Shahid Chamran University of Ahvaz

Stylistics and the Study of Literary Genres

DOI: https://doi.org/10.22055/jrp.2023.44622.1105

Online ISSN:2676-5772

Farrokhi Sistani's Use of the Myth of Simorgh and Fereydun in Praising Mahmoud of Ghaznavi

Hamidreza Ardestani Rostami[1]

Abstract

In the opening couplet of the ode he composed in praise of Sultan Mahmoud of Ghaznavi, Farrokhi Sistani speaks of "Mihrgan," "Simorgh" (a legendary bird), and its movement: "Mihrgan arrived and Simorgh moved from its place." In the seventh couplet of this ode, he considers Simorgh's movement comparable to that of Mahmoud of Ghaznavi, who has conquered the world. In the eleventh couplet, he clearly and directly compares Mahmoud to Simorgh, and the other kings of the world to birds. As we will see from the sources, Simorgh (to which Mahmoud has been compared) has a close connection with Fereydun; that is to say, both are related to water and cloud. Just as Simorgh resides in Alborz, Fereydun also spent a part of his life there. Both are in opposition to the dragon (the symbol of drought) and are scatterers of plant seeds. Both are also connected to the sun and are renowned for healing and removing sorrow. Guidance, knowledge, generosity, shadow-casting, and uniqueness are among the other shared characteristics of these two figures. All these characteristics have been attributed to King Mahmoud in Farrokhi Sistani's divan, and it seems that in this ode, Farrokhi, by comparing Mahmoud to Simorgh and mentioning Mehregan (which Fereydun established), intended to attribute all of Fereydun's characteristics to him. And as he himself says in a couplet, he introduces this powerful Ghaznavid king as a replacement for Fereydun, who has defeated Zahak-natured kings and has therefore always honored Mehregan.

Key words: Farrokhi Sistani, Simorgh, Mehregan, Fereydun, Mahmoud-e Ghaznavi

1. Department of Persian Language and Literature, Dezful Branch, Islamic Azad University, Dezful, Iran. e-mail: H_Ardestani_r@yahoo.com

How to cite this article:
Ardestani Rostami, Hamidreza. (2026). Farrokhi Sistani's Use of the Myth of Simorgh and Fereydun in Praising Mahmoud of Ghaznavi. *Stylistics and the Study of Literary Genres*, 7(2), 55-91. https://doi.org/10.22055/jrp.2023.44622.1105

Received: 23 August 2023 | Accepted: 24 September 2023

دوفصل‌نامه‌ی
سبک‌پژوهی و مطالعات گونه‌های ادبی

DOI: https://doi.org/10.22055/jrp.2023.44622.1105

شاپای الکترونیکی: ۵۷۷۲-۲۶۷۶

نشریهٔ علمی سبک‌پژوهی و مطالعات گونه‌های ادبی، شمارهٔ ۱۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صص ۵۵-۹۱
مقالهٔ پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱ | پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲

بهره‌گیریِ فرّخیِ سیستانی از اسطورهٔ سیمرغ و فریدون در مدحِ محمودِ غزنوی

حمیدرضا اردستانی رستمی[۱]

چکیده

فرّخیِ سیستانی در مطلعِ قصیده‌ای که در مدحِ سلطان محمودِ غزنوی سروده، از «مهرگان» و «سیمرغ» و «جنبیدنِ» وی سخن گفته است: «مهرگان آمد و سیمرغ بجنبید از جای». او در بیتِ هفتمِ این قصیده، جنبشِ سیمرغ را صِرفاً قابل‌سنجش با جنبشِ محمودِ غزنوی دانسته که جهان را تسخیر کرده است. در بیتِ یازدهم نیز مستقیماً و آشکارا، محمود را به سیمرغ تشبیه کرده است و شاهانِ دیگرِ جهان را به مرغ. چنان‌که مطابق با منابع خواهیم دید، سیمرغ که محمود بدان تشبیه شده است، پیوندِ تنگاتنگی با فریدون دارد؛ به این معنا که هر دو با آب و ابر در پیوندند، همان‌گونه که سیمرغ در البرز نشست دارد، فریدون نیز بخشی از عمر خود را در آنجا گذرانده است، هر دو در تقابل با اژدها (نمادِ خشک‌سالی) و برافشانندهٔ تخمِ گیاهان هستند، هر دو با خورشید ارتباط دارند و به درمانگری و غم‌زدایی شُهره‌اند. راه‌نمایندگی و دانش، سخاوت‌مندی، سایه‌گُستری و بی‌نظیری از دیگر ویژگی‌هایِ مشابهِ این دو است. همهٔ این ویژگی‌ها، همگی در دیوانِ فرّخیِ سیستانی به محمود نسبت داده شده است و گویا در قصیده‌ای که از آن یاد شد، فرّخی بر آن بوده با شبیه‌سازیِ محمود به سیمرغ و یادکردِ مهرگان که فریدون آن را بنا گذاشته بوده است، همهٔ ویژگی‌هایِ فریدون را به محمود منسوب کند و چنان‌که خود در بیتی می‌گوید، این پادشاهِ مقتدرِ غزنوی را بدیلی برایِ فریدون معرّفی کند که پادشاهانِ ضحّاک‌روش را از پای درآورده و ازاین‌روی، مهرگان را پیوسته بزرگ داشته است.

کلیدواژه‌ها: فرّخیِ سیستانی، سیمرغ، مهرگان، فریدون، محمودِ غزنوی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیّات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران.
رایانامه: H_Ardestani_r@yahoo.com

ارجاع به این مقاله:
اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۴۰۴). بهره‌گیریِ فرّخیِ سیستانی از اسطورهٔ سیمرغ و فریدون در مدحِ محمودِ غزنوی. دوفصل‌نامهٔ سبک‌پژوهی و مطالعات گونه‌های ادبی، ۷(۲)، ۵۵-۹۱.
https://doi.org/10.22055/jrp.2023.44622.1105

مقدّمه

علی بن جولوغ، فرّخیِ سیستانی از شاعرانِ مدّاحِ قرنِ پنجمِ هجری است که در ستایشِ محمودِ غزنوی، قصایدی بسیار دارد. چنان‌که می‌دانیم بسیاری از شاعرانِ مدّاحِ عهدِ غزنوی، برایِ رضایتِ خاطرِ محمود، به خوارداشتِ شخصیّت‌هایِ اساطیری و حماسیِ ایران می‌پرداختند. دلیلِ این امر را بیش از هر چیز باید در غیرِ ایرانی‌بودنِ محمودِ غزنوی جست. پدرِ محمود ازجمله بردگانی بود که به‌وسیلهٔ هم‌قبیله‌اش در بازار نیشابور خریداری شده بود و بعدها به مقام و منصبی رسید. همین موضوع سبب می‌شد تا مخالفانِ محمود و غزنویان، در اصالتِ نسبِ آنان تشکیک کنند و آن‌ها را نکوهش کنند. این مسأله سبب می‌شد تا محمود در خوارداشتِ شخصیّت‌هایِ ملّیِ ایران، بیش از دیگران بکوشد (امامی، ۱۳۸۴: ۹۳)؛ امّا علی‌رغمِ دشمنیِ محمود با بزرگانِ ملّیِ ایران، شاعرانِ دربارش او را با این شخصیّت‌هایِ اساطیری ـ حماسی سنجیدند؛ چنان‌که فرّخی در یکی از قصایدش در ستایشِ محمود (ق ۱۹۲)، در تشبیهی پوشیده، اگرچه نامی از فریدون نمی‌آورد، محمود را هم‌پایِ او قرار می‌دهد. بخشی از آن قصیده را می‌خوانیم:

مهرگان آمد و سیمرغ بجنبید از جای — تا کجا پَر زند امسال و کجا دارد رای
وقتِ آن شد که به دشت آید طاوس و تذرو — تا شود بر سرِ شخ کبکِ دری شعرسَرای
نیز در بیشه و در دشت همانا نبود — باز را از پیِ مرغانِ شکاری شووآی
باز و جر باز کنون روی نیارند نمود — گاهِ آن‌است که سیمرغ شود روی‌نمای
همه مرغانِ جهان سر به خس اندر شده‌اند — اندر آن وقت که سیمرغ بجنبید از جای
اندر این وقت چه شاهین و چه باز و چه‌عقاب — جمله محبوسِ سپاه‌اند بر ایشان بخشای
مَثَلِ جنبشِ سیمرغ چه چیزی‌است بگوی — مَثَلِ جنبشِ شاه، آن ملکِ شهرگُشای
خسروِ غازی، محمود، خداوندِ جهان — آن که بگرفت جهانْ جمله به توفیقِ خدای
چون بجنبید ز غزنین، همه شاهانِ جهان — بیشه گیرند و بیابان، بَدَلِ باغ و سرای
بهراسند و به فتح و ظفرش فال زنند — گر مَثَل بر سرِ ایشان فَکَند سایه همای
او چو سیمرغ‌است آری و شهانْ جمله چومرغ — مرغْ با هیبتِ سیمرغ کجا دارد پای
شاد باد آن هنری‌شاهِ جهان‌گیر که کرد — همه شاهانِ جهان را به هنر دست‌گرای...
وقتِ جنبیدنِ او هیچ مخالف نبود — که نه با حسرت و غم باشد و با ناله و رای

(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۶۶)

شاید این‌که فرّخی محمود را به سیمرغ تشبیه می‌کند، جایِ اظهارِ شگفتی برایِ کسی نگذارد؛ زیرا در اسطوره و حماسه و به‌طورکلی ادبیّات، ویژگی‌هایی شایسته همچون: دشمنیِ با اژدها، حکمت و خردورزی و دورنگری، درمان‌بخشی و غم‌زدایی، یگانه و دور از دسترس بودن و ... به سیمرغ نسبت داده‌اند که می‌تواند او را به‌عنوانِ موجودی متعالی معرّفی کند و مشبّهٌ‌بهی برایِ محمودِ غزنوی سازد؛ امّا پرسشِ بنیادین دربارهٔ این قصیده این است که چرا باید این سیمرغ در «مهرگان» به جنبش درآید؟ چه رابطه‌ای میانِ سیمرغ که محمود بدان تشبیه شده، با مهرگان است؟

روشن است شاعر از بیانِ این نکته، هدفی را دنبال می‌کرده است. او با مطرح کردنِ «مهرگان»، بر آن بوده تا یاد و خاطرهٔ یکی از پادشاهانِ آرمانیِ ایران را زنده کند؛ همویی که یکی از بزرگ‌ترین دشمنانِ ایران، یعنی ضحّاک را از پای درآورده است: فریدون، که البته در متن هیچ اشاره‌ای به نام او نمی‌شود.

همان‌گونه که در منابعِ مختلف اشاره شده است، فریدون با از میان‌برداشتنِ ضحّاک در مهرماه، کیانی‌کلاه بر سر می‌گذارد و جشنِ مهرگان را بنیاد می‌نهد. به نظر می‌رسد فرّخی با یادکردن از مهرگان و به جنبش درآمدنِ سیمرغ (محمود) در این گاه، محمود را ازآن‌روی که مهرگان را ارج می‌گذاشته و از سویِ دیگر، پادشاهانِ ضحّاک‌کردار را (البتّه از دیدِ فرّخی) از میان برداشته است، هم‌پایِ فریدون قرار می‌دهد و او را در تشبیهی آشکار به سیمرغ و در تشبیهی مضمر به فریدون همانند می‌سازد. در دیوانِ فرّخی و شاعرانِ دیگر، سیمرغْ مشبّهٌ‌بهِ ابر و باران نیز هست که از این منظر هم، چنان‌که پس از این خواهیم دید، با فریدون (کسی که جشنِ کشاورزیِ مهرگان را بنیان می‌نهد، خاندانش با آب و آب‌یاری و کشاورزی در ارتباط هستند و فرّهٔ دهقانی دارد) پیوند می‌یابد.

پیشینهٔ پژوهش

بایستهٔ یادآوری است تا آنجا که نگارنده دیده است، مصحّحان و شارحانِ شعرِ فرّخی، دراین‌باره اظهارنظری نداشته‌اند. علی عبدالرّسولی (۱۳۱۱: ۳۶۸)، مصحّح و گزارشگر دیوانِ فرّخی، به‌جز اشاره به معنی دو سه کلمه مانندِ تذرو و شخ، توضیحی دربارهٔ این بیت‌ها نداده است. محمّد دبیرسیاقی (۱۳۸۰: ۳۶۶-۳۶۷) نیز صِرفاً در پانوشت، دربارهٔ نِکاتِ مربوط با تصحیحِ متن سخن گفته است. خلیل خطیب‌رهبر (۱۳۶۹) که به گزینشِ اشعاری از فرخی پرداخته و به شرحِ آن دست یازیده است، اساساً از این قصیده یاد نکرده است. بهمن حمیدی (۱۳۷۳: ۸۵-۸۶) نیز در گزینشی که از اشعارِ فرّخی فراهم آورده، در توضیحِ این بیت‌ها، فقط به دو نکتهٔ در پیوند با تصحیحِ متن اشاره کرده است. نصرالله امامی (۱۳۸۴) هم در گزیدهٔ خود از دیوانِ فرّخی، این قصیده را اصلاً برنگزیده است تا دربارهٔ آن

توضیحی بیاوَرَد.

این پژوهش از نوعِ تحقیقاتِ کتابخانه‌ای است و با رویکرد توصیفی ـ تحلیلی فراهم آمده است. در ضرورتِ این تحقیق هم باید گفت که انجامِ آن، یکی از گره‌هایِ دیوانِ فرّخی را می‌گشاید و این نکته را اثبات می‌کند که حتّی شاعرانِ مدّاحِ قرنِ پنجمِ سبکِ خراسانی نیز از اندیشه و زبان و ادبِ حماسی متأثّر بوده‌اند.

بحث و بررسی

چنان‌که پیش‌ازاین یاد شد، فرّخی در همان نخست مصرع از مطلعِ سخنش، دو واژهٔ «مهرگان» و «سیمرغ» را پیش می‌کشد و آن را برای ستایشِ محمودِ غزنوی درآمدی می‌نهد. پیش از هر سخنی، بی‌گمان باید دربارهٔ این دو واژه و پیوندِ آن سخن گوییم تا غرضِ شاعر را دریابیم.

۱ - جشنِ مهرگان و جامعهٔ کشاورز

اگر به بیت‌هایِ یادشُده از فرّخی دوباره نگاه کنیم، واژهٔ «مهرگان» نخست واژه‌ای است که می‌تواند توجّهِ خوانندهٔ بیت‌هایِ یادشُده را به خود جلب و این پرسش را در ذهنِ خواننده پدیدار کند که چرا باید سیمرغ (یا همان‌طور که در چند بیت بعد می‌بینیم، محمودِ غزنوی)، در مهرگان به جنبش درآید؟ در پاسخ به این پرسش، نخست باید ببینیم که مهرگان چیست و مبدِعِ آن کیست؟

می‌دانیم که ایرانیان به هر روز از ماه‌هایِ دوازده‌گانهٔ سال، نامی داده بودند. روزِ شانزدهمِ هر ماه، به نامِ ایزدِ پُرآوازهٔ ایرانی، یعنی مهر[۱] خوانده می‌شد و آن‌گاه که ماه و روزِ مهر با هم تلاقی پیدا می‌کرد، آن روز را که مهرگان می‌نامیدند، جشن می‌گرفتند. مهرگان جشنی است در پیوند با مهرپرستان و ایزدِ مهر (صفا، بی‌تا: ۳۶؛ هینلز، ۱۳۸۶: ۱۲۲)؛ ایزدی که ایرانیان پیش از زردشت او را ارج می‌نهادند؛ بدین‌ترتیب، طبیعی است که جشنِ مهرگان هم به پیش از زردشت[۲] (بهار، ۱۳۸۹: ۵۰؛ بهرامی، ۱۳۸۳: ۷۲) و اقوامِ بومی و برزگرِ ایرانِ پیش از کوچِ آریایی‌ها تعلّق داشته باشد (بهار، ۱۳۸۹: ۴۹۵). فراموش نکنیم که ایزدِ مهر، فرّهٔ واستَریوشی (wāstaryōšīh) یا همان کشاورزی دارد (بهار، ۱۳۸۴: ۳۰) و در مهریشتِ اوستا، پیوسته از او با لقبِ «دارندهٔ چراگاهِ فراخ» (vouru.gaoyaotay) یاد می‌شود (Gershevitch, 1959: 74). پس طبیعی است که ازجمله ارج‌گذارانِ این ایزد، کشاورزان بوده باشند و جشنِ مربوط به این ایزد هم در پیوند با کشاورزی و کشاورزان باشد؛[۳] کما این‌که می‌دانیم «ماهِ مهر و مهرگان، در جامعهٔ کشاورزی، فصل و زمانِ برداشت، انباشتنِ فراورده‌ها، پرداختنِ خراج و مالیات، اندوختنِ نیازمندی‌هایِ زمستانی و گرمیِ

بازارهایِ موسمی بوده که هنوز هرچند نه به نامِ مهرگان، برگزار می‌شود» (روح‌الأمینی، ۱۳۷۶: ۸۶).

