

زبان و ادب فارسی  
نشریه دانشکده ادبیات و  
علوم انسانی دانشگاه تبریز  
سال ۵۳، پاییز و زمستان ۸۹  
شماره مسلسل ۲۲۰

## بررسی تحلیلی رابطه دو اسطوره همسان (فرّ کیانی و همای پادشاهی)

دکتر میر جلیل اکرمی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

### چکیده

تکیه بر فرّ ایزدی و اعتقاد به شاه آرمانی در فرهنگ و ادبیات و اساطیر ایرانی، اندیشه‌ای دیرین و پنداری با سابقه است. فرّ به عنوان یک اسطوره ریشه دار و عمیق حداقل دو نقش اساسی بر عهده داشت؛ نخست اینکه نظام موروثی پادشاهی را توجیه می کرد و دیگر آنکه با پیوند قدرت پادشاه به قدرت و اراده الهی به آن جنبه معنوی و دینی می بخشید. در اوستا و متن های پهلوی و به تبع آنها در شاهنامه ردّ پای این اسطوره به طرز عمیق و پررنگ نمایان است. محوریت اندیشه فرّ در فلسفه سیاسی، تفکر دینی و باورهای مردمی ایران باستان از ژرفا و شمول هر چه تمام تر این کهن اسطوره حکایت دارد، اما با توجه به تأثیر انکارناپذیری که تحولات اجتماعی و دینی در ساختار و محتوای اسطوره ها دارند، در طول دوره اسلامی، هر چه از دوران باستان فاصله می افتد، تحول اسطوره فرّ از یک اندیشه اعتقادی و بنیاد سیاسی و اجتماعی به یک پندار موهوم و باور عامیانه، بیشتر قابل مشاهده است. در این دوره، از یک سو اسطوره فرّ رنگ می بازد و از سوی دیگر با اسطوره «همای سعادت» درمی آمیزد. این تلفیق، به وفور، در آثار ادبی سده های میانی در قالب تعبیراتی چون «فرّهما» و «همایون فرّ» رخ می نماید و در دوره های متأخر به موازات کاسته شدن از جایگاه اندیشه «فرّ کیانی»، به تدریج «همای سعادت» با ژرفایی به مراتب کمتر و صرفاً در لابه لای آثار ادبی و لایه هایی از اندیشه عامیانه جایگزین آن می شود.

**کلیدواژه ها:** فرّ، همای، وارغن، اسطوره، تحول، ایران.

– تاریخ وصول ۱۸۹/۱۷ تأیید نهایی: ۱۸۹/۴/۱۸

## مقدمه

«اسطوره (Mythe) در زبان فرانسه از ریشه یونانی (Muthos) به معنی گفتار و رخداد است. در بدو، اسطوره ماجرای است مقدس که بیانگر حقیقت است» (جواری، ۱۳۸۳: ۴۰). اسطوره‌ها تلاش می‌کنند درباره منشأ انسان و جایگاه او در جهان و نوع ارتباط او با پدیده‌ها برای آدمی توجیحات قانع‌کننده‌ای ارائه دهند. به زبان دیگر «اسطوره روایتی تخیلی است که معمولاً به بیان چگونگی شکل‌گیری جهان، پیدایش ساختارهای اجتماعی و وقایع مهم یا مهلکی که در تاریخ رخ داده‌اند، می‌پردازد. اما باید توجه داشت که هر روایت تخیلی اسطوره نیست و یک روایت تنها آن‌گاه مبدل به اسطوره می‌شود که دارای ارزش نمادین گردد و معنای آن بس فراتر از صورت ظاهری‌ای باشد که حکایت می‌کند» (غروی، ۱۳۸۳: ۱۳۳). به عبارت بهتر روایات اسطوره‌ای تصویری افسانه‌ای از جهان واقعی هستند.

«اسطوره‌ها مربوط به زمانی هستند که همه چیز حقیقی به نظر می‌رسید؛ تصور و تخیل صیقلی شده و شفاف بود و استدلال آن را بررسی نمی‌کرد» (حامدی، ۱۳۸۳: ۶۵). انسان‌ها به اثبات عقلانی پندارهای خود تمایل چندانی نداشتند بلکه ترجیح می‌دادند در هاله‌ای از توهم و خیال زندگی کنند. البته اهمیت اسطوره درست در همین نکته نهفته است که برداشت‌ها، پندارها و نوع تأویل و تفسیر انسان‌های روزگار باستان را از پدیده‌های طبیعی و رخدادهای اطراف خود بر ما آشکار می‌کند (همان: ۶۴).

از جمله ویژگی‌های اسطوره این است که شخصیت‌های آن را خدایان و ال‌هاگان، و پادشاهان و قهرمانان تشکیل می‌دهند (رک. پاینده، ۱۳۸۳: ۳۲)، چنان‌که در اساطیر یونانی صحنه‌گردان اصلی رخدادهای اساطیری و حماسی خدایان‌اند و در اساطیر ایران باستان پادشاهان و پهلوانان نقش اصلی را بازی می‌کنند. ساختار اسطوره‌ها به نحوی طرح‌ریزی شده‌اند که در آنها پیوسته یک سر رشته به عالم بالا و به ماوراءطبیعت منتهی می‌شود و به همین دلیل است که «امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) در موضوع اسطوره‌شناسی تاریخی، اسطوره را تمایز بین مقدس و غیرمقدس خوانده است» (حامدی، ۱۳۸۳، ۶۳). اسطوره فرّاز بارزترین مصادیقی است که این حالت بینابین و ایفای نقش واسطه در محتوای آن پدیدار است. ایرانیان کهن فرّاز را به‌مثابه حلقه مفقوده میان طبیعت و ماوراءطبیعت تلقی کرده‌اند که آدمی همواره در جستجوی آن بوده است.

در اساطیر و حماسه‌های ایران باستان، فرّ پدیدارترین سررشته‌ای است که به ماوراء ختم می‌شود. «فرّ کیانی، که وجه شاهی فرّه است و به بخش متأخر گاه‌شمار افسانه‌ای زردشتی تعلق دارد، هر بار نصیب ناموران و پادشاهان و پارسیان گردیده و آنان، از پرتو آن، رستگار و کامروا شده‌اند» (زرشناس، ۱۳۸۰: ۳۹۷). چنان‌که کیخسرو در سایه برخورداری از آن پیوسته پیروز و کامیاب بود. «فرّ کیانی نیرومند را می‌ستاییم که به کی خسرو (= Kavi-Hausrava کوی هئو سروه) تعلق داشت، چون از نیرویی درست، از پیروزی‌هایی بسیار، از داد و قانون به‌جا و فائق آمدن بر دشمنانش برخوردار بود. بر اثر برخورداری از فرّ بود که: نیرویی پرتوان داشت و از تندرستی بسیار برخوردار بود و دارای فرزندان هوشمند، نیرومند، روشن چشم و سخنور بود؛ که از زندگی بسیار خوب بهره داشت و آگاه از آینده بود. دوران شهریاریش درخشان و زندگی‌اش دراز و برخوردار از همه کامیابی‌ها بود. در میدان‌های جنگ همیشه پیروزی داشت. هیچ‌گاه به دام دشمن در نمی‌شد. چنان‌که سرانجام به انتقام خون پدرش سیاوش دلیر، آن افراسیاب بزهکار و گرسبوز (kevesavazda) را به بند درکشید» (پورداد، ۱۳۷۷: ۳۵۷). در شاهنامه همواره بر این امر تأکید می‌شود که اگر از پادشاهی کار شگفت و نمایانی سرزده یا رسم ماندگاری بر جای مانده، به برکت بهره‌مندی از فرّ کیانی بوده است. هوشنگ با فرّی که داشت آهن از سنگ خارا بیرون کشید؛ گاو و خر و گوسفند از گور و دد و نخچیر جدا کرد و حیوانات اهلی را به خدمت آدمیان درآورد. تهمورث دیویند به فرّه ایزدی اهریمن را به افسون بست، او را زین کرد و سوار شد و گرد جهان گردید. جمشید به فرّ خویش جهان را فرمانبردار ساخت و دیوان و پریان و مرغان را به خدمت گرفت. او با فرّ شاهی آهن را نرم کرد و رشتن و تاییدن و شستن و دوختن را به مردمان آموخت و ساختمان و گرمابه ساخت و گوهرها از کان بیرون آورد و بوی‌های خوش پیدا کرد (رک. فردوسی، ج ۱، ۱۳۷۶: ۱۹ و ۲۲ و ۲۳ و ۲۵).

