

زبان و ادب فارسی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۳، بهار و تابستان ۸۹
شماره مسلسل ۲۱۵

«پری مار»*

(بازیابی یک اسطوره در ابیاتی از سنایی و خاقانی)

دکتر احمد گلی**

رامین صادقی نژاد***

چکیده

ترکیب «پری مار» در ادبیات منظوم فارسی، برای اولین بار در «حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه» سنایی غزنوی دیده می‌شود و بعد از وی، این ترکیب را فقط خاقانی شروانی به کار برده است. در متون منظوم دیگر، اثر و نشانی از آن نیست. در ادبیات منثور فارسی نیز، این ترکیب به صورت «مارپری» در «داراب نامه» طرسوسی آمده است. با بررسی این ترکیب، می‌توان به همانندی‌های آن با اسطوره «گرگن مدوزا» از اساطیر کهن یونان و «دهاک» (= ضحاک) اسطوره ایرانی دست یافت. نوشته حاضر در حد توان در روشنگری این مسئله کوشیده است.

واژه‌های کلیدی: ادبیات تطبیقی، اسطوره، گرگن مدوزا، دهاک، پری مار.

*- تاریخ وصول: ۸۸/۱۰/۲۳ تأیید نهایی: ۸۹/۳/۱۶

** - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلّم آذربایجان

*** - دانشجوی دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلّم آذربایجان

مقدمه

اگر چه اسطوره با ادبیات پیوندی ناگسستنی دارد و معمولاً اساطیر، آبخورهای اند که ادبیات و آثار ادبی از آنها مایه می‌گیرند، اما گفتنی است که میان اسطوره و اسطوره ادبی، تفاوت وجود دارد. برای شناخت اسطوره ادبی، در مرحله اول، باید خود اسطوره را شناخت. در تعریف اسطوره، چه اسطوره‌شناسان بنامی مانند «میرچا الیاده» (Mircea Elade) و چه مردم‌شناسانی چون «کلودلوی اشتراوس» (C. Levi Strauss)، اذعان دارند که اسطوره، گفتار، ماجرا یا رخدادی است که از گذشتگان به ما انتقال یافته است. الیاده، اسطوره‌شناس رومانیایی در تعریف اسطوره می‌گوید: «اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی مینوی و قدسی است. راوی واقعه‌ای است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز رخ داده است. به بیان دیگر، اسطوره، حکایت می‌کند که چگونه به برکت کارهای نمایان و برجسته موجودات مافوق طبیعی، واقعیت پا به عرصه وجود نهاده است. بنابراین اسطوره، همیشه متضمن روایت یک «خلقت» است؛ یعنی می‌گوید، چگونه چیزی به وجود آمده، موجود شده و هستی خود را آغاز کرده است» (الیاده، ۱۳۶۲، ۱۴).

«نورتروپ فرای» (Northrop Frye) نیز باور دارد: «اسطوره، یکی از معنی‌دارترین عناصر ادبیات است. عنصری که سخن را به ژرفا می‌کشاند و در ایجاد طیف گسترده‌ای از معانی رمزی، تأثیر فراوان دارد» (فرای، ۱۳۷۷، ۱۶۹). به عقیده «لالاند» (lalande): «اسطوره، حکایتی موهوم و شگفت است که دارای منشئی مردمی و خارج از حوزه تعقل و تفکر است و در آن عاملانی که در زمره اشخاص نیستند و غالباً قوای طبیعی هستند، به سیمای اشخاص، نمودار می‌شوند و اعمال و ماجراهایشان، معانی رمزی دارد» (باستید، ۱۳۷۰، ۴۵). «لوی برول» (L. Brouhl) نیز خاطر نشان می‌کند: «اسطوره، جزو تخیلات نیست، بلکه در زمره واقعیات است. بخشی از واقعیت به گونه‌ای است که انسان ابتدایی آن را زیسته و به آزمایش وجدان در آمیخته است» (همان، ۴۸). برخی از دانشمندان مردم‌شناس (آنتروپولوژی) «منشأ اسطوره را متخیله آدمی می‌دانند و می‌گویند چون افق فکری انسان بدوی، بسیار محدود بوده است، اسطوره‌های غیرمجرد و مادی خلق کرده است» (فاطمی، ۱۳۴۷، پانزده). اشتراوس نیز معتقد است: «اساطیر، کلامی دیالکتیکی برای یافتن معنایی از میان اطلاعات بی‌نظم و درهمی هستند که طبیعت

ارائه می‌دهد. او معتقد است که اسطوره شکلی از زبان است و زبان ما را آماده می‌کند تا بکشیم خودمان و دنیایی را که در ذات خود یکپارچه است، با تحمیل دیالکتیک‌ها یا ساختارهایی دوگانه بر روی داده‌ها، بشناسیم» (اشتراوس، ۱۳۷۶، ۱۵).

