

ایزد بهرام از روایت دینی تا حماسه ملی (مطالعه موردی اوستا و شاهنامه)

زیبا اسماعیلی *

چکیده

ایزد بهرام، ایزدی بزرگ و قدرتمند در آیین مزدیسنا و ایزدی کهن و بسیار محبوب در میان آریایی‌هاست که در اوستا در ده کالبد مختلف جلوه می‌کند. با وجود حضور عمیق در روایت‌های دینی و محبوبیت عمومی در میان مردم، در حماسه‌های ملی ظهور محسوسی ندارد. در این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی به این مسأله پرداخته می‌شود که ایزد بهرام در روایت‌های دینی (با تکیه بر اوستا) و روایت‌های ملی (با تکیه بر حماسه فردوسی) با چه هیأتی حضور می‌یابد. نتایج بررسی‌ها نشان داد که ایزد بهرام در حماسه فردوسی با کالبد میش و پرنده وارغن جلوه می‌کند و به دلیل آمیختگی اسطوره وارغن و سیمرغ، در شاهنامه، سیمرغ به جای وارغن معرفی می‌شود. خصوصیت ویژه پره‌های وارغنی که ایزد بهرام در او حلول کرده باشد، با اوست که خجستگی و برخورداری از نیرویی شگفت‌انگیز است. بهبود زخم‌ها، پیشگویی و آگاه بودن از اسرار آفرینش مرتبط با جایگاه ایزدی اوست.

کلید واژه‌ها: روایت دینی، روایت ملی، ایزد بهرام، وارغن، سیمرغ، اوستا و شاهنامه.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید رجایی، تهران، ایران.

Esmacili.ziba@sru.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

تاریخ: ۱۳۹۸/۰۹/۳۰

مقدمه

«بهرام، نام یکی از ایزدان بزرگ و قدرتمند آیین مزدیسنا است. این ایزد در اوستا «ورثرغن»، در پهلوی «ورهران»، در ارمنی «ورام» و در گرجستان «گورام» نامیده شده است.» (پوردادود، ج ۲، ۱۳۴۷: ۱۱۲) «ورثرغن از دو لغت اوستایی ورثر verthra + غن gan ترکیب یافته است. «ورثر» به معنی حمله، هجوم و پیروزی است و جزء دوم «غن» به معنی گشوده و زننده است و در اوستا نیز به معنی «زدن» آمده است. کلمه زدن در فارسی از همین کلمه است. ورثرغن مجموعاً به معنی «فتح و پیروزی» است.» (همان: ۱۱۳) جزء دوم این کلمه در کلماتی چون وارغن تکرار شده است.

از خدایان بزرگ هند و ایرانی تنها این ایزد است که در اساطیر اوستایی و پهلوی با همان خویشکاری هند و ایرانی خود باقی مانده است. «ایزد پیروزی که فرۀ خود را به شاهان و جنگجویان منتقل می‌کند و درفش دار پیروزی است.» (بهار، ۱۳۷۶: ۴۶۱) «با توجه به مشترک بودن زمینه‌های مذهبی هندیان و ایرانیان، هر گاه بخواهیم از چگونگی اعتقادات مذهبی قوم ایرانی پیش از اصلاحات زردشتی آگاه شویم می‌توانیم تا حدودی از مندرجات وداها برای این منظور استفاده کنیم. «قدیم‌ترین سند بازماندهٔ مربوط به دین و اعتقادات آریاها، مجموعه‌ای از نیایش‌های مذهبی است که به نام وداها معروف است.» (باقری، ۱۳۷۶: ۴-۱۳) «در واقع دین ایرانی بر چندتاپرستی و ستایش نیروهای مینوی شدهٔ گیتی استوار بوده است. این کیش به باورهای ودایی بیشتر از آیین زردشتی نزدیک است.» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۶) «ایزد ورثرغنه (بهرام) در ده کالبد مختلف جلوه می‌کند: کالبد باد- کالبد ورزا- کالبد اسب- کالبد شتر- کالبد گراز- کالبد جوانی پانزده ساله- کالبد مرغ شکاری وارغن- کالبد میش نر دشتی- کالبد بز نر دشتی- کالبد مردی دلیر.» (پوردادود، ج ۲، ۱۳۴۷: ۱۱۷)

«شاید یکی از دلایل شکل‌پذیری انتزاعی بهرام، کهن بودن اوست. چرا که این ایزد متعلق به دوره‌ای است که خدایان آریایی‌ها به طبیعت نزدیک‌تر بودند.» (بهار، ۱۳۷۶: ۴۶۱) «از میان این تجسم‌ها دو تجسم محبوبیت بیشتری دارد: پرنده تیزپرواز و گراز.» (آموزگار، ۱۳۸۴: ۲۷) با وجود اهمّیت این ایزد در میان آریائی‌ها، در داستان‌ها و روایت‌های ملی نشانی از این ایزد نیست. وجود پهلوانان و قهرمانانی با نام بهرام گور، بهرام چوبینه و ... نشان دهندهٔ اهمّیت و محبوبیت این ایزد در میان ایرانیان است ولی به نظر می‌رسد باید به گونه‌ای دیگر حضور این ایزد را در روایت‌های ملی جستجو کنیم.

بیان مسأله

ایزد بهرام در روایت دینی حضوری چشمگیر دارد. برخلاف حضور قوی این ایزد در روایت دینی، نشانی از این ایزد در روایت‌های ملی نیست. در شاهنامه که مهم‌ترین اثر بازمانده از روایت‌های ملی است نشانی از این ایزد دیده نمی‌شود. یکی از دلایل این مسأله فاصله زمانی فردوسی از دوران کهن است که داستان‌های اساطیری در گذر تاریخ و تبدیل اسطوره به حماسه، تغییر، تبدیل، ادغام و دگرذیسی یافته‌اند. به نظر می‌رسد ردپای حضور این ایزد در روایت‌های ملی را باید به گونه‌ای دیگر جستجو کنیم. هدف این پژوهش بررسی چگونگی ظهور ایزد بهرام در روایت دینی و روایت ملی است.

روش تحقیق

این تحقیق به روش کتابخانه‌ای و با رهیافتی توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. جامعه آماری این پژوهش اوستا و شاهنامه فردوسی است.

