

در جستجوی شهرزاد هزار و یک شب

دکتر محمود طاووسی

عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس

دکتر نغمه ثمینی

عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

فرهاد مهندس پور*

چکیده

در این مقاله با گذری کوتاه بر آرای که خاستگاه‌های هزار و یک شب را براساس شواهد داستانی، تاریخی، بوم‌شناسانه و نقطه‌ای مورد تفحص قرار داده‌اند، به هزار و یک شب - و به ویژه قهرمان محوری آن، شهرزاد - از منظر بن اندیشه و خاستگاه بنیادین اسطوره‌ای آن پرداخته شده است. در این جا کهنترین صورتها و الگوهایی که شهرزاد بر ساخته آنهاست و براساس آنها عمل می‌کند، به عنوان بن اندیشه‌های سازنده شخصیت عمل کننده و اندیشمند هزار و یک شب، مورد جستجو قرار گرفته‌اند.

در فرآیند این جستجو درمی‌یابیم که شهرزاد، تجلی دو بن اندیشه کهن ایرانی است: «هستی برای نبرد»، و «فرجام اندیشی معاد شناسانه».

کلید واژه: شهرزاد، هزار و یک شب، اسطوره، بن اندیشه.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۳/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۱/۲۶

* دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه تربیت مدرس

می‌دانیم شهرزاد، با تصمیم نامتعارف خود، به زناشویی با شاهی می‌رود که هر صبح زنی را که شب با او خفته می‌کشد. و می‌دانیم شهرزاد با قصه‌گویی‌ها شبانه خود، مرگ را هزار و یکشب به تعویق می‌اندازد و بنیان مناسبات میان «مرد- زن» را دگرگون می‌کند، و این همه در پرتو گفتگویی داستانی است که پس از گذشت قرن‌ها، در میان فرهنگهای گوناگون، ممتاز و ماندگار مانده است.

درباره خاستگاه هزار و یکشب آرای فراوانی وجود دارد که بر چند گونه کلی دسته‌بندی می‌شوند و مبنای آنها همانندی‌هایی است که در طرح داستانی و شکل روایی هرچند پراکنده و جزیی - وجود دارد.

یکم: کسانی که ریشه هزار و یکشب را هندی و برخاسته از مهابهاراتا، رامایانا، پنچاتنتر^۱ دانسته‌اند؛ مانند «لوازلر دلوشان»^۲، امانویل کاسکوین^۳، نیکالایسیف^۴ و غیره^۵

دوم: کسانی که مانند سیلوستر دوساسی^۶، رنه خوام^۷ و ادوارد ویلیام لین^۸ که با تأکید بر آداب و رسوم و اشارت محلی، ریشه هزار و یک شب را عربی (سوری - مصری) و لبریز از روح و بینش اسلامی دانسته‌اند.

سوم: کسانی مانند کارادوو^۹ و فون گرونباوم^{۱۰} که هزار و یک شب را حاصل خیال‌پردازی یونانی می‌دانند که از طریق ایرانیان به دست اعراب رسیده است. اینان پاره‌ای شباهتهای داستانی را مبنای آرای خود قرار داده و افزون بر این، نازک خیالی داستانهای عاشقانه هزار و یک شب را متأثر از ریشه یونانی آن می‌انگارند.

ریشه ایرانی هزار و یک شب علاوه بر مستندات تاریخی^{۱۱} این تأیید را نیز با خود دارد که بسیاری از نظریه‌پردازان تردیدی در ایرانی بودن داستان آغازین (قصه بنیادین) و نیز اصل ایرانی برخی داستانها، اشارات و آداب و نشانه‌های محلی آن ندارند.

همین جا باید یادآوری کرد در دورانی که هزار و یک شب در سرزمینهای مختلف سفر می‌کرده، مرزهای جغرافیایی و سیاسی و تمایزات فرهنگی امروز وجود نداشته است. این خود دلیل دیگری است بر این که اعتبار این‌گونه مرزبندیها چندان دقیق و مشخص نیست.

ریشه هزار و یک شب هر کجا که باشد، توانسته است با بزرگترین فرهنگهای پیرامون خود پیوندهای تاریخی و داستانی - روایی پیدا کند. چه بسا به همین روی شایسته باشد که از

صرف بررسی نشانه‌های تاریخی و داستانی نیز امتناع شود، همچنان که در اینجا پرهیز خواهیم کرد. به این ترتیب با فرو گذاشتن اصل این همانی - ناهمانی^{۱۲} نشانه‌های چندفرهنگی، آنچه باقی می‌ماند نه بررسی تاریخ باورانه^{۱۳} یا توصیف براساس سازه اسطوره‌ای^{۱۴}، یا شماره و تکرار نشانه‌ها و اشارات داستانی، بلکه مبتنی بر عنصری است که راز جاودانگی هزار و یک شب است. این راز همان ایده بنیادین، یا بن اندیشه‌ایست که نه تنها داستان آغازین (قصه محور) را بنا می‌نهد که سازنده و به حرکت درآورنده گونه‌ای ویژه از روایت‌گری است که لزوماً با ساخت و ساز^{۱۵} داستان بنیادین آغازین پیوندی زنده، هماهنگ و زیبایی شناسانه دارد و مسلم آن که هزار و یک شب توانسته است بیرون از خاستگاه فرهنگی و تاریخی‌اش با مردمانی دیگر، پیوندهایی برقرار کند، فهمیده شود و آرایه‌های فرهنگی گونه‌گونی را به خود بپذیرد.

بنابراین برای بررسی این متن این انگاره‌ها را باید در نظر داشت:

الف - کنار گذاردن پیش داوریه‌ها، و تحلیل و تفسیرهای تاریخی و سنتی شده.

ب- رها کردن پیش داوریه‌های مد روز^{۱۶}

پ- کناره جستن از تحلیلهای روانکاوانه^{۱۷}

ت- یافتن بن اندیشه‌ها و آگاهی بر جهان‌شناسی آغازین اثر.

