



Shahid Bahonar  
University of Kerman

Journal of Iranian Studies

ISSN: 1735 - 0700



Journal of Iranian Studies

## The Connection between the Derafsh Kavian and the Cosmic Horoscope

Ali Asghar zare<sup>1</sup> Mohamad Reza Esnaashari<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - Department of Persian literature, Aba.c. Branch, Islamic Azad University, Abadeh, Iran. E-mail: zare95@iauabadeh.ac.ir

<sup>2</sup> - Department of English literature, Aba.c. Branch, Islamic Azad University, Abadeh, Iran. E-mail: mr.esnaashari@iau.ac.ir

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

### Article history:

Received 2025 November 1  
Received in revised form 2026  
February 7  
Accepted 2026 May 4  
Published online 2026 June 22

### Keywords:

Derafsh Kavian,  
Horoscope,  
Fereydu, n,  
Astronomy,  
Farra.

### ABSTRACT

**Purpose:** This study examines the symbolic and astrological dimensions of the Derafsh Kaviani (the Kavian Banner) within ancient Iranian mythological and ritual traditions, focusing on its connection to Zayja (horoscopes) and the astronomical role of Fereydu, n. The central hypothesis proposes that Fereydu, n employed the Derafsh Kaviani not merely as a symbol of victory and legitimacy, but as a celestial chart through which he foretold the destinies of both his own reign and that of Zakhak. The visual and structural parallels between the banner and astrological Zayja suggest a deliberate symbolic design, positioning the Derafsh Kaviani as a manifestation of cosmic order as well as a political emblem.

**Method and Research:** This research applies an interdisciplinary approach, integrating descriptive-analytical and comparative methods. Mythological, religious, and visual sources related to the Derafsh Kaviani and Zayja were systematically analyzed to identify structural and symbolic correspondences.

**Findings and Conclusions:** Results indicate that the star-like and cruciform structure of the Derafsh Kaviani closely aligns with the cross-shaped configuration of the horoscope. Shared features—such as the central axis, radial symmetry, and twelvefold division—along with textual evidence of Fereydu, n's dual role as king and astrologer, support the interpretation of the banner as a symbolic reflection of the cosmic horoscope and a tangible expression of farr-e izadi (divine glory). Furthermore, Fereydu, n's actions appear guided by celestial order, highlighting his central role in shaping these cosmological symbols. Overall, this study provides a novel perspective on the Derafsh Kaviani, revealing its dual function as both a political insignia and a cosmological instrument, and deepening our understanding of the intertwined nature of power, ritual, and astronomy in ancient Iranian culture.

**Cite this article:** Last Name, Initial., Last Name, Initial., & Last Name, Initial. (2026). Title of paper in lower case letters (except for initial letter of first word, initial of first word after a colon, and proper nouns). *Journal of Iranian Studies*, 25 (49), 337-363. <http://doi.org/10.22103/jis.2026.26193.2803>



© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: <http://doi.org/10.22103/jis.2026.26193.2803>

## EXTENDED ABSTRACT

### Introduction

This study aims to reinterpret the Derafsh Kaviani (the Kavian Banner) through its symbolic and structural connection with the concept of the cosmic horoscope (Zayja-ye keyhan) within the mythological and ritual traditions of ancient Iran. Traditionally regarded as an emblem of uprising, divine glory, and victory, the Derafsh Kaviani is here examined not merely as a historical or epic symbol but as a cosmological design embodying celestial order and astrological codes. Based on evidence drawn from Pahlavi texts, mythological narratives, and surviving iconographic representations, the central hypothesis proposes that Fereydun constructed the Derafsh Kaviani according to a horoscope-like scheme, in which the cruciform composition, twelvefold divisions, and radiant center correspond to the astronomical worldview of ancient Iranians.

The fundamental question of this research concerns the relationship between the Derafsh as a political-ritual emblem and the Zayja as a celestial diagram of destiny. In Iranian cosmology, the heavens are not merely a natural background but a sacred manifestation of order and fate, where every royal or ritual act must align with the movement of the stars. Fereydun, described in mythic and religious sources as both a just king and a divine astrologer, conducts his actions in harmony with the celestial spheres. Accordingly, his banner should be understood as a reflection of the same cosmic order that governs his reign.

The textual background of this hypothesis includes references in works such as *Bundahishn*, *Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pābagān*, and reports by historians like Ibn Khaldun, who allude to numerical and astral patterns associated with the Derafsh. Later sources even speak of a "magical table" or *wafq* (numerical talisman) inscribed upon the banner—resembling the form of horoscopic diagrams in medieval astrology. Similarly, zodiacal Zayjas in Islamic manuscripts are drawn as cross-shaped charts divided into twelve sections, centered upon a radiant core—features echoed in ancient depictions of the Derafsh Kaviani. These similarities strengthen the idea that the banner's design was influenced by astrological symbolism.

### Methodology

Methodologically, the research adopts an interdisciplinary approach combining mythology, history of astronomy, and iconographic semiotics. Data are gathered from textual sources (Avestan, Pahlavi, and Middle Persian), Islamic astronomical literature, and archaeological evidence. Through descriptive-analytical and comparative methods, structural and symbolic features of the Derafsh Kaviani are compared with Iranian and Mesopotamian horoscope diagrams to identify convergences and potential cross-cultural interactions.

### Discussion

Findings reveal that the Derafsh Kaviani exhibits a star-like, cruciform geometry consisting of a luminous central core with four intersecting arms, often surrounded by a circular or twelvefold arrangement of gems or ornaments. This composition parallels the twelve zodiacal divisions of horoscopic charts. The central light represents the sun—or the locus of *farr-e izadi* (divine glory)—while the four arms symbolize the cosmic elements of fire, air, water, and earth. Hence, the banner functions simultaneously as a terrestrial emblem of revolt and a celestial diagram of cosmic harmony, expressing the triumph of light over darkness.

Analytically, Fereydun's role as both king and astrologer is pivotal. Epic sources describe him consulting the heavens and reading the stars before dividing his kingdom among his sons—a symbolic act of celestial governance. This depiction implies an awareness of astral determinism and suggests that the Derafsh served as a personal or royal horoscope, encoding

the relationship between divine glory (*farr*) and cosmic order. Such a reading elevates the Derafsh beyond a political emblem to a metaphysical and sacred artifact.

Furthermore, Zoroastrian and Zurvanite texts establish a close connection between *farr* (divine radiance) and the stars. *Farr-e izadi* is conceived as a beam of Ahura Mazda's light descending upon the rightful ruler, legitimizing his kingship. When harmonized with celestial order, this light ensures that the king acts in accordance with divine destiny. The Derafsh Kaviani, therefore, may be interpreted as the visual manifestation of this union between earthly *farr* and heavenly *Zayja*.

In comparative analysis, similar cross-shaped and radial motifs are observed in Mesopotamian and Eastern Iranian iconography, representing a shared belief in the cyclical and geometric order of the cosmos. Yet in the Iranian worldview, this celestial geometry is imbued with ethical and theological meaning: the order of the stars is equated with *asha* (truth, righteousness) and royal justice. The Derafsh, as a ritual object, thus becomes a diagram of moral as well as cosmic harmony.

### Conclusion

The study concludes that the Derafsh Kaviani is not merely a relic of an ancient rebellion but a symbolic reflection of the cosmic horoscope in which the chosen human (Fereydun) stands at the intersection of heaven and earth. The central axis of the banner corresponds to the axis of light and divine *farr*, descending from the heavens into the temporal world. Within the framework of Iranian cosmology, any order grounded in this axis of radiance mirrors Ahura Mazda's order within the material realm. Consequently, the Derafsh Kaviani functions as a sacred horoscope—an image of the ideal Iranian cosmos where the king embodies the mediation between celestial and terrestrial spheres.

The evidence thus suggests that the Derafsh Kaviani synthesizes three dimensions of meaning: the historical (the banner of Kaveh's revolt), the ritual (the emblem of *farr-e izadi*), and the astronomical (the reflection of cosmic order). This triadic integration explains the banner's enduring sanctity and its persistence in Iran's cultural memory. Ultimately, the Derafsh represents the ancient Iranian vision of harmony between humanity, the heavens, and divine glory—where, just as the horoscope maps the destiny of a man, the banner maps the divine destiny of a king under the eternal order of the stars.

## پیوند درفش کاویان با زایچه کیهان

علی اصغر زارعی<sup>✉۱</sup> محمد رضا اثنی عشری<sup>✉۲</sup>

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد آباءه، دانشگاه آزاد اسلامی، آباءه، ایران. رایانامه: [zareei95@iauabadeh.ac.ir](mailto:zareei95@iauabadeh.ac.ir)

۲. مربی گروه زبان و ادبیات انگلیسی، واحد آباءه، دانشگاه آزاد اسلامی، آباءه، ایران. رایانامه: [mr.esnaashari@iau.ac.ir](mailto:mr.esnaashari@iau.ac.ir)

| اطلاعات مقاله                                                                                                                                                                                                                                                       | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۸/۱۰</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۴/۱۱/۱۸</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۵/۰۲/۱۴</p> <p><b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۵/۰۴/۰۱</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> درفش کاویان، زایچه، فریدون، نجوم، فره.</p> | <p><b>زمینه/هدف:</b> در این جستار، به فرضیه پیوند «درفش کاویانی» با «زایچه»‌های نجومی پرداخته می‌شود؛ پیوندی که نقشِ اخترشناختی فریدون را در سنت‌های اسطوره‌ای و آیینی ایران باستان، نمایان می‌سازد. فرضیه اصلی این پژوهش آن است که فریدون، درفش کاویانی را نه صرفاً به عنوان فال نیک و خوش‌یمنی، بلکه به عنوان زایچه‌ای به کار می‌گیرد که در آن، سرنوشت پادشاهی خویش و ضحاک را پیش‌گویی می‌کند. همانندی‌های بصری میان «زایچه»‌های نجومی و «درفش کاویانی» فراتر از یک تصادف ساده‌اند و این فرضیه را تقویت می‌کند که درفش کاویانی در سنت‌های ایران باستان، نه تنها نماد قیام و پیروزی، بلکه تجسمی از نظم کیهانی و زایچه مقدس بوده است. هدف این تحقیق، بازشناسی لایه‌های کیهان‌شناختی درفش کاویانی و تبیین پیوند آن با نگرش نجومی و تقدیری ایران است.</p> <p><b>روش/رویکرد:</b> این پژوهش با رویکرد میان‌رشته‌ای و روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی انجام شده است. منابع اسطوره‌ای، دینی و تصویری مربوط به درفش کاویانی و زایچه، گردآوری و تحلیل شده‌اند، تا همانندی‌های ساختاری و نمادین آن‌ها شناسایی شود.</p> <p><b>یافته‌ها/نتایج:</b> یافته‌ها بیانگر آن است که ساختار ستاره‌گون و چلیپایی درفش کاویانی با طرح ضربدری-چلیپایی زایچه، هم‌خوانی دارد و از پیوندی اخترشناختی در پیدایش این نماد خبر می‌دهد. همانندی در محور مرکزی، نظم شعاعی و تقسیم‌بندی دوازده‌گانه، همراه با شواهد متنی درباره نقش فریدون به عنوان شاه و ستاره‌شناس، نشان می‌دهد که درفش کاویانی بازتابی نمادین از زایچه کیهان و تجلی فره ایزدی او بوده است. افزون بر این، فریدون نقش تعیین‌کننده‌ای در سامان‌دهی این نمادها داشته و کنش‌هایش بر مبنای نظم نجومی انجام می‌گرفته است.</p> |

استناد: نام خانوادگی، نام؛ نام خانوادگی، نام؛ و نام خانوادگی، نام (۱۴۰۵). عنوان مقاله. *مجله مطالعات ایرانی*، ۲۵ (۴۹)، ۳۶۳-۳۳۷.



