



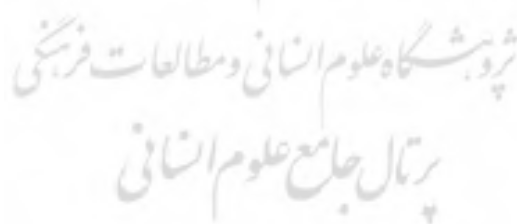
## Ritual Signs in the National Epic

Mohammad Reza Rashid Mohassel\*

### Abstract

Our awareness of past cultures and civilizations usually does not go beyond historical periods; therefore, it will not be surprising to find ideas and beliefs that seem advanced at the beginning of the life of some nations. This is not because of the superior intelligence of that nation, but we know of a period of their social life which coincides with the beginning of history, and it is during this period that they seem to have more advanced thoughts and distinct civilization and culture compared with their contemporaries. This is the life of Iranian people. In this paper, the author tries to support this hypothesis by extracting the signs of intellectual and moral schools (Totemism, Atheism, Mithraism and Dualism) in Ferdowsi's Shahnameh as the national epic.

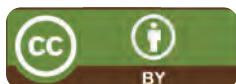
**Keywords:** Ferdowsi's Shahnameh, ritual signs, Totemism, Atheism, Mithraism, Dualism



\* Professor in Persian Language and Literature & Member of the Board of Ferdowsi Cultural Institute, Mashhad, Iran, m.rashed.cg@gmail.com

### How to cite article:

Rashid Mohassel, M.R. (2022). Ritual Signs in the National Epic. *Journal of Ritual Culture and Literature*, 1(1), 135- 152. DOI: [10.22077/JCRL.2022.4876.1018](https://doi.org/10.22077/JCRL.2022.4876.1018)



Copyright: © 2022 by the authors. *Journal of Ritual Culture and Literature*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## نشانه‌های آیینی در حماسه ملی

محمدرضا راشد محصل\*

### چکیده

آگاهی ما از فرهنگ‌ها و تمدن‌های گذشته معمولاً از دوره‌های تاریخی فراتر نمی‌رود؛ از این رو، شگفت نخواهد بود که در ابتدای زندگی برخی ملت‌ها، با آراء و عقایدی برخورد کنیم که پیشرفته به نظر می‌آید. این، دلیل هوش و ذکاوت برتر آن ملت نیست، بلکه ما از دوره‌ای از حیات اجتماعی آن‌ها اطلاع داریم که ابتدای تاریخ است و در این دوره است که به نظر می‌رسد آن‌ها نسبت به هم‌زمانان خود افکاری پیشرفته‌تر و تمدن و فرهنگی مشخص‌تر دارند. زندگی قوم ایرانی چنین است. نگارنده در این مقاله می‌کوشد از طریق بازیافت نشانه‌های مکتب‌های فکری و اخلاقی (کیش توت‌م، نیاپرستی، مهرپرستی و دوگانگی) در حماسه ملی (شاهنامه فردوسی) این فرضیه را اثبات کند.

**کلیدواژه‌ها:** شاهنامه، نشانه‌های آیینی، توت‌م، نیاپرستی، مهرپرستی، دوگانگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## ۱. مقدمه

آگاهی ما از فرهنگ‌ها و تمدن‌های گذشته معمولاً از دوره‌های تاریخی فراتر نمی‌رود. افسانه‌ها و داستان‌های کهن نیز نمی‌توانند ما را در این باره به یقین برسانند؛ بنابراین، شگفت نیست که در طول زندگانی ملت‌ها، حتی در ابتدای زندگی تاریخی آن‌ها، با آراء و عقایدی برخورد کنیم که پیشرفته به نظر می‌آید. این نه از آن جهت است که یک ملت بیش از دیگران از هوش و ذکاوت بهره داشته و به جای پرستش حیوان، گیاه و مظاهر طبیعی، فرضاً از همان ابتدا، خدای واحد را شناخته است، بلکه این ملت هم، چون دیگر ملت‌ها گام‌به‌گام پیش رفته؛ به تدریج چشمش باز و تجربه‌اش بیشتر شده است؛ ولی ما از دوره‌ای از زندگی آن‌ها آگاهی داریم که نسبت به هم‌زمانان خود افکاری پیشرفته‌تر و تمدن و فرهنگی مشخص‌تر دارند یا اصولاً دوره‌ای از حیات اجتماعی آن‌ها که ابتدای تاریخ است. زندگی قوم ایرانی چنین است. ما آریائی‌ان را آنگاه می‌شناسیم که خدای بزرگ آسمان و زمین دارند و فرشتگان و دیوان، هریک نقشی محدود در زندگی آنان بازی می‌کنند. گرچه گاه سخن از خدایان متعدد نیز هست؛ اما چگونگی این خدایان و پرستندگان آن‌ها مشخص نیست و حتی چنین تصور می‌شود که اعتقاد به خدای یگانه غلبه دارد و دیگر خدایان درحقیقت، ایزدان و یاوران اویند.

در کتاب‌های تاریخی و شاهنامه هم نه‌تنها در این باب صراحتی نیست، بلکه در بسیاری از موارد پیداست که نویسندگان خدای‌نامه‌ها و به پیروی آن‌ها، گردآورندگان شاهنامه ابومنصوری از نظر دینی تحت تأثیر سنت‌های زردشتی و آداب اسلامی به گردآوری این داستان‌ها پرداخته‌اند. آنجا کیومرث اولین انسان یا اولین پادشاه و ملک‌الجبال است که پلنگینه می‌پوشد، در غار و کوه خانه دارد، اما به خدای یگانه باورمند است؛ حتی اسم اعظم او را می‌داند؛ زیرا آنگاه که از خدا می‌خواهد او را بر کشتندگان پسر پیروزی دهد نیایش او چنین است:

کی نامور سر سوی آسمان برآورد و بدخواست بر بدگمان  
بدان برترین نام یزدانش را بخواند و بپالود مژگانش را

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۴)

هوشنگ نیز خود را برگزیده یزدان می‌شمارد و به فرمان اوست که بر هفت کشور پادشاهی یافته است:

که بر هفت کشور منم پادشا به هر جا سرافراز و فرمانروا  
به فرمان یزدان پیروزگر به داد و دهش تنگ بستش کمر

(همان: ۲۹)

گشتاسب هم پیش از ظهور زردشت و قبل از آنکه دین او را بپذیرد در خطبه پادشاهی، خود را چنین می‌شناساند:

منم گفت یزدان پرستنده شاه مرا ایزد پاک داد این کلاه

(همان، ج ۵: ۷۸)

در پادشاهی جمشید هم به صراحت آمده است که او دارنده فرّه ایزدی و در پی تأمین آسایش و رفاه مردم است (همان، ج ۱: ۴۱). در وندیداد (بی تا: ۱۱۴ به بعد) هم جمشید نخستین کسی است که اهورامزدا با او سخن می گوید و به او دین می آموزد. باین همه، گاه به مواردی جز این نیز برمی خوریم که مؤید گمان پیشین و نشان دهنده دگرگونی های آیینی افسانه های حماسی است؛ چنان که در توصیف نقش و نگار ایوان و کاخ گشتاسب آمده است:

برو بر، نگارید جمشید را      پرستنده مر ماه و خورشید را  
فریدونش را نیز با گاوسار      بفرمود کردن بر آنجا نگار

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۸۳-۸۲)

این است که اگر دین قدیم ایرانیان از شاهنامه یا متون پهلوی و پارسی پس از اسلام پیگیری شود، به طور کامل نتیجه بخش نیست. بهتر است به مکتب های فکری و اخلاقی که کم و بیش ملت ها در گذشته بدان ایمان داشته اند و با تاریخ آریائیان هم در پیوند است، به اختصار اشاره شود.