این جستجو با این پرسش آغاز می‌شود که نسبت هزار و یک شب با دورترین و پنهانی‌ترین سرچشمه‌های اندیشه و رزانه فلسفی شده یا معرفت‌شناسانه آن از چه قرار است. روشن است که این بن اندیشه هرچند که در آغاز یک باور یا معرفت^{۱۸} بدوی^{۱۹} بوده باشد، دارنده این ویژگیها نیز هست:

۱- خاستگاه آغازین و نیز بستر رشدی عامیانه، مردمی و فراگیر داشته است. همچنان که به راحتی توانسته با پیش پا افتاده‌ترین و همگانی‌ترین بخش از زندگی مردمان در فرهنگهای گونه‌گون رابطه‌ای دو سویه (بده - بستانی) برقرار کند.

۲- این بن اندیشه، باور یا هر چه که بوده در برخورد با مخاطبان خود در هر فرهنگ و هر جا به تعارض برنخاسته و از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که این باور در جامعه‌ای ایدئولوژیک، رسمی یا حکومتی خود را نمایانده است.

۳- این باور آغازین خاستگاهی «خانگی - خانوادگی - زنانه» و شفاهی (پیش از کتابت) دارد.^{۲۰}

۴- این بن اندیشه در دگردیسی‌های داستانی، ساخت و پرداخت اندامواره‌ای روایی به چالش با ارزشهای آغازین^{۲۱} دچار نشده است.^{۲۲}

در جستجوی بنیاد اسطوره‌ای

در اینجا هر چند اثبات فرضیه خاستگاه ایرانی هزار و یک شب مورد نظر نیست، ولی بجاست به جدیدترین پژوهشهای ایرانیان (فریدون جنیدی^{۲۳} و بهرام بیضایی) اشاره شود که در آنها با شیوه تبارشناسی اسطوره‌ای، خاستگاه ایرانی هزار و یک شب را در اسطوره ضحاک باز یافته‌اند. «داستان بنیادین هزار و یک شب که چهارچوب کل کتاب را تشکیل می‌دهد، نمونه تحول یافته و تلطیف شده بخشی از اسطوره ضحاک است» (بیضایی، ۱۳۸۳: ص ۱۴) امتیاز این دو پژوهش در این است که در پی یافتن نشانه‌های بوم شناسانه، پیرنگهای داستانی، یا تاریخی نبوده‌اند. در این میان بهرام بیضایی با این باور که هویت و تبار کل هزار و یک شب به داستان بنیادین^{۲۴} بازمی‌گردد توانسته است توجهات نوینی را به داستان بنیادین هزار و یک شب و نسبت آن با کل اثر ایجاد کند. فرضیه‌ای که بهرام بیضایی توانسته آن را به درستی طرح و اثبات کند، افق تازه‌ای را می‌نمایاند که در پرتو آن هر چند سرچشمه‌های اسطوره‌ای - ایرانی هزار و یک شب را یافته‌ایم، ما را با پرسشی تازه روبرو می‌سازد؛ راز جاودانگی هزار و یک شب باید پدیده‌ای افزون بر اسطوره خاستگاه آن باشد. این پرسش جغرافیایی و اسطوره‌ای خود، به زندگی در بستر فرهنگهای گوناگون ادامه داده است.

ایده محوری که بهرام بیضایی پژوهش خود را بدان استوار کرده از این قرار است؛ بازگرداندن یک پدیده به اصل یا اساس پیشینی آن که خود یکی از بن اندیشه‌های هزار و یک شب است.

بازگشت به شکل آغازین پدیده‌ها، با این بن اندیشه ایرانی موجود در هزار و یک شب یکسانی ذاتی شگرفی دارد که: هر چیز به آغاز خود باز می‌گردد. این روش متناسب با موضوع پژوهش به کار گرفته شده است. «هر بار که در صدد آن برآیم تا امری بشری را که در شرایط معینی از زمان قرار داده شده است تبیین کنیم - اعم از باورهای دینی، قاعده‌های اخلاقی،

دستوری حقوقی، فنی هنری، یا نظامی اقتصادی - می‌بایست به بدوی‌ترین و ساده‌ترین شکل آن برگشت تا دریابیم که خصلتهای آن امر در این مرحله از هستی‌اش چگونه بوده است؛ سپس باید دید امر نامبرده چگونه اندک اندک توسعه یافته و پیچیده‌تر شده است، چگونه به مرحله‌ای که در لحظه مشاهده‌اش می‌بینیم رسیده است.» (دورکیم، ۱۳۸۳: ص ۴).

این دور بازگشتی به این ترتیب است: آیین ← اسطوره ← باور. چنانچه هزار و یک شب آیین‌نامه روایتگری و داستان‌سرایی و اسطوره ضحاک نیز اسطوره‌های باروری آغازین، پیوندان میتولوژیک^{۲۵} آن باشند، خاستگاه این اساطیر و بازگشت آنها با باورهایی است که بنیانهای نوعی از بیان، ابراز وجود، و تولیدات اندیشه و روانه‌ای هستند که کارکردهای ارتباطی و ذهنی برتری را در انسان به کار انداخته‌اند. چه بسا این اسطوره‌ها خود بازتاب یا یادآور اتفاقاتی تاریخی - ملی، یا جنگ و ستیزها، و یا متأثر از حوادث و بلاهای طبیعی - منطقه‌ای نیز باشند؛ ولی پیداست که در پرداخت روایی - مردمی خود چگونه باورهای آغازینی که در پرداخت اسطوره‌ای چالشی تازه داشته‌اند، در زبان سامانه‌ای ساختارمند و زیباشناسانه یافته‌اند.

«در بنیان همه دستگاههای اعتقادی و همه آیینهای پرستش، می‌بایست ناگزیر با تعدادی از تصورات بنیادی و نگره‌های مناسب^{۲۶} مواجه شویم که به رغم گوناگونی صور ظاهری‌شان، همه جا دارای معنای عینی یکسانی هستند و نقشهای واحدی را ایفا می‌کنند. همین عناصر پایدار هستند که عناصر جاودان و بشری دین را در ذات آن تشکیل می‌دهند، هرگاه که از دین به طور کلی سخن می‌گوییم همین عناصر هستند که محتوای فکر ما را می‌سازند.» (دورکیم، ۱۳۸۳: ص ۶).

