

فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

س ۱ - ش ۲۶ - بهار ۹۱

تحلیل عرفانی داستان ضحاک

دکتر علی حیدری

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

چکیده

یکی از داستان‌های مشهور و رازناک شاهنامه، داستان ضحاک است. از این داستان تحلیل‌های مختلفی صورت گرفته است که بیشتر جنبه سیاسی و اجتماعی دارند. با توجه به رمزی بودن این داستان، در این مقاله کوشیده شده است از منظر عرفانی به نبرد فریدون و ضحاک (نیکی و بدی) که دو روی یک سکه‌اند، پرداخته شود. فریدون (ثری تین = سه اژدها، تین به معنی مار و اژدها و ثری به معنی عدد سه است) - مردی که سه پسر دارد - با ضحاک (اژی‌دهاک) - ماری که سه سر (دو سر از آن ماران دوش او و یک سر از آن خود او) دارد - به مبارزه می‌پردازد. در نهایت خلاف تمام نبردهای شاهنامه، فریدون حق کشتن ضحاک را ندارد و تنها باید او را محبوس کند. از آنجایی که در باورهای عرفانی اژدها نماد نفس اماره است، می‌توان بر این باور بود که فریدون نیز نماد روح (نفس مطمئنه) است که باید نفس را در کنترل خود در آورد و بر آن غلبه کند، ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند برای همیشه آن را نابود کند.

کلیدواژه‌ها: فریدون، ضحاک، نفس، نماد، حماسه.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۷/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۱۱/۱۹

Email: Ali_heydari13462006@yahoo.com

مقدمه

نمادها به طور کلی چند معنایی هستند و خلاف استعاره‌ها که مدلول معین دارند، مصداق مشخصی ندارند، بلکه به مناسبت‌های گوناگون می‌توانند مصداق‌های گوناگونی داشته باشند و هر کسی می‌تواند بر اساس علایق و منافع خود، آنها را تعبیر و تفسیر کند. هر چه قدمت این نمادها کمتر باشد، مصداق آنها کمتر و به واقعیت نزدیک‌تر است و هر چه قدمت آنها بیشتر باشد، مصداق‌های آنها چه از نظر تعداد و چه از نظر مفاهیم، بیشتر است. بنابراین درباره این قبیل نمادها تا به حال هر چه گفته شده، و بعد از این نیز گفته شود، بر مبنای حدس و گمان و قرینه‌های بسیار پنهان و مسائل و موضوعات خارج از متن است، اما با این همه گاهی اوقات بعضی از تحلیل‌ها و تفاسیر، زیبایی و خواننده می‌پذیرد شاید چنین چیزی وجود داشته است. داستان‌هایی مانند داستان ضحاک، بیشتر از آنکه تمثیل باشند، سمبلیک و در برگیرنده نمادهای مخلفی هستند، بنابراین می‌توانند مصداق‌های فراوانی داشته باشند. همچنان که پورنامداریان اساطیر را تمثیل تلقی نمی‌کند (ر.ک. به: پورنامداریان ۱۳۶۸: ۱۹۳). به نظر می‌رسد اسطوره با ادیان و اعتقادات و باورهای قلبی گذشتگان ارتباطی ناگسستنی دارد. آقای حصوری بر این باور است که «اسطوره بخشی از آفرینش‌های معنوی انسان کهن است» (حصوری به نقل از جوادی ۱۳۷۰: ۹). او در جای دیگر می‌گوید: «اساطیر بخش مهمی و گاهی تمام دین را منعکس می‌کنند» (همان: ۹). یونگ نمادها را که برگرفته از ضمیر ناخودآگاه جمعی هستند؛ مربوط به مراحل آغازین زندگی بشر می‌داند (یونگ ۱۳۵۲: ۱۱۶). نمادها تفسیربردار هستند و گاهی معانی مجازی فراوانی را بر می‌تابند، اما حداقل باید دو معنی مجازی داشته باشند و گرنه استعاره‌اند. «هر نماد دست کم می‌تواند به دو شیوه متضاد تفسیر شود.» (ستاری ۱۳۶۶: ۱۵)

پورنامداریان بر این باور است که «بسیاری از داستان‌های اساطیری شاهنامه را

س ۸- ۲۶ بهار ۹۱ _____ تحلیل عرفانی داستان ضحاک / ۵۵

می‌توان به همین طریق و در همین زمینه تفسیر کرد... از جمله داستان رفتن کیکاووس به مازندران و...». (پورنامداریان ۱۳۶۸: ۱۵۶). وی حتی تفسیر چنین داستان‌هایی را از دیدگاه‌های روان‌شناختی نیز روا می‌داند. (همان: ۱۵۶). عطار نیز در *الهی‌نامه* داستان «بیژن و منیژه» را عرفانی تفسیر کرده است. بیژن را نماد سالک، افراسیاب را نماد نفس اماره، ترکستان را نماد طبیعت، ایران را نماد شریعت، رستم را نماد پیر، کیخسرو را نماد روح و... دانسته است (عطار: ۱۳۸۴: ۷۵). مجتبی مینوی معتقد است: «در قصاید سنایی این داستان‌های شاهنامه گاهی دچار تأویل‌های صوفیانه و عارفانه شده است و گاهی اعمال آنان با جدال و مبارزه نفس که عارف و صوفی می‌کنند، مقایسه شده است.» (مینوی ۱۳۸۵: ۱۱۹) به‌طور کلی «راز بقای این اشعار تا به امروز، قدرت تطبیق آنها با شرایط فکری و اجتماعی است. (زاویه و ... ۱۳۸۹: ۹۶)

پیشینه تحقیق

مرتضوی بر این باور است که «باید این اسطوره {ضحاک و فریدون} و نظایر آن را چون صندوق جادو و انبائه افسانه و افسونی دانست که وقایع و حوادث قدیم و جدید و قضایای متضاد را در خود جا داده و انطباق آنها با واقعیات گوناگون بر حسب تمایل و دانش و تخیل و عقاید هر نسل و هر عصری از اعصار می‌تواند متفاوت باشد. (مرتضوی ۱۳۷۲: ۱۴۴)

در زیر به بعضی از تفسیر و تحلیل‌های این داستان اشاره می‌شود:

در یشت نوزدهم (زامیاد یشت، فقرات ۴۶-۵۱) از مجادله و مبارزه ضحاک و آذر که هر دو در پی یافتن «فره» بوده‌اند، سخن به میان آمده است (صفا ۱۳۶۹: ۴۶)؛ (بهار ۱۳۶۲: ۴۶). جیمس دارمستتر معتقد است «داستان ضحاک بازمانده یکی از اساطیر کهن است که اصل آن از طبیعت و حوادث طبیعی بوده است ... ازدهای

سه پوزه همان اژدهای طوفان است که در *ود*؛ رب‌النوع نور با او در ستیز و جدال است و بقایای این اصل در *اوستا* نیز محفوظ مانده و آن جنگ آذر است با اژری‌دهاک. (صفا ۱۳۶۹: ۴۰۷)؛ (بهار ۱۳۶۲: ۴۶ و ۹۹) افزون بر این در جاهای دیگر اوستا از این دیو سه پوزه سه سر و شش چشم سخن رفته است. (آبان‌یشت ۲۹-۳۱، گوش‌یشت ۱۳-۱۴، رام‌یشت ۱۹-۲۴، وارت‌یشت ۳۳-۳۴)

