

Demythologization in Koush Nameh

Behzad Atooni *

Behrooz Atooni**

Abstract

One of the best and most important foundations of myth is the epic that is based on the clash and confrontation of two adversaries. Myth in its essence is related to paradise and but the epic, as a myth child, has a terrestrial and physical approach. In fact, the terrestrial process of mythological symbols creates the mechanism of epic stories, so that confrontation between gods and anti-gods, which is in nature epical, leads to the confrontation of relatives and great and ritual heroes with harmful and anti-heroic forces. Most of the Persian epic poems have a mythological infrastructure and traces of mythological characters and foundations can clearly be found in them. In these poems, Iran Shah ebne Abelkheir's Koush Nameh, written at the beginning of the 6th century AH is an exception, because unlike other Persian epics, it attempts to 'demythologize' the myth of the epic. In this article, three ways of the demythologizing in the poem of Koush Nameh has been introduced which include: 1) rationalizing the mythological events and narratives, 2) mentioning religious and historical figures along with mythological characters; and 3) the absence of some mythical and heroic myths common in mythical epics. In this study, the authors intend to show the mythological stories and motives that has been demythologize in Koush Nameh, in comparison with other epical poems.

Introduction:

A comparative study of myths in different cultures and ethnic groups reveals a common aspect among them, and that is the sacred characteristic of myths. Sometimes the myth is mistakenly referred to as an imagination and fantasy of ancient humans, while the myth is the belief of ancient people to the events of the metaphysical world. Among the literary genres, epic, and especially the natural epic, has a very close relation to the myth. In fact, the epics were originally based on myths, but in later centuries they abandoned the myth and replaced it while many of the mythical characters instantly entered the epic. So, myths and epics in the stories have similarities, the continuous connection of which is most evident throughout history. In the history of Persian literature, epic texts, especially natural epics, carry an ancient Iranian mythology in the form of fictional structures, characters, and mythological events. But, among these texts, Koush Nameh takes a different approach, and it is demythologizing in epic stories.

* Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Ayatollah Borujerdi, Boroujerd, Iran

** Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Qom Islamic Azad University, Iran

Material & Methods:

One of the most important ancient epics of Persian literature is Koush Nameh, written at the beginning of the sixth century. This epic poem is the story of the Koush, the nephew of Zahak who has ruled for years in China and Africa with oppression and atrocity. Although Koush Nameh is a natural and mythical epic, but it can be said that it is less mythical than other epic texts such as Shahnameh, Garshasbnameh, Bahman Nameh, Faramarz Nameh, etc. The reason of this is an attempt by the narrators of Koush Nameh to demythologize it and make it believable. In this descriptive-analytical study, the authors have investigated the subject of mythology in Koush Nameh poem. In this study, in addition to reading and analyzing Koush Nameh, the comparative epic method was used.

Discussion of Results:

The most important feature of Koush Nameh, which distinguishes it from other Persian epic texts, is its attention to demythologization and rationalism. This feature is so distinct from other Persian epic texts that the reader imagines that it is a historical, not an epic-mythical text. In Koush Nameh poem, we often find that mythical events based on unrealistic and supernatural elements have taken on a rational color, so that in order to make the mythical and epic elements believable, they have been rationalized to make them look real. For example, the 'Barmayeh cow' and its milk, the serpents on the shoulders of Zahak, Mazandaran demons, and the story of the blindness of Keikavus and the Iranian army in Mazandaran have all followed this rule.

Another feature of Koush Nameh is that historical events and personalities are brought together by mythical events and personalities, in order to give it a real aspect; for example, there is a family relation between mythical characters and religious or historical characters, or religious and historical figures coincide with mythical figures.

In this poem, there are also some mythical and heroic themes common in the epics of Persian myths, such as the Haft Khan trips and battle with demonic creatures such as dragons and the Devil, which are in line with demythologizing.

Conclusions:

Koush Nameh of Iranshan ebne Abelkheir is a unique Persian epic poem that has a distinctive style compared to other epic poems, and that is the demythologization of heroic stories and narratives. In this poem, there are three ways of demythologization:

A. To rationalize mythical narratives and events, such as the mythology of the Barmayeh cow, the myth of the serpent on the Zahhak shoulders, the story of Mazandaran demons, the story of the blindness of Keikavus and the Iranian army.

B. To mention to religious-historical characters such as Adam, Noah, and Moses along with mythical characters, due to the kinship relationship between them or their contemporaneity.

C. The absence and elimination of some of the mythical and heroic themes that are prevalent in Persian mythical epics such as the battle against demonic creatures like dragons and demons, and the Haft khan trips.

Keywords

Koosh Nameh; Iranshan ebne Abelkheir; Demythologizing; Demon.

References

- Afifi, R. (Ed.) (1992). *Bahman Nameh*. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Akbari Mafakher, A. (2012). Mythical and epic foundations of the story of Mazandaran Daves. *Journal of Research in Persian Literature*, 8(14), 27- 59.
- Alavi Moghaddam, M. (2016). Comparative analysis of Zahak's story based on Koush-Nameh's narration. *Study of theory and literary types*, 1(2), 7-20.
- Armstrong, K. (2018). *A Short History of Myth*. Translated by Abbas Mokhber, Tehran: Markaz Publication.
- Aydenloo, S. (2007). From the legacy of Iran's epic literature. *The Mirror of Heritage*, 32, 205-230.
- Aydenloo, S. (Ed.) (2009). *Rostam Nameh*. Tehran: Miras Maktoob Publication.
- Bahar, M. (Ed.) (2011). *Mojmal Al-tavarikh*. Tehran: Asatir Publication.
- Bahar, M., & Ghonabadi, M. (Ed.) (2008). *Balami Histori*. Tehran: Hermes Publication.
- Bigdeli, Gh. H. (Ed.) (1998). *Shahriyar Nameh*. Tehran: Peyk Farhang.
- Bonshahi, A. (Ed.) (1941). *Sam Nameh*. Mumbai: Soltaniyeh.
- Bultman, R. (2016). Christian hope and the issue of Eliminating Myth. *Haft Asman*, 69, 45-56.
- Deh Bozorghi, Zh. (2009). *Epic themes in the texts of ancient Iran and its comparison with Ferdowsi's Shahnameh*. Tehran: Amir Kabir Publication.
- Dinvari, A. D. (1968). *Akhbar teval*. Translated by Sadegh Neshat, Tehran: Foundation of Iranian Culture.
- Esmailpour, A. (2008). *Myths: The Symbolic Expressions*. Tehran, Soroush Publication.
- Farnabagh, D. (2006). *Bondahesh*. Translated by Mehrdad Bahar, Tehran: Tous Publication.
- Habibi, A. (Ed.) (1986). *Zein Al-akhbar*. Tehran: The world of books.
- Haji Mohammadi, M. (2013). *Eliminating Myth or myth change in Ferdowsi's Shahnameh according to Avesta and Pahlavi texts*. Tehran: Islamic Azad University Central Branch.
- Ghaemi, F. (2014). A study of the textual position of Suleiman in the process of the development of Iranian epics. *Textualization of Persian literature*, 4, 117-136.
- Iran Panah, A. (2011). *Eliminating Myth in Persian historical texts from the beginning to the end of the eighth century*. Kurdistan University.
- Kaleghi Motlagh, J. (2007). *Epic*. Tehran: The Center for Great Islamic Encyclopedia.
- Khaleghi Motlagh, J. (2009). *Gol Ranjhaye Kohan*. Tehran: Sales Publication.
- Kazzazi, M. J. (2009). *The Dream, the Epic, the Myth*. Tehran: Markaz Publication.
- Madeh, Gh. (2002). *Jahangir Nameh*. Tehran: Institute of Islamic Studies of University of Tehran-McGill University.
- Matini, J. (1989). In search of Fereydoun's Throne. *Iranian Studies*, 4, 747-760.
- Matini, J. (Ed.) (1999a). *Koush –Nameh*. Tehran: Elmi Publication.

-
- Matini, J. (1999b). Some war tricks in Koush-nameh. *Iranian Studies*, 11(43), 649-667.
 - Mehr Abadi, M. (Ed.) (2008). *Faramarz Nameh*. Tehran: Donyaye Ketab Publication.
 - Mokhtarian, B. (2008). Barmayeh Cow, Cow Head Mace and Mah pishoni. *Nameh Farhangestan*, 10, 125-135.
 - Nicholson, R. (Ed.) (2007). *Ebne Balkhi's Fars Nameh*. Tehran: Asatir Publication.
 - Sadeghi, F., & Bashiri, A. (2018). Review and comparison of History of Koush Pildandan in Koush-Nameh and Toumar Naghali. *Public culture and literature*, 6(24), 69-91.
 - Sarfi, M. R., & Merikhi, A. (2009). Human-animal Myth in Koush Nameh and Garshasb Nameh. *Journal of the Iranian Studies*, 8(15), 97.
 - Shahpar Rad, K. (2005). Myth and eliminating myth in Azadeh Khanum and its author. *Contemporary Literature Research*, 10(26), 57- 47.
 - Shayegan, D. (2009). *Idols of the Mind and Perennial Memory*. Tehran: Amir Kabir Publication.
 - Tabari, M. J. (1996). *Tabari History*. Translated by Abolghasem Payandeh, Tehran: Asatir Publication.
 - Zarrin Koob, A. (1999). *From the literary past of Iran*. Tehran: Almahdi Publication.