بازگشت هزار و یک شب به اسطوره ضحاک، پیشاپیش نشان دهنده این آگاهی است که این باورها حاصل چالشی عمیق، و جدی در فرهنگ یا دوره‌ای از تاریخ بوده‌اند. اسطوره ضحاک، اسطوره تبیین باورهایی است که در فرهنگ ریشه دوانده و آن را به سطحی از دریافت یا قدرت بیان و انتقال رسانده است که بتواند زمینه و دست مایه ارتباط آحاد یک جامعه با هم و یک جامعه با جامعه دیگر باشد. «نامتمدنانه‌ترین یا غریب‌ترین مناسک، عجیب‌ترین اسطوره‌ها، بیانگر نیازی بشری هستند.» (دورکیم، ۱۳۸۳: ص ۳)

همچنین باورهای بنیادین هزار و یک شب همانندیهای فراوانی با کهنترین باورهای مشترک دیگر فرهنگها دارند؛ چون باورهایی هستند که توحش و آشفتگی را به نظم، قانون و اخلاق بدل می‌سازند. باورهایی که جوهر همه اساطیر عالم یعنی آیینهای باروری هستند. «آیینهای متمرکز بر گرد پرستش و قربانی کردن ادواری، فرمانروایی مقدس که تجسد خدایی میرنده و زنده شونده الوهیتی خورشیدی، بود و به وصلتی رمزی با الهه زمین تن در می‌داد و هنگام خرمن می‌مرد و به وقت بهار تجسد دوباره می‌یافت» (فریزر، ۱۳۸۳: ص ۷) شاید بخشی از راز جاودانگی هزار و یک شب در این باشد که بنیاد باورهای آغازینش بر امری طبیعی بنا گردیده، همچنان که نهاد بشری اگر بنیادش بر طبیعت امور نباشد، در چالشهایی وارد می‌شود که توانایی چیره شدن بر آن ممکن نیست.

در جستجوی بن‌اندیشه‌ها

خاستگاه قوانین اخلاقی - ارزشی ایرانی، اندیشه نبرد جهانی میان ظلمت و نور است، مبارزه جهانی علیه زیانکاری، که می‌توان خطوط کلی آن را به شکل بن‌اندیشه مشترک فرهنگ ایرانی در اسطوره و گیهان‌شناسی، در این صورتهای کلی جستجو کرد:

الف: دسته‌ای از نبردهای اسطوره‌ای که طی آن باران بر زمین می‌بارد.

آفریده‌ای ایزدی، ازدهایی را که در دل ابرها پنهان است به قتل می‌رساند و باران نازل می‌شود، و برجسته‌ترین آنها مربوط به ایزد - ستاره تیشتر^{۲۷} است که با اپوش^{۲۸} می‌جنگد و او را شکست می‌دهد.^{۲۹} جنگ این ایزد اسطوره‌ای، بنیاد همه داستانهایی است که به نحوی مربوط یا مرتبط با باران و آیینهای آب هستند.

ب: دسته‌ای از رخداد‌های اسطوره‌ای که در آنها نیکی بر بدی چیره می‌شود.

در اینجا همتای ودایی این ایزد - ستاره اوستایی، ایندرا یا ایندرا^{۳۰} است. هرچند این ایزد به باور مهرداد بهار، وابسته به آدیتی^{۳۱}، گروهی از خدایان هندی است، و سرشتی وام‌گرفته از بین‌النهرین [بابل] دارد^{۳۲}، ولی این دو ایزد، نگاهبانی از اخلاق و قانون^{۳۳} را به عهده دارند^{۳۴}. ورثرغن یا همان ایندرا^{۳۵} همسان یا تیشتر کسی است که در یشت هشتم اوستا از او ستایش شده است، چون او کسی است که بر اثری (یا اهی *ahi* = یورش، ازی دهاک - عربی: ضحاک) چیره می‌شود و او را در کوه دماوند به زنجیر می‌کشد.

ج: دسته‌ای از رخدادها که سرچشمه مبارزات قهرمانانه - حماسی بر ضد آیین دیوان و دشمنان ایران هستند؛ مانند داستانهای مربوط به بهرام^{۳۵} در هم شکننده پیمان‌شکنان که فرشته موکل پیروزی حلول یافته در قهرمانان شاهنامه است، یا داستان آرش کمانگیر.

بن اندیشه «هستی برای نبرد» همان است که در بخش چهارم از بندهش به نام «درباره چگونگی و علت آفرینش آفریدگان برای نبرد» به آن پرداخته شده است. ولی بیشتر که سرور همه ستاره‌هاست، دارای چند ویژگی است که بسیار توجه برانگیز هستند. یکی آنکه نشانه فلکی او، نشانه‌ای زنانه است؛ دوک نخ ریزی.^{۳۶}

دوم آنکه بیشتر سپاهبد شرق است.^{۳۷} شبها در شرق آسمان طلوع می‌کند و روزها ناپیداست که همین به اسطوره و آیینهای مربوط به بقا و تجدید حیات (مرگ - زندگی دوباره) دامن زده است.

این طلوع و غروب پیایی (دوره‌ای) که دلالت‌هایی شبانروزی، فصلی و سالیانه دارد، مظهر شکل و پرداخت دیگری برخاسته از بن اندیشه نبرد مستمر و همیشگی است. و این پاره‌ای از ویژگی ایزدان باروری است. دانه تا در زمین پنهان نشود، و نیست نگردد، تولد نمی‌یابد. «وجود چنین اسطوره و آیینهای مربوط به آن برای بقا و تجدید حیات گیاهی و دامی ضروری شمرده می‌شد، زیرا تجدید حیات - بنا به باور و دریافت انسان اعصار کهن - تنها از طریق اعمال جادوگرانه، از طریق برانگیختن «مهر» ایزد بانوی بزرگ و ایزد بارورکننده، و به یاری حضور بانوان بر کشتزارها و اجرای آیینهای عزاداری در مرگ خدای میرنده و گریستنها و گریستن^{۳۸}، و سپس، پس از رستاخیز ایزد، با تقلید آیینی کهن نمودگار ازدواج مقدس ایزد بانو و ایزد بارورکننده ممکن بود». (بهار، ۱۳۷۵: ص ۴۲۸).