ابوریحان بیرونی از آنجایی که دیدی علمی و پزشکی دارد، در *آثارالباقیه*، می‌نویسد: این دو مار که بر دوش ضحاک روییده‌اند، شاید بود که دو زائده گوشتی بوده، که با استعمال مغز آدمی از خارش و درد باز می‌ایستاده‌اند. (ابوریحان بیرونی ۱۳۵۴: ۲۲۷). زرین‌کوب؛ سبک‌سری و بی‌اعتدالی‌های اژدهاک، پادشاه ماد، را با پلیدی و خونخوارگی‌های «آهی»، اژدهای اهریمن خوی ابر نشین سه سر، که در *اوستا* ذکر شده است، یکسان می‌داند (زرین‌کوب ۱۳۸۳: ۱۷). مهرداد بهار به کنایه ضحاک را نمادی از شیطان دانسته است (بهار ۱۳۶۲: ۱۵۳). رضا علی‌قلی، داستان ضحاک ماردوش را از دیدگاه جامعه‌شناسی بررسی کرده و کوشیده است مسائل مربوط به داستان ضحاک و فریدون را - حتی در جزئیات - با مسائل تاریخی ایران به ویژه زمان فردوسی مطابقت دهد. (علی‌قلی ۱۳۷۶: ۵۴) جوادی؛ فریدون را نماد «الیگارش» (حکومت طبقه‌ای خاص بر مردم) و ضحاک را نماد «مونارشی» (دیکتاتوری) می‌داند. (جوادی ۱۳۷۰: ۳۷). اسلامی ندوشن؛ فریدون را نماد نیکی و ضحاک را نماد بدی می‌داند (اسلامی ندوشن ۱۳۸۱: ۱۲). منوچهر مرتضوی؛ به طور کلی غیر ایرانی‌ها، از جمله ضحاک را نماد اهریمن می‌داند (مرتضوی ۱۳۷۲: ۴۸). از سوی دیگر با دیدی تاریخی و با توجه به قراین جغرافیایی حدس می‌زند که فریدون؛ هوشتره یا کورش و ضحاک فرمانروای نینوا یا بابل است. (همان: ۱۴۱)

کزازی ضحاک را مجموعه تمام پلیدی‌ها دانسته است (کزازی ۱۳۷۶: ۱۶۸).

تیمور مالمیر؛ بوسه‌های ابلیس بر کتف ضحاک را نماد تملق و چاپلوسی‌هایی می‌داند که زیردستان نیرنگ باز، نسبت به فرمانروایان انجام می‌دهند. (مالمیر ۱۳۸۶: ۱۷)

فردوسی که در سراسر شاهنامه کمتر اظهار نظر کرده است، از این داستان نتیجه اخلاقی می‌گیرد و می‌گوید از هر کس جز بدی و نیکی چیزی دیگر نمی‌ماند:

بی‌تا جهان را به بد نسپریم به کوشش همه دست نیکی بریم...
فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی
(فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۱۰۴۹-۱۰۵۴)

فرضیه

در این مقاله فرضیه ما این است که ضحاک جنبه منفی و جسمانی انسان (نفس اماره) و فریدون جنبه روحانی و خدایی نفس اوست (نفس مطمئنه) که پس از تزکیه و تحمل مشقات سرانجام بر جنبه‌های شهوانی و حیوانی نفس غلبه می‌کند و آن را برای همیشه (در دنیا) در بند می‌کشد. در این داستان، قراین گوناگون پنهان و گاه آشکاری وجود دارد که جنبه‌های الهی فریدون و جنبه‌های اهریمنی ضحاک را گوشزد و تقویت می‌کند و این فرضیه را از حد یک تعبیر و تفسیر تخیلی، فراتر می‌برد...

در این داستان افزون بر ضحاک و فریدون نمونه‌های دیگری وجود دارد که مانند فریدون و ضحاک دو روی یک سکه‌اند و گاه خصوصیات ناسازی با هم دارند.

در این مقاله پس از تحلیل اسامی اصلی داستان، به بررسی قرآنی می‌پردازیم که فرضیه ما را تقویت می‌کند و در نهایت به بررسی و تحلیل جفت‌های همساز یا ناهمساز در داستان ضحاک و فریدون خواهیم پرداخت.

تحلیل اسامی اصلی داستان

در این داستان، «آبتین»، «مرداس»، «ضحاک»، «فریدون» اسامی خاص کلیدی هستند که فرضیه ما را تقویت می‌کنند که در زیر به طور مختصر بررسی می‌شوند.

مرداس - در بسیاری از منابع از جمله منابع مورد استفاده فردوسی اسم پدر ضحاک «مرداس» است. به ندرت به عنوان صفت ضحاک نیز آمده است: «مرداس صفت ضحاک بوده و بنا بر روندی که در اساطیر سابقه دارد، صفت او شخصیت پدر او را یافته است» (قلی‌زاده ۱۳۸۸: ۳۸۲). مرداس از دو کلمه «مر» مخفف «مار» و «داس» که به معنی اژدها و مار است، تشکیل شده است. کزازی نیز بر این باور است که «مر» ریختی از «مار» است و... «داسه» در «مرداس» در وداها به معنی مار است. همچنین از قول دارمستتر می‌نویسد: «دارمستتر بر این عقیده است که دهاک با داسه در ریشه پیوندی می‌تواند داشت.» (کزازی ۱۳۸۰: ۱۱)؛ (فردوسی ۱۳۷۹: ۲۷۴). کزازی در جای دیگر نیز همین مطلب را ذکر می‌کند:

اگر مرداس از دو پاره «مر» = «مار» و «داس» ساخته شده باشد، شاید بتوان پیوندی در میان این نام و «داسه» ودایی یافت. (کزازی ۱۳۶۸: ۵۲)

ذبیح ... صفا نیز نام اژدهایی را که برای تنه (فریدون) می‌کشد، داسه دانسته و بر این باور است که «دهاک» و «داس» از یک ریشه‌اند (صفا ۱۳۶۹: ۴۵۸). او می‌نویسد: تریّت آبتی (فریدون) اژدهایی را که صاحب سه سر و شش چشم بود، کشت. این اژدها «داس» نام داشت. (همان: ۴۶۵). صنعتی در شرح واژه‌شناسی بوف کور صادق هدایت درباره - قسمت دوم - «بوگام داسی» می‌نویسد:

در ریگ‌ودا این واژه نام اژدها یا اژدر ماری اسطوره‌ای است که «ورترا» خوانده می‌شود... ژوزف کمپل در کتاب صورتک‌های خدا، داسا را به معنی «شیطان سیه‌چرده» و یا «کسی که خدایش نرگی است» آورده. (صنعتی ۱۳۸۰: ۱۱۰)

