

## The influence of beliefs on the metamorphosis of Saenmurv myth

Mitra Rezaei<sup>1</sup>, Mehran Malek<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ph.D student of Department of Advanced Art Studies, kashan, Iran (Corresponding author). E\_mail: mit.reart@yahoo.com


<sup>2</sup> Assistant Professor, Department of Advanced Art Studies, kashan, Iran. E\_mail: malek.woodart@gmail.com

### Abstract

After the arrival of Islam in Iran, we know a colorful and magnificent bird with fictional characteristics called the Simorgh, which is not related to the mythical Saenmurv. After entering each period, Saenmurv undergoes extensive changes with the introduction of new beliefs. In the middle period, his fictional features become more than the features of his myths, so that some believe that the middle Simorgh is separate from Saenmurv and does not have Avestan and ancient origins. After the arrival of Islam in Iran, its rejection from other civilizations increased and it lost more or less all its mythological characteristics and took on an imaginary and completely fictional form, but in addition to losing its characteristic His myths are still among the most enduring myths and symbols of Iran. This research has investigated the subject in an analytical-comparative way and the constructions that caused the transformation of the myths will be investigated and then we will follow the mythical Saemurv until reaching Simorgh, and it is in line with the investigation and identification of the reasons and factors that have been the source and motivation of the transformation and changes around the myths, especially Saenmurv.

**Keywords:** Myth; Mythical Transformation; Bleliefs; Saenmurv; Simorgh

<b>Receive Date:</b> 14 Oct 2025	<b>Revise Date:</b> 23 Nov 2025	<b>Accept Date:</b> 12 Dec 2025
<b>How to Cite:</b> Rezaei, M. Malek, M. (2024). The influence of beliefs on the metamorphosis of Saenmurv myth. <i>Journal of Ancient Culture and Languages</i> , 5(1), 263- 291		
<b>Publisher:</b> Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages		

 10.22034/aclr.2025.2074660.1156



## کارسازی باورها بر دگردیسی اسطوره سنن مرو

میترا رضائی<sup>۱</sup>، مهرا ن ملک<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup>دانشجوی دکتری گروه مطالعات عالی هنر، کاشان، ایران (نویسنده مسئول). Mit.reart@yahoo.com

<sup>۲</sup>استادیار گروه مطالعات عالی هنر، کاشان، ایران. Malek.woodart@gmail.com

### چکیده

پس از ورود اسلام به ایران، پرنده‌ای رنگارنگ و باشکوه با ویژگی‌های افسانه‌ای را به نام سیمرغ می‌شناسیم که وابستگی چندانی با سنن مرو اسطوره‌ای ندارد. سنن مرو پس از ورود به هر دوره و با راهیابی باورهای نوین دچار دگرسانی‌های گسترده می‌گردد. در دوره میانه ویژگی‌های افسانه‌ای آن بیشتر از ویژگی‌های اسطوره‌ای‌اش می‌شود تا جایی که برخی بر این باورند که سیمرغ میانه جدا از سنن مرو بوده و منشأ اوستایی و باستانی ندارد. پس از ورود اسلام به ایران وام‌پذیری سنن مرو اسطوره‌ای از تمدن‌های دیگر بیشتر شده است و کمابیش بسیاری از ویژگی‌های اسطوره‌ای خویش را از دست داده و صورتی خیال‌انگیز می‌گیرد. این پژوهش به روش تحلیلی- تطبیقی به بررسی موضوع پرداخته است و کارسازی‌هایی که سبب دگرگونی اسطوره‌ها شده را بررسی و سپس سنن مرو اسطوره‌ای را تا رسیدن به سیمرغ دنبال خواهد کرد. در راستای بررسی و شناسایی سبب‌هایی است که بسترساز دگردیسی و تغییرات پیرامون اسطوره‌ها، به‌ویژه سنن مرو شده است.

**کلیدواژه‌ها:** اسطوره، دگرسانی اسطوره، باورهای دینی، سنن مرو، سیمرغ

تاریخ دریافت: ۲۱ مهر ۱۴۰۴	تاریخ بازنگری: ۰۲ آذر ۱۴۰۴	تاریخ پذیرش: ۲۱ آذر ۱۴۰۴
استناد به این مقاله: رضائی، م. ملک، م. (۱۴۰۴). کارسازی باورها بر دگردیسی اسطوره سنن مرو. دو فصل نامه علمی پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی، ۵(۱)، ۲۶۳-۲۹۱.		
ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان های باستانی یادگار باستان		

## ۱. مقدمه

یکی از راه‌های شناخت یک تبار و جامعه با شناخت فرهنگ، اسطوره‌ها و باورهای باستانی وابسته به آن، امکان‌پذیر است. اسطوره‌ها در درازای زمان دگرگونی‌های گسترده‌ای دچار می‌شوند. یکی از برجسته‌ترین بسترسازی‌ها در راستای این دگرگونی‌ها، باورها و دین روزگار است. گاه با دگرگونی در باورها و ورود دین و آیین نوین، دگرگونی‌ها و دگرسانی‌های گسترده‌ای در کیستی اسطوره‌ها پدید می‌آید. برای رسیدن به خواسته بهتر، نخست به بازشناسی اسطوره می‌پردازیم. اسطوره درست‌انگاری مردمان کهن از جهان هستی است؛ چه جهان درون و چه جهان بیرون، چه آسمانی و چه زمینی (شمیسا، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۸) اسطوره‌ها به رخدادهایی که مردم به‌گونه شهودی دریافت و برداشت می‌کردند ریخت و آرایه شناخته شده و نمایان می‌بخشیدند (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص. ۴) و خوانش آنان از جهان به‌گونه اسطوره نمود می‌یافت (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۷۷، ص. ۱۴). هر تمدنی هرچند بسیار نخستین، اسطوره‌های خویش را دارد که هر یک از افراد گروه در آن هم‌بهره هستند؛ این اسطوره‌ها وارد زندگی آنان می‌شوند و بازتاب‌های سهشی و داوری‌های بخردانه آنان را می‌پروراند (الیاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص. ۱۹). در تمدن‌های نخستین، اسطوره باورها را بازگو می‌کند، بالندگی می‌بخشد و گردآوری می‌کند. نگاهبان اصول اخلاقی است و آن‌ها را چیره می‌سازد. آداب و آیین‌های کاربردی را که به‌کار آدمی می‌آید پیشنهاد می‌کند. از این‌رو اسطوره یک بن‌مایه بنیادین تمدن مردمان است (الیاده، ۱۳۶۲، ص. ۲۸). کارکرد اسطوره مکاشفه نیست، تبیین و بازنمود است (الیاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص. ۷۹). یکپارچه کردن روح آدمی است (کاسیرر، ۱۴۰۱، ص. ۲۴۹). نمود انگاره‌های نمادین یا انگاره‌های استعاره‌ای انرژی اندام‌های بدن در کشمکش با یکدیگر است (کمبل، ۱۳۹۱، ص. ۷۲). اسطوره آمیخته‌ایست از رویدادگویی یا نمود نمادین درباره ایزدان، فرشتگان، باشندگان فراسرشتی و روی‌هم‌رفته جهان‌شناختی که یک تبار در راستای خوانش خود از هستی، به‌کار می‌بندد. سرگذشتی راست و مقدس است که در زمانی بی‌آغاز رخ داده و به‌گونه‌ای نمادین، انگارشی و هراس‌انگیز می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده، هستی دارد یا از میان خواهد رفت و سرانجام اسطوره به‌شیوه‌ای همانندپنداری کوشگر هستی است (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۷۷، ص. ۱۳). اسطوره رویدادی است که روزگاری به‌گونه‌ای رخ داده است و به‌همان‌سان همیشه هم رخ می‌

دهد (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص. ۷۵). **قداست** و **ازلیت** بارزترین ویژگی‌های اسطوره است؛ باشندگان اسطوره‌ای ایزدی، آسمانی یا نیمه ایزدی و گاه اهریمنی و دیوی هستند، به‌هرسو همگی فراسرشتی هستند (ارشاد، ۱۳۹۶، ص. ۴) و اسطوره‌ها کردار آفرینشگر و سازنده آنان را باز می‌نماید (الیاده، ۱۳۶۲، ص. ۱۵).

جامعه‌شناسی، اسطوره را در چارچوب پهنه ارزش‌ها و هنجارهای یک جامعه چارچوب‌بندی می‌نماید و از آن همانند ساختارهای باورمند یاد می‌کند (باجلان‌فرخی، ۱۳۹۲، ص. ۷۷). جامعه‌شناسی اسطوره‌ای را چونان روندی نیرومند و دیرپای در اندیشه آدمی می‌توان در کنار دو جهان‌بینی دیگر نهاد: جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی؛ این سه شالوده‌های فرهنگی و اندیشه‌های آدمی را بنیان نهاده است و استوار داشته است. اسطوره، دانش و فلسفه، سه رده و پایه بنیادین در روند اندیشه‌های آدمی و ناگزیر در فرهنگ را پدید آورده‌اند. آدمی به یاری هر کدام از این سه کوشیده است که جهان را بیازماید، بسنجد، بشناسد، سرانجام به جای آورد و باز نماید. روندی که با اسطوره آغاز شده با گذشتن از فلسفه سرانجام به دانش رسیده است، روندی بوده از درون به برون، از نهاد به یاد، از آزمون به آموزه، از ناخودآگاهی به خودآگاهی و همچنین از آدمی به جهان (کزازی، ۱۳۸۵، صص. ۷-۹) و یکی از کهن‌ترین و بزرگ‌ترین نیروها در تمدن مردمان است. دانش نیز پیش از آنکه به روزگار خردورز برسد ناگزیر بوده از روزگاران اسطوره‌ای گذر کند (کاسیرر، ۱۴۰۰، ص. ۸۷).

از سویی اسطوره دارای خردورزی ویژه‌ای است که آدمی در سایه آن، دشواری و گره‌های خویش را می‌گشاید. می‌توان گفت که اسطوره گستره خرد را با پهنه کارآزمایی پیوند می‌دهد. ناهمسویی اسطوره با دانش و فلسفه، آن است که این پهنه تنها با معنای **کلی و مجرد** سروکار دارد و اسطوره توانایی دارد افزون‌بر به‌کارگیری تجربه و کارآزمایی، مجردترین مفاهیم و پنداره‌ها را نیز اندریافت و تجسم سازد. از این‌رو نباید اسطوره را تنها کارآزمایی دانست چراکه تجربه و تجربه-گرایی دارای حقیقتی خالص و سره نیست چنانچه اسطوره راستی و حقیقت را در نهاد خود بارور می‌سازد (ضمیران، ۱۳۹۲، ص. ۸). اسطوره‌ها فرتور انگاره‌یافته نیروهای کیهانی و نمودگار کارآزمودگی در جهان قدسی هستند. افزایش گرایش‌های رمزی در هر نمود قدسی یادآور می‌سازد که جهان از نگرشی اندیشه‌ای آن را ساخته و پرداخته و همانند دربرگیرندگی اندام‌وار و

یکپارچه بازنمود کرده است (زمردی، ۱۳۸۳، ص. ۱۱).