### کیش توتم

اصولاً کلمه توتم را آلگون کین ها (AlGonKins) از بومیان امریکای شمالی به کار برده اند و اول بار در سال ۱۷۹۱م. یکی از همین بومیان به نام J-Long کتابی منتشر کرد و در آن از سازمان ها، عقاید و کیش توتم سخن به میان آورد (شاله، ۱۳۴۶: ۱۰). اواسط قرن نوزدهم بر پایه پژوهش های دانشمندان و انتشار برخی آثار مسلم شد که آنچه Long در کتاب خود آورده است، در میان بدویان استرالیا نیز رواج دارد. از آن تاریخ به بعد، توتم به عنوان یک کیش ابتدایی که همه ملت ها در دوره ای از زندگی خود بدان اعتقاد داشته اند، مورد بحث قرار گرفت. عمومی ترین تعریفی که از توتم شده، این است: «برخی از موجودات یا اشیائی است که تمام اعضای یک طایفه، آن را مقدس و غیرعادی تصور می کنند، این ها غالباً حیواناتی مانند کانگورو، گاومیش، عقاب، باز، طوطی، حشرات و گاه گیاه هایی مانند درخت چای و به ندرت برخی از اشیاء مانند باران و دریا و بعضی از ستارگان می باشند» (همان: ۱۱). در شاهنامه، «گاو» در داستان فریدون و «سیمرغ» در داستان زال در چنین هیئتی هستند و وظایفی همانند دارند. «گاو برمایه» در حکم دایه فریدون است و سیمرغ زال را می پرورد؛ از دد و دام نگه می دارد سپس به زندگی عادی باز می گرداند. در عین حال همیشه یاور او و خاندان اوست؛ پری از خود بدو می بخشد تا در هنگام نیاز بر آتش نهد و از یاری سیمرغ برخوردار گردد (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۲). در زادن رستم که رودابه از درد بر خود می پیچد و می نالد، سیمرغ مشکل گشا است؛ او می آید و کودک را از پهلوی بیرون

می‌کشد:

به زال آن گهی گفت تا صدنژاد  
که کودک ز پهلوی برون آورند  
[به سیمرغ بادا هزار آفرین  
بپرسی ندارد کسی این به یاد  
بدین منکری چاره چون آورند  
که ایزد ورا ره نمود اندر این]

(همان: ۲۷۳)

حتی وقتی آبروی خاندان سام در خطر است و رستم در پیکار با اسفندیار خسته و درمانده شده است، زال از ایوان با سه مجمر پُراتش می‌رود و نیایش سیمرغ را به جا می‌آورد، آن‌گاه پَر او را می‌سوزاند. سیمرغ می‌آید، خستگی‌ها را درمان می‌کند و راه نجات رستم را از دست اسفندیار نشان می‌دهد (همان، ج ۵: ۴۰۰) و درعین حال، خطرهایی را که از این پیروزی متوجه اوست، خاطر نشان می‌کند:

چنین گفت سیمرغ کز راه مهر  
که هر کسی که او خون اسفندیار  
همان نیز تا زنده باشد زرنج  
بدین گیتیش شوربختی بود  
بگویم همی با تو راز سپهر،  
بربرد و را بشکرد روزگار،  
رهایی نیابد نماندش گنج  
و گر بگذرد رنج و سختی بود

(همان: ۴۲۰)

البته اشاره به این اسطوره دلیل آن نیست که قطعاً سیمرغ جنبه توتمی داشته و زال از این نگهبان خاندان خود یاری خواسته است؛ اما جنبه‌هایی از این افسانه، می‌تواند نشان‌دهنده گوشه‌ای از اعتقادات مردم نسبت به توتم باشد.

از میان اسطوره‌های کهن، داستان سیاوش را نیز با خدای نباتی پیوستگی داده‌اند؛ زیرا پس از کشته شدن او، از خونش گیاهی می‌روید. شگفت این‌که افراسیاب از پیش می‌داند که چنین خواهد شد و چون از آن بیم دارد، دستور می‌دهد:

کنیدش به خنجر سر از تن جدا  
بریزید خونش بر آن گرم خاک،  
ممانید دیر و مدارید باک  
به شخی که هرگز نروید گیا،

(همان، ج ۲: ۳۵۰)

اما با همه این احتیاط‌ها:

گیاهی برآمد همان‌گه ز خون  
گیا را دهم من کنونت نشان  
بدانجا که آن طشت شد سرنگون  
که خوانی همی خون اسپاوشان

(همان، ج ۳: حاشیه ۳۵۸؛ همو، ۱۳۱۲: ۶۶۴).

نشانه‌های دیگری نیز وجود دارد که جنبه نمادین این اسطوره را گواهی می‌دهد:

بی‌گمان سیاوش خدای کشتزارها بوده است و نشان این امر را از به آتش

رفتن او باز می‌شناسیم که نماد خشک شدن و زرد گشتن گیاه و درواقع آغاز انقلاب صیفی و هنگام برداشت محصول است به‌خصوص که داستان سیاهش در آغاز تابستان انجام یافته است<sup>۲</sup> (بهار، ۱۳۵۲: ۵۳).

