

زن ایزد اومای و سیمرغ

چکیده

اومای، زن ایزدی است در باورهای ترکان، مرتبط با نقش تولید که شباهتهایی به سیمرغ اوستا و شاهنامه دارد. نخست بار حسین فیض‌اللهی وحید به صورتی گذرا به این شباهتها اشاره و سیمرغ را همان اومای دانست، ولی این نظر توسط سجاد آیدنلو نقد شد. ما در این مقاله به مقایسه این دو بوده اسطوره‌ای پرداخته‌ایم و با اشاره به شباهتهای این دو خصوصاً در نسبتی که با پرندگی و علی‌الخصوص ارتباط و اشتراکی که با عقاب دارند، به این نتیجه رسیده‌ایم که این دو موجود اساطیری اصلاً تجسمی از پریان هستند که موجوداتی مرتبط با نقش تولید و البته خودشان هم صورتی از باور مام‌ایزد باستانی بوده‌اند و به صورتهای مختلف از جمله پرندگان تجسم می‌یافته‌اند. به باور ما اومای - که در واقع همان پرنده هُماست - و همچنین سیمرغ پرنده هم دو مورد از تجسم‌های همین پریان هستند. در ادامه به بررسی انواع هیئت‌های مختلفی که پریان در آن تجسم می‌یافته‌اند پرداخته‌ایم و برخی از مهمترین نمونه‌های آن را در باورهای ترکان و خصوصاً در شاهنامه نشان داده‌ایم.

کلمات کلیدی: زن ایزد اومای، پری، اسطوره، دده قورقود، شاهنامه.

استناد (آپا): برقی، ل.ع. زن ایزد اومای و سیمرغ. ارومیه: فصلنامه تخصصی "مطالعات تاریخ آذربایجان و ترک" - جلد ۰۱، شماره ۰۳، بهار ۱۴۰۳. ۸۶۹۰-۳۰۴۱ شاپا

لطفعلی برقی

ایمیل:

lotfealibarghii@gmail.com

وابستگی:

محقق ادبیات کلاسیک ترکی

Tanrıça Umay ve Simorgh

Lütfali Bargi

e-posta:

lotfealibarghii@gmail.com

Üyelik:

Klasik Türk edebiyatı
araştırmacısı

Özet

Umay, Türk inançlarında üretim ve üreme rolüyle ilişkili bir kadın tanrıdır. Umay, Avesta ve Şehname'deki Simurg ile de benzerlikler taşır. Hüseyin Feyzollahi Vahid ilk kez bu benzerliklere dikkat çekmiş ve Simurg'u Umay olarak tanıtmıştır. Ancak onun görüşü Sajjad Aydenloo tarafından eleştirilmiştir. Bu makalede bu iki efsanevi yaratık arasındaki benzerlikleri inceledik ve bu iki yaratığın kuş olmaları ve özellikle kartalla olan ilişkileri açısından benzerliklerini göz önünde bulundurarak, bu iki efsanevi yaratığın üretim rolüyle ilişkili yaratıklar olan ve kuş biçiminde ortaya çıkan perilerin birer temsili olduğu sonucuna vardık. Aşağıda, perilerin çeşitli temsil biçimlerini inceledik ve bunların Türk inançlarında ve Şehname'de örneklerini sunduk.

anahtar kelimeler: umay, periler, mit, dede korkud, şahname

CITATION (APA): Bargi, L.A. Tanrıça Umay ve Simorgh. Urmiye: Üç Aylık "Azerbaycan ve Türkiye Tarihi Üzerine Araştırmalar" Uzmanlık Dergi, yıl 01, sayı 03, Bahar 2024, ISSN: 3041-8690.

İlahə Umay və Simurq

Lütfəli Bərq

e-poçt:

lotfealibarghi@gmail.com

Mənsubiyyət:

Klassik türk ədəbiyyatının
tədqiqatçısı

Xulasə

Umay türklərin inanclarında istehsal və çoxalma rolu ilə bağlı olan qadın tanrıdır. umay da avestada və şahnamədə simurqla oxşarlıqlara malikdir. ilk dəfə hossein feizollahi vahid bu oxşarlıqlara diqqət çəkmiş və simurğu umay kimi təqdim etmişdir. lakin onun fikri sajjad aydenloo tərəfindən tənqid edildi. biz bu məqalədə bu iki mifik məxluq arasındakı oxşar cəhətləri araşdırdıq və bu iki məxluqun quş olmaları və xüsusən də qartalla əlaqəsi baxımından oxşarlıqları nəzərə alaraq belə nəticəyə gəldik ki, bu iki mifik varlıq pərilərin təcəssümüdür.ki istehsal rolu ilə bağlı məxluqlar olub, quş şəklində meydana çıxmışlar. və əslində homa quşu olan umay, həmçinin simurq, bu pərilərin təcəssümlərindən yalnız ikisidir. aşağıda pərilərin təcəssüm olunduğu müxtəlif formaları araşdırdıq və türklərin inanclarında və şahnamədə onlardan nümunələr təqdim etdik.

açar sözlər: umay, pərilər, mif, dədə korkut, şahnamə.

CITATION (APA): Bərq, L.Ə. İlahə Umay və Simurq. Urmiya: "Azərbaycan və Türk tarixi araşdırmalar" İxtisaslaşdırılmış Jurnal, il 01, nömrə 03, Yaz 2024, ISSN: 3041-8690.

The goddess Umay and Simorgh

Lutfali Barqi

email:

lotfealibarghi@gmail.com

Affiliation:

Researcher of classical Turkish literature

Abstract

Umay is a female deity in the beliefs of turks who is related to the role of production and reproduction. umay also has similarities with simorgh in avesta and shahnameh. for the first time hossein feizollahi vahid pointed out these similarities and introduced simorgh as umay. but his opinion was criticized by sajjad aydenloo. we have examined in this article the similarities between these two mythical creatures, and considering the similarities between these two creatures in being birds and especially their relationship with the eagle, we came to the conclusion that these two mythical creatures are an embodiment of fairies, which were creatures related to the role of production and have appeared in the form of a bird. and umay, which actually, is the homa bird, as well as the simorgh, just two of the incarnations of these fairies. in the following, we have examined the various forms in which fairies are embodied, and we have presented examples of them in the beliefs of the turks and in the shahnameh.

keywords: umay, fairies, myth, dede korkood, Shahnameh

CITATION (APA): Barqi, L. The goddess Umay and Simorgh. Urmia: "Studies on Azerbaijan and Turk's history" Specialized Journal, year 01, number 03, Spring 2024, ISSN: 3041-8690.

«اومای» زنایزی است در باورهای ترکان، مرتبط با کارکرد تولید که به صورتهای مختلف به زنان باردار و کلاً فرآیند زایش کمک می‌رساند و همچنین محافظ کودکان و نوزادان است (جهت اطلاع بیشتر درباره اومای ر.ک؛ طاهر و حسینی، ۱۴۰۰: ۱۷). ظاهراً نخست بار حسین فیض‌اللهی وحید در اثری به نام «قاسدان‌نامه فردوسی»، این زنایزد تُرک را با «سیمرغ» در شاهنامه فردوسی مقایسه کرده. این اثر که به صورت اینترنتی منتشر شده عموماً شامل مقالاتی است که مؤلف در آن نکات انتقادی خود در رابطه با شاهنامه و فردوسی را طرح کرده است. یکی از موضوعاتی که فیض‌اللهی وحید در این اثر بدان پرداخته، بحث تُرک بودن رستم است^۱ که متکی به دلایلی است؛ یکی از دلایل ایشان این نکته است که توتم خاندان رستم یعنی «سیمرغ»، اصلاً همان «اومای» ایزدانوی تُرک است که در باورهای ترکان حافظ زنان باردار و کودکان بوده است (ر.ک؛ فیض‌اللهی وحید، ۱۳۸۷: ۲۸). نظرات فیض‌اللهی وحید درباره شاهنامه و فردوسی، از طرف دکتر سجّاد آیدنلو که از پژوهشگران نام‌آشنای آذربایجانی در حوزه شاهنامه‌پژوهی اند نقد شده. دکتر آیدنلو، نظر مبنی بر تُرک بودن رستم را هم مورد نقد قرار داده؛ از جمله در نقد نظرِ دایر بر ارتباط از نوع این‌همانی بین سیمرغ و زنایزد اومای، نوشته است: «اومای یک زنایزد است و طبعاً ارتباطی با سیمرغ ندارد که در روایات اساطیری، حماسی و پهلوانی ایران نام پرندهای بزرگ است و زال را نیز این پرند می‌پرورد» (ر.ک؛ آیدنلو، ۱۳۹۹: الف: ۶۴۲).