این باور ایرانی در چالش مدام با دو عقیده است؛ یکی تقدیرگرایی، که نتیجه آن منفعل بودن در برابر سرنوشت از پیش نوشته شده است، و دیگری نوعی معادشناسی است که حاصل آن آدمی است که شخصیت خود را نفی می‌کند زیرا نمی‌تواند نقشی و تأثیری در انجام و پایان امور داشته باشد. نتیجه کلی این دو باور - تقدیر پیشینی و تقدیر پسینی - آدمی است که در مقابل مخاطرات خم بر ابرو نمی‌آورد و با هر پدیده‌ای سر مدارا دارد. در حالی که بن اندیشه ایرانی نبرد بی‌پایان، امور جهان را پویا و آدمی را فعال و در حال خویشکاری می‌داند. افزون بر این، معادشناسی ایرانی، گردش امور و پژواک کار و کردار آدمی را چون طبیعت دوری

(گردون) این جهانی - آن جهانی می‌انگارد. «افق معاد شناسانه و افق رستاخیز زرتشتی یعنی تجدید و بازیابی شناسی همهٔ امور در خلوص آغازین آنها» (کربن، ۱۳۶۹: ص ۲۶)

در پرتو تفکر اوستایی، جهان به سه دورهٔ آفرینش آغازین^{۳۹}، آمیزش^{۴۰} و جدایی^{۴۱} بخش‌بندی شده است. در این اعصار که به دوازده هزاره تقسیم شده است نیروهای اهورامزدا، مظاهر روشنائی در نبرد با نیروهای تاریکی، اهریمن قرار می‌گیرند و در پایان و سرانجام سوشیانس^{۴۲} ظهور می‌کند و زمینهٔ دگرگونی جهانی^{۴۳} فراهم می‌شود. این قهرمان آخرالزمانی، نور را از ظلمت جدا می‌کند و جهان به پاکی بنیادین و مینوی‌اش باز می‌گردد.

«مشابهت عجیب این که یک حدیث شیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب ثورانی توصیف می‌کند. دوازده امام، تمثیلی از دوازده هزارهٔ اعصار جهان‌اند. دوازدهمین هزاره همان امام رستاخیز یا قائم قیامت است... وجدان شیعی نیز دوره‌بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده‌گانه فهمیده است». (کربن، ۱۳۶۹: ص ۴۲).

ولی چنین پنداشت و بن‌اندیشه‌ای در اسطوره‌های بابلی وجود ندارد. پیدایش مردوک^{۴۴} و غلبه او بر الههٔ بزرگ تیامت^{۴۵} به منزلهٔ غلبهٔ زندگی در مفهومی میرنده، یکه و بی‌بازگشت است^{۴۶}. از این روست که «در زندگی پس از مرگ نیز هیچ مزد و پاداشی برای کامیابیهای خاکی در نظر گرفته نشده‌بود، چرا که در آنجا فقط تاریکی، غبار، محرومیت، دلنگی و بی‌حوصلگی بود^{۴۷} بنابراین معتقد بودند که انسانها باید از زندگی‌شان بهره‌مند شوند و در این دنیایی که ایمنی و امید وجود ندارد بکوشند از زندگیشان حداکثر استفاده را ببرند». (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ص ۳۰۰) در اسطوره‌های بابلی انسان از خون هیولایی بنام کینگو^{۴۸} ساخته می‌شود که وظیفه و غایتی جز خدمت به خدایان ندارد

سوم آنکه در بخش هشتم بندهشن که شرح نبرد ده‌گانهٔ اهریمن و اهورامزداست، دومین نبرد با اهریمن، نبرد آب و ایزد در غروب تیرماه است که ستاره آن نیز تیشتر است، در این بخش، طولانی‌ترین نبرد که بیشترین توصیف را به خود اختصاص داده، نبرد ایزد ستارهٔ تیشتر است. در این کارزار، تیشتر به نمایندگی اردای فروهر^{۴۹} که در متنهای زند، فروهر پرهیزگار ماده (ازدواج مطهر مادینهٔ نیاکانی) هستند، «به سه تن بگشت: مرد تن، اسب تن و گاو تن ... به هر تنی ده شبانه روز باران آورد». (بهار، ۱۳۶۹، ص ۶۴)

چهارم آنکه تیشتر توانا، نژادش از اِپم نپات^{۵۰}، فرشته آبهاست که در اعماق آبها زندگی می‌کند، دارای اسبانی تیزرو، و نگهبان روشنی و فره در بن آبهاست. در ریگ ودا «اِپم نپات (= آب زاد) و ایزد واک / واچ، مظهر سخن و گفتار است. از همین ریشه است واژه و خشور (= سخن ور، پیامبر) در شاخه ایرانی و ستایش واک (= سخن) ... در وجوه مشترک اعتقادات آریایی». (قریشی، ۱۳۸۰، ص ۸۱).

اگر اِپم نپات ودایی مذکر است، اِپم نپات اوستایی مؤنث است؛ ایزد آب - واک. «تشر ستاره رایومند فرهمند را می‌ستاییم که نطفه آب در بردارد. آن توانای بزرگ نیرومند دور بیننده بلند پایه زیر دست را، آن بزرگواری که از او نیک نامی آید و نژادش از اِپم نپات است.» (پورداد، ۱۳۵۶: ص ۳۴۱).

در تیریشْت به دو نشانه بارز دیگر از تیشتر برمی‌خوریم، نخست ویژگی‌ای که از اِپم نپات به ارث برده است و آن؛ زبان خرد، گفتار و کلام بلیغ و گفتمان است در پاره سوم از کرده یکم: «برای فروغ و فرش من او را می‌ستایم. با نماز بلند، با زور [آب مقدس] ستاره تشر را. تشر ستاره رایومند فرهمند را می‌ستاییم با هوم [نوشیدنی مقدس سکرآور] آمیخته به شیر، با برسم^{۵۱}، با زبان خرد، با پندار و گفتار و کردار، با زور، و با کلام بلیغ» و دیگری نشانه‌ای ست از تیشتر که یکی از بزرگترین قهرمانان حماسی آریایی - آرش شیواتیر - با آن مرزهای ایران را معین می‌کند، و این در پاره نخست از کرده چهارم تیریشْت است: «تشر ستاره رایومند فرهمند را می‌ستاییم که تند به سوی دریای فراخکرت نازد مانند آن تیر در هوا پُران که آرش تیرانداز بهترین تیرانداز آریایی از کوه «ائیریوخشوت» به سوی کوه خوانونت انداخت». بر سکه‌های باقیمانده ساسانی، تیشتر به صورت فرشته‌ای که تیر و کمان در دست دارد نقش گردیده است.^{۵۲}

به این ترتیب، شاهد همنشینی این نشانه‌ها در کنار هم، و پیرامون ایزدی هستیم که شهرزاد می‌تواند گونه داستانی - زمینی او باشد.

