

متن‌شناسی ادب فارسی (علمی- پژوهشی)
 دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
 دوره جدید، شماره 4، (پیاپی 28) زمستان 1394، صص 118-101

بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در داراب نامه طرسوسی

امیرعباس عزیزی فر*

چکیده

داراب‌نامه طرسوسی از جمله قصه‌های عامیانه بلندی است که ظرفیت پژوهشی بالایی دارد؛ نقد نمادین و ظرفیت‌های رمزی آن، نقد اسطوره‌ای، نقد حماسی و نقد سوررئالیستی از جنبه‌های پژوهشی این داستان است که اهمیت آن را نشان می‌دهد. طرسوسی در این قصه با اقتباس از حماسه ملی ایران، نوعی حماسه تاریخی-دینی منشور به دست داده است. بی‌تردید نقش حماسه‌ها و شخصیت‌های حماسی ملی در این قصه، بسیار تأثیرگذار بوده است. اسکندر در این قصه گنش‌هایی حماسی-پهلوانی همچون کنش‌های رستم، اسفندیار و سام (در سام‌نامه خواجه) دارد. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی و به صورت کتابخانه‌ای انجام گرفته است، در پی آنیم تا با بررسی بن‌مایه‌های اساطیری و تاریخی این قصه، دریابیم که طرسوسی تا چه میزان با اساطیر ملی و فراملی آشنا بوده است و آیا می‌توان به تفکیک و دسته‌بندی انواع اساطیر و باورها پرداخت. پس از بررسی به این دسته‌بندی‌ها رسیدیم: اساطیر و باورهایی که منشأ ایرانی دارند، اساطیر و باورهایی که منشأ اسلامی دارند و اساطیر و باورهایی که منشأ سامی دارند.

واژه‌های کلیدی

داراب‌نامه طرسوسی، اسطوره، اسکندر، داراب

1. مقدمه

طبعاً کشیدن مرزی مشخص میان اسطوره و تاریخ غیرممکن است. بسیاری از سنن اساطیری از قبیل محاصره و جنگ «تروا» اکنون همچون بنیادی تاریخی به شمار می‌رود. از طرفی بسیاری از شخصیت‌های تاریخی مانند اسکندر در شرق و «شارلمانی» در غرب، هسته مرکزی داستان‌سرایی‌هایی به شیوه اساطیر شده‌اند (آموزگار، 1381: 101). قصه‌های عامیانه که از بارزترین نمونه‌های فولکلور است، دربردارنده اساطیر، افسانه‌ها و افسون‌ها، امثال و حکم، جادو و جادوگری،

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران azizifar@yahoo.com

شوخی‌ها و آداب و رسوم است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. قصه‌های عامیانه برخاسته از باورها و فرهنگ توده مردم است، از این رو یکی از عناصر مهم و سازنده این قصه‌ها، اسطوره‌هاست.

داراب‌نامه طرسوسی از آن‌گونه قصه‌های عامیانه‌ای است که ظرفیت پژوهشی بسیار بالایی دارد. از جهت ظرفیت‌های رمزی که نگارنده و دیگران در مقاله‌ای به این موضوع پرداخته‌اند (نک به نیکوبخت و دیگران، 1389: 189-165). از منظر بُن‌مایه‌های اساطیری که این پژوهش در همین راستاست و نیز نقد سوررئالیته، این قصه هرچند بیشتر دارای رگه تاریخی است و بیشتر یک حماسه تاریخی است، با این حال بر مبنای یک هدف واحد پی‌ریزی شده است و آن هم معرفی قهرمانی است که با اعمال پهلوانانه و شگفت‌انگیز، به هدف خود که همانا رسیدن به کمال مطلوب است، دست یابد. طرسوسی در این قصه بلند با انتزاع شخصیت تاریخی اسکندر از بستر تاریخ، او را محمل و دست‌مایه روایتی بلند ساخته است که در آن به انواع مختلفی از دانش‌ها اشاره کرده است: اسطوره، حماسه، تاریخ، داستان (Fiction) و البته جذابیت‌ها و قابلیت‌های یک قصه سرگرم‌کننده. فرض پژوهشگر این جستار این است که به دلیل وجود رگه‌های حماسی و اساطیری غیرقابل انکار این قصه، تبعاً عناصر و بُن‌مایه‌های حماسی و اساطیری ملی، سامی و اسلامی در آن دیده می‌شود. این پژوهش در پی آن است تا با بررسی عناصر اسطوره‌ای این قصه، به دسته‌بندی انواع اساطیر و نیز خاستگاه بومی آنها بپردازد. مسأله محوری این پژوهش آن است که اساطیر و عناصر اساطیری تا چه میزان در داستان‌های عامیانه نقش دارند؟ چه دسته‌بندی‌هایی از آنها می‌توان اراده کرد و این عناصر برگرفته از چه منابعی هستند؟ هدف نگارنده آن است که با بیان کلیتی در باب ارتباط قصه و اسطوره، جلوه‌های مختلف عناصر اساطیری را در یکی از مهمترین متون داستانی روایی بررسی کند. طبعاً دسته‌بندی عناصر اساطیری و میزان حضور آنان و اینکه این عناصر برگرفته از چه منابع و آبشخورهایی است، اهمیت و ضرورت پژوهش را نمایان می‌کند.

2. پیشینه پژوهش

در باب داراب‌نامه تحقیقات زیادی به انجام رسیده که اهم آنها ازین قرار است: رحمان ذبیحی و پروین پیکانی در مقاله «تحلیل سفر اسکندر در داراب‌نامه طرسوسی براساس کهن‌الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل» (1393)، محمدعلی رنجبر و آمنه ابراهیمی در مقاله «شکل‌گیری چهره اسکندر در حافظه تاریخی ایرانیان (مروری بر داراب‌نامه طرسوسی)» (1392)، میلاد جعفرپور و مهیار علوی مقدم در مقاله‌ی «منطق روایت‌های ممکن در سمک عیار و داراب‌نامه» (1392)، همین افراد در مقاله دیگری با عنوان «مضمون عیاری و جوانمردی و آموزه‌های تعلیمی - القایی آن در حماسه‌های منثور (مطالعه موردی: سمک عیار، داراب‌نامه و فیروزشاه‌نامه)» (1392)، محمدحسین کرمی و سعید حسام‌پور در مقاله «تصویر و جایگاه زن در داستان‌های عامیانه سمک عیار و داراب‌نامه» (1384)، به داراب‌نامه پرداخته‌اند اما پژوهشی که با موضوع این گفتار همسانی داشته باشد، یافت نشد.

3. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی و مطالعه کتابخانه‌ای است. پژوهشگر نخست با تحقیق در باب اسطوره و قصه و یادداشت برداری از منابع مختلف در این حوزه، به بررسی بن‌مایه‌های اساطیری داراب‌نامه طرسوسی به صورت تحلیلی پرداخته است.

4. ارتباط قصه و اسطوره

یکی از شیوه‌های ادامه حیات اساطیر، تغییر یافتن آنها به صورت قصه و داستان، به ویژه قصه‌های عامیانه است. به نظر کتایون مزداپور اساطیر در مسیر تغییر و تحول، آن‌گاه که ویژگی‌های اسطوره بودن خود از جمله صبغه قداست و زمان آغازین و ابتدای هستی خود را از دست می‌دهند، با بن‌مایه‌های دیگر درمی‌آمیزند و به صورت قصه درمی‌آیند، به این ترتیب نابود نمی‌شوند و همچنان باقی می‌مانند (مزداپور، 1377: 104).

واقعیت امر این است که نمی‌توان انتظار داشت که قصه با اسطوره از نظر ماهیت یکسان یا همسان باشد و مابه‌ازای رخدادها و دیدگاه‌های اساطیری را در قصه‌ها یافت، با این حال این تمایز کلی و بنیادی نیست. مهران افشاری معتقد است که باید در نظر داشت که مضامین قصه‌ها ملزم نیستند که از قوانین خاصی تبعیت کنند و جزء به جزء با آنچه در اساطیر آمده است، قابل مقایسه و تطبیق باشند، قصه با اسطوره متفاوت است اما نشانی از اساطیر را با اندکی تغییر و تحول در قصه‌ها می‌توان یافت (افشاری، 1387: 70).

از منظر روایت بین قصه و اسطوره ارتباطی بنیادی وجود دارد؛ اساطیر روایاتی است که از طبیعت یا ذهن انسان بدوی ریشه می‌گیرد و برآمده از رابطه دوسویه این دو است، به همان نسبت قصه نیز روایتی است از تعامل انسان و طبیعت و گاه بیانگر نخستین پندارها و دریافته‌های انسان از کیهان و رخدادهای طبیعی است بنابراین هر دو نوعی تفسیر انسان باستانی از هستی است هرچند اسطوره را روایتی مقدس دانسته‌اند که در زمان مقدس سرآغاز روی داده است (الیاده، 1376: 23) و قصه الزاماً دارای چنین پیرنگ مقدسی نیست و بیشتر ناظر بر جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی است.

