

A comparative analysis of the function of the myth of Zakhāk as a symbol of evil in the two epic narratives of the Shāhnāmeḥ and the Garshāsp-Nāmeḥ

Aliakbar mesgar¹✉  | Sara okhravi² 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. E-mail: a.mesgar@umz.ac.ir
2. Ph.D. Candidate, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Tehran, Iran. E-mail: sara.okhravi@iau.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: <i>Research Article</i></p> <p>Article history: Received: 14 <i>Jan 2025</i> Revised: 02 <i>April 2025</i> Accepted: 28 <i>June 2025</i> Published online: 16 <i>Dec 2025</i></p> <p>Keywords: <i>Ferdowsi's Shahnameh,</i> <i>Asadi Tusi's Garshasnameh,</i> <i>Zahhak,</i> <i>Eschatological Myth,</i> <i>National Epic,</i> <i>Comparative Analysis</i></p>	<p><i>The figure of Zakhak (Avestan: Azhi Dahāka) stands as one of the most prominent manifestations of demonic forces within the mythical framework of Iranian national epic literature. This archetype reflects the confrontation between the dualities of good and evil in the cultural unconscious of Iranians and has found diverse, and at times contradictory, representations across various texts. Employing a descriptive-analytical method with a comparative approach, and drawing upon Zoroastrian religious texts such as the *Denkard* and *Bundahishn*, this article analyzes two distinct narratives of Zakhak in Ferdowsi's *Shahnameh* and Asadi Tusi's *Garshasnameh*. In Ferdowsi's *Shahnameh*, Zakhak is portrayed as the symbol of absolute evil and decay: a foreign king, devoid of political legitimacy and divine glory (*farr*), possessing a demonic and superhuman visage, who rules tyrannically. His ultimate fate is not death but imprisonment, serving as a perpetual reminder of the consequences of reproducing despotism throughout history. In contrast, *Garshasnameh* presents a more humanized and legitimate image of him. Furthermore, it appears that Ferdowsi's understanding of Zakhak's eschatological role and mechanisms of legitimacy is influenced by Mazdean tradition and religious texts, while Asadi is more affected by the narrative traditions of Eastern Iran. This research demonstrates how the image of Zakhak within mythical, political, and religious discourses reflects differing Iranian attitudes toward the concepts of evil and legitimacy.</i></p>

Cite this article: Mesgar, Ali Akbar; Okhravi, Sara (2025). A comparative analysis of the function of the myth of Zakhāk as a symbol of evil in the two epic narratives of the Shāhnāmeḥ and the Garshāsp-Nāmeḥ. *Iranian Civilization Research*, 7 (2), 216-238



© The Author(s).

DOI: 10.22103/JIC.2025.25882.1474

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

English Extended Abstract

1. Introduction

Iranian epic literature serves as a medium for reflecting mythological beliefs, cultural values, and social attitudes. Among its characters, Zahhak (the Avestan Azhi Dahāka) is one of the most significant demonic figures. His presence in various texts, especially in Ferdowsi's **Shahnameh** and Asadi Tusi's **Garshasnameh**, is of particular importance. In Iranian mythology, Zahhak symbolizes Ahriman (the destructive spirit), darkness, and despotism, standing in opposition to divine glory and kingly legitimacy. As a central figure in Iran's mythic-epic tradition, Zahhak embodies two simultaneous dimensions of cultural anxiety: first, the fear of illegitimate and tyrannical rule, and second, the cosmic dread of evil's return at the end of time. This Ahrimanic king, appearing in Zoroastrian doctrinal texts as Azhi Dahāka, is not only a usurper and enemy of truth but also a key figure in Iranian apocalyptic myth—a being destined to break free at the world's end to battle the final heroes of light and righteousness.

2. Statement of the Problem

In the characterization of Iranian epic and mythological narratives, some figures, including the dragon-shouldered Zahhak, despite his non-Iranian lineage and demonic nature, have attracted significant attention from storytellers and narrators, likely due to his Avestan background, draconic essence, and role in the tales of Jamshid, Fereydun, and Garshasp. A key question propelling this study is: Why and how do two narratives of the same mythological character exhibit such fundamental differences in representing the concept of evil, political legitimacy, and eschatological dimension? Is this difference merely indicative of distinct narrative styles, or does it reflect differing cultural and historical attitudes toward the place of evil and power in society? Through a comparative examination of Zahhak's representation in these two epic works, this research seeks a deeper understanding of the two distinct visions presented and analyzes the ideological and narrative underpinnings of these differences.

3. Discussion and Comparative Analysis

The analysis reveals a profound divergence in the portrayal of Zahhak between the two epics, rooted in different historical contexts, sources, and ideological discourses.

- Zahhak in Ferdowsi's **Shahnameh**

In the **Shahnameh**, Ferdowsi synthesizes the two dimensions of Zahhak—the tyrannical usurper and the apocalyptic threat—into a cohesive and potent symbol. Zahhak is depicted as an utterly illegitimate, foreign ruler, an agent of Ahriman who gains power through patricide and a pact with evil. He lacks the divine **farr**, the essential mandate for righteous kingship in Iranian tradition. His rule is the epitome of injustice (**jowr**) and oppression over all Iranians. Crucially, his defeat by Fereydun, facilitated by the popular uprising of Kaveh the Blacksmith, does not result in his death. Instead, he is imprisoned in Mount Damavand. This narrative choice is highly significant: Zahhak becomes a symbol of eternal, dormant evil—a perpetual threat that can resurface. This reflects not only the political crisis of legitimacy in Ferdowsi's own era (4th-5th century AH) marked by foreign incursions and instability but also aligns with the Zoroastrian eschatological view where Azhi Dahāka

English Extended Abstract

is a final adversary. Evil, in this framework, is absolute, cosmic, and never fully eradicated, only deferred.

- Zahhak in Asadi Tusi's **Garshasnameh**

Although drawing from similar mythological sources, Asadi Tusi's **Garshasnameh** offers a markedly different representation. Here, Zahhak appears, at least initially, as a powerful, wise, and seemingly legitimate king. His descent into tyranny is portrayed more as a gradual process of moral decline and deviation from justice. He is not fundamentally an alien "other" or an incarnate demon; the narrative makes no mention of his foreignness. The cosmic, apocalyptic aspect of his character is greatly diminished. Zahhak is presented less as an eternal symbol of evil and more as a historical king whose fall paves the way for the restoration of political order. In this narrative, evil appears more relative, a product of flawed human judgment and the natural cycle of power's corruption, rather than an absolute metaphysical force.

4. The result:

The comparative analysis indicates that the stark differences in depicting Zahhak are not merely stylistic but reflect two distinct discourses on power, evil, and history within Iranian culture, formed in different historical periods. Ferdowsi's **Shahnameh**, composed during a zenith of political crises in the 4th-5th centuries AH, presents Zahhak as an absolute symbol of illegitimate, foreign tyranny and eternal evil. The emphasis on his imprisonment underscores a profound anxiety about the cyclical return of despotism, leveraging Zoroastrian apocalyptic motifs to cement this warning in the collective Iranian consciousness. The triumph of Fereydun and Kaveh highlights the critical importance of popular legitimacy in confronting such evil.

In contrast, Asadi Tusi's **Garshasnameh**, from the dawn of the 5th century AH—a period of emerging reconstruction—offers a more humanized and historically contextualized Zahhak. Evil is relativized, and legitimacy is presented as something that can be possessed and then lost. This narrative seems influenced more by Eastern Iranian heroic traditions than by strict Zoroastrian eschatology.

Therefore, this study concludes that the myth of Zahhak is a dynamic discursive field. Its varying representations in the **Shahnameh** and **Garshasnameh** reveal how core Iranian concepts of sovereignty, evil, and the end of history were negotiated and reimagined in response to specific historical and ideological circumstances. Ferdowsi's Zahhak serves as a potent political allegory and an eternal cautionary symbol, while Asadi's Zahhak functions as a more humanized figure within a cyclical history of power. Examining these divergent portrayals is essential for a nuanced understanding of the complexities within Iranian intellectual history and the enduring capacity of its epic tradition to articulate profound cultural and political truths.

بررسی تطبیقی کارکرد اسطوره ضحاک به مثابه نماد شر در دو روایت حماسی شاهنامه و گرشاسب نامه

علی اکبر مسگر^۱ | سارا اخروی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه تاریخ دانشگاه مازندران، ایران. رایانامه: a.mesgar@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان دانشگاه آزاد علوم و تحقیقات تهران، ایران. رایانامه: saraokhravi90@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>شخصیت ضحاک در ادبیات حماسه ملی ایران، یکی از برجسته ترین نمودهای اسطوره ای نیروهای اهریمنی است. این انگاره بازتابی از تقابل دوگانه های نیک و بد در ناخودآگاه فرهنگی ایرانیان است و در متون مختلف، بازنمایی های متنوع و گاه متضادی یافته است. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی و رویکردی تطبیقی و با بهره گیری از متون دینی چون دینکرد و بندهش به تحلیل دو روایت متفاوت از ضحاک در شاهنامه فردوسی و گرشاسب نامه اسدی طوسی می پردازد. در شاهنامه فردوسی، ضحاک نماد شر و تباهی، شاهی بیگانه، فاقد مشروعیت و حقانیت سیاسی و با سیمایی اهریمنی و فرانسائی، پادشاهی ستمگرانه دارد؛ موجودی که در پایان زندانی می گردد اما کشته نمی شود تا یادآور پیامدهای بازتولید استبداد در تاریخ باشد. در حالی که در گرشاسب نامه، چهره ای انسانی تر و مشروع تر از او ارائه می شود. همچنین به نظر می رسد دریافت های فردوسی در زمینه مسئله آخرالزمانی ضحاک و سازو کار مشروعیتش متأثر از سنت مزدایی و متون مذهبی است و اسدی بیشتر از سنت های شرق ایران اثر پذیرفته است. این پژوهش نشان می دهد که تصویر ضحاک در گفتمان های اسطوره ای، سیاسی و دینی چگونه بازتاب دهنده نگرش های متفاوت ایرانیان به مفاهیم شر و مشروعیت است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱</p> <p>کلیدواژه ها: شاهنامه فردوسی، گرشاسب نامه اسدی طوسی، ضحاک، اسطوره آخرالزمانی، حماسه ملی، تحلیل تطبیقی.</p>

استناد: علی اکبر مسگر، سارا اخروی، (۱۴۰۴) بررسی تطبیقی کارکرد اسطوره ضحاک به مثابه نماد شر در دو روایت حماسی شاهنامه و گرشاسب نامه؛ پژوهشنامه تمدن ایرانی، (۲)۷، ۲۳۸-۲۱۶.

