

بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در افسانه سیستانی نهنگ بور و شهزاده

سیدمهدی رحیمی* - علی‌اکبر سامخانیانی** - ابراهیم محمدی*** - محمد
فاطمی‌منش****

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند - دانشیار
زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

چکیده

داستان نهنگ بور و شهزاده از لحاظ بن‌مایه‌ها و ریشه‌های اساطیری غنی است و می‌توان بسیاری از بازنمودهای اسطوره‌ای، علی‌الخصوص اسطوره‌های سکایی، یونانی، چینی و هندی را در آن مشاهده کرد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی بن‌مایه‌های اساطیری مطرح در این داستان همچون خون‌خوردن، ازدهاکشی، آفرودیت، بن‌مایه عدد سه، گذر قهرمان از آب به همراه اسب، آزار نرساندن آتش به پاکان و رسیدن به جاودانگی، بی‌مرگی و پیروزی مرگ پردازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که داستان نهنگ بور و شهزاده به عنوان یکی از داستان‌های عامیانه سیستانی، از لحاظ بن‌مایه‌های اساطیری از غنای بسیاری برخوردار است و این امر به نوبه خود، لزوم توجه بیشتر به فرهنگ بومی و داستان‌های عامیانه سرزمین سیستان را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عامه، نقد اسطوره‌ای، بن‌مایه‌های اساطیری، فرهنگ سیستانی،

افسانه نهنگ بور و شهزاده.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰

*Email: smrahimi@birjand.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: asamkhaniani@birjand.ac.ir

***Email: emohammadi@birjand.ac.ir

****Email: Mh.fatemimanesht@birjand.ac.ir

مقدمه

داستان‌های عامیانه و بومی، به دلیل آنکه بسیاری از اندوخته‌های اجتماعی، تاریخی، اساطیری و فرهنگی جوامع مختلف را در خود حفظ می‌نمایند، برای شناخت و آگاهی از ملت‌ها و اقوام نخستین بسیار کارساز هستند و تبیین‌کننده نوع بینش آن‌ها نسبت به جهان و مسائل پیرامونی آنان در گذشته می‌باشند. پیوند و همجواری اقوام و ملل مختلف با یکدیگر و همچنین مهاجرت‌های بسیاری از آنان از نقطه‌ای به نقطه دیگر، این موجبات را فراهم آورده است تا بسیاری از باورها و اساطیر و داستان‌ها و قصه‌های این اقوام به سایر نواحی راه یابد و زمینه‌ای را برای بازآفرینی آن‌ها در صورت‌های جدید، انتشار گسترده آنان و خلق بسیاری از حماسه‌های ماندگار تاریخ بشری فراهم آورد؛ امری که نمود آن را می‌توان در سرزمینی مانند سیستان به واسطه حضور اقوام بیابان‌گرد و کوچ‌رو سکایی و نزدیکی و همسایگی آن با سرزمین‌هایی مانند چین و هند مشاهده کرد. سرزمین سیستان از جمله سرزمین‌هایی است که بسیاری از اسطوره‌ها و حماسه‌های ملی ایرانیان مربوط به آن می‌باشد. این سرزمین چنان‌که از نام آن مشخص است، محل اسکان قوم سکا بوده است؛ اقوامی آریایی که در سده‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد از شمال آسیای میانه برخاستند و با حمله به سرزمین‌های بسیاری همچون قفقاز، مناطق جنوبی آسیای میانه، جنوب سبیری و شمال دریای سیاه به بخش اعظمی از اوراسیا دست یافتند و بخشی از آن‌ها با تصرف کاشغر، در سرزمین ترکستان و چین امروزی و بخشی با برانداختن دولت یونانی باختر در زرنگیا یا سیستان فعلی ساکن شدند و موجب ورود بسیاری از قصه‌ها و افسانه‌ها همچون اسطوره گرشاسپ، سام، زال و رستم به حماسه ملی ایرانیان شدند؛ قصه‌ها و افسانه‌هایی که با اساطیر کیانی و اشکانی در هم آمیخت و تبدیل به هسته اصلی بخش حماسی شاهنامه شد. (آموزگار ۱۳۸۷: ۲۴)

حضور سکاها در مناطق ترکستان و همسایگی با کشور چین و تسلط آن‌ها بر سیستان و مناطقی از هند و همچنین مدت‌ها همجواری و همسایگی با یونانیان باعث گردید تا این قوم علاوه بر انتقال بسیاری از اساطیر، باورها، افسانه‌ها و قصه‌های خود به این سرزمین‌ها، تبدیل به پیوندهنده افسانه‌ها و اسطوره‌های این مناطق با افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانی گردند و نقش مهمی را در نقل و انتقال فرهنگ و اساطیر بین ایران، چین و هند ایفاء نمایند. در این میان سیستان، با توجه به تمرکز سکاها در آن و همچنین موقعیت جغرافیایی خاصش که به نوعی در مسیر هند و چین قرار گرفته است، زمینه‌ای مناسب را برای بازتاب و نمود بسیاری از اساطیر کهن سکایی، آداب و رسوم و اطلاعات مردم‌شناسی در مورد قوم سکاها و علاوه بر این عناصر اسطوره‌ای و عقیدتی مشترک با ملل هند و چین پدید آورده است؛ آن‌گونه که کویاجی^۱ در بنیادهای اسطوره و حماسه ایران درباره تأثیر ژرف و گسترده سکایان در شاهنشاهی‌های بزرگ ایران و چین و هندوستان نوشته است: «سکاها با موقعیت جغرافیایی ویژه خود که در میان ایران و چین قرار داشت، هم برای رواج افسانه‌های خود در این دو کشور و هم برای نقل و انتقال افسانه‌های این سرزمین‌ها به یکدیگر فرصت و امکانات بسیار مساعدی در اختیار داشتند.» (۱۳۸۰: ۳۴) با توجه به همین موضوع، در این مقاله کوشش شده است، با بررسی و تحلیل یکی از داستان‌های عامیانه سیستانی به نام نهنگ بور و شهزاده، به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱- مهم‌ترین و شاخص‌ترین بن‌مایه‌های اساطیری موجود در داستان نهنگ بور و شهزاده چیست؟

۲- بن‌مایه‌های اساطیری موجود در داستان نهنگ بور و شهزاده، باز نمود و تجلی چه باورها و عقایدی است و ریشه در چه موضوعاتی دارد؟

1. Kuyaji

پیشینه پژوهش

تا کنون در مورد بررسی بن‌مایه‌های اسطوره‌های در داستان‌های عامیانه سیستان، تحقیق جامعی صورت نگرفته است و این پژوهش، اولین تحقیقی است که به بررسی و تحلیل مایه‌های اساطیری در یکی از داستان‌های بومی و عامیانه سیستانی می‌پردازد و درصدد یافتن ردپا و ریشه‌های کهن اسطوره‌ای در آن‌ها است؛ ریشه‌های کهنی که بازگوکننده اعتقادات و باورهای اقوامی همچون سکاها و چینیان باستان است. با این وجود تحقیقات و پژوهش‌هایی هستند که در آن‌ها می‌توان نشانه‌هایی از بررسی و تحلیل اساطیر مربوط به سرزمین سیستان را مشاهده کرد که از جمله آن‌ها می‌توان به پژوهش‌هایی همچون *سیستان سرزمین حماسه‌ها و ماسه‌ها* از محمد اعظم سیستانی، *اسطوره‌های سیستان* از غلامرضا عمرانی و انواع استحاله‌های انسانی در افسانه‌های مکتوب سیستان و بلوچستان از ذبیح‌نیا عمران و پردل اشاره کرد.

سیستانی (۱۳۶۴)، در *سیستان سرزمین حماسه‌ها و ماسه‌ها* به بررسی اوضاع و احوال سیستان در قبل از اسلام پرداخته و در فصول دیگر در مورد روایت‌ها و قصه‌های سیستانی در داستان‌ها و کتب حماسی همچون *شاهنامه فردوسی*، *بختیارنامه*، *برزونامه*، *گرشاسب‌نامه*، داستان کک کهزاد و داستان شبرنگ سخن می‌گوید و ضمن بررسی سیمای رستم و زال در *شاهنامه*، تأملی بر آراء و نظریات محققان راجع به منشأ و بنیاد داستان‌های اساطیری گرشاسب، سام، زال و رستم دارد و نظرات خویش را نیز در این‌باره بیان می‌کند. وی با جامعیت، دقت نظر و توجه بسیار به طرح مسائل مربوط به سیستان می‌پردازد و در این راه از منابع معتبر و موثق استفاده می‌کند، اما در بررسی داستان‌ها و قصه‌های سیستانی بیشتر به روایت‌های مشهور حماسی مربوط به خاندان رستم پرداخته و دیگر داستان‌های عامیانه سیستانی را مدنظر قرار نمی‌دهد و از اندیشه‌های

اساطیری موجود در آن‌ها سخنی نمی‌گوید. عدم توجه به نقش سکاها در اندیشه، سنت‌ها و فرهنگ‌های مردمان سیستان و همچنین باورهایی که آنان به واسطه همسایگی و مجاورت با سایر ملل همچون هند، چین و یونان به فلات ایران و سیستان وارد کرده‌اند، از دیگر نقدهایی است که می‌توان بر این اثر وارد کرد؛ موضوعی که در این مقاله مورد نظر قرار گرفته است و از جنبه‌های نوآوری این پژوهش محسوب می‌گردد.

