Journal Homepage: http://journal.richt.ir/mbp/
P. ISSN: 2645-5048 & E. ISSN: 2645-5706
Motaleat-eBastanshenasi-eParseh(MBP) || Vol. 7 || No. 25 || Autumn 2023 ||

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

Mirzaei, D.[1]

Type of Article: **Research**
Pp: 339-360
Received: 2022/01/12; Accepted: 2022/04/06
https://dx.doi.org/10.66224/PJAS.7.25.339



Abstract

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

Keywords: Jamšid, Freydun, Osiris, Indra, Nature-Mythology, Water, The Sun, Light.

1. Assistant Professor, Department of Art Philosophy, Faculty of Art and Architecture, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran.
Email: d.mirzaei@basu.ac.ir

Citations: Mirzaei, D., (2023). "A Comparative Study of Jamšid's Myth In Persian Literature with Osiris and Indra's Mythes Based on Nature-Mythology Approach". *Parseh J Archaeol Stud. (PJAS),* 7(25): 339-360. https://dx.doi.org/10.66224/PJAS.7.25.339
Homepage of this Article: http://journal.richt.ir/mbp/article-1-681-en.html

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

Parseh Journal of Archaeological Studies
Journal of Archeology Department of Archeology Research Institute, Cultural Heritage and Tourism Research Institute (RICHT), Tehran, Iran

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

Introduction

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

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

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

Discussion

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

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

Conclusion

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

Acknowledgment

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

Conflict of Interest

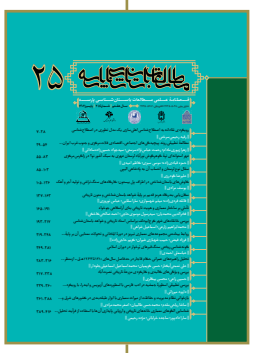
The author declares that there is no conflict of interest in this research.

فصلنامهٔ علمی مطالعات باستان‌شناسی پارسه || شمارهٔ ۲۵ || سال هفتم || پاییز ۱۴۰۲ ||
نشانی پایگاه نشریه: http://journal.richt.ir/mbp
P. ISSN: 2645-5048 & E. ISSN: 2645-5706

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

داوود میرزائی[I]

نوع مقاله: پژوهشی
صص: ۳۶۰ - ۳۳۹
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷
شناسهٔ دیجیتال (DOI): https://dx.doi.org/10.66224/PJAS.7.25.339



چکیده

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

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

I. استادیار گروه فلسفهٔ هنر، دانشکدهٔ هنر و معماری، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران.
Email: d.mirzaei@basu.ac.ir

ارجاع به مقاله: میرزایی، داود، (۱۴۰۲). «بررسی تطبیقی اسطورهٔ جمشید در ادب فارسی با اسطوره‌های اُزیریس و ایندرا، با رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌شناختی». مطالعات باستان‌شناسی پارسه، ۷ (۲۵): ۳۶۰-۳۳۹. https://dx.doi.org/10.66224/PJAS.7.25.339
صفحهٔ اصلی مقاله در سامانهٔ نشریه: http://journal.richt.ir/mbp/article-1-681-fa.html

فصلنامهٔ علمی مطالعات باستان‌شناسی پارسه
نشریهٔ پژوهشکدهٔ باستان‌شناسی، پژوهشگاه میراث‌فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران

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

مقدمه

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

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

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

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

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

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

پیشینهٔ پژوهش

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

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

بحث

براساس آن‌چه در بخش مقدمه نیز توضیح داده شد، نگاه این جستار به اساطیر مورد پژوهش، بیشتر مطابق با رویکرد التقاطی از شاخه‌های رویکرد اسطوره‌شناسی طبیعت‌گراست؛ البته باید هشیار بود که نظریهٔ طبیعت‌گرا معمولاً با غفلت از کارکرد فرهنگی، به‌سمتی پیش می‌رود که بسیاری از مؤلفه‌های دیگر را ازنظر دور می‌دارد. درواقع باید توجه‌داشت که اسطوره پیش از آن‌که خیالبافی آدمی بیکار باشد، نیروی فرهنگی بسیار مهمی است که تأثیر و نفوذ آن به‌خوبی مشهود است (همان: ۱۵۱). با توجه به همین نکته، هرچند در اینجا مجال پرداختن به تأثیرات فرهنگی نیست، اما بر این‌اساس «فرهنگ انسانی را برمبنای نمودهای آن می‌توان به دو بخش فرهنگ ماه و فرهنگ خورشید (و البته تلفیقی از آن دو نیز) تقسیم نمود. در نمادهای باستانی: مغرب (چپ)، ماه، مادینگی، [گاو، زمین،] شب و باران از یک‌سو و درمقابل، مشرق، خورشید، روز، نرینگی [شیر، مار] و تابستان با هم، ازسوی دیگر آمیخته‌اند» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۸۱). در این پژوهش سعی‌شده است این دو فرهنگ را با محوریت حیاتی‌ترین و مرکزی‌ترین عنصر آن‌ها (در سه بخش با موضوع آب، خورشید، و آب و روشنایی؛ به‌علاوهٔ زیرشاخه‌های مربوط به هر بخش) بررسی و به واکاوی آن‌ها در اساطیر موردبحث پرداخته شود. بر این‌اساس، در فرهنگ ماه، حیاتی‌ترین عنصر را باید آب و باران دانست، اما در فرهنگ خورشید، خود خورشید حیاتی‌ترین عنصر است، که در ادامه به‌ترتیب به هریک از آن‌ها به‌نحوی نظام‌مند خواهیم پرداخت.

آب

- آب و ماه و گاو

ماه را می‌توان سرنمود حلقهٔ نمادهای زایندگی دانست که با همهٔ عناصر حلقه، رابطهٔ تنگاتنگی

دارد؛ خصوصاً رابطه ماه، شب و آب که شاید مهم‌ترین عوامل تصور این رابطه را باید عواملی چون تأثیر ماه بر جزر و مد آب دانست، که امروزه هم اثبات شده است و دلیل علمی آن، این است که «همان‌طورکه جاذبهٔ زمین بر کرهٔ ماه وارد می‌شود و آن را بر مدارش نگاه می‌دارد، ماه نیز نسبت به کرهٔ زمین جاذبه‌ای ظاهر می‌سازد که اقلاً در آب‌های آن به‌واسطهٔ کمی چسبندگی ذرات تأثیر محسوس می‌کند» (زنجانی، ۱۳۸۷: ۴۵). و دیگر علت این تصور اعتقاداتی نظیر آن‌چه «ابوریحان» درمورد سرد و تَر بودن ماه می‌فرمایند: «قمر سرد است نه به‌غایت و نیز تَر است چنان‌که تری‌اش گاه بر سردی افزونی دارد و گاه ندارد» (بیرونی، ۱۳۱۸: ۵)؛ هم‌چنین برج ثور (گاو = اردیبهشت) نیز که بیت‌الشرف ماه است (همان: ۸۵) از برج‌های سرد است (مصفی، ۱۳۸۸: ۳)، «... همهٔ برج‌های سرد ماده[اند]» (بیرونی، ۱۳۱۸: ۴)؛ و «مادگان همه شبی[اند]» (بیرونی، ۱۳۱۸: ۵)؛ و هر ستاره (خورشید، ماه و همهٔ کُرات منظومهٔ شمسی در نجوم قدیم) هنگامی‌که در برجی قرار می‌گرفت، اگر هم‌طبع و هم‌جنس بودند قدرت ستاره افزون‌تر می‌شد، اما اگر نبودند ستاره بر طبع و جنس برج می‌گشت (همان: ۴)؛ بنابراین وقتی ماه در ثور واقع می‌شود، باران‌های بهاری به بیشترین حد می‌رسند و زمین را که به‌صورت ماده گاو تصور می‌شد به گیاه بارور می‌کنند، چنان‌که شیخ‌اجل می‌فرمایند: «... دایهٔ ابر بهاری را فرموده تا بنات نبات را در مهد زمین بپرورد» (سعدی، ۱۳۸۷: ۵۲).