لازم به ذکر است که میان داستان ضحاک و فریدون در متون ایرانی و ریگ‌ودا

شبهات فراوانی وجود دارد. بنا به ریگ ودا، ایندره در نبرد با دشمن شیطانی خود داسه^۱ که همان واژه دَهِه^۲ در اژی دهاک است، همسر محبوب او را که دهینه^۳ نام دارد و به معنی گاو شیرده است، آزاد می کند. «ویدن گرن» آزادگردانی گاوها به دست ایندره در اسطوره هندی و رهاسازی همسران محبوب اژدهاک به دست پهلوانان خدایی را در یک زمینه قرار می دهد. از طرف دیگر آهی^۴ (آسی) به معنی افعی نیز نامیده می شود که همان اژی^۵ در اژی دهاک است. ایندره (کشنده اژدها) با تریته آپتیه^۶ که برابر هندی ایزد ایرانی فریدون یا ثرئثونه^۷ است، رابطه بسیار نزدیکی دارد و گاه با او یکی انگاشته می شود. حتی گاهی کشنده ورتره و داسه معرفی می شود (ویدن گرن ۱۳۷۷: ۷۳). مهرداد بهار نیز بر این شبهات تأکید می کند (بهار ۱۳۸۱: ۲۲۶). چنانکه پیداست مرداس و ضحاک از نظر لغوی تناسبی تام دارند و از نظر پلیدی و بد طیتی نیز همین نسبت بین آنها وجود دارد.

ضحاک - از دو کلمه اژی + دهاک ساخته شده است. جزء اول آن «اژی» به معنی «اژدها» و جزء دوم «دهاک» به معنی دارنده ده صفت بد است. بهار جزء دوم را نام خاص دانسته است. (بهار ۱۳۶۲: ۱۵۲) و دکتر کزازی به معنی پست و ... دانسته است (فردوسی ۱۳۷۹: ۲۷۶). در شاهنامه گاهی اوقات به جای ضحاک از تعبیری مانند اژدهاپیکر و در مواردی آشکارا از واژه «اژدها» استفاده شده است:

بکشستی و مغزشش بپرداختی مرا آن اژدها را خورش ساختی
(همان: ب ۵۵۵)

به جای سرش زان سر بی بها خورش ساختند از پی اژدها
(همان: ب ۵۸۳)

و ابیات ۵۳۹، ۸۲۰، ۷۵۰، ۷۱۶، ۹۰۸، ۹۱۰، ۹۱۱، ۱۰۲۵، ۱۰۳۱ و ...

1. Dâsá

2. Daha

3. Dhene

4. Ahi

5. Aži

6. Trita Āptya

7. Ūraētaona

ضحاک در اوستا به صورت «اهریمنی خطرناک که دارای سه پوز و سه سر و شش چشم است، تصور شده است (صفا ۱۳۶۹: ۴۵۵). از همه مهم و مشهورتر چنانکه خواهد آمد، ارتباط ناگسستنی او با ابلیس و اهریمن است.

آبتین - نام پدر فریدون در بسیاری از منابع از جمله منابع مورد استفاده فردوسی، آبتین است ... این اسم در یشت‌ها؛ آتویه، در اوستا؛ آتویانه و در پهلوی اسپیان شده است (پورداد ۱۳۷۷: ۱۹۱) و گاهی به صورت آسپیگان (پور داود ۱۳۸۱: ۴۰۰) آمده است. ریخت‌های دیگر این کلمه به صورت اثقیان و... است. آبتین شخصیتی دینی و روحانی دارد. او «دومین کسی است که گیاه «هوم» را برفشرد تا عصاره آن در آیین‌های دینی نوشیده شود» (یسنه ۹: بندهای ۶ تا ۸). او از دین‌داران و موبدان گرانمایه هوم بوده است (صفا ۱۳۶۹: ۱۳)؛ (بهار ۱۳۶۲: ۱۵۴). چنانکه نمایان است، دینداری و تقدس آبتین (عکس مرداس که تقویت‌کننده جنبه‌های منفی ضحاک است) جنبه‌های روحانی فریدون را تقویت می‌کند.

فریدون - این واژه در پهلوی «فریتون» و در اوستایی «ثَرَتِئونه» که از واژه ثریته به معنی «سومین، سوم کس» برآمده است (فردوسی ۱۳۷۹: ۲۹۴). نام فریدون در اوستا، ثَرَاتِئون^۱ است. (پورداد ۱۳۸۰: ۵۷). او پسر «آتویه» (آبتین) است؛ کسی که مطابق آنچه در یسنا (فقرات ۶ تا ۸) از نهمین یسنا، آمده است، دومین کسی است که گیاه هوم را فشرده و فریدون به عنوان پاداش این عمل صالح، به وی عطا شده است (پورداد ۱۳۷۷: ۱۹۱). مهرداد بهار در معنی لغوی فریدون می‌نویسد: در پهلوی: fredon و در اوستایی: ثَرَاتِئونَ (sraetaona) با معنایی که روشن نیست (بهار ۱۳۶۲: ۱۵۴). به نظر می‌آید جزء اول آن چنان که محققان حدس زده‌اند، «ثریته»، «ثری» به معنی "سومین، سه". و جزء دوم آن «تنین» به معنی مار و

1. Thraetaona

اژدها باشد. تنین به معنی اژدهایی افسانه‌ای دارای دست و پا و چنگال‌های درشت است. (مسعود ۱۳۸۳: ۵۵۷). خاقانی این واژه را به معنی اژدها و مار آورده است:

تیغ تو تنین دم شده، زو درع زال از هم شده بل کوه قاف اخرم شده، منقار عنقا ریخته
(خاقانی ۱۳۶۸: ۳۸۰)

تنین در همین معنی (اژدها) نام یکی از صور فلکی است: «تنین به معنی اژدها، صورت فلکی شمالی بین ابعاد ۹ ساعت و... همان اژدهای است که در باورهای عامیانه هند و ایران، ماه و خورشید به هنگام کسوف و خسوف به کام او می‌روند» (مصفا ۱۳۶۶: ۱۴۳). حتی فریدون بنا بر آنچه در شاهنامه آمده است، هنگام استقبال از فرزندان خود (برای آزمودن آنها) زمانی که از نزد سرو شاه یمن بازمی‌گشتند، خود را به شکل اژدهایی در آورد. (فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۱۲۹۲-۱۳۰۸) یکی از القاب فریدون در یشت‌ها، «جنته اژوئیش دهاکای» (کشنده مار دهاکای) است. در یشت‌ها (۳۶/۱۹-۳۷) آمده است: هنگامی که اهریمن سرزمین آریاییان را به فرمانروایان نآریایی دچار می‌گرداند، فریدون برای بغ بانوان قربانی می‌کند و از آنان می‌خواهد تا بر «مار دهاکای» (ضحاک) غلبه کند. او با به دست آوردن فره ایزدی بر این کار دست می‌یابد.

نبرد فریدون و ضحاک که به طور کلی نمونه‌ای از نبرد نیکی و بدی و درنهایت غلبه نیکی بر بدی است در متون مختلف ایرانی پیش از اسلام به صورت‌های گوناگون آمده است: در آبان‌یشت (فقره ۳۴) فریدون از اردویسورانه‌یت می‌خواهد که او را یاری کند تا بر اژی‌دهاک ... بر این دروغ نیرومند که مایه آسیب مردمان است، ظفر یابد. اما به مرور زمان و بنا به موقعیت‌های جوامع بشری به شکل موجود در شاهنامه در آمده است.

