

تأملی در علل رواج داستان‌های پیامبران در قصاید پارسی

دکتر ناصر محسنی‌نیا*، دکتر وحیده نوروززاده چگینی**

چکیده

با تعمق در آثار ادبی می‌توان تأثیر دین را در اندیشه و اعتقاد مردم ریشه‌یابی کرد و آن را آینه‌ای از باورهای جامعه دانست که آنها را در رسیدن به اهداف عالی، پیروزی بر ظلم و یافتن راه حقیقت راهبری می‌کند. هنگامی که شعر فارسی رونق گرفت، شاعران از طریق قرآن و دیگر کتاب‌های دینی با داستان‌های پیامبران آشنا شده بودند. در این زمان، فرهنگ اسلامی و داستان پیامبران نیز رفته رفته در اذهان بسیاری از مردم رسوخ کرده و بخشی از ذهنیات آنان را تشکیل می‌داد. اشاره‌های بسیاری در اشعار پارسی؛ بخصوص در قصیده‌ها مشاهده می‌گردد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم ما را متوجه اساطیر مختلف ملی و داستان‌های دینی می‌کنند. شاعران با دست‌مایه قرار دادن اساطیر و داستان‌های مختلف در پی غنی کردن کلام خود بوده‌اند که همین امر باعث زنده نگه‌داشتن تاریخ، آداب و رسوم، دین، آیین‌ها و... شده است. در بررسی قصاید دیده شد که در برخی قرن‌ها نفوذ این داستان‌ها بیشتر شده که به طور مفصل به سیر تحول داستانها و علل آن می‌پردازیم. در این مقاله که با هدف بررسی داستان‌های پیامبران در قصاید شاعران انجام گرفته، برخی از اساطیر ایرانی و سیر تحول آنها، داستان‌های پیامبران و علل نفوذ و آمیخته شدن آنها با اساطیر ایرانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

اساطیر ملی، داستان‌های دینی، پیامبران، قصیده پارسی

۱- مقدمه

شاعران فارسی‌زبان از گذشته‌های دور در سروده‌های خود از داستان‌های دینی، اساطیر و داستان‌های مختلف بهره برده‌اند. شاعران در قرن‌های متمادی در تلاش بوده‌اند به واسطه استعداد، دانش و نبوغ شاعری خود، با اشاره‌های مستقیم و غیرمستقیم به داستان‌ها و علوم مختلف اشعاری زیبا خلق کنند و از سویی در جهت احیای سنت‌ها و

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (مسئول مکاتبات) n_mohseninia@yahoo.com

** دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی v.norouzzadeh@yahoo.com

آیین‌های ملی و مذهبی گامی مؤثر بردارند. توجه آنها به شخصیت‌های ملی و دینی در همه قرن‌ها یکسان نبوده و دچار تحولاتی شده است. البته در این مقاله سعی شد، اشاره شاعران به پیامبران پیش از پیامبر اسلام (ص) مورد بررسی قرار بگیرد. شاعران در قرن‌های اول شعر پارسی از قهرمانان ملی، جشن‌ها و آیین‌های مختلف و گیاهان و حیوانات مقدس و اسطوره‌ای سخن رانده‌اند و در قرن‌های بعد به دلایل گوناگون که در متن مطرح می‌شود، داستان‌های دینی بیشتری را به کار برده‌اند که علل نفوذ این اختلاط و تحولات در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- پیشینه تحقیق

در این زمینه، کتاب یا مقاله مستقلی نوشته نشده است. صفا در کتاب حماسه‌سرایی در ایران به دو عامل نفوذ داستان‌های پیامبران اشاره کرده و شفیع کدکنی در کتاب صور خیال در شعر فارسی، اسطوره‌ها را به عنوان صور خیال مطرح و اشاره‌هایی به نفوذ داستان‌های پیامبران در شعر فارسی کرده است. اما در این مقاله به شرح کامل دلایل شیوع داستان‌های پیامبران و اختلاط آنها با اساطیر ایرانی می‌پردازیم.

۳- توجه شاعران به اساطیر ایرانی

بهتر است در ابتدا، به اساطیر ایرانی که در قصاید شاعران نمود پیدا کرده، پردازیم. این بررسی نشان می‌دهد که شاعران ایرانی بی‌توجه به اساطیر و گذشته ملی خود نبوده‌اند و خودآگاه یا ناخودآگاه از این اسطوره‌ها استفاده کرده‌اند. در این بخش، بسیار مختصر به مهمترین اساطیر ایرانی اشاره می‌کنیم تا زمینه‌ای برای مبحث اصلی فراهم گردد.

۳-۱- اساطیر حیوانی و گیاهی

یکی از مهمترین اساطیر جهان، اسطوره پرنده است. از منظر یونگ «نماد پرنده، مناسبترین نماد تعالی است. این نماد نماینده ماهیت عجیب شهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند» (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۳۲). از مهمترین پرندگان اسطوره در ایران، می‌توان به اسطوره سیمرغ اشاره کرد. سابقه حضور این مرغ اساطیری در فرهنگ ایرانی به پیش از اسلام می‌رسد. آن چه از اوستا و آثار پهلوی برمی‌آید، می‌توان دریافت که سیمرغ، مرغی است فراخ‌بال که بر درختی درمان‌بخش به نام «ویسپویش» یا «هرویسپ تخمک» که دربردارنده تخمه همه گیاهان است، آشیان دارد. مینوی خرد در جواب سؤال ۶۱ درباره سیمرغ می‌گوید: «آشیان سیمرغ در درخت دورکننده غم بسیار تخمه است و هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید و چون بنشیند، هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود» (مینوی خرد، ۱۳۸۵: ۷۰). در اوستا سنن نام شخصیتی روحانی نیز به شمار می‌رود. «شاید به دلیل همین پیوستگی بعدها فرهنگ‌های فارسی مثل برهان قاطع، سیمرغ را حکیمی دانسته‌اند که زال در خدمت او کسب کمال می‌کرد» (سلطانی گرد فرامرزی، ۱۳۷۲: ۲۲).

