

بررسی بازتاب نزاع سیمرغ و اژدها در قالی‌های ایرانی با تکیه بر اسطوره‌ها و متون ادبی

زهرا عسگری - دکتر فریده داوودی مقدم*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش محض) دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین -
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شاهد

چکیده

نقوش قالی‌های ایرانی، حاوی روایاتی نمادین است که با الهام از اسطوره‌های ملی در متن و حاشیه قالی‌ها به زیبایی به تصویر کشیده شده‌اند. نزاع سیمرغ و اژدها یکی از این نقوش است که به شکل گرفت‌وگیر و در هیئت تقابل، رخ نموده است. بازتاب‌های نمادین هر یک از این دو اسطوره شامل شاخصه‌هایی چون نمادهای اهورایی و اهریمنی، نیکی و شر، زمین و آسمان، مرگ و زندگی و روح و نفس است که با الویت‌بخشی به اسطوره‌های بومی و در نظرگرفتن مواردی چون تکرار، بسامد و اصالت در این پژوهش مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرند. یافته‌های پژوهش ناظر بر این است که ریشه اصلی این نزاع، بیانگر مفهوم خیر و شر برخاسته از تقابل اهورایی و اهریمنی این دو اسطوره و تأثیر رویکرد آیینی در شکل‌گیری این نزاع است. نزاعی که در آن، اهریمن با نماد مار و اژدها در حال ستیز با آیین تازه‌ای به نام «مهر» با نماد سیمرغ است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، قالی‌های ایرانی، سیمرغ، اژدها، مهر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۷/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۹

*Email: Fdavody@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

اسطوره‌ها بسته به علایق و استعداد جمعی ملت‌ها به شیوه‌های گوناگون در دل و جان هنرهای بومی آن‌ها نفوذ کرده و نهادینه شده‌اند. در این میان، ایرانیان در عالم واژه‌ها و آفرینش هنر در قالب نازک خیالی‌ها، شهرهٔ تاریخ عالم مرموز ادب هستند. اما این بدان معنا نیست که ظرفیت‌های اسطوره‌ای این قوم، یکسره در ادبیات این ملت نمود یافته باشد بلکه نگاره‌های کهن این سرزمین نیز همپای واژه‌ها رسالت حفظ و انتقال این میراث گرانبها را به دوش کشیده‌اند که از آن میان بی‌شک ناب‌ترین هنر معروف و محسوس ایرانی، قالی‌هایی است که در بازنمایی فرهنگ و هنر کهن این سرزمین رسالتی چون شاهنامه بر دوش دارند. آثاری که بی‌نیاز از ترجمه، عهده‌دار حفظ، احیا و معرفی اسطوره‌های ایرانی به سایر ملت‌ها هستند. این امر نشان‌دهندهٔ آن است که این قالی‌ها صرفاً نقش و نگاره‌هایی زیبا و خوش آب و رنگ نیستند، بلکه تمامی این نقوش با اسطوره‌ها و متون کهن این سرزمین، پیوند و ارتباطی معنادار دارند.

«فرش ایران در سیر حیات هنری خود در برخی زمان‌ها چنان غنی از مفاهیم و معانی اساطیری و عرفانی بوده است که این نقوش برای تأویل و تفهیم، نیازمند بررسی و تطبیق مفهومی هستند و هنرمند تنها به جنبه‌های تزئینی و زیباشناختی آن نپرداخته، بلکه به طور یقین، هدفی از آوردن برخی نقوش به صورت پیوسته و مداوم داشته است.» (حسامی ۱۳۹۰: ۲) در میان ایرانیان این هنر متأثر از گنجینهٔ ادب پارسی است؛ گنجی که هر واژهٔ آن همانند خامه و رنگ در دست هنرمند ایرانی است تا با تکیه بر اسطوره‌های دیرپای این سرزمین کهن و انعکاس متونی که برآیندی کامل‌تر از اسطوره‌ها هستند، این نقوش را با پشتوانه‌ای غنی بیاراید و حاصل کار او سندی نگارین باشد از پیوند خجستهٔ هنر و ادبیات ایران زمین زیرا: «اسطوره‌های تمدن‌های کهن و باستانی بیشتر به واسطهٔ روایات شفاهی و یا سنت نوشتاری باز مانده در آثار هنری، تجلی نموده است. اسطوره همیشه به صورت

حکایت و روایت نیست؛ بلکه می‌تواند به صورت تصویری و نگارین درآید که این بیان تصویری، بیانی نمادین است. تصاویر اساطیری در آیین‌ها، شعائر، درفش‌ها، اشیاء هنری، تصویرسازی‌های ادبی و... متبلور می‌شود. همان‌طور که اساطیر ایرانی در شعر ایرانی، تأثیر بسزایی گذاردند، در هنر ایرانی نیز به نحو بارزی متجلی‌اند که این موضوع، ارتباط میان ادبیات و هنر را بیشتر می‌نمایاند.» (خزائی و فربود ۱۳۸۲: ۴)

اهداف پژوهش

پژوهش حاضر در راستای شناخت ارتباط میان ادبیات و هنر، بر آن است تا با پرداختن به شرح نقوش قالی‌های ایرانی از منظر اسطوره‌شناسی و مددگرفتن از بستر شعر و ادب برای بازگشایی رازهای دو شخصیت اسطوره‌ای سیمرخ و اژدها از منظر نمادشناسی اسطوره‌ای، چرایی نزاع میان این دو را تحلیل کند. سپس دلیل اصلی این نزاع به عنوان نمونه‌ای ارائه شود تا پژوهشگران این عرصه با توجه به ضرورت دنیای معاصر، بیش از پیش به سایه روشن ارتباط میان هنر و ادبیات بپردازند. از آنجایی که امروزه با رشد علوم حسّی و تجربی، بشر بیش از همیشه به دنبال عینت‌گرایی است، ضرورت پرداختن به این ارتباط در حفظ، معرفی و کاربردی کردن آن در گستره امروز ایران و عرصه بین‌المللی بیش از پیش احساس می‌شود. در این میان، پرداختن به جنبه‌های بیشتری از زندگی سیمرخ به عنوان سگ‌اندار اسطوره‌های نیک ایران زمین نیز از دیگر ضرورت‌ها و اهداف پژوهش حاضر به شمار می‌رود.

روش پژوهش

این پژوهش با استفاده از روش تحلیل محتوا با رویکردی پدیدارشناختی و گردآوری اطلاعات از طریق مطالعه و اسناد کتابخانه‌ای برای بازخوانی این دو

اسطوره از علم نمادشناسی مدد گرفته است. از این منظر، با بررسی و ارائه متغیرهایی چون نمادهای آیینی، خیر و شر، نمادهای طبیعت، زمین و آسمان و در نهایت تأویل عرفانی، درپی معرفی متغیر اصلی و تأثیرگذار در اقامه نزاعی است که اساس پژوهش حاضر بر آن بنا نهاده شده است. گفتنی است که با توجه به ماهیت اسطوره‌ای - ادبی تحقیق، روش مذکور، روش مناسبی به منظور تحقیق و بررسی متون ادبی و رویکرد پدیدارشناختی نیز، گزینه مناسبی برای یافتن ارتباط میان آثار هنری و اسطوره‌های باستانی است.

پیشینه پژوهش

مقاله‌ای که به بررسی چرایی نزاع میان سیمرغ و اژدها اختصاص یافته و یا به تجلی آن در قالی‌های ایرانی پرداخته باشد، یافت نشد. اما در این میان مقاله‌های متعددی به تنهایی به سیمرغ و اژدها پرداخته بودند که از آنها در تقویت محتوای پژوهش حاضر، بهره گرفته شد. در باب ویژگی‌های اساطیری سیمرغ و اژدها و باورهای مردم نیز می‌توان به مقاله «اسطوره و قصه‌های عامیانه» از فرزانه مظفریان درج در فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، پاییز ۹۱ اشاره کرد. همچنین مقاله‌ای دیگر نه در عنوان اصلی بلکه به صورت اشاره‌وار در متن، به طرح این نزاع پرداخته است، مقاله‌ای با عنوان «مفاهیم نمادین سیمرغ و اژدها و انعکاس آن در قالی‌های دوره صفویه» از طیبه صباغ‌پور آرانی و مهناز شایسته‌فر. نگارندگان در این مقاله با توجه به رویکردهای خاص دوره صفویه به منظر عرفانی این نزاع پرداخته‌اند. حال آنکه در پژوهش حاضر با نگاهی کهن‌تر، پیشینه این نزاع از دوره اساطیری پیگیری شده است زیرا بایسته است که برای تحلیل و توصیف دقیق و مستند تقابل نقوش، از سرچشمه‌ها و بارقه‌های نخستین در جست‌وجوی کشف چرایی‌ها باشیم.

مبانی نظری

مبانی نظری این تحقیق بر دو اصل استوار است. بحث اصلی نظری آن، مفهوم نماد است. ناگفته پیداست که اسطوره‌ها نمادهای یک ملت‌اند و با بررسی و تشریح این نمادها می‌توان اسطوره‌های کهن را بازخوانی کرد. از این روی، نخست به نظریه «نمادشناسی» پرداخته و سپس در راستای شناخت مفهوم نزاع، به بیان «نظریه تقابل» خواهیم پرداخت.

