

سپیکو یا بانو سپی (نگاهی اسطوره شناختی به یک روایت تاریخی)

دکتر بهروز رومیانی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد زاهدان

معصومه بخشی زاده

دانش آموخته ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه شیراز

چکیده

سپیکو ، نام زن میترا داتس گاوچران است که در روایتی که هرودوت نقل می کند دایه ی کوروش کبیر بوده است؛ البته این تنها روایت موجود نمی باشد. بر اساس روایت دیگری که از طرف دیگر نویسندگان و از جمله هرودوت بیان گردیده، سپیکو، نام سگی ماده است که به کوروش شیر داده است. در زبان مادی، سپیکو به معنی سگ ماده است و همین معنا، عمده ترین عامل اختلاف نظر در این زمینه است.

در اساطیر بسیاری از ملل و از جمله ایرانیان، روایات بشمارای مبنی بر طرد یک کودک برای گریز از پیامدهای ناخوشایند وجود دارد. در این روایات ، عمدتاً کودک را به کوه ، دریا و یا درخت سپرده و در آن جا، پرنده یا حیوانی خاص از او محافظت می کند. در تمام موارد می توان ردپای توتم و منطقه ی اسرار آمیز اساطیری را مشاهده کرد. به نظر می رسد که داستان کوروش نیز از جمله روایات اساطیری کودک مطرود باشد که در انتقال به متون تاریخی دچار تحول گردیده و در نتیجه، حیوان توتم به دایه تغییر کرده است.

واژگان کلیدی: کوروش، سپیکو، توتم، کودک مطرود، اسطوره

درآمد

کوروش کبیر، بیش از آن که یک پادشاه اعصار دور باشد، قهرمانی ملی است. منشور حقوقش به تنهایی می تواند مایه ی غرور نسل های ایرانی تا قرن های متمادی باشد. علاوه بر بزرگی ها و بزرگواری هایی که گهگاه در تاریخ می خوانیم، به واسطه ی لقب ذوالقرنین که عده ای آن را بر کوروش اطلاق کرده اند، از شخصیتی اساطیری و عرفانی نیز برخوردار است. همین نگرش به تنهایی می تواند کوروش را از شخصیتی تاریخی به شخصیتی سمبلیک تبدیل کند همچنان که در بسیاری از حکایات و اشعار عرفانی، نماد انسان کامل است. در کنار این چهره ی دوگانه، بعد سومی را با توجه به سال های آغازین زندگی کوروش باید افزود و آن اینکه بر اساس برخی روایات، کوروش توسط سگی ماده پرورش یافته که خود عامل پیوند داستان کوروش با پاره ای از روایات اساطیری می شود که طی آن کودکی توسط حیوان یا پرنده ای مرموز محافظت گردیده و پرورش می یابد.

در اساطیر بسیاری از ملل، به داستانی برمی خوریم که طی آن سرنوشت کودکی روایت می شود که از جانب خانواده یا جامعه برای گریز از آسیب عناصر شیطانی رها می شوند. در این میان می توان داستان ها را به دو بخش جزئی تر تقسیم کرد. در یک روایت، عناصر بیرونی در صدد آسیب رساندن به کودک هستند که تدبیر رها کردن برای حفاظت از جان کودک اتخاذ می شود؛ نظیر داستان موسی، فریدون و... و در روایت دوم، ظهور عناصر و شواهد شوم است که خانواده ها را متقاعد کرده تا کودک خود را رها کنند؛ مانند داستان زال، کوروش و پاریس.

این گونه روایات گرچه از جنبه ی رمزی و غیر حقیقی برخوردارند؛ اما باید در نظر داشت که روایت های همسان، با قرارگرفتن در کنار یکدیگر علاوه بر معنا دادن به جنبه ی رمزی خود، گویای باورها و نگرش های همسان اقوام گوناگون هستند و همچنین توجه به تفاوت ها و تضادهای موجود در این داستان های همسان، خود گویای تأثیر زمان و مکان بر شکل گیری روایت ها و باورهای همسان را دارد؛ مثلاً داستان کوروش، در عین مشابهت های غیر قابل انکار با داستان کودکان مطرود، با استفاده از توتم سگ، گویای ورود باورهای زرتشتی به عقاید ایرانی است که در نهایت منجر به تعویض توتم می گردد.

داستان کورش

بنا بر آن چه هرودوت نقل می کند - البته به تبعیت از وی، دیگر تاریخ نویسان نیز همان را روایت کرده اند- کوروش، فرزند کامبیز و ماندان، نوه ی آستیاژ است. او نواده ی پادشاه است؛ اما این امتیازی برای او محسوب نمی شود، چرا که خواب آستیاژ، او را از این امتیاز بی بهره می کند: « بعد از سیاگزار، فرزند او آستیاژ به پادشاهی رسید و او را دختری بود که ماندان نام داشت. شبی در خواب دید که این دختر آنقدر ادرار کرد که شهر او در آن غرق شد و حتی سراسر آسیا از آن پوشیده شد. پس این خواب را با دسته ای از مغان که کار آن ها تعبیر خواب بود در میان نهاد و وقتی به وسیله ی این مغان از معنای واقعی خواب خود مطلع شد ترس و هراس شدید او را فرا گرفت.» (هرودت، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۹۴) ازدواج ماندان با کامبیز تدبیری است که برای جلوگیری از تولد فرزندی از خاندان شاهنشاهی صورت می گیرد؛ اما رؤیای مؤول به سرنگونی آستیاژ بار دیگر تکرار می شود: «در نخستین سالی که ماندان با کامبیز میزیست، آستیاژ بار دیگر خواب دید که از رحم دخترش شاخی از مو روئیده که سراسر آسیا را فرا گرفت. پس آنچه در خواب دیده بود با خوابگزاران خود در میان نهاد و آنگاه ماندان را که وضع حملش نزدیک بود از نزد پارس ها فرا خواند. همینکه او از راه رسید بر او سخت نظارت کرد تا فرزندی را که از او متولد می شود بعد از تولد نابود کند، زیرا مغان خوابگزار با تعبیر خواب او اعلام کرده بودند که فرزند دختر او در سلطنت جانشین او خواهد شد. (همان: ۱۹۴) آستیاژ، نوزاد ماندان را به هارپارگ سپرده و از او می خواهد تا کودک را به قتل برساند. هارپارگ برای حفظ منسب و موقعیت خود در خاندان آستیاژ - با این توجیه که پس از آستیاژ، ماندان به قدرت می رسد و انتقام این قتل را خواهد گرفت - کودک را به میتراداتس گاوچران می سپارد تا به هلاک برساند. نام همسر این مرد، سپیکو است: «او زنی داشت که مانند خود او غلام و برده بود و نامش به زبان ماد سپاکو بود که به زبان یونانی کینو یعنی سگ سگ ماده معنی داشت، زیرا مادها سگ ماده را سپاکو مینامند.» (همان: ۱۹۶) پس از فاش شدن ماجرای زنده ماندن کورش در خانه ی میتراداتس و سپاکو، آستیاژ او را نزد پدر و مادر حقیقی اش؛ یعنی کامبیز و ماندان می فرستد. آن ها برای اینکه بگویند که نجات فرزندشان به واسطه ی خدایان انجام گرفته، چنین شایع کردند که کورش در کوهستان توسط سگی ماده نگهداری شده است. (همان: ۲۰۷)

