

پژوهشهای علوم تاریخی، سال ۱۰، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

شناخت آیین پیش‌زردشتی ویو در ائوگمدنچا

آرزو رسولی (طالقانی)

استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

شیوا یوسفیان*

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه شهید بهشتی

(از ص ۳۹ تا ص ۵۸)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۲۶

چکیده

ویو (اوستایی: *vayu*؛ ودایی: *vāyú*؛ فارسی میانه: *wāy*) از کهن‌ترین و اسرارآمیزترین ایزدان هندوایرانی است. او در اوستا به‌گونه‌ای برجسته تصویر شده است. در ادبیات پهلوی، وای خوب و وای بد به‌روشنی از هم تفکیک شده‌اند، اما این شخصیت دوگانه وای محصول تفکری متأخر است و در دوران اولیه ویو شخصیت واحدی بوده است با سیمایی دوگانه. در رام‌یشت، جنبه سازنده طبیعت ویو تصویر شده و به جنبه ویرانگر طبیعتش اشاره‌ای شده است، اما این جنبه ویرانگر به‌وضوح در ائوگمدنچا نشان داده شده و ویو در این نوشته موجودی در حد پیک مرگ است. همچنین به‌نظر می‌رسد که ویو ایزد بزرگ و برتر در جامعه‌ای بوده که آیین، آداب و اصطلاحات مخصوص به خود داشته است. پاره‌ای از مفاهیم و اصطلاحات آیین ویو با بررسی بخش‌هایی از ائوگمدنچا قابل‌درک است. با ظهور دین زردشتی، این ایزد بلندمرتبه تنزل مقام پیدا کرد و به ایزدی زبردست تبدیل شد. آیین پیش‌زردشتی کهن مربوط به او نیز رنگ باخت، اما به‌دلیل اینکه نزد پیروانش اهمیت و محبوبیت داشت، به حیات خویش ادامه داد و بعدها بسیاری از ویژگی‌های خود را به دین زردشتی و شخصیت‌های آن منتقل کرد. در این مقاله شخصیت ویو در ائوگمدنچا و پاره‌ای از جنبه‌های آیین او بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: ویو، ائوگمدنچا، آیین، دین زردشتی، پیش‌زردشتی.

yousefian_shiva@yahoo.com

*. رایانامه نویسنده مسئول:

۱. مقدمه

ائوگمدنچا (Aogamadaêcâ) از نوشته‌های پیشینیان است که متن پهلوی و پازند آن در دست است. متن پهلوی آن نیز از روی پازند نوشته شده و متأخر است. پژوهشگران معتقدند اصل این نوشته که رساله‌ای درباره مرگ است، به زبان اوستایی و دارای ۲۹ بند (یکی از آنها برگرفته از گاهان) و مجموعاً ۲۸۰ کلمه بوده است که در داخل خطابه‌ای پارسی (زبان پهلوی به خط عربی) جای گرفته بود. پنج عبارت از این ۲۹ عبارت در اوستای گلدنر (Geldner) ذکر شده و ۲۴ عبارت متأخر است. بیشتر آنها به صورت مصراع‌های هشت‌هجایی کنار هم قرار گرفته‌اند (Duchesne-Guillemin, 1986: 145). در متن پازند، این بندها به ۱۱۱ و در متن پهلوی، به ۱۰۴ عدد می‌رسد.

در آغاز این نوشته از روان نیکوکاری سخن به میان می‌آید که در جهان دیگر به صورت پسندیده و نیکویی از او استقبال می‌شود و فرشتگان او را به پیشگاه اورمزد راهنمایی می‌کنند. سپس یادآوری می‌شود که هرکس به این جهان بیاید، ناگزیر است راه مرگ را طی کند؛ پس بهتر است کاری کند که سرنوشتش بهشت باشد. در این نوشته دیو مرگ را اورمزد برای ترس مردم فرستاده است و هیچ قادر و توانایی، خواه شاه شاهان و خواه موبد موبدان، از آن رهایی ندارد (عفی، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

در اینجا به بررسی بندهای ۷۷-۸۱ این متن می‌پردازیم که می‌توانند به ما در شناخت آیین ویو یاری برسانند. در این پنج بند از خطراتی نام برده شده است که در مسیر زندگی، آدمی را تهدید می‌کند، اما از همه این خطرات می‌توان گذر کرد و تنها از راه ویوی بی‌رحم یا همان مرگ است که هیچ گریزی وجود ندارد (Geiger, 1878: 77). نیبرگ بندهای ۷۱-۸۱ این نوشته را سروده‌ای در ستایش ایزد بلندمرتبه ویو می‌داند که بعدها در دین زردشتی مقامش تنزل یافت (Nyberg, 1931: 205ff). خطراتی که در این بندها با آنها مواجه می‌شویم؛ شامل رودخانه‌ای خروشان، ازدهایی به بزرگی گاو نر که مردان و اسبان را می‌بلعد، خرسی سفیدرنگ، راهزن بی‌رحمی که آدمی را با یک ضربه می‌کشد و سپاهی مجهز به ارابه و در کمین نشسته هستند. این مخلوقات که راه‌های عبور آدمی را می‌پایند، بسیار عجیب و غیرعادی می‌نمایند، اما از طرفی نیز بسیار کوتاه و مختصر توضیح داده شده‌اند. همچنین در تمام این پنج بند موجودات زنده هستند که راه‌ها را می‌پایند و تنها در بند اول است که از رودخانه خروشان به‌عنوان پاینده مسیر نام برده می‌شود که در این باره بیشتر توضیح داده خواهد شد.

تفسیر این متن اوستایی کوتاه و ظاهراً ساده چندان موفقیت‌آمیز نبوده است. در واقع بررسی بندبند و منظم این نوشته دشوار و غیرممکن است و برای تحقیق درباره این متن باید با دیدی کلی به آن نگریست. هدف ما مشخص کردن این نکته است که این پنج بند به صورت تصادفی و اتفاقی در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند و واژگان و مفاهیم به‌کاررفته در آنها به اصطلاحات و ترمینولوژی خاص یک آیین، یعنی آیین ویو متعلق‌اند.

۲. متن اوستایی، پازند و ترجمه^۱

77 pairiθβō bavaiti pantā
yim dānuš pāiti tacintiš
hā diṭ aēuuō apairiθβō
yō vaiiaoš anamarždikahe

vadargmandī bahōt rāh ka bə tuaṣ šudan ka rō t pāēt zufr frāž bun θajā kə
būt kaṭ buland u a yak avadarg kə vaē anāmurzīt.

اوستایی: از آن راهی که از آن دانو (رودخانه)ی خروشان محافظت می‌کند، می‌توان دوری گزید؛ فقط از راه ویوی بی‌رحم هرگز گریزی نباشد.

پازند: گذرنده بود راهی که بتوان رفتن، و پاییده (محافظت) شده باشد با رود ژرف، پیش و پس روان، چون رودخانه بلند؛ تنها راه ناگذرنده راه ویوی ناآمرزنده (بی‌رحم) است.

78 pairiθβō bavaiti pantā
yim ažiš pāiti gāustavā
aspaṇ hādō vīraṇ hādō
vīraja anamarždikō
hā diṭ aēuuō apairiθβō
yō vaiiaoš anamarždikahe

vadargmandī bahōt rāh ka bə tuaṣ šudan ka až pāēti gā-jaha-i asp-hupār i mard-
hupār i vīrzadār i anāmurzīt u a yak avadarg kə vaē anāmurzīt.

اوستایی: از آن راهی که توسط اژدها به بزرگی گاو نر محافظت می‌شود؛ اژدهایی که مردان و اسبان را می‌بلعد و آدمیان را می‌کشد و بی‌رحم است، می‌توان گریخت؛ فقط راه ویوی بی‌رحم است که هرگز از آن گریزی نیست.

پازند: گذرنده بود راهی که بتوان رفتن، و پاییده شده باشد با اژدهایی که گاو بلعد، و مرد بلعد، و جوان بلعد و بی‌رحمانه مردم را می‌کشد. فقط راه ویوی بی‌رحم است که از آن گریزی نباشد.