از منظر خاستگاه و باورداشت نیز بین این دو ارتباط وجود دارد؛ قصه بر اساس باورهای مردم شکل گرفته است و خاستگاه آن بیرون از ذهن و روان انسان نیست، اساطیر نیز باورهای آغازین و نخستین تراوشات ذهنی و انتزاعی بشر است که به تدریج در فرهنگ جایگاه ویژه‌ای یافته است. ابهام در زمان و مکان از دیگر نقاط اشتراک قصه و اسطوره است. اساطیر عموماً این ویژگی را دارند اما فقط قصه‌هایی که دارای بن‌مایه‌های اساطیری - حماسی - دینی است این ویژگی را دارند. به باور برخی، قصه‌ها و افسانه‌های عامیانه بازمانده اساطیر کهن هستند که نمی‌توان برای پیدایش آنها زمان مشخصی را در نظر گرفت (باستید، 1370: 42).

ارنست کاسیرر (E. Cassirer) معتقد است که اسطوره‌ها عینی شده تجربه اجتماعی بشر است که در شکل آرزوهای جمعی یک قوم یا ملت ظاهر می‌شود (کاسیرر، 1362: 15). از این دیدگاه نیز می‌توان گفت قصه‌های عامیانه نیز شکل تجسم یافته و عینی تجارب اجتماعی و اشتراکی بشر است که بیانگر آرزوها و آمال آنان برای نیل به کمال مطلوب یا مدینه‌ای فاضله است. بینش دوقطبی یا ثنویتی که در خلال آموزه‌های زرتشتی بدان اشاره شده و در شکل‌گیری و تکوین اساطیر ایرانی بسیار تأثیرگذار بوده است، نیز از دریچه‌های همسانی و اشتراک قصه و اسطوره است؛ در اساطیر ایرانی دو قطب نیروهای خیر (اهورایی) و نیروهای شر (اهریمنی) پیوسته در کشاکش و ستیزند و همین عامل در بافت قصه‌های عامیانه ایرانی به صورت بارز رسوخ کرده است.

5. بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در داراب‌نامه طرسوسی

داراب‌نامه به واسطه اشراف نگارنده قصه به عناصر و شخصیت‌های اساطیری و حماسی ایرانی و غیرایرانی، از منظر بررسی اساطیری و حماسی حائز اهمیت است. همچنانکه خواهیم دید، آگاهی و دانش شامل نویسنده، سبب شده که

در این قصه هم از بُن‌مایه‌ها و عناصر اساطیری و حماسی ایرانی بهره‌برد و هم عناصر سامی و اسلامی نیز در آن دیده شود به همین دلیل می‌توان این عناصر را در سه حوزه ایرانی، سامی و اسلامی معرفی کرد.

5-1. شخصیت‌ها و اقوام اساطیری و تاریخی: در این قصه به شخصیت‌های اساطیری و تاریخی زیادی از ایرانی و اسلامی گرفته تا سامی برمی‌خوریم که آگاهی و دانش نویسنده را نسبت به اساطیر کهن نشان می‌دهد. هرچند به طور دقیق نمی‌توان دوران آمیختگی داستان‌ها و اساطیر ایرانی را با اساطیر غیر ایرانی تعیین کرد اما با ورود اسلام به تدریج عقاید اسلامی در ادبیات حماسی ایران نفوذ بیشتری کرد و شخصیت‌های اساطیری ایرانی با برخی شخصیت‌های اسلامی همسان شدند نظیر جمشید و سلیمان. با این حال اسکندر در داراب‌نامه‌گنش‌های همسانی با برخی شخصیت‌های اساطیری ایرانی دارد، نظیر رستم، سام و اسفندیار و از این جهت داستان‌های موخرتری همچون سام‌نامه و جهانگیرنامه را به ذهن متبادر می‌کند. موضوع تلاش اسکندر برای اشاعه آیین توحیدی و جنگ با کافران و بت‌پرستان و رفتن به دیار مغرب و ویران کردن بُت‌خانه‌های کافران، منطبق است با تصویری که از رستم در منظومه «جهانگیرنامه» (هرچند جهانگیرنامه موخر از داراب‌نامه است) ارائه شده است. در این منظومه رستم نه یک پهلوان حماسی - ملی که دلاوری غازی است که تا کناره‌های دریای مغرب رفته، پس از جنگ با کافران و بت‌پرستان «لات» و «عزی»، آنان را به آیین توحیدی وادار می‌کند. رستم در جهانگیرنامه و به صورتی کم‌رنگ‌تر در «فرامرنامه» و «شهریارنامه»، مردی مؤحد، فیلسوف و آگاه به آیین توحیدی است و همچون پهلوانان دین اسلام، با لات و عزی و معتقدان آن نبرد می‌کند که اینها همه نشانه‌های آشکار تأثیر افکار اسلامی و نفوذ اسلام در داستان‌های ملی ایران است (ر. ک. صفا، 1389: 327-333). در اینجا به ترتیب شخصیت‌های اساطیری و حماسی ایرانی، سپس اسلامی و آنگاه سامی را ذکر می‌کنیم:

5-1-1. جمشید: شاه اساطیری هندو ایرانی که ابزار او، که البته ابزاری معمولی و عادی نیست و کارکردهای فوق‌العاده‌ای دارد، به قهرمانان بعدی به ارث می‌رسد. داراب در نبرد با لشکر «قنطرش»، کلاه خود جمشید را با خود دارد که باعث مصونیت اوست (طرسوسی، 1374: 70/1). گاه این شخصیت اساطیری در نقش یک طلسم‌گذار عمل می‌کند و تنها اوست که قدرت طلسم‌گشایی نیز دارد: طلسمی که جمشید برگنج‌خانه کیومرث در جزیره شش مناره بسته است (طرسوسی، 1374: 115/1). یکی دیگر از گنش‌های جادویی او، کندن چاهی است که چون کسی یا چیزی یاوه شود و از آن چاه باز پرسند، او گوید که آن کس یا آن چیز کجاست (طرسوسی، 1374: 128/1). جمشید بناهایی جادویی نیز بر ساخته است؛ چنانکه برای روز درماندگی و واماندگی، در غاری بهشتی از باغ و بوستان و چشمه‌ساران بر ساخته است با قصرها و تمثال‌هایی که به طلسم از جای برمی‌خیزند و می‌نشینند، بوران‌دخت و طرماس که از بیم لشکر اسکندر در درون غاری پناه گرفته‌اند، به این جایگاه می‌رسند (طرسوسی، 1374: 553-554/1).

5-1-2. کیومرث: او نخستین بشر در دین زرتشت است و گویی همچون امشاسپندان، مفهومی انتزاعی و مجرد بوده که بعدها شکل مادی و فیزیکی به خود گرفته است و در این شکل مادی نیز یک مفهوم شخصیت یافته کامل نیست (ر. ک. رضایی، 1383: 68). اسطوره کیومرث را می‌توان مانند سایر اساطیر به مثابه الگوهایی در موارد نوزایی و دگرگونی انسان نمونه سازی کرد و آن را نمایشی محسوس از راز تولد دوباره دانست (مدرسی، 1384: 162). شخصیتی اساطیری - حماسی که همچون جمشید گنشی جادویی دارد. او نیز در نقش یک طلسم‌گذار ظاهر می‌شود؛ چنانکه در جزیره «شش مناره» گنجینه‌ای می‌نهد با ستون‌های متعدد که هرکس عزم آن مناره‌ها و ستون‌ها کند، درون آن گرفتار می‌شود (طرسوسی، 1373: 115/1). دو شخصیت اساطیری فوق‌برگرفته از روایات و منابع اساطیری و تاریخی ایرانی است.

3-1-5- تهمورث دیوبند: اسکندر در سرزمین «مهکال» اسیر دیوان است و از پس آنان بر نمی آید. او که به دعا و تضرع به درگاه خداوند مشغول است، ناگاه پیری را می بیند که عنان اسبی را گرفته و لوحی مسی در دست دارد. بر آن لوح ده خط عنبرین نوشته شده است. پیر به بوران دخت می گوید که بر این اسب بر نشین و حرب کن از بهر دین حق و بگیر این سلاح تا کسی را بر تو دست نبود که این میراث است ترا از تهمورث دیوبند که به دست من مانده است. بر آن لوح نام های بزرگ خداوند بود و تهمورث دیوان را بدان نام ها بگرفتی و هیچ جادو بروی به کار نرفتی (طرسوسی، 1374: 462-463/2). این شخصیت از شخصیت های محوری اساطیری - حماسی ایرانی است.

4-1-5- حضرت آدم: در این قصه آمده است که تا پیش از حضرت آدم، خداوند را موجوداتی بود همچون انسان که از جنس سنگ و خداوند حضرت آدم را از جنس خاک بیافرید (طرسوسی، 1374: 277/1). همچنین به هیبوط انسان از بهشت و توبه او و نیز داستان انسان و درخت گندم اشاره شده است (طرسوسی، 1374: 299/2 و 248 و 223).

5-1-5- قوم لوط: اسکندر پس از آن که عزم جهان گردی می کند، ابتدا به هندوستان می رود و در میانه راه، راه را اشتباه می رود و به شارستان قوم لوط می رسد که سرزمینی بیابانی و خشک و بی آب و گیاه است و مردمانی آدمی خوار دارد که تعدادی از نیروهای اسکندر را می درند (طرسوسی، 1374: 93/2).

6-1-5- ادریس پیامبر: دانای مطلق است و خداوند، تمام علوم را به او بخشیده است و او آن علوم را در کتابی گردآورده است (طرسوسی، 1374: 157/2).

7-1-5- سلیمان نبی: او رام کننده دیوان است و آنان را به اسلام فراخوانده، به کار می گیرد، پس از وفات نبی، برخی از این دیوان از اسلام برگشته، خدمتکار دیوان شریک دیگر شده اند؛ کبک دیو از این گونه دیوان است (طرسوسی، 1374: 465/2).