پادشاهان و دارندگان فرّ معمولاً خود نیز بر این امر متذکر بودند و به سبب برخورداری از این عنایت بزرگ، در مقام شکرگزاری می‌ایستادند. فردوسی سپاسداری کیخسرو را به درگاه خداوند پس از هزیمت افراسیاب چنین به تصویر می‌کشد:

همی گفت کای روشن کردگار جهاندار و بیدار و پروردگار  
تو دادی مرا فرّ و دیهیم و زور تو کردی دل و چشم بدخواه کور  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۳۹)

همین تذکر به ایزدی بودن موهبت فرّ در عملکرد پهلوانان بزرگ نیز وجود دارد چنان که رستم در جواب بزرگانی که او را به سبب شجاعت، پیروزمندی و یال و کوپالش آفرین خواندند، به این نکته اشاره می کند و بهره مندی از فرّ را خلعتی الهی می داند:

بزرگان به پیش جهان آفرین همه بر نهادند سر بر زمین  
 چو از پاک یزدان برداختند بر آن نامدار آفرین خواندند  
 که هرکس که چون تو نباشد به جنگ نشستن به آیدش از نام و ننگ  
 تن پیل با زهره و چنگ شیر زمانی نباشی ز پیکار سیر  
 تهمت چنین گفت کین زور و فرّ یکی خلعتی باشد از دادگر  
 (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۱۶)

### نگاهی به فرّ از دو منظر متفاوت

اسطوره فرّ کیانی را از دو منظر متفاوت توان کاوید؛ نخست این که فرّ نمادی از اندیشه حکومتی خدامحور و دین مدار است. بر بنیاد چنین تفکری پادشاه مشروعیت خود را از خداوند یا خدایان می گیرد و نشانه این مشروعیت برخورداری او از فرّ ایزدی است. چون نشان بهره مندی پادشاه از فرّ چیزی جز تثبیت حاکمیت و پیروزی و کامروایی نیست و ادعای برخورداری او از فرّ ایزدی معمولاً پس از جلوس پادشاه بر تخت سلطنت و قلع و قمع رقبا به اثبات می رسد لذا پادشاه شدن و پادشاه ماندن به معنای داشتن فرّ ایزدی است و این یعنی تقدیس حاکمیت و الهی بودن تنفیذ قدرت.

در نظام سیاسی- اجتماعی ایران باستان، از عصر پیشدادی تا پایان دوره ساسانی، همواره رهبری سیاسی و زعامت نهاد دینی با یکدیگر در ارتباط تنگاتنگ بوده است چنان که رسیدن به مقام پادشاهی تنها با هماهنگی با مغان (موبدان) و تألیف قلوب آنان امکان پذیر بود (رک. دشتی، ۱۳۸۲: ۷۷). البته در فرازهایی از تاریخ ایران باستان پادشاه هم فرمانروای سیاسی است و هم رهبر دینی. جمشید به روایت فردوسی در شاهنامه چنین جایگاهی داشته است:

گرامیایه جمشید فرزند اوی کمر بسته و دل پر از پند اوی  
 برآمد بر آن تخت فرّخ پدر به رسم کیان بر سرش تاج زر  
 کمر بست با فرّ شاهنشهی جهان سر به سر گشت او را رهی  
 منم گفت با فرّ ایزدی همم شهریاری و هم موبدی  
 (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵)

نیز، منوچهر آنجا که بر تخت شاهی می‌نشیند چنین ادعایی دارد:

چو دیهیم شاهی به سر بر نهاد جهان را سراسر همه مزده داد  
 به داد و به دین و به مردانگی به نیکی و پاکی و فرزاندگی  
 منم گفتم بر تخت گردان سپهر همم خشم و جنگست و هم داد و مهر  
 همم دین و هم فرّ ایزدی ست همم بخت نیکی و دست بدی ست  
 ابا این هنرها یکی بنده‌ام جهان آفرین را پرستنده‌ام  
 (همان: ۱۰۷)

در برخی دوره‌های تاریخی که حکومت از مشروعیت اهورایی، به معنی واقعی کلمه برخوردار شده، رهبری واحد سیاسی و مذهبی نمود بیشتری دارد. این ادعا حداقل در مورد زرتشت (حدود ۱۲۰۰ ق. م) و کوروش کبیر (به‌ویژه اگر این نظریه را که کوروش همان ذوالقرنین مورد نظر قرآن است، بپذیریم)، صادق است. در کهن‌ترین و اصیل‌ترین بخش اوستا یعنی «گاتها» که هیچ‌گونه شک و تردیدی در صحت انتساب آن به زرتشت وجود ندارد (رک. مشکور، ۱۳۷۲: ۸ و زرین کوب، ۱۳۶۴: ۶۸)، زرتشت بر این معنا تأکید می‌ورزد که حق حاکمیت از آن اهورامزداست و اوست که فرمانروا را تعیین می‌کند. بر این اساس زرتشت از اهورامزدا می‌خواهد که برای نجات مردم و رهبری خردمندانۀ جامعه، فردی را برگزیند. در پی آن، فرشته الهی، «وهومنه» (بهمن) فرود می‌آید و زرتشت را که پیش‌تر به‌عنوان رهبر دینی و صاحب دعوت برگزیده شده بود، به‌عنوان رهبر سیاسی جامعه نیز تعیین می‌کند (رک. دشتی، ۱۳۸۲، ۷۶).

