

۱۳۸۳

کاری از نشر نگاه معاصر

ادبیات: شاهنامه‌پژوهی

# جستاری دربارهٔ اسطوره‌های ایرانی و گفتارهایی دیگر در پیوند با ادب حماسی

حمیدرضا اردستانی رستمی





نشر نگاه معاصر





نشر نگاه معاصر

حمیدرضا اردستانی رستمی

# نگاره‌ها

## جستارهایی درباره اسطوره‌های ایرانی و گفتارهای دیگر در پیوند با ادب حماسی

نویسنده: حمیدرضا اردستانی‌رستمی

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر)

مدیر هنری: باسم الرسام

لیتوگرافی: نوید

چاپ و صحافی: پیکان

نوبت چاپ: یکم، ۱۴۰۱

شمارگان: ۱۱۰۰

قیمت: ۱۲۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۲۹۰-۱۸۲-۰

- سرشناسه : اردستانی‌رستمی، حمیدرضا، ۱۳۵۷ -  
عنوان و نام پدیدآور : جستارهایی درباره اسطوره‌های ایرانی و گفتارهای دیگر در پیوند با ادب حماسی / حمیدرضا اردستانی‌رستمی.  
مشخصات نشر : تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۱.  
مشخصات ظاهری : ۲۹۰ص.  
شابک : ۹۷۸-۶۲۲-۲۹۰-۱۸۲-۰  
وضعیت فهرست نویسی : فیبا  
موضوع : فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹ - ۴۱۶ ق. شاهنامه -- اساطیر  
موضوع : Mythology -- Ferdowsi, Abolqasem. Shahnameh  
موضوع : فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹ - ۴۱۶ ق. شاهنامه -- شخصیت‌ها  
موضوع : Characters -- Ferdowsi, Abolqasem. Shahnameh  
موضوع : فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹ - ۴۱۶ ق. شاهنامه -- نقد و تفسیر  
موضوع : Criticism and interpretation -- Ferdowsi, Abolqasem. Shahnameh  
موضوع : اساطیر ایرانی در ادبیات  
موضوع : Mythology, Iranian, in literature  
شعر فارسی -- قرن ۴ق. -- تاریخ و نقد  
History and criticism -- 10th century -- Persian poetry  
ادبیات حماسی ایرانی -- تاریخ و نقد  
Epic literature, Iranian-- History and criticism  
PIR۴۴۹۷ : رده بندی کنگره  
۸۱/۲۱ : رده بندی دیویی  
۸۹۳۴۶۰۴ : شماره کتابشناسی ملی  
فیبا : اطلاعات رکورد کتابشناسی

نشانی: تهران | مینی سیتی | شهرک محلاتی | فاز ۲ مخابرات | بلوک ۳۸ | واحد ۲ شرقی



۲۲۴۴۸۴۱۹



negahe.moaser94@gmail.com



nasher\_negahemoaser

## گفتارنما

- ۱۱..... پیش‌گفتار..... ❶
- ۱۳..... درآمدی بر جستارها..... ❷

### جستار نخست

- ۱۹..... اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی..... ❸
- ۱۹..... پیش‌سخن..... ❹
- ۲۴-۱- اسطوره‌های برآمده از عصر سنگ و آهن..... ❺
- ۲۵-۱- گیومرت تَن فَلَزین یا خاکی..... ❻
- ۲۶-۱- آسمان فَلَزین یا سنگی..... ❼
- ۲۷-۳- عصر پارینه‌سنگی و رویدن دو شاخه ریواس از نطفه گیومرت..... ❽
- ۳۰-۴-۱- اسطوره زُرَوان؛ برآیند عصر آهن و نظام مردسالارانه..... ❾
- ۳۲-۲- اسطوره‌های برآمده از ایران‌ویج..... ❿
- ۳۳-۱-۲- سرما، اهریمن و ایران‌ویج..... ⓫
- ۳۴-۱-۱-۲- اهمّیت آتش..... ⓬
- ۳۶-۳- اسطوره‌های برآمده از کوچ آریایی‌ها..... ⓭
- ۳۷-۴- باورهای زردشتی برآمده از تحولات اجتماعی..... ⓮
- ۳۷-۱-۴- اهریمن؛ نمادی از بدویان مُهاجم در دین زردشتی..... ⓯
- ۳۹-۲-۴- اسطوره تیشتر؛ برآیند خشک‌سالی در ایران..... ⓰
- ۴۰-۵- اسطوره‌های در پیوند با ایزدان..... ⓱
- ۴۱..... برآمد سخن..... ⓲
- ۴۴..... بی‌نوشت‌ها..... ⓳
- ۴۵..... کتاب‌نما..... ⓴

### جستارِ دوم

- ۵۱..... سامهٔ گرشاسپ در تاریخ سیستان و پیوندهای آن با وَرِ جَمِ گَرْد ..... ۵۱
- ❶ پیش‌سخن ..... ۵۱
- ۵۶-۱- هم‌سانیِ ایران‌ویج و آریانه، همانندیِ دائیتی و هیرمند ..... ۵۶
- ۵۹-۲- گزارش هم‌سان از وَرِ جَمِ گَرْد و سامهٔ گرشاسپ ..... ۵۹
- ۶۱-۳- سازندگانِ هم‌سانِ دو وَر: جمشید و گرشاسپ ..... ۶۱
- ۶۱-۳-۱- تبارِ هم‌سانِ گرشاسپ و جمشید ..... ۶۱
- ۶۲-۳-۲- نامیرایی تا گناه‌کاریِ جمشید و گرشاسپ ..... ۶۲
- ۶۵-۳-۳- انتقالِ فِزِهٔ پهلوانیِ جمشید به گرشاسپ ..... ۶۵
- ۶۶-۴- هم‌سانیِ انگیزهٔ جمشید و گرشاسپ در ساختِ دو حصار ..... ۶۶
- ۶۸-۵- کارگردِ وَرِ جَمِ گَرْد و سامهٔ گرشاسپ در پایانِ جهان ..... ۶۸
- ۶۸-۶- بازگشتِ جمشید به زابلستان (بخشی از آریانه) ..... ۶۸
- ❷ برآمدِ سخن ..... ۷۰
- ❸ بی‌نوشت‌ها ..... ۷۱
- ❹ کتاب‌نما ..... ۷۵

### جستارِ سوم

- ۷۹..... تیشترِ اوستا، رُستمِ شاهنامه ..... ۷۹
- ❶ پیش‌سخن ..... ۷۹
- ۸۱-۱- رُستم و همانندیِ او با ایزدان و شخصیت‌هایِ اسطوره‌ای و تاریخی ..... ۸۱
- ۸۱-۱-۱- رُستم و گرشاسپ ..... ۸۱
- ۸۱-۱-۲- رُستم و گندوفار ..... ۸۱
- ۸۳-۱-۳- رُستم و ایزدِ وای ..... ۸۳
- ۸۴-۱-۴- رُستم و هرکول ..... ۸۴
- ۸۴-۱-۵- رُستم و هکتور ..... ۸۴
- ۸۵-۱-۶- رُستم و رخش؛ آخیلوس و کسانثس ..... ۸۵
- ۸۵-۱-۷- رُستم و کوهولین ..... ۸۵
- ۸۶-۱-۸- رُستم و ایندرا ..... ۸۶
- ۸۷-۱-۹- رُستم و اَزْجُن ..... ۸۷