سیمرغ، «پدیده‌ای پیچیده و مبهم است و تبلوری است، از انگاره‌ها و تلقی‌های متضاد اقوام ایرانی» (مختاری، ۱۳۷۹: ۶۸). سیمرغ را می‌توان نشانه قدرت پنهانی روح جامعه و طبقات عامه تصور کرد (بهرامی، ۱۳۸۵: ۲۷). سیمرغ بعد از اسلام، در کتاب‌های حماسی و عرفانی راه یافت. سیمرغ بنا بر گفته فردوسی، روی کوه البرز زندگی می‌کند:

بیردش دمان تا به البرز کوه که بودش بدانجا کنام و گروه
سوی بچگان برد تا بشکوند بدان ناله زار او ننگرند

(فردوسی، ۱۳۸۱: ۶۸)

البته در قرن بعد جایگاه او را کوه قاف می‌دانند:

چو در مشت آوری ناوک فروریزد همه یک یک به کوه قاف در بی شک پر و بال از تن عنقا

(عبدالواسع جبلی، ۱۳۷۸: ۱۸)

از دیگر حیوانات اسطوره‌ای در ایران، اسب است. اسب در اساطیر ایران از مقام بالایی برخوردار است و همانند شیر، نماد خورشید و در اساطیر زرتشتی در شمار آفریدگان نیک است و نام او نیز همان نامی است که آریایی‌ها چندین هزار سال پیش به کار می‌بردند. اسب یکی از جانوران نمادینی است که در آثار حماسی؛ بخصوص شاهنامه از ارزشی بنیادین برخوردار است و در اسطوره‌های دیگر ملت‌ها نیز نمود دارد. اسب به گونه‌ای شگفت‌آور ذهن اقوام هندو اروپایی را به خود مشغول داشته است و از آن به عنوان نشان ویژه ایزد آفتاب، ایزد ماه و ایزد باد سخن رفته است. پاره‌ای از معانی سمبولیک اسب، «آزادی، انرژی خورشیدی، بخشندگی، پایداری، پیروزی، تحمل، حرکت، حس شنوایی، خیرخواهی، دانش، زمان، سپاسگزاری، سرعت، فراوانی، فهمیدگی، نیرومندی، هوش، جنگ، خیره سری، سرسختی و لجاجت و غرور هستند» (واحدوست، ۱۳۷۹: ۳۲۷).

در قصاید فارسی پس از مدح شاهان به سراغ مدح اسب آنها می‌رفتند که این مسأله ریشه در اساطیر دارد:

حبذا اسبی محجل مرکبی تازی نژاد نعل او پروین نشان و سم او خارا شکن

(منوچهری، ۱۳۶۳: ۸۲)

از مرکب تو همی عجب دارم کو تیره کند ز گرد میدان را

شایسته بود چهار خصالت را ناورد و تک و شتاب و جولان را

دادست به تک سم چو سندانش کی باشد فعل باد سندان را

(امیرمعزی، ۱۳۶۲: ۳۹)

پس از اساطیر حیوانی نوبت به اساطیر گیاهی می‌رسد. در اساطیر زرتشتی، گیاه چهارمین آفریده مادی در آفرینش جهان و به روایت بندهش «گیاه نخستین گیاه بر میانه زمین روید با چند پای بلندی بالا و بی شاخه، بی پوست، بی خار، تر و شیرین. این گیاه همه گونه نیروی گیاهی را در سرشت خود داشت و آب و آتش به یاری گیاه هستی یافت» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۷۸: ۴۰). تقدس و اعجاز انگیزی گیاه و درخت نزد انسان آغازین و از آن شمار در ایران باستان سبب می‌شود که گیاه، نخستین نیای انسان شود و چنین است که شاید مشی و مشیانه را بتوان گیاه خدایانی دانست که انسان از تبار آنهاست:

گفت اصل آدمیزاد از گیاست زردهشت پیر در استا و زند

آن گیا اکنون درختی شد که هست برگ و بارش نیزه و گرز و کمند

(بهار، ۱۳۶۸: ۶۰۰)

۳-۲- آیین‌های ایرانی

آیین‌ها چیزی جز بازتاب اسطوره نیستند. در بیشتر ادوار باستانی، اعیاد و مراسم سنتی غالباً اساس دینی دارند و مفاهیمی اسطوره‌ای را بیان می‌کنند. از اولین آیین‌های ایرانیان، آیین میتراپی است. میتراپرستان بر این باور بودند که از دید میترا چیزی پنهان نیست؛ زیرا او چشم روز و خورشید افول‌ناپذیر است. آیین مهر یا میترا دارای هفت مقام بود که مهری‌دینان برای رسیدن به مقام هفتم یا پیر باید مراحل هفتگانه‌ای را می‌گذراندند و در سیر و سلوک خود در این

مراحل مورد آزمایش‌های دشواری قرار می‌گرفتند تا به مقام انسان کامل برسند. با توجه به تأثیر عمیقی که آیین مهر روی فرهنگ و باورهای مردم ایران گذاشت، در دوره‌های پس از اسلام نیز بسیاری از شاعران از آیین میترا بهره جستند و نمادهای آن را در اشعار خویش به کار بردند.

یکی از آیین‌های میترایان، جرعه فشاندن بر خاک بود. آنان در مهرابه‌ها و پرستشگاه‌های خود پس از نیایش، جرعه‌ای از شراب مقدس هوم را می‌نوشیدند و جرعه‌ای برای تقدیس خاک، بر خاک می‌افشانند. آنان عقیده داشتند که روان گذشتگان که در خاک شده بودند و خدای زمین، از آن سود می‌جویند. صورت دیگری از این اعتقاد که تا عصر ما باقی مانده و رنگ دینی به خود گرفته، ریختن آب یا گلاب است بر سر قبور یا آب پاشیدن بر زمین به هنگام مسافرت کسی و یا جشن آب‌پاشان که به جشن آبگیران و مردگیران نیز معروف است (همایونفرخ، ۱۳۶۹: ۶۵۱ - ۶۵۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۲ - ۲۵).

جرعه بر خاک همی‌ریزند مردان ادیب	جرعه بر خاک همی‌ریزم از جام شراب
خاک را از قدح مرد جوانمرد نصبی	ناجوانمردی بسیار بود چون نبود
(منوچهری، ۱۳۶۳: ۶)	
دل مرده در این دخمه پیروز و طایبی	می نوش کن و جرعه بر این دخمه فشان زآنک
(خاقانی، ۱۳۶۸: ۴۳۴)	

جشن مهرگان از دیگر آیین‌های به جا مانده از مهرپرستان است. جشن مهرگان در روز شانزدهم ماه مهر برگزار می‌شد. می‌گویند در این روز خداوند زمین را گسترانید و کالبدها را برای آنکه محلّ هبوط ارواح باشد، آفرید و در ساعتی از این روز بود که خداوند ماه را که کره‌ای سیاه و بی فروغ بود، روشنی بخشید و بدین سبب گفته‌اند که ماه در مهرگان از آفتاب برتر است و فرخنده‌ترین ساعات آن ماه است. «تا اوایل دوره اسلامی، جشن مهرگان بسیار رواج داشت و مراسم آن وسیع بود و احتمالاً از دوره مغول این چنین تضعیف شده است» (بهار، ۱۳۸۶: ۲۹۱).

