

دو فصل‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی
سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱-۲۶

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

داستان ضحاک یکی از داستان‌های شاهنامه است که پیش از این پژوهشگران آن را از ابعاد گوناگون سنجیده‌اند. نگارنده نیز در این جستار بر آن است به روش توصیفی - تحلیلی برخی همانندی‌های این داستان را با اسطوره‌های مانوی آشکار سازد. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد که میان اساطیر مانوی و آنچه در داستان ضحاک شاهنامه آمده است، همسانی‌هایی به این ترتیب دیده می‌شود: همان‌گونه که در کیش مانی دیو آز مادینه است، ضحاک نیز بنا به گواهی‌هایی مادینه است؛ شاید بتوان دو مار رسته بر دوش ضحاک را تعبیری از دو عفريت نر و ماده در کیش مانی دانست که نمی‌توان آن دو را منقطع کرد و در حال رشد

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول، ایران H_ardestani_r@yahoo.com

هستند؛ در متن‌های مانوی، آژدهای تاریکی را می‌بینیم که در شباهنگام، بسیار درد و مرگ می‌زاید به همان‌سان که آژدهای شاهنامه، هر شب دو مرد جوان را به آزیگری می‌کشد؛ در باورهای مانی، هرمزدیغ و فرزندانش به تاریکی می‌آمیزند که این ترفندی است جنگی و قصدِ رهایی در آن است چنان‌که ارمایل و گرمایل نیز به ضحاک می‌آمیزند اما رهایی انسان‌ها را در نظر دارند؛ در متن‌های مانوی، همان‌گونه که عیسای درخشان آدم را از وجودِ آژدها آگاه می‌کند، در شاهنامه کاوه مردمان را از وجودِ ضحاک (آژ) می‌آگاهاند؛ در متن‌های مانوی، پس از آن‌که مهرایزد، هرمزدیغ را از مغاک اهریمن رهایی می‌بخشد، دیوان و آژدهایان را در کوهستان به بند می‌کشد هم‌چنان‌که فریدون ضحاک را در کوه در بند می‌کند؛ همان‌گونه که اشقلون از زادن فرزند گیهمرُد اندوهناک و بیمار می‌شود، ضحاک نیز با آگاهی از تولد فریدون غمگین می‌گردد و همان‌سان که گیهمرُد، نام درختِ لوتوس را بر فرزند می‌نهد، فریدون نیز درختِ بارور خوانده می‌شود. اشقلون گاو و درخت را نابود می‌کند و ضحاک مرغزار و گاو درون آن را از میان برمی‌دارد.

کلیدواژه‌ها: آژ، ضحاک، ارمایل و گرمایل، کاوه، فریدون، گاو.

۱- مقدمه

مانی در چهارده آوریل ۲۱۶ میلادی در بابل، بخشی از امپراتوری ایران، در اواخر عهد اشکانیان زاده شد و سپس تر کیش خود را در دوره ساسانیان آشکار کرد و در رواج آن کوشید. اندیشه‌ها و باورهای موجود در کیش مانی، نه تنها ایرانیان، بلکه مردمانی را نیز بیرون از مرزهای ایران متأثر ساخت؛ بنابراین، اندیشه‌ای که می‌تواند چنین بر جهان دوره خود نفوذ کند، طبیعی است که باید در همه ابعاد فرهنگی قلمرویی تأثیر گذارد که در آن پرورش یافته بوده است؛ بر این بنیان، می‌توان بر آن شد که حماسه ملی ایرانیان نیز از این اندیشه پُر نفوذ بی‌تأثیر نمانده است و دست‌کم باید پذیرفت که همانندی‌هایی میان شاهنامه و اساطیر مانوی وجود دارد.

۱-۱- بیان مسأله

نگارنده در پژوهش پیش‌رو می‌کوشد تعبیر و تأویلی مانوی از داستان ضحاک به دست دهد؛ بر همین بنیان، با مطالعه تطبیقی و دقت در ابعاد مختلف داستان، برخی از نمودهای مشترک این داستان و اسطوره‌های مانوی را مطرح می‌کند.

باید یادآور شویم که اسطوره‌ها و شخصیت‌های اسطوره‌ای، می‌توانند از نسلی به نسل دیگر، معنایی دگرگون بیابند؛ چنان‌که ضحاک یا همان اژی‌دهاک که در متن *اوستا* مار است، در دورانی دیگر نیم‌انسان و نیم‌اژدها و در دیگر عصر، شخصیتی انسانی می‌گیرد. این سیر دگرگونی شخصیت ضحاک نشان می‌دهد که می‌توان داستان ضحاک را صرفاً داستانی هندوایرانی ندید و بر آن شد که در دوره‌های مختلف تاریخی، روایت‌کنندگان داستان، ذهنیت‌هایی گوناگون داشته‌اند و بنا بر ذهنیت خود، کوشیده‌اند رنگی بدان داستان دهند؛ چنان‌که ممکن است مانویان نیز این داستان را متناسب با اندیشه‌ها و باورهای خود نقل کرده باشند و دیدگاه آنان، به شاهنامه نیز راه یافته باشد. فراموش نکنیم که یکی از مترجمان *خدای‌نامه* به عربی، ابن مقفع (روزبه فارسی) بوده که به احتمال کیش مانوی داشته است (بیرونی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۲)؛ بنابراین، دور نمی‌نماید که اندیشه‌های مانوی این شخصیت در شاهنامه به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه تأثیر گذاشته باشد؛ همان‌گونه که در ترجمه کلیله و دمنه از پهلوی به عربی، باب برزویه طیب را به متن افزوده است که در آن اندیشه‌های مانوی به آشکار دیده می‌شود (انزلی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۶۵). از این گذشته، آن‌گونه که پرودس اکتور شروو^۱ معتقد است، کیش مانی با اساطیر جذاب و افسونگرش «بی‌تردید»، عمیقاً بر پندارهای عامه و همین‌طور اسطوره‌های زردشتی تأثیر گذارده بوده است^۲ (شروو، ۱۳۹۶: ۶۲). اکنون چرا

^۱. Prods Oktor Skjærvø

^۲. شروو در تأثیر اساطیر مانوی بر زردشتی می‌نویسد: «این نکته صرفاً یک فرضیه نیست. ورنه زوندردمان نشان داده است (Sundermann, 1986: 15-16) که در دین متقدم ایرانی، نشانی از اعتقاد به سردیو زردشتی آژ، همدم معروف اهریمن، دیده نمی‌شود و بنابراین، این احتمال وجود دارد که این دیو واقعاً تحت تأثیر کیش مانوی وارد دین زردشتی شده باشد» (شروو، ۱۳۹۶: ۶۲).

نباید دست‌کم این نکته را در ذهن داشت که شاید این کیش، بر حماسهٔ ملی ایرانیان نیز نفوذ کرده و تأثیر گذاشته باشد؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

پیش از این پروژس اکتور شروو در مقاله‌ای با نام «حماسهٔ ایرانی و کتابِ غولانِ مانوی»^۱ به ذکر همانندی‌های برخی شخصیت‌ها مثل سام، جمشید، هوشنگ و فریدون در *اوستا*، متن‌های پهلوی و *شاهنامه* و آن‌گونه که این شخصیت‌ها در کتابِ *غولانِ مانوی* آمده، پرداخته است و به این نکته اشاره کرده که مانی داستان‌های ایرانی را تغییر داده است تا با روایت خویش از پیدایش گیتی هماهنگی یابد (Skjærvø, 1995: 187). به سخنی دیگر، مانی و مبلغان مانوی برای گسترش آموزه‌های خود، از روایات شفاهی ایرانی استفاده کرده‌اند؛ اما آن را در راستای باورهای مانی به‌کار برده‌اند (Ibid: 220-221).