موضوع یادداشت مختصر و فشرده حاضر بررسی همین نظر ارائه شده توسط فیض‌اللهی وحید است تا ببینیم اولاً نظریه ارتباط و در مرحله بعد یگانگی سیمرغ و زنایزد اومای می‌تواند وجهی داشته باشد یا چنانکه آیدنلو تذکر داده بی‌وجه است؟. به باور ما زنایزد اومای و سیمرغ همانگونه که فیض‌اللهی وحید اشاره کرده به هم مرتبط هستند. مهمترین دلیل بر ارتباط زنایزد اومای و سیمرغ این است که در پلّه نخست نام این دو بوده اساطیری از نظر معنایی مترادف و به یک معناست؛ چرا که می‌دانیم جزء اول واژه «سیمرغ» از نظر لغوی چه در اوستایی (-saēna) و چه در سنسکریت (-śyēnā) به معنی «عقاب» است^۲ (ر.ک؛ حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۱۸۱۵/۳). از سوی دیگر چنانکه معروف است نام زنایزد «اومای» هم با واژه فارسی «هُمای» مرتبط است (ر.ک؛ kafesoğlu, 1980: 26، پانوش شماره ۴۳) و می‌دانیم که «هُمای» هم در زبان فارسی میانه اصلاً به معنی «عقاب» بوده است (ر.ک؛ حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۲۹۰۴/۴). پس تا اینجا روشن می‌شود که این دو بوده اساطیری در ارتباط توأمانی که با «عقاب» دارند مشترک اند، و به تعبیر بهتر هیئت و تجسم یکسانی دارند و هر دو پرند اند. از همین رو استدلال دکتر آیدنلو

^۱. مفصلترین بحث درباره منشأ ترکی روایت‌های مربوط به رستم، از نگارنده است (ر.ک؛ برقی، ۱۴۰۲: الف؛ همو، ۱۴۰۲: ب؛ همو، ۱۴۰۲: ج).
^۲. احتمال دارد که نام قوم sāinu هم که در اوستا از آنها یاد شده با همین واژه در معنی «عقاب» مرتبط باشد. آیا احتمال دارد که جزء اول نام سیمرغ با ریشه sand- به معنی «ظاهر شدن» به نظر رسیدن یا ریشه‌ای دیگر ولی در همین حوزه معنایی مرتبط باشد؟

مبنی بر اینکه زن ایزد بودن اومای و متقابلاً پرنده بودن سیمرغ دلیلی است بر اینکه این دو بوده اساطیری غیر قابل مقایسه و لذا بی ارتباط اند، استدلالی کافی و وافی نیست.

جز این، این دو بوده اساطیری در ماهیت و کارکرد هم اشتراکات مهمی دارند که مقایسه آن دو را ممکن و پندار وجود ارتباط بین آنها را موجه تر می کند؛ هم سیمرغ و هم زن ایزد اومای ارتباط تنگاتنگی با نقش توتمی و ارتباط توأمان مثبت و منفی با نوزادان دارند؛ ارتباط مثبت سیمرغ با نوزادان از ماجرای مراقبت کردن او از زال در البرزکوه (ر.ک.؛ فردوسی، ۱۴۰۰: ۹۸/۱) و همچنین نقش ورزی اش در ممکن کردن تولد رستم (ر.ک.؛ همانجا: ۱۵۲ - ۱۵۳) مشخص می شود. ارتباط منفی او با نوزادان هم در روایتهای محلی شاهد دارد؛ چنانکه طبق این روایتها سیمرغ موجودی است که کودکان را می رباید و با خود می برد و به همین سبب با دعای پیامبران نسلش بریده شده و در تنهایی و انزوا بر فراز کوه های بلند و دوردست زندگی می کند (ر.ک.؛ خدیش و داوودی مقدم، ۱۳۹۹: ۱۰۷ - ۱۰۸). متقابلاً زن ایزد اومای هم علاوه بر نقش مثبت یعنی محافظت از کودکان و زنان باردار^۳، دارای نقش منفی و تاریک هم هست؛ چنانکه وی در مقام فرشته مرگ ظاهر می شود و از همین روی کودکان از وی می ترسند. اومای در کارکرد منفی اش، نزد ترکان «قارا اومای» به معنی «اومای ترسناک/ خطرناک/ شر» نامیده می شود^۴ (ر.ک.؛ طاهر و حسینی، ۱۴۰۰: ۱۷). پس تا اینجا روشن می شود که سیمرغ و اومای جدا از اینکه از نظر معنایی مترادف هستند و توأمان به «عقاب» ارتباط دارند، کارکرد یکسانی هم در ارتباط مثبت و منفی با نوزادان و کلاً نقش زایش دارند، لذا مجدداً باید خاطر نشان کرد که نمی توان با اتکا به اینکه یکی زن ایزد است و دیگری مرغ/ پرنده، حکم به بی شباهتی و بی ارتباطی این دو داد.

اما آیا این ارتباط، اتفافی و فقط منحصر به اشتراک در معنا و همچنین اشتراک در ارتباط مثبت و منفی با نوزادان است، یا بیش از اینهاست و چنانکه فیض اللهی وحید گفته سیمرغ اوستا و شاهنامه اصلاً همان «اومای» زن ایزد اساطیر ترکان است؟ به باور ما ارتباط زن ایزد اومای و سیمرغ بیش از اینهاست و راه شناخت جزئیات این ارتباط، دقت در کارکرد این دو است؛ سیمرغ نقش ورز شاهنامه با توجه به اینکه موجودی است مادینه، و خصوصاً در داستان زال نقش نگهداری از کودک و در داستان رستم نقش ممکن کننده زایش نوزاد را ایفا می کند^۵، موجودی است که از میان گنش های سه گانه با کنش تولید ارتباط دارد؛

^۳. یکی از قیود مهم درباره زن ایزد اومای، حکمتی است که کاشغری در دیوان لغات الترک ذکر کرده، که طبق آن عبادت کردن زن ایزد اومای و متعلقات مرتبط با آن خوش یمن بوده و موجب می شده زن صاحب فرزند پسر شود (ر.ک.؛ کاشغری، ۱۳۸۹: ۱۳۴).

^۴. اینکه اومای پرنده با نقش مرگ هم رابطه دارد قابل مقایسه است با این باور که طبق قید دیوان لغات الترک، ترکان معتقد بوده اند اگر کرکس/ عقاب رو به کسی صیحه بکشد آن شخص خواهد مرد (کاشغری، ۱۳۸۹: ۱۷۴) و لذا باید پذیرفت ترکان عقاب/ کرکس را صورت و تجسمی از الهه مرتبط با نقش مرگ آوری می دانسته اند. این باور به ارتباط بین عقاب/ کرکس با مرگ را در اصطلاح ترکی «شنقار شدن» با معنی مجازی «مردن» (نصیری، ۱۳۹۳: ۲۵۰) هم شاهد هستیم و چنانچه می دانیم شنقار شدن اصلاً یعنی کرکس شدن.

^۵. در یکی از افسانه های کهن مرتبط با هون ها هم بعد از رها شدن کودکی در بیابان، این، دو موجود هستند که به نجات وی می شتابند یکی کلاغی که برای او خوراک می آورد و دیگری گرگی که به او شیر می دهد (ر.ک.؛ Ögel, 1995: 14). حضور کلاغ در این افسانه یعنی یک پرنده، مثالی دیگر است از اسطوره هایی که در آنها زن ایزد حامی نوزادان در قالب یک پرنده تجسم و ظهور یافته است همانند سیمرغ پرنده که او هم تجسمی از پری زن ایزد مرتبط با زایش و تولید، و موجود توتیمیک محافظ کودکان است.

همچنین اینکه طبق اوستا «سیمرغ» در میان دریای فراخکرد بر درخت همه‌درمانگر آشیان دارد (ر.ک؛ اوستا، ۱۳۸۵: ۴۰۰/۱)؛ رضایتی کیشه‌خاله، ۱۳۹۱: ۸۰) گواهی دیگر است بر ارتباط او با کارکرد تولید، چرا که می‌دانیم طب و سلامت ارتباط تنگاتنگی با کُنش تولید دارد.^۶ متقابلاً هُمای/اومای هم از آنجا که پرنده‌ای است که با ثروت و دولت ارتباط دارد و افتادن سایه او بر آدمی را موجب فزونی و برکت می‌دانستند و همچنین در اساطیر ترکی نقش مراقبت از نوزادان را دارد بدیهی است که مثل سیمرغ با کارکرد تولید ارتباطی تنگاتنگ دارد. به خاطر همین اشتراک سیمرغ و هُمای/اومای در ارتباط با نقش تولید، نگارنده معتقدم که این دو موجود اساطیری اصلاً صورت و تجسمی از یکی از ایزدان مرتبط با کارکرد تولید هستند و این ایزد به باور من همان «پری» است که در باورهای پیشازردشتی زن‌ایزد باروری و زایایی بوده است (درباره زن‌ایزد باروری بودن پریان ر.ک: سرکراتی، ۱۳۹۸ الف: ۴ – ۵)^۷ و البته خودش هم تجسم و صورتی از مام‌ایزد باستانی است. با توجه به اینکه می‌دانیم در باورهای عامیانه پریان توانایی تغییر شکل دادن خصوصاً توان تبدیل شدن به پرندگان از جمله کبوتر را داشته‌اند^۸ (درباره تغییر صورت پریان به کبوتر ر.ک؛ همانجا: ۱۴) می‌توان پذیرفت که پرندگانی همچون سیمرغ و هُمای/اومای در نقش اساطیری خاصشان هم در واقع تجسمی از این زن‌ایزد هستند^۹ یا به تعبیر بهتر پری‌ای هستند که به چنین هیئتی درآمده‌اند. با پذیرش ارتباط بین هُمای/اومای و پری، می‌توان ریشه واژه هُمای/اومای را هم شناخت؛ درباره ریشه این واژه نظری هست مبنی بر ارتباط آن با hu-mātā* در ایرانی باستان به معنی «نیک اندیش» (برای این نظر ر.ک؛ حسن‌دوست، ۱۳۹۳: ۲۹۰۴/۴). لکن به باور من چنین ریشه‌ای برای موجودی که با نقش تولید ارتباط دارد چندان مناسب نیست، لذا ضمن پذیرش ارتباط جزء اول این نام به hu- به معنی «خوب»، احتمال می‌دهم جزء دوم نام «هُمای» با واژه اوستایی māyā به معنی «مایه، سرمایه، خواسته، چیز گرانبها» مرتبط (برای این واژه اوستایی ر.ک؛ بهرامی، ۱۳۶۹: ۱۱۱۸/۲) و اصل این نام صورتی از