مهرگان باز آمد و بر دشت لشکرگاه زد	گنج‌خواه آمد که او هست از فریدون یادگار
خواست افریدون ز شاهان گنج وانگه مهرگان	گنج فروردین همی خواهد ز باغ و جویبار
بندگان مهربان از بهر جشن مهرگان	تحفه‌ها آرند پیش خسروان روزگار
	(امیرمعزی، ۱۳۶۲: ۲۱۴)

در اشعار منجیک نیز اشاره به جشن مهرگان دیده می‌شود. او در خلال قصیده‌ای که در مدح ابوالمظفر امیر چغانیان است، جشن مهرگان را به او تبریک می‌گوید:

خدایگانا فرخنده مهرگان آمد	ز باغ گشت به تحویل آفتاب احوال
سرای پرده رحلت کشید سیب و ترنج	به طبل رحلت برزد گل و بنفشه دوال
	(مدبری، ۱۳۷۰: ۲۴۰)

منجیک در این ابیات به سیب و ترنج اشاره کرده است؛ زیرا آنها بخشی از مراسم مهرگان را در بر می‌گرفت. در لغت نامه دهخدا آمده است: «اولین کسی که در روز مهرگان نزدیک پادشاهان عجم می‌آمد، موبدان و دانشمندان بودند و هفت خوان از میوه همچون شکر و ترنج و سیب و به و انار و عناب و انگور سفید و کنار را با خود می‌آوردند؛ زیرا به

عقیده فارسیان هر کس که از این هفت میوه مذکور بخورد و روغن بان بر بدن بمالد و گلاب بیاشامد و بر خود و دوستان خود پاشد، در آن سال از آفات و بلیات محفوظ باشد» (دهخدا، ذیل مهرگان).

از دیگر آیین‌های ایرانیان، آیین زردشتی است. از پگاه آفرینش انسان، آتش در زندگی همه اقوام بشر نقش سرنوشت‌سازی داشته است. در زندگی آریایی نیز آتش این شعله سوزان و فروزان گرمی و آرامش می‌بخشید و در روزگاران بلند کوچ و چادرنشینی و دوران استقرار، تنها یاور آریاییان بود. در پی نهضت زرتشت، آتش که بخشی از هویت آریایی بود، تقدیس و وارد دین جدید شد. احترام و بزرگداشت آتش جز پرستیدن آن به عنوان خداوندگاری مورد نیایش بود. «آتش که شمایی چنان تابان و زنده است، ستایشی بسی بیش از بتان چوبی و سنگی را برمی‌انگیخت... پس از استقرار آتشکده‌ها، نقش آتش در حیات دینی زردشتیان فزونی شد. (بویس، ۱۳۸۱: ۹۲). در مزدیسنا آنچه که آفریده اهورامزداست، بایستی ستوده و محترم باشد. از این روی ایرانیان توجه و علاقه شدیدی به آتش پیدا کرده و آن را موهبتی ایزدی دانستند و شعله‌اش را یادآور فروغ خداوندی خواندند و آتشدان فروزان را در پرستشگاه‌ها به منزله محراب قرار دادند. در قصاید شاعران در ابیات بسیاری به زردشت و دین او اشاره شده است:

خود مگر زردشت با فر فرغ اورمزد چاره پتیاره اهریمن شیدا کند

(بهار، ۱۳۶۸: ۴۹)

ز آمدن فروردین و رفتن اسفند دلها خرم شد و روان‌ها خرسند

گل‌ها افروختند آتش زرتشت مرغان آموختند ترجمه زند

(ادیب الممالک، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۲۵)

آن آتشی که قبله زردشت و عید اوست می‌دیدمش ز دور و نرفتم فزاترش

(خاقانی، ۱۳۶۸: ۲۲۴)

۴- تحول جایگاه اسطوره‌های ایرانی و توجه به داستان‌های دینی

علاوه بر آیین‌ها و دیگر اسطوره‌های حیوانی و گیاهی که شرح آن داده شد، قهرمانان و شخصیت‌های ملی که ذکر آنها در اوستا و کتاب‌های پهلوی و پس از آن در شاهنامه آمده است و هر یک دارای ویژگی‌هایی اسطوره‌ای هستند، مورد توجه شاعران پارسی بوده‌اند. دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی و بخصوص نفوذ مذهب و تسلط حکومت‌های مختلف در طول تاریخ در نگرش شاعران نسبت به اساطیر، تأثیر بسیاری داشته است.

قرن چهارم که همزمان با حکومت سامانیان است، یکی از برجسته‌ترین دوره‌های تاریخی ایران از جهت علمی، اداری، ادبی، هنری و اجتماعی است که به گفته بیشتر تاریخ نویسان، عصر طلایی ایران پس از اسلام نام گرفته است. سامانیان ایجادگر دومین نو ایرانگرایی تاریخ تمدن ایران بودند و در شکل‌گیری فرهنگ، تمدن و دانش در ایران پس از اسلام نقش بسزایی دارند. بر همین اساس، قهرمانان ملی و اسطوره‌ای جایگاه والایی داشتند و شاعران مداح سعی می‌کردند که ممدوح خود را هم سطح اساطیر ایرانی نمایند. البته در این دوره، نفوذ داستان‌های پیامبران بسیار اندک است. در بیت زیر رودکی، فضل و سیرت ممدوح را همچون اوستا و زند می‌داند:

همچو معماست فخر و همت او شرح همچو ابستاست فضل و سیرت او زند

(رک. نفیسی، ۱۳۳۶: ۴۹۷)

و یا منجیک، علم کاویان را، خجسته فال می‌داند:

به طبع چون جگر عاشقان طپیده و گرم
به رنگ چون علم کاویان خجسته به فال
(رک. مدبری، ۱۳۷۰: ۲۴۰)