دیگر پژوهندهٔ *شاهنامه*، در داستان رفتن کاووس به مازندران که در آن کاووس گرفتار دیو سپید و در پی آن نابینا می‌شود و سرانجام رستم او را رهایی می‌بخشد، تصویری مانوی می‌بیند. او کیکاووس و سپاهیان را به هرمزدبغ و فرزندانش همانند می‌کند که در دام شهریار تاریکی گرفتار می‌شوند و ارکان تاریکی، نور دیدهٔ آنان را می‌ربایند. از دید او، غار دیو سپید به سرزمین تاریکی اهریمن و رستم به مهرایزد همانند است که به جنگ دیو سپید (شهریار تاریکی) می‌رود و با دریدن جگر دیو سپید و بیرون کشیدن نور وجود کاووس، به کاووسیان بینایی و زندگی دوباره می‌بخشد (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۹۹-۱۰۰).

۲- بحث و بررسی

پس از این می‌کوشیم که نمودها و همسانی‌های مانوی را در داستان ضحاک *شاهنامه* آشکار سازیم. آنچه از داستان *شاهنامه*، یادآورندهٔ اسطوره‌های کیش مانی است، در پی خواهد آمد.

^۱. نگارندهٔ جستار حاضر، این مقاله را به فارسی برگردانده است. بنگرید: (شروو، ۱۳۹۷: ۷۳-۱۰۸).

۲-۱- جنسیت مادینه دیو آز (ضحاک) در شاهنامه و دیو آز در کیش مانی

یکی از دلایلی که نشانی بر بُن‌مایه مانوی داستان ضحاک است، مسأله جنسیت مادینه او است. اگرچه در شاهنامه ضحاک «نر-آزدها» گفته شده است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۶)، می‌توان گواهی‌هایی یافت که بر بنیان آن، در جنسیت مذکر او تردید کرد و او را مادینه پنداشت.

در شاهنامه نشانه‌هایی بر جنسیت مؤنث ضحاک هست که می‌توان بر بنیان آن، او را همانند دیو آز مانوی، مادینه انگاشت. پیش از هر چیز باید آنچه ضحاک را نماد آز در شاهنامه می‌کند، آشکار ساخت.

زادسپرم که رابرت چارلز زینر او را تندروتر از مانویان درباره برخی باورها می‌داند (زینر، ۱۳۸۷: ۵۱۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۸۱) و برادرش، منوچهر، او را دوست مانویان می‌خواند (همان: ۳۳۰؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۸۵؛ Mānūščihr, 1912: 10) از را به سه گونه چهری (حرص به خورش خوردن) بدون چهر (اشتیاق بر آمیزش جنسی) و بیرون از چهر (آزمندی به هر نیکی که چشم خواهد) تقسیم می‌کند (Zātsparam, 1964: 144-145).

در شاهنامه نیز نماد آز، ضحاک (که در متنی پهلوی، همان ویژگی فرجام‌شناختی دیو آز را برعهده دارد/ بررسی دستنویس م/ ۲۹، ۱۳۸۷: ۲۵۶) هر سه گونه آزرزی را در وجود خود گرد آورده است: پس از آن‌که اهریمن به تحریک ضحاک می‌پردازد تا در پی دستیابی به قدرت (آز از گونه سوم) پدرش را بکشد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۸)، در چهره آشپزی بر او آشکار می‌شود و گونه‌هایی از خوردنی‌ها را فراهم می‌آورد که از کُشتن جانداران به دست می‌آید. این نشانی از آز در وجود ضحاک از گونه نخست است. از این نکته غفلت نورزیم که ارمایل و گرمایل نیز از راه آشپزی به کاخ ضحاک راه می‌یابند (همان، ج ۱: ۵۶) که این خود، علاقه ضحاک به خورش‌ها و آزمندی‌های او را در این باره نمایان می‌کند.

گونه دیگر آز، شهوت است که این مورد هم در کردارِ ضحاک آشکار است. در شاهنامه، پس از آن‌که اهریمن خورش‌های گوناگون را برای ضحاک فراهم می‌کند، در پاداش نیکی‌ها از او می‌خواهد که سرِ کتفش را ببوسد. ضحاک او را بدین کار اجازه می‌دهد:

بفرمود تا دیو چون جُفتِ اوی همی بوسه داد از برِ سُفتِ اوی

(همان، ج ۱: ۵۰)

به نظر می‌رسد در اینجا فردوسی بسیار پوشیده به رابطه جنسی دیو و ضحاک اشاره دارد؛ زیرا دیو جایی را می‌بوسد که محارم اجازه بوسیدن دارند (می‌گوید دیو چون جفت/همسرش او را بوسیده است)؛ بدین‌سان آز از گونه بدونِ چهر نیز در کردارِ ضحاک آشکار می‌شود و می‌توان ضحاک را نماد و نشانه‌ای کامل بر آز و بهترین تجلی و تجسم آز در شاهنامه پنداریم.

از سوی دیگر، مطابق با فرهنگ ایرانی، دیو آز مخالف و در تقابل با مهر (دوستی)، خرد و نظم است (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۲)؛ چنان‌که این ویژگی را درباره ضحاک (دیو آز شاهنامه) می‌بینیم. ضحاک در گام نخست چون ابزاری در دست اهریمن قرار می‌گیرد (همان‌گونه که در اوستا و همین‌طور متن‌های پهلوی، آز سلاح و ابزار اهریمن برای نابودی مردمان است/ همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱؛ Zātsparam, 1964: 143-144) و پدرش، مرداس، را به فرمان اهریمن در چاه سرنگون می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۶-۴۸). در این صحنه می‌بینیم که ضحاک (آز)، مهر پدری را نادیده می‌گیرد و تقابل آز و دوستی (مهر) را نمایان می‌کند. همچنین درست با آغاز پادشاهی او، سامان جامعه به هم می‌ریزد؛ کردار فرزنانگان ناپیدا، کام دیوانگان پراکنده، هنر خوار، جادویی ارجمند، دیوان به بدی دست‌یازیده و به‌طور کلی راستی نهان می‌شود (همان، ج ۱: ۵۵؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۷-۶۸)؛ به‌گونه‌ای که او در متن‌های پهلوی (زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: ۱۰؛ بررسی دستنویس م/و ۲۹، ۱۳۸۷: ۳۴۰) بدترین فرمانروا نام می‌گیرد. مطابق با متن‌های زردشتی، این راستی و هنر (یعنی همان چیزی که در عهد ضحاک نهان می‌شود)، از

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی ۷

خرد اورمزد آفریده شده است (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۱۵۰)؛ بنابراین، طبیعی است که سلاح اهریمن (آز) در تقابل با سلاح اورمزد (خرد) قرار گیرد و در دوره آز (ضحاک)، دوستی و نظم و راستی و خوبی و هنر زایل شود که بنیان در خرد دارد. شایسته است به این نکته هم اشاره کنیم که مطابق با سخن کتایون مزداپور، ضحاک با زُرّوان^۱ ایزد زمان، سنجش‌پذیر است؛ زیرا این مار(شاه/خدای کهن)، همچون زُرّوان دو بُعد دارد: «هم قربانی می‌طلبد و مظهر شرّ است و هم آن‌که نوعی عدالت و تقسیم مواهب مادی و منابع اقتصادی را بازنمایی می‌کند» (مزداپور، ۱۳۶۹: ۷۲). اگر ضحاک را چون زُرّوان بدانیم، باید همراهی دیو آز با او را هم بپذیریم؛ زیرا در برخی متن‌های دینی چون وزیدگی‌های زادسپرم، به این نکته اشاره شده که ابزاری از گوهر تاریکی به نیروی زُرّوان پیوسته است که چنین ابزاری برای رواج آفرینش ضروری بوده است (Zātsparam, 1964: 8) و این ابزار پست و سیاه، مطابق با سخن زادسپرم، همان «آز» است (Ibid: 143-144).

از آنچه گذشت، می‌توان پیوند میان ضحاک و آز را پذیرفت و بیش از پیش او را نماد آز در شاهنامه پنداشت. گذشته از این نکته، نباید فراموش کرد که فریدون (از میان-برنده ضحاک) نیز در شاهنامه، آن‌گاه که از آزمندی فرزندانش (سلم و تور) و انبازی آنان با دیو آز سخن می‌گوید، آز را آژدها می‌خواند: «بترسم که در چنگ این آژدها...»