البته قرآینی در دست است که نشان می‌دهد مردم ایران نسبت به بعضی از گیاهان یا حیوانات گرایش خاصی داشته‌اند؛ چنان‌که ساموئل کندی ادی (۱۳۴۷: ۳۲) در آیین شهریار در شرق می‌نویسد: «مظهر و نماد شاه و مقام سلطنت در نزد ایرانیان درختی بوده که تاکی پیرامون آن پیچیده است». هرودوت نیز وقتی از اژی‌دهاک و کوروش بحث می‌کند، خواب اژدی‌دهاک را نقل می‌کند که بر پایه آن تاکی از شکم ماندانا می‌روید و سرتاسر آسیا را فرومی‌گیرد. کتزیاس می‌نویسد: «چون میان کوروش و اژی‌دهاک جنگ درگرفت. اژی‌دهاک به قصر خود در هگمتانه گریخت و در آنجا دختر خویش "آموتیس" را مشاهده کرد که درختی را در اشکوب بالای قصر پنهان می‌دارد و همین آموتیس پس از پیروزی کوروش با او ازدواج کرد». به گفته او شواهد بسیاری در دست است که هخامنشیان پس از کوروش درختان را خیلی جدی می‌گرفتند و یک نوع آیین مذهبی مرتبط با اندیشه و مفهوم شاهی برای درخت به‌جای می‌آوردند: «در دربار ایران درخت چنار زرینی بود که همیشه در جای خاص نگهداری می‌شد و آن را با جواهر بسیار که از نقاط مختلف می‌آوردند، می‌آراستند و جشن‌ها را در زیر آن تشکیل می‌دادند و آن را ستایش می‌کردند» (همان: ۳۳). جز این‌ها در رشن‌یشت، درخت «بس‌تخمه» ستوده شده است (یشت‌ها، ۱۳۴۷: ۵۷۳). گیاه هوم و درخت سرو، اختصاصاً مقدس بوده و غرس سرو کاشمر را که در شاهنامه و دیگر آثار کهن به زردشت نسبت می‌دهند، به همین دلیل است. در بهمن‌یشت، فصل اول، بندهای ۳ تا ۵، شاهان به تنه درخت، مانند شده‌اند که مشابه با توصیف کتاب *دانیال عهد عتیق*، باب چهارم، آیات ۲۱ و ۲۲ است. در حجاری‌های تخت‌جمشید نیز تصویرهایی همراه با نقش‌های درخت نخل وجود دارد. بی‌گمان این توجه و بالاتر از آن، ستایش و نیایش، دلیل آیینی داشته است.

در مورد حیوانات نیز در گات‌ها، هات ۳۲، بندهای ۱۲ و ۱۴ می‌بینیم که نفرین مزدا به کسانی است که با خروش و شادمانی گاو را قربانی می‌کنند (گات‌ها، ۱۳۸۹: ۱۰۶). در شاهنامه هم گاو برمایه یا برمایون، فریدون را شیر می‌دهد و گرز او به شکل سر گاو است. آیا ممکن است آن نفرین و این بزرگداشت نشانه‌ای از توت‌م باشد؟ البته که نمی‌توان به این پرسش جواب قاطع داد، ولی این احتمال نیز وجود دارد. سگ و اسب نیز از حیواناتی هستند که در ادیان قدیم ایرانی از احترامی خاص برخوردارند. شاید این احترام به سبب نیازی بوده است که آریاییان به این دو حیوان وفادار داشته‌اند؛ سگ از خانه و گله آن‌ها مواظبت می‌کرده و اسب مرکب آنان در جنگ، شکار و کشاورزی بوده است. شگفت نیست که در بخش‌هایی از *اوستا*، مانند *وندیداد* یا آثار پهلوی چون *دینکرد*، بارها از سگ سخن به میان می‌آید و وفاداری و ارزش او گوشزد می‌شود. این تأکید در حدی است

که ژوس تینیوس به دلیل یک تشابه اسمی می‌نویسد: «کوروش در کودکی از سگی شیر خورد»<sup>۳</sup>. اسب نیز از حیواناتی است که در نزد ایرانیان اهمیت بسیاری دارد؛ تا آنجا که نام برخی شاهان و همچنین نیاکان زردشت ترکیبی از این کلمه است (ویسپرد، ۱۳۸۱: ۲۲۹). بسیاری از شاهان و پهلوانان، اسب خاصی دارند که به هوش و دلاوری مشهورند و سخن سوار خویش را نیز درمی‌یابند. سهراب چون کشته می‌شود برای او دخمه‌ای به شکل سم اسب می‌سازند<sup>۴</sup>. این احتمال وجود دارد که چون این حیوان یاور اصلی فعالیت‌های آریائیان بوده است، به اشکال مختلف در حفظ و نگهداری آن اقدام کرده باشند<sup>۵</sup> (همان: ۲۲۰)؛ اما احتمال یک احترام خاص آیینی نیز هست.

نمونه دیگری که شاید با توتم حیوانی ارتباط داشته باشد، درفش‌ها و نشان‌هایی است که دلاوران بدان شناخته می‌شوند و در جنگ‌ها همراه دارند. نمونه بارز این درفش‌ها، درفش اژدهاپیکر رستم است که از خاندان مادری به او رسیده است. دیگر پهلوانان هم درفشی خاص دارند که همه‌جا یکسان است و نمی‌توان یادکرد مشابه آن‌ها را در شاهنامه و *خدای‌نامه‌ها* اتفاقی دانست. این نشانه‌ها گاه منقش به پیکر حیواناتی خاص‌اند؛ مانند: «گرگ» که نشان درفش رهام، کهرم، بیدرفش و گیو است؛ «پیل» که از آن طوس و زریر است؛ «شیر» که نشان گودرز و «گراز» که خاص گرازه است؛ «همای» که از آن اسفندیار و گو، شاهزاده هندی است. گاهی نیز این درفش‌ها منقش به اجرام سماوی‌اند؛ مانند «خورشید» که نشان فریبرز و «ماه» که نشان گسته‌م است<sup>۶</sup>.

### نیاپرستی

بزرگداشت نیاکان اگر بخواهد به صورت یک آیین دینی مورد بحث قرار گیرد، می‌تواند از مراحل «توتم‌پرستی» و باورمندی به «مانا» باشد؛ زیرا در آیین توتم، افراد انسانی با حیوان، گیاه یا چیزی که به این عنوان جنبه تقدس گرفته بستگی نزدیک دارند. البته کیش نیا بیشتر متوجه پیوندهای خونی است و پرستش نیاکان یا جان‌گرایی (Animism) با کیش فیتیش (Fetichism) پیوستگی نزدیک دارد؛ زیرا این هر دو آیین در موجودات، نیرویی کم‌وبیش شبیه به روح انسان جای می‌دهند که دارای قدرت جادویی است<sup>۷</sup> (آگ‌برن و نیم‌کف، ۱۳۵۳: ۳۴۷). اوگوست کنت (Auguste Comte) در یکی از آثار فلسفی خود می‌نویسد: «شعور انسان سه حالت را متناوباً یکی پس از دیگری طی می‌کند اول در حالت ربانی Theologigue که پدیده‌ها را با خود قیاس می‌کند و از خویشتن قوی‌تر می‌شمارد. دوم حالت متافیزیکی Meta Fisiqce که انسان برای بیان پدیده‌ها از قوای طبیعت صرف‌نظر کرده به عالم مجردات راه می‌یابد. سوم حالت علمی Letatposetif که آدمی پدیده‌ها را با پدیده‌های دیگر می‌سنجد. در حالت ربانی تحولات فکری از کیش فیتیش شروع می‌شود که انسان ارواح نیک و بد را در سرنوشت خویش دخالت می‌دهد سپس خدایان متعدّد را پرستش می‌کند»<sup>۸</sup> (همان: ۶۵ به بعد). جان‌پرستی در عین اینکه متوجه بزرگداشت نیاکان است، مرحله‌ای پیشرفته‌تر و وسیع‌تر از آن به حساب می‌آید و احتمالاً با دوگانگی زردشتی

