

برخی نکات و بن‌مایه‌های داستانی منظومه پهلوانی - عامیانه زرین‌قیانامه

سجاد آیدنلو*

(تاریخ دریافت: 92/8/7، تاریخ پذیرش: 92/8/12)

چکیده

زرین‌قیانامه منظومه بلندی در 23,133 بیت است که احتمالاً در عصر صفویه سروده شده است. سراینده اثر گمنام است و موضوع آن با آمدن فرستاده حضرت سلیمان^(ع) به نام زرین‌قبا به دربار کیخسرو و رویارویی او با ایرانیان آغاز می‌شود. پس از آن، حوادث متعددی به شیوه داستان‌درداستان پیش می‌آید و نقش‌ورزان اصلی آن‌ها نیز پهلوانان سیستان (رستم و فرزندان و فرزندان‌دگان او) هستند. ساختار، محتوا و زبان این منظومه به‌طور کلی نقالی - عامیانه است و از این نظر، بررسی نکات و مضامین داستانی مهم آن در بازشناسی و تکمیل بن‌مایه‌های ادب عامیانه - نقالی ایران در موضوع پهلوانی مفید خواهد بود. در این مقاله، شماری از این‌گونه موضوعات را ذیل چهار عنوان عناصر سامی و اسلامی، اشارات نادر و یگانه، موضوعات و مضامین دیگر، و الگوگیری از داستان‌های دیگر بررسی کرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: زرین‌قیانامه، بن‌مایه‌های داستانی، منظومه پهلوانی، ادب نقالی - عامیانه، عصر صفوی.

1. مقدمه

یکی از مثنوی‌های تقریباً ناشناخته ادب فارسی، منظومه‌ای پهلوانی با ساخت و محتوای نقالی است که در سه نسخه خطی موجود از آن در کتابخانه‌های ملی و مجلس و فهرست‌های این کتابخانه‌ها با نام‌هایی مانند *شاهنامه حکیم اسدی*، *رستم و سلیمان*^(۱)، *نریمان‌نامه* و *زرین‌قبای هفت‌لشکر* خوانده شده است. زمان رویدادهای این اثر دوره شهریاری کیخسرو و پس از کشته شدن افراسیاب است که حضرت سلیمان^(۲) فرستاده‌ای به نام زرین‌قبا را - که در پایان دانسته می‌شود نواده رستم است - به دربار ایران می‌فرستد و شهریار و یلان ایران را به دین خدا فرامی‌خواند. زرین‌قبا با ایرانیان نبرد می‌کند و دو تن از پهلوانان را می‌گیرد. کیخسرو نامه می‌نویسد و رستم را که در هندوستان است، به یاری می‌طلبد. تهمتن نزد حضرت سلیمان^(۳) می‌رود و پس از پاسخ دادن به پرسش‌های دینی و اعتقادی پیامبر، از سوی او مأمور گرفتن عفریت دیو در کوه قاف می‌شود. پس از آن، داستان‌های طولانی و پر شاخ و برگ و گوناگونی روایت می‌شود که برخی نیز به شیوه داستان‌درداستان است. گزارش خلاصه‌ای از این داستان‌ها بر طول گفتار می‌افزاید؛ از این رو به ذکر نام بعضی از مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌کنیم: گرفتاری رستم در طلسم پری، ظهور کریمان پسر برزو و نبیره رستم، لشکرکشی سلیمان^(۴) به چین و کشتن طغرای چینی، ربودن صخره دیو انگشتی سلیمان^(۵) را، لشکرکشی پادشاهان چند کشور علیه کیخسرو و رویارویی هفت و سپس هشت لشکر در برابر هم، رهایی رستم از طلسم و گرفتن عفریت دیو، رفتن رستم و کریمان به جست‌وجوی انگشتی سلیمان^(۶) و جام و مهره جمشید که دزدیده شده است، پدید آمدن گرشاسپ ثانی پسر جهان‌بخش و از نبیرگان رستم، پیدا شدن نقابداری که خواستار خیمه سبز و درفش اژدهاپیکر و کرسی گرشاسپی رستم است، داستان هفت‌منظر و گذشتن تهمتن از هفت‌خانه کوبان و رهانیدن فرزندان و فرزندزادگان از طلسم سیماب جادو، پیروزی دلاوران ایران بر مهتران و پهلوانان لشکریان مهاجم، کشتی گرفتن رستم با زرین‌قبا و سپس نقابدار خواهان خیمه و درفش و کرسی که معلوم می‌شود جهان‌سوز نام دارد و پسر سهراب و نوۀ تهمتن است.

متن مصحح این منظومه - که با مقدمه، تصحیح و تعلیقات نگارنده در انتشارات سخن زیر چاپ است - 23,133 بیت دارد و یکی از بلندترین مثنوی‌های پهلوانی پس از *شاهنامه* است.

نگارنده با توجه به ذکر نام زرین‌قبا در سرآغاز و ترقیمه یکی از نسخه‌های این منظومه، محوریت نقش زرین‌قبا در حوادث فراوان و داستان‌درداستان این متن و نیز سنت نام‌گذاری منظومه‌های پهلوانی پس از فردوسی به نام شاه یا پهلوانی خاص به‌ویژه از یلان سیستان، عنوان **زرین‌قبانامه** را برای آن برگزیده است. سراینده این منظومه ناشناس است و انتساب آن به اسدی در دو دست‌نویس متن درست نیست. آنچه به‌طور مسلم، درباره این ناظم گمنام از متن برمی‌آید، شیعه‌مذهب بودن او و شصت‌سالگی اش هنگام نظم اثر است. براساس قراینی، نگارنده حدس می‌زند که احتمالاً **زرین‌قبانامه** از سروده‌های روزگار صفویان است؛ مانند کاربرد واژه‌هایی که در متون و فرهنگ‌های مقدم بر عصر صفوی دیده نمی‌شود، نظم ساقی‌نامه‌ای **39**بیتی در متن، بودن بیتی مشابه یکی از ابیات **سام‌نامه** در آن، اشاره به یکی از داستان‌های بخش **مفصل برزوانامه** و بازتاب عقیده عامیانه زنده ماندن / بودن کیخسرو تا آخرالزمان برای کمر بستن در خدمت حضرت مهدی (عج).

شاکله و موضوع اساسی **زرین‌قبانامه** مبتنی بر روایت‌ها و الگوهای نقالی و عامیانه است و دقیقاً به همین دلیل، داستان‌پرداز یا سراینده روایت‌های متعدد آن را با داستان صف‌آرایی هفت و سپس هشت لشکر در دشت ری - که یکی از مشهورترین و محبوب‌ترین داستان‌های نقالی است - پیوند زده است. احتمالاً مأخذ روایت‌های این منظومه شفاهی / شنیداری بوده و آن‌ها را باید از برساخته‌های نقالان و راویان عصر صفوی یا دوره‌های پیش از آن دانست که شاید گزارش مشهور آن روزی در متن دست‌نویس‌های یکی از طومارها یافته شود. علاوه بر ساختار و محتوای نقالانه متن، به لحاظ زبانی نیز عناصر و ویژگی‌های بیان نقالی - عامیانه در سراسر بیت‌های **زرین‌قبانامه** به چشم می‌آید؛ بنابراین آن را باید از منظومه‌های پهلوانی - نقالی ادب ایران به‌شمار آورد و بر فهرست این‌گونه متون و داستان‌ها افزود.¹

آثاری مانند **زرین‌قبانامه** بخشی از میراث ادب حماسی ایران هستند و بدیهی است که داستان‌ها و اشارات آن‌ها هم جزئی از اخبار ملی - پهلوانی به‌شمار می‌آید. با اینکه منظومه‌هایی از این دست و طومارهای نقالی در مقایسه با **شاهنامه** و متونی مانند **گرشاسپ‌نامه**، **بهمن‌نامه** و **کوش‌نامه** متأخرترند و زبان و ساختاری عامیانه دارند، برخلاف تصور برخی، تأخر و عامیانگی آن‌ها را نمی‌توان دستاویز بی‌توجهی به این منابع قرار داد؛ زیرا روایت‌های آن‌ها چه مستند بر منبع / منابع مکتوب باشد، چه برگرفته از نقل شفاهی داستان‌گزاران، ساخته ذهن و زبان ایرانیان

است و از این نظر، با تکوین داستان‌های حماسی - اساطیری باستانی تفاوتی ندارد. اگر در مطالعات حماسی بحث و بررسی درباره شخصیت‌ها، نکات، اشارات و موضوعات داستانی فقط به شاهنامه و چند منظومه دیگر محدود شود، حاصل کار دقیق و کامل نخواهد بود؛ بلکه لازم است سنت روایت‌های پهلوانی ایران در منظومه‌ها و طومارهای متأخر هم ردیابی شود و درباره مسائل یادشده، در گستره اوستا تا منظومه‌ها و متون عصر صفوی و پس از آن و با توجه به مجموعه اخبار و روایت‌های رسمی و نقالی - عامیانه اظهار نظر شود. تجربه‌ها و شواهد این‌گونه پژوهش‌های گسترده نشان می‌دهد گاهی اشارات برخی منظومه‌ها و طومارهای نقالی در روشنگری ابهام‌های ادب حماسی و متونی نظیر شاهنامه سودمند بوده است؛ از همین رو در این مقاله بعضی از مهم‌ترین موضوعات داستانی زرین‌قبانامه را در چند بخش بررسی می‌کنیم.

2. عناصر سامی و اسلامی

در دوره صفویان، با رواج شاهنامه‌خوانی و نقالی، شماری از علما مخالف عیبی با بعضی داستان‌ها (مانند ابومسلم‌نامه) و روایت‌های ملی - پهلوانی (یا به تعبیری شاهنامه‌ای) نشان داده‌اند (ر.ک: صفا، 1378: 5/ 1507 - 1511). البته، سابقه چنین معارضه‌هایی بسیار پیش از این روزگار است و نخستین نمونه آن در تفسیر و بیان شأن نزول آیه شش سوره لقمان² دیده می‌شود که ناظر بر رفتار نضرین حارث، بازرگان مکی، دانسته شده که پس از مواعظ پیامبر اسلام^(ص) داستان‌های ملی - پهلوانی ایرانی به‌ویژه رستم و اسفندیار را - که در حیره آموخته بود - برای مردم نقل می‌کرد تا مانع تأثیر و گسترش سخنان پیامبر^(ص) شود (ر.ک: امیدسالار، 1389: 180 - 194).

اندیشه تقابل روایت‌های شاهنامه‌ای با سخنان و آموزه‌های اسلامی و شیعی بعدها به شکل‌های مختلف در متون ادبی و تاریخی نمود یافته است؛³ اما به‌ظاهر بیشترین و آشکارترین اشارات آن از عصر صفوی است؛ برای نمونه نظر علامه مجلسی این است:

باید دانست که از جمله چیزهایی که مذموم است، بلکه دغدغه حرمت در آن می‌شود، نقل دروغ است؛ مانند قصه حمزه و سایر قصه‌های دروغ [...] بلکه قصه‌های راستی که لغو و باطل باشد، مانند شاهنامه و غیر از آن قصه‌های مجوس و کفار و بعضی از علما گفته‌اند که حرام است چنان‌که در بعضی کتب امامیه مسطور است (جعفریان، 1378: 146).

سیدنعمت‌الله جزایری هم شنیدن قصه‌های رستم را گناه و عبادت شیطان دانسته است (همان، 148).

بنابراین به‌احتمال بسیار، داستان‌پردازان و نقالان برای درامان ماندن از رد و انکار و تحریم‌های رایج کوشیده‌اند با وارد کردن شخصیت‌ها و عناصر سامی، اسلامی و شیعی ضمن روایت‌های ملی - پهلوانی ایران و سازگاری، آمیختگی و پیوند مضامین دینی و ملی از بار مخالفت با آن‌ها بکاهند⁴ و مردم هم که به هر دو دسته از کسان و موضوعات ملی و دینی - مذهبی دلبسته بودند، این پیوند و آمیختگی را پسندیده و پذیرفته‌اند. بدین سبب، حضور و نقش شخصیت‌های دینی و مذهبی و پیوند احترام‌آمیز شاهان و یلان باستانی و داستانی ایران با آن‌ها از مضامین مکرر بسیاری از روایت‌های نقالی و عامیانه منظوم و مثنوی عهد صفویه و پس از آن است⁵ که طبعاً در *زرین‌قیانامه* هم بازتاب آن دیده می‌شود. در اینجا این موضوعات را ذیل سه عنوان بررسی می‌کنیم.

