

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 تنین = سه اژدها، تنین 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: 90/7/16

تاریخ پذیرش مقاله: 90/11/19

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 علائق 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، زیبايند 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 1368: 193). 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 1370: 9). او در جای دیگر می‌گوید: «اساطیر بخش مهمی و گاهی تمام دین را منعکس می‌کنند» (همان: 9). یونگ نمادها را که برگرفته از ضمیر ناخودآگاه جمعی هستند؛ مربوط به مراحل آغازین زندگی بشر می‌داند (یونگ 1352: 116). 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 1366: 15)

پورنامداریان بر این باور است که «بسیاری از داستان‌های اساطیری شاهنامه را می‌توان به همین طریق و در همین زمینه تفسیر کرد... از جمله داستان رفتن

کیکاووس به مازندران و...». (پورنامداریان 1368: 156). وی حتی تفسیر چنین داستان‌هایی را از دیدگاه‌های روان‌شناختی نیز روا می‌داند. (همان: 156). 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 1384: 75). 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 1385: 119) به‌طور کلی «راز بقای این اشعار تا به امروز، قدرت تطبیق آنها با شرایط فکری و اجتماعی است. (زاویه و ... 1389: 96)

پیشینه تحقیق

مرتضوی بر این باور است که «باید این اسطوره {ضحاک و فریدون} و نظایر آن را چون صندوق جادو و انبانه 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 1372: 144)

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

در یشت نوزدهم (زامیاد یشت، فقرات 46-51) از مجادله و مبارزه ضحاک و آذر که هر دو در پی یافتن «فرّه» بوده‌اند، سخن به میان آمده است (صفا 1369: 46)؛ (بهار 1362: 46). 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 ازدهای طوفان است که در *ودا*؛ رب‌النوع نور با او در ستیز و جدال است و بقایای این اصل در *اوستا* نیز محفوظ مانده و آن جنگ آذر است با

اژی دهاک.» (صفا 1369: 407)؛ (بهار 1362: 46 و 99) افزون بر این در جاهای دیگر اوستا از این دیو سه پوزه سه سر و شش چشم سخن رفته است. (آبان‌یشت 29-31، گوش‌یشت 13-14، رام‌یشت 19-24، وارت‌یشت 33-34)

ابوریحان بیرونی از آنجایی که دیدی علمی و پزشکی دارد، در آثار الباقیه، می‌نویسد: این دو مار که بر دوش ضحاک روییده‌اند، شاید بود که دو زائده گوستی بوده، که با استعمال مغز آدمی از خارش و درد باز می‌ایستاده‌اند. (ابوریحان بیرونی 1354: 227). زرین‌کوب؛ سبک‌سری و بی‌اعتدالی‌های آزدهاک، پادشاه ماد، را با پلیدی و خونخوارگی‌های «آهی»، ازدهای اهریمن خوی ابر نشین سه سر، که در اوستا ذکر شده است، یکسان می‌داند (زرین‌کوب 1383: 17). مهرداد بهار به کنایه ضحاک را نمادی از شیطان دانسته است (بهار 1362: 153). 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 1376: 54)

جواد جوادی؛ فریدون را نماد «لیگارش» (حکومت طبقه‌ای خاص بر مردم) و ضحاک را نماد «مونارشی» (دیکتاتوری) می‌داند. (جوادی 1370: 37). اسلامی ندوشن؛ فریدون را نماد نیکی و ضحاک را نماد بدی می‌داند (اسلامی ندوشن 1381: 12). منوچهر مرتضوی؛ به طور کلی غیر ایرانی‌ها، از جمله ضحاک را نماد اهریمن می‌داند (مرتضوی 1372: 48). 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: 141)

کزازی ضحاک را مجموعه تمام پلیدی‌ها دانسته است (کزازی 1376: 168). تیمور مالمیر؛ بوسه‌های ابلیس بر کتف ضحاک را نماد تملق و چاپلوسی‌هایی می‌داند که زیردستان نیرنگ باز، نسبت به فرمانروایان انجام می‌دهند. (مالمیر 1386: 17)

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:

بیا تا 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 1379: ابیات 1049-1054)