و نبرد خیر و شر قابل قیاس باشد. آنچه از این اعتقاد در شاهنامه به جای مانده است، انتقام‌جویی و انگیزه کینه‌کشی از دشمنان است. انتقام نیاکان واجب است و حتی انگیزه اصلی و اساسی تمام جنگ‌های دوره پهلوانی است. گاه این انتقام‌جویی انگیزه توتمی دارد؛ چنان‌که فریدون ضحاک را به انتقام پدر و نیا، همچنین گاو برمایه که دایه اوست به بند می‌کشد<sup>۹</sup> (فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵). انتقام‌جویی نیاکان آدابی دارد که در صورت امکان، رعایت آن لازم است. به عنوان مثال، منوچهر در «بهارگاه» لشکر کشیده، سلم و تور را به کین پدرش ایرج می‌کشد. پشنگ نیز افراسیاب را وادار می‌کند تا در «بهار و هنگام شکفتن گل» به آمل لشکر کشد (همان: ۲۹۳). پیروزی بر دشمن سبب خشنودی روان نیاکان است:

دگر گرد گرشاسپ لشکرشکن	بکوشید با قارنِ رزمزن
بر این دو سرافراز ایران زمین	مگر دست یابید در دشت کین
دل بدسگالان پر آتش کنید	روان نیاکان ما خوش کنید

(همان)

بخش عمده جنگ‌های حماسی شاهنامه را کین‌خواهی از افراسیاب، کشنده سیاوش، برگرفته است. سیاوش شاهزاده‌ای است که بی‌گناه کشته می‌شود و آن‌گاه که می‌خواهند او را بکشند به خدای می‌نالند تا از نژادش فرزندی به وجود آید که کین او را از دشمنان بگیرد. خداوند خسرو را از فری‌گیس بدو می‌دهد که نژاد از افراسیاب دارد، اما از فرّه کیانی برخوردار است. اوست که کین پدر را از نیا می‌گیرد و روان سیاوش را خشنود می‌کند. این کین‌جویی گاه با رسوم عجیبی همراه است که می‌تواند تکرار یک آیین کهن باشد. گودرز پیر، سپهدار کارآزموده چون پیران را می‌کشد، گویی می‌خواهد از خون او، نیروی تازه بگیرد و روان سیاوش و هفتاد فرزند خویش را شاد کند:

فرو برد چنگال و خون برگرفت	بخورد و بیالود روی، ای شگفت
ز خون سیاوش خروشید زار	نیایش همی کرد بر کردگار
ز هفتاد خون گرامی پسر	بنالید با داور دادگر

(همان، ج ۴: ۱۳۱)

اشاره دیگری در شاهنامه نشان‌دهنده جنبه‌های آیینی انتقام‌جویی و ارتباط آن با روان آدمی است. بیژن وقتی هومان ویسه را می‌کشد، خدای را نیایش می‌کند که بدو این زور و فرّ را بخشیده تا به کین سیاوش و هفتاد پهلوان گودرزی هومان را به خاک افکنند و از خداوند بخواهد:

روانش، روان مرا بنده باد	به چنگال شیران سرش کنده باد
--------------------------	-----------------------------

(همان: ۵۳)

در میان شاهان و پهلوانان تنها رستم است که پیش از مرگ، انتقام خود را می‌گیرد و



شغاد نابراذر را با تیر به درخت می‌دوزد:

چنین گفت رستم که یزدان سپاس  
از آن پس که جانم رسیده به لب  
مرا زور دادی که از مرگ پیش  
که بودم همه ساله یزدان شناس  
برین کین من بر، نبگذشت شب  
از این بی‌فا خواستم کین خوش

(همان، ج ۵: ۴۵۵)

به‌رحال انتقام‌جویی جزئی از بزرگداشت نیاکان و کیش نیاست؛ چراکه در پندار نیاکان، زمان کین را پایان نمی‌بخشد و خون را نمی‌شوید:

بسان درختی بود تازه برگ  
پدر بر پسر بگذراند به دست  
پدر بگذرد کین بماند به جای  
دل از کین شاهان نترسد ز مرگ  
چنین تا شود سال صدبار شصت  
پسر باشد آن درد را رهنمای

(فردوسی، ۱۳۱۲: ۱۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۵: ۳۰۲)

و کین‌کشی خویشکاری فرزند است (صفا، ۱۳۶۲: ۲۳۸)؛ چراکه:

به کین نیاگر بجنبی ز جای  
پسر به که جوید همی کین اوی  
بدو گفت اریدون که کین نیا  
نباشی پسندیده و پاک رای ...  
که تخت پدر جست و آیین اوی ...  
بجویی ننداری به دل کیمیا

(فردوسی، ج ۶: ۱۴۹)

### مهر پرستی

آریائیان آنچه را که در زندگی خود مؤثر می‌شناختند، تقدیس می‌کردند. آسمان برای آنان پاک، روشنی‌بخش و زندگی‌آور بود؛ زیرا از برق آن شعله آتش معابد و خانه‌ها را افروخته می‌داشتند، از بارانش نعمت برمی‌گرفتند و از خورشیدش نور بر آن‌ها می‌تایید. همه این‌ها سبب می‌شد که والاترین مقام از آن خدای آسمان باشد. این طبیعی است: انسانی که آسمان با عظمت بالای سر اوست و باران و برف و صاعقه و دیگر عوامل و حوادث طبیعی را نتیجه قدرت آن می‌داند و بالاتر از همه خورشید و ماه، این دو منبع نور را در آنجا مشاهده می‌کند، گرایش و کششی نسبت به آن احساس کند که از ترس، عظمت یا قدرت، از هرچه باشد خیال‌افزا و داستان‌ساز است. هنوز هم به تصور مردم، خدای در آسمان‌هاست، روح به آنجا می‌رود و روح‌الله در فلک است. این‌ها همه گواهی می‌دهد که کهن‌ترین خدای آریائیان، خدای آسمان باشد. زمین نیز مادری مهربان بود که خوراک آنان را آماده می‌کرد و چهارپایان‌شان را سیر می‌داشت؛ باده‌ها، آب‌ها و هر یک از مظاهر دیگر، مقامی ویژه داشتند. قربانی‌ها برای جلب یاری این ایزدان یا خدایان، برابر آیینی