1-2. حضور و نقش حضرت سلیمان^(ع)

حضرت سلیمان^(ع) و داستان‌ها و متعلقات او یکی از پرتکرارترین و مشهورترین اشخاص و اشارات سامی و اسلامی در ادب فارسی است⁶ و بالتبع، در اخبار ملی - پهلوانی ایران هم نمود دارد که شناخته‌شده‌ترین نمونه‌اش، آمیختگی و همسان‌انگاری او با جمشید، پادشاه نام‌بردار پیشدادی، است (ر.ک: صدیقیان، 1375: 123؛ مرتضوی، 1384: 225-235). در بعضی منابع تاریخی نیز به هم‌زمانی او با کیخسرو و رویارویی این دو اشاره شده⁷ ولی در روایت‌های نقالی و عامیانه، به‌ویژه از عصر صفوی به این سو، حضور و نقش داستانی این پیامبر در متن رویدادهای ملی - پهلوانی گسترده‌تر است.

در *زرین‌قیانامه* علاوه بر هم‌روزگاری او با کیخسرو - که گفتیم در منابع تاریخی هم مورد توجه بوده - پهلوان گسیل‌شده از جانب او به ایران، یعنی زرین‌قبا به‌نوعی شخصیت اصلی منظومه است و داستان‌های این متن با آمدن او به ایران و دعوت ایرانیان به پذیرش دین سلیمان^(ع) آغاز می‌شود. رابطه رستم با حضرت سلیمان^(ع) هم که در این منظومه به‌شکل‌های رفتن رستم به بارگاه پیامبر و پاسخ گفتن به پرسش‌های دینی و اعتقادی او، فرستادن سلیمان^(ع) تهمتن را به نبرد

عفریت دیو در کوه قاف و آوردن رستم عفریت و صخر اهریمن را نزد او دیده می شود، در بعضی طومارهای نقالی، منظومه شهریارنامه و داستان های عامیانه دیگر هم - البته نه به تفصیل زرین قبانه - آمده⁸ و حتی به نگاره های قهوه خانه ای نیز راه یافته است (برای دیدن این تصویر ر.ک: سیف، 1369: 147؛ مارزلف، 1390: 67). در این منظومه، داستان دزدیدن صخر دیو انگشتی سلیمان^(ع) را و آوارگی ها و رنج های پیامبر نیز - که از روایت های تفسیری و بازتاب یافته در ادبیات رسمی فارسی است - نقل شده و در کنار آن به اقتضای ساخت عامیانه متن، داستان های تازه ای مانند نبرد سلیمان^(ع) با طغرای چینی و... هم به او نسبت داده شده است.

حضور نظرگیر سلیمان نبی^(ع) در روایت های نقالی و مردم ساخته نشان می دهد گذشتگان ما بسیار علاقه مند بودند که این پیامبر توانمند و پرشکوه سامی با محبوب ترین شاه و پیل داستانی آنها یعنی کیخسرو و رستم معاصر و مرتبط باشد و کوشیده اند به شکل های مختلف میان آنها پیوند برقرار کنند. در پی این علاقه، سلیمان^(ع) در افسانه های غیرپهلوانی ایران نیز نقش و حضور یافته است (ر.ک: درویشیان، 1379: 151-152؛ مارزلف، 1376: 132).

2-2. هم روزگاری و درآمیختگی شاهان و پهلوانان با پیامبران

از ویژگی های سنت تاریخ نویسی اسلامی، هم روزگاری و درآمیختگی بعضی شهریاران و یلان باستانی ایران با پیامبران سامی است. به ظاهر، مقدسی (ر.ک: 1374: 99، 438، 474، 499، 500، 502 و 506) از نخستین کسانی است که به این کار پرداخته و در آفرینش و تاریخ به مقایسه و شباهت سلیمان^(ع) و جمشید، ابراهیم^(ع) و فریدون، نمرود و ضحاک و... توجه کرده است. شاید سبب اصلی این کار، تدبیر ایرانیان برای مقابله با اندیشه متعصبانه کسانی بوده است که در اوایل ورود اسلام به ایران به رد و انکار شخصیت ها و روایت های ایران پیش از اسلام می پرداختند و آنها را گبر و مجوس می نامیدند. با اینکه در همان دوره ها نیز تاریخ نگارانی مانند دینوری (ر.ک: 1366: 30) و بیرونی (ر.ک: 1363: 177) این هم زمانی و یکسان پنداری را به حق نادرست دانسته اند، این روش در تاریخ های رسمی به سستی رایج تبدیل شده و در متون و داستان های نقالی - عامیانه متأخر بر دامنه و تنوع آن بسیار افزوده شده و کسان و مضامین اسلامی و شیعی را هم فراگرفته است.

در زرین‌قبانامه افزون‌بر هم‌زمانی حضرت سلیمان^(ع) با کیخسرو و انواع روابط او با ایرانیان، بیژن در گفت‌وگو با زرین‌قبا به اجمال و اشاره از هم‌دورگی چند تن از شاهان و یلان ایران با انبیای اولوالعزم یاد کرده است:

نشست از بر تخت روشن‌روان	چه طهمورث آن نامور پهلوان
بُدی نوح پیغمبر سرفراز	پیمبر در آن روزگار دراز
صحف آمد او را همی از سمای	[...] چنین تا که آمد خلیل خدای
نیچید از امر او سر همان	سرافراز گرشسب بُد آن زمان
که تورات دادش خدای کریم	[...] پس از وی به پیغمبری شد کلیم
درآمد کلیم خدا را به دین	سرافراز سام آن دلیر گزین
نمودند اقرار دین و را	چو دیدند روشن‌کف و آن عصا

(ب 624-643)

درباره مقارن بودن زمان نبوت حضرت نوح^(ع) با فرمان‌روایی تهمورث در آفرینش و تاریخ می‌خوانیم: «تواریخ ایرانیان نشان می‌دهد که پادشاه در زمان نوح، جمشاد برادر تهمورث یا خود تهمورث بوده است.» (مقدسی، 1374: 425). در بعضی منابع تاریخی، حضرت ابراهیم^(ع) پیامبر روزگار فریدون دانسته شده (ر.ک: صدیقیان، 1375: 236-237) و روشن است که جهان‌پهلوان او گرشاسپ نیز - چنان‌که در ابیات یادشده می‌بینیم - هم عصر ابراهیم^(ع) و معتقد به دین او انگاشته می‌شود. هم‌روزگاری منوچهر - و سام پهلوان زمان وی - با حضرت موسی^(ع) هم مستند به منابع تاریخی متعدد است (ر.ک: همان، 278-279). در زرین‌قبانامه یک‌بار نیز گیومرث فرزند حضرت آدم^(ع) معرفی شده است که باز در برخی مآخذ تاریخی یافته می‌شود:

منم پور آدم علیه‌السلام کیامرث جنگی و با نام و کام

(ب 15512)

3-2. معتقدات سامی و اسلامی شخصیت‌های داستانی

نوعی دیگر از نفوذ آیین‌ها و عناصر سامی و اسلامی در روایت‌های زرین‌قبانامه، کلیمی‌خواندن ایرانیان و حتی به تأثیر از اوضاع دینی زمان شکل‌گیری و نظم داستان‌های اثر، مسلمان و شیعه شدن شاه و پهلوانان ایران باستان است که به برخی نمونه‌های مشابه آن پیش‌تر اشاره شد. در این منظومه رستم و گیو آشکارا ایرانیان را بر دین حضرت موسی^(ع) و زبورخوان معرفی می‌کنند:

به دین کلیمیم ما نیز هم نباشیم از دین موسی دژم (ب769)

شب و روز خوانیم یکسر زیور که در وی بود حمد رب غفور (ب1869)

با اینکه در بعضی منابع تاریخی و ادبی حضرت موسی و داوود^(ع) پیامبران زمان فریدون، منوچهر و نوذر انگاشته شده‌اند (ر.ک: صدیقیان، 1375: 238 و 281)، در هیچ‌یک از این متون اشاره نشده است که ایرانیان دین آن‌ها را پذیرفته باشند.

یکی از یاران حضرت سلیمان^(ع) به نام رحمان پیر لوحی نزد زال می‌فرستد که در آن نوشته شده است که زال تا هنگام ظهور پیامبر اسلام^(ص) زنده خواهد ماند و از او می‌خواهد تا خود و سپاهیانش دین رسول^(ص) و مذهب پسرعمش، امام علی^(ع)، را بپذیرند و زال می‌گوید او و اولاد سام از مدت‌ها پیش به حقانیت اسلام اقرار کرده‌اند:

بمانی چنین تا به آخرزمان	که آید محمد پدید از نهران
به آخرزمان او پیمبر شود	به خلق جهان جمله رهبر شود
درآور سپاهت به دین رسول	به پیغمبری ساز او را قبول
به پورعمش شاه مردان علی	که دین نبی زو شود منجلی
به اولاد او تا به روز قیام	همین است پیغام ما والسلام
چه بشنید نام رسول خدای	دل زال زر اندرآمد ز جای
به سیمرخ گفت ای گزین طیور	به یزدان دادار رب غفور
که شد مدتی تا من و سروران	هم از تخمه سام کندآوران
شده‌ستیم آگه از آن نامدار	که دارد زمین و زمان زو قرار
خور و ماه و پروین هم از نور اوست	به گیتی جهان سر به سر شور اوست
به دین وی اقرار داریم ما	ز کف دامنش کی گذاریم ما؟

(ب15590 - 15600)

بر همین اساس، زال در مناجات به درگاه خداوند از رسول اکرم (ص) و دوازده امام (ع) نام می‌برد (ر.ک: ب 14063 - 14072) و رستم در منظومه در نقش مبلغ دینی ظاهر می‌شود و فرمان‌روای بدخشان را با موعظه‌ای دینی به یزدان‌پرستی می‌خواند (ر.ک: ب 8508 - 8522) و در جایی دیگر، مهتر و مردمان شهر آچین را یکتاپرست می‌کند و آداب دین‌داری را به آن‌ها می‌آموزد (ر.ک: ب 9394 - 9457 و 9493 - 9494). خورشید، دختر زال و خواهر رستم، هم در راز و نیازش در کنار نام بردن از پیامبران، به حضرت محمد (ص)، امام علی (ع) و فرزندان‌شان توسل می‌کند (ر.ک: ب 18255 - 18263). در لوح گیومرث خطاب به زال زر نیز می‌خوانیم:

دگر گاه آن شد که شاه جهان	سرافراز کیخسرو کامران
شود از میان شهان ناپدید	به جایی شود کیش خدا آفرید
بماند همی زنده اندر جهان	که تا مهدی آید در آخر زمان
سپهدار و سالار لشکر شود	دگر خسرو هفت کشور شود
به پیش امام زمین و زمان	بیند کمر چون پرستندگان

(ب 15773 - 15777)

زننده بودن کی خسرو و شمشیرزدنش در رکاب حضرت مهدی (عج) در آخرالزمان برای دادگستری، از روایت‌ها و معتقدات عامیانه ایرانی و احتمالاً مربوط به روزگار صفویان است و بازتاب آن در داستان‌های شفاهی - مردمی هم دیده می‌شود (ر.ک: انجوی شیرازی، 1369: 2/ 177 - 180). در آن زمان، عموم مردم هم می‌پسندیدند و هم باور داشتند که شخصیت‌های ملی محبوبشان مانند کیخسرو، رستم، زال و فرزندان‌شان مانند خود ایشان مسلمان و شیعه‌مذهب باشند/ هستند و بی‌گمان، رستم مسلمان و شیعه را که در خدمت حضرت سلیمان (ع) و کمریسته امام علی (ع) بوده است یا کیخسروی را که ملتزم رکاب امام زمان (ع) خواهد بود، بسیار بیشتر از رستم و کیخسرو یزدان‌پرست اما غیرمسلمان *شاهنامه* دوست می‌داشتند. نقالان، داستان‌پردازان و سرایندگان هم برای رعایت پسند و اعتقاد مخاطبان‌شان می‌کوشیدند تا در روایت‌های نقالی - عامیانه به شیوه‌های گوناگون این موضوع را بپرورند و عرضه کنند.

3. اشارات نادر و یگانه

در *زرین‌قبانامه* گاهی به داستان‌هایی اشاره شده که گزارش مفصل آن‌ها در طومارها و روایت‌های نقالی و عامیانه‌ای که تا امروز چاپ شده است، موجود نیست و جزئیات موضوع آن‌ها فعلاً مبهم است. این‌گونه اشارات نادر و منفرد که شاید برای شنوندگان و خوانندگان منظومه آشنا بوده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که گنجینه داستان‌های نقالی - عامیانه پهلوانی گسترده‌تر از چیزی بوده که به‌دست ما رسیده است و در دوره صفوی - زمان احتمالی نظم *زرین‌قبانامه* - روایت‌های زیاد و گوناگونی نقل می‌شده و مشهور بوده است. در این بخش، مهم‌ترین اشارات داستانی نادر و یگانه منظومه را می‌آوریم و امیدواریم با چاپ دست‌نویس‌های موجود از طومارهای نقالی و روایت‌های شفاهی مردمی محفوظ در سینه‌های پیران مناطق مختلف ایران - به‌شیوه کار و کتاب ارزشمند استاد انجوی شیرازی - گزارش‌های داستانی این اشارات به‌دست آید.

