

بررسی تطبیقی نمادینگی عناصر طبیعت در شاهنامه

دکتر رحیم کوشش - امیررضا کفاشی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

چکیده

اسطوره طبیعت، نماد دوران پیش از دانش و صنعت، و نشان مشخص روزگاران باستان است. طبیعت همواره در پیدایش تحولات مذهبی مردمان باستان و به ویژه آریایی‌های ساکن ایران و هند، نقشی بی‌بدیل داشته است. اعتقاد به قوای طبیعت به مرور زمان در میان آریایی‌ها، به صورت اعتقاد به خدایان مختلف در آمد و کم‌کم برای عناصری چون خورشید، ماه، ستارگان و باد، علائمی را اختراع کردند و آنها را قوای خدایی نامیدند. اهمیت چهار عنصر آب و آتش و باد و خاک - بارزترین مظاهر طبیعت - از آن نظر بوده که بنابر کهن‌ترین عقاید و باورهای پیشین، این عناصر نماینده پاکی و سرچشمه زندگی در هستی بوده‌اند. تعمق در شاهنامه مؤید تأثیرپذیری فردوسی و غور و تفحص وی در متون کهن ایران باستان و ملل دیگری چون هند، چین و یونان - که وجوه اشتراک اساطیری بسیاری با ما دارند - است. عناصر طبیعت در شاهنامه، بنیانی اساطیری و هویتی منحصر به فرد دارند و صاحب روح هستند که در جای جای داستان، یاریگر قهرمان حماسه‌اند.

کلیدواژه‌ها: آب، باد، آتش، خاک، شاهنامه.

تاریخ دریافت مقاله: 90/5/4

تاریخ پذیرش مقاله: 90/8/30

Email: orbit_e21@yahoo.com

مقدمه

طبیعت از جمله مفاهیمی است که از همان آغاز، ذهن بشر را به چالش و تفکر

در بارهٔ چیستی و چگونگی خود واداشته است. شاید به همین دلیل باشد که معمولاً نخستین فلاسفهٔ یونان را طبیعت‌گرا می‌دانند. آنان به چشم خود می‌دیدند که تغییراتی در طبیعت صورت می‌پذیرد، اما چگونگی بروز این تغییرات، برای آنها مبهم بود. برای بشر این تصور مطرح بود که مادهٔ اولیه باید وجود داشته باشد که بر اثر آن تغییرات طبیعی صورت پذیرد. از این رو، همین تفکر موجب شد که وی برای طبیعت و نیروها و عناصر نهفته در آن که اغلب مقهور قدرتشان بود، قداست و کرنشی ماورایی قائل شود. تا بدانجا که برای هر یک از این عناصر، خدایی جداگانه در نظر گرفته شود؛ خدایی که قدرت وی خارج از حیطهٔ کنترل بشری است. ابوریحان بیرونی در آثار الباقیهٔ خود آورده است که «پادشاهان پیشدادی و برخی از شاهان کیانی، کواکب و کلیات عناصر را تعظیم و تقدیس می‌کرده‌اند تا هنگام ظهور زرتشت.» (ابوریحان بیرونی 1363: 204)

در این میان، اقوام کهن ایران باستان و آریایی‌ها نیز از این امر مستثنی نبوده‌اند. باید اذعان کرد که در کنار تقدیس و ستایش طبیعت، گاه این عناصر، دشمنان این قوم هم تلقی می‌شده‌اند. بدین‌گونه که گاه این مظاهر طبیعی به سبب داشتن قوایی مخرب و ویرانگر، نمودگار اهریمن و نیروهای اهریمنی می‌شده‌اند. حوادثی مانند آتشفشان و زلزله که بشر قادر به مقابله با نیروی ویرانگر آنها نبوده، گاه تعبیر به دیو و نماد اهریمنی می‌شده است.

فردوسی در عصری زندگی می‌کرده که وصف طبیعت، یکی از موضوعات اصلی شعر به‌شمار می‌آمده است. اما وی خلاف سایر شاعران این دوره - که تصویر را به خاطر تصویر در شعر می‌آورده‌اند - کوشیده است که به تصاویر و عناصر طبیعت، هویتی ماورایی و نمادین بخشد. وی به نیکی به پیشینهٔ تقدس این عناصر در تمدن‌های گذشته و نقش بنیادینشان در شکل‌گیری اساطیر آگاه بوده است، از این رو طبیعت را در ارتباطی ماورایی با قهرمانان و حوادث داستان‌هایش پیوند می‌دهد. «در آبان یشت، هر دو گروه هم‌آوردان پهنهٔ پیکار،

مانند ارجاسب و گشتاسپ، توس و پیران ویسه و کیخسرو و افراسیاب، می‌کوشند تا از یاری ایزدبانوی آب‌ها، آناهیتا برخوردار شوند.» (کویاجی 1380: 149). در شاهنامه فردوسی، آتش، آب یا گیاه روییده از خاک تنها یک ماده نیستند، بلکه همگی هویتی صاحب روح و اختیاری خارج از جبر طبیعت دارند که قهرمان را در مراحل گوناگون حیات و سلوکشان مشایعت می‌کنند، به یاری‌اش می‌شتابند و در برابر عوامل اهریمنی، وی را ایمن می‌سازند.

درباره این پژوهش می‌توان به کتاب‌های ارزشمند و مرتبط در این حیطه، چون *اسطوره بازگشت جاودانه میرچا الیاده* و *پژوهشی در اساطیر ایران* نوشته استاد مهرداد بهار و بسیاری آثار وزین دیگر که هر یک حاوی آرا و نظرات گوناگونی درباره اساطیر کهن است، اشاره کرد. در این مقاله نیز، هدف نگارنده ارائه شواهد و مصادیق مضبوط و مستدل در کتب پژوهشی با تکیه بر نمادینگی عناصر طبیعت (آب، خاک، باد، آتش) و پاسخ به پرسش‌هایی مانند:

- 1- چگونگی پیدایش تفکر گیاه‌تباری یا توتمیسم
- 2- چرایی و علت تقدس عناصر اربعه (آب، باد، خاک، آتش) از نظرگاه اساطیری
- 3- چگونگی نموداری و ظهور این عناصر با قالبی اساطیری در شاهنامه بوده است. در این جستار سعی نگارنده بر آن است تا به بررسی عناصر طبیعی و نقش و نمادینگی آنها در داستان‌های شاهنامه در حد بضاعت بپردازد.

نمادینگی «گیاه»

به‌طور اساسی گیاه یکی از موالید سه گانه (جماد، نبات، حیوان) زاده امهات اربعه (آب، باد، خاک، آتش) و بستر آن خاک است. از این رو نگارنده برآن شد به جای بررسی عنصر خاک، مولود این عنصر یعنی گیاه را از نگاه اساطیری کنکاش و بررسی کند. یکی از بن‌مایه‌های اساطیری که ریشه در باورهای کهن مردم ایران و قوم آریایی دارد، بن‌مایه‌هایی است که در پیوند با گیاهان است. نکته قابل

تعمق در این باره این است که یک گیاه در اساطیر، هرگز و تنها یک درخت یا گیاه نیست، بلکه معنایی دارد که دلالت بر واقعیتی متعالی و مقدس نهفته در آن می‌کند. گاه در هیأت یک منجی ظاهر می‌شود، که با بهره‌گیری از قوای نباتی، به فریاد قهرمان داستان گرفتار در ششدر مصائب می‌رسد و گاه نماد رویش و تجدید حیات است. نماد تحول و دگرگونی است که با ضرب‌آهنگ طبیعت متحول و تازه می‌گردد. از دیدگاه یونگ، این مسئله، ریشه‌ای روان‌شناختی دارد. خود وی در این باره می‌نویسد:

ما از مثال‌های متعدد درمی‌یابیم که یک درخت یا گیاه قدیمی، نماینده سمبولیک رشد و تحول زندگی روانی است. (یونگ 1386: 236)

بر همین اساس رویش و نمو یک گیاه را می‌توان نماد نمو و رشد و زندگی آدمی دانست؛ حیاتی که به طور مداوم در حال تجدید و تغییر و دگرگونی در اشکال و نمایه‌های گوناگون حیات است. «علم نباتات، مجلای واقعیت زنده و زندگانی است که به هرچند گاه تجدید می‌شود. اساطیر درختان انسان را، تشریفات و مراسم بهاری نباتات و افسانه‌های مربوط به منشأ گیاهان طبی یا در باب تغییر قهرمانان قصه به گیاه و غیره، همه به زبان رمز یا داستان و نمایش، یک حکم نظری را بیان می‌کنند و آن اینکه، علم نباتات، مظهر مجسم واقعیتی است که به زندگی تبدیل می‌شود و بی‌آنکه ریشه‌ای بخشکد، هر دم می‌آفریند و با تجلی به صورت‌های بی‌شمار، تجدید حیات می‌کند.» (ایاده 1376: 305)

گیاه‌تباری

گیاه‌تباری، در معنای خویشاوندی انسان با گیاه و نسبت بردن دودمان‌ها، به نوعی گیاه و نبات است. بر پایه این پندار، یک گیاه، نیای اساطیری یک قبیله و قوم است. نمونه بارز این باور را می‌توان به روشنی در داستان کیومرث مشاهده کرد. کیومرث هنگامی که می‌میرد، زندگی وی در گیاه ریواس تداوم می‌یابد و نخستین جفت انسان، یعنی مشی و مشیانه از این گیاه متولد می‌شوند. در بندهشن در

این باره چنین آمده است:

چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهر آن را نریوسنگ نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال آن تخمه در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریباس تنی یک ستون پانزده برگ، مهلی و مهلیانه از زمین رستند، درست بدان گونه که ایشان را دست بر گوش بازایستند، یکی به دیگری پیوسته هم بالا و هم دیسه بودند. میان هردوی ایشان فرّه برآمد، آن گونه هم بالا بودند که پیدا نبود که کدام نر و کدام ماده و کدام آن فرّه هر مزد آفریده بود که با ایشان است که فرّه‌ای است که مردمان بدان آفریده شده‌اند. سپس هردو از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند و آن فرّه به مینویی در ایشان شد که روان است. اکنون نیز به مانند درختی فراز رسته است که بارش ده گونه است. هر فرد به مشی و مشیانه گفت مردمید، پدر و مادر جهانیانید. (بهار 1369: 81)

از دلایل پیدایش اسطوره تولد انسان از گیاه، آن است که «تصویرهای خاصی در اسطوره‌های مردم بروز می‌کند و در زمان و مکان بسط می‌یابد که به معنای واحد گرایش دارند یا تمایل به ترسیم واکنش‌های روان‌شناختی مشابه داشته، مفاهیم فرهنگی مشابهی را می‌نمایانند.» (ال.گورین و دیگران 1370: 174)

در اساطیر ملل دیگر نیز نمونه‌های مشابهی از باور گیاه‌تباری را می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه در برخی اساطیر هند، انسان از شاخه نی متولد می‌شود. (صدقه 1378: 144) یا بر اساس روایتی، از ناف ویشنو، نیلوفری بر می‌آید که از درون آن، "برهما" زاده می‌شود و جهان را از نو می‌آفریند. (ایونس 1373: ۶۷، ۴۰). نیز در اساطیر ژاپن، افسانه‌ای است که در آن پس از طوفانی سهمگین، فقط برادر و خواهری زنده می‌مانند و با یکدیگر ازدواج می‌کنند، دختر گیاهی را می‌زاید که همه نژاد بشر از او به وجود می‌آیند. (صدقه 1378: 144). قبیله قدیمی یاکوت، آدمی را میوه درختی هفت شاخه می‌دانند که به دست زنی که تنه‌اش از پوست درخت بیرون آمده، تغذیه می‌شود. (دوبوکور 1376: 18 و 19). در اساطیر آشوری - بابلی، دختر شاه بابل «لوکوتیا» به دست ایزد روشنایی به بوته‌ای معطر دگرگون می‌شود (گریمال 1367: 155). در گرشاسب‌نامه اسدی توسی نیز به آفرینش انسان از گیاه

اشاره رفته است:

پرسید کز کار آدم سخن چه دانی که گوید گل بد ز بن؟
دگر گفت کایزدش چون آفرید ورا از درختی پدید آورید
بفرمود پس تا درخت از درون بکافتند وزو آدم آمد برون
نشاید که زاید به مردم درخت تو بگشا اگر دانی این بند سخت
(اسدی توسی 1317: ب11 تا 14)

به وجود آمدن ریواس از تخمه کیومرث، در ارتباط تنگاتنگی با توتم گیاهی است. «ارتباط انسان با گیاه ریواس، باید ریشه‌ای کهن داشته باشد و احتمالاً به عنوان توتم در نزد قبایل ایرانی شناخته می‌شده است. سپس در آسیای میانه، این توتم در نزد ایرانیان عمومیت یافته و بعدها به اعتقادی کلی تبدیل شده است.» (بهار 1375: 180). توتم، معمولاً به عنوان یادمانی از نیاکان یک ایل یا طایفه عمل می‌کند و افراد طایفه، توتم را دارای نیرویی برای حمایت و حفاظت از طایفه می‌دانند. «توتم؛ جانور، گیاه یا شیء است که با مجموع افراد گروه و سرزمین معتقد بدان، پیوندی ویژه دارد و بیش و پیش از هرچیزی نیای آن گروه شمرده می‌شود.» (فروید 1351: 7). «به نظر بسیاری از دانشمندان، توتمیسم یک مرحله ضروری و عمومی از تکامل جامعه بشری بوده است.» (همان)

ریشه این باور را شاید بتوان بدین صورت تفسیر کرد که به دلیل تقدس گیاه نزد اقوام پیشین و آغازین و اهمیت آن در باورهای ایشان، روح انسانی قادر بوده پس از مرگ در عنصری مقدس و مورد احترام به نام گیاه، ادامه حیات دهد. در ابیاتی از مثنوی مولوی، سخن از مراحل آفرینش و تکامل انسان رفته است، که می‌توان آن را شاهدهی بر باور تناسخ و اصل گیاهی انسان شمرد:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردم کم شدم
(مولوی 1371: ب3901-3902)

ابن یمین فریومدی در ابیاتی به همین مضمون اشاره دارد:

زدم از کتم عدم خیمه به صحرای وجود وز جمادی به نباتی سفری کردم و رفت

بعد از اینم کشش طبع به حیوانی بود چون رسیدم به وی از وی گذری کردم و رفت
(ابن یمن فریومدی 1363: 342)

این بیت از ناصر خسرو نیز ناظر بر همین مضمون است:

تنت فرزند گیاهست و گیابچه خاک زین همیشه نبود میل مگر سوی نیاش
(ناصر خسرو 1368: 277)

حکیم فردوسی نیز در شاهنامه با بازآفرینی داستان سیاوش به بیان این مفهوم
می‌پردازد:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد درختی ز گرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر اوی همی بوی مشک آمد از مهر اوی
(فردوسی 1381: 271)

