

تحلیل تقابل طاووس و مار در داستان رستم و اسفندیار

علی محمدی*

چکیده

در تراژدی رستم و اسفندیار، دو بیت آمده که نقش بسیار کلیدی و ساختاری در فهم داستان مورد نظر دارد. از آن‌جا که داستان یادشده، به طور مستقل یکی از شاه‌کارهای ادبیات فارسی به شمار می‌رود و یکی از شاخصه‌های شاه‌کاری آن به تجلی و حضور قطب‌های روبرو یا متقابل وابسته است؛ دو بیت مورد نظر، با چنین بافت و ساختاری، پیوندی معنادار و تنگاتنگ دارد. با جست و جویی که در میان کتاب‌ها، مقاله‌ها و جستارهای شاه‌نامه‌پژوهان صورت گرفت، هیچ کدام از آن‌ها تا کنون، چنان که باید به مفهوم تقابل طاووس و مار در آن دو بیت یاد شده، اشاره نکرده‌اند. در این مقاله، ضمن تفسیر دو بیت مورد نظر، کوشش شده است تا رابطه‌ی علیت بیت‌های یادشده با کلیت داستان از یک سو و از سویی دیگر خوانش مفهوم تقابلی با نظر داشت ساختار تقابل‌ها در نظریه‌پردازی جدید، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: رستم، اسفندیار، طاووس، مار، تقابل.

۱. مقدمه

چنین گفت با رستم اسفندیار که بر کین طاووس نر خون مار
بریزیم ناخوب و ناخوش بود نه آیین شاهان سرکش بود

برخی تراژدی رستم و اسفندیار را برجسته‌ترین داستان شاه‌نامه، دانسته و آن را «داستان داستان‌ها» تعبیر کرده‌اند (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۶: ۴). این تعبیر، به چند سبب، گزینش درستی است؛ یکی آن که داستان در یکی از حساس‌ترین بزن‌گاه‌های تاریخی و روایتی

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا همدان، khoshandam.ali2@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶۷۰۲/۰۳، تاریخ پذیرش: ۹۶۷۰۳/۲۵

شاه‌نامه واقع شده است. با پایان یافتن داستان رستم و اسفندیار، بخش حماسی و تا حدی اسطوره‌ای شاه‌نامه، به سر می‌آید و کتاب وارد بخش تاریخی می‌شود. نکته‌ی عطف دیگر، این که این داستان در سن کمال فردوسی؛ یعنی حدود «شصت» سالگی سروده شده و در پختگی زبان و بیان داستان اهمیت دارد. نکته‌ی دیگر به خاصیت «کش مکش» یا «رویاری» در داستان بازمی‌گردد. شاخصه‌ای که چهره‌ی یک متن داستانی را برجسته می‌سازد و آن را خواندنی و پرجاذبه نشان می‌دهد. کش مکش میان اسفندیار با رستم، جز رویه و سویه‌ی تاریخی، یک چالش به تمام معنا الگووار و تا حدی نمادین است. کش مکش دو نیروی مخالف که در یک سازمان گردآمده‌اند، کش مکش تازگی و کهنگی، جوانی و پیری، درون و برون، باورهای آسمانی و باورهای زمینی، تقابل الگووار خیر و شر و کشاکشی که به زایش نوعی تازه منجر شود و به تعبیر هگل، دیالکتیک (dialectics) هر نهاد یا سازمانی باشد (فروغی، ۱۳۹۰: ۵۱۹ و نیز مجتهدی، ۱۳۵۵: ۹۹). ندوشن، با توجه به همین کش مکش‌هاست که با تعبیر «برخورد میان آزادی و اسارت، پیری و جوانی، کهنه و نو و تعقل و تعبد» از آن یاد می‌کند (۱۳۷۶: ۳)؛ اما کنش رویاری یا تقابل، در داستان رستم و اسفندیار، به همین چند مورد یادشده، پایان نمی‌پذیرد. این درست است که به گفته‌ی استروس اسطوره‌ها، بنیادی تقابل محور دارند (۱۳۷۶: ۱۴) و نیز درست است که او با توجه به دیدگاه فرم‌گرایان و ساختارباوران، فکر آغازین بشر را که سازنده و پردازنده‌ی اسطوره‌ها باشد، شکل‌یافته از همین نظام رویاری یا تقابل می‌داند (برتس، ۱۳۸۴: ۷۸)؛ با این حال، داستان رستم و اسفندیار، در میان دیگر داستان‌های شاه‌نامه و چه بسا دیگر داستان‌های موجود در آثار زبان فارسی، با توجه به منطق تقابل یا رویاری، نقشی ویژه‌تر دارد. جز تقابل گفتاری، دورنمایی از دیگر تقابل‌ها در داستان قابل ردیابی‌ست. بزرگ‌ترین رشته‌ی این تقابل‌ها به تقابل نیاکانی بازمی‌گردد که تیره‌ی روشن فریدونی از یک سو و تیره‌ی تاریک ضحاک از سوی دیگر، کنش‌ورز داستان است.

۲. رویاری (تقابل) طاووس و مار

در میان گفت و گوی رستم و اسفندیار، آن‌جا که زواره، برادر رستم، دور از چشم دو پهلوان، به ایرانیان می‌تازد و موجب کشته‌شدن فرزندان اسفندیار، نوش‌آذر و مهرنوش می‌گردد؛ بهمین این خبر تلخ را به پدر می‌رساند. اسفندیار خشم‌گین می‌شود و سخنان پرمعنا و شرم‌آوری به رستم می‌گوید. رستم که منکر آگاهی خویش از طرح چنین تازشی

بوده، با اسفندیار از در پوزش وارد می‌شود. سوگند خورد که فرمان جنگ نداده و اگر کوتاهی از سوی برادر و فرزندش بوده:

به کین گران‌مایگان‌شان بکش مشوران بدین کار بیهوده گُش

(همان: ۳۸۶)

با این حال، در جنگ ایرانیان و سگ‌زیان، تحریک‌کننده‌ی جنگ زواره است. زواره آن مرد کارآزموده، به گفته‌ی فردوسی در آغاز داستان، کودکان و جوانان نآزموده‌ی اسفندیار را برمی‌آشوبد. آن‌ها درست، همان کاری را که نباید می‌کردند، کردند؛ یعنی «الوای» را کشتند! الوای به گفته‌ی فردوسی، کسی بود که نیزه‌ی رستم را می‌کشید و در جنگ‌ها، پاس‌دار پشت سر او بود. این جاست که زواره، از نوش‌آذر خون‌خواهی می‌کند. جنگ ایرانیان و سگ‌زیان، مانند تراژدی رستم و اسفندیار، جز خون‌ریزی، چاره‌ای نداشته است. وقتی رستم برای چاره‌گری، به اسفندیار می‌گوید که به جای کین فرزندان، خون برادر و فرزند من را بریز، اسفندیار، این پیش‌نهاد را یک بی‌حرمتی برای خویش قلم‌داد می‌کند. برای این که در این پیش‌نهاد، یک سنت‌شکنی بزرگ نهفته است، شبیه آن سنت‌شکنی‌ای که کفش‌گر یا بازرگانی می‌خواست فرزندش را به فرهنگیان بسپارد تا دبیر دست‌گاه شاهی گردد (فردوسی، ۱۳۸۶، دفتر هفتم: ۴۳۸). استاد خالقی در گزارش چرایی نپذیرفتن فرزند کفش‌گر در صف فرهنگیان، بر عدل نوشیروان پای می‌فشارد و سبب به هم خوردن معامله را تنها، جلوگیری از دبیرشدن فرزند کفش‌گر قلم‌داد می‌کند (۱۳۸۹، ج سوم: ۳۷۷). تردیدی نداریم که صعود از طبقه‌ای اجتماعی به طبقه‌ی دیگر و یافتن مشمولیت قوانین آن طبقه، دست کم در یک مقطع زمانی غیر ممکن بوده است. در نظام کاستی (کاست = cast در این جا به معنای اصالت خون و نژادست) هیچ گونه تغییر در قانون طبقات وجود ندارد. قشربندی اجتماعی، نظام بسته‌ای است که فرد برای همیشه در سطح اجتماعی خود، محکوم است (با تصرف، بروس گوئن، ۱۳۷۲: ۱۸۲). در نظام طبقات اجتماعی که در شاه‌نامه به چهار طبقه‌ی روحانیان، ارتشیان، کشاورزان و گله‌داران و صنعت‌کاران تقسیم می‌شد، از طبقه‌ی اشراف و پادشاهان خبری نیست. به این سبب که در سراسر شاه‌نامه، جای‌گاه شاه و موبد از یک‌دیگر بازشناخته شده، دور از باورست که فردوسی نظام شاهنشاهی و اشراف را در طبقه‌ی روحانیان جای داده باشد! این در حالی است که به عنوان مثال، در هند باستان و در کتاب ریگ ودا، سه طبقه وجود داشت که یکی از آن‌ها به اشراف و شاه‌زادگان و پادشاهان منسوب بود (سعیدی مدنی، ۱۳۸۸: ۱۶۱). هر چه هست، میان

نظام ارتشی‌ها و پهلوانان و شاهزادگان و روحانیان که اسفندیار از گروه آنها بود، تفاوت معناداری وجود داشت. در بسته‌ی چنین طبقاتی، هرگز خون یک شاهزاده، برابر با خون کسی در طبقه‌ی پایین‌تر نبوده است. در غررالسیر، آن کس دوم را بنده خوانده است: «اسفندیار به رستم پاسخ داد ای رستم کشتن بندگان به تلافی خون خداوندان، جان را آرامش نبخشید» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۶۴). بدین روی، تقابل خون شاهزاده و خون پهلوان یا پهلوانزاده، روی دیگری از کشمکش داستان رستم و اسفندیار را به ما نشان می‌دهد که با ساختار همه‌ی کشمکش‌های دیگر در این داستان، مطابق است. به همین سبب است که اسفندیار از پیش‌نهاد رستم، سخت به خروش می‌آید: «چنین گفت با رستم اسفندیار/ که بر کین طاووس نر خون مار// بریزیم ناخوب و ناخوش بود/ نه آیین شاهان سرکش بود» (فردوسی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ۳۸۶).

