

نشریه ادب و زبان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال ۲۰، شماره ۴۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶

آیا ضحاک شاهنامه را می توان مادینه پنداشت؟ (علمی - پژوهشی) *

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی^۱

چکیده

اگرچه ضحاک در شاهنامه «نراژدها» خوانده می شود، او را بنا بر گواهی هایی می توان مؤنث پنداشت که آن عبارت است از: ۱- همان گونه که در کیش مانی، دیو بی شرم از جنسیت زنانه دارد، ضحاک نیز که نماد آز در شاهنامه است، ممکن است مادینه باشد. در شاهنامه، ابلیس در برابر خدماتش به ضحاک، جایی از تن او را می بوسد که محارم اجازه بوسیدن دارند. این نشانی است بر جنسیت غیر متعارف ضحاک؛ ۲- ضحاک شاهنامه و مُردیانگِ مادینه مانوی هر دو ابزار دست اهریمن هستند و می خواهند جهان را از مردم تهی کنند. این کارویژه همسان، جنسیت مادینه ضحاک را تداعی می کند؛ ۳- ضحاک پس از سالیان زندگی با ارنواز و شهرناز، صاحب فرزند نمی شود که این نکته ناتوانی او را در مردانگی می رساند؛ ۴- پژوهندگانی معتقدند واژه ارنواز در یشت های اوستا که واژه ای مؤنث است، صفت اژدها که بوده است که از او جدا شده و در شکل زنی به نام ارنواز در متن ها آشکار شده است؛ ۵- پژوهنده ای دیگر اژی را با همتای بودایی آن، ناگی، سنجیده است؛ موجودی که از دوش او مار روئیده و مؤنث است؛ ۶- اژی دهاکه اوستا از آب برآمده است و اژدهاک در بندهش در سپیدرود آذربایجان، مُراد خود را از اهریمن و دیوان می جوید. او در شاهنامه نظم کیهانی را برمی آشوبد و طبقات اجتماعی را بر هم می زند. همین ویژگی ها درباره تیامت میان رودی نیز دیده می شود که این همانندی ها می تواند ما را بر آن دارد،

* تاریخ ارسال مقاله : ۱۳۹۵/۰۲/۳۱

تاریخ پذیرش نهایی مقاله : ۱۳۹۵/۰۴/۱۴

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
-Email: H_ardestani_r@yahoo.com

ضحاک چون تیامت مادینه است؛ ۷- در برخی متن‌های دوره اسلامی، رفتار ضحاک، به کردار زنان تشبیه شده است.

واژه‌های کلیدی: ضحاک، آز مادینه مانوی، مردیانگ، عقیمی، ارنواز، ناگی، تیامت.

۱- مقدمه

ضحاک نام تازی شده دهاک و ازدهاک (Azdahāg) در متن‌ها به فارسی میانه، به معنای اژدها است و آن خود در اوستا به ریخت اژی دهاکه (Aži.Dahāka) آمده است که بخش نخستین این نام، اژی و در زبان سنسکریت اهی (Ahi-)، به معنای «مار» است و پاره دوم، دهاکه، نامی خاص است. (ن.ک: بهار، ۱۳۸۹: ۱۹۰؛ کزازی، ۱۳۸۰: ۱۰؛ خطیبی، ۱۳۹۰: ۳۸۶؛ مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۳۱؛ Nyberg, 1974: 2/56) جالب توجه است که در شاهنامه نیز ضحاک، اژدها یا مار خوانده می‌شود. (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۷/۱، ۷۷). در متن‌های دیگر نیز می‌بینیم که ضحاک مار یا اژدها خوانده شده است؛ چنان که در کوش‌نامه «مارفش» گفته می‌شود (ن.ک: ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۹۸، ۳۰۴) و در تاریخ گزیده آمده است: «مردم او را **اژدها** خواندند» (مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲) و یا در فارس‌نامه می‌خوانیم که ضحاک «روزی خویشان را بر صورت **اژدهایی** بنمود» (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۴).

ضحاک در اوستا، اژدهادیوی است سه پوزه، سه کله و شش چشم و دارنده هزارگونه چالاک‌گی. این اژدهادیو دروند، پرتوان‌ترین دروجی است که اهریمن برای تباہ کردن جهان مینوی و مادی آفریده است (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۷۹: ۱۳۸/۱، ۳۰۳، ۳۴۷، ۴۳۹، ۴۵۱، ۴۹۱) و در شاهنامه (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۱/۱) و روایت‌های نقالان (ن.ک: طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۱۶۶). نیز اهریمن، ستم او را بهترین ابزار برای تهی کردن گیتی از مردمان می‌داند. اژی دهاکه در اوستا دیوی است که اهریمن برای به دست آوردن فرّه ناگرفتنی و ستیزه با آذر، پسر اهورامزدا، می‌فرستد و البته در نهایت، اژی دهاکه از آذر شکست می‌خورد و به فرّه دست نمی‌یابد (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۷۹: ۴۹۳/۱). در متن اوستا،

از اژی‌دهاکه در جایگاه شهریار یادی نشده‌است. «می‌توان گمان برد که ضحاک در اوستا دقیقاً اژدهایی مخوف است که مانند برابر خود در وداها، ویشوه‌روپه (Visvarūpa) سه سر، گاوها را می‌دزدد و شاهان و پهلوانان با این اژدهاگوشی کارویژه خود، یعنی برکت‌بخشی را انجام می‌دهند» (بهار، ۱۳۸۹: ۱۹۰). اما او در ادبیات پهلوی دارای لقب بیوراسب (bēwarasb) به معنای دارنده ده هزار اسب است و تازی‌زاده‌ای که به کشور ایران می‌تازد، بر جمشید چیره می‌شود و پس از یک‌هزار سال سلطنت بد، سرانجام از فریدون شکست می‌خورد و فریدون او را در کوه دماوند به بند می‌کشد. او در پایان جهان از بند رها می‌شود و به دیو‌کامگی در پی نابودی جهان برمی‌آید تا اینکه گرشاسب او را با گرز می‌زند و از میان برمی‌دارد (ن.ک: فرنخ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۹-۱۵۰؛ روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۳۱۶؛ دست‌نویس م. او، ۱۳۸۷: ۲۹، ۲۵۷-۲۶۰). «محتماً می‌توان انگاشت که از دوره ادبیات پهلوی، شخصیت کهن نیم‌اسطوره‌ای، نیم‌تاریخی دیگر با شخصیت اژدهاگونه ضحاک که همه اساطیری است، درمی‌آمیزد و ضحاک‌کی ماردوش (بازمانده اژی‌دهاکه سه سر) و پادشاه پدید می‌آید» (بهار، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۱۹۱). داستان ضحاک در متن‌های دوره اسلامی نیز بازگفته شده‌است (ن.ک: ثعالبی، ۱۹۶۳: ۱۷-۳۵؛ مسعودی، ۱۳۸۷: ۸۹/۱، ۴۸۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۴؛ مقدسی، ۱۳۸۶: ۴۳۸/۱، ۵۰۱-۵۰۳؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۹۷-۹۸، ۱۱۵؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱، ۳۶؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۷-۷۰؛ مجمل التواریخ والقصص، ۱۳۸۳: ۴۰-۴۱، ۱۸۷، ۴۶۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۴۲: ۱۶-۱۹؛ خیام، ۱۳۸۵: ۹؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۱-۸۳؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۰-۲۰۳؛ دینوری، ۱۳۹۰: ۲۸-۲۹؛ حسینی قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۳۳-۱۴۵؛ منهاج سراج جوزجانی، ۱۳۸۹: ۱۸، ۳۳، ۱۳۶، ۳۲۰) و او در ادبیات فارسی، معمولاً نماد خون‌خوارگی و ستم بی‌کرانه است. (ن.ک: عنصری، ۱۳۶۳: ۵۱؛ بیلقانی، ۱۳۵۸: ۶۶؛ سنایی، ۱۳۶۲: ۵۵۶، ۵۵۷؛ خاقانی، ۲۵۳۷: ۶۳، ۳۶۹، ۵۴۶، ۵۵۹، ۵۷۶؛ کیکاووس بن کیخسرو، ۱۳۸۹: ۹۳؛ ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۴۵۶؛ سعدی، ۱۳۸۶: ۷۳۴؛ طوسی، ۱۳۳۹: ۱۰۹، ۱۴۵، ۱۸۹، ۲۲۳؛ طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۸).

