

بررسی نمود اسطوره‌باروری در حماسه‌برزونامه بر اساس نظریهٔ جرج فریزر

محسن محمدی فشارکی*

دانشیار دانشگاه اصفهان

جبار نصیری*

دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۳)

چکیده

الگوی باروری یکی از الگوهای تکرارشونده و بنیادین در اساطیر جهان است که روایتگر داستان عشق ایزدبانوی آب (عشق و باروری) به خدای گیاهی و به دنبال آن، مرگ و نوزایی خدای گیاهی است. به نظر جرج فریزر (George Frazer)، این الگوی مشترک که مظهر رویش هر ساله گیاهان در بهار، پژمردگی در خشکسالی تابستان و رستاخیز هر ساله آنها در نزد اقوام کشاورز است، به صورت گوناگون در متون اسطوره‌ای و حماسی جلوه پیدا کرده است. حماسه ملی «برزونامه» یکی از این آثار حماسی است که به نظر می‌رسد در زیرساخت خود روایتگر اسطوره‌باروری باشد، بدین گونه که بُرزوی کشاورز در این حماسه، نمایندهٔ خدای غلات و گیاهان است که در کنار شهرو، خدای عشق و باروری، عهده‌دار زایا کردن طبیعت و بارور کردن موجودات در ایران زمین است.

واژگان کلیدی: اسطوره، باروری، فریزر، برزونامه، حماسه.

* E-mail: fesharaki311@yahoo.com

* E-mail: jabbarnasiri@gmail.com (نویسندهٔ مسئول)

مقدمه

در ادبیات فارسی، یکی از انواع ادبی مهم و تأثیرگذار، حماسه یا داستان‌های حماسی است. *برزنامه*، اثر عطاء بن یعقوب ناکوک رازی، منظومه‌ای حماسی متعلق به قرن پنجم هجری است که از لحاظ محتوا و شکل به نوعی ادامه‌دهنده جریان حماسه‌سرایی (بعد از *شاهنامه فردوسی*) است. در سال‌های اخیر، با توجه به نظریه‌های جدید نقد ادبی از دیدگاه‌های مختلفی به بررسی و تحلیل آثار حماسی پرداخته شده است. در این میان، نقد اسطوره‌های شیوه‌ای است که به ریشه‌یابی مضمون اسطوره‌ای آثار حماسی می‌پردازد تا به این شیوه، سرچشمه‌های بنیادی دینی و عقیدتی داستان‌های حماسی را نمایان سازد. در این شیوه، منتقد با توجه به متون و داستان‌های اسطوره‌ای موجود هر ملت و اسطوره‌های دیگر ملل (به شیوه‌ای مقایسه‌ای) ابتدا به بازخوانی این متون با توجه به این اسطوره‌ها پرداخته، سپس چگونگی شیوه ورود این اساطیر به آثار و تغییرات آنها را در مسیر ورود به حماسه نشان می‌دهد. با مطالعه *برزنامه* به نظر می‌رسد که این متن از نظر محتوا و شکل بسیار مستعد این گونه نقد باشد. ما در این مقاله بر آنیم که با توجه به نظریه اسطوره باروری جرج فریزر به بازسازی ساختار اسطوره‌ای این اثر بپردازیم و در عین حال، تغییرات و تحولات این اساطیر را در جریان ورود به این اثر نشان دهیم.

۱- پیشینه پژوهش

با بررسی مطالعات پیشین درمی‌یابیم که گرچه در چند سال اخیر، با رواج نظریه نقد اسطوره‌ای، مقالات و رساله‌های مختلفی درباره کارکرد این نظریه در آثار روایی کهن فارسی، از جمله داستان‌های *شاهنامه* انجام یافته است، اما هیچ پژوهش مستقلی تاکنون به نقد اسطوره‌ای *برزنامه* بر مبنای نظریه جرج فریزر نپرداخته است؛ به عبارتی دیگر، در زمینه نقد اسطوره‌ای، *برزنامه* تاکنون هیچ اثری، چه در شکل پایان‌نامه و چه در شکل مقاله کار نشده است. با وجود این، برخی از دیگر مقالات که مضمون و یافته‌های آنها با پژوهش حاضر نزدیکی دارد، عبارتند از:

- خجسته، فرامرز و محمدرضا جلیلیان. (۱۳۸۹). «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت الهه باروری و ایزدگیاهی». *تاریخ ادبیات*. شماره ۶۴. صص ۷۷-۹۶.

- فیروزمندی، بهمن و دیگران. (۱۳۹۱). «روایتی محلی از اسطوره الهه باروری در لرستان. زن در فرهنگ و هنر». دوره ۴. ش ۲. صص ۲۵-۴۳.
- معینی سام، بهزاد و زینب خسروی. (۱۳۹۰). «پیوند آناهیتا و ایشتر بابلی». *مجله مطالعات ایرانی*. سال ۱۰. شماره ۲۰.
- رضایی ارژنه، محمود و پروین گلی‌زاده. «بررسی تحلیلی - تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال ۷. شماره ۲۲.

۲- ضرورت پژوهش

با توجه به اینکه هیچ پژوهشی از نظر اسطوره‌های مستقیم به بررسی و تحلیل متن حماسی *برزنامه* پرداخته است و نیز با نظر به حجم محدود تحقیقات انجام شده در زمینه نقد اسطوره‌ای آثار حماسی، به نظر می‌رسد که انجام مقالاتی از این دست و در این موضوع در بازخوانی آثار کلاسیک ضروری باشد.

۳- بحث و بررسی

اگرچه تنوع اسطوره‌ها، یافتن پیرنگ و الگوی مشترک را در میان همه اساطیر جهان با دشواری روبه‌رو می‌سازد، اما برخی از محققان برای اسطوره‌ها الگوهای جهان‌شمولی ارائه کرده‌اند. لارنس کوپ یکی از این محققان است که در کتاب خود با عنوان *اسطوره*، به طبقه‌بندی اسطوره‌های جهان اقدام کرده است و چندین الگوی اساطیری برای دسته‌بندی تمام اساطیر جهان پیشنهاد می‌کند؛ الگوهایی که می‌توان همه اساطیر جهان را زیرمجموعه آنها قرار داد. بر طبق دسته‌بندی او، این الگوها شامل الگوهای اسطوره‌ای آفرینش، باروری، نجات، قهرمان و الگوی اسطوره ادبی می‌شود (ر.ک؛ کوپ، ۱۳۸۴: ۵).

یکی از این الگوهای تکرارشونده در اساطیر، الگوی باروری است که جرج فریزر (George Frazer) سالها درباره چگونگی و چرایی آن به تحقیق و تفحص پرداخته است و حاصل کار خود را در کتاب *شاخه زرین گرد آورده است*. در این کتاب، فریزر بر این باور است که:

«همه ادیان در اصل، آیین‌های باروری بوده‌اند، متمرکز بر گرد پرستش و قربانی کردن ادواری فرمانروای مقدس که تجسد خدایی میرنده و زنده‌شونده، الوهیتی خورشیدی بود و به وصلتی رمزی با الهه زمین تن درمی‌داد و هنگام خرمن می‌مرد و به وقت بهار

تجسد دوباره می‌یافت. این افسانه عصاره تقریباً همه اساطیر عالم است» (فریزر، ۱۳۸۴: ۷).

