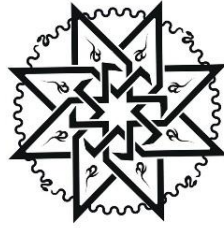




آشیدہاگ، ضحاک، دراگولا

شروین وکیلی





آزیدہاگ، ضحاک، دراگولا

شروین وکیلی

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا

نوروز ۱۴۰۱

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتاب های این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتاب ها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

https://telegram.me/sherwin_vakili

<https://t.me/SherwinVakiliArt>

[/https://www.instagram.com/sherwin_vakili](https://www.instagram.com/sherwin_vakili)

پیشکش بہ مادر م آذدخت

و بہ یاد ستیزیدرم انوشیروان باضحاک...

صفحه	عنوان	
۶		پیش درآمد
۹	چارچوب نظری	گفتار نخست
۱۵	زادگاه ضحاک در جیرفت و ایلام	گفتار دوم
۴۰	نسخه‌ی میانرودانی ضحاک	گفتار سوم
۵۸	زایش آژیدهاک اوستایی	گفتار چهارم
۸۲	آژیدهاک و آستیگ	گفتار پنجم
۱۰۰	اهریمن به مثابه آژیدهاک	گفتار ششم
۱۱۱	اژدهای باغ عدن	گفتار هفتم
۱۲۸	ضحاک در عصر اشکانی و ساسانی	گفتار هشتم
۱۶۰	ضحاک در دوران اسلامی	گفتار نهم
۲۰۳	ضحاک و دراکولا	گفتار دهم
۲۳۱		کتابنامه

پیش‌درآمد

ضد قهرمانان نیز به اندازه‌ی قهرمانان جذاب و مهم‌اند، هم جایگاهشان در بافت روایت چنین است و هم سیر تاریخی تحول‌شان. با نگاه کردن به ساختار ضد قهرمانانی که در یک فرهنگ و تمدن پدید آمده، تا حدود زیادی می‌توان به ساختار معنا در آن جامعه پی برد و آرایش نیروهای سیاسی و اجتماعی را دریافت. به همان ترتیبی که در سینمای امروز اغلب فیلم‌های دیدنی و مهم با حضور ضدقهرمانی رنگین و به یاد ماندنی مشخص می‌شوند، در روایت‌های اساطیری نیز ضدقهرمانان همچون لنگری در برابر قهرمانان قرار می‌گیرند و سیمای ایشان را روشن می‌سازند.

در میان ضدقهرمانان زاده شده در حوزه‌ی تمدن ایرانی یکی که برجستگی ویژه‌ای دارد، ضحاک است. شخصیتی که بین هیولا و انسان و میانه‌ی دیوی و شاهی نوسان می‌کند و می‌تواند همچون محکی برای سنجش نظریه‌های انتزاعی‌تر اسطوره‌شناسانه و ارسی گردد. در دستگاه نظری پیشنهادی‌ام درباره‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی، یکی از این فرضیه‌ها آن است که انگاره‌های اساطیری که در منش‌های فرهنگی ریشه دارند و انگاره‌های تاریخی که از کردار مردمان سرچشمه می‌گیرند، به هم راه دارند و برهم اثر می‌گذارند و از برهم‌کنش‌شان سیستم‌هایی دوقلو زاده می‌شود که همزمان اساطیری و تاریخی هستند و به گرانیگاهی برای پیکربندی هویت جمعی بدل می‌شوند. پیشتر در فصل‌های پایانی کتاب «کوروش رهایی‌بخش» بحث کرده

بودم که کوروش بزرگ هخامنشی نمونه‌ای از این پدیده را نمایش می‌دهد، و در آن وزن شخصیتی تاریخی است که از آستانه‌ای درمی‌گذرد و به بستر جذبی برای روایت‌های اساطیری و زایش شخصیت‌های تاریخی بعدی بدل می‌شود. در این کتاب نشان خواهم داد که ضحاک نمونه‌ای واژگونه است که از سپهر فرهنگ و لایه‌ی منش‌ها سرچشمه می‌گیرد و به همین ترتیب همچون محوری برای فهم و تفسیر شخصیت‌های تاریخی به کار گرفته می‌شود و روایت‌اش در این فرایند بازبینی و بازسازی می‌شود.

گذشته از این جنبه‌ی نظری، ضحاک موضوعی کنجکاوی برانگیز برای پژوهشی اسطوره‌شناسانه است. چون کهن‌ترین ضدقهرمان زنده‌ی جهان است و ضدقهرمانانی را در هیچ فرهنگی سراغ نداریم که مانند ضحاک بیش از سه هزار سال پاییده باشد. یعنی سراسر تاریخ مرسوم اساطیر را از دوران اوستایی و هفت قرن پیش از ظهور ایزدان یونانی و رومی تا روایت‌های مدرن سیمایی امروزی زیر پوشش بگیرد.

پیش از این در کتاب «اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی» فصلی درباره‌ی ضحاک نگاشته بودم که در زمان انتشار مورد توجه قرار گرفته بود. اما این بحث به اختصار و در زمینه‌ی بحث کلی درباره‌ی اسطوره‌شناسی پهلوانان مطرح شده بود. طی ده سالی که بر انتشار آن کتاب گذشته، چند پژوهش در این زمینه انتشار یافته و صاحب این قلم نیز در درسگفتارها و بحث‌هایی حدس‌هایی را درباره‌ی سیر تحول این شخصیت مطرح کرده، که گرد آوردنش در نوشتاری سودمند می‌نمود.

این متن نخست قرار بود جزوه‌ای کلاسی باشد برای دوره‌ی اسطوره‌شناسی‌ای که در موسسه‌ی خورشید به شکل مجازی برگزار می‌کنم. اما بحث با دانشجویان دوره و بسط یافتن مفاهیم‌اش باعث شد به کتابی کوچک بسط پیدا کند. استخوان‌بندی آنچه در این کتاب خواهید خواند محتوایی است که در سه دوره‌ی کلاس اسطوره‌شناسی درباره‌ی ضحاک و دراکولا و ضدقهرمانان طی سال‌های ۱۳۹۵ تا ۱۴۰۰ (یا دقیق‌تر

بگوییم: ۵۳۹۵-۵۴۰۰)^۱ تدریس کرده‌ام. گمانه‌زنی‌های دیگر درباره‌ی این شخصیت در آثار البته قدمتی بسیار بیش از اینها دارد. در حدی که یکی از نخستین داستان‌هایم (ماردوش / ۱۳۶۹) بر محور همین شخصیت تعریف شده و پیشینه‌اش به دوران تحصیل در دبیرستان باز می‌گردد.

پرسش مرکزی‌ام در پژوهش کنونی تنها به دست دادن انگاره‌ای از ضحاک و شرح سیر تحولش نیست. بلکه فراتر از آن به چگونگی اندرکنش روایت‌های اساطیری و تاریخی نظر دارم و شیوه‌ی اثرگذاری متقابل کردارهای انسانی و متن‌های فرهنگی را به پرسش خواهم کشید. یعنی پرسش اصلی آن است که داستان ضحاک چگونه از تداخل روایت‌ها و سنت‌های گوناگون برساخته شده و چطور به موقعیت‌های تاریخی ارجاع داده و با چه الگویی بعد از هر نوبت «تاریخی شدن»، بازتعریف شده و لایه‌ای تازه بر داستانش افزوده شده است.

1 مبدأ تاریخ قاعدتا نقطه‌ایست که تاریخ شروع می‌شود، و آغازگاه تاریخ، همان آغازگاه خط است. بر این مبنا مبدأ تاریخ مفهومی عینی، رسیدگی‌پذیر، مستند و جهانی است که با ظهور اولین نشانه‌های خط در جنوب غربی ایران زمین (ایلام و سومر) همزمان است و حدود ۵۴۰۰ سال قدمت دارد. هرچند گاهشماری‌های مبتنی بر زایش عیسی مسیح (که حتا سالش هم دانسته نیست) در متون علمی رواج یافته، اما در این کتاب بر اساس گاهشماری پیشنهادی‌ام مبدأ تاریخ را همزمان با ظهور خط قرار می‌دهم و سالشمارها را به شکلی که درست و عقلانی است ذکر می‌کنم، و نه بر مبنای قراردادهایی دلبخواه یا وابسته به ایمان‌های دینی، هرچند که دومی رواجی عالمگیر پیدا کرده است. برای خو گرفتن خواننده با این گاهشماری پیشنهادی در همه‌ی موارد تاریخ هجری خورشیدی و میلادی را هم قید کرده‌ام. با این توضیح که سال ۱۴۰۰ خورشیدی را با سال ۵۴۰۰ تاریخی برابر گرفته‌ام، چرا که نخستین نشانه‌های خط در همین حدود زمانی (۳۴۰۰-۳۳۵۰ پ.م) در اسناد تاریخی نمایان می‌شود.

کفتار تخت: چارچوب نظری

ضحاک نمونه‌ای از شخصیت‌های اساطیری اثرگذار و رنگین است که برای حدود سه هزار و پانصد سال در تمدن ایرانی حضور دارد و هرگز از یادها نرفته است. در واقع در میان شخصیت‌های اساطیری زنده بر کره‌ی زمین، احتمالاً ضحاک کهن‌ترین شخصیت اساطیری سرزنده و فعال، و در ضمن فعال‌ترین و سرزنده‌ترین شخصیت اساطیری کهن باشد. برخی از ضدقهرمانان کهن یونانی یا چینی نیز مانند ضحاک در مرز تاریخ و اسطوره جای می‌گیرند، اما امروز به اندازه‌ی ضحاک در جامعه‌ی میزبان‌شان مشهور و مهم و اثرگذار نیستند، و در ضمن قدمت‌شان دست کم هزار سال از ضحاک کمتر است.

این پرسش که چرا ضحاک چنین دیر پاییده و چندان سرزنده و اثرگذار باقی مانده، تنها با ارجاع به برخی دیگر از شخصیت‌های اساطیری پاسخ پیدا می‌کند. شخصیت‌هایی مثل جمشید و آرش که آنان نیز همگی ایرانی هستند و مثل ضحاک در سایه‌ی روشنی بینابین تاریخ و اسطوره مستقر شده‌اند. برای فهم داستان ضحاک نخست باید به ارتباط میان این دو خوشه‌ی بزرگ از منش‌ها توجه کرد و شیوه‌ی اندرکنش‌شان را بازبینی کرد.

این نکته روشن است که دو رده‌ی بزرگ از روایت‌ها درباره‌ی گذشته وجود دارد، که یکی تاریخ و دیگری اسطوره خوانده می‌شود. اسطوره کهن‌تر است، خالقش معمولاً معلوم نیست، ساختاری انتزاعی و نمادین و گاه حکمت‌آمیز دارد، و چیزی عمیق را درباره‌ی زیست‌جهان مردمان رمزگذاری می‌کند و توضیح می‌دهد. در مقابل از دقت علمی برخوردار نیست، ادعای بیان واقعیت‌های عینی را ندارد و به اموری تخیلی

مثل جادوگران و ایزدان و هیولاها میدان می‌دهد. تاریخ در مقابل آن قرار می‌گیرد و هرچند به همین ترتیب حکمتی را گاه انتزاعی صورتبندی می‌کند، اما به نقطه‌ی مشخصی از زمان اشاره می‌کند و با استناد به سخن مورخی مشخص اعتبار می‌یابد و ادعای بازنمایی حقیقتی را دارد که جایی بر محور زمان تحقق یافته است.

ایران زمین در مقام کهن‌ترین تمدن زمین و قدیمی‌ترین مرکز نویسایی و شهرنشینی، هم خاستگاه اساطیر است و هم تاریخ، و از این نظر تنها مصر می‌تواند رقیبی برایش قلمداد شود. ایران و مصر اما از یک زاویه با هم تفاوت دارند و آن هم ارتباط اسطوره و تاریخ است. در مصر اسطوره و تاریخ درهم تنیده‌اند و تقریباً تا پایان کار تمدن کهن مصری هرگز از هم تفکیک نمی‌شوند. در اسناد مصری گزارش‌های دقیق تاریخی مثل شرح نبرد مصر و هیتی در قادش بسیار نادر هستند و اغلب -مثل همین نبرد- ضمن تماس با تمدن ایرانی تدوین شده‌اند. روایت‌های تاریخی درباره‌ی فراعنه اغلب ایشان را همچون خدایانی تصویر می‌کنند و به همین ترتیب روایت‌های اساطیری هم آمیخته به جریان‌هایی تاریخی و اسامی وزیران و سردارانی نامدار هستند که به واقع در تاریخ زیسته و مرده‌اند.

در مقابل در ایران زمین از زمانی بسیار دوردست تاریخ و اسطوره از هم تفکیک شده‌اند. در ابتدای کار در روایت‌هایی مثل حماسه‌ی گیلگمش این دو مانند مصر درهم تنیده‌اند، اما به ویژه بعد از ورود آریایی‌ها به صحنه و شکل‌گیری دولت‌های هیتی و میتانی و کاسی در ایران غربی، روایت‌های تاریخی و اساطیری به تدریج از هم تفکیک می‌شوند. طوری که از هزاره‌ی دوم تاریخی (میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م) اسناد تاریخی و روایت‌های اساطیری دو لحن و بافت و حتا مرجع صدور متمایز پیدا می‌کنند. درباره‌ی تاریخ را ثبت می‌کنند معبدها اسطوره را تبلیغ می‌کنند، و این‌ها دو نهاد متمایز و گاه رقیب به شمار می‌روند.

زمان زایش اسطوره‌ی ضحاک در آغازگاه این دوران قرار می‌گیرد و یکی از کهن‌ترین نمونه‌های تداخل این دو را نشان می‌دهد. زمانی که نهاد دین و دولت مثل مصر عملاً یکپارچه باشند و فرعون بر صدر

نظام سیاسی نشسته باشد که در ضمن بلندپایه‌ترین کاهن هم هست، روایت‌های سیاسی و تاریخی با داستان‌های مذهبی و اساطیری در یک ظرف جای می‌گیرند و در یک بافت صورتبندی می‌شوند و سخن گفتن از اندرکنش‌شان بی‌معناست. این اندرکنش تنها زمانی ممکن می‌شود که اسطوره و تاریخ دو خوشه‌ی متمایز از منش‌های فرهنگی را تشکیل دهند و دو خانواده‌ی متفاوت از روایت‌ها را با قواعدی ناهمسان پدید آورند.

چنین تفکیکی برای نخستین بار در ایران زمین رخ نموده و بنابراین معقول است که انتظار داشته باشیم نمودهایی از تداخل این دو را هم ببینیم. منظور از تداخل آن است که روایت‌های اساطیری بر کردار بازیگران تاریخی و پیکربندی شخصیت‌شان اثر بگذارد و شیوه‌ی فهم و گزارش رخداد‌های تاریخی را تعیین کند، و در مقابل خود از همین متغیرها تاثیر بپذیرد. یعنی اگر مردمان با ارجاع به اسطوره - در مقام روایتی متمایز و مستقل - تاریخ خود را بفهمند و گزارش کنند، و اگر در ارجاع به تاریخ - به مثابه تجربه‌ای عینی و خودبسنده - اساطیر خود را بازتعریف و بازسازی کنند، تداخلی میان این دو صورت پذیرفته است.

این تداخل در دستگاه نظری نگارنده - رویکرد زروان - با نام «هم‌افزایی خاطره و خیال» نامیده می‌شود. محور این برچسب هم آن است که تاریخ از تجربه‌ای که به خاطره تبدیل می‌شود برمی‌خیزد و در مقابل اسطوره از خیالی که در زبان صورتبندی می‌شود ناشی می‌گردد. از این رو وقتی این دو استقلال داشته باشند و همدیگر را بفشارند و ویرایش کنند و تغییر دهند، با روندی هم‌افزا روبرو هستیم که محتوای معنایی هر دو را افزون می‌کند.

برای این هم‌افزایی خاطره و خیال در سطوح متفاوت می‌توان مثال‌هایی مطرح کرد. به عنوان مثال در مقیاس خرد و تاریخ‌های شخصی، تجربه‌ی زیسته‌ی افراد را داریم که زیر تاثیر روایت‌های قهرمانان فرهنگی و شخصیت‌های مرجع پیرامون‌شان قرار می‌گیرد و دو روایت متمایز - زندگینامه و نمایشنامه - را پدید می‌آورد

که همچون چارچوبی برای انتخاب رفتار و تعیین مسیر زندگی عمل می‌کند. در مقیاسی کلان‌تر، تاریخچه‌ی نهادهایی مثل خاندان‌ها، شرکت‌ها و دولت‌ها را داریم که در ارجاع به اساطیر بنیانگذار، روایت‌های تبلیغاتی، رازهای مگو و اسناد تاریخی شکل می‌گیرند و پویایی کلی آن نهاد را تعیین می‌کنند. در سطح کلان‌تر و مقیاسی تمدنی و ملی با اسطوره در معنای عام کلمه سر و کار داریم که تاریخ در معنای کلان را در بستر خود جای می‌دهد و به نوبه‌ی خود در بستر آن جای می‌گیرد.

مغز سخن نگارنده در این کتاب آن است که ضحاک نمودی عالی است برای هم‌افزایی خیال و خاطره. روایتی بسیار دیرینه و بسیار اثرگذار و بسیار پرشاخه که می‌تواند همچون نمونه‌ای آزمایشگاهی برای فهم این مفهوم عمل کند. در اهمیت و سرزندگی این اسطوره‌ی تاریخ‌مند یا تاریخ خیال‌انگیز همین بس که طی دهه‌های گذشته حجم به نسبت چشمگیری کار پژوهشی، ادبی و هنری با محور ضحاک انجام شده و در گفتمان‌های سیاسی معاصر این شخصیت اساطیری همچون نمادی زنده و اثرگذار بارها به کار گرفته شده است.

نمونه‌ی چشمگیری از ضریب نفوذ این اسطوره در دوران معاصر را می‌توان در کتاب «ضحاک ماردوش» سعیدی سیرجانی دید.^۲ این کتاب درسگفتارهای او درباره‌ی ضحاک شاهنامه‌ایست و در مقدمه‌ی کتاب گفته که تا سال ۱۳۵۵ که تدریس این درس را آغاز کرد، این بخش را از روی شاهنامه نخوانده بود، و این به چهل و پنج سالگی‌اش مربوط می‌شود. اما جالب است که بر اساس دانسته‌های شفاهی سالها پیش شعری به اسم ضحاک ماردوش سروده بود که دانشجویانش در این سال آن را می‌شناخته‌اند. درسگفتارهای

^۲ سعیدی سیرجانی، ۱۳۶۸.

او در این کلاس‌ها هم بعد از یک دهه به کتابی تبدیل شد که در فضای پس از انقلاب و سال‌های پایانی جنگ نزد مخاطبان به شکلی متفاوت با مضمون تدریس شده‌ی اصلی تفسیر شد. یعنی وزن دانش عمومی و روایت‌های شفاهی در این زمینه چندان سنگین و اثرگذار بوده که استاد دانشگاهی که کتابی مشهور در این مورد نوشته، هم آغازگاه کارش و هم فرجام پیامش در فضایی عمومی و غیررسمی و شفاهی معنای نهایی خود را پیدا کرده است.

چنین ترکیبی از گزارش‌های رسمی نوشتاری و متن‌های ادبی، با گفتمان‌های روزمره‌ی جاری در جامعه در شرایطی دیده می‌شود که منش‌های فرهنگی و نرم‌افزارهای جاری در نهادهای اجتماعی و خودانگاره‌های شخصی درهم‌تنیدگی پیدا کرده و به هم جوش خورده باشند. شواهدی فراوان داریم که ضریب نفوذ داستان ضحاک در دوران‌های دیرین و قرون گذشته نیز به همین اندازه چشمگیر بوده و این هم‌جوشی امری دیرآیند و نوظهور نبوده است.

به خاطر همین گستردگی دامنه و اثرگذاری لایه لایه است که خاستگاه‌های روایت ضحاک را نیز باید در نقاطی چندگانه و منتشر جستجو کرد. بر خلاف نظر بسیاری از نویسندگان، به نظر من داستان ضحاک اسطوره‌ای ترکیبی است و از ابتدای کار چنین فراخ‌دامن بوده است. یعنی این داستانی است که یک خاستگاه یگانه (مثل اوستایی یا شاهنامه‌ای) ندارد و از ترکیب چندین سنت تاریخی متمایز پدید آمده است. پس نخست به سه خاستگاه تاریخی-جغرافیایی اسطوره‌ی ضحاک می‌پردازم و چگونگی شکل‌گیری‌اش را نشان می‌دهم، و بعد سیر تداخل‌های اسطوره و تاریخ بر محور ضحاک را واری می‌خواهم کرد. چکیده‌ی بحث آن است که داستان ضحاک که خاستگاهی اساطیری داشته، دست کم در چهار نوبت به تاریخ «نشت کرده» است. نخست در دوران پیشا زرتشتی و در زمینه‌ی اوستایی ایران شرقی، دوم در دوران کوروش بزرگ و همزمان

با شکل‌گیری کشور یکپارچه‌ی ایران، سوم در پایان دوران ساسانی و همزمان با فروپاشی شاهنشاهی قدیم، و چهارم در دوران مدرن و در بافت ادبیات اروپایی.

کفتار دوم: زادگاه ضحاک در جبرفت و ایلام

وقتی از ضحاک سخن به میان می‌آید، تصویر پادشاهی با مارهایی روییده بر شانه‌هایش به ذهن متبادر می‌شود و نام و نشانی اوستایی را به یاد می‌آورد. این شهرت چشمگیر و جا افتاده باعث شده شخصیت‌هایی مشابه با او که گاه قدمتی بیشتر دارند نادیده انگاشته شوند. برای ردگیری سیر تحول ضحاک نگرستن به این زمینه‌ی پیشا اوستایی ضرورت دارد. در این حالت در می‌یابیم که از دیرباز هم در ایران مرکزی و هم در قلمرو میانرودان و ایلام موجودی نزدیک به ضحاک وجود داشته است.

عناصر اصلی برسازنده‌ی سیمای ضحاک را می‌توان در سه شاخص خلاصه کرده: نخست پیوند با مار و اژدها، دوم سیمای شاه ستمگر، و سوم سویی اهریمنی و ارتباط با دروغ. در میان این سه روشن است که سومی زرتشتی است و از متون اوستایی سرچشمه گرفته است و پیش از آن وجود نداشته است. اما دوتای پیشین را در صورت‌های گوناگون در عصر پیشا اوستایی می‌بینیم.

کهن‌ترین لایه از سیمای خاص ضحاک در فرهنگی بسیار کهن در ایران مرکزی پدید آمده که به شکل غریبی نادیده انگاشته شده است. این فرهنگ در نخستین هزاره‌ی تاریخ در منطقه‌ی جبرفت شکوفا بوده و سبک هنری و نمادهای اساطیری‌اش بخش مهمی از رمزپردازی‌های دینی هزاره‌های بعدی را پیشاپیش

تعیین کرده‌اند. پیشتر در مجموعه کتاب‌های «تاریخ هنر ایرانی» در این مورد بحث کرده‌ام که بخش مهمی از رمزگان مربوط به آیین مهر در جیرفت پیشاپیش وجود داشته است، و همچنین عناصری مهم در تصویرپردازی از پهلوان-شاه و انسان کامل و چارچوب عمومی حاکم بر هنر ایرانی در هزاره‌های بعدی. اما خوشه‌ای از نمادها که اغلب در این بستر نادیده انگاشته شده، همان است که به موجودی شبیه به ضحاک اشاره می‌کند. پیش از پرداختن به آثار جیرفت باید این را گوشزد کرد که دو تمدن آغازین کره‌ی زمین یعنی ایران و مصر در یک نقطه با هم تفاوت داشته‌اند و آن هم بازنمایی مار بوده است. مصریان خیلی زود مار را همچون موجودی مقدس به رسمیت شمردند و آن را با نمادپردازی‌های سلطنتی‌شان پیوند زدند. به شکلی که مار کبری یکی از نمادهای سیاسی مهم قلمداد می‌شده و به همراه کرکس علامت مصرِ بالا و پایین بوده است. در مصر مار کبری که در ضمن بزرگترین و سمی‌ترین مار ساکن این اقلیم است، از ابتدای کار مقدس قلمداد می‌شده و لقبش (کبری، یعنی بزرگ) در پارسی هم از همین جا به یادگار مانده است. مصریان این مار را با ایزدبانویی به اسم واجت هم‌تا می‌انگاشتند که نگهبان نیل بود و علامت مصرِ پایین (شمالی) و اغلب او را همچون ماری چنبر زده و کوس بسته با گردن پهن شده نمایش می‌دادند.

خیلی زود، در نخستین قرن‌های تاریخی (حدود ۳۰۰۰-۳۲۰۰ پ.م) واجت با قدرت سیاسی پیوند خورد و مار کبری همچون نماد سلطنتی اعتبار یافت. تاج فرعون در اصل از بت کوچک واجت ساخته شده بود که دور سر حلقه زده و سرش بر فراز پیشانی فرعون قرار می‌گرفت. این نماد را مصریان «جارت» می‌نامیدند که یعنی «کبرای چنبر زده». این همان علامتی است که یونانیان با کلمه‌ی οὐραϊος (اورائیوس) بدان اشاره می‌کردند که تقریباً یعنی «تاج». همین کلمه بعدتر در لاتین به uraeous تبدیل شد و از آنجا به زبان‌های اروپایی مدرن راه یافت.

این سنت مصری به احتمال زیاد بر تصویرپردازی‌های ضحاک هم اثر گذاشته است. مجرای انتقال آن به ایران زمین هم کمابیش شناخته شده است. از سویی فرعون در فرهنگ ایرانی نقطه‌ی مقابل و پادنهادی برای شاهنشاه قلمداد می‌شده و به همین دلیل است که در متون کلاسیک پارسی و عربی کلمه‌ی «فرعون» که لقب پادشاهان مصر بوده، تقریباً در معنای «شاه ستمگر» و «فرمانروای خودکامه‌ی مغرور و دروغگو» به کار گرفته شده است. در حدی که پیوند فرعون و مار در مصر را شاید بتوان سرنمونی باستانی و وامگیری شده در ایران دانست که دو رکن سیمای ضحاک را پیشاپیش در خود نهفته است.



راست) جارت بر سربند توت‌انخ‌آمون در کنار سر کرکس، قرن بیستم (ق ۱۴ پ.م)

میان) نماد جارت که تاج سرخ (علامت مصر پایین) را بر سر دارد، استان هخامنشی مصر، قرن ۲۸-۲۹ (ق ۶-۵ پ.م)

چپ) ایزدان مهم مصری در جلوه‌ی مار؛ ایزیس (چپ) و اوزیریس (راست)، اواخر دوران هخامنشی یا اوایل عصر مقدونی،

قرن ۳۰-۳۱ (ق ۴-۳ پ.م)

البته جلوه‌ی فرعون و نمادهای سلطنتی مصریان در شکل رسمی‌اش با مدارا و امگیری شده‌اند. مثلاً در عصر هخامنشی که فرمانروای مصر شهربانی پارسی بود، همچنان نماد «جارت» در نقش‌های رسمی و درباری به کار گرفته می‌شد و قدرت سیاسی مستقر در مصر را نشان می‌داد. همچنین در قلمرو کنعان که برای چند قرن زیر نفوذ فرهنگی مصر قرار داشته، فرشتگان مشهور به «سرافیم» خزنده‌سان را در تورات داریم که در تقابل با «کروبییم» بالدار جای می‌گیرند و نمادشان مار است. با این همه بخشی از پیوند میان مار و قدرت سیاسی فرعون احتمالاً در تصویرپردازی‌های ضحاک اثرگذار بوده است. به خصوص اعراب و اهالی یمن که با مصر و حبشه پیوندی نزدیک داشته‌اند، ضحاک اوستایی را با توجه به آشنا بودن پیوند مار و فرعون پذیرفتنی‌تر می‌انگاشته‌اند.

در مقابل این سنت مصری، سنتی ایرانی را هم داریم که به شکلی پرسش‌برانگیز از بازنمودن مار پرهیز داشته است. این را باید در نظر داشت که سیر گذار از گردآوری و شکار به سبک زندگی کشاورزانه در ایران زمین سپری شده و نخستین روستاها و شهرهای زمین در پهنه‌ی ایران زمین پدیدار شده بودند. قلمرو ایران زمین هم مثل مصر، و با تنوعی بیش از مصر، مار دارد. با این حال در آثار بسیار دیرینه‌ی گوبکلی تپه (حدود دوازده هزار سال پیش) و بقیه‌ی مراکز نوسنگی آناتولی و آسورستان نقش مار بسیار به ندرت دیده می‌شود. در گوبکلی تپه که نقش جانورانی گوناگون بر ستون‌های سنگی تراشیده شده، نقش مار تقریباً غایب است و از آن دوره مشهورترین نمونه‌ای که داریم نقش برجسته‌ی مار بر ستونی توت‌گونه است و سردیسی بسیار کهن با سر تراشیده و ماری نشسته بر آن، که در نوالی چوری در آناتولی کشف شده است. مارها در هنر دوران نوسنگی آناتولی و آسورستان بسیار به ندرت دیده می‌شوند و اغلب به صورت نقش برجسته بر تندیس‌ها یا سردیس‌ها نمایان می‌شوند. این پرهیز از بازنمایی مار تا حدودی در سومر باستان هم باقی می‌ماند و آنجا هم تا سال هزار تاریخی (۲۶۰۰ پ.م) نقش مار بسیار نادر است.



آرایه سنگ صابون، جیرفت، حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)



سردیس نوالی چوری، آناتولی، ده هزار سال پیش

در مقابل در ایران مرکزی از همان ابتدای کار سنتی برای بازنمایی مار داریم که هم با مصر تفاوتی چشمگیر دارد و هم سنت نوسنگی سکوت درباره‌ی این جانور را نقض می‌کند. کانون بی‌رقیب این داستان بی‌تردید جیرفت است. فرهنگ جیرفت از قرون آغازین تاریخی در چینه‌بندی مدارک باستان‌شناختی پدیدار می‌شود و در دامنه‌ی زمانی حدود سال‌های ۳۰۰ تا ۱۲۰۰ (۳۱۰۰-۲۲۰۰ پ.م) به مدت حدود یک هزاره دوام داشته و شکوفا بوده است.

بر آوندها و جام‌ها و وزنه‌های سنگی جیرفت مجموعه‌ای چشمگیر از بازنمایی‌های مار را می‌توان یافت که هم بسامدی چشمگیر دارد و هم ترکیب‌هایی متنوع و پیچیده را با رمزپردازی غنی نمایش می‌دهد. در واقع بخش عمده‌ی نقش‌های ماری‌سانی که بعدتر در آناتولی و آسورستان و میانرودان رواج می‌یابند، پیشاپیش در هنر جیرفت وجود داشته‌اند. جیرفت فرهنگی نویسا داشته، اما خط هندسی و عجیب آن به کلی مستقل از نویسه‌های دیگر تکامل یافته و هنوز خواننده نشده است. به همین خاطر آنچه درباره‌ی تفسیر رمزگان مار در این فرهنگ می‌گوییم، بر حدس و گمان مبتنی است.

در جیرفت دو نوع متفاوت از رمزپردازی مار را می‌بینیم. یکی مار در مقام عنصری تزئینی است که سه شکل اصلی دارد: ماری چنبر زده، یا دو مار به هم پیچیده، یا ماری که دم خود را می‌گزد. هر سه‌ی این نمادها در جیرفت برای نخستین بار با این پیچیدگی و رمزپردازی ظاهر می‌شوند و تا به امروز در دامنه‌ای بسیار گسترده همچنان رواج دارند. به ویژه نماد مارهای به هم پیچیده‌ای که سرهایشان روبروی هم قرار دارد، در دامنه‌ای بسیار گسترده از هند تا اسکانندیناوی دیده می‌شود و ماری که دم خود را می‌گزد هم نمادی مشهور برای اکسیر اعظم و سنگ کیمیاست و در دوران جدید هم آن را به عنوان نمادی برای سیستم‌های خودارجاع و خودسازمانده به کار گرفته‌ایم.



جام‌های سنگی با نقش مارهای دوتایی و مار چنبر زده، جیرفت، حدود قرن ۹ (ق ۲۶ پ.م):

رمزپردازی مار در جیرفت آشکارا در سراسر ایران زمین مرجع قلمداد می‌شده است. گذشته از میانرودان که منابع نوشتاری مفصلی از آن به جا مانده و در گفتار بعدی بدان خواهیم پرداخت، در سراسر ایران زمین نمونه‌هایی از هنر جیرفت یافت شده که اغلب مورد تقلید واقع می‌شده و جریان‌هایی هنری و مسیرهایی از تکامل رمزپردازی را به دست می‌داده است. به عنوان مثال موجودی مارسان که دمش هم سری

دیگر دارد، با سبکی نزدیک به جیرفت در بلخ نیز ساخته می‌شده است. همین است که با طرد مار و جایگزین کردنش با جانوران دیگر تا سه هزار سال بعد تداوم می‌یابد و در میانه‌ی تاریخش طوق و یاره و بازوبندهای زرین و زیبای هخامنشی را پدید می‌آورد.



راست) بازوبند سنگی مارسان، قطر ۱۱ سانتی‌متر، کلوریت سیاه، بلخ، سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)

چپ) بازوبند زرین شیرسان، احتمالاً بلخ، موزه‌ی رضا عباسی، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)

حوزه‌ی فرهنگی جیرفت-ایلام علاوه بر آن که اصولاً در تمرکز نگاه بر مار پیشگام است و آفرینشگر، از این نظر نیز اهمیت دارد که تصویری سیاسی-دینی از این جانور به دست داده، که به دیباچه‌ای و پیشگویی‌ای از سیمای ضحاک شبیه است. یکی از نقش‌مایه‌های مهمی که در هنر جیرفت به فراوانی دیده می‌شود، پهلوانی است که اغلب در متون مدرن با لقب «سرور طبیعت» توصیف شده است. این پهلوانی نرینه است که با دو دست خود دو جانور را گرفته است. جانورها زنده هستند و پهلوان بر ایشان غلبه کرده، نه آن که پس از شکار لاشه‌شان را برگرفته باشد. یعنی این حرکت به چیرگی و پیروزی مربوط می‌شود، و احتمالاً برخوردار شدن از نیروی موجودات مغلوب. مشهورترین نمونه از این رده، پهلوان شیرگیر است که گیلگمش

و اسفندیار نمونه‌هایی مشهور آن به حساب می‌آیند و هر کدام در حالی که دو شیر را شکست داده‌اند، بازنموده شده‌اند.

نقش مایه‌ی پهلوان چیره بر دو جانور در سراسر ایران زمین دیده می‌شود و الگویی بسیار پایدار است که از ابتدای تاریخ به مدت بیش از سه هزار سال در آثار هنری مدام تکرار می‌شود. پژوهشگران تاریخ هنر و اسطوره‌شناسان اغلب میانرودان را خاستگاه این مضمون قلمداد کرده‌اند. اما اگر آثار دیرین کنار هم نگریده شود، به روشنی مشخص می‌شود که خاستگاه این طرح‌واره و بزرگترین مرکز تکثیر و نوآوری درباره‌اش جیرفت بوده است.



سنگ وزنه و جام سنگی با نقش پهلوان مارگیر، جیرفت، حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)

در میان طرح‌های پهلوان چیره بر جانوران جیرفت، یک رده‌ی بسیار مهم وجود دارد که جانور مارگیر را نشان می‌دهد و از این نظر تصویر ضحاک را به ذهن متبادر می‌کند که مردی جنگاور را با دو مار در

دستانش نمایش می‌دهد. اگر حدس نگارنده درست باشد و غلبه‌ی پهلوان بر جانور زنده به معنای برخورداری از نیروی ویژه‌ی او باشد، پهلوان مارگیر نسخه‌ای اولیه از ضحاک است. چرا که مارهای ضحاک هم موجوداتی زیانکار و وحشی هستند که مایه‌ی آزار او هستند و ضحاک ناگزیر است با آدمکشی و ستمکاری رامشان کند. شبیه همین مضمون را در تصویر پهلوانانی می‌بینیم که با دو دست‌شان دو مار را بالا گرفته‌اند.



جام‌های سنگی با نقش پهلوان مارگیر، جیرفت، حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)



پهلوانان مارگیر جیرفت از دو جنبه‌ی مهم دیگر نیز با ضحاک همسان‌اند: نخست آن که این پهلوانان موجوداتی هیولاهوار و دیوسان هستند، و دیگر آن که انگار این چیرگی بر مار پیوندی با قدرت سیاسی داشته باشد. درباره‌ی دیوسان بودن این پهلوانان جای تردیدی نیست. چون اغلب پهلوانانی که در این حالت بازنموده شده‌اند، هیبتی غیرانسانی دارند. بیشترشان شاخ و دم دارند و برخی پاهایی منتهی به سم یا پنجه دارند.

اما درباره‌ی دلالت سیاسی برخی از این نقش‌ها، باید به آثار پسین‌تر ارجاع داد. یکی از مضمون‌های مهمی که در کنار نقش پهلوان مارگیر در جیرفت دیده می‌شود، عقابی است که دو چنگال خود دو مار را گرفته است. در بسیاری از آوندها تصویر به دو بخش تقسیم شده و در یکی پهلوان مارگیر و در دیگری عقاب مارگیر نمایش داده شده است. یعنی تقریباً تردیدی نیست که عقاب چیره بر دو مار، نمادی بوده برای پهلوانی که دو مار را مطیع خود ساخته است. اما نکته‌ی مهم آن است که عقاب هم در جیرفت و هم بعدتر در سراسر قلمرو ایران زمین نمادی سیاسی بوده و به شاه اشاره می‌کرده است.

در جیرفت عقاب یکی از پربرسامترین نقش‌هاست و تندیس‌های زیادی از این پرنده نیز ساخته شده است. هم در ایلام و هم در میانرودان عقاب و شاهین یکی از نمادهای سلطنتی بوده و به ویژه در ایران مرکزی این علامتی مهم و دیرپا بوده است. در حدی که حتا نام شاهین نیز از همین پیوندش با شاهان گرفته شده است. شاهان باستانی اغلب در کتیبه‌هایشان با لقب عقاب یا شاهین ستوده می‌شوند و مشهورتر از همه در این میان کوروش بزرگ است که مورخان یونانی او را شاهین شرق می‌نامیده‌اند.

در برخی از آوندهای جیرفت، تنها یک عقاب را می‌بینیم که دو مار را گرفته و وضعیتی همتای پهلوان مارگیر دارد. در برخی دیگر همین نقش تکرار شده یا در کنار نقش دیو-پهلوانی مارگیر یا شیرگیر آمده است. بنابراین محتمل می‌نماید که اینها همگی در اصل یک نقش باشند و غلبه‌ی شاه بر نیروهای تهدیدکننده‌ی

طبیعت را نمایش دهند. اگر چنین باشد، آن پهلوان مارگیر در ضمن شاه هم هست و این سیمایش را به ضحاک شبیه‌تر می‌سازد.



جام و وزنه‌ی سنگی با نقش عقاب مارگیر، جیرفت، حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)



جام و بشقاب سنگی با نقش پهلوان و عقاب مارگیر، جیرفت، حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)

نکته‌ی مهم دیگری که در تحلیل این نقش‌مایه باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که دو ماری که در دستان شاهین یا پهلوان گرفتار شده‌اند، وضعیتی متقارن دارند و معمولاً سرهایشان را رویاروی هم گرفته‌اند. یعنی همان نقش دو مار در هم پیچیده‌ی رویارو را تکرار می‌کنند، که احتمالاً آن نیز دلالتی سیاسی داشته است. در برخی نمونه‌ها هم مارهایی که در دو پهلوان کنار هم قرار دارند به هم پیچیده‌اند. علاوه بر اینها

اغلب نوعی پیچش و درهم بافتنی حلقه‌های تن مار با پهلوان دیده می‌شود که می‌تواند آغازگاهی برای ادغام بدن مار و دیو-پهلوان باشد.



سنگ وزنه و جام‌های سنگی جیرفت با نقش عقاب و پهلوان مارگیر، حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)



راست) نقش مهر هیتی با عقاب دو سر و نماد مار، بغازکوی، آناتولی، سال ۱۶۰۰ (۱۸۰۰ پ.م)

چپ) نقش مهر هیتی با عقاب دو سر و مار، عجم‌هویوک، آناتولی، سال ۱۷۰۰ (۱۷۰۰ پ.م)

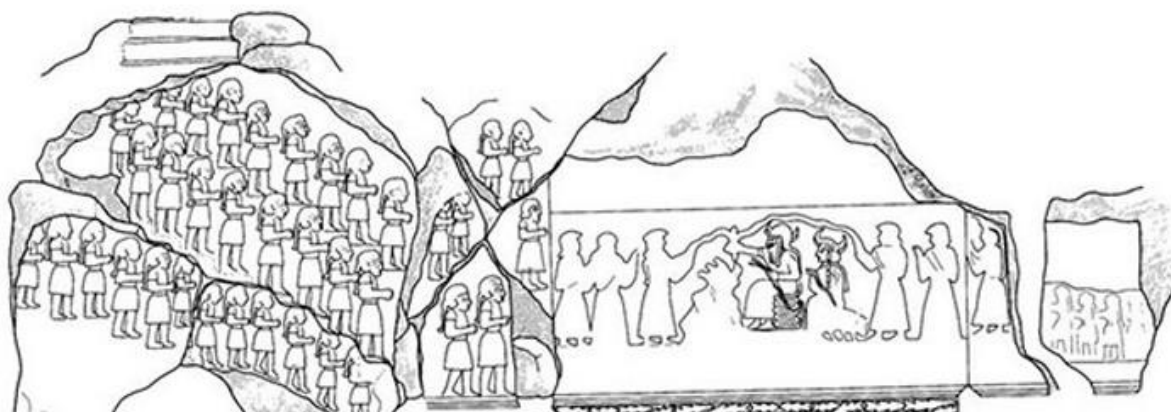
تداوم نقش شاهین مارگیر را در هنر هیتی‌ها به شکل عقابی دوسر می‌بینیم که بر بالای دو مار نمادین در هم پیچیده ایستاده یا در میانه‌اش نشسته است. نکته‌ی جالب آن که عقاب در اینجا دو سر دارد و با آن که در این نقش‌ها بر جلوه‌ی مار زیاد تاکید نشده، انگار دو سر عقاب علامت رویارویی او با دو مار بوده است. مارها در این نقش‌ها به صورت دو رشته‌ی در هم بافته یا توده‌ای درهم و برهم از مارها دیده می‌شوند که حلقه‌های بدنشان از میانه‌اش بیرون زده‌اند.

مضمون پهلوان مارگیر نیز مانند پهلوان شیرگیر در ایران زمین رواج داشته و تا دو هزار سال پس از پایان کار فرهنگ جیرفت همچنان در گوشه و کنار ایران زمین تکرار می‌شود. یک نمونه‌ی مشهور و زیبای آن پهلوان اژدهاگیر زرینی است که بر دو اژدها غلبه کرده و در بافت هنر سکایی ساخته شده است. این اثر به دوران هخامنشی مربوط است و در تیلیه تپه در افغانستان امروزین ساخته شده است.



زیور زرین با نقش پهلوان اژدهاگیر، تیلیه تپه، استان هرات هخامنشی، حدود سال ۳۰۰۰ (۴۰۰ پ.م)

در کنار سنت جیرفت، در ایلام هم آثاری داریم که نشان می‌دهد در این قلمرو بزرگ و باستانی نیز مار مقدس بوده است. در سنگ‌نگاره‌های کورانگون و نقش رستم ایزدان ایلامی بر اورنگی نشسته‌اند که از ماری پیچ و تاب خورده تشکیل شده است. همچنین در آثار ایلامی نمونه‌های زیادی از مارهایی با سر انسان یا انسان‌هایی با نیم‌تنه‌ی مار دیده می‌شود که نشان می‌دهد موجودات تخیلی زیادی با محوریت مار در اساطیر ایلامی وجود داشته و در ضمن این جانور نمادی سلطنتی هم بوده و به تختگاه خدایان مربوط می‌شده است.



سنگ‌نگاره‌ی کورانگون، استان فارس، حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)

یکی از کهن‌ترین این بازنمایی‌ها را در صخره‌نگاره‌ی کورانگون می‌بینیم که در آن ایزد و ایزدبانویی بر اورنگی از مار نشسته‌اند و پیشکش‌آورندگان برابرشان رژه می‌روند. این نقش از این رو اهمیت دارد که پیوند میان مار و اورنگ را نشان می‌دهد و دلالت سیاسی‌اش را روشن می‌سازد. اما نمایش ایزد-شاه نشسته

بر اورنگ و آراسته به مار تنها به صخره‌نگاره‌های بزرگ آیینی محدود نیست، بلکه در آثار هنری خُرد و شخصی هم فراوان دیده می‌شود.

این نکته جای توجه دارد که بر لول‌ها و مُهرهای ایلامی نقش موجودی شبیه به ضحاک چندبار تکرار می‌شود. برخی از این مهرها را ادیث پورادا در کتاب خود منتشر کرده^۳ و بیتا مصباح مقاله‌ای درباره‌شان نوشته و آنها را به ایزدی ایلامی منسوب دانسته که خدای جهان مردگان بوده و با اینشوشیناک ارتباطی داشته است.^۴ این فرض تا حدودی با این شاهد تایید می‌شود که اینشوشیناک ایزدی مقتدر و حاکم بر دنیای مردگان بوده و داوری درباره‌ی کردار درگذشتگان نیز بر عهده‌ی او بوده است.^۵

در کتیبه‌ی آناهیتی اینشوشیناک که یکی از آخرین شاهان سلسله‌ی ایلام نو است، اینشوشیناک را «خدای گورستان» نامیده‌اند، هرچند این اشاره‌ای یکتاست و پیش و پس از آن نشانی از آن نمی‌بینیم.^۶ با این حال در منابع بابلی اینشوشیناک را همتای نرگال می‌دانسته‌اند که خدای مردگان است^۷ و دو دستیارش ایشنی‌کاراب و لاگامال را راهنمایانی دانسته‌اند که ارواح را برای داوری به نزد تختگاه اینشوشیناک راهنمایی می‌کرده‌اند.^۸

بسیاری از تفسیرهای معاصران درباره‌ی معنای مار در این بستر دینی جای شک و تردید دارد. مثلاً این فرض مشهور که در ایلام مار با جاودانگی روح یا زنانگی و باروری پیوند داشته^۹، جای بحث دارد و به

³ Porada, 1965.

⁴ Mesbah, 2018.

⁵ Koning, 1967: 86.

⁶ صراف، ۱۳۸۷: ۷۷.

⁷ Hinz, 1992: 52-53.

⁸ Hinz, 1992: 39.

⁹ پلاسعدی، ۱۳۸۱: ۵۴۷.

سادگی پذیرفتنی نیست. همچنان درباره‌ی مربوط دانستن خدای ماردوش با اینشوشیناک جای چون و چرا هست. زیرا شاهدی محکم نداریم که پیوند میان این ایزد نامدار و جنگاور با موجود ماردوش مهرهای ایلامی را نشان دهد. با این حال ضمن پرهیز از زیاده‌روی در تفسیر، می‌توان این حدس را پذیرفت که این نقش به یکی از دو دستیار او مربوط باشد. چون این را می‌دانیم که مار اصولاً در ایلام و سومر قدیم مقدس شمرده می‌شده و معبد اینشوشیناک شوش هم آرایه‌ای به شکل دو مار داشته است.^{۱۰}

در میان مهرهای یافت شده از قلمرو ایلام چند نمونه به روشنی موجودی همسان با ضحاک را نشان می‌دهند. یکی‌شان مهری زیباست که محل یافته شدنش مبهم است، اما احتمالاً در تپه یحیی کشف شده و به سبک هنر جیرفت ساخته شده است.^{۱۱} این مهر ایزدبانویی با کلاه شاخدار را نشان می‌دهد که بر اورنگی در میانه‌ی دو شیردال نشسته و شاخه‌ی گیاهی را در دست دارد. روبروی او کوهی قرار دارد با دو درخت که از میانه‌اش خورشید فراز آمده و ایزدی با کلاه شاخدار در میانه‌اش نشسته است. این ایزد انگار کمانی در دست و تیرهایی بر دوش دارد و اگر این تجهیزات درست خوانده شده باشد، شباهتی چشمگیر به مهر اوستایی پیدا می‌کند که به همین ترتیب در مهریشت توصیف شده، در حالی که همچون خورشید مسلح به تیر و کمان از پس کوهها فراز می‌آید.

نکته‌ی جالب این مهر آن است که دو پهلوان یا ایزد در دو سوی خورشید زانو زده و با دستان گشوده او را پرستش می‌کنند. هردوی ایشان دامنی بر پا دارند و بالاتنه‌شان برهنه است و بدنی عضلانی دارند و ریشی کوتاه و کلاهی بر سر. یکی‌شان که بر کلاهش سر پرنده‌ای نصب شده کمانی به بازو انداخته و دیگری که

¹⁰ پلاسعدی، ۱۳۸۱: ۵۴۴.

¹¹ Pittman, 2008: 105.

کلاهش به سر گاو آراسته شده، به ضحاک شبیه است و دو مار از دوش‌هایش روییده است. در میانه‌ی بازوهای این دو نقش گیاه یا گل دیده می‌شود.



نقش مهر تپه یحیی، اواخر هزاره‌ی اول تاریخی (میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م)

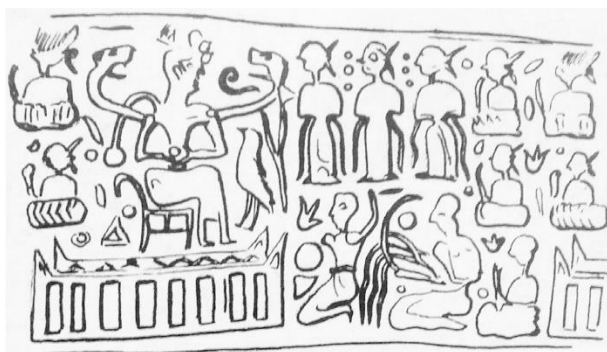
منظور از این نمادها درست روشن نیست. اما به احتمال زیاد آن ایزدبانو پینیکیر یا کیریریشا است که همتای ایشتار بابلی بوده و در جاهای دیگری هم به این شکل نشسته بر اورنگ تصویر شده است. آن ایزد همسان با مهر شاید اینشوشیناک باشد، و در این حالت دو پرستارش می‌توانند ایشبی کاراب و لاگامال باشند که از ملازمان این ایزد بوده‌اند.^{۱۲}

در میان این دو می‌دانیم که لاگامال خدایی هراس‌انگیز بوده و گاه با نرگال برابر شمرده می‌شده است. لاگامال از خدایانی است که خاستگاهی میانرودانی برایش در نظر گرفته‌اند. اما قدیمی‌ترین اسناد درباره‌اش

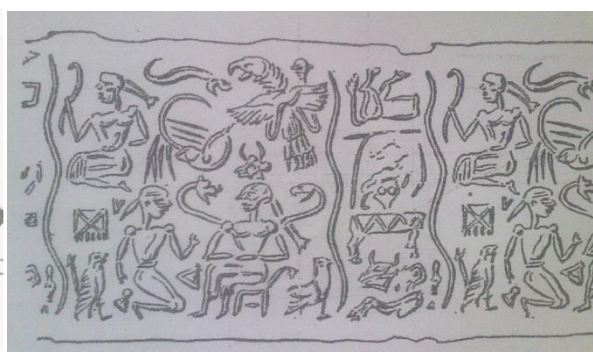
¹² Henkelman, 2008: 330.

به دوران شروکین اکدی و سلسله‌ی سوم اور مربوط می‌شود و آثار خدای ماردوش ایلامی از این دست قدمتی برابر یا بیشتر از آن دارند. یعنی بعید نیست که این ایزد در اصل بومی ایلام بوده باشد و بعدتر با خدایی میانرودانی در آمیختگی پیدا کرده باشد. دست کم نامش نشانگر آمیختگی است، چون «لاگامال» اسمی اکدی است به معنی «بی‌ترحم / سنگدل» و این تا حدودی ماهیت ترسناک او را نیز نشان می‌دهد.

لاگامال در شوش و ایلام غربی مورد احترام بوده و با آیین‌های تدفین و مردگان پیوند داشته است. اغلب نویسندگان فرض کرده‌اند که این ایزد پس از چیرگی گذرای شروکین اکدی بر شوش به این منطقه وارد شده است. اما هیچ بعید نیست که تنها نام این خدا از اکدی وامگیری شده و بر ایزدی بومی نهاده شده باشد. چون اشاره‌ها به او در ایلام بسیار پایدار و گسترده است و اغلب ایزدان بیگانه‌ی وامگیری شده چنین وضعیتی ندارند. سندی از حدود سال‌های ۲۶۷۴ تا ۲۸۰۱ (۶۹۹-۷۰۶ پ.م) در دست داریم که به هزار و پانصد سال پس از شروکین مربوط می‌شود و نشان می‌دهد یکی از بزرگان ایلامی که شاید پسر شوتروک ناخونته‌ی دوم شاه ایلام بوده باشد، شیلهانا همرو لاگامال نام داشته است.^{۱۳}



لول تپه شهداد، میانه‌ی هزاره‌ی ۳ پ.م



لول شوش، مجموعه‌ی محسن فروغی، میانه‌ی هزاره‌ی ۳ پ.م

¹³ Malbran-Labat, 2018: 470-471.

به احتمال زیاد در میان دو موجودی که در مهر تپه یحیی می بینیم، آن که ماردوش است همین لاگامال باشد. اگر چنین باشد، بومی بودنش هم محرز می شود چون ایزدان ماردوش دیگری با قدمتی بیشتر در سایر نقاط قلمرو ایلام پرستیده می شده اند. یکی شان بر نقش لولی از تپه شهداد دیده می شود که ایزدی ماردوش را نشسته بر اورنگی نشان می دهد. دیگری لولی است یافته شده در شوش که در مجموعه ی محسن فروغی حفظ شده و به همین ترتیب ایزدی ماردوش و نشسته بر اورنگ را در برابر پرستاری زانو زده نشان می دهد.

نقش اخیر از این نظر اهمیت دارد که در بالای سر ایزد باز نقش گاوی را می بینیم و بر فراز اورنگ او مردی بر عقابی نشسته و در حال پرواز است. بیتا مصباح این نقش را با اتانای سومری همتا انگاشته، ولی معلوم نیست که این داستان سومری در ایلام هم تا این اندازه مشهور بوده باشد. در مقابل می توان آن را نمادی از مضمون مرد پرنده دانست که در ایران مرکزی رواجی چشمگیر داشته و از داستان پائوروی قایقران در

اوستا تا کیکاووس و نمرود در اساطیر کهن نمود داشته است. این مهرها نشان می‌دهند که ایلامیان ایزدی ماردوش با کلاه گاوسان داشته‌اند که احتمالاً با جهان مردگان مربوط بوده و به احتمال زیاد همان لاگامال بوده است.

یک اثر چشمگیر دیگر که تفسیرش نیاز به نوشتاری جداگانه دارد، کلاهخودی است اورارتویی که قدمتش به حدود سال ۲۶۰۰ (۸۰۰ پ.م) باز می‌گردد. در پایه‌ی کلاهخود و بالای پیشانی نقشی آشوری و مشهور را می‌بینیم که مراسم بارور ساختن درخت مقدس را نشان می‌دهد. این نقش که با عمقی کم بر کلاهخود حک شده، درختی را با نماد گوی بالدار بر بالایش نشان می‌دهد که چهار ایزد فروپایه (آپکالو) در اطرافش ایستاده‌اند و آیین بارور کردن نخل را اجرا می‌کنند. گوی بالدار نماد ایزد آشور بوده و در نوشتارهای دیگر شرح داده‌ام که همتای مهر اوستایی بوده است. نکته‌ی مهم در این کلاهخود آن است که هفت مار از جهت‌های گوناگون به سمت درخت و پرستارانش گردن کشیده‌اند و انگار آن را تهدید می‌کنند. این هفت مار سربهایی متفاوت دارند و با عمقی بیشتر و کیفیتی بالاتر کنده‌کاری شده‌اند. در حدی که حدس می‌زنم ساخت‌شان کار هنرمندی متفاوت با کسی باشد که کنده‌کاری درخت و آپکالوها را پدید آورده است. یک تفسیر محتمل برای این نقش آن است که مارها که در ایلام و احتمالاً قفقاز مقدس بوده‌اند، در حال تهدید و غلبه بر نماد مقدس آشوریان هستند. یعنی انگار با بازنمایی کشمکش دو نیروی مقدس ایلامی و آشوری و غلبه‌ی اولی بر دومی سر و کار داریم. با این فرض که اثر مورد نظرمان اصل است و زمان‌سنجی‌اش هم درست است، در گرماگرم نبردهای آشور و اورارتو ساخته شده و بر سر جنگاوری اورارتی جای داشته که با آشوریان می‌جنگیده است. یعنی این بار با نقشی از مار سر و کار داریم که همچون حمایتگر نیروی نظامی اورارتو و درهم شکننده‌ی قوای مهاجم آشوری نقش ایفا می‌کند. موقعیتی سیاسی و نظامی که با روایت ضحاک شباهتی دارد، اما به لحاظ موضع‌گیری واژگونه‌ی نکوهش سنتی مار را نمایش می‌دهد.

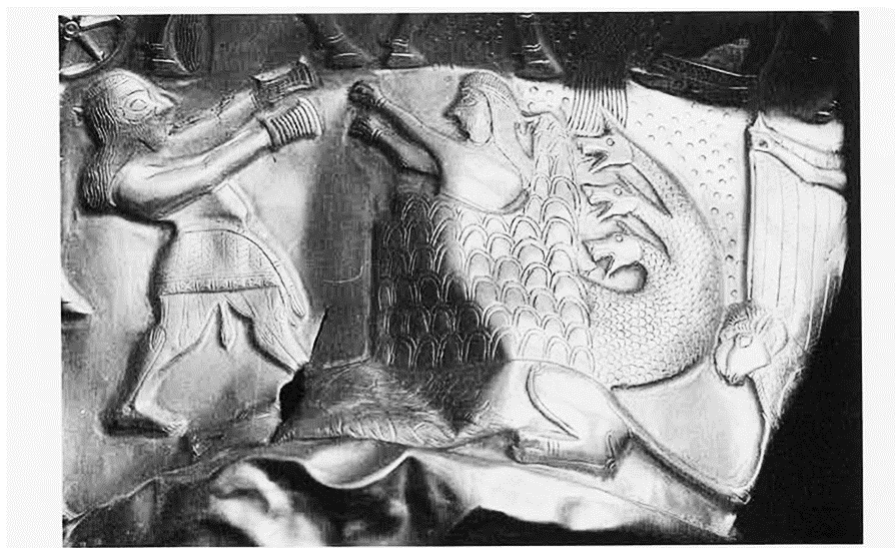


کلاهخود اورارتویی با نقش مار و درخت زندگی، ۸۰۰ پ.م

این نقش از این نظر مهم است که شاید پیوندی با اسطوره‌ی میانرودانی پهلوان اژدهاکش داشته باشد. در داستان‌های آشوری ایزدی جنگاور به نام نینورتا بر اژدهایی هفت سر غلبه می‌کند. این همان ایزدی است که از سویی با بهرام اوستایی نزدیکی دارد و از سوی دیگر بسیاری از ویژگی‌هایش بعدتر در خدای آشور تبلور پیدا می‌کند. یعنی انگار این کلاهخود به داستانی میانرودانی اشاره می‌کند، اما به جای بزرگداشت ایزدی (در اصل نینورتا، و اینجا آشور) که با اژدهای هفت سر جنگیده، از اژدها هواداری می‌کند. به ویژه که آشور در این لحظه خدای جنگاور قوم مهاجم به قلمرو قفقاز بوده است.

نقش این کلاهخود شاید برای فهم نقش معماگونه‌ی مشهوری کارگشا باشد، که بر جام زرین حسنلو حک شده و دو مرد مشت‌زن را نشان می‌دهد که با هم ستیزه دارند، و یکی‌شان انگار از دل کوهی بیرون آمده یا با کوه هم‌تاست. نکته‌ی مهم آن است که از پشت سر همین پهلوان مشت‌زن اژدهایی سه سر گردن کشیده و انگار با او متحد یا هم‌سان است. اگر به داستان در بند شدن ضحاک در دماوند و پیوند میان کوه‌های بلند

و اژدهاها و هیولاهای مهیب توجه کنیم، این نقش را احتمالاً شکلی از رویارویی پهلوان با خدای اژدهاگون کوهستان خواهیم دید. الگویی شبیه به نبرد گیلگمش با هومبابا، که مشابهش را در سیمای آژیدهاک اوستایی در مقام اژدهای حبس کننده‌ی آبها می‌بینیم، که در نسخه‌ی شاهنامه‌ای در نهایت در کوه اقامت می‌گزیند.

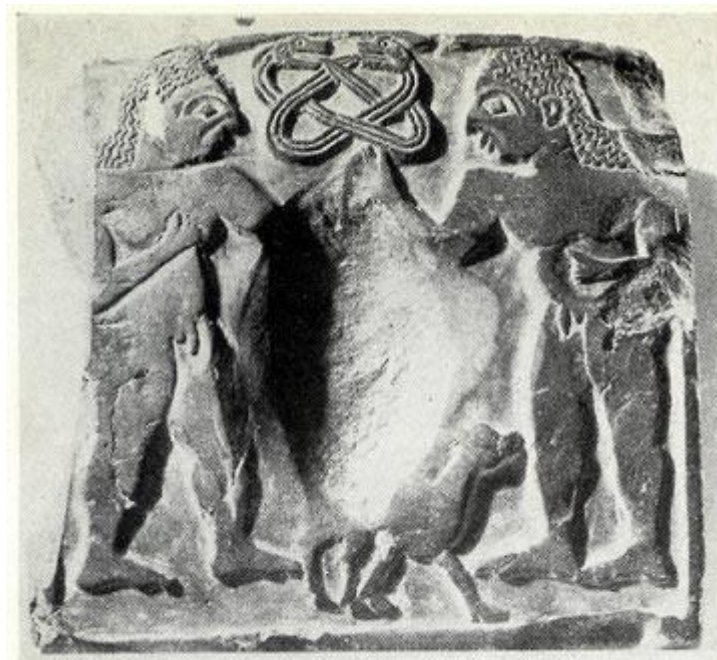
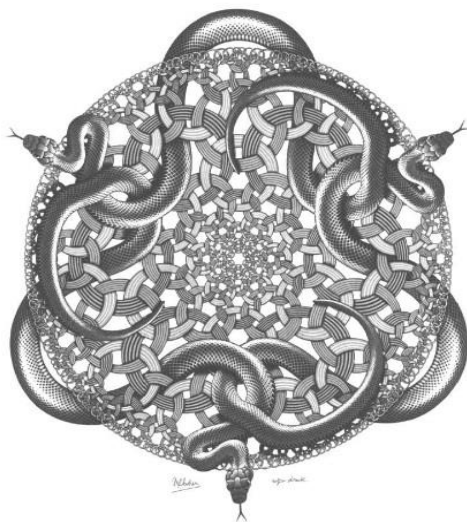


نقش دو هم‌آورد مشت‌زن که یکی‌شان با کوهی و اژدهای سه سری در آمیختگی دارد، جام زرین حسنلو، اورمیه، ۱۲۰۰ پ.م

نقش ایلامی دیگری که جای توجه دارد، نگاره‌ایست از شوش که دو کاهن برهنه را در برابر دو مار در هم پیچیده نشان می‌دهد. هریک از این مارها دم دیگری را می‌گزیند. این نگاره که در شوش یافت شده و پنج هزار سال قدمت دارد، کهن‌ترین نمونه از نقشی است که در متون اروپایی «اوروبوروس»^{۱۴} نامیده می‌شود و نامی است یونانی که از دو بخش *Ouroa* (اورا: دم) و *Boros* (بُوروس: خوردن) تشکیل یافته است. نقش ایلامی مورد نظرمان کهن‌ترین اثر بازمانده از این مضمون است و چند نمونه‌ی جسته و گریخته‌ی دیگر از آن را هم در ایران زمین سراغ داریم، اما مشهورترین نسخه‌ی کهن از آن که اغلب به

¹⁴ Ouroboros

نادرست قدیمی‌ترین پنداشته شده، در مقبره‌ی توت‌انخ‌آمون ترسیم شده و یک مار تک را نشان می‌دهد که دم خود را می‌گزد.



راست) کاهنان برهنه در برابر نماد جفت ماری که خود را می‌گزند، شوش، حدود ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م.)
چپ) نقاشی سه مار که خود را می‌گزند، اثر موریس کورنلیوس اشتر، حدود ۵۳۰۰ (۱۹۲۰ م.)

این نکته ناگفته نماند که از دوران آمن حوتپ سوم به بعد آمیختگی‌ای بین دربارهای مصر و هیتی رخ داده و برای نخستین بار در تاریخ مصر مضمون‌ها و ایده‌هایی به کلی متفاوت و بیگانه در میان طبقات بالای مصری رواج پیدا می‌کند. بدنه‌ای این تحول فرهنگی به هنر و اساطیر آریایی مربوط می‌شود که پیامد ورود چند عروس هیتی و دربارشان به قلمرو مصر بود. ظهور آخن‌آتون و یکتاپرستی ویژه‌ی او نیز نمودی از همین جریان بود. توت‌انخ‌آمون فرعون‌ی است که بعد از او به قدرت می‌رسد و بعید نیست نماد اوروبوروس که برای نخستین بار در مصر نمایان می‌شود، بخشی از وامگیری‌هایی باشد که فرعون‌ها طی این سه نسل از قلمرو ایران زمین دریافت می‌کرده‌اند.



راست) اوروبوروس گرداگرد سر فرعون در تابوت سنگی توت‌انخ‌آمون، مصر، قرن ۲۰ (ق ۱۴ پ.م)

چپ) اوروبوروس گرداگرد سوسک مقدس که نماد خورشید بامدادی است، طلسم سنگی مصری، قرن ۳۵ (ق ۱ م.)

این نقش بیست و پنج قرن بعدتر در عصر هخامنشی به یکی از نمادهای مشهور و مهمی تبدیل می‌شود که در زیورها و اشیای آیینی زیاد تکرار می‌شود. در این هنگام این علامت اغلب ازدهایی با سر شیرسان را نشان می‌دهد که دم خود را می‌گزد. با توجه به این که هنر هخامنشی از دین زرتشتی بسیار تاثیر پذیرفته و در این دین مار و شیر نمادهایی برای جانوران زاده‌ی اهریمن هستند، این نماد می‌تواند دیو آز را نشان دهد. چون در تفسیرهای آخرالزمانی پهلوی مثل بندهش گفته شده که دیو آز هیولایی بلعنده است که همه چیز را می‌خورد و وقتی چیزی نیابد خود را می‌خورد و به این ترتیب از میان می‌رود.

در قرون میانه این علامت در اروپا همچون نماد اکسیر کیمیاگران محسوب می‌شود و کارکردی جادویی پیدا می‌کند، اما به احتمال زیاد معنای اصلی آن همان نیروی پلیدی بوده که خودش خودش را نابود می‌کند. این نقش در طلسمی گنوستیکی که در ابتدای دوران مسیحی در مصر ساخته شده نیز به چنین

مضمونی دلالت می‌کند. در هندوستان هم دین هندو و مذهب یوگا وامگیری‌ای از این نماد کرده‌اند و آنجا ماری که خود را می‌گزد را نماد کوندالینی یا نیروی جنسی دانسته‌اند که وقتی از حدی بیشتر ارضا شود، فروکش می‌کند و سکون جایگزینش می‌شود. به همین خاطر هم آن را با خدای شیوا مربوط می‌دانسته‌اند که مدیریت امور جنسی را بر عهده داشته است. اگر این علامت به راستی نشانگر شکست نهایی دیو آز بوده باشد، پیوندی با ضحاک نیز پیدا می‌کند، که خواهیم دید همتای زمینی و سیاسی برای دیو آز بوده است.



چپ) زیور زرین هخامنشی با نماد شیر-ماری که دم خود را می‌گزد، احتمالاً خوزستان، حدود سال ۲۹۰۰ (۵۰۰ پ.م)

چپ) زیور زرین با نماد اژدهایی که دم خود را می‌گزد، استان ایونیه هخامنشی، سال ۳۰۶۰-۳۱۸۰ (۲۰۰-۳۲۰ پ.م)

کفتار سوم: نسخی میانرودانی ضحاک

سنت بازنمایی مار در جیرفت و ایلام تقریباً همهی ارکان اصلی سیمای ضحاک را در خود دارند. با این حال تنها سنت دینی و هنری برای بازنمایی شاه-مار نبوده‌اند. در مقابل آثار ایران مرکزی که نوشتارهایشان خوانده نشده باقی مانده و مورد تحلیل قرار نگرفته، در میانرودان سنتی خویشاوند و نزدیک را داریم که متون مربوط بدان خوانده شده و از این رو تصویری دقیق‌تر درباره‌ی معنای مار به دست می‌دهد. تاکید بر این نکته ضروری است که فرهنگ جیرفت یا ایلام را نباید نانویسا دانست یا سطح نویسایی‌اش را فروپایه‌تر از میانرودان ارزیابی کرد. در واقع حجم کلی نوشتارهای بازمانده به زبان ایلامی احتمالاً از مجموعه هرآنچه به سومری و اکدی نوشته شده بسیار بیشتر است. تفاوت تنها در خوانده و مشهور بودن برخی خطها و زبان‌ها و ناخوانده و مغفول ماندن برخی دیگر است.