^۱ ایزد زُرّوان (در اوستا - Zruuan و در پهلوی Zurwān به معنای زمان) ایزدی ازلی است که با سر شیر و تنی انسانی تصویر شده که ماری به دور آن حلقه زده و نیش خود را در سر فرو برده است. او دارای بال‌های بزرگی است و عصا و کلید نیز در دست دارد. آن‌گاه که هیچ‌کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، زُرّوان زندگی داشت. زُرّوان کبیر نه‌صد و نود و نه سال دعا و قربانی کرد تا او را پسری زاده شود؛ اما چنین نشد. زُرّوان در زاده شدن فرزند دچار تردید شد. از آن یزشن، هرمزد و از آن تردید، اهریمن را در وجود خود حس کرد و دو موجود متضاد در او شکل گرفت. زُرّوان با خود پیمان بست که هر یک پیش از دیگری از شکم او برون شود، چیرگی بر جهان را بدو سپارد. با آن‌که هرمزد به راه بیرون شد نزدیک‌تر بود، اهریمن نیرنگ کرد و شکم زُرّوان را درید. او پیش از هرمزد برون آمد و بدان پیمانی که زُرّوان کرده بود، با وجود اکراه زُرّوان، پادشاهی بر جهان را گرفت. در این باره بنگرید: (شهرستانی، ۲۰۰۳، ج: ۱، ۲۶۰).

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۴). می‌دانیم که در شاهنامه، ضحاک نیز بارها از دَها خوانده می‌شود (همان، ج ۱: ۶۷، ۷۷). به نظر می‌رسد فردوسی صرفاً در یک تشبیه شاعرانه از را به اژدها همانند نکرده و گویا او در این تصویرسازی، ضحاک را که چندین بار خود یا از زبان شخصیت‌های شاهنامه اژدها خوانده، در نظر داشته و او را از زبان فریدون با دیو از یکی گرفته است.

اما جنسیت نماد از در شاهنامه، یعنی ضحاک، چیست؟ اگر او را در پیوند با آز مانوی بپنداریم، بی‌گمان باید او را مؤنث در نظر بگیریم. اگر بازگردیم به بیتی که در آن اهریمن چون جفت ضحاک، سفت او را می‌بوسد، شاید بتوان تصویری زنانه از ضحاک به دست داد و به نظر می‌رسد که او ویژگی‌های زنانه در کنش جنسی دارد. در متنی پهلوی نیز می‌خوانیم که خود اهریمن (که به نظر بسیاری از پژوهندگان، ضحاک نماد این جهانی او است / مولایی، ۱۳۸۹: ۱۰۷، ۱۱۵) نیز از ویژگی‌های زنانه در کرده جنسی بهره‌مند است: هنگامی که اهریمن به اغوای زن تهمورت، راز چیرگی بر او را می‌یابد و تهمورت را می‌آورد، سروش پس از این بر جمشید آشکار می‌شود و بدین نکته او را آگاهی می‌دهد که کاری خوشتر از لواط دادن نزد اهریمن نیست؛ پس جمشید او را به این امر فرا می‌خواند و سرنگونش می‌کند و تهمورت را از درون اهریمن بیرون می‌کشد (بررسی دستنویس م.و.ا. ۲۹، ۱۳۷۸: ۱۸۸). در متن مینوی خرد نیز دیوان و دروجان، برآیند لواط اهریمن انگاشته شده‌اند (Dānāk-u Mainyō-ī khard, 1913: 44؛ مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۳۱).

همه آنچه گفتیم و برخی دلایل دیگر که نگارنده در جایی دیگر بدان پرداخته است^۱ به این نظر قوت می‌بخشد که ضحاک، نماد از در شاهنامه، ماده دیوی است و در منابع

۱. دلایلی دیگر که می‌توان بر اساس آن ضحاک را مادینه شمرد، از این قرار است: ۱- ضحاک شاهنامه و مردیانگ مادینه مانوی، هر دو ابزار دست اهریمن هستند و می‌خواهند جهان را از مردم تهی کنند. این خویشکاری همسان، جنسیت مادینه ضحاک را به یاد می‌آورد؛ ۲- ضحاک پس از سال‌ها زندگی با ارنواز و شهرناز، صاحب فرزند نمی‌شود که این نکته ناتوانی او را در مردانگی می‌رساند؛ ۳- پژوهندگانی معتقدند واژه

مانوی نیز (برخلاف اوستا که از به واسطه لقبش -daēuuō.dāta- نرینه تلقی می‌شود/ زنر، ۱۳۸۴: ۲۶۶؛ دوستخواه، ۱۳۸۰: ۳۹) به مادینه بودن از اشاره شده است. در کیش مانی، از دربردارنده و خاستگاه بدی است و از همین روی در متنی، «مادر دیوان» گفته شده است (Sundermann, 1973: 63). در متنی دیگر نیز به این اشاره می‌شود که از، دروئدمادر همه دیوان از نیروی دیوان و آلودگی دروجان، جسد (تن و جهان/ ماده) را می‌سازد (Boyce, 1975: 100) و این دیو بی‌شرم (زنر، ۱۳۸۴: ۲۶۷) است که احساس جفت‌خواهی را در همه دیوان پدید می‌آورد که دستاورد آن آفرینش گیهمرد و مردیانگ همان آدم و حوا خواهد شد (Jackson, 1932: 249؛ زنر، ۱۳۸۴: ۲۶۹-۲۷۰). بایسته یادآوری است که دروئدمادری ضحاک یا همان دیو از را در شاهنامه نیز می‌بینیم. در برخی نسخه‌های شاهنامه (مانند دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن) فرزندان خود (سلم و تور) را مارانی می‌داند که از دوش جهان ضحاک‌وش برآمده‌اند؛ یعنی جهان به ضحاک تشبیه می‌شود که از دوش او دو مار برمی‌آیند و نهان ضحاک را آشکار می‌کنند:

ارنواز در یشت‌ها که واژه‌ای مؤنث است، صفت آژدهاگ بوده که از او جدا شده و در شکل زنی به نام ارنواز در متن‌ها آشکار شده است. این نکته دلیلی بر مادینه بودن ضحاک در اساس اسطوره است؛ ۴- پژوهنده‌ای از او با همتای بودایی آن، ناگی، سنجیده است؛ موجودی که از دوش او مار روییده و مادینه است؛ ۵- پژوهنده‌ای ضحاک را با ایزد میان‌دورودی نین‌گیش زی‌د می‌سنجد که در شکل مردی ماردوش است. پاره «نین» در نام این ایزد، معنای «ملکه» دارد که مادینه‌بودن این ایزد را برخلاف تصویر مردانه او می‌رساند؛ ۶- آژی‌دهاگه اوستا از آب برآمده است و آژدهاگ در بندهش در سپیدرود آذربایجان، مراد خود را از اهریمن و دیوان می‌جوید. او در شاهنامه نظم کیهانی را می‌آشوبد و طبقات اجتماعی را برهم می‌زند. همین ویژگی‌ها درباره تیامت میان‌رودان نیز پیدا است که این همانندی‌ها می‌تواند ما را بر آن دارد، ضحاک چون تیامت، مادینه است؛ ۷- در برخی متن‌های دوره اسلامی چون تاریخ سیستان، رفتار ضحاک را به کردار زنی مانند کرده‌اند. در این باره بنگرید: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶ الف: ۲۵-۵۰).

دو فرزندِ من کز دو دوشِ جهان بدین سان گشادند بر منِ نهران
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۵/پانوشت ۴)

اگر بپذیریم که در این سخن، جهان در استعاره کنایی به ضحاک مانند شده است، این نکته را هم باید بپذیریم که ضحاک مادینه است؛ زیرا در دیدگاه ایرانیان، جهان^۱ مؤنث پنداشته می‌شده است (Kent, 1953: 182; Bartholomae, 1961: 476). از این گذشته، پیش از این دیدیم که فریدون پیش از بیت پیش‌گفته، دیو^۲ از را که فرزندانش با آن انباز شده‌اند، اژدها می‌خواند (همان، ج ۱: ۱۱۴)؛ همان‌گونه که ضحاک در شاهنامه اژدها خوانده می‌شود (همان، ج ۱: ۶۷، ۷۷)؛ پس در شاهنامه، ضحاک را بر این اساس (معادل جهان دانستن^۳ که همان آز مادینه است) می‌توان دیوی مانوی پنداشت که مادینه است و دست‌کم وجود رگه‌هایی از باورهای مانوی را در بخشی از شاهنامه پذیرفت.