^۶ . ارتباط کارکرد تولید، به طب و سلامتی از طریق اساطیر هندی هم تأیید می‌شود؛ چنانکه خدایان تولید در اساطیر هندی هم بخشندۀ تندرستی و جوانی و باروری، و برانگیزانندۀ درمانگران و اعجازگران و صاحبان کرامات اند و به یاری معلولان و عاشقان و دختران بی‌شوهر و چهارپایان سترون می‌شتابند (ر.ک؛ دومزیل، ۱۳۷۹: ۱۰). می‌دانیم که نام امشاسپند «خرداد» هم به معنی سلامت و تندرستی است (ر.ک؛ شکوهی، ۱۳۸۴: ۵۱۶) و از آنجا که این امشاسپند هم با نقش تولید ارتباط دارد نام او هم گواهی دیگر بر ارتباط سلامتی و تندرستی با نقش تولید است. از سوی دیگر ارتباط سیمرغ با دریای فراخکرد هم به نوعی گواهی بر ارتباط او با نقش تولید است زیرا که ارتباط با دریا و مشخصاً آب — با توجه به ارتباط تنگاتنگ آب با نقش تولید — دلیل بر ارتباط او با نقش تولید است.

^۷ . مرحوم بهمن سرکراتی که پریان را زن‌ایزدان باروری و زایش می‌داند، خود این واژه را هم با ریشه‌ای به معنی «به وجود آوردن/زاییدن» مرتبط دانسته است (ر.ک. سرکراتی، ۱۳۹۸: ۴). لکن نگارنده احتمال می‌دهم که «پری» از ریشه هندواروپایی *per- «ظاهر شدن/ نشان دادن/ برجسته کردن» بوده (برای این ریشه هندواروپایی ر.ک؛ مولای، ۱۳۹۹: ۳۰۳) و اصلاً معنی «موجودی که ناگهانی و سر بزنگاه ظاهر می‌شود» و مجازاً «شگفت/ جلوه‌گر/ پسندیده/ خجسته/ خوش یمن» داشته باشد. از ریشه مدّظّر مرحوم سرکراتی، در زبانهای ایرانی کلماتی همچون «قره» در معنی جوجه پرندگان بازمانده است.

^۸ . در برخی داستانهای پهلوانی از جمله یکی از داستانهای کتاب دده قورقود، قهرمان به دنبال پرنده‌ای شکاری که دشمنانش به او هدیه داده‌اند از سرزمین خود دور و به قلمرو دشمن وارد شده و در آنجا گرفتار می‌شود (ر.ک. کتاب دده قورقود، ۱۳۹۲: ۱۳۴). می‌توان پذیرفت که در صورتهای کهنتر چنین روایتی هم این پرنده اصلاً پری‌ای بوده که تغییر شکل داده تا زمینه گرفتار شدن قهرمان را از طریق دور کردن وی از سرزمین امن و کشاندنش به قلمرو دشمن فراهم کند. اینکه در داستان بیژن و منیژه، بیژن عذر می‌آورد که به دنبال یک باز گمشده گذرش به توران افتاده (فردوسی، ۱۴۰۰: ۶۴۹/۲) ظاهراً اشاره‌ای بازمانده از چنین بن‌مایه‌ای است و چه بسا که در روایتی کهنتر، منیژه — که او هم در صورت اساطیری‌اش اصلاً یک پری است — نخست در هیئت یک باز بر بیژن ظاهر شده و او را به دنبال خود کشانده و خسته می‌کرده و بعد از به خواب رفتن بیژن متأثر از بوشاسپ، وی را به قصر افراسیاب/ اهریمن می‌برده است. آنچه را که ذکر شد بسنجید با باورهای عامیانه درباره پرنده «چوبان آلداتان» در ترکی و «شیان فریک» در فارسی.

^۹ . ارتباطی که هم پریان و هم سیمرغ با دریای فراخکرد دارند یکی دیگر از گواهایی است که نظر ما مبنی بر تجسمی از پریان بودن سیمرغ را تقویت می‌کند.

شکل کهنتر *hu-māyā** و اساساً به معنی «آورنده خواسته و ثروت مطلوب» باشد و چنین ریشه و معنایی با توجه به باور ارتباط این پرنده با دولت‌بخشی و سعادت‌آوری از طریق فکندن سایه کاملاً موجه است.^{۱۰} از همین رو به باور من محتملاً «همای» به معنای مذکور و اصلاً یکی از صفات پریان یا همان مام‌ایزد باستانی بوده است.^{۱۱} اطلاق چنین صفتی به پریان را می‌توان با صفت دیگر آنها یعنی «هویار» به معنی «آورنده سال خوب و فرخنده» مقایسه کرد (برای این صفت اخیر پریان ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ الف: ۱۵ — ۱۷). ارتباط بین پری و اومای/همای از طریق اشتراک این دو در ارتباطی که با نوزادان دارند هم ثابت می‌شود، زیرا می‌دانیم که مثل زن‌ایزد همای/اومای که با زاینده‌گی و نوزادان مرتبط است و گاه این ارتباط منفی و تاریک بوده، متقابلاً پریان هم با آبستنی و زایش سر و کار دارند و گاه این ارتباط منفی و تاریک است چنانکه نوزادان را در گاه زادن ربوده یا می‌زده‌اند (برای اشاره‌ای به نقش منفی پریان در آزدن نوزادان ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ الف: ۶). چنانکه در سطور پیشین اشاره شد این نقش منفی اومای و پری در ارتباط با کودکان، دقیقاً در سیمرغ هم طبق روایات عامیانه مصداق دارد و این نکته نظر ما را مبنی بر اینکه سیمرغ و اومای با پری دارای اشتراک در کارکرد، و به تعبیر صریح‌تر اصلاً تجسمی از پری هستند کاملاً موجه می‌سازد. اینکه همای/اومای با سیمرغ مرتبط است از روی یک شاهد در خور توجه دیگر هم ثابت می‌شود؛ گفتیم که طبق اشارات اوستا، سیمرغ در دریای فراخ‌کرد بر درخت همه‌درمانگر آشیان دارد، حال جالب است که این درخت را که سیمرغ بر آن آشیان دارد به نام «هماک بزشک» یعنی «دارو و پزشک» یا «دارو و درمان» نیز می‌خواندند (ر.ک؛ رضی، ۱۳۸۱: ۱۲۵۳/۳) و وجود نام «هماک» در عنوان اخیر این درخت که به هما/اومای مرتبط است، نشان می‌دهد که هماک/همای/«اومای»، همانگونه که فیض‌اللهی وحید هم — هر چند گذرا و به اختصار — اشاره کرده در واقع با سیمرغ مرتبط با درخت همه‌درمانگر نسبتی دارد.

نکته دیگر اینکه پریان در باورهای عامیانه و داستانی علاوه بر توان تبدیل شدن به مرغ/پرنده، تولنایی تبدیل شدن به چهارپایانی همچون آهو و گور را هم داشته‌اند^{۱۲} (برای برخی شواهد آن ر.ک؛ آیدنلو، ۱۳۹۶: ۱۸۴ — ۱۸۵). این نکته اخیر بلافاصله ما را به یاد مفهوم «فرّ/فرّه» می‌اندازد و می‌دانیم که فرّه هم مثل پری علاوه بر پرندگانی همچون عقاب و شاهین، به

^{۱۰} البته این احتمال هم وجود دارد که اصل این نام چیز دیگری بوده باشد که اقوام ایرانی‌زبان در اثر اشتقاق عامیانه آن را در زبان خود به صورت *hu-māyā** تغییر داده باشند، بحث از چنین احتمالی را باید در فرصتی دیگر پی گرفت.

^{۱۱} بعد دین‌آوری زردشت و تبدیل آهوره مزدا به خدای برتر توسط زردشت، این صفت به آهوره مزدا اطلاق شد و به نوعی مشخصه او گشت.