در کُل، با توجه به نمودهای گوناگون این اسطوره در میان اقوام مختلف جهان، الگوی بنیادین و مشترک این خدای باروری را می‌توان چنین روایت کرد: خدایی نباتی که به همراه همسرش در زمین به سر می‌برد، بر اثر حادثه (ی مشابه در اکثر اساطیر جهان) می‌میرد و به جهان مردگان فرستاده می‌شود. به دنبال این حادثه، معشوق یا همسرش در جستجوی او به سرای مردگان رهسپار می‌گردد. در پی غیبت و مرگ خدای باروری، خشکی و عقیمی سراسر عالم را فرا می‌گیرد و تمام موجودات در معرض زوال و نابودی می‌افتند. اما سرانجام با برگرداندن و بازگشت او، بار دیگر زندگی جریان پیدا می‌کند و به روال عادی برمی‌گردد.

به نظر می‌رسد که حماسه برزنامه در زیرساخت خود، روایتگر اسطوره باروری باشد. بنابراین، ابتدا به معرفی این اسطوره و معرفی برزنامه می‌پردازیم و آنگاه نحوه تجلی این الگوی اسطوره‌ای را در برزنامه نشان خواهیم داد.

۴- اسطوره باروری

در روزگار باستان، مردم سرزمین‌های واقع در شرق مدیترانه، خصوصاً مردم مصر و آسیای غربی، زوال و احیای سالانه حیات، به‌ویژه حیات گیاهی را با تجسم خدایی که هر سال می‌مرد و دوباره زنده می‌شد، با نام‌های ازیریس، تموز، آدونیس و آتیس نمایش می‌دادند. انسان‌شناس نامی، جرج فریزر در کتاب *شاخه زرین*، آدونیس را برجسته‌ترین الگوی این خدای میرنده و دوباره زنده‌شونده در جهان باستان معرفی می‌کند. به نظر او، مردم سامی بابل و سوریه، آدونیس را می‌پرستیدند که نام درستش، تموز (به معنای پسر حقیقی آب پرعمق) است. تموزی در ادبیات دینی بابل، به عنوان همسر یا معشوق جوان، ایشتار، الهه بزرگ مادر (تجسم نیروهای مولد طبیعت) ظاهر می‌شود. گوندولین لیک برخلاف فریزر، نام این الهه را در میان قوم آکدی، ایشتار و در میان متون سومری، اینانا می‌داند (ر.ک؛ لیک، ۱۳۸۵: ۶۸).

اطلاعات موجود درباره نحوه وصلت تموز (همتای آدونیس در آشور و بابل) و ایشتار، پراکنده و مبهم است، اما از منابع در دسترس می‌توان فهمید که تموز هر سال می‌مرد و از زمین پُرسور به جهان تیره و تاریک زمین فرومی‌شد و هر سال معشوق خداگونه‌اش در جستجوی او به سرزمینی که از آن بازگشتی نبود، یعنی جهان تاریکی که همه جای آن را غبار

پوشانده بود، سفر می‌کرد. در مدت سفر و غیبت او، شور عشقی در عالم در کار نبود و به تبع آن، مردمان و حیوانات تولید مثل را فراموش می‌کردند؛ زیرا کارکرد جنسی حیوانات و انسان در سراسر جهان چنان بستگی نزدیکی با این الهه داشت که بی‌حضور او نمی‌توانستند انزال کنند، به‌طوری که همهٔ حیات در معرض نابودی قرار می‌گرفت. در متون این اقوام آمده است: «پس از فرود آمدن بانو ایشتار در سرزمین بی‌بازگشت، ورزا (گاو نر) با ماده‌گاو جفت‌گیری نمی‌کرد، نر خر با ماده‌الاغ نمی‌آمیخت و باردارش نمی‌کرد، مردها در کوچه و خیابان‌های شهر زن‌ها را آبستن نمی‌کردند. مردان در بستر خود [تنها] می‌خوابیدند و زن‌ها در بستر خودشان» (الیاده، ۱۳۸۵: ۴۷).

سرانجام در پی درخواست پدر و برادر ایشتار (به ترتیب، سین و شمش) و عقیم ماندن عالم، پیکری از سوی نآ (Ea)، خدای بزرگ، عازم رهانیدن ایشتار می‌شد؛ خدایی که همه چیز در حیات خود به او وابسته بود. ملکهٔ سنگدل جهان زبرین، آلتو یا ارش کیگال (خواهر ایشتار)، در ابتدا در برابر درخواست پیک خدایان (آسوشو- نامیر شهوت‌پرست) مقاومت می‌کرد و از زنده کردن و رها کردن آنها امتناع می‌ورزید، اما بالأخره به کراهت اجازه می‌داد که به ایشتار آب حیات بپاشند. به هر حال، ایشتار پس از زنده شدن دوباره، به همراهی معشوق خود، تموز به جهان زبرین باز می‌گشت؛ بازگشتی که همزمان با آن، همهٔ طبیعت از نو زنده می‌شد (ر.ک؛ فریزر، ۱۳۸۳: ۳۵۸-۳۵۹).

بعدها که یونانیان در قرن هفتم پیش از میلاد، تموز را از مردم مدیترانه به وام می‌گیرند، این خدای شرقی در اساطیر یونانی به صورت جوانی زیبا رو به نام آدونیس درمی‌آید که آفرودیت دلباختهٔ او می‌شود. داستان این دو خدا در اساطیر یونانی بدین شکل است که آفرودیت (الهه) آدونیس را در کودکی در جعبه‌ای می‌گذارد و به پرسفونه، ملکهٔ جهان زبرین یا دزوخ می‌سپارد. اما پرسفونه چون جعبه را می‌گشاید و زیبایی کودک را می‌بیند، دیگر آدونیس را به آفرودیت پس نمی‌دهد. به دنبال خودداری پرسفونه از پس دادن این امانت، آفرودیت (الههٔ عشق) خود به دوزخ می‌رود تا محبوب خویش را از بند جهان ظلمات برهاند که باعث درگیری‌هایی در میان آن دو می‌شود. سرانجام زئوس اختلاف و درگیری بین دو الههٔ عشق و مرگ را فیصله می‌دهد، بدین شکل که مقرر می‌دارد آدونیس یک‌بخش از سال را با پرسفونه در جهان زبرین و بخش دیگر را با آفرودیت در جهان زبرین به سر برد، هرچند بعدها آدونیس هنگام شکار گراز کشته می‌شود. البته طبق روایتی دیگر از این اسطوره، آرس، رقیب عشقی و قاتل او، از روی حسادت خود را به شکل گراز درآورده بود تا قتل رقیب خود را پنهان کند.