79 pairiθβō bavaiti pantā
yim arašō pāiti axšaēnō

spaētō.ainikō viraja
anamarždikō
hā diṭ aēuuō apairiθβō
yō vaiiaoš anamarždikahe

vadargmandī bahōṭ rāh ka bə tuaṣ sudan ka xars pāēṭ ašiēgūn i spēt-hōē i vīrzadār anāmurzīt a yak avadarg kə vaē i anāmurzīt.

اوستایی: از آن راهی که آن را خرسی سفید رنگ می‌پاید، می‌توان دوری گزید؛ فقط راه ویوی بی‌رحم است که از آن گریزی نیست.

پازند: گذرنده بود راهی که بتوان رفتن، و پاییده شده باشد با خرس تیره پیشانی سفیدِ مردکش بی‌رحم؛ تنها راه ناگذرنده راه ویوی ناآمرزنده (بی‌رحم) است.

80 pairiθβō bavaiti pantā
yim mašyō gaḏō pāiti
aēvōjanō anamarždikō
hā diṭ aēuuō apairiθβō
yō vaiiaoš anamarždikahe

vadargmandī bahōṭ rāh ka bə tuaṣ sudan ka mard pāēṭ gaṭ i əḅadāzadār ke rāh pa tanə dāret u kasica zinda nə həlōṭ u a yak avadarg kə vaē i anāmurzīt.

اوستایی: از آن راهی که آن را راهزنی می‌پاید؛ راهزنی که به یک ضربه آدمی را می‌کشد و بی‌رحم است، می‌توان دوری گزید؛ فقط راه ویوی بی‌رحم است که از آن گریزی نباشد.

پازند: گذرنده بود راهی که بتوان رفتن؛ و چون مردم از آن بگذرند راهزنی یکتا، مردم کشد و راه را ببندد و کسی را زنده نگذارد، و هیچ‌کس را نیامرزد (به هیچ کس رحم نکند). تنها راه ناگذرنده، راه ویوی ناآمرزنده است.

81 pairiθβō bavaiti pantā
yō haēnayā caxravaiθyā
vyāzdayā
hā diṭ aēuuō apairiθβō
yō vaiiaoš anamarždikahe

vadargmandī bahōṭ rāh ka bə tuaṣ sudan ka hayūn pāēṭ caharōmand i val-grift-draoṣ ke draoṣ barəṭ pa rəš kardan mardumaṣ u a yak avadarg ke vaē i anāmurzīt.

اوستایی: از آن راهی که تحت فرماندهی سپاه مجهز به اراپه‌هاست؛ سپاهی که در کمین نشسته است، می‌توان گریخت؛ فقط راه ویوی بی‌رحم است که هرگز از آن گریز نباشد.

پازند: گذرنده بود راهی که بتوان رفتن، و پاییده شده باشد با خيون ژولیده‌موی که برگیرد درفش، که درفش را برای ریش‌کردن مردمان بَرَد و هیچ‌کس را نیامرزد (رحم نکند). تنها راه ناگذرنده، راه ویوی ناآمرزنده (بی‌رحم) است.

۳. توضیحات

در بند ۷۸ مفسر پازند از عبارتی که در زبان اوستایی تنها یک بار آمده، درک جالب توجهی داشته است: اسپَنگه‌آذو ویرَنگه‌آذو (aspaṇhādhō vīraṇhādhō). او این عبارت را به صورت اسپ-هوپار ای مرد-هوپار (asp-hupār i mard-hupār) ترجمه می‌کند. این کلمات در زبان پهلوی همواره با اژدهایی مشخص، یعنی اژی سروره در داستان گرشاسپ مرتبط هستند. در دادستان دینی پرسش ۷۱ بند چهار چنین آمده است:

«یکی از آن‌ها اژی سروره بود که در جهان به گونه‌ای سهمناک راهزنی کرد؛ به گونه‌ای خوفناک بر راه نگهبانی کرد، و اسب اوباری و مرد اوباری کرد» (West, 1901: 217; Anklesaria, 1958: 140).

همچنین تردیدی وجود ندارد که سرود ویو در ائوگمدنچا رابطه تنگاتنگی با یشت سیزده، بند ۱۳۶ دارد: «فروشی گرشاسپ مقدس از خاندان سام، گیسورِ گرزور را می‌ستاییم، تا در برابر آن بازوی قوی بایستیم، تا در برابر سپاه (haēnā) با پیکار گسترده، با درفش فراخ، درفش برافراشته (ərəδβō.drafša)، درفش تانخورده بایستیم، سپاهی که درفش خونین حمل می‌کند، تا در برابر راهزن (gaḍa) بایستیم که نابود می‌کند، کشنده (viranjan) سهمناک و بی‌رحم (anamarždikahe) است، تا در برابر دشمنی تأثیر گرفته از راهزن بایستیم» (Darmesteter, 1898, Part 2: 223).

ارتباط سرود ویو با این بخش از یشت سیزدهم از طریق سه نشانه مشخص می‌شود: اشاره به اصطلاح هینا (haēnā = سپاه) در کنار درفش برافراشته، اشاره به گدّه (gaḍa = راهزن) و اشاره به گرشاسپ (در سرود ما به صورت غیرمستقیم و از طریق اشاره به صفت اژی یا اژدها در بند ۷۸ «aspaṇhādhō vīraṇhādhō» به گرشاسپ اشاره شده است). از نظر زبانی نیز این ارتباط از طریق کلماتی مانند ویرَنجَن (viranjan = کشنده آدمیان) و اَنَمَرژدیکه (anamarždika = بی‌رحم) ثابت می‌شود. همه این موارد بیانگر این نکته هستند که در اینجا با ترمینولوژی و اصطلاحات خاص یک آیین مواجه‌ایم (Wikander, 1941: 109).

نیبرگ و ویکاندر گرشاسپ را پهلوان برجسته آیین ویو-آناهیتا می‌دانند و معتقدند که او به عنوان پهلوان نمونه در آیین‌های انجمن مردان ستایش می‌شده است (Nyberg, 1938: 300, 307; Wikander, 1941: 86). آیین‌های پیش‌زردشتی تلفیق شد، دشمنان کهن این دین هرچه بیشتر به حلقه راست‌دینان پیوستند. در یشت سیزده، بند ۳۷ و وندیداد یک، بند ۶، «درفش» در زمره نمادهای زردشتی آمده است. در بند ۱۳۲ یشت سیزده نیز در ابتدا فروشی شماری از

کوی‌ها و در نهایت فروشی شخص گرشاسپ فراخوانده می‌شود (بند ۱۳۶). فروشی کوی‌ها برای مقابله با دشمنی تأثیر گرفته از فرمانروایان تبهکار (t baēšah sāstō.karštəm) و فروشی گرشاسپ برای مقابله با دشمنی تأثیر گرفته از راهزن (t baēšah gaδō.karštəm) فراخوانده می‌شوند. این نکته که فروشی کوی‌ها در مقابل «فرمانروایان» و فروشی گرشاسپ در مقابل «راهزن» به یاری خوانده می‌شوند، بسیار جالب است؛ یعنی در هر مورد، فروشی‌ها در مقابل گروهی فراخوانده می‌شوند که با آنها ارتباط نزدیکی داشته‌اند، اما رفتار دوپهلوی گرشاسپ در سنت متأخر نشان می‌دهد که تلفیق‌گرایی دین زردشتی با آیین پیش‌زردشتی ویو در جایی متوقف شده است.

برای روشن‌ساختن مفاهیم این قسمت از ائوگمدئچا لازم است به انجمن‌های مردان پیش‌زردشتی و رسوم و آیین‌های مربوط به آنها توجه کنیم، زیرا همه این مفاهیم به‌نوعی با انجمن‌های مردان و اصطلاحات و تصورات مربوط به آنها مرتبط‌اند. این انجمن‌ها نیز در ارتباط نزدیک با ایزدانی چون ویو بوده‌اند.