اسطوره بازگفت راست و فلسفی است که ورای دانش است و در ساختار و شمایل یک نماد یا رویدادگویی برشی از واقعیت و درستی را نشان می‌دهد. بازگفتی هماهنگ از هستی آدمیان است و می‌خواهد درستی را با ساختاری راستین و حقیقی بنمایاند تا تنها با یک اشاره، پیوندهای بنیادینی که واقعیت و درستی را برای آدمی فراهم می‌سازد نشان دهد. اسطوره راهی نادرست یا بیراهه‌ای به جاده راستی و حقیقت نیست، چراکه تنها راه آن است (ویلفرد، ۱۳۷۰، ص. ۱۷۳). آن، تاریخ گذشته را همانند گذشته هویدا نمی‌کند، چه آن را در جایگاه اکنون بازمی‌نمایاند (بهرامی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰). از دیدگاه تاریخی، اسطوره دربرگیرنده رونویس نمایش‌وار و کوتاه نکته‌هایی چون تاخت و تازها، جابه‌جایی‌ها، دگرگونی‌های دودمان‌های شهریاری، پذیرش آیین‌های بیگانه و بازسازی‌های اجتماعی است (ژیران و دیگران، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). اسطوره آینه‌ای روشن برای نشان دادن باورهای ماست. این آینه چشم‌به‌راه دیدار ماست که در آن بنگریم؛ این نگریستن یعنی خود را دیدن و شناختن که کیستی را در پی دارد. اسطوره همواره درهمه رده‌ها کارآمدترین و همسنگ جستار در شناخت کیستی و چیستی بوده است (پیرحیاتی، ۱۳۸۵، صص. ۲۸۵-۲۸۶). برای انجام چنین پژوهش‌هایی در پهنه بررسی و واکاوی اسطوره‌های ایرانی، که دارای اسطوره‌های کهن، میانه و نو فرهنگی هستند، نیکوتر است دوره‌های گوناگون فرهنگی را با یکدیگر نیامیخت و اسطوره‌های هر رده و دوره را به‌گونه‌ای جدا از هم گردآوری و بررسی نمود (بهار، ۱۳۹۳، ص. ۱۴).

## ۲. هدف و ضرورت

این پژوهش در راستای شناخت خوانش و فلسفه نهفته در اسطوره‌های ایران باستان، پیگیری آنان در دوره‌های پسین، افزون‌بر ورود باورها و دین‌های نوین انجام شده است. با شناخت اسطوره‌های ایران باستان، نگرش آنان را در برابر هستی و فلسفه آنان را در برابر آفرینش کاوش می‌کند و نشان می‌دهد که در هر دوره اسطوره‌ها چگونه با باورهای نوین خود را سازگار می‌کنند.

## ۳. روش و سؤال پژوهش

می‌توان گفت پژوهش فراهم آمده بیشتر برپایه نسک‌های دوران میانه و متن‌هایی از پایان

شاهنشاهی ساسانی و سده‌های نخستین ورود اسلام به ایران گردآوری شده است. این پژوهش به روش تحلیلی- تطبیقی به بررسی موضوع پرداخته، از گونه بنیادی بوده و به روش کتابخانه‌ای انجام شده است؛ در این پژوهش کارسازی‌هایی که سبب دگرگونی اسطوره‌ها شده بررسی و سپس سن‌مرو اسطوره‌ای را تا رسیدن به سیمرغ دنبال خواهیم کرد و در راستای بررسی و شناسایی چرایی‌ها و شونده‌ایی است که مایه و انگیزاننده دگردیسی و دگرسانی‌های پیرامون اسطوره‌ها بوده است. ناهمسان و متفاوت با دیگر پژوهش‌های انجام شده، روشن، جامع، آرسته و پردامنه پیرامون کارسازی و ردگذاری باورها، اندیشه‌ها و دین‌های چیره بر کیستی این مرغ، در سه دوره ایران باستان، ایران بین ایران باستان و ورود اسلام (میانه) و ایران پس از ورود اسلام خواهد پرداخت. ویژه‌تر و برجسته سن‌مرو اسطوره‌ای تا رسیدن به سیمرغ رازورانه دنبال می‌شود تا بدانجا که پاسخی برای پرسشی پر ارج بیابیم: سیمرغ رازورانه‌ای که امروزه می‌شناسیم تا چه اندازه با سن‌مرو اسطوره‌ای پیوند دارد؟

#### ۴. پیشینه پژوهش

بررسی کارسازی و رد گذاری اندیشه، باورها و رازوری چیره و برتر هر دوره بر کیستی مرغ نامبرده و بررسی سیر فرودآیی وی از مرغی اسطوره‌ای به مرغی افسانه‌ای از نوآوری‌های این پژوهش بوده و در پژوهش و منبع دیگری این‌گونه جامع و آرسته آورده نشده است و پژوهش‌ها و جستارهای وابسته به این پرسمان، اندک است و آنچنان داده‌های ریز و ژرفی ندارند. بیشتر جستارهایی است که به دریافته‌های پیرامون اسطوره‌ها، نمادها و فرتورهای باستان پرداخته و در کنار جستارهای فراگیر، اندکی نیز به برخی مرغان و یا ویژه‌تر به سیمرغ پرداخته‌اند. هرچند در پژوهش‌های انجام شده پیرامون سن‌مرو نیز پی‌جویی و بازجست گزارده و جامعه انجام نگرفته است؛ در ادامه به معرفی کامل منابع خواهیم پرداخت. روی هم‌رفته سرچشمه‌ها و پژوهش‌های انجام گرفته پیرامون این پرسمان این‌گونه است:

یاحقی، م. ج. (۱۳۸۶)، در فرهنگ اساطیر و داستانواره‌ها در ادبیات فارسی، افزون بر بازشناسی دو سیمرغ شاهنامه به سنجش خویشکاری آنان در درازای گفتار شاهنامه پرداخته است.

کرتیس، و. (۱۳۷۳)، در نوشتار اسطوره‌های ایرانی، یکی بودن سیمرغ اسطوره‌ای و سیمرغ

شاهنامه را به چالش می‌کشد.

اذکائی، پ. (۱۳۷۵)، در *الفهرست ماقبل فهرست*؛ به وابستگی سیمرغ به خدای زروان پرداخته و داده‌های سودمندی از نگرش رازورانه پیرامون این مرغ دارد.

عطار نیشابوری (۱۴۰۲)، در *مثنوی منطق الطیر*؛ داستان گروهی از مرغان را بازگو می‌کند که در پی یافتن سیمرغ اسطوره‌ای رهسپار می‌شوند و تنها سی مرغ به او می‌رسند. در این نوشتار مرغان را در چارچوب ویژگی‌های اخلاقی شناسانده و در قالب مثنوی تمثیلی رازوری اسلامی به شناسایی رازهای هستی پرداخته است. در اینجا سیمرغ نمادی از راستی است که باید به جستجوی آن رفت و در آخر با نگرستن در آینده حق درمی‌یابند که سیمرغ وجود خود آن‌هاست. نوشتاری رازورانه است و در شناسایی سیمرغ اسطوره‌ای و وابستگی آن با سیمرغ پس از ورود اسلام تا اندازه‌های دستگیر و یاری‌گر است.

سهروردی در مجموعه آثار خود، به بازنمایی اسطوره‌های ایرانی و به‌هم پیوستن ایران پیش از اسلام و ایران دوره اسلام پرداخته و داده‌های ارزنده‌ای پیرامون تمثیل‌ها و نمادهای رازورانه پیرامون سیمرغ اسطوره‌ای دارد.

بلخاری، ح. (۱۳۹۹)، در مقاله *سیمرغ اوستایی، سیمرغ اشراقی*؛ به سنجش سیمرغ شناسانده شده در نسک‌های باستانی و سیمرغ باشنده در حکمت اشراق پرداخته است، ولی بیشتر برپایه سیمرغ اشراقی‌ست و پیرامون سیمرغ باستانی گفتار بایسته و درخوری پیش‌آورده نشده است.

## ۵. بحث

اسطوره و فرهنگ هر تباری می‌تواند کیستی آن را معنی کند و به آن بازگرداند. کیستی ایرانی ریشه در آسمان دارد؛ کیستی ایرانی تا مرز هنوز ازلی اسطوره‌ای است (پیرحیاتی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۲). آدمی به پاس خویش‌شناسی خویش تا زمانی که پیرو اسطوره است و دریافتی از اسطوره داشته است، به‌راستی، برداشتی ازلی را در وجود خود می‌بیند و از کیستی خداگونه خود جدا نشده انگاشته می‌شود و همین که این انگاره و پنداشت آفرینشگر و خلاق را از خود دور کند، هم کیستی خود را از دست می‌دهد و هم بدون دریافتی فراگیر از جهان پیرامون خویش خواهد شد (پیرحیاتی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۹). اسطوره‌های ایران یکی از پربرترین پیام‌های درهم‌تنیده مینوی و میهنی را با خود دارند و یکی از سرچشمه‌ها و ویژگی‌های کیستی ما ایرانیان است که

نباید آن را فراموش و فروگذار کنیم (پیرحیاتی، ۱۳۸۵، ص. ۱۰۱).

### ۵-۱. سازوکارهای کارساز در دگردیسی و دگرگونی اسطوره‌ها

دگردیسی<sup>۱</sup> یا پیکرگردانی<sup>۲</sup> به معنای دگرگونی ریخت، نگاره، ساختمان و زیرساخت هستی و کیستی هنجارمند شخصی یا چیزی با بهره از نیروی فراسرشتی است که این روند در هر دوره و زمانی غیرعادی پنداشته می‌شود و فراتر از توان همگانی مردمان به‌شمار می‌آید؛ در آنی که رخ می‌دهد شخص یا چیز از گونه‌ای به گونه‌ای دیگر می‌گردد و پیکری نو می‌یابد که شاید بروز و نمودهای آن **صوری، ظاهری و محسوس** باشد یا در نهاد و نهان دچار دگرگونی بنیادین گردد و نیرو و توان تازه به‌دست آورد که پیش‌تر بدون آن بوده است (رستگار فسائی، ۱۳۸۳، صص. ۴۳-۴۴). اسطوره درنهاد، سازش‌پذیر است و از همین‌روی می‌تواند در سرشت خویش هر ناشدنی را شدنی کند؛ اسطوره درجا زدن ساختار و نظام هستی را برنمی‌تابد، بازایستایی را رد کرده و دور می‌کند و در زایشی همیشگی و بی‌گسست، پیدایی‌های بیشماری را نمایان می‌کند (رستگار فسائی، ۱۳۸۳، ص. ۳۹).