هرچند سنت میانرودانی به خاطر تمرکز شرق‌شناسان بر متن‌هایش ارزش و اهمیتی چشمگیر دارد، اما حقیقت آن است که تصویر مار در این قلمرو بسیار دیر و پراکنده ظاهر می‌شود. از همان ابتدای پیدایش شهرنشینی در این قلمرو نمونه‌هایی از بازنمایی مار وجود داشته است. اما این نمونه‌ها پراکنده و انگشت‌شمار است و انگار که نظامی یکپارچه و مستقر از دلالت‌ها را به دست ندهد. برخی از نمونه‌ها مثل موجود هیولوار چهارپایی که گردنی دراز و مارسان دارد نیز به احتمال زیاد ارتباط چندانی به مار ندارد و چه بسا که بازنمایی‌ای

افسانه‌آمیز و شایعه‌پردازانه از زرافه‌ی مصری بوده باشد. به ویژه که موجود مشابهی را در هنر مصری این دوران نیز می‌بینیم. اهمیت یافتن نقش‌مایه‌ی مار در هنر و اساطیر میانرودان با موج‌هایی جمعیتی و فرهنگی پیوند خورده که از ایران مرکزی و شرق زاگرس برمی‌خاسته و این قلمرو را در خود غرقه می‌کرده است.



نقش لول عقاب و هیولای مارسان، عبید، سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م)

در میان این نقش‌مایه‌ها مهمتر از همه موجودی است که شکل ظاهری‌اش یکسره با ضحاک همسان است.^{۱۵} این موجود در اساطیر میانرودانی ایزدی فروپایه بوده به نام نین‌گیش‌زیدا (𐎺𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹) که گیش‌باندا هم نامیده می‌شده و احتمالاً در ابتدای کار نوعی نیروی مقدس گیاهی بوده است. چون «گیش» در زبان سومری یعنی درخت و به همین خاطر ثورکیلد یا کوبسن «نین‌گیش‌زیدا» را «سرور درخت نیکو» ترجمه کرده است، همچنان که «گیش‌باندا» یعنی «درخت کوچک». نکته‌ی مهم درباره‌ی این ایزد آن است که دو مار از شانهِ‌هایش روییده است و از نظر ظاهری با ضحاک شباهتی چشمگیر دارد.

¹⁵ رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۴۷.

در روایت‌های سومری این ایزد فرزند نینازو است و او خدای جهان زیرین است که در مناسک پزشکی و شفاگری به یاری طلبیده می‌شده است. نینازو دو زن دارد، یکی شان نین‌ایگیریدا است که با شراب مربوط است و دیگری نین‌کاسی که ایزدبانوی آبجو بوده است و خدای مسافرخانه‌داران و میخانه‌داران. همچنین به نظر می‌رسد نین‌گیش‌زیدا با خدایان مربوط به مرگ و رستاخیز ارتباطی داشته باشد، چون پیوندی با خدای شهید سومری یعنی دوموزی هم داشته است.



نین‌گیش‌زیدا و مارهای برآمده از شانه‌هایش (راست)، جلوه‌ی ازدهاگون‌اش بر جام گودآ (میان)، سال ۱۳۰۰ (۲۱۰۰ پ.م)

در هزاره‌ی اول تاریخی (هزاره‌ی سوم پ.م) این ایزد در چندین دولت‌شهر سومری پرستیده می‌شده و مراکز اصلی آیین‌اش اور، اشنونه، نیپور، اوروک و اومه بوده که همه شهرهایی بزرگ و مهم بوده‌اند. از

دوران بابلی کهن (از قرن نوزدهم/ ق ۱۵ پ.م) به بعد که کاسی‌ها از ایران مرکزی به میانرودان کوچیدند و بر بابل چیره شدند، دامنه‌ی مراسم این ایزد نیز چروکیده شد و جشنواره‌اش تنها در اوروک باقی ماند. اما در این میان زادگاه اصلی او احتمالاً شهر به نسبت کوچک کوآرا بوده که در محل ذی‌قار امروزی در عراق قرار دارد. این شهر از این نظر اهمیت دارد که زادگاه دوموزی هم هست. به همین خاطر چه بسا پیوندی میان این دو وجود داشته باشد. گواه دیگر این ارتباط آن است که همسر نین‌گیش‌زیدا، خواهر دوموزی بوده است. همسر دیگر او هم آزی‌موآ نام دارد که یکی از هشت ایزدبانوی در مانگر انکی است و شاید همان خواهر دوموزی بوده باشد.

نقش نین‌گیش‌زیدا در روایت‌های سومری به نسبت پیچیده است. در داستان آدایا او به همراه دوموزی یکی از دو دربان کاخ آنو است. همچنین شواهدی هست که این ایزد هم مثل دوموزی با جهان زیرین و دنیای مردگان ارتباطی داشته است. در سرود سوگوارانه‌ی «در بیابان با علف تازه» به مراسم سوگواری‌ای اشاره شده که به مناسبت هبوط او به جهان زیرین برگزار می‌شده است. از این رو انگار مانند دوموزی در رده‌ی خدایان شهید می‌گنجیده است.

نین‌گیش‌زیدا در نگاره‌ها همچون مردی ریشو بازنموده شده که دو مار بر شانه‌هایش روییده‌اند. یعنی از نظر شکل ظاهری دقیقاً با ضحاک همسان است. پیوندش با جهان مردگان و موقعیت فروپایه‌اش نزد خدایان نیز او را به ضحاک شبیه می‌سازد. اما مهمتر از همه‌ی اینها پیوندی است که این ایزد با مار داشته و آن را به شخصیتی همسان با آژیدهاک اوستایی شبیه می‌کند.

نکته‌ی مهم درباره‌ی اسطوره‌های مار آن است که تقدس آن بیشتر به شرق زاگرس مربوط می‌شده تا غرب. در نگاره‌های کهن ایلامی است که ایزدان بر اورنگ‌هایی شبیه به مار نشسته‌اند و در استعاره‌های سیاسی سومریان مردم گوتی «مارهای کوهستانی» نامیده می‌شدند. همچنان که تیریکان که آخرین شاه گوتی فرمانروای

میانرودان بود در تبلیغات سیاسی دودمان اور سوم با لقب «مار مخوف کوهستان» مورد اشاره قرار گرفته است. دیر که یکی از شهرهای مرزی میان ایلام و سومر بوده هم از مراکز مهم پرستش ایزدان مارسان از جمله نین گیش زیدا بوده است.



اژدهای نین گیش زیدا بر جام گودآ، حدود سال ۱۳۰۰ (۲۱۰۰ پ.م)

نکته‌ای که پیوند میان آیین پرستش مار با اقوام زاگرس شرقی و به ویژه گوتی‌ها را نشان می‌دهد، آن است که برجسته شدن نقش نین گیش زیدا در سومر با سیطره‌ی شاهان گوتی بر این منطقه همزمان است. مهمترین اثری که نین گیش زیدا را نشان می‌دهد جامی است از شهر لاگاش که امیر نامدار آنجا -گودآ- در زمان حاکمیت گوتی‌ها بر آن قلمرو ساخته است. این اثر جامی است که موجودی اژدهاسان را با عصایی در دست نشان می‌دهد، و جالب آن که نین گیش زیدا در میانه‌ی جام همچون هیولای ترسیم شده که همچون دو

مار است که از دم با هم پیوند خورده باشند. این دو مار در اطراف عصایی پیچیده‌اند و این کهن‌ترین نمونه از نمادی است که هزار و پانصد سال بعدتر در یونان به نماد هرمس بدل می‌شود و دو هزار سال بعدتر نماد پزشکی شمرده می‌شود.



نام نین‌گیش‌زیدا بر تندیس اور نین‌گیرسو انسی لاگاش و پسر گودآ، سال ۱۳۰۰ (۲۱۰۰ پ.م)

متن پیشکش بر پای تندیس شکسته که نشان می‌دهد به نین‌گیش‌زیدا هدیه شده است، سومر، بین سالهای ۷۸۰ تا ۱۰۱۰ (۲۶۰۰-۲۳۷۰ پ.م)

بازنمایی این ایزد به صورت دو مار در هم پیوسته با یک بدن جای توجه دارد. چون نشان می‌دهد مارهایی که بر دوش این ایزد نموده شده‌اند عضوی از بدن بوده و بر خلاف نمونه‌های دیگر همراهی جانوری با ایزدی را نشان نمی‌دهند. در ضمن از این تصویر مار دوگانه تا تصویر اوستایی هیولایی مارسان که سه سر دارد تنها یک گام فاصله است.

نین‌گیش‌زیدا با این جلوه‌ی مارس‌ان به رده‌ای از خدایان میان‌رودانی تعلق دارد که با مار مربوطند و مرور نسخه‌های دیگرشان برای پیشبرد بحث سودمند است. یکی از این مارهای مقدس که با نین‌گیش‌زیدا شباهتی دارد، نیراه نامیده می‌شود و از خدایان شهر دیر است. او پیشخدمت ایزد اصلی این شهر است که مارگون نام داشته، و بنابراین نقشی نزدیک به نین‌گیش‌زیدای دربان را اشغال می‌کند.

در کودوروهای بابلی دوران کاسی‌ها اغلب ماری بزرگ در بالای این سنگ‌های نمادین کنده‌کاری می‌شده که ایشتاران خوانده می‌شده و احتمالاً جلوه‌ای از همین نیراه بوده است. شهرت یافتن این مار در دوران کاسی‌ها که احتمالاً از منطقه‌ی قزوین و کاشان آمده بودند، و همچنین اهمیتش در شهر مرزی دیر تأیید کننده‌ی این حدس است که خاستگاه اصلی تقدس مار در میان‌رودان منطقه‌ی شرق زاگرس بوده است.

موجود اژدهاسان دیگر اوشوم‌گالو (𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴) نام داشته و اسمش به معنای «اژدهای بزرگ» است. این موجودی است مرکب که بدن و سری همچون شیر و بال و دستانی همچون پرندگان دارد. یعنی با آن که نامش اژدهاست، اما شباهت چندانی به مار ندارد. نقش این موجود در حدود قرن سیزدهم تاریخی (ق ۲۱ پ.م) در اسناد میان‌رودانی نمایان می‌شود و شاید علیرغم نام سومری‌اش، از موجوداتی باشد که اکدی‌ها به منطقه وارد کرده‌اند. این اژدها در روایت انومالیش نقش مهمی ایفا می‌کند و از سرداران سپاه هیولاهاست که به دست تیامت سلاح می‌پوشد و رهسپار نبرد با مردوک می‌شود. در یکی از متون کوتاه اکدی به اسم «آن-آنوم» اشاره شده که این موجود پیشکار و وزیر ایزدی فروپایه به اسم نین‌کیلیم بوده که خداوند چونندگان



پنداشته می‌شده است.

نقش احتمالی اوشوم‌گالو

بر دیوارنگاره‌ی کاخ

آشورنصیرپال دوم، قرن ۲۵ (ق ۹ پ.م)

اوشوم‌گالو در دوره‌ی نوآشوری اهمیت زیادی پیدا کرد و به صورت یکی از نمادهای مربوط با مردوک اعتبار یافت. آشور نصیرپال دوم نمادی زرین از او را بر پایه‌ی بت نینورتا خدای جنگ نهاد.^{۱۶} نینورتا خدای بزرگ شهر لاگاش و نسخه‌ی کهن‌تری از خدای جنگ بابلی یعنی مردوک بوده و صفت‌هایش با بهرام اوستایی هم‌تاست. او در ضمن ایزدی اژدهاکش است و قدیمی‌ترین روایت درباره‌ی «اژدهای هفت سر» (به سومری: موش‌ساگ-۷) به او تعلق دارد. «موش» (𐎎𐎠𐎺𐎠) که در این نام‌ها زیاد تکرار می‌شود، در سومری «مار» معنی می‌دهد.

در دوره‌ی آشوری نو نام اوشوم‌گالو به القاب سلطنتی هم وارد می‌شود، مثلاً لقب «اوشوم‌گال‌کلیش پراگی» را داریم که «فرمانروای بی‌رقیب همه‌ی مکان‌های مقدس» ترجمه‌اش کرده‌اند،^{۱۷} اما می‌توان آن را «اژدهای بزرگ کل قربانگاه‌ها» نیز ترجمه کرد. مردوک که شاه خدایان است هم در این هنگام «اژدهای اوشوم‌گالوی آسمانها پهن‌اور» لقب می‌گیرد. بنابراین در میانرودان دست کم یک اژدهای زیانکار اساطیری داشته‌ایم که از مجرای ادغام شدن در پیکر هم‌اورد نیرومند و مقدس‌اش مردوک، با آداب سلطنتی و انگاره‌ی شاه (هم بر زمین و هم در آسمان) پیوند خورده است.

این الگو را درباره‌ی هیولاهای مارسان دیگر هم می‌بینیم. اژدهای هفت سری که نینورتا او را کشت و به گردونه‌ی خود آویخت و این‌چنین به بخشی از آرایه‌های نشانگر هویت او بدل گشت. نینورتا کشنده‌ی هیولای دیگری به اسم «باش‌مو» (𐎎𐎠𐎺𐎠𐎺𐎠) یا «موش‌شاتور» هم هست که شاید با این اژدهای هفت سر یکی باشد، و نامش به معنای «مار زهرآگین» است. این موجود اژدهایی بوده شاخدار با بدن مارسان و دو

¹⁶ Oppenheim, 2011: 253.

¹⁷ Greenwood, 2011: 317, 323.

دست پرنده‌وار و بالهایی بر دوش، و در اخترشناسی بابلی نامش را بر صورت فلکی اژدها نهاده‌اند. در متن «بازگشت نینورتا به نیپور» او را هیولایی دریایی دانسته‌اند که «شانزده جفت میل» درازا داشته و یکی از یازده جنگاور هموردی (اور-ساگ) بوده که به دست نینورتا کشته شده است.

یکی از هیولاهای مارسان دیگر میانرودانی «موش‌ماخو» نام داشته که اسمش در سومری یعنی «مار والاتبار». در سطر ۱۳۸ از همان داستان «بازگشت نینورتا به نیپور» می‌خوانیم که یکی از سلاح‌های این ایزدجنگاور «مار هفت دهان موش‌ماخ» است. از این رو برخی او را با «موش‌ساگ-۷» یکی انگاشته‌اند. هرچند از توصیف‌های دیگر معلوم می‌شود که این موجود نوعی اژدهای شیرسان بوده و بال و پنجه‌هایی شبیه شیر داشته است.^{۱۸}



موش‌خوشو بر دروازه‌ی ایشتار بابل،

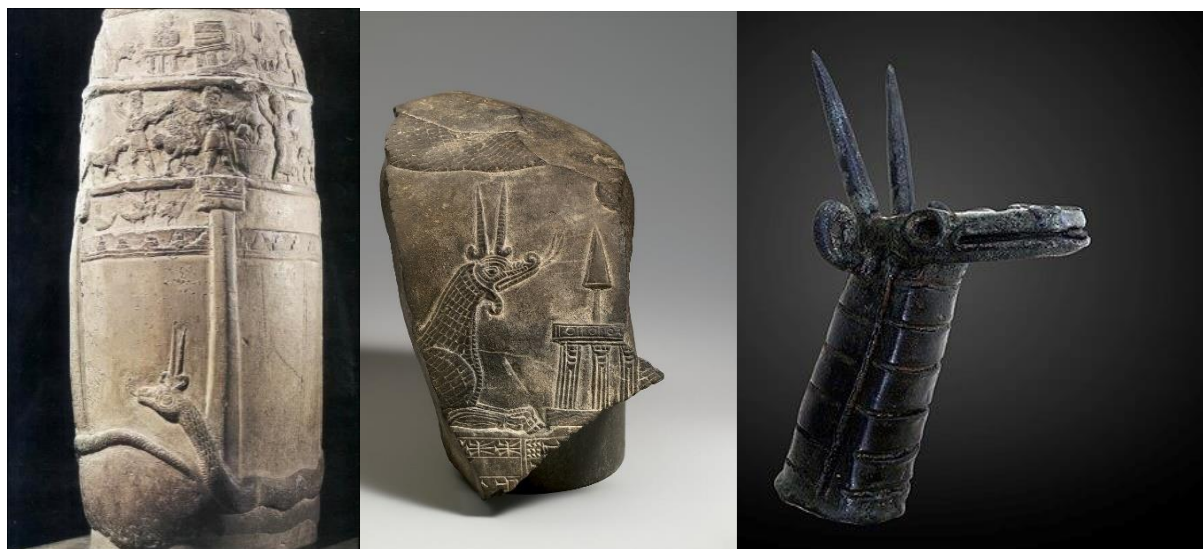
قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م)

موش‌خوشو بر لوحی سفالی از جنوب

میانرودان، قرن ۲۶-۲۷ (ق ۸-۷ پ.م)

¹⁸ Black, Green, and Rickards, 1992: 165.

داستان نبرد نینورتا با یازده هماورد و به ویژه چیرگی اش بر مار هفت سر آشکارا سرمشقی است که قرن‌ها بعد داستان یونانی دوازده خوان هراکلس بر اساس آن تنظیم شده است. در روایت یونانی هراکلس جای نینورتا را گرفته و در بافتی زمینی و ساده شده کارهایی دشوار را به انجام می‌رساند. ساختار داستان هراکلس گسیخته است و هماوردان و کارهای دشوارش ارتباط چندانی با هم ندارند. این عدم انسجام در کنار دیرآیند بودن روایت و شباهتش به داستان نینورتا، حدس مرا تایید می‌کند که این داستان رونوشتی یونانی از داستان دلیری‌های نینورتا بوده است. به ویژه نقش مار هفت سر (در یونانی: هودرا) در این میان جای توجه دارد که همتای دقیقی برای «موش ساگ-۷» است.



راست) سر فلزی موش خوشو، بابل، دوران نبوکدنصر تا کوروش، قرن ۲۷-۲۸ (ق ۶-۷ پ.م)

میان و چپ) دو کودوری کاسی با نقش موش خوشو، سال ۲۲۲۴ تا ۲۳۵۵ (۱۱۵۶-۱۰۲۵ پ.م)

یک هیولای مارسان مهم دیگر میانرودانی موجودی است که در سومری موش خوش

(و در اکدی موش خوشو (نامیده می‌شده است. نام این موجود یعنی

«مار سرخ» و همان اژدهایی است که بر دروازه‌ی ایشتر بابل نقش شده است. او از سرداران سپاه تیامت بوده و بعد از آن که از مردوک شکست می‌خورد به خدمتکار او تبدیل می‌شود. جلوه‌ی آسمانی‌اش تقریباً با صورت فلکی دلو همسان بوده و این را با «باش‌مو» هم‌تا می‌انگاشته‌اند. به همین خاطر این صورت فلکی را «باش‌مو مول.د موش» می‌خوانده‌اند که یعنی صورت فلکی مار. موش خوشو یکی از هم‌اوردهای مهم مردوک شمرده می‌شده و به همین خاطر مطیع شدن‌اش را اغلب به این شکل نمایش می‌داده‌اند که اژدهایی شاخدار زیر پای مردوک نشسته است.

این مرور فشرده و سریع از موجودات مارسان میان‌رودانی نشان می‌دهد که در این قلمرو شبکه‌ای از هیولاهای اژدهاگون وجود داشته‌اند که همه در چند سویه اشتراک داشته‌اند: اغلب جنگاور و هم‌اورد خدای جنگ (مردوک یا نینورتا) بوده‌اند، از او شکست می‌خورند و تابع او می‌شوند یا لاشه‌شان همچون سلاحی به کار گرفته می‌شود، با اختران شبانه پیوند برقرار می‌کنند، نقش پیشکار یا دربان را دارند، و همچون نمادی سلطنتی به کار گرفته می‌شوند.

فرانتس ویگرم‌ان در تحلیلی که از این موجودات به دست داده، فرض کرده که رده‌ای از ایزدان مارسان در میان‌رودان پرستیده می‌شده‌اند که با کرانه‌ی رود دجله پیوند داشته و نمادی برای جهان مردگان و عدالت و گیاه قلمداد می‌شده‌اند.^{۱۹} حدس من آن است که در اینجا با الگویی پیچیده‌تر سر و کار داشته باشیم. انگار که سیمای ایزدان و هیولاهای مارسان دو سرچشمه‌ی متفاوت داشته باشد. یک خاستگاه کهن‌تر سومری که احتمالاً در اصل از منطقه‌ی گوتیوم سرچشمه گرفته و ایزدی ماردوش مثل نین‌گیش‌زیدا را در پیوند با

¹⁹ Wiggermann, 1997: 47-48.

دوموزی تعریف می‌کرده، و یک موج جدیدتر از روایت‌های اکدی که هیولاهایی مارسان و شبانه و آبی (در پیوند با تیامت) را با ایزد جنگاور آسمان روزانه (مردوک یا نینورتا) مقابل قرار می‌داده است.

در روایت کهن‌تری که نین‌گیش‌زیدا نمود آن است، به سادگی با خدایی فروپایه سر و کار داریم که با رستاخیز گیاهان و بنابراین جهان مردگان ارتباط دارد و از این نظر با خویشاوند و هم‌شهری‌اش دوموزی شباهت دارد. در روایت دوم حماسه‌ای داریم بر اساس جنگ ازلی میان آب و هوا/ زمین و آسمان، و چندین هیولای مارسان داریم که همیشه زیانکار و منفی و غیرانسانی هستند و تنها در وضعیت مطیع و شکست خورده‌شان در پیوند با ایزدی فرادست نقشی ایفا می‌کنند.

این داستان‌ها آشکارا از چند نظر با سیمای ضحاک شباهت دارند. نین‌گیش‌زیدا نمونه‌ای پیشتاز و دقیق از سیمای ضحاک را به دست می‌دهد، و به لحاظ ریختی به او شبیه است. هرچند کارکرد و نقشی متفاوت دارد و پلید هم نیست. از سوی دیگر در روایت اکدی موجودی زیانکار و جنگاور و شبانه را می‌بینیم که در نهایت شکست می‌خورد و شبیه مار است و این ویژگی‌های ضحاک هم هست. ارتباط این هیولاهای مارسان با قدرت سیاسی و سلطنت نیز جای توجه دارد و این عنصری است که بعدتر در اسطوره‌ی ضحاک برجستگی یافته است. در همین بافت است که کویاجی ضحاک را صورتی دیگر از خود تیامت دانسته است.²⁰



مردوک و تیامت در قالب شیر جنگاور و اژدهای موش‌خوشو بر لوح اخترشناسی عصر هخامنشی، بابل، قرن ۲۹ (ق ۵ پ.م)

²⁰ کویاجی، ۱۳۸۰: ۲۲۶-۲۲۷.



راست) مردوک ایستاده بر پشت اژدها (چپ) و روبرویش همسرش اینانا، پسرش نابو و عروسش نانایا، لوح نوآشوری دوران

اسرحدون، سال ۲۶۹۹ تا ۲۷۱۱ (۶۸۱-۶۶۹ پ.م)

چپ) پرستاری ایستاده بین مردوک و نابو که هر دو بر اژدها ایستاده‌اند، لول نوآشوری، قرن ۲۶ (ق ۸ پ.م)

در آثار هنری دوران نوآشوری مردوک در بسیاری از موارد بر پشت اژدهای موش‌خوشو ایستاده و

گاه بر اورنگی بر پشت او نشسته است. با این حال نشستن بر پشت اژدهای مطیع ویژه‌ی او نیست و پسرش

نابو هم در همین شکل بازنموده می‌شود.

در قلمرو آشور میان مردوک بابلی و آشور که خدای جنگاور و مهم شمال میانرودان بوده، همگرایی

می‌بینیم. چنان که در بسیاری از آثار (مثل نمونه‌ی بالا) علامت حلقه‌ی بالدار که نماد آشور است را بالای سر

مردوک می‌بینیم. آشور ایزدی اختری بوده و با خورشید هم‌تا انگاشته می‌شده است. چنان که در همین نقش

بالا به روشنی با سایر ایزدان مهم اختری هم‌نشین است که عبارتند از سین / ماه (هلال)، ایشتار / ناهید (ستاره‌ی

هشت‌پر)، و خوشه‌ی پروین (هفت ستاره).



راست) مردوک نشسته بر اورنگی که بر دوش موش خوشو نهاده شده است، بابل، حدود قرن ۱۹ (ق ۱۵ پ.م)

چپ) مردوک ایستاده بر موش خوشو در برابر پسرش نابو، بابل، حدود قرن ۱۹ (ق ۱۵ پ.م)

در نوشتارهایی دیگر^{۲۱} نشان داده‌ام که آشور به احتمال زیاد ایزدی بومی نبوده و همان ایزد مهر باستانی است، که در زمان ورود آریایی‌ها و به خاطر استیلای هیتی‌ها و میتانی‌ها در شمال میانرودان اهمیت پیدا می‌کند. بنابراین همسان انگاشتن مردوک (که خدای گرزدارِ توفان و باد است) با آشور (که ایزد کمانگیر خورشید است) شکلی اولیه از ادغام اساطیر آریایی و سامی را نشان می‌دهد و مهمترین خدای جنگاور آریایی یعنی مهر (آسوره میثره) را با شاه خدایان (آشور یا مردوک) همتا می‌انگاشته است.

در دوران هخامنشی تحول مهمی در این رمزگذاری ایجاد می‌شود که بر شالوده‌ی همین یکسان‌انگاری استوار شده است. آن هم این که مردوک همچون شیری ایستاده بر پشت ازدهای موش خوشو بازنموده می‌شود. در دوران پیشاهخامنشی پیوندی صریح و رایج میان مردوک و شیر برقرار نبوده است. به همین خاطر شیر برای بابلی‌ها و آشوری‌ها جانوری مقدس نبوده و نقش‌های شکار شیر از نمودهای دلیری شاه شمرده می‌شده است. چنان که بعدتر در لول داریوش هم تداوم‌اش را می‌بینیم.

²¹ وکیلی، ۱۳۹۰.



راست) مردوک نشسته بر اورنگی که بر دوش موش خوشو و نابو رویاروی پیشکش آورندگان، بابل، حدود قرن ۱۹ (ق ۱۵ پ.م) چپ) پرستاری در برابر ایشتار کماندار ایستاده که نماد ستاره‌ی هشت‌پر بر سرش دیده می‌شود و خوشه‌ی پروین را همچون تسبیحی در دست دارد، در میانه‌شان مردوک (سرنیزه) و نابو بر اورنگی بر دوش اژدها نشسته، بالای نماد سرنیزه‌ی مردوک نماد آشور دیده می‌شود، لول نوآشوری، حدود قرن ۲۷ (ق ۷ پ.م)

اما دگردیسی نقش مردوک به شیر از این نظر مهم است که شیر نماد مهر است که بنا به حدس من با آشور هم‌تاست. یعنی در دوران هخامنشی تداخل آشور با مردوک به صورت نشت کردن نمادپردازی مهر به مردوک نمود پیدا کرده است. به این ترتیب روایت غلبه‌ی مردوک بر اژدها در انومالیش با دروغ‌شکن بودن مهر در اوستا ادغام شده است. ایزد مهر که درهم شکننده‌ی دروغ (اژدها) است، دو نمود جانوری و انسانی دارد که در شیر و جمشید تبلور پیدا کرده است. یکی‌شان به شاه و دیگری به جنگاور پیروزمند بدل می‌شوند که با دروغ می‌گریزند و در قالب خدای شهید نخست به دست او کشته می‌شود (جمشید همچون شاه قربانگر گاو/ غروب مهر) و نوبت بعد (فریدون همچون شیر همراه با گاو/ طلوع مهر) بر او غلبه می‌کند.



راست) مردوک پیروز بر تیامت، لول نوآشوری، حدود قرن ۲۶ (ق ۸ پ.م)

چپ) مردوک ایستاده بر آبهایی که نماد تیامت شکست خورده‌اند، و موش خوشو که مطیع گشته، نگاره‌ی نوبابلی، قرن ۲۵ (ق

۹ پ.م)

همین تصویر است که به طور خاص از دوران کمبوجیه به بعد در رمزگذاری صورت‌های فلکی شکلی نهایی پیدا می‌کند و تا به امروز ادامه پیدا می‌کند. در این رمزگذاری ماری در میانه‌ی آسمان دیده می‌شود که شیری پشت او ایستاده و این صورت فلکی اژدها و اسد است. یعنی تبارنامه‌ی بخشی از صورت‌های فلکی مرسوم به همین داستان بازمی‌گردند و با مضمون مورد نظرمان پیوندی مستقیم دارند.

صورت فلکی اژدها از این نظر اهمیت دارد که در نجوم ایرانی باقی می ماند و در جریان انتقال به باختر و تثبیت شدن در بافت مدرن، به بخشی از تصویر آشنای آسمان امروزی بدل می شود. این صورت فلکی را در دوران اسلامی «تین» می نامیده اند که یعنی اژدها، و ستاره ی پر نورش «ثعبان» خوانده می شده که یعنی مار. این اختر اخیر به ویژه در مصر اهمیت داشته و زمانی نقش ستاره ی قطبی را در این تمدن ایفا می کرده است. طوری که جهت گیری پرستشگاه های مهم را بر اساس آن تنظیم می کرده اند.

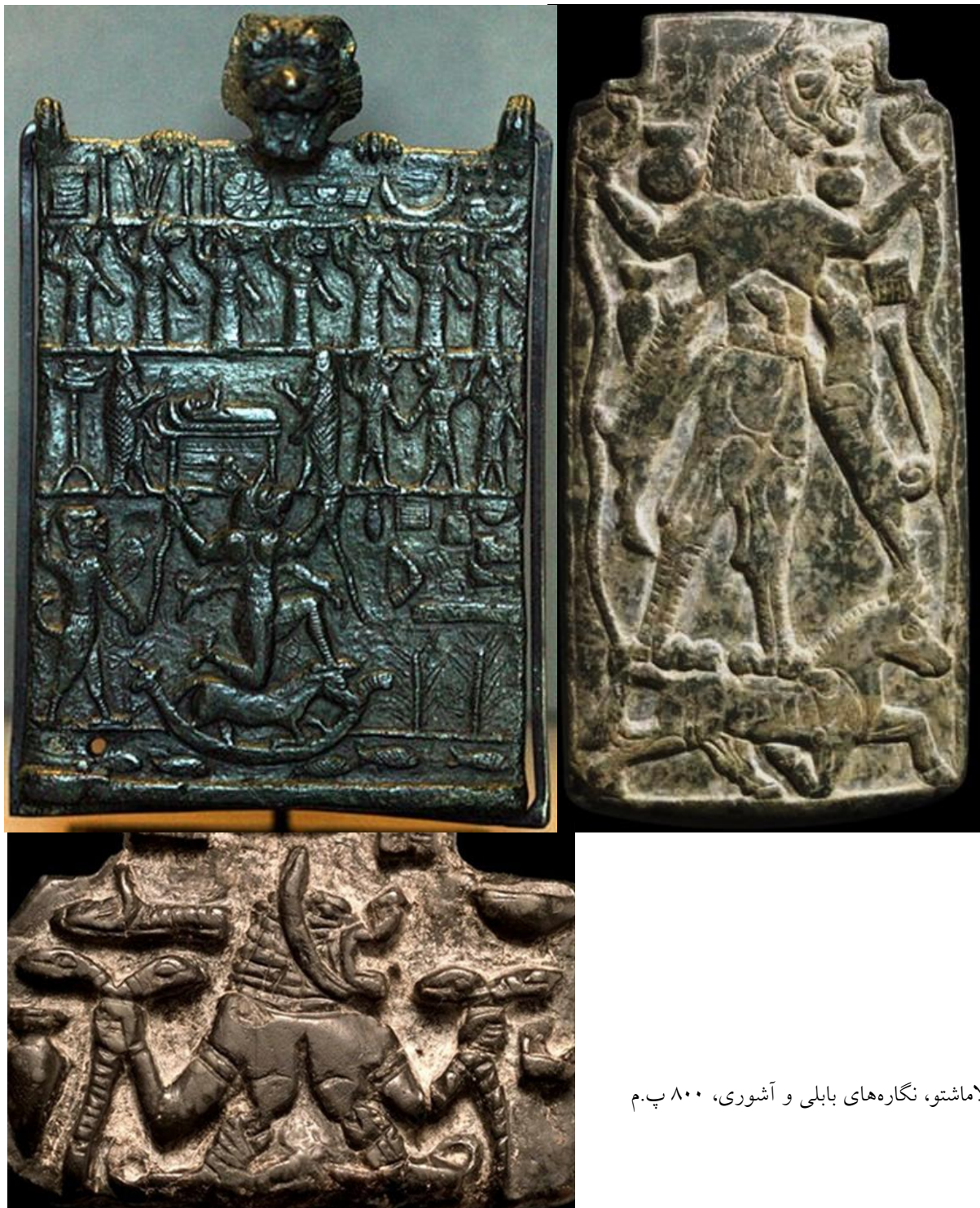
صورت فلکی اژدها به ویژه از این نظر اهمیت دارد که در اساطیر آسمان شبانه کسوف را به آن مربوط می دانسته اند. یعنی فرض بر این بود که دلیل خورشید گرفتگی آن است که اژدهای آسمانی خورشید را می بلعد و آن را از چشمها پنهان می کند. بر این مبنای رسم در میان ایرانیان رایج بوده که هنگام خورگرفت بر بامها می ایستادند و بر تشت و طبل می کوبیدند تا اژدها بترسد و خورشید را رها کند. این رسم که نظامی در مخزن الاسرار بدان اشاره کرده،^{۲۲} به احتمال زیاد از داستان آژدهاک و جمشید سرچشمه گرفته است.

اژدهای آسمانی که در احکام تنجیم با مریخ در پیوند است و خوی جنگاوری و خشونت دارد،^{۲۳} همان آژدهاک اوستایی است که بر خورشیدی غلبه می کند که جلوه ی زمینی اش جمشید است. یعنی اژدهایی مینویی که بر سقف آسمان خورشید را در کام می کشد، اگر در گیتی بازنموده شود، همان ضحاک است که جمشید را به قتل می رساند. با توجه به این که خورگرفت اغلب ناکامل است و نیمی از پیکر خورشید را در بر می گیرد، شاید تناظری با دونیمه شدن بدن جمشید به دست ضحاک هم در کار باشد.

^{۲۲} نظامی، ۱۳۸۰: ج. ۱: ۹۷ و ۲۰۰.

^{۲۳} شهردان بن ابی الخیر، ۱۳۸۲، ج. ۱: ۴۳۴.

درست معلوم نیست که چه بخشی از این باورها در دوران هخامنشی وجود داشته است، اما با توجه به حضور صورت فلکی اژدها و رواج داستان ضحاک و جمشید و تناظری که میان جمشید و خورشید برقرار بوده، بعید نیست تاریخ این بازنمایی اختری را بتوان تا این دوران دوردست عقب برد.



لاماستو، نگاره‌های بابلی و آشوری، ۸۰۰ پ.م.

گذشته از این موارد که بدنه‌ی سنت بازنمایی مار در میانرودان را تشکیل می‌دهد، نمونه‌های دیگری از نقش مار را هم داریم که محوریت ندارد و شاید بخشی از آن بازمانده‌ی سنت‌های بسیار کهن بازنمایی این موجود باشد. نمونه‌ی خوبی از این نقش‌ها را درباره‌ی لاماشتو می‌بینیم که از ایزدان فروپایه اما مهیب و ترسناک میانرودانی است.

لاماشتو با دنیای مردگان پیوند داشته و به ویژه نیروی مهیبی بوده که سقط جنین و مرگ نوزادان و سر زارفتن زنان زائو را به او منسوب می‌دانسته‌اند. تصویرش هم مهیب است و به زنی شبیه است با پستان‌های آویخته که سر شیر و پاهایی پرنده‌سان دارد و دو جانور پستان‌هایش را می‌مکند. لاماشتو اغلب بر پشت خری ایستاده و گاه بر زورقی قرار دارد که بر رود منتهی به دنیای مردگان شناور است. نکته‌ی مهم اینجاست که لاماشتو دو مار در دست داشته است و از این نظر ادامه‌ی مستقیم تصویر جیرفت است که پهلوانی دیوسان را با دو مار در دست‌هایش نمایش می‌داد.

کفتار چهارم: زایش آژیدهاک اوستایی

هرچند در روایت‌های میانرودانی ردپای موجودی شبیه به ضحاک را می‌توان یافت و آژدها جلوه‌ای برجسته در حماسه‌ی ایزدان سامی داشته، با این حال خاستگاه اصلی ضحاک بی‌تردید متون اوستایی است. یعنی نخستین بار در این متن است که با صراحت به نام آژیدهاک و پیکربندی مشهور وی اشاره شده است. در روایت اوستایی از ابتدای کار با پهلوانی آژدهاکش سروکار داریم که انسان است و نه ایزد. یعنی دوقطبی ضحاک و فریدون در قدیمی‌ترین لایه‌های متن اوستا حضور دارند. تفاوت مهم این روایت با داستان غلبه‌ی مردوک بر موش خوشو یا نینورتا بر آژدها آن است که قهرمان داستان انسان است و آژیدهاک هم با گذر زمان بیش از پیش جلوه‌ای انسانی پیدا می‌کند. هرچند در کهن‌ترین بخش‌های اوستا ضحاک همچنان به هیولایی غیرانسانی شباهت دارد.

به احتمال زیاد قدیمی‌ترین متنی که در آن به ضحاک اشاره شده، بخشی از «هوم‌یشت» است که چنین می‌گوید: «[فریدون] آن که آژیدهاک را فرو کوفت، سه‌پوزه‌ی سه‌کله‌ی شش‌چشم را، آن دارنده‌ی

هزارگونه چالاکی را، آن دیو بسیار زورمند دروج را، آن دروند آسیب‌رسان جهان را، آن زورمندترین دروغی
راکه اهریمن برای تباہ کردن جهان اشه به پتیارگی در گیتی استومند آفرید».^{۲۴}

هوم‌یشت یکی از سرودهای باستانی اوستایی است که احتمالاً قدمتش به دوران پیشازرتشتی باز
می‌گردد و لایه‌هایی از متن شاید با متون کهن هیتی هم‌زمان باشد، یعنی به اواخر هزاره‌ی دوم تاریخی (میانه‌ی
هزاره‌ی دوم پ.م) بازگردد. دوقطبی فریدون و آژیدهاک که اینجا بدان اشاره شده بعدتر تداوم می‌یابد و یکی
از مضمون‌های کهنی است که در «آبان‌یشت» و «فروردین‌یشت» و باقی یشت‌های قدیمی نیز یافت می‌شود.
«هوم‌یشت» در ضمن به شدت در بافت اندیشه‌ی زرتشتی ویرایش شده است. هوم ایزدی کهن بوده
که خیلی زود -احتمالاً از زمان خود زرتشت - در دین زرتشتی رسمیت و اعتبار یافته و به همین خاطر
متن‌های مربوط به آیین هوم از جهان‌بینی دین نو بسیار تاثیر پذیرفته‌اند. چنین تاثیری را در بندی که نقل
کردیم نیز می‌توان دید. «آژی‌دهاک» در متن اوستایی آشکارا به نوعی مار بزرگ اژدها (آژی) اشاره می‌کند که
سه سر داشته و پهلوانی به نام فریدون او را انگار کشته است. چون «فرو کوفتن» در اینجا یعنی با گرز کوبیدن
و اصطلاحی است که اغلب در معنای کشتن و در پیوند با میدان نبرد به کار برده می‌شود. یعنی اصل داستان
به پهلوانی اژدهاکش مربوط می‌شده، که بعدتر در بافتی زرتشتی با نبرد انسان کامل و خرفسترها پیوند خورده
است. به همین خاطر آژیدهاک زورمندترین دروغی دانسته شده که اهریمن برای تباہ کردن جهان آفریده
است.

²⁴ هوم‌یشت، هات ۹-۱۱ (اوستا، ج. ۱، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

در اوستا علاوه بر «اژی»، کلمه‌ی «مَیرِیَه» را هم داریم که همان مار است. این دو به جانورانی متفاوت اشاره می‌کنند و به ترتیب صورت اساطیری و طبیعی مار را نشان می‌دهند. هرچند مار هم آفریده‌ی اهریمن است، اما موجودی به نسبت سست و ناتوان است و اغلب با صفت «بر شکم خزنده» توصیف شده است. اژی در مقابل هیولایی مهیب است که اغلب شکل و شمایلی فراطبیعی دارد. اژی در اوستا به صورت ترکیب‌هایی مثل «اژی‌چیترَه» (اژدهانژاد، مارگوهر) و «اژی‌گَرُشته» (اژدهانهاد) و «اژی‌واکَه» (اژدهاگزیدگی) آمده که نشان می‌دهد به طیفی وسیع از مضمون‌ها در سطحی انتزاعی‌تر اشاره می‌کرده است.

نخستین نولدکه بود که در کتاب «حماسه‌ی ملی ایرانیان» با اشاره به این متن و اشاره‌های دیگر اوستایی به ضحاک، نتیجه گرفت که آژدهاک اوستایی جلوه‌ی انسانی نداشته و نوعی هیولای مارسان بوده است. از دید نولدکه این موجود در ابتدای کار نوعی دیو یا اژدهای محبوس کننده‌ی آب‌ها بوده، که بعدها با شاهان تاریخی تطبیق داده شده است.

این حدس با لایه‌های کهن دیگر اوستا نیز سازگاری دارد. یکی از قدیمی‌ترین بخش‌های این متن «زمیادیشت» است که در آن کشور ایران و پهلوانانش ستوده شده‌اند. در آنجا می‌خوانیم که اولین سرزمینی که آفریده شد، ایرانویج بود که اهریمن برای ویران کردنش اژی را در آن پدید آورد. اژی در این بند به صورت موجودی کاملاً اساطیری بازنموده شده است. او اژدهایی با سه کله و شش چشم و سه پوزه است. پلیدی‌اش جنبه‌ی اخلاقی هم دارد. چون زورمندترین دروغی است که اهریمن برای نابودی جهان راستی آفرید.^{۲۵} توصیف مشابهی در وندیداد هم تکرار شده و در آنجا اژدها هیولایی زیانکار است که اهریمن به همراه

²⁵ زمیادیشت، بند ۳۷ (اوستا، ۱۳۷۶، ج. ۱: ۴۹۱).

زمستان برای نابودی ایرانویج می‌آفریند و با رود داییتی پیوند دارد.^{۲۶} یعنی همان توصیف قبلی را داریم، با این تفاوت که اژدهای مورد نظرمان در تقابل با پهلوانی مثل فریدون قرار نگرفته، بلکه به طور مستقیم با سرزمین مربوط است و قاعدتا خشکسالی تباہ کننده‌ی خاک را نمایندگی می‌کند.

آژیدهاک اوستایی را از این نظر با هیولایی ودایی به اسم «ویشوهروپه» برسنجیده‌اند. چون فریدون در وداها هم حضور دارد و در آنجا نامش به شکل کهن تر «ترئوتنه» (سومین پسر) ثبت شده است. او در وداها پهلوانی است که هیولایی مارسان به اسم ویشوهروپه را می‌کشد و خشکسالی را از بین می‌برد. پیوند میان ضحاک و حبس کردن آنها را نیبرگ هم پیشنهاد کرده و بر این اساس آژیدهاک اوستایی را در اصل نوعی دیو خشکسالی دانسته که دو بانو (ارنواز و شهرناز) را زندانی کرده، که نماد زاینده‌گی و باران هستند. پیشنهاد دکتر سرکاراتی هم البته جای توجه دارد که می‌گوید ارنواز و شهرناز جلوه‌هایی از امرداد و خرداد هستند.^{۲۷} این تفسیر از این نظر جای توجه دارد که به فرهمند بودن بعدی ایرج که زاده‌ی ارنواز است، سویه‌ای تازه می‌بخشد. در ضمن این را هم باید در نظر داشت که دو رکن فرهمندی، یعنی هم‌سرشتی انسان و خداوند همین امرداد و خرداد بوده است. یعنی حبس شدن این دو به دست ضحاک را می‌توان در امتداد کوشش او برای به دست آوردن فره جای داد.

نیبرگ همچنین اشاره‌ی اوستایی به این که پایتخت آژیدهاک در سرزمین بوری است را به سگ آبی (ببر/ بور) مربوط دانسته است. سگ آبی جانور مقدس آناهیتاست که بر رودخانه‌ها سد می‌زند و به همین خاطر پاسبان و نگهدارنده‌ی آبهای نیک قلمداد می‌شده است. بر این مبنا تقابل آژیدهاک با او را می‌توان به

²⁶ وندیداد، فرگرد یکم، بند ۳ (اوستا، ۱۳۷۶، ج. ۲: ۶۵۹).

²⁷ سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۴.

رویاریوی مار با سگ آبی همسان انگاشت. مار نماد بیابان و خشکی و زندگی شبانه است و با سگ آبی روزخیز قرار می‌گیرد که با آب پیوند دارد.

روی هم رفته بحث نولدکه و نیبرگ پذیرفتنی است. تعبیر سرزمین بوری به بابل که در متون بعدی می‌بینیم به احتمال خیلی زیاد تعبیری دیرآیند است، چون جغرافیای اوستایی اصولاً به ایران شرقی محدود است و بسیار بعید است به بابل در گوشه‌ی جنوب غربی ایران اشاره‌ای کرده باشد. ارتباط میان آژیدهاک با آب هم به این ترتیب تقویت می‌شود که انگار او هیولایی بوده که بر دو نماد آب‌های پاکیزه و بارآور یعنی زنان و سگ آبی چیره بوده و این دو به دست فریدون رها می‌شوند.

ارتباط میان فریدون و نیروی زنانه را به روشنی در داستان رهندن ارنواز و شهرناز و بارور ساختن آن دو می‌بینیم. اما ارتباط او با سگ آبی به این اندازه سراسر نیست. پیوند روشنی میان فریدون و آناهیتا برقرار است و این ایزدبانوست که پیروزی‌اش بر ضحاک را ممکن می‌سازد. این در ضمن همان ایزدبانویی است که سگ آبی جانور محبوبش قلمداد می‌شده است.

ارتباط میان فریدون و آناهیتا بسیار مهم است و در فهم ماهیت ضحاک نقشی کلیدی ایفا می‌کند. در «آبان‌یشت» که از بخش‌های کهن اوستاست، چنین می‌خوانیم: «آژیدهاک سه پوزه در سرزمین بوری صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند برای او (آناهیتا) پیشکش آورد... و از او چنین خواست: ای اردویسوره آناهیتا، ای نیک، ای تواناترین، مرا این کامیابی ارزانی دار تا هفت کشور را از مردمان تهی کنم. اردویسوره آناهیتا او را کامیابی نبخشید... فریدون پسر آتیین از خاندان توانا در سرزمین چهارگوشه‌ی ورن صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند برای او پیشکش آورد و از او چنین خواست: ای اردویسوره آناهیتا، ای نیک، ای تواناترین، مرا این کامیابی ارزانی دار تا من بر آژیدهاک سه‌پوزه‌ی سه کله‌ی شش چشم، آن دارنده‌ی هزارگونه چالاک، آن دیو بسیار زورمند دروج، آن دروند آسیب‌رسان جهان و آن زورمندترین دروغی راکه اهریمن برای تباہ

کردن جهان اشه به پتیارگی در جهان استومند آفریده، پیروز شوم و هردو همسرش سنگهوکّه و آرنوکّه (شهرناز و ارنواز) را که برانندهی نگاهداری خاندان و شایسته‌ی زایش و افزایش دودمان‌اند، از وی برابیم. اردویسوره آناهیتا که همیشه خواستار زور نیاز کننده و به آیین پیشکش آورنده را کامیاب می‌کند، او را کامیابی بخشید.²⁸

این بندی بسیار مهم است و از آن سه نتیجه می‌توان گرفت که اغلب نادیده انگاشته شده است:

نخست آن که بر اساس این متن روایت «هوم‌یشت» از رویارویی ضحاک و فریدون کهن‌تر از «آبان‌یشت» بوده است. چون در متن اخیر بخش مربوط به توصیف آژیدهاک عینا بر مبنای «هوم‌یشت» رونویسی شده است. خود «آبان‌یشت» از کهن‌ترین یشت‌های اوستایی است و قدمت لایه‌هایی از آن به عصر نویسا شدن آریایی‌ها در اواخر هزاره‌ی دوم تاریخی (میانه‌ی هزاره دوم پ.م) باز می‌گردد. بنابراین لایه‌ی مربوط به ضحاک در «هوم‌یشت» هم باید به همین حدود زمانی و قدری پیشتر مربوط باشد.

دومین نکته آن که آژیدهاک در هوم‌یشت جلوه‌ی انسانی نداشت و ماری سه سر بود. اما در «آبان‌یشت» همچون شاهی ستمگر و تباهاکار بازنموده شده و رفتارش با هم‌اورد انسانی‌اش فریدون همسان است. در «آبان‌یشت» همه‌ی کسانی که برای ناهید قربانی می‌گذارند، ارتباطی با دربار دارند، خواه تباری انسانی داشته باشند یا ایزدی. خواسته‌ی اغلب‌شان هم پیروزی در جنگ است و دلالتی سیاسی دارد. این نکته البته بدیهی هم هست، چون مراسم بزرگداشت ناهید بسیار مفصل و پرهزینه بوده و با قربانی کردن شماری چشمگیر از جانوران همراه بوده است. در نتیجه تنها بلندپایه‌ترین کسان از عهده‌ی آن برمی‌آمده‌اند. این که نام آژیدهاک در اینجا بین ایشان آمده، نشان می‌دهد که دست کم در سنت «آبان‌یشت» او هم شاهی مانند

²⁸ آبان‌یشت، کرده‌ی هشتم (اوستا، ج. ۱، ۱۳۷۵: ۳۰۳-۳۰۴).

دیگران قلمداد می‌شده است. از این رو دیدگاه نولدکه و پیروان معاصرش که می‌گویند در اوستا ضحاک هیچ جلوه‌ی انسانی ندارد و یکسره هیولاست، نادرست است.

سومین نکته آن است که فریدون و ضحاک هردو قربانی‌هایی مشابه می‌گزارند. اما آنها تنها خواسته‌ی فریدون را روا می‌دارد، چون درخواست ضحاک تباہکارانه بوده و مستلزم این بوده که هفت سرزمین از جمعیت خالی شود. یعنی در این متن که احتمالاً پیشازرتشتی است، یکی از کهن‌ترین اشاره‌ها به «نیت» را می‌بینیم. بر خلاف سنت مرسوم دینی در جهان باستان، اینجا خدایان با روندی مکانیکی به مراسم قربانی مربوط نمی‌شوند و چنین نیست که انجام درست مراسم قربانی اثری الزام‌آور بر ایشان داشته باشد. آنها تنها هم در اینجا هم در مواردی دیگر، بسته به نیت قربانی‌گزاران درباره‌شان تصمیم می‌گیرد و تنها خواسته‌ی کسانی را برآورده می‌کند که پاسبان سرزمین آریایی و مردمانش هستند. یعنی این یکی از قدیمی‌ترین متن‌ها در تاکید بر «الاعمال بالنیات» است. تاکیدی که (احتمالاً کمی بعدتر) در متن گاهان به نظریه‌ای منسجم درباره‌ی اراده‌ی آزاد انسانی دگرذیسی می‌یابد.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود آن است که چرا در میانه‌ی این بخش از «آبان‌یشت» توصیف «هوم‌یشت» از ضحاک دیوسان نقل شده است؟ حدس من آن است که چرخشی که پیشنهاد کردم به واقع رخ داده بوده و سراینده‌گان متن بدان آگاه بوده است. یعنی در آبان‌یشت ازدهای باستانی خشکسالی جلوه‌ای انسانی و شاهانه پیدا کرده و همچون انسانی پلید بازنموده شده که به قلمرو سگ آبی (بوری) دسترسی یافته و دو بانوی زیبا و نژاده را در شبستان خود دارد. سراینده‌گان احتمالاً به تصویر کهن‌تر ضحاک آگاه بوده‌اند و با نقل کردن بخشی از «هوم‌یشت» تاکید کرده‌اند که این آژیدهاک انسان‌وار، همان هیولایی است که داستان‌اش پیشتر بلندآوازه بود.

کشمکش فریدون و ضحاک در این بافت به درگیری دو انسان بدل می‌شود که بر سر پادشاهی با هم می‌جنگند. مشابه این تصویر را در یشت‌های دیگر هم می‌بینیم. مثلاً فریدون برای وای (خدای باد) نیز قربانی می‌گزارد. او در سرزمین چهارگوش ورن، حالی که بر تخت زرین، بالش زرین، و برسم گسترده نشسته، از او چیرگی بر ضحاک را طلب می‌کند.^{۲۹}

این شیوه از ستایش ایزد باد که با بهره‌جویی از اشیای زرین همراه بوده، کارکردی سیاسی داشته و پهلوانانی که در «رام‌یشت» چنین می‌کنند، پیروزی در میدان نبرد یا دسترسی به نیرویی مثل باروری و جفت‌نیکوی قدرتمند را طلب می‌کنند. بنابراین قربانی گزاردن فریدون برای وای از جنس اجرای مراسم باران و مناسک جادوی فراخواندن آب نبوده، و به شرایط جنگی و طلب پیروزی بر حریفی جنگاور بازمی‌گشته است. یعنی همچون قربانی‌هایش برای آناهیتا سویه‌ای سیاسی و نظامی دارد.

فریدون قربانی مشابهی را برای درواسپ -ایزد نگهبان گله‌ها- گذارد و همین خواست‌ها را از او نیز طلب کرد، و درواسپ نیز به او پاسخ مثبت داد،^{۳۰} و او فرشته‌ایست که با رمه و چهارپایان پیوند دارد. می‌بینیم که در اینجا هم ارتباطی میان فریدون و چهارپایان دیده می‌شود و این مقدمه‌ایست که بعدتر به برجستگی علامت گاو نزد او بدل می‌شود. فریدون توسط گاوی شگفت‌انگیز و رنگارنگ پرورده می‌شود و به خونخواهی کشته شدن آن با ضحاک می‌جنگد و با گرز گاوسر حریف را درهم می‌کوبد. نماد گاو آشکارا در اینجا تنها جنبه‌ی اقتصادی یا اجتماعی ندارد و دلالت سیاسی‌اش آشکار است. فریدون از این رو مانند ضحاک شاهیست مدعی فره‌مندی و اقتدار سیاسی و نمی‌توان سیمایش را به مردی مقدس یا جادوگری نیکوکار فروکاست.

^{۲۹} رام‌یشت، ۶، ۲۳-۲۴.

^{۳۰} گوش‌یشت، ۳، ۱۳-۱۴.

پیوند فریدون و گاو با ارتباط آژیدهاک و مار شباهتی دارد. به همین خاطر علی‌حضوری حدس زده که شاید مار توت‌م قبیله‌ای بوده باشد که ضحاک رهبرش بوده است. حضوری به خالکوبی نقش‌های توت‌می بر بدن سکاها و آریایی‌های باستانی اشاره کرده و گفته که شاید ماردوش بودن ضحاک نمودی اساطیری شده از خالکوبی نقش مار بر دوش‌های این فرد بوده باشد.^{۳۱} این برداشت جای تامل دارد اما با شواهد باستان‌شناسانه تایید نمی‌شود. مار بیشتر در قلمرو ایلام مقدس شمرده می‌شده و در میان قبایل آریایی کهن اغلب دلالتی منفی دارد. خالکوبی‌هایی هم که بر جسد‌های مومیایی شده‌ی سکاها باستانی باقی مانده اغلب نقش گوزن و ببر را نشان می‌دهد و مار در آن علامت رایج و مهمی نیست.

پس تا اینجای کار روشن شد که آژیدهاک اوستایی هیولایی مارسان بوده که زاینده‌گی و آب‌های نیکو را حبس می‌کرده، و به دست پهلوانی کشته شده است. اشاره به درگیری آژیدهاک مارسان با نیروی زاینده‌ی آب-زن را در روایت‌های سامی ایران غربی هم می‌بینیم و بعید نیست که این داستان‌ها از ایران شرقی و روایت ضحاک مشتق شده باشند. مثلاً در تورات مار است که حوا را می‌فریبد و او را از باغ عدن بیرون می‌راند و با لعنت خداوند به دشمن همیشگی او بدل می‌شود.^{۳۲}

در قرآن هم اشاره‌ای داریم که بر اساس آن موسی با عصایش -که به اژدها تبدیل می‌شد- به سنگی می‌کوبد و از آن دوازده چشمه بیرون می‌جوشد و قبایل بنی‌اسرائیل به این ترتیب سیراب می‌شوند.^{۳۳} در این

31 حضوری، ۱۳۸۷: ۴۵.

32 سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۱۵.

33 سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۶۰.

اشاره‌ها روشن است که مار-اژدها با زنان درگیری دارد و حبس کننده‌ی آبهاست. یعنی هیولایی است که با زاینده‌گی و آبادانی دشمنی می‌ورزد.

در ایران شرقی و منابع اوستایی این هیولا به سرعت به پادشاهی ستمگر و ویرانگر دگردیسی یافته و محور اصلی داستان‌اش یعنی مارگونگی و شکست خوردن از فریدون را نیز حفظ کرده است. در این میان روشن است که داستان به شدت با جهان‌بینی زرتشتی پیوند خورده است. یعنی تأکیدی هست که آژدهاک مخلوق اهریمن است و برای تباهی آفریده‌های نیکوی اهورایی فراز آمده است.

در وندیداد که جدیدترین بخش از اوستاست و تاریخ بخش‌هایی از آن احتمالاً تا ابتدای عصر هخامنشی پیش می‌آید، اشاره‌ی دیگری داریم که به پیوند میان آژدهاک و جلوه‌ی انسانی شاهی ستمگر اشاره می‌کند. در فرگرد نخست این کتاب که به تقلید از مهریشت نوشته شده، سرزمین‌های آریایی توصیف شده و در آنجا دو اشاره به آژدهاک می‌بینیم. یکی در وصف ایرانویج که در آن ضحاک اژدهایی است ویرانگر که در کنار زمستان جای دارد و جلوه‌ی انسانی ندارد،^{۳۴} اما کمی بعدتر در وصف سرزمین ورنه که احتمالاً گیلان است، می‌بینیم که فریدون «فروکوبنده‌ی آژدهاک» در آنجا زاده شده است، و این جایی است که اهریمن در آن در مقابل وی «بیدادگری فرمانروایان بیگانه» را آفرید. یعنی به همان ترتیبی که فرهمندی شاهنشاه و تبلورش در فریدون از این قلمرو برخاسته، آژدهاک نیز با آنجا پیوندی دارد و نقش سیاسی‌اش از ستمگری شاهان مهاجم برمی‌آید.

³⁴ وندیداد، فرگرد یکم، بند ۳ (اوستا، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۵۹).

انگار این جلوه‌ی سیاسی و انسانی از نوعی آمیختگی با شخصیتی تاریخی برخاسته باشد. چنین ترکیبی در همان لایه‌ی کهن اوستایی نیز دیده می‌شود. چون گاه صفت‌هایی نیکو به ضحاک نسبت داده شده که با جوهره‌ی مطلقا شر او در مقام آفریده‌ی اهریمن سازگاری ندارد. این صفت‌ها البته بیشتر به قدرت نظامی اشاره دارند و به انگاره‌ی او در مقام شاهی ستمگر مربوط می‌شوند.

دیدیم که ضحاک «دارای هزار چستی و چالاکی» دانسته شده،^{۳۵} و در همان بندی از زمیاد یشت که کشمکش ضحاک و آذر بر سر فره را شرح می‌دهد، صفت **دوله دد (سومون)** (بیژی و نگهه) به او داده شده^{۳۶}، که جلیل دوستخواه آن را به «سهمگین» ترجمه کرده، اما «بسیار جنگاور و دلیر» هم معنی می‌دهد. مهم اینجاست که این کلمه در همین یشت به خود آذر هم منسوب شده، و بنابراین صفتی اهریمنی نبوده است. صفتی مشابه در «روایت پهلوی» به ضحاک منسوب شده و آن «بسیار جستجوگر» است.^{۳۷} این صفت قاعدتا به همین رقابت او با آذر بر سر فره باز می‌گردد و کنایه‌ایست برای کوشش او برای جستن و به دست آوردن فرهمندی. تکاپوی صدساله‌ی ضحاک برای به چنگ آوردن جمشید و شیوه‌ی غیرعادی کشتن او - با اره کردنش به دو نیم - نیز شاید نمودی از همین جستجوی فرهمندی و کوشش برای جذب آن باشد، که این بار با شکار کردن شاهنشاه فرهمند و فروشکافتن‌اش همراه شده است.

احتمالا در پیوند با همین شیفتگی به فره است که در روایت‌های قرون بعدی این عنصر نامنتظره را در داستان آژیدهاک می‌بینیم که در پایان عمر تصمیم می‌گیرد در مورد دادگستر بودن خویش از مردم گواهی

³⁵ هوم‌یشت، هات ۹-۱۱ (اوستا، ج. ۱، ۱۳۷۵: ۱۳۸)؛ آبان‌یشت، کرده‌ی هشتم (اوستا، ج. ۱، ۱۳۷۵: ۳۰۳-۳۰۴).

³⁶ زمیاد یشت، کرده‌ی هفتم، بند ۴۸ و ۵۰ (اوستا، ۱۳۷۶: ج. ۱: ۴۹۳).

³⁷ روایت پهلوی، ۴۷، ۱۲-۵۷.

بگیرد. کاری که از سوی نشان می‌دهد توانایی تفکیک دادگری و ستمگری را داشته و از سوی دیگر از سر فریب یا اشتباه خود را دادگر می‌پنداشته است، یا قصد داشته خود را چنین وابنماید.

با همه‌ی اینها آژیدهاک در اساطیر ایرانی برجسته‌ترین شخصیتی است که از فرهنگ محروم است. انسانی شدن ضحاک هم او را به شاهی دیویسن و پلید تبدیل کرده، و هم طبعاً بر فرهنگ نبودنش تاکید می‌کرده است. طوری که ضحاک در مقام تباه‌ترین شاه اساطیری ایرانی در میانه‌ی دو شاهنشاه بسیار فرهنگ (جمشید و فریدون) قرار می‌گیرد و نمادی است برای شرایط غیاب فره. این هم باز بر سویه‌ی سیاسی و انسانی او تاکید دارد و در اوستا اشاره‌هایی بدان را می‌بینیم.

کهن‌ترین و در ضمن مفصل‌ترین گزارش از آژیدهاک در مقام جستجوگر فرهنگ را در «زمیادیش» می‌بینیم. آنجا وقتی داستان گسستن فره از جمشید روایت می‌شود، سرنوشت سومین بخش از فره جمشیدی مبهم باقی می‌ماند. آخرین اطلاعی که در مورد این فره داریم، آن است که آماج نیروهایی اهریمنی و اهورایی می‌شود که هردو برای به دست آوردنش خیز برمی‌دارند. صحنه، با رویارویی ضحاک و ایزدِ آذر به اوج می‌رسد، در جایی که هریک از این دو هم‌آورد، دیگری را تهدید می‌کند که اگر به فره دست یازد، توسط دیگری به قتل خواهد رسید. نیروی این دو برابر بوده، و از این رو هردوی این حریفان از به دست آوردن فره در می‌مانند.³⁸

در اینجا با آن که «آژی» مشتاق به دست آوردن فره است و در صفت «سهمگین / دلیر» بودن با آذر شریک است، همچنان جلوه‌ای غیرانسانی دارد. چندان که آذر هنگام تهدید کردنش می‌گوید که «اگر تو این

³⁸ زمیادیش، کرده‌ی هفتم، بند ۴۸ - ۵۰ (اوستا، ۱۳۷۶، ج. ۱: ۴۹۳).

فره ناگرفتنی را به چنگ بیاوری، آنگاه من تو را از بیخ می سوزانم و بر پوزه‌هایت آتش برمی افروزم، چنان که دیگر نتوانی برای تباه کردن گیتی سامان‌مند (با اشه) بر زمین اهورا آفریده گام بگذاری».^{۳۹}

با مرور فهرست هم‌وردانی که برای داشتن فره با هم درگیر شده بودند، می‌بینیم که در یک سو وهومن، اردیبهشت، و آذر قرار دارند، که دو تای آخرشان از ایزدان کهن ایرانی و فرشتگان مهم زرتشتی هستند. وهومن نیز ابداع بزرگ زرتشت است که بعدها نقش‌اش در اساطیر سامی به گابریل یا جبرئیل محول می‌شود. در مقابل ایشان، اکومن و خشم و ضحاک صف آراسته‌اند. اکومن و خشم، از دیوهای کهن ایرانی هستند و خاستگاهی زرتشتی دارند. اکومن هم‌ورد وهومن است، و خشم با اردیبهشت می‌ستیزد.

از این رو چنین می‌نماید که درگیری این سه زوج، کشمکش سه دیو با سه ایزد باشد. به این ترتیب، می‌بینیم که ضحاک در اینجا همچون دیوی در برابر آذر نموده شده است. این ارتباط نزدیک ضحاک با خدایان و دیوان در اساطیر کهن ایرانی، نشانگر آن است که ضحاک در آغاز شخصیتی تاریخی نبوده، و حتا بعد از آن که جلوه‌ای انسانی یافته و با پادشاهی و فرهنگ‌مندی مربوط شده، همچنان در قالبی دیوسان در کنار خشم و اکومن قرار می‌گرفته است.

این نکته هم جای توجه دارد که در روایت‌های آخرالزمانی زرتشتی اکومن و خشم از سپاهبدان نیرومند اهریمن هستند که همراه با او در پایان زمان کرانمند بر زمین می‌تازند و همه‌جا را ویران می‌کنند. اما جالب اینجاست که دیو دیگری با ایشان همراه است و او آز است. یعنی شاید داستان رویارویی سه فرشته و سه دیو برای دستیابی به فره، در اصل به سه دیو بزرگ یعنی خشم و بدخواهی (اکومن) و آز مربوط بوده

³⁹ زمیاد یشت، کرده‌ی هفتم، بند ۵۰ (اوستا، ۱۳۷۶، ج. ۱: ۴۹۳).

باشد، و نسخه‌ی «زمیادیشت» روایتی را ثبت کرده باشد که در آن آز با ضحاک جایگزین شده است. به زودی نشان خواهیم داد که او به راستی با دیوهای زرتشتی و به ویژه آز پیوند دارد و اینها همگی نیروهای هیجانی ویرانگر و منفی هستند که در ذهن مردمان رخنه می‌کنند و به کردارهای اهریمنی دامن می‌زنند. آموزه‌ی اصلی زرتشت آن بود که این برانگیختگی‌های نفسانی غیراخلاقی باید در انسان کامل نابود شده و زیر فرمان خرد و دین (وجدان) قرار بگیرند. به همین خاطر هم در گاهان زرتشت مدعی چنین موقعیتی است و هم هفت قرن بعد داریوش بزرگ در کتیبه‌ی نقش رستم خود را همچنین توصیف می‌کند.

در این تعبیر، آژیدهاک همزمان با دگردیسی یافتن به انسان، همچون نوعی پادنمود تجلی یافته و به تصویری از انسان ناکامل و پلید بدل شده که مقابل انسان کامل (جمشید و فریدون) قرار می‌گیرد. انسانی بدکار که اگر حریفش مثل جمشید فره خود را باخته باشد، نابود خواهد شد و اگر مثل فریدون فرهمند باشد، نابودش خواهد کرد.

حدسم آن است که نام آژیدهاک از همین زمینه‌ی زرتشتی گرفته شده باشد. درباره‌ی بخش آغازین آن یعنی «آژی» (در اوستایی: آژیش **دوله‌دوم**) تردیدی در کار نیست و می‌دانیم که به معنای «اژدها، مار بزرگ» بوده است. در دوران‌های بعدی هم این معنا باقی بوده و مثلاً ثعالبی در «غرر السیر» به درستی گفته که آژیدهاک از «اژدهاک» به معنای «مار بزرگ» گرفته شده است.^{۴۰}

اما بخش دوم این نام جای بحث دارد. درباره‌ی بخش دوم این نام یعنی «دهاک» چند نظر ابراز شده که مشهورترین‌اش همان است که در «مجم‌التواریخ» آمده به این شرح که این کلمه ترکیبی است از «ده» و

40 پریش‌روی، ۱۳۹۷: ۴۶.

«آک». در متون دوران اسلامی چنین تفسیری بر باقی نظرها برتری داشته است. خوارزمی در «مفاتیح العلوم» می‌گوید خود ضحاک ده عیب داشته و به این خاطر چنین نامی پیدا کرده،^{۴۱} و حمزه‌ی اصفهانی نوشته که او مبلغ و رواج دهنده‌ی ده عیب بوده که «اینجا جای ذکرش نیست».^{۴۲}

با این حال چنین توضیحی قانع کننده نیست و بعید است عبارت اوستایی «دهاکه» چنین دلالتی داشته باشد. البته هردو ریشه‌ی «ده» و «آک» در زبان اوستایی وجود داشته است. اما برگرداندن نام‌های انتزاعی حالات روانی به صفت شمارشی به نسبت جدید است و در دوران‌های کهن اسم‌های مرکب با اعداد به چیزهای عینی اشاره می‌کرده‌اند. نام پدر ضحاک یعنی بیوراسپ نمونه‌ی آن است که «دارنده‌ی [ده هزار اسب] معنی می‌دهد، یا فریدون که شکل اوستایی نامش «ثُرِیئُوتَنَه» و «ثُرِیْتَه» است^{۴۳} به معنای «سومین [پسر/ فرزند]». نام مشابه دیگری که در عصر هخامنشی ثبت شده و به سرداری دلیر تعلق داشته، «ثُرِی توخْمَک» است که یعنی «سه تخمه» و احتمالاً صفتی اغراقی در اشاره به مردانگی و بنابراین دلاوری بوده است. با این حال دلالتی نزدیک به «ده عیب» در اشاره‌های آغازین به آژیدهاک اوستایی دیده نمی‌شود و حدسم آن است که این تعبیری دیرآیند و مبتنی بر ریشه‌شناسی عامیانه باشد.

از سوی دیگر بندی در یسنه وجود دارد که می‌تواند معنای این کلمه را روشن سازد. در این متن کسانی که از هدایای هوم می‌دزدند، نفرین شده‌اند، و تهدید شده‌اند به این که در خانه‌شان دینیار و برزیگر و رزمنده زاده نشوند، بلکه مورگه و ورشنه و دهاکه زاده گردند. این دهاکه را استاد پورداوود در حاشیه‌ای که

41 خوارزمی، ۱۳۶۲: ۹۹.

42 حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۲.

43 یسنای نهم.

