

## تحلیل اسطوره سیمرغ در شاهنامه فردوسی

زهره حیدرنیای راد\*

علی‌رضا شعبانلو\*\*

### چکیده

سیمرغ یکی از پرندگان اساطیری است که در متون دینی زرتشتیان و سپس در حماسه‌های ایرانی حضور دارد. در میان متون حماسی، سیمرغ در شاهنامه کارکردی فعال‌تر و پررنگ‌تر دارد و اساساً پرداخت بیش‌تری درباره آن صورت گرفته است. در مقاله حاضر، سعی بر آن است که به بازتاب ویژگی‌های اساطیری سیمرغ در شاهنامه فردوسی پرداخته شود. این مهم نیز با مطالعه در متون دینی زرتشتی مانند اوستا، نندیداد، و گزیده‌های زادسپرم و ترسیم سیمای سیمرغ و تطبیق آن با شاهنامه محقق شده است. در شاهنامه، سیمرغ دو چهره کلی اهورایی و اهریمنی دارد. جنبه اهورایی سیمرغ نیز شامل کارکردهای درمان‌گری، توتمیستی، حمایت‌کنندگی، و خبرآوری است. جنبه اهریمنی که در میان متون حماسی انحصاراً در شاهنامه از آن یاد شده است، در واقع، نوعی از صورت تحول‌یافته کارکرد توتمیستی این پرنده یا شکل تغییر یافته‌ای از دوگانگی رفتاری و شخصیتی اوست.

**کلیدواژه‌ها:** اسطوره ایرانی، شاهنامه، سیمرغ، کارکردهای اساطیر ایرانی.

### ۱. مقدمه

پرنده پرمرزوراز سیمرغ یکی از اسطوره‌های مشهور ایرانی است. نخستین بار نام این پرنده در اوستا آمده است. بعد از آن در دیگر متون زرتشتی نیز مکرراً به سیمرغ اشاره شده یا از

---

\* دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی،  
heidarnia\_2468@yahoo.com

\*\* استادیار زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،  
a.shabanlu@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۱۵

آن سخن به میان آمده است. سیمرغ در این متون ویژگی‌های رفتاری و جسمانی شکوه‌مند و اساطیری دارد. در دوران اسلامی این جانور اساطیری به متون حماسی نیز راه یافت. البته به جز متن‌های حماسی در آثاری که درباره تاریخ و فرهنگ عمومی یا عجایب‌المخلوقات‌ها نوشته شده است نیز نام و نشانی از سیمرغ هست، اما هیچ‌یک از این متون به اندازه آثار حماسی نتوانسته‌اند منعکس‌کننده کارکردهای اساطیری سیمرغ باشند.

در میان آثار حماسی نیز شاهنامه از حیث حضور فعال سیمرغ و کارکردهای اساطیری و چهره‌های متنوعی که از این پرنده ارائه شده، بی‌همتاست. حتی متون حماسی متقدم مانند گرشاسب‌نامه اسدی توسی در این زمینه به هیچ‌وجه قابل‌قیاس با شاهنامه نیستند.

با آن‌که در همه متون زرتشتی از اوستا گرفته تا بندهشن و حتی آثاری که پیروان مزدیسنا در دوره اسلامی نوشته‌اند، مکرراً فقط به یک سیمرغ اشاره شده است که همتایی ندارد، در شاهنامه برای اولین و آخرین بار از حضور دو چهره سیمرغ سخن می‌رود؛ یکی چهره ایزدی و اهورایی و دیگری چهره اهریمنی. دیگر نکته عجیب شاهنامه این است که هر دو سیمرغ فرزند دارند که این هم مسبوق به سابقه نیست، اما آن‌چه اهمیت بیش‌تری دارد و انگیزه این تحقیق است مبحث ماهیت و کارکردهای اساطیری سیمرغ در شاهنامه است. فردوسی در پرداخت سیمرغ کاملاً متأثر از متون دینی زرتشتی است و در واقع، حکیم توس آن ویژگی‌ها را در شاه‌کار خویش منعکس کرده است.

قائل شدن به سه کارکرد اساطیری برای سیمرغ اهورایی و یکی دانستن سروش و سیمرغ در اساطیر ایرانی از دستاوردهای این مقاله است. هم‌چنین علاوه بر مطالب دیگر محققان که می‌گویند تغییر نهاد حاکمیتی ایران در دوره گشتاسب و اسفندیار، که پرنده‌ای پاک‌آیین و ایزدی را به سطح جانوری آسیب‌رسان تنزل داده است، نگارندگان بر این باورند که با توجه به کارکردهای مثبت سیمرغ پیکارجوی می‌توان آن را در واقع شکل دیگری از تجلی توتم‌بودن سیمرغ مقدس دانست. هم‌چنین در این بخش مبحث جدیدی مطرح شده است که بر پایه آن دو جنبه مثبت و منفی رفتاری سیمرغ به علت مفهوم «ویچارشن» در تاریخ آفرینش دین زرتشتی است و این مفهوم در فرایند انتقال از اسطوره به حماسه در قالب دو سیمرغ مستقل و با رفتارهای متضاد بروز یافته است.

## ۲. هدف پژوهش

هدف از این تحقیق بررسی جامع سیمرغ در شاهنامه و بررسی کارکردهای اساطیری آن براساس متون متقدم زرتشتی است. در هر بخش و مبحث فرعی شاهد خواهیم بود که

فردوسی به گزاره‌های اساطیری‌ای توجه دارد که قبلاً برای سیمرغ تعریف شده بود و در واقع، سیمرغ شاهنامه نمودگاری دقیق از سیمرغ اسطوره‌های ایرانی است.

### ۳. پیشینه پژوهش

تتودور نل‌دکه، مستشرق مشهور آلمانی، از نخستین کسانی است که بحثی مبسوط درباره سیمرغ شاهنامه دارد. وی در کتاب حماسه ملی ایران سیمرغ را نمادی از نیروی اهریمنی می‌داند. تحقیق او عموماً یک‌جانبه و بدون در نظر گرفتن تمام ابعاد اسطوره سیمرغ است. اسلامی ندوشن در داستان داستان‌ها به موضوع نشانه‌های اساطیری سیمرغ در شاهنامه پرداخته است. قابل‌اعتناترین تحقیق درباره پرنده اساطیری سیمرغ مربوط به کتاب سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران، نوشته علی سلطانی گردفرامری است که شامل بررسی سیمرغ در عرصه‌های تاریخ، اسطوره، عرفان، و مباحث تطبیقی است. فصل سوم کتاب «تحلیل شخصیت سیمرغ در حماسه‌ها» نام دارد. ضرورت داشت که مؤلف در این فصل ابعاد و وجوه اساطیری را نیز به دقت بشکافد، اما بیش‌تر مباحث بینامتنی و بررسی ویژگی‌های ظاهری سیمرغ در حماسه‌های ایرانی (آن هم نه تمام حماسه‌ها) مدنظر او قرار گرفته است. علاوه بر این، در آثاری هم چون فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی از منصور رستگار فسایی، رمز و داستان‌های رمزی از تقی پورنامداریان و اسطوره زال نوشته محمد مختاری نیز مطالبی پراکنده و با رویکرد مشخصات اساطیری سیمرغ در متون زرتشتی آمده است. در میان مقالات احمد طباطبایی در «سیمرغ و چند حماسه ملی» (۱۳۳۵) شخصیت سیمرغ در اوستا، اساطیر، و چند حماسه مشهور فارسی را معرفی کرده است. تقی پورنامداریان در «سیمرغ و جبرئیل» (۱۳۶۹) به بیان مشابهت‌های سیمرغ اساطیری و حماسی و این فرشته مقدس پرداخته است. نیز دهقان و محمدی در «تحولات اسطوره سیمرغ در گذر از حماسه به عرفان» (۱۳۹۱) و «سیمرغ در جلوه‌های خاص و عام» از محمدیوسف نیری (۱۳۸۵) با نگاهی به مبحث سیمرغ در اساطیر و شاهنامه بر موضوع رمزهای سیمرغ در عرفان اسلامی تمرکز شده است. خسرو قلی‌زاده در «خاستگاه سیمرغ از دیدگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی» (۱۳۸۹) پرنده سیمرغ و کارکردهای آن را با نظایرش در اساطیر هندواروپایی بررسی کرده و در نهایت این‌که وحید رویانی در «سیمرغ در ادبیات عامیانه ایران» (۱۳۹۶) به ویژگی‌های این پرنده در ادبیات عامه ایران پرداخته است. با وجود انتشار تحقیقات مزبور، هنوز اثری نگارش نیافته که به صورت کامل بازتاب این اسطوره و بررسی توأمان دو سیمرغ و قائل شدن سه کارکرد درباره سیمرغ اهورایی،

هم‌چنین افزودن مطلبی جدید درباره سیمرغ اهریمنی و مرتبط‌دانستن رفتار او با خویش‌کاری توتم‌بودن سیمرغ اهورایی در شاهنامه یا تجلی مفهوم ویچارشن در سیمرغ و تغییر شکل آن در حماسه ملی را بررسی کند. همین موضوع انگیزه راقمان این سطور برای نوشتن پژوهش پیش روی است.