^{۱۲} جز این هیئت‌ها، ظاهراً پریان توان تبدیل شدن به باد یا اصطلاحاً نامرئی شدن را هم داشته‌اند و از همین رو احتمال دارد اکوان دیو حریف رستم هم اصلاً پری‌ای باشد که به هیئت باد درآمد است. چنانکه اکوان و پری در به هیئت گور درآمدن هم اشتراک دارند. به توانایی باد شدن یا اصطلاحاً نامرئی شدن پری در داستان بیژن و منیژه هم اشاره شده چنانچه پری در این داستان از طریق به زبان آوردن نام اهریمن، نامرئی می‌شود و داخل سپاهیان می‌گردد (ر.ک؛ فردوسی، ۱۴۰۰: ۶۴۸/۲). احتمال دارد بادی که گرشاسپ با آن جنگیده هم (برای این روایت ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ ج: ۲۵۵) پانوش (اصلاً پری‌ای باشد که به این هیئت درآمده بوده است. آنچه را که در این پانوش ذکر شد باید مبنایی قرار داد برای پژوهشهای بیشتر درباره ارتباط پریان یا همان مام‌ایزد باستانی با ایزد وای.

صورت چهارپایانی همچون قوچ و بز کوهی و گور هم تجلی می‌یافته است^{۱۳} (درباره تجلیات فرّه، ر.ک؛ مولایی^{۱۴}، ۱۴۰۰: ۷؛ زرشناس، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۴۸). بنابر همین اشتراک بین پری و فرّه در تجسم و تجلی به شکل پرندگان و چهارپایان^{۱۵}، نگارنده معتقدم که محتملاً فرّه و فرّه‌بخشی هم در اصل یکی از کارکردهای پریان بوده است؛ چنانکه درباره ریشه واژه «فرّه» هم نظراتی طرح شده و به باور من از میان آنها نظر اخیر پروفیسور بیلی سخت جالب است که فرّه را از *hu-arnah** به معنی «خواسته مطلوب» می‌داند^{۱۶} (درباره این نظر ر.ک؛ حسن دوست، ۱۳۹۳: ۳/۱۹۹۶؛ مولایی، ۱۳۹۹: ۲۹۶). بنابر اشتراک اخیر بین پری و فرّه در تجسم به شکل پرندگان و چهارپایان، به باور من «فرّه» را هم اصلاً باید «آورنده خواسته/ ثروت مطلوب و خوب» معنی کرد و مثل هویار و هُمای اصلاً یکی از القاب پریان یا همان مام‌ایزد باستانی دانست.

درباره توان تبدیل شدن پریان به پرند و تجسم یافتن به این هیئت، به مثالهای دیگری هم می‌توان اشاره کرد؛ برای نمونه «مرغ کَمک» که طبق متون پهلوی آفتاب را از تابیدن و ابر را از باریدن بازداشته بود و در ادامه گرشاسپ با او می‌جنگد (ر.ک؛ مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۱۳۴) هم محتملاً همین سیمرغ پرند به عنوان تجسمی از پری است در نقش منفی مرگ‌آفرینی‌اش مانند نقش منفی زن‌ایزد اوما. همچنانکه «نسرین» هم که طبق تاریخ سیستان با گرشاسپ جنگیده (ر.ک؛ تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۵) اصلاً باید همین عقاب یا مرغ کَمک باشد — چنانکه نسر در زبان عربی به معنی عقاب و کرکس است — به عنوان تجسمی از پری. به این نکته هم اشاره کنم که اوصاف مرغ کَمک در تاریخ کردن جهان یادآور موش‌پری است که او را هم موجب خورشید گرفتگی می‌دانسته‌اند (درباره موش‌پری ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸: ۱۸) و این اشتراک بین موش‌پری و مرغ کَمک گواهی است بر درستی حدس ما مبنی بر پری بودن مرغ کَمک. محتملاً عقاب‌هایی که کاوس با استفاده از آنها به آسمان می‌رود (ر.ک؛ فردوسی، ۱۴۰۰: ۱/۲۴۹-۲۵۰) هم باید تجسمی از پریان باشد و این نکته قابل مقایسه است با به معراج رفتن

^{۱۳} . کهنترین اشاره به ارتباط فرّه با پرندگی ظاهراً اشارات زامیاد یشت است که طبق آن فرّه در کالبد مرغ وارغن از جمشید جدا می‌شود و طی سه مرحله به ایزد مهر، فریدون اثفیان و در نهایت گرشاسپ می‌پیوندد (ر.ک؛ اوستا، ۱۳۸۵: ۱/۴۹۰ — ۴۹۱). ظاهراً مرغ وارغن هم اصلاً همان سیمرغ است چنانکه شباهت بین سیمرغ و مرغ وارغن در اینکه پر/ عضو آنها خاصیت جادویی دارد گواهی تواند بود بر این یگانگی.

^{۱۴} . مولایی در این مقاله تصحیحی در متن دینکرد را پیشنهاد کرده که سالها پیشتر، بیلی آن را تذکر داده بوده است (ر.ک؛ زرشناس، ۱۳۸۰: ۱۴۸؛ پانوش شماره دو).

^{۱۵} . در برخی متون، فرّه به شکل مردی با جامه شاهوار ظاهر می‌شود (ر.ک؛ زرشناس، ۱۳۸۰: ۱۴۸) و این نکته بلافاصله ما را به یاد مفهوم «قارا چوخا» به معنی مجازی «بخت/ اقبال» در باورهای آذربایجانی می‌اندازد. می‌توان پذیرفت که این قارا چوخا (صاحب چوخای سیاه) هم در واقع همان فرّه است که بدین صورت تجسم یافته است.

^{۱۶} . آیا احتمال دارد که نام «ارنواز» (در اوستایی: *arənauuāci*) یکی از دو خواهر/ دختر جمشید که به تملک ضحاک در می‌آید هم اصلاً با همین *arnah* به معنی دولت و ثروت مرتبط باشد؟ (درباره بحثی در ماهیت ارنواز و نظرات گوناگون راجع به معنی نام او ر.ک؛ مولایی، ۱۳۹۱: ۱۶۴ — ۱۶۵). در صورت صحت چنین حدسی شاید بتوان این نام را «خبر دهنده/ مژده آورنده از ثروت» معنی کرد، چنانکه به باور من ارنواز و خواهر او شهناز هم اصلاً طبق روایت‌های کهنتر، پری یعنی زن ایزد باروری و زایایی بوده‌اند و اسارت آنها نزد مظهر شرّ یکی از اولین اقدامات منفی مظهر شرّ برای ضربه زدن به دام و دهشتن اهورایی و ممانعت از زاینده‌گی و باروری هستی بوده است. همانطور که در نمونه دیگر این اسطوره، همتای دیگر ضحاک یعنی افراسیاب، طبق متون پهلوی «سپندارمذ» ایزدانوی زمین را که در ارتباط با کارکرد تولید و زاینده‌گی نقشی به مانند پریان دارد، به همسری خود در می‌آورد (ر.ک؛ شهرستانی ابرانشهر، ۱۳۸۸: ۴۰) که چنین ازدواجی در واقع صورتی تحول یافته از اسطوره اسارت این زن‌ایزد نزد مظهر شرّ است (درباره این اسطوره، ر.ک؛ برقی، ۱۴۰۱: الف، ۲۹۳ — ۲۹۴). اینکه طبق اوستا ارنواز و شهناز با زایش ارتباط تنگاتنگ دارند (ر.ک؛ اوستا، ۱۳۸۵: ۳۰۳/۱؛ مولایی، ۱۳۹۱: ۱۶۱) به نوعی مؤید حدس ماست مبنی بر ارتباط داشتن آنها با پریان که زن‌ایزدان زایش و باروری‌اند. محققان صورت اوستایی نام شهناز یعنی *sanhauuāci* را هم «بازگو کننده فرمان» معنی کرده‌اند (ر.ک؛ مولایی، ۱۳۹۱: ۱۶۴ — ۱۶۵) که شاید بتوان این معنی را توسعه به صورت «خبر دهنده/ مژده دهنده از بخت و تقدیر» اصلاح کرد. البته اگر قواعد زبانی اجازه دهد که نام شهناز را با ریشه *sand-* به معنی «ظاهر شدن/ به نظر رسیدن» مرتبط بدانیم در این صورت می‌توان جزء دوم این نام در صورت اوستایی‌اش «سنگهواجی» را حاصل همگون شدگی با نام «ارنواجی» دانست و آن را مانند واژه «پری» اصلاً به معانی «زیبا/ جلوه‌گر/ پسندیده/ خجسته» مرتبط دانست. بحث از امکان صحت چنین رأیی بر عهده متخصصان زبانهای باستانی است.

