

توتمیسم در سه اثر حماسی: گیل‌گمش، رامایانا، گرشاسپ‌نامه

ابوالقاسم رحیمی^۱، استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری
مهدی رحیمی، استادیار ادبیات تطبیقی دانشگاه حکیم سبزواری
نرگس عندلپ، کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

چکیده

توتمیسم را می‌توان باور ایمانی جوامع ابتدایی در همگرایی با طبیعت پیرامونی تعریف کرد: مجموعه‌ای سرشار از رمز از باورها و انگاره‌ها که مبتنی بر پایه آنها یک جانور، گیاه یا عنصر طبیعی مقدس و محترم شمرده می‌شود. از آنجا که آثار حماسی نمودگاه اساطیرند و تا حدودی از ادوار نخستین زندگی بشر حکایت دارند، با بررسی توتم در این آثار می‌توان به شناخت بهتر باورها، بایدها و نبایدها و نوع اندیشه حاکم بر جامعه ابتدایی دست یافت. مقاله حاضر، که با رویکرد تطبیقی و از منظر توتمی‌شناسی نگاشته شده است، برآن است که خواننده را با اندیشه‌های همسان و ناهمسان سه قوم سومریان، هندیان و ایرانیان در سه مقطع تاریخی آشنا سازد. پژوهش گویای آن است که در سه اثر حماسی این اقوام (گیل‌گمش، رامایانا و گرشاسپ‌نامه)، برخی جانوران، گیاهان و عناصر طبیعی با کارکردی همسان یا ناهمسان در جایگاه توتمی قرار می‌گیرند و برخی دیگر از جانوران، گیاهان و عناصر طبیعی، بسته به زیست‌بوم خود، فقط در یکی از این سه اثر کارکرد توتمی دارند.

کلیدواژه‌ها: بررسی تطبیقی، حماسه، توتم، گیل‌گمش، رامایانا، گرشاسپ‌نامه

مقدمه

بررسی توتسم‌های قومی، به مثابه یکی از کهن‌ترین اشکال تفکر دینی مردمان ابتدایی و پیش از تاریخ که در شکل‌دهی به لایه‌های ژرف فرهنگی و سامان‌بخشی به زیربناهای عقیدتی جوامع کنونی اهمیت فراوانی دارد، سودبخش و گره‌گشاست. مطالعات توتسمی، با شناخت بنیادها و واکاوی نوع تفکر و رفتار جوامع کهن، زمینه‌ساز شناخت بسیاری از آداب و سنن و محرّمات و سایر عناصر فرهنگی جوامع امروزی می‌شوند. توتسم‌ها همواره و در گذر زمان، حتی در جوامع معاصر، ذهن آدمی را به خود مشغول می‌دارند هرچند انسان چه بسا هیچ‌گاه با این اصطلاح آشنا نشده و از آن استفاده نکرده باشد. در جهان گذشته، به واسطه کیفیت خاص اندیشه آدمی (تفکر ابتدایی، فقدان پیچیدگی و ناآگاهی از روابط علی و معلولی)، این مقوله به گونه‌ای بسیار جدی مطرح بود. متون ادبی، به ویژه گونه حماسی، از جمله نمودگاه‌های این مقوله انسانی - اجتماعی است. پژوهش حاضر بر آن است که ضمن معرفی مفهوم توتسم در کتب مرجع، طبقه‌بندی دقیق‌تری از نمودها و کارکردهای آن ارائه کند و سپس به بازتاب این مقوله در سه اثر حماسی از سه جغرافیا و فرهنگ متفاوت، گیل‌گمش سومری، رامایانای هندی، و *گرشاسپ‌نامه* ایرانی بپردازد. گزینش *گرشاسپ‌نامه* از آن رو صورت پذیرفت که آثاری مستقل به مسئله توتسم در *شاهنامه* پرداخته‌اند (نک. پیشینه تحقیق) و *گرشاسپ‌نامه*، به باور برخی از پژوهشگران، «بعد از شاهنامه فردوسی، بهترین منظومه حماسی به زبان پارسی است» (صفا ۱۹۵) و می‌توان آن را از منظر استمرار خط حماسه‌سرایی، در نگرشی تطبیقی، همانند *نه‌اید* و *یرزایل پس از ایللیاد* و *اودیسه* هومر به شمار آورد.

افزون بر اهمیت بنیادین این موضوع در شناخت خاستگاه‌ها و آبشخورهای فکری - فرهنگی یک قوم، رویکرد تطبیقی این پژوهش در پیچه‌هایی نو به روی پژوهندگان می‌گشاید و به عمیق‌تر شدن نگرش‌ها و تحلیل‌ها کمک می‌کند و اندیشه‌های همسان و ناهمسان را در حماسه‌های این سه قوم، که بازتاب اساطیر آن ملت‌ها هستند، عرضه می‌دارد. اتخاذ رویکرد تطبیقی و فراگیر در مواجهه با اساطیر از چنان اهمیتی برخوردار است که مهرداد بهار، اسطوره‌شناس برجسته ایران، در «علت به طبع نرسیدن» جلد دوم پژوهشی در *اساطیر ایران* آشکارا از لزوم بررسی فراگیر اساطیر می‌نویسد: «در طی آماده کردن و نوشتن مقدمه، به جایی رسیدم که دیدم فقط با دانستن

مطالب اساطیری ایران نمی توان به تحلیل پرداخت؛ این همان مرزی است که بسیاری حاضر به گذشتن از آن نیستند» (بهار ۵)؛ او سپس می افزاید: «نه تنها در زمینه مردم شناسی و علم الاساطیر باید سواد تئوریک داشت بلکه باید اساطیر بین النهرین، عیلامی، مصری، یونانی و هندی را تا حدودی شناخت و محور اسطوره و آیین را در هر یک از این آیین ها دانست» (همان).

پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهشی مستقل که به بازخوانی تطبیقی و همزمان این سه اثر از منظر توتمی شناختی پرداخته باشد صورت نگرفته است ولی درباره توتمیسم، به عنوان مقوله ای بشری - فرامنطقه ای، کتاب ها، پایان نامه ها و مقالاتی تألیف شده است. برخی از این پژوهش ها که داده ها و یافته های آنها به مدد نگارندگان این مقاله آمده است از این قرارند: از آثار ترجمه شده بنیادی می توان از توتم و تابو (۱۹۱۲) به قلم زیگموند فروید (ترجمه محمدعلی خنجی، ۱۳۴۹) و توتمیسم (۱۹۶۲) به قلم کلود استروس (ترجمه مسعود راد، ۱۳۶۱) یاد کرد.

در حوزه زبان فارسی، از کتاب *ادیان ابتدایی: تحقیق در توتمیسم*، اثر جمشید آزادگان (۱۳۷۲) در تعاریف و مبانی نظری استفاده شده است. توتم و تابو در *شاهنامه* اثر فاطمه توسل پناهی (۱۳۹۱) در یافتن مصداق ها به کار آمد. نویسنده در این اثر، جز *شاهنامه*، به *یادگار زریران* و *کارنامه اردشیر بابکان* نیز می پردازد.