۳. پیشینه، ضرورت و پرسش‌های تحقیق

شارحان شاهنامه، از شرح و نقد این بیت‌ها، به سادگی گذشته‌اند؛ بدین روی پیشینه‌ای پژوهشی برای مقاله، گزارش نشده است؛ اما از آن‌جا که نویسنده فرض کرده که تقابل مار و طاووس درین داستان تقابل معناداری است، ضرورت تبیین این تقابل، آشکار می‌گردد؛ در نتیجه ما با چند پرسش در این‌جا روبه‌رو هستیم: آیا اسفندیار با مقابل دانستن طاووس و مار، به کنایه‌ای ژرف‌تر اشاره دارد؟ آیا می‌توان گفت اسفندیار نسل و نیاکان خودش را با نماد طاووس نر و آن رستم را با نماد مار، یاد می‌کند؟ در اسطوره‌ها و نمادها، چه رابطه‌ای میان مار و طاووس است؟ و سرانجام این که آیا تقابل طاووس و مار، با ساختار و اندام‌وارگی همه‌ی داستان رستم و اسفندیار، پیوندی معنادار دارد؟

۴. طاووس در شاهنامه

نقش طاووس، در شاهنامه، جز در توصیف‌ها، پررنگ نیست و این کم‌رنگی بدان سبب است که طاووس توت‌م یا اسطوره‌ی پیچیده‌ای در ساختار اندیشه‌های اسطوره‌ای ندارد؛ با این حال، همان توصیف‌های باقی‌مانده در شاهنامه و دیگر متن‌های کهن، نقش تقابلی مار و طاووس را برجسته می‌سازد. نخستین جایی که با عبارت «طاووس نر» روبه‌رو می‌شویم، در داستان زادن و بزرگ‌شدن فریدون است. می‌دانیم که فرانک، مادر فریدون از ترس ضحاک،

کودک نوزاد را در پناه البرز، به گاو برمایه، می‌سپارد. فردوسی وقتی می‌خواهد زادن این گاو را توصیف کند، می‌گوید: «ز مادر جدا شد چو طاووس نر!» این که گاو، جای مادر فریدون را بگیرد، این که شیر این گاو در رگ و پی فریدون فرو رود و گاو هم‌چون دایه‌ای مهربان از او که نوزادی بیش نبوده، نگه‌داری کند، این که گاو به دست ضحاک کشته شود و فریدون برای انتقام گاو، گریزی گاوسر بسازد؛ همه‌ی این‌ها در راستای فهم نشانه‌های طاووس و مار، قابل تأمل است. با توجه به اشاره‌های بالا در خصوص ارتباط گاو برمایه و کشته‌شدنش به دست ضحاک، لازم است یک‌بار دیگر به سخنان رستم و اسفندیار توجه کنیم. نخستین جایی که اسفندیار آن هم بسیار سرپوشیده پیامی رمزی به رستم می‌فرستد تا با یادآوری گذشته‌ها، او را وادار به کرنش کند، در پیامی است که به واسطه‌ی بهمن فرستاده می‌شود. بهمن به رستم می‌گوید هوشنگ و جم و فریدون، شاهی را از دست «ضحاک» بیرون آوردند؛ یعنی ضحاک و ضحاک‌ی مرده است! پاسخ رستم، یادآوری عهد شاهان است. اگرچه رستم در پناه شاهان بوده؛ شاهان نیز در پناه او به پادشاهی رسیده‌اند. پیام پرمعنا همین است که اگر رستم از نسل ضحاک هم باشد، ضحاک‌ی نیست! بار دوم در گفت و گوی رودرروی اسفندیار و رستم، اسفندیار، پس از خشمی که از نانشستن رستم در دست چپ دارد، رستم را از نسل زال و زال را بدگوهر و دیوزادی می‌داند که از خوراک مردار سیم‌رغ بزرگ شده است؛ اما در برتری خویش، از گشتاسب، لهراسب، اورندشاه، کی‌پشین، کی‌قباد تا برسد به فریدون که «بیخ کیان بود و زیبای گاه» (همان، دفتر پنجم: ۳۵۰)، یاد می‌کند. اسفندیار چیزی را پوشیده نمی‌گذارد؛ اما رستم از بیان سلسله‌ی خویش طفره می‌رود. او به طور روشن نمی‌گوید که نسل و اصلش به کجا ختم می‌شود. این کاستی، جز سبب‌های دیگر، به حضور و ظهور رستم و خاندان او، در میان اسطوره‌های ایرانی نیز باز می‌گردد. از سویی رستم این‌جا نماینده‌ی فکر و طبقه‌ی فرودست است. طبقه‌ای که اگر امتیازی دارد، به سبب هنر خویش است نه هنر اصل و نسب. رستم در پاسخ می‌گوید: زال فرزند سام، سام از پشت نریمان و نریمان از گرشاسپ است! این‌جا رستم از ادامه‌ی بازمی‌ایستد؛ اما به سراغ مادر که می‌آید می‌گوید:

همان مادرم دخت مهرباب بود	بدو کشور هند شاداب بود
که ضحاک بودیش پنجم‌پدر	ز شاهان گیتی برآورده سر
نژادی از این نام‌ورتر که راست؟	خردمند گردن نیچد ز راست!

(همان: ۳۴۷)

در زامیادیش، روایت است که فرّه‌ی ایزدی، سه بار از جمشید، به صورت پرنده‌ای جدا شد. بار نخست به مهر داده شد! بار دوم به فریدون رسید و بار سوم به گرشاسپ (دادگی، ۱۳۹۰: بند ۳۵ تا ۳۸)؛ اگر به تقدّم و تأخر رسیدن فرّه‌ها بنگریم، طبیعی است که سهم پهلوان در فرجام سهم‌هاست؛ اما در سخنان گشتاسپ و اسفندیار، جز گله و شکایت از به دربارنیامدن رستم و زال، کنایت دیگری هم هست که تعرّض جابه‌جایی فرّه را نشان می‌دهد. ناخشنودی از داشتن یک فرّه، تنها از سوی اسفندیار و گشتاسپ محتمل نیست؛ شاهزاده می‌خواهد سهم پهلوان‌فرّه‌گی رستم را از آن خود کند!

۵. مار و اژدها در شاهنامه

در شاهنامه، نخستین جایی که نام مار آمده، آن‌جاست که هوشنگ آتش را کشف می‌کند. این مار با صفت‌هایی چون: سیاه، تیره‌تن، تیزتاز توصیف شده است. فضایی که فردوسی برای مار توصیف می‌کند، بیش‌تر به این معنا نزدیک است که مار جادویی است که با حضور او آتش کشف شده است. دومین بار، آن‌جاست که از شانهِ ضحاک مار می‌روید. ماری سیاه که مانند مار جادوگر هوشنگ است: «دو مار سیه از دو کتفش برُست» (فردوسی، ۱۳۸۶، دفتر یکم: ۵۰). ضحاک در شاهنامه، با صفت «جادوگر» توصیف شده است. مارها نیز در نتیجه‌ی بوسه‌ی ابلیس یا همان اهریمن روییده‌اند و یکی از صفت‌های برجسته‌ی ابلیس و اهریمن، وسوسه و جادوگری و اغواست. می‌بینیم که میان کارهای جادوگران، اهریمن، ضحاک و مار، تناسبی اندام‌وار دیده می‌شود. تناسب‌هایی که در مفاهیم اسطوره‌ای مار و لایه‌های ژرف حضور او در آمیختگی فرهنگی و اسطوره‌ای در چندین لایه‌ی تاریخی، ریشه دارد. مارها با ویژگی‌های اهریمنی، مانند هر اهریمن دیگری، مانند ضحاک تازی، در قصد فروپاشی کشور ایران مشترک‌اند. جایی از زبان مادر فریدون آورده است:

ابر کتف ضحاک جادو دو مار برست و برآورد از ایران دمار!