فرضیه

در این مقاله فرضیه‌ی ما این است که ضحاک جنبه‌ی منفی و جسمانی انسان (نفس اماره) و فریدون جنبه‌ی 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 قرائنی می‌پردازیم که فرضیه‌ی 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 فرضیه‌ی 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 1388: 382). 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 1380: 11)؛ (فردوسی 1379: 274). 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 1368: 52)

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 1369: 458). او می‌نویسد: تریّت آپیّ (فریدون) اژدهایی را که صاحب سه سر و شش چشم بود، کشت. این اژدها «داس» نام داشت. (همان: 465). صنعتی در شرح واژه‌شناسی بوف کور صادق هدایت دربارهٔ - قسمت دوم - «یوگام 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 1380: 110)

لازم به ذکر است که میان داستان ضحاک و فریدون در متون ایرانی و ریگ‌ودا شباهت فراوانی وجود دارد. بنا به ریگ‌ودا، ایندرا در نبرد با دشمن شیطانی خود داسه¹ که همان واژه دَهه² در اژی‌دهاک است، همسر محبوب او را که دهینه³ نام دارد و به معنی گاو شیرده است، آزاد می‌کند. «ریدن‌گرن» آزادگردانی گاوها به

¹. Dās?

². Daha

³. Dhene

دست ایندره در اسطوره هندی و رهاسازی همسران محبوب ازدهاک به دست پهلوانان خدایی را در یک زمینه قرار می‌دهد. از طرف دیگر آهی⁴ (آسی) به معنی افعی نیز نامیده می‌شود که همان اژی⁵ در اژی دهاکه است. ایندره (کشنده ازدها) با تریته آپتیه⁶ که برابر هندی ایزد ایرانی فریدون یا ثرئثونه⁷ است، رابطه بسیار نزدیکی دارد و گاه با او یکی انگاشته می‌شود. حتی گاهی کشنده ورتره و داسه معرفی می‌شود (ویدن گرن 1377: 73). مهرداد بهار نیز بر این شباهت تأکید می‌کند (بهار 1381: 226). چنانکه پیداست مرداس و ضحاک از نظر لغوی تناسبی تام دارند و از نظر پلیدی و بدطیتی نیز همین نسبت بین آنها وجود دارد.

ضحاک - از دو کلمه اژی + دهاک ساخته شده است. جزء اول آن «اژی» به معنی «ازدها» و جزء دوم «دهاک» به معنی دارنده ده صفت بد است. بهار جزء دوم را نام خاص دانسته است. (بهار 1362: 152) و دکتر کزازی به معنی پست و ... دانسته است (فردوسی 1379: 276). در شاهنامه گاهی اوقات به جای ضحاک از تعبیری مانند ازدهاپیکر و در مواردی آشکارا از واژه «ازدها» استفاده شده است:

بکشتی و مغزش بپرداختی مرا آن ازدها را خورش ساختی
(فردوسی 1379: ب 555)

به جای سرش زان سر بی بها خورش ساختند از پی ازدها
(همان: ب 583)

و ابیات 539، ۷۱۶، ۷۵۰، ۸۲۰، ۷۱۶، ۷۵۰، ۹۰۸، ۹۱۰، ۹۱۱، ۱۰۲۵، ۱۰۳۱ و ...

ضحاک در اوستا به صورت «اهریمنی خطرناک که دارای سه پوز و سه سر و شش چشم است، تصور شده است (صفا 1369: 455). از همه مهم و مشهورتر چنانکه خواهد آمد، ارتباط ناگسستگی او با ابلیس و اهریمن است.