بنا بر آنچه گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که ضحاک (مار سه سر) که نماد تمام بدی‌ها از جمله نفس اماره است، هزار سال بر جهان حکومت می‌کند، او مغز سر انسان‌ها (که می‌تواند نماد عقل و معرفت آنها باشد) را نابود می‌کند و

می‌بلعد. در روی دیگر این سکه فریدون (سه اژدها= اژدهایی که سه پسر دارد)، فریدون و دو برادرش) وجود دارد که نماد نیکی‌هاست و برای نابودی و اسیرکردن ضحاک می‌کوشد و در نهایت می‌تواند او را در بند کشد. هر چند نام اژدها در اسم ضحاک و فریدون وجود دارد، اما پدر فریدون مردی دیندار و از روحانیان مقدسی است که جنبه‌های مثبت او را تقویت می‌کند، و در نام پدر ضحاک (مرداس) کما بیش لفظ مار نهفته است و تقویت‌کننده جنبه‌های منفی اوست.

قرینه‌ها و نشانه‌های فرضیه

قراین دیگری در این داستان وجود دارد که جنبه‌های روحانی و الهی فریدون را تقویت می‌کند:

کوه - پرورش درکوه برای تزکیه نفس و رسیدن به مدارج عالی روحانی و عرفانی در دین نیز ریشه دارد (از جمله میقات حضرت موسی در کوه طور و عبادات پیامبر (ص) در کوه نور و غار حرا و توقف در کوه ثور هنگام هجرت و...). هبوط حضرت آدم در کوه «رهو» در سرانندیب هندوستان (شمیسا ۱۳۶۹: ۶۹) نیز شهادی بر این مدعاست. شاید به همین دلیل، فرانک، فریدون را به کوه البرز می‌برد و به مردی دین‌دار می‌سپارد تا پرورش (تربیت دینی) او را به عهده بگیرد. فریدون خود، همچون پیغمبری البرز را محل بعثت و برانگیختنش می‌داند:

که یزدان پاک از میان گروه برانگیخت ما را ز البرزکوه
(فردوسی ۱۳۷۱: بیت ۱۰۲۴)

کزازی بر این باور است که البرز، کوهی آیینی و معادل کوه المپ در یونان است و بی دلیل نیست که پهلوانی آیینی در چنین کوهی آیینی که با نیروهای اهورایی در ارتباط است، پرورش یابد. (کزازی ۱۳۸۰: ۲۴)

از سوی دیگر وقتی که فریدون بر ضحاک غلبه می‌کند، به دستور سروش او را در دماوند کوه به بند می‌کشد (فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۱۰۰۷، ۱۰۳۹، ۱۰۴۱). در اوایل عهد اسلامی هنوز این افسانه در ایران باقی بوده است که ضحاک در کوه دماوند محبوس و هنوز زنده است و... (مینوی ۱۳۸۵: ۱۹۰)

هندوستان - پس از آنکه مادر فریدون، او را از پیش گاو برمایه برمی‌گیرد، به سمت هندوستان می‌برد (فردوسی ۱۳۷۹: بیت ۶۸۹). هندوستان نماد معنی‌گرایی است:

من همی در هند معنی راست همچون آدمم وین خران در چین صورت کوژ چون مردم گیا
(خاقانی ۱۳۶۸: ۳۰)

تبعید حضرت آدم به سرانندیب هند (شمیسا ۱۳۶۹: ۶۹) و (معین ۱۳۷۱: ذیل سرانندیب) و تزکیه او در آنجا و پذیرش توبه‌اش به راهنمایی جبرئیل، از سوی خدا، در باورهای اسلامی نیز، از هندوستان مکانی مقدس ساخته است.

مرد دینی - وقتی فرانک پسر خود را به البرزکوه می‌برد، او را به مردی روحانی می‌سپارد تا او را برای رسالتی که در پیش رو دارد، پرورش دهد. بدیهی است که اگر در این داستان بن‌مایه‌های دینی و عرفانی نباشد، فریدون که در آینده قرار است بر ضحاک غلبه کند، بهتر بود به وسیله افراد جنگی و رزم دیده، پرورش یابد نه به وسیله روحانیان دینی تربیت شود:

یکی مرد دینی بر آن کوه بود	که از کار گیتی بی‌انده بود
فرانک بدو گفت کی پاک‌دین	منم سوگواری ز ایران‌زمین
بدان کاین گرانمایه فرزند من	همی بود خواهد سرانجمن
بیرد سر از یال ضحاک را	سپارد کمر بند او خاک را
تو را بود باید نگهبان اوی	پدروار لرزنده بر جان اوی

(فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۶۹۴-۶۹۶)

چنان‌که پیداست فرانک (مادر فریدون) زمانی که با مرد دینی صحبت می‌کند، گویی از آینده پسر خبر دارد و به مرد دینی گوشزد می‌کند که او در آینده قاتل

ضحاک است.

مربیان فریدون - فرانک پس از تولد فریدون، او را به مرغزاری می‌برد و خلاف عرف او را به مردی می‌سپارد، تا با شیر گاوی {طاووس رنگ، بیت ۶۵۵ که با مار تناسب دارد، (شمیسا ۱۳۶۹: ۶۸)} پرورده شود. لازم به ذکر است که نام تمام نیاکان فریدون با گاو در پیوند است. (صفا ۱۳۶۹: ۴۶۴)؛ (ابوریحان بیرونی ۱۳۵۴: ۲۹۶). جیمز جرج فریزر بر این باور است که مصریان برای بلاگردانی از کسی یا قبیله‌ای گاوی را قربانی می‌کردند یا به بیگانگان می‌فروختند، تا کشته شود و یا شاید در رودخانه‌ای غرق می‌کردند. (فریزر ۱۳۸۷: ۶۱۳) که با کشته شدن گاو برمایه و نجات یافتن فریدون، بی‌شبهت نیست. چنان‌که گفتیم فریدون پس از اینکه از شیر گرفته می‌شود نیز، در جوار مردی دین‌دار پرورش می‌یابد.