داستان سیاوش ریشه در اساطیر و آیین‌های سومری-سامی مدیترانه دارد. این اقوام در هزاره‌های 4 و 5 پیش از میلاد مسیح به الهه بزرگ زمین و آب اعتقاد داشته‌اند و بنا به اساطیر بازمانده از این ملل، این الهه، پسر یا معشوقی داشته که خدای گیاهی بوده است. در این افسانه، مادر به فرزند سخت عشق می‌ورزد و از سویی پذیرفتن معشوق یا فرزند، موجب می‌شود که الهه او را بکشد. آن‌گاه مادر یا عاشق سراسیمه به دنبال وی می‌رود و او را باری دگر حیات می‌بخشد. این داستان وجوه تشابه فراوانی با داستان سیاوش دارد. «نخست اینکه، سیاوش نماد یا خدای نباتی است، زیرا با مرگ او، از خون وی گیاهی می‌روید و این شبیه همان درخت شدن «آتیس» و «ادونیس» است. دو دیگر اینکه، سیاوش نیز بی‌گمان، خدای کشتزارها بوده است و نشان این امر را از به آتش رفتن او بازمی‌شناسیم که نماد خشک‌شدن و زردگشتن گیاه و در واقع، آغاز انقلاب صیفی و هنگام برداشتن محصول است.» (بهار 1374: 44)

«امروزه، حاجی فیروز که در عید نوروز ظاهر می‌شود و صورت خود را سیاه می‌کند، بازمانده آیین بازگشت خدای شهید شونده نباتی است که از زیر زمین به روی زمین می‌آید و چون از جهان مردگان برمی‌گردد، سیاه چهره است. شخصیت سیاوش در افسانه‌ها و حماسه‌های ما، برابر است با خدای شهیدشونده.

سیاوش شهید می‌شود و از خون او گیاه می‌روید و کیخسرو هم در واقع نماد بازگشت سیاوش به این جهان است.» (همان: 202)

مانند این مضمون را می‌توان در داستانی فینیقی یافت که در آن از خون جوانی «آدونی»¹ نام که به دست خرسی کشته می‌شود، گل آدونی می‌روید. (پوردوود 1331: 126). در اساطیر چین «یین-گیائو» همتای سیاوش شاهنامه، به دست دشمنان پدرش گرفتار می‌شود و او را تا گلو در خاک فرو می‌برند و گاوآهنی را بر سرش می‌رانند. بدین سان خون این شاهزاده بی‌گناه سبب باروری گیاهان می‌شود. (کویاجی 1362: 89)

«در داستانی از لرمانتف، شاعر روسی، از خون بی‌گناه ریخته دختر ستم‌کشیده‌ای که به دست پسر نامادری خود در بیابان کشته می‌شود، نی رشد می‌کند.» (زرین کوب 1374: 255)

رویش گیاه از اشک چشم نیز موتیف اساطیری دیگری است که فردوسی از آن غافل نبوده و آن را نخستین بار در داستان ایرج به کار می‌گیرد. جایی که فریدون در سوک از دست دادن فرزند، آنچنان می‌گرید که از بسیاری اشک‌هایش، گیاهی در بر وی می‌روید:

برین گونه بگریست چندان به زار همی تا گیا رستش اندر کنار
(فردوسی 1368: 560)

مانند این تصویرسازی را می‌توان در متون کهن نیز پیدا کرد. در کشف‌الاسرار آمده است «[آدم] صدسال نوحه کرد به زاری و بنالید از خواری تا از آب چشم وی درخت عود و قرنفل از زمین برآمد» (مبیدی 1371: ج 7: 376). در مخزن‌الاسرار نیز به چنین روایتی برمی‌خوریم:

آب رساند این گل پژمرده را	زد به سرانندیب سرراپرده را
روی سیه از گنه آنجا گریخت	برسر آن خاک سیاهی بریخت
مدتی از نیل خم آسمان	نیلگری کرد به هندوستان

¹. Adoni

چون کفش از نیل فلک شسته شد نیل‌گیا در قدمش رسته شد
(نظامی 1376: 73)

به روایت قصص قرآنی «سبب آمرزش گناه وی آن بود که، داوود بسی
گریست و زاری کرد. گویند که در سجود چنان گریست که نبات از اشک وی
رست و ببالید» (عتیق 1370: 365)

در دیوان حافظ نیز این مضمون به صورت خون دیده به کار می‌رود:
ز حسرت لب شیرین هنوز می‌بینیم که لاله می‌دمد از خون دیده فرهاد
(حافظ 1372: 70)

نمادینگی درخت

از دیرایام، درخت، آئینه تمام‌نمای انسان بوده است که با شاخساران انبوه و
بی‌شمارش، تداعی‌گر آرزوهای دور و دراز آدمیان است. «درخت در معنای عام،
دال بر حیات گیتی، رشد و زاینده‌گی و فرایندهای زیایی مکرر آن است، همچنین
به معنای زندگی جاودانه و بی‌زوال و در نتیجه فناپذیری است.» (ال.گورین و
دیگران 1370: 187)

«درخت در کهن‌ترین تصویرش، بنا به توصیفی که از آن در اساطیر اولیه شده،
درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است. نوک این
درخت، تمام سقف آسمان را پوشانده است و ریشه‌هایش در سراسر زمین
دویده‌اند. شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنه جهان گسترده‌اند و قلبش، جایگاه
آتش آذرخش است. خورشید، ماه و ستارگان در میان شاخ و برگ‌های این
درخت، همچون میوه‌های تابناک می‌درخشند. غالباً ایزدی که رمز طبیعت بارور
است با درخت کیهان هم‌دست و همراه است» (الیاده 1376: 276). به بیانی،
درخت به واسطه قدرتش، چون واقعیتی مافوق بشری را متجلی می‌سازد، مقدس
است. در واقع درخت به خاطر تجدید زندگی و حیات، نمودار و رمزی است از
جاودانگی. با اندکی تأمل در شاهنامه فردوسی، می‌توان به نمونه‌های بارزی از

نمادینگی درخت در این اثر پی برد.

الف - درخت گز

یکی دیگر از درختانی که در شاهنامه از جلوه‌های مینوی برخوردار است، درخت گز است. این درخت نمادین، با تمامی جنبه‌های رازناکش، می‌تواند نماد درخت کیهانی باشد که سیمرغ، پرنده نمادین شاهنامه، از راز آن آگاه است. این همان درختی است که رستم، قهرمان شاهنامه، وقتی که دیگر یارایی مقابله با اسفندیار را ندارد، دست به دامان سیمرغ می‌شود و سیمرغ نیز راز درخت گز را با او در میان می‌نهد تا چاره ناچاری وی در نبرد با اسفندیار باشد.

گزی دید بر خاک سر بر هوا	نشست از برش مرغ فرمانروا
بدو گفت شاخی گزین راست‌تر	سرش برترین و تنش کاست‌تر
بدان گز بود هوش اسفندیار	تو این چوب را خوار مایه مدار

(فردوسی 1381: 748)

ب - درخت سرو

در ادبیات فارسی، سرو همواره نماد آزادگی بوده و در باورهای ایرانیان جایگاه ویژه‌ای دارد. در شاهنامه روایتی است مبنی بر اینکه گشتاسب، درخت سرو شگفتی را که سرشتی مینوی دارد، در آتشکده برزین مهر کاشمر بر زمین می‌نشانند.