«انجمن مردان» به نظام منسجمی از مردان جوان مجردی اطلاق می‌شد که پس از بلوغ و آمادگی استفاده از سلاح، به این جرگه درمی‌آمدند. زمان پیوستن این جوانان به این جرگه پانزده‌سالگی بود. بنا بر اوستا ایران کهن‌ترین نمونه انجمن مردان را داشته است (Hasenfratz, 1982: 148-149). ویکاندر نیز در کتاب *انجمن مردان آریایی* نشان داده است که ویژگی جوامع کهن هندواروپایی زبان، حضور انجمن مردان یا دسته‌ای از جنگجویان جوان بود که رئیس یا شاهی آنها را رهبری می‌کرد و از قشرهای دیگر جامعه، یعنی روحانیان و کشاورزان متمایز بودند و در جنگ، بی‌پروایی و خشم چشمگیری به نمایش می‌گذاشتند. (Wikander, 1938: 86-87). او بر این باور است که این گروه انجمن مردان، مهر، ویو و هم‌تاهای زمینی آنها، یعنی فریدون و گرشاسپ را به‌عنوان ایزدان نگهبان خویش ستایش می‌کردند (Ibid, 94-100). «مهر» به‌عنوان ایزد پیمان، و «ویو» به‌عنوان ایزد جنگ و مرگ نقش زیادی در آیین‌های آنها داشتند (Hasenfratz, 1982: 152). واژه‌ای که در اوستا مشخصاً به این جوانان عضو انجمن مردان که زردشت برضد آنان است اشاره دارد، مَیریه (mairya) است. این واژه نخست به‌صورت «میرانی» به مردانی جنگی اطلاق می‌شد که در خدمت پادشاه میتانی بودند. ویکاندر روشن ساخته که واژه مَیریه (máryah) ودایی که در اوستا به‌صورت مَیریه (mairya) آمده است، چون بسیاری دیگر از اصطلاحات مشترک هندوایرانی، تحت تأثیر اصطلاحات

زردشت در اوستا بار منفی یافته است (Wikander, 1938: 101/109)؛ بنابراین در اوستا میریه (mairya) از گناهکاران شمرده شده و از او در کنار دیوان و کرپن‌ها و گرگان و جادوان یاد شده است (یسن: ۹؛ بند ۱۸ و مختاریان، ۱۳۸۵: ۹۲).

از ویژگی‌های نهاد اجتماعی انجمن مردان، راهزنی، دزدی و به عبارتی «دزدی آیینی» است. قدیمی‌ترین شاهی که هم از این واژه و هم از این آیین در دست است، اشاره کتسیاس درباره کوروش جوان است. او کوروش را میرکیسکوس (meirakiskos)، مشتق از میرس (meiras) (پسر جوان، نوجوان) خوانده است که با میریه (mairya) مربوط است. کتسیاس گزارش داده است که کوروش با راهزنی زندگی می‌کرد، و آستیگ او را «گدای تبهکار» می‌خواند. این بخش از کتاب پرسیکا اثر کتسیاس تنها از طریق نیکولاس دمشقی به دست ما رسیده است (Nicolaus of Damascus, 1926: 233). این مطالب در منابع یونانی، تحقیق آلفودی درباره انجمن مردان در دوران هخامنشیان را سبب شده است. آلفودی با استناد به استرابو می‌نویسد که جوانان در شرایط بسیار دشواری آموزش داده می‌شدند. آنان در فضای آزاد زندگی می‌کردند و مسافت‌های طولانی می‌پیمودند، به گرما و سرما عادت داشتند و از طریق دزدی زندگی می‌کردند (Alföldi, 1951: 14).

درباره عبارت مرد راهزن (mašyō gaδō) در بند ۸۰ جالب توجه است که «gaδa» تنها در اینجا به صورت صفت به کار رفته و به جز این، در سایر موارد همیشه به صورت اسم است. همواره با این واژه در مواردی مواجه می‌شویم که به وضوح نشان می‌دهد ما یک مفهوم ویژه داریم و نه تنها یک واژه تصادفی برای دزد و راهزن. gaδa مانند «kərəsa» (راهزن) و mairya (نابکار) با یک محفل ارتباط دارند و در موارد بسیاری در اوستا در کنار هم به کار رفته‌اند. احتمالاً این سه مفهوم در زبان آیینی تفاوت‌های اندک و جزئی مشخصی داشته‌اند که امروزه دیگر برای ما قابل درک نیست. در واقع این مفاهیم در اوستا و تحت تأثیر اصلاحات زردشت بار منفی گرفته‌اند.

در نیرنگستان ۲۶ «kərəsa» و «gaδāti» در کنار هم به کار رفته‌اند. در نیرنگستان ۵۳، daēvī handramanā و gaδōiti, kərəsa و در یشت ۱۱ بند ۶ gaδōtūt, kərəsa, daēvī handramanā در کنار هم قرار گرفته‌اند. همچنین واژه «kərəsa» در بند ۷۷ در یشت ۴۱۹ نیز استفاده شده است، باید گفت در اینجا یا اشتبهاً به جای نام «kərəsavazdah» (گرسبوز، برادر افراسیاب) آمده و یا به صورت هم‌معنی در کنار mairya قرار گرفته است. gaδa

و mairya در یسن ۹ (هوم‌یشت) به‌صورت هم‌معنی آمده‌اند. در بند ۲۴ یسن ۹ «Kərəsāni» (کرسانی) به‌صورت نام خاص آمده و ممکن است به‌معنی «آن که پیشه‌اش راهزنی است»، باشد.^۵ ایزد هوم در اینجا (هوم‌یشت) به‌عنوان دشمن آیین هوم سکرآور و متفاوت از آیین هوم زردشتی معرفی شده است، اما محتوای کلی هوم‌یشت به‌گونه‌ای است که هوم را بر ضد mairya و gaḍa و سایر دشمنان دین زردشتی معرفی می‌کند. در بند ۱۱ همین یسن نیز اژی‌سروره که برضد گرشاسپ که پرستنده ایزد هوم است نبرد می‌کند، mairya خوانده می‌شود. در بند ۱۸ نیز زردشت نفرین و نابودی این افراد را از هوم خواستار است: «کوی‌ها و حاکمان و کرپن‌ها و میریبه‌ها و دیوان دویا».^۶ در بند ۲۱ نیز هوم علیه این سه تن خوانده می‌شود: «tūyu-gaḍa-vəhrka» (دزد، راهزن، گرگ). در بند ۲۴ از «کِرسانی» نام برده می‌شود و در بندهای ۳۰-۳۲ گروهی از آفریده‌های اهریمنی دشمن نام برده می‌شوند: «اژدهای زردرنگ، راهزن تبهکار، فرمانروای دروند، اشموغ و جهی».^۷ این پنج تن که به‌نوعی یادآور پنج راه خطرناک در ائوگمدنچا هستند، در اینجا به‌طور ویژه بر آنها تأکید شده است. در یسن ۶۵ بند ۸ نیز گروهی از دشمنان نام برده شده‌اند که چهار مورد از آنها تکرار موارد فوق است: «دزد، راهزن، اشموغ ناشون و فرمانروای دروند»؛^۸ بنابراین، gaḍa, kərəsa و mairya نماینده سبکی از آیین و زندگی هستند که در گاهان تحت عنوان «aešma»، در برابر «aša» قرار گرفته است (Wikander, 1941: 135). موارد مذکور، وجود اصطلاحات ویژه درباره دزدی و راهزنی را تأیید می‌کنند که مخصوص انجمن مردان بوده و در ائوگمدنچا و در اوستا نیز مطرح شده است؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که به‌کاربردن واژه «gaḍa» در بند ۸۰ ائوگمدنچا تنها به‌معنای استفاده از واژه‌ای تصادفی برای بیان مفهوم «راهزن» نبوده است، بلکه این واژه اصطلاحی متعلق به آیینی بوده است که کاربرد آن در این بند، ما را به یاد آن آیین می‌اندازد؛ یعنی آیین مربوط به انجمن پیش‌زردشتی مردان که در میان آنها دزدی و راهزنی آیینی رواج داشته است و ایزدانی چون ویو را ستایش می‌کردند. همچنین این واژه در میان این انجمن مفهومی منفی نداشته، بلکه بعدها و تحت تأثیر اصلاحات زردشت در اوستا بار منفی یافته است؛ بنابراین، احتمالاً ائوگمدنچا نیز مانند هوم‌یشت جدالی است علیه آیین‌های پیش‌زردشتی، مانند آیین ویو که پیروان آنها هوم سکرآور می‌نوشیدند و در واقع این متون به پیروان و نمادهای این‌گونه آیین‌ها اشاره دارند و

حاوی اصطلاحات و ترمینولوژی خاصی هستند که در این آیین‌ها به کار می‌رفته است؛ بنابراین، با استفاده از این متون می‌توان چهره و آیین پیش‌زردشتی ویو را بهتر شناخت.