در مصر باستان، خدایی که برای مرگ و رستاخیزش هر سال متناوباً با غم و شادی مراسمی برگزار می‌شد، اُزیریس، مشهورترین خداواره مصر بود.

«آتیس» نمود دیگری از این خدایان زنده‌شونده، جوان زیبارویی بود که سی‌بل، مادر خدایان (الهه بزرگ باروری در فریگیه) عاشق او شد. البته برخی از محققان آتیس را پسر او می‌دانند و نقل می‌کنند که نانای باکره (سی‌بل) با گذاشتن بادم رسیده‌ای در میان سینه‌هایش او را باردار شد. به هر حال، همانند آدونیس دو روایت برای مرگ او نقل شده است. بر طبق یک روایت، به مانند آدونیس، گُرازی او را از پای درمی‌آورد. بر اساس روایتی دیگر، آتیس خود را در زیر درخت کاجی مقطوع‌النسل می‌کند و همان جا از فرط خونریزی می‌میرد؛ به بیانی دیگر، در این روایت‌ها، «مادر به همبستری و ازدواج با پسرش علاقه دارد، ولی پسر به‌نحوی به این عشق پاسخ مثبت نمی‌دهد، لذا مادر پسر را می‌کشد یا بلایی بر سر او می‌آورد که پسر خودکشی می‌کند» (بهار، ۱۳۸۸: ۶۲).

در میان مردمان معتقد به این اسطوره، قدرت حیات‌بخش خدای باروری تنها به طبیعت گیاهی محدود نمی‌شد و حیات حیوانی، تکثیر رمه‌ها و گله‌ها و نیز افزایش مردمان ساکن در سرزمین را نیز در بر می‌گرفت. از نظر نمادین، این خدای باروری (اصل مذکر)، شوهر زمین (اصل مؤنث) تصور می‌شد که باعث باروری آن می‌شد. البته در میان اقوام سامی، نیروی مذکر را ویژه آب و نیروی مؤنث را مخصوص زمین می‌دانستند. نیروهایی که به باور آنان، تمام موجودات روی زمین بچه آنها به شمار می‌آمدند. لازم به ذکر است که در برخی از نقاط دنیای باستان، هر دو نیروی مذکر و مؤنث، تجسم آب‌های حیات‌بخش بودند.

به هر حال، به نظر فریزر، این ماجرا که بر اساس آن آدونیس نصف سال (یا یک‌سوم سال) را در جهان زیرین می‌گذراند و نصف دیگر را روی زمین، آشکارا نشان‌دهنده این است که وی نماینده گیاهان، به‌ویژه غله بوده است که در نیمی از سال زیر خاک، مدفون و در نصف دیگر سال، شروع به رویدن می‌کند. این نظر فریزر با زمان برگزاری مراسم این خدا که در بهار یا تابستان صورت می‌گرفت، بسیار سازگاری دارد؛ زیرا بهار و تابستان در سرزمین‌هایی که خدای زنده‌شونده در آنها پرستش می‌شد، فصل محصول دادن جو و گندم است. البته در میان مردمان مناطقی چون مناطق استوایی که در محیط زندگی آنها از نظر آب و هوایی در طول سال چندان تغییری مشاهده نمی‌گردد، این اسطوره دیده نمی‌شود؛ به عنوان نمونه، مردم پولینزی آن قدر به محیط استوایی با تغییرات اندک فصل عادت کرده بودند که هیچ‌گونه جشن بهاری

در میان آنها و یا حتی در سرزمین زلاندنو مشاهده نمی‌شود؛ چراکه در این مناطق، آهنگ مرگ بر اساس پوسیدن و ظهور دوباره، یعنی زندگی بیشتر و حیات تازه شکل می‌گیرد (ر.ک؛ بورلند، ۱۳۸۷: ۱۳۹ و ۱۵۷).

خدایان باروری یاد شده در زایا کردن دوباره طبیعت، قائم به خود نبودند؛ زیرا آنها برای انجام این کار نیازمند الهه‌هایی بودند که همسر و همبستر آنها باشد؛ الهه‌هایی که ظاهراً شخصیتی نیرومندتر و مهم‌تر از خدا داشت. در همین راستا، فریزر معتقد است که بسیاری از مردمان آسیای غربی یک الهه بزرگ مادر را که تجسم همه نیروهای زایای طبیعت بود، با نام‌های مختلف، اما با اسطوره و آیینی مشابه می‌پرستیدند که در کنار معشوق یا چندین معشوق خداواره می‌رند به سر می‌بردند؛ خداهای می‌رنده‌ای که الهه هر سال با آنان در می‌آمیخت؛ چراکه بنا به باور معتقدان، این ارتباط برای تکثیر انواع مختلف حیوانات و نباتات ضروری بود، به‌گونه‌ای که در واقعیت نیز آمیزش افسانه‌ای زوج خداگونه، با آمیزش واقعی (هرچند موقت) زن و مردی در صومعه الهه تقلید می‌شد تا حاصل‌خیزی زمین و افزایش مردان و وحوش را سبب گردد (ر.ک؛ فریزر، ۱۳۸۳: ۳۶۸). در اسطوره آدونیس، آفرودیت، در اسطوره زیریس، ایسس و در اسطوره تموز، ایشتر زنانی هستند که ایفاگر این نقش هستند.

از نظر تاریخی، احتمال دارد چنین الهه مادری، ریشه در عصری داشته باشد که نهاد ازدواج یا ناشناخته بود یا اینکه به صورت تخطی ناروا از قوانین کمون تلقی می‌شد. از این لحاظ می‌توان فهمید که چرا در این اساطیر، الهه را همواره ازدواج‌نکرده (گاهی باکره) و در عین حال، بی‌عفت می‌پنداشتند. در ادامه این مطلب، می‌توان زنا را با محارم را یکی از دلایل نبود شوهران در این اساطیر دید. جالب توجه این است که خود آدونیس نیز حاصل آمیزش زناکارانه پدر بزرگش (سینیراس) با مادرش (میرا) در جشنواره الهه غله بوده است. از نظر تاریخی، برتری زن خدا بر خدای مذکر در اساطیر باروری، حاصل یک نظام اجتماعی است که در آن مادران نسبت به پدران از اهمیت بیشتری برخوردار بودند و تبار و مالکیت از طریق زنان و نه مردان تعیین می‌شد» (همان: ۴۳۷).

محققان چنین نظامی را که در آن تبار و نژاد از طریق مادر تعیین و مالکیت نیز از همان طریق منتقل می‌شد، مادرسالار یا مادرتبار نامگذاری کرده‌اند، در حالی که نظام عکس آن را که در آن تعیین تبار و نژاد و انتقال مالکیت از طریق پدر صورت می‌گرفت، پدرتبار یا پدرسالار نامیده‌اند. از نگاهی دیگر، گروهی از صاحب‌نظران این گونه اساطیر باروری را یادگار مبارزات

واقعی در درون خاندان‌های شاهی می‌دانند که با هدف تغییر دادن حقّ جانشینی از تبار زن به تبار مرد صورت می‌گرفته است؛ «زیرا در نظام مادرتباری، وارث تاج و تخت یا برادر شاه در گذشته، یا پسر خواهر اوست، در حالی که در نظام پدرتباری، وارث تاج و تخت پسر شاه در گذشته است» (همان: ۴۲۱).