قرن پنجم مقارن با بخشی از دوران حکومت محمود غزنوی، مسعود غزنوی و بخشی از دوران اقتدار سلجوقیان است. دولت غزنوی یک دولت ترک‌نژاد و نظامی بود. دولت غزنوی خاستگاه نژادی و پایگاه ملی خاصی نداشت؛ اما به عنوان مروّج و ناشر اسلام مورد توجه و تأیید خلافت عباسی بود. با نفوذ غزنویان و جذب شاعران به حکومت آنها، قهرمانان ملی پایین‌تر از پادشاهان ترک نژاد محسوب می‌شدند. مثلاً به این بیت عنصری توجه کنید:

آنچه اندر جنگ سرجاهان تو کردی خسروا
بی‌شک از خسرو نیامد بر سر افراسیاب
(عنصری، ۱۳۶۳: ۱۴)

فرخی نیز چنین می‌گوید:

ز مردی آنچه تو کردی همی به اندک سال
به سال های فراوان نکرد رستم زر
(فرخی سیستانی، ۱۳۵۵: ۱۳۰)

و یا منوچهری، گرز فریدون را در مقابل گرز ممدوح به هیچ می‌شمارد:

ده پانزده من بیش نبند گرز فریدون
هفتاد منی گرز شه شیر شکارست
(منوچهری، ۱۳۶۳: ۱۰)

این بی‌اعتنا نسبت به اساطیر ایرانی و استفاده بسیار از داستان‌های پیامبران در قرن ششم که سلاجقه بر سر کار بودند، به اوج خود رسید و گسترش بیشتری یافت. شاعران این قرن داستان‌های پیامبران را به وفور وارد اشعارشان کردند و برای تملّق نزد شاهان و ستایش آنها، اساطیر ایرانی را در هم کوبیدند و خوار شمردند:

آرش اگر بدیدی تیر و کمانت را
نشناختی ز بیم تو ترکش ز دوکدان
(انوری، ۱۳۶۴: ۳۶۴)

هر موی رخست رستمی، مدهامتان وش ادهمی
طاس زرش هر پرچمی از زلف حورا داشته
(خاقانی، ۱۳۶۸: ۳۸۷)

اندک اندک کار بی‌اعتقادی به اصول کهن ملی به آنجا کشید که گویندگان دست به استهزاء و خوار شمردن پهلوانان و مشاهیر بزرگ تاریخ ایران زدند و داستان‌های کهن ایران را که به منزله تاریخ قوم ایرانی بود، افسانه‌های دروغ شمردند. امیر معزی این کار را به اوج رساند و برای مدح ممدوح خود امیر ارسلان ارغو، اسطوره‌های ایرانی را زیر سؤال برد:

تا کی از شهنامه و تاریخ شاهان کهن
تا کی از دیو سفید و رستم و سیمرغ و زال
کس ندید از قاف تا قاف جهان سیمرغ و دیو
قیل و قالست این چرا باید شنیدن قیل و قال
(امیرمعزی، ۱۳۶۲: ۴۱۱)

و یا در این قصیده برای چاپلوسی نزد ممدوح، فردوسی را فردی بی‌هوده گو و اثر ارزشمند او را سراسر دروغ و فسانه دانست:

گفت فردوسی به شهنامه درون چونان که خواست
وصف کرده‌ست او که رستم کشت در مازندران
زال کرد افسون و سیمرخ آمد از افسون او
من عجب دارم ز فردوسی که تا چندان دروغ
در قیامت روستم گوید که من خصم توام
گرچه او از روستم گفتست بسیاری دروغ
قصه‌های پر عجایب، فتح‌های پر عبر
بازگشت از جنگ و حاضر شد به نزد زال زر
روستم به شد چو سیمرخ اندرو مالید پر
از کجا آورد و بیهوده چرا گفت آن سمر
تا چرا بر من دروغ محض بستی سر به سر
گفته‌ ما راستست از پادشاه نامور
(امیرمعزی، ۱۳۶۲: ۲۶۱)

البته اشعار شعرای حکیم و عارف در قرن هفتم به بعد و تلمیحات آنها از نوع دیگریست. آنها اشارات خود به اساطیر ایرانی را در خدمت حکمت و عرفان درآورده‌اند:

پیش از این در راه دین بد صد هزار اسفندیار
نیستی در پنجه مرگ از ز سنگ و آهنی
اینکه در شهنامه‌ها آورده اند
تا بدانند این خداوندان ملک
این همه رفتند و مای شوخ چشم
گرد هفت اقلیم اکنون یک سپه سالار کو
(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۷۵)
گردتر از رستم و رویین تر از اسفندیار
(عطار، ۱۳۶۲: ۷۸۰)
روستم و رویینه‌تن اسفندیار
کز بسی خلقست دنیا یادگار
هیچ نگرفتیم از ایشان یادگار
(سعدی، ۱۳۷۶: ۷۲۴)

و یا حتی پرندگان اساطیری را نمادی از خداوند یا انسان کامل می‌دانند. «پرنده‌ای چون ققنوس نماد باززایی و جاودانگی و به نوعی واجب‌الوجوب بودن می‌شود و سیمرخ کمال مطلق را که از صفات الوهیت است نشان می‌دهد و گاه بیانگر انسان کامل است» (علوی، ۱۳۸۴: ۱۳۰).

در عز عزلت آی که سیمرخ تا ز خلق
عزلت گرفت شاهی خیل الطیور یافت
(عطار، ۱۳۶۲: ۷۵۵)

نکته قابل یادآوری در این قسمت این است که شاعران عارف مسلک، از داستان‌های پیامبران بیشتر استفاده کرده‌اند و داستان‌های آنان را در قصاید رواج داده‌اند:

به بارگاه سلیمان روح هدهد عقل
اگر نوح از برای حفظ کشتی نام او بردی
خبر ز عرش عظیم آرد از سبای حروف
(سیف فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۱)
به یک نادعلی گفتن نشاندی شور طوفان را
(بابافغانی، ۱۳۶۲: ۷)

استفاده از اسطوره‌ها از قرن نهم تا سیزدهم به همین وضع ادامه می‌یابد؛ زیرا شاعران، مقلدان شاعران پیشین هستند و تحوّل در نوع استفاده از اساطیر به وجود نمی‌آورند.

