

A Comparative Study of Jamšid's Myth In Persian Literature with Osiris and Indra's Mythes Based on Nature-Mythology Approach

Mirzaei, D.¹

Type of Article: **Research**

Pp: 339-360

Received: 2022/01/12; Accepted: 2022/04/06

<https://dx.doi.org/10.30699/PJAS.7.25.339>

Abstract

Persian literature, either in its oral or written forms, is full of pure myths which arise from the depth of human nature. And in order to understand human civilization better it is required that Iranian myths which have gained universal form today. Therefore, Jamšid's myth (including Freydu'n's era) has been considered as Iranian paradigm-myth In Persian literature domain and has been compared to its Egyptian and Indian equivalents. Narrative style of Jamšid's myth is significantly similar to that of Osiris's myth. Also its narrative Equivalent could be fragmentarily found in the fight between Indra and Veritra and also between Trita Aptya and višurpe. In this study, instead of a mere narrative comparison, it has been tried to consider the formation aspect of these myths regarding the centrality of the Iranian myths and based on the nature-mythology Approach. So, these myths have been studied in three parts, namely water, the sun, and water and light with regard to elements of nature, in particular the natural phenomena so that their common formation aspects could be properly cleared.

Keywords: Jamšid, Freydu'n, Osiris, Indra, Nature-Mythology, Water, The Sun, Light.



Motaleat-e-Bastanshenasi-e-Parseh (MBP)

Parseh Journal of Archaeological Studies

Journal of Archeology Department of Archeology Research Institute, Cultural Heritage and Tourism Research Institute (RICT), Tehran, Iran

Publisher: Cultural Heritage and Tourism Research Institute (RICT).
Copyright©2022, The Authors. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Art, Faculty of Art and Architecture, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran.

Email: d.mirzaei@basu.ac.ir

Citations: Mirzaei, D., (2023). "A Comparative Study of Jamšid's Myth In Persian Literature with Osiris and Indra's Mythes Based on Nature-Mythology Approach". *Parseh J Archaeol Stud. (PJAS)*, 7(25): 339-360. <https://dx.doi.org/10.30699/PJAS.7.25.339>

Homepage of this Article: <http://journal.richt.ir/mbp/article-1-681-en.html>

Introduction

The myth of the fight between Jamšid, Freyduun and Garshāsp with Zakhāk and the story of Kāve Āhangar's lawsuit that led to Kāve's uprising can rightly be considered as the paradigm-myth of Iran. In other words, this myth is the only myth that contains the essence of Iranian thought, including: the conflict between the two forces of good and evil, chaos, light and darkness in nature, history, and human life, to Iranian mythological optimism, which means the victory of goodness at the end of the world with the killing of Zakhāk by the brave Garshāsp, as well as the character of individualization and personification of single concepts and corporeality to the extent that it is difficult to distinguish a myth from a legendary or historical character. This myth includes the history of Iranian thought from the Indo-European era and the independence of the Iranian branch to the present time. Therefore, it is not possible to reconstruct the history of this thought only by knowing the ancient Aryan texts, because this myth is still dynamic and alive due to the richness of thought and the ancient pattern of anti-tyranny, and it can be traced to the present time.

On the other hand, looking at the current state of the science of mythology and also looking at the latest theories related to the explanation of the nature of myths and legends, folk tales and legends, perhaps regarding the origin and origin of these narratives, the school of "nature-mythology" considered one of the most important schools of opinion in this field. This is the approach based on which this research will discuss the components of the myth of Jamšid, Osiris (as an Egyptian paradigm-myth) and Indra (as an Indian paradigm-myth). This school has basically flourished in Germany and the scientists who follow this school claim that primitive people paid a lot of attention to natural phenomena and the nature of this attention and interest is theoretical, contemplative and poetic. Based on this, primitive men weave poetic imaginations by interpreting and explaining the houses of the moon or the regular but changing movement of the sun in the sky. According to the followers of this school, the center of every myth or the reality that the myth deals with is a phenomenon of nature that has permeated the body and soul of the story.

Some of the followers of this school have this eclectic view that primitive man created his myths by mixing celestial objects and natural objects. This approach seems much more reasonable than the other approaches of this school and provides the freedom of action of the mythologist or researcher in a better way, and based on it, even the intensity and weakness of primitive man's attention to natural elements can be justified.

Discussion

Our view in this article is more in line with this approach. Of course, one should be aware that the naturalist theory may neglect the cultural function and move in a direction that ignores many other components. In fact, it should be noted that before human imagination is idle, myth is a very important cultural force whose influence is well

evident. Regarding this point, although this is not the opportunity to deal with cultural influences, but based on this, human culture can be divided into two parts, moon culture and sun culture (and of course, a combination of the two) based on its manifestations. In the ancient symbols: Maghrib (left), moon, femininity, [cow, earth,] night and rain on the one hand, and Mashriq (right), sun, day, masculinity [lion, snake] and summer are mixed together on the other hand. In this research, it has been tried to examine these two cultures with the focus on their most central element (in three sections with the theme of water, sun, and water and lighting; in addition to the sub-sections related to each section) and analyze them in the discussed mythology. Based on this, in the culture of the moon, water and rain should be considered the most vital element, but in the culture of the sun, the sun itself is the most vital element, and in the body of the article, we will deal with each of them in a systematic way.

Conclusion

In this research, the discussed myths have been examined in four sub-branches from the approach of nature-mythology, i.e. from the point of view of moon-thinkers, sun-thinkers, atmosphere-thinkers and eclecticism, focusing on the latter sub-field. What we learned from this research about the origin of the mentioned myths, clarifies the point that they should not be definitively attributed to one of the origins and consider it sufficient to explain and understand the researched myths, but the common images that appear in all they can be seen and should be the basis of work in reviews. Based on this, although we cannot show the original origin with certainty, the image that is the common product of all of them, i.e. the cause of all the mentioned myths, can be shown, and that common image is nothing but the cycle of nature and, as a consequence, the cycle of life. , such as the cycle of sunrise and sunset, spring and autumn, the cycle of the moon in its homes, the cycle of water and drought, the cycle of light and darkness, the cycle of life and death, etc., which are prominently expressed in these myths: Osiris was killed by Set and in Horus is born, defeats the enemy and becomes another Osiris; Jamšid is killed by Zahhāk and is reborn in Freydu, he defeats Zahhāk and becomes another Jamšid himself; The same is said in the Indian equivalent. Also, the most important finding of this research, which was obtained with the focus of Iranian mythology, was to show the remarkable similarity of the mythological thinking of primitive people with poetic thinking, with examples of Iranian poets, the main reason of which should be found in their common source of inspiration, which is nature.

Acknowledgment

Special thanks to the good opinion of the respected referees and the publication who took the trouble to judge the article.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest in this research.



بررسی تطبیقی اسطوره‌ جمشید در ادب فارسی با اسطوره‌های اُزیریس و ایندرا، با رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی

داوود میرزائی^۱

نوع مقاله: پژوهشی

صص: ۳۶۰ - ۳۳۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

شناسه دیجیتال (DOI): <https://dx.doi.org/10.30699/PJAS.7.25.339>

چکیده

ادب فارسی سرشار از اسطوره‌های نابی است که از کنه ذات انسانی سرچشمه می‌گیرد، لذا برای شناخت دقیق‌تر تمدن بشری نیاز است تا اسطوره‌های ایرانی در کنار اسطوره‌های دیگری شناخته شوند که امروزه صبغه جهانی یافته‌اند. به همین دلیل اسطوره جمشید (که تا زمان پادشاهی فریدون را دربر می‌گیرد) به عنوان اسطوره‌الگوی ایرانی در گستره ادبیات فارسی مورد بررسی قرار گرفته، و با معادل‌های مصری و هندی آن مقایسه شده است. شیوه روایی اسطوره جمشید از جهات بسیاری با روایت اسطوره اُزیریس به گونه‌ای کم‌نظیر مشابه است. هم‌چنین معادل روایی آن را در اسطوره‌های هندی به صورت پراکنده در ستیز «ایندرا» با «وریتره» و «تریته آپتیه» با «ویشورپه» می‌توان یافت، اما از آنجایی که می‌توان معادل هندی را تا حدی هم‌ریشه با معادل ایرانی‌اش دانست، در بحث حاضر بیشتر برای تکمیل اسطوره ایرانی آورده و سعی شده است تا به جای تطبیق روایتی صرف، به وجوه شکل‌گیری این اساطیر با محوریت اسطوره ایرانی، از منظر رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی نگاهی افکنده شود. مهم‌ترین پرسش‌هایی که این پژوهش سعی دارد بدان‌ها پاسخ دهد بدین قرار است: ۱. چگونه سه اسطوره با بن‌مایه‌های مشابه در سه تمدن بزرگ و دور از هم یعنی هند و ایران و مصر پدید می‌آیند؟ ۲. منشأ بیرونی و درونی آن‌ها کجاست؟ ۳. نقش طبیعت در ساخت این اسطوره‌ها چیست؟ بر این اساس با در نظر گرفتن عناصر طبیعت و خاصه پدیده‌های کیهانی، این اساطیر در سه بخش آب، خورشید، و آب و روشنایی مورد بررسی قرار گرفته‌اند تا وجوه اشتراک شکل‌گیری آن‌ها به خوبی آشکار شود. و اما نتایج این پژوهش را می‌توان در دو مورد خلاصه کرد؛ نخست، منشأ خارجی تمام این اسطوره‌ها را می‌توان تا حد زیادی مربوط به چرخه‌های موجود در طبیعت دانست و دیگر، قائل به شباهت بین ذهن اسطوره‌ساز انسان‌های گذشته و ذهن شاعرانه به عنوان عامل درونی ایجاد اسطوره‌ها شد.

کلیدواژگان: جمشید، فریدون، اُزیریس، ایندرا، اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی.

۱. استادیار گروه فلسفه و هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران.