۱- خاستگاه آسمانی: ایزد - ستاره مادینه با نمادهای پاکیزگی، زایش و چرخش (باران) و دوک نخ ریزی).

۲- خاستگاه رستاخیزانه: ظهور دوری؛ طلوع در شب و پنهان شدن روزانه.

۳- خاستگاه تقلیدی: همراهی فروهرهای پرهیزگار مادینه نیاکانی، و نیز استحاله به تن مرد، تن اسب و تن گاو در مبارزه با پلیدی.

۴- خاستگاه خویشکاری گیتیانه (زمینی): نگاهبانی از اخلاق و کشور، با نمادهای واج - سخن، و تیر و کمان (سخنوری - آرش شیواتیر).

این خاستگاه‌های چهارگانه، همگی در پرتو اندیشه محوری نبرد بنیادین و بی‌پایان نیکی با بدی فهمیده می‌شوند. در اینجا «ایزد - قهرمان - رخداد» یادآور پیوندان «آسمان - زمین - نبرد» هستند که هم در گسترش آغازین و مینوی خود، بازتاب قوانین آسمانی‌اند و هم: در انگاره طبیعی خود، روز و شب، استحاله فصول و سازندگان حرکت در اجزای زمین‌اند. همچنین در شمایل حماسی - داستانی خود تولیدکننده و به وجود آورنده «آیین - زبان - اخلاق» هستند.

این قانون مبتنی بر نبردی جهانی، همیشگی و همه جانبه؛ مشروعیت و اعتبار خود را بدین‌سان به دست آورده و تجدید می‌کند که هر بار، و همیشه به شکلی از اخلاق و آیین تجلی می‌یابد که باز نمود یا تکرار همان قانونی است که از آن ریشه گرفته است. این حالت آیینی در اسطوره‌ها، آیینها و روایات ایرانی، بن‌اندیشه‌ایست که ساختار دوری (تو در تو) سخن - داستان را فراهم آورده است. انگاره ساده‌تر این اندیشه از این قرار است: هر چیز به همانجا باز می‌گردد که از آنجا آمده است، آیا این انگاره تکرار قانون «نبرد بی‌پایان» نیست!

در جستجوی بنیان نبرد اسطوره‌ای

فاجعه اجتماعی‌ای که بابل [برج بابل - بابلیان] مظهر آن است شاخصه‌هایی دارد که دلالت بر اغتشاش و آشفتگی دارد. «کلمه بابل از ریشه بل می‌آید که به معنی تشویش، غش و بی - نظمی است. انسان خودبین، بی‌اندازه بالا می‌رود اما ممکن نیست بتواند از شرایط انسانی فرا بگذرد. این فقدان توازن و تعادل باعث اغتشاش در حیطه زمینی و آسمانی می‌شود، آدمیان تفاهم خود را از دست می‌دهند، دیگر به یک زبان صحبت نمی‌کنند، یعنی دیگر در میان آنان حداقلی از موافقت نیز وجود ندارد، هرکس به فکر خویش است و خود را یک قادر مطلق می‌انگارد.» (شوالیه / گبران، ۱۳۸۴، جلد دوم، ص: ۲)^۴

در باب یازدهم از سفر پیدایش نیز می‌خوانیم که بابلیها می‌خواهند شهر و برجی عظیم بسازند که سر آنها به آسمان برسد اما «یهوه» گفتار کارگران را آنچنان تغییر می‌دهد که دیگر قادر به فهم یکدیگر نیستند. این برج همان زیگورات است (ر.ک: بلک/ گرین، ۱۳۸۳، ذیل زیگورات) زیگوراتها نشانه تلاش غریب انسان برای نزدیک شدن به خداوند بود. ولی این تلاش منحرف شد و به خود - خداپنداری انسان منجر شد طلب قدرت، جانشین طلب خداوند شد، که امروزه معنای واژه بابلیگری است: رسیدن به اوج قدرت.^{۵۴} (شوالیه/ گریبان، ۱۳۸۴، جلد سوم: ص ۴۹۴).

همچنین، تعبیری از مسیح به عنون سخن خدا (با مریم و با مردم) وجود دارد که یادآور و همانند «وحدت کلمه» است. حضرت مسیح که در انجیل هشتاد مرتبه خود را «پسر انسان» خطاب نموده، و برادر تمام احاد و افراد بنی نوع بشر است (هاکس، ۱۳۷۷: ص ۸۰۶) همان کسی است که شیطان و نسل مار را مغلوب خواهد کرد (یوحنا ۴: ۴ و کتاب ایوب ۳: ۸) و دو نشان برجسته دارد: اول این که از نسل زن است:^{۵۵} «چون زمان به کمال رسید خدا پسر خدا را فرستاد که از زن زاییده شد و زیر شریعت متولد. (رساله پولس رسول به غلاطیان ۴: ۴)، دوم اینکه او کلمه خداست، کلمه الله: در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود (یوحنا: ۱). نسبت تمثیلی پدر - فرزندی، حاصل بارداری مریم مقدس به واسطه کلمه خداست که از آن کلمه خدا (مسیح) به دنیا خواهد آمد.^{۵۶}

همین نشانه‌های زن - کلمه در شرح روز پنطیکاست^{۵۷} در کتاب اعمال رسولان، باب دوم آمده است. در این روز پطرس که فرستاده مسیح است به زبانی حرف می‌زند که همه اقوام از پارتیان، مادیان، عیلامیان و ساکنان جزیره و یهودیه و کپدکیا، پنطس، آسیا، مصر، نواحی لبیا، غرباء، عربان، رومیان همگی آن را می‌فهمند و پس از آن، همه این اقوام که دارای زبانهای مختلفی هستند، شروع به گفتگو به زبانی واحد با یکدیگر می‌کنند. این معجزه گفتگو، معجزه «خدا - زن - زبان» است.

در روایات توراتی نیز مسیح، معجزه زبان در روز پنطیکاست است که این تشویش در زبان [کیفر گناه دسته‌جمعی] را به وحدت کلمه [گفتمان ارتباطی] تبدیل می‌کند. (شوالیه/ گریبان، ۱۳۸۴، جلد دوم، ص: ۴) اگر این نظر فریدون جنیدی را بپذیریم که هزار شب داستانسرایی زنی ایرانی [شهرزاد]، یادآور هزار سال فرمانروایی همراه با ستم و سوختار و کشتار بابلیان نخستین

بر ایران است، آنگاه شاهد رابطه میان «معجزه زبان» تورات و شهرزاد ایرانی خواهیم بود. کتاب مقدس موضوع تشویش در زبان [آشفته‌گی گفتاری] را حاصل گناه دسته‌جمعی و تجاوز بابلیان می‌داند، و هنگامی که معجزه زبان رخ می‌دهد نخستین اقوامی که از آنها نام می‌برد پارتیان و مادیان هستند.