پیامبر اسلام (ص) با «بُراق»، و به باور من نام «بُراق» با واژه «پری» هم‌ریشه و در واقع همان صورت کهنتر این واژه یعنی «پئیریکا» است و لذا نظر دائر بر ارتباط این نام با ریشه «بُرق» را کنار باید گذاشت. همچنانکه نام ترکی «بُرق» هم که نام نوعی سگ پشموست حتماً با همین «پری» فارسی هم‌ریشه است و این نکته از قول کاشغری در دیوان لغات الترک روشن می‌شود که طبق اشاره او ترکان معتقد بوده‌اند این موجود از نوعی کرکس / عقاب زاده می‌شود (کاشغری، ۱۳۸۹: ۲۳۵) و چنانکه گفتیم این باور وجود داشته که پریان به صورت کرکس / عقاب هم تجسم می‌یافته‌اند^{۱۷}. این سگ یا گرگ پشموی زاده شونده از کرکس / عقاب، در باورهای ترکان بالدار بوده است و از این جهت چنانکه بهروز عوض‌پور هم اشاره کرده به مرغ کَمک متون پهلوی که به صورت گرگ پردار هم توصیف می‌شود شباهت دارد (برای اشاره عوض‌پور به این شباهتها ر.ک: یونار، ۱۴۰۰: ۳۳ پاورقی شماره چهار) و این شباهت چنانکه اشاره کردیم از آنجاست که هم این سگ / گرگ پشمو و مادر کرکس در اساطیر ترکی و هم معادل آنها در متون پهلوی یعنی مرغ کَمک و گرگ پردار (درباره ارتباط پری و گرگ ر.ک. ادامه مقاله حاضر) در واقع تجسمی از پری هستند در کارکرد منفی‌اش و لذا طبق این شواهد اخیر باید گفت پریان به شکل سگ و گرگ هم تجسم پیدا می‌کرده‌اند و مهمترین مثال برای پری تجسم یافته به شکل گرگ همان توتم ترکی گرگ کبود است که او هم اصلاً یک پری بوده است. پری تجسم یابنده به شکل سگ هم مثالهایی دارد که مهمترین آن پری سگ‌پیکری است که ذکر آن در کتاب پهلوی گزیده‌های زات‌سپرم آمده است^{۱۸} (برای پری سگ پیکر مذکور در گزیده‌های زات‌سپرم ر.ک: رضی، ۱۳۸۱: ۵۷۱/۱).

و نکته آخر که به آن هم به اختصار و با فشردگی اشاره خواهیم کرد بن‌مایه‌ای است - البته با تنوع در واریانته‌ها - که در آن، این زن‌ایزد تولید و باروری به همین صورت یا در قالب یکی از تجسم‌هایش ایفای نقش می‌کند؛ طبق این اسطوره که در قالب بن‌مایه‌ای داستانی ظاهر می‌شود، الهه و زن‌ایزد باروری از مظهر شرّ آسیبی عموماً از نوع کشته شدن خانواده‌اش می‌بیند و از آنجا که خودش با توجه به سرشتش شخصاً توان دفاع از خود و از بین بردن مظهر شرّ را ندارد، قهرمانی غالباً نوزاد را می‌یابد و با حفظ و تربیت و در ادامه تجهیز او به سلاحی خاص و جادویی^{۱۹}، وی را به نبرد مظهر شرّ تحریک می‌کند و بدینگونه انتقام

^{۱۷} . همچنین در روایت‌های حماسی با اسبانی دریایی روبرو هستیم که از دریا بیرون آمده‌اند (برای مثالهای آن ر.ک: آیدنلو، ۱۳۸۴: صفحات مختلف) و به باور ما در روایت‌های کهنتر این اسبان هم اصلاً پریانی هستند که به اسب تغییر شکل داده‌اند (بسنجید با باور عامیانه سُم داشتن اجته و پریان). دریایی / آبی بودن این اسبان را باید با باور ارتباط تنگاتنگ بین پریان و آب سنجید. پری بودن این اسبان دریایی را می‌توان با توصیف «پریزاد» برای اسب در این بیت از شاه و درویش هلاکی جغتایی مقایسه کرد: «وه چه مرکب که برقی و بادی / طرفه دیوانه پریزادی».

^{۱۸} . مثال دیگر برای تجسم پری به شکل سگ، به باور ما داستان همراهی سگی با کیخسرو در یکی از روایت‌های شفاهی است (برای بررسی این روایت ر.ک: آیدنلو، ۱۳۹۹: ۴۱۱ - ۴۲۱). به باور ما این سگ هم اصلاً پری‌ای بوده است در هیئت سگ که به عنوان راهنما کیخسرو را در سفر آن جهانی‌اش همراهی می‌کند. همچنانکه در چاه افتادن توأمان رستم و رخسار هم باید مثل داستان سگ و کیخسرو تحلیل کرد و رخسار - و احتمالاً همچنین زواره - هم در نهایت پری‌ای بوده است که همراه رستم به چاه نیرنگ شغاد که رمزی از جهان دیگر است می‌افتد تا در این سفر به عنوان راهنما او را همراهی کند. در پانوشتهای پیشین به تجسم یافتن پریان به صورت اسب اشاره کردیم. همراهی پری سگ شده با کیخسرو ظاهراً با ماجرای همراهی ایزد وای با کیخسرو در رستاخیز مرتبط است و این نکته هم دلیلی است بر قوت این احتمال که ایزد وای در واقع همان پری یا مام‌ایزد باستانی است در صورتی نامرئی شده.

^{۱۹} . احتمالاً در برخی روایتها خود این زن‌ایزد در دست قهرمان تبدیل به سلاح می‌شده است.

خود را از مظهر شرّ می‌گیرد.^{۲۰} این بن‌مایه در شاهنامه البته با تحولاتی دارای نمونه‌هایی است؛ یکی داستان رستم و اسفندیار که در آن سیمرغ که جفتش^{۲۱} بوسیله اسفندیار کشته شده، جهت انتقام راه غلبه بر اسفندیار را با سلاحی خاص یعنی از طریق زدن تیر گز به چشمان وی به رستم می‌آموزد^{۲۲} (ر.ک؛ فردوسی، ۱۴۰۰: ۳/۱۸۵ - ۱۸۷) و می‌دانیم که خود رستم هم به نوعی حتی زایش سلامت‌آمیز خود را مدیون سیمرغ است^{۲۳} (ر.ک؛ همان: ۱/۱۵۲ - ۱۵۳).

دیگری، داستان فریدون و ضحاک که در آن هم کاوه جلودار قیام علیه ضحاک می‌شود و به نوعی محرک فریدون برای نبرد او با ضحاک است (همان: ۱/۳۸) و همچنین طبق برخی روایتها و اشارات همو گرز گاوسر^{۲۴} اژدها اوژن خاصی را برای فریدون می‌سازد (برای این اشارات، ر.ک؛ کهریزی، ۱۴۰۰: ۱۴۸) و بدین ترتیب زمینه‌ساز نابودی مظهر شرّ توسط فریدون می‌شود؛ و به نظر من کاوه هم در سرشت اساطیری خود اصلاً یک بوده اساطیری مرتبط به نقش تولید بوده است^{۲۵} و احتمالاً او هم در روایت‌های کهنتر به صورت سیمرغ/ پرندۀ تجسم می‌یافته است. لذا به باور من منشأ نام «کاوه» احتمالاً به صورت کهنتر *kaufaka* می‌رسد و معنایی در محدوده «کوه‌نشین» یا «کوهی/ مرتبط به کوه» دارد که یکی از القاب سیمرغ/ پری بوده است چنانکه سیمرغ با کوه ارتباط تنگاتنگی دارد و طبق شاهنامه در کوه البرز آشیان دارد^{۲۶}. احتمالاً ارمایل و کرمایل هم در کهنترین صورت خود موجوداتی مرتبط با نقش تولید بوده‌اند که وظیفه دارند قهرمان را در غلبه بر مظهر شرّ یاری برسانند. جفت بودن این دو، یادآور جفت بودن موجودات مرتبط با نقش تولید است همچنانکه در باورهای زردشتی هم دو مینوی مرتبط با نقش تولید یعنی خرداد و مرداد به نوعی جفت هستند (درباره جفت بودن ایزدان تولید ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ ب: ۹۰). پیرو ارتباط سیمرغ مرتبط با نقش تولید به کوه البرز، می‌دانیم که ارمایل و کرمایل هم با کوه ارتباط دارند چنانکه جوانان نجات یافته از چنگال ضحاک را به «کوه» می‌فرستند (ر.ک؛ فردوسی، ۱۴۰۰: ۳۰/۱) و همچنین در برخی متون پهلوی

^{۲۰} این طرح را به نوعی در داستان موسی (ع) با آسیه و فرعون هم می‌بینیم. مثال دیگر این الگو داستان سیمرغ در سام نامه است.