(فردوسی، ۱۳۸۲، ج اول: ۶۰)

یعنی ضحاک اگر از ایران دمار برآورد، به پشتوانه‌ی همان ماران بود. حضور آن دو مار بود که با خود ضحاک، اهریمن سه‌سر، سه‌پوزه‌ی شش چشم را رقم می‌زد. چنان‌که به عنوان مثال، ابلیس به پشتوانه‌ی ماران، دمار از روزگار حضرت آدم درآورد! اما پس‌تر، وقتی از خوراک آن ماران که مغز سر ایرانیان بود، سخن به میان می‌آورد، می‌گوید: «مر آن اژدها را

خورش ساختی» (همان، ۱۳۸۶، دفتر یکم: ۵۶)؛ یعنی مار را به مفهوم اژدها نزدیک می‌کند؛ چرا؟ برای این که در واژه‌ی اژدها، مفهوم جادوگری بیش‌تر و روشن‌تر نهفته است؛ چنان که در مفهوم اهریمن و چنان که در مفهوم ابلیس. بدین روی ضحاک که خود سرکرده‌ی جادوان است، جادویی دیگر او را فریب می‌دهد و دو اژدهای مغزآوار بر شانه‌هایش می‌رویاند تا با نقش اهریمن اوستایی که سه سر، سه پوزه و شش چشم داشته، مطابق آید. از قضا، گفته‌شده که «اودگ» نام دیو زنی است که ضحاک را زاییده است (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۴)؛ کنایه‌ی فردوسی، در باره‌ی مادر ضحاک، بی ارتباط به این نکته نباید باشد. ضحاک تازی، به واسطه‌ی دیو دچار گناهان بزرگی می‌شود. او در گناه چنان فرو می‌رود که خود آموزگار دیوان می‌گردد. بارگاه او محل حضور پلیدی و پلشتی‌ست. روزگار او روزگار پیروزی دیوان بر نیکی و داد است. جنگ فریدون تنها با ضحاک تازی نبود، جنگ او با خیل اژدهایان بوده است؛ همان چیزی که در رویه‌ی اسطوره‌ای‌اش، جنگ میان هرمز و اهریمن است. هرمز طاووسی و اهریمن مارفش. در اسطوره‌های هندی، ورتره، با نام ضحاک پیوندی ناگسستگی دارد. ویش‌وروپه (vishvarupa)، نه تنها از نظر ریشه‌شناسی که از نظر کنش‌ها و منش‌ها، دگردیسی از جادوی ضحاک است؛ همان که گاوها را می‌دزدد، ابرها را زندان می‌کند و موجب خشک‌سالی است. ایندیره کشنده‌ی ورتره و آزادکننده‌ی گاوها و ابرهای باردار است. در اوستا هم واژه‌ی ویشپ (vishpa) که به معنای زهرآگین است، به صورت ویشاپه (vishapa) برای توصیف یا صفت اژی که مار باشد، آمده؛ چنان که بهرام با صفت ورتره‌هن (varatrahna)، به معنای کشنده‌ی ورتره یا همان جادوی اژی، در متن‌های زردشتی، به یاری ایندیره می‌آید تا اژی را بکشد (هم‌چنین – رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۸۶). در بهرام‌بشت هم فریدون به لطف بهرام، بر ضحاک پیروز می‌شود (دادگی، ۱۳۹۰: بند ۴۰). نیز (– مس‌کوب، ۱۳۷۱: ۴۱). چنان که در اوستا آمده، فریدون نخستین اژدهاکش ایرانی‌ست (– سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۹ و رستگار فسایی، ۲۰۳). سرکاراتی بر این باورست که هرکه اژدها را بکشد، آسیب می‌بیند! به این سبب که نفس «اژدهاکشی» چنان که یونگ هم آن را به عنوان یک سرنمون (archetype) شناخته، در ذات آدمی، به عنوان یک «بن‌مایه» یا موتیف (motif) سرشته است. فریدون، دچار شومی ضحاک گردید؛ اگر چه کشنده‌ی او نبود؛ اما به سرنوشت بسیار تلخی با کشته‌شدن ایرج دچار آمد. رستم و اسفندیار هر دو اژدهاکش بودند و سرنوشت آن‌ها محتوم به همین تراژدی بود. چنین است زندگی و مرگ فرامرز و دیگر اژدهاکشان. گشتاسپ، یک پهلوان اژدهاکش است (رستگار فسایی، ۱۳۷۹:

۱۵۶). وقتی به روم می‌رود و با دختر شاه، کتیون آشنا می‌شود، برای به دست آوردن دختر و یاری رساندن به دیگر دامادهای قیصر، گرگی و اژدهایی را باید بکشد. گرگ؛ اما در اصل اژدهاست (خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۳۳۵). خالقی مطلق ضمن اذعان به این سخن که گرگ، نوعی اژدهاست، گشتاسپ را آزادکننده‌ی سه دختر قیصر روم از دست اژدهاها دانسته، دخترانی که اسیر اژدها هستند؛ اما به ظاهر، در دست پدر گرفتار آمده‌اند. گشتاسپ تنها کتیون را آزاد نمی‌کند؛ بل که هر سه را آزاد می‌کند و با هر سه ازدواج می‌کند (با تصرف: همان). سخنان خالقی مطلق، یادآور جنگ فریدون با اژدهای ضحاک است که به آزادی دختران جمشید منجر می‌شود. چیزی شبیه بن‌مایه‌ی رهایی ابرهای بارور از دست اژدهای خشکی.

مار باز در حادثه‌ی مرگ رستم تعبیر تازه‌ای پیدا می‌کند. رستم به دست نابردار، شغاد کشته می‌شود. رودابه، مادر رستم نمی‌تواند مرگ پسر را تاب بیاورد. به زال می‌گوید چنین روزگار تیره‌ای را کس تا کنون ندیده است! زال او را سرزنش می‌کند و می‌گوید: اگر یک هفته دست از خواب و خوراک بکشی، «غم ناچریدن بدین بگذرد» (همان، دفتر پنجم: ۴۶۴)؛ یعنی غم خواب و نان، برایت ناگوارتر خواهد بود و غصه‌ی مرگ فرزند را فراموش خواهی کرد. رودابه از این سخن می‌رنجد و سوگند یاد می‌کند که تا پیوستن روانش به روان رستم در روز شمار، هیچ ننوشد، نخورد و نخوابد؛ اما گرسنگی، همان گونه که زال پیش‌بینی کرده بود، عزم او را سست می‌کند. به مطبخ می‌رود. مرده‌ماری بر سرراهش می‌بیند:

بزد دست و بگرفت بی‌جان سرش بر آن بُد که از مار سازد خورش
پرستنده از دست رودابه مار ربود و گرفتندش اندر کنار

(همان)

مادر رستم، دختر مهرباب از نسل ضحاک، در پریشانی و حالت روانی می‌خواهد مار بخورد! مار خوردن چنان که فردوسی در پایان شاه‌نامه از زبان رستم فرخ‌زاد آورده، رسم تازیان است: «از این مارخوار اهرمن‌چهرگان» (همان، ۱۳۸۲، ج نهم: ۳۴۰). از سوئی، روان‌کاوان و پزشکان در نظریه‌ی «پیکا» (pica) بر این باورند که نیازهای جسمانی و روانی، آدمی را به سوی خوردن خوراکی‌هایی سوق می‌دهد که سابقه‌ی ذهنی و روانی داشته باشند. به عنوان مثال، آنمی فقر آهن با توجه به عامل‌های روانی دیگر، به خاک‌خواری

(geophagy) منجر می‌شود (شاه‌وردی، ۱۳۸۰: ۵۲) و رو آوردن انسان‌ها به خوردن چیزهای عجیب و غریب (پیکا)، به نیازهای غریزی و فیزیولوژیک آن‌ها وابسته است. هم‌چنین نخستین جایی که نام «اژدها» به عنوان یک رمز یا توتم به کار رفته، در بخش منوچهر و زادن رستم است. پس از حادثه‌ی زادن زال، سرافگندگی سام از او و به سیمرغ سپردنش و این که در نظر خاندان گشتاسپ، زال پرورش‌یافته‌ی مرغی از خانواده‌ی «کرکس» است، برای خاندان زال، مهم بوده است که حاصل وصلت زال و رودابه، چه خواهد شد. از این رو زادن رستم در شاه‌نامه، با اهمیت توصیف شده است. سیمرغ با پری که نزد زال بوده و سوزانده‌شده، فراخوانده و شکم رودابه به حکمت او شکافته می‌شود، نام کودک را «رستم» می‌گذارند. او تهم‌تن است و برای او تن‌دیزی می‌سازند که درست همانند اوست تا آن را به سام، نشان‌دهند؛ اما این کودک: «به بازوش بر اژدهای دلیر!» (همان، دفتر یکم: ۲۶۸). چرا نقش اژدها بر بازوی تن‌دیس است؟ آیا به نشانی که گرشاسپ، پس از کشتن اژدها بر درفش خویش می‌نشانند، مربوط نیست؟ آیا همین توتم نیست که پس‌تر بر درفش رستم و فرامرز دیده می‌شود؟ اگر اژدها همان ضحاک تازی باشد، اگر اژدها جادوگر و اگر جادوگری از زبان شاعر و همه‌ی شخصیت‌ها و قهرمانانش نکوهش می‌شود، چرا باید نقش بازوی تن‌دیس رستم اژدها باشد؟ مگر اژدهاکشی رسم خاندان رستم نبوده است؟ مگر سام شهرتش به کشتن اژدها نبود؟ مگر گرشاسپ همه‌ی شکوه پهلوانی‌اش به سبب کشتن اژدها نبود؟ مگر خود رستم در هفت‌خان کشته‌ی اژدها نیست؟ مگر فرامرز با اژدها مبارزه نمی‌کند و یکی از اژدهاکشان نیست؟ پاسخ همه‌ی این پرسش‌ها مثبت است. از نظر خاندان رستم، اژدها، هیولایی است که باید با او مبارزه کرد و او را از پای درآورد؛ اما اسفندیار رستم را به نسل مار و اژدها نسبت می‌دهد و می‌خواهد این اژدهایان را از پای درآورد.