فریدون و یزدان پاک - خلاف ضحاک، در سراسر این داستان، از کمک گرفتن فریدون از یزدان پاک سخن رفته است (فردوسی ۱۳۷۹: بیت ۷۲۹، ۸۱۰، ۸۴۵، ۸۸۱). حتی در دل مادرش نیز اندیشه‌ای ایزدی رسوخ می‌کند و بچه را پیش از نابودی نجات می‌دهد. (همان: بیت ۶۸۷). چنان‌که مشاهده می‌شود، تضاد کاملی بین فریدون و ضحاک وجود دارد. «فریدون هم‌اورد ضحاک است، و از دید نمادشناسی، نماد ناساز و همسنگ با اوست. هر آنچه در ضحاک... پلید و زیان‌بار است، در فریدون... پاک و سودآورست.» (کزازی ۱۳۸۰: ۱۴)

سروش - مفاهیم دیگری مانند سروش و... نیز فرضیه ما را تقویت می‌کنند. زمانی که فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، به دستور سروش او را در دماوندکوه به بند می‌کشد. (فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۱۰۰۷، ۱۰۰۵، ۱۰۳۹، ۱۰۴۱)

عکس قراین یادشده، قراین دیگری وجود دارد که جنبه‌های منفی ضحاک را تقویت می‌کند:

حبس ضحاک - در باورهای عرفانی و دینی، جسم و نفس (حتی نفس اماره)

را نباید معدوم کرد؛ بلکه باید آن را رام و محبوس کرد. شاید به همین دلیل است که فریدون چون نمی‌تواند ضحاک را بگشاید، فقط بنا به راهنمایی سروش او را در دماوندکوه محبوس می‌کند. (فردوسی ۱۳۷۹: بیت ۱۰۳۹)

اژدها - چنان که گفتیم؛ در شاهنامه بارها به جای ضحاک، اژدها به کار رفته است. در باورهای عرفانی، اژدها، نماد نفس اماره است. به عنوان نمونه؛ در مثنوی مولوی بارها این تعبیر برای نفس به کار رفته است:

نفس اژدهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرد دیده کن
(مولوی ۲۵۴۸/۳/۱۳۷۷)

نفس اژدهاست او کی مرده است از غم بی آلتی افسرده است
(همان/۳/۱۰۵۳)

سپس در ادامه بر این باور است که این اژدهای نفس را باید محبوس داشت:

اژدها را دار در برف فراق هین مکش او را به خورشید عراق
تا فسرده می بود آن اژدهات لقمه اویی چو او یابد نجات
(همان/۳/۱۰۵۷ و ۱۰۵۸)

بر مبنای همین فرضیه، می‌توان انگاشت که ارنواز و شهرنواز می‌توانند به نوعی دو مار رسته بر کتف ضحاک باشند که فریدون ابتدا بر آنها غلبه می‌کند. (هم مارها را از بین می‌برد و هم با ارنواز و شهرنواز ازدواج می‌کند). در این داستان ارنواز و شهرنواز بین فریدون (نفس مطمئنه) و ضحاک (نفس اماره) متغیرند. در مدت زمانی به اجبار، در تصرف ضحاک‌اند و پس از مدتی با کمک فریدون برای همیشه از او جدا و با رغبت به فریدون ملحق می‌شوند.

حتی ضحاک نیز هنگامی که وارد کاخ می‌شود و فریدون را در کنار ارنواز و شهرنواز می‌بیند، قصد حمله و جدال با فریدون را ندارد، بلکه می‌خواهد ارنواز و شهرنواز را به هلاکت برساند:

به مغز اندرش آتش رشک خاست به ایوان کمند اندر انداخت راست
همان تیز خنجر کشید از نیام نه بگشاد راز و نه برگفت نام

به چنگ اندرش آبگون دشنه بود به خون پریچهرگان تشنه بود
(فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۱۰۰۰-۱۰۰۲)

اهریمن - در سراسر این داستان، ضحاک با بدی، دیو و نیروهای اهریمنی در پیوند است (همان: بیت ۷۴۴، ۷۵۵، ۸۸۲، ۷۸۵، ۹۷۷ و...). حتی مار نیز «در نمادشناسی کهن ایرانیان نشانه اهریمن است.» (کزازی ۱۳۷۶: ۱۶۳)؛ (کزازی ۱۳۸۰: ۱۱)

ابلیس - از همه مهم و مشهورتر، ارتباط ناگسستنی او با ابلیس است. ابتدا ابلیس او را فریب می‌دهد تا باعث قتل پدرش (مرداس) شود (جاه‌طلبی) (فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۴۶۰-۴۶۴). بار دوم به عنوان آشپز او را می‌فریبد. (توجه به مادیات و خور و خواب) (همان: ابیات ۴۸۴-۵۱۰) و برای بار سوم به عنوان پزشک، غیرمنتظره‌ترین درمان را برای او تجویز می‌کند (تن‌پرستی و سلامت جسم) (همان: ابیات ۵۱۷-۵۲۰). زمانی که ابلیس آشپز ضحاک است، برای او ابتدا از گوشت مرغ و چار پای (همان: بیت ۴۸۸) و در روزهای بعد نیز از گوشت کبک و تذرو و در نهایت از گوشت پشت گاو جوان، غذا تهیه می‌کند (همان: ابیات ۴۹۷-۵۰۰). چنان‌که خواهیم گفت، خوراندن گوشت به ضحاک نیز جنبه‌های اهریمنی او را تقویت می‌کند.

خوردن گوشت - خوردن گوشت، به ویژه گوشت گاو، در نزد بعضی از عرفا ناپسند است. یکی از قوانین دوگانه مهاویرا؛ اهیمنسا^۱، (جاندار نیازاری) است. او راضی نبود برای تهیه خوراک، جانداران را بی‌جان کنند. بدین دلیل از خوردن گوشت امتناع می‌کرد (بیات ۱۳۷۴: ۲۷). حتی تقدس گاو، در باور هندوان نیز از این رهگذر توجیه‌پذیر است. جرج جیمز فریزر بر این باور است که قبایلی از مصریان نیز مانند هندوها برای گاو حرمت قایل‌اند و کشتن و خوردن آن را گناهی چون آدم‌کشی یا قتل عمد می‌دانند (فریزر ۱۳۸۷: ۶۱۳). کزازی گوشتخواری

را از نمادهای اهریمنی ضحاک دانسته است. او گوشتخواری را در باورشناسی کهن اهریمنی می‌داند (کزازی: ۱۳۸۰: ۲۹) و در ادامه می‌نویسد: «هم از این روی است که در پاره‌ای از آیین‌های پارسایانه چون آیین مانی، پیروان برگزیده، لب به گوشت نمی‌آلوده‌اند» (همان: ۳۰). در ادامه گناه مشی و مشیان، (مذکور در بندهشن) گناه جمشید و گریختن فرّه ایزدی (مذکور در یسنا) را به دلیل خوردن گوشت گاو دانسته است (همان: ۳۱). دکتر اسلامی ندوشن نیز معتقد است که «ارتباط گوشت خواری با بدکاری، یکی از نکات قابل توجه این داستان است. در اینجا خوردن گوشت، آموزشی شیطانی به شمار رفته و خاصیت آن تحریض خوی حیوانی دانسته شده است» (اسلامی ندوشن ۱۳۷۶: ۱۳۴). این ناسازی زمانی بیشتر می‌شود که خلاف ارتباط خصمانه ضحاک با گاو، فریدون با گاو ارتباط ناگسستگی مثبتی دارد. با شیر گاو برمایه پرورش می‌یابد (فردوسی ۱۳۷۹: بیت ۶۵۲، ۶۶۴ و...) و سر گرز او شبیه سر گاو است (همان: بیت ۸۱۵). تبارنامه او با گاو در پیوند است (کزازی: ۱۳۸۰: ۲۱). حتی فریدون یکی از دلایل قیام خود را در مقابل ضحاک، انتقام گاو برمایه می‌داند، که آن را هم‌ردیف خون‌خواهی پدرش دانسته است:

منم پور آن نیکبخت آبتین که ضحاک بگرفت از ایران زمین...
همان گاو برمایه کم دایه بود ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
(فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۸۹۸-۹۰۰)