خاص و در محلی معین انجام می‌شد؛ چراکه پیوسته این مردم به کمک خدایان خیر برای دور کردن دیوهای تاریکی، خشکی، طوفان‌های سخت و بادهای مرگ‌زا نیازمند بودند؛ اما آنان مانند برخی ملت‌ها، هرگز در این اندیشه نبودند که با اهدای قربانی یا نیش به ارواح پست و شریر، محبت آنان را جلب کنند، بلکه پیوسته تنفر خود را به صورت‌های مختلف ابراز می‌داشتند و تنها به مظاهر نیکی توسل می‌جستند. نتیجه اینکه باورهای آریائیان ساده و ابتدایی و مبتنی بر تعدد مظاهر خیر بوده است. در عین حال، کهن‌ترین و بااهمیت‌ترین خدای آنان، خدای آسمان است که در کتاب ریگ‌ودا / Dyāho نام داشته و سپس به «ایندرا» تبدیل شده است. این ایزد به صورت «اورانوس» (Oranūs) در یونانی باقی مانده است.<sup>۱</sup> (گریمال، ۱۳۶۷: ذیل اورانوس). «میّه» (Meillet) در جایی «ورونه» (Varuna) را در معنایی نزدیک به «قانون» به کار می‌برد و جای دیگر آن را «پیونددهنده» معنی می‌کند (کریستن‌سن، ۱۳۴۵: ۴۱ متن و حاشیه) ایرانیان نیز به خاطر برتری این خدا کلمه Asura به معنی بزرگ، بخشنده نعمت را به آن می‌افزودند. به همین جهت، «ورونه» هندوان همان «اهوره» ماست که سپس خدای بزرگ ایران شد (شاله، ۱۳۴۶: ۲۰۷؛ یشت‌ها، ۱۳۴۷: فروردین‌یشت، بند ۱۴۶). دومزیل می‌نویسد: «آیین مزدایی در شکل اولیه خود باورمندی به خدای واحدی به نام "اهورمزدا" را تبلیغ می‌کند و آن، همان خدایی است که پادشاهان ایران، بزرگی او را می‌ستایند، او خدای خرد است و بر همه افلاک فرمانروایی دارد؛ ایزدان آب، آتش، خورشید، ماه، آسمان، زمین و باد او را یاری می‌کنند» (خدایار محبی، بی‌تا: ۸۷). آشکار است که دین مزدایی در میان ایرانیان تا زمان زردشت باقی بوده و مبتنی بر اقرار به بزرگی عوامل طبیعی و باورمندی به خدایی آنان و ایزدان متعدد بوده است که هر یک را در حقیقت مظه‌ری از مظاهر قوای طبیعت می‌پنداشتند؛ از جمله آن‌ها «میتره» در سنسکریت و «میشره» در اوستا خدای آفتاب است که در لغت به معنای دوست، مظهر و پیمان است و روشنایی روز از آن اوست. میشره در میان خدایان آریایی، همانند آپولون (Apolon) در میان یونانیان است که با خدای آسمان رابطه نزدیک دارد و آریائیان آن را «میشره ورونه» می‌گویند و در نزد آنان، یکی بر دیگری تقدم ندارد؛ چنان‌که میشره چشم ورونه است و به کمک یکدیگر نظام عالم را حفظ می‌کنند. ارتباط ورونه با رب‌النوع روشنایی فقط خاص دوره هندوایرانی نیست، بلکه در ادیان دیگر و در دوره قبل از آن نیز دیده می‌شود.<sup>۱</sup> دومزیل در *ادیان ایران باستان*، «مهر» را خدای پیمان، مالک چراگاه‌های وسیع، نگهبان خستگی‌ناپذیر و حامی درستکاران می‌داند که چشم روز و خورشید غروب‌ناپذیر است؛ هزار گوش و هزاران چشم دارد و نسبت به پیمان‌شکنان بی‌رحم، اما نسبت به ستایشگران مهربان است (همان؛ نیز نک: یشت‌ها، ۱۳۴۷، ج ۱: مهریشت) نام مهر در کتیبه اردشیر دوم هخامنشی در کنار نام اهورمزدا و آناهیتا دیده می‌شود. در آنجا اردشیر پس از گزارش کارهای خود در مورد ساختن ایوان از اهورمزدا، آناهیتا (ناهیدا) و میشره (مهر) می‌خواهد که «مرا و آنچه را که وسیله من کرده شد از تمام بلا بپایند» (شارپ، بی‌تا: ۱۱۹). این ایزد در نزد ایرانیان

بیش از همه در جشن مهرگان که جشنی مخصوص فروغ و روشنایی و موسوم به «مهر روز» است، اهمیت داشته است. ابوریحان در آثارالباقیه مهر روز را چنین توصیف می‌کند: «گویند مهر که اسم خورشید است در چنین روزی ظاهر شد، به این مناسبت این روز بدو منسوب است. پادشاهان در این جشن تاجی که به شکل خورشید که در آن دایره‌ای مانند چرخ نصب بود به سر می‌گذاشتند و گویند در این روز فریدون به بیور اسب که ضحاک خواندش دست یافت»<sup>۱۲</sup> (بیرونی، ۱۹۲۳: ۲۲۲). بنابر بندهش «مشیا» و «مشیان» نیز در چنین روزی تولد یافته‌اند. این ایزد را نگهدارنده پیمان، مهر، دوستی و دارنده خشم بجا دانسته‌اند. نام‌های او گسترده است و سرتاسر سرزمین‌های آریایی را دربر می‌گیرد. توصیف انوشیروان در شاهنامه گویی نشان از ویژگی‌های ایزد مهر دارد:

جهاندار کسری چو خورشید بود	جهان را از او بیم و امید بود
بدینسان رود آفتاب سپهر	به یک‌دست شمشیر و یک‌دست مهر
نه بخشایش آرد به هنگام خشم	نه خشم آیدش روز بخشش به چشم
[چنین بود آن شاه خسرو نژاد	بیاراسته بُد جهان را به داد]

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۱۴۵)

ارتباط مهر و خورشید، هم در ادب فارسی و هم در معتقدات آریائیان مشهود است. اسفندیار وقتی زال را معرفی می‌کند، مهر را دارای نیرویی شگرف می‌داند:

شنیدم که دستان جادوپرست	به هنگام یازد به خورشید دست
چو خشم آرد از جادوان بگذرد	برابر نکردم پس این با خرد

(همان، ج ۵: ۴۰۶)

رستم نیز زمانی که زن جادو در چهره کینزکی جوان پیش وی می‌آید و جام می‌بر کفش می‌نهد، از خداوند مهر یاد می‌کند و چهره جادوگر دگرگون می‌شود:

چو آواز داد از خداوند مهر	دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر
روانش کمان نیایش نداشت	زبانش توان ستایش نداشت
سیه گشت چون نام یزدان شنید	تهمتن سبک چون بدو بنگرید
بینداخت از باد خم کمند	سر جادو آورد ناگه به بند

(همان، ج ۲: ۳۱)

