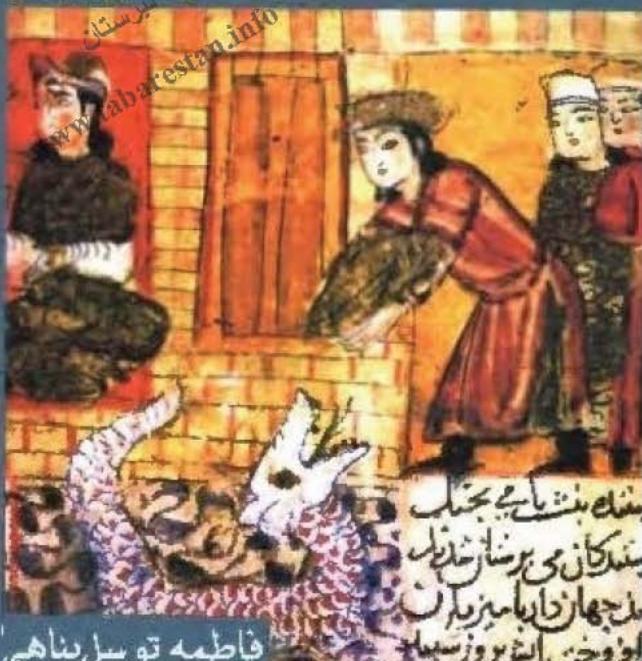


تو و جدیدی است که تا به حال به آن پرداخته شده است؛ اگرچه
شاعرانه از دیدگاه سلطنتی موده بود و بزرگ فتوان قرار حاشیه
است و گاه در آثار دکتر بیهار به توم بوجن و برهن حیوانات
اشارة شده استندی توان گفت این تحقیق، لغتین گلی است
که در راستای گردآوری و دسته‌بندی نویسندگان سلطنتی، از
ستون کهن فارسی باستان و شخصیت، مر موضوع توأم و تلو و اندیشه
آن‌تیسم برداشته شده است.

توم و قابو در شاهنامه

بانگاهی به یادگار زیران و
کارنامه اردشیر بابکان



فاطمه توسل پناهی



ضمن هنر در تحقیق آن بزرگ‌ترین موضوع تکثیر، تسبیح مفهوم توم و تلو بوده است و هر ای
ستگاهی به این مفهور، از اکثر عزوفه‌گرانی چون فربود (توم و تلو)، امی اسندروس (از تهمپرها)، طویلر
و دکتر فرموده، میس با الهام از افکرات دکتر بیهار که مر اثر بی ارزشیان چون بی‌دهشی در سلطنت ایران، حسارتی
ند در فردگ سلطنه ناگایع ادیدان و... متحمل است.
آن تحقیق خصه بر آن بوده است که تمام موارد سلطنتی با توجه به مفهوم توم و تلو بزرگی شود.

تهریه تابو در شاهنامه

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

تهر و تابو در شاهنامه

بانگاهی به یادگار زریران و

کارنامیه اردشیر بابکان

تبرستان

فاطمه توسلی پناهی



نوسل‌بنایی، فاطمه

توم و تابو در شاهنامه: با نگاهی به یادگار زریبار و کارنامه اردشیر بابکان /

فاطمه توسل‌بنایی - تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۱.

۲۴۸ ص.

ISBN 978-964-380-612-5

۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۶۱۲-۵

تقد و تفسیر شاهنامه، ابوالقاسم، فردوسی، ۲۴۱۶-۳۲۹

۱/۲۱

PIR ۴۴۹۷/ س ۸ ت ۹



دفتر مرکزی: خیابان کربلای خان زند/ بین ایرانشهر و ماهشهر/ ب/ ۱۵۰/ طبقه چهارم/ تلفن: ۸۸۳۰۲۴۲۷

فروشگاه: خیابان کربلای خان زند/ بین ایرانشهر و ماهشهر/ ب/ ۱۴۸/ تلفن: ۸۸۳۲۵۳۷۶-۷

■ توم و تابو در شاهنامه: با نگاهی به یادگار زریبار و کارنامه اردشیر بابکان

• فاطمه توسل‌بنایی • ناشر: نشر ثالث

• مجموعه پژوهش و تقدیم

• جاپ اول: ۱۳۹۱ / ۱۱۰۰ نسخه

• لیتوگرافی: ثالث • جاپ: سازمان چاپ احمدی • صحافی: مینو

• کلیه حقوق چاپ محفوظ و متعلق به نشر ثالث است

ISBN 978-964-380-612-5

۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۶۱۲-۵

پست الکترونیکی: Info@salespub.co

www.salespub.co

• قیمت: تومان

تقدیم به همسر عزیز و فرزندان دلبتدم؛
و پیشکش به محضر استاد گرانقدرم جناب آقای
دکتر پورنامداریان.

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
 www.tabarestan.info
فهرست

۱۱

| | |
|----|---|
| ۱۹ | تومیسم |
| ۲۱ | تومیسم |
| ۲۲ | توم در لغت |
| ۲۲ | توم در اصطلاح |
| ۲۴ | دکل تومی |
| ۲۵ | تومیسم |
| ۲۸ | انواع تومیسم |
| ۳۱ | چورینگا (حالتی بین تومیسم فردی و گروهی) |
| ۳۲ | پراکندگی تومیسم |
| ۳۴ | نظریه‌های گوناگون درباره تومیسم |
| ۴۳ | خلاصه مطالبی که گذشت |
| ۴۹ | آئیمیسم و ارتباط آن با تومیسم |
| ۵۳ | آئیمیسم در باور اقوام آریایی و زردهشتی |
| ۵۹ | برون‌همسری و ارتباط آن با تومیسم |
| ۶۳ | برون‌همسری در ایران |

| | |
|-----|--|
| ۶۸ | برون‌همسری در شاهنامه |
| ۷۹ | تناسخ و ارتباط آن با توتمیسم |
| ۸۳ | جادو و جادوکاری |
| ۸۸ | جادو و مذهب |
| ۹۰ | جادو و جادوکاری در روایات ایرانی |
| ۹۲ | جادو و جادوگری |
| ۱۰۰ | چشم زخم (نگاه افسونی) در ارتباط با جادو <small>تبرستان</small> |
| ۱۰۳ | فیتیشیسم و ارتباط آن با توتمیسم |
| ۱۱۱ | توتم حیوانی در اساطیر ایرانی |
| ۱۱۳ | سیمرغ |
| ۱۱۵ | سیمرغ توتم خاندان زال (زال - جادو پزشک) |
| ۱۲۳ | سیمرغ، عقاب، هما، آله، کرشت |
| ۱۲۶ | گاو و آفرینش |
| ۱۲۷ | گاو، گیاه و ماه |
| ۱۲۸ | گاو و آب |
| ۱۲۹ | گاو حیوان مقدس |
| ۱۳۱ | اعتقاد به استقرار زمین بر شاخ گاو |
| ۱۳۳ | گاو توتم فریدون |
| ۱۳۶ | نقش گاو بر سلاح و درفش |
| ۱۴۲ | اژدها نماد خشکسالی، آتشفشان، زلزله و در |
| ۱۴۲ | ایران نماد رذایل اخلاقی |
| ۱۴۴ | اژدهاکشی عمل آیینی |
| ۱۴۷ | حیوانات مقدس |
| ۱۵۷ | توتم گیاهی در ایران |
| ۱۵۸ | درخت پرستی |

| | |
|-----|-----------------------------------|
| ۱۶۴ | درخت کیهانی نماد انسان و جاودانگی |
| ۱۶۶ | ریواس (اسطوره نخستین انسان) |
| ۱۶۹ | ریواس، گیاه توتی |
| ۱۷۰ | هوم گیاه مقدس |
| ۱۷۳ | هوم و می |
| ۱۷۳ | هوم ایزد |
| ۱۷۵ | هوم در شاهنامه |
| ۱۷۶ | هوم؛ گیاه توتی |
| ۱۷۹ | تابو |
| ۱۸۱ | تابو |
| ۱۸۳ | موارد تابویی |
| ۱۸۷ | انواع تابو |
| ۱۸۷ | ۱. اعضای بدن |
| ۱۹۱ | ۲. بیگانگان |
| ۱۹۲ | ۳. جنگجویان و شکارچیان |
| ۱۹۶ | ۴. زمین |
| ۱۹۷ | ۵. شاه |
| ۲۲۷ | ۶. عادت ماهیانه و زایمان |
| ۲۳۰ | ۷. غذا |
| ۲۳۲ | ۸. گره |
| ۲۳۳ | ۹. مردگان |
| ۲۴۳ | ۱۰. نام |
| ۲۴۹ | آیین‌ها و نمادها |
| ۲۵۷ | آیین‌ها |
| ۲۵۷ | ۱. اوراد و اذکار |

| | |
|-----|--|
| ۲۶۷ | ۲. پاگشایی |
| ۲۷۶ | ۳. تطهیر |
| ۲۸۲ | ۴. جشن |
| ۲۹۱ | جشن‌های ایرانی |
| ۳۰۴ | ۵. رقص |
| ۳۰۶ | ۶. قربانی، آیینی توتی |
| ۳۱۵ | ۷. مردگان (دفن و ارتباط آن با حیات پس از مرگ) تبرستان |
| ۳۲۸ | ۸. ور (آزمون) |
| ۳۴۰ | ور آتش نمادی آیینی |
| ۳۴۷ | سمبولیسم یا نمادگرایی |
| ۳۴۹ | نماد |
| ۳۵۰ | سمبولیسم قربانی |
| ۳۶۵ | سمبولیسم حیوانی |
| ۳۶۷ | نمادپردازی مکان |
| ۳۷۵ | یادداشت‌ها |
| ۳۷۵ | تومیسم |
| ۳۹۶ | تابور |
| ۴۰۳ | آیین‌ها و نمادها |
| ۴۱۶ | سمبولیسم یا نمادگرایی |
| ۴۲۱ | کتابشناسی |
| ۴۲۸ | مقالات |
| ۴۲۹ | نمایه |

نخستین گام در تحقیق و بررسی پیرامون موضوع کتاب، تبیین مفهوم توتم و تابو بوده است و برای دستیابی به این منظور، از آثار پژوهشگرانی چون فروید (توتم و تابو)، لوی استروس (توتمیسم)، فریزر (شاخه زرین) و دکتر آزادگان (ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم) بهره گرفته‌ام. سپس با الهام از تفکرات دکتر بهار که در آثار پرارزششان چون پژوهشی در اساطیر ایران، جستاری چند در فرهنگ ایران، از اسطوره تا تاریخ، ادیان آسیایی و... متجلی است، به جستجوی نمونه‌هایی در متون کهن ادبی و دینی ایرانی چون بندهشن، اوستا، دینکرد و مینوی خرد پرداخته‌ام.

در این تحقیق قصد بر آن بوده است که تمام موارد اساطیری با توجه به مفهوم توتم و تابو بررسی شود. در این جهت، کتاب‌ها و مقالات بسیاری بررسی شده است که فهرستشان در پایان کتاب آمده است.

نخست به تعریف مبانی و اصول توتمیسم می‌پردازم؛ که تعریف لغوی و اصطلاحی توتم، انواع توتمیسم، پراکنده‌گی آن در نقاط گوناگون جهان، ارائه نظریه‌های گوناگون در این باب از دانشمندان مختلف، توضیح آنیسم، فیتیشیسم، تناسخ، جادوگاری، برونهمسری و ارتباط این مقولات با توتمیسم را دربر می‌گیرد.

سپس به استخراج نمونه‌ها و موارد توتمی و تابویی و زیرمجموعه‌های آن‌ها از متون ادبی و دینی کهن، از جمله اوستا، بندهشن، دینکرد، مینوی خرد و

برخی آثار حماسی چون یادگار زریران و کارنامه اردشیر بابکان خواهیم پرداخت.

چون شاهنامه به سبب قدمت و اصالتش در میان آثار حماسی، مجموعه‌ای غنی و پریار از حماسه اسطوره‌ای ایران است، با تأکید بر این اثر حماسی در استخراج نمونه‌ها نیز شاهنامه را مبنا قرار دادیم. برای این منظور با بررسی دقیق تمام ایات شاهنامه بنابر هر موضوع نمونه‌های متعددی انتخاب و درج شدند. در این میان مواردی وجود داشت، که نموفای در متن شاهنامه و متون دیگر برایشان یافت نشد که به مفهوم آن نیست که این موارد در باور قومی ملت ایران وجود ندارند.

به هر حال وجود برخی موارد توتمی اعم از گیاهی و جانوری، برخی موارد تابویی، به خصوص تابوی مربوط به شاهان و مواردی در باب آیین‌ها، نمادهای آیینی و سمبلیسم در شاهنامه مسلم است.

تحقیق و جستجوی نمونه‌های توتم و تابو، در آثار ادبی فارسی، موضوع نو و جدیدی است که تا به حال به آن پرداخته نشده است؛ اگرچه شاهنامه از دیدگاه اساطیری مورد بحث و بررسی فراوان قرار داشته است و گاه در آثار دکتر بهار به توتم بودن برخی حیوانات اشاره شده است، ولی می‌توان گفت این تحقیق، نخستین گامی است که در راستای گردآوری و دسته‌بندی نمونه‌های اساطیری، از متون کهن فارسی باستان و شاهنامه، در موضوع توتم و تابو و اندیشهٔ توتمیسم برداشته شده است؛ بنابراین مجموعهٔ حاضر کوششی برای یافتن موارد توتم، تابو و نمادهای آیینی در متون کهن ادبی پیش از اسلام و ادب حماسی است.

مجموعهٔ حاضر شامل چهار فصل جداگانه است، که فصل اول آن به توضیح توتمیسم به معنای عام؛ تعریف توتم، انواع توتمیسم، پراکنندگی آن در نقاط مختلف جهان و ارائه نظریه‌های گوناگون در باب این پدیده اختصاص دارد. از آن‌جا که توتمیسم را می‌توان به نوعی مذهب انسان اولیه دانست، ارتباط آن با موارد گوناگونی چون آئیمیسم و فیتیشیسم (جاندارانگاری طبیعت و اشیاء بی‌جان)، تناسخ، برونهمسری و جادو بررسی شده‌اند. پس از آن به شرح توتم جانوری و گیاهی در اساطیر ایران پرداخته‌ایم که در این میان توتم بودن برخی

گیاهان و حیوانات اثبات شده است. مثلاً از میان این حیوانات، سگ آبی یا بیر را می‌توان از مقدس‌ترین موجودات در اوستا به شمار آورد. در متن اوستا آمده است، لباس ایزدبانو آناهیتا از پوست سیصد ماده بَر درست شده است. چنان که در کتاب خواهیم خواند، اشاره کرده‌ایم که شاید لباس مقدس رستم که عنوان «بَر بیان» را در شاهنامه دارد، لباسی از پوست همین جانور مقدس باشد؛ یعنی کلمه بَر یا بَر، همچون بسیاری از کلمات موجود در زبان فارسی، در طول زمان با تغییرات آوایی به بَر تبدیل شده است. زیرا لباس رستم نیز چنین‌های مقدس و الهی دارد و از ماورا یعنی از جانب خدایان و به واسطهٔ فرشته‌ای به او اهدا شده است.

باید متذکر شویم، استفاده از پوست حیوانات مقدس که توتم به شمار می‌رفته‌اند، در میان بیش‌تر اقوام جهان رواج داشته است و موجب پیروزی و مصون بودن فرد در برابر دشمنان می‌شده است.

در میان گیاهان نیز، برخی چنین توتمی دارند. رواس در پنهان، درختان تنومند و زندگی‌بخش چون هوم سپید، ویسپویش، کوگرن و هرویسپ تحکم در اوستا و درخت سرو در شاهنامه به یقین از نمونه‌های توتمی به شمار می‌آمده‌اند.

توتم، حیوان، گیاه و به ندرت شیئی است که انسان‌های بدوي آن را حامل روح نیای خود می‌دانستند و از این رو مقدس و محترم‌ش می‌شمردند. هریک از اقوام برای خود توتم‌هایی داشتند که کشن، خوردن، چیدن یا صدمه رساندن به آن را بر خود حرام می‌دانستند. این منع‌ها که از لوازم و قیود توتمیسم است، مفهومی به نام تابو پدید آورد که در فصل دوم کتاب به آن پرداخته‌ام.

انسان اولیه با دیدن و لمس کردن و درک طبیعت اطراف، خود را برابر جهان و عظمتش زیون و حقیر می‌یافتد. او با دیدن پدیده‌ای چون مرگ، که تا امروز نیز، نقطهٔ عطفی در زندگی بشر به شمار می‌رود، به اندیشیدن در بارهٔ ماورا پرداخت. از آنجا که او نمی‌توانست مرگ عزیزانش را باور کند، در هیئت حیوان یا گیاه، به آن‌ها زندگی دوباره بخشید و خود را ملزم کرد به آن گیاه یا حیوان خاص احترامی ویژه مرعی دارد و مقدسش شمارد.

نوع نگاه آدمی به محیط پیرامونش پدیده‌هایی چون آنیمیسم، فیتیشیسم و تناسخ را از دل توتمیسم به در آورده. از این پس، او تمام طبیعت را جاندار دید و برای هر یک از مظاهر هستی، حتی اشیای بی‌جان، نیرویی ماورایی تصور کرد، که از آن به روح و روان تعبیر می‌شود. مباحثی از این دست و نیز مباحث دیگری که با توتم و تابو مرتبط‌اند؛ مثل جادو، آیین و... از مباحثی است که در این کتاب مطرح شده است.

فصل دوم، به تعریف تابو و نمونه‌های تابویی اختصاص دارد. تابوها در اصل منع‌ها و قیودی هستند که از طریق خود جامعه انسانی، بر افراد آن جامعه تحمیل می‌شوند، و اساسشان نیز توتم‌ها هستند. گستره تابوهای در امتداد توتم‌هایی؛ یعنی هرجا که انسان بدوى، وجودی را مقدس می‌دید، بایدها و نبایدهایی را نیز در ارتباط با آن، برای خود وضع می‌کرد.

انسان اولیه پس از پی بودن به وجود ماورایی روان، و جاری بودن آن در تمام مظاهر هستی، برای عده‌ای از آن‌ها، نیرویی بیشتر و مؤثرتر قائل شد، بر این اساس او افرادی همچون رئیس قبیله، جادوگر، شا، روحانی، پیامبر و... را به سبب پیوندشان با ماورا دارای نیروی متفوق دانست، از این رو در برخورد با آن‌ها محتاط بود.

وجود هر عامل غیرطبیعی در افراد، اشیا یا حیوانات که او علت آن را در نمی‌یافتد، سبب می‌شد به آن‌ها جنبه مقدس دهد. تقدسی که همانند برخورد او با توتم، از دو نیروی متفضاد ترس و احترام برخوردار بود.

یکی از موارد مهم تابویی که فروید در بیماران مبتلا به بیماری وسوس نیز یافته، و بخشی از کتابش را به مقایسه این دو گروه اختصاص داده است، ترس انسان اولیه و یک بیمار وسوسی از بُر زبان آوردن نام خویش در رودررویی با بیگانگان است. این مورد را در شاهنامه نیز می‌توان یافت که در متن به توضیح و آوردن نمونه‌هایی در این باب پرداخته شده است.

از تحقیق در باب توتمیسم، می‌توان دریافت، انسان اولیه، به تولد و مرگ، اهمیت ویژه‌ای می‌داده است. او با رعایت برخی موارد، چون پرهیز از ازدواج با اقارب، یعنی با افرادی که از یک خون و یک توتم باشند، قوانینی برای خود

وضع کرد که تخلف از آن‌ها، فرد را مستوجب عقوبیت شدیدی می‌کرد. فرد خاطری مشمول کیفری از سوی جامعه خود می‌شد؛ زیرا با ارتکاب به این عمل، خود و جامعه را دچار مشکل و نفرینی ابدی می‌کرد.

او حتی پیدایی فرزند در شکم مادر را حلول روح نیا در مادر می‌دانست. نمونه این اندیشه را در متون کهن دینی ایرانی چون بندھشنا و اوستا می‌توان دید. بر اساس این متون، فرّ از طریق گیاه یا شیر گاوی که از گیاه تنذیه می‌کند، وارد بدن مادر می‌شود، و از آنجا به فرزند انتقال می‌یابد.^{بسیان} ترتیب انسان اولیه، برای تمام مراحل زندگی خود، از تولد، بلوع، بچنگ، زایمان، شکار، باروری زمین و... به تدوین قوانین و آیین‌هایی چون پاگشایی، جشن، رقص، ورد و ذکر، تطهیر، قربانی و کفن و دفن مردگان پرداخت. فصل سوم به توضیح آیین‌ها اختصاص دارد. آیین‌هایی که بر پایه تفکر توتمیسمی بنیان نهاده شده‌اند. گویی انسان اولیه، با جمع‌بندی تفکرات و ایدئولوژی خود به این قوانین دست یافته است و آیین‌ها ریشه در نگرش او به طبیعت دارند. ناگفته پیداست که نمادهای ایجاد شده درون آیین‌ها نیز بخشی از همین مجموعه به شمار می‌روند. این نمادها که خود برخاسته از موارد توتی و تابویی‌اند؛ همچون بر دست گرفتن برسم، انجام عمل قربانی، کستی بستن، برپایی جشن‌ها و اعیاد، وقوع جنگ‌ها، روابط اجتماعی، همه و همه تحت تأثیر نگرشان به محیط است.

این‌که آیا می‌توان واضح این قوانین را انسان‌های بدؤی دانست که روزی در یک واحد خویشاوندی در سرزمینی واحد با زبانی واحد با یکدیگر می‌زیسته‌اند یا برخاسته از طبیعت و فطرت انسانی به شمار آورد، خود موضوعی در خور توجه است.

شناخت توتمیسم در ادب فارسی یاریمان می‌کند بتوانیم، به نقد اسطوره‌ای متون ادبی بپردازیم. این‌که چرا نویسنده یا شاعری در اثرش به درخت خاصی، مثلاً سرو، اهمیت ویژه‌ای داده است، یا از قربانی شدن سخن به میان می‌آورد، با شناخت این مقوله، قابل بررسی خواهد بود.

شاید بتوان گفت تابوها هنوز از میان ما رخت بر نیسته‌اند، تنها برخی از آن‌ها در گذر زمان از صورت ظاهری به انتزاعی تغییر حالت داده‌اند. همین امر موجب

ایجاد نمادها شده است. از همین رو می‌توان گفت، نمادگرایی نیز از منظری بر پایهٔ توتیسم استوار است. فصل چهارم این مجموعه به توضیحی موجز در باب نمادگرایی پرداخته است.

برخی کلمات رمزگونه و نمادین در متون ادبی، همچون ظرفی برای بیان احساسات درونی است. شاعران گاه از حسی سخن می‌گویند که همان معانی اساطیری را تمام و کمال در بر دارد ولی در گونه و هیئت متفاوتی ظهر می‌یابد. به عنوان مثال اگر انسان بدوى در شرایط خاصی حیوان مورد علاقه‌اش را قربانی می‌کرد، انسان امروزی نیز برای دستیابی به هدف، عزیزترین مایملکش، یعنی جانش را قربانی می‌کند. یا حتی مفهومی انتزاعی نیز می‌یابد و نفس خود را به تیغهٔ مرگ، — مرگی که برای او بشارت دهندهٔ نوعی زندگی جاوید است— می‌سپارد. همین مفهوم از قربانی است که بعدها در افکار عارفان و سالکان بروز می‌کند. عارف و سالک نیز حیوان نفس خویش را در مسلح عشق و آگاهی، به تیغ هلاک می‌سپارد و از این راه به حالتی روحانی و ملکوتی می‌رسد و آن را وسیله‌ای برای تطهیر خود می‌داند.

نمونهٔ اول را می‌توان در قربانی شدن آرش شیواتیر، بر اساس اساطیر ایرانی دریافت. او برای رفع کینه بین دو گروه انسانی، با پرتاب تیری به یاری خدایان، خود را قربانی هدفی والا کرد.

مصلوب شدن عیسی نیز نمونه‌ای از قربانی شدن برای هدفی متعالی تر است؛ رستگاری و نجات نوع بشر از جهل و رساندن او به زندگی ای عاری از ظلم و جور و دروغ و رنگ و ریا.

چنان‌که سیاوش هم در اساطیر ایرانی، نمونه‌ای از یک قربانی است. همان‌گونه که در متن آمده است، کهن الگوهای دیگری چون سیاوش، در اساطیر اقوام و ملل گوناگون وجود دارد.

سیاوش، قربانی‌ای است که در نهایت مظلومیت و صداقت، در برخوردهایی ظالمانه، بی‌آن‌که کسی بخواهد، در مسلح، تن به هلاک می‌سپارد. همه او را دوست دارند؛ حتی دشمنش افراسیاب؛ ولی او ناخواسته کشته می‌شود و پس از مرگش نیز همه پریشان و پشیمانند. این ظاهر اسطوره است که در متن به آن

پرداخته‌ایم و توجیهاتی نیز برایش آورده‌ایم؛ ولی آیا واقعاً در ورای این داستان زیبا، مفهوم دیگری نهفته نیست؟

سیاوش نماد تمام پاکی‌های انسانی است که در طول زندگی به دست بی‌عدالتی‌ها، ظلم‌ها، خودپرستی‌ها، هوای نفس‌ها از میان می‌رود. ولی داستان به این جا ختم نمی‌شود. از خون پاکش، گیاهی سر بر می‌زند و درختی می‌روید؛ درخت جاوید زندگی. از او کیخسرو به بار می‌آید، زندگی بر کرهٔ خاکی ادامه می‌یابد. فردی قربانی می‌شود تا فرد دیگری برجای بماند.

تبرستان
می‌بینیم در پس همین داستان ساده که شاید مطابق آن همچون افسانه می‌نگریم و معتقدیم ساخته و پرداخته اندیشهٔ انسان بدوى البت، چه معانی ژرف و عمیقی از حس ماوراء به طبیعت و زندگی نهفته است. انسانی که در برابر زندگی خود را مقهور می‌بیند، حتی اگر پیامبر، یعنی پاک‌ترین افراد، باشد باید با بزرگ‌ترین معضل یعنی زندگی و مرگ بسازد و بستیزد.

و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نباید نامید بود، که اگر می‌میرد، پس از مرگش درختی جوانه می‌زند و می‌روید؛ همان‌گونه که از پیکر گاو و نخستین انسان، کیومرث، روید.

زایش زندگی از مرگ یک موجود، پیچیده‌ترین و زیباترین ایدئولوژی انسان اولیه است. او هم معتقد است زندگی از مرگ می‌روید و درخت زندگی از مرگ جوانه می‌زند.

نمادگرایی حیوانی و مکان نیز از مقولاتی است که در متن حاضر به آن پرداخته شده است.

در انتها بر خود لازم می‌دانم که از استاد گرانقدرم آقای دکتر پورنامداریان که با صبوری و گشاده‌رویی در این امر باری ام کردند از صمیم قلب قدردانی کنم و همچنین بجاست که از استادان عزیزم خانم دکتر حسینی، آقای دکتر مولا‌یی، آقای دکتر اسماعیل‌پور و آقای دکتر علامی مهماندوستی که همواره سخنانشان راهگشای دل و ذهن بوده است تشکر نمایم.

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

توتمیسم

تبرستان

www.tabarestan.info

پیش از توضیح پدیدهٔ تو تمیسم باید نخست تعریفی از جامعهٔ ابتدایی و تقسیمات آن ارائه دهیم.

«جامعهٔ ابتدایی» به گروهی انسان‌های ابتدایی غیرمتبدن – انسان‌های فاقد کشاورزی و یکجانشینی و مالکیت خصوصی و حکومت و دین خط و کتابت – اطلاق می‌شود که دورکهایم^۱ آن را «جامعهٔ کلانی» می‌نامد. مهم‌ترین واحد‌های جامعهٔ ابتدایی عبارتند از: قبیله، کلان، فراتری، موآتیه (نیمگان). کلان یکی از واحدهای بزرگ درون قبیله است که خود به دو موآتیه (نیمگان) با افراد همتبار تقسیم می‌شود. فراتری، بخشی از یک نیمگان است.^(۲)

انسان ابتدایی در همه جا خود را وابسته و پروردۀ طبیعت می‌بیند. او ناگزیر از دوست داشتن طبیعت است از آن جا که طبیعت یا زمین، مادری است که به انسان خوراک و پوشان و پناهگاه می‌دهد^(۲)، بنابراین در ادیان ابتدایی، انسان تنها در پیوند با طبیعت تعریف می‌شود. به عبارت دیگر،

1. Durkheim

انسان بخشی از نظام اجتماعی است که جزء لاینفک طبیعت و کیهان به شمار می‌رود.^(۳)

توتم در لغت

نخستین بار در سال ۱۹۱۷ دانشمند انگلیسی، لانگ^۱، واژه «توتم» را البته به شکل «توتام»^۲ به کار برد. او این واژه را که بر قرایت محارم دلالت می‌کرد از زبان سرخپستان آمریکا گرفته بود.^(۴) آن جایی که این واژه از بومیان قاره آمریکا گرفته شده است و معرفی توتمیسم نیز، اول بار در ارتباط با آن بومیان به میان آمد، توتمیسم تا حدود نیم قرن به عنوان نمادی صرفاً آمریکایی به کار می‌رفت، و حتی محققی چون رویل^۳ اعلام کرد، آمریکا خاستگاه توتمیسم است.^(۵)

تلفظ این واژه در حقیقت «دوایم» است که به معنی نشان خانوادگی یا شعار و علامت خانواده است.^(۶)

توتم در اصطلاح

توتم چیست؟ توتم حیوانی مأکول و بی‌آزار، یا جانوری خطرناک و مخوف است که با مجموع افراد گروه، رابطه‌ای خاص دارد. در موارد نادری یک رستنی، یکی از نیروهای طبیعت (باران، آب) و شیء نیز توتم قرار می‌گیرد.^(۷) اکثریت قریب به اتفاق موجودات توتمی قبایل توتمیست جهان، جاندار و خوراکی هستند؛ اعم از این‌که جانوری یا گیاهی باشند. بنابراین منشأ توتمیسم با منابع تولید خوراک در پیوند است.^(۸) محققی به نام هوویت^۹ در قبایل جنوب شرقی استرالیا بیش از پانصد

1. J. Lang

2. Totam

3. Reville

4. Howitt

توتم یافته است که بیشترشان جانور و گیاه بودند و تنها حدود چهل مورد آن شامل پدیده‌های دیگر بود؛ مانند ابر، باران، تگرگ، یخ، ماه، ستاره، خورشید، باد، بهار، تابستان، پاییز، زمستان، تندرو، آتش، دود، آب و دریا.^(۹) این توتم‌های جزئی و پراکنده، ثانوی، فرعی، متاخر یعنی غیراصیل هستند.

از نظر انسان نخستین، تفاوتی میان نوع بشر و دیگر حیوانات وجود ندارد، در دیدگاه او حتی برخی از جانوران، از انسان‌ها برترند.^(۱۰)

توتم پیش از هر چیز نیای گروه است؛ جد اعلای قبیله که به قالب حیوان درآمده و تغییر شکل یافته است. از آنجا که صفت نوتیمی تنها ملازم وجود یک حیوان خاص یا یک شیء مخصوص (رستنی یا نیروی طبیعی) نیست و کلیه آحاد آن نوع حیوان و اشیا هم شامل توتم می‌شود، از این رو ماندگار و بی مرگ است. بدین ترتیب جد قبیله، همیشه در هیئت حیوان جاودان است. از این رو پرستش حیوان، پرستش نیاست و پرستش روح مشترک جامعه که در همه افراد وجود دارد. پس توتم پرچم جاوده جامعه‌ای است که افرادش می‌آیند و می‌روند ولی اجتماع و روح جمعی اش باقی می‌ماند و تقدیش به دلیل همین جاودانگی است.^(۱۱)

در درجهٔ بعد، توتم روح نگهبان و نیکوکاری است که با «ندای غیبی» پیام می‌فرستد و درحالی که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را باز می‌شناسد و به آن‌ها گزندی نمی‌رساند.^(۱۲) اگر کسی از توتم خود آسیبی بییند، آن را نشانه تقصیر خود تلقی می‌کند و چه بسا از سوی سایر افراد گروه قهر و طرد شود.

هر کلان توتمی دارد که عمیقاً به آن احترام می‌گذارد، زیرا در نظام توتمی، روابط محترمانه میان انسان و توتم امری ضروری است. کسی را که به توتم خود احترام نمی‌گذارد، نیکمرد نمی‌داند و در هیچ مراسمی راهی ندارد.^(۱۳) کسانی که دارای توتم مشترکند، ملزم به رعایت تکالیف

مقدسی هستند که سرپیچی از آن به خودی خود موجب کیفر است. آن‌ها باید از کشتن یا آسیب رساندن به توتیم خویش و از خوردن گوشت، یا هر استفاده دیگر از آن خودداری کنند.^(۱۴)

پرستش حیوانات از سوی اقوام و انسان‌های اولیه تابع دو حالت است، که به نوعی با یکدیگر در تضادند. حیوانات مورد پرستش از سویی، کشته نمی‌شوند و از سوی دیگر به خاطر کشته شدن و خوردن گوشتستان پرستیده می‌شوند.^(۱۵) بنابراین توتیم‌سم زبان رمزی بیان همبستگی‌ها و تضادهاست.^(۱۶)

زمانی که حیوان به هر شکل کشته می‌شد و گاهی نیز خورده می‌شد، مراسم دینی اجرا می‌شد. این مراسم هر چندگاه یکبار به صورت جشن‌هایی برپا می‌شد که در آن اعضای گروه توتیمی با رقص‌های تشریفاتی، حرکات و حالات خاص توتیم را تقلید می‌کردند و به نمایش در می‌آورden.^(۱۷)

در باره فرق بین توتیم و بت باید گفت توتیم برخلاف بت، هیچ‌گاه منحصر به فرد نیست، بلکه همه افراد یک گونه جانوری یا گیاهی را در بر می‌گیرد و به ندرت شامل اشیای مصنوع بشر می‌شود.^(۱۸)

دکل توتیمی

دکل توتیمی، تیر چوبی بلندی از تنہ درختان گوناگون است، به ویژه درخت سرو که دکل مذکور را از آن می‌سازند، می‌تراشند و کنده‌کاری می‌کنند، در مواردی نیز زیورآلات و تزیینات دیگر بدان می‌آویزند. نقوش کنده‌شده بر آن، صورت توتیم‌های جانوری یا گیاهی قبیله نیست، بلکه نشان‌هایی از افراد یا خانواده‌های معین است.

نقوش دکل توتیمی از دو سطر عمده تشکیل شده است: یکی تصاویر مربوط به نیاکان کهن صاحب دکل، به شکل جانورانی مانند کلاغ یا ماهی،

و دیگری منظره افراد برجسته درگذشته یا زنده طایفه گاهی هم تصاویر روی دکل‌های توتمی، نشان‌دهنده حوادث مهمی مثل یک طوفان بزرگ است.

ضخامت بدنه دکل، از پایین بیشتر و از بالا کم است، مثل کله قند مخروطی. قطر پایین دکل، بین نیم و گاه تا یک متر و ارتفاع آن از شش تا شانزده متر است. افراد طایفه، این دکل‌ها را نزدیک اقامتگاه خود نصب می‌کنند. افراشتن دکل توتم در میان قبایل بومی آمریکا،^۱ تلین‌گیت، هایدا، تسیم‌شان^۲ و کیواکیوتل^۳ که در سواحل شمال‌غربی آمریکا سکونت دارند، رواج بیشتری دارد.^(۱۹)

توتمیسم

توتمیسم، روشی از بینش انسان‌های ابتدایی است که بر اثر آن، اعمالی به صورت مراسم، آیین‌ها و کنش‌های فردی و جمعی دیگر و کلاً با تأکید بر اهمیت گیاهان و جانوران، از توتم باوران سر می‌زند.^(۲۰) این اعمال اگرچه جنبه مذهبی یا جادویی ندارد ولی بخشی از مبانی هر دو (مذهب و سحر) در آن وجود دارد.^(۲۱) در مذاهب و هنرهای مذهبی تقریباً تمام نژادها، به خدایان عالی مقام صفات حیوانی نسبت داده شده است، یا خدایان به صورت حیوانات مجسم شده‌اند.^(۲۲) برای بشر ابتدایی امری طبیعی بوده است که به حیوانات اطراف خود با دیده قربت و نزدیکی نظر کند. او می‌بیند حیوانات در همه‌چیز با او شبیه‌ند: در حرکات، سکنات، طلب غذا، فرار یا جنگ و نزاع. از این رو تصور می‌کند با آن‌ها از یک رشته و اصل واحد است؛ یا یکی از نیاکان قدیم او به صورت آن جانور بوده یا با او وجه مشترک داشته است.^(۲۳) این اعتقاد به وجود روح

1. Tsimshian

2. Kuakiutl

نیا در کالبد یک حیوان یا گیاه، مکانیسم تبدیل پدربرزگ (نیا) به خدای بزرگ است.^(۲۴)

توقیمیسم طریقه‌ای مذهبی و اجتماعی است: از نظر مذهبی، توقیمیسم عبارت است از تکالیف متقابل موجود بین اعضای طایفه و تکلیف یک قبیله نسبت به قبیله دیگر.^(۲۵) یعنی هر فرد، عضو واحد اجتماعی است و خدمت یا اهانت به او در حکم خدمت یا اهانت به همه آن واحد اجتماعی تلقی می‌شود. از این رو اشتراک‌دهنده توقیم به قدری اهمیت دارد که پیروان یک توقیم به هر کس که وابسته آن است، حقیقی اگر از کلان قبیله دیگری باشد، محبت می‌کنند. بدین ترتیب در جامعه‌ای ابتدائی، همبستگی میان افراد هر واحد اجتماعی، بسیار قوی است.^(۲۶) تا آن‌جا که می‌توان گفت، پیوندهای توقیمی از پیوندهای خانوادگی استوارتر است.

در تحول بعدی توقیمیسم، این دو جنبه کم کم از هم جدا می‌شوند، یعنی اگر در کشوری طریقه اجتماعی مبتنی بر توقیمیسم از میان رفته است در مذهب آن آثاری از توقیمیسم به چشم می‌خورد و بالعکس.^(۲۷)

از آن‌جا که توقیم نه به زمین و نه به یک محل معین بستگی دارد، افرادی که دارای توقیم مشترک‌کنند، می‌توانند جدا از یکدیگر زندگی کنند و باکسانی که توقیم‌های مختلف دارند در صلح و آرامش به سر برند.^(۲۸)

لوازم و قیود توقیمی زیاد است: خواهر و برادر محسوب شدن زنان و مردان پیرو توقیم، مکلف بودن پیروان توقیم به حمایت از یکدیگر، مسئولیت همگانی گروه توقیمی در برابر هر فرد، به طوری که اگر یک فرد گروه، نسبت به فردی از گروه دیگر اجحافی روا دارد، همه افراد گروه در برابر یکدیگر صفات آرایی می‌کنند.

افراد هر کلان خود را جزوی از توقیم کلان خود می‌دانند و خود را با نام و شکل آن می‌شناسند و می‌شناسانند. کراراً حرکات توقیم را تقلید می‌کنند و خود را به شکل آن در می‌آورند. در آمریکای سرخ پوستی و در

استرالیا، نقش توتم روی سپرهای جنگجویان کشیده شده است. برخی از آنان با وسایلی مانند پوست و پر، خود را به شکل توتم در می‌آورند. برخی با خالکوبی، داغ کردن یا حتی فرو بردن کارد در گوشت بدنشان نقش توتم را بر پیکر خود حک می‌کنند. در بعضی کلان‌ها هنگام دفن مردگان، نقش توتم را بر اجساد می‌نهند.

توتیمیست‌ها، برای اثبات راست بودن حرف خود، گاه به جان توتم قسم می‌خورند و گمان می‌کنند اگر سوگند ^{دروغ} بخورند، توتم به خشم می‌آید و خطری متوجه دروغگو می‌شود. یعنی توتم او را زخمی و بیمار می‌کند یا می‌کشد.^(۲۹) افراد قبایل از آن‌جا که خود را خویشاوند توتم می‌دانسته‌اند، ظهور حیوان توتمی را در نزدیکی یک خانه، اغلب به منزله اعلام خبر مرگ تلقی می‌کرده‌اند. توتم به دنبال خویشاوند خود به آن‌جا می‌آید.^(۳۰)

افراد قبایل خود را از توتم جدا یا جداشدنی نمی‌دانند، بنابراین به او آزار نمی‌رسانند، او را نمی‌کشند، به عنوان غذا نمی‌خورند، اگر گیاه باشد نمی‌چینند، و هر عملی که به گمان آنان، ناخشنودی توتم را در بر دارد، تابو می‌انگارند و مرتکبش نمی‌شوند. حتی گاهی تماس گرفتن یا نگاه کردن به توتم، یا بر زبان آوردن نامش از محرمات به شمار می‌رود. از این رو انجام این اعمال، مجازات‌هایی را، از تنبیهات جزئی تا مرگ، در پی دارد، که در نقاط مختلف جهان و در هر قبیله با قبیله دیگر متفاوت است.^(۳۱)

به منظور تحریم گیاهان و جانوران توتمی خوردنی و حفاظت آن‌ها از به دام افتادن، دور داشتن از خطر، یا تولید و تکثیرشان، در بسیاری از قبایل ابتدایی سازمان یا نهادی خاص وجود دارد.^(۳۲) در مواردی هم که توتمی را طبق سنن می‌کشند و برای برکت می‌خورند، قبلًاً از «توتم» طلب آمرزش می‌کنند.^(۳۳)

أنواع توتميسم

برای سهولت، گونه‌های غیرقابل تجزیه توتمیسم را از هم جدا می‌کنیم: «توتمیسم فردی» و «توتمیسم اجتماعی» که از عنوان انواع مختلف آن می‌توانیم توتمیسم جنسی، بخشی، رده‌ای، طایفه‌ای (خواه پدر یا مادرتباری) را نام ببریم. «توتمیسم کیشی» که ماهیت مذهبی دارد و شامل نوع بارداری است و بالاخره «توتمیسم خواب» که می‌تواند اجتماعی یا انفرادی باشد.^(۳۴) هر توتم اصلی تعدادی توتم فرعی دارد و به طور کلی همه توتم‌ها، از جمله توتم‌های فردی، از احترام برخوردارند.^(۳۵) یک قبیله ممکن است به چند توتم پاییند باشد یا یک نفر، دارای چند توتم باشد.^(۳۶)

۱. توتمیسم فردی

در استرالیا توتمیسم فردی غالباً مخصوص بزرگان قبیله است. به این معنی که فرد معینی مثل جادوگر یا رئیس قبیله برای خود، توتمی خاص دارد، و مراسم ویژه‌ای را نزد آن به جای می‌آورد. دیگران نیز در مراسم مربوط به او شرکت می‌کنند و به توتم خاص همچون توتم گروهی خود حرفت می‌نهند.

توتم خصوصی معمولاً پدیده‌ای واقعی مانند گیاه و جانور و به ندرت پدیده‌ای خیالی است و معمولاً مطابق اصل وراثت به فرد می‌رسد و نیروی مرموزی را به او انتقال می‌دهد. از این رو چنین توتم‌هایی برای افراد دیگر قبیله حرام یا تابو هستند.

در نقاطی دیگر نظری آفریقا نیز، همین وضع برقرار است. پیداست که این موضوع در اعصار بعدی که فردیت در جامعه ابتدایی اهمیت یافته، به وجود آمده است. اگر توتم فردی چند تن از یک نوع، مثلاً پلنگ، باشد آنان متحد همیگر به شمار می‌روند. افرادی که توتم فردی مشترک

دارند، حتی اگر از کلان‌های متفاوتی باشند، خویشاوندان هم به شمار می‌روند. بعضی از مردم‌شناسان در این باره به اشتباه افتاده و گمان کرده‌اند این نوع توتم فردی، نوعی توتم گروهی است.^(۳۸)

۲. توتمیسم اجتماعی - جنسی

توتمیسم جنسی که از اقسام توتمیسم اجتماعی به شمار می‌رود، در منطقه دریاچه ایری تا ساحل نیوساوث ولر ویکتوریا وجود دارد. دیری‌ها جنسیت را در رابطه با دوگیاه یا دو پرنده (خفاش و دارکوب) می‌دانند که یکی نماینده توتم مردان و دیگری نماینده توتم زنان است. اگر یک توتم نر یا ماده را یک نفر از جنس مخالف زخمی کند، تمام گروه جنسی، این را توهینی نسبت به خود تلقی می‌کند و بین زن‌ها و مردّها نزاع در می‌گیرد.^(۳۹)

۳. توتمیسم اجتماعی - طایفه‌ای (پدرتباری - مادرتباری)

دورکهایم، قبایل ابتدایی را به علت کثرت و اعتبار اصل و نسب کلانی آن‌ها به سه گروه تقسیم کرد:

۱. گروه‌های پدرتبار

۲. گروه‌های مادرتبار

۳. گروه‌های ویژه‌تبار (که به توتم بارداری مربوط است و در جای خود توضیح داده می‌شود).

اگر نام و نسب کودک بر اساس واحد اجتماعی پدر تعیین شود، سخن از «پدرتباری» است، ولی اگر نام و نسب کودک بر اساس واحد اجتماعی مادر تعیین شود، سخن از «مادرتباری» خواهد بود.

برخی جامعه‌شناسان، مادرتباری را بازمانده دوره مدرسالاری ادوار کهن می‌دانند. اما پدرسالاری تیجه مراحل بعدی زندگی اجتماعی است.

اعتقاد به این که بچه از مادرش گوشت و خون می‌گیرد که نسل به نسل در خط مؤنث منتقل می‌شود، ناشی از عدم آگاهی از نقش پدر در بارداری است – که البته به اعتقاد لوی استروس^۱ به نظر می‌رسد بیش از عدم آگاهی، نوعی انکار باشد – به این ترتیب گفته می‌شود اعضای طایفه از یک گوشت هستند.^(۴۰)

تبرستان

۴. توتمیسم اجتماعی - کیشی (بارداری)

در توتمیسم بارداری، توتم هر کودک به وسیله مادر و در زمان بارداری او به طرز خاصی معین می‌شود. توتمیسم بارداری از نظر الکین^۲ به معنی گروه‌بندی کلیه افرادی است که نطفه‌شان در یک محل بسته شده است.^(۴۱) اما نظریه فریزر در این مورد که معروف به نظریه آبستنی است، گویای این نکته است که توتم هر کس هنگام تولد او معین می‌شود؛ و آن گیاه یا جانوری است که مادر کودک، در اولین احساس بارداری خود آن را خورده، دیده، لمس کرده یا به‌هرحال به گونه‌ای به آن توجه داشته است.^(۴۲)

۵. توتمیسم خواب

بر اساس نظر الکین توتم خواب می‌تواند پس از اولین احساس آبستنی بر مادر آینده ظاهر شود. گاه نیز پس از صرف یک تکه گوشت که به علت چربی زیاد به نظرش فوق طبیعی برسد، توتم خواب جدا از توتم کیش است که محل تولد بچه تعیینش می‌کند.^(۴۳) یادآوری این نکته لازم است که توتمیسم خواب با همین توضیح مختصر تنها در کتاب توتمیسم لوی استروس دیده می‌شود.

1. Claud levi- Strauss

2. Elkin

چورینگا (حالی بین توتمیسم فردی و گروهی)

یکی دیگر از نمودهای توتمی بومیان استرالیا که حالی بین توتمیسم گروهی و توتمیسم فردی دارد، مراسم مربوط به چورینگا است. چورینگا، در اصل نام شیئی است تخم مرغی شکل یا دوک مانند از جنس چوب یا سنگ صیقل خورده یا استخوان که بخشی از روح هر فرد به شمار می‌رود. هر فرد یک چورینگا دارد. اعضای هر کلان تصویر توتمهای خود را روی چورینگاهای می‌کشند. ساختن و نگهداری چورینگا تقریباً در تمام قبایل مرکزی استرالیا رواج دارد.

چورینگا شیء مقدسی است، از این رو در قبیله آروتنا، هر کس غیر از نام عادی خود، نامی سری در رابطه با چورینگایش دارد، که نباید اشخاص بیگانه آن نام را بدانند. چورینگاهای را پس از برگزاری مراسم، در جایی پنهان می‌کنند تا دشمنان بدان دست نیابند. این مراسم، مختص افرادی است که به مرحله بلوغ رسیده‌اند یعنی زنان، کودکان و نوجوانان به آن راه ندارند و چورینگا را نباید حتی لمس کنند.

محل اختفای چورینگا معمولاً دخمه‌ای است که مدخلش را با سنگ و مانند آن می‌پوشانند. این محل نیز مانند خود چورینگا حرمت دارد. اگر کسی که تحت تعقیب است به آن حریم وارد شود، از تعقیب مصون می‌ماند. شکارچی، از شکار زخمی که به آن محل آمده است، دست بر می‌دارد و جنگ و منازعه نیز در آنجا حرام است. بومیان معتقدند آن جایگاه به مردان، مردانگی، به جوانان مردی و به بیماران شفا می‌دهد. به گمان آنان اگر یکی از طرفین دعوا به محل بیاید و به چورینگا دسترسی یابد، شکست طرف دیگر قطعی است. سرنوشت قبیله نیز وابسته به چورینگاست و گم شدن آن برای تمام افراد قبیله فاجعه است. گاهی اگر محل چورینگا به دست بیگانه بیفتند، یا قبیله مجبور به ترک آن محل شود، عزای عمومی برپا می‌شود و قبیله دو هفته موبیه می‌کند.^(۴۴)

پراکندگی توتمیسم

پراکندگی توتمیسم در جاهای مختلف جهان بسیار زیاد است. در اینجا به ذکر نمونه‌های محدودی بستنده می‌کنیم.

بنیادهای توتمی علاوه بر قبایل استرالیایی، در میان سرخپوستان آمریکای شمالی و اقوام ساکن مجتمع الجزایر اقیانوسیه، در هند شرقی و در میان بسیاری از اقوام آفریقایی وجود داشته است و امروزه هم وجود دارد. وجود بعضی آثار و بقایای این گمان را به وجود می‌آورد که توتمیسم در میان اقوام آریایی و سامی ساکن اروپا و آسیا نیز وجود داشته است، تا آن جا که بسیاری از دانشمندان توتمیسم را مرحله‌ای ضروری و عمومی از تکامل جامعه بشری به شمار می‌آورند.^(۴۵)

توتمیسم آمریکا که نسبت به توتمیسم استرالیا، جدیدتر است و اصالت کم‌تری دارد، عمدتاً مربوط به سه گروه است: گروه الگن‌کوین^۱، گروه اوچیب وی^۲ و گروه ایروکوی^۳، اقوامی مانند کیواکیوتل^۴ در کانادا و تلین‌گیت^۵ در آلاسکا، برکنار از توتمیسم نیستند.

کلان‌های ششگانه ایروکوی در اصل سه کلان توتمی خرس، روباه و لاکپشت را در بر می‌گرفت. شاید سه کلان دیگر، از افراد خارجی به ویژه اسیران جنگی تشکیل شده باشد. افراد قبیله ایروکوی اجدادشان را از اعقاب جانوران توتمی خود می‌دانستند. یکی از محققان به شیوه‌ای علمی با استفاده از یکی از اساطیر آن قوم توانسته است دریابد که طبق آن اسطوره، چگونه لاکپشت انسان شد و جد اعلای کلان، بدل به لاکپشت شد.^(۴۶)

برای مائوری‌ها تمام جهان خویشاوندی عظیمی است که در آن

1. Algonquian

2. Ojibway

3. Iroquois

4. KuakiutL

5. Tlingit

آسمان و زمین، اولین نیاکان همه موجودات و اشیا مانند دریا، ماسه، ساحل، چوب، پرنده‌ها و انسان هستند.^(۴۷)

در ملانزی، تقریباً تمام کلان‌ها، اوراد و اذکاری داشتند که هنگام جنگ و خطر بر زبان می‌راندند تا توتم یاریشان کند.^(۴۸) دیری‌های استرالیا از لحاظ فرهنگ غیرمادی، ویژگی‌هایی دارند که در اینجا مواردی از آن را ذکر می‌کنیم:

۱. معتقدند کاهن قبیله موسوم به کونکی با موجودات فوق طبیعی رابطه مستقیم دارد.

۲. معتقدند ارواح گذشتگان و پهلوانان قبیله به نام مورامورا^۲ با کونکی‌ها در ارتباطند و به قبیله یاری می‌رسانند.

۳. هنگام بیماری و مرگ به رقص‌ها و آوازهای جادویی می‌پردازند.

۴. می‌پنداشند مرگ بر اثر کارهای جادویی، یا توطئه ارواح خبیث است.

۵. کونکی هنگام خشکسالی با اعمال جادویی خود باران می‌آورد.

۶. اگر مردگان به خواب بازماندگان آیند، باید بر سر قبرشان غذا گذارند تا دچار خشم ارواح نشوند.

۷. در زمستان، برگور مردگان آتش روشن می‌کنند تا سرما نخورند.

۸. برای ورود جوانان به جرگه مردان، آیین‌های بسیار خشن و جنون‌آمیزی ترتیب می‌دهند که گاه ماه‌ها به درازا می‌کشد.^(۴۹)

بومیان غیرآریایی هندوستان، از قبیل اقوام تودا^۳، دراوی^۴ و

اورائون^۵ غالباً توتم‌گرای بودند. در جنوب هندوستان، در قبیله کوچکی به

1. Kunki

2. Mura-mura

3. Toda

4. Dravidi

5. Oraon

نام پارجا^۱ که به چندین کلان تقسیم شده و توتم‌هایی چون بیر، لاکپشت، بز، مارمولک، کبوتر و امثال آن دارد، اگر کسی تصادفاً توتم خود را بکشد، باید ظروف سفالی خانه‌اش را دور بریزد، لباس‌هایش را بشوید و کلبه یا خانه‌اش را با آبی که پوست درخت انبه در آن خیسانده شده است، تطهیر کند.

در روایات مربوط به هندوئیسم هم که برخلاف توتمیسم، انسان را برخاسته از انسان می‌داند، نه از گیاه یا جانور، هنوز افسانه‌هایی مبتتنی بر نام‌های توتمی و احترام به توتم‌های گیاهی و جانوری باقی است. اعضای قبیله‌ای موسوم به آگاریا^۲ که قبلًاً توتمیست بود و اکنون تحت تأثیر هندوئیسم قرار دارد، با این‌که خود را توتمیست نمی‌دانند، قادر ویژگی‌های توتمی هم نیستند؛ رواج خالکوبی در میان افراد قبیله، بقایای نظام مادرسالاری، تبعیت از برونهمسری از این دست ویژگی‌ها به شمار می‌روند، و علاوه بر آن به قبایل هفتگانه‌ای تقسیم شده‌اند که نام‌های گیاهی و جانوری دارند.^(۵۰)

نظریه‌های گوناگون در بارهٔ توتمیسم

دانشمندانی که تحقیقاتی در زمینه توتمیسم انجام داده‌اند را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. دانشمندانی که در این زمینه نظریه‌پرداز بوده‌اند و آنان که فقط به بحث در این باره پرداخته‌اند، این افراد در مجموع عبارتند از: آنдрولانگ^۳، جرج گری^۴، مک لنان^۵، پیتر جونز^۶، رویل^۷، مورگان^۸

-
- | | |
|--------------------|-------------|
| 1. Parja | 2. Agarya |
| 3. A. Lang | 4. G. Gray |
| 5. J. F. Moclennan | 6. P. Jones |
| 7. Reville | 8. Morgan |

رابرتсон اسمیت^۱، اسپنسر^۲، اشتره لو، تئودور گاستر^۳، فریزر^۴، آلفرد کورت هدون^۵، دورکهایم^۶، روترس فیلد، فون دن اشتاین، آلفرد هویت^۷، لوری مرفاوی سون، زیگموند فروید^۸، آلفرد لوئیس کروبر^۹، ویلیام هانری، ریورز^{۱۰}، بوآس^{۱۱}، هیل تاوت^{۱۲}، لوی استروس^{۱۳}، آرنولد ون گنپ^{۱۴}، الکین^{۱۵}، رادکلیف براون^{۱۶}، برانیسلا مالینوفسکی^{۱۷}، ریموند فرت^{۱۸}، پل رادین^{۱۹}، ایوانس پریچارد^{۲۰(۵۱)} و ...

نظریه‌های موجود درباره منشأ تومیسم را می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی کرد:

۱. اصل نام‌گذاری
۲. اصل اجتماعی

۱. اصل نام‌گذاری

به عقیده ماکس مولر^{۲۱} توم عبارت است از:

۱. نشان طایفه
۲. نام طایفه
۳. نام نیای طایفه
۴. نام شیئی که طایفه مقدس می‌شمارد.

-
- | | |
|---------------------|-----------------------|
| 1. R. Smith | 2. Spencer |
| 3. T. H. Gaster | 4. Frazer |
| 5. A. C. Haddon | 6. Durkheim |
| 7. A. Howitt | 8. S. Freud |
| 9. A. L. Krober | 10. Rivers |
| 11. Boas | 12. Hill-tout |
| 13. C. Levi-Strauss | 14. Arnold van Gennep |
| 15. Elkin | 16. Radcliffe-Brown |
| 17. Malinowski | 18. R. Firth |
| 19. Paul Radin | 20. E. Pritchard |
| 21. Max Muller | |

گارسیازو دول اوگا^۱ پدیده‌های توتمی را ناشی از احتیاج قبایل به تمایز از یکدیگر به وسیله اسامی می‌شناسد.^(۵۲) لانگ تسمیه را جوهر توتمیسم می‌داند و معتقد است انسان‌های بدوى، روزی فهمیده‌اند که نام جانوران را بر خود دارند درحالی‌که منشأ این اسامی فراموش شده است. از آنجاکه انسان‌های بدوى به نام اهمیت زیادی می‌دادند و حتی آن را قسمتی از روح شخص می‌دانستند، همان‌بودن باشیک حیوان را نشانه وجود رابطه‌ای پرمعنا دانسته‌اند که همان پیوند خونی است.

بنابراین به نظر او سه عامل – و تنها سه عامل – ذرا پیدایی عقاید و آداب توتمی و از جمله ازدواج با غیر اقارب تأثیر داشته است:

۱. وجود نامی حیوانی از سرچشمه‌ای مجھول برای دلالت بر یک گروه.

۲. اعتقاد به وجود یک رابطه معنوی بین همه دارندگان آن نام اعم از آدمیان و جانوران.

۳. وجود پیشداوری راجع به خون (نسب).

او در برخی آثارش صادقانه اعتراف می‌کند که فرضیه خود را چندان معتبر نمی‌داند.^(۵۳)

لرد آوبری^۲، فراوانی نام‌هایی که از حیوانات گرفته شده‌اند را دلیل آیین پرستش جانوران می‌داند و توضیح می‌دهد فرزندان و هواخواهان یک فرد که نام حیوانی بر خود دارد، طبیعتاً آن را اسم خانوادگی و قبیله‌ای خویش قرار می‌دهند، و به این ترتیب خود آن حیوان نیز مورد احترام یا حتی موضوع پرستش قرار می‌گیرد.

هربرت اسپنسر در بیان توتمیسم، نقش اساسی را از آن نامگذاری می‌داند. به عقیده او برخی افراد، صفاتی از خود بروز داده‌اند که سبب

1. Garcilaso da la vega

2. L. Avebury

شده، نام حیواناتی بر آن‌ها گذاشته شود، و از این طریق آن‌ها اسامی و القابی به دست آورده‌اند که بعداً به اعقابشان منتقل شده است. نسل‌های بعد به علت ابهام و پیچیدگی زبان‌های ابتدایی، این اسامی را نشان نسب خود از آن حیوانات تلقی کرده‌اند و بدین سان تومیسم در اثر یک سوءتفاهم به مذهب نیاپرستی بدل شده است.

فیزون^۱ بر این روش، یعنی استنتاج اسامی تومی از نام‌های فردی، اعتراض کرده است. وی با استفاده از اطلاعات موجود درباره استرالیا نشان می‌دهد توتم همیشه بر گروهی از آدمیان دلالت‌محی کند و هرگز نشانه نام یک فرد نیست. اگر توتم در اصل نام یک فرد بود، با توجه به قاعده انتقال به ارث در نسل مادری، به هیچ وجه نمی‌توانست به فرزندان منتقل شود.^(۵۴)

پیکلر معتقد است، انسان‌ها برای افراد و جماعت‌های یک نام ثابت احتیاج داشته‌اند، نامی که با نقش و کتابت پایدار بماند. به این ترتیب تومیسم، زاده نیاز‌های زندگی روزمره بوده است نه یک نیاز مذهبی. ولی پس از آن‌که انسان‌های بدوى، نام یک حیوان را بر خود نهاده‌اند، مفهوم قربت با آن حیوان را استنتاج کرده‌اند.^(۵۵)

به نظر بوآس^۲ به هر صورت، استفاده از اسم حیوانات و گیاهان در یک نظام اجتماعی، فقط نوع خاصی از روش نامگذاری تفکیکی است، که از هر نوع علامتگذاری دیگر هم استفاده شود، ماهیت موضوع تغییر نمی‌کند.^(۵۶)

فرت و فورتز معتقدند گونه‌های طبیعی، بجز وجه تسمیه برای نامگذاری واحدهای اجتماعی، نقش‌های دیگری هم دارند چراکه برای نامگذاری راه‌های دیگر هم وجود داشت. از طرفی وقتی یک واحد اجتماعی، خود را به نام گیاه یا حیوانی می‌نامد، به مفهوم آن نیست که

1. Fison

2. Boas

لزوماً رابطه‌ای ذاتی بین آن واحد و آن حیوان یا گیاه برقرار است، –مثلاً (آن واحد) فرزند آن است یا در طبیعتش مشارکت دارد، یا از آن تغذیه می‌کند– به نظر فرت و فورتز امکان دارد اساس این رابطه، درک نوعی تشابه باشد.^(۵۷) به نظر فروید هیچ یک از نظریه‌های مذکور روش توتمی را توضیح نمی‌دهند.

۲. اصل اجتماعی

جیمز جورج فریزر در زمینه توتمیسم سه نظریه دارد، نخست «نظریه سودمندی» که بر پایه دینی و پایه اجتماعی استوار است. پایه دینی حرمتی است که انسان ابتدایی، شاید از ترس، برای جانوران و گیاهان مفید قائل بود. به تدریج این حرمت تقدس می‌یابد و مقدمه کارهای جادویی و اوراد بعدی می‌شود. اما پایه اجتماعی توتمیسم، اهمیتی است که توتم به عنوان تأمین‌کننده خوراک کلان احراز می‌کند و بدین سان محور حیات اجتماعی می‌شود.

فریزر معتقد است دلیل پیوند بین انسان و توتمش، سودمندی دوچاره است. توتم معیشت انسان را تأمین می‌کند و انسان نیز به طرق مختلف توتم را حفظ می‌کند و مقدس می‌شمارد و از کشتن و ضایع کردن آن خودداری می‌کند. فریزر می‌گوید، در نظر انسان ابتدایی جانور، پناهگاه روح است. روح در جسم جانور مأوا می‌گزیند تا از خطرات احتمالی مصون بماند. چون مخصوصیت روح در جانور موجب آسیب‌ناپذیری صاحب آن روح می‌شود. هر عضو کلان، خود را موظف می‌داند صدمه‌ای بر جانور حامل روح کسان خود وارد نیاورد و چون نمی‌داند کدام یک از افراد یک نوع جانور، حامل روح آن‌هاست، احترام همه آن‌ها را لازم می‌داند و حمایتشان می‌کند.

دومین نظریه فریزر در باره توتمیسم، تکمیل نظریه اول است. به این

معنی که هر گروه توتمی به قصد بهبود کار تغذیه، گیاهان یا جانوران معینی را فقط برای مبادله با گروه‌های توتمی دیگر فراهم می‌کند و با وظیفه‌شناسی و بدون دخل و تصرف به آن‌ها می‌رساند و در مقابل گیاهان و جانوران دیگری می‌گیرد که از آن‌ها استفاده می‌کند. بدین ترتیب هر گروه، گیاهان و جانوران معینی را که برای دیگران فراهم می‌آورد، بر خود حرام می‌کند و فقط گاه‌گاهی در مراسم جادویی از آن‌ها استفاده می‌کند. در این صورت باید منشأ توتمیسم را نوعی «همکاری جادویی» گروه‌ها دانست.

سومین نظریه فریزر «نظریه آبستنی» نام دارد. در این نظریه او تأکید می‌کند که به نظر مردم ابتدایی، روح نیاکان به واسطه حیوانات و گیاهان در زنان حامله حلول^۱ می‌کنند. از این رو گیاهان و حیوانات دارای حرمت می‌شوند و محلی که در آن، زنان به آبستنی خود پی می‌برند، حریمی مقدس به شمار می‌آید.

به بیان دیگر، زیربنای این نظریه، نادانی انسان ابتدایی از چگونگی بارداری و زایمان و ارتباط آن با عمل جنسی و دخیل بودن جنس نر در این امر است. در واقع فریزر در این نظریه، توتمیسم را به تناسخ ارتباط می‌دهد و می‌رساند که زن چون احساس بارداری می‌کند، می‌پنداشد روح یکی از نیاکان از کالبد جانوری که در همان لحظه دیده در وی حلول کرده است. بنابراین، توتمیسم با تناسخ قابل توضیح است. (رک. تناسخ و ارتباط آن با توتمیسم)

۱. حلول: بعضی از متکلمین می‌گویند حلول، حصول بر سیبل تبعیت است و همه متکلمان می‌گویند، خدای تعالی در غیر خودش حلول نمی‌کند زیرا حلول، حصول بر سیبل تبعیت است و این وجوب ذاتی را نفی می‌کند (موسوعه، کشاف اصلاحات الفنون و العلوم محمدعلی التهانوی، ذیل لغت حلول) اما این جا منظور از حلول جایگزین شدن روح نیا از طریق خوردن حیوان یا گیاه در بدن مادر و حصول او به صورت فرزند است.

ویلکن نیز توتمیسم را با آندیشهٔ تناسخ و انتقال ارواح از کالبدی به کالبد دیگر، مربوط می‌داند.

اوанс پریچارد در ردّ اولین نظریهٔ فریزر یعنی «نظریهٔ سودمندی» می‌گوید: «گاهی موجودات تخیلی، توتم قرار می‌گیرند. مثلاً توتمهای قبیله آزانده، حیوانات تخیلی، مانند مار تاجدار، مار قوس و قرح، پلنگ آبی و هیولای رعد هستند که در انتخابشان، هیچ عنصری از منظر سودمندی دخالت نداشته است.»^(۵۹)

ریورز، توتمیسم را مبتنی بر سه اصل می‌داند: این نظری است که بسیاری از محققان با اندک تغییری پذیرفته‌اند.

۱. اصل اجتماعی: انسان برای معاش با اشیا، جانوران و گیاهان ارتباط دارد.

۲. اصل روانی: انسان خود را در رابطهٔ خونی و خویشی با آن موجودات می‌داند.

۳. اصل آئینی: آئین‌هایی به این روابط نظام داده‌اند.
الکین نیز برای تعریف یک نظام توتمی، همین سه معیار را پیشنهاد می‌کند.^(۶۰)

نظریهٔ دیگر از آن فروید است و مبتنی بر قتل پدر از سوی پسران. در این نظریه، فروید کوشیده است تا برای دو اصل محوری توتمیسم یعنی منع کشتن و خوردن حیوان توتم و قاعدةٔ برونه‌همسری، و ارتباط آن با مذاهب و پیدایش رسوم توجیهاتی بیاورد.

او موضوع را این‌گونه مطرح کرده است: پسران از پدر که به شدت با قدرت طلبی و تمایلات جنسی آن‌ها مخالفت کرده است، متنفرند اما در همان حال به او علاقه‌مندند و او را به دیدهٔ تحسین می‌نگرند. به‌حال پسران در اتحاد با یکدیگر جسور می‌شوند و دست به کاری می‌زنند که به شکل فردی از انجام آن عاجزند. آن‌ها پس از کشتن پدر، جسدش را

می خورند و از این راه، وحدت خود را با وی محقق می سازند و هریک صاحب قسمتی از نیروی او می شوند.

پس از فرو نشاندن کینه خود با قتل پدر و شبیه شدن به او، با خوردن جسدش، به ابراز احساسات مهرآمیز، حاکی از محبتی افراطی می پردازند؛ احساسی که در آنها به صورت ندامت بروز می کند. دچار نوعی احساس گناهکاری شده‌اند که به پشیمانی معمولی می‌ماند. بدین ترتیب قدرت متوفی، به مراتب از نیرویی که در زمان حیات داشته، بیش‌تر شده است. در حقیقت، آن‌ها با منع کشتن توتم، که قائم مقام پدر است، عمل خود را انکار می‌کنند و با اجتناب از روابط جنسی با زنانی که آزادشان کرده‌اند، از بهره‌برداری از ثمرات آن عمل چشم می‌پوشند. پسران با این رفتار از بار احساس گناهی که مشوششان ساخته است، می‌کاهند و می‌کوشند به نوعی با پدر آشتب کنند.

بنابراین مذهب توتمی، از احساس گناه پسران سرچشمه گرفته است و کوششی به قصد فرونشاندن این احساس و آشتبی با پدر که به او بی‌حرمتی شده، از طریق اصل «فرمان بردن از گذشته» است.^(۶۱)

کروب در ردّ نظریهٔ فرید آورده است که منشأ یا تداوم قیود اجتماعی اعم از منفی یا مثبت را نمی‌توان معلول حرکات آنی یا هیجانات افراد مختلف دانست که طی قرون و هزاره‌ها به کرّات با همان کیفیات ظاهر شده‌اند. زیرا اگر تکرار عواطف، تداوم رسوم را توجیه می‌کرد، مبدأ رسوم می‌باید با ظهور عواطف همزمان می‌بود.^(۶۲)

رابرتسون اسمیت، توتیسم را ادراک نوعی تشابه میان انسان و جانداران دیگر می‌داند. فون دن اشتاین، توتیسم را محصول وابستگی انسان و طبیعت بر می‌شمارد.^(۶۳) برگسون معتقد است وقتی دو قبیله می‌گویند دو گونه حیوان هستند تأکیدشان بر دوگانگی است نه حیوان بودن. رادکلیف براون و مالینوفسکی تقسیم‌بندی اجتماعی را بر

تقسیم‌بندی آیینی مقدم می‌دانند و معتقد‌ند حیوان توتمنی نمی‌شود مگر این که نخست قابل خوردن باشد.^(۶۴) وونت طبق نظریه‌ای، توتمیسم را مستقیماً با اعتقاد به ارواح یعنی «آنیمیسم» وابسته می‌داند و در این امر دو عامل را اصلی می‌داند: یکی این که قدیم‌ترین و رایج‌ترین توتمن‌ها، حیوانات بوده‌اند. دوم این که بیش‌تر حیوانات توتمنی دارای روح هستند، مثلاً مارها، پرندگان، سوسن‌ها و موش‌ها. این حیوانات به علت چستی و چالاکی و توانایی پرواز و داشتن صفاتی که سلس و شگفتی را بر می‌انگیزد مورد توجه قرار داشته‌اند.^(۶۵)

به نظر او، فرهنگ توتمنی در همه جا مرحله مقدماتی تکامل بعدی و دورهٔ واسطه بین عصر اولیه و عهد قهرمانان و خدایان است.^(۶۶)

به نظر رادکلیف براون توتمیسم شکل خاصی از اشکال گوناگون روابط انسان با گونه‌های طبیعی است که اسطوره‌ها و مناسک میان آن‌ها هستند.^(۶۷) مک لنان می‌گوید: «توتمیسم همان بتپرستی است به اضافه برونهمسری و انساب مادرتباری».^(۶۸) به نظر رادین اندیشه انسان ابتدایی را به دو بخش نامتجانس باید تقسیم کرد؛ ذهن متعارف و ذهن دینی. این هر دو اندیشه در پیدایش توتمیسم مؤثر بوده‌اند، زیرا مردم ابتدایی به دلایل معیشتی، خود را با گیاهان و جانداران وابسته می‌دانستند ولی جادوگران و رؤسای قبایل برای تسلط بر مردم و تحصیل امتیازات اجتماعی از این وابستگی سوءاستفاده کردند و به برخی از گیاهان و جانوران ویژگی‌های خیالی نسبت دادند و معتقد‌دان و آیین‌های توتمنی را به بار آورده‌اند.^(۶۹)

رناک با نادیده گرفتن جنبهٔ نیاکانی حیوان توتمنی، توتم را جز رشد مفترط غریزه اجتماعی چیز دیگری نمی‌داند. او طرحی دوازده ماده‌ای مبتنی بر شرعیات مذهب توتمنی در سال ۱۹۰۰ میلادی تنظیم کرده است.^(۷۰)

برگسون معتقد است، توتیسم جانورپرستی نیست، ولی از آن‌جا که انسان در قبال یک گونه حیوانی، گیاهی یا گاهی یک شیء بی جان احتراماتی مُرعی می‌دارد، بی شباهت به مذهب نیست.^(۷۱) دورکهایم معتقد است باورهای دینی انسان‌های ابتدایی از نیروی مرموزی که به نظر آنان در همه چیز از جمله در توتیم‌ها حلول می‌کند، سرچشمه می‌گیرد.

دورکهایم بر خصلت اجتماعی دین و نیروز توتیسم تأکید فراوان دارد و این شیوه پرسش قبیله بدوى را ابتدایی ترین شکل حیات دینی می‌داند.^(۷۲) به نظر او، توتیسم، و در پی آن دین، زاده اختناس ترس و زبونی نیست، بلکه محصول قدرت اخلاقی و اجتماعی یا روح جمعی گروه است.^(۷۳)

الیاده معتقد است یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ ادیان، استعداد مردم بدوى در شناخت جهات مختلف قداست است. او می‌گوید حیات مذهبی بدوى ترین اقوام، به راستی پیچیده است و ممکن نیست به «آنیسم» و «توتیم پرسنی» و پرسش نیاکان محدود و منحصر شود.^(۷۴) لوى استروس در کتابش به نام توتیسم، به ارائه و توضیح نظرات دانشمندان دیگر پرداخته و علاوه بر مقایسه‌شان با یکدیگر گاه به آن‌ها ایراداتی نیز وارد آورده است، از این رو می‌توان دریافت که در نهایت نظر او نسبت به توتیسم چگونه است.

خلاصه مطالبی که گذشت

۱. در نظر انسان بدوى، او با برخى حیوانات پیرامون خود رشته و اصل مشترکی دارد، یا یکی از نیاکان قدیمش به صورت همان جانور بوده است و جد مشترکی داشته‌اند. این احساس نزدیکی با برخى حیوانات، گیاهان یا سایر اشیا، و حتی موجودات بی‌جان، جوهر عقیده به توتیسم است.

۲. جدای از قرابت و نزدیکی، برخی معتقدند انسان اولیه فکر می‌کرد بهترین طعام و خوراک او حیوانات یا گیاهان خاصی هستند، از این رو در حفظ و نگهداری و تکثیر آن با سحر، دعا یا قربانی می‌کوشید و آن را به عنوان توتم قبیله خود برمی‌گزید.
۳. توتم جدّ اعلای قبیله به شمار می‌رود و افراد اصولاً به نام توتم خود نامیده، و شناخته می‌شوند. آن‌ها توتم را همچون یکی از افراد قبیله محترم می‌شمارند.
۴. توتم در درجه اول نیای گروه و در درجه دوم روح نگهبان و نیکوکار است. برای دیگران خطرناک است ولی فرزندانش را می‌شخاسد و به آنان آسیبی نمی‌رساند، از این رو محور زندگی گروه است.
۵. هر کاری که باعث ناخشنودی توتم شود، تابو به حساب می‌آید، حتی گاهی تماس گرفتن یا نگاه کردن به توتم یا بر زبان آوردن نامش از محترمات است.
۶. کشتن، خوردن، آسیب زدن و استفاده از توتمهای جانوری و گیاهی تابو به شمار می‌رود. مگر آنکه برای دوام زندگی یا امر اجتناب‌ناپذیری از آن استفاده شود.
۷. بشر اولیه اگر مجبور بود حیوان توتم خود را بکشد و بخورد، این کار را با آداب و تشریفات مذهبی خاصی انجام می‌داد.
۸. در مواردی که طبق سنن، توتم کشته و خورده شود، قلّاً از آن طلب آمرزش می‌کنند.
۹. توتم هنگام بیماری، انسان‌ها را همراهی می‌کند، به طایفه هشدار می‌دهد و از آینده خبر می‌دهد.
۱۰. انسان‌های بدبوی برای اثبات راستی حرف خود به جان توتم قسم می‌خورند و معتقدند بودند اگر سوگند دروغ بخورند، توتم خشمگین می‌شود، زخمی یا بیمارشان می‌کند یا سبب مرگشان می‌شود.

۱۱. توتم شامل همه افراد یک گونه، از نوع جانور یا گیاه است و به ندرت شامل اشیای مصنوع بشر می شود.
۱۲. صفت توتمی، تنها مخصوص وجود یک حیوان یا شیء خاصی نیست، بلکه کلیه افراد آن گونه حیوانی و شیئی را شامل می شود.
۱۳. اگر توتم، جانوری درنده باشد به پیروان خود آسیب نمی رساند در غیر این صورت فرد آسیب دیده مقصراً شناخته می شود و چه بسا او را مورد قهر و طرد قرار دهند.
۱۴. ظاهر شدن حیوان توتمی در نزدیکی خانه، اغلب به منزله اعلام خبر مرگ می باشد. «توتم به دنبال خویشاوند خود بدان جا می آید.»
۱۵. به کار بردن تصویر توتم، به عنوان علامت مشخص در میان بسیاری از قبایل مرسوم است؛ از جمله نقش تصویر توتم بر سلاح‌ها و بدن (به صورت خالکوبی).
۱۶. هر کس به توتم خود احترام نگذارد نیکمرد نیست و در هیچ یک از مراسم راهی ندارد.
۱۷. توتم هم در نسل پدری و هم مادری به ارت انتقال می یابد. البته طریقه انتقال در نسل مادری در همه‌جا ابتدایی‌تر است. از این رو در جوامع ابتدایی مادرسالاری مقدم بر پدرسالاری است.
۱۸. مادرسالاری یکی از ویژگی‌های توتمیسم است، همچون خالکوبی و برون‌همسری.
۱۹. نشان‌ها، نمادها و تابوها از الزامات حتمی گروه توتمی است.
۲۰. توتم‌ها، معمولاً موضوع مراسم پرشور و تشریفات و آیین‌های خاصی قرار می‌گیرند. این آیین‌ها معمولاً کیفیت ارتباط افراد با جامعه را از یکسو و با توتم، که خود مظہر جامعه است، از سوی دیگر تنظیم و تعیین می‌کنند.
۲۱. نام گروه‌های توتم‌گرا، مستقیم یا غیرمستقیم از نام توتم گرفته شده است.

۲۲. انسان بدوی حیوان را جدّ اعلای خود می‌داند و تصور می‌کند روح جدّ اعلای او پس از مرگ، در نوعی حیوان (توتم) جایگزین شده است، (بر اساس اصل تناسخ) و چون نوع جانور بی‌مرگ است، پس جد قبیله همواره در هیئت آن حیوان جاودان است.

۲۳. نیاپرستی و توتم‌پرستی لازم و ملزم یکدیگرند.
نیاکان نخستین قبایل به صورت گیاهان و جانوران توتمی پرستش می‌شدند، زیرا در نظر بدويان نیاکان آنها با موجود توتمی روزگار نخستین آمیخته و محسور بوده‌اند، طوری که نمی‌توان تشخیص داد توتم تبدیل به نیا شد یا نیا به توتم تغییر یافت. از این رو افراد توتم‌پرست باید نیاپرست هم باشند.

۲۴. بنا به مذهب نیاپرستی، ارواح نیاکان فرمانروایان امور قبیله شدند، از این رو تخلف از اقتدار اعمال شده آنان، عملی تابویی – به ویژه نسبت به توتم – به شمار می‌رفت.

۲۵. توتمیسم طریقه‌ای مذهبی - اجتماعی است. از دیدگاه مذهبی عبارت است از روابط محترمانه و توجه متقابل بین انسان و توتم او. از دیدگاه اجتماعی عبارت است از تکالیف متقابل موجود بین اعضای یک قبیله نسبت به قبیله دیگر.

۲۶. خواهر و برادر محسوب شدن زنان و مردان پیرو یک توتم و مکلف بودن پیروان یک توتم به حمایت از یکدیگر از لوازم و قیود توتمی است. از این رو پیوندهای توتمی از پیوندهای خانوادگی استوارتر است.

۲۷. افراد هر کلان به اقتضای پیوند توتمی مشترک، از ازدواج با یکدیگر محروم می‌شوند و تخطی از آن منجر به مجازات فرد به وسیله تمام افراد قبیله می‌شود. این مجازات برای دفع خطری است که تمام جامعه را تهدید می‌کند.

۲۸. اکثر مصنفان معتقدند که توتمیسم مقدم بر ازدواج با غیر اقارب بوده است. (توتمیسم مقدم بر برون‌همسری).

۲۹. از آن جا که توتمیسم بدون محدودیت‌های جنسی در هیچ جای جهان دیده نشده است، بنابراین بروون‌همسری تابع نظام توتمی است یعنی زیرمجموعه‌ای از توتمیسم به حساب می‌آید.

۳۰. کثرت تلفیق توتمیسم و بروون‌همسری نشان می‌دهد اثر توتم تا چه میزان در استحکام و در عین حال اتحاد طایفه‌ها با یکدیگر در درون حلقة وسیع‌تر قبیله قدمت دارد و مؤثر است.

۳۱. چون توتمیسم در بیش‌تر مناطق جهان اعم از آمریکا، آفریقا، استرالیا، اقیانوسیه، اروپا و آسیا از جمله در میان اقوام آذربایجانی نیز دیده شده است، داشتمتدان بر این نظرنند که توتمیسم مرحله‌ای ضروری و عمومی از تکامل جامعه بشری است.

۳۲. اگرچه توتمیسم جنبه مذهبی یا سحری ندارد ولی بخشی از طبیعت هردوی آن‌ها (مذهب و سحر) در آن موجود است.

۳۳. توتمیسم انواع مختلفی دارد:

الف) توتمیسم فردی

ب) توتمیسم اجتماعی که شامل: جنسی، بخشی، رده‌ای، طایفه‌ای، (پدرتباری و مادرتباری) است.

ج) توتمیسم کیشی که ماهیت مذهبی دارد و شامل نوع بارداری است.

د) توتمیسم خواب که دو نوع انفرادی و اجتماعی را شامل می‌شود.

این‌ها ویژگی‌های عام توتمیسم هستند. در نهایت توتمیسم بر سه اصل مبتنی است:

۱. توتم جدّ اعلای قبیله است.

۲. توتمیسم بر پایه محدودیت جنسی استوار است.

۳. کشتن، خوردن یا آزرسدن توتم (جز در ایام مجاز) تابو شمرده می‌شود.

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

آنیمیسم و ارتباط آن با تو تمیسم

از آنجا که انسان بدوى در باور خود نه تنها برای انسان، بلکه برای تمام مظاهر طبیعت اعم از جانوران، گیاهان، اشیا، آسمان، خورشید، آب، سنگ و... نیز جان و روان قائل است، از این رو ما آنیمیسم و فیشیسم را زیرمجموعه‌ای از تو تمیسم می‌دانیم و به توضیح اجمالی این دو مطلب نیز می‌پردازیم:

انسان ابتدایی همواره می‌پنداشته است نیرویی بر کردار و رفتارش فرمانرواست و همین نیرو او را به جنبش، اندیشه، تصمیم و زندگی وا می‌دارد. همین نیروست که چون تن را ترک می‌کند، تن از جنبش و زندگی باز می‌ماند.^(۷۶) پدیده‌هایی چون رؤیا، بیماری و مرگ که برای او روشن نیستند، به تجربید مفهوم این نیرو — که انسان بدوى آن را روان می‌نامد — کمک می‌کنند. در نتیجه مفهوم روان به مفاهیم پیچیده تبدیل می‌شود و اعتقاد به جان یا همزادگرایی^(۷۷) به صورت کیش یا دین ابتدایی در می‌آید.

1. Animism

کلمه «انیم» یا «انیمه» به معنای تحریک کردن و به هیجان آوردن، از کلمه روح است.^(۷۸) به معنی دقیق کلمه، «آنیمیسم» تئوری تجلیات روح و به معنی وسیع کلمه، نظریه موجودات غیرمادی به طور کلی است. یک «آنیماتیسم»^۱ هم هست که به معنی قائل شدن روح برای طبیعتی است که آن را بی جان می شناسیم.^(۷۹)

به طور کلی همه مردم بدروی بر این باورند در هر شیء قدرت ساکت و نامعلومی موجود است که مافوق طبیعی است و این خاصیت را دارد که می توان از اشیای جامد به افراد زنده منتقلش ساخت یا از یک شخص به شخص دیگر سرایت داد یا بالاخره دوباره از اشخاص زنده به اشخاص جامد بازگردداند. آنها معتقدند در افراد انسانی این روح، هنگام خواب و رؤیاً موقتاً از بدن خارج می شود و هنگام مرگ، بدن را کاملاً رها می کند. نزد ایشان ارواح دارای شکل و صورت و احساسات و عواطفند و صاحب قوه اراده و قصد می باشند و مثل اشخاص زنده می توان اداره و راهنماییشان کرد.^(۸۰) به گمان این مردم، روان نیاکان می تواند در زندگی زنده‌گان و سرنوشت فرزندان و نوادگانشان مؤثر افتد و به آنان که دوست دارد یاری رساند و از دشمنان خویش، کین جوید. به همین جهت است که در میان اکثر قبایل بدروی به آیین نیایش نیاکان بر می خوریم. آیینی که هدف آن انگیختن مهر و دور کردن قهر ارواح نیاکان بوده است.

در میان بیشتر اقوام بدروی این اعتقاد وجود دارد که علت بیماری در شخص، ورود روانی پلید و دشمن در بدن است یا ضربه‌ای که روان دشمن از خارج بر او وارد می سازد. ورود این روان‌های خوب یا بد به درون شخص، گیاه، حیوان و حتی شیء باعث می شود شخصیت واقعی آن کس و آن گیاه، حیوان و شیء تغییر کند و آن موجود تبدیل به ابزاری در دست آن روان شود.^(۸۱) به موجب این دریافت، جهان، مسکن تعداد زیادی موجود غیرمادی است که بدخواه یا خیرخواه آدمیانند.^(۸۲)

1. Animatisme

ما می‌دانیم اعتقاد به روح و وجود شیاطین که صفت ممیز آنیمیسم است، تأثیر مشاهده مرگ است.^(۸۳) انسان ابتدایی، ظاهراً به علت دیدن مردگان در خواب و دیگر نتایج حاصل از خواب و رؤیاها، معتقد است روان گونه‌ای جاودانگی دارد. همچنین او معتقد است روان امری مادی است و باطنی مادی دارد و فرق آن با جهان ظاهر در ویژگی سرشت و لطایف وجود آن است. گذاشتن غذا در گورها، سفره‌های مردگان و بام‌ها، برای روان نیاکان، نموداری از این اعتقاد است.

در رأس روان‌های مردم، روان جادوگران نیرومند، فرمانروایان نام‌آور قبیله، قهرمانان و بنیانگذاران قبیله جای داشته که پس از مرگ، کردارهای بزرگشان از یادها نرفته است و در نظر نسل‌های بعد قدرتی خدایی یافته‌اند.

معمولًاً روان این افراد است که بر سر کوه‌ها، آن سوی دریاها یا در ماه، خورشید و آسمان به سر می‌برد.^(۸۴) بنابراین طوفان، موج یا آب و باران و... هر کدام روحی دارند که از آن انسان بوده و پس از مرگ جسم به پدیده‌ای طبیعی تبدیل شده است.

چون انسان بدوى اغلب روان خود را پدیده‌ای جاودانه می‌شمارد، این جاودانگی روان را به همهٔ پدیده‌های طبیعت نیز تعمیم می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که جانِ دیگر پدیده‌های طبیعت نیز زنده و جاودید می‌ماند.^(۸۵)

به عقیده وونت، توتمیسم مستقیماً به اعتقاد به ارواح یعنی «آنیمیسم» وابسته است. باوس و هیل تاوت با تکیه بر شهودات حاصل از بررسی در میان قبایل توتمی آمریکایی، بر آنند که توتم در اصل، روح پشتیبانی است که یکی از نیاکان در پرتویک رؤیا به دست آورده و آن را به اعقابش انتقال داده است.^(۸۶)

به همین ترتیب به دست آوردن یک روح نگهبان، نقطه اوج کوششی

کاملاً انفرادی است که دخترها و پسرها با نزدیکی بلوغ به آن تشویق می‌شوند.

به نظر چیس^۱ روح نگهبان هیچ‌گاه یک حیوان پستاندار یا پرنده خاص نیست، بلکه موجودی فوق طبیعی است که تجلی تمام‌گونه به شمار می‌رود.^(۸۷)

ناگفته پیداست آنیمیسم بی‌آن‌که خود یک مذهب باشد، مقدمات لازم را برای تمام مذاهبي که بعدها پدید می‌آینند، در بر دارد.^(۸۸) آنگاه که وحدت انسان و طبیعت از میان می‌رود و هستی به دو بخش، جسمانی یا زمینی و روحانی یا آسمانی تقسیم می‌شود، هر گروه اجتماعی که پیش از این خود را وابسته به نیروهای طبیعت و زاده جانوران یا گیاهان پیرامون می‌پنداشت، برای خود بنیادی آسمانی قائل می‌شود و به جای ساختن توتم یعنی پیکر جانور یا گیاه یا چیزی بی‌جان که اصل گروه به شمار می‌رود، در صدد تجسم وجود فرضی خدایان و شیاطین برمی‌آید و بت می‌سازد.^(۸۹)

بر حسب عقیده مصنّفان، بشر در طول زمان، متعاقباً سه اسلوب ادراکی، سه دریافت متفاوت از جهان داشته است: دریافت مبتنی بر تأثیر ارواح یعنی «آنیمیسم» (دریافت اساطیری) - مسلم است که اسطوره بر اصول آنیمیستی مبتنی است - دریافت مذهبی و دریافت علمی.

از سه اسلوب فوق، شاید آنیمیسم از همه منطقی‌تر و جامع‌تر باشد. آنیمیسم اسلوبی از ادراک و تفکر است، اسلوبی که تنها این یا آن پدیده خاص را توضیح نمی‌دهد، بلکه امکان می‌دهد دنیا به صورت یک مجموعه بزرگ و بر یک پایه معین در نظر گرفته شود.^(۹۰) در مرحله اعتقاد به تأثیر ارواح (آنیمیسم)، انسان اقتدار مطلق را به خودش نسبت می‌دهد و در مرحله مذهبی، آن را به خدایان و امی‌گذارده، بی‌آن‌که به طور

1. Jenness

کامل از آن چشم بپوشد، زیرا این اختیار را برای خود محفوظ می‌دارد که خدایان را تحت تأثیر قرار دهد و وا داردشان مطابق میل او عمل کنند.
در مرحلهٔ درک علمی جهان، دیگر جایی برای اعتقاد به قدرت مطلق انسان وجود ندارد. انسان به حقارت خود پی می‌برد و در برابر مرگ تن به رضا می‌دهد؛ همچنان که در مقابل تمام ضرورت‌های طبیعت سرتسلیم فرود آورده است.^(۹۱)

تبرستان

آنیمیسم در باور اقوام آریایی و زردشتی

اینک به بررسی آنیمیسم در باورها و اساطیر ایرانی می‌پردازم.
در بندهشن آمده است:

نخست از مینویان هرمزد است و از جهان مادی بُنِ مردم را به خویش گرفت و... مردم را به پنج بخش فراز آفرید. تن، جان، روان، آینه و فروهر. تن آن که ماده است، جان آن که با باد پیوندد. دم آوردن و بردن، روان آن که با بوی در تن است: شنود، بیند و گوید و داند. آینه آن که به خورشید پایه ایستد. فروهر آن که پیش هرمزد خدای است.^(۹۲)

فَرَوْشی، پنجمین نیروی مینوی آفریدگان است که پیش از آفرینش گیتیانه (مادی) و هَسْتن تن، وجود دارد و پس از مرگ نیز پایدار می‌ماند. بر اساس اوستا، نه تنها مردمان و مینویان، بلکه همه آفریدگان آسمانی و زمینی دارای فَرَوْشی ویژه خود هستند. حتی اهورامزدا نیز دارای فَرَوْشی است.^(۹۳)

در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی، فَرَوْشی را روان نیاکان می‌دانستند. بعدها روان و فروهر از لحاظ مفهوم از یکدیگر جدا شدند و معنی مستقلی پیدا کردند.^(۹۴) این را از آن جا می‌توان استنباط کرد که در

ادوار کهن، ایرانیان وظایف متعددی برای فَرَوشی‌ها قاتل بوده‌اند، از جمله: وظایف دفاعی، برکت‌بخشی، همکاری با هرمزد در نگهداری جهان و...^۱

در اوستا و دیگر متن‌های معتبر دینی مزدآپرستان و نیز معمولاً در متون بهلوی، از فَرَوشی بدکاران سخن به میان نمی‌آید و تنها اشونان، پارسایان و دلاوران دارای فَرَوشی‌اند. تنها در «صد در» بند‌هشنس می‌خوانیم که فَرَوشی مرد گناهکار بایوی و روان اف در دوزخ به سر خواهد برد. اما از خود اوستا چنین برمی‌آید که «دیو» به منزله فَرَوشی گناهکاران است.

چنان که در وندیداد (فرگرد ۸، بند ۳۱) در توصیف گناهکار می‌خوانیم:

اوست که در همه هستی خویش همسان دیو است. اوست که پیش از مرگ همسان دیو است و پس از مرگ یکی از «دیوان» ناپیدا شود.^(۹۶)

در بند‌هشنس آمده است: «فروهر مردم، به هنگام خلقت، در سگالش با هرمزد آگاهانه پذیرفت و به اختیار خود به گیتی آمد تا به تن با پیتاره بجنگد. او دانسته با این گزینش، با قبول رنج زادن و زیستن و مردن، پیروزی هرمزد و آفرینش او را ضمان گشت.»^(۹۷)

اگرچه از دیدگاه دین مزدیسني، همه هستی دارای فروهر است، ولی این دین، برای گیاه و مظاهر دیگر طبیعت قوه هوش و ذکاوت قائل نیست، و از آن‌جا که اعتقادات و افسانه‌هایی در باره ماه، خورشید و صحبت کردن با جانوران و گیاهان وجود دارد، می‌توان گفت این اعتقاد به جاندار بودن تمام مظاهر هستی پیش از ظهور دین زردشتی نیز وجود داشته است.

۱. این جملات یادآور آیه عهد: «السُّتُّ بِرِبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى». و آیه امانت است: «إِنَّا عَرَضْنَا إِلَيْهِنَّا...»

از این جمله است حرف زدن با جانوران، سنگ‌ها، درختان و... که جایگاه ارواح نیاکان و خدایان قلمداد می‌شدن.^(۹۸)

بنابر بندهای ۸۵ و ۸۶ «فروردین یشت» گمان می‌رود که ایزدان، آتش، آسمان، زمین، گیاه، چارپایان و مردم فروهر دارند ولی در ادبیات پهلوی معمولاً مظاهر طبیعت یا چارپایان مقدس دارای مینو هستند.^(۹۹)

مینو به معنی جهان دیگر یا جهان پیش از آفرینش جهان مادی است. همه موجودات هستی اعم از انسان، گیاه، جانور و حتی آفریده‌های بی جان هر کدام مینوی خاص خود را در جهان مینوی داراست.^(۱۰۰) در حقیقت، روان پدیده‌های طبیعی در آیین زرده‌شی، مینو خوانده می‌شود؛ یعنی وجود غیرمادی، ولی غیرمادی بودنی که همچون روان و فروهر است. در واقع غیرمادی نیست، بلکه شکلی است اثیری و تلطیف شده از ماده که نیازمند قربانی و فدیه‌هاست، اندیشمند و متکلم است.

انسان نیز با جادو یا سرودهای دینی که جانشین جادو شده است می‌تواند با آنان تماس بگیرد. مهرشان را جلب و قهرشان را دفع کند. همان‌گونه که در مورد روان نیاکان انجام می‌دهد.

انسان‌های بدوي مینوی طبیعت را به اشکال انسانی یا حیوانی تصور می‌کرده‌اند. مثلاً آسمان در اساطیر زرده‌شی پهلوانی است که زره بر تن کرده است یا در اساطیر اغلب ملل گیاهان و گل‌ها همچون جوانان و دخترکان در نظر گرفته می‌شوند. همچون سیاوش، خدای نباتی در ایران و سیتا در داستان راما یینه.

بعدها شکل تکامل یافته این مینوها به ایزدان تبدیل می‌شوند و بدین گونه خدایان در ادیان پدیدار می‌شوند.^(۱۰۱)

«گوش» ایزد حامی جهان حیوانی است و نامش به معنای روان گاو است. درگاهان «گوشورون» از بدکرداری دیو خشم و ستم‌هایی که بر گاو روا می‌دارند، می‌نالد. (یسن ۲۹، بند ۱). در اوستای نو، نگهبان گله‌ها و

رمه‌هاست. در ادبیات پهلوی، روان‌گاو نخستین است و پرورش جهان با اوست. در روایت پهلوی، در داستان گرشاسب، مدافع گرشاسب است و از رفتن روان او به دوزخ جلوگیری می‌کند.^(۱۰۲) در هفت‌ها، ابتدا روان‌گاو (گوشورون) و سازنده آن (گوش تشن) ستایش می‌شود. روان جانوران وحشی ولی بی‌زیان، مردان و زنان پرهیزگار نیز مورد ستایش قرار می‌گیرند.^(۱۰۳)

جانداران را نیکو نگهداشتن، فایه خشنودی گوشورون و بد نگهداشتن آن‌ها، مایه ناخشنودی و آزردگی اوست.^(۱۰۴) بر این اساس، درختان نیز همواره نزد انسان‌ها گرامی بوده‌اند و از این جهت که جایگاه ارواح نیاکان محسوب می‌شدند، قادر بودند باران بیاورند، خورشید را به درخشش وا دارند، گله‌ها را افزایش دهند و زنان را در بارداری و زایش یاری کنند.^(۱۰۵) از جمله این درختان مقدس، می‌توان چنار را که از پر عمرترین درختان فلات ایران است، نام برد.^(۱۰۶) کریستان سن به نقل از نیبرگ می‌نویسد: «دین قدیم آریاها بر پرستش قوای طبیعت و اجرام سماوی استوار بود...»

پس از تحقیق در مذهب هندی‌ها و مقایسه آن با مطالعات در اوستا، می‌توان گفت آریایی‌ها به ارواح نیکخواه و بدخواه باور داشته‌اند. در نظر آنان ارواح نیکخواه پیام آور ذخایر طبیعت از جمله مهم‌ترینشان یعنی روشنایی و باران بوده‌اند و ارواح بدخواه، آورنده شب، زمستان، قحطی، خشکسالی، امراض، مرگ و سایر بلایات. از این رو ارواح نیکخواه را پرستش می‌کردند و برایشان پیشکش می‌بردند. درحالی‌که ارواح بدخواه را دشمن می‌دانستند و برای در امان ماندن از شر آنان به اوراد و اذکار متولی می‌شدند که بعدها سبب رشد سحر و جادوگری در ایران شد.^(۱۰۷)

دکتر معین معتقد است ایرانیان هیچ‌گاه در صدد برنمی‌آمدند رضایت

خاطر ارواح بدخواه را با قربانی یا عبادات مختلف به دست آورند و غضبشان را به رحمت مبدل سازند. و یکی از تفاوت‌های اساسی و عمده معتقدات اقوام آریایی با اقوام ترک و مغول در همین مسئله است.^(۱۰۸) به گفته سالکیس در تاریخ ایران، اقوام آریایی همانند سومریان معتقد و مقید به جلب مساعدت و موافقت ارواح خبیثه نبوده‌اند، بلکه باور داشتن ارواح طیبه باید ارواح خبیثه را مغلوب کنند و ادعیه و قربانی‌هایی که در این راه انجام می‌دادند برای یاری‌رسانی به این ارواح طیبه بوده است.^(۱۰۹)

نمونه‌ای از یاری ارواح نیکخواه را می‌توان در کتاب یادگار زریران دید. آن‌جا که روان زریر به یاری پسرش بستور در جنگ با بیدرفش می‌شتابد.^(۱۱۰)

در اوستا علاوه بر ستایش فَرَوْشی پرهیزگاران و انواع مظاهر طبیعت از جمله کوه‌ها (ستیغ کوه البرز، کوه اشیدرن و...) حیوانات (ماهی واسی، کَرْ و...) دریاها (فراخکرت)، روستاهای چراگاه‌ها، آب‌ها، زمین‌ها، گیاهان، باد، ستاره، ماه (در حالات مختلف هلال و کامل)، خورشید و... همه آفریدگان سپندمینو، پیشکش بردن و قربانی کردن برای آن‌ها نیز لازم و واجب شمرده شده است، تا این مظاهر طبیعت نیز همچون ارواح نیکخواه، انسان را در زندگی یاری کنند. در حقیقت آن‌ها از این اوامر، یاری مظاهر هستی را طالبد.^(۱۱۱)

تبرستان

www.tabarestan.info

در توتمیسم سه نکته را باید در نظر داشت: اول آنکه افراد هر کلان در قبیله، توتم را جدّ اعلای خود می‌دانند یا آنکه خود را از منسویین آن می‌شمارند. دوم آنکه، آنان از خوردن یا آزردن توتم، جز در ایام مجاز پرهیز می‌کنند و برای ازدیاد و تکثیر توتم جانوری یا گیاهی مراسم دوره‌ای و سالانه به جای می‌آورند. سوم آنکه افراد دارای توتم مشترک از ازدواج یا آمیزش با یکدیگر اکیداً منع می‌شوند.^(۱۱۲) این قاعده که «برون‌همسری» نامیده می‌شود، مرد را از داشتن روابط جنسی با هر زنی از اعضای گروه خود، منع می‌کند. یعنی با تعدادی از زنان که هیچ‌گونه رابطهٔ خونی با آنها ندارد، ولی با این‌همه، همخون او به شمار می‌آیند.^(۱۱۳) از این جهت همسرگزینی به دو صورت اصلی در می‌آید: برون‌همسری یعنی ازدواج افراد یک کلان یا احیاناً یک فراتری یا موآتیه یا یک قبیله با افراد کلان، فراتری یا یک موآتیه با یک قبیله دیگر.

درون‌همسری یعنی ازدواج افراد یک واحد اجتماعی با یکدیگر.

برون‌همسری که از دورترین زمان‌ها مرسوم بوده، وابستهٔ نظام توتمی است، تا آن‌جا که توتمیسم، بدون محدودیت‌های جنسی در هیچ جای

جهان دیده نشده است. ترس و حساسیت ناشی از قربات با محارم، سبب شده است قربات خونی، جای خود را به قربات توتمی واگذارد. مشخص نیست این منع که با دقت رعایت می‌شود چگونه به توتمیسم راه یافته است. از این رو برخی مؤلفان معتقدند ازدواج با غیر اقارب، در آغاز ارتباطی با توتمیسم نداشته است، بلکه در مرحله‌ای معین یعنی هنگامی که لازم دیده‌اند در امر ازدواج محدودیت‌هایی مقرر دارند، بر آن افزوده شده است.^(۱۱۵) بنابراین اکثر مصنفان، معتقدند توتمیسم مقدم بر ازدواج با غیر اقارب است.^(۱۱۶)

فروید در توضیح منشأ برونهمسری در طریقه‌ای که می‌توان آن را طریقه‌ای تاریخی شمرد، آورده است:

این روش به یکی از فرضیه‌های چارلز داروین در بارهٔ ویژگی‌های بشر اولیه مربوط می‌شود. او با بررسی زندگی میمون‌ها که در دسته‌های کوچک زندگی می‌کنند، به این نتیجه رسیده است. درون این دسته‌ها، حسادت فرد ذکوری که سالخوردتر و نیرومندتر از همه بوده، مانع به هم ریختگی و بی‌قاعدگی آمیزش جنسی میان آنان می‌شده است. بر اساس این فرضیه، آدمیان نیز در آغاز در دسته‌های کوچک زندگی می‌کردند و هر مرد به‌طور کلی یک زن و گاه — در صورت قدرتمند بودن — چندین زن داشته است که از آن‌ها در برابر تمام مردان دیگر حسودانه حراست می‌کرده است. به عبارت دیگر، انسان با آن که حیوانی اجتماعی نبوده، معهذا وضع زندگی‌اش چنان بوده است که مانند گوریل با چندین زن که فقط به او تعلق داشته‌اند به سر می‌برده است.

در واقع، جمیع بدويان از این حیث به هم شباهت دارند که در هر گروه، تنها یک فرد ذکور دیده می‌شود. وقتی طفل ذکور بزرگ شد، با دیگران برای تسلط وارد مبارزه می‌شود و قوی‌ترین فرد، پس از کشتن یا راندن تمام رقبا، سرکرده گروهی می‌شود.

ظاهرآً آتکینسون^۱ نخستین کسی است که متوجه شده است، ویژگی‌هایی که داروین برای دسته‌های انسان‌های اولیه ذکر می‌کند، در عمل ناگزیر منجر به هموار ساختن راه برای ازدواج با غیر اقارب می‌شود. هریک از رانده‌شدگان می‌توانسته است گروهی مشابه تأسیس کند؛ گروهی که در داخل آن، به علت حسادت سرکرده، منع روابط جنسی مقرر و مجری می‌شده است.

به این ترتیب، شرایط مذکور در طول زمان به ایجاد رسم و قاعده‌ای انجامیده که در آن روزگار به صورت قانونی آگاهانه یعنی قانون منع روابط جنسی بین اعضای یک گروه درآمده است. بعد از رواج توتمیسم، این اصل به قاعده‌دیگری یعنی اصل منع روابط جنسی در داخل یک واحد توتمی، تبدیل شده است.^(۱۱۷)

وستر مارک^۲ ترس از قرابت با محارم را این‌گونه توضیح می‌دهد: «افرادی از دو جنس مختلف که از کودکی با هم در یک جا به سر می‌برند، از برقراری روابط جنسی با یکدیگر، به طور فطری، احساس کراحت می‌کنند...»

فریزر در مورد برون‌همسری می‌گوید، نیاز به تقویت غریزه انسانی با قانون، امر تعجب‌آوری است؛ زیرا آدمی به حکم غریزه می‌خورد، می‌آشامد، دست به آتش نمی‌زند و... و قانون بازدارنده‌ای نیز در این زمینه، برایش وجود ندارد. محرك او در انجام دادن یا دوری از این اعمال، ترس از کیفر قانونی نیست، بلکه بیم مجازات طبیعی است که مثلاً او را از دست زدن به آتش نهی می‌کند و از این رو می‌توان پذیرفت گناهانی که با قانون از انجام آن‌ها جلوگیری شده است، گناهانی هستند که انسان به سهولت در اثر میل طبیعی به آن‌ها دست می‌زند.

مک لنان^۱ برون‌همسری را با توجه به بازمانده آداب و عاداتی که حاکی از رسم ربودن زنان در عهدی بسیار عتیق است، توضیح می‌دهد. به نظر او در ادوار اولیه، به دست آوردن زنان از طریق ربودنشان از قبایل بیگانه رسمی عمومی بوده است. این امر موجب شده است ازدواج درون قبیله رفته رفته حالت استثنایی به خود بگیرد و منع شود.

او رسم ازدواج با غیر اقارب را ناشی از کمپانی زنان می‌داند که این به علت رسم دخترکشی در میان قبایل بوده است.^(۱۱۸)

لوی استروس فرضیات قدما را جوابگوی مبنی آمیزش جنسی با خویشان نمی‌داند و خود فرضیه‌ای بر پایه مبادله وضع کرده است که به موجب آن مبادله زن با زن همانند مبادله کالا با کالاست. وی برون‌همسری را داد و ستدی می‌داند که پایه همزیستی کلان‌هاست. به نظر او دختردادن یک طایفه به طایفه دیگر به منزله تقدیم بهترین و ارزش‌ترین کالاهاست که هم ضامن بقای نسل و هم پشتوانه بقای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی قبیله است.

در اکثر جوامع ابتدایی، زنان را در شمار اموال و در واقع گرانبهاترین آن‌ها می‌شمردند. از این رو قواعد معامله متقابل بر آن‌ها اطلاق می‌شد.^(۱۱۹)

برگسون توتمیسم را وسیله‌ای برای برون‌همسری می‌داند که خود معلوم غریزه‌ای است که مانع ازدواج بین خویشاوندان نزدیک می‌شود. ولی اگر توتمیسم برگرایش‌های غریزی و تمایلات طبیعی متکی بود نتیجه کاملاً معکوس می‌شد، یعنی طایفه‌ها باید مانند جانوران، درون‌همسر می‌شدند و هر طایفه نسبت به طایفه دیگر، بیگانه باقی می‌ماند.^(۱۲۰)

کثرت تلفیق توتمیسم و برون‌همسری در سه‌چهارم نقاط روی زمین

نشان می‌دهد، چقدر اثر توتم در استحکام و در عین حال اتحاد طایفه‌ها با یکدیگر در حلقه وسیع‌تر قبیله، قدمت دارد و مؤثر است.^(۱۲۱) اگرچه واقعیت تاریخی گویای این مطلب است که ازدواج با محارم برای بعضی افراد ممتاز، اجباری بوده است ولی به‌حال منشأ ترس از زنای با محارم فعلاً برای ما ناشناخته است.^(۱۲۲)

حال به بررسی کاربردهای برون‌همسری در جامعه می‌پردازیم.

۱. تخطی از این حرمت، برخلاف نقض سنایق قیود توتمی (مثلاً منع خوردن گوشت حیوان توتم) به کیفری طبیعی که خود به خود پیش می‌آید، منجر نمی‌شود، بلکه تمام قبیله انتقام آن را از مجرم می‌گیرند، چنان‌که گویی موضوع، دفع خطری است که تمام جامعه را تهدید می‌کند. یا خطایی است که بر دوش اجتماع سنگینی می‌کند.

۲. از آنجا که ماجراهای عاشقانه بی‌اهمیت – یعنی ماجراهایی که منجر به تولید مثل نمی‌شود – نیز مشمول چنین مجازات‌هایی قرار می‌گیرد، کم‌تر احتمال دارد این نهی‌ها از دلایل و ملاحظات مربوط به نتایج عمل ناشی شده باشد.

۳. نظر به این‌که توتم موروثی است و در اثر ازدواج هیچ تغییری در آن روی نمی‌دهد، نتایج این منع را در مورد ارث از طریق مادری به آسانی می‌توان دریافت.

بدین جهت ارث از طریق مادری، بسیار کهن‌تر از ارث از طریق پدری است، یعنی مادرسالاری در جوامع، کهن‌تر از پدرسالاری است.^(۱۲۳)

برون‌همسری در ایران

از باورها و اساطیر ایرانی هزاره چهارم ق.م آگاهی چندانی در دست نیست، ولی در بین‌النهرین – در همسایگی فلات ایران – حیات را آفریده یک ایزدبانوی مادر می‌دانسته‌اند و سرچشمۀ هستی در نظرشان مؤنث

بوده است. از این امر و همچنین پیدایش تندیس‌های کوچک ایزدبانوان برهنه در فلات ایران، می‌توان استنباط کرد که ایرانیان نیز نسبت به حیات چنین نگرشی داشته‌اند.

این ایزدبانو همسری داشته که در عین حال فرزند او نیز به شمار می‌آمده است و می‌توان سرچشمه ازدواج با محارم را در این عهد جستجو کرد.^(۱۲۴)

بر اساس اساطیر هند و ایرانی، جمنیله (یمه) و خواهرش جمک (یمی) پدر و مادر جهانیان به شمار می‌آیند. بر اساس وداها، این دو مرتكب گناه ازدواج با محارم شده‌اند. ظاهرًاً اقوام گله‌دار و پدرسالار هند و ایرانی به گناه بودن این عمل اعتقاد داشته‌اند، درحالی‌که نزد بومیان دراویدی هند و عیلام و ایران که کشاورز و دارای سنت‌های مادرسالاری بوده‌اند، ازدواج با محارم گناه به حساب نمی‌آمده است.^(۱۲۵) از آن‌جا که زن در عیلام مقام عظیمی داشته است هیچ یک از مردان خانواده سلطنتی شایسته سلطنت نبودند، مگر آن‌که از اعقاب ملکه نخستین، یعنی خواهر شاه بیانگذار، می‌بودند، از این رو ازدواج با محارم در بین آنان سنتی رایج و محترم بوده است.^(۱۲۶)

در باره گناه جمشید، سخن بسیار است. بر اساس اوستا، گناه او، آوردن گوشت گاو به عنوان خوراک برای آدمیان است. (یسنه ۳۲، بند ۸) بر اساس شاهنامه و متن روایات پهلوی و دیگر تاریخ‌های فارسی و عربی، گناه او ادعای خدایی است اما در وداها گناه او همبستری با خواهرش است.