#### ۴. روش پژوهش

این پژوهش از نوع اسنادی و کتاب‌خانه‌ای است که با رویکرد تحلیلی نگارش یافته است. مقاله شامل دو فصل کلی است: نخست، با مراجعه به *اوستا* و کتب دینی زرتشتی به معرفی سیمرغ و بیان ویژگی‌هایش می‌پردازیم، سپس با عنایت به این متون به بررسی، واکاوی ماهیت، و کارکردهای اسطوره سیمرغ در شاهنامه پرداخته می‌شود. نکته قابل ذکر این‌که تمامی ارجاعات به متن شاهنامه براساس چاپ خالقی مطلق صورت می‌گیرد.

#### ۵. سیمرغ در اساطیر و حماسه‌ها

سیمرغ پرنده‌ای مشهور در اساطیر ایران است. پیکر عظیم، بال‌های فراخ، گشاده، و زیستن در مکانی نامعلوم و دور از دیدگان سبب شده است که همیشه الوهیتی برای این پرنده متصور شود. اصولاً «مرغان به سبب قدرت پروازی که دارند در کنایه، واسطه بین ساکنان خاک و عالم بالا قرار گرفته‌اند. سیمرغ نیز چنین وصفی دارد» (اسلامی ندوشن ۱۳۶۹: ۸۳).

نخستین بار نام این پرنده را در *اوستا* می‌یابیم. نام سیمرغ در این کتاب سنن (Saena) یا مرغوشن (Mereqo Saena) است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به *اوستا* ۱۳۷۴: ۱۰۱۴). در متون پهلوی نیز به شکل «سین مرو» آمده است (یشت‌ها ۱۳۷۴: ۵۷۷). درباره رسم الخط *اوستایی* سیمرغ باید گفت که جزء اول آن قطعاً به معنی مرغ است، اما درباره جزء دوم اختلاف نظر وجود دارد. مطابق یک نظر این واژه مترادف شاهین است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به صفا ۱۳۶۹: ۳۹). برخی نیز آن را همان عقاب دانسته‌اند: «اگر Saena در *اوستا* با واژه Syena (به معنای عقاب) در سنسکریت یکی باشد، محتمل است سیمرغ در نزد هندوایرانیان دراصل به معنای عقاب بوده است» (فرنبرگ دادگی ۱۳۶۹: ۱۷۰-۱۷۱). آرتور کریستن سن نیز می‌نویسد: «سنن به یک پرنده شکاری و احتمالاً عقاب اطلاق می‌شود» (۲۵۳۶: ۱۰۱). راشد محصل (۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۹۳) با استناد به کتاب *روایات داراب هرمزدیار* سیمرغ را همان پرنده اساطیری چمروش می‌داند. محقق دیگری در تحقیقی مفصل از نُه پرنده در اساطیر هندوایرانی با ویژگی‌ها و کارکردهای مشابه

سیمرغ نام می‌برد (قلی‌زاده ۱۳۸۹: ۷۶-۸۲) که البته نام برخی از پرندگان در پژوهش‌های پیش از او آمده است. سیمرغ را با مرغ وارغن (Vareghna) که نام آن در *اوستا* آمده است نیز یکی دانسته‌اند که در ادامه همین بخش به بحث درباره آن می‌پردازیم.

بر اساس رشن‌یشت، کرده ۱۷، آشیان این مرغ بر فراز درختی در میان دریای فراخ‌کرت واقع است: «درختی که در بردارنده داروهای نیک و کارگر است و «پزشک همگان» خوانندش؛ درختی که بذر همه گیاهان در آن نهاده شده است» (*اوستا* ۱۳۷۴: ۴۰۰). اصل نام درخت در *اوستا* «ویسپویش» است که مترجم آن را به «پزشک همگان» ترجمه کرده است. مشابه همین مطلب درباره آشیان سیمرغ در متون پهلوی آمده است. در مینوی خرد گفته شده است که آشیان این مرغ بر بالای درخت ویسپویش است. هرگاه که بر آن نشیند، هزار شاخه از آن بشکند و هرگاه که برخیزد، هزار شاخه از آن بروید (تفضلی ۱۳۵۴: ۸۶).

کزازی هم این پرنده را «از بغرنج‌ترین نمادهای اسطوره‌ای و آیینی در فرهنگ کهن ایران» (۱۳۳۸: ۸۲) می‌داند و معتقد است که سیمرغ جزو پرندگان کیش مهرپرستی است و به همین علت است که این پرنده در دبستان‌های «نهان‌گرایی» و در «ادب درویشی» جایگاهی والا دارد. سیمرغ در *شاهنامه* با دو سیمای متضاد حضور یافته است؛ نخست مرغی است مهربان که زال را می‌پرورد. سام، جهان‌پهلوان ایران، صاحب پسری سپیدموی و پیرسر می‌شود. پهلوان از این موضوع ناراحت است و فرزند خود را دیوزاد می‌داند و برای رهایی از ننگ داشتن چنین پسری دستور می‌دهد تا او را در پای البرزکوه رها کنند:

بفرمود پس تاش برداشتند      از آن بوم و بر دور بگذاشتند  
به جایی که سیمرغ را خانه بود      بدان خانه آن خرد بیگانه بود

(فردوسی ۱۹۸۸: د ۱، ۱۶۶)

سیمرغ، که بر بالای کوه آشیان دارد، زال را در بر می‌گیرد و برای خوراک جوجه‌های خود می‌برد، اما خداوند مهر کودک را بر دل سیمرغ می‌اندازد. مرغ هم‌چون فرزند خویش او را می‌پرورد. پس از مدتی سام بر اثر خوابی متوجه می‌شود که زال زنده است و توبه‌کنان به پای کوه می‌رود. سیمرغ سام را می‌بیند و فرزند را برای وی می‌آورد. پرنده در لحظه وداع پری به زال می‌دهد که در موقع نیاز آن را بسوزاند تا به یاری‌اش بشتابد. زال دوبار از این پر بهره می‌برد: نخست هنگام تولد رستم و دیگر بار در نبرد رستم با اسفندیار و هر بار سیمرغ به کمک زال می‌شتابد و به خاندان او یاری می‌رساند. از این پرنده یک‌بار دیگر در *شاهنامه* یاد شده و آن مربوط به داستان هفت‌خوان اسفندیار است که در آن‌جا البته سیمرغ دیگری حضور دارد.

نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد جایگاه جغرافیایی دریای اسطوره‌ای فراخ‌کرت و رابطه آن با رهاکردن زال به دست سام در کوه البرز است. این دریا در اساطیر ایرانی حاصل جمع شدن تمام آب‌های روی زمین در نقطه مرکزی دنیا (ایران) است و دقیقاً در جنوب کوه البرز شکل گرفته است (فرنبرگ دادگی ۱۳۶۹: ۶۴). طرفه آن که سیمرغ شاهنامه در این کوه آشیان دارد و سام با رفتن به دامان البرزکوه و رهاکردن زال در آنجا در واقع فرزندش را به آشیانه سیمرغ برده، هرچند که در حماسه ملی این رفتار سام از روی ناخودآگاهی و در لفافه داستان صورت گرفته است.

سیمرغ در دیگر حماسه‌های ایرانی نیز به ندرت حضور دارد و اصولاً چهره اساطیری خود را از دست می‌دهد (پورنامداریان ۱۳۶۹)<sup>۱</sup> و به حوزه ادبیات عامه راه می‌یابد. در گرشاسب‌نامه شاعر در معرفی جزیره‌ای رازآمیز به نام «رامنی» آشیانه سیمرغ را در کوهی سیاه و روی درختی «گشن‌شاخ» معرفی می‌کند که یادآور درخت ویسپوبیش است:

همان‌جای دیدند کوهی سیاه	گرفته سرش راه بر چرخ ماه
درختی گشن‌شاخ بر شخ کوه	از انبوه شاخس ستاره ستوه ...
چنین گفت کاین‌جای سیمرغ راست	که بر خیل مرغان همه پادشاست

(اسدی توسی ۱۳۱۷: ۷۴)

در فرامرزننامه بزرگ، که به سراینده‌ای ناشناس در قرن پنجم هجری تعلق دارد، نیز از مرغی شبیه به سیمرغ سخن می‌رود که بر بالای کوهی که در میانه دریا قرار دارد (برای مقایسه، بنگرید به رابطه دریای فراخ‌کرات با کوه البرز و نیز مأوای سیمرغ) آشیان گزیده است و او حامی درماندگان است (فرامرزننامه ۱۳۹۴: ۲۵۵-۲۵۷). در برخی دیگر از متون حماسی نیز صرفاً به حمایت سیمرغ از خانواده زال اشاره شده است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به هفت منظومه حماسی ۱۳۹۴: ۱۰۱، ۲۴۹، ۳۰۱). بنابر مطالب یادشده درباره متون حماسی به وضوح می‌توان دریافت که سیمرغ در شاهنامه حوزه فعالیت و کارکردهای اساطیری بسیار بیش‌تر و متنوع‌تری دارد.