جفت‌های همساز یا ناساز

در این داستان به نحو ملموسی زوج‌هایی وجود دارد که دو روی یک سکه‌اند. چنان‌که گفته شد مشهورترین آنها، ضحاک (اژدهای سه سر) و فریدون (اژدهایی که سه پسر دارد)، است. گویی در این اسطوره بین اجزاء و اعضای داستان، تقابلهایی که گاه به نوعی مکمل هم‌دیگرند، وجود دارد، که می‌تواند فرضیه ما را

تقویت کند. زیرا نفس اماره و نفس مطمئنه با وجود تضاد ظاهری، مکمل هم دیگرند. در این داستان افزون بر فریدون و ضحاک، عناصر دیگری از این دست نیز وجود دارد. از جمله:

برمایه - (گاهی اوقات در متون نظم به صورت پرمایون نیز آمده است). اسم گاوی است که مدتی فریدون از شیر او پرورش می‌یابد (فردوسی ۱۳۷۹: ابیات ۶۵۴ و ۶۶۴). از سویی دیگر اسم برادر فریدون است. (همان: بیت ۸۰۸)

ارنواز و شهرنواز - این دو خواهر جمشید، مدتی همسر ضحاک‌اند (همان: بیت ۵۵۸) و زمانی که در پیش ضحاک هستند، پیوسته کژی و بدخویی می‌آموزند. (همان: بیت ۵۵۹) و مدتی همسر فریدون هستند (همان: بیت ۸۹۰) که فریدون می‌خواهد آنها و تمام جهان را از ناپاکی‌ها، پاک سازد (همان: بیت ۹۱۰). حتی می‌توان بین این دو زن با دو مار روئیده بر کتف ضحاک، پیوندی برقرار کرد. در باورهای اساطیری «حیه» = «مار»، و «حوا» = «زن»، از یک ریشه‌اند و...

کندرو - از یک سو اسم موجودی است که گرشاسپ او را از پای در آورده است (بهار ۱۳۶۲: ۱۸۳)؛ (کزازی ۱۳۸۰: ۱۷). البته چنانکه در *اوستا* آمده است؛

گرشاسپ ازدهای شاخ‌دار هولناکی را که مردمان را می‌آوبارید نیز کشته است:

روان گرشاسپ گفت مرا بیامرز ای هرمزد و مرا آن بهشت بخش و مرا گرزمان بده (زیرا من) ازدهای شاخداری را کشتم که اسب‌آوبار و مردآوبار بود... اگر من آن ازدها را نکشتمی، آنگاه همه آفرینش تو نابود شدی و تو هرگز چاره‌اهریمن نداشتی. (یسن نهم به نقل از بهار ۱۳۶۲: ۶۵)

می‌توان بر آن بود که این ازدها که به وسیله گرشاسپ از پای در آمده است، همان ضحاک است، زیرا هنگامی که فریدون می‌خواهد با گرز گاوسر ضحاک را بکشد، سروش به او خطاب می‌کند که قاتل او گرشاسپ است و تو حق کشتن او را نداری. از سویی دیگر در داستان ضحاک، کندرو اسم وزیر ضحاک است (فردوسی ۱۳۷۹: بیت ۹۲۶) که هر دو پلید و در خدمت پلیدی‌ها هستند.

عدد سه - در این داستان عدد سه به شیوه‌های گوناگونی، نمود یافته است. ضحاک خواب می‌بیند که سه نفر به او حمله کرده‌اند: دو مهتر یکی کهتر اندر میان (فردوسی ۱۳۷۹: بیت ۵۹۵). این سه نفر، فریدون و دو برادر بزرگ‌تر او به نام‌های کیانوش و برمایه‌اند. (همان: بیت ۸۰۸)

در صحنه دیگر فریدون سه پسر دارد (همان: بیت ۱۱۱۲)، هم‌چنان‌که دو برادر در یک صحنه غیر منتظره اقدام به کشتن فریدون می‌کنند و سنگی را از کوه می‌غلطانند تا فریدون خفته در دامنه را بکشند، و فریدون به فرمان ایزد بیدار می‌شود و نجات می‌یابد (همان: ابیات ۸۴۰-۸۵۰). دو پسر بزرگ‌تر فریدون (سلم و تور) نیز، بنا به دلایلی قصد کشتن برادر کوچک‌تر (ایرج) می‌کنند و موفق به قتل او می‌شوند (همان: بیت ۱۵۷۵). در صحنه‌های بعد نیز فریدون می‌خواهد سه خواهر را برای همسری سه پسرش بیابد (همان: بیت ۱۱۲۳). در نهایت سه دختر شاه یمن، مورد پسند واقع می‌شوند، (همان: بیت ۱۱۳۱) که با پسران فریدون شباهت تام دارند.

غلبه فریدون (فریدون و دو برادرش) بر ضحاک (ضحاک و دو مار کتفش) به‌گونه‌ای در ازدواج سه پسر فریدون با سه دختر شاه یمن، متجلی شده است. زیرا ضحاک از دشت سواران نیزه‌گذار (تازیان) است، (همان: بیت ۴۳۱) و شاه یمن نیز از سرزمین تازیان (همان: ابیات ۱۱۴۳ و ۱۱۷۰). در هر دو صحنه یک مجموعه سه نفره از ایران، مجموعه سه نفره‌ای از تازیان را تصاحب می‌کنند. در هر دو صحنه، هم ضحاک و هم دختران شاه یمن، به اجبار مطیع فریدون و پسران او می‌شوند. تلاش‌های ناکام ضحاک برای مقابله با فریدون، پس از آنکه فریدون بر زنان او تسلط یافته است (همان: ابیات ۱۰۰۵ به بعد) شبیه به سحر و جادوی شاه یمن برای تسلیم‌نکردن دخترانش به پسران فریدون است. او برای نابودی پسران فریدون پس از آنکه دخترانش را به عقد آنان در آورده بود، با سحر و جادو، سرمای

سختی را برای نابودی پسران فریدون به وجود آورد، اما آنان جان سالم به در بردند. (فردوسی ۱۳۷۹: بیت ۱۲۶۶)

دختران شاه یمن نیز می‌توانند نمادی از نفس اماره باشند، که به تصرف پسران فریدون که می‌توانند نمادی از نفس مطمئنه باشند، در آمده‌اند.

هم‌چنین در ادامه این تصویر سه گانه، تور و سلم (که از یک مادرند) بر برادر کوچکشان - ایرج - غلبه می‌کنند. در داستان ضحاک نیز می‌توان بر آن بود که دو مار که از دوش او بر آمده‌اند (و از یک نژادند) قصد نابودی ضحاک را دارند و در نهایت جان خود را در سر این ماران می‌گذارد.

نماد عدد سه در این داستان، افزون بر موارد یادشده، به انحاء مختلف نمایان شده است. فریدون از گاو برمایه سه سال شیر می‌خورد (همان: بیت ۶۸۴). ابلیس سه بار ضحاک را می‌فریبد و... که درخور یک پژوهش جدی است و از حوصله این مقاله خارج است.

