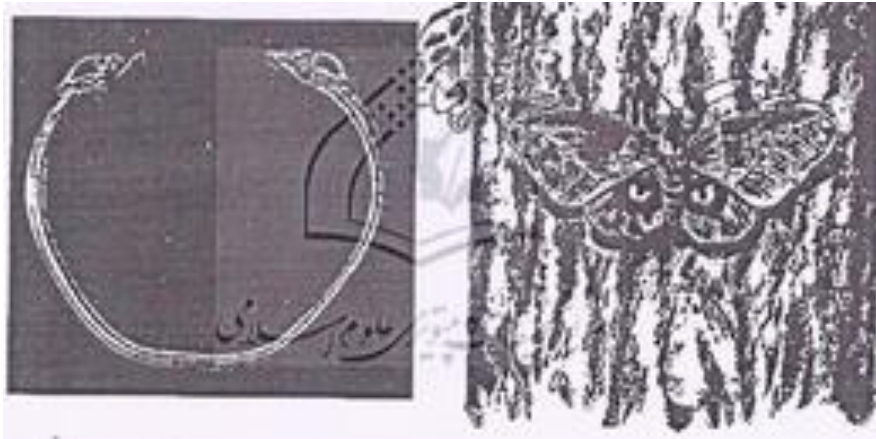


مار جادو و زیبایی پروانه *

کتابیون مزداپور *



در کتاب پهلوی بندهش (ترجمه بهار، ۱۳۶۹، ص ۹۸) آمده است: «گوید xrafstar که خرفستر موزی و اهریمنی» همه جادو است و مار جادوتر، اما او را کشتن نگوید». تناقضی که در این قول هست، یعنی اهریمنی و جادو بودن مار از یک سوی، و از سوی دیگر، منع دینی کشتن آن، کشاکش و فرآورده کارکرد دو وجه مهم و بنیادین را از اندیشه و شیوه کارکرد ذهن اسطوره‌پرداز آدمی

*. فرهنگ مردم، شماره ۲۷ و ۲۸، پائیز و زمستان ۱۳۸۷، صص ۲۰۴ تا ۲۲۰.

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بازنمایی می‌کند. این دو در تحلیل و واکاوی بیشتر، ضمن این‌که یکدیگر را تکمیل می‌کنند و بر شدت و حدت یکدیگر می‌افزایند، در سراسر تاریخ عقاید عامه و به اصطلاح فولکلور، به‌صورتی حاد و بسیار جدی در عمل پدیدار می‌شوند و چونان ابزاری، تاریخی نانوشته را در آداب و رسوم و باورهای جمعی به ضبط می‌رسانند.

وجه نخستین بنیاد تناقض را در این حکم بندهش می‌آفریند و آن، خصیصه ذهن بشر است که بر واقعیت سرد و ناشناخته چیزی را می‌افزاید که نه می‌توان بودنش را به اثبات رسانید و نه انکارش میسر است: چرا مار جادو است و خرفستر چیست که جادویی به آن منسوب است و جادویی چیست؟

آنچه بندهش و دیگر آثار پهلوی و آن بخش از اوستا، که با این آثار نسبتاً متأخر همسویی دارد، در این باب می‌گوید، در حقیقت، بنیان اساطیر آفرینش است. در اینجا با گزارش و حکمی روبرو می‌شویم که برای آن قداست قائل‌اند و چون حکم و گزارش مقدس است، چون و چرا نمی‌پذیرد. پس به جای آن‌که با روش علمی و عینی به شناخت مار پردازیم، برای توصیف و بازشناسی آن ناگزیر باید دست به دامان پنداشته‌هایی بزیم که خود برای آن آفریده‌ایم و بر طبیعت عینی و واقعیات آن افزوده‌ایم. این پنداشته‌ها در طی تاریخ باورهای اجتماعی پدید آمده‌اند و ارتباطی به‌واسطه و نامستقیم با واقعیت طبیعی و عینی دارند.

برای درک قول بندهش درباره جادویی مار می‌باید به فصول نخستین این کتاب و یا آثاری که همان مطالب را باز می‌گویند، مراجعه کرد. در این نوشته‌ها به اصل مهم و تعیینگر «دوبن» یا «دوبنشت» (do-buništ) و دو اصل

می‌رسیم که همهٔ اندیشه باستانی ایرانی بر آن تکیه و تأکید دارد. اندیشهٔ دو بُن و دو اصل نام دیگر و مشهورترش ثنویت است و منظور از آن، جدایی مطلق خیر و هرمزدی است از شرّ اهریمنی. این اندیشه که هرمزد فقط خالق نیکی است و هرچه شرّ و بدی است از اهریمن است و از هرمزد نیست، موجب می‌شود که همهٔ بدیها، از جمله نیش گزندهٔ حشرات و مار و بلایا و آفاتی چون ملخ و قحطی را اهریمنی بدانیم. پس جدایی خیر از شر، که در آموزه‌های گاهانی زرتشت پیامبر ارزشی اخلاقی و عرفانی است، وجهی اساطیری می‌یابد و در گزارش مقدسی، در توجیه و توصیف آفرینش و پایان هستی و حیات بشری، در این انبار معما، پدیدار می‌آید.

چون پای اسطوره به میدان آمد، زیر پای علم و منطق را می‌روبد. پس نوعی دانش و علم کاذب خلق می‌کند که هم با خود و هم بسا که با چیزهای عینی و واقعی در تضاد و تناقض است. آنگاه برای رفع این رشته بلند از تناقض و تضاد، آن دومین وجه بنیادین از اندیشه و شیوهٔ کارکرد ذهن اسطوره‌پرداز رخ می‌نماید که در آغاز از آن سخن رفت. این خصیصه توجیه کردن است و انواع شیوه‌گریها و در رفع تضادها و تناقضهایی که از ذات گزارش مقدس برمی‌خیزد. توجیه کردن و کوشندگی برای انطباق دادن باورهای اساطیری با واقعیت و امور عینی و پذیرفته، کهنه‌ها را پیوسته نو می‌گرداند و عقاید و باور پیرامون رسم‌ها را در ذهن و منش هر کودک بار دیگر بازمی‌آفریند. نیز سپس بنیانهای اجتماعی آیین را در جامعه و محیط عملکرد آن از سر نو بازآرایی و بازسازی و نوگردانی می‌کند و با تازه‌های تاریخ حوادث سیاسی و فرهنگ و اندیشه هم‌تکی و هماهنگی می‌بخشد.

پس، در نتیجه، باورها و رسمها و اجزای متعدد و مرکب آنها همواره با شرایط جدید انطباق می‌یابند و در هماهنگی و همزیستی تام با روزگار خود، رنگ و جلای تازه می‌گیرند. این‌گونه «نوآرایی» ضامن بقای رسم و اسطوره و آیین است در طی هزاره‌ها.