8-1-5- خضر و الیاس: در تاریخ بلعمی در باب خضر و اسکندر و چشمه حیات چنین آمده است: «... و به خبر اندر است که خضر بر مقدمه ذوالقرنین بود. آن ذوالقرنین پیشین و او گرد جهان برگشت از مشرق تا به مغرب به طلب چشمه حیوان که بخورد تا جاودان بماند و تا رستخیز نمیرد و خضر بر مقدمه لشکر او بود. پس خضر آن چشمه را بیافت و از آن آب بخورد و ذوالقرنین نیافت و بمرد و خضر بماند» (طبری آملی، 1386: 463). در «عجایب نامه» محمد بن محمود همدانی درباره این دو چنین آمده است: الیاس شاه سرزمین «أَحَب» بود از بنی اسرائیل که به خاطر ظلم آنان به خدا نالید، خداوند وحی کرد تا به فلان صحرا رود و منتظر اسبی باشد، ناگاه اسبی آتشین فرارسید و از آن به بعد، پیوسته در صحراها و بیابانها، گمشدگان را راه نماید و هنوز زنده است (همدانی، 1375: 106). وی درباره خضر نیز این گونه می گوید: خضر بن عاملیل آب حیات خورد و زندگانی دراز یافت و همچنین در دریاها و مرغزارها باشد و درماندگان را دست گیرد و مظلومان را برهاند (همدانی، 1377: 106). ایشان در دامنه کوه قاف ساکنند، جایی که هیچ آدمی بدانجا نرسد. وقتی دیوان، اسکندر و حکمایش را اسیر می کنند و آنان را از فراز قاف پرتاب می کنند، خضر و الیاس آنان را برمی گیرند و به آنان مستی خاک می دهند تا از شر دیوانی همچون مهکال در امان باشند (طرسوسی، 1374: 468-470/2). اینان همواره در سیر و حرکتند و بر یک جای قرار ندارند (طرسوسی، 1374: 493). این دو را می توان مُمثل و تجسم فره ایزدی نیز دانست که در همه حال پیوسته در عالم مثال در حرکتند (نیکویخت و دیگران، 1389: 174).

9-1-5- یاجوج و ماجوج: یکی از داستان های جالب قرآنی داستان این قوم و مواجه ذوالقرنین با آنان است. در

قرآن در دو جا از این قوم یاد شده است؛ در آیه 96 سوره انبیاء و نیز در آیات 97-93 سوره کهف. در کتاب‌های عهدعتیق نیز مطالبی در باب این قوم وجود دارد. در «سفر تکوین» و کتاب «حزقیال» و در «رؤیای یوحنا» مطالبی آمده است که دلالت دارد بر آنکه این قوم امتی بودند که در شمال آسیا در اراضی آباد ساکن بوده، به جنگ و غارت و فتنه اشتغال داشته‌اند (حسینی طهرانی، 1388: 85). علامه طباطبایی در المیزان می‌گوید: مفسران و مورخان در بحث پیرامون این داستان دقت و کنکاش زیادی کرده‌اند و سخن در اطراف آن به تمام گفته‌اند و بیشترشان برآنند که امتی بسیار بزرگ بودند که در شمال آسیا زندگی می‌کردند (طباطبایی، 1374: 542). در قصه داراب‌نامه، اسکندر به دره‌ای می‌رسد با مردمانی که از تفهیم و تفاهم و سخن گفتن عاجزند. ایشان تظلم‌کنان و دادخواهان از اسکندر می‌خواهند تا آنان را از شر یاجوج و ماجوج و قومش رهایی دهد. اسکندر نیز با آهن، مس و روی گداخته، سدی در برابر آنان می‌سازد و شر آنان را تدارک می‌بیند. یاجوج و ماجوج غالباً در شکاف سنگها و غارها می‌زیند (طرسوسی، 1374: 582/2). شش شخصیت و قوم مذکور اسلامی هستند.

5-1-10. عوج بن عنق: در برخی منابع از وی به دیوی آبی یاد شده است (سرکاراتی، 1376: 30؛ گرگیچ و قائمی، 1392: 29-50). طبق توصیفی که در سام‌نامه آمده عوج موجودی بسیار بلند قامت است که آب دریا تا زانوی اوست و سرش در میان ابرهاست (سام‌نامه، 1389: 455). از این شخصیت اساطیری هم در منابع عهدعتیق یاد شده و هم در منابع تاریخی اسلامی (ر. ک. بشیری و محمدی، 1393: 135-154). در داراب‌نامه، طمروسیه و زنکلیسا به جزیره‌ای می‌رسند که جایگاهی بسیار بلند به مقدار ده هزار گز دارد و آن کُرسی از آن عوج بوده است و سراهایی می‌بیند به پهنای بیابانی و ایوان‌هایی که سقف آن‌ها بر آسمان ساییده می‌شود و گویند این‌ها را عوج بن عنق بر ساخته است (طرسوسی، 1374: 201/1). اسکندر برای بستن سد بر روی نیل، از استخوان ساق پای کندرف (عوج بن عنق) که قد او سیصد فرسنگ بود و توسط موسی (ع) هلاک شده، بهره می‌برد (طرسوسی، 1374: 528/2). این شخصیت اساطیری برگرفته از منابع سامی است.

5-1-11. کهوانه: فرزند ششم حضرت آدم که در هند منزل داشته است و در آن‌جا قلعه‌ای بر آورده بود به بلندای هزار گز وی ابتدا به مدت 2200 سال آفتاب‌پرست بود و چون گفت ای آفتاب اگر خدایی غیر تو هست، فردا طلوع نکن و آفتاب طلوع نکرد و چنان قدرتی یافت که هر چه آفتاب را گفتی، همان شدی (طرسوسی، 1374: 215/2). قلعه‌ی «دیوه‌ره» بر ساخته اوست که به طلسم بر فراز آن دیگی بزرگ از روغن جوشان نهاده برای تسخیر ماران گرانی که در زمان حضرت آدم تمام زمین را در برگرفته بودند برای عقوبت کسانی که خون به ناحق ریزند (طرسوسی، 1374: 238-239/2 و 229). این قلعه یادآور اسطوره «جعبه پاندورا» است که در این اسطوره یونانی، پاندورا، معشوقه «اپی‌ته» ناخواسته صندوق زربینی که غولان «ساتیر» آورده‌اند باز می‌کند و دنیا را لبریز از موجودات شریر می‌کند. تنها امید در این جعبه باقی ماند تا تسلاهی بشر باشد (دورانت، 1378: 870؛ کمبل، 1380: 79).

5-1-12. قوم عاد: عبدالعزیز سالم در کتاب «تاریخ عرب قبل از اسلام» در باب این قوم می‌نویسد: برخی از مورخان از جمله ابن خلدون و دیگران سعی کرده‌اند عاد را به معنی اسم شخص و ارم ذات‌العماد را به معانی اشخاص قوی هیکل و یا شهر دمشق یا اسکندریه و معانی دیگر بگیرند اما براساس آیات متعدد در قرآن مجید عاد و ثمود هر دو پسر عمو بودند و هیکل‌های بلند و ساختمان بدنی ستر و نیرومند و سطوت فراوان و متمددن و پیشرفته داشتند و شهرهای آباد و سرزمین‌های بارور و باغ و نخلستان‌ها و مزارع عظیم داشتند و سه بت داشتند به نام‌های: صدا، صمود

و راهب (سالم، 1380: 35 به بعد). براساس روایت طرسوسی، ایشان از بازماندگان کوس فیل دندان در دیار مغرب بودند که فریدون با ایشان نبرد کرد و پس از شکست ایشان، تمام اموال و افراد ایشان را در خاک دفن کرد و خداوند قوم عاد را عذاب بفرستاد و چنان بادی برخاست که در جهان ایشان را پراکنده کرد و استخوان‌های ایشان پراکنده شد، سرهای ایشان چند دیگ رویینی و ساقتها چند مناره‌ای و استخوان‌های پهلو، چند تخته‌ای و دندان‌های شان چند تیری (طرسوسی، 1374: 361/2-360). اسکندر در ادامه جهان‌گردی، در مغرب به ریگ‌زاری می‌رسد که گریان است و از آن بانگ بر می‌خیزد. این ریگ‌زار در واقع قوم عادند که به باد عقوبت شدند و هزار سال است که باد ایشان را از مشرق به مغرب می‌برد و برهم می‌زند (طرسوسی، 1374: 549/2). در اقبال‌نامه نیز اسکندر گور شداد عاد را می‌بیند که نوشته بر فراز آن اسکندر را به آزر و احترام دعوت می‌کند (نظامی گنجوی، 1390: 911). سه مورد اخیر نیز سامی هستند.