باید یادآور شد که در داستان‌های سمبلیک و به ویژه داستان‌های اساطیری، امکان دارد تمام عناصر داستان، تابع یک نظم دقیق نبوده و در راستای یک تفسیر و تحلیل، مکمل همدیگر نباشند و گاه عناصر خنثی و حتی مُنافی با آن تحلیل وجود داشته باشد. در غیر این صورت بیشتر داستان‌های اساطیری بیش از یک تحلیل و تفسیر را بر نمی‌تابند و این همه تحلیل و تفسیر از چنین داستان‌هایی وجود نخواهد داشت. بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که در این تفسیر و تحلیل‌ها، عناصر ناساز و متضادی در راستای تحلیل مورد نظر، وجود داشته باشد. زرین‌کوب در شرح نمادها و تحلیل‌های گوناگون اولین داستان مثنوی (پادشاه و کنیزک) که نسبت به اسطوره ضحاک دست نخورده‌تر می‌نماید، می‌نویسد:

البته تطبیق تمام جزییات داستان با جمیع لوازم این رمز خالی از اشکال نیست. (زرین‌کوب

۱۳۸۲: ۴۸)

باید توجه داشت که اساطیر بر جامانده از ملل و تمدن‌های مختلف، مربوط به

دوره‌های متفاوتی از عمر آن اقوام و ملل است. عناصر و سنگ‌نشان‌های مهم آن اساطیر گاهی اوقات در لابه لای کل داستان محو یا کم‌رنگ شده و در بسیاری از موارد تغییر شکل داده و معمولاً بیشترین رنگ و بو را از دوره‌های جدید گرفته‌اند. این اساطیر مانند رودخانه‌ای پرآب، ادوار مختلفی را پشت سر گذاشته و از سرزمین‌های فراوانی عبور کرده‌اند، بسیاری از عناصر و خصوصیات خود را به مرور زمان بر جای گذاشته و عناصر و مواد جدیدی را از سرزمین‌های محل عبور اخذ کرده‌اند. به همین دلیل هماهنگی لازم در بین تمام عناصر آنها وجود ندارد، هر چه قدمت این اساطیر بیشتر باشد، این ناهماهنگی ملموس‌تر خواهد بود. از سوی دیگر تمثیلاتی که قهرمانان و شخصیت‌های آنها انسان‌ها هستند، دراصل مشمول تعابیر گوناگونی می‌شوند و پی بردن از معنی حقیقی به معنی مجازی آسان نیست. «در تمثیل غیر حیوانی، قرینه قوی نیست و این است که گاهی گوینده به تأویل داستان می‌پردازد.» (شمیسا ۱۳۷۲: ۲۰۹)

نتیجه

به نظر می‌رسد با توجه به ماهیت اساطیر، داستان‌های اساطیری تعبیر بردارند و به شیوه‌های گوناگون می‌توان آنها را تفسیر کرد. یکی از داستان‌های رازناک اساطیری، داستان ضحاک است. با توجه به ارتباط تنگاتنگ اساطیر و دین و اعتقادات بشر کهن، می‌توان گفت این داستان بازتاب درگیری نیروی‌های خیر و شر در وجود آدمی است (ما در مقاله از آن به نفس اماره و مطمئنه یاد کرده‌ایم). فریدون (مردی که سه پسر دارد)، (مردی که دو برادر دارد و در مجموع سه نفرند) نماد نفس مطمئنه است که پس از تعالیم لازم در کوه به وسیله روحانی دینی، بر ناساز و همتای خود، ضحاک (ماری که سه سر دارد) غلبه می‌کند. اما خلاف دیگر داستان‌های حماسی، حق کشتن او را ندارد، بلکه به دستور سروش او را در کوه دماوند تا رستاخیز به زنجیر می‌کشد. زیرا طبق آموزه‌های دینی و عرفانی انسان نمی‌تواند نفس اماره را نابود و محو کند، بلکه باید آن را رام خود کند.

کتابنامه

- ابوریحان بیرونی. ۱۳۵۴. آثارالباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. چ ۱. تهران: انجمن آثار ملی. اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۸۱. چهار سخن‌گوی وجدان ایرانی. چ ۲. تهران: قطره. _____ . ۱۳۷۶. زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه. چ ۷. تهران: آثار. بهار، مهرداد. ۱۳۶۲. پژوهشی در اساطیر ایران. چ ۱. تهران: توس. _____ . ۱۳۸۱. از اسطوره تا تاریخ. گردآورنده: ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ ۳. تهران: چشمه. بیات، محمدحسین. ۱۳۷۴. مبانی عرفان و تصوف. چ ۱. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی. پور داود، ابراهیم. ۱۳۷۷. یشتها. ج ۱. چ ۱. تهران: اساطیر. _____ . ۱۳۸۱. یادداشت‌های گات‌ها. چ ۱. تهران: اساطیر. _____ . ۱۳۸۰. یسنا. چ ۱. تهران: اساطیر. پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۸. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی. جوادی، جواد. ۱۳۷۰. فریدونیان، ضحاکیان و مردمیان. چ ۱. تهران: ناشر مؤلف. خاقانی شروانی. ۱۳۶۸. دیوان خاقانی. به تصحیح سید ضیاءالدین سجادی. چ ۳. تهران: زوار. زاویه، سعید. ۱۳۸۹. «تحلیل مضمونی چند نمونه از نگاره‌های گذر سیاوش بر آتش در شاهنامه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جنوب. س ۶. ش ۲۱. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۳. نامه نامور. چ ۲. تهران: سخن. _____ . ۱۳۸۲. نردبان شکسته. چ ۱. تهران: سخن. ستاری، جلال. ۱۳۶۶. رمز و مثل در روانکاوی. چ ۱. تهران: توس. شمیسا، سیروس. ۱۳۷۲. بیان. چ ۱. تهران: فردوس. _____ . ۱۳۶۹. فرهنگ تلمیحات. چ ۲. تهران: فردوس. صفا، ذبیح الله. ۱۳۶۹. حماسه‌سرایی در ایران. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