نخست آذر مهر برزین نهاد	به کاشمر نگر تا چه آیین نهاد
یکی سرو آزاده بود از بهشت	به پیش در آذر اندر بکشت
بهشتیش خوان از ندانی همی	چرا سرو کاشمرش خوانی همی
چرا کهش نخوانی نهال بهشت	که شاه کیانش به کاشمر بکشت

(فردوسی 1381: 648)

ابیات بالا، گواه این معنی‌اند که سرو، درختی مقدس و بهشتی است. از این رو، از همان دیرباز بنیانی مقدس در عقاید ایرانیان باستان دارد. «هنوز در سیستان، سه یادگار که کهن بودگی آنها به تحقیق به روزگار رواج دین زرتشت می‌رسد، برجای مانده است. این یادگارها عبارت‌اند از درختان سروی که در جایی نزدیک به دو کیلومتری شمال دهکده نوبنیاد (درک) در ناحیه هکت و

سیزده کیلومتری جنوب شهر (جُوین)، قرار دارند. بر پایه پاره‌ای از روایت‌های سنتی، این سروها در روزگار شهریاری خسرو یکم، شهریار ساسانی، کاشته شده‌اند. می‌دانیم که سرو به کندی می‌بالد و بنابراین، سروهای یاد کرده برای رسیدن به تنومندی و ستبری کنونی، نباید کمتر از هزار و پانصد سال – که روایت‌های سنتی حکایت از آن دارد – عمر داشته باشند و احتمال بسیار می‌رود که کهن بودگی آنها به زمانی پیش از آن هم برسد. با رویکرد به زندگی و آموزش‌های زرتشت، درمی‌یابیم که در دین او اهمیت ویژه‌ای به این‌گونه از رستنی‌ها داده شده است.» (کویاجی 1380: 52)

نمادینگی آب

آب رمز همه چیزهایی است که وجود دارند؛ سرچشمه و منشأ همه کائنات هستی.

«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: 21-31) و هر چیز زنده‌ای

را از آب قرار دادیم. آیا ایمان نمی‌آورند؟

آب در آفرینش کیهان و اساطیر و آیین‌ها، همواره نقش دارد و مقدم بر هر شکل و صورتی و تکیه‌گاه هر آفرینشی است. پیوند با آب همواره متضمن تجدید حیات است، زیرا از سویی در پی هر انحلالی، ولادتی است و از سویی دیگر، غوطه‌خوردن در آب، امکانات بالقوه زندگی و آفرینش را مایه‌ور می‌کند و افزایش می‌دهد. «هرمزد، آفریدگان زمین، همه را از آب پدید آورد، جز گاو و کیومرث را که گوهرشان از آتش بود.» (یارشاطر 1344: 24-25)

رودخانه، نماد مرگ و تولد دوباره (تعمید)، پیوستن زمان به ابدیت، مراحل انتقالی چرخه حیات با «تجسم خدایان در چهره‌های انسانی» (زرین‌کوب 1383: 422) است. هردوت، مورخ یونانی، درباره احترام به عنصر آب چنین نوشته است:

ایرانیان در میان رود بول نمی‌کنند، در آب تفو نمی‌اندازند. در آن دست نمی‌شویند و متحمل هم نمی‌شوند که دیگری آن را به کتافاتی آلوده کند. (پورداوود 1356:160)

«آب، مایهٔ رشد و نمو و بالندگی و سرچشمهٔ زندگی در همهٔ مراتب هستی است و این معانی، همگی بیانگر اسطورهٔ واحدی از آفرینش است، اما در این میان آب همواره باقی است و پایدار. حدیث سنتی آب‌های آغازین که زادگاه جهان‌ها بوده‌اند، در روایات عدیدهٔ مربوط به آفرینش‌های باستانی و ابتدایی کیهان باز یافته می‌شوند» (الیاده 1376:191). بر اساس اسطوره‌ای بابلی، «روزگاری بود که هنوز زمین و آسمانی نبود. "اسپو" که خدای آب‌های محیط بود، آبش را با آب تیامات که مادهٔ خدای بی‌نظمی و آشفتگی محسوب می‌شد، درآمیخت و از آن میان، عالم ولادت یافت» (زرین‌کوب 1383:411). از این اسطوره چنین برمی‌آید که وجود و پیدایش آب، مقدم بر پیدایش آسمان و زمین بوده است و از این رو بنیانی دیرین دارد. از سویی قدما چنان قداستی برای آب قائل بودند که آن را جوهرهٔ خدایان خود می‌شمرده‌اند، طوری که از دیدگاه ایشان، جان‌مایهٔ خدای بی‌نظمی، آب بوده است که همین آب خمیرمایه و مادهٔ اولیهٔ ایجاد جهان و عالم بوده است. «ایرانیان باستان به ایزدبانوی آب و باران و باروری به نام «آناهیتا» اعتقاد داشتند. واژهٔ پارسی باستان آناهیتا [An-ahita] که در پارسی میانه «آناهید»² و در فارسی امروز «ناهید» شده، از پسوند نفی (an) یعنی «نا» و واژهٔ اوستایی "ahita" یعنی «آلوده» پدید آمده است و معنی آن «ناآلوده»، یعنی پاک و بی‌گناه است.» (حسن‌دوست 1383: ج 66/1)

«در آبان‌یشت، آناهیتا به صورت دختری زیبا و برومند است. راست بالا و خوش‌اندام و آزاده‌نژادی که کمر بند بر میان بسته و کفش‌های درخشان پوشیده و با بند زرین، آنها را بسته و زینت‌های فراوان دارد.» (دوستخواه 1357: 309-311-320)

بهترین و بارزترین نمادینگی آب در شاهنامه را می‌توان در داستان کیخسرو

². Anahid

مشاهده کرد. در شاهنامه چنین آمده است که پس از قتل سیاوش، خشکسالی به وجود می‌آید:

ز باران هوا خشک شد هفت سال دگرگونه شد بخت و برگشت حال
شد از رنج و سختی جهان پر نیاز برآمد بر این روزگاری دراز
(فردوسی 1381: 283)

ولی هنگامی که کیخسرو بر تخت شاهی ایران می‌نشیند، رستاخیزی دوباره در طبیعت به وجود می‌آید:

از ابر بهاران ببارید نم ز روی زمین رنگ بزدود غم
جهان گشت پرسبزه و رود آب سر غمگنان اندر آمد به خواب
(همان: 304)

این رستاخیز، پس از خوابی است که گودرز می‌بیند که در آن سروش بر آبری نشسته و از کیخسرو نشان می‌دهد. پس از این خواب است که گودرز گیو را به دنبال کیخسرو می‌فرستد:

چنان دید گودرز یک شب به خواب که ابری برآمد ز ایران پر آب
بر آن ابر باران خجسته سروش به گودرز گفتی که بگشای گوش
(همان: 283)

بدین گونه، گودرز پس از آگهی از وجود کیخسرو در توران زمین، گیو را در پی وی گسیل می‌دارد و گیو او را درون چشمه‌آبی می‌یابد:

یکی چشمه‌ای دید تابان ز دور یکی سروبالا دلارام پور
چو کیخسرو از چشمه او را بدید بخندید و شادان دلش بر دمید
(فردوسی 1381: 286)

و در نهایت نیز وقتی که در پایان داستان، رسالت کیخسرو به پایان می‌رسد، پس از ترک شهر یاری، درون چشمه‌ای ناپدید می‌شود:

چو بهری ز تیره شب اندر چمید کی نامور پیش چشمه رسید
بر آن آب روشن سر و تن بشست همی خواند اندر نهان زند و اُست
(همان: 618)

نمونه دیگر تبلور آب در اساطیر و داستان‌های شاهنامه را می‌توان در

آزمون‌های گذر از آب قهرمانان مشاهده کرد. بیشتر قهرمانان شاهنامه، پس از گذر از آب بر دشمن پیروز می‌شوند که می‌توان نمونه‌هایی از این آزمون را در شاهنامه یادآور شد:

الف - فریدون برای دستگیری ضحاک از اروند رود می‌گذرد.

