

بحثی درباره علت جاودانگی پشوتن در سنت مزدیسنی

معصومه فتوحی کوهساره*

دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. اردبیل. ایران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۴

چکیده

پشوتن، نام‌بردارترین پسر گشتاسب در سنت و ادبیات مزدیسناست. در باب فرجام کار وی با چند روایت متناقض روبه‌رو هستیم: نخست مشهورترین روایت بر پایه اسناد و شواهد موجود از گزارش‌ها و روایت‌های متون کهن پهلوی، پشوتن یکی از بی‌مرگان‌پست که در آخرالزمان پیش از هزاره هوشیدر، علیه بدکاران و دیوان رستاخیز می‌کند و هم‌چنان در هزاره هوشیدرماه، سروری خواهد کرد. دیگری روایتی از چگونگی نامیرایی پشوتن با خوردن شیر یشته‌شده از دست زردشت به نقل از منظومه *زراتشت‌نامه* است و سوم روایت، روایت نادر و یگانه *بهمن‌نامه* از مرگ پشوتن به دست بانوگشسب است که اتفاقاً با معنای لغوی اسمش نیز متناسب است. در دیگر منابع، بویژه در *شاهنامه* فردوسی و *شاهنامه* ثعالبی و دیگر روایت‌های اسطوره‌ای، حماسی، تاریخی و روایت‌های نقالی و شفاهی عامیانه موجود، هیچ اشاره‌ای به مرگ یا بی‌مرگی پشوتن نشده است. نگارنده در این مقاله با در نظر گرفتن هر سه گزارش، در روایت *زراتشت‌نامه* اندیشیده، با بهره‌گیری از گواهی‌های همانند در ادبیات ایران و ملت‌های دیگر، آن را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها

پشوتن، *زراتشت‌نامه*، جاودانگی، شیر، خون.

مقدمه

زراتشت‌نامه از منظومه‌های حماسی دینی اوایل قرن هفتم هجریست و هم‌چنان که از عنوان منظومه برمی‌آید، موضوع آن روایت سرگذشت زردشت است. گویا با استناد به اشارهٔ شاعر، منبع / منابع زراتشت‌نامه، به زبان پهلوی بوده که موبد موبدان آن را در اختیار شاعر نهاد و وی به درخواست موبد اقدام به سرایش منظومه از روی آن منابع کرده است. مصحح منظومه معتقد است مراد از موبد موبدان کی کاووس بن کی خسرو بوده و وی سرایش منظومه را به ناظم آن زردشت بهرام پژدو القا کرده است (بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۴-۵). درحالی که به گواهی منظومهٔ زراتشت‌نامه، بنظر می‌رسد ناظم زراتشت‌نامه، کی کاووس بن کی خسرو بوده که به اشتباه این منظومه به زردشت بهرام پژدو منسوب گشته است [۱].

یکی از اشارت‌های منحصر به فرد این منظومه، دین‌پذیری گشتاسب و پاداش زردشت در قبال آن، اجابت چهار درخواست گشتاسب برای خود و نزدیکانش است که برطبق آن، زردشت، پشوتن را با خوراندن شیر یشته شده نامیرایی می‌بخشد. یکی از پژوهش‌گران در مقاله‌ای با نام «پشوتن، جاودان یا میرا؟» میرایی و جاودانگی پشوتن را بررسی کرده است. او بدون توجه به عنوان موضوع که می‌بایست روایت بهمن‌نامه را در قیاس با دیگر روایات مربوط به نامیرایی پشوتن بررسی می‌کرد، فقط به نقل آن روایت‌ها پرداخته است و در نهایت، به جای آن که اظهار نظری از خود کرده باشد، عقیدهٔ مهرداد بهار را در رابطه با تفاوت‌های موجود در شاهنامه با روایات متون مزدیسنا عیناً نقل کرده است. این پژوهنده نظر بهار را از شاهنامه به بهمن‌نامه تغییر داده است و با انتساب این سخن به بهار آورده است: «این تفاوت‌ها ناشی از آن است که سرایندهٔ بهمن‌نامه در تدوین داستان دنباله‌رو سنت زردشتی نبوده و یا شاید دلیل استواری باشد بر زندگی و رشد مستقل روایت‌های حماسی از مراکز دینی و زردشتی. البته باید باور کنیم که از همان ایام کهن، در کنار روایت‌هایی که به نوشته‌های دینی / اوستای جدید و سپس پهلوی راه یافته است، روایت‌های بسیار دیگر در ایران رایج بوده یا بوجود آمده و این حیات و تحوّل حماسه از اختیار و نظارت محافل زردشتی به دور بوده است» (سنچولی، ۱۳۸۳: ۹۴-۹۵). حال آن که چنان که ذکر شد، روایت زراتشت‌نامه به دلیل استناد به منابع مکتوب و کهن پهلوی می‌تواند روایتی اصیل باشد و نگرانی شاعر هم به تباهی و از دست رفتن این روایت نایاب، گواه بر آن است و ردّ و انکار آن بی‌هیچ استدلال و منطقی امری غیراصولی و غیرمنطقیست. از سوی دیگر، به دلیل یگانه بودن روایت، نمی‌توان در درستی این مطلب حکم کلی و قطعی داد. نگارنده این موضوع را با انگیزهٔ دست‌یابی به راز جاودانگی پشوتن، با جست‌وجو در منابع متعدّد و گردآوری گواهی‌هایی از حیات‌بخشی شیر و به تبع آن خون که ذات و ماهیت آن است، در روایت‌های ایرانی و غیرایرانی بررسی کرده و به نتیجهٔ هر چند احتمالی دست یافته است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱- نامیرایی یا میرایی (گشته‌شدن) پشوتن

پشوتن در اوستا: pʰr̥tō.tanu، در فارسی میانه: pēšutan (فره‌وشی، ۱۳۴۶: ۳۷۰) و به ریخت پشوتن به فارسی دری رسیده است. این نام، مرکب از دو واژهٔ «پشو» به معنی بسزا رسانیدن و کیفر دادن و «تنو» به معنی تن است که در معنای تحت‌اللفظی به معنای «تن محکوم بسزا یا دارای تن تباه شده است» (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۲۰۱؛ قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۳). در کنار این نام گاه در متن‌های پهلوی برای وی نامی دیگر نیز یاد شده است. در دو منبع پهلوی بندهش و وزیدگی‌های زادسپرم، نام وی چهارمیان^۱ خوانده شده است (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۶۳؛ فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۱۲۷) و در بندهش هندی، اشتقاقی دیگر از این اسم با اندکی اختلاف در صورت نوشتاری واژه، چهارمینو آمده است (بندهش هندی، ۱۳۶۸: ۱۱۴). اگر این تلفظ‌ها تحریف و یا صورتی دیگرشده از چهارمینو باشد، در این صورت دارای چهره یا سرشت و طبیعت مینوی داشتن معنا می‌دهد و با چهرهٔ وی در ادبیات مزدیسنايي هم‌خوانی خواهد داشت.