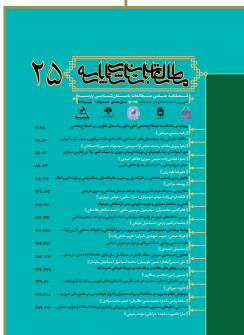
Email: d.mirzaei@basu.ac.ir

ارجاع به مقاله: میرزایی، داود، (۱۴۰۲). «بررسی تطبیقی اسطوره جمشید در ادب فارسی با اسطوره‌های اُزیریس و ایندرا، با رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی». *مطالعات باستان‌شناسی پارسه*، ۷ (۲۵): ۳۶۰-۳۳۹. <https://dx.doi.org/10.30699/PJAS.7.25.339>

صفحه اصلی مقاله در سامانه نشریه: <http://journal.richt.ir/mbp/article-1-681-fa.html>

فصلنامه علمی مطالعات باستان‌شناسی پارسه
نشریه پژوهشکده باستان‌شناسی، پژوهشگاه
میراث‌فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران

ناشر: پژوهشگاه میراث‌فرهنگی و گردشگری
© حق نشر متعلق به نویسنده(گان) است
و نویسنده تحت مجوز Creative Commons Attribution License به مجله اجازه می‌دهد مقاله چاپ شده را در سامانه به اشتراک بگذارد، منوط بر این‌که حقوق مؤلف اثر حفظ و به انتشار اولیه مقاله در این مجله اشاره شود.



مقدمه

اسطوره پیکار «جمشید» و «فریدون» و «گرشاسپ» با «ضحاک» و داستان دادخواهی «کاوه آهنگر» که به خروج کاوه انجامید را به حق می‌توان اسطوره-الگوی اساطیری ایران تلقی کرد (ستاری، ۱۳۸۸: ۷۶)؛ به‌دیگر سخن، این اسطوره، تنها اسطوره‌ای است که چکیده اندیشه ایرانی را دربر دارد، از جمله: ستیز میان دو نیروی خیر و شر، داد و بیداد، روشنایی و تاریکی در طبیعت و تاریخ و زندگی انسان گرفته تا خوش‌بینی اساطیری ایرانی، یعنی پیروزی نیکی بر بدی در پایان جهان با کشته شدن ضحاک به دست گرشاسپ دلاور، و هم‌چنین ویژگی تشخیص و آدم‌نمایی مفاهیم مجرد و جسم‌پذیری و گوشت‌مند شدن شان تا آنجا که تشخیص اسطوره از شخصیتی افسانه‌ای یا تاریخی دشوار است، به دست می‌دهد (همان: ۷۷). این اسطوره، تاریخ اندیشه ایرانی را از دوران قوم هندواروپایی و استقلال شاخه ایرانی تا زمان کنونی شامل می‌شود؛ بنابراین تنها با شناخت متون کهن آریایی نمی‌توان تاریخ این اندیشه را بازسازی کرد، چراکه این اسطوره به دلیل غنای اندیشه و به‌همراه داشتن کهن‌الگوی ستم‌ستیزی، هنوز هم زنده است و می‌توان دنباله آن را تا زمان حاضر پی‌گرفت.

با نگاهی به وضعیت کنونی علم اسطوره‌شناسی و هم‌چنین با ملاحظه آخرین نظریات مربوط به تبیین ماهیت اسطوره و افسانه و قصه و افسانه‌های مردمی، شاید بتوان در باب اصل و منشأ این روایت‌ها، مکتب اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی (Nature-Mythology) را یکی از مهم‌ترین مکاتب صاحب‌نظر در این زمینه دانست. این همان رویکردی است که این پژوهش براساس آن مؤلفه‌های اسطوره جمشید، ازیریس (به‌عنوان اسطوره-الگوی مصری) و ایندرا (هم‌چنین دیگر معادل‌های هندی) را به بحث خواهد گذاشت؛ بنابراین بهتر است در این‌جا به نحوی فشرده اشاراتی به کلیات این رویکرد داشته باشیم.

این مکتب اساساً در آلمان شکوفا شده است و «دانشمندان پیرو این مکتب مدعی‌اند مردم بدوی به پدیده‌های طبیعت توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ماهیت این توجه و علاقه‌مندی نیز نظری، تأمل‌انگیز و شاعرانه است» (کارل، ۱۳۸۶: ۱۵۰)؛ بر این اساس، انسان بدوی با تفسیر و تبیین منازل ماه و یا گردش منظم اما متغیر خورشید در آسمان، خیالات شاعرانه‌ای می‌یافت. به نظر پیروان این مکتب، کانون هر اسطوره یا واقعیتی که اسطوره در نهایت بدان می‌پردازد، پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت است که به دقت تمام، در جسم و جان قصه [به‌نحوی کاملاً پوشیده و پنهان] رسوخ کرده است (همان).

این دانشمندان در تعیین و تشخیص پدیده طبیعی‌ای که پایه و مبنای اسطوره است، با هم اختلاف نظر دارند. اسطوره‌شناسان قمری یا ماه‌اندیش مانند «وینکلر» (Winkler)، «سیکه» (Siecke) و «ارنریش» (Ehrenreich) عقیده دارند مردم بدوی درباره پدیده‌ای جز سیاره ماه خیالبافی نکرده‌اند. دانشمندان شمسی یا خورشیداندیش مثل: «فرو بنیوس» (Fro Benius) معتقدند که انسان‌های بدوی [تنها] درباره خورشید، قصه‌های رمزی پرداخته‌اند. مکتب دیگری هم در این رویکرد وجود دارد که اساطیر را براساس آثار جوی تفسیر می‌کنند و دانشمندان آن مانند «ماکس مولر» (Max Muller) و «کهن» (Kuhn)، معتقدند ذات و گوهر اساطیر با وضع جوی زمین و ابرهای آسمان فراهم آمده است؛ اما برخی دیگر التقاطی‌اند که معتقدند که انسان بدوی اساطیرش را با درآمیختن اجرام آسمانی و آثار طبیعی ساخته است. این مورد اخیر، نسبت به سایر رویکردهای این مکتب بسیار معقول‌تر به نظر می‌رسد و آزادی عمل اسطوره‌شناس یا پژوهشگر را به نحو بهتری فراهم می‌کند و براساس آن می‌توان حتی شدت و ضعف توجه انسان بدوی را به عناصر طبیعی توجیه کرد.

پرسش‌های پژوهش: مهم‌ترین پرسش‌هایی که این پژوهش سعی دارد بدان‌ها پاسخ دهد بدین‌قرار است: ۱. چگونه سه اسطوره با بن‌مایه‌های مشابه در سه تمدن بزرگ و دور از هم، یعنی

هند و ایران و مصر پدید می‌آیند؟ ۲. منشأ بیرونی و درونی آن‌ها کجاست؟ ۳. نقش طبیعت در ساخت این اسطوره‌ها چیست؟

پیشینه پژوهش

در زمینه مطالعه تطبیقی اسطوره‌های ایران و بسیاری از ملل، خصوصاً مصر و هند پژوهش‌هایی صورت گرفته است، از جمله می‌توان به «مطالعه تطبیقی اژدهاکشی و باران‌خواهی در ادبیات کهن ایران و هند» (خلعتبری، ۱۳۹۱) اشاره کرد که وجوه این تشابه را در اوستا و ریگ‌ودا بررسی کرده است. در تحقیقی دیگر با عنوان «بررسی تطبیقی اسطوره گاو در اساطیر ملل مختلف» (سجادی‌راد، ۱۳۹۰)، ایران و مصر و هند از جمله مهم‌ترین این ملل هستند. مقاله «تفسیر انسان‌شناختی اسطوره اژدها و بن‌مایه تکرار شونده اژدهاکشی در اساطیر» (قائمی، ۱۳۸۹) نیز مطالعه‌ای تطبیقی در رابطه با برخی مضامین اسطوره‌ای صورت پذیرفته است. در مقاله «بازسازی اسطوره‌ی ایرانی کیومرث، آغازگر زندگی، براساس اساطیر هند» (حسن‌کیاده، ۱۳۹۳)؛ خاستگاه مشترک این اسطوره ایرانی و هندی مطمح نظر قرار گرفته است. نمونه‌های دیگری نیز در رابطه با این موضوع یافتنی است؛ اما مطالعه تطبیقی مجزایی درباره اسطوره جمشید و فریدون با اسطوره آزیریس و ایندرا، آن‌هم از منظر رویکردی خاص، هم چون اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی، انجام نگرفته است که این مهم را تحقیق حاضر تلاش کرده به انجام برساند.

از آنجاکه تاکنون در دو زمینه مهم اسطوره‌شناسی، یعنی اسطوره‌شناسی تطبیقی میان اساطیر ایران و مصر و هند، خاصه با رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی کار چندانی صورت نگرفته است، امید است این پژوهش به عنوان یکی از سرمایه‌های پژوهشی برای محققان بعدی قرار گیرد.

بحث

بر اساس آن‌چه در بخش مقدمه نیز توضیح داده شد، نگاه این جستار به اساطیر مورد پژوهش، بیشتر مطابق با رویکرد التقاطی از شاخه‌های رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌گراست؛ البته باید هشیار بود که نظریه طبیعت‌گرا معمولاً با غفلت از کارکرد فرهنگی، به سمتی پیش می‌رود که بسیاری از مؤلفه‌های دیگر را از نظر دور می‌دارد. در واقع باید توجه داشت که اسطوره پیش از آن‌که خیالبافی آدمی بیکار باشد، نیروی فرهنگی بسیار مهمی است که تأثیر و نفوذ آن به خوبی مشهود است (همان: ۱۵۱). با توجه به همین نکته، هرچند در اینجا مجال پرداختن به تأثیرات فرهنگی نیست، اما بر این اساس «فرهنگ انسانی را بر مبنای نمودهای آن می‌توان به دو بخش فرهنگ ماه و فرهنگ خورشید (و البته تلفیقی از آن دو نیز) تقسیم نمود. در نمادهای باستانی: مغرب (چپ)، ماه، مادینگی، [گاو، زمین،] شب و باران از یک سو و در مقابل، مشرق، خورشید، روز، نرینگی [شیر، مار] و تابستان با هم، از سوی دیگر آمیخته‌اند» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۸۱). در این پژوهش سعی شده است این دو فرهنگ را با محوریت حیاتی‌ترین و مرکزی‌ترین عنصر آن‌ها (در سه بخش با موضوع آب، خورشید، و آب و روشنایی؛ به علاوه زیرشاخه‌های مربوط به هر بخش) بررسی و به واکاوی آن‌ها در اساطیر مورد بحث پرداخته شود. بر این اساس، در فرهنگ ماه، حیاتی‌ترین عنصر را باید آب و باران دانست، اما در فرهنگ خورشید، خود خورشید حیاتی‌ترین عنصر است، که در ادامه به ترتیب به هریک از آن‌ها به نحوی نظام‌مند خواهیم پرداخت.