در خان سوم رستم چنین آغاز می‌شود که در نیم‌شب، رستم خوابیده و رخس در چراگاه می‌چرد. ناگهان سر و کله‌ی اژدهایی از دل تاریکی پیدا می‌شود. اژدها نخست به رخس می‌تازد. این تازش، ژرف‌ساخت اسطوره‌ای دارد. در اوستا، اژدهایی که به دست گرشاسپ کشته می‌شود، غورت‌دهنده‌ی اسب‌هاست (یسنا، بند ۱۰ و یشت ۱۹، بند ۴۰ به نقل از خالقی مطلق، ۱۳۶۷: ۴۰۱). در دین‌کرد، اژدها، با صفت شاخ‌دار اسب‌بلعنده توصیف شده (دین‌کرد، کتاب نهم، بند ۱۴ به نقل از همان)؛ رخس به بالین رستم می‌رود و سم بر خاک می‌کوبد. رستم پس از بیدارشدن و ندیدن اثری از اژدها، رخس را نکوهش می‌کند و دوباره می‌خوابد. اژدها باز از سیاهی بیرون می‌آید و آهنگ رخس می‌کند؛ رخس باز به

بالین رستم می‌رود. رستم این بار رخس را به کشتن تهدید می‌کند و به او می‌گوید: «که تاریکی شب بخواهی نهفت» (فردوسی، ۱۳۸۶، دفتر دوم: ۲۷)؛ یعنی می‌ترسی! این حادثه، به نفع اژدهاست! اژدها توانسته میان رستم و رخس، بند ناسازگاری بکشد. فردوسی، این‌جا یک جمله‌ی معترضه، که گویی با بافت سخن در داستان در پیوند نیست، بر زبان می‌راند: «ز ببر بیان داشت پوشش برش» (همان: ۹۵). چرا این پاره را افزوده است؟ این پاره، پیوند منسجمی با پیش و پس خود ندارد. رستم پیش‌تر اسب را سرکوفت زد که از ترس من را بیدار می‌کنی و دنباله‌ی آن گفت که تو را می‌کشم و خودم ابزار جنگی‌ام را تا مازندان می‌کشم. فردوسی روایت را ادامه می‌دهد که: «سیم ره به خواب اندر آمد سرش / ز ببر ..» پس پشت این بیت هم آمده: «بگرید باز اژدهای دژم / ..»؛ شاعر، اسطوره یا زبان نمادین حماسه، در آن پاره، سخنی دارد که یا به اولویت کشتن اسب از سوی اژدها بازمی‌گردد یا به آرامش رستم در به خواب رفتن، در پیوند است. با گمانه‌های بالا، مسئله‌ی جنسیت ببر بیان برجسته می‌شود. در باره‌ی ببر بیان، گمانه‌زنی‌های بسیاری شده. مهری باقری، امیدسالار، خالقی مطلق و دیگران، از ببر بیان سخن گفته‌اند. امیدسالار ببر را پوست بیدستر آبی یا سگ آبی دانسته (۱۳۶۲: ۴۵۵)؛ اما مختاریان به رد نظر او برخاسته (۱۳۹۳: ۱۲۵) و آن را پوست ببر معمولی انگاشته. باقری به خفتانی از پوست قندز اشاره کرده (۱۳۸۴: ۷۰۳) و شاپورشهبازی، ضمن به کسر خواندن «ب» در بیان، آن را پوست نوعی ببر وحشی گرفته (۱۳۶۶: ۵۶). زارعیان، پوست را به یوزپلنگ نسبت داده (۱۳۷۲: ۸۱۲) و آیدین‌لو پوست معمولی ببر در نظر داشته که هم قابل سوختن بوده و هم آسیب‌پذیر! خانم دارا، آن را یک بن‌مایه و آرزوی دیرین به شمار آورده (۱۳۸۶: ۲۰۲). خالقی مطلق به نظر ما و به درستی، ببر را پوستی از اژدها قلم‌داد کرده است (۱۳۶۷: ۴۰۰). اژدها از آن رو که رستم خود اژدهاناسب است و توتم اژدها در خاندان او موروثی است؛ هول‌انگیزترین جانور موجود قلم‌داد شده است. در این خان، رستم با اژدها سخن می‌گوید! از اژدها می‌پرسد نامت چیست؛ اما اژدها نامش را نمی‌گوید. وقتی اژدها نام رستم را می‌پرسد، برخلاف عادت‌های پیشین که رستم از بازگفتن نامش پرهیز داشته، این‌جا نامش را صریح باز می‌گوید:

چنین داد پاسخ که من رستمم ز داستان و از سام و از نیرمم

(۱۳۸۶، دفتر دوم: ۲۸)

رستم از آن رو برای اژدها از نسل خویش سخن می‌گوید که یادآوری کند نسل اندر نسل‌اش، کشنده‌ی نسل اندر نسل اژدها بوده‌اند!

بار دیگر که از اژدها سخن در میان است، در جنگ رستم و اسفندیار، آنجاست که سهراب از هجیر، نشانی پدر را می‌خواهد و هجیر از او پنهان می‌کند. این جا تنها نباید به این نکته بسنده کرد که چرا بر پیکر درفش رستم، نقش اژدهاست؛ بل که باید پرسید که چرا هجیر، رستم را یک مرد «چینی» معرفی می‌کند؟! اگر ما بخواهیم به تحلیل اسطوره‌شناسان توجه کنیم، باید به آن‌ها که رستم را مردی سکایی دانسته‌اند، مردی برخاسته از جغرافیایی نزدیک به مرز چین، مردی که نشانه‌ی دلیری‌اش با نشانه‌های دلیری در قهرمانان و پهلوانان چین مطابق بوده، حق بدهیم (کویاجی، ۱۳۸۰: ۲۱۵). اگر اژدها در چین نماد باروری، باران، آب و رحمت است و اگر میان افسانه‌ی سهراب و رستم و لی‌نو-جا (سهراب) و لی-جینگ (رستم) چینی مشابهت‌های چشم‌گیری است (همان: ۳۵)، طبیعی است که هجیر بگوید او مردی چینی است. جز این، در میان صفت‌هایی که سهراب نزد رستم می‌بیند، دو صفت مشابه وجود دارد. برای اسب می‌گوید: «تو گفتی که در زین بجوشد همی» (همان، دفتر دوم: ۱۶۰) و برای رستم می‌گوید: «همی جوشد آن مرد بر جای خویش!» (همان). جوشش مرد و رخس، یادآور همان پیچ و تاب است که در اژدها دیده می‌شود!

خان سوم اسفندیار، مانند خان سوم رستم، گذر از اژدهاست. اژدهایی که دژم است، ماهی از دریا به دم برآورد (مانند اژدهای گشتاسپ)، آتش‌افروزست از دم و اندامش کوه خارا است. اسفندیار از درگران (درودرگان) می‌خواهد که گردونه‌ی گرداگرد پرتیغی و صندوقی بسازند؛ مانند پدرش که خنجری با تیغ‌های گرداگرد ساخت، اسفندیار خود در صندوق پنهان می‌شود. اژدها اسب‌ها و گردون و را با صندوق می‌بلعد (یادآور سرنمون اسب‌بلعدگی اژدها و مار)؛ اما تیغ‌های گرد گردون، نمی‌گذارند طعمه از گلویش پایین برود. در این هنگام اسفندیار از صندوق بیرون آمده، با تیغ و از درون کام او، مغز اژدهای زخمی و ناتوان را می‌آشوبد؛ چنان که پدرش با اژدهای کشور روم همان کرد.

۶. اژدها، مار و طاووس در متن‌های دیگر

بیرون از شاه‌نامه، سیمرغ در گرشاسپ‌نامه، نقشی برجسته ندارد؛ اما گرشاسپ در یک آن او را می‌بیند که اژدهایی در چنگ و نهنگی در منقار می‌گذرد (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۵۳)؛ همان صفتی که فردوسی به اژدهایان داده است. سیمرغی که پرورنده‌ی زال بوده است، از راه سوزاندن پرش، به یاری زال و رستم می‌آید! منزوی می‌گوید این خاصیت در افسانه‌ی دیو

هم وجود دارد؛ متنها برای دیو مویش را می‌سوزانند (منزوی، ۱۳۵۴: ۳۱). پر سیمرغ در ادبیات عرفانی ما نیز یاد شده است (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۵). سهروری هم سبب مرگ اسفندیار را درک و دریافت تجلی یا درخشش فوق‌العاده‌ی سیمرغ (با درخشش رنگ اژدها و رخس همانندی دارد) در آینه‌ها و پوشش ساییده‌ی رستم می‌داند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۳۳).

