

## تحلیلی بر اصالت زاگرسی روایت «کاوه و ضحاک»

نجم‌الدین جباری<sup>۱</sup>

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۲۳ بهمن ۱۴۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۰۶ خرداد ۱۴۰۲؛ صص. ۴۳-۶۰

## چکیده

## کورتیه

«کاوه و ضحاک» روایتی اسطوره‌ای در فرهنگ و ادب کردی است که در ادب دری بیشتر با نام «فریدون و ضحاک» شناخته است. این عنوان متفاوت، گویای تفاوت‌های بنیادین در ساختارها و درونمایه‌های دو روایت هم هست و نشان می‌دهد که روایت‌ها در دو اقلیم جدا از هم تکامل یافته‌اند. این روایت اسطوره‌ای از دیدگاه‌های مختلفی بررسی شده که پاره‌ای از این بررسی‌ها به زمان و مکان شکل‌گیری آن می‌پردازد. در این باره دو رویکرد وجود دارد: نخست رویکرد تاریخی که آن را بازگوکننده سقوط مادها در زاگرس می‌داند؛ دوم رویکرد فرهنگی که به دلیل پیشه آهنگری کاوه، آن را به روزگار پیدایی شهرنشینی در دوره اشکانی نسبت می‌دهد. رهیافتی انضمامی در این رویکرد، مکان پیدایی روایت را خراسان می‌شناساند. جستار حاضر، به شیوه توصیفی-تحلیلی و با دلالت‌یابی از شواهد درون‌روایی، این روایت را اسطوره‌ای (و نه تاریخی) می‌داند که از زاگرس برآمد و به جاهای مختلف، از جمله خراسان سیر کرد و در این مسیر، دگردیسی‌هایی را به خود دید و عناصر تازه‌تری را به ویژه از آیین زرتشتی پذیرفت و در پردازش نهایی، سر از شاهنامه‌ها درآورد.

«کاوه و زوحاک» چیرۆکی ئوستوروییه له فرههنگ و ئەدهیی کوردیدییه که له ئەدهیی دەریدا زیاتر به «فرهیدون و زوحاک» ناسراوه. ئەم سەردێرێ جیاوازه، جیاوازی بنه‌دهتی له بیجم و ناوهرۆکی هەر دوو چیرۆکه کهدا دەرته‌خا و پیشانی ئەدا که چیرۆکه‌کان له دوو هەرێمی جیاوازا گوراون. ئەم چیرۆکه ئوستوروییه له پوانگه‌گه‌لی جۆراوجۆره لیکدانده‌وی بۆ کراوه که به‌شیکیان به شوین و کاتی سهره‌لانی ئەگه‌رئته‌وه. له‌م باره‌وه دوو پوانگه له ئاردایه: یه‌که‌م پوانگه‌ی میژوویی که چیرۆکه‌که به دهرخه‌ری پووخانی ماده‌کان له زاگرسدا نه‌زانی؛ دووه‌م پوانگه‌ی فرههنگی که له به‌ر پیشه‌ی ناسنگه‌ری کاوه، چیرۆکه‌که بۆ سهرده‌می دهرکه‌وتنی شارنیشینی له رۆژگاری نه‌شکانی نه‌گه‌رئیتته‌وه. بۆچوونیکه‌ی ره‌گه‌ل له‌م پوانگه‌دا، شوینی دهرکه‌وتنی چیرۆکه‌که، خوراسان نه‌زانی. ئەم وتاره، به‌ شێوازی لیکۆلینه‌وه‌یی-شیکاری و به‌ نیشانه‌دۆزی له‌ شاهیدگه‌لی ناوچیرۆکی، چیرۆکه‌که ئوستوروییه نه‌زانی نه‌ میژوویی که له‌ زاگرسه‌وه سهری هه‌لدا و به‌ره‌و شوینه‌کانی تروه‌ک خوراسان چوو و له‌م ریگه‌یشدا، کۆمه‌لێک گۆرانی به‌ خۆیه‌وه دی و هیمانه‌ی تازه‌تری، به‌تایبه‌ت له‌ نایینی زه‌رتوشته‌وه وەرگرت و له‌ داپ‌شستی کۆتاییدا، له‌ شانامه‌کاندا خۆی نواند.

وشه‌گه‌لی سهره‌کی: ئوستوروه؛ زاگرس؛ کاوه؛ زوحاک؛ ناسنگه‌ری؛ میژوو.

واژگان کلیدی: اسطوره؛ کاوه؛ ضحاک؛ آهنگری؛ زاگرس؛ تاریخ.

## ۱- مقدمه

روایت اسطوره‌ای «کاوه و ضحاک» در فرهنگ و ادب کردی شناخته‌تر از آن است که نیاز به معرفی داشته باشد. قصه‌گویان کُرد در دهه‌ها و سده‌های متمادی صورت شفاهی و فولکلوریک آن را برای نسل‌های متعدد بازگو می‌کرده‌اند و چون در آغاز و انجام روایت، بحث انتساب نژادی کردها به کاوه آهنگر مطرح می‌شده، هر نسلی با اشتیاق آن را دنبال می‌کرده است تا از رهگذر آن به پیشینه‌ها و افتخارات تباری خود راه جوید. هر ساله از نام‌های کاوه (با تلفظ Kāwa و نه «گاوه» Gāva یا «کابی») و ضحاک (در کردی بیشتر به صورت «زوحاک») در جشن‌های کردستان یاد می‌شود که یکی از آنها جشن «تۆله‌هه‌لدان» (=انتقام) در اواخر بهمن است که با شادی و رقص (هه‌لپه‌رین) همراه است (نوری، ۱۳۳۳: ۴۸-۵۷)؛ همین گونه است جشن چهارشنبه‌سوری در شهاباد (شمس، ۱۳۹۳: ۳۷۴) و

نوروز در سراسر کردستان که کردها آتش آن را آتش کاوه در روز پیروزی بر ضحاک می‌خوانند. جیمز موریه<sup>۱</sup> در بازدید از دماوند در سال ۱۸۱۲، از برگزاری جشنی در ۳۱ اوت هر سال به نام «جشن کردی» یاد کرده که به مناسبت اسارت ضحاک برگزار می‌شد (نیکیتین، ۱۳۶۶: ۶۵؛ نوری، ۱۳۳۳: ۴۸) که رقم خوردن چنین جشنی را به نام کردها در بیرون از کردستان هم نشان می‌دهد.

در متون مقدس یارسان (نامه سرانجام، ۱۳۷۵: ۷۸) از کاوه آهنگر یاد شده و شاعران کرد هم با گویش‌ها و سبک‌های مختلف در تلمیحات خود مدام به صورت شفاهی این روایت برگشته‌اند و به رویدادها یا شخصیت‌های آن اشاره کرده‌اند و به ویژه از فرجام روایت، یعنی کشتن ضحاک به دست کاوه (قهرمان ملی کردها)، سخن گفته‌اند (لطفی‌نیا، ۱۳۸۸: ۸۷) که تکرار این تلمیحات دلیلی بر مقبولیت و زنده بودن روایت در دل توده‌های مردم تواند بود. شاهرخ کاکاوند در سده دوازدهم هجری، به تلخیص و بازسرایش بخش «پادشاهی جمشید» از شاهنامه فردوسی به کردی گورانی پرداخت؛ هر چند بیشتر رویدادهای داستان در زمان جمشید روی می‌دهد، اما او نام منظومه‌اش را ضحاک و کاوه آهنگر گذاشت (حسینی، ۱۴۰۰: ۸۶).

با وجود شهرت فراوان روایت «کاوه و ضحاک» و پیوندش با جشن نوروز، نگارنده هنوز صورت مکتوبی از آن را در ادب کلاسیک کردی ندیده که پرداختن به علل آن خارج از حوصله این جستار است.<sup>۲</sup> هه‌ژار، (۲۰۰۱: ۱۶۹-۱۷۴ و ۳۰۵-۳۱۳) از شاعران معاصران کردستان، تنها کسی است که در قالب مثنوی، کلیت آن را در سال ۱۹۶۹م. از روی روایت شفاهی به نظم کردی درآورد. طبق سروده او ضحاک با ترفند خود و خیانت عده‌ای در داخل، سرزمین کردها را تسخیر کرد و بنای ظلم را نهاد. از همان آغاز حکومتش دو مار بر شانه‌هایش رُستند که مغز جوانان خوراکشان بود. سرانجام کاوه آهنگر - که هفده فرزندش خوراک ماران شده بود - مردم را به شورش فرامی‌خواند. مردم مأموران ضحاک را در هر کوی و برزنی می‌کشند؛ کاوه هم با عده‌ای به کاخ ضحاک هجوم می‌برد و با کوفتن گریز آهنین بر سرش و کشتن او، جهانی را از شرش نجات می‌دهد. بدین ترتیب روزی نو را آغاز و جشنی را برپا کردند و «نوروز»ش نام نهادند.

این روایت اسطوره‌ای در ادب دری با نام «فریدون و ضحاک» شناخته شده که فردوسی (۱۳۸۶: ۵۵/۱-۸۶) آن را پس از ذکر جمشید پیشدادی آورده است. تفاوت در نام این دو روایت («کاوه و ضحاک» و «فریدون و ضحاک») حاکی از تفاوت بنیادین در ساختار روایت‌ها هم هست؛ در روایت شفاهی کردی، فریدون حضور ندارد و کاوه شخصیت اصلی در برابر ضحاک است، اما او در شاهنامه چنان حضور کوتاهی دارد که آذرخش وار می‌آید و یکدفعه هم غایب می‌شود. این حضور شگفت باعث شده که برخی پژوهشگران روایت او را غیراصیل و برافزوده بدانند؛ بنابراین، با دو روایت متفاوت روبه‌رویم که نتایج متفاوتی هم دارند.

وجود بن‌مایه «نبرد پهلوان با اژدها»، این روایت را به روایتی جذّاب و جهان‌شمول تبدیل کرده (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۷) که بیشترین استعداد را برای تحلیل و تأویل از زوایای گوناگون بدان بخشیده است. بخشی از این تأویل‌ها، با رویکردی تاریخی انجام شده که نخستین بار موسی خورنی<sup>۳</sup>، پدر تاریخ‌نگاری ارمنی، در سده پنجم میلادی با توجه به ذائقه و گرایش رایج مردمان روزگارش به همان بن‌مایه آشنای «نبرد پهلوان با اژدها» (همان: ۲۳۹)

1. J. morier

<sup>۲</sup>. در نبود منابع مکتوب، روایات شفاهی منبعی مطمئن برای راه بردن به پیشینه‌های روایات اسطوره‌ای هستند (آیدنلو، ۱۳۷۸).