آب

- آب و ماه و گاو

ماه را می‌توان سرنمود حلقه نمادهای زاینده‌ی دانست که با همه عناصر حلقه، رابطه تنگاتنگی

دارد؛ خصوصاً رابطه ماه، شب و آب که شاید مهم‌ترین عوامل تصور این رابطه را باید عواملی چون تأثیر ماه بر جزر و مد آب دانست، که امروزه هم اثبات شده است و دلیل علمی آن، این است که «همان‌طور که جاذبه زمین بر کره ماه وارد می‌شود و آن را بر مدارش نگاه می‌دارد، ماه نیز نسبت به کره زمین جاذبه‌ای ظاهر می‌سازد که اقل در آب‌های آن به واسطه کمی چسبندگی ذرات تأثیر محسوس می‌کند» (زنجانی، ۱۳۸۷: ۴۵). و دیگر علت این تصور اعتقاداتی نظیر آن چه «ابوریحان» در مورد سرد و تر بودن ماه می‌فرماید: «قمر سرد است نه به غایت و نیز تر است چنان‌که تری اش گاه بر سردی افزونی دارد و گاه ندارد» (بیرونی، ۱۳۱۸: ۵)؛ هم‌چنین برج ثور (گاو = اردیبهشت) نیز که بیت‌الشرف ماه است (همان: ۸۵) از برج‌های سرد است (مصفی، ۱۳۸۸: ۳)، «... همه برج‌های سرد ماده [اند]» (بیرونی، ۱۳۱۸: ۴)؛ و «مادگان همه شبی [اند]» (بیرونی، ۱۳۱۸: ۵)؛ و هر ستاره (خورشید، ماه و همه کرات منظومه شمسی در نجوم قدیم) هنگامی که در برجی قرار می‌گرفت، اگر هم طبع و هم جنس بودند قدرت ستاره افزون‌تر می‌شد، اما اگر نبودند ستاره بر طبع و جنس برج می‌گشت (همان: ۴)؛ بنابراین وقتی ماه در ثور واقع می‌شود، باران‌های بهاری به بیشترین حد می‌رسند و زمین را که به صورت ماده گاو تصور می‌شد به گیاه بارور می‌کنند، چنان‌که شیخ‌اجل می‌فرماید: «... دایه ابر بهاری را فرموده تا بنات نبات را در مهد زمین پیورود» (سعدی، ۱۳۸۷: ۵۲). بعد از روشن شدن رابطه ماه و آب، اینک به رابطه گاو با آن دو می‌پردازیم تا رابطه این هر سه با هم نیز روشن شود و پرتوی باشد برای بررسی اسطوره‌های مورد پژوهش در ادامه. بر این اساس، تعبیر «گاو، و گاو گردون و گاو آسمان در شعر فارسی همان برج ثور است» (مصفی، ۱۳۸۸: ۱۵۳) که بر سنم (کوهان) آن خوشه پروین قرار دارد (همان: ۱۰۳) که اولین منزل ماه است (همان: ۷۵۵). گاو آسمان در اساطیر عنصری است که کارکردی یگانه دارد، اما منسوب به هر دو فرهنگ ماه و خورشید است؛ چراکه در فرهنگ ماه، ثور خانه شرف ماه و اولین منزل ماه در آن است، و در فرهنگ خورشید علاوه بر این، برج ثور منزل دوم خورشید است و می‌توان آن را علت باروری گاو زمین دانست، چنان‌که خیام گوید:

«گاو یست بر آسمان و نامش پروین

یک گاو دگر نهفته در زیر زمین»

(خیام، ۱۳۸۰: رباعی ۲۹۶).

در ایران «اکرم‌ن در پی تحقیقات اولیه خویش به این نتیجه رسیده است که در تمدن‌های اولیه ایران و ایلام، ماه اولین خدایی بوده که ستایش می‌شده است. وی... با قاطعیت ماه را عمده‌ترین و اساسی‌ترین مقوله در آئین دینی این دوران به حساب آورده است. طرح‌ها و نقوش متعلق به چهار هزار سال پیش از میلاد هم معمولاً به آسمان و ماه و باران نسبت داده شده است و نشانی از نیایش خورشید و صور فلکی به چشم نمی‌خورد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۴-۸۳). درباره نقطه آغاز رجحان مهر به ماه، برخی محققین معتقدند که «شاید بتوان... مهم‌ترین واقعه در اسطوره مهرپرستی، یعنی کشتن گاو به فرمان خورشید را شروع برتری منزلت خورشید بر ماه... دانست» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۹۱).

با این توضیح، حرکت ماه در منازل خود و هم‌چنین حالت‌های نجومی آن مانند خسوف، منشأ بسیاری از خیال‌پردازی‌های انسان بدوی بوده، که شاید پدیده خسوف را بتوان مهم‌ترین آن‌ها دانست، چنان‌که در دوران کهن زمانی که خسوف رخ می‌داد، مردمان را اعتقاد بر آن بود که ماه در کام اژدهای فلکی فرو رفته و روشنایی شب را ربوده؛ بنابراین بر بام‌ها رفته و بر مس می‌کوفتند تا در این ستیز به ماه کمک کنند تا رهایی یابد (زمانی، ۱۳۸۸: ۳-۷۳۲). این تصویر را که در آن‌ها ماه به عنوان رب‌النوع نور و باران، با اژدها که نماد تاریکی و خشک‌سالی است،

در ستیز است؛ در بسیاری از اساطیر ملل مختلف جهان، خصوصاً اسطوره‌های مورد نظر پژوهش حاضر می‌توان یافت.

- آب و خشک‌سالی

آب را می‌توان حیاتی‌ترین عنصر در زندگی تمام موجودات دانست که همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و هم‌چنین در کشورهای شرقی که به دلیل کم‌آبی اهمیت آن صدچندان رخ می‌نماید؛ هم‌چنین در این ادیان بسیاری از خدایان و ایزدان درجه‌اولی مانند «آتوم»، «ویشنو»، «اپیم نیات» به ترتیب در مصر و هند و ایران از آب به وجود آمده‌اند (قرشی، ۱۳۸۰: ۴۹). بر این اساس در بسیاری از اقوام افراد و موجوداتی که با آب در ارتباط‌اند و نویددهندهٔ باران و آب‌اند، خداسان پرستیده می‌شدند و در مقابل موجوداتی که در آب‌رسانی اختلال ایجاد می‌کردند یا به هر نحوی نمایندهٔ کابوس خشک‌سالی و قحطی بوده‌اند، منفور و اهریمنی تلقی می‌شدند؛ از همین رو، در سه قوم مورد مطالعه (ایرانی، مصری و هندی) به وضوح می‌توان نقش آب و نمادهای مرتبط با آن را در شکل‌گیری اساطیر مذکور مشاهده کرد و در ادامهٔ این پژوهش به آن‌ها پرداخته شده است.

- آب و گاو

«در فرهنگ هند - و - اروپایی گئو (زمین=Geo) با گاو و زندگی و جان و گیتی (او.گئتا) هم‌ریشه بود، زیرا در این فرهنگ همهٔ عناصر کائنات زنده و جان‌دار تصور می‌شدند. در این فرهنگ نخست آسمان و سپس آب خلق شد و زمین و زندگی از آن نشأت گرفت» (قرشی، ۱۳۸۰: ۵۴)؛ در واقع این حلقهٔ نمادها را می‌توان به حق، حلقهٔ زاینده‌گی و زندگی دانست. بنابراین باید توجه داشت که در تفکر باستانی، گاو تنها حیوانی معمولی نیست، بلکه نمود کامل اصل حیات و زایایی و همهٔ چیزهایی که به این اصل مربوط‌اند است؛ از جمله: آب، زمین، گیاه، زن و... در اندیشهٔ ایرانی در بسیاری از موارد از گاو به همراه آب یاد می‌شود؛ به عنوان مثال، «در وندیداد... ستایش گاو پاک سرآغاز ستایش و درخواست آب است» (مهین‌فر، ۱۳۸۲: ۱۴۳) و یا در اساطیر ایرانی «تشت، دارای سرشت آب است و به کالبدهای مرد و اسب و گاو درمی‌آید» (همان منبع: ۱۴۴). باید دانست که براساس منطق بدوی و اسطوره‌ای، فرقی بین جزء و کل نهاده نمی‌شود و بر این اساس موجودی چون گاو در حلقهٔ زندگی و زاینده‌گی جزو آن یا نماد آن تلقی نمی‌گردد، بلکه خود حلقه است؛ یعنی زندگی هم چون تشت در رخساره‌های آب، گاو، زمین و... نمود می‌یابد.

پس چنان‌که گفته شد گاهی گاو در حین این‌که گاو است عمل زمین را انجام می‌دهد و بستر رویش گیاهان و چشمهٔ آب است و آن‌ها زنده به گاو و گاو به آن‌ها زنده است، مانند زمین که تا وقتی آب و گیاه در آن است، زنده محسوب می‌شود. «خصوصاً در کشورهای شرقی به دلیل وجود سرزمین‌های پهناور و کم‌آب، زمین به خودی خود فاقد ارزش بوده و آن‌چه به آن ارزش می‌داده، آب [و به تبع آن گیاه] بوده است» (فکوهی، ۱۳۸۸: ۲۷۷). در بندهش هم آمده که «به یاری او [یعنی گاو] یکتا آفریده [آفریده شد آب و گیاه، زیرا در دوران آمیختگی، او را زور بالندگی از ایشان بود» (بندهش، ۱۳۸۰: ۴۰). بر این اساس در بسیاری از اساطیر گاو را مادر آب - خدایان و گیاه - خدایان نیز می‌یابیم. در اساطیر هندی و ایرانی آمده که «مادر ایندرا گاوی بوده است؛ فریدون را نیز گاو پرمایه شیر می‌دهد» (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۰۴)؛ البته در اسطورهٔ فریدون احتمالاً برای خردپذیرتر کردن مسأله، شخصیت گاو بودن فرانک از شخصیت انسانی‌اش کمی تفکیک می‌شود، اما بازهم بدون هم فهم نمی‌شوند، و جالب این‌که در معادل مصری نیز ایزیس، یعنی مادر هوروس، در تندیس‌های مصری همواره به صورت گاو تجسم می‌یابد.