نوآرایی تصورات و آداب و رسوم و آیینها شیوه‌گری ذهن اسطوره‌پرداز و خصیصه ذاتی و سازوکار طبیعی ضمیر آدمی است و با طرزهایی بس رنگارنگ زمام اندیشه و تفکر مردم را در دست داشته است و دارد و با صورتهایی گوناگون همواره در کارسازی و تجلی است. از جمله، در ثنویت اساطیری متون پهلوی، بیدرنگ مثلاً در پاسخ به این پرسش مقدر که چرا موجود زیبایی چون پروانه شبیه حشرات است و از خرفستران؛ پاسخ و توجیهی اساطیری آماده است «بسیاری(از)^(۱) این خرفستران را هرمزد، به همه آگاهی، به سود آفریدگان بازگردانید، مانند مگس (زنبور) که انگبین کند و کرم که ابریشم و کز از او است...» (همان، ص ۹۹).

می‌بینیم که در این توجیه و شیوه‌گری، نخست وفاداری به اصول اساطیری «آیان» در آفرینش بندهشی و باورهای بنیادین آن مطرح است و ثانیاً هم آن اصول و هم این توجیه فقط از «سودآفریدگان» می‌گوید و نه از واقعیت عینی جهان بیرونی و طبیعت. نیز پیداست که در نهایت، منظور از «آفریدگان» و این «سود» کسی و چیزی جز «منفعت من»، آن هم بر مبنای تصورات «خود من» نیست!

نقصانی که در این رسته استدلال هست، در نهایت، توجیهی می‌آفریند که طبعاً کامل نیست و باز در خود، تضادهایی دارد که گاهی بیشتر است و گاه

کمتر. این گونه تضادها گاه در درون نظام پذیرفته و رسمی خود همان رشته باورها و اساطیر پدید می‌آید و رفع و رجوع می‌شود. گاهی نیز دم خروسی را نمایان می‌سازد که نشانگر تضاد و تناقض ژرفتری است و از انطباق ناقص و ناکامل اساطیری سخن می‌گوید که در بنیان خود، دوگانگی و ناهمگونی آشکار با باورهای آنان در متن دارد. به بیان دیگر، در این «نوآرایی» پنداشته و تصورات و آیینها و آداب و رسوم، هنوز بسا که کهنه‌ها مشکل که رنگ تازگی را بپذیرند و یادگارهای کهن و دیرین همواره از گوشه‌ای سرک می‌کشد. در اینجا، ترکیب اساطیری بیگانه در کار است.

جزئیاتی که در نخستین رسته از این نوآرایی در پاسخ به چون و چراهایی در درون بافت اساطیری واحد، خودبه‌خود مطرح می‌شود، به صورت پاسخها و توجیهاتی دور و دراز می‌آید.



کتیبه ایلامی کول‌فره، خوزستان شهرستان ایذه

مثلاً باز در همین موضوع، در بندهش می‌خوانیم: «روشنی چشم»

خرفستران هرمزدی است (همان: ۹۷) و یا کالبد «گرگ سردگان» (gurg sardagan) نوع و رده زیست‌شناسی گرگان و درندگان) را هرمز آفریده است و از این روی، «ایشان را آرایش کالبدها مانند گرامی سگ است» (همان: ۱۰۰). سودمندی کالبد خرفستران در رنگرزی، مثلاً شیوه قدیمی ساختن رنگ لاک‌ی، و حتی دارو و درمان (همان: ۹۸) نیز با چنین ابزارهایی توجیه می‌شود. گرچه این توجیحات همواره ناقص است و محل ایراد و ردیه‌های راست‌کیشان و فقیهان سرسخت (مثلاً، مزدپور، ۱۳۸۳: ۲۵۶-۲۶۳)، باز هم این‌گونه تضادها به محیط درونی و اساطیری و جزئیات باورهای جاافتاده و رسمی باز می‌گردد و کشاکش درونی آنها.

اما البته این رشته سر دراز دارد و مباحث در آنها بالا می‌گیرد. از این شمار که برمبنای پیش‌فرضهایی مقدر و به اثبات نارسیدنی، و درعین حال مقدس، باورهایی اساطیری را بر واقعیت و اشیاء گوناگون ساختنی و طبیعی و جانوران و مردم، تا برسد به روشنان آسمانی و کوه و آب و زمین می‌افزایند. در نتیجه، عقایدی چون وجود نطفه کیومرث ابوالبشر، در سگ (بهار، ۱۳۷۶: ۱۳۶) پدید می‌آید که به واسطه آن است که خوردن گوشت سگ حرام است و یا برخی از ستارگان هرمزدی به شمار می‌روند و برخی اهریمنی. درباره همین ستارگان اهریمنی، یا اباختران و سیارات باز در بندهش می‌بینیم که «این روشنی که از ایشان پیدا است همان روشنی هرمزدی است؛ روشنی در چشم خرفستران چونان بتران است که جامه دیبا پوشند» (۱۳۶۹: ۱۰۱).

رشته این توجیحات بزودی از جزئیات درمی‌گذرد و به دومین گونه «نوآرایی» اساطیری و آیینی و سررشته‌هایی از آن نوعی می‌پیوندد که دیگر فقط

به ناهماهنگی و ناهمگنی اندک در اساطیر خودی و زنده معاصر باز نمی‌گردد، بلکه تناقض و تضاد را در بنیادهایی اساطیری و آیینی آفتابی می‌کند. در این تراز، تناقض و تضاد را در پی و اصل باورها و اندیشه‌هایی بیگانه می‌باید جستجو کرد که به رغم داشتن نمادهایی متفاوت و اصولی متفاوت با یکدیگر، باهم ترکیب شده‌اند. به واسطه چنین تفاوت و اختلافی بنیادین، آشتی دادن میان بخشی از آنها امکان ندارد؛ گرچه بخشهایی دیگر از آنها با یکدیگر ترکیب شده‌اند و کلیتی واحد و یکپارچه پدید آورده‌اند

نمونه‌ای از این گونه تضاد بنیادین را در سرآغاز این گفتار درباره «مار» ملاحظه فرمودید که هم خرفستری است جادو و هم کشتن آن منع شده است. در تضادی از مخالفت فقیهان راست کیش (orthodox) می‌بینیم که خلاف این ممنوعیت، هم کشتن مار ثواب است (روایات داراب هرمزیار، جلد دوم، ص ۲۷۳، ۸ و ص ۲۷۴، ۸ و ص ۲۷۶، ۱۱) و هم آن‌که کسانی را «آیین این» بوده است که «مارغن» نباید داشت (بهار، ۱۶۸:۱۳۷۶)؛ و مارغن به معنای «مارکش، ابزار و چوب کشنده مار» است. اما افزون بر این، سرانجام مار و نمادهایی از آن با نقشی کیهانی در این اساطیر تجلی می‌کند. کندوکاوی بیشتر نشان می‌دهد که هرچند بنابر شیوه‌گری و خصیصه «نوآوری»، اساطیر بندهشی آفرینش و پایان جهان آرایشی نوین دارد، با وجود این، نمایی از اساطیر عتیق را نیز باز می‌نماید. این اساطیر با نقش بنیادین مار، انطباقی ناقص و ناتمام با باورهای کیش زرتشتی یافته است، اما با داشتن جلوه‌هایی ناهماهنگ از باورهایی کهنه و نو، مجموعه‌ای با اجزایی ناجور پدید آورده است.