در اوستا در ویشتاسب یشت، در آفرینی از زبان زردشت به گشتاسب آمده است: «باشد که از بیماری و گزند در امان باشی چون پشوتن» (اوستا، ۱۳۷۴: ۲۴۱). در روایت پهلوی نیز صفات او فناپذیر، بی‌مرگ، بی‌پیری، تباه ناشدنی شمرده شده است (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۲۸). همین‌طور بنا به گزارش‌های صریح دیگر منابع پهلوی، پشوتن انوشه و بی‌مرگ است و پیش از هزارهٔ اوشیدر به درخواست اورمزد با یک‌صد و پنجاه مرد برای ترویج و استحکام دین مزدیسنی از گنگ‌دژ ظهور می‌کند و با نابودی دیوان و بت‌کدهٔ آن‌ها، آتش بهرام را به‌جای آن‌ها می‌نشاند و هم‌چنان در هزارهٔ هوشیدرماه سروری بر جهان می‌کند (زند و هومن یسن و کارنامهٔ اردشیر بابکان، ۱۳۴۲: ۶۰-۶۹؛ فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۱۴۲؛ مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۱۴۰) و در دین‌کرد، نام وی در کنار آورندگان دین ذکر شده است (کتاب پنجم دین‌کرد، ۱۳۸۶: ۳۶) که به دین‌آوری وی در آخرالزمان اشاره دارد [۲] و در رساله‌ای موسوم به ماه فروردین روز خرداد، رستاخیز پشوتن در ماه فروردین روز خرداد آمده است (متون پهلوی، ۱۳۹۱: ۱۱۸).

چنان‌که ملاحظه می‌شود بی‌مرگی پشوتن در سنت مزدیسنا با مفهوم لغوی نام پشوتن هیچ‌گونه تناسب ندارد. جلیل دوست‌خواه (اوستا، ۱۳۹۱: ۹۵۸/۲) معتقد است «مگر آن که این ترکیب معنا و مفهومی دیگر هم داشته و یا برای این نام‌گذاری دلیل و توضیح پذیرفتنی در کار بوده است» بهار (۱۳۷۸: ۱۹۹) نیز معتقد است اسطوره‌های پشوتن نباید قدمتی بسیار داشته باشد و چون پشوتن پس از قیام بهرام ظاهر می‌شود، دور نیست که در اصل تنها بهرام ورجاوند در اسطوره‌ها بوده است و زردشتیان بعدها از روی علاقه، نام وی را در شمار جاودانان کرده و اسطوره‌های بهرام را به او نسبت داده‌اند. نگارنده بر این گمان است که با ظهور زردشت در دورهٔ پادشاهی گشتاسب و پشتیبانی وی از آیین

زردشت، وی خود و فرزندانش چهره‌ای محبوب و ستودنی در آیین مزدیسنا می‌یابند و پشوتن با یافتن جاودانگی به خواست زردشت، مقام سپاه‌سالاری هوشیدر و هوشیدرماه را در اختیار می‌گیرد و جزو شخصیت‌های نامیرای دین زردشتی می‌شود، اما با وجود این، نام وی به همان صورت پشوتن هم‌چنان در متن‌های مزدیسنایی بجا می‌ماند و حتا مرگ وی در *بهمن‌نامه* نیز شاید تأثیر پذیرفته از همین نام باشد.

باور به زنده‌بودن پشوتن، چنان‌که یاد شد، تنها منحصر به منابع مزدیسنیست و در هیچ‌یک از مأخذهای تاریخی و حماسی کهن و معتبر ظاهراً به غیر از منظومهٔ *زراتشت‌نامه* بازتاب نیافته است. در *شاهنامهٔ فردوسی* و *شاهنامهٔ* ثعالبی که روایت‌هایی مشترک را از پشوتن آورده‌اند، وی جانب‌دار حق و آزادگی و مشاوری خردمند و بیناست. او در هفت خان، فتح رویین‌دژ و نبرد اسفندیار با رستم، رای‌زن برادر است و وی را به مدارا و مصالحه با رستم می‌خواند، اما با وجود کوشش بسیار موفق نمی‌شود تا اسفندیار را از نبرد با رستم بازدارد. وی برخلاف برادرش، اسفندیار، خواهان تاج و تخت شاهی نیست و از آزمندی به قدرت دور است، چنان‌که پس از مرگ اسفندیار، مقام شاهی به بهمن منتقل می‌شود. در این میان اگر هر دو اثر، روایت خود را از *شاهنامهٔ ابومنصور* گرفته باشند، جای تردید باقی نمی‌ماند که در آن به عاقبت و سرانجام پشوتن هیچ اشاره‌ای نشده است، اما در *بهمن‌نامه* که مهم‌ترین و متفاوت‌ترین اخبار مربوط به پشوتن را داراست، پشوتن، مشاور بهمن است و در این جا نیز با همهٔ پافشاری‌ها برای بازداشتن بهمن از انتقام خون اسفندیار، سخنش در بهمن در نمی‌گیرد و بهمن خاندان رستم را بدین خون‌خواهی می‌آزرد. از این بخش به بعد با قلب و واژگونی شخصیت پشوتن روبه‌رویم، به این معنا که وقتی بانوگشسب و زربانو پس از تعقیب و گریزهای مداوم به پادشاه تیبال پناه می‌برند، پشوتن خود پیش‌گام در سبک‌سری‌های بهمن می‌شود و دست به کردارهایی بی‌خردانه هم‌راه با نیرنگ می‌زند و به‌گونه‌ای پنهانی با پادشاه تیبال هم‌دست می‌شود و مهمانی به قصد دست‌گیری دختران رستم ترتیب می‌دهند، اما دختران از دسیسهٔ آنان آگاه می‌شوند و بانوگشسب به ضرب تیغ جان‌شکارش پشوتن را می‌کشد (ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۳۹۰-۳۹۱). چنان‌که پیداست در مأخذ مکتوب *بهمن‌نامه*، دربارهٔ پشوتن به‌مانند دیگر شخصیت‌های این منظومه و *کوش‌نامه* که آن هم احتمالاً از ایران‌شاه بن ابی‌الخیر است، گزارش‌هایی متفاوت و مغایر با متن‌های مزدیسنا آمده است. بر همین اساس شاید بتوان بی‌مرگی اساطیری پشوتن و مرگ وی را در حماسه این‌گونه توجیه کرد که در منابع *بهمن‌نامه*، معنای لغوی «تن محکوم بسزا یا دارای تن تباه‌شده» را از اسم پشوتن دریافت و تعبیر کردند و در نهایت مرگی را برای او بر ساخته‌اند و یا این‌که مرگ وی را از مصادیق محدودیت‌های زمانی در حماسه دانست، زیرا زمان نامحدود و بی‌کران اساطیری در جریان سیر تکوینی و تدریجی اسطوره به

حماسه زمان‌مندتر و محدودتر می‌شود و عمرهای ازلی و ابدی به عمرهای طولانی و یا پایان‌یافته به مرگ تبدیل می‌شود [۳].