بعد از روشن شدن رابطهٔ ماه و آب، اینک به رابطهٔ گاو با آن دو می‌پردازیم تا رابطهٔ این هر سه با هم نیز روشن شود و پرتوی باشد برای بررسی اسطوره‌های مورد پژوهش در ادامه. بر این‌اساس، تعابیر «گاو، و گاو گردون و گاو آسمان در شعر فارسی همان برج ثور است» (مصفی، ۱۳۸۸: ۱۵۳) که بر سنام (کوهان) آن خوشهٔ پروین قرار دارد (همان: ۱۰۳) که اولین منزل ماه است (همان: ۷۵۵). گاو آسمان در اساطیر عنصری است که کارکردی یگانه دارد، اما منسوب به هر دو فرهنگ ماه و خورشید است؛ چراکه در فرهنگ ماه، ثور خانهٔ شرف ماه و اولین منزل ماه در آن است، و در فرهنگ خورشید علاوه‌بر این، برج ثور منزل دوم خورشید است و می‌توان آن را علت باروری گاو زمین دانست، چنان‌که خیام گوید:

«گاوی‌ست بر آسمان و نامش پروین
یک گاو دگر نهفته در زیر زمین»
(خیام، ۱۳۸۰: رباعی۲۹۶).

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

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

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

- آب و خشک‌سالی

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

- آب و گاو

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

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

- آب-خدایان در نبرد با خشک‌سالی

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

در اسطوره‌های هندی نیز معروف‌ترین آب-خدایی که مردم را از خشک‌سالی نجات می‌دهد، ایندرا است. «ایندرا خدای توفان و پدیدآورندهٔ رعد است» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۷). وی فرزند پریتوی، زمین است که به‌صورت ماده گاو تجسّم می‌یابد (همان). «می‌گویند زاده‌شدن‌اش با خشک‌سالی بزرگی همراه بود و هم بدین‌مناسبت مردم به درگاه خدایان مویه می‌کردند و از آنان یاری می‌جستند تا وریترهٔ اهریمن را مقهور، و گاوان ابری را که در زندان او اسیر بودند آزاد و آنان را از خشک‌سالی رهایی دهند» (همان: ۱۸). وریتره، هفت رودخانهٔ زمین را بلعید و در کوهستان بزرگ‌اش زندانی کرد؛ آن‌گاه برفراز قلهٔ کوه خوابید تا از رودهایی که دزدیده بود نگهبانی کند (رزنبرگ، ۱۳۷۹، ج۲: ۶۳۶). «وریتره روئین‌تن بود، اما ایندرا به نقطه‌ضعف وی پی‌برد و او را شکست داد و تارانید. پس گاوان ابر از بند رها و باران گرفت» (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۰). پس از این‌که نبرد خدای آب و خشک‌سالی را در دو اسطورهٔ مصری و هندی ازنظر گذرانیده شد، اینک همین مسأله در معادل ایرانی این اسطوره، یعنی اسطورهٔ فریدون مرور می‌شود؛ در اوستا «ثرائتونه (فریدون)» نام پهلوانی است که اژی‌دهاک، اژدهای سه‌سر سه پوزهٔ شش چشم را که گیاهان را می‌آزارد و مردمان را می‌اوبارد (می‌بلعد) و به کام مرگ می‌برد. در شاهنامه و متون دیگر بعد از اسلام پس از سقوط جمشید، ضحاک به پادشاهی می‌رسد. وی دختران جمشید، یعنی «شهرناز» و «اَرنَواز» را وادار به همسری خود می‌کند، آئین‌های بد می‌نهد و مغز سر مردمان را خورش ماران شانه‌های خود می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ب ۵۶۴-۵۵۴)، تا این‌که مردم به‌ستوه آمده و به درگاه خدا خواهان نجات‌دهنده‌ای می‌شوند. به یاری ایزد، فریدون از البرزکوه برانگیخته می‌شود، مردمان را از ستم ضحّاک نجات می‌دهد، او را در البرز به بند می‌کشد و دختران جمشید را از بند ضحّاک می‌رهاند.