<http://doi.org/10.22103/jis.2026.26193.2803>

© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

## ۱. مقدمه

## ۱-۱. بیان مسأله

چشم‌انداز این آسمان «بلند ساده بسیار نقش»، از همان آغاز «انقلاب شناختی» در انسان، توجه ذهن جست‌وجوگر او را به خود معطوف ساخت و زمینه‌ساز پرورش اندیشه و تأملات فلسفی و کیهانی شد. آنچه بیش از همه ذهن او را به خود مشغول داشت، پدیده‌های آشکار آسمانی، هم‌چون گردش ماه و دگرگونی‌های آن و نیز طلوع و غروب منظم خورشید و حرکت ستارگان در آسمان بود. در دوران پسین‌تر، این دل‌بستگی و تأمل در نظم کیهانی چنان ژرف شد که اجرام آسمانی در ذهن انسان جایگاهی فراتر از عناصر طبیعی یافتند و به مرتبه‌ای ایزدی و قدسی ارتقا پیدا کردند. در باورهای فرهنگی و جهان‌بینی انسان باستان، اجرام آسمانی، به آهستگی در تمامی رویدادهای انسانی به عنوان نیروهای مؤثر و صاحب نفوذ تلقی شدند. از این‌رو، رصد آسمان به فعالیتی ضروری و دانشی تخصصی تبدیل شد. پیگیری حرکت سیاره‌ها در بستر صورت‌های فلکی، استخراج «احکام نجوم» و تعیین اوقات سعد و نحس، یا به تعبیر ایرانی، «شایست و نشایست» بخش جدایی‌ناپذیری از زیست روزمره انسان گردید. در ایران باستان، مغان نقشی محوری در تداوم و گسترش این دانش ایفا می‌کردند؛ به گونه‌ای که یکی از خویشتکاری اصلی آنان، اختراک‌کردن و ترسیم زایچه افراد بود. در متون فارسی میانه، علم نجوم با واژه «اخترماری» شناخته می‌شد؛ دانشی که موضوعاتی چون گاه‌شماری، سنجش زمان و پیش‌بینی رخدادها از مهم‌ترین شاخه‌های آن به شمار می‌رفت. روشن است دانشی که مستقیماً با سرنوشت انسان در پیوند بود، در نظر مردم دانشی مقدس و مینوی تلقی می‌شد؛ از این‌رو، دانایان این فن از جایگاه و احترام فراوانی برخوردار بودند و حضور و نفوذ آنان در دربارها و مراکز قدرت سیاسی و دینی امری رایج و مؤثر به شمار می‌رفت.

در میان بیشتر مردمان آریایی مفهومی از فضیلتی سترگ، یا طلسم‌گونه‌ای وجود داشت که برکت‌هایی هم‌چون: تقدس مینوی، نیروی شهریاری و فرمانروایی به همراه داشته است. این فضیلت یا فره، مفهوم «سامان‌بخشی» داشت و در نمادها و آیین‌های گوناگون مانند: «جام جهان‌نما»، «جام‌جم»، «درفش» و... بروز و ظهور می‌یافت؛ آن‌چنان که در ایران، کنش و نقش‌ورزی سرنوشت‌ساز فرّ کیانی مفهوم بنیادین همه پیمان‌های سیاسی را تشکیل می‌داد. در این میان، درفش کاویانی نیز در نقش یک ابزار رازآمیز و طلسم‌گون، اما فره‌مند عمل می‌کند و ارتباط تنگاتنگ این درفش با زایچه‌های کیهان، آن را به عنصری نمادین در نظام اسطوره‌ای ایران باستان بدل کرده است؛ عنصری که در گرو توجه ویژه و تحلیل میان‌رشته‌ای از منظر ستاره‌شناسی، اسطوره‌شناسی و نمادپردازی فرهنگی است. این درفش، فراتر از یک نماد سیاسی یا ملی، بیانگر قدرت و نظم کیهانی است و از طریق نمادهای بصری خود پیوندی عمیق و ساختاریافته با زایچه‌های کیهان برقرار می‌سازد. شناخت این ارتباط، بیان می‌کند که درفش کاویانی نه تنها اقتدار و مشروعیت شاهان است، بلکه واسطه‌ای میان نظم آسمانی و سازمان اجتماعی انسان‌ها به شمار می‌رود و در فهم فرهنگ و آیین‌های ایران باستان، نقش نمادین و کیهانی آن بسیار حیاتی است. بررسی دقیق این پیوند، امکان تحلیل عمیق‌تر نقش درفش کاویانی در بازنمایی نجوم، فره و جایگاه آن‌ها در ساختار اجتماعی و فرهنگی را فراهم می‌آورد.

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

سعید نفیسی (۱۳۲۸) در کتاب *درفش ایران* نتیجه می‌گیرد که اشاره ابن خلدون به وجود «جدولی سحرآمیز» روی درفش کاویان در حقیقت تحریفی از وجود نقش اختر یا صور فلکی روی درفش می‌باشد. کریستین سن (۱۳۸۷) در کتاب *کاوه آهنگر و درفش کاویان*، شخصیت کاوه آهنگر را اسطوره‌ای و غیر تاریخی می‌داند. وی با استناد به منابع کهن نتیجه می‌گیرد که هیچ اشاره‌ای به او یا شورشش علیه ضحاک در متون اوستایی و پهلوی وجود ندارد. درفش کاویان پیش از ارتباط با کاوه، ریشه‌ای تاریخی و متعلق به پادشاهان اشکانی داشته و در دوران ساسانیان به نماد ملی ایرانیان بدل شده است. نسبت دادن نام «کاوه» به درفش کاویان نتیجه تفسیر نادرست واژه فارسی میانه «کاویان» است که به معنی «پادشاهان» بوده و بعدها به اشتباه به یک شخصیت اسطوره‌ای نسبت داده شده است. رضایی (۱۳۹۰) در مقاله «تقدیس درفش کاویان»، نتیجه گرفته است که درفش کاویانی فراتر از یک پرچم سلطنتی، نماد هویت و شناسنامه فرهنگی مردم ایران است. ابن خلدون (۱۳۹۱) در مقدمه خود اشاره کرده است که اعداد و نشانه‌های روی درفش کاویان، جدول‌ها و اعداد وفقی بوده‌اند. جهادی حسینی (۱۴۰۱) در مقاله «درفش کاویانی، بیرقی عادی یا رایتی ماورایی» به بررسی ماهیت درفش کاویانی پرداخته و نتیجه‌گیری کرده است که این درفش تنها یک پرچم نظامی نبوده، بلکه از ویژگی‌های ماورایی برخوردار بوده است. او با استناد به منابع کهن به وجود عناصری از علوم غریبه و نقوش عددی و طلسمات (اوافق) در درفش کاویانی اشاره کرده است. با این حال، مطالعات منسجم و تحلیلی که هم‌زمان پیوند تصویری و مفهومی زایچه با درفش کاویان و نقش اختران در آن را بررسی کند، وجود ندارد. پژوهش حاضر درصدد است، این پیوند را از منظر اخترشناسی، اسطوره و نمادشناسی روشن سازد و جایگاه فریدون را به عنوان شاه ستاره‌شناس در این نظام نمادین مورد توجه قرار دهد.

### ۳-۱. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر بر پایه رویکرد کیفی و تحلیلی-توصیفی استوار است. داده‌ها از طریق مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده و منابعی چون متون اوستایی، پهلوی، شاهنامه و منابع تاریخی و اسطوره‌ای بررسی شده‌اند. پژوهشگران با مقایسه تطبیقی روایت‌های مختلف، ارتباط شخصیت‌ها و رویدادهای اسطوره‌ای با درفش کاویان را تحلیل کرده و همچنین، پیوند بین درفش کاویان و زایچه‌ها (نقشه‌های اخترشناسی و نمادهای کیهانی) را مورد بررسی قرار داده‌اند. براساس این تحلیل‌ها، ابعاد نمادین، فرهنگی و کیهانی درفش استخراج و جایگاه آن در تاریخ، اخترشناسی سنتی و هویت ملی ایرانیان به شکل علمی و منسجم تبیین شده است.

### ۴-۱. یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ساختار ستاره‌گون و چلیپایی درفش کاویانی، با الگوی ضربدری و تقسیمات دوازده‌گانه زایچه‌های نجومی هم‌خوانی چشم‌گیری دارد؛ هم‌خوانی‌ای که از پیوندی ژرف میان نمادهای زمینی و نظم کیهانی حکایت می‌کند. شواهد متنی نیز نقش فریدون را نه تنها به عنوان پادشاهی دادگر، بلکه به مثابه ستاره‌شناسی آگاه، تأیید می‌کنند.

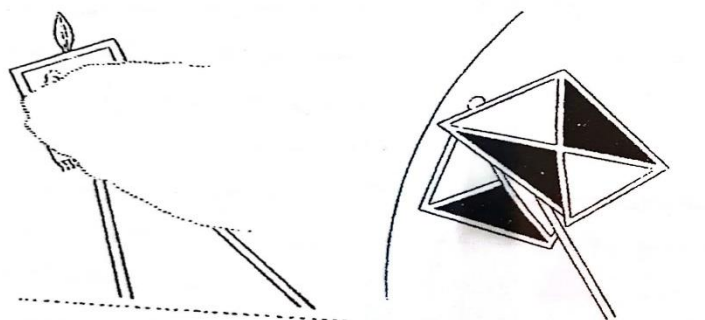
## ۲. بحث و بررسی

### ۲-۱. شکل درفش کاویان

موزاییک نبرد اسکندر در پومپئی، صحنه‌ای از نبرد تاریخی میان اسکندر مقدونی و داریوش سوم هخامنشی را به تصویر می‌کشد. در این تصویر درفشی وجود دارد که بر سرنیزه‌ای بر پشت شاه قرار گرفته است که بدبختانه آسیب جدی دیده است، ولی بالای درفش سالم مانده است. (در تصویر شماره ۱ و ۲ در تصویر ۱ درفش درون یک دایره قرمز رنگ مشخص شده است). زاره،<sup>۱</sup> خاورشناس آلمانی، باور دارد این شکل چهارچوبی است که بر آن پارچه‌ای قرمز-قهوه‌ای رنگ نصب شده است؛ و در آن سر یک پرنده به طور مبهم قابل دیدن است؛ وی با اطمینان آن را خروس می‌داند. این تصویر همانندی بسیاری با نقش گلدان دوریس در موزه لوور دارد (تصویر شماره ۳). (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۵۶) و از سوی دیگر، شباهت زیادی به نقش سکه‌های پارسی دوران سلوکی و اشکانی دارد. (تصویرهای شماره ۴-۵-۶) یوستی<sup>۲</sup> نخستین پژوهشگری است که ادعا می‌کند این پرچم همان درفش کاویان است: «کنار آتشدان، درفش کاویان یا درفش ملی قرار دارد که در تصویر موزاییک نبرد ایسوس کشف شده در پومپئی، نیز دیده قابل رویت است» (یوستی، ۱۳۸۲: ۵۴).



تصویر شماره ۱ نبرد اسکندر (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۱۰)



تصویر ۲: درفش کاویان در نبرد اسکندر (همان: ۵۷)  
تصویر ۳: درفش ملی ایران نقش روی گلدان دوریس (همان: ۵۷)

پژوهش‌ها بر سکه‌های عصر سلوکیان به‌ویژه چهار شهریار دوره «فرترکه» یا شاهان محلی پارس، ناگفته‌های بسیاری را فاش می‌کند. این فرمانروایان عبارت‌اند از: بغدات، هوبرز، اردشیر اول، اتو فردات. در پشت سکه بغدات پادشاه دیده می‌شود که پرچم منگوله‌داری به شکل درفش کاویانی روبه‌رویش قرار دارد و در اطراف سکه عبارت «بغدات فرمانروا از ایزدان» (مقصود از جانب ایزدان) نوشته شده است (تصویر ۴). بر سکه فرمانروای بعدی، هوبرز، نیز این عبارت تکرار شده است. دهان او با پناهی پوشیده شده که نفس او آتش مقدس را آلوده نکند. در پشت سکه و در دیگر سوی عبادتگاه، پرچم منگوله‌داری به شکل درفش کاویان که به احتمال بسیار کاربرد مذهبی داشته، قرار دارد (تصویر ۵).

