

اسطوره‌شناسی ساختاری، طرحی کارآمد برای تبیین اسطوره‌های هند و ایرانی تحلیل نمونه: داستان جمشید

لیلا حق پرست*

دانش‌جوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۱۴

چکیده

بر اساس دیدگاه اسطوره‌شناسی ساختاری، اسطوره‌ها از طریق عناصر میانجی که ارائه می‌کند، می‌کوشد تضادّی را از میان بردارد که میان جفت‌های متقابل برقرار است. عناصر میانجی مزبور در مسیر این تقابل، پیوسته در رفت و آمد است و می‌کوشد از طریق مبارزه و یا آمیختگی با یک سو یا هر دو سوی تقابل، راه وحدتی بیابد تا تضادّ موجود را خنثی یا دست‌کم کم‌رنگ‌تر کند. در این نوشته به معرفی نظریهٔ ساختاری لوی استروس در تحلیل اسطوره خواهیم پرداخت و با تحلیل نمونه‌وار داستان جمشید، میزان کاربرد نظریه را در بررسی اسطوره‌های ایرانی نشان خواهیم داد. بر این اساس، یمه/جم اسطوره‌ای است که برای بیان کوشش ذهن هندوایرانی در رفع تقابل مرگ و زندگی شکل گرفته است و پس از رفت و برگشت در دو سوی تقابل؛ یعنی تعارض میان اصل میرایی انسان و آرزوی دستیابی به زندگانی جاویدان، اگرچه نمی‌تواند تناقض موجود را بتمامی از میان بردارد، در نهایت به تجسمی آمیخته از هر دو مفهوم مرگ و زندگی بدل می‌شود که آن را «مرگ زنده» نامیده‌ایم.

کلیدواژه‌ها

اسطوره‌شناسی ساختاری، لوی استروس، تقابل‌های دوگانه، جمشید.

* Leila_haghparast@yahoo.com



مقدمه

قدمت پیدایش دیدگاه‌های اسطوره‌شناسی را تا سده‌های پیش از میلاد نیز عقب برده‌اند. بسته به این که روی‌کرد پژوهش‌گران اسطوره‌فلسفی، زبان‌شناسانه و یا روان‌شناسانه باشد، هر کدام اسطوره را به گونه‌ای ویژه تعریف کرده‌اند یا با روی‌کردهای کارکردگرایانه هم‌چون مالینوفسکی، تطبیقی هم‌چون دومزیل و پدیدارشناسانه نظیر الیاده، کوشیده‌اند از زاویه‌ای موضوع و کارکرد اسطوره را دریابند.^۱ یکی از این دیدگاه‌ها که بر پژوهش‌های پس از خود نیز تأثیری ژرف نهاده، نظریهٔ تحلیل ساختاری اسطوره است که در جهان آن را با نام لوی استروس^۱ می‌شناسند. حسن شایان توجه این نظریه آن است که می‌کوشد فارغ از تفسیرهای ذوقی و بعضاً بدون پشتوانهٔ استوار، اسطوره را از طریق ویژگی‌های ساختاری درون خود اسطوره بشناسد و با تطبیق و مقایسهٔ تمامی روایات آن، از خلال تفاوت‌های سطحی، عواملی نامتغیر و تقلیل‌ناپذیر بیابد تا در نهایت به کشف قانون ساختاری اسطورهٔ مورد نظر نایل شود (لوی استروس، ۱۳۸۵: ۲۴).

هدف نهایی تحلیل ساختاری اسطوره، کشف و بیان ساختار ذهن آدمی است، زیرا به گمان لوی استروس، اسطوره‌ها در حقیقت روشی فرافکنانه برای بیان اندیشه‌های آدمی است که برای توجیه پدیده‌های هستی و رسیدن به نوعی نظم شکل می‌گیرد (Levi-Strauss, 1978: 12-13).

ساختارگرایان اساس منطق حاکم بر تفکر انسانی را بر تقابل‌های دوگانه^۲ استوار می‌کنند (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۴۷)، زیرا یکی از کارکردهای اساسی ذهن انسان، تفکر دویخشی است و از آن‌جا که فرهنگ نیز هم‌چون زبان «نظامی از نشانه‌ها» است (Deliege, 2004: 36)، انسان برای تفهیم و تفاهم مقاصد خویش، مفاهیم مثبت و منفی را از یک‌دیگر متمایز می‌کند و رفتار خود را بر اساس «روابط»ی بنیان می‌نهد که میان آن‌ها برقرار است. (لیچ، ۱۳۵۸: ۸۲) بر همین اساس، برای بیان مفاهیم دوگانه‌ای هم‌چون طبیعت و فرهنگ، مرگ و زندگی، زمین و آسمان و...، پای اسطوره‌ها بمیان می‌آید که می‌کوشد واسطه‌ای برای برقراری رابطه میان این جفت‌های متقابل ارائه دهد. اسطوره‌ها نقش میانجیانی^۳ را ایفا می‌کند که از طریق رفت و برگشت در دو سوی تقابل یا کردارهای نبردجویانه و یا آمیختگی با یک یا هر دو جفت متقابل، می‌کوشد تضاد موجود را رفع یا دست‌کم کم‌رنگ‌تر کند (لوی استروس، ۱۳۷۳: ۱۵۳). لوی استروس این مفهوم را در

^۱. C. Levi-Strauss

^۲. Binary Oppositions

^۳. Mediators

مقاله مشهور خود «داستان اسدیوال»^۱ به صورت مفصل شرح داده است. او در این مقاله به تضادهای عمده داستان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه به مدد کردارهای اسدیوال در نقش یک میانجی فعال، وارونه‌سازی‌هایی^۲ در داستان صورت می‌گیرد تا تضاد موجود از میان برود؛ هرچند که این وارونه‌سازی‌ها باز هم نمی‌تواند جلوی پیشرفت پی‌رنگ داستان را بگیرد و در نهایت اسدیوال به صورتی معلق میان دو تقابل داستان باقی می‌ماند^[۲] (Levi-Strauss, 1963: 159-61).