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

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

خورشید

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

- خورشید پدر و خورشید پسر

کار را در این بخش نیز با اسطورهٔ مصری آغاز و پس از بررسی اسطورهٔ هندی، هم‌زاد ایرانی آن موردتوجه قرار خواهد گرفت. بر این‌اساس، درمیان مردم تمدن نیل «در سال ۲۵۰۰ پیش‌ازمیلاد مسیح، ره [(رع)]، خدای خورشید، خدای اصلی و بزرگ به‌شمار می‌آمد و اعتقاد به ازیریس، خدای زندگی، مرگ و رستاخیز، گسترش یافت و از اهمیتی شایان برخوردار شد» (رزنبرگ، ۱۳۷۹، ج۱: ۳۱۳)؛ ازیریس حاصل ازدواج «نوت» (ایزدبانوی آسمان) و «رع» (ایزد خورشید) بود (رزنبرگ، ۱۳۸۱: ۲۰). به دیگر سخن، ازیریس فرزند خورشید بود و همین‌طور فرزند او، یعنی هوروس.

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

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

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

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

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

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

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

«یعنی که قرص خورشید از حوت در حمل شد
کرد اعتدال بر وی بیت‌الشرف مقرر»
(خاقانی، ۱۳۷۵: ۲۷۴. ب۱۶)

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

«کنون که خور به ترازو رسید و آمد تیر
شدند راست شب و روز چون ترازو تیر»
(معزی نیشابوری، ۱۳۱۸: ۳۶۵. ب۵۶۹۳)

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

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

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

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

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

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

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

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

روشنی‌بخش است» (مهین‌فر، ۱۳۸۲: ۱۱۱) «فر به‌معنی نور و تابندگی نیز هست» (همان: ۱۱۵). «در متون اسلامی و کتب عرفانی نیز از فر با نورالانوار و دیگر تعبیرات یاد شده» (همان: ۱۱۳)؛ از مجموع سوزندگی، تابندگی، روشنی‌بخشی، درخشندگی و گیتی فروزی‌فر، خورشید تنها عنصری است که به‌دست می‌آید، هم‌چنان‌که در اساطیر ایران «خورشید و نور آن نیز دارای فر است» (همان: ۱۱۵). در ایران این فر را معمولاً با نماد پرنده‌ای شکاری هم‌چون شاهین (سیمرغ) یا باز، نشان‌داده‌اند که هم‌چون خورشید از فراز البرز سر برمی‌آورد و با مار می‌ستیزد، که بلافاصله، در ادامهٔ همین بحث تشریح خواهد شد.

- مار و شاهین

در اساطیر ایرانی اهریمن که همواره نماد تاریکی و شب است در سیمای ماری، با روشنان که در سیمای شاهین یا باز هستند در ستیز است، چنان‌که در بندهش آمده: «پس، اهریمن با همهٔ نیروی دیوی به مقابلهٔ با روشنان برخاست... آسمان را... به تهیگی فروکشید... (او تاریکی را که با خود داشت در آسمان آورد)... او چون ماری زمین را بسُفت و خواست آن را فراز بشکند» (بندهش، ۱۳۸۰: ۵۲)؛ و در جایی دیگر می‌گوید: «مار پَردار بر هرکس (از) مردم سایه افکنَد، میرد. دادار، باز سپید را برای از میان بردن مار آفریده است که چون آن مار پَردار شود و به زیر پرتو خورشید روَد تا سایهٔ آن بر مردم جان‌دار افتد تا میرند، باز سپید به کارزار آن مار رود... اگر پیروزی باز را باشد مار کشته شود؛ اگر مار را باشد، باز کشته شود» (همان: ۹۹). در اساطیر ایرانی هم توصیف نمادینی که از ستیز تاریکی با روشنان درمورد گسسته شدن فر جمشید می‌شود، این سخن را روشن‌تر می‌کند. «فرهٔ جمشید، بنا به روایتی، سه‌بار از او جدا می‌شود و هربار به‌شکل مرغ وارغن، که همان باز است، از او جدا می‌گردد [اولین فر او به گرشاسب می‌رسد] و دومین فر او به فریدون، دشمن ضحاک ماردوش می‌رسد و بار دیگر دشمنی مار و باز، نمود می‌یابد» (مهین‌فر، ۱۳۸۲: ۵۶).