بنابر عقیده دکتر بهار، به علت رواج تمدن مادرسالار در آسیای غربی و فلات ایران که ازدواج با محارم را روا می‌دانسته است، همبستری جمشید با خواهرش نمی‌توانسته، گناه محسوب شود. از این رو در اساطیر ایرانی گناه او را دعوی خدایی دانسته‌اند.^(۱۲۷)

ایرانیان، نظرات متفاوتی در بارهٔ ازدواج با محارم دارند. اوستا تنها در پنج قطعهٔ انتهایی به خویدودس (ازدواج با محارم) اشاره کرده است، بدون آنکه به معنای ضمنی آن بپردازد. زردشت نیز تنها اشاره‌ای گذرا به آن دارد.

نویسنده‌گان یونانی و لاتینی، ازدواج بین والدین و فرزندان و خواهران و برادران تنی را در میان اعضای خاندان سلطنتی و حتی عامهٔ مردم نیز گزارش کرده‌اند و گفته‌اند این رسم تا زمان ساسانیان نیز ادامه داشته است.

بنا به نوشتهٔ دینکرد این عمل در جهت تمایل به حفظ پاکی نسل، هماهنگی بیش‌تر بین زن و شوهر و نمود عاطفی بیش‌تر نسبت به فرزندان صورت می‌گرفته است.^(۱۲۸) در کتاب سوم دینکرد آمده است:

خداآوند خود پدر سپندارمذ زمین است، همان زمینی که از آفرینش (az/dahisn) خلقた^۱) مادینه <بوده> است. خداوند از او (=از زمین) نر را آفرید، کیومرث را... و در این زمانه، نیز، اگر پدری از دختر <خود> نر آفریند، بر آن، نام «خویدوده‌ی پدر - دختر» می‌نهند.^(۱۲۹)

همچنین مشی و مشیانه نیز از آمیزش کیومرث و سپندارمذ (زمین) زاده شدند، که این همان خویدودس میان پسر و مادر نامیده می‌شد.^(۱۳۰) بر اساس این کتاب، خویدوده‌ی، پیوندی بین خویشان است تا از این طریق پاینده و رستگار شوند.^(۱۳۱)

بر اساس دادستان دینیگ (فصل ۳۷، بند ۸۲)، مشی و مشیانه، که نماد بازگشت دوباره کیومرث به زمین هستند، با خویدودس میان خواهر و برادر سبب ازدیاد نسل بشر در جهان شدند. در همین کتاب (فصل ۶۵، بند ۲) آمده است:

[می پرسند چه کسی خویدودس ازدواج مقدس میان نزدیکان را به وجود آورده است] ۲. پاسخ این است: نخستین اجرای خویدودس به مشی و مشیانه باز می گردد که برادر و خواهر بودند و از ازدواج آنان پسری به عنوان نتیجه نخستین خویدودس به وجود آمد.^(۱۳۲)

در یادگار زریران، هوتوس خواهر و همسر کی گشتاسب معرفی شده است:

پس گوید کی گشتاسب شاه که: اکرهمه پسر [ان] ابرادر [ان]
او سپوران من، کی گشتاسب شاه آهو تو - کم خواهر آزن [است] که
از پسر تا دختر سی [تن] ازش زاده شده است - همه بمیرند، پس من
این دین ویژه مزدیسانان، چنان که از هرمذد پذیرفتم، بنهلم.^(۱۳۳)

همچنین هفت خواهر اردادراف همسرانش نیز بوده‌اند. بر اساس شاهنامه نیز اسفندیار با دو خواهرش ازدواج کرد.

| | |
|---------------------------|--------------------------|
| همان خواهران را و جفت مرا | دگر دختری داشت نامش همای |
| بگویی بدان پرهنر بخردان | پدر در پذیرفتش از نیکرو |

که جویا بدندي نهفت مرا
که پدرود باشید تا جاودان
(۱۵۰،۵۶/۱۰،۵۹/۶)

در شاهنامه به ازدواج بهمن و همای (پدر - دختر) نیز اشاره شده است.

| | |
|------------------------------|--------------------------|
| همند و با دانش و نیک رای... | دگر دختری داشت نامش همای |
| بر آن دین که خوانی همی پهلوی | پدر در پذیرفتش از نیکرو |

(۱۶۵،۶۷/۱۰،۸۶/۶)

بنا به گفته کریستان سن، اشاره به ازدواج با محارم، که از رسوم زرده‌شیان است و از نظر مسلمانان گناه تلقی می‌شده است در گزارش فردوسی و تعالیٰ حذف شده است.^(۱۳۴)

با توجه به موارد ذکر شده، می‌توان دریافت قبل از ورود دین مزدیسنی

زنا با محارم گناه به شمار می‌رفته است و حتی خاطری مشمول مجازات‌هایی نیز می‌شده است. همان‌طور که دیدیم بر اساس ود/ها، گناه یمه (جمشید) همبستری او با خواهرش یمی (جمک) بود و بدین سبب فرّه از او گرفته شد. پس شاید بتوان این پدیده را مولود دین بهی دانست که کم‌کم رسوم پیشین را کم‌رنگ کرده است، زیرا اسفندیار که بهدین است با خواهرانش و بهمن نیز با دخترش هما ازدواج می‌کند.

اما آقای جمشید سروشیان در رد سنت بودن ازدواج با محارم در میان زردشتیان، در مقاله‌ای انواع ازدواج بین آنان را توضیح داده و گفته است خوبیدوس به معنی «ازدواج با محارم» نیست، بلکه به معنی «ازخودگذشتگی» است.

ایشان از پنج نوع زناشویی – با توجه به کتب دینی و اوستا – سخن به میان آورده است، که ما به توضیح اجمالی دو مورد از آن‌ها که به موضوع بحثمان مربوط است، می‌پردازیم و از موارد دیگر تنها به ذکر نام بستنده می‌کنیم.

۱. پادشاه زن
۲. چکر زن (چاکر زن)
۳. ایوک زن
۴. سَتَرْ زن
۵. خودسر زن (خودرأی زن)

در مورد ایوک زن آورده است:

در مواردی که پدری فرزند نداشته باشد و بیم آن باشد که نام خانوادگی پدر از میان برود، دختر خود را به نام خویش به شوهری می‌داده است، یعنی شوهر نام پدر دختر را به خود می‌گرفته و پس از پیدایش فرزند نام خانوادگی پدر دختر که به شوهر داده شده

به اولین فرزند ذکور داده می‌شده است. این یکی از مواردی است که ناآشنایان به امور مذهبی زردشت گمان می‌کردند پدری دختر خویش را به زنی گرفته است.

سَرَزَنْ:

اگر مردی در سن بلوغ و قبل از ازدواج ناکام از دنیا می‌رفت، بر والدین و خویشاوندان او لازم بود که برای آسایش روان او دختری به نام او شوهر دهند. در اینجا دو امر حتمکن بود در پی داشته باشد. نخست آنکه این جوان را خواهرانی باشد که در این صورت یکی از خواهران را به نام او به شوهر می‌دادند و اولین پسری که از این ازدواج به وجود می‌آمد نام درگذشته را به خود می‌گرفت و بهره (ارث) از خواسته درگذشته به او می‌رسید. این نوع دیگری از ازدواج زردشتی است که اگر کسی به رموز و دستورات دینی آگاهی کافی نداشته باشد... خواهد گفت برادری خواهر خود را به زوجیت خود درآورده است. (۱۳۵)

با توجه به کثرت رسم برون‌همسری در شاهنامه و سپس تغییر ناگهانی رسوم به سمت ازدواج با محارم می‌توان گفت رسم دیرینه و باستان بر پایه حرمت داشتن ازدواج با محارم بوده است. ولی این که آیا بعدها با رواج دین زردشتی این مسئله دچار خطأ یا سوءتفاهم تاریخی شده باشد، معلوم نیست.

برون‌همسری در شاهنامه

برون‌همسری که یکی از نهادهای قبیله‌ای است در اساطیر پهلوانی ایران نیز به چشم می‌خورد. ازدواج‌های یادشده در شاهنامه، معرف نوع ازدواج‌های برون‌طایفه‌ای در قبایل بدوى است که بر اساس آن مردان یک طایفه با زنان طایفه‌ای دیگر از همان قبیله ازدواج می‌کردند.

سفر خواستگار-زنا، که در شاهنامه، اغلب نوعی صورت قانونی یافته است، چنین مشخصاتی دارد: مخالفت خانواده دختر با خواستگار و اغلب ماندن داماد در خاندان عروس. عامل مهم و مشترک تمام این ازدواج‌ها هم‌خانواده نبودن عروس و داماد است. ازدواج دلاوران و شاهزادگان ایرانی، تقریباً در همه موارد با زنی غیرایرانی -تورانی یا تازی- صورت می‌گیرد.

ازدواج پسران فریدون با دختران شاه یمن، ازدواج کاوشن با سودابه، زال با رودابه، رستم با تهمیته، بیژن با منیزه، سیاوش با فرنگیس و جریره^۱، گشتاسب با کتایون، از نمونه‌های بارز این ازدواج‌های بروند طایفه‌ای است.

در برخی از این ازدواج‌ها فرزند در خاندان مادری می‌ماند همچون سهراب در شهر سمنگان و کیخسرو و فرود در توران. در این قبیل ازدواج‌ها بر اساس قاعدة مادرسالاری توتم فرزند همان توتم مادرش است، همچون رستم. اگرچه رستم پسر زال و از خاندان سام است ولی درفشش آراسته به نقش ازدهاست که مظهر خاندان شاه کابل است.^(۱۳۶)
(رک. به نقش گاو بر سلاح‌ها و پرچم‌ها)

قبل از پرداختن به نمونه‌هایی از شاهنامه، لازم است مختصراً در مورد پدرسالاری (مردسالاری) و مادرسالاری در شاهنامه توضیح دهیم. در شاهنامه تا قبل از ورود دین بهی، زنان در جنگ‌ها شرکت می‌کنند، به انتخاب همسر می‌پردازند و فرزند در خاندان مادر می‌ماند و بزرگ می‌شود و مظاهر خاندان مادر به فرزند نیز تعلق دارد. ولی بعد از ورود دین بهی، تغییراتی روی می‌دهد: زنان آزادی خود را در انتخاب همسر از دست می‌دهند و حتی مردان برای گفته‌ها و نصائح آنان ارزشی قائل

۱. در کتاب درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، سعید حمیدیان، به تفصیل در بارهٔ الحافن بودن داستان ازدواج سیاوش با جریره بحث کرده است.

نمی شوند درحالی که قبل از آن زنان از اقتدار خاصی برخوردارند. مثلاً در داستان سیاوش، در برخورد بین سیاوش و سودابه، کاووس، پس از انجام تمام آزمایش‌ها با آنکه در دل، به نیرنگ سودابه واقف است؛ اما سودابه را برمی‌گزینند و پرسش را طرد می‌کنند.
نمونه بارز مردانلاری را می‌توان در برخورد اسفندیار و گشتاسب با کتایون دید.

تبرستان
www.tabarestan.info

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| که ییکو زد این داستان هوشیار | چنین گفت با مادر اسفندیار |
| چو گویی سخن بازیابی به کوی | که پیش زنان راز هرگز مگوی |
| که هرگز نبینی لاتی رایزن | مکن هیچ کاری به فرمان زن |

(۲۲-۲۴/۱۰۰۶/۶)

جایی دیگر اسفندیار به کتایون (مادرش) می‌گوید:

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| که نابردن کودکان نیست روی | به مادر چنین گفت پس جنگجوی |
| بماند منش پست و تیره روان | چو با زن پس پرده باشد جوان |

(۱۸۲-۸۳/۱۰۱۲/۶)

اسفندیار در صحبت با بهمن (پسرش) می‌گوید:

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| ورا بر سر انجمن کرد خوار | ز بهمن برآشافت اسفندیار |
| نزید که با زن نشیند به راز | بدو گفت کز مردم سرفراز |
| فرستی نباشد، دلیر و سترگ | وگر کودکان را به کاری بزرگ |

(۴۵۵-۵۷/۱۰۲۲/۶)

اینک به ذکر نمونه‌هایی از برونهایی در شاهنامه می‌پردازیم:
ازدواج زال با رودابه دختر شاه کابل. سام (پدر زال) به سیندخت (مادر رودابه) می‌گوید:

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| ز گیتی چو رودابه جوید همال | بدين نیز همداستانم که زال |
| همان تاج و اورنگ را در خورید | شما گرچه از گوهر دیگرید |

در اینجا اشاره به از گوهر دیگر بودن روتابه و خاندان او شده است.

ازدواج پسران فریدون با دختران شاه یمن:

| | |
|----------------------------|---------------------------------|
| فریدون از آن نامداران خویش | یکی را گرانمایه‌تر خواند پیش... |
| بدو گفت برگرد گرد جهان | سه دختر گزین از نژاد مهان... |
| چو بشنید جندل ز خسرو سخن | یکی رای پاکیزه افکند بن... |
| خردمند و روشن دل و پاک تن | بیامد بل همرو شاه یمن |

(۵۴-۶۸/۵۴/۱)

ازدواج کاووس با سودابه دختر شاه هاماوران. در نقشه‌ای که شاه هاماوران برای کاووس کشیده بود این گونه آمده است:

| | |
|------------------------------------|-------------------------|
| چو گودرز و چون گیو و چون طوس را... | گرفند ناگاه کاووس را |
| نباشد برو بودن ایمن بسی | چو پیوسته خون نباشد کسی |

(۱۵۱-۵۳/۲۳۹/۲)

در مصراج اول بیت دوم، به همخون بودن کاووس با خاندان سودابه اشاره شده است. یکی از لوازم برون‌همسری، همخون بودن زن و مردی است که با هم ازدواج می‌کنند.

ازدواج رستم با تهمینه دختر شاه سمنگان:

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| ز پشت هژیر و پلنگان منم... | یکی دخت شاه سمنگان منم |
| بسی لب به دندان گزیدم ز تو... | چو این داستان‌ها شنیدم ز تو |
| ز هر دانشی نزد او بهره دید... | چو رستم بران سان پری چهره دید |
| بیاید بخواهد ورا از پدر | ب‌فرمود تا موبدی پرهنر |

(۷۱-۹۰/۲۶۰/۲)

ازدواج بیژن با منیژه دخت افراسیاب تورانی. بیژن در جواب پرستار منیژه می‌گوید:

که من ای فرستاده خوبروی
از ایرانم از تخم آزادگان...
بپیموده بسیار راه دراز
نماید مرا بخت فرخ به خواب

(۲۰۵-۲۱۱/۶۴۰/۵)

چنین پاسخ آورد بیژن بدوى
سیاوش نی آم نز پریزادگان
بدین بزمگاه آمدستم فراز
مگر چهره دخت افراسیاب

تبرستان
بزرگشاه کابل فرستاد زال
سواری دلوربیه گرز و کمند
همی تاج و تخت کیان را سزید
بدو داد دختر ز بهر نژاد

(۵۱-۵۴-۱۰۶۸/۶)

ازدواج شغاد با دختر شاه کابل:
بران سال کودک برآفراخت یال
جوان شد به بالای سرو بلند
سپهدار کابل بدبو بنگردید
به گیتی به دیدار او بود شاد

ازدواج گشتاسب با کتایون دختر قیصر روم:

کتایون چنین دید یک شب به خواب که روشن شدی کشور از آفتتاب
یکی انجمن مرد پیدا شدی از انبوه مردم شریا شدی...
به بالای سرو و به دیدار ما نشستن چون بر سرگاه شاه
یکی دسته دادی کتایون بدوى وزو بستدی دسته رنگ و بوی

(۲۶۶-۲۳۰/۸۹۳/۶)

ازدواج سیاوش با جریره دختر پیران ویسهٔ تورانی:

پس پرده من چهارند خرد
چو باید تو را بنده باید شمرد
ازیشان جریرست مهتر به سال
که از خوبرویان ندارد همال...
اگر رای باشد تو را بمنهایست
به پیش تو اندر پرستندهایست

(۱۴۲۳-۲۸/۳۵۷/۳)

ازدواج سیاوش با فرنگیس دختر افراسیاب تورانی. پیران از قول سیاوش
به افراسیاب می‌گوید:

رسانم به گوش سپهبد به راز
که من شاد دل گشتم و نامجوی...
که ایوان و تخت مرا در خورست
شوم شاد اگر باشم اندر خورش
(۱۴۸۰-۸۵/۳۵۹/۳)

ز بهر سیاوش پیامی دراز
مرا گفت با شاه ترکان بگوی
پس پرده تو یکی دخترست
فرنگیس خواند همی مادرش

برون‌همسری به منظور جلوگیری از جنگ و ایجاد صلح بین قبایل در
شاهنامه نیز نمونه‌هایی دارد.

در ازدواج پسران فریدون و خواستگاری از دختران شاه یمن، سروشاه
(شاه یمن) با سران خود مشورت می‌کند.

که ما را سه شاهست زیبای گاه
به سه روی پوشیده فرزند من
دروغم نه اندر خورد با میهی...
به یک سو گراییم ز پیمان او
نه بازیست با او سگالید کین
که ضحاک رازو چه آمد به روی
(۱۰۲-۱۰۹/۵۵۵۶/۱)

فرستاده گوید چنین گفت شاه
گراینده هر سه به پیوند من
اگر گویم آری و دل زان تهی
و گر سر بسیچم ز فرمان او
کسی کو بود شهریار زمین
شنیدستم از مردمی راه جوی

ازدواج کاوس با دخت شاه هاماوران (سودابه):

رخ آشتی را بشویم همی
شنیدم که گاه مرا در خورست
دلش گشته پر درد و سر شد گران...
ندارم پسی و مایه کارزار
(۹۴-۹۸/۲۳۷/۲)

کنون با تو پیوند جویم همی
پس پرده تو یکی دخترست
چو بشنید ازو شاه هاماوران
فرستاده راگر کنم سرد و خوار

ازدواج داراب با دختر پادشاه روم (ناهید):

بگفت آنج بشنید از نیکخواه
فرستاده روم را خواند شاه

اگر جست خواهی همی آبروی
که بر تارک بانوان افسر است
بر اورنگ زرین نشانی ورا
چو خواهی که بی رنج ماندت بوم
(۷۰-۷۴/۱۱۰۱-۲/۶)

بدو گفت رو پیش قیصر بگوی
پس پرده تو یکی دختر است
نگاری که ناهید خوانی ورا
به من بخش و بفرست با باز روم

تیرستان
که همین دختری دارم اندر نهفت
شود تیره از روی آن ارجمند...
درخشنان شود جان تاریک من
برین نیکویی باز گردم به جای
(۲۶۸۸۶/۱۱۳۵/۷)

ازدواج اسکندر با دختر شاه هند:
از آن پس فرستاده را شاه گفت
که گر بسیندش آفتاب بلند
چو اینها فرستد به نزدیک من
بر و بوم او را نکویم به پای

ازدواج بهرام گور با دختر شنگل (شاه هند):

همان شب شنگل دلی پر ز درد همی داشت از کار او روی زرد
شب آمد بسیاورد فرزانه را همان مردم خویش و بیگانه را
چنین گفت کاین مرد بهرامشاه بدین زور و این شاخ و این دستگاه...
گر از نرد ما او به ایران شود به نزدیک شاه دلیران شود
سپاه مرا سست خواند به کار به هندوستان نیست گوید سوار...
به بهرام گفت کای دلارای مرد توانگر شدی گرد بیشی مگردد
به تو داد خواهم همی دخترم زگفتار و کردار باشد برم
(۲۱۵۴-۷۴/۱۳۹۹-۸)

ازدواج انوشیروان با دختر خاقان:

که مردم فرستیم نزدیک شاه
بسازیم با شاه و خویشی کنیم
که بر تارک بانوان افسرست

چنین گفت خاقان که اینست راه
به اندیشه در کار پیشی کنیم
پس پرده ما بسی دخترست

یکی را به نام شهنشه کنیم
زکار وی اندیشه کوته کنیم
چو پیوند سازیم با او به خون
نباشد کس او را به بد رهنمون
(۲۰۳۹-۴۳/۱۵۲۲/۸)

ازدواج خسرو پرویز با مریم، دختر قیصر روم. قیصر روم موبدان را
فراخواند و وقتی از پادشاه شدن خسرو مطمئن شد، در جنگ یاری اش
کرد و دخترش را به همسری او درآورد.

وزان پس چو دانست آمد سپاه
ججهان شید ز گرد سواران سیاه
گزین کرد زان رومیان صد هزار
همه نامدلوان از در کارزار
سلیح و درم خواست و اسپان جنگ
سراًمد برو روزگار درنگ
یکی دخترش بود مریم به نام
خردمند با سنگ و با رای و کام
همی خواست از کردگار آفرین
(۱۴۹۹-۱۵۰۳/۱۷۳۵/۹)

ربودن زن از قبایل دیگر. بیژن، اسپنوی تورانی را می‌رباید:

بیامد خروشان پر از آب روی...
به کردار آتش رخش بر فروخت...
برآمد ز جا باره زیرش دنان
سوی راه توران نهادند روی...
که دشوار کار آمد ای خوب جفت.
تژاو از غم او پر از آب روی
پش بیژن گیو کندي گرفت
ز گلبرگ روی و پر از مشک موی
سوی لشکر پهلوان رای کرد
(۱۱۰۱-۱۶/۴۹۴/۴)

چو نزدیکی دژ رسید اسپنوی
تژاو سرافراز را دل بسوخت
پس اندر نشاندش چو گرد با اسپنوی
همی تاخت چون گرد با اسپنوی
تژاو آن زمان با پرسنده گفت
فرود آمد از اسب او اسپنوی
سبکبار شد اسب و تندي گرفت
چو دید آن رخ ماه روی اسپنوی
پس پشت خویش اندرش جای کرد

در اوستا آمده است فریدون از درواسپ خواست تا او را بر ضحاک
کامیابی دهد و او پس از شکست ضحاک، زنان وی را از او برباید.

فریدون پسر آتبین، از خاندانِ توانا در سرزمین چهارگوشَه وَرِنَ، صد اسب و هزار گاو و... پیشکش آورد و زور نیازکنان چنین خواستار شد: «ای درواسپ! ای نیک!... مرا این کامیابی ارزانی دار که من به اژدی - هاک - [اژدی‌دهاک] سه پوزه سه کله شش چشم... پیروز شوم و هر دو همسرش سَنَگَهُوَگ و ارْنَوَک را - که برازندهٔ نگاهداری خاندان و شایستهٔ زایش و افزایش دوستانند - از وی بربایم». ^(۱۳۷)

در دوران باستان خرید و فروش زن رواج بسیار داشته است و زنان در خرید، در اختیار مردان بوده‌اند.^(۱۳۸) پیش از آین گفته‌یم لوى استروس در باب برونه‌همسری، فرضیه‌ای بر پایهٔ مبادلهٔ کالا وضع کرد و این است که به موجب آن مبادلهٔ زن با زن همانند مبادلهٔ کالا با کالاست. او برونه‌همسری را داد و ستدي می‌داند که همزیستی کلان‌ها بر پایهٔ آن استوار است. از نظر او، در اکثر جوامع ابتدایی زنان را در شمار اموال و در واقع گرانبهاترین آن‌ها می‌شمردند و قواعد معاملهٔ متقابل را بر آن‌ها روا می‌داشتند.

اینک به ذکر نمونه‌ای در این مورد از اوستا می‌پردازیم:

هرگاه دو تن - خواه همدین، خواه برادر، خواه دوست، با یکدیگر پیمانی بینندند، تا یکی کالایی را از دیگری بگیرد، یا زنی از خاندان او را به همسری برگزیند، یا دانشی از وی بیاموزد، آن کس که کالایی را خواستار است باید آن را بدو بدھند، آن کس که زنی را به همسری برگزیده است باید همسرش را بدو بسپارند تا با او زناشویی کند و آن کس که خواستار دانش دینی است، باید منثهٔ ورجاوند را بدو بیاموزند. (وندیداد، فرگرد ۴، بند ۴۴)

در پاورقی آمده است:

زن نیز مانند گله گاو یا کشتزار موضوع بیمان واقع می‌شود و بیمان

برون‌همسری و ارتباط آن با توتیسم ۷۷

در باره‌وی در شمار پنجمین گونه پیمان‌هاست و ارزش آن پیمان بیش از پیمان بر سرگله گاو و کمتر از پیمان بر سرکشتزار است.^(۱۳۹)

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

تناسخ و ارتباط آن با توتمیسم

قبل از پرداختن به ارتباط بین توتمیسم و تناسخ ضروری است به توضیحی مختصر درباره این اصطلاح پردازیم. حکما تناسخ را انتقال نفس ناطقه از بدنش به بدن دیگر دانسته‌اند و برای آن مراتبی قائل شده‌اند؛ انتقال نفس ناطقه از انسانی به انسان دیگر برای رسیدن به کمال را «نسخ» نام نهاده‌اند. انتقال این نفس را از بدن انسان به بدن حیوان که مناسب با اوصاف او باشد «مسخ» گفته‌اند. انتقال نفس ناطقه به گیاهان را «رسخ» و انتقال آن را به جمادات «فسخ» نامگذاری کرده‌اند. در نظر آنان مراتب این تنزلات برای نفس ناطقه به معنی مراتب عقوبت است و از این به همان درکات جهنم تعبیر شده است.

امام فخر رازی در تفسیر کبیر درباره سوره «انعام» گفته است: «قائلان به تناسخ عقیده دارند که ارواح بشری اگر سعید باشند، مطیع خدایند و موصوف به معارف حقیقی؛ و اخلاق پاک آن‌ها پس از مرگ به ابدان پادشاهان منتقل می‌شود و چه بسا به عالم فرشتگان منتقل شوند. و اگر ارواح، شقی و جاهم و گناهکار باشند پس از مرگ، منتقل به ابدان حیوانی می‌شوند که مناسبت صفتی با آن‌ها دارند». ^(۱۴۰) این تعریف از تناسخ از دیدگاه حکما و دانشمندان اسلامی است، اما

در این مجموعه، هرگاه سخن از تناسخ به میان آمده است منظور انتقال نفس ناطقه شخص، به خصوص ارواح نیاکان در بدن حیوان، گیاه یا شیئی است که مورد پرستش قرار می‌گیرد.

در این نگرش، روح (نفس ناطقه بشری) به مرتبه و مرحلهٔ پایین‌تر منتقل نمی‌شود بلکه از آن‌جا که در میان انسان‌های بدوى نیاپرستی مرحله‌ای قبل از خداپرستی است و آنان به ارواح نیاکان چون خدایان می‌نگرنند، آن را در گونه‌ای حیوان، گیاه یا شیء مقدسی متجلی می‌بینند. مردمان بدوى در بارهٔ این‌که روان پس از مرگ به کجا می‌رود، اعتقادهای گوناگونی داشته‌اند؛ از جمله، برخی براین گمان بوده‌اند که روان مرده به تن کسی دیگر یا به تن جانور یا گیاهی درمی‌آید و این همان است که در ادبیات فارسی میانه، در متن‌های مانوی زادمرد (تناسخ) خوانده می‌شود.^(۱۴۱)

همچنین داستان‌ها و افسانه‌های پریان و ارواح و اساطیر در بارهٔ حیواناتی که دارای روح انسانی‌اند نزد تمام ملل فراوان است.^(۱۴۲)

فریزر در سومین نظریهٔ خود که به «نظریهٔ آبستنی» معروف است، تأکید کرده است که در نظر مردم ابتدایی، روح نیاکان به میانجیگری حیوانات و گیاهان در زنان حامله جایگزین می‌شوند.^(۱۴۳) ویلکن^۱ نیز توتمیسم را به عقیدهٔ تناسخ و انتقال ارواح از کالبدی به کالبد دیگر مربوط دانسته است.^(۱۴۴)

سرخپوست‌های آمریکای شمالی، به بازگشت حیوانات کشته شده در همین دنیا معتقدند. سرخپوست‌های موکی^۲ باور دارند ارواح بشری در بدن لاکپشت‌ها سکنی می‌گزینند و اگر کسی از افراد قبیله مدعی شود لاکپشت‌ها می‌میرند به سختی تنبیه می‌شود، زیرا لاکپشت‌ها به این سبب که جایگاه ارواح نیاکان به شمار می‌روند، ابدی‌اند. تنها تغییر شکل داده‌اند و در سرای از دست رفتگان به حیات خویش ادامه می‌دهند.

1. Wilken

2. Moqui

این‌که مغول‌ها نیز پوست حیوان کشته‌شده را با کاه و پوشک پر می‌کردند و به صورت قائم برپا می‌داشتند نیز حکایت از گستردنگی اندیشهٔ تناسخ و رستاخیز جانوری در گستردهٔ کرهٔ زمین دارد.^(۱۴۵)

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

جادو و جادوکاری

تو تمیسم، نظامی از آندیشه انسان ابتدایی قبیله زی است که مبتنی بر باورهای جادویی است.^(۱۴۶) به عبارت دیگر، تو تم پرستی، پرستش ذاتی مذهبی - جادویی چیزی است.^(۱۴۷)

در تعریف سحر و جادو می‌توان گفت، سحر عملی است که می‌کوشد با بر زبان راندن و تکرار بعضی کلمات یا انجام برخی اعمال نمادین، قوای عظیم طبیعت را به نفع خود تغییر دهد.^(۱۴۸) از آن جا که انسان جادوکار برای نمودهای عالم، نیروهایی مخفی قائل است، می‌کوشد با تدبیری به آن‌ها دست یابد. این نیروها به نام‌هایی چون مانا، واکان، مانی تو مایا و اوراندا خوانده شده‌اند.^(۱۴۹)

از آن جا که سحر، مبتنی بر قدرت مطلق ذهنیات است^(۱۵۰) و انسان بدوى به قدرت ذهنیات، تصورات و امیال خویش اطمینان واخر دارد و معتقد است چون میلش بر امری قرار گرفته است، از طریق تدبیر ساحرانه می‌تواند بدان دست یابد، پس در جادوکاری ابتدا با میل سرو و کار داریم.^(۱۵۱)

در حقیقت می‌توان گفت جادو، نیرو و قدرتی برای تجلی آرزوهای

انسانی است.^(۱۵۲) ایوانس پریچارد، معتقد است اندیشه و عمل جادویی، برای توجیه یا تبیین نامرادی‌های فردی و جمعی است.

أنواع جادو عبارتند از: جادوی مثبت یا سفید که جادوی فرشتگان نام دارد، جادوی منفی یا سیاه که به جادوی دیوان موسوم است، جادوی تقليیدی، جادوی مُسری، جادوی حرز و حفاظت، جادوی مخرب، جادوی مولد (دامداری و کشاورزی)، جادوی شکار، جادوی عشق و جادوهای فرعی دیگر.^(۱۵۳)

در طریقه‌ای از سحر که منحصر به یک ساحر یا کاهن نیست، تمامی افراد قبیله برای دور کردن ارواح شرور یا جلب ارواح مقید، کارهایی انجام می‌دهند.^(۱۵۴) در این عمل برای حاصلخیزی زمین یا بارش باران، جادوکاری‌هایی از نوع جادوی تقليیدی به جا می‌آورند. مثلًاً برای بارش باران، عمل بارش را به صورتی سمبلیک تقليید می‌کنند یا برای حاصلخیزی زمین، در زمین کشاورزی به اجرای اعمال جنسی می‌پردازند^۱، انسانی را قربانی می‌کنند و به مام زمین تقدیم می‌کنند یا پس از قربانی کردن انسان یا حیوان، خونش را بر زمین می‌پاشند. آن‌ها برای رسیدن به اهدافشان برای هر عمل طبیعی در زندگی نظیر باروری، شکار، حاصلخیزی، بارش باران، فراوانی محصول، از بین بردن سرمای هوا، رفع خشکسالی و... دست به جادوکاری می‌زنند تا بدین وسیله، عوامل طبیعی را در جهت پیشبرد مقاصد و امیالشان به فعالیت وا دارند.^(۱۵۵)

بر اساس نوعی جادو، که فریزر آن را جادوی مُسری تعبیر می‌کند، انسان‌های بدوي درون غارها، اشکالی را ترسیم کرده‌اند که هدفشن چیزی بیش از منعکس ساختن طبیعت بوده است. آن‌ها با استفاده از

۱. بنا به اعتقاد بدويان، به همان ميزان که نمايش اعمال جنسی در زمین، به حاصلخیزی و باروری آن کمک می‌کرده است، روابط جنسی با محارم بر حاصلخیزی زمین و فراوانی محصول اثری زیان‌بخش داشته است. (توتم و تابو، فرويد، ص ۱۱۲).

جادوهای مسری به کشتن نمادین جانوری می‌پرداختند و با این عمل، خواهان موقیت خود در شکار بودند. با این دیدگاه که هر اتفاقی برای تصویر رخ دهد، برای اصلش نیز روی خواهد داد؛ چراکه تصویر حیوان به منزله روحش تلقی می‌شد.^(۱۵۶)

از طرفی چون شکار برای انسان مستلزم وجود جانور شکاری بود، انسان ابتدایی باید به جادوی باروری نیز می‌پرداخت.^(۱۵۷) از این رو در غارها به نمونه‌های جادوی باروری نیز برمی‌خوریم که سنتیه صورت جفتگیری حیوانات یا سینه‌ها و ران‌های برجسته به تصویر کشیده شده‌اند.^(۱۵۸)

خاصیت جادو، در کار عملی انسان ابتدایی اثر مفید داشت زیرا برای مثال، شکارچیانی که اوراد و عزایم جادویی و شعائر افسونگرانه را بر وسایل و ابزار شکارگریشان می‌افزودند و قبل از شکار به رقص‌های جادویی می‌پرداختند، در قیاس با شکارچیان پیشین عملکرد بهتری داشتند.^(۱۵۹)

به عقیده رناک¹ دیوارنگارهای غارها، برای دفع اشباح و اجنه بوده است، زیرا این نقاشی‌ها همواره در قسمت‌های تاریک و انتهایی غارها قرار دارند و تصاویر حیوانات درنده ترسناک در آن‌ها وجود ندارد.^(۱۶۰) صخره‌ها و غارها، توأم با نقاشی‌های دروشنان، همواره و به‌طور غریزی مکان‌های مذهبی به شمار می‌رفتند، و هنوز هم به شمار می‌روند. نوعی ترس مذهبی یا شاید بیم از وجود ارواح سرگردان میان این تخته سنگ‌ها و نقاشی‌های غارها، مانع نزدیک شدن ساکنان مناطق نزدیک به آن اماکن می‌شود.^(۱۶۱)

در طریقه دیگری از سحر که از آن به شمنیزم تعبیر می‌شود، فرد می‌کوشد در قوای روحی و غیبی جهان تصرف کند. شمن می‌تواند با

1. Reinack

استفاده از نیروی غیبی خود، روحی معین را از بدن شخص خارج یا به جسم او وارد نماید. بعضی شمن‌ها از این طریق، بیماران را معالجه می‌کنند. از آن‌جا که انسان‌های اولیه، مرگ و درد و بیماری را نتیجهٔ جادو و اعمال جادویی و تسلط روحی ناپاک بر شخص می‌دانستند، بنابراین برای مداوا، کاهن یا شمنی لازم بود تا شخص را از دست آن روح پلید و ناپاک رها سازد.^(۱۶۲)

اوستا به بیان سه گونه طبابت می‌پردازد: کارد درمانی، گیاه درمانی و منشره درمانی.^(۱۶۳) در اوستا آمده است منشره درمانی مؤثرتر از بقیهٔ مداواهای درمان بخش ترین پزشکان کسی است که ناپاک (بیمار) را از راه بهره‌گیری از فضیلت نیرنگ و منشرهٔ ورجاوند^۱ درمان کند.^(۱۶۴) (وندیداد - فرگرد ۲۲-۲۰)

آبریمن ایشیه نیز از نیایش‌های بسیار مهم مزدابرستان است (یسته ۵۴) که تنها دو بند دارد و پارسیان هند، امروزه نیز آن را در آیین زناشویی و گاه برای بهبود بیمار و بازیافت تندرستی می‌خوانند.^(۱۶۵)

نzd بسیاری از اقوام ابتدایی، یکی از عناصر اصلی درمان و پزشکی، بازخواندن افسانهٔ آفرینش بر سر بیمار است.^(۱۶۶) در شاهنامه، کیخسرو، گستهم را با مهرهٔ موروثی خود مداوا می‌کند، همچنین بر بالین او پزشکانی می‌آورد که بر او افسون‌هایی می‌خوانند.

| | |
|--|--|
| <p>یکی مهره بُد خستگان را امید به بازوش برداشتی سال و ماه... بمالید بر خستگی هاش دست... چه از شهر یونان و ایران زمین ز هر گونه افسون برو بر بخواند</p> | <p>ز هوشنج و طهمورث و جمشید رسیده به میراث نزدیک شاه ابر بازوی گستهم بربیست پزشکان که از روم وز هند و چین به بالین گستهمشان بر نشاند</p> |
|--|--|

(۷۶۵/۵-۷۵۰/۲-۷۴۶)

۱. منشره درمانی، درمان بیمار از راه خواندن گفتار ایزدیست (اردیبهشت بیست، بند ۶) به نقل از اوستا؛ جلیل دوستخواه؛ ص ۷۳۷ پاورقی.

مداوای رستم توسط سیمرغ وزال -که جادوپر شک به شمار می‌رود- نیز در زمرة همین اعتقاد به جادو درمانی است. شاید بتوان نوشداروی کیکاووس را نیز جزو این موارد به شمار آورد.

در نوع دیگری از اعمال ساحرانه، با به دست آوردن اعضای جدا شده از بدن فرد، مثل رشته‌های مو، ناخن‌های تراشیده یا حتی قسمتی از لباس فرد، و اعمال رفتار خصم‌انه نسبت به آن‌ها می‌توان به دشمن آسیب رساند.^(۱۶۸) رومیان باستان به قدرت جادویی اسلامی مقدس معتقد بودند. آنان اسامی خدایان محافظ شهرها را به شدت محترمانه نگه می‌داشتند تا دشمن نتواند آن‌ها را با جادوگری و سوسه کند و به سوی خود جذب نماید.^(۱۶۹)

طبق گفته پلین^۱ در (تاریخ طبیعی، کتاب بیست و هشتم) بدويان هرگاه از صدمه زدن به کسی پشیمان شوند باید در کف همان دست که با آن صدمه زده‌اند، تف کنند. فرانسیس ییکن نیز در تاریخ طبیعی خود نقل می‌کند که برای التیام یک زخم کافی است سلاح ایجادکننده زخم را روغن مالی کنند.

این جادو، که نمونه‌ای از جادوی مُسری است، از نظر فریزر با جادوی تقليدی متفاوت است. زیرا در جادوی تقليدی، اصل بر شباهت است، یعنی انسان برای بارش باران، خود به تقليد عمل باريدين می‌پردازد. در حالی که در جادوی مُسری، اصل بر اتصال در زمان است. یعنی اگر سلاحی را که با آن به شخص صدمه زده‌اند، روغن مالی کنند یا در جای سرد قرار دهند، زخم فرد صدمه‌دیده، در همان زمان التیام می‌یابد و در صورت برخورد معکوس، یعنی قرار دادن سلاح در جای گرم، زخم بدتر می‌شود، و در فرجام، منجر به مرگ شخص مصدوم خواهد شد.^(۱۷۰)

1. Pline

جادو و مذهب

فروید معتقد است سحر، مقدم بر آنیمیسم است و در واقع، بسیار کهن‌تر و بدیهی‌تر از نظریه اشباح و ارواح به شمار می‌آید. زیرا بعدها از سحر برای تأثیر بر ارواح نیز استفاده می‌شود. شاید بتوان گفت سحر تقليدي و سحر مسری از قدیم‌ترین انواع سحرند، چون در آن‌ها نیازی به اعتقاد به وجود روح در شیء یا حیوان موردنظر نیست؛ مثل جادوکاری باران، حاصلخیزی زمین، فراوانی محصول، باروری و شکار و... زیرا انسان‌های اولیه پس از درک ارواح، کشنن حیوان مقدس را تابو‌می‌دانستند و پس از کشتنشان، برای رضای روح آن‌ها به قربانی می‌پرداختند. فروید معتقد است اگر سحر مطلقاً بر قدرت تصورات مبتنی است، آنیمیسم قسمتی از این قدرت مطلق را به ارواح و اشباح تفویض می‌کند و به این ترتیب راهگشای مذهب می‌شود.^(۱۷۱)

فریزر نیز معتقد است بشر در دورهٔ ماقبل دینی بر اندیشه و عملکرد جادویی متکی بود و می‌کوشید از طریق قواهای بشری بر محیط بیرونی غلبه کند. در دورهٔ بعد، یعنی مرحلهٔ دینی، سعی در خشنود ساختن موجودات فرالسانی داشت، موجوداتی که تصور می‌شد آدمی به آن‌ها تکیه دارد.

فریزر جادو را همچون علم می‌داند که هر دو با به کار بردن تکنیک‌هایی در جهت رساندن انسان به اهدافش، به او یاری می‌رسانند. با این تفاوت که جادو بر مقدماتی وهمی و تخیلی مبتنی است.

بعضی از محققان این نظریهٔ فریزر را که جادو بر دین مقدم است، به دیدهٔ انتقاد می‌نگرند.^(۱۷۲)

فروید در مقولهٔ جادوکاری و روند تکامل آن تا رسیدن به مرحلهٔ علمی چنین می‌آورد: انسان اولیه مثلاً برای بارش باران، دست به تقليید و شبیه‌سازی می‌زند (مرحلهٔ جادویی). در مرحلهٔ بالاتری از تمدن، اجرای

تشریفات مذهبی در اطراف معابد و دعا و تضرع به درگاه مقدسین ساکن معبد را، جایگزین آئین ساحرانه مرحله قبل می‌گرداند (مرحله مذهبی). در تکامل بعدی، انسان در پی تحقیق برای یافتن عوامل بارانزا برمی‌آید و می‌کوشد از طریق علمی بدان دست یابد (مرحله علمی).^(۱۷۳)

رادکلیف براون، معتقد است، آئین‌ها و اعتقادات وابسته به آن‌ها در فرد، ایجاد عدم اطمینان و اضطراب می‌کند. او نسبت به جادو و خرافات نیز همین نظر را دارد. چون انسان جادو را در مواردی به کلدن می‌برد که عاقبت عمل برایش نامعلوم است و امید دارد با عمل جادویی با میل خوبیش همسویش کند؛ و از آنجاکه به وقوع آن رویداد، مطابق میل خوبیش اطمینان ندارد، دچار ترس و اضطراب می‌شود.^(۱۷۴)

بر اساس نظری دیگر، اگرچه نزد بشر ابتدایی، دین و جادو از نظر حکم و عمل و ایمان و ترس به هم آمیخته‌اند، اما جادو مرحله‌ای تشویش‌آمیز است و دین، حالتی است که سبب آرامش خاطر و اطمینان قلب می‌شود.^(۱۷۵)

جامعه‌شناسانی چون فروید و دورکهایم، تفاوت بین مذهب و جادو را این‌گونه مطرح کرده‌اند که جادو مدافعانه فردیت است و مذهب مدافعانه جمعیت. یعنی در جادو، جمع و منافع جمع، فدائی فرد می‌شود و در مذهب فرد و منافع او، فدائی منافع اجتماعی می‌شود.^(۱۷۶)

در نهایت می‌توان گفت تفاوت اساسی دین و جادو این است که دین، در حوزه نامحدود ایمان به قوای فراتریعی قرار دارد. درحالی‌که جادو متکی بر شیوه‌های انسانی، برای رسیدن به اهدافی معین است و بر مهارت‌های انسانی تکیه دارد.^(۱۷۷)

مالینوفسکی، به تحلیل جادو از دیدگاه روانشناسی می‌پردازد و معتقد است تمام آداب و رسوم جادویی، فقط وسیله‌ای برای از بین بردن یا کاهش اضطراب انسان در انجام فعالیت‌هایی است که عاقبت‌شان نامعلوم است. به این ترتیب، جادو هدفی عملی و عاطفی دارد.^(۱۷۸)

به نظر بسیاری از صاحب‌نظران، جادو در ابتدا ابزار کشف رابطه علت و معلولی پدیده‌ها بود ولی بعدها تخصصی شد و از صورت کارگروهی به صورت انفرادی درآمد که به دست اشخاصی به نام ساحر یا جادوگر، صورت می‌گرفت.^(۱۷۹) هتوحش کردن یک روح با هیاوه و فریاد، و ایجاد سر و صدا یک روش جادوگرانهٔ صرف است.^(۱۸۰) در اوستا آمده است، برای افسردن و کوییدن هوم در هاون مخصوص، ابتدا به هاون ضربه می‌زنند، تا ارواح خبیث را فراری دهند و سپس هوم را در آن می‌کویند.^(۱۸۱)

بنابراین هدف از سحر و جادو نزد انسان‌های ابتدائی، دست یافتن به این مقاصد است:

۱. قرار گرفتن پدیده‌های طبیعت، تحت سلطه انسان یا هم‌آوا کردن پدیده‌های طبیعی با امیال آدمی.
۲. حفظ و نگهداری فرد در برابر دشمنان، خطرات، مرگ و بیماری.
۳. قدرت بخشیدن به فرد در صدمه رساندن به دشمن خود.^(۱۸۲)

جادو و جادوکاری در روایات ایرانی

اینک به ذکر مواردی از جادو و جادوکاری در متون ایرانی می‌پردازم. در دینکرد هفتم (فصل ۱، بند ۱۲) در جادوکاری برای کاشت گندم آمده است:

او مرزد به هدیش [ایزد موکل بر مسکن روستایی] گفت: «ای هدیش، تو که به سبب تقدست شایسته‌ای، بیشتر نزد مشی و مشیانه و نسل آن‌ها برو، برای آنان با کار مشی و مشیانه غلات را به وجود بیاور و [غلات] آنان را بسیار تبرک کن با گفتن این عبارت که: بایشد که این گندم با کار شما بروید، چنان‌که از اورمزد و امشاسپندان به شما رسمیده است. باشد که گندم با کار شما به اخلاف شما برسد

بدون این‌که دشمنی دیوان با [آن بی‌امیزد آنان، باید بر زبان بیاورند] دو بار خواندن اهوئور (یعنی ثیا اهواویریو) را برای دور نگهداشتن دیوان و دروچان.»^(۱۸۳)

در اوستا، در جادوکاری برای رویش هوم آمده است:

«ای هوم! بر فراز کوه بروی و در همه‌جا ببال، بی‌گمان تویی سرچشمۀ آشۀ.» [راسپی]: «ای هوم! او بازمن در تسواسیر ریشه‌ها و ساقه و شاخه‌ها ببال.» [زوت]: «هوم پرافزايد، [اگر] بستایندش»^(۱۸۴) (یسته، هات ۱۰، بند ۶-۴).

در شاهنامه از نیروی جادویی و یزدانی که در درفش کاویانی وجود دارد و سبب پیروزی می‌شود سخن به میان آمده است:

| | |
|---|--|
| <p>همه سوی بیژن نهادند روی به پیکار آن کاویانی درفش که نیروی ایران بدو اندست جهان جمله بر شاه تنگ آوریم</p> | <p>یکی شیردل لشکری جنگجوی کشیدند گوپال و تیغ بنفش چنین گفت هومان که آن اختست درفش بنفش ار به چنگ آوریم</p> |
|---|--|

(۱۳۸۸۹۱/۵۰۴/۴)

در روایات عامیانه ایرانیان، در جادوکاری برای بند آمدن باران یا بارش باران آمده است:

برای آمدن باران در دهات خراسان معمول است سر چوبی را به
شکل عروسک درست کرده رخ می‌پوشانند و دنبال آن می‌خوانند:
چولی قزک بارون کن بارون بی‌پایون کن

برای بند آمدن رگبار هفت کچل زنده را اسم برده یک نخ را به اسم هر
کدام یک گره می‌زنند و رو به قبله در حیاط آویزان می‌کنند یا روی
آسمان با انگشت یا علی خیالی نقش می‌کنند یا قاشق ارشی را زیر

آسمان سرازیر می‌آویزند یا چهل «ق» روی یک تکه کاغذ نوشته رو
به قبله آویزان می‌کنند.

برای ازدیاد روغن بادام به روش جادوی تقليدي:

در موقع گرفتن روغن بادام خانگی برای اين‌كه روغن بادام زياد بشود
زن‌ها از فراوانی سيلان مایع‌ها می‌گويند. (۱۸۵)

جادو و جادوگری

جادوگری يعني فن تأثير بر ارواح از طريق جلب کردن، خدمت کردن،
ماخوذ به حیا کردن، سلب قدرت از آن‌ها و تحمیل اراده خود بر آن‌ها، با
استفاده از تدابیری که مؤثر بودنشان در مورد زندگان به اثبات رسیده
است. (۱۸۶)

از آن‌جا که آتش در وهله اول، برای نابود کردن ارواح شیاطین به کار
برده شده، بارها در طول تاریخ نیز از آن برای سوزاندن ساحران و
جادوگران استفاده شده است، زیرا انسان‌های اولیه، ساحران را
سرچشمه‌تمام ناکامی‌ها و فجایع می‌دانستند.

این‌keh ساحران و جادوگران را اغلب در آتش می‌سوزانندن باعث
گشت معمولاً آنچه در آتش سوخته است را جادوگر بنامند. تظاهر به
سوزاندن افراد و تقليid اين مراسم به صورت سوزاندن آدمک‌هایی در
آتش، اثبات می‌کند رسم آدم‌سوزی در زمان‌های کهن وجود داشته است.
اين آدمک‌ها که نمادی از ساحران و جادوی سیاه بوده‌اند، طبق اصل
جادوی تقليidی، در عمل جادوگر را نابود می‌کرده است.

مطابق اعتقاد اقوام بدوي، آتش بازي‌ها به افزايش موارد ازدواج و
باروری زوج‌های محروم از فرزند کمک می‌کند. اگرچه ممکن است در
نگاه اول، آن را نتيجه انژی به دست آمده از آتش تصور کرد، ولی به

صورت غیرمستقیم، این عمل در اثر قدرت آتش در برطرف کردن موانعی است که با سحر و افسون جادوگران ایجاد شده است.^(۱۸۷)

باور به این که ساحران، خود را به شکل حیوانات درمی‌آورند در سراسر دنیا به اشکال گوناگون وجود داشته است. گربه، سردمدار این گونه حیوانات است. از آن جا که طبق عقیده عموم، گربه نماینده ساحران و جادوی سیاه است، در بیشتر نقاط دنیا، طی مراسمی، آن‌ها را زنده در آتش می‌سوزانند.^(۱۸۸)

در روایات عامه ایرانیان نیز، گربه سیاه، جن به شماره‌ی رود و آزار رساندن به او، سبب بیماری غش می‌گردد.^(۱۸۹) مار و روباه نیز در نظر برخی اقوام ابتدایی، نماینده جادوگران بود و امکان ورود ارواح شریر در کالبدشان وجود داشت؛ این دو حیوان نیز در آتش سوزانده می‌شدند.^(۱۹۰)

عقیده رایج دیگر در بین بدويان ایجاد صاعقه و تگرگ از سوی جادوگران بوده است و از آن‌جا که افروختن آتش به نابودی و گریز ساحران منجر می‌شد، پس می‌توانست در جلوگیری از صاعقه و تگرگ و طوفان نیز مؤثر باشد.^(۱۹۱) جادوگری در ابتدا عملی بود که به صورت گروهی انجام می‌گرفت اما بعداً به صورت انفرادی درآمد و شخص انجام دهنده، ساحر نامیده شد. در توتمیسم، که بر پایه و اساس جادو بنا شده است^(۱۹۲)، نیز بعضی افراد به عنوان جادوگر قبیله، امور قبیله را در دست داشتند و به افراد گروه خود یاری می‌رسانند. در نگاه اول ممکن است به نظر آید که جادوگران، جنبه‌های منفی و مخرب دارند و به ضرر انسان‌ها عمل می‌کنند، ولی در بررسی دقیق، می‌توان نتیجه گرفت که جادوگر هر قبیله برای قبیله دیگر مضر بود و جادوی سیاه را در برابر قبایل دیگر به کار می‌برد. ولی در قبیله خود محترم بود و به نفع افراد گروه خود می‌اندیشید.

از آنجا که در باور انسان ابتدایی، جادوگر با ارواح نیاکان تماس داشت، مداوای بیماری‌ها نیز بر عهده او (جادو-پزشک) بود.^(۱۹۳) در شاهنامه از این نمونه می‌توان زال و کیخسرو را نام برد.

ستاره‌شناسان و موبدان شاهنامه را نیز می‌توان جزو جادوگران به حساب آورد. زیرا از لحاظ عملکرد با جادوگران قبایل بدوي قابل مقایسه‌اند. آن‌ها نیز به راهنمایی شاهان و قبایل تحت تکفیلشان می‌پرداختند و از طریق پیشگویی‌ها درین‌نوشت امور کشور، پادشاه و حتی فرزندانشان دخالت می‌کردند.

در شاهنامه همواره از آن‌ها به عنوان موبد، رد، بخرد، ستاره‌شناس، ستاره‌شمار، طالع‌بین و فالگوی یاد شده است.^(۱۹۴)

یک نمونه از این ستاره‌شناسان و موبدان پیشگو و طالع‌بین، جاماسب است. در یادگار زریران آمده است:

۳۵. پس گشتاسب شاه کی گاه نشیند اُجاماسب بیتخش (وزیر، صدراعظم) به پیش خواهد. گوید که: «من دانم که تو جاماسب دانا اُبینیا اُشناسایی ۳۶. این نیز دانی که چون ده روز باران آید، چند سرشک (قطره) بر زمین آید اُچند سرشک اَبر سرشک آید. ۳۷. اُنیز این دانی گیاهان (اوروران) [چون] بشکفند گل کدام روز بشکفده آن کدام شب اُآن کدام فردا. ۳۸. این نیز دانی که کدام روز آب دارد اُکدام ندارد. ۳۹. این نیز دانی که فردا روز چه شود اندر آن اژدها رزم گشتاسبی از پُسوان اُبرادران من کی گشتاسب که زید اُکه میرد».

۴۳. پس گوید جاماسب بیتخش که: اگر شما بغان پسندیده (سهیت) این بزرگ سپاه ایرانشهر را از مش [اپر زین] (=مشکو، خرگاه) پادشاه یک تیر پرتاب (پرتاپ تیر - جهش تیر) فرازتر فرمایید. نشاستن. ۴۴. پس گشتاسب شاه آن بزرگ سپاه ایرانشهر را از مشک اپر زین گشتاسبان (خرگاه گشتاسبی) یک تیر پرتاب (جهش تیر) فرازتر فرمایید نشستن. ۴۵. پس گوید جاماسب بیتخش که: «آن به که از

مادر نزاد [م] یا چون زاد [م]، مُرد [م] یا از کودکی به پیمان نیامد. ۴۶
فردا روز که کوبند نیو (پهلوان) به نیو گراز به گراز (پهلوان) بس مادر
با پور، بی پور بس پور، بی پدر اُبس پدر، بی پور، اُبس برادر بی برادر
اُبس زن شویمند بی شوی شوند.» (۱۹۵)

در شاهنامه آمده است:

کجا رهتمون بود گشتاسب را
چراغ بیززگان و اسپهبدان
که بودی بر او آشکار نهان
ایا او به دانش که را پایه بود
(۳۱۵-۱۸/۹۲۹/۶)

بخواند او گرانمایه جاماسب را
سر موبدان بود و شاه ردان
چنان پاک تن بود و تابنده جان
ستاره‌شناس و گرانمایه بود

از متن شاهنامه، در باره ستاره‌شناسان، پیشگویان و طالع‌بینان چند نمونه
می‌آوریم: (۱۹۶)

ستاره‌شناسان و هم بخرا دان
به کار سپهری پژوهش کنند
(۱۲۳۳-۳۴/۱۲۹/۱)

بفرمود تا موبدان و ردان
کنند انجمن پیش تخت بلند

ستاره‌شناسان و هم بخرا دان
بران اختر از بخت سالار کیست
(۲۰۹-۱۰/۹۲/۱)

بفرمود پس شاه با موبدان
که جویند تا اختر زال چیست

نبود آگه از کار او هیچ‌کس
سرانجام هر کار گفتی بدروی
(۵۴۲-۴۳/۱۶۲۶/۸)

بیامد سخنگوی پویان ز پس
که هم راهبر بود و هم فال گوی

جادوگران می‌توانستند به وسیله جادو برف و سرما و تگرگ ایجاد کنند.
ز ترکان یکی بود بازور نام
به افسون به هر جای گستردہ کام

بدانسته چینی و هم پهلوی
کز ایدر برو تا سر تیغ کوه
پریشان بیاور هم اندر زمان
(۳۴۴-۴۷/۵۲۶/۴)

بیامو خته کژی و جادوی
چنین گفت پیران به افسون پژوه
یکی برف و سرما و باد دمان

جادوگران برای شکست دشمن در جنگ به جادوگری می‌پرداختند.

www.tabarestan.info
چنین گفت پس با سپه ساوه شاه
که از جادوی اندر آرید راه
بدان تا دل و چشم ایرانیان
بپیجید نیاید شما را زیان
همی در هنوا آتش انداختند
همی تیر بارید ازو بر سپاه
(۸۳۰-۳۳/۱۶۳۶/۸)

همواره کشن جادوگران با پدید آمدن باد و گردی سیاه همراه است. وقتی
اسفندیار در هفت خوان، زن جادوگر را می‌کشد، باد و گردی سیاه
برمی‌آید و آسمان تیره و تار می‌شود.

چو جادو بمرد آسمان تیره گشت بران سان که چشم اندران خیره گشت
یکی باد و گردی برآمد سیاه بپوشید دیدار خورشید و ماه
(۲۲۶-۲۷/۹۸۲/۶)

در جنگ بین ایرانیان و تورانیان، تورانیان دست به جادو زدند و فردی به
نام «بازور» سرما و باد و برف به جادوگری بر آنان بیاورد. پس از قطع
دست او به وسیله رهام باد شدیدی برخاست.

به رهام بنمود آن تیغ کوه
بر افسون و تبل بر آن کوه بود...
سبک تیغ تیز از میان برکشید
یکی باد برخاست چون رستخیز
(۳۶۶-۷۲/۵۲۷/۴)

بیامد یکی مرد دانش پژوه
کجا جای بازور نستوه بود
چو رهام نزدیک جادو رسید
بیفکند دستش به شمشیر تیز

در تاریخ طبری و همچنین در شاهنامه، ضحاک، جادوگر معرفی شده است.^(۱۹۷)

دگر پاکدامن به نام ارنواز
بران اژدهاپش سپردنشان
بیاموختشان کثی و بدخوبی

ز پوشیده رویان یکی شهرناز
به ایوان ضحاک بردنداشان
بپروردشان از ره جادویی

(۸-۳۴/۱)

تبرستان

در بندeshen در باره افراسیاب آمده است:

مادر زاب، دخت وامون جادوگر، هم تخمه با افراسیاب است.^(۱۹۸)

می دانیم وامون و فرانک از فرزندان «وَدِرْگَا»^۱ جادوگرند. از فرانک، فریدون زاده شد و مادر زاب و افراسیاب از فرزندان وامون به شمار می روند، علت این که به افراسیاب لقب «افراسیاب جادو» داده شده است، همین امر می باشد. در شاهنامه، نمونه هایی مبنی بر جادوگر بودن افراسیاب آمده است که به ذکر آنها می پردازیم.
کیخسرو در حدیث نفسی با خود می گوید:

روانم نباید که آرد منی بداندیشی و کیش آهرمنی شوم همچو ضحاک تازی و جم که با سلم و تور اندر آیم به زم به یک سو چو کاووس دارم نیا دگر سو چو توران پر از کیمیا چو کاووس و چون «جادو افراسیاب» که جز روی کوئی ندیدی به خواب (۲۴۲۸۳۱/۸۵۱/۵)

در جادوگر بودن افراسیاب آمده است:

بترسم ز بدگوهر افراسیاب کی باد سارست دیو نژند
که بر جان بیژن بگیرد شتاب بسی خوانده افسون و نیرنگ و بند (۸۷۰-۷۱/۶۶۳/۵)

جز از چاره جستن نبیند به خواب
فریب و بداندیشی و بدخویی
(۴۹۷-۹۸/۷۸۴/۵)

جهاندیده پر دانش افراسیاب
نداند جز از تنبل و جادویی

افراسیاب جادوگر، سلاح پسرش، شیده را جادو کرده است.

که ای موبدان نماینده راه
پدر را تداری به هامون به مرد
زکری و بیراهی و بدخویی
بدان جوشن او خود پولادبر
(۵۳۶-۳۹/۷۸۵/۵)

بدیشان چنین پاسخ آورد شاه
بدانید کین شیده روز نبرد
سلیحش پدر کرده از جادویی
نباشد سلیح شما کارگر

در شاهنامه سرزمین مازندران، جایگاه دیوان و جادوان خوانده می شود.

همان زو و با نوذر و کیقباد
چه ما یه بزرگان که داریم یاد
ابا لشکر گشن و گرز گران
نکردند آهنگ مازندران
که آن خانه دیو افسونگرست
طلسمست وز بند جادو دَرست
(۱۱۵-۱۷/۲۰۵/۲)

همچنین تبدیل اشیا به موجودات جاندار و عکس آن با انجام جادوگری،
در قصص کهن ایرانی فراوان به چشم می خورد. در جنگ رستم و شاه
مازندران و تبدیل او به سنگ در شاهنامه آمده است. (۱۹۹)

یکی نیزه زد بر کمریند اوی
از ایران برو بر نظاره گروه...
بگردی از این تنبل و جادویی

شد از جادویی، تنش یک لخت کوه
بدو گفت ار ایدونک پیدا شوی

و گرنه به پولاد تیر و تبر
چو بشنید شد چون یکی پاره ابر
به سر برش پولاد و بر تنش گبر
(۸۳۳-۵۴/۲۲۱/۲)

همچنین در شاهنامه از اکوان دیو جادو، زنان جادو در هفت خوان‌ها، و گوری که بهرام چوین را به قصری نزد زنی جادوگر برد، سخن به میان آمده است.

در یادگار زریان و همچنین در شاهنامه از شخصی تورانی به نام «بیدرفش جادو» سخن به میان آمده است. او نیز سلاحدن افسون‌کرده دیوان است. (۲۰۰)

در یادگار زریان آمده است: «۷۴. آسپ زین سازند آبیدرفش جادو برنشیند آن ژوپین افسون‌کرده دیوان، اندر دوزخ، به خشم آز هر دیسته (=آبداده) آب بزه داده [را] فراز به دست ستاند...» (۲۰۱) در شاهنامه آمده است:

| | |
|--|---|
| <p>سر جادوان ترک و پور زریار پس شاه را فرخ اسفندیار سر جادوان چون مر او را بدید... مگر کس کند زشت رخشنده روی گرفتش همان تیغ شاه استوار چنان که دگر سو برون کرد سر... سلیح زریار آن گزیده سوار سرش را ز نیمه تن اندر برید</p> | <p>بکشند هر دو به ژوپین و تیر پس آگاه کردند زان کارزار همی تاختش تا بدیشان رسید بینداخت آن زهر خورده به روی نیامد برو تیغ زهر آبدار زدش پهلوانی یکی بر جگر فرود آمد از باره اسفندیار از آن جادوی پیر بیرون کشید</p> |
|--|---|

(۷۱۷-۳۱/۹۴۴/۶)

| | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| <p>کشنده بکشت اینت آین و کیش</p> | <p>سر پیر جادوش بنهاد پیش</p> |
|----------------------------------|-------------------------------|

(۱۲۵-۲۶/۱۲۲-۲۳/۶)

چشم زخم (نگاه افسونی) در ارتباط با جادو

در اوستا به انحصار مختلف، جادو و جادوگری نهی شده، و از اعمال اهریمن به شمار می‌رود.
در متن اوستا آمده است:

ای امشاسپندان! ای دین مزدایپرستی! ای یزدان نیک! ای ایزدبانوان نیک! ای آب‌ها! ای گیاهان! ای زورها! کشی راکه میان مزدایپرستان، خود را مزدایپرست و پیرو بهترین شمارد، اما جهان اشه را به جادویی ویران کند، به ما نشان دهید.^(۲۰۳) (یسن، هات ۸، بند ۴-۳)

در جای دیگری آمده است: «از جادوان و جادوپرستان دوری می‌گزینم.» (یسن، هات ۱۱، بند ۴)
در وندیداد، فرگرد اول، بند ۱۵ آمده است:

و سرشت جادو بدین‌گونه پدیدار شود: از راه نگاه [افسونی] پس هرگاه جادو گام پیش نهد و به افسون شیون برکشد، بیش تر کارهای کشنده جادویی پیش رود.

در پاورقی آمده است، جادویی از راه چشم یا گوش به کار آید.^(۲۰۴) این همان مفهوم چشم زخم است که ایرانیان قدیم و نیز امروزیان به آن معتقد بودند و هستند.

در اوستا نام دیو چشم زخم، «اغشی» یا «آگاشی» است و در بند هشن همان دیو «غش» می‌باشد.^(۲۰۵) دوشن گیمن به نقل از اوستا آورده است که نگاه سگ در سگ دید، تأثیری ضد نگاه چشم شرور دارد. وندیداد در فصل هجدهم به توصیف این مسئله می‌پردازد که چگونه نگاه جهی (روسپی)، یک‌سوم آب‌ها را خشک می‌کند و رشد یک‌سوم گیاهان را متوقف می‌سازد و یک‌سوم اندیشه‌های نیک، گفتار نیک و کردار نیک و یک‌سوم نیروی مؤمن را تباہ می‌کند.^(۲۰۶)

همچنین در اوستا آمده است اهریمن با چشم بد دوختن بر آفریدگان نیک اهورامزدا، آنها را تباہ کرد.^(۲۰۶) (وندیداد - فرگرد ۲۲، بند ۲) در فرهنگ عامیانه ایران رسم است که در ایام نوروز، اسفند یا کندر بسوزانند تا چشم بد و سایر ارواح خبیث دور گرددن.^(۲۰۷) در دینکرد آمده است بچه نوزاد را باید از چشم زخم مردم ناپاک حفظ کرد.^(۲۰۸) (دینکرد، ۲۲-۸۳۱)

در «صد در» بند هشن، دَر پانزدهم آمده است: «[...] این که چیزی بیینند که به چشم نیکو آید به نام ایزد بباید گفتن ۲. چه اگر به نام ایزد نگویند آن چیز را زیانی افتدي یا گزندی رسد گناهکار باشد تا معلوم باشد». ^(۲۰۹) در بند هشن آمده است: «در شاهی کاووس، در همان هزاره، دیوان ستیزه گر شدند و او شتر به کشتن آمد... یکی که (او را) زین - گاو خوانند، که زهر بد چشمی داشت، از تازیان به شاهی ایرانشهر آمد. به هر که به بد چشم نگریست کشته شد». ^(۲۱۰)

نمونه هایی در باب چشم زخم از شاهنامه می آوریم:^(۲۱۱)
سودابه در باره سیاوش با کیکاووس گفتگو می کند.

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| چو فرزند تو کیست اnder جهان | بدو گفت شاه ار به مردی رسد |
| نباید که بیند ورا چشم بد | |

(۲۱۸-۱۹/۳۱۵/۳)

آن گاه که فرنگیس و کیخسرو به همراه گیو از رود گذشتند و به ایران رسیدند.

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| بسی مردم آمد ز هر سو پدید... | فرنگیس و کیخسرو آن جا رسید |
| سپاس از جهان داور دادگر... | همی گفت هر کس که بودش هنر |
| روان سیاوش پر از نور باد | ز شاه کیان چشم بد دور باد |

(۲۵۵۶-۶۰/۳۹۷/۳)

وقتی کیخسرو کنج عزلت گزید، یکی از سران در باره او به رستم گفت:

ندانم چه چشم بد آمد به روی چرا پژمرید آن چو گلبرگ روی
(۲۶۰۰/۸۵۶/۵)

در گفتگویی بین رستم و اسفندیار آمده است:

دو گردن فرازیم پیر و جوان خردمند و بیدار دو پهلوان
بترسم که چشم بد آید همی سزا ف خواب خوش برگاید همی
(۵۰۹-۱۰/۱۰۲۳-۲۴/۶)

تبرستان
www.tabarestan.info

فیتیشیسم و ارتباط آن با توتمیسم

از آنجا که انسان‌های ابتدایی، جادوگریش و جادوکارند، به جان‌گرایی، توتم‌گرایی و نیز بتواره‌گرایی کشانده می‌شوند. بتواره یا فیتیش ترجمه واژهٔ پرتغالی و در اصل به معنی طلس است^(۲۱۲) و در اصطلاح به معنای اعتقاد به تقدس بعضی از اشیای طبیعی است.^(۲۱۳) دریانوردان پرتغالی در سفرهای خود به آفریقا با حیرت مشاهده کردند که بومیان به بعضی اشیا حرمت بسیار می‌نمودند و خواص جادویی و مافوق برایشان قائل بودند و برای آن‌ها آدابی پیچیده به جا می‌آوردند.^(۲۱۴)

آن‌ها معتقد بودند که این اشیا می‌توانند منشأ خیر و خوبی یا مصدر شر و بدی باشند. همچنین آن‌ها را دارای قوهٔ برکت‌بخشی می‌دانستند، از این رو معتقد بودند هیچ‌کس نمی‌تواند به آن‌ها دست بزند یا صدمه برساند، مگر اشخاصی که دارای صفات خاصی باشند. مانند رئیس خانواده یا شیخ قبیله یا کاهن یا کشیش.^(۲۱۵)

در نظر بدوان، فرق بتواره (فیتیش) با سایر اشیا، در همان نیروی جادویی یا تأثیر آن‌هاست. دورکهایم، بتواره را وابسته به توتم و در شمار لوازم توتمیسم می‌داند. وی استدلال می‌کند که حرمت و نیروی جادویی

منسوب به آن‌ها، ناشی از تسری حرمت توتم است. نمونه‌هایی از اشیای فیتیشی چنینند: سنگ‌های ریز و درشت با رنگی خاص، دانه‌های دستبندمانند زریبا، تکه‌سنگ‌های صاف و صیقلی، استخوان‌های خوش‌ترکیب و پیچیده مثل شاخ گوزن، چوب‌های عجیب و کمیاب، تندیس‌ها، اشیای متبلور و مخصوصاً ابزار و ادوات کار جادوگران.

بومیان آفریقا به دلیل نیروی کارساز عجیبی که در بتواره‌های نوع فیتیش نهفته می‌دانند، آن اشیا را به حال خود و کسانشان مفید، و به حال دشمنان خود زیان‌بخش تصور می‌کنند، لذا آن‌ها را همچون طلس‌نم نزد خود نگه می‌دارند، چون بتی می‌پرستند و به امید رسیدان به مرادهای خود هدایایی تقدیم‌شان می‌کنند. حوایج خود را به آن‌ها می‌گویند و در برابر شان تصرع می‌کنند و دعا می‌خواند.

اگر حاجاتشان رواگردد بر ارادتشان نسبت به فیتیش‌ها افزوده می‌شود و گرنه آن‌ها را ریشخند و استهزا می‌کنند، حتی کتکشان می‌زنند و مجازاتشان می‌کنند. در این صورت باور دارند که نیروی لازم از آن شیء خارج شده است. پس باید آن را نزد ساحر برداشتا با پرکردن قوه مخفی در آن، قوه جدیدی برای رفع حوایج قوم یا فردی از قوم، به آن بدهد.^(۲۱۶)

چون توتمیسم بن‌مایه اساطیر و در مراحل بعد پایه‌ای برای سمبولیسم شمرده می‌شود، بنابراین هر آنچه ابتدا در نظر انسان بدوي ریشه در امور عینی داشته است، به امور ذهنی تبدیل می‌شود و اهمیت نمادین پیدا می‌کند: اشیای طبیعی (مانند سنگ‌ها، گیاهان، حیوانات، کوه‌ها و دره‌ها، خورشید، ماه، باد، آب، آتش و...) یا ساخته‌های انسان (مانند خانه‌ها، قایق‌ها، اتومبیل‌ها و...). یا حتی اشکال مجرد (مانند اعداد، مثلث، مربع، دایره و...) در حقیقت تمام جهان نمادی بالقوه است.^(۲۱۷) چون سختی، زبری، درشتی و دوام ماده، در شعور مذهبی انسان ابتدایی، تجلی قداست است، بنابراین، صخره را چیزی می‌داند برتر از ناپایداری

موقعیت بشری که نوعی هستی مطلق است. انسان در بزرگی و سختی، شکل و رنگ سنگ، واقعیت و قدرتی می‌یابد که متعلق به جهانی غیر از جهان غیرقدسی است.^(۲۱۸) از این راست که سنگ‌های طبیعی برای جوامع قدیمی و ابتدایی معنایی بسیار نمادین داشته‌اند. سنگ‌های خشن و طبیعی، غالباً به منزله جایگاه ارواح یا خدایان شناخته می‌شدند و در فرهنگ‌های ابتدایی از آن‌ها سنگ قبر، سنگ مرز یا اشیای مقدس مذهبی، ساخته می‌شد.^(۲۱۹)

ساییدن و صیقل دادن سنگ، از فعالیت‌های معروف بسیار قدیم انسان است. در اروپا، سنگ‌های مقدس بسیاری یافته شده‌اند که آن‌ها را در پوست درخت پیچیده‌اند و در غارها پنهان کرده‌اند. این سنگ‌ها مانند طرف‌های دارای قدرت الهی بودند و شاید مردان عصر حجر در آنجاها نگهداریشان می‌کردند. حتی امروزه برخی بومیان استرالیا معتقد‌ند اجداد مرده‌شان هنوز مانند اشخاصی صاحب فضیلت و دارای قدرت الهی، در سنگ‌ها زندگی می‌کنند و اگر آن‌ها سنگ‌ها را بسایند، درست به این می‌ماند که با برق شارژشان کنند؛ قدرتی که به نفع زندگان و مردگان خواهد بود.^(۲۲۰)

لینهارت می‌گوید: «سنگ‌ها، ارواح متحجر نیاکانند». در این کلام منظور «روح سنگ شده» نیست، بلکه غرض نمایش یا تصویر محسوس و عینی مسکن وقت یا رمزی روح است. بنابراین سنگ قبر را می‌توان نمادی از اقامتگاه روان دانست که از دیدگاه دیگر، حافظ زندگان از آسیب‌های احتمالی مردگان نیز هست، چون روان مرده در سنگ ثبیت می‌گردد و مانع از صدمه زدن به زنده می‌شود.

لینهارت می‌افزاید: «تصویر عینی مفاهیم مختلفی چون روح و خدا و توتم، یک چیز است؛ سنگ». ^(۲۲۱) بدین ترتیب، هر گونه سنگی از سنگریزه گرفته تا تخته‌سنگ، به نحوی در اماکن مختلف ستایش و پرستش می‌شد، گاهی یگانه و منفرد و گاهی مجموع و مرکب.

در بسیاری مناطق، سنگ‌های آسمانی را نشانه باروری و حاصلخیزی می‌پندارند. «بوریات‌ها» مطمئنند که برخی سنگ‌های «فرو افتاده از آسمان»، باران‌زا هستند، از این رو هنگام خشکسالی به آن‌ها قربانی پیشکش می‌کنند. در بسیاری روستاهای دیگر، سنگ‌هایی مشابه اما کوچک‌تر از شهاب‌سنگ هست که در بهار نذوراتی تقدیم‌شان می‌شود، تا محصول فراوان باشد.

نتیجه آن که سنگ به علت اصل و سرچشمه‌اش، لرزش مذهبی دارد؛ از ناحیه‌ای مقدس و پرخیر و برکت فرود آمده است و همزمان با صاعقه، که باران‌زاست از آسمان سقوط می‌کند. مبنای تمام این باورها به خاصیت باروری «سنگ‌های باران»، اصل آسمانی آن‌ها یا مشابهت‌هایی است که گمان می‌رود میان آن سنگ‌ها و بعضی قوا و صور و اشکال موجودات حاکم باران وجود دارد. مثلاً در سوماترا سنگی هست که شباهتی مبهم با گریه دارد. از راه مقارنه این امر با نقشی که گربهٔ سیاه در بعضی آیین‌های تمدنی باران ایفا می‌کند، می‌توان گمان برداشته آن سنگ نیز خواص و قدرت‌های همانندی دارد.^(۲۲۴) از این رو سنگ‌های فرو افتاده از آسمان حرمت دارند و عبادت می‌شوند.^(۲۲۵) در یکی از متون سعدی نیز -که برگرفته از فرهنگ ملی و محلی است- در بارهٔ طلسیم باران و خواص سنگ‌های باران‌زا سخنانی به میان آمده است.^(۲۲۶)

در بسیاری از مذاهب، سنگ نشانه خدا یا نشان محل عبادت است. مقدس‌ترین معبد جهان اسلام، خانهٔ کعبه است که حجرالاسود در آن قرار دارد و تمام مسلمانان مؤمن آرزوی زیارت آن را در دل می‌پرورانند.^(۲۲۷) در بسیاری از معابد سنگی اولیه، الوهیت نه با یک سنگ تنها بلکه با عده‌ی زیادی سنگ‌های تراشیده مجسم می‌شود که ترتیب مشخصی دارند. ردیف‌سازی هندسی سنگ‌ها در برتانی و طرح دایره‌ای سنگ‌ها در استون‌هنچ انگلستان، نمونه‌های مشهور این ترتیب‌ند. ترتیب سنگ‌های

طیبی خشن نیز نقش مهمی در سنگستان‌های فرقه بودایی «ذن» ایفا می‌کند.^(۲۲۶)

بلور از جهت سمبولیک غالباً نماینده اتحاد تضادهای باز است، یعنی اتحاد ماده و روح. انسان‌ها از ابتدای زمان به جمع آوری سنگ‌ها پرداخته‌اند و ظاهراً چنین انگاشته‌اند که برخی از آن‌ها در بر دارنده نیروی زندگی و رمز و راز آن هستند.^(۲۲۷) بسیاری اشیای آیینی همچون عصا، سلاح و جامه، مزین به سنگی هستند که نور می‌افشارند و نماد قدرت والای آتش است.^(۲۲۸)

کیمیاگران قرون وسطی، که راز طبیعت را به شیوه پیشااعلمی می‌جستند و امیدوار بودند خدا یا لااقل رمز فعالیت الهی را در آن بیابند، باور داشتند این راز در سنگ مشهور کیمیا نهفته است. سنگ کیمیاگری (سنگ لاجورد) نماد چیزی است که هرگز گم یا منحل نمی‌شود.^(۲۲۹) چکش نیز از کیمیاگری نشئت می‌گیرد و ابزاری مقدس و متبرک به شمار می‌رود چون الهه آتش در آن سکنی گزیده است.^(۲۳۰)

در جای دیگر «سنگ، روحانی‌ای که آب زندگی از آن می‌جهد» خوانده شده است. این جمله یادآور تولد مهر از صخره است و صورت نمادین آن تندیسی است از مهر که پا بر کوزه‌ای دارد که از آن آب حیات می‌تراود.^(۲۳۱) طبق نمادگرایی کلیسا مسیحی، مسیح «سنگ دورافکنده‌ای است که سر زاویه شده است».^(۲۳۲)

نzd یعقوب، در مکانی که بعدها بیت‌ئیل نامیدش، سنگ جزئی جدایی ناپذیر از الهام بود و میانجی او و خدا.^(۲۳۳) سنگ به عنوان میانجی بین زردشت و اهورامزدا نیز نقشی الهام‌گونه ایفا کرده است. بر اساس اوستا، فرگرد نوزدهم، زردشت در وسوسه‌اش در برابر حمله‌های دروغ بوثیتی و انگره مینیو که او را دعوت به روگردانی از دین اهورایی می‌کنند، به عنوان سلاح دفاعی سنگ‌ها، کلمات مقدس (منشره و رجاوند) و افزار قربانی را از اهورامزدا هدیه می‌گیرد.^(۲۳۴)

در اوستا همچنین به سنگی از سرزمین سیغور اشاره شده است که ویژگی‌های شکفت و معجزه‌آسا در یاری‌رسانی و نیروی‌خشی به مردمان دارد.^(۲۳۵) (بهرام‌یشت - بند ۵۹-۶۰)

موضوع دیگر در باب تقدس سنگ‌ها، تصوری است که منجر به برگزاری آیین‌هایی نیز شده است؛ بعضی سنگ‌ها می‌توانند زنان نازا را باردار کنند. این تصور بر مبنای این باور است که روح سنگ ناگزیر است فقط در جهت مثبت یعنی حاصلخیزی زمین و باروری زنان عمل کند.^(۲۳۶)

در نزدیکی مراغه سنگی با عنوان سنگ سیاه موجود است که زنان برای فرزنددار شدن باید از زیر آن بگذرند.^(۲۳۷) یعنی تماس زن نازا با صخره یا سنگی مخصوص و مقدس، برای بارگرفتن کافی است. بشر نخستین تصور نمی‌کرد پدر نطفه فرزند را در بطن مادر می‌نشاند، بلکه می‌اندیشید فرزندان در مراحل کمایش پیش‌رفته‌ای از رشدشان، در پی تماس زن با شسی^۱ یا جانوری از محیط پیرامون، در شکم زن جای می‌گیرند.^(۲۳۸) از این روست که در بعضی قبایل، دختر تازه‌بالغ را در فرزندان به معنای عینی و نه تمثیلی واژه «زاده سرزمینند». جانوران دریازی همچون ماهی، قورباغه، تمساح، قو و غیره، آنان را به جهان آورده‌اند. آن‌ها پیش از آن‌که بر اثر تماس جادویی، در شکم مادر جای گیرند در شکاف صخره‌ها و پرتگاه‌ها و غارها بالیده‌اند. زندگی جنینی‌شان در آب‌ها و سنگ‌های بلور و احجار و بر درختان آغاز شده است و پیش از آن‌که صورت انسانی یابند، به صورتی که مبهم و در واقع، «روان کودک - نیا»ست، در یکی از نزدیک‌ترین مناطق کیهان زیسته‌اند.^(۲۴۰) در فرهنگ عامیانه ایران، در همدان سنگی به نام سنگ شیر وجود دارد که معتقد‌ند با ریختن روغن روی آن، دختران شوی ناکرده ازدواج می‌کنند.^(۲۴۱)

در اوستا، فلز نیز مورد ستایش قرار گرفته است: شهریور را می‌ستاییم، فلز را می‌ستاییم.^(۲۴۲) (ویسپرد، کرده ۲۰، بند ۱) در شاهنامه از پادشاهی اسطوره‌ای به نام هوشنگ نام برده شده است که استخراج آهن از سنگ، آهنگری، تولید و استفاده از ابزار و سلاح و آیاری و کشت زمین از طریق بدراوشانی از دستاوردهای اوست.^(۲۴۳) با توجه به اهمیت و قداستی که اوستا برای فلز قائل شده است شاید این اسطوره اشاره‌ای نمادین به مرگ کیومرث و تولید انواع فلز از بدن او داشته باشد.

قداست فلز در گرز مهر نیز متجلی است. همچنین کشت زمین از طریق بدراوشانی نیز می‌تواند صورت نمادینی از مرگ گاو نخستین (گاو ایوکداد) و تولید دانه و گیاهان از بدن او باشد.

همچنین در اوستا، هاون سنگی و آهنه که از وسایل کوبیدن هوم مقدس هستند نیز مورد ستایش قرار گرفته‌اند.^(۲۴۴)

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
توتمیسم یا دستِ کم آثار آن در ایران کهن وجود داشته است. در اساطیر
ماقبل ایران باستان، به اقتضای توتمیسم، افراد بسیاری به نام‌های جانوران،
موسوم شده‌اند مانند گراز و گرگین. اغلب ایزدان هند و ایرانی، به هیئت
آدمی تصور شده‌اند.^(۲۴۶) ولی بهرام (ایزد جنگ) در ده صورت بر
زردشت تجلی کرده است که هفت صورت آن به شکل حیوانات مختلف
است (قابل مقایسه با ویشنو).^(۲۴۷) او به شکل‌های باد، ورزاوی
زرین شاخ، اسب سفید، شتر سرمست، گراز نر، مرد پانزده ساله تابناک،
وارغم، قوچ دشتی، بز دشتی، مرد رایومند زیبا بر زردشت ظاهر
گردید.^(۲۴۸) ولی تجلی خاص او به صورت گراز وحشی است.^(۲۴۹)
دلیری بخشیدن به مردان هنگام جنگ، مرگ بدخواهان، نوکردن جهان،
آشتنی و کامیابی میان مردمان از عملکردهای اوست.^(۲۵۰) تصور ایزدان به
صورت حیوانات نشان‌دهنده وجود توتمیسم در اعصار کهن است.
احتمالاً نام‌های مرکب مانند گشتاسب، جاماسب و زردشت و به تبع آن
اسم‌های مرکبی از قبیل شیرعلی، قوچعلی و... در دوره اسلامی نیز
بازمانده نام‌های توتمی اند.^(۲۵۱)

طبق روایات ایرانی، بعضی اشخاص به وسیله حیواناتی پرورش یافته‌اند؛ مثلاً کیخسرو را ماده‌سگی، اردشیر را بزی و زردشت را می‌شی خیر می‌دهد.^(۲۵۲) هخامنش را عقابی می‌پرورد، زال پرورده سیمرغ است، فریدون به وسیله گاوی پرورش می‌یابد^(۲۵۳) (اجداد او با گاو نسبت دارند)، خاندان مهراب شاه کابلی از نسل اژدهاست^(۲۵۴) و نقش اژدها بر درفش رستم می‌تواند آثار دیرپایی انواع توتیم نزد هند و ایرانیان باشد. در شاهنامه، وقتی سیندخت به دیدار سیام پدر زال می‌رود، سام به او می‌گوید:

که پرورده مرغ بی دل شدست
از آب مژه پای در گل شدست
عروس ار به مهر اندرون همچو اوست
سزد گر برآیند هر دوز پوست
یکی روی آن بچجه اژدها
مرا نیز بنمای و بستان بها

(۱۱۸۶-۸۸/۱۲۷/۱)

لازم به تذکر است که توتیم هم از طریق نسل پدری و هم از نسل مادری انتقال می‌یابد، از آن جاکه توتیم رستم، توتیم مادر او (رودابه) است، نوع قدیم‌تری از توتیمیسم (مادرسالاری) به شمار می‌رود.^۱ مطابق شاهنامه رستم به اسفندیار می‌گوید:

| | |
|--------------------------|-------------------------|
| همان مادرم دخت مهراب بود | بدو کشور هند شاداب بود |
| که ضحاک بودیش پنجم پدر | ز شاهان گیتی برآورده سر |

(۶۰۰-۶۱/۱۰۲۹/۶)

۱. در دوره مادرسالاری، واحد خانواده به طایفه مادر تعلق داشت (زیر آسمانه‌های نور، ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ص ۱۸۱)

توقیم رودابه نیز از مادرش، سیندخت به او انتقال یافته است.

همان راست گفتار و پیوند او
بگفت آنچه اندر نهان بود راست
زن گُرد مهراب روشن روان
که من خویش ضحاکم ای پهلوان
چو بشنید سیندخت سوگند او
زمین را بپرسید و برپای خاست
که من خویش ضحاکم ای پهلوان
(۱۲۶/۱۱۶۲-۶۴)

سیمرغ

سیمرغ، نام مرغی است اساطیری که در اوستا با نام «سیل» یا «مرِ غوسَئَن» در پهلوی «سن مورو» و در فارسی «سیمرغ و سیرنگ» مشهور است. در اوستا و کتاب‌های پهلوی آشیانه او بر فراز درخت «ویسپویش» - درخت دورکننده غم و درختی که دارای داروهای نیک و مؤثر است - قرار دارد.^(۲۵۵) هرگاه سیمرغ از آن درخت هزار تخمه برخیزد، هزار شاخه از آن بروید و چون بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده گردد.^(۲۵۶)

در شاهنامه جایگاه او قله البرز است. کوه البرز محور و نماد مرکز عالم است. مکانی است اساطیری و مقدس، سرچشممه آب‌های عالم، سرحد نور و ظلمت و جایگاه خدایان است. پیوند سیمرغ با عناصر طبیعی همچون آب، کوه (بنابر بهرام یشت، سیمرغ بر تمامی کوه‌ها احاطه دارد و نیرویش ستودنی است)^(۲۵۷) و گیاه و فرود او از قله کوه یا بالاترین شاخه از نیکترین درخت عالم، او را با عالم ماورا و قدیسان، شاهان و خدایان مربوط می‌سازد. (سیمرغ در شاهنامه، شاه مرغان خوانده شده است).^(۲۵۸)

جایگاه سیمرغ بر فراز درخت ویسپویش، مادر داروها و رستنی‌هاست؛ این خاصیت درمانبخشی که در حمامه‌ها در وجود سیمرغ تجلی می‌کند، گویی خواص همین درخت است.^(۲۵۹)

در فولکلور اقوام متعدد، کرامات بزرگی را به پرندگان نسبت داده‌اند.^(۲۶۰) در اوستا نیز در میان جانورانی که تقدیر و ستایش شده‌اند، پرندگان جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. اینان موجوداتی هستند در مرز بُعد مادی و معنوی حیات و از این رو نماد تعالی به شمار می‌روند. جسم آنان جایگاهی است برای ایزدان و نیروی معنوی فره.^(۲۶۱) (در گزیده‌های زادسپرم، سیمرغ و شبکور، دو مرغی شمرده شده‌اند که اهورامزدا آن‌ها را «دیگر سرشت» ییافرید.^(۲۶۲)) سیمرغ نیز نماد فره ایزدی است، اگر فر به صورت معنوی حامی فرهمندان است، سیمرغ با هیئت طبیعی و مادی خود این مهم را بر عهده دارد.^(۲۶۳) وجود این قداست در او و پیوندش با ماوراء، حضورش را در ادب عرفانی نیز به طرز چشمگیری جلوه گر ساخته است.^(۲۶۴) او در آثار عرفانی مظهر قدرت، قداست و کرامت است.^(۲۶۵) برخی معتقدند مقدس بودن سیمرغ در اوستا به علت نفوذ عقاید و آرای اقوام گذشته، در باورهای ذهنی و روایات زردشتی است. کویاجی، محقق هندی، معتقد است «بهرامبشت» – که در آن از سیمرغ سخن رفته است – در زمان و مکانی به نگارش درآمده که عقاید و افسانه‌های سکایی رواج فراوان داشته است، از این رو افسانه‌ها و صفات این مرغ اساطیری که باید اصل و منشأی چینی داشته باشد از طریق قوم سکا، وارد افسانه‌ها و روایات ایرانی شده است.^(۲۶۶) به بیانی دیگر، سیمرغ از اسطوره‌های سکایی ریشه گرفته است و حالت توتی برایشان داشته است.^(۲۶۷) اگرچه دکتر صفا بر این باور است که در بادی امر معقول به نظر می‌آید که داستان رستم را سکاها ایپی که در ایام تاریخ به سیستان تاخته‌اند و آن‌جا ساکن شده‌اند با خود از سرزمین اصلیشان آورده باشند، ولی از آن‌جا که نام رستم یعنی «رستاخم» یا «رئوت ستاخم» به تمام معنی ایرانی است، این امر درست به نظر نمی‌رسد.^(۲۶۸)

سیمرغ توتم خاندان زال (زال - جادو پزشک)

ظهور امر نامأنوس و شگرف بر سبیل عادت، موجب ترس و گریز است اما گاهی موجب اعتبار و ارزش نیز می‌شود. مثلاً رشتی و بی‌فوارگی و بی‌اندامی، اگرچه باعث انگشت‌نما شدن افراد دارای این صفات می‌شود، ولی وسیله‌ای برای ممتاز و خاص شدن‌شان نیز می‌گردد. در میان سرخپستان او جیب وی^۱، بسیاری افراد جادوگر نامیده می‌شوند بدون آنکه، خود دعوی مهارت در این امر را داشته باشند و تنها بدین سبب نام جادوگر گرفته‌اند که رشت و بی‌اندامند. رید^۲ می‌گوید دلکنگو، تمام گورزادان و سپیدمویان (زال‌گونه) راهب و کشیش می‌شوند. بی‌تر دید منشأ این احترام و ترس، تصور نوعی قدرت اسرارآمیز در آن‌هاست.^(۲۶۹) زال نیز به دلیل سپیدمودن، موجودی اهریمنی پنداشته می‌شود و از سوی جامعه طرد می‌گردد. پدرش او را در بیابان رها می‌کند و بدین ترتیب، سیمرغ او را به البرزکوه می‌برد و همچون مادری مهریان می‌پرورد. او برای زال یک حامی دلسوز، راهنمایی خردمند و پزشکی درمان‌بخش و رهاننده از بیماری و مرگ است. او مرغی فرمانرواست که راز سپهر را می‌داند و آن را بر زال می‌گشاید. از حوادث آینده و تقدير آگاه است.^(۲۷۰)

ولیکن همه موی بودش سپید...
 به چهره چنان بود تابنده شید
 چو آیتد و پرسند گردنکشان
 چه گویم ازین بچه بند نشان
 پلنگ دورنگست و گرنه پریست...
 از آن بوم و بر دور بگذاشتند
 بدان خانه این خرد بیگانه بود...
 بزد برگرفتش از آن گرم سنگ
 بفرمود پس تاش برداشتند
 به جایی که سیمرغ را خانه بود
 فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ

که بودش بدانجا کنام و گروه
بران خُرد خون از دو دیده چکان
بماندند خیره بدان خوب چهر
سبزه کرد سیمرغ با بچگان
شگفتی برو بر فکندند مهر
(۵۰-۹۱/۸۷-۸۸/۱)

از آنجا که در افسانه‌های کهن ایرانی، قدرت، جادو و درمان بخشی با
یکدیگر آمیخته‌اند، زال نیز در پیوند با سیمرغ www.tabarestan.info بر افسون‌ها و نیرنگ‌هایی
آگاه است. (۲۷۱)

یادآوری این نکته لازم است که بر اساس آنچه در اوستا آمده است،
«ثریت» نخستین کسی است که بیماری و مرگ را از جهان دور می‌راند.
(وندیداد، فرگرد ۲۰، بند ۲) به عقیده دارمستر این «ثریت» با «ثربتون»
 (= فریدون) که نام او در (یسته، هات ۹، بند ۷) آمده است، یکی می‌باشد.
 بنا به نوشته حمزه اصفهانی او (ثریت)، بنیانگذار دانش پزشکی و
 داروسازی است و نامش را بر تعویذها و عزایمی که برای دفع موجودات
 شریر و درمان بیماری به کار می‌رود، می‌نگارند. در اوستا برای از میان
 بردن بیماری‌های گری، تب، آبگونه‌های چرکین گوناگون، ناتوانی و
 آسیب‌های دیگری که از مار پدید آمده است، فَروشی ثربتون استفاده
 می‌شود. (فروردین یشت، بند ۱۳۱) بر اساس یک تفکر ایرانی، بیماری‌ها
 از مار پدید می‌آید، پس درمان آن نیز باید یا می‌تواند از آن پدید آید.
 به‌حال کشته ستایش می‌شود^(۲۷۲) از این رو فروهر ثربیت برای دفع
 ناخوشی‌ها و مقاومت در برابر مار ستایش شده است. (۲۷۳) از آنجا که
 ثربیت نیای اساطیری سام و خاندان زال است و نخستین کسی است که
 خاصیت درمانی گیاهان را درمی‌یابد، و از آنجا که در پیوند زال و سیمرغ
 در جادوکاری برای درمان، اصل آگاهی به سیمرغ می‌رسد، می‌توان
 حدس زد که بر اساس قانون تناسخ در توتمیسم، روح نیا (ثریت) در پرنده

(سیمرغ) به حیات ادامه داده است. در این مورد، باید جایگاه سیمرغ بر درخت ویسپویش (داروهای نیک) را نیز در نظر گرفت.
سیمرغ هنگام جدایی از زال به او پرهایی اهدا می‌کند تا زال هنگام اضطرار با آتش زدن آن‌ها سیمرغ را بیاگاهاند.

که‌ای دیده رنج نشیم و کنام
سراپرازتر کسی همیان مهان
تو را نزد او آب روی آمدست
بی‌آزار نزدیک او آرمت...
خجسته بود سایه فر من
ور از نیک و بد گفت و گوی آورند
بیبینی هم اندر زمان فر من
ابا بچگانت برآوردهام
(۱۲۸-۱۳۹/۹۰/۱)

چنین گفت سیمرغ با پور سام
پدر، سام یل پهلوون جوان
بدین کوه فرزند جوی آمدست
روبا شاد اکنون که بردارمت
ابا خویشن بر یکی پر من
گرت هیچ سختی به روی آورند
بر آتش برافکن یکی پر من
که در زیر پرست بپوردهام

در جامعه ابتدایی اشیا و اموری که از آن حیوان یا گیاه مقدسی است، خاصیت جادویی دارد و همراه داشتنش موجب از بین رفتن بلایا و مصائب است.^(۲۷۴) در «بهرام پشت» فقرات ۳۴-۳۸ از اثرات پر و استخوان مرغ وارغم سخن رفته است. از قراین موجود و تعریفی که در اوستا از این پرنده به میان آمده است، وارغم باید نام دیگری از مرغ سئین باشد ^(۲۷۵) که به خوبی یادآور پر سیمرغ داستانی است:

از برای برکنار ماندن از آزار جادویی دشمن باید پر بزرگی از این مرغ
مانند تعویذ با خود داشت و از برای شکستن جادو آن پر را بر تن
خود مالید، کسی که استخوان یا پری از این مرغ دلیر با خود داشته
باشد، هیچ مرد دلیری او را نتواند براندازد و نه از جای براند. آن پر او
را هماره نزد کسان گرامی و بزرگ دارد و او را از فر برخوردار
(۲۷۶) سازد...

زال در شاهنامه دوبار، در مراسمی آئینی (مراسمی چون روشن کردن آتش، سوزاندن عود و نماز و نیاز) پرهای سیمرغ را می‌سوزاند و او را به کمک فرامی‌خواند.

بار اول هنگام زاده شدن رستم است که زال با سوزاندن پر سیمرغ در مجرم، طالب حضور اوست. سیمرغ نیز چون طبیبی آگاه دستورات پزشکی را به زال می‌دهد. این دستورات هم پژوهشکی است و هم ایزدی. سیمرغ در این جایگاه آمیزه‌ای است از جادو (رفتارهای جادویی)، خرد (آگاهی‌های پزشکی) و قدرت معنوی (فره).^(۷)

به بـالـین روـدـابـه شـدـ زـالـ زـرـ پـرـ اـزـ آـبـ رـخـسـارـ وـ خـسـتـهـ جـگـرـ
هـمـانـ پـرـ سـیـمـرـغـشـ آـمـدـ بـهـ يـادـ بـخـنـدـیدـ وـ سـینـدـختـ رـاـ مـرـثـدـ دـادـ
يـكـىـ مجـمـرـ آـورـدـ وـ آـشـ فـرـوـخـتـ وزـانـ پـرـ سـیـمـرـغـ لـخـتـیـ بـسـوـخـتـ
هـمـ انـدـرـ زـمـانـ تـیرـهـ گـونـ شـدـ هـوـ پـدـیدـ آـمـدـ آـنـ مـرـغـ فـرـمـانـروـاـ...
بـرـوـ كـرـدـ زـالـ آـفـرـيـنـ درـازـ سـتـوـدـشـ فـرـاـوـانـ وـ بـرـدـشـ نـمـازـ
چـنـينـ گـفـتـ باـ زـالـ كـيـنـ غـمـ چـراـستـ بـهـ چـشمـ هـژـبـرـ اـنـدـرـونـ نـمـ چـراـستـ...
بـيـاورـ يـكـىـ خـنـجـرـ آـبـگـونـ يـكـىـ مـرـدـ بـيـنـادـلـ پـرـفـسـونـ...
بـكـافـدـ تـهـيـگـاهـ سـرـوـ سـمـهـ نـبـاشـدـ مـرـ اوـ رـاـزـ درـ آـگـهـ...
وزـانـ پـسـ بـدـوـزـ آـنـ كـجاـكـرـدـ چـاكـ زـ دـلـ دـورـكـنـ تـرسـ وـ تـيمـارـ وـ بـاـكـ
گـيـاهـيـ كـهـ گـوـيـمـتـ بـاـ شـيرـ وـ مـشـكـ بـكـوبـ وـ بـكـنـ هـرـ سـهـ درـ سـايـهـ خـشكـ
بـساـوـ وـ بـرـآـلـايـ بـرـ خـسـتـگـيـشـ بـيـيـنـيـ هـمـانـ رـوزـ پـيوـسـتـگـيـشـ
بـدـوـ مـالـ اـزـ آـنـ پـسـ يـكـىـ پـرـ منـ خـجـسـتـهـ بـوـدـ سـايـهـ فـرـ منـ
تـوـ رـاـ زـينـ سـخـنـ شـادـ بـاـيـدـ بـدـنـ بـهـ پـيـشـ جـهـانـدارـ بـاـيـدـ شـدـنـ
كـهـ اوـ دـادـتـ اـيـنـ خـسـرـوـانـيـ درـخـتـ كـهـ هـرـ رـوزـ نـوـ بشـكـفـانـدـشـ بـختـ
(۱۴۷۶-۱۵۰۰/۱۳۷-۳۸/۱)

ایزدی بودن عمل او در این بیت متجلی است:

که کودک ز پهلو برون آورند
بدین نیکویی چاره چون آورند
که سیمرغ با دا هزار آفرین
که ایزد ورا ره نمود اندرين
(۱۴۲/۱/۱۵۹۳-۹۴)

بار دوم که زال به دیدار سیمرغ می‌رود و حضور او را می‌طلبد، در نبرد رستم با اسفنديار است. او برای نجات رستم از مرگ به سوزاندن پر سیمرغ نیاز پیدا می‌کند. از آن جا که در میان انسان‌های اولیه، مرگ تیتجه اعمال جادویی است، از این رو برای دفع آن نیز با یادیه جادو متوصل شد؛ یعنی نظریهٔ پزشکی انسان ابتدایی بر پایهٔ جادو قرار دارد. به این منظور سیمرغ و زال در یک وحدت آیینی و جادویی دست به نجات رستم می‌زنند، از این رو زال یک جادو-پزشک به شمار می‌آید. این عمل تنها یک شفای ساده نیست بلکه سیمرغ با نجات رستم در حقیقت به تداوم خاندان زال کمک می‌کند.

چون توتم، حامی افراد پیرو خویش است و در موقع خطر به آن‌ها یاری می‌رساند، سیمرغ نیز رستم را در جنگ با اسفنديار، با راهنمایی او به استفاده از چوب گز یاری می‌کند. چوبی که جنبهٔ آیینی دارد^(۲۷۸) و از درختی مقدس است و کنار دریا می‌روید.^۱ توتم فرزندانش را می‌شناسد، بنابراین برای اسفنديار خطرناک است و بار دیگر (بار اول در هفت خوان اسفنديار) در تضاد با او رخ می‌نماید و دخالتش در نهایت به مرگ اسفنديار می‌انجامد زیرا حامی فرزندان خویش است.

از آن جا که توتم به انسان‌های گروه خود در بارهٔ آینده هشدار می‌دهد، سیمرغ نیز رستم را از خطر جنگ با اسفنديار می‌آگاهاند و تا حد امکان از

۱. در مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق، از چوب گز به عنوان پرهای سیمرغ یاد شده است. زال با جادو زرهی از آهن مصقول، بر رستم پوشاند و با انگکاس نور آن در چشم اسفنديار، اسفنديار پنداشت چشم‌ها یش آسیب دیده است (رک به مجموعه آثار فارسي شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی، ص ۲۳۳-۲۳۴).

این امر بر حذرش می‌دارد، ولی استفاده از تیرگز را نیز برای مقابله با خطر به او می‌آموزد. زال در تنگنا و درماندگی رستم در برابر اسفندیار، این گونه عمل می‌کند:

سخن چون به یادآوری هوش دار
مگر مرگ کان را دری دیگرست
که سیمرغ را بار خوانم برین...
بترفند با او سه هشیار و گرد
ز دیبا یکتی پر بیرون کشید
به بالای آن پر لختی بسوخت...
درخشیدن آتش تیز دید
ز پرواز مرغ اندر آمد دزم
ستودش فراوان و بردش نماز
ز خون جگر بر دو رخ جوی کرد
که آمد ازین سان نیازت به دود...
از آن خستگی جان من بسته شد...
مباش اندرین کار خسته روان...
ز دست که گشتی بدین سان نژند
چرا آتش افکنندی اندر کنار...
بدید اندر راه پیوستگی...
هم اندر زمان گشت با زیب و فر
بمال اندران خستگی های تیر...
تویی نامبردار هر انجمن
که او هست رویین تن و نامدار...
مرا از خود اندازه باید گرفت
به دستان و شمشیر کردش تباه...
به خورشید سر بر فرازم تو را...

بدو گفت زال ای پسر گوش دار
همه کارهای جهان را در است
یکی چاره دانم من این را گزین
از ایوان سه مجرم پر آتش ببرد
فسونگر چو بر تیغ بالا رسید
زمجرم یکی آتشی بر فروخت
همانگه چو مرغ از هوا بنگرید
نشسته بشش زال با درد و غم
بشد پیش با عود زال از فراز
به پیشش سه مجرم پر از بوی کرد
بدو گفت سیمرغ شاما چه بود
تن رستم شیردل خسته شد
بدو گفت سیمرغ کای پهلوان
بدو گفت کای ژنده پیل بلند
چرا رزم جستی ز اسفندیار
نگه کرد مرغ اندران خستگی
بران خستگی ها بمالید پر
یکی پر من تر بگردان به شیر
بدو گفت مرغ ای گو پیلن
چرا رزم جستی ز اسفندیار
بپرهیزی از وی نباشد شگفت
که آن جفت من مرغ با دستگاه
پس آنگه یکی چاره سازم تو را

بگویم کنون با تو راز سپهر
بریزد ورا بشکرد روزگار
رهایی نیابد نماندش گنج
وگر بگذرد رنج و سختی بود...
ز سیمرغ روی هوا تیره دید...
نشست از برشن مرغ فرمانروا
برشن برترین و تینش کاست تر
تو این چوب لای خوارماهیه مدار...
بدین گونه پروردده در آب رز
چنان چون بود مردم گرپرست
(۱۳۱۵-۱۰۴۹، ۵۲/۶)

روز بعد هنگامی که اسفندیار رستم را سالم و آماده کارزار می بیند، این
تندرستی را نتیجه عمل جادویی و نیرنگ زال می داند.

که نام تو باد از جهان ناپدید...
وگرنه که پایت همی گور جست
(۱۳۳۶-۳۸، ۱۰۵۳/۶)

سودابه نیز زال را جادوگر می داند. آن هنگام که برای بدnam کردن سیاوش
و حفظ آبروی خود به هر ترفندی دست می بارد و به موفقیت نمی رسد،
وقوع این حوادث را به جادوگری زال نسبت می دهد.

تو آتش بدین تارک من ببار...
دل شاه از غم بشوید همی
نخواهم که داری دل از من به کین
(۵۳۶-۴۰، ۳۲۶/۳)

در شاهنامه از دو سیمرغ سخن به میان آمده است، یکی همین سیمرغ که

چنین گفت سیمرغ کز راه مهر
که هر کس که او خون اسفندیار
همان نیز تا زنده باشد ز رنج
بدین گیتی اش سوربختی بود
همی راند تا پیش دریا رسید
گزی دید بر خاک سر بر هوا
بدو گفت شاخی گزین راست تر
بدان گز بود هوش اسفندیار
به زه کن کمان را و این چوب گز
ابر چشم او راست کن هر دو دست

خروشید چون روی رستم بدید
ز نیرنگ زالی بدین سان درست

بدو گفت سودابه کای شهریار
سیاوش سخن راست گوید همی
همه جادوی زال کرد اندرین

پرورنده زال است و همواره در سختی‌ها کنار اوست و یادآور سئین اوستاست. دیگر آنکه در هفت خوان اسفندیار، در خوان پنجم به دست او کشته می‌گردد. گرگسار در بارهٔ او به اسفندیار می‌گوید:

یکی کوه بینی سر اندر هوا
برو بر یکی مرغ فرمانرو
که سیمرغ گوید و را کارجوی
چو پرندۀ کوھیست پیکارجوی
اگر پیل بیند برآرد به ابر
ز دریا فنهنگ و به خشکی هژبر
(۲۳۴۴۵/۹۸۳/۶)

برخی اشاره کرده‌اند که دو گونه سیمرغ در شاهنامه وجود دارد و سیمرغ با دو صورت در شاهنامه ظاهر گشته است: صورتی مقدس و صورتی اهریمنی. یکی در هیئت پرورنده زال و دیگری در هیئت اهریمن. ولی با توجه به متن شاهنامه، آنجاکه سیمرغ با رسم سخن می‌گوید و او را از جنگ با اسفندیار بر حذر می‌دارد، به رسم گوشزد می‌کند که جفت او به دست اسفندیار کشته شده است.^(۲۷۹)

چرا رزم جستی ز اسفندیار
که او هست روین تن و نامدار
بپرهیزی از وی نباشد شگفت
مرا از خود اندازه باید گرفت
که آن جفت من مرغ با دستگاه
به دستان و شمشیر کردش تباہ
(۱۲۷۳-۷۹/۱۰۵۰/۶)

از این رو می‌توان گفت، سیمرغ، توتم خاندان زال است و اسفندیار توتم دیگری دارد. با توجه به اینکه اسفندیار رو به خورشید و خطاب به او نیایش می‌کند، شاید بتوان گفت توتم او خورشید است. (رک. تابوی جنگجویان). شاهنامه او را پیرو دین بهی می‌داند.^۱ که در اساس مخالف

۱. اگر اسفندیار به دین باشد نیز نیایش او رو به خورشید قابل توجیه است چراکه بر اساس اوستا، خورشید پیکر اهرامزد است. [اوستا، جلیل دوستخواه، ص ۲۰۲ (یسنه ۶، هات ۵۸) بند ۸]

جادو و جادوگری که اصل و لازمه جامعه توتمیستی است، می‌باشد. از این رو آیین اسفندیار که دین زردشت است در مقایسه با آیین خاندان زال چهره تکامل یافته‌تری ارائه می‌کند. آیین خاندان زال، با جادو و مراسم عبادی ابتدایی آمیخته است و شکلی ابتدایی تر و طبیعی‌تر دارد. از این رو طبیعی است که سیمرغ برای اسفندیار دشمنی هراس آور و افسونگر باشد. (۲۸۰)

تبرستان
www.tabarestan.info

سیمرغ، عقاب، هما، آلوه، کرشفت

کرشفت در اوستایی «کرشپیت» یا «کرشپیتر» و در پهلوی «کرشقت» به معنی «تیزپرواز» است. در شرح زند به نام «چخروای» آمده است. مرغی مینوی است که جایگاه آن بهشت است و هرگاه در جهان به سر برد، شهریار پرندگان خواهد بود. اوست که داد اهورایی را به «وَرِ جَمْكُرْد» برد (وندیداد، فرگرد ۲، بند ۴۲) و اوستا را به زبان پرندگان برخواند. (۲۸۱)

دارمستر نوشته است: «پرنده را به سبب شتاب پروازش غالباً تجسم آذربخش می‌دانستند و همچنان که تندر را آوای خدایی می‌دانستند که از فراز سخن می‌گوید، نغمه پرنده را نیز گفتار خدایی و گونه‌ای وحی می‌انگاشتند.» (۲۸۲)

«Thunder bird» نوعی مرغ استرالیایی است که در میان سرخپوستان نوعی مرغ افسانه‌ای به شمار می‌رود. (۲۸۳) این پرنده از لحاظ تقدس و نام با کرشفت مرغ قابل مقایسه می‌باشد.

دکتر بهار آورده است: «این پرنده مرغی است که رهبر و بزرگ مرغان گوشتخوار است. زبان مردم را می‌داند، دین مزدیسان را به وَر جمشید می‌برد. نوعی کرکس نوعی عقاب؟» (۲۸۴) این‌که آیا این پرنده همان سیمرغ (عقاب) است یا نوعی از آن، معلوم نیست.

قوم Aino نیز عقاب و جغد^۱ را ایزدبانویی نیک می‌دانستند که با ایجاد صدای خاص خود، بشر را از حضور شیاطین و ارواح خبیث آگاه می‌کند. آن‌ها این پرندگان محبوبشان را می‌پرستند. (۲۸۵)

عقاب، پرنده قدیس یحیی معمدان، رمز عنصر آتش از لحاظ حکماء هرمسی گشاینده راز حکمت بر دانته در فلک ژوپیتر نیز هست. (۲۸۶) در گزیده‌های زادسپرم (یخش ۲۳) از باریابی هفت‌گونه موجود که در دین همانند هفت امشاسپندند سخن به میان می‌آید، این هفت موجود که از پنج گونه جانوران هستند به دیدار اهورامزدا می‌روند و قبل از دیدار، زیانشان گشوده می‌شود و مانند آدمیان سخن می‌گویند. (بادآور منطق الطیر عطار) کرشفت و سیمرغ از شمار این جانورانند. (۲۸۷)

در اوستا عقاب دوبار به نام سئن^۲ یاد گردیده است. در ایران باستان، سئن نام خاص اشخاص و خانواده‌ها نیز بوده است. در «فروردن یشت» در فقرات (۹۷/۱۲۶) چند تن از آنان یاد گردیده‌اند و به فروهرشان درود فرستاده شده است. نام سیندخت نیز در شاهنامه (زن مهراب پادشاه کابل، مادر رودابه) در لفظ به معنی عقاب دخت است.