3. M. Khorenatsi

آن را ارائه کرد. این رویکرد در سده‌های نوزدهم و بیستم دوباره سربرآورد و گفتمانی تاریخی را پیرامون این روایت شکل داد که هسته اصلی آن نزاع دو پادشاهی ماد و هخامنشی بود. پافشاری بر رویکرد تاریخی در تحلیل این روایت، حتی تا روزگار ما، مجال اندکی را برای تحلیل‌های اسطوره‌ای آن باقی گذاشته است. رویکرد تاریخ‌نگرانه به دلیل سرشت خود که استوار بر تطبیق عناصر یک روایت با اسناد تاریخی است و موضوعات را محصور در زمان و مکان تاریخی می‌داند، در پی ارائه زمان و مکان تاریخی برای روایت‌های اسطوره‌ای است. امروزه پژوهشگران بر یافتن ریشه‌های تاریخی روایت‌های اسطوره‌ای و فروگاهی آنها به بازگویی رویدادهای تاریخی در قالب داستان‌های تخیلی و نمادین اصرار می‌ورزند که این پژوهش‌ها اغلب به نتایج درستی هم نمی‌رسد.

نخستین قربانی رویکرد تاریخ‌نگرانه، جهان‌بینی حاکم بر روایت اسطوره‌ای است که به دلیل منحرف شدن ذهن خواننده، مجال خودنمایی را در تحلیل یا تأویل نمی‌یابد. شکی نیست که اسطوره و تاریخ در تعامل همیشگی با هم بوده‌اند و گاهی یکی بن‌مایه‌های خود را از دیگری می‌گیرد (کزازی، ۱۳۷۲: ۵۶-۵۹)، اما روایت‌های اسطوره‌ای اگر حامل رویدادهایی تاریخی هم باشند، آنها را چنان برمی‌سازند که با منطق حاکم بر جهان‌بینی اسطوره‌ای سازگار آیند. آنچه در دانش اسطوره‌شناسی بدان «جابه‌جایی اساطیر» می‌گویند، می‌تواند در این باره راهگشا باشد که در پی می‌آید.

## ۲- جابه‌جایی اساطیر

از زمانی که آگوست کنت<sup>۴</sup> در سده نوزدهم، سه مرحله ربّانی، فلسفی و علمی را برای سیر تکاملی فکر بشر قایل شد (آریا، ۱۳۸۵: ۱۶-۱۷)، جایگاه جهان‌بینی اسطوره‌ای در این سیر که در مرحله ربّانی قرار می‌گیرد، وضوح بیشتری یافت. ضیمران (۱۳۷۹) بر پایه نظریه او، گذاری را تشریح کرد که در تمدن یونان و روم از جهان‌بینی اسطوره‌ای به فلسفی صورت گرفت. او جهان‌بینی اسطوره‌ای را پایه‌ای برای شکل‌گیری چرخه فلسفی در اندیشه آدمی به دست داد. کزازی (۱۳۷۲: ۷-۸) هم پایاترین جهان‌بینی را که اثری درازدامن بر شناخت انسان از جهان گذاشت و قدرتمندانه به دو چرخه دیگر هم رسید، همین جهان‌بینی اسطوره‌ای دانست. از علل پایایی جهان‌بینی اسطوره‌ای می‌توان به دگرگونی‌هایی اشاره کرد که در روایت بن‌مایه‌های اسطوره‌ای شکل می‌گیرد بدون اینکه هسته آن را جابه‌جا کند. این دگرگونی‌ها، شکل‌های تازه‌ای مانند افسانه، داستان حماسی، تمثیل یا قصه عامیانه را موجب می‌شود که بدان جابه‌جایی اسطوره می‌گویند (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۱۳) و در دو زمینه دینی و ادبی انجام می‌پذیرد.

در زمینه دینی زمانی انجام می‌پذیرد که یک رفتار دینی کهن استمرار یابد یا برافتد و یا مبانی ایمانی و مذهبی مردم تغییر کند و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی تازه‌ای را به وجود آورد؛ این تغییرات نیاز به توجهی دارد که این توجه، جابه‌جایی اساطیر در زمینه دینی را موجب می‌شود (همان: ۲۱۵). در زمینه ادبی هم زمانی صورت می‌گیرد که پرداخت تازه‌ای از رفتار خدایان باستان با منطق نوین انجام شود. آن رفتار، زمانی مورد اعتقاد مردم بوده است؛ اما در روزگاران بعد به دلایلی همچون دین‌آوری تازه و یا تغییرات بنیادی در جهان‌بینی، کارکرد دیرین خود را از دست می‌دهد و در نتیجه قالب عوض می‌کند و به صورت روایتی با بن‌مایه اسطوره‌ای استمرار می‌یابد. بدین ترتیب، «همهانگ ساختن رویدادهای اسطوره‌ای و توجه آنها از روی منطق و انطباق آنها با تجربه و دنیای خارج، سبب جابه‌جایی اساطیر در زمینه ادبی می‌شود» (همان: ۲۱۵). روایت‌های موجود در حماسه‌های طبیعی و بسیاری از افسانه‌های کهن که حتی به کتابت هم درنیامده‌اند، همان جهان‌بینی کهن اسطوره‌ای را در خود بازتابانده‌اند، اما در آنها به جای ایزدان، پهلوانان و پادشاهان نقش‌آفرینی می‌کنند.

4. Auguste Conte

اسطوره‌شناسی، مطالعه بر جهان‌بینی اسطوره‌ای است که به صورت بن‌مایه در روایات اسطوره‌ای تبلور یافته است. بدیهی است که یک اسطوره‌شناس، به تطبیق این بن‌مایه‌ها با رویدادهای تاریخی نمی‌نگرد؛ همین‌طور از ارائه تحلیل‌های تاریخی و ملی و قبیله‌ای از روایات اسطوره‌ای می‌پرهیزد هرچند که آن روایت استعداد چنین تحلیل‌هایی را هم داشته باشد. جهان‌بینی اسطوره‌ای مقدم بر ملیت و رویدادهای تاریخی و جنگ‌های روزگاران گذشته است که برای حفظ یا گسترش قلمرو درمی‌گرفت؛ این همان سوءتفاهمی است که برخی نویسندگان در برخورد با روایت اسطوره‌ای کاوه و ضحاک بدان گرفتار آمده‌اند که نقد آنها در پی می‌آید.

### ۳- پیشینه تحقیق

از میان روایت‌های اسطوره‌ای، «روایت ضحاک»، بیشترین تحلیل‌ها و تفسیرها را از زوایای گوناگون به خود دیده که می‌توان آنها را به دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد: نخست غیراسطوره‌ای (تاریخی، اجتماعی، سیاسی، عرفانی، روانشناختی و غیره) که اغلب با مقاصدی خاص و تحت تأثیر جریانی خاص (شور انقلابی، فراگیری نظریه تازه‌ای همچون روانکاوی، انتقال و بسط تجربه‌های نویسنده در یک مقطع زمانی و مقاله‌سازی) صورت گرفته است؛ دوم تحلیل‌های اسطوره‌ای.

تحلیل‌ها و تفسیرهای طبقه نخست، بسی پرشمار است. موسی خورنی نخستین کسی بود که در تاریخ خود در سده پنجم میلادی تفسیری را بر این روایت نوشت. او ضحاک (اژدها) را همان آستیگ (۵۸۴-۵۵۰ ق.م)، آخرین پادشاه ماد، دانست (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۴۱-۲۴۲) که ظاهراً برای این کار، به شباهت آوایی «اژی‌دهاک» و «آستیگ» هم نظر داشت (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۵۹). از اینجا به بعد، کار جایگزینی دیگر اشخاص روایت با کسان تاریخی به تکمیل کردن یک پازل می‌ماند: فریدون به جای کوروش می‌نشیند که به نبرد اژدها (آستیگ) رفت و پیروز شد؛ کاوه هم در بیشتر تفسیرهای روزگار ما نقش مزدوری را می‌گیرد که در سقوط پادشاهی ماد و انتقال قدرت به پارس‌ها و تثبیت حکومت در خاندان هخامنشی نقش داشته است.

خورنی با این کار به انتظاری پاسخ داد که آن زمان در مورد ایزدان و به تبع پادشاهان بزرگ وجود داشت و آن، نبرد با اژدها است که بر ذهن و زبان مردم جاری بود؛ برای نمونه، آوازه‌خوانان دوره گرد، از نبرد ایزد بهرام با اژدها آوازه‌ها سرودند (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۹)؛ همان‌گونه که همین نقش نبرد با اژدها در سرودهای حماسی ارمنی هم درباره تیگران اول، پادشاه شکوهمند ارمنستان، تکرار کردند که خورنی آنها را هم به تاریخ خود افزوده بود. (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۵۹). البته از دیرباز بی‌پایه بودن اشتقاق اژی‌دهاک و آستیگ ثابت شده است (همان: ۵۷۱)؛ اما غیر از آن، به دلیل منابع غیرقابل اعتمادی هم که خورنی در اختیار داشت، دیاکونوف<sup>۵</sup> (همان: ۵۹-۶۰) یکی پنداشتن ضحاک و آستیگ و به تبع فریدون و کورش را بی‌اساس می‌داند؛ علی‌رغم آن، در سده نوزدهم که شرق‌شناسی در اروپا قوام یافت و منابع شرقی خوانده شد، تفسیر خورنی دوباره سر برآورد و «همین سخن بی‌پایه، بسیاری از متخصصان اروپای غربی را در قرن نوزدهم گمراه ساخته و افکار خطایی پدید آورده است» (همان: ۶۰).

صفا (۱۳۳۳: ۵۶۴-۵۶۶) که بر یافتن ریشه‌های تاریخی روایات حماسی و حتی تطبیق مکان‌های اسطوره‌ای با جغرافیای کنونی پای می‌فشارد، به پیروی از کریستن‌سن<sup>۶</sup>، از کوشش خاندان قارن (کارن) - که در سیاست از دوره اشکانی تا روزگار مأمون عباسی دخالت داشتند - برای جعل نسب خود به کاوه آهنگر سخن می‌راند (همان: ۵۷۲-۵۷۴). او روایت کاوه را برآمده از خواست و جعل خاندان کارن برای عرضه اصالت و نجابت خود می‌داند؛ بنابراین

۵. I. M. Diakonoff

۶. A. Christensen

خاستگاهی اشکانی و ساسانی به روایت می‌بخشد که البته پیش از او کریستن‌سن آن را طرح کرده بود و بدان هم خواهیم پرداخت. از دید صفا (۱۳۳۳: ۵۷۱-۵۷۲) وجود درفش کاویان با توصیفاتی که از آن شده، مؤید همین نکته است. او این نتیجه کریستن‌سن را بازمی‌آورد که این روایت در متون دینی زرتشتی نیست، اما در خداینامه پهلوی وجود داشته است. وی (همان: ۴۵۶) برای ضحاک هم وجودی تاریخی قایل می‌شود و او را یکی از رجال ممالک بین‌النهرین می‌داند که از آشور یا کلد، پیش از تشکیل دولت‌های مادی و هخامنشی به این سرزمین تاخته است. نوری (۱۳۳۳: ۳۱-۴۹) نه تنها روایت فریدون و ضحاک، بلکه تمام شخصیت‌های شاهنامه را از کیومرث - که او را نخستین پادشاه کوتی دانسته - تا دوره کیانی، با اشخاص تاریخی تطبیق داده که هرچند کار او پشتوانه علمی لازم را ندارد، اما گویای ذهنیتی است که در زمانه‌اش برای یکسان پنداشتن تاریخ و اسطوره بر ذهن‌ها چیره بود؛ همین کار را جنیدی (۱۳۵۸) هم با تفاسیری دیگر و تأویل برخی عناصر روایی با مظاهر طبیعت مانند آتشفشان بازآورد.

