

نمادهای اسطوره ای و بلاگردان در هفت گنبد نظامی بر اساس نظریه سرجمز فریزر

تاریخ دریافت مقاله: آبان ۱۳۹۸

تاریخ پذیرش مقاله: آذر ۱۳۹۸

عبدالحمید قدوسیان

کارشناس ارشد، زبان و ادبیات فارسی

نویسنده مسئول:

عبدالحمید قدوسیان

چکیده

هفت گنبد متنی سرشار از آموزه ها، اسطوره ها و حکمت های کهن است؛ حکمت هایی که در پوشش رمز و نماد، معنای بلاگردان یا انتقال شر را در خود دارند. باور به قربانی برای رهایی از نیروهای شر و اهریمنی به منظور دستیابی به برکت در گذر زمان به شکل های مختلف همراه همیشگی مردمان فلات ایران گردیده است؛ به همین منظور گاهی انسانی مقدس یا حیوانی بلاگردان قوم می گردید تا با این قربانی گناهان، دردها و رنج های مردم از بین برود اسطوره ها در متون ادبی چنین کارکردی را آموخته اند؛ به همین سبب نیز بررسی اسطوره ای متون ادبی، کنشی غیرادبی نیست، در این مطالعه به بررسی شاخه زرین سرجمز فریزر و اثر اسطوره ای، هنری و ادبی نظامی؛ هفت پیکر پرداخته شده است.

کلمات کلیدی: هفت پیکر، اسطوره، بلاگردان، نماد، سرجمز فریزر.

مقدمه

مثنوی چهارم هفت پیکر یا هفت گنبد یا بهرامنامه است که بیش از پنج هزار بیت دارد. در سال ۵۹۳ به نام سلطان علاءالدین کرپارسلان آقسنقری حاکم مراغه سروده شده است. این داستان، ماجرای بهرام گور (بهرام پنجم ۴۲۰-۴۳۸ میلادی)، با هفت دختر از پادشاهان هفت اقلیم است. بهرام هفت گنبد به هفت رنگ برای آنها می‌سازد و هر یک از روزهای هفته به مهمانی یکی از آنها می‌رود و هر یک از دختران داستانی می‌سراید که از شاهکارهای نظم فارسی است (زنجانی، ۱۳۸۴: ۳۷).

هفت پیکر متنی سرشار از آموزه‌ها، اسطوره‌ها، آیین‌ها و حکمت‌های کهن است؛ حکمت‌هایی که در پوشش رمز و نماد، معنایی روحانی برای عروج انسان و ناشناختگی مرگ در خود دارند. در این جستار، نمادهای این اثر به لحاظ اسطوره‌ای بودن بررسی می‌شوند. این نمادها نشانه‌هایی از دوران تکامل اسطوره هستند.

ضرورت و چرایی پژوهش

این مطالعه، با کنجکاوی و دقت در متن حکایت، عناصر مرتبط درون متنی حکایت را آشکار می‌کند و لذت ادبی می‌آفریند؛ این لذت ناشی از کشف پیوندهای نمادین درون زبان است. اسطوره‌ها در متون ادبی چنین کارکردی را آموختند؛ به همین سبب نیز بررسی اسطوره‌ای متون ادبی، کنشی غیرادبی نیست، بلکه می‌تواند خود هنری ادبی باشد؛ همچنین کارکرد ویژه عناصر ناخودآگاه جمعی در آفرینش حکایات سنتی فارسی روشن می‌شود و افزوده بر ناقدان، نویسندگان کنونی داستانها و حتی انواع ادبی و هنری دیگر راهی برای آفرینش بومی می‌یابند که می‌تواند راهگشای موضوعات و زمینه‌هایی نو در خلق مدرنترین آثار معاصر بومی هم شود. می‌توان گفت که متن ادبی یکی از انواع هنرهایست و منشا اسطوره ناخودآگاه جمعی است و نیز منشا هنر ناخودآگاه فردی است که در این مطالعه ضرورت دارد به بحث بلاگران و انتقال اثر در متن ادبی بهرام نامه پرداخته شود.