ایرانیان به این پرنده توانا و عجیب (عقاب) توجه زیادی داشته‌اند. پروازش را به فال نیک می‌گرفتند و علم ایران نیز عقاب زرین بود. در زمان هخامنشیان، شاهین شهپر گشوده به سر نیزه بلندی در سر لشکریان نمودار بود. (۲۸۸) گزفون در کورش‌نامه، در لشکرکشی کورش به بابل

۱. جغد که در اوستا با نام اشوزشت آمده است در قدیم و به ذکر اوستا پرنده‌ای مقدس بوده است. این‌که بعدها به نحوست مشهور شد شاید برگرفته از فرهنگ اسلامی باشد. جغد در فرهنگ اسلامی به نحوست مشهور است و دشمن زاغ شمرده می‌شود. (فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، محمد جعفر یاحقی، ذیل لغت جغد) در شاهنامه خسروپرویز به قیصر می‌نویسد: (سزد گر ببرسد ز دانای روم / که این بد زاغ آمدست از ز بوم) (۹/۱۷۴۶/۱۲۲۶)

آورده است که درفش پادشاهی ایران، شاهینی از زربوده است که بر نیزه افراشته بودند. باز در همین کتاب آورده است: «وقتی کورش به جنگ آشور می‌رفت، پدرش در پیشاپیش سپاه عقابی دید که در حال پرواز بود. آن را به فال نیک گرفته، به پیروزی پسرش در این پیکار یقین آورد.»^(۲۸۹) در شاهنامه این درفش چندین بار به نام همای یادگردیده است.

دو لشکر کشیدند صف بر دو میل
در فشنان به سر بر بیای
یکی پیکرش بین و دیگر همای
(۳۰۰.۶.۷/۱۵۵۵/۸)

از آنجا که هما در ادبیات فارسی پرنده‌ای خجسته و فرخنده است، بی‌شک این پرندۀ توانا همان عقاب است، هرچند امروزه نام مرغی شکاری از خانواده عقاب می‌باشد.^(۲۹۰)

این‌که هما، عقاب (باز سپید) فرخنده است و نشان پادشاهی، در گفتگوی بین قیاد و رستم نیز نمایان است.

شهنشه چنین گفت با پهلوان
که از سوی ایران دو باز سپید
یکی تاج رخشان به کردار شید
خرامان و نازان شدنی برم
(۱۷۵.۷۷/۱۹۱/۲)

حمزه اصفهانی در کتاب التنبيه علی حدوث التصحیف (نسخه خطی) و المیدانی در کتاب السامی فی الاسامی و ابوالريحان در التفہیم، عقاب را به «آلله» برگردانیده‌اند. حکیم مؤمن تنکابنی در مفردات ادویه نامزد به تحفه المؤمنین تأليف شده در روزگار صفویه، می‌نویسد: «عقاب را به فارسی آله و به ترکی قراقوش گویند». در فرهنگ جهانگیری آمده است که آله را به تازی عقاب گویند. ابن الاثیر در کامل التواریخ و حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده و تأليف دیگرشن نزهه القلوب آورده‌اند که الموت به معنی آله

آموت یعنی آشیان عقاب که بچه‌هایش را در آن آموزش می‌دهد، می‌باشد و به مرور الموت شده است.^(۲۹۱)

ائوسیبیوس^۱ در کتاب خود^۲ به نقل از فیلیس بیبلیوس می‌نویسد: «زردشت مغ در نامه آسمانی ایرانیان گوید خداوند را سری است همانند سر شاهین. اوست نخستین، اوست آسیب‌ناپذیر... جاودانی است...» در نوشته‌های دینی ایرانی جایی نیست که اهورامزدا به عقاب یا شاهین همانند شده باشد. استاد پورداوود معتقد است که شاید در این تشبيه هوش و توانایی و شکوه این پرنده اراده شده باشد.^(۲۹۲)

می‌توان نتیجه گرفت که سیمرغ (عقاب) پرندۀ‌ای است که در گذشته‌ای دور نزد اقوام آریایی، توتم بوده است و رفته به جانوری مقدس تبدیل گشته، و در فرجام، تنها نمادی از قداست، خوش‌یمنی و فرخندگی به شمار می‌رود.

گاو

گاو و آفرینش

مطابق یک اسطوره بسیار کهن هند و اروپایی، در آغاز زمان ایزد یا ایزدان، موجودی شگرف را که گاه به صورت غول یا مردی درشت و گاه به صورت گاو تصور شده است، قربانی کردند و از پاره‌های تن او بخش‌های متفاوت جهان مانند آسمان، زمین، آب، گیاه و مردم را ساختند. این افسانه، بنیاد اصلی جریان‌های فکری، مذهبی و فلسفی شد که با نام‌های جهان مهین و کهین، عالم صغیر و کبیر در نوشته‌های دینی و ادبی به آن بر می‌خوریم. در اساطیر ایرانی، مطابق اوستا، این موجود با عنوان گاو ایوک داد (یکتا آفریده شده) یاد شده است. طبق یک روایت کهن‌تر، این

گاو به دست مهر یا ایزد دیگری در آغاز جهان، قربانی گشت تا آفرینش صورت گیرد.^(۲۹۳) طبق روایت بندھشن، اهریمن بر او تاخت و او بمرد.

در دین گوید که چون گاو یکتا آفریده درگذشت، آنچا که مغز او بپراکند، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه درمانی باز رُست... چنین گوید که من به سبب ارجمندی گاو، (او را) دوبار آفریدم، یک بار به (صورت) گاو و یک بار با جانور پُرگونه...^(۲۹۴)

در منابع پهلوی نیز از این گاو مقدس به عنوان نحشیین آفریده حیوانی اهورامزدا سخن رفته است. در اساطیر ژرمنی این موجود گاوی به نام Au-umla و در اساطیر ودایی، این موجود آغازین Puruša ذکر شده است.^(۲۹۵)

گاو، گیاه و ماه

در روایات دینی میان درخت گئوکرَنْ و نخستین جانور آفرینش (گاو) پیوند و همانندی برقرار است. زیرا همان گونه که تخم همه گیاهان جهان از این درخت پدید آمده است، بسیاری از نباتات و جانوران نیز از لاشه گاو نخستین هویدا گشته‌اند.^(۲۹۶) طبق اسطوره‌ای در ادبیات ودایی، ایزدان برای برخورداری از جاودانگی که با نوشیدن افسرۀ هوم یا سومه ممکن می‌گشت، بر آن شدند سومه را که به صورت گاوی تصویر شده است، قربانی کنند، در این ماجرا مهر نیز با آنان همداستان گشت.

در ادبیات مزدیسنا نیز، این که در رستاخیز مهر، گاو را قربانی می‌کند تا خونش را با هوم سفید به عنوان نوشابه‌ای برای انوشگی درآمیزد، چندین بار تکرار شده است.^(۲۹۷) ارتباط گاو با گیاه، که گاه هوم است و در ایجاد انوشگی دخالت دارد یا نی است که ایجاد فرّ می‌کند، نکته‌ای در خور تأمل است.

گاو با ماه نیز در ارتباط است. ماه در اوستا «ماوَنَکَهه» نام کرده آسمانی مشهور و ایزدی است که «ماه بیشت» و «ماه نیایش» در ستایش و نیایش اوست.^(۲۹۸) در اساطیر بسیاری از اقوام، ماه با حیات گیاهی و جانوری و رشد ایشان مربوط است. در اساطیر ایرانی نیز ماه نگهدار تخمه گاو است، که در پدید آمدن حیات گیاهی و جانوری نقش عمده دارد.^(۳۰۰) در اوستا آمده است: «ای ماه در بر دارنده تخمه گاو برآی...»^(۳۰۱) (وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۹) ماه همچنین نماد باکرگی و کشتزار بکر است.^(۳۰۲) بر اساس اوستا، همان طور که ماه در بر دارنده تخمه گاو است، ستارگان در بر دارنده تخمه آب‌ها، زمین و بذر گیاهانند.^(۳۰۳) (یشت‌ها، «رشن‌یشت»، بند ۲۵-۳۳) ماه نیز مانند خورشید و ستارگان راه خاص خویش را دارد و فروشی‌ها این راه را بدوموده‌اند. (یشت ۱۳، بند‌های ۱۶ و ۵۷) او روان پرهیزگاران را به بهشت می‌برد. (وندیداد، فرگرد ۷، بند ۵۲) و به خواهندگان حاجت و نذرکنندگان یاری می‌رساند.^(۳۰۴) (شا) یست نشایست، فصل ۱۲، بند ۸۹

گاو و آب

Azi در اوستا، صفتی است برای گاو و در تشبیه آب به کار رفته است. این صفت در هفت‌ها، بر جنبه مثبت گاو تأکید دارد: گاو بارور، گاو شیرده، گاو غذاده‌نده، مادر (همراه گوساله).^(۳۰۵) گاو ماده در اساطیر و دایی برابر زن شمرده شده است و در حمامه‌های فارسی، از نظر شیردهی و ماده بودن، همتای زن است.^(۳۰۶) طبق یکی از کهن‌ترین عقاید آریایی‌ها، ابرها در آسمان، به گاوها و زنان زیبا تشبیه گشته‌اند. این دختران آسمانی حامل آب‌های مقدس، زنان آسوره‌ها می‌باشند. ارواح پلیدی که مانع ریزش باران می‌شوند و سبب خستگی و گرسنگی می‌گردند در حکم گاودزد و زندزدند.^(۳۰۷)

از آنجا که گاوها نماد ابرهای بارانزا به شمار می‌آیند،^(۳۰۸) و طبق اسطوره‌های کهن ابر به گاو همانند شده و باران از آن فرو می‌بارد، در اوستا پس از درود بر گاپاک، ابر و آب مورد ستایش قرار گرفته‌اند. «درود بر گاپاک، درود بر تو ای گاو نیکوکار، درود بر تو که افزونی می‌بخشی، درود بر تو که می‌رویانی... ای ابر بیا! شتابان بیا!» (وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۲-۱) مزدیستان، این بند را هنگام برخورد با گاو نر یا هرگونه چارپای دیگر می‌خواهند.^(۳۰۹)

باید متذکر شویم که خدایان رودخانه‌ها در یونان گاو‌انسان‌نمایند، اما اغلب به صورت ورز او گاو مجسم می‌شده‌اند.^(۳۱۰)

گاو حیوان مقدس

در مذهب زردهشت گاو بسیار محترم است، آن‌چنان‌که یکی از خدایان بزرگ «وهومَن» اصلًاً خدای گاو است.^(۳۱۱) در اوستا آمده است که دیوان و مردم دیوپرست، حرمت گاو را نگه نمی‌دارند.^(۳۱۲) از آنجا که گاو می‌توانست اغلب نیازمندی‌های زندگی مردمان را به آسانی برطرف سازد، تقدس فراوان یافت، به گونه‌ای که او را نخستین جانور آفریده‌شده شناختند. از آنجا که در زندگی کشاورزی، گاو اساس و منشأ زندگی بود و کشاورزان با تمام تیرو در نگهداری آن کوشان بودند، اسطوره‌های فراوانی در باره گاو میان این گروه پیدا شد و رواج یافت. اما بیابانگردان در مراسم مذهبی و آیینی خود، گاو را قربانی می‌کردند و خوراک رایجشان نیز گوشت بود.^(۳۱۳)

در گات‌ها در باره ارتباط روان گاو (گوشورون) با کشاورزی آمده است:

به شما گله کرد گوشورون از برای کی مرا آفریدید، کی مرا ساخت?
خشم و ستم و سنگدلی و درشتی و زور مرا به ستوه آورد. مرا جز از

شما نگهبان دیگری نیست. ایدون نیکی کشاورز به من ارزانی
دارید.^(۳۱۴)

ایرانیان قدیم مانند زردهشتیان امروزی، حتی الامکان از کشتن گاو خودداری می‌کردند.^(۳۱۵) مطابق روایات دینی (صد در بندھشن) باید از کشتن چارپایان پرهیز کرد، به ویژه بره و بزغاله و اسب و گاو و رزا و خروس که کشتن هریک از این‌ها گناه به شمار نمی‌رود.^(۳۱۶) به احتمال زیاد، در زمان‌های کهن این موجودات، توتم قوام آریایی یا هندو ایرانی به شمار می‌آمدند.

از آن‌جا که در گاهان، نامی از مهر و هوم و فروهر نیامده است، برخی از خاورشناسان بر این باورند که زردهشت از اهمیت مهر کاسته بود و چه بسا با آیین‌های مهری - قربانی گاو و به کار بردن هوم - دشمنی ورزید. دشمنی زردهشت با آیین قربانی گاو در گاهان چنین آمده است: «به سبب آموزشی که آنان با آن مردم را از بهترین کار گمراه کرده‌اند، (اهورا) مزدا برای آنان از کارهای بد سخن گفت، برای آنان که با عادت کامرانی خویش هستی گاو را نابود کرده‌اند...»^(۳۱۷)

در کتاب‌های دینکرد و گزیده‌های زادسپرم، کاوس کشنه‌گاو هرمزد آفریده، که در مز ایران و توران می‌چرید، به شمار آمده است. مطابق روایت دینکرد، گناه کشتن گاو بر گردن تورانیان بود، چون آنان به جادو روان کاوس را تباہ کرده بودند و او شخصی به نام سریت را به کشتن گاو گماشت، در گزیده زادسپرم آمده است، در فرجام کاوس به سبب این جنایت به دست پری‌ای که به هیئت سگ درآمده بود، در بیشه‌زاری کشته شد.^(۳۱۸) از آن‌جا که گاو نزد مزدیسان حرمت داشت، تعرض به آن سبب عواقب شوم می‌گشت. این در حقیقت نوعی از تابوی کشتن حیوان توتم است.

در شاهنامه آمده است:

مگر هیرید مرد آتشپرست
که ننگست در گاو کشتن به مرز
به چشم خداوند خود خوار شد
که از مرز بیرون شود فرهی
نباید ز بن کشت گاو زهی
(۱۳۸۸/۷-۱۸۵۶-۵۹)

به آب و به آتش میازید دست
مریزید هم خون گاوان ورز
ز پسیری مگر گاو بی کار شد

نباشد ز بن کشت گاو زهی

تبرستان

اعتقاد به استقرار زمین بر شاخ گاو

از آنجاکه در افسانه‌های آریایی گاو، مقدس و نماینده قدرت و نیروست،
از این رو قدمًا معتقد بودند زمین روی شاخ گاو قرار دارد و گاو برپشت
ماهی‌ای بزرگ که در دریاها شناور است. هر گاه که گاو خسته می‌شود،
زمین را از روی یک شاخص به روی شاخ دیگر می‌لغزاند و همین موجب
زمین لرزه می‌شود.

در تفسیر آیه «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ مَا تَحْتُ
الشَّرِي» (سوره «طه»، آیه ۶) و در روایات اسلامی نیز به وجود چنین گاوی
اشارة شده است. نام این گاو در تفسیر کمبریج (۴۵۵/۲) «یهموث» آمده
است. براساس اساطیر یونانی، زمین روی سر اطلس قرار دارد.
در روستاهای هنگام برپایی مراسم نوروزی تخم مرغ‌هایی روی آینه
می‌گذارند و معتقدند به هنگام تحويل سال، وقتی که گاو آسمانی، کره
زمین را از شاخی به شاخ دیگر خود می‌افکند، تخم مرغ در روی آینه
خواهد جنید. (۳۱۹)

به گفته ابو ریحان بیرونی، ایرانیان عهد قدیم به این گاو آسمانی، در
ارتباط با ماه نیز معتقد بوده‌اند. آنان می‌پنداشتند گردونه ماه به وسیله
گاوی از جنس نور که دو شاخ زرین و ده پای سیمین دارد، کشیده
می‌شود. (۳۲۰)

در تاریخ بلعمی نیز به این مطلب اشاره شده است که:

...پس چون زمین را به هفت پاره کرد، و بر روی آب نهاد، از هر زمینی چشم‌های آب برآورده، چنان‌که گفت: «اخراج منها ماءها و مرعی‌ها». گفت از زمین آب برآرد و نیز گیاهان بیرون آورد و این زمین‌ها بر روی آب بر پشت ماهی بنهاد و آن ماهی به آب اندرست و آن آب بر سنگی، و آن سنگ بر کف فریشته برسست به هوا اندر معلق، و پای بر هیچ جای نا نهاده تا آن ماهی نپندارد که زمین بر پشت وی است، او همی دارد؛ ولیکن زمین ببر پشت وی آن کس همی دارد که پای فریشته را بر هوای بلندگاه می‌دارد...^(۳۲۱)

بنابر روایات کهن، گاو‌ماهی که ماهی بزرگ است و در تمام دریاها وجود دارد، همراه با دیگر چارپایان از گاو نخستین پدید آمد. هرگاه که این ماهی بانگ بر می‌آورد، همه ماهیان باردار می‌شوند و موجودات زیانکار دریایی دچار سقط جنین می‌شوند.^(۳۲۲) در داستان گاو سرستوک^۱ یا گاو هذیوش^۲ نیز آمده است که در آغاز خلقت مردم بر پشت این گاو می‌نشستند و در دریای فراخکرت سفر می‌کردند. به موجب روایات دینی، در رستاخیز این گاو به دست سوشیانس کشته می‌شود تا از مخلوط خونش با هوم سفید داروی انوشگی تهیه کنند و به مردمان بخورانند.^(۳۲۳)

با توجه به مطلب فوق این سؤال پیش می‌آید که آیا میان تصور گاو‌ماهی با گاو زمین و گاو هذیوش رابطه‌ای وجود دارد؟ این اعتقاد به استقرار زمین بر شاخ گاو، در اکثر آثار ادبی مشاهده می‌شود. حال در این باب به ذکر نمونه‌هایی از شاهنامه می‌پردازیم:

ز ماهی بر اندیشه تا چرخ ماه چو تو شاه نهاد بر سر کلاه
(۲۲۹/۹۳/۱)

جهانی سراسر به شاهی مراست

در گاو تا برج ماهی مراست

(۳۷۰۱/۴۳۷/۳)

نهادند سر پیش او بر زمین

که ما بندگانیم و شاهی تو راست

همه یک به یک خواندند آفرین

در گاو تا برج ماهی تو راست

(۱۶۸۶۹/۴۶۱/۴)

و دیگر که آن پادشاهی مراست

در گاو تا پشت ماهی مراست

(۴۲۸/۱۴۶۶/۸)

گاو توتم فریدون

آثار توتمیسم، که از پدیده‌های جوامع ابتدایی است، در اساطیر ایران نیز دیده می‌شود. مثلاً اجداد فریدون همه لقب گاو داشته‌اند^۱ که مؤید وجود توتمی خانوادگی است.^(۳۲۴) بر اساس تاریخ طبری، پدران فریدون تا ده پشت اسفیان نام داشتند، هر کدام با لقبی ممتاز بودند که همه با گاو در ارتباط بود. فریدون، خود پسر اسفیان پُر گاو بود^(۳۲۵)، فرزندان دیگر او برمايون و کتایون نام داشتند که فریدون از آن‌ها فرّه‌مندتر بود.^(۳۲۶)

در اساطیر هند کهن نیز بسیاری از خدایان از گاو پدید آمده‌اند. در اساطیر اقوام اسکاندیناوی نیز سخن از گاوی به نام ادوملا^۲ می‌رود که غولان و خدایان را با شیر خود پرورش داد.^(۳۲۷) بر اساس شاهنامه، فریدون را نیز گاوی به نام برمایه شیر داد، که بعدها به دستور ضحاک کشته شد.

۱. دارمستر معتقد است که وجود جزء گاو در نام خاندان فریدون می‌بین آن است که افراد خاندان اثوی مردمی زارع بوده‌اند. (نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی، مهوش واحددوست، ص ۱۶۷)

2. Audhumla

همان گاو کش نام برمایه بود
که کس در جهان گاو چونان ندید
بدو گفت کاین کودک شیرخوار
پدروارش از مادر اندر پذیر
ز گاوان و را برترین پایه بود...
نه از پییر سرکاردانان شنید...
زم من روزگاری به زنهر دار
وزین گاو نغوش بپرور به شیر
(۱۱۲-۱۲۷/۳۸/۱)

برمایون در اوستا، نام ورزاوی است که ایزدبانو اشی (ایزد توانگری و پاداش) بدو پناه می‌برد. این نام تنها یک بار در اوستا (آرْت یشت، بند ۵۵) به کار رفته است. در شاهنامه (داستان فریدون) «برمایه» نام ماده گاوی است که فریدون را در کودکی شیر می‌دهد. آیا می‌توان میان برمایون (ورزاو اوستا) و برمایه (ماده گاو شاهنامه) پیوندی یافت؟ اسدی طوسی در لغت فرس، نام گاو شیردهنده و پرورنده فریدون را برمایون ضبط کرده و این بیت دقیقی را شاهد مثال آورده است:

مهرگان آمد جشن ملک افریدونا آن کجا گاو نکو بودش برمایونا^(۳۲۸)

هرودوت در نخستین بخش تاریخ خود در فقره‌های ۱۰۷-۱۱۰ ذیل داستانی در باره کوروش بزرگ هخامنشی آورده است که کوروش، نوه دختری آستیاگس¹ قرار بود به دستور او پنهانی به قتل رسد. اما وزیر او نوزاد را به گاویان آستیاگس که مهرداد نام داشت، سپرد.^(۳۲۹) در این مورد نیز مشاهده می‌کنیم که شاه (کوروش) همچون فریدون به گاویان سپرده شده است. مادر فریدون، او را از ترس ضحاک به گاویانی سپرد و او فریدون را با شیر گاوش (برمایه) پرورد.

یکی از راه‌های ورود فر^۲ به فریدون، وجود ماده گاوی است که «وَدِرگا» آن را به جادویی پدید آورد و چون فر^۳ در نی^۴ بُن بود، وَدِرگا تا سه سال آن‌ها را درود و به گاو داد تا فر^۵ وارد بدن گاو شد، او شیر گاو را دوشید و به

1. Ishtuvigu

فرزنداش داد تا فر از طریق شیر، داخل بدن فرزندانش شود ولی فر، تنها به بدن فرانک وارد شد.^(۳۳۰) ادر فرهنگ نامهای اوستا آمده است که فر فریدون بود که از نی گُن به فرانک مادر کسی اپیوه انتقال یافت^(۳۳۱) در اینجا ملاحظه می‌شود که گاو، واسطه‌ای است برای انتقال فر به انسان. پسکر مادی زردشت نیز از طریق نوشیدن شیر گاوها یی جوان به مادرش می‌رسد.^(۳۳۲) این امر، یعنی وارد شدن فر به بدن مادر از طریق نوشیدن شیر گاو و انتقال آن از مادر به کودک را می‌توان جزو توتمیسم بارداری به حساب آورد. بر اساس «نظریه آبستنی» فریزر، توتم هر کسی به هنگام تولد او معین می‌شود و آن گیاه یا جانوری است که مادر آن کودک در اولین احساس بارداری خود آن را خورده، دیده یا لمس کرده یا به‌هرحال به گونه‌ای به آن توجه کرده است.^(۳۳۳)

با این تفاصیل، در این‌که گاو توتم فریدون است، شکی نیست. ولی کتاب زندگی و مهاجرت نژاد آریا، فریدون را شخص واحدی نمی‌داند، بلکه او را نمادی از یکی از قبایل آریایی می‌شمارد. تویستنده کتاب معتقد است، انطباق شخصیت‌های سام نریمان، گرشاسب و فریدون در شاهنامه به خصوص در نبرد با اژدها نشان می‌دهد که مقصود از فریدون نژاد آریاست. به خصوص که در این داستان به هنگام جنگ فریدون با ضحاک برای ساختن سلاح از یک آهنگر نام برده نمی‌شود، بلکه به آهنگران اشاره می‌گردد.

چو بگشاد لب هر دو بَر ساختند
به بازار آهنگران تاختند
هر آن کس کزان پیشه بُد نامجوی
به سوی فریدون نهادند روی
(۴۳/۱۶۱-۲۶۰)

زیرا اگر منظور ساختن یک گرز بود، یک آهنگر کافی می‌نمود ولی این‌که همه آهنگران به ساختن گرز روی آورده‌اند یعنی برای همه آریاییان

گرزهای گاوسر ساخته شد. ساختن این گرزها به عنوان انتقام از کشته شدن گاو پرمايه یا گواهای رمه های آریایی یا شکست قبیله «پورتر» بوده است.^(۳۳۵)

نقش گاو بر سلاح و درفش

می دانیم در جوامع توتمیسم، افراد نقش توتم را بر ابزار آلات جنگی خود می نگاشته اند، تا خاصیت جادویی آن ها افزایش یافته و توتم در جنگ به یاریشان بستابد.^(۳۳۶) در اساطیر ایران نیز گرز گاوسر نمونه ای از این سلاح هاست. این گرز که گرز فریدون یا گرز مهر نیز خوانده می شود،^(۳۳۷) سلاحی قابل ستایش است. سلاحی است که مینوان، دیوان را به وسیله آن شکست می دهند. طبق بندهشن این سلاح از فلز ساخته شده است.^(۳۳۸) و به استناد اوستا، گرزی است فلزی و از زر سخت ساخته شده که استوارترین و پیروزی بخش ترین رزم افزاره است.^(۳۳۹)

طبق اعتقاد انسان اولیه به افسون و جادو، رزم افزار پهلوان در نبردهایش، به خصوص نبردهای سرنوشت ساز، که گاهی کشتن اژدهاست، نه تنها باید از روی طرح ویژه ای (توتمش) ساخته شود، بلکه باید افسون و جادو نیز به آن دمیده شود. در این صورت سلاح، از نیرویی مرگبار و خارق العاده برخوردار خواهد شد که حتی بر موجودات خارق العاده ای چون اژدها یا افراد رویین تن کارگر خواهد افتاد. این سلاح که اغلب موسوم به نام خدایانند، نیایش می شوند و فدیه و قربانی نیز تقدیمشان می شود.^(۳۴۰)

علاوه بر گرز گاوسر که در اساطیر هند و ایرانی سلاح ویژه ایزدان اژدهاکش و نماد آیینی تندر و آذرخش است، تیر آرش شیواتیر و ابزارهای جم در اوستا (وندیداد) را نیز می توان در شمار این سلاح های

سحرآمیز به شمار آورد. تیر گز رستم؛ تیری که به آتش راست شده و در آب رز پرورده شده است نیز نمونه‌ای از این رزم‌افزارهای جادویی است.^(۳۴۱)

در جوامع توتمی، سلاح مخصوص فرد، پس از مراسمی آینی به نام مراسم پاگشایی از طرف رئیس قبیله به فرد اهدا می‌شود. فرد پس از عبور از آزمایش‌هایی سخت و طاقت‌فرسا، وارد جرگه مردان می‌شود، و لایق داشتن سلاح.^(۳۴۲) این سلاح در بسیاری از موارد یادگار پدروان و نیاکان اوست، یا ارشی گرانبهاست از پهلوانی باستانی.

در شاهنامه، هنگامی که رستم برای اولین بار به جنگ آفراسیاب می‌رود، زال فرمان می‌دهد گرز سام را که یادگار گرشاسب نریمان است، برایش بیاورند. همچنین مطابق روایات کهن ایرانی در اوستا، گرز گاو‌سار فریدون پس از او به شهریارانی دیگر چون کیخسرو و گشتاسب رسیده است و در آینده نیز به دست سوشیانت خواهد رسید.^(۳۴۳) (یشت ۱۹، بند ۹۳-۹۰) از میان پهلوانان اژدهاکش در ایران، فریدون و گرشاسب دارندۀ گرزند و لقب گرشاسب در اوستا گرزور است، (یشت ۱۳، بند ۶۱ و یسته ۹، بند ۱۰) و در آخر زمان نیز در نبرد با ضحاک از آن استفاده خواهد کرد.^(۳۴۴) (دادستان دینیگ)

در مواردی این سلاح هدیه‌ای از سوی خدایان است. در روایات ایرانی، تیر معروف آرش شیواتیر از این نمونه است (یشت ۸، بند ۶). بَر بیان رستم نیز طبق روایات عامیانه، هدیه‌ای ایزدی است که فرشته‌ای از بهشت برای تهمتن آورده است.^(۳۴۵)

اینک به ذکر نمونه‌هایی از گرز گاو‌سار به روایت شاهنامه می‌پردازیم. بر اساس شاهنامه، فریدون اولین کسی است که طرح گرز گاو‌سار را پی‌ریزی کرد.

فریدون بریشان زبان برگشاد که خرم زی اید ای دلیران و شاد...

یکی گرز فرمود باید گران...
وزان گرزبیکر بدیشان نمود
همیدون بسان سرگاو میش
(۲۵۷-۲۶۳/۴۳/۱)

بیارید داننده آهنگران
جهانجوی پرگار بگرفت زود
نگاری نگارید بر خاک پیش

بران پادشاهی برافزود نیز
که ماندست زو در جهان یادگار
(۳۵۲۹-۳۰/۱۸۰۸/۹)

جهاندار شاه آفریدون سه چیز
یکی تخت و آن گرزه گاو سار

مطابق شاهنامه، ضحاک، فریدون را در خواب با گرز گاو سار دیده بود.
موبدان نیز او را از وجود فریدون که با گرز گاو سار بر سرش خواهد کوفت
و پادشاهی اش را از بین خواهد برد، آگاهانیده بودند.

به خواب اندرون بود با ارنواز
سه جنگی پدید آمدی ناگهان
به بالای سرو و به فر کیان
به چنگ اندرون گرزه گاو سار
(۴۳-۴۸/۳۵-۳۶/۱)

در ایوان شاهی شبی دیریاز
چنان دید کز کاخ شاهنشهان
دو مهرت یکی کهتر اندر میان
کمر بستن و رفتن شاهوار

بسان درختی شود بارور...
بگیردت زار و بیندت خوار
(۹۲-۹۵/۳۷/۱)

چو او زاید از مادر پرهنر
زند بر سرت گرزه گاو سار

فریدون در چنگ با ضحاک از این سلاح استفاده کرد.

بیامد فریدون به کردار باد
بزد بر سرش ترک بشکست خود
مزن گفت کاو را نیامد زمان
(۴۲۸-۳۰/۴۹/۱)

ز بالا چو پی بر زمین برنهاد
بران گرزه گاو سر دست برد
بیامد سروش خجسته دمان

براساس شاهنامه، برخی شاهان همچون فریدون، کیخسرو، لهراسب، اسفندیار، بهرام گور و پهلوانانی چون زال، رستم، سهراب، گیو و قارن از این سلاح استفاده کرده‌اند. گاهی نیز از همه ایرانیان سخن به میان آمده است که از گرز گاو‌سار در مقابل با دشمنان استفاده کرده‌اند. در شاهنامه گرز گاو‌سار با نام‌های دیگری چون گرز گاوسر، گاوپیکر، گاو رنگ، گاوه و گاوروی نیز خوانده شده است.

تبرستان

رستم:

درفش سپهبد گو پیلن
پدید آمد از دور بنا انجمن...
یکی گرز همچون سر گاو میش
(۱۰۶۶-۶۹/۵۱/۴)

نشست از بر رخش چون پیل مست
یکی گرزه گاو پیکر به دست
(۵۷۵/۱۰۲۶/۶)

لهراسب:

چو توران سپاه اندر آمد به تنگ
پوشید لهراسب خفتان جنگ...
یکی گرزه گاوپیکر به دست
(۵۹-۶۱/۹۷۵/۶)

اسفندیار:

به پیش سپاه آمد اسفندیار
به زین اندون گرزه گاو‌سار
(۳۹۷/۹۶۹/۶)

گران شد رکیب یل اسفندیار
بغردید با گرزه گاو‌سار
(۴۱۵/۹۷۰/۶)

استفاده همه ایرانیان از این سلاح:

از ایران بیامد همی صد سوار
زرهدار با گرزه گاو سار
(۶۲۰/۵۸۷/۴)

که خورشید گشت از جهان ناپدید...
بستاند چون آفتاب از بره
زرهدار با گرزه گاو سار^(۳۴۶)
(۷۵۶-۵۹/۷۹۳/۵)

چو کیخسرو آن رزم ترکان بدید
بسفرمود تا بر سوی میسره
برفتند با نامور ده هزار

در شاهنامه، تنها یک بار فردی غیرایرانی (کاموس) از این گرز استفاده
می‌کند، موردی که قابل بررسی است.

که با لشکر و پیل و با کوس بود
یکی گرزه گاو پیکر به دست
(۱۴۱۹-۲۰/۵۶۴/۴)

سپهبد سرافراز کاموس بود
همی برخوشید چون پیل مست

می‌توان گفت در این‌که نقش گاو، نقشی توتمی بوده است، شکی نیست
ولی بعدها نمادی از جنگاوری و جنگجویی شده است.
در شاهنامه یک بار از نوشتن نام بر سلاح یاد شده است؛ رسمی که
ویژه جوامع توتمی است.
در رزم کاوس با شاه هاماوران آمده است:

پدید آمد از تازیان کاستی
درخشی برافراخت از مصر و شام
در کهتری خوار بگذاشتند
که انباز دارد به شاهنشهی
سپه شاددل شاه گیتی فروز
بجوشید شمشیرها در نیام
(۲۹-۳۴/۲۳۵/۲)

چو شد کار گیتی بر دان راستی
یکی با گهر مرد با گنج و نام
ز کاوس کسی روی بسر تافتند
چو آمد به شاه جهان آگهی
بزد کوس و برداشت از نیمروز
همه بر سپرها نبشنند نام

در اساطیر ایران، سوای از گرز گاوسر، پرچمی با نقش گاو نیز وجود داشته است. گاو درفش در اوستا (یسنه ۱۰، بند ۱۴) با نام «گاوشن درَفَشَ» و در پهلوی «گاو درفش» آمده است. ابوریحان بیرونی، خوارزمی، یوسنی، بارتولومه و برخی دیگر، این ترکیب را یادآور درفش کاویانی در شاهنامه می‌دانند، اما دکتر بهار ذیل یادداشتی آورده‌اند: «منظور از گاو درفش، درخشی دارای نقش گاو است که نشانی از نقش‌های توتمی است و این ارتباطی با درفش کاویان ندارد.»^(۳۴۷)

به اعتقاد کریستان سن، از آن‌جاکه در میان ملت آشور بیویقی با صورت گاو معمول بوده بسیار محتمل است، که درخشی از همین قبیل در میان سپاهیان دوره هخامنشی نیز موجود بوده است؛ زیرا علایم صورت گاو را در بسیاری از آثار دوره هخامنشی مثلاً سرستون‌ها و تخت‌های سلطنتی می‌توان مشاهده کرد.^(۳۴۸)

از سوی دیگر گاو درفش تمثیلی از هر آن چیزی است که در جنبش و لرزش باشد؛ در اوستا آمده است: «آنان که هوم نوشیدند، نباید به دلخواه خویش همچون «گاو درفش» در جنبش باشند.»^(۳۴۹) (یسنه هات، ۱۰، بند ۱۴)

نکته مهم در این جا نوشیدن هوم است که باید در افراد ایجاد تقدیمات (آین و تابو) کند.

در شاهنامه، از پرچم‌هایی با نقش‌های ماه و خورشید و انواع جانوران چون اژدها، گاو، گراز، شیر، بیر، هما، فیل و... سخن به میان آمده است؛ که به احتمال بسیار زیاد همه نقش‌های توتمی قبایل مختلف بوده‌اند. یک نمونه از این درفش‌ها، درفش رستم با نقش اژدهاست. با توجه به این‌که توتم مادر رستم (رودابه) اژدهاست، توتم رستم نیز بر اساس قاعدة مادرسالاری، اژدهاست. از این رو رستم در تمام نبردهایش با درخشی اژدهاوش ظاهر می‌شود.

وزان رستمی اژدهاپاش درفش
شده روی خورشید تابان بنفس
(۱۲۱۶/۷۵/۵)

شب تیره گون کرد گیتی بنفس
پدید آمد آن اژدهاپاش درفش
(۱۱۱۳/۵۵۳/۴)

پدید آمد و شیر زرین سرش
درخشی بدید اژدها پیکرش
(۸۶۰/۵۴۴/۴) تبرستان

یکی اژدهاپاش درخشی به پای
ز دیباً یکی سبز پرده سرای
(۱۱۷۷/۵۵/۴)

نه آرام دارد تو گفتی نه جای...
میان تنگ بسته به بَرَ بیان
یکی اژدهاپاش درخشی به پای
به خیمه درون ژنده پیلی ژیان
(۱۱۳۹-۴۱/۶۰۵/۴)

طبق شاهنامه این درفش بعدها به بهرام چوبین می‌رسد.

که بد پیکرش اژدهاپاش بنفس
بیاورد پس شهریار آن درفش
سبک شاه ایران گرفت آن به چنگ
که در پیش رستم بدی روز جنگ
فراوان بسوی خندان به بهرام داد
(۵۰۸۱۰/۱۶۲۴/۸)

اژدها نماد خشکسالی، آتشفشن، زلزله و در ایران نماد رذایل اخلاقی

در افسانه‌های سراسر جهان بجز چین و همسایه‌های نزدیک آن کشور که
اژدها سمبول قدرت و مقاومت است و چهار اصل خیر و برکت شرقی‌ها را
که عمر طولانی، تقوی و پرهیزکاری، توازن و عدالت و ثروت و مکنت

است، به همراه می‌آورد^۱، اژدها نمودار نیروهای پلید و ناپاک است و از دوره دولت باستانی بابل به بعد در افسانه غالب ملت‌ها و اقوام جهان دیده می‌شود.^(۳۵۰)

در روایات اسلامی، اژدها دو چهره کاملاً متضاد دارد؛ گاه موجودی است اهریمنی و گاه آفریده‌ای است ایزدی. نخستین چهره اهریمنی او در روایات دینی اسلامی مربوط به مار بهشت است که به یاری اهریمن به اغوای آدم و حوا می‌پردازد.^(۳۵۱)، و تجلی چهره ایزدی اش نیز در روایات اسلامی و یهودی در عصای موسی است.^(۳۵۲)

در روایات عارفانه نیز، اژدها گاه تمثیل و تصویری از زشتی‌ها یا موجودات دوزخی و نمایانگر عذاب گناهکاران است و گاه نمودار کرامات بزرگان صوفیه.^(۳۵۳)

اژدها در مذهب مزدیسني، مخلوقی اهریمنی است و نامش در اوستا جزو خرفستان ذکر شده است. «ازی» در اوستا و «اهی» در سانسکریت به معنی مار است. این واژه در پهلوی به صورت aji و azi به کار رفته است. طبق این مذهب، پس از آنکه اهورامزدا نخستین کشور - ایرانویچ - را آفرید، اهریمن نیز در مقابل مار را خلق کرد. اژدها، همواره به عنوان نیروی اصلی اهریمن و دشمن آفرینش در ادیان و ادبیات گوناگون جلوه‌گر شده است. او آب را زبارور کردن باز می‌دارد و می‌خواهد خورشید و ماه را فرو بزد. از این رو برای اینکه جهان برپا بماند، اژدها باید نابود شود.^(۳۵۴) این پدیده اهریمنی در اساطیر همواره پلید و زشت و سیاه تصور شده است و از مهم‌ترین خصوصیات او دم‌آهنگی است، اژدها همه چیز را از راه دور می‌بلعد و در کام خود فرو می‌برد.^(۳۵۵)

۱. مغول‌ها خورشید به خصوص خورشید طالع، ماه و دگرگونی‌های مختلف آسمان را ستایش می‌کردند و تصور اژدهایی در این جریان نقش بسیار مهمی را به عهده داشت. (تاریخ مغول در ایران، برتولد اشپولر، ترجمه محمود میرآفتاب، ص ۱۷۵)

در کتاب نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی آمده است، از آن جا که در زبان پارسی باستان، واژه‌ای که مفهوم زلزله را به تلفظ درآورد، نبوده است، ازدها بر مفهومی چون زلزله و آتشفسان اطلاق شده است. وجه تشابه آن‌ها در حرکات و راه پیمودن و دم آهنگی است. در ادامه آمده است، بر اساس گرشاسب‌نامه می‌توان دوران ضحاک را مقارن زمانی دانست که زلزله‌های شدید به وقوع پیوسته است و به بند کشیدن ضحاک در چاه دماوند حکایت از آرامش و سکون زمین دارد.^(۳۵۶)

بر اساس مطالب این کتاب اگر بخواهیم ازدها را جلوه‌ای از زلزله یا آتشفسان بدانیم، تصویر زشت و سیاه آن با سیاهی دود و دم آهنگی زلزله یا آتشفسان قابل مقایسه است.

بنابر مطالب بالا می‌توان ازدها را نمادی از خشکسالی، زلزله و آتشفسان دانست. جی. سی. کوباجی معتقد است ازدها در ایران، مظاهر شرارت و رذایل اخلاقی به شمار می‌رفته است.^(۳۵۷)

ازدهاکشی عمل آیینی

در اوستا از اژدھاک به عنوان شاه، ذکری به میان نیامده است، بلکه از او به عنوان اژدهایی یاد شده است که به نابود کردن مردم می‌پردازد و قوی‌ترین دروغ اهریمن بر ضد جهان مادی است. او همچون برابر خود در ود/ها (ویشورویه)، گاوها را می‌دزد و شاهان و پهلوانان، باکشتن او کار ویژه خود یعنی برکت بخشیدن را انجام می‌دهند. در ادبیات پهلوی، اژدھاک مردی تازی است که به ایران می‌تازد و بر جمشید پیروز می‌شود و یک هزار سال سلطنت می‌کند.^(۳۵۸) در تاریخ طبری، روایات مختلفی در بارهٔ عرب یا عجم بودن ضحاک آمده است. بعضی از این روایات نسب ضحاک را به کیومرث می‌رسانند و طبق برخی دیگر، او اهل یمن شمرده می‌شود.^(۳۵۹)

بر اساس همین کتاب، فریدون از اعقاب جمشید شاه بود و میان او و جم ده پدر فاصله بود.^(۳۶۰) وقتی فرّ شاهی که به پیکر مرغ وارغن از جمشید جدا می‌شود به فریدون می‌پیوندد، فریدون از پرتو آن پیروزترین مردمان می‌شود.^(۳۶۱) (زمایادیشت، بند ۳۶). طبق تاریخ طبری:

عجمان پارسی گویند که افریدون مردی تنومند و نکوروی و
شکوهمند و مجرب بود و بیش تر چنگ وی باگرز بود و سرگز
وی چون سرگاو بود... گویند و چون پنهانک دست یافت،
ضحاک بد و گفت: «مرا به انتقام جدت جم مکش». و افریدون گفت:
«سخت بالاگرفته‌ای و خویشتن را بزرگ پنداشته‌ای که چنین طمع
می‌داری».

و بدو یادآوری کرد جدش بزرگ تر از آن بود که همسنگ ضحاک باشد و گفت او را در مقابل گاوی که در خانه جدش بوده است، می‌کشد.^(۳۶۲) به نظر می‌رسد فریدون به علت القابی چون فیروزگر و فیروزگرترین و داشتن جوشنی که واژثاینه^۱ نامیده می‌شود با بهرام ایزد وابستگی نزدیک داشته باشد.^(۳۶۳)

اینک به بررسی اجمالی داستان ضحاک و فریدون می‌پردازیم: به عقیده کریستان سن، این افسانه همچون داستان جم به عصر هندوایرانی مربوط است.^(۳۶۴) در این داستان فریدون، پس از ورود به کاخ ضحاک، طلسی را که او ساخته بود، باطل می‌سازد^۲ و خود بر تخت

1. Vrorayana

۲. در عجایب المخلوقات آمده است معان او لین روز از پنج روزی که در آخر ماه اسفند است جشنی به نام جشن مردگیران برپا می‌کنند. در این روز رقصهای به نام رقصه کزدم بر سه دیوار خانه می‌چسبانند و دیوار چهارم را حالی می‌گذارند تا خرفستان از آن جا به در روند. می‌گویند این روزی بوده است که فریدون این حیوانات را طلسی کرد. [فرهنگ عامیانه مردم ایران، صادق هدایت، ص ۱۲۲. نیز فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، محمد جعفر یاحقی، ذیل مردگیران (جشن).]

ضحاک می‌نشیند و ارنواز و شهرناز همسخن وی می‌شوند. آن‌ها می‌گویند ضحاک اینک در هندوستان است، تا سر هزاران بی‌گناه را ببرد، جانوران را بکشد و خونشان را در آبدانی بریزد و در آن تن بشوید، تا مارهایی که آرام و قرار از وی گرفته‌اند، آرام شوند^(۳۶۵) (در هند بودن ضحاک و ریختن خون انسان‌ها و جانوران در آبدان را شاید بتوان با مطلبی که در یکی از کتاب‌های مقدس هندو به نام کالیکاپورانا^۱ آمده است، مقایسه کرد. براساس این نوشته، برای خشنودی شیاهزاده کالی (زن- خدا) و همسرش (شیوا) قربانی‌های انسانی و حیوانی فراوانی تقدیم می‌کردند، که به همین طریق خونشان در آبدانی جاری می‌شد.^(۳۶۶) در ادامه فریدون، ضحاک را که دو مار بر شانه دارد، به بند می‌کشد و خواهران جمشید را رها می‌سازد (زن جانشین گاو ماده).^(۳۶۷) وقتی فریدون ضحاک بیوراسب را از برد، گاو‌های اثفیان^۲ را که ضحاک محاصره‌شان کرده بود و نمی‌گذاشت اثفیان به آن‌ها دسترسی داشته باشد، رها کرد و به خانه او برگردانید.^(۳۶۸)

در این داستان شهرناز و ارنواز به احتمال زیاد تجسم مردمانه امشاپنداش خرداد و مردادند یعنی مظهر بی‌مرگی و کمال و نیز آب‌ها و گیاهان به شمار می‌روند.^(۳۶۹)

اسطورة رویارویی پهلوان و اژدها، به سبب پراکندگی و گستردگی اش، اسطوره‌ای جهانی به شمار می‌رود.^(۳۷۰) در اساطیر و حماسه‌های ایران نیز، همواره پهلوان یا ایزدی، اژدهایی را می‌کشد و آنچه را که در بند اوست می‌رهاند. طبق اسطوره‌ای بسیار کهن با سابقه‌ای هند و اروپایی، نبرد تن به تن بین اژدها و پهلوان در کاخ یا حفره یا غاری صورت می‌گیرد. این نبرد همواره برای رها کردن آب‌های است که رمز و نمادی از بانوی جوان یا گله‌های گاو‌های شیرده تصور شده‌اند. با آزادی آب‌ها، جهان نیز به آرامش می‌رسد.^(۳۷۱)

1. *Kalika Purana*

2. Athvya

در اوستا، ستیزه‌ایزد آذر، پسر اهورامزدا، برای دست یافتن به فرّ با اژدهاک که احتمال می‌رود در اساطیر باستانی‌تر او نیز پسر اهریمن به شمار می‌آمده است، از این‌گونه است. در این جایز به موضوع رها کردن آب بر می‌خوریم.^(۳۷۲) (زمایادیشت، بند ۴۶-۵۰)

اسطورة اژدهاکشی، محتوایی دینی و آیینی دارد و اغلب با رویدادهای کیهانی و معتقدات مربوط به آفرینش و رستاخیز همراه است.^(۳۷۳) از این‌روست که موارد آیینی متعددی نیز در آن مشاهده می‌شود. از جمله: تطهیر، برکت‌بخشی، خواندن اوراد و اذکار در تمام موارد اژدهاکشی، پهلوان پس از پیروزی سر و تن می‌شوید (تطهیر) و برای غلبه بر او (اژدها) از یزدان کمک می‌خواهد (خواندن اوراد و اذکار).^(۳۷۴) (رک. به تابوی جنگجویان) در داستان فریدون و ضحاک نیز، فریدون دستور می‌دهد سرهای شهرناز و ارنواز را پس از رهایی بشویند.

لازم به ذکر است که ژرژ دومزیل^۱، افسانه اژی‌دهاک سه سر را مرتبط با مراسم نوعی رقص با نقاب می‌داند. از این وجه نیز این عمل، عملی آیینی به شمار می‌رود.^(۳۷۵)

حیوانات مقدس

از آن‌جاکه برخی از حیوانات مقدس شمرده می‌شوند، کشنشان نیز تابو محسوب می‌شود و از این رو بی‌شک این حیوانات روزگاری در شمار توتم‌ها بوده‌اند. مثلاً در بسیاری از متون کهن همچون اوستا، بندھشن، شایست نشایست و... آمده است که کشن برخی از حیوانات، چارپایانی چون بره، بزغاله، گاو و رزاوکه در آن‌ها روان‌گاو (گوشورون) قرار دارد، یا

1. G. Dumezil

پرندگانی چون خروس، مرغ کاشکینه، هما، پرستو و چرغ گناه بزرگی به شمار می‌رود. از این رو ما به نقل قدس برخی از حیوانات چون سگ، سگ آبی و خروس که در این متون از بسامد بالاتری برخوردار بوده‌اند پرداخته‌ایم.

سگ؛ جانوری مقدس

بر اساس روایتی از بندهشن، سگ آمیزه‌ای از جانور و مردم است، که سه یک او از مردم می‌باشد.^(۳۷۶) از این رو در خیلی از موارد سگ با آدمی مقایسه و از لحاظ حقوق با او برابر شمرده شده است. فرگرد سیزدهم وندیداد به ستایش سگ و حرمت او اختصاص دارد.^(۳۷۷) در این کتاب آمده است:

...کسی که به سگ گله‌ای خوراک بد بدهد، گناه او چه اندازه است؟
گناه او هم چند گناه کسی است که به سرور بزرگ‌ترین خانواده خوراک بد بدهد... سگ خانگی... به سرور خانواده‌ای میان‌مایه... به سگی ولگرد... به آتریانی آشون که به خانه‌اش بیاید... به توله‌سگی... به نوجوانی اشون زاده و به پانزده سالگی رسیده خوراک بد بدهد.^(۳۷۸) (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۲۰-۲۳)

مطابق اوستا هر سگی سرشت هشت گونه از مردم را داراست. سرشت آتریان، ارتشتار، برزیگر، خنیاگر آواره، دزد، جانور درنده، روسپی و کودک. در همین بند آمده است، سگ همچون ارتشتار به نگاهبانی از بهترین چارپایان نبرد می‌کند.^(۳۷۹) شاید یکی از علل اهمیت به او نگاهبانی از موجود مقدس (گوشورون = روان گاو و چارپایان) است. همان‌طور که در صد در بندهشن، بند ۳۱ آمده است: «اگر سگ نبود، یک سر از ستوران در جهان هستی بر جا نمی‌ماند.»

مطابق دستورات اوستا، باید از سگ بیمار همانند یکی از پرهیزگاران نگهداری کرد و در درمانش کوشید.^(۳۸۰) با اندکی تأمل می‌توان دریافت، در بسیاری از این موارد سگ نه تنها به طور عام با آدمی، بلکه به طور خاص با انسان‌های آشون و پرهیزگار مقایسه شده است. همچنین در همین کتاب آمده است که خاک‌سپاری سگ و انسان‌گناه بزرگی است.^(۳۸۱)

برستران
هرودوت در مقایسه‌ای بین پیشوایان دینی مصر و مغان تصریح کرده است پیشوایان دینی مصر مجاز به کشتن هیچ‌یک از جانداران نیستند، جز برای قربانی پروردگاران. اما مغان همه جانداران جز سگ و آدمی را به دست خود می‌کشند و کشتن خرفستان را نیک می‌شمرند.^(۳۸۲) در این جا نیز سگ از جهت مقام همتای آدمی به شمار آمده است.

از آنجاکه نزد انسان‌های اولیه هیچ تفاوت بین‌ادینی میان مردمان و جانوران نیست، جانور نیز باید پاسخگوی گناهانش باشد.^(۳۸۳) مثلاً سگی که کسی را گزیده باشد، باید بدان شخص سپرده شود تا او را به کنده درخت یا خرسنگی به درازی چهارگز بیندد یا اسبی که کسی را کشته باشد باید کشته شود.^(۳۸۴) (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۲۹-۳۱)

در اوستا، اهورامزدا از سگ گله و سگ خانگی با عنوان «سگ من» یاد کرده است: «اگر آن دو سگ من – سگ گله و سگ خانگی – گذارشان به خانه هریک از مردم آشون من افتد، هرگز نباید آن‌ها را بیرون رانند.»^(۳۸۵) از آنجاکه ایرانیان بزریگر و گله‌پرور از پشتیبانی سگ بی‌نیاز نبوده‌اند، کشتن آن را گناهی بزرگ می‌دانستند.^(۳۸۶)

طبق اوستا:

هر کس سگ گله، سگ خانگی یا سگ ولگرد یا سگ پرورده‌ای را بزنند و بکشد... هیچ روانی در جهانی دیگر با روان از تن جدا شده او دیدار نکند و در برابر زوزه و شبیخون دیوان، به وی یاری نرساند.

سگ نگهبان «چینود پل» در برابر زوزه و شبیخون دیوان به وی یاری نرساند. (۳۸۷) (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۹-۸)

بر اساس روایت بندهشن، سگ همه ناپاکی‌ها را با چشم از میان می‌برد^(۳۸۸)، به همین دلیل سو (دیو لاشه مردار) را از بدن مرده بیرون می‌راند. بر اساس عقیده مزدیسانان کهن، چشم‌های سگ نیرویی مغناطیسی دارد و نگاهش اثر پالایندم و زایل‌کننده دارد. از این رو طبق مراسمی که «سگ دید» نام دارد، پیکر مرده را به سگ نشان می‌دهند و از پیش‌اپیش تابوت سگی را تا دخمه می‌برند.^(۳۸۹) از آنجا که سگ در نظر آنان حیوان مقدسی است، پس از مرگ نیز یار و پاسبان آدمی است و در جهان دیگر نیز دو سگ مینوی از پل چینود (= صراط) پاسبانی می‌کنند. (۳۹۰) (وندیداد، فرگرد ۱۳ و نیز بندهشن، فصل ۳۰، فقرات ۱۳-۹)

سگ‌هایی که در دین مزدیسنی در مراسم تشییع مردگان، وظایفی بر عهده دارند با سگ‌های اسطوره‌ای که در ریگ‌ودا پیامبرندگان یمه هستند، مربوطند. ولی ارتباط خود را با جم از دست داده‌اند. این سگ‌ها (سگ‌های یمه) چهار چشم، پهن بینی، راه راه و قهوه‌ای‌اند و پاسداران راه بهشت می‌باشند.^(۳۹۱)

سگ در نظر مصریان و یونانی‌ها نیز ارجمند بوده است. نقش سگ در آثار مصری سال‌های ۲۱۰۰ تا ۳۴۰۰ پیش از میلاد مسیح، نمایانگر ارزش این موجود نزد آنان بوده است. نزد چینیان نیز در مراسم دینی و قربانی، سگ و گاو و اسب و گوسفند، خوک و ماکیان بهترین فدیه به شمار می‌روند.^(۳۹۲)

سگ آبی (بَر)

بَر - اوستا بُوری - نام دیگر سگ آبی است. این واژه در اصل به معنی

سرخ تیره است. در «آبان یشت»، بند ۱۲۹، از جامه ایزدبانو «اردویسور آناهیتا» سخن به میان آمده که از پوست سیصد ماده بَبَر درست شده است.^(۳۹۲) شاید واژه بَبَر در «بَبَر بیان» در اصل همین کلمه بَبَر یا بَبَر باشد که به بَبَر تغییر حرکت داده است و بیان نیز، تغییر داده بگان است، که روی هم واژه «بَبَر بیان» لباس رزم رستم را تشکیل داده است. این که پوشانک ایزدبانو «آناهیتا» از پوست این جاندار است، ایزدی بودن این لباس را می‌رساند از طرف دیگر بَبَر بیان نیز از طرف فرشتگان به رستم پیشکش شده است.

نگاه داشتن پوست حیوانات مقدس در بین بسیاری از اقوام مرسوم بوده است. سرخپستان، پوست کایوت را نگه می‌داشتند و مصریان پوست بز، در مجموع پوست حیوان نمادی از قداست خدایان بوده است.^(۳۹۳) از آن جا که بَبَر بیان نیز از ماورا به رستم هدیه می‌شود، نه تنها لباس رزم بلکه لباسی مقدس به شمار می‌رود. در شاهنامه این لباس تنها مختص اوست.

چو من بَبَر پوشم به روز نبرد
سر هور و ماه اندر آرم به گرد
(۹۶۵/۱۰۴۰/۶)

کمان آر و برگستوان آر و بَبَر
کمند آر و گرز گران آر و گیر
(۹۳۴/۱۰۳۹/۶)

بپوشید رستم سلیح نبرد
به آوردگه رفت با دار و برد
زره زیر بد جوشن اندر میان
از آن پس بپوشید بَبَر بیان
(۱۴۰۳۰۴/۵۳۶/۴)

بر اساس اوتا در پیکر هر سگ آبی همسان هزار سگ، نیروی زندگی و پاکی هست. در متن آمده است:

... هنگامی که سگی با مغز استخوان تباہ شده و تخمه خشکیده
بمیرد، روان او به کجا می‌رود؟ روانش بر سرچشمه آب‌ها می‌رود و
در آنجا از هزار سگ نرینه و هر هزار سگ مادینه دو سگ آبی
- یکی سگ آبی نرینه و یک سگ آبی مادینه - پدید
می‌آید. (۳۹۶) (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۵۰-۵۱)

پس تقدس او نیز هزار برابر سگ معمولی است. از آنجا که سگ آبی،
پاک‌ترین همه سگ‌ها و حلقه پیوندی میان خدا و آنان است، روند توان
دادن برای خون او نیز سرشتی ویژه دارد. (۳۹۷) [براساس مینوی خرد،
کشن سگ آبی گناهی گران‌تر از گناهان دیگر است (۳۹۸)] در اوستا،
وندیداد، فرگرد چهاردهم، به عمل جنایت‌آمیز کشن سگ آبی و توان
این عمل می‌پردازد. (۳۹۹) در فرگرد سیزدهم آمده است کشن سگ آبی،
سبب پدیدآمدن خشکسالی می‌شود و از آن پس آسایش و باروری و
تندرستی و درمان و فراوانی، افزایش و رویش گندم و گیاه از آن سرزمه‌ی و
کشتزارها رخت بر می‌بندد، مگر آنکه فرد مذکور را بکشند و در برابر
آتش فروزان و برسم دسته بسته، سه شبانه‌روز، هوم به دست گیرند و
برای روان آن سگ آبی، نیاز پیشکش برند. (۴۰۰) (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند
۵۵-۵۲) در مواردی نیز فرد، پس از تحمل محاذات‌های سنگین باید ده
هزار شاخه از چهارگیاه خوشبو و معطر (هَذَانِيَّة، اورواسِنی، وُهوكِرِتی
و وُهوكَون) را جهت باخرید گناهش به آتشکده‌ای تقدیم کند. (۴۰۱) در
توان این اعمال به منظور کشن حیوان مقدس، هم عمل آیینی ادای کفاره
و هم قربانی مشاهده می‌شود.

خروس

خروس از مصدر خرَّوْس،^۱ آمده که در اوستا به معنی خروشیدن است.^(۴۰۲) نام پسندیده برای خروس در اوستا: «پرودِرش» ذکر شده، این لغت مذهبی است و به معنی «پیش‌بین» می‌باشد. چون طلوع خورشید را پیش‌بینی می‌کند. در اوستا چندین بار ذکر شده است که مردم بدزبان این مرغ را کَهَرَکَتَاس می‌خوانند.^(۴۰۳)

در تاریخ بلعمی و آثار الباقيه در باره خروس و خوشکاری او در گزاردن فرمان ایزد سروش مطالبی نقل شده است.^(۴۰۴) در کامه‌های دینی پهلوی از جمله ماتیکان یوشت فریان، فصل دوم در فقرات ۲۶-۲۵ آمده است: «خروس را مرغ پاک سروش خوانند. آنگاه که بانگ برآورد پتیارگی (=گزند) از آفریدگان هرمزد دور گرداند.»^(۴۰۵)

در اوستا (وندیاد، فرگرد ۱۸) ضمن شرحی که راجع به خروس آمده او را خدمتگزار سروش مقدس خوانده است. همچنین زردشت با اهورامزدا در باره او سخن گفته است. او در سپیدهدم بانگ می‌زند تا مردم را برای به جا آوردن نماز اشہ بیدار کند، و نیز آوازش نفرینی است بر دیوها تا بر جهان خاکی غالب نگردد.^(۴۰۶)

نام‌های خروس و سگ که دویار و یاور سروش در از بین بردن دروج هستند^(۴۰۷) و جزو حیوانات مقدس به شمار می‌آیند، از ایران به زبان‌های اسلام‌رسیده است.^(۴۰۸)

در تاریخ بلعمی در ذکر پادشاهی کیومرث، داستانی از خروس که مایه نجات پسرش (سیامک) از گزند ماری سیاه گردید، نقل شده است. از آن جمله می‌نویسد: «عجم، خروس را و بانگ او را نیکو خجسته دارند. خاصه سفید و گویند در خانه که او باشد دیو در نیاید.»^(۴۰۹) در فرهنگ

1. Khrus=khraos

عامیانه ایران نیز، خروس سفید را نباید کشت چون فرشته است.^(۴۱۰) لازم به ذکر است همان طور که اسب نزد ایرانیان، بهترین و گرانبهاترین فدیه بوده، خروس نیز به گفته نوشخی در تاریخ بخارا، فدیه‌ای برازنده بوده است.^(۴۱۱)

بر اساس گفته‌ای در شایست نشایست فصل ۱۰، فقرات ۹-۸:

باید از کشن همه جانداران به بیداد پرهیز کرد به خصوص
جاندارانی چون: بره، بزغاله، گاو کشاورزی، اسب کارزاری،
خرگوش، چرغ، خروس، مرغ، بهمن، مرغ گاشکینه، هما و پرستو.

همچنین در صد در بندھشن، در سی و چهارم آمده است که در این میان
کشن خروس، گناه بزرگ تری است.^(۴۱۲) از این رو مزدیستان گوشت
خروس را بر خود روا نمی‌دانند.^(۴۱۳) در چهار روز ماه (روزهای بهمن)
خوردن هر نوع گوشتی ممنوع است، گوشت گاو عموماً خورده نمی‌شود
و گوشت خروس هرگز.^(۴۱۴)

از آنجاکه خروس، درست قبل از مرگ کیومرث، بانگ زد، بانگ نا به
هنگام خروس بدشگون است^(۴۱۵) و در باور عوام خروسی که بسی وقت
بحواند، باید کشته شود، زیرا سبب مرگ صاحبیش می‌گردد.^(۴۱۶)
در صد در بندھشن در سی و چهار آمده است:

حتی اگر خروس نا به هنگام بانگ زند نباید آن را به فال بدگرفت و
کشت، زیرا این بانگ از برای آن است که در آن خانه دروج راه یافته و
خروس را یارای دیدن آن دروج نیست.^(۴۱۷)

در کارنامه اردشیر بابکان آمده است که، آذر فرنیغ در کالبد خروسی
سرخ، اردشیر را از مرگ نجات می‌دهد.^(۴۱۸) در اساطیر چین خدا -
خورشید به سیمای خروس نمودار می‌گردد (قابل مقایسه با نمود آذر
فرنیغ در کالبد خروس).^(۴۱۹)

در روزگار کشورگشایی مادها و هخامنشیان، برخی از کشورهای آسیا و اروپا با این پرنده آشنا شدند و آن را مرغ ایرانی خواندند. تمثال خروس به سبب تقدیمش نزد ایرانیان، همچون عقاب نشان سپاهیان بود.^(۴۲۰) در شاهنامه در بسیاری از موارد آرایش سپاه به چشم خروس تشبیه شده است.^(۴۲۱) اگرچه این تشبیه نباید با جنبه تقدس این مرغ ارتباطی داشته باشد، اما جای تأمل است.

بزد نای مهراب و بربست کوس
بیاراست لشکر چو چشم خروس
(۱۴۱۹/۱۳۵/۱)

بفرمود تا طوس بربست کوس
بیاراست لشکر چو چشم خروس
(۱۲۲۷/۵۵۷/۴)

زمین شد به کردار چشم خروس
ز بس رنگ و آرایش و پیل و کوس
(۹۲۵/۵۴۶/۴)

وزین سوی لشکر سپهدار طوس
بیاراست بر سان چشم خروس
(۲۸۹/۵۲۴/۴)

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
توتم‌گیاهی در ایران
www.tabarestan.info

تقدس درختان و آیین‌ها و رمزهای نباتی در تاریخ هر مذهب و در سنن و روایات مردمی سراسر جهان، بینش‌های مابعدالطبيعي کهن و شمایل‌نگاری‌ها و هنر عوام دیده می‌شود.^(۴۲۲) در حقیقت در دوره کشاورزی که زمین و آب و گیاه و گردش فصول در زندگی بشر اهمیت پیدا کرد، توتم‌گرایی گیاهی و افسانه‌های مربوط به تبدیل انسان و گیاه به یکدیگر و جشن‌های بهاری که در حقیقت نوعی جادوگاری برای رویش گیاهان است، به وجود آمد. انسان اولیه، مفاهیم زندگی و واقعیات آن را در قیاس و تمثیل با گیاهان برای خود تبیین کرد. مثلاً در رویش دوباره گیاه، مفهوم رستاخیز و زندگی مجدد برای او معنا پیدا کرد و از این طریق زندگی خود را همچون زندگی گیاه و درخت، به ابدیت پیوند زد.^(۴۲۳) این مناسبت سرّی بین او و درختان، زیربنای اعتقاد او به گیاه‌تباری یا نسب بردن دودمان‌ها به نوعی گیاه و نبات شد. یعنی درخت یا بوته، نیای اساطیری قبیله به شمار می‌رفت.^(۴۲۴) همان‌طور که گیاه در چرخه حیات، در آغاز بهار زندگی خود را از سر می‌گیرد، نیا نیز در این چرخه، با آرمیدن روحش در آن نوع نبات حیات جاودانی می‌یابد. از این رو آیین گرداندن شاخه‌ای سرسبز در آغاز بهار نمونه‌ای از تجلی قداست نبات است.^(۴۲۵) این

قداست دو جنبه دارد یکی این که جایگاه روح نیاست، دیگر این که زندگی انسان وابسته به نبات است و باید در حفظ و نگهداری آن کوشای باشد.

تصور پدید آمدن انسان‌های نخستین از گیاهان و درختان، در میان اقوام و ملل گوناگون دیده می‌شود و می‌توان گفت گسترده‌گی و پراکنده‌گی جهانی دارد. به نظر کریستن سن شاید منشأ این فکر آن است که زندگی حیوانی گاهی از زندگی گیاهی ناشی می‌شود.^(۴۲۶) در اساطیر چین نیز، «پان کو» به صورت گیاه پربرگی وصف شده است و در نظر عده‌ای از مردم که در سواحل دجله زندگی می‌کنند، آدم ابوالبیر از نخل خرما به وجود آمده است و هنوز مانند یک روح برتر یا روح محافظ پرستش می‌شود.^(۴۲۷)

در اساطیر بسیاری از اقوام، این گیاه‌تباری، رابطه‌ای تنگاتنگ با پرستش ماه دارد.^(۴۲۸) یعنی نیای اساطیری که با ماه یکی شده است، به صورت نوعی گیاه و نبات تصویر می‌شود. در اساطیر ایرانی نیز پس از مرگ گاو نخستین، نطفه او به ماه رفت و پالوده گشت؛ سپس انواع گیاه از آن رویید. از آنجاکه شاخ‌های گاؤسانان، یادآور هلال ماه است، مشخصه خدایان بزرگ باروری گردید یعنی نشانه زن ایزد یا مهین مادر.^(۴۲۹)

درخت پرستی

در اکثر کشورها درخت‌پرستی سابقه‌ای کهن دارد.^(۴۳۰) این پرستش و تکریم به مناسبت آن است که انسان بدوي گمان می‌کرد، درختان نیز مانند جانوران و آدمیان دارای روان هستند. آن‌ها همچنان می‌پنداشته‌اند که ارواح مردگان پرقدرت قبیله، خدایان یا پری‌ها در درختان می‌زیستند یا این درخت‌ها مظهر آنان بودند.^(۴۳۱) خدایان معروف به خدایان نباتات، اغلب به شکل درخت تصور شده‌اند: آتبیس و کاج بن ازیریس و درخت سدر و نزد یونانیان، آرتمیس گاه به صورت درخت ظاهر می‌شود.^(۴۳۲)

از آن‌جا که درخت، به نحوی آینی و عینی یا اساطیری و رمزی، نمودار کیهان زنده و جاندار است که بی‌وقفه تجدید حیات می‌کند، نماد حیات جاوید است و انسان طالب بی‌مرگی، با دیدی ستایش‌آمیز بدان می‌نگرد.

درخت، رمزی برابر با رکن کیهان و بنابراین نگاهدار جهان است و در مرکز عالم جای دارد.^(۴۳۳) از آن‌جا که ستون نمادی از درخت است، این نگرش اساطیری در آثار معماری فراوانی از جمله تخت جمشید دیده می‌شود. شاید تخت جمشید خود نمودگار باعی مقدس و اساطیری باشد.^(۴۳۴) یکی از شکل‌های درخت زنگی که در تصاویر مقالة ژوژلکل آمده است، شکل یک ستون یا نیم‌ستون است که به صور مختلف زینتی طرح شده است.^(۴۳۵)

بنا به اعتقاد ایرانیان قدیم، زردشت، درخت سرو را از بهشت به زمین آورد.^(۴۳۶) و بنابر نظر عوام به دست خود یکی از آن دو درخت را در کاشمر و دیگری را در فارمد از قرای طوس کاشت.^(۴۳۷) حمدالله مستوفی در نزهه القلوب کاشتن سرو کاشمر را به جاماسب نسبت داده است؛^(۴۳۸) ولی براساس شاهنامه، گشتاسب آن درخت را کاشت.

| | |
|---|--|
| <p>بهشتیش خوان ار ندانی همی چرا سرو کشمرش خوانی همی که شاه کیانش به کشمر بکشت</p> | <p>چرا سرو کشمرش خوانی همی چرا کش نخوانی نهال بهشت</p> |
|---|--|

(۸۹-۹۰/۹۲۱/۶)

در مقاله‌ای به قلم دکتر جلال خالقی مطلق آمده است که در ایران پرستش درخت همواره معمول بوده است و بهترین نمونه آن سرو کشمر و سرو فریومد است که ذکر آن توسط مورخین ایران و عرب آمده است و مفصل‌ترین صورت آن در تاریخ یهودی مشاهده می‌شود. در شاهنامه نیز سرو کشمر که زردشت از بهشت آورد و گشتاسب برابر آتشکده کاشت تا شاهد دین آوری‌اش باشد، به قلم دقیقی آمده است.

پس آزاده گشتاسب بر شد به گاه
پراکند اندر جهان موبدان
نخست آذر مهر بروزین نهاد
یکی سرو آزاده بود از بهشت
نیشتنی بر زاد سرو سهی
گواکرد مسر سرو آزاد را

تیرستان

(۶۳-۶۸/۹۲۰/۶)

فرستاد هر سو به کشور سپاه
نهاد از بَر آذران گنبدان
به کشمر نگر تا چه آین نهاد
به پیش در آذر آن را بکشت
که پذرفت گشتاسب دین بهی
چنین گستراند خرد داد را

همچنین در میان تصاویر و استعارات شاهنامه، درخت، به خصوص
درخت سرو بسامد بالاتری دارد و در آن‌ها به کرات آدمی و اندیشه‌ها و
رفتار و کردارش به درخت، تن، ریشه، شاخ و برگ، گل، بار، سایه و قامت
آن تشییه شده است. (۴۳۹)

اینک نمونه‌هایی از این تصاویر و استعارات و تشییهات انسان به
درخت را به روایت شاهنامه ذکر می‌کنیم.
از مهم‌ترین این تشییهات، تشییه زردشت به درخت سرو است.

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| درختی پدید آمد اندر زمین | چو یک چند سالان برآمد برين |
| درختی گشن بود بسیار شاخ | در ایوان گشتاسب بر سوی کاخ |
| کسی کو خرد پرورد کی مُرد | همه برگ وی پند و بارش خرد |
| که آهرمن بدکنش را بکشت | خجسته پی و نام او زردشت |
| سوی تو خرد رهنمون آورم | به شاه کیان گفت پیغمبرم |

(۳۹-۴۳/۹۱۹/۶)

تشییه فریدون به درخت از سوی شهرناز و ارنواز.

| | |
|---------------------------|--------------------------------|
| که نو باش تا هست گیتی کهن | گشادند بر آفریدون سخن |
| چه باری ز شاخ کدامین درخت | چه اختر بد این از تو ای نیکبخت |

(۳۱۶-۱۷/۴۵/۱)

تشبیه رستم و اسفندیار به درخت سرو.

تهمنت بیامد چو سرو بلند به چنگ اندرون گرز و بزین کمند
(۸۹۶/۶۶۴/۵)

بلر زید برسان شاخ درخت چو بشنید رستم غمی گشت سخت
(۱۱۱۳/۱۰۴۵/۶)

رسیدم به نزدیک اسفندیار
خردمند و بازیب و با فرهی
(۵۳۵.۳۶/۱۰۲۴/۶)

بدو گفت کای مهتر نامدار
سواریش دیدم چو سرو سهی

تشبیه فرود:

تو بی بار آن خسروانی درخت
که جاوید بادی به روشن روان
از آن سرو افکنده شاخی برست
(۵۷۷-۷۹/۴۷۶/۴)

بدو گفت بهرام کای نیکبخت
فرودی تو ای شهریار جوان
بدو گفت کاری فرودم درست

چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی
به بالا به کردار سرو بلند
(۶۵-۶۶/۲۵۹/۲)

پس پرده اندر یکی ماه روی
دو ابرو کمان و دو گیسو کمند

با نگاهی دقیق در این ایات می‌توان عقاید قدیمی دینی به درخت را از
ورای این تشبیهات و استعارات شعری دید. مثلاً ستایش درخت در بیت
زیر نشانگر ریشهٔ پرستش آن است.

سودابه به کیکاووس در بارهٔ رفتن سیاوش به حرم و پذیرایی خواهران
از او می‌گوید:

نمایش برند و نثار آورند
درخت پرستش به بار آورند
(۱۴۶/۳۱۲/۳)

همچنین از درختی که از خون سیاوش روییده و مردم ستایشش
می‌کرده‌اند نیز نام برده شده است.^(۴۴۱)

ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد درختی زگرد
نگاریده بربرگ‌ها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او
به دی مه نشان بهاران بدی پرستشگه سوگواران بدی
(۲۵۶۲-۶۴/۳۹۷/۳)

در «بهرام‌یشت» و «ویشنویشت» و مینوی خرد از درختی به نام «وارو
کاشا» که درمان همه دردهاست، نام رفته است.^(۴۴۲) بر اساس مینوی
خرد، درخت هوم سپید، در نزدیکی درخت هرویسپ تخمک، در میان
دریای فراخکرت قرار دارد. این درخت، دشمن پیری، زنده‌گر مردگان و
بی‌مرگ‌کننده زندگان است. این درخت دورکننده غم «ون جدیش» نام
دارد که نام یکی از جاودانان نیز می‌باشد.^(۴۴۳)

به عقیده مری بویس، باور ایرانیان به درخت شفابخش «هرویسپ
تخمک» که در دریای «وروئوکش» روییده است، احتمالاً با رسم پرستش
درختان بزرگ روییده بر کنار جویبارها و چشم‌سارها که معتقد بودند
میوه یا پوستشان شفابخش است، مرتبط می‌باشد.^(۴۴۴)

در شرق باستان تاک یا رز را گیاه زندگی می‌دانستند. نشان زندگی نزد
سو مریان، در اصل برگ مو بود و الهه مادر «اللهه بوته مو» نام داشت. در
تفاسیر تورات تاک بُن درخت دانش نیک و بد (خیر و شر) بوده است.
همچنین عصاره آن (شراب) در سنن کهن، رمز جوانی و زندگی جاوید به
شمار می‌رفت و تا دورانی متأخر رمز حکمت محسوب می‌شد. صورت
مثالی شراب در جهان برتر آسمان یافت می‌شود.^(۴۴۵)

در کتاب آیین شهریاری در شرق آمده است، پادشاهان پارس درخت چنار را پیوسته گرامی می‌داشتند و در دربار ایران، چنار زرینی همراه تاکی زرین بود که آن‌ها را اغلب در اتاق خواب شاه می‌نهادند. به عقیده دکتر بهار، درخت چنار در ایران باستان وجه مشترکی با شاه داشت، یعنی همان طور که شاه مظہر انسانی نیروهای برکت بخشندۀ آسمانی بود، چنار کهن نیز مظہر نباتی این نیروها به شمار می‌آمد. تاک نیز وجه مشترکی با همسر شاه داشت زیرا بنابر اساطیر یونانی انگلور مظہر خون (نیروی اصلی حیات) است؛ بدین ترتیب تاک مظہر خون و دوام سلطنت بود که از طریق زن به فرزند یا داماد شاه می‌رسید.^(۴۴۶)

به گفتهٔ میرچا الیاده در کیش‌های پرستش نباتات و درختان موارد زیر قابل تشخیص است:

۱. مجموعه سنگ - درخت - قربانگاه، که در کهن‌ترین لایه‌های حیات مذهبی، عالم صغیر واقعی به شمار می‌رود.
۲. درخت، به عنوان تصویری از کیهان.
۳. درخت، محل تجلی حق.
۴. درخت، رمز زندگی جاوید که با رمزهای آب مرتبط است (در نمود درخت زندگی و آب حیات^۱).
۵. درخت مرکز عالم.
۶. پیوندهای اسرارآمیز بین درخت و انسان. مثل درختان انسان‌زا یا انسان‌های درخت‌زاد، درخت پذیرای روان نیاکان، زناشویی درختان، حضور درخت در مراسم رازآموزی.
۷. درخت، مظہر و رمز تجدید حیات یا نو شدن سال (در نوروز و مراسم ماه مه)^(۴۴۷)

۱. این باور در اساطیر همه ملل وجود دارد که رودخانه جاوید یا آب حیات همواره نزدیک درختی اعجازآمیز جاری است. (رساله در تاریخ ادیان، میرچا الیاده، جلال ستاری، ص ۱۹۳)

درخت کیهانی نماد انسان و جاودانگی

نمودار درخت کیهانی در اساطیر، الگویی جهانی است. این درخت که در اساطیر ملل مختلف، گونه‌ای خاص از درخت است، تجلیگاه قداست به شمار می‌رود، نه گونه‌ای از درختان طبیعت. از این منظر، درخت معکس‌کننده قداست عالمی است که دائم در حال تجدید و نوزایی است و مظهر جاودانگی و انوشگی می‌باشد.^(۴۴۸)

درخت آشواتا در اساطیر هند، درختی است واژگون که ریشه‌هایی دوگانه دارد. از یک سو ریشه آن در دل آسمان و از سویی دیگر در دنیا آدمیان گسترانیده شده و به اعمال آنان متصل گشته است.^(۴۴۹)

در اعتقاد مردم کرانه‌های اقیانوس آرام نیز شاخه‌های این درخت کیهانی، به آسمان سوم و حتی آسمان هفتم می‌رسد. مسعودی (مروج الذهب، ۶۰۶۴) از روایتی مربوط به صائبان یاد می‌کند که به موجب آن افلاطون گفت: «انسان گیاهی آسمانی است، زیرا همانند درختی وارونه است که ریشه‌اش به سوی آسمان و شاخه‌هایش به جانب زمین است».

از نظر عبرایان نیز: «درخت زندگی از بالا به زیر گسترش می‌یابد و خورشید بر سراسرش می‌تابد». همین طور است «شجره طوبی» در روایت اسلامی که ریشه‌اش در آخرین طبقه آسمان است و شاخه‌هایش بر فراز زمین گستردۀ‌اند.^۱

داتنه نیز مجموع افلک سپهر را چون قله یا تاج درختی تصویر می‌کند که ریشه‌هایش رو به سوی بالا دارند.^(۴۵۰)

همچنین بر اساس اساطیر ایرانی، نمونه مثالی هوم زمینی در آسمان

۱. در مصنفات شیخ اشرافی این درخت جایگاه سیماغ است و با درخت ویسپویش (هزار تخمک) برابر گرفته شده است. (مجموعه مصنفات شیخ اشرافی، ج ۳، شهاب الدین یحیی سهروردی، تصحیح سید حسین نصر، ص ۲۳۲).

است و آن درخت هوم سپید (کٹوگرن) می باشد که خوردنش سبب بی مرگی و جاودانگی می شود.^(۴۵۱) توصیفی که در رساله عقل سرخ از درخت طوبی آمده است با درخت هوم سپید کاملاً مطابقت می کند.^(۴۵۲) بنابر اوستا این درخت در میان دریای فراخکرت روییده و نگاهبان آن ماهی غول آسایی به نام «ماهی گَر» است. در ستن و روایات دیگر نیز که احتمالاً از بینش ایرانی تأثیر پذیرفته‌اند، مارکنار درخت زندگی می خرد و این نمایانگر آن است که رسیدن به جاودانگی و بی مرگی، مستلزم سختی، رنج و دشواری است.^۱

جای درخت مو نیز در میان هفت کوهستان است، چنان‌که در حماسه گیل‌گمش نیز چنین است.

در کتاب زند و هومن یسن آمده است زردشت از اهورامزدا تقاضای انوشگی کرد، پس اورمزد به او خردی عطا کرد که او با آن، تک درختی را با چهار شاخه زرین، سیمین، پولادین و آهین مشاهده کرد. بنابر گفته اهورامزدا، این درخت، نمادی از گیتی به شمار می‌رفت و آن چهار شاخه نمادی از چهار گاه یا زمانی بود که بعد از زمان زردشت فرامی‌رسد.^(۴۵۴)

بنابر وداها، در بهشت درختی است که یمه در زیر آن با خدایان به نوشیدن می‌پردازد. این درخت بنابر آتروه ودا، درخت انجیر است.^(۴۵۵)^۲ در تمام موارد ذکر شده در بالا، این درخت کیهانی، که نماد مرکز عالم به شمار می‌رود و از تقدسی ویژه برخوردار است، دیده می‌شود. از مشخصات این درخت یکی هم، همانا انوشگی و جاودانگی است.

۱. عرب‌ها سرو را شجره‌الجیه (درخت مار) می‌نامند چه گویند هرجا که سرو هست، مار هم هست [افرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، محمد جعفر باحقی، ذیل لغت مار]. شاید در نظر آنان درخت زندگی، درخت سرو است.

۲. به موجب یکی از روایات، بنابر تحقیقات کومون (cumon) مهر از صخره‌ای کنار رودخانه متولد شد که بر آن صخره درخت انجیری سایه افکنده بود. (افرهنگ نام‌های اوستا، ج ۳، هاشم رضی، ص ۱۰۹۹).

درخت کیهانی با انسان رابطه‌ای مستقیم دارد تا آنجاکه از نظر افلاطون، این درخت واژگون، همان انسان است. در این، این‌همانی درخت و انسان، گویی درخت آینه‌ای است که قداست خود انسان را به او می‌نمایاند. آدمی همواره قداست را در مظاهر عالم می‌جوید و آن‌ها را دستاویزی برای رسیدن به نهاد نازارام خود قرار می‌دهد. آن‌ها را نوعی رابط و واسط بین خود و عالمی که برایش مجهول است، می‌داند ولی باید دانست که آن وجود و موجود مقدس خود را دارد. همچون سیمرغ عطار که در آینه وجود سیمرغ چیزی ندیدند جز وجود خودشان.

ریواس (اسطوره نخستین انسان)

یکی از وجوه مشترک همه تمدن‌ها، اساطیر مربوط به خلقت انسان است. (۴۵۶) براساس اسطوره خلقت، آسمان و زمین، نیاکان اولیه تمام موجودات به شمار می‌آیند. (۴۵۷) در این اسطوره که اسطوره‌ای جهانی است، زمین (مام - خدا) و آسمان (پدر - خدا) است؛ (۴۵۸) جز در اساطیر مصری که در آن زمین (پدر - خدا) و آسمان (مام - خدا) می‌باشد. (۴۵۹) بنا بر این اعتقاد، مراسم ازدواج به عنوان الگویی از تکرار و تداوم همبستگی آسمان و زمین شناخته شده که در دورانی از لی اتفاق افتاده است. (۴۶۰) آفرینش انسان در اساطیر غالب اقوام، با گیاه، حیوان و خاک همبستگی نزدیک دارد. بنابر اساطیر سرخپوستان آمریکا، انسان از ژرفای زمین یا از خمره یا از درختی آیینی فراز آمده است. در «سفر پیدایش» آمده است که انسان از خاک آفریده شده است. در اسطوره آفرینش بابلی نیز، انسان آمیزه‌ای از خاک رس و خون است. بنابر اساطیر میتراپی، مهر از صخره‌ای پدید آمده است. (۴۶۱)

بر اساس کتب دینی ایرانی، کیومرث از گل یعنی سپنبدارمذ (مام - خدا) آفریده شده است. در خلقت مشی و مشیانه اولین زوج انسانی،

آمیزش بین کیومرث با مام زمین که در حقیقت مادر او به شمار می‌رود، صورت گرفته است. در این عمل، کیومرث پس از مرگ، نطفه‌اش را به زمین سپرده و پس از گذشت چهل سال، مشی و مشیانه چون‌گیاه ریواسی از آن روییده‌اند.^(۴۶۳) بنابر دینکرد از این روست که در دین مزدیسنی، این امر (خویدودس = زنا با محارم) مقدس شمرده می‌شود.

در مقاله‌ای به قلم آقای جمشید سروشیان در مجله‌ی «مهر»، با عنوان «ازدواج در نزد زرداشتیان» در جواب آقای سعیدل‌تفیضی، مبتنی بر معنی اصلی کلمه خویدودس آمده است که معنی واقعی بین کلمه «از خودگذشتگی» است. او در شروح جالبی که بر رد زنای با محارم نزد زرداشتیان نوشته است، معنی رایج خویدودس به معنای زنای با محارم را سوءتفاهمی تاریخی شمرده است.^(۴۶۴) (رک. برون‌همسری)

به عقیده دکتر بهار، اسطوره آفرینش کیومرث و گاو از زمین به دوران نوسنگی و اختراع سفال‌سازی مربوط می‌شود، حال آنکه اسطوره خلقت انسان از گیاه (مشی و مشیانه) به دورانی کهنه‌تر از عصر نوسنگی باز می‌گردد.^(۴۶۵) داستان کیومرث، به عنوان نخستین انسان، نخستین شاه، اسطوره‌ای مطلقاً ایرانی است و به دوره هندوایرانی مربوط نمی‌شود.^(۴۶۶)

در متون پهلوی، تکیه بر شاهی کیومرث نیست، بلکه بیشترین تأکید بر انسان بودن اوست، آن هم نه به صورت یک انسان واقعی، بلکه به عنوان نوعی پیش‌الگو. زیرا بر اساس بند‌هشتن، پهنا و درازی کیومرث با هم برابر بود یعنی چیزی شبیه یک دایره یا نصفه عظیم نخستین یا یک تخم مرغ.^(۴۶۸) از این جهت بین او و آسمان، نوعی شیاهت و ارتباط دیده می‌شود. بنابر باورها و اساطیر ایرانی، که از اعتقادی هندواروپایی سرچشمه می‌گیرد، آسمان و زمین در ابتدای خلقت تخم مرغی شکل بوده‌اند، از این روست که به انسان عالم اصغر می‌گویند.^(۴۶۹)

البته از منظری دیگر نیز انسان عالم صغیر به شمار می‌رود و آن در ارتباط با قربانی شدن موجود اولیه است. (رک. قربانی) ولی در شاهنامه، کیومرث نخستین شاه است. اما این بدان معنا نیست که در ادبیات پهلوی، به شاهی او اشاره نشده است. در دینکرد آمده است:

آن نخستین پذیرنده دین از دادار، کیومرث است که بُن مردم است. او به کنش دین در جهان و همان رخشی و اراستن و رواج بخشیدن آفریدگان، نخستین گل شاه بود.

گل شاه در اصل گرشاه و به معنی شاه کوهستان است.^(۴۷۰) یادآوری این نکته لازم است که طبق این روایت کیومرث – به معنی زنده میرا – اولین انسان، اولین پیامبر و اولین شاه است (رک. شاه – موبد). در تاریخ طبری آمده است که بیشتر دانشوران پارسی پنداشته‌اند کیومرث همان آدم ابوالبشر است.^(۴۷۱)

در اساطیر مانوی، نخستین انسان «هرمزدیغ» و در اساطیر سومری «آدابا» نام دارد.^(۴۷۲)

در شاهنامه نمونه‌هایی در باب اندیشه آفرینش انسان از خاک آورده شده است. باید متذکر شویم که در شاهنامه صحبتی از چگونگی خلقت مشی و مشیانه به میان نیامده است.

چو دانی که هستی سرسته ز خاک فرامش مکن راه یزدان پاک
(۱۴۷۰/۱۰۵۲/۸)

خرّاد برزین به قیصر پادشاه روم می‌گوید:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| جهان را بدان آفرین خوار کرد | نخست آفرین بر جهاندار کرد |
| تواند و داننده از هر دری... | که اویست برتر ز هر برتری |
| نخستین کیومرث را زنده کرد | چو از خاک مر جانور بنده کرد |

(۱۱۷۶-۸۰/۱۷۲۴/۹)

ریواس، گیاه توتمی

در افسانه‌های مربوط به آفرینش، دیده می‌شود که پس از مرگ وجود نخستین، زندگی و حیات بر روی زمین جاری می‌گردد. این مرگ همواره نوعی مرگ فاجعه‌آمیز است، نه مرگ طبیعی. قتل و کشتار است، گونه‌ای قربانی شدن آن وجود نخستین است. این رخداد، کهن‌الگویی از آفرینش کیهان و پیدایش جهان است که بعدها با مرگ قهرمان در چنگ، به صورت نمادین قابل مشاهده است.

برای مثال، در افسانه ایرانی، اهریمن بر کیومرث می‌تازد و او را از بین می‌برد، و گیاه ریواس از خون و نطفه او به شکل دو انسان (مشی و مشیانه) می‌روید. از خون سیاوش نیز گیاه پرسیا ووشان سر بر می‌زند یا در طرحی نمادین، از نطفه و نسل او کیخسرو زاییده می‌شود.

طبق افسانه‌های ملل دیگر نیز از خون آتیس، بتنشه و از خون آدونیس، گل سرخ و شقاچق می‌دمد. در حقیقت در این وقایع نوعی دگردیسی یا تناصح روی می‌دهد که اساس و بنیاد تفکر انسان ابتدایی است.^(۴۷۳)

براساس روایات و کتاب‌های دینی زردهشتی، نسل انسان‌ها از بوته ریواسی است که پس از درگذشت کیومرث، و داخل شدن نطفه او در اسفندارمذ (مام - خدا) از زمین روید.^(۴۷۴) دکتر بهار معتقد است که ارتباط انسان با گیاه ریواس ریشه‌ای کهن دارد و به احتمال زیاد به عنوان توتم نزد بعضی قبایل ایرانی شناخته می‌شده است. سپس در آسیای میانه، این توتم نزد ایرانیان عمومیت یافته و بعدها اعتقادی کلی شده است.^(۴۷۵)

نام نخستین زن و مرد (مشی و مشیانه) که به گونه دو شاخه ریواس از

زمین روییدند، مهلی و مهلیانه^۱ نیز آمده است. (۴۷۶) پدید آمدن این دو، از نطفه کیومرث را باید آغاز واقعی افسانه‌های خلقت انسان دانست که دقیقاً متاثر از افسانه هندوایرانی جم و خواهرش است. (۴۷۷) در مورد پیدایش این نخستین زوج به صورت گیاه رسوس، همه منابع پهلوی همداستانند. (۴۷۸) ولی از آن‌ها در اوستای کتونی نامی به میان نیامده است، اما به نوشته دینکرد در چهردادنسک (یکی از نسک‌های گمشده اوستای کهن) از آنان یاد شده بوده است^۲. در شاهنامه نیز نام و نشانی از آن‌ها نیست و پسر کیومرث، سیامک است. (۴۷۹) یادآوری این نکته لازم است که جای شگفتی نیست اگر نام مشی و مشیانه در اوستا و در فهرست طولانی نام‌هایی که در «فروردين یشت» آمده، ذکر نشده باشد زیرا مشی و مشیانه -که جایگزین شده متأخرتر جم و جمک یعنی یمه و یمی هندیان هستند- زوج اولیه‌ای به شمار می‌رفتند که به دلیل گناهشان نفرین شده بودند. (۴۸۰)

هوم گیاه مقدس

بر اساس متن اوستا، هوم هم نام گیاهی است و هم نام ایزدی که نماد و نگهبان این گیاه مقدس و آیینی می‌باشد. (۴۸۱) هوم در هیئت گیاه مقدسی است که در سانسکریت، سوم نامیده می‌شود. این گیاه در نزد آریاییان چنان مقدس شمرده شده که برای آن درجه خدایی قائل بوده‌اند. (۴۸۲)

۱. این اسم اصلاً باید Murtyaka (Murtyaka) بوده باشد و در دوره اشکانی مهریگ (Muhryag) تلفظ می‌شده است. صورت‌های مُهریه و مُهریانه در دادستان دینیگ و متریه و متریانه در پندت‌نامک زردشت و متر و متران در بنددهشن (فصل ۱۵، بند ۲) صورت‌های غلطی است که از روی الگوی مهر که مشتق از Miθra است ساخته شده است. (نخستین انسان و نخستین شهریار، کریستن سن، ص ۱۲، نیز حمام‌سراپی در ایران، ذبیح‌الله صفا، ص ۳۹۶)
۲. مطابق بنددهشن، در خلقت مشی و مشیانه نخست جان و روان آفریده شد سپس تن مادی. (نخستین انسان و نخستین شهریار، کریستن سن، صص ۲۳-۲۲ به نقل از بنددهشن)

سومه هندی و هشتمه اوستایی، هر دو گیاهانی هستند که بر کوه می‌رویند و بازانی بهشتی، آبیاریشان می‌کند و هر دو مرغی می‌آورد.^(۴۸۳) در اساطیر هندی، ایندره، شاهینی کشتی آسا و سرور مرغان شکاری است که هماره گیاه مستی بخش سومه را بر منقار دارد.^(۴۸۴) در اوستا نیز در ستایش هوم آمده است «ای دلیر، خداوند تو را به البرز نشاند تا مرغی پاک تو را به هر سو پیراکند».^(۴۸۵)

تبرستان و شهریار
 «سوم» در اساطیر هندوان و «هوم» مطابق بلهشن سروران و شهریار گیاهان دارویی هستند که از آسمان آمده‌اند.^(۴۸۶) خاصیت جادویی یا دارویی گیاهان، اسوه و نمونه‌ای اساطیری دارد.^(۴۸۷) مثلاً طبق اوستا، کسی که شاخه‌ای هوم با خود داشته باشد، در جنگ از بند دشمن می‌رهد همانند داشتن پر سیمرغ.^(۴۸۸) (رك. سیمرغ) یا اسفندیار با خوردن یک انار شکست ناپذیر می‌گردد.^(۴۸۹)

اعتقاد به کرامات گیاهان را می‌توان در داستان جنگ رستم و اسفندیار و افسانه «سن تارو» پهلوان ژاپنی نیز مشاهده کرد.^(۴۹۰)

نیبرگ می‌نویسد، آنچه امروزه به عنوان گیاه هوم به کار می‌رود، گیاهی است از گونه «افدر»^۱ که در کوهستان‌های ایران و افغانستان می‌روید و به بلندی بوته‌ای کوچک می‌رسد. در تداول عامه در زبان فارسی این گیاه را «ریش بز» نیز می‌گویند.^(۴۹۱)

در نظر انسان‌های ابتدایی ذات و جوهر عینی تمام نوشابه‌های حیات‌بخش که سبب جاودانگی و بسی مرگی هستند در آسمان جای دارد.^(۴۹۲) طبق کتاب‌های دینی زرتشتی، عصارة گیاه هوم نیز از جمله نوشیدنی‌های قدرتمندی است که حیات جاوید می‌بخشد و از آسمان آمده است.^(۴۹۳)

برابرها افسره هوم در اساطیر هند سومه، در اساطیر یونان و روم

1. Ephedra

نوش (نکتار) و در اساطیر فنلاند ماءالعسل (انگبین) نوشابه خورشیدی خدایان نامیده می‌شود. این نوشیدنی‌ها اغلب قدرت جادویی دارند که سرشت و طبیعت آدمی را دگرگون می‌سازند.^(۴۹۴) ویستاسب همانند ارداویراف، با نوشیدن شربت مخصوصی که از شیره هوم فراهم آمده است، ناهشیار شده، خود را در بهشت می‌یابد.^(۴۹۵)

از آنجاکه هوم گیاه زندگی بخش و بی مرگی ^{www.tabarestan.info} باشد، هیچ‌گاه در تماس با مردۀ آدمی یا سگ آلوه نمی‌گردد، بلکه امده با چشیدن شیره آن، زندگی جاوید می‌یابد.^(۴۹۶)

مطابق اوستا، هوم با زردشت سخن می‌گوید و به او توصیه می‌کند به جستجویش رود. از او نوشابه برگیرد و او را بستاید. همچنان که سوشیانت‌ها در آخرالزمان او را خواهند ستود.^(۴۹۷) بر اساس همین کتاب، ستایش گیاه هوم و فشرده آن برابر با کشتن هزار دیو است، همچنین نوازش این گیاه و خواندن دعای مخصوص او آلدگی‌ها را نابود می‌کند و هوم را برای کمک به آنان آماده می‌گردد.^(۴۹۸) هوم پاک حتی می‌تواند آن‌هایی را که افسره‌اش را نگاه می‌دارند و به دیگران نمی‌دهند، نفرین به بدnamی و بی‌فرزنده کند.^(۴۹۹)

در بسیاری بخش‌های اوستا هوم و پراهم به همراه یکدیگر آمده‌اند. پراهم، آمیزه‌ای است از افسره گیاه هَذَاپیت (گیاهی خوشبو و ناشناخته که امروزه از افسره شاخه‌های اثار به جای آن استفاده می‌شود) و آب و شیر که در آیین‌های ستایش و نیایش به کار می‌رود.^(۵۰۰) در اوستا اشاره شده است که به منظور خشنودی فَروشی زردشت، هوم و پراهم ستایش می‌شود.^(۵۰۱) در اینجا ملاحظه می‌کنیم که هوم با فَروشی نیز در ارتباط است.

هوم و می

در گاهان (یسنے ۲۲، بند ۱۴ و یسنے ۴۸، بند ۱۰) دوبار نوشابه‌ای مسکر، که مردم را به کارهای زشت و می‌دارد، نکوهش شده است. این نوشابه همان هوم است زیرا در متن آیه کلمه دورئوشه^۱ به کار رفته است که به معنی دور دارنده مرگ است و این کلمه در تمام اوستا، صفتی برای هوم آورده شده است.^(۵۰۲) اما در اوستای نوبه ویژه در (یسنے هاتهای ۱۱-۹) هوم ستایش و نیایش شده است و به دست آوردن نوشابه آن از بهترین کارهای است. این دوگانگی در نظرگاه دین زردشت به هوم، از تفکر پیروانش ناشی می‌شود که پس از او به کردارهای باستانی خویش گرویدند و آن اعمال و افکار را با دین وی درآمیختند تا آن‌جا که هوم نه تنها از نکوهش رهایی یافت، که ستایش و نیایش نیز شد.^(۵۰۳)

در یشتها (اشی، بند ۵) مقایسه‌ای بین هوم و می شده است و هوم را در بر دارنده رامش اشه شمرده است. «درود به هوم، به منشة ورجاوند، به زردشت آشون! به راستی درود به هوم، زیرا همه می‌ها را خشم خونین درفش همراه است، اما می‌هوم رامش اشه را در پی دارد.»^(۵۰۴)

هوم ایزد

هوم در هیئت ایزدی اش از خدایان مقتدر و مورد پرستش و احترام بود که به هنگام رأفت، نیکوکار و گاه غضب خطرناک و قهار می‌شد.^(۵۰۵) (در یسنے، هات، ۱۱-۹) که «هوم یشت» نیز خوانده شده به تفصیل از هوم سخن رفته است.^(۵۰۶) بیستمین یشت اوستا نیز به نام «هوم یشت»، که برگرفته‌ای از یسنے، هات ۱۱-۹ است در ستایش و نیایش اوست.^(۵۰۷)

هوم در جلوه ایزدی اش، نخستین کسی است که اهورامزدا برایش

کستی آورده، و او از آن پس همواره بر ستیغ کوه مشغول ورد و ذکر است.^(۵۰۸) او بر زردشت ظاهر می‌گردد و به او می‌گوید: «من هوم دوردارنده مرگ هستم، آنچه خواهانی از من بخواه و در بزرگداشت و آماده کردنم برای نوشیدن بکوش». زردشت بر او درود می‌فرستد، او را می‌ستاید و از او می‌خواهد آن‌هایی را که اول بار او را فشدۀ‌اند و نوشابه ساخته‌اند به او معرفی کند. هوم در پاسخ، آن‌ها را به ترتیب ویونگهان (پدر جمشید)، آبین (پدر فریدون)، کریت (پدر گرشاسب) و پوروشسب (پدر زردشت) معرفی می‌کند.^(۵۰۹)

در اوستا، زردشت سوای ستایش و نیایش هوم، از او خواستار بهشت، سلامتی و تندرستی، عمر طولانی، کامروایی و شکست دروغ، پیروزی در جنگ، آگاهی از دزد و راهزن و گرگ، نیرو دادن به دلیران در پیکار و دادن پسران نامور به زنان شده است.^(۵۱۰)

در اوستا از هوم به عنوان خانه خدا، دهخدا، شهریان و شهریار سخن به میان آمده است. و بدین ترتیب او حافظ و نگهبان شهر و کشور محسوب می‌گردد.^(۵۱۱) همچنین از او خواسته شده با ناپاکی‌ها بستیزد.^(۵۱۲)

طبق اوستا، سروش نخستین کسی است که برای هوم مفرح درمان بخش، در بلندترین قله البرز فدیه می‌آورد.^(۵۱۳) بر اساس اوستا هوم پسر اهورامزدا شمرده شده است که باید برایش قربانی کند و از این قربانی نیز هیچ نخورند.^(۵۱۴) که خوردن پیشکش هوم، در شمار تابوهاست. یعنی در این صورت هوم فرزندی از سه طبقه اجتماعی (آتریان، ارتشتار، بزریگر) به آن فرد نخواهد داد.^(۵۱۵) نوشیدن افسره هوم هنگام قربانی یکی از مهم‌ترین و بهترین رسم‌های آریایی است.^(۵۱۶)

هوم در شاهنامه

هوم در شاهنامه به پیکر مردی پرهیزگار درمی‌آید که بر بلندای کوه می‌زید و افراصیاب را به بند می‌کشد و تسلیم کیخسرو می‌گرداند. می‌توان گفت که هوم در این هیئت (مرد پرهیزگار) تلفیقی است از گیاه هوم و ایزد هوم در اوستا. ایزد هوم یار و یاور پاکان، مرگ‌زدای و آراینده‌بی مرگی است. هوم در شاهنامه نیز به کیخسرو که از پاکان است یاری می‌رساند و افراصیاب و گرسیوز را که نماد مرگ و کشتارند به بند می‌کشد. یاری رساندن او به کیخسرو که یکی از جاودانان است می‌تواند نماد جنبهٔ حیات‌بخشی و بی‌مرگی هوم باشد. از این رو می‌توان گفت جنبهٔ اساطیری و آینینی هوم در شاهنامه تبدیل به خصلتی اخلاقی شده است.^(۵۱۷)

بر اساس شاهنامه، هوم مردی نیک از نسل فریدون است که در کوه زندگی می‌کند؛ تصویری شبیه آنجه از «پیر» در متون عرفانی می‌بینیم.

| | |
|---------------------------|-----------------------------|
| یکی مرد نیک اندران روزگار | ز تخم فریدون آموزگار |
| پرستار با فر و برز کیان | به هر کار با شاه بسته میان |
| پرستشگهش کوه بودی همه | ز شادی شده دور و دور از رمه |
| کجا نام این نامور هوم بود | پرستنده دور از بر و بوم بود |

(۲۲۱۸-۲۱/۸۴۳/۵)

او افراصیاب را پیدا می‌کند و به بند می‌کشد. گفت و شنود گودرز با هوم:

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| بدو گفت کای مرد پرهیزگار | نهانی چه داری بکن آشکار... |
| بدو گفت هوم ای سرافراز مرد | نگه کن یکی اندرين کارکد... |
| بدانگه که خیزد ز مرغان خروش | یکی ناله زارم آمد به گوش... |
| بدین گونه آواز هنگام خواب | نشاید که باشد جز افراصیاب |
| به جستن گرفتم همه کوه و غار | بتدیدم در هنگ آن سوگوار |
| دو دستش به ژنار بستم چو سنگ | بدان سان که خونریز بودش دو چنگ |

(۲۲۶۵-۷۴/۸۴۵/۵)

هوم؛ گیاه توتمی

آنچه سبب می‌شود هوم را از توتم‌ها در شمار آوریم عبارت است از:

۱. از آسمان‌ها و جایگاه خدایان، یعنی قله البرز آمده است.

۲. ستایش و نیایش شده است.

۳. او روح نگهبان و حافظ شهر و کشور است.

۴. از او درخواست‌هایی از قبیل بهشت، سلامتی، تندرستی، عمر

طولانی، پیروزی در جنگ، آگاهی از دین و راههن و گرگ، نیرو و دادن به دلیران در پیکار، دادن پسران نامور به زنان و بشده است.

۵. برای او به لحاظ آیینی قربانی می‌کنند.

۶. طی آیین‌های مخصوصی افسره‌اش را می‌گیرند و به مصرف

می‌رسانند. نوشیدن آن به صورت آیینی به منزله فراموش کردن منی و مایی، پیوستن با گروه، جهان و خدایان است.^(۵۱۸)

۷. افسره‌اش را داروی جاودانگی می‌دانند.^(۵۱۹)

۸. همراه داشتن آن را در جنگ و گرفتاری، نجات‌بخش می‌دانند
(همانند همراه داشتن پر سیمرغ).

۹. با ماورا مربوطش می‌دانند – مثلاً ارتباط نزدیکش با اهورامزدا – نخستین فردی است که خداکستی به او اهدا می‌کند.

۱۰. روح پاسبان است و از طریق بدن مادر زردشت (دوغدو)، وارد بدن زردشت می‌گردد. این به منزله آن است که این گیاه از طریق توتمیسم بارداری، توتم زردشت به شمار می‌آید.

به احتمال زیاد این گیاه توتم پدران جمشید (ویونگهان)، فریدون (آبتهن)، گرشاسب (ثریت) و زردشت (پوروشسب)، یعنی اولین گیرندگان عصاره این گیاه بوده است. در دینکرد آمده است:

... روزی پوروشسب به راهنمایی بعضی جاویدانان به سمت یک

درخت مخصوص رفت. روح پاسبان که از آسمان بر زمین آمده بود،

به شکل گیاه هوم، در شاخه‌های این درخت نهاده شده بود. وی این گیاه را برای همسر خود برد... دوغدو، مخلوطی از گیاه هوم کوبیده شده و شیر را می‌خورد. (۵۲۰)

بر اساس اوستا به این چهار فرد، به پاس آنکه هوم را فشرده‌اند و عصاره‌اش را گرفته‌اند، پسранانی چون جمشید، فریدون، گرشاسب و زردشت داده شده است.

۱۱. او با فَرَوْشی زردشت در ارتباط است و سنتیش او باعث خشنودی فَرَوْشی زردشت می‌گردد. باید یادآور شویم که ذکر بهار معتقد است در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام ایرانی به فَرَوْشی به عنوان روان نیاکان می‌نگریسته‌اند و بعدها روان و فروهر از یکدیگر جدا گشته‌اند. (۵۲۱) پس در حقیقت می‌توان گفت، هوم با روان نیاکان زردشت در ارتباط است. بنابر موارد بالا، در روزگاری کهن، بی‌شک این گیاه جزو یکی از توتم‌های قبایل آریایی به شمار می‌رفته است.

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

تابو

تبرستان

www.tabarestan.info

تابو

تبرستان
www.tabarestan.info

تابو واژه‌ای است به زبان پولینزی که بر دو معنای متضاد دلالت می‌کند؛ از یک سو به معنای «مقدس» و «محترم» و از سوی دیگر به معنای «اضطراب‌انگیز»، «خط‌ناک»، «مممنوع» و «پلید» است. در زبان پولینزی برای مفهوم مخالف تابو، کلمه «نوآ» به کار برده می‌شود که به معنی عادی، معمولی و چیزی در دسترس همگان است. واژه «ساکِر» در میان رومیان، «آگیوس» در میان یونانی‌ها و «کادوش» در بین عبری‌ها نشان می‌دهد که اقوام دیگر نیز با این مفهوم آشنا بوده‌اند. کلماتی به همین معنا در میان ساکنان آفریقا (ماداگاسکار) و آمریکا و شمال و مرکز آسیا نیز وجود داشته است. در زبان عربی نیز معادل دقیقی برای «تابو» وجود دارد؛ کلمه «حرام». از آنجاکه تابو در منع‌ها و قیود متجلی است، بنابراین تابو مفهوم نوعی تهدید و منع به همراه دارد. اصطلاح «ترس مقدس» در بیشتر موارد بیانگر همان معنی تابوست. چنان‌که می‌دانیم حرام نیز، علاوه بر مفهوم «مقدس» و «محترم» معنی «پلید» و «نجس» را نیز می‌رساند و بر شیء یا عملی دلالت می‌کند که باید از آن پرهیز شود. قیود تابویی، امری سوای منهیات صرف مذهبی و اخلاقی است. این محدودیت‌ها به اوامر الهی منسوب نیستند بلکه خود به خود پاگرفته‌اند.

آنچه این قیود را از نهی‌های صرف اخلاقی متمایز می‌سازد، این است که به طور کلی بر ضرورت کف نفس تکیه ندارند. اگرچه این منع‌ها در برخی موارد منطقی به نظر می‌رسند و هدف از آن‌ها ملزم ساختن شخص به صیانت نفس و ریاضت است، ولی محتواهای برخی دیگر کاملاً غیرقابل فهم می‌باشد؛ زیرا متوجه جزئیات بی‌ارزشند و به نظر می‌رسد که تنها نوعی آداب تشریفاتی هستند.

آنچه وجود تابو را ضروری می‌سازد، فرضیه‌ای است که تمامی این منع‌ها مبتنی بر آن هستند؛ این فرض که برخی اشخاص و اشیا دارای نیروی خطرناکند، که به مانند سرایت بیماری‌ها در آندر تماس، انتقال می‌یابد. این نیرو در بعضی اشخاص و اشیا نسبت به بعضی دیگر بیشتر است و میزان خطرشان نیز، متناسب با تفاوت در مقدار این نیروست.^(۱) بنابراین تابوهای همانند یک عایق الکتریکی، برای حفاظت قوای روحی اشخاص، از صدمات تحمیلی با دنیای خارج عمل می‌کنند.^(۲) قیود تابویی مبتنی بر هیچ دلیلی نیستند و منشأ آن‌ها مجھول می‌باشد. به نظر وونت^۱، تابو عبارت است از کهن‌ترین مجموعه قوانین غیرمدون بشر. نظر عموم بر این است که «تابو» از خدایان، قدیم‌تر و مریبوط به دوره ماقبل مذهبی است.

فروید بر اساس مقایسه‌ای که بین تابوهای و پرهیزهای ناشی از وسواس، نزدیک فرد وسواسی به عمل آورده است، تابوهای را این‌گونه تعریف می‌کند:

تابوهای عبارتند از نهی‌هایی بسیار کهن که در ادوار گذشته، از خارج تحمیل شده است یا ممکن است که به وسیله نسل قبلی به نسل بعد القا شده باشد. این نهی‌ها در مورد اعمالی است که میل به اجرایشان شدید بوده و بعدها شاید به حکم سنت، که در اثر سلطه پدری یا سلطه اجتماع

1. Wundt

انتقال یافته، این نهی‌ها در نسل‌های متوالی به حیات خود ادامه داده‌اند.^(۳) به هر حال تابو، حرام‌هایی است که جنبهٔ مرموزی دارد و علتش به لحاظ منطقی روش نیست ولی بدان‌ها عمل می‌شود.^(۴) آنچه در تابو دیده می‌شود، احترام عمیق به زندگی است، حرمتی که گاه به صورت تکریم و گاه به صورت ترس نمایان می‌شود.^(۵) از آنجاکه تابو از الزامات حتمی توتمی است و توتم و تابو لازم و ملزم یکدیگرند^(۶)، بنابراین کهن‌ترین منع‌های تابویی، بر دو قاعدهٔ اصلی توتمیسم مبنی است: حیوان توتم را نباید کشت و با افرادی از جنس مخالف و از توتم مشترک نباید روابط جنسی برقرار کرد.