افزون بر این فاجعه زبانی، دومین اغتشاش، مربوط به درهم ریختگی روابط جنسی است که بازگشت آن باز هم به بابل است. از همین جاست که ضحاک از بابل آمده، مظهر آشفته‌گی آسمانی و زمینی قلمداد می‌شود.

این روسپی‌گری و آداب و روابط جنسی^{۵۸} که هرودوت آن را در توصیف بابل می‌آورد^{۵۹} و گاه به عنوان آداب روابط جنسی در ازدواج مقدس^{۶۰} از آن یاد شده نشان دهنده هرج و مرج جنسی است. «زنی شب را در زیارتگاهی بر روی زیگورات بابل، در انتظار ملاقات بل bel (مردوخ mardox) سپری می‌کند.» (بلک/ گرین، ۱۳۸۳، ص: ۲۶۱). فردوسی نیز بی‌نظمی روابط جنسی را، کرداری به دور از کیش و آیین می‌خواند:

پس آیین ضحاک واژونه خو چنان بُد که چون می‌بُشد آرزو
ز مردان جنگی یکی خواستی بکشتی که با دیو برخاستی
کجا نامور دختر خوبروی به پرده‌درون پاک بی‌گفت و گوی
پرستنده کردیش بر پیش خویش نه رسم کنی بُد، نه آیین نه کیش

(مول، ۱۳۶۹، جلد اول ادبیات ۴۲-۳۹)

در متون پهلوی نیز از این فاجعه که زن را به شیء واره، وسیله لذت کور، و تباه کننده آدمی بدل می‌سازد و به دیو تبدیل می‌کند یاد آمده است. «ضحاک در پادشاهی خود بر زنی جوان دیو بر هشت و مردی جوان را بر پری هشت و ایشان زیر نگاه و دیدار او جماع کردند.» (بهار، ۱۳۶۹، ص: ۸۴).

همین نشانه‌ها باعث گردیده تا فریدون جنیدی و بهرام بیضایی در پژوهش‌های خود منشأ اسطوره شهرزاد و هزار و یک شب را در اسطوره ضحاک جستجو کنند.^{۶۱} این اشاره نیز بایسته است که در این اسطوره، شیء‌وارگی زنان به شیء‌وارگی مردان می‌انجامد. به بیانی دیگر، زن مظهر قدرت «آب، زایش، خانه» است که با غلبه بر او، «گیاه، مرد، کشور» به تصرف درمی‌آیند. در بخش نهم از بندهش (درباره چگونگی زنان) مرد پرهیزگار از آن زن است، ولی آنکه دیو بر او چیره می‌شود زن - پتیاره^{۶۲} است و ضحاک با چیرگی بر زن، بر مرد تسلط می‌یابد. این

نکته‌ای است که بهرام بیضایی هم - به نقل از شاهنامه - به آن اشاره می‌کند^۳؛ رفتار ناروای جنسی ضحاک و گرایش او به تسلط بر مردان در حضور زنان (بیضایی، ۱۳۸۳، ص: ۶۳).

نتیجه‌گیری

چنانچه بخواهیم برجسته‌ترین نشانه‌های مشترک اساطیر و هزار و یک شب را برگزینیم آنچه در درجه نخست اهمیت قرار دارد بن اندیشه‌ای ایرانی «نبرد» است. و دیگر اینکه، جستجوی نشانه‌های مشترک، نه بر اساس همانندیهای ظاهری، که بر مبنای توالی و پیوستگی پدیده‌ها برای صورتبندی نبرد انجام می‌گیرد که به این قرار است:

یکم: رخدادی که حاکی از آشفتگی است و ارزشها و قانونها را دگرگون کرده است. (شاه هر شب زنی را به حجله می‌برد و صبح او را به جلاذ می‌سپرد)، **دوم:** قهرمانی که برای نبرد اعلام آمادگی می‌کند (شهرزاد برای ازدواج با شاه زن‌کش، پیشقدم می‌شود)، **سوم:** خویشتکاری، ابزار و چگونگی نبرد (زبان، روایتگری و داستانسرایی هزار و یک شب شهرزاد)، **چهارم:** فرجام نبرد (بازگشت به قانون، اخلاق و به سامانی میان زن - مرد = بارداری شهرزاد = پیروزی).

در اینجا شهرزاد نمودی از زن - مادر [ایزد - مادر زمین] است که در این جدال میان دو اندیشه، دو قانون و دوگونه اخلاقی - اجتماعی، تیشتر یا آرش نیست که با تیر و کمان به مبارزه برخیزد، او در زنانگی خود دارنده عنصری است که با آن مرزهای نبرد تازه برای اندیشه - قانون - اخلاق را به پیش می‌برد، و آن سخنوری و روایتگری است؛ شکلی از روایتگری که برخاسته و سرچشمه یافته از دور بی‌پایان نبرد است. شهرزاد مظهر این اندیشه و بازتاب آن در گونه روایتگری تو در توست که یادگار بن اندیشه زن - زایش - ابدیت است.

پی‌نوشت

۱. Pancatantra = پنج فصل؛ یکی از منابع کلیله و دمنه

2. Loiseleur Deslongchanps
3. Emmanuel Cosquin
4. Nikolla Elisseeff



۵. شرح این نظریات را می‌توان در مقدمه سودمند «افسون شهرزاد» یافت. ر.ک: جلال ستاری، ۱۳۶۸: ص ۱ تا ۱۰۱.

6. Sylvestre de Sacy

7. Rene R.khawam

8. Edward William Lane

9. Carra de Vaux

10. Von Grunebaum

۱۱. مانند اشارات روشن «الفهرست» نوشته محمد بن اسحاق الندیم الوراق، و «مروج الذهب» نوشته ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی به «هزار افسون» و «شهرزاد» در قرن چهارم هجری قمری.