۲-۲- دو مار بر دوش ضحاک شاهنامه، یادآورنده نسل دیوی انسان مانوی

در کیش مانی، آمیزش جنسی بسیار نکوهیده است؛ زیرا به تولید مثل آدمی می‌انجامد و تن انسان، خود اهریمن است (Lieu, 1992: 27; Tardieu, 2008: 65). در باورهای مانوی، دو موجود نر و ماده که اشقلون^۳ و پیسوس^۴ نام دارند، فرزندان دیوان دیگر را می‌آوارند تا ذره‌های نور موجود در آنان را به دست آورند. سپس گیهمرد^۵ و مردیانگ^۶

1. gaiθā-

۲. پیش از این دیدیم که در اندیشه زروانی، وجود آز برای تداوم جهان امری ضروری است. در شاهنامه نیز ضحاک را نشان و نماد آز دانستیم. شاید از همین روی که ضحاک همان آز است و وجود او برای جهان امری بایسته، سروش فریدون را از کشتن او بازمی‌دارد. در این باره بنگرید به: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶، ب: ۱-۲۲).

3. Ašaqlūn

4. Pēsūs

5. Gēhmurd

6. Murdiyānag

(یعنی آدم و حوّا) را می‌زایند. این دو اصلاً از نژاد دیوان‌اند و پدر و مادر گونه‌ انسان شمرده می‌شوند (کریستن‌سن، ۱۳۸۵: ۱۳۷؛ Jackson, 1932: 247). آنچه در اسطوره مانوی بدان اشاره شد، یادآور پاره‌ای از داستان ضحاک شاهنامه است. اهریمن در ازای خوراک‌های لذت‌بخش که برای ضحاک فراهم کرده است، بر آن است دوش ضحاک را ببوسد. او شانه ضحاک را می‌بوسد. پس از این از شانه او دو مار می‌روید که بُریدن پی‌درپی آن، شرّ آنها را دفع نمی‌کند و دوباره آن مارها سر برمی‌آورند. ابلیس در پی این ماجرا، در لباس پزشکان بر ضحاک حاضر می‌شود و او را از بُریدن سر ماران بر حذر می‌دارد و هشدار می‌دهد که باید با آن ماران رواداری کرد و با خوراندن خورش (مغز جوانان) به آنها آرامش داد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰-۵۱). چنین می‌نماید که مارهای شانه ضحاک شاهنامه، همان فرزندان آدمیان در مانویّت هستند که بنا بر باورهای مانویان، اصلی پلید و اهریمنی دارند و تن آنان آمیخته به آز است که در قالب دو مار بر شانه ضحاک سر برمی‌آورند.^۱ البته دیگر نمی‌توان از پرورش آن دو مار جلوگیری کرد و دائم خود را بر سر شانه‌های ضحاک بازمی‌سازند.^۲ پس از این، از خوراندن خورش به مارها سخن به میان می‌آید. آشنایان به باورهای مانوی می‌دانند که همبستری و خوردن گوشت، پیوندی تنگاتنگ در اندیشه مانی دارد.

^۱ مار در نظر ایرانیان، نشان و نماد اهریمن است. در اساطیر زردشتی - زروانی، اهریمن در چهره مار به گیتی می‌تازد (فرتیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۵۲؛ Iranian Bundahishn, 1978: 42).

^۲ پیش از این دیدیم که ضحاک همان آز است و در شاهنامه معادل جهان پنداشته شده است که این نکته دیدگاهی مانوی در خود دارد. همین‌طور دیدیم که اگر سرش فریدون را از کُشتن ضحاک بازمی‌دارد، از آن روی است که وجود آز برای تداوم جهان ضروری است؛ پس باید بعد از محو ظاهری ضحاک، همانندانی چون او به جهان چشم بگشایند تا جهان را به آشوب کشند. به نظر می‌رسد که پس از ضحاک، این نقش به دو فرزند شریر فریدون می‌رسد که به گفته فریدون از دو دوش جهان (ضحاک) رُسته‌اند: «دو فرزند من کز دو دوش جهان/بدین‌سان گُشادند بر من نِهان». این سخن که گویا این جهان با شرّ معنا و تداوم می‌یابد، اندیشه‌ای است زروانی - مانوی که در شاهنامه نیز دیده می‌شود و شاید بتوان رویدن سلم و تور را از دوش جهان، با اسطوره مانوی زبرنوش در پیوند دانست.

اگر خواسته اهریمن برای بوسیدن شانه‌های ضحاک برآورده می‌شود، به دلیل وجود برخی خورش‌هایی است که از گوشت برای ضحاک فراهم آمده است. در میان مانویان، خوردن گوشت کاری زشت شمرده می‌شود (Boyce, 1975: 57; Lieu, 1992: 65; Tardieu, 2008: 27). همچنین کرده جنسی و اقدام به تولید مثل، کاری ناپسندیده است؛ پس ضحاک (نشانه آز در شاهنامه) با انجام این دو کار، به عملی کاملاً غیر انسانی می‌رسد؛ یعنی خورش‌ساختن از مغز جوانان برای مارها؛ از این روی، به نظر می‌رسد که داستان ضحاک شاهنامه، در این باره هم با اندیشه‌های مانویان شباهت‌هایی دارد: گوشتخواری سبب آمیزش جنسی می‌شود و از آمیزش جنسی، فرزندان آمیخته به آز زاده خواهند شد که به واسطه تن اهریمنی خود، خواست اهریمن را برآورده خواهند کرد.

مغز جوانان را که بیشتر از آن سخن گفتیم، می‌توانیم تعبیری از «انسان نو» در مانویت بدانیم؛ انسانی که از ماده و خواب روح رسته است. نیروهای اهریمنی (دو مار) قصد اشاعه کرده‌های دیوی دارند و بر آن‌اند که با خوراندن مغز جوانان بدانان، نژاد انسان را از جهان برگزند: «که پردخت ماند ز مردم جهان» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱)؛ اما در این میان، ارمایل و گرمایل و پس از آنان کاوه، تا بدانجا که ممکن است مانع قطع انسانیت می‌شوند که پس از این بدان پرداخته خواهد شد.

۲-۳- ضحاک شاهنامه، یادآورنده دیو آز مانوی و آزیگری شبانه‌شان

در شاهنامه، پس از آن که دو مار سیاه به واسطه بوسه اهریمن بر کتف ضحاک می‌روید و پزشکان از درمان آن ناتوان می‌مانند، ابلیس در جامه پزشک بر ضحاک پدیدار می‌شود و او را از بریدن مارها دور می‌دارد. او در عوض، خوراندن مغز مردم را به مارها پیشنهاد می‌کند؛ از این روی خورشگر او هر شب، مغز دو مرد جوان را خوراک ازدها می‌سازد (همان، ج ۱: ۵۵-۵۶) و قربانی هوس ویرانگر او می‌کند.

در متن‌های مانوی خاوری و باختری، اژدهایانی در تاریکی می‌بینیم که همچون ضحاک شاهنامه جز بلعیدن و گزیدن و دریدن (آزیگری) کاری نمی‌دانند و عامل درد و مرگ مردمان هستند: «خشم بی‌شمار گرفتند... گزیده، دریده و خوردندم دیوان، یخشان و پریان، اژدهای تاریکی دشوار، زشت، گند و سیاه. بسیار درد و مرگ از آنان دیدم. همه خروشانند و تازند. دنبال کنند [و] بر من می‌شتابند» (آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۸۱؛ هالروید، ۱۳۸۸: ۳۹۲، ۴۷۲؛ Boyce, 1975: 106).