## ۶. کارکردهای اساطیری سیمرغ در شاهنامه

با بررسی موارد حضور سیمرغ در شاهنامه و با عنایت به پیش‌زمینه‌های این موارد در اسطوره‌های زرتشتی قالب این فصل بدین‌صورت طراحی شد که سیمرغ در دو بخش اصلی اهریمنی و اهورایی مورد بحث و واکاوی قرار گیرد. البته چنان‌که در ادامه خواهد آمد،

تأکید اصلی بر فصل سیمرغ اهورایی است و سیمرغ اهریمنی به‌نوعی شکل تغییر یافته‌ای از سیمای مثبت این پرنده در جریان تغییرات حاکمیتی در ایران است.

## ۱.۶ سیمرغ اهورایی

سیمرغ اهورایی در شاهنامه سه کارکرد اصلی دارد که عبارت‌اند از:

۱. ایزدی است در قامت یک انسان یا به‌عبارتی بهتر یک پزشک؛
۲. شکل تغییر یافته‌ای از ایزد سروش؛
۳. گیاه توتمی که محافظ خاندان زال است. هم‌چنین، رابطه فرّه با سیمرغ حاکی از کارکرد حمایت‌کنندگی او دارد.

نکته قابل‌ذکر این است که سازه‌های اساطیری متفاوت از یک عنصر اساطیری در هماهنگی با یک‌دیگر قرار دارند و جزء سیستمی واحد محسوب می‌شوند. به‌عبارتی ساده‌تر، سرچشمه هر سه قسم مذکور یک چیز واحد است و همه بر نقش مراقبتی این اسطوره تأکید دارند، اما اگر با رویکردی موشکافانه‌تر به موضوع اسطوره سیمرغ بنگریم، تمایزهای سه‌گانه مذکور قابل‌تفکیک و بحث‌اند.

### ۱.۱.۶ سیمرغ، ایزدی در سیمای انسانی درمان‌گر

درباره درمان‌گری سیمرغ در شاهنامه هیچ شکی وجود ندارد. در هنگام تولد رستم این پرنده هم‌چون پزشکی ماهر روشی را به زال می‌آموزد تا به مادر و فرزند هیچ آسیبی نرسد:

بی‌اور یکی خنجر آگون	یکی مرد بینادل پرفسون
نخستین به می ماه را مست کن	ز دل بیم و اندیشه را پست کن
بکافد تهی‌گاه سرو سهی	نباشد مر او را ز درد آگهی
وزو بچه شیر بیرون کشد	همه پهلوی ماه در خون کشد
وزان پس بدوز آن کجا کرد چاک	ز دل دور کن ترس و تیمار و باک
گیاهی که گویمت با شیر و مشک	بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بساو و برآلی بر خستگیش	بینی همان روز پیوستگیش
بدو مال از آن پس یکی پر من	خجسته بود سایه فر من

(فردوسی ۱۹۸۸: د ۱، ۲۶۶-۲۶۷)

درباره شیوه این عمل جراحی دو نکته وجود دارد: نخست این که این روش تا آن زمان سابقه نداشته است، چنان که سین دخت، مادر رودابه، اظهار شگفتی می کند و می گوید:

فرو ریخت از مژه سین دخت خون      که کودک ز پهلو کی آید برون  
(همان: ۲۶۷)

و در جایی دیگر سام به زال می گوید:

به زال آنگهی گفت تا صد نژاد      پرسى كس این را ندارد به یاد  
که کودک ز پهلو برون آورند      بدین نیکویی چاره چون آورند  
(فردوسی ۱۹۸۸: ۵، ۲۷۳)

و دیگر این که نمی توان از نقش شفابخشی پر سیمرغ غافل شد. این پر خاصیتی جادویی دارد و جراحات عمیق را در یک لحظه بهبود می بخشد. در نبرد رستم و اسفندیار نیز هنگامی که تهمتن به شدت مجروح شد باز سیمرغ به معالجه جهان پهلوان می شتابد و البته این بار نیز از پر خویش برای مداوای فوری اثر زخم استفاده می کند:

نگه کرد مرغ اندران خستگیش      بدید اندرو راه پیوستگیش  
ازو چار پیکان بیرون کشید      به منقار از آن خستگی خون کشید  
بران خستگی ها بمالید پر      هم اندر زمان گشت با زیب و فر  
(همان: ۴۰۰)

درباره شفابخشی پر سیمرغ گفته شده است: «این بن مایه از این تصور ابتدایی ناشی می شود که میان موجود زنده و اجزای جدا شده از تن او مانند انگشتان، موی ها، و پرها ارتباطی جادویی وجود دارد» (کریستن سن ۲۵۳۵: ۲۶۳). سیمرغ خود پزشک است و پر او نیز، که جزئی از وجود اوست، هم چون وی خاصیت درمان گری دارد.

اعتقاد به پزشک بودن این پرنده در اساطیر ایران باستان ریشه دارد. هم چنان که پیش تر گفته شد، آشیان سیمرغ بر فراز درختی است که او را ویسپویش یا پزشک همگان خوانند. پس او روی درختی زندگی می کند که درمان همه کس و همه چیز است. بنابراین، طبیعی است که او نیز دانش درمان گری خویش را از درخت گرفته باشد. «او دردها را می شناسد و درمان آن را نیز می داند. آمیزه پر او با شیر و مشک و گیاهی که او نشان می دهد، درمان زخم هاست. این دانش ناشی از خاستگاه او یعنی درخت ویسپویش (همه درمان) است» (مسکوب ۱۳۷۴: ۱۹۴).



نکته‌ای که در این جا قابل ذکر است وجود پرنده‌ای به نام وارغن در *اوستا* با همان ویژگی طبابت سیمرخ است. در *بهرام‌یشت* (کرده ۱۴، بند ۳۴-۳۶) آمده است که زرتشت برای ایمن‌بودن از گزند بدخواهان از اهورامزدا چاره‌جویی می‌کند. جواب این است:

پری از مرغ وارغن بزرگ شهیر بجوی و آن را بر تن خود بیسار و بدان پر جادویی دشمن را ناچیز کن. کسی که استخوانی یا پری از این مرغ دلیر با خود داشته باشد هیچ مرد توانایی او را از جای بدر نتواند برد و نتواند کشت (*اوستا* ۱۳۷۴: ۴۳۸).

این هم‌سانی که در کارکرد پر ورغن و سیمرخ دیده می‌شود، سبب شده است که برخی این دو پرنده را یکی بدانند (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به سلطانی گردفرامرزی ۱۳۷۲: ۳۱). البته بعضی دیگر فقط ویژگی‌های این دو مرغ را شبیه به هم می‌دانند و نه ماهیت وجودی را. چنان‌که شاهرخ مسکوب ورغن را شاهین می‌داند و درباره‌ی شباهت این پرنده و سیمرخ می‌نویسد: «سخن گویاتر از آن است که نیاز به تفسیر داشته باشد. باز هم ویژگی‌های مرغی دیگر یعنی ورغن (= شاهین) به سیمرخ داده شده است» (مسکوب ۱۳۷۴: ۱۹۲).

درباره‌ی ماهیت انسانی سیمرخ در *شاهنامه* باید گفت که هرچند فردوسی از سیمرخ به‌صراحت به‌عنوان یک پرنده نام می‌برد، اما نشانه‌هایی از رفتار انسان در این مرغ دیده می‌شود. همه‌ی کارهای او به انسان همانند است، طبیعی دانا و غیب‌شناسی رازدان است، برای زال و فرزندانش نقش پدر یا مادر را دارد، سخن می‌گوید، و انتقام‌جوست. مهم‌ترین نشانه‌ی سخن‌گفتن سیمرخ با انسان است، او با زال سخن می‌گوید. هنگامی که سام برای یافتن فرزندش به پای البرز می‌رود، بین زال و سیمرخ گفت‌وگویی درمی‌گیرد و مرغ جوان را، که حاضر به جدایی نیست، راضی می‌کند که به نزد پدر بازگردد:

چنین گفت سیمرخ با پور سام	که ای دیده رنج نشیم و کنام
پدر سام یل پهلوان جهان	سزاوارتر کس میان مهان
بدین‌کوه فرزندجوی آمدست	ترا نزد او آبروی آمدست
روا باشد اکنون که بردارمت	بی‌آزار نزدیک او آرمتم

(فردوسی ۱۹۸۸: د ۱، ۴۰۲)

سیمرخ با رستم نیز سخن می‌گوید: زمانی که رستم مجروح و خسته از جنگ بازمی‌گردد زال از مرغ کمک می‌جوید. سیمرخ به‌یاری رستم می‌شتابد و به وی می‌گوید که چگونه جراحات خود را معالجه کند و درباره‌ی جنگ با اسفندیار مطالبی را می‌گوید.