فصل نامه متن شناسی ادب فارسی (نوع مقاله: پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال پنجاه و ششم، دوره جدید، سال دوازدهم

شماره اول (پیاپی ۴۵)، بهار ۱۳۹۹، صص ۱۱۳-۱۲۸

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۱۲

Doi: [10.22108/RPLL.2019.116103.1475](https://doi.org/10.22108/RPLL.2019.116103.1475)

اسطوره‌زدایی در کوش نامه

بهزاد اتونی* - بهروز اتونی**

چکیده

یکی از برترین و مهم‌ترین بنیادهای اسطوره حماسه است که بر ستیز و تقابل ناسازها استوار شده است. اسطوره در ذات خود، مینوی و آن جهانی است؛ اما حماسه مانند زاده اسطوره رویکردی زمینی و این جهانی دارد. درحقیقت فرایند این جهانی شدن نمادهای اسطوره‌ای ساز و کار داستان‌های حماسی را پدید می‌آورد؛ به گونه‌ای که رویارویی خدایان و ضدخدایان که در سرشت حماسی است، اندک‌اندک به رویارویی تبارها یا پهلوانان بزرگ و آیینی با نیروهای زیانبار و ضدقهرمانان می‌انجامد. بیشتر منظومه‌های حماسی پارسی زیرساختی اساطیری دارد و در آنها ردپای آشکار شخصیت‌ها و بن‌مایه‌های اساطیری را می‌توان یافت. در این منظومه‌ها، کوش نامه ایرانشان بن ابی‌الخیر که در ابتدای قرن ششم هجری سروده شده است، یک استثناست؛ زیرا برخلاف دیگر حماسه‌های پارسی می‌کوشد از پیکره حماسه اسطوره‌زدایی کند. در این مقاله سه روش اسطوره‌زدایی از حماسه در منظومه کوش نامه معرفی شده است که عبارت است از: (۱) خردپذیرکردن روایت‌ها و رخدادهای اساطیری؛ (۲) ذکر شخصیت‌های دینی و تاریخی در کنار شخصیت‌های اساطیری؛ (۳) نبود برخی بن‌مایه‌های اساطیری و پهلوانی رایج در حماسه‌های اسطوره‌ای. نگارندگان در این جستار برآنند تا با بهره‌گیری از حماسه‌پژوهی تطبیقی، داستان‌ها و بن‌مایه‌های اساطیری‌ای را که در کوش نامه اسطوره‌زدایی شده است، در قیاس با دیگر منظومه‌های حماسی نشان دهند.

واژه‌های کلیدی

کوش نامه؛ ایرانشان بن ابی‌الخیر؛ اسطوره‌زدایی؛ دیو

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، لرستان، ایران (نویسنده مسئول) behzad.atooni@abru.ac.ir

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران behroozatoooni@yahoo.com

مقدمه

با بررسی تطبیقی اساطیر در فرهنگ‌ها و اقوام مختلف جهان، به یک وجه مشترک در بین آنها می‌توان پی برد که صبغه مقدس اساطیر است. اسطوره به ساده‌ترین و معمول‌ترین معنا نوعی سرگذشت یا داستان است که معمولاً به خدا یا رب‌النوع مربوط می‌شود (فرای، ۱۳۸۷: ۱۰۱) و جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان و فرشتگان و موجودات فوق طبیعی است که یک قوم برای تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۳، ۱۴). گاهی به‌اشتباه، اسطوره را تخیلات و توهمات انسان‌های باستانی می‌دانند؛ درحالی‌که اسطوره باور و ایمان انسان‌های کهن به رخدادها و ماجراهای عالم ماوراءالطبیعه و گاهی پیوند آن با عالم طبیعت است. اساطیر از زندگی خدایان و خدایانوان، نبردها و دشمنی‌هایشان، حسادت‌ها و رشک‌هایشان، بی‌رحمی‌ها و ترس‌هایشان سخن می‌گوید؛ از موجودات اهریمنی‌ای مانند دیوان و اژدهایان و از موجودات عجیب‌الخلقه زینبار حکایت می‌کند؛ از چگونگی آفرینش عالم و انسان سخن می‌گوید و حکایت رخدادهای سهمگین طبیعت را در ارتباط با نیروهای ماوراءالطبیعه نقل می‌کند.

از بین انواع ادبی، حماسه و به‌ویژه حماسه طبیعی رابطه‌ای بسیار نزدیک با اسطوره دارد. درحقیقت حماسه یکی از برترین و پایه‌ای‌ترین بنیادهای اسطوره است که برپایه ستیز ناسازها پدید آمده است (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۸۳). در هر پدیده حماسی، دو ناساز رویاروی یکدیگر است که اگر یکی از آن دو در کار نباشد، هرگز رخدادی حماسی روی نخواهد داد؛ زیرا وجود هریک از دو ستیزنده در گرو وجود دیگری است. هرچه در جهان برین و عالم مینوی هست، آرامی و آشتی است؛ ازاین‌رو می‌توان بر آن بود که حماسه سرشت و ساختاری این جهانی دارد. اگر اسطوره در گوهر و بنیاد خود مینوی و آن جهانی است، حماسه مانند زاده اسطوره، بازگشتی دوباره به گیتی و این جهان است. درحقیقت، روندهای این جهانی شدن بنیادها و نمادهای اسطوره‌ای، کار و سازهای حماسی را پدید می‌آورد. رویارویی خدایان و پدیده‌های مینوی که در سرشت حماسی است، اندک‌اندک به رویارویی پهلوانان بزرگ و آیینی، که گاه نیمه‌خدایان‌اند، با خدایان می‌انجامد؛ سپس به‌سبب ستیز این پهلوانان با نیروهای ویرانگر و زیانبار، گیتی دیگرگون می‌شود؛ پس از آن به هم‌آوردی تبارها با یکدیگر و سرانجام به ستیز و رویارویی دو پهلوان بدل می‌شود (همان: ۱۸۶). به بیانی ساده و روشن «حماسه‌ها در ابتدا برپایه اسطوره‌ها پی‌ریزی شدند؛ اما در سده‌های بعد، اسطوره را به کناری زدند و خود جای آن را گرفتند؛ درحالی‌که بسیاری از شخصیت‌های اسطوره‌ای عیناً به حماسه وارد شدند. پس اسطوره‌ها و حماسه‌ها در داستان‌ها اشتراکات و تشابهاتی هستند که ارتباط مستمر آنها، بیشتر در طول تاریخ نمایان می‌گردد» (ده‌بزرگی، ۱۳۸۸: ۴۱، ۴۲).

در تاریخ ادب پارسی، متون حماسی به‌ویژه حماسه‌های طبیعی، هریک نشانی از اساطیر کهن ایرانی در قالب ساختار داستانی، شخصیت‌ها و حوادث اساطیری با خود دارد. در میان این متون، *کوش‌نامه* شیوه و راهی دیگر در پیش گرفته که اسطوره‌زدایی از داستان‌های حماسی است.

بیان مسئله

کوش‌نامه ایرانشان بن ابی‌الخیر یکی از حماسه‌های برجسته و کهن ادب پارسی است که در ابتدای قرن ششم سروده شد. این منظومه حماسی داستان کوش پیل‌دندان، برادرزاده ضحاک است که سال‌ها در کشورهای چین و آفریقا و مغرب‌زمین با ستمگری و بیدادگری حکومت کرد و با جمشیدیان کارزار سختی انجام داد. *کوش‌نامه* حماسه‌ای طبیعی و اسطوره‌ای است؛ ولی در قیاس با دیگر متون حماسی مانند *شاهنامه*، *گرشاسب‌نامه*، *بهمن‌نامه*، *فرامرزن‌نامه* و ... وزن اساطیری کمتری دارد. علت این امر تلاشی است که راویان *کوش‌نامه* در اسطوره‌زدایی و باورپذیرکردن آن کرده‌اند؛

تلاشی که موجب شده است از اصالت اساطیری کوش‌نامه کاسته شود.