1. نبرد کیوشان با گیومرث و گرفتاری به‌دست تهمورث: در دوجا از لشکرکشی کیوشان‌دیو با

اهریمنان علیه گیومرث و گرفتاری او به‌دست تهمورث یاد شده است:

کیوشان ابا لشکر اهرمن که بُد باب من آن شه پیلتن
سپه کرد و شد زی کیامرث شاه ابا لشکر شاه شد رزمخواه

(ب. 4240 - 4241)

ز سام است وز نیرم او را نژاد به طهمورث گرد آن پاک‌زاد
که بریست بر رزم آن شاه نیو دو بازوی جادو کیوشان دیو

(ب. 2345 - 2346)

تا جایی که نگارنده بررسی کرده، نام کیوشان در منابع نیامده است و در *شاهنامه* دیوی که با گیومرث و هوشنگ و تهمورث می‌ستیزد، «سیه‌دیو» خوانده شده است (ر.ک: فردوسی، 1386: 1/ 24 - 25 ب. 60 - 66، 37 ب. 34 - 40).

2. یاری سیمرخ به تهمورث برای بستن دیوان: صخر دیو به سیمرخ می‌گوید:

بدی یار طهمورث دیوبند که آورد دیوان گیتی به بند

(ب. 10358)

3. دخمه ساختن گرشاسپ در هند به سفارش سیمرغ: باز صخر دیو به سیمرغ می‌گوید گرشاسپ به سفارش این مرغ در هندوستان دخمه‌ای ساخته است. در هیچ‌یک از منابع رسمی و عامیانه اخبار مفصل گرشاسپ چنین داستانی دیده نمی‌شود:

به گرشاسب کردی بسی یاوری که در هندوان کرد بس داوری
به گفتار تو دخمه در هند ساخت از آن دخمه سر بر فلک بر فراخت

(ب 10359 - 10360)

4. گرفتن نریمان افلاک رویین تن را: زال می‌گوید:

نریمان چو افلاک رویین تن بیست او به گیتی یکی اهرمن

(ب 6460)

در روایت‌های حماسی ایران از شاهنامه، منظومه‌های پیرو آن و مآخذ تاریخی (فارسی و عربی) تا طومارهای نقالی و داستان‌های عامیانه، نریمان برخلاف نیاکان و به‌ویژه فرزندانش نقش و حضور بسیار کم‌فروغی دارد. از اشاره زرین‌قیانامه می‌توان بااحتمال دریافت که رومیان و داستان‌پردازان دوره‌های متأخر برای جبران این نقصان، داستان‌هایی درباره دل‌آوری‌های پدر سام ساخته بوده‌اند که یکی از آنها، پیکار او با اهریمنی به نام افلاک بوده است. در سام‌نامه (1392: 288، 314 و 490) نیز به نبرد نریمان با افلاک رویین تن اشاره شده است.

5. نبرد رستم و عفریت دیو: در این منظومه، عفریت دیوی است که از حضرت سلیمان^(ع) سرپیچی کرده و در کوه قاف جای گرفته است. پیامبر رستم را به پیکار او می‌فرستد و تهمتن پس از پشت‌سر گذاشتن حوادث مختلف، سرانجام بر او چیره می‌شود. گزارش دیگری از این روایت در قدیمی‌ترین طومار نقالی آمده است و در آنجا رستم پس از رسیدن نامه سلیمان^(ع) به دربار کیخسرو، عازم بیت‌المقدس می‌شود و در بارگاه سلیمان^(ع) به دلیل درشتی عفریت دیو، به اجازه پیامبر با دیو کشتی می‌گیرد و او را بر زمین می‌زند و خنجر را تا دسته در شکمش فرومی‌کند (ر.ک: طومار نقالی شاهنامه، 1391: 830 - 831).

6. نبرد رستم و کهلان دیو:

اگر رستم آید در این داروگیر کند رزم بیگاه، کوتاه شیر
ولیکن به هندوستان رفته مرد به پیکار کهلان بادستبرد

(ب 202 - 203)

تا جایی که نگارنده بازجسته، در مجموعه داستان‌های رستم نام «کهلان» یا طبق نسخه بدل «کهیان» و ستیزش با تهمتن نیامده است. تنها نشانه‌ای که نگارنده از «کهلان» یافته، یکی از پرده‌های نقاشی قهوه‌خانه‌ای استاد حسین قوللر آقاسی است که نبرد گیسایانو و کهلان‌دیو را به تصویر کشیده است (ر.ک: سیف، 1369: 97). گیسایانو در یکی از طومارها و اسکندرنامه نقالی نام دختر فرامرز و نوه رستم است (ر.ک: طومار شاهنامه فردوسی، 1381: 2/ 1184؛ اسکندرنامه، 1388: 196-198 و...); ولی داستان او با کهلان در هیچ یک از متون داستانی منتشر شده نیست و منحصر به تابلوی استاد قوللر آقاسی است.

7. نبرد رستم و گرگساران: زال به رستم می‌گوید:

همه گرگساران به هم برزدی ز اهریمنان داد خود بستدی

(ب 4315)

در منابع مربوط به روایت‌های رستم، اشاره آشکاری به نبرد او با گرگساران یا در سرزمین گرگساران وجود ندارد و موضوع مورد اشاره زال فعلاً روشن نیست. در شاهنامه، سام در روزگار منوچهر در مازندران و گرگساران پیکارهایی انجام می‌دهد.⁹ در دو بیت پیش از بیت مورد بررسی در زربین قبانه هم زال نخست از کشته شدن دیو سفید و ارچنگ به دست رستم یاد می‌کند و سپس از برهم زدن گرگساران؛ بنابراین شاید همراهی مازندران و گرگساران در نبردهای سام موجب شده است که در اینجا نیز پس از جنگ مازندران به قرینه ملازمت از دستبرد در گرگساران سخن رود و داستانی از دلاوری‌های نیا (سام) به نوه (رستم) نسبت داده شود.

8. کشتن تهمتن، رستم یک‌دست را؛ شمیلاس، پسر رستم یک‌دست، می‌گوید:

به نیرنگ رستم پدر کشته شد از او بخت و دولت همه گشته شد

(ب 11759)

هزیر بلا نیز تصریح می‌کند که تهمتن رستم یک‌دست را به‌دار کشیده و شکمش را دریده است:

در آخر گرفت و کشیدش به‌دار شکم بردیدش به‌خواری خوار

(ب 12271)

رستم یک‌دست به دلیل هم‌نامی با جهان‌پهلوان ایران و دلیری‌ها و چاره‌گری‌هایش از شخصیت‌های اصلی نیروهای اهریمنی در طومارهای نقالی و روایت‌های عامیانه و از معدود

کسان این داستان‌هاست که نام او به شعر رسمی فارسی و فرهنگ‌ها راه یافته است (ر.ک: بهار، 1380: 2/ 1077؛ وارسته، 1380: 441؛ طومار نقالی شاهنامه، 1391: 35-36). کشته شدن او به‌دست رستم زال که در *زرین‌قبانامه* آمده است، در مکتوبات نقالی و عامیانه منتشر شده دیده نمی‌شود. در *طومار هفت‌لشکر* (1377: 522) زال دستور می‌دهد او را به‌دار بکشند و تیرباران کنند و در *طوماری دیگر* وی به زخم تیرهای سیمین‌بانو، دختر زواره، کشته می‌شود (ر.ک: طومار کهن شاهنامه، 1374: 952).

9. کشتن رستم، هژبرافکن پسر رستم یک‌دست را: شمیل‌اس، پسر رستم یک‌دست، می‌گوید
رستم زال برادرش هژبرافکن را کشته است:

همان هم هژبرافکن شیرِ زوش	که بودم برادر مر آن تیزهوش
به چنگال رستم بشد کشته زار	به افسون دستان تیره‌تبار

(ب11760 - 11761)

رستم یک‌دست و فرزندانش از شخصیت‌های روایت‌های نقالی هستند؛ اما در *طومارها* و داستان‌های عامیانه تاکنون چاپ شده موضوع مورد اشاره *زرین‌قبانامه* دیده نمی‌شود. در *طومار هفت‌لشکر* (1377: 546) هژبرافکن، پسر رستم یک‌دست، پس از کشته شدن تهمتن هم زنده می‌ماند و با فرزندان او می‌ستیزد و سرانجام به‌دست آذربرزین گرفتار می‌شود.

10. نوادر نبردهای فرامرز: در چند بیت درحد ذکر نام از برخی دل‌آوری‌ها و پیکارهای فرامرز یاد شده است:

چو فولاددیو و تجانون‌دیو	دگر قهقهه‌دیو دل پرغریو
همان گوش‌بن‌گوش، فرهنگ‌غول	چو شعبان‌کزو کوه‌گشتی ملول
چو انعاج جادو دگر دیوزوش	که گردون از آن دیو بُد پرخروش

(ب1370 - 1372)

دوالینه‌پا و گلیمینه‌گوش	بنگذاشت بر جا گو تیزهوش
--------------------------	-------------------------

(ب12795)

نبرد با فولاد، فرهنگ‌غول و انعاج در *فرامرزنامه* و داستان‌های نقالی - عامیانه دیده نمی‌شود و جز دوال‌پایان که در *فرامرزنامه* (1386: 291-292) آمده، در منابع چاپ شده ستیز با موجودات دیگر به یلان دیگری جز فرامرز نسبت داده شده است.

11. بردن سیمرخ، برزو را به نبرد زرقام دیو و کشتن اژدهای دوسر: صخر دیو به سیمرخ می گوید:

ابا تیر و شمشیر و گرز درشت	تو برزوی را برنشاندی به پشت
به پیکار زرقام بی ترس و بیم	ز خوارزم بردی به تنگ حلیم
به خونین دره اژدهای دوسر	بکشت آن سرافراز پرخاشخر

(ب 10364 - 10366)

رفتن برزو بر پشت سیمرخ از خوارزم به تنگ حلیم برای جنگ با زرقام و کشتن اژدهای دوسر در خونین دره، در روایت های چاپ شده نیست و باید منتظر انتشار بخش بلندتر *برزونامه* (به تصحیح دکتر اکبر نحوی) بود و دید که آیا چنین داستان هایی در آن منظومه هست یا نه.

12. کشته شدن برزو به دست انکیس دیو: الوندشاه می گوید برزو در نبرد با انکیس دیو کشته

شده است:

بیاید یکی دیو بیداد و دین	به هر سال از مرز خاورزمین
که زو برزوی شیر شد بی روان	که انکیس بودش پدر در جهان
بگشتند با هم به کین و درنگ	چه باب تو با او بیبوست جنگ
شدند هر دو کشته در آن کارزار	همان برزو و دیو خاوردیار

(ب 13723 - 13726)

در منابع بررسی شده دست کم سه روایت مختلف درباره چگونگی پایان کار برزو وجود دارد که هیچ یک با اشاره *زرین قبانامه* هماهنگ نیست. در *برزونامه* نسخه کتابخانه ریلند دانشگاه منچستر، برزو در نبرد با مهراس دیو کشته می شود (ر.ک: سلمی، 1374: 20). در طومار نقالی مربوط به روزگار صفویان، برزو به دست قارون دیو از پا درمی آید (ر.ک: طومار نقالی شاهنامه، 1391: 875). در طومار *هفت لشکر* (ر.ک: 1377: 507-508) هم در پیکار با کلوند زخممدار می شود و می میرد.

13. نبرد تمور با انکیس دیو و شکستن طلسم او: تمور/ تیمور، پسر برزو، خود تصریح می کند

که در چهارده سالگی برای رهانیدن هما، دختر فغفور، به حصن انکیس جادو رفته و طلسم او را شکسته است. داستان این نبرد در منابع موجود نیامده است.