دکتر هادی هدایتی در توضیح این اظهار نظر هرودوت می نویسد: «استدلال هرودت این است که چون کینو ترجمه یونانی لغت پارسی (سپاکو) است که به معنی سگ ماده است، پدر و مادر

کوروش از نام زن گاوچران استفاده کردند و چنین شایع کردند که کوروش به لطف خداوندان بوسیله سگی ماده نگهداری شده است و افسانه نجات کوروش به وسیله ی سگی ماده از اینجا سرچشمه می گیرد. ولی به احتمال زیاد هرودت در این مورد اشتباه کرده ، زیرا افسانه ای که به موجب آن کوروش را سگی ماده نگهداری کرده و ژوستن (Justin) آنرا در کتاب خود (کتاب اول- بند چهارم) نقل کرده، همان افسانه قدیمی است که به موجب آن برای کوروش پرستاری برگزیده بودند که نامش سگ ماده بود. بعضی از مورخان باستان معتقدند که مقصود از سگ ماده زنی بدکار بوده است؛ همین مورخان عقیده دارند که سگ ماده ای که کوروش را نگهداری کرده نیز در حقیقت اشاره به زنی است که چنین کرده است ، با این تفاوت که در نظر ایرانیان باستان سگ حیوان مقدسی بود که مخصوص خداوند بزرگ اهورا مزدا بوده است.» (همان: ۲۰۸) پورداوود نیز معتقد است که روایت شیر خوردن کوروش از سگی ماده، ابتدا از جانب هرودوت بیان گردیده و همین روایت است که بر دیگر نویسندگان تأثیر نهاده است: « هرودوت می نویسد:» پس از آنکه کوروش رهایی یافته نزد پدر و مادر خود به پارس برگشت، همیشه نام دایه ی خود سپکو، زن مهرداد گاوبان را به زبان می راند و مهربانیهای او را یاد می کرد، پدر و مادر چون همیشه نام سپکو یعنی سگ را از پسرشان می شنیدند، به مردم می گفتند که به خواست ایزدان کوروش در بیابانی از سگی شیر خورده پرورش یافت. ناگزیر نظر به همین داستان است که نویسنده ی رومی ژوس تینوس ... در تاریخش می نویسد: کوروش در کودکی از سگی شیر خورد.» (پورداوود، ۱۳۵۵: ۲۰۸)

این در حالی است که هرودت مدعی است که قصه خود را از مطلعان و خبردهندگان پارسی و از کسانی که نخواسته اند ماجرای کوروش را شاخ و برگ دهند، بلکه حقیقت را گفته اند گرفته است؛ و تأکید می کند که سه روایت دیگر نیز از اصل و منشأ کوروش به او رسیده است و می شناسد. یکی از این روایت ها- به گزارش ژوستن - می گوید که چوپان نوزاد را در جنگل گذاشته است و او در آنجا به یاری سگ ماده ای که به او شیر می داده است و طفل را از آسیب جانوران درنده و پرندگان شکارچی مصون می داشته و از او دفاع می کرده است زنده مانده است. (بریان، ۱۳۷۹: ۷۱)

حال مسئله ی اساسی این است که کدام روایت صحت دارد؛ پرورش کوروش توسط بانو سپیکو؛ یا سگی ماده به نام سپیکو؟ البته طرح این سؤال در این پژوهش و اهمیت پاسخ دادن به آن منوط است به اثبات گزینه ی دوم که عامل پیوند این روایت با روایات کودکان مطرود در اساطیر

دیرین می شود. برای یافتن این پاسخ، لازم می دانیم اجزای داستانی روایت مذکور را با سایر گونه های مشابه بررسی نماییم .

عناصر داستانی

آن چه در این بخش عناصر داستانی خوانده می شود، الزاماً آن چیزی نیست که در مبحث داستان نویسی ، عناصر داستانی نامیده می شود. در این مقوله، مباحثی چون زاویه ی دید، روابط علی و معلولی و ... فاقد اعتبار است، بلکه در اسطوره اصولاً نمی توان خواهان روابط علی و معلولی بود. این عناصر، در واقع مشترکاتی است که در این داستان ها مشاهده می شود. عناصر روایت های کودکان مطرود را می توان به چند بخش مجزا تقسیم کرد. این موارد عبارتند از: شواهد اهریمنی، کودک رها شده، مکان ، توت، چوپان، شناسایی و شکوفایی.

۱- شواهد اهریمنی

شواهد اهریمنی یا به عبارتی ظهور نشانه هایی که عامل طرد کودکان از محیط خانواده و اجتماع می شود، به دو دسته تقسیم می شود. اولین و اصلی ترین عامل، خوابی است که یکی از بزرگان مملکت می بیند. در داستان فریدون ، ضحاک خوابی می بیند که در نهایت به زوال حکومتش تعبیر می شود:

چو از روزگارش چهل سال ماند	نگر تا بسر برش یزدان
چه راند	
در ایوان شاهی شبی دیـر باز	بخواب اندرون بود
با ارنواز	
چنان دید کز کاخ شاهنشهان	سه جنگی پدید آمدی
ناگهان	
دو مهتر یکی کهتر اندر میان	بیالای سـرو و به
فر کیان	
کمـر بستن و رفتن شاهـوار	یچنگ اندرون گـرزه
ی گاوسار	

دیمان پیش ضحاک رفتی بجنگ نهادی بگردن برش
پالهنگ

(فردوسی، ۱۳۸۷: ۱/ ۵۴)

هکوبا نیز خوابی مشابه می بیند که به تولد فرزندی شوم که موجب تباهی تروا خواهد شد، تعبیر می شود: « هکوبا خواب دید که بچه به دنیا آمد اما به جای یک نوزاد معمولی، معلوم شد که کینخواه، یعنی موجودی به سان دختران خدای هادس خدای عبوس مرگ است، که برای انتقام گرفتن از طرف پدر به اکناف عالم فرستاده می شوند. نوزاد کینخواهی بود با یکصد دست که در هر دست مشعل فروزانی داشت، در عالم خواب دید که کینخواه به داخل تروا یورش برد، همه چیز را آتش زد و برج های نوساخته را ویران کرد.» (گرین، ۱۳۷۵: ۷-۲۶) خواب آستیاز نیز از همین مقوله محسوب می شود. خوابی که منجر به طرد کوروش می شود.