عمرانی (۱۳۹۴)، نیز در *اسطوره‌های سیستان*، ضمن بحث در مورد کلیت اسطوره و مباحث مربوط به آن و همچنین برخی از شخصیت‌های اساطیری همچون کیومرث، هوشنگ و طهمورث به بحث در مورد شخصیت جمشید می‌پردازد و روایت‌هایی که در مورد زندگی و فرمان‌روایی جمشید و ازدواج او با دختر کورنگ‌شاه، فرمان‌روای سیستان وجود دارد نقل می‌کند و نکاتی را در پیرامون آن‌ها بیان می‌دارد. عمرانی در این اثر، تنها به بررسی اسطوره‌های سیستان از منظر *شاهنامه* و دیگر روایت‌های حماسی مربوط به آن می‌پردازد و سخنی تازه، خارج از روایت‌های موجود در این آثار، مطرح نمی‌کند.

ذبیح‌نیا عمران و پردل (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «انواع استحاله‌های انسانی در افسانه‌های مکتوب سیستان و بلوچستان»، با بررسی افسانه‌های بومی مکتوب استان سیستان و بلوچستان از منظر کارکردهای پیکرگردانی و مسخ، دلایل شاخص‌ترین انواع استحاله‌های انسانی و همچنین کارکرد و نقش این پیکرگردانی‌ها در افسانه‌های بومی این منطقه را بیان کرده‌اند.

عدم توجه به داستان‌های عامیانه سیستان شرقی (قسمت مربوط به افغانستان) که هنوز در سیستان غربی نیز رایج هستند، می‌تواند از نقدهای موجود بر این مقاله باشد؛ امری که برخلاف آن، در پژوهش حاضر مدنظر قرار گرفته است و

برای تحلیل اسطوره‌ای، از افسانه و داستانی استفاده شده است که در هر دو سو -
چه سیستان شرقی و چه سیستان غربی - رایج است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

از آنجا که علی‌رغم اهمیت موضوع این تحقیق و داشتن اولویت فرهنگی و ادبی، تا کنون هیچ مقاله، کتاب و یا رساله‌ای در مورد بن‌مایه‌های اساطیری موجود در ادبیات داستانی سیستان نگاشته نشده است و با توجه به اینکه فرهنگ عامه و خرده‌فرهنگ‌ها و نظام‌های اسطوره‌ای اقوام مختلف به‌ویژه داستان‌های بومی و محلی در روزگار ما، به علل مختلف دستخوش تغییرات و در خطر فراموشی و نابودی است، به نظر می‌رسد انجام پژوهش‌هایی از این دست ضرورت دارد. در واقع، این پژوهش علاوه بر اینکه منجر به شناخت زوایای پنهان و مبهم نظام اسطوره‌ای قوم ایرانی و دیگر ملل می‌شود، می‌تواند روزه‌ای برای فهم مردمان گذشته و روزگار آنان باشد و انگیزه و زمینه مناسب را برای تحقیقات بیشتر پژوهشگران در حوزه‌هایی همچون اسطوره‌شناسی، تاریخ و ادبیات بومی، جامعه‌شناسی و سایر علوم دیگر در ارتباط با شرق کشور فراهم نماید؛ اموری که اهمیت و ضرورت این نوع پژوهش را در نزد مخاطبان بسیار آشکارتر می‌کند.

خلاصه داستان

روزگاری دلاکی در حالی که به آرایش سر و صورت پادشاه مشغول است، حرفی نامربوط می‌زند که موجبات خشم شاه را پدید می‌آورد و شاه حکم به قتل دلاک می‌دهد. دلاک از وزیر استمداد می‌طلبد و وزیر نیز راز بزرگی را برای شاه برملا می‌کند: اینکه خون نهنگ بور موجب جوانی و عمر جاودانه برای انسان است. شاه، شاهزاده را به همراه لشکریان بسیار، برای به دست آوردن خون نهنگ بور به

سمت دریا می‌فرستند. شاهزاده پس از رسیدن به کناره دریا، وسایل و ابزارآلات شکار را فراهم می‌آورد. در روز اول نهنگی سیاه را شکار می‌کند. در روز دوم نهنگی سفید و بالاخره در روز سوم نهنگ بور را شکار می‌کند. او پس از شکار نهنگ بور در حالی که به چشمان نهنگ خیره شده بود، متوجه لبخند زیبا و معصومانه آن می‌شود و دلش به رحم می‌آید و دستور می‌دهد که نهنگ را رها کنند و به لشکریان دستور می‌دهد تا این موضوع را همانند رازی در دل خویش نگاه دارند و به همگان اعلام کنند که نتوانستند نهنگ را شکار کنند. پس از مدتی موضوع فاش می‌شود و این سخن به شاه می‌رسد، شاه حکم به قتل شاهزاده می‌دهد. شاهزاده به کمک مادر خویش فرار می‌کند و شبانه با اسب خویش با نام باد به طرف دریا حرکت می‌کند. در آنجا در حالی که بر اسب خویش سوار بود، بر روی کشتی سوار می‌شود و پس از سه روز سفر بر روی دریا به یک جزیره می‌رسد. شاهزاده سوار بر اسب خود، از کشتی پیاده و در ساحل جزیره گشت می‌زند. در نزدیکی ساحل جنگلی قرار داشت که وجود روشنایی در میانه آن، نظر شاهزاده را به خود جلب می‌کند. پس به سمت روشنایی حرکت می‌کند و در آنجا آتشی را می‌بیند که در کنار آن یک دیو قرار دارد. پس از گفت‌وگویی طولانی با دیو، بین آن دو الفت و دوستی برقرار می‌گردد و قرار می‌شود با یکدیگر همراه و همیار شوند. پس از پیکرگردانی دیو به هیبت یک غلام، شاهزاده و دیو سفر خویش را آغاز می‌کنند و در مسیر حرکت خود به شهری می‌رسند که بر دیواره‌های قلعه آن، سرهای بریده بسیاری قرار دارد. پس از ورود به این شهر متوجه می‌شوند که این سرهای قطع شده متعلق به خواستگاران دختر شاه این شهر است که نتوانسته‌اند شروط سه‌گانه شاهدخت را مبنی بر خوردن سه دیگ بزرگ غذا، فروکردن و بازآوردن شتر یک‌ساله از قعر چاه، دو نیم کردن سنگی بزرگ و برداختن دوپاره آن به هم، برآورده کنند و به همین دلیل کشته شده‌اند. دیو که خواستار کمک به شاهزاده است با به جا آوردن سه شرط شاهدخت، زمینه را برای ازدواج شاهزاده و شاهدخت فراهم می‌کند. در

نتیجه پس از ادای سه شرط، شاهدخت ناچار و از روی ناامیدی خود را تسلیم دیو می‌کند، اما دیو به او اطمینان می‌دهد که خواستگار او شخص دیگری است و او قصد دارد داماد بهتری برای او برگزیند. پس از ظاهر شدن شاهزاده، شاهدخت و شاه با دیدن جوانی زیبا و رعنا خوشحال می‌شوند. پس از مدتی شاهزاده تصمیم می‌گیرد تا به همراه همسر خویش از آن دیار سفر کند. شاه آن‌ها را با پنجاه شتر هدیه و وسایل راهی سفر می‌نماید. در نزدیکی ساحل دیو به شاهزاده می‌گوید باید اموال را بین یکدیگر تقسیم کنیم و ابتدا از دختر شروع کنیم. دختر را با طناب بسته و او را به درخت حلق‌آویز می‌کند. هرچند شاهزاده التماس می‌کند نتیجه‌ای ندارد و دیو مصمم است تا شاهدخت را به دو نیم کند. در حین بالا بردن تیر ناگهان اژدهایی از درون دهان دختر بیرون می‌آید و دیو بلافاصله آن را از پای در می‌آورد. از اینجاست که شاهزاده به نیت خیر دیو پی می‌برد. در نزدیکی ساحل دیو راز خویش را بر ملا می‌سازد و اعتراف می‌کند که او خود نهنگ بور است که به این هیبت در آمده است. او شیشه‌ای از خون خویش به جوان هدیه می‌دهد و ناگهان در دریا محو می‌شود و جوان به سمت دیار خویش رفته و خون نهنگ بور را به پدر خویش می‌دهد و با او آشتی می‌نماید. (ر.ک. سیستانی ۱۳۶۸: ۲۱۲-۲۰۵)

انواع بن‌مایه‌های اساطیری در داستان نهنگ بور و شهزاده

اژدهاکشی

اژدهاکشی از بن‌مایه‌هایی است که می‌توان در این داستان مشاهده کرد. اژدها با نفوذ در شاهدخت، او را به تسخیر خویش درمی‌آورد و باعث قوت و نیروی بسیار او می‌گردد و در آخر به وسیله نهنگ بور که در ظاهر به شکل دیو درآمده است، کشته می‌شود. بر طبق آنچه که بسیاری از محققان از جمله مهرداد بهار در

آثار خویش بدان اذعان کرده‌اند، اژدها در اساطیر، نماد خشکسالی و بازدارنده آب‌هاست که ایندرة پهلوان، خدای هندوایرانی با آن (ورتره) جنگیده و گاوهای ایر را که تحت تسلط او بودند، آزاد می‌کند. (بهار ۱۳۷۶: ۳۸-۳۷) مهم‌ترین لقب ورتره یا دیو بزرگ خشکسالی، اهی است که معادل سنسکریت اژی به معنای مار و اژدها است که جزو اول نام اژی‌دهاک می‌باشد. (رضایی دشت‌ارژنه ۱۳۸۸: ۷۶)