مهرگان که مهرداد بهار آن را صورتِ قدیمیِ جشنِ پاییزی در میان‌رودان و از اعیادِ بومیانِ نجدِ ایران می‌داند[۴] (بهار، ۱۳۸۹: ۴۹۹)، از دورهٔ مادها، میانِ ایرانی‌ها بزرگ داشته می‌شده است. در تلمودِ اورشلیم به برگزاریِ این جشن در دورهٔ مادها، در کنارِ جشنِ نوسرد و تیرگان اشاره شده است (تقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۴۰؛ هویان، ۱۳۹۰: ۶۸). در دورهٔ هخامنشیان ایزدِ مهر بسیار بزرگ داشته می‌شد؛ به‌گونه‌ای که در کتیبه‌هایِ شاهانِ هخامنشی نظیرِ (A^2Ha &A^2Ha)، چندین بار نامِ این ایزدِ در پیوند با جشنِ مهرگان را می‌بینیم (لوکوک، ۱۳۸۹: ۳۲۳-۳۲۴؛ Kent, 1953: 155). در همین دوره، یکی از رایج‌ترین جشن‌هایِ ایرانی، جشنِ میثَر یا بَگَ بوده که «محلِّ آن کمابیش در اوایلِ فصلِ پاییز ثابت بود[ه] است]» (تقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۹-۷۰) و احتمالاً با جشنِ مهرگانی که بعدها در ایران برگزار می‌شده، در پیوند است. در دورهٔ اشکانی، چنان‌که مشهور است، مهر بسیار محترم شمرده می‌شده و «آیینِ عرفانیِ خدایِ میترا که همان خدایِ خورشید باشد» (کالج، ۱۳۸۸: ۱۱۸)، رواجی چشمگیر داشته است؛ بنابراین، بدیهی است که جشنِ در پیوند با این خدا نیز رواج داشته باشد. «اشکانیان جشنِ مهرگان را با شکوهِ بسیار جشن می‌گرفتند و برایِ ایزدِ مهر قربانی می‌کردند» (هویان، ۱۳۹۰: ۷۱). توجّهِ اشکانیان به مهرگان، در بعضی روایاتِ حماسی ـ تاریخی همچون تاریخِ غررالسّیر منعکس شده است. در این اثر به خسرو پسرِ فیروزِ اشکانی اشاره شده است که در مهرگان بارِ حضور می‌دهد (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۲۲۰). این جشن در دورهٔ ساسانی نیز ادامه می‌یابد. ابوریحانِ بیرونی (۱۳۸۹: ۳۳۷) به آیینِ ساسانیان در روزِ مهرگان اشاره می‌کند که این خود دلیلی است بر بزرگداشت این روز نزدِ پادشاهانِ ساسانی. «در دربارِ شاهانِ ساسانی برایِ مهرگان مراسمِ خاصّی قائل می‌شدند و اساساً ازآنجاکه سلاطینِ ساسانی پایهٔ قدرتشان بر اصلِ مذهب استوار بود و در احیایِ مراسمِ قدیمِ ایران و قوانینِ دینِ زردشت سعیِ بلیغ داشتند، تشریفاتِ جشن‌هایِ ایران و مخصوصاً نوروز و مهرگان را به اقصاالْغایهٔ افراط رسانیده بودند» (صفا، بی‌تا: ۴۶). این جشن در دورانِ اسلامی نیز در ایران تداوم می‌یابد؛ امّا به‌واسطهٔ وجودِ شاعران و نویسندگانی چون رودکی (۱۳۸۲: ۱۹)، منوچهری (۱۳۸۴: ۲۰۲)، فرّخی (۱۳۸۰: ۳۸۸) و بیهقی (۱۳۸۳: ۴۶۴، ۴۷۲-۴۷۳) در دربارِ غزنویان، اطّلاعاتی دقیق‌تر، از برگزاریِ این جشن در آن دوران داریم که نشان می‌دهد «غزنویان مخصوصاً به احیایِ رسوم و عادات و آدابِ ایرانی اهتمام داشتند و جشنِ مهرگان را چون زمانِ ساسانیان برگزار می‌کردند» (هویان، ۱۳۹۰: ۷۸) تا خود را جانشینی شایسته برایِ پادشاهانِ پیشینِ ایرانی نشان دهند. شاید از همین‌روی است که شاعری چون فرّخی، محمود پسرِ سبکتگین غیرِ ایرانی (به گفتهٔ خواجه نظام‌الْملک (۱۳۸۳: ۱۴۲) «تُرکی با رای و تدبیر») را به اعتبارِ مادرش که «دخترِ

رئیسِ زاول بود» (همان: ۱۵۷؛ مستوفیِ قزوینی، ۱۳۸۷: ۳۹۱)، «شاهِ زاولستانی» می‌گوید (فرّخی، ۱۳۸۰: ۲۴۸) و در جایِ دیگر، او را سببِ نامی شدنِ زاولستان می‌خوانَد (همان: ۲۴۸).

بنا بر آنچه گذشت، می‌بینیم که اگرچه شاعرانِ دربارِ غزنویان در پیِ بی‌اعتبار کردنِ شخصیّت‌هایِ اساطیری بودند،[۵] این نکته را دریافته بودند که یکی از راه‌هایِ مشروعیّت‌بخشی بدان‌ها، این‌همان‌سازیِ سلطانِ غزنوی با پادشاهانِ آرمانیِ ایرانیان، ازجمله فریدون است[۶] که در ابیاتِ قصیده‌ای که از فرّخی بازآوردیم، چنین نکته‌ای دیده می‌شود؛ همان‌گونه که با یاد کردن از مهرگان می‌کوشد بنیان‌گذارِ این جشن را به یادِ مخاطبِ شعرش بیاورد و ممدوحش را با پایگاهی همچون او در ذهنِ خواننده تداعی کند.

۲- جشنِ مهرگان و بنیان‌گذارِ آن

برایِ دریافتِ سخنِ فرّخی، باید از واضعِ جشنِ مهرگان نیز سخن گوییم. مراجعه به متن‌هایِ ادبی و تاریخی به ما نشان می‌دهد که فریدون بنیان‌گذارِ این جشن بوده است. ابوریحانِ بیرونی سببِ پیدایشِ این روز را پیروزیِ فریدون بر ضحّاک دانسته و از کسانی نقل کرده است که فرشتگان برایِ یاری‌رسانی به فریدون، به هنگامِ مهرگان، از آسمان فرود آمدند (ابوریحانِ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۳۷-۳۳۸). دیگری هم در همین باره نوشته است: «روزی که فریدون ضحّاک را مغلوب و مغلولاً محبوس ساخت، روزِ مهر از ماهِ مهر بود که مردم آن را عید گرفته، مهرگان نامیدند و آن را گرامی داشتند» (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۶-۱۷. نیز بنگرید: بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۳۵۱).

همین سخنان در گرشاسپ‌نامه به زبانِ شعر بیان شده است:

بیامد فریدون به شاهنشهی — وز آن مارفش کرد گیتی تهی
سرش را به گُرزِ گَیی کوفت خُرد — بسُتش، به کوهِ دماوند بُرد
چو در برجِ شاهین شد از خوشه مهر — نشست او به شاهی سرِ ماهِ مهر
بر آرایشِ مهرگان جشن ساخت — به شاهی سر از چرخِ مه برفراخت
بدین جشنْ وی آتش آراسته‌است — هم آیینِ این جشن از او خاسته‌است

(اسدیِ طوسی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)

دقیقیِ طوسی (۱۳۷۳: ۹۵) هم از تعلّقِ جشنِ مهرگان به فریدون سخن گفته است: «مهرگان آمد جشنِ ملک افریدونا» و همین‌طور فردوسی. او پس از این‌که فریدون ضحّاک را به بند و زندان می‌سپارد و بر جهان چیره می‌شود، دربارهٔ فریدون می‌گوید:

بَه روزِ خجسته سرِ مهر ماه — بَه سر برنهاد آن کَیانی کلاه...

پرســـــتیدنِ مهرگـــــان دیـــــنِ اوســـــت تن‌آســـــانی و خَـــــوردن آیـــــینِ اوســـــت

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۹/۱)

فرّخیِ سیستانی (۱۳۸۰: ۲۲۱) مهرگان را «جشنِ فریدونِ ملک» می‌خوانَد. منوچهری (۱۳۸۴: ۶۲) هم از پیوندِ این جشن با فریدون می‌گوید. هم‌چنین، مختاریِ غزنوی (۱۳۹۱: ۱۰۱) مهرگان را «ز گاهِ فریدونِ نامدار» می‌خوانَد؛ چنان‌که قطرانِ تبریزی (۱۳۶۲: ۵۲۹) آورندهٔ «فرّخ‌مهرگان» را فریدون می‌داند.

در همین شواهدِ اندک از متن‌ها که از پیشِ رو گذشت، می‌بینیم چگونه نامِ فریدون و مهرگان به هم گره‌خورده و نویسندگان و شاعران، در بسیاری جاها، در یادکرد از مهرگان، به نامِ فریدون در جایگاه بنیان‌گذارِ این جشن سخن گفته‌اند؛ بنابراین، به‌گونه‌ای یادکردِ مهرگان که در سخنِ فرّخی دیدیم، یادکرد از بانیِ آن نیز هست.

از آنچه گذشت، ارتباطِ فریدون با مهر و مهرگان را دریافتیم. پیش از آن هم از پیوندِ ایزدِ مهر با کشاورزی و جوامعِ دهقانی سخن گفتیم؛ بنابراین، باید فریدون هم با کشت و کشاورزی ارتباط بیابد که البتّه متن‌ها چنین فرضی را تأیید می‌کنند. پس از این، در بخشی دیگر از این جستار (۳-۳-۲) بدین موضوع بازمی‌گردیم.

۳- سیمرغ و تشبیهِ آن به محمودِ غزنوی

پیش‌تر در سخنِ فرّخی دیدیم که او آشکارا محمودِ غزنوی را به سیمرغ تشبیه کرده است: «او چو سیمرغ است آری...».[۷] برایِ این‌که دلیلِ این همانندی را دریابیم، باید به ویژگی‌هایِ سیمرغ و ارتباطِ آن با فریدون توجّه کنیم. به‌واقع در سخنِ فرّخی، محمودِ غزنوی هم به سیمرغ و هم فریدون (بنیان‌گذارِ مهرگان) همانند شده است. فرّخی کوشیده است برایِ التذاذِ ادبی، ناآشکار محمود را به جایِ فریدون بنشانَد؛ چنان‌که در جایِ دیگر این تشبیه را آشکارا انجام داده و محمود را بدیلِ فریدون گفته است (فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۲۲۲). برایِ فهمِ این موضوع، باید هم‌سانی‌هایِ سیمرغ و فریدون را دریابیم؛ سپس توجّه کنیم آنچه را فرّخی، از ویژگی‌هایِ این دو، آشکارا و پوشیده به محمود نسبت داده است؛ امّا پیش از آن، لازم است برایِ درکِ پیوندِ سیمرغ و فریدون، ارتباطِ سیمرغ با ایندره را که با فریدون اشتراکاتی دارد، از پیشِ چشم بگذرانیم.

۳-۱- سیمرغ و ایندره

سیمرغ در اوستا به ریختِ saēna-mərəγa- ترکیبی از saēna- (فارسیِ باستان: šyāna، در سنسکریت: śyená-، در فارسیِ میانه: sēn، پارتی: synk، در ارمنی: hēnāš) به معنیِ «عقاب» و mərəγa- (فارسیِ میانه: murw) به معنیِ مرغ، بر رویِ هم به معنایِ پرندهٔ شکاری است (Bartholomae, 1961: 1548; Mayrhofer, 1979: 1/73; Id,

2/175 :Nyberg, 1974 ;234 :1973؛ هُرن ـ هوبشمان، ۱۳۹۴: ۲۹۱؛ برهانِ تبریزی، ۱۳۵۷: ۲/ ذیلِ سیمرغ؛ حسن‌دوست، ۱۳۹۵: ۱۸۱۵/۳). بخشِ نخستِ واژهٔ سیمرغ یعنی -śyená به معنیِ عقاب، در وداها لقبی است برایِ ایندره (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۴۰/۱؛ سلطانی گرد فرامرزی، ۱۳۷۲: ۱۸) و اساساً ایندره به شکلِ مرغ در ریگ‌ودا به تصویر کشیده شده است: ایندره «مانندِ مرغان، اموالِ دشمنان را می‌رباید» (گُزیدهٔ سرودهایِ ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۴۴۹، ۲۵۹، ۲۶۱). ایندره ایزدی است که «برایِ هند، باران‌هایِ شادابی‌بخش می‌آوَرَد» (ویلکینسون ـ فیلیپ، ۱۳۹۳: ۲۸۱). در ریگ‌ودا بارها و بارها به این موضوع اشاره شده که ایندره ابرها را از آب پُر می‌کند، فروبارندهٔ باران است، آب‌هایِ خروشان را رهبری می‌کند و مانندِ رودخانه‌ای است که هرگز از حرکت باز نمی‌ایستد (همان: ۲۷۳، ۲۷۴، ۱۹۵ و ۴۴۹، ۲۲۹). او همچنین، در این متن «کُشندهٔ ورتره (Vṛtra)» و خُردکُنندهٔ این اژدهایِ خشک‌سالی است (همان: ۲۱۱، ۳۶۷، ۲۴۶) که با کُشتنِ این اژدها، هفت رودخانه را آزاد می‌کند، گاوان را بیرون می‌آوَرَد و در پیِ آن، به بشر آزادی می‌بخشد (همان: ۳۷۸، ۴۴۸، ۶۱۹). او خورشید را در آسمان برافراشته است (همان: ۲۷۳). این نکته را هم به یاد بسپاریم در ریگ‌ودا (همان: ۲۵۹، ۲۶۱، ۴۴۹)، گاهی ایندره به شکلِ پرنده‌ای شگفت‌انگیز به تصویر کشیده شده است که سیمرغ را در ذهن تداعی می‌کند.

۲-۳- ایندره و فریدون

ویژگی‌هایی که از ایندره (ایزدی که بخشی از نامش با نامِ سیمرغ اشتراکاتی دارد و در پیکرِ پرنده‌ای به تصویر کشیده شده است) در ریگ‌ودا دیدیم، دربارهٔ فریدون هم صدق می‌کند. شاید از همین‌روی است که برخی پژوهندگان، از نزدیکیِ همتایِ ودایی فریدون، یعنی Trita ptya Ā (در اوستا: θraētaona)[۸] با ایندره سخن گفته‌اند؛ زیرا مطابق با ریگ‌ودا، در جایی ایندره محرّکِ تریته آپتیه برایِ کُشتنِ ویشوروپه (Viśvarupa)، کسی که گاوها را زندانی کرده، معرّفی شده است و در جایِ دیگر، تریته آپتیه یا همان فریدون، کُشندهٔ مستقیمِ ورتره تلقّی شده و خویش‌کاریِ ایندره به او نسبت داده شده است (مولایی، ۱۳۹۲ الف: ۹۳؛ مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۱۹-۲۲۰، ۱۳۶).

آن‌چنان‌که گذشت، ایندره آورندهٔ باران است، پس از کُشتنِ دیوِ خشک‌سالی گاوها را بیرون می‌آوَرَد و رهایی‌دهندهٔ انسان‌ها از خشک‌سالی است. او برافرازندهٔ خورشید در آسمان نیز هست. می‌توان گفت که فریدون هم، دست‌کم بخشی از این ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌هایِ ایندره را دارا است که همین ویژگی‌ها چون ایندره، او را با سیمرغ پیوند می‌زند. در پی این مشترکات مطرح می‌شود.