- آب و روشنایی

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

- منشأ مشترک

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

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

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

«ظهر دَم کردهٔ تابستان بود
پسر روشن آب، لب پاشویه نشست
و عقاب خورشید آمد او را به هوا بُرد که بُرد»
(سپهری، ۱۳۹۰: ۳۶۲).

- نمود مشترک

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

- نوشیدنی خدایان

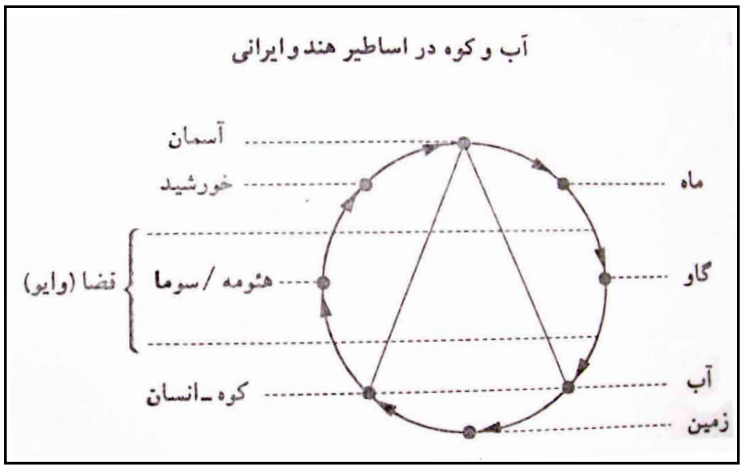
«کارل آبراهام» می‌گوید: «اصل و منشأ آشامیدنی خدایان با افسانهٔ اصل و منشأ آتش که به‌نظر ما افسانهٔ خلق و زایش (Conception) انسان است، پیوندی تنگاتنگ دارد» (آبراهام، ۱۳۸۶: ۱۳۴). شاید بهترین نمود پیوند روشنایی و آب، نوشیدنی سُکرآوری باشد که خدایان اهورایی و اهریمنی، هردو، در پی دستیابی به آن‌اند؛ چراکه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

در «وداها، ایندارا به‌هیأت شاه آریایی جنگ‌جو... تصویر شده... دوست‌دار سومه، نوشابهٔ سکرآور خدایان، است و قدرت خود را از آن به‌دست می‌آورد» (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۸). «سومه همانند ایندرا با افت‌وخیز آب و حاصل‌خیزی پیوند می‌یابد و خدایی است که با آب حیات و با ماه پیوند دارد. سومه در این اسطوره‌ها دارای سرشت ماه است» (همان: ۲۹). «ایندرا سومه را در غاری که گاندهاروها (Gandharva) نگاهبان آن‌اند، بیرون می‌آورد. ایندرا به‌صورت شاهینی سومه را می‌رباید، اما در بعضی افسانه‌ها چنین آمده که آگنی به‌صورت پرنده‌ای سومه را می‌رباید» (آبراهام، ۱۳۸۶: ۱۳۸)؛ هم‌چنین در روایتی دیگر «گندهروه (گندهرب [(معادل فروهرهای ایرانی)])، ارواح آسمانی از سومه بهره می‌جستند و این گیاه در مأوای آنان می‌رویید. گندهروه‌ها این نوشابه را به «واچ» یکی از همسران ایندرا [یا برهمن]، خدابانوی آب‌ها و ماده‌گاو خوش‌نوای خاستگاه شیر و آب، هدیه کرد» (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۹). این روایت‌ها، یعنی ایندرا، ایزد حاصل‌خیزی و باران، آگنی، خدای آتش در هیأت پرنده‌ای شکاری (نماد خورشید)، زن، آب و گاو (نماد زمین و ماه) را در ارتباط با گیاه سومه و نوشیدنی آن می‌بینیم که به‌وضوح نمودار ارتباط آن با فرهنگ ماه و فرهنگ خورشید است که در دو بخش قبلی مبسوط به آن‌ها پرداخته شد.