این نمونه کهن که از دیرباز در ذهن ایرانیان نیز باقی مانده بود، خود را در قالب داستان‌هایی همانند فریدون و ضحاک و هفت‌خوان اسفندیار نشان داده است. فریدون در جنگ با ضحاک یا اژی‌دهاک، خواهران جمشید شهرنواز و ارنواز را که در نزد ضحاک به اسارت گرفته شده بودند، آزاد نمود. اسفندیار نیز پس از کشتن اژدها در خوان سوم، خواهران خود همای و آفرید را که در قلعه ارجاسب اسیر بودند رها نمود. در هر دو داستان خواهران جمشید و اسفندیار نمادی از ابرهای باران‌زا هستند که به وسیله اژدها یا بازدارنده آب‌ها اسیر شده بودند. (همان: ۳۸)

در داستان نهنگ بور و شهزاده نیز این نمونه کهن در قالب تسخیرشدن وجود شاهدخت به وسیله اژدها خود را نمایان نموده است، اما نکته جالب توجه این است که اژدها در این داستان نمود ظاهری چندانی ندارد؛ در درون شاهدخت جای گرفته و او را به تسخیر خویش درآورده؛ باعث قوت و نیروی شگفت‌انگیزی نیز برای او شده است. در توضیح این نکته باید گفت که اسطوره‌ها در منطقه سیستمی به علت نزدیکی به کشور چین، تحت تأثیر اسطوره‌های چینی قرار گرفته و اژدها که نماد باران‌زایی است با زن (نماد باران‌زایی در اساطیر هندوایرانی) در هم آمیخته و یکی شده و این‌گونه باعث برکت‌زایی و فراوانی بیشتری شده است. (ر.ک. رضایی دشت‌ارژنه ۱۳۸۸ الف: ۷۲-۶۹)

همچنین بنا بر آنچه که از اسطوره‌های چینی مشخص گردیده است، اژدها در

چین نماد قدرت، سرعت، شجاعت و صلابت محسوب می‌شود. (سیرلوت^۱ ۲۰۰۱: ۸۸-۸۷) و این امر باعث گردیده تا شاهدخت علاوه بر قدرت و شجاعت فراوان، دارای سرعت بسیار زیادی نیز باشد و با کمال قدرت بتواند کارهای اعجاب‌انگیزی را که از عهده بسیاری برنمی‌آید، انجام دهد. علاوه بر این، در اساطیر چینی، اژدها نمادی برای حفاظت و نگهداری معنوی نیز به حساب می‌آید و نقش محافظت‌کننده را برای انسان‌های پاک و معصوم از شر موجودات اهریمنی ایفاء می‌کند. (مورگان^۲ ۲۰۰۴: ۷) این موضوع نیز با توجه به پاکی و نجابت شاهدخت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد و این فرض را تقویت کند که اژدهایی که شاهدخت را تسخیر کرده در واقع، نقش محافظ او را ایفاء می‌کرده که مانع از هرگونه آسیبی به او می‌شده و او را در برابر خواستگارهای نالایق و پست، ایمن و محفوظ نگه می‌داشته است. علاوه بر این موارد، بر طبق اساطیر چین، اژدها نمادی از امپراطوری چین نیز محسوب می‌شود و برخی از فرمانروایان آن فرزندان اژدها به شمار می‌روند و دارای روحی اژدهاگون هستند. (نایب‌زاده و سامانیان ۱۳۹۴: ۲۴۴-۲۴۲) که این امر با توجه به پیوند شاهدخت و اژدها می‌تواند از دلایل دیگر تأثیرگذار اساطیر چینی بر داستان‌های سیستانی باشد.

نکته جالب توجه آن است که دیو یا همان نهنگ بور، تا قبل از کشتن اژدها اجازه پیوند، ازدواج و نزدیکی با شاهدخت را به شاهزاده نمی‌دهد و حتی این موضوع را شرط کمک به شاهزاده بیان می‌کند؛ امری که ریشه‌های آن را می‌توان در یک سنت دیرینه زناشویی سکایی یافت که بر اساس آن دختر هیچ‌گاه پیش از کشتن یک دشمن، شوهر نمی‌کند و بنا بر همین موضوع برخی دختران به خاطر

1. Cirlot

2. Morgan

انجام این شرط پیر می‌شوند و می‌میرند، بی‌آنکه ازدواج کرده باشند. (هرودوت^۱ ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۹۹)

بن‌مایه اسطوره‌های دیگری که در بطن بن‌مایه اژدهاکشی وجود دارد، بن‌مایه کشتن اژدها و ازدواج با دختر است که در این داستان نیز شاهد این بن‌مایه هستیم. این بن‌مایه در اغلب داستان‌های ایرانی و ملل مختلف دیده می‌شود؛ چنان‌که در *بهم‌نامه منظومه حماسی قرن ششم*، بنا بر روایت نقالان، کشتن اژدها یکی از شرایط ازدواج آذربزین نوه رستم با دختر بوراسب بوده است؛ امری که نمونه آن را می‌توان در قصه‌هایی میرین و اهرن و دختران قیصر روم در *شاهنامه*، ماجرای پریدخت و سام در *سام‌نامه* و قصه عامیانه جان‌تیغ و چل‌گیس مشاهده کرد. (افشاری ۱۳۸۷: ۳۸-۴۰)

پیکرگردانی

از جمله بن‌مایه‌های دیگری که می‌توان اثر آن را در این داستان مشاهده کرد، پیکرگردانی^(۱) نهنگ بور در قالب دیو و پس از آن پیکرگردانی در هیبت و شکل غلام است. در تصور ایرانیان، هر چیزی در جهان روحانی (مینوگ یا مینو یا صورت نامریی و نامحسوس و هر چیز) استعداد آن را دارد که صورتی مادی یا گیتیک (به صورت مرئی و محسوس و این جهانی هرچیز) به خود بگیرد و معتقد بودند که جهان به همین طریق به وجود آمد و جهان روحانی، صورت مادی به خود گرفت؛ همان‌گونه که موجودات زمینی صورت مادی که مناسب طبیعت آنهاست به خود می‌گیرند، موجودات روحانی و آسمانی و ایزدی نیز می‌توانند به اشکال گوناگون مادی درآیند و از این‌روست که در اساطیر ایرانی

1. Herodotus

تیشتر، ایزد بهرام و ایزد سروش در قالب‌های مختلف پدیدار می‌گردند. (رستگار فسایی ۱۳۸۰: ۱۴۹ و ۱۴۷-۱۴۲) در واقع، از نظر آنان خدایان با آن همه قدرت مطلقه که دارند، می‌توانند هر لحظه که بخواهند خود را به اشکال مختلف درآورند؛ چنان‌که در اساطیر یونانی نیز همین موضوع را مشاهده می‌کنیم و زئوس^۱ خود را به شکل پیری فرتوت و هرمس^۲ به شکل سنگ در می‌آورد و اطلس^۳ به قلّه کوه بدل می‌شود. (همان: ۱۴۳) نهنگ بور نیز که احتمالاً بازنمود آفرودیت^۴ از خدایان اساطیری سکایی محسوب می‌شود، (هرودوت ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۷۴) با توجه به قدرت روحانی فراوان و نیروهای ماورایی که از آن برخوردار است، در این داستان به شکل دیو خود را آشکار ساخته است؛ دیوی که خود نیز به صورت انسان ظاهر می‌گردد. در حماسه^۵ ایلیاد^۵ هومر،^۶ آفرودیت در مقابل چشمان هلن^۷ که بانوان تروا^۸ گردش را فراگرفته بودند، به سیمای پیرزنی چین و چروک گرفته و خمیده نمودار شد که با چیره‌دستی می‌توانست سوزن‌دوزی زیبایی بر پارچه^۹ پشمین بکند و او را به سمت بستر پاریس^۹ رهنمون کند. (۱۳۷۸: ۱۳۷)

از نمونه‌های این نوع استحاله‌های جسمانی در حماسه‌های ایرانی نیز می‌توان به مواردی همچون تغییر شکل مداوم اکوان دیو در برابر رستم و تبدیل دیو سفید به ابرهای تیره در برابر سپاه کاووس اشاره کرد. همچنین این نوع استحاله‌ها در دیگر افسانه‌های سیستانی همچون آسوکّه بز لنگی و افسانه شاترسان نیز مشاهده می‌شود. (ذبیح‌نیا عمران و پردل ۱۳۹۶: ۷)

1. Zeus
3. Atlas
5. Iliad
7. Helen
9. Paris

2. Hermes
4. Aphrodite
6. Homer
8. Trojan

آزار نرساندن آتش به پاکان

بر طبق داستان، اولین صحنه دیدار شهزاده و دیو در کنار آتش است، در حالی که بر اساس اسطوره‌های باستان، دیوها از آتش فراری هستند و بیشتر تمایل به تاریکی و جهان‌های سیاه مانند غار دارند؛ مانند دیو سفید که در درون غار می‌زیست، اما دیوی که در این داستان حضور دارد، برخلاف دیگر دیوها که از آتش گریزان هستند، همراه با آتش نمودار گشته است، موضوعی که با توجه به در نظر گرفتن سرشت پاک و بی‌آلایش نهنگ بور که در قالب دیو درآمد است، ریشه در اساطیر و باورهای کهن ایرانی دارد؛ باورهایی که بر اساس آن‌ها آتش نماد اهورامزدا محسوب شده و مظهر و تجلی آشه یا نیروی راستی در مقابل نیروی دروغ است. (واحد دوست ۱۳۸۴: ۱۸۰) و بنا بر آنچه که در *اوستا* گفته شده است، پسر اهورامزدا به حساب می‌آید. (دوستخواه ۱۳۸۵، ج ۱: ۹۱) آتش از زمان قدیم در زندگی و عبادات اقوام هندواروپایی عامل مهمی محسوب می‌شده است، اما زرتشت به آن جنبه اخلاقی و معنوی بخشید و آن را علامت و نشانه زنده‌ای از پاکی و طهارت دانست که انسان با توجه و احترام به آن متوجه قدرت و وجود راستی و پاکی و لزوم یاری و پشتیبانی و تقویت آن می‌شود. (کای‌بار^۱ و دیگران ۱۳۴۸: ۱۵۶)