۴. مفهوم «دانو» در بند ۷۸

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، تنها در بند ۷۷ است که به موجودی بی‌جان با نام «دانو» (dānu، رودخانه) اشاره می‌شود. دانو به این معنی، تنها همین یک مرتبه در اوستا به کار رفته، در حالی که برای نامیدن دیوان و دشمنان دین زردشتی بارها استفاده شده است. در ریگ‌ودا دانو به معنای «روان، سیال»، شش مرتبه به صورت مذکر و یک مرتبه به صورت مؤنث به کار رفته است. دانوی ودایی، به عنوان نام دیو، چهار مرتبه به صورت مذکر و یک مرتبه به صورت مؤنث استفاده شده است. همچنین جالب توجه است که تنها باری که دانو به نام دیو و به صورت مؤنث به کار رفته (ریگ‌ودا، مندله ۱، سرود ۳۲، بند ۹)، به اسطوره‌های اشاره می‌شود که در بندهای ۷۷-۷۸ ائوگمدنچا نیز مطرح شده است؛ یعنی تنها جایی از اوستا که دانو به صورت مؤنث ظاهر می‌شود (Wikander, 1941: 161). با بررسی این قسمت‌ها به نتیجه بسیار مهمی خواهیم رسید که مربوط به باورهای اسطوره‌ای کهن ایرانی است. برای روشن شدن این مطلب باید نخست شباهت‌های دو داستان اسطوره‌ای مربوط به فریدون و گرشاسپ را بررسی کنیم که به ما در درک این موضوع کمک شایانی می‌کنند. این شباهت‌های غیرتصادفی در ادامه به صورت خلاصه بررسی می‌شوند و نشان می‌دهند که هر دو داستان در اصل صورت‌های مختلف یک اسطوره هستند. قابل توجه است که داستان فریدون از اولین ظهورش در اوستا تا آخرین ظهورش در شاهنامه فردوسی تغییری نکرده، اما برعکس، داستان گرشاسپ تحت تأثیر سنت زردشتی تغییر کرده است. از اشارات سنت اوستایی و پهلوی می‌توان درک کرد که داستان او در زمان‌های قدیم در ایران کاملاً پرورده شده بود، اما در *خدا/نامک* به پس‌زمینه رانده شده و تنها به دلیل پیوندش با اسطوره آخر جهانی در دین زردشتی تاحدودی حفظ و نگهداری شده بود (Ibid: 163). در اینجا به شباهت‌هایی اشاره می‌شود که به اصل و ریشه دو داستان برمی‌گردد:

۱. فریدون و گرشاسپ، هر دو در ایران باستان از دهاکش هستند. در اوستا تفاوت مشخصی بین آنها از این نظر وجود دارد؛ حریف فریدون «اژی‌دهاکه» و حریف گرشاسپ «اژی‌سروره» است. در سنت متأخر زردشتی نیز همین مسئله صادق است. سنت متأخر رابطه مشخصی بین دو پهلوان ایجاد می‌کند؛ اژی‌دهاکه نخست به دست فریدون شکست

می‌خورد و دستگیر می‌شود، اما تازه در پایان جهان است که به دست گرشاسپ و یا سام به هلاکت می‌رسد (بندهش: ۱۴۲ و Cereti, 1995: 168)

ریشه‌شناسی نام فریدون (Thraētaona) نشان می‌دهد که این نام با «ثریته» (Thrita) پیوند دارد که در یسن ۹ بند ۱۰ به‌عنوان پدر گرشاسپ از او نام برده شده است. پدر فریدون در بند ۷ همان «یسن آئویه» (Āθwya) نامیده شده است. مطابق این یسن، او دومین کسی بود که گیاه هوم را بفشرد و به پاداش آن پسری چون فریدون به دست آورد. وداها نیز «ثریته آپتیه» (Trita Āptya) نامی را می‌شناسد که مانند فریدون دیوی به نام «ویشوروپه» (Višvarupa) یا «داسه» (Dāsa) را که به اژی‌دهاکه شبیه است و مانند او اندامی مارگونه، سه‌کله و شش‌چشم دارد، می‌کشد. ثریته آپتیه نیز بعدها به حاشیه رانده می‌شود و وظایف او به این‌دره محول می‌شود (یارشاطر، ۱۳۶۳: ۳/۵۳۷).

۲. هر دو پهلوان حریفی به نام «گندروه» دارند. در مورد گرشاسپ، این موضوع از زمان اوستا در میراث زردشتی حفظ شده، اما در مورد فریدون، غیرمستقیم و از طریق وزیر ضحاک به این موضوع اشاره شده است. «گندرو» (Kundrav) کارگزار و وزیر ضحاک بود. او در داستان ضحاک چهره‌ای کم‌فروغ دارد. فردوسی او را چنین معرفی می‌کند: کسی که همراه بیداد ضحاک است و به‌کندی در پیش او گام برمی‌دارد (۱۳۸۴: ۱/۵۴).

۳. هر دو سفری نظامی به مازندران داشته‌اند. سفر فریدون به مازندران در دینکرد نهم مطرح شده است (Madan, 1911, Part II: 814, 16-17). *مجم‌التواریخ والقصص* نیز اشاره کوتاهی به سفر سام نریمان به مازندران دارد: «پسر کروض مازندرانی، هریده، دیگر باره سپاه آورد و شاه (منوچهر)، سام نریمان را بفرستاد تا وی را بکشت» (۱۳۱۸: ۷۷). به‌عقیده اشپیگل این اشاره کوتاه در *مجم‌التواریخ* کمی عجیب به‌نظر می‌رسد؛ زیرا در *شاهنامه* تأکید شده است که کی‌کاووس نخستین کسی است که به مازندران سفر می‌کند و با این که مازنی‌ها در زمان کی‌کاووس نزد ایرانیان شناخته شده بودند، هیچ‌کس، حتی فریدون و منوچهر نیز هرگز درصدد جنگ با دیوان برنیامدند، اما وقتی طبق دینکرد، فریدون نیز همین مأموریت را انجام می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که این سفر، هدف ثابت شخصیت‌های افسانه‌ای و اسطوره‌ای بوده است. اشپیگل، حتی پس از سفر رستم به مازندران برای بازگرداندن کاووس اشاره می‌کند که سفر به مازندران به‌معنی سفر به جهنم است (Spiegel, 1871: 559 ff).

۴. در یشت نوزده، مهر، فریدون و گرشاسپ برای به‌دست‌آوردن فرّۀ کیانی مبارزه می‌کنند. علت قرارگرفتن این سه در کنار هم واضح نیست. مهر و فریدون در منابع

غیراوستایی روابطی بر سر جشن مهرگان دارند و فردوسی در شاهنامه به این جشن کهن و پیدایش آن در دوران پادشاهی فریدون اشاره کرده است (فردوسی، ۱۳۸۴: ۵۹/۱). ویکاندر علت قرارگیری فریدون و گرشاسپ را در این یشت مربوط به آیین اژدهاکشی می‌داند و این عمل را امتیازی برای دریافت فره می‌شمارد (1941: 167).