در عرصه پایان نامه های دانشگاهی، زینب کمانگرپور به «توتمیسم در شاهنامه» (دانشگاه رازی کرمانشاه، ۱۳۸۸) و مریم ولی زاده به «بررسی بن مایه های توتمیسم در قصه های عامیانه ایران» (دانشگاه مازندران، ۱۳۹۰) پرداخته اند.

در میان مقالات علمی- پژوهشی، میرجلال الدین کزازی و کبری فرقدانی (۱۳۸۶) «توتم در داستان های شاهنامه» را بررسی کرده اند که، نظر به احاطه کزازی بر مبحث حماسه و اسطوره، جزو مقالات مرجع و قابل استناد است. رضا ستاری و همکاران (۱۳۹۶) به تحقیق درباره «توتم در منظومه های پس از شاهنامه، با تکیه بر منظومه های *گرشاسپ نامه*، *سام نامه*، *کوش نامه*، *برزو نامه*» پرداخته و توتم گیاهی و سه مورد از توتم های حیوانی را بررسی کرده اند. از مقالات دیگری نیز می توان یاد کرد که ضمن بررسی های خود به توتم

بودن حیوان اشاره کرده‌اند، مانند «اسب: پرتکرارترین نمادینه جانوری در شاهنامه و نقش آن در تکامل کهن‌الگوی قهرمان» (قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸) و «بررسی تطبیقی سیمرخ با استناد به اوستا، شاهنامه و منطق‌الطیر» (حاجی‌آبادی و پورمند، ۱۳۹۰).

توتمیسم

در تاریخچه مطالعات توتمی‌شناسی، جان لانگ، جهانگرد انگلیسی، را نخستین کسی می‌دانند که در مواجهه با بومیان امریکا به راز توتم پی برد و در سفرنامه^۱ خود (۱۷۹۱) این اصطلاح را به کار برد (دورکیم^۲ ۱۰۱) ولی اولین محقق که توتمیسم را به گونه‌ای کارآمد، از نظر علمی و تاریخی، بررسی کرد مک‌لنن اسکاتلندی بود که در کتاب *زناشویی ابتدایی*^۳ (۱۸۶۵) و نیز مقاله تأثیرگذار «پرستش حیوانات و گیاهان»^۴ (۱۸۶۹) به توتمیسم پرداخت (جونز^۵ ۷).

واژه «توتم» (Totem) برگرفته از واژه «اتوتمان» (Ottoman) در زبان قبایل سرخ‌پوست امریکای شمالی به معنای «خویشاوند، برادر و خواهر» است (آزادگان ۳۶). قبایل ابتدایی، با گذاشتن نام حیوانی بر خود، آن را توتم خویش می‌شمارند و حیات تک‌تک اعضای قبیله را مشروط به وجود او می‌دانند (فریزر ۷۹۳) و به رابطه بسیار نزدیک و خاص بین خود و توتم مقدس باور دارند (رید ۷۰). به گفته فروید، توتم حیوانی مأكول و بی‌آزار همچون گوزن در نزد سرخ‌پوستان امریکای شمالی یا جانوری خطرناک و مخوف همچون اژدها در چین و ژاپن است که با مجموع افراد قبیله - گروه رابطه‌ای ویژه دارد. در مواردی کم‌شمارتر، رُستنی‌ها و عناصر طبیعی (باران، آب، آتش، و...) نیز ممکن است توتم شمرده شوند (فروید ۱۲).

مک‌لنن، در تبیین پدیده‌ای که تا آن زمان ناشناخته و رازآلود بود، توتمیسم را نهادی اجتماعی دانست که در آن، قبایل حامل نام یک حیوان یا گیاه‌اند، آسیب رساندن یا کشتن توتم را ممنوع می‌دانند و به برون‌همسری و آنساب مادرتباری^۶ قائل‌اند. او اظهار داشت

-
1. *Voyages and Travels*
 2. Durkheim
 3. *Primitive Marriage*
 4. *The Worship of Animals and Plants*
 5. Jones
 6. matrilineal descent

که بسیاری از آداب و عادات رایج در جوامع مختلف باستانی و حتی جوامع مدرن ریشه در باورهای توتمی دارد و میراث فرهنگی دوران توتمیسم به شمار می‌رود (جونز ۱۶). در ۱۹۱۴، ریورز، از معروف‌ترین نظریه‌پردازان توتمیسم، این پدیده را حاصل همگرایی سه عنصر دانست: الف) عنصر اجتماعی: ارتباط میان گونه‌ای از حیوانات، گیاهان یا اشیای بی‌جان با یک گروه مشخص در جامعه که معمولاً گروه برون‌همسری یا یک طایفه است؛ ب) عنصر روانی: اعتقاد به وجود رابطه خویشاوندی در میان اعضای گروه از یک سو و حیوان، گیاه یا شیء از سوی دیگر که اغلب نسب گروه به آن می‌رسد؛ و پ) عنصر آیینی: احترام به حیوان، گیاه یا شیء، که به صورت ممنوعیت خوردن حیوان یا گیاه یا به کار نبردن شیء نمود می‌یابد (استروس ۳۷).

فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱)، در توصیف خود از توتمیسم در جایگاه سلوکی مذهبی، بر این باور است که اعضای قبیله، خود را به نام توتم خویش می‌نامند و معتقدند که از نسل همان توتم هستند. در نتیجه، حیوان توتمی را شکار نمی‌کنند، آن را نمی‌خورند، و اگر توتم حیوان نباشد، از هر نوع استفاده از آن خودداری می‌کنند. این محرّمات تنها شامل کشتن و خوردن توتم نیست؛ گاه لمس آن و حتی نگاه کردن به آن نیز ممنوع است (فریزر ۷۹۳). جان بایر ناس احساس نزدیکی بشر ابتدایی به حیوانات اطراف خود را طبیعی می‌داند. طبق فرضیه او، انسان بدوی مشاهده می‌کند که جانوران در بسیاری از رفتارهایشان، مانند به دست آوردن غذا، فرار، نزاع و جنگ، به اعمالی شبیه کارهای خود او دست می‌زنند و تصور می‌کند که او با بعضی از آن حیوانات از یک ریشه و اصل است یا یکی از نیاکان قدیم او به صورت همان جانور بوده است و او با جانور توتمی جد مشترک دارد. ناس همین احساس نزدیکی به حیوانات و حتی موجودات بی‌جان را جوهر عقیده به توتمیسم می‌داند (ناس ۲۶-۲۷).

نمودهای توتمیسم

بنابر آنچه فلیسین شاله (۱۸۷۵-۱۹۶۷)، فیلسوف فرانسوی، در تبیین جلوه‌ها و نمودهای توتمیسم در جوامع بدوی می‌نویسد، افراد این جوامع همواره می‌کوشند خود را به صورت و حالت توتم درآورند، برای نمونه: «در طایفه‌ای که توتم آنها گاو میش

است موهای سر خود را به صورت شاخ آرایش می‌دهند؛ در طایفه‌ای که توتیم آنها لاک‌پشت است سر خود را می‌تراشند؛ در صورتی که توتیم یک پرنده باشد، پره‌های آن پرنده را همراه دارند؛ تصاویر توتیمی بیش از خود توتیم مقدس است» (فضایی ۲۳۳).