درد و مرگی که در متن یادشده مانوی از آن سخن رفته است، تداعی‌کننده همان وضعیتی است که با روی کارآمدن ضحاک رخ می‌دهد: خوارشدن هنر، نهان‌شدن راستی، دست‌یازی دیوان به بدی و... (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۵)؛ بنابراین، در رفتار ضحاک شاهنامه و اژدهایان تاریکی در متن‌های مانوی می‌توان همانندی دید. اما کسانی در پی آن‌اند که از این درد بکاهند. در ادامه از آنان سخن می‌گوییم.

۲-۴- ارمایل و گرمایل شاهنامه، یادآورنده زمینه‌سازان رستگاری پایانی مانوی

در شاهنامه درباره ارمایل و گرمایل آمده است که این دو مرد پاکیزه پارسا، روزی درباره ستم‌های ضحاک و از رسم‌هایی نادرست سخن می‌گفتند که او بنیاد گذاشته است. یکی از آن دو می‌گوید: باید که در جامه آشپز به دربار رویم؛ شاید یکی از دو جوان را از مرگ رهایی بخشیم. آنان به کاخ ضحاک می‌روند و آشپز دربار او می‌شوند. آن‌گاه که روزبانان مردم‌کش ضحاک، دو مرد جوان را برای کشتن نزد آنان می‌آورند: «از آن دو یکی را برداختند» و دیگر جوان را کشتند و مغز سر گوسفندی را با مغز او آمیختند و برای آن اژدها، خورش فراهم کردند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۶-۵۷).

مطابق سخنان یادشده، اگرچه این دو منجی (ارمایل و گرمایل) با نیروهای دیوی (ضحاک) درمی‌آمیزند، سرچشمه نجات نیز می‌شوند؛ همان‌گونه که در اسطوره‌های مانوی، پدر بزرگی (زروان) برای رهایی سرزمین خود از شر اهریمن، هُرمزَدبغ و فرزندان او را به ستیز اهریمن می‌فرستد که البته به شکست و آمیختگی آنان با نیروهای

اهریمنی می‌انجامد؛ اما در آن گونه‌ای پیروزی و رستگاری دیده می‌شود: «آنچه ظلمت بلعیده، روح پسر خدا است و آن پسر نیز جلوه‌ای از روح پدر خودش؛ پس یک جزء زنده و نورانی جوهر خدا در قلعه ظلمت توقیف شده است و اگرچه بر حسب ظاهر، آغاز خلقت با غلبه شر ابتدا می‌شود، یک غایت و قصد نجات در آن بوده است. این شکست خیر و بلعیده شدن روح انسان از طرف دیوان را می‌توان مثل فداکاری اختیاری تلقی کرد که خود خدا بدان راضی بوده است؛ حیلۀ جنگی، برای این‌که خرابکاری شر را محدود کند و به تدریج مغلوبیت کامل ماده را تهیه کند، مانند سرداری که برای نجات کل اردوی خود، پیش‌قراول خود را تسلیم می‌کند یا چوپانی که یک گوسفند برای نجات گله به گرگ می‌دهد» (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۲۸).

به همین گونه، ارمایل و گرمایل نیز با این پذیرش واقعیت که باید به تدریج از قید آز یا همان ماده (ضحاک و دو مار بر دوش او) رها شوند، از دو جوان در هر شب، یکی را رها می‌کنند و دیگری را به کام مرگ می‌فرستند. چنان‌که گذشت، آن جوانی که رها می‌شود، انسان نو است؛ انسانی که دیگر نمی‌تواند در قید و بند جهان ماده باشد و دیگری انسانی است که هنوز در بند تاریکی است. ارمایل و گرمایل می‌دانند که نور از تاریکی رها می‌شود و حیات ماده (ضحاک/آز) به تدریج فانی می‌شود. «انسان نو با میل خود به حیات [توجه به روح] در مقابل من شیطانی و وجدان تاریک و انسان کهنه و پیر هنوز میل مرگ دارد» (همان: ۱۳۴).

۲-۵- کاوه شاهنامه، یادآورنده چهره عیسی در خشان‌رهای بخش

پیشتر شاهد بودیم که ضحاک چگونه به ابزاری ویرانگر در دستان مینوی پلید (اهریمن) تبدیل می‌شود. در اوستا به آشکار می‌بینیم که آژی‌دهاکه نیرومندترین پدیده‌ای است که اهریمن برای ویران کردن جهان راستی و جهان مادی می‌آفریند (دوستخواه،

۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱، ۴۵۱، ۴۳۹، ۳۴۷، ۳۰۳، ۱۳۸). در مانویّت نیز اشقلون در پی آموزشِ جادوگری به دخترش مُردیانگ بر آن می‌شود که پسرِ شایسته گیهْمُرْد و مُردیانگ، یعنی شیث را (که روانِ نورانی‌اش بر تنِ اهریمنی‌اش برتری دارد) بکُشد و می‌بینیم همان‌سان که اژی‌دهاکه در جایگاهِ عاملی ویران‌کننده در دستِ اهریمنِ اوستایی قرار می‌گیرد، در روایتِ مانوی نیز مُردیانگِ مؤنث (همتای ضحاک شاهنامه که گواهی دیگر بر مادینه بودنِ ضحاک نیز هست) ابزارِ دستِ اشقلون می‌شود تا گیتی را از انسان‌ها بزدايد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۵).

در شاهنامه نیز ضحاک و سیله‌ای در دستِ اهریمن است و پس از رُستنِ ماران، او را تشویق می‌کند که به جای بُریدنِ آنها، به مغزِ جوانانِ آرامشان سازد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰-۵۱). این سخنِ اهریمن به ضحاک در شاهنامه (خوراندنِ مغزِ مردم به ماران) همسانی با بخشی از اسطوره‌ها و باورهای مانوی دارد. در مانویّت «دنیا مجلسی است که در آن دیوانِ تاریک، نور را زنجیر کرده‌اند؛ ولی در همان حال این مجلس، جهنمی است برای قوایِ ظلمت که مغلوب شده و قدری معتدل شده‌اند. دنیا دواخانه‌ای است که در آن اجسامِ منور شفا می‌یابند، جراحات باز می‌شود و می‌توانند بسته شوند» (تقی زاده، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

از آنچه گذشت، می‌بینیم که اهریمن چه در اوستا، چه در مانویّت و چه در شاهنامه، در پی تهی کردنِ جهان از مردم است. اکنون در برابرِ این مردم‌کُشیِ اژی‌دهاکه، اشقلون و ضحاک، کدام نیرو به مبارزه برمی‌خیزد؟ در اوستا فریدون ضحاک را سرنگون می‌کند (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱)، در روایتِ مانوی، پس از زاده شدنِ «آدم»، عیسیای درخشان نزدیک او می‌آید و او را از خواب بیدار می‌کند و دیوان را از او جدا می‌سازد؛ چه، او باید رستگار شود (Jackson, 1932: 249-252) و در شاهنامه، کاوه این کار را انجام می‌دهد.

کاوه به‌گونه‌ای تداعی‌کننده عیسیای درخشان است که گیهْمُرْد را (مردم، نه دیوان را؛ روح، نه تن را) از وجودِ ضحاک (آز/هستی/ماده) و نیروهایِ دیوی او که دل از ترسِ

گیهان‌خدییو بُریده‌اند و به دوزخ روی نهاده‌اند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۸) آگاه می‌سازد و او را دعوت به از میان‌بُرَدَنِ ضحاک می‌کند (همان، ج ۱: ۶۹)؛ همان‌گونه که عیسیای درخشان آدم را از دیوان فریبده آگاه می‌کند.