در حاشیه، ذکر این نکته ضروری است که مدارسالاری به معنای مادرشاهی یا حکومت زنان نیست و همیشه در طول ادوار، عملاً حکومت در دست مردان بوده است. البته در طول تاریخ، استثناهایی وجود دارد که اثری موقتی دارند و تأثیری بر حقیقت این قاعدهٔ عام و فراگیر نمی‌گذارند که در گذشته عمدتاً اقتدار مردانه و خردمدارانه بر جامعهٔ بشری حاکم بوده است.

به هر روی، چنان‌که قبلاً نیز به آن اشاره کردیم، در این اسطوره، هر سال خدای باروری سرنوشتی اندوهبار می‌یافت و در مرگش عزاداری می‌شد؛ بدین شیوه که در زمان اقامت این خدا در جهان زیرین، مردان و زنان هر سرزمین (در فصلی خاص از سال بسته به منطقهٔ جغرافیایی که در آن زندگی می‌کردند) با نوای حزین، در ماهی که به نام این خدا خوانده می‌شد، بر مرگ او نوحه‌سرایبی می‌کردند. این نوحه‌سرایبی اگرچه از دید انسان‌های امروزی امری غیرمنطقی و غیرطبیعی است، اما برای انسان‌های باستان امری اعتقادی و عادی بود؛ چراکه «برای جوامع شکارگر، دام‌پرور و برزرگر پیش از تاریخ، گرسنه ماندن بر اثر خشکسالی و قحطی و نیز نابودی کشت و رمه هراسی بزرگ به شمار می‌آمد. از طرف دیگر، نازایی و داشتن فرزندان کم‌شمار نیز به سبب نیاز خانواده، به زور بازوی آنها کاستی بزرگی بود و می‌توانست باعث تولید محصول اندک یا شکست از دشمنان شود» (طاهری، ۱۳۸۹: ۶۷).

از نظر مفهومی، در آسیای غربی و یونان، شخصیت‌های اسطوره‌ای یاد شده، تجسم نیروی باروری به طور عام و رویش نباتی به طور خاص بوده‌اند؛ شخصیت‌هایی که نماینده و تجلی پدیده‌های طبیعی همچون تغییر فصل‌ها، به‌ویژه مؤثرترین و تکان‌دهنده‌ترین آنها، یعنی پژمردن و از نو رویدن گیاهان بودند؛ به عبارتی دیگر، مردمان نخستین برای توجیه مرگ گیاهان در زمستان و باززایی آنها در بهار چنین روایت‌هایی را ساخته بودند (ر.ک؛ خجسته، ۱۳۸۹: ۶). در گُل، به نظر جرج فریزر، غرض از این اساطیر و آیین و مناسک همراه آن، تازه کردن و توانا کردن قوای فروردهٔ طبیعت از طریق جادوی همانندی بود تا درختان بار آورند و خوشه‌های غلات پردهانه شوند و انسان و حیوانات به تولیدمثل بپردازند (ر.ک؛ فریزر، ۱۳۸۴: ۴۳۷).

با این همه، باید گفت اعتقاد به ایزد گیاهی شهیدشونده و الهه باروری، آن گونه که در اساطیر بین‌النهرین و دیگر اقوام می‌بینیم، در اساطیر ایرانی با استقلال و بهروشنی و باصراحت بیان نشده است (ر.ک؛ خجسته، ۱۳۸۹: ۱۲) و بازمانده‌های باور به آن، فقط به صورت پراکنده در حماسه‌ها و افسانه‌ها دیده می‌شود (ر.ک؛ بهار، ۱۳۷۸: ۴۴۹). به نظر ما، حماسه برزنامه یکی از این حماسه‌هاست که اسطوره باروری در شکل‌دهی و زیرساخت آن تأثیر داشته است که در سطور آتی به چگونگی این تجلی و تأثیر می‌پردازیم.

۵- برزنامه

منظومه برزنامه اثر عطاء بن یعقوب ناکوک رازی، داستانی حماسی است که در روند تاریخ حماسه‌سرایی به نوعی ادامه‌دهنده و جزء داستان‌های شاهنامه به‌شمار می‌آید. موضوع این اثر که در قرن پنجم هجری سروده شده است، درباره سرگذشت برزو، فرزند سهراب و شرح زندگی و ماجراجویی‌های اوست. درباره شاعر این منظومه نظرات گوناگونی ارائه شده است. کسانی چون آنکتیل دوپرون، ادگار بلوشه، ذبیح‌الله صفا و محمد دبیرسیاقی سراینده این داستان را «عطایی» دانسته‌اند. در مقابل، کسانی چون ژول مول و علی محمدی در انتساب این اثر به «عطایی» شک دارند. در سال‌های اخیر، اکبر نحوی برخلاف دیگران، شمس‌الدین کوسج را سراینده این منظومه معرفی می‌کند. از آنجا که مشخص کردن دقیق سراینده این حماسه به موضوع این مقاله ربطی ندارد، برای پرهیز از اطاله مطلب، در اینجا از ذکر دلایل هر یک از این محققان خودداری می‌کنیم و خواننده علاقمند برای آگاهی از نظرات هر یک از محققان می‌تواند به مقدمه جامع کتاب برزنامه تصحیح اکبر نحوی مراجعه کند.

۶- نسخه‌های چاپ شده

در ایران تاکنون چهار نسخه از کتاب برزنامه به شرح زیر چاپ شده است:

الف) نسخه محمد دبیرسیاقی برگرفته از شاهنامه، چاپ کلکته (تصحیح ترنر ماکان)، همراه با کشف‌الآبیات، شامل ۳۶۶۴ بیت.

ب) نسخه علی محمدی به صورت تصحیح انتقادی از چهار نسخه مختلف، شامل ۲۴۴۳ بیت.

ج) نسخه نحوی تصحیح شده بر پایه پنج دستنویس، مشتمل بر ۴۲۴۱ بیت.

د) برزنامه منشور که ترجمه‌ای از نسخه گردی برزنامه است. این کتاب داستان‌های نسخه جدید برزنامه را در بر می‌گیرد که در سه نسخه دیگر مشاهده نمی‌شود و شامل

داستان‌هایی درباره عشق‌ورزی‌ها و قهرمانی‌های برزو در میدان‌های مختلف است (ر.ک؛ یاقوتی، ۱۳۹۱).

یادآوری می‌شود که از میان نسخه‌های نامبرده، نسخه مورد استناد ما در این مقاله، نسخه «الف» یعنی نسخه محمد دبیرسیاکی است.