در دوره قاجار نیز اوضاع چندان خوبی مشاهده نمی‌شود. قائم مقام فراهانی در تفضیل ممدوح بر رستم چنین می‌گوید:

صد سفر چون هفت خوان کرد این تهمتن گر تهمتن یک سفر در هفت خوان شد
(قائم مقام فراهانی، ۱۳۶۶: ۴۹)

اما ادیب الممالک کم کم شروع به زنده کردن اساطیر ایرانی می‌کند و افتخارات گذشته را یادآوری می‌نماید:

مانا فرموش کرده اند حریفان نیزه گیو دلیر و جنگ پشن را
یا بنخواندند در متون تواریخ قصه شاپور شاه و والیرین را
(ادیب الممالک، ۱۳۸۰: ۲/۱)

در دوران مشروطه خواهان از آنجایی که شاعران، افرادی ملی‌گرا و علاقه‌مند به ایران باستان بودند، سعی در احیای قهرمانان ملی و اسطوره‌ای کردند. مثلاً بهار قصیده‌ای ۱۱۳ بیتی با نام «رستم نامه» دارد که قهرمانی‌های رستم را بیان می‌کند:

شنیده‌ام که یلی بود پهلوان رستم کشیده سر ز مهابت بر آسمان رستم
ستبر بازو و لاغر میان و سینه فراخ دو شاخ ریش فروهشته تا میان رستم
نیاش سام و پسر زال و مام رودابه ز تخم گر شاسب مانده در جهان رستم
(بهار، ۱۳۶۸: ۴۷۹)

بهار به اساطیر ایرانی و تاریخ کهن ایران بسیار علاقه‌مند است. او به سبب آگاهی نسبتاً وسیع از گذشته ایران، همه جا با غرور، پادشاهان و دلاوران تاریخی و اساطیری ایران را در مقابله با اوضاع فلاکت‌بار جامعه به یاد می‌آورد و بهترین ستایش‌ها را از وطن می‌کند. او در ابیاتی چنین می‌گوید:

هرمزد چنین ملک گرانمایه به ما داد زردشت بیاراستش از حکمت و از پند
گر فر کیان باز به ما روی نماید بیرون رود از کشور ما خواری و آفند
وز نیروی هرمزد درآید به کف ما آنچه از کف ما رفت به جادویی و ترفند
آباد شود بار دگر کشور دارا و آراسته گردند و به اندام و خوش آیند
(بهار، ۱۳۶۸: ۶۵۵-۶۵۶)

با مطالعه این سطور می‌بینیم که استفاده‌ی شعرا از اساطیر ایرانی تا چه اندازه با دگرگونی‌های تاریخی و دینی ما در ارتباط بوده است.

۵- علل نفوذ داستان‌های پیامبران و بی توجهی به اساطیر ملی در آثار ادبی ایران

با گذشت زمان و دادوستدهای فرهنگی با اقوام همسایه، دگرگونی‌هایی در اساطیر ایرانی پدید آمده و گاه حتی تغییرهایی اساسی در برخی از آنها صورت پذیرفته است. در ادامه به مهمترین دلایل نفوذ داستان‌های پیامبران در قصاید پارسی اشاره می‌کنیم:

۵-۱- ورود اسلام و گسترش باورهای دینی: پس از آمدن اسلام به ایران، بسیاری از اسطوره‌های ایرانی از رونق افتاد، خصوصاً آنها که در تضاد با باورهای اسلامی بودند. اگرچه پس از غلبه اعراب بر ایران، نهضت شعوبیه پدید آمد

و سعی در تحریک حس میهن‌پرستی ایرانیان و شناساندن قوم ایرانی داشتند؛ اما آنچه از تفسیرهای تمثیلی چه درباره اساطیر ملی و چه درباره داستان‌های مذهبی در دست داریم، اغلب همان تفسیر عرفانی و اسلامی است. «متأولین و مفسرین ترجیح می‌دادند، داستان‌های دینی و سرگذشت پیامبران را موضوع تفسیر و تأویل قرار دهند که به علت حرمت و اهمیت دینی و جنبه تقدّس‌آمیز خود هم با طبایع اهل عصر و طبیعت زمان سازگارتر بود و هم از نظر تعلیم و انتقال مفاهیم عرفانی وسیله مؤثرتر و نافذتری محسوب می‌شد. گذشته از این، حس بدبینی و اعتراض علما و فقهای اسلامی را کمتر برمی‌انگیخت؛ چرا که اساطیر ملی ایران اگرچه همواره به سبب احیای افتخارات گذشته و برانگیختن غرور ملی مورد توجه عامه بود؛ اما به هر حال در یک محیط اسلامی و از نظر علمای دین از مقوله کفریات شمرده می‌شد. از این رو، تأویل و تفسیر معنوی اساطیر ایران حتی به صورت اشاره‌های جزئی و از طریق تلمیح در آثار منظوم و مثنوی صوفیانه از نظر گستردگی و تنوع هرگز قابل مقایسه با تأویل و تفسیرهای داستان پیامبران نیست» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۵۶-۱۵۷).

در تمامی قصاید، غلبه با داستان‌های پیامبران است، همان طور که صاحب‌نظران در دیگر قالب‌های شعری ایران نیز این مطلب را تأکید می‌کنند: «در مثنوی‌های عرفانی، تلمیح در خود شعر توضیح داده می‌شود و در غزل‌های عرفانی مکتوم می‌ماند. غلبه همه جا با داستان پیامبران و اساطیر سامی است و در غزلیات حافظ است که توازنی در بهره‌گیری از اساطیر ایرانی و سامی برقرار می‌گردد» (واحد دوست، ۱۳۸۱: ۸۰).

۵-۲- توجه به قرآن و تأثیرپذیری از قصه‌های آن: از دیگر دلایل توجه شاعران ایرانی به داستان‌های پیامبران، تأثیر پذیرفتن آنها از قرآن و قصه‌های آن است. آنان بخش عمده‌ای از دانش خود را از قرآن گرفته‌اند و طبیعی است که برای آفرینش تصویرهای هنری و بیان داستان‌های قرآنی اشاره‌های زیادی به آیات آن بکنند. از آنجایی که علاقه مردم به سرگذشت انبیا، تاریخ زندگی آنها را از حالت تاریخی به حالت اساطیری سوق داده است، ما را بر این داشت که در این مقاله به آنها بپردازیم. برای مثال دین مسیحیت در جهان شناخته شده و مورد توجه است و حضرت مسیح جایگاه خاصی در بین جهانیان دارد. در قرآن بارها به داستان عیسی (ع) اشاره شده است، از این رو مسلمانان نیز ایشان را پیامبری برحق و شایسته می‌دانند. بیشتر شاعران ایرانی به جنبه‌های مختلف زندگی حضرت عیسی همچون سخن گفتن ایشان در گهواره، معجزات حضرت عیسی و زنده کردن مردگان اشاره می‌کنند؛ اما در مواردی نیز داستان‌های دیگری را که در منابع غیراسلامی آمده است، مطرح می‌کنند و جنبه‌های اسطوره‌ای به آن می‌بخشند. مثلاً بعضی شاعران به سوزن عیسی (ع) که باعث باقی ماندن او در آسمان چهارم شده است، اشاره کرده‌اند و یا از شخصیتی به نام عازر که عیسی (ع) او را زنده می‌کند، نام می‌برند. خاقانی به دلیل مسیحی بودن مادرش و مسافرت‌های طولانی به مناطق مسیحی نشین، بیشتر از دیگر شعرا به مضامین مسیحی اشاره می‌کند؛ به همین دلیل ابیاتی از او را می‌آوریم:

بر کوردلان سوزن عیسی نسپارم بر پرده دران رشته مریم نفروشم

(خاقانی، ۱۳۶۸: ۷۹۱)

عازر ثانی منم یافته از وی حیات عیسی دلها وی است داده تنم را شفا

(خاقانی، ۱۳۶۸: ۳۸)

۵-۳- تقدّس داستان‌های پیامبران نزد ایرانیان: در میان اقوام سامی، افراد برگزیده به عنوان پیامبر که با خدای یکتا در ارتباط است و مردم را هدایت می‌کند، شناخته می‌شوند و هر کدام هم سرشار از قهرمانی‌ها در مشکلات هستند و در

مقابل اقوام سامی، افراد برگزیده ایرانی، به شکل پادشاه مطرح می‌شوند که دارای تاج و تختند. به همین دلیل است که پیامبران ارزش بیشتری نسبت به پادشاهان ایرانی پیدا می‌کنند و در آثار شعرا آشکار می‌شوند.

سلیمان نبی که امروزه از شخصیت‌های مهم و مذهبی- فرهنگی ایرانی شده، از فرهنگ سامی وارد فرهنگ ما گشته است و موجب پیوند ادیان بزرگ یهودیت، مسیحیت و اسلام و همچنین اقوام سامی با آریایی شده است. در ابیات بسیاری به داستان حضرت سلیمان، هدهد، بلقیس، انگشتری سلیمان و حتی وزیر او (آصف برخیا) اشاره شده است. ادیب الممالک در بیتی چنین می‌گوید:

پادشاهی را سلیمان بن داوودی سزد تا کند بر وی وزارت آصف بن برخیا

(ادیب الممالک، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۰۹)

۴-۴- ورود خاندان‌های ترک و مغول به ایران: از نیمه دوم قرن پنجم بویژه از آغاز قرن ششم هجری، آثار ضعف در نظم حماسه‌های ملی آشکار شد و از این عهد به بعد است که اندک اندک به نظم درآوردن داستان‌های ملی قدیم متروک می‌ماند. حتی شاعران قصیده‌سرا نیز علاقه‌ای به ذکر افتخارات ملی خود نداشتند. شاهان غزنوی و سلجوقی، تعصب دینی زیادی نشان می‌دادند و مخالفان خود را سرکوب می‌کردند. آنها بارها به هند لشکر کشیدند و به بهانه کفر، سرزمین آنها را چپاول کردند. همین تعصبات و اعتقادات مذهبی باعث شد که خرافات بسیاری را وارد احکام و مسائل دینی کنند و به گفته صفا (۱۳۵۲: ۱۵۵)، این تعصبات، خطرناک‌ترین ارمغانی بود که غلامان ترک غزنوی و سلجوقی برای ایرانیان آوردند.

شاعران این دوره برای مبالغه در مدح و کسب صله از شاهان ترک، حاضر شدند قهرمانان ملی ایران را فدای خواسته‌هایشان بکنند و آنان را از ممدوحان خود پست‌تر بدانند. آنان سعی کردند که بیشتر به داستان‌های پیامبران اشاره کنند و از این طریق شعر خود را پر بار کنند. البته «با همه نیرو و سلطه‌ای که غزنویان و سلجوقیان در طول چندین قرن بر زبان و ادب فارسی داشته، نشانه‌های تأثیر اساطیر ترکی مطلقاً در ادب پارسی دیده نمی‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۴۲).

۵-۵- ضعف مبانی ملیت و فراموش شدن افتخارات نژادی: هرچه قدر که از قرن چهارم دورتر می‌شویم، ضعف مبانی ملیت را بیشتر مشاهده می‌کنیم. درست است که شاعران قرن پنجم از بسیاری از اساطیر ایرانی نام برده اند و مستقیم و غیرمستقیم به بسیاری از آیین‌ها و جشن‌ها اشاره کرده‌اند؛ اما به دلیل نفوذ خاندان‌های غیر ایرانی، روحیه میهن‌پرستی شاعران رو به انحطاط نهاد تا جایی که آنان به جای افتخار به گذشته خویش، قهرمانان ملی خود را به استهزاء گرفتند و به ستایش پادشاهان پرداختند.

۶-۵- تبلیغ به مدیحه‌سرایی: بیشتر قصاید شاعران قصیده‌سرا در مدح و ستایش پادشاهان است. شاهان در هر عصر به دلیل علاقه به شهرت و ماندگاری نام خویش، مدیحه‌سرایی را تبلیغ می‌کردند. از این جهت شاعرانی که در پی نام و نانی بودند، به دربار آنان راه می‌یافتند و قصایدی در مدح آنان می‌سرودند. با این اوصاف معلوم است که دیگر جایی برای اساطیر ایرانی باقی نمی‌ماند؛ زیرا پادشاهان خود را بالاتر از قهرمانان ایرانی می‌دانستند و شاعران نیز این امر را تأیید می‌کردند.

۷-۵- ورود تصوّف به شعر: فرقه صوفیه از قرون اول اسلام وجود داشت؛ اما مهم‌ترین دوره رواج و تثبیت علمی و عملی این فرقه در ایران، قرن چهارم و پنجم است (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۴: ۱۲۵). در قرن پنجم و ششم،

صوفیان پیرو عرفان نظری بودند. این فرقه با توجه خاصی که به تربیت سالکان و ارشاد عامه مردم داشتند، شعر و نثر فارسی را وسیله‌ای برای بیان مقاصد تربیتی و عرفانی خویش قرار دادند. وجود این مسائل در شعر و نثر باعث خارج شدن شعر از دربار شاهان شد و شاعرانی چون سنایی، مولانا و عطار اشعاری غنی در این زمینه سرودند و تفکر خاصی را به ادب فارسی وارد کردند. شاعران عارف مسلک، در اندرزه‌های خود از اسطوره‌های ملی استفاده می‌کردند؛ اما برای تقدس بخشیدن به آثارشان، داستان‌های پیامبران را بیشتر به کار می‌بردند و بسیاری از این داستان‌ها را که از منابع مختلف می‌یافتند، دست‌مایه افکار خویش قرار می‌دادند.