موارد تابویی

- می‌توان گفت خصوصیات تابویی شامل موارد زیر است:
۱. هر چیز که در عین حال مقدس و برتر از کیفیت عادی، خطرناک، پلید یا اسرارآمیز باشد و به دلیل و علتی ترس و اضطراب در دل بیفکند، تابو شمرده می‌شود.
 ۲. تابو نهی بسیار کهنی است که از خارج تحمیل می‌شود و بر ضد قوی‌ترین امیال انسان به کار برده می‌شود، از این رو میل به نقض آن در ضمیر ناخودآگاه باقی می‌ماند.
 ۳. تابو نیرویی جادویی دارد و این ناشی از قدرتی است که برای وسوسه کردن انسان دارد. طرز عمل این نیرو از طریق سرایت است؛ زیرا سرمشق همیشه مُسری است.
 ۴. کهن‌ترین منع‌های تابویی بر دو قاعدهٔ اساسی توتمیسم استوار است:
 - الف. حیوان توتم را نباید کشت.
 - ب. با افرادی از جنس مخالف و از توتم مشترک نباید روابط جنسی برقرار کرد.

۵. منشأ تابو، ترس از تأثیر قوای شیطانی است. زیرا گمان می‌رود در شیء تابو نیروی شیطانی پنهان است و تابو، ترس از نیروی شیطانی عینیت یافته در شیء است. بنابراین تابو برانگیختن این نیرو را نهی کرده است و در صورت دست زدن به آن، بر دفع انتقام شیطان امر می‌کند. این دفع به صور مختلف از قبیل ادای کفاره، تطهیر، استغفار، توبه و... انجام می‌گیرد. از این رو تابوهای خود منشأ آیین‌ها به شمار می‌روند.^(۷)

۶. تابو انواع مختلف دارد:

الف) تابوی حیوانات، شامل منع کشتن و خوردن آن‌ها که هسته و محور اصلی توتمیسم است.

ب) تابوی انسان‌ها، شامل افرادی که نیرویی اسرارآمیز و خطرناک (مانا) دارند؛ همچون شاهان، رؤسای قبیله، روحانیان. حالات استثنایی که در طول دوره زندگی به وجود می‌آید همچون دوره بلوغ (مراسم پاگشایی)، عادت ماهانه و زایمان در زنان و دختران، نوزادان، بیماران، مردگان، جنگجویان، شکارچیان و قاتلان.

ج) تابوی مربوط به درختان، گیاهان، خانه‌ها و اماکن.^(۸)

۷. برخی تابوهای همیشگی و بعضی دیگر گذرا هستند. تابوهای همیشگی مثلث روحانیان و رؤسا (شاه)، مردگان و هرچه مربوط به آن‌هاست. تابوهای گذرا به بعضی شرایط و حالات ارتباط دارد. مثل عادت ماهیانه، زایمان، حال و وضع جنگجویان قبل و بعد از تاخت و تاز، شکار و صید ماهی و...^(۹)

۸. بر زبان آوردن بعضی کلمات و اسامی اشیای مختلف، گام نهادن در بعضی اماکن و انجام برخی کارها تابو به حساب می‌آید.

۹. بعضی غذاها، گره‌ها، عقده‌ها به ویژه حلقة انگشت‌تر و نگین در شمار تابوها هستند.^(۱۰)

۱۰. از آن‌جا که بدويان معتقدند روح در خون قرار دارد، اگر خونی بر زمین ریخته شود، آن قطعه زمین تابو و مقدس می‌شود.^(۱۱)

۱۱. در نظر بدويان تمامی اعضای آدمی پس از جدایی از بدن در ارتباط مستقیم با وجود او هستند، بنابراین رشته موهای جدا شده از بدن یا ناخن‌های بریده شده، آب دهان و... تابو به شمار می‌آیند.^(۱۲)
۱۲. از آنجاکه نام، جزئی اساسی از شخصیت فرد به شمار می‌رود، پنهان داشتن آن در برابر غریب‌های الزامی است.^(۱۳)
۱۳. از آنجاکه ورود بیگانگان به یک منطقه تابو محسوب می‌شود، اعمال و تشریفاتی برای تطهیر و ضدغفونی غریب‌ها صورت می‌گیرد؛ اعمالی چون دود کردن اسپند، نثار هدايا و غذا، روشن کردن آتش و قربانی.^(۱۴)
۱۴. ارواح مردگان تابو هستند. از آنجاکه دیدن اشباح مردگان در خواب، به خصوص افرادی چون شیخ و رئیس قبیله بر ترس و وحشت بدويان می‌افزود، آنها باور داشتند که ارواح مردگان می‌توانند مانع و مزاحم، یا یار و یاور زندگان باشند. منشأ اعتقاد به ارواح نیکخواه و بدخواه و پرستش ارواح نیاکان، ترس از روح مرده است.^(۱۵)
۱۵. به زبان آوردن نام مرده، باعث برقراری تماس با او می‌شود؛ بنابراین تابوست.^(۱۶)
۱۶. فرد در اثر تماس با مرده آلوده می‌شود و اگر به شخص یا چیزی دست بزند، نجشش می‌کند. این تابو، آداب و رسومی به وجود آورده است که زیربنای احکامی چون طلب آرامش، قیود، استغفار و تطهیر است. این احکام بر دو عامل اساسی مبنی‌اند:
- الف) ترس از روح مرده.
- ب) بسط تابوی مرده به هر چیزی که با آن تماس داشته است.^(۱۷)
۱۷. تابو از الزامات حتمی توتمی است و توتم و تابو لازم و ملزم یکدیگرند.^(۱۸)
۱۸. ناقض تابو، آلوده و نجس شمرده می‌شود.^(۱۹)

۱۹. ناقض تابو، خود بدل به تابو می‌شود؛ زیرا دچار خاصیت خطرناک سرایت می‌شود. از آنجاکه او رشک و غبطه دیگران را بر می‌انگیزد و عملش سرمشقی برای تقلید سایرین است، باید طرد شود.^(۲۰)

۲۰. پرهیز از محرمات و کارهای تابو، هراس از عواقب انتقام و اتفاقات شوم بعدی است.^(۲۱)

۲۱. نقض یک تابو موجب کیفری است که اغلب بیماری شدید یا مرگ است و تنها فرد مرتکب نقض در معرض تهدید این مكافات قرار می‌گیرد. گاهی این نقض موجب مکافاتی همگانی است (مسئط جنین).

۲۲. بعضی خطرات ناشی از نقض یک تابو را می‌توان به کمک توبه، ادای کفاره و تطهیر رفع کرد. تابوی مراسم و تشریفات توبه و ادای کفاره مراسmi به مراتب ابتدایی تر از تطهیرند.

۲۳. بین مظاهر تابو و تطهیر و قربانی، رابطه‌ای دو جانبه وجود دارد.^(۲۲)

۲۴. تولد، مرگ، ریختن خون، آلایش به خون و تماس با اشخاص تابو، موجب نجاست و پلیدی است و سبب ایجاد وضعی غیرطبیعی خواهد شد؛ برای رفع این وضع باید عمل تطهیر صورت گیرد.

۲۵. برای تطهیر آداب و رسوم مختلف وجود دارد؛ از جمله: روزه گرفتن، تراشیدن مو، گرفتن ناخن، افکنیدن بدن روی خاک، قرار دادن بدن در معرض دود و در همان حال خواندن اوراد و اذکار، دویدن میان آتش مشتعل یا جستن از روی آن (یادآور مراسم چهارشنبه‌سوری)، شستن بدن با خون، زخم کردن عضوی از بدن و جاری کردن خون از آن، به این منظور که روح پلید همراه آن خارج شود.^(۲۳)

انواع تابو

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. اعضای بدن

در باور بدويان سر آدمی مقدس است، اين باور از آن جا ناشی می شود که گمان می کنند، روح انسان در سر جای دارد و از آن جا که اين عضو محوري بدن، به شدت در برابر ضربه و جراحت آسيب پذير است، لمس آن گناه و جرمی بزرگ به شمار می رود.^(۲۴) در اوستا از معز سر به عنوان سرچشمه نیروی زندگی نام برده شده است:

آن که بهرام اهوره آفریده... با دلیری مردانه دشمن را در جنگ به خاک افکند و هنوز باور ندارد که او را کشته باشد. به دیده او چنین نمی نماید تا زخمی دیگر به او فرود آورد و معز سر او را - همان معز سری که سرچشمه نیروی زندگی است - [از هم بپاشد] و تیره پشت او را در هم شکند^(۲۵) (مهریشت، بند ۷۰-۷۱).

ناگفته پيداست آن جا که سر آدمی تابو شمرده می شود، بريدين و کوتاه کردن موی سر نيز باید تابع عملیات دقیق و ویژه ای باشد. از نظر انسان بدوى ارتباط بین او و اعضای بدنش، حتی پس از آن که اين اعضا از بدن قطع می شوند، برقرار می مانند. از اين رو هر نوع بی احترامی و آسيب به

آنها می‌توانند موجب صدمه و خطر برای دارنده‌اش شود. بنابراین، این اعضا (رشته‌های مو، تراشه‌های ناخن، دندان...) باید طی مراسمی ویژه و در مکانی مخصوص دفن شوند. منشأ این اعتقاد، ترس و وحشت از جادو بوده است. طبق این عقیده، بر اساس اصول جادوی همدردی، رفتار خصم‌انه با هر عضو از بدن انسان، می‌تواند همان بلا را بر سر دارنده آن عضو نازل کند. این تفکر سبب می‌شد افراد زیادی موی و ناخن چیده‌شده خود را پنهان کنند یا بسوزانند، آنان با آبدهان خود نیز رفتار مشابهی دارند.^(۲۶) در اوستا، دستورهایی راجع به پنهان کردن برخی اعضای بدن از جمله دندان، ناخن و موی سر آمده‌اند تا به دست جادوگران نیافتد. از آنجا که دین زردشتی مخالف خرافات و جادوگران است و آنان را دیو می‌نامد، می‌توان دریافت که این قسمت از اوستا زمانی نگاشته شده است که جادوگران، نفوذ زیادی داشته‌اند.^(۲۷)

از آنجا که هر آنچه از تن جدا می‌شود در شمار مردار است، در تصرف دیو درمی‌آید و محل نایاکی و مرگ می‌شود. بنابراین مو و ناخن بریده شده بی‌درنگ از آن اهریمن می‌شود و باید با نیایش‌های ویژه، دیوان را از آن بیرون راند. در سراسر جهان مردم باور دارند که مو و ناخن، رزم افزارهایی در دست نیروهای اهریمنی است. مردم استونی در کرانه‌های دریای بالتیک بیشترین دقت را به کار می‌برند که تراشه‌های ناخن خود را روی زمین نیندازند تا مبادا شیطان آنها را برگیرد. «گاچو»‌های جلگه شیلی از انداختن موهای خویش در باد بیمناکند و آن را در سوراخ‌هایی که در دیوار کنده‌اند، می‌گذارند. در «لیز» به مردم نیکوکار سفارش می‌شود موهایشان را در میان دندانه‌های شانه بر جا نگذارند و جایی نیندازند.^(۲۸) «تیرول»‌ها معتقدند ساحران از رشته‌های موی کنده شده یا قطع شده برای ایجاد تگرگ و طوفان استفاده می‌کنند. آمریکایی‌ها نیز، موی و ناخن چیده شده و دندان کنده شده را در

حفره‌هایی کاملاً مقدس پنهان می‌کنند؛ برای مثال شکاف‌های دیوار کلیسا بهترین مکان برای این منظور است. طبق این اعتقاد، وقتی افراد قبیله «ناندی» فردی را به اسارت در می‌آورند، موهای سرش را می‌تراشیدند و به عنوان گرو یا وثیقه نگه می‌داشتند تا از فرارش جلوگیری کنند.^(۲۹) روستاییان «ژوتلاند» در دانمارک، می‌پندارند گرفتن ناخن در روز یکشنبه شیطان را مسلح می‌کند و هرگاه رینه‌های مو را به دور اندازند و پرنگان آنها را برای ساختن لانه بکاربرند، به آشایش در گور امیدی نخواهد بود.^(۳۰)

در باور عامه مردم ایران، ریختن ناخن گرفته شده زیر دست و پا، فقر می‌آورد و باید آن را در پاشنه در گذاشت تا روز ظهرور دجال مانند خار بروید و مانع از خروج اهل خانه شود.^(۳۱) موی سر را اگر در راه بریزند، گنجشک با آن لانه می‌سازد و باعث سرگیجه صاحب مو می‌شود. دندان افتداده را باید پس از شستشو کفن و دفن کرد و در سوراخ دیوار گذاشت. این احتیاط‌ها و پنهان کردن اعضای جدا شده از بدن (ناخن، موی سر و دندان) برای آن است که به دست دشمن نیفتند.

در صدرنثر (در ۱۴، ص ۱۳) آمده است: ۱. این که چون ناخن خلال کنند باید که در کاغذی کنند... ۱۰. البته باید که (ناخن) ناسوده نگذارند که به سلاح جادوان به کار آید.^(۳۲)

کریستن سن با اشاره به اثربخشی پرهای سیمرغ در اساطیر ایران، می‌نویسد:

افسانه‌ای تعلیلی که از نکته‌ای تخیلی – که در شرق بسیار عمومیت دارد – تحول پیدا کرده است: مرغی خیالی یا یک پری، پرهایی را به مردی می‌بخشد و بد و دستور می‌دهد که هرگاه به کمک وی نیاز داشت، آن‌ها را بسوزاند، آن‌گاه این موجود مأ فوق الطبيعه، بی‌درنگ فرامی‌رسد» (داستان زیبده در کتاب هزار و یکشنب و غیره).

این بن‌مایه از این تصور ابتدایی ناشی می‌شود که میان موجود زنده و اجزای جداسده از تن او مانند انگشتان، موی‌ها و پرها ارتباطی جادویی وجود دارد.^(۳۳)

در اوستا آمده است، کسی که موی خویش را شانه زند یا بتراشد یا ناخن‌های خود را بگیرد و موی و ناخن از تن جدا شده را بدون برگزاری آیین‌های ویژه آن در گودال یا شکافی بریزد، نیروی دیوان را تا پایه آین پرستش افزایش داده است.^(۳۴)

اشوَزَوْشت به معنی «دوستدار راستی» نام پرندۀ‌ای است که در سنت جدید زردشتیان با «جغد» یکی شمرده شده است. مرد‌اپرستان هنگام دور ریختن تراشه‌های ناخن خود باید نیایشی خطاب به او بخوانند تا دیوان توان برگرفتن تراشه‌های ناخن را نداشته باشند. در مُنَدَهْشن (بخش ۱۹) آمده است که اگر مردم هنگام ریختن بقایای ناخن این نیایش را نخوانند دیوان آن‌ها را چون تیرهایی به این پرنده پرتاب می‌کنند و او را می‌کشند ولی با خواندنش، پرنده تراشه‌ها را برمی‌گیرد و می‌خورد تا دیوان و جادوان نتوانند آن‌ها را وسیله آسیب‌رسانی قرار دهند.^(۳۵) طبق این عقاید، یکی دیگر از نتایج بی‌بالاتی در دستورات چیدن ناخن و موی سر، نباریدن باران است.^(۳۶) البته باید متذکر شویم که گاهی نگهداری از این اعضاء، ترس و واهمه از دستیابی ساحران و جادوگران به آن‌ها نبود، بلکه مقصود از آن، امکان استفاده مجدد صاحبان آن‌ها در زمان رستاخیز بوده است.

در اوستا آمده است:

ای زردشت! هرگاه موی خویش را شانه زدی یا تراشیدی یا ناخن خویش را گرفتی، موی و ناخن جداسده از تن را ده گام از مردم آشون، بیست گام از آتش، سی گام از آب و پنجاه گام از برسم دسته بسته، دورتر ببر پس آن‌گاه گودالی... بکن و آن موی و ناخن را در

آن جا فرو بگذار و این پیروزمندترین و چاره‌بخش‌ترین باز را بخوان:
به راستی او (ارمیتی = زمین) پناهگاه نیک ماست... مزدا اهورا در
پرتو اشه از آغاز زندگی، گیاهان را بر آن برویانید.

آوردن واژه‌گیاه در این باره اشاره به این نظریه کهن آریایی است که آدمی را «جهان کوچک» می‌انگاشتند و هر عنصری در وجود او را از عنصر همانندی در طبیعت می‌دانستند، از این رو گمان می‌کردند که در رستاخیز این عناصر بار دیگر به او باز می‌گردند. (استخوان خاک، خون از آب، مو از گیاه، زندگی از آتش). نشانه‌های این نظریه در هند، یونان و اسکاندیناوی نیز یافت می‌شود.^(۳۷)

۲. بیگانگان

قبایل بدوى، برای آنکه بیگانگان مجاز باشند به یک منطقه وارد شوند و با ساکنین آن ارتباط برقرار نمایند، اعمال و تشریفاتی انجام می‌دادند تا نیروی اهريمني و جادوگرانه بیگانگان خلع سلاح شود، یا اين افراد به نوعی ضدغافولي شوند تا تأثيرات منفی حاصل از ورود اين افراد به قبيله از بين برود. به عنوان مثال زمانی که سفرای اعزامی از سوی جاستین دوم، امپراتور شرق، با ترک‌ها قرارداد صلح بستند هنگام ورود با شمن‌هایی روبرو شدند که از آنها استقبال کردند و با انجام مراسم تطهیر قصد داشتند اثرات و نیروهای شیطانی را از وجود این سفراء خارج کنند. آنها هدایای سفرا را در مکانی باز قرار دادند و با تکان دادن مشعل‌هایی فروزان بر فراز اجناس، که همراه با کوبیدن طبل و به صدا درآوردن زنگ بود، قصد داشتند نیروهای اهريمني را از اجناس خارج کنند. سپس خود سفیران را نیز همراه با هدایا از میان آتش عبور دادند.

امروزه در افغانستان و برخی نقاط ایران، قبل از ورود مسافر برایش قربانی می‌کنند و اسپند دود می‌کنند.^(۳۸) «مسافر که از سفر بر می‌گردد جلو پایش اسفند دود می‌کنند». ^(۳۹) شاید با خود ارواح پلید آورده باشد.

۳. جنگجویان و شکارچیان

انسان‌های بدی هر برای حفظ امنیت جنگجویان، قبل و بعد از پیروزی، آنها را در شرایط ارزوا قرار می‌دادند.^(۴۰) از نظر آنان، پس از ارتکاب به قتل یک انسان، باید دستورهایی رعایت شود که جزو آداب و رسوم تابویی به شمار می‌آیند.

این دستورها بر حسب هدف مورد نظر به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. دستورهایی مربوط به صلح و آتشخی با دشمنی که به قتل رسیده است.

۲. دستورهای شامل قیود و شروط.

۳. دستورهای راجع به کفاره و استغفار و تطهیر، پس از انجام گرفتن قتل.

۴. دستورهای مربوط به پاره‌ای آداب تشریفاتی.^(۴۱)

از آنجاکه جنگجو حتی پس از پیروزی کامل بر دشمن، باید همچنان به قوانین سخت تابویی پاییند بماند، معلوم می‌شود که این آداب و تشریفات از ترس ارواح کشته شدگان دشمن انجام می‌گیرد؛ زیرا برای گرفتن رضایت از ارواح دشمن، برایشان قربانی نیز می‌کنند. بسیاری از قبایل معتقدند قربانی نکردن برای جنگجویان پیروز، بدشانسی و حوادث ناگواری به همراه دارد.^(۴۲) شاید بتوان شتری را که اسفندیار در راه رفتن به زابلستان برای بستن دست رستم کشت، نوعی از همین قربانی تلقی کرد. زیرا اسفندیار نشستن شتر بر سر دوراهی را به فال بد گرفت. شاید این فال بد همانا ترس از شکست بود.

| | |
|---|---|
| فرم ماند بر جای پیل و سپاه دگر سوی زاول کشید اندکی تو گفتی که گشتس است با خاک جفت | همی رفت تا پیشش آمد دو راه دژ گنبدان بسود راهش یکی شتر انک در پیش بودش بخفت |
|---|---|

همی چوب زد بر سرش ساروان
جهانجوی را آن بد آمد به فال
بدان تا بدو بازگردد بدی
(۱۹۰-۱۹۵/۱۰۱۲/۶)

قيودي که به قاتل تحميل می شود، بسيار فراوان و در اغلب موارد بسيار سخت است. در جزیره «تيمور»، رئيس گروه جنگی، نمی تواند مستقیماً به خانه بازگردد. برايش كلبه مخصوصی در نظر می گيرند که دو ماه را در آن به سر می برد و به اجرای مراسم مختلف تطهير می پردازد. در اين مدت، نزديکی با همسر و نيز خوردن غذا با دست خود، برايش منوع است. در بين بعضی از قبایل سرخپوست آمريکای جنوبي، جنگجوی جوان بعد از اولین نبردش موظف است که رسوماتی را به جاي آورد که در دو مورد، اين سنت ها کاملاً با آنچه دختران سرخپوست هنگام قاعده شدن، باید انجام دهند يکسان است: ديگران باید ظروفی را که يك جنگجو از آن چيزی خورده یا نوشیده است، لمس کنند. فرد جنگجو مجاز نیست سر خود یا سایر اعضای بدنش را با ناخن هایش بخاراند، او می تواند از يك تکه چوب استفاده کند. اين قانون همچون منع غذا خوردن با دست خود فرد (جنگجو) به اين عقиде باز می گردد که دست های شخص تابوشده آلوده اند.

در گينه جديد، برخى قبایل معتقدند هرگاه يکى از افراد قبيله مرتكب قتل شود و فرد ديگري را بکشد، آن گاه تا قبل از به جاي آوردن يك سري آداب و رسوم، ناپاک و نجس تلقى می گردد. يکى از اقدامات آن است که جنگجو بلافاصله خود و اسلحه اش را بشويد. باید متذکر شويم هرچند در بين برخى قبایل سخني از منزوی شدن در ميان نیست، اما موضوع غسل و شستشوی بدن حتمی و لازم الاجراست. اين شستشوی بدن، دست و چهره، بيش تر به قصد پالايش جسماني و روحاني صورت

می‌گیرد تا فرد آلوده پس از غسل و طهارت بتواند دوباره وارد قبیله و
جامعه‌اش شود.^(۴۳)

اینک در این باب، به ذکر نمونه‌هایی از شاهنامه فردوسی می‌پردازیم.
rstم پس از پیروزی بر کافور - حاکم شهری که از انسان‌ها خورش
می‌ساخت - به تطهیر و نیایش می‌پردازد.

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| تهمتن بیامد سر و تن بشست | به پیش جهان داور آمد نخست |
| ز پیروز گشتن نیایش گرفت | جهان آفرین را ستایش گرفت |
| به ایرانیان گفت با کردگار | بیامد نهانی هم از آشکار |
| به پیروزی اندر نیایش کنید | جهان آفرین را ستایش کنید |

(۱۰۲۱-۲۴/۶۰۱/۴)

پس از پیروزی در جنگ با خاقان چین، نیز بدین گونه عمل می‌کند:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| سر و تن بشستند و دل شسته بود | که دشمن به بند گران بسته بود |
| چنین گفت رستم به ایرانیان | که اکنون بباید گشادن میان |
| به پیش جهاندار پیروزگر | نه کوپال باید نه بند کمر |
| همه سر به خاک سیه برنهید | کز این پس همه تاج بر سر نهید |

(۷۲۴-۲۷/۵۹۱/۴)

هنگامی که بیژن در جنگ دوازده رخ، هومان را از پای در می‌آورد، رو به پروردگار می‌کند و به نیایش می‌پردازد. این استغاثه او و آوردن دلیل که او را به کین سیاوش سر بریده است و باشد که روان او روان سیاوش را بندگی کند، یادآور تابوی جنگجویان است که به نوعی می‌کوشند رضایت دشمن مقتول را به دست آورند.

بغلتید هومان به خاک اندرون همه دشت شد سر به سر جوی خون
نگه کرد بیژن بدان پیلن فکنده چو سرو سهی بر چمن
شگفت آمدش سخت و برگشت ازوی سوی کردگار جهان کرد روی

که ای برتر از جایگاه و زمان
توبی تو که جز تو جهاندار نیست
خرد را بدین کار پیکار نیست...
به هفتاد خون براور پدر
به کین سیاوش بریدمش سر
روانش روان ورا بسنده باد
به چنگال شیران تنش کنده باد
ز جان سخن گوی و روشن روان
(۸۰۳-۱۰۷/۵)

در جوامع ابتدایی شکارچیان و ماهیگیران نیز همانند چنگجویان یا قاتلان، ناچار بودند از یک سری قوانین پیروی کنند و از انجام یک سری اعمال بپرهیزنند و مدام در حال انجام آئین‌های طهارتی باشند، از آن‌جا که بشر اولیه برای حیوانات نیز یک روح هوشمند، در حد و اندازهٔ یک انسان تلقی می‌کرد، از این رو می‌کوشید رضایت حیوان شکارشده به دست خویش را جلب کند تا از خطر انتقام‌گیری آن در امان بماند.^(۴۴)

در شاهنامه، گشتاسب پس از ازدها کشی به تطهیر می‌پردازد:

به شمشیر برد آن زمان دست شیر
همی ریخت مغزش بران سنگ سخت
بکند از دهانش دو دندان نخست
خرشان بغلتید بر خاک بر
بزد بر سر اژدهای دلیر
ز باره درآمد گو نیکبخت
پس آن گه بیامد سر و تن بشست
به پیش خداوند پیروزگر
(۵۰۱۴۹۰۵/۶)

اسفندیار در هفت خوان، پس از کشتن دو گرگ و اژدها و دو شیر (نر و ماده) به تطهیر می‌پردازد. نکتهٔ دیگر در بیت نودویک این است که اسفندیار رو به خورشید نیایش می‌کند. این نکته در یک مورد دیگر نیز تکرار شده که قاباً تأثماً است.^۱

۱. خورشید در مقام پرستش: «گلینوش را گفت فرخ قباد / به آرام تاج کیان برنهاد... / گلینوش گفت ای جهاندیده مرد / به کام تو بادا همه کار کردد... / نباشد بجز خوب گفتار تو / که خورشید بادا نگهدار تو / شاهنامه (۹/۱۸۳۰-۵۸۶۴).

لازم به ذکر است که مغلان نیز یا ای پرستش خورشید به سمت جنوب سه یار به ←

عنان را گران کرد و سر در کشید
گل انگیخت از خون ایشان ز خاک
بران خارستان پاک جایی بجست
دلی پر ز درد و سری پر ز گرد
تو دادی مرا هوش و زور و هنر
بیدینی^{شتران} پیل را به جای نماز
یکسی تیغ زهر آبگون برکشید
سراسر به شمشیرشان کرد چاک
سلیح و تن از خون ایشان بشست
پرآژنگ رخ سوی خورشید کرد
همی گفت کای داور دادگر
چو آمد سپاه پشوتن فراز
(۸۷-۹۴/۹۷۷/۶)

جهانجوی چون چشم‌ها باز کرد به گردان گبودنکش آواز کرد...
از آن خاک برخاست و شد سوی آب چو مردی که بیوهوش گردد به خواب
ز گنجور خود جامه نو بشست به آب اندر آمد سر و تن بشست
بیامد به پیش خداوند پاک همی گشت پیچان و گریان به خاک
همی گفت کاین اژدها را که کشت مگر آن‌که بودش جهاندار پشت
(۱۶۷-۱۷۲/۹۸۰/۶)

جهان بر دل شیر تاریک شد...
نگهدار جز پاک یزدان نجست
به دستم ددان را توکردنی هلاک
بیامد چو با شیر نزدیک شد
به آب اندر آمد سر و تن بشست
چنین گفت کای داور داد و پاک
(۱۱۴-۱۲۱/۹۷۸/۶)

۴. زمین

فورتر با بررسی مرحله به مرحله وضع تالینسی‌ها در می‌یابد که بعضی حیوانات و گاه حتی بعضی گونه‌های حیوانی، در محدوده جغرافیایی

→ حالت رکوع در می‌آمدند و در عین حال انگشت‌های میانه را به کف دست می‌چسباندند و سوت می‌زدند. (تاریخ مغول در ایران، بر تولد اشپولر، ترجمه محمود میرآفتاب، ص ۱۷۵) نیز (تاریخ جهانگشای جوینی، محمد جوینی، تصحیح: علامه محمد قزوینی، جلد اول، صص ۲۰۷-۱۴۸

خاص تابو به شمار می‌روند؛ چون در نزدیکی پرستشگاه‌های کیش نیاکان زندگی می‌کنند. این با تو تمیسم به مفهوم متداول آن فرق دارد. بین این حیوانات مقدس و توتهم‌ها، مقوله‌ای به نام «تابوی زمین» وجود دارد، مثلاً کشنن خزندگان بزرگ مانند کروکودیل، مارمولک درختی یا آبی در نزدیکی پرستشگاه‌ها مجاز نیست. این حیوانات در واقع به همان معنایی که به آدم می‌گویند اهل فلان دهکده است، «أهل زمین» به شمار می‌روند و مظہر قدرت زمین هستند، قدرتی که می‌تواند عامل خیر یا شر باشد.^(۴۵)

همچنین است عدم تمایل به ریختن خون بر زمین که به احتمال ریشه در این اعتقاد دارد که روح در خون قرار دارد. شاید رویدن گیاه از خون سیاوش نیز به علت همین اعتقاد، یعنی وجود روح در خون است که طبق قاعدهٔ تناسخ، نمود آن در گیاه پر سیاوشان جلوه‌گر می‌گردد. از این رو اگر بر روی زمینی لاجرم و از سر ناگزیری خونی ریخته شود، آن قطعه زمین حالت تابو و مقدس به خود می‌گیرد.^(۴۶)

۵. شاه

تفکر انسان بدوی همواره حول و حوش مسئلهٔ مرمز و پیچیدهٔ روح دور می‌زده است. موارد متعددی که در بارهٔ مقاھیم ابتدایی مربوط به روح و خطرات تهدیدکننده آن بیان شده است، محدود به یک ملت یا کشور نیست؛ بلکه در تمام نقاط دنیا وجود دارد و به بقای خود ادامه داده است. انسان ابتدایی همواره برای این‌که روح خود را از خطرات همه‌جانبه مصون نگاه دارد، در رنج و عذاب بود. از آن‌جاکه او شاهان و روحانیان را دارای نیروی جادویی مانا می‌دانست، به زندگی آن‌ها اهمیت فراوان می‌داد؛ زیرا معتقد بود رفاه و زندگی همهٔ انسان‌ها در دست این افراد است.

از نظر او وظیفه همگان بود تا از حیات این افراد (پادشاهان) محافظت کنند، به همین جهت زندگی پادشاهان اولیه تحت مراقبت شدید قرار داشت.^(۴۷) انسان اولیه، شاه و خاندانش را دارای تزاد خدایی و تجسم خدایان بر زمین می‌دانست.^(۴۸) در نظر او پادشاهان یا روحانیان واسطه بین خدا و انسان بودند.^(۴۹) آن‌ها فرزند خدایان به شمار می‌آمدند، که طبیعت را حاصلخیز و پر رونق می‌سازند و حکومت را در روی زمین اداره می‌کنند.^(۵۰) از این رو معتقد بود که باید آنان را در برابر منابع خطر حفظ کرد. محافظت کردن شاه در برابر منابع خطر، وادار نمودن او به زندگی در انزوا، ملزم بودنش به رعایت برخی قوانین و سختگیری‌ها از هدف‌های تابوهای سلطنتی است. یادآوری این نکته لازم است که، در باور اقوام بدوى از میان تمام زمینه‌های خطر، هیچ‌کدام به اندازه خطر جادو و جادوگری به خصوص از سوی افراد غریبه مایه هراس نبود؛ به خصوص که غریبه‌ها همواره در مظان این اتهام قرار داشتند. این امر که امروزه نیز در برابر غریبه‌ها باید هشتیار و محتاط بود، ناشی از یک عقلانیت بدوى است.^(۵۱)

می‌توان گفت که رفتار اقوام بدوى نسبت به پادشاهان، رؤسا و پیشوایان دینی همواره تابع دو قانون کلی بوده است:

۱. باید خود را از آنان مصون نگه داشت.
۲. باید از آنان مراقبت کرد.

این دو قانون منشأ انواع مقررات تابویی در باره این افراد شده است. حال از خود می‌پرسیم چرا باید از آنان حذر کرد؟ بدويان معتقد بودند که این افراد حامل نیروی خطرناک (مانا) هستند که مانند یک بارکتريکی، در اثر تماس جریان می‌یابد و سبب مرگ و نابودی افرادی می‌گردد که به وسیله یک بارکتريکی مساوی محافظت نمی‌شوند. این تفکر سبب می‌گردد که آنان از هرگونه تماس مستقیم یا غیرمستقیم با این افراد

پرهیزند و در مواردی که احتراز ممکن نبود، اعمالی ابداع می‌شد که هدف از انجامشان دور ساختن عوارض خطرناک بود. این تماس، بسته به این‌که ارادی باشد، یعنی از سوی خود شاه اراده شده باشد (که حامل نیرویی شفابخش است)، یا غیرارادی و خطرناک، یعنی انسان از ارتکاب به آن احساس گناه کند، متفاوت است. حال این‌که چرا باید از پادشاه در برابر خطرات احتمالی محافظت کرد، ناشی از این تفکر است که تنظیم گردش امور جهان در دست‌های اوست. در حقیقت او نماد فراوانی و آسایش همگانی است. انسان‌های تحت فرمان او نه تنها برخورداری از باران و آفتاب، بلکه رویش گیاهان را نیز به او مدیونند. از این‌رو، او باید قوای خود را بیهوده به مصرف برساند؛^(۵۲) زیرا اگر شاه دچار بیماری و ناتوانی و کاهش قدرت گردد، شوربختی و بلا و قحطی دامان فرمانبرانش را خواهد گرفت. از این‌روست که فریزر^۱ می‌گوید: «شاهان در پایان دوره معینی، یا هنگامی که قدرتشان کاهش می‌یافتد کشته می‌شوند.»^(۵۳) طبق این عقیده، سختی احکام تابویی تحمیلی بر شاهان در میان برخی اقوام به حدی بود که میل به این منصب از بین می‌رفت.^(۵۴)

شاه و فر

همان‌طور که گفته شد، انسان ابتدایی معتقد بود شاه نیروی خطرناکی به نام مانا دارد. این نیروی جادویی و آسمانی که به کاهن - فرمانروا تعلق داشت، بعدها به صورت فرّه در وجود شاه - موبد در اساطیر ایرانی ظاهر گشت.^(۵۵) شاه به یاری این نیرو که رابط جهان انسان و جهان خدایان است بر جسم و جان مردم خویش فرمان می‌راند.^(۵۶) این نیرو که از آن با عنوان فر کیان یاد می‌شود، از آن شاهان است.

1. Frazer

- فرّ را به چند نوع می‌توان تقسیم کرد:
۱. فرّه روشن: نور و نیروی معنوی و خجستگی
 ۲. فرّه کیان
 ۳. فرّه آزادگان (ایرانیان)
 ۴. فرّه ناگرفتني متعلق به آسروانان (روحایان)

در بندھشن آمده است:

چنین گوید که فرّه روشن هرمزد آفریده، فرّه کیانی هرمزد آفریده و فرّه آزادگان (= ایرانیان) هرمزد آفریده و نیز آن قسم ناگرفتني هرمزد آفریده: فرّه کیانی آن است که با هوشنسگ و جم و کاووس و دیگر شاهان آفریده شده است و پیوند کیان نیز از او رفت. فرّه آزادگان آن است که ایرانیان راست، فرّه ناگرفتني آن است که آسروانان راست، زیرا همواره دانایی با ایشان است.^(۵۷)

بر اساس متن، فرّه شاهان (شاه - موبدان)، فرّه کیان همراه با فرّه ناگرفتني است. به نظر می‌رسد، هرجا سخن از فرّه ایزدی است، منظور التقاط این دو فرّه با هم است که در وجود شاه - موبد به ظهور می‌رسد. در اوستا آمده است: «... خواستار ستایش فرّ کیانی نیرومند مزدا آفریده‌ام؛ خواستار ستایش فرّ ناگرفتني مزدا آفریده‌ام.»^(۵۸) فرّه ناگرفتني همان است که افراصیاب در آرزوی ربودنش، برای سومین بار جامه از تن برگرفت و برهنه در دریای فراخکرت شناکنان در پی آش شتافت.^(۵۹) مقصود از فرّه روشن، همان فرّی است که هرمزد به واسطه آن، که نور و نیروی معنوی و خجستگی است، آفرینش را با پیروزی و دانایی فرهمندان، بر جای نگه می‌دارد و می‌آراید.^(۶۰) فرّ ایرانی، برخورداری از توانگری و خرد، درهم شکننده آز و فروکوبنده دشمن است. فرّ ایرانی باعث شکست اهریمن و خشم و تبلی، سرما و سرزمین‌های غیرایرانی است.^(۶۱)

دکتر بهار معتقد است فرّه بر اثر خویشکاری به دست می‌آید یعنی اگر هر کس به وظایف خود و وظایف طبقه و قومش عمل کند، فرهمند می‌گردد و به سعادت و خواسته می‌رسد. او معتقد است فرّه نیروی کیهانی و ایزدی نیز می‌باشد، از این رو بر اثر خویشکاری ورزیدن مردم، به صورت قدرت، ثروت، موفقیت و جز آن بر زندگی مردم اثر می‌گذارد و شکل می‌پذیرد. در حقیقت خویشکاری، رابط بین این نیروی کیهانی و جهان انسانی است. با توجه به متون پهلوی، آینکه در دوره ساسانی فرّه با بخت معنایی برابر یافته، تحول بعدی فرّه است؛ زیرا مردم در این دوره از هرگونه سعادت دنیوی محروم بودند و انجام خویشکاری یا عالم انجام آن تأثیری در دریافتمن یا از دست دادن آن نداشت، بنابراین با طبقاتی شدن جامعه، فرّ نیز مفهومی طبقاتی پیدا کرد و فرّه آسروانان یا روحانیان، فرّه کیان، فرّه سلطنت و جز آن نمودار شد.^(۶۲)

نقل از بند هشن:

چنین گوید که پرسید: «کدام پیش تر آفریده شده، فرّه یا تن؟» هرمزد گفت که «فرّه پیش تر آفریده شد و تن، سپس، برای آن آفریده شده (فرّه) در تن آفریده شد تا خویشکاری بیافریند و تن به خویشکاری آفریده شد.^(۶۳)

مطابق متن، فرّه برابر با روان گرفته شده است، ولی دکتر بهار معتقد است، فرّه با انسان آفریده نمی‌شود. انسان می‌تواند فرّه داشته باشد یا نداشته باشد، ولی با هر انسانی روانی آفریده شده است که بر اثر خویشکاری به بهشت یا دوزخ می‌رود و این روان است که در این جهان انسان را سعادتمند یا بی‌سعادت می‌کند.^(۶۴)

برخی پژوهشگران برآنند که مفهوم «فرّ» به دین‌های سامی نیز راه یافته است. در دین یهود عنوان Sexina به خود گرفته و در قرآن از آن به «سکینه» تعبیر شده است. ثعالبی از «فرّ» با تعبیر «شعاع السعادة الالهية»

یاد می‌کند.^(۶۵) مفهوم فرّ تا حدی شبیه به یکی از معانی «سلطان» در عربی است؛ یعنی قدرتی معنوی و اعجازآمیز که به صورت معجزات و کرامات تجلی می‌کند تا ادعای دینی را تأیید و تثبیت می‌نماید.^(۶۶) این قدرت (فرّه ایزدی) در بعضی پادشاهان نیرومندتر بوده است، از این جهت مهم‌الهام ریانی بوده‌اند.^(۶۷)

از آنجاکه فرّ موهبتی ایزدی است، بازیس گرفتن آن از فرد موجب بدبهختی او می‌گردد،^(۶۸) همان‌طور که استناد اوستا، فرّ سه بار به کالبد مرغ وارغن درآمد و از جمشید به سبب دروغگویی اش گریخت تا به سه شخصیت متعلق به سه طبقه اجتماع یعنی برزگر، جنگاور و وزیر دانای فرمانروا پیوست.^(۶۹) بر اساس اوستا فرّه خدایی - موبدي جمشید به مهر رسید، فرّه شاهی به فریدون پیوست و فرّه پهلوانی و جنگاوری را گرشاسب به دست آورد.^(۷۰) باید متذکر شویم که این هر سه تن، فریدون، مهر و گرشاسب جزو شاه - موبدان هستند. این فرّ، هیچ‌گاه به افراسیاب و ضحاک تعلق نگرفت.

در اوستا «فرّ» به صورت مرغ وارغن (عقاب - شاهین) تصور شده ولی در متون دیگر صورت بره نیز گرفته است.^(۷۱)
در کارنامه اردشیر بابکان آمده است:

مردمان گفتند که: «بامداد، چون خورشید تیغ برآورد، ایدون چون باد ارده همانا بگذشتند از پس ایشان برهای بس ستر همی دوید، که از آن نیکوتر بودن نشایست... اردون شگفت نمود و گفت که ... آن بره چه سزد بودن؟... دستور گفت که: آن فرّه خدایی است که هنوز بهش نرسیده.^(۷۲)

| | |
|---|--------------------------------------|
| <p>که این غرم باری چرا شد دوان به دستور گفت آن زمان اردون چنین داد پاسخ که آن فرّ اوست (۲۸۱-۲/۱۲۰۵/۷)</p> | <p>به شاهی و نیک اختیاری پر اوست</p> |
|---|--------------------------------------|

در بندھشن آمده است:

این را نیز گوید که فره فریدون در دریای فراخکرد به نی بن نشست.
و درگا به جادوی گاوی آن جا رها کرد (خود نیز) بدانجا شد. یک
سال آن جا نی درود، به گاو داد تا فره به گاو شد. گاو را آورد، شیر
دوشید، به سه پسری که او را بود، داد که وامون، شون و
چنگرنگ‌ها (یند) فره به پسران نه، بلکه به فرانک شد.^(۷۳)

در دینکرد آمده است که فره زردشت نیز از طریق مادرش به او رسید. بر
اساس این کتاب در حقیقت فره (خورنه)^۱ و روح پاسبان (فروهر)^۲ از قبل
در مادر زردشت وجود داشته است. خلاصه مطلب از این قرار است: فره
از دنیای نور خورشید، ماه و ستارگان سرچشممه گرفت و به کانون خانواده
اجداد زردشت راه یافت. مادر او این فره را در پیکر خود حمل می‌کرد تا
این که با پوروشسب ازدواج کرد. پوروشسب به راهنمایی بعضی جاودانان
به سمت یک درخت مخصوص رفت. روح پاسبان که از آسمان بر زمین
آمده بود به شکل گیاه هوم در شاخه‌های این درخت نهاده شده بود. او
آمیزه‌ای از این گیاه - هوم کوییده شده - و شیر به همسرش داد یعنی پیکر
مادی زردشت (تن گوهر) از طریق نوشیدن شیر گاویایی جوان به مادرش
رسید. گاویایی که تغذیه‌شان از گیاهانی بود که از آب باران سیراب گشته
بودند، آب بارانی که سروران آب‌ها و گیاهان، خرداد و امرداد بر زمین
بارانده بودند.^(۷۴) روح پاسبان پنهان شده در گیاه هوم و رسیدن تن گوهر
زردشت از طریق نوشیدن شیر گاو به مادرش، نشان از توتمیسم بارداری
دارد. (رک. انواع توتمیسم). بر اساس این متن و متن قبل، فراز آب وارد
گیاه، سپس وارد بدن حیوان و از آن جا از طریق شیر گاو وارد بدن انسان
فرهمند (زردشت - فرانک) می‌گردد. این گیاه در اوستا «نی» و در دینکرد

«هوم» و حیوان در هر دو متن گاو است، از این رو در عهد زردشت یا شاید قبل از ظهرور او بی‌شگ گیاه هوم و گاو توتیم ایرانیان به شمار می‌آمدند. این امر یادآور سیر تکامل، از جماد تا انسان است. در شاهنامه «فر» همواره به صورت فَرَ ایزدی، فَرَ یزدان، فَرَ کیانی و فَرَ شاهنشاهی برای پادشاهان و پهلوانان به کار رفته است.

جهان را یکی دیگر آمد نهاد
همی تافت زو فَرَ شاهنشاهی
به کردار تاینده خورشید بود

خجسته فریدون ز مادر بزاد
بیالید بر سان سرو سهی
جهانجوی با فَرَ جمشید بود

(۱۰۷-۹/۳۸/۱)

برآورد از درد آنگه سخن
تو بی بر زمین فَرَه ایزدی

پس اسفندیار آن گو پیلتون
بدو گفت شاهانوشه بدی

(۶۴-۵/۱۰۰۸/۶)

گهر آنک از فَرَ یزدان بود

نیازد به بد دست و بد نشود (۷۵)
(۶/۴۵۵/۴)

از آنجاکه وجود شاه مقدس است، قتل او نیز تابو به شمار می‌رود و قاتل
به پادافره آن انتقامی سخت بازیس خواهد داد.

که هر کو به خون کیان دست آخت

زمانه بجز خاک جایش نساخت

(۱۸۲/۶۸۵/۵)

سر شهریاران نبرد ز تن

مگر نیز از تخمه اهرمن

(۱۹۲۴/۸۳۳/۵)

تو گر بندهای خون شاهان مریز

که نفرین بود بر تو تا رستخیز

(۵۵۱/۱۸۸۰/۹)

وگر خون او را بربیزی به دست
که کین خواه او در جهان ایزدست
(۱۹/۱۸۸۲/۹)

رستم پس از کشتن اسفندیار به کیفر می‌رسد و این در حالی است که
سیمرغ و زال نیز این مسئله را به او گوشزد کرده بودند.

تو را بیش گریم به درد جگر
بربیزد این آید برق روزگار
وگر بگذرد رنج سختی بود
به رستم چنین گفت زال ای پسر
که هر کس که او خون اسفندیار
بدین گیتی اش سوربهختی بود
(۱۴۶۲-۶۵/۱۰۵۷/۶)

تسوی نامبردار هر انجمن
که او هست رویین تن و نامدار
(۱۲۷۲-۳/۱۰۵۰/۶)

بدو گفت مرغ ای گو پیلتون
چرا رزم جستی ز اسفندیار

رستم در حدیث نفسی با خود می‌گوید:
شود نزد شاهان مرا روی زرد
همان نام من نیز بی دین بود
وگر کشته آید به دشت نبرد
برین بر پس از مرگ نفرین بود
(۸۲۴-۲۶/۱۰۳۵/۶)

هنگامی که رستم می‌خواهد تیر گز را از کمان رها کند، سر بر آسمان
برمی‌دارد و می‌گوید:

توى آفریننده ماه و تیر
به بادافره این گناهم مگیر
(۱۳۸۲/۱۰۵۴/۶)

شاه - موبد

ژرژ دومزیل در تحلیل اسطوره‌های هند و اروپایی به ساخت سه طبقه‌ای
قابل است: طبقه ایزدان فرمانروای روحانی، طبقه ایزدان جنگاور و طبقه

ایزدان برکت‌بخش (کشاورز و پیشه‌ور). این ساخت در همه اسطوره‌های هند و اروپایی به گونه‌ای وجود دارد^(۷۶) و انعکاس آن را می‌توان در اساطیر ایرانی نیز مشاهده کرد.^(۷۷) افسانه‌ای بازگو شده از هرودوت و کوئیتوس کریتوس، که سرچشممه‌ای سکایی دارد، قدمت این سه بخشی بودن در ایران را تأیید می‌کند. در آن، سه خویشکاری، به ترتیب با جام (برای مراسم ساغریزی)، داس یا نیزه و کمان، خیش و کالسکه نمادپردازی می‌شود.^(۷۸)

در متون دینی باستان (اوستا، دینکرد^(۷۹)) کیومرث، نخستین کسی است که به هر سه مقام دست یافته است:

فَرَوْشِيْ كِيُومُرْثَ أَشْوَنَ رَا مِيْ سْتَايِيم... نَخْسِتِينَ كَسِيْ كَهْ نِيْكَ
انْدِيشِيد... نِيْكَ سْخَنَ گَفْت... نِيْكَ رَفْتَارَ كَرْد. نَخْسِتِينَ آتِربَان -
نَخْسِتِينَ اَرْتَشْتَار، نَخْسِتِينَ بَرْزِيْگَرَ ستُورپُور...^(۸۰) (بِشْتَهَا،
فَرُورِدِينِ يَشْتَ، بَنْد ۸۷-۸۸)

در شاهنامه در جنگ نوشزاد پسر انشیروان با سپاهیان پدر (چون او به دین مادر گرویده و مسیحی شده بود)، کیومرث پیامبر شمرده شده است.

| | |
|-----------------------------|--------------------------|
| کجا نام او بود پیروز شیر | زره‌دار گردی بسیامد دلیر |
| سرت را که پیچید چونین ز داد | خره‌شید کای نامور نوشزاد |
| هم از راه هوشنج و طهمورشی | بگشتنی ز دیسن کیومرشی |
| چو از دین یزدان سرش گشته شد | مسیح فریبنده خود کشته شد |

(۸۹۱.۴/۱۴۸۲/۸)

این ساخت سه طبقه‌ای در بسیاری حوزه‌ها بازتاب دارد: اوستا، درمان را به سه گونه تقسیم می‌کند، با منشہ درمانی (روان درمانی)، کارد درمانی و گیاه درمانی یا اختصاص دادن رنگ‌های مختلف به هریک از سه طبقه مزبور، رنگ سفید به روحانیت، قرمز یا رنگارنگی به جنگاوران و آبی تیره به بزرگان.^(۸۱)

در افسانه‌هایی که در دینکرد و گزیده‌های زادسپرم در بارهٔ زندگی زردشت آمده است، افکندن او هنگام کودکی پیش گله گاوان و اسبان و نهادن او بر آتش سرخ و سوزان و در نهایت سالم ماندن وی، نشانگر حمایت سه طبقهٔ اصلی تولیدکنندگان (گاوداران)، ارتشتاران (سواران) و روحانیان (نگهبانان آتش) از زردشت است.^(۸۲)

ساخت ابتدایی قبایل هندوارویایی، مبتنی بر جادوگر و نیز پهلوان بودن رئیس قبیله بوده است، این مطلب در سه جنبه بودن فره جمشید که علاوه بر برکت‌بخشی، موبد - پهلوان نیز بود، نمایان است. همچنین فریدون ضمن آن‌که پزشک، پهلوان و شاه است، به هنگام بازگشت فرزندانش از سفر ازدواج، با عملی جادویی به چهره اژدها بر آنان جلوه‌گر می‌شود.^۱ تمرکز این قوای سه‌گانه در یک فرد، که گاه به صورت موبد، جادوگر، طبیب، پهلوان، در کنار مقام پادشاهی نمودار می‌گردد، از خصوصیات جوامع بدوى است.^(۸۳) این وحدت همهٔ قدرت‌ها و نیروها در شاه، بر سنت کهن شهریاری در آسیای غربی (آشور و بابل) مبتنی است که به ایرانیان نیز رسیده است.^(۸۴) دکتر معین در این مورد معتقد است، همان‌طور که در میان بنی اسرائیل انبیائی مانند داود و سلیمان از سلطنت نیز برخوردار بودند ایرانیان نیز هر دو جنبه را برای پادشاهان خود قائل شده‌اند.^(۸۵) در روایت‌های اساطیری سایر ملل که پادشاهی را امری الهی می‌دانسته‌اند، شخصیتی همچون جمشید (شاه - موبد) با عنوان شاه - موبد^۲ شناخته می‌شود.^(۸۶) شاهنامه:

منم گفت با فره ایزدی هم شهرباری و هم موبدی
(۲۷/۶/۱)

۱. شاهنامه، داستان فریدون.

2. Priest-King

در شاهنامه دو عنصر مهم شاه و پهلوان که وابسته به نظامی واحدند، در نخستین ادوار، در وجود یک تن بروز می‌کنند ولی پس از پادشاهی فریدون، آن جا که منوچهر در کار فریدون عهددار وظیفه مملکت‌داری می‌شود، پهلوانان وارد صحنه حماسه می‌شوند و مرکز ثقل قهرمانی‌ها می‌گردد و در مواردی چون کیخسرو و سیاوش که دوباره این دو نیرو به هم می‌پیوندند، شاه با عظمتی خاص وجودی مأورایی و قدرتمند همچون شاه - پیامبر دوره قبل نمودار می‌گردد.^(۱۷) اینک به ذکر هایی از شاهنامه می‌پردازیم.

سیاوش، شاه - موبدی پیامبرگونه است. او همواره وقایعی را که در آینده اتفاق خواهد افتاد به گونه‌ای صریح پیشگویی می‌کند. سیاوش، پیران را از وقوع حوادث با ذکر جزئیات باخبر می‌کند و به او می‌گوید که چگونه فرّایزدی او را از راز چرخ گردن آگاه می‌کند.

نبینم جز از نیکنامیت کام
هم از راز چرخ بلند آگهم
که بر دست بیدار دل شهریار
کسی دیگر آراید این تاج و گاه
برآشوبد ایران و توران به هم
دو کشور شود پر ز شمشیر و کین
پشیمان شود هم ز گفتار خویش
که برخیزد از بوم آباد دود

(۱۶۷۳.۹۱/۳۶۶/۳)

سیاوش بدو گفت کای نیکنام
من آگاهی از فرّیزدان دهم
فراوان بدین نگذرد روزگار
شوم زار من کشته بر بی‌گناه
ز کشته شود زندگانی دزم
پر از رنج گردد سراسر زمین
سپهدار ترکان ز کردار خویش
پشیمانی آن‌گه نداردش سود

همچنین او نحوه کشته شدنش، جریاناتی که پس از مرگش برای فرنگیس
رخ می‌دهد، زاده شدن کیخسرو و آینده ایران و توران را برای همسرش
نقل می‌کند.

مرا تیره بخت اندر آید به خواب
ز خون جگر برنهند افسرم
نه بر من بگردید کسی زانجمن
سر و تن بر هنه برندت به راه
به خواهش بخواهد تو را از پدر
به فرمان دادار پسته کمر
سوی روغن جیحون بردگل نهان
به فرمان بود من و ماهی و را
پراشوب گردد سراسر دمین
نبینی جز از گرز و شمشیر تیز

(۲۱۸۶-۲۲۰۱/۳۸۴/۳)

از این پس به فرمان افراصیاب
ببرند بر بیگنه بر سرم
نه تابوت یامن نه گور و کفن
به خواری تو را روز بستان شاه
بیاید سپهدار پیران به در
وز ایران بیاید یکی چاره گر
از ایدر تو را با پسر ناگهان
نشاند بر تخت شاهی و را
ز ایران یکی لشکر آرد به کین
به کین من امروز تا رستخیز

حتی او قبل از مرگ با اسبش شبرنگ بهزاد نجوا می‌کند و به او می‌گوید از
این پس از هیچ‌کس فرمان نبرد تا کیخسرو به دنبال او بیاید
(۴۱۹/۳۱۹۴-۹۷). چهره سیاوش در شاهنامه آن چنان مقدس و
پیامبرگونه است که حتی پس از مرگ نیز به خواب پیران می‌آید و او را از
زاده شدن کیخسرو می‌آگاهاند.

به خواب اندرون مرغ و دام و دده
که شمعی برافروختی ز آفتات
به آواز گفتی نشاید نشست
شب سور آزاده کیخسروست

(۲۴۲۴-۲۸/۳۹۲/۳)

شبی قیرگون ماه پنهان شده
چنان دید سالار پیران به خواب
سیاوش بِرِ شمع تیغی به دست
که روز نوایین و جشنی نوشت

سیاوش، سیاوش گرد (شهر آسمانی) را نیز با الهام از سروش می‌سازد.

وزان شهر و آن کشور و جایگاه
کسی کاو نبیند به اردیبهشت

زکار سیاوش بپرسید شاه
بدو گفت پیران که خرم بهشت

سروش آوریدش همانا خبر
که چونان نگاریدش آن بوم و بر
(۳۶۹/۳-۷۸/۱۷۷۶)

کیخسرو نیز چهره دیگری از شاه - موبد است که نشان پیامبری دارد، آن جا که سروش خجسته به خواب او می‌آید و او را ترغیب به دل برکنند از این دنیای تیره و دون می‌کند و به وصال یزدان بشارت می‌دهد.
نکات مهم در شخصیت این شاه - موبد، که او را تا حد پیامبری و جاودانگی (زنده پیش خدا شدن) سوق می‌دهد، از این قرار است:
۱. خواب: اهمیت خواب آنچنان است که بهره‌ای از پیامبری به شمار می‌آید (یادآور اهمیت خواب نزد عرف).

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| یکی بهره دانی ز پیغمبری | نگر خواب را بیهده نشمری |
| روان درخشندۀ بگزیندش | به ویژه که شاه جهان بیندش |
| همه بودنی‌ها چو آتش بر آب | روان‌های روشن بیند به خواب |

(۹۶۷-۷۰/۱۴۸۴/۸)

۲. دل کنند او از این دنیای تیره و رهایی او از دم اژدهای هوا و هوس به سبب الهامی که در خواب از سوی سروش به او شده است (یادآور زندگانی ابراهیم ادhem).

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| نهفته بگفتی خجسته سروش | چنان دید در خواب کورا به گوش |
| کنون آنج جستی همه یافته | اگر زین جهان تیز بشتافتی |
| بسیابی بدین تیرگی در مپای | به همسایگی داور پاک جای |
| که یابد رها زین دم اژدها | کسی گردد ایمن ز چنگ بلا |
| چنان دان که آن از پی گنج برد | هر آن کس که از بهر تو رنج برد |
| که آمد تو را روزگار بسیچ | چو گیتی ببعشی میاسای هیچ |
| ز خوی دید جای پرستش پرآب | چو بیدار شد رنج دیده ز خواب |
| همی خواند بر کردگار آفرین | همی بود گریان و رخ بر زمین |

همی گفت گر تیز بشتافتم ز یزدان هم کام دل یافتمن^۱
 (۲۵۷۲-۸۵/۸۵۶/۵)

۳. طبیب بودن که از نشانه‌های شاه - موبد است (قابل مقایسه با جادوگران در قبایل سوتمنی که به درمان بیماران می‌پرداختند) (رک. جادو و جادوکاری).

یکی مهره بد خستگان را امید
 به بازوش برداشتی سال و ماه
 گشاد آن گرانماهیه از دست راست
 بمالید بر خستگی‌هاش دست
 چه از شهر یونان و ایران زمین
 ز هر گونه افسون برو بربخواند
 بسی با جهان آفرین گفت راز
 سرآمد همه رنج و سختی و درد
 (۲۴۹۷-۲۵۰۴/۷۶۵/۵)

ز هوشنگ و طهمورث و جمشید
 رسیده به میراث نزدیک شاه
 چو مهر دلش گستهم را بخواست
 ابر بازوی گستهم بر ببست
 پزشکان که از روم وز هند و چین
 ببالین گستهمشان برنشاند
 وز آن جا بیامد به جای نماز
 دو هفته برآمد بر آن خسته مرد

۴. نیروی غیبی: سروش از وجود کیخسرو، به گودرز (در خواب) خبر
 می‌دهد.

دگرگونه شد بخت و برگشت حال...
 که ابری برآمد ز ایران پر آب
 به گودرز گفتی که بگشای گوش
 وزین نامور ترک نر ازدها
 کجا نام آن شاه کیخسروست
 (۳۰۱۹-۲۲/۴۱۴/۳)

ز باران هوا خشک شد هفت سال
 چنان دید گودرز یک شب به خواب
 بران ابر باران خجسته سروش
 چو خواهی که یابی ز تنگی رها
 به توران یکی نامداری نوست

۵. شبانی: او شبان و شبان پروریده است و با بازماندگان دشمن به مهریانی رفتار می‌کند. (او را همچون زردشت گوسفندی شیر داده است).

که گویی سوی باب مهمان شدست
همی یاد نایدش خون پدر
به خسیره بریده به بیداد سر
همان مادرش را که از تخت و گاه
شبان پروریدست وز گوسفند
مزیدست شیر این شه هوشمند
(۱۳۷۶-۷۹/۸۱۴/۵)

۶. کیخسرو پادشاهی عارف است. او کسی است که از همه شاهان بیشتر
به درگاه خداوند ذکر می‌گوید و به تطهیر می‌پردازد. گویی تبلور یافته
معصومیت و پاکی سیاوش است. در این ابیات اندیشه‌های عرفانی،
پرداختن او به اوراد و اذکار و تطهیر نمایان است.

سپردن اموالش به دیگران:

نگه کرد یکسر به رستم سپردد...
به گیتی ز مرزی که آمدش یاد
که او را بدان خواسته رنج بود
بدانگه که خسرو شد از گنج سیر
(۲۸۱۳-۱۸/۸۶۴/۵)

همه جاماهای تنش بر شمرد
همه باغ و گلشن به گودرز داد
سلیح تنش هرچه در گنج بود
سپردنگ یکسر به گیو دلیر

تصور او از دنیا تیره خاکدانی است که نباید دل در آن بست.

بدانید کاین نیک و بد بگذرد
چرا باید این درد و اندوه و رنج...
مباید ایمن بدین تیره خاک
زمانه دم هر کسی بشمرد
(۲۷۶۸-۷۳/۸۶۲/۵)

هر آن کس که دارید راه و خرد
همه رفتنی ایم و گیتی سپنج
بترسید یکسر زیزدان پاک
که این روز بر ما همی بگذرد

متذکر شدن به روان خود تا در برابر یزدان دچار غرور و هوا و ناسپاسی نگردد. او پس از تطهیر، به دعا و استغاثه در برابر یزدان می‌پردازد تا خدا به او خرد دهد و روانش را از گتمندی و ان مصون دارد.

بسداندیشی و کیش آهرمنی
که با سلم و تور اندر آیم بزم
که جزوی گزندیدی به خواب
به روشن روان اندر آرم هراس
گر آیم به گزندی و راه بدی...
به شمع خرد راه یزدان بجست
نیایش کنان رفت دل پرامید
همی گفت با داور پاک راز...
هم اندیشه نیک و بد ده مران...
بسدان تا ندارد روانم تباهه...
تن آن جا و جانش دگر جای بود
(۲۴۲۸۶۶/۸۵۱-۲/۵)

روانم نباید که آرد منی
شوم همچو ضحاک تازی و جم
چو کاوس و چون جادو افاسیاب
به یزدان شوم یک زمان ناسپاس
زم من بگسلد فره ایزدی
ز بهر پرستش سر و تن بشست
بپوشید پس جامه نوسپید
بیامد خرامان به جای نماز
مرا بین و چندی خرد ده مرا
بگردان ز من دیورا دستگاه
شب و روز یک هفته برپای بود

مستحاب شدن دعاهاي او.

جهان بر دل خویشتن تنگ دید
به پیش خداوند شد دادخواه...
نه بر دادگر بَرکنم جای تنگ
جهان پر شد از ناله زار اوی
که بشکست شاداب شاخ درخت
بزد بر رخ شاه توران سپاه
(۹۷۶-۹۸۳/۸۰۰-۸۱۰/۱/۵)

چو کیخسرو آن پیچش جنگ دید
بیامد به یکسو ز پشت سپاه
نخواهم که پیروز باشم به جنگ
بگفت این و بر خاک مالید روی
همان گه برآمد یکی باد سخت
همم خاک ب داشت از روز مگاه

۷. داشتن جام گیتی نمای: در داستان بیژن و منیزه آنجا که گیو برای تک فرزند خود، بیژن بی قرار است، کیخسرو به او نوید می دهد که با زگریستن

در جام گیتی نمای او را از مکان بیژن می‌آگاهاند. همان طور که قبلًاً ذکر شد، این عمل جلوه‌ای از جادوگری است که گاهی در شخصیت شاه - موبد نمایان می‌گردد. این‌که باید در این جام، در ماه فروردین نگریسته شود و قبل از آن بر نیاکان خود آفرین کند (به ستایش فَرَوْشی آنان پیردازد) خود قابل تأمل است. یعنی چه ارتباطی بین جام گیتی نمای، ماه فروردین و ستایش فَرَوْشی‌ها وجود دارد؟ تبرستان
کیخسرو به گیو می‌گوید:

که بفروزد اندر چهان هور دین
شوم پیش بیزدان بباشم به پای
گزیده جهاندار و پاکان خویش
به جام اندرون این مرا روشنست
(۵۷۳-۸۰/۶۵۳/۵)

کمر بست و بنهاد بر سر کلاه
به هر سو نگه کرد زاندازه بیش
به بند گران و به بد روزگار
(۶۹۰-۹۲/۶۵۷/۵)

بمان تا بسیايد مه فروردین
بخواهم من آن جام گیتی نمای
کنم آفرین بر نیاکان خویش
بگویم تو را هر کجا بیژنست

پس آمد ز آتشکده تا به گاه
همان جام رخشنده بنهاد پیش
به سوران نشان داد زو شهریار

۸. جاودانگی او خرق عادتی است که تنها برای پیامبران روی می‌دهد (عیسی). او همان‌گونه که از قبل پیشگویی کرده بود، ناگهان از نظرها ناپدید می‌گردد و به قول حکیم طوس زنده پیش بیزدان می‌رود.

خردمند از این کار خندان شود که زنده کسی پیش بیزدان شود
(۳۰۴۰/۸۷۲/۵)

تمام موارد بالا حاکی از آن است که تمام این نیروها (شاه - موبد - جادوگر - پهلوان) در کیخسرو وحدت یافته و او را تا سرحد پیامبرگونگی ارتقا

داده است. نکته مهم دیگر در باره کیخسرو، شخصیت عرفانی اوست که با شخصیت عارفان ادور بعد (ابراهیم ادhem) قابل مقایسه و بررسی است. باید یاد آور شویم که کیخسرو شاه - موبدی است که به راز و نیاز با زیدان و آینه تطهیر بیش از دیگران می پردازد.^(۸۸) شاه - موبد دیگری که او نیز در باره وقایع و حوادث آینده پیشگویی می کند، اسفندیار است.

تبرستان

www.tabarestan.info

اسفندیار به پرسش بهمن می گوید:

| | |
|---|--|
| <p>کس آید مرا از دل شهریار بترسم که از گفته بی رهان دلش از رهی بار دارد همی چه کردی تو با خسرو کشورا ندانم گناهی به جای پدر که بر کشتن من بیاشیفتست</p> | <p>بدو گفت پورا بدین روزگار «که آواز بشنیدم از ناگهان» ز من خسرو آزار دارد همی گرانمایه فرزند گفتا چرا سر شهریارانش گفت ای پسر همانا دل دیو بفریفتست</p> |
|---|--|

(۹۰۳-۱۲/۹۵۱/۶)

شنیدن آواز از ناگهان، گونه‌ای الهام است.

شاهان ساسانی و سلطنت

در کتیبه‌های هخامنشی، این اصل، که شاهان برای خود و اعمالشان تقدیسی دینی قائل بودند، به وضوح دیده می شود. بنابر سنت‌های کهن و آنچه در این کتیبه‌ها نیز مشهود است، اتحاد دین و دولت قدرتی عظیم به حکومت می بخشند؛ از این روست که شاهان ساسانی نیز از ابتدا برای خود شخصیتی روحانی جستجو می کنند.^(۸۹)

چو بر دین کند شهریار آفرین برادر شود شهریاری و دین نه بی تخت شاهی است دینی به پای نه بی دین بود، شهریاری به جای

دو دیباست یک در دگر بافته براورده پیش خرد تافت
نه از پادشا بسی نیازست، دین نه بسی دین بود شاه را آفرین
چنین پاسبانان یکدیگرند تو گویی که در زیر یک چادرند
(۵۵۸۵۶۲/۱۲۲۴/۷)

اینک به مقایسه ویژگی های امر سلطنت در بین الهرین (که به همه آسیای غربی به صورت یک سنت استوان و سوخ یافته بود) و سلطنت در دوران ساسانی می پردازیم تا تأثیرگذاری این اموریه فرهنگ ایرانی روشن تر گردد.

این ویژگی ها بدین قرار است:

۱. سلطنت امری آسمانی به شمار می آمد و شاه برگزیده خدایان بود.
۲. شاه شخصیتی ایزدی نداشت ولی از تقدسی ویژه برخوردار بود زیرا رابط بین خدایان و مردم بود.
۳. از آنجا که او نه تنها در برابر مردم که در برابر خدا نیز مسئول بود، دارای قدرتی مطلقه و مقدس بر زمین و مردمان بود.
۴. شاه ملزم به انجام صحیح وظایف روحانی و مادی خویش بود، چون برکت در تولید، پیروزی در جنگ و سعادت جامعه وابسته به شخص او بود.
۵. امر نظارت بر تقسیم آب ها، تنظیم آبیاری و ساختن سدها به عهده شاه بود، و او برای برکت بخشی ملزم بود در مسابقات سنتی شرکت کرده به زورآزمایی پردازد. رفتن به معبد برای زیارت خداوند و همبستری آیینی با کاهن شاهرازی و فراوانی محصول است.
۶. شاه، چوپان مردم به شمار می آمد و اهمیت و راهبری مردم که گوسفندان وی شمرده می شوند، به عهده او بود.
۷. از آنجا که شخصیت او فوق طبقات دیگر بود باید میان مردم به عدالت برخورد می کرد.

۸. بنا کردن معابد و بازسازی آنها از مهم‌ترین وظایف او بود زیرا معابد، خانهٔ خدایان به شمار می‌رفت.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این ویژگی‌ها به فرهنگ ایرانی نیز راه یافت. از جمله این ویژگی‌ها در دوران سلطنت ساسانی بدین قرار است:

۱. شاه سرشتی ایزدی داشت و برگزیدهٔ خدایان بود زیرا فرّه سلطنت به او تعلق داشت.

۲. شاه مقدس بود و فوق مردمان شمرده می‌شد.
۳. فرمان او مطاع بود.

۴. افراختن آتش‌ها و نگهداری از آتش‌های مقدس اصلی و طیفهٔ او بود.

۵. فراخی نعمت و امنیت جامعه بر اثر فرّه‌مند بودن پادشاه بود. شاه بی‌فرّ رعنی شاهی که مورد اعتماد خدایان و در رأس آن‌ها اهورامزدا نبود. بنابراین چنین شاهانی کشته یا طرد می‌شدند. مانند داریوش سوم و یزدگرد سوم - یزدگرد اول.

۶. شاه ملزم به رعایت همهٔ سنت‌های دینی تحت نظارت موبدان بلندپایه قرار داشت که گاه آنان محدودکنندهٔ اختیارات او بودند.

۷. او مافوق طبقات بود و جان و مال مردمان در دست او قرار داشت.

۸. از آنجا که چوپان مردم به شمار می‌رفت باید به اجرای عدالت میان طبقات جامعه می‌پرداخت.

۹. مالکیت اغلب اراضی و همهٔ معادن در دست او بود. (۹۰)

در کارنامه اردشیر باکان می‌خوانیم:

پاپک شبی به خواب دید: «چونان که خورشید از سر ساسان بتاخد و همه گیهان روشنی گیرد. (۹) دیگر شب، ایدون دید: «چونان که ساسان به پیلی آراسته سپید نشسته بود، و هر که اندر کشور پیرامون

ساسان ایستاده و نماز بهش می‌برند و ستایش و آفرین همی کنند.» سه دیگر شب همگونه ایدون دید: «چونان که آذر فرنیغ و گشنسپ و بروزین مهر به خانه ساسان همی و خشنند و روشنی به همه کیهان می‌دهند...» خوابگزاران گفتند که: «آن که این خواب پدش دیده‌ای او یا از فرزندان آن مرد کسی به پادشاهی گیهان رسد، چه خورشید و پیل سپید آراسته چیری و توانایی و پیروزی و آذر فرنیغ دین دانایی مه - مردان و مغ مردان و آذرگشنسپ ارتشار و سپهبدان و آذربروزین مهر و استریوشان و بروزگاران گیهان؛ و همگی این پادشاهی به آن مرد یا فرزندان آن مرد رسد. (۹۱)

اردشیر بابکان در واقع مظهر سه نیروی اجتماعی روحانیت، فرمانروایی (= ارتشاری) و تولید است. (۹۲) در همین اثر، جایی دیگر می‌بینیم آذر فرنیغ که نماینده دین دانایی و موبدی است به شکل خروسی سرخ، جام پست زهرآگین را به زمین می‌افکند و جان اردشیر را از مرگ می‌رهاند؛ این الهی بودن مقام شاهی را تثبیت می‌کند. (۹۳) در شاهنامه در ذکر این داستان از خروس که جام را به زمین می‌زند حرفی به میان نیامده است جام خودش از دست اردشیر به زمین می‌افتد. (۹۴) حال به ذکر نمونه‌هایی مبنی بر بعضی موارد بالا از شاهنامه می‌پردازیم:

۱. پادشاهی مقامی الهی است.

| | |
|----------------------|---------------------------|
| بنازد بدو مردم پارسا | کسی را که یزدان کند پادشا |
| (۲۹/۱۶۰۸/۸) | |

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| جهان را دل از شاه خندان بود | که بر چهر او فرّ یزدان بود |
| (۱۵۱۰/۱۵۰۳/۸) | |

شاه با فرّ که خود موهبتی ایزدی است، نهان تو را می بیند (این معنی از فرّ با فراست نزد عارفان قابل مقایسه است).

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| بدو روی منمای و پی بر گسل | وگر هیچ تاب اندر آری به دل |
| دل کژ و تیره روان تو را | به فرّش ببیند نهان تو را |
| (۱۵۰۴/۸-۳۷/۱۵۳۶) | |

هنگامی که خسرو پرویز در تنگنای کارزار ^{با بهرام چویین} قرار دارد، سروش (نیروی ایزدی) به کمک او می شتابد.

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| توبی برتر از گردش روزگار | به یزدان چنین گفت کای کردگار |
| تو بیاشی ننالم به کیوان و تیر | بدین جای بیچارگی دست گیر |
| پدید آمد از راه فرخ سروش | هم آنگه چو از کوه بر شد خروش |
| ز دیدار او گشت خسرو دلیر | همه جامه اش سبز و خنگی به زیر |
| ز یزدان پاک این نباشد شگفت | چو نزدیک شد دست خسرو گرفت |
| به آسانی آورد و بگذاشت | چو از پیش بدخواه برداشتیش |
| همی گفت چندی و چندی گریست | بدو گفت خسرو که نام تو چیست |
| چو این شدی دور باش از خروش | فرشته بدو گفت نامم سروش |
| نباید که باشی جز از پارسا | کزین پس شوی بر جهان پادشا |
| (۱۷۴۹/۹-۱۸۸۵.۹۳) | |

باید متذکر شویم که سروش در اوستا نام ایزدی است که بعدها به مقام فرشتگی تنزل یافته است ولی به هر حال نیروی ماورایی و ایزدی است. چون مقام شاهی مقامی الهی است بنابراین معجزاتی در مورد او صورت می گیرد. همچون داراب که در خرابه‌ای پناه جست و سقف آن جا در حال ریزش بود.

سپهبد همی گرد لشکر بگشت بران طاق آزده اندر گذشت

ز ویران خروشی به گوش آمدش
که ای طاق آزرده هشیار باش
کز آن سهم جای خروش آمدش
برین شاه ایران نگهدار باش
(۱۳۹۳-۶۲/۱۰۹۳)

۲. اطاعت محض از پادشاه جزو وظایف است.

در داستان «رستم و اسفندیار»، اسفندیار به رستم چنین پاسخ می‌دهد
که سرپیچی از فرمان شاه، در آن جهان دوزخ را شامل حال فرد می‌کند.

به پاسخ چنین گفتش اسفندیار
وگر سر بپیچم ز فرمان شاه
که ای درجهان از گوان یادگار
بدان گیتی آتش بود جایگاه
(۱۰۲۴-۲۷/۱۰۲۰)

اسفندیار نیز به پشون که او را از جنگ با رستم بازمی‌دارد، چنین پاسخ
می‌دهد که سرپیچی از فرمان شاه نکوهش در این جهان و بازخواست در
جهان دیگر را به همراه دارد.

چنین داد پاسخ ورانامدار که گر من بپیچم سر از شهریار
بدین گیتی اندر نکوهش بود همان پیش یزدان پژوهش بود
دو گیتی به رستم نخواهم فروخت کسی چشم دین را به سوزن ندوخت
(۱۰۲۵-۶۲/۱۰۲۵)

سرپیچی از فرمان شاه برابر با مرگ فرد به شمار می‌رود.

به رستم چنین گفت اسفندیار
مرا گویی از راه یزدان بگرد
که تا چند گویی سخن نابکار
ز فرمان شاه جهانبان بگرد
بگدد سرآید بدرو بر زمان
(۱۰۵۴-۷۰/۱۳۶۸)

سرپیچی از فرمان شاه و خیانت به او برابر با گمراهی است.

هر آنکس که پیچد سر از شاه خویش به برخاستن گم کند راه خویش
(۲۰۶۳/۱۳۹۵/۷)

تأمل و درنگ در فرمان پادشاه موجب ملالت و تنگ دل شدن او می شود و
دشمنی با او تنها از روان اهriyمنی سر می زند.

نباید به فرمان شاهان درنگ
هر آنکس که بر پادشا دشمنست
روانش پسرستار آهriyمنست
(۱۵۰۲-۳/۱۵۰۳/۸)

۳. شاه در بالای طبقات جای دارد و جان و مال مردم در دست اوست،
بنابراین حفظ جان او واجب است.

جهان را به نام تو آمد نیاز
بدو گفت گیو ای شه سرفراز
چه باشد چو پیدا نباشد یکی
بسی پهلوانست و شاه اندکی
(۳۳۲۲-۲۴/۴۲۴/۳)

۴. فراخی نعمت و امتیت جامعه بر اثر فرهمند بودن پادشاه است.
همه دست برداشته به آسمان
که ای کردگار مکان و زمان
تو این داد بر شاه کسری بدار
بگردان ز جانش بد روزگار
که از فر و اورنند او در جهان
بدی دور گشت آشکار و نهان
(۲۲۶۰-۶۲/۱۵۲۹/۸)

۵. پادشاه چوپان و مردم چون گو سفندند.
کجا چون شبانت و ما گوسفند
و گر ما زمین او سپهر بلند
(۱۱۲۰/۱۴۹۰/۸)

۶. شاه ملزم به رعایت صحیح وظایف روحانی و مادی خویش بود، چرا
که برکت در تولید، پیروزی در جنگ و... به شخص او وابسته بود.

هر آنکس که بر تخت شاهی نشست میان بسته باید گشاده دو دست
نگه داشتن جان پاک از بدی به دانش سپردن ره بخردی
هم از دشمن آژیر بودن به جنگ نگه داشتن بهره نام و ننگ
ز داد و ز بسیداد شهر و سپاه بپرسد خداوند خورشید و ماه
اگر پشه از شاه یابد ستم روانش به دوزخ بماند دژم
(۱۵۵۱/۸-۹۳/۲۸۸۹)

تبرستان
www.tabarestan.info

پیوند شاهان و پیامبران با عناصر طبیعی

سپردن کودک به دست عناصر طبیعی همچون آب و باد و زمین، که هر طور بخواهند با وی عمل کنند، نوعی به مبارزه طلبیدن تقدير است. کودکی که این گونه رها شده است، از آن پس یتیم به شمار می‌رود، و با مرگ دست و پنجه نرم می‌کند، اما در عین حال به علت وضع غیرطبیعی که دارد، اگر شانس زنده ماندن بیابد، بخشش با ماورا پیوند خورده است و موجودی برتر چون شاه - پیامبر - قهرمان خواهد شد.^(۹۵)

از آنجاکه فراز کوه‌ها جایگاه خدایان شمرده می‌شود و آب دریاها و رودها نمادی از زهدان مادر زمین است، کودکی که به دست این عناصر کیهانی سپرده شود، وجودی ماورایی خواهد یافت و این نمونه‌ای از بن‌مایه‌های مربوط به سرسلسله‌ها یا پیامبران اعصار کهن است که الزاماً آریایی نیست و در آسیای غربی نیز نمونه‌هایی دارد.^(۹۶) در اساطیر ایرانی و با الگوبرداری از آن در تاریخ ایران، زردشت، زال، قباد، داراب، کیخسرو و ساسان پسر دارا نیز در شمار چنین کودکانی هستند.

زردشت

پس از ولادت زردشت، از آنجاکه دیوان سعی می‌کنند فرّه موجود در

زردشت را اهریمنی جلوه دهنده، پدرش می‌کوشد به زندگی او خاتمه دهد. ابتدا سعی می‌کند او را در آتش بسوزاند، سپس در مقابل گاوان و اسبان رمنده قرارش می‌دهد. اما هر بار کودک نجات پیدا می‌کند؛ در نهایت پدرش او را در بیابان رها می‌کند. اما ماده گرگی نجاتش می‌دهد و میشی این نوزاد را با شیر خود می‌پرورد.^(۹۷)

تبرستان

زال

زال پس از ولادت، به علت ظاهر متفاوتش از سوی پدر طرد می‌گردد و به بیابان (مام زمین) سپرده می‌شود. پرنده‌ای (سیمرغ) او را می‌پرورد و از آن جا که قهرمان - شاه - پیامبر باید منشأی خدایی داشته باشد؛ از آسمان آمده باشد، او نیز از جایگاه خدایان؛ قله کوه البرز، به زمین می‌آید. ارتباط زال با ماوراء از طریق پر سیمرغ است، و از آن جا که سیمرغ می‌تردید تو تم اوست، او شیخ یا رئیس قبیله است و زابلستان حیطه فرمانروایی او بهشمار می‌رود. همچنین زال، جادو-پژشک نیز هست که این مطلب با رئیس و جادوگر قبایل توتمی قابل مقایسه است (رک. توتمیسم حیوانی در اساطیر ایرانی). زال به علت داشتن چهره‌ای متفاوت به مام زمین سپرده می‌شود.

ولیکن همه موی بودش سپید...
چه گویم ازین بچه بدنشان
پلنگ دورنگست و گرنه پریست...
از آن بوم و بر دور بگذشتند
بدان خانه این خرد بیگانه بود
(۵۰-۷۰/۸۷/۱)

به چهره چنان بود تابنده شید
چو آیند و پرسند گردنکشان
چه گویم که این بچه دیو چیست
بفرمود پس تاش برداشتند
به جایی که سیمرغ را خانه بود

زال در اعتراض به سام می‌گوید:

ز مادر بزادم بینداختی
به کوه اندرم جایگه ساختی
فکنده به تیمار زاینده را
به آتش سپرده فزاینده را
(۹۸۱۸۲۰/۱۲۰/۱)

قباد

در اوستا، ذکری از چگونگی به سلطنت رسیدن کیقباد نیست ولی در بندھشن، او کودکی است که به آب سپرده می‌شود^(۹۸) و سرنوشتش به گونه‌ای با طبیعت پیوند می‌خورد. فردی به نام زاب او را از آب می‌گیرد و می‌پرورد. او نیز به مقام شاهی می‌رسد و سیاوش و کیخسرو از نوادگانش هستند.

بندھشن:

از زاب سه پسر و دختری زاده شد. قباد نابرنای در صندوقی بود. (او را) به رود بھشتند، به محفظه بیفسرد، زاب بدید، بستد، بپرورد و فرزند یافه نهاد. از قباد کی اپیوه زاده شد. از (کی اپیوه) کی آرش و کی بیارش و کی پسین و کی کاووس زاده شدند. از کی کاووس سیاوخش زاده شد و از سیاوخش کیخسرو زاده شد.^(۹۹)

جایگاه قباد در شاهنامه، کوه است. رستم او را از البرزکوه می‌آورد و بر اریکه سلطنت می‌نشاند. اگرچه او شخصیتی هند و ایرانی ندارد و اسطوره‌ای نیست ولی به هر حال آب و زمین (کوه = جایگاه خدایان) هردو از یک بن‌مایه است؛ بن‌مایه مربوط به سرسلسله‌ها یا پیامبران اعصار کهن. در روایات توراتی نیز، موسی را از جعبه‌ای که بر آب نیل می‌رود، می‌گیرند و می‌پرورند.^(۱۰۰)

در شاهنامه، قباد برای رسیدن به پادشاهی از البرزکوه می‌آید.

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| به رستم چنین گفت فرخنده زال | که برگیر کوپال و بفراز یال |
| گرین کن یکی لشکر همگروه | برو تازیان تا به البرزکوه |

ابر کیقباد آفرین کن یکی
مکن پیش او بر درنگ اندکی
(۱۸۹/۲-۱۴/۱۱۲)

کیخسرو

کیخسرو نیز در کودکی به دست شبانی سپرده می شود تا بزرگش کند و از آن جا که شبانان در کوه زندگی می کنند، پس به طریقی او نیز از کوه (جایگاه خدایان) فرود می آید و به مقام شاهی میرسد. ناکفته نماند که کیخسرو، قدیس نیز به شمار می رود (رک. شاه - موبید). افزاییاب در باره کیخسرو به پیران می گوید:

سخن‌ها شنیدستم از هر کسی
همه یasad دارم ز آموزگار
یکی شاه سر برزنده با نژاد
همه شهر توران برندش نماز...
به نزد شبانان فرستش به کوه
(۳۹۳/۳-۶۱/۲۴۵۶)

بدو گفت من زین نو آمد بسی
پرآشوب جنگست زو روزگار
که از تخمه توروز کیقباد
جهان را به مهروری آید نیاز
مداریدش اندر میان گروه

داراب و ساسان

داراب پسر هما نیز طرد می شود، بر آب نهاده می شود و گازری تهید است
(۱۰۱)
او را می پرورد.

یکی تخته جست از در کار نفر
بکردن دون برزد برو قیر و مشک
به بازوی آن کودک شیرخوار...
به چینی پرندش بپوشید گرم
یکی بر دگر نیز نگشاد لب
به آب فرات اندر انداختند...

بسفرمود تا درگری پاک مغز
یکی خرد صندوق از چوب خشک
بسیستند بس گوهر شاهوار
نهادش به صندوق در نرم نرم
ببردن صندوق را نیم شب
ز پیش همایش برون تاختند

زن گازر او را چو پیوند خویش
سیم روز داراب کردند نام
بپورد چونانک فرزند خویش
کز آب روان یافتندش کنام
(۱۰۸۸۹/۶-۲۲-۶۳)

ساسان پسر دارا نیز پس از مرگ دارا به دست شبانان و در کوه پرورش
می‌یابد. (۷۴-۷۸/۱۱۹۸/۷)

باید یادآور شویم که این بن‌مایه اساطیر کهن، گاه به صورت نمادین
در می‌آید. یعنی از آن‌جا که وجود شاه یا رئیس قبیله باید به گونه‌ای ریشه
در ماوراء داشته باشد، گذشتن از آب به عنوان یک عنصر کیهانی امری
ضروری است. گاه این امر در مورد شاهان صورتی نمادین می‌یابد.
همان‌طور که می‌بینیم فریدون برای رسیدن به شاهی و گشودن پایتخت
ضحاک از اروندرود می‌گذرد. (۱۰۲)

بر آن باره تیزتک برنشست
هم آن‌گه میان کیانی ببست
به آب اندر افکند گلنگ را
سرش تیز شد کینه و جنگ را
(۴۴/۱-۷/۲۸۶)

کیخسرو برای رسیدن به پادشاهی ایران، از آب می‌گذرد.

نیینی ازین آب جز نیکوبی
بدو گفت گیو ار تو کیخسروی
فریدون کسه بگذاشت اروندرود
فرستاد تخت مهی را درود
که با روشنی بود و با فرهی
جهانی شد او را سراسر رهی
سر نامداران و شیران تویی...
جهانجوی خسرو سر و تن بشست
(۴۲۹-۳۰/۳-۳۴۶۴-۸۳)

اردشیر نیز برای رسیدن به سلطنت به کنار دریا می‌رود و از آن پس اردوان
را بر او چیرگی نیست.

زردشت پیامبر نیز برای رسیدن به دیدار هر مزد خدای، از آب دائمی می‌گذرد.^(۱۰۳)

۶. عادت ماهیانه و زایمان

در میان قبایل بدوى وقتی عده‌ای دختر همزمان به قاعده‌گی برسند، یک یا دو پیرزن، آموزش دختران را عهده‌دار می‌شوند، عملی که اساساً «جوهره دینی» دارد. نگاه کردن دزدانه به این مراسم زنانه تابوست. در بعضی قبایل رسم بر این است که دختر مورد نظر را در زنبیل بگذارند، تا مباداً، در تماس با زمین باردار شود. زیرینای این اعمال رفع واهمه بشر از سرخی خون است.^(۱۰۴)

زن طی عادت ماهیانه‌اش از نظر آیینی ناپاک است و از فعالیت‌های معمول کنار نهاده می‌شود. این بدان سبب است که هر گونه جریان خون، که نوعی خلل در شرایط آرمانی بدن به شمار می‌رود، منبع عمدۀ ناپاکی است و حکم تطهیر در مورد آن جاری می‌گردد.^(۱۰۵) حتی در بعضی قبایل، اولین بارداری و اولین زایمان نیز مشمول چنان مراسمی است، چرا که با دیدن خون همزمانی دارد. بعضی قوم‌شناسان چون ویلهم اسمیث، این بدععت‌گذاری‌ها را تحت تأثیر فرهنگ‌های توتمی می‌دانند.^(۱۰۶)

خونریزی ناشی از سقط جنین بیشترین وحشت را ایجاد می‌کند و اگر این امر مخفی مانده باشد هراس حاصل از آن فوق تصور است؛ در این موقع نه تنها پدر در خطر مرگ است بلکه کل اجتماع در معرض نابودی قرار دارد و شاید حتی کائنات به خطر بیفتد.^(۱۰۷) در اوستا آمده است در خانه زنی که فرزند خویش را پیش از زایمان از زهدان می‌افکند (سقط جنین) نباید وارد شد و در بسترش نباید آرمید.^(۱۰۸)

چون اساس بیشتر پدیده‌های تابویی بر ترس از ارواح شریر و ساحران مبتنی است؛ تیره‌ای از بومیان جنوب هندوستان موسوم به

ماراوار هنگام زایمان، کنار بستر زائو تکه‌ای آهن یا چاقویی آهنی می‌گذارند تا از نزدیکی ارواح شریر به وی جلوگیری شود.^(۱۰۹) طبق باورهای ایرانیان نیز قرار دادن یک قطعه فلز آهنی، تفنگ و شمشیر در اتاق زائو، او را از خطر ارواح شرور مصون می‌دارد.^(۱۱۰) در وندیداد، فرگرد شانزده، به بحث در بارهٔ ناپاک بودن زن در مدت عادت ماهیانه پرداخته شده است.^(۱۱۱) تابوهای در این مورد نزد ایرانیان از این قرار است.

زن هنگام عادت ماهیانه یا بعد از سقط چنین باید در دشتستان (آرمیشتگاه) به سر برد.^(۱۱۲) دارمستر می‌گوید جای دادن زنان در خانه یا اتاقی جداگانه در مدت عادت ماهیانه در میان اقوام دیگر نیز معمول بوده است^(۱۱۳) و هرگونه تخلف از این منع و نهی موجب برگزاری تشریفاتی برای جبران مافات و دادن کفاره گناه سرپیچی از دستور می‌گردیده است.^(۱۱۴) در این هنگام باید راه او را از هرگونه گل و بوته‌ای پاک کنند تا مبادا با آن‌ها برخورد کند و آن‌ها را بیالاید. به احتمال در دوره کهن‌تر، ترس از ایجاد بارداری به علت تماس بوده است. باید بر زمین محل اقامت زن دشتستان خاک خشک پاشید تا مبادا زمین آلوه شود. همچنین از نزدیک شدن به آتش و نگاه کردن به آن باید بپرهیزد و حتی نفیش نیز باید با آتش اصابت کند، زیرا در غیر این صورت آن را می‌آلاید. زن در این ایام باید پانزده گام دور از آتش و آب و دسته‌های برسم و بژه آیین و سه گام دور از مردم آشون باشد. در تمام مدتی که زن در دشتستان به سر می‌برد باید درحالی که سه گام از او دور می‌ایستند در ظرف فلزی برایش غذا ببرند. (زیرا ظرف فلزی را می‌توان پاک کرد ولی ظرف سفالی پاک شدنی نیست.^(۱۱۵))

سوشیوس می‌گوید:

تا چهار شب‌نیمه روز نباید خوراک گوشته بدو دهند، مبادا که خونریزی

وی بیشتر شود. از آن رو که دیو در تن زن دشتان جای دارد، هرگونه نیرویابی او بر نیروی اهریمن می‌افزاید.^(۱۱۶)

از نظر مزداییان تماس با زن در دوران قاعدگی و پس از زایمان به اندازه تماس با مرده ناپاک است و انجام تطهیرهای مشابه را ناگزیر می‌سازد.^(۱۱۷) بنابراین کسی که با او برخورد کند باید تن و جامه خویش را با آب و گمیز بشوید.^(۱۱۸)

از آنجا که این تابو نیز همانند تابوهای دیگر لوحصورت سریچی و تخلف شامل دادن کفاره می‌شود، معاشقه با زن در طول عادت‌ماهیانه نیز شامل جبران مafaatی است که فرگرد هجده به آن پرداخته است. یک نمونه اش، این است که باستی مقادیری از برخی چیزها به آتشکده جهت ایزد آذر اهدا کند. از جمله هزار بسته از چوب‌های خشک و سخت چهار گیاه هَذَانِیَّت، وُهُو - کِرْتی، وُهُو - کَوَن و اورواسنسی.^(۱۱۹)

در دین مزدیسنی، زنی که بچه مرده زاییده نخستین خوراکش باید سه یا شش یا نه جام گمیز آمیخته با حاکستر باشد تا گور درون زهدانش شسته شود. همچنین او به مدت سه روز از نوشیدن آب محروم است، چون شدت آلدگی او می‌تواند آب را بیالاید. از آنجا که دست‌های شخص تابو نجس است، در دین مزدیسنی، ناپاک هنگامی که پاک نشده است، باید دست‌هایش را در تکه‌ای کتان کهنه بپیچد تا مبادا به چیزی پاک دست بزند و آن را بیالاید.^(۱۲۰)

در خانه‌ای که زن آبستن یا زائو باشد باید پیوسته آتش افروخته شود تا دیوان تتوانند به آنان (مادر و فرزند) آسیب رسانند.^(۱۲۱) همچنین زنی که بچه‌اش مرده است باید وارد اتاق زائو شود.^(۱۲۲) این که تا چهل روز باید نوزاد را تتها گذاشت، قانون و عقیده دیگری برای نگاهداری او از آسیب دیوان است.

تابوی دیگری نیز وجود دارد که شاید بتوان از آن به عنوان تابوی

خوراک یا تابوی صفات تعییر کرد. فروید دلیل این مسئله را که انسان‌ها در بعضی شرایط خاص، راجع به ترتیب تغذیه و انواع خوراک‌ها، قیود و احتیاط‌های گوناگونی مقرر می‌دارند، انگیزه تصعیدیافته آدمخواری در میان بدويان می‌داند. او معتقد است از پندار بدويان مبنی بر این‌که با جذب قسمت‌هایی از بدن یک نفر از راه خوردنش، صفات فرد مذکور به خورنده منتقل می‌شود، این نتیجه حاصل شده که زن آبستن، باید از خوردن گوشت برخی حیوانات پرهايزم، چراکه ممکن است صفات ناپسندشان – فی‌المثل جبن – به طفلى که او شیر خواهد داد، منتقل شود.^(۱۲۳) فردی که به طفل شیر می‌دهد نیز از همین مقوله است چراکه عادات، اخلاق و صفات خوب یا بد خود را انتقال می‌دهد. در باور ایرانیان، شیر آدم خوب و بد تأثیر خودش را به اخلاق و صفات و عادات بچه انتقال می‌دهد.^(۱۲۴)

۷. غذا

انسان‌های بدوى هنگام خوردن و نوشیدن، برای دور کردن شیاطین، به انجام اعمالی، چون به صدا درآوردن زنگ، پوشاندن سر، گذاشتن برگی روی گیسوان، علامتگذاری پیشانی و... می‌پرداختند. گویی در این اعمال، نوعی ارتباط بین دیدن صورت و ارواح شرور وجود دارد.^(۱۲۵) شاید بتوان رسم واج گرفتن (ضمن انجام اعمال خوردن، خوابیدن، شستشوی تن و...) را که در بین مزدابرستان رایج بوده است، عاملی برای دفع خطر نیروهای شر دانست. مری بویس در این باره می‌گوید: «هدف از این کار، محاط کردن آن عمل با حفاظ مطمئنی از کلام مقدس است و قطع آن با سخنان عادی، اثرش را از بین می‌برد. این عمل می‌توانست تا حدی مربوط به شعائر دینی (نظیر خوردن و آشامیدن) یا عملی باشد که کننده، برای دفع خطر نیروهای شر انجام می‌داده است.»^(۱۲۶) از نظر بدويان باقیمانده غذا نیز می‌توانست منفذ شیاطین و اثرات

جادوی سیاه باشد. از آنجاکه بر اساس اصول جادوی همدردی بین غذا در شکم انسان و مازاد آن ارتباطی واقعی برقرار است، جادوگران می‌توانند با اعمال رفتار خصمانه نسبت به باقیماندهٔ غذا، به فردی که غذا را خورده است، آسیب وارد کنند. بدويان از همین رو بقایای غذای شاه را دفن می‌کردنند تا به دست ساحران نیفتد.^{۱۲۷)} همان‌طور که ملاحظه می‌شود، اصل این مسئله بر ترس از جادو و جادوگری استوار است. در شاهنامه نیز به یک مورد برمی‌خوریم، آنجاکه مردی جهود به غذای شاه نظر می‌افکند و آن را با جادو به غذایی زهرآگین بدل می‌کند.

www.tabarestan.info

ز زروان درم خواست از بهر سخود...
 پرستندهٔ خسروی کاخ شد
 ز درگاه وز شهریار جهان
 ز کردار کژی و وز بدخویی
 نگه کرد و زان سان سخن‌ها شنود
 بجز پیش جان آشکارا مکن...
 بدو کرد زروان حاجب نگاه
 که ای ایمن از شاه نوشین روان
 که باشد همی شاه را پرورش
 یکی پرنیان چادر از وی بکش
 نگه کرد زروان ز دور اندروی
 پس آمد چو زنگ خورش‌ها بدید
 که آمد درختی که کشتی به بار...
 چنین گفت با شاه آزاد مرد...
 بداندیش را بیاد زین زهر بهر...
 خرد را به گفتار توشه بدی
 نداند جز از مرد جادوپرست
 (۱۵۰۶-۰۷-۰۸/۱۵۰۳-۱۵۸۴)

چنان بد که یک روز مردی جهود
 چو با حاجب شاه گستاخ شد
 ز افسون سخن رفت روزی نهان
 ز نیرنگ و از تنبل و جادویی
 چو زروان به گفتار مرد جهود
 برو راز بگشاد و گفت این سخن
 چو خوان اندر آمد به ایوان شاه
 چنین گفت خندان به هر دو جوان
 یکی روی بنمای تا زین خورش
 چه رنگست کاید همی بوی خوش
 جوان زان خورش زود بگشای روی
 همیدون جهود اندر و بسگردید
 چنین گفت زان پس به سالاریار
 پس خوان همی رفت زروان چو گرد
 خورشگر بیامیخت با شیر زهر
 بدو گفت زروان انوشه بدی
 ز جادو سخن هرچه گویند هست

۸. گره

از سوی انسان بدوی طبق اصل هوموپاتیک (جادوی تقليیدی) عمل جادویی گره‌ها، در منع و بازداشت فعالیت‌های انسانی از جمله ازدواج و تولد عقیده‌ای مسلم به شمار می‌رفته است. در قرون وسطی و حتی تا قرن هجدهم، اروپاییان معتقد بودند اگر شخصی قفلی را بینند یا رسمنانی را گره بزنند و دور بیندازد، می‌تواند از این راه، مانع پریابی مراسم ازدواج گردد و تا وقتی قفل باز نشود یا گره گشوده نگردد، پیوند زناشویی ممکن نخواهد بود.^(۱۲۸) در باور ایرانیان نیز گشودن قفل و گره، سبب کارگشایی است. آن‌ها نیز معتقدند در شب چهارشنبه سوری دخترهایی که بختشان بسته است، قفلی را بسته به زنجیر، برگردن خود می‌آویزند و کسی باید آن را بگشاید تا بختشان باز شود.^(۱۲۹) در قرآن نیز اشاره‌ای به شرارت آن دسته افرادی که در گره‌ها می‌دمند وجود دارد. اعتقاد رایج آن است که با گشودن گره‌های سبب‌ساز بیماری، می‌توان باعث بهبودی فرد بیمار شد یا گشودن قفل‌ها و گره‌ها برای نجات فرد در حال مرگ و احتضار امری ضروری است. ایرانیان معتقدند هر گرهی که خود به خود باز شود، خوب است و سبب کارگشایی است.

از آن‌جاکه طبق اصل جادوی تقليیدی، هیچ تفاوتی بین گره زدن و قرار دادن پاها روی یکدیگر وجود نداشته است (چون در هر دو عمل حس ممانعت و مانع تراشی به طور یکسان جریان دارد) از این رو رومیان باستان هنگام برگزاری جلسات جنگی، خواندن دعا، اهدای قربانی، قلاب کردن دست‌ها یا روی هم قرار دادن پاها را مجاز نمی‌دانستند. همچنین رومیان معتقد بودند در لباس افراد هیچ نوع گرهی نباید باشد و اگر حلقه‌ای در لباس است باید از قبل آن را شکسته باشند. به همین طریق مسلمانان نیز در مناسک حج از جامه و لباسی استفاده می‌کنند که گره یا حلقه‌ای نداشته باشد.^(۱۳۰)

در باورهای ایرانی، عروس هنگام عقد در آینه نگاه می‌کند و در لباس‌هایش نباید گرفتی باشد. بندهای لباسش نیز باید باز باشد تا گره به کارش نخورد. پس از اتمام خطبه عقد نیز یک نفر قفلی را می‌بندد تا ازدواج آن‌ها با یکدیگر پایدار بماند.^(۱۳۱)

۹. مردگان

از آنجاکه انسان‌های بدیع دچار نوعی ترس و فاهمه از مردگان بودند، به ابداع احکامی برای طلب آرامش، قیود، استغفار و تطهیر در باره مردگان پرداختند. این احکام بر دو عامل اساسی مبنی هستند:

۱. ترس از روح مرده.
۲. بسط تابوی مرده به هر آنچه با آن تماس داشته است.^(۱۳۲)

ترس از روح مرده

ترس از روح مرده با دیدن اشباح و ارواح در خواب، به خصوص ارواح بزرگان و رؤسای قبیله در دل انسان‌های اولیه فرونی می‌گرفت، به گونه‌ای که تصور می‌کردند آن‌ها در عالم دیگر چنان نیروی مافوق انسانی و هولناکی دارند که به وسیله آن می‌توانند در قوای طبیعت ظهر کنند. این تصور که ارواح مردگان می‌توانند مزاحم یا یار و مساعد زندگان باشند،^(۱۳۳) سبب شده بود برای جلب رضایت آنان نهایت کوشش خود را به کار بردند؛ تا آنجاکه این امر به پرستش ارواح اموات نیاکان انجامید. بدین صورت، آینین پرستش نیاکان در اقوام اولیه مبتنی بر درک ارواح مردگان (ایمان به وجود ارواح بعد از مرگ و فناه جسم) و نخستین درک از موجودات مافوق طبیعت نزد آنان است؛ از این روست که نیاپرستی در این اقوام بر پرستش خداوند تقدم دارد.^(۱۳۴)

اقوام ایرانی نیز در مرحله بسیار کهن نیاپرست بوده‌اند. در شاهنامه در پادشاهی هوشنگ آمده است:

نیا را همی بود آیین و کیش پرستیدن ایزدی بود پیش^(۱۳۵)

پارتی‌ها نیز طبق مذهب قدیمی‌شان، قبل از آمدن به ایران، نیاپرست بوده‌اند. آن‌ها صورت یا هیکل نیاکانشان را می‌ساختند و با مراقبتی مخصوص در خانه‌هایشان حفظ می‌کردند.^(۱۳۶) این پرستش بعدها به ستایش تعديل یافت.

در اوستا آمده است:

اینک «جان» و «دین» و «بوی» و «روان» و «فَوْشی» نیاکان، مردان و زنانی را که انگیزه پیروزی اش بوده‌اند، می‌ستاییم... اینک روان‌های درگذشتگان را می‌ستاییم.^(۱۳۷) (یسن، هات ۲۶، بند ۶-۷)

در آیین تدفین راهبان بیرمانی، مرده را نخست مو می‌ایی می‌کردند و سپس می‌سوزانند. آنگاه استخوان‌هایش را می‌ساییدند، با روغن چوب می‌آمیختند. با این خمیر صورتی از بودا می‌ساختند و پس از قرار دادنش در معبد هر روز به نیاش آن می‌پرداختند.^(۱۳۸)

از آن‌جا که دلیل اصلی توجه به مردگان ترس از آنان بود، از این رو مراسم تدفین در حقیقت نگاهداری از شخص درگذشته بود، یعنی زندانی کردن‌شان در گورها و مقابر.^(۱۳۹) کلاین پاول معتقد است در آغاز، بدويان، مردگان را شبگردان خون‌آشامی می‌دانستند که با خشمی تمام زنده‌ها را تعقیب می‌کردند و اندیشه‌ای جز کشتن و صدمه رساندن به آن‌ها نداشتند. این تصور از روح شریر را، دیدن جسد مرده به وجود آورده بود.^(۱۴۰) در باور انسان بدوي، مرگ همانند بیماری در نتیجه عملی جادوی است؛ از این رو می‌کوشید افسونگر را که بدخواه بود یا ناخودآگاه بدین کار دست می‌زد، کشف کند. بدین جهت مردگان را انتقام گیرندگانی می‌دانست که در صدد کشف کشندگان فرضی خود، علیه بازماندگان می‌شوریدند.^(۱۴۱) اما بعدها در اثر تعديلی که روی داد، انسان بدوي شرارت را تنها به مردگانی نسبت داد که دلیلی برای خشم و کینشان

وجود داشت؛ مقتولین که قاتلان خود را تعقیب می‌کردند یا نامزدهایی که ناکام چشم از جهان فرو بسته بودند. بهر حال زنده، هیچ گاه خود را از تعقیب مردہ مصون نمی‌یافت مگر وقتی که بین او و مردہ مجرای آبی حایل می‌شد، از این رو بدویان ترجیح می‌دادند مردگانشان را در جزیره‌ها یا کرانه‌های رودخانه‌ها به خاک بسپارند. فروید معتقد است اصطلاحات این سو آن سو منشأ دیگری جز این نباید داشته باشد.^(۱۴۲)

از مراسم تدفین مشابهی که در میان انسان‌های دیسپنه سنگی و انسان‌های بدوى اعصار دیگر رایج بوده است، می‌توان دریافت که شکل تا شده و به هم فشرده اجساد امری ضروری بوده است و به منظور جلوگیری از بازگشت دوباره آنان به زندگی و آزار بازماندگان صورت می‌گرفت.^(۱۴۳)

در اوستا آمده است:

مزداپرستان باید پاها و موهای مردہ را با مفرغ و سنگ و سرب در زمین استوار کنند، مبادا که سگان و پرندگان مردارخوار، استخوانها را ببرگیرند و در آب یا در پای درختان بیندازند.^(۱۴۴) (وندیداد، فرگرد ۶، بند ۴۶)

می‌توان پنداشت که این عمل، به همین عقیده یعنی ترس از مردگان باز می‌گشت که با آیین مزداپرستی عجین شده است.

گاهی خانه شخص مردہ را می‌سوزانند تا روحش نامید شود و به گور خویش بازگردد، در غیر این صورت معتقد بودند روح، در خانه‌اش اقامت می‌گزینند و بازماندگانش را سحر و افسون و زنان را سترون می‌کند، محصول را می‌خشکاند و این‌ها همه از سر حقد و حسد و شرارت یا کینه‌توزی است.^(۱۴۵) قبایل وحشی آمریکای شمالی به علت ترس و وحشتنی که از ارواح مردگان در دل دارند، به احترام دشمنی که کشته‌اند، عزا برپا می‌دارند.^(۱۴۶)

در بینش‌های مختلف از مرگ، مرده، به طور قطع نمی‌میرد بلکه به مرتبه‌ای ابتدایی از وجود تنزل می‌کند، از این رو روان مرده در انتظار بازگشت به کیهان از طریق حلول و تناسخ یا رهیدگی قطعی، رنج می‌برد و زبان حال این درد و رنج عادتاً تشنجی است. آب ریختن بر گور مرده صورت نمادینی است که مرده را با بذر و تخم همسرشت می‌کند و موقعیت بشری‌اش را قاطعانه زایل می‌گرداند. یعنی «مرده را می‌کشد» و تشنجی‌اش را فرو می‌نشاند، این امر برای رهاندن روح مرده از درد و رنج و منصرف کردن او از بازگشت است.^(۱۴۷) مردم ایران در این مورد چنین باوری دارند: «اگر آب روی قبر پاشند، روح مرده تازه می‌شود». ^(۱۴۸)

توجه به مردگان، برای تشویق شخص متوفاست، تا به آنها روکند و احیاناً از مخالفت دست بردارد و به آنان زیانی نرساند.^(۱۴۹) این عقیده که مرده می‌تواند به بازماندگان آسیب رساند یا یار و یاورشان باشد، سبب شده است انسان‌های بدوى به وجود ارواح نیکخواه و بدخواه معتقد شوند.^(۱۵۰) تایلور می‌گوید: «نژد اقوام بدوى، سراسر عالم پر از ارواحی است که بر جهان احاطه و تصرف دارند». ^(۱۵۱) در باور ایرانیان نیز اعتقاد به ارواح نیکخواه و بدخواه دیده می‌شود.

به عقیده استاد بهار، واژه فَرَوْشی به معنای دفاع و ایستادگی، با واژه ایرانی میانه و ایرانی نو «گُرد» به معنی دلیر و قهرمان خویشاوند است. علت این نامگذاری، اعمال دلاورانه فَرَوْشی‌ها در دفاع از خویشان و نزدیکان و دفاع عمومی آنها بر ضد اهربیمن است.^(۱۵۲) به عقیده کریستن‌سن، تحقیق در قدمت «فروردین یشت» الزامی است، زیرا این یشت اشارات متعددی به اصول عقاید، آداب مذهبی، افکار مربوط به تکوین عالم، آخرالزمان و نیز اساطیر و تاریخ داستانی دارد.^(۱۵۳) همچنین اعتقاد به ارواح نیکخواه و بدخواه که نوعی اعتقاد بدوى است و به وفور در «فروردین یشت» در ستایش فَرَوْشی‌ها دیده می‌شود، لزوم این تحقیق

را دوچندان می‌کند. کمک خواستن از آن‌ها در جنگ و تنگناهای روزگار، اعتقاد به دخالت آن‌ها در تمام مظاهر طبیعت، نیاز و پیشکش بردن برای آنان تا در رزم‌ها و نبردها به کمکشان بستابند و راضی و خشنود بودن فَرَوْشی‌ها از آن‌ها (پیروان مزدیسنی) از موارد مهم در ستایش فَرَوْشی‌هاست. اینک به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازیم:

اهرامزا به سپتمان زردشت گفت: «ای سپتمان زردشت! اگر در این جهان استومند، راهزنی بر سر راه تو آیه، اگر از جنگ و نیاز هراس آور به تن خویش بیمناک باشی ای زردشت! آنگاه این گفتار را بازگیر... فَرَوْشی‌های نیک توانای پاک اشونان را می‌ستاییم و می‌سراییم و [به یاری] همی خوانم... فَرَوْشی‌هایی که آسمان را نگاه داشتند؛ آب را نگاه داشتند؛ زمین را نگاه داشتند؛ گاو را نگاه داشتند؛ فرزندان هستی یافته را در زهدان مادران نگاه داشتند تا نمیرند... [فَرَوْشی‌هایی] که بسیار بخشندۀ‌اند؛ در رزم آنان را باید به یاری خواند. (۱۵۴) بند ۲۰-۲۳

فَرَوْشی‌های نیک توانای پاک اشونان را می‌ستاییم که هر دو بال رده‌های آراسته سپاه [دشمن] را در هم شکنند؛ دل [سپاه] را از هم بشکافند و یاری رسانند به نیک مردان و به تنگنا درافکنند بدرکداران را، چالاک از پی بتازند. (۱۵۵) بند ۳۹

فَرَوْشی‌های نیک توانای... می‌ستاییم اگر بادی وزیدن گیرد و بوی رزم آوران را به میان آنان آورد. آنان به سوی رزم آورانی روی آورند که پیروزی سرنوشت آن‌هاست؛ بدان سویی که رزم آوران پیش از برکشیدن شمشیر و برآوردن بازوان، برای آنان، آن فَرَوْشی‌های نیک توانای پاک اشونان نیاز آورند. (۱۵۶) بند ۴۵-۴۶

بشدود که فَرَوْشی‌های توانای بسیار نیرومند پیروز اشونان و... خشنود بدین خانه خرامند... و ما را پاداش نیک و آمرزش سرشار

خواهند. بشود که آنان از این خانه خشنود بازگردند... مبادا که آنان گله‌مند از ما مزداپرستان، از این خانه دور شوند. (۱۵۷) بند ۱۵۶-۱۵۷.