^{۲۱} جفت داشتن سیمرغ را چنانکه در جای دیگر هم اشاره خواهیم کرد باید با این باور سنجید که برخی موجودات ایزدی مرتبط با نقش تولید زوج هستند که در بن مایه مورد نظر ما یکی از آنها توسط مظهر شرّ کشته می‌شود و آنی که باقی مانده برای گرفتن انتقام جفتش، به آموزش و زیناوند کردن نوزادی که بر حفاظتش گمارده شده می‌پردازد. مثل گشتاسپ و لهراسپ که احتمالاً اصلاً دو ایزد تولیدی و مربیان اسفندیار هستند و گشتاسپ بعد از مرگ لهراسپ به دست ارجاسپ، اسفندیار را برمی‌انگیزد که انتقام وی را بگیرد و اسفندیار بعد از زیناوند شدن به سلاح خاص این مهم را به سرانجام می‌رساند. ارتباط گشتاسپ با آهنگری در روم که در شاهنامه به آن اشارت رفته ظاهراً به خاطر همین ارتباط او با نقش تولید و صنعتگری است.

^{۲۲} افسانه دشمنی سیمرغ با مار/ اژدها که مثالی دارد اصلاً نمونه‌ای برآمده از همین باور است.

^{۲۳} صورت ساده‌تر این اسطوره را در داستان سیامک می‌بینیم که در آن هم سروش و پری و حیوانات دیگر که اصلاً موجودات ایزدی مرتبط با نقش تولید هستند در تحریک گیومرت و هوشنگ به گرفتن انتقام سیامک نقش پر رنگی دارند از جمله اینکه جنگ دیو کشنده سیامک اصلاً از هرآی این دد و دام که اصلاً پری‌اند سست می‌شود (فردوسی، ۱۴۰۰: ۱/۱۳) و این نکته یادآور نقش مؤثر سیمرغ و کاوه به ترتیب در داستان رستم و فریدون است و چنانکه هم پیشتر و هم در ادامه اشاره شد/ خواهیم کرد سیمرغ و کاوه هم اصلاً موجود ایزدی مرتبط با نقش تولید اند.

^{۲۴} برای تحلیلی درباره علت گاوسر بودن این گرز ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۹۸ هـ: ۲۴۵. به باور من گاوسر بودن این گرز به روابط بین ایندرا و دادایانک در اساطیر هندی بی‌شبهت نیست که در آنجا هم ایندرا برای غلبه بر اهریمنان به دنبال عضوی از اعضای بدن دادایانک است.

^{۲۵} گرز ساختن نشانی از ارتباط با صنعت است که از فروع کارکرد تولید می‌باشد همچنانکه کوی اوشنس ودایی هم که همتای هندی کیکائوس اوستایی است از آنجا که با سلاحسازی ارتباط دارد به نقش تولید ارتباط دارد. البته دلایل ارتباط کیکائوس با نقش تولید بسیار است که بحث از آن مجالی دیگر می‌طلبد.

^{۲۶} پریان هم مثل سیمرغ با کوه ارتباط تنگاتنگی دارند و این هم گواهی بر درستی ادعای ماست مبنی بر اینکه سیمرغ تجسمی از پری یا مایزد باستانی است. از آنجه که چنانکه در پانوش بعد اشاره خواهیم کرد دو جا از شاهنامه سروش که اصلاً پری است در کوهستان بر قهرمان ظاهر می‌شود.

با «کوهیاران» ارتباط دارند^{۲۷} (ر.ک؛ شهرستانهای ایران شهر: ۱۳۸۸: ۳۹). به باور ما محتملاً «کریمان» هم که طبق شاهنامه از اجداد رستم است؛ «به مردی و خوی کریمان بود» (ر.ک؛ فردوسی، ۱۴۰۰: ۲۶۴/۱) و «نریمان گُرد از کریمان بدهست» (همان: ۱۶۰/۳) اصلاً در روایتهای کهنتر یک موجود ایزدی مرتبط با نقش تولید بوده که بعدها به جد رستم تبدیل شده، همانگونه که زال پدر رستم هم به باور من اصلاً همان دده قورقود یعنی گرگ کبود نیای توتمی ترکان است که بعدها به پدر رستم تبدیل شده است (درباره مقدمات بحث یگانگی زال و دده قورقود، ر.ک؛ برقی ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱ ب). با توجه به ارتباط «کریمان» با نقش تولید در کهنترین صورت اساطیری اش، احتمال دارد که دو نام «کریمان» و «کرمایل» به هم مرتبط و اصلاً هم‌ریشه باشند.

حضور این زن‌ایزد را در داستان فریدون و ضحاک — طبق بن‌مایه مدّ نظر ما — به چند صورت دیگر هم می‌بینیم که البته با تحولاتی روبرو شده و از لحاظ میزان تحول دارای درجاتی است؛ کم‌تحول‌ترین صورت آن ماجرای موجودی است پری‌مانند که هنگام عزم فریدون برای گرفتن ضحاک بر وی ظاهر شده و او را فسون می‌آموزد^{۲۸} (ر.ک؛ فردوسی، ۱۴۰۰: ۴۰/۱)، در مرتبه بعد گاو برمایه^{۲۹} که در کودکی به فریدون شیر می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۳۴/۱) که او هم محتملاً تجسمی از پری است و از آنجا که در هیئت گاو است باید گفت که سرشت توتمیک خود را حفظ کرده است^{۳۰} و از آنجا که با ایام نوزادی فریدون مرتبط است

^{۲۷} . ارتباط ایزدان مرتبط با نقش تولید، به کوه مثالهای دیگری هم دارد؛ یکی داستان توتم گرگ خاکستری که در آن هم این گرگ که اصلاً ایزد مرتبط با نقش تولید و درواقع پری تغییر صورت داده است برای حفظ یک نوزاد، او را به کوه غار می‌برد (taşgöl, 2008: 1/ 10 - 11) دیگری داستانی سکایی به روایت هرودوت که در آن هم موجودی جادو و اژدهاسان که او هم با زایش و تولید ارتباط دارد در کوه غار زندگی می‌کند (هرودوت، ۱۳۸۹: ۴۵۲/۱ — ۴۵۳). همچنین سروشی که در ماجرای نبرد خسرو و بهرام، در کوه بر خسرو ظاهر می‌شود و به او بشارت شاهی می‌دهد (فردوسی، ۱۴۰۰: ۹۵۳/۴) هم محتملاً در روایتهای کهنتر یک پری — البته در معنای کمی گسترده‌تر این کلمه — بوده است چنانکه هنوز ایمایی به این حقیقت در داستان حفظ شده و بهرام با دیدن سروش می‌گوید: «جنگم کنون با پری‌ست» (همانجا). به ارتباط سروش با پری ایمایی در داستان گیومرت هم هست که در آنجا هم سروش در هیئت «پری‌بی پلنگینه‌پوش» بر گیومرت ظاهر می‌شود (همان: ۱۲/۱). اینکه پری در این اشارات «سروش» نامیده شده از آن روست که پریان دو خصوصیت عمده داشته‌اند هم ناگهانی در هیئتهای مختلف دیدار مینموده‌اند هم ناگهانی آواز می‌داده‌اند و به نوعی «هاتف» بوده‌اند. نکته دیگر اینکه؛ نقش کردن صورت زن‌ایزد تولید بر درفشها یک سنت بوده است چنانکه اژدهای نقش شده بر درفش رستم اصلاً همین زن‌ایزد تولید اژدها پیکر سکایی است چنانکه ترکان گُوک تورک هم بر درفش خود نقش سر گرگ داشته‌اند که در اصل همان گرگ کبود نیای توتمی ترکان است. ظاهراً عقاب منقوش بر درفش هخامنشیان هم در اصل همان پری تولیدی است که به شکل عقاب تجسم یافته است. چنانکه خالقی مطلق، پرستار منقوش بر درفش بیژن را هم همان آناهیتای زن‌ایزد دانسته است (ر.ک؛ خالقی مطلق، ۱۳۶۹: ۲۹۶ توضیح شماره ۴۲). نقش کردن صورت نیای توتمی بر درفش را به نوعی در درفش کاویان هم می‌بینیم که حدس زده‌اند محتملاً دارای نقش گاو بوده است (برای این حدس ر.ک. کهریزی، ۱۴۰۰: ۱۶۴). احتمال دارد که استفاده ترکان از دم گاو قطاس به عنوان عَلم هم با همین نکات ذکر شده اخیر به نوعی مرتبط باشد. درباره ارتباط زن‌ایزد تولیدی به کوه و غار و ارتباطی که این موضوع با آیین‌های تشرّف دارد و آن هم در حد خود موضوع بسیار مهمی است بسیار می‌توان گفت که جهت رعایت اختصار از طرح آن در می‌گذریم.

^{۲۸} . معادل رازآموزی فریدون از پری در راه غلبه بر ضحاک، در داستانهای مربوط به رستم به صورت ماجرای رازآموزی رستم از سیمرغ در راه غلبه بر اسفندیار است و این گواهی دیگر است بر صحت نظر ما مبنی بر ارتباط سیمرغ و پری.