۱-۱- بیان مسئله

نگارنده در پژوهش پیش رو بر آن است که درباره جنسیت مشکوک ضحاک سخن گوید و نگاهی دیگرگونه به این شخصیت در حماسه ملی بیندازد. در داستان ضحاک، نشانه‌هایی نامتعارف در کردار جنسی او دیده می‌شود و در این باره، به مانند بسیاری از رفتارهای وارونه‌اش، باید گمان‌مند شد. با شواهدی که در شاهنامه و برخی متن‌های دیگر دریافت شد و سنجش ضحاک با نمونه‌های همانند با او در باورهای مانوی و فرهنگ و اسطوره‌های دیگر ملت‌ها همانند ورتره و دابی، ناگی بودایی و تیامت میان‌رودی، این گمان مطرح می‌شود که شاید جنسیت ضحاک مادینه باشد.

۱-۲- پیشینه تحقیق

داستان ضحاک از جمله داستان‌های شاهنامه است که درباره آن بسیار نوشته‌اند و آن را از جنبه‌های گوناگون سنجیده‌اند. در این میان، برخی پژوهندگان درباره دو مار رسته بر دوش ضحاک سخن گفته‌اند و آن را کنایه از طبیعت خون‌خوار شهریار مستبد دانسته‌اند. (ن.ک: رضاعلی، ۱۳۸۶: ۹؛ سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۸) دیگرانی چون جیمس دارمستتر (James Darmesteter) داستان ضحاک را بازمانده اساطیر کهن دانسته‌اند که اصل آن از طبیعت و حوادث طبیعی بوده و با گذشت زمان دگرگون شده و به شکل آنچه در آمده که در شاهنامه بوده است (ن.ک: صفا، ۱۳۸۴: ۴۵۷). برخی دیگر نیز شبیه به پندار دارمستتر داشته‌اند و از اژدها یا همان ضحاک، تعبیر به آتشفشان کرده‌اند (ن.ک: جنیدی، ۱۳۸۶: ۴۴-۶۲). دیگری ضمن تأیید سخن پیشین، معتقد است که واژه اژی‌دهاکه به معنی «جانور خمنده سوزان» است و تعبیری از گدازه‌های آتشفشان (ن.ک: آقازاده، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۷). پژوهنده‌ای نیز ضحاک ماردوش را با اسطوره خدای ماردوش زیر زمین در فرهنگ‌های سامی سنجیده و نرگال (Nergal) میان‌رودان را شبیه‌ترین به ضحاک می‌داند و چیرگی فریدون بر ضحاک را پایان عصری می‌پندارد که بهترین جوانان را برای آن خدا قربانی می‌کردند (ن.ک: قائمی، ۱۳۹۴: ۲۷، ۵۲، ۶۲). دیگری نیز ضحاک را آمیزه‌ای از اژی‌دهاکه اوستا، تیامت (Tiâmât) بابلی و گرگن (Gorgon) باختری

می‌داند (ن.ک: کویاجی، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۴۶). میرجلال‌الدین کزازی (ن.ک: ۱۳۸۰: ۱۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۷۶/۱). به پیوندِ مرداس و داس (-Dāsā) ودایی و پیوندشان با اژی‌دهاک اشاره کرده‌است. دیگر پژوهنده مرداس را «آدم‌خوار» معنی کرده و معتقد است این صفتِ ضحاک بوده که در شاهنامه، نام پدرِ او شده‌است (ن.ک: امیدسالار، ۱۳۸۱: ۵۱) و همین‌طور محقق دیگری به بررسی پیوند این دو پرداخته‌است (ن.ک: مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۷). در پژوهشی نیز دربارهٔ پیوندِ شهرسب، دستورِ تهمورت، با مرداس و ضحاک سخن گفته شده و با ارائهٔ دلایلی، مرداس و ضحاک حاصلِ شکستگیِ شخصیتِ شهرسب دانسته شده‌است (ن.ک: اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۹۱). گروهی دیگر از پژوهندگان شاهنامه کوشیده‌اند به این پرسش پاسخ دهند که چرا فریدون ضحاک را نمی‌کُشد و در کوه به بند می‌کُشد؟ (ن.ک: حصوری، ۱۳۸۸: ۳۵-۳۷؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۲۵۱-۲۵۲؛ مؤذن‌جامی، ۱۳۸۸: ۳۵؛ امیدسالار، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۵۲؛ بهار، ۱۳۸۹، ۱۹۱؛ مولایی، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۱۶؛ خطیبی، ۱۳۹۳: ۳۹۲-۳۹۳؛ اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۴ الف: ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۵-۱۵۰).

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

بر همهٔ پژوهندگان اسطوره و حماسه روشن است که حماسه، شکلِ دگرگون‌یافته و زمینی‌شدهٔ اسطوره است. انجام پژوهشِ پیش‌رو می‌تواند این نکته را نمایان‌تر کند؛ به این معنا که (برای نمونه) اهریمنِ اسطوره و یکی از ویژگی‌های او (کنشِ جنسیِ مفعولانه) در شخصیتِ حماسیِ ضحاک که او را تجسمِ این جهانیِ اهریمن دانسته‌اند، در این پژوهش نشان داده شده‌است. همین‌طور پیوندِ اسطوره‌ای ایرانی با اساطیر دیگر ملل آشکار می‌شود؛ بنابراین، انجام این پژوهش جنبه‌ای دیگر از داستانِ ضحاک شاهنامه را روشن می‌کند و می‌تواند گامی دیگر در شناخت حماسهٔ ملی ایران باشد.

۲- بحث

اگرچه در شاهنامه (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۷۶/۱) ضحاک «نراژدها» و در بندهش (ن.ک: فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۹؛ Iranian Bundahišn, 1978: 228) پسر اودک (Ūdag)، مادر ضحاک، گفته شده است، می توان گواهی هایی یافت که بر بنیان آن، در جنسیت مذکر او تردید کرد و او را دست کم بهره مند از ویژگی های زنانه پنداشت.

۲-۱- جنسیت مؤنث دیو آز (ضحاک) در شاهنامه و کیش مانی

در شاهنامه نشانه هایی بر جنسیت مؤنث ضحاک هست که می توان بر بنیان آن، او را همانند دیو آز مانوی مادینه انگاشت. پیش از هر چیز، باید از آنچه ضحاک را نماد آز در شاهنامه می کند، سخن گفت.

موبد سیرجان، زادسپرم، که رابرت چارلز زرن (Robert Charles Zaehner) او را تندروتر از مانویان درباره برخی باورها می داند (ن.ک: زرن، ۱۳۸۷: ۵۱۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۸۱) و برادرش، منوچهر، موبد فارس او را دوست مانویان می خواند (ن.ک: همان، ۳۳۰؛ جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۸۵؛ Mānūšcīhr, 1912: 10) آز را به سه گونه چهری (حرص به خورش خوردن/čīhrīg) بدون چهر (اشتیاق بر آمیزش جنسی/bē čīhrīg) و بیرون از چهر (آزمندی به هر نیکی که چشم بیند و خواهد/bērōn az čīhr) تقسیم می کند. (ن.ک: Zātsparam, 1964: 144-145)

در شاهنامه فردوسی نیز نماد آز، ضحاک، هر سه گونه آزروری را در وجود خود گردآورده است. پس از آنکه اهریمن به تحریک ضحاک می پردازد تا در پی دستیابی به قدرت (آز از گونه سوم) پدرش را بکشد (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۸/۱) در چهره آشپزی بر او آشکار می شود و گونه هایی از خورش ها را فراهم می آورد که از کشتن جانداران به دست می آید و آن نشانی از آز در گونه نخست است. از این نکته غفلت نورزیم که ارمایل و گرمایل نیز از راه آشپزی به کاخ ضحاک راه می یابند (ن.ک: همان، ۵۶/۱) که این خود، علاقه ضحاک به خورش ها و آزمندی های او را در این باره نمایان می کند.