سوالات تحقیق:

- ۱ چرا در حماسه ملی از ایزدی چون سروش سخن می‌رود، اما جای ایزدی چون بهرام خالی است؟
- ۲ آیا ایزد بهرام در روایت ملی، با کالبدهایی که در روایت دینی از آن سخن رفته است حضور می‌یابد؟
- ۳ چرا در حماسه فردوسی برای حضور سیمرغ مراسم ویژه‌ای با روشن کردن آتش برگزار می‌شود و زال هر بار که از او کمک می‌خواهد پس از ستودن او، در برابرش نماز می‌برد و او را «خداوند مهر» خطاب می‌کند؟
- ۴ اگر سیمرغ پرنده‌ای اهورایی است چرا باید راز مرگ شاهزاده دین‌داری چون اسفندیار را به رستم بیاموزد؟

فرضیه‌های تحقیق:

همچنین برای این تحقیق فرضیه‌های زیر مطرح است:

- ۱- ایزد بهرام در روایت ملی با کالدهای حیوانی، که در روایت دینی از آن سخن رفته است، ظهور می‌یابد.
- ۲- ایزد بهرام در روایت ملی، هنگام عبور رستم از هفتخوان در کالبد میش خود را می‌نماید و راه چشمه آب را به او نشان می‌دهد.
- ۳- ایزد بهرام در روایت دینی در کالبد سیمرغ (وارغن) حضور می‌یابد و پهلوان را در بحران‌های سخت برای رسیدن به پیروزی یاری می‌رساند.
- ۴- تناقض‌های روایت دینی و روایت ملی را باید در دین‌آوری زرتشت و تحولات پس از این دین‌آوری جستجو کنیم.

اهمیت و ضرورت انجام تحقیق:

با وجود تحقیق‌های بسیاری که در زمینه تحلیل و بررسی آیین‌ها و ایزدان کهن ایرانی انجام گرفته، هنوز حضور این ایزدان باستانی چون ورثرغنه (بهرام) در داستان‌ها و روایت‌های ملی به طور دقیق و همه جانبه بررسی نشده است. کسانی که این موضوع را بررسی کرده‌اند هر یک به جنبه‌ای از این موضوع پرداخته و سایر جنبه‌ها را نادیده گرفته‌اند. در این مقاله تلاش کرده‌ایم چگونگی حضور ایزد بهرام را در اوستا (به عنوان نمونه کاملی از روایت دینی) و شاهنامه (به عنوان نمونه کامل روایت ملی) بررسی کنیم.

پیشینه تحقیق:

در مورد ایزد بهرام و معرفی آن تاکنون تحقیقاتی انجام گرفته است که به چند نمونه اشاره می‌شود: در مقاله‌ای با عنوان «بهرام از اسطوره تا تاریخ» (جستاری در ویژگی‌های مشابه یک نام مشترک)، دکتر هوشنگ محمدی افشار تلاش کرده ضمن معرفی ایزد بهرام، قهرمانانی که در حماسه‌ها موسوم به بهرام هستند نیز معرفی نماید. این پژوهش در نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره

شناختی در تابستان ۱۳۹۶، شماره ۴۷ به چاپ رسیده است. در مقاله دیگری با عنوان «در قلمرو ایزد بهرام» دکتر محمدجعفر یاحقی، ایزد بهرام را در فرهنگ دینی معرفی کرده اند. این پژوهش در نشریه جستارهای ادبی، در سال ۱۳۵۷، شماره ۵۵ به چاپ رسیده است. دکتر منصور رستگار فسایی در کتاب «پیکر گردانی در اساطیر» تغییر کالدهای موجودات را در حماسه فردوسی بررسی کرده اند. ایشان پیش از انتشار این کتاب، این موضوع را در مقاله‌ای با همین عنوان، در مجله مطالعات ایرانی، سال ۱۳۸۱ چاپ کرده بودند. دکتر رستگار، سیمرغ را توتم خانوادگی رستم می‌داند که در پس چهره او سه چهره دگرگون شده می‌توان یافت: ۱- ایزدی با کالبد انسانی ۲- ایزد سروش ۳- گیاه توتمی دینه (رستگار فسایی، ۱۳۸۱: ۱۰۵) دکتر پورنامداریان در مقاله‌ای که با عنوان «سیمرغ و جبرئیل» در نشریه جستارهای ادبی، پاییز و زمستان ۱۳۶۹ چاپ کردند ویژگی‌های سیمرغ را قابل انطباق با جبرئیل و درخت ویسپویش یا هرویسپ تخمک را قابل انطباق با سدره المنتهی و طوبی می‌دانند. زال را دارای سیمایی پیامبرگونه توصیف می‌کند و معتقد است که فردوسی میان فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و فرهنگ اسلامی توافق و پیوند ایجاد کرده است. (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۶۸-۷۲) کویاجی نیز سیمرغ را فرشته نگهبان و توتم قوم سکا می‌داند. (کویاجی، ۱۳۸۳: ۸۸)

تاکنون هیچ پژوهشی چگونگی ظهور ایزد بهرام را در روایت دینی و روایت ملی که اسطوره و حماسه بهترین نمود آن محسوب می‌شود بررسی نکرده است. از این نظر بررسی این مسأله ضروری به نظر رسید.

۱- ایزد بهرام در روایت دینی

در عصر هند و ایرانی دو خدای مختلف مورد ستایش بوده‌اند: اندرا و وریترهن. اندرا تجسم قدرت طبیعی بود و وریترهن (ورثرغنه = بهرام = در هم شکننده مقاومت) وظیفه پیروزی بر بدی را بر عهده داشت. این دو بعدها در عصر ودایی توأم گشته و در یک شخص متصور شده‌اند. چنانکه خصلت و لقب متداول ایزد اندرا در ودا ورترهن است.

«در آیین ودایی، ایندرا خدای ارتشتار و در گروه دیوها است و منصب خدایی خود را نگه می‌دارد. اما در گذر این اندیشه‌ها به سرزمین ایران، اندرا به گروه دیوها و اهریمنان تنزل می‌یابد اما وریترهن (ورثرغنه = بهرام) مقام خود را در میان ایزدان ایرانی حفظ می‌کند.» (وداها، ۱۳۸۵: ۴۲ و ۱۰۴ / موله، ۱۳۵۶: ۵۰)

ایزد بهرام در رتبه و مقام، هم‌ردیف ایزد سروش است. در مهریشت همراه مهر نبرد می‌کند و در پیکر گزازی خشمگین پیشاپیش مهر حرکت می‌کند. و در فقره ۴۷ بهرام‌یشت آمده است که بهرام همراه مهر و رشن است و عهدشکنان مهر را به سزا می‌رساند. کریستن‌سن بر این باور است که «در جوامع شرق ایران، میثره به عنوان ایزد اصلی پرستیده می‌شد و گرد او ایزدانی چون رشنو، سراوشه، ورثرغنه و چند ایزد دیگر حضور داشتند.» (کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۳) نیبرگ «ضمن پذیرش نظر کریستن‌سن مهر، سروش، بهرام، رشنو، خورنه - چیستا را در مجموعه خدایان انجمن میترا قرار می‌دهد.» (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۸۳) «ایزد بهرام درفش‌دار ایزدان است و همواره درفش به پیروزی ایزدان دارد.» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۵۰) «براساس مندرجات بندهشن (فصل ۲۷، بند ۲۴) گیاه سیسنبر مخصوص ایزد بهرام است، و نام ستاره فلک پنجم بهرام است. روز بیستم هر ماه شمسی بهرام‌روز نامیده می‌شود که نگهبانی این روز با این ایزد است و روز مقدسی شمرده می‌شود.» (عفیفی، ۱۳۷۴: ۴۶۲)