پلوتارک درباره آیین مهرپرستی می‌نویسد: «از دیرزمانی راهزنان دریایی سیلیسی در بالای کوه المپ (Olympe) یعنی آنجا که مقر پروردگاران یونان بود، سری و فدیه و قربانی از برای مهر برپا می‌داشتند و بنا به شهادت خود او در زمان خودش، یعنی ۴۹ تا ۱۲۵ میلادی فرقه‌ای از مهرپرستان معروف بودند» (یشت‌ها، ۱۳۴۷، ج ۱: ۴۰۹) و به نوشته همو رومی‌ها از

زمان پومپه با آیین مهر آشنا شدند و در اواخر قرن اول میلادی آیین مهر در اروپا انتشار یافت؛ زیرا سربازان رومی که پارسا و خداپرست بودند و به مناسبت جنگجویی به مهر علاقه داشتند، از آسیا به اروپا برده شدند تا این آیین را در آنجا تبلیغ کنند و کم‌کم تجارت به این انتشار کمک کرد تا حدی که در اواخر قرن دوم جایی نماند که آیین مهر بدانجا نرفته باشد. به‌رحال انتشار آیین مهری زنگ خطری برای آیین‌های دیگر، از جمله مسیحیت شد و آنان در پی از بین بردن این آیین برآمدند و پس از فتح قسطنطنیه کلیه معابد مهری را خراب کردند و تنها آداب و رسوم می‌ماند که از این آیین در هند و ایران رواج داشت باقی ماند و این آداب به دوره کهن زندگی آریائی‌ان می‌رسد (همان: ۳۹۲؛ همو، ۱۳۷۷؛ بهار، ۱۳۵۲: ۶۹ به بعد).

البته پرستش مهر به‌عنوان خورشید یکی دو بار در شاهنامه یاد شده است؛ از جمله وقتی لهراسپ از پادشاهی دست می‌کشد و در نوبهار بلخ، گوشه‌نشینی و نیایش اختیار می‌کند. دقیقی او را چنین می‌ستاید:

سوی روشن دادگر کرد روی	بیفکنند یاره فروهشت موی
بر آن‌سان پرستید باید خدای	همی بود سی سال پیشش به پای
چنان بوده بد راه جمشید را	نیایش همی کرد خورشید را

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۷۷)

مؤلف تاریخ طبری هم، لهراسپ و فرزندش، گشتاسپ را تا قبل از آنکه زردشت نزد آنان بیاید و از او دین بپذیرند، بر دین صابیان می‌داند.

### نیایش آتش

از دیگر مواردی که بارها به آن اشاره شده است، نیایش آتش و اهمیت و احترام این عنصر طبیعی در نزد ایرانیان است. زردشتیان در دوران اسلامی به آتش پرستی شناخته شده‌اند؛ اگرچه این انتساب درست نیست، اما شاید علت اصلی آن، اهمیت آتش در این دین است؛ به‌ویژه که در سنت زردشتی، در ابتدای آفرینش سه آتش وجود داشته و هم در یسنای ۱۷، بند ۱۱ پنج قسم آتش یاد شده است. در زبان سنسکریت «آدوران» به معنای دارنده آتش است. در هندوستان «آدروانان» طبقه‌ای خاص از روحانیان هستند که وظیفه آنان خدمت به آتش است. در فرهنگ ایرانی نیز «آتوربانان» همین وظیفه را دارند:

گروهی که آتوربان خوانیش	به رسم پرستندگان دانیش
جدا کردشان از میان گروه	پرستنده را جایگه کرد کوه
بدان تا پرستش بود کارشان	نوان پیش روشن جهاندارشان

(همان، ج ۱: ۴۲)

مقدس بودن آتش در میان تمام ملت‌ها امری رایج و حتمی است؛ چراکه در نظر آن‌ها،

آتش بهترین و مفیدترین عنصر طبیعی در زندگی انسان است و رابط او با خدای آسمان‌ها بوده است. در شاهنامه کشف آتش به هوشنگ نسبت داده شده است (همان: ۳۰). در اساطیر یونان پرومئوس فرزند یکی از سران تیتان‌ها بود که آتش را به بشر بخشید و از او در مقابل زئوس که کمر همت بر نابودی بشر بسته بود، دفاع کرد و از این جهت، دارنده همه نیکی‌ها و همه اختراع‌های نسل بشر به شمار می‌آید (شفا، بی‌تا: ۱۵۱ به بعد؛ گریمال، ۱۳۶۷: ذیل پرومته) و مهم‌تر از این‌ها، کتاب ریگ‌ودا است که با سرود آتش شروع می‌شود که نشان اهمیت این ایزد آتش است.

مورخان اسلامی هم، جسته‌گریخته، مطالبی در این باره نوشته‌اند که از آن‌رو که این اظهارنظرها مبتنی بر شنیده‌هاست، اهمیت تحقیقی کمتری دارد. از میان این محققان، بیرونی که دقت و وسواس علمی او در میان معاصرانش بی‌نظیر است، در آثار الباقیه می‌نویسد: «پادشاهان پیشدادی و بعضی از شاهان کیانی متوطن بلخ بودند و تیرین خورشید و ماه و کواکب و کلیات عناصر را تعظیم و تقدیس می‌کردند» (بیرونی، ۱۹۲۳: ۲۰۴) و جای دیگر می‌گوید: «مجوس اقدام کسانی بودند که پیش از زردشت می‌زیستند و از آنان کسی که به دین زردشت نباشد یافته نباشد بلکه درویشان نیز از قوم هندو یا از مهرپرستان "شمیسه" باشند ولی آنان اشیاء قدیمه را نام برند و به دین خود نسبت کنند و این اشیاء از نوامیس شمیسه قدمای حرانی مأخوذ است» (همان: ۳۱۸). این‌ها و نمونه‌های دیگر نشان می‌دهد که آتش از دیرباز اهمیتی خاص داشته است<sup>۱۴</sup>. فردوسی نیز رسم پرستش آتش را به هوشنگ نسبت می‌دهد:

یکی روز شاه جهان سوی کوه	گذر کرد با چند کس همگروه
پدید آمد از دور چیزی دراز	سیه رنگ و تیره تن و تیز تاز
نگه کرد هوشنگ باهوش و سنگ	گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ ...
برآمد به سنگ گران سنگ خرد	هم آن و هم این سنگ بشکست خرد
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ	دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
نشد مار کشته ولیکن ز راز	پدید آمد آتش از آن سنگ باز ...
جهاندار پیش جهان‌آفرین	نیایش همی کرد و خواند آفرین
که او را فروغی چنین هدیه داد	همین آتش آن گاه قبله نهاد
بگفتا فروغی است این ایزدی	پرستید باید اگر بخردی

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰ حاشیه با کمی اختلاف)

پس از این، تقریباً آتش در همه موارد حکم میانجی دارد و معمولاً آتشکده جایگاه نیایش و آتش واسطه بین انسان و خداست که رازها پیش آن گشوده می‌شود، سوگندها به آن خورده می‌شود و نگهبانان آن نیز گروهی ویژه‌اند.