^{۲۹} . محتملاً جزء دوم نام «برمایه» هم با جزء دوم «اوما/ هُمای» مرتبط است. راجع به ریشه نام برمایه نظرات متعدّدی طرح شده (برای این نظرات، ر.ک؛ مولایی، ۱۳۸۹: ۱۲۲ — ۱۲۳) که البته من چندان با آنها همداستان نیستم. اگر جزء اول این واژه با فعل «بردن» هم‌ریشه باشد، شاید این نام به معنی «حمل کننده» در بر دارنده ثروت و خواسته باشد. البته این تنها یک حدس است و بحث دقیق‌تر درباره این موضوع را باید به متخصصان زبانهای باستانی واگذاشت. معنی پیشنهادی ما برای نام برمایه و ارتباط آن با ثروت و خواسته قابل مقایسه است با نظر چنگیز مولایی که معتقد است این نام از صفتی اقتباس شده است که در اوستا در توصیف گاونر حامی ایزدبانوی ثروت و خواسته به کار رفته است (ر.ک. مولایی، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

^{۳۰} . در همتای هندی اسطوره فریدون و ضحاک آنچه در دست مظهر شرّ اسیر می‌شود نه زنانی چون ارنواز و شهناز بلکه گروهی از گاوان هستند و این نکته نشان می‌دهد که گاوان به نوعی همتای ارنواز و شهناز پری و به عبارت بهتر تجسمی از پریان هستند و این گواهی است بر صحت حدس ما مبنی بر اینکه گاو برمایه هم تجسمی از پری به عنوان زن ایزد تولید و نیای توتمی است. تلاش ضحاک برای یافتن گاو برمایه و کشتن او هم از این روست که گاو برمایه توتم و فرشته نگهبان فریدون بوده است و ظاهراً این باور وجود داشته که راه غلبه کردن و کشتن یک فرد در گرو این است که نخست توتم و فرشته نگهبان او از میان برداشته شود تا بدین وسیله راه غلبه بر خود او هموار گردد (چیزی شبیه باور به وجود شیشه‌عمر دیو در داستانهای عامیانه) و اصرار ضحاک بر کشتن گاو برمایه از همین روست به عنوان زمینه‌سازی برای یافتن و کشتن فریدون. اینکه فریدون و برمایه هم همزمان متولد می‌شوند از آن روست که این باور وجود داشته که با زادن هر فردی توأمان فرشته یا توتم نگهبان او هم آغاز به کار می‌کرده است. جز این مورد، محتملاً همزمان آفریده شدن گیومرت و گاو یکتا آفریده را هم باید چنین تحلیل کرد. این باور به نوعی ردّپایی در خان اول رستم هم باقی گذاشته که طبق آن، شیر دست یافتن به رستم را در گرو دست یافتن به رخش می‌داند: نخست اسب را گفت باید شکست/ چو خواهم، سوارم خود آید به دست (فردوسی، ۱۴۰۰: ۲۱۰/۱).

نقش‌ورزی او را باید به نوعی با نقش سیمرغ در تولد رستم مقایسه کرد. و در مرتبه سوم موبد ساکن در البرزکوه که مدتی از فریدون نگهداری می‌کند^{۳۱} (ر.ک؛ همان: ۳۴ / ۱ - ۳۵) و نهایتاً یکی از تحوّل‌یافته‌ترین صورتهای یعنی کاوه که به نوعی تجسمی مستقل از ویژگی سلاح‌بخشی آن زن‌ایزد/ایزد مرتبط با نقش تولید است^{۳۲}.

لذا بنابر آنچه گذشت، به باور ما روایتهای کهنتر داستان فریدون و ضحاک دارای واریانتهایی بوده که محتملاً در هر کدام تنها یکی از این شخصیتها حضور داشته؛ در یکی پری، در یکی گاو برمایه، در یکی موبد البرزکوه، و در یکی کاوه، که محتملاً این واریانتهای در برخی روایتهای تجمیع شده و این صورت تجمیع شده به شاهنامه رسیده است.

مناسبات بین داستان فریدون با پریان را به نوعی دیگر هم می‌توان در داستان او دید و آن ماجرای حضور وزیر/کاردار/کدخدایی به نام «کندرو» در دربار ضحاک است. این حضور ظاهراً و به نوعی بر طبق بن‌مایه‌ای است در بیان صلاحیتهای قهرمان؛ که طبق آن قهرمان چنان شایسته است که حتی در میان نزدیکان دشمن خود هم هواخواهانی دارد. این بن‌مایه مثالهای متعددی دارد که عشق زن قیل براق اهریمنی به اوغوز در اساطیر ترکی، عشق منیژه دختر افراسیاب به بیژن، عشق فرنگیس دختر افراسیاب به سیاوش، علاقه سپاهیان افراسیاب به سیاوش، و نقش پیران ویسه^{۳۳} وزیر افراسیاب در حفظ جان بیژن و کیخسرو از جمله آنها هستند. باری «کندرو» مذکور در داستان فریدون و ضحاک هم با پریان مرتبط است؛ می‌دانیم که نام کندرو پیشکار ضحاک با «گندرو» مذکور در اوستا که نام یکی از دشمنان گرشاسپ است یکی است (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ ج: ۲۷۴) از سوی دیگر می‌دانیم که این گندرو دیو با موجوداتی اساطیری به نام «گندهاروا» که در اساطیر هندی ذکر شده‌اند مرتبط است (ر.ک؛ همو، ۱۳۹۸ د: ۴۹) و جالب اینکه این گندهارواها در اساطیر هند همسر «پساراه» هستند (ر.ک؛ ذکرگو، ۱۳۹۴: ۳۶۶) و این «پساراه» در واقع معادل هندی پری‌ها هستند (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ الف: ۶، پانوش ۱۵). لذا طبق این سلسله ارتباطات، مشخص می‌شود که کندرو پیشکار ضحاک هم با پریان مرتبط است و نقش‌ورزی تقریباً مثبت او در دربار ضحاک منفی را باید با نقش ورزی مثبت پیران ویسه در دربار افراسیاب مقایسه کرد. با دقت در ارتباط کندرو پیشکار با پریان تولیدی، می‌توان فهمید که چرا فردوسی او را «مایه ور» وصف کرده است و این توصیف باید به خاطر ارتباط او با کارکرد تولید باشد و لذا می‌توان گفت که کندرو پیشکار هم در سرشت اساسی خود نوعی پری نر یا موجودی مرتبط با پریان است.

^{۳۱} . تبدیل و تحوّل یک بوده اساطیری به یک موبد کاملاً امکانپذیر است همانطور که همین گاو برمایه مرتبط با نقش تولید، در کوش نامه تبدیل به یک حکیم به نام «برماین» شده است (ر.ک؛ ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۹۸). چنین تحوّل‌ی مثالهای دیگری هم دارد از جمله دده قورقود شخصیت حکیم و شمن‌گونه اساطیر ترک که اصلاً همان گرگ کبود موجود توتیمیک باورهای اساطیری ترکان است یا سیمرغ شاهنامه که شباهتهای بسیاری به یک حکیم دارد.

^{۳۲} . احتمال دارد فرانک مادر فریدون هم در روایتهای کهنتر یک پری بوده باشد.

^{۳۳} . جزء «پیران» در این نام ظاهراً با نام «فریانه» که در اوستا نام خاندانی است مرتبط است. از این رو نظراتی همچون نظر گرشویچ - «که ظاهراً به گمان ارتباط این نام با ریشه -prvya-» آن را «رهبر و مقدم» معنی می‌کنند (ر.ک؛ رستگارفسای، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۶۴) وجهی ندارد. محتملاً نام فرنگیس هم با همین نام فریانه هم‌ریشه است و حتی احتمال دارد که در برخی روایات کهنتر فرنگیس اصلاً دختر پیران ویسه بوده باشد نه دختر افراسیاب. نام فریانه و فرنگیس محتملاً با ریشه -fir- در معانی «ستودن، خشنود کردن» مرتبط است و از آنجا که این دو شخصیت هم اصلاً موجودی پری‌سان هستند ریشه نام آنها را میتوان با ریشه واژه پری طبق نظر ما سنجید که در یکی از پانوشها اشاره کردیم.

نکته دیگر اینکه عده‌ای به خاطر منفی بودن نقش دیو گندرو مذکور در اوستا، در نظریه ارتباط گندرو دیو با گندهاروای هندی که موجوداتی تقریباً مثبت لند تردید کرده‌اند (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ ج: ۲۷۱ — ۲۷۲) لکن بلید دقت کرد که پریان و موجودات مرتبط با آنها از ابتدا دارای دو نقش توأمان مثبت و منفی بوده‌اند^{۳۴} و همانگونه که پری به عنوان زن‌ایزد زایش با نقش مثبت، می‌تواند در قالب مرغ کَمک منفی یا موش‌پری اژدهای کیهانی باعث کسوف هم تجسم یابد، گندرو هم به عنوان یک پری یا نوع خاصی از آنها یا موجودی مرتبط با پریان می‌تواند توأمان تجسم و کارکرد منفی هم ببلبد؛ کارکرد مثبت پیشکار ضحاک و کارکرد منفی‌اش گندرو دیو حریف گرشاسپ؛ اینکه گندرو در اوستا صفت «آبری» دارد (ر.ک؛ همان: ۲۷۲) یکی دیگر از دلایلی است که نشان می‌دهد گندرو هم مثل پریان با آب ارتباط تنگاتنگ دارد و چه بسا که خودش هم نوعی پری یا موجودی پری‌زاده است. ارتباط گندرو با پریان از جایی دیگر هم ثابت می‌شود و آن اینکه بازمانده‌های نام گندرو در برخی زبانهای ایرانی با مفهوم «گرگ» ارتباط دارد (ر.ک؛ کزازی، ۱۳۹۲: ۳۸۷) و این نکته دلیلی است بر صحت حدس ما که گفتیم گرگ کبود نیای توتمی ترکان هم در اصل اساطیری خود یک ایزد مرتبط به زایش و در واقع یک پری بوده است که به صورت یک گرگ تجسم پیدا کرده است. همچنانکه گرگساران و سگسانانی که در اساطیر ترکی و فارسی قهرمانانی چون اوغوزخان و خان افشار و گرشاسب و فریدون با آنها جنگیده‌اند هم اصلاً پریانی بوده‌اند در هیئت گرگ و سگ، همچنانکه مرغ کَمک هم که اصلاً یک پری است چنانکه عوض پور اشاره کرده و ما پیشتر بدان پرداختیم، در متونی چون بندهش به صورت گرگ پر دار توصیف شده است.