با توجه به این که بنیان اسطوره‌های ایرانی نیز بر دوسویگی و تقابل‌های آشتی‌ناپذیر استوار است، از نظریه اسطوره‌شناسی ساختاری می‌توان برای تحلیل اسطوره‌های ایرانی بخوبی بهره گرفت و بسیاری نقاط تیره و مبهم این اسطوره‌ها را آشکار کرد. از طریق تحلیل ساختاری اسطوره همه چیز را از همان اصل آغازین نبرد کیهانی دو بن نیکی و بدی گرفته تا اشخاص، مفاهیم، مکان‌های جغرافیایی و... می‌توان تحلیل و راز معنای آن‌ها را آشکار کرد. نمونه‌ای که ما در این مقاله برای بررسی ساختاری برگزیده‌ایم، اسطوره جمشید است. این انتخاب به دو دلیل صورت گرفته است: نخست آن که برآنیم که اسطوره جمشید به تمامی عرصه ظهور همان اندیشه اساسی تقابل میان مرگ و زندگی است که لوی‌استروس نیز در بسیاری از پژوهش‌هایش در پی اثبات آن بوده است^[۳] و دوم آن که اسطوره جمشید ویژگی‌هایی دارد که به استثنای نبرد کیهانی دو بن، در میان سایر اسطوره‌ها ویژگی‌های تقابل مورد نظر را آشکارتر و با جزئیاتی بیش‌تر بنمایش می‌گذارد و از این رو می‌تواند نمونه‌ای مناسب برای نشان دادن چگونگی کاربرد روش لوی‌استروس در تحلیل ساختاری اسطوره‌های ایرانی باشد.

بحث و بررسی

آن چه لوی‌استروس همواره بر آن تأکید می‌کند، لزوم بررسی تمامی روایات اسطوره مورد نظر است (لوی‌استروس، ۱۳۸۵: ۹۳؛ همان، ۱۳۷۳: ۱۴۶)، زیرا معنای نهایی به کمک چینش صحیح همه روایات موجود فرا چنگ می‌آید. در این میان اگر تفاوتی در جزئیات روایات مشاهده شود، تنها از آن روست که در مسیر انتقال یک زمینه^۳ اسطوره‌ای از جامعه‌ای به جامعه دیگر، زبان‌ها، ساختارهای اجتماعی و روش‌های زندگانی متفاوت وجود دارد که برقراری رابطه با اسطوره را دشوار می‌کند و همین امر

^۱. The Story of Asdiwal

^۲. Inversions

^۳. Schemata



به پیچیدگی و تغییر پیرفت‌های^۱ اسطوره در جامعه فرهنگی جدید می‌انجامد^[۴] (Levi-Strauss, 1963: 184). درباره جمشید نیز اوضاع به همین منوال است و با نگاهی به وقایع منسوب به او در منابع هندی و منابع ایرانی باسانی می‌توان دریافت که اگرچه این داستان در هر دو سرزمین، در حقیقت اصلی واحد داشته است (صفا، ۱۳۸۹: ۴۲۵)، اما پس از جدایی اقوام یک‌پارچه هندوایرانی، به دو شاخه مختلف و با ارزش‌گذاری‌هایی نسبتاً متفاوت تقسیم شده است. بنابراین برای سهولت پژوهش بناچار باید وقایع دوران او را به دو بخش کلی ایرانی و هندی تقسیم کنیم و وضعیت ابتدایی^۲ و انتهای^۳ (Levi-Strauss, 1963: 164) داستان او را با در نظر گرفتن رابطه پنهان آن دو، بررسی کنیم. این دوگانگی فارغ از محدودیت‌های سرزمین روایات، در شخصیت و کردارهای خود جمشید نیز موجود است و او نیز خود در طول زندگانش وقایعی با ارزش‌های دوگانه را تجربه کرده است؛ در هند پادشاه سرزمین مردگان است و در ایران ساکن و رجم‌کرد که سرزمینی بی‌مرگ است^[۵]. هم‌چنین در شاخه ایرانی روایت، جمشید در یک دوره از زندگانی خود پادشاهی جاوید و مطیع اهورامزداست (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۱) و در دورانی دیگر به جزای «دروغ» می‌شود، با خواری فرّه از او می‌گریزد (اوستا، زامیاد یشت، بند ۳۴) و طبق بسیاری روایات در نهایت با آزه به دو نیم می‌شود (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۶-۴۰۰)؛ یعنی جمشید در یک ارزش‌گذاری دوگانه، در عین حال که ستوده می‌شود گناه‌کار نیز هست و در عین ارتکاب گناه، زندگانی جاویدان دارد. البته چنان که در ادامه نشان خواهیم داد، این تفاوت در نهایت به وحدتی منطقی خواهد رسید، اما برای نیل به وحدت مورد نظر، ناچار باید از مسیر تباین عبور کند.

وضعیت ابتدایی: نامیرایی

این مقاله در پی اثبات آن است که در داستان جمشید، دو حد اصلی موجود در ذهن منطقی بشر؛ یعنی مفهوم میرایی و مفهوم نامیرایی حاکمیت دارد. با این دیدگاه، کارکرد منطقی داستان جمشید توضیح و توجیه چگونگی میراشدن نسل آدمی است. گواه این مدعا، در هر دو شاخه منابع موجود یافت می‌شود که در ادامه بیش‌تر بدان‌ها خواهیم پرداخت. برای اثبات این فرضیه، نخست باید به بررسی اوضاع ابتدایی روزگار جمشید پردازیم که در آن عنصر زندگی غلبه دارد و در واقع می‌توان آن را «عصر نامیرایی» نام نهاد.

1. Sequences

2. The Initial State

3. The Final State

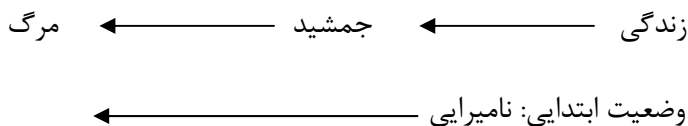
نام جمشید، اوصاف و سلسله نسب او و کردارهای نیکویش در هر دو شاخهٔ روایت هندی و ایرانی یک‌سان است و اگر تفاوتی اندک هم در این میان بچشم می‌خورد باسانی قابل چشم‌پوشی است. جمشید؛ یعنی همان یمهٔ هندی و یم/جم ایرانی (هینلز، ۱۳۸۵: ۹۹) که به صفت «شید» به معنی درخشان و آراسته موصوف شده است (اوستا، ۱۳۷۹: ۹۶۸ پیوست؛ حمزهٔ اصفهانی، ۱۳۶۷: ۳۲-۳۱؛ خوارزمی، ۱۳۶۲: ۹۹؛ ابن مسکویه، ۱۹۸۷: ۶؛ مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۲۵؛ طبری، ۱۳۵۲: ۱۱۷؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۲۹)، شاهی خورشیددیار و نیکو صورت است (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۰۱؛ نیبرگ، ۱۳۸۳: ۸۷؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۲۲۲) که تصاویری نیز که در هند به او منسوب است، همین ویژگی‌ها را تأیید می‌کند^[۶]. نام و صفات جمشید و پیکرها و نقش‌هایی که بدو منسوب است، همگی شباهت او را با ایزد مهر تداعی می‌کند.^[۷] در اوستا، جمشید پاداشی است که به پدرش ویونگهان (ویوسونت ودایی) (پورداو، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۱۸۰) در ازای افشردن هوم اعطا شده است و ویوسونت خود در هند علاوه بر این که نامش محتملاً با درخشیدن در پیوند است (بهار، ۱۳۷۵: ۲۲۵)، مقامی شبه خدایی دارد و نمایندهٔ خورشید برخاسته در آسمان است (ایونس، ۱۳۸۱: ۳۱-۳۰؛ کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۱۶). مقام والای جمشید تا آن جاست که اورمزد نخست دین خود را بر او عرضه کرده و او نپذیرفته است (بهار، ۱۳۷۵: ۲۲۴؛ صد در بندهش، در ۳۱، بند ۱۰).