۷- خلاصه داستان

به طور کلی، داستان با سفر سهراب از توران به قصد جنگ با رستم آغاز می‌شود. سهراب که در این زمان چهارده سال داشت، قبل از نبرد با رستم، به شنگان می‌رود تا از آنجا اسبی برگزیند. سهراب در هنگام سان دیدن از اسبان خود، به دختری زیباروی به نام شهرو برمی‌خورد و بعد از شیفتگی، با او ازدواج می‌کند. سپس به قصد عزیمت به ایران از آنجا بیرون می‌آید و برای فرزند به دنیا نیامده‌اش یادگاری نزد آن زن می‌گذارد. شهرو، همسر سهراب، پس از چندی برزو را به دنیا می‌آورد. بعدها زمانی که شهرو خبر مرگ سهراب را می‌شنود، سخت نگران جان فرزند می‌شود که نکند به سرنوشت پدر دچار شود. به هر حال، برزو در خانه پدر بزرگ رشد می‌کند و در جوانی به کشاورزی مشغول می‌شود، قد و قامتی می‌یابد و زور و بازویی به هم می‌زند. ازدیگر سو، افراسیاب به سبب فرار بیژن از زندان وی، شکست‌خورده از آخرین نبردی که با رستم کرده است، به توران زمین بازمی‌گردد. در راه چون به شهر شنگان می‌رسد، برزو را که به کار کشت مشغول است، مشاهده می‌کند و فریفته اندام و بُرز و بالای او می‌شود، لذا کس می‌فرستد و او را به خدمت می‌خواند. بعد از حضور برزو در پیشگاه سپاهیان، افراسیاب او را دلگرم و آهن سردش را با درم و دینار نرم می‌کند و از او می‌خواهد که با رستم نبرد کند. شهرو برزو را از این کار برحذر می‌دارد، لیکن سخنش در وی کارگر نمی‌آید. برزو به جنگ رستم می‌رود، طوس و فریبرز را اسیر می‌کند و بازوی رستم را می‌شکند و بالأخره به دست فرامرز گرفتار می‌شود. فرامرز طبق دستور رستم، او را به سیستان می‌برد و در قلعه «ارگ» بند می‌کند. شهرو برای رهایی وی به ایران می‌آید و به کمک زنی رامشگر برزو را نجات می‌دهد، لیکن در راه بازگشت به توران زمین، به سپاه رستم برمی‌خورد و بار دیگر جنگ میان رستم و برزو درمی‌گیرد. این بار رستم بر برزو پیروز می‌شود و کشتن او را قصد می‌کند، اما شهرو که بر بالای تپه‌ای ایستاده، ناظر این نبرد است، پیش می‌آید و راز تولد برزو را بر رستم آشکار می‌کند و داستان معاشقه خود را با سهراب بازگو می‌کند و انگشتی سهراب را به

رستم می‌دهد. روبین، پسر پیران، افراسیاب را از ماجرا آگاه می‌کند. در دربار توران، سوسن رامشگر هنگامی که می‌بیند افراسیاب از این رویداد سخت نگران شده است، به عهده می‌گیرد که با افسون و چاره‌گری پهلوانان ایرانی را به بند آورد و با پهلوانی «پیلسم» نام به ایران‌زمین می‌آید و بر سر دوراهی میان سیستان و پایتخت ایران بر کنار چشمه‌ای خیمه می‌زند و خود را به نام رامشگری که از خشم افراسیاب گریخته است و عزم دربار ایران دارد، معرفی می‌کند. از آن سو، پهلوانان ایران در ایوان رستم گرد آمده‌اند و به باده‌نوشی مشغول هستند و چنان‌که آیین مستان است، هر یک به نوبت، خودستایی‌ها می‌کنند. در این میان، طوس از جای برمی‌خیزد و از زورمندی و نژاد خویش سخن می‌گوید. گودرز او را سرزنش می‌کند. طوس خشمناک می‌شود و از ایوان رستم به زیر می‌آید و راه «یرانشهر» در پیش می‌گیرد. رستم که در آنجا نبوده است، چون باز می‌گردد و از ماجرا آگاه می‌شود، پهلوانان را سرزنش می‌کند. گودرز و به دنبال وی، یک‌یک پهلوانان از پی طوس روان می‌شوند. پهلوانان هر یک که به خیمه سوسن می‌رسند، از مرکب فرود می‌آیند تا دمی بیاسایند. سوسن به هر یک می‌آلوده به «بیهوشانه» می‌دهد و به یاری «پیلسم» آنان را دربند می‌کند. تا آنکه فرامرز به خیمه سوسن می‌رسد و نشان پی اسب دلاوران او را متوجه می‌کند که خیمه از آن کیست. ناگهان اسب بیژن شیهه می‌زند و اسب فرامرز بدان پاسخ می‌دهد. بیژن که پیش از نوشیدن می‌آلوده، به راز «سوسن» پی برده است، فرامرز با «پیلسم» نبرد می‌کند و این نبرد بی‌نتیجه ادامه می‌یابد تا زال سر می‌رسد. زال رزم با «پیلسم» را ادامه می‌دهد و فرامرز را برای آگاهی رستم گسیل می‌دارد. «رستم» با «برزو» به «جنگ‌جای» می‌آید و جنگ آغاز می‌کند. این رویداد به رسیدن لشکر «افراسیاب» از یک سو و آمدن لشکر «کیخسرو» از سوی دیگر منجر می‌گردد و در آخر «پیلسم» کشته می‌شود و افراسیاب یک بار دیگر شکست خورده، به توران می‌گریزد. در نهایت، پس از شکست افراسیاب، کیخسرو به زابلستان می‌رود و یک ماه آنجا می‌ماند و منشور غور و سیری را با درفش عقاب‌پیکر به برزو وامی‌گذارد.

قبل از هر چیز، تطابق شخصیت‌های حماسه را با شخصیت‌های اصلی این الگوی اساطیری می‌توان به صورت زیر نشان داد:

برزو	خدای باروری میرنده و زنده‌شونده؛
شهر	زن خدای همسر یا مادر خدای نباتی؛
رامشگر	ملکه جهان زیرین؛
افراسیاب	خدای شرور و تباہ کننده؛

به طور کلی، اسطوره باروری، از نظر رویدادهای داستانی، به ترتیب زیر در حماسه انعکاس پیدا کرده است:

- اشتغال برزو به کار کشاورزی به همراه مادر در سرزمین سنگان (وضعیت اولیه).
- ورود افراسیاب به سرزمین سنگان و فرستادن برزو به ایران (ورود خدای رقیب و تباه کننده).
- اسارت برزو و زندانی شدن در سیاهچال رستم (مرگ نمادین و اسارت در جهان مردگان).
- آگاه شدن شهرو از اسارت فرزند و به جستجوی او پرداختن (سفر الهه مادر به جهان زیرین).
- رهایی برزو از زندان و سیاهچال به کمک مادر و رامشگر (نوزایی).