۲- جاودانگی پشوتن با نوشیدنی زندگی بخش شیر

چنان‌که اشاره کردیم در *زرتشت‌نامه* به‌مانند گزارش‌های متن‌های پهلوی، پشوتن شخصیتی نامیراست و تنها منظومهٔ شناخته‌شده‌ایست که بیان‌گر علّت جاودانگی پشوتن است و در هیچ مأخذی تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، تا به اکنون در این‌باره سخنی نیامده است. متن‌های *روایت پهلوی* و *کتاب هفتم دین‌کرد*، تنها در این مورد که گشتاسب در پاداش خدمت به زردشت، پسری با نام پشوتن می‌یابد که بی‌مرگ و نامیراست و پیری و گرسنگی در او راه ندارد (*روایت پهلوی*، ۱۳۹۰: ۳۱۱-۳۱۲؛ کریستن‌سن،^۱ ۱۳۵۰: ۱۴۳) با *زرتشت‌نامه* هم‌خوانی دارد. به روایت *زرتشت‌نامه*، گشتاسب از اورمزد چهار درخواست می‌کند و اورمزد درخواست نخست وی را بر خود گشتاسب و سه خواستِ وی را برای نزدیکانش اجابت می‌کند. بنا بر این گزارش، زردشت نیایش بجا می‌آورد و خوانی می‌گسترده و در آن می و بوی (وجدان) و شیر و انار می‌نهد. گشتاسب می را می‌نوشد و به جای‌گاه خود در جهان مینوی آگاه می‌شود. به جاماسب بوی داده می‌شود و بدین واسطه، در همهٔ دانش‌ها بر او گشوده می‌شود. بهرهٔ اسفندیار از آن خوان انار است [۴] و بدان تنش در برابر سلاح‌ها زخم‌ناپذیر می‌شود، اما به پشوتن شیر می‌دهند و او را جاودانه می‌سازند: پشوتن ازان در، طُرف شیر داد بخورد و نی‌آورد از مرگ یاد (بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۷۷)

همانندترین داستان بدان‌چه دربارهٔ پشوتن و شیر خوردن او آمد، فناپذیری هراکلس^۲ با شیر هراست. هرا که از تولد هراکلس خشمگین شده است و کشتن او را در سر می‌پروراند، سرانجام به شفاعت و اصرار پالاس،^۳ راضی به دادن شیر خود به هراکلس می‌شود و او را نامیرا می‌کند [۵] (مصاحب، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۳۲۶۱). نمونهٔ قابل ذکر دیگر در اساطیر یونان، شیر نمنا^۴ است. این حیوان موجود شکست‌ناپذیر است که سِلِنِه^۵ به آن شیر داده است (گران-هیزل،^۶ ۱۳۸۴: ۴۶۰). از دیدگاه اقوام سلتی نیز شیر مشروب جاودانگیست (شوالیه-گربران،^۷ ۱۳۸۵: ۴ / ۱۱۸). همین‌طور در مفهوم عرفانی، شیر مانند یک راه باطنی پنداشته می‌شود که درنهایت به جاودانگی ختم می‌گردد (همان: ۴ / ۱۱۷). در *اوستا* هم غالباً

^۱. Arthur Christensen

^۲. Heracles

^۳. Héra

^۴. Pallas

^۵. Nemean Lion

^۶. Selene

^۷. Michael Grant – John Hazel

^۸. Jean Chevalier – Alain Gheerbrant

هوم حیات‌بخش در ترکیب با شیر آمده است. در روایت‌های ودایی شیوا، نوشابه جاودانگی بخش خدایان را با کره‌گیری از اقیانوس شیر بعمل می‌آورد. در وداها نیز موجودات اهریمنی با نوشیدن جرعه‌ای از آن در شمار نامیرایان درمی‌آیند. در یکی از این گزارش‌ها ناگاس^۱ها، پاس‌دار قلمرو زیرین، مادر گارودا^۲ را به اسارت می‌برند. گارودا برای رهایی مادرش به آن‌ها جامی از نوشابه جاودانگی بخش می‌دهد، اما ایندرا^۳ جام را می‌رباید و اندکی از آن نوشابه بر علف‌ها می‌ریزد و ماران با لیسیدن قطره‌هایی از آن نامیرا می‌شوند. در مصر بر روی ۳۶۵ لوح اطراف مقبره اوزیریس^۴ که به تعداد روزهای سال بودند، شیر می‌افشانند تا اوزیریس هر صبح‌گاه زنده گردد (شوالیه - گبران، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۴) و در اسطوره‌های سلتی، اهالی اولستر^۵ که بر اثر نفرین مآخا^۶ دچار ضعف هستند، به موجب یک پیش‌گویی در صورتی قدرت خود را بازمی‌یافتند که از سر بزرگ و از تن جداشده کونال کارناک^۷ شیر می‌نوشیدند (گرین، ۱۳۷۶: ۹۵).

در باورهای پیشینیان و طب اسلامی و سنتی شیر دارای خاصیت‌های دارویی فراوان و معجزه‌آسایست. خداوند در قرآن کریم در وصف بهشت و اهل بهشت، در کنار سه نهر بهشتی آب و شراب و عسل، از نهر شیری نام برده است که نصیب بهشتیان خواهد شد (محمد/۱۵) و در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «با شیر گاو مداوا کنید، زیرا من امیدوارم که خدا در آن شفا قرار داده باشد، زیرا از همه درختان می‌چرد» (نهج‌الفصاحه، ۱۳۶۶: ۲۲۷). علی (ع) نیز در خواص درمانی شیر می‌فرماید: «جرعه‌جرعه نوشیدن شیر، درمان هر دردیست جز مرگ» (حرانی، ۱۳۶۶: ۱۲۰). ابوعلی سینا (۱۳۷۰: ۲/۲۱۰) هم شیر را برای سم‌خوردگان و مسموم‌شدگان از ازدهای دریایی سودمند می‌داند. در حمزه‌نامه آمده است که بزرگ‌مهر حکیم، شاه‌مهره‌ای را در بازوی امیر حمزه دوخته بود. زمانی که کنیزان گسته‌م به وی زهر می‌خوراند، همان شاه‌مهره را در شیر آدمی می‌کند و شیر را در حلق امیر می‌چکاند. در هربار که امیر قی می‌کند، زهر بیرون می‌ریزد (حمزه‌نامه، ۱۳۶۲: ۱۸۷) و در یکی از روایت‌های شفاهی مردمی، پس از نبرد رستم با ببر دریایی، زال برای دفع زهر از بدن رستم، او را در هفت حوضچه شیر قرار می‌دهد تا بهبود یابد (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱/۲۱۹).

با توجه به آن‌چه آمد، شیر در معالجه زخم‌های کشنده بسیار فوق‌العاده عمل می‌کرده است و شیر را مرهمی برای زخم می‌دانسته‌اند (جرجانی، ۱۳۵۲: ۱۲۶/۳)، اما بیش‌ترین تأکید ابوعلی سینا (۱۳۷۰: ۴/۴۳۱) از دیگر فرآورده‌های شیر، بر ماست ترش

^۱. Nagas

^۲. Garuda

^۳. Indra

^۴. Osiris

^۵. Ulster

^۶. Macha

^۷. Konal karnak

^۸. Miranda Jane Green

است و معتقد است از لبنیات، ماست بسیار ترش در ترمیم و جوش دادن زخم‌های بزرگ تأثیرگذار است. در شاهنامه در سه جا بکاربرد شیر برای درمان زخم اشاره شده است: نخست پس از زمانیست که اسفندیار از نبرد با ارجاسب تورانی بازمی‌گردد و زخم‌های دست‌هایش را با شیر می‌شویند:

بشستند شمشیر و کفش به شیر کشیدند بیرون ز خفت‌انش تیر
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۲۱۵/۵)

کاربرد دیگر باره از شیر برای این منظور در مداوای زخم‌های رستم در نبرد با اسفندیار است، چنان‌که پر سیمرغ را در شیر می‌کنند و در زخم‌های رستم می‌مالند:

یکی پر من تر بگردان به شیر بمال اندر آن خستگی‌های تیر!
(همان: ۴۰۰/۵)

همین‌طور شیر یکی از مواد ترکیبی داروییست که سیمرغ برای درمان زخم‌های رودابه در دنیا آوردن رستم تجویز می‌کند:

گیاهی که گویمت با شیر و مشک بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بسای و بیالای بر خستگیش ببینی همان روز پیوستگیش
(همان: ۲۶۷/۱)

در مجموع داستان‌های دده قورقود، زمانی که بوغاچ زخم برمی‌دارد، خضر نبی به وی می‌گوید درمان‌گر زخم‌هایش معجونی از گل‌های کوه و شیر مادرش است (دده‌قورقود، ۱۳۷۹: ۳۹، ۴۱). در اساطیر مصری، سث^۱ برای تصاحب تاج و تخت پادشاهی، چشمان رقیب خود هوروس^۲ را درمی‌آورد. هائور، دختر رع، چشمان او را با شیر غزال مالش می‌دهد و چشم‌های هوروس به گونه‌ای جادویی شفا پیدا می‌کند (هارت، ۱۳۹۱: ۴۲). ایرلندی‌ها، در نبردی با بریتانیایی‌ها، برای مداوای سربازان زخمی در اثر تیرهای زهرآگین، شیر صد و چهل گاو سفید را در چاله‌ای می‌ریزند و زخمیان را در آن فرومی‌کنند (شوالیه - گربران، ۱۳۸۵: ۴/۱۱۸) و به نقل طومار نقالی هفت لشکر، زمانی که مهره نیاکانی کی خسرو را در شیر گوسفند می‌کنند و بر زخم‌های پهلوانان می‌مالند، در ساعت، زخمشان خوب می‌شود (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۴۲۸) و در یک مورد شیر برای علاج تب و سوختگی آمده است، بدین ترتیب که در کیش‌های جادوگری مصر بر معجونی از شیر انسان، سقز و موی گربه افسونی می‌خواندند و سپس به بیمار می‌خوراندند. به این ترتیب تب و سوختگی بیمار سرد می‌شد (هارت، ۱۳۹۱: ۵۰).

۳- خون، چیستی و ماهیت شیر و خواص حیات‌بخش آن در باورهای جهانی
برای یافتن دلیل و چرایی حیات‌بخشی و خواص دارویی شیر در باور و تصوّر

^۱. Seth

^۲. Horus

^۳. George Hart

گذشتگان می‌بایست در ماهیت شیر و چگونگی بعمل آمدن این ماده غذایی اندکی تأمل کرد. می‌دانیم جوهره شیر در اصل خون است و جنین پیش از تولد با خون مادر تغذیه می‌کند. پس از تولد نوزاد، خون مادر طعم و رنگی دیگر متناسب با ذایقه نوزاد به خود می‌گیرد و به شیر مبدل می‌شود. پس تولد طفل شرط استحاله خون به شیر است و چون حیات نوزاد به شیر بستگی دارد، در نظر قدما مایه حیات بخشی و زندگی تلقی می‌شده است و شاید بر همین اساس است که در مراسم رازآموزی، شیر نقش تولد دوباره را ایفا می‌کند (کوپر،^۱ ۱۳۷۹: ۲۳۷) و در کنار آن شاید این اعتقادات برگرفته از تصوراتیست که مردمان جهان نسبت به خون قایل بوده‌اند، زیرا خون در باور آن‌ها اصل حیات و توالد، باروری، تجدید حیات و قوه جوانی و تواناییست (شوالیه - گبران، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۳۵؛ هال،^۲ ۱۳۸۰: ۲۴۳؛ کوپر،^۱ ۱۳۷۹: ۱۳۶-۱۳۷). بنا بر حماسه آفرینش سومریان، مردوک،^۳ پیکر نخستین انسان را از خون خدای قربانی شده‌ای هستی می‌بخشد (ژیران^۴ و دیگران، ۱۳۸۹: ۶۲؛ گری،^۵ ۱۳۹۰: ۵۱) و در اسطوره‌های هندی، با چکیدن هر قطره از خون راکتاویر^۶ اهریمنی بر زمین، هزار راکتاویر سر برمی‌آورد (ایونس،^۷ ۱۳۷۳: ۱۷۱).

قدرت باروری خون در نباتات و رویش گیاهان از خون، از مضمون‌های پرتکرار در میان باورهای اقوام مختلف جهان است و در شاهنامه، چندین بار به این بن‌مایه داستانی اشاره شده است. نخست پس از مرگ نودر، از زبان ایرانیان به رویش گیاه از خون وی این‌گونه اشاره شده است:

سرت افسر از خاک جوید همی زمین خون شاهان ببوید همی
گیاهی که روید بدان بوم و بر نگون دارد از شرم خورشید سر
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۱۷)

زال نیز در منع کی کاووس از رفتن به مازندران، این‌گونه وی را نصیحت می‌کند:

تو از خون چندین سر نام‌دار ز بهر فزونوی درختی مکار
(همان: ۱۰/ ۲)

در داستان سیاوش، دو بار به این مضمون اشاره شده است: نخست از زبان افراسیاب پیش از اجرای حکم سر بریدن سیاوش آمده است:

چنین گفت سالار توران سپاه که اندر کشیدش به یک روی راه
کنیدش به خنجر سر از تن جدا به شخی که هرگز نروید گیا
(همان: ۲/ ۳۵۰)

و سپس بار دیگر پس از مرگ سیاوش، این‌گونه فردوسی به این مضمون اشاره کرده است:

^۱ . J.C Koperu

^۲ . James Hall

^۳ . Marduk

^۴ .F. Guirand

^۵ .John Gray

^۶ .Ractavis

^۷ .Veronica Evans

ز خاکی که خون سیاوش بخورد
به ابر اندر آمد یکی سبز نرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او
همی بوی مشک آمد از مهر او
(همان: ۳۷۵/۲)

در تمدن‌های کهن آسیای غربی و مدیترانه‌ای، کاهنهٔ شهر هر ساله با دلاوری ازدواج می‌کرد. در پایان سال دلاور، فرمان‌روا را می‌کشت و خونس را برای رویاندن گیاهان بر زمین می‌ریخت (بهار، ۱۳۸۵: ۶۳). همین‌طور می‌توان به آیین میرنوروزی در ایران اشاره کرد که برطبق آن در آغاز سال امیر، حکومت را چند روز به شخصی دیگر می‌سپرد و پس از اتمام این مدت او را قربانی می‌کرد و خونس را به منظور پرباری کشتزارها بر زمین می‌ریختند (همان: ۶۳-۶۴). در اسطوره‌های یونان، هیاسینتوس^۱ جوانی زیبا بود که آپولون^۲ عاشقش می‌گردد و زمانی که هیاسینتوس کشته می‌شود آپولون، خون جاری شده از وی را به گل سنبل و یا زنبق سرخ مبدل می‌سازد (گریمال، ۱۳۹۱: ۴۳۱). ناریسیس^۳ جوان صاحب‌جمالی دیگر بود که پس از مرگش در محلی که خونس می‌ریزد، از خون او نرگس می‌روید (همان: ۶۰۶-۶۰۷). نمونه‌های دیگر در اساطیر یونان، رویش درخت انار از خون آگدستیسیس^۴ و بنفشه از خون اتیس^۵ و دختر میداس^۶ پس از مرگشان است [۶] (پرون، ۱۳۸۱: ۱۶۷-۱۶۸). مطابق با اسطوره‌های ایرانی، آن‌گاه که اهریمن گاو یکتاآفریده را از پای درمی‌آورد، از اعضای بدن او گیاهانی بسیار می‌روید (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۴۰، ۷۸؛ زادسپر، ۱۳۶۶: ۱۳) و در اسطورهٔ گاوکشی میترا، از خون گاو مقدس تاک می‌روید (رضی، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۹۳). در برخی نواحی ایران، مانند لرستان، به هنگام نخستین آبیاری مزرعه، گوسفند یا نرگاو را در مدخل آب به مزرعه قربانی می‌کردند و مزرعه با خوناب آبیاری می‌شد (گری، ۱۳۹۰: ۱۳۸). رومیان، هر ساله آخر سال سنگ موسوم به ترمینوس^۸، یا مرز خدا را که محدودهٔ زمین‌های زراعی هر فرد را مشخص می‌کرد، با گل می‌آراستند و در جشنی خوک یا بره‌ای را قربانی می‌کردند و خون قربانی را به سنگ می‌پاشیدند. آنان چنین می‌پنداشتند که نومن برای سالی دیگر احیا می‌شود و زمین‌های آنان را در برابر مهاجمان حیوانی و انسانی پاس‌داری می‌کند (پرون، ۱۳۸۱: ۲۸؛ گرین ۱۳۷۶: ۸۵). گزارشی نیز از نوعی مراسم قربانی مربوط به دفع خشک‌سالی آمده است که طبق آن در ششمین روز ماه، کاهنان با استفاده از داسی زرّین، شاخهٔ کشمشکی را می‌بریدند و آن را در ملحفه‌ای سفید می‌پیچیدند و آن‌گاه دو گاو