تمام این ویژگی‌ها و اوصاف، بیان‌گر وجه مثبت شخصیت جمشید در عظمت و اتصال با مفاهیم جاودانه است، اما از این‌ها که بگذریم، به نقطهٔ جالب توجه دیگری می‌رسیم که محور اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد و آن رابطهٔ جمشید با زندگانی جاویدان و مبارزهٔ او با مرگ است. در هر دو شاخهٔ هندی و ایرانی داستان جمشید، تلاش متوالی او برای پیروزی بر اهریمن «همه تن مرگ»^[۸] آشکارا محسوس است. البته جزئیات روایاتی که در هر یک از دو شاخه وجود دارد، منحصر به فرد و تا حدی جالب توجه، هر یک متفاوت از دیگری است، اما کارکرد و ساختار اصلی هر دو یک‌سان است و هر دو در حقیقت به بیان اصل مبارزه با مرگ می‌پردازد. یمهٔ ودایی اولین انسان نامیرایی است که خود آزادانه مرگ را برمی‌گزیند، بدان امید که بر آن غلبه کند (زئر، ۱۳۸۸: ۱۹۱) و به مردمان راه جاودانان را نشان دهد (هینلز، ۱۳۸۵: ۹۹). جمشید نیز پادشاهی نامیراست که در دوران سلطنتش صدها سال از سرما و گرما و پیری و مرگ و رشک دیوآفریده خبری نبوده است. در دوران شهریاری جم، پدر و پسر هر دو هم‌چون جوانی پانزده‌ساله می‌نمودند و این بی‌مرگی حتا در جانوران و آب‌ها و گیاهان نیز نفوذ کرده بود و خوراک‌ها را نیز نکاستنی ساخته بود (یسناوی ۹، بند ۴ و ۵؛ یشت

۱۹، بند ۳۲ و ۳۳؛ وندیداد، فرگرد ۲، بند ۵؛ مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۲۷-۲۴؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۴۴/۵۸-۵۶؛ یعقوبی، ۱۳۴۲: ۱۸؛ بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۸۳؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۳۳؛ طبری، ۱۳۵۲: ۱۱۸ و ثعالبی، ۱۳۲۸: ۷ بدون اشاره به بی مرگی، به ایمنی موجودات از درد و بیماری و رنج اشاره کرده‌اند). انجمن سرای یمه نیز - آن گونه که از مه‌بهارات (سباده، بخش ۸) پیداست - خانه‌ای دارای درخشندگی خورشید است که ساکنانش به هرچه آرزو کنند خواهند رسید. آن جا نه بسیار سرد و نه بسیار گرم است و در آن نه اندوه می‌توان دید، نه ناتوانی سال‌خوردگی، نه گرسنگی و تشنگی. در آن جا هیچ خستگی و ناخوش‌آیندی یافت نمی‌شود و همه گونه خواسته‌های لذت‌بخش و همه گونه خوردنی‌های دل‌پذیر بفرآوانی هست (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۲۹۳).

جمشید پادشاه هر هفت کشور بود و بر تمامی دیوان و جادوان چیره شده بود (یشت ۱۹، بند ۳۲-۳۰). بی‌مرگی که به گواه متون پهلوی در روز خرداد از ماه فروردین رخ داده بود (بهار، ۱۳۴۷: ۹۱)، آن چنان ادامه یافت که به دلیل افزایش شمار زندگان و قطع فرایند مرگ، زمین گنجایش جان‌داران را از دست داد و نیازمند آن شد که گسترش یابد تا تعدادی بیش‌تر از آفریده‌ها را در خود بگنجاند، اما باز هم این نیاز تجدید شد و آن گونه شد که در نهایت، زمین طی سه نوبت به سه برابر گسترهٔ پیشین خود رسید (وندیداد، فرگرد ۲، بند ۲۰-۸).

بنابراین وضعیت ابتدایی دوران جمشید تحت غلبهٔ عنصر زندگی است و در آن همهٔ آفریدگان اعم از انسان و جانور و آب و گیاه و سایر خوردنی‌ها پای‌دار و دایمی و نکاستنی هستند. بر پایهٔ فرضیه‌ای که در ابتدای مقاله مبنی بر میانجی‌گری جمشید در میانهٔ تقابل دوگانهٔ زندگی - مرگ کردیم، سوپهٔ زندگی این تقابل وضعیت ابتدایی دوران او را تشکیل می‌دهد. نمودار زیر، این مفهوم را بهتر نشان می‌دهد:



جای نقطهٔ مقابل این وضعیت را هم‌چنان خالی می‌گذاریم تا در ادامه پس از گذر از نقطهٔ عطفی که در داستان موجود است، آن را در موضع خود تکمیل کنیم.



نقطه عطف

در روایات دوران ابتدایی زندگانی جمشید، در هر دو شاخه، جمشید شاهی دارای ارزش‌های مثبت است و در دوران و عرصه فرمان‌روایی او، سویه زندگی پررنگ‌تر است، اما تمام این اوصاف نیک و کردارهای تحسین‌برانگیز جمشید در اسطوره تا جایی ادامه می‌یابد که ناگهان به نقطه عطفی برسد که ارزش‌گذاری و سرنوشت او را به کلی مقلوب می‌کند (Levi-Strauss, 1963: 184). این نقطه عطف در شاخه هندی کم‌رنگ‌تر است و در شاخه ایرانی پررنگ‌تر. در هند اشاراتی محدود به این واقعه می‌شود که یمه به اصرار خواهرش یمی و شرم‌ناک از پیش‌گاه ورونه و میتره مرتکب گناه پیوند با خواهر خویش می‌شود (گزیده سرودهای ریگ ودا، ۱۳۸۵: ۶-۵۰۲؛ ماندالای ۱۰، سرود ۱۰). پیش از آن هرچه یمه می‌کوشد از پیشنهاد یمی سر باز زند، نمی‌تواند او را قانع کند و در نهایت به خواسته او تن می‌دهد. در سرود دهم از ماندالای ۱۰، در خلال گفت‌وگوهای یمه و یمی مبنی بر اصرار بر ارتکاب این عمل، به بندی برمی‌خوریم که مفسران در شرح آن حدس زده‌اند که جزای چنین عملی «کوتاهی عمر» است و یمی امیدوار است عقوبت این گناه از یمه دور بماند و تنها متوجه او باشد (گزیده سرودهای ریگ ودا، ۱۳۸۵: ۵۰۴ پاورقی). البته در چند بند پیش از آن، آن‌جا که یمی در پی متقاعد کردن برادر است، یمه «تنها موجود فانی» بر زمین خوانده می‌شود (همان، ۵۰۳) و این‌ما را در پذیرش این که آیا عامل میرایی جمشید چنین خطایی بوده یا نه، به تردید می‌افکند. چه بسا در روایت هندی اساساً نتوان برای ورود جمشید به راه یم و کشف جهان مردگان - که در ادامه توضیح خواهیم داد - علتی اولیه جست‌وجو کرد، بلکه این روند درآمیختگی مفهوم زندگی با مرگ، خود به صورت طبیعی در اسطوره طی شده باشد.^[۹] اما منطق متأخرتر روایت ایرانی برای انتقال جمشید از عالم زندگانی به عالم مرگ، عاملی مشخص جست‌وجو می‌کرده که البته در هر منبعی نیز دلیلی منحصر به فرد برای آن حدس زده‌اند. در شاخه ایرانی، تعریف و تمجیدهای جمشید آشکارا به یک نقطه ختم می‌شود:

پیش از آن‌که او دروغ بگوید، پیش از آن‌که او دهان به دروغ بیالاید.
(زامیادپشت، بند ۳۳)

اما از ماهیت این دروغ و شرح دقیق آن سخنی بمیان نیامده است (کریستن‌سن نیز به این موضوع اشاره کرده است، ۱۳۶۸: ۳۵۰). علاوه بر این، برای تغییر سرنوشت جمشید دلایلی دیگر نیز در منابع ذکر شده است. از جمله در بند ۸ از یسنای ۳۲ گات‌ها که کهن‌ترین سرود *اوستاست*، عبارتی وجود دارد که بر مبنای آن برخی گناه

حلّ تقابل زندگانی و مرگ است. وضعیت ابتدایی دوران جمشید چنان که اشاره شد، بتامی زندگانی و جاویدانی را تداعی می‌کرد. اگر فرضیه ما صحیح باشد، حال نوبت آن است که در نیمه دوم وقایع مربوط با او، سویه دیگر تقابل مورد نظر؛ یعنی مرگ برجسته‌تر باشد. در ادامه نشان خواهیم داد که سرنوشت جمشید چگونه با مرگ پیوند می‌خورد و اتفاقاً همین پیوند، مقدمه و گواهی برای زندگانی جاوید او (رفع تقابل) می‌شود.

پس از لغزشی که جمشید در ایران مرتکب شد و شاید با گناهی موهوم که گریبان یمه را در هند گرفت، سرنوشت زندگی او وارد مسیری تازه شد. این وقایع را در دو روایت هندی و ایرانی بررسی می‌کنیم و در نهایت وحدت معنایی این دو را نشان خواهیم داد.

سرنوشت یمه در روایت هندی

در منابع هندی متأخر، یمه فرمان‌روای دوزخ است و حتّاً گاهی خود نیز برای ستاندن جان آن‌هایی که زمان مرگشان فرا رسیده بر بالینشان حاضر می‌شود. کمی کهن‌تر از آن در آیین هندو و در اساطیر بودایی نیز، سیمای مرگ در شخصیت جمشید برجسته است و حتّاً او خود نقش کیفر گناهان را بر عهده می‌گیرد (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۳۳ و ۲۶۲)، اما وقتی به اساطیر کهن‌تر عصر برهمنی بازمی‌گردیم، در آن‌جا همان یمه و خواهر هم‌زادش یمی را مشاهده می‌کنیم که نخستین زن و مرد جهان و به ناگزیر، نخستین جفت عالم بوده‌اند و نسل انسان از ایشان تولّد یافته است. پس از پیدایش انسان‌ها، یمه در جست‌وجوی قلمروهای نهان برمی‌آید و راهی را می‌یابد که پیش از او ناشناخته بوده و کارکرد آن هدایت مردگان به بهشت است. بر اساس بررسی پژوهش‌گران در اساطیر هند، پس از کشف این راه که به «راه یم» و «راه نیاکان» مشهور است، یمه به نخستین انسان میرا بدل می‌شود و خود نیز پس از مرگ به مقام شهریاری مردگان دست می‌یابد» (همان، ۵۲).

بنابراین یمه نخستین کسی است که به دیار مردگان می‌رود. پس از آن نقش یمه در پادشاهی سرزمین مردگان آن است که روان درگذشتگان را به بهشت ابدی هدایت کند و هر که بدان وارد شود، زندگانی جاویدان خواهد یافت. یمه در نقش داور مردگان، «نیکوکارانی را که به او نزدیک شوند، با نوشانیدن جرعه‌ای سومه جاویدان می‌سازد» (همان، ۵۳). در ریگ ودا/ در نیایشی خطاب به سومه به این مسأله اشاره شده و عالم پس از مرگ، به طور مکرّر جهانی جاوید و بی‌مرگ خوانده شده است:

«ای پونامه (سومه)، مرا در آن جهان بی‌مرگی و فناپذیر جای ده، جایی که نور عرش برقرار است، و روشنایی جاوید می‌درخشد. در آن کشوری که پسر وی‌وسون (ویوسونت) پادشاه زندگی می‌کند، مرا زندگی جاوید بخش» (گزیدهٔ سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲۰).

بهشت یمه، ورجمکرد

وصف بهشت یمه ما را به یاد ورجمکرد می‌اندازد. بهشت یمه قلمرویی سرشار از نور شادمانی است که از زر ناب ساخته شده و هم‌چون خورشید درخشان است (همان). ورجمکرد نیز سرزمینی فراخ با مرغ‌هایی همیشه نکاستنی است که به لطف «روشنایی‌های خودآفریده» و «روشنی‌های هستی‌آفریده» از درون «خودروشن» است (وندیداد، فرگرد ۲، بند ۳۴ و ۳۸-۴۰؛ بهار، ۱۳۷۵: ۲۲۵؛ بندهش، ۱۳۹۰: ۱۳۷). یمه و جمهر دو پادشاه این دو سرزمینند که در آن‌ها زندگانی جاویدان جریان دارد. طول زندگانی در بهشت یمه دو هزار سال است که هر روز آن معادل دویست سال در جهان بیرون است (*The SokaGakkai dictionary of Buddhism*, "Yama Heaven"). طول هر روز در ورجمکرد نیز به نظر ساکنانش یک سال است و در هر چهل سال یک جفت انسان و یک جفت از دیگر جان‌داران متولد می‌شوند (وندیداد، فرگرد ۲، بند ۴۱) که هر یک سی‌صد سال عمر می‌کنند (مینوی خرد، پرسش ۶۱، بند ۱۸) و حتّاً بر اساس زند وندیداد، بی‌مرگ و «از میان نارتنی» هستند (بهار، ۱۳۷۵: ۲۱۹).