عده‌ای اسطوره را با اسطوره ادبی در برابر هم قرار می‌دهند. «دنی روزمون» (Denys de Rovgemont)، معتقد است: «ادبیات، عملکرد مذهبی و مقدس اسطوره را از بین می‌برد و آن را در مسیر انحطاط قرار می‌دهد» (جواری، ۱۳۸۴، ۴۴). عده‌ای نیز چون «پیر آلبوی» (Pier Albee)، در مقایسه اسطوره در معانی اولیه و اسطوره ادبی، اهمیت و ارجحیت را به اسطوره ادبی می‌دهند» (همان، ۴۵). فرای نیز به طور مبالغه‌آمیزی معتقد است: «اسطوره با ادبیات یکی است و یکی از اصول ساختاری و سازمان‌دهنده قالب ادبی، اساطیر است» (گورین، ۱۳۷۳، ۱۸۰). «رولان بارت» (R. Barthes) یادآوری می‌کند: «در جهان اسطوره، هر چیزی که به کلی مقاومت می‌کند، بکلی تسلیم می‌شود. تنها زبانی که در برابر اسطوره ایستادگی می‌کند زبان شعر است... غایت شعر نه رسیدن به معنای واژه، بلکه نفوذ در معنای اشیا است. به همین جهت، شعر زبان را به آشفتگی می‌کشانند. شعر می‌خواهد به معنی طبیعی اشیا، یعنی خصلت ذاتی آن پی ببرد و هر چه شعر برای وصول به خصلت اشیا بیشتر بکوشد به همان اندازه ضد زبان می‌شود. شعر جایگاهی در آن سوی اسطوره اشغال می‌کند و آن را طعمه دلخواه اسطوره می‌سازد» (بارت، ۱۳۵۲، ۱۱۶).

در ادبیات، مطالعه اسطوره از سه جهت اهمیت دارد. این نوع مطالعات به ما امکان می‌دهند:

- ۱- ادبیات را تکیه‌گاه اسطوره قرار دهیم؛
 - ۲- توانمندی خاص ادبیات را در پرداختن به اسطوره بررسی کنیم؛
 - ۳- به حدود و مرزهای تفکر اسطوره‌ای پی ببریم.
- اسطوره‌ها اساساً صورت ثابتی ندارند و «همانطور که فرهنگ‌ها با هم آمیخته می‌شوند، اسطوره‌ها نیز باهم می‌آمیزند و اسطوره‌های جدید را به وجود می‌آورند» (آموزگار، ۱۳۸۲، ۴). اساطیر تحت شرایط اجتماعی و اقلیمی و خلاقیت ذهنی سخن‌سرایان هر قومی، دچار تفسیرهای متنوع می‌شوند. در واقع خصلت قومی ادیان و اساطیر و وابستگی آن به عوامل طبیعی، جغرافیایی و تاریخی، تنوع روایات اساطیری را موجب

می‌شود» (پیگوت، ۱۳۷۳، ۱۱). گورین معتقد است که «اساطیر، ماهیتاً جمعی و مشترک هستند. آنها قوم یا ملتی را به رفتارهای درونی و معنوی خود پیوند می‌زنند و اسطوره را بیان مفهوم عمیق پیوستگی احساس و عمل و تمامیت زندگی می‌دانند و آن را عامل زاینده و پویا در سراسر جامعه بشری می‌شناسند که با پیوندزدن گذشته به حال و آینده، علایق و انگیزه‌های روحی و فرهنگی زمان را درمی‌نوردد» (گورین، ۱۳۷۳، ۱۷۳). رستگار در مورد تغییر ماهیت اسطوره‌ها می‌گوید: «اسطوره تغییر شکل می‌دهد، ادغام می‌شود و با انطباق خود با مسائل و مضامین تازه، حیاتی تازه از سر می‌گیرد و به دوام و پایداری می‌رسد و همین ظرفیت انطباق و تغییرپذیری است که عامل اصلی دوام اسطوره به شمار می‌آید» (رستگار، ۱۳۸۳، ۲۵). «گاهی این اسطوره‌ها در دست شاعران به ابزارهایی برای بیان عواطف، اندیشه، نگرش و حتی احساسات زودگذر تبدیل می‌شوند و در این میان، تحولات اجتماعی و نگرش‌های عقیدتی نیز، می‌تواند در تغییر و تحول یا دگرگونی سیمای اسطوره‌ها یا پرورش و مرگ‌ومیر آنها موثر باشد» (سلاجقه، ۱۳۸۱، ۳۷). به نظر آلبوی «هیچ اسطوره ادبی نیست که بدون احیای مجدد باشد. احیا و بازیافت اسطوره‌ها، موضوع ادبیات تطبیقی است و مطالعه گونه‌های مختلف اسطوره‌ای در اعصار مختلف در آثار نویسندگان از جمله این موارد است» (رک. جواری، ۱۳۸۴، ۴۶).

از آنجا که ادبیات تطبیقی به صورت تحلیل و ترکیب (آنالیز و سنتز) عمل می‌کند، یعنی تعدادی از ویژگی‌های یک اثر را به واسطه اثر دیگر کشف می‌کند، لذا برای تحلیل این مسائل، مراحل ذیل را باید پشت سر گذاشت.

الف) شناسایی اسطوره در متون و شیوه‌های حضور آن در متن؛

ب) شناسایی رابطه بین اسطوره و ساختار متن؛

ج) ارتباط بین متونی که تکیه‌گاه اساطیری دارند؛

د) جستجوی مفاهیم و معانی که می‌توان به علت انتخاب چنین یا چنان اسطوره

در متن بدانها پرداخت.