۱-۲-۳- پیوند با آب و باران

نامِ پدرِ فریدون در اوستا (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۰۲/۲؛ مولایی، ۱۳۹۲ ب: ۱۱۲) آثویَه (Āθwya) معادلِ سنسکریتِ آپتیَه (Āptya) صفتِ تریتَهٔ ودایی، به معنیِ «پسرِ آب و برآرندهٔ روشنی از ابر است»[۹] (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۵)؛ بنابراین، همان‌طور که ایندره با آب و باران پیوند دارد، فریدون نیز با آب نزدیکی دارد؛ چنان‌که در شاهنامه، فریدون بارانی دانسته می‌شود که وجودش برایِ جهان الزامی است: «جهان را چو باران به بایستگی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۲/۱). در زرّین‌قبانامه (۱۳۹۳: ۲۱۵) نیز تنِ فریدون به رودِ نیل تشبیه شده است: «تنش رودِ نیل و...».

۲-۲-۳- ستیزنده با اژدهایِ خشک‌سالی (دربند کُنندهٔ زن و گاو)

فریدون با اژدهایِ خشک‌سالی، یعنی ضحّاک می‌ستیزد[۱۰] و او را از پای درمی‌آوَرَد. ضحّاک دربند کُنندهٔ ابرهایِ باران‌آوری است که فریدون آن‌ها را آزاد می‌کند. در اینجا، این توضیحِ لازم است که بنا بر نظرِ پژوهندگان (بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۲۶؛ مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۲)، «زن» در فرهنگِ ایرانی و «گاوهایِ شیرده» در هند و وداها، نمادِ ابرهایِ باران‌آور است؛ بنابراین، تسخیرِ زنانی چون ارنواز و شهرناز به دستِ ضحّاک و همین‌طور تصرّفِ گاوها از سویِ ورتره، درواقع در بند کردنِ آب و باران است در دستِ اژدهایِ خشک‌سالی. در وداها این ایندره است که «اژدها را بکُشت و هفت رودخانه را آزاد کرد و گاوان را از غارِ بالا بیرون آوَرْد» (گُزیدهٔ سرودهایِ ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۴۴۸) و در ایران، فریدون است که زنانی را مظهرِ باروری و باران‌آوری هستند، رهایی بخشید. البتّه باید به یاد بسپاریم که فریدون با گاو (نمادِ آب در وداها) هم پیوندی تنگاتنگ دارد. همان‌گونه که پیش‌ازاین دیدیم، نامِ پدرِ فریدون در متن‌هایِ پهلوی اسفیانِ پُرگاو آمده است. خودِ کلمهٔ اسفیان (ریختِ فارسیِ میانهٔ آثویهٔ اوستایی)، به معنیِ پسرِ آب است که با گاو آمیخته شده است. در متن‌هایِ تاریخیِ دورهٔ اسلامی هم آثفیان، «صاحبِ گاوِ سرخ و اثفیانِ دارندهٔ گاوِ ابلق و امثالِ آن» گفته شده است (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۹؛ طبری، ۱۳۹۰: ۱۵۳/۱). فریدون سه سال شیر از گاوِ برمایه می‌خورد و می‌بالد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۳/۱-۶۴؛ ایرانشان بن ابی‌الْخیر، ۱۳۷۷: ۳۹۸)[۱۱] تا این‌که ضحّاک، اژدهایِ خشک‌سالی، آن گاو (نمادِ آب) را می‌کُشد. مطابق با طوماری، او در زمانِ تازش به ضحّاک، بر گاو سوار می‌شود (هفت‌لشکر، ۱۳۷۷: ۳۲) و در زمانِ کُشتنِ ضحّاک به این نکته اشاره می‌کند که ضحّاک را صِرفاً «به خاطرِ یک دندهٔ گاوِ پُرمایه» می‌کُشد (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۶). فریدون برایِ مبارزه با ضحّاک، دستور می‌دهد گرزِ او را از سرِ گاو بسازند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۱/۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶؛ انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۵/۳، ۳۱۳/۲-۳۱۴). گویا درفشِ او نیز از پوستِ گاو بوده است (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۸۸: ۱۱۷). در روایت‌هایِ مردمی نیز پیوسته او سوار بر گاو ترسیم

شده است (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۴/۳)؛ بنابراین، او را به‌طور کامل در نزدیکی با گاو می‌بینیم که نمادی از آب و ابرهایِ باران‌آور است و می‌تواند نشانی باشد بر پیوندهایِ او با ایندره، آزادکُنندهٔ گاوها؛ بنابراین، «نبردِ فریدون با ضحّاک، گویی نبردِ گاوِ پرمایه و برکت‌زا است با اژدهایِ نیستی» (مؤذّن‌جامی، ۱۳۸۸: ۳۴).

۳-۲-۳- آزادسازندهٔ بشر

اگر ایندره با کُشتنِ ورتره و آزادسازیِ آب و گاو، نوعِ بشر را رهایی می‌بخشد، فریدون نیز با از پای درآوردنِ ضحّاک (اژدهایِ خشک‌سالی)، زمینهٔ رهاییِ بشر را فراهم می‌سازد و جشنِ مهرگان را پایه‌گذاری می‌کند. در واقع، جشنِ مهرگان را باید، جشنِ چیرگیِ آب بر خشک‌سالی و آزادیِ مردم را از آن خشک‌سالی دانست؛ از همین‌روی، در شاهنامه پس از پیروزیِ فریدون بر ضحّاک می‌خوانیم که با رفتنِ نمادِ بدی، یعنی ضحّاک، مردم از غم رها شدند: «زمانَه بی‌اندوه گشت از بدی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۹/۱). در گرشاسپ‌نامه همین موضوع را آشکارتر می‌بینیم:

...که گیتی به شاه‌آفریدون سپرد بدو سیرتِ بد ز کشور بُبرد

(اسدیِ طوسی، ۱۳۸۹: ۳۰۳)

اسدی در جایِ دیگر، فریدون را به‌تصریح سببِ آزادی و رهاییِ مردم، پس از بند کردنِ ضحّاک معرّفی می‌کند:

خدیوِ زمانه کیِ فرّه‌منش گُشاینده‌گیتی و ضحّاک‌بند

(همان: ۳۶۶)

۴-۲-۳- برافرازندهٔ خورشید

همان‌گونه که ایندره، کُشندهٔ دیوِ خشک‌سالی، «خورشید را بر آسمان» برافراشته است (گُزیدهٔ سرودهایِ ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۲۷۳)، فریدون نیز با از پای درآوردنِ ضحّاک، اژدهایِ خشک‌سالی، جشنی در پیوند با مهر (خورشید) را بنیان می‌نهد. ابوریحان مهرگان را که در ارتباط با فریدون است، روزِ شکل‌گیریِ آفتاب می‌خوانَد: «گویند که مهر، نامِ آفتاب است و چون در این روز آفتاب برایِ اهلِ عالَم پیدا شد، این است که این روز را مهرگان گویند» (ابوریحانِ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۳۷) و به این طریق، می‌بینیم آنچه به ایندره نسبت داده شده است، به فریدون نیز منسوب می‌شود: «...یادگارست از او ماه و مهر» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۹/۱).

آن‌گونه که از پیشِ چشم گذراندیم، سیمرغ در بخشی از نام و ویژگی‌هایش با ایندره در ارتباط است و ایندره هم همانندی‌هایی با فریدون دارد که بر این بنیاد، می‌توان پیوندهایِ سیمرغ و فریدون را دریافت.

۳-۳- سیمرغ و فریدون و محمود

آنچه در همسانی فریدون و ایندره بیان شد، بعضاً با ویژگی‌هایِ سیمرغ هم تطبیق می‌یابد. افزون بر آن، برخی دیگر

اشتراکات میانِ سیمرغ و فریدون وجود دارد که در اینجا می‌کوشیم به آن بپردازیم. این نکته را در همین‌جا بیفزاییم که در برخی منابعِ متأخّرتر، میانِ فریدون و سیمرغ، ارتباطی بسیار نزدیک متصوّر شده‌اند و اساساً فریدون را پروردهٔ سیمرغ پنداشته‌اند.[۱۲] مطابق با این منبع، وقتی فرانک با فریدون به کوه می‌گریزد، در آنجا با پیرمردی روبه‌رو می‌شود که او خود را این‌گونه معرّفی می‌کند: «مرا سیمرغِ حکیم نام است» (هفت‌لشکر، ۱۳۷۷: ۲۷). همو فریدون را شانزده سال پرورش می‌دهد و بعدها چون فریدون برایِ تازش به ضحّاک با باغِ طلسم‌شدهٔ او روبه‌رو می‌شود، «دعایِ باطل‌اَلسّحر که سیمرغِ حکیم آموخته بود، بر آن طلسم بخوْند، طلسم را از هم شکست و داخلِ باغ شد» (همان: ۳۳). هم‌چنین، بر بنیادِ این متن و طوماری دیگر، آن که مانعِ فریدون در کُشتنِ ضحّاک می‌شود و به بند کردنش سفارش می‌کند (برخلافِ شاهنامه که چون می‌خواهد ضحّاک را بِکُشد، سروش مانعِ او می‌شود/ فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۲/۱)، سیمرغِ حکیم است (هفت‌لشکر، ۱۳۷۷: ۳۴؛ طومارِ نقّالیِ شاهنامه، ۱۳۹۱: ۲۰۸-۲۰۹). در متنی دیگر هم سیمرغ، بسیار به ستایشِ فریدون می‌کوشد. سیمرغ فریدون را یزدان‌پرستی می‌داند که «... به گیتی بسی کار کرد» و معتقد است که او پیشِ یزدان دگرگون از دیگران است (زرّین‌قبانامه، ۱۳۹۳: ۲۳۵، ۱۸۶).

بر بنیادِ آنچه گذشت، درمی‌یابیم که میانِ سیمرغ و فریدون آن‌قدر ویژگی‌هایِ همسان احساس می‌شده است که در متنی متأخّر آن‌ها را این‌گونه با هم پیوند بدهند.

پس از این، به بیانِ هریک از همسانی‌ها میانِ سیمرغ و فریدون می‌پردازیم. سپس تطابقِ این همانندی‌ها را می‌بینیم با آنچه در ستایشِ محمودِ غزنوی، در دیوانِ فرّخی آمده است تا به‌روشنی دریابیم چرا فرّخی محمود را به سیمرغ تشبیه کرده و او از این همانندسازی، چه هدفی را دنبال می‌کرده است؟

۱-۳-۳- پیوند با ابر و باران

یکی از ویژگی‌هایی که پیش‌ازاین دربارهٔ فریدون دیدیم، پیوندِ او با باران و آب بود. در متن‌هایِ ایرانیِ کهن و ادبیّاتِ فارسی، یکی از ویژگی‌هایی که دربارهٔ سیمرغ می‌بینیم، همین ارتباط با ابر و آب است. در بهرام‌یشتِ اوستا، این ارتباط یا بهتر است بگوییم همانندی میانِ سیمرغ و ابر را می‌بینیم: «بشود که پیروزی و فرِّ ابهرام، این خانه و گلّهٔ گاوان را فرا گیرد؛ همان‌سان که سیمرغ و ابرِ بارور، کوه‌ها را فرا می‌گیرند» (اوستا، ۱۳۷۹: ۴۳۹/۱؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۲۸/۲؛ *Avesta*; Yasht 14, 1886: 214).

مطابق با متنی پهلوی، «اقامت و نشستِ ابر در البرز است» (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۵۸؛ *Dānāk-u Mainyō-ī Khard*, 1913: 128) و کُنامِ سیمرغ هم در دریایِ فراخ‌کرد (جایی در کنارهٔ البرز)[۱۳] قرار گرفته است (فرنبغ دادگی،

۱۳۸۰: ۸۰؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 99). در شاهنامه هم آشیانِ او البرزکوه است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۶۷/۱؛ نیز بنگرید: سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۴۵)؛ هم‌چنان‌که فریدون تا شانزده‌سالگی در البرزکوه به سر بُرده و پرورش یافته است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۴/۱، ۸۳)؛ بنا بر این سخنان، می‌توانیم از یک‌سو همسانی در جایگاه نشستِ «سیمرغ» و «ابر» و در دیگر سو، نزدیکیِ این دو را با فریدونِ در پیوند با آب و البتّه گاو ببینیم.

پیش‌ازاین، در نزدیکیِ تنگاتنگِ فریدون و گاو سخن گفتیم و به این نکته اشاره کردیم که گاو در فرهنگِ هند و ایرانی نمادِ آب و باران است؛ چنان‌که در ریگ‌ودا آشکارا ابرهایِ باران‌آور به گاو همانند شده است (رضایی دشتِ‌ارژنه، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۵). توجّه داشته باشیم که در بُن‌دهش، سیمرغ بر درختِ بسیارتخمه (harwisp tōhmag) می‌نشیند؛ درختی که بذرِ همهٔ گیاهان از آن است و گاوِ یکتاآفریده[۱۴] (ēwdād) آن بذرها را پدیدار کرده است (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۸۷؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 116). مطابق با این سخن، سیمرغ با گاو پیوند می‌یابد. ضمناً سیمرغ و گاو، هر دو در حماسه، نقشِ پرورش‌دهندگی دارند؛ گاوِ برمایه فریدون را و سیمرغ زال را پرورش می‌دهد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۳/۱-۶۴؛ ۱۶۷/۱-۱۶۸). در روایتی عامیانه هم، در به تصویر کشیدنِ اندازهٔ سیمرغ، او را به گاوی تشبیه می‌کنند (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۳/۱). این همانندسازی نیز می‌تواند پیوندِ سیمرغ را با ابر و آب و فریدون نشان دهد.[۱۵]

در متن‌هایِ ادبیِ فارسی، شواهدِ بسیاری در همانندیِ سیمرغ و ابر می‌بینیم. در شاهنامه، در آن‌گاه که قرار است زال از سیمرغ جدا شود، سیمرغ پری از خود را به زال می‌دهد تا به هنگامِ اضطرار، با آتش زدنِ آن سیمرغ را آگاه سازد و به یاری بخواهد. او می‌گوید وقتی پرِ مرا بر آتش بیفکنی، «همان‌گه بیایم چو ابرِ سیه» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲/۱). سیمرغ در زمانِ زایمانِ رودابه نیز «چُن ابری» بر زال آشکار می‌شود (همان: ۲۶۶/۱). در خانِ پنجمِ اسفندیار نیز فردوسی سیمرغ را به ابر تشبیه می‌کند: «ز کوه اندرآمد چو ابری سیاه» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۴۲/۵)؛ همان‌گونه که در فرامرزنامه هم سیمرغ به ابرِ تیرهٔ رونده مانند شده است:

یکی مرغ دیدم چو کوهِ گران — چو از تندباد ابرِ تیره روان

(فرامرزنامهٔ بزرگ، ۱۳۹۹: ۲۵۶)

امیرمعزّی نیز چنین تشبیهی را دربارهٔ سیمرغ به کار می‌بَرَد:

چون برآید ابر، پُرسیمرغ گردد رویِ چرخ — پَرِّ سیمرغ بر رویِ زمین گوهرفشان

(امیرمعزّی، ۱۳۱۸: ۵۸۳)

در شاهنامه، به فرودِ سیمرغ از ابر، اشاره شده است: «فرود آمد از ابر سیمرغ...» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۶۷/۱). همین نکته را در سام‌نامه (۱۳۹۲: ۴۳۰) نیز می‌بینیم: «سراسیمه گردید سیمرغ از ابر»؛ بدین‌سان، به‌روشنی نزدیکی و پیوندِ سیمرغ و ابر را می‌توان در منابعِ ادبی دید.

در برخی منابع نیز سیمرغ مستقیماً با آب و دریا ارتباط دارد؛ چنان‌که رودکی (۱۳۸۲: ۷۴) از «سیمرغِ دریا» یاد می‌کند. در شاهنامه هم رُستم در کنارِ دریا از سیمرغ راهِ کُشتنِ اسفندیار را می‌آموزد:

همی‌راند تا پیشِ دریا رَسید — ز سیمرغ رویِ هوا تیره دید
چو آمد بَه نزدیکِ دریا فراز — فرود آمد آن مرغِ گردن‌فراز

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۳/۵)

از آنچه گذشت، درمی‌یابیم که میانِ سیمرغ و ابر و باران، پیوندی تنگاتنگ است؛ به‌گونه‌ای که وقتی فرّخی در مطلعِ قصیده‌اش (ق ۱۹۲) از جنبیدنِ سیمرغ سخن می‌گوید: «مهرگان آمد و سیمرغ بجنبید از جای»، باید این سیمرغ را همان «ابر» دانست که کمی بعدتر، محمودِ غزنوی را بدو مانند می‌کند و با به کار بُردنِ تعبیرِ شهرگُشایی دربارهٔ محمود، فریدونِ مرتبط با ابر و باران را فرا یاد می‌آوَرَد:

مَثَلِ جنبشِ سیمرغ چه چیزی‌است بگوی — مَثَلِ جنبشِ شاه، آن ملکِ شهرگُشای

(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۶۶)

این نکته را از یاد نبریم که فرّخی در آغازین قصیده از دیوانش، ابرها را به بچّگانِ عنقا تشبیه کرده است:

تو گفتی آسمان دریاست از سبزی و بر رویش — به پرواز اندرآورده‌است ناگه بچّگان عنقا

(همان: ۱)

این خود دلیلی است بر این‌که سیمرغ در قصیدهٔ مهرگان آمد و... می‌تواند تعبیری از ابر باشد.