- ۱۰-۱- زُستم، زال و کریشنا ..... ۸۷
- ۱۱-۱- زُستم و جَمشید ..... ۸۸
- ۱۲-۱- زُستم و سورنا ..... ۸۹
- ۱۳-۱- زُستم و آپامَنپات ..... ۹۰
- ۲- زُستم، تیشتر و آپامَنپات ..... ۹۲
- ۱-۲- ستیزِ زُستم و اژدها در خانِ سوم، یادآورِ ستیزِ تیشتر و دیوِ آبوش ..... ۹۳
- ۲-۲- پیوندِ خاندانِ زُستم و تیشتر با آب ..... ۹۷
- ۲-۳- پیوندِ زُستم و تیشتر با سیمِرغ ..... ۹۸
- ۲-۴- پیوندِ زُستم و تیشتر با خورشید ..... ۱۰۱
- ۲-۵- پیوندِ زُستم و تیشتر با باد ..... ۱۰۱
- ۲-۶- زُستم و تیشتر؛ تار و مارکنندهٔ پریان ..... ۱۰۲
- ۲-۷- زُستم و تیشتر؛ از میانِ برندهٔ افراسیابِ جادو ..... ۱۰۳
- ۲-۸- آرش، زُستم و تیشتر ..... ۱۰۴
- برآمدِ سخن ..... ۱۰۸
- بی‌نوشت‌ها ..... ۱۱۰
- کتاب‌نما ..... ۱۱۶

### جستارِ چهارم

- لهراسپِ بیگانه، سگزیانِ ایرانی (بررسیِ مفهوم «ایرانیان» در مصراعِ «همه کشور ایرانیان را دهم»)
- ۱۲۱ ..... ۱۲۱
- پیش‌سخن ..... ۱۲۱
- ۱- بیگانگیِ لهراسپ ..... ۱۲۸
- ۱-۱- صابئی بودنِ لهراسپ ..... ۱۲۸
- ۱-۲- لهراسپ و بخت‌النصر ..... ۱۳۱
- ۱-۳- بلخ نامی مادی ..... ۱۳۵
- ۲- ایرانیان یعنی پارت‌ها/ سیستانیان؟ ..... ۱۳۶
- برآمدِ سخن ..... ۱۴۱
- بی‌نوشت‌ها ..... ۱۴۳
- کتاب‌نما ..... ۱۴۶



### جستار پنجم

- فردوسی و نقد سیاست‌های ساسانی و غزنوی در سایهٔ چرخش شخصیت گشتاسپ..... ۱۵۱
- ⑤ پیش‌سخن..... ۱۵۱
- ۱- چهرهٔ گشتاسپ در اوستا، متن‌های پهلوی زردشتی و شاهنامه..... ۱۵۷
- ۲- اوضاع ایران در روزگار فردوسی و انگیزهٔ او از سرایش شاهنامه..... ۱۶۰
- ۳- چرخش شخصیت گشتاسپ؛ تازش به ساسانیان و غزنویان..... ۱۶۸
- ۱-۳- همانندی سلطنت ساسانی و غزنوی در نوع شکل‌گیری..... ۱۷۱
- ۲-۳- هم‌سانی دولت ساسانی و غزنوی در هنگام حکومت..... ۱۷۶
- ۱-۲-۳- پیوند دین و شهریاری..... ۱۷۶
- ۱-۲-۳- تمامیت‌خواهی و تمرکز در قدرت..... ۱۷۹
- ۲-۱-۲-۳- نبود تساهل و تسامح دینی و فکری..... ۱۸۱
- ۴- تقابل دیدگاه سیاسی - دینی اشکانی با ساسانی - غزنوی..... ۱۸۶
- ⑥ برآمد سخن..... ۱۸۹
- ⑦ بی‌نوشت‌ها..... ۱۹۱
- ⑧ کتاب‌نما..... ۱۹۵

### جستار ششم

- چرا در فرهنگ عامهٔ پایان شاهنامه خوش پنداشته می‌شود؟..... ۲۰۳
- ⑨ پیش‌سخن..... ۲۰۳
- ۱- «خوش» در معنای تهگمی (ناخوش)..... ۲۰۵
- ۲- «خوش» در معنی حقیقی واژه..... ۲۰۸
- ۳- انتقام خون یزدگرد؛ پایان خوش شاهنامه..... ۲۱۲
- ۱-۳- چکیدهٔ داستان یزدگرد سوم در شاهنامه..... ۲۱۲
- ۲-۳- ضرورت انتقام خون پادشاه در فرهنگ ایران..... ۲۱۴
- ۴- خوشی پایان شاهنامه؛ گونهٔ ادبی آخرالزمانی..... ۲۱۷
- ۱-۴- پیروزی نهایی اورمزد بر اهریمن در باورهای ایرانی..... ۲۱۹
- ۲-۴- پیروزی گذرای آژی‌دهاکه و چیرگی نهایی یزد آذر..... ۲۲۰
- ۳-۴- چیرگی گذرای دیو آپوش و پیروزی نهایی یزد تیشتر..... ۲۲۱
- ⑩ برآمد سخن..... ۲۲۲

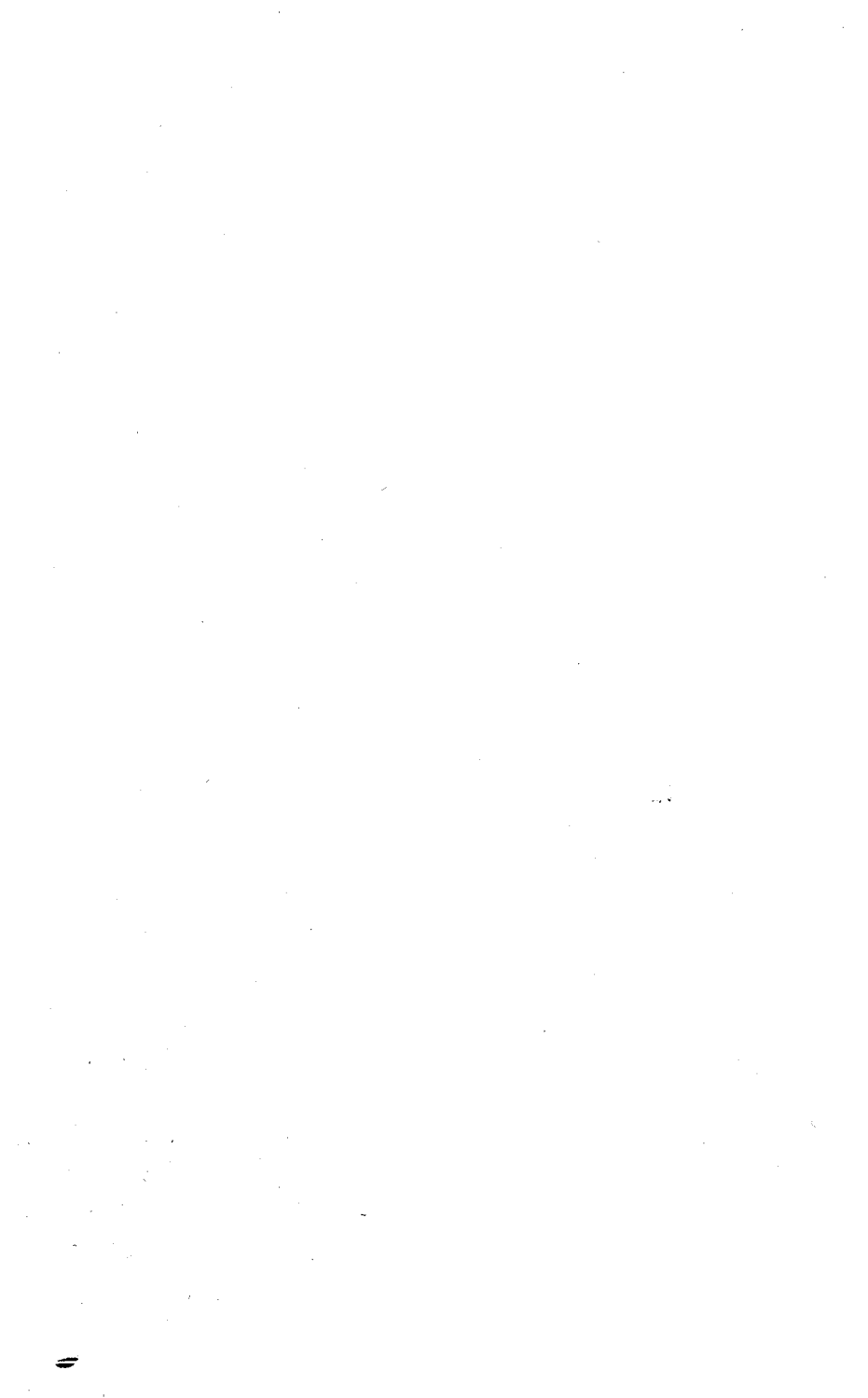
- ۲۲۴ ..... ❷ پی‌نوشت‌ها
- ۲۲۸ ..... ❸ کتاب‌نما