پس از آنها رویکرد تاریخی به این روایت، قدرت بیشتری گرفت. کویاجی<sup>۷</sup> (۱۳۵۳: ۱۷۱-۱۷۶) آن را آمیزه‌ای از افسانه و تاریخ می‌داند که رویدادهای شکل‌گیری تا سقوط پادشاهی ماد و حتی پیش از آن (نبردهای آشور با سومر و بابل) در پردازش نهایی روایت نقش داشته است. او وجوه مثبت و منفی شخصیت دیاکو و آستیگ را در پردازش شخصیت ضحاک دخیل می‌داند و در پایان گفتارش هم از همانندی‌های این روایت با روایات اسطوره‌ای ملل دیگر یاد می‌کند (همان: ۱۷۶-۱۹۷).

سعیدی سیرجانی (۱۳۶۹: ۵۰-۵۱) تاریخی بودن اشخاص روایت را انکار می‌کند، اما سرانجام تفسیری اجتماعی را به دست می‌دهد (برای نمونه، نک. همان: ۷۴، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۱). نظیر چنین تفاسیری را رحیمی (۱۳۶۹: ۲۶۷)، آویشن (۱۳۶۹: ۵۷-۹۳) و مال میر (۱۳۸۶: ۱۷-۱۸) هم که نگاهی نمادین به روایت داشته‌اند، انشاگونه بازآورده‌اند؛ همینطور نویسندگان دیگری هم آن را از زوایای سیاسی، روانشناسی، عرفانی یا اجتماعی بررسی‌دهنده‌اند که آگاهانه از آنها می‌پرهیزیم.

بهار (۱۳۷۷: ۴۵۰) نیز حضور کاوه را تازه و برافزوده می‌داند. او با توجه به اینکه نشانی از کاوه را در وداها و متون اوستایی و پهلوی نمی‌یابد، از سوی دیگر او را در جستجوی شهریاری دادگر می‌بیند و پیشه آهنگری هم دارد، چنین اجتهاد می‌کند که قیام او با ویژگی‌هایی عیاری که دارد، مربوط به انعکاس وقایع اجتماعی و تاریخی است که در دوره پدیدار شدن شهرها و شکل گرفتن بازارها (دوره اشکانی) همچون اپیزودی ساخته شده و به اصل روایت اسطوره‌ای افزوده شده است (همان: ۵۷۳-۵۷۴؛ نیز بهار، ۱۳۷۶: ۱۳۲).

در زمان ما رویکرد تاریخی به این روایت شتاب گرفت؛ گویی که نویسندگان و حتی افراد غیرمتخصص در رقابت برای بیان دیدگاه‌هایی هستند که تقریباً مشابه همدیگر هم بودند. حصوری در گفتاری در سال ۱۳۵۶ که بعدها به صورت کتاب درآمد (حصوری، ۱۳۸۸)، نگاه تاریخی را با تفسیری ایدئولوژیک مکرر کرد که در آن قهرمانی از توده مردم (ضحاک) به جنگ جامعه طبقاتی جمشید می‌رود؛ چیزی که در تاریخ کتمان شده است (همان: ۳۶ و ۶۲). او نیز مانند کریستن‌سن، بهار و صفا (و شاید تحت تأثیر نوشته‌های آنان) حضور کاوه را برافزوده می‌انگارد و دو بخش را برای روایت قائل می‌شود: بخشی اصیل (قیام ضحاک) و بخشی خارج از الگوی اساطیری (قیام کاوه) (همان: ۳۶ و ۷۴).

7. J. C. Coyajee

گفتار نخستین حصولی، دستمایه‌ای شد برای سخنرانی جنجالی شاملو در سال ۱۹۹۰ در دانشگاه برکلی که با عنوان «حقیقت چقدر آسیب‌پذیر است» بازنشر شد (شاملو، ۱۳۶۹: ۶-۱۱) که شاملو در آن، داستان کاوه را شورشی سیاسی به نفع اشرافیت دانست. پژوهشگران (مهاجرانی، ۱۳۷۶؛ خطیبی، ۱۳۷۹؛ جنیدی، ۱۳۸۰: ۲۹۴-۳۱۲؛ امیدسالار، ۱۳۹۰ و نیسماعیل‌پور، ۱۳۹۶: ۴۷-۵۴) از زوایای مختلف به تفسیر حصولی و شاملو پاسخ گفته‌اند؛ اما این سخنرانی جنجالی دوباره اذهان را متوجه بیرون کشیدن رویدادهای تاریخ مکتوم از یک متن حماسی کرد که برخی نویسندگان به بازگویی آن پرداختند؛ از جمله جوادی (۱۳۷۰: ۱۱۳ و ۱۲۰) با ارائه تفسیری الیگارشویی، کاوه را لمپنی می‌داند که نه به مصالح جامعه، بلکه تنها به منافع خود می‌اندیشید؛ مرتضوی (۱۳۷۲: ۱۲۰-۱۲۲) قیام کاوه را قیام طوایف ماد برای اتحاد و نبرد علیه آشور و کلدان خواند؛ جنیدی (۱۳۸۰: ۲۹۴-۳۱۲) که گفتاری را در پاسخ به شاملو نوشت، دوباره به تفسیر تاریخی روایت از منظری دیگر پرداخت (جنیدی، ۱۳۵۸: ۹۰-۱۰۷). زرین‌کوب (۱۳۸۳: ۱۷ و ۳۰) نیز بر ریشه تاریخی ضحاک تأکید و او را پادشاه ماد معرفی کرد و پایان کار مادها و برآمدن هخامنشیان را از آن بیرون کشید. حسین‌زاده (۱۳۸۴: ۱۵۷-۱۸۸) نیز همان گفته‌ها را بی هیچ افزودنی‌ای بازگفت و حتی به موسی خورنی هم برای اثبات گفته خود استناد کرد (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۸۶) که بیشتر دیاکونوف تفسیرهایش را به دلیل ضعف منابع، بی‌پایه خوانده بود. او هم بی‌توجه به اینکه *اوستا* فاقد اطلاعات درخوری از زاگرس است (نیبرگ، ۱۳۸۳: ۳۶۳)، نبرد فریدون با ضحاک را در *اوستا* به نبرد کورش با آستیاگ گره زده و از آن نزاع دو خاندان مادی و هخامنشی را استخراج کرد که با زبانی نمادین بیان شده است (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۷۷-۱۷۸).

جاف (۲۰۰۹: ۱۴۰-۱۴۶) نیز با همان نگاه تاریخی، گفتار سستی را نوشته و اندرزگونه به پایان رسانده که کردها کاوه را بر طاق نسیان نهند. گفتنی است که کردها کاوه را قهرمان ملی خود می‌دانند (لطفی‌نیا، ۱۳۸۸: ۸۷). شگفت اینک جاف پردازش امروزی شخصیت کاوه را در کردستان تحت تأثیر قیام اکتبر ۱۹۱۷ روسیه می‌داند (همان: ۱۵۱). مفتی‌زاده (۲۰۱۷) هم بدون هیچ تصرفی یا ذکر سندی، همان تفسیرهای تاریخی را بازگفته و در پایان مانند جاف، این نتیجه شگفت را گرفته که بهتر است کردها این داستان را فراموش کنند، چون مضمون آن (سقوط مادها در اثر خیانت کاوه) به زیانشان تمام می‌شود. این نتیجه در گفتار شفاهی و سخنرانی چند تنی از شخصیت‌های سیاسی و علمی کردستانی هم تکرار شده که ارزش ارجاع ندارد. اینها نگاه تاریخی به این روایت اسطوره‌ای بود که سرکاراتی (۱۳۷۸: ۲۴۶-۲۴۷) چنین نگاهی را به دلیل تفاوت بنیادین پژوهش تاریخی با اسطوره‌ای بیهوده می‌داند.

در طبقه دوم، پژوهش‌هایی قرار می‌گیرد که با رویکرد اسطوره‌ای، روایت را تحلیل و هسته درونی آن را آشکار می‌کنند. نخستین رویکردی که در این طبقه قرار می‌گیرد، «اسطوره‌شناسی طبیعی» است که پژوهشگر در آن «همه نمودهای اساطیری را بازتاب‌های مینوی عناصر گیتی و قوای طبیعت می‌پندارد» (همان: ۲۴۷). فتح باب این گونه گزارش، با دارمستتر<sup>۸</sup> است که ضحاک را ازدهای طوفان دانست که در ستیز با رب‌النوع نور است (صفا، ۱۳۳۳: ۴۵۷-۴۵۸). فرزانه (۱۳۶۹: ۳۱-۳۳ و ۴۸) مارهای ضحاک را نمادی از زلزله و آتشفشان انگاشت که البته پیش از او جنیدی (۱۳۵۸: ۱۰۳-۱۰۵) آن را بازآورده بود. سرخوش (۱۳۸۹: ۲۳۰-۲۳۴) هم با همین نگاه به تفسیر روایت نشست و ضحاک را زمستان و فریدون را ایزد باران‌آور و دختران جمشید را گیاهان نورسیده شناساند که از دل تاریک زمین برآمده‌اند. شایگانفر (۱۳۹۱: ۸-۱۷) نظر دارمستتر را بسط داد و در جستار خود جمشید را تابستان، ضحاک را زمستان و فریدون را بهار و آغاز فصل گرما دانست و بدین گونه گردش فصل‌ها را از آن استخراج کرد.