۷. نقش مار و طاووس در نگاره‌ها

در سنگ‌نگاره‌ها که برخی آن‌ها را کهن‌ترین اثرهای نگارشی می‌دانند، نقش مار و طاووس دیده می‌شود. به ویژه مار که توتم خوب و بدش، پیوسته با انسان بوده است. جز سنگ‌نگاره‌ها، جام زرینی در تپه‌ی حسن‌لو، نزدیک شهر نقده، یافت شده که کهنگی‌اش را تا هزاره‌ی دوم پیش از میلاد، گمانه زنی کرده‌اند. روی این جام، نقش‌های برجسته‌ی فراوانی است. از جمله کرکس، گاو، گردون، شیر، ببر، اسب، ... و اژدها یا ماری سه‌سر، سه‌پوزه و شش چشم. این اژدهاها، به تن مردی چسبیده که گمان می‌کنم در هیکل انسان‌اسبی در برابر انسان‌جانوری، ایستاده باشد. بانو مزداپور، در این جام زرین، توتم یا نماد مار را مثبت ارزیابی کرده (۱۳۷۱: ۳۳۴). نیز در نگاره‌های عیلام/ایلام درخت زندگی که باید شبیه کاج باشد، با دو مار تزئین شده که نزدیکی مار با درخت کاج را نشان زندگی، سرزندگی و رونق و افزونی دانسته‌اند (هینز، ۱۳۶۸: ۸۱۶). در نگاره‌ی اینشوشینک، خدای شهر شوش، بر تختی از مار چنبره‌زده، نشسته و سر مار در دست اوست (مزداپور، ۱۳۸۷: ۲۱۰). مزداپور، در این مقاله، به درستی به تلفیق اسطوره‌ها اشاره کرده و در فرجام، حضور مار در این نگاره و نگاره‌ی جام زرین حسن‌لو را، نماد خرد و رمز عقلانیت، گرفته (مزداپور، ۱۳۸۷: ۲۱۲) و میان مار و «وهومن» یا بهمن امشاسپنت، پیوندی دیده است (مزداپور، ۱۳۷۱: ۳۲۸ تا ۳۳۴). معین نیز در تعبیر معنای «کروبی»، آن را برگرفته از کروبیم (cherubim) به معنای فرشتگانی دانسته که پیش از موسا نام نیمه‌خدایان ابرها در ردیف «صرافیون» یا مارهای بال‌دار و الاهیون و خدایان گله‌های عبرانی بوده است (نظامی عروضی، ۱۳۶۹: ۱). اقتداری در اثری به آیین مارپرستی در بین‌النهرین اشاره کرده؛ به سنگ‌نگاره‌ای در معبد سالبورگ اشاره می‌کند و می‌گوید بر خلاف نظر پورداوود که در مقدمه‌ی کتاب «آیین میترایسم» گفته مهرپرستی با سربازان اسکندر به غرب رفت؛ آیین میترایسم و ناهیدپرستی و آثار معبد‌های آن‌اهیتایی، پیش از تازش اسکندر به غرب رفته بود. در آن سنگ‌نگاره، میترا بر گاو نری سوار است و خنجر به گلویش برده، روی شنش

قمری، بلدرچین یا کبوتری نشسته، از میان هفت شاخه‌ی گل سر ماری پیداست، شیری زیر پای گاو خوابیده، عقربی به شکم گاو چسبیده و ماری کوچک و چابک سر در کاسه‌ی شیر دارد (۱۳۵۴: ۶). او چون بر این باور بود که آیین مارپرستی، تنها متعلق به بین‌النهرین و به ویژه، سرزمین تازیان است؛ نقش مار و یا عقرب را در این نگاره، به دیدی منفی نگریسته و گفته: شاید می‌خواهد در کاسه زهر بریزد (همان)؛ اما این نظر با آن فرضیه‌ای که مار را نماد زیست و حیات می‌داند، تطبیق نمی‌کند؛ چنان که به عنوان مثال، پژوهش‌گری چون ورمازن، سرچشمه‌ی مهرپرستی فرنگی را منشعب از جهان مشرق‌زمین به ویژه ایران مهری دانسته و گفته که مار و عقرب مظهر زمین و برکت، فصل‌ها و زندگی در گیتی است (۱۳۸۷: ۸۷). هم‌چنین هینز جابه‌جا به نقش کلیدی و مهم مار به عنوان نمادی از برکت و پرستش در نگاره‌های عیلامی، اشاره می‌کند (۱۳۶۸: ۸۲۲). آن‌جا هم که نقش مار، بیش‌تر با نقش شیر (جانور) قرین است (در اسطوره‌ی گیل‌گمش، مار را شیر خاک خوانده‌اند: منبع پس‌تری)، از آن روست که این هر دو، مانند گاو و پرنده (کبوتر، کرکس، طاووس ..)، زاینده‌ی جهان به شمار آمده‌اند. اگر تیامت یا مار یا اژدها نبود، جهان پدید نمی‌آمد (ژیان، ۱۳۸۹: ۷۷). در نگاره‌ای دیگر، زروان در شمایل مردی برهنه با سری شبیه شیر دیده می‌شود که ماری به دور او هفت یا شش‌بار حلقه زده و سر مار بر روی سر زروان آرمیده است. دو بال در بالا و پایین خود دارد که بیانگر حرکت زمان است. در دست‌های او یک عصای سلطنتی و نیروی رعد، دیده می‌شود که حاکمیت او را نشان می‌دهد و در هر دستش یک کلید است که نشان‌گر مالکیت بهشت است و بدنش با نمادهای برج هشتم (بروج دوازده‌گانه) و فصل‌های چهارگانه، پوشیده شده است (Hinnels, 1975: 78) نیز – اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۹۲). اکبری مفاخر، نگاره را متناسب با هدف نوشته‌اش آراسته است. از آن‌جا که او می‌خواهد بگوید ایزدیان گُرد که ستایش‌گر شیطان یا همان «ملک طاووس» هستند، نه به سبب حبّ شیطان و نه بغض معاویه، پیوندی ندارد؛ که از روی ترس و شفقت روشن گشته، نام یزیدیان با یزید پسر معاویه، پیوندی ندارد؛ که از روی ترس و شفقت است. خدای بزرگ به سبب رحمانی و رحیمی که با ذاتش سرشته، به مردم آسیبی نمی‌زند؛ اما شیطان که نیرویی شگرف و پایان‌ناپذیر دارد، ممکن است به مردم صدمه بزند. بدین روی ستایش می‌شود تا به کار بد بازنگردد. مفاخر می‌توانست در همین شیوه در گزارشش، به سرنمون ازلی تدبیر انسان در برابر دشمن که به عنوان مثال در فقه شیعه به «تقیه» نام‌بردار گشته، اشاره کند. کهن‌الگویی که به انسان خردمند می‌گوید در برابر دشمن نیرومند، چنان

عمل کند که او را وادار به دشمنی نکند. چیزی که در خون و رگ مردم مشرق‌زمین، به ویژه زیدیان یا یزیدیان آسیب‌دیده، نهاده و نهادینه شده است. وی به هوای هدف گزارش خویش، این پیکره را متمایل به نیروهای شر دانسته و زروان را که خدای خدایان است (بهار، ۱۳۸۱: ۱۵۹)، گراینده به اهریمن، تاریکی و نیروهای شر می‌داند، چنان‌که یزیدیان کرد (اکبری مفاخر، ۱۳۸۸: ۹۲). تصور می‌کنم بخشی از این داوری به سبب حضور جانوری مانند مار نیز باشد؛ در حالی که به گمان ما، در آیین زروانی، مار، نگهبان انسان، مظهر روان و حرکت، زایش و افزایش به شمار می‌رفت و چنان‌که می‌دانیم، کیش زردشتی، یا دست کم نوزردشتی‌های ساسانی، زروانیه و آثار آن‌ها را نیز از میان بردند؛ با این حال، تأثیر فرهنگ آن‌ها، تا مدت‌ها در روح و روان ایرانیان و برخی مکتوب‌ها و نقش‌های بعدی، باقی ماند. در باره‌ی یزیدیان کرد نیز، اگرچه پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته، هیچ‌کدام بدون اما و اگر نیست. نه شیطان‌پرستی آن‌ها مسلم گشته است و نه نماد طاووس، چنان‌که باید در آیین‌های آن‌ها برای ما روشن است. جیمز آر. راسل، استاد ایران باستان در دانشگاه کلمبیای امریکا، در گفتاری به داستانی اشاره می‌کند که بسیار قابل توجه است. او از گفته‌ی یک نویسنده‌ی ارمنی در سده‌ی پنجم میلادی به نام از نیک کوقب (Eznik of koghb) یاد می‌کند که داستانی بدین بن‌مایه در ایران (ایران عهد ساسانی) وجود داشته است: شیطان طاووس را آفرید تا نشان دهد که می‌تواند زیبایی را بیافریند! وی وجود چنین داستانی را مبنی بر ارتباط میان «شیطان» و «ملک طاووس»، نامی که یزیدی‌ها به ابلیس داده‌اند، دانسته است (راسل، ۱۳۸۲: ۳۳۵). راسل در این گفتار، بیش از این از داستان و نویسنده‌ی یادشده، سخن نمی‌گوید؛ اما به نظر ما بسیار دور است که روایت مورد نظر، متعلق به دوره‌ی ساسانی باشد. اگر چنین روایتی هم وجود داشته، ممکن است به اندیشه‌ی اعتراضی مانویان یا دیگر فرقه‌های غیر رسمی، مربوط باشد.

در اروپا، طاووس به ویژه در امور مذهبی، جای‌گاه ویژه‌ای دارد. درست است که برخی ریشه‌های حضور این پرنده را مانند حضور میترائیسم در فرهنگ‌های شرقی جست‌وجو می‌کنند؛ اما نقش و حضور پررنگ آن را در بسیاری از نگاره‌های کلیساهای رم و بیزانس در کاشی‌ها، موزائیک‌ها، گچ‌نگاره‌ها و سنگ‌فرش‌ها و در نسخه‌های خطی کتاب مقدس و انجیل به گونه‌ای که برای خود افسانه‌هایی تازه آفریده، نمی‌توان نادیده انگاشت. هنرمندان بیزانسی، در بیش‌تر صنایع دستی، طاووس را به مثابه‌ی امری ملزوم، به کار گرفتند. پیداست که در آیین مسیحیت، نگاه بسیار مثبتی به این پرنده وجود داشته است. در محراب کلیسا،

طاووس به عنوان پرنده‌ی نگهبان و نماد بهشت و جاودانگی، حضور دارد. گاهی تنها دیده می‌شود و گاهی همراه طاووسی دیگر که از بته‌جقه‌ای، درختی، جامی و خوشه‌ی انبوه انگوری محافظت می‌کند.