آمیتور نیز برای رهایی از پیش بینی زوال حکومتش، تدبیری جز قتل عام خانواده و جلوگیری از تولد فرزند شوم را در پیش نمی گیرد: « پس از آن که آمولیوس پسران نومیتور [برادرش] را به قتل رساند و دخترش را هم به دوشیزه یا باکره ی نگهبان کانون یا اجاق خانوادگی مبدل ساخت تا به این وسیله او را از ازدواج و در نتیجه داشتن فرزندی که در صدد برآید مدعی تاج و تخت شود باز دارد. ولی این دختر باکره آبستن شد و دو پسر دوقلو، به نامهای رومولوس و رموس به دنیا آورد (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۲۲۶)

عامل دوم که کمتر به آن پرداخته شده، رؤیت عناصر اهریمنی است؛ مانند آن چه در مورد زال مشاهده می شود

ز مادر جدا شد بران چند روز
نگاری چو خورشید گیتی
فروز

بچه ره چنان بود تابنده شید
ولیکن همه موی
بودش سپید

(فردوسی، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۳۸)

سام با دیدن این ویژگی ، کودکش را به اهریمن منسوب می کند:

چو فرزند را دید مویش سپید	ببود از جهان
سریسر نا امید	
سوی آسمان سر بر آورد راست	ز داد آور آنگاه فریاد
خواست	
که ای برتر از کژی و کاستی	بھی زان فریاد که تو
خواستی	
اگر من گناهی گران کرده ام	و گر کیش
آهرمن آورده ام	
بپوزش مگر کردگار جهان	بمن بر ببخشاید
اندر نهان	
بیچند همتی تیره جانم ز شرم	بجوشد همی در
دلم خون گرم	
چو آیند و پرسند گردنکشان	چه گویم از این
بچه ی بد نشان	
چه گویم که این بچه ی دیو چیست	پلنگ و دو رنگست و
گرنه پریست	

(همان: ۱/ ۱۳۹)

تشخیص عنصر اول منجر به عکس‌العملی تدافعی می شود که عنصر دوم این روایات؛ یعنی طرد کودک به شمار می رود.

۲- طرد کودک

ظاهراً تنها تدبیر جامعه در برابر کودکان مذکور، طرد آن‌ها از کانون قدرت و خانواده می باشد. این عکس‌العمل برای نابودی کودک اتخاذ می گردد؛ اگرچه در تمام موارد با شکست روبرو می شود و کودک مورد نظر به واسطه ی ترحم یا وقوع حادثه ای از مرگ نجات می یابد. در داستان پاریس، کودک به Agelaos سپرده می شود تا به قتل برساند. (گرین، ۱۳۷۸: ۶۸۲) هارپارگ نیز

این وظیفه را به میترا داتس محول کرده و از قتل کوروش سر باز می زند و البته موارد بسیاری که به واسطه ی ترحم یا تدبیر بی فرجام می ماند.

۳- مکان

یکی از خصوصیات داستان کوروش که آن را با سایر روایت های اساطیری کودکان رها شده پیوند می زند، استفاده از مکان اساطیری است. در تمام این داستان ها، کودک مطرود به مکانی رازآمیز و ماوراء الطبیعی برده شده و در آن جا رها می شود. با توجه به گستردگی مبحث مکان مقدس در اسطوره، صرفاً مواردی یادآوری می شود که با این روایات در ارتباط است؛ یعنی کوه و رود.

کوه

کوروش توسط هارپارگ به میترا داتس سپرده می شود تا به کوهستان برده شود. مشابه با چنین عملی را می توان در مورد فریدون، پاریس، زال و ... در اساطیر ایران و انبران مشاهده کرد. علاوه بر این که مکان های یاد شده ؛ یعنی البرز و آیدا در هر دو فرهنگ از مکان های مرموز و در عین حال دارای ارزش مذهبی هستند، در فرهنگ اساطیر جهان، کوه از قداستی جهان شمول برخوردار است. الیاده در این زمینه می نویسد: «کوه به آسمان نزدیک تر است و به همین علت صاحب قداست دوگانه ای است: از سویی، از رمزپردازی فضایی علو و رفعت بهره مند است، و از سوی دیگر، علی الاطلاق قلمرو تجلیات قداست آثار جوی، و به این اعتبار اقامتگاه خدایان است.» (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۰۶) احتمالاً ارزش آسمان بیشتر به این خاطر است که سرزمین خدایان دانسته می شود. این اندیشه در بسیاری از فرهنگ ها ریشه دوانده است. از جمله در باورهای کهن شینتو، کوهساران جایگاه ارواح خدایان است. در اساطیر چین نیز می توان مشابه چنین نظری را ملاحظه کرد. در بهگودگیتا، شاهزادگان برای ملاقات با خدایان بر فراز قله ی هیمالیا می روند. در اساطیر یونان نیز المپ، جایگاه خدایان است. در تورات کوه مکان مقدس و قرار گاه روح خدا است: «کیست که به کوه خداوند برآید و کیست که به مکان قدس او ساکن شود؟» «روح خدایی در مکان مقدس بر فراز کوهها مأوا دارد و چشمان همیشه نگران انسان یاری طلب به جانب آن ها دوخته شده است، چشمان خود را به سوی کوه بر می افرازم که از آن جا اعانت به من آید.» (زمردی، ۱۳۸۲: ۱۶۷)

علاوه بر این، بسیاری از پیامبران در کوه به پیامبری برگزیده شده اند که خود ارزش مذهبی کوه را دو چندان می کند.

رود

رود، دریا و به طور کلی هر عنصری که با آب در ارتباط باشد، جنبه ای از الوهیت را به خود اختصاص می دهد، چرا که در بسیاری از فرهنگ ها و جوامع، میان آب و مظاهر قداست رابطه ای مستقیم برقرار است. الیاده در توجیه چرایی تقدس آب می نویسد: «آب که مبدأ هر چیز نامتمایز و مبنای تجلی کائنات و مخزن همه ی جرثومه ها است، رمز جوهر آغازین و اولی است که همه ی صور آن زاده می شوند، و با سیر قهقرایی و یا بر اثر وقوع ملحمه ای، بدان باز می گردند. در آغاز بوده است و در پایان هر دوره ی تاریخی یا کیهانی نیز باز می آید.» (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۸۹) این مقوله ؛ یعنی ارزش و تقدس آب به چشمه، رودخانه و دریا نیز توسع می یابد (همان: ۲-۲۰۱) از همین رو است که موسی در اساطیر سامی و داراب در اساطیر ایرانی به آب سپرده می شوند. (فردوسی، ۱۳۸۷: ۱/۶ ۳۶۰) اگر چه گاه این عمل برای نابودی کودک اتخاذ می شود؛ نظیر عکس العمل آمیلوس برای قتل رومولوس و رموس: شاه آمیلوس برادرزاده اش را به زندان افکند و دستور داد که دو پسرش را در رودخانه ی تیر غرق کنند. (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۲۲۶) آن ها کودکان را در سبدی گذاشتند و به دست آب های طغیان کرده ی رودخانه سپردند. (همان: ۲۲۶)؛ با این حال نباید ارزش آب و رودخانه را در آیین های راز آموزی از یاد برد.