در *گات‌ها* آتش به دلیل اینکه مظهر راستی و طهارت بوده است، به مثابه ابزاری برای تشخیص گنهکار از غیرگنهکار معرفی شده است که از طریق آن اهورامزدا به داوری و قضاوت در میان بندگان می‌پردازد: «ای مزدا، تو با آذر فروزان و آهن‌گدازان، هر دو گروه را خواهی آزمود و پاداش و پادافره خواهی داد و نشانی از این فرمان در زندگی خواهد گذاشت که: رنج و زیان دروند را و شادمانی و سود، اشون راست.» (دوستخواه ۱۳۸۵، ج ۱: ۷۸-۷۹) نمونه بارز این باور را

1. Kay Bar

می‌توان در داستان سیاوش مشاهده کرد. در این داستان کاووس برای اثبات راستی و یا ناراستی ادعاهای سیاوش و سودابه، بنا بر توصیه موبدان از آزمون عبور از آتش استفاده می‌کند:

ز پهلو همه موبدان را بخواند
چنین گفت موبد به شاه جهان
چو خواهی که پیدا کنی گفت‌وگوی
ز هر دو سخن چون برین گونه گشت
چنین ست سوگند چرخ بلند
که بر بی‌گناهان نیارد گزند
ز سوداوه چندی سخن‌ها براند
که درد سپهد نماند نهان
بباید زدن سنگ را بر سوی...
بر آتش یکی را بباید گذشت
که بر بی‌گناهان نیارد گزند
(فردوسی ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۳۲)

سیاوش با اسب خویش به دل آتش می‌زند، و به دلیل پاکی و سرشت معصومانه‌اش در این آزمون سربلند می‌شود:

چن او را بدیدند برخاست غو
اگر آب بودی مگر تر شدی
چنان آمد اسپ و قبای سوار
چو بخشایش پاک یزدان بود
که آمد ز آتش برون شاه نو
ز تری همه جامه بی‌بر شدی
که گفתי سمن داشت اندر کنار
دم آتش و آب یکسان بود
(همان: ۲۳۶)

در حماسه هندی *رامایانا* نیز همچون داستان سیاوش، سیتا همسر راما برای اثبات پاکی و پاکدامنی خویش از تلّ آتش گذر می‌کند و بدون اینکه هیچ گزند و آسیبی از جانب آتش به او برسد، بر همگان بی‌گناهی او آشکار می‌گردد. (رضی ۱۳۸۱: ۲۲۴۳)

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین برداشت کرد که عدم آسیب‌رسانی آتش به دیو به علت پیکرگردانی و پاکی و بی‌گناهی نهنگ بور بوده است؛ که ریشه در باورها و اساطیر کهن ایرانی و هندواروپایی دارد.

خون خوردن

یکی از بن‌مایه‌هایی که می‌توان نشانه‌های آن را در برخی از آثار حماسی مشاهده کرد و مرکزیت داستان به نوعی در ارتباط با آن است، بن‌مایه خون خوردن می‌باشد. در گذشته آیین و رسم خون خوردن، علاوه بر حس دشمنی و تنفر، به جهت به دست آوردن نیروی فرد کشته شده و به دست آوردن قوت و شهامت او و همچنین ایجاد ترس و سستی در سپاه دشمن صورت می‌گرفته است. (آیدنلو ۱۳۸۹: ۱۹) هرودوت در تاریخ خود ضمن توصیف سکاها، به شرح خون خوردن آن‌ها می‌پردازد، و چنین بیان می‌کند که هر سکایی که برای نخستین بار در زندگی موجودی را می‌کشد، خون او را می‌نوشد و اگر این موجود دشمنی باشد که در نبرد کشته شده، سرش را از تن جدا کرده و به شاه تقدیم می‌کند؛ (۱۳۸۹، ج ۱: ۴۷۶) می‌تواند دلیلی برای بازنمود این آیین در منطقه سیستان باشد، منطقه‌ای که با نام سکاها پیوند خورده و یکی از پایگاه‌های اصلی این قوم در ایران به حساب می‌آمده است. بنا بر همین موضوع این خون خوردن را نیز می‌توان بازنمود این آیین کهن قوم سکاها دانست که در داستان‌ها و افسانه‌های بازماندگان آن‌ها رسوخ کرده و این‌گونه جلوه‌گر شده است. در واقع، در میان اقوام ابتدایی از جمله سکاها، خون به نوعی نماد زندگی تازه‌ای است که هستی را از نیستی جدا می‌سازد و منجر به تولد و حیات دوباره می‌گردد، از نظر این اقوام، خون یک فرد یا حیوان قربانی و آمیخته با بذر یا ریخته بر روی زمین، از لحاظ جادویی آن را حاصل‌خیز می‌ساخت. (هال ۱۳۸۰: ۲۴۳)

به احتمال زیاد، همین آیین خون خوردن سکاها، بعدها با رسوخ در افسانه‌ها و اساطیر هندی باعث گردیده است تا در *مهابهاراتا* مشاهده کنیم که در روز شانزدهم از جنگ نهایی، پهلوان هندی، بهیما پس از کشتن یکی از افراد خاندان دشمن به نام دوهسانانا^۱ که با همسر مشترک برادران پاندوا بدرفتاری کرده بود،

1. Doha Sasana

مطابق سوگندی که قبلاً برای انتقام یاد کرده بود، سینه او را بشکافد و خونس را بیاشامد (سرکاراتی ۱۳۵۷: ۲۶-۲۵) نمونه آن در شاهنامه در ضمن جنگ دوازده‌رخ که گودرز پیران ویسه را می‌کشد و خون او را می‌آشامد:

فرو برد چنگال و خون بر گرفت
بخورد و بیالود روی ای شگفت
(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۳۱)

در برخی از اقوام آفریقایی نیز می‌توان نمود این رفتار را مشاهده کرد؛ جرج فریزر^۱ در این باره چنین بیان می‌کند:

«وقتی بومی آوراک^۲ در گینه بریتانیا کسی را بکشد، در شب سوم به سر قبر او می‌رود و چوب نوک تیزی در لاشه او فرو می‌برد و خونی را که بر سر چوب چسبیده باشد، می‌لیسد و فرو می‌دهد... بومی ناندی^۳ نیز اعتقاد و رفتار مشابهی دارد: تا همین امروز رسم است که وقتی بومی ناندی کسی را از قبیله دیگری بکشد، خون او را باید در کاسه‌ای از برگ و علف به دقت از نیزه یا شمشیر خودش بشوید و آبش را بخورد. اگر چنین نکند تصور بر این است که دیوانه می‌شود. همچنین در بین قبایل نیجر^۴ سفلی رسم است که کشته‌دشمن ضرورتاً خونی را که بر تیغه خنجر است بلیسد.» (۱۳۸۶: ۵۵۷)

در ضمن باید به ارتباط نهنگ با عنصر ماهی نیز توجه داشت. ماهی به دلیل شیوه عجیبش در تولید مثل و تعداد بی‌شمار تخمی که می‌ریزد، نماد زندگی و باروری است (شوالیه و گربان^۵ ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۴۱) و این موضوع می‌تواند نشانگر انتقال باور به حیات‌بخشی، از ماهی به بازنمود دیگر آن؛ یعنی نهنگ و خون آن باشد. مشابه این باور را می‌توان در میان اقوام ویتنامی نیز مشاهده کرد؛ چنان‌که در اعتقاد آن‌ها خدای دریا به شکل نهنگی است که قایق ماهی‌گیران را رهبری می‌کند و آن‌ها را از غرق شدن و خطر مرگ نجات می‌دهد. (همان، ج ۵: ۴۸۵) علاوه بر این‌ها در داستان دیو سفید، خون نقش درمان‌کننده و رفع‌کننده تیرگی‌ها

1. George Freezer

3. Nandi

5. Shovaliye And Gerberan

2. Avrak

4. Niger

را بر عهده دارد و کاووس بنا بر توصیه پزشکان برای درمان نابینایی خود و سپاهیان‌ش، به رستم دستور می‌دهد تا با آوردن جگر دیو سفید، آن‌ها را از این رنج‌رهایی دهد:

سپه را ز غم چشم‌ها تیره شد مرا دیده از تیرگی خیره شد
پزشکان به درمانش کردند امید به خون دل و مغز دیو سپید
چنین گفت فرزانه مرد پزشک که چون خون او را بسان سرشک
چکانی سه قطره به چشم اندرون شود تیرگی پاک با خون برون
(فردوسی ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۰)

بنابر بعضی از نسخه‌های شاهنامه، در داستان سیاوش نیز ریخته‌شدن خون سیاوش باعث رویش گیاهی به نام خون سیاوشان می‌شود که دارای فواید و خواص دارویی و درمانی بسیاری برای عموم است:

همان‌گه که خون اندر آمد به خاک دل خاک هم در زمان گشت چاک
بساعت گیایی بر آمد چو خون از آنجا که کردند آن خون نگون
گیا را دهم من کنونت نشان که خوانی همی خون اسیاوشان
بسی فایده خلق را هست ازوی که هست آن گیا اصلش از خون اوی
(همان: ۳۵۸)