بخندید از گفته شه تمور	که شاهها دل از غم میاور به شور
که از سال من چون ده و چار شد	به انکیس جادوم پیکار شد

که او برده بُد دخت فغفور چین
همایون‌هما دخت زهره‌جبین
به دریا یکی حصن بودی بلند
که بگذشته بُد برجش از چون و چند
هما را گرفتم شکستم طلسم
نوشتم به خورشید رخشنده اسم

(ب 13767 - 13770)

14. جهان‌بخش نوۀ فرطورتوش: در بیتی از منظومه جهان‌بخش، فرزند فرامرز، نوۀ دختری فرطورتوش معرفی شده است:

نیایش بود شاه فرطورتوش
کز افسون او دهر بُد در خروش

(ب 1775)

در فرامرزنامه از ازدواج فرامرز و دختر فرطورتوش سام زاده می‌شود که برادر جهان‌بخش است؛ بنابراین جهان‌بخش نمی‌تواند فرزند او و نوۀ فرطورتوش باشد.¹⁰ در برزننامه (ر.ک: برگ 77 الف) هم جهان‌بخش حاصل ازدواج فرامرز و دختر شاه قنوج است.

15. نبرد جهان‌بخش و فقهام: برپایۀ چند اشاره کوتاه، پتیاره‌ای به‌نام فقهام چهل‌انگشت جام گیتی‌نما و مشک‌فام، دختر سارای جنی، را می‌رباید و جهان‌بخش در مغرب‌زمین به پیکار او می‌رود و جام و دختر را بازپس می‌گیرد:

برفتم به مغرب سوی فقهام
که بُد برده جام شه و مُشک‌فام
چل انگشت بودش به کف اهرمن
هر انگشت شاخ درخت کهن
به گرز گران کوفتم پیکرش
پراکنده کردم همه لشکرش
گرفتم از او جام و دخت پری
به دیوان بسی کرده‌ام داوری

(ب 11960 - 11963)

16. کشتن جهان‌بخش، طراقوس را: گفته شده که جهان‌بخش طراقوس، پدر کهیلان عاد، را کشته است:

طراقوس بُد باب این شهریار
که کشتش جهان‌بخش با گیرودار

(ب 11868)

چنین داستانی در طومارها و روایت‌های شفاهی - عامیانه نیست؛ ولی با توجه به آن و دیگر نمونه‌های یادشده در این بخش درمی‌یابیم که به‌سبب دلبستگی مردم و داستان‌گزاران به پهلوانان سیستان (رستم و فرزندان او) در گذشته به‌ویژه دوره صفویه، داستان‌های بسیاری درباره آن‌ها

ساخته شده و رایج بوده است که اکنون بخشی از آنها در اختیار ماست. فراوانی این اشارات نادر و تنوع روایت‌های مربوط به یک موضوع (مثلاً کشته شدن برزو یا زادن جهان‌بخش) بهترین گواه پرباری میراث ادب پهلوانی ایران در حوزه گزارش‌های مشور تقالی و مردمی است.

4. موضوعات و مضامین دیگر

در زرین‌قیانامه، منظومه‌های پهلوانی دیگر و طومارهای نقالی نام‌ها، اشارات و نکته‌هایی یافته می‌شود که از دیدگاه مطالعات حماسی و بررسی بن‌مایه‌ها، آیین‌ها و موضوعات داستانی دیگر توجه‌برانگیز است. استخراج و تحلیل این‌گونه مضامین و اشارات یا نکته‌های تازه‌ای را در پژوهش‌های حماسی - اساطیری آشکار می‌کند، یا بر شواهد بن‌مایه‌ها و نکات پیش‌تر یافته‌شده می‌افزاید و گاهی در توضیح بیشتر و تبیین بهتر آنها مفید است. در این بخش شماری از مهم‌ترین موضوعات و مضامین حماسی و اساطیری زرین‌قیانامه را بررسی می‌کنیم.

1. همانندی‌های جمشید و سلیمان^(۲): به روایت منظومه، حضرت سلیمان^(۳) از دست صخردیو می‌گریزد و درمانده به باغی می‌رسد و در آنجا از او پذیرایی می‌شود. سپس او دختر باغبان را به همسری درمی‌آورد (ب 3462 - 3545). در گرشاسپ‌نامه هم جمشید که از بیم ضحاک در جهان سرگردان است، به زابلستان می‌رسد و در باغی مهمان دختر گورنگ، فرمان‌روای زابل، می‌شود. جمشید سرانجام دختر را به زنی می‌گیرد و از این پیوند فرزندی به نام تور زاده می‌شود (ر.ک: اسدی، 1317: 21-42). با اینکه احتمال دارد این داستان مربوط به سلیمان^(۴) در زرین‌قیانامه از سرگذشت جمشید تقلید شده باشد، این مورد را هم بر همانندی‌های جمشید و سلیمان^(۵) در متون تاریخی و ادبی افزوده می‌شود.

2. برف‌آوری جادوگر با افسون: سراقه جادو با آتش و دو سنگ یده افسون می‌کند و بر لشکر ایران برف می‌باراند:

یکی بپیر جادو بدیدند زشت	که دزوخ به پیش رخس بد بهشت
سفیدش همه موی سر تا کمر	نشسته برهنه در آن چشمه‌سر
یکی معجمری پیش بنهاده بود	به افسونگری جان و دل داده بود
همی ریخت اسباب افسون به نار	از آن نار بر مه شدی دودِ تار
دو سنگ یده بود او را به دست	به هم پر بسایید آن بت پرست

از آن مهره آتش بجستی به ابر زدی ابر نعره چو غران هزیر
از آن آتش و ابر و آن دود تار شدی برف و سرما همه آشکار

(ب11998 - 12004)

محبوب نوشته است: «فروباراندن برف و باران به نیروی افسون و اشیای سحرآمیز از عادت‌های ترکان و مغولان بوده و رفته‌رفته با شرح و بسط بیشتر به صورت یکی از عناصر مهم داستانی حماسی درآمده است.» (1382: 1/ 95). این بن‌مایه نمونه‌های دیگری نیز در روایت‌های پهلوانی ایران دارد؛ از جمله در *شاهنامه* جادوگری به نام بازور به فرمان پیران برف و سرما و باد دمان در سپاه ایران به وجود می‌آورد (فردوسی، 1386: 3/ 335 - 354). در *گرشاسپ‌نامه* تورانیان به افسون در لشکر ایرانیان باد و تگرگ و سرما پدید می‌آورند (اسدی، 1317: 3/ 395 و 5) و در *جهانگیرنامه* پیرامون دژ ملیخای جادو یک‌باره برف و باران و بوران ایجاد می‌شود (ر.ک: ماح، 1380: 218 ب 372). به گزارش *روضه‌الصفاء*، در نبرد نوذر و افراسیاب تورانیان با استفاده از سنگ‌های جادویی ابرهای سیاه در آسمان می‌آورند و روز را بسان شب تیره می‌کنند (ر.ک: میرخواند، 1380: 2/ 650).

3. پر سیمرخ بر کلاهخود پهلوان: فرامرز هنگام زیناوندی برای نبرد پر سیمرخ را بر مغرش می‌بندد:

همان پر سیمرخ بر خود زر ببست آن سپهدار فرخنده‌فر

(ب879)

در *شاهنامه* سام و بیژن «پر همای» از کلاهخودشان می‌آویزند.¹¹ در یکی از طومارهای نقالی، زال هفت شهپر سیمرخ را بر مغر مرصعش می‌زند (ر.ک: طومار کهن شاهنامه، 1374: 939). در *اسکندرنامه* نقالی، اسکندر پس از کشتن ازدهایی که جوجه‌های سیمرخ را می‌بلعید، از سیمرخ هفت شهپر می‌گیرد و سیمرخ به او می‌گوید: «به رسم یادگار که هرگاه به جنگ می‌روی بر سر دبلقه خود بند کن که از فر این پرها البته فتح یابی.» (1388: 584). در *تهمورث‌نامه*، سیمرخ تهمورث را به سرزمین دیوان می‌برد و چند پر خود را به او می‌دهد. تهمورث هم پرها را بر مغرش می‌آویزد (ر.ک: کریستن‌سن، 1377: 263). در روایت‌های کردی و چینی نیز جنگجویان پر طاووس بر کلاهخود دارند (ر.ک: آیدنلو، 1379: 97؛ قلی‌زاده، 1388: 73). در *اسکندرنامه* نقالی نیز تصریح شده نصب پر سیمرخ بر مغر به منظور فره‌مندی و درامان ماندن از

شرّ و آسیب است. پیشینه این مضمون در متون ایرانی به *اوستا* می‌رسد که در بهرام‌یشت اهورامزدا دربارهٔ پر مرغ وارغَن - که اغلب «شاهین» معنا شده - به زرتشت می‌گوید:

پری از مرغ وارغَن بزرگ شهپر بجوی. این پر را به تن خود بمال [...] کسی که [...] پری از این مرغ دلیر با خود دارد، هیچ مرد توانایی او را نتواند کشت و نه او را از جای تواند برد. آن بسیار احترام، بسیار فر نصیب آن کس سازد. آن او را پناه بخشد. آن پر مرغکان مرغ (یشتها، 1377: 12/ 127).

در برخی نگاره‌ها و سکه‌های پارتی و ساسانی هم باله‌هایی از تاج افراد آویزان است که آن را از نمادهای فر دانسته و حدس زده‌اند شاید پر تاج و خود بزرگان در *شاهنامه* نیز نوعی از همین بالک‌های نمادین بوده باشد (ر.ک: خالقی مطلق، 1371: 665-666؛ سودآور، 1384: 39-42). در *تحفة‌الغرایب* نیز پر طاووس محافظ شر دانسته شده است (ر.ک: حاسب، 1371: 191). براساس این، بن‌مایه «آویختن پر پرندگان از کلاهخود» در روایت‌های پهلوانی به معنای بهره‌مندی از فر و دور ماندن از آسیب و خطر بوده است که به صورت «پر کلاه»، «ابلق» و «جقه» و بدون اشاره به نام مرغی خاص، شواهدی دیگر در متون ایرانی و غیرایرانی دارد. دربارهٔ سیمرخ این نکته را هم باید یادآور شد که فربخشی پر او به صورت مالیدن آن بر تارک رستم در نبرد با اسفندیار دیده می‌شود که گویا عملی است برای نظرکردگی و آسیب‌ناپذیری رستم.¹²

4. **پیکرگردانی جادوان به هفتاد صورت: انکوس جادو، دایهٔ عفریت‌دیو، می‌تواند خود را به هفتاد صورت مختلف درآورد:**

گهی شیر و گاهی چو آهو بود	ورا نام انکوس جادو بود
گهی اژدها و گهی چون پلنگ	گهی ابر گاهی بود خاره‌سنگ
گهی چون گوزن و گهی چون ستور	گهی غُرم و رنگ و گه آهو و گور
نماید به گردان لشکرشکن	به هفتاد صورت تن خویشتن

(ب 4386 - 4389)

مادر جادوگرِ سرخاب‌دیو هم به هفتاد شکل درمی‌آید:

که گه دیو باشد گهی اژدها	بود مادرش جادوی بی‌بها
گهی شیر و گه ببر و گاهی پلنگ	به هفتاد صورت درآید به جنگ

(ب 8647 - 8648)

شهبان افسونگر نیز:

به هفتاد صورت نمودی به دهر به دم سوختی ازدها را به قهر

(ب13574)

یکی از بن‌مایه‌های داستانی روایت‌های حماسی و اساطیری و افسانه‌های ملل مختلف پیکرگردانی، دگرگونی یا جابه‌جایی¹³ به معنای تغییر شکل یا ماهیت یک چیز یا کس است که طبق آن، انسان‌ها، ایزدان، جانوران و گیاهان به پیکر یکدیگر تبدیل می‌شوند (ر.ک: رستگار فسایی، 1383). ازدیدگاهی، پیکرگردانی به دو نوع تقسیم می‌شود: نخست، دگرگونی دائمی که طی آن یک چیز یا کس به صورت همیشگی تغییر ماهیت می‌دهد؛ مانند مشی و مشیانه که به روایت بندهش: «هر دو از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند» (فرنغ‌دادگی، 1369: 81) یا نمودگاری اژی‌دهاک سه‌سر و شش‌چشم اوستایی در هیئت انسانی با دو مار بر دوش به نام ضحاک. نوع دوم، پیکرگردانی زودگذر و گه‌گاهی است که شخصیت‌های مختلف بنا بر مقاصد گوناگون (از جمله پنهان کردن هویت، بالا بردن توان و امکان مقابله با دشمن یا گریز از آن و...) شکل و سرشت خویش را دیگرسان می‌کنند و دوباره به حالت نخستین بازمی‌گردند؛ برای نمونه ایزد بهرام در بهرام‌پشت اوستا در ده پیکر متنوع بر زرتشت نمایان می‌شود (ر.ک: یشتها، 1377: 120/2 - 125) و فریدون در شاهنامه برای آزمودن مردی و رای سه فرزند خویش «بیامد بسان یکی ازدها» (فردوسی، 1386: 1/103 ب223). در روایت‌های ایرانی شواهد این‌گونه پیکرگردانی از تغییر ماهیت همیشگی بیشتر است و نمونه‌های یادشده در زرین‌قبانامه که جادویی می‌تواند خود را به هفتاد صورت مختلف درآورد، ظاهراً پرتنوع‌ترین مصادیق پیکرگردانی در داستان‌های ایرانی و حتی احتمالاً روایت‌های حماسی - اساطیری جهان است. مثال مشابه برای این دگردیسی متنوع، شخصی به نام شاه‌سوسو در حماسه‌های آفریقایی است که می‌تواند به 69 شکل مختلف ظاهر شود (ر.ک: شالیان، 1377: 804).