کنش اسطوره‌ها همواره به یک شیوه نیست و نیرویشان به فراخور چندوچون، کاستی و فزونی می‌گیرد. اسطوره زمانی به نیروی همه‌گیر و بونده‌ خویش دست می‌یابد که آدمی با جایگاهی ناهنجار و هراس‌انگیز روبرو شود (کاسیرر، ۱۴۰۰، ص. ۴۰۰). ریخت اسطوره درخور هر دوره دگرگون می‌شود (شمیسا، ۱۴۰۱، ص. ۱۸). هیچگاه رویدادگویی یگانه و پایه‌داری از یک اسطوره نیست؛ با دگرگونی چندوچون، نیاز داریم که داستان‌هایمان را به گونه‌ای دیگرگون بازگو کنیم تا راستینگی بی‌زمانی و ازلی را که در دل آن‌هاست بیرون بکشیم (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص. ۸). از آنجاکه اسطوره در گذرگاه باورها و نیازهای مردم جای می‌گیرد، به‌خودی‌خود با مردم زندگی می‌کند و با دگرگونی باورها و نیازها، روش زیستمایه، واکنش‌های روانی، فرهنگی و اجتماعی دگرگون می‌شود، ردپذیر می‌شود و کارسازی می‌پذیرد و کارکردها و آرمان‌های تازه‌ای می‌یابد. **گاه ادغام**<sup>۳</sup>، **ابدال**<sup>۴</sup> و درهم‌آمیخته می‌شود ولی در هرگونه پیامی روشن، رسا و شناخته شده دارد (آموزگار،

<sup>۱</sup>. Metamorphoses

<sup>۲</sup>. Transformation

<sup>۳</sup> درآمیختن چند چیز با یکدیگر

<sup>۴</sup> به‌جای چیزی گرفتن یا دادن یا گذاشتن

اسطوره‌هایی که در پیوستگی همیشگی با زندگی و شناخت آدمی است، دستخوش دگرگونی‌هایی می‌گردد و با چگونگی‌ها و شناخت‌های نوین سازگاری می‌یابد تا آنجا که گاه به دنبال دگرگونی‌های ژرف جامعه، کیش‌ها و اسطوره‌های نوین پدید می‌آیند که افزون بر نام‌های هم‌بست با اسطوره‌ها و کیش‌های پیشین دارای درونمایه نو و ساختاری سراسر دگرگون شده‌اند و گاهی در پی یک رشته دگرسانی‌ها، نام‌ها همگی دگرگون شده ولی درونمایه باورمندی-آیینی کهن به گونه‌ای شگفت‌آور پابرجا می‌ماند و به گونه دینی نوین، در کنار کیش نوین بازمی‌ماند (بهار، ۱۳۹۳، ص. ۹).

دگرگونی اسطوره‌ها را بیشتر باید در پیوند با کارکرد و کارایی اسطوره‌ها دانست. اینکه اسطوره‌ها با گذشت زمان در گستره تاریخ کارکردی جداگانه می‌پذیرند و تن به دگر دیسی می‌دهند، فرجام سازش‌پذیری اسطوره‌ها با فرهنگ‌ها و باورهای دوره‌های پسین است و این دگرگونی سازش‌پذیرانه تا اکنون نیز روند ماندگاری داشته است (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص. ۹۲). اسطوره به گونه‌ای بازگفتار فلسفی است - هر چند بازگفتاری آغازین از فلسفه که بر پایه استدلال تمثیلی بود - افزون بر این برداشت فلسفی، از دیدگاه ایدئولوژیک<sup>۱</sup> هم، ساختار اجتماعی را که دارندگان اسطوره در آن می‌زیستند، آشکار می‌سازد. هر گروه از اسطوره‌های غالب، اساساً، بازتاب باورها و ساختار قدرت زمان خود بوده است (بهار، ۱۳۷۳، صص. ۱۹۵-۱۹۶).

اسطوره‌ها همچون همه چیزهای آدمی، مانند زبان و شیوه‌نامه‌ها، روزگاران درازی را پشت سر نهاده و کارایی خویش را از دست می‌دهند، زمانی فرا می‌رسد که اسطوره‌ها در زندگانی مردمان، کارکرد کمتری دارند. اسطوره‌ها نمی‌میرند وانگهی دگرگون می‌شوند و با رها شدن از خودآگاهی گروهی که دیگر بدان وابسته نیستند، راستینگی و حقیقت برونی به دست می‌آورند و بدین سان است که می‌توان آن‌ها را بررسی و نقد کرد (واحد دوست، ۱۳۸۹، ص. ۸۷). اسطوره‌ها در درازای تاریخ دگرگونی‌های گسترده و فراوانی دچار می‌شوند. برخی زدوده شده و در برخی ردپذیری تمدن‌های دیگر آشکار است، برخی با اسطوره‌های تمدن‌های دیگر یکسان پنداشته می‌شود، دگرگونی گویشی و واجی نام‌های بسیاری از آنان را دگرگون ساخته و همین نکته کیستی آنان را دگرگون می‌سازد. یکی از برجسته‌ترین کارسازی‌ها در راستای این دگرگونی‌ها باورها و دین روزگاران است.

---

<sup>۱</sup> باورمندی

## ۵-۲. باورهای دینی در دوره‌های اسطوره‌ای ایران

اسطوره‌های ایرانی تنها ویژه ایران باستان نیستند و در دوران ایرانی‌اسلامی نیز اسطوره‌های ماندگار و گسترده‌ای هستند که باید به کندوکاو آن‌ها پرداخت (ارشاد، ۱۳۹۶، ص. ۱۵). اسطوره‌های ایرانی را می‌توان به سه دوره بخش‌بندی کرد: نخست، اسطوره‌های ایران باستان که پیرامنه و گزارده در ادبیات و نوشتارهای باستانی ایران، مانند نسک‌های گاهانی و اوستایی آمده است، به‌ویژه در یشت‌ها که سرشار از اسطوره‌های وابسته به ایزدانی چون میترا، آناهیتا، تیشتر و بهرام است. این اسطوره‌ها از بنیاد با زمانی بسیار کهن و وابسته به دوران هندواروپایی پیوند دارند. دوم، اسطوره‌های میانه که دربرگیرنده اسطوره‌های بازگفته شده در نویسه‌های زبان پهلوی یا فارسی میانه است. در این دوره اسطوره‌ها اندکی دگرگون شده‌اند و اسطوره‌های مانوی، زروانی و مزدکی نیز به اسطوره‌های پیشین افزوده می‌شوند. سوم، اسطوره‌های نوین دوره ایرانی‌اسلامی که وابسته به اسطوره‌های ایرانی تا سده‌های آغازین پس از ورود اسلام هستند در این دوره نیز درونمایه‌های اسطوره‌های دگرگون می‌شوند (ارشاد، ۱۳۹۶، ص. ۷) و رنگ و بوی رازورانه می‌گیرند. آنچه در باورها و دین‌های ایرانی از آغاز دارای ارزش و نگرش است، وجود دوبن و نیروهای ناسازگار در کنار یکدیگر است. شاید بتوان گفت اسطوره‌های هندواروپایی و آریایی کهن و اسطوره‌های هیچ قومی تهی از گونه‌ای باور به دوگانگی در طبیعت و در وجود آدمی و نیروهای ناسازگار موجود در جهان نیست (بهار، ۱۳۹۰، ص. ۳۵) ولی دوگانه‌پرستی ایرانی پیشین‌های در اسطوره‌های آریایی نخستین ندارد؛ در دوره گاهانی به ساختار جهان خدایان و دیوان آسیای غربی بسیار همانند است که از خداپدیری نخستین، دو گروه دیوان و خدایان پدید می‌آیند. دوگانه‌پرستی ایرانی از مرزهای دوگانه‌پرستی آسیای غربی فراتر می‌رود و به‌گونه یک جهان‌بینی ویژه و یک برداشت خردورزانه (=فلسفی) یا رازورانه (=عرفانی) از جهان درمی‌آید که در میان‌رودان چیزی بدان ژرفایی و بزرگی نیست. در دوره اوستایی نو این دوگانگی به یک باور خردمندانه‌تر می‌رسد، خداپدر نخستین برچیده می‌شود و هیچ نسبتی و پیوندی میان دو جهان خیر و شر دارا نیستند، تنها رویارویی و ناهمسانی درست‌ناشدنی بازمی‌ماند و یگانگی در فراز این ناهمسانی، چنانکه در گاهان دیده می‌شود، وجود ندارد (بهار، ۱۳۹۰، ص. ۵۲). پس از جدایی تبار هندوایرانی، در ایران نیز مانند دگرگونی‌های هند، دو گروه خدایان خیر آریایی - اهوره‌ها و دئو‌ها - به دو گروه خدایان خیر و شر دگرسانی یافتند. در نوشتار گاهان زرتشت، سپنتمینو و

انگرمینو، دو نماد خیر و شر شدند و سپنتمینو آفریده اورمزد انگاشته می‌شود و سخنی از پدر و فرزندی اورمزد و اهریمن نمی‌رود ولی در ادبیات زرتشتی دوره ساسانی، این گفتار روشن‌تر بیان می‌شود و برپایه آن دو نیروی خیر و شر، اورمزد و اهریمن، هردو از زروان پدید می‌آیند (بهار، ۱۳۹۳، ص. ۳۹۷). در باور دین زرتشتی گاهانی، خدای بدی وجود ندارد و اهریمن یا انگرمینو نماد اندیشه بد است، شخص آشکار و روشنی نیست که در برابر خدای یکتا یا اهورامزدا جای داشته باشد؛ همان اندیشه و منش بد است که شاید در وجود هر کسی نمود یابد و سرچشمه کردار ناشایست جای‌گیرد (قدردان، ۱۳۸۶، ص. ۷۹). اشوزرتشت هستی را میدان نبرد همیشگی میان دو نیروی ناسازگار \_سپنتمینو و انگرمینو\_ می‌داند و باور دارد این دو نیرو، همان‌گونه که باهم ناسازگارند، جدایی‌ناپذیر و پای و پی یکدیگرند و آفرینش هستی فرآورده وجود و کارکرد این دو نیرو است و از بن فرآورده و برداشت اندیشه و منش آدمی هستند (قدردان، ۱۳۸۶، ص. ۷۸). اکنون پس از بررسی باورهای سه دوره، مرغ اسطوره‌ای سنن مرو را بررسی و دگرگونی‌های وی را تارسیدن به سیمرغ رازورانه بازیابی خواهیم کرد.

### ۵-۳-۱. دوره باستان<sup>۱</sup>

درباره دین رسمی و باورهای دینی ایران باستان دیدگاه استواری نیست و چندگانگی دیدگاه وجود دارد. بهار باور دارد که با برابرسنجی کتیبه‌ها با دو رده گاهان و اوستای نو می‌توان باور داشت که هخامنشیان زرتشتی نبوده‌اند هرچند بنا بر دیگر شواهد و یافته‌های تاریخی دین زرتشتی از نیمه دوم هخامنشیان نه تنها در ایران، که در آسیای کوچک و میانرودان نفوذ گسترده داشته است. اگر دین هخامنشیان با دین زرتشتی یکی نباشد ولی این دو دین دارای پیوند ژرف با یکدیگرند که از فرهنگی هموند و دیرین سرچشمه می‌گیرد (بهار، ۱۳۹۰، ص. ۴۸). از سویی، هنگامی که کوروش در سال ۵۴۹ پ.م. مادها را درهم شکست و نخستین شاهنشاهی پارسی را بنیاد نهاد، تا چیرگی بر آسیای کوچک و بابل پیش رفت. یادکرد نویسنندگان کهن نشان می‌دهد که در آن روزگار نخستین رویارویی پارسی‌ها با یونانیان در آسیای کوچک، پارسی‌ها بر کیش زرتشتی بوده‌اند و یونانیان نیز زرتشت را پیامبر پارسی و پیر مغان می‌دانستند (بویس، ۱۳۹۱، ص. ۷۶). در کیش زرتشتی دو گوهر همزاد یا دوبین شناخته شده است که در کار جهان کارایی

<sup>۱</sup> از آغاز آفرینش تا پایان هخامنشیان (کمابیش)