نظریه نمادشناسی

«آنچه که نماد نامیده می‌شود، عبارت است از یک اصطلاح، یک نام یا تصویری که ممکن است نماینده شیئی یا مفهومی در زندگی روزانه باشد. به بیان دیگر، یک کلمه یا یک شکل، وقتی نماد است که به چیزی بیش از معنی آشکار و مستقیم خود دلالت کند. نمادها را می‌توان به سه گونه تقسیم‌بندی کرد؛ گونه اول، نمادهای قراردادی است که در برگیرنده پذیرش ساده پیوندهای مداومی است که عاری از هر مبنای دیدنی یا طبیعی است. گونه دوم، نمادهای تصادفی است که برگرفته از وضعیت‌های صرفاً موقتی و بر بنیاد ارتباط‌هایی است که از طریق تماس‌های تصادفی، پدید آمده است و گونه سوم، نمادهای جهانی است که رابطه درونی میان نماد و آنچه را می‌نمایند، برقرار می‌سازد.» (سرلو ۱۳۸۹: ۴۴)

بحث ما در این پژوهش، بیشتر به تعریف نماد در گونه سوم، مرتبط است. از این رو، اگر هنر را تسهیل‌کننده فهم امور پیچیده و پر رمز و رازی چون اسطوره بدانیم، می‌توان ملاحظه کرد که «هنرمند در اثرش، درست به شیوه رؤیا، آرزویی شخصی را به مدد نمادهای کلی، جهانی و قراردادی یا فردی تحقق می‌بخشد.» (لافورگ ۱۳۸۷: ۳۶-۳۵) در مورد ارتباط نمادهای به کار رفته در قالی‌های ایرانی، می‌توان گفت که «نمادگرایی در فرش و قالی ایرانی، دارای جنبه‌های مختلفی است که از

طرفی با فرهنگ باستانی ایرانیان در ارتباط است و از طرفی با تفکر دینی و اسلامی که در طول تاریخ با آن ادغام شده است.» (میرزا امینی و بصام ۱۳۹۰: ۱۱)

نظریهٔ تقابل

«سازوکار ذهن بشر همواره در پی ساختاری است تا براساس تقابل‌ها و شباهت‌ها عمل کند.» (حسینی و محمدزاده ۱۳۸۵: ۶۲) تعریف اصطلاح تقابل به سادگی امکان‌پذیر نیست زیرا معادل‌هایی چون نزاع، تضاد، دوگانگی و دشمنی در برابر آن پیشنهاد شده‌اند. زیمل^۱ «تقابل در گروه‌های اجتماعی و کل جامعه را ناشی از نفرت، حسد و رشک و مطلوبیت می‌داند. این تقابل برای رفع انواع دوگانگی‌ها در جهت دستیابی به وحدت طراحی شده است.» (به نقل از آزاد برمکی ۱۳۸۱: ۸۹-۸۵) تقابل در تمامی مفاهیم زندگی در جریان است، به خصوص در طبیعت و طبع آدمی مانند شب و روز، گرمی و سردی و غیره. این تقابل‌ها الزاماً به تزاخم و تنازع نمی‌کشد زیرا تمامی این اضداد برای رسیدن به وحدتی که لازمه بقای طبیعت است، گام برمی‌دارند و نیاز نیست هر یک دیگری را مقهور کرده تا ادامهٔ حیات دهند، بلکه در کنار یکدیگر به صورت مقطعی، جاری و ساری‌اند. اما ذهن اسطوره‌ساز انسان است که بسته به ویژگی‌های هر یک از اضداد، به نمادپردازی پرداخته و در تلقی احساسی خود از طبیعت و پیرامونش، به روزمرگی‌های طبیعت نقش داده است. وی هر آنچه را سبب حیات‌بخشی به او و طبیعت اطرافش است و ادامهٔ زندگی‌اش بسته به دوام آن است، یکسره جزو نمادهای نیک دانسته و این مفاهیم ساده را در قالب اسطوره‌ها نشان‌دار ساخته است. در این میان، نزاع سیمرغ و اژدها هم برای رسیدن به غایتی است که لازمه‌اش، نابودی اهریمن است نه اساساً مخالفت با تاریکی، شب و یا حتی حیوانی چون مار.

1. Georg Simmel (1858-1918)

سیمای سیمرغ و اژدها در دامان اسطوره‌ها و متون ادبی

اسطوره سیمرغ ایرانی

پیشینه حضور این مرغ اساطیری در فرهنگ ایران زمین به دوران باستان می‌رسد. سیمرغ یاری‌رسان و چاره‌گر انسان عصر اسطوره و حماسه است و همچنین نمادی است پر رمز و راز در خدمت فلسفه و عرفان. سیمرغ پیش از ظهور زرتشت یکی از زن‌خدایان ایران باستان است^(۱) که با آمدن این دین نوظهور با تغییراتی در پیکره مفهومی و کارکردی خود، به *اوستا* راه می‌یابد. آغاز این اسطوره با آیین در پیوند است و با توجه به استعداد و فهم بشر از اسطوره به دامان حماسه، *شاهنامه*، *سام‌نامه* و دیگر آثاری که به نوعی اسطوره‌های مکمل هستند، پا می‌گذارد و همپای تاریخ آدمی رشد می‌کند. تا آنکه به خامه عطار می‌رسد و هنگام تألیف *منطق‌الطیر*، زمان بازدهی این اسطوره باستانی است تا معنای اصیل آن بر آدمی هویدا شود.

نمادهای اسطوره‌ای سیمرغ

سیمرغ با گذشت روزگار و به اقتضای زمان، ظهور آیین‌ها و فهم و استعداد ایرانی در چهره‌های متفاوت رخ نموده است تا بدان‌جا که صفات پرنندگان، آدمیان، پیامبران، فرشتگان و حتی خدایان را یکجا در وجود خود گردآورده است. در بستر قالی‌های ایرانی، سیمرغ در پیکره پرنده‌گون خود تجلی نموده و خرد جمعی ایرانیان نیز سیمرغ را بیشتر در هیئت یک پرنده متصور است، البته پرنده‌ای که ویژگی‌های پیر دانا و فرزانه و پزشک را هم دارد. با توجه به اینکه پرنده در بیشتر فرهنگ‌ها و اسطوره‌ها، نمادی نیک و مقدس است و با آسمان و عالم بالا ارتباط دارد، یادآور مفاهیم نمادین مثبت و شاخصی چون روح، سلوک و جز آن است و علاوه بر آن

«در بسیاری از ادیان و همچنین داستان‌ها، پرندگان نمادی از مراحل معنوی، نماد فرشتگان و مراحل برتر وجود هستند.» (خسروی فر و چیت‌سازان ۱۳۹۰: ۳۱)

سیمرغ و حتی همتایانش در اسطوره‌های سایر ملل نیز نمادهای نیکی و خیر هستند^(۲) که این حکم بر مار و اژدها، مترتب نیست. سیمرغ معانی سمبولیک بسیاری دارد: «سیمرغ سمبل آرزو، آتش، آزادی، اعتقاد، اقتدار، الوهیت، الهام، امپراطوری، بردباری، بی‌پروایی، پاکدامنی، پرهیزگاری، پیروزی و تحمل است.» (واحد دوست ۱۳۷۹: ۳۰۱) علاوه بر آن، سیمرغ نماد مفاهیم والایی چون «حکمت و دانایی، حقیقت ذات واحد مطلق، عشق، انسان کامل، فرشته، خورشید، عالم بالا و... است.» (شایسته‌فر و صباغ‌پور ۱۳۸۸: ۱۱۴) سیمرغ در سمبل‌های عرفانی ایران نیز «مظهر دانایی، فراست، کمال، روحانیت و مقصد نهایی عارفان است.» (علمداری ۱۳۸۵: ۱۶۴)

اسطوره اژدها

در عالم اسطوره، مار و اژدها دو مفهوم جدا از یکدیگر نیستند. «جانوری که در تجسم بن‌مایه انتزاعی اژدها نقش اصلی را دارد، مار است.» (قائمی ۱۳۸۹: ۹) در اسطوره‌ها، اژدها موجودی است «عظیم خلقت، هایل منظر و دراز بالا که در اوایل مار بوده و به مرور ایام اژدها شده و شکل گردانیده است.» (رزمجو ۱۳۸۱: ۳۶۰) حضور این اسطوره در نمادهای مختلف و متضاد از دیرباز در اسطوره‌های اقوام کهن رواج داشته است و در بیشتر فرهنگ‌های یاد شده، دارای مفهومی نسبی است. در بیشتر موارد، کفه این نسبت در مفاهیم نازیبایی چون زمین، هبوط و جز آن سنگین‌تر است.

نمادهای اسطوره‌ای اژدها

«در اساطیر ملل، اژدها نمایه‌ای جهانی و یکی از رمز آلودترین نمادهای بشری است که یکی از مهم‌ترین مراحل تکامل قهرمانان و پهلوانان حماسی و حتی برخی ایزدان، غلبه بر آن است.» (قائمی ۱۳۸۹: ۳) برای رسیدن به صلح و آرامش و حتی سلطنت، اژدها و مفاهیم آن باید نابود شود. «اژدها در بسیاری از داستان‌های اساطیری، به عنوان مظهر شر، حضور می‌یابد و در بسیاری از موارد، قهرمان داستان نیز بر او پیروز می‌شود.» (شایسته‌فر و صباغ‌پور ۱۳۸۸: ۱۰۵) این روایت نشان از یک سنت جهانی دارد که در آن همیشه خیر و خوبی، پیروز میدان‌های نبرد و نزع است و از فلسفه‌ای حکایت می‌کند که در پناه آیین، آینده‌روشنی را برای جهان متصور است.