بحث

ترکیب «پری مار» در ادبیات منظوم فارسی، برای اولین بار در حدیقه سنایی دیده می‌شود. در نسخه مصحح مدرّس رضوی، ذیل عنوان «در مذمت شهوت راندن» آمده است:

«شهوة از جانت پاره باز کند
گرچه از چهره عالم افروزند
همه در بند کام خویشتند
از پیی دردی روان‌ها را
ببرند آبروی دولت جم
بردو رخ زلف‌ها گوا دارند
همه دیواند و ظن چنان دارند
مار با گیسوند مشتی تر
کرده از قفل زلف مرغولان»

(سنایی، ۳۵۷، ۱۳۶۸).

ابیات فوق در «لطایف الحدایق» شرح عبدالطیف عبّاسی بر حدیقه سنایی، تحت عنوان «فی صفة الصبیان و الغلمان» آمده است، که ضبط دو بیت ذیل با نسخه مدرّس متفاوت است:

«ببرند آبروی دولت جم
بردو رخ زلف‌ها گوا دارند»
زان دو زلف چو دیو و چون خاتم
که نیند آدمی پری سازند»

(عبّاسی، ۱۳۸۷، ۴۴۳)

که به نظرمی‌رسد در هر دو بیت، ضبط نسخه مدرّس درست‌تر باشد. در بیت نخست از نسخه عبّاسی تشبیه «زلف» به «خاتم» درست نمی‌نماید و در بیت بعدی علاوه بر آنکه قافیه ساختن «دارند» با «مارند» مناسب‌تر از قافیه ساختن آن با «سازند» می‌باشد؛ عبارت «پری سازند» معنای محصلی هم ندارد و در ضمن به نظرمی‌رسد، «سازند» تحریفی از «سارند» باشد. در هر حال نسخه بدل خود «لطایف الحدایق» که «مارند» باشد، بر «سازند» ترجیح دارد.

در حدیقه مُصَحَّح «حسینی» نیز ابیات مورد بحث ما تحت عنوان «در مذمت شهوت راندن گوید» چنین آمده است:

«ببرند آبروی دولت جم
مار با گیسوند مشتی تر
زان دو زلف و دو دایره خاتم
زهر در یشک و مهره نی در سر

بر دو رخ زلفها گوا دارند که نیند آدمی پری‌مارند»

(سنایی، ۱۳۸۲، ۱۲۴)

که در مصراع دوم بیت نخست «دو دایره خاتم» معنای محصلی ندارد و نسخه بدل نیز: «چونت دیو و چون خاتم» گره‌گشا نیست و باز به نظر می‌رسد که همان ضبط مدرس مناسب‌تر باشد.

آنچه ابیات این متن را از دیدگاه اساطیری حائز اهمیت می‌کند، حضور عنصری اسطوره‌ای به نام «جم» و رفتن آبروی دولت وی به وسیله موجوداتی است که به باور سنایی از جنس «آدمی» نیستند بلکه «پری‌مار» اند:

بر دو رخ زلفها گوا دارند که نیند آدمی پری مارند

(سنایی، ۱۳۸۲، ۱۲۴)

«روزنبرگ» تأکید دارد در مواجهه با چنین متن‌هایی که تکیه‌گاه اسطوره‌ای دارند، برای اینکه ما بتوانیم معنی و مفهوم یک اسطوره خاص را بیابیم، باید بکوشیم که تلاشمان را بیشتر روی ساختار زیربنای آن متمرکز سازیم نه محتوای روایتی یا هر مفهوم سمبولیک و نمادی آن» (روزنبرگ، ۱۳۷۹، ۲۷). بنابراین ابتدا باید بکوشیم تا دریابیم که این دولت و برخورداری «جم» از چه بابتی است؟ «دقت در اسطوره جم، ثبات وضع اجتماعی را در آن روزگار نشان می‌دهد و ظهور رهبری مردماندیش را خاطرنشان می‌سازد که وقت خود را با برنامه‌ریزی متفکرانه و متمدنانه خاص، صرف رفاه مردم خویش می‌کند و بی‌عدالتی را از میان می‌برد و در نتیجه، مردم در روزگار او از جنگ و ناآرامی به دور می‌شوند. وضع اقتصادی آنان بهبود می‌یابد و به آسودگی می‌رسند و شادی و رسوم نوروزی را بنیان می‌نهند ... و جامعه متمدن با مظاهر مختلف آن رخ می‌نماید. کاخ‌ها و گرمابه‌ها ساخته می‌شوند. معادن استخراج می‌شوند و پزشکی و درمان رواج می‌یابد. بهبود وضع اقتصادی و اجتماعی مردم در روزگار جم، سبب می‌شود که اسطوره‌های ایرانی، این دوران را به نماد آرمان‌شهرها مبدل سازند. مردم در روزگار جم بی‌مرگ می‌شوند و از رنج و بدی دورند» (رستگار، ۱۳۸۳، ۵-۳۴). رستگار در جایی دیگر (به نقل از یسنا، دینکرت و فروردین یشت) اشاره می‌کند: «جم، چهار چیز را برمی‌اندازد: مستی، بدپیمانی و تظاهر، کفر و الحاد در خویشتن‌دوستی. او فقر و

پیشانی را به بند کشید و بهترین شیوه‌ها را برای زندگی و بهزیستی مردمان به وجود آورد و زندگی جز صلح و سلم، آسودگی و فراغت و نشاط چیزی نبود...» (رستگار، ۱۳۷۹، ۳۱۳). از این عبارتها می‌توان به شکوه و عظمت دولت جم به خوبی پی‌برد. ولی سؤالی اینجا مطرح است که آبروی دولت جم، چگونه و به توسط چه کسی یا کسانی از میان می‌رود؟