درباره ماهیت انسانی سیمرغ ذکر این نکته لازم است که در *اوستا* و متون پهلوی سخن از مردی به نام «سنن» یا «سننه» است که وی را همان سیمرغ دانسته‌اند: «گفته‌اند که سننه همان سیمرغ باشد. وی طبیعی بوده که سیمت روحانی نیز داشته است و در *اوستا* از آن یاد می‌شود» (رستگار فسایی ۱۳۶۹: ۵۸۷). در گزیده‌های زادسپرم آمده است: «در یک صدسالگی ... "سین" زاید و در دویست سالگی دین درگذرد با داشتن یک صد شاگرد» (زادسپرم ۱۳۸۵: ۷۲-۷۳). او نخستین پیرو مزدیسناست که صد سال زندگی کرد و با صد تن از مریدان خویش به روی زمین آمد. از مطالب دینکرد (کتاب ۷، فصل ۶) چنین برمی‌آید که او یکی از شاگردان زرتشت است که در روز رستاخیز در کنار زرتشت قرار دارد (مسکوب ۱۳۷۴: ۱۸۹). سیمرغ در متون دوره اسلامی نیز چهره‌ای انسانی پیدا کرده است. شاید نویسندگان این دوره هم تحت تأثیر کتب قبل از اسلام بوده‌اند. در *مجمل‌التواریخ* گفته شده که «زال اندر عهد منوچهر بزاد و سام او را بنداخت و زال پیش حکیم زاهد برگشت» (۱۳۱۸: ۴۲). نظر دیگری درباره قائل شدن ماهیت انسانی برای سیمرغ وجود دارد. براساس این دیدگاه، سیمرغ نه پرنده و نه حکیم زاهد، بلکه سین دخت مادر رودابه است.

نخستین جزء این نام بی‌هیچ شبهه از همان «سننه» گرفته شده است و چنان‌که می‌دانیم سیمرغ در داستان زاده شدن رستم دخالتی بسیار قوی دارد و ای بسا که این قصه از همین نکته که نام مادر رستم سین دخت بوده است، ریشه گرفته و در هنگام زاده شدن رستم بر بالین رودابه، نه سیمرغ که همان مادر خودش سین دخت حضور داشته باشد و به چاره‌گری پرداخته و بعدها این شباهت اسمی موجب ورود سیمرغ در داستان تولد رستم شده است (محجوب ۱۳۷۱: ۹۲).

فرض اولیه‌ای که محجوب نتیجه بحث خود را بر آن نهاده «بی‌هیچ شبهه‌ای» نیست. در فرایند تبدیل اسطوره به حماسه روساخت و گزاره‌های فرعی و جزئی روایت‌های اساطیری تغییر می‌کنند، اما ژرف‌ساخت آن‌ها و آن صورت تکرارشونده هم‌چنان باقی می‌ماند و اتفاقاً از روی مطالعه در همین ژرف‌ساخت‌های ثابت و تکرارشونده است که امثال پراپ و لوی اشتروس به رده‌بندی افسانه‌ها و اساطیر کهن اقدام کردند. احتیاط علمی ایجاب می‌کند که حداقل اندکی تردید درباره ریشه و معنای سین دخت وجود داشته باشد.

مسئله مهم دیگر دیدگاه‌های ژرژ دومزیل درباره ساختارهای سه‌گانه جامعه اساطیری در تمدن هندواروپایی است که بیان مشهور آن در قالب نظریه «خدایان سه‌کنش» او ارائه شده است. در پژوهش‌های اسطوره‌شناسی ایران به این نظریه توجهی (یا حداقل توجه بسیار

اندکی) شده و علت آن عدم ترجمه تحقیقات این محقق سرشناس به زبان فارسی است. دومزیل با استناد به متون این تمدن کهن و مقایسه آنها نتیجه می‌گیرد که تمام جوامع باستانی هندواروپایی از نظامی الهیاتی (به مفهوم بدوی) واحد و مشابه برخوردارند. در این نظام یا ساختار سه گروه خدایان قابل تفکیک‌اند که عبارت‌اند از: آدی‌تاها (Aditya)، رودراها (Rudra)، و واسوها (Vasu)<sup>۲</sup> که به ترتیب بر طبقات اجتماعی شهریاران، سپاهیان، و «بخشندگان دولت، ثروت، و سلامت» تأثیر می‌گذارند (دومزیل ۱۳۷۹: ۵). وی در مقاله‌ای دیگر با عنوان «پزشکی و سه کنش» ضمن ارجاع به بخشی از *وندیاد* (فرگردهای ۷ و ۴۴) سه روش درمانی در پزشکی ایران باستان را نام می‌برد که عبارت‌اند از: درمان با سه وسیله کارد، گیاه، و کلام مقدس. او سپس نظیر این سه روش را در تمدن یونان باستان نیز می‌یابد (دومزیل ۱۳۸۰: ۹۱). تأمل در یافته‌های دومزیل ما را در بحث سیمرخ و درمان‌گری او یاری می‌رساند.

شخصیت اساطیری گرشاسب کلیدواژه این بحث جدید است. در *اوستا* و متون پهلوی نام این پهلوان مشهور به کرات آمده و جایگاهش همانند رستم در *شاهنامه* است. وی در *اوستا* فرزند ثریته (dārita) (دیگر شکل ثبت‌شده: اثرط) و از خاندان سام است و لقب نریمان از آن اوست. بعدها در متون حماسی نریمان و سام را فرزند و نوه او پنداشته‌اند (سرکاراتی ۱۳۷۶: ۱۰).<sup>۳</sup> یک ویژگی مهم این خاندان پزشکی است. در *وندیاد* آمده که ثریته نخستین طیب بوده است. اهورامزدا در پاسخ به زرتشت که پرسیده بود نخستین طیب کیست؟ پاسخ می‌دهد: «ای سپیتمان زردشت! ثریته ... نخستین مردی است که ناخوشی را بازداشت ... حرارت تن را از تن مردم بازداشت» (*وندیاد* ۱۳۸۱: ۱۵۰). از سوی دیگر، ثریته نخستین بار شراب مقدس هوم (Homa) را تهیه کرد. به همین علت اهورامزدا گرشاسب برادرش اورواخشیه را به ثریته می‌دهد (یسنا ۱۳۳۴: ۱۸۵). هوم گیاهی اساطیری است که شرابی مقدس از آن حاصل می‌شد. این شراب در *اوستا* با صفات «دوردارنده مرگ» و «نوشیدنی گیتی‌افزای» معرفی شده است (دوست‌خواه ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۰۱) و در این مورد هم خاصیت پزشکی و درمان‌گری خاندان ثریته و گرشاسب دیده می‌شود.

اگر ویژگی‌ها و توصیفات گرشاسب و پدرش را در کنار ویژگی‌ها و رخدادهای خاندان زال قرار دهیم، رابطه معناداری به دست می‌آید. با یادآوری این‌که در *شاهنامه* زال هم از نسل سام است، باید گفت که ویژگی درمان‌گری ثریته در *اوستا* در حماسه به خاندان زال منتقل شده است، اما در فرایند انتقال یک «پیکرگردانی» رخ داده است.

پیکرگردانی یعنی «تغییرشکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانون‌مند شخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماوراءطبیعی که این امر در هر دوره و زمانی غیرعادی به نظر می‌رسد و فراتر از قدرت انسان به‌شمار می‌آید» (رستگار فسایی ۱۳۸۰: ۱۴۰). در ابتدای مقاله یادآور شدیم که در متون پهلوی و دوره اسلامی پرنده سیمرغ در قالب انسان معرفی می‌شود که این خود نمونه بارزی از پیکرگردانی است (برای نمونه‌های دیگر بنگرید به همان: ۱۴۷-۱۶۱). علاوه‌بر یادآوری این اشتراک که زال شاهنامه و ثریته/اوستا هر دو از فرزندان شخصیتی به نام سام‌اند،<sup>۴</sup> باید متذکر شد که سیمرغ نیز بخشی از پیکره اساطیری خانواده زال به‌شمار می‌آید که همواره در کنار زال قرار می‌گیرد و به یاری‌اش می‌شتابد. پس می‌توان گفت که در جریان پیکرگردانی شخصیت ثریته مجموعاً در زال و سیمرغ تجلی یافته است، به‌صورتی که زال تجسم انسانی و سیمرغ تمثیل پزشکی ثریته است. به‌عبارتی روشن‌تر، زال تجسم زمینی و سیمرغ تجسم قدسی شخصیت ثریته است.<sup>۵</sup>

حال اگر به نظریه دومزیل بازگردیم، باید بگوییم که سیمرغ «واسو» و پزشکی است که از دو وسیله (از سه وسیله) کارد و گیاه مقدس استفاده می‌کند. او هنگام تولد رستم به زال می‌گوید که با کارد پهلوی ته‌مینه را بشکافند (فردوسی ۱۹۸۸: د ۱، ۲۶۶-۲۶۷) و در نبرد رستم با اسفندیار به رستم می‌گوید که با چوب درخت گزی که ماورای دریایی بی‌نام‌ونشان قرار دارد، تیری بسازد و بر چشم اسفندیار بزند. جالب آن‌که خود سیمرغ، که آن‌قدر عظیم‌الجثه است که با پروازش هوا را تاریک می‌کند، روی درخت می‌نشیند که تقدس و عظمت این درخت را به ذهن متبادر می‌کند:

همی راند تا پیش دریا رسید	ز سیمرغ روی هوا تیره دید ...
گزی دید بر خاک، سر در هوا	نشست از برش مرغ فرمان‌روا
بدو گفت شاخی گزین راست‌تر	سرش برتر و بُنش بر کاست‌تر
بدین گز بود هوش اسفندیار	تو این چوب را خوارمایه‌بدار

(فردوسی ۱۹۹۸: د ۵، ۴۰۳)

دومزیل واسوها را خدایان «بخشندگان دولت، نعمت، و سلامت» می‌داند. رستم نیز در حماسه ملی کارکرد حراست از تاج، تخت، و پادشاهی را برعهده دارد. در شاهنامه بارها از رستم با لقب «تاج‌بخش» یاد شده است، زیرا اوست که پادشاهی پادشاهان ایرانی را در مواقع بحرانی تأمین می‌کند.