۵. صفات و القاب مشترک بین دو پهلوان از اهمیت زیادی برخوردارند. هر دو پهلوان شباهتی ویژه در القابی دارند که به گاو مربوطاند. در دادستان دینی (پرسش ۳۶، بند ۹۷) درباره گرشاسپ چنین آمده است: «یکی اینکه وقتی دهاک گمراه، نیرومندترین دیو، از بند فریدون می‌رهد و با جادو به دیو نابودکننده جهان بدل می‌شود، یگانه مردی از مرگ برمی‌خیزد که سامن گرشاسپ نام دارد و با یگانه گرز گاوسر (gat i gāvsār) آن دروچ را می‌شکند و با ترساندنش از پارسایی، آن دهاک را به سخن راست می‌آورد» (West, 1901: 111; Anklesaria, 1913: 102-103).

درباره سلاح فریدون در اوستا چیزی گفته نشده است. در متون دوره اسلامی فریدون بارها گرز گاوسر یا گاوپیکر حمل می‌کند، اما سلاح گرشاسپ در اوستا نام برده شده و گژه (gāda = پهلوی: gat) نام دارد. در دادستان دینی او گرز گاوسر دارد، اما در سایر متون پهلوی ویژگی گاوسری برای این گرز ذکر نشده است. مثال‌های دیگری نیز درباره ارتباط دو پهلوان اژدهاکش با گاو وجود دارد (Wikander, 1941: 169)؛ از جمله رابطه گاو با داستان فریدون، به‌نوعی پیش از تولد او آغاز می‌شود. در دینکرد هفتم و بندهش، همچنین در برخی متون دوره اسلامی، از جمله تاریخ طبری، نام تمام یا چند تن از اجداد فریدون آورده شده که همگی به گاو ختم می‌شوند (طبری، ۱۳۵۲: ۱۳۵۳/۱). همچنین در بندهش نام «برمایون» برای برادر فریدون استفاده شده است؛ این نام در منابع ملی طور دیگری تعبیر شده است. در روایت شاهنامه، فریدون هنگام فرار والدینش از تعقیب دهاک از شیر گاو برمایه تغذیه می‌کند؛ بنابراین، تصادفی نیست که در بند ۷۸ ائوگمدئچا، جایی که صحبت از نبرد علیه اژدهای شاخ‌دار است، صفت گاستوا (gāustavā = به‌بزرگی یک گاو) به‌کار می‌رود. این صفت تنها در صورتی قابل فهم است که بپذیریم در اسطوره کهن ایرانی، اژدهاکشان همواره ارتباط نزدیکی با گاو داشته‌اند و این به‌نوعی خاستگاه توتمی آنها را نشان می‌دهد (Wikander, 1941: 170).

۶. مفهوم درفش در منابع دینی و ملی متفاوت است. درفش در اوستا همواره با گرشاسپ مطرح می‌شود. در یشت ۱۳ بند ۱۳۶ و در ائوگمدئچا، این پهلوان دشمن گژه (gāda = راهزن) و همچنین هینا (haēnā = سپاه‌ی است که درفش حمل می‌کند. در یسن

۹ گرشاسپ ستایش می‌شود (بند ۱۰ به بعد) و در یسن ۱۰ از «گاوردرفش» برحذر داشته می‌شود (بند ۱۴). در یسن ۵۷ درفش و آیشمه (aešma) در یک راستا قرار می‌گیرند و از ایزد سروش در برابر آنها پناه خواسته می‌شود (بند ۲۵)، اما در منابع ملی فریدون بنیان‌گذار درفش کاویانی است. داستان کاوه آهنگر و شوریدن وی بر دهاک که احتمالاً برای آن ساخته شد تا وجه تسمیه‌ای برای نام پرچم ملی یا درفش کاویانی به دست دهد، می‌بایست در دوره ساسانی به افسانه فریدون افزوده شده باشد (یارشاطر، ۱۳۶۳: ۵۳۹/۳)، اما در اوستا هیچ‌گاه نام فریدون با درفش مرتبط نیست. ویکاندر تلاش کرده است تا این مسئله را چنین توجیه کند که این قهرمان ملی نماینده انجمن مردان اشکانی است که در اوستا در زمره دشمنان دین زردشتی به‌شمار آمده‌اند، به همین دلیل از درفش در اوستا تنها با مفهوم منفی یاد شده است. به‌هرحال، حتی این تفاوت‌ها و تقابلهای نیز انطباق بنیادین و ذاتی افسانه دو پهلوان را نشان می‌دهد (Wikander, 1938: 98 ff).

۷. این مورد که مهم‌ترین وجه تشابه دو داستان برای ماست، در شناخت مفهوم «مادر اژدها» در بند ۷۷ ائوگمدنچا راهگشاست. در منابع پهلوی و اسلامی، مادر اژی‌دهاکه مشاور بدذاتی است که باعث سیاست‌های ظالمانه پسرش است. طبری روایتی بیان می‌کند که مربوط به داستان کاوه است؛ طبق این روایت، اژی‌دهاکه به شکایت‌های مردم توجه می‌کند و تصمیم می‌گیرد وضعیتشان را بهبود ببخشد، اما مادر بدذاتش، «اودک»^۱، مخالف این کار است (طبری، ۱۳۵۲: ۱۴۰/۱-۱۴۱). در دینکرد ۹، فرگرد ۲۱، بندهای ۱-۲ درباره حکومت دهاک از روی سودگرنسک چنین گزارش شده است:

«۱. درباره ستمگری دهاک و پادشاهیش بر هفت‌بوم و پیشروی فرامینش با قدرت ترس و وحشت. ۲. و درباره پرسش دهاک از سران انجمن که چرا مردم پس از ازّه کردن جمشید گرفتار رنج و مصیبت شدند. مردم به دهاک پاسخ دادند که جمشید نیاز و خواری، گرسنگی و تشنگی، پیری و مرگ، شیون و مویه، سرما و گرما و رشک دیوآفریده را از مردمان دور کرد.»

در واقع در اینجا با نسخه اصلی روایت طبری مواجه‌ایم. در هر دو مورد، از انجمن مردم گزارش می‌شود که برای شکایت از خساراتی که حکومت مقصر آنهاست، گرد هم آمده‌اند. «هفت بوم» (būm i haft) که در واقع «بوم» استعمال قدیمی واژه متداول «کشور» (kišvar) محسوب می‌شود، معادل «هفت اقلیم» در سخنرانی کاوه در مقابل دهاک است که در تاریخ طبری آمده است. این اطلاعات کوتاه و خشک دینکرد، معادل

دیگری در نوشته‌های مورخان دوره اسلامی ندارد، اما اینکه این قسمت از دینکرد دقیقاً به همان صحنه مدنظر طبری مربوط است، از طریق اشاره به اودک در بند چهار اثبات می‌شود. این بند در حقیقت ادامه شکایات انجمن مردمی است و از صفات بد اودک یاد می‌کند، اما اشاره مستقیمی به تأثیر او بر پسرش ندارد. در نهایت در بند هفت، گزارش دینکرد از شکایت انجمن در سودگرنسک شتابزده پایان می‌یابد و در بندهای ۸-۹ بی‌مقدمه، از ضربه‌زدن فریدون به دهاک با استفاده از گرز صحبت می‌شود (Wikander, 1941: 173).

نام اودک سه بار دیگر در منابع پهلوی به‌عنوان مادر اژی‌دهاکه ذکر می‌شود؛ یک بار در نسب‌شناسی بندهش (بندهش، ۱۳۷۸: ۱۴۹) و دو بار در دادستان دینی (پرسش ۷۱: بند ۵ و پرسش ۷۷: بند ۲) (West, 1901: 217,228; Anklesaria, 1958: 140,150). در دو مورد آخر که فهمشان بسیار دشوار است، از اودک به‌عنوان منشأ گناه «روسی‌گری» (rūspīkīh) نام برده می‌شود. ظاهراً به‌نظر می‌رسد منظور از این عبارت رابطه شهوانی مادر با پسر در زمان حیات پدر است. در ابتدای این دو بند، از اودک به‌عنوان سومین موجود از میان هفت موجود گناهکار و بلافاصله بعد از اژی‌دهاکه و اژی‌سروره یاد می‌شود. در بند ۷۸ ائوگمدئچا نیز به‌احتمال زیاد منظور از اژدها، اژی‌سروره است. باقی پدیده‌هایی که در این سرود نام برده شده است نیز تاجایی که دیدیم به آیین پیش‌زردستی ویو-گرشاسپ مربوط‌اند و تنها از این دیدگاه قابل‌درک‌اند.