در یادگار زریران، آن جا که بستور، پسر هفت ساله زریر به خونخواهی پدر وارد میدان جنگ می‌شود، روان پدر به کمک او می‌شتابد.

۱۰۳. بیدرفشن ژوپین اندازد (پرت کند)، بستور به دست فراز پذیرد.

۱۰۴. پس روان زریر بانگ کنند که این ژوپین از دست بیفکن ^{آن} از کنتیز (= تیردان) خویش تیری ستان، این دروند [را] پاسخ کن. (۱۵۸)

در شاهنامه آمده است که فروردین، ماه فَرُوشی هاست.

| | |
|---|---|
| که بفروزد اندر جهان هور دین گزیده جهاندار و پاکان خویش | بسمان تا بیاید مه فروردین کنم آفرین بر نیاکان خویش |
|---|---|

(۵۷۳-۹/۶۵۳/۵)

همواره باید به یاد مردگان بود.

| | |
|--|---|
| که نوشین روان چون گشاید دهن پراز غم شود زنده را جان شاد کشند هر که دارد خرد با نژاد نسباشد ورا نیکوبی‌ها درست | به ایوان چنین گفت شاه یمن همه مردگان را کشد بیش باد چنین داد پاسخ که از مرده باد هر آن کس که از مردگان دل بشست |
|--|---|

(۳۶۸۷-۹۰/۱۵۷۹/۸)

خواهر بهرام چوین (گردیه)، پس از مرگ بهرام به برادر دیگرش نامه نوشت و در آن متذکر شد که روان مرده باید از سوی زندگان آزار بیند.

| | |
|--|---|
| نوشت و ز هر کارش آگاه کرد به تیمار و درد برادر بمرد روان وی از مابی آزار باد | یکی نامه سوی برادر به درد نخستین سخن گفت، بهرام گرد تو را و مرا مزد بسیار باد |
|--|---|

(۲۸۵۶-۵۸/۱۷۸۴/۹)

ترس از تماس با مردہ

در نظر بدويان تماس با مردگان حتی در معنای مجازی نیز همواره تماسی جسمانی تلقی می‌گردد، زیرا روح متوفی از خوشان بازمانده جدا نمی‌شود و در تمام مدت عزاداری به پرواز در اطراف آن‌ها ادامه می‌دهد. از این رو، یکی از عجیب‌ترین آداب تابویی در آیین سوگواری، معن تلفظ نام متوفی است. در نظر بدويان، بر زبان آوردن نام متوفی، به منزله خواندن وردی است که حضور بالفعل او را سبب می‌شود.^(۱۵۹) بزرگ‌ترین گناه که از نظر شنیع بودن همپایه توهین به مقدسات شمرده می‌شود، خطاب کردن فرد فوت شده با صدای بلند است و انگیزه‌اصلی اجتناب از این امر، وحشت از ناراحت کردن روح متوفی و تحریک حس انتقام‌گیری اوست.^(۱۶۰)

تابوی مردگان، هم از نظر عواقبی که تماس با اموات به بار می‌آورد و هم از لحاظ طرز برخورد با بازماندگان متوفی، شدت و حدّتی خاص دارد. نزد قبایل ماورای همهٔ کسانی که به مردہ دست زده‌اند یا در مراسم تدفین شرکت کرده‌اند، نجس می‌شوند و از هرگونه معاشرت با همنوعان محروم می‌مانند. در سراسر پلی نزی و ملانزی و بخشی از آفریقا، آداب و رسوم تابویی که به علت تماس بدنی با مردہ، تحملیل می‌شود، یکسان است. مهم‌ترین این رسوم، منع دست زدن به خوراکی است، در این حالت غذا را سایرین باید به فرد بخورانند.^(۱۶۱)

یکی دیگر از موارد تابوی مردگان، عدم استفاده از وسایل شخصی مردہ است؛ چرا که استفاده از آن‌ها موجب جذب قوهٔ سیال مضر او می‌شود. از این رو همهٔ آنچه از آن مردہ است باید سوزانده شود زیرا پارچه و چوب و آهن و سنگ به قوهٔ سیال آدمی آغشته می‌گردند.^(۱۶۲) این احکام تابویی در ارتباط با مردگان نزد ایرانیان نیز وجود دارد. وندیداد، فرگرد پنج تا دوازده به آلدگی در اثر تماس با مردہ و توصیف

شیوه‌های پاکسازی می‌پردازد. فرگرد هشت به مراسم تدفین و فرگرد نه نیز به مراسم پالودگی برشنوم اختصاص دارد.^(۱۶۳)

اینک به ذکر پاره‌ای موارد تابویی در باره مرده از اوستا می‌پردازیم:
پیکر مرده تابوست زیرا دروج «نسو» (دیو لاشه مردار) از پیکر مرده
بر تن زنده می‌تازد و آن را می‌آید.^(۱۶۴) برای پیکار با نسو باید دوبار
بخش‌هایی از گاهان و سپس این باز خوانده شود:

من، اهریمن را از این خانه، از این دوستا، از این شهر، از این کشور، از
پیکر مرده به مردار آلوده، از پیکر زن به مردار آلوده... دور می‌رانم.
من نسو را دور می‌رانم.^(۱۶۵) (وندیداد، فرگرد ۱۰، بند ۱ - ۶)

افراد در هنگام حمل مرده باید جامه‌های معمولی خود را با جامه ویژه
حمل مرده که جامه «دخمه» نامیده می‌شود، عوض کنند.^(۱۶۶) پس از
بیرون بردن مرده از خانه باید آن‌جا را با گیاهان خوشبو از قبیل اورواستنی،
وهو-گون، وهو-کرتی یا هذانپیتا خوشبو گردازند.^(۱۶۷)

سه روز اول پس از مرگ شخص، نمی‌توان در خانه‌اش گوشت پخت و
شراب خورد؛ این کار گناه به شمار می‌رود، چرا که آن خانه ناپاک
است.^(۱۶۸) در روزهای پس از تشییع، تمامی افراد خانواده باید حمام کنند
و تا سه روز گوشت نخورند، دو یا سه موبد و خویشان مرده به مدت سه
شب‌انه‌روز، به خواندن پت و دعای مخصوص سروش در شروع هرگاه
(تقسیمات روز) می‌پردازند، چرا که گمان می‌برند روح مرده در مدت این
سه شب‌انه‌روز هنوز در حوالی جهان است. روز سوم پس از خواندن
وصیت مرده که به منظور آرامش روحش انجام می‌گیرد، مقداری چربی
حیوان به آتش پیشکش می‌گردد.^(۱۶۹) آتش را پس از نه شب در زمستان و
یک ماه در تابستان می‌توان به خانه مرده باز آورد.^(۱۷۰)

در آین مزدیسنی خانه مرده را بدین گونه پاک می‌گردازند: با سه بار

شستن تن، سه بار شستن جامه، سه بار خواندن گاهان، قربانی برای آتش، پیشکش کردن برسم و نیاز بردن آشامیدنی نزد آب. در این صورت خانه پاک می‌شود و آب و آتش و امراض پستان بدان خانه وارد می‌شوند.^(۱۷۱) در تابوی مرده خویشاوندان و نزدیکان باید مدتی را دور از دیگران و در تنها بی بگذرانند (آپه مان) که این مدت به نسبت خویشاوندی ای که هر کس با مرده دارد، متغیر است. برای نیکوکار سی روز و برای گناهکار شصت روز باید در آپه مان باشند.^(۱۷۲) (وندیده، فرگرد ۱۲، بند ۱)

دارمستتر معتقد است این واژه آن طور که باید شرح داده شده است ولی چنین پیداست که منظور از آن، مدت ماندن ناپاک در آزمشتگاه است. در این حال خویشاوندان مرده صرفاً به سبب بستگی به او ناپاک به شمار می‌آیند. از این امر چنین برمی‌آید که علاوه بر ناپاکی پس از تماس با مرده، گونه دیگر ناپاکی، خویشاوندی با مرده است. خانه نیز در این مدت به سبب حضور خویشاوندان مرده در آن ناپاک است.

امروزه نیز در ایران، خانه‌ای که خویشاوندانی در آن درگذشته باشد، بدشگون است و پسر، خانه‌ای را که پدرش در آن مرده است، خراب می‌کند. این رسمی است که در زند اوستا هم اشاره‌هایی بدان شده است. دکتر دوستخواه می‌افزاید امروزه بعضی از مردم ایران و نه همه آن‌ها، خانه‌ای را که یکی از عزیزانشان، به ویژه اگر جوان باشد، در آن درگذشته باشد، می‌فروشند و خانه‌ای دیگر می‌خرند و معتقد است که این ادامه همان سنت به شکلی منطقی تر و عملی تر است.^(۱۷۳) در حقیقت منشأ این عمل همان ترس از روح مرده است.

مردارِ صاحبخانه و همسرش را از شکافی در دیوار بیرون می‌برند و مردار دیگران را از در. در بخش‌هایی از کشور آلمان، مردم معتقدند راه عبور زندگان و مردگان، نباید یکی باشد، بنابراین مرده را نباید از درِ معمولی خانه بیرون برند.^(۱۷۴)

نمونه از اوستا:

مزداپرستان باید در دیوار خانه شکافی پدید آورند و دو مرد
چیره‌دست و نیرومند را فرا خواند و آنان باید جامه‌های خویش را
از تن به درآورند و مردار را برگیرند و به ساختمانی که از سنگ و
ساروج و خاک ساخته شده است... ببرند.^(۱۷۵) (وندیداد، فرگرد ۸)
بند ۴ - ۱۰

سوکشان باید گیسو و تن خود را با گمیر^{بیشاب گوسفند یا گاو نر} ریا
نzdیک‌ترین خویشاوند مرده بشویند.^(۱۷۶) هیچ‌یک از مردم نباید به
نهایی مرده‌ای را به دخمه ببرد زیرا «تسو» بر او می‌تازد و تا بن ناخن‌های
او را می‌آلاید و از آن پس شخص همواره ناپاک باقی می‌ماند.^(۱۷۷)
اوستا:

ای دادار جهان استومند! ای آشون! کجاست جای کسی که خود به
نهایی، مرده‌ای را به دخمه برد؟ اهورا مزدا پاسخ داد: «جای چنین
کسی، بی‌آب و گیاه‌ترین و تهی‌ترین و خشک‌ترین جای این زمین
است... مزداپرستان باید گردان‌جا چینه‌ای برآورند و در درون آن،
او را خوراک و جامه دهند: ناگوارترین خوراک و فرسوده‌ترین
جامه،... آن‌گاه او را در آن‌جا رها کنند که بزی‌آد تا به روزگار پیری یا
فرسودگی یا فرتوتی برسد... مزداپرستان باید مردی توانا و زورمند
و چیره‌دست را فرمان دهند تا بر سر کوه، پوست از تن وی برکشد و
سر از تن او برگیرد... (وندیداد، فرگرد ۳، بنده ۱۴ - ۲۱)

فرد آلدده به مردار باید در خانه‌ای که جای ناپاکان است (آرمیشتگاه) جدا
از دیگران بماند. او نباید به آتش، آب، خاک، چارپایان، درختان و اشونان
(خواه مرد - خواه زن) نزدیک گردد؛ تا آن‌که طبق آیین پرشنوم به تطهیر
پردازد.^(۱۷۸) فردی که پاک کردن آلدگان را به روش دین مزدا نیاموخته

باشد و به روش غلط، فرد آلوده‌ای را پاک کند، تابو است. تا وقتی زنده است، آسایش، باروری، تدرستی، درمان، فراوانی، افزایش رویش گندم و گیاه هرگز به آن سرزمین باز نمی‌گردد. پس از کشتن او باید سه شبانه‌روز در برابر آتش، برسام و هوم به دست گیرند و سروش را بستایند و قربانی کنند.^(۱۷۹)

در نظر ایرانیان، مظاهر طبیعت نیز در اثر تماس با مردہ آلوده می‌گردد، که احکام تطهیر برای آنان در اوستاداکر شده است^(۱۸۰). این مظاهر، زمین، آب (آب روان، آب چاه، آب استخر) آتش، برق و تگرگ، هوم فشرده‌نشده می‌باشند.^(۱۸۱) افکنند جامه بر پیکر مردہ نیز ثابت‌است و کسی که مرتکب این عمل گردد، آشون نیست و پس از مرگ به بهشت راه نمی‌یابد.^(۱۸۲)

۱۰. نام

در نظر بدويان، اسم جزء اساسی وجود شخص است و نوعی رابطه و پیوند واقعی بین یک اسم و شخص یا چیزی که بدان اسم نامیده می‌شود وجود دارد. از این رو دانستن نام یک فرد یا روح سبب می‌گردد یک نوع سلطه بر دارنده آن نام به دست آید. همچنین از طریق اعضاي بدن (مو یا ناخن و...) و هر شيء مرتبط با یک شخص، از جمله نام او می‌توان در موردهش دست به جادو زد؛ این‌که باید احتیاط‌های عجیب و غریب و قیودی را در مورد به کار بردن اسمی رعایت کرد، از همین جا سرچشمه می‌گیرد.^(۱۸۲) برای مثال، سرخپستان آمریکای شمالی، اسم خود را دقیقاً مانند چشم و گوش و دندان می‌دانند و معتقدند از ناحیه اسم نیز می‌توان دچار آسیب و جراحت شد. این رسم و اعتقاد در بین انواع قبایل، از سرزمین‌های آتلانتیکی تا حوزه پاسیفیک، دیده شده است. برخی دیگر از اقوام اعتقاد داشتند اگر اسم یکی از افراد دهکده نوشته می‌شد،

آنگاه روحش تسخیر می‌گردید.^(۱۸۳) در میان ایراکوی‌ها و برخی دیگر از قبایل آمریکای شمالی، سنتی عام وجود داشته است که به موجب آن، هر کلان مجتمعه‌ای از اسمی اشخاص در اختیار داشت که کلان‌های دیگر از کاربردشان ممنوع بودند.^(۱۸۴) درین قبایل ساکن در استرالیای مرکزی، همه مردان، زنان و کودکان، در کنار داشتن یک اسم مشخص که همگان به کار می‌برند، اسم سری و مقدسی نیز دارند که بلافاصله بعد از تولد، بزرگ خانواده برایشان انتخاب می‌کنند. این اسم تهله در یک سری آیین‌ها و تشریفات خاص بر زبان جاری می‌شود – آن‌هم به صورت زمزمه –؛ و به کار بردن آن در حضور افراد دیگر گروه‌ها – اعم از زن یا مرد – جرم و گناهی بزرگ به شمار می‌رود. برخی قبایل این جرم و گناه را در حد توهین به مقدسات تلقی کرده‌اند. در میان مصریان باستان نیز داشتن دو اسم رایج بوده است. آن‌ها یکی از این اسمی را اسم حقیقی (بزرگ) و دیگری را اسم خوب (کوچک) می‌نامیدند. کودک برهمنی نیز دارای دو اسم است.^(۱۸۵)

بومیان جنوب هندوستان، مخصوصاً توداها تابوهای زبانی نیز دارند. اسم‌های اموات، خویشان و نظایر آن‌ها را در مواردی نباید بر زبان بیاورند. بردن نام مرده تا پایان مراسم عزاداری تابو است. مرد تودای هندی نباید نام دایی، جد، جده، مادرزن یا پدرزن را بر زبان آورد و گرنه کاری تابویی و توهین‌آمیز نسبت به صاحبان آن نام‌ها مرتکب شده است. زن تودای هندی معتقد است اگر نام شوهر خود را بر زبان آورد، یا حتی در خواب و رؤیا شوی اش را به اسم بنامد، باید در انتظار کیفر باشد.^(۱۸۶) وقتی که افراد قبیله Sulka به قلمرو دشمن نزدیک می‌شوند، مراقبند اسم خود را بر زبان نیاورند زیرا در غیر این صورت، دشمن بر آن‌ها فائتو می‌شود و کشته می‌شوند.^(۱۸۷) رازداری اقوام ملانزی در مورد نام و نشان قهرمانانشان به قدری بود که رازشان هرگز نزد نامحرمان برملا نمی‌شد.

(به خصوص نام توتمی). هریک از آنان هنگام جنگ قبیله‌ای، در هیئت جانوریشان، نزد کلان‌های توتمی خود ظاهر می‌شد تا مردان جنگی پیش از رفتن به میدان نبرد، نزد آن توتم‌ها نیایش کنند و برای پیروزی یاری طلبند. در آن هنگام رقص‌های توتمی اجرا و آوازهایی خوانده می‌شد.^(۱۸۸)

در یونان باستان، اسمی کاهنان و دیگر مقامات عالی رتبه از سوی هیچ‌کس – مدام که زنده بودند – به کار برده نمی‌شد. سریچه از این قاعده، سبب مجازات فرد خاطی می‌گشت. شرح چنین محاکماتی در تاریخ اقوام ابتدایی به کرات دیده شده است. در دو کتیبه به دست آمده از قوم Eleusis گزارش شده است که اسمی واقعی کاهنان به سینه دریاها سپرده شده است. شاید این اسمی را روی لوح‌های فلزی حک کرده‌اند و به دریا اندخته‌اند. خلیج Salamis شاهد کشف تعداد زیادی لوح‌های فلزی بوده است که اسمی گوناگون روی آن‌ها حکاکی شده‌اند. نام یکی از پادشاهان قوم Dahomey همواره یک راز باقی ماند زیرا در باور بدیان افشاری نام شاه می‌توانست باعث توطئه چینی بدخواهانش گردد. موضوع دیگر در تابوی نام این است که صاحب نام هیچ‌گاه نباید اسم خود را بر زبان آورد زیرا بر زبان آوردن نام شخص به وسیله خود او، باعث ایجاد ارتباط او با وجود و ماهیتش می‌گردد و مداومت در آن سبب اتمام انرژی و سرانجام هستی فرد خواهد شد.^(۱۸۹)

فروید معتقد است رفتار مبتلایان به وسوس نسبت به اسم‌ها، همچون رفتار انسان‌های بدوى است. او از برخورد با بیماری سخن می‌گوید که عزم را جزم کرده بود تا از نوشتن نام خویش، خودداری کند زیرا می‌ترسید اسمش به دست دیگری بیفتد و از این طریق قسمتی از شخصیت وی به تملک آن فرد درآید.^(۱۹۰)

تابوی نام در شاهنامه

در شاهنامه رستم در پنهان کردن نام خود از دشمن، از پهلوانان دیگر پایدارتر است و شاید این دلیلی بر شکست ناپذیر بودن اوست. در جنگ بین رستم و سهراب، نه تنها افراد دیگر از گفتن نام رستم به سهراب سر باز می‌زنند، بلکه خود رستم نیز نامش را بر زبان نمی‌آورد. حتی وقتی سهراب به او می‌گوید که به گمانم قورستم هستی، او انکار می‌کند.

| | |
|---|---|
| همدانستی باید افگند بن گر از تخته نامور نسیر می هم از تخته سام نیرم نی آم نه با تخت و گاهم نه با افسرم | بدو گفت کز تو بپرسم سخن من ایدون گمانم که تو رستمی چنین داد پاسخ که رستم نی آم که او پهلوانست و من که هترم |
|---|---|

(۶۸۹-۶۹۳/۲۸۲/۲)

جای دیگر، رستم در جنگ با کشانی از گفتن نام خود طفره می‌رود.

| | |
|---|--|
| هماوردت آمد مشو باز جای عنان را گران کرد و او را بخواند تن بی سرت را که خواهد گریست چه پرسی کزین پس نبینی تو کام | خرрошید کای مرد رزم آزمای کشانی بخندید و خیره بماند بدو گفت خندان که نام تو چیست تهمنت چنین داد پاسخ که نام |
|---|--|

مرا مادرم نام مرگ تو کرد
(۱۲۷۵-۷۹/۵۵۹/۴)

در جنگ رستم با خاقان چین، خاقان اصرار بر دانستن نام او دارد و به این منظور افرادی را برای دست یافتن به نام او گسیل می‌کند. از آنجاکه دانستن نام افراد در جنگ برای غلبه کردن بر فرد مورد نظر مهم است، نه تنها رستم نام خود را نمی‌گوید بلکه هومان نیز خود را به نام دیگری معرفی می‌کند.

همه یک به دیگر نهادند روی
چه مردست و این مرد را نام چیست
به لشکر نگه کن ز کار آگهان
کسی کو سخن بازجوید نهان
ببیند که این شیردل مرد کیست...
نگه کرد باید که جایش کجاست
هم از شهر پرسد هم از نام او
از آن پس بسازیم فرجام او...
بدو گفت چنگش که نام تو چیست
نژادت کامست و کام تو چیست...
که هر کز مهادا گل آن درخت
سر نیزه و نام من مرگ تست
به هومان چنین گفت خاقان چین
که تنگست بر ما زمان و زمین
مران نامور پهلوان را تو نام
شوی بازجویی فرستی پیام...
به رستم چنین گفت کای نامدار
کمند افکن و گرد و جنگی سوار
ز شهر و نژاد و ز آرام خویش...
مرا مهریانیست بر مرد جنگ
کنون گر بگویی مرا نام خویش
سپاسی برین کار بر من نهی
که گفتی و افکنی از مهرین
بدو گفت رستم که چندین سخن
چرا تو نگویی مرا نام خویش
برو کشور و بوم و آرام خویش...
مرا کوه گوشست نام ای دلیر
کنون گر بگویی مرا نام خویش
شوم شاددل سوی آرام خویش...
بدو گفت رستم که نامم مجوى
ز من هر چه دیدی بدیشان بگویی
(۷-۱۳۱/۵۶۶-۷۰/۴)

فرامرز از گفتن نام خویش به دشمن ابا می‌کند.

| | |
|--------------------------------|---------------------------|
| بیامد به نزد فرامرز تفت | وارزاد از قلب لشکر برفت |
| چرا کرده‌ای سوی این مرز روی | پرسید و گفتش چه مردی بگوی |
| بجويي از اين کار فرجام خویش... | سزد گر بگویی مرا نام خویش |

منم بار آن خسروانی درخت...
 چرا کرد باید همی نام یاد
 (۲۲۶۲-۷۰/۴۰۱/۳)

فرامرز گفت ای گو شوربخت
 مرا با تو بدگوهر دیوزاد

بهرام پسر گودرز در جنگ با تورانیان تازیانه خود را گم می‌کند، تازیانه‌ای
 که بر آن نامش حک شده است.

تبرستان.info
 که ای پهلوان یلان سر بسر
 چو گیونه بی ما یه ترکان به دست...
 سپهدار پیزان بگیرد به دست
 که نامم به خاک اندر آید همی
 همی بخت خویش اندر آری به سر
 شوی در دم اختر شوم فال...
 فراوان مرا تازیانه‌ست نو...
 که این ننگ را خُرد نتوان شمرد
 مرا آنک شد نام با ننگ چفت
 (۱۴۳۶-۵۵/۵۰۶/۴)

دوان رفت بهرام پیش پدر
 یکی تازیانه ز من گم شدست
 نبشه بز آن چرم نام منست
 مرا این ز اختر بد آید همی
 بدو گفت گودرز پیر ای پسر
 ز بهر یکی چوب بسته دوال
 بدو گفت گیو ای برادر مشو
 چنین گفت با گیو بهرام گرد
 شما راز رنگ و نگارست گفت

تبرستان
www.tabarestan.info

آیین‌ها و نمادها

تبرستان

www.tabarestan.info

آیین‌ها و نمادها

تبرستان
www.tabarestan.info

باستان‌شناسی دین در عصر پارینه‌سنگی و عصر حجر قدیم، دانشمندان را به این واقعیت رسانده است که انسان دین‌ورز، روزگارانی مقدم بر انسان هوش‌ورز بوده است.^(۱) دین عبارت است از سازمان یافتن حیات بر محور تجربه، که بر طبق فرهنگ محیط، از لحاظ صورت، کمال و روشی متفاوت است.^(۲) وجه مشترک همه ادیان باستانی، مسئله تقسیم بین اخلاقیات این جهان و معنویت جهان دیگر است.^(۳)

دین از لحاظ فردی، اعتقاد به نیروهای فراتصیعت، و از لحاظ اجتماعی متشكل از سازمان‌های اجتماعی، بر پایه آن اعتقاد است که شامل مفاهیم و احکام و شعائر مخصوص می‌باشد.^(۴) همان‌طور که تصور وجود ادیان، بدون اماکن مقدسه غیرممکن است، تصور دین بدون شعائر نیز محال است. انواع و اقسام شعائر عبارتند از: خطبه و خطابه، سرود و مناجات، تعظیم کردن و زانو زدن، تقدیم هدایای گوناگون از جمله قربانی کردن حیوانات، تسهیم غذاء، رقص و سمعاء، روایت داستان^(۵) و... بنابراین شعائر مجموعه‌ای از موسیقی، رقص و تئاتر است.^(۶)

مراسم قربانی، پایه و اساس شعائر است که در واقع، مقدمه‌ای بر

یکپارچگی مجدد می‌باشد.^(۷) بسیاری از شعائر ابتدایی می‌کوشند که با انجام آداب و رسوم و آیین‌ها، نخستین لحظه آفرینش را که در اسطوره‌ها وصف شده است و در آن آشوب اولیه به نظم مقبولی بدل می‌شود، تکرار کنند.^(۸) به هر حال مراسم آیینی، حالت عملی دارند. آن‌ها عبارت از اعمالی هستند که انجام می‌شوند و به صورت آیینی در می‌آیند، آن‌ها رمزی هستند و مدام تکرار می‌گردند.

تأکید شعائر بر کارآیی است مثل درمان بیماران آغاز عضویت تازه بالغ‌ها، سوزاندن اجساد، پرستش خدایان، جاده^(۹) و... از این رو اجرای بسیار دقیق و وسوس آمیز شعائر در تمامی آیین‌ها وجود دارد و این امر را می‌توان به اوراد و عزایم دقیق جادو و نیز آزمایش‌های علمی تشبيه کرد. یعنی همان‌طور که در جادو و علم، موفقیت بستگی به پیگیری دقیق فرمول‌های معین دارد، به همان صورت، شفایابی، باروری، امنیت، رونق و رفاه یا احوال باطنی دلخواه و مطلوب در شعائر دینی، اگر درست اجرا نشود، نقش بر آب خواهد شد و نتیجه‌ای به دست نخواهد آمد.^(۱۰)

شعائر، نشانه روزها و مکان‌های مهم هستند. مانند «جشن ایستر» در مسیحیت، «داشارا» در بین هندوها و «حج» در بین مسلمانان و...^(۱۱) از آن‌جا که مردم‌شناسان، سخن از صحنه‌های مراسم تکثیر و ازدیاد توتم‌ها، توسط قبایل توتمنی در فصول معین سال در صحاری، بیشه‌ها، جنگل‌ها و فضاهای باز که زادگاه و رویشگاه طبیعی جانور یا گیاه توتمنی است، گفته‌اند و این مراسم مکرر، دارای اوراد، اذکار، افسون‌ها، رقص‌ها، آواز‌ها، باورها و خلاصه دارای هنر و ادبیات خاص خود شده است^(۱۲)، به این جهت می‌توان گفت، توتم، آشکارترین نقطه محوری شعائر است.^(۱۳) آن‌جا که انسان ایمنی و آرامش خود را در وحدت با طبیعت و حفظ قیود قومی و قبیله‌ای می‌داند و به ستایش پدیده‌های طبیعت و ایجاد ارتباط جادویی با آن‌ها و دور کردن قهر و خشم ایشان و جلب مهر و لطف

آن‌ها از طریق آیین‌ها می‌پردازد.^(۱۴) یعنی قبیله به توتم خود از طریق آیین‌ها و شعائر قداست می‌بخشد و عبادتش می‌کند.

آیین و اسطوره، لازم و ملزم یکدیگرند و حیات یکی وابسته به حیات دیگری است. اساطیر، توجیه‌کننده ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها، الگوهای رفتاری و اخلاقی هر جامعه ابتدایی است و آیین شکل عملی و طریق بیان اعتقادات اسطوره‌ای است.^(۱۵) از این رومی توان گفت اسطوره، محتوای فکری آیین‌ها و جنبه نظری و شعبیک تفکر انسانی است و آیین‌ها و شعائر، جنبه عملی اساطیر به شمار می‌روند.

باورهای دینی انسان نخستین، از اسطوره‌ها آغاز می‌گردد و بعدها در زمان‌های متأخرتر به گونه ادیان شکل می‌گیرد.^(۱۶) لوی بروول^۱ معتقد است، با آنکه اساطیر و آیین‌ها و نمادها در حال تغییر و تحولند، ولی منشأ آن‌ها یکی است و آن، همان قدرت عرفانی ماوراء طبیعی می‌باشد.^(۱۷)

رابرتсон اسمیت^۲ معتقد است که آیین پرستش و اسطوره با یکدیگر رابطه‌ای دو طرفه دارند. یعنی اسطوره‌ها از آیین پرستش اشتراق یافته‌اند و هر آیین دینی نیز در اصل، بر اساس اسطوره‌ای بنا شده است. همچنین هر دو، اسطوره و آیین پرستش در جوامع کهن و ابتدایی، دارای یک الگوی الهی هستند.^(۱۸) در تحولات فکری، اغلب اسطوره‌ها می‌میرند و آیین‌هایی بدون محتوای اسطوره‌ای بر جا می‌مانند.^(۱۹) گاهی آیین و رسم مذهبی خاصی دوام پیدا می‌کند ولی اسطوره توجیهی آن آیین، اعتبار و نقش خود را از دست می‌دهد و به منطق توجیهی تازه‌ای نیاز پیدا می‌کند.

مثلًاً بسیاری از مراسم و آیین‌های دیرین آریایی که در میان مردم ایران شرقی مرسوم بود، بعد از دین مزدیسنی نیز دوام پیدا کرد ولی رنگ زردشتنی به خود گرفت.^(۲۰)

1. Levy- Brouhl

2. R. Smith

در مورد این‌که، آیا آئین‌ها موجب هیجانات هستند یا هیجانات آئین‌ها را به وجود می‌آورند، می‌توان گفت که رفتار اجتماعی را هیچ فردی به تهایی تحت تأثیر هیجانات آنی ایجاد نمی‌نماید. این آئین‌ها هستند که با مشارکت افراد در یک رفتار اجتماعی، فضایی جذاب و پرتجربه ایجاد می‌کنند.^(۲۱) بنابراین در مراسم دینی، کنار ایستاندن فرد یعنی انکار مراسم. اگر عده‌ای در مراسم حاضر نباشند، خودشان لطمه خورده‌اند و اگر افراد زیادی در مراسم شرکت نکرده باشند، یعنی آرمان فرقه متلاشی شده است.^(۲۲)

مسئله دیگر در این باب آن است که رسوم برخاسته از عواطف درونی نیستند، بلکه معیارهای داده‌شده بیرونی‌اند. وفاداری فرد به اعتقادات اجتماعی، از مشارکت نزدیک او در شکل گرفتن این اعتقادات ناشی می‌شود، وگرنه شور و اشتیاق، در عرف و اطاعت تجلی نمی‌کند بلکه بر عکس زیر پا گذاردن آن‌ها، باعث ایجاد هیجان در فرد می‌گردد. ابراز وفاداری به رسوم، اغلب از سنت‌گرایی سرچشمه می‌گیرد. زیرا فرد به ندرت قادر است علت این سنت‌گرایی را توجیه نماید. او تنها می‌تواند بگوید همیشه این‌گونه بوده است و او نیز همان کاری را می‌کند که دیگران قبل از او انجام داده‌اند.^(۲۳)

از آن‌جا که نماد، همان زبان اسطوره است،^(۲۴) جوامع انسانی به مدد انواع و اقسام نمادها همبسته می‌شوند.^(۲۵) در حقیقت نماد یعنی، هر چیز، عمل، رویداد، کیفیت یا رابطه‌ای که به عنوان حامل یک مفهوم عمل کند.

از نظر گرتیز، نمادهای مقدس کیفیت مضاعف دارند. یعنی از یکسو، نمایشی از نحوه وجود چیزها به دست می‌دهند، یعنی کیهان‌شناخت یا مابعدالطبیعه، و از سوی دیگر، راهنمای برنامه‌ای برای عمل انسانی ارائه می‌دهند یعنی اخلاق یا زیبایی‌شناسی. از این رو نمادهای مقدس، درون

خود هم یک «است» دارد و هم بیانگر یک «باید» است. از این رو دین، عبارت است از مجموعه چنین نمادهایی که به کردار انسان و رویدادها معنا می‌بخشد، و پشتونه اساسی اندیشه‌ها، ارزش‌ها و شیوه زندگی یک جامعه است.^(۲۶)

برای پی بردن به اهمیت نمادها در دین و آکنگی سنن دینی از آن‌ها، کافی است به تنوع عظیم شعائر، پوشاك خاص، رفتار خاص و گفتار خاص روحانیان اجرا کننده شعائر، دست ساخته‌های هنری به کار رفته در شعائر، نقاشی‌ها، مجسمه‌ها، انواع و اقسام مجراب‌ها و حرم‌ها بنگریم.^(۲۷)

بسیاری از نمادها، بیش از ادیان و فرهنگ‌های پدیدآورنده‌شان عمر می‌کنند زیرا با تخیل و احساسات انسانی سر و کار دارند نه تنها با قوه عاقله او. مثلاً درخت سدر، ابتدا در آیین هندو و سپس در آیین بودا، قرن‌ها به حیات نمادین خود ادامه داده است.

از آنجاکه نماد، ما به ازای چیزی است غیر از خودش، بنابراین زبان دینی، سرشار از تمثیل‌ها، استعارات، شعر، اعمال ویژه (شعائر) و حتی سکوت است (آرام باش و بدان که من خدا هستم).^(۲۸)

یکی دیگر از جلوه‌های اساطیری، گذشته از جنبه روایی آن، گونه تصویری و نگارینش است. بیان تصویر نیز، بیانی نمادین است. انسان ابتدایی به ترجمه راز و رمزهای تصاویر اساطیری متبلور در آیین‌ها و شعائر نیازی نداشت زیرا آن را از نیاکان خود می‌آموخت: مثلاً درفش‌ها و علم‌ها، خود راوى نمادهای آیینی بوده‌اند و برگزارکنندگان مراسم، نیازی به تفسیر و توجیه این نشانه‌ها احساس نمی‌کردند.^(۲۹) از این روست که گرتیز معتقد است انسان جانوری نمادپرداز، مفهوم‌ساز و جستجوگر معنی است.^(۳۰)

اینک به بررسی برخی آیین‌ها و ذکر بعضی موارد از نمادهای آیینی می‌پردازیم.

تبرستان

www.tabarestan.info

آیین‌ها

۱. اوراد و اذکار

در قبایل توتمی تقریباً تمام کلان‌ها اوراد و اذکاری داشتند که هنگام جنگ و خطر، بر زبان می‌راندند تا توتم به یاریشان بستابد.^(۳۱) بیان کلمه یا کلام، خود عملی از مقولهٔ سحر و افسون است. زیرا گفتار، ضرباً هنگ و وزن معینی دارد. به همین جهت دارای قدرتی افسونکار است. دعا نیز واجد همین قدرت است زیرا اراده‌ها را چون حلقه‌های زنجیر به هم می‌پیوندد و به تبعیت از اندیشه‌ای یگانه وا می‌دارد.^(۳۲)

دارمستر معتقد است، دعای بشر معمولاً مطابق با طبیعت است. انسان دعای نزول باران را در موقع خشکی می‌خواند و معمولاً مستجاب می‌شود زیرا بعد از خشکی حتماً باید باران بیاید. یا در موقع تاریکی خواهان روشنایی است. اما به طور حتم بعد از تاریکی روشنایی خواهد آمد. ولی از آنجایی که او، احتیاجات خود را ضمن دعا خواسته است و بنابر مقررات طبیعی، آن مقصود قهرآً موجود می‌گردد، بنابراین انسان نتیجه می‌گیرد اثر اجرای امر، در دعا موجود بوده است.^(۳۳)

انسان‌های ابتدایی معتقد بودند کلمات و واژگان در دعا، نوعی

خاصیت افسونگری و جادویی دارند. آن‌ها این ارزش و قدرت کلمات و اصوات را شامل نوشته‌های ناخوانا و مبهم جادوگران نیز می‌دانستند. آن‌ها معتقد بودند در تمام این موارد، اگر کلمات را عوض کنیم، آن‌گاه نیرویی که می‌خواستیم بدان توسل جوییم بی‌اثر یا بر عکس، دشمن خود و زیانبار می‌شود. از این رو نام خدا را از ییم ادای نادرست آن، نباید بر زبان آورد.^(۳۴)

آریاییان تصور می‌کردند با دعاهاشان خدایان را یاری می‌کنند. آنان معتقد بودند در دعا یا در بعضی کلمات و لفاظ قدرتی نهفته است که خدایان را مجبور به یاری یا حتی اطاعت می‌کند و انسان را قادر می‌سازد با نیروی خود بر ارواح پلید غالب گردد.^(۳۵) این طرز تفکر به‌طور بارز در اوستا مشهود است.

در اوستا آمده است، آناهیتا را باید برای فر و فروغش با نماز، با زبان خرد و منشره و با سخن رسا و... ستود.^(۳۶) منشره کلامی است ایزدی و مقدس و باور داشتن به آن ناشی از هوش دریافت دین مزدابرستی و آگاهی از منشره می‌باشد. (یسنه، بند ۱۰) و (یسنه، هات ۱، بند ۱۳)

بر اساس اوستا «نماز آیریمن ایشیه» که انگره مینیو و همه جادوان و پریان را بر می‌اندازد، بزرگ‌ترین، زیباترین و درمان‌بخش‌ترین منشره ور جاوند است (یشت‌ها، اردیبهشت یشت، بند ۵). مهر از منشره آگاه است و به وسیله آن به جنگجویان در هنگام نبرد با دشمن یاری می‌رساند (یشت‌ها، مهریشت، بند ۱۱-۷). همچنین از برخواندن منشره، از یاد گذراندن آن، بازگرفتن یا با صدای بلند خواندنش همراه با کشیدن شیاری بر گرد خود، فرد می‌تواند خود را در آسودگی نگاه دارد. (یشت‌ها، خردادیشت، بند ۴)^(۳۷)

آهونه‌وریه^۱ مقدس‌ترین دعای مذهبی است که شامل بیست و یک کلمه اوسنایی می‌باشد. انگیزه تقسیم اوسنای ساسانی به بیست و یک نسک، خاصیت جادویی این کلمات است.^(۳۸) در این باره در اوسنای آمده است:

زردشت از اهورامزدا پرسید: ای اهورامزدا!!! کدام بود آن سخنی که
مرا در دل افکنندی، آن‌گاه اهورامزدا گفت:... آن سخن آهونَ وَیریه...
بود که تو را در دل افکنند... من در آغاز، واگانی را که آهو و مرد
آشونَ دوپا، پیش از آفرینش پیکر خورشید بربین، پیش از آفرینش
رَتو در میان آن‌هاست، فرو خواندم؛ پیش از آفرینش آسمان بربین،
پیش از آب، پیش از زمین، پیش از گیاه، پیش از آفرینش گاو چهارپا،
پیش از زایش امشاسب‌دان. از میان آن دو مینوی نخست، سپندمینو،
سراسر آفرینش اشه را که بوده است و هست و خواهد بود، با گفتار
شیوُشَنَم انگوکهُوش مزدایی برای من برخواند. و این سخن، در میان
سخنان، کارآمدترین سخنی است که گفته شده و بر زبان آورده شده،
و خوانده شده است. این سخن را چندان توانایی است که اگر همه
[مردمان] جهان استومند، آن را بیاموزند و به یاد بسپارند، خود را از
مرگ رهایی توانند داد. این سخن ما گفته شده است تا هریک از
آفریدگان [جهان]، آن را در پرتو بهترین اشه یاد گیرد – و بدان
بیندیشد.^(۳۹) (یسنه، هات ۱۹، بند ۱۰-۱۱).

می‌توان گفت کلمه تقریباً در تمام ادیان مقدس است و همین تقدس است که اوراد و اذکار را پدید آورده است. «در آغاز کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه خدا بود، از همان آغاز نزد خدا بود، همه‌چیز به دست او آفریده شده و بدون او چیزی در وجود نیامد، زندگی در او بود و زندگی نور انسان بود.^(۴۰) (انجیل سنت جان، فصل اول، آیه‌های ۴-۱).

زنده روان نیز نام آیین نیایشی است که برای زنده کردن روان و سزاوار ساختن آن به در آمدن به بهشت خوانده می‌شود.^(۴۱)

از آنجاکه تکرار نام به صورت عملی ماشینی و وسوسه‌انگیز درمی‌آید، موجب جلب و حفظ و توجه و دقت و تمرکز قدرت معنوی و روحانی می‌شود.^(۴۲) در اوستا نیز بازگرفتن نام‌های اهورا مزدا در روزها و شبها و خواندنشان با صدای بلند انسان همچون زرهی از بلایا مصون می‌دارد.^(۴۳) (یشت‌ها، هر مزدیشتیت، بند ۱۶-۹).

همچنین باید متذکر شویم که در اوستا، جملاتی آمده است مبتنی بر دور راندن خشم و نسو و آلاش ناشی از آن و انواع دیوها و پری‌ها که به نظر می‌رسد نوعی جادوکاری کلامی، علیه این موجودات پلید باشد.

من خشم را دور می‌رانم... نسو را دور می‌رانم... آلاش آشکار...
آلاش پنهان... بوشاسب زرد... بوشاسب درازدست... من آن پری را
که بر آتش و آب و خاک و ستور و گیاه فرود آید دور می‌رانم... خشم
دور رانده می‌شود و...»^(۴۴) (وندیداد، فرگرد ۱۱، بند ۹-۱۲)

در شاهنامه به نیایش‌های زیادی مربوط به قبل و بعد از جنگ برمی‌خوریم. این نیایش‌ها نیاز انسان را به نیرویی ماورایی چون یزدان محقق می‌دارد. او با این اوراد می‌خواهد پیروزی خود را تثیت یا از وقوع پیروزی نصیب شده، تشکر کند. کاووس در جنگ رستم با سهراب، برای پیروزی رستم در جنگ دعا می‌کند.

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| بدو گفت کاووس یزدان پاک | دل بدسگالت کند چاک چاک |
| من امشب به پیش جهان‌آفرین | بمالم فراوان دو رخ بر زمین |
| (۷۸۴-۸۵/۲۸۵/۲) | |

کیخسرو قبل از شروع جنگ برای پیروزی دعا می‌کند.

بیامد به پیش جهان‌آفرین
ابساکردار جهان گفت راز
همی خواند بر کردگار آفرین
به هر سختی‌ای یارمندی ز تست
مگردان ازین جایگه پای من

(۱۲۹۴-۹۸/۸۱۱-۱۲/۵)

وزان جایگه شهریار زمین
ز لشکر بشد تا به جای نماز
ابراخاک چون مار پیچان ز کین
همی گفت کام و بلندی ز تست
اگر داد بینی همی رای من

تبرستان
بهرام چوین قبل از جنگ، به امید پیروزی به نیایش می‌پردازد

خروشان بیامد ز جای نبرد
همی گفت کای داور داد و پاک...
به رزم اندرون سرفروشم همی
وزین جنگ ما گیتی آباد کن

(۸۲۳-۲۸/۱۶۳۵/۸)

چو بهرام جنگی سپه راست کرد
بلغتید در پیش یزدان به خاک
اگر من ز بهر تو کوشم همی
مرا و سپاه مرا شاد کن

خسروپرویز برای به دست آوردن تاج و تختش دعا و ثنا می‌کند.

ز یزدان دلش پسر ز امید کرد
درخت امید از تو آید به بر...
همی گفت با داور پاک راز
بخواهد شدن تا بیندم میان
نخواهم خورش جز ز شیر دده
پرستنده و ایمن و داد و راست
به بینده مده تاج و گاه مرا
بیارم دمسان پیش آذرگشتب...
درم چون شوم بر جهان شهریار

(۲۴۹-۲۶۱/۱۶۹۱/۹)

بنالید و سر سوی خورشید کرد
چنین گفت کای روشن دادگر
وز آن جا سبک شد به جای نماز
گر این پادشاهی ز تحمل کیان
پرستنده باشم به آتشکده
گر ایدونک این پادشاهی مراست
تو پیروز گردان سپاه مرا
اگر کام دل یابم این تاج و اسب
پرستندهان را دهم ده هزار

خسروپرویز پس از پیروزی به شکرگزاری می‌پردازد.

| | |
|---|--|
| همی گفت کای داور داد و پاک همه کار ز اندیشه بگذاشتی (۱۷۵۴/۹-۲۵-۲۴-۲۰) | بلغتید در پیش یزدان به خاک پی دشمن از بوم برداشتی |
|---|--|

برسم نماد آیینی

آیین برسم گستردن و برسم بر دست گرفتن، ریشه در اساطیر کهن ایرانی دارد.^(۴۵) هدایت می‌گوید چوب‌هایی که کلدانیان و به تقليید از آن‌ها، عرب‌ها برای طالع‌بینی استفاده می‌کردند، مانند ترکه‌های گز بود که مغان مدی برای همین نیت به کار می‌بردند. با وجود این‌که دین مزدیسني از پیشگویی و خرافات متفرق و گریزان بود، لذا برسم توسط پیشوایان مذهبی گبرها که به کیش پدرانشان و فادران مانده بودند وارد دین زرده‌شده‌است.^(۴۶) به این ترتیب می‌توان تیجه گرفت که این رسم جزو رسوم اديان پیشاورده‌شده که با ورود دین جدید بر آن مزید گشته است؛ همانند هر دین و آیین دیگر.

برسم یا برسمن، نام شاخه‌های تازه بریده درخت است که به هریک از آن‌ها در پهلوی تاک و به پارسی تای می‌گویند. مزدپرستان این شاخه‌ها را هنگام نیاش و ستایش بر دست می‌گرفته‌اند و منظور آن‌ها از این رسم دینی، بزرگداشت طبیعت بوده است. آن‌ها با برسم بر دست گرفتن و دعا خواندن سپاس خود را به نباتات که مایه تغذیه انسان‌ها و ستوران و وسیله زیبایی طبیعت بوده است تقدیم می‌کرده‌اند.^(۴۷) از آنجا که ریشه لغوی برسم یعنی برز^۱، به معنی بالیدن و نمو کردن است، می‌توان گفت در واقع شاخه‌های برسم، نمادی از همه رستنی‌های مزدا آفریده است.^(۴۸)

چیدن گیاه، آیینی دارد و باید پس از به جا آوردن مراسم طهارت و خواندن دعا و انجام دادن قربانی‌هایی صورت گیرد. در این عمل منظور

تنها چیدن ساده و مختصر نوعی گیاه نیست بلکه هدف، تکرار عملی آغازین است؛ به این معنی که نخست خدا آن گیاه را چید.^(۴۹)

در مورد چیدن برسم نیز فیود و رسومی وجود دارد که به این قرار است: شاخه‌ها را با کارد ویژه‌ای به نام «برسم چین» از درخت می‌برند و آین شستشوی ویژه‌ای همراه با نیایش برایش به جای می‌آورند. هنگام برگزاری آیین نیایش برسم‌ها را در «برسمندان» یا «ماهروی» قرار می‌دهند.

در هیچ جای اوستا گفته نشده است که این شاخه‌ها را از چه درختی باید برید، اما در ادبیات دینی متاخر مزدابرستان آمده است که این شاخه‌ها باید از درخت انار یا اوروران که در فرهنگ پهلوی اورورام ضبط شده است، بریده شود.^(۵۰)

در کتاب پهلوی شایست ناشایست (فصل ۱۴، بند ۲) نیز معین نشده است که برسم از کدام درخت باید چیده شود و تنها به ذکر این که باید از درخت پاکیزه‌ای باشد، اکتفا گردیده است.^(۵۱) در اوستا درختی که از آن شاخه‌های برسم را می‌چینند، درخت زیبا نامیده شده است. (وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۱۷-۱۹)

همچنین در اوستا، اندازه شاخه‌های برسم نیز تعیین شده است. درازای شاخه‌ها باید برابر درازای گاوآهن (خیش) و ستری آن‌ها برابر ستری دانه جو باشد.^(۵۲) (وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۱۹) هنگام برگزاری نیایش، شاخه‌های برسم را با بندی بافته از برگ خرما می‌بندند و همان‌گونه که هر مزدابرستی کستی بر میان می‌بندد؛ این بند را «کشتی برسم» می‌گویند.^۱ بنابر نوشته جکسن، در یزد، برسم را از

۱. خاقانی آورده است: «رسیمان سبجه بگستند و کستی بافتند/ گهر قندیل بشکستند و ساغر ساختند». [فرهنگ زبان پهلوی، بهرام فرهوشی، ذیل کلمه کوستیک (به نقل از خرد اوستا، پورداداورد)].

شاخه‌های درخت گز تهیه می‌کنند و آن‌ها را با نواری از پوست درخت توت می‌بندند. او می‌گوید گاهی میله‌های برنجین جایگزین این ترکه‌ها می‌شود.

شمار شاخه‌های برسم در اوستا، سه تای، هفت تای و نه تای آمده است (سروش یشت سر شب، یسنه ۵۷، بند ۶). امروزه شمار برسم‌ها در آیین‌های گوناگون یکسان نیست. در آیین وندیلاد و ویسپرد ۳۵ تا، در آیین یسنه ۲۳ تا، در بازار پنج تا و در نیرنگستان میمه تاست.^(۵۳)

صورت نمادین در آب زورگذاردن شاخه‌های برسم و تر و تازگی بخشیدن به آن، به منظور یادآوری باران و باروری کشتراره است.^(۵۴) در طول یسنه، برسم روی دو پایه هلالی شکل گذاشته می‌شود که به شکل دو تیغه ماه است و این خود نماد روشنی از باروری گیاهی است.^(۵۵)

برسم گستردن که در سراسر اوستا به کار رفته است، یادآور رسمی کهن است که شاخه‌های برسم را بر زمین می‌گسترند و گوشت قربانی را بر آن می‌نهادند تا خدایان بر آن بشینند و سهمشان را از قربانی دریافت کنند.^(۵۶) سروش نخستین کسی است که برسم می‌گسترد.^(۵۷)

بر اساس متون تاریخی، ساسانیان پیش از خوردن خوارک برسم بر دست، بازار می‌گرفته‌اند.^(۵۸) در پاره‌ای از کتاب‌های فارسی و عربی پس از اسلام به جای «بازار»، «زمزم» و «زمزمه» آمده است.^(۵۹) زمم در لغت به معنی آهسته آهسته و در اصطلاح کلماتی است که معان در محل ستایش خدا و پرستش آتش و شستشوی بدن و چیزی خوردن بر زبان می‌رانند.^(۶۰)

بیرونی به نقل از آذرخور مهندس می‌نویسد:

سروش نخستین کسی بود که فرمان به زمم‌هه داد و آن اشاره‌های است به آوایی در بینی و نه با واژگانی مفهوم و چنان است که ستایش و نیایش پروردگار را به جای می‌آورند و آن گاه خوراک می‌خورند و

سخن گفتن در میان نماز، ایشان را روا نیست، همه‌مه و اشاره می‌کنند؛ اما سخن بر زبان نمی‌آورند.^(۶۱)

ایرانیان مزدادرست، سخن گفتن در هنگام خوردن خوراک و نوشیدن آب و باز نکردن را گناهی بس بزرگ می‌شمرند. آن‌ها در سخت‌ترین شرایط نیز این عمل را انجام می‌دادند. در شاهنامه، یزدگرد سوم هنگامی که به آسیابی در مرو پناه می‌برد، هنگام خوردن خوراک برسم به دست باز می‌گیرد.^(۶۲)

در کارنامه اردشیر بابکان آمده است، در حادثه هفتواو، اردشیر بسیار اندوه‌گین بود. هنگام خوردن خوراک، اطرافیانش از او دُرون یشته (داعی) برکت که پیش از خوراک می‌خوانند) خواستند و خواهش کردند برای شروع خوراک بازگیرد.^(۶۳)

در اینجا لازم است در باره آیین «دُرون» که قابل مقایسه با نان و شراب مسیحی است توضیح مختصری آورده شود. «دُرون» نام سفره‌ای و نانی است که در آیین‌های زرده‌شی وجود دارد. این نان که به صورت کوچک یا بزرگ از آرد گندم تهیه می‌شود، نماد این جهان است. برجستگی دایرۀ دور نان، نماد کوه البرز است که زمین را چون حلقه‌ای در برگرفته است. گوشودا^۱، که روغن نهاده در میان نان است، نماد چگاد دائمی است که در میان زمین قرار دارد. فرصنان، نماد خورشید است. نانی که به صورت هلال تهیه می‌شود، نماد ماه است. سه تکه چوب بوبایی که در سفره است، نماد پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است. آب، سبزی و میوه، نماد دریاها، مرغزارها و جنگل‌هاست.^(۶۴)

اینک به ذکر نمونه‌هایی در باب برسم بر دست گرفتن و باز گفتن در شاهنامه می‌پردازیم.

1. گوشودا

نوشیروان وقتی از روم و کشورهای دیگر باج گرفت، به منظور ستایش و نیایش یزدان برسم بر دست گرفت و باز گفت.

همی راند تا خان آذرگشسب
شد از آب دیده رخش ناپدید
به زمزم همی گفت و لب را ببست
همان پیش آتش ستایش گرفت
(۲۳۴۵۴۸/۱۵۳۲/۸)

وزان تخت شاه اندر آمد به اسب
چو از دور جای پرستش بدید
فرود آمد از اسب برسم به دست
جهان آفرین را نیایش گرفت

بهرام چوین و همراهانش هنگام خوردن غذا باز می‌گیرند.

یکی کهنه غریل پیش آورید
نهاده به غریل بر نان کشک
نیامد همی در غم از واژ یاد
نظراره بدان نامداران زنان
(۱۹۷۱۷۴/۱۷۵۲/۹)

زن پیر گفتار ایشان شنید
برو بربگسترد یک پاره مشک
یلان سینه، برسم به بهرام داد
گرفتند واژ و بخوردن نان

خسروپرویز و یارانش هنگام خوردن غذا باز می‌گیرند.

همان آنک بودند با او سوار
گرفت از پی واژ برسم به دست
پس آنگه به زمزم بگفتند زود
(۶۸۶-۸۸/۱۷۰۶/۹)

ز اسب اندر آمد سبک شهریار
جهانجوی با آن دو خسرو پرست
بخوردن با شتاب چیزی که بود

به خوردن گرفتند یاران شتاب
به خوردن شتابید دیگر گروه
(۱۰۰۵۰۶/۱۷۱۸/۹)

به آتش پراگند چندی کباب
گرفتند واژ آنک بد دین پژوه

ایرانیان خوردن خوراک و نوشیدن آب را بدون بازگفتن و برسم بر دست
گرفتن گناهی بزرگ تلقی می‌کردند.

چو بر واژه برسم بگیرد به دست
گر از تشنگی آب بیند به خواب
(۱۴۸۳-۸۴/۱۷۳۵/۹)

جهاندار دهقان یزدان پرست
نشاید چشیدن یکی قطره آب

یزدگرد سوم برای خوردن غذا از مرد آسیابان، برسم می‌طلبد.

خورش نیز با برسم آید به کار
برقو تره و نان کشکین نهاد
به جایی که بود اندران واژگاه
(۵۰۵۰۷-۱۸۷۴)

بدو گفت شاه آنچه داری بیار
سبک مرد بی‌مایه چبین نهاد
به برسم شتابید و آمد به راه

در شاهنامه یک مورد آمده است که شاپور، با غبان را به زند و اوستا و
برسم سوگند می‌دهد.

من این خانه بگزیدم از تاج و تخت
به زمزم یکی پاسخی پرست
بیفزوود و نزدیک شد پایگاه
کجا موبید موبید اکنون کجاست
(۲۹۱-۹۴/۱۲۷۶/۷)

بدو گفت شاپور کای نیکبخت
یکی زند و اوست آر با برسمت
بیاورد هر چش بفرمود شاه
به زمزم بدو گفت برگوی راست

۲. پاگشایی

تعلیم و تربیت کودکان در قبایل توتمنی، ابتدا به دست زنان و سپس به دست مردان اجرا می‌گردد. تقریباً در تمام جوامع ابتدایی، افراد ورزیده قبیله، تعلیمات عملی و نظری محترمانه‌ای را به جوانانی که به سن معینی رسیده‌اند، می‌آموزنند. این تشریفات به خصوص در بارهٔ پسران چند ماه به طول می‌انجامد. آن‌ها مورد آزمایش‌های دشوار قرار می‌گیرند. این آزمایش‌ها با هفت خوان‌های شاهنامه قبل مقایسه است. کسانی که از محک آزمایش‌ها موفق بیرون آیند، رسماً عضو مردان قبیله به شمار

می‌روند و از حق دخالت در امور قبیله برخوردار می‌گردند. این آزمایش‌ها ضمن مراسم مفصلی صورت می‌گیرد که در دانش مردم‌شناسی به مراسم «پاگشایی»، «تشرف» یا «آشنازی» موسوم است.^(۶۵) در این مراسم رئیس قبیله ابتدایی، کاملاً به هیئت حیوان توتم خویش در می‌آید. در این صورت او نمایندهٔ حیوان توتم است.^(۶۶) گروه توتمی، شکافی را که بین نوآیین باکهن‌الگوی پدر و مادرش به وجود می‌آید پر می‌کند و به نوعی به والدین دوم تبدیل می‌گردد.^(۶۷)

با ورود پسران به جرگه مردان و انجام مراسم سربچه، مالک روح حیوان توتم خود می‌شود و در عین حال با مراسم ختنه، وجود حیوان خویش را قربانی می‌کند. این جریان دوگانه او را وارد قبیلهٔ توتم می‌کند و ارتباطش را با حیوان توتم برقرار می‌سازد. در این حالت او مرد می‌شود و در معنای وسیع تر به موجود انسانی تبدیل می‌گردد.^(۶۸) در قبیلهٔ ایری در سن نه یا یازده سالگی رسم ختنه انجام می‌شود و در این هنگام پدر، نامی سرّی برای او بر می‌گزیند.^(۶۹)

ساکنان ساحل آفریقای شرقی، ختنه ناکرده‌گان را حیوان می‌دانستند زیرا این افراد نه روح حیوان گرفته‌اند و نه حیوانیشان را فداکرده‌اند.^(۷۰) در آیین ورود و پاگشایی، نوآموز مرگی سمبولیک را تجربه می‌کند.^(۷۱) این موضوع که مراسم «پاگشایی» نوعی تولد جدید است و شامل مرگ و حشری آیینی است، نکته‌ای است که از مدت‌ها پیش شناخته شده بوده است.^(۷۲)

بنابر اساطیر استرالیا، فرد هنگام تشرف وارد زمان مقدس می‌شود. این از آن روست که انسان‌های بدوى برای طبیعت و کیهان نیز زمان ادواری قائل بوده‌اند؛ یعنی جهان نیز در زمان آفرینش وارد زمان مقدس می‌گردد. این همان مفهوم باززایی یا نوشدنگی در زمان است که در مراسم نوروز و قربانی نیز به آن بر می‌خوریم.

در جوامع کشاورزی، بازیابی با آیین تشرف، همچون نوشده‌گی فصلی از اهمیت والایی برخوردار است. این امر را در آیین بودا، هندو و مانویت به وفور می‌توان یافت. (۷۳)

یادآوری این نکته لازم است که رنگ سرخ که نشان خون، شراب و آتش است، بر همه آداب و مراسم رازآموزی اشرف دارد. (۷۴)

در ادبیات پهلوی یکی از معانی «راز»، تعلیمات و آموزش‌های دینی است. بازماندن این واژه به معنای خاص آموزش‌های دینی، نشان از تداوم سنت‌های قبیله‌ای است که در آیین زردشتی ضعیف شده، ولی در میان مهرپرستان و عارفان دوره اسلامی باقی مانده است. این معنا به سبب آن است که آیین‌های اقوام ابتدایی سخت رازآلود بوده و چه بسا اسراری بوده که در جرگه‌های گوناگون مردانه و زنانه حفظ شده و هرگز به غیر گروه فاش ننمی‌گشته است. (۷۵)

در ادبیات پهلوی، مرد جوان پانزده ساله مظهر کمال زیبایی و نیرو است. (۷۶) در بند هشتم آمده است:

پیش از آمدن [اهریمن] بر کیومرث، هرمزد خواب را بر کیومرث فراز
برد، چندان که بیشی بخوانند، زیرا هرمزد آن خواب را چون تن مرد
پانزده ساله‌ای روشن و بلند آفرید.

می‌توان گمان بردا که مرد پانزده ساله روشن و بلند بالا، مظهر باد و نفحه‌ای آسمانی باشد، نفحه‌ای که معمولاً نیرو و بخش و یاری دهنده است؛ همان‌طور که در جوامع ابتدایی، جوان پانزده ساله با تشرف به جرگه مردان، بدان نیرو می‌بخشید. (۷۷)

از آنجاکه در اساطیر زردشتی، تأکید بسیار بر جوان پانزده ساله است و هر کجا سخن از نیروی مؤثر در میان است، چه آن نیرو ایزدی باشد یا نباشد به صورت جوانی پانزده ساله ظاهر می‌گردد، این تأکید را می‌توان

بازمانده‌ای از ارزش و اهمیت جوان بالغ در زندگی قبیله‌ای دانست.^(۷۸) تئودور برخونی، بنابر افسانه‌ای گزارش می‌دهد که هرمزد، نرسه را چون مردی پانصد ساله^۱ آفرید و بر هنر در پس اهریمن قرارش داد تا زنان با دیدنش، دل در او بندند و او را از اهریمن بخواهند. این افسانه شبیه این مطلب بندهشن است که چون اهریمن بر اثر اغوای دخترش، جهی، آماده تازش به جهان هرمزدی شد، از جهی خواست آنچه کام اوست از وی بخواهد و هرمزد، آن تن زشت اهریمن طی چون مردی جوان و پانزده ساله بدو بنمود و جهی دل بدو بست.

در اساطیر مانوی نیز این اسطورة برخونی آمده است که ایزد نریسف یَزَد، خود را چون جوانی بر هنر و زیبا بر دیوان می‌نماید. این سه روایت باید اصلی واحد داشته باشد و به گمان دکتر بهار، اسطوره‌ای که نرسه یا نریوسنگ را در پس اهریمن قرار می‌دهد کهنه تر از اسطوره‌ای است که در آن اهریمن به شکل مرد پانزده ساله‌ای در می‌آید.^(۷۹)

اینک به ذکر نمونه‌هایی در این مورد، از شاهنامه می‌پردازیم: در جوامع بدی جوان را به دست برترین فرد قبیله، یا رئیس قبیله می‌سپردند تا فنون و رازهای لازم را به او بیاموزد. شاید بتوان آموزش و پرورش جوانان و نوجوانان به دست قهرمانان یا موبدان را متاثر از همین سنت دانست.

رستم پرورش دهنده سیاوش و بهمن بود.

یکی بچه فرخ آمد پدید کنون تخت بر ابر باید کشید...
جهاندار نامش سیاوش کرد برو چرخ گردند را بخش کرد...
چنین تا برآمد برین روزگار تهمتن بیامد بسر شهریار
چنین گفت کاین کودک شیرفش مرا پسرورانید باید به کش

۱. در حاشیه کتاب پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، آمده است که در M. M. به جای پانصد، پانزده آمده که ارجح است. (نک. p.57 و M. M.)

چو دارندگان تو را مایه نیست مر او را به گیتی چو من دایه نیست...
به رستم سپرداش دل و دیده را جهانجوی گرد پستدیده را
(۶۷-۷۸/۳۰۹-۱۰/۳)

سرشکش ز مژگان به رخ برچکید...
همیشه بُدی شاد و روشن روان
که پروردگار سیاوش تویی
(۴۷-۵۰/۴۵۷/۴)

ورا رستم زابلی دایه بود
(۲۹۶/۵۷۶/۴)

که از تو ندیدم بد روزگار...
خردمند و بیدار دستور من
همه هرچه گوییم تو را یادگیر...
نشستنگه بزم و دشت شکار
(۱۴۶۶-۷۴/۱۰۵۷-۵۸/۶)

چو خسرو گو پیلتون را بدید
به رستم چنین گفت کای پهلوان
به گیتی خردمند و خامش تویی

سیاوش جهاندار و پرمایه بود

چنین گفت با رستم اسفندیار
کنون بهمن این نامور پور من
بسمیرم پدروارش اندر پذیر
بسیاموزش آرایش کارزار

در قسمت حماسی شاهنامه، پهلوانی چون رستم، سمت پرورش جوانان را به عهده دارد. در قسمت تاریخی، موبدان این نقش را ایفا می‌کنند. از آنجاکه در آین زردشتی، هفت سالگی سن بلوغ و بستن کستی است، شاید به این جهت است که اغلب شاهان، در این سن شروع به آموختن فرهنگ و جنگ کرده‌اند.

بهرام پریزدگرد:

چو شد هفت ساله به منذر چه گفت که آن رای با مهتری بود جفت
چنین گفت کای مهتر سرفراز ز من کودک شیرخواره مساز...
سه موبد نگه کرد فرهنگ جوی که در شورستان بودشان آبروی

یکی تا دیبری بیاموزدش دل از تیرگی‌ها بیفروزدش
(۹۵-۱۱۲/۱۲۹۹-۳۰۰/۷)

شیرویه در جوانی و در شانزده سالگی به کسب علم و مهارت می‌پردازد:

چو شیرویه را سال شد بر دو هشت
به بالا ز سی سالگان برگذشت
بیاورد فرزانگان را پسر
بدان تا شود نامور پرهرز
همی داشت موبد مر او را نگاه
شب و روز شادان به فرمان شاه
(۳۴۹۰-۹۲/۱۸۰۷/۹)

کستی بستن نماد آیینی

کستی بستن از مراسم کهن اقوام آریایی است.^(۸۰) کستی یا بند دین و کمر بند دینی مزدابرستان، هفتادو دو نخ از پشم سفید گوسفند است که باید زن موبدی آن‌ها را برپیسد و در شش رشته دوازده نخی بیافد. شماره هفتادو دو نشانه هفتادو دو هات یسنه (مهمترین بخش اوستا) است و دوازده، اشاره به دوازده ماه سال دارد و شش، یادآور شش گاهنبار یعنی جشن‌های دینی ششگانه آفرینش در طول سال است. این رشته‌های ششگانه را سه بار به نشانه سه باور بینادین دین مزدابرستی؛ پندرانیک، گفتار نیک و کردار نیک به دور کمر می‌بندند.

در دور دوم، دو گره در پیش و در دور سوم دو گره در پشت می‌زنند. در صد در بند هشتم در باره این چهار گره آمده است که گره یکم به هستی آفریدگار یگانه گواهی می‌دهد، گره دوم بر راست و اهورایی بودن دین مزدابرستی گواه است، گره سوم نشان اعتراف به پیامبری زردشت است و گره چهارم، نماد باور به اندیشه و گفتار و کردار نیک است.^(۸۱)

جشن کستی بندی، یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای زندگی هر زردشتی است. این جشن را پارسیان یعنی زرداشتیان مقیم هندوستان به تلفظ گجراتی «نوجوت» می‌نامند که به فارسی «نوژوت» یا «نوژود» است.

استاد پورداوود معتقد است که در اصل «نوزات» یا «نوزاد» بوده و به معنی «زایش نو» است و مقصود آن است که این جشن و آیین کستی بستن به منزله تولدی دیگر، یعنی تولد دینی و معنوی برای کودک زرده‌شته است.^(۸۲)

پیش از کشتی بستن، در روز جشن کشتی‌بندی، کودک را غسل می‌دهند و آداب استحمام مقدس به جای می‌آورند. این جشن شبیه Confirmation مسیحیان است که جوان مسیحی سانزده سالگی، در کلیسا، در برابر کشیش به دین مسیح اعتراف می‌کند و از دست وی افتخار سینه^۱ می‌گیرد و می‌نوشد و آن عبارت است از نان و شراب که حون و گوشت و روان عیسی پنداشته می‌شود. این نان و شراب یادآور «درون»، نان و فشرده هوم زرده‌شیان است.

پس از بستن کستی، استاد به شاگرد «ودا» و آداب تطهیر می‌آموزد. از تأثیر این بند، تصور می‌کنند کالبد جوان از نفوذ اهریمنان مصون می‌ماند.^(۸۳)

زرده‌شیان، چند بار در شبانه روز کستی نو می‌کنند. یعنی رشته‌های ششگانه را از میان می‌گشایند، آفریدگار را ستایش می‌کنند، بر اهریمن نفرین می‌فرستند و نیرنگ کستی بستن را می‌خوانند، آنگاه آن را از نو بر میان می‌بندند. هنگام نو کردن کستی، اگر بامداد باشد رو به خاور و اگر پس از نیمروز باشد رو به باخته و اگر شبانگاه باشد رو به چراغ یا ماه می‌کنند.^(۸۴)

نمادپردازی‌های گوناگونی با کستی پیوند دارد. تن آدمی به عنوان عالم اصغر همچون جهان بزرگ دو بخش دارد: بخش نیک‌گوهر برین، با اندام‌های مینوی و فکری که همچون مینو پرشکوه است و بخش بدگوهر فرودین یا گندگی و زشتی چون دوزخ.

از طرفی دیگر، بستن کمر، نمادی از کمر خدمت بستن و آمادگی خدمت برای یزدان را نشان می‌دهد.^(۸۵)

سدره، پیراهن دینی زردشتیان است که زیر جامه‌های دیگر می‌بوشند و کستی را بر روی آن می‌بندند. پوشیدن این پیراهن، همچون بستن کستی بر هر زردشتی که به سن بلوغ یعنی پانزده سالگی رسیده باشد، واجب است. مزدابرستان برای سدره پوشیدن و کستی بستن، چنان اهمیتی قائلند که معتقدند اگر یک زردشتی پس از پانزده سالگی بدون در بر داشتن آن‌ها گامی بردارد، گناه بزرگی مرتکب شده است.^(۸۶)

جالب توجه است که بداین‌می در مراسم رازآموزی این مرموز «کابیر» در جزایر «سامتراس»، نوکیش را بر مستند مرفقی می‌نشانند و بر سرش تاجی از شاخ و برگ زیتون می‌نهادند و کمربند ارغوانی رنگی به میانش می‌بستند.^(۸۷) این کمر با کمربند کستی (کشته) در دین مزدیسنی قابل مقایسه می‌باشد.

اینک به بررسی نمونه‌هایی از شاهنامه می‌پردازیم:
گویی میان بستن رسمی دیرینه بوده است که بعد از ظهرور زردشت وارد دین مزدیسنی شده است. وقتی فرامرز، مراسم تدفین رستم را به جای می‌آورد، کمربند پهلوی (پهلوانی؟) او را می‌گشاید.

| | |
|--|--|
| بفرمود تا تخت‌های گران بیارند از هر سوی ڈُر گران... | گشاد آن میان بستن پهلوی برآمیخت زو جامه خسروی |
| (۲۴۶.۴۸/۱۰۷۵/۶) | |

در شاهنامه به کیش پهلوی اشاره مستقیم شده است. آنجا که فغفور چین، گشتاسب را از روی آوردن به دین بهی نهی می‌کند و خطاب به او می‌گوید:

تو او را پذیرفتی و دیش را
بسیاراستی راه و آیینش را

برافکنندی آیین شاهان خویش
رها کردی آن پهلوی کیش را
چرا ننگریدی پس و پیش را
بزرگان گیتی که بودند پیش
(۱۴۰۴۲/۹۲۳/۶)

اگر کلمه پهلوی در این مصوع به معنای پهلوانی باشد، این سؤال پیش
می‌آید که آیا برای افراد در طبقات مختلف بستن کمریند متفاوت بوده
است؟ این نمونه قابل بررسی است.

برآمد بسی روزگاران یَدُوی
که آن جا کند زند و أُستا روا
به زاولش بردنده مهمان خویش
وزو زند و کشتی بسیاموختند
که خسرو سوی سیستان کرد روی
کند موبدان را بدان جا گوا...
همه بندوار ایستادند پیش
ببستند و آذر برآفروختند
(۹۸۰-۸۷/۹۵۳-۵۴/۶)

زردشت به گشتاسب گفت اگر او، برادر و همراهانش به دین بهی روی
آورند، برادرش از بیماری صعب العلاج نجات خواهد یافت.^۱

پس این زردشت پیمبرش گفت
که چون دین پذیرد ز روز نخست
شاهنشاه و زین پس زریر سوار
همه سوی شاه زمین آمدند
کزو دین ایزد نشاید نهفت
شود رسته از درد و گردد درست
همه دین پذیرنده از شهریار
ببستند کشتی به دین آمدند
(۵۷-۶۰/۹۲۰/۶)

۱. در شاهنامه معجزه زردشت نجات دادن برادر گشتاسب شاه (زریر) از بیماری صعب العلاج عنوان شده است. در حالی که در کتاب «الممل و النحل» دین‌ها و کیش‌های ایران باستان، محسن ابوالقاسمی، ص ۳۷ و نیز شناخت اساطیر ایران، جان هینلز، ص ۱۴۵ (۱۹۵۰) آمده است که معجزه انجات دادن اسب گشتاسب بود. طوری که اسب او دست‌ها و پاهایش در شکمش بود و زردشت از گشتاسب قول گرفت که در برابر ایمان آوردن او و همراهانش اسبش را نجات خواهد داد.

۳. تطهیر

می‌دانیم آیین تطهیر در تمامی ادیان از روزگار انسان ابتدایی تاکنون انجام می‌گرفته است و انجام می‌گیرد. آیین شستشوی مقدس عادتاً در کیش‌های الهگان بزرگ باروری و برزیگری صورت می‌گرفته است.

جادوی غوطه‌وری و فرو بردن در آب، بارانزا بوده و از دیداد پر خیر و برکت اموال را ضمانت می‌کرده است.

فرو رفتن در آب، از لحاظ انسانی برابر بلمگ است و از لحاظ کیهانی برابر با فاجعه‌ای همانند طوفان، که هرچند گاه یک باش دنیا را در اقیانوس آغازین غرقه و نابود می‌کند؛ از این رو تکرار عمل آفرینش کیهان است و از این منظر، مقدس به شمار می‌آید. از آن جاکه آب هر شکل و صورتی را از هم می‌باشد و هر تاریخی را از میان می‌برد، به نوعی قدرت تطهیر و نوزایی دارد. هر آنچه که در آب فرو می‌رود، می‌میرد و چون سر بر می‌آورد، همچون کودکی بی‌گناه است که می‌تواند پذیرای وحی و الهام جدیدی باشد.^(۸۸)

تطهیر در امر عبادت ایزدان به منزله سد و مانعی در برابر اشرار، نزد هند و ایرانیان بسیار مهم بوده است. از این رو تطهیر در موارد بسیار متفاوتی صورت می‌گرفته است.^(۸۹) از تطهیر زمین و ظروف پیش از عمل تقدیس گرفته، تا تطهیر خود فرد به صورت‌های پادیاب، غسل، ناهن یا حمام و برشنم.^(۹۰)

پادیاب

در اوستا «پستی‌یاب» و در پهلوی «پاتیاب» و «پادیاب» به معنی شستشو و پاکیزه کردن تن و غسل آمده است و به منزله وضع، نزد مسلمانان است.^(۹۱) در ارد اویرافنامه، پادیابی به معنی وضو گرفتن آمده است.^(۹۲) غسل همواره پیش از انجام اعمال و فرایض اصلی مذهب صورت می‌گیرد؛

یعنی قبل از ورود به معابد و پیش از عمل قربانی. زیرا غسل آلوگی گناه را می‌شوید، حضور شوم مردگان و آثار جنون را می‌زداید، از این رو راه را برای حضور انسان در ساختار قداست هموار می‌کند.^(۹۳)

ناهن

ناهن مانند پادیاب است، جز آن‌که به خدمات موبد نیاز دارد. در این مراسم فرد برگ اناری می‌جود، سپس مقداری کوہنیز یا ادرار علیظ چارپا را که با کمی خاکستر آتش آتشکده آمیخته شده است، می‌نشاند و پس از خواندن پت (دعای توبه) سرانجام حمام می‌گیرد و خود را با گومیز می‌شوید.

این‌گونه تطهیر در موارد زیر به کار می‌رود:

۱. نوجوت^۱ یا پوشاندن پراهن و کمریند مقدس (کشتی)،
۲. ازدواج،
۳. در پایان چهلمین روز زایمان،
۴. در یکی از ده روز آخر سال.^(۹۴)

پیشینه برخی از احکام تطهیر به روزگار هند و اروپاییان می‌رسد و زرداشتیان و برهمنان آن‌ها را کمابیش یکسان پذیرفته‌اند. استفاده از ادرار چارپا به عنوان ماده‌ای پاک‌کننده از این موارد است. آن‌ها بعضی از آلوگی‌ها را با ادرار چارپا که حاوی آمونیاک است، پاک می‌کرده‌اند.^(۹۵) به جا آوردن آداب مفصل تطهیر از سوی زرداشتیان و برهمنان، احتمالاً آداب عبادی ساده‌تری بوده است که پیش‌تر، نیاکان عصر حجری آن‌ها انجام می‌داده‌اند.^(۹۶)

1. Naogot

بِرَشْنُوم

بِرَشْنُوم یا تطهیر بزرگ، در اصل مراسم تطهیر ویژه موبدان و حاملین جسد است.^(۹۷) شرح مفصل بِرَشْنُوم در (فرگرد نهم وندیداد) آمده است. از آنجاکه اجرای این مراسم نه شب به درازا می‌کشد، آن را «بِرَشْنُوم نه شبه» نیز خوانده‌اند.

دارمستر در باره بِرَشْنُوم می‌نویسد: «چنین می‌نماید که واژه بِرَشْنُوم اشاره به خود آیین نباشد و چیزی جز واژه زند به معنای تارک سر نیست که در این آیین نخستین بار باید شسته شود» (وندیداد، فرگرد ۹، بند ۱۵). او در ادامه می‌آورد، این آیین بزرگ‌ترین و کارآمدترین آیین پاک کردن آلودگان است که نه تنها آلوده را پاک می‌کند، بلکه درهای بهشت را بر روی او می‌گشاید.

امروزه بِرَشْنُوم کاری است پرهیزگارانه که بسی هیچ‌گونه آلودگی به مردار هم می‌توان انجامش داد. برگزاری آن دست‌کم یک‌بار در هنگام نوزادی، یعنی طی مراسم پاگشایی در پانزده سالگی باید اجرا گردد. این بدان منظور است که ناپاکی طبیعی فرد که در زهدان مادر بدان آلوده شده است، از تن او شسته شود.^(۹۸) (وندیداد، فرگرد ۹، بند ۱).

بِرَشْنُوم گاه، محل برگزاری آیین بِرَشْنُوم است. به نوشته مُدی، موبد و مرد ناپاک از باختر به خاور یعنی به سمت خورشید، به بِرَشْنُوم گاه رهسپار می‌شوند. در این حال موبد، سرود دینی را که در یسته، هات ۴۹، بند ۱۰ آمده است، باز می‌گیرد و مرد ناپاک آن را باز می‌خواند، آن‌گاه کار پاک کردن درون شیارها و بر سر گودال‌های نه گانه آغاز می‌گردد.^(۹۹)

سی شو، شستن ساده تن شخص آلوده به «نسو» است که شامل سی بار شستن با گمیز و آب می‌شود. این‌گونه شستشو، تنها در صورتی پذیرفتنی است که آیین سگدید انجام پذیرفته باشد. در غیر این صورت، شخص آلوده باید در آیین بِرَشْنُوم شرکت کند.^(۱۰۰)

از آن‌جا که حاملین جسد باید خود را پیش و پس از کارشان بشویند و محل قرارگرفتن جسد در خانه نیز پیش و پس از این عمل پاکیزه می‌شود، بنابراین تطهیر فرآیندی است با هدفی دوگانه. یعنی به فرد یا شيء موردنظر اجازه ورود به قلمرو مقدس و همچنین خروج از آن‌جا را می‌دهد. (۱۰۱)

در شاهنامه به انجام عمل تطهیر قبل از به جا آوردن عبادت و نیز ورود به دین و آینه نو بر می‌خوریم. اینک به ذکر چند نمونه در این باب می‌پردازیم:

انجام عمل تطهیر برای پرداختن به عبادت از سوی کیخسرو.

| | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| جهانجوی کیخسرو آن‌جا رسید... | به ره بر یکی چشممه آمد پدید |
| کی نامور پیش چشممه رسید | چو بئهی ز تیره شب اندر چمید |
| همی خواند اندر نهان زند و اُست | بر آن آب روشن سر و تن بشست |

(۳۰۱۲-۲۰/۸۷۱/۵)

وقتی گیو، کیخسرو و فرنگیس از آب گذشتند و سلامت پا به سرزمین ایران نهادند، به منظور سپاس از ایزدان پس از عمل تطهیر به عبادت پرداختند.

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| جهانجوی خسرو سر و تن بشست | بدان سو گذشتند هر سه درست |
| جهان آفرین را ستایش گرفت | بدان نیستان در نیایش گرفت |

(۳۴۸۲-۸۳/۴۳۰/۳)

کیخسرو و کاووس برای غلبه و پیروزی بر دشمن پس از عمل تطهیر به عبادت پرداختند.

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| یکی پسند پیرایه افکند بن | نیا چون شنید از نبیره سخن |
| بستازیم تا خان آذرگشسب | بدو گفت ما همچنین بر دو اسب |
| چنانچون بود مرد یزدان پرست | سر و تن بشوییم با پا و دست |

ابا باز با کردگار جهان بدو برکنیم آفرین نهان
 (۲۱۹۲-۹۵/۸۴۲-۴۳/۵)

کیخسرو برای پیروزی بر افراصیاب، در جنگ به تطهیر و دعا می پردازد.

همی آگهی جست ز افراصیاب
 نکردند ازو در جهان نیز یاد
 بشد دوربین دفتر زند و اُست
 همی سودگریان و سر بر زمین
 (۲۱۰۳-۰۶/۸۳۹/۵)

به رخشنده روز و به هنگام خواب
 ازیشان کسی زو نشانی نداد
 جهاندار یک شب سر و تن بشست
 همه شب به پیش جهان آفرین

به پیش جهان داور آمد نخست
 دو دیده چو ابری به بارندگی
 همی آفرین خواند بر دادگر
 بدو جست دیهیم و تاج مهی
 (۹۷۷-۸۰/۷۱۳/۵)

به شبگیر خسرو سر و تن بشست
 بپوشید نوجامه بندگی
 دوتایی شده پشت و بنهد سر
 ازو خواست پیروزی و فرهی

وقتی فرانک از به شاهی رسیدن فریدون آگاهی یافت، به منظور شکرگزاری از یزدان به تطهیر و عبادت پرداخت.

که فرزند او شاه شد بر جهان...
 به مادر که فرزند شد تاجر
 نیایش کنان شد سر و تن بشست
 (۱۳-۱۷/۵۲/۱)

فرانک نه آگاه بد زین نهان
 پس آگاهی آمد ز فرخ پسر
 نیایش کنان شد سر و تن بشست

رسنم در جنگ با سهراب وقتی اول بار از دست اورهایی جست به تطهیر و عبادت پرداخت و برای پیروزی خود دعا کرد.

چو رسنم ز دست وی آزاد شد بسان یکی تیغ پولاد شد
 خرامان بشد سوی آب روان چنانچون شده باز یابد روان

بخارد آب و روی و سر و تن بشست به پیش جهان‌آفرین شد نخست همی خواست پیروزی و دستگاه نبود آگه از بخشش هسور و ماه (۸۷۲-۷۵/۲۸۸/۲)

بودز جمهور در زندان بود که شاه او را به حضور طلبید. او پیش از رفتن به سوی شاه به تطهیر و عبادت پرداخت تا یزدان او را از آزار شاه برهاند.

دوش پوشید از رنج و درد کهن
به پیش جهان‌آفرید آمد نخست
جهان‌دار پر خشم و (وابی‌گناه
چو بشنید بودز جمهور این سخن
ز زندان بیامد سر و تن بشست
همی بود ترسان ز آزار شاه
(۳۵۸۵-۸۷/۱۵۷۵/۸)

به جای آوردن تطهیر با ورود به آیین و دین نوین.
تطهیر شهرناز وارنواز به دستور فریدون پس از رهایی از بند ضحاک.

برون آورید از شبستان اوی
بتان سیه‌موی و خورشیدروی
روانشان از آن تیرگی‌ها بشست
بفرمود شستن سرانشان نخست
(۳۱۱-۱۲/۴۵/۱)

تطهیر سپینود، دختر پادشاه هند به دستور بهرام گور، وقتی با او ازدواج کرد.

نشست آن زمان شاه و لشکر بر اسب بیامد سوی خان آذرگشسب
سپینود را پیش او برده شاه بیاموختش دین و آیین و راه
بشستش به دین به و آب پاک ازو دور شد گرد و زنگار و خاک
(۲۳۹۷-۲۴۰۱/۱۴۰۷/۷)

۴. جشن

جشن‌های دینی و ملی

اعیاد بازمانده از عهد باستان در ایران دو دسته‌اند، یکی اعیاد دینی، یا گاهنبارها که اعیاد زرده‌شیان است و دیگر اعیاد ملی که برجسته‌ترینشان، نوروز، مهرگان و جشن سده است. از آنجاکه در ادبیات دینی زرده‌شی نوروز، مهرگان و جشن سده است. از آنجاکه در ادبیات دینی زرده‌شی کم‌تر از نوروز و مهرگان و اعیاد بزرگ ملی سخن به میان می‌آید، به احتمال بسیار این اعیاد به ویژه نوروز و مهرگان که به اعیاد اقوام بزرگر می‌ماند و نه اعیاد اقوام گله‌دار، می‌باشد اعیادی بسیار کهن در فلات ایران بوده باشند و به پیش از تاریخ بازگردند و از آن اقوام بومی این سرزمین، یعنی اجداد غیرآرایی‌ما باشند.^(۱۰۲)

بر اساس اسطوره خلقت در متون زرده‌شی که در یک سال صورت پذیرفته است، در پی هر آفرینشی، جشنی برپا می‌شود و چون شش آفرینش وجود دارد، شش جشن نیز در طی سال برگزار می‌گردد. این جشن‌های شش‌گانه را گاهنبار می‌خوانند.^(۱۰۳) سنت زرده‌شی بنیاد این جشن‌ها به خود پیامبر نسبت می‌دهد ولی به نظر می‌رسد در اصل جشن‌هایی شبانی و دهقانی بوده‌اند که زرده‌شت آن‌ها را به دین خود اختصاص داد.^(۱۰۴) این جشن‌ها به طور نامنظم در طول سال پراکنده‌اند و نامشان به ترتیب از نخستین تا ششمین گاهنبار در اوستای نو به این قرار است:

«میذیوی زرمیه»؛ در پهلوی «مدیوزرم» به معنی میان بهار است.
 «میذیوی شمه»؛ در پهلوی «مدیوشم» به معنی میان تابستان است.
 «پیتی شهیه»؛ در پهلوی «پدیشیه» به معنی گردآوری غله است.
 «ایاژریمه»؛ در پهلوی «ایاسرم» به معنی بازگشت به خانه می‌باشد و مقصود از آن آغاز فصل پاییز است. روز برپایی این جشن به تقویم کتویی

مطابق بیستم تا بیست و چهارم مهرماه است. در این گاهنبار، اهورامزدا، گیاهان را آفرید. این جشن را هنگام بازگشت شبانان و گلهای از چراغاههای تابستانی می‌گرفتند.

«میذیه نیریه»؛ در پهلوی «مدیارم» به معنی میان سال یا میان زمستان، نام پنجمین گاهنبار است.

«همسپتمدیه»؛ در پهلوی «همسپهمدیم» به معنی حرکت همه سپاه می‌باشد و آن را جشن آفرینش مردمان می‌دانند و در اصل به فرود آمدن گروهی فروهر مردگان از جهان مینوی به جهان مستقرمند یعنی زمین مربوط بوده است. این گاهنبار در واقع یادبود مردگان به شمار می‌آمد که با آین سوگ سیاوش، شهادت و بازگشت خدای برکت آسیای غربی در آمیخته است.^(۱۰۵)

گاهنبار همسپتمدیه بنا به تقویم امروزی از پانزدهم دی تا بیست و چهارم اسفند و با پنج روز درنگ به مناسبت ایام مسترقه، تا بیست و نهم اسفند ادامه داشته است. جشن نوروز ایرانیان که در آغاز فروردین برگزار می‌شود، همزمان با پایان جشن گاهنبار همسپتمد است و آینهایی که در آن به جای می‌آورند، همه نشانه‌های آن جشن را به گونه‌ای نمادین در خود دارد.^(۱۰۶)

در اوستا تمام گاهنبارها ستوده شده‌اند.^(۱۰۷)

اعیاد و جشن‌های ملی عبارتند از:

۱. آبانگان^(۱۰۸)

۲. آبریزگان^(۱۰۹)

۳. آذرگان^(۱۱۰)

۱. در شاهنامه آمده است قباد (شیرویه) در این روز بر تخت شاهی نشست. قباد آمد و تاج بر سر نهاد / به آرام بر تخت بنشست شاد / کجا ماه آذر بدی روز دی / گه آتش و مرغ بریان و می (۴۰۷۹-۸۰/۱۸۲۷/۹).

۴. اردیبهشتگان (۱۱۱)

۵. امردادگان (۱۱۲)

۶. بهمنگان (۱۱۳)

۷. تیرگان (۱۱۴)

۸. سپندارمذگان (۱۱۵)

۹. سده

۱۰. شهریورگان (۱۱۶)

۱۱. فروردگان

۱۲. مهرگان

از آنجاکه از میان این جشن‌ها و اعیاد ملی تنها در جشن‌های سده، فروردگان و مهرگان می‌توان آثار بازمانده از توتمیسم را دید، تنها به بررسی جشن‌های مذکور می‌پردازم.

قبل از توضیح جشن سده ابتدا به بررسی جشن نمادین و آیینی آتش و قدس آتش می‌پردازم.

جشن آتش جشنی نمادین و آیینی

تقریباً در سراسر جهان، آتش هر سال به شیوه‌ای آیینی، روشن می‌شده است و پس از خاموش شدنش که نمایانگر ظلمت جهانی یا کیهانی بود، ولادت دوباره جهان را به طریقی رمزی جشن می‌گرفته‌اند. (۱۱۷)

فریزیر معتقد است زمان برپایی جشن‌های آتش، با رخدادهای تابستان و زمستان مصادف است. همچنین با مسیر حرکت ظاهری خورشید نیز

۱. در شاهنامه به برگزاری این جشن از سوی خسروپرویز اشاره‌ای گذرا شده است: چو هنگامه تیرماه آمدی/گه میوه و جشنگاه آمدی/سوی میوه و باغ بودیش روی/بدان تا باید ز هر میوه بوی (۳۵۷۰-۷۱/۱۸۰۹/۹).

مناسبت دارد. انسان‌های ابتدایی در فصول سرد، جادوی تقليدی از خورشید را با پرتاب ديسک‌های شعله‌ور از تپه‌ها به سمت پایین انجام می‌داده‌اند، تا به اين‌گونه خورشید را به تابش بيش‌تر تشویق کنند. در حقیقت با اين عمل خواهان فصل گرما بوده‌اند. (۱۱۸)

در میان بسیاری اقوام، برپایی جشن آتش در تابستان، به منظور سلامت گله‌های دام و خانواده‌ها و فراوانی محصول صورت می‌گرفته است. آن‌ها معتقد بودند هرچه بلندتر از روی آتش بپرند، محضولشان به همان ارتفاع رشد می‌کند و قد می‌کشد. به علاوه انسان‌ان روى آتش می‌پردازیم (رسم چهارشنبه‌سوری در ایران از اين نمونه است) و به آتش خيره می‌شود تا سلامت چشم‌هايش را تضمین کنند. (۱۱۹)

در جشن‌های آتش در اروپا، آثاری از قربانی کردن و سوزاندن انسان‌ها به منظور وفور محصول دیده می‌شود. بعضی اوقات آن‌ها جنایتکاران و گناهکاران را نگاه می‌داشتند، تا آن‌ها را در جشن‌های آتش، به عنوان قربانی بسوزانند. (۱۲۰)

فریزر جشن‌های آتش را به دو گونه بررسی کرده است:

گونه اول که فریزر آن را «تئوری خورشیدی» نامگذاری کرده است، به آيین‌های جادوکاری خورشید مربوط است که در آن انسان‌های ابتدایی، با برپایی جشن آتش و افروختن آتش‌های گستردۀ، بر اساس جادوی تقليدی، در صدد بوده‌اند خورشید را به نورافشانی و تابش بيش‌تر ترغیب کنند.

گونه دوم که فریزر آن را «تئوری تطهیر» نامیده است، هدف انسان‌های ابتدایی را از برپایی جشن آتش، تطهیر تأثیرات ویرانگری که به وسیله ساحران، شیاطین و جانوران ایجاد شده است، می‌داند.

هریک از اين دو تئوري دو مفهوم متفاوت را در باره آتش مطرح

می‌کنند که نقشی محوری در آیین‌ها ایفا می‌کند. طبق نظر اول، آتش محرکی است با ویژگی مثبت و بر اساس نظر دوم، آتش عامل ضدغفونی‌کننده‌ای است و خصلت منفی دارد. از این رو فریزر نتیجه می‌گیرد که تقلید از تابش خورشید در این مراسم، محوری و ریشه‌ای است و تطهیر حالتی است که بعدها از جنبهٔ اول یعنی محرک، مشتق شده است.^(۱۲۱)

وَنْ گَنْبِ نظریه‌ای که ثابت می‌کند، پرسش آتش، منشأ خورشیدی دارد، یعنی از پرسش خورشید سرچشمہ گرفته است، را مردود می‌داند. او معتقد است هدف غالب حرکات و اعمال آیینی به جشن‌های آتش و دفع تأثیرات زیان بخش و قوای شر مربوط بوده است. وسترمارک^۱ نیز در این مورد با او هم‌معقide است.^(۱۲۲)

بنابراین نزد انسان‌های ابتدایی، عملکردهای آتش به این گونه است: کمک به رشد محصول و در پی آن رفاه و سعادت حیوان و انسان. جلوگیری از خطرات فجایع ناشی از طوفان، رعد و برق، بیماری، عقیمی، خشکسالی و مهم‌تر از همه جادوی سیاه.^(۱۲۳)

فریزر در کتاب خود به نام شاخهٔ زرین، مطالب فراوانی در بارهٔ جشن آتش در میان اقوام گوناگون گردآوری کرده است. نکات مشخصه این جشن‌ها عبارتند از: برپا کردن آتش بر بلندی‌ها یا افروختن مشعل‌ها و مانند آن، به آتش کشیدن صورتک‌ها و تصویرهایی که دیوان، مرگ و غیره را نشان می‌دهد. پرتاب صفحات مشتعل به هوا، غلتانیدن چرخ‌های سوزان از بالای تپه، رقصیدن به گرد آتش، پریدن از روی کنده‌های مشتعل، به آتش انداختن حیواناتی چون گربه و مار، حتی قربانی کردن انسان‌ها به مناسبت جشن آتش.^(۱۲۴)

بنابر باور عوام، جادوگران می‌توانند خود را به صورت گربه مسخ کنند.

1. Wester – Marck

بنابراین اعتقاد، گریه‌ها مظاهر شیطان به شمار می‌رفته‌اند، از این رو سوزاندن گربه، جادوگر یا علف‌های هرز در حکم سوزاندن هر چیز بد و ناپاک است. اما علاوه بر آن، قصد کسب قدرتی سودبخش نیز در میان است زیرا اعتقاد بر این بوده است که خاکستر به جا مانده، حیات بخش است. قابل توجه است که گربه در مصر باستان پرستیده می‌شد و این حیوان مقدس، تمثال و مظهر خدا به شمار می‌رفت، بنابراین گربه‌سوزی، در حکم پاره پاره کردن پیکر خدا و پراکندن اندام‌های از هم گسترشده او نیز هست.^(۱۲۵) از این رو اندیشه باروری را در عمل پراکنند خاکستر بر خاک یا زمین نیز باز می‌باییم.^(۱۲۶)

در اوستا، یکی از پادافره‌های گناه کشتن سگ آبی، کشتن ده هزار مار سگ‌نمای است. در پاورقی اوستا آمده است، به نظر می‌رسد جانوری که به این نام خوانده شده است، همان گربه باشد. در تفسیری بر این بند، در یک روایت پارسی، گربه در شمار جانوران گزندرسان آمده، که کشتن آن برای بخشایش گناهان سفارش شده است.^(۱۲۷)

در فرهنگ عامیانه ایران، اعتقاد بر این است که جن، هیئت‌های گوناگونی به خود می‌گیرد که یکی از آن‌ها تجلی در گریه سیاه است، از این رو نباید در صدد آزار گربه سیاه برآمد. در برخی از افسانه‌های اروپای مرکزی و اسکاندیناوی، همزادان خانگی نیز به صورت گربه ظاهر می‌شوند.^(۱۲۸)

آتش مقدس نماد آیینی

در دوره هند و ایرانی محققًا ستایش آتش در مرکز آیین قرار داشته و توسط طبقه روحانیان انجام می‌شده است. آتش در ایران و هند، ایزدی نیرومند، پاک، خردمند، بخشندۀ خوراک و فرزند، دوستدار خانه و خانواده و نابودکننده دشمنان شمرده می‌شده است.^(۱۲۹)

آدری^۱، در زبان سانسکریت به معنی شعله و آدریو^۲، به معنی مشتعل است؛ و این هر دو واژه به عنوان صفت خدای آتش (اگنی) بسیار دیده می‌شود. بنابراین آذر یکی از قدیم‌ترین نام‌های آتش در زبان آریایی است و شاید هم کهن‌ترین نام آن باشد.^(۱۳۰)

در بندھشن آمده است که اهورامزدا، آتش را از اندیشه آفرید. او گیاه را آفرید و در آن آتش نهاد؛ این بدان منظور است که قابلیت سوختن را در آن قرار داد.^(۱۳۱) آتشی که در نهاد کلیه موجودات طبیعت نهاده شده است، جوهر زندگانی آن‌هاست و منبع وجود فعالیت افراد، همین آتش است که از آن با عنوان حرارت غریزی یاد می‌شود. آتش معنوی در بیانات و جمادات نیز ساری است. همان‌گونه که مولانا می‌فرماید:

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد
آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد
در یستانی هفدهم، بند یازده، پنج قسم آتش نام برده شده است و به هریک جداگانه درود فرستاده شده است. این‌ها عبارتند از:

۱. بزری‌سونگه^۳، به معنی بلندسوت (بزرگ سود) که اسم عمومی آتش بهرام است.

۲. و هو فریانه^۴، آتشی است که در کالبد انسانی است، به عبارت دیگر حرارت غریزی.

۳. اوروازیشته^۵، که در رستنی‌ها و چوب‌ها موجود است.

۴. وازیشته^۶، آتش برق است.

1. Adri

2. Adrio

3. Barazi _ Savangh

4. Voha _ Fryana

5. Urvazishta

6. Vazishta

۵. سپنیشته^۱، آتش عرش جاویدان که در برابر اهورامزدا افروخته است.^(۱۳۲)

در اوستا «نریوسنگ» علاوه بر آنکه نام ایزدی است، نام‌گونه‌ای آتش نیز هست که با صفت «نافه شهریاری» یاد شده است، یعنی آتشی که در پشت و چلب شهریاران جای دارد.^(۱۳۳)

مزدیستان می‌پندارند که آتش برای هر کسی که اهورامزدا رنج و درد او را بخواهد، درد و رنج خواهد بود و به این ترتیب به پادافره ایزدی از طریق آتش باور دارند.^(۱۳۴) بنابر روایات مذهبی گرشاسب به سبب اهانتی که به آتش روا داشت، در خواب فرو رفت، اما نمرده است زیرا از جاودانان است.^(۱۳۵)

بر اساس اوستا، همان‌طور که سپنیارمذ دختر اهورامزداست، آتش نیز پسر او خوانده شده است. اقوام سامی نیز آتش را مقدس می‌دانند. در تورات «یهوه» خدای بنی اسرائیل در زبانه آتش با موسی سخن گفت.^(۱۳۶) در اساطیر یونان، آتش چیزی است که انسان از داشتنش منع شده است. پرمته آن را از خدایان می‌رباید و به انسان می‌بخشد، از این رو به اسارت می‌افتد و به شکنجه ابدی دچار می‌شود. زیرا با اهدای آتش به انسان آگاهی و بینایی داده است.^(۱۳۷)

همان‌طور که بر اساس داستان ایرانی، هوشنگ، نخستین کسی است که آتش را پدید آورد، نزد چینیان نیز «چون یونگ»^۲، پادشاهی است که آتش را پیدا کرد و از آن پس در شمار خدایان دیگر درآمد و در خورستایش گردید.^(۱۳۸)

هاید افسانه آوردن آتش توسط هوشنگ را به گونه‌ای دیگر در ملاقات با مار یا اژدها تعبیر می‌کند. او می‌گوید هوشنگ سنگی انداخت و بر

سنگی دیگر خورد از آن جرقه‌ای جست و آتش در درخت و گیاه خشک افتاد و در آن میان اژدها (مار) در میان شعله‌ها نابود گشت. مردم آن آتش را به فال یک گرفتند و همه جا آتش‌های پیروزی برپا کردند و این رسم همه ساله دنبال شد.^(۱۳۹) سوختن مار در آتش را به عنوان عملی مقدس و شادی آفرین در این اسطوره نیز مشاهده می‌کنیم (رك. جشن آتش).

در باور سراسر جهان، آتش اصل و مبدأ و آفریننده زندگی و باروری است. پارسیان نیز آتش یا آتشگاه را رمز خدا دانسته و می‌برستیدند. دارمستتر در زند اوستای خود می‌نویسد: «دو قسم آتشکده موجود است؛ معابد بزرگ را آتش بهرام می‌نامند و معابد کوچک را آدران یا آگیاری می‌خوانند. آتش بهرام از سیزده قسم آتش مختلف تشکیل می‌شود و در خود جواهر آن‌ها را که به منزله روح همه آتش‌ها می‌باشد، تمرکز می‌دهد.»^(۱۴۰)

در دین مزدیسنى مراسم یسنا در حقیقت قربانی کردن هوم است، عملی که در مقابل آتش برگزار می‌شود. در بیش‌تر آیین‌ها، در اتاقک مرگ، نزدیک برج سکوت در مراسم یسنا، همواره آتش حضور دارد. کارکرد اصلی آن ظاهراً دور ساختن شیاطین است، چنان‌که نزد بسیاری از اقوام دیگر نیز همین کارکرد را دارد.^(۱۴۱)

آتش وسیله‌ای برای تطهیر و جوانی

میرچا الیاده، آب و آتش را وسایل تبرک^۱ جسم می‌داند.^(۱۴۲) از این رو غسل تعیید با آب یا آتش وسیله رستاخیز و کسب فضیلت و موهبت جاودانگی است.^(۱۴۳)

۱. آتش به عنوان وسیله‌ای برای تطهیر از سوی خیلی‌ها مطرح شده است (روانکاوی آتش، گاستون باشلا، ص ۲۲۶ و نیز آفرینش و تاریخ، مطهربن طاهر مقدسی، ص ۵۶۷-۵۶۶ و نیز زیر آسمانه‌های نور، ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۱۲۱).

فالبردولیوه معتقد است تفاوت میان آب و آتش، به عنوان دو وسیلهٔ تطهیر، آن است که آب، آدمی را تمیز و پاکیزه می‌کند یعنی تنها آلودگی‌های ظاهری را می‌زداید؛ درحالی که آتش، آدمی را پاک و مطهر و بری از آلودگی و پلیدی درون می‌کند. از این رو برای تصفیهٔ گوهر روان، تطهیر با آب کافی نیست بلکه آزمون آتش ضروری است.^(۱۴۵) از این روزت که جوهرهٔ همین آیین‌ها و مناسک بربایی آتش، مرگ و رستاخیز و نیز آزمون جوانشده‌گی و باروری است.^(۱۴۶)

جدای از افسانهٔ ققنوس، افسانهٔ عقاب نیز در قدیم ساختهٔ مشهور بوده است. به موجب افسانه، این مرغ چون پیر شد و بال‌هایش سنگین شدند، در آسمان اوچ می‌گیرد و به سوی خورشید پرواز می‌کند و بال‌هایش را به تابش آفتاب می‌سوزاند و سه بار در چشممه‌ای غوطه می‌زند و بدین گونه جوانی‌اش را باز می‌یابد. این افسانه، حاوی آیین نو یا جوانشده‌گی به نیروی آب یا آتش است.^(۱۴۷)

جشن‌های ایرانی

سده

به گفتهٔ کریستان سن، جشن سده به مقولهٔ جشن‌های متعدد آتش شبانه تعلق دارد که تقریباً همه‌جا، در اروپا و کشورهای خارج از اروپا بر پا می‌شوند و بازمانده‌هایی از یک آیین باستانی دهقانی و نباتی است. این فزوینی در کتاب کیهان‌نگاری خود از جشن سده نام برده است. این جشن، روز آبان (دهم)، ماه بهمن برپا می‌شود که به آن سدق یا صد می‌گویند و بینانگذارش اردشیر ساسانی است. او می‌گوید، در این روز زمستان از دوزخ به جهان می‌آید. از این رو مردم، آتش می‌افروزنند و قربانی می‌کنند تا تأثیر زیان آور آن را دور گردانند. آنان در این جشن،

حیوانات وحشی و پرندگان را آتش می‌زنند. ایرانیان امیدوار بوده‌اند با برپایی این جشن سرما قطع شود یا ملایم‌تر گردد.^(۱۴۸)

بیرونی جشن‌های مختلفی را به نام «آذرچشن» یا جشن آتش ذکر می‌کند. نخستین جشن، روز شهریور از ماه شهریور برگزار می‌گردید و شهریورگان نامیده می‌شد. بیرونی از قول زادویه نقل می‌کند که، زمان این جشن آغاز زمستان بوده و رسم بر این بوده است که درون خانه، آتش‌های بزرگ برپا کنند و به ستایش و پرستش خلیل‌مشغول گردند. آنان با برپایی این جشن بر این باور بودند که سرما و زمستان را دور می‌رانند و با گرمایی که از آتش پخش می‌شود، اثرات زیانبخش همه آنچه به گیاهان و جهان آسیب می‌رساند را از بین می‌برند.

آذر جشن دوم در روز آذر از ماه آذر بود. بیرونی می‌گوید رسم است که مردم در این روز خود را با آتش گرم کنند. زردشت فرمان داده است که در این روز مردم به آتشکده‌ها بروند، در آنجا قربانی کنند و در کارها به مشورت بپردازند.^(۱۴۹)

مری بویس می‌گوید، جشن نوروز در حقیقت، جشن آتش است که زردشت آن را در اعتدال بهاری قرار داد و به احتمال، جشنی باستانی برای «آشَه وَهِيشَتَه» و آتش بود که زردشت آن را در دین خود آورد.^(۱۵۰) کریستن سن معتقد است، در سرزمین‌هایی همچون ایران، که باروری زمین بیش از خورشید به باران وابسته است، انگیزه برپایی جشن‌های آتش در این کشورها، احتمالاً نیروی تطهیرکنندگی آتش است. زیرا بنا به نظر وونت آتش وسیله تطهیر ابتدایی و از این جهت مؤثرتر از آب است.^(۱۵۱)

اینک به ذکر نمونه‌هایی در باره جشن سده از شاهنامه می‌پردازیم. کسری وقتی عازم جنگ با قیصر روم بود، به منظور دعا برای پیروزی در جنگ به آتشکده که مکان برگزاری جشن سده بود، رفت.

پیاده شد از دور و بگذاشت اسب
دو رخ را به آب دو دیده بشست
نهاده به درگاه جشن سده
به آواز برخواند موبعد درست
(۵۱۰-۱۳/۱۴۶۸۶۹/۸)

چو چشمش برآمد به آذرگشسب
ز دستور پاکیزه برسم بجست
به باژ اندر آمد به آتشکده
بسفرمود تانامه زندوأست

شاه لهراسب، شهری بنا کرد و در هر کویی مکانی برای برگزاری جشن
سده برپا نمود.

پراز برزن و کوی ویازارگاه
همه گرد بر گردش آتشکده
که با فرخی بود و با برزوکام
(۲۰-۲۲/۸۸۶/۶)

یکی شارسانی برآورد شاه
به هر بروزی جشنگاه سده
یکی آذری ساخت بروزین به نام

هما به یمن یافتن و دیدار فرزندش داراب به آتشکده و مکان برگزاری
جشن سده نذوری اهدامی کند.

دگر هفته گنج درم کرد باز
وگر زند و استاو جشن سدهست
(۲۷۳-۷۴/۱۰۹۷/۶)

ببخشید بر هر که بودش نیاز
به جایی که دانست کاتشکدهست

خسروپریز به پاس پیروزی اش در جنگ برای ادای ستایش و نیایش به
آتشکده آذرگشسب می‌رود.

همی گشت بر گرد آتش نژند
چو نزدیک شد روزگار سده
(۲۱۳۱-۳۲/۱۷۵۸/۹)

دو هفته همی خواند استاوزند
به هشتم بیامد ز آتشکده

یادآوری این نکته لازم است که جشن آتش یا جشن سده در ایران، که از
زمان‌های کهن در بین انسان‌های ابتدایی برای نوعی جادوکاری گرما و

فروغ خورشید و همچنین تطهیر وجود داشته است، به صورت جشنی مذهبی درآمده است که مکان آن نیز جای پرستش آتش یعنی آتشکده می‌باشد.

فروردگان (نوروز)

فروردگان نام جشن ده روزه‌ای است که از بیست و یونجم اسفندماه تا پایان پنجمین روز ایام مسترقه برپا می‌شد. و با همیستمدم یعنی واپسین گاهنبار سال برابر بود.^(۱۵۲) پنج روز ششمین گاهنبار، پنج روز آخر سال نیز هست که روزهای کبیسه‌اند. این عقیده در میان بسیاری از ملل مشترک است، که این روزها که خارج از زمان می‌باشند، به درگذشتگان تعلق دارند.^(۱۵۳) از آنجاکه فروردگان ویژهٔ ستایش و بزرگداشت فَرَوْشی‌های درگذشتگان و اشونان و پارسایان پیشین بود، از این رو عید اموات نیز به شمار می‌آمد.^(۱۵۴)

ایرانیان معتقد بودند در آغاز فروردین باید چراغ خانه‌ها روشن باشد در غیر این صورت فَرَوْشی‌ها یا ارواح درگذشتگان از بازماندگان خود می‌گریزند. همچنین روی بام‌ها آتش می‌افروختند تا راهگشای آنان باشند.^(۱۵۵) عید اموات در نزد هندوان همانند جشن فروردگان ایرانی است و پیتاره نام دارد. رومیان نیز ارواح درگذشتگان را ایزدانی می‌پنداشتند و برایشان قربانی می‌کردند. آن‌ها در فوریه، در گورستان‌ها، جشنی برای مردگان برپا می‌کردند.^(۱۵۶) گویی در سال نو، با آفرینش مجدد جهان، مردگان میل می‌کنند میان زندگان بازگردند، به این امید که زندگانی را از سر گیرند.^(۱۵۷)

نوروز در واقع، نوعی جشن آفرینش و بازیابی جهان در آغاز سال است.^(۱۵۸) همان‌طور که در نوروز، با نوشدنگی زمان، رستنی‌ها و گیاهان نیز تجدید حیات می‌کنند، جماعت انسانی نیز متحول می‌شود و با راندن

ناخوشی‌ها و گناهان حیاتی نور را آغاز می‌کند.^(۱۵۹) دمشقی در روایتی آورده است: [شاه در نوروز اعلام می‌داشت]: «اینک روز نو، ماه نو، سالی نو است، باید آنچه را که زمان فرسوده است نو کردا!»^(۱۶۰)

مراسمی همانند نوروز بابلی نزد مصریان، هیتی‌ها و اقوام باستانی دیگر معمول بوده است.^(۱۶۱) مراسم ویژه جشن نوروز ایرانیان نیز شبیه مراسم جشن‌های آغاز سال نو در بابل و آشور است این نکته قابل توجه است که در ادبیات دینی زردشتی، سخنی از نوروز و مهرگان و اعیاد بزرگ ملی نیست و به احتمال این اعیاد ملی با اعیاد بومی بیش آریایی مربوط بوده است.^(۱۶۲) به راه افتادن دسته، شرکت شاه در آن، شرکت شاه در مبارزه‌ای آزمایشی و پیروزی وی در آن، برپا داشتن میگساری‌های گروهی و جابجایی‌های طبقاتی مواردی است که در هر دو مشترک است. در واقع در پی نظم، آشوبی و دوباره نظمی نو برقرار می‌شد.