شیخ اشراق، نمایندگان نور اعظم را در آسمان، خورشید، در زمین، آتش و در انسان،

نفس اسپهبدی می‌داند (سهروردی، ۲۵۳۵، ج ۳).

## دوگانگی

از دیگر باورمندی‌های آریائیان که از بنیادهای اصلی اندیشه آن‌هاست، دوگانگی<sup>۱۳</sup> و اعتقاد به مبادی خیر و شر است: «آن دو گوهر همزادی که در آغاز در عالم تصوّر ظهور نمودند یکی از آن نیکی است در اندیشه و گفتار و کردار و دیگری از آن بدی در اندیشه و گفتار و کردار. از میان این دو، مرد دانا باید نیک را برگزیند نه زشت را» (یسنا، های ۳۰، بند ۳، ص ۱۷ به نقل از مهرگان، بی‌تا). دوگانگی در صورت «ایران» و «انیران» در ادبیات میانه نیز به‌جای مانده و شاهنامه درحقیقت، شرح برخوردهای ناشی از این دوگانگی است. تفاوتی که میان ایرانیان و دیگر ملت‌ها در مورد این باور وجود دارد، این است که آریائیان از ابتدا، مراسم قربانی و پیشکشی را برای مظاهر بدی درست نمی‌شمردند و تنها آیین قربانی در مورد مظاهر نیکی اعمال می‌شده است. اما دوگانگی، به‌ویژه برخورد نیکی و بدی به احتمال زیاد از آیین مزدایی و کیش نیاکان مایه گرفته است. اسلامی ندوشن (۱۳۴۹: ۱۷۶) در این باره می‌نویسد: «در شاهنامه به نظر من دو جریان فکری روانی و مزدایی در کنار هم دیده می‌شود، اعتقاد به نیکی و بدی و نبرد بین این دو و باور به عقاب و ثواب و سرای دیگر و مینو، رنگ مزدایی دارد، اما تکرار بی‌اعتباری دنیا و قبول حاکمیت سپهر، تأثیر بی‌چون‌وچرای آسمان در زندگی مردم و حالت شک و حیرت و جهل درباره آفرینش و سرای دیگر، نظراتی است که از اندیشه زروانی مایه گرفته است. این امر نشان می‌دهد که در اواخر دوره ساسانی هر دو جریان فکری با هم اختلاط پیدا کرده و بر روح زمان چیره بوده است»؛ بنابراین، آنچه از کیش مزدایی به داستان‌ها راه یافته همان دوگانگی و نبرد خیر و شر است که بازتاب آن به‌صورت هدف جنگ‌های دوره پهلوانی وجود دارد و به‌راستی که دل‌نشین‌ترین بخش‌های شاهنامه، شرح نبرد نیکی و بدی است. البته دوگانگی مدار آفرینش نیز هست و بی‌گمان بخشی از لذت زندگی در همین شکست و پیروزی‌هاست.

دوپرون که درباره اوستا تحقیق کرده، بر این باور است که «آیین واقعی ایرانیان در عهد ساسانی دوگانه نیست بلکه گونه‌ای یکتاپرستی است که در آن زروان پدر است و هرمزد و اهریمن همزادان» (یشت‌ها، ۱۳۴۷، ج ۱: ۴۰۹). آنگاه که این نبرد جنبه جزمی بگیرد، خواه ناخواه اختیار و کوشش جای خود را به تقدیر و حکومت قضا و قدر می‌بخشد و این همان زهر جان‌گزایی است که از مسیر زروانی به زردشتی راه یافته و حکومت خود را بر قلب و ذهن مردم استحکام بخشیده است؛ به‌ویژه که حکومت ساسانی هم به انحاء و وسایل در باورمند کردن و جایگزینی آن در اندیشه و دل آن‌ها کوشیده است و این است مرده‌ریگ حاکمان خودکامه برای اکثریت جاهل و اقلیت فاسد.

## نتیجه‌گیری

دین قدیم ایرانیان را نمی‌توان از خلال متون پهلوی یا شاهنامه و نوشته‌های هم‌زمان آن پیگیری کرد؛ زیرا این آثار در بسیاری موارد، همانند نیستند و حتی گاه با ذهنیات نویسندگان آمیخته شده‌اند. از این رو، بهتر آن است که نشانه‌های آیینی کهن را در مکتب‌های فکری و اخلاقی که کم‌وبیش ملت‌ها در گذشته بدان باور داشته‌اند و با تاریخ آریائی‌ان هم در پیوند است، جست‌وجو کنیم تا شاید از این راه به دریافتی نسبتاً درست برسیم. در شاهنامه و برخی آثار هم‌زمان با آن، نشانه‌هایی از کیش توت‌م، نیاپرستی و آیین مهری، گاه مستقیم و گاه از طریق ادیان مانوی و مزدایی و غیر آن وجود دارد که مبین این نکته است که این اقوام نیز چون دیگر ملت‌ها گام‌به‌گام پیش رفته و حیات تاریخی آن‌ها از زمانی آغاز شده است که نسبت به برخی از ملت‌ها، فرهنگی مشخص و تمدنی پیشرفته داشته‌اند.

## پی‌نوشت‌ها

۱ - در این مورد نک: شارپ، بی‌تا: ۶۲ به بعد. «داریوش شاه گوید: این [است] آنچه من کردم در همان یک سال به خواست اهورمزدا کردم. اهورمزدا مرا یاری کرد و خدایان دیگری که هستند (بند ۱۲) و نیز... از آن جهت اهورمزدا مرا یاری کرد و خدایان دیگری که هستند، که بی‌وفا نبودم» و نیز در کتیبه داریوش در تخت‌جمشید بند ۳ «اهورمزدا مرا یاری کناد با خدایان خاندان سلطنتی. درخواست می‌کنم این را به من [چون] برکتی اهورمزدا با خدایان خاندان سلطنتی بدهاد نیز در کتیبه خشایارشا پرستش اهورمزدا و ارته Artā تأکید شده (ص ۱۱۳) و در کتیبه اردشیر دوم این نام‌ها آمده است: «اهورمزدا»، «آناهید» = «ناهید» و «میثره = مهر» آنچه را که به وسیله من کرده شد از تمام بلا بپایند».

۲ - برای آغاز سال در سغد و خوارزم (نک: بیرونی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۲۸۱ و ۳۰۸)؛ برای اثبات داستان سیاوش با داستان «بین گیائو» ی چینی (نک: کویاچی، ۱۳۵۳: ۸۷ به بعد).

۳ - این اشتباه از آنجاست که نام دایه کوروش یعنی زن مهرداد گاوبان «سپکو» در معنی سگ بوده است. علاوه بر آن برای رومیان این انتساب باورکردنی بود زیرا به پندار آن‌ها «رموس» و «رومولوس» را گرگی شیر داده است. در این مورد (نک: ویسپرد، ۱۳۸۱، بخش نخست: ۲۰) نیز در مورد سگ (همان: ۲۰۲).