پیشینه پژوهش

پژوهشی توسط ابومحبوب تحت عنوان «لال شیش؛ چوب بلاگردان، تیر آرش» بیان می‌کند که پرتاب تیر به وسیله آرش در اسطوره ایرانی آرش کمانگیر گونه‌های از این رسم بلاگردانی بوده که به صورت داستانی حماسی و اساطیری باقی مانده است. این مقاله به رسم "لال شیش زدن" در ایران و گونه‌های آن در سرزمینهای مختلف و ارتباط احتمالی آن با تیراندازی آرش می‌پردازد.

پژوهشی توسط خائفی و کلویر تحت عنوان «نمادهای اسطوره‌ای در سایه نور عرفانی در هفت پیکر نظامی» بیان می‌کند که این شخصیت پیش از هفت داستان میانی، از چند راهنمای بیرونی و درونی یاری می‌گیرد تا پذیرای آزمون خودشناسی (غار نخست) شود و پس از گذر از پوشش نور نادیدنی (گنبدهای میانی) با عروج به گنبد هشتم (غار پایانی) با طیف نوری «نور علی نور» به جاودانگی روحی برسد.

در پژوهشی توسط بهنام فر و ملک پایین تحت عنوان «کشتن بهرام ازدها را و گنج یافتن در هفت پیکر» کوشش شد با استفاده از کهن‌الگوهای مطرح یونگی و نظریه میتوسهای کشتن بهرام «شکل دهنده اثر ادبی از نورتروپ فرای، خوانشی اسطوره‌ای از حکایت منظوم در هفت پیکر عرضه شود.

مبانی نظری و تحلیل اسطوره ای و ادبی

«شاخه ی زرین» اثری است از سرجمیز فریزر، که شیوه های ابتدایی پرستش، اعمال زناشویی، آیین ها و مراسم و جشن های باروری نیاکان ما را گزارش می کند و با رد این باور عمومی که زندگی ابتدایی ساده بوده است نشان می دهد که انسان بدوی در بند جادوها، تابوها، و خرافات اسیر بود. در این اثر شاهد تحول انسان از وحشیت به تمدن، از دگرگون شدن رسوم و آداب عجیب و غریب و اغلب خونین به ارزش های پایدار اخلاقی، عقلی و معنوی هستیم که این جریان در هفت گنبد نظامی نیز شاهدش هستیم.

آیین بلاگردانی به هر رو، این آیین ها در واقع نمودهایی مذهبی هستند و چنان که «دورکهم» معتقد است، نمودهایی مذهبی، نمودهایی جمعی اند که واقعیات جمعی را بیان می کنند و در واقع ناشی از واقعیات های اجتماعی و محصولات و فرآورده های تفکر جمعی هستند و بیانگر معیشت و نحوه آن و خواسته های جمعی بشر در اجتماعات بوده اند؛ پس در واقع، این «آیین های مذهبی روش های عملی هستند که در دل گروه های به هم پیوسته مذهبی برای تهییج پدید می آیند و برخی حالت های روانی این گروه ها را تداوم می بخشند یا بازآفرینی می کنند» (دورکهم، ۱۳۸۲: ۱۳).

این آیین های بدوی، با همه وجوه مذهبی خود، مشخصه های مهم و جالبی دارند که برخی از آنها را فریزر بیان کرده است (فریزر، ۱۳۹۴: ۴۷۵)، مهمترین این ویژگی ها آن است که در اجرای آنها هیچ قشر خاصی نقش انحصاری ندارد و عهده دار اجرا و اعمال آنها نیست؛ در واقع، در اجرای این آیینها روحانی وجود ندارد بلکه اجرای آنها جنبه جمعی دارد؛ مانند نوروز. دیگر اینکه مکان خاصی برای آنها در نظر گرفته نشده است و می توانند در تمام قبیله و ده یا شهر انجام شوند و انجام مراسم آنها نیاز به هیچ معبدی ندارد؛ زیرا وجود معبد و نیز روحانی، امکان کارکرد جمعی آنها را از بین می برد و آنها را به صورت اعمالی تخصصی، ویژه افراد خاصی در می آورد. اما این آیین ها نیاز به آموزش از طریق متخصصان نداشته اند و به همین دلیل است که می توانند نمودی جمعی از تفکرات و خواسته ای کل یک اجتماع باشند و گروه و قشر خاصی را دربرگیرند؛ چرا که آنچه انسان های بدوی را به یکدیگر پیوند می داده است، همین روابط مشترک جمعی بوده که فرآورده معیشت و زندگی جمعی آنان بوده است. این آیین ها در اصل موجب پیوند زیستی افراد در یک اجتماع میشده اند؛ اگرچه امروزه به میزان قابل توجهی نقش زیستی خود را از دست داده اند.