بنا بر آنچه دیدیم، فرّخی از یک‌سو با تشبیهِ محمود به سیمرغ و همین‌طور همانندیِ جنبشِ او به جنبشِ سیمرغ (چیرگیِ محمود بر شاهانِ دیگر، به بزرگیِ سیمرغ در برابرِ مرغانِ دیگر همانند شده است)، محمود را با آب و باران پیوند می‌زند و از سویِ دیگر، با یادکردِ این جنبش در مهرگان و به کار بُردنِ تعبیرِ «ملکِ شهرگُشای»، فریدونِ در پیوند با ابر و آب را فرا یادِ خوانندهٔ شعرش می‌آوَرَد.

چنان‌که پیش‌تر دیدیم، مهرگان جشنی بوده که فریدون، به دلیلِ پیروزی و چیرگی بر ضحّاک بنا گذاشته است. فرّخی با یاد کردن از این جشنِ در ارتباط با فریدون و جنبشِ سیمرغ (ابر و باران)، بر آن است تا بدیلی برایِ فریدون معرّفی کند و او کسی نیست جز محمودی غزنوی؛ چنان‌که خود در قصیده‌ای دیگر (ق ۱۱۱) در ستایشِ محمود، به این نکته اشاره می‌کند:

در جهـان‌داری بـه ملـک و در عدوبسـتن بـه جنـگ هـم سـلیمان را قرینـی، هـم فریـدون را بـدیل

(همان: ۲۲۲)

فرّخی محمود را در «عدو بستن» به فریدون تشبیه کرده و بدیلِ او دانسته است. تعبیرِ «عدو بستن»، قطعاً خواننده را به یادِ داستانِ فریدون می‌اندازد که در دماوندکوه، ضحّاک را به بند می‌کشد:

بَـه کـوه انـدرون جـایِ تـنگش گُزیـد نگـه کـرد غـاری بُـنش ناپدیـد

بیـاوَرْد مسـمارهایِ گـران بَـه جـایی کـه مغـزش نبـود، انـدر آن

فـرو بُـرد و بسـتش بَـدان کـوه بـاز بَـدان تـا بمانَـد بَـه سـختی دَراز

ببسـتش بـر آن گونَـه آویختَـه وُز او خـونِ دل بـر زَمـین ریختَـه

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۴/۱-۸۵)

پس از این فریدون در مهرگان به پادشاهی می‌نشیند (همان: ۸۹/۱). بر این بنیاد، فرّخی در آنجایی هم که از جنبشِ سیمرغ یا همان محمود در مهرگان سخن می‌گوید، بر آن است که محمود را جانشینِ فریدون سازد. توجّه داشته باشیم که در همین قصیده (ق ۱۹۲)، به این نکته اشاره شده است که تمامِ مرغان (پادشاهان)، در بندِ سیمرغ (محمود) هستند:

انـدر این‌وقـت چـه شـاهین و چـه بـاز و چـه عقـاب جملـه محبـوسِ سـپاه‌اند بـر ایشـان بخشـای

(فرّخی، ۱۳۸۰: ۳۶۶)

محمود به سیمرغ ـ فریدونی (ابر و باران) تشبیه شده که در گاهِ مهرگان، پادشاهانِ ضحّاک‌کردار را به بند کشیده است؛ شاید از همین‌روی بوده است که او بسیار جشنِ مهرگان را بزرگ می‌داشته و در پیِ آن بوده است که خود را وارثِ ملک و آیین‌هایِ فریدونی نشان دهد.

فرّخی در دعایِ تأییدِ قصیده‌ای دیگر (ق ۱۸۹) در ستایشِ محمود، آشکارا به وجودِ «ابرِ مهرگانی» اشاره می‌کند و برایِ شاهِ غزنوی، آرزویِ عمرِ جاودانی و پیروزی در جنگ‌ها دارد: «تا ز ابرِ مهرگانی، گردد هوایْ روشن...پاینده باد عمرت... دایم به فتح و نصرت، جفت و ندیم بادی» (همان: ۳۶۳). در اینجا هم شاعر بر آن است از محمود بدیلی برایِ فریدون بسازد. او از ابر (دیدیم فرّخی آن را معادلِ سیمرغ می‌داند و محمود را بدو تشبیه کرده است) که در زمانِ مهرگان (جشنِ در ارتباط با فریدون و پیروزیِ او بر ضحّاک) روی می‌نماید، سخن به میان آورده است. هم‌چنین، فتح و نصرتِ محمود بر دشمنان را در این مهرگان خواسته است. فرّخی در قصیده‌ای دیگر (ق ۱۲۹)، محمود را آشکارا به فریدون مانند می‌کند: «زهی اندر جهان‌داری و بیداری، چو افریدون...» (همان: ۲۵۸). جالب است فردوسی نیز محمود را چون فریدون می‌انگارد و این صفتِ «بیداری» را برایِ او به کار می‌بَرَد:

خروشـی شـنیدم ز گیتـی بلنـد کـه اندیشَـه شـد تیـز و تـن بی‌گزنـد

که ای نـــــام‌داران و گردن‌کَشـــــان / که جُســـت از فریـــدونِ فـــرّخ نشـــان
فریـــــدونِ بیـــــداردل زنـــــدَه شـــــد / زمـــان و زَمـــین پـــیشِ او بنـــدَه شـــد
بَـه داد و بَـه بخشـش گرفـت ایـن جهـان / ســـــرش برتـــــر آمـــــد ز شاهنشـــــهان

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۷۲/۴)

هم‌چنین، فردوسی در ستایشی که در دیباچهٔ سخنش، دربارهٔ محمود دارد، هوا را از فرّ او «پُر ز ابر» و زَمین را «پُر نگار» می‌پندارد و وجودِ محمود را سببِ باریدنِ به هنگامِ باران می‌داند. او دستِ شاهِ غزنوی را هم «ابرِ بهمن» می‌گوید (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۷/۱).

بر پایهٔ آنچه گذشت، می‌بینیم که فردوسی محمود را از یک‌سو با فریدونِ بیدارِدل و از سویِ دیگر با ابر و باران مرتبط ساخته است؛ همان‌گونه که در شعرِ فرّخی، محمودِ غزنوی با نمادِ ابر و باران، یعنی فریدون و سیمرغ ارتباط یافته است. او از مهرگان سخن می‌گوید و جنبشِ محمود (فریدون) در این روز؛ روزی که «مردم ... آن را گرامی داشتند که زندگانی‌یی را که از ظلمِ ضحّاک از دست داده بودند، در آن روز به عدلِ فریدون به دست آورده‌اند» (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۷).

۲-۳-۳- پیوند با مهرگان، دهقانی و اژدهاکُشی

پیش‌تر از ارتباطِ فریدون با ایزدِ مهر و مهرگان سخن گفته شد. هم‌چنین، از پیوندِ ایزدِ مهر و جشنِ مهرگان با کشاورزی و جوامعِ دهقانی سخن به میان آمد. پس طبیعی است فریدون هم با کشت و کشاورزی ارتباط بیابد. پیش‌تر بدین نکته اشاره کوتاهی شد. بایسته است در اینجا گسترده‌تر بدان بپردازیم.

می‌دانیم پس از جدا شدنِ فرّه از جمشید، بخشی از آن به فریدون می‌رسد (اوستا، ۱۳۷۹: ۴۹۰/۱-۴۹۱؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۳۳۷/۲؛ *Avesta*; Yasht 19, 1886: 247). در شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۲/۱) و همین‌طور کوش‌نامه (ایرانشان بن ابی‌اَلْخیر، ۱۳۷۷: ۳۷۱) نیز به این موضوع اشاره می‌شود: «جهان‌جوی (فریدون) با فرِّ جمشید بود». مطابق با دین‌کردِ هفتم، این فرّ، فرّهٔ واستریوشی است و در همین متن، پیشهٔ فریدون، دهقانی گفته شده است: «از پیشهٔ دین، بهرِ او دهقانی، به بخششِ آن فرّهٔ جم، و بدان پیروز شد و فریدون به آن پیروزشُدن، پاسخ‌گوینده شد دَهاک را از رحمِ حمل‌کننده (مادر) و او را بدردانید و بی‌هوش کرد؛ آن بسیارنیرو و دروج را» (*Dēnkard*, 1911: 2/596؛ دین‌کردِ هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۱)؛ بر این اساس، فریدون نیز چون ایزدِ مهر، از فرّهٔ دهقانی بهره‌مند است و می‌توانیم یکی از ویژگی‌هایِ مشترکِ این دو را که در ارتباط با مهرگان است، دریابیم.

چنان‌که پیش‌ازاین نیز دیدیم، در شاهنامه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۹/۱) و البتّه دیگر منابع (مسعودی، ۱۳۸۷: ۲۹/۱؛ مستوفیِ قزوینی، ۱۳۸۷: ۸۳؛ گَردیزی، ۱۳۸۴: ۷۱؛ مقدسی، ۱۳۸۶: ۵۲۰/۱؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶؛ منهاجِ سراجِ جوزجانی، ۱۳۸۹: ۱۳۷/۱؛ خیّامِ نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۰؛ طبری، ۱۳۹۰: ۱۵۵/۱) «پرستیدنِ مِهرگان» که جشنی است در پیوند با مِهرپرستی، به فریدون منسوب است و پیروزیِ او بر ضحّاک نیز در همین روزگاری است که برای بَرزِگران، روزهایِ برکت و نعمت به شمار می‌آمده است.

فرانک مادرِ فریدون نیز پس از به شاهی‌رسیدنِ فرزندش، پیش از هر کاری، خود را می‌شوید: «نیایش‌کُنان شد، سر و تن بشست» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۰/۱). گویا این رسمِ شست‌وشو به جوامعِ زراعت‌پیشه تعلّق دارد که در کنارِ رود زیست می‌کردند (تقی، ۱۳۹۰: ۳۵۱/۱-۳۵۲). این سنّت با ایزدِ مِهر نیز در ارتباط است؛ ایزدی که فریدون با آن مناسباتی دارد. مِهرپرستان معبدِ خود را در کنارِ رودخانه می‌ساختند و درونِ محرابِ معبد، مصطبه‌ای بنا می‌کردند و در آن حوضی کوچک تا در آن غسلِ تعمید کنند (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۴۵، ۵۲؛ کومُن، ۱۳۸۶: ۱۶۸). پس گویا فریدون، با هر آنچه با کشت و کشاورزی مرتبط باشد، ازجمله ایزدِ مِهر، نسبت پیدا می‌کند.

این نکته را هم بیفزاییم که دارمِستِتر، نامِ پدرِ فریدون را که در متن‌هایِ پهلوی اسفیانِ پُرگاو (Aspiyān ī purr-gāw) آمده است (*Iranian Bundahišn*, 1978: 229؛ Zātsparam, 1964:53؛ فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۹؛ زادسپرم، ۱۳۸۵: ۵۶) و در متن‌هایِ عصرِ اسلامی (طبری، ۱۳۹۰: ۱۵۳/۱؛ ابوریحانِ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۹) آثفیان (نامی که با لقبِ «گاو» برآمیخته است)، نشانی بر زارع‌بودنِ خاندانِ او می‌داند (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۵؛ توسّل‌پناهی، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

بنا بر آنچه دربارهٔ فریدون بیان شد؛ یعنی این‌که او از فرّهٔ واستریوشی بهره‌مند است، با جشنِ مِهرگان که جشنی است در پیوند با کشاورزان، ارتباط دارد و از خاندانی زارع و آب‌یار است که با دیوِ خشک‌سالی (ضحّاک: کُشَندهٔ آثویَهٔ زارع و آب‌یار، از میان‌بَرَندهٔ مرغزار و گاوِ درونش) می‌ستیزد، به‌خوبی نقشِ او در کشاورزی آشکار می‌شود.

در متن‌هایِ تاریخیِ دورهٔ اسلامی نیز پیوندِ فریدون، گاو، کِشت و دهقانی را می‌بینیم. در مجمع‌الْانساب، فریدون پرورش‌یافتهٔ شخصِ دهقانی در هندوستان معرّفی می‌شود (شُبان‌کاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۲). در نوروزنامه نیز فریدون کِشت‌کاری است که «تخم و درختانِ میوه‌دار و نهال و آب‌هایِ روان در عمارت و باغ‌ها او آوَرْد؛ چون ترنج و نارنج و بادرنگ و لیمو و گل و بنفشه و نرگس و نیلوفر و مانند این در بوستان آوَرْد» (خیّامِ نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۰). در شاهنامه هم، پس از این‌که به شهریاری می‌رسد:

بیاراســـت گیتـــی بـــه ســـانِ بهشـــت　　بـــه جـــایِ گیـــا، ســـرو و گُـــل بُن بکشـــت

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۲/۱)

سیمرغ نیز مانندِ فریدون با کِشت و بذر پیوند می‌یابد. مطابق با متن‌هایِ پهلوی، سیمرغْ آشیان بر درختی دارد که هرگاه بر آن بنشیند، «هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراگنده شود» (مینویِ خرد، ۱۳۷۹: ۷۰؛ *Dānāk-u Mainyō-ī Khard*, 1913: 168؛ فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۸۷؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 116).

بر پایهٔ آنچه گذشت، به آشکار پیوندِ فریدون، سیمرغ و دهقانی را می‌بینیم.

دیدیم که جشنِ مهرگان، جشنی در ارتباط با کشاورزان و زمانِ برداشت و انبار کردنِ محصول بوده است؛ بنابراین، برایِ کِشت‌کاران فصلِ خجسته‌ای پنداشته می‌شده و پیوسته آن را جشن می‌گرفته‌اند؛ امّا صِرفاً دهقانان نبودند که به‌واسطهٔ به ثمر نشستنِ کوشش‌شان و منافعِ مادّی، مهرگان را بزرگ می‌داشتند؛ بلکه این جشن برایِ حُکّام نیز ازاین‌جهت که زمانِ «پرداختنِ خراج و مالیات» بوده (روح‌الأمینی، ۱۳۷۶: ۸۶) و سودی فراوان بهرهٔ پادشاه می‌کرده، مبارک شمرده می‌شده است؛ بر این بنیاد، بسیاری از جنگ‌ها در این زمان آغاز می‌شده است؛ چنان‌که جنبشِ (گرفتنِ جهان، شهرگُشایی، فتح و ظفر) سیمرغ یا دقیق‌تر بگوییم محمود را در شعرِ فرّخی، در همین زمانِ مهرگان می‌یابیم. به‌جز خراج، به نظر می‌رسد در مهرگان هدایایی بسیار برایِ پادشاه ارسال می‌شده است: امیر «به جشنِ مهرگان نشست و از آفاقِ مملکت هدیه‌ها که ساخته بودند پیش‌کش را در آن وقت بیاوردند و اولیا و حشم نیز بسیار چیز آوردند» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۹۸، ۴۶۴).

به یک نکتهٔ دیگر هم باید توجّه داشت و آن، این‌که چون فصلِ کشاورزی پایان می‌گرفت، بسیاری از زارعان به‌عنوانِ سپاهی به لشکرِ محمود می‌پیوستند تا از غنائمِ جنگ بهره‌مند شوند.[۱۶] این برایِ محمود که به سپاهی بزرگ برایِ جنگ نیاز داشت، بسیار مغتنم بود و ازاین‌رو، می‌باید هم مهرگان را با تمامِ وجود بزرگ می‌داشت؛ چنان‌که در تاریخِ بیهقی در همین باره می‌خوانیم: «روزِ دوشنبه شانزدهمِ ذوالْقعده مهرگان بود. امیر رضی‌اللّه عنه بامداد به جشن بنشست؛ امّا شراب نخورد و نثارها و هدیه‌ها آوردند از حدّ و اندازه گذشته و پس از نماز نشاطِ شراب کرد و رسمِ مهرگان به جای آوردند سخت نیکو با تمامیِ شرایطِ آن» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۶۴)؛ بنابراین، بزرگداشت مهرگان یعنی ارج‌گذاشتن به کشاورزی و فرصتی که در آن محمود، پادشاهانِ ضحّاک‌روش را که به مار و اژدها (نمادِ خشک‌سالی) همانند بودند، از پای درآوَرَد؛ همان‌گونه که فریدون با ضحّاک که بارها در شاهنامه مار/ اژدها گفته شده است[۱۷] (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۶/۱، ۶۷)، می‌ستیزد و در متن‌هایِ حماسی، بارها تقابلِ سیمرغ با مار و اژدها، به تصویر کشیده شده است. نمونه را می‌توان به گرشاسپ‌نامه اشاره کرد. در این متن می‌بینیم که سیمرغ اژدها را «هر آنجا که یابد بدرّد

به چنگ» (اسدیِ طوسی، ۱۳۸۹: ۱۵۲). در سام‌نامه هم سیمرغ در پیِ کُشتنِ اژدهایی به نامِ ارقم است که در این راه، سام او را یاری می‌کند و به مقصود می‌رسانَد[۱۸] (سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۲۵-۴۴۴).