گونه دیگر آز، شهوت (waran) است که این مورد هم در کردار ضحاک آشکار است. در شاهنامه، پس از آنکه اهریمن خورش های گوناگون را برای ضحاک فراهم

می‌کند، در پاداشِ نیکی‌ها از او می‌خواهد که سرِ کتفش را ببوسد. ضحاک او را بدین کار اجازه می‌دهد و دیو جایی را می‌بوسد که محارم اجازهٔ بوسیدن دارند:

بفرمود تا دیو چون جفتِ اوی همی بوسه داد از بر سفتِ اوی

(همان: ۵۰/۱)

بدین‌سان آز از گونهٔ بدونِ چهر نیز در کردارِ ضحاک آشکار می‌شود و می‌توان ضحاک را نماد و نشانه‌ای کامل بر آز و بهترین تجلی و تجسم آز در شاهنامه انگاریم. از سوی دیگر، مطابق با فرهنگ ایرانی، دیو آز در تقابل با مهر و خرد و نظم است (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۲)؛ چنان‌که این ویژگی را دربارهٔ ضحاک (دیو آز شاهنامه) می‌بینیم. ضحاک در گام نخست چون ابزاری در دست اهریمن قرار می‌گیرد (چنان‌که در اوستا و متون پهلوی، آز سلاح و ابزار اهریمن برای نابودی مردمان و جهان است/ن.ک: همو، ۱۳۷۹: ۴۹۱/۱؛ Zātsparam, 1964: 143-144) و پدرش، مرداس، را به فرمان اهریمن در چاه سرنگون می‌سازد (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۸) و تقابل آز را با مهر نمایان می‌کند. همچنین درست با آغاز پادشاهی او، سامان جامعه برهم می‌ریزد؛ کردار فرزنانگان ناپیدا، کام دیوانگان پراکنده، هنر خوار، جادویی ارجمند، دیوان به بدی دست‌یازیده و به‌طور کلی راستی نهان می‌شود. (ن.ک: همان: ۵۵/۱) مطابق با متون زردشتی، راستی و هنر (که در عهدِ ضحاک نهان می‌شود)، از خردِ اورمزد آفریده شده است (ن.ک: گات‌ها، ۱۳۸۴: ۱۵۰)؛ بنابراین طبیعی است که سلاح اهریمن، آز، در تقابل با سلاح اورمزد، خرد، قرار گیرد و در دورهٔ آز، مهر و نظم و راستی و خوبی و هنر زایل شود که بنیان در خرد دارد.

اما جنسیتِ نمادِ آز در شاهنامه، ضحاک، (که در متنی پهلوی همان ویژگی فرجام شناختیِ دیوِ آز را بر عهده دارد) (ن.ک: دست‌نویس م. او، ۱۳۸۷، ۲۹: ۲۵۶) چیست؟ اگر او را در پیوند با آز مانوی بپنداریم، بی‌گمان باید او را مؤنث در نظر گیریم. با بازگشتن به بیتی که در آن اهریمن چون جفتِ ضحاک، سفت او را می‌بوسد، ممکن است بتوان تصویری زنانه از ضحاک به‌دست داد و به‌نظر می‌رسد که او ویژگی‌های زنانه در کُنش جنسی دارد.

در متنی پهلوی نیز می‌بینیم که خودِ اهریمن نیز بهره‌مند از ویژگی‌های زنانه در کرده جنسی است. هنگامی که اهریمن به اغوای زنِ تهمورت، رازِ چیرگی بر او را می‌یابد و تهمورت را می‌آورد، ایزد سروش پس از این بر جمشید آشکار می‌شود و بدین نکته او را می‌آگاهاند که کاری خوش‌تر از لواط (kun-marzīh) نزد اهریمن نیست؛ پس جمشید او را به این امر فرامی‌خواند و سرنگونش می‌کند و تهمورت را از درونِ اهریمن بیرون می‌کشد (ن.ک: همان: ۱۸۸). در مینوی خرد نیز دیوان، دروجان و فرزندانِ اهریمنی، دستاوردِ عملِ لواطِ مینوی پلید، اهریمن، هستند (ن.ک: Dānāk-u Mainyō-ī khard, 1913: 44).

همه آنچه آمد، ما را به این نکته رهنمون می‌کند که ضحاک، نمادِ آز در متنِ شاهنامه، می‌تواند ماده‌دیوی باشد و در منابع مانوی نیز (خلافِ اوستا که آز به واسطه لقبِ daēuuō.dāta- نرینه تلقی می‌شود (ن.ک: زنر، ۱۳۸۴: ۲۶۶؛ دوستخواه، ۱۳۸۰: ۳۹) به مادینگیِ دیو آز اشاره شده‌است. در متنی مانوی آز دربردارنده و خاستگاه بدی است و از همین‌روی «مادرِ دیوان» گفته شده‌است. (ن.ک: Sundermann, 1973: 63) در متنی دیگر نیز به این اشاره می‌شود که آز، دروندمادرِ همهٔ دیوان (druwand mā d ī wispān dewān) از نیروی دیوان و آلودگیِ دروجان، جسد (nasāh) تن و جهان/ ماده) را می‌سازد (ن.ک: Boyce, 1975: 100) و این دیو بی‌شرم (ن.ک: زنر، ۱۳۸۴: ۲۶۷) احساسِ کام‌جویی و جفت‌خواهی را در همهٔ دیوان پدید می‌آورد که دستاوردِ آن آفرینشِ گهمُرد (Gēhmurd) و مُردیانگ (Murdiyānag) یا همان آدم و حوا خواهد شد (ن.ک: زنر، ۱۳۸۴: ۲۶۹-۲۷۰؛ Sundermann, 2001: 181-199؛ Jackson, 1932: 249).

بر بنیان سخنانِ پیش‌گفته، می‌توان بر آن شد که میانِ ضحاک، دیو بی‌شرمِ آز در شاهنامه، با دیوِ مادینهٔ آز در متن‌های مانوی پیوند است. به این نکته نیز باید اشاره داشت که در متن‌های مانوی، از دیوِ آز در کنارِ اهریمن یاد شده‌است (ن.ک: Mackenzie, 1979: 512, 516; Boyce, 1975: 31).

بنابراین، اگر بپذیریم که شخصیت و داستان ضحاک در شاهنامه دربردارنده عناصر درپیوند با مانویت است، آن‌گاه می‌توانیم او را، هم نماد اهریمن و هم آز پنداریم. در متن‌های پهلوی زردشتی همانند متن بندهش و مینوی خرد نیز پیوند این دو آشکارا بازگفته شده است؛ به این معنا که در متن بندهش، دیو آز و اهریمن دو دروج پیشرو (dō druz frāz mānēnd) خوانده می‌شوند (ن.ک: Iranian Bundahišn, 1978: 227؛ فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۸) و مطابق با متن مینوی خرد، آز یکی از ابزار اهریمن برای فریفتن مردمان است. (ن.ک: Dānāk-u Mainyō-ī khard, 1913: 130)

۲-۲- ضحاک شاهنامه و مردیانگ مادینه مانوی

بیشتر در اوستا، شاهنامه و روایت‌های نقالان دیدیم که چگونه اژدهاک ابزار دست اهریمن می‌شود. در مانویت نیز می‌بینیم که اشقلون (Ašaqlūn)، عفریت بزرگ، در پی تهی کردن جهان از نژاد نیک بشر است؛ از همین روی در پی آموختن جادویی به مردیانگ (دخترش) بر آن است که «شیث»، فرزند نیک گهمرد و مردیانگ را (آن کسی که روح متعالی‌اش بر تن جسمانی او ارجحیت دارد) نابود کند (ن.ک: ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ ابن الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۵).