۵-۸- آمیختن داستان‌های پیامبران با قهرمانان ملی: یکی از مهمترین دلایل شیوع داستان‌های پیامبران، پذیرش دین جدید بود. با آمدن اسلام، داستان‌های پیامبران با قهرمانان ملی درهم آمیخت. زمان و مکان و شخصیت‌های اسطوره‌ای دو نظام اسطوره‌ای ایرانی و سامی با هم خلط شد و پادشاهان و ناموران ایران با پیامبران و شاهان بنی‌اسرائیل رابطه یافتند. دلیل اصلی این امر، تفاسیر قرآن است. «برخی از مفسران که گذشته از آشنایی با اسرائیلیات با تاریخ عجم هم آشنایی داشتند، متوجه شباهت‌هایی بین تاریخ برخی از رجال بنی اسرائیل با رجال ایرانی شدند و از این رو تاریخ زندگانی آنان را خلط کردند» (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۶). زردشت با ابراهیم و ارمیا آمیخته شد، جمشید با سلیمان یکی شد و حتی ذوالقرنین با اسکندر یکی پنداشته شد. مثلاً در این عبارت، نمرود و کیکاووس را با هم یکی دانسته‌اند: «چون از فرزندان سام بن نوح از عرب و عجم هیچ‌کس نبود که پادشاه شود؛ لذا ملکی از عجم برخاست نامش نمرود اهل عجم او را کیکاووس می‌گفتند» (اردلان جوان، ۱۳۶۷: ۱۶۱).
و یا در ابیات زیر جم و سلیمان را یکی دانسته‌اند:

خسرو نشسته تاج شه هند پیش او / چونانکه تخت گوهر بلقیس پیش جم

(فرخی سیستانی، ۱۳۵۵: ۲۲۶)

کو آصف جم گویا بین / بر تخت سلیمان راستین

(انوری، ۱۳۶۴: ۳۷۴)

همانطور که در سطور پیش نیز بیان شد، نوعی از روایات تاریخی وجود دارد که چهره آنان بوضوح در تاریخ ملت‌ها دیده می‌شود، اما با گذشت زمان اندک اندک آن چهره تاریخی منقلب شده و در اذهان مردم بکلی رنگ عوض می‌کند. به عبارت دیگر یک موضوع تاریخی که در روزگاری صاحب حقیقت خارجی بوده، در نهایت شدت با اساطیر مذهبی و داستان‌ها و افسانه‌های ملی و خوارق عادات آمیخته می‌شود؛ ولی در عین حال می‌تواند صورت تاریخی داشته باشد. برای نمونه اسکندر، چهره‌ای کاملاً تاریخی دارد. او به ایران حمله کرده، تخت جمشید را به آتش کشیده؛ اما در طی زمان و بخصوص بعد از اسلام، به شخص عالم و حکیم و دادگستری تبدیل شده که به همراه خضر به دنبال آب حیات می‌رود و در واقع تاریخ تبدیل به اسطوره می‌شود:

طلب کردی ز کلکش آب حیوان / اگر در عصر او بودی سکندر

(امیرمعزی، ۱۳۶۲: ۳۲۰)

سکندر خوانمش زان رو که از رای جهان آرد / نمایان مظهر آینه گیتی نما آمد

(قائنی، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

« نسبت دادن ویژگی‌های افسانه‌ای به اسکندر و اغراق‌های تاریخ‌نویسان باعث شد که سیمای اسکندر بیش از پیش برای مردم کشورهای گوناگون افسانه‌ای شود و هر قوم و ملتی به خود اجازه دهد بخشی از هویت اجتماعی و تاریخی خود را با این چهره افسانه‌ای شده سازگار سازد» (حسام پور، ۱۳۸۹: ۷۸).

دگرگون کردن چهره اسکندر دو دلیل داشت: نخست اینکه به گفته صفوی (۱۳۶۴: ۳۱) سربازان اسکندر که علاقه مخصوصی به وی داشتند، پس از مرگش پشیمان شدند که چرا او را مطابق دلخواهش نپرستیدند. در عوض تا توانستند وی را ستودند و اخبار مبالغه آمیزی از فتوحات او منتشر نمودند. دوم اینکه ایرانیان چون نمی‌توانستند، تسلط بیگانه را بپذیرند، کوشیده‌اند او را ایرانی و از پشت دارا و وارث تاج و تخت هخامنشی معرفی کنند. در واقع « این تنها راهی بود که غرور ملی ایرانی را حفظ می‌کرد» (صفوی، ۱۳۶۴: ۳۹). بر همین اساس، برخی مورخان اسکندر را ایرانی دانسته‌اند. شاعران نیز او را قهرمانی ایرانی می‌دانند و ممدوح را از او بالاتر می‌پندارند:

منسوخ شد به گیتی زین داستان و قصه هم قصه سکندر هم داستان دارا
(امیرمعزی، ۱۳۶۲: ۲۲)

در هنر پیشی ز اسکندر که هنگام هنر سجده باید کرد پیش تو چنو پنجاه را
(امیرمعزی، ۱۳۶۲: ۲۸)

۵-۹- علاقه شاعران به کاربرد صور خیال متنوع: شاعران ایرانی علاقه بسیاری به فخرفروشی و آشکار کردن مهارت خویش در شعر بخصوص قصیده‌سرایی داشتند. به همین دلیل سعی کردند تا از داستان‌های مختلف استفاده کنند تا معلومات خود را به رخ دیگر شاعران و ممدوحان بکشند. همین امر باعث رواج هرچه بیشتر داستان‌های مختلف در ادب فارسی شده است. آنها حتی بسیاری از شخصیت‌های داستان‌های عاشقانه شاعران عرب را در قصاید خویش آورده‌اند و جنبه اسطوره‌ای به آنها داده‌اند.