به‌طور کلی مسئله این پژوهش، بررسی شیوه‌ها و روش‌هایی مانند خریدپذیرکردن روایات و رخداد‌های اساطیری، نزدیک‌کردن شخصیت‌های اساطیری به شخصیت‌های دینی و تاریخی و نیز زدودن بن‌مایه‌های اساطیری و پهلوانی است که راویان کوش‌نامه و یا شاعر آن، ایرانشان بن ابی‌الخیر، در راه اسطوره‌زدایی از کوش‌نامه از آن بهره‌جسته‌اند.

روش پژوهش

نگارندگان در این مقاله به روش توصیفی تحلیلی، موضوع اسطوره‌زدایی در منظومه کوش‌نامه را بررسی کرده‌اند. در این پژوهش افزون‌بر خوانش و تحلیل منظومه کوش‌نامه، از روش حماسه‌پژوهی تطبیقی استفاده شده است.

پیشینه پژوهش

تاکنون برخی حماسه‌پژوهان در آثار خود درباره کوش‌نامه بحث و بررسی کرده‌اند؛ ذبیح‌الله صفا در کتاب حماسه‌سرایی در ایران (۱۳۳۲: ۲۹۶-۳۰۰)، سجاد آیدنلو در کتاب متون منظوم پهلوانی (۱۳۹۳: ۴۲-۴۵) و مقاله «از میراث ادب حماسی» (۱۳۸۵) و جلال متینی در مقدمه تصحیح کوش‌نامه (۱۳۷۷) به معرفی این منظومه پرداخته‌اند. همچنین مصحح کوش‌نامه افزون‌بر مقدمه کوش‌نامه، مقالاتی مانند «برخی نیرنگ‌های کارزار در کوش‌نامه» (۱۳۷۷) و «در جستجوی تخت فریدون» (۱۳۶۸) را به رشته تحریر درآورده است. برخی پژوهشگران نیز به بررسی تطبیقی کوش‌نامه با دیگر منظومه‌های حماسی پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به «اسطوره انسان - جانور در کوش‌نامه و گرشاسب‌نامه» (۱۳۸۸) از محمدرضا صرفی و اکرم مرینی، «تحلیل تطبیقی داستان ضحاک براساس روایت کوش‌نامه» (۱۳۹۵) از محمد علوی مقدم و حسین کیخسروی و «بررسی و مقایسه داستان کوش پیل‌دندان در کوش‌نامه و طومارهای نقالی» از فاطمه صادقی نقدعلی علیا و علی اصغر بشیری (۱۳۹۷) اشاره کرد.

درباره اسطوره‌زدایی نیز می‌توان به نوشته‌های زیر اشاره داشت:

- کتاب حماسه (۱۳۸۶) از جلال خالقی مطلق که از صفحه ۱۷۱ تا ۱۹۵ به موضوع اسطوره‌زدایی و زوال حماسه در منظومه‌های حماسی غربی و ایرانی و تغییر آنها به رمانس و منظومه‌های عاشقانه و منظومه‌های دینی می‌پردازد.
- پایان‌نامه اسطوره‌زدایی و یا تغییر اسطوره در شاهنامه فردوسی با توجه به اوستا و متون پهلوی از شبلم حاجی‌محمدی در مقطع کارشناسی ارشد.
- پایان‌نامه اسطوره‌زدایی در متون تاریخی فارسی از آغاز تا پایان قرن هشتم (۱۳۹۰) که احمد ایران‌پناه آن را در مقطع کارشناسی ارشد نوشته است.
- فصلی از کتاب تاریخ مختصر اسطوره نوشته کارن آرمسترانگ با عنوان تحول بزرگ غرب (۱۳۹۷: ۸۴-۱۰۴) که به موضوع اسطوره‌زدایی در زندگی غربیان از سال ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ میلادی می‌پردازد.
- مقاله «امید مسیحی و مسأله اسطوره‌زدایی» (۱۳۹۵) نوشته رودلف بولتمان که تفسیری نو و جدید از اسطوره آخرالزمان مسیحی و ظهور منجی به دست می‌دهد.
- مقاله «اسطوره و اسطوره‌زدایی در آزاده خانم و نویسنده‌اش یا آشوتیس خصوصی دکتر شریفی» (۱۳۸۴) از کتابیون شهپر راد که به موضوع اسطوره‌زدایی و خلق اساطیر نو در کتاب آزاده خانم و نویسنده‌اش، اثر رضا براهنی می‌پردازد.

اسطوره‌زدایی و عقل‌گرایی در منظومه کوش‌نامه

از کوش پیل دندان در متون پارسی پیش از اسلام یادی نشده است. در متون پس از اسلام، منابعی مانند تاریخ طبری (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷۳) و تاریخ بلعمی (بلعمی، ۱۳۸۶: ۱۹۶) به ذکر نام او به عنوان پسر حام و پدر کنعان و جد نمرود بسنده کرده‌اند. نخستین کتابی که به پادشاهی کوش و داستان زندگی‌اش پرداخته، منظومه کوش‌نامه است و اندکی پس از آن نیز *مجموعه التواریخ* به شکلی بسیار موجز و مختصر یادی از او کرده است. بنابر اظهار سراینده کوش‌نامه، متنی از این داستان در دست بوده است که یکی از مهتران شهر آن را به او داده و او نیز آن را به نظم کشیده است. به نظر می‌رسد اصل این داستان به اواخر عهد ساسانی مربوط می‌شده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۷۸).

مهم‌ترین ویژگی این منظومه حماسی که آن را از دیگر متون حماسی پارسی متمایز کرده است، توجه به اسطوره‌زدایی و عقل‌گرایی در آن است. این ویژگی در قیاس با دیگر متون حماسی پارسی چنان برجسته است که خواننده تصور می‌کند با یک رمان تاریخی سر و کار دارد، نه با یک متن حماسی - اسطوره‌ای. درحقیقت، رومیان این متن حماسی تا جایی که توانسته‌اند حال و هوای اساطیری را از آن زدوده و فضایی نیمه‌عقلانی بر آن حکمفرما کرده‌اند. این شیوه و شگردها به سه طریق در این منظومه حماسی اعمال شده است که در ادامه به ذکر آنها پرداخته می‌شود.

خردپذیرکردن روایات و رخداد‌های اساطیری

در منظومه کوش‌نامه بارها دیده می‌شود که رخداد‌های اساطیری مبتنی بر عناصر غیرواقعی و ماوراءالطبیعی رنگی عقلانی به خود گرفته است؛ به این شیوه که برای باورپذیرکردن عناصر اسطوره‌ای و حماسی، برخوردی خردگرایانه با آنها شده و بر واقعی جلوه‌دادنشان کوشش شده است. در زیر به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود:

«گاو برمایه» و شیر آن

فردوسی در *شاهنامه* از گاوی یکتا به نام برمایه سخن می‌گوید که در زمان زادن فریدون زاده می‌شود. فریدون در خردسالی به مدت سه سال از شیر آن گاو پرورش می‌یابد؛ ولی پس از آن، ضحاک گاو برمایه را می‌کشد (فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۹-۵۷). درباره ریشه اساطیری این داستان می‌توان گفت «گاو بودن دایه فریدون، آن هم گاوی رنگین چون طاووس، در اسطوره‌های هند و اروپایی قرینه‌هایی دارد که جنبه‌های مشابهی از آنها را در داستان فریدون می‌توان یافت» (مختاریان، ۱۳۸۷: ۱۲۷). شاید بتوان گفت این بن‌مایه پرورش قهرمان توسط یک حیوان، جزو اصلی‌ترین و شاخص‌ترین بن‌مایه‌های اساطیری است؛ بن‌مایه‌ای که در ناخودآگاه جمعی مردم کهن ریشه دارد.