2-5. موجودات اساطیری

2-5-1. اژدها: در اساطیر ایرانی اژدها حیوانی است پلید که اهریمن آن را همراه مار، کژدم، چلباسه و... جزء «خرّستران» (گزندگان) گزنده و زهرآگین آفرید که انواعی دارد؛ مانند: سه سر، دو سر، هفت سر و... (قلی زاده، 1388: 73). از منظر رمزشناسی نیز قهرمان داستان بایستی این موجود شیر را از پای در آورد. این هیولا یک پندار و یک رمز است برای ظهور و تجلی رمزی دیگر که با آن تقابل دارد. به قول «فرای» این حیوان هم جنبه سترونی دارد و هم جنبه آفرینش و آفرینش و حیات نتیجه مرگ اوست زیرا اژدها مرگ است و کشتن مرگ، یعنی آوردن زندگی (فرای، 1379: 226). تعداد زیادی از پژوهشگران ایرانی اژدها را نماد خشکسالی می‌دانند (رستگار فسایی، 1365: 118 و 2؛ بهار، 1384: 311 و 226؛ سرکاراتی، 1378: 237-238). نبرد بهمن (اردشیر) با اژدهایی در سرزمین مصر؛ در مصر خبر می‌آورند که اژدهایی پدیدآمده بر فراز کوه که همه ستوران و احشام را می‌بلعد. بهمن عازم نبرد می‌شود، ناگاه اژدها آتشی برمی‌دمد و تمام کوه و صحرا را آتش فرا می‌گیرد، بهمن از پیش اژدها می‌گریزد. اما اژدها فرامی‌رسد و او را به دم درمی‌کشد و بهمن در دهان اژدها ناپدید می‌شود (طرسوسی، 1374: 8/1). البته گاه این موجود در نقش یک ناجی عمل می‌کند و همیشه شرور نیست: آنگاه که به دستور همای، داراب را به پادافره گشتن جمهرون و رشنواد به بیابانی دور و سوزان می‌برند تا بکشند، ناگهان اژدهایی پدید می‌آید و به یک دمیدن، تمام بیابان را پُر از آتش می‌کند، از ترس این موجود، جلادان فرار می‌کنند و داراب از مرگ می‌رهد (طرسوسی، 1374: 56/1 و 334-335). گاه این موجود نقشی مرموز و نماین دارد: اژدهایی برفراز کوهی در میان جزایر «سلاھط» و «نوط» که آتش از دهانش برمی‌آید و فوجی از لشکر اسکندر را می‌سوزاند و سرانجام به جانب مغرب می‌رود، این اژدها از زمان حضرت آدم پیوسته در میان مشرق و مغرب روان است و وقتی به مغرب برسد، جهان به پایان می‌رسد و هفت هزار سال طول می‌کشد تا از مشرق به مغرب برسد (طرسوسی، 1374: 337-339/2).

2-5-2. گاو: در ایران باستان در میان چارپایان از همه مفیدتر تلقی شده است. گاو، حیوانی مقدس و نماینده قدرت و نیروست. این حیوان در اساطیر و حماسه‌ها همواره حضوری پررنگ داشته است. گاو «اوگدت»، گاو ماهی، گاو زمین، گاو هندو، گاو هدیوش و... از عناوین گاو در فرهنگ و آثار ادبی است و نشانگر اهمیت این موجود است (یاحقی، 1386: 689؛ بهار، 1389؛ قلی زاده، 1388: 339). کریستین سن گاو را پیش نمونه همه حیوانات سودمند می‌داند که اورمزد در آغاز سه هزاره دوم از دوازده هزارسال، مقارن حمله اهریمن می‌آفریند (کریستین سن، 1368: 22-20). به اعتقاد هینلز آدمیان در آغاز نمی‌توانستند از جایی به جایی دیگر بروند و برای این کار سوار بر گاو شریشوک یا

هدیوش می‌شدند. این گاو آخرین حیوانی است که در بازسازی جهان، که همه آدمیان باید جاودانه شوند، باید قربانی شود. ایرانیان باستان قربانی کردن گاو را موجب بی‌مرگی می‌دانستند (هینلز، 1384: 58 و 31). در داراب‌نامه از گاوانی یاد شده که شب از دریا برآمده، هریک گوهری شب چراغ دردهان دارند و در روشنایی آن بر ساحل دریا چرا می‌کنند (طرسوسی، 1374: 129/1). این حیوان گاه در نقش یک راهنما و ناجی ظاهر می‌شود و راه رستن را به قهرمان نشان می‌دهد؛ چنانکه یکی از همین گاوان که به چاه افتاده با شاخ زدن به دیواره چاه، تلویحاً راه رهایی را به داراب و طمروسیه که در چاهی در بند خواریق زنگی هستند، نشان می‌دهد. محل زیستن این گاوان در سرزمین‌های فراوانی است چنانکه محل زیستن آنها سرزمین سباط است (طرسوسی، 1374: 375/2). در این قصه حیوان اساطیری گاو، بیشتر با سرزمین هند ارتباط دارد و ظاهراً بومی آنجاست و هندوان از این حیوان به عنوان وسیله جنگی استفاده می‌کنند؛ چنانکه هندوان در این قصه علاوه بر فیل، در رزم و نبرد بر گاو نیز سوارند، گاوانی که سرشاخ‌های آنها را در آهن گرفته‌اند و بینی آنها را سوراخ کرده، حلقه‌های زرین و سیمین درکشیده‌اند (طرسوسی، 1374: 184/2). گاو سوارن یک رده از سواره نظامان لشکر فور هستند و به جز هندوان کسی در گاو سواری و مبارزه با گاوان ماهر نیست؛ فور می‌گوید: «... از ایرانیان عجیب باشد که بر گاو چنین سواری تواند کرد...» (طرسوسی، 1374: 199/2). گاه موجودات فراوانی نیز بر این گاوان سوارند و وسیله باری و کاری و جنگی ایشان گاو است؛ چنانکه زنان جزیره سباط بر گاو سوارند (طرسوسی، 1374: 367/2). همچنین موجودات شرور جزیره حمدونگان نیز بر گاو سوارند (طرسوسی، 1374: 164/1-162).

3-2-5- سیمرغ: در همه افسانه‌ها و قصه‌ها از این موجود به بزرگی، بی‌نیازی، علو همت و بالاخره قدرتی مافوق قدرت‌ها یاد شده است (نوزاد، 1345: 236). این حیوان آنگاه که برخیزد، زمین را تاریکی بگیرد و وسعت باله‌ایش، بر زمین سایه می‌افکند. در «بندش» از پرنده‌ای به نام «کمک» یاد شده که وسعت باله‌ایش آنچنان است که چون برخیزد، سایه‌اش زمین را فرا بگیرد (قلی زاده، 1388: 327). به نظر می‌رسد سیمرغ و «کمک» یک نوع پرنده باشند. منصور رستگار فسایی سیمرغ را همان زاهد و حکیمی می‌داند که متولی پرورش زال بود، این مرغ نیروی الهی و ماورایی سروش یا یکی از ایزدان را با خود دارد (رستگار فسایی، 1381: 105).

مرغی است افسانه‌ای و اسطوره‌ای ساکن کوه قاف. این حیوان همچون گورخر از عرصه حماسه و اسطوره به آسمان قصه پریده است. اسکندر در آرزوی دیدن کوه ملکوت است و ده روز تلاش مستمرش بی‌نتیجه می‌ماند، روز یازدهم مرغی بسیار بزرگ، که بزرگی آن را حدی نیست، از جانب کوه برمی‌آید که هر چه رنگ در جهان است، بر وی بود و بر شارستان‌های کوه ملکوت بنشست و به آواز بلند و فصیح گفت: ای اسکندر اینجا به چه کار آمده‌ای که ما را از عبادت یزدان باز می‌داری، دلیری مکن و بازگرد (طرسوسی، 1374: 450/2). در این قصه به دیگر ویژگی‌های این مرغ اساطیری پرداخته شده است: مرغی چند کوهی که پرهای رنگارنگ دارد از هر رنگی، چنانکه چشم‌ها را خیره کردی، روی او چون روی آدمی و سینه او چون سینه زنان و بچه‌ها هستند و دارای روی و دهان سرخ، چون برخیزد، سایه او همه پهنه مرغزار و صحرا را بگیرد و از جنبش بال‌های او همه درختان به جنبش بیفتند، مرغی است سخنگو که بر اسکندر به زبان فصیح و روان سلام می‌کند و از احوال گذشته و آینده‌ی اسکندر باخبر است، او خود می‌گوید که سیمرغ، فضله‌ی این مرغ جواهرات است و عمر وی بیش از هزار سال (طرسوسی، 1374: 578/2-576).

4-2-5. مار: به باور جیمز هال مار با پوست اندازی ادواری خود مانند خورشید تجدید حیات می‌کند بنابراین نماد مرگ و تولد دوباره به شمار می‌آید. با وجود این از آن جا که مار وابسته به زمین بود، یک خلدای زیرزمینی و دشمن

خدا-خورشید به شمار می‌رفت (هال، 1380: 93). در آیین میترا مار یکی از نشانه‌های اصلی و عامل شفافبخشی مطرح شده است (دادور، 1385: 265). با این حال برخی آن را حیوانی گزندرسان می‌دانند. حیوان گزندرسان و «آک» مندی که پس از پایان هزاره و پیوستن «اوشیدرماه» به زرتشت، زمین را فرا می‌گیرد و ماری سهمناک به پهنای هشتصد و سی و سه گام و درازای هزار و ششصد و پنجاه و شش گام، پدید می‌آید (بهار، 1389: 280-279). در اهریمنی و گزند رسانی این حیوان همین بس که دو مار بر دوش بیدادترین شاهان اساطیری، ضحاک، رویدند و همین موجود مقدمات اخراج آدم و حوا را فراهم کرد. مار در اساطیر هم تجسم زمین است و هم موجودی است که گناه را به جهان آورده است (کمیل، 1380: 79 و 70). مار همچون گاو از موجودات رمزی و اساطیری است که در این قصه کُنش‌ها و جلوه‌های مختلفی دارد؛ طمروسیه به جزیره‌ای می‌رسد که کوهی عظیم بر آن است. روزی ماری از کوه برمی‌آید و دهان بر دریا می‌نهد و دم درمی‌کشد، چنانکه دریا به جوش می‌آید و می‌خشکد، به دلیل بزرگی این مار که سرش بر آفتاب مماس است، ماهیانی که بر پیشیزهای گردن او آویخته‌اند از گرمای آفتاب می‌میرند (طرسوسی، 1374: 188/1-187). این موجود به دو صورت ماران سیاه و سفید پرداز ظاهر می‌شود و همچون آدمیان سخن می‌گوید. در اینجا این حیوان در شکل پریان و دیوان ظاهر می‌شود؛ خود داستان به این امر اشاره می‌کند (طرسوسی، 1374: 189/1-188).