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان. © نویسندگان.

DOI: 10.22103/JIC.2025.25882.1474



۱. مقدمه

ادبیات حماسی ایران، بستری برای بازتاب باورهای اساطیری، ارزش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی است. در این میان شخصیت ضحاک (اژی‌دهاک اوستایی) یکی از مهم‌ترین چهره‌های اهریمنی در این ادبیات است که حضور او در متون مختلف، به ویژه در شاهنامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ضحاک، که در منابع اوستایی با نام اژی‌دهاک شناخته می‌شود، در اسطوره‌های ایرانی نماد اهریمن، تاریکی و استبداد در برابر فره‌ایزدی و مشروعیت شاهی است. در شاهنامه، ضحاک نماد شر، استبداد و تباهی است؛ فردوسی با تکیه بر عناصر اسطوره‌ای و تاریخی، چهره‌ای اهریمنی و ضد ایرانی از او ترسیم می‌کند که با قتل پدر و بستن پیمان با اهریمن، مسیر سقوط خود و جامعه را رقم می‌زند. در مقابل، اسدی طوسی در گرشاسب‌نامه، هر چند به صورت گذرا از ضحاک نیز چهره‌ای منفی به تصویر می‌کشد و به نوعی شخصیت او را خنثی معرفی می‌کند، اما لحن روایت از شدت تقابل خیر و شر کاسته و جنبه‌های انسانی‌تر از او را به نمایش می‌گذارد. این پژوهش با اتکا به متون کلاسیک و پژوهش‌های جدید به تحلیل این تفاوت‌ها، مقایسه‌ای اسطوره‌ای، روایی و ایدئولوژیک آن و بررسی تطبیقی بازنمایی ضحاک در این دو اثر حماسی می‌پردازد تا از خلال آن، به درک عمیق‌تری از دو بینش متفاوتی که از شخصیت ضحاک در این دو اثر منظوم حماسی است، دست یابیم.

۱-۱- بیان مسئله

در شخصیت‌شناسی روایات حماسی و اساطیری ایران، شهرت و شماری از کسان داستانی به حدی است که گردآوری، تنظیم و تحلیل همه اشارات و اخبار مربوط به آنها خود می‌تواند موضوع کتاب یا رساله‌ای باشد. در سنت حماسی - اساطیری ایران در کنار شهریاران و پهلوانانی چون جمشید، فریدون، گرشاسب، رستم و فرامرز؛ ضحاک ماردوش هم به رغم تبار انیرانی و سرشت اهریمنی و، احتمالاً به سبب سابقه اوستایی، ماهیت اژدهافش و نیز نقش ورزی در بخش‌هایی از اخبار داستانی جمشید و فریدون و گرشاسب بسیار مورد توجه داستان‌پردازان و راویان قرار گرفته است (آیدنلو، ۱۳۹۶: ۱۲۳). شخصیت ضحاک، یکی از برجسته‌ترین چهره‌ها در سنت اسطوره‌ای و حماسی ایران، تجلی‌گاه دو بُعد هم‌زمان از اضطراب فرهنگی است: نخست، هراس از سلطه نامشروع و قدرت ستمگر، و دوم، ترس کیهانی از بازگشت شر در پایان زمان. این پادشاه اهریمنی که در متون دینی زرتشتی چون دینکرد و بندش با نام اژی‌دهاک ظاهر می‌شود، نه تنها غاصب قدرت و دشمن راستی، بلکه یکی از مهم‌ترین چهره‌های اسطوره‌آخرالزمانی در اندیشه ایرانی است؛ موجودی که در پایان جهان از بند خواهد گریخت و با آخرین قهرمانان نور و راستی نبرد خواهد کرد (Shaked, 1994, p. 123). در شاهنامه فردوسی، این دو بُعد به شکلی آشکار در سیمای ضحاک تلفیق یافته است: چهره‌ای اهریمنی، فاقد فره‌ایزدی، بیگانه و قدرت طلب که پس از شکست، به جای مرگ، در کوه دماوند زندانی می‌شود تا تهدیدش باقی بماند. این روایت نه تنها بازتاب بحران مشروعیت سیاسی در زمانه فردوسی است، بلکه تصویر ضحاک را به عنوان نماد شر دائمی و بازگشت‌پذیر در ذهن جمعی ایرانی تثبیت می‌کند؛ شری که هرگز به کلی نابود نمی‌شود، بلکه تنها به تعویق افتاده است که نشان دهنده ویژگی‌ای بنیادین در اسطوره‌های آخرالزمانی می‌باشد.

در مقابل، گرچه گرشاسب‌نامه اسدی طوسی نیز از همان منابع اسطوره‌ای تغذیه می‌کند، اما بازنمایی آن از ضحاک با نگرشی متفاوت همراه است: در این اثر به نظر می‌رسد که ضحاک در آغاز پادشاهی با اقتدار، خردمند

و حتی واجد مشروعیت است که به مرور زمان و بر اثر انحراف از عدالت، به موجودی تباه تبدیل می‌شود. در این روایت، ضحاک نه نشانه تهدید کیهانی و ابدی، بلکه محصول سیر طبیعی زوال قدرت است؛ نه تجسد شرّ جاودانه، بلکه یکی از پادشاهان تاریخ که سقوطش مقدمه‌ای برای استقرار دوباره‌ی نظم سیاسی است. از این منظر، پرسشی کلیدی که این مطالعه را به پیش می‌راند، این است که چرا و چگونه دو روایت از یک شخصیت اسطوره‌ای یکسان، چنین تفاوت بنیادینی در بازنمایی مفهوم شر، مشروعیت سیاسی و بُعد اسطوره آخرالزمانی او نشان می‌دهند؟ آیا این تفاوت صرفاً بیانگر سبک‌های متفاوت روایتگری است یا بازتاب نگرش‌های متفاوت فرهنگی و تاریخی به جایگاه شر و قدرت در جامعه است؟

به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش در تحلیل تطبیقی دو اثر، نشان می‌دهد که در شاهنامه فردوسی، ضحاک نماد شرّ ابدی و فاقد مشروعیت است که نه تنها سقوط می‌کند، بلکه حضورش به صورت یک تهدید دائمی باقی می‌ماند. اما در گرشاسب‌نامه، ضحاک پادشاهی است که با وجود شروعی مشروع، در مسیر سقوط تاریخی قرار می‌گیرد و اسطوره آخرالزمانی بودنش کمرنگ تر است. این تفاوت‌ها بازتاب دو گفتمان متضاد درباره قدرت و شر در فرهنگ ایرانی است که در دو دوره و زمینه تاریخی متفاوت شکل گرفته‌اند.

۲-۱- پیشینه پژوهش :

شخصیت ضحاک، به عنوان یکی از نمادهای بنیادین شر در اسطوره‌های ایرانی، در طول سال‌ها مورد توجه پژوهشگران ادبی، اسطوره‌شناسان قرار گرفته است. تفاوت بنیادین بازنمایی این شخصیت در دو اثر شاهنامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، همواره موضوعی مناقشه برانگیز در تحلیل‌های تطبیقی و تاریخ ادبیات حماسی بوده است. مرتضی جعفری (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل بلاغی روایت و تصویرگری در گرشاسب‌نامه اسدی طوسی» نیز در تحلیلی بلاغی، سبک روایت گرشاسب‌نامه را راوی محور، موجز و متمرکز بر نقل، در مقابل زبان قهرمان محور، تصویری و تفصیلی شاهنامه دانسته است. او معتقد است که این تفاوت سبک، تأثیر مستقیم بر شخصیت‌پردازی ضحاک در دو اثر دارد. اکرم نعیمی (۱۴۰۱) در کنفرانس بین‌المللی زبان، ادبیات، تاریخ و تمدن ایران و اسلام با بررسی عناصر غنایی در گرشاسب‌نامه، نشان داده است که اسدی با افزودن لایه‌های ستایش، نیایش، مضامین عاشقانه و طبیعت محور، فضای حماسی را تلطیف کرده است.

این ویژگی‌ها باعث می‌شود که چهره ضحاک در گرشاسب‌نامه کمتر خشونت‌آمیز و اهریمنی جلوه کند. رادمش و معتضدکیانی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی ضحاک در گرشاسب‌نامه و شاهنامه» با تمرکز بر مقایسه ساختار اسطوره‌ای شخصیت ضحاک در دو متن، به این نتیجه رسیده‌اند که گرچه در هر دو روایت، ضحاک نماد شر تلقی می‌شود، اما تفاوت بنیادینی در شیوه بازنمایی این شر وجود دارد. در گرشاسب‌نامه، او ابتدا شخصیتی مثبت، منظم، مشروع و حتی برخوردار از فره ایزدی است که پس از ظهور فریدون، تدریجاً به نماد شر تبدیل می‌شود.