۱ ۴ - خویشتکاری ایزد بهرام

ایزد بهرام درهم شکننده مقاومت و ایزد پیروزی است. پیروزی او در جنگ‌های آشکار یا در برابر تعویذ و جادو است. در بهرام‌یشت در باره اثرات پر مرغ وارغن که یکی از کالبد‌های ایزد بهرام است، صحبت شده است. «از بند ۳۴ تا ۴۱ بهرام‌یشت از اثرات تعویذ پر این مرغ، برای دارنده آن صحبت می‌کند؛ هرکس که پری از این مرغ با خود داشته باشد توانایی بسیار و احترام و فر خواهد یافت. دشمنان این فرد به سبب نیرو و پیروزی که در او نهاده می‌شود از او می‌ترسند، حتی فرمانروا نیز نمی‌تواند او را بکشد، حتی شکست دادن اژی‌دهاک توسط فریدون با یاری این پری میسر شده است.» (پورداد، ج ۱، ۱۳۴۷: ۱۲۷) شاید تنها جایی که درباره اژدهاکشی بهرام

(همتای ایرانی ایندرا که اژدهاکش بوده) اشاره شده، همین قسمت باشد. «ورثرغنه (بهرام) برخلاف ایندرا به عنوان کشنده اژدها ظاهر نمی‌شود، بلکه این نقش در آیین مزدیسنايي تغيير شكل یافته و به قهرمانان انسانی چون «ثرئون» (پهلوی: فریتون) «فریدون» یا «کرساسپه» (پهلوی سامان کرساسب) تفویض شده است. اما متن‌های ارمنی گواهی می‌دهد که مسئله کشتن اژدها لااقل در برخی از ایالت‌ها در تصویرهای مربوط به این خدای ایرانی دیده می‌شود.»^۱ (بهار، ۱۳۶۲: ۵۸)

در ریگ‌ودا «عقاب» یار و همکار ایندرا است و در اوستا مرغ «وارغن» پیوندی ناگسستنی با ایزد بهرام دارد. دربندهای ۴۲ تا ۴۶ بهرام‌یشت اشاره می‌کند که وجود پر پیروزی را برای گروهی به همراه می‌آورد که ایزد بهرام را خوانده و به پر توسل جسته‌اند. میان خویشکاری ایزد بهرام و سایر ایزدان همانندی‌هایی وجود دارد. یکی از این همانندی‌ها کالبدهایی حیوانی است که سایر ایزدان نیز در این کالبدها نمود ظاهری می‌یابند.

در بهرام‌یشت (کرده ۷) از مرغی شکاری به نام وارغن *varegan* سخن رفته است. این مرغ یکی از ده کالبدی است که ایزد بهرام (ورثرغنه) در آن قالب خود را به زردشت می‌نماید: «بهرام اهورا آفریده را می‌ستائیم.../ به سوی او هفتمین بار بهرام اهورا آفریده در کالبد مرغ شاهین که (شکار خود را) از پایین (یعنی با چنگال‌ها) گرفته از بالا (یعنی با منقار) پاره می‌کند، درآمد که در میان مرغکان تندترین است که در میان بلند پروازان سبک پروازترین است./ در میان جانداران فقط اوست که خود را از تیر پران می‌رهاند- او یا هیچ‌کس دیگر- اگرچه آن تیر خوب پرتاب شده ببرد که شهپر آراسته در هنگام سپیده دم پرواز می‌کند در طرف شب خوراک شب جوینده در طرف صبح خوراک صبح جوینده (است)./ گه در تنگنای کوه‌ها (شهپر) می‌ساید گه به قلّه کوه‌ها (شهپر) می‌ساید گه به دره‌ها و رودها (شهپر) می‌ساید گه به قلّه درخت‌ها (شهپر) ساییده به بانگ مرغ‌ها گوش فرا دهنده (است) این چنین بهرام درآمد. برای فروغ و فرش...» (پوردادوود، ج ۲، ۱۳۴۷: ۴-۱۲۳)

پوردادوود در حاشیه این بخش توضیح داده‌اند که «کلمه‌ای که به (مرغ شاهین) ترجمه شده در اصل وارغن است، گروهی از مستشرقین آن را ترجمه نکرده‌اند و ترجمه پوردادوود مطابق ترجمه ولف *wolff* هست.» (پوردادوود، ج ۲/۱۳۴۷: ۱۲۳-۱۲۴) این کلمه از دو جزء تشکیل شده است: وار

vare + غن یا جن gan که جزء اول به معنی «بال» و جزء دوم به معنی «زدن» هست بنابراین وارغن لفظاً یعنی بالزن. (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل کلمه وارغن) به نظر می‌رسد بخش دوم این کلمه با بخش دوم نام بهرام در اوستایی یعنی verethraghan یکی باشد. نکته قابل توجه در مورد این پرنده این است که بنا بر متون پازند این نام به شکل «baparandagih i xub» تفسیر شده است. (bartholomae:varegan(1961):1412-1421)

در کرده ۱۴ این سرود، زردشت از اهورامزدا سؤال می‌کند که اگر به جادوی دشمنان گرفتار شد چه کند. اهورامزدا به او اندرز می‌دهد که «پری از ورثرغنه را که به قالب پرنده‌ای حلول کرده‌است، برگیرد.» (مک کال و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۲۳) در واقع این نکته از دید بسیاری از محققان پنهان مانده که اهورامزدا پر شاهینی عادی را سفارش نمی‌کند، بلکه پَر پرنده‌ای را که ورثرغنه به قالب آن حلول کرده سفارش می‌کند. چراکه این سرود، ستایش ایزد بهرام (ورثرغنه) است که چون ایزد پیروزی است انواع نیروهای طبیعی، انسانی و حیوانی را که نمودار پیروزی و قدرت می‌باشند، برای او قائل شده‌اند. پورداود در این زمینه می‌گوید: «ممکن است پرهای این مرغ را در میدان‌های جنگ پراکنده می‌کرده‌اند و یا بر سر راه دشمنان قرار می‌داده‌اند و یا در ابتدای جنگ تیری که پرهای این مرغ را در بُن داشته به طرف دشمن پرتاب می‌کرده‌اند.» (پورداود، ج ۲، ۱۳۴۷: ۴۰)

این پر همچنین باطل کننده سحر و جادوی دشمنان است. در بخش دیگری از بهرام‌یشت، زرتشت از اهورامزدا چاره‌ای برای جادوی دشمنان می‌خواهد و اهورامزدا پر این مرغ را باطل کننده جادوی دشمنان می‌داند.