یکی دیگر از مشخصه های بسیار مهم این آیین ها، ارتباط آنها با جادو است. بیشتر این آیین ها ارتباطی با پرستش و عبادت نداشته و در اصل، بیشتر جادویی بوده اند؛ به عبارت دیگر، هدفی که آن انسانها داشته اند با این مراسم به دست می آمده است. به گمان آنان، این مراسم از طریق همسویی یا همانندی فیزیکی به طور مستقیم بر روند طبیعت اثر میگذارد و آن را به سودشان به جریان وامی دارد.

بدینسان باور داشتند که با اجرای انواع گوناگون این مراسم، زنانشان بارور می شوند، فرزندان شان شجاع و کاری خواهند شد، باران می بارد، مزرعه ها و محصولات شان پر بار و پر برکت خواهد شد، بیماری برطرف می شود، بر دشمنان شان پیروز می شوند، ضعف و سستی را می تاراندند، ارواح شریر طبیعت را دور می کنند، ازدواجهایشان را پرثمر می سازند و... در واقع، آنان به گونه ای بر این باور بودند که ارواح شریر در زندگی آنان اخلال وارد می کنند و آفت هایی به آنان می رسانند که تأثیر مثبت و سازنده خدای مهربان را خنثی می کند و معیشت کشاورز را در تابستان یا زمستان به خطر می اندازند و از این رو است که آن انسانها می کوشیدند تا تأثیر خنثی کننده و منفی این ارواح شریر را از بین ببرند و راه را برای دریافت تأثیرات مثبت و سودمند خداوند هموار سازند.

در جوامع شکارگر، شبنانی و کشاورزی خدایی را می کشتند یک جنبه این رسم از انگیزه هایی که موجب این رسم شگفت بود هنوز باقی مانده است که باید مورد توجه قرار گیرد. مصائب و گناهان انباشته شده ی مردم گاهی بر دوش خدایی قرار می گیرد که باید بمیرد و تصور می شد که وی برای همیشه آنها را با خود می برد و مردم بی گناه و سعادت مند می شوند. این فکر، که می توان گناهان درد و رنج خود را به کسی دیگر انتقال داد که با خود ببرد، برای انسان وحشی آشنا بوده است. این فکر از درآمیختن عینیات و ذهنیات، امر مادی و غیرمادی ناشی می شود. چنان که می توان کنده ی درختی، تخته سنگی و هرچیز دیگری را از دوش خود برداشت و بردوش دیگری گذاشت (فریزر، ۱۳۹۴: ۵۹۳).

به عنوان مثال، یکی از موارد مرتبط با این دسته آیینها، آیین بلاگردانی بود؛ بدین ترتیب که مردی را از قبیله یا ده برمی گزیدند و مدتی او را تقدیس و احترام می کردند و همه خواسته هایش را برآورده می ساختند و سپس بلاها و پلیدی های خود را به اصطلاح به او تقدیم می کردند و وی را به گونه ای قربانی میکردند. چیزی شبیه به این رسم - با جایگزین