تعطیلات نوروزی به ویژه در روز سیزدهم عید نوروز شاید بازماندۀ همین شادی‌های پرآشوب جشن‌های سال نو در بین النهرین بوده باشد.^(۱۶۳) در تحقیقی که محقق مشهور هلندی ا. ج. ونسینگ، در نظام‌های گوناگون اساطیری آیینی مربوط به سال نو در میان همه اقوام سامی به عمل آورده است، اندیشه اساسی واحدی به چشم می‌خورد که عبارت است از بازگشت سالانه به دوران آشوب نخستین و سپس آغاز آفرینشی نوین.^(۱۶۴)

آیین‌های نوروزی در ایران، شبیه مراسم مربوط به ایزدان بابلی، یونانی و مصری است. این ایزدان توسط ایزدبانوانی کشته می‌شدند و پس از گذراندن یک دوره مرگ و سپری کردن دنیا زیرزمینی در آغاز بهار دوباره زنده می‌گشتند. مرگ آنان آیین‌های سوگواری در پی داشت. طی مراسمی نمادین، زنان در این هنگام مویه سر می‌دادند و پیکری را

کفن می‌پوشانند و سپس به دریا یا آب جاری می‌افکنند. به همین مناسبت در این هنگام، گندم، دیگر غلات یا گل‌ها و گیاهان سودمند می‌کاشتنند و سپس آن‌ها را به آب می‌انداختند تا برای سالی که در پیش است، باران بیشتری طلب کنند.^(۱۶۵) دکتر بهار اسطوره سیاوش را یکی از آیین‌های ایزدان‌گیاهی می‌داند و به پیشینه بین‌النهرینی آن معتقد است.^(۱۶۶)

از آن‌جا که در بسیاری از جوامع باستانی، سال نو، با فروردین آغاز می‌شده است، رسم تخم کاشتن و سبزه رویانه هنگام اعتدال بهاری در منطقه وسیعی از جهان رایج بوده است. بعدها این رسم به صورت نمادین نوگشتن ادواری انسان و طبیعت درآمد.^(۱۶۷) در این‌جا به موضوع تبدیل آیین به نماد برمی‌خوریم.

سبز کردن گیاه و گندم در ایران پیش از اسلام نیز معمول بوده است.^(۱۶۸) در المحسن الا ضداد آمده است که بیست و پنج روز قبل از نوروز در حیاط کاخ شاهان، دوازده ستون برپا می‌شد، که بر هریک از آن‌ها یکی از حبوبات را می‌کاشتند. در ششمین روز عید آن‌ها را می‌کنندند و می‌برانندند و تا شانزدهم فروردین موسوم به «مهرروز» آن را جمع نمی‌کرندند.^(۱۶۹)

رسم کاشت دانه‌ها در نوروز، پیشگویی در باره چگونگی محصول در سال نو را نیز همراه داشته است. این رسم شبیه «تعیین مقدرات» در مراسم نوروز بابلی است که تا امروز نشانه‌هایی از آن را در آداب و مراسم مخصوص سال نو در میان ماندایی‌ها و یزیدی‌ها می‌توان مشاهده کرد.^(۱۷۰) بنا به اعتقاد عامه در همین روز بود که سرنوشت مردم برای تمام سال رقم می‌خورد.^(۱۷۱)

شاید بین چیدن این دانه‌ها در روز ششم فروردین و تقدس این روز رابطه‌ای برقرار باشد. زیرا در باور ایرانیان، ششم فروردین، روز بزرگی

است. چون بنا به روایت زردشتی، زادروز زردشت است و «نوروز بزرگ» نام دارد. به گفته بیرونی، خدا در این روز از آفرینش جهان آسوده گشت. نیز در این روز خداوند مشتری را آفرید.

زردشتیان معتقدند که در این روز، زردشت توفیق یافت با خدا مناجات کند و کیخسرو در این روز عروج کرد. ایرانیان این روز را «روز امید» نام نهاده‌اند زیرا معتقدند در این روز ساکنان کره زمین سعادت را قسمت می‌کنند.^(۱۷۲)

با دقت در مجموعه‌های اساطیری آیینی درمی‌یابیم که تصور اصلی در آن‌ها ولادت نیست بلکه تجدید و تکرار ولادت نمونه‌وار کیهان و تقلید از آفرینش جهان است.^(۱۷۳) در این روز زردشت متولد می‌شود و کیخسرو عروج می‌کند یعنی زمان یکی شدن مرگ و زندگی، نقطه‌ای در آغاز و انجام، انباطاق زمان ازلى و ابدی که همان مفهوم زمان مقدس است. مراسم سال نو به وسیله رَوْز و فدیه‌های نوشیدنی و به وسیله رابطه‌ای که این مراسم، با بارش باران دارد، به گونه‌ای با عنصر آب مرتبطند.^(۱۷۴) موضوع آبریزگان یا شستشو و غسل و پاکیزگی از لحاظ سنن دینی، جهت فرارسیدن سال نو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.^(۱۷۵)

همچنین در روایتی به نقل از قزوینی آمده است در نوروز بود که خداوند مردم را زنده کرد و ارواح آنان را به ایشان بازگرداند. سپس به آسمان فرمود که بر آنان بیارد.^(۱۷۶) از این روست که در این روز مردم به یکدیگر آب می‌پاشند. در روایتی که در تلمود آمده است، ارتباط نزدیک میان تصور مربوط به خلقت جهان از آب و تولد و رستاخیز را می‌توان دید: «خداوند را سه کلید است: از باران، از ولادت و از حشر اموات.»^(۱۷۷)

می‌توان گفت همه آیین‌های نوروزی جنبه دینی و قدسی داشته‌اند و هدفشان نوشیدگی، تکرار آفرینش و براندازی زمان گذشته و چیرگی بر

نیروهای شر بوده است.^(۱۷۸) بنابر بسیاری از اساطیر جهان، از جمله اساطیر یونان و هند، جهان از یک تخمرغ نخستین پدیده آمده است. در اساطیر ایران نیز جهان همچون تخمرغی است که زمین زرده آن است؛ از این رو تخمرغ بر سفره هفت سین در عید نوروز نماد زایش، تولد و آفرینش مجدد است.^(۱۷۹)

تخمرغ نمادی است از رستاخیز، یعنی پیازگشت، تجدید و تکرار آفرینش.^(۱۸۰) این مفهوم در متنی به زبان پهلوی که دارمستر ترجمه‌اش کرده است، متجلی است: این‌که رستاخیز در نوروز به وقوع می‌پیوندد و بی‌مرگی و سعادت و آرامش در این زمان مقدس به آدمیان اهدا می‌گردد. مضمون تخم کیهان، یعنی پیدایش جهان از تخمرغ در پولیتزی، هند باستان، اندونزی، ایران، یونان، فنیقیه، لتونی، استونی، فنلاند، آفریقای غربی، آمریکای مرکزی و کرانه غربی آمریکای جنوبی نیز دیده می‌شود. به احتمال، مرکز انتشار این اسطوره، باید هند یا اندونزی باشد. در اقیانوسیه، اعتقاد بر این است که انسان از تخمرغ زاده شده است. در اینجا آفرینش کیهان، الگوی آفرینش انسان است. یعنی خلقت آدم تقلیدی است از خلقت عالم و تکرار همان الگوست.^(۱۸۱)
به این ترتیب مراسم ویژه سال نو را می‌توان زیر دو عنوان اصلی تقسیم کرد:

۱. مراسم سالانه راندن دیوان، ارواح خبیثه و طرد امراض و گناهان با تکرار و تقلید از آفرینش نخستین در زمانی مقدس.
۲. مراسmi که در روزهای پیش و پس از آغاز سال نو اجرا می‌شوند.^(۱۸۲)

الیاده معتقد است، اسطوره نوزایی و آینهای سال نو، تقریباً نزد بیشتر اقوام هنوز زنده است و کارکرد دارد، تنها حوزه کارکردی اش دگرگون شده است.^(۱۸۳)

در شاهنامه، نمونه‌هایی وجود دارد که روشی می‌کند، جشن‌های مهرگان، سده و نوروز، در آتشکده‌ها برپا می‌شده است. به خصوص جشن‌های سده و نوروز. تنها در زمان خسروپریز است که پس از ساخته شدن ایوان مدائی، خسروپریز جشن نوروز را آن‌جا برگزار کرده است. این‌که آیا این ایوان نیز آتشکدهٔ خاصی بوده است یا نه قابل بررسی است. گویی در زمان او برپایی این جشن‌ها، مرکزیت خود را در آتشکده‌ها از دست داده‌اند و می‌شد آن‌ها را در باغ‌های شاهی و عمارات فوکاخ‌ها نیز برپا کرد.

هنگامی که ایوان مدائی ساخته شد، خسروپریز جشن نوروز را در آن‌جا برگزار کرد. در این ایات جایگاه‌های طبقاتی در نوروز به خوبی نمایان است.

چو شد هفت سال آمد ایوان به جای پسندیدهٔ خسرو پاک رای...
همی کرده هرکس به ایوان نگاه به نوروز رفتی بدان جایگاه...
به نوروز چون برنشستی به تخت به نزدیک او موبد نیکبخت
فروتر ز موبد مهان را بدی بزرگان و روزی دهان را بُدی
به زیر مهان جای بازاریان بیاراستندی همه کاریان
فرومایه‌تر جای درویش بود کجا خوردش از کوشش خویش بود
فروتر بریده بسی دست و پای بسی کشته افکنده در زیر جای
(۳۷۴۲-۵۳/۱۸۱۶/۹)

خسروپریز گاه نوروز به باغ می‌رفته و جشن نوروز را در آن‌جا برپا می‌کرده است. در این ایات طول زمان برگزاری جشن، دو هفته ذکر گشته است.

شد از دیدنش باربد شادکام
دو هفته بیودی بدان جشنگاه
(۳۶۲۴-۲۵/۱۸۱۱/۹)

کجا باغان بود مردوی نام
بدان باغ رفتی به نوروز شاه

بنا به روایت شاهنامه، جشن‌های سده و نوروز در آتشکده‌ها برپا می‌شد.

| | |
|------------------------|--------------------------|
| چو شد ساخته کار آتشکده | همان جای نوروز و جشن سده |
| بیامد سوی آذرآبادگان | خود و نامداران و آزادگان |
| (۱۶۰۴-۰۵/۱۳۷۹/۷) | |

بهرام چوین در گفتگویی با خسرو می‌گوید:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| به ایران بران رای بدساوه شاه | که نه تخت‌اماند نه مهر و کلاه |
| کند با زمین راست آتشکده | نه نوروز ماند نه جشن سده |
| (۳۶۸۶۹/۱۶۹۵/۹) | |

دارا از اسکندر می‌خواهد دخترش روشنک را به همسری خود برگزیند تا از او فرزندی یابد و به این وسیله مظاہر دین زردشتی را برپای نگاه دارد.

| | |
|--------------------------------|--------------------------|
| بدارش به آرام بر پیشگاه | ز من پاکدل دختر من بخواه |
| جهان را بدو شاد و پدرام کرد... | کجا مادرش روشنک نام کرد |
| کجا نوکند نام اسفندیار | مگر زو ببینی یکی نامدار |
| بگیرد همان زند و استا به مشت | بیاراید این آتش زردشت |
| همان فرنوروز و آتشکده | نگه دارد این فال جشن سده |
| (۳۶۷-۷۳/۱۱۱۸/۶) | |

باید متذکر شویم که جشن نوروز در اغلب اوقات با جشن سده همراه آمده است.

شاهان برای شکرگزاری از پیروزی به دست آمده در جنگ برای برپایی جشن‌های نوروز و سده به آتشکده‌ها نذورات می‌داده‌اند.

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| ز گنجی که بود از پدر یادگار | بیاورد زان پس صد و سی هزار |
| پرستنده‌گان را درم بیش داد | سه یک زان نخستین به درویش داد |
| همان بهر نوروز و جشن سده | سه یک دیگر از بهر آتشکده |
| (۹۹۸-۱۰۰۰/۱۶۱۴/۸) | |

جشن آغاز سال نو در بهار به همه اقوام مربوط بوده است. در شاهنامه به برپایی این جشن از سوی چینیان نیز اشاره شده است.

بدو گفت خاتون کز ایدرنه دور
یکی مرغزارست زیبای سور
جوانان چین اندران مرغزار
یکی جشن سازند گاه بهار
(۲۳۳۳-۳۴/۱۷۶۵/۹)

مهرگان

نام جشنی است که در شانزدهمین روز از هفتمین ماه سال یعنی مهر روز در مهر ماه در ایران باستان برگزار می شد و آن را «میتراکانا» می خواندند. این جشن بزرگ در فارسی مهرگان نام دارد و در کتاب های عربی از آن به عنوان مهرجان یاد شده است. به نوشته بندھش، نخستین زوج جهان (مشی و مشیانه) در این روز، همچون درخت ریواسی از زمین رویدند. مدت این جشن شش روز بود، یعنی از شانزدهم تا بیست و یکم مهر ماه، که روز آغازین آن را «مهرگان همگانی» و روز پایانی اش را «مهرگان ویژه» می خوانند.

ابوریحان بیرونی درباره این جشن می نویسد:

گویند مهر که نام خورشید است در چنین روزی پدیدار شد و به این سبب، این روز را بدو نسبت داده اند. پادشاهان در این جشن تاجی به شکل خورشید که دایره ای چرخ مانند در آن نهاده شده بود بر سر می گذاشتند. گویند در این روز، فریدون به بیوراسب که ضحاک خوانندش دست یافت... گویند در این روز، خداوند زمین را بگسترانید و در کالبدها روان بدمید و هم در این روز کرده ماه که تا بدان هنگام، گوی تاریکی بود، از خورشید روشنایی گرفت. (۱۸۵)

در تاریخ طبری آمده است: «گویند روزی که افریدون به ضحاک دست

یافت روز مهرماه بود و مردم این روز را عید گرفتند که محنت ضحاک از میان برخاسته بود و آن را مهرگان نام کردند.^(۱۸۶)

ابوریحان بیرونی در کتاب خود آثار الباقيه، هنگامی که از روز مهر و جشن مهرگان سخن می‌گوید، مطالبی در مورد گاو بیان می‌دارد که کنایات نجومی و فلکی و طبیعی در آن واضح و آشکار است. او می‌گوید:

[جشن مهرگان] شب شانزدهم روز مهر است که آن را «درامزینان»
گویند و «کاکتل» نیز نامیده می‌شود و سبب این که این روز را عید
می‌گیرند این است که مملکت ایران در این روز از ترکستان جدا شد
و گواهایی را که ترکستانیان از ایشان به یغما برده بودند از تورانیان
پس گرفتند.

همچنین می‌آورد:

... و نیز سبب دیگر آنست که چون فریدون ضحاک بیوراسب را از بین برد گاوهای اثفیان [اثوی]^۱ را که ضحاک در موقعی که او را محاصره کرده بود و نمی‌گذاشت اثفیان به آن‌ها دسترسی داشته باشد رها کرد و به خانه او برگردانید... در این روز بود که فریدون را از شیر گرفته بودند و در این روز بود که فریدون برگاو سوار شد و در شب این روز در آسمان گاوی از نور که شاخهای او از طلا و پایهای او از نقره است و چرخ قمر را می‌کشد ساعتی آشکار می‌شود، سپس غایب و پنهان می‌گردد و هر کس که موفق به دیدار او شود در ساعتی که نظر به او می‌افکند دعايش مستجاب خواهد شد و در این شب بر کوه اعظم شیخ گاوی سفید دیده می‌شود و اگر این گاو دو مرتبه صدا برآورد سال فراوانی است و اگر یک مرتبه صدا کند خشکسالی خواهد شد.

1. Athvya

در کتاب دین ایران باستان آمده است، در جشن مهرگان که زرداشتیان هنوز برگزارش می‌کنند، گوسفند یا بز و در صورت نبودن امکانات، جوجه‌ای در هر خانه قربانی می‌شود.^(۱۸۸)
در شاهنامه، آغاز شهریاری فریدون، مهر ماه ذکر شده است.

| | |
|---|--|
| ندانست جز خویشتن شهریار به سر بر نهاد آن کجانی کلاه... | فریدون چو شد بر جهان کامکار به روز خجسته سر مهر ماه |
| به آیین یکی جشن نو ساختند (۱۵/۵۲/۱) | دل از داوری‌ها بپرداختند |

برپایی جشن مهرگان نیز به او نسبت داده شده است.

| | |
|--|---|
| تن آسانی و خوردن آیین اوست بکوش و به رنج ایچ منمای چهر (۹-۱۰/۵۲/۱) | پرستیدن مهرگان دین اوست اگر یادگار است ازو ماه مهر |
|--|---|

وقتی بهرام، اردوان را شکست داد، دخترش را به زنی گرفت و شهری پرکاخ و باغ ساخت و با ساختن آتشکده‌ای به جشن مهرگان و سده روتق بخشید.

| | |
|---|---|
| بدو اندرون چشممه و دشت و راغ... بدو تازه شد مهر و جشن سده (۴۳۹-۴۲/۱۲۱۱/۷) | یکی شارسان کرد پرکاخ و باغ برآورد زان چشممه آتشکده |
|---|---|

وقتی اردشیر بر کرم هفتوا دیروز گشت، در آن کشور آتشکده‌ای برپا کرد و جشن مهرگان و سده را روتق بخشید.

| | |
|--|---|
| فروود آوریدند فرمانبران همی تاخت تا خرء اردشیر بدو تازه شد مهرگان و سده (۷۶۷-۶۹/۱۲۲۳/۷) | به دژ هرچه بود از کران تا کران ز پرمایه چیزی که بد دلپذیر بکرد اندران کشور آتشکده |
|--|---|

۵. رقص

پدیده‌هایی چون تئاتر یا رقص در بین تمام مردم جهان برگزار می‌شده است و قدمت‌شان به دوره‌های دیرینه‌سنگی باز می‌گردد.^(۱۸۹) از این رو رقص نیز یکی از ابزار تشریح درونمایه‌های اساطیری سراسر جهان در همه اعصار بوده است. به ویژه رقص‌های آیینی مربوط به باروری و رویش، پیروزی در شکار، درمان سیماران یا حصول حالات عرفانی شمنی.^(۱۹۰)

رقص‌ها در جوامع کهن قدس داشته‌اند. هر رقصی نمونه و الگوی ایزدی و آسمانی داشت. در برخی موارد الگوی رقص ممکن بود جانوری توتمی یا رمزی باشد که در عمل رقص حرکاتش را تقلید می‌کردند تا حضور عینی او را با افسون به جمع خود فراخواند، یا بر تعدادش بیفزایند، یا خود در قالب مذکور درآیند و با او یکی شوند. در مواردی دیگر امکان داشت نمونه نخستین رقص را ایزد یا پهلوانی به آدمیان باز نموده باشد.

هدف از اجرای رقص ممکن است جادوی باروری، بزرگداشت مردگان یا استقرار نظم موزون کیهان بوده است.^(۱۹۱) شاید هم مکملی بوده است برای مناسک ورود (پاگشایی) یا سایر مناسک.^(۱۹۲)

قدیمی‌ترین فضاهای اجرای نمایش، غارهای جنوب‌غربی اروپا بوده‌اند. سایز و شکل جای پاها نشان می‌دهد که رقص‌های جوان به صورت دایره‌وار برنامه اجرا می‌کرده‌اند و صنایع دستی استخوان و عاج بیانگر آن هستند که همراه با انواع سر و صدا و شاید زوزه حیوانات به رقص می‌پرداخته‌اند. هرچند احتمالاً شعائری نیز برگزار می‌شد اما حتی می‌توان تصور کرد که نوعی نمایش تئاتری آگاهانه در کار بوده است.^(۱۹۳) در خاک نرم غار «توک ددوبر»، هربرت کوهن جاپاهايی پيدا کرد که نشان می‌دهد پيكرهایی به هيئت حیوانی آن جا گردانگرد می‌رقصیده‌اند.

این جای پاها نشان می‌دهند رقصیدن حتی در عصر یخ‌بندان قسمتی از مراسم مذهبی بوده است. کوهن می‌نویسد: «فقط جای پاشنه پا دیده می‌شود و این نشان می‌دهد رقصندگان به هیئت گاو کوهاندار می‌رقصیده‌اند تا بدان وسیله بر باروری این حیوانات بیفزایند و تعدادشان را برای کشتار زیاد کنند».

جالب‌ترین پیکرهایی که در نقاشی‌های غاری مشاهده می‌شوند، موجودات نیمه‌انسانی به هیئت حیوانات هستند که گاه کنار حیوانات دیده می‌شوند.

در غار «تروافر» در فرانسه، پیکر مردی وجود دارد که خود را در پوست یک حیوان پیچیده است و نوعی نی می‌توارد. گویی هدف او از این کار افسون کردن حیوانات است. در همین غار پیکر یک موجود انسانی در حال رقص با شاخ گوزن و سر اسب و پنجه خرس دیده می‌شود. این پیکر که در یک تصویر جمعی چند صد حیوان دیده می‌شود بی‌شک سلطان حیوانات است. (۱۹۴)

ژرژ دومزیل افسانه ازی دهانک سه سر را با مراسم نوعی رقص با نقاب مرتبط می‌داند. موجود اهورایی یا اهریمنی سه سر ازی دهانک، منشائی هند و اروپایی دارد. تغییر شکل این افسانه که در آن به جای دو سر، دو مار از شانه روییده، به احتمال ناشی از نفوذ سنتن بابلی است. در حجاری‌هایی که از بابل به دست آمده است، ایزدان، مار یا مارهایی بر شانه دارند. حجاری‌های مشابهی نیز روی بناهای بودایی ترکستان شرقی یافت شده است. (۱۹۵)

در رقص شیوا که «تانداوا» یعنی رقص بزرگ کیهانی نام دارد، حلقه‌ای از آتش این خدای هندو را در میان گرفته است. به گفته بانوه.س در مقاله‌ای با عنوان «تانداوا»، آتش اطراف شیوا، نماد گردش زندگی در عالم عین و غیب است. «تانداوا» یعنی گردش حیات در افلک و ضرباً هنگ

دَوَرَانِی، موجب پیوند اضدادی است که ما آن را زندگی و مرگ می‌نامیم. امروزه رقص، بیشتر از دیگر جلوه‌های هنر، جنبهٔ اساطیری و آیینی خود را از دست داده است. (۱۹۶)

۶. قربانی، آیینی توتیم

بررسی‌ها نشان می‌دهد که در دورهٔ باستان دو گونهٔ قربانی وجود داشته است:

۱. قربانی‌هایی از حیوانات خانگی، که معمولاً به مصرف خوراک می‌رسیده‌اند.

۲. قربانی‌های فوق العاده، که شامل حیوانات حرام بوده‌اند. حیوانات حرام، جانوران مقدسی بوده‌اند که برای خدایانی قربانی می‌شده‌اند؛ این حیوانات، حرمت و تقدس خود را از ذات آن‌ها داشته‌اند. یعنی در آغاز با آن خدایان یکی بوده‌اند. از این رو، معتقدان، با قربانی کردن این حیوانات، قرابت خونی خود را با حیوان که پیوندی میان آنان و خدا بوده است، نمایان می‌ساخته‌اند.

از آنجاکه در دوره‌ای کهن‌تر، این تفاوت بین قربانی‌های معمولی و قربانی‌های اساطیری هنوز وجود نداشته است، جمیع حیوانات مقدس بوده‌اند. از این رو کشتن و خوردن گوشت حیوانات جز در موقع رسمی و با شرکت تمامی افراد قبیله ممنوع بوده است.

به نظر می‌رسد اهلی کردن حیوانات و شروع دامپروری، به معنی پایان توتیسم خالص اعصار اولیه بوده است. ولی آثاری که هنوز از تقدس و حرمت حیوانات خانگی که در مذاهب شبانی یافته می‌شود باقی است، حاکی از آنست که حیوانات مذکور در قدیم توتیم بوده‌اند.

رابرتسون اسمیت با تکیه بر اطلاعات متعدد، حیوان قربانی را با حیوان توتیم یکی می‌داند. از نظر او و فروید، یکی از خصوصیات بسیار

مهم کیش توتمی، کشن حیوان توتم به علامت رمز مذهبی و خوردن آن به وسیلهٔ جمع، که در موقع عادی ممنوع است، می‌باشد.^(۱۹۷)

اسمیت معتقد است که بی‌شک در آغاز، کشن حیوان بر فرد حرام بود و تنها وقتی مشروع شمرده می‌شد که قبیله، مسئولیت این عمل را به عهده می‌گرفت. یعنی عمل قربانی در توتمیسم، امری گروهی بود و کشن حیوان ممکن نبود، مگر به مناسبتی رسمی و با حضور افراد قبیله.

از آن‌جا که انسان‌های ابتدایی از زندگی حیوان توتم، همچون سایر افراد قبیله محافظت می‌کردند، از این رو پس از کشن حیوان، به سوگواری می‌پرداختند. این عمل از ییم مجازات از سوی حیوان قربانی شده، انجام می‌گرفت. طبق نظر رابرتسون اسمیت، این عمل به منظور برکنار داشتن جامعه، از مسئولیت قتلی است که مرتکب شده‌اند.

پیش از این گفته‌یم، توتمیسم، مجموعه‌ای از تضادهاست. از این رو در قبایل توتمی، افراد اگرچه برای حیوان قربانی سوگواری می‌کنند، ولی در همان حال به جشن و سرور نیز می‌پردازند. می‌دانیم، سوگواری آن‌ها، به خاطر ترس از مجازات است ولی برگزاری جشن را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

این حالت دوگانه نسبت به حیوان توتم، ناشی از آن است که قبیله با خوردن توتم، خود را متبرک می‌سازد و از این طریق، وحدت خود و نیز وحدت بین خود و توتم را قوام می‌بخشند. آن‌ها جان مقدسی را که در جسم توتم متجلسم بوده است یا به عبارت دیگر توتم حامل آن است، جذب بدن خویش می‌کنند تا بتوانند همچنان شیوه او بمانند.^(۱۹۸) به این حفظ و تقویت می‌کنند تا بتوانند همچنان شیوه او بمانند. اعیاد در جهت سرشار از وجود و سرور می‌گردند. از این رو می‌توان گفت، اعیاد در میان جمیع اقوام توأم با عمل قربانی بود و هر قربانی نیز با جشنی همراه بود.^(۱۹۹)

سفرهٔ قربانی در حقیقت، همسفره بودن خدا و پرستندگان او را می‌رساند و در این همسفرگی، انسان بدی معتقد بود که با خدا از یک گوهر است. همچنین این همگذاشتن، سبب تحکیم روابط و پیوند اعضاً قبیله با یکدیگر نیز می‌شده است.^(۲۰۰) امروزه نیز این امر بین اعراب بادیه‌نشین رواج دارد. یعنی هر فرد همگذاشتن آن‌ها، تا وقتی این غذا جزئی از بدنش را تشکیل می‌دهد، از کمک و تحمیلت آن‌ها برخوردار است و بیم خصوصیتی از جانشان نمی‌رود. از این رو اشتراک در غذا می‌باید در انجام مراسم قربانی، هرچندگاه یک‌بار مکار شود.

در ادوار آغازین، انسان ابتدایی قسمتی از قربانی را به خدا اختصاص می‌داد و آن را غذای واقعی او تلقی می‌کرد. ولی بعدها با غیرجسمانی شدن ذات خداوند، این تصور به نظرش زنده آمد و به این فکر افتاد که تنها قسمت مایع غذا را به خدا اختصاص دهد. از این رو خون حیوانات قربانی را به عنوان نوشابه، تقدیم می‌کرد، که بعدها شراب به عنوان خون رز، جای آن را گرفت.

از آن‌جا که قربانی حیوانی، کهن‌ترین صورت قربانی است و مربوط به زمانی است که انسان، هنوز با کشت و زرع و استعمال آتش آشنا نشده بود، از این رو قربانی‌های نباتی، در مرحله‌ای بعد از قربانی حیوانی قرار دارند، به این جهت، قربانی‌های نباتی، تنها خاص خدا بوده‌اند و بندگان در خوردنش شرکت نمی‌کرده‌اند.^(۲۰۱)

در عمل قربانی، همیشه نوعی همیستگی بین قربانی‌کننده، خداوند و چیزی که قربانی می‌شود، اعم از گیاه، حیوان یا شیئی که مانند جاندار با آن رفتار می‌شود، مستتر است. زیرا قربانی دادن در واقع به جای فداکردن خود است. بنابراین در عمل قربانی، نوعی اختلاط بین انسان و حیوان به چشم می‌خورد.^(۲۰۲)

به نظر آلبر برگین هندشناس مشهور قرن نوزدهم فرانسه، بین جهان

آدمیان که کارگر دانان مراسم قربانی‌اند و عالم صغیر به شمار می‌روند و جهان بزرگ که دریافت‌کنندگان قربانی و عالم کبیرند، تقابل و ارتباط مرموزی وجود دارد.^(۲۰۳)

به نظر اسمیت، از آنجاکه ضیافت توتمی، جزء جدایی‌ناپذیر طریقه توتمی است، قربانی، آیینی توتمی و ابتدایی‌ترین مرحله توتمی‌سیم است. او معتقد است، قربانی کردن مستلزم فرض وجود یک ذات ربانی است و این خود یک مرحله تکامل‌یافته از آیین مذهبی است. از نظر او قربانی کردن که عملی کاملاً مقدس است، در آغاز به همان معنایی نبوده است که در ادوار بعد می‌گیرد، بلکه هدیه‌ای به پیشگاه خداوند به منظور جلب عطفت و مراحم او بوده است.^(۲۰۴) یعنی هدف از قربانی‌های حیوانی یا انسانی، که گاه به صورت خودکشی نیز بوده‌اند، رام کردن قوای عظیم مأفوّق بشر برای انجام امیال و خواهش‌های خودش است.^(۲۰۵) می‌توان گفت، قربانی دادن سعی انسان اولیه در تحت فشار گذاردن نیاکان خود، یا موافق گرداندنشان با خود بوده است، زیرا از نظر انسان بدی، رابطه انسان با نیاکانش همچون جدالی بی‌وقفعه است و از آنجا که نیاکان نیز، چون حیوانات، گریزپا، غیرقابل پیش‌بینی و تجاوز کارند، همواره سعی در ضربه زدن به انسان دارند.^(۲۰۶)

عمل قربانی همواره با خواندن اوراد و اذکاری نیز همراه است که به اعتقاد انسان بدی، تأثیربخشی آن را دوچندان می‌کرده است. این اوراد بعدها مبدأ تحمید و تحسین و در نهایت به وجود آمدن سرودها و مزامیر شدند.^(۲۰۷)

پراکنده‌گی جهانی تشریفات قربانی‌های انسانی، بیانگر آن است که این افراد به عنوان مظهر خدا قربانی می‌شده‌اند و این رسم تا دوره‌های متاخر نیز پابرجا مانده است، متنها در هیئت تنديس‌های بی‌جان، مجسمه یا عروسک یا به صورت نمادین در میرنوروزی. به نظر فریزر، قربانی شدن

(و به تعبیر دیگر خود را قربانی کردن) سالانه خدا، خصوصیت مذاهب سامی بوده است.^(۲۰۸) به عنوان مثال، در مصر، قربانی کردن دلاور-فرمانروا در دوره قبل تاریخ وجود داشته است. ولی در دوره فرعون‌ها، این عمل دیگر صورت نمی‌پذیرفت.^(۲۰۹) در اساطیر اقوام آزتك نیز هر سال، آیین‌های خوبناری برای خدای خورشید برگزار می‌شد. به این قرار که زیباترین اسیر جوان سال را برمی‌گزیدند و یک سال تمام بر او چون شاه، جامه‌های شاهوار می‌پوشانند و همانند شاه به خدمت و کرنش او می‌پرداختند. بیست روز قبل از قربانی کردنش، چهار دختر را به همسری اش در می‌آورند و پس از برگزاری جشن و پایکوبی، فرد را که مظهر خدای جوانسال شمرده می‌شد، با شکوه تمام به قربانگاه می‌برندند، قلبش را در می‌آورندند و به خورشید پیشکش می‌کردن. در این مراسم فرآیند قربانی کردن خدا قابل تشخیص است.^(۲۱۰) (این آیین، یادآور آیین میرنوروزی در ایران است که برگرفته از آیین‌های رایج در آسیای غربی می‌باشد). این وقتی است که در تکامل مذهبی، خداتا آن‌جا بر انسان‌ها برتری می‌یابد که ارتباط با او جز به واسطه روحانیان ممکن نمی‌گردد. در این شرایط، بر سازمان اجتماع پادشاهانی ریاست می‌یابند که دارای صفت خدایی‌اند.

نظریه دیگر متعلق به فروید است که بر قاعده پدرکشی در ادوار نخستین به وسیله پسران مبتنی است. (رک. برون‌همسری) از این رو ضیافت توتمی، تنها ابراز پشممانی و کوشش برای آشتی و مصالحه با پدر نیست، بلکه در عین حال به نوعی خاطره یادآوری پیروزی بر پدر نیز می‌باشد. مطابق این نظریه، عنصر پدری، نقش مهمی در تصور خدا ایفا می‌کند و در این صورت، پدر در مراسم قربانی با دو چهره ظاهر می‌گردد:

۱. در سمت خدا، ۲. به عنوان حیوان قربانی.

در این صورت پس از انجام پدرکشی، جامعه بر یک گناه مشترک بنا می‌شود.

طبق نظر آنаксمیندروس^۱، وحدت جهان در اثر جنایتی در اعصار اولیه از میان رفته است و نظریه گناه نخستین در اصل جزو افسانه‌های «اورفه» بوده که در مکتب‌های فلسفی یونان رواج یافته است. به موجب این نظر انسان‌ها از اعقاب «تیتان‌ها» بوده‌اند که «دیوتیوس زاگرئوس» جوان را کشته و قطعه قطعه کرده و باز این جنایت پیوسته بردوش آن‌ها سنگینی می‌کرده است. بنابراین، مذهب بر احساس گناه و ندامت تکیه دارد و اخلاق بر نیاز به استغفار که از احساس گناهکاری ناشی می‌شود، متکی است.

یادآوری این نکته لازم است که این نظریه با اسطوره قتل نخستین انسان متفاوت است. زیرا قتل انسان نخستین، به وسیله خدایان صورت گرفته است و نه تنها گناهی به دنبال ندارد بلکه موجب آفرینش نیز شده است.

فریزر معتقد است مراسم صرف نان و شراب مقدس مسیحیان، بسی کهن‌تر از مسیحیت است. فروید ضمن تأیید این نظر این گونه توجیهش می‌کند: در اسطوره مسیح، گناه نخستین، به طور حتم، از تجاوزی نسبت به خدای پدر ناشی می‌شود، و چون در این اسطوره پسر قربانی می‌گردد، و به موجب قاعده‌ای که کفاره قتل نفس تنها با فدا کردن نفسی دیگر ادا می‌شود، به این ترتیب فدا کردن مسیح (پسر) کفاره قتل پدر در روزگار نخستین است.^(۲۱۱)

تنها یک نکته مسیحیت را از سایر اسطوره‌های مربوط به خدا - شاه متمایز می‌کند و آن رستاخیز مسیح است که تنها یکبار به وقوع می‌پیوندد. درحالی‌که در اساطیر دیگر به ادواری بودن مرگ و تولد خدا - شاه بر می‌خوریم.^(۲۱۲)

1. Anaximandres

آیین قربانی ایرانیان

کلمه یَسَنَ^۱ در اوستا و یَجَنَ^۲ در سانسکریت و یَزِشَنَ در پهلوی، به معنی عام ستایش و پرستش است. یعنی هر آنچه از عبادات، اعم از نذر و قربانی و مديحه و غیره اراده کنند، شامل می‌گردد.^(۲۱۳) برخی، این کلمه را قربانی معنی کرده‌اند.^(۲۱۴) از نظر زیرار قربانی، مرگی است که به انتقام یا عمل متقابل منجر نمی‌گردد، از این رو می‌توان گفت، قربانی کردن که امری خشنونت‌آمیز به شمار می‌رود، به وسیله شعائرون پالایش می‌گردد. به بیانی دیگر شعائر، سبب تعالی خشنونت می‌شوند.^(۲۱۵)

قربانی از دیرباز، یعنی زمانی که انسان ابتدایی با همان بینش اولیه خود به تدوین مذهب پرداخت، آیینی بنیادی بوده است. این آیین در ابتدا شامل قربانی‌های انسانی نیز می‌شد و در آسیای غربی، به صورت قربانی دلاور-فرمانرو، رواج داشت. ولی بعدها در بسیاری نقاط به قربانی کردن جانوران تبدیل گردید. عید قربان را نیز می‌توان بازمانده همین آیین دانست.^(۲۱۶)

در ایران، مهرپرستی از هزاره دوم پیش از میلاد رواج یافت و آیین قربانی گاو، در هزاره نخست پیش از میلاد مقدس شمرده می‌شد. آیین‌های قربانی، در اعصار کهن نزد هندیان نیز پاس داشته می‌شد.^(۲۱۷) بر اساس بهاگاوارد-گیتا^۳ قربانی، پیوندی بین خالق و مخلوق است و اگر خدایان، از قربانی‌های انسانی راضی و خشنود گرددند، آرزوهای او را بر می‌آورند.^(۲۱۸) ایرانیان نیز معتقد بودند ایزدان با قربانی خشنود می‌گرددند و در صدد یاری به آنان برمی‌آیند. بنابراین آن‌ها با انجام این عمل، خدایان را به یاری خویش فرامی‌خواندند و به کمک آنان امیدوار می‌شدند.^(۲۱۹)

1. Yasna

2. Yajna

۳. اشعاری فلسفی به زبان سانسکریت که جزئی از مهابهاراتا، و متن ضمن تعالیم فلسفی کریشنا و فلسفهٔ ودایی است. تألیف آن را از قرن ۲ ق.م. دانسته‌اند.

نحوه عمل ایرانیان در مورد قربانی به این صورت بوده است: فرد قربانی‌کننده، حیوان قربانی را به جای پاکی می‌برد و در آن‌جا به عبادت می‌پرداخت. او باید برای تمام پارسی‌ها و شاه دعا می‌کرد. بنابراین جایز نبود، فرد برای خود دعا کند. سپس حیوان را قطعه قطعه می‌کرد و گوشت پخته‌اش را روی گیاهی نرم که اغلب شبدربود و از پیش آماده ساخته بود، می‌گذاشت. سپس **مُغی**، سرودهای مقدسی را که راجع به پیدایش خدایان بود، می‌خواند. به گفته هرودوت، برای آنکه عمل قربانی، به درستی صورت گیرد، حضور مغ ضروری بوده است. سس از مراسم، گوشت تقدیس شده در میان روحانیان برگزارکننده مراسم و پرسنل‌گان تقسیم می‌شد.^(۲۰)

در نظر هند و ایرانیان، میان انسان و جانوران یک حس قوی خویشاوندی وجود داشت که در بخشی دیرینه از آیین عبادی یسته، این گونه ذکر شده است:

گرامی می‌داریم روان[های خود] و [روان‌های] چارپایان را که مایه پرورش ما هستند... و روان‌های جانوران وحشی بی‌آزار را (یسته، بند ۳۹).

از این رو آنان در کشتن جانوران، احساس ترس و خطر می‌کرده‌اند و هرگز بدون تقدیس این عمل با خواندن ذکر، بدان مبادرت نمی‌کرده‌اند. به اعتقاد آن‌ها، روان جانور به وسیله خواندن اوراد و اذکار می‌توانست به حیاتش ادامه دهد. به نظر مری بویس، چه بسا همچون دوره‌های بعد، جانوران اهلی جز برای ایزدان کشته نمی‌شده‌اند؛ حتی شکارچیان در آن لحظه که موجودی را می‌کشند، لازم بود ذکر کوتاهی بر زبان بیاورند^(۲۱) (رك. تابوی جنگجویان و شکارچیان).

هندوان معتقد بودند، هنگام انجام قربانی، قرائت اوراد و اذکار، بدون

کوچک‌ترین خطأ و لغزشی در تلفظ و وزن آن‌ها، اثربخشی اش را دوچندان خواهد کرد.^(۲۲۲)

بعدها در باور ایرانیان، روان جانورانی که با تقدیس می‌مردند، به موجودی ایزدی می‌پیوست که آن‌ها، او را با نام «گنوش اورون» به معنای «روان گاو» یا «روان چارپایان» گرامی می‌داشتند و تصور می‌کردند قربانی خونین به این ایزد نیرو و توان می‌بخشد.^(۲۲۳)

همامنشیان، رسم قربانی کردن ابا به مقیاس وسیعی انجام می‌دادند. بنا به گفته هرودوت، آن‌ها برای زئوس یعنی اهورامزدا، بر بالای کوه‌های بلند، قربانی می‌کردند. او همچنین آورده است، ایرانیان برای تمام مظاهر طبیعت همچون آفتاب، ماه، خاک، آتش و باد نیز قربانی‌هایی انجام می‌داده‌اند.^(۲۲۴)

رسم قربانی در زمان پارت‌ها نیز توسط استрабون توصیف شده است. او می‌گوید: «ایرانیان هنگام قربانی کردن برای [فرشته] آب، کنار رود یا سرچشم و کرانه دریاگودالی می‌کنند و در کنار آن قربانی می‌کنند. آن‌چنان که آب از خون قربانی آلوده نشود.»

در مورد این رسم در میان ساسانیان، در کتیبه شاپور آمده است که او برای برپا کردن آتش‌هایی، روزانه برهای را برای این منظور قربانی می‌کرد.^(۲۲۵)

اینک به ذکر نمونه‌هایی در این باب از اوستا و بندھشن می‌پردازم. اشاره به قربانی انسانی برای هوم در اوستا؛ زَوت در پیشکش تن خود به هوم می‌گوید: «[زَوت]: ای هوم آشون و اشه پرور! این تن خوب بالیده خویش را به تو پیشکش می‌کنم؛ به [تو] هوم ٹُخشا، رسیدن به سرخوشی و نیکی و پاکی را^(۲۲۶) (یسن، هات ۱۱، بند ۱۰) نیز (یسن، هات ۱۰، بند ۱۴)

بر اساس بندھشن (فصل ۱۵، بند ۱۴)، مشی و مشیانه، اولین زوج

انسانی، از گوشت گوسفند قربانی، قسمتی به آتش و سگ و کرکس پیشکش می‌کنند.

سه مشت از گوشت گوسفند را به آتش افکنند و گفتند که: «این قسمت آتش است.» از آنچه باقی ماند تکه‌ای به سوی آسمان انداختند و گفتند: «این قسمت ایزدان است.» مرغ کرکس پیش رفت و از آن قسمتی را ربود، و سگی هم پیش از آن کمی از گوشت را خورده بود.^(۲۲۷)

توجه به این نکته لازم است که کرکس و سگ، هر دواز جاتولان مقدس به شمار می‌روند. در اوستا آمده است، ستایش و قربانی برای خدایان الزامی است، در غیر این صورت خشم می‌گیرند (یشت‌ها، مهریشت، بند ۴۰-۳۹) و با قربانی می‌توان از پشتیبانی خدایان بهره‌مند شد^(۲۲۸) (یشت‌ها، مهریشت، بند ۴۶).

موارد قربانی برای ایزدان مختلف در اوستا فراوان است. در اینجا به ذکر همین چند نمونه اکتفا شده است.

در فرهنگ عامیانه ایرانیان نیز، هنگام شروع برخی کارها قربانی را لازم و واجب می‌دانند:

واجب است که پی خانه، گود حمام و حوض که کنده شد قربانی بکنند تا خون نکند. در خانه را که کار می‌گذارند باید قصاب دستش را به خون قربانی آلوده کرده به در بزنند.^(۲۲۹)

۷. مردگان (دفن و ارتباط آن با حیات پس از مرگ)

انسان اولیه نسبت به مرگ حالتی دوگانه و متضاد دارد؛ در عین حال که در برابر حتمی بودن مرگ سرتسلیم فرود می‌آورد، همزمان رفتاری از خود نشان می‌داد گویی مرگ را انکار می‌کند.^(۲۳۰) پیدایی غذا و طعام (گوشت گوزن و صدف خوراکی) بعضی استخوان‌ها و وسایل سنگی در گورهای

انسان‌های نئاندرتال که - بین صد تا بیست و پنج هزار سال پیش می‌زیسته‌اند - وجود نوعی تفکر آنیمیستی (پرسش ارواح) را در آن‌ها تأیید می‌کند. آن‌ها تصور می‌کردند مردگان پس از مرگ، زندگانی جسمانی نامعلوم و مرموزی دارند.^(۲۳۱)

آنچه از انسان‌های نئاندرتال در فرانسه، آلمان و خاور نزدیک به جا مانده است، نشان می‌دهد آن‌ها آداب خاصی برای دفن مردگانشان داشته‌اند. آداب و شعائر این امر، به کار بردن رنگ‌آخراibi سرخ، گذاردن وسایل شخصی و آنچه فکر می‌کرده‌اند در زندگی دیگر او مورد نیاز است و لااقل در یک مورد تقدیم گل بوده است.^(۲۳۲)

انسان‌های اولیه با آداب خاصی، مرده را در نزدیکی محلی که زندگی می‌کرد به خاک می‌سپردند.^(۲۳۳) آن‌ها تصور می‌کردند ارواح مردگان، در مکان‌هایی که می‌زیسته‌اند یا به آن‌ها متعلق بوده است، به زندگی ادامه خواهند داد.^(۲۳۴) ژرمن‌های قدیم معتقد بودند ارواح مردگان در سنگ‌های قبرشان به زندگی ادامه می‌دهند. ممکن است رسم سنگ روی قبر گذاشتن از این طرز فکر برخاسته باشد. در این صورت، سنگ نمادی از جاودانگی شخص مرده است.^(۲۳۵)

کوشش‌های انسان دینی برای فهم و تحقق بخشیدن به حیات پس از مرگ به صورت نمادگرایی آیینی در بعضی امور، از جمله خواباندن جسد به صورت جنینی، آماده‌سازی و تزیین گورها، توجه خاصشان به جمجمه، مراسم تشییع جنازه و تدفین، رنگ‌آخراibi به عنوان جانشین خون، سوزاندن، به خاک سپردن و موییایی کردن جسد قابل مشاهده است.^(۲۳۶)

در اواخر هزاره چهارم، فرهنگ و تمدن بین‌النهرین به پیشرفت قابل توجهی دست یافت و بر فرهنگ اقوام همسایه از جمله ایرانیان تأثیر عمیق گذاشت. در اواخر این هزاره، مردگان را درون خمره‌های بزرگی دفن

می‌کردند. این عمل، نماد زهدان و بازگشت به اصل است و این امر، یانگر اعتقاد آن‌ها به حیات پس از مرگ.^(۲۳۷) آن‌ها با این عمل، انسان را همچون جنینی فرض کرده‌اند که با مرگ از این زندگی، در زندگی جدید خود متولد خواهد شد.

اعتقاد به حیات پس از مرگ را در ارتباط با عمل قربانی می‌توان این‌گونه توجیه کرد: از آن‌جا که در عمل قربانی رازی شفته است، به صورت یک عمل شعائری نمایان می‌شود. انسان‌های ابتدایی با قربانی کردن در حقیقت عمل اولیه خلقت را، که ابتدا خدایان برای آفرینش جهان انجام دادند، مرتکب می‌شوند و به تولد جدید از طریق مرگ معتقد می‌گردند. این اعتقاد را در عمل مرگ و تولد مجدد یک قهرمان اسطوره‌ای نیز می‌توان مشاهده نمود.^(۲۳۸)

همچنین کشف کشاورزی نیز برای بشر عواقب سرنوشت‌سازی داشته است. انسان با کشف کشاورزی نه تنها به غذای فراوان دسترسی پیدا کرد، بلکه به مسائل مهم دیگری از جمله همانندی زن با کشتزار و مشابهت عمل توالد و تناسل با بذرپاشی نیز رسید.

مهم‌ترین کشفی که انسان با عمل کشاورزی بدان دست یافت، تفکر در بارهٔ رستاخیز بود. انسان با کنندن گور برای مردگان، آن‌ها را همچون بذری می‌دانست که دوباره به شکلی نو می‌توانند به زندگی باز گردند. از این رو پرستش روان‌های مردگان نیاکان که خدا پنداشته می‌شدند و تصور می‌رفت در آن جهان زنده‌اند، با برگزاری مراسم و تشریفات مربوط به نباتات همزمان بود.

آن‌ها معتقد بودند در این روز، مرده‌ها باز می‌گردند تا در برگزاری آیین‌های باروری زنده‌گان شرکت جویند. این عمل به نوعی، رستاخیز مردگان را نیز متجلی می‌کند. همان‌گونه که درخت و گیاه پس از مرگ در زمستان، بار دیگر در بهار زنده می‌گردند، مردہ نیز که به منزله دانهٔ خفته

در خاک در نظر گرفته می‌شد، در این ایام زنده خواهد شد و به دیدار بازماندگان خواهد آمد.

در اعتقاد مردم بدوى مار که جانور مردگان و دنیای اموات است، نگهبان برداشت محصول و درو است. یعنی حیوانی است که به گونه‌ای هم با کشاورزی و هم با مردگان در ارتباط است.^(۲۳۹)

آیین مردگان (سوگواری و دفن) در ایران

آیین دفن مردگان در بین اقوام مختلف، گونه‌های متفاوتی دارد. در ایران و هند، رفتارهای آیینی مربوط به مردگان شباهت‌هایی با یکدیگر دارند. در فرهنگ ودایی هند، سوزاندن و به خاک سپردن مردگان هر دو دیده می‌شود. آثار بازمانده مقابر آریاییان در آسیای میانه – در هزاره دوم پیش از میلاد مسیح – نیز بر سوزاندن یا به خاک سپردن مردگان گواهی می‌دهد.^(۲۴۰) استاد پورداوود، معتقد است ریشه کلمه دخمه «دگ» به معنی سوزاندن است و دخمه به معنی داغگاه، یعنی محلی که در آن مردگان را می‌سوزانده‌اند. منعی که در اوستا (وندیداد) از این عمل صورت گرفته است، مشخص می‌کند این رسم، پیش از دین زرده است. برخی از پژوهشگران از جمله جکسن، برآند که وجود گول‌تپه‌ها یا گل‌تپه‌ها به معنی تپه‌های خاکستر در نواحی شمال غربی ایران، یعنی اطراف دریاچه ارومیه و منطقه کردستان، بازمانده‌ای از دوران مرده‌سوزی در ایران است. او از شاهنامه شاهد مثالی نیز در این باب می‌آورد:

همه هر کسی هر سو آتش فروخت
یکی خسته بست و یکی کشته سوخت^(۲۴۱)

در دین مزدیسنه، سوزاندن مردگان، آلومن آب و آتش به آن‌ها، نهان کردن و شستن آن‌ها و همچنین دفن مردگان، گناهی پوزش ناپذیر است. در

صد در بند هشتم (فصل ۳۳) ضمن توضیحی در این مورد، آمده است دفن مرده در زمین (اسفندارمذ) امشاسپند اسفندارمذ را می‌رجاند و این عمل همانند آن است که در جامه خواب کسی مار یا کژدم باشد.^(۲۴۲)

مزدیستان معتقدند بلا فاصله پس از مرگ، دروج نسو همچون مگسی از اپاختر^۱ (شمال) می‌آید و بر پیکر مرده می‌تازد. او بر تن مرده می‌ماند تا هنگامی که سگ بر آن بنگرد یا پرندهٔ مردارخواه به سویش پرواز کند^(۲۴۳) (وندیداد، فرگرد ۷، بند ۱-۳). این عمل را «سگ دید»^۲ می‌گویند. سگ دید، آیینی است که ریشه در اساطیر کهن هند و ایرانی دارد و بنا بر آن آیین، سگی را (سگ زرد چهارچشم یا سگ سفید زردگوش) (وندیداد، فرگرد ۸، بندهای ۱۷-۱۶) بر تن مرده و راهی که مرده را از آن راه به دخمه می‌برند، می‌گذرانند. بدین صورت است که نسو (دیو مردان) از آن جا می‌گریزد و از آن محیط دور می‌شود.^(۲۴۴) سگ دید می‌تواند به وسیلهٔ پرندگان شکاری، هنگامی که سایهٔ آن‌ها بر تن مرده بیفتند نیز صورت پذیرد.^(۲۴۵)

برخی معتقدند سگان دوگانهٔ یمه، با دو سگ نگهبان چینودپل که در اساطیر ایران آمده است، مربوطند. این ارتباط نخست به لحاظ تعداد آن‌هاست؛ در هر دو اسطوره، این سگ‌ها دو تا هستند و دیگر این‌که در هر دو اسطوره، وظیفهٔ آن‌ها پاسداری از راه بهشت است. یادآوری این نکته لازم است که در آیین سگ دید، تنها یک سگ وجود دارد.^(۲۴۶)

در دین مزدیستنی، حاملین جسد، با صدایی خفه و لب‌هایی بسته، باز می‌گیرند و دعای مخصوص فرشته سروش، محافظ و راهنمای روح در جهان دیگر را می‌خوانند. خواندن این دعا بالب‌های بسته، برای آن است

۱. اپاختر: در اساطیر ایران، اپاختر (شمال) جای اهریمن و دیوان و دروچان است در برابر نیمروز (جنوب) که جای فروغ و فردوس ایزدی است. [اوستا (فرگرد ۱۹، بند ۱؛ فرگرد ۲۲، بند ۲۵ و بند هشتم بخش ۲۶، بند ۱۲) (هادخت نسک، بند ۳ و ۷) (اردیبهشت یشت، بند ۹)]

تا نسو از راه دهان وارد بدنشان نگردد. در مراسم تشییع نیز این عمل رعایت می‌شود یعنی افراد با پوشیدن لباس سفید در سکوت راه می‌روند و تنها با صدایی خفه دعا می‌خوانند.^(۲۴۷)

در ایران قدیم مزدیستان، مردگان را پس از مرگ در محلی برج مانند که دور از شهر و روستا و بر فراز کوهپایه یا تپه‌ای بود، قرار می‌دادند. آن‌ها مردها را در این محل که «دخمه»، «برج خاموشی» یا «برج خاموشان» نام داشت، به حالت نشسته درحالی که دو چوب زیر بغلشان می‌گذاشتند، در معرض هوای آزاد قرار می‌دادند تا پرنده‌گان لاشه‌خوار، گوشتشان را بخورند. سپس استخوان‌های آن‌ها را در محلی به نام «استودان» می‌ریختند.^(۲۴۸) این استودان را باید با سنگ و ساروج و خاک بنا می‌کردند.^(۲۴۹) (وندیداد، فرگرد ۶، بند ۵۱-۴۹).

در اینجا لازم است آیین دفن مردگان در بین قوم سکا را نیز توضیح دهیم، زیرا در شاهنامه با این رسم سوگواری و دفن مردگان بر می‌خوریم. قوم سکا، ابتدا درون جسد را خالی می‌کردند. سپس به وسیلهٔ گیاهان خوشبو و معطر پرش می‌کردند و به هم بر می‌دوختند. پس از آن جسد مرده را بر روی ارابه‌ای قرار می‌دادند و سوگواران پس از بریدن بخشی از موی خود، زاری کنان به دنبال جسد راه می‌افتدند. آن‌ها در این هنگام به بازو انشان زخم می‌زدند و به دست چپ خود تیر فرو می‌کردند. این اقوام، رهبران مردهٔ خود را همراه یکی از همسران و خادمان عمدۀ‌اش (آشپز، ساقی، مهتر) و اسب‌هایی که او در طول زندگی از آن‌ها استفاده می‌کرد، در گور می‌نهادند.^(۲۵۰)

اینک به ذکر مواردی از رسم و آیین سوگواری و دفن مردگان از شاهنامه می‌پردازیم:

در شاهنامه، یک مورد دفن مرده به رسم سکاها، یعنی شکافتتن تن و آکنند آن با گیاهان معطر در مرگ یزدگرد دیده می‌شود.

که شاهها زمان آوریدت به توں
همی ریختند از بریال و خاک
میان تھیگاه و مغز سرشن
به دیبا تنش را بکردند خشک
سوی پارس شد آن خداوند تاج
(۳۶۵-۶۹/۱۳۰۹/۷)

ز لشکر خروشی برآمد چو کوس
همه جامه‌ها را بکردند چاک
از آن پس بکافید موبد برش
بیاگند یکسر به کافور و مشک
به تابوت زرین و در مهد ساج

از متن شاهنامه چنین برمی‌آید که رسم دفن مردگان، به خصوص شاهان و پهلوانان با افراد دیگر متفاوت بوده است. این رسم مشخصاتی داشته است که می‌توان گفت با اندکی تغییر در بین غالب مردگان (شاه یا پهلوان) یکسان بوده است. این مشخصات عبارتند از:

۱. آکندن سر مرده با کافور یا مشک و عیبر.
۲. پوشاندن تن او با حریر که زرد، کبود یا سیاه بوده است.
۳. خواباندن مرده بر تختی از عاج، پیروزه یا زر.
۴. گذاشتن تاجی از مشک، زر یا کافور بر سر مرده.
۵. ساختن تابوتی از سیم، زر یا آهن.
۶. دفن وسایل شخصی با مرده.
۷. در یک مورد سرخ و کبود کردن سر دخمه.

نمونه‌ها:

چه گوید قباد اندران انجمن...
برادر به جای است با برز و شاخ
پس از رفتنم مشهربانی کند
تنم را بدان جای جاوید خواب
(۱۶۹-۱۷۶/۱۶۹/۲)

نگه کن که با قارن رزم زن
اگر من روم زین جهان فراغ
یکی دخمه خسروانی کند
سرم را به کافور و مشک و گلاب

در مرگ سهراب:

پوشید بازش به دیبای زرد سر تنگ تابوت را سخت کرد
 (۱۰۴۹/۲۹۴/۲)

فرامرز در مرگ پیلس (برادر پیران) چنین می‌گوید:

چنین گفت کاین را به دیبای زرد بپوشید کز گرد شد لازورد
 (۲۸۴۹/۴۰۷/۳)

در مرگ فرود

بفرمود تا دخمه شاهوار بکردن بروتیغ آن کوهسار
 نهادند زیر اندرش تخت زر به دیبای زربفت و زرین کمر
 تن شاهوارش بیاراستند گل و مشک و کافور و می خواستند
 سرش را به کافور کردن خشک رخش را به عطر و گلاب و به مشک
 (۹۲۴-۲۷/۴۸۸/۴)

در مرگ بهرام:

به کردار ایوان یکی دخمه کرد
 تنش را بپوشید چینی حریر
 بخوابید و آویخت بر سرش تاج
 تو گفتی که بهرام هرگز نبود
 (۱۶۰۷-۱۰/۵۱۲/۴)

در مرگ کاووس:

بکردن بالای او ده کمند
 دیقی و دیبای رومی سیاه
 تنش را بدو در بکردن خشک
 به سر بر ز کافور وز مشک تاج
 (۲۴۰۶-۰۹/۸۵۰/۵)

در مرگ اسفندیار:

بگسترد فرشی ز دیباي چين
پراگند بر قير مشك و عبير
خروشان برو نامدار انجمن
ز پيروزه بر سر نهاد افسرش

يکى نفر تابوت کرد آهنين
بيندود يك روی آهن به قير
ز دیباي زربفت کردهش كفن
از آن پس بپوشيد روشن برش

(۱۵۲۸۳۱/۱۰۶۰)

نوشیروان برای پس از مرگش، دستوراتی می‌دهد.

چو من بگذرم زين جهان فراغ برآورده باید يکى خوب كاخ...
به کافور تن را توانگر کنيد ز مشك از بر ترگم افسر کنيد
ز دیباي زربفت پرمایه پنج بياريid ناکار دیده ز گنج
بسازيد بر ما به رسم کيان برايin نیکان ما در ميان
همان هرچه زين به پيش اندرست اگر طاس و جام است و گرگوهست
گلاب و مى و زعفران جام بيست ز مشك و زکافور و عنبر دويست

(۴۴۴۷-۵۷/۱۶۰۵/۸)

در مرگ بهرام چوين:

همي خون خروشيد خواهر ز درد سخن‌های او يک به ياد کرد
ز تيمار او شد دلش به دونيم يکى تنگ تابوت کردهش ز سيم
به ديبا بيياراست، جنگى تشن قصب کرده در زير پيراهاش
همي ریخت کافور گرد اندرش به اين گونه بر تا نهان شد سرش (۲۵۱)
(۲۶۸۰-۸۳/۱۷۷۷/۹)

مراسم سوگواری در شاهنامه مشخصاتی دارد بدین قرار:

1. در مراسم سوگواری، کمر بر میان می‌بسته‌اند. در شاهنامه در سیاری از موارد از «زنار خونین به میان بستن» به هنگام سوگواری، سخن

به میان آمده است. این که آیا آن را به خون خویش می‌آلوده‌اند یا رنگش سرخ بوده است یا برای مرده قربانی می‌کرده‌اند و با خون قربانی زنار را خونین می‌کرده‌اند، قابل بررسی و تحقیق است.

۲. کندن موی از سر و ریش.

۳. کندن و خراشیدن صورت.

۴. خاک بر سر ریختن.

۵. جامه دریدن.

۶. پوشیدن جامه سیاه.

نمونه‌ها:

در مرگ ایرج:

بیفتاد ز اسب آفریدون به خاک سپه سر به سر جامه کردند چاک
پسیاده سپهبد پسیاده سپاه پر از خاک سر بر گرفتند راه...
همی سوخت باغ و همی خست روی همی ریخت اشک و همی کند موی
میان را به زنار خونین ببست فکند آتش اندر برای نشست...
همه جامه کرده کبود و سیاه نشسته به اندوه در سوگ شاه
(۴۳۵-۷۱/۶۸۶۹/۱)

در مرگ فریدون:

منوچهر بنهد تاج کیان
به زنار خونین ببستش میان
(۸۹۳/۸۴/۱)

در مرگ نوذر:

به گستهم و توں آمد این آگهی
که تیره شد آن فر شاهنشهی
به زاری بریدند و برگشت کار
از ایران برآمد یکی های و هوی
بکندند موی و شخودند روی

هر سرکشان گشت پر گرد و خاک همه دیده پرخون، همه جامه چاک
(۴۵۲-۵۶/۱۷۹/۲)

در مرگ سیاوش:

فرنگیس بشنید رخ را بخست میان را به زنار خونین ببست
(۲۲۹۲/۳۸۷/۲)

همه بندگان موی کردند باز برید و میان را به گیسو ببست
فرنگیس مشکین کمند دراز به فندق گل لاغوان را بخست
چو پیران به گفتار بنهاد گوش
ز تخت اندر افتاد و زو رفت هوش
همی کند موی و همی ریخت خاک
(۲۳۵۴-۸۰/۳۹۰/۳)

رستم در مرگ خاندان گودرز می‌گوید:

ز گودرزیان خود جگر خسته‌ام کمر بر میان سوگ را بسته‌ام
(۶۶۸/۵۳۷/۴)

رستم در مرگ پشوتن:

تھمن به نزد پشوتن رسیله‌م جامه بر تن سراسر درید
برو جامه رسنم همی پاره کر هرش پر ز خاک و دلش پر ز درد (۲۵۲)
(۱۵۱۱-۱۲/۱۰۵۹/۶)

در شاهنامه از مراسم مرده‌سوزی نزد هندیان نیز سخن به میان آمده است. شنگل هندی می‌گوید پس از مرگ تنم را بسوزانید:

چو من بگذرم زین سپنجی سرای به قنوج بهرام شاهست رای
زن مرده را سوی آتش برید ز فرمان این تا جور مگذرید
(۲۴۶۳-۶۴/۱۴۱۰/۷)

سرانجام بستر ز خشت است و خاک و گر سوخته گردد اندر مفاک
(۲۸۹۷/۱۵۵۱/۸)

مادر طلخند و گوپس از مرگ پرسش طلخند خواست خود را بسوزاند:

به ایوان او شد دمان مادرش به خون اندرون غرقه گشته سرش
همه کاخ و تاج بزرگی بسوخت از آن پس بلند آتشی بر فروخت
که سوزد تن خویش به آیین هند از آن سوگ بیدا کند دین هند
(۳۲۶۸۷۰/۱۵۶۴/۸)

لازم به ذکر است که جریره، مادر فرود، نیز پس از مرگ پرسش اقدام به خودسوزی کرد.

اعتقاد به منجی

بخشی از اساطیر ملل، به رستگاری و نجات بخشی انسان و جهان اختصاص دارد و محتوای آنها سرشار از امید به رستگاری نهایی و پیروزی نیروهای خیر است.^(۲۵۳) بر اساس این اعتقاد، غالب مذاهب بر این باورند که در انتهای کار جهان، به نحوی معجزه آسا منجی‌ای ظهر خواهد کرد و این رستگاری و پیروزی نهایی خیر بر شر را برقرار خواهد ساخت. بر اساس این باور قبل از ظهور منجی، قوای شر و بدی جهان را فراخواهد گرفت که در نزد اقوام مختلف مظاهر و نمادهای گوناگونی دارد. مثلاً نزد یهود، هجوم یاجوج و مأجوج نماینده این قوای شر و بدی است و در نزد عیسیویان اژدها، نزد زردهشیان مار ضحاک و نزد مسلمانان دجال.^(۲۵۴)

۱. به نظر می‌آید لغتِ دجال تحریفی از دروج پهلوی به معنی ضد آشونی است. گویا خر دجال نیز یک نوع تحریف «خر سه پا» در افسانه‌های اساطیری زردهشی باشد [زند و هومن یسن، هدایت، باورقی ص ۲۷ به نقل از بندھشن بزرگ و روایات هرمذد یار فرامرز؛ بمیشی ۹۷، ۱۹۳۲]

بر اساس افسانه‌های ایرانی، منجیان عالم، سوشیانت‌ها هستند که از آبستنی دختران دوشیزه از تخمۀ زردشت که در دریاچه کیانسه (هامون) نگهداری می‌شوند، زاییده می‌گردند. از این رو ابتدا به بررسی اهمیت آب به عنوان نماد باروری می‌پردازیم.

در بیش‌تر کتب آسمانی آمده است: «در آغاز فقط آب^۱ بود.» «این عالم در آغاز فقط از آب‌های نامتشکل پر شده بود.» در تورات، در فصل تکوین عالم آمده است: «روح خداوند روی آب‌ها در حرکت بود.» در حقیقت آب، تمثیل نیروهای بی‌نهایت عالم و مبدأ کلیه صور آفرینش است که پیش از خلقت به صورت نامنظم و بالقوه موجود بوده است. آب‌های بدو خلقت در حقیقت همان ماده اولیه جهان است که کائنات از آن پدید می‌آید.^(۲۵۵) و هنگام پایان عالم و در هم ریختگی صور اشیا دوباره همه چیز بدان باز می‌گردد. از این رو تماس با آب یعنی تجدید حیات و زایش نو.^(۲۵۶) غالب اساطیر و افسانه‌ها، ریشه جنس انسان را از آب می‌دانند؛ چون آب به منزله زهدان عالم است و امکاناتی بالقوه دارد که در آن همه تخم‌ها به رشد و نمو می‌رسند.^(۲۵۷) از این رو در جوامع قدیم، آب جنبه الوهیت داشت و ایزدان و ایزدبانوان آب پرستش و ستایش می‌شدند. در ایران باستان برای آناهیتا (ایزدبانوی آب) قربانی می‌گردند^(۲۵۸) (آبان‌یشت، بند ۸۳-۸۷) نیز (آبان‌یشت، بند ۲-۱)، (آبان‌یشت، بند ۵).

در اساطیر آسیا و آمریکای شمالی نیز آب سرچشمه هستی به شمار می‌رود و از اهمیت شایانی برخوردار است. در اساطیر ایرانی آفرینش آب پس از آسمان است.^(۲۵۹) و آب و روشنایی از یک سرچشمه

۱. این مسئله که خداوند عالم را از آب خلق کرد، در روایات اسلامی نیز آمده است. آفرینش و تاریخ، مطہر بن طاهر مقدسی، ص ۲۳۱-۲۳۳ و نیز نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، خطبه ۱، ص ۲).

(البرز)ند.^(۲۶۰) در غالب اساطیر آب نماد باروری، بارگیری و آبستنی است. در نقوش حکاکی شده بر سنگ که از ناحیه بین النهرین به دست آمده است، آب و رمز ماهی به عنوان علامت باروری و آبستنی است. آب از طریق آیین رازآموزی نیز موجود ولادتی نو است و در آیین جادویی، نماد درمانبخشی و در آیین‌های مربوط به مردگان موجب رستاخیز پس از مرگ. همچنین آب، رمز زندگی باست و زمین و جانوران و زنان را باردار می‌کند.

اسطوره‌ای در جزیره Wakuta مبین این نکته است که چگونه دختر جوانی گذاشت باران بر پیکرش ببارد و دوشیزگی اش را لیل گشت. در مهم‌ترین اسطوره جزیره Tobriand (وابسته به استرالیا) آمده است مادر «توداوا»ی قهرمان، در پی چکیدن قطراتی از سقف غاری بر وی، باردار شد. سرخپستان Pima، ساکن مکزیک نو نیز اسطوره مشابهی دارند: زن بسیار زیبایی (یعنی مام زمین) از قطره آبی که بر او چکیده است، باردار شد.^(۲۶۱)

دریاچه کیانسه (هامون) نیز در اساطیر دینی ایرانیان، یکی از ورجاوندترین آب‌های روی زمین است^(۲۶۲) و محل باروری دوشیزگانی که مادران سوشیانت‌های سه‌گانه‌اند و از فراز کوه اهورن (کوه خدا) برای تن شویی به این دریاچه می‌آیند.^(۲۶۳) در بند هشن آمده است:

در باره این سه پسر زردشت که او شیدر، او شیدرماه و سوشیانستند، گوید که پیش از آنکه زردشت جفتی یابد، آن گاه ایشان (= ایزدان) فره زردشت را اندر دریای کیانسه برای نگهداری به آبان فره که ایزد آناهید است، سپردند. اکنون نیز گویند که سه چراغ اندر بن دریا بدراخشد، به شب [آنها را] همی بینند. یکی یکی ایشان را زمانه خود رسد، چنین شود که کنیزکی برای سر شستن بدان آب کیانسه

شود و او را فره اندر تن آمیزد، آبستن شود ایشان یکی یکی، به زمانه خویش چنین زاده شوند.^(۲۶۴)

بنابر این اسطوره، نام نخستین سوشیانت «هوشیدر» است که در پایان دهمین هزاره بر اثر تن‌شویی «سِروتَتِ فِذْری» -که نامش در صد در بندهشن به صورت «نامی بد» در پهلوی «نامیک پَد» آمده است- در دریاچه کیانسه و بارگیری از تخمه یا فره زردشت به دنیا می‌آید.^(۲۶۵) از علایم ظهور او آن است که خورشید سه روز از حرکت باز می‌یابد.

«هوشیدرماه» نام دومین سوشیانت است که طی هزاره او، فن پزشکی، ترقی شایانی می‌کند و مردمان به آسانی نمی‌میرند.^(۲۶۶)

آخرین موعد زردشتی «سوشیانت» یا «سوشیانس» است که مادرش «ارِدَتِ فِذْری» می‌باشد. در اوستا هرجا که سوشیانت مفرد آمده است، اشاره به او دارد و اغلب با همین صفت و صفت پیروز از او یاد می‌شود. از نشانه‌های پیدایی او، ایستادن خورشید در میان آسمان است. چون پیدا شود، جاودانانی چون کیخسرو، گیو، گودرز، توس، پشوتون و گرشاسب و دیگران به وی می‌پیوندند و رستاخیز آغاز می‌گردد.^(۲۶۷) به روایت اوستا، او همراه با گرزی پیروزبخش از آب کیانسه سر بر می‌آورد. گرزی که فریدون گاه کشتن اژدی دهاک با خود داشت^(۲۶۸) (زمیادیشت، بند ۹۲).

از آنجا که در پشت هر آیین مذهبی، اسطوره‌ای خاص وجود داشته است، اسطوره زادن سوشیانت‌ها از تخمه زردشت که در بُن آب‌های مقدس نگهداری می‌شود، آیین ویژه آب‌تنی دوشیزگان را در آن محل به وجود آورده است.^(۲۶۹) طبق نظر دکتر سرکاراتی، این اسطوره را مطابق اسطوره کهن‌تری، می‌توان این‌گونه توجیه نمود: بنابر اعتقاد عام، در دریاچه کیانسه، پریان می‌زیسته‌اند. از آنجا که ارتباط پری با آب و دریا و

۱. از اوستای موجود «زمیادیشت» بیش تر به آن‌ها پرداخته است (زردشتیان، مری بویس، ص ۶۸)

باران به وسیلهٔ گواهی‌های بی‌شماری تأیید می‌گردد، این پریان همچون زن-ایزدان باروری و زایش، رحم زنان و دخترانی را که در گاهنبار معینی در آن دریاچه آب‌تنی کنند، پالوده و زایا می‌گردانند.^(۲۷۰) مطابق اوستا این عمل توسط آناهیتا (ایزدبانوی آب‌ها) صورت می‌گیرد:

اهورامزدا به سپتمنان زردشت گفت: «ای سپتمنان زردشت!
»آردُویسَر آناهیتا را که در همه جا [دامان] گسترده... به خواست من
بستای... اوست که تخمه همه مردان را پاک کند و زهدان همه زنان را
برای زایش، [از آلایش] بپلاید.^(۲۷۱) (آبان یشت، بند ۲-۱)

تصور می‌رود سوشیانت‌ها نیز مانند شاهان و پهلوانان فرهمندند. در این باره در بندھشن آمده است: «... آنگاه، ایشان فرّه زردشت را در دریای کیانسه، برای نگاهداری، به آبان فرّه، که ایزد آناهید است، سپردند». در بیان این مطالب گاه از فرّه زردشت نام برده شده است و گاه از تخمّه او. ولی فرّه به نظر درست‌تر می‌نماید. زیرا در اوستا، در موارد متعددی به ارتباط آب با فرّه اشاره شده است. افراسیاب در دریای فراخکرت به دنبال فرّه می‌رود. فرّ فریدون در نی‌بنی در آب قرار دارد. ارتشتاران و دلیران برای دستیابی به برتری در فرّ از آناهیتا باید یاری بخواهند.^(۲۷۲) (یشت‌ها، آبان یشت، ۸۳-۸۷). در ستایش از آب‌ها آمده است: «ای آب‌ها ما فروغ و فرّ بختید».^(۲۷۳) (یسته، هات ۶۸، بند ۲۱). در اوستا زردشت در ستایش از آب‌ها از آن‌ها فرزند نیک طلب می‌کند.^(۲۷۴) (یسته، هات ۶۵، بند ۱۰-۱۱) این مطالب و بارداری دختران در دریاچه کیانسه از فرّ زردشت، که در بن این آب‌ها قرار دارد، به هم مرتبط است. به هم پیوستگی فرّ، آب و زایش در بن‌مایه‌های بسیاری از اساطیر ایرانی دیده می‌شود (رک. فر - هوم).

حیات پس از مرگ

به راستی اندیشهٔ حیات پس از مرگ از کجا در ذهن انسان به وجود آمده است؟ در روزگار نخستین، انسان بدی شاهد مرگ عزیزانش بود و از آن‌جا که باور فنا شدن عزیزش برای او سخت دردناک می‌نمود، در اندیشهٔ توجیه آن برآمد. او در رؤیا عزیزش را همانند وقتی که زنده بود می‌دید، پس پنداشت که او نمرده است بلکه دارای وجودی ماورایی گشته است و از آن‌جا که روح امری انتزاعی است سعی کرد آورا در قالب اجسامی چون جسم حیوان، یا شیء و مظاهر مختلف طبیعت تجسد بخشد. او گمان می‌کرد روان مرده پس از مرگ به تن جانور یا گیاهی درمی‌آید؛ همان مفهوم تناسخ که در متن‌های مانوی، در ادبیات فارسی میانه، زادمرد خوانده می‌شود. به نوشتهٔ دکتر بهار، برخی گمان کردن روان پس از مرگ به زیرزمین می‌رود، تکامل این اندیشه بعدها مفهوم دوزخ را پیدید آورد. گروهی نیز معتقد بودند روان پس از مرگ، در فراسوی دریاها یا بلندای کوه‌ها جای می‌گزیند و به عبارت دیگر از جهان مادی فراتر می‌رود. از این اندیشه نیز بعدها مفهوم بهشت هویدا گشت.^(۲۷۶)

از آن‌جا که در تصور هند و ایرانی، تصویر روشنی از بهشت و دوزخ وجود نداشته است، به خصوص تصور دوزخ، گمان می‌رود این اندیشه از ذهن ضدخدايان یعنی دیوهاست؛ چون اندیشهٔ ریگ‌ودایی بیشتر متوجه لذات و شادی‌های این جهانی است و کمتر به شادی‌ها و لذات جهان دیگر می‌اندیشد.^(۲۷۷)

بنابر اساطیر ایرانی، جایگاه دوزخ در زیرزمین است، در بندهشمن آمده است:

اهرمن به شکل مادی از بخشی از آسمان که زیرزمین قرار دارد،
بیرون می‌پرد و بر زمین می‌جهد، و این در روز هرمزد از ماه

فروردین (نخستین روز سال در اعتدال بهاری) است، از آب که در زیر زمین قرار دارد می‌گذرد و سپس زمین را از زیر سوراخ می‌کند (بندهشن، فصل ۳، بند ۱۰-۱۴).^(۲۷۸)

در جایی که اهریمن میان زمین را سوراخ کرده است، دوزخ قرار دارد.^(۲۷۹) (بندهشن، فصل ۳، بند ۲۷).

در یادگار زریران آمده است: «۲۹. آکاروان (= سپاه) ایرانشهر ایدون با مستند که [شان] بانگ به آسمان شود آ [اوای پاشان] به دوزخ شود.»^(۲۸۰)

در فرهنگ ایرانی جم، نگهبان جهان برزخ، یکی از سه قرارگاه مردگان (دوزخ، برزخ، بهشت)، به شمار می‌آید. در فرهنگ ودایی هند نیز سخن از یمه، خدای جهان مردگان، به میان آمده است.^(۲۸۱) در اساطیر بودایی چین، ده دوزخ وجود دارد که ده تن بر آن فرمان می‌رانند، این افراد جم شاه خوانده می‌شوند. بنابراین در اساطیر چینی نیز جم به عنوان خدای دوزخ مطرح شده است.

کریستن سن معتقد است، این باور که جم، نخستین نامیرا بود و پس از آن که دستخوش مرگ شد، شاه قلمرو مردگان گردید، از آن جا به وجود آمده است که در حقیقت نخستین انسان، نخستین فردی است که می‌میرد و به جهان دیگر می‌رود؛ یا دستخوش مرگ نمی‌شود بلکه زنده ربوده می‌شود و به جهان دیگر کوچ می‌کند، تا در جای دیگری از زندگی سعادتمندانه برخوردار گردد.^(۲۸۲)

برخی معتقدند بین سگ‌های یمه در اساطیر هند که نگهبان راه مردگانند و دو سگ نگهبان چینوپل و آیین سگ دید در مراسم تشییع مزدیسنی ارتباطی وجود دارد.^(۲۸۳)

در باور ایرانیان، روان پس از مرگ سه روز کنار تن باقی می‌ماند و پس از شب سوم اگر نیکوکار باشد، دوشیزه‌ای زیبا به استقبالش خواهد آمد و

اگر بدکار باشد، عفریتی زشت چهره. در بندهشن غیر از دوشیزه‌ای زیبا، گاویکری فربه و پرشیر نیز به پذیرای نیکوکار می‌آید و گاویکری خشک و سهمگین و نزار نیز به سراغ بدکار می‌شتابد. از این پس، روان مرده رهسپار جهان مردگان یعنی زیرزمین می‌شود که یمه بر آن فرمان می‌راند؛ یعنی نخستین شاهی که بر زمین فرمان می‌راند و نخستین انسانی که درگذشت.^(۲۸۳)

در باور ایرانیان، در قلمرو یمه روان‌ها هستی سایه‌واری داشتند و هنوز به بازماندگان خود که بر زمین می‌زیستند، متکی بودند تا گرسنگیشان را فرو نشانند و پوشاشن را تأمین کنند. به گفته الیاده، واژه فَرَوْشِی که در گاهان به کار رفته است، منشأً ماقبل زردشتنی دارد. سودربلوم معتقد است، این کلمه از لفظ «فَرَوْرَتِی» به معنی حامی و نگهبان گرفته شده است که در جاهای دیگر اوستا نیز به کار رفته است. ستایش‌های اوستا از فَرَوْشِی‌ها، یادآور طرز فکر هندواروپایی است که بر اساس پرستش ارواح مردگان قرار دارد. آن‌ها معتقد بودند پس از مرگ، حیات فرد در نزدیک خانه‌اش استمرار می‌یابد؛ یعنی مفهوم حیات روح، پس از مرگ بین آنان رواج داشته است.

بر اساس این اعتقاد فَرَوْشِی مردگان در پایان سال، به زمین می‌آیند تا در عوض طلب غذا و لباس به حمایت و پشتیبانی از آنان بپردازنند.^(۲۸۴) از آنجاکه در اعتقاد مزدیسان، روان جاودانی است و پس از مرگ به سوی جهان مینوی می‌گراید، در این آیین شیون و مویه بر مردگان روان نیست.^(۲۸۵) در صد در نثر، در ۹۶ آمده است:

کسی که به دیگر جهان شود، دیگران را نشاید که بگریند و اندوه
دارند و شیون و مویه کنند، چه اشک چشم رود می‌شود بر گذرگاه
چینودپل، آن‌چنان که روان مرده از آن گذر نتواند کردن.^(۲۸۶)

در اوستا، بهشت که یکی از قرارگاه‌های مردگان در حیات پس از مرگ

است، ستوده شده است. مکانی که بنابر اوستا «گرزمان» نام دارد، آرامشگاه روان‌های مردگان شمرده شده است^(۲۸۷) (یسن، هات ۱۶، بند ۷).

اندیشهٔ حیات پس از مرگ به صورت اعتقاد به جهان مینوی، دوزخ، بهشت، چینودپل و روان در شاهنامه نیز منعکس است.
مینو، جهانی است که مردگان پس از مرگ بدان راه یابند.
گشتابس در وعده‌هایی که به اسفندیار می‌دهد، به او می‌گوید:

نشانمت بر نامور تخت عاج
نهم بر سرت بر دل افروز تاج
کجا یافستم من از کیقباد
به مینو همی جان او باد شاد

(۷۷۹-۸۰/۱۰۳۳/۶)

بازتاب اعتقاد به روان و جان:

چو خورشید بادا روان قباد
تو را زین جهان جاودان بهر باد

(۲۰۲۰-۳/۱۷۰/۲)

چو جانش تنش را نگهبان بود
همه زندگانیش آسان بود

(۲۴۲۷/۱۵۳۵/۸)

از دوزخ به عنوان زندان روح تعبیر شده است:

به این نیز هم خشم بزدان بود
روانت به دوزخ به زندان بود

(۴۷۲/۱۶۹۸/۹)

روان در دوزخ دژم است:

اگر پشه از شاه یابد ستم
روانش به دوزخ بماند دژم

(۲۸۹۳/۱۵۵۱/۸)

دوزخ، مکانی آتش‌آلود است:

وگر سر بپیچم ز فرمان شاه
بدان گیتی آتش بود جایگاه
(۵۲۷/۱۰۲۴/۶)

به این گیتی اندر بود خشم شاه
به برگشتن آتش بود جایگاه
(۴۶/۱۶۴/۲)

نادرستکاری سبب می‌گردد که روان پس از مرگ پرآتش شود:
چو کژی کند پیر ناخوش بود پس از مرگ حاشش پر آتش بود
(۱۳۹۵/۱۴۹۹/۸)

روان بدکار پس از مرگ نه تنها در آتش می‌سوزد، که آویخته و معلق نیز
می‌ماند:

هر آن خون که شد در جهان ریخته تو باشی بر آن گیتی آویخته...
کنون زندگانیت ناخوش بود وگر بگذری جایت آتش بود
(۳۹۳-۴۰۸/۱۶۹۶/۹)

هر آن خون که آید به کین ریخته تو باشی بدان گیتی آویخته
(۱۱۸۰/۷۲۰/۵)

انعکاس اعتقاد به بهشت:

که ای برتر از نام وز جایگاه
روان تهمتن بشوی از گناه
بدان گیتی اش جای ده در بهشت
برش ده ز تخمی که ایدر بکشت
(۳۳۳-۳۴/۱۰۷۸/۶)

اعتقاد به چینودپل:

| | |
|---|--|
| فرشته بباید یکی جان ستان گذشتن چو بر چینودپل بود | بگویم بد و جانم آسان ستان به زیر پی اندر همه گل بود |
|---|--|

(۳۳۶-۳۷/۱۸۴۰/۹)

رستاخیز

نابودی و انفجار حريق جهانی، در اسطوره‌های بیشتر ملل وصف گردیده است. این اساطیر به پایان جهان، ویرانی و نابودی آسمان و زمین و سیارات یا آتش‌سوزی نهایی کیهانی مربوط است که به آن‌ها اساطیر رستاخیزی یا فرشگردی می‌گویند. این اساطیر به بررسی سرچشمه مرگ می‌پردازد؛ مرگ انسان، هستی و کایتات.

این نابودی در اساطیر ژرمنی و برخی از اسطوره‌های هندواروپایی، به صورت نبرد پایانی و شکست ایزدان متجلی است. اها در اساطیر ایرانی که جهان میل به خیر و نیکوبی دارد، پیروزی اهورا و شکست اهریمن مطرح است. در اساطیر مانوی نیز حیات جهان با یک آتش‌سوزی مهیب به پایان می‌رسد که بیش از هزار سال ادامه دارد. این آتش جهانی، پلیدی‌ها و نیروهای ظلمت را در کام خود فرو می‌کشد و انوار پاک ساطع می‌کند. به این ترتیب تمام انوار نجات یافته، در پایان جهان به بهشت نوری که زروان در آن زندگی می‌کند، می‌پیونددند.

در برخی از اساطیر بدوى، از جمله در اساطیر سرخپستان پاؤنی^۱ آمده است در پایان جهان، زمانی فراخواهد رسید که همه چیز ناپدید شود و ستاره مرگ به جهان حکمفرما شود، ماه به سرخی گراید، خورشید خاموش گردد و انسان‌ها به ستارگان بدل گرددند و به سوی بهشت پر گشایند. (۲۸۸)

در کتاب ایرانی زند و هومن یسن که معمولاً «بهمن یشت» خوانده می‌شود، در بارهٔ حوادثی که در دورهٔ آخر زمان و زمان قبل از رستاخیز در ایران به وقوع می‌پیوندد و اورمزد آن‌ها را به زردشت می‌گوید، (۲۸۹) این گونه آمده است، در آن زمان مردار و پلیدی چنان بسیار است که هر کس

1. Pawnee

گام بنهد، قدم بر مردار گذارد. حتی اگر خود را به آیین پرشنوم پاکیزه کند، چون از مغایق پای بیرون گذارد، آلوده به مردار خواهد شد. در آن زمان هیچ‌کس به دین بهی نگرود و اگر بگرود به انجام امور دینی نخواهد پرداخت. آزادگان و بزرگان در این روز نیازمند ناچیزان و خردمندان گردند و به درویشی و آوارگی افتند. در ادامه اورمزد به زردشت می‌گوید، پس به هیربدان زند و پازند بیاموز تا به تمام مردم -کسانی که از صد مین سال آگاه نیستند- بگویند به امید فرار سیدن رستاخیز و مستگاری روان خویش، دشمنی دیوپرستان را بر خود هموار کنند و برداری نمایند.^(۲۹۰)

در غالب این اساطیر، دوره قبل از رستاخیز، دوره رستاخیز و دوره پس از رستاخیز مشاهده می‌گردد. زیرا در اساطیر، مرگ به معنی پایان زندگی نیست و همواره یک زمان از لی هست که مرگ بدان راه ندارد.^(۲۹۱)

به روایت بندھشن، هزاره سوشیانس، هزاره تن کردار (به معنی برسازنده تن مردمان) است. چون در عصر اوست که مردگان از نو ساخته می‌شوند.^(۲۹۲) بر اساس کتاب روایت پهلوی، هر مزد هنگام رستاخیز برای زنده کردن دوباره مردگان، استخوان را از زمین، خون را از آب، موی را از گیاه و جان را از باد بازخواست می‌کند.^(۲۹۳)

دوره پس از رستاخیز دوره‌ای است که مردمان باید پاسخگوی اعمال خویش باشند و درستکار از نادرست بازشناخته شود. در دین مزدیسنی، این جداسازی پرهیزگار از ڈروند با آزمایش آهن گدازان صورت می‌پذیرد. در بندھشن آمده است:

سپس آتش و آریارمن ایزد فلزِ اندر کوه‌ها و گریوه‌ها را بگدازانند و بر زمین رودگونه بایستد سپس، همه مردم را اندر آن فلز گداخته بگذرانند و پاک بکنند. آن‌که پرهیزگار است، آن‌گاه چنان گمان کند که [اندر] شیر گرم همی رود. اگر دروند است، آن‌گاه، به همان آیین گمان کند که اندر فلز گداخته همی رود.^(۲۹۴)

بر این اساس، میتره نیز با آتش پیوند دارد و به نوشته ورمازن، غرض از آتش در دین او (میتره) کنایه زدن به آتش سوزی جهان در روز رستاخیز است.^(۲۹۵)

در اساطیر گونه‌ای دیگر از رستاخیز، که می‌توان از آن به عنوان رستاخیز نمادین یاد کرد، وجود دارد. داستان مشهور یونس و ماهی، نوعی از این رستاخیز نمادین است.

ماهی بزرگی یونس را در کام خود فرو می‌برد و از یک سفر دریایی شبانه از غرب به شرق حرکت می‌کند. این حرکت تصویری خورشیدی، از غروب تا طلوع را به نحوی نمادین مجسم می‌کند. یونس در تاریکی فرو می‌رود و این تاریکی نماد نوعی مرگ است و بازگشت او به منزله نوعی رستاخیز به شمار می‌آید.^(۲۹۶)

در اساطیر مصری، رع، خدای خورشید، هر شب به جهان تاریکی زیرزمین یعنی جهان مردگان سفر می‌کند و پس از گذراندن مراحلی، صبح دوباره از شرق طلوع می‌کند. در اینجا نیز گویی هر صبح که خورشید طلوع می‌کند، رستاخیزی برای اورخ داده است.^(۲۹۷)

این نمونه‌ها را می‌توان با رستاخیز نمادین گیاهان در فصل بهار و همچنین نمادهای آن‌ها چون سیاوش، ایزیس، آدونیس و یوسف مقایسه کرد (رک. سیاوش؛ نماد قربانی).

در اساطیر ملل حیواناتی چون مرغ ماهی خوار، ورزاؤ، اسب سفید، گوزن، قوچ، بره، سوسک و خاصه خروس، همه نشانه‌های خورشید و رستاخیزند.^(۲۹۸)

۸. وَر (آزمون)

وَر که در اوستا، «وَرَنَگَهه» آمده است، از ریشه «ور» به معنی برگزیدن و باور کردن و مصمم شدن می‌باشد و نام آزمایش بازشناسی درست از

نادرست و درستکار از نادرستکار است، که با آیین‌های ویژه‌ای برگزار می‌شده است. در اوستای کنونی این واژه تنها در «رَشْنِ يشت» (بندهای ۶-۳) و خرده اوستا (آفرینگان گهنهبار، بند ۹) آمده و در هیچ جای دیگر نامی از آن به میان نیامده است.

بر اساس کتاب هشتم دینکرد، در اوستای روزگار باستان، بخشی از هجدهمین نسک (سکاتوم نسک)، ویژه ورهاي گوناگون و موسوم به «ورِستان» بوده است. بنا به نوشته متن‌های دیتی پهلوی، شکار ورهاي گوناگون سی و سه بوده است. بنابر کتاب دینکرد، در ایران باستان چند گونه ور بوده است که یکی را «گرمک ور»، «ور گرم» – که در برابر ورسد قرار می‌گیرد – و دیگری را «بَرَسَمَكَ وَر» (ور با بَرَسَم) و دیگری را «پَاوَرُو خُورَان» می‌گفتند. در این گونه اخیر، گویا دو سوی دعوا را به خوردن زهری و امی داشته‌اند تا هریک از آن دو که بی‌گناه است، از این آزمون تندرست بیرون آید. به آزمون آهن گدازان یا فلز‌گداخته، که گونه‌ای از ور است «ور نیرنگ» هم می‌گفتند.

در شایست نشایست (بخش ۱۵، بندهای ۱۵-۱۷) آمده است: «آزمایش فلز‌گداخته این است که بر روی دل (سینه) صورت می‌گیرد. دل باید به اندازه‌ای پاک و بی‌آلایش باشد که وقتی فلز‌گداخته روی آن ریخته شد، نسوزد.» آزمون آذر فروزان نیز در شمار ورهاست. واژه «سوگند» و ترکیب «سوگند خوردن» که در فارسی متراծ با قسم و قسم یاد کردن است، یادگار یکی از گونه‌های ور در روزگار باستان است که به دو مدعی، مخلوطی از آب و سوکن特 (گوگرد) می‌نوشانیده‌اند تا بی‌گناه را از گناهکار باز شناسند.^(۲۹۹) این واژه در فارسی سوگند آمده است.

در رَشْنِ يشت (بندهای ۶-۳) نام برعی ورها باقی مانده است. مانند ور آتش، ور برسم، ور کف دست سرشار، ور روغن و ور شیره‌گیاه. از چگونگی این ورها اطلاع دقیقی در دست نیست. استاد پورداود حدس

زده است شاید ور روغن نوعی ور گرم بوده که روغن داغ روی اندامی می‌ریخته‌اند و وَرِ شیرهُ گیاه، خوراندن شیرهُ گیاهان زهر‌آگین به مدعیان بوده است.^(۳۰۰)

ور آتش نمادی آیینی

نzd مزدیستان، آتش مظہر و نماد آشَه است و آتشگاه، جایگاه خواندن و ستایش اهورامزداست.^(۳۰۱) در زمان قدیم، آتش ابزار آزمون‌های دشوار بود. می‌توان گفت که این آزمون‌های دشوار تا اندازه‌ای ماهیت غیگویی^۱ داشته‌اند.^(۳۰۲) فریزر معتقد است که آداب سوگند، در آغاز، عبارت از آزمایش‌های قضایی برای اثبات صحت ادعا بوده است.^(۳۰۳)

بنا به نوشه زادسپر، پیامبر خود، به گذراندن آزمون سخت آتش تن در داد تا برتری دینش را اثبات کند.^(۳۰۴) ابراهیم نیز برای اثبات پیامبری خود، از آزمایش آتش سر بلند بیرون آمد. مزدیستان، آیین بازشناسی گناهکار از بی‌گناه را «پساخت» یا «چاره آتشان» می‌خوانند.^(۳۰۵) بر اساس بندهشن در دین سه آیین پساخت موجود است که از سوی امشاسبیندان به انسان نشان داده شده است.

نخست «آذرفروزان» یعنی برپا کردن کوههای از آتش و عبور دادن فرد از میان آن. دوم آهن گدازان یعنی ریختن فلز گداخته بر سینه فرد مورد آزمایش، سوم بریدن با کارد.

بنا به روایت بندهشن، زردشت از هر سه مورد این آزمایش‌ها، سر بلند بیرون آمد.^(۳۰۶) در ادبیات دینی زردشتی، همانند این آزمون‌ها را در داستان آذرباد مهراسبیندان وارد او را فراف نیز می‌بینیم. گذر از میان خیمن آتش یا ریختن فلز گداخته بر تن، برای اثبات

بی‌گناهی، از آزمایش‌های معمول در ایران باستان و گاه نزد اقوام دیگر بوده است. داستان سیاوش در شاهنامه، یکی از مشهورترین نمونه‌های آن است. در داستان ویس و رامین نیز برای اثبات ادعای بی‌گناهی آن‌ها، موبد دستور می‌دهد آن‌ها را از میان دو کوهه آتش بگذرانند، که البته ویس و رامین از انجام این آزمایش سر باز می‌زنند و می‌گریزند چون در این امر بی‌گناه نیستند و به موبد خیانت می‌کنند.^(۳۰۷)

مارسیانوس کاپلا¹ معتقد است که گذر از آتش، یکی از هفت وسیله کسب فضیلت و بی‌مرگی است. او می‌گوید، آتش با سوزاندن عنصر انسانی، عنصر الهی را آزاد و رها می‌سازد و این به منزله ارتقا یافیل آدمی به تمامیت و کمال ذاتش نیست، بلکه والايش بخشی از وجود اوست.^(۳۰۸) از آن جا که با سوختن عنصر انسانی، عنصر الهی آزاد می‌گردد، از این رو خودسوزی، وسیله تزکیه و تطهیر و خداوارگی است.^(۳۰۹) بنابراین آتش ممکن است به عنوان وسیله‌ای برای تطهیر به کار رود، ولی در اساس عنصری است برای تعیین و تشخیص پاکان، یعنی آنان که می‌توانند به ملکوت خدا راه یابند.^(۳۱۰)

الیاده می‌گوید، گذشتن از میان آتش بی‌هیچ گزند و آسیبی، ثابت می‌کند که آتش‌پیما، بر مقتضیات بشری فائق آمده است.^(۳۱۱) آهن گدازان نیز آزمایشی است برای بازشناختن ثوابکار از گناهکار و در روز پسین، بازشناسی پاک از ناپاک. این آزمون درگاهان یکبار به صورت «آهن روان» آمده و چندین بار نیز در کنار آزمون «آذرفروزان» از آن یاد شده است.^(۳۱۲)

در اوستا آمده است: «تو با آذرفروزان و آهن گدازان، هر دو گروه را [خواهی آزمود و] پاداش و [پادافره] خواهی داد و نشانی [از این فرمان] در زندگی خواهی گذاشت که: رنج و زیان دروند را و شادمانی و سود،

1. Martianus-Capella

آشون راست).^(۳۱۳) گاهان، یسته، هات ۵۱، بند ۹ همچنین آمده است: «به راستی آنان که از آنِ تواند، از آزمون آهن، پیروز بر میایند».^(۳۱۴) (گاهان، یسته، هات ۳۰، بند ۷).

شهریور در اوستای نو، نام یکی از امشاسپندان است که در جهان مینوی، نماد شهریاری و فر و فرمانروایی اهورامزدا و در جهان استومند، نگاهبان فلزها و پاسدار پیروزی شهریاران است.

در گاهان آمده است که اهورامزدا، پاداش و پادافره واپسین را به واسطه شهریور، به مردمان می‌دهد. واژه شهریور در این مورد می‌تواند ایهامی به «فلز» داشته باشد و اشاره‌ای به آزمون آهن گذازان و آذرفروزان به شمار آید. زیرا آین گذر از آتش و فلز گداخته، در پایان جهان نیز برای سنجش کردار مردمان به کار برده می‌شود.^(۳۱۵) (یسته، هات ۳۰، بند ۷ و ۳۱، بندهای ۳ و ۹ و ۴۳، بند ۴ و ۴۷ و ۵۱، بند ۹).

اینک نمونه ور آتش در داستان سیاوش را به روایت شاهنامه ذکر می‌کنیم. هنگامی که سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود، آزمایش آتش را برگزید، جامه‌ای سپید در بر کرد و مطابق آین مردگان بر خود کافور پاشید و به استقبال کوهه آتش رفت.

چنین گفت موبد به شاه جهان که درد سپهد نماند نهان...
 که هرچند فرزند هست ارجمند دل شاه از اندیشه یابد گزند...
 ز هر در سخن چون به این گونه گشت بر آتش یکی را بباید گذشت...
 سیاوش چنین گفت کای شهریار که دونزخ مرا زین سخن گشت خوار
 اگر کوه آتش بود بسپم از این تنگ خوارست اگر بگذرم...
 سیاوش سپه را به تندی بتاخت نشد تنگدل جنگ آتش بساخت...
 چو او را بدیدند برخاست غو که آمد ز آتش برون شاه نو...
 همی داد مژده یکی را دگر که بخشود بر بی‌گنه دادگر
 (۴۵۸-۵۲۸/۳۲۳-۲۵/۳)

وَرْ سُوْگَنْد

واژه سوگند و ترکیب سوگند خوردن که در فارسی، مترادف با قسم و قسم یاد کردن آمده، یادگار یکی از گونه‌های ور در روزگار باستان است. این آزمایش که با خوراندن آب گوگرد، برای اثبات حقیقت به دو مدعی بوده است، بعدها به صورت قسم و سوگند زبانی معمول گشت.

نمونه‌ها

در یادگار زریران، جاماسب برای در امان بودن جان خویش، از گشتاسب طلب سوگند زبانی می‌کند. نکته‌ای که این جا به چشم می‌خورد، بالا بردن دست به هنگام ادای سوگند است:

۴۱. اگر شما بغان پسندید، دست راست (= داش) خویش [اتا روی بالا!] ببرید، به فَ هرمزد، به دین مزدیستان أُجان برادر، زریر سوگند خورید شمشیر پولادین (نهید؟) [از] تی (=نوك) تا دسته (=دست پناه) سه بار بمال [يد] کت نی زنم اُنی اوژنم اُنی به دیبهو (=زندان) دارم، تاگویم که چه بَرَد اندر آن رزم گشتاسپان. (۳۱۶)

در شاهنامه، کاووس از کیخسرو می‌خواهد تا سوگند یاد کند که دلش را از کینه افراسیاب برای انتقام خون سیاوش پر خواهد کرد. او هنگام سوگند خوردن رو به آتش می‌کند:

نباشد که پیچی ز داد اندکی
دمی آتش اندر نیاری به آب...
سوی آتش آورد روی و روان
به روز سپید و شب لازورد
به مهر و به تیغ و به دیهیم شاه
نبینم به خواب اندرؤن چهر اوی
(۸۷-۹۹/۴۵۸/۴)

کنون از تو سوگند خواهم یکی
که پرکین کنی دل ز افراسیاب
چو بشنید زو شهریار جوان
به دادار دارنده سوگند خورد
به خورشید و ماه و به تخت و کلاه
که هرگز نپیچم سوی مهر اوی

بیژن در برابر گستهم، برای کشتن فرود سوگند یاد می‌کند:

| | |
|---|---|
| کنون یال و بازو ز هم بگسلم به دادر کیهان و دیهیم شاه زمانم سرآید مگر چون زرسپ | بدو گفت بیژن که مشکن دلم یکی سخت سوگند خوردم به ماه کزین ترک من برنگردانم اسپ |
|---|---|

(۷۷۸۸۰/۴۸۳/۴)

پیران در حضور سیاوش سوگند می‌خورد که به کیخسرو آسیب و آزار نرساند:

| | |
|--|--|
| ز سوگند شاهان یکمی یاد کن... به روز سپید و شب لازورد... نه هرگز برو برزنم تیز دم | نخستین به پیمان مرا شاد کن یکی سخت سوگند شاهانه خورد که ناید به این کودک از من ستم |
|--|--|

(۲۵۱۴-۱۹/۳۹۵/۳)

از آن جا که در اوستا (رشنیشت، بند ۶-۳) تنها نام برخی از ورها باقی مانده است، و حتی از چگونگی آنها نیز اطلاع دقیقی در دست نیست، مواردی وجود دارد که به نظر انواعی از ور و آزمایش به شمار می‌آید و به سبب کثرت و تکرارشان، شاید بتوان آنها را انواعی از ور دانست که از آنها نامی به جا نمانده است.

یک مورد از این آزمایش‌ها، به نظر می‌رسد، عبور از آب باشد. در شاهنامه در داستان کیخسرو، گیو به او تأکید می‌کند که اگر شاه باشد و دارای فر، بدون ایجاد مشکل می‌تواند از آب عبور کند. همان‌گونه که فریدون این گونه کرد. در این مورد، نوعی اثبات حقانیت و صحت مقام پادشاهی در میان است. او برای اثبات وجود فر در خویش، و این‌که مقام والای پادشاهی در خور اوست باید از آب بگذرد (رک. شاه-موبد). مورد دیگر که در شاهنامه مکرر به آن بر می‌خوریم، نوعی پرسش و پاسخ است. این آزمایش در موارد متعدد و گوناگون به چشم می‌خورد.

اغلب خرد یک جوان از سوی موبد آزمایش می‌شود. مثلاً موبدان برای آزمایش خرد زال، از او سؤالاتی می‌کنند که به منزله یک امتحان است (شاہنامه، ۱/۱۲۹-۱۲۵ به بعد).

افراسیاب برای آنکه خرد کیخسرو را بسنجد، از او سؤال‌هایی می‌کند. البته پیران از قبل به کیخسرو گوشزد می‌کند که جواب‌های نادرست بدهد (شاہنامه، ۳/۳۹۶-۴۵-۲۵۳۶). این نمونه را به صورتی والاتر در امتحان فرعون از موسی می‌توان دید. فریاد فرعون از موبدان درخواست می‌کند دانش و هوش پرسش، هر مزدی را امتحان کنند. (شاہنامه، ۸/۱۶۰۰-۰۷/۴۳۰۶).

تبرستان

www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

سمبولیسم یا نمادگرایی

تبرستان

www.tabarestan.info

نماد

تبرستان
www.tabarestan.info

قبل از اشاره به برخی از انواع نمادپردازی، که در این کتاب زیرمجموعه توتمیسم به شمار می‌روند، نخست به توضیح اجمالی نماد می‌پردازم. رمز یا نماد شامل هر علامتی اعم از حرف، عدد، شکل، علامت اختصاری، کلمه، قول و حتی حرکت، چه به صورت اشاره با چشم و لب و دست یا به صورت رقص‌ها و مراسم مذهبی، خواه در جوامع ابتدایی و خواه در جوامع متmodern می‌باشد که در ورای ظاهر نمایشی خود مفهومی ویژه دارد. کلمه نماد بر معانی گوناگونی اطلاق می‌شود و در اصطلاح یکی از معانی آن عبارت است از: آنچه نماینده چیز دیگر است یا بر چیز دیگری اشاره دارد، که این از طریق شباهت عمدی نیست بلکه به علت همبستگی، ارتباط، قرارداد یا اتفاقی است. به ویژه علامتی مرئی برای چیزی غیرمرئی از قبیل یک مفهوم یا یک آیین، مثلاً شیر نماد شجاعت و صلیب نماد مسیحیت است.^(۱)

در هنر، روانشناسی و تاریخ تبدیل ذهنیت و عینیت به یکدیگر قانون است. به عنوان مثال، فکر سقوط از بلندی منجر به سقوط می‌گردد که نمونه‌ای از تبدیل ذهنیت به عینیت است.

فرو ریختن باران از آسمان، تابش خورشید و درخشش ماه و ستارگان ذهن بشر ابتدایی را به این نکته می‌کشاند که سرچشمه زندگی در آسمان است و در نتیجه خدا نیز باید در آسمان باشد. این نمونه‌ای از تبدیل عینیت به ذهنیت است که نمادین می‌باشد^(۲) یعنی نمایاندن یک فکر انتزاعی در واحد معینی از بیان^(۳) و از آنجا که اسطوره زبانی نمادین است، از این رو اساطیر و داستان‌های مذهبی و افسانه‌ها به علت داشتن جنبه غیرواقعی در کل یا در بخشی از کل همواره تفسیر شده‌اند.^(۴) اینک به شرح برخی نمادها می‌پردازیم:

سمبولیسم قربانی

اجرای شعائر و مراسم آیینی مرگ، بر این نکته تأکید دارد که فرد قربانی از باقی افراد جامعه متفاوت و متمایز است.^(۵) مرگ عیسی بر روی صلیب، نمادی است از تمامیت متمایز او.^(۶) او گناه نخستین آدم را به دوش کشیده است و داوطلبانه از عالم خدایان بر زمین می‌آید تا توان این گناه را بازپس دهد.^(۷) پس صلیب، رمز و نمادی از فداکاری است.^(۸) صلیب رمز درخت زندگی است و عیسی، میوه این درخت جاود است.^(۹) هترمندان قرون وسطی، عیسی مسیح را پس از رستاخیزش، با جامه‌ای به دورنگ سپید و قرمز تصویر کرده‌اند که معرف حکمت ریانی و عشق علی‌الاطلاق کسی است که حاضر است به خاطر معشوق و در راه وی جان فدا کند.^(۱۰)

بیشترین چیزی که در نمادپردازی‌های قربانی مطرح است، ارتباط قهرمان قربانی با خداست. بیشتر نمادهای قربانی، پسران خدایانند یا به گونه‌ای با خدا مربوط می‌شوند و مقدسند. مثلاً هوم و مسیح هر دو پسر خدا تلقی شده‌اند.

هوم، بیش از یک گیاه یا نوشابه است، یک ایزد است. بنابراین قربانی

کردن هوم، قربانی کردن یک ایزد است برای ایزدی دیگر. از این جهت هوم با عیسی قابل مقایسه است.^(۱۱) پولس در رساله به فیلیپینی‌ها درباره عیسی مسیح می‌گوید: «عیسی مسیح فکر نمی‌کرد که مقام خدایی چیزی است که باید به آن چسبید، بلکه به هیئت یک خدمتگذار بر زمین آمد، و حتی مرگ بر صلیب^۱ را پذیرا شد.»^(۱۲)

برهمها نیز در باره سومه می‌گویند: «... سومه خداست؛ با فشردنش کشته می‌شود.» علاوه بر آن پس از خیرات، مؤبد و مؤمن قربانی را به سلامتی زندگی بی‌پایان و رستاخیز می‌نوشند. این مفهوم شیاهت زیادی به مراسم عشاء ربانی کاتولیک‌ها دارد و از آن‌جا که هوم بنابر اوست، فرزند و پسر اهورامزدا شمرده می‌شود^(۱۳) (یشت ۱۱، بند ۴)، از این لحاظ نیز با عیسی مسیح قابل مقایسه است، یعنی قربانی شدن پسر برای پدر آسمانی خود.

وجه دیگر در این قربانی آن است که پس از قربانی هوم، عمل آفرینش صورت می‌بندد، یعنی قهرمان‌هایی که بنا به «هوم یشت» اول بار آن را فشرده‌اند، هریک به عنوان پاداش، دارای فرزندی گشته‌اند.^(۱۴) این مطلب رابطه‌ای معکوس با اسطوره مرد کیهانی دارد. در آن‌جا از قربانی شدن انسان، گیاه پدید می‌آید و در این‌جا از قربانی شدن گیاه به زندگی انسان می‌رسیم. این مسئله با باردار شدن زنان باکره از میوه یا بذر نیز قابل مقایسه می‌باشد.^(۱۵) همچنان که این امر را در باردار شدن حضرت مریم مشاهده می‌کنیم. عکس آن، مرگ جوان و تبدیل او به گیاه است که آن را در اسطوره قربانی مرد کیهانی می‌توان دید. در وجه اول، گیاه به انسان تبدیل می‌شود و در وجه دوم، انسان به گیاه مبدل می‌گردد.

۱. صلیب، پیشنهای کهن‌تر از مسیحیت دارد و به دوره‌های ابتدایی زندگی مربوط می‌شود. ظروفی مربوط به دوران مفرغ (۳۰۰۰ سال ق.م) دست آمده که روی آن نقش صلیب دیده می‌شود. نقل [افرنهنگ اساطیر و اشارت داستانی در ادبیات فارسی، محمد جعفر یاحقی ذیل لغت صلیب به نقل از (ا. بنهارت، سرچشمۀ پیدایش چلپا، ص ۱۵).]

در نمونه‌های خیانت یا شکستی که برای قهرمانان در اساطیر اروپایی اتفاق می‌افتد، موضوع قربانی شعائری، بالاخص به عنوان تنبیه برای گناه غرور به کار می‌رود.^(۱۶) جمشید، پس از گرفتاری در دام غرور و منی، پادشاهی و جاودانگی اش را از دست داد. آدم نیز فریب مکر مار را خورد که اغوایش کرد همتا و همسنگ خدایان شود و او را برانگیخت از فرمان خدا سریچد. در اثر این غرور، مرگ بر آدمی عارض گشت.^(۱۷) شاید شیطان نیز در روایات اسلامی، گونه‌ای از این نوع قربانی باشد. این مسئله در روایات عرفانی به گونه‌ای بارزتر به چشم می‌خورد.

با تکامل تدریجی آئین قربانی و نمادین گشتن آن، بعدها در هند، قربانی ظاهری به قربانی باطنی تبدیل شد و انسان خود معبدی گشت که عابد و معبد و آتش همان جسم و روح و نفس او بودند.^(۱۸) و از آنجاکه خون قربانی سبب تطهیر تخته‌سنگ محراب یا قربانگاه می‌شود^(۱۹) در اینجا نیز قربانی کردن نمادین فرد، سبب تطهیر و پالایش روح و نفس او می‌گردد.