در اساطیر رستاخیزی و حوادث کیهانی، نماد مار پدیدار می‌آید. دیوان در

ذات خویش آفریده اهریمن و «تاریک تخمه» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۵۰) و از تبار تاریکی‌اند و دروج (druj) یا دیوی که «آز تخمه» است و مار است، در آن زمان پایانی جهان، از میان خواهد رفت (همان: ۱۸۸). خواهد آمد که ازدهای ضحاک نماد دیگری از مار است و باز نقشی کیهانی در این اساطیر بازی می‌کند. گرچه مار در بسیاری از اساطیر ملل اهمیتی ممتاز دارد، در ایران چندگونه تکیه و تأکید بر اهمیت مار و نمادهای آن به‌ویژه به چشم می‌خورد. نخستین آنها نقوش مار در یافته‌های باستان‌شناسان است و دوم نقش مار در باورهای زنده زرتشتیان ایران و به‌ویژه سفره آیینی بهمن امشاسپند. سوم نقش مار و ضحاک است در اساطیر بندهشی و سپس در تاریخ داستانی ایران و حوادث آن به‌طرزی که در شاهنامه فردوسی و دیگر منابع تاریخی کهن آمده است.

نقوش باستانی مار طبعاً تاریخ و زمان باورهای عتیق را باز می‌نمایند. اما نقش سنگی و تصویر سخن نمی‌گوید و بازگوینده اسطوره و باورهای دینی و آیینی چندانی نیست. به جای آن اساطیر در کلام، چه هنگامی که هنوز قداست خود را به‌نحوی نگاه داشته است و به آیینها پیوند می‌خورد و چه آنگاه که کالبد داستانی و افسانه به خود پوشیده است، گویای اعتقادات و باورهایی انتزاعی و حرکات و رفتارهای آیینی پیچیده‌ای می‌تواند باشد. سخنانی از این دست، گرچه گاهی فقط قصه و افسانه به نظر می‌رسند، می‌شود صورتهای جدید از عقاید و ذهنیاتی انتزاعی و دیرینه‌سال را در آنها بازیابی کرد.

از این روی است که در نهایت، از جورچین کردن و کنار هم نهادن چیزهایی گوناگون، از نقوش باستانی که صامت و ساکت است و از قصه و اسطوره که گویا است، اما سیال و لغزان است و از آیینها و آداب و رسوم که

نوآرایی پیوسته آنها را سخت دگرگون می‌نماید، می‌توان مجموعه‌ای را پدید آورد که اعضای آن مجموعه یکدیگر را تکمیل کنند و کلیتی در پیوستاری و نظمی روشتر بسازند. به بیان دیگر، از کنار هم چیدن مجموع یافته‌ها و داشته‌هایی که در عقاید و باورهای مردم و تاریخ و نوشته‌های تاریخی و نقشهای باستانی و آیینها و قصه‌ها به دست می‌آید، خطوطی کلی از طرحی حاصل می‌گردد که پیوستاری دارد و اجزا را چنان در کنار هم می‌گنجاند که معمای وجودی برخی از غرائب را پاسخگو توانند بود.

هرگاه در مرکز این مجموعه، نقوش باستانی و یافته‌های باستانشناسی را بگذاریم، در حلقه دوم، اساطیر بندهشی و داستانهایی را باید جای داد که بنمایه آنها شهادت است. مفهوم شهادت در بندهش با آمدن آدمی، یا به اصطلاح پهلوی «مردم» به گیتی، با گزینش و انتخاب آغازین و ازلی خویش (ترجمه بهار: ۵۰) صورت می‌بندد. پس هر زایش فرزند آدمی به مثابه یک شهادت است، زیرا که مرگ ناگزیر و رنجهای حیاتی را با خود دارد. شاهنامه نیز با شهادت سیامک آغاز می‌شود و بخش اساطیری آن با شهادت سیاوش و داستان کین او به پایان می‌رسد (مزداپور، ۱۳۸۷، ۵۲-۶۳). آیینهای سوگواری و سوگواریهای آیینی بیدرنگ با این مفهوم شهادت پیوند می‌خورند. دو عنصر و عامل دیگر در این میان باقی می‌ماند: یکی تقویم و دیگری زیارتگاههایی چون پیر سبز و نارکی که قدمتی چندین هزار ساله دارند.

طرحی که این مجموعه از باورهای کهنه دینی (paganism) عتیق به دست می‌دهد، باورهایی متعلق به حدود هزاره‌های دوم و سوم پیش از میلاد مسیح را در این خطه بازنمون می‌کند. در این طرح، نماد مار که پرستش آن

هنوز در نزد اقوام کنونی دراویدی (Dravidians) و کلاری (Kolarians) هندوستان می‌شناسیم، با زمان نسبت دارد.

بقایا و بازمانهای چنین پیوند و نمادی است که در اساطیر بندهشی و زروانی پدیدار می‌گردد. زمان، مانند مار کشنده است و زندگان را نابود می‌کند. آن‌که می‌میرد شهید است و نخستین شهید نخستین انسان. سوگواری برای نخستین انسان تعزیه شکوهمند است و باززایی وی جشن نوروز. تقویم با زمان پیوند ذاتی دارد و به همین جهت، ارجی بزرگ می‌یابد. مردم پراکنده در سرزمین چشمه‌ها و قنات و آبادیهای دور از هم، جشنهای تقویمی را در زیارتگاههای متعددی برگزار می‌کنند و این دیدارها نقش اقتصادی و اجتماعی دارد و سرانجام در نیمه هزاره یکم پیش از میلاد مسیح، با رهبری مهاجران آریایی به این مرز و بوم، به اتحادی کشوری و تبادلات فرهنگی جهانی می‌انجامد.

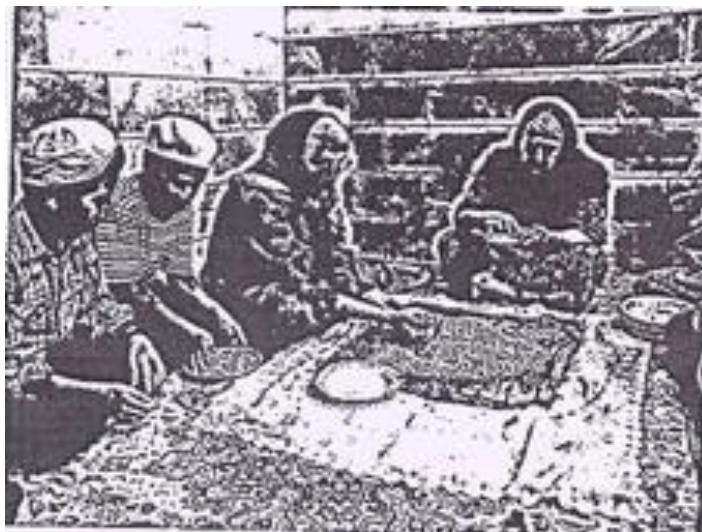
در شکل دادن به چنین طرحی، مهمترین تصویر باستانی از مار را در تخت اینشوشینک (De Miroschedji, 1981) می‌توان یافت. این تصویر خدای شهر شوش را نشسته بر تختی از مار چنبره‌زده نشان می‌دهد که سر این خزنده خطرناک را در دست دارد. بنابر اسطوره زنده‌ای که برگرفته از شاهنامه و دیگر روایتهای تاریخ داستانی ایران است، ازدهای ضحاک را فریدون در کوه دماوند به بند کشیده است. ازدها تا هزار سال، یا شاید تا پایان هر هزاره و آخر زمان، در بند است و زمانی رها خواهد شد که نقش کیهانی خود را در هنگام به سر رسیدن عمر جهان (بهار، ۲۳۷: ۱۳۷۶-۲۳۸) ایفا کند. تصویر مار اسیران با

زمان کرانمند اساطیر بندهشی انطباق دارد و رهایی مار نابودی هستی است و پایان یافتن عمر جهان و پیوستن زمان کرانمند به بیکرانگی.