کردن کتک زدن به جای قربانی کردن - هنوز در برخی مناطق جنوب کشور رایج است. نمونه ای از آن در روم باستان گزارش شده است. «هرسال در چهاردهم مارس، رم شاهد منظره غریب تجسد انسانی خدایی می شد که کاهنانش با ضربات چوب او را از شهر بیرون می راندند» (فریزر، ۱۳۹۴: ۶۲۴). در واقع، مردی که چوب می خورد و تبعید می شد، نماینده خدای منسوخ نباتات در سال گذشته بود که در آغاز سال نو، خدای تازه و جوان و نیرومندی که باید نباتات تازه را پرطراوتتر برویاند، جانشین او می شد. میر نوروزی در ایران نیز از این گونه مراسم است. نمونه این گونه مراسم، حتی با وضعی خشن تر در بسیاری از جوامع باستان وجود داشته است. آیین بلاگردانی در همین مراسم ریشه دارد. فریزر گزارشی از جنوب هند نقل می کند که وقتی مردان کالیکوت میخواستند برنج بکارند، با نوای موسیقی رقص و پایکوبی می کنند و بیلچه های خود را به زمین می زنند. ده دوازده نفر هم مانند ارواح شیاطین لباس می پوشند و همراه با نوازندگان به پایکوبی و شادمانی می پردازند و مسخرگی و لال بازی درمی آورند. فریزر در اینکه لال بازان تجسم شیاطین باشند، تردید می کند و می گوید: اینجا گمان می توان کرد که موسیقی و ساز و ضرب و مسخرگی لال بازان بیشتر برای راندن شیاطین باشد (فریزر، ۱۳۸۳: ۶۲۶). به نظر می رسد که حق با فریزر باشد. گویی کشاورزان با ضربه زدن به زمین بر این باورند که ارواح شیطانی از زمین رانده می شوند و زمین، بیدار و برای رویاندن تحریک می شود. احتمالاً ساز و موسیقی و سر و صدا برای بیدار کردن زمین است. در بسیاری نواحی روستایی در ایران نیز به هنگام ماه گرفتگی بر تشتها می کوبند و سروصدای فراوانی به راه می اندازند که گویا برای راندن روح اهریمنی است. گزارش دیگری می گوید: «پیش از این در ایالات اتریشی سالزبورگ و تیروول معمول بود که در روزهای خاصی از سال گروه لالبازان با صورتکهای غریب بر چهره و جلنگ جلنگ زنگوله های آویخته بر خود و چوب های بلندی بردست برای زیاد شدن محصول آن سال در خیابانها راه می افتادند و جست و خیز می کردند. اینان به پرچتن موسوم بودند» (فریزر، ۱۳۸۳: ۶۲۴).

سنت قربانی به شیوه های مختلفی در ایران انجام می گردید. هم اکنون نیز برای هر جشن و شادمانی، تولد و ازدواج، اجرای مراسم دینی، دیدار شخصیتی بزرگ حیوانی قربانی می شود و این ها بازمانده تفکر اسطوره ای رسیدن به شادی و برکت و دفع نیروهای شیطانی است که در بعضی مواقع با ساز و دهل همراه می گردد. آیین های باران خواهی، پدیده های نجومی، عزاداریهای سنتی، دفع نیروهای شر، خون خواهی و انتقام مضامینی است که نظامی برای بیان سنت آیینی قربانی از آن ها بهره جسته است و این موضوع را در هردو بخش هفت پیکر به گونه ای به کار برده که بعد از هر روایت خواننده با مفاهیمی چون آفرینش، باززایی، شادی، جنب و جوش در طبیعت و روح انسانی با شکلی نو و زیبا مواجه می گردد.

باور به قربانی برای رهایی از نیروهای شر و اهریمنی به منظور دستیابی به برکت در گذر زمان به شکل های مختلف همراه همیشگی مردمان فلات ایران گردیده است؛ به همین منظور گاهی انسانی مقدس یا حیوانی بلاگردان قوم می گردید تا با این قربانی گناهان، دردها و رنج های مردم از بین برود. آنان با انجام این تدابیر و به کارگیری روشهای آیینی - نمایشی خواهان بازسازی زمان و مکان آفرینش کیهانی بودند تا خوشبختی و برکت بخشی حاصل از کشتن گاو نخستین را بار دیگر از آن زمین و مردمانش کنند، پس در یک سور همگانی با خوردن پاره هایی از گوشت، نیرو، برکت و زاینده گی گاو را به خود منتقل می کردند و به نوعی وحدت دست می یافتند. این عمل قربانی شادی آور دست مایه ادبیات غنی فارسی گردید و نویسندگان و شاعران بسیاری تحت تاثیر آن به آفرینش ادبی پرداختند؛ از این میان نظامی گنجوی در داستان هفت پیکر به موضوع سنت قربانی توجه ویژه ای نشان داده است.