مار همچنين نماد «هرج و مرج، ظلم، استبداد، خشکی و بی‌بارانی، دشمنی، حقیقت، بت‌پرستی، جهل، باران و آب به کار رفته است.» (رستگار فسایی ۱۳۷۹: ۱۵) در سنن ادبی متون کلاسیک فارسی «مار نیز به دلیل همدستی با شیطان، سمبل مثبتی نیست.» (واراتانی ۱۳۸۳: ۱۵۶) اما نه تنها در نوشته‌های شرقی، بلکه به نظر پژوهشگران غربی نیز «مار، سمبل بی‌وفایی، پلیدی، حيله‌گری، خیانت، شیطان و نیروهای متضاد محسوب می‌شود.» (جانبز ۱۳۸۰: ۱۲) مار به دلیل ظاهر زیبا اما فریبنده یادآور خصوصیاتى چون زیرکی و حيلت نیز تواند بود. از این رو، مار را نشان‌دهنده «تلبیس، زیرکی، حيله‌گری، تاریکی و اغواگری نیز دانسته‌اند.» (باقرپور ۱۳۹۱: ۱۰۰) اعمال مار در اسطوره‌ها و متون ادبی و روایات آیینی، بسیار به اعمال اهریمن و یا ابلیس نزدیک است. از این روی، مار و اژدها را می‌توان «نماد اهریمن، دیو، تاریکی، نفس ناپاک مرگ و مظهر نابودکنندگی دانست.» (شایسته‌فر و صباغ‌پور ۱۳۸۸: ۱۱۴)

بررسی چرایی نزاع سیمرغ و اژدها در اسطوره‌ها

«یک اسطوره می‌تواند روساخت خود را از موضوعات عینی موجود در جهان پیرامون انسان وام گرفته باشد. عینیاتی که در روند جاندارانگاری ناخودآگاهانه روان بشر بدوی، شکلی انسانی در ذهن وی می‌پذیرفتند. بر همین مبنای بسیاری از عناصر طبیعی در خاک و افلاک، گیاهان، جانوران و حتی جماداتی چون ابزارها و برخی کانی‌ها در فرهنگ‌های نخستین تبدیل به خدایان، حامیان قومی، موجودات اهریمنی یا بن‌مایه‌های نمادین و جادویی می‌شدند که فرافکنی معانی ناخودآگاهانه بشری، ژرف ساخت درونی آنها را تشکیل می‌داد.» (کاردوسی^۱ ۲۰۰۹: ۸۹)

برای شناخت این چرایی به بررسی نمادها و کارکردهای نمادینی می‌پردازیم که این دو اسطوره را در قالبی‌ها به نزاع کشانده است. گفتنی است که سیمرغ و اژدها در عالم اسطوره‌ها نشان و نماد طبیعت، نیکی و پلشتی و حتی گاه نماد و نشانه‌ای از خدایان بوده‌اند.

بازتاب نزاع اسطوره‌ای سیمرغ و اژدها در قالب نقش گرفت‌وگیر

«نقش گرفت‌وگیر از نقوش بسیار کهن در هنر این سرزمین است که به نوعی اشاره بر مفهوم پیروزی خیر بر شر و تغییر فصول دارد. در قالبی ایرانی، این نبرد نمادین در ارتباط با نقش پرنده در قالب‌های گوناگون نظیر گرفت‌وگیر دو پرنده با مار یا اژدها تصویر شده است.» (خسروی‌فر و چیت‌سازان ۱۳۹۰: ۳۵) در این میان، پرنده محبوب اساطیری ایران نیز به مقابله با اسطوره‌های شوم باستانی پرداخته و با اقتدار، پاسبان نام و هویت ایرانی است. «تجلی نقش‌مایه سیمرغ و اژدها در حالت گرفت‌وگیر، بیانگر مفاهیم متضادی است که در نهاد و سرشت بشریت و طبیعت

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - بررسی بازتاب نزع سیمرغ و اژدها در قالی‌های ایرانی... / ۱۴۷

نهاده شده و به طور کلی مشتمل است بر روشنی و تاریکی، خوبی و بدی و بالاخره اهورایی و اهریمنی.» (شایسته‌فر و صباغ‌پور ۱۳۸۸: ۹۸)

پس از حلول روح اهریمن در قالب مار و بازنمایی نمادین آن در دوره ضحاک در شاهنامه، این اسطوره اهریمنی ناپدید گشته و با اندک فاصله‌ای، سیمرغ ظهور پیدا می‌کند و حامی شاهان و پهلوانان ایرانی می‌شود و تا ظهور زرتشت، میدان‌دار افسانه‌ها و حماسه‌های ایرانی در شاهنامه است. «در شاهنامه، ضحاک محوری‌ترین موجود اهریمنی این اثر حماسی و معادل (اژدی دهاک) اوستایی - اژدهای سه سر هندوایرانی - است که یکی از بارزترین نمادهای موجودات زیانکار در نوشته‌های مزدیسنا به شمار می‌رود. در داستان ضحاک در شاهنامه در موارد بسیاری، ضحاک با اژدها برابر نهاده شده است.» (قائمی ۱۳۸۹: ۳)

در شاهنامه سیمرغ و اژدها به طور مستقیم و بی‌پرده با یکدیگر نزع نمی‌کنند بلکه سیمرغ شاهنامه خردمندتر تصویر می‌شود و در این اثر، این نزع به یاری نمادها تأویل می‌شود و نبرد رستم به عنوان نماینده سیمرغ با اژدها و نیز نبرد فریدون - گستراننده آیین مهر در ایران - با ضحاک، نمونه‌های تأویلی از این نزع به شمار می‌روند.

گفتنی است که با توجه به آموزه‌های اسطوره‌ای در داستان این نزع، ایرانیان جانبدار سیمرغ بوده و خواهان نابودی مار و اژدها هستند. اگرچه قبل از ورود اسلام و تأثیر آن در متون و فرهنگ ایرانی، شاهد چنین نگرشی نسبت به مار هستیم، اما با این همه نمی‌توان تأثیر برخی از داستان‌های دوران اسلامی از قبیل نقش مار در اغواگری و هبوط آدم را در این گونه تلقی‌های ایرانیان از مفهوم مار نادیده گرفت.

سیمرغ و اژدها، نماد خیر و شر

در این نزاع با استناد به اسطوره‌ها و آثار ایرانی، در دوران پیش از اسلام و پس از آن، سیمرغ نماد خیر و خردمندی و اژدها نماد شرّ و تباهی است. «در اوستا دو بار به نام سنن اشاره شده که به سیمرغ، پرنده نیکوکار، ترجمه شده است.» (دادور و منصوره ۱۳۸۵: ۱۱۱)

در اسطوره‌های باستانی ایرانی، مفهوم خیر و شر در قالب دین و آیین است که بار معنایی یافته و به برخورد هنرمندان و خامه نویسندگان و حتی روایات مردم کوچه و بازار سمت و سو داده است. از این روی، «جنگ تصویری میان سیمرغ و اژدها، نمادی از جنگ میان خیر و شر است، مبارزه‌ای که در قلب آیین زرتشتی جای دارد.» (خزائی و فرهود ۱۳۸۲: ۱۰) اما نزاع سیمرغ و اژدها تأییدی بر آیین زرتشت نیست، البته در ستیز با نفس آن نیز به سر نمی‌برد. زیرا نزاع سیمرغ و اژدها مربوط به دوره پیش از ظهور زرتشت است و از آنجایی که زرتشت نیز در قالب یک دین بهی با اهریمن و عصیان در تضاد است، اژدها دشمن مشترک این دو محسوب می‌شود. «در ادبیات دینی زرتشتیان، ضحاک موجود پلیدی است که اژدی‌دهاک یا اژدها نامیده می‌شود و در کیش ایرانیان باستان نیز اژدها کردار شیاطین شریر است.» (علمداری ۱۳۸۵: ۱۵۰) گفتنی است ریشه این نزاع از آیین کهنی در نزد ایرانیان حکایت دارد که با ظهور زرتشت، نابودی تمامی نشانه‌های این آیین در دستور کار زرتشتیان متعصب ساسانی قرار گرفت و حتی متون بسیاری با اهریمنی دانستن سیمرغ، بر آسیاب جهل آب‌ها ریختند. (رک: سلطانی‌گرددفرامری ۱۳۷۲: ۹۳) تا آنکه قالی‌های ایرانی این رسالت سترگ را بر دوش کشیدند و به عنوان سندی اصیل این مسئله را حتی به آثار مکتوب نیز گوشزد کردند؛ آیینی کهن به نام آیین مهری که مهم‌ترین نماد و نشانه‌اش سیمرغ است.

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - بررسی بازتاب نزع سیمرغ و اژدها در قالی‌های ایرانی... / ۱۴۹

با توجه به تأکید و تأثیر فراوان آیین زرتشت در دگردیسی اسطوره‌ها و جهت‌دهی به متون، سیمرغ خدای مهری که منشأ خیر است با مار و اهریمنی که پیش از او در دوره ضحاک بر جان، تخت و ناموس ایرانیان احاطه داشت، در نزع است. در شاهنامه نزع با اژدها نه توسط خود سیمرغ بلکه توسط نمایندگان او که از خاندان سام هستند، صورت می‌گیرد.

این روایت در شاهنامه با داستان آفرینش و دخالت‌های اهریمن مطابقت‌هایی دارد. دیوان در دوران سیامک - پسر کیومرث - که به عنوان اولین انسان و اولین شهریار است، عصیان می‌کنند و او را به قتل می‌رسانند و پس از وی در جای جای شاهنامه به شکلی واقعی، اساطیری و نمادین حضور پیدا می‌کنند. حتی این دیوها بر جان و سرشت پادشاهی بزرگ چون جمشید سیطره یافته و سپس در قالب مار و اژدها نمود می‌یابند، تا آنکه ضحاک که همان اهریمن است به سلطنت کامل می‌رسد و بر طبق آیین زرتشت، سپس نوبت بر اهورا می‌رسد که این روایت نیز چون بر اصل تعالیم زرتشت استوار است از میانه این تحوّل و انتقال قدرت سخنی به میان نمی‌آورد. اما بر طبق سند صریح شاهنامه پس از اهریمن و ضحاک، سیمرغ و آیین مهری ظهور می‌کند و سپس دوره ظهور زرتشت و فرمانروایی اهورا از راه می‌رسد.