و کارسازی دارند: اشه یا ارته<sup>۱</sup> و دروج<sup>۲</sup> که به‌راستی و دروغ نیز بازگو می‌شوند؛ این دو گوهر سپس به خیر و شر یا نور و تاریکی نیز شناخته شده‌اند. با اینکه این باورها، سمت و سوی دوگانگی و دوبین‌گرایی ثنویت<sup>۳</sup> دارند ولی دین زرتشت دوگانه یا ثنوی نیست و هرگز از دو روح یا دو خدا، یکی خوب و یکی بد، خودسالار و جدا از هم سخنی به میان نیست (بویس، و دیگران، ۱۳۹۹، ص. ۱۱۵). برپایه گاهان در رأس این دوبین، اهورامزدا یا هرمزد جای دارد که خدای برتر است و سه گانه گاهانی\_هرمزد (در رأس)، سپنتمینو (نماد اشه) و اهریمن یا انگره‌مینو (نماد دروج)- را می‌سازند (بهار، ۱۳۹۰، ص. ۴۶). در *اوستای نو* هرمزد برابر با سپنتمینو دانسته شده و دوبین ساخته می‌شود (بهار، ۱۳۹۰، ص. ۴۷). در فرورانه<sup>۴</sup> زردشتی که به نام یسن دوازدهم برجای مانده، واژه مزدیسنا\_پرستنده\_مزدا\_هشت بار آمده است و تنها چهار بار با واژه زرتشتی، یعنی پیرو زرتشت، موصوف شده است. آشکار است که با ستایش اهورامزدا همچون خداوند و ویژه کردن هر نیایشی در پایان به او بود که خود را به‌گونه‌ای بنیادین از پیروان کیش پیش از زرتشت جدا می‌ساخت. در سطرهای آغازین فرورانه با راندن دئوه‌ها، به‌گونه‌ای دوگانگی یا ثنویت نیز بازگو شده است. چراکه انگره‌مینو تنها پیوسته و وابسته به دین زرتشتی است و از این‌رو نیاز نبوده که نوکیش او را به‌روشنی رد کند (بویس، ۱۳۹۱، ص. ۶۱). این‌گونه ناسازواری و ناهماهنگی در گفتار، دودلی و گمان دوبین‌گرایی را درباره دین زرتشتی پدید می‌آورد که با نگرش به شاهد و گواه بیشتر و بررسی معنای ژرف دوگانگی و دوبین‌گرایی، می‌توان این گمان را زدود.

دوره باستان بیشتر دربرگیرنده اسطوره‌های نخستین آفرینش، اسطوره‌های مهریسنی<sup>۵</sup> و اسطوره‌های گاهانی زرتشتی است و داده‌های اکنون ما برپایه دوره‌ای است که بیشتر باورهای مزدیسنی چیره هستند، منبع و سرچشمه بنیادین در این دوره آموزه‌ها و نویسه‌های اشوزرتشت هستند. دین مزدیسنی<sup>۶</sup> دین پرستندگان مزدا یا اهورامزدا است؛ این چنین باور دارند که آفریننده، سود رسان و به دور از هرگونه بدی است (کاوینی، ۱۳۷۹، ص. ۳۹). در باور مزدیسنی همه

<sup>۱</sup> Asha/ Artha

<sup>۲</sup> draough

<sup>۳</sup> دوبین‌گرایی (dualism)

<sup>۴</sup> اعتقادنامه زردشتی

<sup>۵</sup> mithraism

<sup>۶</sup> Mazdyasni

باشندگان به هم وابسته و یکسانند. زندگی همانند زنجیر به هم پیوسته است که هریک از نمودهای آن حلقه‌ای از حلقه‌های زندگی را پایه‌ریزی می‌کند. در این دین آدمی سازنده سرنوشت خویش است و با بهره‌مندی از خرد خود از آزادی اراده بیشترین بهره را می‌برد. در آموزه‌های اشوزرتشت، پنداشت همکاری نزدیک و پیوسته مردمان با آغازگاه خیر، گویای پنداشت یگانگی و همبستگی آدمی و خداست. افزون‌بر آن پنداشت جهان‌ناپیدا و مینوی هم آموزه‌های اشوزرتشت را با آموزه‌های رازوران خویشاوند می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۹۰، ص. ۲۵). در یشت‌های *اوستا* به جستارهایی برمی‌خوریم که نشان‌دهنده زمینه‌های اشراقی و رازورانه است و **اهل نظر**<sup>۱</sup> از بن‌مایه‌های رازورانه و آموزه‌های رازآمیز در آیین اشوزرتشت سخن گفته‌اند (موحد، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۵). در ایران باستان اندیشه فلسفی به‌گونه‌ای گردآمده و جدا از دین نبوده است و اندیشه‌های فلسفی را باید در میان نوشتار دینی جستجو کرد. در فرهنگ ایرانی نیز مانند دیگر فرهنگ‌های مشرق زمین، فلسفه و اندیشه فلسفی از دین و اندیشه دینی جدا نیست. نخستین نمودهای اسطوره‌ای در ادبیات پیش از ورود اسلام را می‌توان در گاهان و سپس در یشت‌ها بازیابی کرد (الیاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص. ۱۱). افزون بر *اوستا* به‌ویژه، یشت‌های آن، نسک بندهشن نیز داده‌های سودمندی وابسته به اسطوره‌های ایرانی دارد؛ هرچند که نسک بندهشن سراسر ردپذیری باورهای زروانی دیده می‌شود ولی اسطوره‌ها به‌گونه باستانی و آغازین خود شناسانده شده‌اند. به ویژه درباره سنن مرو و همکار وی چینامروش.

برابر با آموزه‌های مزدیسنی، هر آفریده‌ای خویشکاری دارد و در راستای به انجام رساندن آن همکارانی دارد. در دین<sup>۲</sup> آمده است که همه هستی‌گیتایی و مادی، برابر آفریده نشده است، باینکه همه از یک بن هستند، چون «فره را خویشکاری در کسان بسیار است» (دادگی، ۱۴۰۲، ص. ۹۵)؛ پیمانۀ خویشکاری هر کس از برای گوناگونی فره در آفریده‌ها، ناهمسان است و ارزش هر آفریده به اندازه این پیمانۀ بستگی دارد. هرچه پیمانۀ سنگین‌تر، آفریده سودمندتر و ارزشمندتر است. سنن مرو از آفریده‌های ارزشمندی است که در داستان آفرینش از ارزش برتر او یاد شده است. «از میان مرغان چینامرش<sup>۳</sup> است که اندازه همه مرغان میان آسمان و زمین ارزد و پیش از آن سنن مرو سه

<sup>۱</sup> آنان که علم نظری دارند و رویکردی از عرفان است.

<sup>۲</sup> منظور از دین کتاب *اوستا* است

<sup>۳</sup> چمرش

انگشته... هر که کار بزرگ کند آنگاه او را ارزش بزرگتر است» (دادگی، ۱۴۰۲، ص. ۹۵). این نوشتار به ارزش برتر این مرغ اسطوره‌ای در میان باشندگان دیگر اشاره دارد و ارزش خویشکاری و کارآیی او را برای سرزمین ایران را نشان می‌دهد. در میان مرغان اسطوره‌ای، دو مرغ همکار و همسرشت، چینامرش و سن‌مرو، همیشه باهم بوده و هر دو در کنار درخت بستخمه<sup>۱</sup> زندگی می‌کردند. چینامرش در سراسر داستان آفرینش و نویسه‌هایی مانند بندهشن، گزیده‌های زادسپرم، روایات پهلوی و مینوی خرد همراه با سن‌مرو آمده است، کارهایی که بردوش آنان است گاه به‌گونه تکی و گاه با همکاری هم انجام گرفته است. از ارزشمندترین خویشکاری‌هایی که سن‌مرو اسطوره‌ای داشته کارسازی وی در فزونی‌بخشی، رویش گیاهان و باران‌زایی بوده است که این پراج با یاری همکاران وی، مرغ چینامرش و ایزد تیشتر<sup>۲</sup> انجام می‌گرفته است. آمده است که سن‌مرو و چینامرش دست‌اندرکار پراکندن تخمه‌های گیاهان هستند و از این‌روی کارکردی فزونی‌ساز دارند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۰). در همگی نوشتار کهنی که از سن‌مرو نام برده شده است، همیشه از خویشکاری ارزشمندی که بردوش او و همکارانش بوده یاد شده ولی دگرگونی در باز نمود آن‌ها پدید آمده و نشانه‌های گنگی درباره ریخت، روش و جایگاه زندگی وی پدید آمده است.

### ۵-۳-۲. دوره میانه<sup>۳</sup>

اسطوره‌های این دوره دربرگیرنده اسطوره‌های زروانی، مانوی و مزدکی افزون بر اسطوره‌های پیشین است و بیشتر کارسازی دوگانگی و ثنویت بر اسطوره‌ها و باور این زمان دیده می‌شود. دوگانگی دینی و دوبن‌گرایی - آنچه به‌درستی بیان‌کننده مفهوم این واژه است - سخن از باور به دوبن جدا و خودسالار است که از سوئی با بنیاد یگانه‌پرستی سازگار نیست. اگر تنها سخن از دوگانگی فلسفی و اخلاقی باشد، سخن آن بر سر بنیادهایی است برای بازگویی و تبیین جهان هستی و کردار مردمان که هیچ یک از آنان نیز خدا انگاشته نمی‌شوند (موحد، ۱۳۷۴، ص. ۱۴۹) و آن را در باورها و آموزه‌های زردشت می‌توان دید ولی دوبن‌گرایی و دوگانگی که در ساختارهای

<sup>3</sup> Harvisp tohmag

<sup>۲</sup> تیر یا تیشتر، ایزد باران

<sup>۳</sup> از یورش اسکندر تا تاخت و تاز اعراب (کمابیش)

گنوسی<sup>۱</sup> و گرایش‌های آن دیده می‌شود، دگرگونی‌هایی نیز در ساختار اسطوره‌های این دوره پدید می‌آورد. در رازوری و باورهای گنوسی چنان دوگانگی میان روح و ماده، نور و تاریکی بود که رهایی انسان را تنها در رهایی از زندان ماده، شدنی و ممکن نمی‌دید و در ورای جهان شر، جهانی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن جهان کنونی آغاز می‌شد و رهایی جاودان و ابدی را شدنی می‌ساخت (زرین کوب، ۱۳۹۰، ص. ۸). همواره یکی از سویه‌های هموند و مشترک گرایش‌های گنوسی، باور به دوبن‌گرایی بود که به دوگانگی و رویارویی خداوند و جهان، روح و ماده، جان و تن، نور و تاریکی، خیر و شر و زندگی و مرگ باور داشت. کیش گنوسی که فراز و اوج آن را در مانویت می‌بینیم در پی همین باور شکل گرفت (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۶، ص. ۱۴). در آموزه‌های مانی نیز که گونه‌ای آیین گنوسی است، آن دوگانگی میان نور و تاریکی، بنیاد زهد و ریاضتی رازورانه است (زرین کوب، ۱۳۹۰، ص. ۱۴). کمابیش ساختارهای گرایش گنوسی پیش از مانی همه از هبوط نور و روح در تاریکی یا در ماده سخن گفته‌اند ولی مانی نه از هبوط نور که از جدایی بونده، تمام و ازلی نور و تاریکی سخن می‌گوید که در برهه‌ای باهم آمیخته شدند و خویشکاری آدمی به باور او جدا کردن پاره‌های نور در بند کالبد جسمانی است (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۶، ص. ۲۴). مانی نام زروان<sup>۲</sup> را برای خدای برتر در دینش گزید و پس از چندی فرود و گمنامی ناپایدار، آموزه‌های زروانی بار دیگر آشکار شدند (زنر، ۱۳۸۴، ص. ۹۷). با پیدا شدن متن‌های مانی ارزش و گسترش دین زروانی نیز آشکار شد (رضایی، ۱۳۷۴، ص. ۴۳). دو انگاره و دیدگاه درباره این دین زروانی یافت می‌شود، یکی اینکه کیش زروانی از باستانی‌ترین دین‌های ایرانی است که پس گذشت سالیان دراز، در زمان ساسانیان دوباره بازیابی شده و پاگرفت (رضایی، ۱۳۷۴، ص. ۳۹) و دیگر اینکه با آمدن مانی و نامیدن خدای برتر آیین خویش با نام زروان، بخشی از باورهای این دین با دین زرتشتی در آمیخته و شاخ‌های از دین زرتشتی گشته که در آن، خدای زمان<sup>۳</sup> سرور است. بازنمایی زروان در جایگاه خدای برتر مانی، می‌تواند نشان از آن داشته باشد که در روزگاری که مانی به گسترش دین خود می‌پردازد، دین روزگار زروانی‌گری باشد. برگرداندن نام خدای برتر در فارسی میانه به زروان و نام نهادن پسر وی، یعنی نخستین آدم از دیدگاه مانویان، به اهورامزدا، از نخستین گواه و شاهدهی است که به زروانی‌گری ساسانیان اشاره دارد