ایرانشان بن ابی‌الخیر در منظومه کوش‌نامه با توجه به رویکردش مبنی بر خردپذیرکردن عناصر اساطیری، داستان شیر نوشیدن و پرورش یافتن فریدون از گاو برمایه را سخنی عوامانه می‌داند و بر زدودن رنگ و بوی اساطیری آن و ذکر داستان به شکلی عقلانی و باورپذیر می‌کوشد. او با ذکر روایتی دیگر، سخن از شخصی به نام برماین به میان می‌آورد که دستور سلکت است. برماین در هفت سالگی فریدون، به فرمان سلکت پرورش او را بر عهده می‌گیرد و برای فریدون، تختی زرنگار می‌سازد که اختران گردون را بر آن نگاریده بود. آن تخت از چنان ویژگی‌ای برخوردار بود که هرگاه فریدون بر آن درمی‌آمد و به آن نگاه می‌کرد راز عالم را درمی‌یافت:

فریدون فرخ درآمد به تخت	همی دانشش آرزو کرد سخت
در آن تخت پیوسته کردی نگاه	بدانست از راز خورشید و ماه ...
ز گردنده گردون چنان بر رسید	که گفتی که گردون خود او آفرید
به دانش چنان گشت کاندز زمان	نماندی بر او هیچ کاری نهان

(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۹۸)

حکیم ایرانشان پس از ذکر این داستان، به داستان گاو برمایه و شیری که فریدون از آن نوشید و پرورش یافت اشاره می‌کند و آن را سخنی عامیانه می‌داند؛ آنگاه تفسیری رمزی از داستان تخت برماین به دست می‌دهد و می‌نویسد:

چنین گفت هرکس ز مردان مرد	که از گاه برمایه او شیر خورد
سخن گر تو از عام خواهی شنود	ندانی شنودن بدان‌سان که بود
همی «شیر»، دانش نماید به راز	همان «گاه» را «گاو» گویند باز
فریدون از آن گاه دانش گشاد	که «برماین» آن را به دانش نهاد

(همان: ۳۹۸)

درحقیقت، منظومه کوش‌نامه داستان گاو اساطیری برمایه را به کناری نهاده و آن را سخنی عامیانه پنداشته است؛ سپس برای توجیه آن، تفسیری رمزی از برماین و تخت ساخته شده ارائه می‌کند؛^۱ به‌گونه‌ای که گاو برمایه رمزی از برماین و تخت اوست و شیری که فریدون از آن نوشیده، رمزی از دانشی است که به‌واسطه آن تخت به فریدون داده می‌شد.

مارهای رسته بر دوش ضحاک

روایت ماردوشی ضحاک در اساطیر کهن ایرانی ریشه دارد و یادآور اژی‌دهاک سه کله و سه پوزه و شش چشم اوستایی است. این روایت بعدها در متون تاریخی متقدم ایران پس از اسلام به‌گونه‌ای عقل‌باور و خردپسند مطرح شد؛ روایتی که از ریشه اساطیری خود تهی شده بود. تقریباً در بیشتر این روایت‌ها، آنچه بر دوش ضحاک بود نه دو مار، بلکه دو پاره گوشت، دو ریش یا نوعی بیماری بود که درد آن ضحاک را می‌آزرد؛ بدین‌روی، به‌سبب درمان و تسکین آن درد، از مغز جوانان مرهمی می‌ساخت و بر روی آن می‌نهاد (بلعمی، ۱۳۸۶: ۱۸۹؛ *مجم‌التواریخ و التخصر*، ۱۳۸۹: ۴۰؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۵؛ گردیزی، ۱۳۶۵: ۳۴؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۱: ۲۵۸، ۲۵۷؛ دینوری، ۱۳۴۶: ۵).

این باورپذیرکردن و عقلانی‌نمودن داستان‌های اساطیری به دست یک مورخ، امری طبیعی و شاید پذیرفتنی باشد؛ زیرا کار تاریخ‌نگار بیان‌کردن حوادث تاریخی و واقعی است و اگر هم داستانی اسطوره‌ای و افسانه‌ای را در ضمن تاریخ خود می‌آورد، می‌کوشد تا آن را به شکلی واقعی و باورپذیر جلوه دهد؛ اما در یک منظومه حماسی، به‌ندرت شاهد چنین اسطوره‌زدای‌هایی هستیم. نویسنده منظومه کوش‌نامه تحت تأثیر متون تاریخی پس از اسلام، به دو مار رسته بر کتف‌های ضحاک معتقد نیست و آنها را نوعی بیماری موسوم به خرچنگ (سرطان) می‌داند. در منظومه کوش‌نامه آمده است که کوش از چین به نزد ضحاک می‌آید و به مدت یک ماه با او به رزم و بزم و گوی و شکار می‌پردازد. ضحاک به سبب افراط در خوردن گوشت شکار به بیماری خرچنگ یا سرطان دچار می‌شود و بر کتف او دو برآمدگی که مانند دو مار است می‌روید:

شنیدم که ضحاک چندان بخورد	که آمد سر هر دو کتفش به درد
همی درد خرچنگ خواندش پزشک	یکی سرد بیماری سرد و خشک ...
شکیبا نبودی ز گوشت شکار	برآمد سر کتف او چون دو مار

(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۰۲)

سپس ضحاک پزشکان هشیاردل را برای درمان خود فرامی‌خواند؛ ولی همگی از درمان او بازمی‌مانند. در آن هنگام مردی هندی به نزد آنان می‌آید و ادعا می‌کند درمان ضحاک را می‌داند؛ ولی

پزشکان به سیلی گشادند دست شد از زخم، هندو چو بیهوش مست

پس از آن، مرد هندی شبانگاه درحالی که درگاه شاه تهی از اغیار است به نزد ضحاک می‌رود و به او پیشنهاد می‌دهد تا برای مداوای درد آن بیماری، مغز سر دو مرد را مانند مرهم بر روی ریش‌ها نهد و ضحاک نیز می‌پذیرد. پس از انجام این کار، ضحاک «برأسود وز درد نامدش یاد».

آن پزشک هندی به تلافی آن بدی‌ای که پزشکان دیگر در حق او کردند و او را بزدند و براندند، چنین درمانی را به ضحاک پیشنهاد کرد که نتیجه‌اش کشته‌شدن هرروزه دو تن از ایرانیان بود.

ایرانشان بن ابی‌الخیر در پایان این روایت چنین می‌گوید:

چنین داستان زد همی مرد و زن	که هندو نبود آن، که بود اهرمن
که شه را به خون ریختن کرد چیر	وگر نه نبودی بدین سان دلیر
همان‌نه درد است، هست آن دو مار	که از مردمان می‌برآرد دمار

(همان: ۳۰۴-۳۰۳)

دیوان مازندران

دیوان مازندران را در متون اوستایی و به پیروی از آن در متون پهلوی می‌توان به دو دسته دیوان مینوی و انسان‌گونه تقسیم کرد. گروه نخست که دیوان مینوی هستند، به همراه اهریمن و دیو خشم از اهورامزدا شکست می‌خورند. در این متون، سروش بزرگ‌ترین دشمن دیوان مازندر است. او روز و شب با آنها مبارزه می‌کند و دیوان از ترس او به تاریکی روی می‌نهند. در این نمونه‌ها، آنان (دیوان مازندر) موجوداتی مینوی و از یاران اهریمن به شمار می‌روند و سرنوشتی همانند او دارند. گروه دیگر دیوان در این متون، انسان‌گونه هستند و به‌جای قرارگرفتن در برابر ایزدان، در برابر انسان‌ها قرار می‌گیرند (اکبری مفاخر، ۱۳۹۱: ۲۸).

از نوع دوم دیوان مازندرانی (دیوان زمینی) در جریان لشکرکشی کاووس به مازندران سخن به میان آمده است. کاووس به وسوسه یکی از دیوان که در کسوت رامشگر به دربار او آمده است، قصد گشودن سرزمین مازندران را دارد؛ ولی در آنجا به جادوی دیو، خود و همه سپاهیان کور می‌شوند. رستم که از این موضوع آگاه می‌شود، شش خوان دشوار را پس پشت می‌نهد و پس از کشتن شماری از دیوان، خود را به دیو سپید می‌رساند که در غاری زندگی می‌کند. دیو سپید به قامت کوهی است و رنگ او سیاه و موی او چون شیر، سپید است؛ او به‌سوی رستم حمله‌ور می‌شود؛ ولی رستم او را از پای درمی‌آورد و جگرش را از تن تیره‌اش بیرون می‌کشد و از خون آن جگر، چشم کاووس و سپاه ایران را بینا می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۱۰-۷۶).

در حماسه کوش‌نامه از دیوان مازندرانی به‌نوعی دگر سخن به میان آمده است. در این حماسه، موجودی به نام دیو وجود ندارد؛ بلکه همه آنان، انسان‌هایی سیاه‌چرده از دو قوم بجه و نوبه هستند. ایرانشان بن ابی‌الخیر در کوش‌نامه بیان می‌کند که سرزمین مازندران در آفریقا است و قوم بجه در آن سرزمین ساکن است:

زمین بجه هر که او دانش	جهان‌دیده مازندران خواندش
------------------------	---------------------------

(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۵۳۵)

در زمان پادشاهی کی‌کاووس در ایران، از قوم بجه و نوبه در سرزمین مازندران مردی درشت‌اندام و دلیر به نام سنجه پدید می‌آید و سپاهی نیرومند فراهم می‌کند و به سرزمین باختر یورش می‌آورد. او تنی چند را به سالاری سپاه خود می‌گمارد که برجسته‌ترین آنان، ارنندو/ اریدو، مشهور به دیو سپید است:

یکی پهلوان بود اریدو/ ارن‌دو به‌نام
نی‌نا نوح پیغمبر و باب‌حام
تنی چون هیون داشت و چرمی سپید
ز نیروی او بوده بیم و امید
به گفتار نویی چنان راندند
که دیو سپیدش همی خواندند
چو شاخ درختان یکی بال‌اوی
چو پیل ژیان گردن و یال‌اوی