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

- نوشیدنی مردمان

نوشیدنی مسکر مردمان نیز ازجمله هوم، شراب انگوری، آب جو، به‌واقع چیزی جز نمونهٔ زمینی حقیقت



تصویر ۱: آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۲۸).
Fig. 1: water and mountain in Indo-Iranian myths (Qarashi, 1380: 128).

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

«خورشید می ز مشرق ساغر طلوع کرد...»
(حافظ، ۱۳۸۸: غزل ۳۹۶).

«خـورشید مـی انـدر افـق جام نکـوتر
چـون لشـکر خـورشید به آفاق بـرآمد»
(انوری، ۱۳۷۲: ۱۳۹).

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

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

«بنشین خورشیدوار، مَی خور جمشید وار...
(منوچهری، (به نقل از زنجانی)، ۱۳۸۷: ب۳۴۱).

«خـورشیدوار کـرد سـفر شاه و بازگـشت
جمشیدوار دست سوی رطل و جام کـرد»
(معزی نیشابوری، ۱۳۱۸: ۱۳۹، ب۳۱۵۲).

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

«باز جمشید زمرد سلب زرین‌جام
خسرو قلعهٔ قلعی‌صفت مینافام»
(خواجوی‌کرمانی، ۱۳۶۹: ۷۹).

این مطلب دربارهٔ اسطورهٔ مصری نیز صادق است. در مصر نیز «اُزیریس نخستین کسی بود که... تاک را بر تیرک‌ها نهاد و انگور را عمل آورد... و در سرزمین‌هایی که آب‌وهوای نامساعد یا خاک نامرغوب اجازهٔ کشت تاک را نمی‌داد، به مردم یاد داد که نیاز به شراب را با ساختن آب‌جو رفع کنند» (فریزر، ۱۳۸۶: ۴۱۶).

نتیجه‌گیری

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

سپاسگزاری

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

تعارض منافع

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

کتابنامه

- آبراهام، کارل، (۱۳۸۶). رؤیا و اسطوره (جهان اسطوره‌شناسی ۱). ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: مرکز.
- انوری، علی‌بن محمد، (۱۳۷۲). دیوان انوری. به‌اهتمام: محمدتقی مدرس‌رضوی، جلد ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایونس، ورونیکا، (۱۳۷۳). شناخت اساطیر هند. ترجمهٔ باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