۴-توتم

به طور قطع و یقین می توان ادعا نمود که تمام حیوانات و البته پرنده های ذکر شده در روایات کودکان مطرود، توتم هستند. توتم هر شی، حیوان، پرنده و به عبارتی هر عنصر مقدسی است که قبیله یا جامعه ی باستانی با چشمداشت حمایت آن را ستایش می کند «توتم به معنی شی محترم و مقدس است و توتمیسم به معنی احترام و ایمان خاصی است که تمام افراد قبیله به برخی حیوانات و یا گیاهان ابراز کرده و روح آن حیوان یا گیاه را محافظ خود می پنداشته اند.» گرچه نقش حمایتگرانه ی توتم بیش از هر چیز مورد توجه است؛ اما فعالیت های آن به این مورد ختم نمی شود. فروید نقش های زیادی را برای حیوان ممنوع بیان کرده است؛ از جمله نقش حمایتگرانه و پیشگوویانه (فروید، ۱۳۸۲: ۱۶۸) عکس العمل انسان در برابر این دو نقش مهم توتم، به دو بخش

ستایش و خوردن تقسیم می شود که یکی جهت دریافت حمایت و دیگری جهت ایجاد هماهنگی با توتم صورت می گیرد. فریزر در رابطه با نحوه ی شکل گیری این دو عکس العمل می نویسد: «در نظر وحشی، که همه ی موجودات زنده را عملاً با انسان برابر و یکسان می داند، کشتن و خوردن یک حیوان باید معنایی کاملاً متفاوت با آن داشته باشد که برای ما دارد، که هوش و فراست حیوانات را بسیار کم تر و پایین تر از خود می دانیم و روح نامیرا برای شان قابل نیستیم. از این رو، شکارچی اولیه بر اساس فلسفه ی ابتدایی اش وقتی حیوانی را می کشد فکر می کند که روح سرگردان شده ی حیوان یا سایر حیوانات هم نوع اش که به نظر وی مثل انسان ها با هم رابطه ی نزدیک خویشاوندی و سابقه ی مودت و تعصب دارند و به خونخواهی یکدیگر اقدام می کنند، از او انتقام خواهد گرفت. بنابراین، قانون انسان وحشی این می شود که حیات جانورانی را که انگیزه ی مبرمی برای کشتن شان ندارد، حداقل حیات آن دسته از جانوران درنده و خطرناک را که می توانند انتقام سخت و هولناکی بگیرند، محترم شمارد.» (فریزر، ۱۳۸۷: ۵۷۲) او در ادامه می افزاید: «اما بدیهی است که انسان وحشی نمی تواند همه ی حیوانات را معاف دارد. یا باید بعضی از آن ها را بخورد یا از گرسنگی هلاک شود، و وقتی سؤال این طور مطرح شود که او یا حیوان یکی باید بمیرد، مجبور می شود بر وسواس های خرافی اش فایق آید و جان حیوانات و وحوش را بگیرد. در عین حال سعی می کند قربانیان خود و خویشاوندانش را تسکین دهد حتی هنگام کشتن آن ها احترامی را که برایشان قابل است ثابت می ند و می کوشد به خاطر شرکتش در کشتن آن ها عذری بیاورد یا حتی ان را مخفی کند و قول می دهد که با جنازه شان با احترام رفتار شود. او با این گونه زدودن وحشت مرگ، امیدوار است که قربانیانش را با سرنوشت شان آشتی دهد و هموعان شان را نیز ترغیب کند که بیایند و کشته شوند.» (همان: ۵۷۶) بنابراین، دور از ذهن نخواهد بود اگر در این بخش جهت اثبات توتم بودن یک حیوان یا پرنده، به مراسم قربانی کردن و تناول یک حیوان یا پرنده اشاره شود.

خرس

توتم بودن خرس در روایت پاریس علاوه بر اینکه به واسطه ی مقارنه با سایر روایت ها قابل اثبات است، شواهدی نیز در میان فرهنگ های گوناگون دارد. البته باید متذکر شویم که این شواهد عمدتاً در مراسم قربانی متجلی شده است. مراسم قربانی کردن خرس در مناطق زیادی اجرا می شود؛ مثلاً در میان آبنوها، قومی در جزیره ی یزو یا یسوی ژاپن و نیز در ساخالین و جنوب جزایر

کوریل. آن‌ها بر این باورند که خرس خدای آن‌ها است و یا اینکه از منزلتی والا برخوردار بوده و مقام بت‌وارگی دارد. (همان: ۵۶۴) حتی در مراسم قربانی کردن نیز «در ضمن تکه تکه کردن خرس می‌کوشند با تعظیم و تکریم سزاوار و سرزنش حرمت آمیز خود با الوهیتی که نماینده اش را کشته‌اند تماس یابند و آشتی کنند؛ وقتی خرسی کشته شود آینه در کنارش می‌نشیند و به ستایش و تحسین اش می‌پردازد و به او درود و رحمت می‌فرستد، و به یائو پیشکشی می‌دهد؛ وقتی خرسی به تله بیفتد یا با تیری زخمی شود شکارچیان مراسم اعتذار یا دلجویی به جا می‌آورند.» (همان: ۵۶۴) در میان گیلک‌ها، از اقوام تونگوز در سیبری شرقی، نیز خرس از ارزش دینی برخوردار است (همان: ۵۶۸) و در بسیاری فرهنگ‌ها که مجالی برای پرداختن به آن نیست و به نظر می‌رسد که ذکر این شواهد مختصر برای اثبات آن کفایت می‌کند.

عقاب

مادر گیل‌گمش از ترس پادشاه، فرزندش را از پنجره طبقات بالا به پایین پرتاب می‌کند. کودک توسط عقابی نجات می‌یابد: «در همان لحظه عقابی در پرواز بود و بالها را گسترده، و در جستجوی شکار پرواز می‌کرد. طفل بر بالهای گسترده عقاب فرود آمد. عقاب، کودک را به پشت گرفت، و به کوه برد، و با نوزادان خود بزرگ کرد، و این عقاب زاد، بالاخره قهرمان اساطیر بابلی شد.» (ابولکلام آزاد، ۱۳۷۵: ۲۳)