### جستار هفتم

- بیم و امید فردوسی در دیباچه داستان بیژن و منیژه (بیم از سیاهی عباسیان و امید به اسماعیلیان). ۲۳۳
- ۲۳۳ ..... ❷ پیش‌سخن
- ۲۳۵ ..... ۱- تیرگی؛ نماد سلطه خلیفگان عباسی، تُرکان و برادرکشی‌های عصر شاعر
- ۲۳۹ ..... ۲- فروپاشی گروه‌های اجتماعی در مصراع: «نه بهرام پیدا نه گیوان نه تیر»
- ۲۴۲ ..... ۱-۲- دلالت ستارگان بر پیشه‌ها
- ۲۴۳ ..... ۲-۲- پیشه‌های جنگاوری، دهقانی و دیری در ایران ساسانی
- ۲۴۷ ..... ۳- هلالی بودن ماه؛ کورسوی امید به واسطه طلوع دولت فاطمی
- ۲۴۹ ..... ❷ برآمد سخن
- ۲۵۱ ..... ❸ پی‌نوشت‌ها
- ۲۵۴ ..... ❸ کتاب‌نما

### پیوست

- ۲۵۹ ..... پاسخ به بیست و چهار پرسش درباره شاهنامه و ادب حماسی



## بیش گفتار

این مجموعه، برگزیده هفت گفتار (و یک پیوست) از مقاله‌هایی است که میان سال‌های ۱۳۹۰ تا ۱۴۰۰ در مجله‌هایی چون ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، پاژ (ویژه‌نامه فردوسی و شاهنامه)، کهن‌نامه ادب پارسی، پژوهش‌نامه ادب حماسی، فرهنگ و ادبیات عامه، تاریخ‌نامه خوارزمی، جشن‌نامه استاد جلال خالقی مطلق و مجموعه سخن‌های دانشمندان (گفت‌وگو با شاهنامه‌شناسان)، منتشر شده است. موضوع همه این گفتارها در پیوند با ادب حماسی و اسطوره‌های ایرانی است و در برخی از آن‌ها، پای مباحث تاریخی نیز به میان می‌آید که با بازنگری بی‌جزیی، در این مجموعه گردآمده است.

در جستار نخست، اسطوره‌های ایرانی با توجه به دیدگاه اجتماعی امیل دورکیم تحلیل شده و نگارنده کوشیده است با یادکرد شواهدی از اساطیر ایرانی، این دیدگاه درباره اسطوره و دین را به عنوان الگویی کارآمد در توضیح و تحلیل اسطوره‌های ایرانی معرفی کند. جستار دوم درباره شخصیت اسطوره‌ای - حماسی گرشاسپ و سامه‌ای است که او مطابق با تاریخ سیستان، با همان انگیزه و هدفی که جمشید در ساختن ویر خود دارد، در سیستان می‌سازد. در جستار سوم، زستم که در شاهنامه به ابر بهار تشبیه شده و نام خود و خانواده‌اش با رود و آب پیوند دارد، با ایزد باران‌آور تیشتر سنجیده شده است. در جستار چهارم مقصود از «ایرانیان» در این مصرع: «همه کشور ایرانیان را دهم» که از زبان اسفندیار بیان شده، توضیح داده شده است. در جستار پنجم علت چرخش شخصیت گشتاسپ در روایت‌های حماسی نسبت به متن‌های زردشتی بررسی شده است. ششمین جستار دربردارنده توضیحاتی است درباره مثل معروف: «شاهنامه آخرش خوش است» و در هفتمین جستار این مجموعه، نگارنده به تحلیل دیباچه داستان بیژن و منیژه می‌پردازد. گفتاری هم به پیوست آمده که پاسخ به پرسش‌هایی است در حوزه شاهنامه‌پژوهی و ادب حماسی.

شایسته است سپاس ویژه خود را به دوست گرامی و مدیر محترم نشر نگاه معاصر پیش کش کنم که مانند همیشه مرا از مهر خود بی‌بهره نگذاشتند و در این آشفته‌بازار نشر کتاب، انتشار این اثر ناچیز را در مجموعه شاهنام‌پژوهی نشر نگاه معاصر پذیرفتند. هم‌چنین، دوست فاضل خود، عباس عشیری، را سپاس می‌گزارم که این مجموعه را خواند و نکاتی سودمند را یادآور شد. پاس داشت سرکار خانم طاهره شامانیان نیز بایسته است که به آراستن صفحه‌های این کتاب کوشیدند و آن را آمادهٔ انتشار کردند.

\*\*\*

هم‌زمان با پایان‌یافتن و سامان‌گرفتن این مجموعه، روان‌پدرم پس از یک‌دوره بیماری سخت و جان‌فرسا، به مینو پر کشید و مرا برای همیشه به سوگ خود نشاند. این ناچیز را به روح بزرگ او که یک‌سره جوان‌مردی و مردم‌داری و مهربانی بود، پیش کش می‌کنم.