۸- وجوه شباهت شخصیت‌ها و کارکردهای برزوانامه با الگوی اسطوره باروری

- خدای میرنده و زنده‌شونده در اساطیر به عنوان خدای نباتی و خدای غله معرفی می‌شود. در این داستان نیز صراحتاً در چند جا برزو کشاورز و نماینده قشر کشاورز معرفی می‌شود، به‌گونه‌ای که حتی رستم از این صفت او برای سرزنش وی استفاده می‌کند. البته از نظر لغوی نیز نام برزو مؤید ارتباط او با برزگران یا کشاورزان است (ر.ک؛ عطایی رازی، ۱۳۸۲: ابیات ۸، ۲۳، ۵۳، ۱۰۹ و ۸۹۴).

- زن خدا در این گونه اساطیر گاهی باکره معرفی می‌شود و گاهی نیز بنا به اقتضای ساختار آن که مربوط به دوران کمون‌های جمعی و عدم مالکیت شخصی بوده، فاقد شوهر نمایانده می‌شود. در این حماسه، چون بعدها داستان و ساختار برای هماهنگی با اخلاقیات پیراسته و بازآرایی شده، مشخص نبودن شوهر برای شهرو پنهان و در شکلی تحریف‌شده سهراب، شوهر او معرفی می‌شود؛ چراکه «تمتع جنسی به‌رغم محکومیت اخلاقی چه بسا دلپسند آید، اما در تمدن سعی بر این است که چیزهای دلپسند و اخلاقی را با هم سازگار کنند (ر.ک؛ فرای، ۱۳۷۷: ۱۸۸). به هر حال، اینکه برزو از باکره بودن مادر، قبل از هم‌بستر شدن با سهراب حرف می‌زند، خود می‌تواند دلیلی بر اثبات این امر باشد. با وجود این، می‌توان احتمال داد که اولین هم‌بستر شهرو واقعاً سهراب بوده باشد (ر.ک؛ همان: ابیات ۹۹ و ۱۰۱).

- خدای رقیب و تباه‌کننده، جسد خدای نباتی را در جای مخفی یا غیرقابل دسترس (جهان زیرین) پنهان می‌کند تا الهه نتوانند به آن دسترسی پیدا کند. در این حماسه که افراسیاب نمود این خدای شوم است، برزو را در سرزمین دشمن و دوردست ایران به اسارت می‌دهد و

در حالی که او را رها کرده، خود به جایگاه و تخت خویش برمی‌گردد (ر.ک؛ همان: ابیات ۹۱۵-۹۱۶ و ۹۱۸).

- زن خدا یا معشوق خدای نباتی بعد از خبردار شدن از مرگ معشوق یا پسرش به نوحه‌سرایی و زاری می‌پردازد. شهره در این متن قبل از آگاهی از زنده بودن فرزند، همانند زن خدا به نوحه و زاری می‌پردازد (ر.ک؛ همان: ابیات ۹۲۲-۹۲۸ و ۹۳۲).

- زن خدا یا خدای عشق و باروری، بعد از آگاهی از فقدان همسر و فرزند خود، به جستجوی شوهر گمشده یا فرزند مرده خود برمی‌آید. در حماسه نیز شهره یک‌تنه به سراغ فرزند و رهایی او می‌رود (ر.ک؛ همان: ابیات ۹۴۰-۹۴۱ و ۹۷۷-۹۷۸).

- از جمله ریزه‌کاری‌های داستانی و موضوعی نسخه بابل‌ی این اسطوره، گرفته شدن جواهرات و پیرایه‌های الهه عشق (ایشتار) می‌باشد بدین معنی که در سیر نزولی به سوی جهنم، در هر یک از هفت دروازه، قسمتی از جواهرات خود را به دربان دروازه‌ها می‌دهد: «وقتی ایشتار به زور راهش را باز و از میان دروازه‌های زیرین عبور می‌کند، پوشاک و زیورآلات او را یکی‌یکی از تنش درمی‌آورند» (الیاده، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۳). در اینجا نیز شهره جواهرات خود را ابتدا به نگهبان اصلی، بهرام گوهرفروش و آنگاه به رامشگر می‌دهد تا بتواند از این طریق به فرزند برسد. از دیگر اشتراکات تموز با برزو، انگشتر هر دوی آنهاست که در این متن برزو آن را به مادر داده، درباره روز دیدار تموز و ایشتار بعد از زنده شدن در اسطوره چنین می‌خوانیم: «در آن روزی که تموز به من خوشامد گوید، همراه او فلوت سنگی و انگشتر عقیق هم به من خوشامد گویند» (همان: ۴۹) (ر.ک؛ عطایی رازی، ۱۳۸۲: ابیات ۹۸۶-۹۸۷، ۹۹۶-۹۹۷، ۱۰۳۵ و ۱۰۳۷).

- الهه و ایزد نباتی در هنگام ورود به جهان مردگان و زیرین با الهه مرگ روبه‌رو می‌شود. الهه مرگ در هنگام برگشت او و همسرش به زمین مانع تراشی می‌کند. در این داستان، تنها نمود شخصیتی این الهه در زیر زمین و زندان که نمود جهان مردگان بر اساس ساختار حماسی این اثر است، رامشگر است. در این داستان، بر اساس الگویی اسطوره‌ای، درگیری او با الهه و ایزد گیاهی مشخص نمی‌شود؛ به این معنا که نه تنها مانع او نمی‌شود، بلکه او را نیز یاری می‌کند که البته غیرمستقیم به این مانع تراشی اشاره شده است؛ چراکه هرچه باشد، او همزمان با ایفای نقش رامشگری، نقش نگهبانی از برزو را نیز دارد که به نوعی نشان از مانع و سدّی در برابر فرار و آزادی برزو از زندان است و تنها زمانی رامشگر راضی به

آزادی و همکاری با آنها می‌شود که برزو وعده بانو شدن و برتری مقام را به او می‌دهد (ر.ک؛ همان: ابیات ۱۱۲۷، ۱۱۳۰، ۱۱۲۹، ۱۱۵۱ و ۱۱۵۵).

- بازگشت ایزد باروری از جهان مردگان به روی زمین و دنیای زندگان در هر اسطوره، بسته به منطقه جغرافیایی آن منطقه، در یکی از دو فصل تابستان یا بهار صورت می‌گیرد. در این حماسه برزو نیز در بهار دوباره به جهان و میان زندگان برمی‌گردد. در جریان داستان حماسه، سراینده اشاره می‌کند که هر سال بزرگان ایران در این موقع خاص (زمان فرار برزو) در ایوان رستم جمع می‌شدند و امسال نیز همانند سال‌های گذشته به سوی ایوان او می‌روند. اما اشاره نمی‌کند که این ضیافت به چه مناسبتی است. با توجه به قراین، این موقع از سال به نظر می‌رسد همان نوروز در فصل بهار باشد که در باور ایرانیان، روزگاران گذشته و حال، فصل زنده شدن دوباره جهان و زندگی است (ر.ک؛ همان: ابیات ۱۱۹۹-۱۲۰۲).