شبهت این دو مکان با یک‌دیگر مقدمه‌ای است که با آن به بررسی دیدگاه ایرانی دربارهٔ پایان روزگار جم هدایت می‌شویم. در هیچ‌یک از منابع ایرانی دربارهٔ این‌که ساکنان ورجمکرد پس از پایان زمستان طولانی از ور بیرون آمده باشند، سخنی گفته نمی‌شود.^[۱۱] تنها در متونی که به وقایع پایان جهان اشاره می‌کنند، بیان می‌شود که ساکنان ور پس از زمستان ملکوس^[۱۲] در هزارهٔ هوشیدر که زمین از آفریده خالی می‌ماند، از ور بیرون می‌آیند و به زندگانی بر روی زمین ادامه می‌دهند (مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۳۱-۲۷؛ بندهش، ۱۳۹۰: ۱۴۲؛ عقیقی، ۱۳۸۳: ۶۳۷). این امر ما را وسوسه می‌کند که از خود بپرسیم آیا ورجمکرد همان بهشت یمه، «دیار مردگان»، نیست که هر که توسط یمه بدان راه یابد، جاویدان و بی‌مرگ می‌شود؟

سرنوشت جم در روایات ایرانی

منابع ایرانی پس از خطایی که از جمشید سر می‌زند، سرنوشت‌هایی متفاوت برای او برشمرده‌اند. منابع کهن‌تر به گسسته شدن فرّ از او و فرو رفتنش به زیر زمین

اشاره کرده‌اند (زامیادیش، بند ۳۴؛ *دستان دینیک*، فصل ۳۹، بند ۱۸) و منابع پهلوی و اسلامی مرگ او را این‌گونه رقم زده‌اند که به دست سپیتور برادر جمشید یا ضحاک با اژه به دو نیم شده است، اما بررسی‌های بیش‌تر نشان می‌دهد که ساختار معنایی این دو سرنوشت در حقیقت یکی است.

الف - گسستن فرّ: در *اوستا* آمده است که بر اثر دروغ جمشید، فرّه از او گسست و در سه مرحله بهره میترا، فریدون و گرشاسب شد (زامیادیش، بند ۳۸-۳۴). درباره این که ماهیت فرّه چیست، سخنان بسیاری گفته شده است (Bartholomae, 1979: 430؛ Baily, 1971: 75؛ مختاری، ۱۳۶۹: ۱۹۱ به بعد؛ پورداود، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۲۱-۳۱۴) و پژوهش اخیر قائمی، ۱۳۹۰ در این زمینه، اما نکته‌ای که در این مجال شایان ذکر است آن‌که این فرّه به جز جمشید از پادشاهانی دیگر نیز به دلیل خطاهایی که مرتکب شده‌اند، گسسته است. یکی از این پادشاهان کاووس است که پس از فریب ابلیس و عروج به آسمان، فرّه از او می‌گریزد و او ناکام و پشیمان باقی می‌ماند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/۴۱۰/۴۰۰). از بررسی منابع چنین می‌توان استنباط کرد که فرّ علاوه بر خاصیت‌هایی که در متون برای آن ذکر شده است، این توانایی را نیز دارد که به صاحب خود زندگانی جاودان ببخشد. این مدعا را دست کم می‌توان از هم‌آیندی این دو مقوله (فرّه و نامیرایی) فرض کرد. در *مینوی خرد* (پرشش ۷، بند ۲۷ و ۲۸) آمده است که جمشید و کاووس و فریدون پیش از آن که مرتکب گناه شوند، نامیرا بوده‌اند^[۱۳] (صفا، ۱۳۸۹: ۴۳۶). بنابراین شاید بتوان فرّ شاهان را سوئیه زندگانی حقیقی آنان (که به تمثیل، زندگانی جاوید دانسته می‌شود) دانست و چنین حدس زد که وقتی فرّ از جمشید گسسته است، سوئیه زندگی از او رخت بر بسته و بنابراین جنبه مرگ پررنگ نموده شده است. حدس ما را نکته‌ای دیگر به اثبات نزدیک‌تر می‌کند و آن این‌که در زامیادیش که در واقع در ستایش فرّ سروده شده است، نیرو و توفیق جمشید را در غلبه بر دیوان و بی‌مرگ کردن جهان به لطف فرّ می‌دانند:

«فر کیانی نیرومند مزدآفریده را می‌ستاییم... که دیرزمانی از آن جمشید خوب‌رمه بود. چنان که به هفت کشور شهریاری کرد و بر دیوان و مردمان و جادوان و پریان و... چیره شد. به شهریاری او خوردنی و آشامیدنی نکاستنی...». (زامیادیش، بند ۳۱-۳۰)

بنابراین ویژگی‌های زندگانی بخش و خارق‌العاده جمشید منوط به حضور فرّ در درون او بوده است و از همین روست که پس از گناهی که مرتکب می‌شود و به واسطه آن، فرّ از او می‌گریزد، نه تنها از بخشیدن زندگی جاوید به مردمان بازمی‌ماند، بلکه از نامیرایی خود نیز ناتوان می‌شود و به ناگزیر به زیر زمین فرو می‌رود.