مرد کیهانی نماد قربانی نخستین

اسطورة جهانی آفرینش کیهان، از قربانی مرد نخستین و پنداره انسان به مثابه عالم صغير نشئت می‌گیرد که در آن غول یا انسان اولیه قربانی می‌شود و از بخش‌های متفاوت بدنش، بخش‌های عالم به وجود می‌آید.^(۲۰) تصویر این مرد کیهانی در بسیاری از افسانه‌ها و تعلیمات مذهبی ظاهر می‌شود. آدم، کیومرث، پوروشای هند، پان کوی چینی و یمیر اسکاندیناوی نمونه‌هایی از او هستند.^(۲۱)

در این نماد، فکر وحدت تمام وجود انسانی، در ورای واحدهای فردی، آشکارا بیان شده است. در این مرگ آیینی، که مرگی خشنونبار و در پی قتل هیولای آغازین است، پدیداری جهان‌ها و رویش گیاهان

نمودار است. در این اسطوره، پیدایش نباتات و غلات، ارتباطی خاص با قربانی دارند.^(۲۲) در واقع، در عمل باروری زمین با پاره پاره کردن پیکر قربانی و پاشیدن آن بر زمین، نوعی تکرار آیینی آفرینش صورت می‌بندد.^(۲۳) یعنی عمل قربانی برای تجدید حیات صورت می‌گیرد، همان‌طور که از قربانی انسان اولیه بذر و دانه به وجود آمد.^(۲۴)

قربانی چنان‌که از واژه لاتینی آن نیز بر می‌آید، عملی به غایت مقدس است. در نظر اقوام کهن، آفرینش که به دنبال عمل مقدس قربانی صورت می‌پذیرد، در واقع نوعی فداکاری و از خود گذشتگی است. اعضای مرد کیهانی از هم جدا می‌شود تا عالم هستی تحقق پذیرد. یعنی در عمل آفرینش، وحدت تبدیل به کثرت می‌گردد، از این رو وظیفه انسان است که به نحوی این اعضای پراکنده موجود اولیه را جمع کند و به هم پیوندد و بدین ترتیب، کثرت را به وحدت بازگرداند.^(۲۵) مطابق برخی پندرهای بندھشنى كھن، جهان يا در اثر قربانى كردن هيولا يى ازلی كه مظهر آشوب آغازين بوده، ايجاد شده است همچون تيامت، ويا از طريق قربانى كردن ديوى كيهانى؛ همچون كيمورث، پوروشه، پان كو و يمير.^(۲۶)

نکته مهم در تمامی این اساطیر آن است که طبق تمامی آن‌ها آفرینش بر پایه قربانی بنا نهاده شده است.

بر اساس نوشه‌های زردهشتی و در باب تکوین کیهان، پس از آفرینش آسمان و زمین، سه موجود زنده به صورت تک گیاه، تک جانور (گاو ایوک داد) و تک انسان (کیومورث) آفریده شدند. آن گاه ایزدان، قربانی سه گانه‌ای تقدیم کردند. یعنی گیاه را پژمردند، گاو و انسان را کشند و از این قربانی سودمند، گیاهان و جانوران و مردمان دیگر پا به عرصه وجود نهادند. بدین ترتیب با حیاتی نو که از پی مرگ آمد، نظام هستی انتظام یافت.^(۲۷)

این اسطوره قدیمی که در اصل به ایران پیش از زردهشت منسوب بود،

با مبانی زردشتی مخلوط شد و عمل قتل موجودات نخستین به وجود شریر انگرهمینو (اهریمن) نسبت داده شد.^(۲۸) در اوستا آمده است که گاو پاک یا گاو نخستین که اهورامزدا آن را آفرید و اهریمن با یاری «جهی» آن را کشت-از تخمه اوست و همه ستوران و چارپایان جهان از او پدید آمدند.^(۲۹) (وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۱).

بر اساس بندهشن، اهورامزدا نخست از آتش، تنه مادی آفرید و سپس از سر او آسمان، از پای او زمین، از اشک او آبها، از موی او گیاهان و از دست راست او گاو و از دست چپش کیومرث را خلق کرد.^(۳۰) همچنین در همین کتاب آمده است:

در دین گوید که تن مردمان بسان گیتی است، زیرا گیتی از آب سرشکی ساخته شده است... پوست چون آسمان، گوشت چون زمین، استخوان چون کوه، رگان چون رودها و خون در تن چون آب در رود، شکم چون دریا و موی چون گیاه است.^(۳۱)

در کتاب سوم دینکرد آمده است:

همانا در اندرون زمین، از بهر ساماندهی زمین، بادی است که پیوسته در گردش است. همان گونه که در اندرون تن مردمان، راهها و گذرگاهایی است که باد، درون آن گذرگاهها گردش می‌کند، (از آموزه‌های دین) پیداست که: درون زمین نیز به همان گونه (ی تن) است...^(۳۲)

در بندهشن آمده است، همان گونه که آفرینش از پاره پاره شدن انسان نخستین صورت بسته است در رستاخیز این تکه‌ها از موجودات عالم بازخواسته خواهد شد: «استخوانها از روح (= مینوی) زمین [یعنی از زمین که بدان شخصیت داده شده]، خون از آب، موها از گیاهان، جان از

آتش بازخواسته می‌شود، همانگونه که در آفرینش اصلی این موجودات بدانجا سپرده شده بود.^(۳۳) (بندهشن بزرگ، فصل ۳۱، بند ۷-۶) سمبول مرد بزرگ یا مرد کیهانی، به سبب نمونه‌های متعدد از تمدن‌ها و ادوار مختلف، گستره‌ای جهانی دارد.^(۳۴) یکی از اساسی‌ترین مباحث ودا و ادیان هندواروپایی که در سرودی موسوم به «پوروساسوکتا» ذکر شده است، به قربانی جهانی مربوط می‌شود.

پوروشه هندی موجودی است که یک پای اویعنی یک‌چهارم او، این موجوداتند و سه پای او، یعنی سه‌چهارم او، ابدیت‌آسمان‌هاست. هنگامی که خدایان پوروشه را به قربانی دادند، فصل بهار، روزهن این قربانی بود. تابستان سوخت این قربانی و پاییز خود این قربانی بود. از جدا کردن اعضای او طبقه‌های مختلف به وجود آمد. دهان او طبقه‌برهمنان شد، بازویان او طبقه سلحشوران و ران‌های او طبقه ویشیا شد و از دو پای او طبقه شودراها پدید آمد. ماه از اندیشه او به وجود آمد و خورشید از چشمان او پیدا شد. از دم او وايو پدیدار گشت و از دهانش ایندرا و اگنى هستی یافتند. در اینجا نیز آفرینش، نوعی قربانی تلقی شده است که موضوع این قربانی بزرگ خود پوروشه است و اعضای قطع شده او درجات آفرینشند.^(۳۵)

در اساطیر اسکاندیناوی، یمیر کشته می‌شود و از گوشت او زمین، از خونش آب، از استخوان‌هایش کوه‌ها، از موهایش درختان، از جمجمه‌اش آسمان و... به وجود می‌آیند.^(۳۶)

بر اساس اساطیر چینی، پس از مرگ پانکو، انسان یا غول اولیه، از نفسش باد، از صدایش رعد، از چشم چپش خورشید، از چشم راستش ماه، از موهایش گیاهان و... به وجود آمد.^(۳۷)

در اساطیر بابلی، تیامت -که معنای تحت‌اللفظی آن دریای شور است- اژدهایی هیولاوش بوده است که از قربانی شدنش به دست مردوك از

پاره‌های تن او، اجزای عالم ساخته می‌شود. از این رو، او مادر همه کائنات از جمله دیوان بوده است.^(۳۸)

طبق یک افسانه دیگر یهودی، تمام نوع بشر از ابتدای خلقت آدم در وجود او مندرج بود، یعنی او روح تمام کسانی را که می‌باید متولد شوند با خود داشت (این افسانه یادآور عالم ذر در عرفان ایرانی است). بنابرگواهی بسیاری از اساطیر، مرد کیهانی نه تنها آغاز زندگی است، بلکه هدف نهایی آن یعنی تمام خلقت یزدهست.

بنا به عقیده یونگ، مردم شرق و غرب به زوایی تشخیص دادند که مرد کیهانی، بیش از آن که یک واقعیت خارجی باشد، یک تصویر روانی درونی است. مثلاً بنابر افسانه هندو، این مرد چیزی است که درون موجود انسانی زندگی می‌کند و تنها قسمتی است که جاودان است. این شخصیت، همان پوروشه، به معنی انسان یا شخص است.

در تمدن غرب، مرد کیهانی تا حد زیادی با عیسای مسیح و در شرق با کریشتیا یا بودا یکی دانسته شده است. در عهد قدیم، همین تصویر نمادین به صورت «پسر انسان» جلوه‌گر شده است. این مرد، در عرفان یهودی «آدم کدمون» نامیده می‌شود. برخی نهضت‌های مذهبی اواخر عصر قدیم، مرد کیهانی را آنتروپوس به معنی انسان می‌نامیدند. مانند تمام نمادها این تصویر به یک راز ندانستنی، یعنی معنی نهایی مجھول هستی انسان اشاره دارد.^(۳۹) از این منظر شاید بتوان، انسان کامل در عرفان ایرانی را نیز نماد این مرد کیهانی به شمار آورد. اما آنچه مسلم است، تمام انسان‌ها در آغاز خلقت و تولد خود از کیومرثی و پوروشه‌ای زاده شده‌اند و خود نیز نسبت به نسل بعد، همین فرد خواهند بود. بنابراین در هیئت فرد فرد انسانی، کیومرث، پوروشه، آدم، پان - کو و یمیر همواره زنده خواهند ماند. همچون ققنوس که نقطه مرگش آغاز تولد اوست. او می‌میرد تا دیگری زنده بماند و طی این توالی آفرینش، گویی هرگز نمرده و جاودان است.

از بن‌مایه‌های اسطوره‌آفرینش، سوای پدید آمدن جهان در پی قربانی یا نبردی ازلی که در برخی اساطیر از جمله در اساطیر بین‌النهرین دیده می‌شود، آفرینش از تخم کیهانی است که در اساطیر سرزمین‌های کناره اقیانوس آرام، بخش‌هایی از اروپا و آسیای جنوبی، از جمله در آیین هندو دیده می‌شود (رک. جشن فروردگان). در برخی اساطیر، جهان به واسطه کلام نیز خلق شده است. این را در اساطیر پولینزی، مانوی و نیز در عهد عتیق می‌توان مشاهده کرد.^(۴۰)

نماد پردازی قربانی در ایران

بنا به روایت/اوستایی و روایات فارسی، در جنگ بین ایران و توران، زمانی که ایرانیان تقریباً بیشتر سرزمین‌های خود را از دست داده بودند، بین افراسیاب و منوچهر، پیمانی بسته شد که به موجب آن به اندازه یک تیر پرتابی، مرز بین دو کشور تعیین گردد. آرش کمانگیر (شیواتیر)، بهترین تیرافکن ایرانی، با یاری اهورامزدا که بدان تیر دمید و آب و گیاه و مهر که راه بر آن تیر گشودند، تیری را از فراز کوه «ائیریو خشوته» به سوی کوه «خونوتنت» پرتاب کرد. سرزمین‌های ایرانی آزاد شدند، ولی آرش، خود قطعه قطعه گشت (تیریشت، کرده ۴، بند ۶-۷). در حقیقت او به گونه‌ای نمادین قربانی کشور خود شد.

آرش کمانگیر، با ویشنو، در ریگ‌ودا قابل مقایسه است، هر دو پهلوان یکی خدا و دیگری بنا به سنت ایرانی، خدایی که به صورت انسان درآمده است، در راه بازپس‌گیری زمین‌های از دست رفته، جان خود را در نبرد از دست می‌دهند و قربانی می‌شوند. هر دو با قلل کوه‌ها در ارتباطند، هر دو با کمان و قطع اندام مربوطند، هر دو یاری‌رساننده به مردم و بخشندۀ مسکن به انسانند. از این رو به احتمال بسیار هر دو روایت اصلی مشترک دارند.^(۴۱)

باید متذکر شویم که در شاهنامه، از این داستان سخنی به میان نیامده است.

قربانی نمادین یا نمادهای قربانی در شاهنامه را می‌توان سهراب، اسفندیار و سیاوش دانست. در هر سه مورد، پسرکشی صورت گرفته است. سهراب به طور مستقیم، توسط پدرش رستم، جهت اثبات برتری قدرت و نیروی پدری، یعنی اقتدار نسل پیر نسبت به نسل جوان کشته می‌گردد.

گشتابس غیرمستقیم، اسفندیار را برای حفظ مقام و موقعیت پادشاهی، به تیغ هلاک می‌سپارد. سیاوش نیز غیرمستقیم از سوی پدرش کاوس، برای ماندگاری زنی که عشق اوست طرد و قربانی می‌شود. در این باره رستم به کاوس می‌گوید:

| | |
|---------------------------|-----------------------------|
| پراکنده و تختم آمد به بار | بدو گفت خوی بد ای شهریار |
| ز سر برگرفت افسر خسروی... | تو را مهر سودابه و بدخوی |
| خجسته زنی کاو ز مادر نزاد | سیاوش به گفتار زن شد به باد |

(۲۶۱۳-۱۸/۳۹۹/۳)

در تمام انواع این قربانی، شاهد پسرکشی هستیم که برخلاف قاعده فروید، یعنی پدرکشی نسل اولیه است. شاید بتوان این گونه توجیه کرد که این امر، انتقام نسل پدری در برابر کشتار پدران، به وسیله پسران در نسل‌های ابتدایی است. بنابر تفسیر فروید قربانی شدن مسیح به ازای ادای کفاره گناه نخستین، یعنی پدرکشی بوده است.

سیاوش نماد قربانی

به عقیده دکتر بهار یکی از عناصر بیگانه که بر اساطیر ما اثر گذاشته است، همان آئین‌ها و اساطیر بومی مادرسالاری است. از این جمله، داستان

سوگ سیاوش است. در تمدن‌های کهن آسیای غربی، مدیترانه‌ای، کاهنه‌های شهرهای باستانی که شهربانوی سرزمین‌های خود نیز بوده‌اند، در نقش زمینی - جادویی الهه مادر، هر سال با یکی از دلاوران شهر ازدواج می‌کردند و در اثر این ازدواج، دلاور به مقام فرمانروایی می‌رسید و در پایان سال، قربانی‌اش می‌کردند و به امید باروری و حاصلخیزی زمین، خونش را بر گیاهان می‌پراکنند.

داستان رفتن سیاوش به توران زمین، ازدواجش با فرنگیس، به شاهی رسیدن و سرانجام کشته شدنش و سپس روییدن گیاه از خون او از همین دست می‌باشد. آین زندهٔ میرنوروزی در ایران نیز، بازمانده همین آیین قربانی کردن دلاور - فرمانرواست.

از آنجاکه از خون سیاوش، گیاه می‌روید می‌توان دریافت که سیاوش نماد خدای نباتی است، همچون درخت شدن اتیس و آدونیس در اساطیر مصری.

نکتهٔ دیگری که نشان می‌دهد سیاوش، بی‌گمان خدای کشتزارها بوده است، رفتش به درون آتش است؛ نماد خشک شدن و زرد گشتن گیاه و در واقع آغاز انقلاب صیفی و هنگام برداشت محصول. دلیل دیگر بر این امر، انجام آین سیاوش در ماورالنهر، سرزمین اصلی این اسطوره، در آغاز تابستان است که آن نیز آغاز انقلاب صیفی می‌باشد.^(۴۲)

داستان سیاوش در واقع شامل دو بخش است: بخش اول دل باختن نامادری‌اش یعنی سودابه به اوست. سیاوش در این ماجرا، تن به این عشق خیانت‌آمیز نمی‌سپارد و در نتیجه مورد خشم زن قرار می‌گیرد. از این رو، زن تصمیم می‌گیرد او را با ترفندهایی به هلاکت رساند. بنابر عقیدهٔ دکتر بهار این بخش داستان هند و ایرانی نیست. زیرا هیچ نشان و اشاره‌ای به سیاوش در اساطیر ودایی وجود ندارد و این نشانگر آن است

که این بخش داستان به تمدن ایرانی ماوراءالنهر تعلق دارد و می‌توان با اعتقادات، اساطیر و آیین‌های سومری، سامی و مدیترانه‌ای مربوطش دانست. زیرا ساخت‌های اجتماعی و نهادهای فرهنگی مادرسالاری در آن مشهود است.^(۴۳)

یادآوری این نکته ضروری است که، در اوستا، در قسمت قربانی کیومرث و گاو نخستین، سخن از جهی است که به تحریک اهريمن می‌پردازد، و او را وادار به کشتن کیومرث و گاو می‌کند.^(۴۴) با توجه به این‌که در این اسطوره، زن عامل کشته شدن این هر دو موجود بی‌گناه است، و پندار و امگیری این افسانه، از اساطیر آسیای غربی نیز، وجود همین بن‌ماهیه می‌باشد، می‌توان گستره وسیع‌تری برای آن در نظر گرفت. زیرا بر اساس اوستا و بندeshen، اهريمن با تحریک و یاری جهی، گاو نخستین و کیومرث را کشت. پس از مرگ آن‌ها، از پیکر هر دوشان گیاه روید، از پیکر گاو، گیاهان دارویی و از پیکر کیومرث، گیاه ریواس (وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۱). در این‌جا می‌توان سودابه را با جهی، افراسیاب را با اهريمن و سیاوش را با نخستین گاو (ایوک‌داد) و نخستین انسان (کیومرث) مقایسه کرد. یادآوری این نکته لازم است که افراسیاب در اوستا، در هیئت اهريمن زیانکار معرفی شده است.^(۴۵) این نکته جای تحقیق و بررسی بیش‌تر دارد.

به هر حال، بر اساس نظر دکتر بهار، این اساطیر را که گویای مرگ هر ساله‌گیاهی و باز رویدن آن است، به گونه‌های مختلف در غرب آسیای اعصار کهن در داستان‌های سیل و اتیس در فریجیه، ایشتر و تموز در بابل، آدونیس در فینیقیه و ایزیس و اویزیس در مصر می‌توان مشاهده کرد.^(۴۶)

در مصر، گاه، مرده به اویزیس می‌ماند و به این اعتبار، می‌تواند امیدوار باشد که «سرنوشتی بر زیگرانه» داشته باشد. یعنی پیکرش، بسان تخم و بذر، جوانه زند و بروید.^(۴۷)

داستان یوسف در تورات نیز، در واقع بن‌اسطورة خدای شهیدشونده دارد. به چاه افکنند و به زندان افتادن او، در واقع مرگ خدای نباتی است که شکلی نمادین پیدا کرده است. از چاه درآمدن، آزادی اش از زندان، به قدرت رسیدن او و به خصوص آوردن نعمت به مصر، دقیقاً حیات مجدد خدای شهیدشونده است.^(۴۸)

نام سیاوش در اوستا، دو جزء دارد: «سیاوه» به معنای سیاه و «ارشن» به معنای مرد، قهرمان و خرس. بدین ترتیب می‌توان سیاوش را مرد سیاه، قهرمان سیاه یا خرس سیاه نیز معنا کرد. این معنا با داشتن مرگ و حیات مجددش همخوانی دارد.^(۴۹) در مورد خرس سیاه نیز می‌توان گفت خرس‌ها نیز پس از خواب زمستانی، در بهار یعنی آغاز رویش گیاهان، بیدار می‌شوند و به زندگی عادی باز می‌گردند. شاید انسان‌های ابتدایی آن‌ها را مردگانی می‌دانسته‌اند که با آغاز فصل بهار زنده می‌شدند و زندگی نوی را آغاز می‌کردند.

به هر حال رنگ سیاه چهره سیاوش که نماد ایزد نباتی است و آیین مربوط به او به آیین تموز وایستر بابلی و کهن‌تر از آن به آیین‌های سومری می‌پیوندد، نمایش بازگشت وی از جهان مردگان است. و شاید سیاهی چهره او بر اساس این آیین، اشاره به رنگ سیاهی است که در این مراسم بر چهره می‌مالیدند یا صورتک سیاهی که به کار می‌بردند. در این صورت، مراسم حاجی فیروز، قدمت شگفت‌آور این آیین را می‌رساند. زیرا به احتمال قوی، آیین حاجی فیروز، یکی از آیین‌های کهن بومی ایران است، که با آیین سیاوش مربوط و همزمان می‌باشد.^(۵۰)

سیاهی نمادین چهره حاجی فیروز، نماد بازگشت او از جهان مردگان و لباس سرخش نماد خون سرخ سیاوش و حیات مجدد اوست. شادی او، شادی حاصل از زایش دوباره‌اش است که رویش و برکت با خود به همراه دارد.^(۵۱)

مقایسه داستان سیاوش با یوسف

داستان سیاوش بر اساس شاهنامه، بن‌مایه‌هایی دارد که آن را با داستان یوسف و زلیخا در تورات قابل مقایسه می‌سازد. به خصوص که هر دو نمادی از ایزد نباتی هستند.

اینک به مقایسه بن‌مایه‌های داستان سیاوش با یوسف می‌پردازیم:

۱. سودابه و زلیخا هر دو نامادری سیاوش و یوسفند.
۲. در هر دو داستان، نامادری به برق‌واری رابطه پنهانی با ناپسری خود می‌پردازد.
۳. سیاوش و یوسف، هیچ‌کدام به پدر خود (در مورد یوسف پدرخوانده) خیانت و بی‌وفایی نمی‌کنند.
۴. هر دو در برخورد با درخواست همخوابگی از سوی نامادری به خدا پناه می‌برند.
۵. هر دو به سبب مقاومت و ایستادگی در برابر خواست نامادری، از سوی او تهدید می‌شوند.
۶. هر دو قهرمان (سیاوش و یوسف) با وجود زیبایی نامادری، بر هوای نفس پیروز می‌گردند.
۷. جامه‌های هر دو، به دست نامادری –سودابه و زلیخا– دریده می‌شود.
۸. زن‌ها در هر دو داستان، به خاطر ترس از رسوایی، به حیله و نیرنگ دست می‌یازند.
۹. هر دو قهرمان، در برابر آزمایش‌های طاقت‌فرسا، صبر و برداری نشان می‌دهند و پیروز می‌شوند. یوسف با افتادن در زندان و سیاوش با عبور از کوهه آتش.
۱۰. حقانیت هر دو در این امتحان اثبات می‌گردد، ولی پدر یا پدرخوانده، همسر خویش را ترجیح می‌دهد.

۱۱. هر دو (سیاوش و یوسف) در کشوری بیگانه به دربار راه می‌یابند و مورد اطمینان شاه قرار می‌گیرند.

سرانجام، سیاوش با مرگ نمادین خود، حیاتی جاودید می‌یابد و یوسف به قدرت و پادشاهی دنیوی دست پیدا می‌کند.

بنابر قولی، در شاهنامه آمده است که چون سیاوش را به دستور افراسیاب تورانی سر بریدند، از خون او گل «خون سیاوش»^۱ رویید.^(۵۲) در متن شاهنامه، به طور مشخص از رویدن گلی به این نام سخنی به میان نیامده است. ولی سخن از رویش درختی به میان می‌آید که بیشتر جنبه نمادین دارد؛ منظور و اراده از این درخت، کیخسرو است. باید توجه داشت که در شاهنامه در موارد بسیاری انسان به درخت تشبیه شده است.

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| سپاس از جهان داور دادگر | همی گفت هر کس که بودش هنر |
| از این گونه شاخی برآورد سخت | کزان بیخ برکنده فرخ درخت |
| روان سیاوش پر از نور باد | ز شاه کیان چشم بد دور باد |

(۲۵۵۸۶۰/۳۹۷/۳)

سیاوش همچون گاو ایوکداد قربانی می‌گردد و از خونش گیاه می‌روید. در حقیقت کیخسرو، در چرخه قربانی و رویش گیاه، نمادی از بازگشت سیاوش به زندگی است. این گیاه در مورد گاو نخستین، گیاهی دارویی است، بنابراین طبیعی است اگر کیخسروی بازگشته نیز با دیگران متفاوت باشد. یعنی همان طور که از قربانی گاو، گیاه نه گیاه عادی که گیاه دارویی می‌روید، از قربانی سیاوش نیز کیخسرو (انسان) نه انسانی عادی که کیخسروی پیامبرگون زاده می‌گردد.

۱. به ساعت گیاهی از آن خون برسد / جز ایزد که داند که آن چون برسد / گیا را دهم من نشان / که خوانی همی خون اسیاوشان / (شاهنامه ۳ / ۱۵۳) [به نقل از فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، محمد جعفر یاحقی، ذیل لاله] باید متذکر شویم که در شاهنامه چاپ مسکو این ایيات نیامده است، تنها اشاره به رویدن درختی شده است که آن هم نمادین به نظر می‌رسد.

در این چهره، می‌توان او را نوعی موبد و پیامبر برشمرد و مرگش نیز در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. او با ناپدید شدنش به گونه‌ای با حیاتی جاوید پیوند می‌خورد. از این منظر، کیخسرو نمادی از روح سیاوش است که همواره جاوید می‌باشد. گویی سیاوش در قالب کیخسرو به دنیا باز می‌گردد تا به دست خویش از افراسیاب انتقام بگیرد.

بر اساس اوستا، یکی از بزرگ‌ترین گناهان افراسیاب، کشتن شاهزاده و پهلوان ایرانی یعنی سیاوش است که شدنش به دست کیخسرو تیجهٔ ارتکاب او به این گناه می‌باشد.^(۵۳) بنابر اوستا، هوم، نوشیدنی درمان‌بخش، در پای البرز کوه، برای درواسپ پیشکشی می‌برد و از او می‌خواهد یاری اش کند و افراسیاب را بسته به زنجیر نزد کیخسرو برد تا کیخسرو او را به خونخواهی سیاوش از پای درآورد.^(۵۴) (یشت‌ها، درواسپ یشت، بند ۱۷-۱۸).

مقایسه داستان سیاوش با گاو در کلیله و دمنه

اینک به مقایسه بن‌ماهیه‌های داستان سیاوش با داستان شیر و گاو در کلیله و دمنه می‌پردازم. این مقایسه از آن روست که سیاوش خدای نباتی است و از قتل گاو نخستین نیز نبات روید و این‌که در داستان شیر و گاو در کلیله و دمنه نیز گاو به عنوان قهرمان و قربانی انتخاب شده است، شاید ارتباطی بین این گاو، سیاوش و گاو نخستین باشد.

با توجه به این‌که اصل این کتاب هندی است، شاید این داستان برگرفته از مضامین و مفاهیم و بن‌ماهیه‌های هندوایرانی باشد نه آسیای غربی.

۱. هر دو (سیاوش و گاو) ناخواسته وارد سرزمینی بیگانه می‌شوند.
۲. هر دو به دربار شاه نزدیک می‌شوند و مقام و منزلت می‌یابند.
۳. هر دو به سعایت یکی از نزدیکان شاه، بی‌گناه کشته می‌شوند.

۴. فرد خائن در هر دو داستان، سعایتی دوجانبه می‌کند و طرفین را نسبت به یکدیگر بدین می‌سازد و رفتارشان را نسبت به یکدیگر آن‌گونه که خود می‌خواهد رقم می‌زند.

۵. در هر دو داستان، شاه پس از کشتن آن‌ها پشیمان می‌گردد.

سمبولیسم حیوانی

تبرستان

توتمیسم نه تنها پایهٔ مذاهب و آئین‌ها به شمار می‌رود، بلکه بن‌مایهٔ اساطیر و نمادپردازی‌ها نیز هست. بدین صورت حیوانات و گیاهانی که در ادوار کهن، مورد پرستش انسان‌های بدی قرار می‌گرفتند، در اساطیر جای خود را به حیوانات و گیاهان ماوراء‌الطبیعی، و در نمادپردازی به خدایان آسمانی (نیمه‌انسان - نیمه‌حیوان)، درختان مقدس، اشیا و اماكن مقدس و... دادند. بعدها با تکامل ذهنی بشر، خدا وجودی ناشناخته تلقی گردید ولی همچنان در آسمان‌ها باقی ماند.

بر این اساس، خدایان ودایی و ایرانی می‌توانند علاوه بر شباهت انسانی، شباهت حیوانی نیز داشته باشند و به شکل جانوران درآینند. تصور اگنی در هیئت اسب، ایندره در هیئت گاو نر و عقاب در اساطیر ودایی، با تصورات اوستایی در بارهٔ ایزد بهرام و ایزد تیشت که شکل‌های حیوانی متعددی به خود می‌گیرند، هماهنگ است. از جمله بهرام - که در اصل همان ایندره است - به شکل مرغ وارغن در می‌آید که شاید بی ارتباط با عقاب بودن ایندره نباشد.^(۵۵)

ویشنو سوار بر پرندهٔ عجیبی است، نیمه‌عقاب و نیمه‌انسان که آن را «گارودا» یا «کلام بالدار» می‌گویند. این موجود مظهر الفاظ مرموز و سری فیلوار است، ویشنو گراز است و هانومان یک بوزینه - خدادست.^(۵۷) در اوستا، اغیریث پسر پشنگ و برادر افراسیاب است. در پهلوی او را گویت‌شاه یا گوبدشاه خوانده‌اند. این صفت به معنی گاویان یا نگاهبان گاو

است. زیرا بر اساس گزیده‌های زادسپرم او از گاو اساطیری «هدیوش» نگهداری می‌کند. در اوستا و دیگر متن‌های دینی ایرانیان، از این سردار تورانی، همواره به نیکی سخن رفته و به او درود فرستاده شده است. به نوشته بندھشن او در شمار جاودانان زردشته است.^(۵۸)

بنابر موردی در بندھشن، گویت، پسر اغیریث است. او موجودی اساطیری است که بنابر مینوی خرد جایگاهش در ایرانویچ است. این موجود که از پاتاکمر به هیئت گاو و از کمربند تا سر به صورت آدمی است، به دست شاه تورانیان یا برادر او کشته می‌شود.^(۵۹)

حتی در مسیحیت نیز نمادپردازی حیوانی نقش بزرگی دارد. سه تن از انجیل‌نویسان، علایم حیوانی دارند: لوقا علامت گاونر، مرقس علامت شیر و یوحنا علامت عقاب. فقط متّی انسان یا فرشته نمایانده می‌شود. خود عیسی از لحظه نمادین بُرَّه خدا یا ماهی مجسم می‌شود. ولی در عین حال به صورت مار تعالی‌یافته بر صلیب یا شیر و در موارد نادری در هیئت افسانه‌ای تک شاخ نمودار می‌شود. این نشانه‌های حیوانی عیسی نشان می‌دهند که پسر خدا (تجسم عالی انسان) همان‌گونه که نمی‌تواند از طبیعت روحانی خود دست بردارد، قادر نیست طبیعت حیوانی‌اش را نیز ترک گوید.^(۶۰)

بابلی‌های قدیم، خدایان خود را در آسمان به صورت قوچ، گاونر، خرچنگ، شیر، عقرب، ماهی و غیره –علایم منطقه البروج– مجسم می‌کردند.^(۶۱) در یونان، آرتیمیس به صورت ماده‌خرسی پرستش می‌شد.^(۶۲) در یونان، ستور^۱ موجودی افسانه‌ای بود که نیمی از بدنش (از کمر به بالا) انسان و نیم دیگرش به هیئت اسب بود. این موجود که در کوه پلیون^۲ مسکن داشت، در شکار، طب، موسیقی، ژیمناستیک و هنر پیشگویی ماهر بود.^(۶۳)

با توجه به این‌که، پرنده مناسب‌ترین نماد تعالی است،^(۶۴) در مصر، هرمس به عنوان رب‌النوع توث سری شبیه لکلک داشت.^(۶۵) به همین جهت نماینده اصلی تعالی به صورت یک مرغ شناخته شده بود. مصری‌ها الهه هاثور را با سرگاو، خدای آمون را با سر قوچ و خدای توث را با سر لکلک یا به شکل نوعی بوزینه مجسم می‌کردند.^(۶۶)

نمادپردازی مکان

نماد مرکز (کوه البرز و کشور ایرانویچ)

مکان اساطیری، بنیادی ازلی دارد. این مکان ممکن است در آسمان، در نور، در خورشید، ماه، ستارگان یا در ژرفای دریا باشد که فضایی قدسی و مینوی است. تقدس مکان در اساطیر سرزمین‌های گوناگون جلوه‌گر است.^(۶۷) معابد مینوی‌اند و تقدس دارند، محراب یا حرم مقدس به منزله تکرار الگوی مثالی «مرکز جهان» است، که در آن ناسوت بالاهوت پیوند می‌یابد.^(۶۸)

از آنجاکه دایره نماد روح و کمال انسانی است، طرح مدور ماندالا عالم مادی را با عالم معنوی مربوط می‌سازد و قرارگرفتن شهر در مرکز بر اساس طرح ماندالایی در ارتباط با همین نماد مرکز است. در حقیقت بی‌ریزی بناها بر اساس این طرح، عبارت بوده است از تبدیل شهر به یک جهان منظم و یک مکان مقدس که از طریق مرکز خود با جهان دیگر مربوط شده است.^(۶۹) از نظر ایاده، رمزپردازی مرکز مشتمل بر نمادهای سه مجموعه است که همبسته و مکمل یکدیگرند.

۱. کوه مقدس که آسمان و زمین را به هم پیوند می‌دهد، در مرکز جهان است.

۲. هر معبد و کاخ و هر شهر مقدس با کوه مقدس همانند و یکسان شده است، از این رو به صورت مرکز درمی‌آید.

۳. شهر و حرم مقدس به عنوان ناف گیتی، محل تلاقی آسمان و زمین و دوزخ انگاشته می‌شود.^(۷۰)

در بند هشتم، ناف زمین، ایرانویچ است که در مرکز آن کوه البرز قرار گرفته است. ناف زمین، مثال دیرینه‌ای است که در جهانشناسی کهن‌ترین اقوام بشریت متداول بوده است. بر اساس اوستا، ایرانویچ نخستین و بهترین سرزمین از سرزمین‌های شانزده‌گانه آفریده‌اها را اموزد.^(۷۱) (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۳). آگنی در ناف راهیان جای دارد. در پورانها، مرکز جهان، جامبودوپا است که در وسطش کوه مروقرار دارد و بر همن بر قله آن اقامت گزیده است. یونانی‌ها ناف زمین را أملالوس می‌گفتند و در نظر آنان، سنگ سفید دُلْف در مرکز عالم قرار داشت.^(۷۲)

در روایات بودایی آمده است که خلقت از قله‌ای یعنی از مرکزی که رفیع و متعال است، آغاز شد.^۱ اورمزد، نخستین گاو (ایوکداد) و نخستین انسان (کیومرث) را در میان جهان (ایرانویچ) آفرید. بهشتی که آدم در آن از آب و گل آفریده شد در مرکز کیهان قرار داشت، بهشت ناف زمین بود و بنا به روایتی سوری، بر فراز کوهی بلندتر از همه کوه‌ها قرار داشت.^(۷۳) از آنجا که کوه‌ها جایگاه خدایان شمرده می‌شوند،^(۷۴) بر اساس بند هشتم و اوستا نخستین کوهی که بر زمین رُست، البرز بود.^(۷۵) (زمایادیشت، بند ۱). در بند هشتم آمده است که در پی تازش اهریمن،

۱. از آنجا که در میان مغولان دین بودیسم رواج داشت، در آئین‌های پارسایی‌شمنی مکان‌های مقدس پرستش می‌شد؛ زیرا بنابر باور آن‌ها این قبیل مکان‌ها دسترسی پیوسته به آسمان (تنگری) را میسر می‌ساخت. شخص پارسا باید با سر بر亨ه در حالی که کمر بندش دور گردش بسته شده بود، گُه بار به فراز تپه‌ای که به این منظور انتخاب شده بود زانو بزند. (مغول‌ها، دیوید مورگان. ترجمه عباس مخبر، ص ۴۵).

در متن تاریخ جهانگشا آمده است چنگیزخان پس از اطلاع از کشته شدن فرستادگان خویش همین عمل را انجام داد. (تاریخ جهانگشا جوینی، محمد جوینی، تصحیح: محمد قزوینی ص ۶۲).

لرزشی بر زمین افتاد که در اثر آن کوه‌ها رستند، نخست دو رشته کوه اصلی رست، یکی البرز که پیرامون زمین است و به آسمان پیوسته، دوم کوه تیرگ یا تیرگ البرز، که سطح نیمکرهٔ فوچانی زمین را به دونیم می‌کند. این کوه مطلع و مغرب ستاره و ماه و خورشید است.^(۷۶)

در اوستا، «هراء»، «هرایتی» و «هرا برزیتی» و در پهلوی «هَرُبْرُز»، نام کوهی اساطیری است که در فارسی نو، البرز شده است بنابر اوستا، این کوه، همهٔ کشورهای خاوری و باختری را فراگرفته و نخستین و بزرگ‌ترین کوه جهان است (زمبادیشت، بند ۱) و ستارگان و ماه و خورشید گردآگرد ستیغ این کوه چرخانند (رشن‌یشت، بند ۲۵). آرامگاه مهر و کاخ ایزد سروش بر فراز این کوه جای دارد (یسن، هات ۵۷، بند ۲۱) و گیاه مقدس هوم بر فراز این کوه می‌روید. (یسن، ۱۰).

بر اساس بند هشن (بخش ۱۲) همهٔ کوه‌ها در هجده سال روییدند اما البرز، طی هشت‌صد سال به کمال رسید.^(۷۷)

در دینکرد (کتاب نهم، بخش ۱۹، بند ۳) آمده است که یک سر چینودپل بر البرز کوه نهاده شده است.^(۷۸)

در شاهنامه کوه البرز جایگاه سیمرغ، پادشاهان و پهلوانان است.
البرز کوه جایگاه سیمرغ و زال:

| | |
|---|--|
| بزد بر گرفتش از آن گرم سنگ که بودش بدان جا کنام و گروه | فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ بردش دمان تا به البرز کوه |
|---|--|

(۸۲-۸۳/۸۸/۱)

فرانک، فریدون را به کوه البرز می‌برد:

| | |
|---|--|
| چنین گفت با مرد زنها دار فراز آمدست از ره بخردی... شوم تا سر مرز هندوستان | دوان مادر آمد سوی مرغزار که اندیشه‌ای در دلم ایزدی بیرم پی از خاک جادوستان |
|---|--|

شوم ناپدید از میان گروه
برم خوب رخ را به البرز کوه
(۱۳۳-۳۷/۳۹/۱)

جایگاه کیقباد، شاه ایران بر البرز کوه است.

به رستم چنین گفت فرختنده زال
که برگیر کوپال و بفراز یال
گزین کن یکی لشکر هم گروه
برو تازیان تا به البرز کوه
(۱۱۲-۱۳/۱۸۹/۲)

نماد شهر آسمانی (گنگدژ و سیاوش گرد)

در نظر مردم باستان، معابد و شهرها همه نمونه اصلی و آسمانی داشته‌اند. بنابر اساطیر بابلی، همه شهرهای بابل نمونه‌ای آسمانی دارند. بنابراین عقیده، نه تنها طرح شهر نینوا، بلکه خود شهر نیز به صورت مینوی در آسمان وجود داشته است و سناخریب آشوری، شهر نینوا را از روی آن طرح ساخته است. شهر اورشلیم، پیش از آن‌که ساخته شود به وسیله خدا در آسمان بنا شده بود. بیت‌المعمور، نمونه آسمانی خانه کعبه است. همه شهرهای سلطنتی هندوستان، در اعصار باستان نیز، چنین اصلی داشته‌اند.^(۷۹)

گمان بر آن است که گنگدژ نیز شهری آسمانی است، که در پایان جهان، کیخسرو آن را بر زمین فرود می‌آورد و بر روی سیاوش گرد قرار می‌دهد.^(۸۰) این بدان معنی است که سیاوش گرد عیناً به صورت گنگدژ آسمانی ساخته شده است.

بر اساس بندهشن (بخش ۱۹، بند ۱۰)، گنگدژ^۱ در چندین فرسنگی خاور دریایی فراخکرت (مرکز جهانی آب‌ها)^(۸۱) که یک سوم ناحیه

۱. در کتاب الملل و التحل آمده است که گنگدژ (سیاوش گرد) آتشکده بود که به دست سیاوش در خاور چین بنا شد [الملل و التحل به نقل از دین‌ها و کیش‌های ایران در دوران باستان، محسن ابوالقاسمی، ص ۵۳].

نیمروز را در بر دارد، قرار گرفته است. مطابق مینوی خرد (بخش ۶۲، بندهای ۱۳-۱۴) کنگ دژ در خاور و در حد ایرانویچ است.^(۸۲) ولی در همه اوستا، از شهر سیاوش (کنگدژ و سیاوشگرد) سخنی در میان نیست. اما در متن‌های پهلوی، گاه از دو شهر و گاه از کنگ دژ با صفت سیاوش‌گرد یاد می‌شود. در یک متن پهلوی مندرج در کتاب روایات پهلوی آمده است:

تبرستان
www.tabarestan.info

سیاوش کاوسان را پیداست که ورجاوندی جنان بود که به یاری فرۀ کیان کنگ دژ را با دست خویش و نیروی هرمزد و ایشاپنداش، بر سر دیوان ساخت و اداره کرد...، تا آن‌گاه که کیخسرو آمد منحوك بود. پس کیخسرو به مینوی کنگ گفت که خواهر منی و من برادر توأم، زیرا تو را سیاوش با دست ساخت و مرا از گند (=بیضه) کرد. به سوی من بازگرد و کنگ به همین گونه کرد، به زمین آمد، در توران، به ناحیه خراسان. در جایی که سیاوش گرد است، بایستاد و (کیخسرو) هزار ارم (بازو) اندر افگشت و هزار میخ اندر هشت و پس از آن (کنگ دژ) نرفت و همه توران را با گوسفند و ستور نگاه دارد.

در متن آمده است که سیاوش، کنگ دژ را با دست خود ساخت. این اشاره‌ای است به منشأ ایزدی سیاوش. از آن‌جا که سیاوش بر اساس الگوی اسطوره‌ای بین‌النهرین تموز یا دموزی یعنی ایزد برکت بخشنده و خدای باروری گیاهی بوده است، از این رو این اسطوره، کهن و مربوط به زمانی است که سیاوش هنوز شخصیتی ایزدی داشته است. یعنی بر این اساس، کنگ دژ شهری است ایزدی.

وجود کیخسرو به عنوان پسر سیاوش، در واقع رستاخیز و زندگی دوباره این خدای شهید شده است و در حقیقت کیخسرو نمادی است از بازگشت دموزی، از جهان مردگان به جهان زنگان.^(۸۳) بدین ترتیب اسطوره یکی شدن کنگ دژ و سیاوش‌گرد، گویای رستاخیز کیخسرو است.

نکتهٔ دیگر در یکی شدن کنگدژ و سیاوش‌گرد، به رستاخیز مربوط است. زیرا می‌دانیم که در این هنگام، آسمان و زمین یکی می‌شود. از آن‌جا که کیخسرو مظہر کمال مطلق سلطنت است، در رستاخیز بار دیگر به سلطنت جهان می‌رسد و این اتحاد آسمان و زمین در عهد او پدیدار می‌گردد.

همچنین در متن فوق آمده است که کنگدژ، شهری بر زمین نبود و در آسمان قرار داشت و چون در زمان کیخسرو آورده شد، بر سیاوش‌گرد قرار گرفت، این بدان معناست که کنگدژ نمونه‌انلی و الگوی آسمانی سیاوش‌گرد است.

نکتهٔ دیگر در این باب آن است که در اساطیر اقوام مختلف، معمولاً نام شهر یا معبد آسمانی، با نمونهٔ زمینی آن یکی است. ولی چرا در این اسطورهٔ ایرانی نمونهٔ شهر آسمانی کنگدژ و نمونهٔ زمینی آن سیاوش‌گرد نام دارد؟

در کتاب پهلوی زند و هومن یسن آمده است: «من، اورمزد، فرستم ایزد نریوسنگ و سروش پرهیزگار را به کنگدژ که سیاوش بامی کرد». همچنین در بندهشن آمده است: «... یکی آن که سیاوش کاوسان کرد، که کنگدژ خواند...»^(۸۴)

بنابراین سیاوش‌گرد به معنای شهری است که سیاوش ساخته است. و این جملات (سیاوش بامی کرد) و (سیاوش کاوسان کرد) صفتی برای کنگدژ است.^(۸۵)

در وصف کنگدژ در بندهشن آمده است: «کنگدژ را گوید که دارای دست و پای، افراشته درفش، همیشه گردان، بر سر دیوان بود، کیخسرو (آن را) به زمین نشاند. او را هفت دیوار است. زرین، سیمین، پولادین، برنجین و آهنین و آبغینه‌ای و کاسگین».«^(۸۶)

استوپهٔ شاهنامه متعلق به دوره‌ای است که سیاوش ذات ایزدی خود

را از دست داده و به صورت شاهزاده‌ای درآمده که به شهرسازی پرداخته است. بر اساس روایت شاهنامه، سیاوش قبل از بنا کردن کنگدژ، از اخترشناسان در باره آن سؤال می‌کند.

سیاوش بدو گفت کای بختیار
درخت بزرگی تو آری به بار...
یکی شهر سازم بدین جای من
که خیره بماند دل انجمن...
ز اخترشناسان بپرسید شاه
که گر سازم ایدر یکی جایگاه
او فر و بختم به سامان بود
و گر کار باید حنگ سازان بود
بگفتند یکسر به شاه گزین
که بس نیست فرخنه بنیاد این
(۱۵۹۴-۱۶۰۰/۳۶۲/۳)

بر اساس شاهنامه، کنگدژ را سیاوش ساخته بود.

که چون کنگدژ در جهان جای نیست بدان سان زمینی دلای نیست
که آن را سیاوش برآورده بود بسی اندر و رنج ها برده بود
(۱۶۲۲-۲۴/۳۶۴/۳)

بنابر روایت شاهنامه، سیاوش گرد را سیاوش ساخت و دستور چگونگی
ساخت آن را، سروش به او داد.

دو فرسنگ بالا و پهناش ساخت...
به هامون گل و سنبل و لاله کشت...
ز شاهان وز بزم وز کارزار...
همه شهر زان شارستان شادکام...
کز اختر بُنش کرده شد روز اُرد...
که چونان نگاریدش آن بوم و بر
چو آمد بران شارستان دست آخت
بسیار است شهری بهسان بهشت
بر ایوان نگارید چندی نگار
سیاوش گردش نهادند نام
خنیده به توران سیاوش گرد
سروش آوریدش همانا خبر
(۱۷۲۸-۷۸/۳۶۸-۶۹/۳)

از این دو نمونه بر می‌آید که کنگدژ و سیاوش گرد، هر دو نام یک شهر است. در شاهنامه از کنگدژ به عنوان بهشت تعبیر شده است.

زمین هشت فرسنگ بالای اوی
همان بوم کو را بهشتست نام
همانا که چارست پهنهای اوی...
همه جای شادی و آرام و کام
(۱۰۴۵۴۹/۸۰۳/۵)

توضیح

تبرستان www.tabarestan.info یادداشت‌ها

۱. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در ترجمه‌ی توتیسم؛ تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل با همکاری مؤسسه حفاهه؛ ۱۳۷۲؛ صص ۱۵-۱۶.
۲. همان؛ ص ۷۱.
۳. الیاده میرجا و جوزف کینتاگاو؛ ترجمه منیزه آهنی؛ سه رساله درباره اساطیر و ادیان؛ تهران: پارسیک؛ ۱۳۸۱؛ ص ۹۰.
۴. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ تهران: طهوری؛ ص ۸ (پاورقی).
۵. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی در تحقیق ترجمه‌ی توتیسم؛ ۱۳۵۱؛ ص ۳۱.
۶. همان؛ ص ۳۴.
۷. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۷. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی در تحقیق در ترجمه‌ی توتیسم؛ ص ۳۱.
۸. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در ترجمه‌ی توتیسم؛ ص ۱۱۹. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ایران؛ تهران: پیروز؛ ۱۳۴۸؛ ص ۱۵.
۹. جمشید آزادگان؛ ص ۳۱.
10. James George Frazer; *The Golden Bough*, London, Bombay, Calcutta, Madras, Melbourne. Macmillan and Company Limited. 1954, p. 531.
11. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ تهران: ملت؛ ۱۳۵۶.
12. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۷. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در ترجمه‌ی توتیسم؛ ص ۳۲.
13. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در ترجمه‌ی توتیسم؛ صص ۳۲ و ۳۸.

۱۴. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۷. نیز علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ ص ۶۵.
۱۵. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 531.
۱۶. کلد لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ۱۳۶۱؛ ص ۱۷۷.
۱۷. J.G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 531.
۱۸. نیز زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۷.
۱۹. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۳۲؛ نیز زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۱۴۱.
۲۰. همان؛ ص ۷۴.
۲۱. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۹۱.
۲۲. کارل گوستاو، یونگ؛ ترجمه ابوتالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ تهران، امیرکبیر؛ ۱۳۵۲؛ ص ۳۷۵.
۲۳. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۹.
۲۴. علی شریعتی؛ تاریخ تمدن؛ تهران؛ ۱۳۵۹؛ ص ۱۰۰.
۲۵. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۱۴۲.
۲۶. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۵۳ و ۱۷.
۲۷. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ صص ۱۴۲-۱۴۳.
۲۸. همان؛ ص ۸.
۲۹. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۳۲ و ۳۳.
۳۰. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۱۴۳.
۳۱. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۳۲.
۳۲. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۳۹. نیز ناس، جان؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۹.
۳۳. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۳۲.
۳۴. کلد لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۱۰۱.
۳۵. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۳۹.
۳۶. همان؛ ص ۳۳.
۳۷. همان؛ ص ۴۲.
۳۸. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۵۱-۵۰.
۳۹. کلد لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۹۰.
۴۰. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۲۶-۲۵. نیز کلد لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ صص ۹۷-۹۶.
۴۱. کلد لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۹۶.

- .۴۲. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۹۲.
- .۴۳. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۱۰۰.
- .۴۴. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۴۴-۴۳.
- .۴۵. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۸. (پاورقی)
- .۴۶. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۵۱ و ۵۴.
- .۴۷. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۷۷.
- .۴۸. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۶۵.
- .۴۹. همان؛ ص ۳۶.
- .۵۰. همان؛ صص ۶۱-۵۷.
- .۵۱. همان؛ صص ۷۸-۷۵.
- .۵۲. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ ص ۱۵۰.
- .۵۳. همان؛ ص ۱۵۳. نیز جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۹۰.
- .۵۴. زیگموند فروید؛ توتم و تابو؛ صص ۱۵۲-۱۵۱.
- .۵۵. همان؛ ص ۱۵۰.
- .۵۶. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۴۵.
- .۵۷. همان؛ ص ۱۵۶-۱۵۵.
- .۵۸. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم، صص ۹۳-۹۰. نیز زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۶۲-۱۵۹.
- .۵۹. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۱۵۹.
- .۶۰. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۱۰۲. نیز کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۳۸.
- .۶۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۱۹۸-۱۹۴.
- .۶۲. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ صص ۱۴۶-۱۴۵.
- .۶۳. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۸۷.
- .۶۴. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ صص ۱۲۱ و ۱۹۸.
- .۶۵. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۶۳.
- .۶۶. همان؛ ص ۱۳۷.
- .۶۷. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۱۲۶.
- .۶۸. همان؛ ص ۴۷.
- .۶۹. جمشید آزادگان؛ ادبیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۸۸.
- .۷۰. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۱۳۷ و ۱۵۴.
- .۷۱. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۱۸۶.
- .۷۲. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاھی؛ دین پژوهی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی؛ ج ۱؛ ۱۳۷۵ ص ۱۱۱. نیز زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۵۴.

۷۳. جمشید آزادگان؛ ادبیات اندیشه تحقیق در تو تمیسم؛ ص ۹۶.

۷۴. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادبیان؛ ص ۷۳.

۷۵. میرجا الیاده؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادبیان؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۲ ص ۲۸.

۷۶. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ تهران: فکر روز؛ ۱۳۷۶ ص ۲۲.

۷۷. آگبرن و نیم‌کوف؛ اقتباس امیرحسین آریان‌پور؛ زمینه جامعه‌شناسی؛ تهران: گستره؛

۱۳۸۰ ص ۳۸۶.

تیرستان

www.tabarestan.info

۷۸. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادبیان؛ ص ۶۲.

۷۹. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۰۵.

۸۰. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادبیان؛ ص ۱۱۶.

۸۱. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۳.

۸۲. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۰۵.

۸۳. همان؛ ص ۱۲۱.

۸۴. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ صص ۲۲-۲۳.

۸۵. همان؛ ص ۲۷.

۸۶. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۱۶۲-۱۶۳.

۸۷. کلود لوی استرسون؛ ترجمه مسعود راد؛ تو تمیسم؛ صص ۶۴-۶۵.

۸۸. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۰۷.

۸۹. آگبرن و نیم‌کوف؛ اقتباس امیرحسین آریان‌پور؛ زمینه جامعه‌شناسی؛ صص ۳۸۶-۳۸۷-۳۸۶.

۹۰. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۰۷.

۹۱. همان؛ ص ۱۲۲؛ نیز جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادبیان؛ صص

۱۴-۱۶.

۹۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ تهران: تو س؛ ۱۳۶۲؛ ص ۷۲.

۹۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ تهران: مروارید؛ ج ۲؛

۱۳۸۲ ص ۱۰۲۴.

۹۴. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ۱۳۶۲؛ ص ۴۴.

۹۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲، ص ۱۰۲۴. نیز مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ

ایران؛ ص ۲۴.

۹۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۲۴-۱۰۲۵.

۹۷. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ۱۳۶۲؛ ص ۶۹. نیز محمدبن عبدالکریم؛

شهرستانی؛ تصحیح متن عربی، ترجمه فارسی و تعلیقات؛ محسن ابوالقاسمی؛ [الممل

النحل (فارسی - عربی). برگزیده] دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان؛ تهران:

- هیرمند؛ ۱۳۸۳؛ ص ۲۸. (به نقل از بندesh). نیز جان هینلز؛ ترجمه ژاله آموزگار و احمد نفضلی؛ شناخت اساطیر ایران؛ تهران؛ چشمۀ؛ ۱۳۸۲؛ ص ۸۹.
۹۸. صادق هدایت؛ گردآوری؛ جهانگیر هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ تهران؛ چشمۀ؛ ۱۳۷۸؛ ص ۲۴.
۹۹. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۷۷.
۱۰۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ ج ۲؛ ص ۱۰۶۲.
۱۰۱. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ صص ۲۸-۲۷.
۱۰۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۷۷.
۱۰۳. مهشید میرفخرابی؛ بررسی هفت‌ها؛ تهران؛ فروهر؛ ۱۳۷۷؛ ص ۱۲.
۱۰۴. ابراهیم پورادوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ تهران؛ دانشگاه؛ ۱۳۵۰؛ ص ۳۲۳.
۱۰۵. مهرداد بهار؛ «درخت مقدس»، الفباء، ش ۴۱؛ ۱۳۵۲؛ صص ۹۶-۹۳.
۱۰۶. مهرداد بهار؛ از اسطوره‌های تاریخ؛ تهران؛ چشمۀ؛ ۱۳۸۱؛ ص ۴۵.
۱۰۷. عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ تهران؛ فرهنگ مکتوب؛ ۱۳۸۱؛ صص ۶۳-۶۲.
۱۰۸. محمد معین؛ مزدیسنا و ادب پارسی؛ تهران؛ دانشگاه؛ ۱۳۳۸؛ صص ۳۵-۳۶.
۱۰۹. عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ صص ۲۳-۲۴.
۱۱۰. یحیی ماهیار نوابی؛ یادگار زیریان (متن پهلوی با ترجمه فارسی و آوانوسیس لاتین و سنجش آن با شاهنامه)؛ تهران؛ اساطیر؛ ۱۳۷۴؛ ص ۷۴.
۱۱۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۲۳ (بیشتر، فروردین‌بیشتر، بند ۸۷-۸۶). ص ۴۲۱ (بیشتر، فروردین‌بیشتر، بند ۷۶)، ص ۹۸ (یسته، هات ۱، بند ۱)، ص ۱۵۹ (یسته، هات ۱۳، بند ۷ و هات ۱۶، بند ۴)، ص ۲۶۶ (یسته، هات ۷۱، بند ۱۸)، ص ۲۴۲ (یسته، هات ۶۲، بند ۱۰-۷).
۱۱۲. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۱۱۹.
۱۱۳. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ ترتم و تابو؛ ص ۱۲.
۱۱۴. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۲۵ و ۴۰.
۱۱۵. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ ترتم و تابو؛ صص ۱۰-۱۲.
۱۱۶. همان؛ ص ۱۶۵.
۱۱۷. همان؛ صص ۱۷۱-۱۷۳.
۱۱۸. همان؛ صص ۱۶۶-۱۶۹.
۱۱۹. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۲۶.
۱۲۰. کلود لوئی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۱۸۸.
۱۲۱. همان؛ ص ۴۸. نیز جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۱۸۹.
۱۲۲. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ ترتم و تابو؛ صص ۱۶۷ و ۱۷۱.
۱۲۳. همان؛ ص ۱۱. و (پاورقی).

- .۱۲۴. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۷؛ ص ۷۶.
- .۱۲۵. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۸۵.
- .۱۲۶. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۰۲.
- .۱۲۷. همان؛ ص ۲۳۰.
- .۱۲۸. دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ تهران: فکر روز؛ ۱۳۷۵؛ ص ۱۷۰.
- .۱۲۹. ترجمه فریدون فضیلت؛ کتاب سوم دینکرد (درسنامه‌ی دین مزدایی)؛ تهران: فرهنگ دهدخدا؛ ۱۳۸۱؛ ص ۱۴۴.
- .۱۳۰. آرتور، کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ تهران: نشر نو؛ ج ۲؛ ۱۳۶۳؛ ص ۳۷. [به نقل از دینکرد (فصل ۸، بند ۴)]
- .۱۳۱. ترجمه فریدون فضیلت؛ کتاب سوم دینکرد؛ ص ۱۴۴.
- .۱۳۲. آرتور، کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ صص ۳۵-۳۴. (به نقل از دادستان دینیگ) نیز طبری، محمد بن جریر؛ ترجمه ابوالقاسم پائیده؛ تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوك؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران؛ ۱۳۵۲؛ ص ۹۹.
- .۱۳۳. یحیی ماهیار نوابی؛ یادگار زریران؛ ص ۶۳.
- .۱۳۴. آرتور، کریستن سن؛ ترجمه باقر امیر خانی و بهمن سرکاراتی؛ کارنامه شاهان در روایات ایران باستان؛ تبریز: کمیته استادان؛ ۱۳۵۰؛ ص ۷۵.
- .۱۳۵. جمشید سروشیان؛ «ازدواج در نزد زردهشتیان»؛ مهر؛ ش ۴۸ صص ۴۱۶-۴۱۲.
- .۱۳۶. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ صص ۱۳۱-۱۳۰.
- .۱۳۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۳۴۸؛ (بیشترها، در روابط، بند ۱۴-۱۳).
- .۱۳۸. جمشید سروشیان؛ «ازدواج در نزد زردهشتیان»؛ مهر؛ ش ۴۸ صص ۴۱۶-۴۱۲.
- .۱۳۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۶۹۸ و (پاورقی).
- .۱۴۰. محمدعلی التهانی؛ تحقیق: علی در حروم؛ موسوعه؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ بیروت: مکتبه لبنان ناشرون؛ جزء اول؛ ذیل لغت تناسخ نیز لغت نامه دهدخدا؛ ذیل لغت تناسخ؛ ۱۹۹۶.
- .۱۴۱. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۳.
- .۱۴۲. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۵.
- .۱۴۳. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در ترمیم؛ ص ۹۲.
- .۱۴۴. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۶۲. نیز علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ ص ۶۵.
- .۱۴۵. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 526. میرآفتاب؛ تاریخ سغول در ایران؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ ج ۵؛ ۱۳۴۷؛ ص ۱۸۲-۱۸۳.

۱۴۶. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۱۱۸. نیز الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۳۷۵.
۱۴۷. زان، پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ تهران: مرکز؛ ۱۳۷۶؛ ص ۱۹۱.
۱۴۸. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان.
۱۴۹. آگ برن و نیم کوف؛ اقتباس: امیرحسین آریان پور؛ زمینه جامعه شناسی؛ ص ۳۹۶. نیز زان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۹۱، نیز شایگان، داریوش؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ تهران: امیرکبیر؛ ج ۱؛ ۲۵۳۶؛ ص ۵۷.
۱۵۰. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۲. نیز آگ برن و نیم کوف؛ اقتباس: امیرحسین آریان پور؛ زمینه جامعه شناسی؛ ص ۳۹۶.
۱۵۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۱۶.
۱۵۲. p. 635.
۱۵۳. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۲۰.
۱۵۴. همان؛ ص ۱۹. نیز، جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۳. نیز علی شریعتی؛ جامعه شناسی ادیان؛ ص ۴۶۹.
۱۵۵. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۳. نیز زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۱۱.
۱۵۶. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل هایش؛ ص ۳۷۰. نیز ف. لاکوئه ژیران، گ. دلاپورت، ل. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اساطیر آشور و بابل؛ تهران: کاروان؛ ۱۳۸۲؛ ص ۲۹. نیز جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۷.
۱۵۷. ف. لاکوئه ژیران، گ. دلاپورت، ل. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اساطیر آشور و بابل؛ ص ۳۱.
۱۵۸. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۸. نیز کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل هایش؛ ص ۳۷۱.
۱۵۹. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۱۲۲؛ نیز الیاده میرچا، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۶۷.
۱۶۰. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۲۵. (پاورقی).
۱۶۱. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل هایش؛ ص ۳۶۹. نیز زان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۸۸.
۱۶۲. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ صص ۱۲-۱۰. نیز بر تولد اشپولر، ترجمه محمود میرآفتاب؛ تاریخ مغول در ایران؛ ص ۱۷۴.
۱۶۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۲۸۸. نیز دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۶.

۱۶۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۴۴۰ و ۷۳۷.
۱۶۵. همان؛ ج ۱؛ ص ۲۸۸ (یشت‌ها، اردبیلهشت‌یشت، بند ۶). نیز همان؛ ج ۲؛ ص ۸۸۵ (باورقی).
۱۶۶. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۳۹.
۱۶۷. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ تبریز؛ نیما؛ ۱۳۶۵؛ ص ۱۱۸.
۱۶۸. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ صص ۱۰۹ و ۱۱۳.
160. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 261-262.
۱۶۹. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ صص ۱۱۳-۱۱۵. نیز جمشید آزادگان؛ ادبیات ابتدایی تحقیق در توتیسم؛ ص ۵۶.
۱۷۰. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ صص ۱۲۶ و ۱۲۹.
۱۷۱. الیاده، میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۱۱۳-۱۱۴.
۱۷۲. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ۱۱۳. نیز جمشید آزادگان؛ ادبیات ابتدایی تحقیق در توتیسم؛ ص ۲۱.
۱۷۳. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتیسم؛ صص ۱۴۰-۱۴۲.
۱۷۴. عباس قدیانی؛ تاریخ ادبیات و مذاهب در ایران؛ ص ۱۷.
۱۷۵. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادبیات؛ ص ۹۶.
۱۷۶. میرچا الیاده؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۱۱۷.
۱۷۷. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتیسم؛ ص ۱۴۰.
۱۷۸. جمشید آزادگان؛ ادبیات ابتدایی تحقیق در توتیسم؛ ص ۲۰-۲۹.
۱۷۹. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ۱۰۹ (باورقی).
۱۸۰. دوشنگیم؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۰۹.
۱۸۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ۱۰۹.
۱۸۲. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تقاضی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۳۹.
۱۸۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۴۵.
۱۸۴. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ صص ۵۱-۵۰.
۱۸۵. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ۱۰۸.
187. Frazer. J. G.; *The Golden Bough*. p. 648-652.
۱۸۶. همان؛ ۱۸۸ - ۶۵۸ p. 657.
۱۸۷. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۱۷.
190. Frazer. J. G.; *The Golden Bough*. p. 657.
۱۸۸. همان؛ ۱۹۱ p. 649.
۱۸۹. جمشید آزادگان؛ ادبیات ابتدایی تحقیق در توتیسم؛ ص ۱۹.

۱۹۳. همان؛ ص ۳۶. نیز دیوید مورگان؛ ترجمه عباس مخبر، مغول‌ها، تهران؛ نشر مرکز؛ ۵۲ ص ۱۳۷۱
۱۹۴. ابوالقاسم فردوسی؛ تحت نظری. ۱. برلت. (۱۳۷۷). شاهنامه، تهران؛ سوره. (۳۵۶-۵۸/۷۷۹/۵)، (۶۲-۶۳/۳۶/۱)، (۱۱۲/۳۸/۱)، (۲۰۹/۹۲/۱)، (۱۲۳۳/۱۲۹/۱)، (۳۱۶-۱۸/۹۲۹/۶) ...
۱۹۵. یحیی ماهیار نوابی؛ یادگار زریران؛ صص ۵۶-۵۴
۱۹۶. نیز ابیات (۶۵۲/۵)، (۵۳۹-۴۴/۷۷۶/۵)، (۲۷۳-۷۵/۷۷۶/۵)، (۱۱-۱۷/۱۱۲۹/۷)، (۱۲۲-۲۶/۱۲۷۰/۷)، (۱۷۹۱-۹۶/۱۷۹۱/۸) ...
۱۹۷. ابوعلی محمد بلعمی؛ به اهتمام: محمد جواد مشکور؛ ترجمه تاریخ طبری؛ تهران؛ خیام؛ ۱۳۳۷؛ ص ۲۴.
۱۹۸. مهرداد بهار؛ بندشن، فرنیغ دادگی؛ تهران؛ توس؛ ۱۳۶۹؛ ص ۱۵۱.
۱۹۹. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۳
۲۰۰. یحیی ماهیار نوابی؛ یادگار زریران؛ ص ۶۶.
۲۰۱. همان؛ ص ۶۶.
۲۰۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۳۳
۲۰۳. همان؛ ج ۲؛ ص ۶۶۲
۲۰۴. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۶۸؛ نیز صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۲۵.
۲۰۵. دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۵۳.
۲۰۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۶
۲۰۷. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۴۴.
۲۰۸. همان؛ ص ۴۵. (پاورقی)
۲۰۹. همان؛ ص ۹۰. (پاورقی)
۲۱۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۸۵
۲۱۱. نیز ابیات (۸۱۱/۶۶۱/۵)، (۸۱۱/۶۶۵/۵)، (۹۴۷/۶۶۷-۷۴/۶۷۰/۵)، (۱۰۷۲-۷۴/۶۷۰/۶)، (۱۴۱۴-۱۸/۱۰۵۵-۵۶/۶)، (۱۵۲-۵۴/۱۰۸۵/۶).
۲۱۲. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۱۹-۲۲
۲۱۳. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ ص ۶۱
۲۱۴. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۲۲.
۲۱۵. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۱.
۲۱۶. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۲۲؛ نیز جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۲-۹.
۲۱۷. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۶۴

۲۱۸. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۱۵.
۲۱۹. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و نمادها؛ ص ۳۶۵.
۲۲۰. همان؛ ص ۳۱۷.
۲۲۱. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۲۱۸-۲۱۷.
۲۲۲. همان؛ ص ۲۲۳؛ نیز الیاده میرجا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۱۶.
۲۲۳. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۵.
۲۲۴. مهوش واحد دوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه‌فردوسی؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۹؛ ص ۷۶.
۲۲۵. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌ها؛ ص ۳۲۳.
۲۲۶. همان؛ ص ۳۶۷.
۲۲۷. همان؛ ص ۳۲۲.
۲۲۸. ژان پیریاوار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۸۶.
۲۲۹. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌ها؛ ص ۳۲۴.
۲۳۰. ژان پیریاوار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۵۳.
۲۳۱. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۲۳. نیز هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ تهران: فروهر؛ ج ۳؛ ۱۳۴۶؛ ص ۱۰۹۹.
۲۳۲. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌ها؛ ص ۳۲۴.
۲۳۳. همان؛ ص ۳۶۶ نیز الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۲۵.
۲۳۴. نیز الیاده میرجا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۱۷.
۲۳۵. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۵. (به نقل از اوستا، فرگرد ۱۹).
۲۳۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۴.
۲۳۷. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۲۱۹-۲۱۷.
۲۳۸. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۳۷.
۲۳۹. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۲۹.
۲۴۰. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۲۲۱ و ۲۴۰.
۲۴۱. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۳۰.
۲۴۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۵۶۵.
۲۴۳. وستا سرخوش کریتس؛ ترجمه عباس محبر؛ اسطوره‌های ملل - ۱، اسطوره‌های ایرانی؛ تهران: مرکز؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۶.
۲۴۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۵۴۳ (ویسپرد - کرده ۱۰. بند ۲).

۲۴۵. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۰.
۲۴۶. مری بویس؛ ترجمه عسگر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آنها)؛ تهران: ققنوس؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۴.
۲۴۷. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ج ۱؛ ص ۲۶۶.
۲۴۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۳۶-۴۳۱.
۲۴۹. مری بویس؛ ترجمه عسگر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آنها)؛ ص ۳۴.
۲۵۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ صص ۴۲۵-۴۲۶.
۲۵۱. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۰.
۲۵۲. همان؛ ص ۷۱. نیز وستا سخوش کریتس؛ ترجمه اعتماد مخبر؛ استظره‌های ملل؛ اسطوره‌های ایرانی؛ ص ۶۶.
۲۵۳. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۱. نیز مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ صص ۳۴ و ۳۸.
۲۵۴. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۴.
۲۵۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۱۵-۱۰۱۴. نیز محمد مختاری؛ مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه در استان هرمزگان (۲۳. تا ۲۷ آبان). شاهنامه‌شناسی (۱). بنیاد شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۶؛ ص ۳۴۸. نیز ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۱۳.
۲۵۶. ترجمه احمد تفضلی؛ مینوی خرد؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران؛ ۱۳۵۴؛ ص ۸۲.
۲۵۷. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ ص ۳۵۰ [به نقل از (بهارم یشت؛ فقره ۴۱؛ یشت‌ها؛ ج ۲؛ ص ۱۲۸)]
۲۵۸. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۰۹.
۲۵۹. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ صص ۳۵۱-۳۴۸. نیز ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۱۳.
۲۶۰. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۱.
۲۶۱. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ ص ۳۴۸.
۲۶۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۵.
۲۶۳. مهوش واحددوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ ص ۷۸.
۲۶۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۵.
۲۶۵. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۱.
۲۶۶. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ ص ۳۵۲ و (پاورقی).
۲۶۷. مهوش واحددوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ ص ۷۸.
۲۶۸. ذبیح‌الله صفا؛ حماسه سرایی در ایران؛ تهران: فردوس؛ ۱۳۷۸؛ ص ۵۴۵.
۲۶۹. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۲۸۳۷-۲۸۳۷.
۲۷۰. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ صص ۳۴۵-۳۴۴.

- .۲۷۱. همان؛ ص ۳۴۰.
- .۲۷۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۷۶ و (پاورقی)، ص ۹۶۷.
- .۲۷۳. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ ص ۳۴۰.
- .۲۷۴. همان؛ ص ۳۴۰.
- .۲۷۵. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ صص ۳۰۵ و ۳۱۳. نیز ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ اسطوره بیان نمایدین؛ ص ۹۰.
- .۲۷۶. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۰۷.
- .۲۷۷. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ صص ۳۴۰-۳۳۸. www.tabarestan.info
- .۲۷۸. همان؛ صص ۳۳۸ و ۳۴۳-۳۴۴.
- .۲۷۹. محمدرضا عادل؛ فرهنگ جامع نام‌های شاهنامه؛ تهران؛ صدوری، ۱۳۷۲؛ ص ۲۷۸.
- .۲۸۰. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ ص ۳۴۵.
- .۲۸۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۳۱. نیز تصحیح و ترجمه رقیه بهزادی؛ بندھشن هندی؛ تهران؛ علمی و فرهنگی؛ ۱۳۶۸؛ صص ۱۰۰ و ۱۰۷.
- .۲۸۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۳۱. (به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش وندیداد).
- .۲۸۳. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمة ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۱۷۲ (پاورقی).
- .۲۸۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۳۲. (به نقل از پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۸۰).
285. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 542.
- .۲۸۶. زان پیرپایار؛ ترجمة جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۲۲.
- .۲۸۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۴؛ ص ۱۰۳۲.
- .۲۸۸. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ صص ۲۰۹ و ۲۰۲ و ۳۰۵.
- .۲۸۹. همان؛ صص ۲۹۹-۲۹۰.
- .۲۹۰. همان؛ صص ۳۱۴-۳۱۳.
- .۲۹۱. همان؛ صص ۲۹۷-۲۹۶. نیز تصحیح و ترجمة رقیه بهزادی؛ بندھشن هندی؛ ص ۲۴۹.
- .۲۹۲. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۰۲.
- .۲۹۳. بهمن سرکاراتی؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ تهران؛ قطره؛ ۱۳۷۸؛ ص ۲۱۷. نیز کارل گوستاو یونگ؛ ترجمة ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۷۵.
- .۲۹۴. مهرداد بهار؛ بندھشن فرنیغ دادگی؛ ص ۷۸.
- .۲۹۵. بهمن سرکاراتی؛ سایه‌های شکار شده، (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی)؛ ص ۲۱۷.

- .۲۹۶. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ ص ۱۰۹۶.
- .۲۹۷. بهمن سرکارانی؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۲۱۸.
- .۲۹۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۵۱. نیز مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۷۶.
- .۲۹۹. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۵۵.
- .۳۰۰. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۲۰.
- .۳۰۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۶۱.
- .۳۰۲. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۲۷.
- .۳۰۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۰۳.
- .۳۰۴. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۷۶.
- .۳۰۵. مهشید میرخراibi؛ بررسی هفت‌ها؛ ص ۵۸.
- .۳۰۶. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۱۳۱.
- .۳۰۷. محمد معین؛ مزدیسنا و ادب پارسی؛ ص ۴۵.
- .۳۰۸. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۴۴.
- .۳۰۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۷۷ و (پاورقی).
- .۳۱۰. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۰۱.
- .۳۱۱. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ ص ۴۷۴.
- .۳۱۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ صن ۴۲۳-۴۲۲ (یشت‌ها، بهرام‌یشت، بند ۵۶).
- .۳۱۳. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ صن ۱۰۹۴-۱۰۹۲.
- .۳۱۴. ابراهیم پورداود؛ گاتها، زردشت، اوستا. بمیشی؛ انجم زردشتیان ایرانی؛ ج ۱؛ ص ۱۹۵۲.
- .۳۱۵. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ ص ۱۱۰۷.
- .۳۱۶. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۲۲.
- .۳۱۷. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۳۳.
- .۳۱۸. بهمن سرکارانی؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۱۱۰۸-۱۱۰۷.
- .۳۱۹. نیز هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ صن ۱۳۹ و (پاورقی).
- .۳۲۰. محمد جعفر یاحقی؛ فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ذیل لغت گاو. نیز صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ج ۱۳۶۹؛ ص ۱۳۹ و (پاورقی).
- .۳۲۱. ابوعلی محمدبن محمد بلعمی؛ تألیف: ابو جعفر محمدبن جریر طبری؛ تصحیح: محمد تقی بهار؛ کوشش: محمدپروین گنابادی؛ تاریخ بلعمی؛ تهران: زوار؛ ج ۱؛ ص ۱۳۵۳؛ ص ۴۳.

۳۲۲. محمد جعفر یاحقی؛ فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی؛ ذیل لغت گاو.

۳۲۳. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ ص ۱۱۰۸.

۳۲۴. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۱.

۳۲۵. محمد بن جریر طبری؛ ترجمة أبو القاسم پائینده؛ تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوك؛ ج ۱؛ ص ۱۵۳.

۳۲۶. مهرداد بهار؛ بندھشن فرنیغ دادگی؛ ص ۱۵۰.

۳۲۷. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۲. www.tabarestan.info

۳۲۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۴۸.

۳۲۹. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۲۰۸.

۳۳۰. مهرداد بهار؛ بندھشن فرنیغ دادگی؛ ص ۱۵۱.

۳۳۱. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ ص ۱۱۰۸.

۳۳۲. اوستا سرخوش کرتیس؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۱، اسطوره‌های ایرانی؛ ص ۶۵.

۳۳۳. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در ترتمیسم؛ ص ۹۶.

۳۳۴. مهوش واحد دوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ صص ۱۶۵-۱۶۶.

۳۳۵. همان؛ ص ۴۰۵.

۳۳۶. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در ترتمیسم؛ ص ۳۲.

۳۳۷. مهوش واحد دوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ ص ۴۰۶. نیز دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۵۰.

۳۳۸. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۵۶.

۳۳۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۳۷۶. (یشت‌ها، مهر، بند ۹۶).

۳۴۰. بهمن سرکارانی؛ سایه‌های شکار شده، (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۳۶۸.

۳۴۱. همان؛ ص ۳۶۹. نیز منصور رستگار فسایی؛ اژدها در اساطیر ایران، شیراز؛ دانشگاه؛ ۱۱۹.

۳۴۲. بهمن سرکارانی؛ سایه‌های شکار شده، (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۳۷۹.

۳۴۳. همان؛ ص ۳۸۰. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۵۰۲.

۳۴۴. بهمن سرکارانی؛ سایه‌های شکار شده، (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۱۲۱-۱۲۰.

۳۴۵. همان؛ ص ۳۷۹.

۳۴۶. نیز ابیات (۱) ۵۸۱/۵۸۲، (۲) ۷۰/۱۷۷، (۳) ۲۹۹/۲۱۱، (۴) ۵۸۶/۵۸۴، (۵) ۵۸۱/۵۸۲، (۶) ۷۰/۱۷۷، (۷) ۲۱۱/۷۰، (۸) ۵۱۹/۵۸۴.

.۳۴۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۴۰.

.۳۴۸. آرتور کریستن سن؛ ترجمه ذبیح‌الله صفا؛ مزدابرستی در ایران قدیم؛ تهران: دانشگاه؛ ۷۵؛ ۱۳۳۶ ص.

.۳۴۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۴۷. بری فنتونیس؛ ترجمه اسماعیل قهرمانی‌پور؛ طالع بینی چینی؛ تهران: مؤسسه انتشارات تلاش؛ ص ۱۱۹.

.۳۵۰. منصور رستگار فسايي؛ ازدها در اساطير ايران؛ ص ۹.

.۳۵۱. همان؛ ص ۲۲۵.

.۳۵۲. همان؛ صص ۱۱ و ۲۲۷.

.۳۵۳. همان؛ ص ۲۳۷.

.۳۵۴. همان؛ ص ۹-۲ و ۸۴ نيز صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مژده ایران؛ ص ۱۴۱.

.۳۵۵. منصور رستگار فسايي؛ ازدها در اساطير ايران؛ صص ۸۷ و ۱۰۱.

.۳۵۶. مهوش واحد دوست؛ نهادينه‌های اساطيری در شاهنامه فردوسی؛ صص ۱۵۹-۱۵۸.

.۳۵۷. منصور رستگار فسايي؛ ازدها در اساطير ايران؛ ص ۴.

.۳۵۸. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطير ايران؛ ص ۱۹۱. نيز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۱۱.

.۳۵۹. محمدبن جریر طبری؛ ترجمه ابوالقاسم پابنده؛ تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوك؛

صف ۱۳۷-۱۳۶.

.۳۶۰. همان؛ ص ۱۵۲.

.۳۶۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۲۶.

.۳۶۲. محمدبن جریر طبری؛ ترجمه ابوالقاسم پابنده؛ تاریخ طبری یا «تاریخ الرسل و الملوك»؛ ص ۱۵۴.

.۳۶۳. بهمن سرکاراتي؛ سايدهای شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسي؛ ص ۲۲۳.

.۳۶۴. منصور رستگار فسايي؛ ازدها در اساطير اiran؛ ص ۴. نيز محمد مختاری؛

شاهنامه‌شناسي (۱)؛ ص ۱۱۱.

.۳۶۵. منصور رستگار فسايي؛ فرهنگ‌های نام‌های شاهنامه؛ تهران: مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی. ج ۲؛ ۱۳۷۰؛ صص ۷۱۹-۷۲۰.

.۳۶۶. جوزف کمبل؛ ترجمه علی اصغر بهرامي؛ اساطير مشرق زمين؛ تهران: جوانه رشد؛

صف ۱۳۸۳.

.۳۶۷. مهرداد بهار؛ جستاري چند در فرهنگ ایران؛ ص ۴۲.

.۳۶۸. هاشم رضي؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ ص ۱۱۰۹. (به نقل از آثار الباقيه).

.۳۶۹. محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسي (۱)؛ ص ۱۱۱.

.۳۷۰. منصور رستگار فسايي؛ ازدها در اساطير اiran؛ ص ۱۵۶. نيز بهمن سرکاراتي؛ سايدهای

شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسي؛ ص ۲۳۷.

۳۷۱. بهمن سرکاراتی؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۲۲۱.
۳۷۲. منصور رستگار فسایی؛ اژدها در اساطیر ایران؛ ص ۱۵۷. نیز بهمن سرکاراتی؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۲۳۹. نیز محمد مختاری؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ ص ۱۱۲. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۱۱.
۳۷۳. بهمن سرکاراتی؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۲۳۸. نیز منصور رستگار فسایی؛ اژدها در اساطیر ایران؛ ص ۱۵۶.
۳۷۴. منصور رستگار فسایی؛ اژدها در اساطیر ایران؛ ص ۱۰۵. www.tabarestan.info
۳۷۵. همان؛ ص ۱۲۰.
۳۷۶. مهرداد بهار؛ بندھشن فرنیغ دادگی؛ ص ۷۹.
۳۷۷. دوشنگیمن؛ ترجمة رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۵.
۳۷۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۸۰۷-۸۰۶.
۳۷۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۱۲. (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۴۵-۴۴).
۳۸۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۱۰. (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۳۵).
۳۸۱. همان؛ ج ۲؛ ص ۶۷۷. (وندیداد، فرگرد ۳، بند ۸).
۳۸۲. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۲۰۶.
۳۸۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۰۹. (پاورقی).
۳۸۴. همان؛ ص ۸۰۹.
۳۸۵. همان؛ ص ۸۱۴. (وندیداد، فرگرد ۱۳، بند ۴۹).
۳۸۶. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۲۰۶.
۳۸۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۰۳.
۳۸۸. مهرداد بهار؛ بندھشن فرنیغ دادگی؛ ص ۱۰۳.
۳۸۹. دوشنگیمن؛ ترجمة رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۵۲. نیز هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۲؛ ص ۲۴۵. نیز ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۲۱۸.
۳۹۰. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۲۱۷.
۳۹۱. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۷۶.
۳۹۲. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۲۰۳.
۳۹۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۴۴.
394. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 591.
۳۹۵. نیز ابیات (۱۱۴۱/۶۰۵/۴)، (۱۵۰/۵۷۱/۴)، (۲۸۸۰/۴۰۸/۳)، (۸۱۲/۲۸۶/۲)، (۱۲۱۲/۱۰۴۸/۶)، (۸۷/۶۱۹/۴)، (۵۶/۶۱۸/۴)، (۱۱۸۹/۶۰۷/۴).
۳۹۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۱۴ و (پاورقی).
۳۹۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۱۷ (پاورقی).
۳۹۸. ترجمة احمد تقاضی؛ مینوی خرد؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران؛ ۱۳۵۴؛ ص ۱۵.

۳۹۹. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۵
۴۰۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۱۵
۴۰۱. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۴؛ ص ۱۴۴۲
۴۰۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۵۶. نیز ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۱۶
۴۰۳. نیز ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا، یشت‌ها؛ سلسله انتشارات انجمن زردشیان ایرانی بهبئی و انجمن ایران لیگ بهبئی. ج ۲؛ ص ۱۳۴۷
۴۰۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۳۶. نیز ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۱۷-۳۱۶
۴۰۵. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۲۰
۴۰۶. ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا، یشت‌ها؛ ج ۲؛ ص ۵۲۱
۴۰۷. مهرداد بهار؛ بندھشن فرنیغ دادگی؛ ص ۱۰۳. نیز ترجمه رقیه بهزادی؛ بندھشن هندی؛ ص ۱۰۲
۴۰۸. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۱۶
۴۰۹. ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا، یشت‌ها؛ ج ۲؛ ص ۵۲۲. نیز ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ صص ۳۲۴ و ۳۲۵
۴۱۰. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۰۹
۴۱۱. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۲۶
۴۱۲. همان؛ صص ۳۲۱-۳۲۲. نیز صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۱۰. (پاورقی به نقل از بندھشن).
۴۱۳. ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا، یشت‌ها؛ ج ۲؛ ص ۵۲۰
۴۱۴. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۶۱
۴۱۵. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آمزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۱۱۷. نیز ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۲۵
۴۱۶. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۰۹
۴۱۷. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۳۲۲
۴۱۸. ترجمه بهرام فرهوشی؛ کارنامه اردشیر بابکان؛ تهران: دانشگاه تهران؛ رجعت و ظهور در آین زردشت و کارنامه اردشیر بابکان؛ تهران: جامه دران؛ ۱۳۸۲؛ ص ۲۲۳
۴۱۹. ڙان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۱۰
۴۲۰. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ صص ۳۲۸-۳۲۷
۴۲۱. نیز ابیات (۱۸۲/۲)، (۵۳۷/۱۸۲)، (۶۳۹/۵)، (۱۷۷/۱۰۶۸)، (۱۰۶۸/۷۱۶/۵)، (۱۰۶۸/۷۱۶/۷)، (۶۲۵/۱۱۴۷/۷). (۱۵۱۰/۱۷۳۶/۹)

۴۴۹. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ج ۲؛ ص ۳۲۸. نیز الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۲۶۵-۲۶۶.
۴۵۰. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۲۶۵-۲۶۶.
۴۵۱. ترجمه رقیه بهزادی؛ بندھشن هندی؛ ص ۹۹.
۴۵۲. ترجمه صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) مسئله رجعت و ظهور در آیین زردشت و کارنامه اردشیر پاپکان؛ ص ۷۵. (پاورقی).
۴۵۳. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۲۷۵-۲۷۹.
۴۵۴. ترجمه صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) مسئله رجعت و ظهور در آیین زردشت و کارنامه اردشیر پاپکان؛ ص ۳۴.
۴۵۵. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۸۴.
۴۵۶. علی شریعتی؛ تاریخ تمدن؛ ص ۹۸.
۴۵۷. کلود لوی استرووس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ ص ۷۷.
۴۵۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا. ج ۲؛ ص ۹۲۶. نیز الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۲.
۴۵۹. جرج هارت؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۳، اسطوره‌های مصری؛ تهران؛ نشر مرکز. ۱۳۷۴؛ ص ۱۱.
۴۶۰. الیاده میرجا و چوزف کیناگاو؛ ترجمه منیزه آهنی؛ سه رساله درباره اساطیر و ادیان؛ ص ۸۱.
۴۶۱. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۶۶. نیز آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ج ۱؛ ص ۶۰. (پاورقی). نیز عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ ص ۳۷.
۴۶۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۳۷. نیز آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۴۰. (به نقل از گنج شایگان).
۴۶۳. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۱۳۷ و ۱۷۶. نیز بهمن سرکاراتی؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۲۱۹. نیز آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ج ۱؛ ص ۹۳.
۴۶۴. جمشید سروشیان؛ «ازدواج در نزد زردشتیان»؛ مهر ۸۰؛ صص ۴۱۲-۴۱۶.
۴۶۵. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۵۰.
۴۶۶. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۵۰. نیز آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۱۱.

۴۶۷. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۸۹. نیز ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۵.
۴۶۸. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۹.
۴۶۹. همان؛ صص ۴۸-۴۵ و ۱۰۱. نیز ابوالقاسم اسماعیلپور، اسطوره بیان نمادین؛ ص ۹۲. نیز دشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۲۵۷.
۴۷۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۸۹. نیز آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تنضیلی و زاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۹۱. (به نقل از مسعودی، التنبیه والاشراف، به کوشش دو خوبیه؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران؛ ۱۳۴۹. ص ۸۲) نیز همان (به نقل از حمزه اصفهانی؛ سنتی ملوک والارض؛ به کوشش گوتوالد؛ ترجمه فارسی، جعفر شمار، تاریخ پیامبران و شاهان؛ تهران؛ ۱۳۴۶؛ ص ۱۰) نیز همان (به نقل از دینکرد سوم، فصل ۳۵؛ بند ۲).
۴۷۱. محمدبن جریر طبری؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تاریخ طبری یا تاریخ الرسل والملوک؛ ج ۱؛ ص ۹۳.
۴۷۲. ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اسطوره بیان نمادین؛ صص ۱۶۸-۱۶۷.
۴۷۳. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۸۸.
۴۷۴. ترجمه رقیه بهزادی؛ بندھشن هندی؛ ص ۹۳.
۴۷۵. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۴۲؛ نیز مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۱. نیز جمشید آزادگان؛ ادبیاتی تحقیق در توتیمیسم؛ ص ۷۲.
۴۷۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۵۴.
۴۷۷. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۵۰.
۴۷۸. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تنضیلی و زاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۶۷.
۴۷۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۵۴.
۴۸۰. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تنضیلی و زاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۴۲-۴۳.
۴۸۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۸۷. نیز هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ ص ۱۰۴۵.
۴۸۲. محمد معین؛ مزدیسنا و ادب پارسی؛ ص ۵۱. نیز جان هینزل؛ ترجمه احمد تنضیلی و زاله آموزگار؛ شناخت اساطیر ایران؛ ص ۵۱.
۴۸۳. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۹۱-۸۹.
۴۸۴. ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۸۳.
۴۸۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۴۶. (یسنده، هات ۱۰، بند ۱۱-۱۰).
۴۸۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۲.
۴۸۷. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۶۱.

۴۸۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۲۴۳. (یشت‌ها، بهرام، بند ۵۷).
۴۸۹. وستا سرخوش کرتیس؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۱؛ اسطوره‌های ایرانی؛ ص ۶۶.
۴۹۰. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۲.
۴۹۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۸۷-۱۰۸۶. نیز جان هینلنر، ترجمه احمد تفضلی و زاله آموزگار؛ شناخت اساطیر ایران؛ ص ۵۱.
۴۹۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۲. نیز الباده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۷۳.
۴۹۳. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۷۲.
۴۹۴. رُان پیرپایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۷.
۴۹۵. وستا سرخوش کرتیس؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۱؛ اسطوره‌های ایرانی؛ ص ۶۶.
۴۹۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۲۷ و (پاورقی).
۴۹۷. همان؛ ج ۱؛ ص ۱۳۶. (یسن، هات ۹، بند ۹).
۴۹۸. همان؛ ج ۱؛ ص ۱۴۵. (یسن، هات ۱۰، بند ۶-۸).
۴۹۹. همان؛ ج ۱؛ ص ۱۵۰. (یسن، هات ۱۱، بند ۱-۳).
۵۰۰. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۵۶ و ۹۵۷.
۵۰۱. همان؛ ج ۱؛ ص ۱۰۷. (یسن، هات ۳، بند ۲).
۵۰۲. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۴۳۳.
۵۰۳. جلیل دوستخواه؛ گوارش؛ ابراهیم پورداود؛ اوستا (نامه مینوی آین زردشت)؛ تهران: مروارید، ۱۳۴۳؛ ص ۱۱۰.
۵۰۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۶۸.
۵۰۵. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۵۱.
۵۰۶. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ ص ۱۴۰۶.
۵۰۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۸۷.
۵۰۸. همان؛ ج ۱؛ ص ۱۴۲. (یسن، هات ۹، بند ۲۸-۲۶).
۵۰۹. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ صص ۱۰۴۶-۱۰۴۵. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۳۷-۱۳۹. (یسن، هات ۹، بند ۱۹-۴).
۵۱۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ صص ۱۴۱-۱۴۰. (یسن، هات ۹، بند ۲۳-۱۹).
۵۱۱. همان؛ ج ۱؛ ص ۱۴۲. (یسن، هات ۹، بند ۲۸-۲۶).
۵۱۲. همان؛ ج ۱؛ ص ۱۴۰-۱۴۳. (یسن، هات ۹، بند ۱۷-۳۲).
۵۱۳. همان؛ ج ۱؛ ص ۲۲۵. (یسن، کرده ۸، بند ۱۹). نیز ابراهیم پورداود؛ ادبیات مزدیستا؛ یشت‌ها؛ ج ۲؛ ص ۵۴۷.
۵۱۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۴۷. (یسن، هات ۱۰، بند ۱۵).

- .۵۱۵ همان؛ سچ ۱؛ ص ۱۵۱. (یسنہ، هات ۱۱، بند ۷-۴).
- .۵۱۶ محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۵۱.
- .۵۱۷ جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ سچ ۲؛ ص ۱۰۸۷.
- .۵۱۸ مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۴.
- .۵۱۹ جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ سچ ۲؛ ص ۹۲۸.
- .۵۲۰ وستا سرخوش کرتیس؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۱، اسطوره‌های ایرانی؛
صفحه ۶۶-۶۵. نیز جان هینلر، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، شناخت اساطیر
ایران؛ ص ۱۴۳.
- .۵۲۱ مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۴۳.

تابو

- ۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ تهران: طهوری. ۱۳۵۱.
.۳۴-۲۹
- 2. J. G. Frazer; *The Golden Bough*; London; Bombay; Calcutta; Madras;
Melbourne Macmillan And Company Limited. 1945; p. 223.
نیز زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۳۲.
- ۳. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۴۷-۳۰.
- ۴. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ تهران: ملت؛ ۱۳۵۶؛ ص ۷۵.
- ۵. کلود لوی استرسوس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتیمیسم؛ تهران: توسع، ۱۳۶۱؛ ص ۸۱.
- ۶. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتیمیسم؛ تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات
تاریخی میراث ملل با همکاری مؤسسه فرهنگی حفقاء؛ ۱۳۷۲؛ ص ۱۲۱-۱۲۰.
- ۷. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۵۳-۳۰.
- ۸. همان؛ صص ۳۷-۳۵. نیز جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت، تاریخ جامع ادیان؛ تهران:
پیروز؛ ۱۳۴۸؛ ص ۱۳.
- ۹. همان؛ صص ۲۲-۳۰.
- ۱۰. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۳.
- 11. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 230.
- 12. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۱۳. نیز J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 230-237
.۱۱۳. همان؛ ص ۱۱۳.
- 14. J. G. Frazer; *The Golden Bough*. p. 195-197.

۱۵. جان ناس؛ ترجمهٔ علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۸. نیز زیگموند فروید؛ ترجمهٔ محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ۵۶.
۱۶. زیگموند فروید؛ ترجمهٔ محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ صص ۸۲-۸۳. نیز J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 251.
۱۷. همان؛ ص ۵۹.
۱۸. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ۱۲۰-۱۲۱.
۱۹. زیگموند فروید؛ ترجمهٔ محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ۳۲.
۲۰. زیگموند فروید؛ ترجمهٔ محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ صص ۴۸-۵۱.
21. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 219.
۲۲. زیگموند فروید؛ ترجمهٔ محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ صص ۳۹-۱۰۵.
۲۳. جان ناس؛ ترجمهٔ علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ صص ۱۳-۱۴.
24. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 230.
۲۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)، تهران: مروارید. ج ۱. ص ۱۳۸۲؛ ۱۳۸۰.
۲۶. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 230-237.
۲۷. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ تهران: چشمه؛ ۱۳۷۸؛ ص ۲۵.
۲۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ صص ۴۱-۸۴۲. (پاورقی).
29. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 234-236.
۳۰. آرتور کریستن سن؛ ترجمهٔ احمد طباطبائی؛ آفرینش زیانکار در روایات ایرانی؛ تهران: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران؛ ۱۳۳۵؛ ص ۱۳۱. (پاورقی).
۳۱. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۶۹. (پاورقی). نیز آرتور کریستن سن؛ آفرینش زیانکار در روایات ایرانی؛ ص ۱۳۱.
۳۲. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۶۹.
۳۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۴۲. (پاورقی)، به نقل از نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران. ج ۱؛ آرتور کریستن سن؛ ص ۲۶۳.
۳۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۴۱. (وندیداد، فرگرد ۱۷، بند ۲-۱. نیز بندۀای ۹۵).
۳۵. همان؛ ص ۹۱۹؛ نیز ترجمهٔ رقه بهزادی؛ پندۀشن هندی؛ تهران: علمی و فرهنگی؛ ۱۳۶۸؛ ص ۱۰۱.
۳۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۷. (پاورقی).
۳۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۴۳. (پاورقی به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش وندیداد).
38. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 195-197.
۳۹. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۴۸.

40. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 210.
- .۴۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۵۳
42. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 212.
- .۴۲. همان؛ ۲۱۰-۲۱۷.
- .۴۳. همان؛ ۲۱۶-۲۱۷.
- .۴۴. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ صص ۱۵۲-۱۵۱
46. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 230.
- .۴۵. همان؛ ۱۹۴.
- .۴۶. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ تهران: توسعه؛ ۱۳۶۲؛ ص ۱۷۷
- .۴۷. ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اسطوره بیان نمایین؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۷؛ ص ۶۹
- .۴۸. عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ تهران: فرهنگ مکتب؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۷
51. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 194.
- .۴۹. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۶۷-۶۰
- .۵۰. مهوش واحددوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۹؛ ص ۱۳۹
- .۵۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۶۷-۶۰
- .۵۲. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ تهران: فکر روز؛ ۱۳۷۶؛ ص ۳۳
- .۵۳. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۲۰؛ نیز مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۳
- .۵۴. همان؛ ص ۱۴۶.
- .۵۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۰۵. (یسه، هات ۲، بند ۱۴).
- .۵۶. همان؛ ص ۴۹۶.
- .۵۷. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۴۵.
- .۵۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۸۱. (اشتادیشت، بند ۲-۱). نیز همان؛ (یادداشت‌ها؛ ص ۱۰۸۱).
- .۵۹. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۱۹-۱۲۰.
- .۶۰. مهرداد بهار؛ بندھشن فرنغی دادگی؛ تهران: توسعه؛ ۱۳۶۹؛ ص ۸۱
- .۶۱. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۲۰.
- .۶۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۹. (به نقل از دکتر سلیم؛ نکته‌ای اساطیری در باره شاهنامه؛ مجموعه سخنرانی‌های سومین تا ششمین هفته فردوسی / انتشارات دانشگاه فردوسی؛ ۱۳۶۷؛ صص ۲۶۶-۲۶).
- .۶۳. محمد معین؛ مزدیسنا و ادب پارسی؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۸؛ ص ۴۱۵.
- .۶۴. همان؛ ص ۶۲.

- .۶۸. همان؛ ص ۴۱۸.
- .۶۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ (زامیادیشت، بند ۳۸۳۱). نیز دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ تهران: فکر روز؛ ۱۳۷۵؛ ص ۲۲۱. (به نقل از دینکرد).
- .۷۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۲۲۶.
- .۷۱. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۴۲۰.
- .۷۲. بهرام فرهوشی؛ و کارنامه اردشیر بابکان؛ تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۸۲؛ صص ۴۱-۳۷. نیز صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) (مسئله رجعت و ظهور در آیین زردشت) و کارنامه اردشیر پاپکان؛ تهران: جامه دران؛ ۱۳۸۳؛ ص ۲۰۱.
- .۷۳. مهرداد بهار؛ بندهشن، فرنیغ دادگی؛ ص ۱۵۱.
- .۷۴. اوستا سرخوش کرتیس؛ ترجمه عباس محبر؛ اسطوره‌های ملل؛ اسطوره‌های ایرانی؛ تهران: نشر مرکز؛ ۱۳۸۱؛ ص ۶۶.
- .۷۵. به جیحون گذر کرد و کشتن نجست / به فرکیانی و رای درست / ز مردی و از فره ایزدی / ازو دور شد چشم و دست بدی / (۳۶۳۸۴۰/۴۳۵/۳)، (۳۱۳۰/۴۱۷/۳)، (۸/۱۸۳/۲)، (۳۶۳۸۴۰/۴۳۵/۳)، (۳۱۳۰/۴۱۷/۳).
- .۷۶. ابرالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۴۹.
- .۷۷. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۸۹.
- .۷۸. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۲۲۰.
- .۷۹. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تقاضی و ڈالہ آسوزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ج ۱؛ ص ۳۷. (به نقل از دینکرد).
- .۸۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۲۴.
- .۸۱. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۲۲۰.
- .۸۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۸۹.
- .۸۳. همان؛ ص ۱۷۸؛ نیز مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۳۱.
- .۸۴. مهرداد بهار؛ ادیان آسیایی؛ تهران: چشممه؛ ۱۳۸۲؛ ص ۵۵.
- .۸۵. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۶۲.
- .۸۶. مهوش واحد دوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ ص ۱۵۱.
- .۸۷. همان؛ صص ۱۳۶-۱۳۵.
- .۸۸. بجز موارد ذکر شده در متن. (۹۷۷-۸۲/۷۱۳/۵)، (۳۴۸۲/۴۳۰/۳)، (۱۲۹۴-۱۳۰۰/۸۱۱-۱۱۲/۵)، (۱۰۵-۱۱۶/۴۵۹/۴)، (۱۶۵۴-۵۹/۸۲۴/۵).
- .۸۹. مهرداد بهار؛ ادیان آسیایی؛ ص ۵۴.
- .۹۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۵۰-۳۵۰۱.
- .۹۱. صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) (مسئله رجعت و ظهور در آیین زردشت) و کارنامه اردشیر بابکان؛ صص ۱۸۹-۱۸۸؛ نیز بهرام فرهوشی؛ کارنامه اردشیر بابکان؛ صص ۹-۵.

- .٩٢. مهرداد بهار؛ ادیان آسیایی؛ ص ٥٥. نیز مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ١٧٨.
- .٩٣. صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (یهمن یشت) مسئله رجعت و ظهور در آیین زردهشت و کارنامه اردشیر باکان؛ ص ٢٢٣.
- .٩٤. نیز بهرام فرهوشی؛ کارنامه اردشیر باکان؛ صص ٩٧-٩٥.
- .٩٤. ابوالقاسم فردوسی؛ شاهنامه فردوسی چاپ مسکو؛ تهران: سوره. (١٢٢٥/٧-٣٨-٣٤)؛ .١٣٧٧.
- .٩٥. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ جلال؛ رساله در تاریخ ادیان؛ تهران: سروش؛ ١٣٧٢؛ ص ٢٤٥.
- .٩٦. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ٩٢.
- .٩٧. وستا سرخوش کرتیس؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل ۱، اسطوره‌های ایرانی؛ ص ٦٤.
- .٩٨. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ٩٢.
- .٩٩. مهرداد بهار؛ بندھشن، فرنیغ دادگی؛ ص ١٥١.
- .١٠٠. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ٩٢. نیز مهوش واحد دوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ ص ١٨٠.
- .١٠١. همان؛ ص ٩٩.
- .١٠٢. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ٣٩.
- .١٠٣. همان.
- .١٠٤. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ٢٨-٢٩. نیز زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ١٣٥.
- .١٠٥. مری بویس؛ ترجمه بهرامی عسکر؛ زردهشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ تهران: ققنوس؛ ص ٧١.
- .١٠٦. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ صص ٢٨-٢٩. نیز زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتوم و تابو؛ ص ١٣٥.
107. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 209.
- .١٠٨. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ١؛ ص ٤٧٨ (اشی یشت، بند ٥٧).
- .١٠٩. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ٥٨.
- .١١٠. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ٣٩.
- .١١١. دوشنگیمین؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ٥٥.
- .١١٢. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ٢؛ ص ٩٨٥.
- .١١٣. همان؛ ج ٢؛ ص ٩١. (به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش و ندیداد).
- .١١٤. همان؛ (به نقل از چشم‌اندازهای اسطوره (الیاده)، مترجم جلال ستاری).
- .١١٥. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ٢؛ صص ٨٣٥-٨٣٦. (فرگرد ١٦، بند ٤١).
- .١١٦. همان؛ ج ٢؛ ص ٨٣٧. (پاورقی به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش و ندیداد).

۱۱۷. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۵۴.
۱۱۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۳۷. (پاورقی به نقل از گزارش پهلوی (زند) وندیداد).
۱۱۹. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ تهران: فروهر؛ ج ۳؛ ۱۳۴۶؛ ص ۱۴۴۲. نیز دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۵.
۱۲۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۷۱۷-۷۱۴. (وندیداد، فرگرد ۵، بند ۵۹-۴۵).
۱۲۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۳۳. (پاورقی به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش وندیداد) نیز صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۳۱. (پاورقی به نقل از صد در بندھشن؛ ص ۱۵. در شانزدهم).
۱۲۲. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۳۹.
۱۲۳. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتם و تابو؛ ص ۱۱۳.
۱۲۴. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۰۰.
125. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 199-201.
۱۲۶. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردهستیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۱۶۹.
126. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 199-201.
۱۲۸. همان؛ p. 241.
۱۲۹. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۲۴.
130. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 238-243.
۱۳۱. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۳۵.
۱۳۲. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتם و تابو؛ ص ۵۹.
۱۳۳. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادبیان؛ ص ۸.
۱۳۴. عباس قدیانی؛ تاریخ ادبیان و مذاهب در ایران؛ صص ۲۹-۲۸.
۱۳۵. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۷.
۱۳۶. عباس قدیانی؛ تاریخ ادبیان و مذاهب در ایران؛ ص ۷۹.
۱۳۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۹۱.
۱۳۸. ژان پیرپایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ تهران: نشر مرکز؛ ۱۳۷۶؛ ص ۶۵.
۱۳۹. ژیران، ف. لاکونه؛ گ. دلاپورت، ل؛ ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اساطیر آشور و بابل؛ تهران: کاروان؛ ۱۳۸۲؛ ص ۳۸۳۷؛ صص ۱۳۸۲.
۱۴۰. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتם و تابو؛ ص ۸۵.
۱۴۱. ژیران، ف. لاکونه؛ گ. دلاپورت، ل؛ ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اساطیر آشور و بابل؛
۱۴۲. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتם و تابو؛ ص ۸۵.
۱۴۳. ژیران، ف. لاکونه؛ گ. دلاپورت، ل؛ ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اساطیر آشور و بابل؛ ص ۳۹.

۱۴۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۲۸.
۱۴۵. ژان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۲۳۱.
۱۴۶. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۷۸.
۱۴۷. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۱۹۷.
۱۴۸. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۱۵۹.
۱۴۹. زیران، ف. لاکوثه؛ گ. دلاپورت، ل؛ ترجمه ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اساطیر آشور و بابل؛ ص ۳۷.
۱۵۰. آگ برن و نیم کوف؛ ترجمه امیرحسین آریانپور؛ زمینه جامعه‌شناسی؛ تهران: نگاه؛ ۱۳۸۰، صص ۳۸۷ و ۳۹۶.
۱۵۱. عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ ص ۳۰.
۱۵۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۲۵ (یادداشت‌ها به نقل از پژوهشی در اساطیر ایران. ص ۴۴).
۱۵۳. آرتور کریستن سن؛ ترجمه ذبیح‌الله صفا؛ مزدابرستی در ایران قدیم؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۶، ص ۹۰.
۱۵۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۴۱۰.
۱۵۵. همان؛ ج ۱؛ ص ۴۱۳.
۱۵۶. همان؛ ج ۱؛ ص ۴۱۵.
۱۵۷. همان؛ ج ۱؛ ص ۴۳۰ نیز (بند ۳۲-۳۰، ص ۱۱)، (بند ۵۷-۵۳، ص ۵۷)، (بند ۶۷، ص ۴۱۷)، (بند ۴۳۰، ص ۳۲-۳۰، ص ۱۱)، (بند ۴۱۷)، (بند ۴۱۹).
۱۵۸. یحیی ماھیار نوابی؛ یادگار زیران؛ تهران: اساطیر؛ ۱۳۷۴، صص ۳۸۷ و ۳۹۶.
۱۵۹. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۷۸ و ۸۳-۸۲.
160. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 251.
۱۶۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۷۵-۷۶. نیز J. G. Frazer, *The Golden Bough* p. 205-206
۱۶۲. ژان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۲۳۰.
۱۶۳. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۵.
۱۶۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۸۶ (وندیداد، فرگرد ۱۰، بند ۱۷).
۱۶۵. همان؛ ج ۲؛ ص ۷۸۴.
۱۶۶. همان؛ ص ۷۴۷ (وندیداد - فرگرد ۸، بند ۴-۱۰).
۱۶۷. همان؛ صص ۹۳۱-۷۴۵.
۱۶۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۵۰.
۱۶۹. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ صص ۱۴۷-۱۴۶.
۱۷۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۱۳ (وندیداد، فرگرد ۵، بند ۴۲-۴۱).
۱۷۱. همان؛ ص ۷۹۶-۷۹۵ (وندیداد، فرگرد ۱۲، بند ۲-۳).

۱۷۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۹۵. (وندیداد، فرگرد ۱۲، بند ۱).
۱۷۳. همان؛ ص ۹۰۴. (به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش وندیداد).
۱۷۴. همان؛ ص ۷۴۷. (پاورقی - به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش وندیداد).
۱۷۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۴۷.
۱۷۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۴۷. (وندیداد، فرگرد ۸، بند ۱۳).
۱۷۷. همان؛ صص ۸۰۶۷۸.
۱۷۸. همان؛ ص ۷۷۶. (وندیداد، فرگرد ۹، بند ۳۳).
۱۷۹. همان؛ ص ۷۸۱. (وندیداد، فرگرد ۹، بند ۵۶-۵۱).
۱۸۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۷۲۷-۷۱۹. (فرگرد ۸) و ص ۷۷۰. (فرگرد ۸).
۱۸۱. همان؛ ص ۷۱۸. (وندیداد، فرگرد ۵ بند ۶۱).
۱۸۲. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۱۳. www.tabarestan.info
- J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 244.
183. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 244.
۱۸۴. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در تورتمیسم؛ ص ۵۴.
185. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 245.
۱۸۶. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در تورتمیسم؛ ص ۵۹.
187. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 247.
۱۸۸. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در تورتمیسم؛ ص ۶۶.
189. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 189-246-257-259.
۱۹۰. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۸۱.

آیین‌ها و نمادها

۱. الیاده میرجا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ تهران؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ج ۱؛ ۱۳۷۵؛ ص ۳۷۴.
۲. همان؛ ص ۶۸.
۳. الیاده میرجا و چوزف کیتاگاو؛ ترجمه منیزه آهنی؛ سه رساله درباره اساطیر و ادیان؛ تهران؛ پارسیک؛ ج ۱؛ ۱۳۸۱؛ ص ۹۵.
۴. آگ برن و نیمکوف؛ ترجمه امیرحسین آریان پور؛ زمینه جامعه‌شناسی؛ تهران؛ نگاه؛ ۱۳۸۰؛ ص ۳۹۶.
۵. الیاده میرجا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۷۹.
6. James George Frazer; *The Golden Bough*, London, 1954, p. 632. Clcutta
Bombay, Melbourne Madras, Macmillan and Company Limited.

7. J. G. Frazer; *The Golden Bough*. p.628.
۸. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاھی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۶۵.
9. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, P. 225, P. 613.
۱۰. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاھی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۸۰.
11. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 613
۱۲. جمشید آزادگان؛ ادبیات ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ تهران: مؤسسه انتشارات و اطلاعات میراث ملل با همکاری مؤسسه فرهنگی حنفاء؛ ۱۳۷۲؛ ص ۱۲۰.
13. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p.595.
۱۴. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ تهران: فکر روز؛ ص ۳۴.
۱۵. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۰۹؛ ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۷؛ ص ۴۸.
۱۶. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ صص ۱۵-۱۴.
۱۷. آنونیبو مورنو؛ ترجمه داریوش مهرجویی؛ یونگ، خدایان و انسان مدرن؛ تهران: مرکز؛ ۱۳۷۶؛ ص ۲۰۵.
۱۸. الیاده میرچا و جوزف کیتاگاوا؛ ترجمه منیره آهنی؛ سه رساله در باره اساطیر و ادبیات؛ ص ۸۱.
۱۹. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۰۹.
۲۰. بهمن سرکارانی؛ سایه‌های شکار شده، (مجموعه مقاله) گریده مقالات فارسی؛ تهران: قطره؛ ۱۳۷۸؛ ص ۲۱۴.
۲۱. کلود لوی استرسون؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ تهران: توس؛ ۱۳۶۱؛ صص ۱۴۶ و ۱۴۸.
22. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 225.226.
۲۳. کلود لوی استرسون؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ صص ۱۴۸-۱۴۶.
۲۴. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاھی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۷۳.
۲۵. همان؛ ص ۱۱۹.
۲۶. همان؛ صص ۱۴۵-۱۴۲.
۲۷. همان؛ ص ۷۳.
۲۸. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاھی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۷۳.
۲۹. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۳۰.
۳۰. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاھی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۱۴۵.
۳۱. جمشید آزادگان؛ ادبیات ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ ص ۶۵.
۳۲. ژان پیرپایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ تهران: مرکز؛ ۱۳۷۶؛ ص ۱۹۳.
۳۳. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه؛ تهران: ۱۳۳۸؛ ص ۵۲.