«بهرام اهورا آفریده را می‌ستاییم زرتشت از اهورامزدا پرسید ای اهورامزدای مینوی پاک ای آفریدگار جهان مادی ای مقدس اگر من از مردان بسیار بدخواه به ساحری آزرده شوم چاره آن چیست؟/ آنگاه اهورامزدا گفت پری از مرغ وارغن بزرگ شهپر بجوی این پر را به تن خود بمال، با این پر (ساحری) دشمن را باطل نما. / کسی که استخوانی از این مرغ دلیر یا پری از این مرغ دلیر با خود دارد هیچ مرد توانایی او را نتواند کشت و نه او را از جای بدر تواند برد آن بسیار احترام و بسیار فر نصیب آن‌کس سازد آن او را پناه بخشد آن پر مرغکان مرغ» (همان: ۱۲۷)

دهخدا کلمه وارغن را مرغ شکاری عقاب یا مرغ شکاری دیگری از جنس عقاب می‌داند و معتقد است وارغن باید نام دیگری از مرغ «سئن» باشد و خارپشت و خروس را که در اوستا با دو نام یاد شده‌اند دلیل می‌آورد. (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل وارغن)

اگر این دو پرنده (سئن و وارغن) را یکی بدانیم خویشکاری سئن و وارغن یکی خواهد بود. پرنده‌ای عظیم‌الجثه که آشیانه‌اش بر بالای درخت هرویسپ تخمک در میان اقیانوس فراخکرت است. دانه‌هایی که از این درخت فرو می‌ریزد فرشته باران تشتر برگرفته با باران فرو می‌ریزد و تخم گیاهان را به همه عالم می‌پراکند. حتی اگر این دو پرنده در متن اوستا یکی نباشند، اسطوره‌شان در دوره‌های بعد و در افسانه‌های پسین ایرانی، با یکدیگر آمیخته شده است و این دو پرنده این همانی یافته‌اند.

وارغن، یکی از کالدهای تجسم فرّ نیز هست. در زامیادیش، فرّی که از جمشید جدا می‌شود در پیکر و قالب مرغ وارغن بیرون می‌آید: «نخستین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید... به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت و این فرّ را مهر دارنده چراگاه‌های فراخ برگرفت... / دومین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید... به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت این فرّ را پسر خاندان آبتین، فریدون برگرفت... / سومین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید... به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت این فرّ را گرشاسپ دلیر (نرمنس) برگرفت...» (پورداد، ج ۲، ۱۳۴۷: ۳۳۶-۷)

فرّ گسسته از جمشید در کالبد وارغن به گرشاسپ که نیای زال و رستم است، می‌پیوندد. بنابراین ارتباط ایزد بهرام با خاندان زال در روایات ملی پذیرفتنی می‌نماید. در آثار دیگر نیز فرّ کالدهایی به خود می‌گیرد. در کارنامه اردشیر بابکان، «فرّ اردشیر به شکل قوچ و پرنده درمی‌آید.» (ساسانی، بی تا: ۲۱)

در تیشتریشت، فرشته باران تیشتر برای مبارزه با دیو خشکی پوش در کالبد جوانی پانزده ساله، ورزا و اسب سفید که همگی کالدهای ایزد بهرام هستند ظاهر می‌شود. (پورداد، ج ۲، ۱۳۴۷: ۶-)

مسأله حلول یک ایزد در کالبد یک حیوان یا انسان در اساطیر هندی آشکارتر است که با بررسی سرودها و داستان‌های ریگ‌ودا مشخص می‌شود. در این سرودها آگنی به صورت اسب، ایندرا به صورت گاو نر، عقاب و مرغ کپینجله و سوم (هوم) به صورت عقاب تجسم می‌یابند. «در ریگ‌ودا ویشنو (بشن) خدای خیر و برکت است و در کالدهای مختلف (ماهی، سنگ پشت، گراز، اسب سفید و...) آشکار می‌شود و در هر کالبد مسئولیتی را به انجام می‌رساند.»^۲ (وداها، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۳۱)

این مسأله که دکتر رستگار آن را جزء مقوله «پیکر گردانی در اساطیر» می‌داند در اساطیر هندی و سرودهای ریگ‌ودا هرچه بیشتر قابل بررسی است. از آنجا که دو تیره آریایی قوم هند و ایرانی، در گذشته خود دارای فرهنگ و مذهب مشترک بوده‌اند دو اثر قوم آریایی ایران و هند (ریگ‌ودا و گاهان) باهم مشابهت‌هایی دارند.

۴ ۱ - آتش بهرام

آتش بهرام یکی از مهم‌ترین آتش‌هایی است که در اوستا درباره اهمیت و خواص آن بسیار سخن گفته شده است. آتش بهرام، پاسدار و نگهبان راستی است و ارتباط نزدیک با اشته و نظم آفرینش دارد و زادگان اهریمن را دور می‌کند. «آتش ورهران چنان شگفت است که به نیم‌شب چون بیافروزند اهریمن بزند و ۹۹۹۹۹ زادگان اهریمن سیاه بزند. چون بوی به آتش نهند از آن سوی که باد آید از آن آتش ورهران، دو برابر جادو و پری بزند.» (میرفخرایی، ۱۳۹۰: ۲۵۴)

در بندهشن آمده است: «آتش را به نام بهرام از آن روی خوانند که همه آتش‌ها را در جهان، پستی از بهرام و پاسبانی از سروش است و ایشان را با هم همکاری است. آذر فرنبغ که آسرون آذرهاست و آذرگشنسب که ارتشتار و آذر برزین مهر که واستریوش خوانده شوند همکار بهرام‌اند و تا فرشکرد پاسبانی کنندگان جهان‌اند.» (فرنبغ دادگی، ۱۳۶۹: ۹۱؛ نیز، وی دیو داته، ۱۳۸۵: ۳۵۳)

جایگاه آیینی آتش بهرام بسیار والا بوده از همین رو مراحل تهیه و تطهیر آن نیز بسیار دشوار بوده است. تهیه این آتش یک سال به طول می‌انجامد. آتش بهرام حتی پس از مرگ نیز روان

انسان‌ها را از یورش دیوان و اهریمنان حفاظت می‌کند: «چون مردم درگذرند، سه شب روان به نزدیک تن آنجا که او را سر بود نشیند. آن سه شب از ویزرش دیو و همکاران وی بس حمله بیند و پشت همی باز به آتش کند که آنجا افروخته‌است. از آن روی است که آن سه شب را تا روز، آنجا که سر او بود، آتش را به افروزش دارند.» (بهار، ۱۳۷۶: ۳۳۶)

۲- ایزد بهرام در روایت ملی (حماسه ملی)