گنزler (Gunzler, 2012) در مقاله‌ای در Journal of Mythic Structures با تحلیل ساختار دوگانه‌ی خیر و شر، پیشنهاد می‌دهد که اسطوره ضحاک در شاهنامه، بر پایه‌ی تقابل «فرّه ایزدی» و «استبداد اهریمنی» بنا شده است. در حالی که گرشاسب‌نامه تلاش می‌کند با تعدیل این تقابل، نگاه متعادل‌تری به نظم شاهانه داشته باشد که ریشه در سنت‌های زرتشتی دارد. بنابراین، آنچه این پژوهش را از تحقیقات پیشین متمایز می‌سازد این است که بازنمایی ضحاک در شاهنامه و گرشاسب‌نامه نه فقط یک تفاوت روایی، بلکه تفاوتی گفتمانی درباره‌ی مشروعیت و معنای شر در فرهنگ ایرانی است.

۲- تعریف مفاهیم کلیدی پژوهش:

شر در سنت اسطوره‌ای و دینی ایران

فیلسوفان اخلاق، سیاست و حقوق در دهه‌های اخیر توجه فزاینده‌ای به مفهوم شر نشان داده‌اند؛ توجهی که بیش از هر چیز، واکنشی است به فجایع تاریخی و اجتماعی و تلاش برای نام‌گذاری وضعیت‌های هولناک انسانی. شر در معنای گسترده، هر نوع وضعیت نامطلوب یا کردار نادرست را دربرمی‌گیرد، اما در معنای محدود، تنها به کنش‌ها و پدیده‌هایی اطلاق می‌شود که از نظر اخلاقی به‌غایت نفرت‌انگیزند (کالدر، ۱۳۹۶: ۱۲-۱۳). در سنت الاهیاتی، شر معمولاً به دو گونه «اخلاقی» و «طبیعی» تقسیم می‌شود: شر اخلاقی حاصل انتخاب‌ها و کنش‌های آگاهانه انسان است، در حالی که شر طبیعی از نیروهای ویرانگر طبیعت سرچشمه می‌گیرد. افزون بر این، مرین آدامز گونه‌ای دیگر از شر را با عنوان «شر وحشتناک» معرفی می‌کند؛ شری که به تعبیر او، نه تنها رنج می‌آفریند، بلکه اساساً معنای زندگی را در هم می‌شکند، همچون کشتار بی‌رحمانه زنان و کودکان (پورمحمدی، ۱۳۹۷: ۱۴-۱۶).

این تمایز میان انواع شر، در سنت دینی و اسطوره‌ای ایران نیز پیشینه‌ای دیرینه دارد. دوگانگی بنیادین میان اهورامزدا و اهریمن، صرفاً تقابلی کیهانی نیست، بلکه کوششی نظری برای تبیین نسبت میان شر اخلاقی و شر طبیعی در ساختار هستی به شمار می‌آید. بدین‌سان، اندیشه ایرانی با بازنمایی شر به‌مثابه نیرویی مستقل، فعال و ستیزگر با خیر، از نخستین نمونه‌های شکل‌گیری کیهان‌شناسی و اخلاق دوگانه در تاریخ اندیشه بشر محسوب می‌شود.

در آیین زرتشتی، مفهوم شر بر پایه همین دوگانگی میان اهورامزدا، نماینده نظم و راستی، و اهریمن، عامل آشوب و تباهی، استوار است. این تقابل بنیادین در متون پهلوی همچون بندهش و دینکرد بازتاب یافته و در آن‌ها شر نه به‌عنوان فقدان خیر، بلکه به‌منزله نیرویی اصیل، ویرانگر و کنش‌مند معرفی می‌شود. در بازتاب اسطوره‌ای و ادبی، این نیروی شر اغلب در قالب شخصیت‌هایی چون ضحاک مجسم می‌گردد؛ چهره‌ای که هم فاقد فره ایزدی است و هم تجسد اهریمن در کالبد انسان. ضحاک در این معنا «مظهر شر درونی جامعه» است که صورت بیرونی آن در استبداد و خشونت سیاسی نمود می‌یابد. از این‌رو، کلیت شخصیت او منفی است: هدف‌هایش ویران‌سازی، فساد، زشتی و تباهی است و بزرگ‌ترین کنش او تحمیل رنج، مرگ و تباهی آشکار بر انسان‌هاست (هینلز، ۱۳۹۳: ۸۳-۸۴).

در کنار این تصویر از شر، یکی از مفاهیم بنیادین اساطیر جهان که در اسطوره‌های ایرانی نیز جایگاهی محوری دارد، مفهوم رویش است. این مفهوم از کهن‌ترین بن‌مایه‌های بشری به شمار می‌آید و در اسطوره‌های ملل گوناگون بازتاب یافته است. اهمیت رویش و آیین‌های باروری در مطالعات اسطوره‌شناختی چنان است که مردم‌شناس و اسطوره‌شناس برجسته بریتانیایی، جیمز جرج فریزر، چارچوب نظری پژوهش‌های خود را بر آن استوار کرده و افسانه آیین‌های باروری را «عصاره تقریباً همه اساطیر عالم» دانسته است (فریزر، ۱۳۸۸: ۷). در پرتو مفهوم رویش، می‌توان شماری از مهم‌ترین روایت‌های اسطوره‌ای ایران، از جمله مرگ کیومرث و رویش مشی و مشیانه، کشته شدن سیاوش و حتی بندی شدن ضحاک را تحلیل کرد. با این حال، در کنار بن‌مایه‌های شناخته‌شده‌ای که رویش را در پیوند با زایش، زندگی و فزونی خیر نشان می‌دهند، بن‌مایه‌ای دیگر نیز شکل گرفته است که بر اساس آن، موجودات و نیروهای اهریمنی نیز قادر به روییدن و تکثیر هستند (کهریزی، ۱۴۰۳: ۵۶). یکی از برجسته‌ترین نموده‌های اسطوره‌ای این بن‌مایه، ماران رسته از دوش ضحاک است؛ مارهایی که هر بار بریده می‌شوند، دوباره می‌رویند و بدین‌سان، رویش در خدمت تکثیر شر قرار می‌گیرد (همان، ۱۴۰۳: ۵۹). این تصویر، در ظاهر، با جهان‌بینی زرتشتی که رویش و افزونی را به خواست اهورامزدا می‌داند - چنان‌که فردوسی می‌گوید: «بهی زان فزاید که تو خواستی» (فردوسی، ۱۳۹۶، ۹۷: ۱) - در تعارض می‌نماید. در بندهش، هنگامی که از صف‌آرایی نیروهای اهریمنی در برابر نیروهای اهورامزدا سخن می‌رود، «گناگی» به‌عنوان نیروی اهریمنی به معنای «از بین بردن»، در برابر «افزونی» به‌مثابه نیرویی اهورامزدا قرار می‌گیرد (بهار، ۱۳۷۵: ۹۵). با این همه، در این جهان‌بینی ایرانی -

زردشتی، اهریمن می‌تواند از برخی قابلیت‌هایی که اهورامزدا پدید آورده است، در راستای کردارهای پلید خود بهره گیرد؛ چنان‌که «هیچ خلقتی بدون زمان ممکن نبود و با خلق زمان کرانه‌مند توسط هرمزد، اهریمن نیز قادر به آفرینش شد» (بهار، ۱۳۷۵: ۱۳۸). از همین رو، اهریمن نیز می‌تواند از مفهوم رویش بهره برده و آن را به ابزاری برای تکثیر شر بدل سازد.

مشروعیت سیاسی در اندیشه ایرانی

در سنت فکری و اسطوره‌ای ایران، مبنای مشروعیت سیاسی با مفهومی بنیادی به نام فره ایزدی (xvarənah) پیوند دارد؛ نیرویی ماورایی و قدسی که شاه دادگر را تأیید و حمایت می‌کند و در صورت عدول او از «راستی»، از وی فاصله می‌گیرد و زوال قدرت را رقم می‌زند. درباره ریشه واژه فره، دیدگاه‌ها یکسان نیست؛ برخی آن را یادگاری از زبان مادی دانسته‌اند، هرچند این نظر قطعی تلقی نمی‌شود. شکل فرضی این واژه در فارسی باستان farnah است و اگرچه در سنگ نوشته‌های هخامنشی به صراحت ذکر نشده، حضور آن در نام‌های خاص این دوره - مانند Artafarnah به معنای «دارنده فره راستی» - نشان‌دهنده رواج مفهومی آن در ساحت قدرت است. صورت اوستایی آن xvarənah و در متون پهلوی غالباً در قالب هزوارش به صورت farr یا xwarrah ثبت شده و در فارسی نیز با اشکال «فرّ»، «فرّه»، «خورّه» و «خرّه» استمرار یافته است. کاربرد گسترده این واژه در نام‌های خاص فارسی میانه، پارتی، سغدی و دیگر شاخه‌های ایرانی، نشان از جایگاه دیرپای آن در ذهنیت سیاسی-دینی ایرانیان دارد. فره یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال اثرگذارترین ادراکات ذهنی فرهنگ ایرانی است. معنای آن در فارسی امروز با «شکوه» و «شوکت» پیوند دارد و در شاهنامه نیز مترادف «اورند» (شکوه) و «وَرَج» (شأن و شوکت) به کار رفته است (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۲-۳۳). با این حال، قلمرو معنایی فره بسیار فراتر از شکوه ظاهری است؛ از برخی عبارات اوستا مشخص می‌شود که فر (فرّه)/ خورنه، نیرویی رازآلود یا قدرتی درخشان با ماهیتی آتشین است (نیولی، ۱۳۹۱: ۱۰۶).