دیدگاه دوم بر آن است که اعتقاد به فرّ لزوماً به معنای خدامحوری در نظام سیاسی ایران باستان نیست، بلکه می‌توان ریشه آن را در فلسفۀ سیاسی «پسر خدا - پادشاهی» (اعتقاد به این که پادشاه پسر خداست) جستجو کرد و شاید به همین مناسبت باشد که مسعودی در مروج الذهب از پادشاهان سلسلۀ پیشدادی تحت عنوان «خداهان» یاد می‌کند و چنین توضیح می‌دهد که: «خداهان یعنی ارباب جمع رب» (۱۳۷۸، ج ۱: ۳۱۲) و چنین تفکری بی‌شبهت به اندیشه «پسر خدا - پادشاهی» فرعون‌ی حاکم بر مصر باستان نیست. حتی در صورت درست بودن دیدگاه اخیر در خصوص ریشه‌شناسی اسطوره فرّ، باید اذعان داشت که پس از ظهور زرتشت و از اواخر دورۀ کیانی تفکر پسر خدا-پادشاهی رنگ باخته و خدامحوری جایگزین آن شده است. البته تذکر این نکته ضروری است که

خدا محوری در فلسفه سیاسی ایران باستان همیشه به معنای توحیدی آن نبود بلکه گهگاه و به طور متناوب رسوبات شرک کهن خودی نشان می‌داد و زلال اندیشه توحیدی را مکدر می‌ساخت لذا از توحید مزدایی و زرتشتی جز پوسته‌ای کم‌رنگ باقی نمی‌ماند.

در چنین دوره‌هایی بود که پرستش ارباب انواع دوباره رواج می‌یافت و جایگاه و منزلت اهورامزدا با وجود این که آفریدگار جهان بود در حد دیگر خدایان تنزل می‌یافت. پرستش «آناهیتا» و «میترا» (در دوره دوم عصر هخامنشی و دوره ساسانی) که در اعطای شهریاری و پیروزی ید طولایی داشتند و بالطبع پادشاه در برخورداری از فرّ خود را مدیون آنها می‌دانست، در این زمینه قابل ارزیابی است (رک. مشکور، ۱۳۷۲: ۵۳ و زرین کوب، ۱۳۶۴: ۳۷۸). چنان که جد، پدر و برادر اردشیر ساسانی یکی پس از دیگری ریاست معبد «آناهیتا» معبد سلطنتی باقی‌مانده از عصر هخامنشی را برعهده داشتند (رک.

زرین کوب، ۱۳۶۴: ۴۱۳ و ۴۲۳ و کریستین سن، ۱۳۶۸: ۱۳۹). در هر صورت توجه به این نکته اساسی ضروری است که در ایران از دیرباز، به دلیل وجود تنوع قومی، نژادی و زبانی همواره شرایط ویژه‌ای وجود داشت که اقتضا می‌کرد حاکمان و سردمداران جهت احراز و تثبیت قدرت و حاکمیت در چنین اوضاع متنوع اقلیمی و فرهنگی از نوعی مشروعیت الهی و ماورائی برخوردار باشند. «سرزمین ایران به سبب وضع اقلیمی خاص خود از نواحی آبادی که از هم جدا هستند، تشکیل یافته، وجود یک قدرت ارتباط‌دهنده ملی همیشه در نظر ایرانیان با ارزش و اهمیت خاص تلقی شده است و همین امر خود سبب و وسیله عمده علاقه ملت به حفظ یک قدرت مطلقه مرکزی در طول تاریخ قرار گرفت. تقدس و ارزش معنوی شاهنشاهی از همین نیاز اقلیمی و وجوب اجتماعی سرچشمه گرفت و به تدریج تکامل یافت و به صورت یک اصل دینی در میان ایرانیان قدیم شایع شد به نحوی که سلطنت مقامی مقدس و فوق مقامات دنیوی و مادی بوده...» (صفا، ۱۳۵۴: ۹ - ۱۱)

تتمه چنین پنداری در دوره اسلامی نیز کماکان وجود داشته است: چنان که صاحب *تحفه الملوک* می‌نویسد: «بر عالمیان پوشیده نیست که پادشاهی اصلی عظیم است و ولایت داشتن کاری بزرگ، خلافت خدای تعالی است اندر زمین» (به نقل از صفا، ۱۳۵۴: ۴۴). نیز از رسوبات تفکر فره ایزدی و کیانی است که ورواینی در *مرزبان‌نامه* پادشاهان را بر گزیدگان خداوند می‌داند و پادشاهی را تالی تلو پیامبری به حساب می‌آورد، آنجا که می‌گوید: «ندانند که پادشاهان برگزیده آفریدگار و پرورده پروردگارانند، آنجا که مواهب ازلی قسمت کردند، ولایت درج الهی اول سایه بر پیغامبران افکند پس بر پادشاهان پس بر مردم دانا» (وراوینی، ۱۳۶۷: ۱۵۷)

### فرّ و ریشه روانشناختی آن

اگر بخواهیم در خصوص منشأ اندیشه فرّ کیانی و علت قداست بخشیدن به پادشاه به عنوان محور و مدار قدرت و حکومت، نوعی تحلیل روانشناختی ارائه دهیم، باید بگوییم انسانی که تصور روشنی از ماوراء طبیعت و چند و چون ارتباط خود با آن عالم ندارد، سعی می‌کند در عالم واقع مصادیقی پیدا کند که از دیدگاه او به دلایل خاص می‌تواند نماینده عالم معنا یا دارای ارتباط با آن باشد.

می‌توان گفت احساس نیاز به یک حاکم برخوردار از قدرت ویژه و مشمول عنایات خاص و در عین حال دارای جنبه معنوی که از انسان‌های معمولی یک سر و گردن بالاتر باشد و آدیان متوسط بتوانند به او تکیه کنند و در صورت لزوم همه هستی خود را به پیش نثار کنند، از حیث روانشناسی اجتماعی مستعدترین زمینه را در بین ایرانیان باستان برای پروراندن مفهوم فرّ و اشاعه آن به وجود آورده است. شاید توصیف فرّ به قداست و معنویت نیز از همین جانشآت می‌گیرد.

در یشت نوزدهم، فرّ کیانی، نیروی الهی و معنوی معرفی شده است که شایسته ستایش و تقدیس است. این نیرو از جمله آفریده‌های اهورامزداست و به سبب جایگاه، معنویت و کارایی‌اش، بالاتر از دیگر آفریده‌ها قرار گرفته و جزء لاینفک وجود اهورامزداست و در پرتو همین نیروی خدایی بود که اهورامزدا آفرینش را در کمال زیبایی پدید آورد و از آن پس کسانی را که شایستگی داشتند از این نیروی ماورایی و فوق‌العاده برخوردار کرد تا آنان بتوانند در این عالم سر منشأ آثار نیک و شایسته باشند چنان‌که در واپسین دوره این عالم سوشیانت‌ها را به این فرّ آراسته خواهد کرد تا در رستخیز جهانی در نیت خیر خود کامیاب شده، بر شیاطین، اهریمنان و بدکاران پیروز شوند (رک. پورداود، ۱۳۷۷: ۳۳۰). تلقی ایرانیان باستان از فرّ به عنوان فروغی ایزدی یک باور استوار و عقیده ریشه دار است. اعتقاد به فرّ اگر چه بیشتر جنبه ملی دارد تا ماهیت دینی، اما همچون باورهای دینی عمیق و معنوی می‌نماید. باری، فرّ به عنوان یکی از دیرپاترین مفاهیم اساطیری، در روایت‌های حماسی و شخصیت‌های برجسته تاریخ ملی ایران باستان است که کارکرد سیاسی - اجتماعی و معنوی دارد و برخوردار از آن سبب می‌شود که هاله‌ای از تقدس صاحبش را فراگیرد بلکه بالاتر از آن، فرّ، قدرت را نیز مقدس می‌سازد چنان‌که هیچ پادشاهی نمی‌تواند بدون داشتن آن با کامروایی فرمان براند لذا هم منشأ قدرت و عظمت بود و هم نماد حقانیت و مشروعیت، از این رو گسستن فرّ، سرنوشت پادشاهان را دگرگون می‌ساخت و نشان خشم ایزدان بود.