آبتین - نام پدر فریدون در بسیاری از منابع از جمله منابع مورد استفاده فردوسی،

⁴. Ahi

⁵. A?i

⁶. Trita Āptya

⁷. Oraētaona

آبتین است ... این اسم در یشت‌ها؛ آتویَه، در اوستا؛ آتویانَه و در پهلوی آسیبان شده است (پورداد 1377: 191) و گاهی به صورت آسیبان (پورداد 1381: 400) 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» (سنه 9: بندهای 6 تا 8). او از دین‌داران و موبدان گرانمایه هوم بوده است (صفا 1369: 13)؛ (بهار 1362: 154). 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 «ثَرْتِئونه» که از واژه ثریته به معنی «سومین، سوم کس» برآمده است (فردوسی 1379: 294). نام فریدون در اوستا، ثَرَاتِئون⁸ است. (پورداد 1380: 57). او پسر «آتویَه» (آبتین) است؛ کسی که مطابق آنچه در یسنا (فقرات 6 تا 8) 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 1377: 191). مهرداد بهار در معنی لغوی فریدون می‌نویسد: در پهلوی: fredon و در اوستایی: ثَرَاتِئونَ (sraetaona) با معنایی که روشن نیست (بهار 1362: 154). 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 اژدها باشد. تنین به معنی اژدهایی افسانه‌ای دارای دست و پا و چنگال‌های درشت است. (مسعود 1383: 557). 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 1368: 380)

تنین در همین معنی (اژدها) نام یکی از صور فلکی است: «تنین به معنی اژدها، صورت فلکی شمالی بین ابعاد 9 ساعت و... همان اژدهای است که در

⁸. Thraetaona

باورهای عامیانه هند و ایران، ماه و خورشید به هنگام کسوف و خسوف به کام او می‌روند» (مصفا 1366: 143). حتی فریدون بنا بر آنچه در شاهنامه آمده است، هنگام استقبال از فرزندان خود (برای آزمودن آنها) زمانی که از نزد سرو شاه یمن باز می‌گشتند، خود را به شکل اژدهایی در آورد. (فردوسی 1379: ابیات 1292 - 1308) یکی از القاب فریدون در یشت‌ها، «جنته اژوئیش دهاکای» (کشنده مار دهاکای) است. در یشت‌ها (37-36/19) آمده است: هنگامی که اهریمن سرزمین آریاییان را به فرمانروایان ناآریایی 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 در نهایت غلبه نیکی بر بدی است در متون مختلف ایرانی پیش از اسلام به صورت‌های گوناگون آمده است: در آبان‌یشت (فقره 34) فریدون از اردویسورانه‌ی 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 سرانديب هندوستان (شمیسا 1369: 69) نیز شاهی 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 1371: بیت 1024)

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 1380: 24)

از سوی دیگر وقتی که فریدون بر ضحاک غلبه می‌کند، به دستور سروش او را در دماوند کوه به بند می‌کشد (فردوسی 1379: ابیات 1007، 1039، 1041). در اوایل عهد اسلامی هنوز این افسانه در ایران باقی بوده است که ضحاک در کوه دماوند محبوس و هنوز زنده است و... (مینوی 1385: 190)

هندوستان - پس از آنکه مادر فریدون، او را از پیش گاو برمایه برمی‌گیرد، به سمت هندوستان می‌برد (فردوسی 1379: بیت 689). هندوستان نماد معنی‌گرایی

است:

من همی در هند معنی راست همچون آدمم وین خران در چین صورت کوژ چون مردم گیا
(خاقانی 1368: 30)

تبعید حضرت آدم به سرانندیب هند (شمیسا 1369: 69) و (معین 1371: 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 بی اندوه 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 1379: آیات 694-696)

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 شیرگاو {طاووس رنگ، بیت 655 که با مار
تناسب دارد، (شمیسا 1369: 68)} پرورده شود. لازم به ذکر است که نام تمام نیاکان
فریدون با گاو در پیوند است. (صفا 1369: 464)؛ (ابوریحان بیرونی 1354: 296). جیمز
جرج فریزر بر این باور است که مصریان برای بلاگردانی از کسی یا قبیله‌ای
گاو را قربانی می‌کردند یا به بیگانگان می‌فروختند، تا کشته شود و یا شاید در
رودخانه‌ای غرق می‌کردند. (فریزر 1387: 613) که با کشته‌شدن 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 - خلافِ ضحاک، در سراسر این داستان، از کمک‌گرفتن فریدون از یزدان پاک سخن رفته است (فردوسی 1379: بیت 729، 810، 845، 881). حتی در دل مادرش نیز اندیشه‌ای ایزدی رسوخ می‌کند و بچه را پیش از نابودی نجات می‌دهد. (همان: بیت 687). چنان‌که مشاهده می‌شود، تضاد کاملی بین فریدون و ضحاک وجود دارد. «فریدون هم‌آورد 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 1380: 14)