5-2-5. ماهی: در این داستان از این حیوان اساطیری به عنوان موجودی که غالباً مورد استفاده موجودات فراواقعی و شرور است، یاد شده است: ابزار زنگیان آدمی خوار غالباً از اجزای ماهی است؛ چنانکه تیغ ایشان مهره ماهی، سپرشان پیشیزه ماهی و تیر، چشمان ماهی است (طرسوسی، 1374: 122/1). موجودات جزیره حمدونگان نیز از استخوان ماهی برای رزم استفاده می‌کنند (طرسوسی، 1374: 167/1). ماهی غذای اصلی مردمان اهریمنی و شرور شارستان لکهر و هنکاوش است، همان مردمان رعد پرست (طرسوسی، 1374: 307/2). قوت اصلی ساکنان جزیره لکهر و هنکاوش نیز ماهی است و ابزار جنگی‌شان پوست، دندان و مهره ماهی است (طرسوسی، 1374: 303/2). گاهی یاور قهرمان است: داراب که در پی رهایی طمروسیه از دست زنگیان است و فرسنگ‌ها از او دور است، ماهی‌ای او را از جزیره عروس به جزیره طنبلوس می‌رساند، تا طمروسیه را نجات دهد (طرسوسی، 1374: 140/1).

3-5. موجودات فراواقعی (سورنالیته)

5-3-1. پریان: در اساطیر ایرانی این موجودات دیوان مؤنث‌اند که ضد زمین، گیاه، آب، آتش، ستوران و مخصوصاً باران هستند و خشکسالی می‌آورند. اینان از یاران اهریمن محسوب می‌شوند و به شکل‌های متعددی درمی‌آیند، در گذر به فرهنگ اسلامی پری معادل فرشته است (قلی زاده، 1388: 152).

«اولریش مارزلف» معتقد است این تیپ همواره خصایص مثبت و ممتازی دارد که به قهرمان داستان در اجرای وظایف شاق و سخت، کمک می‌کند و این کمک از طریق خصوصیات ما فوق طبیعی است که پریان واجد‌اند. البته در این بین ازدواج انسان با پریان نیز دیده می‌شود ولی این ازدواج به دلیل اینکه انسان نمی‌تواند به قوانین و رسوم رایج در سرزمین پریان پایبند بماند، به شکست منتهی می‌شود (مارزلف، 1376: 46). «محمد جعفر یاحقی» نیز درباره این موجودات می‌نویسد: موجودی موهوم، زیبا و لطیف که اصلش از آتش است و با چشم دیده نمی‌شود و با زیبایی خارق‌العاده‌اش آدمی را می‌فریبد. او برعکس دیو اغلب نیکوکار و جذاب است اما پری در «اوستا»، جنس مونث دیو است و روی هم رفته، پریان دارای منشی مبهم و ناروشن و سرشتی شرور و بدخواه‌اند که گاه به صورت زنانی جذاب ظاهر می‌شوند و مردان را می‌فریبند؛ زیرا هر لحظه قادرند خود را به شکلی درآورند (یاحقی، 1386: 244).

پریان در داراب‌نامه به صورت موجوداتی بسیار زیبا و فریبا تصویر شده‌اند که گاه برهنه برکنار دریا می‌آیند. برخی نیز در دامنه کوهی ساکنند که دروازه ورود به آن را کس نمی‌داند تنها اسکندر وارد آنجا می‌شود و در آنجا قصری می‌بیند از سه گونه خشت زر، سیم و پیروزه بر آن. برخی از این پریان گاه به میان انسان‌ها آمده، او را می‌ربایند، یا گاه انتقام می‌گیرند (همچنان که پریان جوانی را از میان انسان‌ها می‌ربایند و او را شکنجه می‌کنند، بدان دلیل که جوان نادانسته یکی از این پریان را که به شکل کبوتری بر شاخی درخت نشسته، با تیر و کمان کشته است (طرسوسی، 1374: 405/2). پریان هم در زمین و هم در آسمان می‌زیند، اندام ایشان چون مرغ و روی ایشان چون آدمی و دو جنس نر و ماده دارند چون زنان و مردان، عمر ایشان تا چهار هزار سال می‌رسد و تعداد فرزندانشان از هفتصد متجاوز است (طرسوسی، 1374: 450-454/2). از این منظر پریان همانند «ساتور»ها (centaurus) در اساطیر یونان و روم است (گریمال، 1367: 175/1-174).

2-3-5. دیوان و غولان: در «عجایب‌نامه» در باب این موجودات چنین آمده است: آدمی ایشان را نتواند دید و دیو تواند که خود را بنماید به هر صورت که خواهد عده‌ای از آنان بر صفت آدمی‌اند و روی شیر دارند و هر اندامی به حیوانی ماند؛ مثل صخر جنی. عده‌ای آتش از دهان ایشان می‌رود و بانگ سگ می‌کنند، عده‌ای نیمه‌تن مانند سگ و خرطوم‌ی دراز دارند و نیمی دیگر تن همچون آدمی، دیو از آتش و دود آفریده شده و اگر خالص از نور بودی، فرشته بود و بدان که از دیو بعضی زشت باشند و بعضی خو بروی و بعضی سیاه و بعضی سپید و هر چه به جانب جنوبند، سیاه نماید و آنچه به جانب شمال سپید، و ایشان را مسافتی نبود به یک طرفه‌العین یکی از مشرق به مغرب رود (همدانی، 1375: 218-210).

«محمد بن محمود همدانی» درباره غولان نیز می‌گوید: غول جنسی است از دیو و اضلال کند و اغواء و آدمی خورد و طبع سببی دارد. ایشان در بیابان‌ها مردم را گمراه کنند و گویند غول از یک زخم بمیرد، اگر زخمی دیگر بر وی بزنند، نمیرد و زنده گردد و اگر هزار زخم بر وی زنند، نمیرد و غول نه پری تمام باشد و نه بهیمة تمام (همدانی، 1375: 224-225). «مارزلف» درباره این موجود و همی می‌گوید: اغلب موجودی است مذکر با جنبه‌های مختلف و متعدد و متلون در قصه‌ها که نمی‌توان به سهولت برای آن تصویری ثبت کرد. دیو اصلی بدخواه آدمی‌زاد است و اغلب دختران باکره آدمیان را می‌رباید و می‌کشد - بدون نتیجه - او را به وصلت خود درآورد. جالب توجه اینکه دیو ظاهراً نمی‌خواهد یا نمی‌تواند با توسل به زور به مقصود خود برسد بلکه خود را موقوف به این می‌کند که با رضایت و خرسندی به محبوبه‌اش برسد. روح این دیو در شیشه‌ای است که در بدن یک حیوان یا یک شیئی دیگر پنهان است، به نحوی که فقط با یافتن این شیشه و شکستن آن، می‌توان بر دیو چیره شد... با وجود نیروی فوق‌العاده و صفات فوق‌طبیعی‌اش، موجودی نادان و کند ذهن است، پس همواره این خود اوست که در اثر تملق‌ها و چرب‌زبانی‌های محبوبه‌اش، فریب خورده و نهانگاه شیشه عمر خود را بر ملا می‌کند. البته غیر از این صفات اصلی و پایه، دیو گاه مددکار و یار خیرخواه قهرمان داستان نیز می‌شود (مارزلف، 1376: 46). یاحقی نیز درباره این موجودات می‌نویسد: موجوداتی زشت رو، شاخدار، حیل‌گر و آدمی‌خوارند، اغلب سنگدل و ستمکار و از نیروی عظیمی برخوردارند، تغییر شکل می‌دهند و در انواع افسونگری استادند و به صورت‌های مختلفی در می‌آیند و حوادثی ایجاد می‌کنند (یاحقی، 1386: 372).

در داراب‌نامه این گروه دشمن سرسخت پریانند، فرزندان پریان را می‌ربایند و پریان را یارای پایداری نیست. مکان ایشان که به شارستان مهیکال مشهور است، مکانی است بسیار تاریک بر فراز کوه که پیوسته صدای خروش و غرش از

آن برمی خیزد. این دیوان بر آسمان می روند و تسبیح فرشتگان را گوش می دارند. دیوان دارای قد بسیار بلندند که سر بر عیوق می سایند؛ همچون دود پیچان پیچان می آیند؛ هر یک نیم سوخته‌ای در دست دارند چند مناره‌ای که با یک ضربت آن، کشتی بر آب پست می شود. لشکر اسکندر با ضرب تیر و کمان و شمشیر از عهده ایشان بر نمی آیند و خداوند ستاره-ای را مأمور می کند تا بر دیوان بزند و پاره‌ای از ایشان را می سوزاند. این موجودات دارای صورت های مختلف اند؛ از شیر و پیل و مار گرفته تا چلپاسه و مارمولک و... (طرسوسی، 2: 459-454). دیوان به جای اسب در نبرد، از دیوانی دیگر استفاده می کنند که به شکل مارانی با بال و پراست و شاخی عظیم بر سر دارند و آتش از دهانشان برمی آید (طرسوسی، 1374: 464/2).