گذر پهلوان از آب به همراه اسب

از بن‌مایه‌های دیگری که می‌توان در داستان نهنگ بور و شهزاده به آن توجه داشت، به کشتی نشستن شاهزاده همراه با اسب و گذر از دریاست. شاهزاده در داستان برای نجات جان‌ش همراه با اسب خود؛ یعنی باد، سوار بر کشتی شده و از این طریق وارد مرحله تازه‌ای از حیات می‌شود که منجر به نجات او از مسأله‌ای می‌شود که گرفتار آن شده است؛ همانند فریدون، کیخسرو و اردشیر که با اسب از آب گذشته و به حکومت رسیدند و به فرّه ایزدی رسیدند. بر طبق آنچه که در زامیادیشتم آمده است، فرّه ایزدی پس از فرار از دست ضحاک، به دریای فراخکرت جَست و پس از آن، افراسیاب برای به دست آوردن آن با واردشدن به

دریا، سه بار تلاش کرد تا آن را به دست بیاورد، اما به دلیل اینکه فرّ از آن تیره‌های ایرانی و زرتشت است، نتوانست آن را به دست بیاورد. (ر.ک. دوستخواه ۱۳۸۵: ۴۹۶) و پس از آن این فرّ به کی‌قباد پیوست و به کاووس، سیاوش و کیخسرو انتقال یافت. (همان: ۴۹۹-۴۹۸)

در بسیاری از متون حماسی ایرانی، گذر از آب‌ها به وسیله اسب انجام می‌شده است، اما در ادبیات عامیانه گذشتن شاهزاده همراه با اسب، توجیه‌پذیر نبوده است؛ به همین دلیل شاهزاده سوار بر کشتی از دریا گذر می‌نماید. این بن‌مایه، از اساطیر کهن ایرانی تا شکافته‌شدن نیل در برابر موسی (ع) و تا کرامات نسبت داده شده به برخی از عرفای عصر اسلامی، چون سجاده بر آب گستردن و راه رفتن بر روی آب، مرتب تکرار می‌شود و در همه این روایات، مفهوم ولادت نو و رسیدن به مرحله‌ای بالاتر از زندگی را نمادینگی می‌کند. (قائمی و دیگران ۱۳۸۸: ۶۱) آزمون گذر از آب از نمودهای کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره است که در طی آن من انسان که در اعماق تاریک ضمیر ناخودآگاه هبوط کرده، با گذر از مرحله دشوار نمادین، ظهور مجدد یا تولد دوباره‌ای را در قالب بازگشتی کمال یافته به خودآگاهی تجربه می‌کند. (همانجا)

رسیدن به جاودانگی، بی‌مرگی و پیروزی بر مرگ

از بن‌مایه‌های مطرح دیگری که در این داستان مشاهده می‌شود، بن‌مایه تلاش برای رسیدن به جاودانگی و پیروزی بر مرگ است که در قالب اشتیاق، علاقه شدید و طمع بسیار پدر شهزاده برای خوردن خون نهنگ بور و رسیدن به جاودانگی نمود پیدا کرده است. قدیمی‌ترین اثر باقی‌مانده از این بن‌مایه اساطیری را می‌توان در *افسانه گیلگمش* دید. بنا بر آنچه که در این افسانه ذکر شده است، گیلگمش یک سوم آدمی و دوسوم ایزدی بوده است که در طلب جاودانگی، سختی‌ها و مشقات بسیاری کشیده است. (منشی‌زاده ۱۳۸۳: ۹۰) گیلگمش به هنگام

بازگشت از آب‌های مرگ‌بار، از طرف اوت‌نه‌پیشتم^۱؛ به رسم مردمان مدیترانه شرقی که هنگام بازگشت به غریبه‌ای که به خانه‌اش باز می‌گردد، هدیه‌ای می‌بخشند؛ (مک‌کال^۲ ۱۳۷۵: ۶۷) به عنوان هدیه خداحافظی، نشان گیاه جاودان‌کننده را که در قعر دریا قرار دارد دریافت می‌کند و گیلگمش آن را می‌یابد، اما هنگامی که در برکه‌ای خنک مشغول شستن بدن خویش است، ماری آن را خورده و این‌گونه گیلگمش گیاه جاودانی و جوانی را از دست می‌دهد. (منشی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۰۴-۱۰۲) در اسطوره اسکندر نیز تلاش برای نامیرایی و جاودانگی را می‌توان دید. او به مانند گیلگمش، در اقصای عالم جویای آب حیات می‌شود و برای دستیابی به آب زندگانی تا شهر ظلمات می‌رود. اسکندر را نیز همانند گیلگمش از تبار خدایان و پسر ژوپیترا^۳ یا زئوس دانسته‌اند. (معرک‌نژاد ۱۳۹۳: ۸۸-۸۹)

بن‌مایه عدد سه

این عدد، سه‌بار به صورت شاخص در متن داستان تکرار شده است: ۱- شکار نهنگ بور سه روز طول می‌کشد: روز اول نهنگ سیاه، سپس سفید و پس از آن نهنگ بور گرفته می‌شود؛ ۲- سفر شاهزاده بر روی دریا سه روز طول می‌کشد؛ ۳- شاهزاده خانم برای هر یک از خواستگاران سه شرط مشخص می‌کند؛ ۴- خوردن سه دیگ بزرگ پر از غذا (از شروط سه‌گانه شاهدخت).

بر طبق آنچه که در بسیاری از فرهنگ‌ها آمده است، سه عددی بنیادی است و نشانگر بسیاری از مضامین همچون تولد، حیات و مرگ یا کودکی، جوانی و پیری است. در اساطیر یونان سه برادر؛ یعنی زئوس (خدای زمین و آسمان)، پوسیدون^۴ (خدای دریاها) و هادس^۵ (خدای دوزخ)؛ خداوندگاران کائنات

1. Outne Pishtim
3. Jupiter
5. Hades

2. Henrietta McCall
4. Posidon

محسوب می‌شوند. همچنین عدد سه در برخی از ملل دیگر مفهوم کمال را می‌رساند؛ آن‌گونه که برای مسیحیان نشان‌دهنده کمال وحدت الهی و تبلور خدا در سه پیکر است و در آیین هندو یادآور ظهور ذات حق در سه صورت براهما، ویشنو و شیواست.^(۲) (شوالیه و گبران ۱۳۸۸، ج ۳: ۶۶۵-۶۶۳) در میان زرتشتیان نیز سه عدد بسیار مقدّسی است؛ چنان‌که در آیین زرتشتی با دو تثلیث «اهورامزدا - سپندمینو - انگره مینو» و «زروان - اهورامزدا - اهریمن» بر می‌خوریم و اصول آنان بر سه اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است. همچنین در این آیین آتش بر سه گونه «آذربهرام، آذرآذران و آزاردادگاه» تقسیم می‌شده و اعتقاد بر این بوده که زرتشت همچون دیگر انسان‌ها از سه عنصر «فرّه، فروهر و جوهر» به وجود آمده و دارای سه فرزند بوده است. (شفق و نیازی وحدت ۱۳۸۸: ۷۳-۷۲) تجلّی این تقدّس را می‌توان در میان دیگر مذاهب ایران باستان همچون مذهب صابئین، آیین مانویان و مذهب مزدکیان نیز به خوبی مشاهده کرد. (ر.ک. محمودی ۱۳۸۴: ۱۶۲-۱۴۹)

علاوه بر این‌ها در قصه‌های اساطیری قهرمانانی که برای مبارزه با دیوها و اجنه می‌روند، برای علامت دادن به یارانشان سه‌بار فریاد می‌کشند: فریاد اول وقتی است که دیو را دیده‌اند؛ فریاد دوم زمانی که جنگ با دیو را آغاز می‌کنند و فریاد سوم وقتی که پیروز می‌شوند. از سویی وقتی پهلوان به جنگ با دیوی در یک قصر افسون شده می‌رود، از یارانش می‌خواهد که سه‌روز صبر کنند که این سه‌روز نیز نشانه خصوصیات قهرمانانه او است که سلامت او را در طول سه‌روز اول تضمین می‌کند. (همان: ۶۶۶)

برخی از نویسندگان نیز ساختار سه‌گانه انسان را بر مبنای اشراق (نورمعنوی)، اندیشه (نور عقلانی) و غرایز (نور حیوانی) تقسیم کرده‌اند و برابر با همین تقسیم‌بندی، مراحل مشهور تکامل عرفانی را که بر اثر نفوذ نیروهای خاص هدایت‌کننده شکل گرفته‌اند توصیف نموده‌اند که عبارتند از: توحید، اشراق و تهذیب که در دانش کیمیاگری هر کدام از آن‌ها با رنگ‌های سرخ، سپید و سیاه

نمادین می‌شوند؛ (سرلو^۱ ۱۳۸۹: ۵۰۱) رنگ‌هایی که مشابه با رنگ سه‌نهنگی که شهزاده صید می‌کند، هستند، می‌تواند بازگوکننده‌ای برای سیر تکامل عرفانی انسان به حساب بیاید. نکته جالب توجه در رنگ‌نهنگ‌های نهفته در این داستان این است که نوع زیبایی‌شناسی و علاقه اقوام سکایی به رنگ طلایی یا بور را نشان می‌دهد؛ زیرا بر اساس آنچه که بسیاری از محققین ذکر کرده‌اند، سکاها بسیار طلادوست بوده‌اند و اعتقاد داشتند طلا دارای قدرت جادویی پرجاذبه‌ای است، به همین دلیل در امر زرگری و ساخت انواع وسایل طلایی در قالب جواهرآلات، ظروف، لباس‌های رزمی و ابزارآلات جنگی تزیینی، مهارت داشتند؛ چنان‌که کشفیات باستانی از گورهای سکایی نشانگر این مهم می‌باشد. (روله^۲ ۱۹۸۹: ۵۳) توجه خاص به رنگ بور و طلایی و برجستگی خاص این رنگ در این داستان، نشانگر باقی‌ماندن نوع زیبایی‌شناسی رنگ و اعتقاد اقوام سکایی در میان مردمان سیستان است که از دیرباز این نوع باورها را در بطن خویش حفظ نموده‌اند.