---

<sup>۱</sup> غنوصی (Gnosticism)

<sup>۳</sup> zurvan

<sup>۲</sup> زروان

(بویس، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۳). نسک/اوستا، دو گونه زروان، یکی زروان یا زمان بی‌کرانه و دیگری زمان درنگ خدای ازهم بازمی‌شناسد. در نویسه‌های میانه، نخستین نمایانگر بیکرانگی\_در نوشتار مزدیسنی به‌ویژه بیکرانگی اهورامزدا\_ و دومی نشانگر زمان کرانه‌مند و ژرف‌بینانه‌تر، آن دوازده هزار سال است که در میان آن نبرد بزرگ اهریمن و اورمزد رخ می‌دهد؛ در دین زروانی خدای زروان که همان زمان بی‌کرانه است وجودش بر وجود اورمزد و اهریمن برتری دارد. در نوشتاری که زروان نیروی برتر است، چنان باور به سرنوشت نوشته شده و تقدیرگرایی می‌یابیم که جایی برای آزادی و گزینش نمی‌گذارد (زهر، ۱۳۸۴، ص. ۳۹۶).

گمان می‌رود گردآوری تاریخ گفتاری ایران به دوران انوشیروان<sup>۱</sup> برگردد که دوره نگارش، ترجمه و جنبش ادبی است. در این زمان با بهره از ترادادهای گفتاری، سیاهه و فهرست نبردها و رخ دادهای پیرامون هر دوره در *حد/ینامه‌ها* گردآوری شدند. نام پادشاهان سلسله‌های ایرانی و سرگذشت آنان با داستان‌ها و افسانه آمیخته می‌گردد (آموزگار، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۳). هسته بنیادین خداینامه‌ها بازگفتارهای اسطوره‌ای و حماسی مشرق ایران بود که سپس با پهلوانان پارسی (داستان‌های گیو و گودرز) و سکایی (داستان رستم) درهم آمیخت و رویدادهای دوره ساسانی با هاله‌ای از افسانه (پیوند با اردشیر و بهرام چوبینه) به آنان افزوده گشت (آموزگار، ۱۳۸۶، ص. ۳۱۹). رویدادها و داستان‌های دوره میانه، وامدار سراینده‌گان و خوانندگانی هستند که در دوره ساسانی با نام *خنیاکر*<sup>۲</sup> و در دوره اشکانی *گوسان*<sup>۳</sup>، شناخته می‌شدند و داستان‌های حماسی، پهلوانی و عاشقانه را به یاد سپرده و با ساز می‌خواندند (تفضلی، ۱۳۹۳، ص. ۳۱۱).

یکی دیگر از سرچشمه‌ها و گواه رویدادها و اسطوره‌های دوره میانه شاهنامه‌ها هستند که اگرچه در سده‌های پس از ورود اسلام به ایران نگارش شده‌اند ولی سراسر رویدادها، فرهنگ و اسطوره‌های ایران باستان و میانه را به‌خوبی گردآوری کرده‌اند و سرچشمه بنیادین آن‌ها خداینامه‌ها هستند و گزارده‌ترین و رساترین شاهنامه‌ها *شاهنامه فردوسی* است. گذشته از رویدادها، فردوسی گزارشی گزیننه و چکیده از دین زمان را رونمایی می‌کند. دینی که زمانی در ایران زمین شناخته شده است و خدایی را نمودار می‌کند که از بن نه با مینو که با گیتی و ماده

<sup>۱</sup> خسرو یکم/ انوشیروان دادگر: فرزند قباد یکم، پادشاهی ۵۳۱-۵۷۹ م.

<sup>۲</sup> رامشگران، سرودخوانان و موسیقی دانان ساسانی (huniyāgar)

<sup>۳</sup> داستان گویان، نوازندگان اشکانی، همان خنیاکران (Gusān)

پیوند دارد زیرا هیچ واژه‌ای پیرامون بهشت، رهایی، پادافره کردار بد یا پاداش کردار نیک در آن نیست (زهر، ۱۳۸۴، ص. ۳۷۱). وی دیدگاه‌هایی را بازنمایی می‌کند که خود چکیده‌ای از آموزه‌های زروانی است. در بخش پرسش و پاسخ زال و موبدان، پرسش‌هایی که گفته می‌شود بی‌شک زروانی هستند. تمامی انگاره‌های بایسته و ناگزیر در شالوده زروانی‌گری در این بخش هست: سرای باقی و دار فانی که بیشک همان زروان بی‌کرانه و کرانه‌مند است؛ روز و شب که همان روشنایی و تاریکی‌اند و هر دو زمان؛ بخش‌بندی زمان کرانه‌مند (روز، ماه و سال)؛ دو بازوی فلک (-سپهر) که شادی و غم است، سپهر نیک و سپهر بد (زهر، ۱۳۸۴، صص. ۳۶۷-۳۶۹). رویهم رفته پاسخ‌های زال آن‌گونه که در شاهنامه بازگو می‌شود، آشکارا باورهای زروانی را بازگو می‌کند. از گفته‌هایش پیداست که تنها تقدیر و سرنوشت از پیش نوشته شده چیره‌بر کار دنیاست و رسم زمان این است که با یک دست می‌دهد و با دست دیگر بازپس می‌گیرد (دولت‌آبادی، ۱۳۷۹، ص. ۵۴). به‌راستی داستان زال در شاهنامه یک دوره درس زروان‌پرستی است و به‌آسانی می‌توان فرتور و انگاره‌ای از باورهای دینی آن زمان را به‌دست آورد (دولت‌آبادی، ۱۳۷۹، ص. ۴۸). آزمون زال و پرسش‌هایی که موبدان دربار منوچهر از زال می‌کنند، نه تنها پرسش‌های رایج زروانی‌گری است که گویی میان پرسش‌ها و پاسخگو پیوندی باشد، گویی زال خود راز و رمز آزمون بوده و آن راز همانا زمان است که زروان نامند (اذکائی، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۵).

کارسازی باورهای زروانی را بر کیستی سیمرغ شاهنامه هم می‌توان دید. چنانکه از داستان زال و سیمرغ می‌دانیم، سیمرغ در روز زال را زیر پر می‌گیرد و شب نیست می‌شود. این رویدادگویی همانند خورشید و نور اوست که در روز آشکار است و در شب نابود می‌شود. در شاهنامه سیمرغ دوبن دارد و درکنار سیمرغ خوب و یاور دودمان نریمان که به‌گونه‌ای پدرخوانده‌ی زال به‌شمار می‌رود، سیمرغی بد هست که جفت شر او به‌شمار می‌رود و باید از بین برود که در خوان پنجم از هفت خوان اسفندیار به‌دست وی کشته می‌شود. سیمرغ اهریمنی در نگرشی بنیادی و کهن پدید دوگرا و دوبن‌گرایی ایرانی همانا پتیاره همزاد ایزدی اوست، این بن‌مایه فکری-کلامی و فلسفی-فرهنگی بنیادین ایرانی، در داستان سیمرغ نیز نمود دوگانگی زروان خدای یگانه است. سیمرغ یزدانی و سیمرغ اهریمنی در شاهنامه و حتی متن‌های ایرانی اسلامی، به‌گونه نمادین دو چهره سفید و سیاه زروان-خدای زمان- و نور و تاریکی بوده است (اذکائی، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۷). درباره زال نیز سپیدی موی او هنگام زاده شدن و زال‌زر بودن او انگاره‌ای از ایزد زمان، زروان است و از بن زال، زر و زروان هم ریشه‌اند؛ آمیختن نام‌ها در اسطوره‌ها از سویه‌های همبستگی

پدیده‌هاست. همگون با نظریه و انگاره‌ای ناسوت<sup>۱</sup> زروان، وارغن است و سیمرغ لاهوت<sup>۲</sup> اوست. زروان با سیمرغ این همانی یافته است که پرنده بودنش برگرفته از پران بودن زمان باشد، دیگر چهره‌های زروان باز نمود خرد و دانایی ایزدانه است. دریافته‌ها بسته به نمود زروان و نماد سیمرغ، همگی انتزاعی است (اذکائی، ۱۳۷۵، ص. ۳۱۴). آنچه آشکار است در تمامی نوشتار *شاهنامه* و رویدادگویی‌های آن دوگانگی به‌ویژه باورهای زروانی نمود دارد. در باورهای دوگانه‌ها، آتش زدن پر یا مو یکی از ابزارهای پیوند مردم نیکوکار با روح و ماورای نیکوسرشت و پیوند مردم تبه‌کار با روح‌های بدسرشت بوده است (منزوی، ۱۳۷۹، ص. ۶۷). شیوه فردوسی در بازنمود چهره سیمرغ و دیگر باشندگان اسطوره‌ای شگفت، چنین است که می‌کوشد تا هرچه شدنی‌تر آن‌ها را به‌راستینه‌های خردمندان و درخور پذیرش مردمان دوران خود نزدیک سازد (رستگار فسائی، ۱۳۸۳، ص. ۵۵).

### ۵-۳-۳. دوره ایرانی اسلامی<sup>۳</sup>

سئن‌مرو اسطوره‌ای که از دوران میانه دیگر سیمرغ خوانده می‌شود و در *شاهنامه* نماد یاری‌رسانی و مداوا است، در دوران پس از ورود اسلام دیگر نماد خرد و سلامتی نیست، در ادبیات و رازوری این دوره، نماد **انسان کامل** و یا دریافت‌های از جاودانگی و **ذات واحد مطلق** است. اسطوره‌های وابسته به پرواز و عروج در همه فرهنگ‌ها دیده می‌شود و بیانگر گرایشی همگانی به بالارفتن و رها شدن از بندهای آدمی هستند (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص. ۱۷). توانایی پرواز و بال داشتن، بیان رمزی برتر بودن، از نیازهای آدمی و دست یافتن به‌راستی فرجامین است (الیاده، ۱۴۰۲، ص. ۱۱۳). سیمرغ در حماسه‌های این دوره نیز آمیزه و آمیخته‌ای است از آنچه درباره سیمرغ و موبدی به همین نام در نویسه‌های پیش از ورود اسلام آمده است، افزون بر آن پاره‌ای از رخداد‌های پیرامون زندگی سیمرغ نیز به خود او پیوند داده‌اند (سلطانی‌گردفرامرزی، ۱۳۷۲، ص. ۷۲). نیروی چندگانه سیمرغ در حماسه‌ها، در *رساله اخوان الصفا* به سه نیروی جداگانه تقسیم شده است: بخشی از آن در پیکر سیمرغ، پادشاه مرغان بی‌آزار؛ بخشی دیگر در پنداره عنقا، درنده‌خوی و گوشتخوار و سوم دانایی و زیبایی وی در رخ طاووس که وزیر سیمرغ خوانده شده نمود یافته است

<sup>۱</sup> چهره جهان زمینی

<sup>۲</sup> چهره جهان پنهان

<sup>۳</sup> از شکست ساسانیان تاکنون (کمابیش)

(سلطانی‌گردفرامرز، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۰).