8. J. Darmsteter

اسطوره‌شناسی طبیعی، نگاهی نمادین دارد و برای هر عنصر طبیعی، نمادی را در روایت می‌جوید و آنها را در برابر هم قرار می‌دهد. این رویکرد، به حل یک معما یا پر کردن یک پازل می‌ماند که معمولاً به نتایج مشخصی هم می‌رسد؛ از همین رو مکانیکی عمل می‌کند؛ بدین معنی که عناصری را از طبیعت در برابر عناصری از روایت قرار می‌دهد و اینگونه به حل معما می‌پردازد. امروزه نمادگرایی در پژوهش‌های ادبی رونق فراوانی گرفته است و برخی از پژوهشگران بر تفسیر نمادین متون کهن عرفانی یا روایت‌ها و اشعار معاصر پای می‌فشارند که گاه به تفسیرهای جذّاب و گره‌گشایی هم می‌انجامد؛ اما این نگاه به دلیل مکانیکی بودن، ناتوان از تحلیل دقایق روایت‌های اسطوره‌ای است؛ چنان که در اینجا نیز همچنان گره حضور کاوه در دل روایت «فریدون و ضحاک» ناگشوده مانده و برابرنهاد او از میان عناصر طبیعت یافت نشده است که این پژوهشگران یا آن را مسکوت رها کرده‌اند یا به آسان‌ترین راه پناه برده‌اند و آن را برافزوده دانسته‌اند. شایگانفر (۱۳۹۱: ۱۶) نیز بر همین راه رفته است.

گام علمی را برای هموار کردن تحلیل اسطوره‌ای این روایت، امیدسالار (۱۳۶۲) برداشت که با ریشه‌شناسی واژه «مرداس» به معنای آدم‌خوار، آن را صفت ضحاک دانست. او با این جستار بخشی از ابعاد شخصیتی ضحاک را روشن کرد و نگاه را از تفسیر روایت - که استعداد تأویل‌های ذوقی را دارد - به تحلیل آن ارتقا داد.<sup>۹</sup>

در کوشش برای یافتن توجیهی علمی برای حضور کاوه، کریستن‌سن (۱۳۸۷: ۳۴) حضور کوتاه او را افزونه‌ای مبهم بر روایت «فریدون و ضحاک» می‌داند که در دوره اشکانی زمینه‌های پیدایی آن فراهم شد و در دوره ساسانی برای توجیه درفش کاویان به خداینامه و از آنجا به روایات حماسی درآمد (کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۷). گفتنی است که این اجتهاد، در تحلیل صفا هم بازآمده که پیشتر از آن سخن رفت. کریستن‌سن برای ابهام‌زدایی از شخصیت کاوه، به ریشه‌شناسی نام او می‌پردازد و بنیاد شکل‌گیری حضور کاوه را ناشی از سوء تفاهمی زبانی می‌داند که در دوره ساسانی شکل گرفته است. از دید او مردم، کاویان (جمع کوی<sup>۱۰</sup> به معنی شاهزاده) را در مفهوم یک «پدر» گرفتند و از اینجا به شخصی به نام «کاو» نیاز افتاد که نسبت بدان در پهلوی «کاوک» و در فارسی «کاوه» شده است. عنوان «درفش کاویان» از «کاوه» گرفته شده و بنیادی را برای افسانه کاوه پدید آورده است (همان: ۳۸-۴۲). او می‌نویسد که آنچه این روایت نوپدید را روایی بخشیده، عنصر آهن و هنر آهنگری است که طبق باورها، هاله‌ای از جادو آن را فراگرفته که نمونه‌اش را در نبرد ایندره<sup>۱۱</sup> با اژدهای ورتره<sup>۱۲</sup> می‌بینیم که گرز ایندره را توشتره<sup>۱۳</sup> ساخته است. کاوه که برای فریدن گرز می‌سازد، خویشکاری توشتره را دارد (همان: ۵۲-۵۴). کریستن‌سن اشکانیان را عاملی می‌داند که روایات اوستایی را با دگردیسی در قلمرو خود پخش کردند که روایت کاوه نتیجه آشکار آن است (همان: ۷۳). بنابراین برآمدن نام و شخصیت کاوه را پس از پیدایی درفش کاویان انگاشته که خالق مطلق (۱۳۹۹: ۳۹۶/۱) دلایل او را محکم نمی‌داند. دریایی (۱۳۸۲) با اسطوره‌شناسی تطبیقی و بهره‌گیری از زبانشناسی تاریخی به تکمیل نظریه کریستن‌سن پرداخت. او تأکید می‌ورزد که کاوه ایزدی هند و ایرانی است.

<sup>۹</sup>. گفتنی است که بهار (۱۳۸۱: ۴۸۱) و کزازی (۱۳۸۸: ۱۰-۱۱) هم به ریشه‌شناسی واژه مرداس پرداخته‌اند.

<sup>۱۰</sup>. kavī

<sup>۱۱</sup>. Indra

<sup>۱۲</sup>. Vṛtra

<sup>۱۳</sup>. Tvaṣtra

«اسطوره‌شناسی تطبیقی» هم مکانیکی عمل می‌کند. در این منهج، پژوهشگر در پی همسانی‌ها می‌گردد و خویشکاری‌ها و ویژگی‌های عناصر اسطوره‌ای ملتی را از روی مشابهات آن در اساطیر ملل دیگر بازیافت یا تعریف می‌کند و اغلب در این بازتعریف، بسترهای فرهنگی و آیینی جامعه‌ای که روایت در آن بالیده، نادیده گرفته می‌شود. برخورد دریایی (۱۳۸۲) در این مورد با اسطوره کاوه همانند کریستن‌سن و کویاجی بر یافتن همسانی‌ها نهاده شده و طبعاً نتیجه‌ای هم که به دست آمده، این حکم است که کاوه ایزدی هند و ایرانی است.

گاهی ریشه‌شناسی نام‌ها دریچه‌ای از امید را برای راهبری به اصالت یک روایت کهن و رفع مشکل حضور آن در زنجیره روایت‌های اسطوره‌ای می‌گشاید که کریستن‌سن (و پیش از او یوستی<sup>۱۴</sup>، هرتل<sup>۱۵</sup> و ویکاندر<sup>۱۶</sup>) پایه اجتهاد خود را بر آن نهاده بودند (رک. زند، ۱۴۰۰: ۳۷). بر همین منوال، کهریزی (۱۳۹۹) با توجه به اهمیت «گاو» در مبارزه با اهریمن در اسطوره آفرینش و نیز نموده‌های سه گانه گاو در روایت فریدون و همچنین ریخت‌های دیگر نام کاوه در متون دوره اسلامی که به صورت کابی و جابی آمده، این نام را صورتی دیگر از «گاو» می‌داند. آیدنلو (۱۴۰۰ الف) نیز نام «گاو»<sup>۱۷</sup> (نسبت به گاو) را به جای «کاوه» پیشنهاد می‌دهد؛ چون هیچ گواه و قرینه محکمی را بر صحت قطعی تلفظ «کاوه» نمی‌بیند؛ در عوض شواهد متنی و زبانشناختی متعددی را بر تلفظ گاو به دست داده (آیدنلو، ۱۴۰۰ الف: ۳۱-۳۸) که در گفتاری دیگر (آیدنلو، ۱۴۰۰ ب) هم از آن دفاع کرد، اما خطیبی (۱۴۰۰) و زند (۱۴۰۰) بر این فرضیه تردید کرده‌اند.

سرانجام در سیر تکاملی تحلیل‌ها به تحلیل جهان‌بینی حاکم بر آن می‌رسیم که بنیاد روایت را شکل داده است. دوستخواه (۱۳۷۰: ۳۶) در جستاری ارزنده از نبرد کاوه و ضحاک با عنوان نبرد گیهانی دو نیروی خیر و شر یاد کرده است. مزدپور (۱۳۷۶: ۶۳۸) اشاره‌ای گذرا اما مهم به جهان‌بینی «زن‌سروری و مادرتباری» در حکومت ضحاک کرد که البته رد پای این موضوع را می‌توان در چندین جستار و متن دیگر از نامبرده یافت. موسوی و خسروی (۱۳۸۸) کاوه را در ساحت و حریم خدایان می‌یابند و خویشکاری مینویی او را نشان می‌دهند که به عنوان «ایزد آتش و فلز» در نبرد با اژدها برعهده دارد، اما به دلیل جابه‌جایی اساطیر به «بی‌زیان مردی آهنگر» تبدیل می‌شود. قلیزاده (۱۳۸۹: ۹۷-۹۸) با استفاده از حجاری‌های بابلی و مهرهای اکدی، ایزدانی ماردوش را در بین‌النهرین نشان داد که مورد اعتقاد توده‌های مردم بود و سرانجام قائمی (۱۳۹۴) با تکیه بر پژوهش‌های پیشگفته و استفاده از تصاویر برجای مانده از جهان‌بینی چندخدایی، ضحاک را خدای ماردوش زیرزمین معرفی کرد که جوانان، قربانی خدای مالک دوزخ (قعر زمین) می‌شدند و اسطوره اژدهاکشی نمادی برای پایان این سنت خونین پیشاتاریخی است. در تکمیل تبارشناسی این روایت و زدودن گرد تاریخ از چهره آن، مصباح (۱۳۹۶) تصاویری را بر مهرهای عیلامی (متعلق به ۲۲۰۰ تا ۲۴۰۰ ق.م.) به دست داد که بر آنها تصاویر پادشاه ماردوش حک شده است. او نتیجه می‌گیرد که در روزگاران کهن نمونه‌هایی از اینگونه روایات اسطوره‌ای وجود داشته که از جهان‌بینی آن دوره برخاسته بوده است، اما بعدها رویدادهایی تاریخی بر آنها تطبیق یافته‌اند.

این رهیافت، یعنی پیروزی کاوه (ایزد فلز و آتش) بر ضحاک (خدای قعر زمین) نتیجه مورد انتظاری بود که به دست آمد و در آن جهان‌بینی حاکم بر روایت بدون تحمیل رویدادهای تاریخی بر آن نشان داده شد؛ شیوه‌ای که باید در مورد همه روایت‌های اسطوره‌ای، چه در گستره حماسه و چه در گستره افسانه، در پیش گرفت.

14. F. Justi

15. Hertel

16. Wikander

17. Gāva

## ۴- رهیافتی به زمان و مکان برآمدن این روایت بر پایه نشانه‌ها

بر مبنای تحلیل‌های پایانی بخش پیشین، می‌توان توضیح زیر را همچون ذیلی بر آنها افزود تا در حد خود بتواند برای رفع ابهام از حضور کاوه گامی بردارد که از زمان فردینان یوستی در سده نوزدهم به کانون بحث‌های دانشگاهی درباره این روایت تبدیل شده است (کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۳۸-۴۲).