بر ترجمه‌ی یسنا نوشته، با واژه‌ای پهلوی مترادف گرفته که در تفسیر همین بخش به کار رفته، و «دَحْشَک کاهِنیتار» خوانده می‌شوند و معنای آن «کاهنده از نشانه‌ی مقدس» است.

این عبارت در ترجمه‌ی سانسکریت «یسنا» به صورت «دارنده‌ی علامت خاص» یا «داغ خورده» برگردانده شده است. در ضمن این واژه در جاهای دیگر همچون صفتی در برابر روحانیون آتوربان‌ها به کار گرفته شده، که خویشکاری‌شان حفظ نمادها و نشانه‌های مقدس بوده است. نتیجه آن که دهاکه، جدای از اسم آژیدهاک وجود داشته و به تنهایی واژه‌ای دینی بوده به معنای داغ خورده یا کسی که تابوی نمادهای قدسی را می‌شکند. با توجه به آن که ضحاک نظم اجتماعی بنا نهاده شده توسط جمشید و قواعد مقدس حاکم بر روزگار زرین را بر هم زد، این لقب برایش شایسته می‌نماید. پس احتمالاً آژیدهاک یعنی «مار ویرانگر امر قدسی».

ضحاک نمونه‌ای از شخصیت‌هایی است که در آنها پدیده‌ی تداخل خیال و خاطره، یا همپوشانی اسطوره و تاریخ را می‌بینیم. این الگو عبارت است از رفت و برگشتی میان روایت‌های اساطیری و گزارش‌های تاریخی، به شکلی که زندگینامه‌ی شخصیت‌های تاریخی بر اساس روایت‌های اساطیری بازنویسی شود و خود اسطوره هم بر اساس کردارهای واقعی بازیگران میدان تاریخ دستخوش دگرگونی گردد و بازمینی شود. درباره‌ی آژیدهاک چنان که دیدیم چنین آمیختگی‌ای در دورترین دوران‌ها و در متن اوستا دیده می‌شود و به احتمال زیاد به زمان سرایش آبان‌یشت و عصر پیشازرتشتی تعلق دارد. این همان زمانی است که اژدهای سه سر کهن آریایی به شاهی پلید و ویرانگر دگردیسی یافت و برای پیروزی بر هم‌آورد خود به سبک شاهان برای آناهیتا قربانی گزارد. بر این اساس باید آن را یکی از کهن‌ترین نمونه‌های این پدیده‌ی همپوشانی اسطوره-تاریخ دانست. با مرور سوبه‌های تاریخ‌مند این تداخل می‌توان درباره‌ی زمان شکل‌گیری این پدیده

نیز حدس‌هایی زد. یعنی به تصویری رسید از نخستین شخصیت تاریخی‌ای که همتای ضحاک پنداشته شده است.

برای پی بردن به زمان این تداخل خیال و خاطره، باید به عنصری دیگر در داستان آژیدهاک بنگریم، و آن گرشاسپ است. گرشاسپ پهلوانی نامدار و شکل اولیه‌ی رستم است که در ضمن به خاطر جنگیدن و کشتن دیوها و هیولاهایی نیرومند نامبردار شده است. این نکته بسیار اهمیت دارد که ضحاک را نیز باید در میان همین هیولاهای هم‌اورد گرشاسپ جای داد. چون بنا به متون دیرآیندتر گرشاسپ به همراه کاوه‌ی آهنگر یکی از دو سپهسالار فریدون بوده و در نسخه‌های آخرالزمانی هم اوست که در نهایت بر ضحاک غلبه می‌کند. با فرضِ معاصر بودن گرشاسپ و ضحاک، این حدس برجسته می‌شود که شاید این دو در دوران پیشازرتشتی و عصر اوستایی شاهانی محلی در ایران شرقی بوده‌اند، که مثل شاه ماد و دیگران در اعصار بعدی، با روایت‌های اساطیری کهن درآمیخته و جلوه‌ای تاریخ‌مند از ایشان را به دست می‌داده‌اند. زمان این کهن‌ترین لایه‌ی درآمیختگی اسطوره با تاریخ را باید در یکی دو قرنِ منتهی به زمان زایش زرتشت قرار داد. چون گرشاسپ زرتشتی نبوده، اما انگار خودش و خاندانش با پهلوانان زرتشتی که شاهان بلخ بوده‌اند، کشمکشی داشته‌اند. چنان که می‌گویند گرشاسپ با فریکاری پری‌ای آتش مقدس آتشکده‌ی کابل را با گرز خود فرو می‌کوبد و خاموش می‌کند^{۴۴} و مایه‌ی برانگیخته شدن خشم فرشته‌ی آذر می‌شود، و نواده‌اش رستم هم اسفندیار را که مهم‌ترین پهلوان دین زرتشتی است از پای در می‌آورد. در «گرشاسپ‌نامه» هم اشاره شده که گرشاسپ به دین برهمنی بوده است و این بدان معناست که به کیش آریایی‌های پیشازرتشتی پایبند بوده

⁴⁴ وندیداد، فرگرد نخست، ۱۰.

است. این دین البته شاخه‌ی ایرانی و اوستایی کهن بوده و نه هندی، چون گرشاسپ در پیوند با خدایانی مثل آناهیتا^{۴۵} و وای^{۴۶} تصویر شده که به شاخه‌ی ایرانی تعلق دارند و نه هندویی.

خاندان گرشاسپ به ویژه با آیین پرستش هوم نسبتی داشته‌اند. چون پدرش اتریت سومین کسی است که هوم را می‌فشارد و مراسم بزرگداشت این گیاه مقدس را رواج می‌دهد و به همین خاطر موهبت داشتن فرزندی مثل گرشاسپ نصیبش می‌شود.^{۴۷} بنابراین گرشاسپ اگر بنخواهد بر محور تاریخ جایگذاری شود، به دوران پیشازرتشتی، و زمانی نزدیک به ظهور زرتشت مربوط می‌شود و اولین جلوه‌ی تاریخ‌مند ضحاک (لایه‌ی قدیمی آبان‌یشت) را نیز باید در همین مقطع تاریخی جای داد.

درباره‌ی مکان این دو نیز حدس‌هایی می‌شود زد. پایگاه جغرافیایی گرشاسپ منطقه‌ی هرات تا کابل بوده است. این قدری با جایگاه سستی خاندان زال یعنی سیستان و زابل تفاوت دارد و نسبت به آن جنوبی‌تر است، با این حال در دوران اشکانی که همپوشانی اساطیری-تاریخی مشهور گرشاسپ-رستم رخ داده، این قلمرو یکپارچه بوده و یکسره به خاندان سام منسوب شده است.

پس چنین می‌نماید که در حدود زمان زندگی زرتشت خاندان گشتاسپ که شاهان بلخ بوده‌اند زرتشتی شده و خاندان سام که گرشاسپ و رستم نماینده‌شان هستند، در مناطق جنوبی‌تر مستقر بوده و نسبت به گسترش دین نو مقاومتی نشان می‌داده‌اند. اما با این حساب قلمرو آژیدهاک کجا بوده است؟

⁴⁵ آبان‌یشت، ۱۰، ۳۷-۳۹.

⁴⁶ رام‌یشت، ۷، ۲۷-۲۹.

⁴⁷ یسنا، هات ۹، ۱۰.

در روایت‌های دیرآیندتر ضحاک شاهنشاه کل ایران زمین قلمداد شده و بابل و اصفهان نیز زیر فرمان اوست. اما در متن اوستا به ایران غربی اشاره‌ای نشده و تنها به پیوند آژیدهاک با سرزمین بوری و کوشش او برای فتح هفت سرزمین اشاره رفته است. در آبان‌یشت می‌بینیم که آناهیتا خواسته‌ی او برای فتح گیتی را برآورده نمی‌کند. بنابراین در این بافت آژیدهاک شاهی محلی است و نه شاهنشاهی قدرقدرت مثل جمشید و فریدون که گستراننده‌ی زمین بودند یا بر هفت سرزمین فرمان می‌راندند.

در روایت‌های دیرآیندتری مثل شاهنامه و کوشنامه می‌بینیم که نوادگان ضحاک در قلمرو کابل و شمال هند مستقر شده‌اند. همچنین تاکیدی هست که فریدون از سرزمین ورنه می‌آمده که شاید با گیلان برابر باشد، اما جنگ‌هایش با ضحاک در این قلمرو نبوده و دور از ورنه رخ می‌دهد. بنابراین این حدس قوت می‌گیرد که شاید بستر جغرافیایی درگیری ضحاک و گرشاسپ همان منطقه‌ی کابل و پیرامون آن بوده باشد. به گزارش اسدی توسی، گرشاسپ در زمان ضحاک پهلوانی نیرومند بوده و از او گسسته و به فریدون پیوسته و به همراه کاوه‌ی آهنگر فرماندهی سپاهیان فریدون را بر عهده داشته است. این دو نماینده‌ی اقوام شورشی ایران غربی و شرقی هستند که بر حاکمیت ضحاک طغیان می‌کنند. در «تاریخ سیستان» هم چنین روایتی را داریم با این تفاوت که به جای گرشاسپ لقبش نریمان همچون اسم پهلوانی مستقل آمده است.^{۴۸} از سوی دیگر گرشاسپ پهلوانی فرهمند بوده و با جمشید پیوند داشته و پنجمین زاده از پشت اوست. او همچنین مشروعیتی سیاسی و حقی بر تاج و تخت داشته است، چون در اوستا پس از مرگ جمشید یکی از سه بهره‌ی فره وی را دریافت می‌کند.^{۴۹} این که گرشاسپ دارنده‌ی فره جمشیدی است و آژیدهاک

^{۴۸} تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۵.

^{۴۹} زمیاد یشت، ۶، ۳۴-۴۱.

جوینده‌ی آن بوده، نشان می‌دهد که کشمکش میان این دو درگیری‌ای سیاسی بوده و هر دو مدعی اقتداری بوده‌اند که برای گرشاسپ مشروع و برای ضحاک نامشروع قلمداد می‌شده است. یعنی این که گرشاسپ سردار ضحاک و بعدتر سردار فریدون بوده افزوده‌ای دیرآیندتر است و در شکل اصلی اوستایی‌اش گرشاسپ و فریدون دو شاه-پهلوانی هستند که با ضحاک می‌جنگند.

اگر این سه تن شخصیت‌هایی تاریخی هم بوده باشند و به شاهانی در ایران شرقی چفت و بست شده باشند، تصویری شفاف‌تر از این داستان حاصل می‌آید. یعنی اسطوره‌ی پهلوان اژدهاکش اوستایی که نمادین است و مربوط به نبرد فریدون و اژدهاک (هوم‌یشت)، بعدتر با شخصیت‌هایی تاریخی پیوند خورده (آبان‌یشت) و در این مرحله آن روایت‌های نمادین کهن بر کشمکش امیرانی محلی در ایران شرقی سوار شده است. در این تفسیر به احتمال زیاد اژدهاک و گرشاسپ تاریخی شاهانی محلی در منطقه‌ی کابل بوده‌اند. اژدهاک شاهی نامشروع و ستمگر بوده که تاج و تخت شاه محبوب و مشروع پیشین (جمشید) را غصب کرده، و با سرکشی و مقاومت فرزندان یا نواده‌ی جنگاور او (گرشاسپ) روبرو شده است.

در این بین انگار گرشاسپ در دوران پس از ضحاک نمی‌پاید و غیابش همچون جادو شدن و به خواب فرو رفتن تفسیر شده باشد. آن شاه-پهلوانی که بر ضحاک غلبه می‌کند و پس از او به پادشاهی می‌رسد فریدون است. از این رو دشمنی گرشاسپ و ضحاک جنبه‌ای آخرالزمانی پیدا می‌کند.⁵⁰ اسدی توسی می‌گوید گرشاسپ در زمان فراز آمدن فریدون از میدان خارج شد و بنابراین گویا در جریان نبرد با ضحاک از میان رفته باشد. در «گرشاسپ‌نامه» مرگ او استنباط می‌شود و نه به خواب رفتن‌اش، و فریدون کسی است که

⁵⁰ کریستن‌سن، ۱۳۷۶: ۱۷.

رهبری مراسم عزای او را بر عهده می‌گیرد. همچنین آمده که با مرگ وی خورشید گرفتگی رخ داد و نموده‌های قهر طبیعت ظاهر شد.

اما در بندهش تصریح شده که گرشاسپ نمرده و به خواب فرو رفته است، چون بوشاسپ که دیو خواب و سستی است بر او چیره آمده است.^{۵۱} این با گزارش کهن‌تر اوستایی هم سازگار است که می‌گوید موازی با ضحاک که در دماوند در بند کشیده شده، گرشاسپ نیز با طلسم دیو بوشاسپ بر فراز کوهی در هرات به خواب رفته^{۵۲} و تا آخرالزمان با نگهبانی ۹۹۹۹۹ فروهر زنده و بی‌گزند خواهد ماند و در آن هنگام برخواید خاست^{۵۳} تا ضحاک را نابود کند.

نامیرا بودن ضحاک صفتی غیرعادی برای ضدقهرمانان است. چون در روایت‌های زرتشتی بی‌مرگ بودن صفتی است که از هوم برمی‌خیزد و ویژه‌ی مقدسان و پارسایانی مثل پشوتن یا قهرمانانی آخرالزمانی مثل گرشاسپ است. در این بین گرشاسپ به طور خاص پیوندی با ایزد هوم دارد و پدرش یکی از سه بنیانگذار آیین فشردن هوم است. از این رو شاید در بستر آیین کهن هوم بوده که نامیرا قلمداد می‌شده و این ویژگی او پیش از زرتشت نیز به وی منسوب بوده است. اگر چنین بوده باشد، نامیرایی ضحاک نیز شاید با همین سنت کهن پیشازرتشتی پیوند داشته باشد.

در کتاب دیگری^{۵۴} این حدس را مطرح کرده‌ام که نامیرا پنداشتن گرشاسپ و آژیدهاک احتمالاً به واقعیتی تاریخی باز می‌گشته و بازتابی بوده از این حقیقت که در بافتی تاریخی پیکرهای ایشان مومیایی شده

⁵¹ بندهش، ۲۹، ۷.

⁵² بندهش، ۲۹، ۷.

⁵³ فروردین یشت، ۶۱.

⁵⁴ وکیلی، ۱۴۰۰.

و در برابر چشم مردم قرار داشته است. بر این مبنا حدسم آن است که گرشاسپ در اصل پهلوان تیره‌ی سکا‌های هوم‌خوار بوده است. یعنی از منطقه‌ای برخاسته که مومیایی‌های طبیعی یاد شده در آن بسیار یافت شده است.

مطالعه‌ی دقیق روایت‌های مربوط به گرشاسپ نشان می‌دهد که به راستی پیوندی میان بافت اجتماعی پرورنده‌ی او و مومی‌گری برقرار بوده است. مثلاً در «گرشاسپ‌نامه» دو اشاره‌ی جالب توجه می‌بینیم که در آن به پیوند او و آیین مومیایی کردن مردگان اشاره شده است. یکی آن که در سفرش به هند به آرامگاه سیامک پیشدادی می‌رسد که جسد مومیایی شده‌اش در آنجا بی‌گزند باقی مانده است. دیگر آن که در جریان ماجراجویی‌هایش به طنجه می‌رود و آنجا دخمه‌ای می‌یابد که درونش

«در او تختی از زر و مردی دراز
بر آن تخت بُد مرده از دیرباز

گرفته همه تنش در قیر و مشک
گهر برش و از زیر کافور خشک»

اینها نشان می‌دهد که با یک مومیایی دست‌ساز و غیرطبیعی سر و کار داریم، که با شیوه‌ای متفاوت از مومیایی‌های مصری آماده شده است. مومیایی سیامک و مرد طنجه نواریچ نشده و در تابوتی در مقبره‌ای زیرزمینی پنهان نبوده‌اند، بلکه بدن‌شان با ظاهری زنده و سالم بر تختی نشسته و برابر چشم بازدید کنندگان بوده و سطح بدن‌شان را با قیر و مشک (و احتمالاً صمغ) عایق‌کاری کرده بودند.

جالب آن که گرشاسپ در نهایت هنگام مرگ وصیت می‌کند تا:

«چو رخشنده تیرم ز تاری نیام
برآید شود لاله‌ام زردفام

در گزارش مورخان آغازین مثل بلخی نیز اشاره‌ای هست به این که پیکر ضحاک و گرشاسپ را مومیایی کرده بوده‌اند. بنابراین شاید بتوان روند نخستین تداخل بین اسطوره‌ی آژیدهاک و تاریخ را چنین بازسازی کرد که در دورانی نزدیک به زرتشت و کمی پیش از او (احتمالاً قرن بیست و یکم تاریخی/ ق ۱۳ پ.م) شاهی محلی در کابل به قدرت می‌رسد که ستمگر و خونخوار بوده و سیمای او با آژیدهاک اوستایی که پیشاپیش هیولایی اژدهاگون بوده، همسان انگاشته می‌شود. یکی از نوادگان شاه محبوب پیشین یعنی گرشاسپ که پهلوانی نامدار بوده و با یکی از پهلوانان اژدهاکش اوستایی همسان انگاشته شده، با این آژیدهاک جنگیده و در تضعیف او نقش مهمی داشته است. اما انگار در جریان همین جنگ‌ها یا زمانی نزدیک به آن در گذشته است و کسی که تاج و تخت آژیدهاک را برگرفته، پهلوانی از قلمرو ورنه بوده به اسم فریدون، که وی نیز در اوستا در سیمای پهلوان اژدهاکش حضور دارد.

پس در اصل (در حدود قرن هجدهم/ ق ۱۶ پ.م) دو روایت مربوط به دو پهلوان اژدهاکش متفاوت (فریدون و گرشاسپ) داشته‌ایم که در میان‌شان تنها فریدون با آژیدهاک و دیو خشکسالی پیوند داشته است. این دو روایت پس از سه قرن در منطقه‌ی کابل با هم ترکیب شده و محور این ترکیب شاهی ستمگر و خونریز بوده است. با توجه به نامیرا قلمداد شدن آژیدهاک و گرشاسپ احتمالاً نوادگان هردو تا مدت‌ها بعد در این منطقه حضور داشته‌اند و پیکرهای مومیایی شده‌شان هم در آرامگاه‌هایی سلطنتی جای داشته است، خواه در

⁵⁵ اسدی توسی، ۱۳۱۷: ۴۶۵.

جلوه‌ای نمایش‌گونه چنان که در گرشاسپ‌نامه و بهمن‌نامه آمده، یا به همان شکلی که در گورتپه‌های سکاها در مناطق شمالی‌تر می‌بینیم.

روایتی از آژیدهاک که تا پیش از دوران کوروش بزرگ رواج داشته، به این ترتیب در آمیختگی خاطره و خیال شکل گرفته و در زمینه‌ی متون اوستایی و افسانه‌های محلی تثبیت شده است. جغرافیای این داستان‌ها ایران شرقی است و به ویژه بر گوشه‌ی جنوب شرقی ایران زمین تمرکز یافته است. بستر زبانی‌اش اوستایی است و متون بازمانده از آن در بستر دین زرتشتی تثبیت شده و حفظ شده‌اند.

دوران زمانی شکل‌گیری این روایت احتمالاً چهار قرن بوده و دو گذار عمده را شامل می‌شده است. یکی گذار از خیال‌آزدهای سه سر حبس‌کننده‌ی آبها به خاطره‌ی آژیدهاک شاه ستمگر، و دیگری گذار از خاطره‌ی پهلوان آژدهاکش اساطیری به شاهان محلی‌ای که با آژیدهاک ستمگر می‌جنگیده و به دست او کشته شده یا او را می‌کشته‌اند. بستر اجتماعی این روند دولت‌شهرهای کهن آریایی ایران شرقی بوده که تداومی دودمانی را پشتیبانی می‌کرده و مومیایی شدن شاهان و حفظشان در برابر چشم مردمان را ممکن می‌ساخته است. زمینه‌ی فرهنگی این گذار نیز دین زرتشتی بوده که به کل این همپوشانی اسطوره-تاریخ عمقی اخلاقی بخشیده و آژیدهاک را همچون آفریده‌ای اهریمنی و شکلی از دروغ تفسیر کرده است.

کتابنامه: آرشیداک و آستیاک

چنان که دیدیم، در دو هزاره‌ی نخست تاریخی سه خاستگاه متفاوت در ایران شرقی و غربی و مرکزی وجود داشته که با مرکزیت بلخ و بابل و جیرفت تصویری شبیه به ضحاک را در اساطیر محلی‌اش می‌پرورده است. نسخه‌ای که در نهایت بر بقیه استیلا یافت و دوتای دیگر را در خود جذب کرد، روایت اوستایی بود که نام و نشان و ماهیت ضحاک را تعیین کرد و تصویر امروزی‌ن وی را به دست داد.

تاریخی که این ترکیب نهایی به انجام رسیده و سه سنت یاد شده ادغام شده‌اند، درست معلوم نیست. قدیمی‌ترین لایه‌ی داستان که به جیرفت مربوط می‌شود، قاعدتا تا زمان زوال این فرهنگ در قرن دوازدهم (حدود ۲۲۰۰ پ.م) در گوشه و کنار انتشار یافته و بخشی از سیمای ضحاک را تثبیت کرده بود. روایت میانرودانی تقریباً همزمان با فرو خفتن فرهنگ جیرفت شکل گرفت و نسخه‌ی اوستایی حدود هفتصد سال بعد ظاهر شد و نزدیک به هزار سال بعد از نسخه‌ی میانرودانی (در حدود سال ۲۲۰۰ / ۱۲۰۰ پ.م) با ظهور زرتشت پیکربندی نهایی ضحاک را به دست داد. با این حال روایت میانرودانی-ایلامی و اوستایی به دو گوشه‌ی مقابل جغرافیای ایران زمین تعلق داشتند و زمان درآمیختن و یکپارچه شدنشان درست معلوم نیست. با این همه برای تکمیل این فرایند حدی بالایی می‌توان در نظر گرفت و آن تاسیس کشور یکپارچه‌ی ایران و شکل‌گیری دولت هخامنشی است. به احتمال زیاد در فاصله‌ی هفتصد ساله‌ی میان زرتشت و کوروش این دو نسخه‌ی خاوری و باختری با هم ادغام شده و به تصویری یکپارچه بدل شده‌اند و این همان ضحاک

است که پس از آن در سراسر ایران زمین روایتی یکتا و همسان از آن نقل می‌شود. دوران هخامنشی عصر نویسا شدن شتابان فرهنگ‌های محلی، گسترش راه‌های تجاری و تاسیس جاده‌ی تجاری ایرانی در پیوند با دولت، و درآمیختگی شدید اقوام و زبان‌ها و ادیان بود، و این را می‌توان نقطه‌ی پایانی محتمل برای یکپارچه شدن روایت ضحاک دانست.

یکی از نشانه‌هایی که درباره‌ی بالغ شدن داستان ضحاک داریم، آن است که نسخه‌ای شرقی از آن در غرب رواج پیدا می‌کند و کارکردی سیاسی به دست می‌آورد. این موضوع به دوران کوروش بزرگ مربوط می‌شود و بنابراین فاصله‌ی سالهای ۲۸۰۰-۲۹۰۰ (۵۰۰-۶۰۰ پ.م) را باید عصر نهایی شدن این آمیختگی دانست. در همین فاصله برای نخستین بار در ایران غربی نسخه‌هایی از داستان آژیدهاک اوستایی ثبت می‌شود و همچون تبلیغاتی سیاسی کاربرد پیدا می‌کند.

مفصل‌ترین گزارش در این زمینه را هرودوت در «تواریخ»^{۵۶} اش آورده است. او هنگام شرح داستان کودکی کوروش اشاره می‌کند که پدر بزرگ او که آخرین شاه ماد بوده و ارشته‌ویگه (نیزه‌انداز) نام داشت، همان آژیدهاک است. داستان‌هایی که او درباره‌ی پیوند کورش و ارشته‌ویگه نقل می‌کند، در عمل همان است که بعدتر درباره‌ی فریدون و ضحاک می‌بینیم.

هرودوت می‌گوید ارشته‌ویگه وقتی دخترش کوروش را باردار بود، در خواب دید که نوه‌اش بر او غلبه خواهد کرد و جهان را فتح خواهد کرد. این همسان است با کابوسی که ضحاک دید و در آن به زاده شدن فریدون پی برد. هردوی این شخصیت‌ها در صدد کشتن نوزاد برآمدند و در این کار ناکام ماندند و نوزاد

⁵⁶ Herodotus, I, 45-110.

را خویشاوندانش فراری دادند و در طبیعت پروردند. به همان ترتیبی که ضحاک کودکان را به سودای از بین بردن فریدون کشت، هرودوت از جنایت مشابه ارشته‌ویگه سخن می‌گوید.

همچنین در هر دو داستان پدری داغدار داریم که پسرش به دست ضحاک کشته می‌شود و سر به شورش برمی‌دارد و به شاه فرهمند می‌پیوندد و شاه ستمگر را سرنگون می‌سازد. در روایت ضحاک کاوه‌ی آهنگر چنین می‌کند و در روایت هرودوت هارپاگ مادی است که مامور کشتن کوروش نوزاد است و چون از این کار سرپیچی می‌کند، شاه ماد پسرش را می‌کشد و گوشتش را به خورد پدر می‌دهد. در ضمن در هر دو داستان اشاره‌ای هست که نشان می‌دهد شخصیت منفی داستان دارنده‌ی اسبان زیاد بوده است. شاه ماد بر قلمروی فرمان می‌رانده که در دوران هرودوت به پرورش اسب‌های اصیل شهرت داشته، و لقب ضحاک بیوراسپ است که یعنی دارنده‌ی ده هزار اسب.

این شباهت‌ها نمی‌تواند تصادفی باشد و نشان می‌دهد سیمای کوروش با فریدون اوستایی همپوشانی پیدا کرده و در نتیجه مقتدرترین شاهی که به دست او شکست یافته - یعنی ارشته‌ویگه - همچون ضحاک بازنموده شده است. برخی از پژوهشگران مثل ساقی‌گازرانی این تداخل را امری مهندسی شده و دستاورد تبلیغات جنگی کوروش بزرگ دانسته‌اند.^{۵۷} اما چند داده داریم که نشان می‌دهد این تداخل امری خودجوش و بی‌برنامه بوده، و احتمالاً در دوران کوروش هم به شکلی فراگیر وجود نداشته است.

نخست باید به شباهت نام شاه ماد و ضحاک توجه کرد. هرودوت که به یونانی می‌نوشت، اسم شاه ماد را به صورت «آستواگس» (Ἀστουαγῆς) ثبت کرده و این شکلی یونانی شده از ارشته‌ویگه مادی و

⁵⁷ گازرانی، ۱۳۹۸.

ایختومگو (Ἰχθυόμωγο) اکدی است. این نام در زبان‌های اروپایی جدید به صورت آستیگ (Astyages) درآمده که با ضحاک شباهتی دارد. اما شکل اولیه‌اش در زبان‌های مادی و اکدی و یونانی شباهتی به «آژی دهاکه» اوستایی ندارد، جدای آن که معنای این دو نیز هیچ ربطی به هم ندارد. بنابراین شباهت نام‌ها که آن را گاه دلیل هم‌تا شمرده شدن این دو دانسته‌اند، در آن دوران وجود نداشته و نادرست است.

نکته‌ی دیگر آن که انگاره‌ی درباریان کوروش از شاه ماد چنین منفی نبوده است. تقریباً تردیدی نیست که کوروش پسر کمبوجیه پسر کوروش شاه انشان نوه‌ی ارشته‌ویگه شاه ماد نبوده است. اما این پیوند تخیلی به احتمال زیاد در زمان خود کوروش و جانشینان‌اش ابداع شده و ترفندی بوده که وحدت دو قوم پارس و ماد را استوار می‌ساخته است.

گذشته از این نسبت تخیلی، کوروش و شاه ماد نسبتی واقعی هم داشته‌اند و آن موقعی رخ داد که کوروش پس از شکست ارشته‌ویگه دختر او را به همسری برگزید و به داماد آخرین شاه ماد بدل شد. ارشته‌ویگه در سراسر تاریخ نبردهای کوروش نیرومندترین فرمانروایی بود که با او جنگید و تنها کسی بود که در میدان نبرد شکستش داد. با این حال چنین می‌نماید که هخامنشیان انگاره‌ای ارجمند و محترمانه از او داشته باشند. خود کوروش وقتی شاه ماد به اسارت درافتاد، جان او را بخشید و به کرمان تبعیدش کرد و او تا پایان عمر در رفاه و آسایش آنجا زیست. اینها با تصویر شاهی ستمگر و مهیب که کودک‌کش و اهریمنی باشد، به کلی متفاوت است.

پس از درگذشت ارشته‌ویگه هم یادش منفور و خاطره‌اش منفی نبوده است. چنان که منابع هم‌زمان یونانی تاکید دارند که او پدرزن و پدربزرگ کوروش بوده و پیوندی مهرآمیز میان‌شان برقرار بوده است. به ویژه در متونی مهم مانند «تربیت کوروش» کسنوفانس، آخرین شاه ماد همچون دلاوری جنگاور و پیرمردی

خردمند ستوده شده است.^{۵۸} این خاطره در اروپا همچنان باقی ماند و تا دوران مدرن یکی از مضمون‌های محبوب نزد هنرمندان اروپایی داستان کوروش و آستیاگ بود که در هنر اروپایی عصر نوزایی تا روشنگری فراوان بازنموده شده است.



دیدار آستیاگ اسیر با کوروش، پرده‌ی نقاشی فرانسوی، ق ۱۸م.



نقاشی رویای آستیاگ، فرانسه، ق ۱۵م.

داده‌ی مهم دیگری که داریم آن است که پس از مرگ کمبوجیه وقتی جنگ داخلی در گرفت و سه مدعی شاهنشاهی با هم درگیر شدند، یکی‌شان که فرورتیش مادی بود ادعا می‌کرد از ارشته‌ویگه نسب می‌برد

⁵⁸ کسنوفانس، ۱۳۴۲.

و احتمالا راست هم می‌گفت. او در این نبرد با مدعی مقتدر دیگری همراه بود که وهیزداته (بهترداد) پارسی نام داشت و مدعی بود که بردیا پسر کوروش است. یعنی سی سال پس از شکست خوردن ارشته‌ویگه از کوروش، همچنان نام و خاطره‌اش برای مدعیان قدرت مشروعیت‌بخش بوده و همسنگ و همسو با کوروش به حساب می‌آمده است.



آستیگ به هارپاگ دستور می‌دهد کوروش نوزاد را به قتل برساند، پرده‌ی نقاشی اثر یان موی، ق ۱۶م.

حدسی که بر اساس این داده‌ها شکل می‌گیرد، آن است که تداخل سیمای کوروش-ارشته‌ویگه با فریدون-ضحاک که هرودوت هم بدان اشاره کرده و مورخان بعدی هم بر آن تاکید کرده‌اند، تبلیغاتی درباری نبوده و از روایت‌هایی عامیانه برخاسته است. سیمای کوروش بی‌شک در زمان زندگی‌اش و پس از مرگش چندان باشکوه و درخشان بوده که شاهان اساطیری باستانی را به یادها می‌آورده است. به همین خاطر انگاره‌ی

او هم با فریدون ترکیب شده و هم با جمشید و کیخسرو پیوند خورده است. با توجه به صراحتی که در رفتار سیاسی دولتمردان در دهه‌های آغازین عمر کشور پارس می‌بینیم، انگاره‌های برآمده از تداخل ضحاک و ارشته‌ویگه سیاسی و درباری نبوده و این روایت‌ها احتمالاً خاستگاهی عامیانه داشته است.

این تداخل در ضمن با وامگیری از داستان مشهور دیگری همراه شده، و آن زندگینامه‌ی شروکین اکدی است. شروکین (به اکدی: شروگی) بنیانگذار نخستین دولت پادشاهی در ایران زمین است و همان سردار نیرومندی است که در حدود سال ۱۵۳۰ (۲۳۵۰ پ.م) میانرودان را متحد ساخت و دولتی فراگیر در آنجا تاسیس کرد که کمی بعد ایلام را هم فتح کرد.

از شروکین زندگینامه‌ای به جا مانده که بسیار اثرگذار و مهم است. بر اساس این زندگینامه شاه اور به نام اور-زبابه به خاطر دیدن رویایی از شروکین به هراس می‌افتد و به رئیس آهنگرانیش بلیش تیکال دستور می‌دهد تا او را به قتل برساند. اما ایزدبانو اینانا جلوی این کار را می‌گیرد و جان شروکین را نجات می‌دهد. اور-زبابه بعد به شروکین نامه‌ای می‌دهد و او را نزد لوگال زاگسی شاه اوروک می‌فرستد، و در نامه می‌نویسد که آورنده‌اش را بکشد. اما شروکین از این بلا هم جان سالم به در می‌برد.^{۵۹} این داستان آشکارا با روایت بلروفون یونانی و یوسف در تورات همسانی‌هایی دارند، و احتمالاً خاستگاه رویای ضحاک و ارشته‌ویگه نیز بوده است.

گذشته از این متن سومری کهن که پیشا اوستایی است، یک متن دیرآیندتر هم داریم که به دوران آشوری نو مربوط می‌شود و روایتی را ثبت کرده که احتمالاً در حدود سال ۲۵۰۰ (۹۰۰ پ.م) در میانرودان

⁵⁹ Cooper and Heimpel, 1983: 67–82.

رواج داشته است. در این داستان شروکین زندگینامه‌اش را شرح می‌دهد و می‌گوید فرزند کاهنه‌ای والامقام بوده و نام پدرش را کسی نمی‌داند. کاهنه بعد از زادن او از ترس آن که چشم‌زخمی ببیند او را در سبده می‌گذارد و به رود فرات می‌سپارد، و شروکین نوزاد در طبیعت با حمایت ایزدانی مثل ایشتار و انکی پرورده می‌شود، تا آن که به پادشاهی می‌رسد.⁶⁰

این داستان هم آشکارا سرمنشوق دامنه‌ای وسیع از زندگینامه‌های اساطیری است⁶¹ که کوروش و موسی و اودیپ و زال و فریدون و کیخسرو و مهرداد پونتی در میان‌شان به شمارند. به احتمال زیاد این داستان حتا درباره‌ی شروکین ساختگی است و با زمان زندگی او بیش از هزار سال فاصله دارد. با این حال پیوند خوردن‌اش به داستان ضحاک و فریدون جای توجه دارد و نشان می‌دهد انگاره‌ی رایج درباره‌ی کوروش از ترکیب مجموعه‌ای از افسانه‌ها و روایت‌های گوناگون نتیجه شده که پیشاپیش در میان‌رودان وجود داشته است. آن کوروش فرهمند و پیروزگری که آخرین شاه ایلام بود و تا سه نسل پدران‌ش بر ایشان فرمان رانده بودند و پس از شکست دادن آخرین شاه ماد داماد او شد، به این ترتیب از مرتبه‌ی شخصیتی تاریخی فراتر رفت و به صورت نقطه‌ی همجوشی مهمی درآمد که داستان‌های مربوط به شاهان باشکوه باستانی در آن با هم ادغام می‌شدند. این فرایند احتمالاً در زمان زندگی او رخ نداده، و چند نسل پس از مرگ او آغاز شده است. به همین خاطر است که گزارش‌های هم‌زمان خودش و داریوش از زندگی‌اش بسیار واقع‌گرایانه و عینی است، و تنها در گزارش‌هایی مثل تاریخ‌های یونانی و روایت‌های افسانه‌آمیز قرون بعدی است که پیوند خوردنش با زندگینامه‌ی فریدون و شروکین و دیگران را می‌بینیم.

⁶⁰ Westenholz, 1997: 33–49.

⁶¹ Campbell, 1964: 127.

نتیجه آن که هم‌تا شمردن ارشته‌ویکه و ضحاک دلالتی تاریخی نداشته و احتمالاً در دوران زندگی خودش یا کوروش رواجی نداشته است. این در اصل پیامدی است از درخشش چهره‌ی کوروش و جایگاه او در مقام گرانیگاه چفت و بست شدن روایت‌های اساطیری گوناگون، که در مقام پیامدی اجتناب‌ناپذیر مهمترین شاه شکست خورده به دستش را با آژیدهاک همسان ساخته است.

از این بحث برمی‌آید که تصور برخی از نویسندگان معاصر که می‌گویند داستان ضحاک از روی زندگی‌نامه‌ی ارشته‌ویکه ساخته شده، بی‌شک نادرست است. تفسیرهای تاریخی دیگری هم درباره‌ی ضحاک در دست داریم که آنها نیز به همین اندازه سست و بی‌بنیاد به نظر می‌رسند. در میان این تفسیرهای خوانش مارکسیستی از داستان ضحاک از همه جالب‌تر است، چون تا حدودی روحیه و بافت گفتمانی نویسندگان چپ‌گرای معاصر ایران را نیز نشان می‌دهد.

چکیده‌ی تفسیر مارکسیستی از داستان ضحاک آن است که او یک شورشی مترقی و هوادار خلق و توده بوده که بر نظام ستمگرانه‌ی طبقاتی طغیان کرده و قصد داشته نوعی جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی درست کند. مهمترین سخنگوی این نگرش علی‌حضور است که بر مبنای تفسیری از بند هفدهم بندهش، ضحاک را در اصل شاهی فرهمند دانسته که به خاطر تلاش برای از میان بردن نظم طبقاتی عصر جمشید، چنین بدنام شده است.

پیامد چنین تفسیری از ضحاک آن شده که سخنگویان گرایش‌های سیاسی ایران‌ستیز که با ملیت ایرانی دشمنی‌ای داشته‌اند، ضحاک را بستایند و او را بهترین شاه قلمداد کنند. برداشتی که هم در میان هواداران نگرش مذهبی و امتی دیده می‌شود و هم مبلغان دیدگاه انترناسیونال مارکسیستی. این تقارن البته با توجه به این وصف اوستایی از ضحاک طنزآمیز و عبرت‌آموز هم هست، که «ضحاک نیرومندترین دروغی بود که اهریمن برای ویرانی گیتی آفریده بود».

این در حالی است که موضوع برای نویسندگان قدیمی کاملاً روشن بوده و کافیست یک بار گزارش‌شان از موضوع خوانده و فهمیده شود تا راه بر تفسیرهایی ایدئولوژیکی از این دست بسته گردد. نمونه‌اش فردوسی که به روشنی به این نکته اشاره کرده که فریدون نظام طبقاتی عصر جمشید را که توسط ضحاک از میان رفته بود، بار دیگر احیا کرد.

«نشست از بر تخت زرین او	بیفگند ناخوب آیین او
بفرمود کردن به در بر خروش	که هر کس که دارید بیدار هوش
نباید که باشید با ساز جنگ	نه زین گونه جوید کسی نام و ننگ
سپاهی نباید که به پیشه‌ور	به یک روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار	سزاوار هر کس پدیدست کار
چو این کار آن جوید آن کار این	پراشوب گردد سراسر زمین» ⁶²

همچنین گویا سلطنت ضحاک با شکلی از نفی مالکیت شخصی همراه بوده است و مردم را از دارایی‌هایشان محروم کرده است. چون ابوریحان بیرونی در شرح جشن آبانگان، می‌نویسد: «در این روز به کشورهای هفتگانه خبر رسید که فریدون، بیوراسب (ضحاک - آژی دهاک) را اسیر کرده، خود به پادشاهی رسیده و به مردم دستور داده است که خانه و زندگی خود را دارا شوند».

ناگفته نماند که اشاره به اثر ضحاک در برهم خوردن نظم اجتماعی و ساختار پیشه‌ی مردمان در روایت‌های دوران اسلامی زیاد دیده می‌شود. این روایت‌ها به گمانم در دوران انوشیروان دادگر شکل گرفته

⁶² شاهنامه، داستان ضحاک، ۴۳۵-۴۴۰.

باشند و واکنشی باشند به شعار الغای نظام پیشه و لایه‌بندی اجتماعی که مزدکیان مطرح کرده بودند. تفسیرها البته در این مورد تا پیش از ظهور آرای مارکسیستی یکپارچه و همسو بوده و همه‌ی نویسندگان آشفتگی در تخصص مردمان و نابودی سیستم کهن پیشگ (طبقه‌بندی جامعه بر اساس تخصص و شغل) را نشانه‌ی زوال و ویرانی می‌دانسته‌اند. چندان که یکی از ده عیب بزرگی که ضحاک پراکند، همین اغتشاش اجتماعی بوده و یکی از کارهای بزرگی که فریدون کرد احیای این سیستم اجتماعی شایسته‌سالار بوده است.

تفسیر پژوهندگان قدیم البته خردمندانه‌تر و دقیق‌تر از روشنفکران معاصر بوده و مثلاً بیرونی وقتی در «آثارالباقیه» به این موضوع اشاره می‌کند، شرح می‌دهد که ضحاک نماینده‌ی جوامع بدوی‌تری بوده که هنوز تقسیم طبقاتی در میانشان رواج نیافته بوده^{۶۳} و بنابراین توانایی مدیریت این ساختارها را نداشته است. گذشته از تفسیرهایی که ضحاک را با شخصیتی تاریخی یکی می‌گیرند، یک برداشت تاریخ‌گرای دیگر هم وجود دارد که ضحاک را نمادی از یک قوم و دوره‌ی تاریخی قلمداد می‌کند. هواداران این نگرش ضحاک را با حمله‌های خونین آشوریان به آذربایجان و ایلام مربوط می‌دانند.^{۶۴} هجوم‌هایی که در اسناد آشوری با تفصیل ثبت شده و اوج آن در قرن ۲۶ و ۲۷ (ق ۷-۸ پ.م) جای می‌گیرد.

یوستی که نخستین نماینده‌ی مهم این دیدگاه است^{۶۵}، معتقد است که ضحاک شکل تشخیص یافته‌ی آشوریانی بوده که برای غارت به آذربایجان و کردستان ایران می‌تاختند و گاه تا بخش‌های درونی سرزمین ایلام نیز پیش می‌آمدند. دیدگاه یوستی در این مورد بیشتر در قالب نظریه‌پردازی‌های قرن نوزدهمی جای

^{۶۳} بیرونی، ۱۹۲۳: ۲۲۴.

^{۶۴} کزازی، ۱۳۸۰: ۲۶.

^{۶۵} Justi, 1879.

می‌گیرد و امروز هوادار چندانی ندارد. به ویژه که اوستا که صریح‌ترین داستان ضحاک را روایت کرده، در جغرافیای ایران شرقی محصور است و زمانش هم به قرن‌ها پیش از دست‌اندازی‌های آشوریان بازمی‌گردد. گذشته از این اگر همان منابع آشوری با دقت خوانده شوند، روشن می‌شود که مقتدرترین و پایدارترین دولت آن روزگار ایلام و گوتیوم-ماد بوده و نه آشور، و در جریان این جنگ‌ها ایلام است که بابل را می‌گیرد و در نهایت ماد است که آشور را از بین می‌برد. بنابراین تبلیغات جنگی آشوریان را نباید با تاریخ سیاسی آن روزگار اشتباه گرفت و بی‌نقد و تحلیل آن را پذیرفت.

هرچند یوستی ضحاک را بیشتر با دوره‌ای تاریخی همانند می‌گرفت. اما امروزه گرایشی در میان برخی از نویسندگان ایرانی وجود دارد تا او را با یکی از شاهان آشوری یکی بگیرند. در میان شخصیت‌های تاریخی‌ای که در این مدت به ایران غربی تاختند، به ویژه شروکین (سارگون) دوم بیشتر مورد توجه است، که با سپاهیان‌ش تا کوه دماوند پیش رفت و روستاهای بسیاری را ویران کرد و از امیران گوناگونی باج ستاند و مطیع‌شان ساخت. شروکین دوم در میان شاهان آشوری بیشترین دامنه‌ی پیشروی در شرق را داشته است و سرداری لایق‌تر و نیرومندتر از باقی بوده است. اما زندگینامه‌ی او هیچ شباهتی به ضحاک ندارد. او شاهی کامیاب و پیروزمند بود که برای مدتی نه چندان طولانی در قلمرو خود سلطنت کرد، و در نهایت همچون سایر شاهان آشوری درگذشت.

اگر بخواهیم ضحاک را به اقوام مهاجر به ایران منسوب بدانیم، یک امکان دیگر، آن است که وی را با قبایل مهاجم سکا یکی بگیریم. هاشم رضی در دانشنامه‌ی خود بر این حدس رفته است.⁶⁶ تکیه‌گاه او برای

⁶⁶ رضی، ۱۳۸۱.

این بحث، همان گفتار بیرونی است که می‌گوید ضحاک نماینده‌ی جامعه‌ای ابتدایی بوده که هنوز تقسیم طبقاتی در آن ظهور نکرده بود. جامعه‌ی آشوری از چنین لایه‌بندی‌ای برخوردار و سکا‌های کوچگرد از آن محروم بوده‌اند.

همچنین حدس رضی به خاطر شرقی دانستن ضحاک بر احتمال سست‌تر غربی بودنش ترجیح دارد. ارتباط این شخصیت با اسب، و پیوند نهایی نوادگان دختری‌اش با رستم که پهلوانی سیستانی و سکا‌ست نیز این احتمال را تقویت می‌کند. با این حال شوکت شاهی ضحاک، پیوندش با تازیان، و این که هزار سال بر ایران زمین سلطنت کرد، با تازش‌های گاه و بیگاه سکا‌ها شباهتی ندارد و بیشتر به دشمنی مستقر و نیرومند مانند سلسله‌های میانرودان همخوان است.

درباره‌ی آمیختگی ضحاک با اهالی میانرودان حدس دیگری هم می‌توان زد که به مشتقی از آمیختگی ضحاک و آخرین شاه ماد شبیه است. نخستین شاه بزرگی که کوروش با او جنگید، ارشته‌ویگه بود و دیدیم که داستان او با ضحاک تداخلی پیدا کرده است. در زمان ظهور کوروش دولت آشور از بین رفته بود، ولی آخرین شاهی که مغلوب کوروش شد بر قلمرو آشور و بابل فرمان می‌راند و نبونید نام داشت. با توجه به این که در روایت‌های بعدی ضحاک بابلی دانسته شده، این احتمال را هم باید در نظر گرفت که شاید نبونید هم مانند ارشته‌ویگه در روایت‌های مردمی با ضحاک نظیره‌سازی شده باشد.

شاهدی که در این مورد داریم، به دوران ساسانی بازمی‌گردد و ضحاک را با شخصیتی اساطیری به اسم نمرود یکی می‌انگارد. این نمرود اما از چند زاویه به نبونید بابلی شبیه است و احتمالاً ترکیبی از خاطره‌ی نبونید و نبوکدنصر بوده، که دو واپسین شاه مهم بابلی بوده‌اند. کهن‌ترین گزارش درباره‌ی برابری ضحاک و نمرود را در تاریخ موسی خورنی می‌خوانیم که در میانه‌ی دوران ساسانی نوشته شده و در گفتار بعدی مفصل بدان خواهیم پرداخت. اما نقطه‌ی ارجاع او متن تورات است که در فاصله‌ی کوروش و داریوش به شکل

کنونی تدوین شده است. از این رو دوران شکل‌گیری روایت نمرود را باید در حدود آغاز عصر هخامنشی دانست و آمیختگی‌ای هم اگر رخ داده باشد، به همین دوره مربوط است.

نمرود نام یکی از شخصیت‌های عهد عتیق است که در اساطیر مسیحی نیز وارد شده و از این مجرا به داستان موسی خورنی راه یافته است. در تورات «نیمرو» (נִמְרוֹד) پسر کوش و نواده‌ی نوح است که بر سرزمین شینار در میانرودان حکومت می‌کرد. نام او را در متون سریانی به صورت «نُمرود» (ܢܡܪܘܕ) ثبت کرده‌اند و به همین شکل به عربی هم وارد شده است.

نمرود در تورات شکارچی نیرومندی است^{۶۷} که به شاهی مقتدر بدل می‌شود. او در ضمن عمران‌گر و شهرساز نیز بوده است. در تورات می‌خوانیم که خاستگاه جغرافیایی اقتدارش (רִשִׁית מַמְלַכְתּוֹ، یعنی رأس مملکت‌داری‌اش) شهرهای اکد و اوروک و کالچ و شینار بوده است.^{۶۸} همه‌ی اینها جز اوروک در شمال میانرودان و سرزمین آشور قرار دارند و از لحن جمله بر می‌آید که انگار نمرود آنها را ساخته و به هر روی فرمانروایشان بوده است. این نکته هم جای توجه دارد که یکی از چهار شهر مهم آشور یعنی کالچ به طور سنتی نمرود نامیده می‌شده است.

کهن‌ترین عبارت عهد عتیق که نمرود را توصیف می‌کند جای توجه دارد. چون می‌گوید גַּבַר צַיִד לפני יהוה (گیبُور صַیִיד لִפְנֵי יְהוָה) یعنی «صیادی جبار بود رویاروی یهوه». فیلولی اسکندرانی به درستی اشاره کرده که در اینجا «رویاروی/ در برابر چهره‌ی» (לפני) یهوه بودن به معنای مخالفت ورزیدن با اوست. سوماخوس و فیلولی دروغین هم نظری مشابه ابراز کرده‌اند و اینها همه به میانه‌ی دوران اشکانی مربوط

⁶⁷ کتاب اول ایام، باب نخست، آیه ۱۰.

⁶⁸ سفر پیدایش، باب ۱۰، آیه ۱۰.

می‌شوند و لایه‌هایی جدیدتر از داستان نمرود را به دست می‌دهند. در همین دوران این برداشت هم رواج پیدا کرده بود که نمرود رهبر شاخه‌ی حامی از فرزندان نوح بوده، همچنان که یوکتان رهبر سامی‌ها و فنیخ رهبر یافثی‌ها بوده است.⁶⁹

در تورات به این که نمرود برج بابل را ساخته اشاره‌ای نمی‌بینیم، اما در سنت عبرانی تفسیر کتاب مقدس و همچنین در سنت مسیحی بعدی اوست که چنین می‌کند و به این ترتیب به جایگاه خداوند نظر دوخته و در برابر او سرکشی پیشه می‌کند. یکی از اولین اشاره‌ها در این مورد را در کتاب فلاویوس یوسفوس می‌خوانیم و بعدتر در میدرش و تلمود و سایر متون عبرانی عصر ساسانی هم این موضوع تایید شده و شاخ و برگ پیدا کرده است.⁷⁰ توصیفی که یوسفوس از او به دست می‌دهد به سیمای ضحاک در عصر ساسانی شباهتی چشمگیر دارد. به گزارش او نمرود مردی دلیر و زورمند بود که سلطنتش با خودکامگی و ستم همراه بود و مردمان را به خود وابسته ساخته و دشمنی با خداوند و سرکشی در برابر حق را تبلیغ می‌کرد.

این روایت دوران اسلامی که نمرود در اثر ورود پشه‌ای به درون مغزش رنجور می‌شود و می‌میرد نیز از تلمود برگرفته شده است. در تلمود بابلی که در دوران ساسانی نوشته شده، می‌خوانیم که حشره‌ای از راه بینی به مغز نمرود وارد شد و او را مدتی دراز شکنجه کرد تا آن که در نهایت مایه‌ی مرگش شد.⁷¹ این ویژگی هم او را به ضحاک شبیه می‌کند که مارهایی در بدنش نفوذ کرده بودند و مایه‌ی آزارش می‌شدند.

⁶⁹ Kugel, 1998: 230.

⁷⁰ میشناه: خولین، ۸۹-آ؛ سدر مُوئِد، پَساخیم، ۴۹-ب؛ اروبین، ۵۳-آ؛ تلمود چهارم، نَزیکین، آوَدَه زَرَه، ۵۳-ب.

⁷¹ Rosner, 1995: 76.

این ویژگی‌ها در ضمن با سیمای نبونید تا حدودی نزدیکی دارند. نبونید هم شاه بابل بود، برج بابل را بازسازی کرد، پایبندی‌های دینی غیرعادی‌ای داشت که همچون دشمنی با خدایان محبوب تفسیر می‌شد، و از معدود شاهان متاخر میانرودان بود که بر همه‌ی شهرهایی که در تورات فهرست شده، حکومت می‌کرد و در ضمن شاهی غاصب بود.

از سوی دیگر نبونید از این نظر هم به ضحاک شباهت دارد که با دین مرسوم مردمان دشمنی می‌ورزید و به ایزدانشان بی‌توجهی می‌کرد. مادر او کاهنه‌ی بزرگ خدای سین (ماه) در شهر حران بود، و خودش در پرستش این ایزد تعصب بسیاری به خرج می‌داد. در حدی که مراسم نوروز بابلی (آکیتو) را منظم برگزار نمی‌کرد و از این روی نزد مردم بابل مردی بددین و گمراه دانسته می‌شد. کوروش بزرگ هنگام جنگ با او بر این بدنامی‌اش انگشت گذاشت و او را دشمن خدای بزرگ بابل یعنی مردوک دانست، که از همان هنگام با اهورامزدا همسان انگاشته می‌شد.

نبونید مدتی طولانی (هجده سال) سلطنت کرد، نبردش با کوروش همچون نبرد شاهی پیر و ستمگر با شاهی جوان و فرهمند و دادگر تصویر شده، و در هردو مورد شاه پیر خود به میدان نبرد نمی‌رفته و از دور جنگ را هدایت می‌کرده است. کیفیت اسیر شدنش هم با آنچه درباره‌ی ضحاک می‌بینیم همسان است. در شاهنامه می‌خوانیم که فریدون بر شبستان ضحاک غلبه کرد و او برای رهاندن ارنواز و شهرناز به آنجا رفت و گرفتار شد. نبونید هم شکست خورده و پنهان شده و پسرش و دامادش اسیر شده بودند و به روایتی برای رهاندن ایشان خود را تسلیم کرد. در ضمن در هردو مورد شاه فرهمند از کشتن شاه پلید پرهیز کرد و او را به تبعید فرستاد.

بنابراین داستان نمرود را می‌توان لایه‌ای هم‌سنخ از داستان ضحاک دانست که وی را با مردم میانرودان و به ویژه نبونید مربوط می‌ساخته است. از آنجا این حدس حاصل می‌آید که شاید بابلی دانستن ضحاک از

در آمیختگی تصویر او با نبونید بابلی حاصل آمده باشد و نمرود نسخه‌ای فرعی از همین داستان بوده باشد. ارتباط نمرود و ضحاک در منابع دوران اسلامی ایران تصریح شده و در این مورد توافقی وجود داشته است. اولین منبع مهمی که این موضوع را ثبت کرده طبری است که می‌گوید ضحاک همان نمرود بوده است.^{۷۲} بعد از او ابن مسکویه رازی در سال ۴۳۶۱ (۳۶۱/خ / ۳۷۲ق) نوشته که تازیان معتقدند ضحاک همان نمرود است، و در ادامه می‌گوید مانی پیامبر در این مورد چیزی گفته که راست نیست و ما آن را نیاورده‌ایم.^{۷۳} و با این جمله کنجکاوی را تحریک می‌کند که درباره‌ی گفتار گمشده‌ی مانی درباره‌ی ضحاک خیالپردازی کنیم. سه قرن پس از او ابن اثیر در حدود سال ۴۶۰۰ (۶۰۰/خ / ۶۲۰ق) باز تکرار می‌کند که ضحاک نام دیگر نمرود بوده است.^{۷۴}

جالب آن که در دوران اسلامی یک نسخه‌ی واژگونه از این داستان را هم داریم و آن روایتی است که نمرود را با فریدون یکی می‌داند و دینوری آن را در «اخبار الطوال» ثبت کرده است. هرچند این قاعدتا از نوعی واژگونی در اسطوره‌ی اصلی حاصل آمده است.^{۷۵} با این حال نسخه‌ی اصلی همان است که ضحاک و نمرود را یکی می‌گیرد و جالب آن که گاه به برابری این دو با نبونید هم اشارتی می‌کند. مثلاً ابن اثیر می‌گوید ضحاک مردی بت پرست بود و دین صابئیان که آیین کهن مردم حران بوده را او بنیان نهاده است.^{۷۶} این همان

⁷² طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

⁷³ ابن مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۵۷-۶۱.

⁷⁴ ابن اثیر، ج. ۱، ۱۳۷۰: ۷۲-۸۰.

⁷⁵ دینوری، ۱۳۶۴: ۳۰.

⁷⁶ ابن اثیر، ج. ۱، ۱۳۷۰: ۷۲-۸۰.

دینی است که بعدها در قالب کیش مندایی تداوم یافت و یکتاپرستانه شد، اما نسخه‌ی باستانی‌اش پرستش خدای ماه (سین) در حران بود که مادر نبونید کاهنه‌ی اعظم آن و خود نبونید مبلغ پرشور آن محسوب می‌شد. در مقام جمع‌بندی می‌توان چنین گفت که «خاستگاه» ضحاک هیچ یک از موارد یاد شده نیست. صورت تاریخی ضحاک در مقام شاهی ستمگر - اگر روزگاری واقعی عینی داشته باشد - به شاهی محلی در ایران شرقی مربوط می‌شود که در دوران اوستایی و قرن‌های منتهی به زایش زرتشت در جایی می‌زیسته و به خاطر خونخواری‌اش و جنگ‌هایش با شاهانی باشکوه و محبوب (گرشاسپ، جمشید، فریدون) شهرتی داشته است. این امیر گمنام چندان مخوف و مشهور بوده که بخشی از سیمای اژدهای خشکسالی اوستایی را در خود جذب کرده و با او یکی شده است.

آنچه در دوران هخامنشی می‌بینیم، تداخل روایت‌های جیرفتی - بلخی - بابلی از شاه - اژدهاست که به ویژه بر محور اوستا بازنویسی می‌شود و با شخصیت‌های آن دوران در روایت‌های عامیانه تطبیق داده می‌شود. به احتمال زیاد خاطره‌ی هجوم آشوریان، سیمای آخرین شاه ماد، جنگ‌های نبونید بابلی و افسانه‌های زایش کوروش در تکامل داستان ضحاک موثر بوده است، اما تنها شاخ و برگ‌هایی بدان افزوده و هسته‌ی مرکزی‌اش را تعیین نکرده و تغییر نداده است.

کفتار ششم: اهریمن به مثابه آژیدهاک

آژیدهاک که هیولایی مارسان و باستانی بوده، احتمالاً اولین دگردیسی فلسفی خود را پس از ظهور زرتشت تجربه کرده و این زمانی است که گذشته از ستیهندگی و ویرانگری‌اش، در دوقطبی اخلاقی خیر-شر نیز گنجانده می‌شود، که تازه در این هنگام با سروده‌های زرتشت مطرح شده بود. از اینجاست که تصویر ضحاک همچون نیرومندترین آفریده‌ی اهریمن ظاهر می‌شود، و شواهدی هست که انگار در ابتدای کار او خود جلوه‌ای از اهریمن بوده، و نه صرفاً مخلوق او.

داده‌هایی که در این مورد داریم پراکنده هستند و به سنت‌های دینی متفاوت تعلق دارد. با این حال جمع بستن‌شان برای دستیابی به تصویری روشن از «آژیدهاک به مثابه اهریمن» بسنده است. مهمترین شاهد در این مورد آن است که تقدس مار که در آیین‌های پیشازرتشتی در ایران زمین نمودهایی فراوان برایش سراغ داریم، پس از ظهور این دین واژگونه می‌شود و مار به مهمترین جلوه‌ی جانوری اهریمن بدل می‌گردد. در اوستا همه‌ی اشاره‌ها به مار منفی است و با توجه به بسامد زیاد این ارجاع‌ها، آن را می‌توان مارستیزترین متن دینی مهم در تاریخ باستان دانست.

دشمنی آیین مزدیسنی با مار به خوبی در احکام کفاره‌ی وندیداد نمایان است. در آنجا می‌خوانیم که اگر کسی سگ آبی را که جانوری مقدس است، بکشد، باید در مقام کفاره «ده هزار مار بر شکم رونده را

بکشد، ده هزار مار سگ‌نمای را بکشد».^{۷۷} همبستری مرد با زن دشتان هم باز کفاره‌ای مشابه دارد. چنین کسی باید «هزار مار بر شکم رونده و دو هزار مار از گونه‌های دیگر را بکشد».^{۷۸} باز در هردوی این موارد می‌بینیم که سگ آبی که جانور مقدس آناهیتاست و با آب‌های پاک پیوند خورده، قرینه‌ی اهورایی مارهایی بی‌شمار است که اهریمن خلق کرده، و تقارن مشابهی میان دشتان شدن زنان و تابوی همبستری با ایشان با مار برقرار است. یعنی تضاد اژدها-مار با زن-آب را در اینجا بار دیگر می‌بینیم.

اما این دشمنی تنها به زیانکار بودن مار ارجاع نمی‌دهد، بلکه گاهی به نظر می‌رسد خود اهریمن نوعی مار باشد. در «بندش» اهریمن هم آفریننده‌ی مار است و هم خود گاهی در جلوه‌ی مار نمودار می‌شود. اهریمن هنگام تاختن بر گیتی و آلوده ساختن‌اش به فساد، روح (وُخش) خرفستران را خلق کرد که در مار و کژدم نمود یافتند و با آب و زمین و گیاه آمیخته شدند. اهریمن در مقام نیرویی کیهانی همچون ماری آسمانی جلوه کرد که کوشید با کمک دیوان سقف آسمان و روشنایی‌اش را بشکافد و برای همین نیمه‌ی زیرین کره‌ی افلاک که زیر زمین بود را سوراخ کرد^{۷۹} و این قاعدتا تصویری بوده که از فرو رفتن مار در حفره‌های زمین برآمده است.

برای درک این تصویر مهم از اهریمن، باید نخست به جهان‌بینی ایرانیان باستان دقیق‌تر بنگریم. در این نگرش جهان‌اندیشه و ذهن اقلیم مینو را برمی‌ساخت که در فراسوی گنبد آسمان قرار داشت و آمیختگی نور و ظلمت در آن نشان می‌داد که دو نیروی مینویی خیر و شر به شکلی خالص در آن حضور دارند و با

⁷⁷ ونیداد، فرگرد ۱۴، بند ۵.

⁷⁸ ونیداد، فرگرد ۱۴، بند ۷۳.

⁷⁹ بندش، ۱۳۸۰: ۴۴۴.۵۲

هم ستیزه می‌کنند.^{۸۰} گیتی که همه‌ی چیزهای مادی را در بر می‌گرفت در زیر گنبد آسمان جای داشت و میدانی بود که هورمزد و اهریمن همچون دو جنگاور در آن با هم ستیزه می‌کردند. بنابراین مینو خالص بود و گیتی درآمیخته.

بر اساس اساطیر آفرینش زروانی-زرتشتی دوقلوی ازلی نیک و بد پس از هزار سال قربانی گزاردن از بطن زمان (زُروان) زاده شدند. در ابتدای کار اهریمن در جهان ظلمت شناور بود و از هیچ چیز از جمله وجود خویش آگاه نبود. با این حال افق مینویی که او بدان تعلق داشت، شر بود و نیمه‌ی ضد و همزاد اهورامزدا محسوب می‌شد. یعنی خاستگاه شر اخلاقی و تباهی بود، هرچند هنوز این امر بالقوه در او بالفعل نشده بود. به همین خاطر در «گزارش گمان‌شکن» می‌خوانیم که او در ابتدا چیزی نیافرید و «به گوهر خویش ناآگاه بود».^{۸۱}

اهورامزدا برای چیره ساختن نور و نیکی بر هستی ناگزیر بود اهریمن را از میان بردارد، و از آنجا که هستی به دو نیمه‌ی مجزا تقسیم شده بود، این دو به هم دسترسی نداشتند.^{۸۲} به شکلی که قلمرو اهورامزدا نورانی بود و در بالا قرار داشت و اقلیم اهریمن تاریک بود و در پایین جای داشت و میانه‌ی این دو «گشادگی» یا فاصله‌ای وجود داشت.^{۸۳} در روایت‌های زرتشتی اهورامزدا همچون شکارچی زیرکی بازنموده شده که اهریمن را به حمله برمی‌انگیزد و با فریفتن‌اش او را در گیتی به دام می‌اندازد.

80 شهرستانی، ۱۳۸۳: ۲۸-۳۱.

81 شکند گمانیک ویچار، در ۱۶، بند ۷۹ (اورمزداد، ۲۰۰۱م.).

82 بندهش، ۱۳۸۰: ۳۳.

83 گزیده‌ی زاتسپرم، ۱۳۸۵: ۳۳.

اهورامزدا طی سه هزار سال نخست آفرینش جهان مادی را می‌آفریند، اما این جهانی ساکن و بی‌تغییر بود که پرتوی از نور به قلمرو اهریمن گسیل کرد. اهریمن تازه با دریافت این بارقه‌ی نور بر خویشتن آگاه شد و چون مهاجم و ویرانگر بود، به گیتی ایستای آغازین حمله برد. اما چون یارای ایستادگی در برابر نیروی آفرینندگی اهورامزدا را نداشت، به قلمرو تاریک خویش عقب نشست و در آنجا به خلق موجودات پلید سرگرم شد و دیوان به این شکل پدید آمدند.^{۸۴}

در پایان سومین هزاره، اهریمن بار دیگر با دیوانی که ساخته بود به اقلیم روشنایی حمله برد و این بار توانست در آن رخنه کند و هستندگان نیکو را به نابودی تهدید کرد.^{۸۵} اهورامزدا به او پیشنهاد آشتی داد، اما اهریمن با این گمان که هم‌وردش از سر ناتوانی چنین می‌گوید، نپذیرفت و بر ویران کردن کل دنیای نور پافشاری کرد.^{۸۶} پس از آن بود که اهورامزدا زمان کرانمند^{۸۷} هزار ساله‌ای را همچون مهلت دو هم‌وارد برای نبرد تن به تن تعیین کرد و اهریمن چون ابله بود و از فرجام کار چیزی نمی‌دانست، پذیرفت.^{۸۷}

پس از آن دوران آمیختگی نور و ظلمت و درگیری اهریمن و اهورامزدا در گیتی آغاز شد. این درگیری سه دوره‌ی سه هزار ساله را در بر می‌گیرد که با^{۸۸} هزار سال زمان هستی در نگرش زروانی برابر است. در این مدت در سه هزار سال نخست اهورامزدا پیروز است و در دومی اهریمن پیروز می‌شود و در سومی باز اهورامزدا بر اهریمن غلبه می‌کند تا در پایان زمان او را به کلی از میان بردارد. به این ترتیب زمان

84 بندهش، ۱۳۸۰: ۴۰.

85 گزیده‌ی زاتسپریم، ۱۳۸۵: ۳۴.

86 بندهش، ۱۳۸۰: ۳۴.

87 بندهش، ۱۳۸۰: ۳۵.

کرانمند و گیتی همچون ظرفی زمانی-مکانی برای گرفتار ساختن اهریمن و نابود کردنش عمل می‌کنند، و این روندی است که بر اساس برنامه‌ی خردمندانه‌ی خداوند تنظیم شده و قطعاً به نتیجه خواهد رسید.^{۸۸}

ابزار اهورامزدا برای چیرگی بر اهریمن، آفرینشگری است و زایش زندگی و شادمانی و نور. به همین خاطر در سه هزارسال آغازین وقتی اهریمن با خوانده شدن دعای «اشم وهو» فرجام خود را می‌بیند و از ترس بی‌هوش می‌شود، اهورامزدا بی‌مزاحمت او به خلق چیزها و جانداران دست می‌گشاید. جالب آن که درست واژگونه‌ی ایده‌ی دمیورژ افلاطونی، در نگرش زرتشتی خود اهورامزداست که با یاری زروان جنبش و پویایی را در گیتی پدید می‌آورد و این در همان سه هزاره‌ی اول و در غیاب مداخله‌ی اهریمن رخ می‌دهد.^{۸۹}

پس از آن که اهریمن پس از سه هزاره سکون و بی‌هوشی با آوای دخترش جهبی بیدار می‌شود و به گیتی می‌تازد، پیش از همه انسان آغازین (کیومرث) و جانور آغازین (گاو یکتاداد) را آماج می‌سازد و این دو را از پای در می‌آورد.^{۹۰} در نخستین تازش او آسمان از هجوم او می‌ترسد، همچون گوسفندی از گرگ. اهریمن در جریان این تازش آغازین آسمان را شکافت و به گیتی تاخت و کیومرث و گاو را کشت. آنگاه با این تصور که بر اهورامزدا غلبه کرده، خواست تا به اقلیم تاریکی بازگردد. اما این بار آسمان همچون پهلوانی زرهپوش رویارویش ایستاد و تهدیدش کرد و اجازه‌ی عبور نداد، و در این کار از پشتیبانی فروهر ارتشتاران نیکوکار نیز برخوردار بود.^{۹۱}

88 مینوی خرد، ۱۳۶۴: فصل ۷، بند ۱۱-۱۲.

89 گزیده‌ی زاتسپریم، ۱۳۸۵: ۳۶.

90 گزیده‌ی زاتسپریم، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۹، بندهش، ۱۳۸۰: ۵۳.

91 بندهش، ۱۳۸۰: ۶۳.

پس اهریمن که با آن ادراک اولیه از شکست نهایی خود خبردار شده بود، می‌کوشد تا از گیتی و زمان کرانمند بگریزد. اما آسمان همچون کاسه‌ای آهنین گرداگرد گیتی را پوشانده و مانع فرارش می‌شود و راهش را می‌بندد و می‌گوید: «تا واپسین زمان باید نگهبانی کنم تا تو را بیرون کشیدن بنگذارم».^{۹۲} آسمان بر این مبنا بخشی از یک دستگاه «تسخیر شیطان» است و بخشی از تله‌ایست که اهریمن نادانسته بعد از هجوم به هستی خویش را در آن گرفتار کرده است. از این روست که آسمان به او می‌گوید: «اکنون که اندر آمده‌ای، آنگاه دیگر تو را وانهم».^{۹۳}

گرفتار شدن اهریمن در گیتی از این رو برایش خطرناک است که در سومین هزاره به تدریج شمار مردمان و جانداران افزون می‌شود و به این ترتیب عرصه بر بیماری و رنج و نیستی که مخلوق اهریمن‌اند تنگ می‌شود، تا آن که سوشیانس بیاید و بازمانده‌ی او را نیز نابود کند. این داستان مشهور را به این خاطر با جزئیات و ریزه‌کاری‌ها نقل کردم که به نکته‌ای عملیاتی در آن اشاره کنم. نکته‌ای که به کلی نادیده انگاشته شده، شاید از آن رو که در تجربه‌ی زیسته‌ی مردم روستایی ریشه دارد. آن هم شباهت این داستان با روند گرفتن مار است.