جز این، یافته‌های باستانشناسی در این خطه، نماد مار را بسیار تکرار می‌کند. از ایلام (مجیدزاده، ۶۱: ۱۳۷۰-۶۲) و گنجینه غار تیده جیرفت گرفته تا آثار قمرود و جام خفاجه و مهر فروغی همه این نقش را بر خود دارند. اژدهای سه سر بر جام طلای حسنلو به‌ویژه با بنمایه ماری که آرمیده است و قربانی می‌طلبد و داستان ارمائیل و گرمائیل، خوالیگران ضحاک، و کودکی که چون فریدون به دایه می‌سپارندش، می‌تواند پیوند نزدیک داشته باشد (مزداپور، ۳۲۸: ۱۳۷۱-۳۳۴). در داستان فریدون به روایت شاهنامه، سرآغاز بسیاری از پدیده‌های اجتماعی را می‌توان دید که در سراسر تاریخ داستانی ایران تکرار می‌گردد، مانند پیدایش درفش کاویانی و پدید آمدن نژاد شاهی در سراسر جهان و نیز تقسیم جهان به کشورها و رودی در مرز. آن اژدهای سه سری که در پس سریری شاهنامه بر جام طلا تصویر شده است، نقشی دارد که به‌خوبی می‌تواند با اژدهای ضحاک در داستان فریدون انطباق پذیرد.

با این فرض، یک اسطوره هندوایرانی درباره اژدها با یک اسطوره بومی درباره اژدها تلفیق شده است. پس به‌واسطه آن، داستانها و خصایص یک شخصیت اساطیری هندوایرانی، یعنی تریته آپتیه (trita āptiya) با فریدون با نیای اساطیری خاندانها در داستانهای ناآریایی و نیرانی در نزد بومیانی که از دیرباز در این خطه می‌زیسته‌اند، به هم پیوند خورده است. همین ترکیب و التقاط را در بخشهای دیگر داستانهای ناتاریخی و اساطیری شاهنامه نیز می‌توان باز یافت (مزداپور، ۱۳۸۷؛ ۱۳۶۹). در آیینها و آداب و رسوم نیز افزون بر اساطیر

بندهشی کیش زردشتی، همین‌گونه تلفیق صورت گرفته است. سپس دنباله این ترکیب را در بخش دیگری از جامعه ایرانی می‌بینیم که احتمالاً هرگز زرتشتی نبوده است و میراث خود را به صورت مستقیم‌تر به سنن و آداب دوران جدید داده است.



زنان در حال تعریف قصه مشکل گشا

در سنت زنده زرتشتیان ایران، در سفره‌های زنانه آیینی به‌ویژه این بقایای عتیق را می‌توان بازیافت و همچنین در زیارتگاه‌های یزد. سفره‌های آیینی، یعنی دختر شاه پریان، بی‌بی سه‌شنبه، نخود مشکل‌گشا، بهمن امشاسپند و اشتادایزد، این عناصر بسیار قدیمی و اغلب بیگانه با بنیادهای رسمی و پذیرفته را نگاه داشته‌اند. هریک از این سفره‌ها قصه‌ای دارند که گفتن آن بر سر سفره مراسم را تکمیل می‌کند و به اتمام می‌رساند. در همه این قصه‌ها، یک زن با نقش اصلی

پدیدار می‌شود و او است که بنا بر روایت آنان در قصه، به کشیدن سفره و برگزاری مراسم آن می‌پردازد. جز این، یک زن اساطیری و معجزه‌گر هم به اصطلاح «صاحب سفره» است. زن یا زنانی واقعی نیز به پیروی از زنی که سرگذشتش در قصه می‌آید، سفره را می‌کشند و مراسم را برگزار می‌کنند. این رجحان زنانگی به‌ویژه با اصول غالب جامعه پدرسالار و رهبری دینی مردانه مبیئت دارد. همچنین جدایی دو جنس در نیایش و پرستش در این آداب به نوعی هست که با آنچه در سنت رسمی و پذیرفته آتشکده‌ها متداول است، ناهماهنگ به نظر می‌رسد. اصولاً موبدان چندان روی خوشی به این مراسم نشان نمی‌دهند و فقط آن را تحمل می‌کنند. این روحانیان در برگزاری مراسم سفره‌های آیینی زنانه هیچ‌گونه نقشی ندارند.

در قصه سفره بهمن امشاسپند این تضاد، و لذا کوشش برای رفع آن به اوج می‌رسد. بر سر این سفره، جز قصه مشکل گشا، که عادتاً بر سر سفره دختر شاه پریان و اشتادایزد هم به اصطلاح «خوانده می‌شود»، دو قصه را می‌خواندند. یکی از آنها، که امروزه معمول است، در واقع چیزی نیست جز دنباله قصه بی‌بی سه‌شنبه. اما قصه دیگر (مزداپور، ۲۱۰: ۱۳۸۳-۲۱۱) را، شادروان استاد خداداد خنجری (۱۳۵۷) با نام قصه ماهبانو مستقلاً به چاپ رسانده و در طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی اولریش مارزلف (۱۰۰-۹۸: ۱۳۷۱) مشابه با قصه‌های نوع B ۴۲۵ است. این قصه از نوع اسطوره پسوخته و کوپید (Cupid and Psyche) فرنگی است و در آن، مار و جوان خدایواری که جلد مار می‌پوشد و همسر محبوب است، نقش اصلی دارد و شخصیت مرموز و الهی قصه است. امروزه دیگر این قصه را نمی‌خوانند.

این‌گونه دخل و صرف همان روند نوگرایی است که حضور و نقش مار را در قصه مقدس، در این شبکه از مفاهیم و اعتقادات امروزی، غریب و ناعقلانی می‌یابد و به تصحیح اسطوره دست می‌یازد. حال آن‌که در دورانی گذشته، همین اساطیر در نظامی از نمادپردازی می‌تواند صورت بسته باشد که در آن، مار را نماد و رمز خرد^(۲) می‌دانسته‌اند و در آن مجموعه، خرد با اندیشه و منش نیک، که بهمن امشاسپند صورت انتزاعی آن است، ملازمت و وابستگی دارد. کما این‌که در بین‌النهرین ازدها جانور ملازم خداوند مردوک است و نقش اینشوشینک ایلامی همراه با مار. همچنین است به فراموشی افتادن معابد ویژه امشاسپند بهمن و ساختن تندیس چوبی از او که آن را در نمایشهای آئینی سان می‌دادند و استرابو (متولد در ۶۳ یا ۶۴ قبل از میلاد مسیح) از آن یاد کرده است (۳۲:۱۳۸۲-۳۳ و ۳۲۴-۳۲۵) و بنونیست در صحت این خبر تردید می‌کند (۵۶:۱۳۵۰-۵۷؛ بسنجید با بهار ۴۰۴، ۳۹۵:۱۳۷۶ و ۴۴۵). در شاهنامه، دژ بهمن شاید یادگاری از چنین رسومی باشد و یا آثاری از آن باورها و آداب کهنه را شاید بتوان هنوز در نزد یزیدیه بازیافت (اکبری مفاخر، ۳۶:۱۳۸۷-۳۹).