با توجه به اهمیت ایزد بهرام در روایات دینی و خویشتکاری او و متعلقاتی چون آتش بهرام که در مورد پاسداشت آن این مقدار تأکید شده است. انتظار می‌رود این ایزد در اسطوره‌ها و داستان‌های ایرانی حضور داشته باشد. در اسطوره‌ها و روایت‌های ملی به کرات شاهد حضور ایزدی چون سروش هستیم. بنابراین باید ردپای ایزدی چون بهرام نیز در روایات ملی باشد. این فرضیه که پردازش داستان‌هایی چون بهرام‌گور تحت تأثیر این ایزد بوده کمی قابل تأمل است، اما کافی نیست؛ چراکه در دوران باستان نام‌گذاری افراد با نام ایزدان امری مرسوم بوده‌است. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم در مورد حضور بهرام در روایات ملی به نتایج بهتری دست پیدا کنیم، باید اسطوره‌های ایرانی را با دقت و واکاوی بیشتر بررسی کنیم. ایزد بهرام در روایت دینی با کالدهای حیوانی خود آشکار می‌شود. در روایات ملی به خصوص در شاهنامه از ایزد بهرام به صورت آشکار سخنی به میان نمی‌آید، اما دو حیوان میش و سیمرغ حضور دارند که یاریگر رستم و خانواده او هستند. این دو حیوان، به خصوص، سیمرغ ویژگی‌های ایزدی دارند. با نگاهی به کالدهای محبوب ایزد بهرام در روایت دینی، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که سیمرغ در شاهنامه کالبد حیوانی ایزد بهرام است که در جریان تغییر و تبدیل اسطوره به حماسه، دچار دگرگونی و تغییر شده است. دکتر آیدنلو این مسأله را جابه‌جایی یا دگرگونی اسطوره می‌خواند که در دو زمینه مذهبی و ادبی روی می‌دهد. «هرگاه آیینی در جامعه از بین رود، اسطوره مربوط به آن نیز تغییر می‌یابد یا احتمال دارد آیینی برای ادامه بقا نیازمند اسطوره دیگری باشد. این نوع دگرگونی جابه‌جایی مذهبی اساطیر است.» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۴۰) همچنین «در جریان تبدیل روایت‌های اساطیری به روایت‌های حماسی، ارزش دینی و اعتقادی اسطوره یا به صورت کامل از

بین می رود یا کمرنگ می شود. نمونه آن جمشید در روایات اساطیری هند و ایرانی است که مقامی ایزدی و مقدس دارد، اما در حماسه ملی نه تنها صبغه مقدس خود را از دست داده بلکه در برابر خداوند گرفتار غرور می شود.» (همان: ۳۷)

ظهور ایزد بهرام در روایت ملی، در جریان تبدیل اسطوره به حماسه دچار دگرگونی و جابه‌جایی شده، با کالدهایی که در روایت دینی داشته، در روایت ملی آشکار می شود. یک بار با کالبد میش و بار دیگر در کالبد پرنده وارغن (سیمرغ). پرنده شکاری وارغن، کالبد محبوب ایزد بهرام در روایات دینی است.

«در خوان دوم، هنگامی که رستم گرفتار بیابان و بی‌آبی می شود میشی به کمک او می آید و راه چشمه آب را به او نشان می دهد. دکتر پرنیان و بهمنی، این میش را شکل مادی فر می دانند که قهرمان را یاری می رساند.» (پرنیان، بهمنی، ۱۳۹۱: ۱۰۷) اما چنان که اشاره شد یاری رساندن میش به رستم، می تواند آبشخور دیگری در روایات اساطیری و دینی داشته باشد.

زبان گشته از تشنگی چاک چاک	بفتاد رستم بر آن گرم خاک
بیمود پیش سپهد زمین	همانگه یکی غرم فربه سرین
به دل گفت کابشخور این کجاست	از آن رفتن غرمش اندازه خاست
فراز آمده است اندرین روزگار ...	همانا که بخشایش کردگار

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۴)

همچنین در بخش اساطیری شاهنامه، سیمرغ یاریگر زال و رستم است. زال را پرورش می دهد، در تولد رستم به زال یاری می رساند و راز مرگ اسفندیار و چگونگی غلبه بر او را به رستم می گوید. پرهای او اثر معجزه آسایی دارد که بلافاصله زخم‌ها را بهبود می بخشد. از طرفی پیشگویی نیز می کند و می تواند از آینده خبر دهد، پیش از تولد رستم، نامداری و پهلوانی او را پیشگویی می کند و در نبرد رستم و اسفندیار، رستم را از عواقب بد کشتن اسفندیار آگاه می کند. آگاه بودن سیمرغ از اسرار آفرینش و پیش‌بینی آینده مرتبط با جایگاه ایزدی اوست. دکتر رستگار به جایگاه ایزدی سیمرغ در پس چهره دگرگون شده او اشاره می کند. (رستگار فسایی، ۱۳۸۱:

۱۰۵) این مسأله از موارد حلول یک ایزد در کالبد یک حیوان است. در این موارد رابطه بین خدا و حیوان از نوع مجازی است. می‌توان ماهیت سیمرغ در شاهنامه را با بررسی ماهیت ایزد ورث‌رغنه (بهرام) که در کالبد مرغ شکاری وارغن خود را می‌نماید بیشتر آشکار کرد. از آنجا که اسطوره وارغن و سیمرغ، در دوره‌های بعد با یکدیگر آمیخته شده‌است، در شاهنامه خصوصیات این دو با هم مخلوط می‌شود. بدین ترتیب به جای وارغن نام پرنده مذکور سیمرغ ذکر می‌شود و به دلیل اتصال سیمرغ به درخت هرویسپ تخمک در اوستا، در داستان چون پزشکی حاذق حضور می‌یابد. از طرفی خصوصیت ویژه پرهای وارغنی که ایزد بهرام در او حلول کرده باشد نیز با اوست که خجستگی و برخورداری از نیرویی شگفت‌انگیز است. زمانی که رستم با زخم‌های بسیار از جنگ اسفندیار بر می‌گردد، سیمرغ با مالیدن پر خود به جای زخم‌ها، بلافاصله زخم‌ها را بهبود می‌دهد.

بران خستگی‌ها بمالید پر هم اندر زمان گشت با زیب و فر
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵ / ۴۰۰)

هنگام تولد رستم نیز شیوه استفاده از گیاهان و تهیه دارو را به زال می‌آموزد و به استفاده از پر خودش برای بهبود زخم رودابه تأکید می‌کند:

گیاهی که گویمت با شیر و مشک بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بسای و بیالای بر خستگی
برو مال از آن پس یکی پر من
بینی همان روز پیوستگیش
خجسته بود سایه فر من
(همان: ج ۱ / ۲۶۷)

از طرفی پر وارغن باطل‌کننده سحر و جادوی دشمنان است و نوعی خاصیت جادویی دارد. (پوردادو، ج ۲، ۱۳۴۷: ۱۲۷) از این روست که زال و رستم در شاهنامه از سوی اسفندیار به جادوپرستی متهم می‌شوند:

شنیدم که دستان جادو پرست به هنگام یازد به خورشید دست
چو خشم آرد از جادوان بگذرد برابر نکردم پس این با خرد
(همان: ج ۵ / ۴۰۶)