نکته‌ی مهم این داستان آن است که اهورامزدا در آن همچون شکارچی چیره‌دستی بازنموده شده که مارگیر است و اهریمن همچون ماری خطرناک تصویر شده است. یعنی در این روایت به روش قدیمی گرفتن مار اشاره شده است. مارگیران با تکان دادن سنگی بزرگ یا گشادن حفره‌ای که درونش مار پنهان شده، با تاباندن نور دنیای آفتابی بیرون او را هراسان و خشمگین کرده و گرفتار می‌ساختند. گرفتن و بیرون کشیدن

^{۹۲} بندهش، ۱۳۸۰: ۵۲.

^{۹۳} گزیده‌ی زاتسپرم، ۱۳۸۵: ۴۰.

مار به خاطر شکل بدنش و زهرآگین بودنش ممکن نیست. از این رو مارگیران باید او را وادار کنند خودش بیرون بیاید. ابزار مارگیری هم اغلب تشتی یا کاسه‌ایست بزرگکه آن را کنار سوراخ مار می‌گیرند تا وقتی بیرون آمد در آن اسیر شود.

مفسران این روایت کهن چون با شیوه‌ی سنتی مارگیری آشنایی نداشته‌اند، به این نکته توجه نکرده‌اند که این داستان اصولاً اهریمن را ماری سمی و خطرناک می‌داند. داستان این نیست که مار همچون کنایه‌ای به اهریمن در لحظه‌ی سوراخ کردن آسمان مطرح شده باشد. کل داستان بر محور همین استعاره‌ی اهریمن مارگونه استوار شده است. در تفسیرهای قدیمی از این داستان رمزگان مربوط به مارگیری به درستی شناخته شده و مثلاً شهرستانی نوشته که اهریمن پس از هجوم به قلمرو گیتی دیگر نتوانست به لانه‌ی خود در اقلیم ظلمت بازگردد و در دنیایی که اهورامزدا ساخته بود زندانی شد.^{۹۴}

این تصویر از اهریمن به روشنی او را با مار همسان می‌انگارد و به این ترتیب آژیدهاک را به جلوه‌ای از او بدل می‌سازد. این شباهت به ویژه به خاطر سلطنت هزار ساله‌ی ضحاک تایید می‌شود، که با تازش هزار ساله‌ی اهریمن بر گیتی همسان است. جهان‌پور و حق‌پرست به درستی در مقاله‌ای به این همسانی اشاره کرده‌اند^{۹۵} و آنچه می‌توان بدان افزود، بازبینی در نقش‌ها و رمزپردازی‌هاست. در این مقاله مثلث زروان-هورامزدا-اهریمن در روایت آفرینش با سه‌گانه‌ی جمشید-ضحاک-فریدون برابر نهاده شده‌اند. نویسندگان فرض کرده‌اند که ضحاک از ناسپاسی و غرور جمشید پدید آمده، به همان شکلی که اهریمن حاصل تردید زروان در زایایی خویش بوده است. پیشتر دکتر سرکاراتی نیز به این نکته اشاره کرده بود که ضحاک پدرکشی

^{۹۴} شهرستانی، ۱۳۸۳: ۳۰.

^{۹۵} جهان‌پور و حق‌پرست، ۱۳۹۱: ۶۱-۸۳.

که مرداس را به قتل می‌رساند، به اهریمنی شباهت دارد که شکم زروان را می‌درد تا زودتر از موعد زاده شود و به سلطنت دست یابد.^{۹۶}

با این همه به نظرم عناصر یاد شده درست نباشند و برای همسان‌انگاری ضحاک و اهریمن به داده‌های استوارتری نیاز داشته باشیم، که دست بر قضا وجود دارند. نقدی که بر آرای یاد شده وارد است آن است که ارتباطی زایشی میان ضحاک و جمشید برقرار نیست و نمی‌توان پیوند این دو را به زایش اهریمن و اهورامزدا از دل زروان شبیه دانست. در روایت زروانی آفرینش با شکلی از خلقت از راه زایش سر و کار داریم که در ضمن دوقلوی ازلی ضد هم را نیز در کانون خود دارد. در داستان ضحاک هیچ یک از اینها دیده نمی‌شود. فراز آمدن ضحاک نتیجه‌ی پدرکشی است و چیرگی‌اش بر جهان با کشتن جمشید ممکن می‌شود که نوعی پدرکشی انتزاعی در سطحی بالاتر است. اینجا با شکلی از داستان چیرگی ظلمت شبانه بر خورشید افول‌کننده سروکار داریم و داستان در بافتی حماسی می‌گنجد. یعنی همسان‌انگاشتن داستان ضحاک با اسطوره‌ی آفرینش زروانی-بندھشی نادرست به نظر می‌رسد. اما بخش دیگری از این داستان که به همسانی ضحاک و اهریمن اشاره می‌کند درست است، اگر که در بافتی حماسی نگریسته شود.

چنان که از شرح‌مان بر داستان آفرینش به مثابه مارگیری برمی‌آید، یکی از جلوه‌های مهم اهریمن در روایت‌های کهن مار است. از این نظر اهریمن که ماری زیانکار و شرور است با آژیدهاک که ازدهایی با ده عیب است، یکسان می‌نماید. شباهت این دو به خاستگاه و روایت خلقت بازنمی‌گردد، بلکه در کارکرد و داستان حماسی نبرد دو نیروی خیر و شر نهفته است.

^{۹۶} سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۵.

آزیدهاک اوستایی همچون اهریمن موجودی زیانکار است و در پی نابود کردن جانداران. او نیز مانند اهریمن فریب می‌خورد و در خوی بد خویش به تله می‌افتد. با این تفاوت که اهریمنِ مارسان از اهورامزدا مارگیر فریب خورد و ضحاکِ ستمگر از اهریمنِ خوالیگر. هردوی ایشان پس از آگاهی از سرنوشت‌شان بی‌هوش می‌شوند و بعد با خشم و خروش بر ستم و ویرانگری خویش می‌افزایند. اهریمن پس از دعای «اشم و هو» مدهوش فرو می‌افتد و ضحاک پس از شنیدن تعبیر موبد از رویای خویش از تخت پایین می‌افتد و از هوش می‌رود. اهریمن پس از بیدار شدن با یاری جهی، تباہ کردن آب و خاک و آتش و کشتن جانداران را شدت می‌بخشد و ضحاک نیز بعد از به هوش آمدن با رایزنی زنانش گاو برمایه را به قتل می‌رساند. هردوی ایشان گاو مقدسی را می‌کشند و هردو با دادخواهی او روبرو می‌شوند. گاو در هات ۲۹ گاهان نزد اهورامزدا شکایت می‌کند و کاوه که سازنده‌ی گرز گاوسر است، محضر ضحاک را می‌درد و به خاطر کشته شدن پسرانش دادخواه است.

ضحاک نیز مثل اهریمن با نیرویی زنانه از مرحله‌ی بی‌هوشی و نهفتگی خلاصی می‌یابد. ضحاک از مشورت ارنواز و شهرناز برخوردار است و اهریمن با بانگ جهی از خواب برمی‌خیزد.^{۹۷} هردوی ایشان پیش از آن که در ورطه‌ی سرنوشت برگشت‌ناپذیر خود فرو بیفتند، اندرزی و پیشنهادی رهایی‌بخش دریافت می‌کنند و نادیده‌اش می‌گیرند. اهریمن پیشنهاد آشتی اهورامزدا را رد می‌کند، و ضحاک اندرز موبدان را برای پرهیز از ظلم و ستم را جدی نمی‌گیرد.

⁹⁷ سعیدی سیرجانی می‌گوید ارنواز دسیسه‌جویانه و برای سرنگون کردن ضحاک و گرفتن انتقام خون جمشید بوده که چنین مشورت‌هایی را به او می‌داده (سعیدی سیرجانی، ۱۳۶۸: ۹۳)، اما از متن شاهنامه چنین چیزی بر نمی‌آید.

بنابراین رخدادهای زندگی هزارساله‌ی ضحاک و وقایع سه هزاره‌ی چیرگی اهریمن بر گیتی شباهت‌هایی دارند، اما هم‌تا شمردن‌شان جای چون و چرا دارد. آنچه در این میان پذیرفتنی است، این نکته‌ی کلیدی است که اهریمن به احتمال زیاد در نقطه‌ی آغازین پیدایش‌اش در زمان زرتشت بر اساس انگاره‌ای از آژیدهاک شکل گرفته، یا دست کم در قرون بعدی با این تصویر شاه تبهکار مارسان ادغام شده است.

در این چارچوب، جمشید با زروان ارتباطی ندارد، بلکه همتای مهر است. ضحاک‌ی که بر جمشید چیره می‌شود، همتای شب است که بر خورشیدِ شامگاهی غلبه می‌کند، اما در پایان از او شکست می‌خورد. فراز آمدن مجدد خورشید که هم در سپیده‌دم رخ می‌دهد و تاریکی را محو می‌کند، و هم به گاهِ نوروز سرما را از بین می‌برد. این رخدادهای کیهانی به شکست خوردن پیای ضحاک از کاوه و فریدون شباهت دارند.

نظم خردمندانه‌ی حاکم بر گاهشماری و گردش اختران شکلی ریاضی شده از همان تله‌ی مارگیری‌ایست که اهریمن در آن گرفتار شد، و در این معنا افول خورشید و فراز آمدن مجددش با قاعده‌ی بنیادین و زیربنایی مهمتری پیوند خورده که چیرگی نهایی نور بر ظلمت را ضروری می‌سازد. این نیرو در بافت دین زرتشتی اهورامزداست، که مهر در پیوند با او به فرشته‌ای و فروزه‌ای جنگاور تبدیل می‌شود. یعنی سیاره‌ی برجیس که نماد اهورامزداست، بر سیاره‌ی کیوان که نماد اهریمن است غلبه می‌کند. به همان ترتیبی که مهر جنگاور در قالب خورشید روز را بر شب و تابستان را بر زمستان پیروز می‌سازد.

در این زمینه‌ی اخترشناسانه ضحاک همان اهریمن است. فریدون که جادوگر است و با گاو برمایه پرورده شده، نماینده‌ی نجات‌بخش آخرالزمان است. او به همراه کیومرث و جمشید یکی از سه جلوه‌ی انسان کامل را برمی‌سازد. انسان ازلی (کیومرث) به دست اهریمن کشته می‌شود تا نواده‌اش جمشید گیتی را ببالاند و از بیماری بپیراید. جمشید در این معنا نماد انسان در اوج شکوه و اقتدارش است و به همین خاطر نسبت به سرکشی و غرور آسیب‌پذیر است. جمشید به دست ضحاک کشته می‌شود که جلوه‌ای دیگر از اهریمن

است، ولی با فراز آمدن جنگاور فرشگردساز (فریدون) چرخه باز تکرار می‌شود و این بار ضحاک است که شکست می‌خورد.

با همسان دانستن ضحاک و اهریمن روشن می‌شود که درگیری اصلی او با سه نمود انسان است که در ازل و اوج و ابد مدام مورد حمله قرار می‌گیرد و کشته می‌شود، تا آن که در قالب فریدون در نهایت بر ضحاک-اهریمن غلبه کند. بر خلاف پیشنهاد خواندنی و جالب توجه سرکاراتی-جهان‌پور-حق‌پرست،^{۹۸} فریدون در این معنی همتای اهورامزدا نیست، همچنان که جمشید با زروان تناسبی نداشت. هردوی اینها نمودی از انسان مهرآیین هستند که نماینده‌ی اهورامزدا هستند و در جبهه‌ی نبرد با اهریمن نقش اصلی را ایفا می‌کنند. پیوند هر سه‌ی ایشان با گاو و مهر و قدرت سیاسی نیز این تفسیر را تایید می‌کند.

حدس من آن است که از ابتدای کار نوسانی میان تصویر آژیدهاک یشت‌های کهن و اهریمن گاهانی برقرار بوده باشد. این تداخل احتمالاً در عصر هخامنشی در قالب چارچوبی منسجم تثبیت شده و انگاره‌ی اهریمن مارسان و اهورامزدا‌ی مارگیر را پدید آورده است. شاهد دیگری که همسانی اهریمن و مار را تایید می‌کند و تاریخ تثبیتش را به عصر هخامنشی می‌رساند، متن عهد عتیق است که در همین دوران تدوین و نوشته شده است.

⁹⁸ جهان‌پور و حق‌پرست، ۱۳۹۱: ۶۱-۸۳.

کفتار، همت: اژدهای باغ عدن

در سفر پیدایش مار موجودی مهم است با نقشی کلیدی در هبوط انسان. در آنجا این موجود سیمایی فریبکار و تصویری پیچیده و لایه لایه دارد. از طرفی مار همتای اهریمن است و عامل اصلی هبوط انسان و مهمترین معارض خداوند در باغ عدن. از طرف دیگر می‌خوانیم که مار هوشیارترین جانور صحرا بوده^{۹۹} و بر خلاف تصورمان از اهریمن و ضحاک، دروغگو نیست. در سفر پیدایش به شکل غریبی این خداوند است که دروغ می‌گوید و هنگام منع کردن خوردن از درخت‌های دوگانه، می‌گوید اگر از میوه‌شان بخورند خواهند مرد.^{۱۰۰} در مقابل مار موجودی است که دروغگویی خداوند را برملا می‌کند^{۱۰۱} و می‌گوید که خوردن میوهی خرد و جاودانگی انسان را همتای خداوند خواهد ساخت. یعنی هم راستگوست و هم محتوای حرفش با آنچه که زرتشت می‌گفت سازگاری دارد.

بنابراین چنین می‌نماید که مار در داستان باغ عدن موجودی پیچیده باشد که بین تصویر آژیدهاک - اهریمن و خود زرتشت نوسان می‌کند. اگر از زاویه‌ی زرتشتی به داستان بنگریم و سخن راست و حقیقت را مبنای داوری قرار دهیم، بهوه چیزی فراتر از خدایان باستانی فریبکار نیست و همان است که با نام دیو در

⁹⁹ سفر پیدایش، باب دوم، آیه‌ی ۱۷.

¹⁰⁰ سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۱.

¹⁰¹ سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۴.

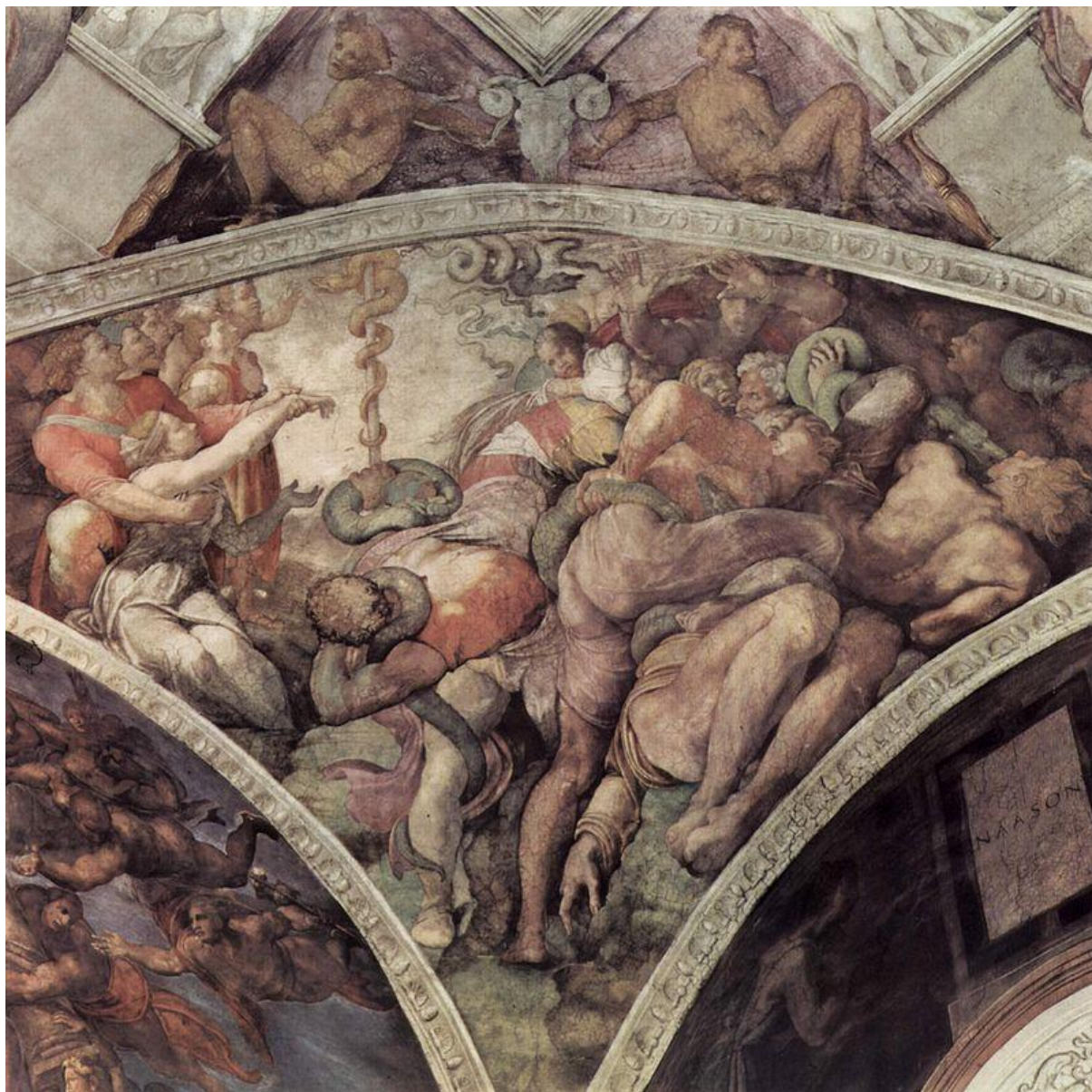
گاهان و اوستا نکوهش شده است. او ایزدی حسود و خشن و خونریز است، و نگران است که آدم و حوا به مرتبه‌ی الاهی دست یابند و به این خاطر به ایشان دروغ می‌گوید. یعنی همه‌ی ویژگی‌های اهریمن اوستایی را دارد.

اما از سوی دیگر مار دلیل هبوط انسان است، پس از لعنت شدن با زن -که زایا شده- دشمن می‌شود،^{۱۰۲} معارض اصلی خداوند است، و جلوه‌ای مارسان دارد. پس از این نظر به آژیدهاک که نیرومندترین آفریده‌ی اهریمن بود شباهت دارد.

داستان هبوط آدم در عهد عتیق ظاهراً با قصد مخالفت با ایده‌ی زرتشتی هم‌سرشتی انسان و خداوند پرداخته شده است، و در عین حال نوعی وام‌گیری سطحی و تکه تکه از عناصر روایت اوستایی در آن دیده می‌شود. این را هم باید در نظر داشت که عبرانیان قومی سامی بوده و پیشاپیش بافتی از اساطیر کنعانی در میان‌شان رواج داشته است. بافتی که در آن ایزدان مارسان از ابتدا وجود داشته و چنان که نمودهایش را در میان‌رودان دیدیم، هیولایی با دست و پا و شاخ بوده است. گاه به نظر می‌رسد ماری که در تورات می‌بینیم نیز چنین موجودی بوده است. چون اشاره شده که مار پس از آن که خدا لعنتش می‌کند دست و پایش را از دست می‌دهد و بر شکم راه می‌رود. بنابراین انگار موجودی با دست و پا و شاید انسان‌ریخت بوده است. چون با حوا سخن می‌گوید. از این رو به ضحاک شباهتی نمایان دارد.

¹⁰² سفر پیدایش، باب سوم، آیه‌ی ۱۵.

در سفر پیدایش صریح‌ترین همسان‌نگاری مار و شیطان را می‌بینیم و جالب است که این اشاره‌ها دقیقاً به بخش‌هایی مربوط می‌شوند که مضمون اوستایی خرداد و امرداد در تورات وامگیری شده است. در باقی جاهای سفر پیدایش ماهیت مار چندان روشن نیست و گاه خوب و گاه بد می‌نماید.



رهایی از بلای مارها با نماد مفرغین نهوشتان، چنان که میکلائل نقاشی کرده است، سقف نمازخانه‌ی سیستین، ۱۵۰۸م.

در سفر اعداد می‌خوانیم که یهوه برای مجازات سرکشی بنی‌اسرائیل در بیابان مارهایی را بر ایشان می‌گمارد که از نیش‌شان عده‌ای بسیار مسموم می‌شوند.^{۱۰۳} اما بعد موسی برای دفع خطر مار دعا می‌کند و یهوه می‌پذیرد و به شکرانه‌ی این امر مارهایی مفرغین به نام نهوشتان (נְחוֹשְׁתָן) می‌سازند که بر ستونی نصب شده و در معبد یهودیان پرستیده می‌شده است.^{۱۰۴} یعنی در اینجا مار هرچند زهرآگین و خطرناک است، اما ابزاری است در دست خداوند و نمادی برای رحمت و بخشایش او.

یعنی تقدس مار و حتا پرستیدن بتی مفرغی از او تا دیرزمانی در میان بنی‌اسرائیل تداوم داشته است. بازتاب دیگری از این ماجرا در معجزه‌ی موسی دیده می‌شود و آن تبدیل شدن عصای پیامبر به مار است. حکمتی که جادوگران مصری نیز از آن خبر دارند و مشابهش را اجرا می‌کنند. اما ماری که موسی پدید می‌آورد بزرگتر و مهیب‌تر از همه است و سایر مارها را می‌بلعد. عصایی که به اژدها تبدیل می‌شود با توجه به پیوند میان دست و عصا به مارهای ضحاک که بر دوش‌اش روییده بود شباهتی دارد و این نشان می‌دهد که پلید بودن مار و هم‌ذاتی‌اش با شیطان در سنت قدیمی کنعانی-عبرانی ریشه نداشته و بعدتر -بنا به حدس من در دوران هخامنشی- به بافت این دین وارد شده است.

ادغام تصویر مار و شیطان در منابع عبرانی و کنعانی تا دوران مسیح ادامه پیدا می‌کند و در متون مقدس مسیحی هم برابری این دو را می‌بینیم. «مکاشفه‌ی یوحنا» که شرح رخدادهای آخرالزمان است، تصویری از رویارویی ناهید و شیطان به دست داده که بسیار جای تامل دارد:

103 سفر اعداد، باب ۲۱، آیات ۴-۹.

104 کتاب دوم پادشاهان، باب ۱۸، آیه‌ی ۴.

«(۱) و علامتی عظیم در آسمان ظاهر شد. زنی که آفتاب را در بر دارد و ماه زیر پایهایش و بر سرش تاجی از دوازده ستاره است (۲) و آبستن بود از درد زهدان و عذاب زاییدن فریاد برمی‌آورد (۳) و علامتی دیگر در آسمان پدید آمد. اینک اژدهای بزرگ آتشگون که هفت سر و ده شاخ دارد و بر سرهایش هفت افسر است (۴) و دمش ثلث ستارگان آسمان را کشیده و آنها را بر زمین ریخت و اژدها پیش آن زن که می‌زاید ایستاد تا هنگامی که زاد فرزندش را ببلعد (۵) پس پسری نرینه زاد که بر همه‌ی امت‌های زمین با عصای آهنین فرمانروایی خواهد کرد و فرزندش به نزد خدا و تخت او ربنده شد (۶) و زن به بیابان فرار کرد و آنجا از سوی خداوند برایش مکانی فراهم آمده بود تا او [پسرش] را به مدت هزار و دویست و شصت روز پیرورد (۷) و در آسمان جنگ شد. میکائیل و فرشتگانش با اژدها جنگ کردند و اژدها و فرشتگانش (عفریت‌هایش) جنگ کردند (۸) ولی غلبه نیافتند، بلکه جای ایشان دیگر در آسمان یافت نشد (۹) و اژدهای بزرگ افکنده شد. یعنی آن مار قدیمی که به ابلیس و شیطان مسمی است که تمام ربع مسکون را می‌فریبد. او بر زمین انداخته شد و فرشتگانش (عفریت‌هایش) با وی افکنده شدند... (۱۲) ... وای بر زمین و دریا زیرا ابلیس با خشمی عظیم به نزد شما فرود آمده است، چون می‌داند که زمانی کوتاه دارد (۱۳) و چون اژدها دید که بر زمین افکنده شده، بر آن زن که فرزند نرینه را زاده بود، جفا کرد (۱۴) و دو بال عقاب بزرگ به زن داده شد تا به بیابان پناهگاه خویش پرواز کند. جایی که او را از نظر آن زمانی و دو زمانی و نصف زمانی خواهند پیرورد (۱۵) و مار از دهان خود پشت سر زن آبی چون رود ریخت تا سیل او را فرو گیرد (۱۶) و زمین وی را حمایت کرد و زمین دهان خود را گشاده آن رود را که اژدها از دهان خود بیرون می‌ریخت، فرو برد (۱۷)

و اژدها بر زن غضب کرد و رفت تا با بازماندگان از تخمهی او که احکام خداوند را پاس می‌دارند و شهادت عیسی را نگاه می‌دارند، جنگ کند.^{۱۰۵}

در این بخش از «مکاشفه» تصویری از ناهید داریم که تقریباً با سیمای آناهیتا در آبان‌یشت برابر است. او با تاجی از اختران و نیروی زاینده‌گی همان است که در آبان‌یشت می‌بینیم. به علاوه‌ی این تصویر جالب که ماه را در زیر پا و خورشید را در آغوش دارد و این پیوندش با ایزد مهر را نشان می‌دهد. ایزدبانو پسری جنگاور می‌زاید که قرار است نابودکننده‌ی شیطان باشد، و برای حفظ او به بیابان می‌گریزد. شیطانی که او را تعقیب می‌کند ماری هفت‌سر و تاجدار است که عفریت‌هایی را خلق کرده است. یعنی در اینجا با تصویری آمیخته از ضحاک (شاه مارسان) و اهریمن (زاینده‌ی عفریت‌ها و معارض ناجی آخرالزمان) سر و کار داریم. اژدها در این بستر اسم رمزی است که می‌تواند با آژیدهاک یا اهریمن همسان انگاشته شود.

کمی جلوتر یوحنا به تصریح می‌گوید که این اژدها همان شیطان است، و درست مانند ضحاک هزار سال در بند باقی می‌ماند:

«(۱) و دیدم فرشته‌ای را که از آسمان نازل می‌شود و کلید هاویه را دارد و زنجیری بزرگ بر دست وی است (۲) و اژدها یعنی مار قدیم را که ابلیس و شیطان می‌باشد گرفتار کرده او را تا مدت هزار سال در بند نهاد (۳) و او را به هاویه انداخت و در را بر او بسته مهر کرد تا امت‌های دیگر را گمراه نکند. تا مدت هزار سال به انجام برسد و بعد از آن می‌باید اندکی خلاص یابد... (۷) و چون هزار سال به انجام رسد شیطان

¹⁰⁵ مکاشفه‌ی یوحنا، باب ۱۲، آیات ۱-۱۷.

از زندان خود خلاصی خواهد یافت (۸) تا بیرون رود و امتهایی که در چهار زاویه‌ی جهان‌اند یعنی جوج و

ماجوج را گمراه کند و ایشان را به جهت جنگ فراهم آورد که عدد ایشان چون ریگ دریاست».^{۱۰۶}

آشکار است که این داستان بر اساس روایت‌های آخرالزمانی زرتشتی و به طور خاص بر مبنای داستان

زندانی شدن هزار ساله‌ی ضحاک در دماوند ساخته شده است. بنابراین همسان‌سازی میان مار و شیطان در

میان کنعانی‌ها که از دوران هخامنشی و با سفر پیدایش آغاز می‌شود، تا پنج قرن بعد تداوم دارد و در متون

مسیحی نیز با صراحت تکرار می‌شود.

این نمادپردازی در دوران اسلامی و عملاً تا به امروز ادامه یافته است. چون اصولاً «شیطان» در زبان

عربی قدیم به معنی مار است و اشاره‌هایی روشن در متون عصر اسلامی می‌بینیم که بر این هم‌سرشتی تأکید

دارند. نمونه‌اش سهروردی است که در «الواح عمادیه» می‌گوید دو ماری که از دوش ضحاک روییده بود،

علامت خبثت او بود و و نماد دشمنی‌اش با فضیلت.^{۱۰۷} یا در «دبستان المذاهب» می‌خوانیم که: «گویند دو

مار ده‌آک اشارت است به غضب و شهوت و ابلیسِ نفس او و بعضی جا خوی او. از بدکاری دو فضله بر

دوش ضحاک از مرض سر زده، در چشم مردم ماروار می‌نمودند و تسکین درد آن از مغز سر آدمی بود».^{۱۰۸}

پس تا اینجای کار دیدیم که در سنت زرتشتی و یهودی-مسیحی همسان‌سازی میان ضحاک و اهریمن

وجود داشته است. نقطه‌ی شروع هردوی این سنت‌ها هم در عصر هخامنشی قرار می‌گیرد. جالب آن که کمی

¹⁰⁶ مکاشفه‌ی یوحنا، باب ۲۰، آیات ۱-۸.

¹⁰⁷ سهروردی، ۱۳۵۶: ۷۰.

¹⁰⁸ آذر کیوان، ۱۳۶۲، ج. ۱: ۲۰-۲۱.

بعدتر از این دوران، در آیین مهرپرستی رومی نمادی را می‌بینیم که شاید نشانه‌ی دیگری بر این ادغام باشد و با توجه به داستان ضحاک بهتر فهمیده شود.

در میان آثار بازمانده در مهرابه‌های رومی یکی که مایه‌ی ابهام و بحث و جدل بسیار شده، تندیس از انسانی با سر شیر است که بیشتر نمونه‌هایش در ایتالیا یافت شده.^{۱۰۹} این تندیس پیکری انسانی را نمایش می‌دهد که گاه بال دارد و ماری پنج بار به دور بدنش پیچیده است. این انسان-شیر میتراپی را در متون علمی امروزی *Leontocephaline* می‌نامیدند که به یونانی-لاتین «شیر سر» معنا می‌دهد.

در مورد پیوند میان این تندیس و آیین‌های مهری تردید چندانی وجود ندارد.^{۱۱۰} گذشته از آن که این مضمون بارها در اطراف مهرابه‌ها کشف شده، در کوماگنه که خاستگاه مهرپرستی غربی است، تندیس مشهوری از این انسان-شیر وجود دارد که ماری به دور بدنش پیچیده و چوبدستی‌ای در دست دارد. این چوبدستی همان کروکیون (*ΚΕΡΥΚΕΙΟΝ*) است که نماد پیام‌رسانی و نشانه‌ی بریدان است و به هرمس تعلق دارد که در کوماگنه همتای مهر پنداشته می‌شده است.^{۱۱۱}

علاوه بر چوبدستی که در اصل نماد بریدان ایرانی در عصر هخامنشی بوده، علامت دیگری در این تندیس‌ها تکرار می‌شود و آن کره‌ایست که شیر-سر بر آن ایستاده است. در روسیه نمونه‌ای از این تندیس پیدا شده که انگار بر خمره‌ای ایستاده و مفسران آن را دروازه‌ی ورود به جهان دیگر فرض کرده‌اند. با این

¹⁰⁹. Gray, 1975 (b): 333-369.

¹¹⁰. Beck, 1996.

¹¹¹ هنسمن، 1385.

فرض که این موجود راهنمای روح مردگان به جهان زیرین بوده و خمره نمادی از آن به حساب می‌آمده است.^{۱۱۲}

کره‌ی مورد نظر البته ربطی به خمره و جهان مردگان ندارد و نمادی آشنا و مشهور در هنر ایرانی است. این کره جام جم را نشان می‌دهد، که در ضمن با آسمان همسان انگاشته می‌شده است. بازمانده‌ی این نقش‌پردازی را در تصویر عامیانه‌ی جادوگران اروپایی می‌بینیم که برای پیشگویی وقایع آینده به گوی بلورینی نگاه می‌کنند. این کره‌ی بلورین که از غیب خبر می‌دهد بازمانده‌ی همان جام جم است که در شاهنامه کیخسرو نیز بدان می‌نگرد تا جایگاه چاه بیژن را پیدا کند.

در میان پژوهشگران غربی دو رویکرد متفاوت برای تفسیر تندیس شیر-سر وجود دارد. نخست آن که او را نوعی نگهبان دنیای مردگان و راهنمای ارواح در نظر گرفته‌اند. در این راستا بیوار او را با نرگال (خدای مرگ بابلین) هم‌تا می‌داند و هینلز می‌گوید که او همان دیو نگهبان دروازه‌های آسمان است که راهنمایی روان درگذشتگان را بر عهده دارد.^{۱۱۳} دیدگاه هواداران این دیدگاه درباره‌ی هویت و کارکرد دقیق این نگهبان و راهنما واگراست. از سویی چوبدست موجود شیر-سر نماد بریدان و رسولان است و می‌تواند نماد آشنایی با راه‌های جهان زیرین باشد.

از سوی دیگر هینلز معتقد است که پیوندی بین این موجود و ور آتش برقرار بوده و این آزمون ارواح هنگام گذر به جهان مینویی است که در دین زرتشتی با استعاره‌ی دریای فلز مذاب و پل چینوت پیوند خورده است. هینلز نقش برجسته‌های انسان- شیر را در صیدا بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که در زمان‌های

¹¹². Legge, 1912: 125-142.

¹¹³. Hinnels, 1975.

دور از روزنهی تعبیه شده در دهان این تندیسک‌ها آتش بیرون می‌زده است. او بر این مبنا فرض کرده که تندیس نماد ور گرم بوده و متولی آزمون آتش محسوب می‌شده است. این آزمون در کیش مهرپرستی رومی در سه مرحله‌ی نخست از هفت پله‌ی سلسله مراتب مهرپرستان اهمیت داشته و در مراسم گذار مورد توجه بوده است.



سه تندیس از شیر سر (لئونتوسفالین)

در برخی از نگاره‌ها انسان- شیر میتراپی در حالی بازنموده شده که شعله‌های آتشی از دهانش خارج می‌شود و مذبوحی را روشن می‌کند. در یکی از گویاترین نقش‌های به جا مانده از این منظره، انسان- شیر دو

مشعل هم در دست دارد.^{۱۱۴} هینلز بر این مینا حدس زده که این نقش مایه نگهبان مراسم میتزایی و پاسدار محفل در برابر بیگانگان بوده است. گواهی هم که در این مورد پیش کشیده تندیس دیگری از این موجود است که در شهر صوفیه یافت شده و در جلوی در معبد مهری جای داشته و کلیدی در دست دارد.^{۱۱۵}

دومین تفسیری که از این موجود کرده‌اند، آن است که زروان یا اهریمن را نمایش می‌دهد. در اینجا هم دو گرایش در کار است که یکی نقش زروان و دیگری اهریمن را برجسته‌تر می‌داند. اما هر دو در این مورد توافق دارند که این نماد موجودی اهریمنی و حاکم بر زمان آمیختگی خیر و شر را نمایش می‌دهد. تفسیر نخست در این رده به گئورک سوئیکا تعلق دارد که انسان-شیر را نمادی برخاسته از مهر دانسته و او را با آیون یا زروان یکی می‌گیرد. فرانتس کومون هم دیدگاه او را پذیرفته و می‌گوید انسان-شیر میتزایی در رأس سلسله مراتب خدایان قرار داشته و با زروان بیکرانه در ادبیات ایرانی هم‌تا بوده است.

کومون در ضمن بر اساس نمادپردازی جانوری‌اش، آن را با خدای زمان در سنت مصری همسان دانسته و گفته که مهرپرستان از این نقش مایه، زروان ایرانی را در نظر داشته‌اند که همکار و یاور مهر است و در کشمکش میان اهورامزدا و اهریمن نقشی مشابه با مهر را ایفا می‌کند.^{۱۱۶} دوشن‌گیمن نیز همین برداشت را پذیرفته و گفته که نام آیون که در ضمن خدای زمان را هم نشان می‌دهد، در واقع همان زروان ایرانی است.^{۱۱۷}

بک هم با توجه به نمادپردازی‌های مربوط به این موجود پذیرفته که انسان-شیر با تغییر فصول و زمان مربوط بوده است.^{۱۱۸}

¹¹⁴. Clauss, 2000: 165.

¹¹⁵. فون گال، ۱۳۸۵.

¹¹⁶. Cumont, 1975.

¹¹⁷. Duchesne-Guillemin, 1958-62: 91-98.

¹¹⁸. Beck, 2004: 194.

در مقابل این نظریه، رویکرد لگ قرار می‌گیرد که انسان-شیر را با اهریمن همگون می‌بیند. او به این نکته اشاره کرده که توصیف اهریمن در «الفهرست» ابن ندیم شباهت زیادی به این موجود شیرآسا دارد.^{۱۱۹} زنر و دوشن گیمن نیز همین موضع را اختیار کرده‌اند و به عنوان تاییدی بر برداشت خود به کتیبه‌ای رومی اشاره کرده‌اند که در آن موجود اهریمن خوانده شده است.^{۱۲۰} این کتیبه در شهر یورک یافت شده و بر آن ذکر شده که مذهبی در اینجا به «خدای اهریمن» (Deo Arimano) پیشکش شده است.

کتیبه‌ی یورک تنها شاهد در این مورد نیست و بر مبنای آثار به جا مانده از مهرابه‌ها (CIMRM 222 از اوستیا، CIMRM 369 از رم و CIMRM 1773 و CIMRM 1775 از پانونیا) می‌دانیم که اهریمن با همین اسم ایرانی‌اش در معابد مهری روم همچون ایزدی محترم شمرده می‌شده است.^{۱۲۱} این نکته که مهرپرستان به اهریمن پیشکش تقدیم می‌کردند چندان غیرعادی نیست، چون بر مبنای آثار بازمانده از منابع رومی می‌دانیم که گروهی از مغان معتقد بودند که اهریمن نیز به قدر اهورامزدا نیرومند است و باید رضایت و دوستی او را نیز با اجرای مراسمی به دست آورد.^{۱۲۲}

پلوتارک که یکی از نخستین گزارش‌ها در مورد عقاید این مغان را به دست داده، می‌گوید که ایشان برای اهریمن نیز مراسمی برگزار می‌کردند، اما شکل این مراسم با مناسک اصلی‌ای که به افتخار اهورامزدا اجرا می‌شد تفاوت داشت. مغان به اهورامزدا پیشکش‌هایی دلپذیر و برگزیده اهدا می‌کردند و از او دستیابی به پیروزی و شادمانی و فرزند و ثروت را طلب می‌کردند. در مقابل هدایایی نفرت‌انگیز و زشت را به پیشگاه

¹¹⁹. Legge, 1912: 125-142.

¹²⁰. Duchesne-Guillemin, 1955: 190-195.

¹²¹. Jackson, 1985: 17-45.

¹²². Kreyenbroek, 1994.

اهریمن تقدیم می‌کردند و از او دفع بلا و دور ماندن رنج و بیماری را می‌خواستند.^{۱۲۳} این نخستین بار در تاریخ دین است که نیروی اهریمنی و شیطانی همچون قوه‌ای مثبت به رسمیت پذیرفته می‌شود و به تعبیری در ایزدکده‌ی رسمی پسازرتشتی - که سخت اخلاقی است - وارد می‌شود. این در ضمن نخستین اشاره به اندیشه‌ی شیطان‌پرستی در کل تاریخ جهان نیز به حساب می‌آید.

دو گرایش تفسیری یاد شده را بر این اساس می‌توان در یک رده گنجانند که در اساطیر رومی همپوشانی چشمگیری میان اهریمن و زروان وجود داشته است. رومیان آیون یا خدای زمان یونانی را با ساتورن برابر می‌دانستند و آن را با مار و شیر نمایش می‌دادند تا پنهانکاری و درندگی گذر زمان را نمایش دهند.^{۱۲۴} از سوی دیگر میترا هم در باختر نوعی ایزد زمان پنداشته می‌شده است. یکی از ثبت‌های نام میترا (به یونانی، *Μειθρας*)، به حساب ابجد قدیم رایج در میان یونانیان عدد ۳۶۵ را به دست می‌داده است و بنابراین میترا همتای سال و زمان کرانمند دانسته می‌شده است.^{۱۲۵} سنت ژروم در رساله‌اش در شرح عاموس، همین ارتباط عددی را در مورد میترا آورده و نوشته که نام دیگر خداوند یکتا، آبراکساس (*Αβραξας*) است، چون نام او هم به حساب ابجد برابر با ۳۶۵ می‌شود.^{۱۲۶}

بر همین مبنا در روم آمیختگی‌ای میان مراسم مربوط به مهر و خدای زمان دیده می‌شود و این بهتر از هر جا در آیین زایش ناجی آخرالزمانی نمود یافته است. رومیان سالروز زایش آیون را ششم ژانویه می‌دانستند و این همان روزی است که مسیحیان در ابتدای کار جشن زایش عیسی را در آن برگزار می‌کردند. بعدتر شب

¹²³. Beck, 2000: 145-180.

¹²⁴. Pettazzoni, 1954.

¹²⁵. Clauss, 2000: 164.

¹²⁶. Jerome, Comm. in Am. 1.3.9-10 (CCL 76: 250), 165.

یلدا (۲۵ دسامبر) که شب زایش مهر بود به عنوان سالروز تولد عیسی پذیرفته شد، زادروز آیون را با جشن اپیفانی برابر گرفتند و آن روزی بود که سه مغ نزد عیسیای نوزاد آمدند و وی را تایید کردند.^{۱۲۷}

پس به این جمع‌بندی می‌رسیم که نماد معماگونه‌ی شیر-سر به دو شکل تفسیر شده که در هر شکل دو خوانش متفاوت با هم رقابت می‌کند. تفسیری که او را با جهان مردگان مربوط می‌داند و نقش‌اش را راهنمای ارواح یا نگهبان دروازه‌های جهان زیرین می‌داند، و تفسیری که او را با اهریمن یا خدای زمان یکی می‌انگارد. همه‌ی این تفسیرها در بستر آرای میتراپی جای می‌گرفته‌اند و خاستگاهی ایرانی داشته‌اند. چون بیرون از چارچوب هنر میتراپی، در روم اثری از این موجود دیده نمی‌شود.^{۱۲۸}

نقدی که به آرای مفسران موجود شیر-سر وارد است آن است که تقریباً همه‌شان به جای واریسی روایت‌ها و رمزگان حاکم بر آیین مهر ایرانی، خود را به نمادپردازی‌های رایج در قلمرو روم محدود ساخته‌اند. با توجه به این که مذهب میتراپی روم از کیش مهر ایرانی نتیجه شده، قاعدتاً توجه به رمزنگاری‌های پیچیده‌تر و چارچوب فلسفی‌تر رایج در ایران برای رمزگشایی از چنین آثاری سودمند تواند بود. اما اغلب این نویسندگان خویش را از چنین مرجع مهمی محروم ساخته‌اند.

اگر به رمزپردازی‌های ایرانی بنگریم، دو نکته بلافاصله روشن می‌شود. نخست آن که موجود شیر-سر بر خلاف تصور مرسوم، یک هیولای یکپارچه نیست، بلکه از دو موجود مجزا تشکیل یافته است. از سویی انسان شیر-سر بالدار را داریم که آشکارا موجودی اهورایی است و با توجه به بافت مهری این آثار، به خود مهر اشاره می‌کند. ایزد مهر از ابتدای کار با شیر هم‌تا انگاشته می‌شده و با فروهر جنگاوران پارسا پیوند

¹²⁷. Clauss, 2000: 165.

¹²⁸. Von Gall, 1978: 511.

داشته است. یعنی ارتباط مهر با ارواح مردگان پیشاپیش در سنت ایرانی تثبیت شده و پیچیده بوده است. فروهرها که در ایران هم به صورت انسانی بالدار بازنموده می‌شده‌اند، مشهورترین نمود خود را در نماد فروهر اهورامزدا نمایش می‌دهند که در ضمن رمزی برای روح انسان کامل نیز بوده است.

بنابراین انسان بالدار با سر شیر، همان فروهر انسان کامل مهری است. حتا این تفسیر را می‌توان قدری دقیق‌تر کرد و حدس زد که منظور از این موجود، نمود انسانی مهر یعنی جمشید باشد. به ویژه که کارکرد راهنمایی جهان مردگان و نظارت بر آیین و آتش از ویژگی‌های جمشید بوده است. جمشید در روایت‌های کهن نخستین انسان است و اولین کسی است که می‌میرد و راه ورود به جهان مردگان را او برای نخستین بار پیدا می‌کند و پس از مرگ به نگهبانی آن گمارده می‌شود. این نقش او به قدری جدی است که در آیین هندو و کیش بودایی همچنان نسخه‌ی هندوایرانی کهن جم (یمه) همچون ایزدی سیاه‌رو و مهیب بازنموده می‌شود که ناظر بر راه دنیای مردگان است و راهنمای ارواح درگذشتگان.

از سوی دیگر جمشید صورت زمینی و جلوه‌ی گیتانه‌ی مهر هم هست. از این رو بازنموده شدن‌اش به صورت انسانی با سر شیر دور از انتظار نیست. جمشید در ضمن به خاطر سلطنت دیرپا بر گیتی و آوردن جام جم از جهان دیوان نیز نامبردار است. به همین خاطر آن کره‌ای که شیر-سر بر آن ایستاده را می‌توان نماد گیتی یا جام دانست، به همان ترتیبی که چوبدست او را می‌توان نماد سلطنت فرض کرد. بنابراین بخش مهمی از معناهای منسوب به این تندیس از تخیل شرق‌شناسان ناشی شده و کافی‌ست به منابع ایرانی بنگریم تا هویت این موجود و دلالت این نمادها روشن شود. شیر-سر همچنان که گفته‌اند راهنمای جهان ارواح و ناظر بر و آتش و دروازه‌بان دنیای زیرین است، اما نه همچون هیولایی بی‌سابقه و سرهم‌بندی شده در زمینه‌ی فرهنگ رومی، بلکه همچون اقتباسی از جمشید پیشدادی، با حفظ نمادپردازی‌های مرسوم ایرانی‌اش.

اما این تندیس تنها موجود شیر-سر را نشان نمی‌دهد و عنصر تکرار شونده‌ی دیگر آن ماری است که دور پیکر او پیچیده است. این مار با توجه به داستان جمشید، باید آژیدهاک باشد. جمشید پس از مرگ به مقام نگهبان جهان زیرین و راهنمای ارواح رسید، و این زمانی بود که به عنوان نخستین انسانِ مرده این مسیر را کشف کرد و پیمود. جمشید که در اساطیر کهن آریایی نخستین انسان و نیای مردم ایرانی و نخستین آدمِ مرده است، آشکارا همتاست با کیومرث در کیش زرتشتی. یعنی چنین می‌نماید که زرتشت برای پرهیز از حفظ و تکرار سنت آریایی کهن، جمشید که نخستین بشر این سنت بوده را وانهاد و انسان ازلی تازه‌ای را جایگزین او ساخته است. صفت «زنده‌ای که می‌میرد» (در اوستایی: گئیو-مرته: کیومرث) شاید در آغاز لقب جمشید بوده باشد. تا آن که زرتشت آن را همچون شخصیتی جداگانه تعریف کرد و انسان آغازین در جهان‌بینی خویش را بر مبنای او استوار ساخت. «زنده‌ی میرا» توصیفی دقیق است که هم جمشیدِ باستانیِ یابنده‌ی راه گذر ارواح را توصیف می‌کند، و هم جمشید زرتشتیِ باشکوهی که فره خود را از دست داد و به دست ضحاک کشته شد.

با مقایسه‌ی این دو سنت کهن روشن می‌شود که آژیدهاکی که جمشید را می‌کشد، در روایت زرتشتی به اهریمنی مارسان بدل می‌شود که کیومرث را نابود می‌کند. در هر دو مورد نیروی اهریمنی با فاسد کردن انسان نخستین و رخنه‌ی تباهی و بیماری در او موفق به کشتن‌اش می‌شود. کیومرث بیمار می‌شود و نوبتی مدهوش می‌شود و در نهایت می‌میرد، و جمشید فره خود را به خاطر غرور از دست می‌دهد و بعد شکست می‌خورد و کشته می‌شود.

با این زمینه روشن است که مار پیچیده گرداگرد بدن شیر-سر، آژیدهاک / اهریمن است. کتیبه‌ی پای این تندیس‌ها نیز همین را نشان می‌دهد. بنابراین کتیبه‌ی یورک و نمونه‌های مشابه به کلیت این تندیس اشاره نمی‌کرده‌اند. بلکه به کردار تباهاکارانه‌ی آژیدهاک که جمشید را کشت اشاره می‌کنند، و یا اهریمنی مارسان

که گیتی را فاسد ساخت. تفسیر شرق‌شناسانه از این پیکره از این رو ناقص و پرابهام است که اسطوره‌ی پشتیان آن را دریافته و سنت ایرانی برساننده‌اش را نادیده انگاشته‌اند و در نتیجه آن را چیزی یکپارچه پنداشته‌اند.

این پیکره‌های شیر-سر شاهی دیگر هستند که نشان می‌دهند اهریمن و آژیدهاک همسان انگاشته می‌شده‌اند. انسان شیرسر بالدار که قاعدتا فروهر جمشید است، با ماری درگیر است که همان آژیدهاک باشد، اما کتیبه‌ها این موجود را با اسم اهریمن معرفی می‌کنند. بنابراین جدای دو سنت زرتشتی و عبرانی که شیطان و مار را یکی می‌انگاشته، یک سنت میترای رومی هم داریم که مضمون مشابهی را تکرار می‌کند و این نشانگر آن است که در فاصله‌ی فروپاشی دولت هخامنشی تا تثبیت دولت اشکانی، نسخه‌ای از اساطیر ایرانی که به روم وارد شده و چیره‌گر هم بوده، به برابری ضحاک و اهریمن قایل بوده است.

پس علاوه بر دو سنت ایرانی زرتشتی و عبرانی که به ایران شرقی و غربی مربوط می‌شود، ردپایی از برابری مار با اهریمن را در آیین میترای رومی نیز می‌بینیم و این نیز احتمالاً از آناتولی و قلمرو ایران زمین به روم انتقال یافته است. زمان این وامگیری هم قرون اولیه‌ی میلادی بوده و این با زمان تحول متون مسیحی که پیش‌فرض مشابهی دارند سازگاری دارد.

کفتار، شتم: ضحاک در عصر اشکانی و ساسانی

دوران هزار ساله‌ی اشکانیان و ساسانیان عصری درخشان و بسیار مهم در شکل‌گیری اساطیر ایرانی و هویت ملی پارسی است. روایت‌های مربوط به ضحاک نیز در ایران دستخوش دگرگونی شدند و لایه‌ای تازه از جزئیات و داستان‌های فرعی بدان افزوده شد. آنچه درباره‌ی این دو دوره اهمیت دارد، مرجعیت روایت‌های ایران شرقی نزد شاهنشاهان هردو سلسله است. پارتیان که خود از سکاهای شرقی بودند حتا بیش از هخامنشیان با روایت‌های اوستایی احساس نزدیکی می‌کردند و بخش مهمی از نبردهایشان در جبهه‌ی شرقی و بر همان خط مرزی‌ای انجام می‌پذیرفت که در اوستا و گاهان بدان اشاره رفته است.

زرتشتی شدن بدنه‌ی مردم ایران در عصر اشکانی رخ نمود و شخصیت‌های ملی نیرومندی مانند رستم از درآمیختگی اساطیر کهن اوستایی مثل گرشاسپ و سرداران و پهلوانان تاریخی زاده شدند. ساسانیان هم با آن که از جنوب غربی ایران زمین برخاسته بودند، در مقام دینمردانی دیرینه‌سال با متون اوستایی احساس نزدیکی می‌کردند و خویشتن را سخنگو و احیاگر آیین زرتشت می‌دانستند.

در عصر اشکانی لایه‌ای پهلوانی به داستان آژیدهاک اوستایی افزوده شد که پیشتر با این پیچیدگی وجود نداشت. از سویی رستم که بعدتر بزرگترین پهلوان ایرانی شد، نواده‌ی ضحاک بود، و از سوی دیگر خاندان‌های بزرگ و اشراف ایرانی خود را به شخصیت‌هایی اساطیری منسوب می‌ساختند که به نوعی با

داستان ضحاک و فریدون پیوند داشت. به عنوان مثال خاندان کارن و گودرز که در اصفهان و بابل مستقر بودند و چند تن از میان‌شان به شاهنشاهی رسیدند، خود را نوادگان کاوه‌ی آهنگر و پسر مهترش کارن می‌دانستند. اهمیت یافتن درفش کاویانی در این هنگام نیز نشانه توجه به همین داستان بود و این پرچم نمادین تا پایان عصر ساسانی همچنان ارج و اهمیت خود را حفظ کرد.

در همین دوران موج دیگری از تداخل خیال و خاطره رخ نمود و این تصویر نوساخته از ضحاک بار دیگر با شخصیت‌هایی تاریخی چفت و بست شد. موسی خورنی در میانه‌ی عصر ساسانی نوشته که تیگران شاه باستانی ارمنستان که در روایت‌های زندگی کوروش بزرگ نقشی بر عهده دارد، همان پهلوانی بود که «آزیدهاک مادی» را شکست داد، و او پادشاهی پلید بود که شیطان شانه‌هایش را بوسیده بود و بر آنجا مارهایی مهیب روییده بود.^{۱۲۹} یعنی شکلی تازه از نقل داستان آسیاگ-ضحاک را می‌بینیم که در بافتی ارمنی انجام شده و این بار قهرمان آن تیگران است و نه کوروش.

در این میان روند تداخل اسطوره و تاریخ همچنان جاری بوده و به گذشته نیز تعمیم می‌یافته است. نگاره‌ی مشهوری در شهر باستانی حران کشف شده که گواهی است بر پیوستگی چشمگیر اساطیر و روایت‌ها در این دوران. تاریخ ساخت این نگاره را حدود سال ۳۵۰۰ تاریخی (اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم میلادی) دانسته‌اند. نگاره ایزد باستانی مرگ و ویرانی در اساطیر میانرودانی را نشان می‌دهد و نرگال را به تصویر می‌کشد، با این حال او را همچون انسانی شاخدار در لباس پارتی بازنمایی می‌کند که تبرزینی در دست دارد.

¹²⁹ خورنی، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۰۷.

مهمتر از همه آن که این نرگال پارتی، ماردوش است و تصویر او را می‌توان یکی از نزدیک‌ترین بازنمایی‌های کهن ضحاک به روایت شاهنامه دانست.

این نگاره رمزنگاری پیچیده و بسیار جالبی دارد و سزاوار است که نوشتاری مستقل را به آن اختصاص دهیم. اما به فشردگی می‌توان گفت که در آن چفت و بست شدن سه رده‌ی مجزا از نمادها را می‌بینیم. یکی روایت‌های مربوط به نرگال است که در لحظه‌ی ساخته شدن این اثر قدمتی سه هزار ساله داشته و این نگاره یکی از واپسین اشاره‌ها به این ایزد باستانی محسوب می‌شود. شهر حران که اثر در آن یافت شده یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین مراکز دینی میانرودان باستان بوده و نرگال در آن اقلیم خدایی بومی محسوب می‌شده است. در کنار این خدای ماردوش پیکرک کوچک ایزدبانویی نشسته بر اورنگی شیرسان را هم می‌بینیم که قاعدتا ایشتار بابلی است. اما عجیب آن که عقابی بر کلاهش دارد و این با بازنمایی‌های قدیمی ایشتار شباهتی ندارد. وجه تفاوت دیگر آن که ایشتار انگار درفشی اشکانی را در دست راست گرفته و بلند کرده است، و از این نظر پیکره‌اش را باید ترکیبی از نمادهای نظامی-سیاسی اشکانیان با ایزدبانویی دیرینه دانست، که در ضمن از پنج شش قرن پیش با آنها هم ادغام شده است.

نرگال هیبتی کاملاً ضحاک‌گونه دارد. مردی است تناور و ریشو با شاخی بر سر و مارهایی روییده بر دوش، که ادامه‌شان دور کمرش پیچیده است. یعنی مارها بخشی از بدنش نیستند، ولی با او متحد شده‌اند. در کنار او جانورانی دیده می‌شوند که نماد خرفسره‌های زرتشتی هستند، یعنی دو مار و دو عقرب، و سگی سه سر که آن را بازتاب اساطیر یونانی دانسته‌اند. در حالی که سربروس یونانی که سگ هادس و نگهبان دروازه‌ی جهان مردگان است، وامگیری ساده‌ایست از سگ جمشید شاه که نقشی مشابه را بر عهده دارد و قدمتش در منابع اوستایی حدود هزار سال پیش‌تر از منابع یونانی است. نرگال لباسی پارتی پوشیده، تبرزینی در دست

گرفته، شمشیر پهن و دراز پارتی به کمر بسته و به شیوه‌ی پهلوانان پارتی دست دیگرش را روی قبضه‌ی شمشیرش گذاشته است. در کنارش هم یک درفش اشکانی دیده می‌شود.

بنابراین در این نگاره هم سنت میانرودانی بازنمایی ایشتار و نرگال را داریم، هم تاکید زرتشتی بر خرفستران و آیین سگ‌دید و سفر ارواح، و هم سنت نظامی اشکانیان که سلاح‌ها و جامه‌ها را تعیین کرده است. نکته‌ی مهم در این بازنمایی نرگال به مثابه ضحاک آن است که برخی نمودهایش با جمشید شباهت دارد. جامه و درفش و سلاح و سگ نگهبان دوزخ و همچنین همراهی با آناهیتا-ایشتار بیشتر به جمشید ارتباط دارند تا ضحاک. به خصوص که زیر شکم سگ، شیری نشسته را هم می‌بینیم. بنابراین به شکلی واژگونه، می‌توان این نگاره را همچون ادغامی از جمشید و ضحاک دید، که در قالب نرگال با هم یکی شده‌اند.



نگاره‌ی نرگال، حران، حدود سال ۳۵۰۰ (م.۱۰۰).

سنت هنری مهم دیگری که در عصر اشکانی مفهوم اژدها و مار اساطیری را صورتبندی کرده، به قرص‌های سنگی بلخی مربوط می‌شود که به طور جدی مورد پژوهش قرار نگرفته ولی انباشته از نمادپردازی‌های اساطیری جالب توجه است. این قرص‌ها در قرن سی و ششم (قرن ۲ م.) در منطقه‌ی بلخ و مرو ساخته می‌شده‌اند و احتمالاً بخشی از آرایه‌های خانگی اشراف بوده‌اند.



قرص‌های سنگی بلخی با نقش پهلوان و بانوی اژدهاسوار، قرن ۳۶ (ق ۲ م.).



قرص‌های سنگی بلخی با نقش اژدها، قرن ۳۶ (ق ۲م).

در قرص‌های سنگی بلخی یک نقش مایه با بسامدی بالا تکرار می‌شود و آن هم اژدهایی است با سینه و دستهای شیر یا اسب و نیمه‌ی پسین مارسان که اغلب دمی دوشاخه شبیه ماهیان دارد. سر این اژدها اغلب مارسان است، اما گاه به شکل اسب یا شیر بازنموده می‌شود. در شرایطی که سر به مار و اژدها شبیه باشد، گردن نیز دراز و مارگونه است. گاهی این موجود بر دوش‌هایش دو بال هم دارد.

نکته‌ی جالب درباره‌ی این نقش‌ها آن است که در اغلبشان پهلوانی یا زنی نیم برهنه بر اژدها نشسته است. این زن دست کم در یک مورد آئینه‌ای در دست دارد و در بسیاری از موارد جامی یا سبویی به دست گرفته و گاه اژدها سرش را به عقب برگردانده و از آن مایعی می‌نوشد. در مواردی که مردی پهلوان بر اژدها سوار است، این چرخاندن سر و جام بخشی دیده نمی‌شود و اغلب اژدها به پیشروی خود می‌نگرد.



قرص‌های سنگی بلخی با نقش بانوی اژدهاسوار، قرن ۳۶ (ق ۲ م.).

در میان این قرص‌ها دست کم یک نمونه از صحنه‌های بزمی و رزمی هم داریم. در یکی دو مرد که یکی شان سبویی در دست دارد بر پشت دو اژدها نشسته‌اند که سرشان دیده نمی‌شود. در دیگری دو پهلوان اژدهاسوار با هم رویارو شده‌اند و انگار با هم سر ستیزه دارند.



نقش‌های رزمی و بزمی بر قرص‌های سنگی بلخ، قرن ۳۶ (ق ۲م).



معنای دقیق اژدها در این قرص‌های سنگی درست معلوم

نیست، اما مضمون پهلوان اژدهاسوار داستان تهمورث دیوبند و سوار شدنش بر اهریمن را به یاد می‌آورد، و همچنین داستان پهلوان آخرالزمانی (گرشاسپ یا کیخسرو) که در زمان فرشگرد بر پشت اهریمن می‌نشیند و او را به مرکب خویش بدل می‌کند. با این همه

نقش بانوی جام‌دار همتایی در این روایت‌های آخرالزمانی زرتشتی ندارد و حضورش در این آثار جای توجه دارد. به هر روی این آثار نشان می‌دهند که در دوران اشکانی اژدها موجودی مهم و پربسامد در آثار هنری بوده و یک سنت فرهنگی بلخی هم درباره‌اش داشته‌ایم.



در میان این قرص‌های بلخی یکی‌شان (تصور بالا) نقش بانوی جام‌دار را در کنار پسر بچه‌ای بالدار نشان می‌دهد و این بازنمایی مشهور آناهیتا و فرزندش مهر است، که در اروپا به تصویر ونوس و کوپید بدل شده است. با توجه به این نقش می‌توان این حدس را پذیرفت که بانو در اینجا آناهیتاست. در این حالت ازدها همان سویی‌ی آژیدهاک در مقام دیو حبس‌کننده‌ی آبهاست، و ناهید سوار شده بر ازدها نشانگر ازدبانوی آبهای پاکیزه است که بر هیولای خشکسالی استیلا یافته و او را رام کرده است.

دوران طولانی اشکانی یکی از پرتکاپوترین دوران‌ها در تاریخ تحول ادیان ایرانی است. کیش بودایی و زرتشتی و عبرانی در این دوران صورتبندی نهایی خود را پیدا می‌کنند و جمعیتی بزرگ از پیروان را به خود جلب می‌کنند و دین مسیح و مانی در آن عصر زاده می‌شوند. دوران ساسانی هم دنباله‌ی همین زاینده‌گی را از خود نشان می‌دهد که نمودش را در شکوفایی دین مانی و زایش آیین مزدکی و ظهور دین اسلام می‌بینیم. طبیعی است که در این زمینه‌ی پرتکاپو اسطوره‌های کهن مدام با مضمون‌های نو پیوند می‌خورده و مورد بازبینی قرار گرفته و در دین‌های نو با تفسیرهایی ویژه وام‌گیری می‌شده‌اند.

درباره‌ی ضحاک هم چنین روندی بی‌شک در جریان بوده است. در برخی موارد مانند قرص‌های سنگی بلخ اسناد نوشتاری صریحی در دست نداریم که داستان‌های پشتیبان این آثار را شرح دهد. اما به ویژه در عصر ساسانی متونی چشمگیر در این مورد پدیدار می‌شوند که پرتوی بر دوران‌های قبل‌تر هم می‌افکنند. چون حجم بیشتری متن از آن عصر در دست داریم و در اغلب آنها اشاره‌هایی جالب توجه به داستان ضحاک ثبت شده است. اغلب این متون که به زبان و خط پهلوی نوشته شده‌اند، تا قرون آغازین هجری ادامه دارند و باید همچون کلیتی یکپارچه در کنار آثار به جا مانده به ارمنی و سریانی و سایر زبان‌های ایرانی بررسی شوند.

یکی از مفصل‌ترین گزارش‌های این دوران از داستان ضحاک را در پیوست کتاب اول «تاریخ ارمنیان» (Պատմութիւն Հայրոց) می‌خوانیم که موسی خورنی آن را در حدود سال ۳۸۶۲ (۴۸۲ م.) نوشته است:

«این چه علاقه‌ایست که به افسانه‌های پوچ و بی‌معنی آژدهاک بیوراسپ داری؟ یا این که چرا ما را به خاطر افسانه‌های ناپروورده و ناپسند و به ویژه بی‌معنی پارسی به زحمت می‌اندازی؟ افسانه‌هایی چون نخستین نیکوکاری ناپسند او، خدمتگذاری دیوان برای وی، ناتوانی در غفلت از خطا و دروغ، بوسه زدن بر شانه‌ها و زاده شدن اژدهایان از آنجا، آنگاه گسترش شرارت، کشتن انسان به خاطر شکم. سپس بستن او با سیم‌های مسی به دست شخصی هرودن (فریدون) نام و بردن وی به کوهی موسوم به دمباوند. آنگاه خوابیدن فریدون در راه و کشان کشان برده شدن او به تپه به دست بیوراسپ. بیدار شدن فریدون و بردن او به غاری و بستن وی و قرار دادن خویشتن به صورت مجسمه‌ای در برابر او که از آن هراسناک شده تابع زنجیرهایش گردد. از این رو نمی‌تواند خارج شود و دنیا را نابود سازد...»

آژدهاک بیوراسپ نیای آنان (پارسیان) و معاصر نمرود است. زیرا زمانی که زبان‌ها بر پهنه‌ی گیتی گسترش یافتند این امر به گونه‌ای آمیخته به هم و بدون رهبران صورت نگرفت. بلکه گویی به عنایت و لطف

خداوندی رهبران و پیشوایان تعیین شده‌ی هریک از آنان به فراخور نظم و قدرتشان سامان خود را به ارث برد. و من نام اصلی این بیوراسپ را کتاوروس پیوریدا می‌دانم که در یک متن کلدانی یافته‌ام.

او (ضحاک) نه آنقدر به خاطر دلآوری که به خاطر توانمندی و ورزیدگی‌اش زیر فرمان نمرود رهبری قوش را در دست داشت و می‌خواست نشان دهد که همه باید از زندگی عمومی برخوردار باشند. او می‌گفت که هیچکس نباید مالکیت خصوصی داشته باشد، بلکه همه چیز باید عمومی باشد. هر سخن و هر عمل او آشکار بود. هیچ چیز را مخفیانه نمی‌اندیشید، بلکه تمام رازهای پنهان دلش را به زبان می‌آورد و تبیین می‌کرد که نزدیکان چون روزها، شب‌ها نیز نزد او آمد و شد داشته باشند و به اصطلاح نیکوکاری ناپسند او همین امر است. و چون در ستاره‌شناسی توانا بود، می‌خواست شرارت را نیز به حد کمال بیاموزد ولی این امر برای او غیرممکن بود. زیرا چنان که در بالا یادآور شدیم برای فریب مردم عادت داشت در نهان کار نکند.

از این رو امکان فراگیری چنین شرارت کامل و افراطی وجود نداشت. برای این آموزش تدبیر تلخی می‌اندیشید. این که گویا درد سختی در شکم دارد و به هیچ وسیله‌ای شفا نمی‌پذیرد مگر توسط سخن و نام خوفناکی که هیچکس بدون احساس خطر نمی‌تواند آن را بشنود. و روان پلید کارآموده که از آن شرارت تراوش می‌کرد، با گذاشتن سر خود بر شانه‌های بیوراسپ در خانه و میدان‌ها، در گوش او نجوا می‌داد و فنون پلید به وی می‌آموخت.

افسانه‌ها درباره‌ی او می‌گویند که بچه‌ی شیطان با خدمت به او امیالش را برمی‌آورد و بعدا با دریافت پاداش به خاطر آن شانه‌اش را می‌بوسید. باری رویش اژدها یا کلا اژدها شدن بیوراسپ که گفته می‌شود همین است. زیرا او به قربانی کردن مردمان بی‌شماری برای دیوها پرداخت. از این رو مردم از او متنفر شدند و برای سرکوبی او همداستان گشتند. وی به سوی کوه یاد شده گریخت. آنگاه که تعقیب او شدت یافت، گروه همراه وی از هم پاشید و متفرق شد. تعثیب کنندگان با این رویداد ترغیب شده چند روزی در آن مکان به استراحت

پرداختند. لیکن بیوراسپ با گرد آوری دوباره سپاه پراکنده‌ی خود ناگهان بر آنان می تازد و زیان‌های بزرگی وارد می‌سازد. با این حال مردم پیروز می‌شوند و بیوراسپ را وادار به گریز می‌کنند. آنگاه آنان به او می‌رسند و در نزدیک کوه وی را می‌کشند و در یک چاه و گودال بزرگ گوگردی می‌افکنند».^{۱۳۰}

این گزارش مفصل و مهمی است که اغلب در تحلیل اسطوره‌ی ضحاک نادیده انگاشته شده است. یکی از نقاط بسیار مهم این متن آن است که تقریباً همزمان با ظهور مزدک و چه بسا قدری پیش از او، به لغو مالکیت خصوصی و پیوند آن با ضحاک اشاره می‌کند. تاریخ مرسوم پذیرفته شده برای نگاشته شدن متنی که نقل کردم سال ۳۸۶۲ تاریخی (۴۸۲م.) است و مزدک حدود یک دهه بعدتر در ۳۸۶۴ (۴۹۴م.) به دربار قباد می‌پیوندد و دین‌اش را تبلیغ می‌کند. اگر این تاریخ‌ها درست باشد، این سند ارمنی نشان می‌دهد که تفسیر عدل همچون لغو مالکیت پیش از مزدک نیز وجود داشته و جریانی دینی و حاشیه‌نشین بوده که با ضحاک برچسب‌گذاری می‌شده است.