حمیدرضا اردستانی رستمی

دوم شهریورماه ۱۴۰۱

## درآمدی بر جستارها

### جستار نخست

از جمله دیدگاه‌های مهم درباره اسطوره، دیدگاه اجتماعی امیل دورکیم، جامعه‌شناس پُرآوازه فرانسوی است. دورکیم بر این باور است که اسطوره‌ها ازلی نیستند؛ بل که تابع عوامل تاریخی و به تبع آن، عوامل اجتماعی و جغرافیایی هستند. این دیدگاه درباره اسطوره‌های ایرانی نیز درست می‌نماید؛ از این رو، در این جستار، اسطوره‌های ایرانی از این منظر بررسی شده است؛ بر این بنیاد، باور به خاکی بودن نخست‌انسان ایرانی (گیومرت) و آسمان در اسطوره‌های ایرانی، ممکن است روایتی بازمانده از عصر حجر، فلزین بودن آن دو، اسطوره‌ای به‌جامانده از دوره آهن و باور به رویدن دو شاخه ریواس از نطفه گیومرت، اسطوره‌ای باقی‌مانده از زندگی کشاورزی اقوام هندواروپایی باشد. نظام مردسالارانه نیز اسطوره‌های خود را می‌سازد؛ به این معنی که ایزد نرینه‌ای چون زُروان، زاینده اورمزد و اهریمن می‌شود و خویش‌کاری زایدن زنان را از آنان می‌ستاند. نیز بدان‌رویی که سرمایه‌شدید بر سرزمین نخست ایرانیان (ایران‌ویج) حاکم بوده است، به باور ایرانیان، برخلاف اورمزد که آتشین مزاج و مقدس است، اهریمن برخاسته از آن‌جا و خود از جنس سرما است. کوچ آریایی‌ها و گریز آنان از سرما نیز در اسطوره جمشید و نذیرداد تجلی یافته است که به سوی جنوب، یعنی سرزمین‌های گرم می‌رود. هم‌چنین، اسطوره تیشتر و ستیز او با دیو آبوش (دیو زندانی‌کننده آب‌ها)، برآیند خشک‌سالی در ایران است. وضعیت ایزدان ایرانی نیز تابعی از اوضاع سیاسی بوده است؛ چنان‌که اورمزد در هنگام تمرکز قدرت سیاسی در دوره ساسانی، خدای برتر مطلق می‌شود؛ در حالی که در حکومت ملوک‌الطوایفی اشکانی که پادشاه قدرت مطلق نیست، اورمزد نیز در میان مردم، چنین جای‌گاهی نمی‌یابد.

## جستار دوم

علی‌رضا شاپور شهبازی در یکی از مقاله‌هایش، به این نکته اشاره داشته است که مقدسی در احسن‌التقاسیم، در وصف زیبایی‌های ایران‌شهر که سیستان را هم در بر می‌گیرد، به گونه‌ای سخن رانده که یادآور گزارش اوستا از ایران‌ویج است. بر بنیاد سخن شاپور شهبازی، می‌توان ایران‌شهر را همان ایران‌ویج و سیستان را همان وری انگاشت که جمشید به فرمان اهورامزدا در ایران‌ویج می‌سازد تا مردمان و آفرینش هُرمزدی را از بلایا، از جمله زمستان سرد، رها سازد و به پرورش آنان یاری رساند. تطابق وری جمشید در ایران‌ویج با سیستان، زمانی پذیرفتنی‌تر می‌نماید که بدانیم مطابق با تاریخ سیستان و احیاء‌الملوک، گرشاسپ نیز برای محافظت مردم و موجودات از ضحاک «سامه‌ای» (سیستان) می‌سازد. برای استوارداشتن این سخن (وَرِ گرشاسپ در تاریخ سیستان، همان وری جمشید است و گویا در دورهٔ چیرگی فرهنگ پارتی - سکاکی، همان‌گونه که خاست‌گاه زردشت و دین زردشتی، به سیستان انتقال می‌یابد، ساخت وری هم به گرشاسپ سیستانی نسبت داده می‌شود)، نخست به سخنان گرادو نیولی استناد می‌کنیم که آریانه (از بلخ تا تُخج و زرنج) را همان ایران‌ویج می‌پندارد و رود داییتی را همان هیرمند. پس از این، وصف هم‌سانِ متن‌ها را از وری جَم‌گرد و سامهٔ گرشاسپ به دست می‌دهیم. نیز از پیوندهای تنگاتنگ جمشید و گرشاسپ که سازندگان این دو وری هستند، هم‌چون: رسیدن تبار گرشاسپ به جمشید، نامیرایی و سرانجام گناه‌کاری هر دو و انتقال بخشی از فرقهٔ جمشید به گرشاسپ سخن به میان خواهیم آورد و یادکرد این نکته که انتقال فرقه، انتقال برخی کارکردها مانند ساختن وری هم می‌تواند باشد. در ادامه، از انگیزهٔ همانند جمشید و گرشاسپ در ساختن این دو حصار (رهایی از آسیب‌های طبیعی / ضحاک)، کارکرد آخر‌آزمایی دو وری و سرانجام، از راهی شدن جمشید به زابلستان، پس از گریز از دست ضحاک یاد می‌کنیم. گریز جمشید به سیستان، بازگشت به وری است که خود جمشید آن را برای محافظت از خویش و دیگران در مقابل بلایای طبیعت (ضحاک) ساخته که سپس‌تر ساختن آن به گرشاسپ نسبت داده شده است.

## جستار سوم

پیش از این پژوهندگان شاهنامه و فرهنگ ایران، رُستم را با شخصیت‌های اسطوره‌ای

و تاریخی سنجیده‌اند. در این پژوهش، رُستم (رودِ تکاور) با ایزدِ تیشتر (ایزدِ باران‌آور) مقایسه شده است: ۱) رو در رویِ رخسِ رُستم با اژدها، بسیار شبیه به ستیزِ دیوِ آپوش با تیشتر، در پیکرِ اسب است؛ ۲) رُستم و خاندانِ وی با آب پیوندی تنگاتنگ دارند و او خود در شاهنامه، به ابرِ بهار تشبیه شده است؛ چنان‌که تیشتر نیز ایزدِ باران‌آور است و با آب در پیوند؛ ۳) همان‌گونه که سیمرغ در مان‌بخشِ دردِ خاندانِ رُستم است، تیشتر نیز در اوستا در مان‌بخشِ تیزپرواز گفته شده که به یادآورندهٔ سیمرغ است؛ ۴) رُستم در شاهنامه به آفتاب سپیده‌دم مانند شده است و تیشتر نیز زندگیِ خورشیدگون دارد؛ ۵) رُستم در شاهنامه تیغِ بخت پنداشته می‌شود که بنا بر متنِ بُن‌دهش، آن سلاحِ زُرّوان یا ایزدِ وای است که با باد ارتباط دارد. باد در متن‌هایِ زردشتی، یاری‌دهندهٔ تیشتر در آب‌رسانی به گیتی است؛ ۶) رُستم و تیشتر هر دو تار و مارکنندهٔ پریان و دیوان هستند؛ ۷) رُستم در شاهنامه نقشی بنیادین در گُشتنِ افراسیاب (دیوِ خشک‌سالی) دارد؛ چنان‌که در متن‌هایِ دینیِ زردشتی، تیشتر نیز دیوِ آپوش را از پای درمی‌آورد؛ ۸) همان‌گونه که آرش با تیشتر پیوند دارد، رُستم نیز (که از پارت‌ها است و آنان نیز از نژادِ آرش)، با تیشتر پیوند می‌یابد. پذیرشِ این نکته که ویژگی‌هایِ تیشترِ اوستا به رُستم منتقل شده است، دیدگاهِ گروهی را تأیید می‌کند که معنایِ نامِ رُستم را رودِ دلاور / به بیرون جاری می‌دانند.