بیشترین توصیف‌های نظام‌مند از فره در زامیاد یشت آمده است؛ یشتی که می‌توان آن را کهن‌ترین متن رزمی-اسطوره‌ای بازمانده از ایران دانست. در کرده ۱ تا ۱۵ و از بند ۹ تا ۹۶، ماهیت، تجلیات و تحول فره توصیف شده است. بندهای ۲۷ تا ۲۹ به فره تهمورث اختصاص دارد، و در فقرات ۳۰ تا ۴۴ نحوه پیوستن و جدا شدن فره از جمشید روایت می‌شود؛ بدین گونه که جمشید در دوران راست‌کرداری به یاری فره کامیاب بود، اما پس از دروغ‌گویی، فره سه بار از او روی برتافت: نخست به مهر ایزد فروغ پیوست، سپس به فریدون، سرکوب‌کننده ضحاک رسید و نهایتاً به گرشاسپ پهلوان تعلق یافت (ثروتیان، ۱۳۵۰: ۳). در میان رودان نیز مفهومی مشابه دیده می‌شود: شاه خاستگاهی الهی داشت و حتی گاه «خدا» نامیده می‌شد. مشروعیت او از سوی خداوند اعطا می‌شد و در برابر انسان‌ها تنها به نیروی الهی پاسخ‌گو بود. اگر این «فره سلطنت» از او سلب می‌گردید، حکومتش سقوط می‌کرد. در ایران، مشابه همین منطق برقرار بود؛ چنان‌که فره پس از خطای جمشید از او کنار کشید، اما به‌رغم قدرت‌طلبی ضحاک، به وی نپیوست (بهار، ۱۳۹۸: ۱۶۴-۱۶۵).

با این حال، در متون حماسی ایرانی برداشت یکسانی از مشروعیت دیده نمی‌شود. در شاهنامه، ضحاک از آغاز فاقد فره است و سلطنتش بر فریب و خشونت استوار می‌شود. اما در گرشاسپ‌نامه تصویر متفاوتی ارائه شده است: ضحاک در آغاز سلطنت با خطاب رسمی به «جهانبان» و با تمجید از نظم الهی، چهره‌ای صاحب عقل، نظم و نوعی مشروعیت ظاهری نشان می‌دهد؛ هرچند فرجام او همچنان به تباهی می‌انجامد. این تفاوت رویکرد نشان می‌دهد که روایت‌های حماسی ایرانی، مشروعیت را گاه ذاتی و آسمانی (مانند شاهنامه) و گاه فرایندی، مشروط و قابل زوال (مانند گرشاسپ‌نامه) تلقی کرده‌اند.

اسطوره آخرالزمانی

برای فهم درست مفهوم آخرالزمان در باور ایرانیان باستان، توجه به بافت کیهانی تاریخ جهان امری اساسی است. همان‌گونه که آندرس هولتگارد تأکید می‌کند، فرجام‌شناسی ایرانی تنها در پرتو هماهنگی ذاتی میان آغاز و انجام جهان قابل درک است؛ هماهنگی‌ای که ویژگی منحصر به فرد جهان بینی ایرانی به شمار می‌آید (اژیر، ۱۳۹۲: ۱۹). بر این اساس، تاریخ کیهانی در اساطیر ایرانی به سه مرحله‌ی بندهشن (آغاز آفرینش و جدایی خیر و شر)، گمیزشن (اختلاط و ستیز این دو اصل)، و وزارشن (جدایی نهایی خیر و شر در آخرالزمان و پیروزی کامل نیروهای خیر) تقسیم می‌شود (نظری فارسانی، ۱۴۰۱: ۱۷۲).

متون پهلوی تصویری نسبتاً همسان از آخرالزمان ارائه می‌دهند که شامل غلبه‌ی موقتی نیروهای شر، مقابله‌ی نیروهای خیر، نبرد امشاسپندان و ایزدان با دیوان، رستاخیز، و تمایز نهایی درستکاران از بدکاران است. با وجود تفاوت‌های جزئی، این متون در کلیت خود سازگارند و در پژوهش‌های پورداد (۱۹۲۷: ۳۵-۴۷)، ژاله آموزگار (۱۳۸۴: ۸۸-۸۳)، و شائول شاکد (Shaked, 1998) بازتاب یافته‌اند. در این چارچوب، اسطوره‌های آخرالزمانی ایرانی روایتگر نبرد نهایی خیر و شر در پایان چرخه‌ی کیهانی‌اند. اژی دهاک/ضحاک به‌عنوان نماد برجسته‌ی شر، پس از شکست، در کوه دماوند به بند کشیده می‌شود، اما نابود نمی‌گردد؛ همین «زنده ماندن در بند» او را به نماد شر خفته و تهدیدی بالقوه برای پایان جهان بدل می‌کند. این بن‌مایه در متون پهلوی و شاهنامه حضور دارد، هرچند در گرشاسب‌نامه، وجه کیهانی و آخرالزمانی ضحاک کمرنگ شده و او بیشتر به‌صورت پادشاهی انسانی و سقوط کرده تصویر می‌شود. اندیشه‌ی به بند کشیده شدن شر تا فرارسیدن آخرالزمان، تنها به ضحاک محدود نیست؛ اهریمن نیز تا پایان جهان در «بند مینو» نگاه داشته می‌شود. به‌گزارش روایات داراب هرمزدیار - که سرکارتی آن را از کهن‌ترین سنت‌های اساطیری ایران می‌داند - اهریمن پس از ویران‌سازی جهان، به دست ایزدان دوباره به دوزخ افکنده و در بند مینو محبوس می‌شود (سرکارتی، ۱۳۸۵: ۱۰۵؛ روایات داراب هرمزدیار، ۱۳۱۸: ۸۲/۲). این الگو با سنت ترسایی نیز قابل مقایسه است؛ جایی که شیطان پس از رهایی موقت، بار دیگر مغلوب شده و به عذاب ابدی افکنده می‌شود (کتاب مقدس، عهد جدید، ۱۳۸۳: ۹۶۱-۹۶۲).

۳- بازتاب شخصیت ضحاک در متون کهن دینی و اسطوره ای ایران:

در زبان پارسی، واژه‌ی «اسطوره» وام واژه‌ای است برگرفته از زبان عربی؛ اما این واژه خود وام واژه‌ای از اصل یونانی هیستوریا (historia) به معنی استفسار، تحقیق، اطلاع، شرح و تاریخ است (بهار، ۱۳۷۵: ۳۴۳). در پنجاه سال اخیر، پژوهشگران غربی بار دیگر به کشف و بازشناسی معنای بنیادین و حقیقی اسطوره دست یافته‌اند؛ با این همه، تاریخ اسطوره پژوهی بسیار قدیمی‌تر است و از نیمه دوم سده نوزدهم، در آثار اندیشمندانی چون ماکس مولر، آندرو لانگ و سر جیمز فریزر جلوه‌گر شد. مولر اسطوره را «بیماری زبان» می‌خواند و منشأ آن را در لغزش‌های زبانی و دگرگونی معنایی واژگان جست‌وجو می‌کرد. لانگ بر این باور بود که اسطوره‌ها محصول شخصیت بخشی به نیروها و پدیده‌های طبیعی‌اند؛ فرایندی ذهنی که بازتاب مرحله زنده‌انگاری در فرهنگ‌های ابتدایی محسوب می‌شود. فریزر نیز اسطوره را تلاشی نادرست و ناکارآمد برای تبیین پدیده‌های طبیعی از سوی انسان اولیه تلقی می‌کرد. در آغاز سده بیستم، فروید و یونگ با گشودن افق‌های جدید در روان‌کاوی، حیات تازه‌ای به اسطوره پژوهی بخشیدند و هم‌سانی‌های چشم‌گیری میان ساختار اسطوره‌ها و سازوکارهای ناخودآگاه انسانی آشکار ساختند. رشد رویکردهای نوین و مثبت به اسطوره، بیش از هر چیز مرهون پیشرفت‌های قوم‌نگاری و انسان‌شناسی معاصر است. پژوهش‌های علمی درباره جوامع باستانی - جوامعی که اسطوره در آنها تا روزگار نزدیک همچنان زنده و کارآمد بوده است - نشان می‌دهد که اسطوره در نظر انسان بدوی، «روایتی راستین» تلقی می‌شود؛ روایتی که ارزش آن از قداست، نمونه وارگی و معنای ژرف آن ناشی می‌گردد (وارنر، ۱۳۷۹: ۱۶).

در این میان، برخی اندیشمندان اسطوره را پیش از هر چیز «گفتار» می‌دانند. باین‌حال، اسطوره هر نوع گفتاری نیست، بلکه تنها در شرایط و وضعیت‌های خاص زبانی به اسطوره بدل می‌شود. آنچه باید از آغاز روشن کرد این است که اسطوره یک «نظام ارتباطی» و در حقیقت «پیام» است. از این منظر، اسطوره نه عینیت (ابژه)، نه مفهوم و نه ایده‌ای مستقل، بلکه «شیوه‌ای از دلالت» و «نوعی صورت» است (بارت، ۱۳۸۰: ۸۵). به‌طور کلی، اسطوره را می‌توان مجموعه‌ای از روایت‌های جاودانه دانست؛ روایت‌هایی که پیش از تاریخ یا در سپیده‌دم آن در ذهن انسان شکل گرفته و مرز میان واقعیت و خیال را به نرمی درمی‌نوردند (سرامی، ۱۳۷۷: ۶۲). بدین اعتبار، اسطوره نقلی از یک رویداد مقدس در آغاز زمان است؛ روایتی که رخدادهای بنیادین جهان را بازمی‌گوید و از این طریق، ساختار هستی و الگوهای رفتاری انسان را مشروعیت می‌بخشد (الیاده، ۱۳۸۲: ۳۴).