در منابع دیگر، دسته‌بندی‌های دقیق‌تری از این نمودها ارائه شده است:

(الف) حک و ترسیم توتیم‌ها بر روی سلاح یا ابزار؛

(ب) ساخت اشیای ملهم از نقوش حیوانی، مانند گرزّه گاوسر که با الهام از سر گاو

درست شده بود؛

(پ) استفاده از نام حیوان در برساخت نام انسان، چنان که در متون ادبی ما لفظ

شیرمرد، گراز، سگسار دیده می‌شود؛

(ت) استفاده انسان بدوی از پوشش حیوانی، چنان که در ترکیب «پلنگینه‌پوش» در

شاهنامه دیده می‌شود. بدین ترتیب افراد قبیله بدوی در پی آن بودند تا در قدرت و

جنگاوری با حیوان توتیمی متحد و همسان شوند؛

(ث) ترکیب انسان - حیوان که نمودار باورهای دینی گذشتگان است، چنان که انسان‌های

باستانی دوران دیرینه‌سنگی چهره جانوران انتزاعی نظیر انسان - گاو، انسان - اسب و

انسان - فیل را می‌کشیدند (زمردی ۳۲۳-۳۲۶)؛

(ج) تبدیل انسان و گیاه به یکدیگر (آزادگان ۷۱)؛

(چ) قربانی کردن و خوردن آیینی گوشت و خون حیوانی خاص (قائمی و یاحقی ۱۳)؛

(ح) نصب مجسمه یا تصویر توتیم بر چوبی بلند که به آن «تیرک توتیم^۱» گفته شده

است (هالپین^۲ ۱۶)؛

(خ) خال‌کوبی نیز از جلوه‌های توتیم‌گرایی است؛ به گفته دورکیم، خال‌کوبی نقش

توتیم روی اعضای بدن در بین بومیان شمال‌غربی کاملاً مرسوم و رایج است (دورکیم ۱۵۸).

گذشته از جوامع بدوی، علی‌اصغر حکمت با باریک‌بینی به نمود توتیمسم در

جوامع متمدن نیز اشاره کرده است: «امروز ما ضمن بررسی آداب و رسوم مردم متمدن،

مشاهده می‌کنیم که هنوز ستایش بعضی از گیاهان و جانوران وجود دارد، از جمله

نقوش حیوانات یا نباتاتی که بعضی ملل برای پرچم خود انتخاب کرده‌اند، از جمله

1. totem pole

2. Halpin

نقش شیر و خورشید بر روی پرچم ایران و همچنین فیل در پرچم تایلند و آفتاب در پرچم ژاپن» (به نقل از: تاج بخش ۲۵).

بررسی تطبیقی توتیمهای حیوانی و گیاهی در حماسه‌های گیل‌گمش، رامایانا و گرشاسپ‌نامه

شیر

در اغلب اساطیر جهان، شیر نماد قدرت و شجاعت است. هیبت، قدرت و ظاهر باشکوه این جانور باعث شده است که از روزگار باستان آن را با خدایان، و به تبع آن با پادشاهان، در پیوند بدانند. قبایل افریقایی دیناکا در جنوب سودان شیر را نیای توتیمی خود می‌دانند و بخشی از گوشت شکار خود را برای این حیوان می‌گذارند. در سواحل رود کنگو و زامبزی^۱، مردم بر این عقیده‌اند که روح رؤسای قبایل وارد تن شیرها می‌شود. در بعلبک (در لبنان کنونی)، برای شیری که گوساله‌ای به دندان دارد سرودهایی خوانده می‌شده است (وارنر ۵۲۱). شیر را به واسطه رنگ زرد و شکل یالش، رمزی از خورشید دانسته‌اند؛ در مصر باستان، شیر نماد خورشید - خدا بود؛ در نجوم نیز برج اسد (شیر) یا همان مرداد، که دوره اوج قدرت و گرمای خورشید است، منزل آفتاب است (کمانگرپور ۴۹). کزازی بر این باور است که شیر، در نمادشناسی کهن، نشانه خورشید، آفرینش برتر، آتش و نیروهای کارساز بوده است (کزازی، ۱۳۶۸: ۸۱).

این جانور، در هر سه حماسه مورد بررسی حضور دارد. گیل‌گمش در توصیف هوس‌بازی‌های ایشتر، الهه عشق، به قدرت شیر اشاره می‌کند: «دل با شیر شریزه سپردی که به نیرو تمام بود» (گیل‌گمش ۹۸) و خطاب به انکیدو می‌گوید: «تو از نیرومندی به شیر و نرگاو وحشی می‌مانستی» (همان ۲۷۱-۲۷۲) و در مرگ انکیدو پوست شیر می‌پوشد: «از پس مرگ تو، آب بر گیسوان افشانده پوست شیر در بر خواهد کرد» (همان ۱۱۵) و نیز: «... من خود جامه‌ای از پوست شیر به تن پوشیده به دشت می‌تازم» (همان ۲۴۰). گیل‌گمش برای گذر از کوهسار خورشید نیز شیر بسیار به خاک می‌افکند (همان ۱۴۷، ۱۵۲) و پوست آنها را با خود برمی‌دارد (همان ۲۵۷).

در *رامایانا* شاهد آنیم که بیرق ایندرجیت، پسر راون، تصویر شیر دارد: «بهبیکهن گفت: بر بیرق کسی که علامت شیر است او را ایندرجیت می‌گویند» (وال‌میکئی ۳۵۳). راون، سردار دیوها، نیز پوست شیر بر تن دارد: «برهما می‌گوید سلام می‌کنم من تو را که دیو دیوها هستی. بر تن تو پوست شیر خوب می‌زیبد» (همان ۸۰). در توصیف مهادیوجی آمده است: «داماد جوانی هست سودامزاج و بر گاوی سوار است، از پوست فیل و شیر پوششی در بردارد» (همان ۳۵). در نبرد سری رامچندر با راون نیز چنین می‌خوانیم: «راون بر ارابه دیگر سوار شد... و مثل شیر شرزه بغرید» (همان ۳۹۴). در ذیل لغت نرسنگه^۱ آمده است: «شیر و مرد؛ در تجسم چهارم، ویشنو به صورت شیر و مرد درآمد تا جهان را از چنگال ظلم و ستم هرن‌کیشپ برهاند» (همان ۶۳۶).

در *گرشاسپ‌نامه* نیز، به گونه‌های مختلف، با بزرگداشت شیر روبه‌رویم. برای نمونه، درفش شیدسب، پسر تور، شیرنشان است:

درفشی ز شیر سیه پیکرش همایی ز یاقوت و زر از برش
(اسدی طوسی ۶۶)

فریدون درفش شیرپیکر به نریمان (همان ۲۹۷) و به سام (همان ۴۱۳) می‌دهد؛ در کنار تخت فریدون، دو مجسمه شیر زرین ساخته و نهاده‌اند (همان ۲۹۶). فریدون به فغفور چین تختی از بیجاده، با شیر زرین و شگفت‌انگیز هدیه می‌دهد (همان ۳۷۳). از دیگر نمودهای این جانور شیری است نقره‌ای که بتی بر فراز آن نشسته است:

درو شیری از سیم و تختی به زیر بتی کرده از زر پُشت شیر
(همان ۳۹۵)

رضا ستاری و همکاران، با اشاره به این که در اغلب اساطیر جهان، پهلوانان بزرگ همچون گیل‌گمش، رستم، اسفندیار، گرشاسپ و هرکول، شیرشکارند، می‌افزایند: «این چیرگی نمودار پیروزی روح انسانی بر طبیعت حیوانی است» (ستاری و دیگران ۶۳-۶۲).