## تجلی فرّ در اشکال مادی

مسلم است که فرّ به خودی خود جلوه مادی و ظهور جسمانی نداشت اما در پاره‌ای موارد در اشکال متفاوت تجسم مادی پیدا می‌کرد البته این تفاوت‌ها وابسته به شرایط تکوین و پیدایش روایت‌ها یک امر عادی تلقی می‌شود زیرا روایت‌های اساطیری در یک دوره طولانی سینه به سینه نقل شده‌اند لذا از دخل و تصرف روایتگران و اعمال سلیقه اقوام حتی افراد مصون نمانده و به صورت‌های متفاوت و گاه حتی متضاد به ثبت رسیده است و شاید به همین دلیل باشد که از فرّ به‌عنوان یک اسطوره واحد، چندین روایت گوناگون وجود دارد.

«فرّ در اشکال مادی و قابل رؤیتی چون پیکره بال‌دار (در سنگ‌نگاره‌ها)، آتش، شاهین، آهو، قوچ (غرم) و... ظاهر می‌شود. در یک داستان سعیدی مانوی، فرّ مردی است که جامه شاهوار بر تن دارد و قیصر از او یاری می‌خواهد. این تجسم فرّ، با نقش فرّ بر سکه‌های شاهان کوشانی سنجدینی است» (زرشناس، ۱۳۸۰: ۳۹۱). یا در برخی نقوش سنگی، پادشاه ساسانی «فرّ» ایزدی را که به‌صورت حلقه سلطنت نشان داده شده است، از اهورامزدا یا آناهیتا دریافت می‌کند. (رک. دشتی، ۱۳۸۲: ۸۲) نیز در بند ۳۵ از زامیادیش، فرّ به کالبد پرنده وارغن در می‌آید و بالاخره در داستان تولد زرتشت، فرّ به شکل آتش یا شیئی‌ای که کاملاً همراه با آتش است و به اطراف نور می‌پاشد، ظاهر شده است (رک، زرشناس، ۱۳۸۰: ۳۹۷).

## جایگاه و نقش همانند اسطوره فرّ ایزدی و پرندگان اساطیری

با توجه به اینکه در باور دیرینان ما، فرّ گوهری مینوی و نیرویی کیهانی تلقی می‌شد و از سنخ امور متعالی و آسمانی به شمار می‌رفت، از این رو پرنده، پیکره بال‌دار یا آتش و تابش نور و هر چیزی که می‌توانست نمادی از تعالی و ارتباط با آسمان باشد، در پندار آنها از شاخص‌ترین اشکالی بود که امکان داشت فرّ در قالب آنها تجسم پیدا کند.

پرندگان اسطوره‌ای نیز همچون فرّ ایزدی، نقش میانجی را بین دنیای مادی و عالم بالا ایفا می‌کنند و بر این اساس منشأ خیر و فراهم‌کننده نیازهای شگفت آدمیان (پادشاهان و پهلوانان و طیف‌های خاص) هستند. سعادت‌بخشی، چاره‌اندیشی، تأمین اسباب پیروزی، معالجه‌گری، جاودانگی، حیات‌بخشی و خارق‌العاده بودن از جمله ویژگی‌هایی است که



به مرغان اساطیری نسبت داده شده است. این پرندگان با ویژگی‌های نسبتاً مشابه در اساطیر ملل گوناگون نقش ایفا می‌کنند. «اسطوره‌های چینی این موجود خارق‌العاده را سی ان هو (درنای چینی) می‌نامند. همان پرنده‌ای که هندوان نام گارودار بر آن نهاد هاند. اسطوره‌های بهرام‌یشت گاه از وارغن و گاه از همای سخن می‌گویند. سیمرغ و ققنوس نام‌های آشنایی هستند که یادآور اسطوره‌های فردوسی و عطار برای هر پارسی‌زبان است. همان مرغی که در ادبیات اسطوره‌ای یونان و روم باستان، فینکس می‌نامند» (علوی، ۱۳۸۳، ۱۲۶).

چنان‌که پیش از این گذشت، محققین اسطوره را مرز بین امور مقدس و غیرمقدس تلقی کرده‌اند. شاید بتوان گفته مذکور را با این تکمله پذیرفت که در نظر انسان‌های ابتدایی و کسانی که با باورداشت عمیق به اساطیر می‌نگریستند، اسطوره چنین جایگاهی داشته است. پرندگان اساطیری نظیر وارغن، هما، سیمرغ و ققنوس و حتی پرندگان اساطیری ملل دیگر که گاه بر فراز کوه، این مکان اسطوره‌ای مقدس و نقطه تلاقی آسمان و زمین قراردارند، یا از میان شعله‌های آتش که جوهر علوی است ظهور می‌کنند (رک. حامدی، ۱۳۸۳: ۶۳)، در واقع چنین جایگاهی داشتند و نوعی حد واسط عالم ماوراء و دنیای طبیعت به شمار می‌رفتند و به همین دلیل است که از قدرت خارق‌العاده و نیروی فراطبیعی برخوردارند و دارای جنبه آسمانی به نظر می‌رسند. شاید ذکر این نکته خالی از لطف نباشد که «از منظر یونگ، نماد پرنده مناسب‌ترین نماد تعالی است. این نماد نماینده ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند» (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۳۲). بر اساس چنین باوری است که پرندگان اساطیری گویا نقطه تلاقی آسمان و زمین‌اند همچنان که در مفهوم اساطیری فرّ چنین پنداری نهفته است. برخوردار از فرّ، صاحب آن را در کارهای خود کامیاب می‌سازد و همراه داشتن پر یا استخوانی از این پرندگان نیز سبب توانمندی و شگفت‌کاری می‌شود. آن‌چنان‌که در بند ۳۶ بهرام‌یشت درباره مرغ وارغن می‌خوانیم: «آن کس که استخوانی یا پری از این مرغ دلیر را با خود داشته باشد، هیچ مرد توانایی او را از جای خود به در نتواند برد و نتواند کشت» (پورداد، ۱۳۷۷: ۴۳۸)، زیرا وارغن از نیرو و پیروزی شگفتی بهره‌مند بود؛ نیرویی همچون نیرویی که فریدون بر هنگام فرو کوفتن اژی‌دهاک داشت (رک. علوی، ۱۳۸۳، ۱۲۹).

«حتی در اسطوره‌ها و افسانه‌های بسیار کهن ماقبل زردشتی که به دوران هند و اروپایی تعلق دارد (رک. یشتها) نیز از پرنده‌ای اسطوره‌ای صحبت می‌شود که دارای پری با قدرت

خارق‌العاده و جادویی است. ورثه، خدای سلحشوری، مهاجم، و نیروی پیروزمند در مقابل دیوان است که در ده هیئت مختلف ظاهر می‌شود. مهم‌ترین آنها هنگامی است که به قالب پرنده‌ای حلول کرده. پس هر کس، پری از او را بر تن مالید، هیچ مرد توانایی نه تواند او را کشت و نه او را از جای به در تواند برد» (علوی، ۱۳۸۳: ۱۲۹).