بر بنیان این سخنان، اگر اژدهاک را معادل مردیانگ مادینه بدانیم که در اسطوره‌های مانوی یاریگر اهریمن برای تهی کردن جهان از آدمی است، می‌توان جنسیت او را همچون مردیانگ مؤنث پنداشت. این نکته را نیز نباید از یاد برد که ضحاک شاهنامه نیز چون مردیانگ، جادویی آموخته است و در شاهنامه و دیگر منابع به جادویی کردن آوازه دارد (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۵۵، ۷۵، ۷۷؛ ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۱۸۷-۱۸۸، ۳۷۸، ۳۸۵، ۴۳۶، ۴۴۳، ۴۷۰؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۹؛ طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۲۰۶-۲۰۷) و در برخی منابع چون کوش‌نامه، اصلاً نماد جادویی و دیوی پنداشته شده است (ن.ک: ایرانشان بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۳۷۰، ۴۴۹). نیز باید اشاره کرد که در شاهنامه، گویا زن در جادویی کردن نقشی پررنگ‌تر از مرد دارد؛ چنان‌که در خانی از هفت خان اسفندیار و رستم، وجود زن جادوگر را می‌بینیم (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۹/۲-۳۱؛ ۲۳۶/۵-۲۴۱)؛

بدین سان می توان نتیجه ای احتمالی گرفت که جادوگری کاری زنانه است و ضحاک نیز که شاید بتوان او را مادینه پنداشت، از این ویژگی بهره مند است. افزودنی است همان گونه که زن جادو در خان چهارم رستم به سان «بهار» پنداشته می شود و در همین خان از هفت خان اسفندیار «چو گل اندر بهار» گفته شده است، شاعری ضحاک را به گلی تشبیه کرده که خار همچون مار از دوشش رسته است:

ز خار تیز دندانِ دل آزار
گلِ ضحاک را بر دوش ها مار

(عصارتبریزی، ۱۳۷۵: ۲۴۷)

سعدی نیز در ایهام تناسبی لطیف، «لب خندان شیرین منطقی» معشوق را به «ضحاک جادو» مانند کرده است که خیال گشتن عاشق دارد. (ن.ک: سعدی، ۱۳۸۶: ۵۸۹)

بنابراین می توان احتمال داد که ضحاک، دیوزنی جادو چون مردیانگ است که خود را آراسته است و خیال تهی کردن جهان از مردمان دارد.

۲-۳- ضحاک عقیم در شاهنامه

ضحاک در شاهنامه، با آنکه سال ها با ارنواز و شهرناز زیسته است، صاحب فرزندی نمی شود که این خود نشانی بر ناتوانی او در مردانگی است. همچنین مطابق با شاهنامه، «ضحاک وارونه خوی» رسمی تازه بنیان می نهد؛ رسمی که نه آیین پادشاهان بوده است و نه پسندیده دین. او مردی جنگی را می خواسته است و «پرستنده کردیش در پیش خویش» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۷/۱). این بدان معنا است که او «آن مرد تنومند را در برابر خود به خدمت وامی داشت (با او به کون مرزی می پرداخت)» (بهفر، ۱۳۹۱: ۲۴۹/۱؛ رواقی، ۱۳۶۸: ۳۴؛ پاکزاد، ۱۳۷۹: ۳۸۰-۳۸۲)؛ زیرا ضحاک نماینده این جهانی اهریمن است (ن.ک: سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۰۳) و این مینوی پلید نیز چنان که دیدیم، می خواهد به جمشید لواط دهد. لازم است یادآوری شود، همان گونه که در شاهنامه دست کم دو بار به بدعت های تازه ضحاک اشاره شده است (ن.ک: همان: ۵۶/۱، ۵۷) در اوستا نیز عمل کون مرزی به اهریمن نسبت داده شده است و او است که «به پتیارگی گناه نابخشودنی کون مرزی را» آفریده است (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۶۶۱/۲). به یاد بیاوریم آن گاه که ابلیس در نقش آشپز بر

ضحاک آشکار می‌شود، دربارهٔ او آمده‌است: «جوانی بیاراست از خویشتن» (همان: ۴۹/۱) که شاید بتوان آن را نشان از توجه ضحاک به کون مرزی دانست؛ و گرنه چرا جوان و در سوی دیگر، ترکیب «پاک تنی»؟ آیا پاک تنی به معنی نیکواندامی نیست؟ در جایی دیگر از اوستا (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۷۹: ۷۵۲/۲) آمده‌است: «مردی که با مردی کون مرزی کند یا مردی که بگذارد مردی با او کون مرزی کند، دیو است... او است که همخوابهٔ نرینهٔ دیوان است. او است که همخوابهٔ مادینهٔ دیوان است. او است که **ماده دیو** است؛» بنا بر این سخنان، می‌توان ضحاک را ماده‌دیو پنداشت. در متنی پهلوی (ن.ک: دست‌نویس م. او ۱۳۸۷، ۲۹: ۳۸۱) نیز دیده می‌شود که همهٔ آفریدگان بدعت گزار اهریمن و مردمان دارای سرشت دیوی، همانند ضحاک و مردم زن‌صفت (wīft mardōm) در یک ردیف شمرده شده‌اند که نیست و ناتوان خواهند شد. این سخن نیز ما را بر آن می‌دارد که ضحاک بدعت گزار و دیوصفت را بهره‌مند از ویژگی‌های زنانه بینداریم. در متن زردشتی دیگر (ن.ک: شایست ناشایست، ۱۳۹۰: ۲۲۷) نیز از دیونژادان و کون مرزی‌کنندگان که روان دیوی دارند و بدعت گزاران در دین که دارندهٔ روان افعی هستند، در کنار هم یاد شده‌است. این هر سه ویژگی دربارهٔ ضحاک صدق می‌کند: ضحاک بنیان‌گذار رسم‌های وارونه است و مار خوانده شده‌است، کنش جنسی نامتعارف و همین‌طور تخمه از دیوان دارد.

۲-۴- ارنواز، چهرهٔ زنانهٔ ضحاک در شاهنامه

در اوستا فریدون از اردوی سورا اناهیتا (Arəduuī.surā.anāhītā) می‌خواهد او را کامیابی دهد که بر اژی‌دهاکه پیروز شود و دو همسر او را یعنی سنگهواچی (-) (Sanjhauuācī) و ارنواچی (-) (Arənuuācī) «که برازندهٔ نگاهداری خاندان و شایستهٔ زایش و افزایش دودمانند»^۱ از اژی‌دهاکه بر باید (ن.ک: دوستخواه، ۱۳۷۹: ۳۰۳/۱، ۳۴۷، ۴۵۱-۴۵۲، ۴۷۴).

اولاً رِمِر (Ulla Remmer) بر این باور است که واژهٔ Arənuuācī که از دو پارهٔ Arəna- یا Arənu- و vak- شکل گرفته، به قیاس با واژه‌هایی ودایی مانند -

به *mṛdhravāc* معنی «دشنام‌دهنده» و *-drogha.vac* در معنای «گوینده سخنانِ فریب‌آمیز» پدید آمده‌است. به گمانِ رمّار *-Arənauuācī* با پسوند آ‌گونه مؤنث از *-Arənauuāc* است که با پسوند *-ac* مشتقی از *-arənauā* خواهد بود و معادل این واژه در وداها، *-Arṇavā* به معنی دارنده توفان، لقبِ ورتره (*-Vṛtra*) است؛ همان اژدهای کیهانی که ایندرا (*Indra*) یا همان تریته آپتیته (*-Trita Āptiya*) معادل ایرانی فریدون آثویه (*-θraētaona Āθwya*) آن را می‌گشدد؛ پس همان‌گونه که در متن‌های ودایی *-Arṇavā* لقب ورتره است، باید در گونه اصلی روایت ایرانی هم *-arnaūāč* لقب اژی-دهاکه بوده باشد؛ بر این بنیان *-Dahāka Arnaūāč* را می‌توان معادل *-Vṛtra Arṇavā* در روایت هندی به‌شمار آورد (ن.ک: مولایی، ۱۳۹۱: ۱۶۴).

با سنجشِ روایتِ ایرانیِ موجود در یشت‌های اوستا (زنانِ دربندِ اژی‌دهاکه) با اسطوره ایزدبانوی زندانی سپیده‌دم، اوشس (*Uṣas*)، در غارِ آسمانیِ ورتره در روایتِ هندی، چنین می‌توان گفت که در روایتِ آغازینِ هندوایرانی، موضوعِ اسارتِ ایزدبانوی سپیده‌دم، به‌دستِ موجودی شیرین‌به‌نامِ ورتره، ملقب به *-Arnaūā* مطرح بوده‌است. پس از جدا شدنِ هندوایرانیان، نام این بغانو به‌صورتِ اوشس و نام و لقبِ دیو در ریختِ *-Vṛtra* و یا *-Arṇavā* در ادبیاتِ ودایی بازتاب می‌یابد و شاید در روایتِ ایرانیِ باستان نیز *-Dahāka Arnaūāč* بر بنیانِ روایتِ اصلی و کهن، ایزدبانوی سپیده‌دم را در بندِ خود داشته‌است؛ اما بنا بر دگرگونی‌هایی که در اسطوره روی می‌دهد، نام اوشس از افسانه حذف می‌شود و برای جبرانِ آن از لقبِ اژی‌دهاکه، *-Arnaūāč* با آ‌تأیث، نامی مادینه در ریختِ *-Arnaūāčī* ساخته می‌شود و این نامِ جانشینِ نامِ اوشس می‌گردد؛ بدین‌سان یکی از القابِ دهاکه استقلال می‌یابد و برای نامیدنِ خدایِ مادینهٔ اسیر در بندِ موجودی اهریمنی استفاده می‌شود. بعدها این ایزدبانو تجسمِ این جهانی می‌یابد و همسرِ ازدها می‌شود (ن.ک: همان: ۱۶۴-۱۶۵).