12. Identity - non identity

13. Historicism

14. Mytheme

15. Mechanism

۱۶. به عنوان نمونه در کشور ما تحلیل و تفسیرهای فمینیستی گاه از سر افراط، شبیه به تمایلات رایج و مد روز، یا همچون افتادن در دام پارانوایی تفسیری به نظر می‌رسد.

۱۷. این که بتوانیم با روانکاوای کاراکترها، بنیان مناسبات یا مفاهیم اثری را بشناسیم، پیشایش وابسته به این است که آن فرضیات روانشناسانه را پذیرفته باشیم، و این به منزله قبض و محدودکردن متن در حکمی از پیش صادر شده است.

18. Gnosis

۱۹. در اینجا منظور از «بدوی»، فلسفی ناشده و مکتوب ناشده است.

۲۰. نشانه‌های ظاهری دلالت‌کننده بر این ادعا فراوان هستند مانند این که هزار و یک شب با تصمیم شهرزاد آغاز می‌شود و هم او راوی کل است، اینکه زن‌شویی محوری‌ترین موضوع آن است، و بیشترین فضای فیزیکی داستانها «خانه» است، و باز اینکه داستانگویی در هزار و یک شب پدیده‌ای شبانه - خوابگاهی است؛ ولی این نشانه‌ها هنگامی از پس این مدعا بر می‌آیند که بتوانند پیوند و نسبت خود را با ایده آغازین برقرار و اثبات کنند.

۲۱. (Secularisation = عرفی‌گرایی غیرمعنوی)

۲۲. این نیز بخشی از ویژگی غیرایدئولوژیک بودن هزار و یک شب است. نگاه به هزار و یک-شب با عنوان «ادبیات سکولار»، یا «ادبیات غیراخلاقی» یا «ادبیات غیرمعنوی» ناشی از برخوردی ایدئولوژیک است.

۲۳. ر.ک: فصلنامه فرهنگ مردم، ۱۳۸۳، شماره ۱۱ و ۱۲، ص ۱۳.

۲۴. (داستان آغازین = Master)

۲۵. (Myhologic = اسطوره‌شناسیک)

26. Attitudes Rituelles

۲۷. (پهلوی: tir یا tishhtar اوستا: tishtrya)

28. Aposha

۲۹. تیشتر ستاره‌ای است سپید، درخشنده و دور پیدا. اگر او نبود خشکسالی همه‌جا را از میان می‌برد. اگر او را بستانند، دشمن و گردونه‌ها و درفشهای ایشان به سرزمینهای آریایی وارد نخواهد شد. بیماریها وارد نخواهند شد. برای برآمدن او باید گوسفندی یک‌رنگ را قربانی و بریان کرد. و در ده شب نخستین به پیکر مردی جوان و پانزده ساله در آسمان خواهد درخشید. در ده شب دوم به پیکر گاوی زرین شاخ خواهد درخشید. در ده شب سوم به پیکر اسبی سپید با گوشهای زرین و لگام زرین آنگاه با اپوش دیو خواهد جنگید و نخست از او شکست خواهد خورد و سپس به یاری هرمزد بر او پیروز خواهد شد ... و باران خواهد بارید. ر.ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۱-۶۲.

۳۰. (اوستایی: ورثرغن یا ورثرغنه = verethraghna = بهرام - ودایی: ایندرا = indra، از ریشه = indu = قمر، قطره، سومه)

31. Aditya

۳۲. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: بهار، ۱۳۷۵، ص ۴۶۹-۴۷۸.

۳۳. (اوستایی، اش = asha، ودایی: رت = rta)

۳۴. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: کارنوی، ۱۳۸۳، ص ۲.

۳۵. جهت آگاهی بیشتر از نسبت میان تیشتر و بهرام، ر.ک: اوستا، یشت چهاردهم.

۳۶. او [هرمزد] سپهر آن اختران را چون چرخه‌ای (پهلوی: chaxrag = دوک نخ ریزی) نهاد که در دوران آمیختگی به حرکت ایستند». بندهش، بخش سوم، درباره قراز آفریدن روشنان.

۳۷. تیشتر ستاره‌ای نایابانی (پهلوی: اوریبانیگ = awiyabaning = ناسرگردان، گمراه، ستاره ثابت) است. در ادبیات پهلوی سیارات را به خاطر مسیر نامنظم شان اهریمنی، سرگردان و گمراه می‌دانسته‌اند، و ستارگان را که حرکت دوار ثابتی داشته‌اند هرمزدی شمرده‌اند و به آن نایابانی می‌گفته‌اند. به نقل از پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۶.

۳۸. در اینجا گریستن تقلیدی از بارش آسمان است برای باروری زمین؛ اشک نماد باران است.

۳۹. بندهشن = bun- dahishn

۴۰. گومششن = gumasshn = درهم آمیختگی نیکی و بدی

۴۱. ویچارشن = vicharshn = انجام



۴۲. Sushiyans = منجی
۴۳. فرشکرد = farshkard = رستاخیز
۴۴. مردوخ = mardux، خدای طوفان
۴۵. tyamat = الهه مادر = مادر زمین، پرورش‌دهنده زندگی
۴۶. مهرداد بهار، الهه زمین - مادر را سرچشمه حیات، ازلی - ابدی و منبع همه پدیده‌ها می‌داند که همه چیز از اوست و به او برمی‌گردد و جهان تن اوست. همچنین این الهه موضوع اصلی و مظهر آداب و آیینهای مادر سالارانه این منطقه فرهنگی نیز بوده است. این الهه آب و باروری در اعصار پدر سالار از مقام والای خود پایین می‌آید. و جلوه‌های قدسی وجود او تبدیل به همسر خدای بزرگ [مردوخ] می‌شود. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص: ۳۹۴.
۴۷. در هیچ یک از متنهایی که از آغاز کتابت در بین‌النهرین تا به اعصار بعد به دست آمده است هیچ کجا اشاره‌ای بدان نمی‌شود که حتی اجرای آداب دین، به طریقی، در برآوردن نیازهای مادی و خواسته‌های معنوی فردی مؤثر بوده و به کار بستن یا نبستن آن بر وضع مادی و خانوادگی وی تأثیری داشته باشد بلکه براساس سرنوشت از قبل تعیین گشته او [زندگی - اش] مشخص می‌شده است. و احتمالات واجبات دینی به صورتی که ما می‌شناسیم اصولاً وجود نداشته است اینگونه تدین، در عمل، اتکایی بر کیفیات صرفاً دینی - عقیدتی نداشته و به سبب آن هنوز باوری به بهشت و دوزخ و کوشش برای تقوا و ورزیدن به منظور رسیدن به بهشت و گریز از دوزخ نیز وجود نداشته و زندگی تیره و تار در جهان مردگان در زیر زمین قسمت همه شمرده می‌شد. (بهار، ۱۳۷۵، ص: ۴۱۴).
۴۸. Kingu = کشنده تیامت
۴۹. (پهلوی: arda frawahr = فروهر پرهیزگار مادینه)
۵۰. (اوستایی: apam napat)
۵۱. [barasma = شاخه‌هایی از گیاهان]
۵۲. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: کارنوی، ۱۳۸۳، ص ۱۴.
۵۳. در فرهنگ نامه‌های مختلف، بابل (Babel) به معنای شلوغی و babble به معنای وراجی، یاوه، و روره کردن آمده است. در فرهنگ آکسفورد زیر واژه babel آمده است: صدای گروهی از مردم که همگی با چند زبان مختلف، همزمان در حال حرف زدن باشند. از ریشه Bible، یادآور داستان مردمی که تلاش کردند برجی بسازند که تا آسمان برسد (برج‌بابل) و