^۱. Hyacinthus

^۲. Apollo

^۳. Narcissus

^۴. Agdistis

^۵. Attis

^۶. Midas

^۷. Estiward Perrone

^۸. Terminus

سفید قربانی می‌کردند. سپس آن را به محلولی می‌آمیختند و عقیده داشتند که شاخهٔ کشمشک، سترونی را درمان خواهد کرد. در اسطوره‌های هندی، نیز به موجب اسطورهٔ گاوکشی، قربانی گاو موجب برکت و رویش گیاهان و رونق زندگی می‌شود. طبق این اسطوره، نیروی خَلْقَة شیوا، در تجسم دورگا،^۱ گاو میش دیو را برای برکت و رونق آفرینش می‌کشد (رضی، ۱۳۸۱: ۱۴۷/۱). در کامبوج باستان، پخش شدن خون حیوانات پس از قربانی باعث حاصل خیزی و فراوانی و خوش‌بختی می‌شود (شوالیه - گبران، ۱۳۸۸: ۱۳/۳). جالب است خونی که باروری و حاصل‌خیزی گیاهان را موجب می‌شود، در یک مورد در اسطوره‌های بین‌النهرین، پس از مرگ آفات^۲ که به دسیسه‌ای کشته می‌شود، گیاهان با آلوده شدن به خون ناحق آفات، پژمرده می‌شوند (گری، ۱۳۹۰: ۱۷۵). بر پایهٔ همین پندار حیات‌بخشی و با استناد به شواهد موجود بنظر می‌رسد خون، به‌عنوان دارویی کارساز با درمان و پزشکی پیوندی سخت و استوار داشته است و به‌مانند شیر از آن در درمان بیماری‌ها و زخم‌ها بهره می‌گرفتند، چنان‌که در *شاهنامه*، برای درمان نابینایی چشمان کی‌کاووس، خون جگر دیو سفید را در چشمانش می‌ریزند:

به چشمش چو اندر کشیدند خون شد آن تی‌رگی از دو دیده‌ش برون
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۴۴/۲)

همین مضمون، در *اسکندرنامه‌های نقلی* منسوب به منوچهرخان حکیم نیز دیده می‌شود. زمانی که شمامهٔ جادو، به سحر چشمان اسکندر و سالارانش را کور می‌کند، نسیم با آوردن خون دل و جگر شمامه، بینایی را دوباره به آن‌ها بازمی‌گرداند (حکیم، ۱۳۸۴: ۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۸۲) و در یک روایت عامیانهٔ دانمارکی، پهلوانی با کشتن اژدها و آوردن خون قلب اژدها، پادشاه را معالجه می‌کند (رستگارفاسایی، ۱۳۷۹: ۱۸۳). در *داراب‌نامه*، حاجب فیروزشاه خواب می‌بیند تیری بر او اصابت کرده است. در همان حال ندایی بگوشش می‌رسد که اگر می‌خواهی از این زخم جان سالم ببری، از خونت بگیر و در جراحت خود فروریز تا طاقت بر تو بازآید. با این‌که تعبیر خواب او از زبان اسکندر بازگشتن نعمت از دست‌رفته به وی است، اشاره‌ای جالب به درمان زخم با خون دارد (طرسوسی، ۱۳۷۴: ۴۰۹/۱). در *بومسلم‌نامه*، زمانی که سید جنید به زخم دندان شیرانهٔ جادو گزیده می‌شود، طبیب و کیانوس پری می‌گویند: علاج درد جادوگزیده، خوراندن خون شخصی از نسل حبیب عطار، استاد همهٔ ساحران، است. بنابراین آن‌ها طبق تجویز طبیب، خون شخصی را از نسل حبیب عطار در شربت می‌کنند و چند روز متوالی به خورد جنید می‌دهند و او را از مرگ می‌رهانند (طرطوسی، ۱۳۸۰: ۴۹۳-۴۹۶). خونی که درمان‌گر زخم‌های مهلک و طاقت‌فرساست، در روایت‌هایی چند، پهلوانان را مقاوم در برابر زخم

^۱ Durga
^۲ Aghat

سلاح و به اصطلاح رویین تن می‌کند. در حماسهٔ دلاوران ساسون، داوید برای مبارزه، خود را در دیری، در خون چهل گوساله شست و شو می‌کند (حماسهٔ جاوید دلاوران ساسون، ۱۳۴۷: ۱۶۷) که احتمالاً از این کار آسیب‌ناپذیری داوید در برابر سلاح دشمن اراده شده است و در *داراب‌نامه*، تیغ داراب، به جهت پرورده شدن جوشن سمندون در خون آدمی، بر او بی‌اثر می‌شود (همان: ۷۳) یا تن‌شویی اسفندیار و زیگفرید^۱ در خون اژدها عامل رویین‌تنی آن دو می‌شود (مینوی، ۱۳۵۴: ۸۰). اما برترین خاصیت خون، جاودانگی بخشی آن است و مشهورترین روایت در این زمینه، تن‌شویی ضحاک در حوضچه‌ای از خون انسان‌ها برای رستن از شومی مرگ است (فردوسی، ۱۳۸۸: ۷۷/۱). خون جاری شده از زخم‌های حضرت مسیح نیز مشروب جاودانگی و رستگاری قلمداد می‌شد (شوالیه - گبران، ۱۳۸۸: ۳/۱۳۵؛ هال، ۱۳۸۰: ۲۴۳). یونانیان، هم در آیین پرستش ائیس و میترا و جشنواره‌های سال نو باستانی، گاوی نر را قربانی و در خون آن غسل می‌کردند (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۰۱) و مهرپرستان، نوآموزان خود را به نماد زایش نو و رستاخیز پس از مرگ، با خون گاو قربانی غسل تعمید می‌دادند [۷] (رضی، ۱۳۸۱: ۱/۳۹۴؛ پرون، ۱۳۸۱: ۱۸۱؛ ورمازن، ۱۳۴۵: ۱۴۰). آن‌ها خون حیوان مقدس را با عصارهٔ هوم می‌آمیختند و برای کسب جاودانگی می‌نوشتیدند (رضی، ۱۳۸۱: ۱۱۳/۱). از همین‌روی، زردشت در *گات‌ها*، با آیین کهن و باستانی مراسم خونین قربانی گاو و با سور و سماع لجام‌گسیخته و مستی‌بخش خون و هوم، سخت بمبارزه برخاست و هوم را به جهت همین ویژگی مستی‌گری و استفاده در قربانی‌ها نکوهش و تحریم کرد (*اوستا*، ۱۳۹۱: ۲۷/۱، ۶۷). سپس‌تر به دلیل نفوذ بیش‌تر آیین میترای در مزدیسنا، هوم تقدس از دست‌رفتهٔ خود را بازمی‌یابد و در *اوستا*، باشکارا در مهر یشت و هوم یشت، هوم همواره با صفت دوردارندهٔ مرگ ستایش می‌شود و طبق اشارات متن‌های پهلوی، سوشیانس با یاران خویش از چربی گاو هدیوش و هوم سپید، خوراک بی‌مرگی و جاودانگی می‌سازند (*داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر*، ۱۳۷۸: ۴۰۵-۴۰۶؛ فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۱۴۷) که با باور مهریان یکسان است. به اعتقاد آن‌ها، میترا به هنگام رستاخیز به زمین بازمی‌گردد و با قربانی کردن گاو مقدس [۹] از چربی حیوان و هوم معجونی می‌سازد که با نوشیدن آن همهٔ نیکان جاویدان می‌شوند (رضی، ۱۳۸۱: ۱/۲۹۹).