اگر ایده‌ی نامشروع بودن مالکیت خصوصی و نظام سلسله‌مراتبی پیشگان پیش از مزدک هوادارانی داشته باشد، طبیعی است زرتشتیان راست‌کیش آن را همچون آموزه‌های ضحاک تفسیر کنند. چرا که این نظم دادگرانه به جمشید منسوب بوده و ضحاک قاتل وی و برهم زننده‌ی این نظم دانسته می‌شده است. این اشاره نشان می‌دهد که انگاره‌سازی از دین مزدکیان و پیوند زدن‌شان با ضحاک امری دیرآیند نبوده و احتمالاً از همان ابتدای کار که مزدک دعوت خویش را آغاز کرد، مخالفانش او را با مبلغ آیین ضحاک یکی می‌دانسته‌اند.

¹³⁰ خورنی، ۱۳۸۰: ۱۱۳-۱۱۵.

نکته‌ی مهم دیگر در شرح موسی خورنی آن است که نشان می‌دهد بخش مهمی از داستان‌ها و آیین‌های مربوط به ضحاک در دوران اسلامی پیشاپیش در میانه‌ی عصر ساسانی وجود داشته‌اند. اشاره به سفر دشوار و پرماجرایی فریدون و ضحاک به سمت قلعه‌ی دماوند هنوز در آیین‌های محلی ساکنان روستاهای اطراف دماوند و گیلان و مازندران زنده است. همچنین اشاره به «رویدن اژدها یا کلا اژدها شدن» ضحاک به مقدمه‌ای می‌ماند که خاستگاه داستان دراکولا در سنت اروپایی را نشان می‌دهد.

گزارش موسی خورنی یکی از اسنادی است که نشان می‌دهد داستان ضحاک در عصر ساسانی بسیار مورد توجه بوده و دستخوش شاخه‌زایی و گسترش شده است. این رواج به احتمال زیاد بسیار دیرینه‌تر بوده و به دوران هخامنشی باز می‌گشته است. چند گواه برای تایید این قدمت در دست داریم. یکی اش که شایان توجه است، لقب فرمانروای منطقه‌ی پیرامون رود دُن در غرب روسیه است که در منابع یونانی به صورت βαϊορσποσ (بایورسپوس: بیوراسپ) ثبت شده. این لقب به شاهی سکا مربوط بوده که در دوران آشوب پس از فروپاشی دولت هخامنشی (حدود سال ۳۱۶۰/۲۲۰ پ.م) بر یکی از استان‌های قدیمی شاهنشاهی پارس در غرب فرمان می‌رانده است. اگر تفسیر کویاجی درست باشد و این کلمه همان بیوراسپ باشد،^{۱۳۱} نشان می‌دهد که این لقب و چه بسا داستان ضحاک در آن دوران تا این نقطه‌ی دوردست از دایره‌ی نفوذ فرهنگ ایرانی رواجی داشته است.

یکی از نشانه‌های اهمیت یافتن داستان ضحاک و شاخه‌زایی اوصافش آن است که سیمایش در مقام انسانی تاریخ‌مند مورد تاکید قرار گرفته است. نوآوری‌ای که احتمالاً در دوران ساسانی انجام شده و جایگاه

¹³¹ کویاجی، ۱۳۸۰: ۲۲۳.

ضحاک را همچون شاهی ستمگر و چهره‌ای انسانی تثبیت کرده، آن است که شبکه‌ای خویشاوندی برایش ساخته‌اند. تبارنامه‌ی ضحاک در بندهش به این صورت نقل شده است: از طرف پدر، ضحاک پسر خروتاسپ، پسر زیننگاو، پسر ویرفشک، پسر تازی، پسر فرواگ، پسر سیامک است. از طرف مادر هم نسب او چنین است: ضحاک پسر اودی، دختر بیک، پسر تمبیک، پسر اووخم، پسر پاورویسم، پسر دروسگان، پسر گناک مینو.^{۱۳۲}

نام مادر ضحاک در متون دیگر به صورت واتک، آوتاک و اودگ نیز ثبت شده و شاید با اودای ودایی همانندی داشته باشد. در بندهش او ماده دیوی است زیانکار که نماینده‌ی هرزه‌درایی است. احتمالاً از همین هنگام این داستان شکل گرفته که پدر ضحاک مردی پارسا و نیکوکار بوده، اما مادرش پلید بوده و به روایتی دیوی در جلوه‌ی انسانی بوده است. در حدی که گاه او را زاینده‌ی کماله‌دیوان نیز دانسته‌اند و گفته‌اند تباهی جمشید نیز تقصیر همین ماده دیو بود، چرا که این شاه نیکوکار را به سوی لذت‌های زمینی سوق داد و «مردم را و می‌داشت تا جایی که باید سکوت کنند، سخن بگویند».^{۱۳۳}

با این حال همچنان ضحاک همچون موجودی هیولوار تصویر می‌شد و به ویژه با خرفستران و جانوران اهریمنی پیوند داشت. این لایه از داستان احتمالاً مربوط به این دوران است که دلیل چشم‌پوشی فریدون از قتل او، آن بوده که بدنش انباشته از جانوران موذی بوده و اینها با مرگش در گوشه و کنار گیتی پراکنده می‌شده‌اند. در شایست ناشایست می‌خوانیم که وقتی فریدون ضحاک را فروکوفت و می‌خواست او را بکشد، اهورامزدا جلویش را گرفت و از او خواست تا چنین نکند. چرا که با کشته شدن ضحاک، جانوران

¹³² بندهش، ۳۱، ۶.

¹³³ آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۷.

موذی فراوانی که در بدنش لانه کرده بودند، در گیتی پراکنده می شدند و همه جا را می آلودند.^{۱۳۴} این گزارش اما مورد توافق همگان نبوده و مثلاً در بندهش همین ماجرا با این عبارت ساده ختم شده که فریدون قادر به کشتنِ ضحاک نبود.^{۱۳۵}

تثبیت البرز کوه در مقام زندان ضحاک نیز به همین داستان باز می گردد. پیمودن این راه خود سفری پرماجرا بوده که فریدون با راهنمایی ایزدان به انجامش رسانده و در آن میان بر تلاش های فریبکارانه ی ضحاک برای رهایی غلبه کرده است. این نکته که ضحاک در دماوند به بند کشیده شده و تا پایان زمان زنده خواهد ماند، نشانگر آن است که او نیز از نعمت نامیرایی بهره مند بوده است. به همین خاطر این داستان را داریم که فریدون تندیزی از خویشتن را بر سر آن غار برافراشت و ضحاک با دیدن آن و از ترس آن که مبادا فریدون باشد از جای خود نمی جنبد و در سراسر زمان کرانمند آنجا در بند گرفتار می ماند.

با این حال جاودانگی آژیدهاک مسئله ای بوده که نظر بسیاری از نویسندگان را به خود مشغول داشته است. در جهان بینی زرتشتی جان زندگان آفریده ی اهورامزداست و همیشه ماهیتی نیک دارد، و اهریمن تنها می تواند بیماری و مرض و مرگ پدید آورد. از این رو خرفسترانی که او خلق می کند بیشتر نماینده ی مرگ هستند تا حیات. روایت های عصر ساسانی که ضحاک را جاویدان دانسته اند، برای جبران این صفت مثبت به این که پیکرش از خرفسترها انباشته بوده، تاکید زیادی دارند. یعنی او را نه انسانی نامیرا، که کانونی متراکم از خرفستران گوناگون دانسته اند.

134 شایست ناشایست، ۲۰، ۱۸.

135 بندهش، ۲۵.

در مقابل در روایت‌هایی تاکید شده که او هم انسانی میراست. در مینوی خرد می‌خوانیم که او نخست نامیرا بود، اما هورمزد این صفت را از او بازستاند.^{۱۳۶} به این شکل او به ضدقهرمانان دیگری مثل افراسیاب و اسکندر شبیه می‌شود که در جستجوی جاودانگی بودند، اما در این راه ناکام ماندند.^{۱۳۷}

شرح جالب توجه دیگری درباره‌ی ارتباط ضحاک و مرگ را در گزیده‌ی زادسپرم می‌بینیم. در آنجا که اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که در میان تمام آفریدگان، همه‌شان پیش از مرگ از «داد فرشکرت کرداری» برخوردار شده‌اند، به جز ضحاک.^{۱۳۸} «داد فرشگرد کرداری» را به اشکال گوناگون ترجمه کرده‌اند، یکی از آنها، «توبه خواستن» است. دیگری، با داد سنجیدن کردارهای خویش همچون زمان فرشگرد است. معنایی نزدیک به این که در دستگاه نظری زروان وجود دارد، «تمامیت» است. چنین می‌نماید که ضحاک تنها موجودی است که بدون تمامیت و «نیمه‌کاره» با مرگ روبرو می‌شود. یا به قول موبدان زرتشتی، بی‌توبه از دنیا می‌رود. این تعبیر تقریباً بدان معناست که ضحاک نمی‌میرد، چون هرگز به واقع زندگی نکرده است.

علاوه بر ارتباط تنگاتنگ ضحاک با خرفستران و مسئله‌ی مرگ تن، در دوران اشکانی و به ویژه ساسانی بر گناهکار بودن او نیز پافشاری فزاینده‌ای دیده می‌شود. طوری که او را بیشتر فسادی در قلمرو مینو می‌دانند تا گیتی. در «مینوی خرد» ضحاک گناهکار بزرگ خوانده شده^{۱۳۹} و در «بندیشن بزرگ» هم می‌خوانیم که ضحاک به همراه افراسیاب نکوهش شده^{۱۴۰} و لقب بدترین گناهکار^{۱۴۱} به او منسوب شده است. جالب

136 مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۲۹.

137 مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۲۹.

138 گزیده‌ی زاتسپرم، ۱۳۸۵: بند ۲۴، ۳.

139 مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۶۱.

¹⁴⁰ Iranian or Greater Bundahishn, 1956: 190.

¹⁴¹ Iranian or Greater Bundahishn, 1956: 141.

آن که نمودهایی از این گناه به کردارهای هم‌آورد بزرگش گرشاسپ شباهت دارد و گفته شده که او کوشید تا آتش مقدس را فرو بنشانند و آذر فرنیغ را خاموش کند.^{۱۴۲}

متن «دینکرد» هم بر گناهان ضحاک تاکید کرده و بیدادگری و ارتداد را ابداع او دانسته است.^{۱۴۳} فهرست کل گناهان منسوب به ضحاک در «دینکرد» بسیار مفصل است. او مردی فاسد و بی‌تقوا دانسته شده که روانی ناقص داشته و قصدش ویران کردن جهان و آزار زبردستان بوده و به همین خاطر نمادی برای حکومت بد بوده است.^{۱۴۴} همچنین گفته‌اند که زیانش تنها متوجه مردمان نبوده و کل جهان‌زندگان را در بر می‌گرفته و برای آسیب رساندن به همه‌ی جانداران می‌کوشید.^{۱۴۵} در «دادستان دینیک» هم وصفی مشابه از ضحاک می‌بینیم و می‌خوانیم که لقب «دهاک» در نامش به ده گناه باز می‌گشته که عبارت بوده از ترس و زیاده‌خواهی و آز و شرم و نقص در خلقت و دروغ‌گویی و میل به ترویج دروغ و بددینی و سخن خطا و تاخیر در پیوند و پیمان.^{۱۴۶}

در «سوتگر نسک» فهرستی متفاوت از عیب‌ها و گناهانش قید شده و به جای ده، به هفت گناه اشاره رفته است. آنجا چنین آمده که ضحاک پرستش هفت دیو را به مردم تحمیل کرد که عبارت بودند از: خشم، شهوت، فقر، خشکسالی، رنج، مستی و ناداری. اینها تقریباً با کماله دیوان زرتشتی یکی هستند که هفت موجود زیانکار و هم‌آوردان امشاسپندان و هورمزد محسوب می‌شوند.

¹⁴² Iranian or Greater Bundahishn, 1956: 99.

¹⁴³ Denkard, Book III, 1876: 227.

¹⁴⁴ Denkard, Book III, 1876: 227.

¹⁴⁵ Denkard, Book III, 1876: 239, 287.

¹⁴⁶ West, Vol.18, 1882: 118.

در همین کتاب به این نکته اشاره شده که ضحاک تمام کارهای نیک جمشید را از میان برد و تاثیر دوران زرین وی را از ایران زمین سترد. بعد شرح داده شده که در دوران وی دزدی، حيله‌گری، خودپسندی و سرپیچی از پرستش خداوند رواج یافت. این تاکید بر سرپیچی از فرمان خداوند و مربوط ساختن ضحاک به دیوپرستی و ترویج مذهب دروغ، به ویژه در متون پهلوی‌ای دیده می‌شود که در سه قرن نخست هجری نوشته شده‌اند و چنین می‌نماید که واکنش زرتشتیان به ظهور دین اسلام و غلبه‌اش بر ایران زمین بوده باشد. نکته‌ی عجیب این که این متون انگار به یک دین منفرد نظر ندارند و وقتی از دین ضحاک سخن می‌گویند کل ادیان سامی را در نظر دارند و بیشتر بر دین یهود تاکید می‌کنند، که آغازگاه ادیان ابراهیمی و اولین دین یکتاپرست سامی است و مسیحیت و اسلام خویشاوندش محسوب می‌شوند. این تاکید بر کیش یهود عجیب می‌نماید. چون دین مسیح که در میان رومیان مهاجم به ایران رواج داشته و دین اسلام که به انقراض ساسانیان انجامیده و بر کشور غالب شده، نامزدهای بهتری برای این انگاره‌سازی به نظر می‌رسند. با این حال دین یهود احتمالاً همچون سرنمونی برای کل ادیان سامی به کار گرفته شده و شاید به همین خاطر که با قدرت سیاسی پیوندی نداشته، برای متون دینی زرتشتی ارجاعی امن‌تر می‌نموده است.

به هر روی این ارجاع‌ها کاملاً صریح و روشن است و از دایره‌ی دین یهود نیز فراتر می‌رود و دامن سایر ادیان ابراهیمی را نیز می‌گیرد. در «دینکرد» می‌خوانیم که ضحاک پیرو دینی باطل بود و می‌کوشید تا از سختکوشی مردمان جلوگیری کند.^{۱۴۷} این جمله را باید با توجه به باور زرتشتیان به مفهوم «کار» و «خویشکاری» فهمید. چون از دید ایشان مردمان با انجام خویشکاری‌های اجتماعی‌شان که در قالب پیشه و

¹⁴⁷ Denkart, Book III, 1876: 318.

شغل سودمند تجلی پیدا می‌کند، گیتی را آباد می‌سازند و به این ترتیب راه را بر استیلای اهریمن ویرانگر و تباهکار می‌بندند.

در این معناست که برهم زدن نظم پیشگانی به دست ضحاک گناهی بزرگ قلمداد می‌شده، و بدیهی است که ارتباطی با کشمکش بورژوازی و پرولتاریا و ستم طبقاتی نداشته است. اما در این بافت یکی از نقاط واگرایی دین یهودی و زرتشتی برجستگی پیدا می‌کند و آن هم دوقطبی تعطیلی در برابر جشن است. یهودیان به تکرار کردار آفرینشگرانه‌ی خداوند معتقد بودند و بنابراین از هر هفت روز، در یکی دست از کار می‌کشیدند و در آن به روایتی حتا افروختن آتش برای آشپزی هم مجاز نبوده است. زرتشتیان در مقابل جشن‌هایی ماهانه داشته‌اند که تعداد کلی‌اش در طی سال تقریباً برابر است با یک جشن در هر ده روز، و در بسیاری از این روزها دست از کار می‌کشیده‌اند، اما کارهایی دیگر را برای اجرای جشن انجام می‌داده‌اند. یعنی پرهیز از کار کردن در جشن‌های زرتشتی وجود نداشته و انجام آن کنشی فعال بوده که با تلاش و کوشش گروهی به انجام می‌رسیده است.

از این زاویه آیین سبت یهود که در دوران اسلامی به تعطیلی روز جمعه بدل شده، دست کشیدن بی‌دلیل از خویشکاری قلمداد می‌شده و با کوشش اهریمن و دیو بوشاسپ برای مهار خویشکاری مردمان پیوند می‌خورده است. ناگفته نماند آن دیوی که گرشاسپ را با تیر زد و او را تا آخرالزمان به خواب برد نیز همین بوشاسپ بود. بنابراین در این بندهای «دینکرد» ضحاک آورنده‌ی آیین سبت دانسته شده و آن کوشش او برای خراب کردن خویشکاری و پیشه‌ها چنین انعکاسی پیدا کرده است.

این تفسیر در جاهای دیگری از متن «دینکرد» با جملاتی صریح تایید می‌شود و معلوم می‌شود در قرون اولیه‌ی هجری که این کتاب تدوین نهایی می‌شده، آیین و مذهب ضحاک به راستی با یهودیان مربوط شمرده می‌شده است. به روایت این کتاب گناهان بزرگ ضحاک عبارتند از: ترویج دیوپرستی، آزمندی،

ستمگری، نادرستی و ناراستی، محروم کردن تهیدستان از صدقه، وا داشتن مردم به ستمگری و کینه‌جویی و قتل همدیگر، و توصیه و ترویج قربانی‌های خونین و ناپاک منطبق با آموزه‌های یهودی.^{۱۴۸} در دینکرد بر یهودی بودن ضحاک تاکید صریحی دیده می‌شود و گفته شده که او نویسنده‌ی کتاب‌های مقدس یهودی^{۱۴۹} و پیرو دین یهود بوده است.^{۱۵۰}

همچنین گفته شده که آن ده عیب که در قالب ده گناه نمود یافته بود، در دوران او به صورت ده فرمان زیانبخش نوشته شد و در معبد اورشلیم نگهداری‌اش می‌کردند.^{۱۵۱} یعنی روشن است که دینکرد ضحاک را با حضرت موسی یکی گرفته و ده عیب او را با ده فرمان مترادف شمرده است. در کتاب نهم دینکرد هم اشاره‌ای هست به این که ضحاک جادوگر بوده، و کلمه‌ی به کار گرفته شده برای جادوگری همان است که گاه با دلالتی منفی به «جهودی‌گری» یعنی مناسک یهود نیز اشاره می‌کرده است.^{۱۵۲}

این تصویر یهودی-سامی از ضحاک در متون دیرآیندتر پارسی و تازی نیز تکرار شده‌اند. در شاهنامه این نقش دینی ضحاک قدری تلطیف شده و به کاهن یا موبد دربار او منسوب شده است. مردی به نام شهراسپ که به پارسایی و نیکوکاری ستوده شده، اما با این حال گفته شده که نخست دستور تهمورث و بعدتر مشاور و دستیار ضحاک بوده و نماز شب و روزه گرفتن را او ابداع کرده است:

«مر او را یکی پاک دستور بود که رایش ز کردار بد دور بود
خنیده به هر جای شهرسپ نام نزد جز به نیکی به هر جای گام

¹⁴⁸ Denkard, Book III, 1876: 289.

¹⁴⁹ Denkard, Book III, 1876: 227, 250.

¹⁵⁰ Denkard, Book III, 1876: 228.

¹⁵¹ Denkard, Book III, 1876: 289.

¹⁵² West, Vol.5, 1897: 97, 185.

همه روزه بسته ز خوردن دو لب به پیش جهاندار برپای شب
چنان بر دل هر کسی بود دوست نماز شب و روزه آیین اوست»

در مجمل التواریخ نیز چنین آمده که نام «دهاک» به معنی «ده عیب» است، از آن رو که ضحاک ده رسم بد را در میان مردمان باب کرد. بعد فهرستی از این رسم‌های بد ذکر شده که در میان‌شان به ابداع روزه گرفتن و پرستش خداوند همچون بنده اشاره رفته است. اینها به آیین‌های سامی دیگر مربوطند و به این شکل در دین یهود دیده نمی‌شوند. محرّمات خوراکی یهودیان یعنی قوانین کوشر را نمی‌توان به روزه‌گیری حمل کرد، و این آشکارا به رسم رایج میان مسیحیان و مانویان و مسلمانان ارجاع می‌دهد. از سوی دیگر پرستش خداوند همچون بنده - و نه همکار یا دوست- در دین یهود وجود دارد، اما در دین مسیحیت و اسلام نیز قاعده است.

به این ترتیب ضحاک در منابع مربوط به پایان دوران ساسانی و قرون اولیه‌ی اسلامی نه تنها شخصیتی سامی از اهالی بابل یا عربستان، که همچون مبلغی برای نسخه‌ی سامی از یکتاپرستی بازنموده می‌شود. برخی از اشاره‌ها صریح‌تر هستند و ضحاک را عرب معرفی می‌کنند. تعبیر «ضحاک تازی» از این هنگام باب می‌شود و تا پیش از آن چنان که گفتیم روایت‌های اصلی ضحاک او را در ایران شرقی قرار می‌داده یا با تعمیم‌هایی به ماد و بابل منسوب می‌کرده است. اما در دینکرد نهم می‌خوانیم که نیای ضحاک مردی بوده به نام تاز که برادر هوشنگ پیشدادی بوده و او نیای اعراب نیز هست.^{۱۵۳} یعنی او را با نیای قبیله‌ی طی که کلمه‌ی تازی از آن ساخته شده و مشهورترین شاخه‌ی اعراب در صدر اسلام بوده، هم‌تا شمرده‌اند. در دینکرد سوم هم نقل

¹⁵³ West, Vol.5, 1897: 27.

مشابهی آمده و این بار نیای ضحاک «تاج» نامیده شده است.^{۱۵۴} این یکی قاعدتا به تعبیر تاجیک مربوط می‌شود که در ابتدای کار و قرون اولیه‌ی هجری لقبی برای ایرانیان غیرعربِ مسلمان بوده است.

پس این ضحاکِ نوساخته آشکارا با قدرت سیاسیِ نوظهور مسلمانان و دین‌شان و تبار عربی‌شان پیوند می‌خورده. یعنی انگار در جریان سقوط ساسانیان بار دیگر تداخلی میان اسطوره و تاریخ رخ داده و خلیفه‌های مسلمانِ مسلط بر ایران زمین همچون ضحاک بازنموده می‌شده‌اند و آیین‌شان - که با یهودیت خویشاوند بوده - مذهب اصلی ضحاک فرض می‌شده است. در خود متون این دوران اشاره‌های روشنگری هست که نشان می‌دهد این دلالت سیاسی آگاهانه و صریح به کار گرفته می‌شده است. مثلا در دینکرد سوم می‌خوانیم که: «اثر حکومت اهریمنی شاه بد، آسیبی است که با بیدادگری و توبه (ارتداد؟) می‌زند. و چنین حاکمی به مردم جهان گزند می‌رساند، مانند ضحاک که در نوشته‌های مقدس به او اشاره شده است».^{۱۵۵}

اما ضحاک آشکارا نمادی فراتاریخی دانسته شده و نویسندگان آگاه بوده‌اند که از او همچون برچسبی برای هر شکلی از سلطنت تباهکارانه استفاده می‌کنند: «هر شاهی که بدکردار باشد و بدکاری‌های بزرگ کند، شاه بد لقب می‌گیرد، همچنان که ضحاک لقب گرفت».^{۱۵۶} در این بستر فروپاشی ساسانیان و استیلای دین نو همچون آغاز عصر ضحاک تفسیر می‌شده و این با اسطوره‌های سیاسی این دوران که عصر اسلامی را هزاره‌ی پایانی زمان کرانمند می‌دانسته‌اند، سازگاری دارد. در دینکرد سوم پیش از بندهایی که نقل کردیم، این جمله‌ی صریح آمده که بیشتر به بیانیه‌ای سیاسی شبیه است: «وقتی حکومت بد هدایت انسان‌ها را به دست بگیرد، حکومتی هزار ساله [آغاز می‌شوند، همچنان] که با سلطه‌ی ستمگرانه‌ی ضحاک ظاهر شد. [او] که به پیشگاهی

¹⁵⁴ Denkart, Book III, 1876: 251, 309.

¹⁵⁵ Denkart, Book III, 1876: 306.

¹⁵⁶ Denkart, Book III, 1876: 289.

و پادشاهی بد بر زمین شهرت یافت. هیچ پادشاهی همچون او نباید در جهان حکومت کند، [نه هم] چنان که او هزار سال با سلطنت زیانکار خود حکومت کرد.^{۱۵۷}

این تاکید بر گذرا بودن دوران ضحاک و گوشزد کردن ضرورت مقاومت در برابر سلطنت ستمکارانه‌ی شخصیت‌های ضحاک‌سان در قالب دین زرتشتی به صورت روایت‌های آخرالزمانی صورتبندی شده است. چنان که دیدیم پیشاپیش هم چنین گرایشی در داستان ضحاک وجود داشته، اما در پایان دوران ساسانی و همزمان با انقراض این دودمان چشم‌انداز سقوط ضحاک و بازگشت گرشاسپ به داستانی سیاسی-مذهبی بدل می‌شود و دقت و گسترش چشمگیری پیدا می‌کند. در «بندهش» می‌خوانیم که ضحاک سلطنت در سراسر هزاره‌ی دوم تاریخی ادامه پیدا می‌کند و در پایان این هزاره است که فریدون او را فرو می‌گیرد.^{۱۵۸}

در کنار این اشاره‌ی ماضی به جایگاه سلطنت ضحاک بر محور زمان کرانمند، اشاره‌ی «دادستان دینیک» را داریم که می‌گوید در آخرالزمان کرشاسپ سام از خواب برمی‌خیزد و ضحاک را می‌زند.^{۱۵۹} در «بندهش» هم نقل مشابهی را داریم و آنجا خویشکاری اصلی گرشاسپ کشتن ضحاک دانسته شده،^{۱۶۰} و این با تفسیری تاریخی که به دست دادیم سازگار است. تفسیری بر مبنای این حدس که احتمالاً در دوران پیشازرتشتی جفت گرشاسپ- آژیدهاک با دو شاه محلی که با هم می‌جنگیده‌اند ملازم شمرده می‌شده‌اند، و این درگیری چندان جدی بوده که مردم می‌گفته‌اند گرشاسپ در نهایت برای جنگ با هم‌اورد خود از مرگ برخوردار خواهد خاست.

¹⁵⁷ Denkart, Book III, 1876: 229.

¹⁵⁸ Iranian or Greater Bundahishn, 1956: 136.

¹⁵⁹ West, Vol.18, 1882: 78.

¹⁶⁰ Iranian or Greater Bundahishn, 1956: 130, 139, 188.

پس روشن می‌شود که در دوران ساسانی چندین عنصر به داستان ضحاک افزوده شده و یا در روایت او برجسته شده است: ماجرای بی‌مرگی او، انگاره‌اش همچون نمادی برای سلطنت بد، پیوندش با گناهان کبیره و تباهی روان و جامعه، و همسان‌انگاشته شدن‌اش با پیامبران ادیان سامی. به اینها باید یک مورد جالب توجه دیگر را افزود، که به ویژه در روایت‌های اروپایی ضحاک و داستان دراکولا بسط زیادی پیدا کرده است. آن هم به سویی جنسی داستان ضحاک مربوط می‌شود.

در اصل داستان ضحاک نشانی از اشاره‌های جنسی نمی‌بینیم. در اوستا تنها جمله‌ی فریدون هنگام نیاز بردن به آن‌ها را داریم که خواهان پیوند و همبستری با دو همسر زیباروی ضحاک است، و بعدتر می‌شنویم که این دو ارنواز و شهرناز خواهران یا دختران جمشید بوده‌اند. با این حال تا دوران ساسانی خود ضحاک ارتباط چندانی با فساد جنسی نداشته و در میان میل‌ها بیشتر با خوردن و بنابراین از مربوط بوده است. در عصر ساسانی و قرون اولیه‌ی هجری اما عنصری تازه به این داستان اضافه می‌شود و آن کژکرداری ضحاک در زمینه‌ی آمیزش جنسی است.

چنان که در گزارش موسی خورنی دیدیم، علت ظهور مار بر کتف ضحاک آن بود که «بچه‌ی شیطان امیال او را برآورده می‌کرد و در مقابل بر شانه‌های او بوسه می‌زد». یعنی این مارها در گزارش ارمنی همچون نوعی مرض مقاربتی توصیف شده‌اند که خاستگاه‌شان بچه‌بازی بوده است. این گزارش به تصویر اهریمن در روایت‌های زرتشتی شباهت دارد که همجنس‌بازی (کون‌مرزی) یکی از ویژگی‌های پلیدش دانسته شده است. این عادت در داستان جمشید و تهمورث نیز به نوعی بیماری مقاربتی تعبیر شده است. تهمورث در این داستان از اهریمن سواری می‌گیرد اما سرنگون می‌شود و در کام او بلعیده می‌شود. جمشید برای رهانندن برادرش نزد اهریمن می‌رود و وانمود می‌کند قصد آمیزش جنسی با او را دارد، و با این بهانه به تهیگاه او دست می‌برد و تهمورث را از آنجا بیرون می‌کشد. اما چون به «سُفت اوی» دست می‌زند، پوستش فاسد

می‌شود و به مرض برص مبتلا می‌شود، که بعدتر با ابداع آیین تطهیر برش‌نوم بهبود پیدا می‌کند. با توجه به این که ضحاک و اهریمن همسان انگاشته می‌شده‌اند، گزارش خورنی به خوبی در بافت این انگاره‌سازی جای می‌گیرد.

در متون پهلوی عصر ساسانی مفصل‌ترین گزارش درباره‌ی رفتار جنسی ضحاک را در «بندش» می‌بینیم، آنجا که می‌خوانیم: «آزیدهاک در [زمان] پادشاهی‌اش بر زنی جوان دیو برهشت و مردی جوان را بر پری هشت و ایشان زیر نگاه و دیدار او همبستر شدند. از این کردار نوآیین زنگی پدید آمد». ^{۱۶۱} در گزارش مشابه دیگری می‌خوانیم که ضحاک پسر و دختری را واداشت تا در برابر چشمانش با دیوی نر و ماده در آمیزند. در نتیجه از آمیزش مرد و ماده دیو سیاهپوستان و از وصلت دختر و نره دیو هیولاهای بسیاری زاده شدند. ^{۱۶۲} در جایی دیگر درباره‌ی تبار خرس و نژاد زنگی می‌خوانیم که این موجودات از دورگه‌گیری جنسی حاصل آمده‌اند و خالفشان ضحاک بوده که به چنین هم‌آمیزی‌ای حکم کرده بود. ^{۱۶۳}

در دوران اسلامی گزارش مشابهی را به طور ضمنی در تاریخ طبری می‌بینیم. او درباره‌ی جادوگر بودن ضحاک داستانی نقل کرده که مورخان بعدی زیاد بدان پرداخته‌اند. طبری می‌گوید کلامی (طلسمی) از حضرت آدم به ضحاک جادوگر رسیده بود و نیرویی به او می‌داد که اگر زنی یا پسری یا چهارپایی را می‌پسندید، در نی زرین خود می‌دمید و آن که می‌خواست در اختیارش قرار می‌گرفت. آنگاه می‌گوید یهودیان به پیروی از همین داستان در مراسم‌شان در شیپورها می‌دمند. ^{۱۶۴} یعنی او نیز ضحاک را با جادوگران و با قوم

¹⁶¹ Iranian or Greater Bundahishn, 1956: 178.

¹⁶² بندش، ۳۳، ۲ و ۳.

¹⁶³ بندش، ۱۳۸۰: ۸۴.

¹⁶⁴ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۸-۲۸.

یهود مربوط می‌کند. اما از گفتارش دلالتی جنسی هم برمی‌آید، گویی که موضوع میل ضحاک هم زنان و هم پسران و هم چهارپایان بوده‌اند.

اشاره‌ی دیگری در شاهنامه داریم که به نوعی زنای محارم اشاره می‌کند. چون در آنجا ارنواز و شهرناز خواهران جمشید هستند و نه دخترانش، و با این فرض مشهور که مادر ضحاک هم خواهر جمشید بوده، خاله‌های او محسوب می‌شوند.

«دو پاکیزه از خانه‌ی جمشید برون آوریدند لرزان چو بید

که جمشید را هردو خواهر بُدند سر بانوان را چو افسر بُدند

ز پوشیده رویان یکی شهرناز دگر پاکدامن به نام ارنواز

به ایوان ضحاک بردندشان بدان اژدهافش سپردندشان»^{۱۶۵}

این بیت‌ها به صراحت یعنی ضحاک به دو خاله‌اش تجاوز کرده و ایشان را در شبستان و ایوان خویش زندانی کرده است.

شاهنامه اشاره‌ی دیگری هم دارد که به همجنس‌بازی ضحاک اشاره می‌کند:

«پس آیین ضحاک وارونه‌خوی چنان بُد که چون می‌بُدیش آرزوی

ز مردان جنگی یکی خواستی بکشتی که با دیو برخاستی

کجا نامور دختری خوبروی به پردنَدرون پاک بی گفت و گوی

پرستنده کردیش در پیش خویش نه رسم کئی بُد نه آیین کیش»^{۱۶۶}

¹⁶⁵ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۵۵.

¹⁶⁶ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۵۷.

این اشاره‌ها در نگاه نخست به اغراقی در نکوهش انحراف‌های جنسی در کیش زرتشت شباهت دارد. متون دین زرتشتی اولین اسناد تاریخی درباره‌ی نکوهش دینی همجنس‌گرایی و همبستری در شرایط غیرعادی (مثلاً با زن دشتان) به شمار می‌آیند. چنان‌که پیشتر در کتاب «تاریخ نهاد در عصر ساسانی» نشان داده‌ام، در این دوران آداب جنسی آزادانه و بسیار سهل‌گیرانه‌ای در میان زرتشتیان رایج بوده که در عین حال بر استحکام نهاد خانواده تأکید داشته و جفتگیری‌های غیرعادی (میان دو همجنس، میان جوان و پیر، و خودارضایی) را نکوهش می‌کرده است.

گزارش شاهنامه از برآمدن مار از دوش ضحاک نیز می‌تواند همچون پیوندی جنسی تفسیر شود. فردوسی می‌گوید ابلیس در قالب خوالیگری به دربار ضحاک رفت و او را با خوراک‌های گوشتی پرورده در خون تغذیه کرد، و چون لطف او را به دست آورد، در پاسخ به این که چه پاداشی می‌طلبد، چنین گفت:

همه‌ی توشه‌ی جانم از چهر توست	«مرا دل سراسر پر از مهر توست
وگرچه مرا نیست این پایگاه	یکی حاجتستم به پیروز شاه
ببوسم، بمالم برو چشم و روی	که فرمان دهد تا سر کتف اوی
نهانی ندانست بازار اوی	چو ضحاک بشنید گفتار اوی
بلندی گرد زاین مگر نام تو	بدو گفت دادم من این کام تو
همی بوسه داد از بر سفت اوی	بفرمود تا دیو چون جفت اوی
کس اندر جهان این شگفتی ندید» ^{۱۶۷}	ببوسید و شد در زمین ناپدید

^{۱۶۷} فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۵۰.

این گزارشی به نسبت صریح است که نشان می‌دهد پاداشی که ابلیس می‌خواسته، جفتگیری با ضحاک بوده است. اهریمن که همیشه در قالب پیرمردی خردمند بر ضحاک ظاهر می‌شده و او را می‌فریفته، تنها در اینجاست که همچون جوانی خوشرو نمود پیدا می‌کند:

«جوانی برآراست از خویشتن
سخنگوی و بینادل و پاک‌تن»^{۱۶۸}

درخواست او هم روشن است و نخست به ضحاک ابراز عشق می‌کند و بعد درخواستی دارد که اگر به وضعیت کالبدشناسانه‌ی اجرایش توجه کنیم، درمی‌یابیم که صورتی از کون‌مرزی یعنی هماغوشی همجنس‌بازانه بوده است. چون در این حالت است که ابلیس می‌توانسته علاوه بر بوسیدن کتف شاه، چشم و روی خود را هم به آن بمالد. ضحاک هم به روشنی می‌گوید که «کام» او را روا خواهد کرد و این اصطلاحی جنسی است. همچنان که بیت بعدی - «بفرمود تا دیو چون جفت اوی / همی بوسه داد از بر سفت اوی» - یکسره دلالتی جنسی دارد.

پس خود گرفتار آمدن ضحاک به مارها و اژدهاسان شدن‌اش پیامد همبستری‌اش با اهریمن بوده است. چنان که گفتیم، شبیه این داستان را درباره‌ی جمشید هم می‌بینیم، که به واژگونه‌ی ضحاک می‌ماند. یعنی اوست که اهریمن را به آمیزش ترغیب می‌کند و فریض می‌دهد و چیزی را از بدنش می‌رباید. ضحاک درباره‌ی این تابوشکنی جنسی با هم‌اورد اصلی‌اش جمشید اشتراک‌های دیگری هم دارد. جمشید در روایت‌های پهلوی نه تنها با خواهرش در می‌آمیزد، که به همراه او به آمیزشی غیرعادی هم دست می‌یازد. بدان معنا که خود با ماده دیوی نزدیکی می‌کند و خواهرش هم با دیوی نر در می‌آمیزد.^{۱۶۹} «روایت پهلوی»

¹⁶⁸ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۴۹.

¹⁶⁹ بندهش، بخش بیستم.

می‌گوید دلیل در آمیختن جمشید و خواهرش با جفتی از دیوان این بود که ضحاک بر زمین چیره شد و جمشید و خواهرش ناگزیر شدند در ژرفای دریاچه‌ی زره پنهان شوند. این پناه بردن جمشید به اعماق دریا در زمان حکومت ظلمت، در واقع نمادی از غروب خورشید در افق به هنگام شامگاه است و به پیوند دیگری در میان جمشید و خورشید یا مهر دلالت دارد.

وقتی جمشید به این ترتیب از صحنه خارج شد، ضحاک و دیوان همه جا را به دنبال ایشان گشتند و آنان را نیافتند. تا آن که یک نره دیو و مادینه پری به شاه‌ماردوش پیشنهاد کردند تا به دنبال این دو به اعماق دریاچه‌ی زره بروند. این دو چنین کردند و وقتی در آنجا جمشید و جمک را یافتند، خود را دشمن ضحاک وانمودند و به این ترتیب با آن دو ازدواج کردند. اصولاً نخستین خویوده جمشید در این روایت چنین نقل شده که جمشید روزی از خوردن جامی از می مست بود و میل هم‌آغوشی با پری داشت و چون جمک جامعه‌ی پری را بر تن داشت، با او در آمیخت. ^{۱۷۰} اما چون خویوده در روایتی متاخر از دین زرتشتی مقدس دانسته شده، از این کردار نیرویی بسیار یافت و به این ترتیب بر بسیاری از دیوان چیره شد. ^{۱۷۱}

پس یک لایه از روایت‌های جنسی مربوط به ضحاک و جمشید به محرمات جنسی بازمی‌گشته است. با این تفاوت که جمشید در زمان شکست خوردگی و به اشتباه چنین می‌کند و ضحاک در زمان اقتدار و به عمد. اما در هر دو تأکیدی بر دورگه‌گیری دیده می‌شود. اشاره به این که نتیجه‌ی دورگه‌گیری‌های ضحاک زایش هیولاها و موجودات منفی است، آن را به استعاره‌ای سیاسی برای دین مزدک نیز شبیه می‌سازد، که

¹⁷⁰ روایت پهلوی، ۱۳۶۷: بند ۸، ص ۷.

¹⁷¹ ناگفته نماند که امروز پس از مقاله‌ی تاثیرگذار و محکم دکتر علیرضا شاپور شهبازی، مورخان بیش از پیش متقاعد می‌شوند که رسم ازدواج با محارم در ایران باستان وجود نداشته و برساخته‌ی شرایط خاص زرتشتیان ایرانی در قرون نخستین هجری بوده است.

همبستری‌های آزادانه‌ی فارغ از قواعد و هنجارهای نهاد خانواده را تبلیغ می‌کرد. به ویژه اشاره به این جفت انتخاب شده برای دورگه‌گیری از زنان و مردان نه جانوران، بلکه پری‌ها و دیوها بوده‌اند، جای توجه دارد و این روایت را به اشارتی در تورات نزدیک می‌کند که از همبستری فرشتگان با دختران آدم سخن می‌گوید و فرزندان زاده شده از این پیوند را نوعی غول دانسته است.

در سفر پیدایش درست پیش از گزارش توفان نوح، در سرآغاز باب ششم این جمله را می‌خوانیم:

(۱) וַיְהִי כִּי-הִחַל הָאָדָם לָרֵב עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנֹתַי יִלְדוּ לָהֶם:

(۲) וַיִּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הָנָה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:

(۳) וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא-יִדּוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעַלְמָם בְּשָׁגֵם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מִצָּה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה:

(۴) הַנְּפֹלִים הָיוּ בָאָרֶץ בְּיָמַימֵי הַהֵם וְגַם אַחֲרַי-כֵּן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַגִּמְהַ הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם: פ

(۵) וַיִּרְא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל-לֵצָר...

«(۱) و چنین واقع شد که آدمیان شروع کردند به ازدیاد نسل بر زمین و دخترانی زادند؛ (۲) پسران

خداوند دختران آدمیان را دیدند که زیبارو هستند و از هریک که خواستند برای خویش همسر برگزیدند؛ (۳)

و خداوند گفت روح من در انسان دایما داوری نخواهد کرد، زیرا که او نیز بشر است. لیکن ایام عمر وی

صد و بیست سال خواهد بود؛ (۴) و در آن ایام مردانی تنومند بر زمین می‌زیستند. و پس از آن که پسران

خداوند با دختران آدمی درآمیختند و آنها برایشان فرزندان زادند، ایشان جبارانی بودند که در روزگاران

گذشته به مردانی نامدار بدل گشتند؛ (۵) و خداوند دید که شرارت انسان در زمین بسیار است...»^{۱۷۲}

¹⁷² سفر پیدایش، باب ششم، آیات ۱ تا ۵.

این بخش از تورات در اصل دلیل فرود آمدن توفان نوح را شرح می‌دهد و آن عذابی بوده که به خاطر آمیختگی نژاد فرشتگان (پسران خدا) و آدمیان ضرورت یافته است. یعنی انگار آدمیان به خاطر همبستگی با پسران خدا تابویی جنسی را شکسته بوده‌اند و دلیل اصلی توفان نوح همین بوده است. در آیه‌ی چهارم آنچه که در اینجا به تبع مترجمان ایرانی «مردان تنومند» ترجمه شده، در انجیل جیمز به «غول‌ها» (giants) برگردانده شده و در اصل عبری‌اش «هَه نِفیلیم» (הַנְּפִילִים) است. این نام بعدتر در سفر اعداد هم دیده می‌شود و آن زمانی است که دوازده جاسوس یهودی به سرزمین کنعان می‌روند و با دیدن ایشان هراسان می‌شوند و می‌گویند که آنها غول‌هایی (نفیلیم) هستند از نسل غول‌ها (نفیلیم).^{۱۷۳}

بنابراین این ایده که دورگه‌گیری میان انسان و دیوها یا موجودات غیرطبیعی گناهی بزرگ است و عقوبتی عظیم در پی دارد، پیشاپیش در تورات وجود داشته است. مشابه همین داستان را در اسطوره‌ی آفرینش مانوی می‌بینیم، با این تفاوت که این بار دورگه‌گیری میان ایزدان قلمرو نور و دیوهای سرزمین ظلمت است که فاجعه به بار می‌آورد و اسیر شدن نور در کالبدهای تاریک و پیدایش جهان مادی را رقم می‌زند.

بر این اساس حدسم آن است که این بسط داستان ضحاک به امور جنسی در اصل نوعی وامگیری از روایت‌های دیگر بوده و همزمان با آمیختگی روایت‌های سامی و آریایی رخ داده باشد. همان همپوشانی‌ای که پیشاپیش در عصر ساسانی به خاطر گسترش کیش مسیحیت وجود داشته و پس از ظهور اسلام شدت بیشتری هم پیدا کرده است.

¹⁷³ سفر اعداد، باب سیزدهم، آیات ۳۲-۳۳.

یک نکته‌ی جالب توجه دیگر درباره‌ی جنسیت ضحاک هم آن است که به نظر می‌رسد ابتر باشد. هرچند به آمیختگی‌های جنسی غیرعادی در دوران او اشاره‌های زیادی می‌بینیم، و در شاهنامه می‌خوانیم که ارنواز و شهرناز را در شبستان خود داشته، اما هیچ اشاره‌ای به همبستری‌اش با زنان نمی‌بینیم و چنین می‌نماید که ابتر بوده باشد. در برخی از گزارش‌ها ارنواز و شهرناز را دختران او و نه همسرانش دانسته‌اند، اما گزارش اوستایی چنان که دیدم تصریح دارد که اینها زنان او بوده‌اند. با این حال ارتباط او با خاندان‌های دیگر از جمله مهرباب کابلی نامشخص است و نامی از فرزندانش نمی‌بینیم.

این وضعیت او را با شخصیت تاریخی دیگری شبیه می‌سازد که شاید نمونه‌ای دیگر از آمیختگی اسطوره و واقعیت را نشان دهد. آن هم اسکندر مقدونی است که به همین ترتیب بر شاهی شکوهمند و محبوب یعنی داریوش سوم غلبه کرد و دو دختر از شبستان پارسیان را به عقد خود درآورد. اسکندر در ضمن به لحاظ جنسی اختلالی داشته است. چون همجنس‌بازی عیان بود، بر چهره‌اش ریش نمی‌روید، و با آن که زنان بسیار گرفت، بدون فرزند از دنیا رفت و در کتاب «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی» استدلال کرده‌ام که فرزند منسوب به او که رخشانه زاد، احتمالاً از پشت وی نبوده است.

بنابراین بعید نیست بخشی از داستان ضحاک که دو همسرش (در اوستا) را دختران جمشید می‌داند، بر اساس خاطره‌ی اسکندر ساخته شده باشد. به همین ترتیب احتمال دارد وصف این جهانگشای مقدونی که رفتار جنسی‌اش نمونه‌ی غایی کژروی و گناه در چشم زرتشتیان بوده، بخش‌هایی از انگاره‌ی ضحاک را تعیین کرده باشد. به هر روی ابتر بودن ضحاک در داستان‌های عامیانه‌ی منسوب به او عجیب می‌نموده و گاه با ابداع روایت‌هایی حاشیه‌ای جبران شده است. مثلاً در داستان کک کوهزاد که افزوده‌ای بر داستان‌های شاهنامه است، یکی از تبارنامه‌های رایج درباره‌اش آن است که سرند پسر ضحاک پس از شکست خوردن پدرش به همراه

کندروی وزیر به کوهستانی در زابل می‌گریزد و دختری از مردم آنجا را می‌دزدد و باردار می‌کند و کک از او

زاده می‌شود.^{۱۷۴}

^{۱۷۴} انجری شیرازی، ۱۳۶۹، ج. ۱: ۱۸۸-۱۹۰.

گفتار نهم: ضحاک در دوران اسلامی

چنان که گفتیم، در قرون آغازین اسلامی برای مدتی سنت کهن پهلوی موازی و هم‌عنان با ادبیات نوپای پارسی دری پیش می‌رفت. در همین سنت زرتشتی که بیشتر به زبان پهلوی بیان می‌شد، تصویر «ضحاک تازی» شکل گرفت که قومیتی عرب داشت و با ادیان سامی پیوند خورده بود. گذار زبان ملی از پهلوی به پارسی دری نشانه‌ی تحولی دینی هم بود، چون اغلب نویسندگانی که به پارسی دری می‌نوشتند، مسلمان بودند. این ماجرا درباره‌ی زبان عربی هم صادق بود که زبان ویژه‌ی دین اسلام بود و بسیاری از متون علمی و فلسفی نیز به همان زبان نوشته می‌شد.

نکته‌ی شگفت‌انگیز در جریان این گذار آن است که نویسندگان مسلمان نیز همان روایت‌های پهلوی درباره‌ی هویت تازی-ابراهیمی ضحاک را تایید کردند و در آثار خود تکرارش کردند. یعنی لایه‌ای که در جریان فروپاشی ساسانیان و زوال تدریجی دین زرتشتی به داستان ضحاک افزوده شده بود، در خارج از این شرایط هم دوام آورد و در دوران اسلامی نیز به بخشی جدایی‌ناپذیر از این اسطوره تبدیل شد.

در این بین عجیب‌تر از همه این بود که خود اعراب این روایت را پذیرفتند و شاخ و برگ دادند و بدان بالیدند. ثعالبی در «غرر السیر» اشاره می‌کند که مردم یمن ضحاک را از خود می‌دانند.^{۱۷۵} «مجممل التواریخ» هم اسم اصلی ضحاک را قیس بن لهوب حمیری دانسته و گفته که از ملوک یمن بوده است.^{۱۷۶} همچنین طبری شعری از ابونواس را ثبت کرده که در آن می‌گوید:

«و کان منا الضحاک یعبده الخابل و الجن فی مسابها»

یعنی «و ضحاک از ما بود، [همو که] جن‌ها و پری‌ها وی را در جایگاه‌های خویش می‌پرستیدند».^{۱۷۷} این تایید کننده‌ی جمله‌ی طبری است که می‌گوید «اهل یمن دعوی انتساب او [ضحاک] دارند»، و او کسی بوده که که شیطان و جن در مسیرهای خود وی را پرستش می‌کردند.^{۱۷۸} با این حال دوگانگی روایت‌ها برای مورخان معلوم بوده و مثلاً ثعالبی می‌گوید که ابونواس و یمنیان ضحاک را خویشاوند خویش می‌دانند، اما پارسیان می‌گویند او از فرزندان سیامک پسر کیومرث بوده است.^{۱۷۹}

روایت‌هایی مشابه را سایر مورخان غیر عرب مسلمان نیز ثبت کرده‌اند. طبری می‌گوید فریدون همان نوح بوده، چون هردوی اینها سه پسر داشته‌اند و قومی ستمگر را برانداختند. از دید او قوم آزدهاق که به

175 پریش روی، ۱۳۹۷: ۴۶.

176 مجممل التواریخ، ۱۳۸۳.

177 ثعالبی، ۱۳۷۲:

178 طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

179 ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۸-۲۸.

دست فریدون تباه شد، همان قوم نوح بود که با عذاب الهی نابود شد و این دو به یک داستان اشاره می‌کنند.^{۱۸۰}

بلعمی هم به این همزمانی اشاره کرده و می‌گوید بیوراسپ معاصر نوح بود و شاهی بت‌پرست.^{۱۸۱}

ابن اثیر که دیرآیندترین مورخ در میان این گروه است، داستانی دقیق‌تر به دست داده و می‌گوید

ضحاک در سواد (عراق) «در روستایی به نام برس در نزدیکی کوفه فرود آمد و سراسر زمین را بگرفت».

همچنین گفته که او «نخستین کسی است که آیین شوم دست و پا بریدن و بر دار کردن را بنیاد نهاد» و

«نخستین کسی بود که باژ را پایه گذارد و درم به نام خود زد» و «نخستین کس بود که آواز خواند و دیگران

هم برای او خواندند».^{۱۸۲} بلعمی هم به ارتباط میان ضحاک و شکنجه اشاره‌ای دارد و می‌گوید «تازیانه زدن و

بر دار کردن او آورد و هزار سال پادشاهی براند و همه خلق جهان از او ستوه شدند...».^{۱۸۳}

به این ترتیب تصویر ابن اثیر از ضحاک به آمیخته‌ای از همه‌ی روایت‌های دیگر می‌ماند. آن که در

کوفه بود احتمالاً نبونید است و آن که خراج بنیان نهاد و سکه زد احتمالاً کوروش یا داریوش است و آن که

به دست و پا بریدن و بر دار کردن شهرت داشت شاهان آشوری بوده‌اند و پیوند با موسیقی او را با شاهان

عبرانی کهن به ویژه سلیمان و داود مربوط می‌سازد.

در میان این روایت‌ها همان تبار عربی ضحاک بیشترین شهرت را داشت. حمزه‌ی اصفهانی نوشته که

جد ضحاک تاج نام داشت و نیای تازیان (تاجیان) بوده است. در مورد نامش می‌گوید که «در تعریب نیکو

¹⁸⁰ طبری، ۱۳۵۲، ج. ۱: ۱۵۲.

¹⁸¹ بلعمی، ۱۳۷۴: ۹۳-۹۵.

¹⁸² ابن اثیر، ج. ۱، ۱۳۷۰: ۷۲-۸۰.

¹⁸³ بلعمی، ۱۳۷۴: ۹۳-۹۵.

می‌آید» و اشاره‌اش به معنای «خندان» برای ضحاک در عربی است.^{۱۸۴} پس اسم «ضحاک» در این شکل نیز زاده‌ی همین مقطع تاریخی است و نسخه‌ای از همان نام آژیدهاک است که با رنگ و لعابی عربی ثبت شده است.

ارتباط نام ضحاک با ریشه‌ی «ضحک» سامی، در ضمن او را به اسحاق نزدیک می‌کند که نامش از بن مشابهی گرفته شده و نام او نیز «خنده‌آور/ خندان» معنی می‌دهد. احتمالاً بین اسحاق توراتی و ضحاک ارتباط مستقیمی وجود نداشته باشد. اما این تقارنی جالب است که هردوی ایشان پدری پارسا و دیندار دارند و هردو هم با پدرشان درگیری مرگبار پیدا می‌کنند. هرچند نوع این ارتباط واژگونه است. در تورات پدر است که می‌خواهد اسحاق را به امر یهوه قربانی کند و در روایت‌های ایرانی ضحاک است که به امر اهریمن پدرش را به قتل می‌رساند. یعنی درباره‌ی ضحاک و اسحاق هم یک خرده‌روایت مشترک می‌توان یافت که دچار واژگونگی شده است.

در زبان عربی «ضحاک» به معنای خندان است و هستند چند تنی در تاریخ عرب که ضحاک نامیده می‌شده‌اند. با این حال نویسندگان ایرانی آگاه بوده‌اند که نام اصلی آژیدهاک چه بوده و نوشتن‌اش به صورت ضحاک را نتیجه‌ی نارسایی زبان اعراب در تلفظ «ژ» دانسته‌اند. طبری در تاریخش می‌نویسد که عرب‌ها به «بیوراسپ ازدهاق» می‌گویند ضحاک، چون «حرفی را که به تلفظ مابین سین و زای فارسی باشد ضاد کنند و ها را حا و قاف را کاف گوید».^{۱۸۵}

184 حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۲.

185 طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

بازی با نام ضحاک و اشاره به معنی «خندان» آن در حوزه‌هایی مثل داروسازی هم رواجی داشته است. چنان که مثلاً سراج‌الدین سکاکی در «نفائس الفنون» که کتابی درباره‌ی جادوگری و طلسمات است، یکی از زهرهای مهلکی که شرح ساختش را داده را «ضحاک قتال» نامیده است. این دارو که با زعفران و زنجبیل و فلفل درست می‌شود، خنده‌آور است و چندان مرگبار که «دو درم از آن به یک روز به خنده می‌کشد».^{۱۸۶} خنده در کل رفتاری شفابخش است و بسیار نادر است شرایطی که خندیدن به سلامتی آسیب برساند. به احتمال زیاد سکاکی در اینجا از آوردن کلمه‌ی ضحاک ایهامی را مراد کرده و همان را با تاکید بر خنده‌آور بودن زعفران بسط داده است.

برای ضحاک در میان اعراب تبارنامه‌های گوناگونی ذکر کرده‌اند. مسعودی می‌گوید «عربان یمانی ضحاک را از خویش دانند و پندارند وی از قبیله‌ی ازد بود»، و ضحاک را از نخستین پادشاهان کلدانی نبطی دانسته است. ابونواس هم قصیده‌ای مشهور داشته که در آن قبایل نزار را هجو و در بزرگداشت قحطانی‌ها غلو کرده بود و در آن ضحاک را شاه گروه دوم می‌دانست. این قصیده اما مایه‌ی رنجش برخی از دولتمردان عباسی شد و هارون‌الرشید به خاطر ناسزایی که به قبایل نزاری داده بود، فرمان داد تا او را حد زدند.^{۱۸۷}

همچنین در تاریخ طبری نقل قولی از هشام کلبی هم آمده که شجره‌نامه‌ای دورگه از او به دست داده و می‌گوید «عجم دعوی انتساب ضحاک دارد و پندارد که جم خواهر خویش را به یکی از اشراف خاندان داد و او را پادشاه یمن کرد و ضحاک از وی تولد یافت». آنگاه شرح می‌دهد که مردم یمن می‌گفتند ضحاک از اهل یمن بوده و نام اصلی‌اش ضحاک پسر علوان پسر عبید پسر عویج بوده است. همچنین این اشاره‌ی جالب

186 سکاکی، ۲۰۲۱م: ۲۴.

187 مسعودی، ۱۳۶۵: ۸۱-۸۴.

را داریم که برادری داشته به اسم سنان که شاه مصر می‌شود و او سردودمان فرعونیان است.^{۱۸۸} ابن اثیر هم او را از سویی با نمرود یکی دانسته و از سوی دیگر گفته از اهالی یمن بوده و در نهایت اشاره کرده که نخستین فرعون مصر هم بوده است.^{۱۸۹}

در مجمل‌التواریخ نسخه‌ای دیگر از جغرافیای ضحاک را می‌بینیم که گویا بر اساس نظریه‌ی «موسای مصری»^{۱۹۰} نوشته شده است. بر اساس این گزارش دارالملک ضحاک بابل بود که در آنجا سرایی بزرگ ساخته بود به نام «کلنگ دیس» و مردم آن را «دس حت» می‌نامیدند. همچنین گفته شده که بعد از ایلیا دارالملکی ساخت که همان بیت المقدس است.^{۱۹۱} حمزه هم می‌گوید که ضحاک در بابل ساکن گشت و خانه‌ای به شکل مرغ کلنگ ساخت و آن را «کلنگ دیس» نامید، اما مردم آن را دمن‌حت می‌نامند.^{۱۹۲}

این اشاره‌ها را تا جایی که دیده‌ام همه‌ی پژوهشگران نادیده انگاشته‌اند. اما بسیار مهم‌اند و به سنتی اشاره می‌کند که ضحاک و فرعون و سلیمان را یکی می‌انگاشته است. این سخن مجمل‌التواریخ که ضحاک بیت‌المقدس را ساخته، بدان معناست که او همان سلیمان نبی یا داود تاریخی است. چون در سنت یهود شکوفایی این شهر و قدرت گرفتن یهودیه در زمان این دو انجام پذیرفته است. فردوسی هم بیتی مشابه دارد و درباره‌ی بیت‌المقدس می‌گوید:

«به تازی ورا خانه‌ی پاک دان
برآورده ایوان ضحاک خوان»

188 طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

189 ابن اثیر، ج. ۱، ۱۳۷۰: ۷۲-۸۰.

190 نام کتابی مشهور نوشته‌ی یان آسمان که در آن موسی را کاهنی مصری دانسته است.

191 مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۹-۴۲.

192 حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۲.

نام ایلیا هم به همین جا اشاره می‌کند. چنان که اسدی توسی گفته:

«به دژهوخت گنگ آمد از راه شام

که خوانیش بیت المقدس بنام

بدان گه که ضحاک بد پادشا

همی خواند آن خانه را ایلیا»

اشاره به «کلنگ‌دیس» اما مهمتر است و پیوند میان یهودیان و مصریان را نشان می‌دهد. چون کلنگ یا دُرنا پرنده‌ی مقدس مصریان و همتای ایزد توت بوده و به واقع جایی به نام «شهر کلنگ» یا «کلنگ دیس» در مصر وجود داشته است. این منطقه مرکز پرستش توت بوده و همان جایی است که یونانیان هرموپولیس (Ἐρμούπολις) می‌نامیده‌اند. نام اصلی این شهر «خمن‌هو» بوده که بعید نیست همین به «دمن‌حت» تحریف شده باشد. این نکته هم جای توجه دارد که توت ایزد حامی جادوگران است و به این ترتیب با ضحاک جادوگر تناسبی دارد.

این گزارش‌ها نشان می‌دهند که همتا شمردن ضحاک با فرعون تنها به تاج مارسان او مربوط نمی‌شده، و لایه‌هایی عمیق تر را در بر می‌گرفته است. در اینجا با یک دوقطبی سر و کار داریم که دو تمدن پیشگام زمین یعنی ایران و مصر را همچون دو ضد در برابر هم قرار می‌دهد. پیشتر در کتاب «ایران؛ تمدن راه‌ها» شرح داده‌ام که چنین تضادی به واقع وجود داشته و این دو مسیرهای تکاملی واگرا و متفاوتی را طی کرده‌اند. بنابراین در برخی از روایت‌ها هر سه تبارنامه‌ی ضحاک با هم ترکیب شده است. نسخه‌ی اصلی و کهن‌تری که او در اوستا می‌بینیم و او را شاهی از ایران شرقی می‌داند، نسخه‌ی تمدنی‌ای که به تقابل فرعون مصر و شاهنشاه ایران تاکید می‌کند و آنها را به ترتیب نماد دادگری و ستمگری می‌داند، و در نهایت روایت قرون آغازین اسلامی که ضحاک را با اعراب فاتح و دین‌شان مربوط می‌سازد.

نکته‌ی مهم آن است که زمان ثبت این روایت‌ها نزد مسلمانان مصادف است با دوران شکل گرفتن انگاره‌ی تازی-ابراهیمی ضحاک در متون پهلوی‌ای که مرورشان کردیم. دینوری «اخبار الطوال» را در سال

۴۲۴۸ (۲۴۸خ / ۲۵۵ق) نوشته و این تقریباً همزمان است با تدوین نهایی «دینکرد». دینوری در این کتاب نوشته که قبیله‌ی عاد که در یمن سکونت داشتند، پرشمار و سرکش شدند و سالارشان شدید پسر عملیق پسر عاد تصمیم گرفت به سوی بابل لشکرکشی کند. پس برادرزاده‌اش ضحاک پسر علوان پسر عملیق را که بیوراسپ لقب داشت، به سوی میانرودان گسیل کرد و او در آنجا با فرزندان سام جنگید و جمشید شاه را درهم شکست و وی را فراری داد و در نهایت پیکرش را با اره به دو نیم کرد. آنگاه جادوگران را در بابل گرد آورد و از ایشان طلسم و جادو آموخت.

دینوری فعالیت‌هایی عمرانی را هم به او نسبت داده و نوشته که ضحاک بابل را گسترش داد و مساحتش را چهار در چهار فرسنگ رساند و آنجا را از سپاه‌یانی ستمگر پر کرد و نام این شهر را به «خوب» تغییر داد. همچنین آورده که فرزندان ارفخشذ را زنده به گور کرد.^{۱۹۳} او این گزارش را از طبری برگرفته که تقریباً همین را می‌گوید، با این تفاوت که شهری که ضحاک به سرزمین بابل بنیاد کرده بود را «حوب» نامیده و می‌گوید وی نبطیان را کسان و یاران خود کرد و مردم از او رنج بسیار دیدند و کودکان را سر برید.^{۱۹۴}

در روایت‌های قرون آغازین اسلامی همان تبارنامه‌ای که در متون پهلوی برای ضحاک ابداع شده بود، وامگیری شده و در جاهایی قبض و بسط پیدا کرده است. مثلاً دیدیم که در اوستا و متون پهلوی آژیدهاک فرزند بیوراسپ است. اما بیرونی و نویسنده‌ی «تجارب الامم» و راویان نامطمئنی مانند حسن بن زید او را با

193 دینوری، ۱۳۴۶: ۲۸-۲۹.

194 طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

بیوراسپ یکی گرفته‌اند.^{۱۹۵} فردوسی هم در شاهنامه به راه ایشان رفته و با آن که نخست اشاره می‌کند که پدر ضحاک رمه‌های فراوان داشته، اما درباره‌ی ضحاک می‌گوید:

«کجا بیور اسپش همی خواندند
چنین نام بر پهلوی راندند
کجا بیور از پهلوانی شمار
بود بر زبان دری ده‌هزار
ز اسپان تازی به زرین ستام
ورا بود بیور که بردند نام»^{۱۹۶}

طبری نسب‌نامه‌ای مفصل از او را دست می‌دهد و می‌گوید پارسیان می‌گویند بیوراسپ پسر ارون‌داسپ پسر زینکا پسر ویروشک پسر تاز پسر فرواک پسر سیامک پسر مشی پسر کیومرث بوده است. یعنی اصولاً نام ضحاک را به صورت بیوراسپ ضبط کرده است. همچنین در اینجا اشاره‌ی مهمی دارد و می‌نویسد که «گبران می‌گویند تاج که نیای ضحاک بوده، پدر عربان است».^{۱۹۷}

این اشاره از آن رو مهم است که نشان می‌دهد در زمان طبری تبار عربی برای ضحاک را ساخته‌ی گبران - یعنی زرتشتیان - می‌دانسته‌اند و به تبارنامه‌ی دیگری که او را ایرانی می‌دانسته آگاه بوده‌اند. یعنی این سندی است که حاشیه‌ای بودن و نوساخته بودن تبار عربی برای ضحاک را در دوران طبری ۴۲۱۸-۴۳۰۴ (۳۰۴-۲۱۸ خ / ۲۲۴-۳۱۰ ق) نشان می‌دهد. ابن مسکویه دو نسل بعد از او در سال ۴۳۶۱ (۳۶۱ خ / ۳۷۲ ق) هردوی این نسب‌نامه‌ها را ترکیب می‌کند و می‌نویسد که از دید پارسیان تاژ که بیوراسپ از نسل اوست، خود از نوادگان کیومرث بوده، و همو نیای تازیان هم هست.^{۱۹۸} این نسب‌نامه‌ها که هم عرب و هم عجم آن را

^{۱۹۵} مختاریان، ۱۳۷۷: ۳۶۰-۳۷۰.

^{۱۹۶} فردوسی توسی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۴۶.

^{۱۹۷} طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

^{۱۹۸} ابن مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۵۷-۶۱.

ثبت کرده‌اند، در ضمن نشان می‌دهد که تقابل نژادی میان این دو مطرح نبوده و هم اعراب و هم ایرانیان به پیوندشان در حوزه‌ی تمدن ایرانی آگاه بوده و در دو سنت متفاوت زرتشتی یا اسلامی نیای مشترکی (کیومرث یا آدم) را برای هردو گروه به رسمیت می‌شناخته‌اند.

ابن مسکویه برای ضحاک تباری دورگه قایل است و می‌گوید مادرش خواهر جمشید و پدرش یکی از خویشاوندان نژاده‌اش بود که شاه یمن بود.^{۱۹۹} گردیزی هم به سال ۴۴۰ (۴۴۰/خ/۴۵۳ق) می‌نویسد که مادر ضحاک «دع بنت وینکهان» نام داشت و نسب پدری‌اش ضحاک بن قیس بن علوان الحمیری بوده، و همان کسی بوده که در دوران جمشید شهر بابل را به فرمانش ساختند.^{۲۰۰} یعنی او هم مادرش را فرزند ویونگان و بنابراین خواهر جمشید می‌داند.

طبری هم درباره‌ی مادر ضحاک روایتی مشابه را نقل کرده و می‌گوید نام این زن ودک بوده و او دختر ویونگهان و بنابراین خواهر جمشید بوده است. ضحاک از دید او پدرش را به قتل رساند «تا مقرب شیاطین شود و او بیشتر به بابل مقیم بود و دو پسر داشت به نام‌های سربقوار بقوار».^{۲۰۱} نام مادر ضحاک در این متن با آنچه در «چهرداد نسک» می‌خوانیم هم‌تاست، که وی را دیوی به نام اوزاگ دانسته است.^{۲۰۲}

مرور همین منابع بود که باعث شد نگارنده وقتی داستان‌های مجموعه‌ی «گوسان» را می‌نوشت، ضحاک را خویشاوند نزدیک جمشید بداند و او را نتیجه‌ی مسخ شدن تهمورث بداند. چون اگر مادر ضحاک

199 ابن مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۵۷-۶۱.

200 گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۴-۳۶.

201 طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

202 دینکرد، ۹، ۱۲.

دختر ویونگان بوده باشد، جمشید عمویش می‌شود و در این حالت ضحاک برای دستیابی به تاج و تخت نه تنها پدر، که دایی‌اش را نیز به قتل رسانده است.

مشابه این ارتباط را در «مجم‌التواریخ» می‌خوانیم که شجره‌نامه‌ی ضحاک را به کلی در بافت شاهنامه جای می‌دهد. ناگفته نماند که سیر روایت در شاهنامه و داستان‌های حماسی با آنچه که در داستان آفرینش زرتشتی می‌بینیم همخوانی‌هایی دارد، و ضحاک در این همپوشانی نقطه‌ی برجسته و مهمی است. دکتر سرکاراتی این نکته را به درستی گوشزد کرده که داستان بخش سیستانی شاهنامه که از کیومرث تا کیخسرو را در بر می‌گیرد، تقریباً با سه دوره‌ی هزاره‌ی آفرینش جهان در متون پهلوی همسان است. دوره‌ی کیومرث تا جمشید برابر است با عصر آفرینش گیتی به دست اهورامزدا که در هر دو روایت هزار سال به درازا می‌کشد. بعد هزار سال حاکمیت ضحاک را داریم که با هزاره‌ی زرتشتی تازش اهریمن بر گیتی و حاکمیت او سازگار است. در نهایت هزاره‌ی سوم را داریم که در شاهنامه از فریدون تا کیخسرو را پوشش می‌دهد و هم‌تاست تا دوران پاتک زدن نیروهای اهورایی بر اهریمنی و گرفتار شدن انگره‌مینو در گیتی.^{۲۰۳}

به این ترتیب ضحاک به جلوه‌ای از اهریمن است در روایت‌های کهن‌تر مربوط به آفرینش جهان. این که دوران حاکمیت‌اش را هزار سال دانسته‌اند نیز از همین جا ناشی شده است. با این حال طبیعی است که در بافت داستان‌های حماسی نقش و تبارنامه‌اش متفاوت تصویر شود. در «مجم‌التواریخ» ضحاک وزیر تهمورث بوده و دو دختر داشته که یکی از آنها بعدها با فریدون ازدواج می‌کند. دختر دیگرش به کابل می‌رود

²⁰³ سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۰۰.