- باقری حسن‌کیاده، معصومه؛ و آذرانداز، عباس، (۱۳۹۳). «بازسازی اسطورهٔ ایرانی کیومرث، آغازگر زندگی بر اساس اساطیر هند». ادبیات تطبیقی، ۶: ۱۱.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، (۱۳۱۸). احکام نجوم در بیان کواکب و برج‌ها. تصحیح: جلال همایی، تهران: چاپ‌خانهٔ مجلس.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۸). شاخه نبات حافظ. شرح محمدرضا برزگرخالقی، چاپ چهارم، تهران: زوار.
- حسن‌زاده، علیرضا، (۱۳۸۱). افسانهٔ زندگان. چاپ دوّم، تهران: بقعه.
- حسین‌زاده، حمزه، (۱۳۸۴). ضحاک از اسطوره تا واقعیت. تهران: ترفند.
- خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۷۵). دیوان خاقانی شروانی. ویراسته: میرجلاالدین کزازی، تهران: مرکز.
- خلعتبری، غلامرضا، (۱۳۹۱). «مطالعهٔ تطبیقی اژدهاکشی و باران‌خواهی در ادبیات کهن ایران و هند». مطالعات ادبیات تطبیقی، ۶ (۲۴): ۱۱۳-۱۲۹.
- خواجوی کرمانی، (۱۳۶۹). دیوان اشعار. به‌تصحیح: احمد سهیلی‌خوانساری، تهران: پاژنگ.
- خیّام، عمربن ابراهیم، (۱۳۸۰). رباعیات حکیم خیام. مقدمه و حواشی: عبدالباقی گولپینالی، به‌کوشش: توفیق سبحانی، تهران: پژوهش.
- رزنبرگ، دُنّا، (۱۳۷۹). شناخت اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها. ج ۱ و ۲، تهران: اساطیر.
- رزنبرگ، دُنّا، (۱۳۸۱). اسطورهٔ ازیریس و حماسهٔ گیلگمش. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- رستگارفسایی، منصور، (۱۳۸۸). پیکرگردانی در اساطیر. چاپ دوّم، تهران: پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۸). شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر اوّل). چاپ سی‌اُم، تهران: اطلاعات.
- زنجانی، برات، (۱۳۸۷). شرح دیوان اشعار ابوالنجم احمد بن قوص بن احمد منوچهری دامغانی ... . تهران: دانشگاه تهران.
- سپهری، سهراب، (۱۳۹۰). هشت کتاب. چاپ دوم، قم: هم‌میهن.
- ستاری، جلال، (۱۳۸۸). اسطورهٔ ایرانی. تهران: مرکز.
- سجادی‌راد، کریم؛ و سجادی‌راد، معصومه، (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی اسطورهٔ گاو در اساطیر ملل مختلف». مطالعات ادبیات تطبیقی، ۵ (۱۹): ۲۹-۴۹.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۷). گلستان. تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶). فرهنگ تلمیحات (اشارات اساطیری، داستانی، تاریخی، مذهبی، در ادبیات فارسی). تهران: میترا.
- صدّیقیان، مهین‌دخت، (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیری حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام. ج۱. چاپ دوّم، تهران: پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶). نامهٔ باستان [شاهنامه]. ویرایش و گزارش: میرجلال‌الدین کزازی، چاپ ششم، تهران: سمت.
- فرنبغ دادگی، (۱۳۸۰). بندهش. گزارش: مهرداد بهار، تهران: توس.
- فریزر، جیمز جرج، (۱۳۸۶). شاخهٔ زرّین. ترجمهٔ کاظم فیروزمندف چاپ چهارم، تهران: آگاه.
- فکوهی، ناصر، (۱۳۸۸). تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی. چاپ ششم، تهران: نی.
- قائمی، فرزاد، (۱۳۸۹). «تفسیر انسان‌شناختی اسطورهٔ اژدها و بن‌مایهٔ تکرارشوندهٔ اژدهاکشی در اساطیر». جستارهای نوین ادبی، ۴۳: ۴.

- قرشی، امان‌الله، (۱۳۸۰). آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی. تهران: مرکز بین المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- کمبل، جوزف، (۱۳۸۹). اساطیر مشرق زمین. ترجمهٔ علی‌اصغر بهرامی، چاپ دوم، تهران: جوانه رشد.
- مصفی، ابوالفضل، (۱۳۸۸). فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی. چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی.
- معزی نیشابوری، محمد بن عبدالملک، (۱۳۱۸). دیوان. مقدمه و حواشی: عباس اقبال، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- مهین‌فر، سیاره، (۱۳۸۲). اسطوره-حماسهٔ ضحاک و فریدون. تهران: قصّه.