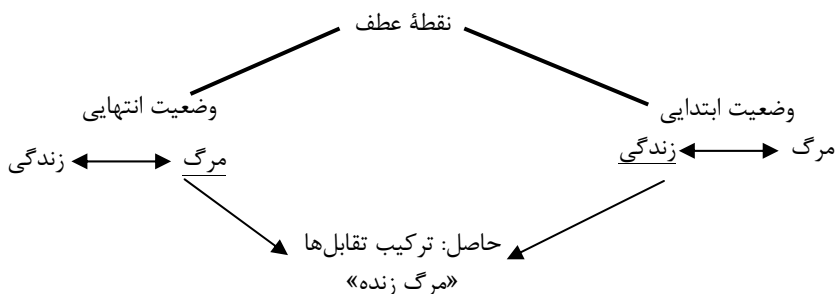
ب-دونیم‌شدگی: در بسیاری از منابع پهلوی و در تمامی منابع تاریخی دوره اسلامی، سرنوشت جمشید چنین گزارش شده که به دست برادرش سپیتور و یا به دست ضحاک با اژه به دو نیم شده است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۱؛ بندهش، ۱۳۹۰: ۱۴۹؛ دینوری، ۱۳۸۱: ۲۸؛ ثعالبی، ۱۳۲۸: ۸؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۶-۱۸۵؛ اسدی توسی، ۱۳۵۴: ۲۲/۴۳؛ ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۴۱/۱۸۹-۷۴۰؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۳۴؛ مجمل‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۴۰؛ نهایة‌الارباب، ۱۳۷۵: ۲۶؛ در تجارب‌الامم (۱۳۷۳: ۵۹) آمده است: «روده و امعای او بیرون آورد و باقی جسدش را پاره‌پاره گردانید»؛ بلعمی (۱۳۸۰: ۹۰) معتقد است که ضحاک جمشید را از سر تا پا به دو نیم کرده است. قطعاً برای ذهن جست‌وجوگر درباره چرایی چنین مرگی نامتعارف پرسش ایجاد می‌شود. شاید بتوان به کمک فقه مزدایی به این دغدغه پاسخ داد که بر اساس آن، به قیاس از عالم اکبر، در عالم اصغر؛ یعنی بدن انسان نیز نیمه فرودین بخش اهریمنی و نیمه فرازین، بخش اهورایی است (بندهش، ۱۳۹۰: ۲۵-۱۲۳). بنابراین ضحاک/سپیتور در داستان در نقش عاملی ظاهر می‌شود که نیمه الوهی وجود جمشید را از نیمه اهریمنیش جدا می‌کند. با توجه به این که کام اورمزد همه نیکی و زندگی، و کام اهریمن همه آلودگی و مرگ است، این واقعه می‌تواند تصویر نمادینی دیگر از جدایی سوئه زندگی وجود جمشید از سوئه مرگ آن باشد.

در نتیجه، چنین سرنوشت‌هایی که در شاخه روایات ایرانی برای جمشید تصویر شده است، باعث می‌شود که شخصیت و ماهیت این پادشاه آرمانی از زندگانی محض فاصله بگیرد و با مرگ ارتباط یابد. در این باره شکل ایرانی روایات، متأخرتر است و به همین دلیل نیز افزودگی‌ها و تغییراتی بسیار را به خود پذیرفته است، اما با تحلیل نشانه‌شناختی همین تغییرات - چنان که گفتیم - می‌توان ورود جمشید به عرصه مرگ را بروشنی مشاهده کرد. در فصل سی و یکم روایت پهلوی ماجرای آمده است مبنی بر این که جم پس از مرگ در پیش‌گاه اورمزد به خطای خویش معترف می‌شود و از پروردگار پوزش می‌طلبد. پس از آن، اورمزد توبه جم را می‌پذیرد و او را از دوزخ به همستکان منتقل می‌کند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۴۳؛ نیز نک: صدربندهش، در ۳۱). همستکان جایی میانه دوزخ (مرگ) و بهشت (زندگی) است که کسانی که میزان کردارهای نیکو و ناپسندشان برابر است، در آن بسر می‌برند. این نام در اوستا به صورت «میسوانه»^۱ آمده که به معنی «جای‌گاه آمیخته» است (عفی‌فی، ۱۳۸۳: ۶۴۳). همین

^۱. Misvana



نکته و یادآوری مجدد کارکرد یمه در سرزمین مردگان در هند، دست‌آویزی مناسب برای کشف نهایی قانون ساختاری اسطورهٔ جمشید است. وضعیت ابتدایی اسطورهٔ یمه/جم به تمامی بیان‌گر زندگانی و جاودانی بود، اما حال پس از گذر از وضعیت انتهایی که اسطوره در آن با پدیدهٔ مرگ مواجه می‌شود، وجود یمه/جم به آمیخته‌ای از این دو مفهوم بدل می‌شود. اگر نگوییم یمه/جم در میانهٔ مرگ و زندگی معلق است (همستکان)، دست‌کم می‌توان گفت که او در بطن سرزمین مرگ به نامیرایی رسیده است.



جمشید در هر دو موقعیت ابتدایی و انتهایی خود، پیوسته با تقابل مرگ - زندگی مواجه است. در حالت اول موفق می‌شود سوئیهٔ زندگی را برجسته و پیروز کند و در حالت دوم در سوئیهٔ مرگ غوطه‌ور می‌شود. در نهایت حاصل آن است که تقابل دوگانهٔ مرگ - زندگی (البته به شکلی انتزاعی) از طریق آشتی و آمیختگی از میان برداشته می‌شود و هر دو مفهوم در وجود یمه/جم به وحدتی می‌رسد که ما آن را «مرگ زنده» نامیده‌ایم. بنابراین جمشید را می‌توان میانجی موفقی در منطق ذهن هندوایرانی برای رفع تقابل زندگی - مرگ یافت. دربارهٔ این دریافت باید در واپسین بخش تحلیل ساختاری خود - یعنی بررسی معنای اسطوره - سخن بگوییم.

نتیجه‌گیری

پس از آن‌که به کمک تحلیل ساختاری اسطوره کارکرد مؤثر^۱ اسطوره نمایان شد و توانستیم پیام اسطوره را کشف کنیم، نوبت به کشف راز معنایی اسطوره می‌رسد. اگر مراحل پیشین بدرستی و با موفقیت انجام و لایهٔ آشکار روایت اسطوره‌ای از طریق بررسی دقیق پیرفت‌ها نمایان شده باشد، پس از آن می‌توان به کشف محتوای پنهان