در آیین‌های مزدیسنايي و میترای، از خون گاو کشته‌شده تاکی می‌روید که می‌حاصل از آن، از دیگر داروهای گیاهی برای سلامتی سودمندتر است (فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹: ۷۸؛ *زادسپرم*، ۱۳۶۶: ۱۳؛ رضی، ۱۳۸۱: ۱/۲۹۹، ۳۰۵، ۳۹۳). خون و می، هر دو در ارتباط با هم و نشانهٔ نوشابهٔ جاودانگیست. در یونان باستان، شراب جانشین خون دیونیزوس^۲ بوده و نشانهٔ مشروب جاودانگی قلمداد می‌شده است (شوالیه - گبران، ۱۳۸۵: ۴/۴۷). همین‌طور مسیح را

^۱. Siegfried

^۲. Dionysus

تاک و خون او را با شراب یکی می‌پنداشتند (همان، ۱۳۸۸: ۲/۳۰۵). بنا بر همین پندار، رومیان مهرپرست خون حیوان مقدّس را با شراب می‌آمیختند و برای کسب جاودانگی و اتحاد یافتن با خدای روشنایی می‌نوشیدند (رضی، ۱۳۸۱: ۱/۳۹۴). در داستان عامیانهٔ شیرویهٔ نامدار، بهرام خون خوار در روز جنگ صد من خون را در دوپست من شراب می‌کرد و می‌خورد [۱۰] (شیرویهٔ نامدار، ۱۳۸۴: ۱۹۱). در اعصار کهن، تاک تجلّی گیاهی جاودانگی بوده است و ملّت‌های گذشته به نشان جاودانگی، تصویرهایی از تاک و انگور و شراب را بر روی گورگاه‌ها بکار می‌بردند (شوالیه - گربران، ۱۳۸۸: ۲/۳۰۷؛ همان، ۱۳۸۵: ۴/۵۰) و شاید از همین روی است که شراب، در سنت‌های کهن و آیین‌های رازآموزی، رمز جوانی و جاودانگی قلمداد می‌شد (الیاده،^۱ ۱۳۸۹: ۲۷۵؛ کوپر، ۱۳۷۹: ۲۲۵). این پنداشت زندگی بخشی شراب، در شعرهای برخی شاعران نیز دیده می‌شود:

دل را که مرده بود حیاتی بجان رسید تا بویی از نسیم میّش در مشام رفت
(حافظ، ۱۳۸۷: ۵۹)

می نوش که عمر جاودانی این است خود حاصلت از دور جوانی این است
(خیّام، ۱۳۸۴: ۱۱۶)

شادی روان نعمت‌اللهه می نوش و حیات جاودان بین
(ولی، ۱۳۸۲: ۵۰۸)
از آن می که آب حیاتست گویی ترا باد تا جاودان زندگانی
(امیر معزی، ۱۳۸۵: ۶۰۴)

خود نمی‌دانست اسکندر مگر کاندرا شراب هست تأثیری که عمر جاودان می‌آورد
(فآنی، ۱۳۸۰: ۱۷۰)

شبی با یار در خلوت مرا عیشی نهانی بود که مجلس با وجود او بهشت جاودانی بود
چو خضرم هر زمان می‌شد حیات جاودان حاصل که می در ظلمت شب عین آب زندگانی بود
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹: ۲۴۴)

ز من پیمانه بستان تا حیات جاودان یابی می از این جام جمشیدی بکش تا نورجان بینی
(حزین لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۱۰)

پیش‌تر مکرّر به آمیزش هوم با شیر در /وستا و استعمال هوم با خونِ گاوِ قربانی در آیین میتراپی و کارکرد حیات‌بخشی آن‌ها اشاره شد. می نیز به سان شیر و خون، هنگام آمیختن با هوم به‌عنوان نوشیدنی زندگانی عمل می‌کرده است. از آن جایی که در بخش‌هایی از /وستا هوم به‌صورت می هوم خوانده شده است و به جهت کاربرد پر تکرار

^۱ Mircea Eliade

نوش دارو و صفت دوردارندگی مرگ برای آن در این کتاب، هم‌چنان که آیدنلو (۱۳۸۸ الف: ۱۲۶-۱۲۷) گمان زده است، محتملاً داروی معالج سهراب، همان هوم است که در شاهنامه، با صفت نوش دارو به هم‌راه جام می آمده است. در آغاز جهان‌گیرنامه، در ضمن اشاره به پیکار رستم و سهراب، نوش دارو در قالب مهره‌ای وصف شده است:

کنون مهرهٔ نوش دارو ز گنج بده تا پسر را رهانم ز رنج
(مادح، ۱۳۸۰: ۱۸)

در هفت لشکر، چنان که پیش‌تر یاد شد، مهرهٔ موروثی کی خسرو را وقتی در شیر می کردند بهبودگر زخم‌ها می شد و در شاهنامه، پس از جنگ دوازده رخ، زمانی که گسته‌م زخمی عمیق برمی‌دارد، کی خسرو با بستن همان مهرهٔ موروثی بر بازوی گسته‌م، زخم‌های جان‌کاه وی را بهبود می‌بخشد (فردوسی، ۱۳۸۸: ۴/۱۶۴). شاید این مهره‌ها و حرزی شاهانه که خسرو پرویز به گزارش ثعالبی (۱۳۶۸: ۶۴۲) بر بازو داشت و زخم سلاح را بر او بی‌اثر می‌کرد، مهره‌ای از هوم است که مرگ را از آن‌ها دور می‌کرد. همین‌طور گیاه معالج زخم پهلوی رودابه در ترکیب با شیر را می‌توان گونهٔ گیاهی هوم نامید.