در اوستا در کوش یشت، درباره اژدی‌دهاک و یا همان ضحاک، چنین آمده است: «آن دروغگوی دیوپرست که اهریمن ناپاک او را برای تباه نمودن راستی بر ضد جهان مادّی بیافرید.» (یشت‌ها ۱۳۷۷: ۴۶)

در قالی‌های ایرانی، سیمرغ اغلب در نقش گرفت‌وگیر و در تقابل با جانوران اهریمنی و شرّی همچون اژدها تصویر شده است. «این تقابل، نشان‌دهنده این است که سیمرغ در حال مبارزه با پلیدی‌های اژدهاست.» (بصارم ۱۳۷۵: ۲۹) با توجه به روح و تعالیم اسطوره‌ای - آیینی «نزع سیمرغ و اژدها در بافته‌های ایران و به‌ویژه

در فرش، کمتر با معانی عرفانی مرتبط با آن و بیشتر در جایگاه موجودی خیر و نمادی از پیروزی خیر بر شر به کار برده شده است.» (خسروی فر و چیت‌سازان ۱۳۹۰: ۳۱)

سیمرغ نماد آیین، اژدها نماد بدآیینی

در تصور ایرانیان «خدایان هم می‌توانند به صورت‌های مختلف جلوه کنند. ایرانیان بر این باور بودند که هر چیزی در جهان روحانی (مینوگ یا مینو یا صورت نامریی و نامحسوس) استعداد آن را دارد که صورتی مادی یا گیتیک (گیتی به صورت مرئی و محسوس و این جهانی) به خود بگیرد و معتقد بودند که جهان به همین طریق به وجود آمده و جهان روحانی، صورت مادی به خود گرفت. اما در حالی که موجودات زمینی، صورتی مادی که مناسب طبیعت آنهاست به خود می‌گیرند، موجودات روحانی و آسمانی و ایزدی نیز می‌توانند به اشکال گوناگون مادی درآیند.» (هینلز ۱۳۷۵: ۱۴) مانند ایزد مهر که در وجود پرنده‌ای چون سیمرغ تجسم یافته و انتزاعی گشته است. هر چند که این نماد نیز با وجود ظهور در هیئت یک پرنده هنوز خود سرشار از ابهام و خیال است، اما در مقایسه با تصور ذهنی از خدای مهر و میتره، موجودیت نسبی و قابل قبولی یافته است. «سیمرغ سه بار شاهد ویرانی دنیا بوده و از کلیه علوم دوران آگاهی دارد، از این رو نماینده خدای خدایان است.» (جابر ۱۳۸۰: ۱۶۰) در مقابل، اژدها در اساطیر ایرانی مظهر پلیدی و ناپاکی و نیروی اهریمنی است و «اژدهاکشی محتوای دینی و آیینی نیز دارد و به آفرینش و رستاخیز مربوط می‌شود.» (بیدمشکی ۱۳۸۳: ۱۲۴)

در شاهنامه مار نماد بد دینی و بی‌آیینی و حاصل بوسه و سوسه آمیز ابلیس است که پایان این اغوا نیز حاصلی جز بد شومی ندارد. «در اسطوره‌های ایرانی، بهرام، تیشتر، آذر، مهر، سروش و حتی خود اهورامزدا در آیین زردشتی اژدها اوژنند.» (رستگار فسایی ۱۳۷۹: ۱۸۹) در این میان، سیمرغ نیز به عنوان نماد خردمندی، حامی

ایرانیان و خیرخواه ایشان است اما تمام این ویژگی‌ها زمانی برای بررسی این نزاع قابل قبول است که در چتر آیین بیان شود. لذا برای رسیدن به این پاسخ، یک گام به عقب برگشته و به جای آنکه علت این نزاع را برخاسته از اوصاف سیمرغ بدانیم، با قائل شدن مقام ایزدی برای او، دیگر انتساب تمام این ویژگی‌ها به او که خالق خوبی‌ها است، امری طبیعی و بدیهی به حساب می‌آید.

ارتباط سیمرغ با آیین مهر

اکثر مقالات و متون در باب چهره منفی مار و اژدها به تأثیر آیین زرتشت اشاره می‌کنند در حالی که قالی‌های ایرانی آغاز این نزاع را از دوره مهرپرستی به نمایش می‌گذارند.

سیمرغ یکی از سه زن‌خدای ایران پیش از اسلام (ر.ک: پانوش ۱) و نماد ایزد مهر است که در قالب یک پرنده، تجسم و عینیت می‌یابد. در شاهنامه نیز به دلیل آنکه توتم خاندان سکاها (خاندان رستم) محسوب می‌شود و در مأوا با زال یکسان بوده و جایگاهش با ایزد مهر همسان و بر فراز کوه البرز یا کوهی در سیستان است، منتسب به آنها و آیین مهر است. حتی پیش از نزاع رستم و اژدها در هفت خوان در گرشاسب نامه نیز گرشاسب با اژدها در حال نزاع است و از آن جا که گرشاسب نیای سام معرفی شده است، این امر نشان از نزاع دراز این خاندان و آیین مهر با مسئله مار و اژدها دارد. خود سام نیز با اژدهای رود کشف جنگیده و او را از بین می‌برد.

سیمرغ پس از افول اسطوره ضحاک و نابودی مار، یگانه‌تاز حماسه‌های شاهنامه است. ظهور مهرپرستی در ایران بلافاصله پس از افول استیلای مار و اژدها در رواج می‌یابد که نشان انتقال قدرت از اهریمن به خداوند مهر است. در حماسه

بزرگ ایرانیان برپایی جشن مهر و نیز آغاز مهر پرستی به فریدون نسبت داده شده است. «او پس از پیروزی بر ضحاک و به بندکشیدن او در کوه البرز، این جشن را بنا نهاد.» (شریفیان و غفوری ۱۳۸۷: ۱۳۷) مؤلف تاریخ بلعمی گوید: «آفریدون ظفر یافت و ضحاک را بگرفت و بکشت و همان روزگار تاج بر سر آفریدون نهاده و جهان بر وی سپرد و آن مهر روز بود از مهرماه و آن را مهرگان نام کردند و عید کردند و آفریدون به ملک بنشست.» (به نقل از پورداوود ۱۳۸۰: ۱۱۲)

در شاهنامه در داستان «بر تخت نشستن فریدون» این چنین آمده است:

فریدون چو شد بر جهان کامگار ندانست جز خویشتن شهریار
به روز خجسته سر مهر ماه به سر بر نهاد آن کیانی کلاه
پرستیدن مهرگان، دین اوست تن آسایی و خوردن، آیین اوست
(فردوسی ۱۳۸۷: ۳۷)

بعدها در آیین مهری تا ظهور زرتشت، اژدهاکشی یکی از نشانه‌های این آیین است. «در مراسم مهری، پیر یا مرشد در نمایشی آیینی، اژدها را با گرز خود می‌کشد.» (بیدمشکی ۱۳۸۳: ۱۲۴) علاوه بر نبرد اژدها با نمادهای روشنی و مهرپرستی چون سیمرغ، می‌توان از نزاع او با سایر خدایان و الهه‌هایی چون آناهیتا - ایزد بانوی آب‌ها - نام برد که در آنجا نیز اژدها بسان داستان ضحاک بلای جان ایرانیان است و مانند او بر جان آنان حریص، با این تفاوت که در این نزاع او بر خلاف ضحاک طمع بر دختران ایرانی و ناموس آریاییان دارد، هر چند که بارقه‌هایی از آن نیز در تصاحب دختران جمشید توسط ضحاک به چشم می‌خورد.

با ظهور زرتشت شاهزاده ایرانی تباری چون اسفندیار در راستای گسترش دین جدید در مقابل اژدها ایستاده و او را از بین می‌برد. سپس در مقابل رستم که مهرپرست است، صف‌آرایی می‌کند اما به تدبیر سیمرغ از پای در می‌آید. بعد از این تراژدی شاهد رویارویی بهمن و زال هستیم و جالب است در زمینه تقابل آیین‌ها، پهلوانان و شاهان ایران به جان یکدیگر افتاده و رسالت مشترک مقابله با

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - بررسی بازتاب نزاع سیمرغ و اژدها در قالی‌های ایرانی... / ۱۵۳

دشمن را به فراموشی می‌سپارند. گروهی از محققان اسفندیار را مبلغ دروغین دین زرتشت دانسته و مبارزه او با رستم را به طمع تاج و تخت بیان کرده‌اند، در حالی که با نگاهی مبسوط‌تر و با رویکردی آیینی، می‌توان این گونه تفسیر کرد که با افول قدرت مار و اژدی‌دهاک، سیمرغ و خاندان سام ظهور پیدا می‌کنند و با ظهور زرتشت این بار گشتاسبیان با این گروه و نمادهایشان به مقابله می‌پردازند. اما آنچه اهمیت دارد هدف مشترک این دو آیین در نوع برخورد و نزاع با اژدها است؛ همان‌طور که در شاهنامه شاهد آن هستیم که اسفندیار و رستم هر دو در ماجرای هفت خوان با اژدها و تاریکی که نشانی از اهریمن است، روبه‌رو می‌شوند و با آن می‌جنگند.

ارتباط مار با اهریمن

با در نظر نگرفتن آشتی نخستین اسطوره‌های ملل با مار، این موجود که در حالت طبیعی و ملموس در نقش مار و در حالت اسطوره‌ای و انتزاعی در نقش اژدها ظاهر می‌شود، در آیین مهر و زرتشت، نماد اهریمن است و در نهایت روایات اسلامی نیز با سابقه شوم مار در ماجرای حیرانی و سرگردانی آدمی در زمین، تصویر خاکستری رو به سیاهی از او ارائه می‌دهند. این رویکرد در نزد بسیاری از اقوام کهن از جمله ایرانیان دارای شریعت، نشان از این بغض دیرین دارد.