3-3-5. زنگیان: به نظر می رسد این موجودات مطابق مردمان «نیار» در هندوستان باشند؛ چنانکه در «عجایب-المخلوقات» چنین آمده است: «صوره نیار: گروهی اند از هند ایشان را نیار خوانند، دراز بالا باشند و محکم و نیرومند، فیل را مردی تنها بگیرد، تیراندازند و مردم خورند...» (طوسی، 1382: 428). معمولاً دارای توان بدنی فوق العاده‌ای است و از جنبه فیزیکی بلند بالا چند چنار، سیاه همچون شبه، با چوبدستی‌ای که وزن آن صدمن است و هر دو سر آن را در آهن گرفته‌اند، مبارزه می کنند و گاه در نقش جاندار و پاسبان ظاهر می شوند: قنطرش جان‌داری سهمگین به نام سمندون زنگی دارد که دوزاده گز بلندی قامت اوست و هیچ اسبی او را نمی کشد مگر شتر و از پوست ماهی برگستوانی بر شتر افکنده و کلاه خودی از استخوان جانوران دریایی بر سر نهاده است (طرسوسی، 1374: 70-71/1). دیگر ویژگی‌های این زنگیان عبارت است از: روی از قیر سیاه‌تر و چون انقاس، دو چشم چون دو طاس پر خون، مژه-هایی سفید، چهره‌ای پرآزنگ، دو رُخ فروافتاده، بینی همچون کوره آهنگران، لبان چون گرده شتر، هر بازو چند ران هیونی، سر چون دیگ گازران، دندان‌هایی به غایت زرد و دو دندان از دهان بیرون زده همچون دو یشک، در آتش بازی مهارت دارند، لباس‌هایی به رنگ سرخ، زرد، سبز و سفید دارند، پیوسته در رقص و وجد و طرب هستند، گاه در نقش جلاذ ظاهر می شوند و همان گونه که گفته شد، غالباً ابزار دفاعی و رزمی‌شان استخوان ماهی است (طرسوسی، 1374: 72-122/1). بیشتر آنان آدمی خوارند و در جزیره‌ای مستقل زندگی می کنند و روزها بر لب دریا منتظر می نشینند تا کشتی‌ای برسد و کشتی‌نشینان را بردارند: زنگیان جزایر محکوی، سنگل، بیدادگران و کذروی این گونه‌اند (طرسوسی، 1374: 123-125/1 و 256/2 و 412-438).

3-3-4. مرغان: مرغانی گاو مانند و بزرگ‌تر از گاو که آوایی رعدآسا دارند و آدمی خوارند (طرسوسی، 1374: 177/1). مرغانی دیگر هستند که به آسانی فیل را از روی زمین برمی کنند و می درند، شاخی در میان سر دارند و منقاری بسیار عظیم و چنگال‌هایی هم چند فیل (طرسوسی، 1374: 249/2).

3-3-5. جانوران دریایی: موجوداتی با چشمانی به روشنی چراغ و به بلندی مناره، برخی به شکل شیر که دم و سری همچون شیر دارند. دو چشم چون دو طاس پر خون و دو یشک از دهان آویخته (طرسوسی، 1374: 157-158/1). برخی از این موجودات که به مردمان آبی مشهورند، با آدمی سخن می گویند و گاه به آدمی دل می بندند، موجوداتی زیبارو و ملاعبه‌گر و مداعبه‌جو (طرسوسی، 1374: 171-173/1).

3-3-6. مردمان یک چشم: مردمان جزیره ملکوت که بیست گز بالا دارند، سرخ موی و زرد روی هستند با پیشانی-ای بسیار بزرگ و کلان که چشمی کبودرنگ همچون نیل بر آن قرار دارد. هر دندان‌ای از ایشان همچون یشکی. ریش ایشان سرخ است و همه برهنه تن‌اند (طرسوسی، 1374: 177/1).

5-3-7. ساکنان جزایر: موجودات ساکن در این جزایر بیانگر تصور ایرانیان از سرزمین‌های دور دست و مشخصاً هند هستند؛ همچنان که در بند 44 از منظومه درخت «آسوریک» چنین آمده است: «... از مرز هندوستان/ تا به دریای وروکش/ آنجا که مردمی از نژاد دیگرند/ که در سراسر آن بوم ماندگارند/ بدستی و سینه چشمی/ که ایشان را چشم بر سینه است/ سرشان به سگ مانند و بر کوچکشان ماند به مردمان/ که برگ درخت خورند» (درخت آسوریک/ بند 44). در این قصه از چندین جزیره یاد شده که بیشتر ساکنان آن را موجودات فراواقعی تشکیل می‌دهد که اینک به بررسی آنان می‌پردازیم:

5-3-7-1. سرزمین لکهر و هنکاوش: ایشان مردمانی اند بلند بالا چند نخل، پخج بینی و سر بینی ایشان چون بینی گاو میش برگشته دارای چشمانی فراخ همچون چشمان گاو و گوش‌هایی بسیار بزرگ که قوت اصلی‌شان ماهی است و ابزار جنگی‌شان نیز پوست، دندان و مهره ماهی است، جزیره آنان برکناره کوه قاف قرار دارد (طرسوسی، 1374: 303/2).

5-3-7-2. جزیره سلاهط: این جزیره برکناره دریای قلمز قرار دارد مردمانش دو جنسه هستند که شش ماه مردند و شش ماه زن، سینه‌های ایشان از بزرگی بر زمین کشیده می‌شود. هم زینت مردان دارند و هم زینت زنان. ابزار رزم‌شان استخوان ماهی است و بر فیل سوارند (طرسوسی، 1374: 326/2-325).

5-3-7-3. جزیره نوط: مردمانی سگسار که همچون سگان بانگ می‌زنند. از بامداد تا ظهر زبان‌شان بسته است و از ظهر زبان ایشان گشوده می‌شود. ایشان به واسطه نفرین یکی از پیامبران به سگ تبدیل شده‌اند (طرسوسی، 1374: 341/2-334).

5-3-7-4. جزیره دوالپایان: در «عجایب‌نامه» این موجودات از اقسام «نسناس» اند و در این کتاب از قول «ولید بن مسلم» چنین آمده است که به ولایت «قاطول» قومی دیدم که صورت‌های نیکو داشتند، پای‌های کوتاه و سست و دنبال-ها دراز، یکی بر جست دنبال گرد من درآمد و چنگ‌ها در گردن من زد و همه روز وی را گردانیدم تا با آب انگور او را مست کردم و کشتم (همدانی، 1375: 222).

در «عجایب‌المخلوقات» این موجود یکی از دو نوع «نسناس» است. نوعی به «شیق» موسوم است و نوع دیگر «نسناس» که روی ایشان (دوالپایان) به روی آدم می‌ماند و دست‌های سگان دارند و شکم آدم و دنبالی دراز چون مار. نیمه بالا به آدم مانند است و نیمه زیرین به مار مانند است. جست کنان بر گردن مردم سوار شده، حلق او را می‌فشارد و خونسش را می‌خورد (طوسی، 1382: 431).

مردمانی که نخست پای می‌انداختند و آنگاه از پس می‌رفتند، برخی به دُبر می‌خزیدند و پا از پس می‌کشیدند، اینان دست‌زنان و شادی‌گنان مردم را به خود می‌خوانند و به یکبار بر آنان می‌جهند و همچون بارکش از ایشان سواری می‌گیرند (طرسوسی، 1374: 571/2-570).

5-3-7-5. جزیره گلیم‌گوشان: مردمان شارستان نظرونشاه که دو گوش بزرگ و فراخ دارند به گونه‌ای که می‌توانستند در میان دو گوش خود پنهان شوند، شارستان ایشان از جنس کله ماهی است. آفتاب پرستند. بسیار سیه چهره‌اند و دو چشم چون دو طاس خون دارند و همچون فیل مست، گوش‌ها برهم می‌زنند (طرسوسی، 1374: 397/2-395).

5-3-7-6. جزیره مکوهل: مردمانی بسیار درشت اندام، با یک چشم بر پیشانی که خورش اصلی و قوت غالب ایشان بیضه مرغ است. همه با هم آمیزش کنند؛ برادر با خواهر و فرزند با مادر، پیشه ایشان نیز راهزنی است

(طرسوسی، 1374: 444/2).