و سردودمان شاهانی می‌شود که در نهایت به مهراب کابلی، پدر رودابه منتهی شدند و از این راه با رستم پیوند یافتند.²⁰⁴

یکی از نکاتی که در شاهنامه مورد تاکید است و در متون قدیم هم اشاره‌هایی گذرا و ضمنی بدان می‌بینیم، آن است که ضحاک از طرف پدری بزرگ‌زاده بوده و سویی‌ی مادری اوست که پلید و دیوسان است. البته چنان که دیدیم حلقه‌ی زنانه‌ی پیوند میان ضحاک و جمشید اغلب دختران (ارنواز و شهرناز، همسران ضحاک) و گاه خواهر (ودک، مادر ضحاک) جمشید است. اما بیشتر منابع نسخه‌ی دختری را برگرفته‌اند و مادر ضحاک را دیوی پلید قلمداد کرده‌اند.

این تبار مادرانه‌ی پلشت در کنار ستایش و تطهیر پدر ضحاک نوعی تقابل جالب توجه را نشان می‌دهد. یعنی انگار اصراری بوده بر این که جلوه‌ی هیولاگونه‌ی ضحاک مادرزاد بوده و نه نتیجه‌ی لغزش و گناهانش، و به زاینده‌اش بازمی‌گشته است.

در شاهنامه پدر ضحاک مردی پاک و نیکوکار است به نام مرداس:

«یکی مرد بود اندر آن روزگار ز دست سواران نیزه‌گذار

گرانمایه هم شاه و هم نیکمرد ز ترس جهاندار با باد سرد

که مرداس نام گرانمایه بود به داد و دهش برترین پایه بود

مرو را ز دوشیدنی چارپای ز هریک هزار آمدندی شمار»²⁰⁵

²⁰⁴ مجمل التواریخ، ۱۳۸۳.

²⁰⁵ فردوسی توسی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۴۵.

در این توصیف فردوسی انگار خواسته روایت قدیم عصر ساسانی را با افزوده‌ی عرب بودن ضحاک در عصر اسلامی جمع کند. از این رو سایه‌ای از بیوراسپ را در مرداس حفظ کرده است. او از هر رمه‌ای هزارتا دارد، و می‌شود اینطور تفسیر کرد که ده رده از رمه‌ها داشته و همان بیوراسپ بوده است. هرچند در ادامه، فردوسی نام بیوراسپ را همچون لقبی برای خود ضحاک به کار می‌گیرد و می‌گوید از آنجا آمده که ده هزار اسب تازی داشته است. در این روایت مرداس مردی گرنامه‌ی، شاه دشت سواران نیزه‌گذار (یمن) و صاحب فرهنگ‌دانی دانسته شده است. چون فرخی فریدون نیز از داد و دهش بود و او نیز «به داد و دهش برترین پایه بود».

نام مرداس در منابع اوستایی و نسخه‌های قدیم داستان ضحاک دیده نمی‌شود و احتمالاً افزوده‌ایست که به دوران اسلامی مربوط می‌شود. ریشه‌ی نام مرداس درست معلوم نیست، ولی به احتمال زیاد از ریشه‌ی آریایی «*مرد» گرفته شده به معنای «مردن»، که «مرد» و «مردم» نیز از همان برخاسته‌اند. پسوند «-اس» در نام‌های ایرانی چندان رایج نیست، اما شاید تحریفی از نوعی پسوند نسبت باشد که مشابهش را در زبان‌های هندی هم داریم. در این حالت مرداس احتمالاً یعنی «منسوب به مرد» و «مردانه». تعبیر ممکن دیگر از این نام «مردنی، فناپذیر» است که خوانش مرسوم از این نام به حساب می‌آید، اما به نظرم نادرست باشد. اسم‌های برآمده از این ریشه همگی به مردانگی و انسان بودن ارجاع می‌دهند و نه مردن. نمونه‌های دیگرش اسم «مردونیه» است از همین بن که نام سردار مشهور هخامنشی فاتح آتن بوده، و قبیله‌ی مردها که خویشاوند پارس‌ها بوده‌اند و قاعدتاً نامشان «مردم، آدمیان» معنی می‌داده است، و نه «مردگان، مردنی‌ها».

تفاسیر دیگری نیز در مورد مرداس پیشنهاد شده است. چنان که مثلاً دکتر میرجلال‌الدین کزازی اشاره کرده که می‌تواند از دو بخش «مر» و «داس» متشکل باشد، که «مر» همان مار باشد و «داس» همتای

داسه‌ی ودایی به معنای بومی سیاهپوست و غیرآریایی هندی،^{۲۰۶} یا آن که از «مرد» (انسان) و «آس» (خوردن) تشکیل یافته باشد به معنای «آدمخوار/ مردمخوار».^{۲۰۷} اما این تعبیرها جای چون و چرا دارند. چون «داسه» مضمون ودایی کهنی است که در زبان‌هایی ایرانی کاربردی نداشته است. بن «*آس» که کلمه‌هایی مثل «آش» را ساخته هم اغلب به این ترتیب پسوند قرار نمی‌گیرد و بعید می‌نماید نامی که می‌تواند به سادگی از ریشه‌ی مرته (مرگ) مشتق شده باشد، به این ترتیب تجزیه شود.

شوارتز تعبیری دیگر از این کلمه به دست داده و بخش دوم آن را با نام قبیله‌ی «داهه» سنجیده که از قبایل نیرومند سکا بوده و نیاکان اشکانیان بدان تعلق داشته‌اند. این کلمه در زبان ختنی و سکایی «مرد، پهلوان» معنی می‌داده و بازمانده‌ای از آن در نام «داغستان» باقی مانده است. بنابراین آژی‌دهاگه را می‌شود «مارمرد» ترجمه کرد. همچنین جهانگیر کویاجی نام او را ناشی از ترکیب دو اسم دیاوکو و ارشتیاک دانسته که نخستین و واپسین شاه ماد بودند. اما جدای از آن که چنین ادغامی به لحاظ زبانشناختی بعید است، نامحتمل هم هست که ایرانیان باستان ترتیب درست شاهان ماد را به شکل امروزی در ذهن داشته باشند و چنین شخصیت پلیدی را به مادها نسبت دهند، که همواره در متون باستانی از نامی نیک برخوردار بودند.

عنصری که در روایت‌های دوران اسلامی جا افتاده و مورد توافق بوده، آن است که نخستین گناه بزرگ ضحاک پدرکشی بوده است. این گناه از سوی کسی که با نهاد خانواده دشمنی داشته و دورگه‌گیری جنسی را تشویق می‌کرده و خود هم حاصل چنین دورگه‌گیری‌ای بوده (بین مرداس و اودگ) چندان هم دور از ذهن نیست.

²⁰⁶ کزازی، ۱۳۸۰.

²⁰⁷ کزازی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۲۷۴.

بدیهی است که نیازی نداریم تا تفسیرهای فرویدی را وارد داستان پدرکشی ضحاک کنیم. با این حال توجه به این داستان برای ابطال نظر کسانی سودمند است که معتقدند فرهنگ ایرانی پسرکشی (با تاکید بر رستم) و فرهنگ اروپایی پدرکشی (با تاکید بر اودیپ) را تشویق می‌کند. این کسان از مقایسه‌ی اودیپ و رستم نتیجه‌های نامربوطی گرفته‌اند و گفته‌اند که فرهنگ ایرانی در کل پدرسالار و سنت‌گرا و مخالف پیشرفت است و فرهنگ اروپایی به خاطر حضور اودیپ مترقی و هوادار پویایی و پیشرفت.

اما حقیقت آن است که این نوع برداشت‌ها و تعمیم‌ها برای کسانی قانع‌کننده است که تاریخ و اساطیر را درست نمی‌شناسند. وگرنه طی پنج هزار سال تاریخ بشر بر زمین جز چهار قرن گذشته پویایی و شکوفایی تمدن ایرانی همیشه از تمدن اروپایی بیشتر بوده، و این هم ربطی به اساطیرشان ندارد. چون بزرگترین ایزد اروپایی (عیسی مسیح) توسط پدرش (خدای پدر) قربانی می‌شود، همچنان که زئوس دخترش آتنا را می‌خورد و پدرش اورانوس فرزندانش را می‌بلعیده است و زئوس در آن بین جان سالم به در می‌برد. در ایران هم در کنار رستم پسرکش، ضحاک پدرکش را داریم و اینها معنایی دیگر دارند و به الگوهای اساطیری ارجاع می‌دهند که به مدرنیته و ترقی و درخشش تخیلی تمدن دیرین اروپایی ربطی ندارد.

این که چرا ضحاک پدرش را به قتل رسانده، در همه‌ی منابع به وسوسه‌ی شیطان نسبت داده شده است. فردوسی اما توصیفی دقیق‌تر از موضوع به دست داده و گفته که ایراد کار ضحاک آن بوده که «مهر» نداشته است، و این چنان که در کتاب «سیاست ایرانشهری» نشان داده‌ام، شالوده‌ی قدرت سیاسی در ایران بوده است. ضحاک در این بیت‌ها دقیقاً همسان با اوستا توصیف شده، که ضمن دلیری، سبکسار و ناپاک هم هست و این به خاطر اندکی مهر در اوستا:

«پسر بُد مرا این پاکدل را یکی کش از مهر بهره نبود اندکی

جهانجوی را نام ضحاک بود

دلیر و سبکسار و ناپاک بود»^{۲۰۸}

از دید فردوسی دلیل ضحاک برای کشتن پدرش آن بوده که جای او را غصب کند و از ثروت و اقتدار وی برخوردار شود، و این جنایت را شیطان به او تلقین می‌کند و ضحاک بعد از مقاومتی مختصر سخنش را می‌پذیرد:

«فرومایه ضحاک بیدادگر بدین چاره بگرفت جای پدر

به سر برنهاد افسر تازیان بریشان بینخشید سود و زیان»^{۲۰۹}

«این چاره» هم چنان بوده که ضحاک چاهی بر راه پدر می‌کند و چون او به درونش سرنگون می‌شود و استخوان‌هایش می‌شکند، چاه را پر می‌کند و او را به قتل می‌رساند. از این نظر کیفیت کشته شدن مرداس به رستم شبیه است و هردوی اینها شباهتی با مهر دارند که هر غروب در چاه مغرب سرنگون می‌شود و می‌میرد، تا بامداد فردا دوباره باز زاییده شود.

فردوسی بعد از نقل این داستان و بین بیت‌هایی که نقل کردیم، شش بیت زیبای دیگر در نکوهش پدرکشی ضحاک می‌آورد و در آن میان کنایه‌ای هم می‌زند که اگر کسی پدر را بکشد، حرامزاده است و احتمالاً از پشت مردی دیگر برخاسته است:

«که فرزند بد گر شود نره شیر به خون پدر هم نباشد دلیر

مگر در نهانش سخن دیگر است پژوهنده را راز با مادر است»^{۲۱۰}

²⁰⁸ فردوسی توسی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۴۶.

²⁰⁹ فردوسی توسی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۴۸.

²¹⁰ فردوسی توسی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۴۸.

به هر روی روایت شاهنامه از پدرکشی ضحاک گزارشی سیاسی است از جوانی بدکار که می‌خواهد زودهنگام جانشین پدر تاجدارش شود. این همان است که همچون روایت هنجارین و مرسوم در دوران اسلامی مورد توافق نویسندگان بوده است. هرچند برخی این جنایت را کرداری برای اثبات سرسپردگی به ابلیس دانسته‌اند. ثعالبی یک نسل بعد از فردوسی در سال ۴۴۱۶ (۴۱۶خ / ۴۲۹ق) می‌نویسد که پدر ضحاک شاه یمن بود و بدان خاطر پسرش به خون او دست آلود که شیطان با او عهد بسته بود که اگر چنین کند، بر هفت اقلیم فرمان خواهد راند. دو قرن بعدتر ابن بلخی در سال ۴۵۷۸ (۵۷۸خ / ۵۹۶ق) می‌گوید که ضحاک به امر شیطان چنین جنایتی را مرتکب شد، چون شیطان به او فرمان داده بود که: «پدرت را بکش».^{۲۱۱} شاهدی نداریم که نشان دهد ضحاک بعدتر از این جنایت پشیمان شده، ولی یک تفسیر درباره‌ی مارهای روییده بر دوش او آن است که نمادی از عذاب وجدان ضحاک دانسته شوند، بابت به قتل رساندن پدرش.^{۲۱۲}

ضحاک به هر روی به این ترتیب به قدرت می‌رسد و پس از آن دو دوره جنگ‌های ضحاک با جمشید و فریدون را داریم که به پیروزی‌اش بر اولی و شکستش از دومی منتهی می‌شود و در میانه‌ی این دو «بیوراسپ هزار سال به هفت اقلیم فرمانروایی کرد».^{۲۱۳} این هزار سال دوران زمامداری ضحاک چنان که دیدیم گزارش‌های مهم و کلیدی‌ای وجود داشته که او را از سویی با پیامبران سامی و از سوی دیگر با فراعنه‌ی مصر مربوط می‌ساخته است.

211 ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۱۱۰.

212 سرامی، ۱۳۶۸: ۶۸.

213 حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۲.

درباره‌ی بخش آغازین یعنی پیروزی ضحاک بر جمشید در عصر اسلامی داستان‌هایی رنگین بر ساخته شده، و نسخه‌هایی مشابه از آن احتمالاً از دوران ساسانی هم رایج بوده است. دیدیم که بنا به یکی از روایت‌ها مادر ضحاک خواهر جمشید بوده و در این حالت او در اصل با دایی‌اش می‌جنگیده است. حمزه‌ی اصفهانی در حدود سال ۴۳۴۰ (۳۴۰/خ / ۳۵۰ق) نوشته که جمشید تا صد سال از ضحاک می‌گریخت و تنها پس از آن بود که گرفتار و کشته شد.^{۲۱۴}

دو سال بعدتر (در ۴۳۴۲ / ۳۵۲ق) بلعمی در تاریخش روایتی دیگر را هم به دست داده است. او نوشته که ضحاک جمشید را «از سر تا پا اره کرد» و این چنین به زجر کشت. اما در ضمن اشاره می‌کند که پارسیان معتقدند جمشید به زاولستان گریخت و با دختر شاه زابل وصلت کرد و پسری به اسم تور از این پیوند زاده شد. بعد ضحاک به آن سو لشکر کشید و جم به هند فرار کرد و همان‌جا مرد.^{۲۱۵} از اینجا می‌توان به لایه‌ای از داستان رسید که احتمالاً در دوران اشکانی تثبیت شده و همان روایت کهن اوستایی و جغرافیای ایران شرقی را در بافت دولت اشکانی حفظ کرده و کابل و زابل و هند را خط مقاومت در برابر ضحاک می‌داند، همچنان که این نواحی در دوران چاندره‌گوپتا و آشوکا نقشی مشابه را در برابر هجوم اسکندر بازی کردند. یعنی داستان گریختن جمشید به کابل و هند و مقاومت صد ساله‌اش در آنجا احتمالاً بازمانده‌ای از داستان اوستایی اصلی است که جغرافیای کشمکش آژیدهاک و هموردانش را در همین منطقه قرار می‌دهد، به علاوه‌ی تجربه‌ی تاریخی عصر نکتب اسکندری و مقاومتی که این ناحیه در برابر سپاهیان مقدونی از خود نشان داد.

²¹⁴ طبری، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۱۹؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۲.

²¹⁵ بلعمی، ۱۳۷۴: ۹۳-۹۵.

طولانی بودن نبردهای جمشید و ضحاک و پناه بردن‌اش به جنوب شرقی ایران زمین از این نظر اهمیت داشته که مسئله‌ی پیوند جمشید با خاندان رستم را هم حل می‌کرده است. رستم در روایت‌های آغازین احتمالاً جلوه‌ای نوساخته از گرشاسپ اوستایی است و در نسخه‌های دیرآیندتر نواده‌ی او محسوب می‌شود. در این که گرشاسپ نواده‌ی جمشید بوده هم تردیدی وجود ندارد، و به این ترتیب رستم شاهنامه‌ای که نقش پرچمش هم اژدهاست و هم شیر، از هردو سو نسب برده و طرف پدری‌اش به گرشاسپ و جمشید و طرف مادری‌اش به مهرباب کابلی و ضحاک می‌رسد. گریختن جمشید به زابلستان و کابلستان و هند این بخش از داستان را توضیح می‌داده است. چنان که بلعمی پس از شرح این ماجرا گفته که تور پسر جمشید پدر شیداسپ بود و او پدر اثرط و او پدر گرشاسپ پدر نریمان پدر سام پدر دستان که رستم فرزندش بود.²¹⁶

با این حساب گزارش برخی از نویسندگان قدیمی که می‌گویند جمشید در هند یا دریای چین²¹⁷ به قتل رسید، معنادار می‌شود و در این جغرافیای اساطیری جای می‌گیرد. «مجمل التواریخ» می‌گوید که ضحاک گرشاسپ را به جنگ مهراج هندی و غرب فرستاد، و در مقابل برادرش کوش را به شرق فرستاد.²¹⁸ این بدان معناست که جایگاه این ماموریت‌بخشی در گوشه‌ی جنوب شرقی ایران زمین بوده است. طوری که گرشاسپ در مسیر غربی‌اش به گجرات و پنجاب وارد می‌شده و کوش قاعدتا به سمت ترکستان و چین می‌رفته است.

216 بلعمی، ۱۳۷۴: ۹۳-۹۵.

217 فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۵۲.

218 مجمل التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۹-۴۲.

این شواهد حدس مان درباره‌ی نخستین دوره‌ی آمیختگی سیمای ضحاک و گرشاسپ با شخصیت‌های تاریخی را دقیق‌تر می‌کند. گفتیم که این آمیختگی قاعدتا در جغرافیای جهان اوستایی و در ایران شرقی رخ نموده و درگیری میان دو شاه محلی محبوب و منفور را بر کشمکش‌های اساطیری منعکس کرده است. با این شواهد روشن می‌شود که نقطه‌ی مورد نظر در حدفاصل منطقه‌ی کابلستان-زابلستان قرار داشته و در محدوده‌ای قرار می‌گرفته که با بلوچستان ایران و پاکستان امروز و جنوب افغانستان همپوشانی دارد.

درباره‌ی کیفیت مرگ جمشید هم گفتنی بسیار است. کریستن سن در کتاب نخستین انسان و نخستین شهریار شرحی بر داستان اَره شدن شخصیت‌های نامدار دارد و در آنجا چنین آورده که این مضمون در اساطیر سامی و آریایی خاستگاه‌هایی متفاوت دارند.²¹⁹ آشکار است که با اَره از میان به دو نیم کردن نوعی اعدام شکنجه‌آور بوده است که در قلمروهای زیادی رواج داشته است. در اساطیر آریایی مهمترین کسی که به این ترتیب کشته می‌شود جمشید است. این که نام او به معنای دوتایی است و جفت‌هایی متضاد از نیکی و بدی و پاکی و گناه را نمایندگی می‌کند، می‌تواند به اَره شدنش دلالتی استعاری ببخشد و آن را به صورت تقسیم شدن چیزی دوگانه و جدا شدن دو قطب وجود وی از همدیگر بدانیم.

از سوی دیگر در اساطیر ایران غربی هم مرگ مشابهی را درباره‌ی چند تن می‌بینیم. در روایت‌های عبری و سامی از اَره شدن اشعیا به دست مَنسی²²⁰ و ذکریا (پدر یوحنا) به دست هیروود سخن به میان رفته است. در این داستان‌ها معمولاً قربانی هنگام گریز از دشمن خونخوارش به یاری خداوند در درون درختی

219 کریستن سن، ۱۳۶۸.

220 کتاب دوم پادشاهان، ۱۶-۲۱.

پناه می‌گیرد. اما گوشه‌ی ردایش بیرون می‌ماند و به این ترتیب رسوا می‌شود و با اره شدن درخت به قتل می‌رسد.

به این ترتیب روشن است که طی سه قرن اول هجری تبارنامه‌ی تازی ضحاک که نوساخته هم بود، در بافت شجره‌نامه‌های کهن‌تر ایران شرقی جای گرفت و با آن ادغام شد. پدرکشی ضحاک به قدرت گرفتن او انجامید. اما آنچه اقتدار شاهانه‌اش را تضمین کرد و گسترش داد، ماردوش بودن‌اش بود. نکته‌ی دیگری که همه درباره‌اش توافق دارند، پیوند ضحاک با اژدهاست و این که بدنی همچون اژدها یا آمیخته با مار داشته است. این مارها از سویی مایه‌ی آزار او بوده و از سوی دیگر مردمان را می‌ترسانده و به اطاعت او و می‌داشته، و در ضمن برانگیزاننده‌ی مخوف‌ترین جنایت او یعنی کشتن جوانان و خورش کردن مغزشان بوده است.

همین مارها عاملی بوده که فرمانبری مردمان از او را تضمین می‌کرده و در مرحله‌ی نخست برکشیده شدن‌اش به مرتبه‌ی شاهی را ممکن ساخته است. فردوسی می‌گوید پس از آن که از دوش‌های ضحاک مارهای سیاه رویدند و پزشکان در علاج آن درماندند و ابلیس در کسوت طبیعی مغز جوانان را برای آرام کردن‌شان تجویز کرد، مردمان مهر از جمشید گسستند و آشوبی سیاسی برخاست. در این هنگام بود که:

«یکایک بیامد از ایران سپاه	سوی تازیان برگرفتند راه
شنیدند کآنجا یکی مهتر است	پر از هول شاه اژدهاپیکر است
سواران ایران همه شاه‌جوی	نهادند یکسر به ضحاک روی
.. مر آن اژدهافش بیامد چو باد	به ایران زمین تاج بر سر نهاد» ^{۲۲۱}

²²¹ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۵۱.

پس یکی از دلایل به قدرت رسیدن ضحاک همین هیبت اژدهاگونه‌اش بوده است. همین صفت در ضمن او را در مقام موجود اهریمنی از فرهنگندی محروم می‌ساخته است. نامشروع بودن ضحاک بنابراین چندین دلیل داشته است. پدرکشی او، در کنار این حقیقت که تاج و تخت را از جمشید ربوده بوده، و در نهایت جنایت‌پیشه بودن‌اش و ماردوشی‌اش. طبری می‌گوید که وقتی ضحاک به تاج و تخت رسید گفت: «ما شاهان جهانیم و مالک چیزهای آنیم». اما پارسیان گفتند «ملک خاص خاندان اوشهنگ و جم و طهمورث است» و ضحاک را غاصب دانستند. چرا که او با «جادو و نابکاری بر مردمان چیره و آنها را از دو ماری که بر بازو داشت به هول افکند».^{۲۲۲}

ظاهر اژدهاسان ضحاک و دلیل اقتدارش را بسیاری به جادوگری‌اش نسبت داده‌اند و او را از این نظر که بر انس و جن حاکم بوده، با سلیمان همسان انگاشته‌اند. مثلاً مسعودی می‌گوید ضحاک هزار سال پادشاهی کرد، چون جادوگر بود و جن و انس از او فرمان می‌بردند. همچنین اشاره کرده که دو مار بر شانه‌هایش روییده بود که پیوسته رنجش می‌داد و فقط با خوردن مغز سر انسان آرام می‌گرفت.^{۲۲۳} دینوری نیز چنین گفته: «و در دوش‌های او دو زائده به شکل مار بیرون آمد که همواره او را آزار می‌دادند تا آن که از مغز سر مردم به آنها می‌خوراند و آرام می‌گرفتند».^{۲۲۴} خوارزمی هم به سال ۴۳۷۶ (۳۷۶/خ / ۳۸۷ق) در «مفاتیح العلوم» نوشته که ضحاک معرب «ده آک» است که یعنی دارنده‌ی ده عیب، اما در ضمن گفته که برخی این نام را معرب اژدها (تینین) می‌دانند، چون بر دوش‌هایش دو مار داشته.^{۲۲۵}

222 طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

223 مسعودی، ۱۳۶۵: ۸۱-۸۴.

224 دینوری، ۱۳۴۶: ۲۸-۲۹.

225 خوارزمی، ۱۳۶۲: ۹۹.

از همین مارها ویژگی اصلی ضحاک برمی خیزد، و این همان است که او را به دیو آز شبیه می کند. هرچند ابلیس با بوسیدن کتف ضحاک -تعبیری از با آمیزش جنسی - او را به اژدها بدل کرد، اما نخستین قدم این فرایند آن بود که با خوراک‌هایی گوشتی و خونین او را پرورد و خوی او را دگرگون ساخت. یعنی خوردنِ پلیدی یکی از مضمون‌های مهم تعریف کننده‌ی سیمای ضحاک است.

در شاهنامه مفصل‌ترین گزارش در این مورد را می‌خوانیم. فردوسی می‌گوید اهریمن در قالب خوالیگری به دربار ضحاک راه یافت و خوراک‌هایی لذیذ برایش پخت که گوشتی بود و عنصر خون در آن برجستگی داشت:

خورشگر بیاورد یک یک به جای	«ز هر گوشت از مرغ و از چارپای
بدان تا کند پادشا را دلیر	به خونش بپرورد بر جای شیر
به فرمان او دل گروگان کند	سخن هرچه گویدش فرمان کند
بدان داشتش یک زمان تندرست	خورش زرده‌ی خایه دادش نخست
مزه یافت و خواندش ورا نیکبخت	بخورد و بر او آفرین کرد سخت
که شادان زی شاد و گردن فراز	چنین گفت ابلیس نیرنگ ساز
کزو آیدت سر به سر پرورش	که فردات زآن گونه سازم خورش
که فردا ز خوردن چه سازم شگفت	برفت و همه شب سگالش گرفت
بسازید و آمد دلی پر امید	...خورش‌های کبک و تذرو سپید
سر کم خرد مهر او را سپرد	شه تازیان چون به خوان دست برد
بیاراست خوان از خورش یکسره	سدیگر به مرغ و کباب بره
خورش ساخت از پشت گاو جوان	به روز چهارم چو بنهاد خوان

در این بیت‌ها اشاره‌ای هست که به زودی بیشتر بدان بازخواهیم گشت، و آن این که ابلیس خوراکی‌هایی که برای ضحاک آماده می‌کرده و قرار بوده در شیر پخته یا با آن آغشته شوند را « به خونش بپرورد بر جای شیر» تا شاه را مطیع خویش سازد و «سخن هرچه گویدش، فرمان کند/ به فرمان او دل گروگان کند». یعنی دلیل فرمانبری ضحاک از اهریمن آن بوده که خون می‌خورده است. از سوی دیگر همه‌ی این خوراک‌ها گوشتی است. اما نخستین کسی که به گناه گوشت‌خواری دست یازید ضحاک نبود، بلکه جمشید بود و پیشتر شرح داده‌ام که این خوردن گوشت قربانی برای ایزدان بوده و بیان دیگری از همان ادعای خدایی کردنش است.^{۲۲۷}

گناه گوشت‌خواری اما در ضحاک و فریدون به کلی متمایز بوده است. جمشید در مقام انسانی که خود را هم‌سرشت با خدا می‌دید و به شکلی آیینی از گوشت قربانی گاو خورد تا نشان دهد که انسان و خداوند هم‌ذات هستند. ضحاک اما برای «یافتن مزه» و به قصد لذت بردن گوشت می‌خورد و این کار را در چرخه‌ای گسترش یابنده انجام می‌داد. این نوع از خوردن همان است که در دیو آژ هم می‌بینیم که همه‌چیز را می‌بلعد بی آن که سیر شود یا دلیلی برای این کار داشته باشد.

فریب خوالیگر باعث شد ضحاک در زنجیره‌ای فراز رونده از گناهان جدید گرفتار آید. او نخست به خوالیگر اجازه‌ی بوسیدن کتف -یا هماغوشی- داد و پس از این کژروی جنسی با مارهایی درگیر شد که باید مغز انسان بخورند. این نکته مهم است که مارها بر دوش ضحاک روئیده و بخشی از بدنش بوده‌اند. بنابراین

²²⁶ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۴۹-۵۰.

²²⁷ بنگرید به فصل جمشید از کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی» (وکیلی، ۱۳۸۹).

آن ضحاک ماردوشی که مغز جوانان را خورش می‌ساخته، همان اژدهای سه پوز شش چشمی است که در اوستا توصیف شده است. یعنی ضحاک پس از همدمی با ابلیس و اژدهاگون شدن، آدمخوار هم می‌شود. از اینجاست که حرص ضحاک از بند رسته در آخرالزمان برمی‌خیزد و باعث می‌شود مردمان و جانوران را بلعد. آنچه ضحاک می‌بلعیده، بدن مردمان و جانوران نبوده، که مغز و خونشان بوده است. این که در ایران در دوران اسلامی این بلعدگی ضحاک بر مغز تمرکز یافته بسیار جای توجه دارد و پیوند او با استعاره‌های دینی را نشان می‌دهد. با این حال خون همچنان مهم است و در گفتارهای بعدی بحث خواهیم کرد که شالوده‌ی وامگیری اسطوره‌ی ضحاک در اروپا را برمی‌سازد.

در ایران هم البته خون همچنان مهم بوده است. اما بیشتر در مقام عنصری جادوگرانه. یعنی ضحاک بیشتر مغزخوار است تا خونخوار، و از خون همچون ابزاری برای اجرای مناسک اهریمنی بهره می‌جوید. وقتی فریدون در بیت‌المقدس بر کاخ ضحاک مستولی می‌شود و از زنان شبستان‌اش جایگاه او را جویا می‌شود، ارنواز به او می‌گوید که:

هراسان شده‌ست از بدِ روزگار	«بُرد سرِ بی‌گناهان هزار
بریزد، کند در یکی آبن	...همی خون دام و دد و مرد و زن
شود فال اخترشناسان نگون	مگر کاو سر و تن بشوید به خون
به رنج دراز است مانده شگفت» ^{۲۲۸}	همان نیز زان مارها بر دو کفت

²²⁸ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۷۷.

پس آن فریبی که با ابلیس آشپز آغاز می‌شود، در نهایت به غسل در خون و خورش ساختن از مغز می‌انجامد. در این بین جالب است که بین خون انسان و جانور تفاوتی وجود ندارد. ضحاک خون دد و دام را همراه زن و مرد در آبن می‌ریزد و ارمایل و گرمایل وقتی مغز گوسفندی را با مغز انسانی درمی‌آمیزند تا از هردو قربانی یکی را برهانند، مارها متوجه نمی‌شوند.

این داستان اخیر از این نظر جالب است که یک روایت واژگونه‌ی خوالیگری را در داستان ضحاک نشان می‌دهد. ضحاک در واقع دو نوبت از خوالیگران گول می‌خورد و هر دو بار به زوال گامی نزدیکتر می‌شود. بار اول وقتی است که فریب اهریمن را می‌خورد و بار دوم وقتی ارمایل و گرمایل را به عنوان خوالیگر به دربار خود راه می‌دهد. این دو از ابتدای کار با او دشمنی دارند و با قصد رها کردن مردم است که به خدمت او وارد می‌شوند:

سخن رفت هرگونه از بیش و کم	«چنان بُد که بودند روزی به هم
بباید بر شاه رفت، آوری	یکی گفت ما را به خوالیگری
ز هرگونه اندیشه انداختن	وز آن پس یکی چاره‌ای ساختن
یکی را توان آوردن برون» ^{۲۲۹}	مگر زاین دو کس را که ریزند خون

این خوالیگران نیکوکار برای پرهیز از خونریزی بیشتر، از هر دو جوانی را که سربازان ضحاک برایشان می‌آوردند، یکی را از بند می‌رهاوند و مغز دیگری را با مغز گوسفند در می‌آمیختند. به این ترتیب تا زمان ظهور فریدون، این گروه از مرگ رهیده چند هزار تن شده بودند و در کوهستان‌ها به صورت پنهانی می‌زیستند.

²²⁹ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۵۶.

اینان همان کسانی بودند که بعدها قوم کرد را تشکیل دادند، و در نبرد فریدون و ضحاک نقشی بزرگ ایفا کردند و بخش مهمی از سپاه کاوه‌ی آهنگر را تشکیل دادند.

اهریمن در این داستان سه جلوه‌ی نامنتظره دارد که دوتایشان به خوردن مربوط می‌شوند. جالب آن که هر سه جلوه‌ی اهریمن در ایران باستان نقش‌هایی محترم قلمداد می‌شده‌اند. اهریمن نخست در مقام مشاور نزد ضحاک جوان می‌رود و او را به کشتن پدر و امی دارد، بعد در کسوت آشپز خون به خوردش می‌دهد و با بوسه‌ای مارهایی را بر دوش او می‌رویانند، و در نهایت در جامه‌ی پزشک کشتن مردم و خورش کردن مغز جوانان را تجویز می‌کند.

یعنی اهریمن سه نقش مهم مشاور، آشپز و پزشک را ایفا می‌کند و اینها نه تنها پلید و شر نبوده، که نقش‌هایی ارجمند و مهم هم بوده‌اند. از دیرباز ایرانیان به خاطر پزشکی پیشرفته‌شان، آشپزی پیچیده و متمایزشان و ساختار سیاسی لایه‌بندی شده‌شان و حضور وزیران و مشاوران از سایر تمدن‌ها متمایز بوده‌اند. جالب است که اهریمن هر سه‌ی این نقش‌ها را بر عهده می‌گیرد و انگار شکلی منحنی و تباه از سه کارکرد اصلی قدرت گرفتن، خوردن و درمان شدن را نمایش می‌دهد

پلید بودن خوراک ضحاک و اهریمنی بودن ارتباطش با غذا را به ویژه با مرور آداب غذا خوردن ایرانیان باستان می‌توان بهتر دریافت. یکی از نمودهای نهادینه بودن بهداشت خوراک در ایران را در «کتاب التاج» جاحظ می‌توان بازجست. مرجع اصلی آداب این کتاب عصر ساسانی است اما پذیرفتنی است که بدنه‌ی آنچه می‌خوانیم را به دوران‌های کهن‌تر و عصر پیدایش آداب درباری ایرانی در زمانه‌ی هخامنشیان بسط دهیم. در این کتاب مثلاً آنجا که از آداب خوراک خوردن سخن به میان می‌آید، می‌بینیم که به جدا بودن ظرف‌های هرکس، آداب شستن دست پیش و پس از غذا، و حضور دستمال سفره‌ی سپید و تمیز برای پاک

کردن دست تاکید شده است.^{۲۳۰} همچنین نزد زرتشتیان رسم بوده که هنگام غذا خوردن صحبت کردن را ناروا می دانسته‌اند و موقع خوردن با اشاره و بی گفتار با هم ارتباط برقرار می کرده‌اند.^{۲۳۱} آشکار است در جامعه‌ای که آداب بهداشت و خوراک خوردن‌اش چنین تراشیده و سنجیده بوده، پادشاهی که مغز انسان بخورد و در خون غسل کند تا چه اندازه پلشت و اهریمنی می نموده است.

ضحاک بر این مبنا خود همچون نوعی هیولای اهریمنی جلوه می کرده و زوالش هم با همین سیمای دیوگونه پیوند خورده است. چنان که پیشتر گفتیم، ویژگی‌های او بیش از همه با دیو آز سازگاری دارد و به همان ترتیبی که جمشید را می توان صورت زمینی مهر دانست، ضحاک هم تجسد دیو آز است. اما سایر دیوهای هفت گانه‌ی مهم اوستایی نیز در او نمود یافته‌اند و ده عیب منسوب به نامش را برمی سازند. یکی از این دیوها ترس است. ضحاک در عین حال که موجودی بسیار هراس انگیز است، خود نیز مدام از دیگران می ترسد و در کنار آن است که باقی نقص‌های اخلاقی از جمله دروغ‌گویی و نادانی را در خود متراکم ساخته است.^{۲۳۲}

همین ترس است که باعث می شود پس از دیدن رویایی هشدار دهنده در صدد کشتن فریدونِ کودک برآید و با قتل عامی که پس از آن راه می اندازد، پدر فریدون را قربانی کند^{۲۳۳} و به این ترتیب پهلوان جوان را

230 جاحظ، ۱۳۹۲: ۷۸-۷۹.

231 جاحظ، ۱۳۹۲: ۸۰.

²³² این بخش از سخن برخاسته از گفت و گوهایی درازدامنه و پربار بوده که با دوستان و برادران عزیزم دکتر امیرحسین ماحوزی و دکتر محمدنوید بازرگان داشته‌ام. دقت نظر و ژرف‌نگری ایشان و کشمکش‌های نظری‌ای که با هم داشتیم یکی از انگیزه‌های نگارش این کتاب نیز بوده است.

²³³ ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۸-۲۸.

به کین خواهی نیرومند بدل سازد و تحقق رویای خویش را رقم بزند. ثعالبی با توصیفی اندرزگونه می‌گوید ضحاک وقتی این خواب را دید، بر تخت زر در میان دو دختر جمشید خفته بود، و از این اشاره ناآسودگی ستمکاران حتا در مطلوب‌ترین شرایط را مراد کرده است.

اشاره به هراسان بودن ضحاک و ترس ریشه‌داری که در او رخنه کرده را در گزارش شاهنامه از پایان کارش می‌بینیم. وقتی موبدان به فرمان او طالعش را می‌بینند خبردارش می‌کنند که به دست فریدون نابود خواهد شد، ضحاک از ترس بیهوش می‌شود.^{۲۳۴} بعدتر هم زمانی که کاوه‌ی آهنگر در دربارش به گواهی دادن در محضر فرا خوانده می‌شود و ضحاک را بیدادگر می‌نامد و محضر را از هم می‌درد، بی‌گزند از آنجا بیرون می‌رود. چون ضحاک از ترس فلج شده و می‌گوید «میان و او ز ایوان درست / یکی کوه گفتی ز آهن برُست».^{۲۳۵} از آن سو دروغ‌گویی نیز عاملی است که باعث می‌شود در مجلس شکایت کاوه امر به محضر نوشتن و گواهی کردن دادگری خویش بدهد، که دروغی عیان است. به همین شکل نادانی عاملی است که باعث می‌شود پس از فراز آمدن فریدون از پذیرش واقعیت سر باز بزند و به شکلی نامعقول فرض کند که او همچون مهمانی به کاخش آمده است و نه فاتحی.

این نادانی در شاهنامه در جریان گفتگوی میان ضحاک و گنجورش کُندرو روشن می‌شود. نام این گنجور احتمالاً همان گندروای اوستایی است. اژدهای مهیبی که در دریا پنهان شده بود و به دست گرشاسپ اسیر شد. یعنی گفتگوی ضحاک و کندرو در اصل مکالمه‌ی میان دو اژدهاست که در اوستا به دست دو پهلوان نامدار (گرشاسپ و فریدون) فروکوفته می‌شوند. تقارن دیگر آن که در روایت‌های دیرآیندتر دوران اسلامی

²³⁴ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۶۰-۶۱.

²³⁵ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۶۸-۶۹.

گرشاسپ گندروا را نمی‌کشد و وی را به دست مردی پارسا می‌سپرد تا عقوبتش کند، و این با سرنوشت ضحاک شکست خورده همسان است. به این ترتیب، ضحاک از دو سو با ماجرای گرشاسپ پیوند برقرار می‌کند. از سویی با گندروا مربوط است، و از سوی دیگر دلیل سفرهای پرمخاطره‌ی اوست که به نابودی گندروا می‌انجامد.

در جریان گفتگوی این دو روشن می‌شود که کندرو بینشی درست و شفاف دارد و به زوال قدرت ضحاک نظر انداخته و وی را درباره‌ی سرنگونی از قدرت زنه‌ار می‌دهد. در مقابل ضحاک ساده‌لوحی و کوری عجیبی از خود نشان می‌دهد و از پذیرش این حقیقت که فریدون به راستی برخاسته و بر او غلبه کرده، عاجز است.

از اینجا روشن می‌شود که دیدن رویای راستین که معمولا بر پارسایان ظاهر می‌شود، نزد ضحاک نتیجه‌ی بیم و هراس بوده و به همین خاطر واکنشی چنین وحشیانه به یک رویا نشان داده است. از سوی دیگر آنجا که سزاوار بوده سپاه جمع کند و به جنگ برود، به خاطر نادانی چنین نمی‌کند. این تنظیم نبودن جایگاه خشونت و این ناکارآمدی کشتار زمانی که با بیم و نادانی و دروغ درآمیخته شود، دلیل اصلی فرو افتادن ضحاک است.

با این همه بدنامی ضحاک و محروم بودن‌اش از فرهنگ‌های برای سرنگون شدن‌اش بسنده نبود و این احتمالاً در دوران اسلامی استعاره‌ای از سلطنت دودمان‌های غیر آریایی بر ایران زمین بوده که در قالب خلافت شریعتمدار عربی و سلطه‌ی نظامی ترکان تبلور می‌یافته است. بسیاری از نمادهای در پیوسته با داستان ضحاک با تاریخ عصر اسلامی سازگاری دارند و احتمالاً در این دوران لایه‌ای دیگر از آمیختگی اسطوره و تاریخ را داریم که به شخصیت مشخصی قلاب نشده، و در لایه‌ای پیچیده‌تر و انتزاعی‌تر عمل می‌کرده است.

در روایت‌های دوران اسلامی این که ضحاک مغز جوانان را خورش می‌سازد برجسته شده و این می‌تواند بازتابی باشد از استیلائی مفتیان و قاضیان اشعری و متعصبی که در مقام نماینده‌ی خلیفه مغزها را هدف می‌گرفته‌اند. به همین ترتیب تاکید بر بیداد و آدمکشی ضحاک احتمالاً بازتابی از زوال تدریجی مفهوم دادگری و ارکان سیاست ایرانشهری بوده و جایگزینی سلطان به جای شاهنشاه.

با این همه فرض بر این بوده که سلطنت ضحاک هرگز به کمال نمی‌رسد و سراسر هزاره را در بر نمی‌گیرد. به همین دلیل می‌گفته‌اند که دوران زمامداری‌اش از هزار سال یک روز کم بود و این نمادی بود از آن که بیداد به خاطر فسادی که در ذات خود دارد نمی‌تواند یک چرخه‌ی کامل زمان کرانمند یعنی هزاره را به سر برساند. در این دوران طولانی هم البته رخدادهایی واقع شده که در منظومه‌ها و روایت‌های دیرآیندتری مثل گرشاسپ‌نامه و بهمن‌نامه و فرامرزنامه و کوش‌نامه ثبت شده‌اند.

محور رخدادها در این دوران به دو شخصیت اصلی برمی‌گردد که عبارتند از گرشاسپِ سام و کاوه‌ی آهنگر. این دو نماد مقاومت طبقه‌ی جنگاوران و صنعتگران در برابر بیدادگری ضحاک هستند. مسیر حرکت‌شان به سمت شورش و طغیان هم واژگونه‌ی هم است. گرشاسپ امیری است از نژاد جمشید که رقیب تاج و تخت ضحاک به حساب می‌آید. شاه ماردوش از او بیم دارد و به ظاهر راه مماشات با او را پیش می‌گیرد، اما برای آن که از شر او خلاص شود ماموریت‌های مرگباری برایش تعریف می‌کند که گرشاسپ از همه پیروز بیرون می‌آید و بعد به فریدون می‌پیوندد و سپهسالار او می‌شود.

کاوه در مقابل از طبقه‌ی مردم عادی است و آهنگری است که فرزندان‌ش را گماشتگان ضحاک کشته‌اند تا از مغزشان خورش بسازند.^{۲۳۶} این تقابل جالب توجهی است. چون نماینده‌ی جنگاوران - گرشاسپ و فریدون - خونخواه پدران‌شان هستند، در حالی که مردم عادی برای انتقام پسرانشان سر به شورش برمی‌دارند. گرشاسپ برانگیزاننده‌ی بیم ضحاک است و کاوه در مقابل تا حدودی ترحم او را برمی‌گزیند، زمانی که جان تنها پسر بازمانده‌اش را می‌بخشد. گرشاسپ پس از ماجراهایی بسیار و زمانی که از نوعی هفت خوان گذشته و نامدار و محبوب شده سر به شورش برمی‌دارد، در حالی که کاوه در کسوت مردی گمنام و عادی پس از رنج بزرگ مرگ فرزندان‌ش چنین می‌کند. با این اوصاف این نکته بسیار مهم است که پرچم ملی ایران را کاوه برمی‌سازد و نه گرشاسپ. یعنی مردم عادی هستند که نماینده‌ی دادخواهی نهایی از شاه ستمگر هستند.

«از آن چرم کاهنگران پشت پای بپوشند هنگام زخم درای

همان کاوه آن بر سر نیزه کرد همانگه ز بازار برخاست گرد

خروشان همی رفت نیزه به دست که ای نامداران یزدان پرست

کسی کو هوای فریدون کند سر از بند ضحاک بیرون کند

...همی رفت پیش اندرون مرد گُرد جهانی بر او انجمن شد نه خُرد»^{۲۳۷}

پیوستن کاوه به فریدون هم با آب و تاب بیشتری شرح داده شده و روشن است که عامل اصلی پیروزی‌ها اوست. گردیزی اشاره کرده که نریوسنگ، فرشته پیام هورمزد را برای فریدون برد و به او گفت که

²³⁶ ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۱۱۰.

²³⁷ فردوسی توسی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۶۹.

با کاوه متحد شود و ضحاک را پس از شکست یافتن در دماوند ببندد.^{۳۳۸} در حالی که ورود گرشاسپ به این نبردها چندان تعیین کننده و با شکوه نیست و این تایید کننده‌ی این حدسم است که گرشاسپ در ابتدای کار با ضحاک ارتباطی نداشته و پهلوان اژدهاکش دیگری بوده که به خاطر شباهتش خویشکاری‌هایش با فریدون با او متصل شده، و احتمالاً در نخستین مرحله‌ی آمیختگی این داستان با تاریخ، شاهی بوده که پیش از شکست نهایی شاه ضحاک تاریخی، در گذشته است.

شکل ارتباط ضحاک با گرشاسپ هم پیچیده و پرماجر است. در «گرشاسپ‌نامه» ضحاک هنگام سفرش از بابل به هندوستان برای نخستین بار گرشاسپ را در سرزمین پدرش اثرط می‌بیند. در متن اشاره‌ای مبهم به این نکته شده که ضحاک با دیدن پوست و روی و اندام گرشاسپ درمی‌یابد که او از نسل جمشید است و از او هراسان می‌شود. اما اثرط و گرشاسپ هیچ نشانی از سرکشی ظاهر نمی‌کنند و حتا در جایی ضحاک را به خاطر داشتن فره می‌ستایند.

در مقابل در تومار نقالان این دیدار نخستین بیشتر شرح داده شده و آنجا می‌بینیم که اصلاً هدف از سفر ضحاک به شرق آن بوده که گرشاسپ را ببیند و بیازماید و پیشاپیش از حضور او خبردار و از خطری که از او برمی‌خیزد هراسان بوده است. اثرط و گرشاسپ هم در این داستان دشمن ضحاک هستند، اما چون یارای مقاومت در برابر او را در خویش نمی‌بینند، به فرمان‌برداری از او تظاهر می‌کنند.

نخستین ماموریت پهلوانی گرشاسپ که کشتن اژدهاست را ضحاک به او می‌دهد و در «گرشاسپ‌نامه» این همچون آزمون عادی برای انتخاب سپهسالار ایران نموده شده و تنها اشاره‌ی گذرایی هست به این که

238 گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۶-۳۴.

اثرط نگران جان باختن پسرش در این راه است. اما در تومار نقالان این موضوع صریح‌تر بیان شده که ضحاک برای خلاص شدن از شر گرشاسپ او را به این ماموریت خطرناک می‌فرستد. حتا در برخی از نسخه‌های تومار نقالان به این نکته اشاره شده که ضحاک از اثرط و گرشاسپ پیمان می‌خواهد تا به خونخواهی جمشید برنخیزند و پدر بیعت می‌کند اما پسر از این کار سر باز می‌زند. در روایت شفاهی دیگری اثرط و ضحاک در حال جنگ با هم تصویر شده‌اند و اثرط چون کیومرث را در خواب می‌بیند به اندرز او به صلح با ضحاک تن می‌دهد و ضحاک هم از ترس گرشاسپ چنین می‌کند و قرار می‌شود خاندان اثرط را در سلطنت شریک کند، و این در چهارصدمین سال سلطنت ضحاک واقع می‌شود.^{۲۳۹}



بنابراین گرشاسپ و کاوه به جفت متضادی می‌مانند که در ضمن مکمل یکدیگرند و در مقام دو سپهسالار فریدون بر نیروهای ضحاک غلبه می‌کنند. گویی آن دو قطب اقتداری که در جمشید گردآمده بود و با اره کردن دو نیمه شده بود، بار دیگر زیر فرمان فریدون با هم جوش خورده باشند.

در جریان جنگ‌های فریدون و ضحاک باز اشاره‌هایی جغرافیایی می‌بینیم که بیانگر است. مهمتر از همه آن که نبرد نهایی فریدون با او که به شکستش می‌انجامد، در هند رخ می‌دهد.^{۲۴۰} یعنی در همان جایی که گرشاسپ را برای کشته شدن گسیل کرده بود، و همان جایی که پیشتر جمشید را به قتل رسانده بود. در بند کشیده شدن ضحاک هم در کوه دماوند به انجام می‌رسد و این جایگاه پرورده شدن فریدون است. یعنی به همان شکلی که با طی شدن هزاره یک چرخه از زمان بیکرانه سپری می‌شود و آغاز فرمانروایی فریدون به مثابه بازگشت به دوران زمین جمشیدی قلمداد می‌شود، رخدادها هم در زمان و مکان چرخه‌ای را طی می‌کنند و آنچه به ناروا رفته، در همان جایگاه روا می‌گردد.

در عین حال لایه‌هایی از روایت هم هستند که به جغرافیای ایران غربی اشاره می‌کنند و بر تبار عربی - سامی ضحاک پافشاری دارند. نشانه‌ای از این امر را در گزارش شاهنامه می‌بینیم که می‌گوید اولین پایگاه ضحاک که به دست فریدون افتاد، بیت‌المقدس بود و آنجا کاخ بزرگ ضحاک بود و جایگاه شبستان او. با این حال وقتی فریدون آنجا را فتح می‌کند، درمی‌یابد که ضحاک «بگفتند شد سوی هندوستان / بشد تا کند هند جادوستان».^{۲۴۱}

²⁴⁰ طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

²⁴¹ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۷۷.

ورود فریدون به بیت‌المقدس و بر تخت نشستن‌اش در کاخ ضحاک همچون پیروزی پهلوانی
 مزداپرست بر دیوپرستان بازنموده شده است. چندان که فردوسی می‌گوید نگهبانان این کاخ نره‌دیوان بودند
 و دختران اسیر در این شبستان آشفته روی و مجنون می‌نمودند، چون با آداب دیوها پرورده شده بودند.
 فردوسی پیشتر هم اشاره کرده بود که ضحاک به ارنواز و شهرناز جادو آموخت و «بیاموخت‌شان کژی و
 بدخویی». اما فریدون همچون باطل‌کننده‌ی جادو در این کاخ حضور می‌یابد و دیوها را می‌کشد و دختران
 را تطهیر می‌کند:

سرش باسمان برفرازیده بود	«طلسمی که ضحاک سازیده بود
که آن جز به نام جهاندار دید	فریدون ز بالا فرود آورد
همه نامور نره دیوان بدند	وزان جادوان کاندرا ایوان بدند
نشست از بر گاه جادوپرست	سرانشان به گرز گران کرد پست
به پیروزی و رای بگرفت جای	نهاد از بر تخت ضحاک پای
بتان سیه‌موی و خورشید روی	برون آورد از شبستان اوی
روانشان پس از تیرگی‌ها بشست	بفرمود شستن سرانشان نخست
ز آلودگی سر بپالودشان	ره داور پاک بنمودشان
چُن آسیمه بر سان مستان بُدند» ^{۲۴۲}	که پرورده‌ی بت‌پرستان بدند

²⁴² فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۷۵-۷۶.

از این اشاره‌ها روشن می‌شود که ضحاک همچون نیروی تباه‌کننده‌ی زنان عمل می‌کرده است. شاید به این خاطر که خودش رفتار جنسی غیرعادی دارد و انگار نابارور است. چون بارها به همبستری‌اش با زنان اشاره رفته، ولی اشاره‌ای به فرزندانش نمی‌بینیم و ارنواز و شهرناز که بارور و به تعبیر اوستایی «شایستگی زادن فرزندان نژاده»‌اند، از او بچه‌دار نمی‌شوند.

تأثیر فاسدکننده‌ی ضحاک بر زنان را می‌توان با اثر کشنده‌ی او بر مردان مقایسه کرد. مغزهایی که برای تغذیه‌ی مارهای دوش او لازم بوده، با کشتن مردان فراهم می‌آمده و بنابراین قربانیان اصلی او مردان بوده‌اند. در سراسر داستان او اشاره‌ای نمی‌بینیم که زنی را کشته باشد. در مقابل به حبس کردن و آلودن و جادو کردن زنان بسیار اشاره شده است.

تنها جایی که ضحاک نیرویی زنانه را از بین می‌برد، آنجاست که گاو برمایه را می‌کشد و او پرورنده‌ی فریدون است و در کنار پدرش آبتین یکی از دو پشتوانه‌ی زایش و بقای او در دوران کودکی است. در «تجارب الامم» چنین می‌خوانیم که وقتی ضحاک از فریدون شکست یافت، از او خواست تا او را به انتقام خون جمشید نکشد. اما فریدون گفت که او را به خونخواهی گاو نری که در خانه‌ی جدش (جمشید) می‌زیست خواهد کشت^{۲۴۳}.

طبری این داستان را به شکل دیگری آورده و گفته که سخن فریدون این بود: «تو را همچون گاوی که در خانه‌ی نیایم (جمشید) قربانی می‌شد، خواهم کشت».^{۲۴۴} شاهنامه تفسیری هم از این موضوع به دست

²⁴³ مسکویه، ۱۳۸۱: ۶۱.

²⁴⁴ طبری، ۱۳۶۲: ۱۵۴.

داده و می‌گوید گناهی که ضحاک کرده و بابتش باید عقوبت شود، گاوکشی است و این گناهی بود که به کیکاووس و جمشید نیز منسوب شده و در اصل همان کردار ازلی ایزد مهر است.

«چنین داد پاسخ فریدون که تخت	نماند به کس جاودانه، نه بخت
منم پور آن نیکبخت آبتین	که ضحاک بگرفت از ایران زمین
بکشتش به خواری و من کینه‌جوی	نهادم سوی تخت ضحاک روی
همان گاو برمایه که م دایه بود	ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
ز خون چنان بی‌زبان چارپای	چه آید بر آن مرد ناپاک رای؟
کمر بسته‌ام لاجرم جنگجوی	از ایران کین اندر آورده روی» ^{۲۴۵}

فردوسی پیشتر در جریان شرح تفسیر موبدان از کابوس ضحاک نیز اشاره می‌کند که فریدون به انتقام مرگ پدرش و گاوی که پرورنده‌اش بوده سر به طغیان برمی‌دارد. بنابراین در اینجا فردوسی بیشتر کین خواهی پدر را برجسته کرده است. برداشت طبری هم آن است که سخن فریدون از سر تحقیر ضحاک بیان شده تا تاکید کند که او همسنگ جمشید نبوده است. با این حال این دو روایت نشان می‌دهد که تعبیری از غلبه بر ضحاک به مثابه کشتن گاو وجود داشته که در متون دوران اسلامی نامفهوم می‌نموده و به اشکال گوناگون تفسیر می‌شده است. این را شاید بتوان به این شکل فهمید که گویی فریدون با غلبه بر ضحاک کنش قربانی اولیه را که همان گاوکشی مهر / جمشید باشد تکرار می‌کرده است.

²⁴⁵ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۷۶.

این را هم باید در نظر داشت که گاو در رمزگان اساطیری ایران با زن همتاست و این هردو با ماه و زمین و زاینده‌گی و آبهای پاک پیوند دارند. بیرونی هم همین روایت را نقل کرده و گفته که ضحاک گاوها را زندانی کرده بود و نمی‌گذاشت فریدون به آنها دست یابد، اما وقتی شکست خورد، فریدون گاوها را به خانه‌شان بازگرداند.^{۲۴۶}

در مقابل ضحاک سالخورده که انگار در هنگام رویارویی با فریدون هیچ فرزند و پستی ندارد، فریدون همچون نیرویی بارآور و زاینده عمل می‌کند. او نه تنها زنان را رهایی می‌بخشد و کین‌خواه گاو برمایه است، که خود جوان و برومند است و به زودی از ارنواز و شهرناز سه پسر پیدا می‌کند. سردارانش هم چنین هستند. گرشاسپ پسری نامدار به اسم نریمان دارد که در شاهنامه به نیرومندی و دلاوری ستوده شده و در «تاریخ سیستان» به همراه پدرش گرشاسپ برای مبارزه با ضحاک به فریدون می‌پیوندد.^{۲۴۷} قارن پسر کاوه‌ی آهنگر هم چنین است و بعدتر به پهلوانی بزرگ بدل می‌شود. او قاعدتا همان پسری است که کاوه برای رهاندن جانش به بارگاه ضحاک رفته بود و همان است که به گزارش شاهنامه در زمان دریدن محضر و برافراشتن درفش کاویانی با او همراه است.^{۲۴۸}

همین قارن است که از دوران اشکانی تا پایان عصر ساسانی نیای یکی از خاندان‌های مهم جنگاوران در منطقه‌ی اصفهان قلمداد می‌شد و به روایتی دستگیری ضحاک کار او بود. هرچند یافتن بندی که با آن وی را مقید کنند دشوار بود و تنها فریدون که مانند ضحاک در جادوگری دستی داشت، توانست از پوست ضحاک

²⁴⁶ بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۴۶.

²⁴⁷ تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۵.

²⁴⁸ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۶۷-۶۹.

زهی ساخته و با آن دست و پایش را ببندد و این همان کابوسی بود که ضحاک پیشتر دیده بود.^{۲۴۹} به این شکل فریدون ضحاک را «به بند کرد و به کوهستان دنباوند برد و به پندار عجمان تاکنون آنجا در بند آهنین است و شکنجه می‌بیند».^{۲۵۰}

درباره‌ی جایگاه در بند ماندن ضحاک البته روایت‌های دیگری هم وجود داشته است. در «تاریخ سیستان» می‌خوانیم که ضحاک همان دجال است و محل زندانش را ایران شرقی می‌داند: «به ناحیت رون و جول یکی ریگ است بزرگ اندرا برابر کوه به بالا بر شده، چون به نزدیک آن مردم شود، اگر هیچ چیزی آلوده بر آن فکند، آن ریگ بنالد، چنان که رعد بنالد، و این از عجایب است، و چنان می‌گویند که از آن ریگ به زیر زمین اندر گشادست تا کوه دماوند که افریدون ضحاک را آنجا بند کرد و به زندان کرد، و اندر خبر چنان است که دجالی که به آخرالزمان بیرون آید هم ضحاک است و هنوز زنده است تا آن گاهی که بیرون آید، و عیسی علیه السلام از آسمان به زمین آید و او را هلاک کند».^{۲۵۱}

پیوند خوردن ضحاک با دجال جای توجه بسیار دارد. چون «دجال» در زبان آرامی به معنای «دروغزن» است و می‌تواند آن را ترجمه‌ای از لقب اوستایی آژیدهاک یعنی «دروغ‌آور» دانست، و این همان کلمه‌ایست که در زبان‌های اروپایی به «دراکو» در معنای اژدها تبدیل شده است و دراکولا اسم تصغیر آن است. ضحاک در واقع صورت اولیه و دیرینه‌ی دجال است. یعنی آن هم‌اورد پلیدی که در آخرالزمان با ناجی می‌ستیزد. در روایت‌های آخرالزمانی زرتشتی ضحاک جلوه‌ی انسانی این هم‌اورد است و سپاهبدهای چهارگانه‌ی اهریمن

249 ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۸-۲۸.

250 طبری، ج. ۱، ۱۳۵۲: ۸۸-۹۲.

251 تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۵۹-۶۰.

جلوه‌ی مینوی‌اش هستند و اینان دیوهایی هستند که مهترشان از است. یعنی همان دیوی که بیشترین شباهت را با ضحاک دارد.

در روایت‌های آخرالزمانی زرتشتی یکی از اشموغان و پیروان دروغ ضحاک را می‌یابد و او را از بند می‌رهاند. چنین می‌نماید که این بند در اصل ذهنی است و ضحاک از بیم فریدون است که تکان نمی‌خورد، یعنی باز همان ترس است که بر او چیرگی دارد. موسی خورنی اشاره کرده که دلیل این هراس آن است که مجسمه‌ای از فریدون را در آستانه‌ی غار نهاده‌اند و ضحاک آن را خود فریدون می‌پندارد. اما اشموغ به او جرات می‌دهد و خبر می‌دهد که فریدون و دودمانش از زمین برافتاده‌اند. آنگاه ضحاک به حرکت در می‌آید و نخست همان اشموغ را می‌بلعد. بعد هم به جان آفریدگان نیک زمین می‌افتد و یک سوم مردم، چارپایان و گیاهان را از میان می‌برد. ضحاک در این روایت همچون آز مثل دیوی بلعنده تصویر شده است که زندگان را می‌خورد و تباه می‌سازد.

ویرانی‌های ضحاک آب و آتش و گیاه را برمی‌انگیزد تا نزد خداوند به دادخواهی بروند و او را از تباہکاری ضحاک آگاه سازند. اهورامزدا در آن هنگام نریوسنگ نیرومند را بر می‌انگیزد تا بانگ بردارد و گرشاسپ را از خواب بیدار کند. گرشاسپ که با جادوی پری به خواب فرو رفته، در این هنگام بر می‌خیزد و سر ضحاک را با گرز فرو می‌کوبد^{۲۵۲}. به این ترتیب، مرگ ضحاک امری غایت‌مدارانه و آخرالزمانی است که با اساطیر نجات بخشی و روایت‌های مربوط به سوشیانس پیوند می‌خورد.

²⁵² زند بهمن یسن، ۷۰، ۷۱، ۱۳-۲۴..

همین روایت با قدری رنگ و لعاب اسلامی در تصویرپردازی شیعیان از آخرالزمان تکرار می‌شود و مشابه آن را در دین مسیح هم می‌بینیم. یعنی مضمون مشهور نبرد ناجی آخرالزمانی با ناجی را می‌توان مشتقی از داستان جنگ‌های گرشاسپ و آژیدهاک دانست. تشخیص این که کدام یک از این دو بر دیگری تقدم داشته دشوار است. چنان که گفتیم، اصل داستان احتمالاً از تجربه‌ی زیسته‌ی مردمی برمی‌آمده که در عصر پیشازرتشتی پیکر مومیایی شده‌ی دو شاه محلی منسوب به گرشاسپ و آژیدهاک را می‌دیده‌اند و آنان را خفته و زنده می‌پنداشته‌اند.

اما مفهوم آخرالزمان و ایده‌ی نجات‌بخشی که در پایان تاریخ خواهد آمد ابداعی زرتشتی است و به مفاهیمی مثل زمان خطی و تاریخ کرانمند بند است که در دستگاه فلسفی زرتشتی برای نخستین بار مطرح شده است. از این رو کشمکش آخرالزمانی این دو باید به دورانی پس از زرتشت تعلق داشته باشد. در اوستا نشانه‌هایی از این داستان می‌بینیم، اما آشکار است که این ماجرا در دوره‌های مختلف مدام بازبینی می‌شده و شاخ و برگ پیدا کرده است. طوری که احتمالاً در دوران ساسانی با داستان‌های آخرالزمانی مسیحی گره می‌خورد و بعد از ظهور اسلام نسخه‌ای اسلامی هم در مذاهب شیعی و اسماعیلی پیدا می‌کند.



بر آید چنان هم کجای ملت و در خواره روز و روزگار بجز آنکه در پیش آنکه بجایک در پیش آنکه ز بالا چو بر زمین ز نهاد باید سر بردن کردار با	بجایک درون است با کج کشته و بفرین صفا کلب بایوان کند را در آنکه بجایک در پیش آنکه	باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها
--	--	--

باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها	باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها	باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها باید آنکه بپوشد شهرها
--	--	--

گفتار دهم: ضحاک و دراکولا

اسطوره‌ی ضحاک در قلمرو تمدن اروپایی سیر تحول جالب توجه و چشمگیری را طی کرده که در این بخش بدان خواهیم پرداخت. این همان روندی است که تناسخی مدرن از ضحاک را در قالب دراکولا پدید آورده است. پیش از پرداختن به آن اما باید به این نکته توجه داشت که داستان ضحاک در درون قلمرو ایران زمین نیز دستخوش تحول شده و نسخه‌هایی روزآمد از آن پدید آمده‌اند. نسخه‌هایی که بسیاری‌شان نسبت به سیر سنتی این روایت گسستی را نشان می‌دهند. از روایت‌های ساده و ایدئولوژیکی مثل نمایشنامه‌ی «ضحاک» غلامحسین ساعدی که معنای خاصی جز ناسزاگویی‌های حزبی ندارد،^{۲۵۳} تا بازسازی‌های خلاقانه‌ی جدیدش در روایت‌های مربوط به داستان کودکان و نوجوانان، که تا حدودی تحت تاثیر رسانه‌های مدرن فرهنگی مثل کمیک استریپ قرار می‌گیرد.^{۲۵۴}

253 ساعدی، ۱۳۷۷.

254 نگارنده هم مجموعه‌ای داستانی به اسم گوسان منتشر کرده -سوشیانس (وکیلی، ۱۳۸۴) و جم (وکیلی، ۱۳۹۷) که یکی از شخصیت‌های محوری آن آژیدهاک است. این قالب داستانی برای ساخت اولین بازی رایانه‌ای مهم ایرانی (گرشاسپ/ فن‌افزار، ۱۳۸۵) هم به کار گرفته شد.

اما به نظرم من مشهورترین داستان مدرن که تبارش به ضحاک بازمی‌گردد، دراکولا است. شباهت این دو شخصیت اساطیری و تداوم نمادپردازی‌هایشان به قدری عیان و چشمگیر است که نادیده ماندن‌اش غریب است و شگفت‌انگیز است که تا پیش از نوشتار کنونی کسی به آن اشاره نکرده است.

پرداختن به دراکولا به نوشتاری مستقل نیاز دارد، چون در اینجا با یکی از روایت‌های مهم و محوری در اساطیر اروپایی سر و کار داریم. روایتی که نقطه‌ی اتصالش با داستان ضحاک بسیار جای توجه دارد و نمونه‌ای ملموس و به نسبت دیرآیند از تداخل خیال و خاطره را نشان می‌دهد. به ویژه که در این مورد خاص، چنین می‌نماید که مسیر اصلی اثرگذاری واژگونه بوده باشد و در پهنه‌ی اروپا داستان ضحاک بیشتر زیر سایه‌ی شخصیتی تاریخی بسط یافته باشد، و نه برعکس، چنان که در ایران زمین تا اینجای کار شرحش را آوردیم. وقتی از دراکولا سخن می‌گوییم، معمولاً به دو رده‌ی متفاوت از روایت‌ها و بافت‌های تاریخی نظر داریم. رده‌هایی که می‌توان همچون شکل تمایز یافته و تفکیک شده‌ی تاریخ و اسطوره‌ای دانسته شوند، که در سیر تحول روایت ضحاک آمیختگی شدیدشان را با هم می‌بینیم.

از آنجا که در این کتاب بحث دراکولا را تنها همچون مثالی بررسی می‌کنیم، ناگزیر ریزه‌کاری‌ها و سویه‌های جالبی از موضوع را کنار می‌گذارم و تنها به برشی کلی از سیر تحول این روایت می‌پردازم تا نشان دهم که داستان ضحاک در زمینه‌ی تمدن اروپایی چگونه وامگیری شده و به چه شکلی مشهورترین نسخه‌ی امروزی‌اش را پدید آورده است.

آغازگاه وامگیری داستان ضحاک در بافت اروپایی، به قرون میانه مربوط می‌شود و این انگار نخستین باری است که ضحاک با شخصیتی تاریخی در اروپا همسان انگاشته می‌شود. پیش از این مقطع تاریخی البته وامگیری‌های دیگری داریم که به دایره‌ی اساطیر مربوط می‌شوند و شرح‌شان به رساله‌ای مستقل نیاز دارد.

چون نظر نگارنده آن است که مفهوم اژدها در قلمرو اروپایی بومی نبوده و از راه ارتباط با فرهنگ ایرانی به این منطقه وارد شده است.

درباره‌ی غیاب مضمون بومی اژدها در اروپا پژوهش چندانی انجام نشده و اغلب نویسندگان به خاطر شهرت و اهمیت بعدی‌اش، وجود آن را بدیهی انگاشته‌اند. اما مفهوم اژدها در اساطیر و فرهنگ اروپایی هم به نسبت دیرآیند است و هم با شواهدی روشن از وامگیری‌های پیاپی از فرهنگ ایرانی گره خورده است. غیاب مفهوم مار زیانکار در اروپا ممکن است پیامد این باشد که مارها در این اقلیم اغلب سمی نیستند و اندرکنش‌شان با آدمیان به قدر اقلیم ایران نیست.

وارداتی بودن مفهوم اژدها در اروپا را به خوبی با ردگیری نام این موجود می‌توان نشان داد. در اغلب زبان‌های اروپایی نام اژدها با dragon انگلیسی هم‌ریشه است و اغلب این کلمه را اروپایی تبار شمرده‌اند، که اشتباه است. بیشتر منابع این کلمات را از ریشه‌ی هندواروپایی «dhreu*» مشتق دانسته‌اند که گویا دو معنای متفاوت «دیدن» و «فریب دادن» را با هم جمع می‌کرده است. چون مشتق‌هایش هردوی این عناصر را در کنار هم نشان می‌دهند.

حس من آن است که در ابتدای کار دو ریشه‌ی متفاوت اما هم‌آوا با این معنای متمایز را در زبان پیشاهندواروپایی داشته‌ایم و بعدتر مشتق‌های این دو شاخه با هم تداخلی پیدا کرده‌اند. بر این مبنا شاید درست‌تر باشد شاخه‌ای از واژگان که به dritë (نور) آلبانیایی و «دَرَسْتی» (دیدن) سانسکریت و zoraht (نور، شفافیت) آلمانی کهن و adcondarc (می‌بینم) ایرلندی کهن مربوطند را از شاخه‌ی دیگری که «دروغ» و dragon و dream را زاده، جدا کنیم.