هر چند قهرمانان اسطوره‌ای در ادبیات حماسی، پیوسته به‌عنوان نمادی از توانایی جسمانی و شجاعت و ایثار توصیف شده‌اند، با این همه در مواجهه با دشمنان قدرتمند، پیروزی خود را با استعانت از فرّ یا موجودات افسانه‌ای، از جمله پرنده‌گان خارق‌العاده و حامی به دست می‌آورند. پرنده‌گان اساطیری در زندگی پهلوانان نقش حیاتی دارند و به‌واسطه قدرت جادویی و شفابخشی، پیروزی را به ارمغان می‌آورند. بر این بنیاد است که سیمرغ با قدرت خارق‌العاده و جادویی خود، رستم و خاندان او را از خطرها و گرفتاری‌ها می‌رهاند؛ زال رهاننده بر فراز البرز را زیر بال و پر می‌گیرد؛ در هنگام تولد رستم، رودابه را از خطر مرگ نجات می‌دهد و در جنگ با اسفندیار رستم را از یک شکست خورده تمام‌عیار به قهرمانی پیروز و قهار مبدل می‌کند.

پر سیمرغ متضمن فرّ ایزدی است و برخوردار از فرّ است که به آن تأثیر معجزه‌آسا می‌بخشد. زمانی که سام برای بازگرداندن زال پیش سیمرغ می‌رود، و دستان از بازگشت با پدر امتناع می‌کند، سیمرغ به او می‌گوید پر مرا با خویش ببر و در سایه فرّ من باش:

ابا خویشتن بر یکی پرّ من همی باش در سایه فرّ من  
گرت هیچ سختی به روی آورند ز نیک و ز بد گفت‌وگوی آورند  
بر آتش بر افکن یکی پرّ من ببینی هم اندر زمان فرّ من  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۱۴)

### فرّ کیانی، مرغ وارغن و همای سعادت

در یشتها «فرّ» و «مرغ وارغن» از جلوه‌هایی تلقی شده است که بهرام که از ملازمان میتراست، بدانها در می‌آید: «نخستین بار به صورت واته vata یا باد اهورا آفریده زیبا پدیدار شده و «فرّ» (= خورنه khvarena) را با خود همراه آورده. بار دوم به صورت یک گاو زیبای زرین که بر فراز دو شاخ او، نیروی نیک ساخته شده‌ام Ama هویدا بود. بار سوم به صورت یک اسب سپید... هفتمین بار به صورت مرغ وارغن varegan که شکار خود را از پایین می‌بیند و از بالا شکار می‌کند و تیزپروازترین پرنده‌گان است» (پورداد، ۱۳۷۷: ۳۰۶-۳۰۷).

باز در یشتها وقتی از گسستن فرّ از جمشید پسر ویونگهان سخن می‌رود، فرّ هر سه بار به شکل مرغ وارغن تجسم پیدا می‌کند: «چون او دروغ را به دل خود راه داده، فرّ آشکارا به پیکر مرغی از او بگسست. پس جمشید خوب‌رمه، ناکام و بی‌آرام همی گشت؛ او باژگون به جهت دل بداندیش خود، از پی نهانگاهی در جهان همی گشت. نخستین بار فرّی که از جمشید بود به شکل مرغ وارغن (= شاهین vareghan) از جم پسر ویونگهان بگسست و مهر دارنده چراگاه‌های فراخ آن را برگرفت. دومین بار فرّی که از آن جمشید بود به شکل مرغ وارغن از جم بگسست و فریدون یل آن را برگرفت که پیروزمندترین مردمان شد، جز از زرتشت که اژی‌دهاک سه‌پوزه سه‌سر شش چشم دارنده هزارچالاک‌کی را شکست داد. سومین بار فرّی که از آن جمشید بود به شکل مرغ وارغن از جم بگسست؛ این فرّ را گرشاسب نریمان برگرفت که بدان میان همه دلیران، دلیرترین شد جز از زرتشت» (پورداود، ج ۲، ۱۳۷۷: ۳۲۴ و ۳۲۵).

«وارغن (عقاب) در واقع نمودار اقتدار پادشاهی تلقی می‌شد و فرّ به‌صورت این پرنده جلوه می‌کرد. از طرف دیگر «وارغن» کلمه‌ای است که به عقاب (یا نوعی از عقاب) اطلاق می‌شد همچنان که «همای» نیز در معنای «عقاب» یا به‌عنوان صفت عقاب به کار رفته است. استاد معین در حاشیه برهان، ذیل مدخل همای می‌نویسد: «همای لفظاً یعنی فرخنده و خجسته. ha-maya و ha-maya به همین معنی بسیار در اوستا به کار رفته، پهلوی hamaK اصلاً این کلمه صفت عقاب است» (خلف تبریزی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۳۶۵). «ولف» نیز در فهرست شاهنامه همای را به Adler (عقاب) ترجمه کرده است (رک. ولف، ۱۳۷۷: ۸۵۷). از دیگر دلایلی که می‌توان برای اثبات یکسان بودن یا حداقل نزدیکی معنای «همای» و «وارغن» (یعنی پرنده‌ای که فرّ، زمان گسستن از جمشید در شکل و قیافه آن تجسم پیدا کرده بود)، اقامه کرد، این است که عقاب درفش ایران بوده است و در شاهنامه چندین بار این درفش به نام همای ذکر گردیده است (پورداود، ۱۳۵۶: ۳۰۶).

هر آنکس که از شهر بغداد بود ابا نیزه و تیغ و پولاد بود  
همه بر گذشتند زیر پرّ همای سپهد همی داشت بر پیل جای  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۴، ۲۵)

به هامون کشیدند پرده سرای در فشی کجا پیکرش بد همای  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۹۵)

«شک نیست که این پرنده توانا همان عقاب است که پرنده مقدس و علم ایران بود، همای یا همایون یعنی فرخنده و خجسته، پیداست که این صفت شایسته عقاب است هر چند که امروزه نام یکی از مرغان شکاری است از حسن عقاب» (پورداود، ۱۳۵۶: ۳۱۴).

به نظر می‌رسد از این گفتار می‌توان نتیجه گرفت که واژهٔ وارغن که در اوستا آمده همان «عقاب» و «هما» است. نیز در تأیید این نکته می‌توان به بیت زیر از فردوسی استناد کرد:

همای سپهری بگسترد پر همی بر سرش داشت سایه ز فرّ  
(فردوسی، ۱۳۷۶: ۶۸)

همچنین استشهاد به بیت زیر از شاهنامه که در آن «فرّ ایزدی» و «سایهٔ هما» معادل و مقارن هم قلمداد شده است، خالی از لطف نیست:

جهان ویژه کردم به فرّ خدای به کشور پراکنده سایهٔ همای  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۲۴)

با توجه به آنچه گفته شد متوجه می‌شویم که در سیر تحول اساطیری، اسطورهٔ «همای» به جهت قرابتی که با فرّ داشته است، رفته رفته با فرّ در می‌آمیزد و یک شکل ترکیبی پیدا می‌کند و در دوره‌های متأخر به کلی جایگزین آن می‌شود:

محترم دار دلم کاین مگس قند پرست تا هواخواه تو شد فرّ همایی دارد  
(حافظ، ۱۳۸۳: ۸۹)