مار در منابع باستانی و آیینی‌ای چون *اوستا* و سپس در *شاهنامه* زاده اهریمن معرفی می‌شود و در روایات اسلامی نیز از آن جا که بر اساس اغوای ابلیس، لوازم عصیان و هبوط آدمی را میسر کرده و در زمین نیز بسان ابلیس مطرود و ملعون در پی شقاوت ابدی برای انسان و نزاع با آیینی است که آدمی را به ترک عصیان دعوت نموده و در پی سعادت آدمی است، با اهریمن دارای اهداف مشترکی است.

از این روی، بر طبق آیین زرروانی، اهریمن پادشاه جهان بوده است که در تقابل با آیین مهر، نماینده اهریمن یعنی مار با نماد مهر یعنی سیمرغ به نزاع بر می‌خیزند. سرانجام سیمرغ - نیروی خیر - پیروز می‌شود. اما مار نیز در پی این شکست نابود نگشته، بلکه ناپدید می‌شود تا با اعوان و انصار تازه‌اش و یا در قالب و هیئتی تازه بر ضد آدمی با حیلتی نو به نزاع دوباره برخیزد. گفتنی است که پس از کشتن و اسارت مار، هنگامه رامش و آسایش است، گویی که فیروزی و تاج و تخت، پاداش این رهایی است از جمله در داستان فریدون که لازمه تخت‌نشینی او نابودی مار است و اسارت اژدها.

سیمرغ و اژدها، نماد فصول و طبیعت

در بیشتر اسطوره‌های اقوام کهن «پرنده‌گان اساطیری، تجلی قوا و عناصر مختلف به شمار می‌رفتند.» (طباطبایی ۱۳۳۵: ۴۴) در این اسطوره‌ها «غلبه بر اژدها، همیشه مقدمه‌ای است برای نجات طبیعت.» (قائمی ۱۳۸۹: ۶) در مقابل این برخورد با اژدها در اسطوره‌ها آمده است که مهر همه پهنای هستی و مخلوقات آن را زیر نظر داشته است و به نوعی نگهبان طبیعت به شمار می‌رفته است که تناقض این نقش با برخورد صریح مار و اژدها در قبال طبیعت به خوبی آشکار است. بنا بر متون پهلوی‌ای چون مینوی خرد سیمرغ حامی و نگهبان طبیعت است و همین که مأوای او در متون اساطیری، ادبی و عرفانی با کوه، دریا و درخت پیوند خورده است از ارتباط این اسطوره با طبیعت حکایت می‌کند. «رویش هزار شاخه از درخت در هنگامی که سیمرغ به پرواز درمی‌آید، نشان چیده شدن میوه‌ها و ثمر رسیدن تجربه‌هاست و شکستن شاخه‌ها در هنگام نشستن، نشان پرباری و میوه‌داری و ثمربخشی اوست.» (رستگار فسایی ۱۳۸۰: ۱۵۱)

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - بررسی بازتاب نزاع سیمرغ و اژدها در قالی‌های ایرانی... / ۱۵۵

اما اژدها را «تجلی افسانه‌ی مربوط به ظهور طوفان می‌دانند.» (طباطبایی ۱۳۳۵: ۴۴) طوفان سهمگین است و برعکس نشانه‌های با برکت طبیعی‌ای چون باران و آفتاب - ارتباط سیمرغ با خدای مهر و خورشید - در هم شکننده‌ی طبیعت به شمار می‌رود، مانند اژدهای نابودگری که جان‌خواه جوانان سرزمین مهر و اهورایی ایران است. مهر همه‌ی جهان را زیر نظر داشته است تا کسی پیمان شکنی نکند و با آنکه خدای مهر و دوستی بوده، «با هر کس که پیمان‌شکنی کند، دشمن می‌شود و این‌گونه است که به خدای جنگ مبدل می‌شود.» (علمداری ۱۳۸۵: ۱۴۶) در اوستا نیز مهر «تقریباً نقش ایزد پیروزی در جنگ‌ها را به عهده دارد.» (فرهود و سهیلی‌راد ۱۳۸۲: ۲۶) جنگ با هر آنچه مخرب طبیعت و حیات آدمی قلمداد می‌شود زیرا اگر برای سیمرغ رویکردی ایزدی متصور هستیم، او تنها در پی سعادت و تأمین نیازهای آدمی نیست بلکه به تمامی پدیده‌ها از جمله طبیعت نیز عنایت دارد. اما با این همه، در مورد امور طبیعی نیز «بر خلاف اسطوره‌های بابل و هندوستان، اژدها در ایران نماد خشک‌سالی و تاریکی و سیلاب ویرانگر نبوده بلکه نشانه‌ی ددمنشی و دیو‌خویی است.» (گویاجی ۱۳۸۳: ۲۲۴)

برای نمونه، کسوف بیان روایت تازه‌ای از نزاع با خورشید است که ورای مظاهر صرف طبیعی است. کسوف در اینجا ویرانگر طبیعت نیست، بلکه تاریکی‌بخش است؛ نقشی که بسی فراتر از تخریب طبیعت است. تاریکی و خاموشی در بطن معنایی نشانه‌دار خود بر مفهوم خیر و شری دلالت دارد که از پشتوانه‌ای آیینی برخوردار است.

اژدها و سیمرغ، نماد زمین و آسمان

«مهر (میترا) خدای نور و روشنایی (نماد خورشید) و دوستی و محبت است.» (علمداری ۱۳۸۵: ۱۴۶) مهر در روایات آیین مهری این‌گونه تصویر می‌شود: «پیش از

برآمدن آفتاب جاویدان، از بالای آن کوه برمی‌آید و سرزمین آریاییان را روشن می‌کند.» (سلطانی‌گرد فرامرزی ۱۳۷۲: ۳۲) گفتنی است که «در اساطیر یونانی و آیین میتراپی نیز مار نماد زمین است.» (رضی ۱۳۷۱: ۲۱۹) مار با آنکه نماد زمین است، مخرب آن نیز به شمار می‌رود. این نزاع دربارهٔ خدای مهر، دقیقاً در راستای رسالت او در پاسداری از آسمان و حتی زمین ناشی می‌شود. البته گفتنی است که نوع رابطهٔ اسطورهٔ اژدها با مفهوم زمین در مقابل و مقایسه با آسمان تفسیر و ارزیابی می‌شود نه مفهوم صرف زمین که خود در دنیای کهن به سبب ویژگی‌هایی چون زایش و دانه‌پروری و جز آن مفهومی مثبت و مقدس به شمار می‌رفته است. در اساطیر ایرانی نیز آمده است: «اهریمن پس از آنکه مدت سه هزار سال از بیم گیومرث، یارای مخالفت با اورمزد را نداشت، چون اژدهایی از زمین بر آمد و با تمامی دیوان به پیکار نور شتافت.» (شایسته‌فر و صباغ‌پور ۱۳۸۸: ۱۰۴)

در مورد مفاهیم نمادین نقش‌گرفت‌وگیر پرنده با مار، «پرنده نمادی از تعالی، تجلی الهی و صعود به آسمان است، در حالی که مار نمادی زمینی است. تقابل این دو با یکدیگر به معنای تضاد نماد عالم آسمانی و ملکوتی با عالم خاکی و زمینی است.» (خسروی‌فر و چیت‌سازان ۱۳۹۰: ۳۶) تصویر پرنده و مار در حال جنگیدن، «نماد کشش میان نیروهای خورشیدی و زمینی است.» (هال ۱۳۸۷: ۳۹)

در اساطیر ماوای مار در زیر زمین یا قعر دریا عنوان می‌شود و گزارشات و توصیفات که از او در این گونه از داستان‌ها بر می‌آید، بیشتر حکایت از ماری سیاه و غول‌پیکر است. هم سیاهی و هم عمق خود نشانی از اوصاف زمین است و با اوصافی از قبیل روشنی، سلوک و صعود که آسمان را بدان می‌خوانند، بیگانه است. در عالم طبیعت و ماده نیز مار در زیر زمین آشیانه دارد. گویی مار از هبوطی که انسان را از بهشت برین به زیرکشید و سبب شد خودش نیز به درجه‌ای پایین‌تر از او به قعر زمین سقوط کند، شرمسار است. آتش گناه آدم به آب توبه فروکش

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - بررسی بازتاب نزاع سیمرخ و اژدها در قالی‌های ایرانی... / ۱۵۷

کرد و گناه عصیان مار، اژدهایی شد که چون ابلیس منتقم از هبوط و طرد، ادامه حیات خویش را وقف خسران آدمی نمود.

در شاهنامه قصه آتش در ایران با نزاع پادشاه و مار آغاز می‌شود. آتشی که لازمه اکتشافش، مرگ و نابودی مار است. آتشی که در آیین سیمرخی و زرتشت مقدس است. طبیعی است که مار و یا اژدها با آتشی که در میان عناصر اربعه تمایل و کشش به سوی آسمان دارد و از این رو مقدس به شمار می‌رود، به نزاع برخیزد و به دلیل آنکه مأوایش در قعر زمین است و با ظلمت هم‌خانه است، با نور و آتش در ستیز باشد. از این روی، نوری که پای در زمین و سر به آسمان دارد، پیش از هر چیز منفور ماری است که نماد زمین به شمار می‌رود. آتشی که گویی اخگری است از ذات سرخ خورشید که لازمه هبوط و حضور سیمرخ است تا با به آتش کشیده شدن پرهایش، تجلی یافته و برای خدمت و خیرخواهی مهیا شود.