## ۴-۱- کاوه و آهنگری

در جهان اسطوره‌شناسی کاوه را نه یک انسان، بلکه نماینده یک جهان‌بینی خاص می‌دانند که در دوره‌ای خاص هم برآمد و بعدها به دلیل «جابه‌جایی اساطیر» به یلی ازدهاکش تبدیل شد. ضحاک نیز نه یک پادشاه خون‌آشام، بلکه خدایی در قعر زمین است و آیینی خاص را تمثیل می‌کند که در آن، انسان هم قربانی می‌شده است (قائمی، ۱۳۹۴)؛ اما با این جابه‌جایی، کاوه در روایت به هیأت آهنگری درمی‌آید که پیشبند آهنگری او به درفش فریدون تبدیل می‌شود (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۹/۱-۷۰)؛ همکاران او گرز گاوسار را از آهن برای فریدون می‌سازند تا با آن به نبرد ضحاک برود (همان: ۷۱)؛ ضحاک هم در برخورد با او، توان هر کنش و گفتاری را از دست می‌دهد، چون حضورش را به رستن کوهی از آهن تشبیه می‌کند که یارای هر اقدامی را از او می‌گیرد (همان: ۶۹)؛ بنابراین در کنار نام «کاوه»، عنصر «آهن» و پیشه «آهنگری» نیز نقشی برجسته می‌یابد که درنگ بر آنها می‌تواند ما را به زمان ستیز این دو جهان‌بینی متخاصم رهنمون شود.

درباره نام کاوه، هنوز پیشنهاد یوستی که آن را از ریشه اوستایی «کاوی»<sup>۱۸</sup> به معنی شاهانه و از خاندان «گوی» می‌داند و نیز پیشنهاد کریستن‌سن (۱۳۸۷: ۳۸-۴۲) که آن را مشتق از «کی» به معنی پادشاه گرفته، معتبر است (رک. زند، ۱۴۰۰: ۳۷). این نام، کارکیایی او را آشکار می‌کند. از نشانه‌های کارکیایی کاوه در شاهنامه گردآوری مردم برای شورش علیه ضحاک و رهبری آنان در رفتن به سوی فریدون است؛ این یعنی نمی‌توان او را متعلق به طبقات فرودست جامعه دانست. پیشه‌اش هم آهنگری ذکر شده است؛ آهنگری در زمانی که شهرآیینی رونق گرفت و تمدن‌ها استقرار یافتند، جزو اصناف کم‌بها به شمار می‌آمد؛ برای نمونه غزالی (۱۳۸۰: ۷۸ و ۷۴/۱) آن را جزو مشاغل روزمره و خاقانی (۱۳۷۴: ۱۵۴) تلویحاً جزو مشاغل پست شمرده است که امروزه نیز همین نگاه کم‌وبیش استمرار دارد و بعید هم نیست که در جهت دادن به تحلیل‌های پژوهشگرانی مانند بهار دخیل بوده باشد؛ اما اگر به هزاره‌های پیش از میلاد برگردیم، آهنگری را در چهره و شکوه دیگری می‌یابیم؛ زیرا طبق شواهد زیر، پیشه‌ای مقدس بوده و حتی شاهزادگان هم آن را می‌آموختند که شاید بتوان از آن انحصاری را برداشت کرد که مانع افشای فنون استخراج آهن و تبدیل آن به ابزار بوده است. اما شواهد: در بندهش، مشی و مشیانه آهن را می‌گذازند و با آن تیغ می‌سازند (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۸۲). در شاهنامه، هوشنگ پیشدادی (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۹/۱) همزمان با شاهی، آهنگری را پیشه می‌کند و با آهن، ابزار (گراز، تبر، اره و تیشه) می‌سازد؛ جمشید هم به همان شیوه و با فر پادشاهی، آهن را نرم می‌کند و با آن، ابزارهای نبرد (خود و زره و جوشن) را می‌سازد (همان: ۴۱). به این قیاس، درباره کاوه هم این نکته صادق است: کاوه اسطوره‌ها شاه یا شاهزاده آهنگری است که ابزار نبرد را می‌سازد. بنابراین نمی‌توان پیدایش و تکوین شخصیت او را متعلق به دوره اشکانیان دانست؛ بلکه به قیاس شواهد پیشگفته در مورد شاهان پیشدادی، باید زمان پردازش شخصیت او را چنان به عقب ببریم که به عصر آهن برسیم که یکی از دوره‌های اصلی تکامل تمدن بشری به شمار می‌آید و

18. Kâwaya

برای نخستین بار هم کریستین تامسن<sup>۱۹</sup>، مدیر موزه کپنهاگ، در سال ۱۸۱۶م. این نام را به این دوره اطلاق کرد و در کنار دیگر دوره‌ها، به شرح جدول زیر، به کار برد و مقبول هم افتاد (ادریسیان، ۲۰۱۹: ۱۸؛ نیز رک. قرشی، ۱۳۸۰: ۸۰):

جدول ۱- دوره‌های تمدن

عصر آهن (۱۵۰۰ تا ۵۵۰ ق.م.)			عصر حجر			
آهن ۱ (۱۵۰۰ تا ۵۵۰ ق.م.)	آهن ۲ (۱۲۰۰ تا ۸۰۰ ق.م.)	آهن ۳ (۸۰۰ تا ۵۵۰ ق.م.)	عصر مفرغ (۳۰۰۰ تا ۱۵۰۰ ق.م.)	عصر مس (۵۵۰۰ تا ۳۰۰۰ ق.م.)	نوسنگی	پارینه‌سنگی
					میان‌سنگی	۱۲۰۰۰ تا ۱۴۰۰۰ قبل
					کهن (بی کوزه)	نو (با کوزه)

طبق این جدول، انسان از سه هزار و پانصد سال قبل به استخراج آهن از معادنی که در کوه‌ها نهان بود، دست یازید و با آن، معیشت خود را رونق داد و قلمروهایش را بسامان کرد. سودمندی فراوان آهن باعث شد که آن را «مجموعه منافع» بدانند که جمال‌الدین اصفهانی (۱۳۶۲: ۲۱۱) هم در شعری بدان اشاره کرده است. به یاد آوریم که در جهان‌بینی اسطوره‌ای، هر شیء گیتیکی دارای روحی نیز هست. می‌توانیم صورت گیتیک را «ملک» و روح مینویی آن را «ملکوت» نامید. شاید امروزه بتوان بر پایه داده‌های باستان‌شناسی قلمروهای مُلک آهن را کاوید و تاریخ تقریبی استخراج آن را دریافت، اما باید ملکوت آن را هم در مینو در نظر داشت تا بتوان به گنه آن جهان‌بینی راه یافت. ملکوت آهن منسوب به ستاره مریخ است که ستاره‌ای گرم و خشک و آتشی است (همدانی، ۱۳۷۵: ۳۷-۳۸)؛ گوهرش نیز مانند آتش و دیگر فلزات، نرینه (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۸۵) و پیدا آمده از پای کیومرث است آنگاه که بیماری بر او چیره شد و مُرد؛ سپس مشی و مشیانه آن را گداختند و تیغ ساختند (همان: ۸۰-۸۲).

گفتنی است که منظور از عصر آهن، نه آغاز استفاده بشر از آهن، بلکه «دستیابی به تکنولوژی کشف و استخراج آهن از سنگ معدن است»؛ اما پیش از عصر آهن هم، انسان توانسته بود به قطعاتی از آهن مخلوط با نیکل دست یابد که از شهاب‌سنگ‌هایی گرفته که به زمین برخورد کرده بودند (مترجم، ۱۳۷۶: ۵۶). اگر آهن را اسم جنس بگیریم و منظور از آن را تمام فلزات استخراج شده در نظر آوریم، مفاهیمی چون «گرز پهلوان» و خود واژه «آهن» معنای عمیق‌تری می‌یابند و زمان به کارگیری آنها نیز عقب‌تر می‌رود. اگر این انگاره را بپذیریم، باید پیدایی این اسطوره را به زمان استخراج مس (هشت هزار سال قبل) عقب برد که انسان به کمک آن توانست دگرگونی بنیادینی را در معیشت خود پدید آورد؛ نکته‌ای که نیکیتین<sup>۲۰</sup> (۱۳۶۶: ۵۲۲) در سال ۱۹۴۳م. بدان اشاره کرده و روایت کاوه را «منعکس‌کننده فکر تسخیر فلزات به وسیله بشر در آغاز دوره استفاده انسان از فلز» دانسته بود. نکته نغز در این باره، پژوهش‌ها (۱۳۶۹) است که با بررسی گرزهای موجود در موزه‌ها، پیدایی نخستین گرزهای گاو سر را متعلق به عصر مفرغ و آغاز عصر آهن می‌داند که می‌تواند تأییدی بر دریافت فوق باشد.

۱۹. Christian Thomsin

۲۰. V. Nikitine

به تأسی از رفتار این ایزدِ عصر فلز، گرز آهنین، سلاح همیشگی پهلوان برای نبرد با دیوان و گرگساران در روایت‌های حماسی شد؛ سلاحی که میراث پهلوانی می‌شود و به پسر پهلوان می‌رسد تا با آن سنت پدر را در کشتن و راندن دیوان زنده نگاه دارد (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۱۳-۱۲۳). این جهان‌بینی کم‌کم باوری ریشه‌دار و پایا را به آهن برای رانش دیوان پدید آورد که می‌توان نمونه‌هایش را در هر دوره‌ای و نزد هر ملّتی، حتّی در روزگار ما، دید (برای نمونه، کوهن، ۱۳۸۲: ۶۰)؛ در سراسر ادب دری هم می‌توان به نمونه‌های فراوانی از آن برخورد که آگاهانه از آنها می‌پرهیزیم.

#### ۴-۲- کاوه و زاگرس

همه متن‌ها، از *اوستا* (برای نمونه، آبان‌یشت، کرده هشتم) گرفته تا متن‌های پهلوی (برای نمونه: فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۱۳۷-۱۳۸) و اسلامی (برای نمونه: ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۳۴-۳۵)، بر خاستگاه بابلی ضحاک تأکید دارند و در گامی فراتر حتّی او را بانی این شهر می‌دانند (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۱۷-۴۱۸). *شاهنامه* (۱۳۸۶: ۴۵/۱) او را برآمده از حجاز می‌داند که در همسایگی بین‌النهرین است. به قیاس خاستگاه ضحاک، نمی‌توان کاوه را برآمده از جغرافیای دورتر از بین‌النهرین پنداشت. پژوهشگران (از جمله ادریسیان، ۲۰۱۹: ۱۳۵، ۱۶۴-۱۶۵) زاگرس را -با توجه به نقشی که در انقلاب تولیدی داشته است- آغازگر گذار از عصر شکارگری به دوره کشاورزی دانسته‌اند. این گذار در پایان آخرین عصر یخبندان، حدود یازده هزار سال پیش کم‌کم شکل گرفت و سپس با فاصله زمانی زیاد، از زاگرس به جاهای دیگر در شرق و غرب جهان سیر کرد. باروری تمدن نوین در زاگرس چنان بود که گیرشمن<sup>۲۱</sup> (۱۳۷۲: ۳۹) تمدن را تا هزاره سوم پیش از میلاد مختوم به زاگرس می‌داند. همزمان با آغاز دوره کشاورزی و رام کردن حیوانات در زاگرس، بشر از عصر نوسنگی به عصر استخراج فلزات رسید که در جدول بالا آمد.