هر جا که شاعران و نویسندگان از تعبیر «فرّ هما» استفاده کرده‌اند در واقع به تلفیق مفهوم اسطوره «فرّ» و «هما» نظر داشته‌اند. در این گونه موارد معمولاً «فرّ» به «هما» نسبت داده شده یا اینکه «هما» (به معنای فرخنده و خجسته) صفت «فرّ» تلقی شده است:

گر ریخت پر عقابی فرّ هما بماند جاوید سایهٔ او بر فرق ما بماند  
(وحشی، ۱۳۴۷: ۱۶۸)

آن یکی پیرایهٔ فرّ همای سلطنت باز نوپرواز دولت صید گردون‌آشیان  
(وحشی، ۱۳۴۷: ۳۰۵)

آورد آب رفته به جو باغ حسن را سرو بلند قامت طوبا خرام ما  
طاووس وار طوطی جان جلوه می‌کند از فرّ این همای که آمد به دام ما  
(جامی، ۱۳۴۱: ۱۷۴)

در پاره‌ای موارد نیز «همایون» به جای «همای» به کار رفته و «فرّ» بدان توصیف شده است:

چه بزم بزم بلند اختر خجسته اثر چه وصل وصل همایون فرّ ستوده خصال  
(وحشی، ۱۳۴۷: ۲۴۰)

ای خجسته اثر داور همایون فرّ که می‌رسد ز تو فرّ همای را امداد  
خرابه دل وحشی که گشت خانهٔ بوم امید هست که از فرّ تو شود آباد  
(همان: ۲۸۲)

گاه نیز لفظ «فرّ» و «هما» اگرچه به شکل ترکیب وصفی یا اضافی به کار نرفته است اما در کلام شاعران (در یک یا چند جمله) استعمال شده و به یکدیگر نسبت داده شده است. صعوه کز باز اخذ بال کند پرّ خود نیز پامال کند نیست چون فرّ و زور بال گشای گو به خود بند پشه بال همای (همان: ۲۵۷)

فرّ او بین و مشو شیفته پر همای کان کله گوشه به سایه به از آن بال و پراست (بیلقانی، ۱۳۵۸: ۳۷)

هستی همای دولت و شاید که بر مراد زاغی ز فرّ تو به سوی آشیان رسد (همان: ۵۴)

عطار آنجا که در منطق الطیر از هما سخن به میان می‌آورد و سایه‌بخشی او را در حق پادشاهان یاد آور می‌شود، «فرّ» را به «هما» منتسب می‌دارد. چنان‌که گویی پادشاهان در سایه این پرنده به فرّ دست پیدا می‌کنند:

پیش جمع آمد همای سایه‌بخش خسروان را ظل او سرمایه‌بخش  
زان همای بس همایون آمد او کز همه در همت افزون آمد او  
آن که شه خیزد ز ظلّ پرّ او چون توان پیچید سر از فرّ او  
(عطار، ۱۳۷۴: ۵۲)

اینکه در ایران باستان، پادشاهان پر هما را بر تاج خود نصب می‌کردند یا چترهای شاهی را به وسیله آن می‌آراستند، خود می‌تواند دال بر این باشد که در باور اسطوره‌ای آنان میان فرّ شاهی و پرنده هما، نوعی ارتباط وجود داشته است:

پوشید رخسند رومی قبای به تاج اندر آویخت پرّ همای  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۱۳)  
پوشد زربفت رومی قبای ز تاج اندر آویخت پرّ همای  
(همان، ج ۳: ۱۴۵)  
یکی چتر هندی ز سر تا به پای گرفته همه چتر پرّ همای  
(همان، ج ۲: ۲۰۸)

نیز به همین دلیل است که در سده‌های میانه امثال سنایی و خاقانی «فرّ» را به «پر هما» منتسب می‌دارند و پادشاه را به دلیل برخورداری از آن می‌ستایند:

ای فرّ پر هما سایه درگاه تو شهپر جبریل باد بر سر تو سایبان  
(خاقانی، ۱۳۷۷: ۳۴۰)  
فیض فضل خدای دایه او فرّ پرّ همای سایه او  
(سنایی، ۱۳۷۷: ۱۹۱)

بر این اساس غالب تأثیرات و خصوصیات اساطیری فره، (به عنوان یک گوهر مینوی و نیروی ایزدی) که نیک بختی می بخشد و پیروزمندی و کامروایی به همراه دارد و پشت گرمی به نیروی معنوی و فوق العاده آن سبب می شود تا افراد منشأ خدمات و اثرات نیک و شایسته باشند، به «هما» و «سایه» آن نیز تعلق می گیرد. به زبان دیگر می توان گفت که یک تحول اساطیری رخ می دهد و هما در مقام یک اسطوره، جایگزین فر می شود و کارکردهای آن را در ذهنیت اساطیری شاعران و ادیبان بر عهده می گیرد:

همای دولتی تا سایه بر بام که اندازی خوشا بخت بلند او که سوی اوست پروازت  
(وحشی، ۱۳۴۷: ۱۵)

نصیر دین را به ادا همیشه آسایش به زیر سایه آن دولت همای آسای  
(سوزنی، ۱۳۳۸: ۲۸۲)

چون همایم سایه ای بر سر فکن تا در اقبال شوم نیک اختر  
(سعدی، ۱۳۸۷: ۷۶۶)

همای جاه تو پرواز کرد بر سر خلق کسی که سایه او یافت رسته شد ز احوال  
(جامی، ۱۳۴۱: ۱۶۱)

به قدر خانه جغدی در او خرابه نماند همای مرحمت هر کجا که پای نهاد  
(وحشی، ۱۳۴۷: ۲۸۲)

همای اوج سعادت به دام ما افتد اگر تو را گذاری بر مقام ما افتد  
(حافظ، ۱۳۸۳: ۸۲)

از ویژگی های روایات اساطیری «داشتن قابلیت تداوم روایتی است. به بیانی دیگر یک روایت آن گاه مبدل به اسطوره می شود که از دوره ای به دوره دیگر انتقال یافته و در هر دوره، روایت تغییراتی را متحمل شود بی آنکه اساس آن را بر هم زند» (غروی، ۱۳۸۳: ۱۳۳). بر این بنیاد است که در فرهنگ هر قومی، اسطوره ها در طی قرون و اعصار در شکل و ساختار یکسان باقی نمی مانند بلکه به سبب تأثیر عواملی نظیر مهاجرت و تماس و تعامل با مذاهب و اندیشه ها و باورهای مختلف دچار تغییر و تحول می شوند و خود را با مقتضیات محلی، جغرافیایی و عقیدتی هر قوم منطبق می سازند. بی تردید اسطوره ها با دین، فلسفه و پندارهای هر ملتی ارتباط نزدیک داشته و بر ادبیات و هنر آن قوم تأثیر می گذارند. اگر بپذیریم که اندیشه فرّ و نظام سیاسی- پادشاهی ایران باستان ریشه در اندیشه «پسر خدا- پادشاهی» دارد، طبیعی خواهد بود که اعتقاد به فرّ در فرهنگ و باورهای دوره اسلامی به تدریج کم رنگ شده و اسطوره دیگری جایگزین آن شود.

