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷۷- واحد دوست، مهوش (۱۳۸۷). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه*، تهران: سروش، چاپ دوم.
- ۷۸- وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵). پژوهشی از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۷۹- ولی‌زاده، مریم (۱۳۹۰). *بررسی بن‌مایه‌های توتمیسم در قصه‌های عامیانه ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران.
- ۸۰- همدانی، محمد بن محمود (۱۳۷۵). *عجایب‌نامه (عجائب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات)*، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز.
- ۸۱- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی، چاپ هفتم.
- ۸۲- *یشت‌ها* (۱۳۷۷). ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداوود، جلد اول، تهران: اساطیر.