فلزات را از کوه استخراج می‌کردند و این، در کنار تأمین آب و غذا، بر اهمیت کوه می‌افزود (قرشی، ۱۳۸۰: ۴۷). زاگرس کوهستانی بود که از لحاظ انواع کانی‌ها، غنی بود و از دیرباز ساکنانش به استخراج مس و آهن و دیگر فلزات پرداخته بودند (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۱۱۲)؛ زاگرسیان در دامنه‌های غربی این کوهستان نیز زودتر از همه به نفت دست یافتند که وجود عبارت «روغن مادی» در عهد عتیق و نیز در زبان‌های اروپایی شاهد این مدعا است (همانجا). شواهد باستان‌شناسی هم بر پیشرفت هنر فلزکاری در کردستان (قرشی، ۱۳۸۰: ۸۹؛ نیز دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۲۲۰) و بعدتر هم در لرستان تأکید دارند<sup>۲۲</sup> (جنیدی، ۱۳۵۸: ۱۲۸). کوهستان زاگرس، به دلیل معادنی که زودتر از جاهای دیگر کشف شدند و نیز به دلیل فن استخراج و ذوب آهن -که مستلزم احداث کوره‌های متعدّد آهنگری بوده- و نیز درست کردن ابزارهای مختلف برای مقاصد کشاورزی و رزمی، به سرزمینی اهورایی تبدیل شد که آهن و آتش را در دل خود دارد<sup>۲۳</sup> و از دست‌درازی اهریمن در امان است<sup>۲۴</sup>؛ پس جایگاه بغان و خدایان است که حتّی در نامگذاری کوه‌هایی

<sup>21</sup>. R. Ghirshman

<sup>22</sup>. یادمان آن را می‌توان در بیت اسطوره‌ای «لاس و خزال» دید (رک. شمس، ۱۳۹۳: ۱۶۲-۱۶۳).

<sup>23</sup>. این تعبیر برگرفته از جمال‌الدین اصفهانی (۱۳۶۲: ۱۴۵، ۲۲۳، ۲۸۲ و ۴۱۹) است.

<sup>24</sup>. اهورایی بودن زاگرس، دلیلی تواند بود بر اینکه نجات‌یافتگان از ستم ضحاک به این مکان قدسی و امن پناه برند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۶۷-۵۷).

چون بستون (= بَغستان، جایگاه خدا) در کرمانشاه و شاهو (منسوب به شاه یا خدا) در هورامان و همین طور بسیاری جاهای دیگر مانده است.<sup>۲۵</sup>

زاگرس با چنین قداستی، در اوج چیرگی آیین زرتشتی، از اقبال بدان روی برگرداند و به آیین مهری وفادار ماند (بهرامی، ۲۰۱۱: ۶۶-۶۷ و ۱۰۸-۱۰۹)؛ حتی امروزه هم وجود دو آیین یارسان (با مرکزیت کرمانشاه) و ایزدی (با مرکزیت سنگال و شیخان) در کردستان نشان می‌دهد که چراغ این آیین همچنان در این جغرافیا می‌افروزد؛ بنابراین بدیهی است که مطرود زرتشتیان شود (صفریان و سجّادی، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۰۷) و در متون آنان جایگاه دیوان و کماریگان (رک. بهار، ۱۳۸۱: ۱۶۶-۱۷۱) باشد که اتفاقاً در نامگذاری بسیاری از مناطق زاگرس همچنان برجای مانده است که باید در جستاری دیگر بدان پرداخت.

از سویی دیگر، نام کاوه برآمده از کوی یا کاوی است که پیشتر آمد؛ کوی‌ها طبق اوستای متأخر، فرمانروایان سرسخت مخالف آیین زرتشتی بودند (کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۳۸؛ پورداد، ۱۳۷۷: ۱۴/۱) و چون زاگرس بر آیین مهری مانده بود، می‌توان انگاشت که همین نام، در کنار حاکمان توران، به معنای حاکمان زاگرس هم به متون زرتشتی آمده است؛ همین نام که بنیاد نام «کاوه» را فراهم آورد.

#### ۵- سیر اسطوره از زاگرس به خراسان

باور به نبرد این دو نیروی مینوی و خرسندی از نابودی جهان‌بینی کهنی که انسان را قربانی می‌کرد، از زاگرس سربرآورد و به تدریج، زمانمند شد و روایتی اسطوره‌ای به نام «کاوه و ضحاک» از آن برآمد که می‌توان انگاشت مردمان و خنیاگران آن را در مناسبت‌هایی مانند نوروز، یا در جای‌های مقدّسی همچون مهرکده‌ها بازخوانده یا از آن سرودی آیینی هم پرداخته باشند که به دلیل سنت شفاهی و نبود منابع مکتوب، تنها در حد انگاره می‌ماند؛ اما می‌توان نمونه مشابه آن را در روایت عاشقانه زاریادرس<sup>۲۶</sup> و اُداتیس<sup>۲۷</sup> دید که روایت مشهوری در ستایش خدای عشق (شاید آنهایتا) در ماد بوده و رویدادهای آن بر دیوار معابد و کاخ‌ها نقاشی می‌شد (تفضلی، ۱۳۷۷: ۱۸-۱۹؛ نولدکه، ۱۳۵۷: ۱۹)؛ نمونه دیگر، روایت فریدون با اژدها است که در *اوستا* آمده و به عنوان سرودی مقدّس بازخوانده می‌شد. بر این قیاس می‌توان گفت که روایت کاوه و ضحاک هم با توجه به درونمایه آیینی‌اش، در مجالس دینی و بر زبان مغان خوانده می‌شد و خنیاگران هم آن را برای توده‌ها باز می‌خواندند. این سرنوشت نه تنها روایت‌های دینی، بلکه حتی روایت‌های حماسی و غنایی را هم در برمی‌گرفت که هنوز هم در کردستان، به ویژه در مناطق مکریان، استمرار دارد.

روایت‌های اسطوره‌ای و حماسه‌ها در زمان و مکان سیر می‌کنند و دگردیسی می‌یابند؛ هیچ حماسه‌ای نمی‌تواند از این سرنوشت محتوم بگریزد (کریمر، ۱۳۸۵: ۱۷۸). زاگرس به دلیل مرجعیتی که در «انقلاب تولیدی» و «عصر فلز» داشت، می‌توان انگاشت که کانون باورهای بوده که همراه با روایت‌های مختلف به دیگر مناطق سیر کرده که روایت «کاوه و ضحاک» هم یکی از آنها بود. نمی‌توان دقیقاً نشان این روایت را در زنجیره روایات اسطوره‌ای هر منطقه‌ای بازشناسی کرد؛ اما به دلیل حفظ نام کاوه، می‌توان گفت که خراسان یکی از مقصدهایی بوده که بدانجا سفر کرده است. خراسان و زاگرس از دیرباز پیوندی دو سویه با هم داشته‌اند؛ این پیوند از زمان هخامنشیان که با تشکیلات اداری واحدی، همزمان بر هر دو

<sup>۲۵</sup>. نکته نغز در این باره هم کوشش برای به دست دادن معنا و ریشه نام «زاگرس» است که پورداد (۱۳۸۰: ۳۹۵) آن را برگرفته از واژه بابلی زقاروبه معنی بلند و سرکش می‌داند؛ نوری (۱۳۳۳: ۱۷) آن را برگرفته از نام قبیله ساکارتی می‌داند که آشوریان زاکروتی تلفظ می‌کردند؛ اما کیوان (۱۳۴۹) آن را یونانی شده واژه کردی «آگر» به معنی آتش می‌گیرد.

<sup>۲۶</sup>. Zariadres

<sup>۲۷</sup>. Odatis

اقلیم چیره بودند، باعث درهم تنیدگی فرهنگی شد که نتیجه آن به دلیل تکامل تمدن در زاگرس (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۹۰)، انتقال بسیاری از عناصر فرهنگی از زاگرس به خراسان بود: از خط و آداب دیوانی و شیوه حکومت‌داری و امور لشکری گرفته تا باور به ایزدان زاگرسی. گسترش بسیاری از واژگان دینی همچون «میترا/ میتره» (با خاستگاه مادی) در آن مناطق، گویای گسترش جهان‌بینی زاگرسی در آنجا است (رک. دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۹۰). نمونه‌ای آشکار در این باره، «آناهیتا»، الهه آب‌ها، است که به اعتراف هرودوت<sup>۲۸</sup> (علی‌پورمند و طاووسی، ۱۳۸۹: ۴۱) از دیرباز در زاگرس، از جمله در هگمتانه پایتخت مادها، دارای معابد باشکوهی بوده است؛ اما در دوره هخامنشیان، باور به او به میان فارس‌ها هم رفت و از زمان اردشیر دوم (۴۰۴-۳۵۸ ق.م.) به بعد در خراسان و کویرستان پارس معابدی برای او ساخته شد.

روایت‌های اسطوره‌ای هم بخشی از همان عناصر فرهنگی بودند که به خراسان منتقل شدند و بنیان‌های اسطوره‌ای ایرانی را شکل دادند؛ به گونه‌ای که بهار (۱۳۷۳: ۲۱۲) نه تنها جشن‌هایی چون نوروز و مهرگان و یا بسیاری از مایه‌های اساطیر ایرانی، بلکه حتی سرچشمه‌های تمدن ایران را هم از زاگرس می‌داند (بهار، ۱۳۷۷: ۴۰۳) که پیش از او، مار<sup>۲۹</sup>، زبان‌شناس روس، در سال ۱۹۱۱ از قبول عام فولکلور کردی در مناطق مجاور کردستان و از جمله مناطق فارس‌نشین سخن گفته بود (به نقل از: مصطفی‌رسول، ۱۳۷۹: ۱۳).