تصویر ۴: بغدات روبه‌روی درفش کاویان (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۹۴: ۷۴-۸۳)



تصویر ۵: سکه هوبرز (همان: ۸۴)



سکه پادشاه بعدی «اردشیر اول» دارای مشخصات سکه‌های هوبرز است. بر پشت سکه چهارمین فرمانروا، یعنی «اتو فردات» تغییراتی ایجاد شده است. فرمانروا در مقابل آتشگاه ایستاده، در پشت سر او نیز فرشته قرار دارد. بر فراز نیایشگاه، تصویر باشنده‌ای بالدار دیده می‌شود. نماد درفش، در مقابل پرستشگاه نقش شده که بر روی آن پرنده‌ای نشسته است (تصویر شماره ۶) (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۹۴: ۷۴-۸۳). شاهزادگان ایرانی که از دودمان پادشاهان کهن بودند، به نشانه مشروعیت ملی‌گرایانه خود، درفش‌های نظامی را در عبادتگاه‌های اصلی محل سکونتشان نگهداری می‌کردند.

تصویر شماره ۶ اتوفردات. (همان: ۷۵)

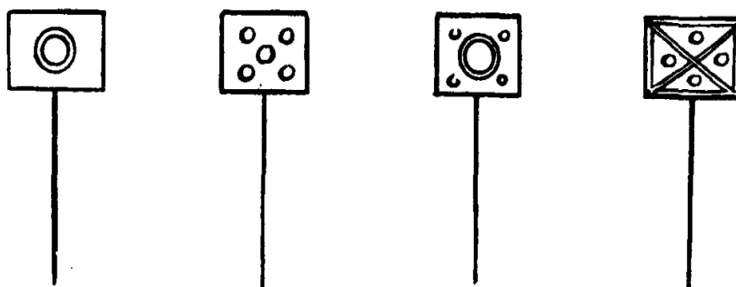


«اسکار مان»<sup>۳</sup> در مورد شکل درفش کاویان می‌گوید: «از توافق این سه مأخذ، یعنی خاتم‌کاری پومپئی و سکه‌های خلفای اسکندر و وصف شاهنامه که از منابع خیلی قدیم در دست است، درست معلوم می‌شود که درفش کاویانی چه شکل داشته است، درفش مزبور عبارت بوده از یک قطعه "چرم‌پاره مربعی" که بر بالای یک نیزه نصب شده و نوک تیز نیزه از پشت آن از طرف بالا پیدا بوده و بر روی چرم که مزین به حریر و گوهر بوده، شکل یک ستاره مرکب از چهار پره قرار داشته و در مرکز آن دایره کوچکی و همچنین در فوق آن نیز دایره کوچکی که قریب به یقین همان است که فردوسی از آن به اختر کاویانی تعبیر می‌کند و از طرف تحتانی چرم چهار ریشه به رنگ‌های مختلف سرخ و زرد و بنفش آویخته بوده و نوک این ریشه‌ها مزین به جواهرات بوده است» (مان، ۱۳۸۷: ۳-۴).

«کریستین سن» می‌گوید:

«این شکلی که از پرچم کاویانی متصور شده‌اند، کاملاً معتبر است؛ چراکه در میان منابع گوناگون قدیمی عربی و فارسی دری، این تصویر را می‌توان یافت. این آثار به *خدا/ینامک‌ها* نیز بازمی‌گردند که در زمانی نوشته شده است که هنوز درفش کاویانی وجود داشته است؛ بنا بر روایات، این درفش در نبرد قادسیه هم وجود داشته و پس از آنکه به دست اعراب افتاده، عمر دستور به سوزاندن یا پاره‌پاره کردن و تقسیم آن داده است» (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۷۰).

«رز آنه»<sup>۴</sup> در مقاله‌ای با عنوان «استفاده از درفشی ایرانی به عنوان نمادی مسیحی» با بررسی ریشه‌های نمادین درفش‌های مذهبی، سرچشمه برخی از نشان‌های امپراتوران مسیحی روم را در درفش‌های ایران باستان، به‌ویژه درفش کاویان، جست‌وجو می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که بسیاری از پرچم‌ها و نشان‌های منسوب به مسیحیت نخستین، در واقع واجد نقش‌مایه‌هایی غیر مسیحی‌اند و خاستگاهی ایرانی یا خورشیدی دارند. برای نمونه، درفش‌هایی با شکل‌های زیر که به‌هیچ‌روی کم‌شمار هم نیست، بسیار مشاهده شده‌اند که در غرب تنها به درفش محدود نماند و برای زینت‌بخشی به جامگان امپراتوران نیز به کار گرفته شدند (تصویر شماره ۷). این نماد برای زینت دادن به صلیب در هاله نورانی دور سر مسیح نیز به کار رفته است. نویسنده باور دارد: دیدگاه کسانی که می‌گویند نشانه ضربدر (X) روی یادمان‌های مسیحی، حرف نخست نام مسیح است، نمی‌تواند درست باشد (Anne, 1937: 57).



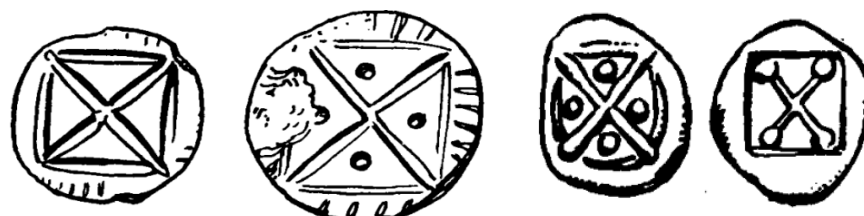
تصویر شماره ۷ (همان: ۵۸)

وی در بررسی‌های خود، مهرهای ایرانی متعلق به اواخر نوسنگی یا آغاز عصر مفرغ را معرفی کرده است که بر آن‌ها نمادهایی چون گردونه مهر (سواستیکا)، چلیپاهای متنوع و گل‌های چهار یا شش‌پر دیده می‌شود؛ طرح‌هایی که درفش‌های کهن نیز از همان الگوها بهره گرفته‌اند. تصویر ۸ (همان: ۵۸).



تصور ۸ (همان: ۵۹)

به باور وی نمادهای مسیحی نخستین، به‌ویژه پیش از تثبیت صلیب، از درفش‌های ایرانی با معناهای خورشیدی الهام گرفته‌اند. او پیوند میان مسیحیت نخستین و آیین خورشید را عامل اقتباس این نمادها می‌داند؛ پیوندی که در دوران کنستانتین بزرگ، به همسان‌سازی خدای خورشید با مسیح انجامید. نمونه‌ای دیگر که بسیار قابل توجه است، سکه‌های کوچک از آسیای صغیر است که هر دو سوی سکه، نقش درفش ضرب شده است. تصویرهای ۹ و ۱۰. افزون بر این، تأثیر درفش‌های ایرانی در پرچم‌های اروپایی نیز، به‌ویژه در اسکاتلند، باقی مانده و طرح صلیب ضربداری آن، در اصل بازمانده‌ای از درفش پادشاهی پارس است. (همان: ۵۹)



تصویر ۹ و ۱۰ (همان: ۵۹)

## ۲-۲- همانندی و پیوند زایچه با درفش کاویانی

«زایچه جهان یا طالع عالم، آنچه منجمان و رمالان برای دریافت مدعی، نقشی به اجمال نوشته نگاه دارند، تا به وقت حاجت تفصیل احکام از آن معلوم کنند و این لفظ نقولاً مرکب است از «زای» که به معنی زاینده است و لفظ «چه» برای تصغیر یعنی زاینده کوچک؛ چراکه احکام طالع مولود و غیره، از آن برمی‌آید...» (غیاث اللغات، مدخل زایچه).

زایچه جدولی مربع‌شکل است که موقعیت سیارات، ماه و خورشید را در صور فلکی نشان می‌دهد. در مرکز آن ضربداری رسم می‌شود که نماد جهات اصلی، مهر، خورشید یا یکی از اختران است. این مربع به دوازده بخش تقسیم می‌شود که هر بخش نماینده یکی از برج‌های فلکی است. اخترشناسان با ثبت جایگاه اجرام آسمانی در این خانه‌ها، طالع و سرنوشت فرد را تفسیر می‌کردند. در کارنامه اردشیر بابکان آمده است:

«سالار اخترشماران به پاسخ گفت که: کیوان در حضيض و ستاره هرمزد به اوج آمد. از برای او بهرام و ناهید، به ناحیت هفت‌اورنگ و شیر اختر قران شوند و به هرمز یاری دهند و بدین روی چنین نماید که خدایگانی و پادشایی نو به پیدایی آید» (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۹۳: ۸۷).

در چهارمقاله می‌بینیم که منجمی پسر گم‌شده شخصی را با «زایچه برکشیدن» پیدا می‌کند: «منجم برخاست و ارتفاع بگرفت و درجه طالع درست کرد و زایچه برکشید و کواکب ثابت کرد و نخستین سخن این بگفت که پسر تو بازآمد» (نظامی عروضی، ۱۳۸۶: ۹۵). خاقانی گوید:

زایچه طالع مطالعه کردم      سلطنت، از موضع السهام  
وی نقش زیاد طالع من      برآمد...  
در زایچه فئات جویم

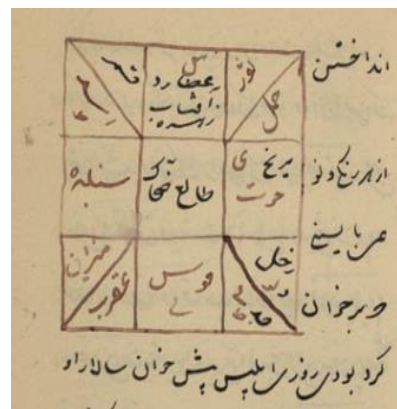
(خاقانی، ۱۳۹۳: ۹۸)

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این اصطلاح در میان منجمان و متکلمان علمی کاربرد فراوان داشته است. به‌عنوان نمونه، ابوریحان بیرونی در *التفهیم لاولئ صناعه التنجیم*، به تفصیل روش ترسیم زایچه و استخراج طالع را شرح می‌دهد و از این فرایند به‌عنوان مبنای پیش‌بینی‌های نجومی یاد می‌کند (بیرونی، ۱۳۸۷: ۱۷۸). در متون ادبی نیز اصطلاح «اختر افکندن» جایگاهی ویژه دارد. فردوسی در *شاهنامه* بارها از اختر و بخت به‌عنوان نماد سرنوشت مقدّر یاد می‌کند، که ریشه در همان باورهای نجومی و محاسبات زایچه دارد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۱۲). در کتاب *گاه‌شماری تقی‌زاده* آمده: در ایران باستان، به‌ویژه در دوره ساسانی، طالع‌بینی و تنظیم زایچه کاربرد گسترده‌ای در امور سیاسی و آیینی داشت. منجمان زایچه پادشاهان و تحویل سال را با دقت ثبت می‌کردند. منابعی چون *کارنامه اردشیر و المسائل قصرانی* نشان می‌دهند که موقعیت کواکب در زایچه‌ها برای تصمیماتی مانند تاج‌گذاری خسرو انوشیروان، محاسبه می‌شده و با روز تاج‌گذاری وی که روز هفتم اردیبهشت سال ۵۳۱ م بوده مطابقت داشته است (تقی‌زاده، ۱۴۰۳: ۳۱۱). از زایچه کیهان سه نسخه مختلف در نسخه‌های *بندهش ایرانی* وجود دارد. در همه این سه نسخه‌ها، برج طالع در بالا و وسط شکل ۱۲ خانه‌ای است. در زیر نمونه‌ای از زایچه کیهان در *بندهش* و همانندی آن با درفش کاویان را می‌بینیم. (تصویرهای ۱۱ و ۱۲) (در تصویرهای ۱۳ و ۱۴ دو نمونه زایچه جدیدتر می‌بینیم)

تصویرهای ۱۱ و ۱۲ زایچه کیهان بندهش و نمونه‌ای از درفش کاویان.