بر پایه تحقیقات دین‌شناختی و پژوهش‌های زبان‌شناختی، کهن‌ترین فلسفه سیاسی رایج در جوامع آریایی عبارت بود از «خدامحوری» و اختصاص حق مالکیت به خداوند؛ با این ویژگی که آریاها خدایان متعددی داشتند و عناصر طبیعت، اجرام آسمانی و ارباب انواع را پرستش می‌کردند. اما در همین جهان‌بینی مشرکانه، حق حاکمیت متعلق به خدایان بود و رب‌النوع متصدی امر حاکمیت، خورشید. بر اساس فلسفه سیاسی مزبور (خدامحوری)، نظام سیاسی «پسر خدا - پادشاهی» عصر پیشدادی شکل گرفت. روشن است که در چنین نظامی، پادشاه از بالاترین مشروعیت برخوردار است و او به‌طور معمول به‌عنوان «پسر خدا» در روی زمین، دارای قدرت و اختیارات وسیع خدایی است.

اگرچه شواهد نشانگر آن است که پس از روی کار آمدن کیانیان، نظام سیاسی جامعه ایران رفته رفته از «پسر خدا - پادشاهی» به نظام «روحانی - پادشاهی» یا به عبارتی «کاهن - شاهی» تغییر یافت، اما از نظر فلسفه سیاسی، قرآینی همچون عنوان پادشاهان کیانی و وابستگی مشروعیت آنان به احراز فرّه ایزدی، بیانگر تداوم کم‌رنگ همان فلسفه سیاسی مبتنی بر اعتقاد به «پادشاه خدایی» پیشین است (رک. دشتی، ۱۳۸۲: ۷۵).

به هر حال با وجود اینکه اندیشه سیاسی حاکم بر ایران باستان خدامحور بود اما به تناسب رسوخ باورهای شرک‌آلود کهن آریایی، پرستش ارباب انواع نظیر «آناهیتا» و «میترا» و «ناهید» با تفاوت در شدت و ضعف، در آن قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد با توجه به تعلق اندیشه فرّ به نظام دینی و سیاسی ایران پیش از اسلام (با ویژگی‌های یادشده) و عدم تناسب آن با اندیشه اسلامی، تغییر محتوایی و ساختاری این اسطوره در فرهنگ و ادبیات ایران پس از اسلام ضروری می‌نمود، لذا در باور عمومی و آثار ادبی دوره اسلامی به‌جز شاهنامه و برخی متون حماسی، فرّ از حد حقیقت الهی و کیفیت معنوی تنزل یافته و به یک پندار موهوم تبدیل می‌شود. «در متون متعلق به عصر اسلامی، فرّ معنای شکوه، عظمت و زیبایی و برتری یافته و دیگر آن مفهوم عمیق اساطیری و قدسی را ندارد؛ اگرچه در شاهنامه آن عبارات قدیمی نظیر «فرّ یزدان»، «فرّ شاه» و «فرّ کیانی» باقی مانده است» (bailey.1971:62.63).

بنابراین در دوره اسلامی «همای سعادت» در مسند «فرّ» می‌نشیند و کارکردهای آن را اگرچه به صورت کم‌رنگ و تاحدودی متفاوت بر عهده می‌گیرد؛ و این از دیدگاه اسطوره‌شناسی یک فرایند طبیعی است. نوع تأثیرگذاری و نقش آفرینی همای سعادت به فراخور تفکر اسلامی شکل می‌گیرد تا اینکه از شائبه رسوخ باورهای شرک‌آلود و غیرتوحیدی به‌دور باشد. به عبارت دیگر، نقش «هما» و سایه آن در سعادت‌بخشی و

دولت‌بخشی، بیشتر در حدّ تفأل مردمان به وجود او و به فال نیک گرفتن آن است و پر واضح است که این حدّ از تأثیرگذاری با تأثیرگذاری مستقیم فرّ در عملکرد و سرنوشت شاهان (چنان که در پندار دیرینان مطرح بود)، متفاوت است. به زبان دیگر در باور اساطیری ایرانیان باستان برای فرّ آثار محسوس و عملی مترتب بود؛ آثاری که غالباً جنبه غیرعادی، شگفت و خارق‌العاده داشت. به‌عنوان مثال به روایت شاهنامه برخوردارگی هوشنگ از فرّ به او این امکان را می‌داد که چهارپایانی چون گاو و خر و گوسفند را اهلی کند و سنت‌های بزرگی چون جشن سده را بنیان نهد:

زهوشنگ ماند این سده یادگار بسی باد چون او دگر شهریار  
کز آباد کردن جهان شاد کرد جهانی به نیکی ازو یاد کرد  
بدان ایزدی فرّ و جاه کیان ز نخچیر گور و گوزن ژیان  
جدا کرد گاو و خر و گوسپند به ورز آورد آنچه بد سودمند  
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۲۰: ۱)

یا در جای دیگر پدید آمدن کان زر که علی‌الاصول یک امر فوق بشری و از سنخ خلقت الهی است، به فرّ پادشاهی نسبت داده می‌شود:

ز خاور بیاراست تا باختر پدید آمد از فرّ او کان زر  
(فردوسی، ۱۳۷۶ ج ۱۲: ۱)

در برخی موارد نیز پادشاهان با استعانت از نیروی رازآلود فرّ کارهای غیرعادی انجام می‌دهند چنان که جمشید با استعانت از فرّ کیانی آهن را نرم کرده و از آن، آلات رزم می‌سازد:

به فرّ کئی نرم کرد آهنها چو خود و زره کرد و چون جوشنا  
چو خفتان و چون درع و برگستوان همه کرد پیدا به روشن روان  
(فردوسی، ۱۳۷۶: ۲۵)

گذر کردن فریدون و کیخسرو از آب اروندرود و آمودریا بدون استفاده از کشتی نیز از این قبیل است:

به جیحون گذر کرد و کشتی نجست به فرّ کیان و به رای درست  
چو شاه آفریدون کز اروند رود گذشت و نیامد به کشتی فرود  
ز مردی و از فرّ ایزدی از و دور شد چشم و دست بدی  
(فردوسی، ۱۳۷۶: ۲۷۲)

روشن است که چنین آثار محسوس و مشخصی در مورد هما ذکر نمی‌شود زیرا در مقایسه با فرّ از حیث جایگاهی که در اعتقاد و اندیشه اساطیری مردم دارد، به مراتب دچار افول شده



است و از حدّ یک کهن اسطوره ریشه‌دار به شکل یک پندار سطحی و حتی یک باور عامیانه در آمده است که تنها می‌توان آن را به فال نیک گرفت و در فرخندگی بدان مثل زد:

همیشه تا مثل از سایه همای زند خجستگی را دانشوران نظم سرای  
خجسته دولت صاحب همای فرخ یار سرای خرم دهقان چو آشیان همای  
(سوزنی، ۱۳۳۸: ۲۸۲)

نظام دینی شه میرانیان که بر شاهان خجسته فال تر است از همای و از شهپاز  
(جامی، ۱۳۴۱: ۱۲۷)

به همین دلیل گهگاه شاعران از چنین باورداشتی در مورد هما به استخفاف یاد می‌کنند یا به تخطئه آن می‌پردازند:

هر سو که همای بخت پرید الا درش آشیان ندیدش  
(خاقانی، ۱۳۷۹: ۷۵)

طمع بود از بخت نیک اخترم که بال همای افکند بر سرم  
خرد گفت: دولت نبخشد همای گر اقبال خواهی در این سایه آی  
(سعدی، ۱۳۸۷: ۲۲۸)

## نتیجه

از برآیند کلی مباحث نوشتار حاضر به نکات زیر می‌توان رسید:

۱- اسطوره فرّ کیانی ریشه در بنیان‌های دینی، اجتماعی و سیاسی ایران کهن دارد و تکیه‌گاه ایدئولوژیک حکومت‌های ایران باستان به شمار می‌رود. این اسطوره نه تنها وسیله‌ای برای توجیه قدرت بود، بلکه به حاکمیت سیاسی قداست بخشیده و آن را به زعامت دینی نزدیک می‌کرد. اعتقاد به فرّ، هرچند برای ایرانیان بیشتر جنبه ملی داشت تا ماهیت دینی، اما همچون باورهای دینی عمیق و معنوی می‌نمود.