یکی از داستان‌های اساطیری ایران باستان، اسطوره ضحاک است که جایگاه ویژه‌ای را در منابع گوناگون به خود اختصاص داده است. در بررسی این روایت در اوستای کهن، تنها جایی که از اژی دهاک یاد می‌شود یسنای نهم یا هوم یش است. « { فریدون } ... آن که « اژی دهاک » را فرو کوفت؛ { اژی دهاک } سه پوزه سه کله‌ی شش چشم را، آن دارنده‌ی هزار { گونه } چالاک‌ی را، آن دیو بسیار زورمند دروج را، آن دروند آسیب رسان جهان را، آن زورمندترین دروجی که اهریمن برای تباه کردن جهان اشه، به پتیارگی در جهان استومند بیافرید» (یسنا، ها ۹، بند ۱۶۱: ۸). در اینجا می‌بینیم که ثرتون (فریدون)، قهرمان اوستایی، اژی دهاک، را فرو می‌کوبد. در دینکرد هفتم نیز اشاره می‌شود که فریدون پیش از تولد مقدر بود ضحاک را مغلوب کند. « و فریدون... از رحم مادر پاسخ دهنده به ضحاک شد، و آن موجود پست دور و فلج گردید...» (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹: ۲۰۱ و ۲۰۲). به نظر می‌رسد اژی دهاک اوستا صرفاً یک مار/ اژدهاست و در این متون هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که دارای صورتی انسانی بوده باشد. ثرتون (فریدون) و اژی دهاک، مانند بسیاری از ایزدان و دیوان اوستایی، در اساطیر ودایی هند نیز حضور دارند که در آنجا به ترتیب با نام‌های « تریتا آپتیا » و « ویشواروپا » خوانده می‌شوند. ویشواروپا در وداها نیز فاقد تجسم انسان گونه است و تنها به صورت اژدها / ماری سه سر دیده می‌شود. بنابراین می‌توان ادعا کرد که اژدهای اوستا، در زمان نگارش اوستای کهن، هنوز پا به قلمرو انسانی نگذاشته است (گازرانی، ۱۳۹۸: ۱۲). در یشت‌ها و وندیداد نیز شواهدی وجود دارند که چنین تصویری را که در اوستای کهن از ضحاک آمده به ما می‌دهد اما در این بخش، گذشته از تکرار توصیفات، اطلاعات تازه‌ای نیز می‌آید. نخست آن که گفته می‌شود اژی دهاک اهل جایی است به نام « بوری » که به نظر می‌رسد همان بابل باشد. چنان که خواهیم دید داستان ضحاک با شهر بابل نیز پیوند دارد. در آبان یشت، کرده‌ی هشتم آمده است که: « از برای او اژی دهاک (ضحاک) سه پوزه در مملکت بابل (بوری) صد اسب هزار گاو و هزار گوسفند قربانی کرد» (یشت‌ها، کرده ۸، بند ۲۴۷: ۲۹: ۱).

بنابراین می‌توان دید که در اینجا برخی از عناصر داستان جدیدتر، که در آن ضحاک در شهر بابل است، به توصیف اژی دهاک در یشت‌ها اضافه شده است. همانطور که در همان بخش از یشت‌ها جلوتر می‌رویم در کرده نهم آبان یشت، متوجه ظهور روایت‌های داستانی دیگر از اژی دهاک می‌شویم که دارای دو زن با نام‌های « سنگهوک » و « ارنوک » است. (یشت‌ها، کرده ۹، بند ۳۴، ۲۴۹: ۱) این دو زن که در یشت‌ها زیباترین آفریدگان جهان توصیف شده‌اند، همان شهرناز و ارنواز روایت فردوسی‌اند؛ دو خواهر جمشید که به اجبار همسر ضحاک می‌شوند. بنابراین، باید گفت که در این بخش از یشت‌ها خصوصیات انسانی اژی دهاک مشهود تر و ملموس تر می‌شود. با این همه، اژی دهاک یشتها، باز هم به وصف یسنا از او، یعنی اژدهایی اهریمنی نزدیک تر است به طوری که در متن نووستایی وندیداد نیز اژی دهاک بار دیگر در نقش همان موجودی ظاهر می‌شود که فریدون او را از پا در می‌آورد. « چهاردهمین کشور با نزهت که من اهورا مزدا آفریدم ورنه چهار گوش varena است که در آن فریدون قاتل آژی دهاک زائیده شده است» (وندیداد، ۱۳۸۲، ۷۱). برای جمع بندی نحوه‌ی شخصیت پردازی اژی دهاک در اوستا می‌توان با اطمینان گفت که اژی دهاک اوستای کهن بدون شک مار/ اژدهایی فاقد خصوصیات انسانی است. در اوستای نو نیز همان توصیفات تکرار می‌شوند، به استثنای اشاراتی

چند در یشت ها، که می تواند نشانی باشد از آن که در این زمان عناصری از منبعی دیگرغیراز اوستای کهن به آن وارد شده اند (گازرانی، ۱۳۹۸: ۱۴). آنچه مسلم است این است که در سراسر ادبیات اوستایی، در هیچ جا صراحتاً از اژی دهاک به عنوان شاهی که پس از جمشید بر تخت سلطنت ایران نشسته سخنی به میان نیامده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۰). در متن پهلوی بندهش که یکی از مهم ترین متون پهلوی پس از اوستا است، درباره ضحاک که او را بیوراسب نیز می خواند، آمده که فریدون هنگامی که او را بگرفت، به کشتن نتوانست پس به کوه دنباوند بیست. در این متن که ضحاک را پادشاهی بد فرآز که یک هزار سال پادشاهی داشته، و به کارهای ناشایست نظیر به بوجود آوردن نژاد سیاه {زنگیان} پرداخته، اشاره کرده است (فرنخ دادگی، ۱۳۹۵: ۱۲۸ و ۱۳۹). همچنین در بندهش، اژی دهاک صریحاً به عنوان موجودی شرور معرفی شده که از سوی اهریمن آفریده شده است. او از لحاظ تبار، غیرایرانی دانسته می شود و دشمن دین و خرد و راستی است. آن گونه که در بندهش آمده، ضحاک پسر تاز از نسل بیگانگان است در این متن، پیوندی مستقیم میان ضحاک و اسطوره آخرالزمانی برقرار شده است و به نابود شدن ضحاک توسط گرشاسب اشاره شده است (فرنخ دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۹ و ۱۴۲). در خصوص گزارش فرجام رستاخیزی ضحاک در روایت پهلوی نیز آمده است که از جمله خویشکاری های اهریمنی ضحاک در پایان جهان و پس از پاره کردن بند این است که فرمانروایی دیوان را برعهده می گیرد و به آزدن آب و آتش و گیاه و مردم می پردازد تا اهورامزدا و امشاسپندان، گرشاسب را روانه ی نبرد و کشتن ضحاک کنند (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۰). این رویکرد، زمینه ساز روایت فردوسی از زندانی شدن ضحاک، و بسط معنای فرجام شناسانه آن در شاهنامه است. در رابطه با تبار بیگانه بودن ضحاک نیز در دینکرد سوم آمده که ضحاک، کسی از نسل تاج است (West, 1892, Dēnkard III.227). در فصل سوم، بند سوم، دینکرد پنجم نیز از ضحاک به عنوان آسیب رسانانی چون اسکندر و نابود کننده ی اغریث و ملکوس و... یاد شده است (دینکرد پنجم، ۱۳۹۹: ۳۶). در ترجمه انگلیسی جلد ششم از دینکرد نیز ضحاک یا اژی دهاک به عنوان نماد شرّ دیرین، حامل تمام اشکال گناه و دشمن نظم دینی معرفی شده است (Shaked, 1979: 45-47).

بررسی متون دینی و اسطوره های ایرانی، به ویژه اوستا، بندهش و دینکرد، نشان می دهد که شخصیت ضحاک یا اژی دهاک، در این منابع فراتر از یک پادشاه ظالم، به منزله تجسم شرّ کیهانی و دشمن نظم ایزدی تصویر شده است. او نه تنها از تبار بیگانه و اهریمنی است، بلکه جایگاهی فرجام شناسانه دارد؛ به گونه ای که کشته نمی شود، بلکه به بند می افتد تا در نبرد نهایی آخرالزمان، شکست بخورد. چنین سیمایی از ضحاک، او را به یکی از مهم ترین قطب های شر در ناخودآگاه اسطوره های ایرانی بدل کرده است. این چارچوب کهن، در واقع بنیان معرفتی روایت های بعدی از ضحاک در متون حماسی چون شاهنامه و گرشاسب نامه را فراهم می آورد؛ با این تفاوت که هر یک از این آثار، با توجه به گفتمان تاریخی و نگرش سیاسی خاص خود، برداشت متفاوتی از اسطوره ی شر و مسئله مشروعیت ارائه می دهند. از این رو، بررسی تطبیقی روایت فردوسی و اسدی طوسی از ضحاک، نه تنها از منظر روایت پردازی، بلکه از منظر تداوم یا دگرگونی در برداشت ایرانیان از مفاهیم شر، مشروعیت، و فرجام تاریخ اهمیت می یابد.

۴- بررسی فرجام شناسانه شخصیت ضحاک از منظر فردوسی و اسدی طوسی

در ادبیات کهن ایران، ضحاک یکی از برجسته ترین نمادهای شر است که در متون مختلف با خوانش های گوناگون بازنمایی شده است. تصویر ضحاک در شاهنامه فردوسی و گرشاسب نامه اسدی طوسی، صرفاً بازگویی یک اسطوره مشترک نیست، بلکه مواجهه ای متفاوت با مفاهیمی چون شر، مشروعیت سیاسی و نظم تاریخی به شمار می آید. هر دو شاعر به سنت اسطوره های ایران زمین متصل اند؛ سنتی که ضحاک را مظهر بی عدالتی و اختلال در نظم یزدانی-اهریمنی می داند. با این حال، تفاوت زمانی و فکری دو اثر سبب شده است که این چهره اسطوره ای در دو گفتمان متفاوت بازپردازی شود.