سروش - مفاهیم دیگری مانند سروش و... نیز فرضیه‌ی ما را تقویت می‌کنند. زمانی که فریدون بر ضحاک چیره می‌شود، به دستور سروش او را در دماوندکوه به بند می‌کشد. (فردوسی 1379: ابیات ۱۰۰۷، ۱۰۰۵، ۱۰۳۹، ۱۰۴۱)

عکس‌قراین 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 بکشد، فقط بنا به راهنمایی سروش او را در دماوندکوه محبوس می‌کند. (فردوسی 1379: بیت 1039)

اژدها - چنان‌که 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 زمرّد دیده کن
(مولوی 2548/3/1377)

نفس اژدهاست او کی مرده است از غم بی‌آلتی افسرده است

(همان/3/1053)

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 اویسی چو او یابد نجات
(همان/3/1057 و 1058)

بر مبنای همین فرضیه، می توان انگاشت که ارنواز و شهرنواز می توانند به نوعی دو مار رسته بر کتف ضحاک باشند که فریدون ابتدا بر آنها غلبه می کند. (هم مارها را از بین می برد و هم با ارنواز و شهرنواز ازدواج می کند). در این داستان ارنواز و شهرنواز بین فریدون (نفس مطمئنه) و ضحاک (نفس اماره) متغیّرند. در مدت زمانی به اجبار، در تصرف ضحاک اند و پس از مدتی با کمک فریدون برای همیشه از او جدا و با رغبت به فریدون ملحق می شوند. حتی ضحاک نیز هنگامی که وارد کاخ می شود و فریدون را در کنار ارنواز و شهرنواز می بیند، قصد حمله و جدال با فریدون را ندارد، بلکه می خواهد 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 آنگون دشنه بود به خون پریچهرگان تشنه بود
(فردوسی 1379: ابیات 1000-1002)

اهریمن - در سراسر این داستان، ضحاک با بدی، دیو و نیروهای اهریمنی در پیوند است (همان: بیت 744، 755، 785، 777 و...). حتی مار نیز «در نمادشناسی کهن ایرانیان نشانه اهریمن است.» (کزازی 1376: 163)؛ (کزازی 1380: 11)

ابلیس - از همه مهم و مشهورتر، ارتباط ناگسستنی او با ابلیس است. ابتدا ابلیس او را فریب می دهد تا باعث قتل پدرش (مرداس) شود (جاه طلبی) (فردوسی 1379: ابیات 460-464). بار دوم به عنوان آشپز او را می فریبد. (توجه به مادیات و خور و خواب) (همان: ابیات 484-510) و برای بار سوم به عنوان پزشک، غیرمنتظره ترین درمان را برای او تجویز می کند (تن پرستی و سلامت جسم)

(همان: ابیات 517-520). زمانی که ابلیس آشپز ضحاک است، برای او ابتدا از گوشت مرغ و چار پای (همان: بیت 488) و در روزهای بعد نیز از گوشت کبک و تدریجاً و در نهایت از گوشت پشت گاو جوان، غذا تهیه می‌کند (همان: ابیات 497-500). 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؛ اهیمنسا⁹، (جاندار نیازاری) است. او راضی نبود برای تهیه خوراک، جانداران را بی‌جان کنند. بدین دلیل از خوردن گوشت امتناع می‌کرد (بیات 1374: 27). حتی تقدس گاو، در باور هندوان نیز از این رهگذر توجیه پذیر 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 1387: 613). کزازی گوشتخواری را از نمادهای اهریمنی ضحاک دانسته است. او گوشتخواری را در باورشناسی کهن اهریمنی می‌داند (کزازی 1380: 29) 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: 30). در ادامه گناه مشی و مشیانه، (مذکور در بندهشن) گناه جمشید و گریختن فرّه ایزدی (مذکور در یسنا) را به دلیل خوردن گوشت گاو دانسته است (همان: 31). 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 1376: 134). این ناسازی زمانی بیشتر می‌شود که خلاف ارتباط خصمانه ضحاک با گاو، فریدون با گاو ارتباط