^۱. Operational Function



اسطوره امیدوار بود (Levi-Strauss, 1963: 165). در سطرهای پیشین نشان دادیم که از طریق بررسی ساختاری داستان جمشید که در متون گوناگون بیان شده می‌توان به یک اصل تکرارپذیر رسید و آن برجستگی مقوله مرگ و زندگی در داستان است. در واقع اساس این داستان، توضیح تقابل میان میرایی انسان و تلاش برای چیرگی بر نیروی مرگ است. ذهن بشر نیازمند مفهوم جاودانگی و توجیه مرگ فیزیکی انسان در جهان هستی است و از همین رو ایده‌آل ذهنی پردازندگان اسطوره جمشید، جاودانگی و بی‌مرگی آدمی بوده است؛ حال آن‌که واقعیت جهان محسوس بر خلاف این ایده عمل می‌کند. بنابراین راه حل و عامل توجیه‌کننده و پیونددهنده واقعیت به ایده‌آل، آن است که واسطه‌ای اسطوره‌ای با ویژگی‌های جمشید بمیان آید که بیان‌گر موجودیت کهن این جاودانگی و شرح چگونگی از میان رفتن آن باشد. در داستان جمشید، تقدیر نخست بشر بر نامیرایی و حیات ابدی نهاده شده، اما به واسطه علتی ثانویه این موهبت از او ستانده می‌شود. در شاخه هندی روایات زندگانی جمشید، این علت ثانویه انتزاعی‌تر است؛ یعنی این روایات، اصل میرایی انسان را کتمان نمی‌کند، اما جاویدانی و بی‌مرگی حقیقی را پس از مرگ ظاهری جسم می‌داند و بر این امر تأکید می‌ورزد که یمه راه‌نمای روان در گذشتگان به سوی حیات جاویدان است. در هر دو صورت، اسطوره جم حاصل کوشش ذهن هندوایرانی برای رفع این تقابل ناگزیر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره مکتب‌ها و نظریه‌های اسطوره‌شناسی نک: سگال (۱۳۸۹)؛ واحد دوست (۱۳۸۱)؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۷۳-۱۵ و رضایی، ۱۳۸۴: ۴۷-۲۱.
۲. لوی‌استروس خود فرجام اسدیوال و تبدیل شدن او به سنگی بر فراز قلعه کوه را این‌گونه تفسیر می‌کند که ناکام به ذات تغییرناپذیر زمینی خود باز گشته است، اما حقیقت آن است که اسدیوال با این سرانجام از آمیختگی خود با هر دو مفهوم متقابل زمین و آسمان حکایت می‌کند و از همین روست که دقیقاً در نقطه‌ای میانه این دو به شکل سنگ (مرده-نمرده) درمی‌آید.
۳. لوی‌استروس علاوه بر «داستان اسدیوال» و سراسر کتاب *خام و پخته*، در دیگر مقاله مشهور خود «بررسی ساختاری اسطوره» نیز که پیش از آن منتشر کرده بود، به تفصیل به تقابل مرگ و زندگی در اسطوره پرداخته است. برای مطالعه ترجمه فارسی مقاله رک: لوی‌استروس (۱۳۷۳).
۴. لوی‌استروس برای دو جنبه ساختمانی اسطوره دو حد متمایز «پیرفت‌ها» و «زمینه‌ها» را معرفی می‌کند (Levi-Strauss, 1963: 161). پیرفت‌های اسطوره نشان دهنده نظم متوالی و استواری هستند که درون‌مایه آشکار اسطوره را تشکیل می‌دهند و زمینه‌های اسطوره سطوح

مختلف سازمان‌دهی پیرفت‌ها را فراهم می‌کنند. بنابراین پیرفت‌ها خط سیر افقی داستان را می‌سازند و زمینه‌ها محور عمودی داستان هستند. زمینه‌های اسطوره از تقابل‌های متوالی و متعددی تشکیل می‌شوند و اسطوره بیان‌گر کوشش‌هایی است که برای رفع این تقابل‌ها صورت می‌گیرد.

۵. در هیچ منبعی به بیرون آمدن جمشید و ساکنانش از ور اشاره‌ای نمی‌شود و همه این اتفاق را تنها به پایان هزاره هوشیدر و زمستان ملکوس نسبت می‌دهند (نک: مینوی خرد، پرسش ۲۶، بند ۳۱-۲۷). فرگرد دوم وندیداد نیز که به تمامی و به تفصیل ماجرای پادشاهی جمشید و گسترش سرزمین آریایی و زمستان سخت و در نهایت چگونگی ساختن ورجمکرد را بیان می‌کند، در پایان شرح و سکوت می‌کند و سخن را به پایان می‌رساند. بنابراین شاید بتوان حدس زد که در آن دسته از روایات کهن که قائل به ساخت و در توسط جمشید هستند، به صورت پوشیده او را نیز هم‌چنان پادشاه آن سرزمین و در نتیجه هم‌چنان زنده می‌انگارند. در این باره و در زمینه کارکرد این اندیشه در ساختار اسطوره‌ای داستان جمشید در ادامه بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

۶. یمه در نقوشی که از او ترسیم کرده‌اند، چشمانی مسی‌رنگ، سیمایی سبزه‌فام و ردایی سرخ بر تن دارد. در موزه ویکتوریا و آلبرت یکی از این تصاویر موجود است (ایونس، ۱۳۸۱: ۱۳۳).

۷. درباره شباهت جمشید با مهر نک: (بهار، ۱۳۷۵: ۲۷-۲۶). بهار با استناد به صفات جمشید که او را با خورشید مربوط می‌کند، شباهت و جمشید در زیر زمین با کاخ مهر بر فراز البرز، کارمرد فرمان‌روایی هر دو و در نهایت رابطه‌شان با گاو چنین تصوّر می‌کند که جمشید در واقع تجسم زمینی ایزد مهر است. این شباهت زهر را نیز بر آن داشته که با توجه به نام «یمه» که به معنی «همزاد» است (پورداود، ۱۳۵۶/۲۵۳۶: ۱۸۱)، جمشید را در حقیقت هم‌زاد میترا بداند (زهر، ۱۳۸۸: ۹۸-۱۹۶).

۸. این اصطلاح را که از اوصاف اهریمن است، از نخستین فرگرد وندیداد برگرفته‌ایم که در آن به چگونگی آفت‌رسانی اهریمن به آفریده‌های اورمزد اشاره می‌شود. تن اهریمن از جنس مرگ است و او «زدارکامه» یعنی پیوسته در پی نابودی آفریده‌های اهورامزداست. به این خصلت اهریمن در داستان ضحاک شاهنامه نیز اشاره شده است (شاهنامه، ۱۶۵-۶۶/۵۱/۱).

۹. علاوه بر آن، این کردار یمه و یمی در اسطوره‌های ایرانی به مفهوم «خویدوده» (ازواج مقدس مزدایی) بدل می‌شود که اتفاقاً وسیله‌ای برای بخشودگی گناه جم است.

۱۰. در میان ایران‌شناسان، بارتولومه (۴۸۶: ۱۹۶۱)، کریستن‌سن (۱۳۶۸: ۲۹۷) و نیبرگ (۱۳۸۳: ۸۸) این بند را چنین ترجمه کرده‌اند و در ایران نیز پورداود، بهار (۱۳۷۵: ۲۳۰) و تفضلی و آموزگار (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۲۹۸ پاورقی) همین ترجمه را پسندیده‌اند. پژوهش‌گران در این باره که آیا این ترجمه صحیح است یا پیشنهاد دیگری که گناه جمشید را در بند مزبور نه ترویج گوشت‌خواری، بلکه «ادعای خدایی» دانسته است، نظریات متعددی دارند. برای آگاهی بیش‌تر از کم و کیف این دیدگاه‌ها نک: (اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۸۸-۸۵).



۱۱. این نکته پیش از این نیز توجه پژوهش‌گران را به خود جلب کرده است. به عنوان مثال نک: (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

۱۲. دیو ملکوس جادوگری هفت‌ساله است که در پایان نخستین هزارهٔ پایانی آفرینش بوسیلهٔ جادو باران و سرمایی ایجاد می‌کند که چهار زمستان به طول می‌انجامد و بر اثر آن تمام آفریدگان می‌میرند. آن‌گاه مردمان و چارپایان از ورجمکرد بیرون می‌آیند و نسلشان در زمین افزایش می‌یابد. برای آگاهی بیش‌تر نک: (مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۷۷ تعلیقات).