### جستارِ چهارم

نگارنده در جستارِ پیشِ رو می‌کوشد تا با استفاده از منابعِ دورهٔ اسلامی، مقصودِ اسفندیار از واژهٔ «ایرانیان» را در این مصراع: «هَمَه کشور ایرانیان را دِهَم» که در هنگامِ گله‌گزاری از گُشتاسپ نزدِ مادرش می‌گوید، روشن سازد. بسیاری از پژوهندگانِ شاهنامه این پرسش را مطرح کرده‌اند که مگر ایران در زمانِ گُشتاسپ در دستِ ایرانیان نبوده است که اسفندیار می‌خواهد پس از گرفتنِ آن از پدر، آن را در اختیارِ ایرانیان گذارد؟ نتیجهٔ پژوهش نشان خواهد داد که پهلوانانِ عهدِ کی‌خسرو، گویا از آن‌جا که لهراسپ (پدرِ بزرگِ اسفندیار)، کیشِ صابئی دارد (در شاهنامه نشانه‌هایی از آن آمده و در منابعِ دیگر به صابئی بودنِ او به آشکار اشاره شده است) و با بیگانگانی چون بخت‌النصرِ بابلی، پیوندهایی بسیار نزدیک داشته است، او را نازده و بیگانه می‌پنداشتند. اسفندیار در مصراعِ یادشده، در تقابل با پدرش، می‌خواهد همین موضوع



را پیش کشد؛ پس مقصود از «ایرانیان» در سخن اسفندیار، «پهلوانان سیستانی» است؛ زیرا پارت‌ها که خاندان زال و گودرز از تبار آنان‌اند، سرزمین خود و پیرامون آن را ایران‌شهر می‌گفتند و سیستان را می‌توان با توجه به شواهدی که خواهد آمد، در پیوند با ایران و بیج (پهنهٔ ایرانی) دانست.

### جستار پنجم

گشتاسپ یکی از شخصیت‌هایی است که حضور او در شاهنامه، رُخ‌دادهایی دردناک می‌آفریند. چهرهٔ این شاه کیانی در شاهنامه، متفاوت است از آن چیزی که در متن‌های دینی زردشتی از او به تصویر کشیده شده است. او در شاهنامه، پادشاهی کوتاه‌اندیش، آزرز، پیمان‌شکن، دسیسه‌گر و خودپسند است؛ در حالی که در اوستا و متن‌های زردشتی پهلوی، تقدس بسیار دارد. این پرسش برای خوانندهٔ داستان گشتاسپ شاهنامه پیش خواهد آمد: چرا در شاهنامه که سرایندهٔ آن، بسیار به منابع پای‌بند بوده است، برخلاف متن‌های دینی زردشتی، چهره‌ای نامطلوب از گشتاسپ ارائه شده است؟ به سخن دیگر، این چرخش شخصیت در شاهنامه، از کجا سرچشمه گرفته است؟ شاید بتوان چنین پنداشت که چرخش شخصیت گشتاسپ، بازتابی از واکنش ایرانیان به فرمان‌روایان تُرک و تازی و همانند آن‌ها بوده است؛ به سخن دقیق‌تر، گزینش منبعی (از سوی فردوسی) که در آن چهرهٔ گشتاسپ دگرگون شده و نامطلوب است، برآیند اهداف سیاسی شاعر و راویانی بوده است که روایت‌هایی را برخلاف متن‌های دینی زردشتی انتشار داده بودند. می‌توان چنین پنداشت: با دگرپسینی شخصیت گشتاسپ که ساسانیان خود را بدو منسوب می‌کردند، فرمان‌روایی ساسانی و شیوهٔ حکمرانی آنان (که محمود غزنوی ادعای پیوند با آن‌ها داشت و البته در نوع شکل‌گیری حکومت و شیوهٔ حکمرانی‌اش، بسیار به شیوهٔ ساسانیان نزدیک بود) مورد نقد واقع می‌شد و چهرهٔ حقیقی خلیفگان عباسی و تُرکان تازنده به ایران که طریق حکومت ساسانی را در استبداد دینی و تمرکز قدرت می‌پیمودند، در سایهٔ این چرخش، به مخاطب نشان می‌داد. فردوسی در بی‌روزی از منبعی که در آن گشتاسپ احوالی دگرگون یافته است، می‌کوشد اندیشه و کردار نامطلوب همهٔ کسانی را از تُرک و تازی و ایرانی به تصویر کشد که چون گشتاسپ می‌اندیشند و عمل می‌کنند.

## جستار ششم

«شاهنامه آخرش خوش است» از پُرآوازه‌ترین مثل‌ها در فرهنگ ایرانی است. هنگامی که برای کسی امری ناخوش رخ می‌دهد و دیگری بدان خشنود است، در واکنش به آن بدخواه، این سخن را به کار می‌برد. می‌دانیم که شاهنامه با تازش نازیان به ایران پایان می‌پذیرد؛ پس چگونه است که پایان آن را خوش پنداشته‌اند؟ در پاسخ، گروهی «خوش» را در معنای تهکمی، یعنی ناخوش دانسته و گروهی دیگر، «خوش» را در معنای اصلی واژه در نظر گرفته‌اند؛ به این معنی که پژوهنده‌ای آن مثل را بی‌پیوند با نازیان دانسته و گفته است این مثل با چیرگی کی خسرو بر افراسیاب در پیوند است. برخی خوشی پایان شاهنامه را مربوط به پایان نشست‌های شاهنامه‌خوانی و تقالی دانسته‌اند که شربت و شیرینی پخش می‌کردند و بدین‌سان، از تقال سپاس‌گزاری می‌شد. پژوهش‌گرانی نیز، پایان یافتن سرایش شاهنامه را پایان خوش آن دانسته‌اند. در روایت‌های مردمی نیز خوش در هر دو معنی تهکمی و حقیقی به کار رفته است؛ اما نگارنده در یک احتمال، پایان خوش شاهنامه را با کین‌کشی از کُشنده یزدگرد سوم در پیوند می‌بیند؛ زیرا در باور ایرانی، انتقام از کُشنده شاه، واجب و مقدس بوده است که آشکارا این موضوع را در جاهای گوناگون شاهنامه می‌بینیم؛ پس از آن‌روی که بیژن، ماهوی سوری را می‌کُشد و بدین‌سان انتقام خون یزدگرد را می‌گیرد، پایان شاهنامه را خوش (به معنای حقیقی واژه) پنداشته‌اند. از سوی دیگر، در پنداری می‌توان مثل پُرآوازه را از جمله ادیبات آخرالزمانی (پیش‌گویی استقرار دوباره قدرت ایرانیان) پنداشت که پس از فروپاشی صفوی به دست بیگانگان، در میان مردم رواج یافته است؛ به همان‌گونه که پیش‌تر با سقوط ساسانیان، این گونه ادبی مرسوم بوده است.

## جستار هفتم

فردوسی در دیباجه داستان بیژن و منیژه، از شبی سیاه سخن به میان می‌آورد و پیوسته این تیرگی را با مشبّه‌هایی همانند: شَبّه، قیر، فرش سیاه‌رنگ، پَر زاغ، زنگارِ گرد، پولادِ زنگ‌زده، اهریمن و مار سیاه به تصویر می‌کشد. شاعر در همان بیت نخست، از ناآشکارگی بهرام و گیوان و تیر سخن می‌گوید و در پی، ماه را در ریختِ هلالی‌اش وصف می‌کند. می‌توان چنین پنداشت که تیرگی مطلق، نشان چیرگی خلیفگان عرب و دست‌نشانده‌های

تُرک آن‌ها است. ناپیدایی بهرام (نشانِ جنگاوری / آهن‌گری، ستوریانی، داروگری)، گیوان (نشانِ کشاورزی و آبادکردنِ زمین‌ها و چشمه‌ها) و تیر (نشانِ فلسفه، علم و بلاغت و قلم)، نشانی است بر از میان‌رفتنِ طبقاتِ اجتماعی ایران (ارتیشتاران، آزادان و دییران) و هلالِ ماه با نوری خُرد، نشان‌دهندهٔ امید برای استقلالِ ایران است در پرتوِ حکومتِ اسماعیلیان و آل بویه و شکوفاییِ علمی در دورانِ فردوسی.