|                                                         |                          |                                      |                        |
|---------------------------------------------------------|--------------------------|--------------------------------------|------------------------|
| شیر<br>(خو استگان)<br>خوشه<br>(برادران)                 | خرچنگ<br>(چنان)<br>هرمزد | دو پیکر<br>(دفتوگان)<br>(سر گوزهر)   | گار<br>(فرغانه)<br>ماه |
| ترازو<br>(پوشان)<br>کیوان                               | آب<br>زمین               | بره<br>(خدایان، شاهان؟)<br>مهر       |                        |
| گوزم<br>(فرزندان)<br>نیمسپ<br>(گشتیگان)<br>(دنی؛ گوزهر) | بُر<br>(پوگان)<br>بهرام  | ماهی<br>(گاردگان)<br>دلو<br>(سُرگان) |                        |



تصویر ۱۴ زایچه از دانشنامه جهان اسلام مدخل زایچه

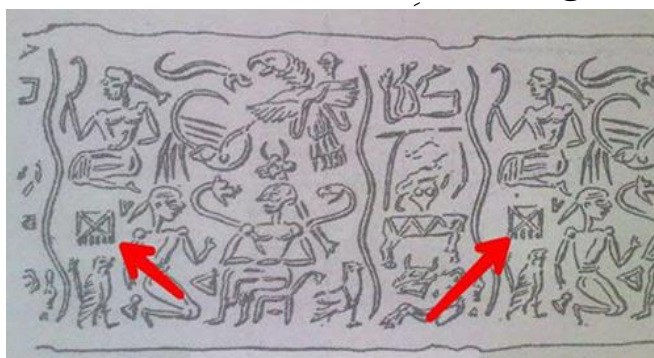
تصویر ۱۳ زایچه طالع ضحاک از نسخه خطی جاماسپ‌نامه

همانندی زایچه با درفش کاویان را می‌توان در ساختار هندسی و ترکیب‌بندی مرکزی هر دو مشاهده کرد. محوریت مرکز و تقارن شعاعی و مفاهیمی هم‌چون نظم کیهانی، قدرت شاهی و پیوند زمین با آسمان از همانندهای زایچه و درفش کاویان است. در میانه هر دو، نقش ستاره‌گون یا صلیب‌مانندی دیده می‌شود. در این معنا، درفش کاویان صرفاً پرچمی ملی نیست، بلکه نمادی کیهانی از نظم آسمانی و بخت ایرانیان به شمار می‌آید. از این‌رو، زایچه را می‌توان صورت نجومی همان ساختار نمادین دانست که در درفش کاویان به صورت تصویری و آیینی بازتاب یافته است. زایچه و درفش کاویان هر دو با مفهوم اختر و نجوم در پیوندند و نشان‌دهنده اهمیت و تأثیر اختران در فرهنگ و تاریخ ایرانیان هستند. به همین دلیل است که در شاهنامه گاهی به جای درفش کاویان، اختر کاویان به کار رفته است:

|                          |                              |
|--------------------------|------------------------------|
| ز دیبای پرمایه و پرنیان  | بدان‌گونه گشت اختر کاویان... |
| پناه گوان پشت ایرانیان   | فرازنده اختر کاویان...       |
| یکی تخت پرمایه اندر میان | زده پیش او اختر کاویان...    |

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۸-۱۰۹)

«بر روی درفش تصویر جانورهای مختلف از دد و دام بوده و نیز آفتاب و ماه و ستاره را نقش کرده بودند و اختر کاویانی به درفشی گفته می‌شده که اختر بر آن نقش کرده بودند؛ این دد و دام، احتمالاً صورفلکی بوده است» (نفیسی، ۱۳۲۸: ۳۲). نقش «ضربدر»، که هم در زایچه می‌بینیم و هم در درفش کاویان، یکی از کهن‌ترین شمایل ستاره است. پیش از آنکه تصویر پنج‌پر یا شش‌پر ستاره رایج شود، تمدن‌های کهن برای نمایش ستاره یا خورشید از ضربدر یا چلیپا استفاده می‌کردند. در متون اوستایی و بندهش، نبرد خیر و شر در آسمان‌ها با ستارگان و صورت‌های فلکی پیوند دارد. درفش کاویانی، به عنوان پرچم ملی و نماد عدالت، وقتی با ستاره (به صورت ضربدر) همراه می‌شد، معنای «رهبری به یاری آسمان» و «پشتیبانی اختر» را القا می‌کرد. شاهی که درفش را می‌افراشت، خود را صاحب فره ایزدی و مورد تأیید ستارگان می‌دانست. ضربدر/چلیپا، یا شکل چهارپر در آثار پیشاتاریخ و تاریخی ایران بارها دیده شده و در تفسیر نمادشناسان غالباً به عنوان نمایشی کهن از «ستاره» یا «گردونه جهان» خوانده می‌شود. (تصویر ۱۵) در بسیاری از فرهنگ‌های کهن، ساده‌ترین شمایل ستاره (به‌ویژه خورشید یا شعاع نور) همین دو خط متقاطع است. ضربدر درفش، یادآور صلیب میترا و نمادهای خورشید و نور نیز است (Anne, 1937: 59).



تصویر ۱۵- نشانی همانند درفش کاویانی در مهر استوانه‌ای، ۲۲۰۰ - ۲۴۰۰ قبل از میلاد، به دست آمده از شوش. (پرادا، ۱۳۸۳، ص ۷۵)

ستاره‌شناسی در ایران باستان در دایره دین، اسطوره و علم می‌چرخد و بازتابی از درهم‌تنیدگی باورهای کیهانی، آیینی و تجربه‌گرایانه مردمان کهن این سرزمین را به ما می‌نمایاند. در این اندیشه، گردش افلاک و ظهور و زوال پادشاهان نه رویدادی زمینی، بلکه تجلی‌ای از دگرگونی‌های کیهانی است؛ و از همین‌رو، نجوم در این سنت، نه تنها دانشی طبیعی، بلکه ابزاری برای تفسیر الهی تاریخ تلقی می‌شود. ستاره‌شناسی آیینی ایران باستان، بر نبرد دو نیروی اهورایی و اهریمنی توجه دارد. ستارگان «ثابت» یا اختران، نیروهای اهورایی هستند و ستارگان متحرک یا اباختران، نیروهای اهریمنی‌اند. بسیاری از آنچه درباره نجوم زرتشتی گفته شده، ترکیبی از باورهای دینی، نمادگرایی و برخی رصدها یا برداشت‌های کیهانی است. این تلقی نشان می‌دهد که حرکت اجرام آسمانی با مفهوم نیروها، تأثیرات موازنه میان نیروهای خیر و شر در دین زرتشتی گره خورده است. (هینلز، ۱۳۸۹: ۴۹۰)

در بندهش، تقسیم‌بندی کیهانی دقیقی وجود دارد: جهان به دو سپاه خیر و شر تقسیم می‌شود: اختران (ستارگان ثابت) نماد سپاه اهورامزدا و نظم کیهانی‌اند، در حالی که اباختران (سیارات) به سبب حرکت ناپایدارشان، ابزار آشوب اهریمن دانسته می‌شوند. خورشید و ماه فرماندهان سپاه نیکی‌اند؛ خورشید مظهر روشنایی و ماه نماد چرخه زندگی است. این نبرد کیهانی در چارچوب دوره‌ای ۱۲ هزار ساله میان اهورامزدا و اهریمن جریان دارد و هر جرم آسمانی نقشی ویژه در این تقابل ایفا می‌کند. برخی مانند مشتری و زهره با نیکی پیوند دارند و برخی چون زحل و مریخ با تباهی و سختی (بندهش، ۱۳۸۰: ۷۶). «ابو معشر بلخی»، اخترشناس ایرانی (۲۷۲ ق)، یکی از دانشمندانی است که درباره سال‌های پادشاهی ایران از کیومرث تا کی‌قباد پژوهش بسیار کرده است. ابومعشر از ایرانیان، در تنظیم ادوار کیهان تمجید نموده و می‌گوید:

«اهل حساب از فارس و بابل و چین و هند و اکثر امم و طوایفی که معرفت به احکام نجوم دارند؛ متفقند بر این که صحیح‌ترین ادوار، دوره‌ای است که ایرانیان منظم ساختند و آن را به نام «سنی‌العالم» می‌خوانند» (بویل، ۱۳۶۸: ۴۹۴). این‌گونه است که کیهان‌شناسی ایران باستان، دیگرگونگی فصل‌ها و بلندی و کوتاهی شب و روز را نبرد خیر و شر می‌بیند. سپردن هزار سال به ضحاک چه در سلسله شاهی و چه در زیگ تقویمی ایران، نشانگر کهن بودن اسطوره و اهمیت پدیدار شدن ضحاک در دوره ویژه‌ای از زندگی ایرانیان است (هینلز، ۱۳۸۹: ۴۹۵). با توجه به تقویم و زیگ کیهانی از آن‌جا که فریدون ستاره‌شناس است، می‌داند که هزاره کژدم، از آن ضحاک است. ضحاک هزار سال پادشاهی می‌کند؛ تا هزاره خدایی، به نیمسپ (قوس) می‌رسد و پادشاهی‌اش سقوط می‌کند (حصوری، ۱۳۸۸: ۳۴). بازتاب این نبرد کیهانی را در الگوی نبرد اهورا با اهریمن و فریدون و ضحاک می‌بینیم:

## ۲-۲-۲. تکرار الگوی نبرد اهورا با اهریمن در نبرد فریدون و ضحاک

الیاده، تمامی روایت‌های اسطوره‌ای را به نوعی در پیوند با آفرینش کیهان و ماهیت آن می‌شمارد. اسطوره آفرینش، الگوی نمونه و سرمشقی برای هر نوع خلقت بوده است؛ این الگو مهم‌ترین درون‌مایه نگرش اساطیری است و از آنجا که روایت‌های اسطوره‌ای همگی در جهانی اساطیری، هستی می‌یابند، قابل انتظار است که درونمایه این روایت‌ها نیز آشکار یا پنهان، تحت تأثیر این بستر آفرینش شکل گرفته باشد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۹۰). با نگاهی به دو روایت

آفرینش در اساطیر ایران و داستان نبرد فریدون و ضحاک، همانندی شگفت‌انگیز این دو روایت از جهت کیهان‌شناسی قابل مشاهده است:

هرمز که آگاه به سرنوشت عالم است می‌داند که سرنوشت ضحاک در سه هزار سال فرجامین نابود خواهد شد، پس، آهونور را می‌خواند و با خواندن این دعا، فرجام پیروزی خویش و از کار افتادگی اهریمن و نابودی دیوان را به اهریمن نشان می‌دهد. اهریمن چون از کارافتادگی خویش و نابودی همه دیوان را می‌بیند، گیج و بی‌هوش، به تاریکی فرومی‌افتد. فریدون نیز هنگامی که اختر می‌افکند و طالع ضحاک را از روی زایچه رصد و استخراج می‌کند، سرنوشت تاریک ضحاک را در اختر و طالع وی می‌بیند و به تعبیر فردوسی: «جهان پیش ضحاک وارونه دید». ضحاک هم که فرجام کار خود را از طالع‌بینان شنیده بود، مانند اهریمن پیوسته در تاب و آتش بود:

دلش زان زده فال پر آتش‌ست همه زندگانی برو ناخوش‌ست

ضحاک برای باطل کردن این طالع شوم چه بسیار خون دام و دد و مرد و زن را می‌ریزد؛ در یک آبدن می‌کند و سر و تن را به خون آنان می‌شوید تا مگر حکم زایچه اخترشناسان را با شستن با خون، نگون و باطل کند.

همی خون دام و دد و مرد و زن بریزد کند در یکی آبدن

مگر کو سر و تن بشوید به خون شود فال اخترشناسان نگون

در بندهش آمده: هرمزد به اهریمن گفت: «زمان کن تا کارزار را بدین پیمان به نه هزار سال فراز افکنیم؛ زیرا دانست که بدین زمان کردن اهریمن را از کار بیفگند. آنگاه، اهریمن، به سبب نادیدن فرجام (کار) بدان پیمان هم‌داستان شد. به همان‌گونه که دو مرد هم‌نبرد زمان فراز کنند، که «ما بهمان روز، تا شب کارزار کنیم. هرمزد این را نیز به همه-آگاهی دانست که در این نه هزار سال، سه هزار سال همه کام هرمزد رود، سه هزار سال درآمیختگی، کام هرمزد و اهریمن هر دو رود؛ (و) بدان فرجامین نبرد، اهریمن را ناکار توان کردن و پتیارگی را از آفرینش بازداشتن. پس، هرمزد آهونور فراز سرود... (و) فرجام پیروزی خویش و از کارافتادگی اهریمن و نابودی دیوان و رستاخیز و تن‌پسین و بی‌پتیارگی جاودانه آفرینش را به اهریمن نشان داد. اهریمن چون از کارافتادگی خویش و نابودی همه دیوان را دید، گیج و بی‌هوش شد و به (جهان) تاریکی باز افتاد» (بندهش، ۱۳۸۰: ۳۵).