۲-۶- مهرایزد و ویسبد مانوی، فریدون شاهنامه و به‌بندکشیدن آژدهاک در کوه

پس از آن‌که فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، به گرز دست می‌برد و بر ترگ ضحاک می‌کوبد. سروش او را از کُشتن ضحاک باز می‌دارد و دستور می‌دهد که فریدون او را در کوه ببندد. پس از این فریدون بر تخت می‌نشیند و آیین ضحاک را برمی‌اندازد. او طبقات اجتماعی پیشین را بازمی‌سازد و با گردآمدن نامداران شهر، به اندرزگفتن آنها می‌پردازد. پس از این آژدها را بیرون می‌آورند و فریدون او را با راهنمایی سروش خُجسته به کوه دماوند می‌برد و به‌بند می‌کشد (همان، ج ۱: ۸۲-۸۵).

همانند این رخداد را در متنی مانوی به زبان قبلی می‌بینیم. مهرایزد (پس از آن‌که هُرمزُدِیغ و فرزندان‌ش به دوزخ، جهان اهریمن، فرو می‌افتند و گرفتار می‌شوند، هُرمزُدِیغ از مادر زندگی و او هم از پدر بزرگی یاری می‌جوید) از میان پنج فرزند خود «فرستاده‌ای را فراخواند، الماس نور (ویسبد) را، آن سخت‌دل، سرکوبگر شورش‌ها، [در حالی که می‌گفت:] فروشو، برو، ای الماس [نور]! آن جوان را که در ته مغاک در ته دوزخ است، دست گیر! دیوان را زنجیر به پایشان افکن، دروجان را آهن به دست‌هایشان افکن، شیاطین بویناک و پلید را بگذار که گردنشان زیر گریبان بشکند، دیوانی را که شورش کرده‌اند، در زیر کوهستان تیره بریندا! ... الماس [نور] (ویسبد) خویشان را مُسَلح کرد و فروتاخت. آن جوان را دست گرفت ... به پای دیوان زنجیر افکند، به دست دروجان آهن افکند، گردن شیاطین بویناک و پلید را زیر گریبان درهم شکست، دیوانی را نیز که سر به شورش برداشته بودند، در زیر کوهستان تیره به‌بند کشید» (آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۰۵-۲۰۶؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۲۶-۲۲۷).

در متنی مانوی به فارسی میانه (شاپورگان) نیز ویسبد اژدهاک مزندر را بر زمین می‌افکند (MacKenzie, 1979: 512-513). در دیگر متن به فارسی میانه نیز از تازش ویسبدایزد به نیروهای اهریمنی سخن رفته است (Sundermann, 1973: 48-49)؛ اگرچه در متن‌هایی چون مینوی خرد (۱۳۷۹: ۴۵؛ ۹۰: 1379) (*Dānāk-u Mainyō-tī khard*, 1913) و دینکرد نهم (Pahlavi Dēnkard, 1911, v2: 812-815) فریدون است که اژدهاک و دیوان مزندر را از میان می‌برد.

در متن مانوی دیگر، برخلاف متن قبطی و شاپورگان و دیگر متن به فارسی میانه و همگام با متن‌های پهلوی زردشتی، این فریدون است که در برابر دیوان قرار می‌گیرد: «فریدون همه [دیوان] بر زمین افکند» (Boyce, 1975: 188; Henning, 1977: 274)؛ پس همان‌گونه که در شاهنامه دیدیم و در متن اوستا (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۹۱) و متن‌های پهلوی زردشتی (Pahlavi Dēnkard, 1911, v2: 675, 689, 811-815) نیز می‌بینیم، فریدون بر اژدهاک و دیوان مزندر (که گویا در مانویت از یک جنس هستند و مطابق با متنی سغدی، همان‌گونه که ضحاک در دین زردشتی پیش از آخرالزمان برانگیخته می‌شود و بسیار بر مردم ستم می‌کند و در پایان، گرشاسب او را از میان برمی‌دارد، دیو مزن نیز رستاخیزی چون ضحاک دارد و نهایتاً گرشاسب^۱ او را می‌کشد (Sundermann, 1996: 187-194) چیرگی می‌یابد، در متن‌های مانوی نیز ویسبد (فرزند مهرانیزد) بر اژدهاک و دیوان مزندر غلبه می‌کند و جدال مهرانیزد و فرزندش (ویسبد) را با اهریمن، همسان و یادآورنده ستیز فریدون و ضحاک می‌یابیم.

۱. البته در متن‌های مانوی، چنان‌که دیدیم، معمولاً فریدون است که دیو مزن را می‌کشد.

۲. زوندرمان گمان برده است که این متن را برای مردمانی زردشتی نوشته‌اند که در تورفان می‌زیستند (Sundermann, 1996: 190-191). در هم‌جنسی ضحاک و دیو مزن باید افزود که در *سام‌نامه* (۱۳۹۲: ۲۳) آمده است فریدون به خواب سام می‌آید و از او می‌خواهد به مازندران و شاه آن «که مادرش باشد ز ضحاک‌شاه» بتازد.

بر بنیان متن‌های یادشده، همان‌طور که ویسبدایزد دیوان را در کوه به‌بند می‌کشد، فریدون نیز بر آژدهایان و دیوانی چیره می‌شود که قصد آزاررسانی دارند و آنان را در کوه‌ها به‌بند می‌کشد. در کتاب *غولان* نیز پس از یاغیگری دیوان و آمدن به زمین، در اعماق کوه‌ها، زندانی برای آنان ساخته می‌شود تا فرزندان دیوان در آن هزار سال زندگی کنند (Henning, 1977: 71; *The Kephalaia*, 1995: 122-123, 96-97, 180). هزار سال زندگی دیوان، یادآور هزار سال حکومت ضحاک در شاهنامه و متن‌های دیگر است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۵؛ ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۵۸؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱؛ منهاج سراج جوزجانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳۶، ۳۲۰؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۹۸).

در متن‌های باختری مانوی توضیح داده شده است که چگونه چهار فرشته دستور می‌یابند دیوها را با زنجیر ببندند و فرزندان آنان را در زمین نابود کنند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۳۲). همان‌گونه که در این متن‌ها چهار فرشته از بالا به پایین می‌آیند تا عامل رهایی شوند، این موضوع را درباره فریدون و داستان ضحاک نیز می‌بینیم؛ به این معنی که در شاهنامه نیز چهار نفر هستند که بر ضحاک می‌شورند: فریدون به همراه دو برادرش (کیانوش و برمایه) و کاوه آهنگر (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۸).

نیز یادآوریم که فریدون در *اوستا* به‌ریخت *θraētaona* آمده و از ایرانی باستان *θraē-ta[u]na* مشتق شده است و به معنی «دارنده سه» است (مولایی، ۱۳۸۷: ۱۶۰؛ Justi, 1895: 331-332; Bartholomae, 1961: 799). چنگیز مولایی معتقد است میان مفهوم نام فریدون و کردار او پیوند است و نام او برخاسته از سه نیروی رزمی، پزشکی و افسونگری او است که در روایت‌های اسطوره‌ای و سنت حماسی و آثار دوره اسلامی بازتاب داشته است (همان: ۱۶۰-۱۸۵). همین ویژگی‌ها درباره ویسبدا نیز دیده می‌شود؛ یعنی همان‌گونه که فریدون، آژی‌دهاکه و دیوان را با قدرت رزمی از پای درمی‌آورد، ویسبدایزد نیز آژی و دیوها را از میان برمی‌دارد. اگر فریدون نیروی پزشکی دارد و این مهارت را بدو نسبت می‌دهند (دوستخواه، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۷۵؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۷۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۱) ویسبدا نیز از قدرت پزشکی

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی ۱۹

بهره‌مند است؛ به‌گونه‌ای که مهرایزد مطابق با متنی قبطی (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۲۷؛ آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۵۷) از او می‌خواهد هُرْمَزْدَبَغ را نیرو بخشد. همان‌گونه که فریدون از قدرت افسونگری برخوردار است و آن را مطابق با شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۲) در سرزمین یزدان‌پرستان و از بانویی نیک‌خواه آموخته است و دردها را بدان افسون درمان می‌کند (ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶) و همین‌طور کارهایی چون بیرون‌ریختن تگرگ از بینی خود برای از میان‌بردن دیوان (، *Pahlavi Dēnkard*, 1911, 812-815: v2) انجام می‌دهد، ویسبد نیز مطابق متنی سریانی (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۶۷) افسونگر است و قدرت اندیشه و تدبیر دارد.