هم‌آنکه میان کیایی بیست بر آن باره تیز تک برنشست
سرش تیز شد کینه و جنگ را به آب اندر افکند گلرنگ را
(همان: 25)

ب - در خوان هفتم اسفندیار، وی برای رسیدن به دژ رویین از دریا می‌گذرد.

به دریا سبک‌بار شد بارگی سپاه اندر آمد به یکبارگی
(همان: 699)

ج - کیخسرو نیز چندین بار این آزمون را به جای می‌آورد. نخست، زمانی است که گیو او را همراه خود به ایران می‌آورد و کیخسرو بدون کشتی از آب می‌گذرد.

به آب اندر افکند خسرو سیاه چو کشتی همی راند تا بارگاه
(همان: 296)

دگر بار در راه رفتن به توران زمین برای جنگ با افراسیاب، کیخسرو پس از پیروزی بر خاقان چین، به همراه لشگرش از دریای طوفانی زره می‌گذرند.

گذشتند بر آب بر هفت ماه که بادی نکرد اندر ایشان نگاه
چو خسرو ز دریا به خشکی رسید نگه کرد هامون جهان را بدید
(فردوسی 1381: 590)

گذشته از این، آب مایه تجدید جوانی و موجب زندگی جاودانی است. نمودگاری آب حیات را در شاهنامه فردوسی در اسطوره اسکندر می‌توان یافت. اسکندر به راهنمایی خضر به دنبال آب حیات می‌رود.

ورا اندر آن خضر بد رایزن سر نامداران آن انجمن
(همان: 836)

بدو گفت کای مرد بیداردل یکی تیز گردان بدین کار دل
اگر آب حیوان به چنگ آوریم بسی بر پرستش درنگ آوریم
(همان: 836)

آب حیات که سرمنزله پهلوانان اهورایی و نیک‌سرشت است، برای اسکندر که سزاوار رسیدن به آن نیست، دست‌نیافتنی است.

سه دیگر به تاریکی اندر دو راه پدید آمد و گم شد از خضر شاه
پیمبر سوی آب حیوان کشید سر زندگانی به کیوان کشید
(همان: 837)

چشمه (سو) در داستان یزدگرد بزه‌کار، گذشته از آنکه خاصیت درمانی دارد، می‌تواند نمادی از آب حیوان باشد، چراکه اسبی سفید از درون آن بیرون می‌آید و موجودی ناپاک چون یزدگرد را دچار مرگ می‌کند.

بگرید و یک جفته زد بر برش به خاک اندر آمد سر و افسرش
(همان: 934)

چو او کشته شد اسپ آبی چو گرد بیامد بدان چشمه لاژورد
به آب اندرون شد تنش ناپدید کس اندر جهان این شگفتی ندید
(همان: 934)

در داستان افراسیاب نیز زمانی که وی از دست هوم پشمینه‌پوش به درون دریای چیچست می‌گریزد، هوم به چاره‌گری او را بیرون می‌کشد و می‌کشد.

چو بشنید آواز افراسیاب پیر از درد گریان برآمد ز آب
به دریا همی کرد پای آشنا بیامد به جایی که بد پایگاه
(فردوسی 1381: 599)

نمادینگی آتش

آتش به عنوان عنصری پاک‌کننده، از روزگاران کهن در نزد بشر، جایگاهی ویژه داشته است. «در اوستا (اتر)³ و (اترش)⁴ هر دو آمده و این دو در پهلوی (اتور)⁵، (اتر)⁶ و آتش⁷ شده. در پارسی، آذر، آرد، آتش، آدیش و تش و در لهجه تهرانی و شیرازی به صورت آتیش آمده است.» (فرهنگ فارسی معین: ذیل واژه)

³. atar

2. atarsh

3. atur

⁶. atar

5. atarsh

آذر، نام یکی از ایزدان مزدیسنا است. آذر ایزد، در اوستا بیشتر پسر اهورامزدا خوانده شده است و از این تعبیر خواسته‌اند بزرگی مقام او را اراده کنند.

«آتش معانی متعددی را به ذهن بشر متواتر می‌کند که مفاهیم عشق و کامجویی، تنها یکی از آنها می‌باشد. افروختن آتش پاک‌ساز بر جایگاه سوختن حیوانات قربانی، با تاجگذاری یا به تخت‌نشستن و مراسم (وَر) همراه بوده است. آذرخش، آتش آسمانی به صورت رمزی (تبرسنگی) دو لبه، متعلق به پرشو - راما تمثیل شده. گرمایی که از تماس آتش با مواد سوختنی تولید می‌شود، نمودار تابش معنوی هر تجربه و امتحان شده و کیمیاگران تائویستی، منبع آن را حفره درون انسان، مرکز قلب وی که شبکه‌ای معروف به شبکه خورشیدی در اندام‌شناسی جایگاهش به شمار می‌رود، دانسته‌اند. همچنان که آتش هر چیزی را که شعله‌ور ساخت، از حالت ستبری (کثافت) به حالت عالی (لطافت) می‌رساند و این کار، ویژه آتش است. مکتب تانتریسیم نیز این آتش را با صعود کوندالینی در درازای ستون فقرات که با سوختن مراکز آن، نیروی منوی، متدرجاً به بیداری معنوی تبدیل می‌شود، مربوط کرده است. اما آتش همچنین می‌تواند از فراز به نشیب گراید و به وسیله عذاب مبدل گردد.» (ستاری 1372: 43)

برخی از حکما، طبیعت را آتش محسوسی به شمار آورده‌اند. گروهی از قدما نیز بر این باورند که نفس ناطقه، یک شعله ملکوتی است که تعلق آن به بدن همانند تعلق آتش به هیزم است. «صدرالمتألهین می‌گوید: در قرآن مجید به گونه‌ای بسیار لطیف، به این مسئله اشاره شده است. وی آیه 24 از سوره بقره را اشاره به این معنی دانسته است و آن را در این باب قابل تفسیر به شمار آورده است: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (24). از آتشی بترسید که هیزم آنان، بدن‌های مردم (گنهکار) و برای کافران، آماده شده است. صدرالمتألهین می‌گوید که آنچه در این آیه شریفه آمده، اشاره به این است که طبیعت و نفس ناطقه، دو آتش باطنی به شمار می‌آیند. یکی از آنها

در اجسام مرده اثر می‌گذارد و دیگری اجسام زنده را دگرگون می‌سازد.» (همان: 47-46)

آتش به عنوان معجزه پیامبران نیز یادشده است. در بعثت موسی (ع)، خداوند نخستین بار در گفت‌وگو با موسی، به صورت آتش متجلی می‌شود. در بیابانی تاریک و سرد، موسی و خانواده تنهای او آتشی می‌بینند که از درون درختی شعله می‌کشد. «افسانه پرومتوئه نیمه خدا و نیمه انسان، که آفریننده انسان بود و آتش ربوده از خدایان را به آفریدگان خود رسانید، با اسطوره اصل و منشأ آتش در ارتباط است.» (جونز و دیگران 1366: 259). در این اسطوره یونانی، پرومتئوس به خاطر تأمین حیات و روح در انسانی که از گل ساخت، آتش الهه را دزدید و درباره تقسیم سهم ذبایح قربانی هم، با حيله‌ای که به نفع انسان‌ها به کار برد، زئوس خدای خدایان را در مقابل انسان مغبون کرد.