- صنعتی، محمد. ۱۳۸۰. *صادق هدایت و هراس از مرگ*. چ ۱. تهران: مرکز.
- عطاری. ۱۳۸۴. *الهی نامه*. به کوشش فؤاد روحانی. چ ۸. تهران: زوار.
- علی قلی، رضا. ۱۳۷۶. *جامعه‌شناسی خودکامگی*. چ ۴. تهران: نی.
- فردوسی. ۱۳۷۹. *نامه باستان*. ج ۱. ویرایش و گزارش میر جلال‌الدین کزازی. چ ۱. تهران: سمت.
- _____ ۱۳۸۳. *نامه باستان*. ج ۴. ویرایش و گزارش میر جلال‌الدین کزازی. چ ۱. تهران: سمت.
- فریزر، جرج جیمز. ۱۳۸۷. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۵. تهران: آگاه.
- فرهنگ فارسی معین.
- قلی‌زاده، خسرو. ۱۳۸۸. *فرهنگ اساطیر ایرانی*. چ ۲. تهران: شرکت مطالعات و نشر کتاب پارسه.
- کزازی، میر جلال‌الدین. ۱۳۶۸. *از گونه‌ای دیگر*. چ ۱. تهران: مرکز.
- _____ ۱۳۷۶. *رویا، حماسه، اسطوره*. چ ۲. تهران: مرکز.
- _____ ۱۳۸۰. *مازهای راز*. چ ۲. تهران: مرکز.
- مالمیر، تیمور. ۱۳۸۶. *پند پنهان شاهنامه*. چ ۱. سنندج: دانشگاه کردستان.
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۷۲. *فردوسی و شاهنامه*. چ ۲. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مسعود، جبران. ۱۳۸۳. *الرائد*. ترجمه رضا انزابی نژاد. چ ۴. تهران: آستان قدس رضوی.
- مصفا، ابوالفضل. ۱۳۶۶. *فرهنگ اصطلاحات نجومی*. چ ۲. تهران: مرکز مطالعات علمی و فرهنگی.
- مولوی. ۱۳۷۷. *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد نیکلسون. چ ۱. تهران: پیمان.
- مینوی، مجتبی. ۱۳۸۵. *فردوسی و شعرا*. چ ۱. تهران: معین.
- ویدن گرن، گئو. ۱۳۷۷. *دین‌های ایران*. ترجمه منوچهر فرهنگ. چ ۲. تهران: آگاهان ایده.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۵۲. *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. چ ۱. تهران: امیرکبیر.

References

- Abu Reihan-e Birooni. (1984/1363H). *Asār-ol bāghiyeh*. Tr. by Akbar Danaseresht. 1st ed. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli.
- Ali Gholi, Reza. (1997/1376H). *Jāme'e shenasi-e khod-kamegi*. 4th ed. Tehran: Nei.
- Attār. (2005/1384H). *Elahi-nāme*. With the efforts of Foād Rowhani. 8th ed. Tehran: Zavvar.
- Bahar, Mehrdad. (1983/1362H). *Pazhouheshi dar asatir-e Iran*. 1st ed. Tehran: Toos.
- . (2002/1381H). *Az ostureh ta tarikh*. Compiled by Abolghasem Esmaelpour. 3rd 3d. Tehran: Cheshmeh.
- Bayat, Mohammad Hossein. (1995/1374H). *Mabāni-e erfān va tasavvof*. 1st ed. Tehran: Allameh Tabatabayi University Press.
- Eslami Nodooshan, Mohammad Ali. (2002/1381H). *Chahar sokhangoooye vojdan-e Irani*. 2nd ed. Tehran: Ghatreh.
- . (1997/1376H). *Zendegi va marg-e pahlavānān dar Shahnameh*. 7th ed. Tehran: Āsar.
- Farhang-e Farsi-e Mo'een*.
- Ferdowsi. (2000/1379H). *Nāme-ye Bāstān*. 1st Vol. Ed. and documented by Mir Jalaloddin Kazzazi. 1st ed. Tehran: Samt.
- . (2004/1383H). *Nāme-ye Bāstān*. 4th Vol. Ed. and documented by Mir Jalaloddin Kazzazi. 1st ed. Tehran: Samt.
- Frazer, James George. (2008/1387H). *Shākh-e Zarrin (The Golden Bough: A Study in Religion and Magic)*. Tr. by Kāzem Firuzmand. 5th ed. Tehran: Āgāh.
- Gholizadeh, Khosrow. (2009/1388H). *Farhang-e asātir-e Irani*. 2nd ed. Tehran: Sherkat-e Motale'āt va Nashr-e Ketab-e Parseh.
- Javadi, Javad. (1991/1370H). *Fereidooniān, Zahhākīān, va Mardomiān*. 1st ed. Tehran: Nashr-e Moalef.
- Jung, Carl Gustav. (1973/1352H). *Ensan va sambol-hāyash (Man and his Symbols)*. Tr. by Abutaleb Sāremi. 1st ed. Tehran: Amirkabir.
- Kazzazi, Mir Jalaloddin. (1989/1368H). *Az goone-yi digar*. 1st ed. Tehran: Markaz.
- . (1997/1376H). *Roya, hamaseh, ostureh*. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- . (2001/1380H). *Māz-hāye Rāz*. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Khaghani Shervani. (1989/1368H). *Divan-e Khaghani*. Ed. by Seyyed Ziaoddin Sajjadi. 3rd ed. Tehran: Zavvar.
- Mālmir, Teimoor. (2007/1386H). *Pand-e penhān-e Shahnameh*. 1st ed. Sanandaj: Daneshgah-e Kordestan.
- Masoud, Jebran. (2004/1383H). *Ar-raed*. Tr. by Reza Anzābi Nezhād. 4th ed. Tehran: Astan-e Ghods-e Razavi.

- Minavi, Mojtaba. (2006/1385H). *Ferdowsi va she'r-e ou*. 1st ed. Tehran: Moeen.
- Mortazavi, Manouchehr. (1993/1372H). *Ferdowsi va Shahnameh*. 2nd ed. Tehran: Moassese-ye Motāle'āt va Tahghighāt-e Farhangi.
- Mosaffa, Abolfazl. (1987/1366H). *Farhang-e estelāhāt-e nojumi*. 2nd ed. Tehran: Markaz-e Motāle'āt-e Elmi va Farhangi.
- Mowlavi. (1998/1377H). *Masnavi Manavi*. Ed. by Reynold Nicholson. 1st ed. Tehran: Peiman.
- Pour namdarian, Taghi. (1989/1368H). *Ramz va dastan-hāye ramzi dar adab-e Farsi*. 3rd ed. Tehran: Elmi va Farhangy.
- Pourdavood, Ebrahim. (1998/1377H). *Yasht-hā*. 1st Vol. 1st ed. Tehran: Asatir.
- (2001/1380H). *Yasna*. 1st ed. Tehran: Asatir.
- (2002/1381H). *yadasht-hāye Gāt-ha*. 1st ed. Tehran: Asatir.
- Safa, Zabihollah. (1990/1369H). *Hamāse-sorayi dar Iran*. 5th ed. Tehran: Amirkabir.
- San'ati, Mohammad. (2001/1380H). *Sadegh Hedayat va haras az marg*. 1st ed. Tehran: Markaz.
- Sattari, Jalal. (1987/1366H). *Ramz va masal dar ravānkāvi*. 1st ed. Tehran: Toos.
- Shamisa, Siroos. (1993/1372H). *Bayan*. 1st ed. Tehran: Ferdows.
- (1990/1369H). *Farhang-e talmihāt*. 2nd ed. Tehran: Ferdows.
- Widengren, Geo. (1998/1377H). *Din-hāye Iran*. Tr. by Manouchehr Farhang. 2nd ed. Tehran: Aghahan Ideh.
- Zarrinkoub, Abdolhossein. (2004/1383H). *Nāme-ye nāmvar*. 2nd ed. Tehran: Sokhan.
- (2003/1382H). *Nardebān-e shekasteh*. 1st ed. Tehran: Sokhan.
- Zavieh, Saeed. (2010/1389H). "Tahlil-e Mazmooni-e Chand Nemooneh az Negare-hāye Gozar-e Siavash bar Atash dar Shahnameh". *The Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature, Azad University, South Tehran Branch*. Year 6. No. 21.