مار و اژدها

مهم‌ترین نقش‌مایه جانوری در هنر دینی عیلام مار (اژدها) است. این جانور در بین‌النهرین نیز اقبال بسیار داشته است: در آگاده، شوش و بابل، بر روی مهرهای حکومتی از تصویر «خدای مار» استفاده شده است. هنرمندان عیلامی گونه‌ای از مار را با سر انسانی پدید آورده‌اند که خاص عیلام بوده است (تاریخ جهان باستان کمبریج ۷۲). مار گاه نماد موجودی است که موجب به دنیا آوردن کودکان است. برای نمونه، در گواتمالا و نیز قبیله اوربونا در استرالیا، نیاکان مردم دو مارند که زمین را در می‌نوردند و با هر توقف ارواح کودکان را رها می‌کنند. در باور توگوهای افریقایی، مار هیولاییکری وجود دارد که کودکان را از دست خدای نامو می‌گیرد و پیش از تولدشان به شهر می‌برد (معصومی ۶۰). در هند جدید، بسیاری از باورها نشان از خصلت نیکوکاری و باردارکنندگی دارند. شکل مار زمینه‌ساز تفاسیر و معانی گوناگونی است که مهم‌ترین آنها تجدید حیات است. در نظر چینیان، مار منبع هر گونه قدرت جادویی است (الیاده ۱۷۱) و خیر و برکت، عمر طولانی، تقوا و پرهیزکاری، توازن و عدالت و ثروت و مکننت به همراه می‌آورد (رستگار فسایی ۹). به هر روی، «پرستش مار، خواه به صورت افعی‌ای پیچان، خواه به صورت اژدهایی بالدار، به صدها نوع و شکل مختلف در نزد غالب امت‌ها عمومیت دارد» (ناس ۲۱). با این همه، این جانور در متون اوستایی موجودی مذموم و غیرمفید است و جزو آفرینش‌های اهریمنی به شمار می‌آید. در بندهشن آمده است: «اهریمن خود را به صورت مار در آورد و به مقابله روشنان پرداخت و زیر زمین را بسفت» (فرنبرگ دادگی ۱۵۲). کزازی معتقد است: «نماد اوستایی دهاک با نماد ودایی داسه می‌تواند در پیوند باشد. داسه نیز در *ودها* اژدهایی است سه‌سر و شش‌چشم. داسه ودایی را با اژی دهاک اوستایی می‌توان یکسان شمرد و یکی را برآمده از دیگری انگاشت» (کزازی، ۱۳۸۰: ۱۰).

در حماسه گیل‌گمش، مار گیاه حیات‌بخشی را که گیل‌گمش می‌خواست با خوردن آن عمر جاودان بیابد می‌خورد و جوان می‌شود: «ماری مگر بوی گیاه شنید. پیش خزید و گیاه تمام بخورد. پوست کهنه به دور افکند و جوان شد» (گیل‌گمش ۳۰۸). نیز در توصیف خومبه‌به، نگهبان جنگل سدر، آمده است: «و آن‌گاه خومبه‌به پدیدار شد. با پنجه‌هایی شیرسان، تنی از فلس‌های مفرغ‌پوشیده، پای‌هایی به چنگال کرکسان مانده...

شاخ‌های نرگاو وحشی بر سر داشت؛ دُم و اندام آمیزش وی با سر ماری پایان می‌یافت» (همان ۲۵۴). در این حماسه، مار نمودی از پوست‌اندازی و همچنان گویای پیوند این جانور با تجدید حیات و جاودانگی است. در فرهنگ اساطیری، مار به دلیل پوست‌اندازی سالانه، موجودی دیرزی و گاه بی‌مرگ تلقی می‌شود، موجودی که پوست کهنه و پیر خود را به دور می‌اندازد، دوباره جوان می‌شود و به دوری از مرگ، که نویدی از جاودانگی است، دست می‌یابد (کمانگرپور ۶۵).

در *رامایانا*، دو طرف جنگ از تیرهایی افسون‌شده بهره می‌گیرند. از آن جمله است تیری که از آن ماران برآیند: «راون تیری که از آن ماران برآیند انداخت» (وال‌میکی ۳۹۵). در سنسکریت، واژه ناگ (Naga) به معنی «مار»، از نژاد مارها، از نسل مار» آمده است. مار نزد هندوان مار مقدس به شمار می‌رود. در پیوند با این واژه، ناگ استر (Naga Astra) «نام اسلحه‌ای که شکل او مانند مار باشد»، ناگ پھانس (Naga Pasha) «کمند یا بند مانند مار» و ناگ لوک (Naga Loka) «جهان یا عالم مارها» که به عقیده هندوان زیر زمین است به‌کار رفته است (همان ۶۳۶). نیز چندین بار از سیس‌ناگ (Sesanaga) نام برده شده است: «هر گاه سیس‌ناگ، با هزاران زبان، صفت او را نتوانست گفت، دیگر را چه یارا» (همان ۳۶۶). لکشمین، برادر رام، نیز «ظهور سیس‌ناگ» شمرده شده است (همان ۳۵۸). در معرفی سیس‌ناگ چنین آمده است: «اژدهای اساطیری که دارای هزار سر است و زمین را بر سر خودش گرفته است؛ وی علامت ابدی و جاویدان می‌باشد. او را پادشاه ماران و مقیم در پاتال (زیرزمین) دانسته‌اند. سیس‌ناگ علم نجوم را به گرگ یاد داد و هنگامی که ویشنو به استراحت می‌پردازد، سر سیس‌ناگ مثل چتر بر وی سایه می‌افکند» (همان ۶۲۱).

در این حماسه، اژدها جنبه مثبت دارد و زمین بر سر او واقع است. اغلب کیش‌های پیشاتاریخی با مارپرستی در ارتباط بوده‌اند. در هند، این کیش‌ها با کیش آریاییان مهاجم در آمیخت و در اسطوره‌های متأخر هندو به صورت باشندگان نیمه‌ایزدی با پیکر مار به نام ناگاها به جا ماند. ناگاها در قصه‌های عامیانه شریب نیستند، بلکه عمل آنان همواره خیرخواهانه است. «پرستش ایزدبانوی مار، ماناسا، در بنگال هنوز هم وجود دارد و او را با بلندترین ناگیتی (ناگای مؤنث) یکی می‌پندارند» (وارنر ۵۳۳). شهریار ناگاها که ندیم همیشگی ویشنو، خدای نگه‌دارنده، است در هنگامی که ویشنو در پایان هر عصر

بر اقیانوس کیهان شناور می‌خسبد، همچون بالشی زیر سر او قرار می‌گیرد و به ویشنو در کشتن اهریمنان یاری می‌رساند (ایونس^۱ ۱۹۹).