از دیگر سالاران سپاه او، پهلوانانی مانند دیو دستان، دیو سپید، ارژنگ، اولاد، غندی و بید است:

دگر دیو دستان و دیو سپید
چو ارژنگ و اولاد و غندی و بید
همه پهلوان و همه نامدار
برآشف‌ت نویی بدان روزگار

(همان: ۶۵۶؛ به نقل از اکبری مفاخر، ۱۳۹۱: ۴۸)

به نظر می‌رسد در کوش‌نامه، واژه دیو برای انسان‌هایی به کار می‌رود که سردار سپاه مازندران‌اند. در واقع، دیو برای افرادی که منصب سپهسالاری داشتند، واژه‌ای عمومی است. این نامگذاری در تاریخ عالم‌آرای عباسی هم دیده می‌شود. در این کتاب نام دو تن از سپهسالاران دوران صفوی، دیو سلطان روملو و تکلو است (اکبری مفاخر، ۱۳۹۱: ۴۹، ۴۸). در ادامه داستان، کاووس شاه به نبرد آنان می‌رود؛ ولی کاری از پیش نمی‌برد؛ پس رستم پای بر رکاب رخس می‌نهد و از زابل به مازندران می‌آید و دمار از لشکر مازندران درمی‌آورد:

نه سنجه بماند و نه دیو سپید
نه ارژنگ و غندی و نه باریید
از آن بیکران لشکر سرفراز
یکی سوی خانه نرفتند باز
(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۶۱)

شخصی که کی‌کاووس را به رفتن به مازندران برمی‌انگیزاند

در شاهنامه فردوسی، آنگاه که کاووس شاه بر تخت زرین خود تکیه کرده است و پهلوانان ایران بر گرد او حلقه زده‌اند، دیو در سان و سیمای رامشگری به نزد او می‌آید و در وصف زیبایی مازندران نغمه‌سراییی می‌کند و شاه را به رفتن سوی مازندران که سرزمین دیوان است، برمی‌انگیزاند:

چو رامشگری دیو زی پرده‌دار
بیامد که خواهد بر شاه بار
چنین گفت کز شهر مازندران
یکی خوش‌نوازم ز رامشگران ...
(فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۷۷)

در منظومه کوش‌نامه، آن کس که به دربار شاه ایران می‌آید و او را به رفتن به مازندران برمی‌انگیزاند، نه دیو، بلکه کوش پیل‌دندان است که پیش از آن از لشکر قوم بجه و نوبه (مازندرانی‌ها) شکست خورده است:

[کوش] همی تاخت تا پیش کاووس شاه
بیردندش و برگشادند راه
ببوسید پس پایه تاخت‌اوی
بسی آفرین خواند بر بخت‌اوی
ز شاهانش بستود و بردش نماز
همی گفت کای خسرو سرفراز ...
به جای تو را رهنمونی کنم
که در گنج و گاهت فزونی کنم
همه سنگ او زمرد و لعل پاک
به جای گیای زر روید ز خاک ...
(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۵۹)

ایران‌شان بن ابی‌الخیر در ادامه، بی‌اعتنایی خود را به روایت حضور دیو در دربار کاووس اینگونه بیان می‌کند:
 هر آن‌کس که او کوش را دیده بود وگر نام زشتیش بشنیده بود
 همی‌گفت کان، دیو بود، این شگفت که کاووس‌کی را بر آن ره گرفت
 (همان: ۶۶۱)

درحقیقت به نظر می‌رسد سراینده کوش‌نامه، وجه‌شبه کوش پیل‌دندان و دیو را زشتی روی کوش می‌داند که موجب شده است دیگران به‌غلط تصور کنند آن‌کس که به دربار کاووس آمده، دیو بوده است؛ البته زشتی‌ای که بی‌شبهت با چهره دیو نیست. در جاهای گوناگون کوش‌نامه به زشتی کوش اشاراتی شده است که ابیات زیر از جمله آن است:

دو دندان خوک و دو گوش، آن پیل سر و روی سرخ و دو دیده چو نیل
 میان دو کتفش نشانی سیاه سیه چون تن مردم پرگناه
 (همان: ۲۰۲)

مر او را همه‌کس همی‌خواند دیو از او گشت فرهنگ‌دان با غریو
 دل سخت و خوی بد و روی زشت چنان دان که دارد ز دوزخ سرشت
 (همان: ۲۰۳)

ماجرای کورشدن کی‌کاووس و لشکر ایران در مازندران

در شاهنامه فردوسی، علت کورشدن کی‌کاووس و لشکرش در مازندران جادویی است که دیو سپید در رویارویی با ایرانیان انجام می‌دهد:

شب آمد یکی ابر شد با سپاه جهان کرد چون روی زنگی سیاه
 چو دریای قار است گفتی جهان همه روشنایش گشته نهان
 یکی خیمه زد بر سر از دود و قیر سیه شد جهان، چشم‌ها خیره‌خیر
 چو بگذشت شب، روز نزدیک شد جهانجوی را چشم تاریک شد
 ز لشکر دو بهره شده تیره چشم سر نامداران ازو پر ز خشم
 (فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۷۶)

ظاهراً سراینده کوش‌نامه هیچ اعتقادی به دیو و جادو ندارد و آن را دور از عقل و خرد می‌داند؛ به همین سبب به اسطوره‌زدایی می‌پردازد و کورشدن ایرانیان در مازندران را کوری از دو چشم با جادوی دیو نمی‌داند، بلکه تأویلی رمزی از آن به دست می‌دهد و می‌گوید:

[لشکر ایران در مازندران] بماندند بیچاره چون بیهشان میان دو کوه آن همه سرکشان
 چنان رنج دیدند شاه و سپاه که مانند کوران ندیدند راه
 به ایران زمین اندر افتاد شور که دیو سپید آن سپه کرد کور ...
 چنان دان که گوینده باستان بسی رمز گفت اندر این داستان
 چنین گفت کز خون دیو سپید بود شاه را روشنایی امید
 چو کشته شد آن مرد ناهوشیار از آن تیرگی رسیده شد شه‌ریار

خرد چون به گفتارها بنگرد / جو بشماردش سرسری برخورد
(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۶۱، ۶۶۰)

ذکر شخصیت‌های دینی - تاریخی در کنار شخصیت‌های اساطیری

در برخی از روایات و داستان‌های حماسی پارسی بارها دیده شده که در کنار شخصیت‌های ملی، از شخصیت‌های دینی و تاریخی نام برده شده است که عمدتاً از پیامبران سامی هستند. این امر که به صورت همسانی هویت و زمان پیامبران سامی با هویت و زمان شاهان اساطیری است، در دوره اسلامی و در میان برخی مورخان مرسوم شده بود و اثری از آن در دوره ساسانی دیده نمی‌شود (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۶۳). از عواملی که ایرانیان را به اتصال شخصیت‌های اساطیری و پهلوانی خود به شخصیت‌های مقدس در سنت اسلامی ترغیب کرده بود، سابقه تقابل میان معتقدات اسلامی و فرهنگ کهن ایرانی بوده است؛ تقابلی که گاهی به تکفیر اساطیر و پهلوانان ایرانی می‌انجامید. درحقیقت گروهی از ایرانیان در مقابل چنین هجمه‌هایی می‌کوشیدند تا تاریخ قدیم خود را با تاریخ پیامبران بنی‌اسرائیل پیوند دهند تا اینگونه اساطیر خود را تطهیر کنند (قائمی، ۱۳۹۳: ۱۲۱، ۱۲۰؛ رستم‌نامه، ۱۳۸۷: ۱۳).