## جستار نخست

### اسطوره‌های ایرانی؛ برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی\*

#### پیش‌سخن

معمولاً اسطوره‌پژوهان، نخستین جمله‌ای که پیش از تعریف اسطوره بر زبان می‌رانند، این نکته است که بیان سخنی جامع و مانع در تعریف اسطوره امکان‌پذیر نیست (آموزگار، ۱۳۸۷: ۳؛ سرکاراتی، ۱۳۷۱: ۸۵؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۳). این سخن از آن‌جا برخاسته است که همگان (کسانی که به مطالعه و پژوهش در اسطوره می‌پردازند) نگاه هم‌سانی به اساطیر ندارند و این روی‌گردهای بعضاً متفاوت، موجب پدیداری تعاریف دیگرگون و به وجود آمدن مکتب‌های متعدّد شده است. در ادامه به کوتاهی از این مکتب‌ها سخن می‌گوییم.

(۱) مکتب ماکس فریدریش مولر (Max Friedrich Muller)، مستشرق و اسطوره‌شناس آلمانی در قرن نوزدهم که معتقد بود ایزدان باستانی، برآیند ستایش پدیده‌های طبیعت، مانند آسمان، خورشید، ماه و زمین هستند. او اسطوره را زبان تصویری بدوی پدیده‌های طبیعی، نیروهای آسمانی و جوی و نیز جلوه‌ای از نیروهای زمینی در منابع هندواروپایی می‌انگاشت (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۴۶؛ بهار، ۱۳۸۹: ۳۵۴-۳۵۷). مولر اسطوره را «فرآورده یک کوتاهی بنیادین و ضعف ذاتی زبان» می‌دید و دلالت‌های زبانی را الزاماً ایهام‌انگیز می‌پنداشت و در این ایهام‌ها، سرچشمه همه اساطیر را می‌نگریست (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۴۰).

(۲) از فیلسوفان قرن بیستم آلمان، ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer) بود که در اندیشه‌های ماکس مولر با تردید می‌نگریست. کاسیرر معتقد بود به جای سنجیدن معنا و حقیقت صورت‌های عقلی با یک چیز خارجی، باید درخور صورت‌ها، معنای آن‌ها را بیابیم؛ به جای آن که صورت‌ها را

تصویری از نسخه اصیل بدانیم، باید در هر صورت، قانون پیدایش خودانگیخته آن‌ها را بجوییم؛ بر این بنیان، «اسطوره، هنر، زبان و علم، همگی به گونه نماد نمایان می‌شوند؛ نماد نه به معنای صورت محضی که به کمک اشارت و ترجمان تمثیلی بر واقعیت محقق دلالت می‌کند؛ بل که به مفهوم نیروهایی که هر یک از آن‌ها، جهانی از آن خویش را می‌سازد و می‌نهد؛ ... پس صورت‌های خاص نمادین، نه تقلیدهای واقعیت، بل که اندام‌های واقعیت‌اند؛ زیرا تنها به وساطت آن‌ها است که هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌گردد و بدین سان، به فهم ما درمی‌آید» (همان: ۴۴-۴۵).

۳) مکتب «هماگ بابلی» (Pan Babylonian School) که از پیش گامان آن، هوگو وینکلر (Hugo Winckler)، باستان‌شناس و تاریخ‌دان آلمانی در قرن نوزدهم بوده است. در مکتب بابل‌شناسی، «اسطوره تصویر نمادین تحقیقات نظری نجومی» شرق نزدیک در اعصار باستانی شمرده می‌شود. شاگرد وینکلر، اشتوکن (Stucken) تا بدان‌جا پیش رفت که اساطیر نجومی بابلی را بنیان اساطیر جهان انگاشت (بهار، ۱۳۸۹: ۳۵۷؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۵۵).

۴) دیدگاه روان‌کاوی زیگموند فروید (Sigmund Freud) که در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم زیست و دانش روان‌کاوی را بنیان نهاد. او اسطوره را همانند رؤیای افراد می‌پنداشت که از ناخودآگاه شخصی آن‌ها برخاسته است. فروید معتقد بود آن‌گاه که تمایلات انسانی ارضاء نگردد، دائماً پس زده می‌شود و در ناخودآگاه انباشته می‌گردد. «وازدگی کام‌ها، انرژی هنگفتی را در ناخودآگاهی متراکم و محبوس می‌کند و نظم و آرامش روانی را بر هم می‌زند» (شاربه، ۱۳۷۰: ۴۶؛ آریان‌پور، ۱۳۵۴: ۱۳۷)؛ بنا بر این سخنان، تعبیر درست اسطوره (رؤیا) از دید فروید، «کلیدی گشاینده برای شناخت محتوای هر واخوردگی و تمایلات غریزی در اشخاص» است (باستید، ۱۳۷۰: ۲۳)؛ اما کازل گوستاو یونگ (Karl Gustav Jung)، شاگرد فروید، با مطالعه در اساطیر ملل گوناگون، به این نتیجه رسید که این اساطیر، با همه گونه‌گونی، گویا ریشه‌های مشترک دارند. او این بنیان‌همانند و مشترک را «کهن‌نمونه» (Archetype) نام نهاد و ناخودآگاه جمعی را که در میان همه مردمان مشترک است و «در درازنای زمان بر تبار انسانی گذشته... و پدران و مادران هر فرد، یکی پس از دیگری، در زندگانی آرموده‌اند و در ژرفاهای تاریک نهاد وی... بر هم توده شده است و به یادگار مانده است» (کزازی، ۱۳۸۵: ۷۰)، در بردارنده این کهن‌نمونه‌ها انگاشت که از گذشتگان کهن، برای مردمان آینده به ارث رسیده است. او بر آن

شد که اسطوره و روایت‌های افسانه‌آمیز، برآیند همین کهن‌نمونه‌ها است (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۵؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۵۱). در دیدگاه یونگ، اسطوره‌ها بیان نمادین برخی نیازهای روانی انسان‌ها است (بهار، ۱۳۸۹: ۳۶۱).

۵) دیدگاه انسان‌شناسی ساختاری یا اصالت ساختاری (Structuralism) که پایه‌گذار آن کلود لوی استروس (Clude Levi-Strauss) است. او اسطوره را با زبان سنجیده است و معتقد است: «اسطوره شکلی از زبان است و زبان ما را آماده می‌سازد تا بکشیم خودمان و دنیایی را که در ذات خود یک‌پارچه است، با تحمیل دیالکتیک‌ها و شاخگی‌ها (Dichotany) یا ساختارهای دوگانه بر روی داده‌ها بشناسیم. در پشت زبان، ماهیت دوتایی (Binary) مغز قرار دارد: راست / چپ، خوب / بد، زندگی / مرگ. این‌ها دو شاخگی‌های اجتناب‌ناپذیری‌اند که مغز تولید می‌کند و دارای دو بخش هستند که دو چشم و دو دست را کنترل می‌کنند. ما در ذات خود، موجودات دو نیمه‌ای هستیم که داده‌ها را هم‌چون کامپیوتر تنظیم می‌کنیم» (لوی استروس، ۱۳۸۵: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۰۹-۲۱۲). از دید او، خویش‌کاری اسطوره آن است که نمونه‌های منطقی فراهم کند تا به مدد آن، ذهن آدمی از تناقض‌هایی دوری‌گزیند که در او تشنه‌ی پدیدار کرده است؛ به سخنی دیگر، خویش‌کاری اسطوره آن است که تضادهای درون انسان را آشتی دهد؛ به این معنی که مثلاً با هراس از مرگ، انسان را به لذت‌بردن از زندگی فرا خواند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۵۰؛ بهار، ۱۳۸۹: ۳۶۶-۳۶۷).