شاید بتوان گفت که یکی از عقاب‌های یکی از توتیم‌های جهانی است. و آن گونه که ورونیکا می‌گوید متعلق به نظام‌های پیش از تاریخ باشد (ورونیکا، ۱۳۶۵: ۳۶) آینه‌ها، عقاب را واسطه‌ای میان خود و خدایان دانسته و پیغامشان را به واسطه‌ی آن‌ها به خدایان می‌رسانده‌اند: «آینه‌ها عقاب را در قفس نگه می‌دارند و آن را چون خدا می‌پرستند و از او می‌خواهند که آن‌ها را از شر و بلا در امان دارد. در عین حال آن را قربانی می‌کنند و در این هنگام دعا می‌کنند و می‌گویند: ای خدای باشکوه، تو ای مرغ الهی، تمنا می‌کنم که به سخنانم گوش دهی. تو به این دنیا تعلق نداری، منزلگه‌ات در کنار خالق و عقابان طلایی اوست. از این رو، این آینه‌ها و شیرینی‌ها و سایر چیزهای نفیس را پیشکش ات می‌کنم. از آینه‌ها فراتر رو و به منزلگه خود در عالم قدسی صعود کن. وقتی به آن‌جا رسیدی در محفل خدایان هم‌نوع حاضر شو و از آنان به خاطر اداره‌ی جهان و توجه‌شان به مردم سپاسگزاری کن. استدعا می‌کنم که آنگاه دوباره بازگردی و بر ما فرمان برانی.» (همان: ۵۶۹)

سیمرغ

توتم بودن سیمرغ، مسئله ای است که پیش از این نیز به آن اشاره شده است. سیمرغ، توتم خاندان رستم است. دو جنبه ی فعالیت توتم ؛ یعنی پیشگویی و حمایت را می توان در سیمرغ مشاهده کرد. سیمرغ، نه تنها محافظ زال در کودکی است که در زایش رستم و رهایش او در نبرد با اسفندیار نیز حامی این خاندان است.

بفرمود پس تاش برداشتند
بگذاشتند
بجائی که سیمرغ را خانه بود
بود
نهادند بر کوه و گشتند باز
دراز
از آن بوم و بر دور
بدان خانه این خرد بیگانه
برآمد بر این روزگاری

(فردوسی،

۱۳۸۷ : ۱ / ۱۳۹-۱۴۰)

چو سیمرغ را بچه شد گرسنه
بنه
یکی شیر خواره خروشنده دید
دید
زخاراش گهواره و دایه خاک
پاک
پیرواز بر شد دمان از
زمین را چو دریای جوشنده
تن از جامه دور و لب از شیر

(همان: ۱/۱۴۰)

ببخشود یزدان نیکی دهش
بوش
نگه کرد سیمرغ با بچگان
چکان
کجا بودنی داشت اندر
بران خرد خون از دو دیده

شگفتی بر او بر فگندند مهر
بماندند خیره بدان خوب
چهر

(همان: ۱/۱۴۱)

گاو

در داستان فریدون، گاو نقش توتم را ایفا می کند؛ اما یک اتفاق بدیع در این داستان روی می دهد و آن اینکه شاهد زایش کودک و توتم در یک زمان هستیم.

خجسته فریدون ز مادر بزاد
جهان را یکی دیگر آمد
نهاد

ببالید بر سان سرو سهی
همی تافت زو فر
شاهنشهی

جهانجوی با فر جمشید بود
بکردار تابنده خورشید
بود

جهان را چو باران بباستگی
روان را چو دانش
بباستگی

(فردوسی،

۱/۱۳۸۷/۵۷)

همزمان با فریدون، گاو پرمایه نیز متولد می شود

همان گاو کش نام برمایه بود
ز گاو ورا برترین پایه
بود

ز مادر جدا شد چو طاووس نر
بهر موی بر تازه رنگی
دگر

شده انجمن بر سرش بخردان
ستاره شناسان و هم
موبدان

که کس در جهان گاو چونان ندید
نه از پیر سر کاردانان
شنید

(همان: ۵۷ / ۱)

فرانک که متوجه خطر از جانب ضحاک است، کودکش را به توتم می سپارد. اگرچه در روایتی که از جانب فردوسی نقل گردیده، فرانک، فریدون را به نگهبان مرغزاری می سپارد که گاو پرمایه در تملک او است:

فرانک بدش نام و فرخنده بود بمهر فریدون دل آکنده
بود

پر از داغ دل خسته ی روزگار همی رفت پویان بدان
مرغزار

کجا نامور گاو پرمایه بود که بایسته بر تنش پیرایه
بود

بیش نگهبان آن مرغزار خروشید و بارید خون بر
کنار

بدو گفت کین کودک شیرخوار ز من روزگاری
بزنه‌ار دار

پدروارش از مادر اندر پذیر وزین گاو نغزش
پرور بشیر

پرستنده ی بیشه و گاو نغز چنین داد پاسخ بدان پاک
مغز

که چون بنده در پیش فرزند تو بباشم پرستنده ی
پند تو

سه سالش همی داد زان گاو شیر هشیوار بی‌دار
ز نه‌ارگیر

(همان: ۵۸ / ۱)

گاو دارای چهره ای متمایز در اساطیر ایران است . البته لازم به ذکر است که این خصیصه به اساطیر ایران منحصر نمی شود؛ بلکه در اساطیر سایر ملل نیز می توان این بینش را ملاحظه نمود.

در اساطیر هند، چین و مصر، گاو مقدس است. در بندهشن، گاو یکتا آفریده پنجمین مخلوق هرمزد می باشد (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹ : ۴۰) و در آیین میترا، گاو توسط ایزد مهر قربانی می شود. (ورمازن، ۱۳۷۲ : ۲۲۴) گرچه متون زرتشتی، به واسطه ی تقدس مهر در مذهبشان، این عمل را به اهریمن نسبت داده اند. (شایست نشایست، ۱۳۶۹ : ۱۲۴)

ارتباط فریدون با گاو را به صورتی که نمایانگر بعد اساطیری آن است، در دیگر متون معرف فرهنگ کهن ایرانی می توان بازیافت. آثارالباقیه، اثر ارزشمند ابوریحان بیرونی، از این مجموعه است: «در این روز بود که فریدون را از شیر گرفته بودند و در این روز بود که فریدون بر گاو 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 می کشد ساعتی آشکار می شود سپس غایب و پنهان می گردد و هر کس که موفق به دیدار او شود در ساعتی که نظر به او می افکند دعایش مستجاب خواهد شد.» (بیرونی، ۱۳۶۷ : ۳۴۶) همچنین، در شب تولد فریدون، شبح گاوی سفید در آسمان دیده می شود: «در این شب بر کوه اعظم شبح گاوی سفید دیده می شود و اگر این گاو دو مرتبه صدا بر آورد سال، فراوانی است و اگر یک مرتبه صدا کند خشکسالی خواهد شد سپس این گاو نر از چشم پنهان می شود و تا سال دیگر همانوقت دیده نمی گردد و در این روز با نوشیدن شیر گاو تبرک می جویند و اصحاب نیرنگ گویند هر کسی صبحگاه این روز پیش از آنکه سخن گوید یک چاشت بخورد و ترنجی را ببوید آن سال را به خوشی و فراوانی خواهد گذراند و از قحط و بیچارگی و بدبختی در امان خواهد ماند.» (همان: ۳۴۶)