نتیجه‌گیری

نگارنده در مقالهٔ پیش‌رو، با روی‌کرد نامیرایی و مرگ پشوتن در روایت‌های بازمانده از وی، به بررسی و تحلیل این موضوع پرداخته است. در رابطه با روایت منظومهٔ بهمن‌نامه از مرگ پشوتن، به جهت نبود اسناد و مدارکی دالّ بر تأیید آن، تنها گمانی که پذیرفتنی می‌نماید، این است که یا سازندگان داستان معنای لغوی «تن محکوم به مرگ» را از نام او برداشت کرده‌اند و یا این که مرگ وی با محدودیت و زمان‌مندی حماسی در تقابل با زمان اساطیری توجیه‌پذیر است، امّا روایت زرتشت‌نامه را که در چرایی و چگونگی نامیرایی پشوتن و تأییدی بر روایت‌های مزدیسنا نیست، با ارائهٔ شواهد و مصادیق مشابه و هم‌سان از متن‌های ایرانی و غیرایرانی بررسی کردیم و در پایان، حاصل کار بدست‌آمده از مجموع مباحث مطرح‌شده در این پژوهش، نشان از آن داد که شیر و می در ارتباط با خون بوده و مایهٔ جاودانگی و رستگاری پنداشته می‌شده است. مهم‌تر از آن، بر اساس دلایل یاد شده بدین نتیجه رسیدیم که هر سه در ترکیب با هوم، نوش داروی مرگ تلقی می‌شده است و از آن برای رهایی اشخاص در حال مرگ استفاده می‌کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیش از نگارنده، هاشم رضی و ذبیح‌الله صفا بحثی بسیار مفصل در رابطه با منظومهٔ زرتشت‌نامه کرده‌اند و به نظر آن‌ها نیز سرایندهٔ منظومه کی کاووس پسر کی خسرو است. بنگرید: (رضی، ۱۳۸۲: ۳۴۲-۳۴۹؛ صفا، ۱۳۶۶: ۴۳۴-۴۴۰).

۲. برای مشاهدهٔ دیگر منابع پهلوی که در آن به نامیرایی پشوتن اشاره شده است، بنگرید: (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر، ۱۳۷۸: ۳۰۰؛ زادسیرم، ۱۳۶۶: ۶۳).
۳. برای آگاهی از محدودیت زمانی در حماسه و اسطوره، بنگرید: (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۵).
۴. مینوی (۱۳۵۴: ۸۰) رویین تنی اسفندیار را به نقل زرتشت‌نامه افسانه‌ای دینی دانسته است که بعدها ساخته شده است.
۵. نکتهٔ جالب‌توجه این که در یونان، هرا را که هرکول از شیر وی جاودانگی می‌یابد، اغلب «گاوچهره» می‌خوانند (همیلتون،^۱ ۱۳۷۶: ۲۰). چنان که در ادامه توضیح خواهیم داد، شیر با خون در پیوند بوده و خون گاو مخصوصاً در آیین مهری به‌عنوان مادهٔ جاودانگی بخش تلقی می‌شده است.
۶. برای آگاهی بیش‌تر از مضمون رُستن گیاه از خون انسان و مشاهدهٔ آن در دیگر متن‌های ایرانی و دیگر ملل جهان، بنگرید: (آیدنلو، ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۱۰).
۷. مهرپرستان در مرحله‌ای از مراحل سلوک، نوآموز را در گودالی با سرپوشی از شبکه‌ای آهنی می‌خوابانیدند. سپس گاو را قربانی می‌کردند و نوآموز را با خون، غسلِ تعمید می‌دادند و یا این که سالک را در گوری می‌خوابانند و خون قربانی را با نی‌های تعبیه‌شده بر روی سنگ‌پوش قبر بر روی سالکِ گور خواب می‌ریختند (رضی، ۱۳۸۱: ۲/ ۶۳۷-۶۳۹).
۸. بنگرید: (کات‌ها، ۱۳۷۸: ۴۱).
۹. آن چه مسلم است گاو نسبت به حیوانات دیگر از وجه‌های اسطوره‌ای بیش از دیگر حیوانات برخوردار است. در بندهش گاو یکتا‌آفریده پنجمین آفریدهٔ اهورامزداست (فرننغ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۴۰). در اساطیر ایران، نیروی تولیدمیل گاو تداعی گر ماه و ابرهای باران‌زا برای باروریست (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۰۱) و در روایت‌های هندی، گاهی ایزدبانوانِ باروری به هیأت ترکیب گاو و قوچ درمی‌آیند (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۴). همین‌طور در اسطوره‌های بین‌النهرین، کیش حیوانی بعل^۲ نرگاو است و در برخی از نقش‌های خویش رویانندهٔ نباتات است (گری، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۲۱). افزون بر این‌ها زمانی که جمشید، تهمورس را از شکم اهریمن می‌خواست بیرون بکشد، دستش بر اثر تماس با تن دیو دچار ریختگی و پوسیدگی می‌شود که با پاشیده‌شدن گمیز گاو درمان می‌یابد (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر، ۱۳۷۸: ۱۹۱). گفتنیست که در فراهم‌آوردن هوم مرگ زدا هم، آن را از صافی می‌گذرانیدند که از موی گاو درست می‌کردند (آیدنلو، ۱۳۷۸: ۶۷). جالب است که در انتقال فرّه به زردشت و فریدون گاو از نقشی با اهمیت برخوردار است. بدین ترتیب که فرّهٔ زردشت از هوم وارد شیر گاو می‌شود و با خوردن پدر و مادرش از آن شیر به زردشت می‌رسد (زادسیرم، ۱۳۶۶: ۲۱). همین‌طور فرّهٔ فریدون، از نی به شیر گاو منتقل می‌شود و با خوردن فرانک از شیر به فرزندش فریدون انتقال می‌یابد (فرننغ‌دادگی، ۱۳۶۹: ۱۵۱).
۱۰. آیدنلو (۱۳۸۹: ۱۹) معتقد است که شاید در رفتار غیرانسانی خون‌آشامی که در ظاهر از شدت تنفر و دشمنی صورت می‌گرفته است، این پندار بوده است که می‌توان با آن قدرت و صلابت و نیروی هم‌اورد کشته‌شده را بدست آورد. آیا می‌توان احتمال داد که افزون بر آن، کسب جاودانگی با نوشیدن خون دشمن هم مؤثر در این عمل ددمن‌شانه بوده است؟