در نقش برجسته‌های تاق بستان، مار جایش را به طاووس می‌سپارد. در دوره‌ی ساسانی، نقش طاووس را در نگاره‌ها، برجسته می‌بینیم. به گفته‌ی فرای، مهر ساسانیان، نقش طاووس داشته (فرای، ۱۹۷۳: ۱۲). نگاره‌نگاران، این برجستگی را دال بر اهمیت طاووس و محبوبیت او نزد زردشتیان دانسته‌اند. درخت زندگی یا درخت «گوکرن» که آن را درخت «بس تخمه» و «همه تخمه» نیز گفته‌اند و سرچشمه‌ی همه‌ی گیاهان دارویی‌اش دانسته‌اند، در دوره‌ی ساسانی، با طاووس برای تزیین نقش‌ها و پارچه‌ها به کار رفته؛ اگر چه در برخی از نگاره‌های دیگر، طاووس جایش را به بز کوهی داده است. در تاریخ طبری آمده است که در کنار آتش‌کده و معبد‌های زردشتی که تا سده‌ی سوم قمری باقی بودند، جایی برای نگه‌داری طاووس وجود داشت. در باور زردشتیان، طاووس از آب زندگی نوشیده، دشمن مار است و اگر در کنار درخت زندگی دیده می‌شود، بدان سبب است که مار می‌خواهد بر آن درخت، چیره شود و با این چیرگی، خشک‌سالی و قحطی بیاورد؛ اما طاووس اجازه نمی‌دهد و از آن، پاس‌داری می‌کند (همان: ۲۶). اگر این گمانه‌زنی‌ها درست باشد، باید بگوییم که دست کم در دوره‌ی ساسانیان، بسیاری از نمادها، تغییر وضعیت داده‌اند. ممکن است بخشی از این تغییرها، به پیش از دوره‌ی ساسانی مربوط باشد؛ اما بخش مهمی از تعصب دینی و ایجاد هسته‌های بدعت‌گرانه‌ی توت‌ها و تابوها، به دوره‌ی ساسانی و پس از روی کار آمدن اردشیر، بازمی‌گردد. مزداپور از تضاد مفهومی در متن‌های زردشتی سخن می‌گوید و تردید می‌کند که پروانه با این همه زیبایی، چگونه خرفستر است؟ (۱۳۸۷: ۲۰۴). در بندهش آمده است: «خرفستر (xrafstar) حشره و جانور موزی و اهریمنی است، همه جادو و مار جادوتر؛ اما او را کشتن نگوید» (دادگی، ۱۳۶۹: ۹۸). هم‌چنین: «روشنی چشم خرفستران هرزودی است» (همان: ۹۷). یا برای گرگان که جزو درندگان اهریمنی به شمار آمده‌اند، آورده: «ایشان را آرایش کالبدها مانند گرامی سگ است» (همان: ۱۰۰). مزداپور این اختلاف‌ها را در «توجیه‌گری اسطوره‌ای» می‌بیند. شیوه‌ای که آدمی برای فهم اسطوره برمی‌گزیند و هیچ معیار علمی ندارد. می‌گوید اگر آورده‌اند که سگ گوشتش حرام، به این سبب بوده که روایتی می‌گفته نطفه‌ی گیومرت (همان ابوالبشر) در وجود سگ پدید آمده است (دادگی، ۱۳۷۶: ۱۳۶)؛ یعنی بیش‌تر این شایست و نشایست‌ها، به همان شیوه‌گری‌های اسطوره‌گردانی بازمی‌گردد؛ اما بخشی از این نابرابری، ممکن است به ذات

دگرگون‌پذیر مفاهیم اسطوره و هم‌چنین آمیختگی اسطوره‌ها با هم، در پیوند باشد. این که سلسله‌ای بیاید و بخواهد نمادها و رمزهای سلسله‌ی پیشین را از معنا تهی کند، خود یکی از مهم‌ترین سبب‌های اختلاف است. چنان که در میان خدایان ایران و هند این روی‌داد، دیده می‌شود. در دیگر سرزمین‌های که برخی در گذشته همسایه‌ی ما بوده‌اند، مانند هند، چین و ژاپن، مار و اژدها، جای‌گاه والا و اثرگذار در مفاهیم فرهنگ آن سرزمین‌ها داشته‌اند. در تن‌دیس بودا، مار مقدس کبرا دیده می‌شود. ناگا یا به تعبیر هدایت «مار ناگ» نوعی از مار کبراست که پشت سر پهنی دارد؛ چیزی که در پس سر بودا دیده می‌شود (ذکرگو، ۱۳۷۷). هنوز هم در هند، آثار مارپرستی، مارستایی، زندگی و حشر و نشر با مار، به روشنی دیده می‌شود. در مصر باستان، مار نماد خاندان شاهی بوده (ژ، ویو: ۱۳۸۲). در چین باستان چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، مار و اژدها، توت‌م مقدس بودند. نگاره‌های چینی، پارچه‌ها و داستان‌های باقی مانده در زبان و فرهنگ مردم چین، سرشار از حضور اژدها و مار است (جی. سی. کوپر، ۱۳۸۰). در ژاپن سنت مارپرستی هنوز هم رایج است. جزیره‌های ژاپن، در اسطوره‌های این کشور، زاده‌ی دو مار هستند. حتا خاندان امپراتور ژاپن، از نسل مار بوده (ناهوکو، ۱۳۸۳: ۱۵۳). در فرهنگ نمادها، آمده: «اژدها هم‌چون ابری بالای سر ما می‌ایستد و موج‌های بارورکننده‌اش را بر سر ما فرو می‌ریزد» (با تصرف، شوالیه و ..، ۱۳۷۸، جلد یکم: ۱۲۳). در این فرهنگ که به اسطوره‌های گوناگون اشاره شده؛ اژدها نماد و نمود پلیدی نیز هست؛ به همین سبب می‌گوید: «گاهی نماد قحط و سترونی و دیگرگاه نماد باران و بارآوری است» (همان). نماد قحطش، در اسطوره‌های ایرانی و هندی، دست کم در دوره‌ای مشترک بوده است. در اسطوره‌های هندی، ورتره، اژدهای خشکی ست. آب‌ها را اسیر می‌کند و می‌خواهد جهان را بخشکاند؛ اما با کارابزار «آتش آسمان» به دست ایندرا، خدای جنگ و پیروزی، از پای درمی‌آید و آب‌ها رها می‌شوند (شایگان، ۱۳۴۶: ۶۴). مار در اسطوره‌ها همین نقش را دارد. گاهی نماد ثروت و قدرت و زندگی و شادابی و آب و رودخانه است. میرچا الیاده گوید: «در چین اژدها مظهر آب، باران، باروری و تعادل گیهانی‌ست» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۰۵). و گاهی نماد زهرآگنی و پلیدی است. برخی گفته‌اند مفهوم اژدها در شرق و غرب، برعکس یک‌دیگر است؛ در حالی که در ارمنستان نیز که فرهنگش با فرهنگ ایران باستان بسیار نزدیکی و آمیختگی دارد، شهری بوده به نام «اُذر» که در زبان ارمنی به معنای «مار» است. این شهر را «ویشاپاکاکاک» می‌نامیدند که معنایش «شهر اژدها» است. در همین شهر، پرستش‌گاهی بود به نام «وهاگن» (vahagan) که خود یکی از ایزدان اژدهاکش اسطوره‌های ارمنی بوده است. سرکاراتی می‌گوید: وهاگن ارمنی، همان

ورهرام (verethraghan) (بهرام) ایرانی است که به اسطوره‌های ارمنستان راه یافته است (۲۴۱). سایه‌های شکارشده، ۱۳۷۸: ۲۴۰). کویاجی می‌گوید: در داستان‌های شاه‌نامه، رد پای دو اژدها دیده می‌شود. یکی اژی‌دهاگ مثبت و دیگری اژدی‌دهاک منفی (کویاجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱). ضحاک در شاه‌نامه، باید منطبق با اژدهایی باشد که چهره‌ی پلیدی دارد. همان که آمده است و جمشید را که مظهر آب و باران و خورشید و زندگی است، اسیر کرده و کشته تا فریدون برای نجات‌دادن ایران از دست پلیدی‌های او، برمی‌خیزد. این چهره‌ی ضحاک همان است که با سخنان و اندیشه‌های اسفندیار در این گزارش، منطبق است. از نظر اسفندیار، رستم از نسل اژدهای پلید و منفی است؛ اما آن‌چه نزد رستم از نشانه‌ها و توت‌ها دیده می‌شود، باید به ضحاک منسوب باشد که او چهره‌ی مثبتی در اسطوره‌های قدیم‌تر داشته است. مار یا اژدهایی که مظهر قدرت، زندگی، سلامت و پایداری بوده است. بدین روی و بی‌تردید می‌توانیم بگوییم اندیشه‌ی ضحاک بدی، چنان که در فکر اسفندیار زردشتی به وضوح دیده می‌شود، همان است که از کتاب اوستا و متن‌های دیگر زردشتی، ناشی شده است نه آن‌چه در اسطوره‌های قدیم‌تر بوده. در اوستا، از طاووس نامی به میان نیامده، شاید به این سبب که این پرنده، در ایران حضور بارز و آشکاری نداشته؛ اما در اسطوره‌های هندی فراوان است و چنان که گفته‌شده، طاووس در اسطوره‌های هندی، تجسد و مظهر ایندرا، ایزد باران است (پرهام، ۱۳۷۸: ۴۳)؛ اما از اژدها در اوستا مکرر یاد شده است. واژه‌ی اژی‌دهاگ که به مار زنده معنا شده، صفت شخصیتی است که در بوری (Bavri) یا همان سرزمین بابل یا غرب ایران دارای تجمل و دست‌گاه شاهی بوده است. او از آن‌ها، آناهیتا، الاهی آب و ایزدبانوی باران و باروری می‌خواهد به او اجازه دهد که به فرّه دست یابد: «از برای او (ناهید) اژدی‌دهاگ سه‌پوزه، در بوری، صد اسپ، هزار گاو و ده‌هزار گوسفند قربانی کرد و از او درخواست این کام‌یابی را به من ده! ای نیک! ای تواناترین! ای اردوی‌سور ناهید که من هفت کشور را (سراسر جهان را) از انسان تهی سازم» (زردشت، ۱۳۷۵: ۳۰۷ تا ۳۰۸ نیز ۲۰۸: ۶۵). آناهیتا البته به اهریمن اژی، یاری نمی‌رساند؛ در عوض به درخواست فریدون، فرزند آبتین، لیبک می‌گوید: «ای اردوی‌سور آناهیتا! مرا این کام‌یابی ارزانی دار که بر اژدی‌دهاگ سه‌پوزه، سه کله، شش چشم، آن دارنده‌ی هزار چالاکی، آن دیو بسیار زورمند دروج، آن دروند آسیب‌رسان جهان، آن زورمندترین دروجی که اهریمن برای تباه‌کردن جهان اشته به پتیارگی در جهان استومند بیافرید، پیروز شوم و هر دو همسرش شهرناز و ارنواز را که برازنده‌ی نگه‌داری خاندان و شایسته‌ی زایش و افزایش دودمان‌اند، از وی برابیم! .. اردوی‌سور، او را کام‌یابی بخشید»