بنابر متون زرتشتی «اهریمن موجد گروه دیوان، پریان و اژدهایان و خرفستران، خشم و خشکسالی است و هدفش تخریب جهان است» (بهار، ۱۳۶۲، ۱۲) و «پریان دلباخته نران و پهلوانان می‌شوند و آنها را افسون می‌کنند و با آبستنی و زایش سر و کار دارند» (سرکاراتی، ۱۳۷۸، ۶). در بندهشن آمده است: «جمشید با پری خوابید و بر اثر این آمیزش، خرس و بوزینه و دیگر ددان زاده شدند. و در روایات پهلوی آمده است که جم با پری و خواهرش با دیو خوابیدند و از آنان ددان و زنگیان پدید آمدند» (سرکاراتی، ۱۳۷۸، ۱۳) و از طرفی «مادر ضحاک در روایات زرتشتی (اذواک) ماده دیوی است که جمشید را به لذات دنیوی حریص می‌سازد و نیاز و فقر و شهوت و تشنگی و قحط و رنج را پدید می‌آورد» (صفا، ۱۳۶۳، ۴۵۷). این ماده دیو یا پری که با وسوسه جم و آمیزش با وی، باعث از بین رفتن دولت جم می‌شود و فرّ از جم می‌گسلد، به تصریح سنایی «پری مار» است. خصوصیتی که سنایی از این دیو برمی‌شمارد، اینهاست: چهره‌ای عالم‌افروز دارند؛ حریص‌اند؛ خودکام‌اند؛ دارای دو زلف و دو آبروی پرخماند و زلف‌هایی که بر رخ ایشان است، گواه آن است که آدمی نیستند. خود چنان گمان می‌کنند که از جنس حورند ولی دیوند و مُشتی مار گیسودار شتّادی‌اند که زهر در دندان دارند ولی مُهره و جاندارو در سر ندارند.

تأملی در دیگر متن ادبی، که تکیه‌گاه اسطوره‌ای دارد، یعنی دیوان خاقانی، که مراتب ارادتش به سنایی و تأثرش از وی کاملاً ثابت و روشن است (رک: فروزانفر، ۱۳۵۰، ۳۲۴ و کزازی، ۱۳۶۸، ۱۳۷ و سجّادی، ۱۳۶۸، پنجاه و سه و دشتی، ۱۳۸۰، ۴۱ و زرّین‌کوب، ۱۳۶۷، ۶۲ و شمیسا، ۱۳۸۶، ۹۶ و تربیت، ۱۳۷۸، ۱۳۱ و صبور، ۱۳۸۴، ۳۴۶)؛ می‌تواند در بازشناسی چهره «پری‌مار» به ما کمک کند.

در دیوان خاقانی به تصحیح سجّادی این ترکیب، دو بار به تصریح یادشده است. یک بار در غزلی سه بیتی که فقط در نسخه «ل» آمده است:

«دیوانه شوم چون تو پری وار نمایی در سلسله زلف پری مار نمایی
خورشیدی و آنکه به شب آبی عجب اینست شب روز نماید چو تو دیدار نمایی
گرچه به شب آینه نشاید نگریدن در تو نگرم کآینه دیدار نمایی»
(خاقانی، ۱۳۶۸، ۶۹۶)

و یک بار نیز در قصائد کوچک:

«نشاید شاهدی را کرم پیله که بیش از چشم و ابرویی ندارد
چه بینی از عروسان پری مار که آلا گوش و گیسویی ندارد»
(خاقانی، ۱۳۶۸، ۶۹۶)

که در نسخه بدل‌های دیگر به جای «گوش»، «فرق» آمده است.
در دیوان خاقانی، ابیات دیگری نیز هست که می‌تواند به صورت تلویحی اشاره‌ای به
«پری مار» باشد:

«چون مار کنی زلفین وز پرده برون آبی ناگه بزنی زخمی چون کزدم و بگریزی
فتنه کنی ام بر خود و پنهان شوی از چشمم چون فتنه تو انگیزی از فتنه چه پرهیزی»
(خاقانی، ۱۳۶۸، ۶۸۸)

و این دو بیت:

«پری را ماند آن بی شرم اگر نی زمردم مردم آزاری نیاید
تو یاری از حریفان تا نجویی کز ایشان خود بجز ماری نیاید»
(خاقانی، ۱۳۶۸، ۶۰۵)

در بیت ذیل نیز، به صراحت به سلسله زلف پری، اشاره شده است:

«چون روی پری بینی و آن سلسله زلف تعویذ خردگم کنی و سلسله خایی»
(خاقانی، ۱۳۶۸، ۴۳۶)

سجّادی در «فرهنگ لغات و تعبیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خاقانی»، در
ذیل «پری مار» آورده است:

«این ترکیب به همین شکل در نسخه‌های قدیمی آمده و چنین برمی‌آید که به
معنی عروسکی است که فقط چشم و ابرو و گیسو دارد و بقیه بدن او به شکل مار یا

بدون دست و پااست (ظاهراً به شکل پری دریایی که در افسانه آمده) و فعلاً جز این به نظر نمی‌رسد... و شاید هم، عروسک پری‌مار، صورت و چشم و گوش و گیسوی تافته و مارمانند داشته باشد. اما از ترکیب «پری مار» شکل تمام عروسک به نظر می‌آید و صحیح‌تر است...» (خاقانی، ۱۳۷۴، ۲۲۲).