علاوه بر مواردی که ذکر شد، عدد سه در نزد اهالی سیستان دارای احترام و تقدس خاصی است. قداستی که مردم سیستان برای عدد سه و مضارب آن قائل هستند، ابعاد گسترده‌ای از زندگی آن‌ها را در بر می‌گیرد. آن‌ها در طی مراسم با عنوان شب‌خیر که در ششمین روز از تولد نوزاد و با حضور بزرگان فامیل برگزار می‌شود، به گزینش نام کودک می‌پردازند. همچنین مراسم پاگشایی عروس توسط خانواده وی در روز سوم پس از عروسی رخ می‌دهد و پس از آن داماد به منزل تک‌تک بستگان رفته و هدایایی دریافت می‌کند. مراسم سوگواری سیستانی‌ان برای عزیزان از دست رفته نیز، در روز سوم، هفته سوم و ماه سوم برگزار می‌گردد. در فرهنگ عامه زنان سیستانی مراسم نذری ویژه‌ای با عنوان سفره بی‌بی سه‌شنبه

1. Sirlo

2. Rolle

برگزار می‌کنند که با توسل به سه زن پاک‌نهاد با نام‌های بی‌بی سه شنبه، بی‌بی نور و بی‌بی حور حاجات نیازمندان برآورده می‌گردد. آن‌ها همچنین گیاهان تازه رشد یافته را سه برگی خطاب می‌کنند و رقصی به نام سه دستی دارند؛ همچنین به منظور جداسازی غلات از کاه، از سه باد با عناوین سیک، پیک و پَخل یاری می‌جویند. و پرداخت دستمزد را سه تاسی می‌گویند.

آفروdit

آفروdit از جمله خدایان اساطیری است که مورد ستایش و پرستش سکاکیان قرار داشت. (هرودوت ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۷۴) یونانیان در مورد نحوه آفریده‌شدن آفروdit روایات مختلفی ذکر می‌کنند. بر طبق یکی از روایت‌های یونانی، بخشی از بیضه‌های اورانوس^۱ به دریا افتاد و از خون او دختری زاده شد که نخست جانب کی‌سرا و بعد به جانب قبرس رفت و در قبرس خدایانویی از دریا سربرآورد و در ساحل زیر پای او فرشی از علف روید و مردمان و خدایان این خدایان را آفروdit؛ یعنی زاده کف نامیدند. (بین‌سنت^۲ ۱۳۸۰: ۱۶) در روایتی اسطوره‌های دیگر، آفروdit از پیوند زئوس و دیونه^۳ به وجود می‌آید و به همسری هفائستوس^۴ در می‌آید، اما نهانی آرس را دوست می‌دارد و به همسر خود خیانت می‌کند. خورشید که از عشق‌بازی‌های آرس^۵ و آفروdit آگاه بود، هفائستوس را از این ماجرا آگاه و هفائستوس آن دو را در توری نامرئی گرفتار و خدایان را به شهادت فرا می‌خواند. اما پوسیدون از هفائستوس می‌خواهد آنان را از دام رها کند و پس از این ماجرا آرس به تراس^۶ و آفروdit به جزیره قبرس تبعید می‌شوند. (همان: ۳۳-۳۱)

1. Uranus
3. Dione
5. Ares

2. Pin Sent
4. Hephaestos
6. Terase

بر اساس توصیفاتى که هومر از آفرودیت مى‌آورد، او الهه عشق، زیبایى و خنده محسوب مى‌شده و دارای موهای بور و پوستی زرین بوده است. ایزدبانویی که خورش پاکیزه و جاودانی است؛ همچنان که خود جاودان و تباہ ناشدنی است. (هومر ۱۳۷۸: ۱۸۸-۱۸۴) آفرودیت را به سیمای زن جوان بسیار زیبا مجسم مى‌کردند که چهره‌ای دلپذیر و لبخندی شیرین داشت. کمربندی سحرانگیز بسته بود، تاجی از مورد و گل بر سر داشت و اناری به دستش بود که مظهر بار آوردن بود و کیوتی در کنار او بود. همچنین او را الهه بار آوردن زمین و الهه گل‌ها و باغ‌ها و بهار مى‌دانستند و به همین جهت آنتیثا؛ یعنی گل‌کرده مى‌نامیدند و مى‌گفتند که گیاهان در زیر پای او مى‌رویند. (همان: ۷۶۸) علاوه بر این‌ها، او دارای قدرتی حیات‌بخش بود. بر طبق آنچه که در افسانه یونانی پیگ میلیون^۱ و گلاتیا^۲ آمده است، آفرودیت پس از درخواست پیگ میلیون پیکرتراش، بابت زنده کردن تندیس گلاتیا، امر او را اجابت کرده و با مهربانی و لطفی که در او وجود داشت، به وسیله قدرت حیات‌بخش و زندگی‌بخش خویش، گلاتیا را به موجودی زنده تبدیل مى‌کند. (کوپفر^۳ ۱۳۷۶: ۱۸۴-۱۸۱)

داشتن پوست زرین و موهای بور، حضور در جزیره، وجود جاودانگی در او و خورش و همچنین مظهر و نماد بهار، رویش و باروری و حیات‌بخشی علائمی است که به احتمال زیاد، نشان‌دهنده ارتباط آفرودیت و نهنگ بور مى‌باشد؛ زیرا بر طبق آنچه که در خلاصه داستان نیز ذکر شد، نهنگ جاودانی، به رنگ طلائی و بور است و خون او دارای خاصیتی جاودان‌کننده و حیات‌بخش است و دارای لبخندی است که شهزاده را شیفته خود مى‌کند و موجبات ترحم شهزاده را پدید مى‌آورد. حضور نهنگ بور در جزیره نیز از دیگر علائم و نشانه‌های پیوند میان

1. Pig Million
3. Cooper

2. Glatia

آفرودیت و نهنگ بور است. بر اساس افسانه‌های یونانی آفرودیت الهه بزرگ جزیره قبرس محسوب می‌شود و در این جزیره از حرمت و احترام بسیاری برخوردار بوده است. (کوپفر ۱۳۷۶: ۱۸۷-۱۸۱) از شواهد دیگری که به غیر از موارد ذکر شده، آفرودیت را با نهنگ بور همسان می‌سازد ارتباط آفرودیت با حوت یا ماهی است. بر طبق افسانه‌های یونانی آفرودیت و پسرش اروس^۱ یا کوپید^۲ به منظور فرار از خطر تایفون^۳ یکی از غولان یونان باستان، به شکل دو ماهی در آمده و هر دو به دریا می‌پرند و به خواست و اراده خدایان به آسمان رفته، تبدیل به برج حوت می‌شوند. (آلن^۴ ۱۹۳۶: ۳۳۹) این موضوع نیز می‌تواند دلیلی باشد بر باز نمود احتمالی آفرودیت در قالب نهنگ بور در داستان‌های عامیانه مردم سکایی سیستان که به صورت یکی از خدایان باستانی آنان (نهنگ بور)، پدیدار گشته است.

احتمال می‌دهند که آفرودیت همان الهه‌ای باشد که فینیقیان به آن آستارته می‌گفتند و یونانیان و سکاها پرستش آن را از مردم فینیقیه تقلید کرده‌اند. (هومر ۱۳۷۸: ۷۶۸) الهه‌ای که از خاورمیانه برخاست و در آغاز خدای مادران و سبب تولید نسل و باروری گیاهان و جانوران و انسان‌ها به شمار می‌رفت. (دورانت^۵ ۱۹۳۹: ۱۸۵) بر طبق نظر بهزادی، آستارته یا عشتارته در میان خدایان صیدونی از همه برتر است و اهدای مکرر کتیبه‌ها و برپا داشتن معابد به افتخار او، این واقعیت را که پادشاهان و ملکه‌ها خود را کاهن و کاهنه‌های او می‌دانند به اثبات می‌رساند. عشتارته یک خدای عمومی کنعانی است و از الهه‌ای نشأت گرفته که در سراسر شرق باستان به منزله مادر - زمین بوده و بنابراین با بعلت از بلیس و همچنین آفرودیت تطابق داشته است. (همان: ۲۸۶-۲۸۵) برخی احتمال می‌دهند این

1. Eros
3. Typhoon
5. Durant

2. Cupid
4. Allen

الهه از ایشتار بابلیان و آشوریان گرفته شده باشد؛ (برنس^۱ ۱۹۳۱: ۶۱) الهه‌ای که خود را ایزدبانوی صبحگاه و شامگاه می‌خواند و یکی از برجسته‌ترین چهره‌های ایزدستان آشوری و بابلی به شمار می‌رفت؛ آفرودیت چهره شخصیت یافته سیاره ناهید بود. برخی بر این باورند که ایشتر، دختر آنو (ایزد آسمان) و به نظر برخی دیگر، دختر سین (ایزد ماه) بود که همین عامل باعث ابهام در خویشکاری او شده است؛ زیرا در نقش دختر سین، ایزدبانوی جنگ و در نقش دختر آنو، ایزدبانوی عشق و شهوت‌رانی به شمار می‌رفته است و به راستی شخصیت او چندان مهرآمیز نبود. (ژیران^۲ و دیگران ۱۳۷۵: ۷۴-۷۵)