۳-۳-۳- خورشیدصفتی

متن‌هایِ ادبی، به آشکار پیوندِ سیمرغ با خورشید را نمایان می‌کند. در فرامرزنامه، در بخشی که مردِ بازرگان از دیدارِ خود با سیمرغ سخن می‌گوید، زمانِ برآمدنِ سیمرغ را همگام با طلوعِ خورشید می‌یابیم:

بر آن شاخ بودم نشسته سه روز — چَهارم چو خورشیدِ گیتی‌فروز
برآمد جهان گشت روشن از او — زمین گشت یک‌باره گلشن از او
یکی مرغ دیدم چو کوهِ گران — چو از تندباد ابرِ تیره روان[۱۹]

(فرامرزنامهٔ بزرگ، ۱۳۹۴: ۲۵۶)

در همین فرامرزنامه، صفتِ گیتی‌فروزیِ خورشید به سیمرغ داده شده است:

نگه کُن که آن مرغِ گیتی‌فروز — بیاید بَرَت با دلِ مهرتوز

(همان: ۲۵۹)

در آثارِ ادبی، گاهی سیمرغ مشبّهٌبِه خورشید شده است:

صحرایِ مغرب چارسو، بگرفت زاغِ تنگ‌خو — سیمرغِ مشرق را بگو، تا بال بگشاید ز هم

(سناییِ غزنوی، ۱۳۶۲: ۳۹۰)

شاعرِ شَروان نیز همین تشبیه را به کار بُرده است:

عیدِ همایون‌فر نگر، سیمرغِ زرّین‌پَر نگر — ابرویِ زالِ زر نگر، بر فرقِ کُهسار آمده

(خاقانیِ شَروانی، ۱۳۱۷: ۴۰۷)

در سام‌نامه نیز خورشید به سیمرغ همانند شده است:

چو سیمرغِ خورشید پَر باز کرد — بر این آشیان نیز پرواز کرد

(سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۴۱)

سیمرغ در داستانِ بانویِ حصاریِ هفت‌پیکر نیز «آفتاب‌شکوه» گفته شده است (نظامیِ گنجوی، ۱۳۹۳: ۲۲۴).[۲۰]

پیش‌تر دربارهٔ نزدیکیِ فریدون با خورشید (مهر) سخن گفتیم. جدا از آن، در شاهنامه آشکارا فردوسی فریدون را به خورشید تشبیه کرده است. او در هنگامِ تولّد، «بَه کَردارِ تابنده‌خورشید» گفته شده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۲/۱). در جایِ دیگر از این متن، در وصفِ فریدون آمده است: «بَه بالا چو سرو و چو خَورشید روی» (همان: ۱۱۲/۱).

فرّخی در بیتی، ضمنِ یادکرد از جشنِ مهرگان، محمودِ غزنوی را «ملکِ شرق» گفته است:

بگشـــاد مهرگـــان درِ اقبـــال بـــر جهـــان　　فرخنـــده بـــاد بـــر ملـــکِ شـــرق مهرگـــان
(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۲۶۳)

ملکِ شرق از یک‌سو یادآورِ محمود و از سویِ دیگر خورشید است. فرّخی با آوردنِ این ایهام و همین‌طور اشاره به مهرگان، بر آن بوده است تا محمود را همچون فریدون که با خورشید و مهرگان در ارتباط است، به تصویر کشد. فرّخی بارها محمود را به خورشید تشبیه کرده است:

یمـــینِ دولـــتْ ابوالْقاســـم، آفتـــابِ ملـــوک　　امـــینِ ملّـــتْ محمـــود، پادشـــاهِ زمـــان
(همان: ۲۵۳، ۲۵۰)

چو زیـن کرانـه شـهِ شـرق دسـت بُـرد بـه تیـز　　بـــر آن کرانـــه نمانْـــد از مخالفـــانْ دیـــار
(همان: ۶۳)

کیست اندر همـه عـالَم چـو تـو دیگـر ملکـی　　مملکت‌بخش و فلک‌جنبش و خورشیدمثال
(همان: ۲۱۴)

با توجّه بدان‌چه گذشت، می‌بینیم که خورشیدصفتیِ سیمرغ و فریدون به محمودِ غزنوی هم نسبت داده شده و فرّخی در وجهی دیگر، او را همسان با سیمرغ و خورشید دانسته است.

۴-۳-۳- دانایی و جهان‌دیدگی و پیش‌گویی

از ویژگی‌هایی که پیوسته به سیمرغ منسوب شده، دانایی و جهان‌دیدگی و پیش‌نگری است. او چو خورشیدی است که روشنی‌بخشی‌اش راه را به دیگران می‌نماید. در شاهنامه این سیمرغ است که راهِ کُشتنِ اسفندیار با تیرِ گز را به رُستم نشان می‌دهد: «بَدان راهْ سیمرغ بُد ره‌نمای» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۴/۵). در فرامرزنامه نیز راهنمایی سیمرغ را می‌بینیم و اساساً او در این متن، جهان‌دیده و راهبَر خوانده می‌شود. وقتی لشکرِ فرامرز از هم فرو می‌پاشد، به جزیرهٔ اسب‌سران می‌رسد و با بازارگانی آشنا می‌شود. بازرگان از آن اسب‌چهران دربارهٔ سیمرغ می‌پرسد. آن‌ها به کوهی اشاره می‌کنند که:

بـــر او بـــر یکـــی مـــرغ بـــا رای و کـــام　　جهان‌دیده‌ســـیمرغ گویـــد بـــه نـــام
چنـــین کارهـــا زو برآیـــد مگـــر　　کـــه اوی‌اســـت گُـــم‌راه را راه‌بَـــر
شـــما را بـــرِ مـــرغ بایـــد شـــدن　　چنـــین داســـتان‌ها بـــرِ او زدن
کـــه او ســـخت دانـــا و زیـــرک‌دل اســـت　　همـــه دانشـــی نـــزدِ او حاصـــل اســـت
(فرامرزنامهٔ بزرگ، ۱۳۹۹: ۲۵۹)

فرامرز بدان سیمرغ راه می‌یابد و از راهنمایی‌های او بهره‌مند می‌شود. فرامرز در ستایشِ سیمرغ، چنین به دانایی و راهنمایی او اشاره می‌کند:

تـــــویی رهنمـــــــایِ پراکنـــــــدگان تـــــویی بهتـــــر ازجملـــــه داننـــــدگان

(همان: ۲۶۳)

در سام‌نامه هم سیمرغ با صفاتی چون «خردمند و با دانشِ پاک» یاد می‌شود (سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۱۷). سعدی نیز به جهان‌دیدگیِ سیمرغ اشاره می‌کند:

پیـــــری انـــــدر قبیلـــــهٔ مـــــا بـــــود کـــــه جهان‌دیـــــده‌تر ز عنقـــــا بـــــود...

(سعدیِ شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۵۱)

پیش‌گویی از ویژگی‌هایِ دیگرِ سیمرغ است که آن هم برآیندِ دانش و دانایی او است. سیمرغ در شاهنامه، عاقبتِ کارِ کسی که اسفندیار را بکُشد، پیش‌بینی می‌کند و نسبت به آن هشدار می‌دهد: هرکس خونِ اسفندیار را بریزد، تا زنده باشد از رنج نرهد. در این جهان با شوربختی زندگی کند و پس از گذشتن از این جهان هم به سختی بازخواست شود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۲/۱). مطابق با روایت‌هایِ مردمی هم، سیمرغ پس از یافتنِ زال، به بالِ خود می‌نگرد و در آن می‌بیند که «این بچّه آیندهٔ خیلی خوب و ستارهٔ روشنی در آسمان دارد» (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۸۹/۲؛ ۳۱۳/۳). او پس از تولّدِ رُستم هم آینده‌ای خوب برایِ او و ایران پیش‌بینی می‌کند (همان: ۲۰۸/۲). در طوماری هم می‌بینیم، پس از گُم‌شُدنِ رخش، سیمرغ با آگاهی از غیب، جایِ آن را درمی‌یابد و با همین دانش، آن را که توانِ رهاییِ رخش از دستِ جادوگری در چین دارد، پیش‌گویی می‌کند (طومارِ نقّالیِ شاهنامه، ۱۳۹۱: ۷۳۳).

به این نکته توجّه کنیم که در روایت‌هایِ مردمی و طومارها، گاهی سیمرغ چنان منزلتی می‌یابد که به او نقشی چون ایزدِ سروش می‌دهند؛ به‌گونه‌ای که همچون سروش در شاهنامه پیش‌گویی و پیش‌بینی می‌کند (همان‌طور که سروش سیامک را از دیوبچّه و نیرنگِ اهریمن آگاه می‌کند/ فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۳/۱) یا کسی را به‌واسطهٔ دانستنِ عواقبِ کاری نادرست، از انجامِ آن بازمی‌دارد. هم‌چنین، دیدیم که به جایِ سروش در شاهنامه، در روایتی عامیانه، این سیمرغ است که فریدون را از کُشتنِ ضحّاک مانع می‌شود (هفت‌لشکر، ۱۳۷۷: ۳۴).

آنچه از دانایی و جهان‌دیدگیِ سیمرغ دیدیم، دربارهٔ فریدون هم صدق می‌کند. او پیوسته به کسبِ دانش و داشتنِ آن وصف شده است (بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۱؛ شُبان‌کاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۳). سخنانی که در وصفِ دانشِ او در کوش‌نامه آمده، گویایِ این موضوع است:

فریـــــدونِ فـــــرّخ درآمـــــد بـــــه تخـــــت همـــــی دانشـــــش آرزو کـــــرد ســـــخت

در آن تخـــــت پیوســـــته کـــــردی نگـــــاه بدانســـــت از رازِ خورشـــــید و مـــــاه

ز کـــــردارِ مـــــرّیخ تـــــا مشـــــتری شـــــد آگـــــاه از رنـــــج و از داوری

ز گردنـــــده‌گردون جهـــــان بررســـــید　　کـــه گفتـــی کـــه گـــردون خـــود او آفریـــد
بـــه دانـــش چنـــان گشـــت کانـــدر زمـــان　　نمانـــدی بـــر او هـــیچ کـــاری نهـــان
(ایرانشان بن ابی‌اَلْخیر، ۱۳۷۷: ۳۹۸)

در شاهنامه هم، به دانشِ فریدون (رُوان را چو دانش به شایستگی/ فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۲/۱) و جهان‌دیدگیِ او (یَکی داستان زد جهان‌دیدَه کَی/ همان: ۱۳۷/۱) اشاره شده است. در نامه‌ای که منوچهر به نیایَش، فریدون می‌نویسد، ضمنِ اشاره به خردمندی و بیداریِ او، از گره‌گشایی‌هایِ فریدون در نیرنگ‌هایِ اهریمنی یاد می‌کند که این ویژگی و البتّه ویژگیِ دانایی و جهان‌دیدگیِ فریدون، یادآورِ دانش و تجربه و چاره‌گری‌هایِ سیمرغ است:

کنـــون بـــر فریـــدون از او آفـــرین　　خردمنـــد و بیـــدارْ شـــاهِ زمـــین
گشـــایندهٔ بنـــدهایِ بـــدی　　همـــش رای و هـــم فـــرّهٔ ایـــزدی
(همان: ۱۵۳/۱-۱۵۴)

ویژگیِ چاره‌گریِ فریدون در زمانِ رُخ دادنِ بدی‌ها، ویژگی‌ای است که دربارهٔ سیمرغ هم پیش‌ازاین دیدیم. سیمرغ هم در شاهنامه، «چاره‌گرمرغ» خوانده شده است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۴۲/۵). او سختی‌ها و نیرنگ‌هایِ اهریمنی را از خوبان دور می‌کند.

هم‌چنین، در منابعِ حماسی از پیش‌گویی و پیش‌بینیِ فریدون مانندِ سیمرغ یاد شده است. در سام‌نامه (۱۳۹۲: ۲۳-۲۱)، فریدون به خوابِ سام می‌آید و او را به یافتنِ فرزندی که همان رُستم باشد امید می‌دهد. همین‌طور در زرّین‌قبانامه (۱۳۹۳: ۴۷۰)، جوانِ یاقوت‌پوش فریدون را به خواب می‌بیند و در برابرِ براقیسِ جادو، او را امید می‌دهد.

صفاتی چون دانایی، پیش‌گویی، جهان‌دیدگی و... که دربارهٔ سیمرغ و فریدون آمد، در دیوانِ فرّخی به محمودِ غزنوی هم نسبت داده شده است. فرّخی محمود را «آموزگارِ فضل» و «شاهِ بلندرای» (فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۶۲)، «خدایگانِ خردپرور» (همان: ۲۵۳) و کسی که «همه هُش‌است و همه دانش و همه فرهنگ» (همان: ۲۰۷) می‌داند. او «اسرارِ همه گیتی، دانسته به دانش» (همان: ۸۹). هم‌چنین، او از پیش‌بینی محمود به‌واسطهٔ خردش یاد می‌کند: «ایا ستوده به مردی، چو پیش‌بین به خرد» (همان: ۳۴۵) و او را «پیشوایِ پیش‌بین» می‌خوانَد (همان: ۲۶۰). محمود همچون فریدون و سیمرغ، گره‌گشا در دشواری‌ها است: «بدو شود همه دشواری‌هایِ دهر آسان» و «همه مسائلِ سربسته را از اوست بیان» (همان: ۲۵۳).

۵-۳-۳- درمانگری و غم‌زدایی

یکی از خویش‌کاری‌هایی که در اوستا در پیوند با سیمرغ می‌بینیم، کارکردِ درمانگری او است. در رَشن‌یشت به درختی درمان‌بخش اشاره شده است که سیمرغ بر آن آشیان دارد: «ای رَشنِ اَشَوَن! اگر تو در بالایِ درختی باشی که آشیانهٔ

سیمرغ در آن است و در میانِ دریایِ فَراخ‌کَرت برپا است؛ درختی که دربردارندهٔ داروهایِ نیک و داروهایِ کارگر است و پزشکِ همگان خوانندش، درختی که بذرِ همهٔ گیاهان در آن نهاده شده است، ما تو را به یاری همی‌خوانیم» (اوستا، ۱۳۷۹: ۱/۴۰۰؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱/۵۷۳-۵۷۵؛ *Avesta*; Yasht 17, 1886: 234). در متنِ مینویِ خرد هم از این درختِ آشیانهٔ سیمرغ یاد شده است؛ با این تفاوت که ویژگیِ «دورکُنندگیِ غم» هم بدان نسبت داده شده است که سیمرغ چون بر آن می‌نشیند بذرها را می‌پراکند (مینویِ خرد، ۱۳۷۹: ۷۰؛ *Dānāk-u Mainyō-ī Khard*, 1913: 168). نویسندهٔ متنِ بُن‌دهش هم از این آشیانهٔ سیمرغ یاد کرده است؛ منتها پدیدآورندهٔ تخم‌هایِ آن درختِ آشیانهٔ سیمرغ را گاوِ یکتاآفریده معرّفی می‌کند (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۸۷؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 116).