همین اتفاق در روایت فریدون و ضحاک دیده می‌شود؛ هنگامی که فریدون درفش کاویانی را می‌بیند؛ با مهارت اختر می‌افکند یا به سخن دیگر زایچه می‌گیرد و با رصدکردن و طالع گرفتن سرنوشت ضحاک، متوجه می‌شود که دوران ضحاک به پایان رسیده است:

چو آن پوست بر نیزه بر دید کی به نیکی یکی اختر افگند پی

بیاراست آن را به دیبای روم ز گوهر بر و پیکر از زر بوم...

فریدون چو گیتی بر آن گونه دید جهان پیش ضحاک وارونه دید

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴)

زمانی که فریدون شهرناز و ارنواز را آزاد می‌کند، اخترا‌فکندن و سرنوشت و پیش‌بینی جایگاه مهمی دارند:

چه اختر بد این از تو ای نیک بخت  
بدو گفت شاه آفریدن تویی  
کجا هوش ضحاک بر دست توست  
کجا گفته بودش یکی پیش‌بین  
که آید که گیرد سر تخت تو  
دلش زان زده فال پر آتش‌ست  
چه باری ز شاخ کدامین درخت؟...  
که ویران کنی تنبل و جادویی؟  
گشاد جهان بر کمر بند توست...  
که پردختگی گردد از تو زمین  
چگونه فرو پژمرد بخت تو  
همه زندگانی برو ناخوش‌ست  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۳۴)

در تاریکی افتادن اهریمن و در بند شدن ضحاک در کوه دماوند الگوهایی همانند را پیروی می‌کنند. ضحاک نماد اهریمنی، آشوب و ویرانی است (دیوانگی، خون‌خواری، مرگ). فریدون نماد نور، خرد و نجات‌بخشی است. ضحاک سپاهی گسترده دارد، اما نیروی او بر بی‌نظمی و ظلم استوار است. فریدون با یاری مردم و فروغ «فرّه ایزدی»، که در درفش هم تنیده می‌شود، در نهایت ضحاک را شکست می‌دهد. نیروی خیر با یاری سپاه نور (ستارگان یا مردم) بر نیروی شر (اباختران یا ضحاک) پیروز می‌شود (بندهش، ۱۳۸۰: ۴۷).

نکته جالب این‌جاست که «عبدالقادر بغدادی» در «لغت‌شهنامه»، کاوه را ستاره‌شناس و مسلط به علم وفق می‌داند که زایچه ضحاک را رصد و بر سختیان (به معنی چرم و پوست دباغی شده که بعداً تبدیل به درفش می‌شود) نقش می‌کند:

«کاوه در علم نجوم و وفق و خواص مهارت داشت و برای هلاک کردن ضحاک رصد کرد و ساعات را برای قهر و ظفر بر او مناسب یافت و به آماده کردن وسیله مشغول شد و این صورت را بر سختیان نقش کرد و فریاد دادخواهی بداشت و مردم را پیشوا شد و آن پاره سختیان را بر سر نیزه کرده و علم قرار داد» (بغدادی، ۱۳۹۱: ۱۸۵).

## ۲-۳. کاوه، چهره‌ای تاریخی یا تخیلی حماسی

کریستین‌سن بر این باور است که بر پایه شواهد موجود در متون اوستایی و پهلوی، هیچ اشاره‌ای به نام «کاوه» یا واقعه‌ای هم‌سان با شورش او علیه ضحاک دیده نمی‌شود؛ از این‌رو، کاوه، حاصل تکوین روایات حماسی، اسطوره‌ای ایرانی و شاهنامه‌ای متأخر است. یافته‌های برآمده از سنجش و مقایسه روایت‌های تاریخ‌نگاران و شاهنامه، بیانگر آن است که توجه به کاوه و روایت مربوط به او عمدتاً در دوره ساسانیان شکل گرفته و به سرعت مورد توجه توده قرار گرفته است و چنان محبوبیتی یافته است که خاندان نژاده قارن، کاوه را از خود می‌دانند.

این در حالی است که مردی که می‌بایست نام خود را به درفش کاویان داده باشد، برعکس، نام خود را از درفش ملی گرفته است و درفش کاویان نه فقط درفش کاوه نیست و نامش را از او نگرفته، بلکه به احتمال زیاد از دوره پادشاهی اشکانی پیدا شده است. به سخن دیگر، تنها نام او به «درفش کاویان» پیوند خورده است. درفش کاویان در حقیقت ریشه‌ای تاریخی دارد و پیش از آنکه در شاهنامه به صورت نماد ملی جلوه یابد، احتمالاً به پرچم یا نشان پادشاهان اشکانی تعلق داشته است. بنابراین، آنچه در منابع دیده می‌شود، بیش از آنکه نشانگر وجود فردی

به نام کاوه باشد، بیانگر تداوم و برجستگی «درفش کاویان» در تاریخ ایران است (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۱۴). بعدها هنگامی که سرچشمه درفش ملی با قیام فریدون پیوند خورد، تعبیر نادرست از واژه فارسی میانه درفش کاویان باعث پیدایش نام کاوه شد. نام کاویان که به معنی «پادشاهان/ کیانان» است، در طول زمان به اشتباه به «کاوه» نسبت داده شده است؛ نام کاویان در اصل به مفهوم پادشاهی بوده، درفش کاویانی به معنی درفش شاهی است، و این نسبت‌دهی به شخصی به نام کاوه بعدها صورت گرفته است (همان: ۵۶). این دیدگاه، فرضیه اصلی این پژوهش را نیز تقویت می‌کند؛ بدین معنا که «درفش» صرفاً قطعه‌ای از پوست معمولی نبوده، بلکه واجد کارکردهای نمادین، نجومی و طلسمی-باوری بوده است. به‌هرروی، فارغ از آن‌که روایت کاوه به کدام دوره تعلق دارد، یا این‌که او شخصیتی تاریخی، اسطوره‌ای، یا صرفاً روایی بوده است، می‌توان گفت این فریدون است که با پیوند دادن درفش به پیروزی بر ضحاک، آن را به نمادی ماورایی و قدسی تبدیل کرده است.

## ۲-۴. پیوند «چرم و پوست» با «آسمان، زایچه و درفش»

چو آن پوست بر نیزه بر دید کی  
به نیکی یکی اختر افگند پی  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴)

پوست و چرم در روایت‌های اساطیری ایران نماد، نگهبان، قلعه، زره و... است. در کیهان‌شناسی ایرانی، آسمان چون پوست است که بر تن جهان کشیده شده تا مرز میان نور و تاریکی، و سپر گیتی در برابر نیروهای اهریمنی باشد. در بندهش آمده:

«پوست چون آسمان، گوشت چون زمین، استخوان چون کوه، رگان چون رودها و خون در تن چون آب در رود، شکم چون دریا و موی چون گیاه است... او آفریدگان را همه در درون آسمان بیافرید، دژگونه بارویی که آن را هر افزاری که برای نبرد بایسته است، در میان نهاده شده باشد؛ یا به مانند خانه‌ای که هر چیز در (آن) بماند» (بندهش، ۱۳۸۰: ۶۵).

بنابراین یکی از، ویژگی‌های آسمان از دیدگاه بندهش، امنیت آن دانسته شده است، آسمان چون حصاری، گرداگرد کائنات را فرا گرفته و از آن‌ها نگهبانی می‌کند، تشبیه آسمان به پوست انسان نیز که در بندهش آمده، از همین دیدگاه برآمده است؛ چراکه پوست، خویشکاری نگهبانی از سامانه درونی بدن را برعهده دارد و وظیفه آسمان نیز محافظت از سامانه آفرینش، در برابر هجوم اهریمنی است. آسمان در واقع دامی است که اهریمن و دیوان در آن گرفتار می‌شوند و راه بازگشت به جهان تاریک خود را نمی‌یابند و سرانجام در دوزخ که میان زمین است، از بین خواهند رفت (بهار، ۱۳۸۱: ۴۵). این مضمون به ادبیات کلاسیک نیز راه یافته و باعث شکل‌گیری عبارت «به چرم اندر بودن» شده است؛ عبارتی که در متون به طور کنایی به معنای «هنوز زنده بودن»، «در پوست خود بودن» و «در پناه و حصار قرار داشتن» به کار رفته است:

ستون سپاهی و زیبای گاه فروزان به تو شاه و تخت و کلاه  
ز جنگ، آشتی بی‌گمان بهتر است نگه کن که گاوت به چرم اندر است  
(فردوسی، ۱۳۸۶)

بر پایه گزارش‌های پهلوی و شاهنامه، «درفش کاویان» نیز از پوست چرمی بود که بر آن گوهرها و نقش ستارگان آویخته بودند. آیا این پوست آراسته به اختران، تصویری از آسمان بود که فرّه ایزدی و سرنوشت کشور را در خود داشت؟ روشن است با چنین ویژگی‌هایی که بازتاب آن را در متون می‌بینیم، درفش را از یک پوست معمولی متفاوت می‌کند. یکی دیگر از نمادهایی که در ادبیات مزدایی در برابر اهریمن، اژدها، مار و ... قرار می‌گیرد؛ چوبی یا عصایی به نام مارغن است. مارغن چوبی است که چرمی بر سر آن آراسته است: «پیداست هر به‌دینی یکی غن باید داشتن که خرفستران و گناهکاران را بدان زند و کشد تا کرفه‌مندتر شود». مارغن چوبی بود که بر سر آن تکه چرمی بود و به‌دینان همواره آن را در دست داشتند. یکی از مفهوم نمادین چوب‌دستی مفهوم حمایت‌کنندگی آن است. (بندهش، ۱۳۸۰: ۳۲) در نمادشناسی، عصا جلوه‌های گوناگونی دارد و گاه به صورت گرز، آذرخش یا نماد نیروهای زاینده تصویر می‌شود. این نماد با محور کیهانی و اصل تعادل پیوند دارد. در اسطوره فریدون و ضحاک، گرز گاوسر فریدون نمود برجسته همین معناست؛ زیرا ابزار پیروزی خیر بر شر و برقراری موازنه اخلاقی و کیهانی است. بدین‌سان، عصا نماد قدرت، پایداری و هماهنگی میان نیروهای متضاد به شمار می‌آید (سرلو، ۱۳۸۹: ۵۶۷). با این توضیحات ارتباط موسی با عصا و تقابل آنها با اژدها و مار بیشتر آشکار می‌شود:

به فعل، نیزه تو چون عصای موسی شد که کرد جادویی جاودان هبا و هدر

(معزی، ۱۳۸۹: ۳۳۴)

## ۲-۵. ستاره‌شناس بودن فریدون

مغان در ایران باستان به‌عنوان طبقه‌ای دینی، نقش میانجی را میان نظم کیهانی و زندگی آیینی جامعه ایفا می‌کردند و آگاهی آنان از حرکات اجرام آسمانی عمدتاً در خدمت تنظیم تقویم و مناسک دینی بود:

«مغان، که در ایران باستان نقش میانجی میان عالم قدسی و عالم مادی را برعهده داشتند، در برابر آتش می‌ایستادند و هم‌زمان با بهره‌گیری از محاسبات دقیق نجومی و دانش گردش ستارگان، زایچه‌هایی ترسیم می‌کردند تا از خلال آن، طالع انسان‌ها، سرنوشت پادشاهان و رخدادهای بزرگ روزگار را بازشناسند. این شیوه، آمیزه‌ای از آیین دینی، الهام اسطوره‌ای و دانش ریاضی‌گونه نجوم به شمار می‌رفت که بنیان بسیاری از پیش‌گویی‌ها و باورهای کیهانی در سنت زرتشتی بر آن استوار بود» (کریستین‌سن، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