به این ترتیب، روایت اسطوره‌ای «کاوه و ضحاک» مقبول می‌افتد و مانند هر روایت دیگری، سرزمین‌ها را درمی‌نوردد و به خراسان هم می‌رسد و همچون دیگر سرودهای آیینی یا پهلوانی بر زبان گوسانان و خنیاگران در مجالس مختلف بازخوانی می‌شود و طبیعتاً در هر مجلسی و دوره‌ای هم تغییراتی جزئی، متناسب با ذائقه شنوندگان می‌پذیرد؛ اما ساختار اصلی آن همچنان بر مدار نبرد دو نیروی مینوی (کاوه) و اهریمنی (ضحاک) می‌چرخد. مردمان خراسان و سغد در آن هنگام افسانه اژدهاکشی بهرام را در یاد داشتند (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۴۰) که ذهن مردم را آماده پذیرش روایتی با این بن‌مایه می‌کرد که روایت اژدهاکشی فریدون، بازمانده از قوم هند و ایرانی و مدت‌ها پیش از دین‌آوری زرتشت (تقی‌زاده، ۱۳۶۲: ۴۳)، با همان درونمایه نبرد با اژدها این انتظار را پاسخ می‌گفت. به تدریج روایت فریدون - که در خراسان بر زبان مردم جاری بود - و روایت کاوه - که از زاگرس به خراسان آمده بود - به دلیل همسانی درونمایه، با هم ادغام شدند که در نتیجه، دو سوی اصلی روایت بدین صورت درمی‌آید: فریدون (در سوی مینویی) و اژی‌دهاک (در سوی اهریمنی). از اینجا به بعد کاوه هم که در روایت زاگرسی نقش اصلی را بر عهده داشت، کم‌کم به حاشیه رانده می‌شود و به صورت یک اپیزود در کلیت روایت «فریدون و ضحاک» قرار می‌گیرد.

دگرذیسی اساسی در این روایت تلفیقی، با ظهور زرتشت نقش بست. دین زرتشتی بر یکتاپرستی نهاده شده است و با دین پیشین (مهری) تفاوت‌های بنیادینی داشت؛ از قضا کاوه هم از زاگرس برآمده بود که نامش شایان ذکر در *اوستا* و دیگر متون دینی زرتشتی نبود؛ از این رو، بر خلاف گفته کریستن‌سن و صفا که پیشتر آمد و همین طور زند (۱۴۰۰: ۳۶-۳۷)، بعید است که در *خدا/ینامه* پهلوی هم نام کاوه ذکر شده باشد؛ چون *خدا/ینامه* نیز در همان بستر جهان‌بینی زرتشتی پدید آمده بود. این را می‌توان نخستین گام در جهت زرتشیزه کردن روایت دانست.

گام دوم نه با حذف، بلکه با افزودن عناصری از دین جدید و با پردازشی از روی اسطوره اهریمن صورت می‌بندد که بند کردن ضحاک در دماوند از مهم‌ترین آنها است (پهلوان، ۱۳۸۹). چنگیز پهلوان با تحلیل دقیق زبان‌شناختی *اوستا* این دریافت مهم را به دست داد که در روایت اصیل فریدون و ضحاک، ضحاک کشته می‌شود؛ اما در متون دینی زرتشتی، به این دلیل که جهان از خرفستران (جانوران موذی) پر می‌شد (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۲۸؛ شایست‌نشیاست،

28. Herodotus

29. Mare

۱۳۶۹: ۲۴۸)، ضحاک کشته نشد که پردازش آن را تحت تأثیر دین زرتشتی نشان می‌دهد. عنصر افزوده دیگر، تطبیق روایت کشتن ضحاک به دست گرشاسب در آخرالزمان است (هینلز، ۱۳۸۱: ۸۲-۸۳ و ۱۰۵).

اما همزمان با روایت رسمی و پردازش شده، صورت‌های غیررسمی و اصیل‌تر آن هم بر زبان گوسانان و خنیاگران، به عنوان حافظان اصلی روایات اسطوره‌ای و پهلوانی کهن، شفاهاً بازخوانی می‌شد که با توجه به حفظ نام کاوه در متون تاریخی اوایل اسلام می‌توان چنین انگاشت که در این روایت‌ها، نام کاوه و همین‌طور کشتن ضحاک به دست فریدون مانده بوده است که آیدنلو (۱۳۸۸) این دسته از روایات را هم اصیل می‌داند.

سیر روایت و دگردیسی‌هایی که روایت کاوه پس از اسلام پذیرفته، هم جالب توجه است و نشان می‌دهد که در هر دهه و سده‌ای عنصری از این روایت کم شده تا سرانجام به حذف کامل کاوه انجامیده است. بلعمی -که تاریخ طبری را در ۳۵۲ق، (نیم سده پیش از اتمام شاهنامه) به فارسی ترجمه کرد- آغاز قیام کاوه را با جزئیات بیشتری آورده است (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۴۳/۱-۱۴۴)؛ او به خاستگاه کاوه (اصفهان) اشاره می‌کند (همان: ۱۴۴) و گفتگوهای کاوه با مردم را بیشتر و دقیق‌تر می‌آورد و نقش فعالش را در جنگ علیه ضحاک هم تصویر می‌کند (همان: ۱۴۵)؛ بلعمی حتی از جستجوی کاوه به دنبال فریدون سخن می‌راند و اینکه سرانجام در نقش شاه‌نشان، فریدون را بر تخت شاهی می‌نشانند (همان: ۱۴۶-۱۴۷)؛ بلعمی از فرجام کاوه هم یاد می‌کند که در لشکر فریدون مقام سپهسالاری می‌گیرد (همان: ۱۴۷).

اگر این حضور را با شاهنامه مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که حضور کاوه در شاهنامه رو به کم‌رنگی نهاده است. او حضوری برق‌آسا و رو به انفعال دارد و از فرجام و یا نام تنها فرزند باقیمانده‌اش هم چیزی ذکر نمی‌شود. این حضور در متون حماسی دوره‌های بعد کم‌رنگ‌تر هم می‌شود. در گرشاسب‌نامه (سروده ۴۵۸ق.) از کاوه تنها به عنوان یک فرمانده فریدون در خاورزمین یاد می‌شود (اسدی، ۱۳۵۴: ۳۲۹). اما در همان زمان در مروج الذهب مسعودی و نزهت‌نامه علائی از شهردان بن ابی‌الخیر (اواخر سده پنجم) و در کوش‌نامه از ایرانشان بن ابی‌الخیر (سروده ۵۰۰ق.) همین نقش کم‌رنگ هم سترده می‌شود و هیچ نام و یادی از او باقی نمی‌ماند.

## ۶- نتیجه

جهان‌بینی اسطوره‌ای، چنان کهن و دیرینه‌سال است که سنگ بنای اندیشه و دین را در زمان‌های بعد نهاده است و چون در زمان جاری می‌شود، ناگزیر رنگ زمانه را در هر دوره‌ای می‌گیرد و همین باعث فروپوشیدن آن زیر غبار تاریخ می‌شود. به تدریج، عناصر روساختی اسطوره دگرگونی می‌یابد و شاهان و پهلوانان بر جای ایزدان و ایزدانوان می‌نشینند و آن جهان‌بینی در قالب روایاتی اسطوره‌ای درمی‌آید و زمینی می‌شود که روایت اسطوره‌ای کاوه و ضحاک مصداق آن است. این روایت نیز -که در آن کاوه اژدهایی را می‌کشد- به الگویی جذاب تبدیل شده که در دوره‌های بعد رویداد تاریخی سقوط پادشاهی ماد و برآمدن دودمان هخامنشی بر آن تطبیق داده شد و البته آنچه بیش از همه به این تطبیق، روایی بخشید، هم‌آوایی دو نام «آستیاگ» و «اژی‌دهاک» بود؛ بماند که بین کوروش و فریدون هیچ شباهت آوایی یافته نشده و برای وجود کاوه هم نشانی را در رویداد مذکور نیافته‌اند و به همین دلیل به آرامی آن را مسکوت گذاشته‌اند.

این جستار بر پایه تحلیل‌های اسطوره‌ای پژوهشگران، به دیرینگی این روایت در زمان و پایایی آن در زاگرس پرداخت و نشان داد که پایه‌های تحولات فرهنگی و اجتماعی زاگرس، روایت هم دگردیسی یافته و مانند هر روایت اسطوره‌ای دیگری، دچار جابه‌جایی اسطوره شده است. سیر روایت از زاگرس به خراسان، باعث شده که با روایت کهن‌تر فریدون و اژی‌دهاک -که در آن هم زیرساخت نبرد با اژدها وجود داشت و بازمانده از قوم هندوایرانی بود- تلفیق یابد و نقش کاوه در این روایت به یک اپیزود تبدیل شود تا با ورود عناصر تازه‌تر به دلیل دین‌آوری زرتشت، کاوه که از زاگرس برآمده بود، از روایت حذف شود. پس از اسلام هم روایت بر اساس منقولات شفاهی بازمانده، دگردیسی‌هایی تازه را پذیرفت تا سرانجام به حذف کامل نام کاوه انجامید.

## منابع

## فارسی:

- آریا، غلامعلی (۱۳۸۵) *آشنایی با تاریخ ادیان*، چاپ پنجم، تهران: پایا.
- آویشن، اشکان (۱۳۶۹) *ضحاک در چشم/نداز یک تعبیر*، چاپ اول، تهران: نگاه.
- آیدنلو، سجّاد (۱۳۷۸) «پیشینهٔ مکتوب و چندصدسالهٔ برخی روایات شفاهی مردمی شاهنامه»، فرهنگ مردم، ش. ۲۴-۲۵، صص. ۷۴-۸۳.
- آیدنلو، سجّاد (۱۳۸۸) «نکته‌هایی از روایات پایان کار ضحاک»، کاوش‌نامه، ش. ۱۸، صص. ۹-۴۸.
- آیدنلو، سجّاد (۱۴۰۰ الف) «کاوه یا گاوِه؟»، بخارا، ش. ۱۴۶، صص. ۲۶-۵۴.
- آیدنلو، سجّاد (۱۴۰۰ ب) «باز هم کاوه یا گاوِه و نکته‌ای در روانشناسی تحقیقات شاهنامه‌شناسی»، بخارا، ش. ۱۴۸، صص. ۱-۲۱.
- ابن بلخی (۱۳۶۳) *فارسنامه*، تصحیح گای لسترانج و رینولد الن نیکلسون، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- ادریسیان، غلامعلی (۲۰۱۹) *کرد و کردستان در هزاره‌های ماقبل تاریخ و عهد باستان*، ویرایش ماجد مردوخ‌روحانی، چاپ دوم، سلیمانیه: سه‌رده.
- اسدی توسی، علی (۱۳۵۴) *گرشاسب‌نامه*، تصحیح حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- امیدسالار، محمود (۱۳۶۲) «ضحاک پسر مرداس یا ضحاک آدمخوار؟» *ایران‌نامه*، ش. ۶، صص. ۳۲۹-۳۳۸.
- امیدسالار، محمود (۱۳۹۰) «آشفته‌بازار ادبیات فارسی» *تجربه*، ش. ۷۹، صص. ۲۳-۲۴.
- اوستا* (۱۳۸۵) گزارش جلیل دوستخواه، چاپ دهم، تهران: مروارید.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۵۳) *تاریخ بلعمی*، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: زوآر.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶) *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چاپ سوم، تهران: فکر روز.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۷) *از اسطوره تا تاریخ*، چاپ دوم، تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۱) *پژوهشی در اساطیر ایران*، چاپ چهارم، تهران: آگه.
- بهرامی، بهمن (۲۰۱۱) *آیین یارسان در ارتباط با ادیان باستان ایران با تأکید بر میترائیسم*، اربیل: وزارت روشنبیری و لاوان.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۹) «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی» *نامهٔ فرهنگستان*، ش. ۴۳، صص. ۱۰۷-۱۲۸.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۷۷) *یشت‌ها*، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۰) *آناهیتا*، چاپ اول، تهران: دنیای کتاب.
- علی‌پورمند، حسن و محمود طاووسی (۱۳۸۹) «ایزدبانوی آب، آناهیتا»، کتاب *ماه هنر*، ش. ۱۴۳، صص. ۳۶-۴۷.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۷) *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، چاپ دوم، تهران: سخن.
- تقی‌زاده، سیدحسن (۱۳۶۲) «مقام فردوسی و اهمیت شاهنامه»، *سخنرانی‌های هزارهٔ فردوسی در کنگرهٔ ۱۳۱۳*، تهران: دنیای کتاب، صص. ۴۳-۱۳۵.
- جمال‌الدین اصفهانی (۱۳۶۲) *دیوان*، تصحیح حسن وحیددستگردی، چاپ دوم، تهران: سنایی.
- جنیدی، فریدون (۱۳۵۸) *زندگی و مهاجرت نژاد آریا بر اساس روایات ایرانی*، چاپ اول، تهران: بلخ.