خاصیّتِ درمانگری و البتّه غم‌زدایی که درختِ بسیارتخمه از آن بهره‌مند است و در متن‌هایِ پیش‌گفته دیدیم، به عقیدهٔ یکی از پژوهندگان (مختاری، ۱۳۷۹: ۷۸)، در حماسه به خودِ سیمرغ نسبت داده شده است؛ یعنی در اثری چون شاهنامه، سیمرغ را شفابخشِ کسانی چون رودابه (در هنگامِ زایش) یا رُستم (به هنگامِ زخم خوردن از اسفندیار) می‌یابیم. موضوعِ درمانگری سیمرغ به روایت‌هایِ عامیانه هم راه می‌یابد (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳/۱۰۶؛ ۲/۱۸۷، ۲۰۸؛ طومارِ نقّالیِ شاهنامه، ۱۳۹۱: ۸۴۹) و مستقیماً او طبیبِ زال گفته می‌شود (انجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۲/۱۶۱). جدا از درمانگری، غم‌زدایندگیِ درختِ آشیانهٔ سیمرغ هم در حماسه به خودِ سیمرغ منتقل شده است. در فرامرزنامه، آشکارا غم‌زداییِ سیمرغ را می‌بینیم. سیمرغ خطاب به فرامرز که به یاریِ او نیاز دارد، می‌گوید:

چه کار است اکنون، به من بازگوی که از غم تو را شادی آرَم به روی

(فرامرزنامهٔ بزرگ، ۱۳۹۴: ۲۶۰)

پس از راهنمایی گرفتنِ فرامرز از سیمرغ، «از او دور شد درد و اندوه و رنج» (همان: ۲۶۱).

فریدون نیز مطابق با مجموعِ گزارش‌هایی که دربارهٔ او آمده است، یکی از خویش‌کاری‌هایی که در کنارِ توانِ رزمی و افسونگری او یاد می‌شود، کارکردِ درمانگری است (مولایی، ۱۳۹۲ الف: ۹۲). او در فروردین‌یشت، ازآنجاکه «در برابرِ گری (جرب) و تب و رنجوری و لرز (تبِ سرد) و بیماریِ سخت» ایستادگی می‌کند، ستوده می‌شود (مولایی، ۱۳۹۲ ب: ۱۱۲؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۲/۱۰۲؛ *Avesta*; Yasht 13, 1886: 199). در متن‌هایِ تاریخیِ دورهٔ اسلامی هم به این نکته اشاره شده است که او «به علمِ طبّ رنج بُرد» (بلعمی، ۱۳۸۵: ۱۰۱؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۷۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۶).

پیش‌تر دیدیم ویژگیِ درمان‌بخشیِ درختی که بر آن سیمرغ آشیان دارد به سیمرغ انتقال یافته است. جالب است فریدونِ درمانگر هم با درخت نسبت دارد. او در شاهنامه، «درختی نوآیین پُر از بارِ نو» خوانده شده است (فردوسی،

۱۳۸۶: ۱۵۵/۱). همان‌گونه که پیش‌ازاین دیدیم، فریدون با گاو هم ارتباط دارد؛ چنان‌که مطابق با بُن‌دهش، تخم‌هایِ درختِ سیمرغ هم از گاوِ یکتاآفریده پدید آمده است و با گاو پیوند دارد؛ بنابراین، درهم‌تنیدگیِ سیمرغ، فریدون، درخت و گاو را که در پیوند با شفابخشی است، در این گزاره‌ها به آشکار نمایان است.

پیش‌تر از غم‌زدایندگیِ سیمرغ سخن گفتیم. عصرِ فریدون نیز، دورهٔ گذار از اندوه است:

زمانَـــه بی‌انـــدوه گشـــت از بـــدی　　گرفتـــــد هـــــرکس رهِ بخـــــردی

(همان: ۸۹/۱)

فرّخی به‌گونه‌ای ویژگیِ درمانگری و غم‌زدایی را که دربارهٔ سیمرغ و فریدون ارائه شده، در موردِ محمودِ غزنوی نیز مطرح کرده است:

تبـاه‌کردهٔ هـرکس همی‌شـود بـه تـو راسـت　　مبـاد کـس کـه کُنـد راسـت‌کردهٔ تـو تبـاه

(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۴۶)

در بیتی دیگر، محمود آشکارا دوایِ هر درد خوانده شده است:

هـر بنـد را کلیـدی، هـر خسـته را علاجـی　　هـــر کُشـــته را روانـــی، هـــر درد را دوایـــی

(همان: ۳۶۲)

فرّخی محمود را به نوبهاری تشبیه می‌کند که سببِ شادیِ مردمان شده است:

چـو نوبهـار بـه تـو چَشـم‌ها همـه روشـن　　چـو روزگـار ز تـو دسـت‌ها همـه کوتـاه

(همان: ۳۴۶)

بنا بر آنچه گذشت، می‌بینیم که ویژگیِ درمانگری و غم‌زداییِ سیمرغ و فریدون، از سویِ فرّخی، دربارهٔ محمود هم بیان شده است.

۶-۳-۳- سکایی بودن

به‌جز از رشن‌یشت، در بهرام‌یشت از سیمرغ سخن رفته است. جهانگیر کوورجی کویاجی معتقد است آنچه در این بخشِ اوستا آمده است؛ به‌ویژه آنچه در وصفِ پرندگانی چون سیمرغ، در ارتباطِ نزدیک با قومِ سکا است. از دیدِ او، بهرام‌یشت دست‌آوردِ رواجِ افسانه‌ها و باورهایِ قومِ سکایی است. از دیدِ این پژوهنده، از همین‌روی است که «پرندهٔ شگفتِ بهرام‌یشت، هرگز در داستان‌هایِ هیچ‌یک از دودمان‌هایِ شهریاری یا خاندان‌هایِ پهلوانیِ ایرانی پدیدار نمی‌شود» (کویاجی، ۱۳۸۸: ۸۶-۸۷).

فریدون هم مطابق با برخی منابع، در ارتباط با قومِ سکا است. فریدون نهمین نسلِ جمشید است (طبری، ۱۳۹۰: ۱۵۲/۱) و می‌دانیم که مطابق با آثارِ حماسی، زال و رُستم، «این نمایندگانِ بزرگِ قومِ سَکا» (کویاجی، ۱۳۸۸: ۸۷) از

نسلِ جمشید هستند. در گرشاسپ‌نامه می‌خوانیم:

بزرگانِ این تخمه کز جم بُدند سراسر نیاکانِ رُستم بُدند
(اسدیِ طوسی، ۱۳۸۹: ۷۰)

بنا بر این سخنان که از پیشِ رو گذشت، می‌توان فریدون را هم از نیاکانِ قومِ سکا دانست؛ از همین‌روی، بدیلِ این شخصیّت از دیدِ فرّخی، یعنی محمودِ غزنوی هم از زاول یا همان سیستان[۲۱] شمرده شده و این شهر با وجودِ او آوازه یافته است:

خداوندِ ما شاهِ کشورستان که نامی بدو گشت زاولستان[۲۲]
(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۲۴۸)

این نکته را در ارتباطِ سیستان (که محمود بدان‌جا خوانده شده)، با سکاها نباید ناگفته بگذاریم که سرزمینِ زَرَنگ، پس از کوچیدنِ قومِ سکا در اواخرِ قرنِ دومِ پیش از میلاد بدان‌جا، سگستان و بعدها سجستان و سیستان نام گرفته است (ویسهوفر، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۸؛ گازرانی، ۱۳۹۷: ۷۱)؛ بنابراین، برخواندنِ محمود به زاول (سیستان) در سخنِ فرّخی، به‌گونه‌ای نسبت دادنِ محمود به سکاها و دلاورانِ این قوم است. البتّه چنان‌که پیش‌ازاین آمد، محمود به اعتبارِ مادرش زاولی خوانده شده و نژادِ تُرکِ پدرش نادیده گرفته شده است تا به این وسیله، او را ایرانی و البتّه بدل از شخصیّت‌هایِ اساطیری-حماسی‌ای چون فریدون معرّفی کنند.

۷-۳-۳- سخاوت‌مندی

از دیگر ویژگی‌هایِ مشترک میانِ سیمرغ، فریدون و از نظرِ فرّخی، بدیلِ او (محمود)، سخاوت‌مندی است. خاقانی در تشبیهی، ممدوحش را به سیمرغی تشبیه کرده که وجودش تماماً با بخشش و سخاوت همراه است:

در بارگهِ دومِ سلیمان سیمرغِ کرم عیان ببینم
(خاقانیِ شَروانی، ۱۳۱۷: ۲۸۶)

پس به نظر می‌رسد سیمرغ با کرم نیز همراه است و از وجوهِ نمادینِ او، یکی سخا و سخاوت‌مندی است. این سخاوت در وجودِ فریدون هم هست. او به «داد و دهش»، نیکویی و آوازهٔ نیک یافته است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۵/۱). فراموش نکنیم پس از شهریاریِ فریدون، مادرش همهٔ گنج‌ها را می‌گشاید و «نهاده هَمَه رایِ دادن» می‌گیرد (همان: ۹۱/۱).

در دیوانِ فرّخی، محمود بارها به سخا ستوده شده است:

چون خداوند، سخا در کفِ رادِ تو بدید گفت با بخششِ تو، بس نبود بیت‌اَلْمال
(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۲۱۴)

کریمی چو شاخی‌است، او را تو باری سخاوت چو جسمی‌است، او را تو جانی
(همان: ۳۶۵)

۸-۳-۳- سایه‌گستری

همان‌گونه که در متن‌ها از سایهٔ سیمرغِ هستی‌بخش سخن رفته است؛ چنان‌که در این بیت:

سایهٔ شه‌پَرِ سیمرغ چو بر ما افتاد　　گرچه کبکیم چه اندیشهٔ شه‌باز کنیم

(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۴: ۶۹۳)

در سام‌نامه، گیتی سایهٔ فرِّ فریدون پنداشته شده است:

فریدون نمانده‌است و آن فرِّ اوی　　که گیتی بُدی سایهٔ پرِّ اوی

(سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۱۳۶)

محمودِ غزنوی هم به داشتنِ سایه‌ای که جان‌بخش است، ستایش شده است:

امیر اگر ز برِ کُشته سایه برفکَند　　ز فرِّ سایهٔ او کُشته بازیابد جان

(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۲۵۳)

در جایِ دیگر، باز از این سایهٔ محمود سخن می‌رود؛ سایه‌ای که ارزشِ پادشاهی از وجودِ آن است:

مُلک را بی‌سر و بی‌هیبت و بی‌سایهٔ او　　نه خطر باشد و نه قیمت و نه قدر و نه‌جاه

(همان: ۳۴۶)

همان‌گونه که دربارهٔ فریدون چنین پنداری وجود دارد:

هَمَه راستی، راست از بختِ اوست　　هَمَه فرّ و زیبایی از تختِ اوست

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۱)

سایه‌ای که در پیوند با محمود از آن سخن گفته شده، یادآورِ فرّی است که در شاهنامه، مستقیماً از سویِ ایزد به فریدون سپرده شده است:

که جاوید باد آفریدونِ گُرد　　که فرِّ کَیی، ایزد اورا سپرد

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲۸/۱)

این فرِّ فریدون چنان ارج‌مند بوده که پیوسته از آن یاد کرده (اسدیِ طوسی، ۱۳۸۹: ۲۹۹؛ سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۶۸) و حتّی بدان سوگند خورده‌اند (اسدیِ طوسی، ۱۳۸۹: ۳۴۹). بسیاری از شاعرانِ مدّاح نیز ممدوحِ خود را وارث و دارندهٔ فرِّ آن پادشاهِ یگانه و بی‌نظیر انگاشته‌اند؛ چنان‌که انوری در فرّه، خاقانِ سمرقند را هم‌پایِ فریدون پنداشته است:

ای کیومرث‌بقا، پادشهِ کسرا عدل　　وی منوچهرلقا، خسرو افریدون‌فرّ

(انوریِ ابیوردی، ۱۳۷۶: ۱۹۷)

۹-۳-۳- بی‌نظیری

دربارهٔ سیمرغ و فریدون با توجّه به منابع، خویش‌کاری‌ها و ویژگی‌هایی برشمرده شد که هر دو را آفریده‌هایی بی‌همانند می‌نماید. شاعرانْ آشکارا به بی‌نظیریِ سیمرغ اشاره داشته‌اند؛[۲۳] شاعرِ فریومد در همین باره می‌گوید:

بـــه بی‌نظیـــریِ عنقـــا و همّـــتِ شـــه‌باز بـــه دل‌فریبـــیِ طـــاوس و فرّخـــیِ همـــای...
(ابن‌یمین، ۱۳۱۸: ۲۳۲)

سیمرغ در ادبِ حماسی «شاهِ مرغان» (سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۱۷). نگاهِ عارفان به او هم، همین بوده و در ادبِ عرفانی «سلطانِ طیور» (عطّارِ نیشابوری، ۱۳۸۴: ۲۶۴) خوانده شده است؛ به همان وجه که فرّخی محمود را «خدایگانِ جهان»، «شهریارِ جهان» و «شهریارِ بی‌قرین» می‌خوانَد که «نه چون او ملک، خلق دیده به گیتی» (فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۴۵، ۳۶۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۳۶۴). فرّخی در قصیدهٔ مهرگان آمد و... (ق ۱۹۲)، محمود را «بارخدایِ ملکان» می‌خوانَد و او را به سیمرغ تشبیه می‌کند؛ سیمرغی که جمله مرغانِ جهان، تحتِ سیطرهٔ او هستند:

او چو سیمرغ‌است آری و شهان جمله چو مرغ مرغْ با هیبتِ سیمرغ کجا دارد پای[۲۴]
(همان: ۳۶۶)

از سویِ دیگر، فرّخی می‌کوشد با به تصویر کشیدنِ گذارِ محمود از رود و دریا، نقشی از فریدون در ذهنِ مخاطبش بسازد. مطابق با شاهنامه، فریدون در مسیری که برایِ رسیدن به ضحّاک از سر می‌گذرانَد، به اروندرود می‌رسد. رودبان بدو کشتی نمی‌دهد و نامهٔ مُهرشدهٔ ضحّاک را می‌طلبد.

فریـــدون چـــو بشـــنید شـــد خشـــمناک از آن ژَرف‌دریـــا نیامـــدش بـــاک
بَـــه تُنـــدی میـــانِ کَیـــانی ببســـت بـــر آن بـــارهٔ شـــیردل برنشســـت
ســـرش تیـــز شـــد کینـــه و جنـــگ را بَـــه آب اندرافگنـــد گُلرنـــگ را
ببســـتند یـــارانْش یَکســـر کمـــر همیـــدون بَـــه دریـــا نِهادنـــد ســـر
بـــر آن بادپایـــانِ بـــا آفـــرین بَـــه آب انـــدرون غرقـــه کردنـــد زیـــن...
بَـــه خشـــکی رَســـیدند ســـرِ کینـــه‌جوی بَـــه بیت‌اَلْمقـــدّس نِهادنـــد روی
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۴/۱)

فرّخی بارها بی‌قرینیِ محمود را با شبیه‌سازیِ کارش به فریدون، به رُخ کشیده است تا او را هم‌توانِ این شاهِ بی‌قرین نشان دهد:

بســـا شـــها کـــه نیـــارَد خُردجـــوی گذشـــت تـــو چنـــد راه گذشـــتی چنـــین ز رودِ بیـــاه
تو ز آب‌هایی بگذشته‌ای به شب که از او بـــه روز پیـــل نیـــارد برون‌شـــدن بـــه شـــناه
(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۴۵)

در جایِ دیگر، باز در همین باره می‌خوانیم:

بگذرانیـــدی ســـپاه از رودهـــایی کـــز قیـــاس ژرف‌دریا باشد اندر جنبِ آن هر یک قلیل

بس شگفتی نیست گر بر ژرف‌دریا بگذرد　　لشکری کو را بود محمودِ دریادل را دلیل[۲۵]
(همان: ۲۲۱)

البتّه فرّخی برخلافِ فردوسی که فریدون را فرشته نمی‌داند و می‌گوید:

فریـــــدونِ فـــــرّخ فرشـــــته نبـــــود　　ز مشـــک و ز عنبـــر سرشـــته نبـــود...
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۵/۱)

محمود را فرشته خطاب می‌کند و از جنسِ فرشته می‌داند:

تـــو را زیـــن ســـپس جـــز فرشـــته نخـــوانم　　ازیـــرا کـــه تـــو آدمـــی را نمـــانی
(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۶۴)

و به‌گونه‌ای به فردوسی اعلام می‌کند که فریدونِ او، یعنی محمودِ غزنوی، برخلافِ فریدونِ فردوسی فرشته است و بدین‌سان، ممدوحِ خود را بر فریدون برتری می‌دهد؛ چنان‌که در جایی دیگر، چنین کاری کرده و خطاب به محمود گفته است:

این جهان از دستِ شاهانی برون کردی که بود　　هریکی را چون فریدونِ ملک، صد پیش‌کار
(همان: ۸۸)

نتیجه‌گیری

در جستاری که از پیشِ رو گذشت، صفاتِ عیان و مضمرِ سیمرغ که با خویش‌کاری‌ها و وجوهِ وجودیِ فریدون، با توجّه به منابعِ پیش از اسلام و همین‌طور پس از اسلام، تطبیق می‌یافت، توصیف و تحلیل شد. این صفات و وجوه عبارت بود از: ۱) پیوند با ابر و آب؛ ۲) ستیز با اژدهایِ خشک‌سالی و تقویّتِ دهقانی؛ ۳) خورشیدصفتی؛ ۴) دانایی و پیش‌نگری؛ ۵) شفابخشی و شادی‌آفرینی؛ ۶) سگستانی بودن؛ ۷) سخاوت‌مندی؛ ۸) فرّه‌مندی؛ ۹) منحصربه‌فرد و دور از دسترس بودن که دیدیم همگیِ این موارد، در دیوانِ فرّخیِ سیستانی به محمودِ غزنوی نیز نسبت یافته است. شاعرِ مدّاحِ دربارِ غزنویان، با پیش کشیدنِ واژگانی چون «مهرگان» و همین‌طور «سیمرغ» و تشبیهِ محمودِ غزنوی بدو، همهٔ ویژگی‌ها و کارکردهایِ فریدون که بنیان‌گذارِ مهرگان است و سیمرغ را متوجّهِ شاهِ غزنوی ساخته است و به‌گونه‌ای او را وارثی برایِ فریدون و پرندهٔ در پیوند با او، یعنی سیمرغ ساخته است. از یاد نبریم که سیمرغ در بخشی از نامِ اوستاییِ‌اش:saēna، (در سنسکریت: śyená) به معنایِ مرغ، با ایندرهِ هندی ارتباط دارد؛ به این معنا که śyená لقبی برایِ ایندره است و او در ریگ‌ودا به شکلِ مرغ ظاهر می‌شود. توجّه داشته باشیم که ایندره در پیوند با سیمرغ، بسیاری از کارکردها و ویژگی‌هایش، مانندِ پیوند با آب، از میان‌برداشتنِ اژدهایِ خشک‌سالی و آزادسازیِ زن و گاو که

نمادِ آب هستند، شادی‌بخشی و آزادسازیِ مردمان، با فریدون و خویش‌کاری‌هایش در تطابق است.

بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان گفت در قرونِ ابتداییِ اسلامی، چنان اندیشه‌ها و باورها و اساطیرِ هند و ایرانی در خودآگاه و ناخودآگاهِ ذهنِ ایرانی رواج جولان می‌داده که حتّی شاعرانی ستایشگر چون فرّخیِ سیستانی هم که به‌ظاهر ستیزندگیِ با آن را پیش می‌گیرند؛ امّا ذهنیّتِ آنان در همین فضا سیر می‌کند و ممدوحانِ خود را هم با همین نگرش به ستایش می‌گیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مهر در اوستایی Miθra، در سنسکریت Mitra، در فارسیِ میانه Mihr و در فارسیِ دری مهر. گرشویچ این واژه را به معنیِ «پیمان» می‌داند (Gershevitch, 1959: 4). برایِ آگاهیِ بیش‌تر بنگرید: (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۳۱).

۲. گویا زردشت با مهر و مهرپرستی مخالف بوده است؛ امّا دینِ مهری چنان نزدِ عوام محبوب بوده است که زردشت نتوانسته این ایزد را به‌طور کامل از دینِ خود کنار بگذارد (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۸)؛ از همین‌روی، بعدها، در جایگاه خدایی کوچک‌تر از اهوره‌مزدا، به دینِ زردشتی وارد شد و حتّی یشتِ دهمِ اوستا بدو اختصاص یافت (تقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۷۰). البتّه امروز مهر نزدِ زردشتیان بسیار محترم است و ایزدی محبوب شمرده می‌شود (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۱۹، ۱۲۹).

۳. جامعه‌ای که زردشت در آن به تبلیغِ دینِ زردشتی می‌آغازد، «جامعه‌ای زراعت‌پیشه» بوده است (تقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۴۹).

۴. مهرداد بهار (۱۳۸۹: ۴۹۵) معتقد است اگر این جشن آریایی بود باید از آن در اوستا یا وداها یاد می‌شد که چنین نشده است.

۵. چنان‌که فرّخی بیش از همه رُستم را تحقیر می‌کند. دراین‌باره بنگرید: (امامی، ۱۳۸۴: ۹۳-۹۵).

۶. این روند پس از محمود هم ادامه دارد؛ چنان‌که مورّخی در قرنِ هفتم برایِ خاندانِ غزنوی، نَسَبی ایرانی جعل می‌کند و او را از نژادِ ساسانیان معرّفی می‌کند. او می‌نویسد:

> «امیر سبکتگین از فرزندانِ یزدجردِ شهریار بود و در آن وقت که یزدجرد در بلادِ مرو در آسیایی کُشته شد، در عهدِ خلافتِ امیرالْمؤمنین عثمان... و اتباع و اشیاعِ یزدجرد به تُرکستان افتادند و با ایشان قرابتی کردند و چون دوسه بطن بگذشت، تُرک شدند» (منهاجِ سراجِ جوزجانی، ۱۳۸۹: ۲۲۶/۱).

۷. او در قصیده‌ای دیگر، به‌گونه‌ای محمود را برتر از سیمرغ می‌نشانَد و می‌گوید:

همه عالَم ز فتوحِ تو نگارین گشته است　　هم‌چو آکنده به صد رنگِ نگارین سیرنگ

(فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۶۶)

فرّخی بر آن است: همان‌طور که سیمرغ به صد رنگِ نگارین آکنده شده، جهان هم از پیروزی‌هایِ محمود، رنگارنگ و زیبا شده است؛ بدین‌سان، فرّخی محمود را نه هم‌پایِ سیمرغ که بالاتر از او نشانده و زیباییِ جهانی را که به سیمرغ می‌مانَد، رقم زده است. او این برتری را در بیتی دیگر هم نشان می‌دهد و قدرتِ محمود را بسی والاتر از سیمرغ و پروریدهٔ او، یعنی زال می‌انگارد:

دشمنِ او از او به جان نرهد　　ور همه پروریدهٔ عنقاست

(همان: ۲۶)

۸. میانِ تریتَه و فریدون همسانی‌هایی است. همان‌گونه که تریته خانه‌ای دور و پنهانی دارد، فریدون نیز به کودکی در البرزکوه، در جایگاهی دور از دسترس پنهان است. تریته دو برادر دارد که علیهِ او توطئه می‌کنند و به چاهش می‌افکنند. فریدون نیز دو برادر دارد که برایِ کُشتنِ او نقشه می‌کشند (بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۱۳). نیز بنگرید: (مختاریان، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۲۱۵؛ صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۵؛ مولایی، ۱۳۹۲ ب: ۲۸۷).

۹. به این نکته باید توجّه کرد که گروهی از پژوهندگان مانندِ مری بویس، بارتلمه، واکرناگل، مایرهوفر، پوکرنی، لینکن (بنگرید: مختاریان، ۱۳۸۹: ۱۴۶) و مولایی با ارجاع به سخنِ بویس (۱۳۹۲ ب: ۲۸۸) معتقدند این واژه هیچ ارتباطی با آب ندارد و معنی‌ای که از آن ارائه می‌دهند، متأثّر از ریشه‌شناسیِ عامیانه است؛ امّا در ریگ‌ودا (هشتم، چهل‌وهفت) او «پسرِ آب‌ها» معرّفی شده است. هم‌چنین، ژرژ دومزیل فارغ از ریشه‌شناختیِ واژهٔ آپتیه و با توجّه به خویش‌کاریِ آن در ساختارِ سه‌گانهٔ اجتماعیِ هند و اروپایی، نشان داده است که آپتیه‌ها مانندِ آب، کارکردِ پاک‌گردانیِ بدی‌ها را دارند (دومزیل، ۱۳۸۳: ۴۴، ۴۶-۴۷).

۱۰. در روایت‌هایِ عامیانه هم می‌بینیم که دورهٔ ضحّاک، عصرِ خشکسالیِ پیوسته است: «بر اثرِ ظلمی که ضحّاک به مردم می‌کرد، خشکسالی شد و مردم زیادی از گرسنگی مُردند» (اِنجوی شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۸/۲، ۳۱۷).

۱۱. مطابقِ روایت‌هایِ مردمی، شیر دادنِ این گاو به فریدون سبب می‌شود که فرانک فریدون را «فریدونِ گاودایه» بخوانَد (همان: ۳۴/۳). در برخی متن‌ها مانندِ کوش‌نامه، از شیرِ گاو خوردنِ فریدون تأویل‌هایی شده است:

همی شیرْ دانش نماید به راز　　همان گاه را گاو گویند باز

فریدون از آن گاه دانش گشاد　　که برماین آن را به دانش نهاد

دگر هرکه را دانش آمد به دست　　بگوید که بر گاه خسرو نشست

(ایرانشان بن ابی‌اَلْخیر، ۱۳۷۷: ۳۹۸)

۱۲. به احتمال این موضوع، الگوبرداری‌یی است از داستانِ زال و پرورشِ او به دستِ سیمرغ.

۱۳. بنگرید: (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۷۳؛ *Iranian Bundahišn*, 1978: 81).

۱۴. گاو یکتاآفریده، پیش‌نمونهٔ چارپایانِ سودمند است که هرمزد آن را در کنارِ آسمان، آب، زمین، گیاه و مرد آفریده است. هنگامی که اهریمن بر گاو تازش می‌آوَرَد، او بر جانبِ راست می‌افتد. با مرگِ او، از مغزش پنجاه‌وپنج نوع دانه و دوازده نوع گیاهِ درمانی می‌روید (قُلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

۱۵. فراموش نکنیم نه‌تنها در ایران و هند، در یونان نیز خدایانِ رود و آب بـه شکلِ گاو پدیدار می‌شوند. در میان‌رودان نیز، خدایِ باران، همواره سوار بر گاوی نمایان می‌شود؛ درحالی‌که آذرخش به دست دارد و باد و باران به همراه خود می‌آوَرَد. در ریگ ودا نیز آشکارا ابرهایِ باران‌آور به گاو همانند می‌شوند (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۸۸: ۱۱۵-۱۱۷).

۱۶. البتّه برخی از زارعان به دلیلِ سنگینیِ بارِ مالیات به‌طور کامل زراعت را به کنار می‌نهادند و جذبِ سپاهِ محمود می‌شدند (یعقوبفسکی، ۱۳۹۰: ۹۲).

۱۷. در منابعی دیگر هم به اژدها بودنِ ضحّاک اشاره شده است: «که ضحّاکِ بَدکیش بُد اژدها» (زرّین‌قبانامه، ۱۳۹۳: ۹۹۰).

۱۸. صادق هدایت (۱۳۴۴: ۱۶۹-۱۷۰) هم در داستانِ آبِ زندگی، تقابلِ مار و سیمرغ را به تصویر کشیده است.

۱۹. در فرامرزنامه، در جایی از مرغی سخن می‌رود که بی‌شباهت به سیمرغ نیست. آن مرغ هم به خورشید مانند شده است: فرامرز «یکی هم‌چو خورشید چیزی بدید» (فرامرزنامه بزرگ، ۱۳۹۳: ۲۰۵).

۲۰. به گفتهٔ پژوهنده‌ای، «در منطق‌الطّیر، سوختنِ مرغان در آتش و پیوستنِ آن‌ها به خورشید، بیان‌گرِ اتّصال به سیمرغ» است (زمرّدی، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

۲۱. در تاریخِ سیستان (۱۳۸۷: ۶۴-۶۶) زاول و زَرَنگ و نیم‌روز، همه نام‌هایِ سیستان بوده است.

۲۲. ناصرخسرو هم محمود را از زاولستان معرّفی می‌کند:

به مُلکِ تُرک چرا غرّه‌اید؟ یاد کنید — جلال و عزّتِ محمودِ زاولستان را

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۱۷)

۲۳. شاید همین بی‌نظیری سبب شده است که او را مظهرِ ناپیدایی و کم‌یابی بپندارند. شاعرانِ بسیار به این موضوع اشاره کرده‌اند:

تا تو را دادار داد انصاف و داد اندر جهان — گشت چون سیمرغ پنهان از جهان، جور و ستم

(مسعودِ سعد، ۱۳۸۴: ۲۸۵)

منسوخ شد مروّت و معدوم شد وفا — وز هر دو نام مانْد چو سیمرغ و کیمیا

(عبدالْواسعِ جبلی، ۱۳۷۸: ۱۳)

۲۴. این مضمون که هیچ‌کس در نیرومندی هم‌پایِ سیمرغ نیست، در ادبیّاتِ ما بسیار تکرار شده است:

ابله آن گرگی که او نخجیر با شیران کند — احمق آن صَعوَه که او پرواز با عنقا کند

(منوچهریِ دامغانی، ۱۳۸۴: ۲۵)

صَعوَهٔ ما مردِ سیمرغِ تو نیست — تو قویّ بازو به فضلی، ما به قوت

(انوریِ ابیوردی، ۱۳۷۶: ۵۴۵)

به هر آن زمین که عنقا ز سموم پَر بریزد — به یقین شناس کان‌جا پشه‌ای به پر نیاید

(خاقانیِ شَروانی، ۱۳۱۷: ۱۵۱)

۲۵. در همین باره بنگرید: (فرّخیِ سیستانی، ۱۳۸۰: ۳۵، ۸۴، ۸۶، ۲۵۰).

منابع

ابوریحانِ بیرونی، محمّد بن احمد. (۱۳۸۹). آثارُالْباقیه عن الْقرون الْخالیه، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.

ابن‌اثیر، عزّالدّین. (۱۳۴۹). اخبارِ ایران، ترجمهٔ محمّدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌بلخی. (۱۳۸۵). فارس‌نامه، تصحیحِ گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.

ابن‌یمین، فخرالدّین محمود. (۱۳۱۸). دیوانِ قطعات و رباعیّات، با تصحیح و مقدّمهٔ سعید نفیسی، تهران: کتاب‌فروشیِ مروّج.

اسدیِ طوسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۸۹). گرشاسپ‌نامه، به اهتمام و تصحیحِ حبیب یغمایی، تهران: دنیایِ کتاب.

اسماعیل‌پور، ابوالْقاسم. (۱۳۸۷). اسطوره بیانِ نمادین، تهران: سروش.

امامی، نصرالله. (۱۳۸۴). پرنیانِ هفت‌رنگ (تحلیلی از زندگی و شعرِ فرّخیِ سیستانی با گُزیدهٔ اشعار)، تهران: جامی.

امیرمعزّی، محمّد بن عبدالْملک. (۱۳۱۸). دیوان (متضمّنِ قصاید و غزلیّات و مقطعات و مشتمل بر حوادثِ تاریخیِ پنجاه‌وپنج سال سلطنتِ سلاجقه)، با مقدّمه و حواشی، به سعی و اهتمامِ عبّاس اقبال آشتیانی، تهران: کتاب‌فروشیِ اسلامیّه.

اِنجویِ شیرازی، سیّد ابوالْقاسم. (۱۳۶۳). فردوسی‌نامه (۳ جلد)، تهران: علمی.

انوریِ ابیوردی، اوحدالدّین محمّد بن محمّد. (۱۳۷۶). دیوان، با مقدّمهٔ سعید نفیسی، به اهتمامِ پرویز بابایی، تهران: نگاه.

اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌هایِ ایرانی). (۱۳۷۹). گزارش و پژوهشِ جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.

ایرانشان بن ابی‌الْخیر. (۱۳۷۷). کوش‌نامه، به کوششِ جلال متینی، تهران: علمی.

برهانِ تبریزی، محمّدحسین بن خلف. (۱۳۵۷). برهانِ قاطع، به اهتمامِ محمّد معین، مقدّمه‌ها به قلمِ علی‌اکبر دهخدا، ابراهیم پورداود، علی‌اصغر حکمت و سعید نفیسی، تهران: امیرکبیر.

بلعمی، ابوعلی محمّد بن محمّد. (۱۳۸۵). تاریخِ بلعمی (تکمله و ترجمهٔ تاریخِ طبری)، به تصحیحِ محمّدتقی بهار، به کوششِ محمّد پروین گنابادی، تهران: زوّار.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ، ویراستهٔ ابوالْقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). جستاری در فرهنگِ ایران، ویراستِ جدید به کوششِ ابوالْقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیرِ ایران (پارهٔ نخست و پارهٔ دویّم)، به ویراستاریِ کتایون مزداپور، تهران: آگاه.