علاوه بر این‌ها وجود برخی از قرائن، حاکی از آن است که بین آفرودیت و آناهیتا، ایزدبانوی ایرانی نیز شباهت‌هایی وجود دارد که نشان‌دهنده تأثیر این الهه ایرانی بر خدایان اسطوره‌ای سکایی است. در اعتقاد ایرانیان، آناهیتا سرچشمه همه آب‌های روی زمین بوده است، او منبع همه باروری‌هاست، نطفه همه نران را پاک می‌گرداند، رحم همه مادگان را تطهیر می‌کند و شیر را در پستان مادران پاک می‌سازد. او نیرومند و درخشان، بلندبالا و زیبا و پاک و آزاده توصیف شده است. همیشه جام‌های زرین بر تن و گردنبندی زرین بر گردن زیبای خود دارد. (هینلز^۳ ۱۳۶۸: ۳۸) بنا بر توصیفات آبان‌یشت، او به بسیاری از کسان همچون فریدون، گرشاسب، کاووس و کیخسرو یاری رسانده و در جهت تحقق خواسته‌های آن‌ها کمک کرده است (ر.ک. دوستخواه ۱۳۸۵: ۳۰۶-۳۰۳) و نیرویی حیات‌بخش و زندگی‌بخش، بخشنده فرّ و قدرت و دانش محسوب می‌شده است. (همان: ۳۱۹ و ۳۱۲)

به احتمال زیاد، بسیاری از ویژگی‌های آناهیتا بر اثر همسایگی و مجاورت با ایرانیان و همچنین حضور در منطقه سیستم با ایزدبانوی سکایی؛ یعنی آفرودیت در هم آمیخته که نمود آن را می‌توان در توصیفات نهنگ بور و قدرت

1. Berens

2. Jiran

3. John Rossell Hinnells

حیات‌بخشی، نیرو و توان بسیار، زرینگی و طلائی رنگ بودن و همچنین مربوط بودن آن با عنصر آب مشاهده کرد.

نتیجه

در این پژوهش نشان داده شد که افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه می‌توانند بازتاب‌دهنده عقاید و باورها و اساطیر اقوام باستانی و ملل مختلف دیگر باشند. بررسی و پژوهش بر روی بن‌مایه‌های اساطیری داستان نهنگ بور و شهزاده نمایان ساخت که داستان‌های سیستانی بسیار تحت تأثیر باورها و اعتقادات اقوام سکایی هستند، چنان‌که نهنگ بور باز نمودی از الهه قدرتمند آنها؛ یعنی آفرودیت بود و رسم خون‌خوردن که به علت تنفر از دشمن و کسب نیروی آن توسط سکایان باستانی صورت می‌گرفت، چگونه در جست‌وجو و تکاپو برای رسیدن و دستیابی به خون نهنگ بور خود را نشان داده است. همچنین در این داستان علائق و سلايق خاص سکاها نیز نهفته بود و آن اشتیاق داشتن به رنگ طلائی و بور است، رنگی که علاقه به آن ریشه در طلا دوستی و مال‌اندوزی بسیار آنان دارد. در این داستان علاوه بر اساطیر و باورهای سکایی، اعتقادات مللی همچون چین نیز مشاهده گردید که بر طبق آن اژدها دارای جنبه مثبت و نیروبخش بود. همچنین این داستان علاوه بر انعکاس کهن‌ترین آرزوی بشر؛ یعنی رسیدن به جاودانگی، بازتاب‌دهنده برخی از مهم‌ترین عقاید ایرانیان باستان؛ یعنی تقدس آتش و آزار نرساندن آن به پاکان نیز بود.

پی‌نوشت

(۱) مراد از پیکرگردانی تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانونمند شخص یا چیزی است، با استفاده از نیروی ماوراطبیعی که این امر در هر دوره و زمانی «غیر عادی» به نظر می‌رسد و فراتر از حوزه و توان معمولی بسیاری از انسان‌ها، به شمار می‌آید. در

این حالت، شخص یا شیء، از صورتی به صورتی دیگر درمی‌آید و پیکری تازه و نو پیدا می‌کند که ممکن است جلوه‌های آن، ظاهری و محسوس باشد یا در نهاد و نهان دچار تغییراتی بنیادی شود یا اینکه قدرت یا قدرتهایی تازه به دست آورد که قبلاً فاقد آن بوده است و در نتیجه، اگر چه در عمل همان است که قبلاً بوده است، در صورت و باطن او، تحوّل و تغییری تازه ایجاد شده است که شکلی نو و کنش‌هایی خاص و متفاوتی یافته است؛ مانند پیکرگردانی خدایان به انسان، حیوان، گیاه یا شیء یا تبدیل یافتن اشیاء به پیکر گیاه و حیوان و انسان و پیکرگردانی حیواناتی چون اژدها و سیمرغ در مکالمه و گفت‌وگو با انسان و دگرگونی ظاهری یا درونی انسان و تبدیل شدن او به خدایان، حیوانات و اشیاء. (رستگار فسایی ۱۳۸۰: ۱۴۱)

(۲) گفتنی است، عدد سه در اسلام نیز دارای اهمیت بسیاری است؛ چنان‌که اصول دین اسلام بر سه چیز استوار است که شامل توحید، نبوت و معاد می‌باشد.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۷. «خویشکاری فردوسی». *مجله بخارا*. ش ۶۶. صص ۲۹-۱۸.
- آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۹. «بررسی و تحلیل چند رسم پهلوانی در متون حماسی». *مجله مطالعات داستانی دانشگاه پیام نور*. ش ۱. صص ۳۶-۵.
- افشاری، مهران. ۱۳۸۷. *تازه به تازه، نو به نو (مجموعه مقالات)*. با مقدمه کتابیون مزداپور. چ ۲. تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. *جستاری چند فرهنگ و اساطیر ایرانی*. تهران: فکر روز.
- بهبزادی، رقیه. ۱۳۸۲. *قوم‌های کهن در قفقاز، ماورای قفقاز، بین‌النهرین و هلال حاصل‌خیز*. چ ۱. تهران: نی.
- پین‌سنت، جان. ۱۳۸۰. *اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی. چ ۱. تهران: اساطیر.
- دوستخواه، جلیل. ۱۳۸۵. *اوستا (گزارش و پژوهش)*. ج ۱. تهران: مروارید.
- ذبیح‌نیا عمران، آسیه و زهرا پردل. ۱۳۹۶. «انواع استحاله‌های انسانی در افسانه‌های مکتوب سیستان و بلوچستان». *ویژنه‌نامه قصه‌شناسی فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۵. ش ۱۲. صص ۲۳-۱.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۰. «اسطوره‌های پیکرگردانی». *مجله مطالعات ایرانی*. مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان ایران دانشگاه شهید باهنر کرمان. س ۱. ش ۱. صص ۱۷۶-۱۳۹.

رضایی دشت‌ارژنه، محمود. ۱۳۸۸ الف. «رستم ازدهاکش و درفش ازدها پیکر». فصلنامه پژوهش‌های ادبی. س ۶. ش ۲۴. صص ۵۳-۷۹.

—————. ۱۳۸۸ ب. «بازتاب نمادین آب در گستره اساطیر». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۵. ش ۱۶. صص ۶۹-۸۶.

رضی، هاشم. ۱۳۸۱. *دانشنامه ایران باستان*. تهران: سخن.

ژیران، ف و دیگران. ۱۳۷۵. *اساطیر آشور و بابل*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ ۱. تهران: فکر روز.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۵۷. «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. ش ۱۲۵. صص ۱-۶۱.

سرلو، خوان ادواردو. ۱۳۸۹. *فرهنگ نمادها*. ترجمه مهرانگیز اوحدی. تهران: دستان.

سیستانی، محمداعظم. ۱۳۶۸. *مردم‌شناسی سیستان*. چ ۱. کابل: مرکز علوم اجتماعی آکادمی علوم افغانستان.

—————. ۱۳۶۴. *سیستان؛ سرزمین حماسه‌ها و ماسه‌ها*. ج ۱. چ ۱. کابل: مرکز علوم اجتماعی، آکادمی علوم افغانستان.

شفق، اسماعیل و علیرضا نیازی وحدت. ۱۳۸۸. «اهمیت عدد سه با نگاهی به دیوان خاقانی». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*. س ۶. ش ۲۵. صص ۷۱-۹۰.

شوالیه، ژان و آلن گبران. ۱۳۸۷. *فرهنگ نمادها*. ج ۵. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. تهران: جیحون.

—————. ۱۳۸۸. *فرهنگ نمادها*. ج ۳. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. تهران: جیحون.

عمرانی، غلامرضا. ۱۳۹۴. *اسطوره‌های سیستان*. چ ۱. تهران: دریافت.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۳. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. ج ۴. چ ۱. کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.

—————. ۱۳۶۹. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. ج ۲. چ ۱. کالیفرنیا:

the Persian Heritage Foundation and mazda publishers.