در حماسه گرشاسپ‌نامه، مار در هیئت اژدها رخ می‌نماید: ضحاک، پادشاه بابل، که به میهمانی اترط، پدر گرشاسپ، آمده است، با شنیدن دلاوری‌های گرشاسپ، او را برمی‌انگیزد که با کشتن اژدها جهان پهلوان ایران شود و این چنین است که گرشاسپ با اژدها به نبرد می‌پردازد (اسدی طوسی ۷۷). در بخشی دیگر نیز، آن‌جا که گرشاسپ در دیدن شگفتی‌های سرزمین هند به جزیره‌ای می‌رسد، شش اژدها را می‌کشد (همان ۱۶۳). درفش گرشاسپ نقش اژدها دارد (همان ۲۶۸). وقتی هم فریدون به پادشاهی می‌رسد، به گرشاسپ درفش اژدهاپیکری می‌دهد (همان ۲۹۷). فریدون به نریمان نیز درفش اژدهاپیکر دیگری می‌دهد (همان ۴۱۳).

گاه توتم جانوری با هیبت ترسناک و مخوف است. در حماسه گرشاسپ‌نامه قهرمان با اژدها نبرد می‌کند و او را می‌کشد. اژدها در حماسه‌های ایرانی اهریمنی شمرده می‌شود. در این میان، نقش بستن اژدها بر علم پهلوانان حماسه تأمل‌برانگیز است و خواننده را به این نکته رهنمون می‌سازد که این نقش‌نشان و یادی است از غلبه پهلوان بر چنان جانور مهیب و ناشناخته‌ای، یا، آن‌گونه که کزازی و فرقدانی گفته‌اند، اژدها لزوماً اهریمنی نیست و می‌تواند مقدس شمرده شود و نماد قدرت و توانایی و دفاع و برکت‌بخشی به شمار آید (کزازی و فرقدانی ۱۰۲). این در حالی است که اسطوره رویارویی پهلوان و اژدها، به سبب پراکندگی و گستردگی‌اش، اسطوره‌ای جهانی به شمار می‌رود (رستگار فسایی ۱۵۶). به عقیده بهار، اژدهاکشی که ویژه پهلوانان است در اصل به معنای غلبه بر آشوب است (بهار ۱۹۰). در تمام مواردی که اژدها کشی روی می‌دهد، قهرمان پس از کشتن اژدها به نوعی غسل می‌کند (رستگار فسایی ۱۰۵). در حماسه گرشاسپ‌نامه، گرشاسپ پس از کشتن اژدها به مناجات با خداوند می‌پردازد (اسدی طوسی ۷۸).

اسب

اسب، از مصدر «as» یا «ak» آریایی به معنای «تند رفتن» (پورداوود ۲۲۲)، از جمله حیوانات توتمی است که در اوستا و دیگر کتب آیینی تحسین و ستایش می‌شود (اوستا

۴۶۳/۱؛ کتاب ایوب ۳۹: ۱۹-۲۵). در *شاهنامه* فردوسی، اسب «پرکاربردترین نمادینه حیوانی» (قائمی و یاحقی ۱۳) و در چنان پیوندی با پهلوان است که «اگر پهلوانی سوار نباشد، بونده و بایین نمی‌تواند بود» (کزازی و فرقدانی، ۱۳۸۶: ۴۲). واژه اسب در نام پدر زرتشت، پوروشسپ، و تعدادی از پهلوانان *شاهنامه* نیز دیده می‌شود. در *نوروزنامه*، اسب «شاه همه چهارپایان چرنده» و «سالار چهارپایان» خوانده می‌شود (خیام ۷۸).

در حماسه *گیل‌گمش*، ایشتر، الهه عشق، وقتی غرق در زیبایی گیل‌گمش می‌شود، از او تقاضای ازدواج می‌کند و پس از مدح او، برایش دعا می‌کند که: «اسبان ارباهات به تک سرکش باشند» (*گیل‌گمش* ۹۶). این الهه‌بانوی اوروک خود جایگاه والایی در این سرزمین داشته و بر اساس منابع تاریخی، «ما از هدیه‌ای سخاوتمندانه، یعنی سر اسب سفید تزئین شده، آگاهی داریم که از سوی پادشاه عیلام، تاماریتو (هم‌عصر آشوربانیپال) برای معبد این الهه‌بانو فرستاده شد» (*تاریخ جهان باستان کمبریج* ۵۲).

حضور برجسته اسب در *رامایانا* برای قربانی «اسمیده» است. اسب قربانی باید ویژگی‌هایی داشته باشد: «رنگ او، چون شیر ماده‌گاو، سفید بود و یک گوش او سیاه و یال و دم زرد مثل زعفران باشد» (وال‌میکی ۵۰۳). در وصف قربانی اسمیده می‌خوانیم: «در ساعت سعید به حضور سایر برهمنان و عابدان و راجه‌های اطراف آتش افروخته، اجزای نذر در آن انداختند. بعد از آن اسب را غسل دادند و با صندل او را پرستش کردند و بر پیشانی آن لوحی از طلا بستند [و] موافق قاعده آن را کشتند، گوشت و پوست و استخوان آن را در آتش سوختند» (همان ۵۲۳).

در *گرشاسپ‌نامه*، نام پسر *جم* شیدسب است. اسدی، ضمن پرداختن به همسر *جم*، به این نام اشاره می‌کند:

پسر بُدش از آن زن یکی مه‌نژاد بید شاد و شیدسب نامش نهاد

(اسدی طوسی ۶۵)

در نام قهرمان این حماسه، *گرشاسپ*، پسر *اثرط*، نیز همچنان با تسمیه اسب مواجه می‌شویم:

بدان پورش آرام بفرود و کام گرانمایه را کرد *گرشاسپ* نام

(همان ۶۹)

یکی از جلوه‌های توتیمی اسب همراهی و محافظت از پهلوان و سوار خود است. در گیل‌گمش و گرشاسپ‌نامه به همراهی اسب با پهلوان اشاره شده است. در این خویشکاری توتیمی، اسب فقط مرکبی برای پهلوان به شمار نمی‌آید بلکه، افزون بر آن، محافظ قهرمان و تأمین‌کننده بخشی از قوای مادی و معنوی او است (نامور مطلق ۹۵). نقش توتیمی اسب در حماسه رامایانا به گونه‌ای دیگر بازتاب می‌یابد: قربانی شدن حیوان توتیمی. پورداوود، به نقل از هرودوت، دربارهٔ ماساگن‌ها می‌نویسد: در میان همهٔ خدایان، آنها جز خورشید خدای دیگری نمی‌ستایند و برای او اسب قربانی می‌کنند زیرا عقیده دارند که باید برای چالاک‌ترین خداوند چست‌ترین و تندترین جاندار فدیسه گردد. به گفتهٔ گزنفون، ارمنی‌ها نیز از برای مهر (خورشید) اسب قربانی می‌کردند (پورداوود ۲۴۳).