بز

روایت پرورش کودک مطرود با شیر حیوان توتمی، برای دو نفر و به واسطه ی یک توتم نقل گردیده است؛ هم برای کرونوس؛ و هم برای زئوس. در داستان کرونوس می خوانیم: گایا به عنوان توصیه به دخترش گفت: چون هنگام زایش تو فرا رسید، به جزیره ی کرت برو و در غاری بلند و ژرف در دامنه ی شیبدار کوه دیکته -Dicte- پناه گیر، من دستور می دهم که نیمف با شیر بز از کودکت نگهداری و پرستاری کنند.» (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۴۱ / ۱) زئوس نیز با شیر بز به نام آمالته پرورش می یابد. (فاطمی، ۱۳۴۷ : ۲۳)

گرگ

روزنبرگ در رابطه با داستان رومولوس می نویسد: «اسطوره ی رومولوس و رموس خیلی جالب توجه است، زیرا عناصر معجز اثری در آن به چشم می خورد. نخست، رومولوس و رموس، مانند بسیاری از پهلوانان یونانی (مثل پرسئوس، اودیپوس یا اودیپ، و پاریس) رها می شوند تا از گرسنگی بمیرند و یا جانوران وحشی به آنها حمله ور می شوند، و یا حتی سر راه گذاشته می شوند تا از بین بروند. همان گونه که در داستان های مربوط به این گونه بچه های سر راهی و رها شده می خوانیم، این کودکان نجات می یابند و سرانجام کارهای شایان توجه و جاودانه یی از آنان سر می زند. بعلاوه، گرگی و پرنده یی این دو کودک را، یعنی رومولوس و رموس را بزرگ می کند. سرانجام رومولوس بین یک قطعه ابر ناپدید می شود و به عنوان موجودی جاودانه باز می گردد.» (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۶-۲۲۵) همان گونه که ملاحظه می شود، اسطوره ی محافظت توتم از کودک مطرود تکرار می شود: «روزی گرگی که از کوه پایین آمده بود آب بنوشد آن دو را یافت. ماده گرگ با دادن شیر از پستان خود مادریشان را به عهده گرفت. پرنده یی نیز با گذاشتن ریزه نان در دهانشان آنها را به بار آورد و بزرگ کرد.» (همان: ۲۲۷) حتی به واسطه ی آثار باستانی و بازمانده های فرهنگی نیز می توان این روایت را مشاهده کرد: «نخستین اثر بازمانده ای که شیر خوردن دوقلوها را از پستان گرگ نشان می دهد، پشت یک آینه ی مفرغی نقش شده که متعلق به اواخر قرن چهارم ق.م است.» (جهان اسطوره ها، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۴۶)

جبرئیل

بر اساس آن چه در تورات ثبت گردیده، با توجه به قتل عام کودکان بنی اسرائیل توسط فرعون ، موسی به آب نیل سپرده می شود. این کودک توسط همسر فرعون از آب گرفته می شود و در دربار فرعون پرورش می یابد. «عهد عتیق، شموت: باب یکم) آن چه در تاریخ بلعمی در مورد موسی روایت شده، بیش از پیش داستان موسی را به داستان کودکان مطرود گره می زند و آن اینکه جبرئیل با پر خود به موسی شیر می داده است. (طبری، ۱۳۸۰: ۴۲۷) در این داستان ، یک توتم مذهبی متناسب با باورها و عقید جامعه جانشین توتم های کهن که بیشتر نمود زمینی دارند، شده است.

میش

روایتی که ناس در مورد زندگی زرتشت ارائه می دهد، یادآور اسطوره ی کودک رها شده و حمایت توتم از اوست: «در اعصار زرین باستانی، پادشاهی به نام بیما به گروه دیوها و اهریمنها وعید داد و آنان را آگاه ساخت که دوره ی قدرتشان نزدیک به اختتام است. پس، چون دیوها و اهریمن ها از این خبر آگاه شدند در صدد برآمدند که تا بتوانند از پیدایش زردشت جلوگیری کنند. عظمت و جلال اهورا مزدا بر سرنوشت زرتشت نمودار گردید و چون هنگام ظهور او در رسید مادرش را تاب و توان بخشید تا او را در رحم خود بپروراند و شربتی از برگ و ساق گیاه مقدس هوما با فروشی آمیخته گشت. و والدین او آن را با شیر مخلوط کرده، بنوشیدند، و هر چه دیوها کوشیدند که آن شربت را که شامل جوهره ی لطیف علوی وجود زرتشت بود تباه سازند نتوانستند و نطفه ی آن کودک قدوسی با آن منعقد شد. چون هنگام میلاد او در رسید سراسر عالم طبیعت به وجد و سرور در آمد و چون زاییده شد، برخلاف دیگر کودکان، به آواز بلند خندان گشت. پس، او را انواع دیوان و عفرتیان اهریمنی از هر گونه احاطه کردند و پدرش، که وی را به زور ساحری و جادویی از حال او غافل کرده بودند، فرزند را رها کرد و نزدیک بود که آن نوزاد در مهد خود نابود شود و طعمه ی حریق گردد، ولی اهورا مزدا او را پاس داشت. وقتی اهریمنان یک رمه گاو را بر فراز گهواره ی او روان کردند و دیگر وقت یک گله اسب را به سوی جایگاه او به جنبش درآوردند، ولی در هر دو موقع پیشاهنگ گاوان و اسبان بر فراز اندام آن کودک قدوسی ایستاد و او را از آسیب سم اسبان و لگد گاوان حفظ نمود. دیگر بار او را در غاری که کنام ماده گرگی که زاده ی او کشته شده بود نهادند، ولی گرگان او را نگاهبانی کردند و میشی با پستانهای خود در همانجا او را شیر داد و وی پرورش یلفت.» (ناس، ۱۳۸۷: ۴۶۷)

سگ

حکایت پرورش کوروش توسط یک سگ را پیش از این مطالعه کردیم. به نظر می رسد آن چه در این جا بایسته است، اثبات توتم بودن این حیوان است. با توجه به این که سگ از معدود جانورانی است که در دین اسلام منفور است، می بایست به سراغ جنبه ی مثبت این حیوان در اندیشه ی ایرانی رفت. در مورد ارزشمندی سگ در فرهنگ ایرانی، مقاله ای از استاد پورداوود وجود دارد که ضمن آن، برخی از شواهد مستند مبنی بر توجه ویژه ی ایرانیان به این حیوان جمع آوری شده است. با این حال، ایشان به جنبه ی توتمی سگ اشاره نمی کنند: «سگ از جانورانی

است که ایرانیان در زمان بسیار کهن ارزش آنرا دریافتند و در زندگی یار و انباز خویش ساختند، آنچنان که در دین آنان بنگاهداری آن فرمان داده شده و اوستایی که امروز در دست داریم گواه آن است.» (پورداد، ۱۳۵۵: ۲۰۴) او معتقد است که «سازش ایرانیان با جانوری و ستیزه ی آنان با جانور دیگر سببی داشته محرک اصلی این سازش و ستیزه علاقه ی آنان بوده به زندگی.» (همان: ۲۱۳)

شواهد بیشماری که ایشان در مورد اهمیت سگ در اندیشه ی ایرانی و باز نمود آن به واسطه ی ارائه ی دستوراتی در زمینه ی محافظت از آن حیوان جمع آوری کرده اند، ما را از اثبات این فرآیند بی نیاز می کند؛ بنابراین به ذکر چند مورد از شواهد ایشان بسنده می کنیم.