در گرشاسب نامه نیز ضحاک از گرشاسب می‌خواهد تا با اژدهایی که جلوی نور ماه را گرفته است، بجنگد و آن را نابود کند که باز اشاره‌ای است به نزاع اژدها و نور. (ر.ک: اسدی طوسی ۱۳۵۴: ۵۶)

در مورد قداست آتش در آیین زرتشت نیز نیاز به تفسیر و توضیح نیست. در *اوستا* «اژدها در صدد خاموش کردن شعله آتش است و برای به دست آوردن فره با ایزد آذر می‌جنگد.» (یاحقی ۱۳۸۶: ۷۶) در اسطوره‌ها نیز «حالت کسوف را حاصل بلعیدن خورشید توسط مار عنوان نموده‌اند.» (قائمی ۱۳۸۹: ۱۵) کسوف تاریکی آفرین است اما مقطعی و زودگذر، مانند مدت زمان استیلای اهریمن بر نور و روشنایی که این موضوع نیز نشانی دیگر است بر نزاع خورشید به عنوان نماد آسمان با مار به عنوان نماد زمین. از منظر یکتایی سیمرخ و ایزد مهر و با قائل بودن به هئیت پرنده‌گون سیمرخ، می‌توان این نزاع زمین و آسمان را به داستان سیمرخ و اژدها نیز تعمیم داد.

در مقابل ارتباط سیمرغ با نورانی بودن، رنگ غالب سیمرغ در قالبی‌های ایرانی به رنگ زرد یا طلایی است که بی‌شک به خورشید و خدای مهر اشاره دارد و اژدها نیز به رنگ سیاه تصویر شده است که منتسب به نماد و مأوای اژدها یعنی قعر زمین و ظلمات است. این رنگ «نمادی است از دوزخ و غم فراغ از بهشت.» (شکاری نیری ۱۳۸۲: ۱۹۳) علاوه بر رنگ و مأوای مار، نیاز به یادآوری است که سرزمین مار صحرا است و از آن جایی که ایرانیان نیز از صحرائشینان خاطره‌ای خوش ندارند، غول و مار را صحرائشین دانسته و از آنها دوری جسته و در صورت نیاز با آنها به نزاع برمی‌خیزند. چنانچه فردوسی نیز قرن‌ها بعد از واقعه فتح ایران، ضحاک مار دوش را تازی معرفی کرده و به عقوبت همین گناه بر وی می‌تازد.

اژدها نماد مرگ، سیمرغ احیاگر ایرانیان

«واژه مار با مردن هم ریشه است که در ریشه نام ضحاک (اژدی، مار) و نام پدرش مرداس (داس + مار) باقی مانده است.» (کزازی ۱۳۷۰: ۱۱-۱۰) در بیشتر فرهنگ‌ها «مار» نمونه طبیعی مرگ و نابودی است.» (قائمی ۱۳۸۹: ۱) مار در سایر زبان‌ها از جمله «سنسکریت و پهلوی نیز به معنای میراننده و کشنده است.» (تبریزی ۱۳۶۱: ۱۹۳۴) علاوه بر قرابت ریشه‌ای در واژه مار و مرگ، «اژدها در تفسیر و تعبیر برخی داستان‌های تمثیلی و نمادین، نماد مرگ معرفی شده است.» (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۴۲۶) در کیش ایرانیان باستان نیز «اژدها مرگ‌آور است» (علمداری ۱۳۸۵: ۱۵۰) و در تمامی برخوردهای حماسی و اسطوره‌ای، تلاش قهرمانان، زدودن نشانه و نمادهای اهریمن است و از این رو «کشتن مرگ، یعنی به دست آوردن زندگی.» (فرای ۱۳۷۹: ۲۲۶)

سیمرغ در ارتباط با طبیعت و مظاهری چون آب و خورشید که هر دو لازمه زندگی و نماد حیات هستند، به عنوان سمبلی زندگی بخش معرفی می‌شود. آب و

خورشید هر دو نمادهایی اهورایی و از مظاهر نیک طبیعت به شمار می‌روند. علاوه بر آن، آناهید، ایزد بانوی آب، با مهر، ایزد بانوی نور و روشنایی، هر دو احیاگر ایرانیان‌اند. اما در مقابل خشک‌سالی و بی‌آبی زاینده دیوان بد سیرت و نیروهای اهریمنی است. در مورد خورشید حیات‌بخش و تقابل آسمان و زمین سخن به میان رفت، اما اژدها در برابر عنصر دیگر حیات یعنی آب نیز قد علم می‌کند و «آب را بر مردم می‌بندد، در حالی که آب در سرزمین ایران، برابر با زندگی است.» (محمّدی ۱۳۸۱: ۱۰۸-۱۰۷) این نزع از سوی آناهیتا و مار نشان از درگیری تمامی نیروهای اهورایی با این موجود خبیث دارد که در شاهنامه در ماجرای نبرد سام با اژدهای رود کشف نیز مشهود است.

با نگاهی فراتر از مرگ و زندگی می‌توان این نزع را به مفهوم بهشت و دورخ نیز تعمیم داد که در راستای نماد فصل‌ها و بهار و خزان معنا یافته و تفسیر می‌شود. در انتساب سیمرغ به آیین و بهشت و آسمان شگنی نیست، اما مار نیز با آماده کردن موجبات راندن آدم و خود از بهشتی که نماد بهار است، در واقع طالب خزان و خشک‌سالی است.

سیمرغ و اژدها، نماد عرفانی انسان و نفس خبیثه

با توجه به نقش پررنگ اساطیر در شکل‌گیری این نقوش در دل قالی‌ها، نقش مفاهیم عرفانی که بیشتر زاینده دوران تکامل بشری است، سهم کمتری را در شکل‌گیری این نقوش دارند؛ چراکه مسیر نمادپردازی‌های انسان از اسطوره به حماسه رسید و سپس در دامان عرفان آرام گرفت و جاودانه شد و این نقوش در ارتباط با اسطوره‌های نخستین شکل گرفته‌اند تا مفاهیم پیچیده توحیدی - عرفانی. مانند سرنوشت مینوی‌ای که در منطق‌الطیر نصیب حال سیمرغ شد و یا اژدها که در ادبیات عرفانی فارسی «تمثیلی آشنا برای شیطان درونی انسان است.» (قائم‌ی

مفهوم عرفانی تقابل سیمرغ و اژدها اشاره به نزاع روح و نفس دارد. در متون عرفانی و حتی پیش از آن، سیمرغ مکرراً نماد روح معرفی شده و اژدها نیز در متون عرفانی فارسی بالاخص مثنوی «نماد نفس تلقی شده» (ریاضی ۱۳۸۴: ۲۷) که گام نخست در طریقت و سلوک، کشتن یا چیرگی بر آن و در اختیار داشتن زمام این نفس شوم و سرکش است. نفسی که بسان اهریمن، دشمن سعادت آدمی است و تنها پس از کشتن یا محبوس نمودن آن است که می‌توان با خاطری آرام به سلوک پرداخت یا به تفسیر اسطوره‌ای - حماسی آن به پادشاهی رسید و هفت‌خوان یا همان هفت وادی را به پایان رساند.

نتیجه

مار و اژدها در اساطیر پیش از ظهور زرتشت، *اوستا* و متون پهلوی دارای چهره‌ای دوگانه است و در نهایت در *شاهنامه* بسامد چهره منفی آن گسترش یافته تا آنکه در دامان عرفان به خصوص در مثنوی چهره‌ای یکسره شوم می‌یابد و نماد نفس ملعون آدمی می‌شود؛ نفسی که همانند اهریمن در تعارض و نزاع با لوازم و نمادهای سعادت بشری است. در نقش مقابل او، سیمرغ در اکثر اسطوره‌ها و متون به عنوان نماد خیر و خیرخواهی حتی قبل از *منطق‌الطیر* دارای نقش خدایی است که در این میان، هنر ایرانی در مقام تصویرگری با رعایت آداب امانت در استناد به اسطوره‌های آیینی و کهن به زیبایی نزاع روح سرشته با نور ایرانی را در تقابل با اهریمن و نمادهای آن در متن و حاشیه فاخرترین هنر آفاقی خود، جای داده است. در اسطوره‌ها سیمرغ در روند نزاع با اژدها و در نهایت با غلبه بر آن، به دنبال نجات طبیعت و یا نجات جان مردمان از مرگ و زوال است. از آن جایی که این نقوش، تصاویر اسطوره‌ای اند از این روی با توجه به قدمت اسطوره به عنوان نخستین زبان معرفتی در بیان شگفتی‌ها بیشتر بیانگر مفاهیمی از این دست هستند تا بیان اموری صرفاً طبیعی و مادی که از بن‌مایه‌ای ضعیف‌تر نسبت به اسطوره‌ها برخوردارند و

حتی شرح مفاهیم دینی و یا عرفانی‌ای که در دوره‌های پس از اسطوره، بیانگر دیدگاه‌های معرفتی انسان‌اند.

محدوده زمانی این نزع نیز بر اساس تقابل آیینی این دو اسطوره، مربوط به دوران افول فرمانروایی و تسلط اهریمن بر جهان در هنگامه حضور نیروهای اهورایی و ظهور نمادها و نشانه‌های مربوط به آن است، زیرا پس از پایان یافتن مهلت فرمانروایی اهریمن بر پایه وعده زروان، نوبت حضور و ظهور نیروهای اهورایی است که نخستین نشانه آن حضور سیمرغ در اسطوره‌ها است. پرنده‌ای با صفاتی سراسر نیک که تا ظهور زرتشت، پرچمدار داد و عدل‌گستری در میان ایرانیان است. از این رو، با توجه به شواهد موجود چرایی این نزع در وهله نخست، به تقابل سرمدی خیر و شری که گاه در بیان خود از نمادهای اضداد در طبیعت نیز مدد می‌گیرد، باز می‌گردد اما در اصل چرایی این تقابل، باز می‌گردد به نزع نمادهای ادیان باستانی ایران که نموداری است از تقابل آیینی در نقل و انتقال قدرت از اهریمن و نمادهای او یعنی مار و اژدها به آیین جدیدی به نام مهر با نمایندگی سیمرغ. با توجه به آنچه گفته شد درمی‌یابیم قالی‌های ایرانی با نقش تقابل سیمرغ و اژدها از ارتباطی تنگاتنگ میان اسطوره‌ها و هنر ایرانی حکایت می‌کنند. این مطلب نشان‌دهنده این واقعیت است که کهن‌الگوها و معانی اسطوره‌ای در ناخودآگاه قومی و فردی ملت‌ها جای دارند و بنابر وضعیت فرهنگی یک قوم و ویژگی‌های روانی و ذهنی هر شخص و به فراخور میزان باز نمود این تصاویر در عرصه فرهنگ و پیکره‌های اجتماعی به اشکال گوناگونی تجلی می‌یابند. از بارزترین مصادیق ظهور آنها عرصه هنر و ادبیات است.