^۱ . Edith Hamilton

^۲ . Bēl

فهرست منابع

— قرآن کریم

- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۷۸). «هوم در اوستا و نوشته‌های پهلوی و شاهنامه»، *مجلهٔ کیهان فرهنگی*، شمارهٔ ۱۵۵، صص ۶۷-۶۹.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۸ الف). «نوش دارو چیست»، *از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه پژوهی)*، با مقدمهٔ محمّدامین ریاحی، تهران: سخن، صص ۱۲۱-۱۳۹.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۸ ب). «ارتباط اسطوره و حماسه بر پایهٔ شاهنامه و منابع ایرانی»، *از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه پژوهی)*، با مقدمهٔ محمّدامین ریاحی، تهران: سخن، صص ۲۳-۶۱.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل چند رسم پهلوانی در متون حماسی»، *پیک نور*، سال اوّل، شمارهٔ اوّل، صص ۶-۲۶.
- ابوعلی سینا. (۱۳۷۰). *قانون در طبّ*، ترجمهٔ عبدالرحمان شرفکندی (هه ژار)، ج ۲ و ۴، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*، تهران: سروش.
- امیرمعزی، محمّد بن عبدالملک. (۱۳۸۵). *دیوان*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّدرضا قنبری، تهران: زوآر.
- انجوی شیرازی، سیّد ابوالقاسم. (۱۳۶۳). *فردوسی‌نامه*، تهران: علمی.
- *اوستا سرودهای زردشت، یسنا، یشت‌ها، ویسپرد، خرده اوستا*. (۱۳۷۴). نوشته و تحقیق هاشم رضی، تهران: فروهر.
- *اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*. (۱۳۹۱). گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.
- اوشیدری، جهان‌گیر. (۱۳۸۶). *واژه‌نامهٔ توضیحی آیین زردشت (دانش‌نامهٔ مزدیسنا)*، تهران: مرکز.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۰). *بهم‌نامه*، ویراستهٔ رحیم عفیفی، تهران: علمی.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*، ترجمهٔ باجلان فرّخی، تهران: اساطیر.
- *بندش هندوی*. (۱۳۶۸). تصحیح و ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۸). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگاه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- بهرام پژدو، زردشت. (۱۳۳۸). *زراتشت‌نامه*، به کوشش محمّد دبیرسیاقتی، تهران: طهوری.
- بیگوت، ژولیت. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر ژاپن*، ترجمهٔ باجلان فرّخی، تهران: اساطیر.
- پرون، استیوارد. (۱۳۸۱). *شناخت اساطیر رم*، ترجمهٔ باجلان فرّخی، تهران: اساطیر با هم‌کاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک ابومنصور. (۱۳۶۸). *تاریخ ثعالبی*، ترجمهٔ محمّد فضایی، تهران: نقره.

- جرجانی، زین‌الدین. (۱۳۵۲). *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، مقابله و تصحیح و تحشیّه و تفسیر از جلال مصطفوی، ج ۳، تهران: انجمن آثار ملی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *دیوان*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: گل‌آذین.
- حرّانی، حسن بن شعبه. (۱۳۶۶). *تحفه‌العقول*، تصحیح علی‌اکبر غفّاری، تهران: اسلامیه.
- حزین لاهیجی، محمدعلی بن ابی‌طالب. (۱۳۷۸). *دیوان*، تصحیح ذبیح‌الله صاحب‌کار، تهران: سایه.
- حکیم، منوچهر خان. (۱۳۸۴). *اسکندرنامه (بخش ختا)*، تصحیح علی‌رضا ذکاوتی قراغزلو، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- حکیم، منوچهر خان. (۱۳۸۸). *اسکندرنامه (از فرنگ تا هندوستان) بازسازی کهنه‌ترین نسخهٔ اسکندرنامهٔ نقلی*، به کوشش علی‌رضا ذکاوتی قراغزلو، تهران: سخن.
- *حماسهٔ جاوید دلاوران ساسون*. (۱۳۴۷). به نشر فارسی از گیورگیس آقاسی و الکساندر یادماگریان، تهران: پیک.
- *حمزه‌نامه*. (۱۳۶۲). تصحیح جعفر شعار، تهران: فرزانه.
- خواجه کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطا. (۱۳۶۹). *دیوان*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: پازنگ.
- خیّام، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۴). *رباعیات*، تصحیح، مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و قاسم غنی هم‌راه با ترجمهٔ انگلیسی فیتز جرالد، به کوشش بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران: ناهید.
- *داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گل‌شاه و متن‌های دیگر (بررسی دست‌نویس م. ۲۹۱)*. (۱۳۷۸). آوانویسی و ترجمه از کتایون مزداپور، تهران: آگه.
- *دده قورقود*. (۱۳۷۹). برگردان فریبا عزبدری و محمد حریراکبری، تهران: قطره.
- رستگارفسایی، منصور. (۱۳۷۹). *اژدها در اساطیر ایران*، تهران: توس.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۱). *آیین مهر (تاریخ آیین رازآمیز میتراپی در شرق و غرب از آغاز تا امروز)*، تهران: جت.
- *روایت پهلوی*. (۱۳۹۰). گزارنده مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زادسپرم. (۱۳۶۶). *وزیدگی‌های زادسپرم*، پژوهشی از محمدتقی راشد‌محضّل، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ژیران، ف و دیگران. (۱۳۸۹). *اساطیر آشور و بابل*، تهران: قطره.
- سنچولی، احمد. (۱۳۸۳). «پشوتن، جاودان یا میرا؟»، *پژوهش‌نامهٔ ادب غنایی*، سال دوم، شمارهٔ دوم، صص ۸۷-۹۶.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، ج ۴، تهران: جیحون.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، ج ۲ و ۳، تهران: جیحون.

- شیرویه نام‌دار. (۱۳۸۴). تهران: ققنوس.
- طرسوسی، ابوظاهر. (۱۳۷۴). *دربارهٔ نامه*، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- طرسوسی، ابوظاهر. (۱۳۸۰). *ابومسلم‌نامه*، به اهتمام حسین اسماعیلی، تهران: معین، قطره و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی‌مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فرنیغ دادگی. (۱۳۶۹). *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۴۶). *فرهنگ پهلوی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- قآنی، حبیب‌الله بن محمدعلی. (۱۳۸۰). *دیوان*، به کوشش امیرحسین صانعی‌خوانساری، تهران: نگاه.
- قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۸). *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایهٔ متون پهلوی*، تهران: پارسه.
- *کتاب پنجم دین‌کرد*. (۱۳۸۶). آوانویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه‌نامه، متن پهلوی از ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- کریستین‌سن، آرتور. (۱۳۵۰). *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کوپر، جی.سی. (۱۳۷۹). *فرهنگ مصوّر نمادهای سنتی*، ترجمهٔ ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد.
- *گات‌ها (کهن‌ترین بخش اوستا)*. (۱۳۷۸). گزارش از ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
- گرانت، مایکل و جان هیزل. (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر کلاسیک*، ترجمهٔ رضا رضایی، تهران: ماهی.
- گری، جان. (۱۳۹۰). *شناخت اساطیر خاور نزدیک (بین‌النهرین)*، ترجمهٔ باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- گرمال، پیر. (۱۳۹۱). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران: دانش‌گاه تهران.
- گرین، میراندا جین. (۱۳۷۶). *اسطوره‌های سلتی*، ترجمهٔ عباس مخیر، تهران: مرکز.
- مادح، قاسم. (۱۳۸۰). *جهان‌گیرنامه*، به کوشش ضیال‌الدین سجّادی، با مقدمهٔ مهدی محقق، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانش‌گاه تهران – دانش‌گاه مک‌گیل.
- *متون پهلوی*. (۱۳۹۱). گردآوریدهٔ جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب آسانا، پژوهش و گزارش سعید عریان، تهران: علمی.
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۷۴). *دایرهٔ‌المعارف فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- *مینوی خرد*. (۱۳۶۴). ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران: توس.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۵۴). *فردوسی و شعراو*، تهران: دهخدا.
- *نهج‌الفصاحه*. (۱۳۶۶). مترجم ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان.
- ورمازرن، مارتن. (۱۳۴۵). *آیین میترا*، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران: دهخدا.

- ولی، نعمه‌الله بن عبدالله. (۱۳۸۲)، *دیوان*، تهران: علم.
- هارت، جرج. (۱۳۹۱). *اسطوره‌های مصری*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: مرکز.
- هال، جیمز. (۱۳۸۰). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران: معاصر.
- *هفت لشکر (طومار جامع نقالان)*. (۱۳۷۷). تصحیح مهرا افشاری و مهدی مداینی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- همیلتون، ادیت. (۱۳۷۶). *سیری در اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.