از سخنانِ پیش‌گفته، این نکته دریافتنی است که به هر ترتیب لقبِ *-Arnaūāčī* اژی‌دهاکه که بعدها استقلال یافته و در شاهنامه ارنواز شده، مؤنث بوده‌است و این نیز به

احتمال، می‌تواند نشانی دیگر بر جنسیتِ مادینه ضحاک در اصلِ روایت باشد. ارنواز کسی نیست جز تجسمِ مادینه خودِ ازدها.

افزودنی است پس از دستیابیِ ضحاک به ارنواز و شهرناز، ارنواز است که بیشتر با او سخن می‌گوید و این موضوع نمی‌تواند تصادفی باشد. در خوابی نیز که ضحاک می‌بیند (خوابی که در آن سه تن نزد ضحاک حاضر می‌شوند و کهنترِ آنان با گرزّه گاو سر بر سرِ ضحاک می‌کوبد و او را به بند می‌کشد) این ارنواز است که در آن شب با او همبستر است: «به خواب اندرون بود با ارنواز» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۸/۱) و پس از آن نیز که ضحاک از خواب برمی‌خیزد، آن کسی که با او واردِ گفت‌وگو می‌شود، ارنواز است (ن.ک: همان: ۵۸/۱-۵۹).

این نکته نیز می‌تواند نشانی باشد بر اینکه ارنواز صفتِ ضحاک بوده‌است و در شاهنامه بیشتر او است که با ضحاک هم‌سخن می‌شود. خلافِ این، گویا فریدون بیشتر با شهرناز در پیوند است. آن‌گاه که فریدون واردِ کاخِ ضحاک می‌شود، می‌بینیم که او با شهرناز روبه‌رو می‌شود؛ درحالی‌که لب به نفرینِ ضحاک گشاده است (ن.ک: همان: ۸۲/۱).

اگر بپذیریم که نامِ ارنواز، آن‌گونه که رمیر می‌گوید، دشنام‌دهنده یا گوینده سخنانِ فریب‌آمیز است یا آن‌گونه که برخی دیگر از پژوهندگان، این نام را «کسی که از ستم سخن می‌گوید» معنی کرده‌اند (ن.ک: کزازی، ۱۳۷۹: ۲۸۷/۱) می‌توان به این نتیجه رسید که نامِ ارنواز به هیچ‌روی معنایی مثبت نداشته‌است و دقیقاً با کردارِ ناشایستِ ضحاک مطابقت می‌یابد.

در متنی گورانی، زبانِ معمولِ کرمانشاه و اورامان (ن.ک: رضایی‌باغبیدی، ۲۰۰۹: ۱۸۱)، درباره ضحاک و ماجرای او با فریدون آمده‌است: پس از اینکه ضحاک از خوابِ هولناک برمی‌خیزد، چون خواب را برای شهرناز و ارنواز تعریف می‌کند، ارنواز دل‌ریش می‌شود و شهرناز دل‌شاد (ن.ک: گجری شاهو، ۱۳۸۰: ۶۴) که این نکته نیز ما را به پیوندِ ژرفِ ضحاک و ارنواز رهنمون می‌کند.

در روایت‌های نقالان نیز می‌بینیم که دو پسرِ ناخلفِ فریدون (سلم و تور) از ارنواز هستند و فرزندِ خلفِ وی (ایرج) از شهرناز زاده می‌شود. (ن.ک: طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱: ۲۰۹) این نکته هم بازگوکننده نقشِ اهریمنی ارنواز در روایت‌های حماسی است.

۲-۵- ضحاکِ مادینه شاهنامه و ناگیِ مادینه در دین بودایی

فرانتس تشنر (Franz Taeschner) نیز در مقاله‌ای به سنجشِ ضحاک با همتیانش در اسطوره‌های دیگر پرداخته‌است. او در اسطوره‌های بودایی، به ارواحی مارمانند به نام ناگا (Nāgá) اشاره می‌کند که ستاینندگانِ محرم و صمیمیِ بودا هستند. این ارواح به مانند انسان‌هایی به تصویر کشیده شده‌اند که از دوشِ آنها مارانی روئیده‌است. «در هنر قدیم بودایی می‌بینیم که از گردنِ ناگی (Nāgī)، مؤنثِ ناگا، ماری عینکی روئیده و بر فرازش رفته‌است. ناگا و ناگراجا (Nāgarāja) تاجی دارند پر از مارهای عینکی که راست بر گردنشان نشسته‌اند و چون هاله‌ای دور سرشان را گرفته‌اند» (تشنر، ۱۳۷۴: ۸۹۳). اگر به سخنان پیش‌نوشته که تشنر در سنجشِ ضحاکِ ایرانی و ناگیِ بودایی گفته است، کمی دقت شود، متوجه می‌شویم موجودی که از دوشِ آن مار روئیده، مادینه است و آن می‌تواند گواهی احتمالی بر مادینه بودنِ همتایِ ایرانیِ ناگیِ مؤنث باشد که تشنر نیز به این نکته توجه نکرده‌است.

۲-۶- اژدهای شاهنامه و پیوند آن با آبِ مادینه و تیامتِ میان‌رودان

در فرهنگِ ایرانی، آب (āp/ap-) عنصری مادینه پنداشته شده‌است و در متن‌های کهن در ریختِ مؤنث دیده می‌شود. (ن.ک: Kent, 1953: 168; Reichelt, 1968: 221; Jackson, 1892: vocabulary, 54) در متنِ علمای اسلام، متعلق به قرن سیزدهم میلادی، اهریمن برخلافِ اورمزد که از آتش آفریده شده‌است، مخلوقِ عنصرِ مادینه آب است (ن.ک: زهر، ۱۳۸۷: ۳۸۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۱۹؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۳۱۱)؛ بر این بنیان، میانِ اهریمن، آب و جنسِ مادینه پیوند است. مطابقِ وندیداد «اهریمن همه‌تن مرگ بیامد و به‌پتیارگی، اژدها [ضحاک] را در رودِ دایتیا [Dāitī] بیافرید» (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۶۵۹/۲). در متن بندهش نیز به پیوندِ ضحاک و اهریمن و آب اشاره

شده و آمده که ضحاک، خواسته خود را از اهریمن، در سپیدرود آذربایجان جست‌وجو کرده‌است. (Iranian Bundahisn, 1978: 88؛ فرنخ دادگی، ۱۳۸۰: ۷۵) ازدها (مار) در اسطوره‌های ایرانی نیز با آب در پیوند است (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۰۵)؛ چنان که تیامت، «مارِ آشفته‌گی کیهانی»، در اسطوره‌های میان‌رودان و منظومه بابل‌آفرینش (ن.ک: ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۷-۴۲) با «لبنی تلخ» به تصویر کشیده می‌شود (ن.ک: داتی، ۱۳۹۲: ۳۲؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۶؛ مک‌کال، ۱۳۷۳: ۷۲؛ ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۷، ۳۶، ۴۴) و او را ازدهایی مادینه می‌انگارند که از دریا برآمده‌است: «هنگامی که نه آسمان بود، نه زمین، نه بلند، نه ژرفا، نه نام، هنگامی که اِپسو (Apsu) آب شیرین و نخستین مولد، تنها بود و تیامت تلخ آب... آن‌گاه ایزدان از اِپسو و تیامت آفریده شدند، در آب‌ها» (ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۸). تیامت کسی است که آتش جنگ برمی‌افروزد و برهم‌زننده نظم در هستی است (ن.ک: داتی، ۱۳۹۲: ۳۲). پس از تقاضای ایزدان از تیامت برای کین کشی خون اِپسو، او پذیرفت و گفت: «غولانی خواهیم آفرید؛ غولان و ایزدان در نبردی روبروی گام خواهند سپرد. آنها همگی با بلندپایگان تماس گرفتند تا با تیامت همگام شوند. روزان و شبان خشمگانه طرح افکندند، غرولندکنان و غرش‌کنان پوزه بر خاک ساییدند و برای نبرد آماده شدند» (ساندرز، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۲).