فریدون را نیز می‌توان افزون بر پادشاه فره‌مند، در شمار مغان ستاره‌شناس دانست؛ چراکه در روایت‌های اسطوره‌ای و متون کهن، او نه‌تنها پادشاهی دادگر است، بلکه آگاهی ژرف از اختران و گردش افلاک دارد. وی بر بنیاد دانش نجومی و با شناخت تأثیر ستارگان بر سرنوشت انسان و جهان، کردار خویش را با نظم کیهانی هماهنگ می‌ساخت. بدین‌سان، چهره او در مرز میان مغ و پادشاهی جلوه‌گر می‌شود؛ نمادی از پیوند دانش آسمانی با فرّه ایزدی و خرد ایرانی. به همین دلیل، در نوشته‌های ایران دوره اسلامی که شاهان پیشدادی را معرفی و توصیف می‌کنند، فریدون به عنوان نخستین ستاره‌شناس معرفی می‌شود: «گویند نخستین کس بود که به طب و نجوم پرداخت و سه پسر داشت که بزرگ‌تر سَرم نام داشت و دومی طوج و سومی ایرج» (طبری، ۱۳۷۵: ۱/۱۵۲). نخستین ملکی که به نجوم اندر نگریست، افریدون بود و به علم طب نیز او رنج برد و تریاق او آمیخت و نخستین کسی که بر پیل نشست از ملکان،

افریدون بود و پیل را حرب فرمود» (بلعمی، ۱۳۹۲: ۱۰۷). «افریدون به خانه ضحاک آمد و آن همه جادوها را به افسون‌های حق باطل کرد» (گردیزی، ۱۳۸۴: ۳۷). افریدون علم عزیمت به مردمان آموخت و علم طب او آورد و مهر روز بود از مهرماه که ضحاک را بگرفت و بیست و آن جشن را مهرگان نام کرد» (همان: ۳۹). «او اولین کسی بود که در علم طب غور کرد، طب او طلب کرد و خود علم طب و نجوم نیک دانستی و علم طب او آورد. افریدون افسون به وجود آورد. افسون‌ها که مردمان کنند، بر دردها و بیماری‌ها و غیر آن، او نهاد» (صدیقیان، ۱۳۷۵: ۲۰۲-۲۰۱). افریدون پسر آبتین در پزشکی، ستاره‌شناسی و فلسفه دست داشت» (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۶۰). افریدون افسون‌های نیکو دانستی؛ تریاک مار افعی از بهر دفع زهر او ساخت». گویند اول ملکی که دقایق علم نجوم به کثرت اندیشه حل کرد و طبیبان را گرامی داشت و با ایشان از کیفیت مزاج بحث کرد، او بود» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۸۴).

## ۲-۵-۱. ستاره‌شناسی افریدون در پیش‌بینی سرنوشت پسران

افریدون سرنوشت هر یک از پسرانش را براساس جایگاه ستارگان و ویژگی‌های فلکی پیش‌بینی می‌کند. این کار نشان‌دهنده باور کهن به تأثیر اجرام آسمانی بر سرنوشت و تقدیر انسان‌ها است:

«افریدون شهر به شهر می‌گشت و علم می‌خواند و هندسه و نجوم را نیکو بدانست... و چون سَرّی از اسرار الهی در ذات او مرکوز بود، پادشاهی جمله زمین بگرفت، و قهر ضحاک کرد... از دختران جمشیدی دو پسر آورد: یکی سلم و یکی ایرج، و از دختر ضحاک تور بزد. و افریدون طالع این هر سه پسر گرفته بود، طالع سلم که مهتر بود، جدی بود و صاحب تدبیرش زحل، و طالع تور که پسر میانه بود، حمل و صاحب تدبیرش مریخ، و طالع ایرج سرطان بود و خداوندش ماه. گفت میان این پسران جنگ قائم شود و چون ایرج را هیلاج نه به قوت است او را بکشند، و همچنان بود.» (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۰۳)

|                                |                            |
|--------------------------------|----------------------------|
| نشته بیاورد و بنهاد پیش        | بدید اختر نامداران خویش    |
| به سلم اندرون جست از اختر نشان | ستاره زحل دید و طالع کمان  |
| دگر طالع تور فرخنده شیر        | خداوند، بهرام بر خون دلیر  |
| چو کرد اختر فرخ ایرج نگاه      | حمل دید طالع، خداوند ماه   |
| از اختر بدیشان نشانی نمود      | که آشوبش و جنگ بایست بود   |
| شد اندوهگین شاه چون آن بدید    | یکی باد سرد از جگر بر کشید |
| بر ایرج بر آشفته دید او سپهر   | نبد سازگارش با او به مهر   |
| به اندیشه و رای روشن روان      | نگردد دگرگونه گفت این گمان |

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۵۴۳)

## ۲-۵-۲. عبارت «اختر پی افکندن»

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| چو آن پوست بر نیزه بر دید کی | به نیکی یکی اختر افکند پی  |
| بیاراست آن را به دیبای روم   | ز گوهر بر و پیکر از زر بوم |
| بزد بر سر خویش چون گرد ماه   | یکی فال فرخ پی‌افکند شاه   |

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۶۵۳)

بیشتر پژوهشگران و شارحان، تعبیر «اختر افکندن» را به معنای «به فال نیک گرفتن» یا «خوش‌یمنی» تفسیر کرده‌اند؛ هر چند این معنی نیز در برخی از بیت‌ها درست است؛ ولی بررسی‌های زبان‌شناختی و اسطوره‌ای نشان می‌دهد این تعبیر ریشه در اندیشه کیهانی ایران باستان دارد. در این نگرش، «اختر» صرفاً نشانه شگون یا بدیمنی نیست، بلکه نیرویی فرازمینی و عامل مؤثر در تعیین سرنوشت انسان است. از این رو، معنای «اختر افکندن» را باید در بنیاد نهادن یا شناخت طالع براساس نظم آسمانی و جایگاه اختران در لحظه ولادت یا اتفاقی مهم بررسی کرد، نه صرفاً نوعی تغال یا تعبیر خوش‌بینانه. بنابراین، برخلاف «به فال نیک گرفتن» که تنها دلالت بر امید یا خوش‌گمانی دارد، «اختر افکندن» بیانگر تعیین یا شناخت سرنوشت از منظر نجومی است. به سخن دیگر، اگر «فال نیک گرفتن»، واکنشی انسانی به رویدادهاست، «اختر افکندن» فعلی کیهانی است که به باور ایرانیان، در مرتبه‌ای از پیش رقم‌خورده آسمانی صورت می‌گیرد. تعبیر «اختر افکندن پی» در واقع، کنایه‌ای است از «ترسیم زایچه و تعیین طالع بر مبنای جایگاه اختران» که ناظر بر فرایند علمی-نجومی، تنظیم زایچه و استخراج طالع است، که در منابع گذشته با کارکردی هم علمی و هم اعتقادی همراه بوده است:

بیاورد صلاب و اختر گرفت      یکی زیج هندی به بر برگرفت  
به ایرانیان گفت کامشب به می      یکی اختری افکنم نیک پی  
(شاهنامه، ۱۳۸۶: ۸۷۶)

افزون بر این، اختر، ستاره مسلط بر زایچه شخص بوده است که آن را در زایچه قرار می‌دادند و سرنوشت شخص را رصد یا پیش‌بینی می‌کردند:

که رزم پیروزی از اختر است      نه از گنج بسیار و از لشکر است  
(اسدی، ۱۳۹۸: ۳۵)

در بیت زیر از فردوسی اختر در معنی علم نجوم به کار رفته است:

بپرسید تا زان گرامایه شهر      که دارد همی ز اختر و فال بهر؟

افزون بر این، نام دیگر این درفش، «اختر کاویان» است یا حتی فقط «اختر» است:

یکی تخت پرمایه اندر میان      زده پیش او اختر کاویان...  
بیامد که آرد به نزد سپاه      چو ترکان بدیدند اختر به راه  
یکی شیردل لشکری جنگ‌جوی      همه سوی بیژن نهادند روی  
کشیدند گوپال و تیغ بنفش      به پیکار آن کاویانی درفش  
چنین گفت هومان که آن اخترست      که نیروی ایران بدو اندر است  
درفش بنفش ار به چنگ آوریم      جهان جمله بر شاه تنگ آوریم  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۴۳)

وان بنات‌النعلش چون تخت فریدون روز رزم وان شباهنگ دُرفشان چون درفش کاویان

(معزی، ۱۳۸۹: ۷۶)

یکی دیگر از مواردی که ستاره‌شناس بودن فریدون را تأیید می‌کند، وجود تختی است که در برخی منابع از آن صحبت شده است. در این منابع آمده: که تخت خسرو پرویز (تخت طاقدیس) در اصل همان تخت فریدون بوده است؛ یا دست‌کم، بازسازی و بازآفرینی آن تخت اسطوره‌ای بر پایه همان الگو و معناهای نجومی و کیهانی صورت گرفته است. در دوره ساسانی، پادشاهان خود را وارثان آن «نظم فریدونی» می‌دانستند؛ بنابراین، خسرو پرویز تخت طاقدیس را با الهام از تخت فریدون ساخت، تا نشان دهد که فره و سلطنت آسمانی فریدون در او تجدید شده است. «تخت خسرو پرویز را که از فریدون به وی رسیده بود، طاقدیس می‌گفتند. گویند جمیع حالات فلکی و نجومی در آن ظاهر می‌شده...» (برهان، ۱۳۸۰: ۷۶۹).

«این تخت به کره بزرگی مانند آسمان شباهت داشت و در گرداگرد آن خورشید و ماه ستارگان نمودار بودند... و تصویر رسولان شاه نیز در گرد آن بود که هر یک عصایی در دست داشت... آستانه این تخت از زر و لاجورد بود، و صور فلکی، و کواکب و بروج سماوی، و هفت اقلیم، و صور پادشاهان، و هیئت‌های آنان را، در مجالس بزم و ایام رزم و هنگام شکار، بر آن نقش کرده بودند. در آن آلتی بود برای تعیین ساعات روز، چهار قالی از دیبای زربافته مرصع به مروارید و یاقوت، در آن تخت گسترده بودند، که هریک تناسب با یکی از فصول سال داشت» (کریستین‌سن، ۱۳۸۸: ۴۶۶).

با درفش کاویان و طاقدیس زر مشط افشار و شاهانه کمر (رودکی، ۱۴۰۳: ۱۲۷)

## ۲-۶. خویشتکاری مشترک جام‌جهان‌نما، زایچه کیهان و اختر کاویان

در شاهنامه و در روایت‌های ملی ایران، در کنار دو نماد بنیادین اخترکاویانی و زایچه که هر دو کارکردی پیش‌گویانه و نجومی داشته‌اند؛ جام‌جم و جام جهان‌نمای کیخسرو نیز با ماهیتی فراتر از جهان مادی معرفی می‌شوند. بر پایه توصیف‌های فردوسی، این دو جام نه صرفاً ابزارهایی جادویی، بلکه نمادهایی از دانش و بینش کیهانی هستند؛ جام‌هایی که بر سطح آن‌ها نقوش و صور فلکی ترسیم شده و به منزله آینه‌ای از آسمان عمل می‌کنند. در واقع، در نظام نمادین شاهنامه، جام‌جم و جام کیخسرو جلوه‌های بصری و شهودی از همان دانش ستاره‌شناختی‌اند؛ ابزارهایی که پادشاه آرمانی از طریق آن‌ها می‌تواند نظام آسمان و تقدیر جهان را بنگرد و در هماهنگی با آن فرمان براند:

|                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| خرامان از آن جا بیامد به گاه   | به سر بر نهاد آن خجسته کلاه     |
| یکی جام بر کف نهاده نبید       | بدو اندرون هفت کشور پدید        |
| زمان و نشان سپهر بلند          | همه کرده پیدا چه و چون و چند    |
| ز ماهی به جام اندرون تا بره    | نگاریده پیکر همه یکسره          |
| چو کیوان و بهرام و ناهید و شیر | چو خورشید و تیر از بر و ماه زیر |
| همه بودنی‌ها بدو اندرا         | بدیدی جهان‌دار افسونگرا         |
| نگه کرد و پس جام بنهاد پیش     | بدید اندرو بودنی‌ها ز بیش       |

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸۳۶)

لحظه برافراشته شدن درفش کاویانی و زمانی که کیخسرو با جام جهان‌بین، بیژن را می‌یابد، هر دو در ماه فروردین روی می‌دهد. این هم‌زمانی نشان‌دهنده اهمیت نمادین و کیهانی فروردین در اساطیر ایرانی است و پیوند میان رویدادهای اسطوره‌ای و تقویم نجومی را برجسته می‌کند.