۲- شرایط خاص اجتماعی و اقلیمی ایران که در طول دوره‌های تاریخی اقوام، فرهنگ‌ها، زبان‌ها و گرایش‌های مختلف و گاه متفاوتی را در خود جای می‌داد، برای برخورداری از نظام حکومتی و سیاسی واحد و قدرتمند، همواره نیازمند یک وجه مشترک فراقومی با ماهیت معنوی و الهی بوده است. فرّ کیانی به بهترین وجه ممکن این نیاز ملی و حیاتی ایرانیان را برآورده می‌کرد.

۳- به جهت این که اعتقاد به فرّ و توجیه بی‌چون و چرای قدرت پادشاه - بالأخص با توجه به این که در جستجوی ریشه‌های این اسطوره می‌توان به نشانه‌هایی از اندیشه «پسر خدا - پادشاهی» رسید یا این که ردّ پای رب‌النوع‌ها و الاهیگانی نظیر «آناهیتا» و

«میترا» را در اعطای آن مشاهده کرد - با تفکر توحیدی اسلام در تناقض آشکار است، لذا اسطوره فرّ کیانی بعد از ورود اسلام به ایران به شدت رنگ می‌بازد و از حد یک باور ریشه‌دار و عمیق به پنداری سطحی و عامیانه تنزل می‌یابد.

۴- در دوره اسلامی اندیشه فرّ جایگاه معنوی، ملی و سیاسی خود را از دست می‌دهد و دیگر آن مفهوم عمیق و اساطیری را ندارد اما تنمّه چنین پنداری را در لایه‌های سطحی فرهنگ و باورهای مردمی و در لابه‌لای متون و آثار ادبی در قالب «فرّ هما»، «همای سعادت»، «همای پادشاهی» و امثال آن می‌بینیم. در جستجوی ریشه‌های ارتباط فرّ و هما می‌توان به مرغ وارغن رسید؛ «وارغن» که مانند «هما» به نوعی از عقاب اطلاق می‌شد، از جمله اشکال مادی‌ای بود که فرّ غالباً در شکل و قالب آن تجسم پیدا می‌کرد؛ چنان‌که به روایت یشته‌ها زمانی که فرّ از جمشید گسست، هر سه بار به شکل مرغ وارغن تجسم پیدا کرد.

## منابع

- ییلقانی، مجیرالدین. (۱۳۵۸)، دیوان، تصحیح و تعلیق محمدآبادی، تبریز، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۳)، «تبیین یونگ از شکل‌گیری اسطوره‌ای مدرن»، *اسطوره و ادبیات: مجموعه مقالات*، سمت.
- پورداود، ابراهیم. (۱۳۵۶)، *فرهنگ ایران باستان*، جلد اول، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، *ترجمه و تفسیر یشتها*، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف. (۱۳۷۶)، *برهان قاطع*، اهتمام دکتر محمد معین، ج ۴، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۴۱)، *دیوان*، تهران، پیروز.
- جواری، محمدحسین. (۱۳۸۳)، «اسطوره در ادبیات تطبیقی»، *اسطوره و ادبیات: مجموعه مقالات*، تهران، سمت.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳)، *دیوان* (بر اساس نسخه قزوینی و غنی)، چاپ سوم، تهران، نشر محمد.
- حامدی، گلناز. (۱۳۸۳)، «اسطوره در ادبیات شرق و غرب»، *اسطوره و ادبیات*، تهران، سمت.
- خاقانی، بدیل‌بن علی. (۱۳۷۹)، *دیوان*، به اهتمام جهانگیر منصور، نشر گل آرا، چاپ اول.
- دشتی، محمد. «هویت تاریخی مردم ایران»، *مجله معرفت*، شماره ۶۵، اردیبهشت، ۱۳۸۲.
- زرشناس، زهره. «دگرگونی مفهوم فرّ در نوشته‌های سغدی»، *فرهنگ*، شماره ۳۸، ۱۳۸۰، ص ۳۸۹-۴۰۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴)، *تاریخ مردم ایران و کشمکش با قدرت‌ها*، تهران، امیرکبیر.
- سعیدی، شیخ‌مصلح‌الدین. (۱۳۷۳)، *گلستان سعیدی*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- سعیدی، شیخ‌مصلح‌الدین. (۱۳۸۷)، *کلیات*، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران، پیمان.
- سنایی، ابوالمجد مجددوبن آدم. (۱۳۷۷)، *حدیقه‌الحقیقه و طریقه‌الشریعه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- سوزنی سمرقندی، (۱۳۳۸)، *شمس‌الدین محمد. دیوان*، تهران، امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۵۴)، *تاریخ شاهنشاهی و مقام معنوی آن*، تهران، مرکز مطالعات شورای عالی فرهنگ و هنر.
- عطار، شیخ‌فریدالدین محمد. (۱۳۷۴)، *منطق‌الطیر*، به اهتمام و تصحیح سیدصادق گوهرین، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- علوی، فریده. (۱۳۸۳)، «از همای تا فینکس»، *اسطوره و ادبیات: مجموعه مقالات*، تهران، سمت.

- غروی، لیلا. (۱۳۸۳)، «ظهور اسطوره‌های یونان باستان»، *اسطوره و ادبیات: مجموعه مقالات*، تهران، سمت.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۶)، *شاهنامه*، امیر کبیر، ج ۲ و ۳، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۶۸)، *ایران در زمان ساسانیان*، تهران، دنیای کتاب.
- مسعودی، ابوالحسین علی بن حسین. (۱۳۷۸)، *مروج الذهب*، تهران، علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۶۳)، *ایران در عهد باستان*، تهران، اشراقی.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۷۲)، «تاریخ ایران زمین»، تهران، اشراقی.
- معین، محمد. (۱۳۳۸)، *مزدیسنا و ادب فارسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- وحشی بافقی، کمال الدین. (۱۳۴۷)، *دیوان*، چاپ سوم، تهران، امیر کبیر.
- وراوینی، سعدالدین. (۱۳۶۷)، *مرزبان نامه*، تصحیح محمد روشن، چاپ دوم، تهران، نشر نو.
- ولف، فریتس. (۱۳۷۷)، *فرهنگ شاهنامه فردوسی*، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲)، *انسان و سمبول‌هایش*، ابوطالب صارمی، تهران، امیر کبیر.

- Bailey, H. 1971. ((farrah)) Zoroastrian problems in th ninth century books oxford, pp, 1-75