- .۳۴. زان پیری‌پار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۹۶
- .۳۵. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۵۲
- .۳۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ تهران: مروارید؛ ج ۱؛ ص ۲۹۹؛ ۱۳۸۲
- .۳۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱ و ۲؛ صص ۹۳ و ۲۸۸ و ۲۹۴ و ۳۵۶
- .۳۸. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد نفضلی و زاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ تهران: نشر نو؛ ص ۵۷
- .۳۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ صص ۱۷۳ و ۱۷۵
- .۴۰. جرج هارت؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل ۳. اسطوره‌های مصری؛ تهران: نشر مرکز؛ ۱۳۷۴؛ ص ۱۸
- .۴۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۹۸
- .۴۲. زان پیری‌پار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۹۵
- .۴۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۲۷۶
- .۴۴. همان؛ ص ۷۹۲
- .۴۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۴۵
- .۴۶. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ تهران: نشر چشمه؛ ۱۳۷۸؛ ص ۲۶
- .۴۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۴۵. نیز محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ صص ۴۰۷-۴۰۰
- .۴۸. نیز هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ تهران: سلسله انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی پورداوود؛ ادبیات مزدیستا؛ یشت‌ها؛ تهران: سلسله انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی بمبشی و انجمن ایران‌لیگ بمبشی؛ ۱۳۴۷؛ ص ۵۵۸
- .۴۹. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۸۵
- .۵۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۹۴۵-۹۳۱. نیز ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا؛ یشت‌ها؛ ص ۵۶۶
- .۵۱. ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا؛ یشت‌ها؛ ص ۵۶۶
- .۵۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۶۷
- .۵۳. همان؛ ج ۲؛ صص ۹۴۶-۹۴۵
- .۵۴. ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا؛ یشت‌ها؛ ص ۵۵۹. نیز دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ تهران: فکر روز؛ ۱۳۷۵؛ ص ۱۰۸
- .۵۵. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۰۸
- .۵۶. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۱۹؛ نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۴۶

۵۷. ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا؛ یشت‌ها؛ ص ۵۴۳. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ص ۹۴۵.
۵۸. ابراهیم پورداوود؛ ادبیات مزدیستا؛ یشت‌ها؛ ص ۵۵۹.
۵۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۴۳.
۶۰. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ صص ۳۹۱-۳۹۲.
۶۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ (به نقل از آثارالباقیه؛ ص ۱۹)؛ ج ۲؛ ص ۹۴۵.
۶۲. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۴۶.
۶۳. ترجمه بهرام فرهوشی؛ کارنامه اردشیر بابکان؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۸۲؛ ص ۷۱. نیز ترجمه صادق هدایت؛ زند و هومون یسن (بهمن‌یشت) مسئله ریخت و ظهرور در آیین زردشت و کارنامه اردشیر بابکان؛ تهران: جامه دران؛ ۱۳۵۳؛ ص ۲۱۵.
۶۴. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ تهران: توسع؛ ۱۳۶۲؛ ص ۱۶۲.
۶۵. جمشید آزادگان؛ ادیان ابتدایی تحقیق در تونیسم؛ ص ۲۷.
۶۶. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ تهران: امیرکبیر؛ ۱۳۵۲؛ ص ۳۷۲.
۶۷. همان؛ ص ۱۹۵.
۶۸. همان؛ ص ۳۷۴.
۶۹. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ تهران: پیروز؛ ۱۳۴۸؛ ص ۲۴.
۷۰. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۷۴.
۷۱. همان؛ ص ۱۹۵.
۷۲. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ تبریز: نیما؛ ۱۳۶۵؛ ص ۱۱۷.
۷۳. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ صص ۶۹ و ۷۰.
۷۴. ژان پیرپایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۳۳.
۷۵. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۲.
۷۶. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۷.
۷۷. همان؛ صص ۸۸ و ۸۹.
۷۸. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۳۲.
۷۹. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۷۹.
۸۰. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۳۸۱.
۸۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۳۳ و ۱۰۶۶. نیز بهرام فرهوشی؛ فرهنگ زبان پهلوی؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۸۱.
۸۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۳۳ و ۱۰۶۶.
۸۳. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ صص ۳۸۱ و ۳۸۷.

۸۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۳۳ و ۱۰۳۴. نیز مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ تهران: ققنوس؛ ۱۳۸۱؛ ص ۵۶.
۸۵. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۳۳. نیز جانگیر ناوادیا؛ ترجمه س. نجم‌آبادی؛ زبان و ادبیات پهلوی فارسی میانه؛ تهران: دانشگاه تهران؛ ۱۳۴۸؛ ص ۱۳۴. نیز دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۵۵.
۸۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۰۶ و ۱۰۳۳.
۸۷. ژان پیریایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۳۲.
۸۸. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ۱۸۹ و ۱۹۵-۱۹۴.
۸۹. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۲۹. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ صص ۱۴۹ و ۱۴۸.
۹۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۵۴.
۹۱. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۵۴. (به نقل از پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۲۸۲).
۹۲. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۵۴. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان. صص ۱۹۵-۱۹۴. نیز ژان پیریایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۴۰.
۹۳. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۴۹.
۹۴. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۵۶. همان؛ ص ۲۹.
۹۵. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۴۹.
۹۶. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۴۷. (به نقل از زیرنویس دارمستر برگزارش وندیداد).
۹۷. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۴۷.
۹۸. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۴۷. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۴۹.
۹۹. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۴۷.
۱۰۰. همان؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۴.
۱۰۱. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۴۸.
۱۰۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۵۰ و ۴۹۵.
۱۰۳. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۵۸.
۱۰۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۳۷.
۱۰۵. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۵۱-۵۰. نیز ابوالقاسم اسماعیل پور؛ زیر آسمانه‌های نور (جستارهای اسطوره پژوهی و ایران‌شناسی)؛ تهران: نشر افکار؛ ۱۳۸۲؛ ص ۱۴۴. نیز هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ صص ۱۱۲۱-۱۱۲۲.
۱۰۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۸۴.
۱۰۷. همان؛ ج ۱؛ ص ۵۱۹. (ویسپرد، کرده ۱، بند ۲)، (یسنہ، هات ۱، بند ۹)، (یسنہ، هات ۴، بند ۱۴).
۱۰۸. همان؛ ج ۲؛ ص ۸۹۳. (به نقل از آثارالباقیه و صص ۲۲۹-۲۲۸). نیز دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۶۱.

۱۰۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۹۴.
۱۱۰. همان؛ ج ۲؛ ص ۸۹۷. نیز ابراهیم پورداود؛ یسته (جزوی از نامه مینوی اوستا)؛ سلسله انتشارات انجمن زرده‌شیان ایرانی بمبی؛ ج ۱؛ ص ۱۲۹. نیز دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۶۱.
۱۱۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۹۰۷-۹۰۸.
۱۱۲. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۲۵.
۱۱۳. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۵۲. (به نقل از التفہیم...، به نقل پورداود، یشت‌ها؛ ج ۱؛ صص ۹۰-۹۱).
۱۱۴. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۶۶. (به نقل از آثارالباقیه؛ ص ۲۲۰). نیز دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۶۱.
۱۱۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۰۳. (به نقل از آثارالباقیه؛ ص ۲۲۹). نیز دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۶۱.
۱۱۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۶. (به نقل از آثارالباقیه؛ ص ۲۲۱).
۱۱۷. ژان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۸۴.
118. J. G. eorge Frazer; *The Golden Bough*. London, Bombay, Calcutta, Madras, Melbourne. Macmillanand and Company Limited. 1954, p. 643.
نیز آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۲۱۲.
119. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 645,649.
نیز همان؛ p. 652,653.
120. همان؛ 653. J. G. Frazer; *The Golden Bough*. p. 653.
121. همان؛ 643. J. G. Frazer; *The Golden Bough*. p. 643.
122. ژان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپرداز آتش؛ ص ۱۰۵. نیز آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۲۱۲.
123. J. G. Frazer; *The Golden Bough*, p. 642,648.
124. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۲۰۹.
125. ژان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۲۶۱.
126. همان؛ ص ۴۵.
127. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۸۱۷-۸۱۸. (پاورقی).
128. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد طباطبائی؛ آفرینش زیانکار در روایات ایرانی؛ تبریز؛ مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران؛ شماره ۲۵۳۵؛ ۲۵۳۵؛ ص ۱۲۴.
129. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۷۹.

۱۳۰. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ ص ۴۱.
۱۳۱. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۳۶.
۱۳۲. محمد معین؛ مزدیستا و ادب پارسی؛ صص ۲۷۸-۲۷۷. نیزگاستون باشلار؛ ترجمه جلال ستاری؛ روانکاوی آتش؛ تهران: نویسندگان، ۱۳۶۴؛ ص ۱۳۱. و (پاورقی).
۱۳۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۴۱.
۱۳۴. مهشید میرفخرابی؛ بررسی هفت‌ها؛ تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی فروهر؛ ۱۳۸۲؛ ص ۱۰.
۱۳۵. جلیل دوستخواه؛ گزارش؛ ابراهیم پورداود؛ اوستا (نامه مینوی آین زرتشت)؛ تهران: مروارید؛ ۱۳۴۳؛ ص ۲۵۳. (پاورقی).
۱۳۶. ابراهیم پورداود؛ فرهنگ ایران باستان؛ تهران: دانشگاه قمهان؛ ۲۵۳۶؛ ص ۷۰.
۱۳۷. علی شریعتی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ حسینیه ارشاد؛ ۱۳۵۶؛ ص ۶۸.
۱۳۸. ابراهیم پورداود؛ کوشش؛ بهرام فرهوشی؛ ویسپرد (آخرین پیغمبر زرتشت - آتش - هفت کشور - سوگندنامه)؛ تهران: ابن سينا؛ ۱۳۴۳؛ ص ۹۴.
۱۳۹. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۲۰۸.
۱۴۰. ژان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۲۱۸.
۱۴۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۸۹۵-۸۹۴.
۱۴۲. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ صص ۱۰۷ و ۱۱۳.
۱۴۳. ژان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۳۸.
۱۴۴. همان؛ ص ۶۱.
۱۴۵. همان؛ ص ۱۴۳.
۱۴۶. همان؛ ص ۴۳.
۱۴۷. همان؛ ص ۳۴.
۱۴۸. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ صص ۲۰۴ و ۲۰۶ و ۲۰۸.
۱۴۹. همان؛ ص ۲۱۴-۲۱۳.
۱۵۰. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ۱۳۸۱؛ ص ۵۹.
۱۵۱. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۲۱۳.
۱۵۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۲۴.
۱۵۳. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۶۰.
۱۵۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۲۴. نیز مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۲۱.

۱۵۵. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۰۰. نیز عبدالحسین زرین کوب؛ نقش برآب؛ تهران: سخن؛ ۱۳۷۴؛ ص ۲۴۲.
۱۵۶. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۰۰.
۱۵۷. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۸۹.
۱۵۸. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۵.
۱۵۹. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۲۷.
۱۶۰. همان؛ ص ۳۷۷.
۱۶۱. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۹۹. **تبرستان**
۱۶۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۹۷.
۱۶۳. همان؛ ص ۴۹۷.
۱۶۴. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۹۱.
۱۶۵. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ صص ۹۸-۹۷.
۱۶۶. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۱۳.
۱۶۷. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۹۸.
۱۶۸. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ زیر آسمانه‌های نور (جستارهای اسطوره پژوهی و ایران‌شناسی)؛ صص ۱۲-۱۰. نیز عبدالحسین زرین کوب؛ نقش برآب؛ ص ۴۴۳.
۱۶۹. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۰۸.
۱۷۰. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۹۹.
۱۷۱. همان؛ ص ۹۹. نیز الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۷۷.
۱۷۲. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۰۴. نیز ابوالقاسم اسماعیل پور؛ زیر آسمانه‌های نور (جستارهای اسطوره پژوهی و ایران‌شناسی)؛ ص ۱۲۶.
۱۷۳. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۸۹.
۱۷۴. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۹۲.
۱۷۵. جهانگیر اشیدری؛ «گزارشی از نوروز و جشن‌های دیگر»؛ چیستا؛ سال اول؛ ش ۸؛ ۱۳۶۱.
۱۷۶. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکاراتی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۹۸. نیز الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۷۷.
- نیز مطهرین طاهر مقدسی؛ ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی؛ آفرینش و تاریخ؛ تهران: نشر آگه؛ ج ۴-۳؛ ۱۳۷۴؛ ص ۴۰۰.

۱۷۷. الیاده میرچا؛ ترجمه: بهمن سرکارانی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۹۸. نیز الیاده میرچا؛ ترجمة جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۷۷.
۱۷۸. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۹۹.
۱۷۹. همان؛ ص ۴۵؛ نیز عبدالحسین زربن کوب؛ نقش بر آب؛ ص ۴۴۶.
۱۸۰. الیاده میرچا؛ ترجمة جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۸۹.
۱۸۱. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکارانی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۹۷. نیز الیاده میرچا؛ ترجمة جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۷۷.
۱۸۲. الیاده میرچا؛ ترجمة جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۸۸.
۱۸۳. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکارانی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۸۳.
۱۸۴. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۷۲.
۱۸۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۵۹-۱۰۶۰. (به نقل از آثار الباقیه؛ صص ۲۲۴-۲۲۲).
۱۸۶. محمدبن جریر طبری؛ ترجمه ابوالقاسم پابند؛ تاریخ طبری با تاریخ الرسل و الملوك؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران؛ ج ۱؛ ۱۳۵۲؛ ص ۱۵۵.
۱۸۷. هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ ج ۳؛ صص ۱۱۰-۱۱۰۹.
۱۸۸. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۴۱.
189. *The Golden Bough*, p. 614
۱۹۰. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۶۳.
۱۹۱. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکارانی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ صص ۵۱-۵۰. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمة ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل‌هایش؛ ص ۳۷۳.
۱۹۲. همان، ص ۳۷۳.
193. *The Golden Bough*, p. 614
۱۹۴. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمة ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل‌هایش؛ ص ۳۷۱ و ۳۷۳.
۱۹۵. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد طباطبائی؛ آفرینش زیانکار در روایات ایرانی؛ ص ۳۱. (پاورقی).
۱۹۶. زان پیریاوار؛ ترجمة جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۹۱.
۱۹۷. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ تهران: طهوری؛ ج ۱؛ صص ۱۳۵۱-۱۹۲-۱۸۷.
۱۹۸. زیگموند فروید؛ ترجمة محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۱۹۲-۱۹۳ و ۱۸۹.
۱۹۹. همان؛ ص ۱۸۴.
۲۰۰. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ ج ۱؛ ص ۱۱۱.
۲۰۱. زیگموند فروید؛ ترجمة محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۱۸۹-۱۸۳.

- .۲۰۲. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ صص ۲۸-۲۷.
- .۲۰۳. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ تهران: امیرکبیر؛ ج ۱؛ ۱۵۳۶؛ ص ۳۳.
- .۲۰۴. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۱۸۳-۱۸۲.
- .۲۰۵. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۶.
- .۲۰۶. کلود لوی استروس؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ صص ۱۵۴-۱۵۳.
- .۲۰۷. جان ناس؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۱۶.
- .۲۰۸. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۲۶.
- .۲۰۹. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۴۹.
- .۲۱۰. ژان پیرپایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپرداز آتش؛ ص ۱۳۴-۱۳۳.
- .۲۱۱. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ صص ۲۱۲-۱۹۹.
- .۲۱۲. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابولطالب صارمی؛ انسان و سمبولهاش؛ ص ۱۶۴.
- .۲۱۳. ابراهیم پورداوود؛ یسنے جزوی از نامه مینوی اوستا؛ انتشارات انجمان زرده‌شیان ایرانی بمثی؛ ج ۱؛ ص ۲۳.
- .۲۱۴. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۰.
215. The Golden Bough, p. 634.
- .۲۱۶. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۴۹.
- .۲۱۷. ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۸۲.
- .۲۱۸. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ج ۱؛ ص ۳۲۰.
- .۲۱۹. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زرده‌شیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۲۸.
- .۲۲۰. همان؛ ص ۱۰۴. نیز عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ تهران: فرهنگ مکتب؛ ۱۳۸۱؛ ص ۷۳ و ۷۵.
- .۲۲۱. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زرده‌شیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ صص ۲۸-۲۷.
- .۲۲۲. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ج ۱؛ ص ۲۱.
- .۲۲۳. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زرده‌شیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۲۷.
- .۲۲۴. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۴۲. نیز عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ ص ۷۵. نیز ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۶۶.
- .۲۲۵. نیز جان هینلر؛ ترجمه احمد تقضی و ژاله آموزگار؛ شناخت اساطیر ایران؛ ص ۳۲.
- .۲۲۶. دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۴۲. نیز عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ ص ۷۵. ابراهیم پورداوود؛ فرهنگ ایران باستان؛ ص ۶۶.
- .۲۲۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۵۲. آرتوور کریستن سن؛ ترجمه احمد تقضی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۲۴. (به نقل از بندھش).
- .۲۲۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ صص ۳۶۳ و ۳۶۴.

۲۲۹. صادق هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ ص ۸۸.

۲۳۰. زیگمند فروید؛ ترجمهٔ محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۲۸.

۲۳۱. جان ناس؛ ترجمهٔ علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۶.

۲۳۲. الیاده میرچا؛ ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی؛ دینپژوهی؛ ج ۱؛ ص ۳۷۵. نیز ف. زیران؛ گ.

۲۳۳. لاکرثه؛ ل. دلاپورت؛ ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اساطیر آشور و بابل؛ تهران؛ کاروان؛ ۱۳۸۲؛ ص ۳۷.

۲۳۴. The Golden Bough, p. 599.

۲۳۵. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمهٔ ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبولهایش؛ ص ۳۲۳.

۲۳۶. الیاده میرچا؛ ترجمهٔ جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۰۴.

۲۳۷. ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۷۷.

۲۳۸. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمهٔ ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبولهایش؛ ص ۱۸۳.

۲۳۹. الیاده میرچا؛ ترجمهٔ جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۳۲۷-۳۲۸.

۲۴۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۸۶.

۲۴۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۹۸۲-۹۸۱. [به نقل از ایرانویچ (مجموعه چند گفتار ایران شناختی) - بهرام فرهوشی - صص ۱۵۱-۱۵۴.]

۲۴۲. ترجمهٔ صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) مسئله رجعت و ظهور در آیین زردشت و کارنامه اردشیر باپکان؛ ص ۴۴ و (پاورقی).

۲۴۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۷۲۹.

۲۴۴. همان؛ ج ۲؛ ص ۷۲۹. (پاورقی به نقل از جیمز دارمستر).

۲۴۵. همان؛ ج ۲؛ ص ۷۲۹. (پاورقی به نقل از کواراش پهلوی (زند) وندیداد).

۲۴۶. همان؛ ج ۲؛ ص ۱۱۰.

۲۴۷. دوشنگیمن؛ ترجمهٔ رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ صص ۱۴۵-۱۴۶.

۲۴۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۸۲.

۲۴۹. همان؛ ج ۲؛ ص ۷۲۸.

۲۵۰. عباس قدیانی؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ ص ۷۱.

۲۵۱. نیز آیات (۸۹۱-۹۷۰/۱)، (۷۶۰-۷۵۰/۷۹۰/۰)، (۲۴۱۳-۱۸/۷۶۲/۵)، (۱۹۲۲-۲۷/۸۳۳/۵)، (۴۹۲۹-۳۱/۱۲۱۱/۷)، (۱۱۹۲-۹۳/۱۰۴۷/۶)، ...، (۴۹۲۹-۳۱/۱۲۱۱/۷)، (۱۱۸۵-۸۸/۱۱۸۹/۷)، (۳۸۴-۸۹/۱۱۱۹/۶)، (۱۱۹۲-۹۳/۱۰۴۷/۶)، ...، (۴۷۲-۷۷/۱۸۸۴/۹)، (۳۶۵-۶۷/۱۴۴۹-۵۰/۸)، (۵۵۸-۶۰/۱۴۷۰/۸)، (۳۲۵-۲۵۴/۱۵۶۴/۸)

۲۵۲. نیز آیات (۹۱۷-۱۸/۲۹۰/۲)، (۹۱۷-۱۸/۲۹۰/۲)، (۲۷۶۴-۷۱/۴۰۴/۲)، (۲۵۹۴-۷۱/۴۰۵/۲)، (۴۷۰-۷۷/۴۸۶/۴)، ...، (۲۷۶۴-۷۱/۴۰۴/۲)، (۲۵۹۴-۷۱/۴۰۵/۲)، (۳۸۴-۸۹/۱۱۱۹/۶)، (۱۱۹۲-۹۳/۱۰۴۷/۶)، ...، (۴۷۲-۷۷/۱۸۸۴/۹)، (۳۶۵-۶۷/۱۴۴۹-۵۰/۸)، (۵۵۸-۶۰/۱۴۷۰/۸)، (۳۲۵-۲۵۴/۱۵۶۴/۸)

۲۵۳. نیز آیات (۸۹۸-۹۰/۷)، (۸۲۰-۴۱/۷۷۵/۵)، (۶۸۹-۹۲/۷۹۱/۵)، (۸۹۸-۹۰/۷)، (۸۲۰-۴۱/۷۷۵/۵)، (۲۲۹۸-۲۳۰/۱۷۶۴/۹)، (۲۱۰۸/۱۷۵۷/۹)، (۲۶۲۵-۲۶/۱۷۷۵/۹)

۲۵۴. ابوالقاسم اسماعیلپور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۶۷.

۲۵۴. صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) مسئله رجعت و ظهور در آین زردشت و کارنامه اردشیر باکان؛ صص ۲۰ و ۲۶-۲۷.
۲۵۵. داریوش شایگان؛ ادبیات و مکتب‌های فلسفی هند؛ ج ۱؛ صص ۷۱-۷۰. نیز محمد جعفر یاحقی؛ فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرنگی؛ ذیل لغت طوفان؛ ۱۳۶۹.
۲۵۶. داریوش شایگان؛ ادبیات و مکتب‌های فلسفی هند؛ ج ۱؛ صص ۷۱-۷۰.
۲۵۷. الباده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادبیان؛ ص ۱۹۲.
۲۵۸. جمشید آزادگان؛ ادبیات ابتدایی تحقیق در تومیسم؛ ص ۷۳.
۲۵۹. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۶۴.
۲۶۰. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۸۸۰. پاورقی، به نقل از بندھشن، فصل ۲۰.
۲۶۱. الباده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادبیان؛ ص ۱۹۰.
۲۶۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۳۷.
۲۶۳. همان؛ ج ۲؛ ص ۹۳۶.
۲۶۴. مهرداد بهار؛ بندھشن فربنیغ دادگی؛ تهران: توس؛ ۱۳۶۹؛ صص ۱۴۲-۱۴۳. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۳۸. (به نقل از پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۱۴۹-۱۵۰).
۲۶۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۱۰۰۷.
۲۶۶. صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) مسئله رجعت و ظهور در آین زردشت و کارنامه اردشیر باکان؛ ص ۱۲؛ نیز جان هینلز؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ شناخت اساطیر ایران؛ صص ۱۰۴-۱۰۳.
۲۶۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۹۱۴-۹۱۳ و ۹۰۶.
۲۶۸. همان؛ ج ۱؛ ص ۵۰۲.
۲۶۹. بهمن سرکاراتی؛ سایه‌های شکار شده (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ ص ۲۱۳.
۲۷۰. همان؛ ص ۱۷.
۲۷۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ صص ۲۹۷-۲۹۸.
۲۷۲. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها). ص ۶۸.
۲۷۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۳۱۲.
۲۷۴. همان؛ ج ۱؛ ص ۲۵۶.
۲۷۵. همان؛ ج ۱؛ ص ۲۴۷.
۲۷۶. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۳.
۲۷۷. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۸۵.
۲۷۸. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و

- نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ ص ۶۲ و (پاورقی).
 ۲۷۹. بحیی ماهیار نوایی؛ یادگار زریزان؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۴؛ ص ۵۲.
 ۲۸۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۸۶.
 ۲۸۱. مهوش واحد دوست؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛ تهران: سروش؛ ۱۳۷۹؛ ص ۱۵۲-۱۵۳.
 ۲۸۲. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۵۳. نیز مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۸۶.
 ۲۸۳. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۸۳. نیز مریم‌پویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۳۶. نیز مهرداد بهار؛ بندeshen فرنجی دادگی؛ ص ۱۲۹-۱۳۰. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۸۶۹-۸۷۰. (وندیداد؛ فرگرد ۱۹، بند ۲۷-۳۰). نیز جان هینلز؛ ترجمه احمد تفضلی و زاله آموزگار؛ شناخت اساطیر ایران؛ صص ۹۶-۹۵.
 ۲۸۴. الیاده میرچا؛ ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ دین پژوهی؛ ج ۲؛ ص ۲۷۶.
 ۲۸۵. ابراهیم پورداود؛ یسته، جزوی از نامه مینوی اوستا؛ صص ۱۹۷ و ۲۰۱. نیز جان هینلز؛ ترجمه احمد تفضلی و زاله آموزگار؛ شناخت اساطیر ایران؛ ص ۱۷۶.
 ۲۸۶. ابراهیم پورداود؛ یسته، جزوی از نامه مینوی اوستا؛ صص ۱۹۷ و ۲۰۱.
 ۲۸۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۶۷.
 ۲۸۸. ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۶۶.
 ۲۸۹. صادق هدایت؛ زند و هومن یسن (بهمن‌یشت) مسئله رجعت و ظهور در آیین زردشت و کارنامه اردشیر باکان؛ ص ۱۲.
 ۲۹۱. ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۶۶.
 ۲۹۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۱۸۸ و ۲۰۱.
 ۲۹۳. همان؛ ص ۲۳۲.
 ۲۹۴. همان؛ ص ۲۸۷.
 ۲۹۵. ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۱۲۲.
 ۲۹۶. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابرطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۱۸۱.
 ۲۹۷. جرج هارت؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۳؛ اسطوره‌های مصری؛ تهران: نشر مرکز؛ ۱۳۷۴؛ صص ۶۹-۶۴.
 ۲۹۸. ژان پیریابار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۱۲۳.
 ۲۹۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۱۰۷۱-۱۰۷۲. نیز دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۳۳. صص ۶۹-۶۲.
 ۳۰۰. همان؛ صص ۶۹-۶۲.
 ۳۰۱. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۱.

- .۳۰۲. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ صص ۱۳۲-۱۳۳.
- .۳۰۳. زیگموند فروید؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ ص ۱۴۳.
- .۳۰۴. دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۳۲.
- .۳۰۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۰۳.
- .۳۰۶. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۲۵۵.
- .۳۰۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ صص ۹۰۲-۹۰۳. نیز مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۲۶۱.
- .۳۰۸. زان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۳۷.
- .۳۰۹. همان؛ ص ۶۵.
- .۳۱۰. همان؛ ص ۷۵.
- .۳۱۱. همان؛ ص ۶۸.
- .۳۱۲. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۲؛ ص ۹۰۲.
- .۳۱۳. همان؛ ص ۷۹. نیز مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ ص ۳۲.
- .۳۱۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا؛ ج ۱؛ ص ۱۵.
- .۳۱۵. همان؛ ج ۲؛ صص ۱۰۱۵-۱۰۱۶.
- .۳۱۶. یحیی ماهیار نوابی؛ یادگار زریان؛ ص ۵۵.

سمبولیسم یا نمادگرایی

۱. تقی پورنامداریان؛ رمز و داستان‌های رمزی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛ ۱۳۶۴؛ ص ۸۵.
۲. علی شریعتی؛ تاریخ تمدن؛ تهران: مجموعه آثار؛ ۱۳۵۹؛ ص ۱۵۳.
۳. تقی پورنامداریان؛ رمز و داستان‌های رمزی؛ ص ۵.
۴. همان؛ ص ۱۵۰.
5. J. G. Frazer; *The Golden Bough*. London 1954, p. 634. Bombay, Calcutta, Madras, Melbourne. Macmillan and Company Limited.
۶. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۵۲؛ ص ۳۸۳.
۷. جوزف کمبل؛ ترجمه عباس مخبر؛ قدرت اسطوره؛ تهران: نشر جوانه رشد؛ ۱۳۸۰؛ ص ۱۷۵.
۸. تقی پورنامداریان؛ رمز و داستان‌های رمزی؛ ص ۸.
۹. جوزف کمبل؛ ترجمه عباس مخبر؛ قدرت اسطوره؛ ص ۱۶۷.

۱۰. زان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ تهران: نشر مرکز؛ ۱۳۷۶؛ ص ۱۳۱.
۱۱. دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ تهران: انتشارات فکر روز؛ ۱۳۷۵؛ ص ۱۳۷.
۱۲. جوزف کبل؛ ترجمه عباس مخبر؛ قدرت اسطوره؛ ص ۱۷۵.
۱۳. دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۳۷. نیز جان هینلز؛ ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی؛ شناخت اساطیر ایران؛ تهران: چشم؛ ۱۳۸۲؛ صص ۵۲-۵۱.
۱۴. دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۱۳۷.
۱۵. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ تهران: انتشارات سروش؛ ص ۲۸۹.
۱۶. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل‌هایش؛ ص ۱۷۴.
۱۷. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۲۷۷.
۱۸. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ تهران: انتشارات امیرکبیر؛ ج ۱؛ ۲۵۳۶؛ ص ۹۳.
۱۹. زان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ تهران: نشر مرکز؛ ۱۳۷۶؛ ص ۴۵.
۲۰. دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۲۵۷.
۲۱. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل‌هایش؛ ص ۳۱۰. نیز هاشم رضی؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ تهران: فروهر؛ ج ۳؛ ۱۳۴۶؛ صص ۱۱۰-۱۱۶.
۲۲. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۲۴.
۲۳. زان پیربایار؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ ص ۴۴.
۲۴. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۲۵.
۲۵. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ صص ۸۴-۸۳.
۲۶. الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکارانی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ تبریز: انتشارات نیما؛ ۱۳۶۵؛ ص ۳۹.
۲۷. مری بویس؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)؛ تهران: فتنوس؛ ۱۳۸۱؛ ص ۳۵.
۲۸. همان؛ ص ۵۰.
۲۹. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ تهران: مسوارید؛ ج ۲؛ ۱۳۸۲؛ صص ۱۰۴۱-۱۰۴۰. نیز مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ تهران: توسع؛ ۱۳۶۲؛ ص ۱۰۰.
۳۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ صص ۱۰۱ و ۱۳۷.
۳۱. مهرداد بهار؛ بندھش فرنیغ دادگی؛ تهران: توسع؛ ۱۳۶۹؛ ص ۱۲۳.
۳۲. فریدون فضیلت؛ کتاب سوم دینکر (درس‌نامه دین مزدایی)؛ تهران: فرهنگ دهخدا؛ ۱۳۸۱؛ ص ۱۷۱.

- .۳۳. آرتور کریستن سن؛ ترجمه احمد تفضلی و زاله آمزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ تهران: نشر نو؛ ۱۳۶۳؛ ص ۴۷.
- .۳۴. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۱۴.
- .۳۵. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ۲۵۳۶؛ صص ۸۴-۸۲.
- .۳۶. دوشن گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۲۵۷.
- .۳۷. همان؛ ص ۲۵۸.
- .۳۸. نیز کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۱۰.
- .۳۹. الیاده میرجا؛ ترجمه بهمن سرکاری؛ اسطوره بازگشت جاودا نه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۸۸.
- .۴۰. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۱۴-۳۱۲.
- .۴۱. ابوالقاسم اسماعیل پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ تهران: سروش؛ ص ۵۵.
- .۴۲. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ تهران: فکر روز؛ ۱۳۷۶؛ صص ۸۹-۹۱. نیز مهرداد بهار؛ ادیان آسیایی؛ تهران: چشممه؛ ۱۳۸۲؛ ص ۱۲۷.
- .۴۳. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ صص ۴۵-۴۴.
- .۴۴. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ صص ۹۲۳-۹۲۲. نیز جان هینزل؛ ترجمه زاله آمزگار و احمد تفضلی؛ شناخت اساطیر ایران؛ ص ۸۷.
- .۴۵. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ صص ۹۲۳-۹۲۲.
- .۴۶. همان؛ ص ۴۵.
- .۴۷. الیاده میرجا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۱۹۸.
- .۴۸. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۱۳۳.
- .۴۹. همان؛ ص ۹۶. نیز ذبیح‌الله صفا؛ حمامه سرایی در ایران؛ تهران: فردوس؛ ۱۳۷۸؛ ص ۹۲۵.
- .۵۰. نیز ابوالقاسم اسماعیل پور؛ زیر آسمانه‌های نور (جستارهای اسطوره پژوهی و ایران‌شناسی)؛ تهران: افکار؛ ۱۳۸۲؛ ص ۱۲۲.
- .۵۱. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۵۷. نیز ابوالقاسم اسماعیل پور؛ زیر آسمانه‌های نور (جستارهای اسطوره پژوهی و ایران‌شناسی)؛ ص ۱۲۲.
- .۵۲. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۲۳۱.
- .۵۳. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ ج ۱؛ ص ۹۲۲.
- .۵۴. همان؛ ج ۱؛ ص ۳۴۸.
- .۵۵. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۴۶۱.
- .۵۶. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ص ۲۶۴.
- .۵۷. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۷۵.

۵۸. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ ج ۲؛ ص ۹۲۱.
۵۹. بهمن سرکارانی؛ سایه‌های شکار شده (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ تهران: قطره؛ ۱۳۸۱ ص ۲۱۹.
۶۰. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۳۷۶.
۶۱. همان؛ ص ۳۷۵.
۶۲. همان؛ ص ۳۱۶.
۶۳. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ ص ۱۶۸.
۶۴. همان؛ ص ۲۲۲.
۶۵. همان؛ ص ۲۴۰.
۶۶. همان؛ ص ۳۷۵.
۶۷. ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۲۴.
۶۸. همان؛ ص ۲۸.
۶۹. کارل گوستاو یونگ؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبول‌هایش؛ صص ۳۸۶-۳۹۴.
۷۰. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ صص ۳۵۲-۳۵۱. نیز ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ اسطوره بیان نمادین؛ ص ۲۹.
۷۱. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ ص ۹۳۸. نیز دوشنگیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ ص ۵۴.
۷۲. داریوش شایگان؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند اج ۱۱ ص ۶۹.
۷۳. الیاده میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ ص ۳۵۴. نیز الیاده میرچا؛ ترجمه بهمن سرکارانی؛ اسطوره بازگشت جاودانه مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ؛ ص ۳۳.
۷۴. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۹۳.
۷۵. مهرداد بهار؛ بندشن فرنیغ دادگی؛ ص ۷۱. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ ج ۱؛ ص ۴۸۵.
۷۶. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۴۰.
۷۷. جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ ج ۲؛ ص ۹۲۴.
۷۸. همان؛ ج ۱۲ ص ۹۷۱.
۷۹. مهرداد بهار؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ ص ۷۰. نیز مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه در استان هرمزگان؛ (۲۳. تا ۲۷ آبان)؛ (۱۳۵۶).
- شاهنامه‌شناسی (۱)؛ انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی؛ ص ۲۶۴.
۸۰. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۹۵. نیز جلیل دوستخواه؛ اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی)؛ ج ۱۲ ص ۱۰۳۵.
۸۱. فریدون فضیلت؛ کتاب سوم دینکرد (درس‌نامه دین مزدایی)؛ ص ۲۱۰. نیز مهرداد بهار؛ بندشن فرنیغ دادگی؛ ص ۷۳.
۸۲. مهرداد بهار؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ ص ۱۰۲۰.

۸۳. ابوالقاسم اسماعیلپور؛ زیرآسمانه‌های نور (جستارهای اسطوره پژوهی و ایران‌شناسی)؛ ص ۱۱۴.

۸۴. مهرداد بهار؛ بندهشن فرنیغ دادگی؛ ص ۷۳.

۸۵. مجموعه گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره شاهنامه در استان هرمزگان؛ (۲۳ تا ۲۷ آبان)؛ (۱۳۵۶)؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی؛ صص ۲۶۲-۲۶۷.

۸۶. مهرداد بهار؛ بندهشن فرنیغ دادگی؛ ص ۱۳۸. نیز محمد جعفر یاحقی؛ فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی؛ تهران: سروش؛ ۱۳۶۹.

آزادگان، جمشید؛ ادیان ابتدایی تحقیق در توتمیسم؛ مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل با همکاری مؤسسه فرهنگی حنفاء؛ تهران؛ ۱۳۷۲.

اگ برن و نیم کوف؛ اقتباس: امیرحسین آریان پور؛ زمینه جامعه شناسی؛ نشر گستره با همکاری انتشارات نگاه؛ تهران؛ ۱۳۸۰.

الثهانوی، محمدعلی؛ تحقیق: علی دحروج، موسوعه، کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛ مکتبه لبنان ناشرون؛ جزء اول؛ الطبعه الاولى؛ بیروت؛ ۱۹۹۶.

لوی، استروس، کلود؛ ترجمه مسعود راد؛ توتمیسم؛ توسعه؛ تهران؛ ۱۳۶۱.
اسماعیل پور، ابوالقاسم؛ اسطوره بیان نمادین؛ سروش (انتشارات صدا و سیما)؛ چاپ اول؛ تهران؛ ۱۳۷۷.

اسماعیل پور، ابوالقاسم؛ زیر آسمانه های نور (جستارهای اسطوره پژوهی و ایران شناسی)؛ نشر افکار؛ چاپ اول؛ تهران؛ ۱۳۸۲.

اشپولر، بر تولد؛ ترجمه محمود میرآفتاب؛ تاریخ مغول در ایران؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ چاپ پنجم؛ تهران؛ ۱۳۷۴.
الیاده، میرچا؛ ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ ترجمه ۱۲ مقاله از

الیاده، میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ سروش
ج ۲؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ چاپ دوم؛ تهران؛
۱۳۷۵.

الیاده، میرچا؛ ترجمه جلال ستاری؛ رساله در تاریخ ادیان؛ سروش
(انتشارات صدا و سیما)؛ چاپ اول؛ تهران؛ ۱۳۷۲.
اساطیر و ادیان: پدیدارهای فرهنگی باب روز و تاریخ ادیان، الیاده میرچا؛
رساله ادیان، الیاده میرچا؛ ادیان ابتدایی، باستان و نوین، جوزف
کیتاگاوا؛ نشر پارسیک؛ چاپ دوم؛ کپنهاگ؛ تهران.
الیاده، میرچا؛ ترجمه بهمن سرکارتی؛ اسطوره بازگشت جاوده مقدمه بر
فلسفه‌ای از تاریخ؛ انتشارات نیما؛ چاپ اول؛ تبریز؛ ۱۳۶۵.
باشلار، گاستون؛ ترجمه جلال ستاری؛ روانکاوی آتش؛ توس؛ چاپ اول؛
تهران؛ ۱۳۶۴.

بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد؛ تأليف: ابو جعفر محمدبن جریر طبری؛
تصحیح: محمد تقی بهار؛ کوشش: محمدپرورین گتابادی؛ تاریخ بلعمی،
تكلمه و ترجمه تاریخ طبری؛ ج ۲؛ کتابفروشی زوار؛ چاپ دوم؛ تهران؛
۱۳۵۳.

بلعمی، ابوعلی محمد؛ به اهتمام: محمدجواد مشکور؛ ترجمه تاریخ
طبری؛ انتشارات خیام؛ تهران؛ ۱۳۳۷.

بویس، مری؛ ترجمه عسکر بهرامی؛ زردشتیان (باورها و آداب دینی
آن‌ها)؛ ققنوس؛ تهران؛ ۱۳۸۱.

بهار، مهرداد؛ ویراستار: کتابیون مزادپور؛ پژوهشی در اساطیر ایران (پاره
نخست و پاره دویم)؛ نشر آگه؛ چاپ اول؛ تهران؛ ۱۳۷۵.

بهار، مهرداد؛ بندهشن فرنیغ دادگی؛ انتشارات توس؛ چاپ اول؛ تهران؛
۱۳۶۹.

بهار، مهرداد؛ پژوهشی در اساطیر ایران؛ انتشارات توس؛ چاپ اول؛
تهران؛ ۱۳۶۲.

بهار، مهرداد؛ گردآورنده ویراستار: ابوالقاسم اسماعیلپور؛ از اسطوره‌ها تاریخ «با تجدیدنظر و افزوده‌های تازه»؛ نشر چشمه؛ چاپ سوم؛ تهران؛ ۱۳۸۱.

بهار، مهرداد؛ ویراستار: ابوالقاسم اسماعیلپور؛ ادبیات آسیایی؛ نشر چشمه؛ ج ۴؛ تهران؛ ۱۳۸۲.

بهار، مهرداد؛ جستاری چند در فرهنگ ایران؛ انتشارات فکر روز؛ ج ۳؛ تهران؛ ۱۳۷۶.

بهزادی، رقیه؛ بندھشن هندی، متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۶۸
پورداوود، ابراهیم؛ فرهنگ ایران باستان؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ ج ۳؛ تهران؛ ۱۳۵۶.

پورداوود، ابراهیم؛ به کوشش: بهرام فرهوشی؛ ویسپر (آخرین پیغمبر زردشت - آتش - هفت کشور - سوگندنامه)؛ انتشارات ابن سینا؛ تهران؛ ۱۳۴۳.

پورداوود، ابراهیم؛ ادبیات مزدینا، یشت‌ها؛ ج ۲؛ قسمتی از کتاب مقدس اوستا، از سلسله انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی؛ ۱۳۴۷.

پورداوود، ابراهیم؛ یسته، جزوی از نامه مینوی اوستا؛ ج ۲؛ از سلسله انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی / بمبئی.

پورداوود، ابراهیم؛ گات‌ها، زردشت، اوستا؛ ج ۲؛ نشریه انجمن زردشتیان ایرانی؛ بمبئی؛ ۱۹۵۲.

پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۶۴.

پیربایار، ژان؛ ترجمه جلال ستاری؛ رمزپردازی آتش؛ نشر مرکز؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۶.

- تاوادیا، جهانگیر؛ ترجمه س. نجم آبادی؛ زبان و ادبیات پهلوی فارسی میانه؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۴۸.
- تفضلی، احمد؛ مینوی خرد؛ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران؛ تهران؛ ۱۳۵۴.
- جوینی، عطاملک بن محمد؛ تصحیح: علامه محمد قزوینی؛ تاریخ جهانگشای؛ ج ۳؛ پیک ایران؛ چاپ سوم؛ تهران؛ ۱۳۸۲.
- حمیدیان، سعید؛ درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی؛ نشر مرکز؛ تهران؛ ۱۳۷۲.
- دوستخواه، جلیل؛ اوستا کهن‌ترین سرودها و منهای ایرانی؛ انتشارات مروارید؛ ج ۷؛ تهران؛ ۱۳۸۲.
- دوستخواه، جلیل؛ گزارش: ابراهیم پورداوود؛ اوستا (نامه مینوی آیین زردشت)؛ انتشارات مروارید؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۴۳.
- دوشن‌گیمن؛ ترجمه رویا منجم؛ دین ایران باستان؛ انتشارات فکر روز؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۵.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه.
- rstگار فسایی، منصور؛ فرهنگ نام‌های شاهنامه؛ ج ۲؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ تهران؛ ۱۳۷۰.
- rstگار فسایی، منصور؛ اژدها در اساطیر ایرانی؛ دانشگاه شیراز؛ ج ۱؛ شیراز؛ ۱۳۶۵.
- رضی، هاشم؛ فرهنگ نام‌های اوستا؛ با مقدمه‌هایی از: شجاع‌الدین شفا، پروفسور رامپیس، پروفسور نس؛ انتشارات فروهر؛ تهران؛ ۱۳۴۶.
- زرین‌کوب، عبدالحسین؛ نقش بر آب؛ (به همراه جستجویی چند در باب شعر حافظ، گلشن راز، ادبیات تطبیقی با اندیشه‌ها، گفت و شنودها و خاطره‌ها)؛ انتشارات سخن؛ ج ۳؛ تهران؛ ۱۳۷۴.
- ثیران، ف، گ. لاکوئه، ل. دلاپورت؛ ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور؛ اساطیر آشور و بابل؛ کاروان؛ تهران؛ ۱۳۸۲.

- سرخوش کرتیس، وستا؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۱؛ اسطوره‌های ایرانی؛ نشر مرکز؛ ج ۳؛ تهران؛ ۱۳۸۱.
- سرکاراتی، بهمن؛ سایه‌های شکار شده؛ (مجموعه مقاله) گزیده مقالات فارسی؛ نشر قطره؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۸.
- سهورودی، شهاب الدین یحیی؛ به تصحیح و تحرییه و مقدمه؛ سید حسین نصر؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳؛ با مقدمه و تحلیل فرانسوی؛ هنری کریم؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ج ۲؛ تهران؛ ۱۳۷۲.
- شایگان، داریوش؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ج ۲؛ انتشارات امیرکبیر؛ ج ۲؛ تهران؛ ۲۵۳۶.
- شريعیتی، علی؛ تاریخ تمدن؛ مجموعه آثار (۱۱)؛ تهران؛ ۱۳۵۹.
- شريعیتی، علی؛ جامعه‌شناسی ادیان؛ سلسله دروس تحقیقی، علمی و دینی حسینیه ارشاد؛ ملت؛ تهران؛ ۱۳۵۶.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ ۵۴۸-۲۷۹ هـ. ق. تصحیح متن عربی؛ ترجمه فارسی و تعلیقات؛ محسن ابوالقاسمی، [الممل والتحل] (فارسی - عربی). برگزیده [دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی؛ انتشارات هیرمند؛ تهران؛ ۱۳۸۳.
- صفا، ذیح‌الله؛ حمامه سرایی در ایران؛ انتشارات فردوس؛ ج ۷؛ تهران؛ ۱۳۷۸.
- طبری، محمدبن جریر؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تاریخ طبری یا تاریخ الرّسل والملوک؛ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران؛ تهران؛ ۱۳۵۲.
- عادل، محمدرضا؛ فرهنگ جامع نام‌های شاهنامه؛ نشر صدوق؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۲.
- علی بن ایطالب؛ ترجمه سید جعفر شهیدی؛ نهج‌البلاغه؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ ج ۲۱؛ تهران؛ ۱۳۸۰.

- فردوسی، ابوالقاسم؛ تحت نظر: برتسس، ای، ۱؛ شاهنامه؛ ج ۹؛ انتشارات سوره؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۷.
- فروید، زیگموند؛ ترجمه محمدعلی خنجی؛ توتم و تابو؛ کتابخانه طهوری؛ ج ۲؛ تهران؛ ۱۳۵۱.
- فرهوشی، بهرام؛ کارنامه اردشیر باپکان؛ با متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه فارسی و واژه‌نامه‌ها؛ دانشگاه تهران؛ ج ۳؛ تهران؛ ۱۳۸۲.
- فرهوشی، بهرام؛ فرهنگ زبان پهلوی؛ دانشگاه تهران؛ ج ۴؛ تهران؛ ۱۳۸۱.
- فضیلت، فریدون؛ کتاب سوم دینکرد (درس‌نامه‌ی دین مزدایی)؛ آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه؛ فرهنگ دهدخدا؛ تهران؛ ۱۳۸۱.
- فتتونیس، بری؛ ترجمه اسماعیل قهرمانی‌پور؛ مؤسسه انتشارات تلاش؛ چاپ دوم؛ تهران؛ ۱۳۷۲.
- قدیانی، عباس؛ تاریخ ادیان و مذاهب در ایران؛ انتشارات فرهنگ مکتوب؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۸۱.
- کریستان سن، آرتور؛ ترجمه ذیح الله صفا؛ مزدپرستی در ایران قدیم؛ مأخوذه از دو رساله آرتور کریستان سن به نام: ملاحظاتی در باره قدیمی‌ترین عهود آیین زرتشتی و تحقیقات در باب کیش زرده‌شته ایران باستانی؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ تهران؛ ۱۳۳۶.
- کریستان سن، آرتور؛ ترجمه احمد طباطبایی؛ آفرینش زیانکار در روایات ایرانی؛ انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران؛ تبریز؛ ۲۵۳۵.
- کریستان سن، آرتور؛ ترجمه باقر امیرخانی؛ بهمن سرکاراتی؛ کارنامه شاهان در روایات ایران باستان؛ انتشارات کمیته استادان؛ تبریز؛ ۱۳۵۰.
- کریستان سن، آرتور؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان؛ نشر نو؛ تهران؛ ۱۳۶۳.

کمبل، جوزف؛ ترجمه عباس مخبر؛ قدرت اسطوره؛ نشر مرکز؛ ج ۲؛
تهران؛ ۱۳۸۰.

کمبل، جوزف؛ ترجمه علی اصغر بهرامی؛ اساطیر مشرق زمین؛ نشر
جوانه رشد؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۸۳.

ماهیار نوابی، یحیی؛ یادگار زریران؛ متن پهلوی با ترجمه فارسی و
آوانویس لاتین و سنجش آن با شاهنامه؛ انتشارات اساطیر؛ ج ۱؛ تهران؛
تبرستان ۱۳۷۴.

مختراری، محمد؛ شاهنامه‌شناسی (۱)؛ مجموعه گفتارهای تختین مجتمع
علمی بحث درباره شاهنامه در استان هرمزگان؛ ۲۳ تا ۲۷ آبان)،
انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی؛ ۱۳۵۶.

معین، محمد؛ مزدیسنا و ادب پارسی؛ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران؛ ج
۲؛ تهران؛ ۱۳۳۸.

قدسی، مطهر بن طاهر؛ مقدمه، ترجمه، تعلیقات؛ محمدرضا شفیعی
کدکنی؛ آفرینش و تاریخ؛ ۶ ج؛ نشر آگه؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۴.

مورگان، دیوید؛ ترجمه عباس مخبر؛ مقولهای؛ نشر مرکز؛ تهران؛ ۱۳۷۱.
مورنو، آنتونیو؛ ترجمه داریوش مهرجویی؛ یونگ؛ خدایان و انسان مدرن؛
نشر مرکز؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۶.

میرفخرابی، مهشید؛ بررسی هفت‌ها؛ مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی
فروهر؛ تهران؛ ۱۳۸۲.

ناس، جان؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ تاریخ جامع ادیان؛ انتشارات
پیروز؛ ج ۲؛ تهران؛ ۱۳۴۸.

واحددوست، مهوش؛ نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی؛
انتشارات صدا و سیما؛ (سروش)؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۷۹.

هارت، جرج؛ ترجمه عباس مخبر؛ اسطوره‌های ملل - ۳، اسطوره‌های
مصری؛ نشر مرکز؛ تهران؛ ۱۳۷۴.

هدایت، صادق؛ زند و هومن یسن (بهمن یشت) (مسئله رجعت و ظهر در آین زردهست) و کارنامه اردشیر با بکان؛ جامه دران؛ تهران؛ ۱۳۸۳.

هدایت، صادق؛ گردآورنده: جهانگیر هدایت؛ فرهنگ عامیانه مردم ایران؛ نشر چشمی؛ ج ۲؛ تهران؛ ۱۳۷۸.

هینزل، جان؛ ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار؛ شناخت اساطیر ایران؛ نشر چشمی؛ ج ۴؛ تهران؛ ۱۳۸۲.

یاحقی، محمد جعفر؛ فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی و سروش؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۶۹.
یونگ، کارل گوستاو؛ ترجمه ابوطالب صارمی؛ انسان و سمبل هایش؛ انتشارات امیرکبیر؛ ج ۱؛ تهران؛ ۱۳۵۲.

J. G. Frazer; *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Macmillan and Company Limited. London Bombay, Calcutta, Madras, Melbourne. 1922. 1954

مقالات

اشیدری، جهانگیر؛ «گزارشی از نوروز و جشن‌های دیگر»؛ چسیتا؛ سال اول؛ ۱۳۶۱؛ شماره ۸.

بهار، مهرداد؛ «درخت مقدس». الفبا؛ ۱۳۵۲؛ شماره ۱.
سروشیان، جمشید. «ازدواج در نزد زردهستیان»؛ مهر؛ سال هشتم؛ ۱۳۳۱؛ شماره ۷.

محمد تقی سیاهپوش؛ «یادگاری از انارک»؛ یغما؛ ۱۳۵۵.

- ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۹
- ۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۰۸، ۳۰۵، ۳۰۰
- ۳۲۸، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۲۴، ۳۲۲
- ۳۵۴، ۳۵۲، ۳۴۳، ۳۴۲، ۳۴۱، ۳۴۰
- ۳۶۲، ۳۵۹، ۳۵۰
- آتشنیازی، ۹۲
- آتشکده، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۰۵، ۱۰۴، ۲۲۹، ۲۱۴، ۱۰۵، ۲۶۱
- آتشکده آذرگشتب، ۲۹۳
- آتشکده آذرگشتب، ۲۹۳
- آتشکنسون، ۶۱
- آتیس، ۱۵۸، ۱۶۹
- آدابا (نخستین انسان در اساطیر سومری)، ۱۶۸
- آدران، ۲۹۰
- آدری (شعله در زیان سانسکریت)، ۲۸۸
- آدریو (مشتعل)، ۲۸۸
- آدم، ۱۴۳، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۳۰
- آدونیس، ۳۵۹، ۳۵۶، ۳۵۲، ۳۵۰
- آدونیس، ۳۵۹، ۳۵۰
- آب، ۲۲، ۲۲، ۲۳، ۷۵، ۵۱، ۴۹، ۲۳، ۹۴، ۹۹
- آباد، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۲، ۱۰۷
- آفیل، ۱۴۳، ۱۳۷، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۹
- آزو، ۱۹۶، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۷۲، ۱۶۳
- آباد، ۲۱۶، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۱۶، ۲۱۱
- آباد، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۶
- آباد، ۲۵۹، ۲۵۲، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۳۷
- آباد، ۲۷۸، ۲۷۶، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۰
- آباد، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹
- آباد، ۳۱۸، ۳۱۴، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۹۳
- آباد، ۳۲۴، ۳۴۳، ۳۳۷، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۸
- آباد، ۳۶۸، ۳۵۷، ۳۵۵، ۳۵۴
- آبین (پدر فریدون)، ۱۷۴، ۱۷۶
- آب حیات، ۱۰۷
- آب دهان، ۱۸۵، ۱۸۸
- آتش، ۲۳، ۳۳، ۵۵، ۶۱، ۹۲، ۷۵، ۹۶، ۹۳
- آدری، ۱۰۷، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۲، ۱۰۷
- آدری، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۲۴
- آدری، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۰۵، ۱۰۳، ۱۰۳، ۱۰۴
- آدریو، ۲۲۳، ۲۲۰، ۲۱۰، ۲۰۷، ۱۹۱، ۱۹۰
- آدریو، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۴
- آدریو، ۲۷۷، ۲۶۹، ۲۶۶، ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۴۳

- اپاختر، ۳۱۹
آپه‌مان، ۲۴۱
انیس، ۳۵۹
انفیان (اثوی)، ۱۴۶، ۳۰۲
ادوملا (گاو در اساطیر اسکاندیناوی)، ۱۳۳
ارداویراف، ۶۶، ۱۷۲، ۲۷۶، ۳۴۰
ازدست فذری (ملدن سوشیانت)، ۲۲۹
اردسیون، ۱۱۲، ۱۵۴، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۹۱، ۳۶۵، ۲۲۶
اردون، ۲۰۲، ۲۲۶، ۳۰۳
آردُویسَر آناهیتا، ۳۳۰
ارشن (مرد، قهرمان، خرس)، ۳۶۱
آرمیشتگاه، ۲۲۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۱
ارنواز، ۹۷، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۰، ۲۸۱
ارواح بدخواه، ۵۶
ارواح نیکخواه، ۵۶، ۲۳۶، ۱۸۵، ۵۷
أُزبریس، ۱۵۸
ازدها، ۱۱۲، ۹۴، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۶
ازدها، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۰، ۲۱۰، ۲۰۷، ۱۹۵
ازی دهاک، ۳۲۹، ۳۰۵، ۱۴۷، ۱۴۴، ۷۶
اساطیر رستاخیزی (فرشگردی)، ۳۳۶
اسب، ۷۵، ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۰۵، ۱۵۴، ۲۶۶
استریبون، ۳۱۴
استون‌هنچ (معبدی در انگلستان)، ۱۰۶
اسطوره، ۱۱، ۱۶، ۱۰۹، ۵۲، ۳۲، ۱۶۶
اسفند، ۱۰۱، ۱۹۱، ۱۴۵، ۲۸۳
اسفیان، ۱۳۳
آذر، ۱۵۴، ۱۶۰، ۲۱۸، ۲۷۵، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۲
آذر (پسر اهورامزدا)، ۱۴۷، ۲۲۹
آذرچشان، ۲۹۲
آذرخور مهندس، ۲۶۴
آذر فرنیخ، ۲۱۸
آرتیمیس (ماده خرس)، ۱۵۸، ۳۶۶
آرش شیواتیر، ۱۳۷، ۱۳۶
آرش کمانگیر، ۳۵۷
آزتک (نام قومی)، ۳۱۰
آزمایش آهن گدازان، ۳۳۷
آزمون آذر فروزان، ۳۳۹
آنسناسازی، ۲۶۸
آگاکاشی، ۱۰۰
آگیاری، ۲۹۰
آگیوس (به زبان یونانی تابو)، ۱۸۱
آله، آله (عقاب)، ۱۲۳، ۱۲۵
آمون (سر قوچ)، ۳۶۷
آناسکسمنیدروس، ۳۱۱
آناهیتا (الهه آب)، ۱۳، ۱۵۱، ۲۵۸، ۳۲۷
آنتروبوس، ۳۵۶
آنیماتیسم، ۵۰
آنیمیسم، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۴۹، ۴۳، ۴۲، ۱۴، ۱۲، ۱۱
آنون (آهن گدازان)، ۳۴۱
آین، ۷۸۷
اثوسیبوس، ۱۲۶
آبر (همانندی با گاو)، ۱۱۵، ۹۴، ۱۲۹
ابراهیم، ۳۴۰
ابراهیم ادهم، ۲۱۵، ۲۱۰
ابن الائیر، ۱۲۵
ابوریحان بیرونی، ۱۴۱، ۱۳۱، ۳۰۲، ۳۰۱

- انگره مینیو، ۲۵۸، ۱۰۷
 انگور، ۱۶۳
 انوشیروان، ۲۰۶، ۷۴
 اوجب وی (نام قبیله بومی آمریکا)، ۳۲
 ۱۱۵
 اوراد و اذکار، ۳۳، ۵۶، ۱۴۷، ۱۸۶، ۲۱۲
 ۳۱۳، ۳۰۹، ۲۵۹
 اوراند، ۸۳
 اورشیم، ۳۷
 اورفه، ۳۱۱
 اوروازیشه (آتش دیوانه‌برستنی‌ها و چوب‌ها)، ۲۸۸
 اوروپسی، ۱۵۲
 اوروزام (درخت انار)، ۲۶۳
 اوروزان، ۹۴
 اوزیریس، ۳۶۰
 اوشیدر (پسر زردشت)، ۳۲۸
 اوشیدرماه (پسر زردشت)، ۳۲۸
 اهریمن، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۷، ۱۲۲، ۱۰۱، ۱۲۷، ۱۴۴
 ۱۲۶، ۱۴۷، ۱۶۹، ۱۸۸، ۱۸۸، ۲۰۰، ۲۲۶
 ۳۳۶، ۳۳۲، ۳۱۹، ۲۷۳، ۲۷۰، ۲۴۰
 ۳۶۸، ۳۶۰، ۳۵۴
 اهورامزدا، ۵۳، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۴، ۱۰۷
 ۱۰۵۳، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۳، ۱۲۷، ۱۲۶
 ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۶۵
 ۳۳۰، ۳۱۴، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۳، ۲۵۹
 ۳۵۷، ۳۵۴، ۳۵۱، ۳۴۲
 آهوته‌وریه (دعا)، ۲۵۹
 ایاثریمه (بازگشت به خانه)، ۲۸۲
 ایاسرم، ۲۸۲
 ایران، ۲، ۱، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۴، ۹۱
 ۹۸، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۵، ۱۳۰
 ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۶
 ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۱، ۲۰۶، ۲۰۸
- اسکندر، ۳۰۰، ۷۴
 اسم حقیقی (اسم بزرگ)، ۲۴۴
 اسم خوب (اسم کوچک)، ۲۴۴
 اسحیت، رابرتсон، ۳۵، ۴۱، ۲۵۳، ۲۰۶، ۳۰۶
 ۳۰۷
 اشوژوشت (جند)، ۱۹۰، ۱۲۴، ۱۴۹، ۱۷۳، ۱۹۰، ۲۰۶، ۲۲۸، ۲۰۶، ۳۱۴، ۲۵۹، ۲۴۲
 اشی (ایزد توانگری و پاداش)، ۱۳۴
 اطلس، ۱۳۱
 اعضای بدن، ۱۸۸، ۱۸۷
 اغیریث (پسر پشنگ، برادر افراسیاب)، ۳۶۶، ۳۶۵
 اغشی، ۱۰۰
 افتخار سینه، ۲۷۳
 افدراء (ربش بز)، ۱۷۱
 افراسیاب، ۱۶، ۹۸، ۹۷، ۷۲، ۷۱، ۱۳۷، ۹۸، ۹۷، ۷۲، ۷۱
 ۲۰۹، ۲۰۲، ۲۰۰، ۲۱۳، ۲۰۹، ۲۲۵، ۱۷۵
 ۳۶۰، ۳۵۷، ۳۴۵، ۳۴۳، ۳۳۰، ۲۸۰
 ۳۶۵، ۳۶۴، ۳۶۳
 افسانه آفرینش، ۸۶
 افلاطون، ۱۶۶
 اکوان دیو، ۹۹
 آگنی (خدای آتش)، ۲۸۸، ۳۵۵، ۳۶۵
 البرزکوه، ۱۱۵، ۲۲۴
 الموت (الله آمود = آشیان عقاب)، ۱۲۵
 العیدانی، ۱۲۵
 الہہ بوتہ مو، ۱۶۲
 الباده، میرجا، ۴۳، ۱۶۳، ۲۹۰، ۱۶۳، ۲۹۸، ۲۹۰، ۳۳۳
 ۳۷۷، ۳۷۵، ۳۶۷
 امام فخر رازی، ۷۹
 امفالوس (ناف زمین)، ۳۶۸
 انار، ۱۷۲، ۱۷۱
 انسان کامل، ۳۵۶

- برز، ۱۷۵ ۳۲۱، ۲۱۱، ۲۰۹
 بروزخ، ۳۳۲ ۲۲۶، ۲۲۰، ۲۲۶
 برزی سونگه (بلند سوت - بزرگ سود)، ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۷۹، ۲۷۵
 ۲۸۸ ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۰، ۲۹۸، ۲۹۶
 برسم (ترشمن)، ۱۵، ۱۹۰، ۱۵۲ ۳۰۳، ۳۲۴، ۳۲۰، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۰
 ۲۲۸، ۱۹۰، ۱۵۲ ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳
 ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۴۳ ۳۵۹، ۳۵۷، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱
 ۲۴۱ ۳۷۰، ۳۶۱
 ۳۳۹، ۲۹۳، ۲۸۷ ۳۷۱، ۱۴۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸
 پرسنجهن، ۲۹۳ ۳۷۶، ۳۷۱
 پرسنجهن، ۲۶۳ ۳۲۴
 پرسنک ور، ۲۷۷ ۳۲۴
 ۳۳۷، ۲۷۸، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۴۰ ۳۲۴
 پرشنوم، ۲۴۲، ۲۴۰ ۳۲۴
 ۶۲، ۴۳، ۴۱ ۳۲۴
 پرگسون، ۱۳۴، ۱۳۳ ۳۲۴
 پرگین، آگر، ۳۰۸ ۳۲۴
 پرمایون، ۱۳۴، ۱۳۳ ۳۲۴
 پرمایه (نام گاوی که به فربدون شیر داد)، ۱۳۴، ۱۳۳ ۳۲۴
 پرونهمسری، ۱۱، ۱۱، ۵۹، ۴۶، ۴۵، ۳۴ ۳۲۴
 ۱۶۷، ۷۶، ۷۳، ۷۱، ۷۰، ۶۸، ۶۳، ۶۲ ۳۲۴
 ۳۱۰ ۳۲۴
 بره، ۱۳۰ ۲۰۲، ۱۳۰ ۳۲۴
 بزدشتی، ۱۱۱ ۳۲۴
 پستور، ۵۷ ۲۲۸، ۵۷ ۳۲۴
 بلور، ۱۰۸، ۱۰۷ ۱۰۸، ۱۰۷ ۳۲۴
 بنشه (گلی که از خون آتبیس می‌روید)، ۱۶۹ ۱۶۹
 بودا، ۲۳۴، ۲۵۵ ۳۵۶، ۲۶۹
 بوذرجمهر، ۲۸۱ ۲۸۱
 بوری، ۱۵۰ ۱۵۰
 بوریات (نام قومی)، ۱۰۶ ۱۰۶
 بویس، مری، ۱۶۲ ۳۲۹، ۳۱۳، ۲۹۲، ۲۳۰
 بهار، ۱۱، ۱۲، ۱۲، ۱۲، ۱۰۶ ۱۰۷، ۱۰۳، ۱۰۶، ۶۴
 ۳۶۱، ۳۵۵، ۳۳۸، ۳۱۷، ۳۰۱، ۲۹۵ ۳۶۱
 بهرام، ۷۴ ۷۴
 بهرام (ایزد چنگ)، ۱۱۱ ۱۱۱
 ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۰، ۲۲۶
 ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۷۹، ۲۷۵ ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۷۹، ۲۷۵
 ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۰، ۲۹۸، ۲۹۶ ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۰، ۲۹۸، ۲۹۶
 ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۱۰ ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۱۰
 ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴ ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴
 ۳۵۷، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱ ۳۵۷، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱
 ۳۷۰، ۳۶۱ ۳۷۰، ۳۶۱
 ابرانویج، ۱۴۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸ ۳۷۱، ۱۴۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸
 ایچ، ۳۲۴ ۳۲۴
 ایروکری (نام قبیله بومی آمریکا)، ۳۲ ۳۲
 آیریمن ایشیه (از نیایش‌های مهم ۳۲۴
 مزدابرستان)، ۸۶ ۸۶
 ایزیس، ۳۲۸ ۳۶۰
 ایشت، ۳۶۰ ۳۶۱
 ایندرا، ۳۵۵ ۳۶۱
 ایندره (شاهین)، ۱۷۱ ۳۶۵، ۱۷۱
 ایوان مدائی، ۲۹۹ ۲۹۹
 ایوک زن، ۶۷ ۶۷
 باد، ۵۳، ۵۳ ۲۱۳، ۲۰۲، ۱۸۸، ۱۲۱، ۹۷، ۹۶
 باران، ۲۲، ۲۲، ۲۳، ۲۳، ۵۱، ۵۶، ۵۶، ۵۶، ۵۶ ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۱
 ۸۸، ۸۷، ۸۷، ۸۷، ۸۷، ۸۷، ۸۷ ۲۲۲
 ۲۰۳، ۱۹۹، ۱۹۰، ۱۲۸، ۱۰۶، ۹۴، ۹۱ ۲۲۲
 ۲۹۷، ۲۹۲، ۲۶۴، ۲۵۷، ۲۵۷، ۲۱۱ ۲۲۲
 ۳۵۰، ۳۳۰، ۳۲۸ ۳۲۸
 بارتولومه، ۱۴۱ ۱۴۱
 بیاژ، ۷۴، ۱۹۱، ۱۹۱، ۱۹۱، ۱۹۱ ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۵۸، ۲۴۰
 ۳۱۹، ۲۹۳، ۲۸۰، ۲۷۸، ۲۶۶ ۲۶۵
 بانوه‌س، ۳۰۵ ۳۰۵
 باوس، ۵۱ ۵۱
 بَبَر (سگ آبی)، ۱۲۵، ۱۲۵، ۱۲۵، ۱۲۵ ۱۴۲، ۱۳۷، ۱۳۷
 ۱۹۰، ۱۰۱، ۱۰۱، ۱۰۱ ۱۹۰، ۱۰۱، ۱۰۱
 بتواره، ۱۰۳ ۱۰۳
 بخرد، ۹۴ ۹۴
 براون، رادکلیف، ۳۵، ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۴۱ ۸۹، ۴۲، ۴۱
 برناپی، ۱۰۶ ۱۰۶

- بهرام (پسر گودرز)، ۲۴۸
 بهرام (پسر یزدگرد)، ۲۷۱
 بهرام چوبین، ۱۴۲، ۹۹، ۲۶۱، ۲۳۸، ۲۱۹، ۱۵۹، ۱۵۰، ۱۴۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۳، ۱۷۴، ۱۷۲، ۱۶۵، ۱۶۰، ۲۰۱، ۱۷۶، ۲۴۳، ۲۶۰، ۲۷۸، ۲۰۹، ۳۳۱، ۳۱۹، ۳۶۸، ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۳۳
 بهمن (از ماههای سال)، ۲۹۱، ۱۵۴
 بهمن (پسر اسفندیار)، ۲۷۰، ۲۱۵، ۷۰
 بیت نیل، ۱۰۷
 بیت المعمور، ۳۷۰
 بیکن، فرانسیس، ۸۷
 بالوروخوران، ۳۳۹
 پادیاب (پاتیاب - پادیاپ)، ۲۷۶
 پاگشتابی، ۱۵، ۱۳۷، ۱۱۴، ۱۸۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۸
 پانکو، ۳۵۵
 پاییز، ۲۳، ۲۸۲
 پنت (دعای توبه)، ۲۷۷
 پدرسالاری، ۴۵، ۲۹، ۶۳، ۶۹
 پراهم، ۱۷۲
 پرستو، ۱۵۴، ۱۴۸
 پروذرش، ۱۵۳
 پرومته، ۲۸۹
 پریچارد، ایوانس، ۸۴، ۳۵
 پساخت، ۳۴۰
 پسر انسان، ۳۵۶
 پشوتن، ۱۹۶، ۲۲۰، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۲۹
 پل چیند، ۱۵۰
 پلین، ۸۷
 پورتر (نام قبیله)، ۱۳۶
 پورداود، ابراهیم، ۳۷۹، ۳۸۶، ۳۸۷
- بوروشا، ۳۵۲
 بوروشب، ۲۰۳، ۱۷۶، ۱۷۴، ۱۷۳، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۵، ۳۹۵، ۳۹۱، ۳۹۰، ۴۰۶، ۴۰۵، ۳۸۸
 بوروشه، ۳۵۶
 بولس، ۳۵۱
 بولس، ۱۱۷، ۱۶۸، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۲۳، ۳۶۴، ۳۴۰
 بیتاره (عبد اموات نژادهندوان برابر با جشن فوردهگان ایرانی)، ۵۴، ۲۹۴
 بیتی شهبه (گردآوری غله)، ۲۸۲
 بیتی یاپ، ۲۷۶
 بیرون ویسه، ۷۲
 بیلس (از برادران بیران ویسه)، ۳۲۲
 تندور بربخونی، ۲۷۰
 تشوری تطهیر، ۲۸۵
 تشوری خورشیدی، ۲۸۵
 تاپستان، ۲۳، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۵۵
 تابو، ۱۱، ۱۲، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۳، ۲۷، ۴۷، ۴۴، ۲۸، ۲۷، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱
 تابوی صفات، ۲۳۰
 تاک (درخت رز)، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۶۲
 تانداوا (رقص شیوا)، ۳۰۵
 تای، ۲۶۴، ۲۶۲
 تایلور، ۲۳۶
 تخت جمشید، ۱۵۹
 تخم کیهانی، ۳۵۷
 تخم مرغ، ۱۳۱

- تودا (بومیان جنوب هند)، ۲۴۴، ۵۳
 توداوا (فهرمان استرالیایی)، ۳۲۸
 توران، ۶۹، ۷۵، ۹۷، ۱۳۰، ۱۳۹، ۲۰۸، ۱۳۹،
 ۳۷۱، ۳۵۹، ۳۵۷، ۲۲۵، ۲۱۴، ۲۱۱، ۳۷۳
 توس، ۳۲۴
 تهمینه، ۵۹، ۱۶۱، ۷۱
 تیامت، ۳۵۳، ۳۶۵
 تیباک، ۳۱
 تبرول (نام قوم)، ۱۸۸، ۶۶
 تیشور، ۳۶۵
 تیمور (نام جزیره)، ۱۹۳
 تریت، ۱۱۶
 تریتون، ۱۱۶
 تعالی، ۶۶
 جادو، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۵۵، ۱۴، ۱۲
 ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۳، ۹۲، ۹۰، ۸۹، ۸۸
 ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸
 ۲۱۳، ۲۱۱، ۱۹۸، ۱۸۸، ۱۳۶، ۱۲۳
 ۲۵۲، ۲۳۱
 جادو برشک، ۲۲۳، ۱۱۹، ۱۱۵، ۹۴، ۸۷
 جادوکاری، ۱۱، ۹۰، ۸۸، ۸۴، ۸۳
 ۲۹۳، ۲۸۵، ۲۶۰، ۲۱۱، ۱۰۷، ۱۱۶
 جادوگر، ۹۷، ۹۶، ۹۳، ۹۲، ۹۰، ۲۸، ۱۴
 ۲۸۷، ۲۱۴، ۲۰۷، ۱۲۱، ۱۱۵، ۹۹، ۹۸
 جادوی باروری، ۳۰۴، ۸۵
 جادوی تقلیدی، ۲۸۵، ۲۲۲، ۹۲، ۸۷، ۸۴
 جادوی حرز و حفاظت، ۸۴
 جادوی دیوان، ۸۴
 جادوی شکار، ۸۴
 جادوی عشق، ۸۴
 جادوی فرشتگان، ۸۴
 جادوی مشتب، ۸۴
 جادوی مخرب، ۸۴
 تسمیشان (نام قبیله بومی آمریکا)، ۲۵
 تشرف، ۲۶۸، ۲۶۹
 تصویر، ۱۴۴، ۱۲۷، ۱۰۵، ۴۵، ۳۱، ۸۵
 ۳۵۰، ۳۳۱، ۳۰۵، ۲۵۵، ۱۶۴، ۱۵۸
 ۳۵۶، ۳۵۲
 تسطییر، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۴۷، ۳۴، ۱۶، ۱۵
 ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۶
 ۲۴۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۱۵، ۲۱۳، ۲۱۲
 ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۳، ۲۷۲
 ۲۹۴، ۲۹۲، ۲۸۵، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۰
 ۳۵۲، ۳۴۱
 نگرگ، ۲۴۳، ۱۸۸، ۹۵، ۹۳، ۲۲
 نلینگیت، ۳۲، ۲۵
 تمساح، ۱۰۸
 تموز (ایزد برکت بخششده و خدای باروری
 گیاهی)، ۳۶۱، ۳۶۰
 تنساخ، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۳۹، ۴۶، ۷۹
 ۳۸۰، ۳۳۱، ۲۲۶، ۱۹۷، ۱۶۹
 ۱۱۶
 نذر، ۱۳۶، ۱۲۳، ۲۲
 نوناتام، ۲۲
 نوتام، ۱۱
 ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱
 ۳۵، ۲۷، ۲۸، ۳۴، ۳۳، ۳۱، ۲۹
 ۶۳، ۵۹، ۴۷، ۴۶، ۴۴، ۴۰، ۳۸، ۳۷
 ۱۲۲، ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۳، ۸۴
 ۱۰۸۳، ۱۰۷۶، ۱۰۳۶، ۱۰۵۷، ۱۰۳۰
 ۳۰۷، ۳۰۶، ۲۶۸، ۲۲۳
 توتبیسم، ۱۱
 ۲۲، ۲۱، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱
 ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۸، ۲۶، ۲۵، ۲۴
 ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۶، ۳۵
 ۷۹، ۶۲، ۶۰، ۵۹، ۴۹، ۴۷، ۴۶، ۴۳
 ۱۳۵، ۱۱۶، ۱۱۱، ۱۰۴، ۱۰۳
 ۲۲۳، ۲۰۳، ۱۹۷، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۷۶
 ۳۶۵، ۳۴۹، ۳۰۹، ۳۰۷، ۲۸۴
 ۳۷۵

- جرع، ۱۵۴، ۱۴۸
 چشم زخم، ۱۰۱، ۱۰۰
 چکش، ۱۰۷
 چگاد دائمی، ۲۶۵
 چوب گز، ۱۱۱، ۱۱۹
 چورینگا، ۳۱
 چون یونگ، ۲۸۹
 چهارشنبه سوری، ۱۸۶، ۲۳۲، ۲۸۵، ۲۳۲، ۲۳۵، ۳۳۵
 چبوته‌لیل، ۳۱۹
 حاجی فیروز، ۳۶۱
 حج (آداب مسلمانان)، ۲۳۲
 حجر الاسود، ۱۰۶
 حرام، ۳۰۷، ۳۰۶، ۱۸۱، ۳۹، ۳۱، ۲۸، ۱۳
 حلول، ۱۱۵، ۲۳۶، ۴۳، ۳۹
 حمد الله مستوفی، ۱۲۵، ۱۵۹
 حمزه اصفهانی، ۱۱۶، ۳۹۴، ۱۲۵
 حوا، ۱۴۳
 خاقان چین، ۱۹۴، ۲۴۷، ۲۴۶
 خالق مطلق، جلال، ۱۵۹
 خالکوبی، ۴۵، ۳۴، ۲۷
 خاندان سام، ۶۹
 خاندان شاه کابل، ۶۹
 خانه کعبه، ۱۰۶، ۳۷۰
 خدا - شاه، ۳۱۱
 خرثوس (خروس)، ۱۵۳
 خزاد بروزین، ۱۶۸
 خرچنگ، ۳۶۶
 خرفستان، ۱۴۹، ۱۴۵، ۱۴۳
 خرگوش، ۱۵۴
 خرسوس، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۴۸، ۱۳۰
 خسرو پرویز، ۷۵، ۲۱۹
 جادوی مُسری، ۸۷، ۸۴
 جادوی منفی، ۸۴
 جادوی مولد، ۸۴
 جاماسب، ۱۵۹، ۹۵، ۹۴
 جامبودویا (در پرورانشها مرکز جهان است)، ۳۶۸
 جام گیتی نمای، ۲۱۴، ۲۱۳
 جامعه ابتدایی، ۲۱، ۲۱۷، ۲۸، ۲۶، ۲۵۳
 جامعه کلانی، ۲۱
 جامه (شیء آیینی)، ۲۲۴، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۳۲
 جامه دخمه، ۲۴۰
 جریره (مادر فرود)، ۳۲۶، ۷۲، ۶۹
 جشن آتش، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۰، ۲۹۰، ۲۹۲
 جشن ایستر، ۲۵۲
 جشن مده (جشن سَدَق، جشن صد)، ۳۰۰، ۲۹۳، ۲۸۴، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳
 جشن کشتنی بندی، ۲۷۳
 جشن مهرگان، ۳۰۳، ۳۰۲
 جند، ۱۹۰، ۱۱۴
 جکسن، ۳۱۸، ۲۶۳
 جم، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۵۰، ۲۰۰، ۱۷۰، ۱۵۰
 جمشید، ۶۷، ۶۴، ۱۲۲، ۱۲۳، ۶۸، ۱۲۵
 جمشید سروشیان، ۶۷
 جمک، ۱۷۰، ۶۷
 چین، ۵۲
 جهان کوچک، ۱۹۱
 جهان مهین، ۱۲۶
 جهی (روسی)، ۱۰۰، ۲۷۰
 چارلز داروین، ۶۰
 چخواری، ۱۲۳

- درخت ون جدیش، ۱۶۲
 درخت ویسپویش، ۱۱۷، ۱۱۳، ۱۳
 درخت هرویسب تخمک، ۱۶۲، ۱۳
 درخت هوم سپید، ۱۶۵، ۱۶۲، ۱۳
 درفش رستم، ۱۴۱، ۱۱۲
 درفش کاریان، ۱۴۱، ۹۱
 درواسپ، ۳۸۰، ۳۶۴، ۷۶، ۷۵
 دروغ بوثیتی، ۱۰۷
 دروند، ۷۷
 دریاچه کیانه، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۸، ۴۷
 دریای فراخکرت، ۲۰۰، ۱۶۵، ۱۶۲، ۱۳۲
 دریای وروثوگشن، ۱۶۲
 دشتستان، ۲۲۸
 دعا، ۴۴، ۲۶۰، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۱۳، ۱۰۴، ۸۹
 دلار، ۳۱۹، ۳۱۳، ۲۹۲، ۲۸۰، ۲۶۲، ۲۶۱
 دکل نوئمی، ۲۴
 دلاور، ۳۱۲، ۳۱۰، ۷۲
 دمشقی، ۲۹۵
 دموزی، ۳۷۱
 دندان، ۷۱
 دود، ۱۴۴، ۱۹۱، ۱۸۵
 دودایم، ۲۲
 دورکهایم، ۱۰۳، ۸۹، ۴۳، ۳۵، ۲۹، ۲۱
 دونخ، ۵۴، ۵۶، ۵۵، ۹۹، ۲۰۱
 درخت، ۲۲۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۹۱، ۳۳۲، ۳۳۲، ۳۳۱
 درستخواه، جلیل، ۳۷۹، ۲۴۱، ۱۲۲، ۸۶
 درخت آشوانا، ۱۶۴
 درخت آنار، ۲۶۳
 درخت انجیر، ۱۶۵
 درخت برسنی، ۱۵۸
 درخت چنار، ۱۶۳
 درخت ریواس، ۳۰۱
 درخت زندگی، ۱۷، ۱۰۹، ۱۶۴، ۱۶۳
 درخت سدر، ۱۵۵، ۱۵۸
 درخت سرو، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۲۴
 درخت واروکاشا، ۱۶۲

- رسخ، ۷۹
رع (خدای خورشید در اساطیر مصر)،
۲۲۸
رقص، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۱
رمز، ۱۰۷، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۲۴، ۱۲۶
رناک، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۲۸، ۲۰۷
رویاه، ۹۳، ۳۲
روح (پنجه)، ۱۷۶
رووابه، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۱۸، ۱۱۲، ۱۱۱
روشنک (دختر دارا)، ۳۰۰
روبل، ۲۲، ۲۴
رهام، ۹۶
رید، ۱۱۵
ریگ و دار، ۱۵۰
ریواس، ۱۳، ۱۶۹، ۱۶۶
زتوس، ۳۱۴
زاب، ۹۷
زادمرد، ۲۳۱، ۸۰
زادویه، ۲۹۲
زال، ۶۹
۱۱۵، ۱۱۲، ۹۵، ۹۴، ۸۷، ۷۲، ۷۰
۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶
۲۲۳، ۲۲۲، ۲۰۵، ۱۳۹، ۱۲۳، ۱۲۲
۳۶۹، ۳۴۵، ۲۲۴
زردشت، ۵۰، ۱۲۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۷، ۶۸
۱۷۲، ۱۶۵، ۱۰۹، ۱۳۵، ۱۳۰، ۱۲۹
۲۰۷، ۲۰۳، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۴، ۱۷۳
۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۲، ۲۲۷، ۲۲۲، ۲۱۲
۳۲۹، ۳۲۷، ۳۱۸، ۲۹۷، ۲۹۲، ۲۸۲
۳۵۳، ۳۴۰، ۳۳۷، ۳۳۰
زرسپ، ۳۴۴
زربر، ۵۷، ۲۴۳، ۲۷۵، ۲۳۸، ۹۹
زلیخا، ۳۶۲
زمزم، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۴
- دوشنگین، ۱۰۰، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴
۳۹۰، ۳۹۹، ۳۹۱، ۳۸۸
۴۰۱، ۴۰۰، ۴۰۵، ۴۰۲
۴۱۱، ۴۰۹، ۴۰۸، ۴۰۷
۴۱۹، ۴۱۸، ۴۱۷، ۴۱۵، ۴۱۳، ۴۱۲
دوغدو (مادر زردشت)، ۱۷۶
دومزیل، ۷۰۰، ۱۴۷
دیبهر (زندان)، ۲۴۳
دین، ۲۱، ۴۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹
۱۶۰، ۱۵۰، ۱۲۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۸۹
۲۱۵، ۲۰۶، ۱۸۸، ۱۷۳، ۱۶۸
۲۵۳، ۲۵۱، ۲۴۲، ۲۲۹، ۲۲۰، ۲۱۸
۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۶۶، ۲۶۲
۳۰۰، ۲۹۲، ۲۸۱، ۲۷۹، ۲۷۵
۳۲۸، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۰۳
۳۶۸، ۳۵۴، ۳۴۳، ۳۴۰
دین بھی، ۲۷۵، ۲۷۴، ۶۹
دیس، ۵۴، ۵۵، ۱۱۵، ۱۰۰، ۹۸، ۹۷
۲۲۹، ۲۲۳، ۲۱۵، ۲۱۳، ۱۸۸، ۱۷۲
دیوتیوس زاگرثوس، ۳۱۱
ذن (فرقه بودایی)، ۱۰۷
راز، ۷۰، ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۲۴، ۱۲۱، ۲۱۵
۳۵۶، ۲۵۵، ۲۴۵، ۳۳۱
رستخم (رثوت ستخم)، ۱۱۴
رد، ۴۰
رستاخیز، ۸۱، ۱۲۷، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۰۷، ۱۰۸
۱۳۱، ۲۹۷، ۲۹۱، ۲۹۰، ۱۹۱، ۱۹۰
۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷
۳۷۱، ۳۵۴، ۳۵۱
رستم، ۱۱۲، ۱۰۲، ۹۸، ۸۷، ۷۱، ۶۹، ۱۳
۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۴
۱۵۱، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۷، ۱۲۵
۲۱۲، ۲۰۵، ۱۹۴، ۱۹۲، ۱۷۱، ۱۶۱
۲۷۰، ۲۶۰، ۲۴۷، ۲۲۴، ۲۲۰
۳۷۰، ۳۵۸، ۳۲۵، ۲۸۰، ۲۷۱

- سرنشاه، ۷۳
سرور فریبود، ۱۵۹
سرور کشمر، ۱۵۹
سَرِیت (گُشته‌گاو)، ۱۳۰
سفر خواستگار - زنا، ۶۹
سکا (نام قومی)، ۳۲۰
سکینه (فرز در قرآن)، ۲۰۱
سیگ، ۱۰۰، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۰
سگ آبی، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۲۸۷، ۱۵۲، ۱۵۰، ۱۴۸
سگ دید، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۷
سلاح (شیء آیینی)، ۸۷، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۵
سنگ، ۱۹۱
سلحشوران، ۳۵۵
سلطان (در عربی به معنی فرز)، ۳۰۵
سمنگان، ۶۹
ستانخرب، ۳۷۰
سن تارو، ۱۷۱
سننور (موجودی افسانه‌ای در یونان که نیم انسان، نیم اسب است)، ۳۶۶
سنگ، ۳۱، ۴۹، ۷۵، ۱۰۵، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷
سنگ شیر همدان، ۱۰۸
سنگ لاجورد، ۱۰۷
سن مورو، ۱۱۳
سُودابه، ۶۹، ۱۰۱، ۷۳، ۷۱، ۷۰
سودربلوم، ۳۳۳
سوشیانت (پسر زرده‌شده)، ۱۳۷، ۲۲۹، ۳۲۷
سوشیانس، ۳۲۷، ۳۲۹، ۱۳۲
- زمزمه، ۲۲۴، ۲۶۴
زمستان، ۲۲، ۳۳، ۵۶، ۲۴۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۲، ۲۹۱
زنار خونین به میان بستن، ۳۲۳
زنان جادو، ۹۹
زنده روان، ۲۶۰
رَوْت، ۳۱۴، ۹۱
ژوبلاند، ۱۸۹
ژیرار، ۳۱۲
شیش، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۱۷، ۱۱۳
ساحر، ۱۰۴، ۹۳، ۹۰، ۸۴
ساسان، ۲۲۶، ۲۲۲، ۲۱۷
سایکر، ۱۸۱
سالکبس، ۵۷
سام، ۱۱۲، ۷۰، ۲۴۶، ۲۲۳، ۱۳۵، ۱۱۶
سپندارمذ (زمین)، ۶۵، ۱۶۶، ۲۸۹
سپنیشته (آتشی در عرش جاویدان)، ۲۸۹
سپینود (دختر شاه هند)، ۲۸۱
ستاره، ۲۳، ۳۶۹، ۵۷
ستاره‌شمار، ۹۴
ستاره‌شناس، ۹۵، ۹۴
سترنز، ۶۸، ۶۷، ۲۹۶، ۱۵۹
ستون، ۲۷۴، ۱۷، ۴۱۹، ۴۱۷، ۴۱۴، ۴۱۱، ۴۱۰
سرکاراتی، بهمن، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۸۷، ۴۰۴
سررو، ۱۳۸، ۱۱۸، ۷۲، ۷۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۳۸، ۱۱۸، ۷۲، ۷۱
سِرودت فذری (نامی بد)، ۳۲۹
سروش، ۱۳۸، ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۷۴، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۴۰، ۲۶۴، ۳۱۹، ۳۷۲
- ۳۷۳

- ۲۲۵، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۱
 شاه هاماروان، ۱۴۰، ۷۳، ۷۱
 شاهین، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۲
 شیرنگ بهزاد (اسپ سیاوش)، ۲۰۹
 شبکور، ۱۱۴
 شتر سرمست، ۱۱۱
 شتر خوابیده بر سر راه اسفندیار به زابلستان (پارسیان)
 شجره الحیة، ۱۶۵
 شجره طوبی، ۱۸۲
 شراب، ۱۶۲، ۲۴۰، ۲۲۶، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۰۸
 شریعتی، علی، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۹۲، ۳۹۶
 شعائر، ۸۵، ۲۵۱، ۲۳۰، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۵
 شعاع السعادة الالهیة، ۲۰۱
 شفاغ (برادر ناتنی رستم)، ۷۲
 شقابیق (از خون آدونیس رویید)، ۱۶۹
 شمن، ۸۵
 شمنیزم، ۸۵
 شنگل هندی، ۳۲۵
 شودرا، ۳۵۵
 شهر آسمانی، ۲۰۹
 شهرناز، ۹۷، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۰
 شهرپور (فلن)، ۱۰۹
 شهرپور (نماد شهریاری، نگاهبان فلزها، پاسدار پیروزی شهریاران)، ۳۴۲
 شیده (پسر افراسیاب)، ۹۸
 شیر، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۷۷
 شیرین، ۱۹۶، ۱۹۵
 ۲۶۶، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۲۷، ۳۰۲، ۲۶۱، ۲۳۱
 سوپیوس، ۲۲۸
 سوگت، ۳۳۹
 سوگند، ۲۷، ۴۴، ۱۱۳، ۲۶۷، ۳۳۹، ۳۴۳
 سومه، ۱۲۷، ۳۵۱، ۱۷۱
 سهرباب، ۶۹، ۱۳۹، ۲۴۶، ۲۶۰، ۲۸۰، ۳۲۱
 سیامک (پسر کیورث)، ۱۵۳
 سیاوش، ۱۶، ۵۵، ۱۲۱، ۱۰۱، ۷۲، ۷۰، ۶۹
 ۱۶۱، ۲۰۹، ۲۰۸، ۱۹۷، ۱۹۴، ۱۶۹
 ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۹۶
 ۳۲۵، ۳۲۲، ۳۴۲، ۳۲۸، ۳۵۸
 ۳۶۴، ۳۶۲، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۵۹
 ۳۷۳، ۳۷۲، ۳۷۱
 سیاوش گرد، ۳۷۰
 سیاوه (سیاه)، ۳۶۱
 سبیل، ۳۶۰
 سیرنگ، ۱۱۳
 سی شو، ۲۷۸
 سیغور، ۱۰۸
 سیمس غ، ۸۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۷
 ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷
 ۲۰۵، ۱۸۹، ۱۷۶، ۱۷۱، ۱۶۶، ۱۲۶
 ۳۶۹، ۲۲۳
 سیندخت (عقاب دخت) مادر رودابه، ۷۰
 ۱۲۴، ۱۱۸، ۱۱۳، ۱۱۲
 شاپور، ۲۶۷
 شاد، ۶۶
 شاهزاده کالی (همسر شیوا)، ۱۴۶
 شاه کوهستان، ۱۶۸
 شاه مازندران، ۹۸
 شاه مرغان، ۱۱۳
 شاه - موبد، ۲۰۷، ۲۰۵، ۱۹۹، ۲۱۰

- فرزکیان، ۱۹۹، ۱۳۸
 فرنگیس، ۳۲۵، ۲۷۹، ۲۰۸، ۱۰۱، ۷۲، ۶۹
 ۳۵۹
 فرود، ۲۲۴، ۳۲۲، ۱۶۱، ۶۹
 فروشی (فرورتی)، ۵۳، ۱۱۶، ۱۷۷، ۱۷۲
 ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۲۴، ۲۱۴
 فروهر (روح پاسبان)، ۵۳، ۵۴، ۱۱۶، ۱۳۰
 ۲۸۳، ۲۰۳، ۱۷۷
 فروخت، ۱۱، ۱۴، ۱۱۱، ۴۰، ۴۰
 ۳۱۰، ۳۰۶، ۲۴۵، ۲۲۵، ۱۸۷
 ۳۵۸، ۳۱۱
 فرخ (خورن)، ۶۷، ۱۱۴، ۱۹۳، ۱۸۸، ۱۹۹
 ۲۲۲، ۲۰۷، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰
 ۳۹۹، ۳۴۴، ۳۳۰، ۳۲۸
 فره روشن، ۲۰۰
 فره ناگرفتی (متعلق به روحانیان)، ۲۰۰
 فریدون، ۱۱۶، ۱۱۲، ۹۷، ۷۵، ۷۳، ۷۱، ۶۹
 ۱۳۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۳
 ۱۷۴، ۱۶۰، ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۳۹
 ۲۰۷، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۷۶، ۱۷۵
 ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۸۰، ۲۲۶، ۲۰۸
 ۳۶۹، ۳۴۴، ۳۲۹، ۳۲۴
 فریزر، ۱۱، ۵۱، ۵۹، ۳۸، ۳۵، ۳۰، ۸۴، ۸۰
 ۳۰۹، ۲۸۵، ۲۸۴، ۱۹۹، ۱۳۵، ۸۸، ۸۷
 ۳۴۰، ۳۱۱
 فسخ، ۷۹
 فورتن، ۱۹۶، ۱۷
 فیتیش (بتواره)، ۱۰۴، ۱۰۳
 ۱۰۳، ۱۴، ۱۲، ۱۱
 فیل، ۱۴۱
 فیلس بیبلوس، ۱۲۶
 قارن، ۳۲۱، ۱۳۹
 قباد، ۱۲۵، ۱۹۵، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۸۳
 ۳۲۱، ۲۲۴
 ۳۳۴
 شیرعلی، ۱۱۱
 شیروبیه، ۲۷۲
 شیطان، ۱۸۸، ۲۸۷، ۱۸۴
 شبیرا (خدای هندو)، ۳۰۵
 صخره، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸
 ۱۶۵
 صد، ۲۹۱
 صفا، ذبیح اللہ، ۱۷۰، ۳۸۵، ۴۰۲
 ۴۱۸
 صلیب، ۳۵۱، ۳۴۹، ۳۶۶
 ضحاک، ۷۳، ۷۷، ۹۷، ۹۵، ۱۱۲، ۱۲۲
 ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۵
 ۳۰۱، ۲۸۱، ۲۲۶، ۲۱۳، ۲۰۲
 ۳۲۶، ۳۰۲
 طالع بین، ۹۴
 طلخند و گو، ۳۲۶
 عالم صغیر، ۱۲۶، ۱۶۸، ۱۶۳
 ۳۵۲، ۳۰۹
 عشاء ریانی، ۲۵۱
 عصا (شیشی آبینی)، ۱۰۷
 عصای موسی، ۱۲۳
 عقاب، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۰۵۵، ۱۲۵، ۲۰۲
 ۲۹۱، ۳۶۵، ۳۱۱
 عقرب، ۳۶۶
 عبد قربان، ۳۱۲
 عیسی (بره خدا) (ماهی) (مار تعالی یافته)
 بر صلیب (شیر) (نکشاخ)، ۱۶
 ۳۶۶، ۳۵۱، ۳۵۰، ۲۷۳، ۲۱۴
 غشن، ۹۳
 غول، ۳۵۲، ۳۵۵، ۱۲۶
 فالبردولیوه، ۲۹۱
 فالگنوی، ۹۴
 فراتری، ۵۹، ۲۱
 ۳۲۲، ۲۷۴، ۲۴۷
 فرامرز، ۲۲۲
 فرانک (مادر کی اپیوه)، ۱۳۵
 فرعون، ۳۴۵

- کتابون (از فرزندان استیان پدر فریدون)، ۶۹
 ۱۳۲، ۷۲، ۷۰، ۶۹
- کنگ دی، ۳۷۱
- کونکی (کاهن قبیله)، ۳۳
- کوئیتوس کریتوس، ۲۰۶
- کوه البرز، ۱۱۳، ۵۷، ۲۲۳، ۲۶۵، ۳۶۷
- کوه امuron (کوه خدا)، ۳۲۸
- کوه بیلیون، ۲۶۶
- کوه مرو، ۳۶۸
- کوباجی، ۱۱۴
- کهرگناس، ۱۵۳
- کی اپوره، ۲۲۴
- کیخسرو، ۱۱۲، ۱۰۱، ۹۷، ۹۴، ۸۶، ۶۹، ۱۷
- ۲۰۸، ۱۷۵، ۱۶۹، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۷
- ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۹
- ۲۷۹، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۰، ۲۲۲
- ۳۴۵، ۳۴۴، ۳۴۳، ۳۲۹، ۲۹۷، ۲۸۰
- ۳۷۲، ۳۷۱، ۳۷۰، ۳۶۴، ۳۶۳
- کی گشتاسب، ۶۶
- کیواکیوتل (نام قبیله بومی آمریکا)، ۲۵، ۲۲، ۲۵
- کیومرث، ۱۷، ۶۵، ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۰۶، ۱۷۰، ۱۶۷، ۱۶۶
- ۳۶۰، ۳۵۶، ۳۵۲، ۲۶۹
- گنوش اورون، ۳۱۴
- گنگرن، ۱۲۷
- گاچو (قومی در شبی)، ۱۸۸
- گارودا، ۳۶۵
- گساو، ۱۷، ۱۰۱، ۷۶، ۶۹، ۵۶، ۵۵، ۱۰۹
- ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۲۰
- ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۹
- ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۴۸، ۱۴۷، ۲۰۳
- ۳۵۴، ۳۵۳، ۳۰۵، ۳۰۲، ۲۵۹، ۲۳۷
- ۳۶۰
- قبیله، ۱۴، ۲۱، ۲۸، ۲۴، ۲۳، ۲۱، ۶۳، ۳۱
- ۴۰، ۴۶، ۴۴، ۴۱، ۵۱، ۵۹، ۶۲
- ۶۰، ۶۳، ۸۰، ۸۲، ۹۳، ۱۰۳، ۱۳۶
- ۱۳۷، ۱۵۷، ۱۸۴، ۱۵۸، ۱۸۵، ۱۹۱
- ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۲۳، ۲۰۷، ۱۹۳
- ۲۵۳، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۰۷، ۱۹۳
- ۳۰۷، ۳۰۶، ۲۷۰، ۲۶۸، ۲۶۷
- قرافوش، ۱۲۵
- قربانی، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۸۴، ۸۷، ۵۵، ۴۴، ۱۷، ۱۰۶
- ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۰۷، ۱۰۶
- ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۴۹، ۱۳۶
- ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۷۶، ۱۷۴
- ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۶۴، ۲۴۱، ۲۲۲
- ۲۶۸، ۲۶۴، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۵، ۲۷۷
- ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۳، ۲۹۴
- ۳۱۷، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۰
- ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۵۰، ۳۲۷، ۳۲۴
- ۳۶۴، ۳۶۳، ۳۵۹، ۳۵۸، ۳۵۷، ۳۵۵
- فریوینی، ۱۹۵، ۲۹۱، ۲۹۷، ۲۹۸
- فقل، ۲۳۲
- فقتوس، ۲۹۱، ۳۵۶
- فو، ۱۰۸
- فوج دشتی، ۱۱۱
- فوج علی، ۱۱۱
- فوریباغه، ۱۰۸
- کاپلا مارسیانوس، ۳۴۱
- کاج، ۱۵۸
- کادوش (تابو به زبان عبری)، ۱۸۱
- کارد درمانی، ۸۶
- کافور (حاکم شهری در شاهنامه)، ۱۹۴
- کاکتل، ۳۰۲
- کالیکاپورانا، ۱۴۶
- کاموس، ۱۴۰
- کاووس، ۲۱۳، ۱۴۰
- کاپوت، ۱۵۱

- گوپت شاه، ۳۶۵
 گودرز، ۷۱، ۱۷۵، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۸، ۳۲۵، ۳۲۹
 گورزاد (سبید مو)، ۱۱۵
 گوش شتن، ۵۶
 گوشودا، ۲۶۵
 گوشورون (روان گاو)، ۵۵، ۱۲۹، ۱۴۷
 گاو ابیک داد، ۱۰۹، ۱۲۶
 گاو درفش (گاوشن درفش)، ۱۴۱
 گاهنبار، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۳، ۲۹۴
 گراز، ۹۵، ۱۴۱، ۱۱۱
 گراز نر، ۱۱۱
 گریه، ۹۳، ۲۸۶، ۱۰۶
 گربه سیاه، ۹۳، ۱۰۶، ۲۸۷
 گرتیز، ۲۵۴
 گردیده (خواهر بهرام چوبین)، ۲۳۸
 گرز سام، ۱۳۷
 گرز گاوسار (گاوپیکر = گاورنگ = گاوجهر = گاوروی)، ۱۳۸، ۱۳۹
 گرز گاوسر (گرز فریدون) (گرز مهر)، ۱۳۶
 گرز مان (بهشت)، ۳۳۴
 گرز مهر، ۱۰۹، ۱۳۶
 گرسیوز، ۱۷۵
 گرشاسب، ۵۶، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۷۴، ۱۷۶
 لکلک، ۱۵۹
 لکلک، ۳۶۷
 لوقا (دارای علامت گاو نر)، ۳۶۶
 لوی استروس، ۳۵
 لوی بروول، ۲۵۳
 لهراسب، ۱۳۹، ۲۹۳
 لیز، ۱۸۸
 لینهارت، ۱۰۵
 ماثوری (نام قبیله)، ۳۲، ۲۳۹
 مادرسالاری، ۲۹، ۳۴، ۴۵، ۶۹، ۶۳، ۱۱۲
 ماده‌سگ، ۱۱۲
 مار، ۴۰، ۱۶۵، ۱۴۶، ۱۴۳، ۱۱۶، ۹۳، ۲۶۱
 مان، ۸۳، ۱۹۷، ۱۸۴
 ماندالا، ۳۶۷
 مانی تو، ۸۳
 گل خون سیاوش، ۳۶۳
 گل سرخ (از خون آدونیس روئید)، ۱۶۹
 گل شاه، ۱۶۸
 گمیز، ۲۲۹، ۲۴۲
 گوبد شاه، ۳۶۵

- مرقس (علامت شیر)، ۳۶۶
 مریم (دختر قبص روم)، ۷۵
 مریم (س)، ۳۵۱
 مرسخ، ۲۸۶، ۷۹
 مسعودی، ۳۹۴، ۱۶۴
 مسیح، ۳۱۸، ۳۱۱، ۲۷۳، ۲۰۶، ۱۵۰، ۱۰۷
 مسیح، ۳۵۸، ۳۵۶، ۳۵۱، ۳۵۰
 مشی، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶، ۹، ۶۵
 مشی، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۰
 مشی، ۱۷۰، ۳۷۲، ۳۶۷، ۴۲۲، ۲۱۶، ۱۰۶، ۸۹
 معبد، ۳۹۴، ۳۸۷، ۳۷۹، ۲۰۷
 معین، محمد، ۵۶
 معین، محمد، ۳۷۹، ۲۰۷
 معین، محمد، ۳۹۹، ۳۹۸، ۳۹۶، ۳۹۵
 معین، محمد، ۴۰۶
 مک لان، ۶۲، ۴۲، ۳۴
 مشره، ۲۵۸، ۲۰۶، ۱۰۷، ۸۶، ۷۶
 مشره درمانی، ۸۶
 منجی، ۳۲۶
 مو، ۱۸۹، ۱۸۸
 موآتیه، ۵۹، ۲۱
 موبید، ۲۷۷، ۲۷۲، ۲۶۷، ۲۴۰، ۲۰۷، ۹۴
 موبید، ۳۴۲، ۳۴۱، ۳۲۱، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۷۸
 موسی، ۳۶۴، ۳۵۱، ۳۴۵
 موسی، ۳۴۵، ۲۸۹، ۲۲۴
 مهر، ۲۰۲، ۱۶۲، ۱۶۰، ۱۳۰، ۱۰۷، ۵۰
 مهر، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۵۲، ۲۱۸، ۲۱۱
 مهر، ۳۰۳، ۳۴۳، ۳۰۳
 مهراب (شاه کابل)، ۱۵۵، ۱۲۴، ۱۱۲
 مهرجان، ۳۰۱
 مهرداد (گاویان استیاج)، ۱۳۴
 مهرروز (شانزدهم فروردین)، ۲۹۶، ۲۹۱
 مهرگان، ۲۹۹، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۵
 مهرگان، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱
- مازنیکه، ۱۲۸
 ماه، ۲۳، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۷۲، ۷۵، ۸۶، ۸۷، ۹۶
 ماهی، ۱۰۴، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۲۸، ۱۰۴
 ماهی، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۵۴، ۱۶۱
 ماهی، ۱۶۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۱۹۳، ۲۱۱، ۲۰۹
 ماهی، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۶۴، ۲۶۵
 ماهی، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۹۱
 ماهی، ۲۹۲، ۳۰۱، ۲۹۵، ۲۹۶
 ماهی، ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲
 ماهی، ۳۲۶، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۶۷
 ماهرودی، ۲۶۳
 ماهی، ۱۰۸، ۵۷، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴
 ماهی، ۲۰۹، ۲۲۸، ۳۲۸، ۳۶۶
 ماهی گز، ۱۶۵
 مایا، ۸۳
 ماء العسل (انگلین) (در فلاتند برابر هرم)، ۱۷۲
 متر، ۱۷۰
 متران، ۱۷۰
 متنی (انسان یا فرشته)، ۳۶۶
 مراسم آیینی، ۲۵۲، ۳۵۰
 مراسم ختنه، ۲۶۸
 مراغه، ۱۰۸
 مرد پانزده ساله تابناک، ۱۱۱
 مرد جوان پانزده ساله، ۲۶۹
 مرد رایومند زیبا، ۱۱۱
 مرد کیهانی، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵
 مردوک، ۳۵۵
 مسرده، ۱۰۵، ۸۰، ۱۵۰، ۱۷۲، ۱۸۵
 مسرده، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸
 مسرده، ۳۱۷، ۳۱۶، ۲۲۳، ۲۲۱، ۲۲۰
 مسرده، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴
 منغ کاشکنه، ۱۵۴، ۱۴۸
 منغ وارغن، ۱۱۷، ۲۰۲، ۱۴۵
 منیر غوشیش، ۱۱۳

- ویشتابس، ۱۷۲
ویشنو، ۱۱۱، ۳۵۷، ۳۶۵
ویشورویه (ازدها در ودا)، ۱۴۴
ویشا، ۳۵۵
وبلکن، ۸۰، ۴۰
ویونگهان (پدر جمشید)، ۱۷۶، ۱۷۴
هشمه، ۱۷۱
هانور (سرگاو)، ۳۶۵
هامون، ۳۷۳، ۳۲۷، ۳۲۸
هانومان، ۳۶۵
هایدا (نام قبیله بوسی املاکا)، ۲۵
هخامنش، ۱۱۲
هدایت، صادق، ۱۴۵، ۲۶۲، ۳۲۶، ۳۷۹
۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۱
۴۱۳، ۴۰۲، ۴۰۱، ۳۹۹، ۳۹۰
۴۱۵، ۴۱۴
هدیوش (گاو اساطیری)، ۳۶۶
هذلیت، ۱۵۲، ۱۷۲، ۲۲۹
هرابریزیتی (کوه البرز)، ۳۶۹
هربرت کوهن، ۳۰۴
هربرز (کوه البرز)، ۳۶۹
هرمزدین (نخستین انسان در اساطیر
مانوی)، ۱۶۸
هرمزد (پسر انوشیروان)، ۵۳، ۵۴، ۵۵،
۱۳۰، ۱۵۳، ۲۰۱، ۲۰۰، ۲۲۷، ۲۲۸،
۲۷۰، ۲۶۹، ۳۲۷، ۳۲۱، ۳۲۶
هرمس (سری شبیه لکلک)، ۳۶۷
هرودوت، ۱۳۴، ۱۴۹، ۲۰۶، ۳۱۴، ۳۱۳،
۳۱۴، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۶۷
هزار تختک، ۱۶۴
هفتاد، ۳۰۳، ۲۶۵
همما، ۶۷، ۱۲۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۲۲۵،
۲۹۳
همدان (ستگ شیر)، ۱۰۸
همزادگرانی، ۴۹
نوشیروان، ۳۴۵، ۳۲۳، ۲۶۶
نی، ۱۲۷، ۱۳۵، ۲۰۳، ۲۸۸، ۳۰۵
نیا (جد)، ۱۵، ۴۶، ۳۹، ۱۱۶، ۱۵۷
نیبرگ، ۱۷۱، ۵۶
نیمگان، ۲۱
نینوا، ۳۷۰
واج گرفتن، ۲۳۰
وارغن، ۱۱۷، ۱۱۱
وازیشه (آتش برق)، ۲۸۸
واکان، ۸۳
وابر، ۳۵۵
وحدت، ۴۱، ۲۰۷، ۱۱۹، ۲۱۲، ۵۲،
۲۵۲، ۳۵۲، ۳۱۱، ۳۰۷
ور، ۳۴۴، ۳۴۲، ۳۳۹، ۳۳۸، ۱۲۳
ور آتش، ۳۳۹
ور برسم، ۳۳۹
ور جمکرد، ۱۲۳
ور روغن، ۳۴۰، ۳۳۹
ورزاوی زربن شاخ، ۱۱۱
ور سرد، ۳۳۹
ور سوگند، ۳۴۳
ور شیره گیاه، ۳۴۰
ور کف دست سرشار، ۳۳۹
ور مازن، ۳۳۸
ور نیرنگ، ۳۳۹
وسترمارک، ۲۸۶
ون گیپ، ۲۸۶، ۳۵
وونت، ۱۸۲، ۵۱، ۴۲، ۲۹۲
وهوفریانه (حرارت غریبی)، ۲۸۸
وُهوریکتی (نوعی گیاه)، ۱۵۲
وُهونگون (نوعی گیاه)، ۱۵۲
وهومن (خدای گاو در مذهب زردهشت)،
۳۳۶، ۱۶۵، ۱۲۹
ویس و رامین، ۳۴۱

- بزدگرد سوم، ۲۱۷، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸
بزشَن (تِشَن)، ۳۱۲
- بزیدی (نام قومی)، ۲۹۶
- بسن، ۳۹۹، ۳۳۶، ۱۶۵، ۵۵
- بسته، ۳۱۲، ۳۱۲، ۱۷۳، ۱۷۳، ۱۴۱
- يعقوب، ۱۰۷
- بمه، ۵۷، ۶۴، ۱۵۰، ۱۶۵، ۳۱۹، ۱۷۰، ۳۳۲، ۳۱۹،
کِرستان ۳۳۲
- بعی، ۵۷، ۶۷، ۱۷۰
- بوحنا، ۶۴
- بوستی، ۱۴۱
- بوسف، ۳۶۲، ۳۶۱، ۳۳۸
- برنس، ۳۳۸
- برونگ، کارل گوستاو، ۳۷۶، ۳۸۳، ۳۸۱، ۳۸۳
- ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۱۳، ۴۱۱، ۴۰۶
- ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹
- بهموث (به زبان عبری گاوی که زمین برشاخ اوست)، ۱۳۱
- همسپَتَمَيْدَیه (همسپه‌هدیم) (حرکت همه
سپاه) (جشن آفرینش مردمان)، ۲۸۳
- هوتوس (خواهر و همسر کی گستاسب)، ۶۶
- هروشنگ، ۸۶، ۱۰۹، ۲۰۰، ۲۱۱، ۲۰۶، ۲۸۹، ۲۲۳
- هوشیدرماه (پسر زرده‌شده)، ۳۲۹
- هسوم، ۹۰، ۹۱، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۷۳، ۲۰۳، ۳۵۰، ۳۳۰، ۳۱۴، ۲۹۰، ۲۷۳، ۲۲۳
- هُرمان، ۱۹۴، ۹۱، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۷
- هُرموپاتیک، ۲۳۲
- هیتی (نام قومی)، ۲۹۵
- هولای آغازین، ۳۵۲
- یاجرج و مأجرج، ۳۲۶
- تَجَن (تِشَن)، ۳۱۲
- بغ، ۲۳

تبرستان

www.tabarestan.info

مختصر به تعریف مبانی و اصول

و نیمیم، هر یزدگاه اکه تعریف لنوى و اصطلاحى نوئم، نوع
و نیمیم، په آنندگانی آن در نقاط گوناگون جهان، از له ظاریمهای
گوناگون در این یاف از داشتمدنان مختلف، توضیح آنیمیم
لیشنهیم، تناسیه، جلوکاری، برون همسری و از باط این مقالات با
و نیمیم را فر بر من گیرد.

تبرستان
www.tabarestan.info

۱۵۰۰۰ انبوغان