اگر بتوان دانوش تچینتیش (dānuš tacintiš = رودخانه خروشان) را نیز که در بند ۷۷ به‌صورت مؤنث آمده است، به‌عنوان مادر اژدها به داستان گرشاسپ وارد کرد، همسانی داستان‌های گرشاسپ و فریدون که باعث می‌شود این دو داستان را صورت‌های مختلف یک اسطوره در نظر بگیریم، کامل می‌شود. همچنین توضیحی منطقی برای دانو یافت می‌شود که تنها در اینجا به‌صورت مؤنث به‌کاررفته است. آنچه باعث می‌شود در دانو تصویر دیوی مؤنث در حلقه آیین ویو ببینیم، تعدادی شواهد ودایی است که تصور دانو را به‌عنوان مادر آهی (ahi) در دوره آریایی ممکن می‌کند. در ریگ‌ودا می‌خوانیم: «تو، ای ایندره، ای بسیار فراخوانده شده، تو بودی که وریتره هم‌خانه با دانو، لنگ و بی‌دست، منفور و بی‌پا را کشتی! تو، ای ایندره، با قدرتت او را زدی!» (مندله ۳، سرود ۳۰، بند ۸) (Griffith, 1897:138).

همچنین در بخش دیگری از ریگ‌ودا که مهم‌ترین سند ما در این باره است، چنین آمده است:

«مادر وریتره پایین دراز کشید، ایندره نیرویش را به سمت او پرتاب کرد. مادر بالا دراز کشید و پسر پایین، دانو چون گاوی با گوساله‌اش دراز کشید» (مندله ۱، سرود ۳۲، بند ۹). پس کاملاً واضح است که در اینجا با دو دشمن اهریمنی ایندره مواجه‌ایم: دانوی مؤنث و پسرش اهی یا وریتره.

نکته دیگری که در اوستا باید به آن توجه کرد، این است که مکان اسطوره‌ای اژدهای زردرنگ (aži zairita) و اژی‌دهاکه را نمی‌توان با قطعیت مشخص کرد، اما به نظر می‌رسد که اژدهای سرخ‌رنگ (aži raoiđita) در بند دوم فرگرد یکم وندیداد به آیین ویو تعلق دارد: در بندهای ۲ و ۳ رام‌پشت، اهوره‌مزدا از ویو چنین تقاضای یاری می‌کند:

«او را ستود، آن دادار اهوره‌مزدا، در ایران‌ویج، (در کنار رود) وه‌داییتی، بر گاه زرّین، بر بالش زرّین، بر بستر زرّین، با برسم فرازگسترده، با دستان پر(زوه‌ر)ریزان. از او درخواست کرد، آن آیف‌ت را به من ده، ای وای ابرکار، تا من فروز‌نم آفریدگان انگره‌مینو و نه آن سپندمینو را» (Malandra, 1983: 98)

این که چنین درخواستی از ویو در ایران‌ویج مطرح می‌شود، نشان‌دهنده دوران پیش از رواج مزداپرستی و تسلط ویو در این منطقه است. در این باره باید به چند نکته در منابع اوستایی و پهلوی توجه کرد: از آنجا که سرزمین ایران‌ویج، سرزمین مقدس دین زردشتی است، رود اصلی این سرزمین، یعنی «دایتیا» (Dāitiā-) نیز باشکوه‌ترین رود در بندهش است: «رود داییتی آب‌های تازنده را سرور است» (dāitīk rōd tačākān rad) (بندهش، ۱۳۷۸: ۸۹)، اما می‌توان در این کتاب مواردی یافت که تعجب‌برانگیز است:

Dāitīk rōd az ērān wēz bē āyēd, pad Gawestān bē šawēd. az hamāg rōd xrafstar andar ān wēš, čiyōn gōwēd kū Dāitī rōd purr xrafstar.

«داییتی رود از ایران‌ویج بیاید و به کوه گرجستان بشود، از همه رودها خرفستر در او بیشتر است. چنین گوید که داییتی رود پر خرفستر» (همان: ۷۵)

یافتن آفریده‌های اهریمنی (خرفستر) در سرزمین مقدس ایران‌ویج شگفت‌انگیز است. در این خصوص، باید به وندیداد ۱،۳ توجه کرد؛ جایی که گفته می‌شود انگره‌مینو «مارهای سرخ» (aži raoiđita) را در ایران‌ویج آفرید. در ترجمه پهلوی، این عبارت به صورت «مار در رود» (až-i-rōtīk) آمده است (Jamasp, 1907, Vol I: 4; Anklesaria, 1946: 3). بنابراین، شاید بتوان استدلال کرد که عبارت بندهش که رود دایتیا را پر از خرفستر می‌داند، ناشی از سوء برداشت از ترجمه پهلوی وندیداد باشد. در زبان فارسی میانه،

«āzi» همان «مار» (mār) دانسته شده و کلمه خرفستر نیز به همین شکل ترجمه شده است (Mackenzie, 1986: 94): بنابراین، معنای واژه «خرفسترگش» (xrafstargan) در پهلوی همان «مارگش» (mārgan) است، اما به نظر نمی‌رسد که مسئله به همین سادگی باشد و احتمالاً نویسنده بندهش از جایگاه قدرت نخستین ویو آگاهی و نیز بر آن وقوف داشته که روزگاری در ایران ویج آیین‌های دیوی بیگانه مانند آیین ویو رواج داشته است. مارهای سرخ در این بخش از وندیداد نیز می‌تواند به مشخصه‌ای از آیین ویو اشاره داشته باشد. در سرودهای ودایی سه بار با تصور «اژدهای سرخ‌رنگ» روبه‌رو می‌شویم:

۱. ریگ‌ودا (مندله ۱، سرود ۱۰۳، بند ۲):

«زمین را فراخ و محکم کرد (ایندره)، با یک ضربه گرزش (وجره) آب را آزاد کرد. آن مگهون (نیرومند)! اژدها را کشت، روهینه (Rauhina) را از هم شکافت، وینسه (دیو خشکسالی) را با قدرت زد» (Griffith, 1897: 55).

۲. ریگ‌ودا (مندله ۲، سرود ۱۲، بند ۱۲):

«آنکه همچون گاوی نیرومند، با هفت افسار آب‌ها را آزاد کرد، آنکه با وجره در دست روهینه را دور کرد، آن‌گاه که به آسمان رفت، او همان ایندره است» (Ibid, 109).

۳. ائروه‌ودا (مندله ۲۰، سرود ۱۲۸، بند ۱۳):

«ای مگهون (ایندره)، ای آسان پیروز شونده، ای که رَجی را خم کرده‌ای! ای مریه‌ای که روهینه را دور کرده‌ای و سروریتره را شکافته‌ای!» (Griffith, 1896: 84).

بنابراین، منظور از «روهینه» در اینجا «اهی-وریتره» است که به‌عنوان پسر موجود مؤنثی به نام روهینی (Rohinī) ظاهر شده است. این کلمه صورت مؤنث «قرمز» (rohita) است و کلمه روهیته (rohita) نیز با کلمه اوستایی رَئویدیتِه (raoiḍita) که لقب اژدها در بند دو فرگرد نخست وندیداد است، همسان است؛ بنابراین، منظور از فرزند روهینی (Rohinī) یا روهینه، همان اژی رَئویدیتِه (āzi raoiḍita) است که مکان آن در ایران ویج است و به آیین ویو تعلق دارد (Wikander, 1941: 176).