پی‌نوشت

(۱) در کتاب کمیابی از منوچهر جمالی با عنوان جام‌جم، بینش سه زن‌خدای در ایران (لندن ۱۹۹۷) سیمرغ در کنار آرمیتا و ناهید به عنوان یکی از سه زن‌خدای ایران پیش از اسلام معرفی

شده است. با توجه به این منبع و اشاره‌های مستقیم شاهنامه و منتسب دانستن سیمرغ به ایزد مهر و قرابت‌هایی چون کوه البرز و خاندان سکاها، رویارویی اسفندیار با رستم و سیمرغ، بر خلاف تصور بسیاری از پژوهشگران که رد پای سیمرغ را در روایات، اسطوره‌ها و متون آیینی و ادبی از اوستا پی می‌گیرند، بر اساس قراین و شواهد موجود می‌توان سیمرغ را یکی از ایزد بانوان ایران پیش از ظهور زرتشت دانست.

(۲) با توجه به پیوندهای اسطوره‌ای اقوام کهن، از منظر ویژگی‌ها و کارکردهای مشابه، می‌توان به هم‌تابانی از سیمرغ در سایر فرهنگ اشاره‌ای داشت که از همان تأثیر در میان سایر ملت‌ها حکایت دارند. مانند «عنقا در اسطوره‌های عربی، سی ان - هو یا همان درنا در اسطوره‌های چینی، بنو یا حورس در نزد مصریان و...» (دشتگل ۱۳۸۳: ۱۰۲)

کتابنامه

- آزاد برمکی، تقی. ۱۳۸۱. نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: سروش.
- اسدی طوسی، ابونصر. ۱۳۵۴. گرشاسب‌نامه. به کوشش حبیب یغمایی. تهران: طهوری.
- باقرپور، سعید. ۱۳۹۱. «بررسی نمادشناسی نقش مار در تمدن‌های باستانی». کتاب ماه هنر. ش ۱۶۷. صص ۱۰۰-۱۰۸.
- بصارم، سید جلال‌الدین. ۱۳۷۵. رؤیای بهشت هنر قالی بافی ایران. تهران: یساولی.
- بیدمشکی، مریم. ۱۳۸۳. «مهر به هفت‌خوان رستم». کتاب ماه هنر. ش ۷۵. صص ۱۲۵-۱۱۴.
- پورداوود، ابراهیم. ۱۳۸۰. آناهیتا. به کوشش میترا مهرآبادی. ج ۱. تهران: افراسیاب.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۶. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی فرهنگی.
- تبریزی، محمد حسین بن خلف. ۱۳۶۱. برهان قاطع. تصحیح محمد معین. تهران: امیرکبیر.
- جانبز، گرتروود. ۱۳۸۰. سمنبل‌ها. ترجمه محمد رضا بقاپور. تهران: مترجم.
- جمالی، منوچهر. ۱۹۹۷. جام جم (بینش سه زنخدای در ایران. سیمرغ، ناهید، آرمیتی). لندن.
- حسامی، وحیده. ۱۳۹۰. «تجلی نقش مایه شیر در قالی‌های دوره صفوی». پژوهش هنر اصفهان. س ۱. ش ۲. صص ۱۶-۱.
- حسینی روح‌الله و اسدالله محمدزاده. ۱۳۸۵. «بررسی ساختار تقابل رستم و اسفندیار در شاهنامه». پژوهش ادبیات معاصر جهان. ش ۳۱. صص ۶۴-۴۳.

- س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - بررسی بازتاب نزاع سیمرخ و اژدها در قالی‌های ایرانی... / ۱۶۳
- خزائی محمد و فریناز فر بود. ۱۳۸۲. «بررسی تصویر نماد سیمرخ». هنر و معماری. ش ۲۰. صص ۴-۱۴.
- خسروی فر شهلا و امیرحسین چیت‌سازان. ۱۳۹۰. «بررسی نماد و نقش پرند در قالی‌های موزه فرش ایران». پژوهش هنر. س ۱. ش ۲. صص ۴۴-۲۹.
- دادور، ابوالقاسم و الهام منصوری. ۱۳۸۵. *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*. تهران: کلهر.
- دشتگل، هلناشین. ۱۳۸۳. «تجلی سیمرخ در عرفان و هنر اسلامی». مجموعه مقالات همایش عرفان، پلی میان فرهنگ‌ها. به کوشش شهرام یوسفی‌فر. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی. صص ۹۸-۱۱۷.
- رزمجو، حسین. ۱۳۸۱. *قلمرو ادبیات حماسی ایران*. ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رستگارفسائی، منصور. ۱۳۸۰. «اسطوره‌های پیکرگردانی». *مطالعات ایران*. س ۱. ش ۱. صص ۱۵۴-۱۵۰.
- _____ . ۱۳۷۹. *اژدها در اساطیر*. تهران: توس.
- رضی، هاشم. ۱۳۷۱. *مهرآئین*. تهران: بهجت.
- ریاضی، حشمت‌الله. ۱۳۸۴. *برگردان روایت‌گونه داستان‌ها و پیام‌های فردوسی به نثر*. تهران: اوحد.
- سرلو، خوان دواردو. ۱۳۸۹. *فرهنگ نمادها*. ترجمه مهرانگیز اوحدی. تهران: دستان.
- سلطانی گردفرامری، علی. ۱۳۷۲. *سیمرخ در قلمرو فرهنگ ایران*. تهران: مبتکران.
- شایسته‌فر، مهناز و طیبه صباغ‌پور آرانی. ۱۳۸۸. «مفاهیم نمادین سیمرخ و اژدها و انعکاس آن در قالی‌های صفویه». *نامه هنرهای تجسمی و کاربردی*. س ۲. ش ۴. صص ۹۸-۱۱۸.
- شریفیان، مهدی و رضا غفوری. ۱۳۸۷. «بازتاب مهرپرستی در شاهنامه فردوسی». *مطالعات ایرانی*. ش ۱۴. صص ۱۴۶-۱۳۱.
- شکاری نیری، جواد. ۱۳۸۲. «جایگاه رنگ در فرهنگ و هنر اسلامی ایران». مجموعه مقالات نخستین همایش هنر اسلامی. به کوشش محمد خزائی. تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی. صص ۲۰۸-۱۸۹.

- ۱۶۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— زهرا عسگری - فریده داوودی مقدم
- طباطبایی، احمد. ۱۳۳۵. «سیمرغ در چند حماسه ملی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. س ۸، ش ۳۶. صص ۴۴-۵۱.
- علمداری، مهدی. ۱۳۸۵. «مایه‌های پویانمایی در ادبیات فارسی». هنر و معماری. س ۱۶، ش ۶۲. صص ۱۶۵-۱۴۵.
- فرای، نورتروپ. ۱۳۷۹. رمز کل کتاب مقدس و ادبیات. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.
- فریود، فریناز و فهیمه سهیلی‌راد. ۱۳۸۲. «بررسی تطبیقی سیمرغ در متون ادبی، حماسی و عرفانی». مجله هنر. ش ۵۶. صص ۲۳-۴۳.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۷. شاهنامه. به کوشش عبدالله اکبریان راد. چ ۱۴. تهران: الهام.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۸۹. «تفسیر انسان‌شناختی اسطوره اژدها». جستارهای ادبی. س ۴۳، ش ۱۷۱. صص ۲۶-۱.
- کزازی، میر جلال‌الدین. ۱۳۷۰. مازهای راز. تهران: مرکز.
- کویاجی، جهانگیر کوروجی. ۱۳۸۳. بنیادهای اسطوره و حماسه ایران. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. تهران: آگه.
- لافورگ، رنه. ۱۳۸۷. نمادپردازی. ترجمه جلال ستاری. مجموعه مقالات اسطوره و رمز. چ ۳. تهران: سروش.
- محمدی، محمد. ۱۳۸۱. «تخیل مقدس و نامقدس در اسطوره‌ها و افسانه‌های ایرانی». کتاب ماه هنر. ش ۴۳. صص ۱۰۸-۱۰۴.
- مظفریان، فرزانه. ۱۳۹۱. «اسطوره و قصه‌های عامیانه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۲۸. صص ۱۵۷-۱۳۵.
- میرزا امینی، سید محمد مهدی و سید جلال‌الدین بصام. ۱۳۹۰. «بررسی نقش نمادین ترنج در فرش ایران». گلجام. ش ۱۸. صص ۳۰-۹.
- واراتانی، ناهوکوتا. ۱۳۸۳. «سمبل مار در متون کلاسیک ادبیات فارسی». زبان و ادبیات. ش ۲۱. صص ۱۶۰-۱۴۷.
- واحد دوست، مهوش. ۱۳۷۹. نمادینه‌های اساطیری در شاهنامه. تهران: سروش.
- هینلز، جان. ۱۳۷۵. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد فضل‌لی. چ ۴. تهران: چشمه.

س ۱۴ - ش ۵۰ - بهار ۹۷ - بررسی بازتاب نزاع سیمرخ و اژدها در قالی‌های ایرانی ... / ۱۶۵
هال، جیمز. ۱۳۸۷. فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. تهران:
فرهنگ معاصر.
یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۸۶. فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ
معاصر.
یشت‌ها. ۱۳۷۷. به کوشش ابراهیم پورداوود. ج ۱. تهران: اساطیر.

English Sources

Carducci, Bernardo J. (2009). *The Psychology of Personality: Viewpoints, Research, and Applications*. 2nd ed. London: Blackwell.