کزازی در «گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی»، در مورد ترکیب «پری‌مار» چیزی نیاورده است. ولی در دیوان مصحح خویش در صفحه ۸۳۹ در کنار بیت ذیل:

«چه بینی از عروسان پری‌مار که آلا گوش و گیسویی ندارد»

علامت (*) گذاشته، در پاورقی نوشته‌اند: «ریخت درست بیت و به ناچار معنای آن به دست نیامد. آیا خاقانی، به استعاره از مار زلف، عروسان پری‌وار را خواسته است؟ او در بیتی دیگر نیز چنین «پری» و «مار» را در کنار هم آورده است...» (کزازی، ۱۳۷۵، ۸۳۹).

غیر از این مطالب در مورد ترکیب «پری‌مار» در لغت نامه و دیگر فرهنگ‌ها و منابع، حرفی به میان نیامده است و فقط شمیسا، در «فرهنگ اشارات ادبیات فارسی»، عیناً همان سخنان سجّادی را نقل کرده است (رک. شمیسا، ۱۳۸۷، ۲۴۳). خصوصیتی که از ابیات خاقانی به صورت مستقیم، درباره ترکیب پری‌مار قابل استفاده است، عبارت است از اینکه: «سلسله زلف پری و عروسانی که جز گوش و گیسویی ندارند» و آنچه در ابیات سنایی و خاقانی در مورد پری‌مار مورد اتفاق است، عبارت از: «دو زلف مارمانند پری» که همین موضوع در مورد «گرگن مدوزا» از اساطیر کهن یونان و اسطوره «دهاک» از اساطیر ایران باستان و دیگر اسطوره‌هایی که ریشه مشترک هند و اروپایی دارند، قابل مشاهده است. قبل از نشان دادن این همانندی‌ها و همسانی‌ها، ذکر نکات ذیل در روشنگری مطلب بی‌فایده نخواهد بود. «پری جنس موّث جادو و از پیروان اهریمن است. در اوستا به صورت پائریکا و در پهلوی پریگ و در فارسی پری گفته می‌شود. پری را اهریمن برای گمراهی مزدیسنا گمارده تا آنان را از انجام کارهای نیک بازدارد. پری برضد زمین، گیاه، آب، آتش و ستوران است و به شکل ستاره دنباله‌دار با تشر، ایزد باران ستیزه می‌کند» (عفیفی، ۱۳۸۳، ۴۶۹).

برخی از خصوصیتی که برای دیو برشمرده‌اند، شامل پری نیز می‌شود؛ زیرا هویت دیو و پری گاهی یکسان فرض شده‌است و در این مقوله با هم خلط شده‌اند. سرکاراتی نقش پری را در ادب فارسی با آنچه در آیین زرتشتی درباره آن روایت شده است، چنین

مقایسه می‌کند: «از مجموع اشاره‌های مربوط به پری در شاهنامه و دیگر کتاب‌های فارسی و داستان‌های عامیانه، چنین برمی‌آید که در ایران دوره اسلامی، پری، آنچنان که پیروان آیین زرتشتی و مزدیسنان باور داشتند، موجودی زشت و ناخجسته نیست. بلکه به صورت زن اثیری بسیار زیبا پنداشته شده که از نیکویی و زیبایی و حتی فرّ برخوردار است و مثال و نمونه زیبایی و باندامی و فریبندگی است و گاهی به سبب بهی و سودرسانی‌اش به مردمان و نیز به دلیل زیبای‌ایش در مقابل دیو و اهریمن قرار می‌گیرد (سرکاراتی، ۱۳۷۸، ۱).

در مورد تشبیهات زلف و گیسو به مار (= اژدها) شواهد شعری آنقدر زیاد است که تنها به ذکر ابیاتی که در کنار اینگونه تشبیهات از عناصر اسطوره‌ای مورد بحث ما بهره برده شده؛ بسنده می‌شود:

«روی تو چه جای سحر بابل موی تو چه جای مار ضحاک»

(سعدی، ۱۳۸۶، ۷۲۸)

و «پیش لب ضحاک تو بس فتنه و آشوب کز مار سر زلف تو در ملک جم افتد»
(خواجو، ۱۳۶۹، ۲۴۳)

و «نه جمشید لیکن هرش بنده میری نه ضحاک لیکن هرش زلف ماری»
(اوحدی مراغی، ۱۳۴۰، ۳۸۵)

و «قدّ تو از مار زلف دولت ضحاک یافت خطّ تو از پای مور ملک سلیمان خرید»
(امیر خسرو، ۱۳۸۰، ۳۷۹)

برای تجسم «پری» به هیئت «مار» و یا داشتن روی «انسانی مار» نیز ذکر مطالب ذیل می‌تواند یاریگر باشد:

در «ارداویرافنامه» گناهکاری در دوزخ به صورت ماری با سر انسانی، تصویر شده است: «دیدم روان مردی که اندر دوزخ به آیین ماری چندستونی بایستاد و سر او به سر مردمان و سایر تن او به مار مانند بود ...» (عبداللهی، ۱۳۸۱، ۱۰۰۵، به نقل از اردویرافنامه، فرگرد ۳۷).