آب-خدایان در نبرد با خشک‌سالی

آب-خدایان و موضوع نبرد آنان با خشک‌سالی و اهریمن مسبب آن، در هر سه اسطوره مصری، هندی و معادل ایرانی آن حضور پراهمیت و چشمگیری دارند. بر این اساس، ابتدا به اسطوره مصری نظری کرده و پس از اشاره‌ای به اسطوره هندی، اسطوره ایرانی بررسی می‌شود و از همین مجرا، متشابهات و عناصر مشترک آن‌ها معلوم خواهد گردید. در اسطوره‌های مصری «آزیریس... ایزد رود نیل بود» (رزنبرگ، ۱۳۸۱: ۳۴)، و «ست برادر و دشمن ازیریس... ایزد بیابان است و خود نیز در آن پرسیه می‌زند» (همان: ۳۶). پس از کشته شدن ازیریس توسط ست، ایزیس، همسر گاوسر ازیریس رنج‌های بسیاری ازسوی ست متحمل می‌شود تا دوباره همسرش را زنده کند، تا این‌که هوروس فرزندش، یعنی پسر رود نیل و گاو، به انتقام پدر به پا می‌خیزد و ست را شکست می‌دهد و مادر را از رنج می‌رهاند.

در اسطوره‌های هندی نیز معروف‌ترین آب-خدایی که مردم را از خشک‌سالی نجات می‌دهد، ایندرا است. «ایندرا خدای توفان و پدیدآورنده رعد است» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۷). وی فرزند پریتوی زمین است که به صورت ماده گاو تجسم می‌یابد (همان). «می‌گویند زاده شدن اش با خشک‌سالی بزرگی همراه بود و هم بدین مناسبت مردم به درگاه خدایان مویه می‌کردند و از آنان یاری می‌جستند تا وریتره اهریمن را مقهور، و گاوان ابری را که در زندان او اسیر بودند آزاد و آنان را از خشک‌سالی رهایی دهند» (همان: ۱۸). وریتره، هفت رودخانه زمین را بلعید و در کوهستان بزرگ‌اش زندانی کرد؛ آن‌گاه برفراز قلعه کوه خوابید تا از رودهایی که دزدیده بود نهبانی کند (رزنبرگ، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۳۶). «وریتره روئین تن بود، اما ایندرا به نقطه ضعف وی پی‌برد و او را شکست داد و تاراندید. پس گاوان ابر از بند رها و باران گرفت» (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۰). پس از این‌که نبرد خدای آب و خشک‌سالی را در دو اسطوره مصری و هندی از نظر گذرانیده شد، اینک همین مسأله در معادل ایرانی این اسطوره، یعنی اسطوره فریدون مرور می‌شود؛ در اوستا «ثرائتونه (فریدون)» نام پهلوانی است که اژی‌دهاک، اژدهای سه‌سر سه‌پوزه شش چشم را که گیاهان را می‌آزارد و مردمان را می‌اوبارد (می‌بلعد) و به کام مرگ می‌برد. در شاهنامه و متون دیگر بعد از اسلام پس از سقوط جمشید، ضحاک به پادشاهی می‌رسد. وی دختران جمشید، یعنی «شهرناز» و «آرتواز» را وادار به همسری خود می‌کند، آئین‌های بد می‌نهد و مغز سر مردمان را خورش ماران شانه‌های خود می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۵۶۴-۵۵۴)، تا این‌که مردم به ستوه آمده و به درگاه خدا خواهان نجات‌دهنده‌ای می‌شوند. به یاری ایزد، فریدون از البرزکوه برانگیخته می‌شود، مردمان را از ستم ضحاک نجات می‌دهد، او را در البرز به بند می‌کشد و دختران جمشید را از بند ضحاک می‌رهاند.

«در ریگ ودا، پیروزی بزرگ ثرائتون به تربیت (پسر آب‌ها) نسبت داده می‌شود که هم نیایشگری آسمانی است و هم باران می‌افشاند و هم پهلوانی کیهانی است...» (مهبین‌فر، ۱۳۸۲: ۵۸) که ویشورپه [اژدهای توفان] را می‌کشد و گاوهای او را می‌گیرد (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۴۳)، و جالب این‌که «آن‌چه در هندوستان به اسم گاوهای شیرده ظاهر می‌شود و مظهر ابرهای بارانی است، در ایران به صورت زن ظاهر می‌شود؛ زن‌های زیبا و پیرناشدنی اژدهاک را که فریدون می‌گیرد، برابر همان گاوهایی‌اند که تربته آتیه در وداها از ویشورپه می‌گیرد» (همان) و همین‌طور گاوهایی که ایندرا از بند وریتره رهایی می‌بخشد (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۰)، و جالب‌تر آن‌که «فردوسی» نیز در شاهنامه از فریدون به عنوان فردی باران‌آور با تعبیراتی چون، «جهان را چو باران به بایستگی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۶۶۴) و «...برتر از ابر بارنده...» (همان: ب ۹۳۳) یاد کرده است.

اینک، پس از بررسی آب و مسائل مربوط به آن در این سه اسطوره، در ادامه، خورشید و دلالت‌های مرتبطش به بحث گذاشته می‌شود.

خورشید

از دورانی بس کهن، خورشید منشأ بسیاری از خیال‌پردازی‌های بشر بوده و تاکنون نیز هم‌چنان با همان قدرت در عرصه خیال یکه‌تازی می‌کند. با نگاهی گذرا به اساطیر ملل، به راحتی می‌توان به درستی این سخن پی‌برد و گواه دیگر، دواوین شاعران در سراسر گیتی است؛ البته نباید از نظر دور داشت که در میان اقوام بدوی نه تنها تمام طبیعت جان‌دار محسوب می‌شد، بلکه حالت‌های مختلف یک شیء نیز موجودی با شخصیت‌های متفاوت تجسم می‌یافت. این نکته خصوصاً در مورد خورشید نمود بیشتری دارد؛ به عنوان مثال، خورشیدهای بامدادی، نیم‌روزی و شامگاهی از هم متمایز می‌شده و هرکدام موکل خود را داشتند و همین‌طور است تمایز خورشید بهاری (نوروزی) از خورشید پاییزی (مهرگانی).

- خورشید پدر و خورشید پسر

کار را در این بخش نیز با اسطوره مصری آغاز و پس از بررسی اسطوره هندی، هم‌زاد ایرانی آن مورد توجه قرار خواهد گرفت. بر این اساس، در میان مردم تمدن نیل «در سال ۲۵۰۰ پیش از میلاد مسیح، ره [رع]، خدای خورشید، خدای اصلی و بزرگ به شمار می‌آمد و اعتقاد به آریزیس، خدای زندگی، مرگ و رستاخیز، گسترش یافت و از اهمیتی شایان برخوردار شد» (رزنبرگ، ۱۳۷۹، ج: ۱، ۳۱۳)؛ آریزیس حاصل ازدواج «نوت» (ایزدبانوی آسمان) و «رع» (ایزد خورشید) بود (رزنبرگ، ۱۳۸۱: ۲۰). به دیگر سخن، آریزیس فرزند خورشید بود و همین‌طور فرزند او، یعنی هوروس.

مصریان حقیقت یا ماعت یا نظم راستین را ماده گاوی تصور می‌کردند با نام «هاتور افق» که چهار پایش بر زمین استوار بود که ارکان عالم را تشکیل می‌داده، درحالی‌که شکمش فلک آسمان بود. هاتور یک اصل همیشه حاضر و حامی جهان است که در آن واحد چهارچوبه جهان و نیروی مادرانه‌ای است که از درون جهان عمل می‌کند (کمبل، ۱۳۸۹: ۶۲-۳). «به علاوه، خورشید، شاهین طلایی خورشید، خدای هوروس که از شرق به سوی غرب در پرواز بود، هر شامگاه به دهان وی داخل می‌شد تا هر سپیده‌دم بار دیگر متولد شود؛ بدین ترتیب هوروس «نره گاو مادر خویش» پدر خویش بود. و زن - خدای کیهانی، با توجه به نام وی که «هات-هور»، «خانه هوروس» معنی می‌دهد، در آن واحد هم همسر و هم مادر این خدای خودزا است، که از جنبه‌ای پرنده‌ای شکاری است. به عنوان یک پدر، این نره گاو توانا، این خدا همان آریزیس بود» (همان: ۲۴).

جنبه‌های نمادینی که برای هوروس یا همان خدا-خورشید خودزا بیان شد، هنگامی که از خورشید به عنوان موجودی معلق در هوا یاد می‌شود به سیمای پرنده‌ای شکاری تجسم می‌شود که هرروز از آشیان خود در فراز کوه‌های خاوری برمی‌خیزد و تا باختر پروازکنان می‌رود، اما هنگامی که به عنوان عنصری که زمین گاوسان را بارور می‌کند، تصور می‌شود به شکل موجود هم‌جنس در سیمای گاو ورزا پیکرگردانی می‌کند.