۱۳. این که فریدون در اصل جاودانه بوده و بر اثر ارتکاب گناه میرا شده باشد، جز مینوی خرد در هیچ متن دیگر نیامده است. آن‌گونه که تفضلی از وست نقل می‌کند، شاید منظور آن عمل فریدون است که کشور را میان سه فرزند خود تقسیم کرد و سهواً باعث شد که تخم کینه در میان آنان پراکنده شود (برای آگاهی بیش‌تر نک: مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۹۲ تعلیقات).

فهرست منابع

- ابن بلخی. (۱۳۶۳). **فارس‌نامه**. به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد الن نیکلسون، تهران: دنیای کتاب.
- ابن مسکویه، ابوعلی. (۱۹۸۷ م. / ۱۳۶۶ ش.). **تجارب‌الامم**، تحقیق و تقدیم ابوالقاسم امامی، الجزء الاول، طهران: دار السروش للطباعة و النشر. الطبعة الاولى.
- اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۵۴). **گرشاسب‌نامه**، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: طهوری.
- اسکولز، رابرت. (۱۳۸۳). **درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات**، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: آگه.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). **اسطوره، بیان نمادین**. تهران: سروش.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «**کردارشناسی اهریمن در پادشاهی جمشید**»، *جستارهای ادبی*. ش ۱۶۴، بهار، صص ۸۳-۱۱۳. مشهد: دانش‌گاه فردوسی.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۳). **فردوسی‌نامه (مردم و قهرمانان شاهنامه)**، تهران: علمی.
- **اوستا**. (۱۳۷۹). گزارش و پژوهش جلیل دوست‌خواه، ۲ جلد، تهران: مروارید.
- ایران‌شان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). **کوش‌نامه**، به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۸۱). **شناخت اساطیر هند**، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- بلعمی، ابوعلی. (۱۳۸۰). **تاریخ بلعمی**، تصحیح محمدتقی بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: زوار.
- بندهش. (۱۳۹۰). **گزارش فرنبلغ‌دادگی**، ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). **پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و پاره دوم)**، تهران: آگه.
- بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا). (۱۳۴۷). **ترجمه چند متن پهلوی**، به کوشش محمدگلبن. تهران: سپهر.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۵۲). **آثار الباقیه عن القرون الخالیه**، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: ابن سینا.
- پورداود، ابراهیم (گزارنده). (۱۳۵۶/۲۵۳۶). **یشت‌ها**، جلد ۱. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانش‌گاه تهران.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۲۸). **شاهنامه ثعالبی**، ترجمه محمود هدایت. تهران: وزارت فرهنگ.

- حمزهٔ اصفهانی. (۱۳۶۷). **تاریخ پیامبران و شاهان**، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- خوارزمی، محمدبن احمد. (۱۳۶۲). **مفاتیح العلوم**، ترجمهٔ حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- **دین کرد هفتم**. (۱۳۸۹). تصحیح، آوانویسی و نگارش محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۸۱). **اخبار الطوال**، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی.
- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۱). **نجات بخشی در ادیان**، تهران: پژوهش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). **پیکرگردانی در اساطیر**، تهران: پژوهش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی، مهدی. (۱۳۸۴). **آفرینش و مرگ در اساطیر**، تهران: اساطیر.
- **روایت پهلوی**. (۱۳۶۷). ترجمهٔ مهشید میرفرخایی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زهر، آر. سی. (۱۳۸۸). **طلوع و غروب زرتشتی گری**، ترجمهٔ تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- سگال، رابرت آلن. (۱۳۸۹). **اسطوره**، ترجمهٔ فریده فرنودفر. تهران: بصیرت.
- شاکد، شائلول. (۱۳۸۱). **از ایران زرتشتی تا اسلام**، ترجمهٔ مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۹). **حماسه‌سرایی در ایران**، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۲). **تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملک)**، ج ۱. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۸۳). **اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی**، تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**. جلد ۱، تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قائمی، فرزاد. (۱۳۹۰). «**تحلیل انسان‌شناختی اسطورهٔ قَر و کارکردهای آن در شاهنامهٔ فردوسی و اساطیر ایران**»، *جستارهای ادبی*. س ۴۴، ش ۳، پاییز. مشهد: دانش گاه فردوسی.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۶۸). **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران**. ج ۲: جمشید. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر نو.



- **گزیده سرودهای ریگ ودا**. (۱۳۸۵). ترجمه محمدرضا جلالی نایینی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- **لوی استروس، کلود**. (۱۳۸۵). **اسطوره و معنا** (گفت‌وگوهای با کلود لوی استروس). ترجمه شهرام خسروی. تهران: نشر مرکز.
- **لوی استروس، کلود**. (۱۳۷۳). **بررسی ساختاری اسطوره**. ترجمه بهار مختاریان و فاضل پاکزاد. / رخنون.
- **لیچ، ادموند**. (۱۳۵۸). **لوی استروس**. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- **مجمّل التواریخ و القصص**. (۱۳۱۸). تصحیح ملک‌الشعرا بهار. به همت محمد رضانی. تهران: کلاله خاور.
- **مینوی خرد**. (۱۳۸۵). ترجمه احمد تفضلی. تهران: توس.
- **نهاية الارب في اخبار الفرس و العرب**. (۱۳۷۵). تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- **نیبرگ، هنریک ساموئل**. (۱۳۸۳). **دین‌های ایران باستان**. کرمان: دانش‌گاه شهید باهنر.
- **واحدوست، مهوش**. (۱۳۸۱). **روی‌کردهای علمی به اسطوره‌شناسی**. تهران: سروش.
- **هینلز، جان**. (۱۳۸۵). **اساطیر ایران**. ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- **یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب**. (۱۳۴۲). **تاریخ یعقوبی**. ج ۱. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- Baily, Harold Walter. (1971). “**Farrah**”. *Zoroastrian Problems in the 9th Century Books*. Oxford, pp. 1-75.
- Bartholomae, Christian. (1961). *Altiranisches Worterbuch*. Berlin.
- Deliege, Robert. (2004). *Levi-Strauss Today: An Introduction to Structural Anthropology*. English edition. Oxford, New York: Berg.
- Levi-Strauss, Claude. (1963). “**The Story of Asdiwal**”. *Structural Anthropology*. Vol. 2. pp. 146-190.
- Levi-strauss, claude. (1978). *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.
- **Saddar Nasr and Saddar Bundahesh**. (1909). Ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar. Bumbai.
- **The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism**. (2002). Soka Gakkai International Publication.