با ویژگی‌هایی که برای تیامت برشمرده شد، آن کسی را که شبیه او در منابع ایرانی می‌یابیم، ضحاک است. ضحاک مطابق با اوستا از آب برخاسته‌است و مطابق با شاهنامه، برهم‌زننده نظم است و رواکننده کام دیوانگان (ن.ک: فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۵۵)؛ همان‌گونه که تیامت کام دیوانگان را برمی‌آورد.

نکته‌ای دیگر که درباره تیامت گفتنی است و او را همانند ضحاک شاهنامه می‌کند، آزاد ساختن بردگان و فروپاشیدن طبقات اجتماعی و برپاداشتن گونه‌ای عدالت شبه کمونیستی در زمان او است. آن‌گونه که برُسوس (Berossus)، مورخ بابلی، نوشته است، با پیروزی تیامت «بردگان به آزادمردان بدل می‌شوند و طبقه فرومی‌پاشد.» (همان: ۳۲) فروپاشیدن طبقات اجتماعی را به ضحاک نیز نسبت داده‌اند؛ چنان‌که ابوریحان به

سلب مالکیت مردم در زمان حکومت ضحاک اشاره می‌کند (ن.ک: بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۴۰) و شاید پژوهندگانی بر اساس همین سخن بیرونی پنداشته‌اند که در زمان ضحاک «نوعی عدالت و تقسیم مواهب مادی و منابع اقتصادی» وجود داشته‌است (ن.ک: مزداپور، ۱۳۶۹: ۷۲؛ بهار، ۱۳۸۹: ۱۹۱).^۲ البته نویسنده ارمنی، موسی خورنی، نیز به دادگری ضحاک اشاره کرده و نوشته‌است: «و این اژدهاک می‌خواست تا همه مردم یکسان زندگی کنند و می‌گفت هیچ چیز نباید به کسی تعلق داشته باشد؛ بلکه همه چیز باید همگانی باشد...» (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹). در تاریخ الکامل نیز به این نکته اشاره شده که ضحاک نیاز مردمان اکثر شهرها را برآورده کرده‌است (ن.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۹). در نوروزنامه نیز می‌بینیم که او در آغاز دادگر بوده‌است (ن.ک: خیام، ۱۳۸۵: ۹).

اگر بپذیریم که تیامت و ضحاک دست‌کم در سه ویژگی (برآمدن از آب، برهم زدنگی سامان جامعه و فروپاشیدن طبقات اجتماعی) همانند هستند، با رعایت احتیاط می‌توان جنسیت ضحاک را چون تیامت، مادینه بیندازیم.

۲-۷- همانندی ضحاک به زن در متن‌های دوره اسلامی

وقتی در برخی متن‌های کهن دقیق می‌شویم، می‌بینیم به گونه‌ای صفت زنانگی با ضحاک پیوند یافته‌است. در تاریخ ابومنصور ثعالبی، پس از آنکه احوال جمشید وصف می‌شود و رفتار او با رعایایش به کردار پدری مهربان با فرزندانش مانند می‌شود، (ان رافه جم برعیته کانت کرافه الوالد بولده) درباره خُلق ضحاک و روش حکومتی او با مردم آمده‌است: «و کان صنیع الضحاک بالرعیه، صنیع الضره بالضره» (ثعالبی، ۱۹۶۳: ۱۵)؛ یعنی روش ضحاک نسبت به زیردستان و رعیتش، همانند زنی نسبت به زن دیگر شویش (هوویش) بود که در اینجا نیز چهره زنانه او آشکارتر می‌شود و بدین دلیل نیز می‌توان در مردانگی او گمان‌مند شد.

در تاریخ سیستان نیز مطلبی درج شده‌است که می‌توان بر بنیان آن بهره‌داشتن ضحاک را از ویژگی‌های زنانه دید. نویسنده گمنام این اثر در وجه تسمیه سیستان آورده است که ضحاک در این شهر مهمان گرشاسب می‌شود و او عادت داشته‌است که با زنان

در حرم سرایش شراب خورد. هنگامی که ضحاک از شراب مست می‌شود، عادت خویش را به یاد می‌آورد. به گرشاسب می‌گوید: «شبستان خواهم تا آنجا خوش تر خورم. گرشاسب عادت او را دانسته بود، گفت: اینجا سیوستان است نه شبستان و سیو مرد را گفتندی بدان روزگار» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۷: ۶۴-۶۵). در کتاب احیاء الملوک که آن هم اثری است درباره تاریخ سیستان، این داستان نقل شده است و نویسنده این اثر نیز سیو را مرد مردانه معنی کرده است (ن.ک: سیستانی، ۱۳۸۹: ۱۶) که می‌توان مطابق این سخن چنین انگاشت که ضحاک دست‌کم بی‌بهره از ویژگی‌های زنانه نبوده و گرشاسب او را مردی کامل نپنداشته است.

۳- نتیجه‌گیری

درباره ضحاک بسیار نوشته‌اند و این اژدهای حماسه ملی را از ابعاد گوناگون سنجیده‌اند؛ اما پژوهشی درباره جنسیت او انجام نشده است و این موضوع در شاهنامه، از آنجا که او نراژدها گفته شده، برای کسی ایجاد پرسش نکرده است. نگارنده نخست بار با دیدن بیتی که در آن ابلیس، سفت ضحاک را می‌بوسد و برخی شواهد دیگر، به مطالعه در این باره پرداخت و توانست گواهی‌هایی بیابد که در آن جنسیت ضحاک مادینه و یا به گفته پژوهنده‌ای نرموک (دوجنسی) می‌نماید. این شواهد از این قرار است: ۱- ابلیس جایی از بدن ضحاک را می‌بوسد که محارم اجازه بوسیدن دارند. این نکته از او چهره‌ای مفعول‌گونه می‌سازد و این ویژگی او را به دیو آری بی‌شرم مانوی نزدیک می‌کند؛ دیوی که در جنسیت، مادینه است. نباید از یاد برد که ضحاک، خود، نماد دیو آری در شاهنامه است؛ ۲- همان‌گونه که اژدهاک ابزار دست اهریمن در اوستا و شاهنامه است، در مانویت نیز مردیانگ مادینه ابزار دست اشقلون است و می‌خواهد جهان را از نیکان تهی کند؛ پس اگر کارویژه ضحاک را همچون مردیانگ بدانیم، می‌توانیم جنسیت او را هم مؤنث پنداریم؛ ۳- ضحاک در طی سالیان دراز که با ارنواز و شهرناز می‌زید، بی‌آنکه در داستان اشاره‌ای به این موضوع شود، فرزندی نمی‌یابد که این نکته شاید از ویژگی‌های زنانه او

برخاسته باشد؛ ۴- ضحاک را می‌توان معادلِ ورتره ارنوه در اسطوره‌های ودایی تلقی کرد. ورتره، ملقب به ارنوه، ایزدبانویی اوشس نام را به اسارت می‌گیرد که ایزدبانوی سپیده‌دم است. همتای ایرانیِ ورتره ارنوه، یعنی دهاکه، نیز بر اساسِ الگوی نخستین، ایزدبانوی سپیده‌دم را در بند خود دارد؛ اما بنا بر دگرگونی در اسطوره، نام اوشس از اسطوره ایرانی حذف می‌شود و برای جبران آن لقب ارنوه دهاکه، با آ نشانه مؤنث ساخته می‌گردد و این نام جانشین اوشس می‌شود؛ پس لقب مؤنث دهاکه، ارنوچی، استقلال می‌یابد و به صورت زنی (ارنواز) درمی‌آید که تجسم مادینه خود اژدها است؛ ۵- پژوهنده‌ای ضحاک را با ناگی مؤنث (کسی که مارهایی از دوش او روییده و بر فراز سرش رفته‌است) در اسطوره‌های بودایی سنجیده‌است و بر این اساس می‌توان به مادینه بودن ضحاک پی‌برد؛ ۶- اژی دهاکه اوستا از آب برآمده‌است و دهاک در متن بندهش در سپیدرود آذربایجان خواست خود را از اهریمن و دیوان می‌جوید. او در شاهنامه نظم کیهانی را برمی‌آشوبد و طبقات اجتماعی را بر هم می‌زند. همین ویژگی‌ها درباره تیمات، ایزدبانوی میان‌رودی، نیز دیده می‌شود که این همانندی در سه ویژگی، می‌تواند ما را بر آن دارد که ضحاک چون تیمات مادینه است؛ ۷- در متن غررالسیر ثعالبی، رفتار ضحاک نسبت به رعیتش، مانند کردار زنی در برابر رقیبش دانسته شده‌است و از تاریخ سیستان نیز چنین برمی‌آید که گرشاسب، ضحاک را مردی یک‌سر مرد نمی‌انگاشته‌است.