از زمانی، پیش از حدود سال ۱۳۵۵ خورشیدی، در جامعه زرتشتیان ایران، کنار نهادن «قصه مار» در برگزاری سفره بهمن امشاسپند معمول شد و در خرمشاه یزد که در حقیقت برای برگزاری این آیین مرکزیت داشته است، فقط آن قصه دیگر را می‌خوانند. ابرام در نهان داشتن قصه اصلی سفره چندان است که نسل جوان آن را نمی‌شناسند و نگارنده پیر را نیز همین کوشش به خطا انداخت (مزداپور، ۲۱۰:۱۳۸۳-۲۱۱: پاورقی شماره ۵).

در این کوشندگی برای رفع تناقضی که قداست نماد مار با همه باورهای

زننده و محترم کنونی دارد، اعتقادی اساطیری نیز در کار است: «اگر این قصه نزد بیگانگان فاش شود، کسی از نزدیکان هویداکننده اسرار خواهد مرد!» کندوکاو بیشتر، از جمله سنجیدن باورهای بسیار دیگر پیرامون این خزنده خطرناک کویر با این اعتقاد، به نتیجه دیگری می‌رسد: «فاش کردن چنین رازی موجب زوال برکت می‌شود». خصیصه پنهان داشتن اسرار دینی را درباره مذهب مردم ایلام نیز ذکر کرده‌اند (مجیدزاده، ۵۶: ۱۳۷۰-۵۸ و جز این).

به‌ویژه مار سفیدی هست که از «خوبان و از ما بهتران» است. این مار در خانه‌هایی هست و به ساکنان آن برکت و غنای ناگهانی می‌بخشد. اما خود وی صاحب اصلی خانه است و بزودی ساکنان خانه را «خواهد پراند». بنابراین، کسانی دیگر به این خانه نقل مکان خواهند کرد و کسی دیرزمانی در آن نمی‌پاید.

این باور افزون است بر باورهایی درباره «مار صاحبخانه» که در بسیاری از خانه‌های یزد و کرمان به چشم می‌آیند. هرگاه برخوردی خطرناک با چنین ماری پیش می‌آمد، در کرمان تا حدود سالهای ۱۳۳۰ خورشیدی/۱۹۵۰ میلادی، مراسم آیینی خاصی برگزار می‌شد. تا همان حدود زمانی، در یزد مسلم می‌دانستند که کشتن مار، دانسته و نادانسته، موجب می‌شود که فرزندان کسی که ناپرهیزی کرده است، همگی بمیرند و به ثمر نرسند. «سفره سبزی کردن» و انواع تدابیر درمانگر برای رفع این‌گونه «چشم‌زخم» مرسوم بود. اهمیت اساطیری مار مخصوصاً در مارنامه (روایات داراب هرمزیار، جلد دوم: ۱۹۳) که منظوم است، آشکار می‌شود و احکام دیدن مار در هریک از روزهای ماه آمده

است. به هر سان، نرساندن آزار به مار و رابطه غیبی و هوشمندانه آن با مردم در داستانهای بسیاری نقل می‌شد.



یک ظرف دهنه مفرغی - لرستان

تعاریفی که در این باورها از نماد مار می‌شود و به نوعی برکت‌بخشی را به آن منسوب می‌دارد، با بنیاد اساطیر کیش زرتشتی به روایت داستان بندهشی آفرینش و ثنویت آن در تضاد است. چنین به نظر می‌رسد که به تأثیر باورها و اصول اخلاقی / اساطیری در راست‌کیشی رسمی زرتشتی، وجه مثبت و برکت‌بخش مار از اساطیر عتیق بندهشی حذف شده است. اما آن وجهی از مار که منفی است و او را در زمره «خرفستران جادو» جای می‌دهد، همچنان در حوادث کیهانی پایداری می‌کند. «دروج آرتخمه» مار، در هزاره هوشیدرماه (بهار، ۱۳۷۶: ۲۷۸-۲۹۱)، که به تعبیری هزاره آخرین عمر هستی است (مزداپور، ۱۳۸۳: ۲۲۳-۲۲۷)، خواهد گذاخت و از میان خواهد رفت (بهار،

همان: ۲۷۹-۲۹۱). باز در همین هزاره است که ازدهای ضحاک خود را از بند خواهد رهانید و زندگان را خواهد بلعید تا گرشاسب سام از خواب اعصار و قرون برخیزد و او را بکشد (همان، ص ۲۳۸ و ص ۲۸۰).

در هزاره‌های پایانی جهان، گناه مردم خواهد کاست. کاهش گناه به‌ویژه از ناخوردن گوشت و ناکشتن جانور است (گزیده‌های زاد سپرم، ۱۳۶۶، ص ۶۰). منع خوردن گوشت، که در آموزه‌های مانی و مزدک نیز هست، اما با قربانیهای خونین یشتها (مثلاً در آبان یشت و در واسپ یشت) و سنت دیرینه آن در تضاد قرار می‌گیرد. باز در داستان ضحاک (شاهنامه، جلد یکم، ۴۶:۱۹۶۶-۴۸) می‌بینیم که ابلیس است که گوشتخواری را به ضحاک می‌آموزد. در یافته‌های باستانی، از آن جمله در آثار جیرفت، نقش ماری با گوسفند می‌آید و می‌تواند با اسطوره‌ای عتیق در این باب پیوند داشته باشد. نیز مفهوم «آز» در اساطیر کهن گسترش بیشتری دارد و خوردن و آشامیدن و میل جنسی را نیز دربر می‌گیرد (مزداپور، ۵۰۶:۱۳۸۴-۵۱۹). راندن دیو آز در این معنی، با زهد و پرهیز هم‌تا است و راست‌کیشی آیین زرتشتی این‌گونه زندگانی زاهدانه را چندان نمی‌پسندد.

نوآرایی اساطیری در این باب چنین است که گرسنگی و تشنگی را به دیو آز نسبت می‌دهند و آب و خوراک را به امشاسپندان خرداد و مرداد. با این شیوه توجیه، چنین باوری در راست‌کیشی زرتشتی می‌گنجد، اما هنوز خوراک همان گیاه است و نه گوشت؛ که مثلاً در گوشدا (شایست ناشایست، ۱۴۶:۱۳۶۹-۱۴۹) در مراسم یزشن نقش اصلی و مرکزی دارد. همچنین است که در این متون از دادن قربانی برای ازدهای زمان سخنی نمی‌رود، اما نقش قدیمی وی در روند

هزاره‌ها و رها گشتن از بند در پایان زمان کرانمند، آثاری از خود برجای نهاده است. نیز نوعی عدالت و تساوی در طبقات و دارایی مردم به ازدهای ضحاک انتساب دارد (بهار، ۱۳۷۶: ۱۹۰-۱۹۱) که بازمانده ساخت جامعه عتیق نیرانی در این مرز و بوم است. مردم‌گونگی (anthropomorphism) و جانورگونگی الوهیت نیز در باورهای جدید جایی نداشت و ناگزیر می‌بایست تغییر یابد. پس خدایان مردم‌گون و جانورگون با چهره دیگری تجلی کردند.