- در اساطیر، خدایان معروف به خدایان نباتی، غالباً به شکل درخت توصیف می‌شوند در اسطوره آدونیس و آفرودیت، آدونیس از درختی زاده می‌شود. ازیریس بعد از مرگ در درختی مدفون می‌شود. آتیس خود را در زیر درخت کاجی اخته می‌کند. در اندیشه‌های اسلامی نیز تجلی خداوند بر حضرت موسی^(ع) را در قالب درختی سوزان در وادی طور مشاهده می‌کنیم. یا حضرت زکریا^(ع) که در درختی به صورت نمادین در صورت خدای گیاهی ذبح می‌شود تا دوباره از نو برآید. به نظر میرچا الیاده، «حضور الهه در کنار رمزی نباتی، این نکته را تأیید می‌کند که درخت در شمایل‌نگاری و اساطیر کهن، معنای سرچشمه پایان‌ناپذیر باروری کیهان را دارد» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۷۱). در این حماسه نیز در توصیفات مختلف برزو به درخت و شاخه آن توصیف می‌شود (ر.ک؛ عطایی رازی، ۱۳۸۲: ابیات ۱۱ و ۷۹).

- آیین‌های که در نقاط مختلف آسیا همزمان با اساطیر ایزدان باروری برگزار می‌شد، معمولاً قربانی‌هایی را به همراه داشت. این قربانی‌ها در مراحل اولیه، شامل قربانی انسان نیز می‌شد که بعدها فقط به قربانی کردن حیوانات اختصاص پیدا کرد. معنای «این قربانی‌های انسان را باید در نظریه کهن احیای نوبه به نوبه قوای قدسی جست... قربانی برای تجدید حیات، تکرار آیینی آفرینش است. اسطوره آفرینش کیهان، متضمن مرگ آیینی (یعنی مرگ خشونت‌بار و قتل) هیولای آغازین است که از پیکرش جهان‌ها پدید آمده‌اند و گیاهان

رویده‌اند. بنابراین، خاصه پیدایش نباتات و غلات، با چنین قربانی ارتباط می‌یابد» (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۴۲). در این منظومه نیز با شک و تردید شاید بتوان گفت که پیلسم نمود این شخصیت قربانی است؛ بدین شکل که پیلسم بعد از شکست به دست برزو، به صورت آیینی در بیابان و میدان نبرد که نمود مزرعه است، با شمشیر برزو قطعه‌قطعه می‌شود و به مام زمین تقدیم می‌شود. الیاده اشاره می‌کند که قربانی انسانی به سبب تجدید نیروی حیات است. پیلسم به جای برزو، با قربانی شدن در زمین متلاشی می‌شود تا دوباره جهان در آغاز سال نو و نوروز تجدید حیات پیدا کند (ر.ک؛ عطایی رازی، ۱۳۸۲: ابیات ۳۱۱۱-۳۱۱۲ و ۳۱۱۴).

- در این اسطوره، خدای کشاورزی و حاصل‌خیزی سبب سرسبزی و رشد کشتزاران و باغ‌ها و سایر موجودات نشان داده می‌شود، به گونه‌ای که در هر جا قدم می‌گذارد، باعث سرسبزی و حیات می‌شود. اگر بپذیریم که آب، حیاتی‌ترین عنصر در بقای نباتات و حیوانات، تجلی این خدا در اساطیر است، پی می‌بریم که در حماسه به خوبی این نمود ایزدباروری و گیاهی نیز تجلی پیدا کرده است. بدین سان که در ابتدای داستان، برزو در کنار چشمهٔ آب که می‌توان آن را همان چشمهٔ حیات برای موجودات دانست، به سر می‌برد که بعدها افراسیاب، دیو خشکی، شریانه او را از آنجا دور می‌کند تا باعث خشکسالی شود. اینجا ذکر این نکته ضروری است که در متون دیگر، افراسیاب خشک‌کنندهٔ آنها خوانده می‌شود (ر.ک؛ صدیقیان، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۱۷). ارتباط برزو با آب، نه تنها در اینجا، بلکه در جاهای دیگر از داستان صراحتاً آورده می‌شود، به گونه‌ای که حتی در صفاتی که برای او ذکر می‌شود، ارتباط او با آب، باران و ابر (سرچشمهٔ باران) ذکر می‌شود. همچنین در طول داستان اشاره می‌شود که افراسیاب آب را بر ایران بسته است، به این شیوه که با عبور از آب، منبع آب را که همان رود بوده، از ایرانیان گرفته است و در آخر داستان اشاره می‌شود که افراسیاب از آب گذشته، دوباره آب جاری شده است (ر.ک؛ عطایی رازی، ۱۳۸۲: ابیات ۷-۸، ۷۲ و ۳۶۱۴).

به هر حال، با اتکا به تمام مطالب و شواهد ذکر شده، می‌توان بیان کرد که یکی از لایه‌های معنایی این متن، روایتگر اسطورهٔ باروری است که تأکید آن بر چرخهٔ زایش، مرگ و باززایی است. از منظر اسطورهٔ باروری، می‌توان داستان‌های جمشید و ضحاک، سیاوش و سودابه، بیژن و منیژه و بسیاری دیگر از داستان‌های حماسی را مورد کاوش و بازخوانی قرار داد. اتفاقاً در آغاز این داستان نیز به ماجرای سیاوش که برزو نمودی دیگر از اوست، اشاره می‌شود، بدین گونه که

برزو در هنگام برشمردن رذایل افراسیاب، در آغاز داستان به کشتن ناجوانمردانه و در غربت سیاوش (در چندین بیت) اشاره می‌کند، هرچند نکته کلیدی در بیتی است که برزو در آن بیان می‌کند که بعد از مرگ سیاوش در آن سرزمین (توران)، زن و شوی با هم همبستر نمی‌شوند و همان‌گونه که ذکر کردیم، از نشانه‌های مرگ خدای باروری، نزدیکی نکردن زن و مرد و دیگر موجودات بعد از غیبت اوست:

«کنون تا جدا شد سَرِ او ز تن، به توران نیابی تو با شوی، زن»
(همان: ۴۴).