در فرهنگ‌های ریشه‌شناسی تداخلی میان این دو دیده می‌شود و مثلاً δρακον (دراکون) یونانی را از δερκεσθαι (دِرْکِسْتای: واضح دیدن) مشتق می‌دانند، که به نظرم نادرست است و به همین تداخلی که

گفتیم دلالت می‌کند. گرانیگاه این تداخل به نظرم مفهوم «رویا دیدن» است که به ویژه در زبان‌های اروپایی نمایان است و «نادرستی و فریبکارانه بودن» را با «تماشا کردن و دیدن» پیوند می‌زند. با این همه ارتباط این دو مفهوم به ظاهر متضاد با اژدها و مار به کلی توضیح‌ناپذیر است. چون مار هم بینایی ضعیفی دارد و شب‌خیز است و هم بر خلاف پستانداران یا پرندگان فاقد صداست و بنابراین در تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان با فریبکاری و دروغ گفتن ارتباطی ندارد.

در واقع پیوند میان مار و دروغ خاستگاهی روشن و یگانه دارد و آن هم از همسانی اژدها و اهریمن در سنت زرتشتی برمی‌آید. یعنی تنها در این زمینه است که مار فریبکار و دروغ‌گوست. در واقع اصولاً مفهوم «دروغ» با این بار اخلاقی و فلسفی سنگین خاستگاهی ایرانی دارد و مشتق‌های این ریشه در زمینه‌ی دین زرتشتی است که معنای «دروغ» و «دیو دروغ/ اهریمن» را به خود گرفته‌اند. این را با مرور مشتق‌های این ریشه در زبان‌های کهن ایرانی می‌توان دریافت: «دُرُوگَه/ دُرُوغ (دروغ، نادرست) و «دُرُوخَش» (فریب) و «دُرُوگ» (سخن غیرواقع) و «مِیْثَرُو-دُرُوگ» (مهردروج، پیمان‌شکن) و «دُرُوخْتِن» (فریب) و «اَدُرُوگ» (بی‌کلک، صادق) و «دُرُوئِگ» (دروغ گفتن) و «اَبُوئِ دُرُوئِگ» (فریب دادن) و «دُرِگُوئْت» (بددین، زیانکار) اوستایی، «دُرُوگَه» (فریبکار) و «دُرُهَه» (آزار) و **دُرُه** (دروغ: حقه، دروغ) و «دُرُوهُون» (مکار، دروغزن) و «دُرُوهُو» (زیانکار) و «دُرُوگَه‌مِیْثَرَه» (مهردروج، عهدشکن) و «اَبُهی دُرُوهِی» (خیانت) و «دُرُوَه» (گزند، آسیب) و «دُرُوهِیْتی» (صدمه زدن) سانسکریت، «دُرُوگَه» (دروغ، خیانت) و **दुग्** (دُرُوگ: فریفتن، دروغ گفتن) و «دُرُوَجَنَه» (دروغزن) پارسی باستان، «دُرُوگ» (دروغ) و «دُرُوخْتِن» (دروغ گفتن) و «دُرُوئِند» (بددین، دُرُوئِند) پهلوی، «دُرُوَز» (فریب دادن) و «دُرُوو» (دروغ) و «دُرُوخْتِن» (دروغ گفتن) و «دُرُوخْتِن» (سخن غیرواقع) و «دُرُوَزَن» (دروغزن) و «دُرُوئِند» (بددین، دُرُوئِند) تورفانی، «دُرُوغ» (دروغ) و «دُرُوخْت‌مِیْهَر»

(پیمان شکن) و «دروغ‌میگ» (دروغگو) پارتی، «ژغما/ ذرغمه» (دروغ) و «اردیو» (فریفتن) سغدی، «دروغَه» (دروغ) و «دروغنت» (دروند، بددین) سکایی، «ارذاو» (غول، دیو) خوارزمی

با مرور این کلمات روشن می‌شود که dragon و مشتق‌هایش در زبان‌های اروپایی وام‌واژه هستند و از همین جا برخاسته‌اند. البته برخی از نویسندگان برای این واژه و کلمات خویشاوندش خاستگاهی پیشاهندواروپایی فرض کرده‌اند و آن را به صورت «*d^hrewg^h» بازسازی کرده‌اند. اما این ریشه مشتق دیگری ندارد و در فرهنگ‌های کهن اروپایی نمونه‌ای از مار فریبکار را سراغ نداریم که بومی باشد. این مضمون به طور عمده از راه دین عبرانی-مسیحی به اروپا وارد شده و چنین می‌نماید که نسخه‌های قدیمی‌تری هم از کیش زرتشتی و آیین مهر وامگیری شده باشد.

دلیل دیگری که بر غیربومی بودن این واژه داریم، آن است که draco در زبان یونانی و لاتین قدیم ساخت صرفی درستی ندارد و بیشتر به واژه‌ای بیگانه شبیه است. در ضمن دلالت «هیولای مار مانند» در معنای اصلی ریشه‌ی «*dhreu» بر نمی‌آید.

بر این مبنا کلمات نمایانگر اژدها در زبان‌های اروپایی همگی صورت‌هایی از یک وام‌واژه‌ی باستانی هستند، که احتمالاً «دراگوننت» اوستایی یا پارسی باستان بوده به معنای «دروغزن»، و این لقب مشترکی برای ضحاک و اهریمن بوده است. در زبان‌های اروپایی کهن این کلمات را در این خوشه‌ی زبانی می‌بینیم: δρακον (دراکون: هیولای دریایی، اژدها) یونانی، draconem (اژدها) لاتین، draumr (هیاهو، سر و صدا) و draugr (شبح، هیأت) نوردیک کهن، triogan (فریب دادن) و troum (رویا) و twerg (جن، کوتوله‌ی فریبکار) و trahho (اژدها) آلمانی کهن، drom (هیاهو، سر و صدا) و bidriogan (فریب دادن) ساکسونی کهن، dram (رویا) و drake (اژدها) فریزی کهن، dream (هیاهو، پایکوبی) و draca (اژدها) انگلیسی کهن، dragon (اژدها) فرانسوی کهن، drake (اژدها) هلندی میانه

در زبان‌های اروپایی زنده نیز این واژگان از این بن مشتق شده‌اند: **trugen** (فریب دادن) و **traum** (رویا) و **zwerg** (جن، کوتوله‌ی فریبکار) و **drache** (اژدها) و **betrug** (فریب) آلمانی نو، **dream** (رویا) و **dragon** (اژدها؛ میانه‌ی قرن سیزدهم) و **drake** (اژدها؛ ۱۲۰۰م.) و **dragonfly** (سنجاقک؛ ۱۶۲۰م.) انگلیسی، **drøm** (هیاهو، سر و صدا) دانمارکی، **dröm** (هیاهو، سر و صدا) سوئدی، **droom** (رویا) و **draak** (اژدها) و **bedrog** (فریب) هلندی،

چنین می‌نماید که نخستین وامگیری‌ها از این واژه بسیار زود و در دوران مادها و ابتدای عصر هخامنشی در قلمرو اروپایی انجام پذیرفته باشد. سنت سیاسی آتن باستان در عصر هخامنشی قدیمی‌ترین قانونگذار خود را مردی می‌دانسته به نام دراکو که در حدود سال ۳۱۶۰ (۶۲۰ پ.م) اولین قوانین را در این دولت‌شهر وضع کرده است. این زمان با دوران ماد مصادف است و همان دورانی است که نخستین موج از وامگیری عناصر اساطیری و فرهنگی ایرانی در فرهنگ یونانی رخ می‌نماید. قوانین دراکویی نزد آتنیان محترم بود و ستوده می‌شد، هرچند بسیار خشن و وحشیانه بود و به سادگی برای هر جرمی فرمان اعدام صادر می‌کرد. درباره‌ی این موضوع پژوهشی ندیده‌ام، اما حدسی جالب و قابل‌تأمل است که شاید خشونت این قوانین قبیله‌ای و بدوی عاملی بوده که باعث شده آن را اژدهایی / اهریمنانه بدانند و بعدتر این کلمه به صورت اسمی برای دولتمردی افسانه‌ای درآمده است.

پس از آن گهگاه به نمونه‌هایی مشابه در اساطیر اروپایی برمی‌خوریم که از این کلمه مشتق شده‌اند. مثلاً **Pendragon** که لقب جنگاوران ولش بوده و در داستان آرتور و دلاوران میزگرد لقب اوتر دلاور است نیز از اینجا آمده و بخش اولش (**pen**) یعنی «سر»، یعنی «دارنده‌ی سری همچون اژدها». سنت برتون و ولش چنین بوده که در شرایط بحرانی به سرداری لقب «سر-اژدها/ پندراگون» می‌داده‌اند و او اقتداری چشمگیر پیدا می‌کرده، و از این رو مفهومی تقریباً همتاست با مفهوم دیکتاتور در فرهنگ رومی.

با این همه، نخستین انعکاس این داستان بر شخصیتی تاریخی، به دورانی دیرآیندتر مربوط می‌شود. جالب آن که ورود این مفهوم به تاریخ اروپا - اگر از افسانه‌ی دراگوی آتنی بگذریم - خاستگاهی نهادی دارد. یعنی نخستین داده‌ی مستندی که از تبلور عینی «دروغزن» در تاریخ اروپا سراغ داریم، به شخصی با این اسم مربوط نمی‌شود، بلکه به نهادی و سازمانی ارجاع می‌دهد. امری که می‌توان آن را نمونه‌ای از تقدم نهاد بر من در تمدن اروپایی قلمداد کرد. این نهاد همان بود که در نهایت نام دراکولا را پدید آورد.

بنیانگذار سازمان مورد نظرمان شاه کروآسی و بلغارستان است که سیگیسموند لوکزامبورگی^{۲۵۵} نام داشت. او در سال ۴۷۸۷ تاریخی (۷۸۷/خ / ۱۴۰۸ م.) یک انجمن شهبواری تاسیس کرد که «رسته‌ی ازدهایی» نامیده می‌شد، و خاستگاه زنجیره‌ای از انگاره‌های تاریخی-اساطیری شد که تا به امروز ادامه یافته است. برای فهم آنچه بعدتر رخ داد، نخست باید شرایط ظهور این نهاد را دقیقتر واری کنیم.

سیگیسموند مردی جاه‌طلب، بی‌رحم و خونریز بود که در سال ۴۷۴۷ (۷۴۷/خ / ۱۳۶۸ م.) زاده شد. پدرش شارل چهارم امپراتور روم مقدس بود و مادرش الیزابت اهل پومرانیا که نوه‌ی کازیمیر سوم شاه لهستان بود. او در سال ۴۷۶۶ (۷۶۶/خ / ۱۳۸۷ م.) به عنوان شاه کروآسی و بلغارستان به قدرت رسید و با دسیسه‌های فراوان راه خود را به سمت تاج و تخت امپراتوری روم مقدس باز کرد. به این ترتیب در سال ۴۷۸۹ (۷۸۹/خ / ۱۴۱۰ م.) به پادشاهی آلمان رسید و نه سال بعد (در ۴۷۹۸ / ۱۴۱۹ م.) مجارستان را هم به قلمرو خود افزود و در سال ۴۸۱۲ (۸۱۲/خ / ۱۴۳۳ م.) بالاخره به مقام امپراتوری رسید و فرمانروای قلمرو پهناور روم مقدس شد. اما تنها چهار سال در این مقام باقی ماند و بعد درگذشت، بی آن که پسری از خود باقی گذاشته باشد.

مسیر سیگیسموند برای دستیابی به تاج و تخت با دو محور اصلی تعریف می‌شد. یکی خشونت بسیار و خیانت‌های پیاپی برای از سر راه برداشتن رقیبان و مخالفانش، و دیگری دشمنی بی‌امان با مسلمانان و قوای عثمانی. این محور دوم به ویژه از آن رو برای مردم قلمروش اهمیت داشت که قوای عثمانی همچون پاتکی به هجوم‌های صلیبیان به سمت غرب حرکت کرده بودند و نخست امپراتوری بیزانس را منقرض کردند و بعد در اروپای شرقی به پیشروی پرداختند. در سال ۴۷۷۵ (۷۷۵خ/ ۱۳۹۶م.) پاپ بونیفاس نهم فتوایی صادر کرد و مسیحیان را به جنگ صلیبی با عثمانی‌ها فرا خواند. یکی از شاهانی که به این فراخوان پاسخی مشتاقانه داد، سیگیسموند بود.

دلیل اشتیاق او برای نبرد با ترکان چندان مذهبی نبود و پشتوانه‌ای سیاسی داشت. مهمترین عاملی که باعث شد سیگیسموند به تاج و تخت بلغارستان دست یابد آن بود که در سال ۴۷۶۴ (۷۶۴خ/ ۱۳۸۵م.) با ملکه ماری بلغاری ازدواج کرد. ماری دختر لوییس کبیر شاه لهستان و بلغارستان بود و از سه سال قبل به تنهایی بر بلغارستان فرمان می‌راند. سیگیسموند پس از وصلت با او همچون داماد سرخانه‌ای به بلغارستان رفت و دو سال بعد قدرت را به دست گرفت، در حالی که با مخالفت اشراف روبرو بود. در سال ۴۷۷۴ (۷۷۴خ/ ۱۳۹۵م.) مری پیش از آن که فرزندی از او بزاید، در جریان سانحه‌ای کشته شد و به این ترتیب مشروعیت سیگیسموند بر تاج و تخت بلغارستان به کلی زیر سوال رفت. آن هم در شرایطی که عثمانی‌ها با قدم‌هایی محکم در اروپا پیشروی می‌کردند.

کمی پیش‌تر از این هنگام در سال ۴۷۶۸ (۷۶۸خ/ ۱۳۸۹م.) جنگی بزرگ بین قوای دو طرف در گرفت و سلطان مراد اول عثمانی و لازار شاهزاده‌ی صربستان در نبرد کوسوو پولیه با هم روبرو شدند و هر دو در میدان نبرد جان باختند. با این حال مسلمانان همچنان پیش‌تاختند و دو سال بعد قلعه‌ی مهم نیکوپولیس در بلغارستان را گرفتند. به این ترتیب فتوای بونیفاس در واقع به پشتیبانی از سیگیسموند صادر شده بوده که

قلمروش توسط مسلمانان تهدید می‌شد. فرماندهی اسمی لشکریان صلیبی را هم خودش بر عهده داشت، هرچند در میدان نبرد ژان اهل نور که رهبری صلیبی‌های فرانسوی را بر عهده داشت، هنگام نبرد برای پس گرفتن نیکوپولیس (در همان ۱۳۹۶م/۴۷۷۵) دستورهای او را نادیده گرفت و در نتیجه سیگیسموند شکست سختی خورد و دوازده هزار سرباز صلیبی‌اش در میدان نبرد کشتار شدند.

سیگیسموند که با بهانه‌ی نبرد با مسلمانان و با شعارهایی دینی موفق شده بود بر اورنگ سلطنت باقی بماند، بعد از این شکست مشروعیت خود را نزد اشراف بلغاری از دست داد و با نافرمانی‌شان روبرو شد. از سال ۴۷۸۰ (۷۸۰خ/۱۴۰۱م) شورش‌هایی در گوشه و کنار برخاست که سیگیسموند همه را با خشونت و وحشی‌گری سرکوب کرد. او در این سرکوبگری هیچ قاعده‌ی اخلاقی را رعایت نمی‌کرد و اوج این رفتار را در سال ۴۷۸۷ (۷۸۷خ/۱۴۰۸م) نشان داد و آن زمانی بود که بعد از نبرد دوبر در بوسنی و پیروزی بر حریفان، اشراف این قلمرو را به مجلس صلحی دعوت کرد و بعد همه‌شان را که ۱۷۱ نفر می‌شدند، غافلگیرانه قتل عام کرد. در همین سال هم با باربارا دختر هرمان دوم دوک تسلیه ازدواج کرد و با حمایت او توانست تاج و تخت خود را حفظ کند.

سیگیسموند درست در همین هنگام (سال ۴۷۸۷/۷۸۷خ/۱۴۰۸م) بود که «رسته‌ی اژدهایی» را تاسیس کرد. این سازمان یک انجمن سیاسی و نظامی بود که از هواداران و متحدان او تشکیل می‌شد و در رده‌ی انجمن‌های شهبواری‌ای جای می‌گرفت که از یک قرن پیش در جریان جنگ‌های صلیبی در گوشه و کنار اروپا شکل گرفته بودند. این سازمان‌ها تقلیدی بودند از انجمن‌های اسواران ایرانی که به ویژه در دوران اشکانی و ساسانی اهمیت و اعتبار زیادی داشتند و در اواخر دوران ساسانی و همزمان با ورود آداب جنگ سوارکاران سنگین اسلحه، به اروپا هم راه یافتند.

این انجمن‌های شهسواری در ساز و برگ جنگ، نمادپردازی‌های نظامی و آداب عضویت از انجمن‌های مشابه ایرانی تقلید می‌کردند و به ویژه می‌توان برخی از آداب‌شان را دنباله‌ای از مهرپرستی رومی در نظر گرفت. با این حال در بافتی مسیحی و اروپایی خود را بازتعریف می‌کردند و به ویژه محور فعالیت‌شان حمله به شرق و جنگ با مسلمانان بود. بهانه‌ی تشکیل «رسته‌ی اژدهایی» هم چنین بود و بخشی از سازمان‌های صلیبی قلمداد می‌شد.²⁵⁶ با این حال شهسواران و اشراف عضو این رسته سوگند می‌خوردند به سیگیسموند و همسرش باربارا وفادار باشند و در راه حفظ سلطنت ایشان و فرزندانشان بکوشند. یعنی در اصل دار و دسته‌ای از اشراف و سرداران را در بر می‌گرفت که پشتیبان قدرت سیگیسموند بودند،²⁵⁷ آن هم در شرایطی که او به خاطر خیانت و مهمان‌کشی و کشتار رعایای خودش بدنام بود.

«رسته‌ی اژدهایی» از بسیاری جنبه‌ها سازمانی عادی و پیش پا افتاده بود و اگر رمزگذاری غیرعادی‌اش نبود، احتمالاً در تاریخ از یادها می‌رفت. این سازمان عمر و اهمیت چندانی هم پیدا نکرد و سه دهه بعد وقتی سیگیسموند درگذشت، اهمیت و کارکردش رو به افول نهاد و به صورت سازمانی تشریفاتی و غیرفعال درآمد. اما نکته‌ی مهم درباره‌ی این نهاد سیاسی، رمزگذاری و نشانه‌های هویت‌بخش اعضایش بود.

تفسیر امروزی چنین است که نام این رسته به طور رسمی به «اژدهاکش» بودن شهسواران اشاره می‌کرد و نه پیروی‌شان از اژدها. در بیانیه‌ی تاسیس این نهاد اشاره‌ای به سنت جرج هست و می‌خوانیم که هدف از تاسیس آن «درهم کوفتن کردارهای مهیب همان دشمن تبه‌کار، و پیروان اژدهای باستانی» بود، و این شاهزاده‌های پاگان، بدعت‌گذاران، و ملت‌های راست‌کیش (!) را شامل می‌شد که «به صلیب مسیح و پادشاهی

²⁵⁶ Boulton, 2000: 350.

²⁵⁷ Boulton, 2000: 349.

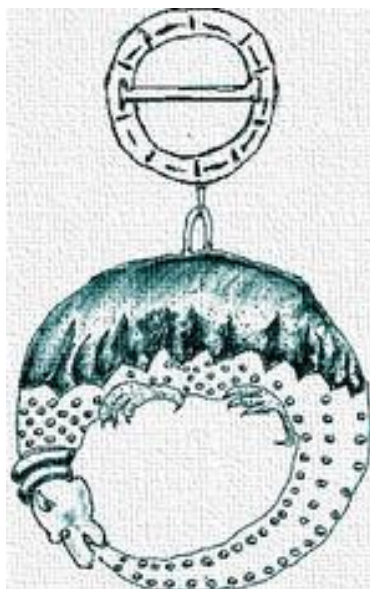
ما حسد می‌ورزند».^{۲۵۸} این روایت هم وجود داشت که منظور از اژدها، سنت جرج اژدهاکش بود که یکی از قدیسن مسیحی بود و محبوب نزد شهسواران صلیبی.

با این همه نام این انجمن و رمزپردازی‌اش قدری با این اعلامیه‌ی رسمی فاصله دارد. اسم رسمی این انجمن اسواران را در منابع گوناگون به شکل‌های متفاوتی ثبت کرده‌اند، اما آنچه در همه‌ی این نسخه‌ها مشترک است، اشاره به اژدها/ دروغزن است: Gesellschaft mit dem Drachen (جماعت اژدهایان)، Divisa seu Societas Draconica (شعبه‌ی جامعه‌ی اژدهایی)، Societas Draconica seu Draconistarum (جماعت اژدهایی اژدهاگرایان) و Fraternitas Draconum (اخوت اژدها).^{۲۵۹}

در هیچ یک از این نام‌ها به «اژدهاکش» بودن اعضا یا مخالفت با «اژدهای باستانی» (چنان که در جمله‌ای از بیانیه‌ی تاسیس آن آمده) اشاره‌ای نمی‌بینیم. در مقابل اعضای این انجمن با پسوند نسبت (-ica) مشخص شده و «وابسته به اژدها» و «اژدهایی» قلمداد شده‌اند. نشان رسمی این گروه هم ارتباطی به اژدهاکشی ندارد و اژدهایی بالدار را نشان می‌دهد که دمش را نزدیک دهانش گرفته، و بنابراین نسخه‌ای دیگر از اوروبوروس محسوب می‌شود، که خود اژدها در مقام اهریمن یا زروان را نشان می‌دهد. بر اساس اسناد بازمانده چنین می‌نماید که در پشت این اژدها برگی بزرگ قرار داشته که گاه بر آن صلیبی نقش می‌شده است. این هم جای توجه دارد که نماد اعضای انجمن علاوه بر اژدها، صلیبی سرخ هم بوده که آن را روی سپر و زره خود می‌کشیده‌اند. کافی ست به قدمت نمادهای میتراپی در روم و تکرار علامت چلیپا و اژدها در رمزگان اساطیری ایرانی بنگریم تا دیرینگی این علایم آشکار شود.

²⁵⁸ Boulton, 2000: 350.

²⁵⁹ Boulton, 2000: 349.



دو بازسازی از نماد «رسته‌ی اژدهایی»، بر اساس آثار بازمانده از این انجمن، موزه‌ی اتریش

برای فهم معنی اژدها در این بافت، باید به دو نکته اشاره کرد. نخست آن که در تبلیغات مذهبی صلیبیون، شهبسوارانی که به جنگ مسلمانان می‌رفتند همچون سنت جرج بازنموده می‌شدند که به نبرد با اژدها مشغول است. چرا که از دید مسیحیان، اسلام دینی ساختگی و ناروا بود و نمودی نیرومند از بددینی و کفر محسوب می‌شد. بنابراین اشاره به این که هدف اعضای این انجمن ستیزه با پیروان اژدهای باستانی است، و نام بردن از سنت جرج از سنتی مرسوم ناشی شده است.

از سوی دیگر باید این را در نظر داشت که این انجمن دقیقاً در همان سالی تاسیس شده که سیگیسموند در یکی از تکان دهنده‌ترین جنایت‌های قرون وسطایی کل اشراف بوسنیایی را به مهمانی‌ای دعوت کرد و همه را قتل عام کرد. کشتار ۱۷۱ خان بوسنی چندان باورنکردنی و اثرگذار بود که اشراف قلمروهای تحت فرمان سیگیسموند تا سالها برای خونخواهی ایشان قیام می‌کردند و او را فاقد مشروعیت

می دانستند. یعنی در زمان تاسیس این انجمن یک «دروغزن» واقعی و عینیت یافته در صحنه حضور داشته و او خود سیگیسموند بوده است.

این که نمادهای این انجمن اژدها و نه پهلوان اژدهاکش را نشان می دهند، معنادار است. چون در این رمزگان خود اژدهاست که علامت صلیب را حمل می کند، و نه شهبواری مثل سنت جرج. دور از ذهن نیست اگر فرض کنیم که اعضای این انجمن وقتی از دروغزن/ اژدها سخن می گفته اند، سرورشان سیگیسموند را در نظر داشته اند، که دقیقا در همان هنگام با همین لقب مورد نکوهش و حمله‌ی مخالفانش بوده است. یعنی انگار اعضای این انجمن می گفته اند سیگیسموند اژدهایی است که مدافع صلیب مسیح است و دشمن مسلمانان، و به این خاطر باید از او پشتیبانی کرد. این تفسیر که در تاریخ نگاری های اروپایی غایب است، گره‌ای مهم را می گشاید و به این پرسش پاسخ می دهد که چرا اعضای این انجمن گاه خود را اژدها می نامیده اند. اسمی که قاعدتا نباید در میان پهلوانانی اژدهاکش محبوب باشد.

مشهورترین کسی که این نام را به خود پذیرفت، همان دراکولای مشهور است. اما پدر او نیز چنین لقبی داشته و این نشان می دهد که لقب اژدها در میان اعضای این انجمن ارجمند شمرده می شده و نه پلید. اما پیش از او پدرش هم چنین لقبی داشت و او ولاد دوم مشهور به دراکول^{۲۶۰} است که در سال های پایانی عمر سیگیسموند به این انجمن پیوست و با پشتیبانی این گروه قدرت خویش را بر قلمروی کوچک استوار ساخت. ولاد دوم فرزند حرامزاده‌ی میرچیا رهبر خاندان بسارابی بود که برای سی و دو سال در منطقه‌ی والاشی در رومانی امروزی امارتی داشت. وقتی میرچیا در سال ۴۷۱۰ (۷۱۰ خ / ۱۴۳۱ م.) درگذشت، پسرش

الکساندر به قدرت رسید و در پیروی از سیاست پدرش به فرمانبری عثمانی‌ها تن در داد و با ایشان متحد شد. ولاد که در این هنگام اعتبار و مشروعیتی نداشت، در همین سال به عضویت انجمن اژدهایی سیگیسموند درآمد و به او اعلام سرسپردگی کرد. در نتیجه امپراتور مقتدر روم مقدس به او یاری رساند تا بر برادر ناتنی‌اش غلبه کند و به مقام امیری قلمرو والاشی دست یابد. پنج سال بعد در ۴۷۱۵ (۷۱۵خ/۱۴۳۶م.) الکساندر احتمالاً در اثر بیماری درگذشت و به این ترتیب ولاد دوم به قدرت رسید و با افتخار خود را ولاد دراکول (ولاد اژدها) نامید. با این حال به عهدش با این انجمن پایبند نماند و تابع سلطان مراد دوم عثمانی شد و برای مدتی هم با عنوان مهمان ولی در اصل همچون گروگانی در قلعه‌های او گرفتار شد.^{۲۶۱}

وقتی پسرعمویش بساراب دوم در غیابش امارت والاشی را گرفت، سلطان پس از حدود یک سال در ۴۷۲۲ (۷۲۲خ/۱۴۴۳م.) به ولاد دوم اجازه داد تا با سپاهی از مسلمانان برای پس گرفتن قلمروش به ترانسیلوانیا برود. اما پیش از آن دو پسر نوجوان وی را همچون گروگانی در دربار خود نگه داشت. یکی از این دو نیز ولاد نام داشت و همان است که بعدتر با اسم دراکولا شهرت پیدا کرد.

اگر عهدشکنی و دروغگویی سیگیسموند را شاخصی اخلاقی برای اعضای انجمن اژدها/ دروغزن در نظر بگیریم، ولاد دوم نمونه‌ای برجسته و بیانگر از ایشان محسوب می‌شود. او پس از آن که با حمایت سلطان به قدرت بازگشت، بار دیگر به صلیبی‌هایی پیوست که سال بعد به قلمرو عثمانی هجوم بردند. اما با شکست ایشان باز جبهه عوض کرد و تابع سلطان شد. تا آن که یوحنا یونیادی شاه مجار که دشمن سرسخت عثمانی‌ها بود در سال ۴۷۲۶ (۷۲۶خ/۱۴۴۷م.) به والاشی تاخت و او را به قتل رساند.

²⁶¹ Cazacu, 1991: 53.

هونیادی پس از کشتن ولاد دوم پسرعموی او ولادیسلاو دوم را به امیری والاشی برکشید و یک سال بعد (در پاییز ۱۴۴۸/۴۷۲۷ م.) وقتی به جنگ عثمانی‌ها می‌رفت، او به همراه سربازان والاشی در رکابش بود. در این هنگام دو پسر ولاد دوم نزد سلطان عثمانی به صورت گروگان می‌زیستند، و محل زندگی‌شان قلعه‌ای بود در روستای دُغروگُز (اُغری‌گُز قدیم) در نزدیکی قونیه،^{۲۶۲} که تبعیدگاه اولیه‌ی پدرشان بود. این دو پسر عبارت بودند از ولاد و رادو که در این هنگام حدود بیست ساله بودند. سلطان برای بازپس‌گیری والاشی ولاد را به همراه سپاهی کوچک به والاشی فرستاد و او توانست در غیاب ولادیسلاو بر این منطقه مسلط شود و این در آذرماه ۴۷۲۷ رخ داد و اولین تجربه‌ی حکمرانی ولاد سوم بود.

اما تا یک سال بعد ولادیسلاو بازگشت و ولاد که نزد مردم محبوبیتی پیدا نکرده بود، ناگزیر شد از این قلمرو بگریزد و به مولداوی و بلغارستان برود. یعنی در قلمروی مسیحی پناه گرفت که نه مثل مجارستان حامی برادرزاده‌اش بود و نه مثل عثمانی با او دشمنی می‌ورزید. ولاد در همین پناهگاه برای هشت سال بی‌سروصدا باقی ماند، تا آن‌که رابطه‌ی گرم میان ولادیسلاو و مجارها به هم خورد و شاه مجارستان حمایتش را از او قطع کرد.

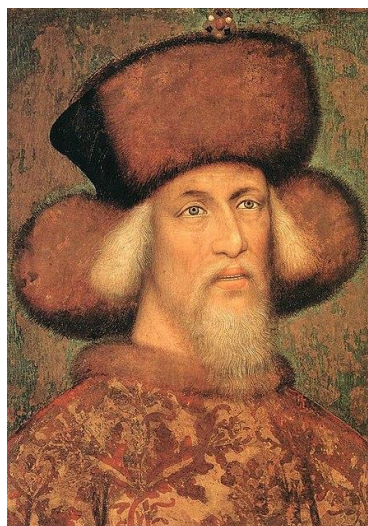
آنگاه ولاد با سپاهی از متحدان بلغاری به والاشی تاخت و ولادیسلاو را کشت و خود به جایش امیر این منطقه شد. ولاد سوم مردی بسیار خونریز و بی‌رحم بود و به این خاطر در میان مردم این منطقه منفور بود. به ویژه اهالی ساکسون‌تبار ترانسیلوانیا با او مخالف بودند و از هم‌آوردانش حمایت می‌کردند. به همین خاطر ولاد به شکل منظم به روستاهای ساکسون‌ها حمله می‌برد و اهالی‌شان را همچون اسیر به پایتخت خود

²⁶² Rezachevici, 1991: 254.

می‌برد و با شکنجه‌های عجیب و غریب می‌کشت. شیوه‌ی محبوب او برای اعدام کردن این رعایای بیگناه آن بود که زنده زنده پوست‌شان را می‌کند و به همین خاطر نزد مردم والاشی به «ولاد پوست‌کن» شهرت یافت. ولاد بالاخره پس از کشت و کشتار بسیار در حدود سال ۱۷۴۰ (۷۴۰خ / ۱۷۶۰م.) توانست اقتدار خود بر والاشی را محکم سازد. سلطان محمد دوم عثمانی که از رفتار او با رعایایش خبردار بود. در این هنگام دو برید به نزدش فرستاد و پیغام داد که خراج مرسوم آن منطقه را شخصا به دربار عثمانی بیاورد، و معلوم بود که قصد برکنار کردنش را دارد. ولاد به جای پاسخ دستور داد پوست دو پیک را زنده زنده بکنند و برای سلطان پس بفرستند. بعد هم در زمستان سال ۱۷۴۱ (۷۴۱خ / ۱۷۶۲م.) به قلمرو عثمانی لشکر کشید و دهها هزار نفر از ترکهای مسلمان و بلغاری‌های مسیحی را قتل‌عام کرد. سلطان محمد خود به والاشی لشکر کشید، در حالی که برادر جوانتر ولاد یعنی رادو را همراه داشت و او را به امارت والاشی منسوب کرده بود. در جریان این لشکرکشی بود که ولاد به خیمه‌ی سلطان شبیخون زد و سعی کرد دستگیرش کند. سپاهیان عثمانی پس از مدتی سرگردانی در منطقه‌ی کوهستانی ترانسیلوانیا به قلمرو خود بازگشتند، چون ولاد از درگیری با ایشان پرهیز می‌کرد. رادو به عنوان امیر منطقه از سوی ایشان پشتیبانی می‌شد و مردم نیز به او گرویده بودند. ولاد در همان سال برای کمک گرفتن از شاه بلغارستان به دربار ماتياس کوروینوس رفت، اما به دستور او زندانی شد و رادو به جایش به قدرت رسید.

ولاد سوم دوازده سال در زندان ماتياس باقی ماند و در این مدت حضورش در این قلمرو و داستان‌هایی که از قساوت‌هایش بر سر زبان‌ها بود، به تدریج در اروپا پراکنده شد و در سرزمین‌های آلمانی‌زبان او را بلندآوازه ساخت. لقب دراکولا احتمالاً در همین زمان به او منسوب شده است، و ارنیه‌ایست که از پدرش برایش باقی مانده است. چون دراکولا به معنای «ازدهای کوچک» است و به پدرش ولاد دراکول اشاره می‌کند. لقب دیگر او «سپوزنده» (Tepes) بود، چون یکی از شیوه‌های مورد علاقه‌اش برای زجرکش کردن

مردم آن بود که سیخی بلند را از تهیگاه وارد بدنشان می‌کرد و از دهانشان خارج می‌کرد و ایشان را در این وضعیت بر تیرک نگه می‌داشت تا به تدریج بمیرند. ولاد پس از دوازده سال به درخواست استفان سوم امیر مولداوی از زندان آزاد شد و همچون سرداری در رکاب شاه بلغارستان به جنگ رفت. بعد هم به پاداش خدماتش سپاهی کوچک در اختیارش گذاشتند و با آن به والاشی حمله برد و پسرعمویش بساراب لایوتا را از آنجا فراری داد. این پسرعمو کمی پیشتر جایگزین رادو شده بود و اینان همه تابع عثمانی‌ها بودند. بساراب پس از چند ماه با یک سپاه مجهز عثمانی به والاشی بازگشت و این بار در میدان نبرد موفق شد ولاد سوم را شکست دهد و به قتل برساند و این در اواخر دی‌ماه سال ۱۴۷۶ (۷۵۶ خ / ۱۴۷۷ م.) رخ داد.



سیگیسموند لوگزامبورگی



ولاد دوم دراکول



ولاد سوم دراکول

آن دراکولایی که در تاریخ وجود داشته، چنین شخصیتی بوده است و با مروری بر تاریخ زندگی‌اش روشن می‌شود که بر خلاف تصور مرسوم، نه شاه جایی بوده و نه مدتی طولانی بر جایی فرمان رانده است. او در واقع سرداری سرگردان و نالایق بود که در اغلب جنگ‌ها شکست می‌خورد و تنها در زمینه‌ی کشتار مردم غیرنظامی و ابداع روش‌های سنگدلانه‌ی زجرکش کردن مخالفانش موفقیت‌هایی از خود نشان داده است.

دوران امارت او بر والاشی به سه دوره محدود است که عبارتند از یک ماه (پاییز ۱۴۷۲۷ / ۱۴۴۸ م.) آغازین، شش سال و چندماه (۱۴۳۵ تا ۱۴۷۱ / ۱۴۵۶-۱۴۶۲ م.) و چند ماه در پایان عمرش (پاییز ۱۴۷۵۶ / ۱۴۷۷ م.). یعنی کل دوران حکومت او بر والاشی نیمی از زمانی است که در بلغارستان زندانی بوده است. پیوند دراکولا با «رسته‌ی اژدهایی» اما جای توجه دارد. چون انگار هم خودش و هم دشمنانش وی را با اژدها همسان می‌انگاشته‌اند و نمادی که یک نسل پیشتر سیگیسموند ابداع کرده بود را جدی می‌گرفته‌اند. جالب آن که یکی دیگر از اعضای این انجمن هم رفتاری همسان با دراکولا داشته و او نیز به همین ترتیب شخصیتی بی‌اهمیت در تاریخ است که تنها به خاطر جنایت‌هایش شهرت پیدا کرده است.



این شخص زنی بوده به نام الیزابت باتوری^{۲۶۳} (تصویر روبرو) که به طبقه‌ی اشراف بلغاری تعلق داشت و در بلغارستان و رومانی امروز منطقه‌ای در اختیارش بود. اقتدار این زن نیز مدیون عضویت خویشاوندان در «انجمن اژدهایی» بود و چنان که از نماد خاندانی‌اش برمی‌آید، خودش را به اژدها منسوب می‌کرده است. به همین خاطر است که بعدتر در برخی از متون او را کتس دراکولا نامیده‌اند.

این زن به نسخه‌ای مادینه از ولاد سوم شباهت دارد که یک قرن دیرتر زاده شده باشد. او نیز بر منطقه‌ی ترانسیلوانیا فرمان می‌راند و طی بیست سال (از حدود سال ۴۹۷۰ تا ۴۹۹۰ / ۹۷۰ تا ۹۹۰ خ / ۱۵۹۰ تا ۱۶۱۰ م.) صدها زن و دختر را ربود و در قلعه‌ی خود با شکنجه‌های وحشتناک به قتل رساند. چهار خدمتکار



(سه زن و یک مرد) هم داشت که در این جنایت‌ها دستیارش بودند. در نهایت زمانی که خاندان هاپسبورگ بر قلمرو خاندانی او دست گذاشت و به دنبال بهانه‌ای برای کنار زدن ایشان از قدرت می‌گشت، اعمال او را دستاویز قرار داد و تازه در آن هنگام بود که موضوع به طور رسمی برملا شد.^{۲۶۴}

کنس باتوری و خدمتکارانش را به خاطر این جنایت‌ها محاکمه کردند و در قصرش شمار زیادی جسد متلاشی شده و زنان و دختران زندانی و نیمه‌جان پیدا کردند. جنایت‌های او امری فاش و عیان بود و بیش از سیصد نفر در جریان محاکمه‌اش شهادت دادند،^{۲۶۵} و شمار نماد خانوادگی الیزابت باتوری که از قربانیانش را از هشتاد تا نزدیک به ششصد و پنجاه تن ذکر کرده‌اند. با این حال برخی از پژوهشگران معاصر محاکمه‌ی او را غیر عادلانه دانسته‌اند و آن را نمونه‌ای از شکار جادوگران دانسته‌اند و شواهد موجود درباره‌ی جنایتکار بودن او را کافی قلمداد نکرده‌اند. با این حال برای مردم آن دوران این شواهد بسنده می‌نموده است. چون خدمتکارانش اعدام شدند و خودش با آن که به طبقه‌ی اشراف تعلق داشت، به حبس خانگی محکوم شد و همان‌جا چهار سال بعد درگذشت.

²⁶⁴ Bartosiewicz, 2018: 103–122.

²⁶⁵ Farin, 1989: 293.

برخی از عناصر داستان الیزابت باتوری با ولاد سوم شباهت دارد. اشرافزاده بودن این دو، هم‌مکانی‌شان، تعلق خاندانی‌شان به «رسته‌ی ازدهایی»، پایبندی دینی ظاهری‌شان و تعصب‌شان در مسیحیت و مخالفت‌شان با مسلمانان و عثمانی‌ها، سادیسیم نمایان و شدیدشان و شمار چشمگیر قربانیان و وحشی‌گری‌شان در کشتن ایشان هردو را به هم شبیه می‌سازد. شباهت دیگرشان در آن است که در خاطره‌ی جمعی اروپاییان ردپایی ماندگار به جا گذاشتند که بر خلاف انتظار سویه‌ی شیفتگی و جذابیتش از نکوهیدگی و منفور بودن‌اش وزنه‌ی بیشتری دارد.

در میان این دو البته ولاد است که آوازه‌ای بلندتر دارد. ولاد دراکولا با آن که به لحاظ سیاسی و نظامی فاقد اهمیت است و در تاریخ نقش خاصی ایفا نکرده است، به خاطر جنایت‌هایی که مرتکب شد شهرتی به دست آورد و داستان‌هایی که درباره‌ی زندگی‌اش نوشته می‌شد، پس از ابداع صنعت چاپ نخستین کتابهای پرفروش اروپایی محسوب می‌شد. همین شهرت باعث شد نویسنده‌ای ایرلندی به نام برام استوکر^{۲۶۶} بر اساس روایت‌های بازمانده از او در سال ۵۲۷۶ (۱۲۷۶ خ / ۱۸۹۷ م.) داستانی بسیار مشهور به نام «دراکولا» بنویسد.

داستان دراکولا از همان ابتدا اثری پرفروش و موفق از آب درآمد و تا به امروز همچنان محبوبیت خود را حفظ کرده است. اثر استوکر رمانی بود در قالب گوتیک که به صورت مجموعه‌ای از نامه‌ها و اسناد نوشته شده بود و محورش شخصیت کنت دراکولا بود که زمانی در ترانسیلوانیا فرمانروایی داشته و بعد روح خود را به شیطان فروخته و عمری جاودانه پیدا کرده است. دراکولایی که استوکر در رمان اصلی‌اش ترسیم کرده بود چیزی بود بین خون‌آشام و گرگینه و عناصر اصلی‌اش از شخصیت‌های پیرامون نویسنده وامگیری

266 Abraham Stoker

شده بود. مثلاً سیمای دراکولا به نقاشی‌های بازمانده از ولاد سوم شباهتی نداشت و از کارگردان تئاتری به اسم هنری ایروینگ برگرفته شده بود که رئیس و صاحب‌کار استوکر بود.

بسیاری از پژوهشگران درباره‌ی منابع خلق شخصیت دراکولا دست به قلم برده‌اند و آنچه از جمع‌بندی آرای ایشان برمی‌آید آن است که استوکر کمتر به اسناد تاریخی و بیشتر به روایت‌های شفاهی و افسانه‌های محلی توجه داشته و بسیاری از مفاهیم را هم پیش خود بریافته و به زمینه‌ی داستان اطلاق کرده است. به عنوان مثال این روایت که الیزابت باتوری برای جوان کردن پوستش در خون دختران باکره حمام می‌کرده یکی از بخش‌های داستان اوست، و برخی آن را برای استوکر الهام‌بخش دانسته‌اند. جدای آن که احتمالاً باتوری هرگز چنین نکرده و این روایت بعدها به او منسوب شده، استوکر هم انگار از این ماجرا اطلاعی نداشته است. چون مرور یادداشت‌های او برای تدوین «دراکولا» نشان می‌دهد که از داستان‌های باتوری خبردار نبوده یا به آن توجهی نداشته است.^{۲۶۷}

چنان که پیشتر اشاره شد، ماجرای کنت دراکولا و کنتس باتوری گسترده و مفصل است و پرداختن به ریزه‌کاری‌های آن به متنی مستقل نیاز دارد. آنچه در اینجا به دنبالش هستیم، تنها نشان دادن جدیدترین الگوی تداخل خیال و خاطره درباره‌ی داستان ضحاک است. این که سیگیسموند هنگام تاسیس رسته‌ی ازدهایی خود به داستان ضحاک نظر داشته، به طور قطع معلوم نیست. اما مصادف بودن این کار با کردار خیانتکارانه‌اش و شهرت یافتن‌اش به دروغزنی، و نمادها و علایمی که به کار گرفته نشان می‌دهد که نسخه‌ای از اسطوره‌ی ضحاک در آن منطقه رواج داشته و بر کردارهای او اثرگذار بوده است.

²⁶⁷ Stoker, 2008: 131.

این نکته هم ناگفته نماند که رومانی امروزی و منطقه‌ی ترانسیلوانیا که مرکز استقرار ولاد و الیزابت باتوری بوده، در مرز قلمرو فرهنگی ایرانی قرار داشته و این روایت‌ها حتا در تدوین جدیدترِ دوران اسلامی‌شان بی‌شک در آن حوالی رواج داشته‌اند. این منطقه به لحاظ سیاسی بخشی از قلمرو عثمانی بوده، و زبان رسمی دولت عثمانی پارسی و فرهنگ حاکم بر کشورداری‌اش یکسره ایرانی بوده است. اشاره به ضحاک و فریدون و جمشید در متون درباری دوران عثمانی با بسامدی بسیار (حتا بیش از ایران صفوی) دیده می‌شود و بسیار بعید است که ولاد دراکولا وقتی سال‌های جوانی را در تبعیدگاهی در قونیه می‌گذرانده، با این داستان‌ها آشنا نشده باشد. این نکته هم جای توجه دارد که ولاد دراکولا و مولانا درست دویست سال با هم فاصله دارند. یعنی در آن زمانی که دراکولای تاریخی در قلعه‌ای نزدیک قونیه می‌زیسته، در این شهر نوه‌های مولانا آداب و آموزه‌های او را ترویج می‌کرده‌اند، و این از شگفتی‌های تاریخ است که در مجاورت چنان گفتارهایی، کسی با چنین کردارهایی پرورده شود.

علاوه بر تاثیری که داستان ضحاک بر شخص ولاد داشته، بازتاب کردارهای او نزد مردمان منطقه نیز به همین شکل فهمیده و صورتبندی می‌شده است. مشابه همین ماجرا را درباره‌ی برام استوکر نیز می‌بینیم. شاهی نداریم که استوکر از داستان ضحاک خبردار بوده باشد، و داستانی که او نوشته از برخی جنبه‌ها کمتر از نسخه‌های جدیدتر «ضحاک» است. با این حال داستان گوتیک دراکولا طی صد سال گذشته به شکلی در تمدن اروپایی دگرذیسی یافته و شاخه‌زایی کرده که سوق پیدا کردن‌اش به سمت گفتمان ضحاک را می‌توان به روشنی تشخیص داد.

آنچه که داستان دراکولای برام استوکر می‌بینیم، از بسیاری جنبه‌ها یادآور داستان ضحاک است و اغلب این عناصر در روایت‌های عامیانه‌ی مربوط به ولاد سوم پیشاپیش وجود داشته‌اند: پادشاهی ستمگر که با شیطان همسان است یا سرسپرده‌ی اوست، نامبردار بودن وی به اژدها/ دروغزن، این که خون یا مغز مردمان

را می‌خورد، این که در قصری وحشتناک زندگی می‌کند و جذابیت و میل جنسی غیرعادی دارد، همگی در داستان برام استوکر وجود دارند و شالوده‌ی داستان ضحاک را هم برمی‌سازند.

با این همه عناصری از شخصیت دراکولا هستند که در رمان اصلی وجود نداشته‌اند و طی صد سال گذشته به تدریج به آن افزوده شده‌اند. داستان دراکولا گذشته از محبوبیتی که در شکل اولیه‌اش داشته و دارد، در فرهنگ اروپایی یکی از محورهای الهام‌بخش بزرگ بوده است. دراکولا اولین شخصیت داستانی است که به سینما راه پیدا می‌کند و اولین شکایت ثبت شده‌ی نویسنده‌ای از فیلمسازی به خاطر رعایت نکردن حق مؤلف، به خودِ برام استوکر مربوط می‌شود که در سپیده‌دم شکل‌گیری صنعت سینما از اقتباس بی‌اجازه‌ی اثرش در این رسانه خشمگین بود. طی صد سال گذشته بیش از دویست فیلم به طور مستقیم درباره‌ی دراکولا ساخته شده و این جدای از انبوه فیلم‌هایی است که محور موضوعی‌شان خون‌آشام‌ها هستند. این را می‌توان با دومین شخصیت محبوب ادبی در سینما - شرلوک هولمز - مقایسه کرد که همزمان با دراکولا در ادبیات غرب ظاهر شده، اما شمار فیلم‌هایش حدود یک چهارم اوست.

در این جریان پرشور و گسترده‌ی بازگویی و بازنویسی و بازنمایی داستان دراکولا، چندین تحول ساختاری مهم رخ داده که جای توجه دارد. یکی که چشمگیر و مهم است، جدا شدن سیمای خون‌آشام‌ها از گرگینه‌هاست. در دراکولای برام استوکر این دو مضمون همسان و درهم‌آمیخته‌اند و اصولاً در آن دوران گرگینه‌ها شهرتی بیشتر از خون‌آشام‌ها داشته‌اند. با فاصله‌ی چند دهه، یک رده‌ی دیگر از هیولاها به این دو افزوده شد و آن زامبی است که برخی از ویژگی‌های ضحاک از جمله نامیرا بودن و میل به خوردن مغز انسان را در خود نمایان می‌سازد.

مرور سیر تکامل موجودات تخیلی ترسناک خارج از بحث ماست، و برای پرداختن به آن باید به رده‌های دیگری مثل موجودات فضایی، جانوران خطرناک ناشناخته، و دانشمندان مسخ شده نیز اشاره کرد.

اما در میان همه‌ی این الگوها خون‌آشام‌ها هستند که ادامه‌ی مستقیم داستان دراکولا محسوب می‌شوند و با مرور تحول‌شان می‌توان سرزنده بودن روایت ضحاک و بازتولیدش در این بستر را تشخیص داد.

با مرور الگوی تکامل داستان دراکولا و تمایز تدریجی انگاره‌ی خون‌آشام، چند عنصر ضحاک‌ی آشنا را می‌بینیم که در این بافتار ظاهر می‌شود. یکی که جای توجه دارد و به نسبت دیرآیند است، نفرت‌زدایی از دراکولا و ستوده شدن تدریجی‌اش است. زمانی که استوکر کتاب ماندگار خود را می‌نوشت، کنت دراکولا را همچون موجودی نیمه‌جانور و نیمه‌انسان تصویر کرد. دراکولای استوکر مردی بود زورمند، خشن، با چهره‌ای پشمالو و توانایی‌های جادویی که در ضمن با گرگ و موش و خفاش ارتباطی داشت و جانوران اوامرش را اطاعت می‌کردند.

این موجود در دهه‌های بعدی دلالت دینی روشنی پیدا کرد و بیش از پیش به دجال شبیه شد. هراس او از صلیب - که در متن اصلی وجود نداشت - و ضدیت او با مسیح و نیروهای مقدس مسیحی عنصری بود که به داستان دراکولا اضافه شد، و این افزوده‌ای طنزآمیز به نظر می‌رسد. چون خود دراکولای تاریخی مسیحی متعصبی بوده و خاطره‌اش در مقام یک مجاهد و مدافع قلمرو مسیحی در کلیسا گرامی داشته می‌شد. طی دهه‌های گذشته به خصوص در فیلم‌های سینمایی این رکن مذهبی به تدریج رنگ باخت و دراکولا گاه همان نقش تاریخی اصلی‌اش را دوباره به دست آورد و به نوعی با مسیحیت آشتی کرد.

تحول مهم دیگر آن بود که اصولاً سیمای دراکولا در گذر دهه‌ها مدام دلپذیرتر و پذیرفتنی‌تر شده است. در فاصله‌ی دو جنگ جهانی در زمانی که مشهورترین فیلم‌های دراکولا ساخته می‌شد، سیمای او از هیولایی با دندان‌های دراز و بدن خفاش‌مانند به مردی بلند قامت و خوش‌رو با رفتار اشرافی دگرذیسی یافت. در فیلم‌ها و داستان‌های جدید این الگو تشدید شده و در فیلم‌هایی مثل «دراکولا: داستانی ناگفته» (۱۳۹۳/۲۰۱۴م.) او را به یک قهرمان عاشق‌پیشه‌ی کاملاً دوست‌داشتنی بدل ساخته است. بنابراین برجسته‌ترین الگویی

که در تحول شخصیت دراکولا می‌بینیم، مذهب‌زدایی و نفرت‌زدایی از اوست و تبدیل شدن‌اش به قهرمانی با توانایی‌های شگفت‌انگیز و شخصیتی جذاب.

اما گذشته از این روند کلی، با الگویی از رمزگذاری‌های دقیق‌تر و پیچیده‌تر سر و کار داریم که سیمای کلاسیک خون‌آشام امروزی را برمی‌سازد. عناصر اصلی این انگاره طی قرن گذشته به داستان افزوده شده و به این شکل در رمان اصلی وجود نداشته است. این عناصر از این رو اهمیت دارند که با داستان ضحاک پیوندی روشن برقرار می‌کنند و گویی که مستقیم از روایت‌های ایرانی کهن وام‌گیری شده باشند. یکی از این عناصر، همین فرمانروا و شاهزاده بودن دراکولا است. گفتیم که دراکولای تاریخی شخصیتی مهم نبوده و اقتدار سیاسی چندانی نداشته است. هم او و هم الیزابت باتوری در سیاست دوران‌شان نقشی بسیار حاشیه‌ای داشته‌اند و تقریباً هیچ فعالیت سیاسی یا نظامی موفق و اثربخشی از ایشان سراغ نداریم. با این حال تصویر دراکولا به تدریج به نوعی شاهزاده‌ی مقتدر و فرمانروای مهیب و پیروزمند دگردیسی یافته که مشابهش را در داستان ضحاک سراغ داریم.

عنصر دیگر، برجسته شدن سویی جانوری است، با این تفاوت که خفاش به جای مار برنشسته و خوردن خون جایگزین مغزخواری شده است. مار در بافت اساطیر مدرن بیشتر به موجودات فضایی انتقال یافته و خوردن مغز انسان هم چون رفتاری چندش‌آور و نازیباست از دراکولای به تدریج صیقل خورده جدا شده و به زامبی‌ها منسوب شده است. با این حال پیوند میان دراکولا و خرفستری نیرومند به جای خود باقی بوده و در این بافت است که خفاش جایگزین مار شده است.

این که چرا خفاش در داستان دراکولا اهمیت یافته، خود بحثی مجزا و مفصل می‌طلبد. خفاش‌ها که بعد از جوندگان دومین رده‌ی بزرگ و مهم پستانداران هستند، در اصل نوعی موش بالدار هستند. این موجودات از دیرباز به خاطر پیوندشان با تاریکی، و بال‌های پوستی و غیرعادی‌شان در اساطیر اروپایی تصویر

می‌شده و اغلب با نیروهای شیطانی پیوند داشته‌اند. این نکته هم جای توجه دارد که بالهای اژدها را در ایران اغلب همچون پرندگان نمایش می‌داده‌اند. اما در اروپا بیشتر بال‌های خفاش را بر دوش اژدها می‌بینیم. یعنی از ابتدای کار میان خفاش و اژدها پیوندی برقرار بوده است.

کشف خفاش خونخوار و پیوند خوردن آن با مفهوم وامپیر (که از اساطیر اروپای مرکزی آمده) تقریباً همزمان با نوشته شدن داستان دراکولا رخ می‌دهد و احتمالاً عاملی بوده که استوکر را به استفاده از این خبر جذاب و تازه وسوسه کرده است. به این ترتیب خونخواری که ویژگی ضحاک بوده، با اژدهاگونگی که بال‌های خفاش را همراه داشته، با کشف تازه‌ی خفاش خونخوار دست به دست هم داده و خفاش را به نماد اصلی دراکولا بدل ساخته است.

جالب آن است که این روند یک مسیر واژگونه هم داشته و موازی با شاهزاده‌ی بیدادگر ظلمت که دراکولا باشد، یک شوالیه‌ی دادگر سیاه هم داریم که او نیز با خفاش ارتباط برقرار می‌کند و مانند دراکولا نزدیک به یک قرن از عمرش می‌گذرد. این شخصیت دوم بتمن (مرد-خفاش) است که نخست در مجله‌های کمیک استریپ ظاهر شد و بعدتر در رمان‌ها و پویانمایی و سینما نیز محبوبیت پیدا کرد. این که چرا خفاش در دو مسیر واژگونه تحول یافته پرسشی مهم و کلیدی است که افسوس اینجا فضای کافی برای پرداختن بدان در اختیار نداریم.

افزوده‌های دیگر به سیمای خون‌آشام نیز به همین اندازه جالب توجه‌اند و به شکل غریبی با روایت‌های اوستایی همخوانی دارند. خون‌آشام طی هفت دهه‌ی گذشته موجودی بوده که تصویری در آینه نداشته، زندگی شبانه داشته، و نور خورشید مایه‌ی سوختن و نابود شدن‌اش می‌شده است. این ویژگی‌ها دقیقاً همان است که از اوستا تا قصه‌های عامیانه‌ی جدید در فرهنگ ایرانی رواج داشته است. چنان که در نوشتار دیگری شرح داده‌ام، آینه برای نخستین بار در ایران زمین پدید آمده و بدنه‌ی سیر تحول فنی و

رمزپردازی‌هایش را در این قلمرو سپری کرده است. استعاره‌ی آئینه همچون نمادی برای عالم غیب و دنیای ارواح دیرینه است و در باورهای عامیانه مثل آئینه‌بینی و خرافات مربوط به شکستن آئینه باقی مانده است. در داستان دراکولا غیاب روح در اوست که باعث می‌شود در آئینه تصویری نداشته باشد، و این افزوده‌ایست که به این شکل در داستان اصلی برام استوکر وجود نداشته است. خون‌آشام توانایی دیدن خود را در آئینه ندارد، چون اصولاً از انگاره‌ای راستین برخوردار نیست و این به تلاش ضحاک برای محضر نوشتن و تایید گرفتن بابت دادگری‌اش شباهت دارد.

اثر ویرانگر آفتاب بر بدن خون‌آشام‌ها از این هم جالبتر است. چون انگار وامگیری سرراستی باشد از مهریشت. در آنجا که می‌خوانیم که مهرِ دروغ‌شکن، با گردونه‌ی خورشید بر آسمان می‌تابد و با تیرهای خود که نماد آفتاب است، دروغ را که شکلی از سایه و تاریکی است، از بین می‌برد. دروغ‌شکن بودن مهر را در آداب میتراپرستی رومی هم می‌بینیم و بعید نیست از آن مجرا به داستان دراکولا وارد شده باشد. اگر به هراس خون‌آشام‌ها از صلیب توجه کنیم، و پیشینه‌ی کهن چلیپا در مقام نمادی مهری را به یاد بیاوریم، آشکارا می‌بینیم که تصویر دراکولای خون‌آشام همان تبلور دروغ است که در رویارویی با نیروی مهر رنگ می‌بازد و از بین می‌رود. خواه نور و آفتاب که سلاح مهر است، و خواه چلیپا که نماد اوست.

جزئیات دیگر هم در این مورد داریم که جالب است. مثلاً سیر که در پزشکی سنتی ایرانی دور کننده‌ی تاثیر منفی اهریمن است و شفابخش، مایه‌ی رانده شدن دراکولا هم می‌شود. یا دریدن قلب تنها راه کشتن دراکولاست، و این در حالی است که قلب در پزشکی اروپایی تا قرون اخیر اهمیت چندانی نداشته و در ایران و سنت عرفان مهرآیین است که جایگاه روح و زندگی قلمداد می‌شود.

به اینها می‌توان دگردیسی هم‌آورد اصلی دراکولا را نیز افزود. به لحاظ تاریخی هم‌آورد اصلی ولاد سوم سلطان عثمانی بود و سرداران مسلمان‌اش، که طبعاً ردپایشان در داستان‌های اروپایی محو شده است. در

داستان اصلی برام استوکر قهرمان داستان مردی نابخرد و ساده‌لوح است به نام جاناتان هارکر²⁶⁸ که خود و دیگران را به دردسر می‌اندازد و با دو دختر زیباروی داستان (همتای ارنواز و شهرناز) ارتباط نزدیکی دارد، و در ضمن ناخواسته باعث می‌شود در دام دراکولا بیفتند. در جریان تحول این داستان اما کم کم می‌بینیم که هم‌اورد اصلی دراکولا تغییر می‌کند و نخست مردی خردمند و دانشمند به اسم آبراهام وَن‌هل‌سینگ²⁶⁹ این نقش را بر عهده می‌گیرد و بعدتر جوانی ماجراجو و شجاع، و اینها همگی به سویه‌هایی متفاوت از فریدون شباهت دارند. به ویژه که در مجموعه‌ی کمیک استریپ‌ها و بعدتر فیلم‌های «تیغ» (Blade) با قهرمانی با همین نام سروکار داریم که نابود کننده‌ی خون‌آشام‌هاست، اما خود هم خون‌آشام است و از این نظر به نسخه‌ای مدرن از فریدون شباهت دارد که جادوی ضحاک را باطل کرد، چون خود فن جادوگری می‌دانست. در مقام جمع‌بندی می‌توان دراکولا را نمونه‌ای دیرآیند و مدرن از تناسخ ضحاک دانست. داستان دراکولا یکی از ارکان فرهنگ عامیانه‌ی اروپاییان و یکی از اجزای اصلی فرهنگ عامیانه‌ی مدرن را برمی‌سازد، و شیوه‌ی اتصالش به شخصیتی تاریخی و الگوی تحول‌اش طی قرن اخیر بسیار جالب است. این جذابیت به ویژه وقتی بیشتر می‌شود که کل این روایت را همچون تداومی از داستان آژیدهاک بنگریم، و رمزگان بسیار کهن‌اش را تشخیص دهیم، و به شیوه‌ی خاص تداخل خیال و خاطره در قلمرو اروپایی و تمایزش با آنچه در تمدن ایرانی رخ داده، بنگریم.

²⁶⁸ Jonathan Harker

²⁶⁹ Abraham Van Helsing

کتابنامه

- ابن اثیر، عزالدین، تاریخ کامل، ترجمه‌ی سید حسین روحانی، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۰.
- ابن بلخی، فارسنامه‌ی ابن بلخی، به کوشش منصور رستگار فسایی، بنیاد فارس شناسی، شیراز، ۱۳۷۴.
- ابن مسکویه رازی، ابوعلی، تجارب الامم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، انتشارات سروش، ۱۳۶۹.
- اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد، گرشاسپ‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، کتابخانه بروخیم، ۱۳۱۷.
- اسدی توسی، حکیم ابونصر علی بن احمد، گرشاسپ‌نامه، تصحیح حبیب یغمایی، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۸۲.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، فردوسی‌نامه: مردم و فردوسی، انتشارات علمی، ۱۳۶۹.
- اورمزد داد، مردان فرخ، شکندگمانیک و بیچار (گزارش گمان‌شکن)، ترجمه‌ی پروین شکبیا، نشر کتاب کیومرث، ۲۰۰۱ م.
- اوستا، ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۵.
- آذرکیوان، کیخسرو اسفندیار، دبستان مذاهب، به کوشش رحیم رضازاده ملک، انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.

- آشنا، لاله، مقایسه روایت نخستین دیدار گرشاسب با ضحاک در گرشاسب نامه با روایت های مشابه آن در طومارهای نقالی، چهارمین همایش نگاهی نو به زبان و ادب عامه، تهران، ۱۳۹۸.
- آموزگار، ژاله، تاریخ اساطیری ایران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴.
- بلعمی، تاریخنامه‌ی طبری، به کوشش محمد روشن، انتشارات سروش، ۱۳۷۴.
- بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- بندهش، نگارش فرنیغ دادگی، ترجمه‌ی مهرداد بهار، نشر توس، ۱۳۸۰.
- بهرام پژدو، زرتشت، زراتشت نامه. به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۳۸.
- بیرونی، ابوریحان، آثارالباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه‌ی اکبر دانا سرشت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳.
- پریش روی، عباس، برابر نهاد شاهنامه‌ی فردوسی و غررالسیر ثعالبی، انتشارات دکتر محمود افشار، با همکاری انتشارات هرمس، ۱۳۹۷.
- پلاسعیدی، ک. نقش مار در فرهنگ و تمدن ایلام، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، ۱۳۸۱.
- تاریخ سیستان، تصحیح محمد تقی بهار، انتشارات پدیده، ۱۳۶۶.
- ثعالبی مرغنی، سید حسین بن محمد، غرر السیر (شاهنامه‌ی کهن)، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد اسماعیل، تاریخ ثعالبی (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، پیشگفتار و ترجمه محمد فضائلی، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۸.

ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه‌ی محمد فضائلی، نشر نقره، ۱۳۶۸.

جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، کتاب تاج، به کوشش حبیب‌الله نوبخت، انتشارات آشیانه کتاب، ۱۳۹۲.
جهان‌پور، فاطمه و حق‌پرست، لیلا، بازآفرینی اسطوره‌ی بندهشی و مزدایی آفرینش در داستان ضحاک، جستارهای ادبی، شماره‌ی ۱۷۷، تابستان ۱۳۹۱.

حصوری، علی، ضحاک، نشر چشمه، ۱۳۷۸.

حماسه‌ی گیلگمش، ترجمه‌ی دکتر محمد اسماعیل فلزی، انتشارات هیرمند، تهران، ۱۳۷۶.
حمزه اصفهانی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان: تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، امیرکبیر، ۱۳۶۷.

خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب، مفاتیح العلوم، ترجمه‌ی حسین خدیوجم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

خورنی، موسی، تاریخ ارمنیان، ترجمه‌ی ادیک باغداساریان، ناشر مؤلف، تهران، ۱۳۸۰.
دین‌کرد (درس‌نامه‌ی دین‌مزدایی: کتاب سوم)، ترجمه‌ی فریدون فضیلت، انتشارات فرهنگ دهخدا، تهران، ۱۳۸۱.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه‌ی صادق نشأت، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.

دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، ترجمه‌ی دکتر مهدی مهدوی دامغانی، نشر نی، تهران، ۱۳۶۴.

رستگار فسایی، منصور، اژدها در اساطیر ایران، نشر هرمس، ۱۳۷۹.

رضی، هاشم، دانشنامه ایران باستان (۵ جلد)، سخن، ۱۳۸۱.

- روایت پهلوی، ترجمه‌ی مهشید میرفخرایی، انتشارات سازمان مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ریگ ودا، ترجمه و تحقیق محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، ۱۳۷۲.
- ساعدی، غلامحسین (گوهر مراد)، ضحاک، انتشارات به‌نگار، اهواز، ۱۳۷۷.
- سرامی، قدمعلی، از رنگ گل تا رنج خار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- سرکاراتی، بهمن، سایه‌های شکار شده، انتشارات طهوری، ۱۳۸۵.
- سعیدی سیرجانی، علی اکبر، ضحاک ماردوش، نشر نو، ۱۳۶۸.
- سکاکی، سراج‌الدین ابویعقوب یوسف بن ابی‌بکر، نفائس الفنون (نسخه‌ی خطی)، کتابخانه‌ی کنگره‌ی آمریکا، ۲۰۲۱م.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن و سید حسین نصر، ترجمه‌ی نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۵۶.
- شایست ناشایست، ترجمه‌ی کتایون مزداپور، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان، به کوشش محسن ابوالقاسمی، ۱۳۸۳.
- شهمردان بن ابی‌الخیر، روضه المنجمین، انتشارات میراث مکتوب و مرکز اسناد مجلس، ۱۳۸۲.
- صراف، محمدرحیم، مذهب قوم ایلام، انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، ۱۳۵۲.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (ج. ۱)، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۶۲.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه (بر اساس نسخه‌ی مسکو)، انتشارات پیمان، تهران، ۱۳۷۹.

فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، نشر دایره‌المعارف بزرگ اسلامی،

۱۳۸۶.

فون گال، هربرتوس. «خدای با سر شیر و بدن انسان در دین میترا» در: دین مهر در جهان باستان

(مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

کتاب مقدس، (عهد عتیق و عهد جدید)، انجمن پخش کتب مقدسه، ۱۳۵۵.

کریستن‌سن، آرتورو، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.

کریستن‌سن، آرتورو، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه‌ی احمد

تفضلی و ژاله آموزگار، نشر چشمه، ۱۳۶۸.

کزازی، میرجلال‌الدین، مازهای راز، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

کزازی، میرجلال‌الدین، نامه‌ی باستان، انتشارات سمت، ۱۳۸۶.

کسنوفانس، کوروش‌نامه، ترجمه‌ی رضا مشایخی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲.

کنت، رولاند، گ. فارسی باستان، ترجمه‌ی سعید عریان، انتشارات سازمان میراث فرهنگی، تهران،

۱۳۸۴.

کویاجی، جهانگیر، بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، گزارش جلیل دوستخواه، نشر آگاه، ۱۳۸۰.

گازرانی، ساقی، ضحاک، ترجمه‌ی سیما سلطانی، نشر مرکز، ۱۳۹۸.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود، تاریخ گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی،

انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۳.

گزیده‌های زاتسپرم، ترجمه‌ی محمدتقی راشد محصل، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

۱۳۸۵.

- مجله التوارىخ و القصص، تصحیح ملك الشعراى بهار، انتشارات كلاله خاور، ۱۳۱۸.
- مجله التوارىخ و القصص. به تصحیح محمدتقى بهار ملك الشعرا و ویراستارى على اصغر عبداللهى،
دنیای كتاب، تهران، ۱۳۸۳.
- مختاریان، بهار، « اسطوره فریدون و ضحاک » ایرانشناسى، سال دهم، شماره ۱ دوم، ۱۳۷۷ كاليفرنیا.
مسعودى، على بن حسین، التنبیه و الاشراف، ترجمه ى ابوالقاسم پاینده، شركت انتشارات علمى و
فرهنگى، ۱۳۶۵.
- مسكویه، احمد بن محمد، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ترجمه ى ابوالقاسم امامى، سروش، تهران،
۱۳۸۱.
- مهرآفرین، رضا و طاووسى، محمود، دیرینه شناسى اسطوره ى ضحاک، پژوهشنامه ى ادب غنایى، سال
چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
- مینوى خرد، به كوشش احمد تفضلى و ژاله آموزگار، توس، تهران، ۱۳۸۰.
- مینوى خرد، ترجمه ى احمد تفضلى، نشر توس، ۱۳۶۴.
- نظامى، الیاس پسر یوسف، مخزن الاسرار، به تصحیح ى. ا. برتلس، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰.
- نولدكه، تئودور، حماسه ى ملی ایران، ترجمه ى بزرگ علوى، تهران، ۱۳۲۷.
- نیبرگ، ه. س. دینهای ایران باستان، ترجمه ى سیف الدین نجم آبادى، مركز ایرانى مطالعه ى فرهنگها،
۱۳۵۹.
- وكیلى، شروین، اسطوره شناسى پهلوانان ایرانى، نشر پازینه، ۱۳۸۹.
- وكیلى، شروین، جم، نشر شورآفرین، ۱۳۹۷.
- وكیلى، شروین، داریوش دادگر، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰.