از آتش در ریگ‌ودا، همانند پروردگار بزرگ (ایندرا)⁸ بسیار یاد و ستوده شده و مانند ایندرا، خدای خدایان است و سروده‌های ریگ‌ودا با ستایش آگنی (آتش) آغاز می‌شود. «آنچنان که اتر (atar)، نزد ایرانیان میانجی و به دستگیری وی ستایش و نیایش مزدیسنان به پیشگاه اهورا مزدا آورده می‌شود، آگنی نیز، پیشکش پرستندگان را پذیرفته، به بارگاه خدایان می‌رساند، بی او هیچ‌گونه فدیة و قربانی انجام نمی‌گیرد. او مرکز قربانی‌ها است.» (پورداوود 1357: 91)

آتش از دیرباز در اساطیر ایرانی جایگاهی ویژه داشته است. زرتشت به آن جنبه اخلاقی و معنوی داد و آن را علامت و نشانه زنده‌ای از پاکی و طهارت دانست. به عقیده زرتشتیان توجه آنها به آتش، دلیل بر آتش‌پرستی نیست، بلکه مانند توجه مسلمانان به قبله و احترام مسیحیان به صلیب است. «آتش در دین زرتشتی، نماد اهورامزدا و کانون عبادت‌های روزانه آنان است. با این حال، هنوز به آتش (جنگجو) خطاب می‌کنند، زیرا از مقدس‌ترین آتش‌ها یعنی آتش بهرام

⁸. Indra

درخواست می‌شود که با دیوان خشکسالی، بلکه با دیوان مینوی تاریکی نبرد کند.» (هینلز 1389: 49)

«مظهر و نماد "اشه" (نیروی راستی در مقابل نیروی دروغ)، آتش است و آتشگاه جایگاه برخواندن و ستودن اهورا مزداست. زرتشت در پی گذر از آتش و نهادن فلز گداخته بر سینه‌اش است که راستی پیام خویش را به ثبوت می‌رساند و در پایان جهان، با گذر از آتش و فلز گداخته است که کردار مردمان را به رستاخیز می‌سنجد و داد می‌دهند» (بهار 1374: 20). در جهان‌بینی ایران باستان، تاریخ، جاودانه نیست و تکرار نمی‌شود، بلکه در فرجام کار به وسیله طوفانی عالمگیر و آتشی بزرگ که نشانه رستاخیز است، به پایان خواهد رسید. زیرا فاجعه نهایی که تاریخ را به پایان خواهد رساند، در عین حال، درباره آن به داوری نیز خواهد پرداخت. «در آن‌گاه معهود است که روز شمار فرا خواهد رسید و همه درباره کارهایی که در طول تاریخ انجام داده‌اند، حساب پس خواهند داد و تنها کسانی که بزهکار نیستند به جاودانگی و خجستگی خواهند پیوست. بدین‌گونه مطابق معتقدات دو آیین زرتشتی و زروانی، پایان کار جهان به وسیله آب و آتش خواهد بود.» (الیاده 1378 : 172)

در شاهنامه، برای نخستین‌بار در داستان هوشنگ است که به آتش برمی‌خوریم. کشف و پیدایش آتش را به او نسبت داده‌اند. وی پس از دست یافتن به آتش، آن را نیایش می‌کند:

بگفتا فروغیست این ایزدی پرسیتید باید اگری بخردی
(فردوسی 1381: 10)

پس از آن، تقریباً آتش در همه موارد نقشی میانجی می‌یابد و معمولاً آتشکده، جایگاه نیایش و آتش، واسطه میان انسان و خداست. اما نمادین‌ترین آتش شاهنامه، با تمامی ویژگی‌های رازناک آن را می‌توان در داستان سیاوش یافت. این آتش، آتش آزمون است که نمودار پالایش است. در این داستان سیاوش برای

اثبات بی‌گناهی خود، در برابر تهمتی که سودابه به وی زده بود، تن به آتش می‌سپارد، چرا که می‌داند که آتش بر بی‌گناهان کارگر نیست.

سیاوش، سیه را به تن‌دی بتاخت نشد تنگدل جنگ آتش بساخت
ز هر سو زبانه همی برکشید کسی خود و اسب سیاوش ندید
یکی دشت با دیدگان پر زخون که تا او کی آید ز آتش برون
چو او را بدیدند برخاست غو که آمد ز آتش برون شاه نو
(همان: 215)

در میان آزمون‌های گوناگون ایزدی باقیمانده از نوشته‌های سانسکریت، داستان گذر «سیتا» از آتش از کتاب *رامایانا*، همانند داستان به آتش رفتن سیاوش است. سیتا دختر «جنکا»، فرمانروای سرزمین بهار است که با «رام» پسر بزرگ پادشاه سرزمین «دسه رته» ازدواج می‌کند و پس از رفتن به جنگل، در چنگ مردمان دیوسرشت اسیر می‌شود و رام نیز از آنان شکست می‌خورد و «راونه»، پادشاه غولان، سیتا را به سرزمین «سیلان» می‌برد. سیتا به زندگی با وی تن در نمی‌دهد. رام بار دیگر به سیلان لشگرکشی می‌کند و راونه را می‌کشد، اما حاضر به زندگی با سیتا نیست. از این رو، سیتا از این بدگمانی آزردده‌خاطر می‌شود و از آتش پاک گواهی می‌خواهد. آن‌گاه خرمی از آتش برافروخته می‌شود و سیتا پس از ستایش، بی‌بیم و هراسی خود را به درون آن می‌افکند. آتش او را فرا می‌گیرد، اما سیتا پس از چندی بی‌هیچ‌گزندی از آتش بیرون می‌آید و بی‌گناهی و پاکی وی به اثبات می‌رسد.

ابیاتی چند از این داستان به قرار زیر است:

«به بحر آتش فکنده آن گهر را نهان کرده به برگ آن گلشکر را
به آتش در شده دانی که چون شد درون بیرون شد و بیرون درون شد
چو یاقوتی که گیرند امتحانش نکرده آتش سوزان زیانش»
(پوردادود 1357: 143)

نمادینگی باد

در *ارداویراف‌نامه* که از کتب دینی زرتشتیان است، باد، وسیله انتقام بدکاران است. «هنگامی که ارداویراف از بهشت می‌گوید: و روان بدکاران را می‌بیند که بسیار رنج می‌کشند، از سروش اهلو و آذر ایزد می‌پرسد که اینان روان چه کسانی است؟ آنان پاسخ می‌گویند که روان بدکارانی است که در گیتی در برابر ستایش‌کنندگان، آب و آتش و گوسفند و دیگر آفریده‌ها، مطابق کام اهریمن و دیوان بدکنش به جای می‌آورند. آن‌گاه می‌گوید: پس بادی سرد و بدبو به پیشواز او آید. چنین به نظر روان می‌رسد که از ناحیه شمال، از ناحیه دیوان می‌آید. بدبوترین بادی که در گیتی ندیده است و در آن باد، آن دین و کتش خویش را می‌بیند و به صورت زن روسپی برهنه، پوشیده و آلوده، که زانو در پیش دارد و نشیمنگاه در پس» (فیلیپ 1352: 61-62)