۶) دیدگاه میرچا ایلیاده (Mircea Eliade) دیگر نظرگاهی است که در اسطوره‌شناسی بی‌روانی دارد. ایلیاده اسطوره را پدیده‌ای دینی می‌انگارد و «اسطوره و خویش‌کاری اسطوره را از چشم‌انداز مقاصد دینی آن یا از نقطه‌نظر انسان متدین تعبیر می‌کند و به عامل پیدایش آن توجه ندارد» (یونگ، ۱۳۸۷: ۱۰۷/۶-۱۰۸). او بنا بر دیدگاه خود، اسطوره را چنین تعریف می‌کند: «اسطوره یک نوع تاریخ مقدس را حکایت می‌کند و واقعه‌ای را بازگو می‌کند که در زمان ازلی یا همان زمان اساطیری آغازها رخ داده بود؛ به عبارت دیگر، اسطوره توضیح می‌دهد که چگونه به واسطه اعمال موجودات فوق طبیعی، واقعیتی به وجود آمد؛ چه کُل واقعیت یا همان جهان هستی و کائنات باشد و چه فقط بخشی از واقعیت، مثلاً یک جزیره، گونه‌ای از گیاهان، نوعی خاص از رفتار انسانی، رسم یا آیینی رایج؛ پس اسطوره همیشه روایتی از یک آفرینش است و روایت می‌کند که چگونه چیزی ایجاد شد و به وجود آمد. اسطوره فقط چیزی را تعریف می‌کند

که واقعاً رُخ داده و خود را کاملاً آشکار ساخته است» (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۴-۲۵).

۷) مکتب اسطوره و آیین که با پژوهش‌های ساموئل هُوک (Samuel Hook) در قرن بیستم آغاز شد، بر آن است که پیوند نزدیکی میان اسطوره و آیین وجود دارد. بنا بر این دیدگاه، اسطوره کوششی است در جهت فهم‌پذیر کردن جریان پیچیده و بغرنج آیین‌ها (بهار، ۱۳۸۹: ۳۶۲؛ اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷).

۸) ژرژ دومزیل (George Dumézil) اسطوره‌شناس فرانسوی با مطالعه و پژوهش در جوامع هندواروپایی و اسطوره‌های در پیوند با آن‌ها، سه طبقه ایزدان و بر بنیان آن، جامعه سه بخشی، شامل بخش‌های شهریارِ دُبعدی، رزم‌جوی و کشاورز را مطرح کرد که این سه طبقه، هریک کُنشی دارد: شهریار کُنشی جادوگرانه و در عین حال قانون‌مند، صلح‌جو و سازمان‌دهنده را دارا است (بُعدِ جادویی و بُعدِ قضایی)؛ رزم‌آوران که دارنده نیروی جسمانی هستند و کُنشی قدرت‌محور دارند. کُنش طبقه سوم، اقتصادی است و چیزی که در آن اهمیت دارد، کاشتن و خوردن و همین‌طور، دربرگیرنده بارآوری حیوانات است و تولید اقتصادی را مهم می‌شمارد (دومزیل، ۱۳۸۵: ۱۸/۴-۱۹؛ دوبونیسون، ۱۳۸۵: ۷۰/۴-۷۳).

پس از معرفی و نگاه اجمالی به مکتب‌های مهم در عرصه اسطوره‌شناسی، به «دیدگاه اجتماعی» (*Social Perspective*) باید پرداخت. دیدگاه اجتماعی در قرن نوزدهم با کسانی چون ویلهلم وونت (Wilhelm Wundt)، روان‌شناس آلمانی و همین‌طور یوهان یاکب باخوفن (Johann Jakob Bachofen)، حقوق‌دان و فیلسوف اهل سوئیس، آغاز شد و به وسیله امیل دورکیم (Emile Durkheim)، جامعه‌شناس پُرآوازه فرانسوی، به نقطه اوج خود رسید. در این‌جا اسطوره‌های ایرانی را با توجه به این مکتب، تحلیل و بررسی می‌کنیم؛ زیرا به نظر می‌رسد این دیدگاه در توضیح و توجیه اسطوره‌های ایرانی بسیار کارآمد است.

امیل دورکیم باورها، دین و به تبع آن اسطوره را مقوله‌ای برساخته و برخاسته از جامعه می‌داند. او دین (اسطوره) را در حدی والا اجتماعی تصور می‌کند و معتقد است که «مقولات نه تنها از جامعه برمی‌خیزند، بل که خود چیزهایی که مقولات بیان‌گرشان هستند، اجتماعی‌اند؛ نه فقط جامعه است که مقولات را نهادینه کرده است، بل که محتوای مقولات، جنبه‌های متفاوتی از وجود اجتماعی‌اند» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۱۰)؛ از این‌رو، در دیدگاه امیل

دورکیم هرچه در جامعه حضور دارد، در دین دیدنی است و دین و اسطوره، انعکاس دهنده همه ابعاد جامعه‌اند، «حتّاً پیش پا افتادترین و دل‌آزاترین آن‌ها» (همان: ۵۸۳). دورکیم باورهای دینی و اساطیری و دگرگونی‌های آن را امری ازلی نمی‌شمارد و بر آن است که این مقولات، بیش از هر چیز «تابع عوامل تاریخی و در نتیجه، تابع عوامل اجتماعی بوده است» (همان: ۱۷).

البته به این نکته باید توجه داشت که بیش‌تر اسطوره‌پژوهان عصر ما که به تحلیل‌های اجتماعی در اسطوره‌شناسی معتقدند، این نگاه افراطی را که «تجارب دینی و اسطوره‌ای، تنها و تنها معرف نمادین تجارب اجتماعی است و اسطوره باید از متفرعات تجارب اجتماعی به شمار آید» (بهار، ۱۳۸۹: ۳۵۹)، ساده‌انگاری می‌دانند؛ چنان‌که ژرژ دومزیل، دورکیم را بسیار جزم‌اندیش می‌پندارد و می‌گوید: «وی در سراسر آثارش، واقعیات و امور را برای اثبات آن‌چه به نظرش از پیش قطعی می‌نمود، به هم چسبانده است» (دومزیل، ۱۳۸۵: ۱۴)؛ اما آن‌گونه که بهار (۱۳۸۹: ۳۶۰) می‌گوید، نمی‌توان انکار کرد که این مکتب در زمینه روش‌شناسی اسطوره‌شناسی، نقشی مهم داشته و هم‌چنان دیدگاهی پُراهمیت در امر شناختن اسطوره‌ها است؛ از همین‌روی، بهار (۱۳۸۵: ۳۹؛ همو، ۱۳۸۴: ۴۵۹) به این نکته اشاره کرده است که اسطوره در توجیه سازمان‌ها و ساخت‌های اجتماعی و توجیه رفتارها و اوضاع اجتماعی و تحولات جامعه و فرهنگ، نقشی پررنگ دارد.