به مردی مرا پور دستان نکشت
نگه کن بدین گز که دارم به مشت
بدین چوب شد روزگارم به سر
ز سیمرخ وز رستم چاره گر
فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت
که اروند و بند جهان او شناخت
(همان: ج ۵/ ۴۱۷)

بنابراین آشکار می‌شود که چرا زال تا این حد او را تکریم می‌کند و او را خداوند مهر خطاب می‌کند. زمانی که برای به دنیا آوردن رستم از او یاری می‌خواهد پس از آشکار شدن سیمرخ، در برابرش تعظیم می‌کند و او را می‌ستاید:

ستودش فراوان و بردش نماز
برو کرد زال آفرین دراز
(همان: ج ۱/ ۲۶۶)

و در هنگام یاری خواستن برای مقابله در برابر اسفندیار می‌گوید:

بدو گفت زال ای خداوند مهر
چو اکنون نمودی به ما پاک چهر
(همان: ج ۵/ ۳۹۹)

زال برای حضور سیمرخ آتش و دود به راه می‌اندازد. اگرچه «سوزاندن بخور هنگام انجام تشریفات مذهبی در نزد بسیاری از اقوام کهن رواج داشته‌است.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۰: ۵۵) اما این مسأله بیش از هر چیز یادآور آتش بهرام است:

یکی مجمر آورد و آتش فروخت
از آن پر سیمرخ لختی بسوخت
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۱/ ۲۶۶)

از ایوان سه مجمر پر آتش ببرد
برفتند با او سه هشیار گرد
(همان، ج ۵/ ۳۹۷)

مردم دوران باستان معتقد به ارتباط موبدان یا بزرگان قبیله با خدایان بودند و این افراد واسطه بین خدایان و مردم محسوب می‌شدند. برای برقراری ارتباط با خدایان تشریفات مذهبی ویژه‌ای چون روشن کردن آتش، پایکوبی، دود و بخور و... به راه می‌انداختند.

«رها شدن زال در کودکی و حمایت شدن او توسط ایزدی حیوانی، او را با اسطوره‌های دیگر همانند می‌کند. کوروش کبیر را ماده سگی شیر داده است و هخامنش را عقابی تربیت کرده است.»

(نولدکه، ۱۳۵۷: ۱۶-۱۸) «رموس و رومولوس و زئوس را گرگ و بز، شیر می‌دهد. گاو از فریدون حمایت می‌کند. در اساطیر یونانی، پاریس توسط یک خرس بزرگ می‌شود و پس از بزرگ شدن قادر به انجام کارهای فوق طبیعی است و با خدایان ارتباط دارد.» (بهار، ۱۳۷۶: ۲۴۳)

«در اساطیر چینی از قهرمانی اسطوره‌ای یاد می‌شود که بنیان‌گذار سلسله ژو و خدای غلات است که در دوران کودکی سه بار رها می‌شود، بار اول توسط گاوها، بار دوم توسط ساکنان دشت و بار سوم توسط پرندگان نجات می‌یابد. سرانجام مادر او را پرورش می‌دهد و در بزرگسالی دارای دانش آسمانی کشت ارزن و لوبیا است. او این هنرها را به مردم یاد می‌دهد و به خدای غلات تبدیل می‌شود.» (بیرل، ۱۳۸۴: ۲۸)

زال نیز پس از آنکه تحت حمایت سیمرغ بزرگ می‌شود، می‌تواند با سیمرغ در لحظات حساس و دشوار ارتباط برقرار کند و با راهنمایی او بتواند کارهای شگفتی چون به دنیا آوردن فرزندش از پهلوی مادر، بهبود زخم‌های رستم در جنگ با اسفندیار و پی بردن به راز مرگ اسفندیار را به انجام رساند.

۳ - دلیل تناقض‌های موجود روایت ملی با روایت دینی

اگر بپذیریم که در حماسه ملی سیمرغ، حامل ورثه (بهرام) است، میان روایت ملی و روایت دینی سؤالاتی متناقض مطرح می‌گردد. مانند این سؤال که چرا سیمرغ برای کشتن اسفندیار به رستم یاری می‌رساند؟! چرا سیمرغی که در هفتخوان اسفندیار ظهور می‌یابد، سیمرغ اهریمنی خوانده می‌شود و به دست اسفندیار کشته می‌گردد؟! «در متون دینی، سیمرغ از آفریدگان نیک است و هرگز به عنوان موجودی اهریمنی یاد نمی‌شود. سیمرغ یکی از هفت‌گونه موجودی است که در فرهنگ دینی (زردشتی) جایگاهی همانند هفت امشاسپند دارند. این هفت‌گونه موجود به زبان مردم دین را از هر مزد پذیرفتند و به سرکردگی پنج‌گونه جانوران گماشته شدند تا همه جانوران به آواز خویش و به قدر دانش و توان خود، دین را برشمارند. هر مزد به زردشت درباره از میان نبردن و نیکو داشتن این پنج‌گونه جانور، هر چند شگفت‌تر، اندرز فرمود.» (بهار، ۱۳۶۲: ۲۰۶)

به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤالات را باید در دین‌آوری زردشت و تحولاتی که پس از این دین‌آوری در ساختار ادیان کهن در ترکیب با دین جدید ایجاد شده، جستجو کنیم:

زردشت به عنوان مبلغ دین و آیینی جدید، با آیین‌های کهن ایران مقابله می‌کند و در پی براندازی این آیین‌هاست. «دین کهن ایرانی، که بیشتر با بقایای آثار آیین کهن هند و ایرانی در ایران مطابقت دارد، بر چند تا پرستی و ستایش نیروهای مینوی شده گیتی استوار بوده، بیشتر به باورهای آیین ودایی نزدیک است. آیینی که بر پرستش ایزدان متعدد و نیروهای طبیعت اهمیت بسیاری قائل می‌شد.» (بنونیست، ۱۳۷۷: ۱۶-۱۸) می‌توان تصور کرد که زردشت در ابتدای دین‌آوری خود با پرستش ایزدان کهن ایرانی مخالفت کرده است. بالا آوردن اهورامزدا به عنوان خدای یگانه و تنزل درجه‌ی سایر خدایان به جایگاه فرشتگان نیز می‌تواند نشان‌دهنده همین مسأله باشد. «اما این آیین نو که احتمالاً نهضتی محلی در گوشه‌ای از ایران خاوری بود با مقاومت و مقابله شدید کیش‌های رایج مواجه شد و برای مدتی طولانی نتوانست به برتری و چیرگی برسد و چون گسترش یافت دگرگون شد و مزدیسنا به گونه‌ای کاملاً متفاوت به ایران باختاری رسید.» (همان، ۴ و ۷۸) آیین گاهانی مبتنی بر یکتا پرستی بود و پرستش خدایان متعدّد را نمی‌پذیرفت. «و به رفتارهای جادوگرانه و اعتقادات خرافی پشت کرده بود، در حالی که اساطیر بعدی مزدیسنی معرف بازگشت به عقاید و خرافه‌های پیش از عصر گاهان است.» (بهار، ۱۳۶۲: هشت) بنابراین اگر چه ایزدانی چون ورثرغنه، میترا، اردویسور آناهیتا و... در یشت‌ها ستوده شده‌اند، اما هیچ بعید نیست که زردشت در ابتدای دین‌آوری خود، نگاهی متفاوت نسبت به پرستش این ایزدان باستانی داشته است.