در اوستای کهن، یک نسک که شامل ۶۵ فرگرد بوده است با نام پوشوش هئوروستان -pashush-haurvastan به سگ و قوانین مرتبط با آن اختصاص داشته است (همان: ۲۱۱)

در فرگرد سوم و نندیداد در پاره ی ۲-۳ از اهورا مزدا پرسیده شده: ای دادار پاک جهان خاکی، در این گیتی کدام سرزمین شادتر است؟ آنگاه گفت: اهورامزدا در آنجاییکه یک مرد پارسا خانه برپا کند و آن خانه از گاو و خورش و سگ و زن و فرزند و آتش و همه چیزهاییکه از برای زندگی خوش بکار آید برخوردار باشد.

در فرگرد پانزدهم و نندیداد در پاره ی ۱-۸ پنج گناه بزرگ کفاره ناپذیر یاد شده اینچنین: نخست گناه کسیکه عمدتاً به مرد پاک و پارسایی بهتان زند دوم گناه کسیکه به سگ استخوان سخت و درشت دهد آنچنانکه دندانهای او را بیازارد و در گلویش بماند، یا خوراک بسیار گرم دهد آنچنانکه پوزه و دهانش را بسوزاند....

در فرگرد سیزدهم و نندیداد آمده: اگر کسی سگ شبانی و سگ خانگی و سگ شکاری هنرمند را بکشد، روانش در روز پسین به هراس و بیم افتد و چنان خروش و ناله برآرد که گویی گرگی به دام سختی دچار آمده خروش برآرد. روان هیچ یک از درگذشتگان به فریادش نرسد و وی را یاری نکند، هرچند که بانگ هراس برآورد هم چنین آن دو سگ پاسبان پل چینوت (صراط) به فریادش نرسند...»

در نامه ی پهلوی بندهشن در فصل ۳۰ در فقرات ۹-۱۳ آمده که در سر پل چینوت یک سگ مینوی به پاسبانی گماشته شده، تا روان درگذشتگان را راهنمایی کند

در فرگرد هشتم از وندیداد در پاره ی ۱۴-۱۸ از سگدید سخن رفته و آن عبارت است از نشان دادن پیکر مرده به سگ و از پیشاپیش تابوت مرده سگی را تا به دخمه بردن. البته باید یادآوری کرد که این رویه، بنا بر توضیحات مقدسی در کتاب آفرینش و تاریخ، جهت دور کردن نیروهای اهریمنی به کار گرفته می شده است: «چون یکی از ایشان را مرگ در رسد، سگی را به نزدیک آن کس می برند و چنین می پندارند که شیطان به هنگام جدا شدن روان از پیکر او حاضر می شود و به پیکر او می آمیزد، همچون سایه ی درخت که بر دیوار می افتد، و چون سگ بدو روی کند می گریزد و آن مرده را رها می کند.» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲/ ۵۷۴)

همچنین در فرگرد نوزدهم وندیداد در پاره ی ۳۰ از نمودار شدن دین یا وجدان آدمی در جهان دیگر به پیکر دختر زیبایی سخن رفته این دختر زیبا که از برای راهنمایی روان پارسا به سوی بهشت نمودار می شود، با دو سگ همراه است. (نقل: پورداوود، ۱۳۵۵ : ۲۱۱-۲۱۹)

این موارد دلیل بر ارجمندی و به عبارتی ارزش مذهبی سگ در اوستا است. چرا که آن گونه که در وندیداد ذکر گردیده، این حیوان به همراه دئنا هدایت روح را به سمت روشنی بیکران بر عهده دارد. اما این به معنای توتّم بودن سگ در تمام ادوار فرهنگی ایرانیان نیست. بلکه مربوط است به زمان نفوذ باورهای زرتشتی، همان طور که ارزش گاو که در داستان فریدون نمایان می شود، به دورانی باز می گردد که این نقش به واسطه ی تقدس گاو در باورهای هند و ایرانی، به گاو تعلق داشت. و ارزش سیمرغ به دوره ای دیگر از فرهنگ ایرانی که توأم با قدرت خاندان نریمان است. به همین خاطر است که در هر دوره ای، شاهد ذکر این روایت با یک توتّم خاص که با باورهای مذهبی آن عصر همسو است، هستیم.

۵- چوپان

به دور از اغراق است اگر گفته شود، در روایت های اساطیری؛ به ویژه آن ها که با باورهای مذهبی در ارتباط است، شغل چوپانی را بیش از هر شغل دیگر می توان مشاهده کرد. تقریباً بسیاری از پیامبران؛ به ویژه پیامبران سامی نژاد به این شغل پرداخته اند. شمیسا، چوپان را رمز حیات می داند. (شمیسا، ۱۳۸۳ : ۲۴۸) گر چه او سندی برای این سخن ارائه نمی دهد، اما می توان آن را با دقت بیشتری بررسی کرد. در تمام داستان های روایت شده، کودکان به واسطه ی یک شبان نجات می یابند. حال باید پرسید که شبان، رمز حیات است یا واسطه ؟

۶- شناسایی و شکوفایی

در تمام روایات مذکور، در نهایت ظهور نشانه ای، عامل شناسایی کودک مطرود و پذیرش وی از جانب خانواده می شود حضور کوروش در یک بازی کودکانه و ایفای نقش پادشاه، عامل آشکار شدن هویت او می شود. در مورد دیگر شخصیت ها نیز موارد مشابهی نقل گردیده است. آن چه در این بخش شگفت انگیز می نماید شکوفایی و تأثیرگذاری برجسته ی کودکان مطرود در محیط اجتماعی خویش است. از نکات قابل توجه در مورد کودکان مطرود، برجستگی خاص آن ها از نظر فکری و جسمی است. زال قهرمان ایرانی است، اگر چه در شاهنامه کمتر به این موضوع اشاره شده است. فریدون، نجات بخش ایرانیان از سلطه ی ضحاک است و کوروش، بنیان گذار حکومت هخامنشیان در ایران.

تنها یکی از این کودکان است که عامل تباهی می شود و نامش چونان یک قهرمان ذکر نمی شود و او کسی نیست جز پاریس، شاهزاده ی تروا؛ البته باید این نکته را نیز در نظر گرفت که تاریخ و اساطیر مربوط به این کودکان مطرود که قهرمانان روزگار خویش گشته اند را کسانی نوشته اند که در این تحول به وجود آمده ذینفع بوده اند، در حالی که روایت پاریس را یونانیان یا فاتحان جنگ تروا نوشته اند، کسانی که برای بازگرداندن هلن به سرزمین پاریس حمله کرده اند و به طور قطع نمی توان انتظار داشت که یونانیان، پاریس را به عنوان یک قهرمان ستایش کنند و یا اینکه از او جانبداری کنند.