## ۲-۷. فره و پیوند آن با رازبازیهایی مانند درفش فریدون و جام جهان‌نمای کیخسرو

در میان مردمان آریایی مفهومی بنیادین یا طلسم‌گونه‌ای وجود داشته است که به معنای فروغ ایزدی، شکوه آسمانی یا نیروی اهورایی پادشاهی است و برکت‌هایی هم‌چون ورجاوندی مینوی و نیروی شهریار و فرمانروایی، بلکه حتی خوراک دنیایی آدمی را فراهم می‌کرده است (کویاجی، ۱۳۸۸: ۳۴۸). بنابراین، در نظام فکری ایران باستان، فره جوهره مشترک همه این عناصری است که در این مقاله از آن صحبت شد. نیرویی که در وجود فریدون، جمشید، کیخسرو و شاهان آرمانی تجلی می‌کند، در درفش به صورت نقش ستاره‌ها و نظم و حساب فلکی، و در جام جهان‌نما افزون بر رصد ستارگان، به صورت آگاهی و بینش مینوی پدیدار می‌شود. در این نیرو و خویشکاری چه در فرد و چه در رازبازیهایی مانند: درفش، جام‌جم، جام کیخسرو و... مفهومی با عنوان «فضیلت سامان‌بخشی» وجود دارد که افراد یا دودمان‌های ویژه‌ای که بر نیروهای اهریمنی پیروز می‌شدند، خود از آن بهرمند بودند. فر کیانی در سرشت بیشتر طلسم‌ها (درفش، عصا، نیزه، جام و...) حضور دارد.

طلسم‌واره‌ای که جام کیخسرو و جام‌جم دارد، در رازآمیزی درفش هم قابل مشاهده است. این وسیله «رازسرشت» در طول تاریخ، دگردیسی‌هایی داشته است: گاه به صورت سنگی دگردیسی می‌یابد؛ گاه نقش سروش غیبی را می‌پذیرد، گاه به صورت پیاله دیده می‌شود؛ گاه شکل نیزه، عصا یا گریزی را به خود می‌گیرد؛ گاهی هم در پیکر درفش و جام پدیدار می‌شود. (همان: ۳۵۲) بنابراین با توجه به این توضیحات درمی‌یابیم که سرشت «فر» با ابزارهای شاه آرمانی (گرز، درفش، عصا، ردا، جام، و...) سازگاری و هم‌خوانی دارد. ساختار زندگی، نبرد و کین‌خواهی هر دو پادشاه یعنی فریدون و کیخسرو نیز همانند است: «اصل آریایی بیرون‌راندگی و بازگشت»، در سرگذشت هر دو پادشاه با هم منطبقند: هر دو قهرمان مینوی از مرکز نظم (جهان یا کشور) رانده می‌شوند؛ یا به پنهانگاه می‌روند؛ در تبعید یا در نهان، رشد و پاکی روحی می‌یابند. سپس، با نیروی فره و هدایت آسمانی، وقتی زمان فلکی (زایچه سعد) فرامی‌رسد، بازمی‌گردند، و با ابزارهای فره‌مند، مانند درفش کاویان، گرز، جام جهان‌نما و... نیروی اهریمنی را شکست می‌دهند. این گونه است که هر دو قهرمان، نظم و سامان را دوباره بر زمین برقرار می‌کنند.

## ۲-۸. خردادروز

فریدون به خورشید بر برد سر      کمر تنگ بستش به کین پدر

برون رفت شادان به خردادروز      به نیک اختر و فال گیتی‌فروز

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۹۱۲)

براساس متن شاهنامه، روز عزیمت فریدون برای نبرد با ضحاک نیز در گاه‌شمار ایرانی، برابر با خردادروز ثبت شده است. این نکته نشان می‌دهد که فریدون تمامی برنامه‌ها و اقدام‌های خود را براساس محاسبات تقویمی و اصول ستاره‌شناسی سامان می‌داده‌است. بنا بر متون مقدس کهن ایرانی، این روز از جهات زیادی سپند و مهم است. برای

نمونه: «اشو زردشت از هرمز پرسید برای چه مردمان ماه فروردین روز خرداد را از دیگر روزها بزرگ‌تر بهتر و گرامی‌تر می‌دارند؟ هرمز پاسخ داد که ای زردشت اسپیتمان در ماه فروردین روز خرداد جان جهانیان را آفریدم» (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۴۱). بیرونی در *آثارالباقیه* می‌نویسد: «روز ششم فروردین نوروز بزرگ است و نزد ایرانیان جشن بزرگ می‌باشد. گویند خداوند در این روز مشتری بیافرید و فرخنده‌ترین ساعت‌های آن روز ساعت مشتری است (بیرونی، ۱۳۸۹: ۸۷). زردشتیان می‌گویند: زردشت در این روز توفیق یافت که با خداوند مناجات کند و کیخسرو در این روز به آسمان عروج کرد و در این روز برای ساکنان کره زمین سعادت قسمت می‌کنند و از این جاست که ایرانیان این روز را امید نام نهاده‌اند (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۴۱).

## ۲-۹. اعداد وفق

برخی از پژوهندگان اعداد روی درفش را به اعداد وفقی تعبیر کرده‌اند. کریستین سن می‌گوید: چنین پیداست که درفش کاویان در اواخر دوره ساسانی احتمالاً اشکالی داشته که دارای مفاهیم ستاره‌شناسی بوده است. اما در دوره‌های بعد، مورخان و نویسندگان اسلامی که با سنت وفق‌نویسی و طلسم‌سازی عددی آشنا بودند، آن تصویر نجومی را به وفق عددی تعبیر کرده‌اند؛ زیرا در ذهن آنان، هر نقش هندسی یا شبکه‌مند با مفاهیم وفق و طلسم تداعی می‌شده است. به بیان دیگر، آنچه در اصل زایچه اختران پیروزی ایران بوده، در گذر زمان و در ترجمان فرهنگی - زبانی پس از اسلام، به صورت «جدول سحری» یا «وفق صدتایی» تفسیر شده است (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۶۶). «و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان بود، وفق مئینی عددی «طلسم صدی» زربفت وجود داشت و آن را در طالع‌های فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند، پر کرده‌اند... و چنان‌که هواخواهان طلسمات و اوافق پنداشته‌اند، وفق مزبور به غلبه و پیروزی در جنگ‌ها اختصاص داشته است و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است، هرگز دچار شکست نمی‌شده است» (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۱۰۵۰).

«سیف اسفرنگی» بارها به وفق و ترسیم آن بر درفش کاوه اشاره کرده است:

خاصیت نام او در علم ملک و دین هست چو اعداد وفق بر علم کاویان

(اسفرنگی، ۱۳۹۶: ۱۳۲)

این مطلب در برخی رساله‌های وفقی آمده است: برای نمونه در *رساله اعداد و اوافق* یحیی بن احمد کاشی، در مورد خواص وفق صدتایی آمده که بر درفش کاویان این شکل بوده است و از زمان فریدون هر پادشاهی گوهری بر او افزود... برخی از نویسندگان گفته‌اند که بر این درفش، جدول سحری کشیده بودند تا سپاهیان ایران را در مقابل دشمن پیروزی دهد. در مورد خواص وفق صدتایی آمده: «از برای طلب ظفر و نصرت و صحت و سلامت خوب است». عمادالدین کاشانی هم گفته است که اگر در مصافی این شکل را به عَلم کنند، شکسته نشود. آن‌چنان‌که گفته شده بر کشتی نوح هم جدول وفقی بوده است» (جهادی‌حسینی، ۱۴۰۱: ۱۵۷).

نقیسی در کتاب *درفش ایران* می‌نویسد:

«این‌که ابن‌خلدون گوید بر روی درفش کاویان جدولی سحرآمیز بوده است؛ چنان می‌نماید تحریفی

ازین نکته باشد که بر روی درفش صورتی فلکی با شکلی از ستاره‌ای نقش کرده بودند، زیرا فردوسی در

*شاهنامه* چندین جا به «اختر کاویان» اشاره کرده است و همه جا اختر را مرادف با درفش آورده و همین نکته

این حدس را قوت می‌دهد که شاید بر روی درفش کاویانی اختری بوده است که اهمیت و شهرت خاص داشته، چنان‌که اختر اندک‌اندک به جای درفش به کار رفته است» (نفیسی، ۱۳۲۸: ۱۹).

### ۳. نتیجه‌گیری

یافته‌ها نشان می‌دهد که ساختار ستاره‌گون و چلیپایی درفش کاویانی، با طرح ضربدری و تقسیمات دوازده‌گانه زایچه هم‌خوانی دارد و از پیوندی اخترشناختی در پیدایش این نماد حکایت می‌کند. همانندی‌های موجود در محور مرکزی، نظم شعاعی و تقسیم‌بندی دوازده‌گانه، همراه با شواهد متنی درباره نقش فریدون به عنوان شاه و ستاره‌شناس، بیانگر آن است که درفش کاویان بازتابی نمادین از زایچه کیهان و تجلی فرّه ایزدی بوده است. فریدون نقش تعیین‌کننده‌ای در سامان‌دهی این نمادها داشته و اقداماتش براساس نظم نجومی و محاسبات ستاره‌ای انجام می‌شده است. در نتیجه، درفش کاویانی نه تنها یک نماد تاریخی-سیاسی است، بلکه به عنوان نموداری از اندیشه‌های اخترشناختی و کیهانی در اساطیر ایرانی قابل تحلیل است و می‌تواند بیانگر هماهنگی میان رویدادهای تاریخی و نظم آسمانی در سنت فرهنگی ایران باستان باشد. با این حال، تفسیر اخترشناختی درفش کاویان نباید موجب نادیده گرفتن لایه‌های اجتماعی و آیینی آن شود؛ زیرا این نماد در عین داشتن بنیاد کیهانی، در بستر تاریخی خود به عنوان پرچم اعتراض و احیای نظم اجتماعی نیز عمل کرده است.

### یادداشت‌ها

- <sup>۱</sup> Friedrich Sarre  
<sup>۲</sup> Justi, Ferdinand  
<sup>۳</sup> Mann, Oscar  
<sup>۴</sup> Ros Anne

### منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۹۱). *مقدمه ابن خلدون*. تصحیح محمد پروین گنابادی. چاپ ۱۳. تهران: علمی و فرهنگی.
۲. ابن مسکویه، احمد بن علی. (۱۳۷۶). *تجارب الامم*. ترجمه ابوالقاسم امامی، علی نقی منزوی. چاپ ۱. تهران: سروش.
۳. اسدی طوسی، علی بن احمد. (۱۳۹۸). *گرشاسب‌نامه*. چاپ ۱. تهران: فراهدف.
۴. اسفرنکی، سیف‌الدین الاعرج احمد. (۱۳۹۶). *دیوان*. تصحیح فرزاد جعفری. چاپ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۵. الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *اسطوره و واقعیت*. ترجمه رؤیا منجم. چاپ ۲. تهران: انتشارات سروش.
۶. بغدادی، عبدالقادر. (۱۳۹۱). *لغت شهنامه*. ترجمه منصور ثروت. چاپ ۱. تهران: علمی.
۷. بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار. چاپ ۲. تهران: انتشارات زوار.
۸. بندهش. (۱۳۸۰). گزارش مهرداد بهار. چاپ ۲. تهران: توس.
۹. بهار مهرداد. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چاپ ۴. تهران: آگه.
۱۰. بویل، جان اندرو. (۱۳۶۸). *تاریخ ایران کمبریج*. به کوشش احسان یار شاطر. چاپ ۳. تهران: امیرکبیر.
۱۱. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ ۶. تهران: امیرکبیر.
۱۲. بیرونی ابوریحان. (۱۳۸۷). *التفهیم لأوائل صناعة التنجیم*. به کوشش جلال‌الدین همایی. چاپ ۵. تهران: هما.
۱۳. پرادا، ایدت. (۱۳۸۳). *هنر ایران باستان*. ترجمه یوسف مجیدزاده. چاپ ۲. تهران: دانشگاه تهران.