فریزر، جیمز جرج. ۱۳۸۶. *شاخه زرین؛ پژوهشی در جادو و دین*. ویرایش و مقدمه رابرت فریزر. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

- قائمی، فرزاد و دیگران. ۱۳۸۸. «تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده‌های آن در شاهنامه فردوسی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای». *مجله جستارهای ادبی*. ش ۱۶۵. صص ۴۷-۶۸.
- کای‌بار، جس پیتر آسموسن، مری بویس. ۱۳۴۸. *دیانت زرتشتی: مجموعه سه مقاله*. ترجمه فریدون وهمن. چ ۱. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کوپفر، گریس. ۱۳۷۶. *افسانه‌های یونان و روم*. ترجمه سیدنورالله ایزدپرست. چ ۴. تهران: دانش.
- کویاجی، جهانگیر کوروجی. ۱۳۸۰. *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. چ ۱. تهران: آگه.
- محمودی، خیرالله. ۱۳۸۴. «جایگاه عدد سه در فرهنگ و آیین‌های باستانی ایرانیان». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. دوره ۲۱. ش ۱. پیاپی ۴۲. صص ۱۶۲-۱۴۹.
- معرك‌نژاد، سیدرسول. ۱۳۹۳. *اسطوره و هنر*. چ ۱. تهران: میردشتی.
- مک‌کال، هنریتا. ۱۳۷۵. *اسطوره‌های بین‌النهرینی*. ترجمه عباس مخبر. چ ۲. تهران: مرکز.
- منشی‌زاده، داوود. ۱۳۸۳. *افسانه گیگمش*. مترجم لوحه‌های گلی، جرج اسمیت. ترجمه آلمانی گئورگ بورکهارت. چ ۱. تهران: اختران.
- نایب‌زاده، راضیه و سامانیان، صمد. ۱۳۹۴. «اژدها در اسطوره‌ها و فرهنگ ایران زمین». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۱. ش ۳۸. صص ۲۶۹-۲۳۵.
- واحددوست، مهوش. ۱۳۸۴. «نمادینگی آتش و بازتاب آن در متون اساطیری و حماسی ایران». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. دوره ۲۲. ش ۱. صص ۱۸۶-۱۷۵.
- هال، جیمز. ۱۳۸۰. *فرهنگ نگارهای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: مؤسسه فرهنگ معاصر.
- هرودوت. ۱۳۸۹. *تاریخ هرودوت*. چ ۱. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.
- هومر. ۱۳۷۸. *ایلیاد*. ترجمه سعید نفیسی. چ ۱۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- هینلز، جان. ۱۳۶۸. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۱. تهران: چشمه.

English Sources

- Allen, Richard Hinckley 1936, *Star-names and their meanings*, G. E. Stechert: New York. second reprint.
- Cirlot, j.e. 2001. *A dictionary of Symbols*. London: Routledge.

Durant, will. 1939. *The Story of Civilization. The life of Greece*. New York: simon and Schuster. Ninth printing.

Berens .E. M.. 1931. *A Hand-book of Mythology: Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*. New York: Maynard, Merrill.

Morgan, Harry. 2004. *Chinese Symbols and Superstitions*. Kassinger Press.

Rolle, Renate. 1989. *The World of the Scythians*, translated by f. g. walls. University of California press. Berkeley and Los Angeles. First published.

Reference

- Afšarī, Mehrān. (2008/ 1387SH). *New to New, New to (Articles)*. With the introduction of Ketāyūn Mazdā-pūr. 2nd ed. Tehrān: çešme Amūzgar. žāle. (2008/1387SH). "Xīš-Kārī-ye Ferdowsī". *Bukhara Magazine*. No. 66. pp. 18-29.
- Aydenlū, Sajjād. (2010/1389SH). "An Investigation and Analysis of Some Drawings in Epic Texts". *Journal of Fictional Studies of Payame Noor University*. No. 1 Pp. 5-36.
- Bahār, Mehrdād. (1997/1376SH). *A Study of Iranian Cultures and Mythologies*. Tehrān: fekr-e rūz.
- Behzādī. Roqīye. (2003/1382SH). *Old folk in the Caucasus, beyond Caucasus, Mesopotamia and fertile crescent*. 1st ed. Tehrān: Ney.
- Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. (2008/1387SH). *Farhang-e nomā-d-hā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes)*. Tr. by Sūdābe Fazā'elī. Vol. 5. Tehrān: Jeyhūn.
- _____ . (2009/1388SH). *Farhang-e nomā-d-hā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes)*. Tr. by Sūdābe Fazā'elī. Vol. 3. Tehrān: Jeyhūn.
- Cirlot, j.e. (2010/1389SH). *A dictionary of Symbols*. tr. By Mehr-angīz Ohadī. Tehrān: Dastān.
- Dūst-xāh, jalīl. (2006/1385SH). *Avesta (Report and Research)*. Vol.1. Tehrān: Morvārīd.
- Emrānī, Qolām-rezā. (2015/1394SH). *Ostoure-hā-ye Sīstān*. 1st ed. Tehrān: Daryāft.
- Ferdowsī, Abol-qāsem. (1994/1373SH). *Šāh-nāme*. In the endeavor of Jalāl xaleqī-Motlaq. Vol. 4. 1st ed. Cālīfornīyā: The Heritage Foundation of Iran.
- _____ . (1990/1369SH). In the endeavor of Jalāl xaleqī-Motlaq. Vol. 2. 1st ed. Cālīfornīyā: .the Persian Heritage Foundation and mazda publishers.
- Frazer, Jaems George. (2008/1386SH). *Zarīn Branch; A Study on Magic and Religion. Editing and Introduction by Robert Fraser*. Translated by Kazem Firoozmand. Tehran: Āgāh.
- Guirand, Felix et al. (1996/1375SH). *Asātīr-e āšūr va bābel (The myths of Assyria and Babylonia)*. Tr. by Abol-qāsem Esmā'īlpūr. 1st ed. Tehrān: Fekr-e Rūz.
- Häll, James. (2001/1380SH). *The culture of symbolism in the art of East and West*. Tr. by Roqeye Behzādī. Tehrān: Farhang-e Mo'āser.

- Herodot. (2010/1389SH). *History of Herodotus*. Vol.1. Tr. by Morteżā Sāqeb-far. Tehrān:asātīr.
- Hinnells, John. (1989/1368SH). *Understanding myths of Iran*. Tr. by žāle Āmūzgār & Ahmad Tafazzolī. 1st ed.Tehrān: česme.
- Homer. (1999/1378SH). *Iliyd*. Tr. by Saeid Nafisī.13th ed.Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Kajbārr, Jes Pīter Āsmūsen, Mary Boyce. (1969/1348SH). *Zoroastrian Faith: A collection of three articles*. Tr. By Fereydoun Wahman.1st ed. Tehrān: Bonyād-e Farhang-e Īrān.
- kupfer, Greace. (1997/1376SH). *The legends of Greece and Rome*. Tr. by Seyyed Nūr-alāh Izad-parast.4th ed. Tehrān: Dāneš.
- Kouyājī, Jahāngīr korojī. (2001/1380SH). *Foundations of Iranian myth and epic*. Report and edit Jalīl's dust-xāh. 1st ed Tehrān: Āgah.
- Mahmūdī, xeyr-allāh. (2005/1384SH). "Place of number three in Iranian culture and archeology". *Social and Human Sciences Journal of Shiraz University*. Year. 21. No. 1(42). Pp.149-162.
- McCāll, Henriettā. (1996/1375SH). *Metropolitan myths*. Tr. by 'Abbās Moxber.2^{ed} ed. Tehrān: Markaz.
- Mo'arek-nežād, Seyyed Rasūl. (2014/1393SH). *Myth and art*.1st ed. Tehrān: Mīr-daštī
- Monšī-Zāde. Dāvūd (2004/1383SH). *The legend of Gilgamesh. Translator of Jorj Smīt's Flower Bullets*. Tr. By Georgian Borkhārt.1st ed. Tehrān: Axtarān.
- Nāeb-zāde, Rāziye & Samad Sāmāniyan. (2015/1394SH). "The Dragon in Myths and Culture of the Earth". *Mystical Literature and Mythology Quarterly Islamic Azad University, South Tehran Branch*. Year.11.No. 38. Pp. 235-269.
- Payne st, John. (2001/1380SH). *Greek mythology*. Tr. by Bājlān Farroxī. 1st ed.Tehrān: Asātīr.
- Qāemī, Farzād et al. (2009/1388SH). "Analysis of the mythological symbolic role of water and its manifestations in Ferdowsi's Shahnameh based on mythological critique". *Literary Journals*. No. 165. Pp.47-68.
- Rastgār fasāī, Mansūr. (2001/1380SH). "Myths of the Peoples". *Iranian Journal of Science. Iranian Culture and Language Research Center. Kermān šahīd Bāhonar University*. year.1. No. 1. Pp. 139-176.
- Razī, Hāšem. (2002/ 1381SH). *Ancient Encyclopedia*. Tehran: Soxan.

Rezāi dašt Aržane, Mahmūd.(A). (2009/ 1388SH). "Rustam Dragonfly and the dragonfly dragon". *Journal of Literary Research*. Year 6 No. 24. Pp.53- 79.

_____.(B) (2009/ 1388SH). "Bāztāb-e namādīn-e āb dar Gostare-ye Asātīr". *Mystical Literature and Mythology Quarterly Islamic Azad University, South Tehran Branch*. Year. 5. No. 16. 55. Pp. 69-86.

Sarkārātī, Bahman. (1978/1357SH). "The National Mythological Foundation of Iran". *Magazine of Faculty of Literature and Humanities of Tabriz University*. No.125. Pp. 1-61.

Šafaq, Esmā'il & Ali Rezā Niyazī Vahdat. (2009/1388SH). "Ahamīyat-e Adad-e se bā negāhī be Dīvān-e Xāqānī". *Fasl-Nāme-ye Pažohesh-hā-ye- Adabī*. Year. 6. No. 25. Pp. 71-90.

Sīstānī, Mohammad A'zam. (1989/1368SH). *Anthropology of Sistan*. 1st ed. Kābol: Center for Social Sciences of the Academy of Sciences of Afghanistan.

_____. (1985/1364SH). *Sistan; the land of epic and sand*. Vol. 1. 1st ed. Kābol: Center for Social Sciences, Academy of Sciences of Afghanistan.

Vāhed-dūst, Mahvaš.(2005/1384SH). "Symbolism of fire and its reflection in the mythological and epic texts of Iran". *Social and Human Sciences Magazine of Shiraz University*. year. 22. No. 1. Pp.175-186.

Zabīh-nīya emrān, Asīye & Zahrā Pordel. (2017/1396SH). "Types of human extermination in the myths of Sistan and Baluchestan". *Storytelling Specialty Journal of Public Literature and Culture*. Year 5. No. 12. Pp. 1-23.