منابع:

- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۹ الف) آذربایجان و شاهنامه «تحقیقی درباره جایگاه آذربایجان، ترکان و زبان ترکی در شاهنامه و پایگاه هزار ساله شاهنامه در آذربایجان»، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۹ ب) «سگ کیخسرو (نکته‌ای اساطیری در یکی از گزارشهای شفاهی - مردمی داستان غیبت کیخسرو)، نارسیده ترنج، تهران: انتشارات سخن.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۶) «خویشکاری ویژه نخچیران در داستانهای پهلوانی ایران»، در حضرت سیمرغ، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۴) «اسپ دریایی در داستانهای پهلوانی»، مجله مطالعات ایرانی، سال چهارم، شماره هفتم، بهار.

^{۳۴} . لذا با این نظر سرکاراتی که منفی تلقی شدن پریان حاصل تحولات ناشی از نوآوریهای زردشت است (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۹۸ الف: ۲) باید با احتیاط تمام برخورد کرد.

- اوستا (۱۳۸۵) گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، دو جلد، تهران: انتشارات مروارید.
- ایرانشان بن ابی‌الخیر (۱۳۷۷) کوش نامه، به کوشش جلال متینی، تهران: علمی.
- برقی، لطفعلی (۱۴۰۲ الف) «ریشه نام رستم»، نامه صدیق، سال پنجم، شماره نوزدهم، تابستان.
- برقی، لطفعلی (۱۴۰۲ ب) «قیل باراق در اوغوزنامه، سگسار در شاهنامه» (مقدمه‌ای بر خاستگاه ترکی افسانه‌های رستم)، فصلنامه بایرام، شماره ۹ (مسلسل ۹۱)، زمستان، صص ۱۰ - ۲۱.
- برقی، لطفعلی (۱۴۰۲ ج) «کتاب دده قورقود؛ کهن مأخذ داستان رستم و سهراب»، مجله آیدین گله‌جک، شماره ۱۸، پاییز و زمستان.
- برقی، لطفعلی (۱۴۰۱ الف) «بنیان اساطیری داستان نبرد بساط و دپه‌گوز، و مقایسه تطبیقی آن با شاهنامه»، فصلنامه غروب، سال هفتم، شماره ۲۷، زمستان.
- برقی، لطفعلی (۱۴۰۰) «درباره ماهیت دده قورقود و احتمال یکی بودن او و زال»، فصلنامه غروب، سال پنجم، شماره ۲۱، تابستان.
- برقی، لطفعلی (۱۴۰۱ ب) «تکمله‌ای بر مبحث یگانگی دده قورقود و زال»، فصلنامه آیدین گله‌جک، شماره ۱۶، پاییز.
- بهرامی، احسان (۱۳۶۹) فرهنگ واژه‌های اوستائی، ویراستار: فریدون جنیدی، چهار جلد، تهران: نشر بلخ، وابسته به بنیاد نیشابور.
- تاریخ سیستان (۱۳۸۹) تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: انتشارات اساطیر.
- حسن دوست، محمد (۱۳۹۳) فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، پنج جلد، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۶۹) بیژن و منیژه و ویس و رامین (مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی)، ایران‌شناسی، سال دوم، شماره ۲، تابستان.
- خدیش، پگاه و داوودی مقدم، فریده (۱۳۹۹) الگوهای روایی افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانی، تهران: انتشارات سمت.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۷۹) «خدایان سه کنش»، جهان اسطوره‌شناسی ۴، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
- ذکرگو، امیرحسین (۱۳۹۴) اسطوره‌شناسی و هنر هند، تهران: فرهنگستان هنر.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۹) فرهنگ نامهای شاهنامه، دو جلد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضی، هاشم (۱۳۸۱) دانشنامه ایران باستان «عصر اوستایی تا پایان دوران ساسانی»، پنج جلد، تهران: انتشارات سخن.

- رضایتی کیشه‌خاله، محرم (۱۳۹۱) مدخل «سیمرغ»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، جلد چهارم، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- زرشناس، زهره (۱۳۸۰) جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانه شرقی، به کوشش ویدا نداف، تهران: مؤسسه انتشاراتی - فرهنگی فروهر.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۸ الف) «پری؛ تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، سایه‌های شکار شده، تهران: انتشارات طهوری.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۸ ب) «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران»، سایه‌های شکار شده، تهران: انتشارات طهوری.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۸ ج) «بازشناسی بقایای افسانه گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران»، سایه‌های شکار شده، تهران: انتشارات طهوری.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۸ د) «رستم؛ یک شخصیت تاریخی یا اسطوره‌ای»، سایه‌های شکار شده، تهران: انتشارات طهوری.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۸ هـ) «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسه ایران»، سایه‌های شکار شده، تهران: انتشارات طهوری.
- شکوهی، فربا (۱۳۸۴) «امشاسپندان»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، جلد اول، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- شهرستان‌های ایران‌شهر (۱۳۸۸) پژوهش تورج دریایی، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: انتشارات توس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۴۰۰) شاهنامه، پیرایش جلال خالقی مطلق، چهار جلد، تهران: انتشارات سخن.
- فیض‌اللهی وحید، حسین (۱۳۸۷) قاسدان نامه فردوسی، (پژوهشی جدید در مباحث شاهنامه و فردوسی‌شناسی)، مجموعه بیست و چهار مقاله اینترنتی.
- طاهر، زهره و حسینی، هاشم (۱۴۰۰) «بررسی تطبیقی الهه‌مادر در اساطیر باستانی ایرانی و ترک»، فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ۹، شماره ۳، پاییز، صص ۱ - ۲۹.
- کاشغری، محمود (۱۳۸۹) دیوان لغات‌الترک، ترجمه حسین محمدزاده صدیق، تبریز: نشر اختر.
- کتاب دده قورقود (۱۳۹۲) به کوشش پرویز زارع شاهمرسی، تهران: نشر تکدرخت.
- کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۹۲) نامه باستان، جلد اول، ویراست ۲، تهران: سمت.
- کهریزی، خلیل (۱۴۰۰) شاهنامه و متن پنهان (باورهای توتمی و آیین‌های احترامی در روایت‌های ایرانی)، تهران: انتشارات سخن.

- مولایی، چنگیز (۱۳۸۹) «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی»، نامه فرهنگستان، سال یازدهم، شماره سوم، ص ۱۰۷ - ۱۲۸.
- مولایی، چنگیز (۱۳۹۱) «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام ارنواز»، خرد بر سر جان «نامگانه دکتر احمدعلی رجائی بخارائی»، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدرضا راشد محصل و سلمان ساکت، تهران: انتشارات سخن.
- مولایی، چنگیز (۱۳۹۹) فرهنگ زبان فارسی باستان، تهران: آوای خاور.
- مولایی، چنگیز (۱۴۰۰) «گل یا آهو؟ (پیشنهادی درباره تصحیح واژه‌ای در کتاب نهم دینکرد)»، مجله زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، شماره ۱۳، اسفند ماه، صص ۳ - ۹.
- مینوی خرد (۱۳۵۴) ترجمه احمد تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- نصیری، محمدرضا و عبدالجمیل (۱۳۹۳) فرهنگ نصیری، تصحیح حسن جوادی و ویلم فلور، تهران: انتشارات کتابخانهی مجلس شورای اسلامی.
- هرودوت (۱۳۸۹) تاریخ، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، دو جلد، تهران: انتشارات اساطیر.
- یونار، گنول (۱۴۰۰) اسطوره‌های آفرینش نزد ترک‌ها، ترجمه بهروز عوض‌پور، تهران: کتاب‌آرایی ایرانی.
- kafesoğlu, İbrahim (1980) eski türk dini, Ankara: kültür bakanlığı yayınları: 367.
- ögel, bahaeddin (1995) türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar), I. cilt, Ankara: türk tarih kurumu basımevi.
- taşağıl, ahmet (2008) gök-türkler, 3 cilt, Ankara: türk tarih kurumu basımevi.