سر سرکشان رستم تاج بخش      بفرمود تا برنشیند به رخس  
(فردوسی ۱۹۹۲: د ۳، ۲۹۱)

زال نیز چنین کارکردی را دارد. فی‌المثل، پس از مرگ زوتهماسب کشور بدون پادشاه دچار آشفتگی شد. زال در پی سامان‌دادن به مملکت برمی‌آید و سپاهیان را جمع می‌کند و به مقابله با افراسیاب می‌شتابد. سپس با اطلاع قبلی از استقرار شاه‌زاده‌ای به‌نام کی‌قباد در البرز رستم را به‌همراه لشکری به‌سوی کی‌قباد می‌فرستد و او را به پایتخت می‌آورد و تاج شاهی بر سرش می‌نهد. بدین ترتیب، به اوضاع مملکت سامان می‌دهد و از انقراض پادشاهی کیانیان جلوگیری می‌کند (فردوسی ۱۳۶۶: د ۱، ۳۳۷-۳۴۱).

### ۲.۱.۶ سیمرغ یا سروش

دومین پیش‌نهاد دربارهٔ تقسیم‌بندی سه‌گانه این است که این مرغ نماد ایزد سروش است. برای بررسی این مورد نخست باید ایزد سروش را بشناسیم؛ «این ایزد یکی از بزرگ‌ترین خدایان دین زرتشتی است و نخستین کسی است که زبان به ستایش و نیایش آفریدگار و امشاسپندان گشود» (وستا ۱۳۷۴: ۱۰۰۷). اما نکتهٔ موردنظر ما این است که «در ادبیات دینی زرتشتیان، سروش پیک ایزدی و آورندهٔ گفتار اهورایی خوانده شده است» (عفی‌فی ۱۳۷۴: ۵۵۹). در فرهنگ اسلامی نیز تقریباً تمام صفات و قابلیت‌های سیمرغ به جبرئیل تفویض شده است (پورنامداریان ۱۳۶۹: ۴۶۸) و او را با جبرئیل یکی دانسته‌اند (عفی‌فی ۱۳۷۴: ۵۶۱). «پره‌ای جبرئیل درست همانند پره‌ای سیمرغ می‌تواند به کودکان زندگی بخشد یا آنان را از اثر دشمنان و آسیب رویدادهای جهان مادی حفظ کند» (سلطانی‌گرددفرامرزی ۱۳۷۲: ۱۰۴). او پیک خداوند است و دقیقاً با همین کارکرد در متون دورهٔ پس از اسلام حضور دارد. برای مثال حافظ شیرازی می‌گوید:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غیبم چه مژده‌ها داده‌ست

(حافظ ۱۳۶۲: ۵۷۸)

در *شاهنامه*، نخستین بار سروش در دوران پادشاهی کیومرث حضور می‌یابد. اوست که سیامک را از تصمیم اهریمن برای تصاحب تخت پدر آگاه می‌کند:

یکایک پیامد خجسته‌سروش      بسان پری پلنگینه‌پوش

بگفتش به راز این سخن دربه در      که دشمن چه سازد همی با پدر  
(فردوسی ۱۹۸۸: د ۱، ۲۳)

این سروش است که فریدون را از کشتن ضحاک باز می‌دارد و رازی را با وی می‌گوید:

بیامد همان‌گه خجسته‌سروش      بخوبی یکی راز گفتش بگوش  
که این بسته را تا دماوندکوه      ببر هم چنان تـازیان بی‌گروه  
(همان: ۸۲)

هرچند علت این‌که سروش مانع از کشتن ضحاک شد در شاهنامه نیامده است، اما در متون دیگر گفته شده است که اگر فریدون ضحاک را بکشد، «ضحاک این زمین را پر کند از مور گزنده و کژدم و چلیپاسه و کشف و وزغ» (فرنبرگ‌دادگی ۱۳۶۲: ۱۵۴) و سروش از این راز آگاه است.

در هنگام تولد رستم نیز سیمرغ به زال نوید می‌دهد که فرزند تو جهان‌پهلوان ایران خواهد شد و سپس می‌گوید که فرمان خداوند است که رستم از راه زایمان طبیعی به دنیا نمی‌آید:

نیاید به گیتی ز راه زهشش      بفرمان دادار نیکی دهش  
(فردوسی ۱۹۸۸: د ۱، ۱۶۶)

در نبرد رستم و اسفندیار این ویژگی (رازدانی) به سیمرغ منتقل شده است. او از «راز سپهر» آگاه است:

چنین گفت سیمرغ کز راه مهر      بگویم کنون با تو راز سپهر  
که هرکس که او خون اسفندیار      بریزد ورا بشکرد روزگار  
(همان: ۴۰۲)

آری، سیمرغ از این «گفتار اهورایی» آگاه است و آن را به زال اعلام می‌کند. به همین سبب است که سیمرغ از رازهای جهان آگاه است و کلام خداوند را به گوش انسان می‌رساند و در ادبیات فارسی بعضاً با سروش درآمیخته است.

### ۳.۱.۶ توت‌م خاندان زال و حمایت‌کنندگی

توت‌م حیوان یا گیاه یا حتی شیئی است که انسان گمان می‌کند با وی از یک نژاد و تبار است و در برابر خطرهایی که زندگی فرد را تهدید می‌کند به یاری‌اش خواهد شتافت (هینلز ۱۳۸۵:

۲۰۹). در *شاهنامه* و اصولاً حماسه‌های کهن هنوز باور دیرینه به توت‌م در میان جوامع انسانی باوری سخت نیرومند است که مبنای بسیاری از داستان‌ها و فلسفه حضور بسیاری از گیاهان و جانوران در این داستان‌ها را توجیه می‌کند؛ مثلاً، گاو توت‌م خانواده فریدون است (بهار ۱۳۷۵: ۱۰). این نقش در *شاهنامه* در قالب شیردهی گاوی به‌نام برمایه به فریدون تجلی می‌یابد. یکی از کارکردهای اساطیری *شاهنامه* نیز در همین مورد خلاصه می‌شود.

محمد مختاری معتقد است که سیمرغ توت‌می از نوع جانور است. وی هم‌چنین درباره این‌که چرا سیمرغ توت‌م واقع شده است می‌نویسد: «تأثیر روایات سکایی در افسانه‌ها و اساطیر ایرانی در مرحله پیدایش حماسه ملی هم‌زیستی نمادهای آیینی و اجتماعی این گروه‌ها را همراه داشته است» (مختاری ۱۳۶۹: ۱۹۲). اعتقاد راقمان این سطور در این‌باره کمی متفاوت است.

بنابر دیدگاه ما سیمرغ را می‌توان یک جانور - گیاه توت‌م نیز دانست. علت اطلاق عنوان «جانور - گیاه» در این مبحث به سبب آن است که بنابر روایت‌های باستانی سیمرغ روی درختی غریب، مراقبت‌کننده، و درمان‌گر حضور دارد. بنابر روایت مشهور *مینوی خرد*، سیمرغ بر درخت دورکننده غم و بسیار تخم‌قرار دارد. هرگاه که بر آن درخت نشیند هزار شاخه آن بشکند و هرگاه که برخیزد هزار شاخه از آن می‌روید. در این‌جا سیمرغ با در نظر گرفتن درخت اساطیری مجموعاً به‌عنوان یک اسطوره مدنظر قرار خواهد گرفت. با توجه به این هیئت جدید (ترکیب سیمرغ و درخت در یک وجود واحد) می‌توان گفت که سیمرغ ثمره و میوه درخت شادی و برطرف‌کننده غم فرزندان خویش است که در یاری‌های سیمرغ به زال و رستم چهره واقعی خود را نشان می‌دهد (رستگار فسایی ۱۳۸۱: ۱۵۹). در واقع، این‌جا باید به همان اصل مشهور درباره کلیت اساطیر اشاره کرد که مکان‌های اساطیری جدا از محتوای خویش نیستند. در واقع، در مکانی اساطیری تمام اجزا در یک طرح و ساخت کلی و نظام‌مند قرار می‌گیرد (شایگان ۱۳۷۱: ۱۸۰). در یک کارکرد و رفتار اسطوره‌ای مجموعه‌ای از چند عامل باعث تولید یک رفتار اساطیری می‌شود. از این منظر، چند عامل متفاوت داخل یک سیستم قرار می‌گیرد و اسطوره‌ای را می‌سازد. سیمرغ، درخت، و دریا (آب) سه گزاره‌ای است که خاصیت نگهبانی از انسان‌های پاک‌اندیش خاندان زال را تشکیل می‌دهد. طرفه آن‌که زال و رستم بعدها به‌منزله یاوران ایران‌زمین (بهترین سرزمین خداوند) در حماسه حضور دارند و این ویژگی نگهبانی از توت‌م به‌صورت ناخودآگاه در ساحت حماسه و در قالب خاندان زال ادامه می‌یابد. چنان‌که در *شاهنامه* موبدان در پیش‌گویی درباره ازدواج زال و رودابه به تولد رستم اشاره می‌کنند و می‌گویند:

کمر بسته شهریاران بود به ایران پناه سواران بود

(فردوسی ۱۹۸۸: د ۱، ۲۶۷)

به هر حال، وظیفه توتم حمایت از هم‌تباران خویش است و سیمرغ این وظیفه را به خوبی انجام می‌دهد. او در سه نوبت به یاری زال و فرزندش می‌شتابد. نخست زال را که در کودکی در البرز رها شده است به آشیان خویش می‌برد و می‌پرورد. بار دوم با راهنمایی وی رستم به سلامت متولد می‌شود و سومین بار هنگامی است که رستم در نبرد با اسفندیار شکست می‌خورد و به سختی مجروح می‌شود. داستان در سیر منطقی خویش به سمتی می‌رود که تهمتن باید به دست پورگشتاسب کشته شود یا این که بند ننگ بر داستان رستم زده شود، اما با حضور سیمرغ جریان داستان کاملاً به نفع رستم عوض می‌شود. این بار اسفندیار مغلوب می‌شود و جان خویش را از دست می‌دهد.