- Abraham, K., (1386). *Dream and Myth, (the World of Mythology 1)*. Tran. by: Jalāl Sattāri, Tehran: Markaz Pub, (In Persian).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Ivens, V., (1373). *Knowledge of Indian mythology*. Trans. by: Bajlan Farrokhi, Tehran: Asatir Pub, (In Persian).

- Khāqāni, B.-Ibn A., (1375). *Diwān Khaghani Shervani*. edited by: Mirjalaloddin Kazazi, Tehran: Markaz Pub, (In Persian).

- Khalatbari, Gh., (1391). "Comparative study of dragon slaying and rain seeking in ancient Iranian and Indian literature". *Comparative Literature Studies Quarterly,* 6, 24: 113-129, (In Persian).

- Khājouye K., (1369). *Diwān Ašār*. edited by: Ahmad Soheili Khansari, Tehran: Pāzhang Pub, (In Persian).

- Khayyām, O.-Ibn I., (1380). *Hakim Khayyam's quatrains*. Introduction and Footnotes by: Abdulbaghi Golpinali, by effort: Tawfiq Sobhani, Tehran, (In Persian).

- Mosaffā, A., (1388). *A Dictionary of Astronomical Terms with Cosmic Terms In Persian Poetry*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies Pub. 4rth edition, (In Persian).

- Moezzi Neyshāburi, M.-Ibn A., (1318). *Diwān.* Introduction & Notes by: Abbās Iqbāl, Tehran: Islāmieh Bookstore, (In Persian).

- Mahinfar, S., (1382). *The Myth of Zahhāk and Freydun*. Tehran: Qesseh Pub, (In Persian).

- Qarashi, A., (1380). *Water and Mountains in Hindu-Iranian Myths*. Tehran: International Center for Dialogue of Civilizations Pub, (In Persian).

- Rausenberg, D., (1381). *The Myth of Osiris and the Epic of Gilgamesh.* Trans. by: Abulqasem Esmaeilpour, Tehran: Ostoureh Pub, (In Persian).

- Rausenberg, D., (1379). *Knowing the Myths of the World: Stories and Epics*. Vol. 1, Tehran: Asātir Pub, (In Persian).

- Rausenberg, D., (1379). *Knowing the Myths of the World: Stories and Epics.* Vol. 2, Tehran: Asātir Pub, (In Persian).

- Rastgār Fasāei, M., (1388). *Peykar Gardāni dar Asātir*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies Pub, 2nd edition, (In Persian).

- Sepehri, S., (1390). *Hasht Ketab.* Qom: Ham Mihan Pub, 2nd edition, (In Persian).

- Sattāri, J., (1388). *Iranian myth*. Markaz Pub, Tehran, (In Persian).

- Sajjādirād, K. & Sajjādirād, M., (2018). "Comparative study of the myth of the cow in the mythologies of different nations". *Comparative Literature Studies Quarterly,* 5, 19: 29-49, (In Persian).

- Saadi, M.-Ibn A., (1387). *Golestān*. Correction and Explanation by: Gholamhossein Yousefi, Tehran, Khārazmi Pub, (In Persian).

- Shamisā, S., (1386). *Farhang Talmihāt (Mythological, Fictional, Historical, Religious Indicationa In Persian Literature)*. Tehran: Mitra Pub, (In Persian).

- Sādeqian, M., (1386). *The Epic-Mythological Dictionary of Iran According to Post-Islamic Sources.* Vol. 1, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies Pub. 2nd edition, (In Persian).

- Zamāni, K., (1388). *A comprehensive description of Masnavi Manavi* (first book). Tehran: Ettelaāt Pub. 30th edition, (In Persian).

- Zanjāni, B., (1387). *Description of Diwān Ašār by Abul-Najm Ahmad-IBn Qos-IBn Ahmad Manouchehri Dāmqāni...* .Tehran: University of Tehran Pub, (In Persian).