بدین شمار، در اساطیر آیان در نوشته‌های پهلوی و نیز آیینهای رسمی زرتشتی در ایران کهن، رگه‌هایی از باورهایی نیرانی و برگرفته از بومیان این سرزمین در هزاره‌های پیشین برجای است. مردم عادی و شاید گروههایی از گزیدگان به نوآرایی مراسم و عقاید عتیق پرداختند؛ بر رشته باورهایی فلسفی/ اساطیری از دنیای قدیم، رنگی تازه زدند و آن را با شیوه‌ای تازه آراستند. افزایه جدید زرتشتی، که ستایش هرگونه بدی و دادن قربانی به مظاهر شر را ممنوع می‌سازد و گزیداری اخلاقی خیر را بر شر پاداش جاودانه بهشت می‌بخشد، مهر قاطع خود را بر این پنداشته‌های دیرپای و جان سخت نهاد. به تبع این رشته پالایشها، شهادت به داستانهای تاریخی پیوست (مزدآپور، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۳) و هرگونه سوگواری آیینی و حتی ریختن اشک در مرگ عزیزان گناه خوانده شد (بهار، ۱۳۷۶: ۳۰۹-۳۱۰). نیز همراه با پیکره بنیادین اساطیر عتیق و طرح کلی آن، سایه‌ای از باورهای دیرینه در مراسم و آیینها، باورهای عامیانه و اعتقادات و آداب پراکنده‌ای به صورتی زنده برجای مانده است و می‌توان آنها را، پس از تعبیر و تفسیر بازیابی و آفتابی کرد.

اما اهمیت و نقشمندی زمان و تقویم به صورت بخشی اصلی و ممتاز از آن باورهای دیرینه شکوفایی نوینی یافت. احتمال دارد که اساطیری در این راستا با زیارتگاههایی چون پیر سبز و نارکی و بانوی پارس در پیوند و نسبت باشد. آن داستانی که در زیارتنامه‌های اینان می‌آید و به اصطلاح «صاحب پیر» را یکی از دختران یزدگرد و پسران وی می‌شمارد، به تأثیر همان شیوه‌گریها و ترفندهای «نوآرایی» اساطیر کهن شکل تازه به خود گرفته است (مزداپور، مقاله «غار شاپور و بانوی مرزها»، زیر چاپ). چندین هزاره از قداست بسیاری از این زیارتگاهها می‌گذرد و به نظر می‌رسد که در برخی از آنها آدابی در انطباق با تقویم و سال‌شماری برگزار می‌شده است با نقشی اقتصادی و فرهنگی و سیاسی (مزداپور، مقاله «ازدواج مقدس و جشن مهرگان»، زیر چاپ).

آیین، که وجه عملی و عینی کارکرد اساطیر است، در آداب زیارت و مراسم آن به‌ویژه رخ می‌نماید. دستاوردهای پژوهشهای میدانی جناب دکتر علی بلوکباشی بخش مهمی از این رشته آیینهای دیرینه را که با آرایش تازه و انطباق جدید با عقاید و باورهای زنده باشکوه تام به اجرا درمی‌آید (۱۳۸۰، قالی‌شویان؛ ۱۳۸۳، نخل‌گردانی)، به ضبط رسانده است. بنیان و اصل کلی آیینهای مقدس به دشواری دستخوش دگرگونی می‌شوند، اما تغییر کلام و سخنانی که درباره آنها زبانزد است، سهولت و آسانی بیشتری دارد. باز همان سازوکار نوآرایی کهنه‌ها و دادن آرایش نو به اساطیر و آداب قدیمی، و این نوآراستگان را در چارچوب باورهای پذیرفته گنجاندن، در این رسته از نهادهای اجتماعی به چشم می‌خورد.

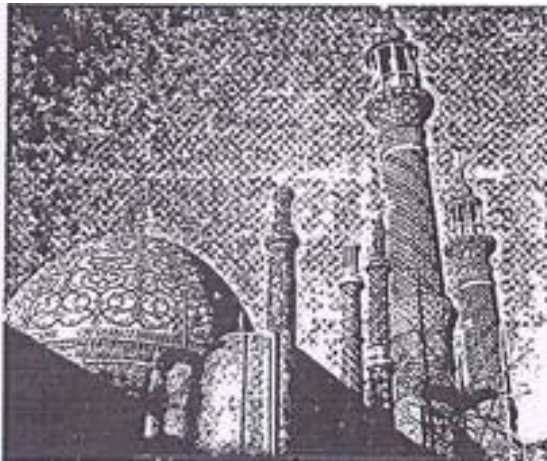
پیشینه استوار مفهوم شهادت در فرهنگ عتیق این مرز و بوم و سنت سوگواریهای مقدسی که تکرار و نوشتن این حادثه را با ابعادی کیهانی هر ساله

بزرگداری می‌کرد، زمینه مستعدی را فراهم آورده بود تا مفهوم شهادت نزد شیعیان را به استقبال شتابد. در پی آن، باورها و عقاید کهن با وقایع تاریخی و شرح حوادثی واقعی درآمیخت و به آنها اعتبار اساطیری و آیینی مضاعفی بخشید. آداب نخل‌گردانی در نواحی مختلف ایران و شیوه‌های گوناگون سوگواری بر هر دو پایه، یکی بنیادی اسلامی و دیگری سنتی دیرین در ایران، استوار است. نقوش سوگواری آیینی بر دیوارهای باستانی پنجکنت (گرنه - مارشاک، ۸۵۸:۱۳۸۱-۸۸۸) تا شیون پیکرکهای سفالی، مثلا در مارلیک (حدود سالهای ۱۲۰۰-۸۰۰ پس از میلاد)، حکایت از پیشینه این رسوم و آداب دارد. «فتوی مرحوم آیت‌الله حاج‌آقا حسین طباطبایی بروجردی درباره بلامانع بودن رسم نخل‌گردانی» (بلوکباشی، ۱۳۸۳، ص ۵۱) مهری است در تأیید سنتی متکی بر اعتقاد و ایمان مردم به آیینهایی رسمی که مشروع به شمار رفتن آنها نیاز به تأکید دارد و می‌باید آنها را از نوع سنتهای امضایی دانست.

شکل کامل و برتری از تداوم دیرنده سنت عتیق را در مناسک قالیشویان مشهد اردهال (بلوکباشی، ۱۳۸۰) و آداب زیارت و زیارتنامه امامزاده سلطان علی می‌شود. احتمال دارد به موجب قداست دیرینه مکان، امامزاده را در آنجا به خاک سپرده باشند.