5. پیکرگردانی دیو به ابر: سرخاب‌دیو در شکل ابری بر رستم ظاهر می‌شود و به او سنگ می‌اندازد:

یکی ابر آمد به ناگه پدید	که تاریک گردید از او روی شید
خروشی برآمد از آن تیره‌ابر	تو گفتی بغرید صد بیشه ببر
[...] سه سنگ گران بر تهمتن فکند	همی نعره می‌زد ز ابر بلند
[...] فرود آمد از ابر سرخاب‌دیو	به پیکار رستم سرافرازنیو

(ب8787 - 8802)

مضمون پیکرگردانی دیو به ابر و سنگ باراندن او نخستین بار در **شاهنامه** دیده می‌شود که دیو سپید و یارانش به ابر تبدیل می‌شوند و بر کاووس و لشکر ایران می‌تازند:
 شب آمد یکی ابر شد با سپاه جهان کرد چون روی زنگی سیاه
 (فردوسی، 1386: 15/2 ب196)

این بن‌مایه در داستان‌های پهلوانی ایران و کشورهای دیگر هم نمونه‌هایی دارد؛ برای مثال در همین منظومه، فریلاس و کمهران هردو در پیکر ابر ظاهر می‌شوند (ب1385-1391 و 15291-15576). در **سام‌نامه** ابرهای دیو به هیئت ابری درمی‌آید و پری‌دخت و رضوان‌پری را از پیش سام می‌رباید (رک: سام‌نامه، 1392: 240). در **طومار هفت‌لشکر** (1377: 409) غرقاب‌دیو به شکل ابر درمی‌آید و سام، پسر فرامرز، را در آوردگاه از روی اسب می‌برد. در اساطیر ژاپن نیز ثونی موجودی دیوفش و شاخدار با سه چشم و سه انگشت است که از میان ابر فرودمی‌آید و دختری را در راه می‌رباید (پیگوت، 1373: 104). در یک داستان ایتالیایی هم دیو به پیکر ابری ظاهر می‌شود و هر سال دختری را از شهر می‌برد و در صورت پرهیز مردم از دادن دختر، بر آن‌ها سنگ می‌باراند (فریزر، 1383: 772) (مانند سنگ انداختن دیو سپید و سرخاب‌دیو ابرشده در **شاهنامه** و **زرین‌قبانامه**).

6. **رابطه فلزات و رنگ‌ها با سیارات:** در داستان گذشتن رستم از هفت منظر (درباره این موضوع رک: ادامه مقاله) هر فلز و رنگی به سیاره‌ای نسبت داده شده است (ب21953-22422) که جدول روابط آن‌ها در زیر آورده می‌شود:

سیاره	فلز	رنگ
ماه	نقره	نقره‌ای
عطارد	_____ ¹⁴	سیاه و سفید
زهره	مس	سرخ
خورشید	طلا	طلایی
مریخ	آهن	سرخ
مشتری (برجیس)	ارزیر	سبز
زحل (کیوان)	سرب	سیاه

رابطه هر رنگ با سیاره‌ای خاص از معتقدات نجومی باستانی است که در برج بابلی زیگورات و هفت‌باروی اکباتان (هگمتانه) نیز نمود داشت (ر.ک: مجتبایی، 1352: 149؛ معین، 1385: 52-54) و در منابع هرمسی و نزدیک به اندیشه‌های هرمسی مانند *رسائل اخوان الصفا* هم دیده می‌شود (ر.ک: نصر، 1377: 147). ناصر خسرو پیوند میان سیارات و فلزات را از قول سقراط آورده¹⁵ و نظامی نیز در *هفت‌پیکر* هر رنگ را به سیاره‌ای نسبت داده است.¹⁶ رنگ‌های منسوب به سیارات در *زرین‌قیانامه* با آنچه در منابع دیگر (ر.ک: معین، 1385: 129) از جمله *لغت فرس* (ر.ک: اسدی، 1390: 308)، *هفت‌پیکر* نظامی و *هشت‌بهشت* امیر خسرو دهلوی (ر.ک: قریب، 1376: 14، زیرنویس 6) دیده می‌شود، اندکی متفاوت است.

7. زخم‌پذیری روین‌تن با وسیله‌ای ویژه: به‌گفته سیمرغ، پیر یزدان‌پرستی که سپاه ایران از او به‌ستوه آمده‌اند، زخم‌ناپذیر است و فقط تیغ تهمورث بر او کارگر می‌شود:

نباشد چه این جادوی بدگهر نباشد بدو اسلحه کارگر
به‌جز تیغ تهمورث دیوبند که آورد دیوان گیتی به بند

(ب 14107 - 14108)

مهاران هم پهلوانی است که با طلسم سمراست کاهن روین‌بدن شده و فقط شمشیر مخصوص زرین‌قبا به او گزند می‌رساند:

یکی کاهنی هست سمراست‌نام به‌افسون برآورده هر جای کام
یکی اسلحه بهر او ساخته است بدو جادویی‌ها پیرداخته است
کم اسلیحه‌ای در گه کارزار برآرد ز جان مهاران دمار
منم نامداری ز گردان راد یکی تیغ دارم من از اوستاد
بسی سال این تیغ را ساخته است ز بهر چنین روز پیرداخته است

(ب 18374 - 18378)

در سرگذشت برخی یلان روین‌تن یا دارای زره زخم‌ناپذیر مضمونی دیده می‌شود که برپایه آن، پهلوان فقط با شیئی خاص آسیب می‌بیند و کشته می‌شود. شناخته‌شده‌ترین نمونه این بن‌مایه در روایت‌های ایرانی، تیر گزی است که اسفندیار با آن کشته می‌شود:

بدین گز بود هوش اسفندیار تو این چوب را خوارمایه مدار

(فردوسی، 1386: 5/ 403 ب 1301)

در داستان‌های ملل دیگر، مینوس رویین‌بدن یونانی با آب جوش صدمه می‌یابد (ر.ک: خالقی مطلق، 1372 الف: 276) و بالدر در اساطیر اسکاندیناوی با شاخه میستلتو از پا درمی‌آید (ر.ک: ظاهری عبدوند، 1376: 102-105). کونگان چنسن در اساطیر سلتی فقط با شاخه گیاهی کشته می‌شود (ر.ک: فضایی، 1384: 156/2) و کواسیند رویین‌تن افسانه‌های سرخ‌پوستان هم با میوه درخت کاج (ر.ک: خالقی مطلق، 1372 الف: 277).

8. زره زخم‌ناپذیر گیومرث: زرین‌قبا زره زخم‌ناپذیر گیومرث را بر تن دارد که زال از طلسم بیرون آورده است و تیر و زوبین بر آن کارگر نیست:

زهر سو بدو تیر و زوبین هزار	بیارید از آن لشکر بی‌شمار
بر اندام او برنشد کارگر	که بودش سلیح طلسمی به بر
که بود از کیامرث با تاج و فر	که آورد بیرون ورا زال زر
بپوشید زرین‌قبای دلیر	سر پیر شماس آورد زیر

(ب 22927 - 22930)

انتساب زرهی نفوذناپذیر به گیومرث که به زرین‌قبا رسیده، مشابه گزارش داراب‌نامه طرسوسی درباره زره داراب است که دراصل از آن آدم بوده و نسل به نسل به داراب منتقل شده است و سلاح بر آن کار نمی‌کند.¹⁷ در سنت تاریخ‌نویسی و داستان‌گزارای ایران، شخصیت حضرت آدم^(ع) با گیومرث درآمیخته و یکسان انگاشته شده است (ر.ک: صدیقیان، 1375: 32-33).

9. زنجیر بازوبند محافظ: هنگامی که حضرت سلیمان^(ع) می‌خواهد زرین‌قبا را روانه ایران کند:

بگفت و به بازوش زنجیر زر بیست از پی زرم و پیکار بر

(ب 170)

زرین‌قبا این بازوبند را طلسمی محافظ می‌داند:

ببسته سلیمان به بازوی من	طلسمی به مردی و نیروی من
که نگشاید او را کس اندر جهان	به نیروی بازو کهان و مهان

(ب 614 - 615)

کاهن چینی نیز زنجیری بر بازوی هزبر بلا بسته است که مانند حرزی او را شکست‌ناپذیر می‌کند:

به چنین کاهنی بود بس اوستاد همه راز انجم بُد او را به یاد
ز مهر ویش دل بسی خسته بود به بازوش زنجیر بر بسته بود
نبودی کسی را بدو تاب جنگ وگر ازدها بود یا بُد نهنگ

(ب 3838 - 3841)

نمونه دیگر و مهم‌تر در این منظومه، زادشم، پسر افراسیاب، است که به سبب زنجیر زرینی که شهبان جادو هنگام زادن بر بازوی او بسته و بر آن افسون خوانده، روین تن شده است. وقتی قمرطلعت از این راز آگاه می‌شود، پس از بند کردن زادشم زنجیر از بازوی او می‌گشاید و کف پایش را با خنجر می‌شکافد (ب 13557 - 13560 و 13570 - 13580).

در روایت‌های پهلوانی ایران دو نوع بازوبند محافظ دیده می‌شود: نخست - که شواهد بیشتری دارد - مهره‌ها، یاقوت، گوهر و بازوبندهای ساخته شده از سنگ‌های گران‌بهاست که شهریاران و یلان بر بازوی خویش می‌بستند و در متونی مانند *شاهنامه*، *غرر ثعالی*، *گرشاسپ‌نامه*، *بهمن‌نامه*، *سمک عیار* و *طومارهای نقالی* دیده می‌شود و در بعضی تصریح شده است که این بازوبندها شخص را از خطر و چشم‌زخم درامان می‌دارد. در برخی منابع هم به تأثیر از معتقدات اسلامی، به جای مهره و احجار کریمه، *قرآن*، *حرز* و *دعا* و اسم اعظم بر بازوی اشخاص بسته می‌شود (برای دیدن شواهد ر.ک: آیدنلو، 1389: 12-15). نوع دوم - که در این منظومه می‌بینیم - زنجیرِ زرین یا آهنینی است که شخصی آن را بر بازوی پهلوان می‌بندد و او را نظر کرده می‌کند. کهن‌ترین نمونه این بازوبندها در روایت‌های ایرانی، زنجیر پولادین اسفندیار در *شاهنامه* است که زرتشت از بهشت آورده بود و جان اسفندیار را از شر آسیب‌ها حفظ می‌کرد:

یکی نغزپولاد زنجیر داشت نهان کرده از جادو آزریر داشت
به بازوش بر بسته بُد زردهشت به گشتاسپ آورده بود از بهشت
بدان آهن از جان اسفندیار نبردی گمانی به بد روزگار

(فردوسی، 1386: 238 / 5 ب 217 - 219)

برخلاف تصور برخی پژوهشگران، این زنجیر ربطی به روین‌تنی اسفندیار ندارد (ر.ک: آیدنلو، 1390: 878) و *حرز* و *تعویذی* برای محافظت از گزندهای *نهان* اهریمنی است؛ ولی احتمالاً این تلقی در گذشته هم رواج داشته و شاید روایت زادشم و زنجیرِ روین‌تن‌کننده او نیز در *زرین‌قبانامه* به تأثیر و تقلید از روایت *شاهنامه* ساخته شده باشد. به گزارش *احیاء الملوک*،

رستم نیز زنجیر گرشاسپ را «در بازوی خود می کرده و تیمناً به جنگ‌ها می برده.» (سیستانی، 1344: 23). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در بیشتر موارد زنجیر را شخصی مقدس یا فسونگر (سلیمان^ع)، زرتشت، کاهن چینی و شهبان جادو) بر بازوی پهلوان می‌بندد و در واقع نظرکردگی بازوبند از تقدس یا جادوگری آن اشخاص است. یکی از دلایل مؤثر بودن زنجیر/ بازوبند آهنی در دفع شر و گزند در داستان‌های ایرانی ممکن است این اعتقاد عامیانه باشد که مظاهر اهریمنی مانند دیو و جن و پری از «آهن» می‌ترسند و می‌گریزند (ر.ک: شمیسا، 1387: 1/ 67-68، 235 و 498، ماسه، 1357: 182/ 2).¹⁸ این را هم باید افزود که زنجیر آهنی جادویی به‌ویژه با نقش محافظتی از بن‌مایه‌های روایت‌های ملل دیگر از جمله ایرلندی نیز است (Thompson, 1955- 1958: D1251- D1252.1, D1381.19, D1388.06).