گاو

گاو از برجسته‌ترین حیوانات توتیمی در اساطیر جهان است و با کارکردهای مختلفی نمود می‌یابد. تقدس گاو و نقش توتیمی آن با زندگی شبانی و کشاورزی اقوام هندواروپایی تفسیر می‌شود، چنان‌که محققان گاو‌داری را اصلی‌ترین پیشهٔ این اقوام و حتی مهم‌تر از کشاورزی دانسته‌اند (بهار ۳۸۶). گاو نماد مشترک ادبیات مذهبی ایرانیان باستان و هندوان و توتیم مشترک و قدرتمند این دو قوم و، به تعبیر مری بویس، شرق‌شناس برجستهٔ انگلیسی، این دو عموزاده محسوب می‌شود (کمانگریور ۳۴). در حماسهٔ سومری، ایشتر، الههٔ عشق، از پدر خود، آنو، خدای بزرگ بین‌النهرین، تقاضا می‌کند که نرگاو آسمانی را برای نابودی گیل‌گمش و شهر او، اوروک، به زمین بفرستد: «ای پدر! نرگاو آسمانی را به من ده/ تا گیل‌گمش را بکشد/ و خانه‌اش را به آتش کشد» و آنو به دختر خویش هشدار می‌دهد که اگر نرگاو آسمانی بر زمین فرود آید، باعث خشکسالی هفت‌ساله می‌شود (گیل‌گمش ۱۰۰). سرانجام، ورزاست که کشته می‌شود ولی، به گفتهٔ فریزر، رعایت نکردن محرّمات توتیم خودبه‌خود کیفری سخت در پی خواهد داشت: بیماری‌های سخت، مرگ و... (فروید ۱۰۳). مرگ انکیدو پس از کشتن ورزا نیز روشنگر این حقیقت است. در این حماسه، نرگاو آسمانی هم‌ردیف شمس، خدای روشنایی، قرار می‌گیرد و تقدیس می‌شود. گیل‌گمش، پیش از نبرد با هوم

بیه، خدای نگهبان جنگل سدر، رؤیایی می‌بیند: «من و نرگاو وحشی به جدال اندر بودیم» و انکیدو در تعبیر خواب او می‌گوید: «آن نرگاو که تو دیدی شمش [شَمَس] است، خدای روشنایی! در سختی‌ها دست‌گیر ما خواهد بود» (همان ۷۸). در چند بخش از حماسه گیل‌گمش نیز از سلاح «گوسر» می‌خوانیم که نباید به جهان زیرین برده شود (همان ۱۸۲، ۱۸۳، ۳۱۲).

در *رامایانا*، «کامدهین» ماده‌گاو افسانه‌ای و برآورنده همه خواسته‌هاست. شیر کامدهین سرچشمه آب حیات است: «کامدهین گاو آنجاست که از شیر آن، دریای شیر پیدا شده، آب حیات از آنجا برآمده» (وال‌میکی ۷۷)، همچنان‌که «راجا را شب مهمان داشت. ماده‌گاو، سیلا نام، دختر کامدهین را طلبیده، فرمود: هر چه به مردم لشکر راجا در کار باشد، برسان! او همچنان کرد؛ از اطعمه و اشربه و ملبوسه هر کدام خواستند، یافتند» (همان ۱۱۲) و چون راجا سیلا را به زور می‌ستاند، این ماده‌گاو «با مردم لشکر راجا جنگ کرده، شکست داد» (همان ۱۱۳). وقتی هم راما می‌خواست به جزیره سیلان برود، شگون‌های بد نمودار شد: «ماده‌گاو شیر نمی‌دهد» (همان ۳۰۹) و هنگام اسیر کردن سیتا، همسر راما، «ماده‌گاو خر کور می‌زاید» (همان ۳۲۹). او هم‌رتبه با برهمن است: «خدمت برهمن و ماده‌گاو خواهی کرد» (همان ۴۴۳) و نتیجه عبادت نکردن گاو و برهمن دوزخ است: «هر کس برادر بزرگ و گاو و برهمن را خدمت نکند آخر به دوزخ رود» (همان ۷۰).

یکی از تفاوت‌های موجود در گیل‌گمش و *رامایانا* جنسیت گاو است. در بیشتر اسطوره‌ها از ورزا یا نرگاو آسمانی نام برده شده است اما در اساطیر هند، بر خلاف دیگر نقاط جهان، گاو ماده مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند (وارنر ۵۰۹).

در *گرشاسپ‌نامه*، درفشِ مَبتر، از سرداران لشکر بهو، گاوپیکر است:

زده هم برش گاو پیکر درفش سپر زرد و برگستوانش بنفش

(اسدی طوسی ۱۱۱)

این درفش، همانند سلاح گوسر در حماسه گیل‌گمش، با کاربرد توتیم و تلاش برای ایجاد همگونی و یکی‌شدگی با آن تفسیر می‌شود. در جایی دیگر، مهراج شاه، به پاس جنگ‌ها و دلاوری‌های گرشاسپ در برابر سپاه دشمن، به او تندیس زرین

از گاو هدیه می‌دهد (همان ۱۸۸). او همچنین شانزده هزار گاو به گرشاسپ پیشکش می‌کند (همان ۱۹۰).

یکی از کارکردهای توتمی گاو، در حماسه گرشاسپ نامه، کارکرد نیابرسی است که در پیوند با فریدون نمود می‌یابد. گاو توتم خاندان فریدون است. بر اساس آنچه در تاریخ طبری آمده است، نیاکان فریدون، تا ده پشت، اسفیان نام داشتند و هر کدام ملقب به نامی بودند که همه با گاو در ارتباط بود. فریدون خود پسر اسفیان پُرگاو بود (طبری ۱۵۳). نظر به اهمیت این حیوان است که «بسیاری از دانشمندان بر این امر تکیه کرده‌اند که میان روش گاوداری و سرایش حماسه‌ها و رزم‌نامه‌ها رابطه‌ای وجود داشته است» (رضی ۱۰۸).

کشته شدن نرگاو آسمانی در حماسه گیل‌گمش و جدا کردن قسمت‌های بدن او را می‌توان با اسطوره آفرینش نخستین تفسیر کرد. مطابق یک اسطوره بسیار کهن آریایی یا هندواروپایی، در آغاز جهان، ایزد یا ایزدان موجودی شگرف را، که گاه به صورت غول یا مردی درشت و گاه به صورت گاو تصور شده است، قربانی کردند و از پاره‌های تن او بخش‌های متفاوت جهان، مانند آسمان و زمین و آب و گیاه و مردم را ساختند (سرکاراتی ۲۱۷). نظیر این روایت، در اساطیر ایرانی، گاو اوک دات، نخستین جانور آفریده اورمزد، است که به دست اهریمن کشته می‌شود و پس از مرگ او انواع غلات و گیاهان از زمین می‌روید (آموزگار ۴۱).