4-5. مکان‌ها و سرزمین‌های اساطیری

1-4-5. کوه و غار: در برخی منابع عقیده بر این است که نوزادان از ژرفنای زمین، از غارها، مغاک‌ها، شکاف‌ها و نیز مرداب‌ها و رودخانه‌ها می‌آیند (مدرس، 1384: 160). در داراب‌نامه نیز این مسأله صادق است. هر گاه قهرمان به درون غار یا کوه متحصن می‌شود، گویی نیرویی تازه می‌یابد. کوه مأمن قهرمان است. به ویژه قهرمانی که با تُرک‌تازی بر لشکری زده و آنان را به هزیمت رانده باشد. قهرمان آن گاه به کوهی پناه می‌برد و در آنجا به بازیابی نیرو می‌پردازد. چنان که در اوایل داراب‌نامه، داراب پس از گشتن پسران قنطرش، به کوهی پناهنده می‌شود و شب را همان جا به استراحت می‌پردازد. عجیب آن است که کس را یارای برشدن به کوه نیست (طرسوسی، 1374: 66-69/1). نیز داراب پس از فرار از دست سمندون زنگی، به کوه پناه می‌برد (طرسوسی، 1374: 92/1 و 77)؛ بوران‌دخت (روشنک) نیز پس از نبردی جانانه با رومیان، خسته و درمانده به کوهی پناه می‌برد و در آنجا به بازیابی نیرو می‌پردازد (طرسوسی، 1374: 535/1). گاه این مکان عبادتگاه است و قهرمان پس از ماندگی و آوارگی به آنجا پناه می‌برد و در آنجا نعمت بی‌حد و مر می‌یابد نظیر کوه آفتاب‌پرستان در جزیره عروس (ر. ک. طرسوسی، 1374: 141/1). در مواردی این مکان مأمن موجودات فوق‌طبیعی است. گاه ماری عظیم‌الجثه در آن ساکن است که چون دم در دریا نهد، دریا به جوش آید و بخشکد (طرسوسی، 1374: 188/1)؛ ازدهایی در کوهی ساکن است که همچون یاریگری جانباز، از قهرمان قصه که از دشمن گریخته و درمانده است، پاسداری می‌کند و دشمنان او را منهزم می‌کند (طرسوسی، 1374: 334-335/1). در برخی موارد در این کوه‌ها، غارهایی است که قهرمان به آنجا پناه می‌برد و در آن غار غالباً پیری زاهد و وارسته می‌زید که عمر وی چند صد و گاه متجاوز از هزارسال است. این شخص به عنوان مرشد، راهنما و یاریگر قهرمان ایفای نقش می‌کند. صاحب کرامت است و با دعایی، تن رنجور و مجروح قهرمان را تندرستی می‌بخشد. گاه با نیروی غیبی خود، دشمنان قهرمان را منهزم می‌کند (طرسوسی، 1374: 80/1). همین موضوع در شرفنامه نظامی نیز آمده است. آنجا که اسکندر از فتح دژ دربند باز می‌ماند به غاری می‌رود که در آن پیری می‌زید و آن پیر با دعایی خاص فتح دژ را میسر می‌کند (نظامی گنجوی، 1390: 735-737). همان گونه که گفته شد، غالب زاهدان و عارفان در این کوه‌ها و غارها ساکنند و عجیب آنکه تمام این افراد به علم‌الغیب از احوال گذشته و آینده قهرمان آگاهند (طرسوسی، 1374: 88-89/2). علاوه بر این افراد، فلاسفه و حکمای بزرگ نیز در این کوه‌ها و در میان این غارها می‌زیند (طرسوسی، 1374: 152/2؛ 336؛ 349). کوه در این قصه معمولاً جان‌پناه بزرگان ایرانی است و هر کدام از شاهان کیانی پارس، در برخی از این کوه‌ها یا غارها، برای روز درماندگی و برای حفظ جان، مکان‌هایی بر ساخته‌اند؛ ارسطاطالیس در این باره به اسکندر می‌گوید: «این کوه پارس جایگاه کیان است و از روزگار دراز هر که بوده است از کیومرث و جم و ضحاک و افریدون هر یکی به هوش خویش جایی ساخته‌اند که هیچکس آن را ندانسته مگر ایشان تا اگر وقتی ایشان را بیم جان بودی، آنجا بروند و هیچکس نداند که ایشان کجا رفتند...» (طرسوسی، 1374: 546/1). در مواردی این مکان در ماوراء عالم خاکی قرار دارد. البرز از انواع این کوه‌هاست که در قسمت مشرق عالم ماوراء است و گاه موجودات فراواقعی در اطراف آن ساکنند (مردمان جزیره سلاط و سباط بر دامنه این کوه می‌زیند) (ر. ک. طرسوسی، 1374: 363/1 و 328). کوه ملکوت از دیگر انواع آن است کوهی در سمت چپ جهان ماوراء که راه گذر دزدان است. برای دیدن این کوه باید از جانب مغرب وارد شد. فرشتگان ساکن این کوه‌ها، از جانب مغرب و از راه دریا سی سال باید راه پیمود تا به این کوه رسید.

سیمرغ و مرغانی دیگر از این کوه پاسداری می‌کنند لذا اسکندر نمی‌تواند بر آن کوه رود (طرسوسی، 1374: 450/1 و 446). کوه قاف از دیگر کوه‌های اساطیری است که در این قصه به آن اشاره شده است: فرشته‌ای اسکندر را در مسیر یافتن چشمه زندگی می‌رباید او مسیر هژده ساله راه را به کمک همین فرشته در یک شبانه روز طی می‌کند و به کوه قاف می‌رسد. «ارمئیل» فرشته موکل بر این کوه است. اسکندر در آنجا فرشتگانی می‌بیند که سرها و پاهایشان هیچ‌جا پیدا نیست، اینان فرشتگان حامل عرش و کُرسی‌اند و میان ایشان هفتاد پرده هست که اگر این پرده‌ها نباشد، همگی از نور عرش می‌سوزند (طرسوسی، 1374: 586-587/1).

2-4-5. سران‌دیب: جایگاه غایی زاهدان است و تربت حضرت آدم در آنجاست. برای رسیدن به آنجا باید از دریاها گذشت، آن هم به مدد کرامت و بدون وسیله سلیطون، زاهد هزار و هفتصد ساله، پس از اعطای امانت به داراب، بر روی دریا می‌رود بی‌وسیله و آلت و می‌گوید باید به سران‌دیب بروم که قضای مرگ من در آنجاست و آنجا روضه پدر ما حضرت آدم است (طرسوسی، 1374: 81/1).

3-4-5. هند: هندوستان از جهت آب و هوایی نقطه مقابل ایران است. چنان که فور به بوران‌دخت می‌گوید: «... ترا که گفت از ایران به هندوستان بیایی؟ زمین گرم و خاک گرم و در ایران زمین سرد و بادهای خنک و کوه‌ها و گل‌های خوشبوی و میوه‌های لطیف...» (طرسوسی، 1374: 207/2). در این داستان هند سرزمین شرک و کفر و معدن انواع بت-پرستان و بت‌خانه‌هاست و رسیدن به آن مستلزم گذار از مسالک و مهالک بسیار است. اسکندر نیز همچون شاه غزنه، برای اشاعه دین توحیدی بدانجا لشکر می‌کشد. پادشاه هند کیداور و فور هستند که معدن انواع جادو و جادوگری‌اند و همه جادوان از هند تا دماوند مُسخر آنان هستند. در این قصه، هند سرزمین جادو، طلسم، دانایی، رموز و اسرار و عجایب بی‌شمار است، «مهیلاد» دروازه ورودی هندوستان است که از عجایب آن «آینه خُراقه» است که چون بر کسی بتابد، روی و موی وی را بسوزاند. کشتی حضرت نوح در سزمین هند به زمین نشست و همه نوع حیوان در آن بود تا اینکه او انگور در هندوستان نشانند و شراب پدید آمد. فیل و گاو حیوان باربری و رزم هندوان است. آرامگاه بسیاری از پیامبران است (طرسوسی، 1374: 99-11/2 و 159).

4-4-5. ظلمات و چشمه زندگانی: اسکندر پس از دفع شر یاجوج و ماجوج، به ناحیت اقصای شمالی می‌رود و به راهی می‌رود که کس بر آنجا هرگز نرفته است. اسکندر به خضر می‌گوید تو مقدم لشکر باش تا از برکت تو، آب زندگانی بیابیم. خضر گفت ما در ظلمات می‌رویم و در این راه کس نرفته و راه و روش آن را کس نداند. ایشان برفتند تا جایی که از زیر سُم اسبان ایشان آواز سنگ‌ریزه برآمد که هر کس از این سنگ‌ریزه‌ها بردارد، پشیمان شود و هر که بر ندارد نیز پشیمان شود. سرانجام چشمه زندگانی را خضر و الیاس درمی‌یابند. چشمه‌ای با آبی چون شیرسفید و بوی مُشک. ایشان در کنار چشمه، ماهی پخته تناول می‌کنند و چون استخوان ماهی در چشمه انداختند، ماهیان زنده شدند. سرچشمه این آب از بهشت است و تنها خضر و الیاس بهره نوشیدن آن را دارند. اسکندر پس از هفت شبانه روز تلاش، چشمه را در نمی‌یابد و نومید برمی‌گردد (طرسوسی، 1374: 584-591/2).

نتیجه

بسیاری از باورها و گُنش‌های داراب‌نامه طرسوسی از آنجا که ریشه در باورها و گُنش‌های پیش از تاریخ دارد، دارای رگه‌های اساطیری است. به دنبال ردیابی باورها و گُنش‌های اسطوره‌ای، می‌توان بسیاری از ویژگی‌های اختصاصی

قهرمانان اسطوره‌ای را در قهرمانان قصه‌های عامیانه یافت. از آن جمله: برتری جسمانی قهرمان، اعمال قهرمانانه و شگفتی‌ای که در نبرد با اهریمنان نشان می‌دهد، تسخیر و به خدمت گرفتن نیروهای فراواقعی، درنوردیدن زمان و مکان، تأیید ایزدی، طلسم‌گذاری و طلسم‌گشایی، در پی کمال مطلوب بودن، میل به جاودانگی و... که همگی یادآور اعمال قهرمانان اساطیری است. داراب و اسکندر در این قصه پهلوانانی نیمه اسطوره‌ای و بیشتر حماسی هستند. داراب از خاندان اسفندیار است و همچون جد رویین تنش، آسیب‌ناپذیر که دلاورانه و یک تنه لشکری را بسنده است. تولد، رشد و پرورش شگفت‌انگیزش با الگوی قهرمان اساطیری تناسب دارد.