به عقیده نگارندگان، نمی‌توان گفت تنها برای تطهیر پهلوانان و شاهان ایرانی در برابر دیدگاه متشرعین - به‌ویژه متشرعین مخالف با اینگونه داستان‌ها - است که در حماسه‌ها و داستان‌های اساطیری پارسی پس از اسلام، نام و داستان‌های پیامبران و شخصیت‌های دینی، به‌ویژه پیامبران بنی‌اسرائیل، آورده شده است؛ درواقع باید به این موضوع از زاویه‌ای دیگر نیز نگریست. همان‌گونه که پیشتر بیان شد، اساطیر و قهرمانان آن، مربوط به دوره کودکی بشر است؛ دوره‌ای که مردم به داستان‌ها و شخصیت‌های اساطیری باور داشتند و آنها را حقیقتی محض می‌دانستند؛ اما بعدها که ذهن بشر به مرحله میانسالی رسید، این باورمندی کمرنگ و کمرنگ‌تر شد؛ به‌گونه‌ای که با گذر ایام، اساطیر را مترادف با داستان‌های دروغین گرفتند. پس از اسلام، مردم اندک‌اندک باور خود را به حوادث و شخصیت‌های اساطیری از دست دادند؛ به همین سبب مورخین متقدم و گردآورندگان داستان‌های ملی ایران کوشیدند تا با روش‌هایی، حوادث و شخصیت‌های افسانه‌ای و اساطیری پارسی را برای مردم باورپذیر کنند که یکی از این روش‌ها، همزمانی و یا حتی انطباق شخصیت‌های دینی و تاریخی با شخصیت‌ها و چهره‌های ملی - اساطیری بود. درحقیقت اگر در کنار این چهره‌های ملی - اساطیری (مانند جمشید، فریدون، ضحاک، منوچهر، لهراسب، گشتاسب، رستم و ...)، نامی از چهره‌های دینی یا تاریخی (مانند نوح، موسی، خضر، سلیمان، بخت‌النصر، حضرت علی^(ع) و ...) به میان می‌آمد و همزمانی‌ای مطرح می‌شد، مردم نیز آن چهره‌ها را راحت‌تر می‌پذیرفتند و مانند شخصیت‌های تاریخی یا دینی با آنان برخورد می‌کردند. در متون تاریخی و حماسی پس از اسلام به سه شیوه این امر صورت می‌پذیرفت: ۱) همسان‌انگاری شخصیت‌های دینی - تاریخی با شخصیت‌های ملی - اساطیری؛ ۲) معاصر دانستن آنان با یکدیگر؛ ۳) ایجاد نسبت‌های جعلی میان آنان.

در منظومه کوش‌نامه نیز در راستای اسطوره‌زدایی و باورپذیرکردن حوادث و شخصیت‌های اساطیری، نامی از شخصیت‌های دینی و تاریخی به میان آمده است که می‌توان آنها را بدین شیوه بخش‌بندی کرد:

نسبت خویشی میان شخصیت‌های اساطیری و شخصیت‌های دینی یا تاریخی

کوش پیل‌دندان که برادرزاده ضحاک و چهره‌ای اسطوره‌ای است، در منظومه کوش‌نامه پدر بزرگ نمرود است؛ همان کسی که قصد کرد به آسمان رود و با خدا نبرد کند:

سر سال، فرزندش آمد پدید
 مر او را پدر نام کنعان نهاد
 پدر بود نمرود را او درست
 که فرزند از او زشت تر کس ندید
 به دیدار او روز و شب بود شاد
 که او خواند خود را خدای از نخست
 (ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۴۰۶)

[نمرود] منی کرد و بر خویشان دید کار
 چو بگرفت روی زمین سربه‌سر
 سوی آسمان خواست رفتن به جنگ
 جهان را منم گفت پروردگار
 یکی جنگ نو ساخت با دادگر
 هلاکش همی پشه بد کور و لنگ
 (همان: ۴۹۸)

همچنین در *کوش‌نامه* آمده است که سردار سپاه مازندران، اریدو/ارندو، که به دیو سپید معروف بود، پسر حام و نوه نوح پیامبر است:

یکی پهلوان بود اریدو/ارندو به نام
 نیا نوح پیغمبر و باب حام
 (همان: ۶۵۶)

ذکر نام یا داستان برخی از شخصیت‌های دینی یا تاریخی برای تغییر بستر داستان از اسطوره به تاریخ

همان‌گونه که می‌دانیم در اساطیر پارسی، نخستین بشر کیومرث است (رک. یسنا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۹؛ فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۴۰، ۴۱). درحقیقت «تمام شواهد دال بر این است که از نظر مؤلف یا مؤلفین فروردین‌یشت، کیومرث نمونه اولیه‌ای است که پیش از وجود بشر بوده است. اگرچه در بخش‌هایی از آثار پهلوی، این تمایل را می‌توان دید که کیومرث نخستین انسان به معنی واقعی به شمار می‌رفته است، اما در تواریخ دوران اسلامی است که این تصور از کیومرث اعتبار بیشتری می‌یابد» (کریستن سن، ۱۳۸۶: ۴۳) (درباره نخستین انسان بودن کیومرث، نزد ایرانیان در متون تاریخی پس از اسلام رک. طبری، ۱۳۷۵: ۹۹؛ بلعمی، ۱۳۸۶: ۱۶۲؛ *مجمعل التواریخ و القصص*، ۱۳۸۹: ۲۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۴: ۲۶).

پس از اسلام، ایرانیان مسلمان به پیروی از قرآن و احادیث، آدم^(ع) را نخستین انسان می‌دانستند؛ این اعتقاد به حماسه *کوش‌نامه* نیز راه یافت. نکته جالب توجه اینجاست که داستان آدم^(ع) از زبان مهان‌ش که از فرزندان فارگ، پسر جمشید است، بیان می‌شود؛ جمشیدی که خود بنابر روایات اساطیری ایران از تخمه کیومرث است. مهان‌ش درباره داستان آدم^(ع) به اسکندر می‌گوید:

در این روز [سوم اردیبهشت] آدم بشد زین سرای
 به مینو فرستاد جان‌ش خدای
 (ایران‌شان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۱۸۴)
 به راهون^۲ فرود آمدست این زمان
 که آدم فرود آمد از آسمان
 نشان دو پای گرامی پدر
 پدید است روشن بدان کوه بر
 (همان: ۱۸۵)

درحقیقت، ذکر نام آدم^(ع) به جای کیومرث، از بار اساطیری حماسه *کوش‌نامه* بسیار کاسته است و با این کار، آن هم از زبان یکی از فرزندان جمشید، بر آن سعی شده است تا داستان کوش رنگ و بویی تاریخی، واقعی و خردپذیر بیابد. مهان‌ش در ابتدای کتاب، نامی از آدم^(ع) نمی‌آورد و حتی از نوح^(ع) و اخنوخ^۳ نیز سخن می‌گوید (رک. همان: ۱۸۴).

اسکندر یکی دیگر از چهره‌های تاریخی‌ای است که داستان کوش‌نامه را از بستری اساطیری به بستری تاریخی و باورپذیر هدایت می‌کند. در کوش‌نامه چنین آمده است: اسکندر پس از جنگ با آدمی‌خواران در خاور با مجسمه کوش پیل دندان روبه‌رو می‌شود. او پس از دیدن این تندیس درصدد آن برمی‌آید تا اطلاعاتی درباره کوش به دست آورد. بدین‌روی، پس از تلاش فراوان با مردی دانا به نام مهانش روبه‌رو می‌شود که از خاندان جمشید است و او همه داستان کوش را که در اختیار داشت به اسکندر می‌سپرد (همان: ۱۹۹-۱۷۹).

از دیگر چهره‌های دینی و تاریخی نامبرده در کوش‌نامه، سلیمان نبی^(ع) و وزیر او آصف برخیاست. در کوش‌نامه آمده است که کوش در بیابان به آبی می‌رسد که مصروعان با رفتن در آن، سستی و رنج از تنش‌شان دور می‌شود؛ بنابراین کوش فرمان می‌دهد تا بر روی آن آب حوض‌هایی برای درمان مصروعین بسازند. روزی از روزها سلیمان بر آن حوض‌های بیکران گذر می‌کند:

بفرمود تا آصف برخیا	که دانست کردن همی کیمیا
برآورد از آن شارسانی به رنج	نهاد اندر او هرچه بودش ز گنج
درآورد دیوارش از گگرد آب	کشیده سر کنگره بر سحاب ...

(همان: ۶۸۳-۶۸۲)

هم‌روزگاری شخصیت‌های دینی - تاریخی با چهره‌های اساطیری - ملی

در بسیاری از متون تاریخی پس از اسلام، موسی^(ع) با منوچهر هم‌روزگار دانسته شده است (بلعمی، ۱۳۸۶: ۳۴۵؛ گردیزی، ۱۳۶۵: ۴۱؛ مقدسی، ۱۳۴۹: ۱۵۱)؛ مثلاً طبری در تاریخ خود می‌نویسد: «گویند: موسی پیغمبر صلی الله علیه و سلم به سال شصتم پادشاهی منوچهر ظهور کرد» (طبری، ۱۳۷۵: ۲۸۹). شاعر کوش‌نامه نیز برخلاف فردوسی و به شیوه برخی از مورخان دوره اسلامی، موسی^(ع) را با منوچهر هم‌روزگار می‌داند و می‌نویسد:

همی‌داند آن کس بر او مهر بود	که موسی به گاه منوچهر بود
------------------------------	---------------------------

(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۵۷۲)

ایرانشان بن ابی‌الخیر به پیروی از مورخان دوره اسلامی با مطرح کردن موضوع هم‌روزگاری موسی^(ع) و منوچهر، گرد اساطیری را از چهره منوچهر می‌زداید و خواننده را به این گمان می‌اندازد که او به‌سبب هم‌عصری با موسی^(ع) چهره‌ای تاریخی است نه اسطوره‌ای؛ اینگونه اعمال و رفتار منوچهر و اتفاقاتی که در زمان او می‌افتد، برای خوانندگان باورپذیر می‌شود.