References

- Alamdārī, Mahdī. (2006/1385 SH). "Māye-hā-ye pūyānamāi dar adabīyat-e fārsī". *Honar va Me'mārī*. 16th Year. No.62. Pp. 145-165.
- Asadī Tūsi, Abūnāsir. (1975/1354SH). *Garšab-nāme*. With the effort of Habīb Yaqmāi. Tehrān: Tahūrī.
- Āzād Barmākī, Taqī. (2002/1381 SH). *Nazarīye- hā-ye jāme'e šenāsī*. Tehrān: Sorūš.
- Bīdmeškī, Maryam. (2004/1383 SH). "Mehr be haft xān-e rostam". *Ketāb-e Māh-e Honar*. No.75. Pp. 114-125.
- Bāqerpūr, Sa'īd. (2012/1391 SH). "Barrasī-ye nemād-šenāsī-ye naqš-e mār dar tamaddon-hā-ye bāstānī". *Ketāb-e Māh-e Honar*. No. 167. Pp. 100-108.
- Basārem, Seyyed Jalāl al-dīn. (1996/1375 SH). *Ro'yāy-e behešt-e honar-e qālī Bāfī-ye īrān*. Tehrān: Bītā.
- Cirlot, Juan Eduardo. (2010/1389 SH). *Farhang-e nemād-hā (A dictionary of symbols)*. Tr. by Mehrangīz Ohadī. Tehrān: Dastān.
- Dādvar, Abolqāsem & Elhām Mansūrī. (2006/1385 SH). *Darāmadī bar ostūre-hā va nemād-hā-ye īrān va hend dar ahd-e bāstān*. Tehrān: Kalhor.
- Daštegol, Helenāšīn. (2004/1383 SH). "Tajalī-ye sīmorq dar erfān va honar-e eslāmī". *Majmū'e Maqālāt-e Hamāyeš-e Erfān Polī Mīyan-e Farhang-hā*. With the effort by Šahrām Yūsōfifar. Tehrān: Mo'asese-ye Tahqīqāt va Tose'e Olūm-e Ensānī.
- Farbod, Farīnāz & Fahīmeh Soheīlī Rād. (2003/1382 SH). "Barresī-ye tatbīqī-ye sīmorq dar motūn-e adabī, hemāsī va erfānī". *Majale-ye Honar*. No.56. Pp. 23-43.
- Ferdowsī, Abolqāsem. (2008/1387 SH). *Šāh-nāme*. With the effort by Abdollāh Akbarīyan Rād. 4th ed. Tehrān: Elhām.
- Frye, Northrop. (2000/1379 SH). *Ramz-e kol ketāb moqaddas va adabīyat (The great code: the Bible and literature)*. Tr. by Sāleh Hosseīnī. Tehrān: Nīlūfar.
- Hall, James. (2008/1387 SH). *Farhang-e negāreī nemād-hā dar honar-e šarq va qarb (Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art)*. Tr. by Roqaye Behzādī. Tehrān: Farhang-e Mo'āser.
- Hesāmī, Vahīd. (2011/1390 SH). "Tajalī-ye naqš-e māye'e še'r dar qālī- hā-ye dore-ye safavī". *Pažūheš-e Honar-e Esfahān*. 1st Year. No.2. Pp. 1-16.

Hinlez, John. (1996/1375 SH). *Šenāxt-e asātīr-e īrān (Persian Mythology)*. Tr. by Žāleh Amūzgār & Amad Tafazzolī. 4th ed. Tehrān: Češme.

Hosseini, Rūhollāh & Asadollāh Mohamadzādeh. (2006/1385 SH). "Barrasī-ye sāxtār-e taqābol-e rostam va esfandīyar dar šāh-nāme". *Pažūheš-e Adabīyat-e Mo'āser-e Jahān*. No. 31. Pp. 43-64.

Jabz, Gertrud. (2001/1380 SH). *Namad-hā (Symbols)*. Tr. by Mohammad Rezā Baqāpūr. Tehrān: Motarjem.

Jamālī, Manūčeher. (1997/1376 SH). *Jām-e jam (Bīneš-e se zan-xodā dar īrān, sīmorq, nāhīd, ārmītī)*. London: Bītā.

Kazzāzī, Mīr Jalāl al-dīn. (1991/1370 SH). *Māz-hā-ye rāz*. Tehrān: Markaz.

Koyajee, Jehangir Cooverjee. (2004/1383 SH). *Bonyād-hā-ye ostūre va hemāse-ye īrān (Cults and legends of ancient Iran and China & studies in shahnameh)*. Ed. by Jalāl Dūstxāh. Tehrān: Āgāh.

Lafourg, Rene. (2008/1387 SH). *Nemād-pardāzī (Majmo'e Maqālāt-e ostūre va ramz)*. Tr. by Jalāl Sattārī. 3rd ed. Tehrān: Sorūš.

Mīrzā Amīnī, Seyyed Mohamad Mahdī & Seyyed Jalāl al-dīn Basām. (2011/1390 SH). "Barresī-ye naqš-e nemādīn toranj dar fārs-e īrān". *Goljām*. No. 18. Pp. 9-30.

Mohammadī, Mohammad. (2002/1381 SH). "Taxayyol-e moqaddas va nāmoqaddas dar ostūre-hā va afsāne-hā-ye īrānī". *Ketāb-e Māh-e Honar*. No.43. Pp. 104-108.

Mozafarīyan, Farzāneh. (2012/1391 SH). "Ostūre va qesse-hā-ye āmīyaneh". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No. 28. Pp. 135-157.

Pūrdāvūd, Ebrāhīm. (2001/1380 SH). *Ānāhītā*. Correction by Mītrā Mehrābādī. First ed. Tehrān: Afrāsīyāb.

Pūrnāmdārīyān, Taqī. (2007/1386 SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī dar adab-e fārsī*. Tehrān: Elmī Farhangī.

Qā'emī, Farzād. (2010/1389 SH). "Tafsīr-e ensān-šenāxtī-ye ostūre-ye eždehā". *Jostār-hā-ye adabī*. 43th. No. 171. Pp. 1-26.

Rastegār Fasā'ī, Mansūr. (2001/1380 SH). "Ostūre-hā-ye peykār-gardānī". *Motāle'āt-e Īrān*. 1st No. 1. Pp. 150-154.

_____ (2000/1379 SH). *Eždehā dar asātīr*. Tehrān: Tūs.

Razmjū, Hossein. (2002/1381 SH). *Qalamro-ye adabīyat-e hemāsī-ye īrān*. Vol 2. Tehrān: Pažūheš-gāh-e Olūm-e Ensānī va Motāle'āt-e Farhangī.

- Razī, Hāšem. (1992/1371 SH). *Mehr āyīn*. Tehrān: Behjat.
- Rīyazī, Hešmatollāh. (2005/1384 SH). *Bargardān-e ravāyat gūne-ye dāstān-hā va payām-hā-ye ferdowsī be nasr*. Tehrān: Ohad.
- Šarīfīyan, Mahdī & Rezā Qafūrī. (2008/1387 SH). “Bāztāb-e mehr parastī dar šāh-nāme-ye ferdowsī”. *Motāle’āt-e Īrānī*. No.14. Pp. 131-146.
- Šāyestefar, Farahnāz & Tayebe Sabbāqpūr Aārānī. (2009/1388 SH). “Mafāhīm-e nemādīn-e sīmorq va eždehā va en’ekās-e ān dar qalī-hā-ye safavīye”. *Nāme-ye Honar-hā-ye Tajassomī va Kārbordī*. No.4. Pp. 98-118.
- Šekārī Nayerī, Javād. (2003/1382 SH). “Jāygāh-e rang dar farhang va honar-e eslāmī-ye īrān”. *Majmū’e Maqālāt-e Noxostīn Hamāyeš-e Honar Eslāmī*. With the effort by Mohamad Xazāī’. Tehrān: Mo’asese-ye Motāle’āt-e Honar-e Eslāmī.
- Soltānī gord Farāmarzī, Alī. (1993/1372 SH). *Sīmorq dar qalamro-e farhang-e īrān*. Tehrān: Mobtakerān.
- Tabātabāī, Ahmad. (1956/1335 SH). “Sīmorhg dar čand hemāse-ye mellī”. *Dāneš-kade-ye Adabīyat va Olūm-e Ensānī-ye Tabrīz*. No. 36. Pp. 44-51.
- Tabrīzī, Mohammad ebn-e Xalaf. (1982/1361 SH). *Borhān-e qāte’*. Correction by Mohammad Mo’īn. Tehrān: Amīrkabīr.
- Vārātānī, Nāhoukoutā. (2004/1383 SH). “Sambol-e mār dar motūn-e kelāsīk-e adabīyat-e fārsī”. *Zabān va Adabīyat*. No.21. Pp. 147-160.
- Vāhed Dūst, Mahvaš. (2000/1379 SH). *Nemādīne-hā-ye asātīrī dar šāh-nāme*. Tehrān: Soruš.
- Xazāīe, Mohammad & Farīnāz Farbod. (2003/1382 SH). “Barrasī-ye tasvīr-e nemād-e sīmorq”. *Honar va Me’mārī*. No. 20. Pp. 4-14.
- Xosravīfar, Šahlā & Amīr Hossein Čītsāzān. (2011/1390 SH). “Barrasī-ye nemād va naqš-e parande dar qālī-hā-ye mūze-ye fārs-e īrān”. *Pažūheš-e Honar*. No. 2. Pp. 29-44.
- Yāhaqī, Mohammad Ja’far. (2007/1386 SH). *Farhang-e asātīr va dāstānvāre-hā dar adabīyat-e fārsī*. Tehrān: Farhang-e Mo’āser.
- Yašt-hā*. (1998/1377SH). With the effort Ebrāhīm Pūrdāvūd. Vol. 1. Tehrān: Asātīr.