10. شیرمار: در زرین‌قبانامه برای ازدهایی که کریمان با آن رویارو می‌شود، ترکیب/ صفت «شیرمار» - که ضبط دو نسخه منظومه است - به کار رفته و شاید منظور شکل ترکیبی ازدهاست که مثلاً پیکر مار و سر شیرمانند دارد:

شد از دیده‌اش جوی خون آشکار دگر ره روان شد سوی شیرمار

(ب9232)

موجودات ترکیبی که پیکر آن‌ها آمیزه‌ای از اندام‌های انسان و حیوان یا دو جانور مختلف باشد، از مضامین مکرر در روایت‌های حماسی و اساطیری، افسانه‌ها و معتقدات بشری است.¹⁹ در اساطیر ایران، گوبدشاه که «از پای تا نیمه تن گاو و از نیمه تن تا بالا انسان است» (مینوی‌خرد، 1364: 81)، از معروف‌ترین نمونه‌های موجودات نیمه‌انسان و نیمه‌حیوان است. در شاهنامه هم کیخسرو هنگام عبور از آب زره، شگفتی‌هایی می‌بیند که از جمله آن‌ها مردمانی با سر گاو می‌ش است (ر.ک: فردوسی، 1386: 297/ 4 ب1983-1984). این‌گونه موجودات در گل‌نگاره‌های تخت جمشید هم به چشم می‌آید.²⁰ در ادب فارسی (متون داستانی و غیرداستانی) جز شاهنامه، در حدیقه سنایی و اشعار خاقانی ترکیب «پری‌مار» به کار رفته که به‌ظاهر ناظر بر این بن‌مایه داستانی و موجودات نیمه‌پری و نیمه‌مار است.²¹

بر دو رخ زلف‌ها گوا دارند که نیند آدمی پری‌مارند

(سنایی، 1382: 124)

دیوانه شوم چون تو پری‌وار نمایی در سلسله زلف پری‌مار نمایی
(خاقانی، 1378: 696)

چه بینی از عروسان پری‌مار که الا گوش و گیسویی ندارند
(همان، 761)

«شیرمار» در *زرین‌قیانامه* شاهد جدیدی برای این مخلوقات عجیب در ادب فارسی است که نقش آن بر مَهراستوانه‌ای متعلق به اواسط هزاره چهارم پیش از میلاد (از آثار تمدن عیلام و یافته‌شده در شوش) هم دیده می‌شود (ر.ک: دادور و مبینی، 1388: 84-85).

11. کریمان: از کریمان نخستین‌بار در اوایل منظومه در کنار زال و فرامرز و جهان‌بخش (پدر، پسر و نوۀ رستم) یاد می‌شود:

فرامرز دیگر جهان‌بخش گرد کریمان و زال و یلان سترد (؟)

(ب 167)

او از بیت 2810 به بعد وارد داستان می‌شود و از ابیات 8324-8328 نیز معلوم می‌شود فرزند برزو از مهرنسرین عذار و درواقع نبیره رستم است. در این دو بیت *شاهنامه* از داستان‌های رستم و سهراب و رستم و اسفندیار:

به بالای سام نریمان بود به مردی و خوی کریمان بود

(فردوسی، 1386: 124/2 ب 88)

همان سام پور نریمان بده است نریمان گرد از کریمان بده است

(همان، 5/346 ب 650)²²

«کریمان» در هم‌نشینی با نام‌های دیگر به گونه‌ای به کار رفته است که گویا اسم خاص است. ظاهراً *برهان قاطع* قدیم‌ترین منبعی است که «کریمان» را در *شاهنامه* اسم خاص و نام پدر نریمان معرفی کرده (ر.ک: تبریزی، 1363: 3/1634) و پس از آن این توضیح در فرهنگ‌های دیگر و حتی تحقیقات معاصران نیز تکرار شده است.²³ در مجموعه *هفت‌لشکر گورانی* هم «کریمان» نام پدر نریمان است (ر.ک: اکبری مفاخر، 1390: 18-23). احتمالاً سابقه این تلقی از «کریمان» به پیش از سده یازدهم (زمان تألیف *برهان*) می‌رسد و دو بیت در دیوان خواجوی کرمانی هست که در آن «کریمان» در معنای نام پدر نریمان یا دست‌کم با این مفهوم ایهامی به کار رفته است.²⁴ با این حال، در *شاهنامه* «کریمان» اسم خاص نیست و در معنای لغوی‌اش

(جمع کریم) به کار رفته است و ظهور «کریمان» به عنوان پسر برزو و نبیره رستم به احتمال مربوط به روایت‌های نقالی و عامیانه عصر صفوی و پس از آن است و تا جایی که نگارنده بازجسته است، در میان متون و داستان‌های چاپ‌شده، بیش از همه در *زرین‌قبانامه* حاضر است. به تأثیر از روایت‌های نقالی - مردمی، نام «کریمان» به صورت اسم خاص در اشعار غیرپهلوانی بعد از صفویه هم وارد شده است.²⁵

12. **گذشتن رستم از هفت منظر**: رستم برای رسیدن به سیماب جادو و رهانیدن فرزندانش، از هفت منظر عبور می‌کند که هر منظر آن منسوب به سیاره‌ای است و در هر مرحله با خطری روبه‌رو می‌شود. ترتیب و دشواری‌ها و حوادث هفت منظر چنین است: 1. خانه نقره‌ای منسوب به ماه و کشتن زیباروی جادویی؛ 2. خانه سیاه و سفید عطارد و کشتن جوانی؛ 3. خانه سرخ و مسی زهره و کشته شدن زهره به یاری قمر و عطارد؛ 4. خانه طلایی منسوب به خورشید و کشتن مرغ آتش‌فشان و نابود کردن شاهی آینه‌به‌دست که از آینه طلسم‌آگینش آتش برمی‌خیزد؛ 5. خانه آهنی منسوب به مریخ (سرخ) و رویارویی با پادشاه جادو و لشکرش؛ 6. خانه ارزی منسوب به مشتری (سبزنگ) و رویارویی با عابد و مرغ کوه‌تن؛ 7. خانه سربی منسوب به زحل (سیاه) و رسیدن به پیر هفت‌دست و سرانجام کشتن سیماب جادو و نجات دادن یلان (ب 21953 - 22423).

بن‌مایه گذشتن پهلوان از چند دشواری و خطر برای رسیدن به مقصودی معین نموده‌های گوناگونی در روایت‌های ایرانی دارد که مشهورترین آن‌ها هفت‌خان رستم و اسفندیار در *شاهنامه* است.²⁶ رستم به جز *شاهنامه* در *جهانگیرنامه* نیز برای رفتن به مغرب‌زمین از پنج‌خان می‌گذرد (ر.ک: مادح، 1380: 63-76 ب 837-1088) و هفت منظر یادشده در *زرین‌قبانامه* سومین باری است که این مضمون حماسی - اساطیری را به تهمتن نسبت داده است.

تفاوت این هفت‌خان با دو مورد پیشین و بسیاری از نمونه‌های دیگر روایت‌های ایرانی در این است که در اینجا رستم با خطرهای دشواری‌هایی روبه‌رو می‌شود که محصول طلسم و افسون است نه از نوع موانع رایج در دیگر گزارش‌های داستانی مانند شیر و گرگ و دیو و اژدها و مشابه این داستان را در متون دیگر هم می‌بینیم؛ برای نمونه سیدجنید در *ابومسلم‌نامه* از هفت طلسم می‌گذرد (ر.ک: طرطوسی، 1380: 1/ 421-428) و در داستان *شیرویه نامدار* (ر.ک: 1384: 203-306) از عصر صفوی، شیرویه برای رهانیدن معشوقش از دست مهتر پریان هفت طلسم او

را باطل می‌کند. در *گرشاسپ‌نامه* هم اشاره کوتاهی هست که براساس آن، جادوگران بر سر راه گرشاسپ که عازم نبرد با اژدهاست، هشت طلسم ایجاد می‌کنند و او همه را پس پشت می‌گذارد (ر.ک: اسدی، 1317: 56-57 ب2-3).

5. الگوگیری از داستان‌های دیگر

در سنت حماسی ایران داستان‌هایی با ساخت و موضوع مشابه وجود دارد که بعضی از آن‌ها به‌ویژه در آثار کهن و اصیلی مانند *شاهنامه*، *گرشاسپ‌نامه*، *بهم‌نامه* و... مبتنی بر مضامین و الگوهای مشترک دیرین است و بدون تقلید از یکدیگر، از منابع متثور چنین منظومه‌هایی در آن‌ها وارد شده؛ اما در متون متأخرتر و طومارهای نقالی و روایت‌های شفاهی - عامیانه این گمان که این‌گونه داستان‌ها از نمونه‌ها و الگوهای معروف‌تر در منظومه‌های پیشین تقلید شده و براساس آن‌ها پرداخته شده باشد، محتمل‌تر است. در *زرین‌قیانامه* مواردی از این اشارات و روایات دیده می‌شود که شاید از داستان‌های *شاهنامه* و چند منظومه پهلوانی پس از آن و حتی طومارهای نقالی اثر پذیرفته باشد:

1. هنگامی که مهاکاردیو، از یاران عفریت، به‌دست رستم گرفتار می‌شود، تهمتن به او می‌گوید اگر جای رخس را - که دزدیده شده - نشان دهد او را نمی‌کشد. مهاکار نیز می‌پذیرد که پهلوان را به محل نگهداری رخس راهنمایی کند (ب4397-4404). این بخش و حتی یکی دو بیت آن احتمالاً بر الگوی داستان خان پنجم رستم در *شاهنامه* ساخته شده است که جهان‌پهلوان اولاد را می‌گیرد و به او می‌گوید اگر جای زندانی شدن کاووس و ایرانیان و راه رسیدن به دیو سپید را بنماید، او را پادشاه مازندران خواهد کرد و اولاد نیز قبول می‌کند (ر.ک: فردوسی، 1386: 35 / 2 ب463-472).

2. دهقان پیری نزد کیخسرو می‌آید و از زیانکاری پلنگی در روستایی نزدیک ری شکایت می‌کند. از میان یلان درگاه، کریمان داوطلب نبرد با جانور می‌شود و در این راه حادثی برایش پیش می‌آید (ر.ک: ب21121 به بعد). این مضمون که کسی / کسانی به بزم پادشاه می‌آیند و از دست پتیاره‌ای یا دشمنی ناله می‌کنند و یکی از پهلوانان حاضر دفع‌گزند را می‌پذیرد، چنان که خالقی مطلق (1386: 91) اشاره کرده، از شیوه‌های آغاز / گشودن داستان‌های حماسی است.

شناخته شده ترین نمونه های آن در روایت های ایرانی، آغاز دو داستان رستم و اکوان دیو و بیژن و منیژه است و در *فرامرزننامه* نیز مورد مشابه آن دیده می شود که پیک نوشاد هندی به کاخ کاووس می آید و از بلایای پدید آمده در هندوستان دادخواهی می کند و فرامرز روانه نبرد می شود (ر.ک: فرامرزننامه، 1382: 55-62 ب4-113). احتمالاً، داستان کریمان و پلنگ در *زرین قبانامه* از این روایت ها تقلید شده است.

3. فریلاس دیو هر بهار می آید و از الوندشاه، فرمانروای نهاوند، می خواهد همه مردم سرزمین او آراسته در کوی و برزن باشند تا او یکی را از میان آنها برای ساقی گری خود انتخاب کند و سال بعد او را بیاورد و دیگری را برگزیند. دیو دختر شاه نهاوند را هم می رباید و قصد دارد پسرش را نیز ببرد؛ اما در اردیبهشت ماه که به پیکر ابری ظاهر می شود، تمور او را می گیرد (ب13733-13771 و 13851-13978). الگوی این روایت در منظومه *بهمین نامه* است که دختر بوراسپ را هر سال هنگام بهار می آریند و به جایی بلند می برند. ازدهایی که شیفته دختر است، به شکل ابری نمایان می شود و او را دربرمی گیرد و بعد بدون اینکه آسیبی به دوشیزگی یا جسم دختر برساند، ناپدید می شود. در ادامه داستان یکبار که ازدها می آید و دختر را احاطه می کند، آذربرزین، پسر فرامرز، به جست و جوی او می رود و پتیاره را در کوه می یابد و می کشد (ر.ک: ایرانشاه بن ابی الخیر، 1370: 521 ب8942-8948، 522-523 ب8965-8973 و 525-523 ب8974-9017).