یادداشت‌ها

۱. از این سخن برمی‌آید که گویا ضحاک نمی‌تواند آنان را باردار کند؛ به همین دلیل فریدون از ویژگی‌های زایش و افزایش یاد می‌کند که بیکار مانده‌است.
۲. کسانی همچون علی‌حضوری (۱۳۸۸: ۴۵، ۷۷) و احمد شاملو (۱۳۶۹: ۹) در این باره، آرای افراطی را مطرح کرده‌اند. در پاسخ به سخن آنان (ن.ک: مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۲۵-۳۴؛ مختاری، ۱۳۷۹: ۳۳۳، ۳۴۱-۳۴۲، ۳۴۷؛ باطنی، ۱۳۶۹: ۱۲-۱۳؛ گلشیری، ۱۳۶۹: ۲۵؛ خطیبی، ۱۳۹۳: ۳۸۹-۳۹۰؛ امیدسالار، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۴؛ اردستانی رستمی، ۱۳۹۴: ب: ۱-۲۸)

منابع فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. آقازاده، فرزین. (۱۳۸۹). **ضحاک ماروش (پژوهشی در باب مفهوم اژی و اژی‌دهاکه در اسطوره‌ها و متون ایرانی و جز آن)**. تهران: ققنوس.
۲. ابن اثیر، الکامل. (۱۳۴۹). **اخبار ایران**. ترجمه محمدابراهیم باستانی‌پاریزی. تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن بلخی. (۱۳۸۵). **فارس‌نامه**. تصحیح و تحشیه گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون. تهران: اساطیر.
۴. ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). **الفهرست**. تحقیق رضا تجدد. تهران: اساطیر.
۵. ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). **مانی به روایت ابن‌ندیم**. تهران: طهوری.
۶. اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۴ الف). **زروان در حماسه ملی ایران**. تهران: شیرازه.
۷. الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). **رساله در تاریخ ادیان**. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
۸. امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). **جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی**. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۹. ایرانشان بن ابی‌الخیر. (۱۳۷۷). **کوش‌نامه**. به کوشش جلال متینی. تهران: علمی.
۱۰. بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد. (۱۳۸۵). **تاریخ بلعمی (تکمله و ترجمه تاریخ طبری)**. تصحیح محمدتقی بهار. به کوشش محمدپروین گنابادی. چاپ سوم. تهران: زوار.
۱۱. بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). **پژوهشی در اساطیر ایران**. به ویراستاری کتایون مزداپور. چاپ هشتم. تهران: آگاه.
۱۲. بهفر. مهری. (۱۳۹۱). **شاهنامه فردوسی (تصحیح انتقادی و شرح یک‌یک ابیات)**. تهران: فرهنگ نشر نو.
۱۳. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). **آثارالباقیه عن القرون الخالیه**. ترجمه اکبر داناسرشت. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.

۱۴. بیلقانی، مجیرالدین. (۱۳۵۸). **دیوان**. تصحیح و تعلیق محمدآبادی. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
۱۵. **تاریخ سیستان**. (۱۳۸۷). تصحیح محمدتقی بهار. چاپ دوم. تهران: معین.
۱۶. ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۹۶۳). **تاریخ غرالیسیر (غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)**. تصحیح زوتنبرگ. تهران: الاسدی.
۱۷. جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۴). **آیین زروانی (مکتب فلسفی عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان)**. تهران: امیرکبیر.
۱۸. جنیدی، فریدون. (۱۳۸۶). **زندگی و مهاجرت آریاییان (بر پایه گفتارهای ایرانی با نگرش تازه)**. چاپ چهارم. تهران: بنیاد نیشابور. نشر بلخ.
۱۹. حسینی قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله. (۱۳۸۳). **المعجم فی آثار ملوک العجم**. به کوشش احمد فتوحی نسب. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. حصوری، علی. (۱۳۸۸). **سرنوشت یک شمن (از ضحاک به اودن)**. تهران: چشمه.
۲۱. خاقانی، افضل‌الدین ابراهیم بن علی. (۲۵۳۷). **دیوان**. به تصحیح و تحشیه و تعلیقات علی عبدالرسولی. تهران: کتابخانه خیام.
۲۲. خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). **سخن‌های دیرینه**. به کوشش علی دهباشی. چاپ دوم. تهران: افکار.
۲۳. خیام، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۵). **نوروزنامه (در منشا و تاریخ و آداب جشن نوروز)**. تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
۲۴. داتی، ویلیام. (۱۳۹۲). **اساطیر جهان**. برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: چشمه.
۲۵. **دست‌نویس م. ۲۹۱ (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر)**. (۱۳۷۸). آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی کنایون مزداپور. تهران: آگاه.
۲۶. دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۹). **اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی**. چاپ پنجم. تهران: مروارید.

۲۷. _____ (۱۳۸۰). **حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها (بیست و هشت گفتار، نقد و گفت و شنود شاهنامه‌شناختی همراه با هشت پیوست)**. تهران: آگاه.
۲۸. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۹۰). **اخبار الطوال**. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. چاپ هشتم. تهران: نی.
۲۹. رستگارفسائی، منصور. (۱۳۷۹). **اژدها در اساطیر ایران**. تهران: توس.
۳۰. رضاقلی، علی. (۱۳۸۶). **جامعه‌شناسی خودکامگی (تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش)**. چاپ چهاردهم. تهران: نی.
۳۱. رضایی‌باغبیدی، حسن. (۲۰۰۹). **تاریخ زبان‌های ایرانی**. ژاپن: مرکز پژوهش زبان‌های دنیا. دانشگاه اوساکا.
۳۲. **روایت پهلوی**. (۱۳۹۰). آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه از مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۳. زنر، رابرت چارلز. (۱۳۸۴). **زروان یا معمای زردشتی‌گری**. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
۳۴. _____ (۱۳۸۷). **طلوع و غروب زردشتی‌گری**. ترجمه تیمور قادری. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
۳۵. ساندرز، نانسی کی. (۱۳۸۹). **بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین**. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. چاپ چهارم (چاپ نخست قطره). تهران: قطره.
۳۶. سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). **سایه‌های شکار شده**. چاپ دوم. تهران: طهوری.
۳۷. سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۶). **کلیات**. به اهتمام محمدعلی فروغی. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
۳۸. سعیدی‌سیرجانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۱). **ضحاک ماردوش**. چاپ پنجم. تهران: پیکان.
۳۹. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۲). **دیوان**. به اهتمام سید محمدتقی مدرس رضوی. تهران: کتابخانه سنایی.

۴۰. سیستانی، ملک‌شاه حسین بن ملک. (۱۳۸۹). **احیاءالملوک (تاریخ سیستان از ادوار باستانی تا سال ۱۰۲۷ هجری قمری)**. به کوشش منوچهر ستوده. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
۴۱. **شایست ناشایست**. (۱۳۹۰). آوانویسی و ترجمه کتابیون مزداپور. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۲. شبانکاره‌ای، محمد بن علی. (۱۳۸۱). **مجمع‌الانساب**. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
۴۳. عصار تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵). **مهر و مشتری**. تصحیح و تحشیه رضا مصطفوی سبزواری. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۴۴. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). **حماسه‌سرایی در ایران (از قدیمی‌ترین عهد تا قرن چهارم هجری)**. چاپ هفتم. تهران: امیرکبیر.
۴۵. طوسی، محمدعلی. (۱۳۳۹). **شاهنامه نادر**. به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری. تهران: انجمن آثار ملی.
۴۶. **طومار نقالی شاهنامه**. (۱۳۹۱). مقدمه، ویرایش و توضیحات سجاد آیدنلو. تهران: به نگار.
۴۷. عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد. (۱۳۶۳). **دیوان**. تصحیح و مقدمه سید محمد دبیرسیاقی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه سنایی.
۴۸. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**. تصحیح جلال خالقی مطلق و همکاران (محمود امیدسالار جلد ششم، ابوالفضل خطیبی جلد هفتم). تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
۴۹. فرنخ دادگی. (۱۳۸۰). **بند‌هش**. گزارش مهرداد بهار. چاپ دوم. تهران: توس.
۵۰. کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۰). **مازهای راز**. چاپ دوم. تهران: مرکز.
۵۱. _____ (۱۳۷۹). **نامه باستان**. تهران: سمت.
۵۲. کویاجی، جهانگیر کوورجی. (۱۳۸۸). **بنیادهای اسطوره و حماسه ایران**. ترجمه جلیل دوستخواه. چاپ سوم. تهران: آگاه.