⁹. Ahimsa

ناگسستی مثبتی دارد. با شیر گاو برمایه پرورش می‌یابد (فردوسی 1379: بیت 652، 664 و...) و سر گرز او شبیه سر گاو است (همان: بیت 815). تبارنامه او با گاو در پیوند است (کزازی 1380: 21). 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 ایران‌زمین ...
همان گاو برمایه کم دابه بود ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
(فردوسی 1379: ابیات 898-900)

جفت‌های همساز یا ناساز

در این داستان به نحو ملموسی زوج‌هایی وجود دارد که دو روی یک سکه‌اند. چنان‌که گفته شد مشهورترین آنها، ضحاک (ازدهای سه سر) و فریدون (ازدهایی 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 فرضیه‌ما را تقویت کند. زیرا نفس اماره و نفس مطمئنه با وجود تضاد ظاهری، مکمل هم‌دیگرند. 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 1379: ابیات 654 و 664). از سویی دیگر اسم برادر فریدون است. (همان: بیت 808)

ارنواز و شهرنواز - این دو خواهر جمشید، مدتی همسر ضحاک‌اند (همان: بیت 558) و زمانی که در پیش ضحاک هستند، پیوسته کژی و بدخویی می‌آموزند. (همان: بیت 559) و مدتی همسر فریدون هستند (همان: بیت 890) که فریدون می‌خواهد آنها و تمام جهان را از ناپاکی‌ها، پاک سازد (همان: بیت 910). 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 1362: 183)؛ (کزازی 1380: 17). البته چنانکه در *اوستا* آمده است؛

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

روان گرشاسپ گفت مرا بیمارز 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 چاره‌آهریمن نداشتی. (بسن نهم به نقل از بهار 1362: 65)

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 1379: بیت 926) 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 1379: بیت 595). این سه نفر، فریدون و دو برادر بزرگ‌تر او به نام‌های کیانوش و برمایه‌اند. (همان: بیت 808)

در صحنه دیگر فریدون سه پسر دارد (همان: بیت 1112)، 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 840-850). 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 1575). در صحنه‌های بعد نیز فریدون می‌خواهد سه خواهر را برای همسری سه پسرش بیابد (همان: بیت 1123). در نهایت سه دختر

شاه یمن، مورد پسند واقع می‌شوند، (همان: بیت 1131) که با پسران فریدون شباهت تام دارند.

غلبه فریدون (فریدون و دو برادرش) بر ضحاک (ضحاک و دو مار کتفش) به گونه‌ای در ازدواج سه پسر فریدون با سه دختر شاه یمن، متجلی شده است. زیرا ضحاک از دشت سواران نیزه‌گذار (تازیان) است، (همان: بیت 431) و شاه یمن نیز از سرزمین تازیان (همان: ابیات 1143 و 1170)، 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 1005 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 1379: بیت 1266)

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 684). 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 جزئیات داستان با جمیع لوازم این رمز خالی از اشکال نیست. (زرین‌کوب 48:1382)

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 209:1372)

نتیجه

به نظر می‌رسد با توجه به ماهیت اساطیر، داستان‌های اساطیری تغییر 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. 1354. آثارالباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. چ 1. تهران: انجمن آثار ملی.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. 1381. چهار سخن‌گوی وجدان ایرانی. چ 2. تهران: قطره.
- _____ . 1376. زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه. چ 7. تهران: آثار بهار، مهرداد. 1362. پژوهشی در اساطیر ایران. چ 1. تهران: توس.
- _____ . 1381. از اسطوره تا تاریخ. گردآورنده: ابوالقاسم اسماعیل پور. چ 3. تهران: چشمه.
- بیات، محمدحسین. 1374. مبانی عرفان و تصوف. چ 1. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- پور داود، ابراهیم. 1377. یشتها. چ 1. چ 1. تهران: اساطیر.
- _____ . 1381. یادداشت‌های گات‌ها. چ 1. تهران: اساطیر.
- _____ . 1380. یسنا. چ 1. تهران: اساطیر.