میل به جاودانگی و فناپذیری از موضوعات و بن‌مایه‌هایی است که در غالب اساطیر آمده است. این بن‌مایه در حقیقت تمثیلی از آرزوی دست‌نیافتنی بشر به داروی بی‌مرگی و تلاش او برای گریز از واقعیت مرگ است. گیل-گمش، اسکندر و حتی خضر و الیاس از این گونه شخصیت‌های اساطیری هستند که تجسم این میل است. حضور موجودات و عناصر اساطیری همچون: مار، گاو، ماهی، کیومرث، چشمه حیات و... بیانگر همان بن‌مایه محوری اساطیری-حماسی است: میل به جاودانگی و زندگی جاوید و اتفاقاً مقصود غایی اسکندر در این قصه دستیابی به همین موضوع است.

اساس این قصه بر تأثیرپذیری از روایات داستان پردازان ایرانی است. هم‌چنان که در توصیف رزم و مانده کردن قهرمان بر شیوه شاهنامه است اما رفته رفته، به ویژه در جلد دوم، تأثیر اندیشه‌های اسلامی از طرفی و روایاتی که قصه-گویان از مبادی سامی گرفته و در بیان خود بدان ساز و سامان داده‌اند، آشکار می‌شود؛ چنان‌که نام پیامبران مختلفی از 124 هزار پیغمبر در داستان وارد شده است. نکته درخور توجه در این قصه این است که در مواردی تعریض به برخی کردارها و رسوم ایرانیان دیده می‌شود و نگارنده با تأسی به آموزه‌های اسلام، زشتی برخی رفتارهای ایرانیان را در قالب تمثیل بیان کرده است. داستان جزیره مکوهل آیا تمثیلی مجسم از رفتار و آداب ایرانیان که «خویدده»؛ ازدواج با محارم را نیک می‌شمرده‌اند، نمی‌تواند باشد. با بررسی بن‌مایه‌های اساطیری و حماسی داراب‌نامه برخی بن‌مایه‌ها و عناصر را متأثر از اندیشه‌های سامی دریافتیم. بن‌مایه‌ها و عناصری همچون: داستان رود نیل و قربانی دادن به آن، داستان شداد و بهشت وی، ذکر عوج بن عنق (کندر ف) و عصا زدن موسی بر وی، داستان نوح، حضرت آدم و فرزندان او مانند شیث و مهابیل و...، داستان اقلیم قیروان، داستان قوم عاد، داستان سلیمان نبی، قصه یاجوج و ماجوج و... برخی بن‌مایه‌ها و عناصر را برگرفته از عناصر اسلامی یافتیم؛ همچون: داستان شارستان سباط و ازدواج آنان با مردان لشکر اسکندر و خطبه خواندن و حلال کردن شرعی آنان به وسیله افلاطون، ذکر پیامبران و امامانی همچون ابراهیم (ع)، برآوردن کعبه، کعبه، مدینه، مکه، حضرت رسول (ص)، اسماعیل، داستان تابوت مهابیل و کارکرد این تابوت همچون خاک آدم در کشتی نوح برای به سلامت گذشتن از مهالک و مسالک، داستان ظلمات و چشمه زندگانی، کوه قاف، فرشتگان حامل عرش و گُرسی، هفتاد پرده نور، درخت سدره‌المتنه، پناه بردن به خدا از شر شیاطین و دیوان، صعود دیوان به آسمان جهت استراق سمع تسبیح فرشتگان و تازش ستاره برآنان (شهاب ثاقب) و... و در نهایت نفوذ عناصر و بن‌مایه‌های اساطیری و حماسی ایرانی را نیز در این داستان دریافتیم عناصری همچون: ذکر سیمرغ و سوزاندن پر او برای دفع شرایر و احضار سیمرغ، در پی دلدار رفتن و دل به دریازدن، مخاطره، جنگ با دیوان و پریان، طلسم و طلسم‌گشایی، گلیم‌گوشان و یک چشمان، هند و عجایب آن سرزمین و...

منابع

- 1- آموزگار، جمشید. (1381). باورها، کارکرد و خاستگاه اساطیر. کتاب ماه و هنر، شماره 44 و 43: ص. ص. 96-103.
- 2- الیاده، میرچا. (1376). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- 3- افشاری، مهران. (1387). تازه به تازه نوبه نو. تهران: چشمه.
- 4- باستید، روزه. (1370). دانش اساطیر. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- 5- بشیری، علی اصغر و محمدی، علی. (1393). ریشه‌یابی نبرد سام با عوج بن عنق در سام‌نامه براساس دیدگاه انطباق در حماسه‌ها. پژوهش‌نامه ادب حماسی. سال دهم. شماره هفدهم: ص. ص. 135-154.
- 6- بهار، مهرداد. (1384). از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.
- 7- ----- (1389). پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.
- 8- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین. (1388). معاد شناسی. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- 9- دادور، ابوالقاسم. (1385). درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان. تهران: دانشگاه الزهرا.
- 10- دورانت، ویل. (1378). تاریخ تمدن؛ یونان باستان. ترجمه امیرحسین آریان پور و دیگران. تهران: علمی - فرهنگی.
- 11- رستگار فسایی، منصور. (1365). اژدها در اساطیر ایران. تهران: توس.
- 12- ----- (1381). پیکرگردانی در اساطیر. مطالعات ایرانی، شماره 2: ص. ص. 95-116.
- 13- رضایی، مهدی. (1383). اساطیرپیدایش انسان. کتاب ماه هنر، شماره 76 و 75: ص. ص. 58-73.
- 14- سالم، عبدالعزیز. (1380). تاریخ عرب قبل از اسلام. ترجمه باقر صدری نیا. تهران: علمی - فرهنگی.
- 15- سرکاراتی، بهمن. (1378). سایه‌های شکار شده. تهران: قطره.
- 16- ----- (1376). بازشناسی بقایای افسانه گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران. نامه فرهنگستان، شماره دهم: ص. ص. 5-38.
- 17- صفا، ذبیح الله. (1389). حماسه سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- 18- طباطبایی، سیدمحمد حسین. (1374). المیزان فی التفسیرالقرآن. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- 19- طبری، احسان. (بی تا). درخت آسوریک. برگرفته از پایگاه اینترنتی: www.bookmaker.ir
- 20- طبری آملی، محمد بن جریر. (1386). تاریخ بلعمی. ترجمه ابوعلی بلعمی. تصحیح ملک الشعرا بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: هرمس.
- 21- طرسوسی، ابوطاهر محمد بن حسن. (1374). داراب نامه. تصحیح ذبیح الله صفا. تهران: علمی - فرهنگی.
- 22- طوسی، محمد بن محمود. (1382). عجایب المخلوقات وغرایب الموجودات. تصحیح منوچهرستوده. تهران: علمی - فرهنگی.
- 23- فرای، نورتروپ. (1379). رمز کل کتاب مقدس و ادبیات. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.
- 24- قلی زاده، خسرو. (1388). فرهنگ اساطیر ایرانی. تهران: نشرکتاب پارسه.
- 25- کاسیرر، ارنست. (1362). افسانه دولت. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.

- 26- کریستین سن، آرتور. (1368). نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران. ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران: نشر نو.
- 27- کمبل، جوزف. (1380). قدرت اسطوره. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- 28- گرگیچ، جلال الدین و قایمی، فرزاد. (1392). بررسی پیوند میان جنبه های انسانی و فراطبیعی اژدهای گندرو بر مبنای ارتباط این اژدها با اسطوره آب. جستارهای ادبی، شماره 181: ص. ص. 29-50.
- 29- گریمال، پیر. (1367). فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.
- 30- مارزلف، اولریش. (1376). طبقه بندی قصه های ایرانی. ترجمه کیکاوس جهانداری. تهران: سروش.
- 31- مدرسی، فاطمه. (1384). اسطوره کیومرث گل شاه. مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره 44: ص. ص. 152-164.
- 32- مزدپور، کتیون. (1377). روایت های داستانی از اسطوره های کهن. مجله فرهنگ. سال یازدهم، شماره های 1 و 2: ص. ص. 104-106.
- 33- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (1390). کلیات نظامی گنجوی. تصحیح وحید دستگردی. تهران: نگاه.
- 34- نوزاد، فریدون. (1345). سیمرغ و قاف در ادبیات ایران. مجله وحید، سال چهارم، شماره 39: ص. ص. 225-236.
- 35- نیکویخت، ناصر؛ ذوالفقاری، حسن و امیرعباس عزیزی فر. (1389). ظرفیتهای رمزی داراب نامه طرسوسی. پژوهشهای ادبی دانشگاه تربیت مدرس. شماره 28، سال 7: ص. ص. 165-189.
- 36- هال، جیمز. (1380). فرهنگ نگاره ای نمادها. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر.
- 37- همدانی، محمد بن محمود. (1375). عجایب نامه. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.
- 38- هینلز، جان. (1384). شناخت اساطیر ایران. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- 39- یاحقی، محمد جعفر. (1386). فرهنگ اساطیر و داستان واره ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.