۵۳. کیکاووس بن کیخسرو. (۱۳۸۹). **زراتشت‌نامه**. با پیش‌گفتار و ترجمه و مقدمه روزنبرگ بر چاپ نخست و فهرست لغات و کشف‌الایات. به اهتمام سید محمد دبیرسیاقی. تهران: حدیث امروز.
۵۴. **گات‌ها**. (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
۵۵. گجری شاهو، امین. (۱۳۸۰). **نوفل و مجنون میرزا شفیح کلیایی، همراه با داستان کاوه و ضحاک شاهرخ کاکاوندی**. تهران: مه.
۵۶. گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۸۴). **زین‌الخبار**. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۷. **مجم‌التواریخ و القصص**. (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار. تهران: دنیای کتاب.
۵۸. مختاری، محمد. (۱۳۷۹). **حماسه در رمز و راز ملی**. چاپ دوم. تهران: توس.
۵۹. مختاریان، بهار. (۱۳۸۹). **درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه**. تهران: آگاه.
۶۰. مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر. (۱۳۸۷). **تاریخ گزیده**. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
۶۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۸۷). **مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.
۶۲. _____ (۱۳۸۹). **التنبیه و الاشراف**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۶۳. مک‌کال، هنریتا. (۱۳۷۳). **اسطوره‌های بین‌النهرینی**. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
۶۴. مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۸۶). **آفرینش و تاریخ**. مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: آگاه.
۶۵. منهاج سراج جوزجانی، عثمان بن محمد. (۱۳۸۹). **طبقات ناصری**. تصحیح، مقابله و تحشیه عبدالحی حبیبی. تهران: اساطیر.
۶۶. مؤذن‌جامی، محمد مهدی. (۱۳۸۸). **ادب پهلوانی (مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زردشت تا اشکانیان)**. تهران: ققنوس.
۶۷. مهاجرانی، سید عطالله. (۱۳۸۲). **گزند باد**. چاپ ششم. تهران: اطلاعات.

۶۸. هوک، ساموئل هنری. (۱۳۸۱). **اساطیر خاورمیانه**. ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور. چاپ سوم. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

(ب) مقاله‌ها

۱. اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۲). «شهرسب، مرداس و ضحاک (شکستگی شخصیت شهرسب در مرداس و ضحاک)». پژوهش‌نامه ادب حماسی. سال نهم. شماره شانزدهم. صص ۱۷۳-۱۹۱.
۲. _____ (۱۳۹۴ ب). «فریدون دهقان، کاوه آهنگر و ضحاک‌دیو». شعر پژوهی (بوستان ادب). سال هفتم. شماره اول. پیاپی ۲۳. صص ۱-۲۸.
۳. امیدسالار، محمود. (۱۳۹۰). «آشفته بازار ادبیات فارسی». تجربه. شماره پیاپی ۷۹. صص ۲۳-۲۴.
۴. باطنی، محمدرضا. (۱۳۶۹). «سخنی با آقای احمد شاملو». آدینه. شماره ۴۷. صص ۱۲-۱۳.
۵. پاکزاد، فضل‌الله. (۱۳۷۹). «واژه‌ای در شاهنامه». ایران‌شناسی. سال دوازدهم. شماره دوم. صص ۳۸۰-۳۸۲.
۶. خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). «چرا فریدون ضحاک را نکشت؟». جشن‌نامه فتح‌الله مجتبیایی. به کوشش علی اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی. تهران: هرمس. صص ۳۸۷-۳۹۸.
۷. _____ (۱۳۹۰). «فریدون در شاهنامه». فردوسی و شاهنامه‌سرایی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی. صص ۳۷۹-۳۹۱.
۸. رواقی، علی. (۱۳۶۸). «شاهنامه‌ای دیگر». کیهان فرهنگی. سال ششم. شماره دوازدهم. پیاپی ۷۲. صص ۳۱-۳۵.
۹. شاملو، احمد. (۱۳۶۹). «حقیقت چقدر آسیب‌پذیر است». آدینه. شماره ۴۷. صص ۶-۱۱.
۱۰. فرانتس، تشر. (۱۳۷۴). «ضحاک (گفتاری در اساطیر و شمایل‌سازی ایرانی)». ایران‌شناسی. ترجمه بیژن غیبی. سال هفتم. شماره چهارم. صص ۸۹۱-۸۹۹.
۱۱. قائمی، فرزاد. (۱۳۹۴). «تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک مردوش (بر اساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان مردوش جهان زیرین)». پژوهش‌نامه ادب حماسی. سال یازدهم. شماره نوزدهم. صص ۲۷-۶۵.

۱۲. گلشیری، هوشنگ. (۱۳۶۹). «تلقى غلط از ادبیات و تاریخ». دنیای سخن. شماره ۳۳. صص ۲۳-۲۵.
۱۳. مزداپور، کنایون. (۱۳۶۹). «شالوده‌اساطیری شاهنامه». فرهنگ. کتاب هفتم. به مناسبت هزاره‌تدوین شاهنامه. صص ۵۳-۷۸.
۱۴. مولایی، چنگیز. (۱۳۹۱). «بازشناسی یکی از القاب کهن ضحاک در نام ارنواز». خرد بر سر جان... (نامگانه احمدعلی رجایی بخارایی). به درخواست و کوشش محمدجعفر یاحقی، محمدرضا راشد محصل و سلمان ساکت. تهران و مشهد: سخن و قطب علمی فردوسی‌شناسی، صص ۱۵۹-۱۶۷.
۱۵. _____ (۱۳۸۹). «بررسی روایات مربوط به ضحاک و گاو برمایه در متن‌های ایرانی». نامه فرهنگستان. دوره یازدهم، شماره سوم. صص ۱۰۷-۱۲۸.

ج) منابع لاتین

A) Books

1. Boyce, M. (1975). **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian**. Acta Iranica vol 9. Leiden: Téhéran- Liège.
2. **Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts**. (1913). ed Behramgore Tehmurasp Anklesaria. Bombay.
3. Henning, W.B. (1977). **Selected Papers**. Acta Iranica vol 14. Leiden: Téhéran-Liège. pp 49-63.
4. **Iranian Bundahišn**. (1978). Rivāyat-ī Ēmēt-ī Ašavahištān. Part 1, ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi. Shiraz: Pahlavi University.
5. Jackson, W. (1892). **Avesta Grammer and Reader**. Stuttgart: Kohlhammer.
6. Kent, R. G. (1953). **Old Persian; Grammer. Texts. Lexicon**. New Hawen; Connecticut.
7. Mānūsh čīhar. (1912). **Nāmākīhā-ī Mānūshchīhar**. ed Ervad Bamanji Nasar Anji Dhabhar. Bombay.
8. Nyberg, H. S. (1974). **A Manual of Pahlavi**. Wiesbaden.
9. Reichelt, H. (1968). **Avesta Reader; Texts, Notes, Glossary and Index**. Berlin.
10. Sundermann, W. (1973). **Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer**. Berlin: Akademie-Verlag.

11. Zātsparam. (1964). **Vichītakīhā-ī Zātasparam**. Text and Introduction. by Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.

B)Articles

1. Jackson, W. (1932). "Theodore Bar Khoni on Mānī's Teachings Trachings Translated from the Syriac with Notes". Reserches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments. New York: Columbia University pp 221-254.
2. Mackenzie, D. N. (1979). "Mani's Sabuhragān". Bulletin of the Scool of Oriental and African Studies. University of London. vol 42. No 3. pp 500-534.
3. Sundermann, W. (2001). "On Human Races, Semi-Human Beings and Monsters". The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World. ed by Paul Mirecki & Jason Be Duhn. Berlin: Leiden, Boston, Köln, pp 181-199.