- پورنامداریان، تقی. 1368. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ 3. تهران: علمی و فرهنگی.
- جوادی، جواد. 1370. فریدونیان، ضحاکیان و مردمیان. چ 1. تهران: ناشر مؤلف.
- خاقانی شروانی. 1368. دیوان خاقانی. به تصحیح سید ضیاءالدین سجادی. چ 3. تهران: زوار.
- زاویه، سعید. 1389. «تحلیل مضمونی چند نمونه از نگاره‌های گذر سیاوش بر آتش در شاهنامه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جنوب. س 6. ش 21.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. 1383. نامه نامور. چ 2. تهران: سخن.
- _____ . 1382. نردبان شکسته. چ 1. تهران: سخن.
- ستاری، جلال. 1366. رمز و مثل در روانکاوی. چ 1. تهران: توس.
- شمیسا، سیروس. 1372. بیان. چ 1. تهران: فردوس.
- _____ . 1369. فرهنگ تلمیحات. چ 2. تهران: فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله. 1369. حماسه‌سرایی در ایران. چ 5. تهران: امیرکبیر.
- صنعتی، محمد. 1380. صادق هدایت و هراس از مرگ. چ 1. تهران: مرکز.
- عطار. 1384. الهی‌نامه. به کوشش فؤاد روحانی. چ 8. تهران: زوار.
- علی‌قلی، رضا. 1376. جامعه‌شناسی خودکامگی. چ 4. تهران: نی.
- فردوسی. 1379. نامه باستان. ج 1. ویرایش و گزارش میرجلال‌الدین کزازی. چ 1. تهران: سمت.
- _____ . 1383. نامه باستان. ج 4. ویرایش و گزارش میرجلال‌الدین کزازی. چ 1. تهران: سمت.
- فریزر، جرج جیمز. 1387. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. چ 5. تهران: آگاه.
- فرهنگ فارسی معین.
- قلی‌زاده، خسرو. 1388. فرهنگ اساطیر ایرانی. چ 2. تهران: شرکت مطالعات و نشر کتاب پارسه.
- کزازی، میرجلال‌الدین. 1368. از گونه‌ای دیگر. چ 1. تهران: مرکز.

- _____ 1376. رویا، حماسه، اسطوره. چ 2. تهران: مرکز.
- _____ 1380. مازهای راز. چ 2. تهران: مرکز.
- _____ 1386. پند پنهان شاهنامه. چ 1. سنندج: دانشگاه کردستان.
- مرتضوی، منوچهر. 1372. فردوسی و شاهنامه. چ 2. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ 1383. الرائد. ترجمه رضا انزابی نژاد. چ 4. تهران: آستان قدس رضوی.
- مصفا، ابوالفضل. 1366. فرهنگ اصطلاحات نجومی. چ 2. تهران: مرکز مطالعات علمی و فرهنگی.
- _____ 1377. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسون. چ 1. تهران: پیمان.
- _____ 1385. فردوسی و شعرا. چ 1. تهران: معین.
- _____ 1377. دین‌های ایران. ترجمه منوچهر فرهنگ. چ 2. تهران: آگاهان ایده.
- _____ 1352. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه ابوطالب صارمی. چ 1. تهران: امیرکبیر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Abu Reihan-e Birooni. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Asār-ol bāghiyyeh*. Tr. by Akbar Danaseresht. ۱st ed. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli.
- Ali Gholi, Reza. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Jāme'e shenasi-e khod-kamegi*. ۴th ed. Tehran: Nei.
- Attār. (۲۰۰۰/۱۳۸۴H). *Elahi-nāmeḥ*. With the efforts of Foād Rowhani. ۸th ed. Tehran: Zavvar.
- Bahar, Mehrdad. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Pazhouheshi dar asatir-e Iran*. ۱st ed. Tehran: Toos.
- (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Az ostureh ta tarikh*. Compiled by Abolghasem Esmaeelpour. ۳rd ed. Tehran: Cheshmeh.
- Bayat, Mohammad Hossein. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Mabāni-e erfān va tasavvof*. ۱st ed. Tehran: Allameh Tabatabayi University Press.
- Eslami Nodooshan, Mohammad Ali. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Chahar sokhangoooye vojdan-e Irani*. ۲nd ed. Tehran: Ghatreh.
- (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Zendegi va marg-e pahlavānān dar Shahnameḥ*. ۷th ed. Tehran: Āsar.
- Farhang-e Farsi-e Mo'een*.
- Ferdowsi. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). *Nāme-ye Bāstān*. ۱st Vol. Ed. and documented by Mir Jalaloddin Kazzazi. ۱st ed. Tehran: Samt.
- (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Nāme-ye Bāstān*. ۴th Vol. Ed. and documented by Mir Jalaloddin Kazzazi. ۱st ed. Tehran: Samt.
- Frazer, James George. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Shāke-ye Zarrin (The Golden Bough: A Study in Religion and Magic)*. Tr. by Kāzem Firuzmand. ۵th ed. Tehran: Āgāh.
- Gholizadeh, Khosrow. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Farhang-e asāstir-e Irani*. ۲nd ed. Tehran: Sherkat-e Motale'āt va Nashr-e Ketab-e Parseh.
- Javadi, Javad. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Fereidooniān, Zāhhākiān, va Mardomiān*. ۱st ed. Tehran: Nashr-e Moalef.
- Jung, Carl Gustav. (۱۹۷۳/۱۳۵۲H). *Ensan va sambol-hāyash (Man and his Symbols)*. Tr. by Abutaleb Sāremi. ۱st ed. Tehran: Amirkabir.
- Kazzazi, Mir Jalaloddin. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Az goone-yi digar*. ۱st ed. Tehran: Markaz.
- (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Roya, hamaseh, ostureh*. ۲nd ed. Tehran: Markaz.
- (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Māz-hāye Rāz*. ۲nd ed. Tehran: Markaz.
- Khaghani Shervani. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Divan-e Khaghani*. Ed. by Seyyed Ziaoddin Sajjadi. ۳rd ed. Tehran: Zavvar.
- Mālmir, Teimoor. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Pand-e penhān-e Shahnameḥ*. ۱st ed. Sanandaj: Daneshgah-e Kordestan.
- Masoud, Jebran. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Ar-raed*. Tr. by Reza Anzābi Nezhād. ۴th ed. Tehran: Astan-e Ghods-e Razavi.
- Minavi, Mojtaba. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). *Ferdowsi va she'r-e ou*. ۱st ed. Tehran: Moeen.