الکساندر کراپ (Alexander Krappe) نیز گویا بنا بر همین باور یادشده، معتقد است که پیش از دآوری درباره دین و اسطوره‌های هر قوم و ملت، باید درباره حیات و معیشت مادی آن جامعه، اطلاعات ژرف داشت «و نیز آگاهی‌های جغرافیایی مربوط به آنان کسب کرد» (کراپ، ۱۳۸۵: ۳/۱). اسطوره‌شناسی دیگر، برونیسلاو مالینوفسکی (Bronislaw Malinowski) نیز هدف از اسطوره را «جانب‌داری از خواست‌ها و مطالبات اجتماعی و حتّاً کمک به تحقق واجبات و ضروریات عملی در زندگی» می‌انگارد (مالینوفسکی، ۱۳۸۵: ۱۵۷/۱). هم‌چنین، شازل کُرنی (Charles Corney) بر آن است که اسطوره می‌تواند متأثر از جامعه و زمانه‌اش باشد (کُرنی، ۱۳۸۴: ۵/۳).

از میان اسطوره‌شناسان ایرانی، گذشته از بهار که به سخن او پیش‌تر اشاره شد، اسماعیل‌پور نیز به کارکردهای اجتماعی اسطوره اشاره داشته است. او می‌نویسد: «...



با بهره‌گیری از اساطیر می‌توان رفتارهای فرهنگی، اجتماعی و روانی اقوام گوناگون را تحلیل کرد. ... انسان نخستین به طور طبیعی، نیازهای معنوی داشته که خود نتیجه هراس او از مجهولات بوده است. انسان نیاز داشت که طبیعت را بشناسد ... او به یاری اسطوره‌ها، معماهای رازناک جهان و طبیعت را برای خود به گونه‌ای نمادین و تمثیلی توجیه می‌کرده است. این بیان تمثیلی و نمادین، ساختار اجتماعی قوم را آشکار می‌سازد» (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹).

بهمن سرکاراتی نیز به این نکته توجه داشته است که «اساطیر و نیز همه باورهای دینی و بنیادهای آیینی هر جامعه، بر مبنای نهادها و تشکیلات اجتماعی آن جامعه استوار شده؛ در واقع نمودها و مظاهر کلی واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شوند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۸۶؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۲۷).

اگرچه اسطوره‌شناسان ایرانی، آن‌گونه که پیش از این آمد، اسطوره را بازتاب یا برآیند خُدادادهای تمدنی اجتماع، تحولات فرهنگی و تاریخی و جغرافیایی می‌پندارند، هیچ‌کدام به طور مستقل و جامع به تحلیل و بررسی اسطوره‌های ایرانی با پیش روی قرار دادن دیدگاه پیش گفته نپرداخته‌اند؛ از همین روی، نگارنده با در نظر داشتن این فرضیه که اسطوره‌ها برآمده از دگرگونی‌های تاریخی، اجتماعی و جغرافیایی هستند، در جستار پیش رو، به بررسی و سنجش اسطوره‌های ایرانی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه به عنوان نمونه، با دگرگونی عصر سنگ به آهن، جنس انسان یا آسمان که در عصر سنگ از خاک یا سنگ پنداشته می‌شد، در دوره آهن، فلز انگاشته می‌شود یا چگونه سرمای بسیار سرزمین نخستین ایرانی‌ها پیش از مهاجرت به فلات ایران، سبب شده است تا اهریمن از جنس سرما پنداشته شود و آتش تقدس یابد و یا چگونه خشک‌سالی در ایران، سبب پدیداری اسطوره‌هایی در پیوند با خود شده است. در این بررسی که در پی می‌آید، از منابع باستانی کهن هم‌چون اوستا و کتیبه‌های هخامنشی، منابع پهلوی و شاهنامه فردوسی یاری گرفته شده است که همگی منابعی ارزنده برای شناخت اسطوره‌های ایرانی هستند.

## ۱- اسطوره‌های برآمده از عصر سنگ و آهن

آن‌گونه که باستان‌شناسان و پژوهندگان تاریخ تمدن گفته‌اند، بشر در روزگاران کهن، با دو

عصر روبه‌رو بوده است: یکی دوره سنگی که خود به دو دوره پارینه‌سنگی (Paleolithic) و نوسنگی (Neolithic) تقسیم می‌شود و دیگری عصر فلز. انسان در دوره سنگی توانست از سنگ مانند ابزاری برای شکار کردن، خرد کردن گیاهان و خانه‌سازی استفاده کند که این عصر، اسطوره‌های خود را می‌آفریند و الیاده (۱۳۹۵: ۸۰/۱) از آن به «اسطوره سنگ صیقلی» تعبیر می‌کند. پس از آن هم، در عهد فلز (قرن پانزدهم تا هشتم پیش از میلاد) با کشف روش گداختن آهن، تحولات اقتصادی فراوان و شگرف در زندگی پدید می‌آید (طلایی، ۱۳۷۴: ۱-۲) که «اسطوره فلزات» را می‌آفریند (الیاده، ۱۳۹۵: ۸۰/۱). در پی بدان می‌پردازیم.

### ۱-۱- گیومرت تن فلزین یا خاکی

بنا بر متن‌های پهلوی زردشتی، ششمین آفریده اهورامزدا گیومرت است. او نخستین انسان ایرانی است که هرمزد پس از آفرینش آسمان، آب، زمین، گیاه و گاو، به آفرینش او دست می‌یازد (Iranian Bundahišn, 1974: 20). این نخست انسان ایرانی، در کنار گاو، در جایی از متن بن‌دهش، آفریده شده از زمین (مجازاً خاک) گفته شده است:

uš Gayōmart abāg gāw az zamīg brēhēnīd (ibid: 21).

(او [اورمزد] گیومرت با گاو را از زمین بیافرید).

و در موضع دیگر، وجود گیومرت متشکل از فلز گفته شده است که پس از مرگ او، به هفت گونه فلز تجزیه می‌شود (ibid: 69-70):

az ān čiyōn tan ī Gayōmart az ayōxšust kard estēd az madan ī andar Gayōmart haft ēwēnag ayōxšust ō paydāgīh mad.

(از آن چون، تن گیومرت از فلز کرده است، از آمدن [اهریمن و مرگ] اندر گیومرت، هفت شکل فلز به پیدایی آمد).

بر بنیان این سخنان، دو گونه باور درباره جنس تن گیومرت آشکار است: تنی فلزین و کالبدی خاکی. این تفاوت دیدگاه در متنی یگانه، زمانی توجیه‌پذیر است که بپذیریم هریک از این دو باور، برآمده از دو دوره متفاوت در باستان‌شناسی است: (۱) نظری که تن گیومرت را برآمده از خاک می‌پندارد، بر ساخته دوره نوسنگی و کشف کوزه‌گری و سفال‌سازی است. در این عصر، چون کوزه از خاک ساخته می‌شود، گویا بر بنیاد این تحویل تمدنی، این انگاره پدید می‌آید که انسان از خاک آفریده شده است (چنان‌که در شاهنامه از زبان بزرگ‌مهر، انسان