نبود برخی بن‌مایه‌های اساطیری و پهلوانی رایج در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی

نبرد با موجودات اهریمنی مانند اژدهایان و دیوان و موجودات عجیب‌الخلقه

همان‌گونه که پیشتر ذکر شد، حماسه زاده اسطوره است و از درون آن برمی‌شکافد و برمی‌آید (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۸۶). هرگاه اسطوره به حماسه مبدل می‌شود، قوسی نزولی از عالم و پدیده‌های مینوی به عالم زمینی و این جهانی می‌پیماید. در این روند تبدیل اسطوره به حماسه، به‌ترتیب ابتدا با رویارویی پهلوانان بزرگ و آیینی - که گاه نیمه‌خدایان‌اند - با خدایان روبه‌رو هستیم؛ سپس با نبرد این پهلوانان با موجودات اهریمنی مانند اژدهایان، دیوان و موجودات عجیب‌الخلقه زیانبار روبه‌رو خواهیم شد؛ بعد از آن نوبت به هم‌وردی تبارها با یکدیگر و جنگ‌های دیرپاز و خونین در میانه آنها

می‌رسد و سرانجام به ستیز و رویارویی دو پهلوان بدل می‌شود (کزازی، ۱۳۸۸: ۱۸۶). در بیشتر حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی، غالباً از چهار مرحله بالا، سه مرحله آن یعنی نبرد قهرمان با موجودات زیانبار، نبرد تبارها با یکدیگر و نبرد دو قهرمان با یکدیگر را شاهدیم؛ ولی در حماسه کوش‌نامه، نبرد قهرمان با موجودات اهریمنی نیز بسیار به‌ندرت دیده می‌شود؛ گویی وجود ندارد.

در این سیر نزولی تبدیل اسطوره به حماسه هر قدر از مراحل چهارگانه بالا کاسته شود، از وزن اسطوره‌ای متن حماسی نیز کم می‌شود. پس به‌واقع اگر سنجش و مقایسه‌ای میان کوش‌نامه و دیگر متون حماسی پارسی انجام شود، از این منظر می‌توان حکم داد که بار اساطیری آن نسبت به دیگر متون حماسی کمتر است. این سنجش نشان می‌دهد که راویان حماسه کوش‌نامه، رویکردی اسطوره‌زدا به داستان کوش داشته‌اند.

به‌جز نبرد اسکندر با سگساران و نیز نبرد کوش (پدر کوش پیل‌دندان) با پیلگوشان - که البته در ابتدای داستان، بسیار خلاصه و موجز مطرح شده است - در هیچ جای کوش‌نامه خبری از نبرد با موجودات اهریمنی و عجیب‌الخلقه نیست. بسیاری از پهلوانان حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی مانند گرشاسب، سام، رستم، فرامرز، شهریار، آذر برزین، بهمن و ... برای نبردهای سختی با اژدهایان، دیوان، حیوانات اهریمنی و موجودات عجیب‌الخلقه آماده می‌شوند؛ ولی پهلوانان کوش‌نامه مانند آبتین، کوش، قارن، قباد و ... هیچ‌یک با این موجودات اهریمنی نبرد نمی‌کنند و همه نبردهای حماسه کوش‌نامه در نبرد تبارها یا پهلوانان انسانی خلاصه می‌شود.

سفرهای هفت‌خانی / هفت‌خان‌واره‌ای

یکی دیگر از بن‌مایه‌های رایج در ادبیات حماسی پارسی، سفر هفت‌خانی / هفت‌خان‌واره‌ای پهلوان ایرانی است. در بسیاری از این حماسه‌ها، پهلوانانی مانند رستم (فردوسی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۹-۱۰۹؛ مادح، ۱۳۸۰: ۷۶-۶۳)، فرامرز (فرامرزنامه، ۱۳۸۲: ۱۲۸، ۱۲۹)، شهریار (عثمان مختاری، ۱۳۷۷: ۱۴۶-۱۱۶)، بهمن (ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۴۱۲-۴۱۰) و سام (خواجه‌کرمانی، ۱۳۱۹: ۶۲-۱۰۷)، هفت‌خان / هفت‌خان‌واره دشوار را پشت سر می‌نهند تا به خواست خود برسند. از این بن‌مایه اساطیری که یکی از آیین‌های پاگشایی قهرمان به شمار می‌آید، در کوش‌نامه ذکر نیامده و داستانی مطرح نشده است؛ برای نمونه، راویان حماسه کوش‌نامه پشت سر نهادن هفت‌خان دشوار رستم برای یاری‌رساندن به کی‌کاووس و لشکر ایران در مازندران را حذف کرده‌اند و حتی اشاره‌ای نیز به آن نداشته‌اند؛ درحالی‌که فردوسی به‌طور مفصل در شاهنامه به آن پرداخته است. داستان یاری‌رساندن رستم به کاووس در مازندران در کوش‌نامه به‌صورت زیر آمده است:

ببخشودشان واندر آمد به رخس	[کاووس و لشکر ایران] بماندند تا رستم تاج‌بخش
ز جان سپاهان برآورد گورد	ز اول پیامد دلی پی‌رز درد
نه ارژنگ و غندی و نه باربید	نه سنجه بماند و نه دیو سپید

(ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۶۶۱)

در جای دیگری از کوش‌نامه که شاید می‌شد داستانی هفت‌خانی آورد، بخش بازگشتن آبتین و ایرانیان به راهنمایی دریاشناسی کهنسال از جزیره بسیلا و از راه دریا و کوه قاف به سوی بلغار و سقلاب و سپس به دریای گیلان و آمل است. در این سفر دریایی، شاید مانند سفر دریایی بهمن به سوی دخمه خاندان رستم، سراینده می‌توانست هفت‌خان دشوار را پیش روی قهرمان نهد؛ ولی این امر صورت نپذیرفت. دلیل پیشنهاد نگارندگان برای گنجایش سرایش داستان

هفت‌خانی در این بخش این است که در کوش‌نامه، طیهور، پادشاه بسیلا، در دشواری این راه دریایی چنین می‌گوید:

یکی هول راه است با ترس و بیم	رسیدن به خشکی به یک سال و نیم ...
مرا دل همی‌سوزد ای پاک‌دین	ز درد فرارنگ و شاه آبتین
هم از بهر پرمایه ایرانیان	کز این سبز دریای چون پرنیان
چگونه توانید بیرون پرید	که سیم‌غش از بر نشاید پرید

(همان: ۳۵۹)

حتی در این راه و بر سر کوه قاف، قوم یاجوج و ماجوج زندگی می‌کنند؛ ولی جای شگفتی است که پس از حرکت آبتین و ایرانیان از شهر بسیلا و از راه دریا، دشواری بسیاری در این راه به تصویر کشیده نمی‌شود و درحقیقت، آشکارا جای خالی سفری هفت‌خانی / هفت‌خان‌واره‌ای احساس می‌شود.

نتیجه‌گیری

کوش‌نامه ایرانیان بن ابی‌الخیر از منظومه‌های نادر حماسی پارسی است که در سنجش با دیگر منظومه‌های حماسی، شیوه‌ای یگانه در پیش گرفته است و آن اسطوره‌زدایی از داستان‌ها و روایات پهلوانی است.

در این منظومه، سه شیوه و شگرد در اسطوره‌زدایی به کار رفته است:

الف) خردپذیرکردن روایات و رخداد‌های اساطیری که از جمله می‌توان به اسطوره‌زدایی و خردپذیرکردن داستان گاو برمایه، رویش مار بر دوش‌های ضحاک، داستان دیوان مازندران، داستان کورش‌دن کی‌کاووس و لشکر ایران اشاره کرد.

ب) ذکر شخصیت‌های دینی - تاریخی مانند آدم^(ع) و نوح^(ع) و موسی^(ع) در کنار شخصیت‌های اساطیری، به واسطه نسبت خویشی میان آنان و یا هم‌روزگاری آنان.

ج) نبود و حذف برخی از بن‌مایه‌های اساطیری و پهلوانی رایج در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی؛ مانند نبرد با موجودات اهریمنی مثل اژدهایان و دیوان و سفرهای هفت‌خانی و هفت‌خان‌واره‌ای.