به‌نظر نگارنده، بنا بر سخنان یادشده، می‌توان بر آن شد که ویسبد (و همین‌طور شخصیت همانند حماسی او، فریدون) و سه ویژگی‌اش، سبب شده است که او را در متن‌های مانوی (Hutter, 1992: 41-42; Boyce, 1975: 59) ایزد «چهار پیکر» بشناسانند. این نکته را هم در اینجا بیفزاییم همان‌گونه که در روایت‌های مانوی، مهرایزد به ویسبد پیام می‌دهد که دیو را در کوهستان به‌بند کشد و پیشتر بدان اشارت رفت (آلبری و دیگری، ۱۳۸۸: ۲۰۵-۲۰۶)، در شاهنامه نیز سروش خجسته به فریدون دستور می‌دهد که آژدهاک را به‌جای گشتن، در کوه ببندد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۴).

۲-۷- نقش شیر گاو در پرورش فریدون شاهنامه و شیث در روایت مانوی

در شاهنامه می‌بینیم پس از این که فریدون از مادرش، فرانک، زاده می‌شود، برای آن که او نیز چون پدرش به دام ضحاک نیفتد و گشته نشود، به مرغزاری می‌رود که گاو برمایه در آن است. فرانک از نگهبان مرغزار می‌خواهد که روزگاری آن کودک شیرخوار را به امانت نگه دارد و او را با شیر گاو برمایه پرورد (همان، ج ۱: ۶۲-۶۳). نزدیک به این مضمون در شاهنامه، در اسطوره‌های مانوی، شیث از هم‌بستری گیهمرد و مردیانگ زاده می‌شود: مردیانگ پس از آن که از آشقلون جادویی می‌آموزد تا گیهمرد را بفریبد، نزد گیهمرد می‌رود و با او همبستر می‌شود. از این هم‌آغوشی، مردیانگ

باردار می‌شود و مردی زیبا می‌زاید. اَشْقَلُون پس از آگاه‌شدن از زاده‌شدن آن مردِ خوب چهر، اندوهگین و بیمار می‌شود و به مُردِیَانِگ می‌گوید که این فرزند از ما نیست. پس از این مُردِیَانِگ قصد کُشتنِ فرزند دارد. گِیْهَمُرد او را می‌گیرد و به مُردِیَانِگ می‌گوید که: «من او را با شیرِ گاو و میوه درخت غذا می‌دهم و او را گرفت و رفت». پس از آن اَشْقَلُون دیوان را می‌فرستد تا درخت و گاو را ببرند و هر دو را از گِیْهَمُرد دور کنند. گِیْهَمُرد در پیرامون فرزند سه دایره می‌کشد. بر دایره نخست نام پدرِ بزرگی، بر دایره دوم نام انسانِ قدیم و بر دایره سوم نام روح‌القدس را می‌نویسد. یکی از سه خدا، همراه با اکلیل نور می‌آید. دیوان همه از ترس او پراکنده می‌شوند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۵؛ ۱۹۱: Henning, 1977).

پیش از این، پیوند اهریمن و ضحاک (نماد این جهانی اهریمن / سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۱۰۳) را همانند پیوند اَشْقَلُون و مُردِیَانِگ دانستیم. با کمی درنگ، برخی خویشکاری‌های اَشْقَلُون را در کردار ضحاک می‌یابیم: همان‌سان که اَشْقَلُون در پی کُشتنِ فرزندِ زیبایِ گِیْهَمُرد است، ضحاک نیز در پی کُشتنِ فریدون، پسرِ آبتین، است؛ زیرا نابودیِ خویش را در حیاتِ فریدون می‌بیند. فریدون است که بنا بر رؤیای ضحاک با گرزّه گاو سر هلاکش می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۱). همان‌گونه که اَشْقَلُون از خیرِ زادنِ فرزندِ گِیْهَمُرد اندوهناک و غرقِ بیم می‌شود، ضحاک نیز از زادنِ فریدون، کسی که او را خواهد کُشت، از تخت می‌افتد، از هوش می‌رود و «نه آرام بودش نه خواب و نه خورد» (همان، ج ۱: ۶۳). نیز همان‌گونه که اَشْقَلُون گاو و درخت را نابود می‌کند، ضحاک نیز گاو برمایه و مرغزار را نابود می‌کند (همان، ج ۱: ۶۹). گِیْهَمُرد به همان‌گونه که در اطرافِ فرزند سه خط می‌کشد و نام پدرِ بزرگی، انسانِ قدیم و مادرِ زندگی را می‌نویسد و این کارِ دیوان را از شیث دور می‌کند، فرانک (و البته در برخی متن‌ها آبتین / شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۲) نیز فریدون را نزدِ مردِ دینی در هند می‌برد و او را از نهیبِ ضحاک در امان می‌دارد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۴).

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی ۲۱

در روایت مانوی، درختی به نام لوتوس بر گیهمرد پیدا می‌شود و گیهمرد، پسر را از آن درخت خورش می‌دهد و نام درخت را بر او می‌گذارد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۳۹۵). در شاهنامه نیز فریدون با درخت پیوند دارد. آن‌گاه که موبد به تعبیر خواب ضحاک می‌کوشد و سخن از زاده‌شدن فریدون و کشتن ضحاک به دست او است (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۱)، او را در جایی به درخت مانند می‌کند:

چُنو زاید از مادر پُرهنر به‌سانِ درختی شود بارور

(همان، ج ۱: ۶۱)

و سرانجام، همان‌گونه که اشقلون و مُردیانگ به آرزوی خود نمی‌رسند که همانا تهی کردن جهان از مردمان است، ضحاک نیز از رسیدن به مُراد خود بازمی‌ماند.

۳- نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان بر آن شد که همسانی‌هایی در داستان ضحاک و اسطوره‌های کیش مانوی می‌بینیم. آنچه از همسانی‌ها میان داستان ضحاک و روایت‌های مانوی یافتیم، عبارت است از: ۱- همان‌گونه که دیو از در مانویت جنسیت زنانه دارد، در شاهنامه نیز ضحاک را می‌توان دارای ویژگی‌های زنانه دید و او را همچون از مانوی مادینه انگاشت؛ ۲- دو ماری را که بر دوش ضحاک روئیده، می‌توان تعبیری از دو عفریت نر و ماده دانست که نسل بشر را ادامه می‌دهند و هرچه می‌خواهند آنها را ببرند، امکان‌پذیر نیست. دو مار، آن دو عفریت نخستین، خود سبب گرفتارشدن آدمی (شهوترانی، گوشتخواری) می‌شوند و روح پاک را که در تن گرفتار شده است، نابود می‌کنند؛ ۳- در متن‌های مانوی از دیوان و ددان و اژدهایانی یاد کرده‌اند که در شب به واسطه آزیگری‌شان، سبب نابودی آدمی می‌شوند. ضحاک نیز چنین است و هر شب دو مرد جوان را به دلیل آزیگری‌اش نابود می‌کند و چون اژدهای مانوی، درد و مرگ می‌زاید؛ ۴- در باورهای مانوی هرمزدبغ و فرزاندانش به تاریکی می‌آمیزند که این حیل‌های جنگی و قصد رهایی در آن است؛ چنان‌که ارمایل و گرمایل نیز به

ضحاک می‌آمیزند؛ اما رستگاری یکی از دو جوان را در نظر دارند؛ ۵- در متن‌های مانوی، همان‌گونه که عیسیای درخشان آدم را از وجود آز، تن مادّی و هستی زاده اهریمن آگاه می‌کند، در شاهنامه کاوه مردمان را از وجود ضحاک (آز) مطلع می‌سازد و آنان را به از میان‌بردن او می‌خواند؛ ۶- همان‌طور که در متن‌های مانوی م‌ه‌رایزد، هُرمز دَبِغ را از دوزخ رهایی می‌بخشد و دیوان را در کوهستان به بند می‌کشد؛ همان‌گونه فریدون ضحاک را در کوه می‌بندد. گفتنی است چه در اسطوره مانوی و چه در شاهنامه، عنصری وحی‌کننده وجود دارد؛ ۷- اَشَقْلُون (همتای اهریمن و پدر مُردیانگ) از شنیدن زادن فرزند گیهمرد و مُردیانگ، اندوهگین می‌شود؛ چنان‌که ضحاک پس از آگاهی از وجود فریدون ناراحت می‌گردد و بی‌هوش می‌افتد. گیهمرد پس از نجات فرزند از دست اَشَقْلُون و مُردیانگ، او را با شیر گاو و میوه درخت می‌پرورد؛ همان‌گونه که مرد مرغزار، فریدون را با شیر گاو پرورش می‌دهد.