به نظر می‌رسد داستان رستم و اسفندیار در زیرساخت خود بیانگر تضاد عمیق بین طرفداران آیین جدید و قدیم است. اسفندیار و خانواده‌اش، گسترش دهنده آیین زرتشت و رستم و خانواده‌اش، پیروان آیین کهن هستند. گشتاسب کسی است که به دین زرتشت گرویده و گسترش دهنده آیین اوست. در اوستا یک یشت به او اختصاص داده شده (ویشتاسب یشت) و زرتشت از اهورامزدا می‌خواهد سایه او را بر سر همه طبقات بگسترده و او را همواره برخوردار کند و در امان نگهدارد. اسفندیار شاهزاده نیز که در خدمت آیین جدید است، پهلوانی است که به دست زرتشت،

رویین تن و آسیب ناپذیر شده است. اما در شاهنامه شخصیت درونی این دو تن به این ترتیب معرفی نمی‌شود. گشتاسب فردی حریص و خودخواه معرفی می‌شود که برای نگهداشتن تاج و تخت، فرزندی چون اسفندیار را به کام مرگ می‌فرستد و اسفندیار به خاطر رویای فرمانروایی از فرمان‌های پدر اطاعت می‌کند بی آنکه به مسایل نگاه عمیقی داشته باشد. «داستان رستم و اسفندیار در گنه خود یک داستان ضد زرتشتی است ... و از تخیل کسانی مایه گرفته است که تمایلات ضد زرتشتی داشته‌اند. داستان حاکی از بحران در دستگاه رهبری جامعه نومذهب ایران است ... این داستان بیش از هر داستان دیگری از ایران پیش از اسلام، مبین کشمکش بین تفکر مزدایی غیر زرتشتی و تفکر زرتشتی ساسانی است.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۰: ۶۷) اختلاف عقیدتی میان دستگاه حکومتی و موبدان مدافع دین با عامه مردم و انشقاق میان این دو در روایات ملی هرچه بیشتر نمود می‌یابد، به همین سبب کسانی چون گشتاسب و اسفندیار که در روایات دینی چهره‌ای نیکو دارند و ستوده می‌شوند، در روایات ملی، خودرأی، خیره‌سر و نکوهیده‌اند. نبرد رستم و اسفندیار و پیروزی نهایی رستم بر اسفندیار به صورت نمادین، بیانگر پیروزی آیین کهن بر آیین نو است. مشابه این نبرد را در ایلید و اودیسه می‌بینیم که در میان خدایان المپ، جنگ و ستیزه به وجود می‌آید. هرا و آتنه از یونانیان پشتیبانی می‌کنند و زئوس و آفرودیت، حامی مردم تروا می‌شوند.

به نظر شمیسا «داستان به کمک نقالان آن دوره به صورت امروزی درآمد است.» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۲۳) «گویا بیگانگی دستگاه حکومتی و موبدان مدافع دین از مردم چندان مطلوب رعایای افسانه‌پرداز نبوده که گشتاسب او ستا به گشتاسب شاهنامه بدل می‌شود.» (مسکوب، ۱۳۵۳: ۲۱) از طرف دیگر «اسفندیار در خوان پنجم سیمرغ را می‌کشد. با دقت در سایر خوان‌هایی که اسفندیار می‌گذراند (کشتن گرگ، کشتن شیر، کشتن اژدها، کشتن زن جادو، برف شدید، بیابان و بی‌آبی) مشخص می‌شود که سیمرغ در این بخش، یک حیوان وحشی چون شیر و گرگ است و اگر اسفندیار او را نکشد مسلماً او به اسفندیار آسیب می‌رساند و اگر سیمرغ او را «جفت من، مرغ با دستگاه» می‌خواند، برای بیان کردن نیرو و توانائی اسفندیار است که توانسته پرنده پرقدرت هم‌نوع سیمرغ را نابود کند. این پرنده هیچ ارتباطی با سیمرغ یاریگر زال و رستم ندارد؛ زیرا در

این گونه موارد تمامی گونه حیوانی هیچ وقت مطرح نیست و همیشه یک حیوان مفرد مورد نظر است (یعنی قسمتی از گونه) که رفتار غیر عادی اش نشان می دهد حامل خداست.» (استروس، ۱۳۶۱: ۷۱) پس سیمرغ یاریگر زال و رستم دارای جایگاه ویژه ای است چون حامل ایزد است و سایر حیوانات هم نوعش چنین جایگاهی ندارند.

احتمال دارد که پردازندگان داستان ها در پردازش شخصیت سیمرغ به سرچشمه آیینی این داستان توجه کرده باشند. زیرا به نظر می رسد شخصیت سیمرغ در شاهنامه از جمله روایاتی است که در قرون متوالی و میان راویان متعدّد، دست به دست گشته است. «داستان سیمرغ و سایر داستان های اساطیری شاهنامه - که همگی لازمه روایات بسیار کهن است که در طی سالیان دراز، دست به دست گشته است - ثابت می کند که فردوسی مطالبی را که از منابع قدیم برداشته بدون تغییر و تصرّف به کار برده است. مقایسه داستان های مذکور با اساطیر سایر ملل نیز قدمت و اصالت آنها را ثابت می کند.» (صفا، ۱۳۵۲: ۱۹۶-۱۹۷)

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که ایزد بهرام در روایت دینی و ملی حضور دارد. در روایت دینی در ده کالبد جلوه می‌کند که کالبد گراز و پرنده وارغن نسبت به سایر تجسم‌ها محبوبیت بیشتری دارد. ایزد بهرام در روایت ملی در کالبد وارغن یا همان سیمرغ با خویشکاری ایزد بهرام حضور می‌یابد.

پره‌ای وارغنی که حامل ایزد بهرام است خجسته و نیک فرّاست. و می‌تواند سحر و جادوی دشمنان را باطل کند. در نبرد رستم و اسفندیار سیمرغ با مالیدن پر خود به جای زخم‌های رستم، بلافاصله زخم‌ها را بهبود می‌دهد. هنگام تولد رستم نیز شیوه استفاده از گیاهان و تهیه دارو را به زال می‌آموزد و به استفاده از پر خودش برای بهبود زخم رودابه تأکید می‌کند، زیرا پر وارغن نوعی خاصیت جادویی دارد و این ویژگی در پره‌ای سیمرغ قابل مشاهده است. از این روست که زال و رستم در شاهنامه از سوی اسفندیار به جادوپرستی متهم می‌شوند.