۴ - اگرچه بنداری کلمه را به «حوافرخیل» ترجمه کرده، اما ممکن است که «سم» صورت محاوره‌ای «سنب» از «سنیدان» باشد که در معنی دخمه زیرزمینی است که برای گوسپندان و دام‌ها کنده می‌شده است.

۵ - برای این مطلب (نک: همان: ۲۲۰)؛ درباره شاهین، سیمرغ و خروس نیز (نک: همان: ۲۹۶، ۳۰۸ و ۳۸۵ به بعد).

۶ - اشاره به درفش‌ها در شاهنامه زیاد است؛ از جمله در داستان‌های «رستم و سهراب»

و «یازده رخ».

۷- در مورد جان پرستی (نک: آگبرن و نیم کف، ۱۳۵۳: ۳۴۸).

۸- در مورد مبانی دین از نظر دورکهمیم (نک: همان: ۶۵ به بعد).

۹- درباره کینه کشی فرزندان (نک: فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵)؛ سلم و تور، انتقام گودرز از پیران ویسه، انتقام بیژن از هومان ویسه، (همان: ۲۹۲)؛ انتقام افراسیاب از نوذر.

۱۰- Oranus خدای یونانی که مظهر آسمان و مربوط به خدای لاتینی Caelus یا Caelum است (نک: گریمال، ۱۳۶۷: ذیل Oranus؛ نیز شفا، بی تا: ۱۷).

۱۱- اصولاً آپولون خدای نور، صنایع و پیشگویی است. بسیاری از دانشمندان می پندارند که این خدا از شرق است و بعضی او را از خدایان غربی می دانند. از این رو امروزه دو آپولون می شناسند که داستان های شان به هم آمیخته است. او پسر Letazeus است (نک: گریمال، ۱۳۶۷: ذیل آپولون).

۱۲- درباره مهر و مهرگان (نک: یشت ها، ۱۳۴۷، ج ۱: مهریشت؛ معین، ۲۵۳۵، ج ۱: ۳۹؛ کریستین سن، ۱۳۴۵: ۵۲).

۱۳- در مورد دوگانگی (نک: مهرگان، بی تا: ۵۷ به بعد).

۱۴- در مورد آتش (نک: ویسپرد، ۱۳۸۱؛ همان: ۸۱ به بعد؛ گات ها، ج ۱: ۲۳ به بعد؛ معین، ۲۵۳۵: ۲۷۳ به بعد).

### کتابنامه

- کتاب المقدس (العهد العتیق). ترجمه از اصل عبری به فارسی به اهتمام زبده العلماء فاضل خان همدانی و سایر علمای بلند پایه فارس. لندن: چاپخانه وایم ویلس.

- اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۴۹). جام جهان بین. تهران: ابن سینا.

- آگ برن، ویلیام و نیم کف، می پیر. (۱۳۵۳). زمینه جامعه شناسی. ترجمه و اقتباس امیر حسین آریان پور. تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.

- بنداری، فتح بن علی. (۱۹۷۰ م). الشاهنامه. تصحیح عبدالوهاب عزام. تهران: کتابخانه اسدی.

- بهار، مهرداد. (۱۳۵۲). اساطیر ایران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه.

- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۵۲). ترجمه آثار الباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: ابن سینا.

\_\_\_\_\_ (۱۹۲۳ م). آثار الباقیه عن القرون الخالیه. تصحیح: ث. ادوارد زائو. لایپزیک: اتوهاراسویتس.

- پورداد، ابراهیم. (۱۳۷۷). «مهر». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. س ۶.



ش ۲۲.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). فرهنگ ایران باستان. تهران: اساطیر.
- \_\_\_\_\_ نفضلی، احمد. (۱۳۸۶). دینکرد (کتاب پنجم). تهران: معین.
- \_\_\_\_\_ ثعالبی، ابونصر. (۱۳۶۸). تاریخ ثعالبی به کوشش محمد فضائلی. تهران: نشر نقره.
- \_\_\_\_\_ خنجی، محمدعلی. (۱۳۵۱). توتم و تابو. تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ دادگی، فرنیخ. (۱۳۶۹). بندهش. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: توس.
- \_\_\_\_\_ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۲۵۳۵). مجموعه آثار فارسی. ج ۳. به کوشش: سیدحسین نصر و هنری کربن. تهران: انجمن ایران و فرانسه.
- \_\_\_\_\_ شارپ، ولف نورمن. (بی‌تا). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی. شیراز: دانشگاه شیراز.
- \_\_\_\_\_ شاله، فلیسین. (۱۳۵۵). تاریخ مختصر ادیان بزرگ. ترجمه منوچهر خدایار محبی. تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ شفا، شجاع‌الدین. (بی‌تا). افسانه خدایان: تاریخچه مختصر میتولوژی یونان. تهران: گوتمبرگ.
- \_\_\_\_\_ صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۲). حماسه‌سرایی در ایران. چاپ سوم. تهران: ابن سینا.
- \_\_\_\_\_ فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه. تصحیح: جلال خالقی مطلق. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۱۲). شاهنامه. تهران: بروخیم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). شاهنامه. به اهتمام سعید حمیدیان. تهران: قطره.
- \_\_\_\_\_ فروید، زیگموند. (۱۳۵۱). توتم و تابو. ترجمه محمدعلی خنجی. تهران: طهوری.
- \_\_\_\_\_ کندی ادی، سموئیل. (۱۳۴۷). آیین شهریاری در شرق. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- \_\_\_\_\_ کریستین سن، آرتور. (۱۳۱۷). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. تهران: ابن سینا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۵). مزدپرستی در ایران قدیم. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۳). کیانیان. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- \_\_\_\_\_ کوپاچی، جی، سی. (۱۳۵۳). آیین‌ها و افسانه‌های ایرانی و چین باستان. ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- \_\_\_\_\_ گات‌ها. (۱۳۸۹). گزارش: ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.

- گریمال، پیر. (۱۳۶۷). *اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.
- گزنفون. (۱۳۸۳). *کوروش نامه*. ترجمه رضا مشایخی. تهران: علمی و فرهنگی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۷۰). *مروج الذهب و معدن الجواهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- معین، محمد. (۲۵۳۵). *مزدیسنا و تأثیر آن در ادب فارسی*. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- مهرگان، هوشنگ. (بی تا). *جهان بینی ایرانی*. تبریز: دانشگاه تبریز.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر. (۱۳۵۱). *تاریخ بخارا*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- *وندیاد*. (بی تا). ترجمه داعی الاسلام. کلکته: بی نا.
- ویسپرد. (۱۳۸۱). گزارش: ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- هرودوت. (بی تا). *تواریخ*. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی. تهران: فرهنگستان ادب و هنر.
- *یشت ها*. (۱۳۴۷). گزارش: ابراهیم پورداود. تهران: طهوری.