در واژه‌نامه‌های دهخدا/ و معین، ذیل واژه سیمرغ، عنقا نوشته شده است و آن دو را برابر هم دانسته‌اند. در ادبیات پس از ورود اسلام نیز این مرغ همارز و همسنگ مرغانی چون عنقا، ققنوس و دیگر مرغان اسطوره‌ای وابسته به فرهنگ‌های دیگر دانسته شده است. شاید نباید کارسازی انگاره‌هایی این‌چنینی را نادیده گرفت؛ انگاره‌هایی مانند دیدگاه فاوث<sup>۱</sup> که گمان می‌کند همه مرغان بزرگ اسطوره‌ای همچون: سیمرغ، ققنوس، گرودا، کهیون تبتی، ملک‌طاووس و... برگیری‌هایی از یک مرغ کهن و دیرین‌های هستند که جهان را آفریده‌اند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۱) و اندیشه آفرینشگر و خلاق هنرمندانی که می‌کوشند با درهم‌آمیختن چند جانور مرز میان چارچوب‌های مادی را بردارند و باشندگانی چندساختی و فراساختی را با یاری چیره‌دستی‌های هنرمندانه خود بیافرینند (ذکرگو، ۱۳۹۳، ص. ۱۰). با بررسی بیشتر می‌توان پی برد که اگرچه در همه فرهنگ و تمدن‌ها می‌شود ردپایی از مرغی اسطوره‌ای، بزرگ و کلان‌پیکر یافت که بیشتر درهم‌آمیخته و آمیغی نیز هستند ولی از دید ژرف‌بینانه کیستی و چیستی همسانی ندارند و ناگزیر، از پیامد برهم‌کنشی تمدن‌ها و گاه درآمیختن باورها، اسطوره‌ها، حتی ویژگی‌ها و ریزه کاری‌ها نیز درآمیخته و این‌گونه همسنگ و برابر پنداشته شده‌اند. حتی اگر همگی این مرغان همسویی‌ها و خویشکاری‌های تا اندازه‌ای هم‌بست و هموند نیز داشته باشند باز نمی‌توان آنان را بی‌چون‌وچرا یکسان و همسنگ پنداشت، چراکه هر کدام وابسته به فرهنگ و باورهای جداگانه است با بازگفت‌ها و رویدادگویی‌های اسطوره‌ای آفرینش ویژه همان فرهنگ و تنها از برای باشندگی مرغ اسطوره‌ای در تمدن‌های گوناگون، نمی‌توان آنان را یکی پنداشت.

گفتیم در بازگفتارهای پس از اسلام، گاه نام عنقا بر سیمرغ گذاشته شده و آن را عنقا خواندند که درازگردن است (یاحق، ۱۳۸۶، ص. ۵۰۴). ولی در همه نوشتار و نسک‌های ایران باستان که از سیمرغ یاد شده، در هیچ‌کدام به دراز بودن گردن او اشاره نشده است. گفته شده عنقا مانند سیمرغ با دو سرشت ناسازگار و ناهمسان، نمود می‌یابد (کریستن‌سن، ۲۵۳۵، ص. ۱۰۴). تنها در شاهنامه به دو سیمرغ ناهمسان اشاره شده که سیمرغ ناسازگار و بد نامبرده در شاهنامه، بیشتر مانند مرغ کمک اسطوره‌ای است، سیمرغ بد شاهنامه کردار و مرگی مانند مرغ کمک اسطوره‌ای دارد. در بن‌مایه‌ها و داستان‌های عربی، عنقا آنچنان هستی و کردار بدی از خود نمایان می‌کند که به گزند و زیان‌رسان، دگرسانی می‌یابد و سرانجام برای پایان دادن به ویرانی‌هایی که به بار

<sup>۱</sup> fauth

آورده بود، به‌دست پیامبری از میان می‌رود (Schmitt, 2002).  
ثعالبی<sup>۱</sup> در *غرر اخبار ملوک الفرس* (۱۹۶۳) که برگردان عربی *خداینامک* و *شاهنامه‌های دوره*  
ساسانی است، به‌جای *سیمرغ* واژه *عنقا* به‌کار برده است. *سهروردی*<sup>۲</sup>، *حافظ*<sup>۳</sup>، *صدرای شیرازی*<sup>۴</sup>،  
*نراقی*<sup>۵</sup> و *سبزواری*<sup>۶</sup> به‌جای *سیمرغ* واژه *طائر قدسی* را به‌کار برده‌اند (منزوی، ۱۳۷۹، ص. ۶۶).  
در بازگفتارها و رویدادگویی‌های اسطوره‌ای-رازوری، پادشاه پرندگان و نماد *ذات خداوند* است  
که ناپیدایی و تنهایی وی دستاویزی برای تمثیل *ذات خداوند* به اوست (زمردی، ۱۳۸۳، ص.  
۲۱۹).

نصرا... منشی<sup>۷</sup> و احمد غزالی<sup>۸</sup> در نوشتار خود *عنقا* را به *سیمرغ* برگردانده‌اند و به‌این ترتیب *سیمرغ*  
پس از *رساله الطیر غزالی* وارد رازوری و عرفان می‌شود و شوند ویژگی‌ها، چگونگی‌ها و نیروهای  
فراسرشتی گرد آمده در این مرغ، رمز و مثال بالاترین راستی جهان هستی و برترین نیروی جهان  
می‌گردد و در کنار *خورشید نیر اعظم* جای می‌گیرد و به گفته *سهروردی* «*خلیفه خدا در عالم*  
*افلاک* است و نیز رمز و مثال فرشته-عقل‌ها یا *عقول عشره* و از جمله *عقل فعال* که دیگر  
*مرغان* نیز می‌توانند در اثر مجاهدت و ریاضت خود را به رده او برسانند و *سیمرغی* شوند در زمین  
یا فرشته‌ای از فرشتگان مقرب در میان خاکیان که خود انسان کامل است و بقای نوع بشر را  
واجب» (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۸). *صدرای شیرازی* نیز *عنقا* را با *عقل دهم* و *عقل فعال*،  
یکسان دانسته است؛ گرچه در نوشتار اسلامی، *سیمرغ* را در *جبرئیل* باید جست  
(سلطانی‌گرددفرامرزی، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۴). کمابیش تمام ویژگی‌ها و توانایی‌های *سیمرغ* به *جبرئیل*  
واگذار شده و یا می‌توان گفت که در نهاد او گرد آمده است. انگاره و تجسم مادی *سیمرغ* و

<sup>۱</sup> ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ثعالبی نیشابوری: ۳۵۰-۴۲۹ ه. ق.، کاتب و تاریخ نگار ایرانی عرب‌زبان و عرب‌گرا

<sup>۲</sup> شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی، شیخ اشراق: ۵۴۹-۵۸۷ ه. ق.

<sup>۳</sup> خواجه شمس‌الدین محمد بن محمد بن بهاء‌الدین محمد حافظ شیرازی: ۷۲۷-۷۹۲ ه. ق.

<sup>۴</sup> صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، ملاصدرا: ۹۷۹-۱۰۴۵ ه. ق.

<sup>۵</sup> احمد بن محمد مهدی بن ابی ذر نراقی، فاضل نراقی: ۱۱۸۵-۱۲۴۵ ه. ق.

<sup>۶</sup> هادی سبزواری: ۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه. ق.

<sup>۷</sup> ابوالمعالی نصرا... بن محمد بن عبدالحمید منشی: ۵۵۵-۵۸۳ ه. ق.

<sup>۸</sup> مجدالدین ابوالفتح احمد بن محمد غزالی: ۴۵۲-۵۲۰ ه. ق.

جبرئیل همانندی دارد. در قرآن فرشتگان با بال شناسانده شده‌اند، جبرئیل نیز بر پایه نگرش حکمای مشایی دهمین فرشته یا فرشته عقل به‌شمار می‌رود و خویشکاری او در پیوند با **عالم کون و فساد** و میانه خدا و پیامبران بودن، مایه ارزش و باشندگی بیشتر در فرهنگ اسلامی شده است (پورنامداریان، ۱۳۹۰، صص. ۷۰-۷۱).

چنانکه در داستان زال و سیمرغ هم اشاره شد، سیمرغ مانند نور در روز آشکار است و در شب ناپیدا؛ همان‌گونه که خورشید با کارایی بیش از ستاره‌های دیگر در جهان اجسام و مرکبات آشکار است. **عقل فعال** نیز که آخرین فرشته عقل است و عقل دهم یا جبرئیل نیز خوانده می‌شود بیشترین رخنه و کارسازی را در کره خاکی ما دارد. «چراکه این عقل است که مدبر بر عالم کون و فساد است و از اوست که هم عناصر سازنده و موجودات مادی و هم ارواح آدمیان در وجود آید». از این‌روی سیمرغ و پر او که اشاره به آفتاب و پرتو گرم آن و کارسازیش بر عالم محسوس دارد، دربرگیرنده کارایی **عقل فعال** بر عالم و پشتیبانی وی از گوهر مردمان و پرورش آن‌هاست. پشتیبانی سیمرغ از زال خود برآمده از بزرگ‌منشی، نیرومندی و دانا بودن گوهر وی است که بازتاب والاترین، بزرگ‌ترین و روشن‌ترین ستارگان، خورشید است (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۹). ریخت کیهانی سیمرغ به مانند نماد آسمانی و لاهوتی زروان در رویارویی با ریخت ناسوتی و زمینی‌اش به‌گونه وارغن و یا شاهین، همانا افزون بر سنجش میان **عالم کبیر** و **عالم صغیر** نگرش در سوبه‌های کیهانی و زمینی باشد. چنانکه دریا و کوه در اسطوره سیمرغ نمادهای زمینی زروان هستند و دانایی و فرزاندگی سیمرغ در حکمت اشراق، خود گذری از **عقل فعال** است. نماد زروان‌بودگی او هم در این است که سیمرغ را ویژگی **ازلی و قدم** داده‌اند (اذکائی، ۱۳۷۵، ص. ۳۲۲).