در «عجائب المخلوقات طوسی»، در ذکر «نضاض» که نوعی مارسیاه است، آمده است: «... روی آدمی دارد؛ از دهن او دود سیاه آید؛ گیسو دارد ...» (رستگار، ۱۳۷۹، ۸۲ به نقل از عجائب المخلوقات طوسی، ۶۱۱). در «داراب نامه» می‌خوانیم: «ماردید به

مقدار صدگزر، اما روی آدمی داشت...» (همان، ۱۳۹، به نقل از داراب‌نامه طرسوسی جلد اول، ۱۸۸).

در «داراب‌نامه» طرسوسی، این ترکیب به صورت «مارپری» آمده است: «... طمروسیه پای بر پشت ایشان نهاد و آن دو پری رفتند تا به سر آن کوه ... یکی از آن دیوان مر طمروسیه را بدید که با آن دو مار می‌رفتند. برفت و آن دیگران را خبر کرد که آن دو پری، یکی آدمی را می‌بردند. بیایید آن دو پری را بکشیم. آن آدمی را از ایشان بستانیم و هلاک کنیم. پس دیوان جمله شدند و مهتر ایشان آن بود که همچو اژدها می‌نمود ... آن اژدها غضبناک شد و گفت: می‌دانید که فرزند شما راکه کشته است؟ ... طمروسیه گفت آن دو «مارپری» را که بنگرید ... آن ماران چو این سخن بشنودند، نگاه کردند؛ بدانستند که این لشگر دیوان است...» (همان، ۱۵۰، به نقل از داراب‌نامه طرسوسی، جلد اول، ص ۱۹۱).

در اساطیر یونان «هراکلس نیز در یکی از سفرهای خود برای پیدا کردن اسب‌هایش، به غاری رسید که موجودی عجیب‌الخلقه در آن زندگی می‌کرد که عاشق هراکلس شد. این موجود از کمر به بالا شبیه زنی زیبا اما تنه او همچو ماری فلس‌دار بود» (رستگار، ۱۳۸۳، ۴۴۶).

بعد از این مقدمه، گفتنی است، از نظر زمانی، اسطوره ادبی «پری‌مار» با اسطوره «دهاک» در اساطیر ایران، قابل تطبیق است:

در تاریخ اساطیری ایران به سه دوره مشخص به شرح ذیل برمی‌خوریم:
الف) دوره حکومت جمشید؛

ب) دوره حکومت «اژدهاک» یا «ازدهاک» که مطابق روایات اوستایی، دیوی سه سر، سه دهان و شش چشم بوده و اهریمن او را به عنوان سقاک‌ترین دستیار خود برای براندازی گیتی آفریده است؛

ج) سومین دوره، با غلبه فریدون بر اژدهاک و به انقیاد درآوردن او آغاز شده و در نهایت و پایان این دوره که آخر زمان است به هلاکت و نابودی کامل این موجود اهریمنی می‌انجامد.

براساس بیت ذیل از سنایی، زمان این اسطوره، دوره «جم» (= جمشید) گزارش شده است:

«ببرند آبروی دولت جم زان دو زلف و دو ابروی پر خم»

(سنایی، ۳۵۷: ۱۳۶۸).

از نظر ارتباط با دیگر عناصر اسطوره‌ای که ریشه هند و اروپایی دارند، قابل ذکر است که: «نسب‌نامه دهاک که در بندهشن آمده، به نحو شگفت‌آوری با نسب‌نامه «فورسیس» (Phrcys) در اساطیر یونان قابل تطبیق است. برطبق روایت بندهشن، دهاک از پشت «فراوک» (Fravak)، یک شخصیت نیمه‌آدمی و «تاز» (Taz) به وجود آمده (بندهشن، فصل ۳۱، بند ۷۰۷). در شاهنامه نیز می‌خوانیم که دهاک، نبیره‌ای به نام «گرگوی» (Gorgoe) داشت و او جنگاوری هولناک بود که بر روی منوچهرشاه و جهان پهلوان سام گرشاسب شمشیر کشید.^۱ از طرف دیگر در اساطیر یونان می‌خوانیم که فورسیس، پدر «توزا» (Thoosa) بود و از زناشویی با خواهرش «ستو» (Ceto) فرزندان مارفش به نام «گرگن» (Gorgon) و اژدهایی به نام «هیسپرین» (Hesperien) پدید آورد. همانندی میان نام‌های «فراوک» و «فورسیس»، «توزا» و «تاز» و «گرگن» و «گرگوی» با توجه به شخصیت مارفش دو دودمان، یکی از موارد شگفت‌انگیز اساطیر تطبیقی است ...؛ «دهاک» و «گرگن مدوزا» - یکی از گرگن‌های سه‌گانه - هر دو در اوان جوانی، شخصیتی برازنده و محبوب داشتند. گرگن بر اثر گناهکاری، دچار نفرین «آتنا» (Atena) شد و به پیکر موجودی که مارهایی بر روی سر داشت، درآمد. در شاهنامه نیز، ضحاک (=دهاک) فریب ابلیس را می‌خورد و دست به گناه می‌آلاید و بر اثر این دژخویی، دوما بر دو کتف وی می‌روید. بدینسان، بندهشن و اساطیر یونان، افسانه‌های مربوط به نژادهای هیولآوری را که روزگاری در کنار نژاد آدمی می‌زیسته‌اند، برای ما نگاه داشته‌اند» (کویاجی، ۱۳۶۲، ۱۷۸). از سوی دیگر «با مقایسه و با تطبیق روایات ایرانی مربوط به ضحاک با اساطیر دیگر ملل هند و اروپایی، مشخص می‌شود که اجزای مهم و خطوط اصلی سازنده و پردازنده شخصیت ضحاک و سرنوشت محتوم او، در روایت سنتی اکثر اقوام هند و اروپایی نیز دیده می‌شود... در «ریگ ودا» این دیو سه سر، سه دهان و شش چشم «ویشورپه» (Visvarupa) نامیده می‌شود که با غصب و حصر آب‌های آسمانی، موجب خشکی و ویرانی شده ... در ساختمان افسانه نروژی مربوط به «لوکی» (Loki)، بنابر اعتقادات دینی کهن مردم اسکاندیناوی، لوکی موجودی اهریمنی و مظهر شر در مجمع ایزدان ژرمنی است و ایزد بالداز را به هلاکت می‌رساند و خدایان برای مجازات او،