نظامی گنجوی از محدود شاعرانی است که با نگاه یک فرهنگ شناس به جمع آوری قصه ها و افسانه هایی با رنگ و بویی دیرین و اسطوره ای پرداخته است. او این یادگارهای بجا مانده از دوره اشکانیان و ساسانیان را با حفظ مضمون آیینی و فلسفی پیشین با طرحی نو در قالب نظم به تصویر کشید:

بازجستم زنامه های نهان
که پراکنده بود گرد جهان
زان سخنها که تازیبست و دری
در کتاب بخاری و طبری

(نظامی، ۱۳۸۸: ۳۱).

او هفت پیکر را باغ اندیشه ها قرارداد و اسطوره های حماسی را در قالب داستانی عرضه کرد. قصه هایی که در ظاهر از روابط علت و معلولی منطقی برخوردار نیستند ولی پر است از رمز و راز و پیچیدگی های فلسفی زندگی گذشتگان که قلم توانای نظامی به آنان لطافت و معنا بخشیده است؛ در این نوشته، آیین بلاگردان، انتقال شر و اسطوره ای به مضمون

داستانهای گنبدهای اول، سوم، چهارم، پنجم، ششم، هفتم و تطبیق آنان به سنت آیینی قربانی است. کاربرد نمادین عناصر داستانی به سرایش قصه هایی با ساختاری غنایی - اسطوره ای پرداخته است.

بهرام در باغ بهشتی خویش چند پیمانۀ شراب می خورد و از روی سرمستی به صحرا می رود و به شکار گور می پردازد و بسیار گور می گیرد. آخر الامر، گور جوانِ ماده ای بسیار شورانگیز که از همه گورهای دیگر گوی زیبایی ربوده بود بر بهرام ظاهر شد. شاه در پی آن گورِ دونده گلرخ شد تا به غاری رسید دور از دشت که تا آن روزگار هیچ آدمی در آن پای نگذاشته بود.

چون خواست گور را شکار کند، اژدهایی را بر در غار خفته دید که چونان مالک دوزخ و میانجی مرگ می نمود. آن اژدها پس از اینکه بچه گور را خورده به شکارافکنی گستاخ شده بود. بهرام شاه چون بر رهگذر، بلا را دید در تکاپوی مبارزه برآمد. وی در این اندیشه شد که هدف ماده گور از آوردن او به آنجا چه بود. به یقین دانست که آن گور از دست اژدها ستم دیده و او را برای دادخواهی به آنجا کشانده است. پس تیری دوشاخه مهیا کرد و در کمین اژدها نشست.

اژدها چشمانش را گشاد و همزمان از سوی شاه تیر پرتاب شد و در دو چشمش نشست. بهرام با نیزه ای بر سر اژدها رفت و او را تباہ ساخت. هنگامی که بهرام از دم تا دهان اژدها را درید، بچه گور را در شکم اژدها یافت و به یقین فهمید که گور، وی را برای کینه خواهی خویش فراخوانده است. سپس خدای را به سبب غلبه بر اژدها نماز بُرد و خواست تا گور را شکار کند. گور چون بیقراری شاه را دید به غار درخزید و شاه دگرباره برای شکار او در غار شد و گنجی ارزشمند یافت. شاه چون به گنج دست یافت و اژدها را از گنج خانه دور کرد از غار بیرون آمد. خاصگان شاه چون او را یافتند، دورش حلقه زدند. بهرام دستور داد تا گنجه را از غار خارج و بار کنند.