و اما در اساطیر هندی «پریتوی، زمین، و دیاووس، آسمان، نماد ماده گاو و ورزا، و از خدایان کهن باروری و به‌روایتی پدر و مادر نخستین خدایان و انسان‌اند... در روایات اسطوره‌ای اوشس (اوشا)، خدای-بانوی بامداد، اگنی، خدای آتش، و ایندرا، خدای توفان، از پریتوی زاده شده‌اند» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۷). به دیگر سخن، ایندرا برادر رب‌النوع‌های نور و روشنایی است که همه از ماده‌گاو زاده شده‌اند و پدرشان نره‌گاو آسمان است. این سخن از آن روست که در برخی از «اقوام ابتدایی خورشید عنصر نرینه‌ای است که زمین یا عنصر مادینه را بارور می‌کند» (فریزر، ۱۳۸۶: ۱۸۲). ایندرا در تحول اسطوره‌ای خود در روندی شتابان برای بزرگ‌ترین خدا شدن، نقش‌های برادران و خواهران و پدر و مادر خویش را می‌گیرد. وی حتی طی مسابقه‌ای نقش باروری و حاصل‌خیزی پدر و مادر خود را از آن خود می‌کند (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۰)، و در جایی هم چون هوروس در پیکر یکی از نمادهای

خورشید، یعنی شاهین درمی‌آید (آبراهام، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

معادل این خدا خورشیدان، جمشید ایرانی است که هم چون ازیریس در ردیف خورشید-پدران قرار می‌گیرد؛ هم چنان که خورشید نیمروزی و شامگاهی است، خورشید بهاری و نوروزی نیز هست. جمشید از خدایان کهن آریایی است، در هند یمه (معادل جمشید ایرانی) فرزند «ویوسوت»، خورشید برخاسته در آسمان (خورشید نیمروزی) است (ایونس، ۱۳۷۳: ۵۲). در ایران در بسیاری از متون جمشید را همان خورشید دانسته‌اند، چنان‌که در تفسیر طبری آمده: «او را ازبهر آن جمشید خوانند که جم به زبان ایشان روشنایی بود و شید، آفتاب و به زبان پهلوی همین باشد» (صدیقیان، ۱۳۸۶: ۷۶). برخی دیگر نیز به شباهت این دو پرداخته‌اند، چنان‌که «جمشید در اوستا، لقب خورشیدسان را دارد» (رستگارفسایی، ۱۳۸۸: ۲۲۲)، و «خیام» در نوروزنامه می‌گوید: «پس بفرمود تا زر را چون قرصه آفتاب گرد کردند و بر هر دو روی، صورت آفتاب مهر نهادند و گفتند این [جمشید] پادشاه مردمان است اندر زمین چنان‌که آفتاب اندر آسمان» (صدیقیان، ۱۳۸۶: ۷۶)؛ هم چنین آن‌چه در مورد به قدرت رسیدن جمشید در شاهنامه آمده گواهی دیگر است بر درستی آن‌چه گفته آمد:

«چو خورشید تابان میان هوا
نشسته بر او شاه فرمانروا
... به جمشید بر گوهر افشانند
مر آن روز را روز نو خوانند
سر سال نو، هر رمز فرودین
برآسوده از رنج تن دل ز کین»
(فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳)

جمشید در اولین روز از فروردین، یعنی برج حمل، به اوج قدرت خود می‌رسد. در این روز کارهای شکوهمند خود را به پایان رسانده و درحالی‌که در میان مردم بسیار نام‌بردار شده، تاج‌گذاری می‌کند. چنان‌که در مورد خورشید نیز در نجوم قدیم آمده که «شرف شمس در حمل است» (بیرونی، ۱۳۱۸: ۸۵). در مورد شرف هر ستاره نیز، ابوریحان بیرونی می‌فرماید: «این [شرف] برج‌هایی است که ستارگان را هم چنان است چون ملکان را نشستگاه و جایگاه عز. و اندرین برج‌ها نام‌بردار و بلند همی‌گردند و اندرین برج‌ها درجات است که شرف بدان منسوب است» (همان: ۸۴-۸۵). هم چنان‌که خاقانی هم در این باره چنین می‌فرماید:

«یعنی که قرص خورشید از حوت در حمل شد
کرد اعتدال بر وی بیت‌الشرف مقرر»
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۲۷۴. ب ۱۶)

بر این اساس، جمشید همان خورشید نوروزی است، زمانی که به اعتدال ربیعی (بهاری) و به اوج قدرتش می‌رسد، اما همین اوج نشان از سقوط او دارد و از آن پس از اعتدال خارج می‌شود، تا زمانی که دوباره در اولین ماه پاییز، خورشید در ترازو (برج میزان) رَوَد و خورشید مهرگانی متولد شود که باعث «... اعتدال خریفی [پائیزی] و تساوی روز و شب است» (مصفی، ۱۳۸۸: ۲۴۹). چنان‌که «امیر معزی» در همین رابطه می‌فرماید:

«کنون که خور به ترازو رسید و آمد تیر
شدند راست شب و روز چون ترازو تیر»
(معزی نیشابوری، ۱۳۱۸: ۳۶۵. ب ۵۶۹۳)

بنددهش هم در این باره چنین می‌گوید: «هنگامی که (خورشید) از نخستین خُرده (برج) بره [حمل] فراز رفت، روز و شب برابر بودند (که) هنگام بهار است؛ ... چون به (نخستین) خُرده ترازو رسید، روز و شب برابر شدند که پاییز است» (بنددهش، ۱۳۸۰: ۵۹). این نمایش گردش زندگی را در طول

روز نیز شاهدیم، هنگامی که خورشید از مشرق حرکت می‌کند، اوج می‌گیرد و به ذروهٔ آسمان می‌رسد، اما در همین هنگام که در اوج ارتفاع و شدت و حدت قرار دارد، گویی دچار غروری شده و گویی که «منی کرد آن شاه یزدان شناس...» (فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۴۱۸) که علت افول و سقوط او می‌شود، و آن‌گونه که «به جمشید بر، تیره‌گون گشت روز/ همی کاست از او فرگیتی فروز» (همان: ب ۴۳۰) نور خورشید نیز کاستی می‌گیرد و روز به تیرگی می‌گراید تا این‌که در غروبی غم‌انگیز هنگامی که آسمان رنگ خون گرفته در خاک باختر بر خاک می‌افتد، تا هنگامی که تاریکی‌ای اهریمنی چیره می‌شود. بندهش نیز زمان حملهٔ تاریکی اهریمنی بر روشنان را ماه فروردین، روز هرمزد (اولین روز سال که خورشید به اوج قدرت می‌رسد) و هنگام نیمروز (ظهر) دانسته است (بندهش، ۱۳۸۰: ۵۲)، اما این تاریکی پایدار نیست و فردا فریدونی از البرزکوه سر برخواهد آورد که هم‌چون جمشید تاریکی را پس خواهد زد.

درواقع می‌توان فریدون را از نوع خورشید-پسران و خورشید بامدادی و نیمروزی (جایگاه طلاق پدر و پسر) و هم‌چنین خورشید مهرگانی دانست. زمانی که خورشید به برج میزان (مطابق با مهر) می‌رود، اعتدال خریفی چیره می‌شود، اما خورشید دیگر آن قدرت خورشید نوروزی را ندارد. ابوریحان در مورد مهرگان می‌فرماید: «گویند که مهر نام دیگر آفتاب است و چون در این روز آفتاب بر اهل عالم پیدا شد، این است که این روز را مهرگان گویند، و دلیل بر این گفتار آن است که از آئین ساسانیان در این روز این بود که تاجی را که صورت آفتاب بر او بود به سر می‌گذاشتند و آفتاب بر چرخ خود بر آن سوار بود» (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۷۶)؛ چنان‌که در شاهنامه آمده، فریدون نیز در این زمان به قدرت می‌رسد و مهرگان خاص اوست:

«به روز خجسته، سر مهر ماه،
به سر برنهاد آن کیانی کلاه»
(فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۱۰۶۵)

«پرستیدن مهرگان دین اوست
تن‌آسانی و خوردن آئین اوست
اگر یادگار است از او ماه مهر
بکوش و به رنج ایچ منمای چهر»
(همان: ب ۳-۱۰۷۲).

ستیز فریدون با ضحاک در متون کهن آریایی معمولاً در شکل ستیز نور با عناصر اهریمنی آمده، چنان‌که «در (ودا) اژدهای طوفان دارای سه پوزه است که رب‌النوع نور با او در ستیز است. اژدهای سه پوزه ودا و اوستا، اسطورهٔ مشترک آریایی هستند. نزاع رب‌النوع نور با اژدهای طوفان نیز در اوستا و متون پهلوی به صورت ستیز اژدها با آذر (= آتش) است» (مهین‌فر، ۱۳۸۲: ۵۲). این نکته سؤالی را به ذهن متبادر می‌کند که آیا فریدون که هم‌چون خدایان خورشیدسان مصری و هندی، فرزند گاو است و هم‌چون رب‌النوع‌های نور در ستیز با اژدهای سه پوزه طوفان است و هم‌چون آذر، فرهٔ گریختهٔ جمشید را باز می‌ستاند، نمی‌تواند هم‌چون آنان رب‌النوع نور باشد؟! چه نیکوست تعبیر فردوسی در بیان جایگاه فریدون (جهانجوی) در جوابی به این مسأله:

«جهانجوی با فر جمشید بود
به کردار تابنده خورشید بود»
(فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۶۶۱).

پس آن‌چه در مورد خاصیت فر و فر جمشید که بعد به فریدون می‌رسد گفته‌اند، می‌تواند دلیلی دیگر بر خدا خورشید بودن این دو باشد. از نشانه‌های فر این است که «فره سوزان و درخشان و

روشنی بخش است» (مهین فر، ۱۳۸۲: ۱۱۱) «فر به معنی نور و تابندگی نیز هست» (همان: ۱۱۵). «در متون اسلامی و کتب عرفانی نیز از فر با نورالانوار و دیگر تعبیرات یاد شده» (همان: ۱۱۳): از مجموع سوزندگی، تابندگی، روشنی بخشی، درخشندگی و گیتی فروزی فر، خورشید تنها عنصری است که به دست می‌آید، هم چنان که در اساطیر ایران «خورشید و نور آن نیز دارای فر است» (همان: ۱۱۵). در ایران این فر را معمولاً با نماد پرنده‌ای شکاری هم چون شاهین (سیمرغ) یا باز، نشان داده‌اند که هم چون خورشید از فراز البرز سر برمی‌آورد و با مار می‌ستیزد، که بلافاصله، در ادامه همین بحث تشریح خواهد شد.

- مار و شاهین

در اساطیر ایرانی اهریمن که همواره نماد تاریکی و شب است در سیمای ماری، با روشنان که در سیمای شاهین یا باز هستند در ستیز است، چنان که در بندهش آمده: «پس، اهریمن با همه نیروی دیوی به مقابله با روشنان برخاست... آسمان را... به تهیگی فروکشید... (او تاریکی را که با خود داشت در آسمان آورد)... او چون ماری زمین را بسفت و خواست آن را فراز بشکند» (بندهش، ۱۳۸۰: ۵۲)؛ و در جایی دیگر می‌گوید: «مار پرداز بر هرکس (از) مردم سایه افکند، میرد. دادار، باز سپید را برای از میان بردن مار آفریده است که چون آن مار پرداز شود و به زیر پرتو خورشید رود تا سایه آن بر مردم جان دار افتد تا میرند، باز سپید به کارزار آن مار رود... اگر پیروزی باز را باشد مار کشته شود؛ اگر مار را باشد، باز کشته شود» (همان: ۹۹). در اساطیر ایرانی هم توصیف نمادینی که از ستیز تاریکی با روشنان درمورد گسسته شدن فر جمشید می‌شود، این سخن را روشن تر می‌کند. «فره جمشید، بنا به روایتی، سه بار از او جدا می‌شود و هر بار به شکل مرغ وارغن، که همان باز است، از او جدا می‌گردد [اولین فر او به گرشاسب می‌رسد] و دومین فر او به فریدون، دشمن ضحاک ماردوش می‌رسد و بار دیگر دشمنی مار و باز، نمود می‌یابد» (مهین فر، ۱۳۸۲: ۵۶).