4. عفریت دیو در حضور حضرت سلیمان^(ع) درباره چگونگی نبردش با پدر و فرزندان رستم و اینکه تهمتن او را در خواب گرفته است، دروغ می گوید. رستم بند از دست او باز می کند و برای اثبات مردی خویش دوباره دیو را در بارگاه پیامبر بر زمین می زند (ب11028-11132). مشابه این داستان در *سام نامه* است که سام ابرهای دیو را زنده نزد منوچهر می آورد و دیو در آنجا لاف می زند که کسی نمی تواند دست او را ببندد و پهلوان او را به نیرنگ بسته است. سام دست او را می گشاید، با دیو کشتی می گیرد، او را بر زمین می زند و سرش را می برد (ر.ک: سام نامه، 1392: 630-633).

5. به گفته دیوی به نام قهرش، عفریت دیو:

نهنگ از بن آب گیرد شکار
به تف خورش زود سازد کباب
برآرد به خور سوی چرخ چهار
خورد آن گهی با دو صد من شراب

(ب5378-5379)

این مضمون که پتیاره بلندبالایی نهنگ را از آب می‌گیرد و در برابر خورشید بریان می‌کند و می‌خورد، در **شاهنامه** در وصف دلاوری‌های سام از زبان رستم به گندرودیو نسبت داده شده است:

دگر کندرودیو بُد بدگمان	تنش بر زمین و سرش به آسمان
که دریای چین تا میانش بُدی	ز تابیدن خور زیانش بُدی
همی ماهی از آب برداشتی	سر از گنبد ماه بگذاشتی
به خورشید ماهیش بریان شدی	از او چرخ گردنده گریان شدی

(فردوسی، 1386: 347 / 5 - 657 - 660)

منهراس دیو هم در **گرشاسپ‌نامه**:

ز دریا نهنگ او به خشکی برد

به خورشید بریان کند پس خورد

(اسدی، 1317: 281 ب 17)

در روایت‌های سامی و اسلامی، عوج‌بن‌عنق این‌گونه است. در **تاریخ بلعمی** می‌خوانیم: «عوج را چندانی بالا بود که به لب دریا بایستادی و دست به قعر دریا فروکردی و هر ماهی که خواستی بگرفتی و برکشیدی و آن را به گرمای آفتاب بریان کردی و بخوردی.» (بلعمی، 1383: 343). در **سام‌نامه** هم عوج چنین وصف می‌شود:

به دریا ز ناگه نهنگی گرفت	چگونه نهنگی به‌غایت شگفت
گرفته دمش او یکی درکشید	ز ماهی ورا سوی مه برکشید
به خورشید رخسنداه بریانش کرد	از آن تابش مهر بی‌جانش کرد
پس آن‌گه مر او را سراسر بخورد	ز مغز استخوانش برآورد گرد

(1392: 455 - 456)

در **حملة حیدری** نیز دیوی که دست‌بسته نزد رسول اکرم (ص) آمده است، در وصف خویش می‌گوید:

ز دریا نهنگی چو برداشتم	به خورشید تابنده افراشتم
چو از تف خورشید بریان شدی	مرا کمترین طعمه خوان شدی

(راجی کرمانی، 1383: 83 / 1 - 645 - 646)

اشاره **زرین‌قبانامه** نمود دیگری از این مضمون است و شاید با توجه به نمونه یادشده در **شاهنامه** ساخته شده باشد.

6. شمیلاس، پسر رستم یک‌دست، شبانه به سپاه ایران می‌آید و پس از رهانیدن خاقان و هزیر بلا از بند، شبرنگ بهزاد کیخسرو را می‌دزدد (ر.ک: ب7742-7783). دستبرد شمیلاس شبیه همان کاری است که پدرش در طومارهای نقالی انجام می‌دهد و بعد از آزاد کردن گلرنگ، اسب تمور، رخس رستم را هم با خود می‌برد (ر.ک: طومار نقالی شاهنامه، 1391: 695-697؛ هفت‌لشکر، 1377: 336). دور نیست که کار پسر در منظومه از دستبرد پدر در روایت‌های نقالی تقلید شده باشد.

7. دیوان برای کاستن از آزرده‌گی لاقیس، دختر طغرا، پیکر پدرش را با زر می‌سازند و او آن را در حرم سلیمان^(ع) می‌پرستد (ر.ک: ب3398-3439). منشأ این روایت، داستانی است که در برخی تفسیرها آمده و براساس آن، سلیمان^(ع) پس از کشتن پادشاه بت‌پرست صیدون، دختر او را که جراده نام دارد و خداپرست می‌شود، به زنی می‌گیرد. دختر از سلیمان^(ع) می‌خواهد برای کم شدن از اندوه مرگ پدرش، شیاطین تمثال پدرش را بسازند. پس از این کار، جراده به‌اغوی دیوان در برابر پیکر پدر سجده می‌کند و کنیزکانش نیز به پیروی از او چنین می‌کنند و چهل روز در حرم سلیمان^(ع) بت‌پرستی می‌شود. پیامبر پس از آگاهی، آن بت را می‌شکند و جراده و پیرامونیانش را عقوبت می‌کند (ر.ک: فاسمی، 1383: 389-390). در روایت *زرین‌قبانامه*، طغرا و لاقیس به‌ترتیب جانشین شهریار صیدون و جراده شده‌اند.

6. نتیجه

مروری بر شماری از مهم‌ترین نکات و بن‌مایه‌های داستانی *زرین‌قبانامه* نشان می‌دهد: الف. روایت‌های منظوم و منثور نقالی - عامیانه ایرانی در موضوع پهلوانی محلی برای بازتاب عقاید و خواسته‌های دینی - مذهبی ایرانیان بوده است و آن‌ها می‌پسندیدند که شخصیت‌های محبوب ملی خویش را در باورهای اسلامی و شیعی‌شان سهیم کنند. ب. سنت داستانی ایران در حوزه پهلوانی بسیار گسترده و مفصل بوده که فعلاً بخشی از آن شاید به‌دلیل ماهیت شفاهی به‌دست ما نرسیده و فقط اشارات نادر و مبهمی به برخی رویدادهای آن در متونی مانند *زرین‌قبانامه* باقی مانده است. ج. بررسی دقیق متونی نظیر *زرین‌قبانامه* که شاید ساخت

و بیان نقالی - عامیانه‌شان موجب کم‌توجهی به آن‌ها شده، بر شواهد یا موارد بن‌مایه‌های ادبیات داستانی ایران می‌افزاید.

پی‌نوشت‌ها

1. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ *زرین‌قبانامه* ر.ک: *زرین‌قبانامه* (منظومه‌ای پهلوانی و پیرو شاهنامه از عصر صفویه)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر سجاد آیدنلو (تهران: سخن، 1392، زیر چاپ)، مقدمه.
2. «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»
3. برای دیدن نمونه‌هایی ر.ک: رستم‌نامه، 1387: ده - دوازده مقدمه؛ آیدنلو، 1390: 321-325.
4. چنان‌که برای مثال حماسه‌خوانی از یکی به نام فضیل یولدشو برای راضی کردن روحانی محله و اجازه گرفتن از او برای نقل داستان‌های رستم می‌گوید رستم مسلمان و غازی بوده است (ر.ک: خالقی مطلق، 1372: ب: 30-31).
5. در این گونه داستان‌ها رستم حتی مسلمان و شیعه می‌شود، وضو می‌گیرد و نماز می‌خواند و پس از افتادن در چاه نیرنگ شغاد تا قیام امام زمان^(ع) زنده می‌ماند تا در رکاب ایشان شمشیر بزند (ر.ک: رستم‌نامه، 1387: بیست‌ودو - بیست‌وهفت؛ انجوی شیرازی، 1369: 1/ 77، 125 و 156)؛ سام امام علی^(ع) را به خواب می‌بیند (ر.ک: هفت‌لشکر، 1377: 145)؛ بانوگشسپ، دختر رستم، نماز شام می‌گزارد و سهراب به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند (ر.ک: زریری، 1369: پنجاه)؛ سیاوش هم در نقاشی‌های قهوه‌خانه‌ای با پرچم آراسته به آیه «نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ» از آتش کاووس می‌گذرد (برای دیدن این تصاویر ر.ک: دشتگل، 1387: 108-109؛ متینی، 1369: 369).
6. برای آگاهی بیشتر ر.ک: پریسا داوری، *بر مرکب باد* (بازخوانی قصه سلیمان در ادب فارسی) (تهران: نشر ثالث، 1391)؛ حمید یزدان‌پرست، *داستان پیامبران در تورات، تلمود، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی*، چ 3 (تهران: اطلاعات، 1387)، صص 676-694.

7. ر.ک: تاریخ بناکتی، 1378: 32؛ تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب و العجم، 1373: 108؛ دینوری، 1366: 45؛ میرخواند، 1380: 1/ 691.
8. ر.ک: طومار نقالی شاهنامه، 1391: 826-831؛ هفت لشکر، 1377: 560؛ مختاری، 1341: 827-831؛ رستم‌نامه، 1387: 6-16؛ انجوی شیرازی، 1369: 2/ 110-111، 113-114 و 116-127.
9. مانند:

- | | |
|---|---|
| همی‌راند خواهم سپاهی گران
(فردوسی، 1386: 1/ 179 ب 224) | سوی گرگساران و مازندران |
| بر او راست کردم به گرز گران
(همان، 1036 ب 234) | همه گرگساران و مازندران |
| یکی پورش آمد چو فرخ سروش
سرافراز و خرم‌بوی و دلپذیر
(فرامرزنامه، 1382: 432) | 10. از آن دختر شاه فرطورتوش
ورا نام کردند سام دلیر |
| فروشته از تاج پر همای
(فردوسی، 1386: 1/ 273 ب 1552) | 11. به پیش اندرون سام کیهان‌گشای |
| ز تاج اندر آویخت پر همای
(همان، 161 ب 316 / 3) | بپوشید رخشنده رومی‌قبای |
| بفرمود تا رستم آمدش پیش
(همان، 1298 ب 403 / 5) | 12. بمالید بر تارکش پر خویش |

13. metamorphoses/ transformation

14. نام فلز مربوط به عطارد در زرین‌قبانامه نیامده؛ اما در مآخذ دیگر «سیماب» (جیوه) است.

- | | |
|---|---|
| تدبیرساز و کارکن و رهبر
در خاکِ مِلح و سیم به سنگ اندر
وز آفتاب گفت که زاید زر
مس را همیشه زهره بود مادر
کیوان چو مادر است و سرب دختر | 15. سقراط هفت میر نهاد این را
سبز است ماه و گفت کزو روید
مریخ زاید آهن بدخو را
برجیس گفت مادر ارزیر است
سیماب دختر است عطارد را |
|---|---|

- این هفت گوهران گدازان را
سقراط بازبست به هفت اختر
(ناصر خسرو، 1378: 45)
16. رنگ هر گنبدی ستاره‌شناس
گنبدی کوز قسم کیوان بود
وانکه مریخ بست پرگارش
وانکه از آفتاب داشت خبر
وانکه از زیب زهره یافت امید
وانکه بود از عطاردش روزی
وانکه مه کرد سوی برجش راه
داشت سرسبزی به طالع شاه
(نظامی، 1385: 616)
17. هیچ‌کس بر وی ظفر نیافت از آنکه زره اسفندیار داشت و از آنِ اردشیر، هیچ سلاحی بر وی کار نمی‌کرد و نخستین [نخست این؟] پیراهن آدم داشت از پوست پلنگ آزده. گویند کیخسرو به لهراسپ داد و لهراسپ به گشتاسپ و گشتاسپ به اسفندیار و از اسفندیار به بهمن و از بهمن به همای رسید و همای به داراب داد. فزون از چهارصد تیر در وی زده بودند و او را خیر نبود. (طرسوسی، 1374: 67 / 1).
18. برای آگاهی بیشتر از جنبه تقدس و اهریمن‌ستیزی فلز در باورها و روایت‌های ایرانی ر.ک: ناصر نیکوبخت، هیبت‌الله اکبری گندمانی و علی‌رضا محمدی کله‌سر، «فلز و قداست آن در اساطیر ملی و متون دینی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س 8، ش 18 (بهار 1389)، صص 183 - 188.
19. برای دیدن نمونه‌هایی از این عجایب‌المخلوقات ر.ک: رستگار فسایی، 1383: 442 - 469؛ دادور و مبینی، 1388: صفحات گوناگون.
20. برای دیدن تصاویر ر.ک: گریسون و کول روت، 1390: صفحات مختلف.
21. برای تفصیل بیشتر ر.ک: گلی و صادقی‌نژاد، 1389: 49 - 66.
22. این بیت مشابه هم از بخش طولانی‌تر *برزونامه* است:
نژادم ز سام نریمان بود نریمان ز تخم کریمان بود (برگ 21 ب)
23. برای دیدن شماری از این منابع ر.ک: آیدنلو، 1386: 15 - 16.