آتش بهرام یکی از مهم‌ترین آتش‌هایی است که در اوستا به پاسداشت آن تأکید شده است. زال برای حضور سیمرغ آتش و دود به راه می‌اندازد که بیش از هر چیز یادآور آتش بهرام است. پس از آشکار شدن سیمرغ، زال در برابر او تعظیم می‌کند و او را می‌ستاید که بی‌ارتباط با جایگاه ایزدی او نیست.

دلیل دیگر بر جایگاه ایزدی سیمرغ تقابل او با اسفندیار در حماسه ملی است. سیمرغ، زال و رستم نمایندگان آیین کهن و زرتشت، گشتاسب و اسفندیار نمایندگان آیین جدید هستند. اختلاف عقیدتی میان دستگاه حاکم با مردم در روایت ملی هرچه بیشتر نمود می‌یابد به همین سبب کسانی چون گشتاسب و اسفندیار که در روایات دینی چهره‌ای نیکو دارند و ستوده می‌شوند در روایات ملی خیره‌سر و نکوهیده‌اند. نبرد رستم و اسفندیار و پیروزی نهایی رستم بر اسفندیار به صورت نمادین بیانگر پیروزی آیین کهن بر آیین نو است.

پی نوشت‌ها

^۱ - این مسأله تأیید کننده نظر دومزیل است که بخشی از خویشکاری‌های ایندرا را در رستم می‌بیند و از این طریق ارتباطی میان بهرام و رستم می‌یابد که در متون متأخرتر دوره میانه نمایان شده‌است. بهار نیز خویشکاری رستم و ایندرا را یکی دانسته و رستم را ایزدی هند و ایرانی می‌داند که در حماسه به پهلوانی بزرگ تبدیل شده‌است. (بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۶)

^۲ - در مورد حضور او در کالبد یک ماهی در ریگ ودا چنین آمده‌است: بنابر داستان‌های هندو در زمان مانوی هفتم که نوع بشر از او به وجود آمده‌است، طوفانی واقع شد... پیش از طوفان ماهی کوچکی به دست مانو افتاد و او را مواظبت نمود. ماهی به زودی چنان بزرگ شد که تمام اقیانوس را دربرگرفت. آن گاه مانو دانست که او مظهر ویشنو است و از این رو به پرستش آن پرداخت و بشن مانو را از نزدیک شدن طوفان آگاه ساخت... هنگامی که طوفان واقع شد مانو به کشتی نشست... و بشن در این موقع به صورت ماهی با شاخ بسیار بزرگی ظاهر شد مانو کشتی خود را به شاخ او بست و چون طوفان فرو نشست با «ریشی»ها از کشتی به سلامت پیاده شد. (وداها، ۱۳۸۵: ۱۲۴)

فهرست منابع و مآخذ

- ۱ - آموزگار، ژاله، (۱۳۸۴)، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- ۲ - آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸)، *از اسطوره تا حماسه*، تهران: سخن
- ۳ - استروس، لوی، (۱۳۶۱)، *توتمیسم*، ترجمه مسعود راد، تهران: توس.
- ۴ - اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۹۰)، *داستان داستان‌ها*، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۵ - باقری، مه‌ری، (۱۳۷۶)، *دین‌های ایرانی پیش از اسلام*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- ۶ - بنونیست، امیل، (۱۳۷۷)، *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، تهران: قطره، چاپ سوم.
- ۷ - بهار، مهرداد، (۱۳۷۶)، *از اسطوره تا تاریخ* (مجموعه مقالات)، تدوین ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه، چاپ اول.

- ۸ - _____، (۱۳۶۲) پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست)، تهران: توس، چاپ اول.
- ۹ - بیرل، آن، (۱۳۸۴)، *اسطوره‌های چینی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- ۱۰ - پرنیان، موسی، بهمنی، شهرزاد، (۱۳۹۱)، «بررسی و تحلیل نمادهای بخش اساطیری شاهنامه»، نشریه متن‌شناسی ادب فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، دوره جدید، سال ۴، شماره ۱، ص ۹۱-۱۱۰
- ۱۱ - چور داود، ابراهیم، (۱۳۴۷)، *یشت‌ها*، ج ۲، انجمن زردشتیان ایران، تهران: انتشارات دانشگاه و کتابفروشی طهوری، چاپ دوم.
- ۱۲ - چورنامداریان، تقی، (۱۳۸۶)، *دیدار با سیمرخ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۱۳ - دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۳)، *لغتنامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، چاپ اول.
- ۱۴ - رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۱) «پیکرگردانی در اساطیر»، مجله مطالعات ایرانی، مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال اول، شماره دوم.
- ۱۵ - حساسانی، اردشیر «شاه ایران»، (بی‌تا)، *کارنامه اردشیر بابکان*، ترجمه احمد کسروی، به اهتمام وحید دستگردی، تهران: بی‌نا.
- ۱۶ - شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، *منطق الطیر عطار نیشابوری*، ویرایش دوم، تهران: سخن.
- ۱۷ - شمیسا، سیروس، (۱۳۷۶)، *طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار همراه با مباحثی در آیین مهر*، تهران: میترا.
- ۱۸ - صفای، ذبیح‌الله، (۱۳۵۲)، *حماسه سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۹ - عقیقی، رحیم، (۱۳۷۴)، *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*، تهران: توس.
- ۲۰ - فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، دوم و پنجم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (کانون فردوسی).
- ۲۱ - فرنبغ، دادگی، (۱۳۶۹)، *بندهشن*، گزارنده مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ اول.

- ۲۲ - کریستن سن، آرتور، (۱۳۵۵)، *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- ۲۳ - کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۸۵)، *نامه باستان*، تهران: سمت، چاپ پنجم.
- ۲۴ - کویاجی، جهانگیر کوورجی، (۱۳۸۳)، *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: آگه، چاپ دوم.
- ۲۵ - مسکوب، شاهرخ، (۱۳۵۳)، *مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۲۶ - مک کال هنریتا، سرخوش کرتیس وستا، بیرل آن، توب کارل، اورتون گری، (۱۳۸۵)، *جهان اسطوره‌ها (۲)*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- ۲۷ - میرفخرایی، مهشید، (۱۳۹۰)، *روایات پهلوی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۸ - خولدکه، تئودور، (۱۳۵۷)، *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، تهران: سپه، چاپ سوم.
- ۲۹ - خیبرگ، هنریک سموئیل، (۱۳۵۹)، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز مطالعه فرهنگ‌ها.
- ۳۰ - ودا، ریگ، (۱۳۸۵)، *گزیده سرودهای وداها: قدیم‌ترین سند زنده مذهب و جامعه هندو*، پیشگفتار تارا چند، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- ۳۱ - وی. دیو. داته، (۱۳۸۵)، *وندیداد*، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران: بهجت، چاپ اول.
- ۳۲ - یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۷۵)، *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران: سروش، چاپ دوم.
- 33- Bartholomae-christian (1961) altiranischeswörterbuch-berlin