در برخی نسک‌ها و واژه‌نامه‌ها، ققنوس را نیز همسنگ عنقا و سیمرغ دانسته‌اند. ققنوس معرب واژه یونانی کوکنوس است که همتای هندواروپایی و چینی فونیکس است و چنین می‌نماید که شکل آن درهم‌آمیخته و برآیندی از قرقاول، مرغ چینی و آمیزه آن با دیگر مرغان اسطوره‌ای است (هیلنز، ۱۳۸۵، ص. ۴۴۶). این پرنده تنها و بدون پرنده‌گان دیگر نمایان می‌شود (گرتروود، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷) ولی در همه نسک‌ها و رویدادگویی‌های باستانی ایران، از همکاری و همراهی سیمرغ با چینامرش یاد شده است. درست است که وی در **شاهنامه** به‌تنهایی بر کوه البرز ساکن است ولی در نوشتارها و نویسه‌های دیگر ایران باستان وی همکاری دارد و همواره باهم در کنار درخت بس تخمه هستند. ققنوس که پرنده افسانه‌ای شرق نیز خوانده می‌شود، در ژاپن باز نمودی از سراسر هستی است و پشت آن ماه، باله‌ایش زمین و دمش گیاهان است (گرتروود، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۸). شاید این نیز از کنش‌پذیری تمدن‌ها برهم است که پیش‌تر از آن سخن گفته شد. در هنر دوران ساسانی، فراوان

نگاره‌هایی از سیمرغانی دیده می‌شود که دم آنان به گیاهی ختم شده است. هرچند که می‌توان این را به درخت بس‌تخمه و جایگاه زندگی سیمرغ اسطوره‌ای نیز وابسته دانست ولی شاید کارسازی یکسان پنداشتن سیمرغ و ققنوس نیز باشد.

آن‌گونه که پیش‌تر اشاره شد و همانندی ساختاری خورشید به مرغ در رازوری و همسانی اسطوره‌ای آن با ققنوس بازگفتی از رمزگرایی‌های روح و نفس آدمی دارد. این تمثیل در رمزپردازی‌های آیینی برای فرآیند مردن پیش از مرگ و زندگی دوباره به‌کار رفته است. در منطق الطیر عطار نیشابوری نیز خورشید رمز سیمرغ قرار گرفته است (زمردی، ۱۳۸۳، ص. ۵۲).

ققنوس مرغی‌ست که توانایی زایش ندارد (هیلنز، ۱۳۸۵، ص. ۴۴۶) ولی سیمرغ اسطوره‌ای ما توانایی شیردهی دارد، کارکرد توانایی شیردهی این مرغ بدون زایش چیست؟ و در شاهنامه نیز سیمرغ در کنار فرزندان خود به زال شیر داده و او را نگهداری می‌کند. شاید به‌راستی همه مرغان اسطوره‌ای وابسته به تمدن‌های گوناگون همتایان یکدیگر باشند ولی یکسان و همسان دانستن آنان خردمندانه پنداشته نمی‌شود. گمان می‌رود به‌کار بردن این سه، همسنگ و همارز در واژه‌نامه‌ها دانشورانه و خردورانه نباشد.

سنن‌مرو افزون بر هم‌کنشی اسطوره‌ها، در نوشتار دوره اسلامی به‌گونه‌ای دچار گزافه و فزونه‌گویی نیز شده است. تا جایی که سیمرغ این دوره دیگر با سنن‌مرو اسطوره‌ای ویژگی‌های هم‌بست کمی دارد و در بازگویی و بازنمایی ویژگی‌های وی بزرگ‌نمایی ناراست و ناشناخته روی داده است. دگرگونی‌های بنیادینی که هنگام ورود به رازوری پیدا شد، اگرچه شوند پابرجا ماندن و استواری وی در زمانی جدا از اسطوره‌ها شد ولی دگرگونی‌های بسیار نوینی نیز پدید آورد.

## ۶. نتیجه‌گیری

امروزه، در رازوری، هنر و ادبیات پس از ورود اسلام به ایران، پرنده‌ای رنگارنگ، باشکوه و پرباشته با ویژگی‌های شگفت و افسانه‌ای را به نام سیمرغ می‌شناسیم که وابستگی چندانی با سنن‌مرو اسطوره‌ای ندارد. افزون بر کارسازی‌هایی که سبب دگرگونی اسطوره‌ها در درازای زمان می‌شوند، دگرگونی واجی و دگرگونی در نام این مرغ، هنگام جابه‌جایی از زبان‌های باستانی به زبان‌های میانه و دگرش از سنن‌مرو به سیمرغ و پسین‌تر جناسی که عطار نیشابوری در منطق‌الطیر خود میان سیمرغ و سیمرغ پدید می‌آورد، روی هم‌رفته دگرگونی‌هایی در معنی این نام پدید آورده که بر کیستی او نیز کارسازی‌هایی رخ داده است. در دوره باستان و زمانی که

باورهای مزدیسنی چیره هستند و با نگرش به باورهای برتر و چیره این دوره که همه آفریدگان خویشکاری‌های ارزشمندی دارند و در راستای انجام این خویشکاری‌ها همکاری دارند؛ سازماندهی جهان هستی نیز برگونه‌ای همکاری استوار است. سنن مرو اسطوره‌ای نیز همکاری دارد به نام چینامرش که در راه برکت‌افزایی و پراکندن تخمه‌های درخت بس تخمه همیار یکدیگر هستند و در نبرد با خشکسالی با ایزد تیشتر همکاری دارند.

در دوره میانه، با آمدن مانی دوگانگی و ثنویت برجسته شده و باورهای زروانی و خدای زمان چیره و برتر می‌گردد. در این باورها همه آفریدگان جفتی دارند و هر آفریده و پدیده‌ای به‌گونه خیر و شر در کنار هم آفریده می‌شوند. زروان نیز سازماندهی و پایش جهان هستی را بر دوش دو آفریده نخستین خویش، سپنتمینو و انگره‌مینو، نهاده که نماد خیر و شر هستند. در این دوره برگرفته از باورهای زمانه، سیمرغ دیگر همکاری ندارد و نام چینامرش به یکباره نیست شده است. سیمرغ در این دوره جفتی شر دارد که در متن شاهنامه‌ها به آن اشاره می‌شود. در متن شاهنامه از دو سیمرغ یاد می‌شود، سیمرغی که پدرخوانده زال به‌شمار می‌رود و سیمرغ شروری که در خوان پنجم از هفت خوان اسفندیار کشته می‌شود ولی ویژگی‌های مرغ کمک اسطوره‌ای را دارد. در دوره ایرانی اسلامی نیز با باورهای زروانی وارد رازوری و عرفان می‌شود. سیمرغ در این دوره ویژگی‌های عجیب با کارسازی پرندگان اسطوره‌ای تمدن‌های دیگر می‌گیرد. از دید ریخت و ظاهر سراسر دگرگون می‌شود و کارهایی به او پیوند می‌دهند که تنها بر سوبه عجیب و افسانه‌ای بودن او پافشاری دارد و هیچ خویشکاری سودمندی ناهمگون با سنن مرو اسطوره‌ای ندارد. سیمرغ این دوره همانا آمیخته‌ای از مرغ وارغن اسطوره‌ای که پر جادویی دارد و ویژگی‌های دو تن از پارسایان است و گاه ویژگی‌هایی از برخی اشخاص اسلامی نیز به او افزوده می‌شود که در هیچ یک از نسک‌های ایرانی به آن اشاره نشده است.

سنن مرو پس از ورود به هر دوره و با راهیابی باورهای نوین دچار دگرسانی‌های گسترده می‌گردد. در دوره میانه ویژگی‌های افسانه‌ای وی بیشتر از ویژگی‌های اسطوره‌ایش می‌شود تا جایی که برخی بر این باور هستند که سیمرغ میانه جدا از سنن مرو بوده و منشأ اوستایی و باستانی ندارد. پس از ورود اسلام به ایران ردپذیری او از تمدن‌های دیگر بیشتر شده و کمابیش همگی ویژگی‌های اسطوره‌ای خویش را از دست داده و ریختی خیال‌انگیز و سراسر افسانه‌ای می‌گیرد، گویا وی در هر دوره با ورود

باورهای نوین چنان دگرگون می‌شود که پیوند چندانی با کیستی پیش از خود ندارد تا آنجا که سیمرغ رازوری و عرفان نیز چندان پیوندی با سنن مرو اسطوره‌ای ندارد ولی افزون‌بر از دست دادن ویژگی‌های اسطوره‌ای خویش، همچنان از پابرجاترین اسطوره‌ها و نماد ایران برجای مانده است.

### کتابنامه

- آرمسترانگ، ک. (۱۳۹۰). *تاریخ مختصر اسطوره*. (ترجمه ع. مخبر). مرکز. آموزگار، ژ. (۱۳۸۶). *زبان، فرهنگ و اسطوره*. معین. اذکائی، پ. (۱۳۷۵). *الفهرست ماقبل فهرست* (آثار مکتوب ایرانی پیش از اسلام). آستان قدس رضوی. ارشاد، م. ر. (۱۳۸۲). *گستره اسطوره*. هرمس. اسماعیل‌پور مطلق، ا. (۱۳۷۷). *اسطوره بیان نمادین*. سروش. اسماعیل‌پور مطلق، ا. (۱۳۹۶). *اسطوره آفرینش مانی*. چشمه. الیاده، م. (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*. (ترجمه ج. ستاری). توس. الیاده، م. (۱۴۰۲). *رساله در تاریخ ادیان*. (ترجمه ج. ستاری). سروش. الیاده، م. ب. م. شول، ف. ل. اوتلی و دیگران. (۱۳۹۶). *اسطوره و آیین از روزگار باستان تا امروز*. (ترجمه ا. اسماعیل‌پور مطلق). هیرمند. باجلان فرخی، م. ح. (۱۳۹۲). *در قلمرو انسان‌شناسی اسطوره و آیین*. افکار. بلخاری، ح. (۱۳۹۹). *سیمرغ اوستایی، سیمرغ اشراقی*. تاریخ فلسفه. (۴). صص. ۷۷-۹۸. بهار، م. (۱۳۷۳). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. فکر روز. بهار، م. (۱۳۹۰). *ادیان آسیایی*. چشمه. بهار، م. (۱۳۹۳). *پژوهشی در اساطیر ایران*. آگاه. بهرامی، ع. (۱۳۸۸). *تاریخ اساطیری ایران*. ققنوس. بویس، م. (۱۳۹۱). *زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آن‌ها*. ققنوس. بویس، م. و کایبای و آسموسن. (۱۳۹۹). *دیانت زرتشتی*. (ترجمه ف. وهمن). جامی. پورنامداریان، ت. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. پورنامداریان، ت. (۱۳۹۰). *دیدار با سیمرغ؛ شعر و عرفان و اندیشه عطار*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات عالی فرهنگی.