از سوی دیگر، ساختار و تفکر موجود در این اسطوره نشان‌دهنده علت وجودی ساختارهای تکراری در متن حماسه‌هاست؛ زیرا همچنان که در اساطیر باروری، هر ساله چرخه نوزایی تکرار می‌شود تا حیات ادامه پیدا کند، در حماسه‌ها نیز قهرمانان که نمود شخصیت‌یافته این خداپانند، باید در هر دوره، در قالب شخصیتی جدید، روایت و نوزایی شوند تا چرخه قهرمانی و باروری و بقای کشور حفظ شود

۹- شواهد زبانی

هر اندیشه و نظام فکری، واژگان مختص خود را به متن تحمیل می‌کند؛ بدین معنا که به صورت مستقیم و غیرمستقیم، زبان اندیشه حاکم بر متن، در بافت متن نمود پیدا می‌کند. با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، نظام فکری حاکم بر این منظومه تجلی خدای باروری و الزامات آن است. بنابراین، در همین راستا و در تأیید مطالب ذکر شده، باید واژگان مرتبط با این امر به صورت معناداری تکرار شده باشد. در نگاهی کلی، از یک سو در تمام متون اساطیری جهان، چهار واژه اصلی «زن»، «کشاورزی»، «زندان» و «آب» واژگان کلیدی این اسطوره جهان‌شمول را شکل می‌دهند. از دیگر سو، در تمام متون حماسی، به دلیل روایت‌مدار بودن این منظومه‌ها، از میان شگردهای ادبی، مجاز و ترکیبات وصفی و اضافی (محور همنشینی) غلبه دارد.

به همین دلیل، نگارنده برای پی بردن به چگونگی تجلی این واژگان کلیدی و معنادار بودن یا نبودن تکرار آنها، به یافتن و استخراج این چهار واژه در چهار ساحت مفردات، ترکیبات، استعاره‌ها، مجازها دست زد که نتایج اطلاعات استخراج شده را می‌توان به صورت جدول زیر دسته‌بندی نمود (اعداد ذکر شده در مقابل هر کلمه، نشان‌دهنده تعداد دفعات تکرار شدن این کلمات در متن است):

زن	۱۲۴	مادر: ۴۳، زن: ۵۲ و صفات زنانه: ۲۹.
کشاورزی	۵۶	درخت: ۲۹ اسم خاص: ۲۰؛ چنار: ۲؛ سرو: ۵؛ مفرد یا ترکیب وصفی: ۱۳. شاخه: ۹. کشاورز: ۱۰؛ برزیگر (بیل: ۲)، دهقان. گل: ۱۸؛ اسم خاص: ارغوان، اجزای گل: گلبرگ، برگ.
زندادان	۲۶	ارگ: ۸؛ بند یا دربند: ۱۴؛ کنه حصن زندان: ۴.
آب	۴۸	آب: ۱۲؛ دریا: ۱۷؛ رود: ۲؛ چشمه: ۴؛ واژگان متفرقه: میغ و سیل.

در کُل، با توجه به ارقام بالا می‌توان گفت که در حماسه برزنامه بسامد تکرار واژگان کلیدی مرتبط با روایت باروری معنادار به نظر می‌رسد، به‌ویژه این معناداری در هنگام مقایسه تعداد و بسامد واژگان (واژگان کلیدی اسطوره باروری)، این متن با سایر متون حماسی بیشتر به چشم می‌خورد (به ویژه در مقایسه با متون حماسی چون *گرشاسنامه* و بخشی‌هایی از *شاهنامه*) در کُل، به ندرت می‌توان در متنی حماسی (تا جایی که نگارنده خبر دارد)، چنین کلماتی را با این دفعات معنادار تکرار مشاهده کرد، مگر اینکه داستان حماسی مورد نظر نیز همانند این منظومه در زیرساخت روایتگر اسطوره باروری باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به وجود ساختار اسطوره باروری در این منظومه، می‌توان نتیجه گرفت که برخلاف نبود چنین خدایی در متون اساطیری، اعتقاد به خدای باروری در میان ایرانیان باستان وجود داشته است که بعدها باورهای مربوط به آن در حماسه‌ها و افسانه‌ها نفوذ پیدا کرده است. البته ادعای پرستیدن چنین خدایی در میان مردمان کشاورز مناطق غرب و جنوب غربی ایران، با

توجه به پیکره‌های یافته شده مربوط به خدایان باروری و نیز وجود فصول چهارگانه در این نواحی، چندان غیرمنطقی نمی‌نماید و اگر نمی‌توان متنی مکتوب (تا اکنون)، جدای از حماسه‌هایی چون *برزنامه*، در تأیید این نظر ارائه داد، به دلیل قدمت زیاد و نیز غلبه اساطیر آریایی بر اساطیر بومی (غلبه اساطیر پدرمحور بر اساطیر مادرمحور) در دوران بعد در این خطه است. البته با انکار فرضیه بالا، با توجه به ارتباطات و تعاملات فرهنگی ایرانیان با اقوام بین‌النهرین، در نظری غیرقابل اتکا می‌توان اشاره کرد که شاید در دوره‌ای، ایرانیان شکل و فرم روایتی داستان این الهه باروری و خدای میرنده و زنده‌شونده را جدای از مفهوم و محتوای آن، از اقوام بین‌النهرین به وام گرفته‌اند؛ بدین معنا که داستان‌های بومی خود را در چارچوب و اسکلت روایتی خدای باروری ریخته‌اند، در حالی که منظوری دیگر از آن داشته‌اند؛ به عبارتی دیگر، تنها شیوه داستانگویی را از آنها گرفته‌اند.

منابع و مأخذ

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چاپ اول. تهران: سروش.
- _____ . (۱۳۸۵). *متون مقدس بنیادین از سراسر جهان*. ترجمه مانی صالحی علامه. چاپ اول. تهران: فراروان.
- بورلند، سی ای. (۱۳۸۷). *اسطوره‌های حیات و مرگ*. ترجمه رقیه بهزادی. چاپ اول. تهران: نشر علم.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۸). *نگاهی به تاریخ اساطیر ایران باستان*. تحریر سیروس شمیسا. چاپ اول. تهران: علم.
- _____ . (۱۳۷۸). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- خجسته، فرامرز. (۱۳۸۹). «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت الهه باروری و ایزدگیاهی». *مجله تاریخ ادبیات*. شماره ۶۴. صص ۷۷-۹۶.
- صدیقیان، مهین‌دخت. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیری- حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*. جلد ۱. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طاهری، صدرالدین. (۱۳۸۹). «تندیس‌های ایزدانوان باروری ایران». *مطالعات اجتماعی روانشناسی زنان*. سال ۸. شماره ۲. صص ۴۳-۷۳.
- عطایی رازی، عطاءبن یعقوب. (۱۳۸۲). *برزنامه*. محمد دبیرسیاقی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۴). *حماسه برزنامه*. به کوشش علی محمدی. همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.

- فرای، نور تروپ. (۱۳۷۷). *تحلیل نقد*. ترجمهٔ صالح حسینی. چاپ اول. تهران: نیلوفر.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۳). *شاخهٔ زرین*. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- کوپ، لارنس. (۱۳۸۴). *اسطوره*. ترجمهٔ محمد دهقانی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کوسج، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *برزنامه (بخش کهن)*. تصحیح اکبر نحوی. تهران: میراث مکتوب.
- لیک، گوندولین. (۱۳۸۵). *فرهنگ اساطیر شرق باستان*. ترجمهٔ رقیه بهزادی. چاپ اول. تهران: انتشارات طهوری.
- یاقوتی، منصور. (۱۳۹۱). *برزنامه - شاهنامهٔ کردی*. چاپ اول. تهران: ققنوس.