این چنین شد که به پارتی بهرام، گنجی بکر و آزانگیز به دست آمد. ده شتربار از گنج را برای شاه ایران (یزدگرد) و همین مقدار برای منذر و پسرش روانه کرد. رستم نقش بند به فرمان منذر آمد و صورت شاه و اژدها را بر خورق نگاشت.

بلاگردان (فداکاری و ایثار): قهرمان که سعادت قبیله یا ملت به او وابسته است، باید بمیرد تا کفاره گناهان مردم را بدهد و حاصلخیزی را به زمین برگرداند (فریزر، ۱۳۹۴: ۵۹۳). بهرام به عنوان قهرمان در مرحله جستجو قرار دارد. مستی و بیخودی، شکار و به صحرا رفتن، نماد آغاز نوعی جستجوی درونی می تواند باشد. مستی بهرام او را به جستجو و شکار وادار، و وارد قلمرو نمادین کشف درونی می کند؛ تنها با چنین جدایی از خودآگاه است که بهرام (قهرمان) با گوش سپردن به ماده گور (پیک، فرّه و آنیما) می تواند به غار درون راه یابد. پس کارکردی مهم در پی رفت حکایت دارد. از منظری اسطوره ای نوشیدن شراب نوعی نفوذ به قلمرو ناخودآگاه است؛ زمانی که خودآگاه سلطه خود را از روان کم می کند و عناصر ناخودآگاه که هنگام هوشیاری میدان عمل ندارند، اینک مانند حالت خواب بر ذهن چیره می شود و سلسله ای نمادین از خواسته هایش را آشکار می کند. نمادگرایی شکار طبیعتاً از دو جنبه بررسی می شود: کنش حیوان که نشانه از بین بردن جهل و گرایشهای پلید است؛ از سوی دیگر جستجوی صید و پی گرفتن ردپای خداوند (شوالیه و گبران، ۱۳۸۴: ۶۰-۵۹) بهرام در حالی که پس از نوشیدن شراب به طور نمادین وارد عرصه ناخودآگاه شده است با اقدام به شکار قدم به جستجویی می گذارد که به طور نمادین و اسطوره ای شناختی است. کارکرد اژدها در این حکایت مهم است. قهرمان (بهرام) با اژدهایی خفته بر در غار روبه رو می شود و با آن مبارزه به مبارزه می پردازد و در نهایت بر آن غلبه می کند. اژدها، چه اسطوره ای با نمود بیرونی و فراطبیعی باشد و چه تفسیری انتزاعی از کیفیتی درونی، مانعی است که غلبه بر آن، مقدمه ورود به مرحله معنوی بالاتر برای سالک یا قهرمان است... در اساطیر ایران مار و اژدها نمادی از مرگ، قحطی و بلایای اهریمنی است... پیروزی قهرمان بر اژدها، گاه به گشایشی در نیروهای طبیعت می انجامد که به پاداش این پیروزی حاصل شده است. این گشایش و پیروزی قهرمان در طبیعت نیز می تواند برآیند فتح درونی بزرگی باشد که در مسیر حرکت به سوی کمال رخ داده است (قائمی، ۱۳۸۹: ۷). اساساً اژدها همچون نگاهبانی سختگیر یا چون نماد شر و گرایشهای شیطانی است. در واقع اژدها نگاهبان گنجهای پنهان است و به این ترتیب برای دست یافتن به این گنجهای اژدها دشمنی است که می باید بر او پیروز شد... در واقع اژدها به « عنصر اصلی » عنوان نمادی شیطانی با مار همسان می شود... طبق فلسفه هندو اژدها با با آگنی یا با پرچاپتی همسان می شود؛ ذابح اژدها مقام مقدس قربانی کننده را دارد؛ او قدرت خداوند را آرام می کند و با آن همذات می شود؛ اژدها سومه تولید می کند که نوشابه جاودانگی است؛ این نوشابه، سومه نذر شده برای قربانی است (شوالیه و گبران، ۱۳۸۷: ۱۲۳). در گستره اساطیر ایران، اژدها، نماد خشکسالی است و در واقع، کشتن اژدها نماد پیروزی ترسالی بر خشکسالی است.