کارسازی باورها بر دگردیسی اسطوره سنن مرو ۲۸۷

- پیرحیاتی، م. (۱۳۸۵). *مقدمه‌ای بر اساطیر (هویت، عرفان و فرهنگ)*. دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- تفضلی، ا. (۱۳۹۳). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. چشمه.
- دادگی، ف. (۱۴۰۲). *بندھش*. گزارنده م. بهار. توس.
- دولت‌آبادی، ه. (۱۳۷۹). *جای پای زروان؛ خدای بخت و تقدیر*. نشر نی.
- ذکرگو، ا. ح. (۱۳۹۳). *پرنده‌های اساطیری در هنرهای بودایی و هندویی*. فرهنگستان هنر.
- رستگار فسائی، م. (۱۳۶۹). *فرهنگ نام‌های شاهنامه*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رضایی، ع. (۱۳۷۴). *اصل و نسب دین‌های ایرانیان باستان*. ناشر نویسنده.
- زرین کوب، ع. (۱۳۹۰). *جستجو در تصوف ایران*. امیرکبیر.
- زمردی، ح. (۱۳۸۳). *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه*. خمسه نظامی و منطق الطیر. زوار.
- زئر، آر. سی. (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زرتشتیگری*. (ترجمه ت. قادری). امیرکبیر.
- ژبران، ف؛ لاکوئه، ک؛ دلاپورت ل. (۱۳۸۲). *فرهنگ اساطیر آشور و بابل*. (ترجمه ا. اسماعیل پور مطلق). کاروان.
- سلطانی‌گرددفرامزی، ع. (۱۳۷۲). *سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران*. مبتکران.
- شمیسا، س. (۱۴۰۱). *اساطیر و اساطیرواره‌ها*. هرمس.
- ضیمران، م. (۱۳۹۲). *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*. هرمس.
- قدردان، م. (۱۳۸۶). *جستاری در آیین زرتشت*. رخشید.
- قلی‌زاده، خ. (۱۳۹۲). *دانشنامه اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته*. پارسه.
- کاسیرر، ا. (۱۴۰۰). *اسطوره دولت*. (ترجمه ی. موقن). هرمس.
- کاسیرر، ا. (۱۴۰۱). *فلسفه صورت‌های سمبلیک*. (ترجمه ی. موقن). هرمس.
- کاویانی، ش. (۱۳۷۹). *رازوری در آیین زرتشت*. ققنوس.
- کرتیس، و. (۱۳۷۳). *اسطوره‌های ایرانی*. (ترجمه ع. مخیر). مردمک.
- کریستین‌سن، آر. (۲۵۳۵). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. (ترجمه ا. طباطبایی). مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- کزازی، م. (۱۳۸۵). *رویا، حماسه، اسطوره*. مرکز.
- کمیل، ج. (۱۳۹۱). *قدرت اسطوره*. (ترجمه ع. مخیر). مرکز.
- گرتروود، ج. (۱۳۹۵). *فرهنگ سنبل‌ها، اساطیر و فولکلور*. (ترجمه م. بقاپور). نشر اختران.
- منزوی، ع. (۱۳۷۹). *سیمرغ و سیمرغ*. راه مانا.

موحد، ص. (۱۳۷۴). سرچشمه‌های حکمت اشراق؛ نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی. فراروان.

واحد دوست، م. (۱۳۸۹). رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی. سروش.

ویلفرد، ال. گ. (۱۳۷۰). رویکرد نقد ادبی. (ترجمه ز. میهن خواه). اطلاعات.

هیلمز، ج. (۱۳۸۵). شناخت اساطیر ایران. (ترجمه باجلان فرخی). اساطیر.

یاحقی، م. ج. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستانواره‌ها در ادبیات فارسی. معاصر.

Amouzgar, Zh. (2007). *Zaban, farhang va ostoureh [Language, culture and myth]*. Moein. [In Persian]

Armstrong, K. (2011). *Tarikh-e mokhtasar-e ostoureh [A short history of myth]* (A. Mokhber, Trans.). Markaz. (Original work published 2005) [In Persian]

Azkaei, P. (1996). *Al-fehrest ma ghabl fehrest (Asar-e maktoub-e Irani pish az Eslam) [The index before index (Iranian written works before Islam)]*. Astan-e Ghods-e Razavi. [In Persian]

Bahar, M. (1994). *Jostari chand dar farhang-e Iran [Several essays on Iranian culture]*. Fekr-e Rouz. [In Persian]

Bahar, M. (2011). *Adyan-e Asiyaei [Asian religions]* (9th ed.). Cheshmeh. [In Persian]

Bahar, M. (2014). *Pazhouheshi dar asatir-e Iran [A research on Iranian myths]* (10th ed.). Agah. [In Persian]

Bahrami, A. (2009). *Tarikh-e asatiri-ye Iran [Mythical history of Iran]*. Ghoghnoos.

Bajalan Farrokhi, M. (2013). *Dar ghalamrou-ye ensanshenasi-ye ostoureh va ayin [In the realm of anthropology of myth and ritual]* (2nd ed.). Afkar. [In Persian]

Boyce, M. (2012). *Zartoshtian; bavar-ha va adab-e dini-ye anha [Zoroastrians; their religious beliefs and practices]* (12th ed.). Ghoghnoos. [In Persian]

Boyce, M., Khaiebay, & Asmussen. (2020). *Dyanat-e Zartoshti [Zoroastrian religion]* (F. Vahman, Trans.; 2nd ed.). Jami. [In Persian]

Campbell, J. (2012). *Ghodrat-e ostoureh [The power of myth]* (A. Mokhber, Trans.; 7th ed.). Markaz. [In Persian]

Cassirer, E. (2021). *Ostoureh-ye dolat [The myth of the state]* (Y. Moghan,

- Trans.; 5th ed.). Hermes. [In Persian]
- Cassirer, E. (2022). *Falsafeh-ye sourathaye sambolik [The philosophy of symbolic forms]* (Y. Moghan, Trans.; 7th ed.). Hermes. [In Persian]
- Christensen, A. (1956). *Afarinesh-e ziyankar dar revayat-e Irani [Harmful creation in Iranian narratives]* (A. Tabatabaei, Trans.). Moassese-ye Tarikh va Farhang-e Iran. [In Persian]
- Dowlatabadi, H. (2000). *Jay-e paye Zurvan; khoday-e bakht va taghdir [Zurvan's footprint; god of fortune and destiny]*. Nashr-e Ney. [In Persian]
- Eliade, M. (1983). *Chashmandaz-haye ostoureh [Myth and reality]* (J. Sattari, Trans.). Toos. (Original work published 1963)
- Eliade, M. (2023). *Resaleh dar tarikh-e adyan [Treatise on the history of religions]* (J. Sattari, Trans.; 7th ed.). Soroush. [In Persian]
- Eliade, M., Schull, P. L., Utley, F. L., et al. (2017). *Ostoureh va ayin az rouzegar-e bastan ta emrouz [Myth and ritual from ancient times to today]* (A. Esmailpour Motelag, Trans.). Hirmand. [In Persian]
- Ershad, M. (2003). *Gostareh-ye ostoureh [The realm of myth]* (3rd ed.). Hermes. [In Persian]
- Esmailpour Motelag, A. (1998). *Ostoureh bayan-e nammadin [Myth as symbolic expression]*. Soroush. [In Persian]
- Esmailpour Motelag, A. (2017). *Ostoureh-ye afarinesh-e Mani [The myth of Mani's creation]*. Cheshmeh. [In Persian]
- Gérain, F., Lacoquai, K., & Delaporte, L. (2003). *Farhang-e asatir-e Ashur va Babel [Dictionary of Assyrian and Babylonian myths]* (A. Esmailpour Motelag, Trans.). Karavan. [In Persian]
- Ghodardan, M. (2007). *Jostari dar ayin-e Zartosht [An essay on Zoroastrianism]*. Rakhshid. [In Persian]
- Gholizadeh, Kh. (2013). *Daneshnameh-ye asatiri-ye janevaran va estelahate vabasteh [Encyclopedia of mythical animals and related terms]*. Parseh. [In Persian]
- Hinnells, J. R. (2006). *Shenakht-e asatir-e Iran [Understanding Iranian myths]* (M. Bajalan Farrokhi, Trans.; 2nd ed.). Asatir. [In Persian]
- Jobes, G. (2016). *Farhang-e sambol-ha, asatir va folklore [Dictionary of mythology, folklore and symbols]* (M. Baghapour, Trans.). Akhtaran. [In Persian]

- Kaviani, Sh. (2000). *Razuri dar ayin-e Zartosht [Mystery in Zoroastrianism]* (2nd ed.). Ghoghnoos. [In Persian]
- Kazazi, M. (2006). *Roya, hamaseh, ostoureh [Dream, epic, myth]* (3rd ed.). Markaz. [In Persian]
- Monzavi, A. (2000). *Simurgh va Simurgh [Simurgh and Simurgh]* (2nd ed.). Rahe Mana. [In Persian]
- Movahhed, S. (1995). *Sarcheshmeh-haye hekmat-e eshragh; Negahi be manabe-e fekri-ye Sheikh-e Eshragh, Shahab al-Din Sohrevardi [Sources of the wisdom of illumination; A look at the intellectual sources of Sheikh-e Eshragh, Shahab al-Din Sohrevardi]*. Faravaran. [In Persian]
- Pirhayati, M. (2006). *Moghaddamayi bar asatir (hovviyat, erfan va farhang) [Introductions to myths (identity, mysticism and culture)]*. Daftar-e Pazhuhesh va Nashr-e Sohrevardi. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (2004). *Ramz va dastanhaye ramzi dar adab-e Farsi [Symbol and symbolic stories in Persian literature]* (5th ed.). Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (2011). *Didar ba Simurgh; sher va erfan va andisheh-ye Attar [Meeting with Simurgh; Attar's poetry, mysticism and thought]* (5th ed.). Pazhuheshgah-e Olum-e Ensani va Motaleat-e Ali-ye Farhangi. [In Persian]
- Rastgar Fasaee, M. (1990). *Farhang-e namhaye Shahnameh [Dictionary of Shahnameh names]*. Moassese-ye Motaleat va Tahghighat-e Farhangi. [In Persian]
- Rezaei, A. (1995). *Asl va nasab-e dinhaye Iraniyan-e bastan [The origin and lineage of ancient Iranian religions]* (3rd ed.). Nasher-e Nevisandeh. [In Persian]
- Schmidth, Hanns peter. (2002). simorg. *Encyclopeadia Iranica online*.
- Shamisa, S. (2022). *Asatir va asatirvareh-ha [Myths and mythologies]* (3rd ed.). Hermes. [In Persian]
- Soltani Gardfaramarzi, A. (1993). *Simurgh dar ghalamrou-ye farhang-e Iran [Simurgh in the realm of Iranian culture]*. Mobtakeran. [In Persian]
- Tafazzoli, A. (2014). *Tarikh-e adabiyat-e Iran pish az Eslam [History of Iranian literature before Islam]* (7th ed.). Cheshmeh. [In Persian]
- Vaheddoust, M. (2010). *Rouykard-haye elmi be ostoureh-shenasi [Scientific*

- approaches to mythology*] (2nd ed.). Soroush. [In Persian]
- Wilfred, L. G. (1991). *Rouykard-e nagh-d-e adabi* [*Approaches to literary criticism*] (Z. Meyhan Khah, Trans.). Ettelaat. [In Persian]
- Yahaghi, M. J. (2007). *Farhang-e asatir va dastanvareh-ha dar adabiyat-e Farsi* [*Dictionary of myths and tales in Persian literature*]. Moaser. [In Persian]
- Zaehner, R. C. (2005). *Zurvan ya moammaye Zartoshtigari* [*Zurvan or the mystery of Zoroastrianism*] (T. Ghaderi, Trans.). Amirkabir. [In Persian]
- Zarrinkoub, A. (2011). *Jostoj dar tasavvof-e Iran* [*Quest in Iranian mysticism*] (10th ed.). Amirkabir. [In Persian]
- Zeimaran, M. (2013). *Gozar az jahan-e ostoureh be falsafeh* [*Transition from the world of myth to philosophy*] (4th ed.). Hermes. [In Persian]
- Zekargu, A. (2014). *Parandehaye asatiri dar honarha-ye Budaei va Henduei* [*Mythical birds in Buddhist and Hindu arts*]. Farhangestan-e Honar. [In Persian]
- Zomorodi, H. (2004). *Nagh-d-e tatbighi-ye adyan va asatir dar Shahnameh, Khamseh-ye Nezami va Manteg al-Tayr* [*Comparative criticism of religions and myths in Shahnameh, Nezami's Khamseh and Manteg al-Tayr*]. Zavar. [In Persian]