- جنیدی، فریدون (۱۳۸۰) «تو را با نبرد دلیران چه کار؟» در *بیژن‌نامه* از ایرج وامقی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، صص. ۲۹۴-۳۱۲.
- جوادی، جواد (۱۳۷۰) *فریدونیان، ضحاکیان و مردمیان*، چاپ اول، تهران: مؤلف.
- حسین‌زاده، حمزه (۱۳۸۴) *ضحاک از اسطوره تا واقعیت*، چاپ اول، تهران: ترفند.
- حسینی، سیدآرمان (۱۴۰۰) *شاهنامه فردوسی و منظومه‌های پهلوانی گورانی*، تهران: تمثال.
- حصوری، علی (۱۳۸۸) *سرنوشت یک شمن (از ضحاک به اودن)*، چاپ اول، تهران: چشمه.
- خاقانی، افضل‌الدین (۱۳۷۴) *دیوان*، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، چاپ پنجم، تهران: زوآر.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۹) *فردوسی و شاهنامه‌سرایی*، چاپ اول، تهران: فرهنگستان.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۷۹) «بازهم ماجرای ضحاک ماردوش»، کتاب *ماه هنر*، ش. ۲۵ و ۲۶، صص. ۵۶-۵۸.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۴۰۰) «درباره اصالت تلفظ کاوه: نقدی بر جستار کاوه یا گاو»، *بخارا*، ش. ۱۴۷، صص. ۵۳۷-۵۴۵.
- دریایی، تورج (۱۳۸۲) «کاوه آهنگر: صنعتگری هند و ایرانی؟» ترجمه عسکر بهرامی، معارف، دوره بیستم، ش. ۱، صص. ۷۴-۸۴.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۰) «کاوه آهنگر به روایت نقالان»، *ایران‌نامه*، ش. ۳۷، صص. ۱۲۲-۱۴۴.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلوویچ (۱۳۴۵) *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۶۹) *تراژدی قدرت در شاهنامه*، چاپ اول، تهران: نیلوفر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳) *نامورنامه درباره فردوسی و شاهنامه*، چاپ دوم، تهران: سخن.
- زند، زاگرس (۱۴۰۰) «درباره پیشنهاد گاو به جای کاوه»، *فصلنامه پاژ*، ش. ۴۳، صص. ۲۹-۳۹.
- سرخوش، فائقه (۱۳۸۹) *اسطوره زمین و آسمان*، چاپ اول، تهران: ترفند.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸) *سایه‌های شکارشده*، چاپ اول، تهران: قطره.
- سعیدی سیرجانی (۱۳۶۹) *ضحاک ماردوش*، چاپ سوم، تهران: نشر نو.
- شاملو، احمد (۱۳۶۹) «حقیقت چقدر آسیب‌پذیر است» آدینه، ش. ۴۷، صص. ۶-۱۱.
- شایست نشایست (۱۳۶۹) ترجمه کتابیون مزداپور، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شایگانفر، حمیدرضا (۱۳۹۱) «ژرف‌ساخت داستان جمشید، ضحاک و فریدون از منظر اسطوره‌شناختی»، *مسیحای پارسی (هم‌اندیشی هزارمین سال سرایش شاهنامه)*، چاپ اول، تهران: جهاد دانشگاهی، صص. ۸-۱۷.
- شمس، اسماعیل (۱۳۹۳) *فولکلور و تاریخ کرد*، چاپ اول، قم: مؤسسه تاریخ علم و فرهنگ.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳) *حماسه‌سرایی در ایران*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- صفریان، کامل و سیده‌زهرا سجادی (۱۳۸۹) *جشن دیوه‌زنانو (کهن‌ترین جشن سکته زاگرس)*، چاپ اول، سنندج: تافگه.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۹) *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، چاپ اول، تهران: هرمس.
- غزالی، محمد (۱۳۸۰) *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو‌جم، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی (۱۳۸۶) *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران: مرکز دائرةالمعارف اسلامی.
- فرزانه، محسن (۱۳۶۹) *سیری در شاهنامه (اندر کشف رمز ضحاک)*، چاپ اول، تهران: به‌نشر.

- فرنیغ دادگی (۱۳۸۰) بندهش، گزارش مهرداد بهار، چاپ دوم، تهران: توس.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۴) «تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش» پژوهشنامه ادب حماسی، ش. ۱۹، صص. ۲۷-۶۵.
- قرشی، امان‌الله (۱۳۸۰) آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی، چاپ اول، تهران: هرمس.
- قلیزاده، خسرو (۱۳۸۹) «ضحاک مار گرگسان در اساطیر ایرانی» پیک نور، ش. ۱، صص. ۷۸-۱۰۲.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۷) کاوه آهنگر و درفش کاویانی، ترجمه منیژه احدزادگان آهنی، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- کریم، ساموئل (۱۳۸۵) الواح سومری، ترجمه داود رسائی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۲) رؤیا، حماسه، اسطوره، چاپ اول، تهران: مرکز.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۸) مازهای راز، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- کهریزی، خلیل (۱۳۹۹) «انگاره‌ای دیگر درباره کاوه آهنگر» جستارهای تاریخی، ش. ۲۲، صص. ۱-۱۵.
- کوهن، دانیل (۱۳۸۲) خرافه‌پرستی و جادوگری، ترجمه علیرضا تهرانی، چاپ اول، تهران: پیک فرهنگ.
- کویاجی، جی. سی. (۱۳۵۳) آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- کیوان، مصطفی (۱۳۴۹) زاگرس: ریشه و معنی آن، یغما، ش. ۲۶۷، صص. ۵۵۸-۵۵۹.
- گیرشمن، ر. (۱۳۷۲) ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- لطفی‌نیا، حیدر (۱۳۸۸) حماسه‌های قوم کرد، چاپ اول، تهران: سمیرا.
- مالمیر، تیمور (۱۳۸۶) پند پنهان شاهنامه، چاپ اول، سنندج: دانشگاه کردستان.
- مترجم، عباس (۱۳۷۶) «سبک‌شناسی مهرهای ایران در عصر آهن»، میراث فرهنگی، ش. ۱۷، صص. ۵۶-۶۱.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۲) فردوسی و شاهنامه، چاپ سوم، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مزدایور، کتایون (۱۳۷۶) «ضحاک و فریدون»، سخنواره (یادنامه پرویز ناتل‌خانلری)، به کوشش افشار و رویمر، چاپ اول، تهران: توس، صص. ۶۳۳-۶۴۵.
- مصباح، بیتا (۱۳۹۶) «بن‌مایه‌های کهن اسطوره ضحاک در ایران براساس نقوش روی مهر دوره عیلامی (هزاره سوم قبل از میلاد)»، باغ نظر، ش. ۵۶، صص. ۴۳-۵۶.
- مصطفی‌رسول، عزالدین (۱۳۷۹) پژوهشی در فولکلور کردی، ترجمه عرفان صاحبی، چاپ اول، ارومیه: صلاح‌الدین ایوبی.
- مفتی‌زاده، احمد (۲۰۱۷) «افسانه کاوه آهنگر و ضحاک» در: [www.mojahedkurd.wordpress.com/2017/03/16](http://www.mojahedkurd.wordpress.com/2017/03/16)
- موسوی، سیدکاظم و اشرف خسروی (۱۳۸۸) «کاوه، آهنگری فرودست یا خدایی فرودآمده؟» بوستان ادب، ش. ۵۵، صص. ۱۴۷-۱۶۰.
- مهاجرانی، عطاء‌الله (۱۳۷۶) گزند باد، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
- نامه سرانجام (۱۳۷۵) گزارش صدیق صفی‌زاده، چاپ اول، تهران: هیرمند.
- نوری، احسان (۱۳۳۳) تاریخ ریشه‌نژادی کرد، بی‌جا.
- نولدکه، تئودور (۱۳۵۷) حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ سوم، تهران: سپهر.
- نیبرگ، ساموئل (۱۳۸۳) دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، چاپ اول، کرمان: دانشگاه کرمان.

نیکیتین، واسیلی (۱۳۶۶) کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.  
هارپر، پرودنس (۱۳۶۹) «گرز گاوسر در ایران پیش از اسلام» ترجمه امید ملاک بهبهانی، فرهنگ، ش. ۷، صص. ۳۸۱-۴۰۲.  
همدانی، محمد (۱۳۷۵) عجایب‌نامه، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ اول، تهران: مرکز.  
هینلز، جان (۱۳۸۱) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ هفتم، تهران: چشمه.

#### کوردی:

ئیسماعیل‌پوور، ئیبراهیم (۱۳۹۶) خه‌می خاک، چاپی یه‌که‌م، سه‌قز: گوتار.  
جاف، خوسره (۲۰۰۹) درۆیه کاوه زووحاکی نه‌کوشتوووه، چاپی یه‌که‌م، هه‌ولێر: ناراس.  
هه‌ژار، عه‌بدوهره‌حمان شه‌ره‌فکه‌ندی (۲۰۰۱) بۆ کوردستان، چاپی چواره‌م، هه‌ولێر: ناراس.