در نتیجه این عوامل می‌بینیم که اگرچه اشاره به اساطیر ایرانی در آثار ادبی وجود دارد و شاعران برای ساختن تصویرهای مختلف و حتی دادن پند و اندرز از آنها استفاده کرده‌اند، اما آگاهانه یا ناآگاهانه و با توجه به عواملی چون تسلط غلامان و قبایل زردپوست بر ایران و نفوذ عوامل دینی و فراموش شدن افتخارات نژادی و ضعف مبانی ملیت در میان ایرانیان که با حفظ و توسعه و نظم حماسه‌های ملی مابینت بسیار دارد، نسبت به رواج اساطیر غیر ایرانی نیز همت گماشته‌اند و موجب نفوذ آنها و آمیخته شدن با اساطیر ایرانی گشته‌اند. به طوری که بسیاری از مورخان به قول آنها استناد می‌کنند و داستان‌های مختلف ایرانی و سامی را براساس سخن آنها می‌نگارند.

منابع

- ۱- ادیب الممالک فراهانی قائم مقامی، میرزا محمدصادق. (۱۳۸۰). دیوان، ج ۱، مجتبی برزآبادی (مصحح)، تهران: فردوس، چاپ دوم.
- ۲- اردلان جوان، سید علی. (۱۳۶۷). تجلی شاعرانه اساطیر و روایات تاریخی و مذهبی در اشعار خاقانی، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.

- ۳- امیرمعزی، امیرالشعرا محمدبن عبدالملک. (۱۳۶۲). کلیات دیوان معزی، با مقدمه و تصحیح: ناصر هیری، تهران: مرزبان، چاپ اول.
- ۴- انوری، علی بن محمد. (۱۳۶۴). دیوان، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۵- بابافغانی شیرازی، (۱۳۶۲). دیوان، به سعی و اهتمام: احمد سهیلی خوانساری، تهران: اقبال، چاپ سوم.
- ۶- بویس، مری. (۱۳۸۱). زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- ۷- بهار، محمدتقی. (۱۳۶۸). دیوان، جلد اول، تهران: توس، چاپ پنجم.
- ۸- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: اسطوره، چاپ دوم.
- ۹- بهرامی، ایرج. (۱۳۸۵). روین تنی و جاودانگی در اساطیر. تهران: زوار و رجاوند.
- ۱۰- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۱- تفضلی، احمد. (۱۳۸۵). مینوی خرد، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس، چاپ چهارم.
- ۱۲- حسام پور، سعید. (۱۳۸۹). «سیمای اسکندر در آینه‌های موج دار»، دانشگاه اصفهان: پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دوره جدید، شماره ۲، پیاپی ۶، ص ۶۱-۸۲.
- ۱۳- خاقانی، بدیل بن علی. (۱۳۶۸). دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران: زوار، چاپ سوم.
- ۱۴- دهباشی، مهدی. میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۴). تاریخ تصوف (۱)، تهران: سمت، چاپ اول.
- ۱۵- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۵). لغت نامه، زیر نظر محمد معین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۷۶). کلیات سعدی، به اهتمام: محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم.
- ۱۷- سلطانی گرد فرامرزی، علی. (۱۳۷۲). سیمرخ در قلمرو فرهنگ ایران، تهران: مبتکران، چاپ اول.
- ۱۸- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۶۲). دیوان حکیم سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی، چاپ سوم.
- ۱۹- سیف فرغانی، سیف الدین محمد. (۱۳۶۴). دیوان، با تصحیح و مقدمه: ذبیح الله صفا، تهران: فردوسی، چاپ دوم.
- ۲۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). صور خیال در شعر فارسی، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوازدهم.
- ۲۱- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸). فرهنگ تلمیحات: اشارات اساطیری، داستانی، تاریخی، مذهبی در ادبیات فارسی، تهران: فردوس، چاپ ششم.
- ۲۲- صفا، ذبیح الله. (۱۳۵۲). حماسه سرایی در ایران از قدیم ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۲۳- صفوی، سید حسن. (۱۳۶۴). اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۲۴- عبدالواسع جبلی. (۱۳۷۸). دیوان، به اهتمام و تصحیح: ذبیح الله صفا، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.

- ۲۵- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). دیوان، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۲۶- علوی، فریده. (۱۳۸۴)، «از همای تا فنیکس؛ تحلیل در باب پرندگان اسطوره‌ای در ادبیات حماسی از خاور تا باختر»، مجموعه مقالات اسطوره و ادبیات، تهران: سمت، چاپ دوم.
- ۲۷- عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن بن احمد. (۱۳۶۳). دیوان، تصحیح و مقدمه: سید محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابخانه سنایی، چاپ دوم.
- ۲۸- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۵۵). دیوان، تهران: وزارت اطلاعات و جهانگردی.
- ۲۹- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). شاهنامه فردوسی، براساس شاهنامه چاپ مسکو، تهران: پیمان، چاپ دوم.
- ۳۰- فرنبغ دادگی. (۱۳۸۵). بندهشن، مهرداد بهار (گزارنده)، تهران: توس، چاپ سوم.
- ۳۱- قائنی شیرازی، (۱۳۸۰). دیوان، بر اساس نسخه میرزا محمود خوانساری، به تصحیح امیر صناعی (خوانساری)، تهران: نگاه، چاپ اول.
- ۳۲- قائم مقام فراهانی، میرزا ابوالقاسم. (۱۳۶۶). دیوان اشعار به انضمام مثنوی جلایرنامه، تصحیح و حواشی: سید بدرالدین یغمائی، تهران: شرق، چاپ اول.
- ۳۳- مختاری، محمد. (۱۳۷۹). اسطوره زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی)، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۳۴- مدبری، محمود. (۱۳۷۰). شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان در قرن های ۳-۴-۵ هجری قمری، تهران: پانوس، چاپ اول.
- ۳۵- مصطفوی، علی اصغر. (۱۳۶۹). اسطوره قربانی، چاپ اول.
- ۳۶- منوچهری، ابوالنجم احمدبن قوص. (۱۳۶۳). دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: زوار، چاپ پنجم.
- ۳۷- نفیسی، سعید. (۱۳۳۶). محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۳۸- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۱). رویکردهای علمی به اسطوره شناسی، تهران: سروش، چاپ اول.
- ۳۹- ----- . (۱۳۷۹). نهادینه های اساطیری در شاهنامه فردوسی، تهران: سروش، چاپ اول.
- ۴۰- همایونفرخ، رکن الدین. (۱۳۶۹). حافظ خراباتی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۴۱- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). انسان و سمبول‌هایش، ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.