- آب و روشنایی

همان طور که دیده شد، در دو بخش قبلی و زیربخش‌های مربوط به آن‌ها، آن چه گفته آمد، درمورد موجوداتی که هم خدای آب‌اند و هم خدای خورشید، نباید این اندیشه را بی‌پرواورد که این دو گزارش، از یک واقعه اسطوره‌ای دو چیز مجزا از هم‌اند، بلکه نه تنها جدای از هم نیستند، بلکه طوری در هم تنیده‌اند که درک این اساطیر تنها در تعامل و هم‌کناری این دو گزارش است که روشن تر می‌شود. برای شرح این فقره، دست به دامن مثالی امروزیین باید شد که اغلب منطق آن را با افق امروزیین نمی‌توان دریافت. همه ما تاکنون بارها این سخن را شنیده‌ایم که «آب روشنایی است»، اما معنای آن را چندان درنیافته‌ایم و آن را بیشتر حمل بر تشبیه می‌کنیم، اما به راستی وجه شبه بین آب و روشنایی چیست؟! کدام نظام فکری و به تبع آن نظام زبانی‌ای این دو را درکنار هم معنادار می‌کند؟! ما در ادامه سعی خواهد شد ریشه‌های اسطوره‌ای این تعبیر را در مناسبت با موضوع این پژوهش روشن کرد؛ درواقع، علت عدم درک ما ناشی از این است که امروزه ذهنیت منطقی، بر تفکر اسطوره‌ای غلبه دارد؛ به عنوان مثال، ما جمله «آب از کوه جاری است» و «آب مایه حیات است» را به راحتی می‌فهمیم، اما درک این که «آب خورشید است» و «آب گاو است» بسیار سخت است. اما برای فهمیدن این نوع جملات باید سعی کرد آن‌ها را به همان زبان منطق اسطوره‌ای فهم کرد؛ بنابراین برای درک ارتباط آب و روشنایی به گونه‌ای که گفته شد، می‌توان به دو علت اصلی منشأ مشترک و نمود مشترک قائل بود که در ادامه، به این دو وجه اشتراک پرداخته می‌شود.

- منشأ مشترک

از علل درهم‌تنیدگی این دو گزارش (که براساس محوریت آب و خورشید از اسطوره‌های مورد پژوهش داده شده) منشأ مشترک آب و روشنایی است که کوه مهم‌ترین آن‌هاست؛ درواقع «از همان دوران کهن، بشر به این حقیقت پی برده که کوهستان در تولید آب و باران و تراوش آن به صورت چشمه، نهر و رود تأثیر مستقیم دارد» (قرشی، ۱۳۸۰: ۴۵)، و همین‌طور است نور و روشنایی که از پس کوه‌ها سر برمی‌آورد، کمالین که «در اوستا، البرز جایگاهی است که ستارگان، ماه و خورشید، یعنی سه سرچشمه روشنایی در طبیعت گرد آن می‌گردند؛ بنابراین جایگاه روشنایی [نیز] است» (مهین-فر، ۱۳۸۲: ۱۵۸)؛ بنابراین «تقدس آب [، نور] و کوه از دیرزمان با یک‌دیگر پیوند داشته‌اند» (قرشی، ۱۳۸۰: ۴۵).

این سخن در اندیشه ایرانی نمود بیشتری می‌یابد: «ایرانیان اعتقاد داشتند که روشنایی و آب از یک چشمه‌اند و در یک بستر روان می‌شوند؛ همچنان‌که روشنایی از البرز برمی‌آید، آب‌ها نیز از همان‌جا می‌جوشند و به همان‌جا بازمی‌گردند» (مهین‌فر، ۱۳۸۲: ۱۶۲). پس بنابراین، ایزد پاسدار آب و روشنایی نیز باید در همان‌جا باشد که این دو از آنجا نشأت می‌گیرند، چنان‌که فریدون پسر «آبتین»، که درودا پسر آب و برآورنده روشنایی از ابر است (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۴۷) در کودکی به البرزکوه برده می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۶۹۰) و چون بزرگ‌تر می‌شود و قدرت می‌یابد از البرزکوه به پایین می‌آید (همان: ب ۷۰۳) و باز ضحاک، اژدهای تاریکی و خشک‌سالی را تا البرز می‌راند و به بند می‌کشد (همان: ب ۱۰۱۰-۱۰۰۵) که این چرخه، به وضوح گردش آب را نشان می‌دهد که علاوه بر منشأ مشترک آب و نور، به هم‌زمانی نمود آن‌ها نیز اشاره دارد.

با رویکرد طبیعت‌شناختی، این چرخه بدین صورت نمایان می‌گردد: خورشیدی که از کوه سر برمی‌آورد، آب دریا را بخار می‌کند و به آسمان می‌برد، و در آنجا ابرهای غول‌پیکر سیاه‌گوسان را تشکیل می‌دهد که نور خورشید را می‌گشود و هستی را در تاریکی فرومی‌برد، این ابرها در کوهستان‌ها متراکم می‌شوند و به ناگاه برقی می‌زنند که تاریکی را می‌شکافد و صدای مهیب رعدی برمی‌خیزد و آتشی می‌افروزد و بارانی درمی‌گیرد، سپس باران تمام می‌شود، ابرهای تیره کنار می‌روند و روشنایی بازمی‌گردد؛ برخی از این دانه‌های باران به زمین فرومی‌رود که سفره‌های زیرزمینی آب را می‌سازد و بعدها دوباره از زمین می‌جوشد، اما برخی دیگر در کوهستان رودهایی را تشکیل می‌دهد که دوباره به دشت و آب دریا سرازیر می‌شود، و دوباره این ماجرا تکرار می‌گردد. چنان‌که «سهراب» هم در فرازی همین چرخه را به زیبایی این‌گونه توصیف کرده است:

«ظَهْر دَم كَلَرْدَه تَابِسْتَان بُوَد
پسر روشن آب، لب پاشویه نشست
و عقاب خورشید آمد او را به هوا بُرد که بُرد»
(سپهری، ۱۳۹۰: ۳۶۲).

- نمود مشترک

به‌زعم این پژوهش، این بخش را با تقسیم آن به دو شاخه بسیار بهتر می‌توان کاوید؛ یکی، مرتبط است با نوشیدنی‌ای که خدایان چه اهورایی و چه اهریمنی در پی آن‌اند؛ و دیگری نوشیدنی‌ای که برای مردمان است و چیزی نیست جز نمونه مادی حقیقت مثلی نوشیدنی خدایان. اینک با این توضیح ارتباط این دو نوع نوشیدنی را با روشنایی مورد بررسی قرار داده و نوشتار حاضر به پایان می‌رسد.

نوشیدنی خدایان -

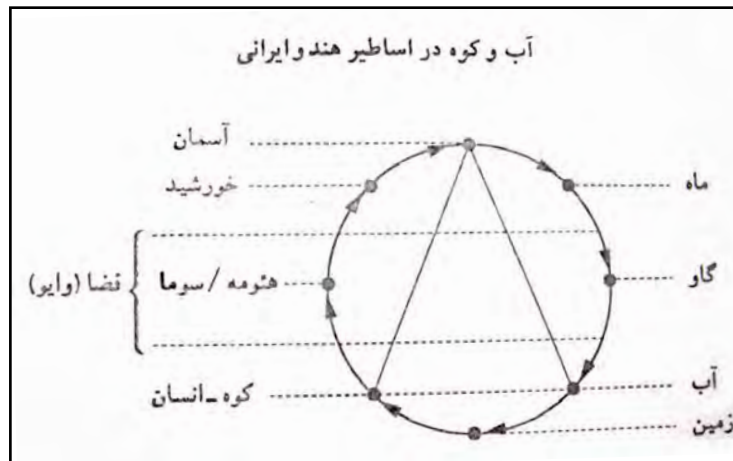
«کارل آبراهام» می‌گوید: «اصل و منشأ آشامیدنی خدایان با افسانه‌ی اصل و منشأ آتش که به نظر ما افسانه‌ی خلق و زایش (Conception) انسان است، پیوندی تنگاتنگ دارد» (آبراهام، ۱۳۸۶: ۱۳۴). شاید بهترین نمود پیوند روشنایی و آب، نوشیدنی سُکرآوری باشد که خدایان اهورایی و اهریمنی، هردو، در پی دستیابی به آن‌اند؛ چراکه قدرت پیکار و جاودانگی خود را از این آب حیات می‌گرفتند. یکی از این نوشیدنی‌ها، شراب حاصل از گیاه سومه است «در کهن‌ترین متون هندو، آشامیدنی خدایان، «آمرتا» (Amrta) سپس «سومه» (Soma) و سرانجام در زند اوستا، «هوم» (Haoma) نامیده می‌شود» (همان). در اساطیر ایرانی «هوم آسمانی و ایزدی را پسر هرمزد به شمار آورده‌اند و او را موبدی دانسته‌اند که به خدایان هدیه نثار می‌کند... فشردن این گیاه نوعی قربانی غیرخونین است و قربانی شدن او موجب شکست شر است» (رستگارفسائی، ۱۳۸۸: ۱۸۹). جمشید و فریدون، هردو، پادشاهی آریایی‌اند که اهورامزدا به پاداش نوشیدن گیاه سومه آن‌ها را به پدران‌شان عطا کرده و خود نیز پاسدار گیاهان و خصوصاً سومه‌اند. جمشید، هم ایزدی آسمانی و پادشاهی زمینی است، و هم موبد و قربانی‌ای توسط شر است؛ در واقع او را مانند همتای مصری (ازیریس) و هندی (ایندرا) خود شاید بتوان در ردیف گیاه-خدایان و ایزدان حاصل‌خیزی به‌شمار آورد.