در شاهنامه، روایت ضحاک در پیوند با داستان پادشاهی جمشید و با اشاره به مرداس، پدر ضحاک، آغاز می‌شود و در مجموع حدود ۶۲۲ بیت را دربرمی‌گیرد. فردوسی ضحاک را شاهی خودکامه از تبار عرب معرفی می‌کند که با فریب اهریمن دست به پدرکشی می‌زند و تاج‌وتخت ایران را غصب می‌کند. او با راهنمایی اهریمن مرتکب جنایت‌های پی‌درپی می‌شود: جمشید را به دو نیم می‌کند، خواهران او را به ازدواج اجباری درمی‌آورد و برای سیر کردن دو مار روئیده از شانه‌هایش، مغز جوانان را خوراک آنان می‌سازد. اوج ستمگری ضحاک با کشتار فرزندان کاوه آهنگر رقم می‌خورد که سرانجام به شورش کاوه می‌انجامد. کاوه پیش‌بند چرمی خود را بر سر نیزه می‌افزاید و با این قیام، پادشاهی به فریدون، از خاندان کهن شاهی، می‌رسد و آن پیش‌بند «درفش کاویانی» نام می‌گیرد (خالقی مطلق، ۱۳۹۶: ۹۵).

چو کاوه برون شد ز درگاه
بر او انجمن گشت بازارگاه
همی برخوشید و فریاد خواند
جهان را سراسر سوی داد خواند
(فردوسی، ۱۳۹۶، ۳۸: ۱)

در شاهنامه چنین نمود شده است که حکومت ضحاک سراسر وحشت و رعب بوده است؛ همه مردم به تنگ آمده بودند، منتهی جرأت اعتراض یا مقاومتی را نداشتند. درباریان او نشست و برخاست نمی‌کردند مگر با وحشت، طباخان او نیز با خشم و نفرت که می‌بایست مغز جوانان را بیرون آورند و برای مارها غذا درست کنند، وظیفه‌ی خود را انجام می‌دادند (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۴: ۱۳۵). ابیات زیر از شاهنامه این وضع را به خوبی نمایان می‌سازد:

نهان گشت کردار فرزنانگان
پراکنده شد کام دیوانگان
هنر خوار شد، جادوی ارجمند
نهان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز
به نیکی نبودی سخن جز به راز
(فردوسی، ۱۳۹۶، ۲۹: ۱)

گزارش شاهنامه‌ی فردوسی که مطابق آن فریدون در رویارویی با او به گرز گاوروی سر و ترک وی را در هم می‌کوبد اما به فرمان سروش و با این استدلال که «مزن گفت کو را نیامد زمان» از کشتن این پادشاه بیدادگر باز می‌ماند و باز به سفارش سروش او را در بن غاری در دماوند زنده به بند می‌کشد (آیدنلو، ۱۳۹۶: ۱۲۴ و ۱۲۳).

همان‌گه بیامد خجسته سروش
به چربی یکی راز گفتش به گوش،
که این بسته را تا دماوند کوه
بیر همچنین تازنان بی گروه!
بیاورد ضحاک را چون نوند
به کوه دماوند کردش به بند
چو بندی بر آن بند بفرود نیز
نبود از بد بخت مانیده چیز!
به کوه اندرون جای تنگش گزید
نگه کرد غاری بُنش ناپدید
بیاورد مسمارهایی گران
به جایی که مغزش نبود، اندر آن،
فرو برد و بستش بدان کوه باز
بدان تا بماند به سختی دراز
(فردوسی، ۱۳۹۶، ۴۸: ۱)

در شاهنامه اشاره‌ای مفصل به سرانجام زندگانی ضحاک دیده نمی‌شود؛ با این حال، متون پهلوی روایت دیگری از فرجام او ارائه می‌دهند. بر پایه این متون، فریدون پس از دستگیری ضحاک قادر به کشتن او نیست و وی را در کوه دماوند به بند می‌کشد (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۵: ۱۲۸). ضحاک تا روز رستاخیز زرتشتی زنده در بند می‌ماند و در هزاره اوشیدر بند از او

گسسته می‌شود؛ آنگاه با تباه ساختن گیاهان، جانوران و مردمان بار دیگر زیانکاری خود را از سر می‌گیرد تا سرانجام به ضرب گرز سام/گرشاسب کشته شود. مفصل‌ترین گزارش این روایت فرجام‌شناسانه در دو متن پهلوی زند بهمن یسن و روایت پهلوی آمده است (زند بهمن یسن، ۱۳۷۰: ۱۸-۱۹؛ روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۰). در متونی چون بندهش نیز رهایی از دهک در پایان جهان و نبرد او با سوشیانس، نجات‌دهنده نهایی، یاد شده است (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۲).

این اسطوره با روایت‌های کوتاه و بلند در آثاری چون زند بهمن یشت، ماه فروردین روز خرداد، بندهش، مینوی خرد و روایت پهلوی بازتاب یافته و پیشینه‌ای کهن دارد که ریشه‌های آن احتمالاً به دوران هندواروپایی بازمی‌گردد (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۵۹). باور به زنده بودن ضحاک در بند فریدون، محدود به سنت زرتشتی و منابع مزدیسنی نیست و در برخی منابع معتبر دوره اسلامی نیز دیده می‌شود. برای نمونه، مسعودی گزارش می‌کند که فریدون ضحاک را در کوه دماوند، میان ری و طبرستان، محبوس کرد (مسعودی، ۱۳۸۱: ۸۲) و ابن اسفندیار نیز از به بند کشیده شدن او در چاهی در دامنه دماوند یاد می‌کند (ابن اسفندیار، ۱۳۹۶: ۵۸-۵۹). با این حال، برخی مورخان دوره اسلامی با رویکردی عقل‌گرایانه این باور را افسانه‌ای و خردناپذیر دانسته‌اند؛ چنان‌که ثعالبی زنده بودن ضحاک را به «افسانه‌های مغان و هزلیات بی‌معنی» نسبت می‌دهد (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۱۶) و در مجمل‌التواریخ نیز به غیرعقلانی بودن این روایت اشاره شده است (مجم‌التواریخ، ۱۳۸۹: ۴۱). با وجود این، فردوسی با تأکید بر پیوند اسطوره و فره ایزدی، ضحاک را چهره‌ای اهریمنی، ضدایرانی و فاقد مشروعیت نشان می‌دهد که تنها از رهگذر قیام مردمی و بازگشت فره مهر می‌شود و در بند می‌ماند. بدین‌سان، زنده ماندن ضحاک در روایت فردوسی کارکردی فرجام‌شناسانه می‌یابد و اسطوره به نوعی وجدان تاریخی بدل می‌شود که جامعه را همواره به بیداری فرا می‌خواند.

در مقابل، در روایت سیستمی گرشاسب‌نامه، داستان با گریز جمشید از دست ضحاک به زابلستان آغاز می‌شود؛ جایی که او با دختر شاه سیستان ازدواج می‌کند و از این پیوند پسری زاده می‌شود که نیای گرشاسب به شمار می‌آید. ضحاک در این منظومه ذیل عنوان «آمدن ضحاک به مهمانی اثرط و دیدن گرشاسب» وارد روایت می‌شود و تا پایان اثر در موقعیت‌های گوناگون از او یاد می‌گردد. نکته اساسی آن است که در گرشاسب‌نامه با تصویری متفاوت از ضحاک مواجهیم؛ تصویری که او را نه به‌مثابه تجسم مطلق شر، بلکه در مقام شاهی عادی و هم‌تراز دیگر پادشاهان نشان می‌دهد. ضحاک با خطاب رسمی «جهانبان» و ستایش نظم الهی، نامه‌ای به اثرط می‌نویسد؛ لحنی که حاکی از برخورداری او از ظاهری مشروع، عقلانی و منطبق با آیین پادشاهی در آغاز سلطنت است.

سر نام نام جهانبان نوشت	خدایی که او ساخت هر خوب و زشت
سرایی چنین پرنگار آفرید	تن و روزی و روزگار آفرید
	(اسدی طوسی، ۱۳۹۶: ۸۱)

در گرشاسب‌نامه، نشانی از بیدادگری‌ها و چهره اهریمنی ضحاک دیده نمی‌شود؛ او صرفاً به‌مثابه شاهی ایرانی ظاهر می‌شود که در سفر به زابلستان، مطابق آیین‌های مرسوم سلطنتی، از سوی اثرط، پدر گرشاسب، مورد استقبال قرار می‌گیرد. در این روایت، ضحاک خود گرشاسب را مأمور فتح سرزمین هند می‌کند و پهلوان نیز با موفقیت این مأموریت را به انجام می‌رساند. در پی این پیروزی‌هاست که گرشاسب آزمون‌های پهلوانی خویش را از سر می‌گذراند و سرانجام، همین ضحاک مقام جهان‌پهلوانی را به او اعطا می‌کند. از این‌رو، تصویری که گرشاسب‌نامه از ضحاک ارائه می‌دهد، برخلاف شاهنامه، فاقد حال‌وهوای تراژیک، فاجعه‌آمیز یا مبتنی بر بی‌عدالتی است (گازرانی، ۱۳۹۸: ۳۹).