سیمرغ به منزله توتم خانوادگی زال در حساس‌ترین مواقع به یاری پدر و پسر می‌شتابد. هر بار مسئله مرگ و زندگی در میان است و در همه این موارد پهلوان این توانایی را ندارد که مسیر زندگی‌اش را عوض کند. در حالت عادی او راهی جز مرگ ندارد، اما سیمرغ راهی دیگر می‌گشاید و زندگی را برای او به ارمغان می‌آورد.

از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان کارکرد حمایت‌گری و توتم‌بودن سیمرغ را بررسی کرد. در تاریخ اساطیر ایران از نیرویی غیبی و اهورایی به نام «فرّ» یا «فرّه» یاد می‌شود. تقریباً در همه متون زرتشتی از این نیرو و ویژگی‌هایش یاد شده است. از مطالعه این متون می‌توان چنین نتیجه گرفت که فرّه «بخت و خوش‌بختی شاهان و قهرمانان و نیروی زایای فعال فراینده‌ای است که آفریدگار و دیگر ایزدان به نیروی آن سعادت و ثروت، و بخت نیک را بهره‌ صالحان می‌سازند» (مزدایور ۱۳۸۰: ۳۹۱). چنان‌که از تعریف فوق (و البته مطالعه ویژگی‌های فرّ در متون کهن زرتشتی) برمی‌آید این نیرو نیز جنبه حمایت‌کنندگی دارد و کارکردش مشابه توتم است. در شاهنامه نیز شاهان، پهلوانان، و عابدی به‌نام هوم از فرّ برخوردارند.<sup>۶</sup>

حال باید افزود که شواهدی در اسناد زرتشتی وجود دارد که مبین رابطه سیمرغ و فرّ است. در بهرام‌پشت به این موضوع اشاره شده است: «بهرام اهوراآفریده را می‌ستاییم؛ باشد که پیروزی با فرّ این خانه را از برای گله گاوان فرا گیرد؛ چنان‌که آن مرغ سننه بزرگ Mereqo Saeno؛ چنان‌که این ابر بارور کوه‌ها را احاطه می‌کند» (وستا ۱۳۷۴: ۴۴۰). هم‌چنین در نقشی از سیمرغ مربوط به دوره ساسانی، این پرنده گردن‌بندی مرواریدنشان در منقار



گرفته که احتمالاً نمادی از فرّه است (قلی‌زاده ۱۳۸۹: ۷۰). اسطوره‌پژوهی به‌نام گوبل (Gobl) با یقین از ارتباط بین سیمرغ و فرّه سخن می‌گوید. او بر این نظر است که روی سکه‌هایی که تصویر سیمرغ دارند همواره علامت فرّه با نوشته‌ای تکراری به‌معنای «فره‌آزود» مشاهده می‌شود (همان). قبلاً گفته شد که برخی از محققان پرنده‌وارغن را همان سیمرغ دانسته‌اند. مجدداً در بهرام‌بشت اهورامزدا به زرتشت سفارش می‌کند تا پری از این مرغ را بجوید و به‌تن خویش بمالد تا از این طریق، افسون دشمنان را از بین ببرد. مورد اخیر به‌وضوح در داستان نبرد رستم و اسفندیار و مداوای رستم به‌دست سیمرغ تکرار شده است و نمایان‌گر حفظ ارتباط فرّ و سیمرغ در حماسه ملی است:

نگه کرد مرغ اندر آن خستگی	بدید اندرو راه پیوستگی
ازو چار پیکان به بیرون کشید	به منقار از آن خستگی خون کشید
بر آن خستگی‌ها بمالید پر	هم اندر زمان گشت با زیب و فرّ
بدو گفت کین خستگی‌ها ببند	همی‌باش یک چند دور از گزند
یکی پر من تازه گردان به شیر	بمال اندر آن خستگی‌های تیر

(فردوسی ۱۹۹۷: د ۵، ۴۰۰)

## ۲.۶ سیمرغ اهریمنی و پیکارجوی

علاوه‌بر سیمرغ حامی خاندان زال یک سیمرغ دیگر نیز در شاهنامه وجود دارد که چهره‌ای کاملاً متضاد با همتای خویش دارد. همین‌که دو سیمرغ در یک دوره تاریخی وجود دارند خود امر بدیعی است.

معمولاً نام سیمرغ به‌صورت اسم خاص به‌کار می‌رود چه این پرنده را به‌رغم بچگانی که در کنار دارد در نوع خود منحصر به‌فرد و بی‌همتا تلقی می‌کنند، ولی انگاره تعدد سیمرغ حقیقتی است که در شاهنامه فردوسی بازتاب یافته است (کریستن‌سن ۲۵۳۵: ۱۰۲).

البته طباطبایی اعتقاد دارد که وجود دو سیمرغ با سیمایی متضاد چندان عجیب نیست و در اساطیر ایرانی مسبوق به‌سابقه است. او بر این باور است که سیمرغ بدکار شاهنامه تجسم پرنده‌ای منفور در اساطیر ایران به نام «کَمک» است. این پرنده از گوشت انسان و حیوانات تغذیه می‌کرد، با پرهای فراخش زمین را تار می‌ساخت و از ریزش باران جلوگیری می‌کرد. سرانجام گرشاسب پس از هفت شبانه‌روز تیراندازی کمک را از پای درآورد (طباطبایی ۱۳۳۵: ۴۷).<sup>۷</sup>

جالب این که نام سیمرغ در زبان عربی عنقا است. عنقا هم مانند سیمرغ شاهنامه با دو سرشت متضاد جلوه می کند (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به کریستن سن ۲۵۳۵: ۱۰۴). اما این تضاد برخلاف سیمرغ شاهنامه در وجود یک پرنده جمع شده است. در فرهنگ مصور نمادها نیز دورویی و مودی‌گری از ویژگی‌های سیمرغ است (کوپر ۱۳۷۹: ۱۵۲). این سیمرغ در داستان هفت‌خوان اسفندیار حضور دارد. اسفندیار در خوان پنجم با پرنده‌ای اهریمنی و شرور مواجه می‌شود:

یکی کوه بینی سر اندر هوا	برو بر یکی مرغ فرمان‌روا
که سیمرغ گوید و را کارجوی	چو پرنده کوهی ست پیکارجوی
اگر پیل بیند برآرد ز ابر	ز دریا نهنگ و به خشکی هژبر
نبیند ز برداشتن هیچ رنج	تو او را چو مرگ و چو جادو مسنج

(فردوسی ۱۹۸۸: د ۵، ۲۶۷)

اسفندیار خود را در صندوقی پنهان می‌سازد و آن صندوق را در گردونی قرار می‌دهد که اسپان می‌کشند. سیمرغ گردون را می‌بیند، به‌سویش می‌آید، و آن را از روی زمین برمی‌دارد. در این هنگام، اسفندیار از صندوق بیرون می‌آید و سیمرغ را می‌کشد. درباره حضور این سیمرغ در شاهنامه و کلاً دوگانگی این پرنده باید گفت که درباره زال و رستم کارکردی مثبت و چهره‌ای محبوب دارد، اما هنگامی که پای اسفندیار در میان است تغییر رفتار می‌دهد. تنها نقطه اشتراک دو سیمرغ در این است که هر دو مرگ اسفندیار را می‌خواهند؛ یکی با نشان دادن تیر درخت مرگ‌زا و دیگری با نبرد تن‌به‌تن. زال، که در نزد پادشاهان گذشته همواره از بیش‌ترین احترام برخوردار بود، در دوره گشتاسب به حاشیه رانده می‌شود. رابطه وی و خاندانش با شاه جدید بسیار سرد است. رستم، که پهلوان بزرگ ایران است، گویی او را به رسمیت نمی‌شناسد. خود گشتاسب نیز به این امر اشاره می‌کند:

به شاهی ز گشتاسب راند سخن      که او تاج نو دارد و ما کهن

(همان: ۳۰۲)

و از اسفندیار می‌خواهد که او را دست‌بسته به درگاه پادشاهی آورد. اسفندیار نیز در رفتار با رستم ادب را رعایت نمی‌کند و زال را تحقیر می‌نماید. همه این‌ها نشان می‌دهد که خانواده زال دیگر آن ارج گذشته را ندارد و اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران به نفع آن‌ها

نیست. سیمرغ نیز، که کاملاً هم‌سو با زال است، از این تضاد پادشاه و زال دچار دوگانگی شخصیتی می‌شود. «با هرچه زال در تضاد باشد او [= سیمرغ] نیز در تضاد است و نهادهای اجتماعی ایران دربارهٔ او به همان‌گونه می‌اندیشند که دربارهٔ زال» (مختاری ۱۳۶۹: ۹۲).