(همان: ۳۰۳). چنان که از این دو روایت مشاهده می‌شود، با توجه به معنای «اردوی سور» (Sura Aredvi) یا «اردوی سور آناهیتا» (Ardwisur Anahi) که به تقریب نامش باید رودی نیرومند باشد و بانویی باشکوه که گردونه‌ی او را در آسمان سوم، چهار اسب زیبا می‌کشد و آن اسب‌ها عبارت‌اند از ابر، باران، آب و تگرگ (بویس، ۱۹۸۳: ۵۸)؛ تطبیق و تطابقتش با محتوای داستان ضحاک و فریدون در شاه‌نامه، بسیار نزدیک است؛ منتها باید یادآوری کنیم که این همه ناشی از روایتی تازه، و تحولی دگرگون در باورهای ایرانیان بوده است و به نحوی نظریه‌ی تقابل و اختلاف قوم آریایی مهاجم و ساکنان بین‌النهرین را فریاد می‌آورد. در متن‌های مقدس یهودی، مسیحی، اسلامی و زردشتی بازپسین، مار جانوری خطرناک و همتای شیطان به شمار آمده؛ هم‌چنین در متن‌های فارسی باقی‌مانده از دوره‌ی اسلامی، جز چند مورد استثنا، مار و اژدها جانورانی منفورند؛ اما طاووس در واپسین متن‌های زردشتی، جای‌گاهی والا دارد. به جز استثناهایی مثل کتاب انسان کامل که طاووس را مظهر شهوت دانسته (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۰۱). و جز در سخن شاعران عارفی هم‌چون سنایی و مولانا، آن‌هم به گونه‌ای محدود، هرکجا که نامی از طاووس آمده، با صفت‌های پسندیده و مثبت ارزیابی شده است. در دیوان سنایی، آمده:

خشم و شهوت مار و طاووس‌اند و در ترکیب تو

نفس را آن پای‌مرد و دیو را این دست‌یار

(۱۳۶۲: ۱۸۸)

و مولانا گفته است:

بط حرص است و خروس آن شهوت جاه چون طاووس و زاغ امنیت است

(۱۳۶۳، دفتر پنجم: ۵)

جز این اختلاف که ممکن است از شیوه‌های عادت‌زدایی صوفیه به شمار آید، مابقی متأثر از همین ادبیات اسلامی و زردشتی است که نقش منفی مار و اژدها و نقش مثبت طاووس در همه جا دیده می‌شود. این بیت مصعبی:

چرا عمر طاووس و دراج کوتاه چرا مار و کرکس زید در درازی

(به نقل از صفا، ۱۳۶۷، ج یکم: ۳۹۴)

خود مثنوی از خراوار اندیشه‌های طاووس‌ستایی و نکوهش مار و اژدهاست. انوری

نیز گوید:

طاووس و سرای روستایی مهر تو و سینه‌ی چو من کس
(انوری، ۱۳۷۲، ج یکم: ۴۹۸)

یا چنان که خاقانی گفته است:

از درون سو مارفعلم وز برون طاووس رنگ قصه کوتاه کن که دیو راه زن را ره برم

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۲۵۰)

و چنان که عطار گفته است:

خه‌خه ای طاووس باغ هشت در سوختی از زخم مار هفت سر
صحبت این مار در خونت فکند وز بهشت عدن بیرون فکند

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۱)

۸. نتیجه گیری

داستان رستم و اسفندیار معرکه‌ی تقابل‌های دوگانه یا رویارویی و کش مکشی است که جنبه‌ی سرنمونی و اسطوره‌ای‌اش در نظریه‌ی تقابل‌ها، مد نظر دانش‌مندی چون استروس بوده است. در داستان یادشده، دوبیتی که در متن ملاحظه شد، به گونه‌ای شگفت‌آور، اوج درگیری فکری تقابل‌ها را بر ملا کرده است. نویسنده در جمع به این نتیجه رسیده که اسفندیار با یادآوری کردن نقش طاووس و مار به رستم؛ خاست‌گاه تقابلی نیاکانی را که در اوج و اعتلای دو سویه‌اش فرویدن و ضحاک باشد، فریاد آورده است. طاووس بنا بر گزارش ما، نماد و نمودی از تیره‌ی فریدونی؛ متها با سرنوشتی که اندیشه‌های زردشتی برای او رقم زده و مار نماد و نمودی از تیره‌ی ضحاک‌ست به همان مناسبت که از زبان اسفندیار به عنوان گسترش‌دهنده‌ی آیین و کیش زردشتی، به رستم گوش زد می‌شود. از دست‌آوردهای دیگر این مقاله، توجه به آمیختگی دو رشته کنش ضحاک‌ی در سیر تحول اسطوره‌هاست. نکته‌ی دیگری که باز در این مقاله تحلیل گردیده، دگردیسی یک درون‌مایه و بن‌مایه‌ی اسطوره‌ای‌ست که در گذشته، نقش‌مایه‌ی دیگری داشته و در دوره‌های بعد که آثارش را در اسطوره‌های نوتر می‌بینیم، به بن‌مایه‌ای تازه، دگرگون گشته است. نقش‌مایه‌ای که رنگ جغرافیا و تاریخ، آن را از معنای طبقاتی دوره‌ی خودش خالی کرده و به رنگ و معنای تازه‌ای، در دوره‌ای نوتر درآورده است.

کتابنامه

۱. آموزگار، ژاله (۱۳۷۴)، تاریخ اساطیر ایران، تهران، انتشارات سمت، چ یکم.
۱۰. انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم (۱۳۶۹)، مردم و فردوسی، تهران، انتشارات علمی، چ یکم.
۱۱. ایران‌شان بن ابی‌الخیر (۱۳۷۰)، بهمن‌نامه، تصحیح رحیم عقیقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ یکم.
۱۲. باقری، مهری (۱۳۶۵)، «ببر بیان»، مجله‌ی آینده، شماره‌ی ۱ تا ۳، از ص ۶ تا ۱۹.
۱۳. برتنس، هانس (۱۳۸۴)، مبانی نظریه‌ی ادبی، ترجمه‌ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، انتشارات نشر ماهی، چ یکم.
۱۴. بروس گوئن (۱۳۷۲)، درآمدی بر جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر، چ یکم.
۱۵. بستانی، پطرس (بی‌تا)، دایرة‌المعارف، میان سال‌های ۱۸۷۶ تا ۱۹۰۰ میلادی، بیروت، چاپ افست، بدون شماره.
۱۶. بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، ادیان آسیایی، تهران، انتشارات نشر چشمه، چ یکم.
۱۷. بهار، مهرداد (۱۳۸۱)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، انتشارات آگه، چ چهارم.
۱۸. برهام، سیروس (۱۳۷۸)، «جلوه‌های اساطیری و نمادهای نخستین در قالی ایران»، مجله‌ی نشر دانش، شماره‌ی ۹۱، از ص ۴۰ تا ۴۷.
۱۹. توفیقی، حسین (۱۳۷۹)، «کتاب اول آدم و حوا»، مجله‌ی هفت‌آسمان، شماره‌ی ۶، از ص ۹۷ تا ۱۶۴.
۲۰. آیدین‌لو، سجاد (۱۳۷۸)، «روی‌کردی دیگر به ببر بیان»، نامه‌ی پارسی، شماره‌ی ۴، از ص ۵ تا ۱۷.
۲۰. ثعالی، محمد بن اسماعیل نیشابوری (۱۳۶۸)، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه‌ی محمد فضایی، تهران، انتشارات نقره، چ یکم.
۲۱. کوپر، جی. سی (۱۳۸۰)، فرهنگ مصور نمادهای سنتی چین، ترجمه‌ی ملیحه کرباسیان، تهران، انتشارات فرشاد، چ یکم.
۲۲. خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی نجار (۱۳۷۳)، دیوان، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران، انتشارات زوار، چ چهارم.
۲۳. خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۷)، «ببر بیان، رویین تنی و گونه‌های آن»، مجله‌ی ایران‌نامه، شماره‌ی ۲۳، از ص ۳۸۲ تا ۴۱۶.
۲۴. خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۲)، گل رنج‌های کهن، تهران، انتشارات نشر مرکز، چ یکم.
۲۵. خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۹)، یادداشت‌های شاه‌نامه، تهران، انتشارات مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، چ یکم.
۲۶. دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹)، بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، چ یکم.