در این منظومه هیچ اشاره‌ای به چگونگی برکناری جمشید و به‌دست‌گیری قدرت از سوی ضحاک وجود ندارد. هرچند در هر دو اثر شاهنامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی آمده است که جمشید پس از واگذاری تاج‌وتخت به ضحاک

می‌گریزد، فردوسی تنها به صورت گذرا به این فرار اشاره می‌کند و از سال‌های دوری جمشید و رویدادهای پس از آن سخنی نمی‌گوید؛ خلأیی روایی که گرشاسب‌نامه به نوعی آن را پر می‌کند. در مجموع، در مجموعه‌های حماسی سیستانی، ضحاک غالباً به عنوان شاهی ایرانی و برخوردار از نوعی مشروعیت تصویر می‌شود؛ چنان‌که در فرامرزنانه نیز آمده است که فرامرز، پسر رستم، گنجی را می‌یابد که ضحاک آن را برای او به میراث نهاده است.

نیشته حقیقت بر او پندمند	ز ضحاک زی پهلوان بلند
بدان ای فرامرز رستم که من	به گیتی شدم برتر از انجمن
نهادم به گیتی بسی گنج و زر	کشیدم به خاک ای سر تاجور
ز بهر تو ای سرور سیستان	نهادم من ای گنج هندوستان

(مرزبان فارسی، ۱۳۹۹: ۲۷)

این ابیات صفحه‌ای از حماسه را می‌گشاید که ضحاک، با دانایی و تدبیر، گنجی با شکوه از هندوستان را برای فرامرز، پسر رستم، به همراه نصیحت‌هایی ارجمند به یادگار گذاشته است. این که ضحاک برای پهلوانان سیستانی گنجی به میراث می‌گذارد از او شاهی متعارف می‌سازد که نه تنها دارای مشروعیت است بلکه شخصیت او را به آموزگاری با تجربه و پادشاهی خردمند در پیری که برای آیندگان وصیت نامه‌ای راهبردی و اخلاقی به یادگار می‌گذارد، بدل می‌سازد. در متون ایرانی، قدیمی‌ترین اشاره‌ی مربوط به نیک‌پنداشتن ضحاک و حمایت و رضایت مردم از او در کتاب نهم دینکرد آمده است (مزدپور، ۱۳۷۶: ۶۴۳). درباره‌ی تنها کارنیک‌ی که در سراسر روزگار شهریاری ضحاک به او نسبت داده شده است در برخی منابع نیز چنین آمده که بزرگان کشور، درباره‌ی کار او به یکدیگر نامه نوشتند و پیک و پیام فرستادند که به دربار وی بروند. آنان همداستان شدند تا کاوه به دربار او رود تا رفتارهای ناشایست او را گوشزد نماید که در نهایت سخنان کاوه بر ضحاک اثر کرد و با وجود اینکه مادر ضحاک او را تحریک نمود تا همه را از بین ببرد اما تأثیری بر وی نگذاشت. بنابراین از ضحاک در این منابع به سان پادشاهی که نیروهای فراوان داشت و فرمانش روا بود، یاد شده است. (طبری ۱۳۹۴، ۱۴۱ و ۱۴۰: ۱؛ ابن اثیر، ۱۳۹۱، ۸۳ و ۸۴: ۱). در خصوص سابقه‌ی این تلقی و توصیف مثبت از ضحاک می‌توان به موسی خورنی، مورخ نامدار ارمنی نیز اشاره کرد. او در گزارشی ویژگی‌هایی مانند: علاقه به یکسان زیستن مردمان و همگانی شدن متعلقات، لزوم آشکار کردن گفتارها و کردارها و بار دادن به نیک‌منشان در همه‌ی اوقات شب و روز را به ضحاک نسبت داده است (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۳۹). بررسی تطبیقی روایت ضحاک در شاهنامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، با نگاهی به متون دینی چون دینکرد، امکان درکی جامع‌تر از ماهیت این شخصیت اسطوره‌ای را فراهم می‌کند. هر یک از این متون، بر پایه‌ی زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و دینی خود، تصویری متفاوت از ضحاک ارائه می‌دهند که بازتاب‌دهنده تحول نگرش‌ها نسبت به مفاهیمی چون شر، عدالت و فرجام جهان است. در شاهنامه، ضحاک نماد شر، استبداد و گسست از منش پادشاهی ایرانی است؛ پادشاهی اهریمنی که مارهای روی دوش او با مغز جوانان تغذیه می‌شوند. این تصویر، برخلاف بازنمایی انسانی‌تر ضحاک در گرشاسب‌نامه، بر ماهیت نمادین و اهریمنی او تأکید دارد. ضحاک در شاهنامه کشته نمی‌شود، بلکه به بند کشیده می‌شود تا به نمادی از شر تاریخی همواره در کمین بدل گردد و هشدار پایدار نسبت به امکان بازگشت استبداد باشد. این پایان ناتمام، بر حضور بالقوه و دائمی شر در حافظه فرهنگی ایرانی دلالت دارد؛ از این‌رو، زندانی شدن ضحاک در دماوند، تصویری نمادین از تداوم تهدید شر است. می‌توان نامیرایی و زنجیرشدن ابدی او را، به مثابه تجسم اهریمن، قرینه‌ای اسطوره‌ای با ناپدیدشدن کیخسرو، به عنوان نماد اهورامزدا، دانست (دیویس، ۱۳۹۹: ۱۸۶). در متون پهلوی، ضحاک نقشی معادی دارد؛ بر اساس روایتی عامیانه، او در پایان جهان با گسستن زنجیرهایش در دماوند موجب زمین‌لرزه می‌شود (کریستن سن، ۱۳۸۳: ۲۸). در این متون، ضحاک دیوی اهریمنی و نماد شر نهایی است که در پایان زمان به دست گرشاسب کشته می‌شود؛ روایتی که بازتاب جهان‌بینی دینی و نبرد نهایی خیر و شر است. در

مقابل، در گرشاسب‌نامه این بُعد آخرالزمانی کم‌رنگ است و ضحاک نه به‌عنوان تهدیدی فرجام‌شناختی، بلکه به‌مثابه شاهی سقوط‌کرده و انسانی روایت می‌شود. هرچند در این اثر نیز به حبس ضحاک در دماوند اشاره شده است، لحن و بافت معنایی روایت نشان می‌دهد که این تصویر، برخلاف شاهنامه، فاقد کارکرد اسطوره‌ای - آخرالزمانی است.

همان سال ضحاک را روزگار دژم گشت و شد سال عمرش هزار
بیامد فریدون به شاهنشاهی وز آن مارفش کرد گیتی تهی
سرش را به گرز کبی کوفت خرد بیستش، به کوه دماوند برد
(اسدی طوسی، ۱۳۹۶: ۲۹۳)

بنابراین، در گرشاسب‌نامه چهره ضحاک در مقایسه با تصویر اهریمنی او در شاهنامه با رویکردی معتدل‌تر و انسانی‌تر بازنمایی می‌شود. برخلاف فردوسی که ضحاک را تجسم آشکار شرّ و نماد تاریخی استبداد می‌داند، اسدی طوسی او را با ویژگی‌هایی چون ترس، هراس از مرگ و شکست‌پذیری ترسیم می‌کند؛ عناصری که بُعد انسانی شخصیت را برجسته می‌سازند. با این حال، این انسانی‌بودن به معنای حذف کارکرد اسطوره‌ای ضحاک نیست؛ او همچنان در ساختار روایت، «صدقهرمان»ی است که بقای نظم جهان در گرو شکست نهایی اوست. از این رو، ضحاک در گرشاسب‌نامه هم شخصیتی انسانی با سرنوشتی تراژیک است و هم عنصری ضروری در ساختار نمادین اسطوره؛ عنصری که بدون حضورش، ظهور قهرمان (گرشاسب) معنای حماسی نمی‌یابد. این دو وجه نه متضاد، بلکه مکمل یکدیگرند و انسانی‌بودن ضحاک، کارکرد اسطوره‌ای او را چندلایه‌تر و قابل‌درک‌تر می‌کند. در مقابل، در نگاه فردوسی، ضحاک پیش از هر چیز بیگانه است؛ او از تازیان است و به دعوت گروهی از ایرانیان به‌ستوه آمده از خودکامگی جمشید به پادشاهی می‌رسد و از این رو هرگز مشروعیت شاهی ایران را نمی‌یابد (دیویس، ۱۳۹۹: ۸۵). ضحاک شاهنامه چهره‌ای از شرّ است که باید سرنگون شود، اما سرنوشتش به مرگ نمی‌انجامد و به بند کشیده‌شدن او در دماوند، تداوم تهدید شرّ در تاریخ را القا می‌کند. در برابر این نگاه، گرشاسب‌نامه رویکردی نمادین‌تر و تا حدی خنثی‌تر دارد؛ ضحاک نه صرفاً نیروی شرّ مطلق، بلکه عاملی ضروری در ساختار روایی و جزئی از «نظم تعادلی» جهان اسطوره است که حضورش، قهرمان را به تکامل و بازگرداندن نظم وامی‌دارد.