خلاصهٔ مطلب این‌که هنگامی‌که تضاد جامعه با زال تعدیل شود، سیمرغ نیز پذیرفتنی و همانند زال مقدس و ایزدی است و هنگامی‌که نهاد سیاسی و دینی با زال به خصومت می‌رسد، سیمرغ را نیز جادو می‌شناسد و خصمانه می‌نگرد.

تابه‌حال، مسئلهٔ وجود دو سیمرغ از چشم‌انداز توتمیسم، حمایت سیمرغ از خاندان زال، تغییر حاکمیت، و تغییر در مشخصات اهورایی سیمرغ بررسی شد. اما می‌توان این مبحث را از منظر دیگری یعنی ثنویت در ساختار آیین مزدایسنا ارزیابی کرد. در اندیشه‌های زرتشتی اصولاً همیشه دو بن نیکی و بدی در کنار هم هستند و تقریباً تمامی عناصر و شخصیت‌های اساطیری مثلاً رستم یا سهراب در آن واحد دو سویهٔ اهریمنی و اهورایی دارند. رفتارها و خویش‌کاری‌های نیکشان به‌واسطهٔ سویهٔ اهورایی است و خویش‌کاری‌های بدشان به‌واسطهٔ سویهٔ اهریمنی آن‌هاست، لذا این آمیختگی خیر و شر در بنیان‌های اساطیری شاهنامه ریشه دارد و متأثر از دوران سه‌هزارسالهٔ آمیزش نیروهای اهورایی و اهریمنی است.

دکتر سرکاراتی بر این باور است که بنیاد حماسهٔ ملی ایران بر دیدگاه اسطوره‌ای آفرینش آیین زروانی نهاده شده است. دوره‌های سه‌هزارسالهٔ اساطیری به‌صورت هزاره‌های سه‌گانه نموده شده‌اند. دورهٔ نخست آفرینش<sup>۱</sup> در شاهنامه با هزار سال سلطنت پیش‌دادیان (از کیومرث تا جمشید) منطبق است، دورهٔ دوم که زمان شهریاری اهریمن است در شاهنامه با دوران شاهی ضحاک برابر است و دورهٔ سوم که زمان آمیزش و ستیز نیروهای خیر و شر است و در نهایت با پیروزی نیکی بر بدی به‌پایان می‌رسد در شاهنامه نیز هزار سال درازا دارد و از آغاز پادشاهی فریدون تا پایان پادشاهی کی‌خسرو پایان است (شعبان‌لو ۱۳۹۱: ۱۰۹-۱۲۸).

تمام مواردی که سیمرغ در داستان‌های شاهنامه حضور می‌یابد از لحاظ اساطیری متعلق به دورهٔ آمیزش پاکی با آلایش است. لذا سیمرغ نیز همانند دیگر مخلوقات اهورمزدا دچار آلودگی شده است، اما به‌خاطر تغییراتی که در فرایند انتقال مفاهیم از اسطوره به حماسه رخ داده است، این دوگانگی در سویه‌های شخصیتی سیمرغ و آمیزشی که در خلقتش رخ داده، آن را در قالب دو موجود مستقل ارائه داده است؛ یکی ماده و دیگری نر. درحالی‌که سیمرغ «در آب‌شخورها و نوشته‌ها و سروده‌های کهن همواره مرغی است نمادین و یگانه و هم‌چون

ازدها، پیراسته و به دور از دوگونگی و نرینگی و مادینگی» (کزازی ۱۳۸۴: دفتر ششم، ۵۸۸)، اما موبدان زرتشتی در مخالفت با رستم و خاندانش که گرایش‌های مهری داشتند، سیمرغ را، که پرنده‌ای مهری بود، به دو گونه نرینه و مادینه تقسیم کردند. چنان‌که از فحوای خوان پنجم اسفندیار و سخنان سیمرغ در جنگ رستم و اسفندیار برمی‌آید، سیمرغی که اسفندیار آن را در خوان پنجم می‌کشد ماده است و همسر همان سیمرغی است که یاری‌بخش رستم در جنگ با اسفندیار است. سیمرغ به رستم می‌گوید از جنگ با اسفندیار پرهیز، زیرا پهلوانی نیرومند است و توانست همسر مرا بکشد:

پرهیزی از وی نباشد شگفت      ترا از من اندازه باید گرفت  
که آن جفت من مرغ با دستگاه      به دستان و شمشیر کردش تباه

(فردوسی ۱۳۷۵: ۴۰۱)

کزازی بر این باور است که هفت‌خوان اسفندیار بر ساخته و نازاده است.

به گمان بسیار هفت‌خوان اسفندیار را موبدان و نویسندگان متن‌های زرتشتی بر پایه هفت‌خوان رستم پدید آورده‌اند تا پهلوان سپند و نام‌بردار دین بهی، در تهمی و یلی، کم از دلاور سیستانی نباشد (کزازی ۱۳۸۴، نامه باستان ۱۳۸۴: ج ۶، ۵۸۸).

در نگاه دو بنی به هستی، معمولاً گونه مؤنث اهریمنی و گونه مذکر اهورایی است. در اساطیر دیگر ملل نیز چنین تفکیک جنسیتی میان نیکی و بدی یا خیر و شر صورت گرفته است.<sup>۹</sup> این نکته بدین دلیل اهمیت دارد، چون دیدگاه کزازی را در بر ساخته بودن هفت‌خوان اسفندیار تأیید می‌کند. در داستان رانده شدن زال از سوی پدر، ویژگی‌هایی که به سیمرغ پرورنده زال داده شده همان ویژگی‌های سیمرغی است که به دست اسفندیار کشته می‌شود. هردو در بالای کوه آشیانه دارند، هردو صاحب بیچگانند بی‌آن‌که نامی از جفتشان به میان بیاید یا از نرینگی و مادینگی آن‌ها سخن رود. به هر روی هردو سیمرغی که در شاهنامه حضور دارند یکی هستند، اما پس از آن‌که در زمان گشتاسب با ظهور زرتشت آیین مزدایی رواج یافت و دین رسمی حکومت شد، مزدپرستان و موبدان زرتشتی دین مهری، مهرپرستان، و پیروان دیگر ادیان را به بددینی متهم کردند و کوشیدند آن‌ها را به دین مزدایی بگروانند. لذا پیروان دیگر ادیان به جادوپرستی متهم شدند و سیمرغ، که پیوند استواری با خاندان زال داشت و کارهای خارق‌العاده‌ای انجام می‌داد، جادو تلقی شد و چهره اهریمنی به خود گرفت و ناگزیر گونه مادینه شد.

خلاصه کلام برپایه این نظر سیمرغ یک پرنده بیش نیست، اما ناقلان و راویان حماسه ملی دوسویه اهورایی و اهریمنی او را در هیئت دو پرنده مستقل تصور کرده‌اند و سپس به آن شاخ و برگ داده‌اند و فردوسی نیز روایت ایشان را به‌شکلی که در *شاهنامه* ثبت شده آورده است.

## ۷. نتیجه‌گیری

باتوجه به مطالب مندرج در مقاله نتایج زیر حاصل می‌شود:

- در *شاهنامه* فردوسی سیمرغ دو سیمای متضاد اهورایی و اهریمنی دارد؛
- سیمرغ اهورایی سه کارکرد اساطیری دارد: الف) ایزدی در سیمای انسانی درمان‌گر، ب) ایزد سروش، و ج) توتم خانواده زال و حامی این خانواده در حفظ فرّ. قائل شدن به سه کارکرد متفاوت برای سیمرغ نیک‌آیین و به‌ویژه این که سیمرغ صورت دیگری از ایزد سروش است، از دستاوردهای مهم این مقاله است؛
- طبق نظام پیش‌نهادی دومزیل سیمرغ تمثیل طبقه خدایان پزشک یا واسو است. از سه وسیله پزشکی واسو در اساطیر هندوایرانی، سیمرغ از دو ابزار کارد و گیاه مقدس استفاده می‌کند. او یاور طبقه انسانی «بخشنندگان دولت، نعمت، و ثروت» است؛ کارکردی که رستم و زال در *شاهنامه* به ایفای آن می‌پردازند؛
- در میان آثار دینی زرتشتی و حماسه‌های فارسی، *شاهنامه* فردوسی تنها متنی است که در آن به وجود دو سیمرغ اشاره شده و نیز تنها متنی است که سیمرغ‌ها فرزند دارند و منحصربه‌فرد بودن این پرنده، که در سراسر فرهنگ ایرانی بدان اشاره شده است، نقض می‌شود و شاه‌کار حکیم توس از این جهت بسیار قابل‌تأمل است.
- قائل بودن به سیمرغ اهریمنی با در نظر گرفتن رابطه او با زال پذیرفتنی است. این سیمرغ خواهان مرگ اسفندیار است؛ یعنی همان کارکردی که همتای اهورایی او دارد و این وجه‌مشترک دو پرنده است. به‌بیانی دیگر، سیمرغ همواره موجودی مقدس است، اما چون در روزگار اسفندیار حکومت از لحاظ دینی و قدرت رقابت با خانواده رستم تضاد می‌یابد، لذا این پرنده حامی خاندان زال (همان نقش توتم در سیمای اهورایی) نیز در نگاه حاکمیت به جادوگر تبدیل می‌شود و احتمالاً همین دیدگاه از طریق منابعی ناشناس به منابع فردوسی و متن *شاهنامه* راه می‌یابد. ارتباط رفتار سیمرغ اهریمنی با کارکرد توتمی سیمرغ اهورایی نیز نکته‌ای ظریف است که برای نخستین بار در این پژوهش بدان پرداخته شده است.