بهرامی، عسکر. (۱۳۸۹). جشن‌هایِ ایرانیان (از ایران چه می‌دانم/۴۶)، تهران: دفترِ پژوهش‌هایِ فرهنگی.

بیهقی، ابوالْفضل محمّد بن حسین. (۱۳۸۳). تاریخِ بیهقی، تصحیحِ علی‌اکبر فیّاض، به اهتمامِ محمّدجعفر یاحقّی، مشهد: دانشگاهِ فردوسیِ مشهد.

تاریخِ سیستان. (۱۳۸۷). به تصحیحِ محمّدتقی بهار (ملک‌الشّعرا)، تهران: معین.

تقی، شکوفه. (۱۳۹۰). «نمادهایِ جانوریِ بخت در شاهنامه»، ویژه‌نامهٔ همایشِ بین‌اَلْمللیِ هزارمین سالِ سرایشِ شاهنامهٔ فردوسی، دانشگاهِ آزادِ اسلامیِ واحدِ رودهن، صص ۳۴۹-۳۶۵.

تقی‌زاده، سیّدحسن. (۱۳۸۱). بیست مقاله (ترجمهٔ سیزده مقاله از انگلیسی و فرانسه به قلمِ احمد آرام و ترجمهٔ یک مقاله از آلمانی به قلمِ کی کاوس جهان‌داری و پنج مقاله به فارسی)، تهران: علمی و فرهنگی.

توسّل‌پناهی، فاطمه. (۱۳۹۱). توتم و تابو در شاهنامه، تهران: ثالث.

ثعالبی، ابومنصور عبداَلْملک بن محمّد. (۱۳۸۵). شاهنامهٔ ثعالبی (در شرحِ احوالِ سلاطینِ ایران)، ترجمهٔ محمود هدایت، تهران: اساطیر.

حسن‌دوست، محمّد. (۱۳۹۵). فرهنگِ ریشه‌شناختیِ زبانِ فارسی (۵ جلد)، تهران: فرهنگستانِ زبان و ادبِ فارسی (گروهِ نشرِ آثار).

حمیدی، بهمن. (۱۳۷۳). اشعارِ گُزیدهٔ فرّخیِ سیستانی (بر اساسِ نسخهٔ شادروان رشیدِ یاسمی و مقابله با نسخهٔ تصحیح‌شُدهٔ محمّد دبیرسیاقی و علی عبدالرّسولی. مقابلهٔ مجدّد، واژه‌نامه و شرحِ دشواری‌ها)، تهران: هیرمند.

خاقانیِ شَروانی، افضل‌اَلدّین ابراهیم بن علی. (۱۳۱۷). دیوان، به تصحیح و تحشیه و تعلیقاتِ علی عبدالرّسولی، تهران: کتاب‌خانهٔ خیّام.

خطیب‌رهبر، خلیل. (۱۳۶۹). فرّخیِ سیستانی (با معنیِ واژه‌ها و شرحِ بیت‌هایِ دشوار و برخی نکته‌هایِ دستوری و ادبی)، تهران: صفی‌علی‌شاه.

خواجویِ کرمانی، ابوالْعطا کمال‌اَلدّین محمّد. (۱۳۷۴). دیوان، با مقدّمهٔ حسن انوری، به کوششِ سعید قانعی، تهران: بهزاد.

خواجه نظام‌اَلْملکِ طوسی، حسن بن علی. (۱۳۸۳). سیر اَلْملوک (سیاست‌نامه)، به اهتمامِ هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.

خیّامِ نیشابوری، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۵). نوروزنامه (در منشاء و تاریخ و آدابِ جشنِ نوروز)، تصحیح و تحشیهٔ مجتبا مینوی، تهران: اساطیر.

دقیقیِ طوسی، ابومنصور محمّد بن احمد. (۱۳۷۳). دیوان به انضمامِ فرهنگِ بسامدی، به اهتمامِ محمّدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

دومزیل، ژرژ. (۱۳۸۳). سرنوشتِ جنگ‌جو، ترجمهٔ مهدی باقی و شیرین مختاریان، تهران: قصّه.

دین‌کردِ هفتم. (۱۳۸۹). تصحیحِ متن، آوانویسی، نگارشِ فارسی، واژه‌نامه و یادداشت‌ها از محمّدتقی راشدمحصّل، تهران: پژوهشگاهِ علومِ انسانی و مطالعاتِ ایرانی.

رضایی دشتِ‌ارژنه، محمود. (۱۳۸۸). «بازتابِ نمادینِ آب در گسترهٔ اساطیر»، ادبیّاتِ عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاهِ آزادِ اسلامیِ واحدِ تهرانِ جنوب، سالِ پنجم، شمارهٔ ۱۶، صص ۱۱۱-۱۳۷.

روح‌اَلْامینی، محمود. (۱۳۷۶). آیین‌ها و جشن‌هایِ کهن در ایرانِ امروز، تهران: آگاه.

رودکیِ سمرقندی، جعفر بن محمّد. (۱۳۸۲). دیوانِ شعر، حاویِ همهٔ اشعارِ مستند بر پایهٔ تازه‌ترین یافته‌ها با بیت‌نما و نمایهٔ عامّ، پژوهش، تصحیح و شرحِ جعفر شعار، تهران: قطره.

زادسپرم. (۱۳۸۵). وِزیدگی‌هایِ زادسپرم، پژوهشی (نگارشِ فارسی، آوانویسی، یادداشت‌ها، واژه‌نامه و تصحیحِ متن) از محمّدتقی راشدمحصّل، تهران: پژوهشگاهِ علومِ انسانی و مطالعاتِ فرهنگی.

زرّین‌قبانامه (منظومه‌ای پهلَوانی و پی‌روِ شاهنامه از عصرِ صفویّه). (۱۳۹۳). مقدّمه، تصحیح و تعلیقاتِ سجّاد آیدنلو، تهران: سخن.

زمرّدی، حمیرا. (۱۳۸۸). نقدِ تطبیقیِ ادیان و اساطیر در شاهنامهٔ فردوسی، خمسهٔ نظامی و منطق‌اَلطّیر، تهران: زوّار.

سام‌نامه. (۱۳۹۲). تصحیحِ وحید رویانی، تهران: مرکزِ پژوهشیِ میراثِ مکتوب.

سعدیِ شیرازی، مصلح بن عبداَللّه. (۱۳۸۶). کلّیّات (گلستان، بوستان، غزلیّات، قصاید، قطعات و رسائل)، ار رویِ قدیمی‌ترین نسخهٔ موجود به اهتمامِ محمّدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.

سلطانی گرد فرامرزی، علی. (۱۳۷۲). سیمرغ در قلمروِ فرهنگِ ایران، تهران: مبتکران.

سناییِ غزنوی، ابوالْمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۲). دیوان، با مقدّمه و حواشی و فهرست به سعی و اهتمامِ مدرّسِ رضوی، تهران: کتابخانهٔ سنایی.

شُبان‌کاره‌ای، محمّد بن علی. (۱۳۸۱). مجمع‌اَلْانساب، تصحیحِ میرهاشم محدّث، تهران: امیرکبیر.

صفا، ذبیح‌اَللّه. (بی‌تا). گاه‌شماری و جشن‌هایِ ملّیِ ایرانیان، تهران: شورایِ عالیِ فرهنگ و هنر (مرکزِ مطالعات و هم‌آهنگیِ فرهنگی).

صفا، ذبیح‌اللّه. (۱۳۸۴). حَماسه‌سرایی در ایران (از قدیمی‌ترین عهد تا قرنِ چهارمِ هجری)، تهران: امیرکبیر.

طبری، محمّد بن جریر. (۱۳۹۰). تاریخ‌اَلرّسل و اَلْملوک، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

طومارِ نقّالیِ شاهنامه. (۱۳۹۱). مقدّمه، ویرایش و توضیحاتِ سجّاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.

عبداَلْواسع جبلی. (۱۳۷۸). دیوان، به اهتمام و تصحیح و تعلیقِ ذبیح‌اَللّه صفا، تهران: امیرکبیر.

عطّارِ نیشابوری، فریدالدّین محمّد بن ابراهیم. (۱۳۸۴). منطق‌اَلطّیر، مقدّمه، تصحیح و تعلیقاتِ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

عطّارِ نیشابوری، فریدالدّین محمّد بن ابراهیم. (۱۳۸۸). الاهی‌نامه، مقدّمه، تصحیح و تعلیقاتِ محمّدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

فرامرزنامهٔ بزرگ (از سَراینده‌ای ناشناس در اواخرِ قرنِ پنجمِ هجری). (۱۳۹۹). به کوششِ ماریولین فان زوتفن و ابوالْفضل خطیبی، تهران: سخن.

فردوسی، ابوالْقاسم حسن بن منصور. (۱۳۸۶). شاهنامه (ج ۱)، به کوششِ جلال خالقی‌مطلق، تهران: مرکزِ دایرةالْمعارفِ بزرگِ اسلامی (مرکزِ پژوهش‌هایِ ایرانی و اسلامی).

فرّخیِ سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۱۱). دیوان، به تصحیحِ علی عبدالرّسولی، تهران: مطبعهٔ مجلس.

فرّخیِ سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۸۰). دیوان، به کوششِ محمّد دبیرسیاقی، تهران: زوّار.

فرنبغ دادگی. (۱۳۸۰). بُن‌دهش، گزارشِ مهرداد بهار، تهران: توس.

قطرانِ تبریزی، ابومنصور. (۱۳۶۲). دیوان، تصحیحِ محمّد نخجوانی، با مقالاتی از بدیع‌الزّمان فروزانفر، ذبیح‌اللّه صفا و سیّدحسن تقی‌زاده، تهران: ققنوس.

قُلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۷). فرهنگِ اساطیرِ ایرانی بر پایهٔ متونِ پهلوی، تهران: کتابِ پارسه.

کالج، مالکوم. (۱۳۸۸). اشکانیان (پارت‌ها)، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران: هیرمند.

کومُن، فرانتس. (۱۳۸۶). دینِ مهری، ترجمهٔ احمد آجودانی، تهران: ثالث.

کویاجی، جهانگیر. (۱۳۸۸). بنیادهایِ اسطوره و حماسهٔ ایران، گزارش و ویرایشِ جلیل دوست‌خواه، تهران: آگاه.

گازرانی، ساقی. (۱۳۹۷). روایت‌هایِ خاندانِ رُستم و تاریخ‌نگاریِ ایرانی، ترجمهٔ سیما سلطانی، تهران: مرکز.

گَردیزی، ابوسعید عبدالْحیّ بن ضحّاک بن محمود. (۱۳۸۴). زَین‌الْاخبار، به اهتمامِ رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمنِ آثار و مفاخرِ فرهنگی.

لوکوک، پی‌یر. (۱۳۸۹). کتیبه‌هایِ هخامنشی، ترجمهٔ نازیلا خلخالی، زیرِ نظرِ ژاله آموزگار، تهران: فرزان‌روز.

مؤذّن‌جامی، محمّدمهدی. (۱۳۸۸). ادبِ پهلوانی (مطالعه‌ای در تاریخِ ادبِ دیرینهٔ ایرانی از زردشت تا اشکانیان)، تهران: ققنوس.

مختاری، محمّد. (۱۳۷۹). اسطورهٔ زال (تبلورِ تضادّ و وحدت در حماسهٔ ملّی)، تهران: توس.

مختاریان، بهار. (۱۳۸۹). درآمدی بر ساختارِ اسطوره‌ایِ شاهنامه، تهران: آگاه.

مختاریِ غزنوی، عثمان بن عمر. (۱۳۹۱). دیوان، به اهتمامِ جلال‌الدّین همایی، تهران: علمی و فرهنگی.

مستوفیِ قزوینی، حمدالله بن ابی‌بکر بن احمد. (۱۳۸۷). تاریخِ گُزیده، با اهتمامِ عبدالْحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.

مسعودِ سعد. (۱۳۸۴). دیوان، با مقدّمهٔ رشید یاسمی، به اهتمامِ پرویز بابایی، تهران: نگاه.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۷). مُرُوج‌اَلذّهب و معادن‌اَلْجوهر، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.

مقدسی، مطهّر بن طاهر. (۱۳۸۶). آفرینش و تاریخ، مقدّمه، ترجمه و تعلیقاتِ محمّدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: آگاه.

منوچهریِ دامغانی، احمد بن قوص. (۱۳۸۴). دیوان، به کوششِ محمّد دبیرسیاقی، تهران: زوّار.

منهاجِ سراجِ جوزجانی، عثمان بن محمّد. (۱۳۸۹). طبقاتِ ناصری (تاریخِ ایران و اسلام)، تصحیح، مقابله و تحشیه از عبداَلْحیّ حبیبی، تهران: اساطیر.

مولایی، چنگیز. (۱۳۹۲ الف). «فریدون و هم‌تایِ ودایی او تریته آپتیه»، شاهنامه در شبه قارّه، به مناسبتِ همایشِ بین‌اَلْمللیِ هزارهٔ شاهنامهٔ فردوسی، زیرِ نظرِ محمّدرضا نصیری، تهران: فرهنگستانِ زبان و ادبِ فارسی (نشرِ آثار)، صص ۹۱-۱۰۱.

مولایی، چنگیز. (۱۳۹۲ ب). بررسیِ فروردین‌یشت (سرودِ اوستایی در ستایشِ فروهرها)، تبریز: دانش‌گاهِ تبریز.

ناصرخسرو، ابومعین. (۱۳۷۸). دیوانِ اشعار، تصحیحِ مجتبا مینوی و مهدی محقّق، تهران: دانشگاهِ تهران.

نظامیِ گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۹۳). هفت‌پیکر، تصحیح و حواشیِ حسن وحیددست‌گردی، به کوششِ سعید حمیدیان، تهران: قطره.

ورمازرن، مارتین. (۱۳۸۷). آیینِ میترا، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، به ویراستاریِ ابوالْقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.

ویسهوفر، یوزف. (۱۳۸۶). ایرانِ باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد)، ترجمهٔ مرتضا ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

ویلکینسون، فیلیپ و نیل فیلیپ. (۱۳۹۳). نگاهی به اسطوره‌شناسی (نقشِ اسطوره و شخصیّت‌هایِ اساطیری در تاریخ و فرهنگِ ملل)، ترجمهٔ رحیم کوشش، تهران: سبزان.

هدایت، صادق. (۱۳۴۴). زنده به گور، تهران: کتاب‌هایِ پرستو (امیرکبیر).

هرن، پاول و هاینریش هوبشمان. (۱۳۹۴). فرهنگِ ریشه‌شناسیِ فارسی، ترجمه همراه با گواه‌هایِ فارسی و پهلوی از جلال خالقی‌مطلق، تهران: مهرافروز.

هفت‌لشکر (طومارِ جامعِ نقّالان) از کیومرث تا بهمن. (۱۳۷۷). مقدّمه، تصحیح و توضیحِ مهران افشاری و مهدی تدیّنی، تهران: پژوهشگاهِ علومِ انسانی و مطالعاتِ فرهنگی.

هویان، آندرانیک. (۱۳۹۰). جشن‌هایِ ایرانی، تهران: مرکزِ نشرِ دانشگاهی.

هینلز، جان. (۱۳۸۶). شناختِ اساطیرِ ایران، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضّلی، تهران: چشمه.

یشت‌ها. (۱۳۷۷). تفسیر و تألیفِ ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

یعقوبفسکی، آ.یو. (۱۳۹۰). «محمود غزنوی (خاست‌گاه و ماهیّتِ حکومتِ غزنویان)»، ترجمهٔ نازلی اصغرزاده، فردوسی از نگاه خاورشناسان روسیّه، تهران: شباهنگ، صص ۵۷-۹۷.

Avesta(*The Sacred Books of the Parsis*). (1886). Ed Karl F. Geldner, Stuttgart.

Bartholomae. C. (1961). *Altiransiches Wörterbuch*, Berlin.

Dādnāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts. (1913). ed B. T Anklesaria, Bombay.

Dēnkard. (1911). ed D. N. Madan, Bombay.

Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra,* Cambridge.

Iranian Bundahišn. (1978). ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.

Kent, Roland G. (1953). *Old Persian*(*Grammae, Texts, Lexicon*), New Haven.

Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.

Mayrhofer, M. (1973). *Onomastica Persepolitana,* Das Altiranische Nameengut der Persepolis Täfelchen, Wien.

Mayrhofer, M. (1979). *Iranisches Personennamenbuch,* B, I, die Altiranischen Namen, Wien.

Zātsparam. (1964). *Vichitakiha-ī Zātsparam*, By B. T. Anklesaria, Bombay.