نتیجه‌گیری

روایت ضحاک در متون مختلف ایرانی، از جمله شاهنامه و گرشاسب‌نامه، نه تنها بازتابی از تغییرات فرهنگی و تاریخی ایران کهن است، بلکه نشان‌دهنده تحول مفهوم شرّ و مبارزه با آن در سنت ادبی و دینی می‌باشد. در شاهنامه، ضحاک، پادشاهی بیگانه و نمادی از شرّ و استبداد است که در بند می‌رود اما کشته نمی‌شود تا همواره هشدار برای بازگشت احتمالی شرّ باقی بماند. در واقع به نظر می‌رسد نگاه فردوسی، برخاسته از نگرانی تاریخی او نسبت به بازگشت حکومت بیگانه در ایران است. این در حالی است که گرشاسب‌نامه، این بُعد آخرالزمانی کم‌رنگ است و ضحاک نه به‌عنوان تهدید آخرالزمانی، بلکه به‌عنوان شاهی سقوط کرده و انسانی روایت می‌شود. در متون دینی کهن نظیر دینکرد و بندهش نیز ضحاک به‌عنوان دیو اهریمنی نهایی معرفی شده که در پایان زمان به طور قطعی توسط گرشاسب کشته می‌شود در واقع براساس منابع پهلوی و اوستایی اژی دهاک در پایان جهان آزاد می‌شود و گرشاسب او را می‌کشد که این نگاه نشان‌دهنده استمرار مبارزه خیر و شرّ در اسطوره ایرانی است. فردوسی از ضحاک به‌عنوان تمثیل استبداد و ضد نمونه‌ی شاهی دادگر یاد می‌کند. او با بهره‌گیری از منابع اوستایی و پهلوی و بازتاب حماسی آن در شاهنامه، ضحاک را شه‌ریار ایران زمین و کنش او را سمبلی از جور و ستم بر تمامی ایرانیان قلمداد می‌نماید. حتی قیام کاوه و محبوس ساختن او در دماوند توسط فریدون که نمادی از آزادی ملی ایرانیان تلقی می‌شود را در اثر خود به خوبی روایت نموده است. در حالی

که اسدی طوسی بیشتر ضحاک را به عنوان پس زمینه تاریخی روایت پهلوانی گرشاسپ به کار می‌گیرد و بعد انسانی او را پررنگ تر می‌سازد و بر خلاف شاهنامه فردوسی کوچک ترین اشاره ای به بیگانه بودن ضحاک نمی‌کند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه هر دو شاعر در چارچوب سنت حماسی ایران حرکت می‌کنند، اما در شاهنامه، ضحاک نماد فساد قدرت و بحران مشروعیت سیاسی است که با قیام کاوه آهنگر و ظهور فریدون، تقابل خیر و شر و اهمیت مشروعیت مردمی برجسته می‌شود. این در حالی است که در گرشاسپ نامه ضحاک به عنوان شاهی که مشروعیت دارد، پذیرفته شده است. در واقع اسدی طوسی، در فضایی متفاوت از نظر فرهنگی و سیاسی، ضحاک را با چهره‌ای انسانی‌تر، گاه مشروع، و درگیر با تعارضات اخلاقی روایت می‌کند؛ گویی شر در گرشاسپ‌نامه نه مفهومی مطلق، بلکه امری نسبی، و حتی اصلاح‌پذیر می‌نماید. این تفاوت‌ها، تنها ناشی از سبک و ذوق ادبی نیست، بلکه بازتابی از دو نگرش متمایز به مفاهیم قدرت، مشروعیت، و فرجام تاریخ در ذهن ایرانی‌ست؛ یکی در اوج بحران‌های سیاسی قرن چهارم هجری، و دیگری در سپیده دم قرن پنجم، که از تنگنای شکست عبور کرده و به بازسازی معنا و تاریخ می‌اندیشد. بنابراین این تطبیق نشان می‌دهد که چگونه اسطوره ضحاک با توجه به زمینه‌های مختلف فرهنگی و مذهبی، معانی و کارکردهای متنوعی یافته است که مطالعه آن برای فهم بهتر تاریخ و اندیشه ایرانی اهمیت فراوان دارد.

منابع

- آزیر، ا. (۱۳۹۲)، منجی باوری در کیش زرتشتی و ادیان ابراهیمی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۴)، «نقد ادبی: فره، این نیروی جادویی و آسمانی»، کلک، شماره های ۶۸-۷۰.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۴)، تاریخ اساطیری ایران، تهران، سمت.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۶)، نیم پخته رنج: بیست مقاله درباره شاهنامه و ادب حماسی ایران، تهران، سخن.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۹۱)، تاریخ کامل، ج. ۱، برگردان سید محمد حسین روحانی، تهران، اساطیر.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۹۶)، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی؛ به اهتمام محمد رضا رضائی، تهران، اساطیر.
- اسدی، علی بن احمد (۱۳۹۶)، گرشاسپ نامه، ویراستار پرویز یغمایی، تهران، دنیای کتاب.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۹۴)، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۲)، اسطوره و واقعیت، ترجمه باقر پرهام، تهران، طرح نو.
- بارت، رولان (۱۳۸۰)، اسطوره در زمان حاضر، ترجمه یوسف ابادزی، نشریه ارغنون، شماره ۱۸.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۸)، از اسطوره تا تاریخ، تهران، نشر چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگه.
- پورداد، ابراهیم (۱۹۲۷)، سوشیانس (موعود مزدیسنا)، بمبئی، بی نا.
- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷)، درباره شر، ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الاهیات شر، ج. ۱، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰)، بررسی فرّ در شاهنامه فردوسی، دانشگاه تبریز.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۳۸۵)، شاهنامه ثعالبی در شرح احوال سلاطین ایران، ترجمه محمود هدایت، تهران، اساطیر.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۱)، سخنهای دیرینه، به کوشش علی دهباشی، تهران، افکار.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۶)، شاهنامه و فرهنگ ایران: (مجموعه مقالات دکتر جلال خالقی مطلق در دانشنامه ایرانیکا)، ترجمه فرهاد اصلانی و معصومه پور تقی، تهران، انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.

- دیویس، دیک (۱۳۹۹)، حماسه و نافرمانی: بررسی شاهنامه فردوسی، ترجمه سهراب طاوسی، تهران، ققنوس.
- دینکرد، کتاب پنجم (۱۳۹۹)، آوا نویسی، ترجمه، تعلیقات، واژه نامه، متن پهلوی، ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، معین.
- دینکرد، کتاب هفتم (۱۳۸۹)، تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه نامه و یادداشتها از محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ اول.
- روایات داراب هرمزدیار (۱۳۱۸ ه.ق)، به اهتمام موبد مانک رستم اونوالا، بمبئی، مطبعه ی گلزار حسینی.
- زند بهمن یسن (۱۳۷۰)، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ اول.
- سرآمی، قدمعلی (۱۳۷۷)، از رنگ گل تا رنج خار: شکل شناسی داستان های شاهنامه، تهران، علمی و فرهنگی.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵)، سایه های شکار شده: گزیده مقالات فارسی، تهران، طهوری.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۴)، تاریخ طبری، ج. ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
- فردوسی، ابولقاسم (۱۳۹۶)، شاهنامه، پیرایش جلال خالقی مطلق، ج. ۱، تهران، سخن.
- فرنیغ دادگی (۱۳۹۵)، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس.
- فریزر، جیمز (۱۳۸۸)، شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- کالدر، تاد (۱۳۹۶)، مفهوم شر، ترجمه ایمان شفیع بیگ، تهران، ققنوس.
- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) (۱۳۸۳)، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گرن و هنری مرتن، تهران، اساطیر.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۳)، کاوه آهنگر و درفش کاویانی، ترجمه منیژه احدزادگان آهنی، تهران، طهوری.
- کهریزی، خلیل (۱۴۰۳)، «تکثیر شرابیک بن مایه اسطوره ای و گردش آن در متن های ایرانی»، نشریه زبان و ادب فارسی، دوره ۷۷، شماره ۲۵۰.
- گازرانی، ساقی (۱۳۹۸)، ضحاک تاریخ از دل اسطوره، ترجمه سیما سلطانی، تهران، نشر مرکز.
- مرزبان فارسی، رفیع الدین (۱۳۹۹)، فرامرزنامه کوچک، پیشگفتار، متن انتقادی و شرح بیت های دشوار ابوالفضل خطیبی، رضا غفوری، تهران، انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری انتشارات سخن.
- مزدایور، کتایون (۱۳۷۶)، «ضحاک و فریدون»، سخنواره، به کوشش ایرج افشار و دکتر هانس روبرت هایمر، تهران، توس.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۱)، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجمل التواریخ (۱۳۸۹)، تصحیح ملک الشعرا بهار؛ به اهتمام محمد رضانی، تهران، اساطیر.
- نظری فارسانی، محسن (۱۴۰۱)، «باورهای مهرپرستی در آخرالزمان زردشتی»، فصل نامه فرهنگ و زبان های باستانی، سال سوم، شماره دوم.
- نیولی، گرادو و دیگران (۱۳۹۱)، «فر/ فره»، نشریه هفت آسمان، سال چهاردهم، شماره ۵۳.
- وارنر، رکس (۱۳۷۹)، «مفهوم اسطوره»، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، نشریه کتاب ماه هنر، شماره ۲۷.
- وندیداد اوستا، مجموعه قوانین زردشت (۱۳۸۲)، تألیف جیمس دار مستتر، ترجمه موسی جوان، تهران، دنیای کتاب.
- هینلز، جان راسل (۱۳۹۳)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران، چشمه.
- یسن، جزوی از نامه مینوی اوستا (۱۳۱۲)، تفسیر و تألیف ابراهیم پور داود، ج. ۱، تهران، اساطیر.
- یشت ها، قسمتی از کتاب مقدس (۱۳۰۷)، تفسیر و تألیف ابراهیم پور داود، ج. ۱، از سلسله انتشارات انجمن زرتشتیان، بمبئی و ایران لیگ از نفقه ی پشوتن مارکر.

References

- Shaked, S. (1994). *Studies in Iranian and Jewish Mythologies*. Jerusalem: Magnes Press.
- Shaked, S. (1979). *The Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*. Boulder, CO: Westview Press.
- Shaked, Sh. (1998). ESCHATOLOGY, In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence. *Iranica*. UpToDate. Retrieved January 19, 2012, from <http://www.iranicaonline.org/articles/eschatology-i>
- West, E. W. (1892). *Dēnkard, Book III*. In F. Max Müller (Ed.), *Sacred Books of the East* (Vol. 37). Oxford: Clarendon Press.