بنابراین، دانوش تچینتیش (dānuš tacintiš) در سرود ویو به معنی «دانوی خروشان» است و در واقع مادر اژدهای اشاره‌شده در بند ۷۸ است که به اژی‌سروره‌ای شباهت دارد که با داستان گرشاسپ پیوند دارد، اما سنت متأخر، اودک را مادر اژی‌دهاکه، یعنی مادر دشمن فریدون می‌داند. تنها در یک بند از دادستان دینی است که اودک بدون ذکر توضیح مشخصی، بلافاصله بعد از اژی‌دهاکه و اژی‌سروره قرار می‌گیرد. این توضیح درباره

دانش تَچینتیش، معنای نام اودک (ōtak) را نیز روشن می‌کند. این نام باید به واژه ایرانی باستان اَوَتَگَه (avataka) یا به احتمال بیشتر آیویتَگَه (aiwitaka) برگردد؛ زیرا ترکیب ریشه تَک (tak) و پیشوند آیوی (aiwi) را در اوستا و در صفت آیوی.تَچینَه (aiwi.tacina) می‌یابیم که در واقع صفت شتری است که در یشت ۱۴ بند ۱۱ یاد می‌شود و معنای آن «جست‌وخیزکننده» است. همچنین این ترکیب را در یشت ۱۶ بند ۱ و به صورت هو.آیوی.تَچینَه (hu.aiwi.tacina) می‌بینیم که به معنای «سریع‌دنده نیک» است و در کنار «گذر نیک فراهم‌کننده» (hupaθmainya) به عنوان صفت ایزدبانو چیستا قرار گرفته است؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که اودک از نظر زبان‌شناسی نیز با دانش تَچینتیش (دانوی خروشان) پیوند دارد و در واقع ترجمه فارسی میانه این عبارت اوستایی است. وقتی از این دو کلمه هم‌معنی، واژه اوستایی به حلقه داستان‌های ویو-گرشاسپ و واژه فارسی میانه به حلقه داستان‌های مهر-فریدون تعلق دارد، رابطه متقابل این دو داستان اسطوره‌ای بیشتر ثابت می‌شود (Ibid, 176).

برای اثبات رابطه مفهوم «مادر اژدها» با اسطوره ویو، سندی ارمنی نیز وجود دارد؛ در کتاب تاریخ ارمنستان اثر موسی خورنی، ملکه اژدهک (Aždahak) که توسط تیگران کشته می‌شود، «آنیوش» نام دارد. این داستان مشابه افسانه ایرانی درباره ضحاک است، اما خورنی اژدهک را با آستیگ، شاه مادی هماهنگ می‌کند. در فصل سی، از تیگران و پسرش وهاگن در ذیل اژدهاکشان معروف نام برده و از آنیوش نیز با لقب «مادر اژدهایان» (mayr višapac) یاد می‌شود. در این لقب (višap)، رنگ اسطوره کهن به چشم می‌خورد. در داستان دینکرد درباره اژی‌دهاکه، به مادر او اشاره می‌شود^{۱۰} (کتاب ۹، فرگرد ۲۱، بند ۴) و در اینجا از همسر او یاد می‌شود. این تناقض را می‌توان با استفاده از اطلاعات دادستان دینی تکمیل کرد. همان‌طور که گفته شد در آنجا به رابطه خویدوده بین مادر و فرزند اشاره می‌شود؛ بنابراین، در باور اسطوره‌ای، همسر و مادر اژی‌دهاکه یک نفر بوده است. موسی خورنی در این داستان به ظاهر تاریخی خود، آنیوش را همسر اژدهک در نظر گرفته، اما در عین حال صفت «مادر اژدهایان» را نیز برای او حفظ کرده است (خورنی، ۱۳۸۰: ۱۱).

کلمه ارمنی ویسَپ (višap) وام‌واژه‌ای ایرانی است. با اینکه استعمال این واژه در زبان ارمنی برای «اژدها» مرسوم است، در زبان ایرانی تنها یک بار در نیرنگستان از این واژه استفاده شده است. در این قسمت، قربانی‌کنندگان از انجام قربانی برای آب‌های

نیک در شب برحذر داشته شده‌اند و این کار (انجام قربانی در شب) مانند ریختن آن قربانی به دهان اژی‌ویشاپه (aži višāpa) دانسته شده است (Darmsteter, 1898, Part 1: 335). ظاهراً اینجا بحث بر سر آداب ستایشی غیرزردشتی مربوط به ایزدبانوی آب‌ها، یعنی آناهیتاست. در آبان‌یشت (بند ۹۱) نیز پیشکشی‌های شبانه ممنوع دانسته شده که بی‌تردید به همین آیین اشاره دارد (Malandra, 1983: 127). نیبرگ معتقد است که ویو و آناهیتا، ایزدان مذکر و مؤنث خاندان فریانه تورانی بوده‌اند و در نتیجه این دو ایزد و آیین‌های مربوط به آنها ارتباط زیادی با هم داشته‌اند (Nyberg, 1938: 261,300). ویکاندر نیز در کتاب ویو، متون و بررسی‌ها در تاریخ مذهبی هندوایرانی از این نظریه تبعیت می‌کند و از ارتباط نزدیک آیین‌های ویو و آناهیتا سخن می‌گوید (Wikander, 1941: 19 ff). به‌رحال، موردی که ذکر شد نمونه‌ای است از اینکه زبان و تصورات ستاینندگان ویو در ذیل وام‌واژه‌های ایرانی در میان ارمنی‌ها کاربرد داشته است (Wikander, 1941: 178).

۵. نتیجه

ایزد ویو دو چهره دارد: یکی سازنده و دیگری ویرانگر که در ادبیات پهلوی صورت ارزشی یافته و به شکل دو چهره مجزای وای نیک (رام) و وای بد (استویهاد) درآمده است که البته فقط وای نیک ستایش می‌شود. این دو شخصیت، ابتدا یک شخصیت دوچهره بوده‌اند و از این دو چهره تعبیر اخلاقی و ارزشی نمی‌شده است که یکی نیک و دیگری بد باشد، بلکه صرفاً یکی سازنده و دیگری ویرانگر بوده است، اما احتمالاً زمانی که روحانیان زردشتی در حال تلفیق باورهای مختلف در آیین‌های مختلف با آداب دین زردشتی بوده‌اند، در مواجهه با چنین خدای پیچیده‌ای دچار سردرگمی شده و مجبور به اتخاذ راه حل میانه‌ای شده‌اند که همان تقسیم شخصیت ویو به دو بخش بود؛ وای خوب که به‌عنوان قدرتی با عملکرد مثبت، زیردست هرمزد در دین زردشتی قرارگرفت و وای بد که به دیو مرگ بدل شد؛ البته، این روند تلفیق و تغییر در شخصیت ویو چندان هم آگاهانه نبوده، حتی شاید روند این تغییرات وارونه بوده است؛ یعنی پیروان ویو زردشتی شده و تغییراتی در شخصیت خدای برتر خود ایجاد کرده باشند. در هر دو صورت، این تحولات به تدریج و به‌خاطر سازگاری با اعتقادات نوین رخ داده است.

اما در متن اوستایی ائوگمدئچا، گذر از این صورت ساده به نظریه دوگانه ویو هنوز رخ نداده است. در این سرود، ویو همچنان پیک مرگ است، اما ظاهراً نه به‌عنوان یک دیو؛ زیرا از او با کلماتی یاد می‌شود که در شأن عظمت یک خدای قادر است. در متون

پهلوی، وای بد صرفاً دیو مرگ است، او دیگر خدایی پرابهت و بی‌شفقت، آن چنان که در ائوگمدنچا تصویر می‌شود، نیست؛ بلکه به سرسپرده بی‌مایه‌ای برای اهریمن تبدیل شده و با استویهاد یکی دانسته می‌شود. استویهاد وای بد است که جان آدمیان را می‌ستاند. کار وای نیک نیز نجات روان پرهیزکاران از حملات همتای بد خود است. در حقیقت، مرگ بزرگ‌ترین بدی است که می‌تواند بر یک مزدیسنا معتقد غلبه کند. در چنین شرایطی، ایزد مرگ می‌باید صورت دیوی پذیرد. می‌توان حدس زد بعدها و برای دلجویی از مردمی که او را به‌عنوان خدای برتر پذیرفته بودند، وای نیک خلق شده است که کارش استقبال از ارواحی بود که از چنگ وای بد نجات یافته بودند.