- Mortazavi, Manouchehr. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Ferdowsi va Shahnameh*. ۲nd ed. Tehran: Moassese-ye Motāle'āt va Tahghihāt-e Farhangi.
- Mosaffa, Abolfazl. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Farhang-e estelāhāt-e nojumi*. ۲nd ed. Tehran: Markaz-e Motāle'āt-e Elmi va Farhangi.
- Mowlavi. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Masnavi Manavi*. Ed. by Reynold Nicholson. ۱st ed. Tehran: Peiman.
- Pour namdarian, Taghi. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Ramz va dastan-hāye ramzi dar adab-e Farsi*. ۳rd ed. Tehran: Elmi va Farhangy.
- Pourdavood, Ebrahim. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Yasht-hā*. ۱st Vol. ۱st ed. Tehran: Asatir.
- (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Yasna*. ۱st ed. Tehran: Asatir.
- (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *yadasht-hāye Gāt-ha*. ۱st ed. Tehran: Asatir.
- Safa, Zabihollah. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Hamāse-sorayi dar Iran*. ۵th ed. Tehran: Amirkabir.
- San'ati, Mohammad. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Sadegh Hedayat va haras az marg*. ۱st ed. Tehran: Markaz.
- Sattari, Jalal. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Ramz va masal dar ravānkāvi*. ۱st ed. Tehran: Toos.
- Shamisa, Siroos. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Bayan*. ۱st ed. Tehran: Ferdows.
- (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Farhang-e talmihāt*. ۲nd ed. Tehran: Ferdows.
- Widengren, Geo. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Din-hāye Iran*. Tr. by Manouchehr Farhang. ۲nd ed. Tehran: Aghahan Ideh.
- Zarrinkoub, Abdolhossein. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Nāme-ye nāmvar*. ۲nd ed. Tehran: Sokhan.
- (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Nardebān-e shekasteh*. ۱st ed. Tehran: Sokhan.
- Zavieh, Saeed. (۲۰۱۰/۱۳۸۹H). "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 ۶. No. ۲۱.