مناسک قالیشویان بر محور اصلی شهادت می‌چرخد و این مفهومی است که از اساطیر بندهشی تا در شاهنامه و تعزیه‌ها، مدار داستانهای مقدس و نمادین و نمایشهای آیینی بسیاری در ایران است. در همین روند است که به امامزاده معجزاتی چون کشتن ازدها (همان: ۸۷-۹۳) منسوب می‌گردد؛ زمان برگزاری

مناسک آن با تقویم شمسی معین است و با تاریخ مهرگان انطباق دارد؛ آدابی در آن زمان و مکان برگزار می‌شود که نمایشی سنتی و مقدس است. در مناسک قالیشویان سفر اهالی منطقه به مشهد اردهال، تقسیم کار و وظایف که از زمان گذشته نامعلومی میان مردم نواحی مختلف آن دیار رسم بوده است و نیز خود قالی، که یادگار واقعه شهادت است و شیئی است مخصوص و وابسته به شخص امامزاده، سنتی دیرینه و نقشمند در کل منطقه را بازنمون می‌کند. همه اینها و نیز بنیان اساطیری خاص در وقایع شهادت، در وراثت معنوی و امتیازات اجتماعی طایفه‌ها تأثیر دارد. نظیر همین عوامل و عناصر را در زیارتگاه پیر شالیار (ورهرام، ۱۰۳: ۱۳۷۳-۱۵۰) می‌بینیم که به زمان جشن سده باز می‌گردد، همچنان که آن یکی به مهرگان.



بقعه امامزاده سلطانعلی

بقعه امامزاده سلطانعلی با کاشان و آثار کهن سیلک نزدیکی جغرافیایی

دارد. کاشان افزون بر آداب ویژه و متمایز قربانی شتر در عید قربان (ورهرام، ۱۳۷۶) و ویژگیهای مراسم نخل‌گردانی آن در عاشورای حسینی (بلوکباشی، ۱۳۸۳، ص ۶۷) و نواحی نزدیک به آن، مانند ابیانه (همان: ۶۱-۶۶)، سنتهای پرتفصیل دیگری نیز دارد. سفره‌های زنانه متعدد کاشان، که به نام «روضه» برگزار می‌شود و همچنین پختن آشها و حلواهای نذری با آداب خاص در آن خطه به‌ویژه سخت رایج است.

از این میان، تقسیم کار براساس مناطق جغرافیایی و محله‌های شهر را ناگزیر می‌باید به ریشه‌های تاریخی دیرینه نسبت داد. آداب و رسوم متمایز و هنوز زنده این نواحی را بی‌گمان باید بازمانده سنتهای عتیقی شمرد که با مراکز آیینی کهن سیلک پیوند دارند (مزداپور، ۱۳۸۳: ۲۱۹-۲۲۰). چون به یاد آوریم که به تشخیص آقای دکتر صادق ملک سهمیرزادی، پژوهنده کاوشگر این آثار باستانی، کهن‌ترین زیگورات جهان در همین جا است، آیینی بودن این بنای معظم محرز می‌گردد و بر این اساس، انتظار می‌رود که سنتهایی دیرین در آن ناحیه مرسوم بوده باشد که برخی از آنها را مردم نگاهداری کرده‌اند.

به نظر می‌رسد که به رغم آموزه‌های اخلاقی ساده و ضد اساطیری زرتشت پیامبر و کوشندگیهای پیروان نخستین وی در ترویج آن اصول، در گذر تاریخ و حوادث سیاسی و اجتماعی پرتلاطم آن، چندگونه مقاومت و مقابله رشته‌های گوناگونی از آداب و آیین و اساطیر را با شیوه «نوآرایی» بقا بخشیده است. این نوآراسته‌ها را می‌توان به دو گروه اصلی تقسیم کرد. نخستین آنها رنگ و جلوه زرتشتی به خود گرفته‌اند و با طرزهای گوناگون در جامعه زرتشتی برجای مانده‌اند. اینها رسماً زرتشتی به خود شمار می‌روند. اما گروه دوم، با

دامنه‌ای وسیعتر و تنوع بسیار، انبوه بزرگ سنتهای غیرزرتشتی، ولی ایرانی را می‌سازند. در اینها احتمال می‌رود که عناصری آریایی و پیش از اصطلاحات زرتشتی باقی باشد و یا ایرانی و متعلق به بومیان این خطه. از این روی است که این گروه بسا که پیشینه و نفوذ و عمقی بیش از سنتهای گروه نخستین را در خود داشته باشند؛ همچنان‌که با تنوع و گوناگونی بیشتر در گوشه و کنار فرهنگ ایرانی نمایان می‌گردند.

بازگشت خدایانی هندوایرانی در جلوه ایزدانی چون بهرام و مهر، باید کهن‌ترین یادگار از اسطوره‌زدایی و سپس پذیرفتن مجدد اساطیر پیشین در کیش رسمی زرتشتی باشد. درباره ایزد آناهیتا (بویس، ۷۲۱:۱۳۸۱-۷۴۱) گونه‌ای دیگر از این نوآرایی اساطیر کهن و بازگشت به بانوی دوران عتیق را در یزدانکده رسمی زرتشتی می‌بینیم. بسیاری از جشنهای متعدد ایرانی، و در رأس آنها نوروز و مهرگان و تیرگان و نیز جشن خرم‌روز را در روز اورمزد و ماه دی نوآرایی ادبی دیرین باید به شمار آورد.

همچنین چگونگی سفره‌های رسمی نیایش زرتشتی و اجزای پرتفصیل آنها بی‌گمان در بخش اصلی خود میراث نیاکان هندوایرانی ما پیش از پیامبری اشوزرتشت است، اما باید دید که تا چه حدی یادبودهای ایرانی نیز در آنها مؤثر بوده است. به‌ویژه سفره‌های آیینی نارسمی و زنانه در این میانه، جایگاهی متمایز دارد و عناصر عتیق جامعه مادرسالار و بقایای اساطیری دیرینه را در آنها می‌توان یافت. بسیاری از زیارتگاههای کنونی زرتشتی با معابد بانوی نگهبان مرزها انطباق دارند و چون به جغرافیای این خطه وابسته‌اند، ناگزیر بومی و ایرانی‌اند. همه اینها را نوآرایی و شیوه‌های آن، زنده و روزآمد نگاهداری کرده

است.

از میان آدابی که بیشتر در جامعه غیر زرتشتی بازمانده است، می‌توان رسم پختن سمنو را یاد کرد. به این رسم و آداب آن، نوعی قداست منسوب است. ماده اصلی سازنده آن، آرد گندم جوانه زده، یا به عبارتی آرد جوانه گندم است. سمنو را از افغانستان گرفته تا سراسر شهرهای ایران و نیز جاهایی دیگر می‌پزند. پختن آن آدابی خاص و زمانی خاص دارد و با نوروز وابسته است. گیاه روئیده در بیرون خاک را نیز همراه با سمنو بر سر سفره نوروزی هفت‌سین می‌گذاریم و باغ آدونیس (کریستن‌سن، ۴۷۵:۱۳۶۸-۴۷۸ و ۴۸۵) با این سبزه شباهت دارد. اما دو خوردنی دیگر را، یکی شیرینی موسوم به سوهان و دیگری حلوی سن (سروشیان، ۶۳۳:۱۳۸۱-۶۳۴) را از همان ماده اصلی می‌سازند که سمنو را. این هر سه نام، یعنی سمنو و سوهان و سن، همانندی آوایی دارند و حلوی سن نیز مانند سمنو خوراکی آیینی است.