باد یکی دیگر از عناصر مهم و تأثیرگذار بر حوادث شاهنامه است که تجلی آن را می‌توان در داستان «اکوان دیو» مشاهده کرد. در شاهنامه، اکوان دیو به صورت گور شگفت‌انگیزی در لشگر کیخسرو ظاهر می‌شود. به‌طور اجمالی، اکوان دیو را می‌توان با روح باد در اساطیر چین برابر نهاد. در روایات چینی، "فی لین" یا دیو باد، در نزد چینیان به صورت گوزن و به اندازه پلنگ است و می‌تواند باد را هرگونه که بخواهد به وزش درآورد و دارای دم مار است. هنگامی که به صورت پیرمردی درمی‌آید، ردایی زرد بر تن دارد و زمانی که شکل کیسه‌ای به خود می‌گیرد که باد از آن بیرون بیاید، به رنگ زرد و سفید است. «شایان رویکرد است که در اسطوره‌های چین، "دیو باد" به پیکر گوزنی نرینه درمی‌آید و در اسطوره‌های کهن هند، ویو⁹ یا خدای باد، بر پشت یک بز کوهی سوار می‌شود. بر این پایه گور در شاهنامه، گوزن در اسطوره‌های چین و بز کوهی در اسطوره‌های هند، همه نماد (باد)ند، زیرا هیچ جانوری بهتر از اینها نمی‌تواند شتاب باد را

⁹. *vayu*

به‌نمایش درآورد.» (کویاجی 1380: 39). همگی این مشخصات در اکوان دیو شاهنامه قابل مشاهده است:

همان رنگ خورشید دارد درست سپهرش به زرآب گویی بشست
یکی برکشیده خط از یال اوی ز مشک سیه تا به دنبال اوی
(فردوسی 1381: 429)

هرگاه که اکوان دیو در تنگنا قرار می‌گیرد، خود را به صورت باد درمی‌آورد. فردوسی برای تأکید بیشتر بر همانندی اکوان دیو با باد، در همین داستان، بارها به باد اشاره می‌کند.

چهارم بدیدش گرازان به دشت چو باد شمالی بر او بر گذشت
(همان: 430)

جز اکوان دیو این نشاید بدن بیایستش از باد تیغی زدن
(فردوسی 1381: 430)

چو اکوانش از دور خفته بدید یکی باد شد تا بدو در رسید
(همان: 430)

نتیجه

طبیعت، همواره در پیدایش تحولات مذهبی مردمان باستان، به ویژه آریایی‌های ساکن ایران و هند، نقشی بااهمیت و تأثیرگذار داشته و وضعیت جغرافیایی، جنگل‌های انبوه، آفتاب، رودخانه‌های متلاطم و در یک کلام طبیعت سرشار، به‌گونه‌ای عمیق، ریشه در تار و پود عقاید مذهبی این اقوام دوانیده است. گاه غیرقابل کنترل بودن قوای طبیعی، مانند کوه‌های بلند، سیل و طوفان، بشر را به دعا و اظهار کرنش وامی‌داشته و به تدریج این اظهار عجز خود را به صورت ستایش و عبودیت مظاهر طبیعی نمایانده است. در طی روزگاران این تلقی‌های ذهن بشر از پیرامون خود جنبه باور و اعتقادی مقدس به خود می‌گیرد و صفاتی که جنبه‌های خاص از پدیده‌های طبیعی را نشان می‌دهند، عناصر طبیعت را از حالت طبیعی صرف خارج و آنها را صاحب نیروی ماورایی و مافوق طبیعی می‌کند که این عناصر در طول زمان‌های متمادی به صورت خدایان مستقل دگردیسی می‌یابند. در این میان فردوسی، راوی اساطیر ایران، نیز این باورها را

که در متون اساطیری کهن چون *اوستا* و *ریگ ودا* آورده شده است، در *شاهنامه* به گونه‌ای هنرمندانه درج نموده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن‌یمین فریومدی. 1363. دیوان. به تصحیح حسینعلی باستانی‌راد. چ 2. تهران: کتابخانه سنایی.

ابوبکر عتیق. 1370. *قصص قرآن مجید* (برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق مشهور به *سورآبادی*). به اهتمام یحیی مهدوی. چ 2. تهران: خوارزمی.

ابوریحان بیرونی. 1363. *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چ 3. تهران: امیرکبیر.

اسدی توسی. 1317. *گرشاسب نامه*. به تصحیح حبیب یغمایی. تهران: کتابخانه بروخیم.
ال. گورین، ویلفرد و دیگران. 1370. *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا مهین‌خواه. تهران: اطلاعات.

الیاده، میرچا. 1376. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ 2. تهران: سروش.
_____. 1378. *اسطوره بازگشت جاودانه* (مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ). ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: نقره.

ایونس، ورونیکا. 1373. *اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

بهار، مهرداد. 1369. *بندهشن* (فرنیغ دادگی). تهران: توس.

_____. 1374. *جستاری چند در فرهنگ ایران*. چ 2. تهران: فکر روز.

_____. 1375. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.

پورداوود، ابراهیم. 1331. *هرمزنامه*. تهران: انجمن ایران‌شناسی.

_____. 1356. *یشت‌ها*. به کوشش بهرام فره‌وشی. چ 3. تهران: دانشگاه تهران.

_____. 1357. *ویسپرد*. به کوشش بهرام فره‌وشی. چ 3. تهران: دانشگاه تهران.

تیرانداز، موبد. 1241. *خرده اوستا*. تهران: خردشهریار.

جونز، ا. و دیگران. 1366. *رمز و مثل در روانکاوی و ادبیات*. ترجمه جلال ستاری. تهران:

توس.

حافظ. 1372. دیوان. بر اساس تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی. تهران: صدرا.
حسن دوست، محمد. 1383. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. زیر نظر بهمن سرکاراتی.
تهران: آثار.

دوبوکور، مونیک. 1376. رمزهای زنده جهان. ترجمه جلال ستاری. چ 2. تهران: مرکز.
دوستخواه، جلیل. 1357. اوستا. چ 3. تهران: مروارید.
رشیدالدین میدی. 1371. کشف الاسرار و عدة الابرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. چ 5.
تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. 1374. باکاروان حله. چ 9. تهران: علمی.

_____ . 1383. در قلمرو وجدان. تهران: سروش.

ستاری، جلال. 1372. مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. تهران: مرکز.
صدقه، جان. 1378. "درخت در اساطیر کهن". ترجمه محمدرضا ترکی. فصلنامه شعر.
ش 26.

فردوسی. 1368. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر یکم. تهران: روزبهان.
_____ . 1369. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. بنیاد میراث ایران، با همکاری
بیلیوتکا پریسکا. دفتر دوم. کالیفرنیا و نیویورک.

_____ . 1381. شاهنامه (بر اساس چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. تهران:
قطره.

فروید، زیگموند. 1351. توتم و تابو. ترجمه محمدعلی خنجی. چ 2. تهران: کتابخانه
طهوری.

فیلیپ، ژینیو. 1352. ارداویراف نامه. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: معین.

کویاجی، ج. 1362. آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان. ترجمه جلیل دوستخواه. چ 2.
تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

کویاجی، جهانگیر کووورجی. 1380. بنیادهای اسطوره و حماسه ایران. گزارش و ویرایش
جلیل دوستخواه. تهران: آگه.

گریمال، پیر. 1367. فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه احمد بهمنش. چ 3. تهران:

امیرکبیر.

معین، محمد. 1355. *مزدیسنا و ادب پارسی*. تهران: دانشگاه تهران.