پرنندگان

آسمان، در نظر انسان ابتدایی، کشف‌نشده، دست نیافتنی، ماورای طبیعت و جایگاه ارواح بود. به همین سبب، پرنندگان، با نوع حیاتشان و پرواز به آسمان، بسیار شکوهمند و مقدس جلوه می‌کردند. برای انسان ابتدایی، روح نیاکان در گذشته در هیأت این پرنندگان به سوی عالم بالا صعود می‌کند و به آسمان‌ها می‌رسد و شاید همین سرچشمه مقدس و توتم شدن این جانوران باشد (ولی‌زاده ۸۱). از سوی دیگر، توجه انسان بیشتر به پرنندگان شکاری، توانا و عظیم‌الجثه معطوف می‌شد، چنان‌که عقاب در ایران باستان نشانه اقتدار بود. ایرانیان پرواز عقاب را به فال نیک می‌گرفتند و عقاب زرین نشان

رایت ایرانیان بود. در روزگار هخامنشیان، شاهین شه پرگشوده در سرنیزه بلندی جلو لشکر برافراشته بود؛ پس از غلبه اسکندر، این نشان رفته رفته در اروپا رواج یافت و اسکندر نیز آن را در سکه خود به کار برد (پوردوود ۲۹۹-۳۰۱). در شاهنامه، سیمرغ آیینی ترین پرنده‌ای است که به کمک پهلوانان می‌آید و بعدها در ادبیات عرفانی هم نمود می‌یابد. این پرنده در *اوستا* «سن» (Saena) نام دارد و آشیانه او بر بالای درخت «ویسپویش»، در میان دریای فراخ کرت، قرار دارد (*اوستا* ۱۰۱۵/۲-۱۰۱۴). صورت سنسکریت این واژه «سین» (Syena) به معنی عقاب است (پوردوود ۳۰۲).

در *گیل‌گمش*، آن‌گاه که انکیدو از خواب خود می‌گوید، با تصویر عقاب روبه‌رو می‌شویم: «عقابی با چنگال‌های مفرغ خود مرا دربر بود و با من چهار ساعت دوتایی به بالا پرید [...] و عقاب همچنان چهار ساعت دوتایی به بالا پرید [...] آن‌گاه چون دو ساعت دوتایی دیگر به بالا پرید مرا رها کرد و من افتادم» (*گیل‌گمش* ۲۶۷-۲۶۸). در *رامایانا* با پرنده‌ای به نام *گَرر* و با وصف «رئیس پرندگان» و «سواری ویشنو» روبه‌رو می‌شویم (وال‌میکی ۶۲۹) که به قرینه همبستگی با جتایی (کرکس) یادآور عقاب یا سیمرغ است. وقتی راما به طلسم ایندرجیت گرفتار می‌شود، باد در گوش او می‌گوید: «گَرر را یاد فرما! سری رامچندر گَرر را یاد کردند. همان وقت گَرر از مکان خود روان شده، نزد سری رامچندر رسید. از صدمه پرهایش عالمیان ترسیدند. درختان و کوه‌ها از بیخ افتادند. [رامچندر را] بسیار صحت بدن حاصل شد» (همان ۳۵۰). جتایی، کرکسی که به سری رامچندر در نبرد با راون کمک کرد، در شرح نسب‌نامه خود، *گَرر* را از نسل برهما می‌داند (همان ۲۳۲).

در حماسه ایرانی، *گرشاسپ* در سفر به اقیانوس هند، در جزیره رامنی به سیمرغ برمی‌خورد:

چنین گفت کان جای سیمرغ راست	که بر خیل مرغان همه پادشاست
ز باد پرش موج دریا ستوه	ز بانگش گریزان دد از دشت و کوه
	(اسدی طوسی ۱۵۲-۱۵۳)

در *رامایانا* و *گرشاسپ‌نامه* با کارکرد توتیمی پرندگان شفافبخش و یاری‌رسان نیز روبه‌رو می‌شویم: در *رامایانا*، *گَرر* مرغ مقدسی است و نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند؛ در

گرشاسپ‌نامه نیز سیمرخ یاری‌رسان راه‌گم‌کردگان است و به آنان آب و غذا می‌رساند. این نقش البته نقشی کمرنگ است و تنها در یک مورد به آن اشاره می‌شود (همان ۱۵۳).

گیاهان

در تاریخ ادیان جهان، این عقیده که نخستین خدایان حیوانات و گیاهان بوده‌اند باوری بسیار کهن به شمار می‌رود (جونز^۱ ۷). تقدس گیاه، در حقیقت، زاده طبع خیال‌انگیز انسان، نمود جاودانگی و نیاز حقیقی او به دوا و درمان و خوراک بوده است (میهن‌دوست ۱۶۸). در هر سه حماسه مورد پژوهش، با درختان و گیاهان مقدسی روبه‌رو هستیم که کارکرد نفع‌آوری، شفابخشی و تفأل دارند. در حماسه گیل‌گمش، درختان سدر مقدس در جایگاه خدایان روییده‌اند و فوایدی بسیار، سایه‌ای خوش و بویی عطرآگین دارند (گیل‌گمش ۸۸). در این حماسه، سدر مقدس همچون فدییه برای خدایان پسندیده است: اوته - نه پیش‌تیم، پس از رهایی از توفان سهمگین، می‌گوید: «بر زیک‌کوررت کوه فدییه‌ای نهادم / و هفت ظرف مقدس فروچیدم / در آن همه، نال و سدر و مورد نهاده / خدا آن بوی‌ها دریافتند / و ایشان را آن بوی‌ها پسند اوفتاد» (همان ۱۶۷-۱۶۸).

در رامایانا، سری رامچندر، پس از زخمی شدن لکشمی و سایر میمون‌ها، هنومان را به کوه کیلاس می‌فرستد تا از درختان دوا‌ی شفابخش بیاورد: «متصل کوه کیلاس، بر کوه تپکل برو! در آن جا دواها بسیار است؛ از آن جمله چهار دوا به نام: مرت‌سنجیونی و بشل‌کرنی و سوبل‌کرن و سندهنی را بیار! [هنومان چون در آنجا رسید] اشجار دواها نتوانست شناخت، آن کوه را با سایر درختان برداشت» (وال‌میکی ۳۷۱).

در حماسه ایرانی، گرشاسپ در سفر خود به برهمنی برخورد می‌کند. در گفت‌وگوی این‌دو، برهمن به نکته‌ای شگفت اشاره می‌کند و از گیاه‌تباری آدمی می‌گوید:

دگر گفت کایزدش چون آفرید
بفرمود پس تا درخت از درون
ورا از درختی پدید آوری
بکافند و زو آدم آمد برون
(اسدی طوسی ۱۴۴)

او همچنین، در راه سفر خود به هند، درختانی شگفت‌انگیز می‌بیند: «درخت کیهانی» یا درخت نخستین (همان ۱۷۳)، «درخت شفابخش» که مردمان برای شفا به سویش می‌شتابند (همان ۳۲۱) و نیز، «درخت انسان نما» یا ترکیب گیاه - انسان:

همه خاک او نرم چون توتیا برو مردمی رسته همچون گیاه
(همان ۱۶۵)

«درخت کیهانی»، در جایگاه نخستین درخت گیتی، ستون و رکن کیهان است و زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد. سر درخت کیهانی در سقف آسمان و ریشه‌هایش در سراسر زمین و قلبش جایگاه آتش گسترده و آذرخش است. «این درخت مقدس یادآور ایزدان و ایزدبانوان است و همه صفات آنان از قبیل باروری و جاودانگی را دارد» (دوبوکور ۱۹). خلقت انسان از درخت و باور به گیاه‌تباری و آفرینش آدمی از گیاه نکته دیگری است که در *گرشاسپ‌نامه* به آن اشاره می‌شود. این باور توتمی در اساطیر ایران و جهان نمونه‌هایی دارد. در اسطوره‌های زرتشتی، مشی و مشیانه از گیاه پدید می‌آیند (بهار ۵۰). در اسطوره‌های هندی، برهما از گل نیلوفری زاده شد که از ناف ویشنو رسته بود (نایینی ۵۱۶). در اساطیر ژاپن، داستانی است که در آن، پس از طوفانی سهمگین، تنها یک برادر و خواهر زنده می‌مانند و با یکدیگر ازدواج می‌کنند. دختری گیاهی می‌زاید که همه نژاد بشر از آن به وجود می‌آیند. قبایل استرالیایی ملبورن نیز باور داشتند که نخستین انسان از درختان بامبو به وجود آمده است (آیدنلو ۲۵۷).