۲۷. دادگی، فرنیغ (۱۳۹۰)، بندهشن، ترجمه‌ی مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، چ چهارم.
۲۸. دارا، مریم (۱۳۸۶)، «ببر بیان پوشش باستانی یا آرزوی دیرین، مجله‌ی چیستا، ش ۲۴۲-۲۴۳، از ص ۲۰۲ تا ۲۱۱.
۲۹. دوست‌خواه، جلیل (۱۳۸۰)، حماسه‌ی ایران، یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، تهران، انتشارات آگه، ویراست دوم.
۳. استروس، کلود لوی (۱۳۷۶)، اسطوره و معنا، ترجمه‌ی شهرام خسروی، تهران، انتشارات مرکز، چ یکم.
۳۰. ذکرگو، امیرحسین (۱۳۹۱)، مار در هنرهای بودایی و هندویی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، چ یکم.
۳۱. ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۷)، اسرار اساطیر هند، تهران، انتشارات فکر روز، چ یکم.
۳۲. راسل، جیمز (۱۳۸۲)، «یزیدی‌ها»، ترجمه‌ی منیژه مشیری‌مقدم، مجله‌ی چیستا، شماره‌ی ۲۰۴ و ۲۰۵، از ص ۳۳۳ تا ۳۳۷.
۳۳. رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۹)، اژدها در اساطیر ایران، تهران، انتشارات توس، چ یکم.
۳۴. زارعیان، کاظم (۱۳۷۲)، «ببر بیان یا ببر شایگان»، مجله‌ی آینده، شماره‌ی ۹ تا ۱۲، از ص ۸۰۷ تا ۸۱۰.
۳۵. زردشت (۱۳۷۵)، اوستا، گزارش جلیل دوست‌خواه، تهران، انتشارات مروارید، چ سوم.
۳۶. ژ، ویو (۱۳۸۲)، اساطیر مصر، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، انتشارات کاروان، چ یکم.
۳۷. ژیران، دلاپورت. لاکوئه (۱۳۸۹)، اساطیر آشور و بابل، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، انتشارات قطره، چ یکم.
۳۸. سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸)، سایه‌های شکارشده، تهران، انتشارات قطره، چ یکم.
۳۹. سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵)، سلاح مخصوص پهلوان...، تهران، انتشارات طهوری، چ نخست.
۴. اسدی توسی، علی بن احمد (۱۳۸۹)، گرشاسپ‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، انتشارات دنیای کتاب، چ دوم.
۴۰. سعیدی مدنی، سید محسن (۱۳۸۸)، «مقایسه‌ی نظام طبقاتی کاست از دیدگاه ریگ‌ودا و شاه‌نامه»، مجله‌ی علوم اجتماعی دانش‌گاه علامه طباطبایی، شماره‌ی ۴۶، از برگ ۱۶۱ تا ۱۸۶.
۴۱. سلطانی‌نژاد، فرهمند بروجنی و ژوله؛ آرزو، حمید و تورج (۱۳۹۳)، «تجلی نمادها در قالی ارمنی‌باف»، مجله‌ی نگره، شماره‌ی ۳۰، از برگ ۴۶ تا ۶۲.
۴۲. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۲)، دیوان، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، انتشارات کتاب‌خانه‌ی سنایی، چ سوم.
۴۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک (۱۳۹۲)، عقل سرخ، به کوشش تقی پورنام‌داریان، تهران، انتشارات سخن، چ سوم.
۴۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران، تهران، چ یکم

۴۶ تحلیل تقابل طلوس و مار در داستان رستم و اسفندیار

۴۵. شاه‌وردی، زهره؛ نکویی، نیلوفر (۱۳۸۲)، «فقر آهن یا pica در دوران حاملگی»، مجله‌ی پژوهنده، شماره‌ی ۲۱، از برگ ۵۱ تا ۵۶.
۴۶. شایگان، داریوش (۱۳۴۶)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، انتشارات دانش‌گاه تهران، چاپ نخست.
۴۷. شوالیه، ژان و گربران، آلن (۱۳۷۸)، فرهنگ نمادها: ... پنج مجلد، ترجمه‌ی سودابه فضایی، تهران، انتشارات جیحون، چ یکم.
۴۸. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۷)، تاریخ ادبیات در ایران (هشت مجلد)، تهران، انتشارات فردوسی، چ هشتم.
۴۹. عطار، فریدالدین محمد به ابراهیم نیشابوری (۱۳۸۴)، منطق‌الطیر، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ویرایش دوم.
۵۰. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۶)، داستان داستان‌ها، تهران، انتشارات آثار، چ ششم.
۵۱. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، شاه‌نامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، هشت دفتر، تهران، انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، چ یکم.
۵۲. فروغی، محمدعلی (۱۳۹۰)، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چ هفتم.
۵۳. کوورجی کویاجی، جهانگیر (۱۳۸۰)، بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، گزارش و ویرایش از جلیل دوست‌خواه، تهران، انتشارات آگه، چ یکم.
۵۴. مجتهدی، کریم (۱۳۵۵)، «دیالکتیک در فلسفه‌ی هگل»، ضمیمه‌ی مجله‌ی دانش‌کده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانش‌گاه تهران، شماره‌ی ۲، از برگ ۹۶ تا ۱۰۸.
۵۵. مختاریان، بهار (۱۳۹۳)، «ببر بیان و جامه‌ی بوری آناهیتا»، مجله‌ی جستارهای ادبی، شماره‌ی ۱۸۷، از برگ ۱۲۳ تا ۱۴۴.
۵۶. مزدپور، کتیون (۱۳۷۱)، افسانه‌ی پری در هزار و یک شب، انتشارات روشن‌گران، تهران، چ یکم.
۵۷. مزدپور، کتیون (۱۳۸۷)، «مار جادو و زیبایی پروانه»، مجله‌ی فرهنگ مردم، شماره‌ی ۲۷ تا ۲۸، از ص ۲۰۴ تا ۲۲۰.
۵۸. مس‌کوب، شاه‌رخ (۱۳۷۱)، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات کارگاه نقش، چ یکم.
۵۹. مس‌کوب، شاه‌رخ (۱۳۷۰)، «بخت و کار پهلوان در آزمون هفت‌خان»، مجله‌ی ایران‌نامه، شماره‌ی ۳۷، از ص ۲۴ تا ۵۱.
۶۰. اقتداری، احمد (۱۳۷۵)، آثار شهرهای باستانی سواحل خلیج فارس و دریای عمان، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و انتشارات روایت، چ دوم.
۶۱. منزوی، علی‌نقی (۱۳۵۴)، «سیمرغ و سیمرغ»، مجله‌ی کاوه، مونیخ، شماره‌ی ۵۷، از ص ۲۶ تا ۳۶.
۶۲. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۳)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد. انیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ یکم.

۶۲. ناهوکو تاوالتانی (۱۳۸۳)، «سمبل مار در متون کلاسیک ادبیات فارسی»، مجله‌ی متن پژوهی، شماره‌ی ۲۱، از ص ۱۴۷ تا ۱۶۰.
۶۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۱)، الانسان الکامل، با تصحیح و مقدمه‌ی فرانسوی ماریژان موله، تهران، انیستیتوی ایران و فرانسه، چ یکم.
۶۴. نظامی عروضی، احمد بن عمر بن علی سمرقندی (۱۳۶۹)، چهارمقاله، به اهتمام محمد معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ دهم.
۶۵. ورمازن، مارتین (۱۳۸۷)، آیین میتراپیسم، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد، تهران، انتشارات چشمه، چ هفتم.
۶۶. هینز، والتر (۱۳۶۸)، «قوم‌های کهن، عیلام، دین، هنر و فرهنگ»، مجله‌ی چیستا، شماره‌ی ۶۶ و ۶۷، از برگ ۸۱۶ تا ۸۲۹.
۶۷. یسنا (۱۳۳۷)، گزارش ابراهیم پورداوود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات انجمن ایران‌شناسی، چ یکم.
۶۸. یشت‌ها (۱۳۵۷) گزارش ابراهیم پورداوود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ سوم.
۷. اقتداری، احمد (۱۳۵۴)، «نشانه‌های پرستش تیر و ناهید ... در معبد سالبورگ»، مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، شماره‌ی ۶۰، از ص ۱۱ تا ۶۴.
۸. اکبری مفاخر، آرش (۱۳۸۸)، «اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن ..»، مجله‌ی مطالعات ایرانی، شماره‌ی ۱۶، از ص ۸۹ تا ۱۱۲.
۹. الیاده، میرچا (۱۳۷۲)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران، انتشارات سروش، چ سوم.

69. Hinnels j R Persian mythology London 1975

70. Sasanian Remains From Qasr-i Abu Nasr; Seals, Sealings, and Coins (Cambridge, Mass., 1973

71. Boyce, Mary (1983), "Āban", Encyclopædia Iranica 1, New York: Routledge & Kegan Paul, p. 58.