در «وداها، ایندرا را به هیأت شاه آریایی جنگ‌جو... تصویر شده... دوست‌دار سومه، نوشابه‌ی سُکرآور خدایان، است و قدرت خود را از آن به‌دست می‌آورد» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۸). «سومه همانند ایندرا با افت‌وخیز آب و حاصل‌خیزی پیوند می‌یابد و خدایی است که با آب حیات و با ماه پیوند دارد. سومه در این اسطوره‌ها دارای سرشت ماه است» (همان: ۲۹). «ایندرا سومه را در غاری که گندهاروها (Gandharva) نگاهبان آن‌اند، بیرون می‌آورد. ایندرا به صورت شاهینی سومه را می‌رباید، اما در بعضی افسانه‌ها چنین آمده که آگنی به صورت پرنده‌ای سومه را می‌رباید» (آبراهام، ۱۳۸۶: ۱۲۸)؛ هم‌چنین در روایتی دیگر «گندهروه [گندهرب [معادل فروهرهای ایرانی]]، ارواح آسمانی از سومه بهره می‌جستند و این گیاه در مأوای آنان می‌روید. گندهروه‌ها این نوشابه را به «واچ» یکی از همسران ایندرا [یا برهمن]، خدایانوی آب‌ها و ماده‌گاو خوش‌نوی خاستگاه شیر و آب، هدیه کرد» (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۹). این روایت‌ها، یعنی ایندرا، ایزد حاصل‌خیزی و باران، آگنی، خدای آتش در هیأت پرنده‌ای شکاری (نماد خورشید)، زن، آب و گاو (نماد زمین و ماه) را در ارتباط با گیاه سومه و نوشیدنی آن می‌بینیم که به‌وضوح نمودار ارتباط آن با فرهنگ ماه و فرهنگ خورشید است که در دو بخش قبلی مبسوط به آن‌ها پرداخته شد.

اما آن‌چه این ارتباط‌ها را به‌وضوح هرچه تمام‌تر نشان می‌دهد و آن‌را در ارتباط با آفرینش و حرکت سیکلیکال (دوری) زندگی می‌داند، تأویل بسیار جالبی است که خود معتقدان از آئین چرخش سومه می‌دهند. به اعتقاد ایشان «چرخش نماد آسمان، شیرۀ آن باران و سومه‌ی پرورده [هم‌چون فریدون، جمشید، ایندرا و تریته‌آپتیه] خدای آب‌ها شد. شیرۀ زردفام و صدایی که از چرخش برمی‌خواست آذرخش و رعد شد. چون پرتو آفتاب گرمی بخش شد و چون نوشابه‌ی شیری در درون خمره و ورزای [نماد آسمان و خورشید به‌عنوان بارورکننده زمین] شد که گله‌های گاو ماده [زمین] را بارور می‌ساخت» (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۹)، و این گاوهای ماده، خدایان زمین و آب را می‌زایند و این چرخه همواره و همواره ادامه می‌یابد. در مجموع «هسته‌ی قدیمی باور هند و ایرانی حکایت از رابطه‌ی آسمان - ماه - جو/گاو - آب - زمین/کوه - جو/هئومه - خورشید - آسمان [نقطه‌ی آغازین و پایانی] دارد» (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۲۸)؛ که در دایره‌ی زیر حرکت سیکلیکال آن را می‌توان دید:

نوشیدنی مردمان -

نوشیدنی مسکر مردمان نیز از جمله هوم، شراب انگوری، آب جو، به‌واقع چیزی جز نمونه‌ی زمینی حقیقت



تصویر ۱: آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۲۸).

Fig. 1: water and mountain in Indo-Iranian myths (Qarashi, 1380: 128).

مُثلی سومه، آب حیات و شراباً طهورها نیست؛ بنابراین منشأ آن‌ها یکی است و معمولاً به خدا خورشیدان منصوب‌اند، چراکه هم در مرحلهٔ رویش تاک و هم در مرحلهٔ تخمیر شراب، خورشید عامل اصلی در پروردن آن است و حتی در روشنایی با آن یکی می‌شود، چنان‌که «حافظ» و «انوری می‌فرمایند:

«خورشید می‌ز مشرق ساغر طلوع کرد...»

(حافظ، ۱۳۸۸: غزل ۳۹۶).

«خورشید می‌اندر افق جام نکوتر

چون لشکر خورشید به آفاق برآمد»

(انوری، ۱۳۷۲: ۱۳۹).

«در سرگذشت جمشید در شاهنامه هیچ اشاره‌ای به اختراع شراب و جام شراب نشده است... اما در ادبیات فارسی غالباً جمشید را مخترع شراب دانسته‌اند...» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۴۰)، اما از آنجایی‌که اسطورهٔ جمشید، چنان‌که در مقدمه نیز به آن اشاره شد اسطوره‌ای زنده است، نمی‌توان فقط به سرگذشت جمشید در متون پهلوی یا اوستا یا متون هندی اکتفا کرد؛ چراکه خود این متون هم برافزوده‌های اساطیری چندین قرن را در خود گنجانده‌اند و چه بسا که بسیاری از کارهای منسوب به جم در قرون پیشین نبوده‌اند یا از او حذف شده‌اند، هم‌چنان‌که این امر در مورد اسطورهٔ مصری آزیریس نیز صادق است. طبق نظر «رزنبرگ»، اسطورهٔ آزیریس زمانی‌که برای اولین بار توسط «پلوتارک» در حدود ۷۰ م، به طور کامل شرح داده شد، از عمر آن چهار هزار سال گذشته بود (رزنبرگ، ۱۳۸۱: ۳۶)؛ بنابراین برای درک بهتر این اسطوره‌ها باید به آن‌ها به صورت فراتاریخی نگاه کرد و این اسطوره‌ها، خصوصاً نوع ایرانی آن را باید تا زمان حال پی‌گرفت.

شاهد این مدعا این‌که در گسترهٔ ادب فارسی نویسندگان و شاعران بسیاری همواره به رابطهٔ خورشید، جمشید و می نظر داشته‌اند:

«بنشین خورشیدوار، می‌خور جمشید وار...»

(منوچهری، (به نقل از زنجانی)، ۱۳۸۷: ب ۳۴۱).

«خورشیدوار کرد سفر شاه و بازگشت

جمشیدوار دست سوی رطل و جام کرد»

(معزی نیشابوری، ۱۳۱۸: ۱۳۹، ب ۳۱۵۲).

و در بیت زیر از خواجهی کرمانی، جمشید استعاره از خورشید است و با جام می مرتبط:

«باز جمشید زمرد سلب زرین جام
خسرو قلعه قلعی صفت مینافام»
(خواجهی کرمانی، ۱۳۶۹: ۷۹).

این مطلب درباره اسطوره مصری نیز صادق است. در مصر نیز «آزیریس نخستین کسی بود که... تاک را بر تیرک‌ها نهاد و انگور را عمل آورد... و در سرزمین‌هایی که آب و هوای نامساعد یا خاک نامرغوب اجازه کشت تاک را نمی‌داد، به مردم یاد داد که نیاز به شراب را با ساختن آب جو رفع کنند» (فریزر، ۱۳۸۶: ۴۱۶).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که از نظر گذشت، در این پژوهش، اساطیر مورد بحث در چهار زیرشاخه از رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی، یعنی از نظرگاه ماه‌اندیشان، خورشیداندیشان، جواندیشان و التقاطیون با محوریت زیرشاخه‌ی اخیر بررسی شده است. آنچه از این پژوهش در باب منشأ اسطوره‌های مذکور بر ما حاصل شد، این نکته را روشن می‌کند که نباید آن‌ها را به‌طور قطعی به یکی از منشأها منسوب کرد و آن را برای شرح و درک اساطیر مورد پژوهش کافی دانست، بلکه تصاویر مشترکی که در همه آن‌ها دیده می‌شود را باید اساس کار در بررسی‌ها قرار داد؛ بر این اساس، هرچند نمی‌توان منشأ اصلی را به‌طور قطع نشان داد، اما آن تصویر که محصول مشترک همه آن‌هاست، یعنی علت‌العلل همه اسطوره‌های مذکور را می‌توان نمایان کرد، و آن تصویر مشترک چیزی نیست جز چرخه طبیعت و به تبع آن چرخه زندگی، همانند: چرخه طلوع و غروب، بهار و پاییز، چرخه ماه در منازل خود، چرخه آب و خشک‌سالی، چرخه ستیز نور و تاریکی، چرخه زندگی و مرگ و... که در این اسطوره‌ها نمود بارزی می‌یابند: آزیریس توسط ست کشته و در هوروس متولد می‌شود، دشمن را مغلوب می‌کند و خود آزیریس دیگری می‌شود؛ جمشید توسط ضحاک کشته و در فریدون دوباره متولد می‌شود، ضحاک را مغلوب می‌کند و خود جمشیدی دیگر می‌شود، در معادل هندی نیز هم‌این‌گونه است که گفته شد. هم‌چنین مهم‌ترین یافته در این پژوهش، که با محور قرار دادن اسطوره ایرانی و بررسی آثار قرون مختلف به دست آمد، نشان دادن شباهت تأمل‌برانگیز تفکر اسطوره‌ای مردمان بدوی با تفکر شاعرانه، با مثال‌هایی از شعرای ایرانی بوده است، که علت اصلی آن را باید در منبع الهام مشترک‌شان، یعنی طبیعت جست‌وجو کرد.

سپاسگزاری

با تشکر از حُسن نظر داوران محترم و نشریه که زحمت داوری مقاله را برعهده داشته‌اند.

تعارض منافع

نگارنده ابراز می‌دارد که هیچ تعارض منافی در این پژوهش وجود ندارد.