وکیلی، شروین، سوشیانس، انتشارات تمدن نوین، ۱۳۸۴.

وکیلی، شروین، مومیایی‌های مصری، انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا،

۱۴۰۰.

هنسمن، جان. «تفسیری پیشنهادی درباره‌ی شکل انسان-شیر میترايي»، در: دین مهر در جهان باستان

(مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.

Bartosiewicz, Aleksandra, "Elisabeth Báthory: a true story", *Przegląd Nauk Historycznych*, Lodz University Press, Poland. 17 (3), December 2018: 103–122.

Beck, R. "Astral Symbolism in the Tauroctony: A statistical demonstration of the Extreme Improbability of Unintended Coincidence in the Selection of Elements in the Composition," in: *Beck on Mithraism: collected works with new essays*, 2004.

Beck, R.L. "Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New evidence from a cult vessel," *Journal of Roman Studies*, 90, 2000.

Beck, R.L. "The Mysteries of Mithras", in J.S. Kloppenborg and S.G. Wilson (eds), *Voluntary Associations in the Ancient World*, London, 1996.

Black, Jeremy A., Green, Anthony and Rickards, Tessa, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, University of Texas Press, 1992.

Boulton, D'A. J. D., *The Knights of the Crown: The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe, 1325–1520*, Boydell Press, 2000.

Campbell, Joseph, *The Masks of God, Vol. 3: Occidental Mythology*, Viking press, 1964.

Cazacu, Matei, "The reign of Dracula in 1448", In: Treptow, Kurt W. (ed.). *Dracula: Essays on the Life and Times of Vlad Țepeș*, East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, 1991: 53–61.

Clauss, M. *The Roman cult of Mithras*, trans. By: Gordon, Richard, Edinburgh University Press, 2000.

Cooper, Jerrold S. and Wolfgang Heimpel, "The Sumerian Sargon Legend", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 103, No. 1, January–March 1983.

Cumont, F. "The Dura Mithraeum", in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, ed. and trans. E. D. Francis, vol. 2, 1975.

Denkard: *The Act of Religion*, ed. By: Dasror Pashotanji Behamji Sanjana, Bomabay, 1876.

Duchesne-Guillemin, J. "Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra," *Numen* 2, 1955.

Duchesne-Guillemin, J. "Aion et le le, ontoce, phalique, Mithra et Ahriman," *La Nouvelle Klio* 10-12, 1958-62.

Farin, Michael, *Heroine des Grauens: Wirken und Leben der Elisabeth Báthory: in Briefen, Zeugenaussagen und Phantasiespielen*, 1989.

Gray, L.H. "Reflections on the Bull-Slaying Scene," in: John R. Hinnels, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975 (a).

Greenwood, Kyle, "A Shuilla: Marduk 2", In: Alan Lenzi (ed.), *Reading Akkadian prayers and hymns: an introduction*, society of Biblical Literature ancient near east monographs (v. 3), 2011.

Henkelman, Wouter F. M., *The other gods who are: studies in Elamite-Iranian acculturation based on the Persepolis fortification texts*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2008.

Herodoti, *Historiae*, (ed. C. Hude) Oxford Classical Texts, 1988.

Hinnells, J. R. "Reflections on the bull-slaying scene," in: John R. Hinnells, *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 2, 1975.

Hinz, W. *The Lost world of Elam: Recreation of a Vanished Civilization*, Cambridge University Press, 1992.

Iranian or Greater Bundahishn, ed. By: Anklesaria, Bombay, 1956.

Jackson, H. M. "The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism," *Numen*, Vol. 32, Fasc. 1, Jul 1985.

Jerome, *Omnia Opera*, Migne edition (1844-1855), In: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0347-0420-_Hieronymus,_Sanctus.html.

Justi, Ferdinand Wilhelm Jacob, *Dictionnaire kurde-francaise*, Petersburg, 1879.

Koning, F.W. *Corpus Inscriptionum Elamitarum, Die altelamischen texte*, Hanover, Taflen, 1923.

Kreyenbroek, P.G. "Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies," in: *Studies in Mithraism*, ed. By: Hinnells, J. R., Rome, 1994.

Kugel, James, *Traditions of the Bible*, Harvard University Press, 1998.

Legge, I. F. "The Lion-Headed God of the Mithraic Mysteries," *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 34, 1912.

Malbran-Labat, Florence, "Elamite Royal Inscriptions", In: *The Elamite World*. Routledge, 2018: 464–480.

Mesbah, Bita, Configuring the root of Zahak myth according to the Elamites' cylinder seals (3rd millennium B.C.), Bagh-e Nazar, Vol. 14, No. 56, Feb. 2018.

Oppenheim, A. Leo, "Assyrian and Babylonian Historical Texts: The Banquet of Ashurnasirpal II", In: James Bennett Pritchard (ed.), *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton University Press, 2011.

Pettazzoni, R. "The Monstrous Figure of Time in Mithraism," in *Essays in the History of Religions*, trans. H. J. Rose, Leiden, 1954.

Pittman, H., cylinder seal methods in konar sandal: gods, rulers and sacred marriage, 1st International Conference of Halil Roud, Jiroft, Iranian Cultural Heritage, Kerman, 2008.

Porada, Edith, *Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures*, New York: Wilkinson Crown Publishers, 1965.

Rezachevici, Constantin, "Vlad Țepeș – Chronology and historical bibliography". In Treptow, Kurt W. (ed.). *Dracula: Essays on the Life and Times of Vlad Țepeș*. East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, 1991: 253–294.

Rosner, Fred, *Medicine in the Bible and Talmud*, KTAV Publishing House, 1995.

Stoker, Bram, *Bram Stoker's Notes for Dracula: A Facsimile Edition*, ed. By: Eighteen-Bisang, Robert; Miller, Elizabeth, McFarland and Company, 2008.

von Gall, H. "The Lion-headed and the Human-headed God in the Mithraic Mysteries," in Jacques Duchesne-Guillemin ed. *Études mithriaques*, 1978.

West, E. W., *Pahlavi Texts*, Oxford University Press, 1882-1897.

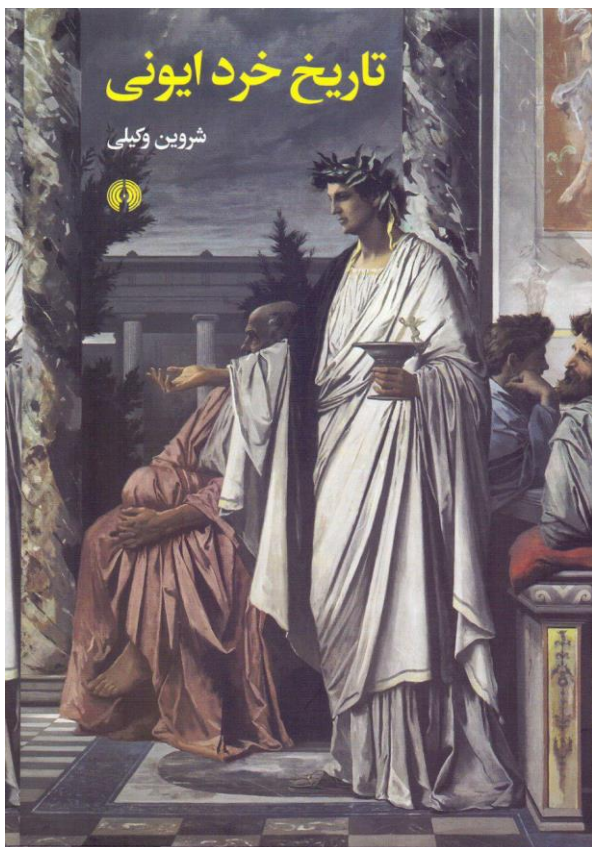
Westenholz, Joan Goodnick, *Legends of the Kings of Akkade: The Texts*, Pennsylvania State University Press, 1997.

Wiggermann, F., Transtigridian Snake Gods, in: I. L. Finkel, M. J. Geller (eds.), *Sumerian Gods and their Representations*, 1997.



کتابخانهی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد



کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

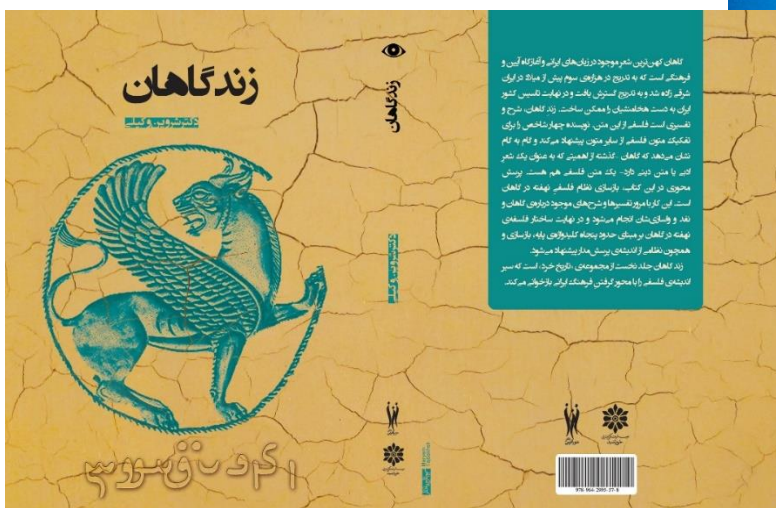
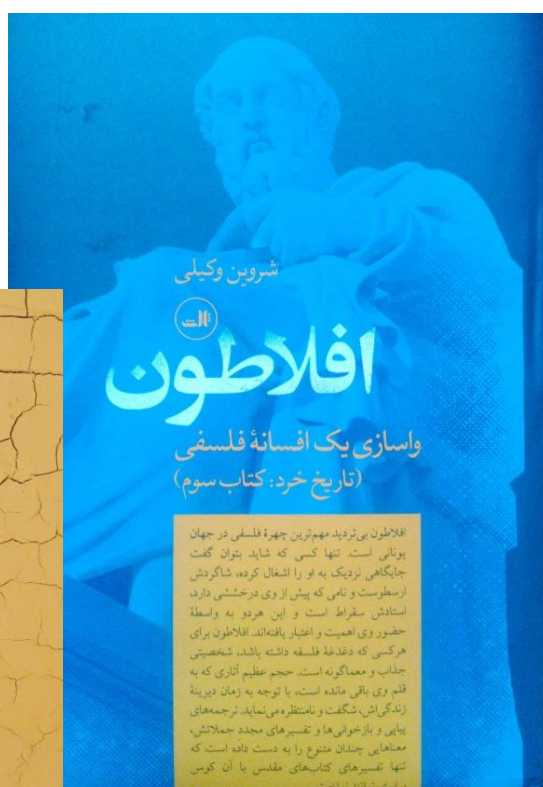
کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: دائو ده جینگ: زند و برگردان،

خوش بین، ۱۴۰۰.



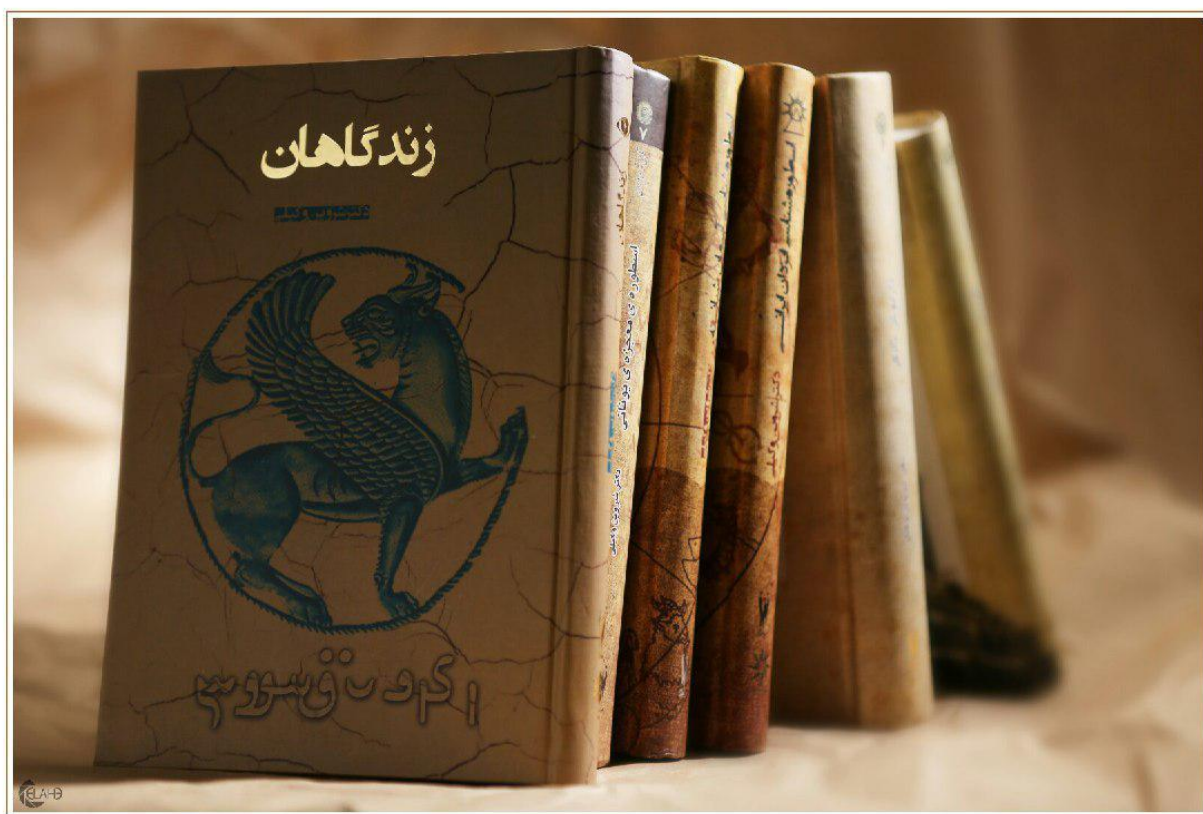
مجموعه‌ی فلسفه

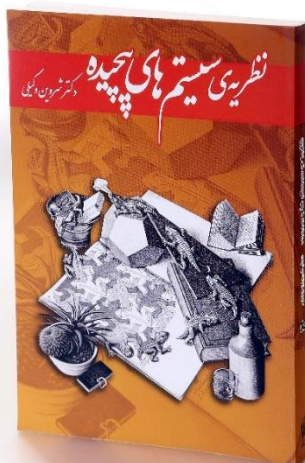
کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸





مجموعه‌ی دیدگاه زروان

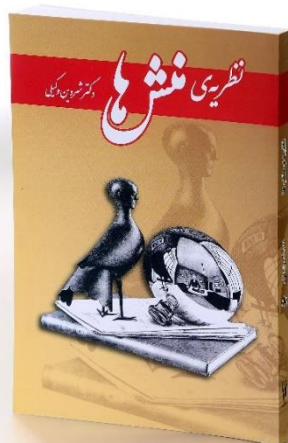
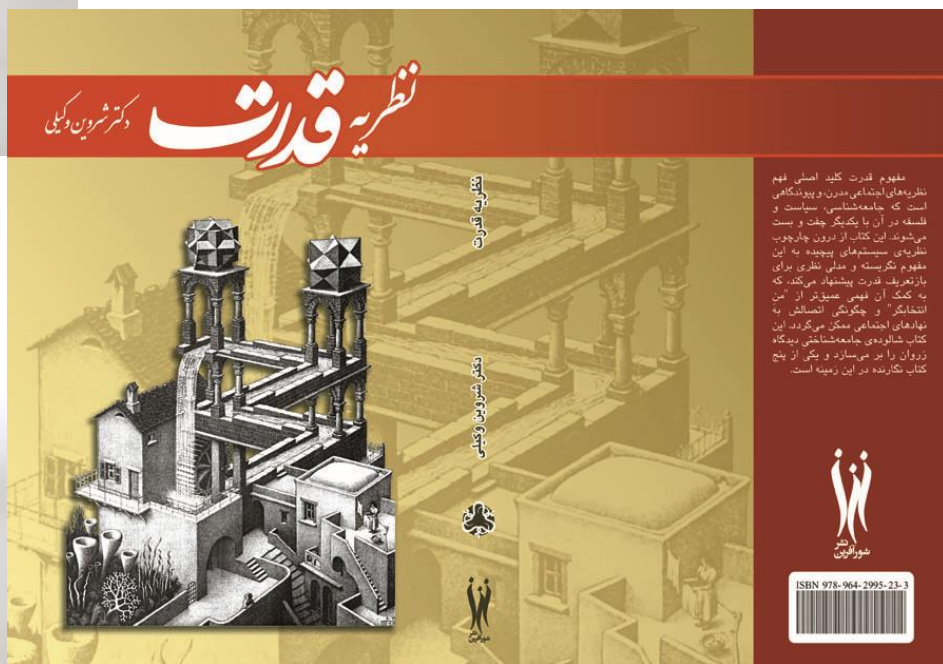
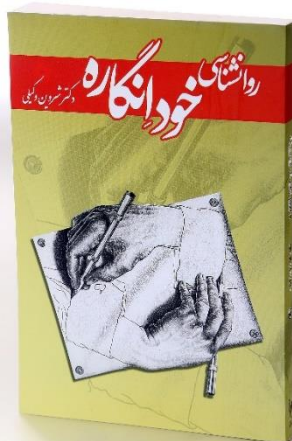
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱





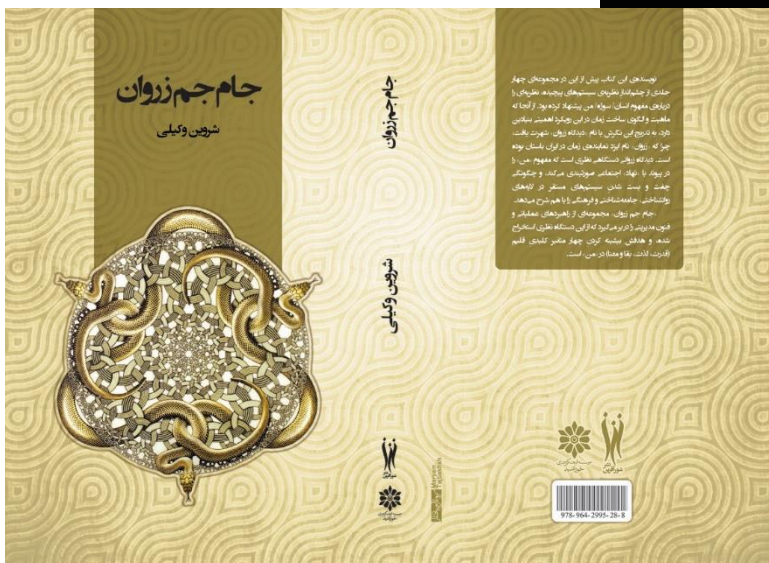
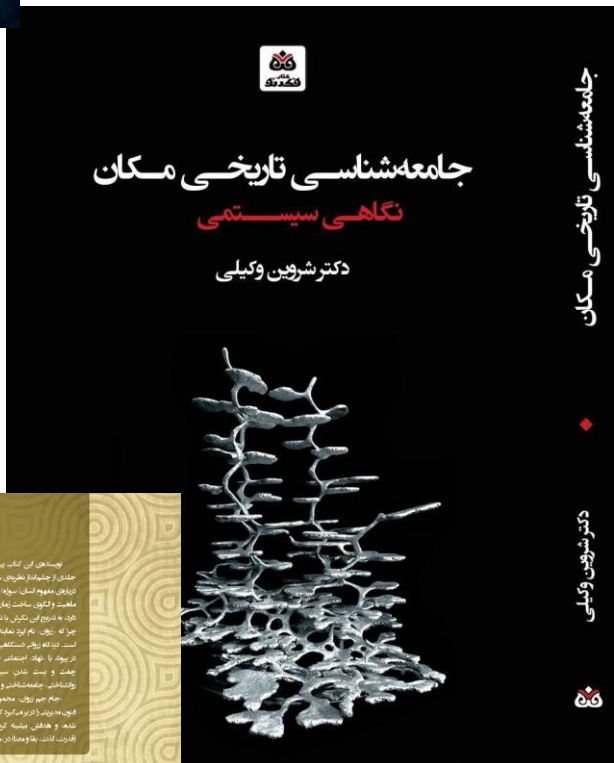
کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



کتاب هشتم: جامعه‌شناسی تاریخی مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۸

کتاب نهم: جامعه‌شناسی سیستمی لومان، خوش‌بین، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

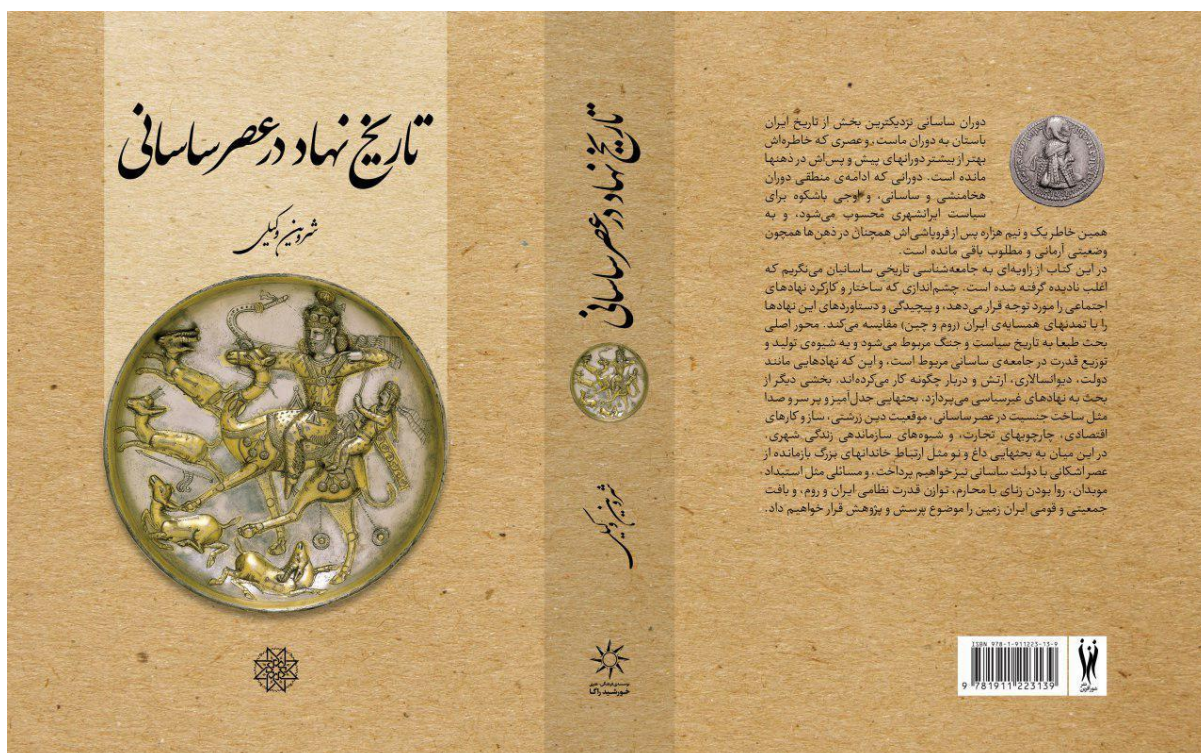
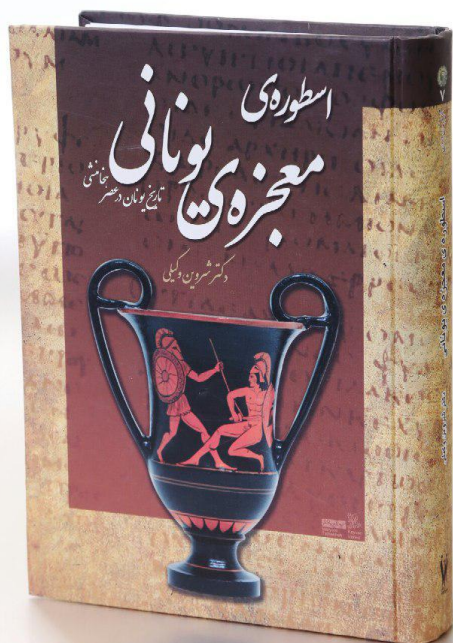
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

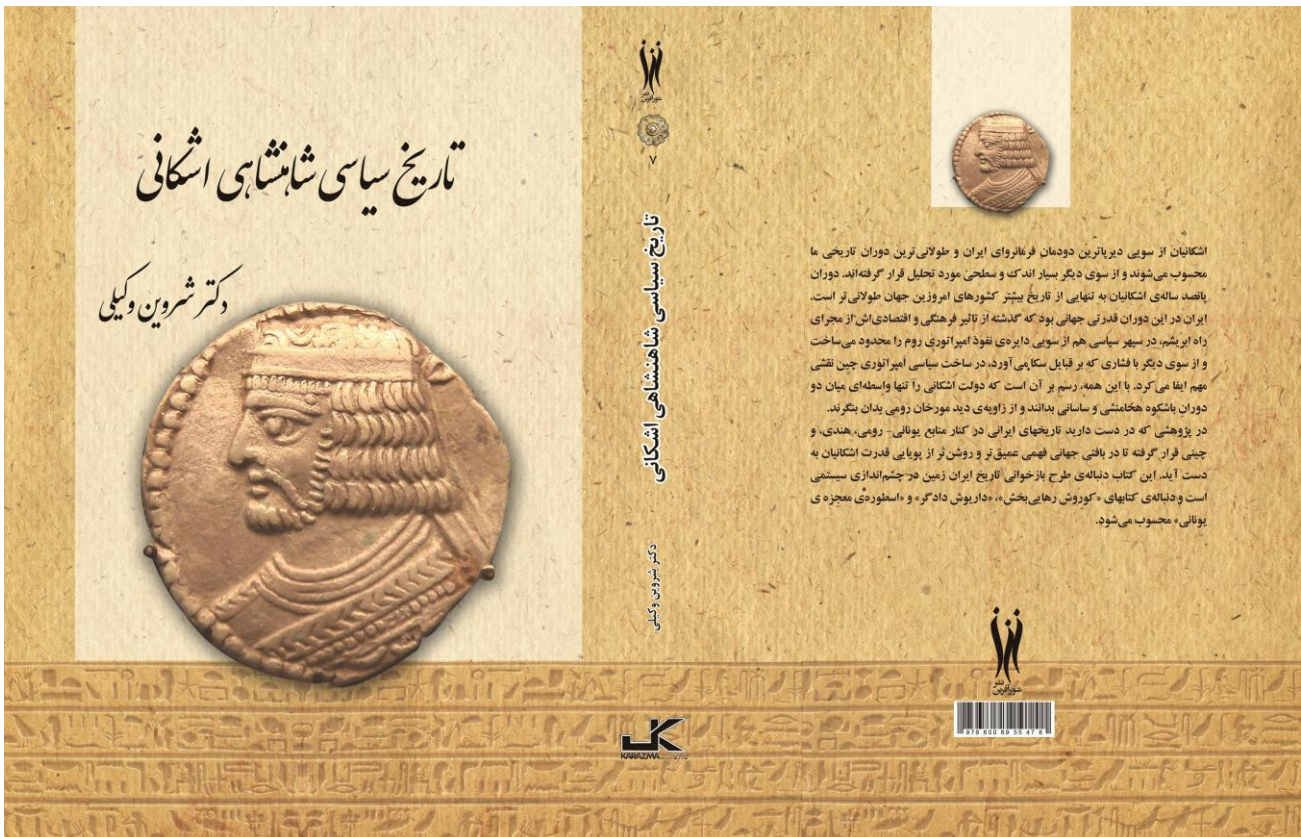
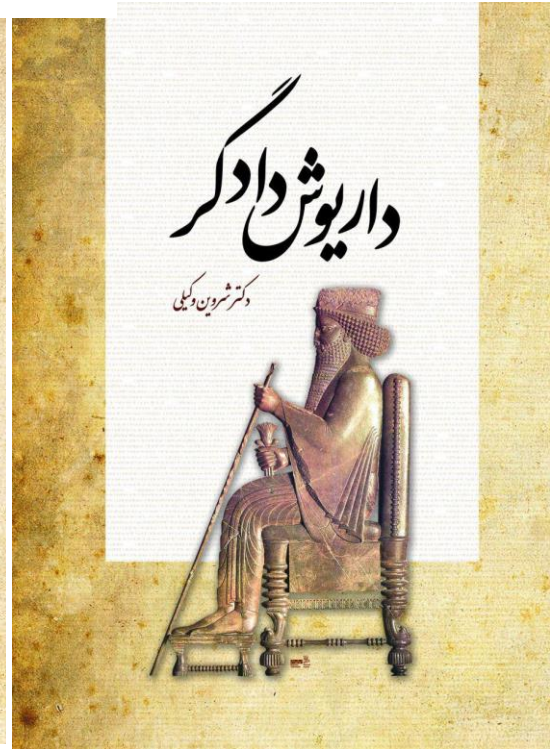
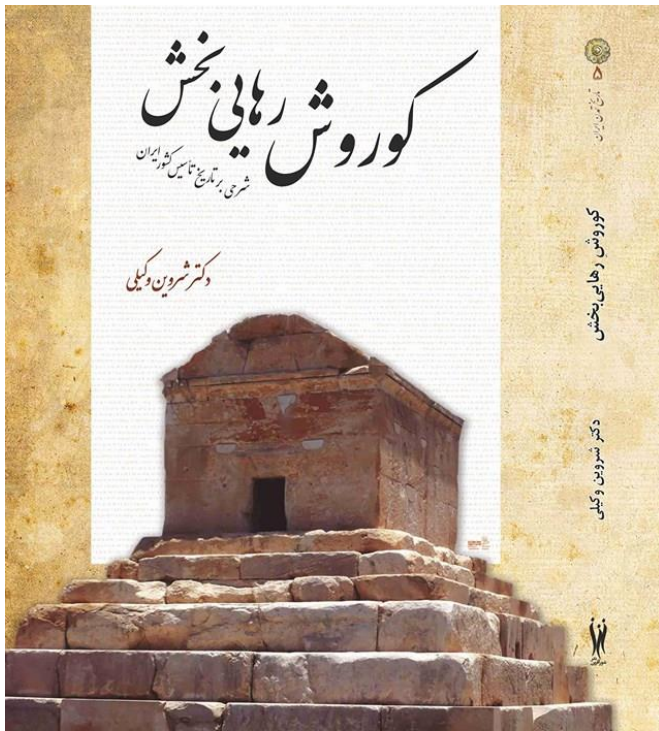
کتاب پنجم: تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸



دوران ساسانی نزدیکترین بخش از تاریخ ایران باستان به دوران ماست، و عصری که خاطره‌اش بهتر از بیشتر دورانهای پیش و پس‌اش در ذهنها مانده است. دورانی که ادامه‌ی منطقی دوران هخامنشی و ساسانی، و اوجی باشکوه برای سیاست ایرانشهری شحوب می‌شود، و به همین خاطر یک و نیم هزاره پس از فروپاشی‌اش همچنان در ذهن‌ها همچون وضعیتی آرمانی و مطلوب باقی مانده است.

در این کتاب از زاویه‌ای به جامعه‌شناسی تاریخی ساسانیان می‌نگریم که اغلب نادیده گرفته شده است. چشم‌اندازی که ساختار و کارکرد نهادهای اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد، و پیچیدگی و دستاوردهای این نهادها را با تمدنهای همسایه‌ی ایران (روم و چین) مقایسه می‌کند. محور اصلی بحث طبعاً به تاریخ سیاست و جنگ مربوط می‌شود و به شیوه‌ی تولید و توزیع قدرت در جامعه‌ی ساسانی مربوط است، و این که نهادهایی مانند دولت، دیوانسالاری، ارتش و دربار چگونه کار می‌کرده‌اند. بحثی دیگر از بحث به نهادهای غیرسیاسی می‌پردازد، بحثهایی جدل‌آمیز و پرسر و صدا مثل ساخت جنسیت در عصر ساسانی، موقعیت دین زرتشتی، ساز و کارهای اقتصادی، چارچوبهای تجارت، و شیوه‌های سازماندهی زندگی شهری. در این میان به بحثهایی داغ و نو مثل ارتباط خاندانهای بزرگ بازمانده از عصر اشکانی یا دولت ساسانی نیز خواهیم پرداخت، و مسائلی مثل استبداد موبدان، روا بودن زنای یا محارم، توارن قدرت نظامی ایران و روم، و بافت جمعیتی و قومی ایران زمین را موضوع بررسی و پژوهش قرار خواهیم داد.





مجموعه‌ی تاریخ

کتاب نخست: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب سوم: تاریخ نژادهای ایرانی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

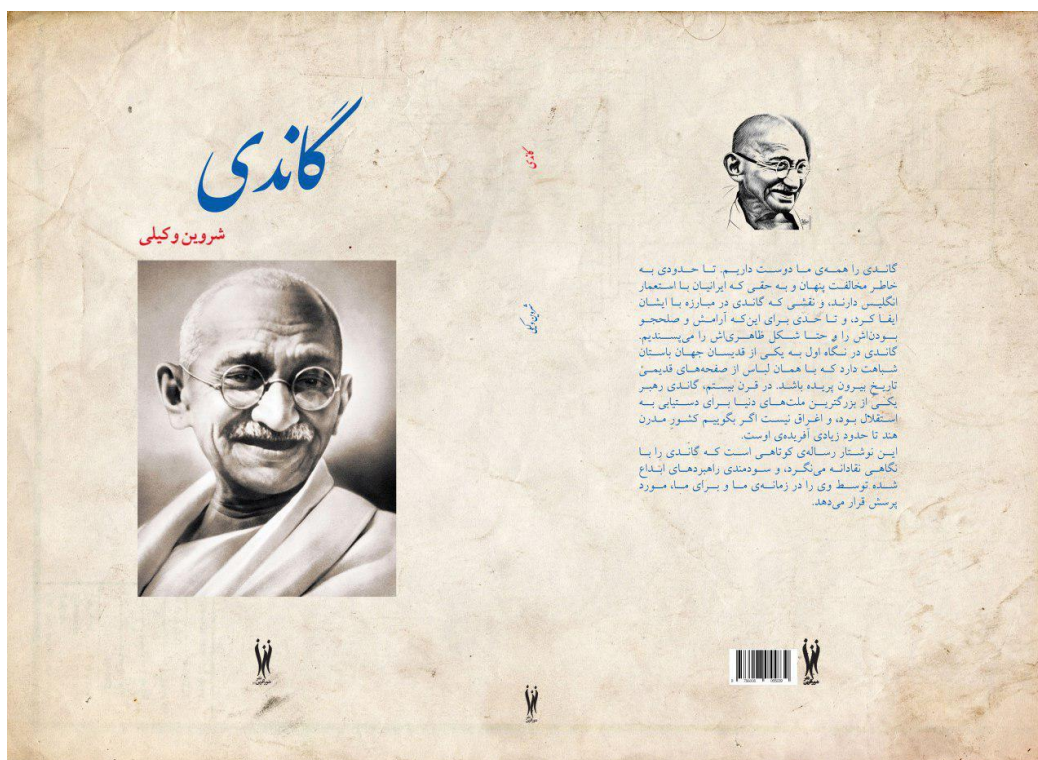
کتاب چهارم: تاریخ اقوام ایرانی در عصر پیشاسلامی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ اقوام ایرانی در دوران معاصر، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب ششم: تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هفتم: رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هشتم: ایران؛ تمدن راهها، خوش‌بین، ۱۳۹۹.

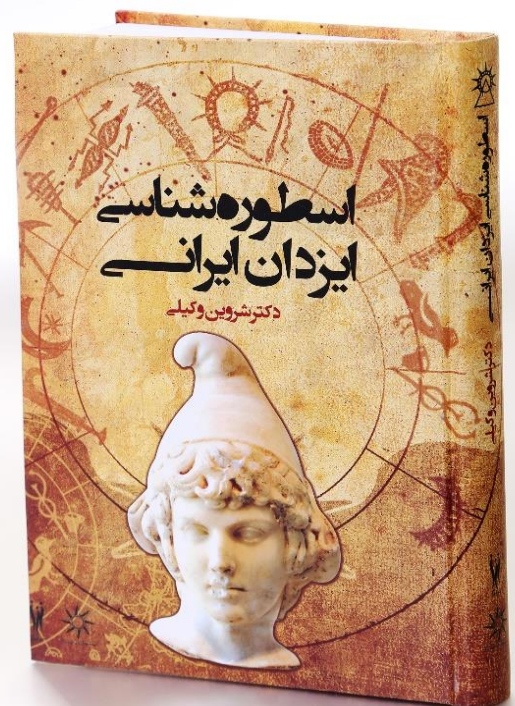
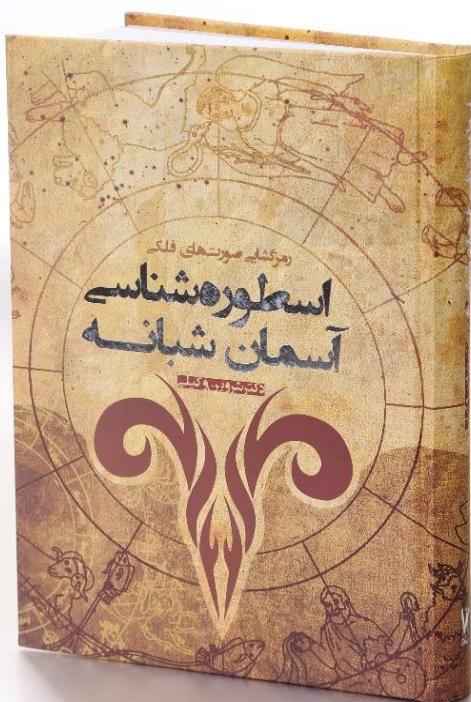
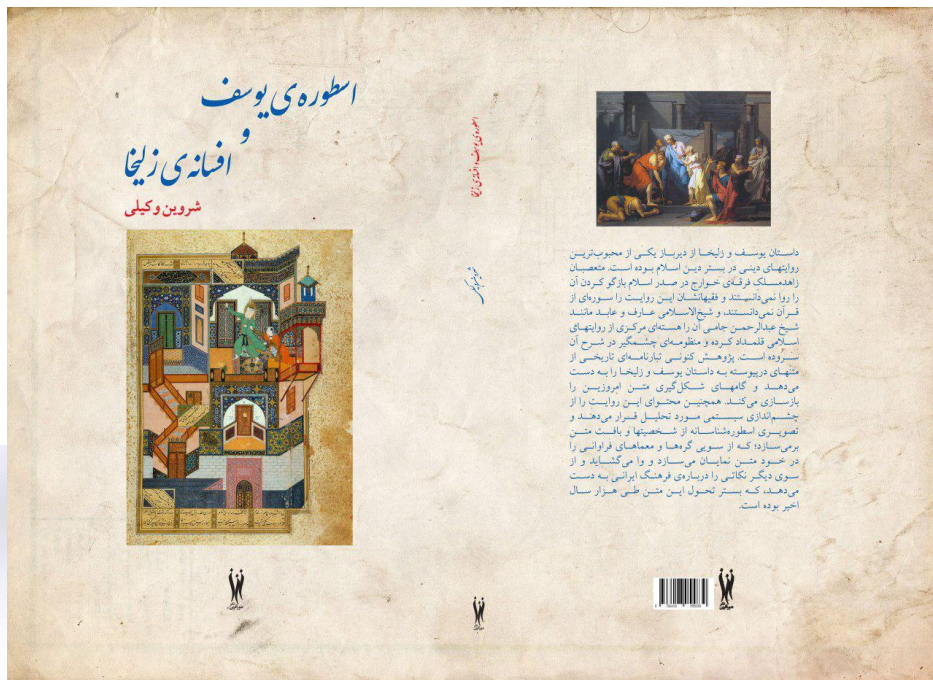


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱



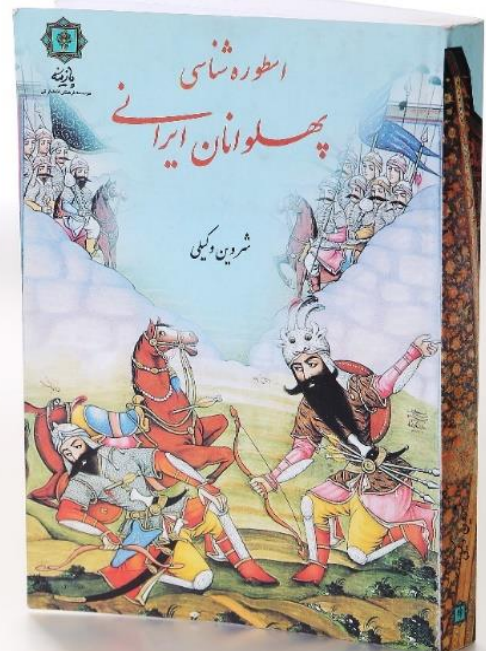
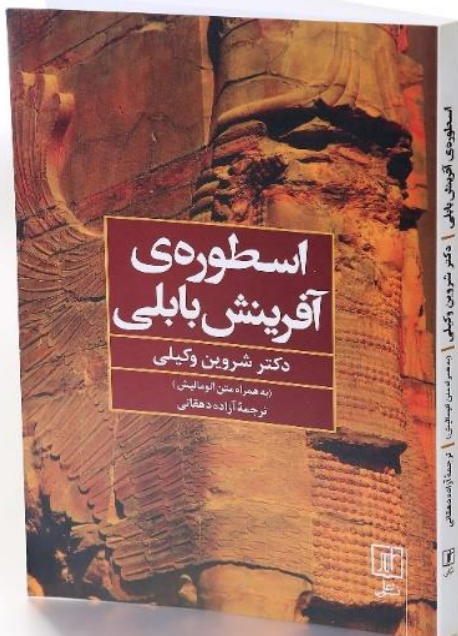
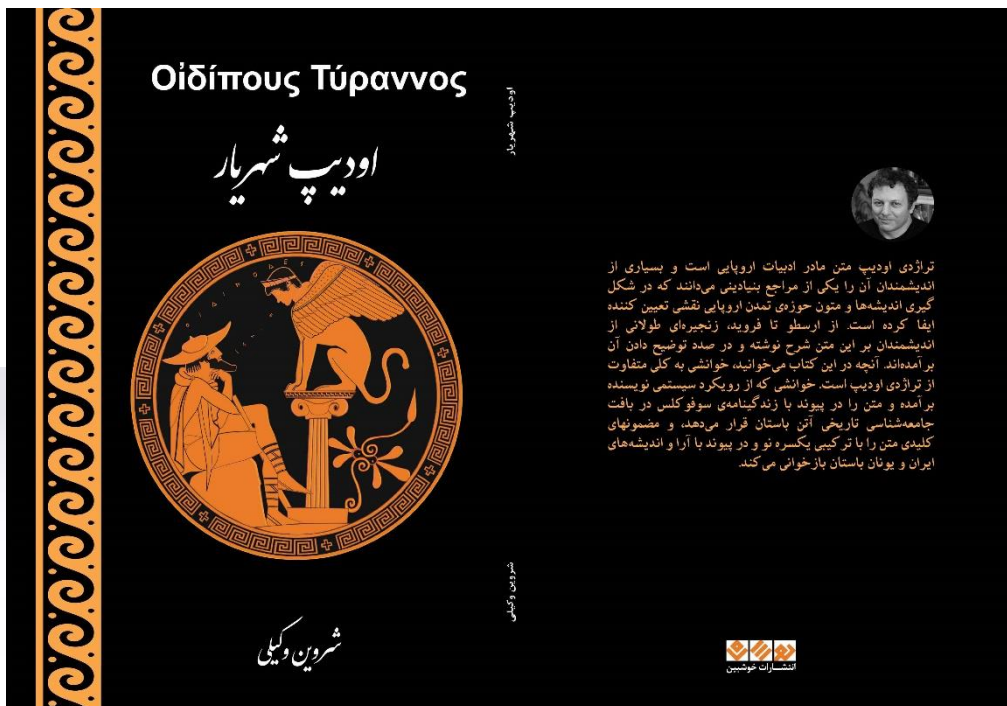
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امپدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب هشتم: اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



وکیلی

فرگشت انسان

وکتور کوروس



فرگشت انسان

وکتور کوروس

چرا نام ماهی سال به این ترتیب نهاده شده است؟ چرا این نعلب‌ها برای بچه‌های دوزخ‌خانه انتخاب شده است؟ چرا هفتاد و دو و ۱۲ بوج با لگوی کنج به هم متصل شده‌اند؟ چرا پیوند میان چهار عنصر و روح‌ها چنان‌بار که هستند؟ در چه محیطی طایفه پستان‌دانه، بنفشه و نخس را به برج‌های گوناگون منسوب می‌کردند و یا چه استدلالی پیوند میان هر بوج با سوهلی از زندگی انسان را برقرار می‌کردند؟ و در نهایت اینکه، آیا مردمان معنی تمام این رمزگان را در یک اسطوره‌ی یکگانه و شناخته‌شده در کنار یکدیگر گنجانده و پویاشانی را تشخیص دادند به این ترتیب یا مردمان کهنیت اختراششان باستان که این رمزگان را برای اختراع و ماهها ایراج کردند، را در یک کرد؟ اگر در پی پاسخ این پرسش‌ها هستید، این کتاب را از دست ندهید.



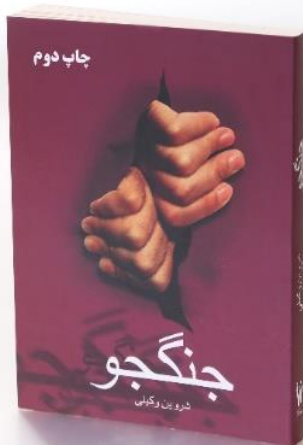
978-964-2992-37-3

مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر



کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

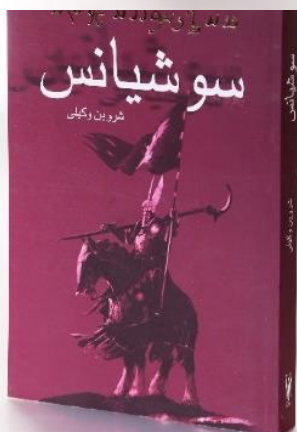
کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱



کتاب سوم: سوشیانس، تمدن-شورآفرین، ۱۳۸۳

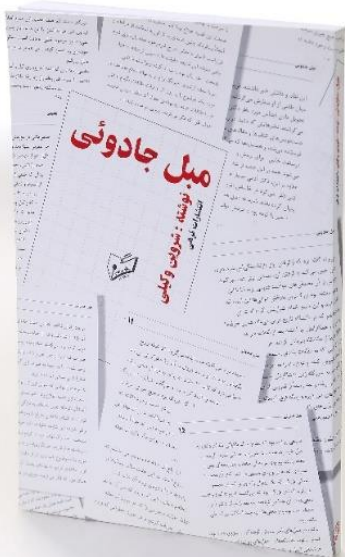
کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷



کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



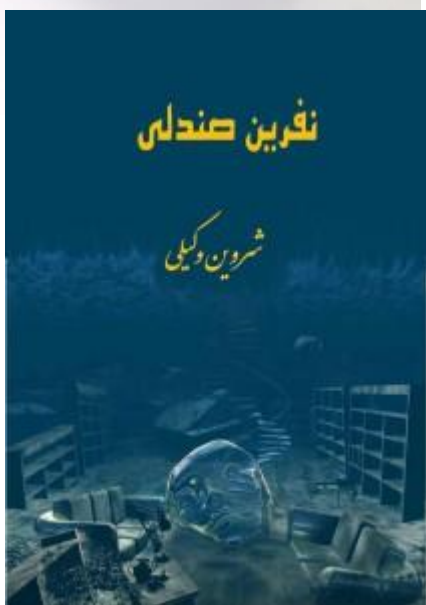
کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

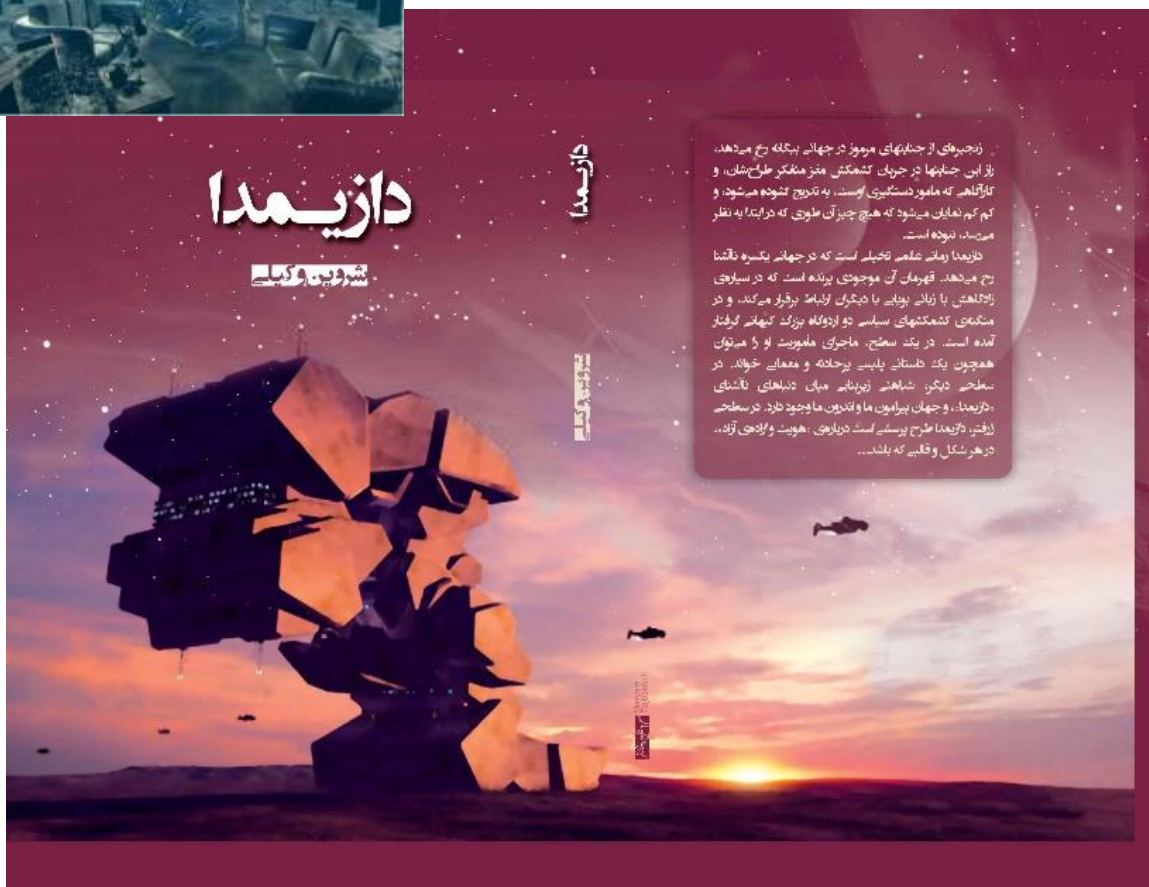
کتاب دوازدهم: گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵



کتاب سیزدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی،

خوش‌بین، ۱۳۹۸.

کتاب چهاردهم: هشت سرنوشت بهرام، خوش‌بین، ۱۳۹۹.



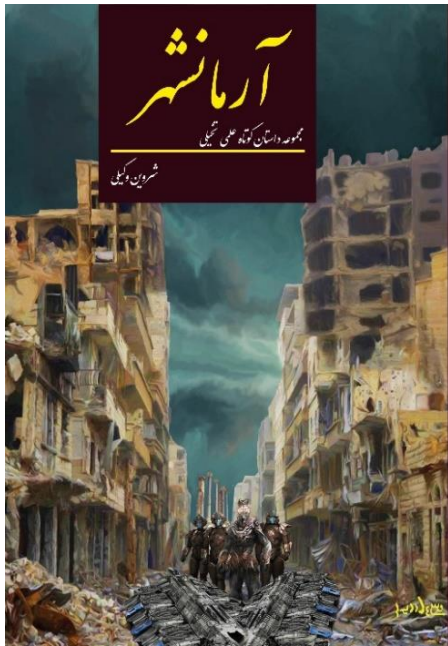
زندگی‌های از جنابهای امروز در جهان بنگاه رخ میدهد. بزرگ این جانیها در جریان کشمکش مکز منافع طرح‌ها، و کارگاه که مایه دستگیری است. به تدریج شجوه مرشد، و کم کم نمایان میشود که هیچ چیز آن طوری که در ابتدا به نظر میرسد، نبوده است.

دازیمدا زمان علمه تعبیر است که در جهان یکسره بافتنا رخ میدهد. قهرمان آن موجودی برنده است که در سیاهی تاریکیش با زبان دیوانه با جنون زمانه در فراز میکند، و در منگمی کشمکشهای سیاسی دو اردوگاه بزرگ کهنانه گرفتار آمده است. در پند سنج، ماجرای مایه‌وریت او را هزوت همچون یکت دستگیر پایبه پرچانه و معاینه خواند. در سطح دیگر، شاهانه ژنرالیه میان کدلهای ناشنای دازیمدا، و جهان بیابان ما و آندین مایه‌وریت دارد. در سطح ازفت، دازیمدا طرح پرسش است درباری: هویت و نژادی تولا، در هر شکل و قلمی که باشد...

دازیمدا

شروین دکیلی

دازیمدا

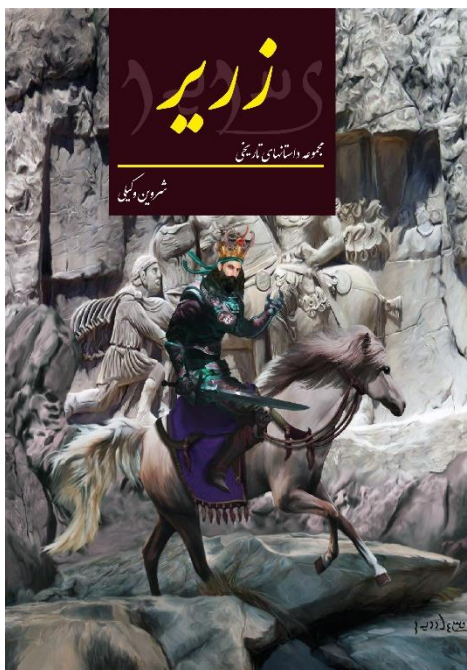
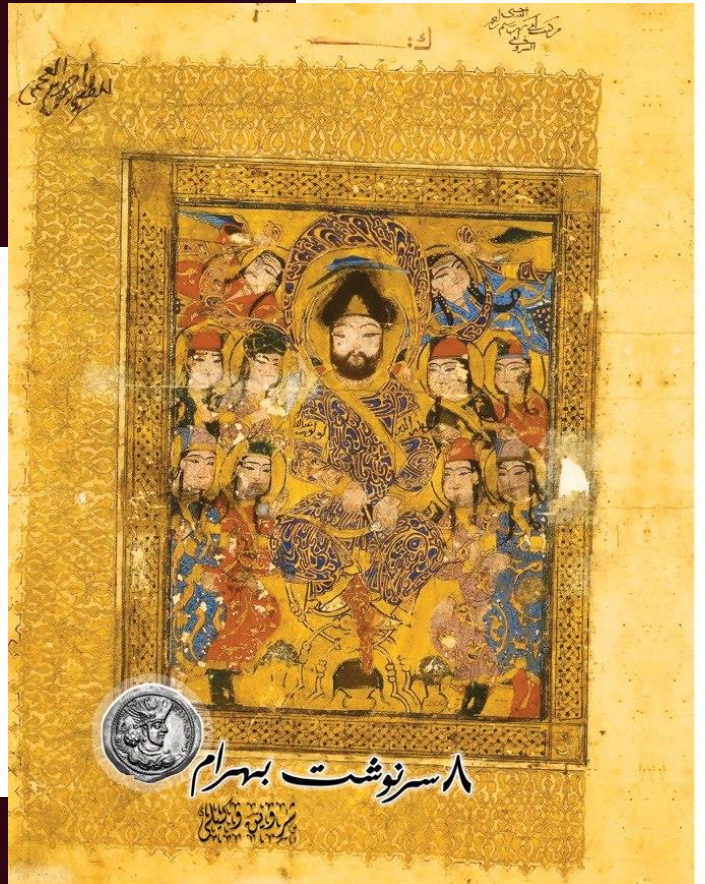


آرمانشهر



آرمانشهر مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه علمی تخیلی است که طی ده سال گذشته نوشته شده‌اند. مضمون بیشتر این روایتها با شاخه‌هایی از علوم (مثل جابجده‌شناسی و تاریخ) پیوند خورده که اغلب در این شاخه از ادبیات چندان مورد توجه نیستند. مجموعه داستانهای دیگری از این نویسنده با محور روایتهای تاریخی و طنز و اساطیر نیز به زودی منتشر می‌شوند.

شیراز و تلیس



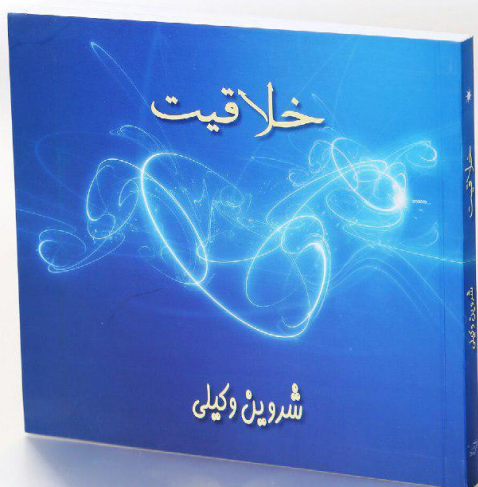
زربید



«زربید» مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه تاریخی است که طی ده سال گذشته نوشته شده و به بخشهایی از تاریخ دیرپای ایران می‌پردازد. برخی از داستانها ماهیه ای از تخیل با طنز هم دارند و از این نظر در کنار دو کتاب دیگر نگارنده یعنی «آرمانشهر» (مجموعه داستان‌های علمی-تخیلی) و «گورناب» (مجموعه داستانهای طنز) قرار می‌گیرند.



مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

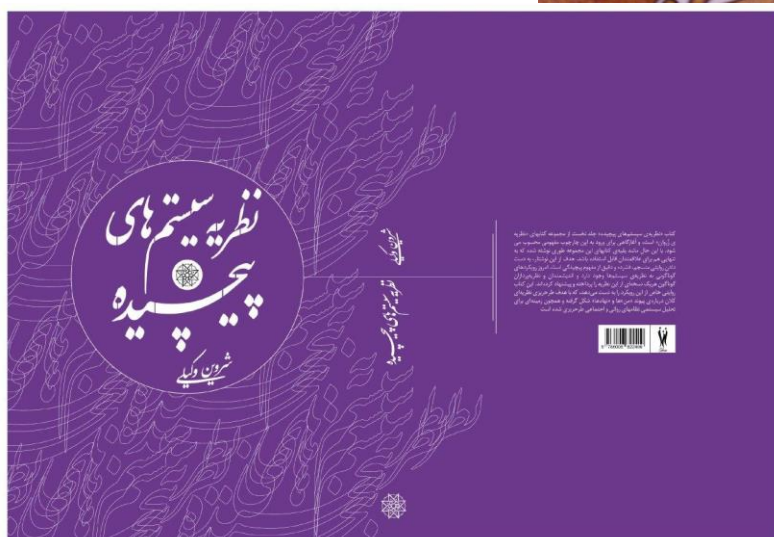


کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: مهرنسک، خورشید، ۱۳۹۹



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعراء بهار، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیماوشیخ، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

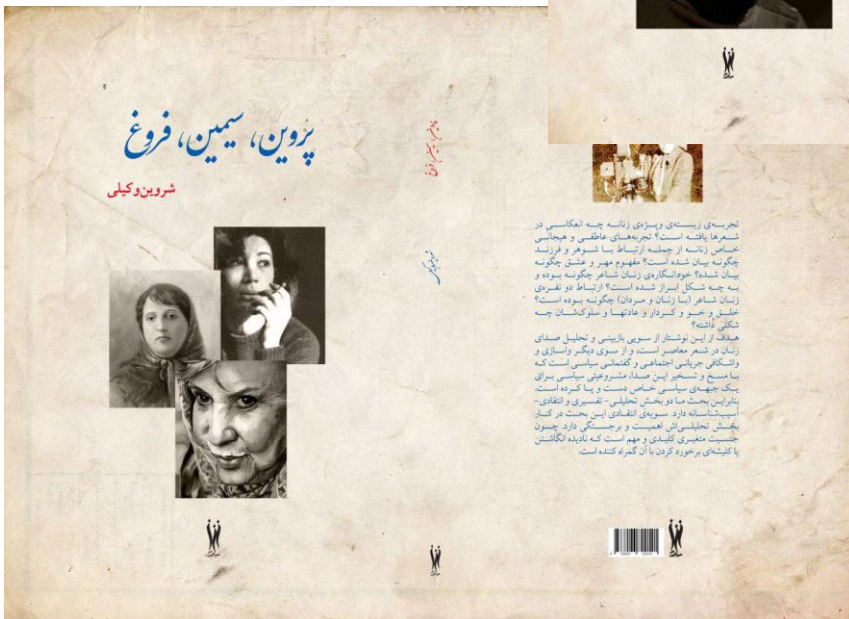
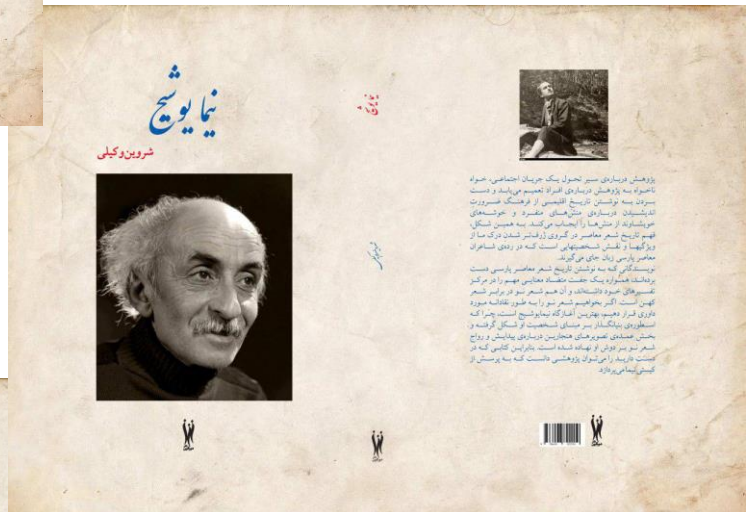
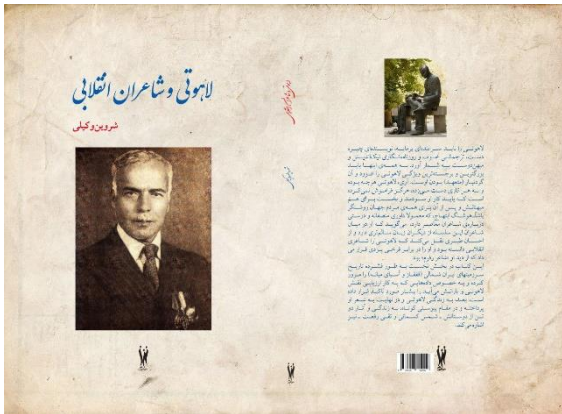
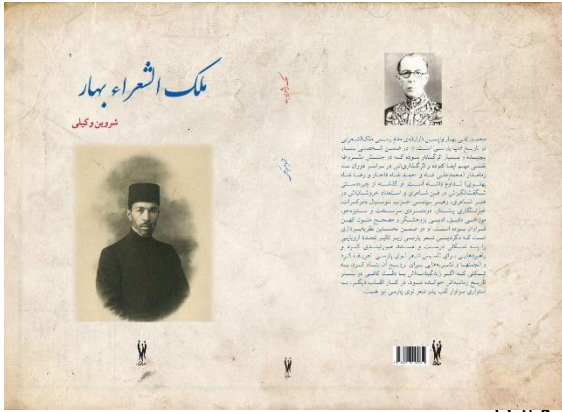
کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق نامه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب هفتم: تپ‌اختر؛ گلچین شعر پارسی (۲ جلد)، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی تاریخ هنر



کتاب نخست: رمزشناسی دست و انگشت در ایران، خورشید، ۷

کتاب دوم: نقاشی دو دشمن، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب سوم: تاریخ هنر ایرانی: عصر پیشاتاریخی، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب چهارم: تاریخ هنر ایرانی: عصر برنز، خورشید، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی سفرنامه‌ها



سفرنامه‌ی سفد و خوارزم



دکتر شروین وکیلی

مهندس بیان ممد

دکتر علیرضا ادرام‌افزای

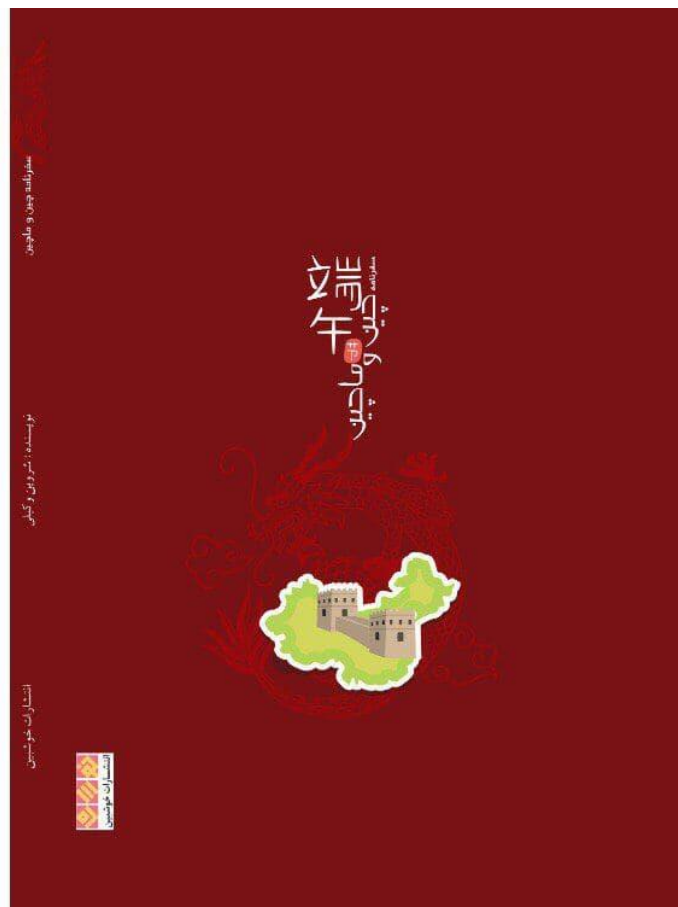
کتاب نخست: سفرنامه‌ی سفد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتاب سوم: سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب چهارم: سفرنامه‌ی مسکو و سن پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب پنجم: سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



کتابهای دیگر

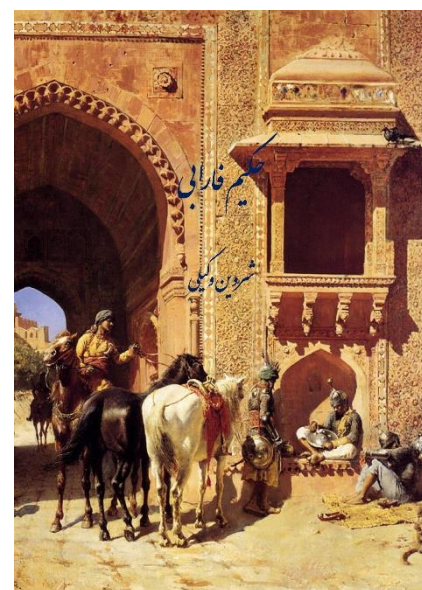
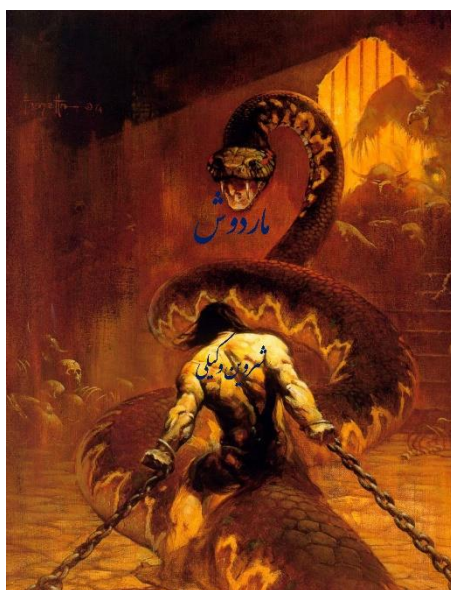
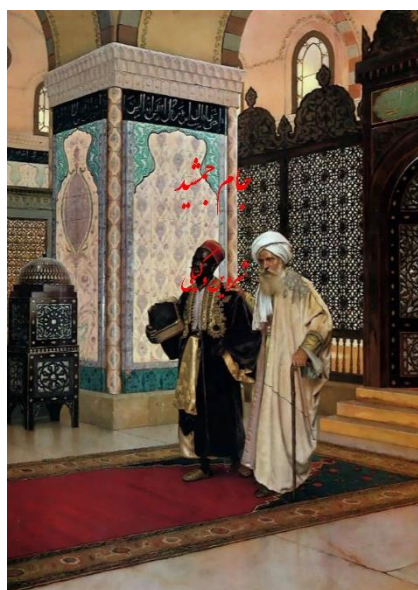
کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه

تهران، ۱۳۸۴

کتاب سوم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای منِ پارسی (۳ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸



مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