کوروش؛ اسطوره ی کودک مطرود

با توجه به مطابقت مراحل مختلف روایت زندگینامه ی کوروش با آن چه سرگذشت کودکان مطرود نامیده می شود، می توان آن را یکی از گونه های این روایات محسوب کرد؛ با این توضیح افزوده که توتم مطرح شده در این داستان، احتمالاً در برهه ای از تاریخ تأویل و تفسیر شده است. تأویل توتم در اندیشه و ادب پارسی مسبوق به سابقه است. آن چه عامل تأویل توتم در داستان های اساطیری در زبان پارسی می شود، عدم شناخت ارزش مذهبی توتم ها است. مثلاً در کوش نامه، نویسنده کوشیده است تا گاو پرمايه را به گاه تأویل نماید:

سخن راز شد در میان گروه به کار فریدون و آن گاه و
کوه

چنین گفت هر کس ز مردان مرد که از گاو برمایه او شیـــر
خورد
سخن گر تو از عام خواهی شنود ندانی شنودن بدان سان که
بود
همی شیـــر دانش نماید به راز همان گاه را گاو گویند
باز
فریدون از آن گاه دانش گشاد که برماین آن را به دانش
نهاد
(ایران شان بن ابی)

الخیر، ۱۳۷۷: ۳۹۸)

در رابطه با سیمرغ نیز همین روش اتخاذ شده است. مثلاً دکتر معین درباره ی رابطه ی میان سیمرغ به عنوان پرنده ی اساطیری و سنن ، حکیم و طبیب ستوده شده در یشت ها می نویسد: « در عهد کهن، روحانیان و موبدان، علاوه بر وظایف دینی، شغل پزشکی می ورزیدند. بنابراین تصور می شود یکی از خردمندان روحانی عهد باستان که نام وی - سننه - از نام پرنده ی مزبور اتخاذ شده بود، سمت روحانی مهمی داشته که انعکاس آن به خوبی در اوستا آشکار است؛ و از جانب دیگر، وی به طبابت و مداوای بیماران شهرت یافته بود. بعدها، سننه را به معنی لغوی خود - نام مرغ - گرفتند و جنبه ی پزشکی او را در اوستا به درختی که آشیانه ی مرغ سننه است در خداینامه و شاهنامه به خود سیمرغ دادند. (برهان قاطع، ذیل سیمرغ) گر چه ظاهراً حکیمی نیز با این نام در اوستا ستوده شده است: « فروهر پاکدین سنن پسر اهوم ستوت را می ستاییم، نخستین کسی که با صد پیرو در این زمین ظهور کرد.» (فروردین یشت، بند ۹۷) اما این الزاماً به این معنا نیست که پرنده ی مذکور حتماً همین حکیم مدح شده در اوستا است.

گونه ای دیگر از تأویل نیز موجود است. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح داستان سلمان و ابدال در تأویل تغذیه ی ابدال از شیر حیوان وحشی می نویسد: «افاضه ی کمال است به او از مفارقات و مجردات عالم بالا.» (نقل: پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۶۳۲)

به نظر می‌رسد آن چه در مورد زنی به نام سپاکو یا سپیکو در تواریخ می‌خوانیم نیز بی‌شابهت به این گونه تأویل‌های خردگرایانه نباشد. روندی که برای پذیرش عقلانی روایت صورت می‌پذیرفته است.

نتیجه‌گیری

سپیکو، نامی است که مورد اختلاف تاریخ‌نویسان است. جنبه‌ی اساطیری داستان کوروش و مشابهت انکارناپذیر این داستان با داستان‌های مشابه در اساطیر ایران و سایر ملل، نشان می‌دهد که اطلاق این نام بر سگ ماده ارجحیت دارد؛ چرا که این داستان را در زمره‌ی داستان‌های اساطیری قرار می‌دهد، به خصوص با در نظر گرفتن این مطلب که این فرضیه در گذشته نیز از جانب ایرانیان مطرح شده است. البته باید در نظر گرفت که این روایات، جنبه‌ی تمثیلی داشته و به هیچ وجه با نگاه خردگرایانه‌ی تاریخی قابل توجیه نیست.

منابع

- ۱- ابوالکلام آزاد (۱۳۷۵) ذوالقرنین یا کوروش کبیر، ترجمه باستانی پاریزی، تهران.
- ۲- الیاده، میرچا (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه ی جلال ستاری، تهران: سروش.
- ۳- ایران شان بن ابی الخیر (۱۳۷۷). کوش نامه، به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.
- ۴- بریان، پی یر (۱۳۷۹). تاریخ امپراتوری هخامنشیان؛ از کورش تا اسکندر، ترجمه ی مهدی سمسار، تهران: زریاب.
برهان قاطع.
- ۵- بیرونی، ابریحان (۱۳۶۷). آثار الباقیه عن قرون الخالیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: ابن سینا.
- ۶- پوردوود، ابراهیم (۱۳۵۵). فرهنگ ایران باستان، تهران: دانشگاه تهران.
- ۷- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶). رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸- جهان اسطوره ها (۱۳۸۴) ترجمه ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
- ۹- روزنبرگ، دانا (۱۳۷۹). اساطیر جهان، داستان ها و حماسه ها، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- ۱۰- زمردی، حمیرا (۱۳۸۲). نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق الطیر، تهران: زوار.
- ۱۱- شایست نشایست (۱۳۶۹). ترجمه ی دکتر کتایون مزدا پور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). نقد ادبی، تهران: فردوس.
- ۱۳- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۰) تاریخ بلعمی، تصحیح ملک الشعراى بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: زوار.
- ۱۴- فاطمی، سعید (۱۳۴۷). اساطیر یونان و روم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). شاهنامه، به کوشش حمید حمیدی، تهران: قطره.
- ۱۶- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹). بندهشن، ترجمه ی مهرداد بهار، تهران: توس.
- ۱۷- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۸). شاخه ی زرین، ترجمه ی کاظم فیروز مند، تهران: آگاه.
- ۱۸- گرین، راجر لنسین (۱۳۶۶) اساطیر یونان، ترجمه عباس آفاجانی، تهران: سروش.

۱۹- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴) آفرینش و تاریخ، ترجمه و تعلیقات؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

۲۰- ناس، جان بایر (۱۳۸۷). تاریخ جامع ادیان، مترجم علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۱- ورمازن، مارتن (۱۳۷۲). آیین میترا، ترجمه ی نادر بزرگ زاد، تهران: چشمه.

۲۲- هرودوت (۱۳۸۳). تاریخ هرودت، ترجمه با مقدمات و توضیحات و حواشی از هادی هدایتی، تهران: دانشگاه تهران.