کتابنامه

- آلبری، چارلز رابرت سیسل و هوگو ایشر (مترجمان از قبّی) (۱۳۸۸)، زیورِ مانوی، مترجم از انگلیسی ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، ویراست دوم.
- ابن بلخی (۱۳۸۵)، فارس‌نامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
- ابن‌الدیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۸۷)، مانی به روایت ابن‌ندیم، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۶ الف)، «آیا ضحاک شاهنامه را می‌توان مادینه پنداشت؟»، ادب و زبان، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال بیستم، شماره ۴۱، صص ۲۵-۵۰.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۶ ب)، «بنیان زُرّوانی ناگشتن و به بند کشیدن ضحاک شاهنامه»، شعرپژوهی (بوستان ادب)، سال نهم، شماره اول، پیاپی ۳۱، صص ۱-۲۲.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران: کاروان، چاپ چهارم.
- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۹)، درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی، تهران: ترفند، چاپ نخست.

مضمون‌های همانند در داستان ضحاک شاهنامه و اسطوره‌های مانوی ۲۳

- انزابی‌نژاد، رضا (۱۳۹۰)، «ابن مَقَفَع»، فردوسی و شاهنامه‌سرایی (برگزیده مقالات دانشنامه زبان و ادب فارسی)، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۶۳-۷۵.
- بررسی دستنویس م. او ۲۹ (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر) (۱۳۷۸)، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی کنایون مزداپور، تهران: آگاه، چاپ نخست.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۸۵)، تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوآر، چاپ سوم.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲)، تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ نخست.
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۳۸۸)، مقالات تقی‌زاده (درباره مانوی)، تهران: توس، چاپ دوم.
- جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۸۴)، آیین زروانی (مکتب فلسفی - عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)، تهران: امیرکبیر، چاپ نخست.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹)، اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، تهران: مروارید، چاپ پنجم.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۰)، حماسه ایرانی یادمانی از فراسوی هزاره‌ها (بیست و هشت گفتار، نقد و گفت و شنود شاهنامه‌شناختی همراه با هشت پیوست)، تهران: آگاه، چاپ نخست.
- دینکرد هفتم (۱۳۸۹)، تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات ایرانی، چاپ نخست.
- زند بهمن یسن (۱۳۸۵)، تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها از محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- زینر، رابرت چارلز (۱۳۸۴)، زروان یا معمای زردشتیگری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، چاپ نخست.
- زینر، رابرت چارلز (۱۳۸۷)، طلوع و غروب زردشتیگری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- سام‌نامه (۱۳۹۲)، تصحیح وحید رویانی، تهران: میراث مکتوب، چاپ نخست.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳)، سایه‌های شکارشاه (گزیده مقالات فارسی)، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی (۱۳۸۱)، مجمع‌الانساب، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.

- شرو، پرودس اکتور (۱۳۹۷)، *عناصر ایرانی در کیش مانوی (با رویکردی مقایسه‌ای)*، ترجمه محمد شُکری فومشی، ویراسته اکرم دژهوست‌گنگ، ویراست ۲، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- شرو، پرودس اکتور (۱۳۹۷)، «حماسه ایرانی و کتاب غولان مانوی»، ترجمه حمیدرضا اردستانی رستمی، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی ۲۵، صص ۷۳-۱۰۸.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳)، *الملل و النحل*، قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین - الهواری، بیروت: الهلال.
- فَرَبَّغِ دادگی (۱۳۸۰)، *بناهدش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ دوم.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۵)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، چاپ پنجم.
- گات‌ها (۱۳۸۴)، گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک (۱۳۸۴)، *زین‌الخبار*، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ نخست.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ نخست.
- مزدپور، کتابون (۱۳۶۹)، «شالوده اساطیری شاهنامه»، *فرهنگ (کتاب هفتم به مناسبت هزاره تدوین شاهنامه)*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۵۳-۷۷.
- منهاج سراج جوزجانی، عثمان بن محمد (۱۳۸۹)، *طبقات ناصری*، تصحیح، مقابله و تحشیه عبدالحی حبیبی، تهران: اساطیر، چاپ نخست.
- مولایی، چنگیز (۱۳۸۷)، «نیروی سه‌گانه فریدون در روایات اساطیری و سنت‌های حماسی ایران»، *جشن‌نامه بارالزمان قریب*، به کوشش زهره زرشناس و ویدا نداف، تهران: طهوری، صص ۱۵۹-۱۸۵، چاپ نخست.
- مولایی، چنگیز (۱۳۸۹)، «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی»، *نامه فرهنگستان*، دوره یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۴۳، صص ۱۰۷-۱۲۸.
- مولایی، چنگیز (۱۳۹۱)، «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام ارنواز»، *خرد بر سر جان... (نام‌گانه احمدعلی رجایی بخارایی)*، به درخواست و کوشش محمدجعفر یاحقی، محمدرضا راشد محصل و سلمان ساکت، تهران و مشهد: سخن و قطب علمی فردوسی‌شناسی، صص ۱۵۹-۱۶۷.
- مینوی خرد (۱۳۷۹)، ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس، ویراست سوم.

هالروید، استوارت (۱۳۸۸)، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، چاپ نخست.

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

- Bartholomae, C. (1961), *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin: Walter De Gruyten.
- Boyce, M. (1975), *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica vol 9, Leiden: ed Téhéran-Liège.
- Dānāk-u Mainyō-ī Khrad* (1913), Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts, ed B. T. Anklesaria, Bombay.
- Henning, W.B. (1977), *Selected Papers*, Acta Iranica vol 14, Leiden: Téhéran-Liège. pp 49-63.
- Hutter, M. (1992), *Manis Kosmogonische šābuhragā-Text*, Wiesbaden.
- Iranian Bundahišn* (1978), ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.
- Jackson, W. (1932), "Theodore Bar Khoni on Mānī's Teachings Trachings Translated from the Syriac with Notes", *Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments*, New York: Columbia University pp 221-254.
- Kent, R. (1953), *Old Persian; Grammer Text Lexicon*, New Hawen.
- Lieu, Samuel N. C. (1992), *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen: Mohr.
- Justi, F. (1895), *Iranianisches Namenbuch*; Marburg.
- MacKenzie, D. N. (1979), "Mani's Šābuhragān", *Bulletin of the Scool of Oriental and African Studies; University of London*, vol 42, No 3, pp 500-534.
- Mānūsh čīhar (1912), *Nāmākīhā-ī Mānūshchīhar*, ed. Ervad Bamanji Nasar Anji Dhabhar, Bombay.
- Skjærvø, P.O. (1995), "Iranian Epic and the Manichean Book of Giants", *Acta Orientaliae Academiae Scientiarum Hung*, Tomus XLVIII (1-2), pp. 187-223.
- Sundermann, W. (1973), *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Sundermann, W. (1986), "Mani, India and the Manichaean religion", *South Asian Studies* 2, pp. 11-19.
- Sundermann, W. (1996), "A Manichaean View of the Resurrection of the Body", *Bulletin of the Asia Institute, Studies in Honor of Vladimir A.Livshits*; vol 10; pp. 187-194.

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

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

The Kephalaia of the Teacher (1995), ed J. M. Robinson and H. J. Klimkeit, Leiden: New York- köln: Brill.

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