نتیجه گیری

از جمله سنت‌های آیینی اقرسانی بود که برای انسان همراه با برکت و دفع بلا بود. بلاگردان این آیین می توانست انسان، حیوان و گیاهی باشد که با آداب خاصی برگزار می شد آنان باور داشتند که آیین باید دقیق انجام شود تا خشم و غضب خدایان و خشکسالی آنان را تهدید نکند.

بهرام با اژدها وارد مبارزه می شود و او را شکست می دهد و باز هم به هدایت ماده گور سفری دیگر به غار می کند و گنج را می یابد و سپس بازگشت آغاز می شود و بهرام با پیروزی به جمع یاران باز می گردد و سرزندگی را برای مردم به ارمغان می آورد. مبارزه بهرام با اژدها نشان می دهد بعضی افراد گاهی با به جان خریدن شری که متوجه دیگران است نقش بلاگردان را ایفا می کنند. نظامی گنجوی از محدود شاعرانی است که با نگاه یک فرهنگ شناس به جمع آوری قصه ها و افسانه هایی با رنگ و بویی دیرین و اسطوره ای پرداخته است.

منابع و مراجع

- ۱- ابومحبوب، احمد (۱۳۸۸)، لال شیش؛ چوب بلاگردان، تیر آرش. تهران، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۵، شماره ۱۶، پاییز.
- ۲- اوستا. (۱۳۷۷). ج ۱ (یشتها، کرده ۴، بند ۷). گزارش: جلیل دوستخواه. چ ۴. تهران: مروارید.
- ۳- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۷۸). دانشنامه مزدیسنا. چ ۲. تهران: مرکز.
- ۴- بهنام فر، محمد؛ ملک پایین، مصطفی (۱۳۹۲). کشتن بهرام اژدها را و گنج یافتن در هفت پیکر. فصلنامه پژوهشهای ادبی سال ۱۱، شماره ۵۱، تابستان.
- ۵- پاینده، محمود. (۱۳۷۵). فرهنگ گیل و دیلم. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- ۶- جاماسب، جی. (۱۳۷۱). متون پهلوی. گزارش: سعیدعریان. چ ۱. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- ۷- خائفی، عباس؛ هوشیارکلویر، بهار (۱۳۹۴). نمادهای اسطوره ای در سایه نور عرفانی در هفت پیکر نظامی، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۱۱، شماره ۴۰، پاییز ۹۴: ۲۰۷-۱۶۵.
- ۸- دورکهم، امیل. (۱۳۸۲). صور ابتدایی حیات مذهبی. ترجمه نادر سالارزادهامیری. چ ۱. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- ۹- رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۸۸). رستم اژدها کش و درفش اژدها پیکر، فصلنامه پژوهش های ادبی، س ۶، ش ۲۴، ۷۹-۵۳.
- ۱۰- شوالیه، ژان و گربران، آل. (۱۳۸۴). فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- ۱۱- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۸). هفت پیکر تصحیح برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۲- عناصری، جابر. (۱۳۸۴). آرش در سکوت، نشریه آناهیتا، ش ۷.
- ۱۳- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۳). شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۱. تهران: آگاه.
- ۱۴- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۹۴). شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۸. تهران: آگاه.
- ۱۵- قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹). تحلیل انسان شناختی اسطوره اژدها و بنمایه تکرار شونده اژدهاکشی در اساطیر، جستارهای ادبی، ش ۱۷۱: ۲۶.

۱۶- کراسنولسکا، آنا. (۱۳۸۲). چند چهره کلیدی در اساطیر گاهشماری ایرانی. ترجمه ژاله متحدین. چ ۱. تهران:

ورجاوند.

۱۷- کویاجی، ج. ک. (۱۳۶۲). آیینها و افسانههای ایران و چین باستان. ترجمه: جلیل دوستخواه. چ ۲. تهران:

شرکت سهامی کتاب های جیبی.