در این مقاله، با بررسی بندهای ۷۷-۸۱ ائوگمدنچا، به شناخت بیشتری از آیین ویو و اصطلاحات و ترمینولوژی مربوط به آن دست یافتیم و سعی کردیم نشان دهیم که این پنج بند به‌صورت اتفاقی در کنار هم قرارنگرفته‌اند و خطراتی که در این بندها از آنها یاد شده و راه عبور آدمی را سد می‌کنند، در آیین‌های انجمن مردان آریایی که ویو و مهر را به‌عنوان ایزدان نگهبان خویش پذیرفته بودند، مفاهیمی شناخته شده بودند، اما بعضی از این مفاهیم به‌دلیل اصلاحات زردشت و تغییراتی که او در باورهای هندوایرانی اعمال کرده بود، در دین زردشتی بار منفی گرفته‌اند. در آیین‌های انجمن مردان، پهلوانانی چون فریدون و گرشاسپ نقش برجسته‌ای داشته‌اند و به‌عنوان پهلوانان آرمانی در این انجمن‌ها ستایش می‌شده‌اند. سه مورد از خطراتی که در این بندها ذکر شده‌اند (aži, gaḍa, haēnā)، در اوستا مستقیماً به‌عنوان دشمنان گرشاسپ معرفی شده و در ارتباط نزدیک با او قرار گرفته‌اند؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً تمام عناصر نام‌برده شده در این بندها به حلقه داستان‌های پیش‌زردشتی ویو-گرشاسپ تعلق داشته‌اند. در این خصوص، با بررسی دقیق‌تر بند ۷۷ و تطبیق آن با پاره‌ای از شواهد ودایی به مفهوم «مادر اژدها» دست یافتیم که مفهومی بسیار کهن در اسطوره ویو است و بنابراین، دانو «رودخانه خروشان»، مادر اژدهای نام‌برده شده در بند ۷۸ است که احتمالاً همان اژی‌سروره است که در اوستا به‌عنوان یکی از حریفان گرشاسپ از او یاد می‌شود؛ بنابراین، هر دو بند ۷۷ و ۷۸ به اسطوره ویو-گرشاسپ مربوط می‌شوند.

اما دلیل حضور «خرس سفیدرنگ» در بند ۷۹ نامشخص است. در اوستا هیچ نامی از خرس نیامده و در ریگ‌ودا به‌ندرت به آن اشاره شده است، ولی وقتی بتوان تمام خطرات نام‌برده در سرود ویو را به مفاهیم انجمن مردان مرتبط ساخت، شاید بتوان

نتیجه گرفت منظور از خرس نیز در بند ۷۹ همان گرگ (vəhrka) بوده که در اوستا، در زمره دشمنان دین زردشتی از آن یاد شده است.

پی نوشت

۱. منابع ترجمه بندهای اوستایی و پازند عبارت‌انداز: K. M. JamaspAsa, 1982؛ رابرت چارلز زنر، ۱۳۸۳.
۲. پس کیخسرو درازنای نبرد، در اطراف جنگل بر دشمن kərəsa پیروز شد؛ زمانی که دشمن mairya و کج ذهن سواره با او می‌جنگید ... : Helmut Humbach and Pallan R. Ichaporia, *Zāmyād Yasht*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998, p. 150.
۳. هوم بود آن که کرسانی را از شهریاری برانداخت ...
- 4 . kaoyq m sāθrām karafnq mca mairyanq mca bizaṇranq m
- 5 . aži zairita, gaḏa xrvišyant, mašya drvant sāstar, ašəmaoy a, jahikā
- 6 . tāyū, gaḏa, ašəmaoy a anašava, mašya drvā sāstar
۷. Ūdak: اودک نام ماده دیوی در اساطیر ایران نیز است.

منابع

- بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۷۸.
- خورنی، موسی، *تاریخ ارمنیان*، ترجمه ادیک باغداساریان، تهران، ناشر مؤلف، ۱۳۸۰.
- زنر، آر. سی، *زروان یا معمای زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۵۲.
- عفیفی، رحیم، *اساطیر و فرهنگ ایران*، تهران، توس، ۱۳۸۳.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، تهران، آبان، ۱۳۸۴.
- مجمعل‌التواریخ و القصص، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۸.
- مختاریان، بهار، «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، *نامه فرهنگستان*، ش ۲۹، ۸۸-۸۹، ۱۳۸۵.
- ویدن‌گرن، گئو، *فئودالیسم در ایران باستان*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران، قطره، ۱۳۷۸.
- یارشاطر، احسان، «تاریخ ملی ایران»، *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، پژوهش دانشگاه کمبریج، جلد ۳، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- Alfö ldi, Andreas, "Kö nigsweihe und Mä nnerbunde bei den Achä meniden", *Schweizerisches Archive für Volkskunde*, 47, 1951.
- Anklesaria, Behramgore Tehmurasp, *Pahlavi Vendidād*, Edited by Dinshah D. Kapadia, Bombay, 1949.
- Anklesaria, Peshotan Kavashaw, *A Critical Edition of the Unedited Portion of the Dādestān-ī Dīnik (Pursišn 41-92)*, Ph.D. diss., University of London, 1958.
- Anklesaria, Tahmuras Dinshaji, ed., *The Datistan-I Dinik ... Part I, Pursišn I-XI*, Bombay, 1913.
- Cereti, Carlo G, *The Zand I Wahman Yasn*, Roma, istituto italiano per il medioed estremo oriente, 1995.

- Darmesteter, James, the SACRED BOOKS OF THE EAST, *The Zend- Avesta*, Part 1, 2. New York, Christian Literature, 1898.
- Duchesne-Guillemain, Jacques, "Aogəmadaēčā." *Encyclopædia Iranica*, online edition, Vol II, available at <http://iranicaonline.org/articles/Aogəmadaēčā>, 1986.
- Geiger, Wilhelm, *Aogemadaēčā*, Erlangen, 1878.
- Griffith, Ralph T.H, *The Hymns of the Atharvaveda*, Benares, E.J.Lazarus, 1896.
- , *The Hymns of the Rigveda*, Benares, E.J. Lazarus, 1897.
- Hasenfratz, H.P, "Der indogermanische Männerbund", *ZRGG 34*, Zürich, 1982.
- Humbach, Helmut and Pallan R. Ichaporia, *Zamyād Yasht*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998.
- Jamasp, Dastoor Hoshang, ed., *VENDIDĀD avesta text with Pahlavi translation and commentary, and glossarial index*, Vol I, Bombay, Government Central Book Depot, 1907.
- JamaspAsa, Kaikhusroo M, *Aogəmadaēčā: A Zoroastrian Liturgy* (detailed edition of the Avestan Text with translation, notes, glossary, and facsimile), Vienna, 1982.
- Madan, Dhanjishan Meherjibhai, ed., *The complete Text of the Dinkard*, Part II, Bombay, The Society for the promotion of researches into the Zoroastrian religion, 1911.
- Mackenzie, David Neil, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, Oxford University Press, 1986.
- Malandra, William W, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- Nicolaus of Damascus, 'Nikolaos von Damaskos' in *Die Fragmente der griechischen Historiker*, edited by Felix Jacoby, Berlin, Weidmann, 1926.
- Nyberg, Henrik Samuel, *Die Religionen des alten Iran*, trans. from the Swedish into German by H. H. Schaeder, Leipzig, J.C. Hinrichs Verlag, 1938.
- , "Questions de cosmogonie et de cosmologie maddéennes", *Journal Asiatique*, t. 219 (1931).
- Spiegel, Friedrich, *Eranische Altertumshunde I*, Leipzig, W. Engelmann, 1871.
- West, Edward William, tr., "Pahlavi Texts", Part II, New York, Charles Scribner's Sons, 1901.
- Wikander, Stig, *Der arische Männerbund*, Lund, Hakan Ohlsson, 1938.
- , *Vayu: Texte Und Untesuchungen Zur Indo-Iranischen Religionsgeschichte*, Uppsala, Lundequist, 1941.