۱۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ ۳. تهران: اساطیر.
۱۵. تبریزی، محمدحسین بن خلف. (۱۳۸۰). *برهان قاطع*. چاپ ۱. تهران: نیما.
۱۶. تقی‌زاده، سید حسن. (۱۴۰۳). *گاه شماری در ایران قدیم*. به کوشش ایرج افشار. چاپ ۳. تهران: توس.
۱۷. *جاماسب‌نامه*. نسخه خطی. کتابخانه مجلس ملی.
۱۸. جهادی‌حسینی، سید امیر. (۱۴۰۱). *درفش کاویانی بیرقی عادی یا رایتی ماورایی*. پژوهشنامه ادب حماسی. سال ۱۶۶.
۱۹. حصوری، علی. (۱۳۸۸). *سرنوشت یک شمن*. چاپ ۱. تهران: چشمه.
۲۰. خاقانی، بدیل بن علی. (۱۳۹۳). *دیوان*. به کوشش ضیاءالدین سجادی، چاپ ۶، تهران: زوار.
۲۱. *دانشنامه جهان اسلام*: ۱۳۸۳، چاپ پنجم، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۲. رضایی، عبدالله. (۱۳۹۰). *تقدیس درفش کاویان در شاه‌نامه*. تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی دوره ۳ پاییز ۱۳۹۰ شماره ۹. صص ۱۵۳-۱۶۶.
۲۳. رودکی، سمرقندی. (۱۴۰۳). *دیوان اشعار*. تصحیح سعید نفیسی. چاپ ۱. تهران: کاروان ادب.
۲۴. سرافراز و آورزمانی، علی‌اکبر، فریدون. (۱۳۹۴). *سکه‌های ایران*، چاپ ۱، تهران: سازمان سمت.
۲۵. سرلو، خوان ادواردو. (۱۳۸۹). *فرهنگ نمادها*. ترجمه مهرانگیز اوحدی. چاپ ۱. تهران: دوستان.
۲۶. شبانکاره‌ای، محمد بن علی. (۱۳۸۱). *مجمع‌الأنساب*. چاپ ۴. تهران: امیر کبیر.
۲۷. صدیقیان، مهین‌دخت. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیری-حماسی ایران به روایات منابع بعد از اسلام*. چاپ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۸. عریان، سعید. (۱۳۷۱). *متون پهلوی*. چاپ ۱. تهران: نیلوفر.
۲۹. غیاث‌الغات. (۱۳۲۷). *به کوشش محمد دبیرسیاقی*. چاپ، تهران: کانون معرفت.
۳۰. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. چاپ ۱. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
۳۱. *کارنامه اردشیر بابکان*. (۱۳۹۳). به کوشش محمدجواد مشکور. چاپ ۳. تهران: دنیای کتاب.
۳۲. کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۷). *کاوه آهنگر و درفش کاویانی*. ترجمه منیژه احدزادگان آهنی. چاپ ۲. تهران: طهوری.
۳۳. کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۸). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. چاپ ۱. تهران: ساحل.
۳۴. کویاجی، جهانگیر کوورجی. (۱۳۸۸). *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*، گزارش جلیل دوستخواه. چاپ ۳، تهران: آگه.
۳۵. گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۸۴). *زین‌الانخبار*. به کوشش رحیم رضازاده‌ملک. چاپ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۶. مان، اسکار. (۱۳۸۷). *کاوه آهنگر و درفش کاویانی*. ترجمه منیژه احدزادگان آهنی، چاپ ۲، تهران: طهوری.
۳۷. مستوفی قزوینی، حمدالله. (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*. تهران: امیرکبیر.
۳۸. معزی، امیر. (۱۳۸۹). *دیوان اشعار*. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. چاپ ۱. تهران: اساطیر.
۳۹. نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر. (۱۳۸۶). *چهار مقاله*. به کوشش محمد قزوینی. چاپ ۱. تهران: صدای ناشر.
۴۰. نفیسی، سعید. (۱۳۲۸). *درفش ایران و شیر و خورشید*. چاپ ۱. تهران: نگین.

۴۱. هینلز، جان راسل. (۱۳۸۹). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چاپ ۳. تهران: اساطیر.
۴۲. یوستی، فردیناند. (۱۳۸۲). *نامنامه ایرانی*. به کوشش علی اشرف صادقی. چاپ ۱، تهران: اساطیر.
43. Roes, Anne (1937). *An Iranian Standard Used as a Christian Symbol*. The Journal of Hellenic Studies, 57(1), 248–. Doi: 10.2307/62715.

### References

- Asadi Tusi, Ali ibn Ahmad. (2019). *Garshasnameh*. 1st ed. Tehran: Farahadaf. [In Persian]
- Bahar, Mehrdad. (2002). *Pazhuheshi dar Asatir-e Iran*. 4th ed. Tehran: Agah.[In Persian]
- Bal'ami, Abu Ali Mohammad. (1974). *Tarikh-e Bal'ami*. Edited by Mohammad-Taqi Bahar. 2nd ed. Tehran: Zavar. [In Persian]
- Baqdādi, 'A. (2012). *Loḡat-e Šāhnāme* (M. Sarvat, Trans.; 1st ed.). Tehrān: Elmi. [In Persian]
- Biruni, Abu Rayhan. (2008). *Al-Tafhim li Awa'il Sina'at al-Tanjim*. Edited by Jalal al-Din Homa'i. 5th ed. Tehran: Homa. [In Persian]
- Biruni, Abu Rayhan. (2010). *Asar al-Baqiyah*. Translated by Akbar Danaseresht. 6th ed. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Boyle, John Andrew. (1989). *Tarikh-e Iran-e Cambridge*. Edited by Ehsan Yarshater. 3rd ed. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Bundahishn. (2001). Report by Mehrdad Bahar. 2nd ed. Tehran: Toos. [In Persian]
- Christensen, Arthur. (2008). *Kaveh Ahangar va Derafsh-e Kaviani*. Translated by Monirjeh Ahadzadegan Ahani. 2nd ed. Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Christensen, Arthur. (2009). *Iran dar Zaman-e Sasanian*. Translated by Rashid Yasemi. 1st ed. Tehran: Sahel. [In Persian]
- Daneshnameh-ye Jahan-e Islam.
- Eliade, Mircea. (2010). *Ostureh va Vaghe'iyat*. Translated by Roya Monjem. 2nd ed. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Esfarangi, Sayf al-Din al-A'raj Ahmad. (2017). Edited by Farzad Jafari. 1st ed. Tehran: Pazhuheshgah-e Olum-e Ensani. [In Persian]
- Ferdowsi, Abolghasem. (2007). *Shahnameh*. Edited by Jalal Khaleghi Motlagh. 1st ed. Tehran: Da'erat al-Ma'aref-e Bozorg-e Eslami. [In Persian]
- Gardizi, Abd al-Hayy ibn Zahhak. (2005). *Zayn al-Akhbar*. Edited by Rahim Rezazadeh Malek. 1st ed. Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]
- Ghiyas al-Lughat. (1948). Edited by Mohammad Dabir Siaghi. Tehran: Kanoun-e Ma'refat. [In Persian]

- Hinnells, John Russell. (2010). *Shenakht-e Asatir-e Iran*. Translated by Mohammad Hossein Bajelan Farrokhi. 3rd ed. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Hosoori, Ali. (2009). *Sarnevesht-e Yek Shaman*. 1st ed. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. (2012). *Muqaddimat-e Ibn Khaldun*. Edited by Mohammad Parvin Gonabadi. 13th ed. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Ali. (1997). *Tajareb al-Umam*. Translated by Abolghasem Emami, Ali-Naqi Monzavi. 1st ed. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Jamaspnameh. Manuscript. Majles-e Melli Library. [In Persian]
- Jehadi-Hosseini, Seyyed Amir. (2022). *Derafsh-e Kaviani: Aadi ya Rayat-e Mavara'i. Pazhuheshnameh-ye Adab-e Hemaasi*. Vol. 18, No. 2, Fall & Winter, pp. 166. [In Persian]
- Justi, Ferdinand. (2003). *Namnameh-ye Irani*. Edited by Ali Ashraf Sadeghi. 1st ed. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Karnameh-ye Ardeshir Babakan. (2014). Edited by Mohammad Javad Mashkoor. 3rd ed. Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian]
- Khaqani, Badil ibn Ali. (2014). *Divan*. Edited by Zia al-Din Sajjadi. 6th ed. Tehran: Zavar. [In Persian]
- Koyaji, Jahangir Kavarji. (2009). *Bonyadha-ye Ostureh va Hemaaseh-ye Iran*. Report by Jalil Doostkhah. 3rd ed. Tehran: Agah. [In Persian]
- Mann, Oscar. (2008). *Kaveh Ahangar va Derafsh-e Kaviani*. Translated by Monirjeh Ahadzadegan Ahani. 2nd ed. Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Mo'ezzi, Amir. (2010). *Divan-e Ash'ar*. Edited by Abbas Eqbal Ashtiani. 1st ed. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Mostowfi Qazvini, Hamdallah. (1985). *Tarikh-e Gozideh*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Nafisi, Saeed. (1949). *Derafsh-e Iran va Shir o Khorshid*. 1st ed. Tehran: Negin. [In Persian]
- Nezami 'Aruzi Samarqandi, Ahmad ibn Omar. (2007). *Chahar Maqaleh*. Edited by Mohammad Qazvini. 1st ed. Tehran: Seda-ye Nashr. [In Persian]
- Oryan, Saeed. (1992). *Motun-e Pahlavi*. 1st ed. Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Prada, Edith. (2004). *Honar-e Iran-e Bastan*. Translated by Yousef Majidzadeh. 2nd ed. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Rezaei, Abdollah. (2011). "Taqqis-e Derafsh-e Kavian dar Shahnameh." *Tahqiqat-e Tamthili dar Zaban va Adab-e Farsi*, Vol. 3, Autumn 2011, No. 9, pp. 153–166. [In Persian]

Roes, Anne (1937). An Iranian Standard Used as a Christian Symbol. The Journal of Hellenic Studies, 57(1), 248–. Doi: 10.2307/62715.

Rudaki, Samarqandi. (2024). Divan-e Ash‘ar. Edited by Saeed Nafisi. 1st ed. Tehran: Karvan-e Adab. [In Persian]

Sarafraz & Avarzamani, Ali Akbar, Fereydoun. (2015). Sekkeh-ha-ye Iran. 1st ed. Tehran: SAMT. [In Persian]

Sarlo, Juan Eduardo. (2010). Farhang-e Namadha. Translated by Mehrangiz Owghedi. 1st ed. Tehran: Doostan. [In Persian]

Sedighiyan, Mahin Dokht. (1996). Farhang-e Asatiri-Hemasi-ye Iran bar Asas-e Manabe‘-e Ba‘d az Islam. 1st ed. Tehran: Pazhuheshgah-e Olum-e Ensani va Motale‘at-e Farhangi. [In Persian]

Shabankara‘i, Mohammad ibn Ali. (2002). Majma‘ al-Ansab. 4th ed. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Tabari, Mohammad ibn Jarir. (1996). Tarikh-e Tabari (Tarikh al-Rusul wa al-Muluk). [In Persian] Translated by Abolghasem Payandeh. 3rd ed. Tehran: Asatir. [In Persian]

Tabrizi, Mohammad Hossein ibn Khalaf. (2001). Borhan-e Qate‘. 1st ed. Tehran: Nima. [In Persian]

Taqizadeh, Seyyed Hassan. (2024). Gahshomari dar Iran-e Qadim. Edited by Iraj Afshar. 3rd ed. Tehran: Toos. [In Persian]