نتیجه‌گیری

توتیمسم به عنوان کهن‌ترین شکل تفکر دینی، در پیوندی وثیق و استوار با متون حماسی است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که چگونه سه اثر حماسی *گیل‌گمش*، *رامایانا* و *گرشاسپ‌نامه* از سه فرهنگ و جغرافیای متفاوت با رشته نگاه پیشاتمدنی آدمی با هم پیوند می‌یابند و گویای شاخصه‌های آغازین تفکر آدمی، در سیر دوره‌های پیشاتاریخی و تاریخی خود می‌شوند. تحلیل داده‌ها و شواهد استخراج‌شده بیش از هر چیز، گویای آبشخور مشترک نوع تفکر بشر نخستین است. طبیعت‌پرستی و تقدیس مظاهر آن نشان‌دهنده تلاش مشترک سه قوم سومریان و هندیان و ایرانیان برای

همگرایی با طبیعت است. جاندارانی که تقدیس می‌شوند اغلب مشترک‌اند و با کارکردی همسان یا ناهمسان در هر سه اثر در جایگاه توتمی قرار می‌گیرند، ولی تنوع در زیست‌بوم باعث شده است که برخی دیگر از جانوران، گیاهان و عناصر طبیعی فقط در یکی از این آثار کارکرد توتمی داشته باشند. برای نمونه، شیر، مار (اژدها)، اسب و گاو، با تفاوت‌هایی در نمودها و کارکردها، در هر سه اثر نقشی توتمی ایفا می‌کنند، ولی میمون، فیل یا گل نیلوفر فقط در حماسه هندی توتم به شمار می‌آیند.

منابع

- آزادگان، جمشید. *ادیان ابتدایی: تحقیق در توتیمس*. تهران: میراث ملل، ۱۳۷۲.
- آموزگار، ژاله. *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۲. تهران: سمت، ۱۳۷۶.
- اسدی طوسی، ابونصر علی. *گرشاسپ‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. چ ۲. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۹.
- الیاده، میرچا. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس، ۱۳۶۲.
- اوستا*. گزارش جلیل دوستخواه. چ ۱۰. تهران: مروارید، ۱۳۸۵.
- بهار، مهرداد. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۴. تهران: آگه، ۱۳۹۱.
- پورداوود، ابراهیم. *فرهنگ ایران باستان*. به اهتمام بهرام فره‌وشی. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- تاریخ جهان باستان کمبریج: عیلام، بین‌النهرین شمالی و سوریه*. ویراسته ای. پی. اس. ادواردز و دیگران. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب، ۱۳۹۱.
- خیام، عمر بن ابراهیم. *نوروزنامه*. تصحیح مجتبی مینوی. تهران: کتابخانه کاهه، ۱۳۱۲.
- رستگار فسایی، منصور. *اژدها در اساطیر ایران*. شیراز: دانشگاه شیراز، ۱۳۶۵.
- رید، ایولین. *انسان در عصر توحش*. ترجمه محمود عنایت. تهران: هاشمی، ۱۳۶۳.
- زمردی، حمیرا. *تقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق الطیر*. چ ۳. تهران: زوار، ۱۳۸۸.
- ستاری، رضا، و قدسیه رضوانیان، سوگل خسروی. «توتم در منظومه‌های پس از شاهنامه با تکیه بر منظومه‌های گرشاسپ‌نامه، سام‌نامه، کوش‌نامه، برزنامه». *متن‌شناسی ادب فارسی*. ۴/۹ (زمستان ۱۳۹۶): ۷۱-۹۱.
- سرکاراتی، بهمن. *سایه‌های شکارشده*. چ ۲. تهران: طهوری، ۱۳۸۵.
- صفا، ذبیح‌الله. *گنج سخن*. چ ۸. ج ۱. تهران: ققنوس، ۱۳۶۷.
- طبری، محمد بن جریر. *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.

- فرنیغ دادگی. بندهشن. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: توس، ۱۳۶۹.
- فریوید، زیگموند. توتسم و تابو. ترجمه محمدعلی خنجی. تهران: طهوری، ۱۳۴۹.
- فریزر، جیمز جورج. شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین. ویرایش و مقدمه رابرت فریزر. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه، ۱۳۸۴.
- فضایی، یوسف. بنیان‌های اجتماعی ادیان ابتدایی. تهران: پویان، ۱۳۹۰.
- قائمی، فرزاد و محمدجعفر یاحقی. «اسب: پرتکرارترین نمادینه جانوری در شاهنامه و نقش آن در تکامل کهن‌الگوی قهرمان». متن پژوهی ادبی، ش ۴۲ (زمستان ۱۳۸۸): ۹-۲۶.
- کزازی، میرجلال‌الدین. از گونه‌های دیگر. تهران: مرکز، ۱۳۶۸.
- کزازی، میرجلال‌الدین. مازهای راز. ج ۲. تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
- کزازی، میرجلال‌الدین و کبری فرقدانی. «توتسم در داستان‌های شاهنامه». زبان و ادب. ش ۳۴ (زمستان ۱۳۸۶): ۸۵-۱۱۳.
- کمانگریور، زینب. «توتیمسم در شاهنامه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه رازی کرمانشاه، ۱۳۸۸.
- گیل‌گمش. ترجمه احمد شاملو. تهران: چشمه، ۱۳۸۲.
- لوی استروس، کلود. توتیمسم. ترجمه مسعود راد. تهران: توس، ۱۳۶۱.
- معصومی، غلامرضا. مقدمه‌ای بر اساطیر و آیین‌های باستانی جهان. ج ۲. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۷.
- ناس، جان. تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. ج ۱۵. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- نامور مطلق، بهمن. اسطوره متن هویت‌ساز. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- نایینی، جلال. هند در یک نگاه. تهران: شیرازه، ۱۳۷۵.
- وارنر، رکس. دانشنامه اساطیر. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره، ۱۳۸۶.
- وال‌میکی و تلسی داس. رامایانا. ترجمه امرسنکبه و امرپرکاش. تهران: الست فردا، ۱۳۷۹.
- ولی‌زاده، مریم. «بررسی بن‌مایه‌های توتیمسم در قصه‌های عامیانه ایران». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه مازندران، ۱۳۹۰.

- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. By Karen E. Fields. New York: The Free Press, 2005.
- Halpin, Marjorie. *Totem poles, an illustrated guide*. Vancouver: UBC Press, 2002.
- Jevons, Frank Byron. *An Introduction to the Study of Comparative Religion*. Toronto: Macmillian, 1908.
- Jones, Robert Alum. *The secret of the totem: religion and society from McLennan to Freud*. New York: Columbia University Press, 2005.