24. دیت خون نریمان ز کریمان کوشند حاصل ملک سامان ز خراسان طلبند
آن سیاوش که قتالش به جوانی کردند خونس این طایفه امروز ز پیران طلبند
(خواجوی کرمانی، 1336: 22)

25. برای مثال:

یکی چون رستم و دیگر نریمان یکی هوشنگ آن یک چون کریمان
(تسکین شیرازی، 1382: 298)

جهانگیر و جهان بخش و کریمان چه شد هوشنگ اولاد کریمان
(همان، 402)

قهرمان قهر سیامک سیرِ برزوبرز بارمان بار و کریمان کرم و هومان حال
(فدایی مازندرانی، 1388: 498)

26. برای آگاهی بیشتر ر.ک: آیدنلو، 1388: 1- 27.

منابع

- قرآن کریم (1386). ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چ 6. تهران: دوستان.
- آیدنلو، سجاد (1379). شاهنامه و ادب عامیانه کردی. اورمیه: صلاح‌الدین ایوبی.
- _____ (1386). «بررسی سه بیت از داستان رستم و اسفندیار». پژوهش‌های ادبی. س 5. ش 18. صص 9- 32.
- _____ (1388). «هفت‌خان پهلوان». زبان و ادب (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان). دوره جدید. ش 26. صص 1- 27.
- _____ (1389). «درباره چند رسم پهلوانی در متون حماسی». پیک نور زبان و ادبیات فارسی. س 1. ش 1. صص 5- 26.
- _____ (1390). دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی). تهران: سخن.
- اسدی، ابونصر (1317). گرشاسپ‌نامه. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: بروخیم.
- _____ (1390). لغت فرس. تصحیح و تحشیه استاد عباس اقبال آشتیانی. تهران: اساطیر.

- *اسکندرنامه (1388)*. (بازسازی کهنه‌ترین نسخه اسکندرنامه نقالی). منسوب به منوچهرخان حکیم. به کوشش علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: سخن.
- اکبری مفاخر، آرش (1390). «کریمان کیست؟ (برپایه دست‌نویس هفت‌لشکر گورانی)». *جستارهای ادبی*. س 44. ش 3 (174). صص 15-37.
- امیدسالار، محمود (1389). «علامه قزوینی، شاهنامه و اشاعه داستان‌های حماسی در میان اعراب جاهلی» در *سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون ادبی*. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار. صص 180-194.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم (1369). *فردوسی‌نامه*. چ 3. تهران: علمی.
- ایرانشاه‌بن ابی‌الخیر (1370). *بهم‌نامه*. ویراسته رحیم غفیفی. تهران: علمی و فرهنگی.
- *برزونامه*. نسخه خطی شماره 62855 کتابخانه مجلس.
- بلعمی، ابوعلی محمد (1383). *تاریخ بلعمی*. تصحیح محمدتقی بهار. به کوشش محمدپروین گنابادی. چ 2. تهران: زوار.
- بهار، لاله‌تیک‌چند (1380). *بهار عجم*. تصحیح کاظم دزفولیان. تهران: طلایه.
- بیرونی، ابوریحان (1363). *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چ 3. تهران: امیرکبیر.
- پیگوت، ژولیت (1373). *اساطیر ژاپن*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- *تاریخ بناکتی* (روضه اولی‌الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب) (1378). به کوشش جعفر شعار. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- تبریزی، محمدحسین‌بن خلف (1363). *برهان قاطع*. به اهتمام و حواشی محمد معین. چ 4. تهران: امیرکبیر.
- *تجارب‌الامم فی اخبار ملوک العرب و العجم* (1373). تصحیح رضا انزابی‌نژاد و یحیی کلاتری. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- تسکین شیرازی (1382). *فلک‌نازنامه*. تصحیح سیدعلی آل‌داوود. تهران: توس.
- جعفریان، رسول (1378). *قصه‌خوانان در تاریخ اسلام و ایران*. تهران: دلیل.
- خاقانی، افضل‌الدین (1378). *دیوان*. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. چ 6. تهران: زوار.
- خالقی مطلق، جلال (1371). «فر کلاه». *ایران‌شناسی*. س 4. ش 3. صص 665-666.

- _____ (1372 الف). «ببر بیان (رویین تنی و گونه‌های آن)» در *گل رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. تهران: نشر مرکز. صص 275-342.
- _____ (1372 ب). «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه» در *گل رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. تهران: نشر مرکز. صص 127-170.
- _____ (1386). *حماسه* (پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی). تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ خواجه کرمانی، ابوالعطا (1336). *دیوان*. تصحیح احمد سهیلی خوانساری. تهران: بارانی و محمودی.
- _____ دادور، ابوالقاسم و مهتاب مبینی (1388). *جانوران ترکیبی در هنر ایران باستان*. تهران: دانشگاه الزهرا.
- _____ درویشیان، علی اشرف و رضا خندان مهابادی (1379). *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. ج 4. تهران: نشر و کتاب فرهنگ.
- _____ دشتگل، هلناشین (1387). «مجالس شاهنامه قجری بر بنیاد نقاشی‌های مردمی». *فرهنگ مردم*. س 7. ش 24-25. صص 99-120.
- _____ دینوری، ابوحنیفه (1366). *اخبار الطوال*. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. ج 2. تهران: نشر نی.
- _____ راجی کرمانی، ملابمانعلی (1383). *حملة حیدری*. تصحیح یحیی طالبیان و محمود مدبری. چ 2. کرمان: دانشگاه کرمان و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان.
- _____ رستگار فسایی، منصور (1383). *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ *رستم‌نامه* (داستان منظوم مسلمان شدن رستم به دست امام علی^(ع) به انضمام معجزنامه مولای متقیان) (1387). به کوشش سجاد آیدنلو. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- _____ زریری، مرشد عباس (1369). *داستان رستم و سهراب* (روایت نقالان). ویرایش جلیل دوستخواه. تهران: توس.
- _____ *سام‌نامه* (1392). تصحیح وحید رویانی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

- سلمی، عباس (1374). «پژوهشی در برزنامه و زمینه‌های مختلف آن». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*. س 27. ش 1 (104). صص 15-34.
- سنایی، مجدودبن آدم (1382). *حدیقه الحقیقه*. تصحیح مریم حسینی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سودآور، ابوالعلا (1384). *فرد ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*. تهران: نشر نی.
- سیستانی، ملک‌شاه حسین (1344). *احیاء الملوک*. به‌اهتمام منوچهر ستوده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سیف، هادی (1369). *نقاشی قهوه‌خانه*. ج 3. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و سازمان میراث فرهنگی.
- شالیان، ژرار (1377). *گنجینه حماسه‌های جهان*. ترجمه علی‌اصغر سعیدی. تهران: نشر چشمه.
- شمیسا، سیروس (1387). *فرهنگ اشارات ادبیات فارسی*. و 2. تهران: میترا.
- شیرویه نامدار (1384). تهران: ققنوس.
- صدیقیان، مهین‌دخت (1375). *فرهنگ اساطیری - حماسی ایران*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله (1378). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج 5. تهران: فردوس.
- طرسوسی، ابوطاهر (1374). *داراب‌نامه*. به‌کوشش ذبیح‌الله صفا. ج 3. تهران: علمی و فرهنگی.
- طرسوسی، ابوطاهر (1380). *ابومسلم‌نامه*. به‌اهتمام حسین اسماعیلی. تهران: معین، قطره و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- *طومار شاهنامه فردوسی* (1381). به‌کوشش سیدمصطفی سعیدی و حاج‌احمد هاشمی. تهران: خوش‌نگار.
- *طومار کهن شاهنامه* (1374). به‌کوشش جمشید صداقت‌نژاد. تهران: دنیای کتاب.
- *طومار نقالی شاهنامه* (1391). مقدمه، تصحیح و توضیحات سجاد آیدنلو. تهران: به‌نگار.
- ظاهری‌عبدوند، آمنه (1376). *اسفندیار و رویین‌تنی*. اهواز: مه‌زیار.

- فدایی مازندرانی (1388). *مقتل منظوم*. تحقیق و تصحیح فریدون اکبری شیلدره‌ای. تهران: فرتاب.
- *فرامرنامه* (1382). تصحیح مجید سرمدی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- *فرامرنامه* (1386). به کوشش میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- فردوسی، ابوالقاسم (1386). *شاهنامه*. تصحیح دکتر جلال خالقی مطلق (دفتر ششم با همکاری دکتر محمود امیدسالار و دفتر هفتم با همکاری ابوالفضل خطیبی). تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فرنخ دادگی (1369). *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.
- فریزر، جیمز جرج (1383). *شاخه زرین* (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- فضایی، سودابه (1384). *فرهنگ غرایب*. تهران: افکار و میراث فرهنگی.
- قاسمی، حمیدمحمد (1383). *اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیا و تفاسیر قرآن*. چ 2. تهران: سروش.
- قریب، بدرالزمان (1376). «هفته در ایران قدیم». *نامه فرهنگستان*. س 3. ش 4 (12). صص 11-39.
- قلی‌زاده، خسرو (1389). «خاستگاه سیمرخ از دیدگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی». *پژوهش‌های ادبی*. س 7. ش 23. صص 61-96.
- کریستن سن، آرتور (1377). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ 2. تهران: نشر چشمه.
- گریسون، مارک و مارگارت کول روت (1390). *اثر مهرهای هخامنشی*. ترجمه کمال‌الدین نیک‌نامی و علی بهادری. تهران: دانشگاه تهران.
- مادح، قاسم (1380). *جهانگیرنامه*. به کوشش ضیاءالدین سجادی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- مارزلف، اولریش (1376). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه کیکاووس جهان‌داری. چ 2. تهران: سروش.

- (1390). *تصویرسازی داستانی در کتاب‌های چاپ‌سنگی فارسی*. ترجمه شهروز مهاجر. تهران: چاپ و نشر نظر.
- ماسه، هانری (1357). *معتقدات و آداب ایرانی*. ترجمه مهدی روشن‌ضمیر. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- متینی، جلال (1369). «شاهنامه و شریعت». *ایران‌شناسی*. س 2. ش 2. صص 379-399.
- مجتبابی، فتح‌الله (1352). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محجوب، محمدجعفر (1382). «شاهنامه و فرهنگ عامه» در *ادبیات عامیانه ایران*. به‌کوشش حسن ذوالفقاری. ج 1. تهران: نشر چشمه. صص 77-107.
- مختاری، عثمان (1341). *دیوان*. به‌اهتمام استاد جلال‌الدین همایی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مرتضوی، منوچهر (1384). *مکتب حافظ (مقدمه بر حافظ‌شناسی)*. ج 4. تبریز: ستوده.
- معین، محمد (1385). *تحلیل هفت‌پیکر نظامی*. ج 2. تهران: دانشگاه تهران.
- مقدسی، مطهرین طاهر (1374). *آفرینش و تاریخ*. ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- میرخواند (1380). *تاریخ روضة‌الصفاء فی سیره الانبیا و الملوک و الخلفاء*. تصحیح و تحشیه جمشید کیانفر. تهران: اساطیر.
- مینوی‌خرد (1364). ترجمه احمد تفضلی. ج 2. تهران: توس.
- ناصر خسرو، ابومعین (1378). *دیوان*. تصحیح استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق. ج 5. تهران: دانشگاه تهران.
- نصر، سیدحسین (1377). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. ج 4. تهران: خوارزمی.
- نظامی، الیاس بن یوسف (1385). *خمسه نظامی (براساس چاپ مسکو - باکو)*. ج 2. تهران: هرمس.
- وارسته، سیالکوتی مل (1380). *مصطلحات‌الشعر*. تصحیح سیروس شمیسا. تهران: فردوس.

دوفصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه _____ دوره 1، شماره 1، بهار و تابستان 1392

- هفت لشکر (طومار جامع نقالان) (1377). تصحیح مهران افشاری و مهدی مدائنی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یشتها (1377). تفسیر و تألیف استاد ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.
- Thompson, S. (1955- 1958). *Motif- Index of Folk- Literature*. Bloomington: India University Press.