در زیارتنامه منسوب به بی‌بی شهربانو در شهر ری، ازدواج این بانوی مرزها را در عملکرد اساطیری عتیق خود، بسان ابزاری می‌بینیم که در آمدن به دین جدید و بستن پیمان تسلیم و بیعت را بازگو می‌کند و مقاومت در برابر سپاه غاصب یزید را. در زیارتنامه‌های دیگر فرزندان اساطیری یزدگرد شهریار، دومین بخش از اسطوره کهن با تأکیدی بیشتر و متفاوت می‌آید (مزداپور، مقاله «غار شاپور و بانوی مرزها»، زیر چاپ). این اسطوره این بار به زبان پهلوی، مقاومت سیستان را در برابر تجاوز بیگانگان نقش می‌زند و بار دیگر در شاهنامه، در قیام نامراد بهرام چوبین، به طرزی دیگر جلوه می‌کند (همان).

چنین است که باورها و عقاید عامه مردم و آیینهای گوناگون رایج در فرهنگ مردم، افزون بر ابعاد متعدد خود از فواید اجتماعی و فرهنگی و درمانگری رنج و درد بشری، بسان برگه‌هایی از تاریخ، پیشینه‌ای از باورهای کهن را در خود ضبط کرده‌اند. آن خصیصه ذهنی آدمی، که آیینها و رسمهای کهنه و اساطیر بنیادین آنها را در طی تاریخ همواره نوآرایی می‌کند، ریشه‌هایی عتیق را گاه هنوز برجای می‌گذارد. از این روی است که در این دفتر نانوشته، که اوراقی گسترده در طی زمان و مکان، در شهرها و روستاها و عشایر پراکنده دارد، اخباری از روزگاران گذشته نهفته است. راهی برای خوانش و قرائت این دفتر چیدن واقعیت‌هایی پراکنده در کنار یکدیگر است به این امید که شاید بتوان تصویری از گوشه‌ای از زندگانی گذشتگان این مرز و بوم را بازسازی کرد و به دیدار آن رسید.

یادداشت‌ها:

۱. واژه‌های درون کمانک () را مترجم بر متن پهلوی افزوده است و واژه‌های درون نشانه (=) و [] را نگارنده این سطور.
۲. با سپاس از دوست ارجمند، آقای دکتر محمد رضا راشد محصل.

کتاب نامه

- استرابو (۱۳۸۲)، جغرافیای استرابو (سرزمینهای زیر فرمان هخامنشیان). ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- اکبری مفاخر، صفدر (۱۳۸۷). کردارشناسی اهریمن و دیوان در حماسه‌های ملی برپایه شاهنامه. پایان‌نامه دکتری، ثبت شده در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی (دانشگاه فردوسی مشهد).

- بلوکباشی، علی (۱۳۸۰). قالی شویان (مناسک نمادین قالی شویان در مشهد اردهال). (چ دوم). تهران: پژوهشهای فرهنگی (مجموعه از ایران چه می دانم، ش ۵).
- _____ (۱۳۸۳). نخل گردانی (نمایش تمثیلی از حیات جاودانی شهیدان). تهران: پژوهشهای فرهنگی، مجموعه از ایران چه می دانم، ش ۱۸.
- بنویست، امیل (۱۳۵۰). دین ایرانی برپایه متنهای کهن یونانی. ترجمه بهمن سرکاراتی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- بویس، مری (۱۳۸۱). «آناهیتا». ترجمه زهرا نیلوفر) باستی. در سروش پیر مغان (یادنامه جمشید سروش سروشیان). به کوشش کتایون مزداپور، تهران: ثریا، صص ۷۲۱-۷۴۱.
- بندهش (ترجمه) (۱۳۶۹). گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم). تهران: آگه.
- خنجری، خداداد (۱۳۵۷/۱۵۳۷). «افسانه ماه بانو». مجموعه سخنرانیهای کنگره تحقیقات ایرانی. ج ۲. تبریز: انتشارات دانشگاه آذربادگان (۲۱۲)، صص ۱۸۷-۰۹۸.
- سروشیان، مهوش (۱۳۸۱)، «خوراکهای آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران». در سروش پیر مغان. (یادنامه جمشید سروش سروشیان). به کوشش کتایون مزداپور. تهران: ثریا، صص ۸۵۸-۸۸۸.
- شاهنامه فردوسی (۱۹۶۶)، ج ۱. تحت نظر ی. آ. برتلس. مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی.
- شایست و ناشایست (۱۳۶۹). گزارش کتایون مزداپور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۶۸). نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار. ترجمه و تحشیه احمد تفضلی - ژاله آموزگار. ج ۲. تهران: نشر نو.
- گرنه، فرانس - بوریس مارشاک (۱۳۸۱). «اسطوره ننه در هنر سغد». در سروش پیر مغان (یادنامه جمشید سروش سروشیان). به کوشش کتایون مزداپور. تهران: ثریا، صص ۸۵۸-۸۸۸.

- گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶). گزارش محمدتقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مارزلف، اولریش (۱۳۷۱). طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی. ترجمه کیکاوس جهانداری. تهران: سروش.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۰). تاریخ و تمدن ایلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مزدپور، کتابون (۱۳۶۹). «شالوده اساطیری شاهنامه». فرهنگ، کتاب هفتم. ویژه‌نامه هزاره تدوین شاهنامه. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. پائیز.
- _____ (۱۳۷۱). «افسانه پری در هزار و یکشب». در کتاب شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ (تألیف شهلا لاهیجی - مهرانگیز کار). تهران: روشنگران، صص ۲۹۰-۳۵۳.
- _____ (۱۳۸۳). داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره. تهران: اساطیر، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- _____ (۱۳۸۴). «راه آفتاب: بینش ایرانی». در بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط. از دریو ا. هایلند. ترجمه رضوان صدقی نژاد - کتابون مزدپور. تهران: علم، صص ۴۷۵-۵۴۳.
- _____ (۱۳۷۸). «نوروز و شاهنامه». فرهنگ مردم (فصلنامه)، س ۷. ش ۲۴ و ۲۵. بهار، صص ۵۱-۶۶.
- وره‌رام، فرهاد (۱۳۷۳). «تک‌نگاری اورامان‌تخت (مطالعات جامع توسعه اجتماعی-اقتصادی استان کردستان). گروه مطالعات برنامه و بودجه استان کردستان (تکثیر محدود).
- _____ (۱۳۷۶). «شترکشی، برگزاری مراسم عید قربان در شهر کاشان». در یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار). تهران: آگه، صص ۴۲۹-۴۴۴.
- De Miroschedji, p. (1981). "Le Dieu Elamite au serpent et aux eaux jaillissantes". Iranica Antiqua, 16. pp. 1-25.
- Unvala. Manockji Rustami (1922). (ed). Darab Hormazyar's Rivayat. 2 vols. - Bombay.