خدا بر آنان غضب آورد آن چنانکه هیچ یک نمی توانستند زبان یکدیگر را بفهمند. در فرهنگ آریان پور نیز این چنین آمده است: Bable، شهر و برج بابل، هرج و مرج، سخن پر قیل و قال، اغتشاش، غوغا، شلوغی، بنای شگرف، طرح خیالی، نقشه رؤیایی. Babelism، گفتار درهم و برهم و نامفهوم، اظهار عجیب، نطق عجیب، Bablelize، درهم و برهم ساختن، هنگامه بر پا کردن، هرج و مرج کردن، با عجله صحبت کردن، Bablish، پر سر و صدا، نامفهوم، در فرهنگ نامه خدایان و دیوان آمده است: استعاره برج در مفهوم زبانهای جهانی، از جناس واژه عبری بالل Balal (سردرگم کردن) گرفته شده است، ر.ک فرهنگ نامه خدایان و دیوان، ص ۲۹۶.

البته ناگفته نماند که در اتیمولوژی واژه بابل، از آن به معنای خانه خدا (باب خدا)، باب: خانه، وایل: خدا هم یاد شده است.

۵۴. این یادآور داستان جمشید در شاهنامه است. در این بخش از شاهنامه، هنگامی که جمشید ادعای خدایی می کند، فردوسی به یکباره جریان داستان را می برد، و وارد داستان ضحاک می شود. این جهش داستانی در کار فردوسی معنادار است.

۵۵. این بن اندیشه در آسیای غربی مصادف با آغاز کشاورزی همراه با اعتقاد به الهه های جهانی است که نشانه سلطه زن بر آن جامعه بوده است. در آن اعصار نقش مرد در جامعه فروتر از نقش زن بوده حتی باروری را بیشتر بر اثر فرود آمدن بادی زندگی بخش بر زن می دانسته اند و وراثت از مادر بوده، نه پدر. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۳۹۶.

۵۶. در کتاب مقدس بارها عنوان پسر خدا به ملائکه و ارواح پاک نیز اطلاق شده است. ر.ک: سفر پیدایش ۶: ۲.

57. Pantikast

58. Prostitution and Ritul sex

۵۹. هر زنی یک بار در زندگی اش باید به معبد ایشتر ister (اینانا inana) می رفته و به انتظار غریبه ای می نشست، که سکه ای در دامنش می انداخته است. سپس به او امر می شد به وظیفه اش در قبال الهه عمل کند و با غریبه مقاربت کند. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: فرهنگنامه خدایان و دیوان، ص: ۲۵۰.

60. Sacred Marriage

۶۱. جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: ریشه یابی درخت کهن، فصل دوم، و مجله فرهنگ و مردم، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲ (۱۳۸۳)، ص ۱۴-۱۲.

۶۲. (جهی Jahika- jahi - پهلوی: jeh)



۶۳. من این اشاره مورد نظر بهرام بیضایی را در شاهنامه نیافتم. مگر اینکه ایشان خواسته باشند حوادث مورد اشاره در ابیات ۴۰ تا ۴۲ داستان ضحاک را در یک توالی مکانی - زمانی پیوسته فرض کنند.

منابع

۱. بلک، جرمی / گرین، آنتونی - فرهنگ نامه خدایان و دیوان و نمادهای باستانی بین‌النهرین، ترجمه پیمان متین، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲. بهار، مهرداد؛ بندهشن، (گزارش مهرداد بهار) تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۳. بیضایی، بهرام؛ ریشه‌یابی درخت کهن، تهران: انتشارات روشنگران، ۱۳۸۳.
۴. پورداد، ابراهیم؛ یشتها، جلد یکم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۵. تودورف، تزوتان؛ منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه: داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۶. جنیدی، فریدون؛ شهرزاد داستان‌سرای، مجله فرهنگ و مردم، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲ (پاییز و زمستان) ۱۳۸۳، ص ۱۲-۱۴.
۷. روزنبرگ، دونا؛ اساطیر جهان (دو جلدی)، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۹.
۸. ستاری، جلال؛ افسون شهرزاد، تهران: نشر توس، ۱۳۶۸.
۹. دورکیم، امیل؛ صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۱۰. فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه به تصحیح ژول مول (دوره ۵ جلدی) تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۱. فریزر، جیمز جرج؛ شاخه زرین، ترجمه: کاظم فیروزمند، تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۳.
۱۲. قریشی، امان‌الله؛ ایران نامک، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰.
۱۳. شوالیه، ژان / گربران، آلن؛ فرهنگ نمادها (سه جلدی)، ترجمه: سودابه فضائی، تهران: انتشارات جیحون، ۱۳۸۴.
۱۴. کارنوی، آلبرت جوزف؛ اساطیر ایران، ترجمه طباطبایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۵. کربن، هانری؛ فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۱۶. ویدن گرن، گنو؛ جهان معنوی ایرانی، ترجمه محمود کندری، تهران: نشر میترا، ۱۳۸۱.
۱۷. هاکس، مستر؛ قاموس کتاب مقدس (ترجمه و تألیف)، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۷۷.