- در پیش‌نهادی جدید می‌توان بحث وجود دو سیمرغ را از منظر ثنویت در آیین مزدایسنا و قائل به دو سویه اهریمنی و اهورایی توجیه کرد. براین‌اساس، سیمرغ همانند تمام مخلوقات خداوند در دوره «گومیچشن» به آلودگی دچار شده و لذا دارای دو سویه شخصیتی مثبت یا منفی است. اما در جریان انتقال اسطوره به حماسه این دو سویه شخصیتی به دو سیمرغ مستقل از یک‌دیگر با ماهیتی متضاد تبدیل شده و به همین شکل در اختیار فردوسی قرار گرفته و در شاهنامه آمده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. احمد طباطبایی نظری کاملاً متفاوت دارد و معتقد است که سیمرغ در متون حماسی ایران نیز ویژگی‌های اساطیری خود را حفظ کرده است (طباطبایی ۱۳۳۵: ۴۶). از تاریخ نگارش این مقاله تاکنون تعداد زیادی متن حماسی شناسایی و چاپ شده است. بررسی سیمای سیمرغ در این متون مجموعاً نظر پورنامداریان را تأیید می‌کند.
۲. این نام‌ها عمدتاً از متون کهن هندی گرفته شده‌اند (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به دومزیل ۱۳۷۹: ۳-۶).
۳. درباره علت این مسئله و نیز آشنایی بیش‌تر با گرشاسب به مقاله «تحول شخصیت گرشاسب در اسطوره و حماسه» رجوع کنید. نویسنده این مقاله با مراجعه به متون کهن و تحقیقات جدید اطلاعات مناسبی درباره گرشاسب ارائه داده است.
۴. طبیعی است که در این حالت رستم و گرشاسب در موقعیتی متناظر و مشابه قرار می‌گیرند. اذعان محققان به این تشابه و تطابق (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به کریستن سن ۱۳۹۳: ۱۹۶-۱۹۷)، برای تقویت بحث ما قابل تأمل است.
۵. باتوجه به این‌که پزشکی او از نوع غیب‌دانی و غیب‌گویی است.
۶. قائمی در مقاله «تحلیل انسان‌شناختی فرّ و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران» نمونه‌های برخورداری شخصیت‌های شاهنامه از فرّ را ذکر کرده است.
۷. نظر طباطبایی قابل تأمل است. به‌ویژه آن‌که بدانیم اسفندیار در شاهنامه به همان شیوه‌ای می‌خواست سیمرغ را از پای دریاورد که گرشاسب کمک را. نکته اخیر را مدیون اشاره قلی‌زاده در مقاله یادشده (صفحه ۷۸ مقاله) هستیم.
۸. از این سه دوره با نام‌های بندهشن، آمیچشن، و ویچارشن یاد می‌شود (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به کزازی «سهراب و سیاوش: گومیچشن و ویچارشن»، اغلب صفحات).
۹. برای نمونه در اسطوره آفرینش بابلی تیامت دیو مؤنث است که به‌دست مردوک کشته می‌شود. در اسطوره آفرینش چینی جهان به‌شکل تخم‌مرغی بود که به دو بخش روشن و تاریک یا یین و

یانگ تقسیم می‌شد. قسمت روشن (بین) جوهر مذکر بود و قسمت تاریک و سیاه (یانگ) دارای جوهر مؤنث.

## کتاب‌نامه

- ابن مهلب (۱۳۱۷)، *مجمعی التواریخ*، تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران: کلاله خاور.
- اسدی توسی، ابونصر علی (۱۳۱۷)، *گرشاسب‌نامه*، به‌اهتمام حبیب یغمایی، تهران: بروخیم.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۶۹)، *داستان داستان‌ها*، تهران: داستان.
- اوستا* (۱۳۷۴)، گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه، ج ۲، تهران: مروارید.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگاه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۹)، «سیمرغ و جبرئیل»، *جستارهای ادبی*، ش ۹۰ و ۹۱.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲)، *دیوان*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۷۹)، «خدایان سه‌کنش»، در: *جهان اسطوره‌شناسی*، ج ۴، تهران: مرکز.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۰)، «پزشکی و سه‌کنش»، در: *اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل*، گردآوری جلال ستاری، تهران: مرکز.
- راشد محصل، محمدرضا (۱۳۷۹)، «سیمرغ و درخت بس‌تخمه»، در: *یادنامه احمد تفضلی*، به‌کوشش علی‌اشرف صادقی، تهران: سخن.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۵)، *وزیدگی‌های زادسپرم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۶۹)، *فرهنگ نام‌های شاهنامه*، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۰)، «اسطوره‌های پیکرگردانی»، *مطالعات ایرانی*، ش ۱.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۱)، *فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی*، تهران: طرح نو.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۶)، «بازشناسی بقایای افسانه گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران»، *نامه فرهنگستان*، ش ۱۰.
- سلطانی‌گرددفرامریزی، علی (۱۳۷۲)، *سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران*، تهران: مبتکران.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۵)، *بت‌های ذهنی و خاطره‌انگیزی*، تهران: امیرکبیر.
- شعبانلو، علی‌رضا (۱۳۹۱)، «بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۸، ش ۲۶.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹)، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، احمد (۱۳۳۵)، «سیمرغ در چند حماسه ملی»، *مجله دانشکده ادبیات تبریز*، ش ۳۶.
- عقیقی، رحیم (۱۳۷۴)، *اساطیر و فرهنگ ایرانی*، تهران: توس.
- فرامرزنامه* (۱۳۹۴)، به‌کوشش ماریولین فان‌زوتفین و ابوالفضل خطیبی، تهران: میراث مکتوب.

## ۷۰ تحلیل اسطوره سیمرغ در شاهنامه فردوسی

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۶)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر ۱، نیویورک: Bibliotheca Persia.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۱)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر ۳، کالیفرنیا و نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر ۵، کالیفرنیا و نیویورک: مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران.
- فرنیغ دادگی (۱۳۶۹)، *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- قائم، فرزاد (۱۳۹۰)، «تحلیل انسان‌شناختی فرّ و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۷۴.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۹)، «خاستگاه سیمرغ از دیدگاه اسطوره‌شناسی»، *پژوهش‌های ادبی*، ش ۲۸.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۹۳)، *کیانیان*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- کریستن‌سن، آرتور (۲۵۳۵)، *آفرینش زبان‌کار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۶۸)، *از گونه‌ای دیگر*، تهران: مرکز.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸)، *مازهای راز*، تهران: مرکز.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۶۶)، «سهراب و سیاوش: گومیچشن و ویچارشن: گزارشی از داستان‌های شاهنامه بر بنیاد روان‌شناسی اسطوره»، *چیستا*، ش ۴۵ و ۴۶.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴)، *نامه باستان*، ج ۶، تهران: سمت.
- کوپر، جی. سی. (۱۳۷۹)، *فرهنگ مصوّر نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۷۱)، *آفرین فردوسی*، تهران: مروارید.
- مختاری، محمد (۱۳۶۹)، *اسطوره زال*، تهران: آگه.
- مزدایور، کنایون (۱۳۸۰)، «دگرگونی مفهوم "فرّ" در نوشته‌های سغدی»، *فرهنگ*، ش ۳۷ و ۳۸.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۴)، *تن پهلوان و روان خردمند*، در: *مجموعه مقالات*، تهران: طرح نو.
- مهرکی، ایرج (۱۳۸۰)، «تحول شخصیت گرشاسب در اسطوره و حماسه»، *مجله دانشکده ادبیات تبریز*، ش ۳۲.
- مینوی خرد (۱۳۵۴)، *ترجمه تقی تفضلی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- وندیاد (۱۳۹۱)، *ترجمه محمدعلی داعی‌الاسلام*، تهران: کتابخانه دانش.
- هفت منظومه حماسی (۱۳۹۴)، *تصحیح و تحقیق رضا غفوری*، تهران: میراث مکتوب.
- هینلز، جان (۱۳۸۶)، *شناخت اساطیر ایران*، ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: کتابسرای بابل و چشمه.
- یسنا (۱۳۱۲)، *تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود*، بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی.
- یشت‌ها (۱۳۴۷)، *ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداود*، ج ۱، تهران: طهوری.