وی را به بند کشیده به صخره می‌بندند و ماری برفراز سرش آویزان است...» (باقری، ۱۳۸۸، ۱۴).

در شواهدی از سنایی و خاقانی که ترکیب «پری‌مار» به کار رفته، عناصری چون: «مار (= اژدها)»، پری «(=دیو)»، «زلف» (=گیسو) دیده می‌شود، که از جهاتی با اسطوره «ضحاک» در شاهنامه فردوسی و اسطوره «دهاک» (=اژدهاک) در بندهشن، قابل تطبیق است و در همانندی و مشابهت‌های این اسطوره با دیگر اساطیر ملل هند و اروپایی، چنانکه در قبل گذشت، نمی‌توان تردید کرد و «باقری» اساساً، صورت‌های مختلف این بن‌مایه اساطیری را به مثابه یک ژرف‌ساخت می‌دانند که در طول تاریخ، دگرگونی یافته و در هر مقطعی، به گونه‌ای جدید با مختصات اصلی ظاهر شده است و روایات متعددی را به صورت چندین روساخت متفاوت، ارائه می‌دهد (رک. باقری، ۱۳۷۸، ۶).

نتیجه

باز یافت هر اسطوره‌ای در ادبیات، امکان کشف گوشه‌هایی از جهان‌بینی و فرهنگ آیین‌های یک ملت را میسر می‌سازد و وجود همسویی‌ها و همسانی‌ها، میان این بن‌مایه‌های اساطیری، حکایت از پیوند عمیق اعتقادات و باورهای مشترک اقوام و ملل مختلف در ناخودآگاه جمعی دارد. از آنجا که شاعر در بازآفرینی اسطوره‌ای، مرزهای فرهنگی و باورداشتی را برمی‌دارد و در دنیای بدون مرز اسطوره، همه جهان اساطیری را جولانگاه تخیل خود می‌کند، برای چنین شاعری بهره‌گیری از اسطوره‌های دیگر ملل بی‌هیچ مانعی و معذوری، امکان‌پذیر است. از طرفی از آنجا که در مطالعاتی از این دست، وجود بن‌مایه‌ها یا محتوای کلی یکسان یا همانند، برای طرح مجموع آن در طول یا عرض هم کافی است و لزومی به همخوانی دقیق جزئیات نیست، لذا با توجه به مشابهت‌ها و مناسبت‌های موجود در گونه‌های مختلف یک روایت سنتی که میان ترکیب «پری‌مار» از یک سو و اسطوره‌های «گرگن مدوزا» و «دهاک» از سوی دیگر، مشاهده می‌شود، می‌توان «پری‌مار» را از مصادیق «احیای اسطوره» و یکی از اسطوره‌های ادبی در ابیات سنایی و خاقانی دانست.

پی‌نوشت

۱- «در شاهنامه چاپ کتابخانه بروخیم و چاپ فرهنگستان شوروی، نبیره ضحاک «کاکوی» نام دارد و تنها با منوچهر می‌جنگد و هم به دست او کشته می‌شود و با سام گرشاسب برخورد نمی‌کند. تنها در نسخه چاپ شوروی «کرکوی» آمده، اما در این چاپ این داستان جزو ملحقات است» (توضیح مترجم بر نوشته کویاجی، ۱۳۵۶، ۱۷۸).