کتابنامه

- آبراهام، کارل، (۱۳۸۶). رؤیا و اسطوره (جهان اسطوره‌شناسی ۱). ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- انوری، علی بن محمد، (۱۳۷۲). دیوان انوری. به اهتمام: محمدتقی مدرس رضوی، جلد ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایونس، ورونیکا، (۱۳۷۳). شناخت اساطیر هند. ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

- باقری حسن‌کیاده، معصومه؛ و آذرانداز، عباس، (۱۳۹۳). «بازسازی اسطوره ایرانی کیومرث، آغازگر زندگی بر اساس اساطیر هند». ادبیات تطبیقی، ۶: ۱۱.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، (۱۳۱۸). احکام نجوم در بیان کواکب و برج‌ها. تصحیح: جلال همایی، تهران: چاپ‌خانه مجلس.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۸). شاخه نبات حافظ. شرح محمدرضا برزگر خالقی، چاپ چهارم، تهران: زوار.
- حسن‌زاده، علیرضا، (۱۳۸۱). افسانه‌زندگان. چاپ دوم، تهران: بقعه.
- حسین‌زاده، حمزه، (۱۳۸۴). ضحاک از اسطوره تا واقعیت. تهران: ترفند.
- خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۷۵). دیوان خاقانی شروانی. ویراسته: میرجلال‌الدین کزازی، تهران: مرکز.
- خلعتبری، غلامرضا، (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی اژدهاکشی و باران‌خواهی در ادبیات کهن ایران و هند». مطالعات ادبیات تطبیقی، ۶ (۲۴): ۱۱۳-۱۲۹.
- خواجوی کرمانی، (۱۳۶۹). دیوان اشعار. به تصحیح: احمد سهیلی خوانساری، تهران: پاژنگ.
- خیام، عمر بن ابراهیم، (۱۳۸۰). رباعیات حکیم خیام. مقدمه و حواشی: عبدالباقی گولپینالی، به‌کوشش: توفیق سبحانی، تهران: پژوهش.
- رزنبُرج، دُنا، (۱۳۷۹). شناخت اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها. ج ۱ و ۲، تهران: اساطیر.
- رزنبُرج، دُنا، (۱۳۸۱). اسطوره‌آزیریس و حماسه‌گیلگمش. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- رستگارفسائی، منصور، (۱۳۸۸). پیکرگردانی در اساطیر. چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۸). شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اول). چاپ سی‌ام، تهران: اطلاعات.
- زنجانی، برات، (۱۳۸۷). شرح دیوان اشعار ابوالنجم احمد بن قوص بن احمد منوچهری دامغانی ... تهران: دانشگاه تهران.
- سپهری، سهراب، (۱۳۹۰). هشت کتاب. چاپ دوم، قم: هم‌میهن.
- ستاری، جلال، (۱۳۸۸). اسطوره ایرانی. تهران: مرکز.
- سجادی‌راد، کریم؛ و سجادی‌راد، معصومه، (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی اسطوره‌گاو در اساطیر ملل مختلف». مطالعات ادبیات تطبیقی، ۵ (۱۹): ۲۹-۴۹.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۷). گلستان. تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶). فرهنگ تلمیحات (اشارات اساطیری، داستانی، تاریخی، مذهبی، در ادبیات فارسی). تهران: میترا.
- صدیقیان، مهین‌دخت، (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیری حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام. ج ۱. چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶). نامه باستان [شاهنامه]. ویرایش و گزارش: میرجلال‌الدین کزازی، چاپ ششم، تهران: سمت.
- فرنبغ دادگی، (۱۳۸۰). بندهش. گزارش: مهرداد بهار، تهران: توس.
- فریزر، جیمز جرج، (۱۳۸۶). شاخه زین. ترجمه کاظم فیروزمندف چاپ چهارم، تهران: آگاه.
- فکوهی، ناصر، (۱۳۸۸). تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی. چاپ ششم، تهران: نی.
- قائمی، فرزاد، (۱۳۸۹). «تفسیر انسان‌شناختی اسطوره‌آزدها و بن‌مایه تکرارشونده‌آزدهاکشی در اساطیر». جستارهای نوین ادبی، ۴۳: ۴.

- قرشی، امان‌الله، (۱۳۸۰). آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی. تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- کمیل، جوزف، (۱۳۸۹). اساطیر مشرق زمین. ترجمه علی اصغر بهرامی، چاپ دوم، تهران: جوانه رشد.
- مصفی، ابوالفضل، (۱۳۸۸). فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی. چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- معزی نیشابوری، محمد بن عبدالملک، (۱۳۱۸). دیوان. مقدمه و حواشی: عباس اقبال، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- مهین‌فر، سیاره، (۱۳۸۲). اسطوره-حماسه ضحاک و فریدون. تهران: قصه.

- Abraham, K., (1386). *Dream and Myth, (the World of Mythology I)*. Tran. by: Jalāl Sattāri, Tehran: Markaz Pub, (In Persian).

- Anvari, A.-Ibn M., (1372). *Diwān Anavri*. by: Mohammad Taghi Modares Razavi, Vol. 1, Tehran: Elmi va Farhangi Pub, 3th edition, (In Persian).

- Bāgheri Hasankiādeh, M. & Azarandāz, A., (2014). "Reconstruction of the Iranian myth of Kiyomarth, the initiator of life based on Indian mythology". *Comparative Literature*, 6: 11. (In Persian).

- Biruni, A. M.-Ibn A., (1318). *The Rules of Astrology in the Expression of Stars and Constellations*. Edition by: Jalal Homaei, Majlis Printing House, (In Persian).

- Campbell, J., (1389). *Myths of the East*. Trans. by: Ali Asghar Bahrami, Tehran: Javane Roshd Pub, 2nd edition, (In Persian).

- Ferdowsi, A., (1386). *Nāme-ye Bāstān [Shāhnāme]*. edited and reported by: Mir Jalāloddin Kazzāzi, Tehran: Samt Pub. 6th edition, (In Persian).

- Faranbaq Dādegi, (1380). *Bondaheshn*. Report by: Mehrdād Bahār, Tehran: Tous Pub, (In Persian).

- Frazer, J. G., (1386). *Golden branch*. Trans. by: Kāzem Firouzmand, Tehran: Agah Pub, 4th edition, (In Persian).

- Fakuhi, N., (1388). *The History of thought and theories Anthropology*. Tehran: Ney Pub, 6th edition, (In Persian).

- Ghāemi, F., (1389). "The anthropological interpretation of the dragon myth and the recurring theme of dragon killing in mythology". *New Literary Essays*, 43: 4, (In Persian).

- Hāfez, Sh. M., (1388). "Shākhe Nabāt Hāfez". Description by: Mohammadreza Barzegar Khaleghi, Tehran: Zovvar Pub, 4th edition, (In Persian).

- Hassanzādeh, Al., (1381). *The Myth of the livings*. Tehran: Boq'eh Pub, 2th edition, (In Persian).

- Hosseinzādeh, H., (1384). *Zahhāk from Myth to Reality*. Tehran: Tarfand Pub, (In Persian).

- Ivens, V., (1373). *Knowledge of Indian mythology*. Trans. by: Bajlan Farrokhi, Tehran: Asatir Pub, (In Persian).
- Khāqāni, B.-Ibn A., (1375). *Diwān Khaghani Shervani*. edited by: Mirjalaloddin Kazazi, Tehran: Markaz Pub, (In Persian).
- Khalatbari, Gh., (1391). “Comparative study of dragon slaying and rain seeking in ancient Iranian and Indian literature”. *Comparative Literature Studies Quarterly*, 6, 24: 113-129, (In Persian).
- Khājouye K., (1369). *Diwān Ašār*. edited by: Ahmad Soheili Khansari, Tehran: Pāzhang Pub, (In Persian).
- Khayyām, O.-Ibn I., (1380). *Hakim Khayyam's quatrains*. Introduction and Footnotes by: Abdulbaghi Golpinali, by effort: Tawfiq Sobhani, Tehran, (In Persian).
- Mosaffā, A., (1388). *A Dictionary of Astronomical Terms with Cosmic Terms In Persian Poetry*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies Pub. 4th edition, (In Persian).
- Moezzi Neyshāburi, M.-Ibn A., (1318). *Diwān*. Introduction & Notes by: Abbās Iqbāl, Tehran: Islāmīeh Bookstore, (In Persian).
- Mahinfar, S., (1382). *The Myth of Zakhāk and Freyduh*. Tehran: Qesseh Pub, (In Persian).
- Qarashi, A., (1380). *Water and Mountains in Hindu-Iranian Myths*. Tehran: International Center for Dialogue of Civilizations Pub, (In Persian).
- Rausenberg, D., (1381). *The Myth of Osiris and the Epic of Gilgamesh*. Trans. by: Abulqasem Esmailpour, Tehran: Oštoureh Pub, (In Persian).
- Rausenberg, D., (1379). *Knowing the Myths of the World: Stories and Epics*. Vol. 1, Tehran: Asātir Pub, (In Persian).
- Rausenberg, D., (1379). *Knowing the Myths of the World: Stories and Epics*. Vol. 2, Tehran: Asātir Pub, (In Persian).
- Raštgar Fasāei, M., (1388). *Peykar Gardāni dar Asātir*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies Pub, 2nd edition, (In Persian).
- Sepehri, S., (1390). *Hasht Ketab*. Qom: Ham Mihan Pub, 2nd edition, (In Persian).
- Sattāri, J., (1388). *Iranian myth*. Markaz Pub, Tehran, (In Persian).
- Sajjādirād, K. & Sajjādirād, M., (2018). “Comparative study of the myth of the cow in the mythologies of different nations”. *Comparative Literature Studies Quarterly*, 5, 19: 29-49, (In Persian).
- Saadi, M.-Ibn A., (1387). *Golestān*. Correction and Explanation by: Gholamhossein Yousefi, Tehran, Khārazmi Pub, (In Persian).
- Shamisā, S., (1386). *Farhang Talmihāt (Mythological, Fictional, Historical, Religious Indicationa In Persian Literature)*. Tehran: Mitra Pub, (In Persian).
- Sādeqian, M., (1386). *The Epic-Mythological Dictionary of Iran According to Post-Islamic Sources*. Vol. 1, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies Pub. 2nd edition, (In Persian).

- Zamāni, K., (1388). *A comprehensive description of Masnavi Manavi* (first book). Tehran: Ettelaāt Pub. 30th edition, (In Persian).
- Zanjāni, B., (1387). *Description of Diwān Ašār by Abul-Najm Ahmad-IBn Qos-IBn Ahmad Manouchehri Dāmḡāni...* . Tehran: University of Tehran Pub, (In Persian).