پی‌نوشت‌ها

۱. انسان‌های ابتدایی به حوادث و شخصیت‌های اساطیری باور داشتند؛ از این رو نیازی به توجیه یا تفسیر رمزی آنها نداشتند و مانند شخصیت‌ها و حوادث واقعی با آنها برخورد می‌کردند. بعدها که با بلوغ و رشد فکری جوامع، «لوگوس» (خرد) جای «میتوس» را گرفت و اسطوره‌ها تراوشات ذهن خیال‌پرداز انسان‌های ابتدایی تصور شد، انسان‌ها به تفسیر رمزی اساطیر دست زدند و خوانشی نو از اسطوره‌ها ارائه کردند. در عصر محوری تاریخ بشر (حدود ۸۰۰ تا ۲۰۰ ق.م) فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو، برخلاف پیشینیان خود، اسطوره‌های کهن را فهم‌ناپذیر می‌دانستند و آن را به شیوه‌ای نو می‌خواندند؛ گویی متنی فلسفی است (رک. آرمسترانگ، ۱۳۹۷: ۷۲، ۷۳). در عصر معاصر نیز روان‌شناسان به تفسیر رمزی شخصیت‌ها و حوادث اساطیری دست زدند و آنها را تجسم عناصر روانی انسان‌های کهن دانستند. برای نمونه، دلاشو در کتاب *زبان رمزی قصه‌های پریوار*، اژدها را نماد موانعی می‌داند که راه را بر کشف شگفتی‌های ناخودآگاهی می‌بندد (دلاشو، ۱۳۶۶: ۲۴۵) و کارل گوستاو یونگ و پیروانش، شیطان و ساحره را سمبول قومی کهن‌الگوی سایه می‌دانند (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۳).

به نظر می‌رسد در عصر فردوسی نیز مردم به چهره‌های اساطیری‌ای مانند دیو باور نداشتند؛ به همین سبب فردوسی از بیم

اینکه مردم داستان‌های او درباره دیوان را فسانه و دروغ نخوانند، به اسطوره‌زدایی دست زد و تفسیری رمزی و نو و خردپذیر از دیو ارائه داد:

- تو مردیو را مردم بد شناس کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
 ۲. راهون، نام کوهی در سرانندیب است که آدم ابوالبشر^(ع) بر آن فرود آمد.
 ۳. اخنوخ یا خونخ همان ادریس پیامبر است.

منابع

- ۱- آرمسترانگ، کارن (۱۳۹۷). *تاریخ مختصر اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، چاپ چهارم.
- ۲- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۵). «از میراث ادب حماسی ایران»، *آئینه میراث*، دوره جدید، شماره ۳۲، ۲۰۵-۲۳۰.
- ۳- ----- (۱۳۹۳). *متون منظوم پهلوانی*، تهران: سمت، چاپ دوم.
- ۴- ابن بلخی (۱۳۸۵). *فارسنامه*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- ۵- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۵۱). *التفهیم لاوائل الصناعات*، به کوشش جلال‌الدین همایی، [بی‌جا]: انجمن آثار ملی.
- ۶- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *اسطوره بیان نمادین*، تهران: سروش، چاپ دوم.
- ۷- اکبری مفاخر، آرش (۱۳۹۱). «بنیادهای اساطیری و حماسی داستان دیوان مازندران در شاهنامه»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال هشتم، شماره ۱۴، ۲۷-۵۹.
- ۸- ایران‌پناه، احمد (۱۳۹۰). «*اسطوره‌زدایی در متون تاریخی فارسی از آغاز تا پایان قرن هشتم*»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان.
- ۹- ایرانشان بن ابی‌الخیر (۱۳۷۷). *کوش‌نامه*، به کوشش جلال‌متینی، تهران: علمی، چاپ اول.
- ۱۰- ----- (۱۳۷۰). *بهم‌نامه*، ویراسته رحیم عقیفی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۱- بلعمی، ابوعلی (۱۳۸۶). *تاریخ بلعمی*، تصحیح ملک‌الشعراى بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: هرمس، چاپ اول.
- ۱۲- بولتمان، رودلف (۱۳۹۵). «امید مسیحی و مسأله اسطوره‌زدایی»، ترجمه وحید صفری، *مجله هفت آسمان*، دوره ۱۸، شماره پیاپی ۶۹، ۴۵-۵۶.
- ۱۳- حاجی محمدی، شبزم (۱۳۹۲). *اسطوره‌زدایی و یا تغییر اسطوره در شاهنامه فردوسی با توجه به اوستا و متون پهلوی*، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز.
- ۱۴- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). *حماسه (پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی)*، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۸). *گل رنجهای کهن*، تهران: ثالث، چاپ اول.
- ۱۶- خواجه‌کرمانی، کمال‌الدین محمود بن علی (۱۳۱۹). *سام‌نامه*، به کوشش اردشیر بنشاهی، بمبئی: چاپخانه سلطانیه.
- ۱۷- دلاشو، م لوفلر (۱۳۶۶). *زبان رمزی قصه‌های پریوار*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس، چاپ اول.

- ۱۸- ده‌بزرگی، ژیلا (۱۳۸۸). *مضامین حماسی در متن‌های ایران باستان و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۱۹- دینوری، احمد بن داود (۱۳۴۶). *اخبار الطوال*، ترجمه صادق نشأت، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۰- رستم‌نامه (۱۳۸۷). به کوشش سجاد آیدنلو، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
- ۲۱- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵). *از گذشته ادبی ایران*، تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- ۲۲- شهپر راد، کتایون (۱۳۸۴). «اسطوره و اسطوره‌زدایی در آزاده خانم و نویسنده‌اش یا آشوتیس خصوصی دکتر شریفی»، *فصلنامه پژوهش ادبیات معاصر*، دوره ۱۰، شماره ۲۶، ۵۷-۴۷.
- ۲۳- صادقی نقدعلی علیا، فاطمه؛ بشیری، علی اصغر (۱۳۹۷). «بررسی و مقایسه داستان کوش پیل دندان در کوش‌نامه و طومارهای نقالی»، *دوماه‌نامه فرهنگ و ادب عامه*، سال ۶، شماره ۲۴، ۹۱-۶۹.
- ۲۴- صرفی، محمدرضا؛ مریخی، اکرم (۱۳۸۸). «اسطوره انسان - جانور در کوش‌نامه و گرشاسب‌نامه»، *مطالعات ایرانی*، شماره ۱۵، ۹۷-۱۱۴.
- ۲۵- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۲). *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۲۶- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). *تاریخ طبری*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- ۲۷- عثمان مختاری (۱۳۷۷). *شهریارنامه*، تصحیح غلامحسین بیگدلی، تهران: پیک فرهنگ.
- ۲۸- علوی مقدم، محمد؛ کیخسروی، حسین (۱۳۹۵). «تحلیل تطبیقی داستان ضحاک براساس روایت کوش‌نامه»، *فصلنامه مطالعات نظریه و انواع ادبی*، سال اول، شماره ۲، ۲۰-۷.
- ۲۹- فرامرزان‌نامه (۱۳۸۲). به اهتمام مجید سرمدی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۰- فرای، نورتروپ (۱۳۸۷). *تحلیل نقد*، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر، چاپ اول.
- ۳۱- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *شاهنامه*، براساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره، چاپ هفتم.
- ۳۲- فرنیغ‌دادگی (۱۳۸۵). *بندشش*، ترجمه مهرداد بهار، تهران: نشر توس، چاپ سوم.
- ۳۳- فوردهام، فریدا (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: جامی، چاپ اول.
- ۳۴- قائمی، فرزاد (۱۳۹۳). «بررسی متن‌شناختی جایگاه سلیمان (ع) در روند تکوین حماسه‌های ایرانی»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، دوره جدید، شماره ۴، پیاپی ۲۴، ۱۳۶-۱۱۷.
- ۳۵- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸). *رؤیا، حماسه، اسطوره*، تهران: مرکز، چاپ پنجم.
- ۳۶- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۶۵). *زین الاخبار*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیا‌ی کتاب.
- ۳۷- مادح، قاسم (۱۳۸۰). *جهانگیرنامه*، به کوشش سید ضیال‌الدین سجادی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- ۳۸- متینی، جلال (۱۳۶۸). «در جستجوی تخت فریدون»، *ایران‌شناسی*، شماره ۴، ۷۶۷-۷۶۰.
- ۳۹- ----- (۱۳۷۸). «برخی نیرنگهای کارزار در کوش‌نامه»، *ایران‌شناسی*، سال یازدهم، شماره ۴۳، ۶۶۷-۶۴۹.
- ۴۰- *مجموعه التواریخ و القصص* (۱۳۸۹). تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران: اساطیر.
- ۴۱- مختاریان، بهار (۱۳۸۷). «گاو برمایه، گرز گاوسر و ماه پیشونی»، *نامه فرهنگستان*، تحقیقات ایران‌شناسی، دوره

۱۰، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، ۱۲۵-۱۳۵.

۴۲- یسنا (۱۳۸۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر، ۲ ج، چاپ دوم.