منابع

- ۱- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۳)، *تاریخ اساطیری ایران*، چاپ پنجم، سمت.
- ۲- اسدی طوسی. (۱۳۵۴)، *گرشاسبنامه*، حبیب یغمایی، چاپ اول، تهران.
- ۳- اشتراوس، کلودلوی. (۱۳۷۶)، *اسطوره و معنا*، ترجمه شهرام خسروی، چاپ اول، نشر مرکز.
- ۴- الیاده، میرچا. (۱۳۶۲)، *چشم‌اندازهای اسطوره*، جلال ستاری، تهران، چاپ دوم، توس.
- ۵- اوحدی مراغی، رکن‌الدین. (۱۳۴۰)، *کلیات اوحدی اصفهانی / معروف به مراغی*، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، چاپ اول، امیرکبیر.
- ۶- بارت، رولان. (۱۳۵۲)، *نقد تفسیری*، ترجمه محمدتقی غیاثی، چاپ اول، امیرکبیر.
- ۷- باستید، روژه. (۱۳۷۰)، *دانش اساطیر*، ترجمه جلال ستاری، چاپ اول، توس.
- ۸- باقری، مهری. (۱۳۸۸)، *سایه و روشن (۲۱ مقاله)*، تهران، چاپ اول، قطره.
- ۹- بهار، مهرداد. (۱۳۶۲) *پژوهشی در اساطیر ایران*، اول، توس.
- ۱۰- بهرام پژدو، زردشت. (۱۳۴۳)، *ارداویرافنامه منظوم*، رحیم عفیفی، چاپ اول، مشهد.
- ۱۱- تربیت، محمدعلی. (۱۳۷۸)، *دانشمندان آذربایجان*، چاپ اول، تبریز.
- ۱۲- پیگوت، ژولیت. (۱۳۷۲)، *اساطیر ژاپن*، ترجمه باجلان فرخی، چاپ اول، اساطیر.
- ۱۳- جوری، محمدحسین. (۱۳۸۴)، *«اسطوره و ادبیات»*، تهران، چاپ دوم، سمت. (از ص ۴۰ تا ص ۴۹).
- ۱۴- خاقانی شروانی، افضل‌الدین. (۱۳۶۸)، *دیوان خاقانی شروانی*، ضیاء‌الدین سجادی، تهران، چاپ سوم، زوآر.
- ۱۵- _____ . (۱۳۷۵)، *دیوان خاقانی*، ویراسته میرجلال‌الدین کزازی، جلد دوم، تهران، چاپ اول، نشر مرکز.
- ۱۶- خواجه‌کرمانی، محمودبن‌علی. (۱۳۶۹)، *دیوان اشعار خواجه‌کرمانی*، باهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، چاپ اول، پاژنگ.
- ۱۷- دشتی، علی. (۱۳۸۰)، *خاقانی شاعری دیرآشنا*، چاپ اول، امیرکبیر.
- ۱۸- دهلوی، امیرخسرو. (۱۳۸۰)، *دیوان امیرخسرو دهلوی*، به تصحیح اقبال صلاح‌الدین، با مقدمه محمدروشن، تهران، چاپ اول، نگاه.
- ۱۹- روزنبرگ، دونار. (۱۳۷۹)، *اساطیر جهان و داستان‌ها و حماسه‌ها*، جلد اول، ترجمه عبدالحسین شریفیان، چاپ اول، اساطیر.
- ۲۰- رستگارفسای، منصور. (۱۳۷۹)، *ازدها در اساطیر ایران*، تهران، چاپ دوم، توس.
- ۲۱- _____ . (۱۳۷۹)، *فرهنگ نام‌های شاهنامه*، مجلد اول آ - س، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- ۲۲- _____ . (۱۳۸۳)، *پیکرگردانی در اساطیر*، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۳- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۱)، *سیری در شعر فارسی*، چاپ دوم، علمی.
- ۲۴- سجادی، ضیاءالدین. (۱۳۷۴)، *فرهنگ لغات و تعبیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خاقانی*، جلد اول، تهران، چاپ اول، زوآر.
- ۲۵- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۸)، *سایه‌های شکار شده (مجموعه مقالات)*، تهران، چاپ اول، قطره.
- ۲۶- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۶)، *کلیات شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی*، براساس تصحیح محمدعلی فروغی، ابراهیم رضایی اول، حمیدرضا نگهبان، چاپ اول، آستان قدس رضوی.
- ۲۷- سلاجقه، پروین. (۱۳۸۱)، «سرگشتگی نمادهای اسطوره‌ای در اندیشه‌های شاعرانه»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال ششم، آذرماه (از صفحه ۳۶ تا ۴۶).
- ۲۸- سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. (۱۳۶۸)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۹- _____ . (۱۳۸۲)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به کوشش مریم حسینی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۰- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷)، *فرهنگ اشارات ادبیات فارسی*، جلد اول، چاپ دوم، تهران، میترا.
- ۳۱- _____ . (۱۳۸۶)، *سیر غزل در شعر فارسی*، چاپ هفتم، علمی.
- ۳۲- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳)، *حماسه سرایی در ایران*، چاپ چهارم، امیرکبیر.
- ۳۳- صبور، داریوش. (۱۳۸۶)، *آفاق غزل فارسی*، چاپ دوم، زوآر.
- ۳۴- عباسی، عبداللطیف. (۱۳۸۷)، *لطائف الحدائق*، جلد اول، محمدرضا یوسفی، محسن محمدی، چاپ اول، قم، آیین احمد.
- ۳۵- عبداللهی، منیژه. (۱۳۸۱)، *فرهنگ‌نامه جانوران در ادب فارسی*، جلد اول، چاپ اول، تهران، پژوهنده.
- ۳۶- عفیفی، رحیم. (۱۳۸۳)، *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*، چاپ دوم، توس.
- ۳۷- فاطمی، سعید. (۱۳۴۷)، *اساطیر یونان و روم*، جلد اول، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۸- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷)، *تحلیل نقد*، صالح حسینی، چاپ اول، تهران، نیلوفر.
- ۳۹- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۰)، *سخن و سخنوران*، چاپ دوم، خوارزمی.
- ۴۰- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۰)، *گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی*، چاپ دوم، تهران، سعدی.
- ۴۱- _____ . (۱۳۶۸)، *رخسار صبح*، چاپ اول، نشر مرکز.
- ۴۲- کویاجی، جی. سی. (۱۳۶۲)، *آئین‌ها و افسانه‌ها ایرانی و چین باستان*، جلیل دوستخواه، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۴۳- گورین، ویلفرد، ال و دیگران. (۱۳۷۳)، *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*، زهرا میهن‌خواه، چاپ دوم، تهران، اطلاعات.