مولوی. 1371. *مثنوی*. براساس تصحیح نیکلسون. تهران: زمستان.

ناصرخسرو. 1368. *دیوان*. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

نظامی. 1376. *مخزن الاسرار*. با تصحیح و حواشی وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. چ 2. تهران: قطره.

هینلز، جان راسل. 1389. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

یارشاطر، احسان. 1344. *داستان‌های ایرانی باستان*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

یونگ، کارل گوستاو. 1386. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.

References

- Abu Reihān Bīrooni. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Āsār-al Bāghiyeh*. Tr. by Akbar Dānā Seresht. ۳rd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Abubakr Atigh. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Ghessas-e Quran-e Majid (Bargerefte az Tafsir-e Abubakr Atigh Mashhur be Soor Ābādi)*. With the efforts of Yahya Mahdavi. ۲nd ed. Tehran: Khārazmi.
- Asadi Tousi. (۱۹۳۸/۱۳۱۷H). *Garshāsb Nāmeḥ*. Ed. by Habib Yaghmāyi. Tehran: Ketabkhane-ye Brokchim.
- Bahār, Mehrdād. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *bondaheshn (Faranbagh dadegi)*. Tehran: toos.
- , (۱۹۹۰/۱۳۷۴H). *Jostāri chand dar fārhang-e Iran*. ۲nd ed. Tehran: Fekr-e Rooz.
- , (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Pazhouheshi dar Asātir-e Iran*. Tehran: Āgah.
- Coyajee, Jehangir Cooverjee. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Āyin-hā va Afsāne-hāye Iran va Chin-e Bāstān (Cults and Legends of Ancient Iran and China)*. Tr. Jalil Doostkhah. ۲nd ed. Tehran: Sherkat-e Sahāmi-e Ketab-hāye Jibi.
- Coyajee, Jehangir Cooverjee. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Bonyād-hāye Ostooreh va Hemāse-ye Iran*. Ed. and commentary by Jalil Doost khāh. Tehran: Āgah.
- De Beaucorps, Monique. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Ramz-hāye Zendeḥ Jān (Les Symboles Vivant)*. Tr. by Jalāl Sattāri. ۲nd ed. Tehran: Markaz.
- Doostkhāh, Jalil. (۱۹۷۸/۱۳۵۷H). *Avestā*. ۳rd ed. Tehran: Morvārid.
- Ebn-e Yamin Farivmadi. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Divān*. Ed. by Hossein Ali Bāstāni Rād. ۲nd ed. Tehran: Ketabkhane-ye Sanāyi.
- Eliade, Mircea. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *Resāleh dar Tāriḥ-e Adiyān (Traité D'Histoire Des Religions)*. Tr. by Jalāl Sattāri. ۲nd ed. Tehran: Soroush.
- , (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). *Osture-ye Bazgasht-e Jāvdāneh/The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History (Commentary on Falsafe-yi az Tāriḥ)*. Tr. by Bahman Sarkārāti. Tehran: Noghreh.
- Ferdowsi. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Shāhnameh*. With the efforts of Jalāl Khāleghi Motlagh. Book ۱. Tehran: Roozbahān.
- , (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Shāhnameh*. With the efforts of Jalāl Khāleghi Motlagh. *Bonyād-e Mirās-e Iran*, with the cooperation of Biblioteka Priska. Book ۲. California and New York.
- , (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Shāhnameh (Based on the book published in Moscow)*. With the efforts of Saeed Hamidian. Tehran: Ghatreh.

- Freud, Sigmund. (۱۹۷۲/۱۳۵۱H). Totem va Taboo (Totem and Tabu). Tr. by Mohammad Ali Khanji. ۲nd ed. Tehran: Ketabkhane-ye Tahoori.
- Gignoux, Philippe. (۱۹۷۳/۱۳۵۲H). Arda Virāz Nāmeḥ (Le Livre d'Arda Viraz). Tr. by Zhāleh Amoozgār. Tehran: Moeen.
- Grimal, Pierre. (۱۹۸۸/۱۳۶۷H). Farhang-e Asātir-e Yunān va Room (Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine). Tr. by Ahmand Behmanesh. ۴th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Guerin, Wilfred L. et al. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). Rahnamā-ye Ruykardhā-ye Naqd-e Adabi (A Handbook of Critical Approaches to Literature). Tr. by Zahra Miḥan Khāh. Tehran: Ettlā'āt.
- Hāfez. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). Divān. Based on the edition of Allāmeḥ Ghazvini and Ghāsem Ghani. Tehran: Sadra.
- Hasan doost, Mohammad. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). Farhang-e Rishe shenakhti-e Zaban-e Farsi. Under the supervision of Bahman Sarkārāti. Tehran: Āsār.
- Hinnells, John Russell. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). Shenākht-e Asātir-e Iran (Persian Mythology). Tr. by Zhāleh Āmoozgār and Ahmad Tafazzoli. Tehran: Cheshmeh.
- Ions, Veronica. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). Shenākht-e Asātir-e Hend (Indian Mythology). Tr. by Bājilān Farrokhi. Tehran: Asātir.
- Jones, A. et al. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). Ramz va Masal dar Ravānkāvi va Adabiāt. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Toos.
- Jung, Carl Gustav. (۲۰۰۷/۱۳۶۸H). Ensān va Sambolhāyash (Man and His Symbols). Tr. by Mahmood Soltaniyyeh. Tehran: Jāmi.
- Meibodi, Rashidoddin. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). Kashf-ol Asrār va Oddat-ol Abrār. With the efforts of Ali Ašghar Hekmat. ۲th ed. Tehran: Amir Kabir.
- Mo'een, Mohammad. (۱۹۷۶/۱۳۵۵H). Mazd Yasna va Adab Parsi. Tehran: University of Tehran Press.
- Mowlavi. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). Masnavi. Based on Nicholson's edition. Tehran: Zemestan.
- Nasser Khosrow. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). Divān. Ed. by Mojtaba Minavi and Mehdi Mohaghegh. Tehran: University of Tehran Press.
- Nezāmi. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). Makhzan-ol Asrār. Ed. and Annotation by Vahid Dastgerdi. With the efforts of Saeed Hamidian. ۲nd ed. Tehran: Ghatreh.
- Pour Davood, Ebrahim. (۱۹۵۲/۱۳۳۱H). Hormazd Nāmeḥ. Tehran: Anjoman-e Iran Shenasi.
- (۱۹۷۷/۱۳۵۶H). Yasht-hā. With the efforts of Bahram Farahvashi. ۳rd ed. Tehran: University of Tehran Press.

- , (۱۹۷۸/۱۳۰۷H). Visparad. With the efforts of Bahram Farahvashi. ۳rd ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Sadghe, Jan. (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). “Derakht dar Asātir-e Kohan”. Tr. by Mohammad Reza Torki. Faslname-ye She’r. No. ۲۶.
- Sattāri, Jalāl. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). Madkhali bar Ramz Shenāsi-e Erfāni. Tehran: Markaz.
The Holy Quran.
- Tirandāz, Mowbed. (۱۹۶۲/۱۳۴۱H). khordeh Avesta. Tehran: Kherad Shahryār.
- Yār Shāter, Ehsan. (۱۹۶۰/۱۳۴۴H). Dāstān-hāye Irani-e Bāstān. Tehran: Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketāb.
- Zarrinkoub, Abdol Hossein. (۱۹۹۰/۱۳۷۴H). Ba Kārvān-e Holle. ۹th ed. Tehran: Elmi.
- , (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). Dar Ghalamro-e Vojdān. Tehran: Soroush.