

## تجلی شاعرانه اساطیر و نکات شاهنامه ای در دیوان سنایی

حجت اله رئیسی<sup>۱</sup>، میثم زارع<sup>۲</sup>، زهرا تدین<sup>۳</sup>

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه زابل، زابل، ایران

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، مدرس دانشگاه فرهنگیان، شیراز، ایران

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات غنایی، مدرس دانشگاه، مرکز تحصیلات تکمیلی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

\* ایمیل نویسنده مسئول: [hojjatraeisi@uoz.ac.ir](mailto:hojjatraeisi@uoz.ac.ir)

### چکیده

از دیر باز تاکنون اسطوره‌ها و اشارات شاهنامه ای مورد توجه ادب دوستان و شاعران این مرز و بوم بوده است، شاعران و نویسندگان از این اسطوره‌ها و اشارات بهره کافی برده و آنها را در آثار خود به کار بسته‌اند. چه در قرن‌هایی که اسطوره‌ها از جایگاه والایی بر خوردار بودند و چه در قرن‌هایی که بی اهمیت و کم ارزش گشته‌اند. در این نوشتار تلاش بر آن بوده است که تجلی شاعرانه اساطیر در دیوان سنایی مورد بررسی قرار گیرد. سنایی با این که در بسیاری از بیت‌ها ممدوح خود را بر اسطوره‌ها برتری می‌دهد و اسطوره‌ها را در حد یک چاکر پایین می‌آورد اما در برخی دیگر از بیت‌های او اسطوره‌ها از جایگاه بسیار بالایی بر خوردار می‌گردند. سنایی از آوردن هر یک از اسطوره‌ها منظور خاصی دارد چنانکه از آوردن اسطوره رستم در بسیاری از جاها نارضایتی خود را از جامعه بیان می‌دارد و با آوردن اسطوره زال می‌خواهد به خواننده پند و اندرز دهد.

کلیدواژگان: اسطوره، سنایی، دیوان، بازتاب، شاهنامه



شیوه استناددهی: رئیسی، حجت اله، زارع، میثم، و تدین، زهرا. (۱۴۰۶). تجلی شاعرانه اساطیر و نکات شاهنامه ای در دیوان سنایی. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، (۱۵)، ۱-۱۵.

© ۱۴۰۶ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۵ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۸ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۱۲ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ فروردین ۱۴۰۶

## The Treasury of Persian Language and Literature

### Poetic Manifestation of Mythological and Shahnameh Allusions in the Divan of Sana'i

HojjatAllah Raeisi<sup>1\*</sup>, Meisam Zare<sup>2</sup>, Zahra Tadayyon<sup>3</sup>

1. PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Zabol University, Zabol, Iran

2. PhD in Persian Language and Literature, Shiraz University, Lecturer at Farhangian University, Shiraz, Iran

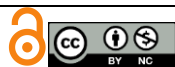
3. PhD Student in Ghanaian language and literature, university lecturer, Graduate Education Center, Payam Noor University, Tehran, Iran

\*Corresponding Author's Email: hojjatraeisi@uoz.ac.ir

#### Abstract

From ancient times to the present, mythological themes and allusions to the Shahnameh have attracted the attention of literary scholars and poets of this land. Poets and writers have made extensive use of these myths and references and have incorporated them into their literary works. This tendency can be observed both in periods when myths occupied a highly esteemed position and in periods when they were regarded as insignificant and of lesser value. The present study seeks to examine the poetic manifestation of myths in the Divan of Hakim Sana'i. Although Sana'i, in many verses, portrays his patron as superior to mythological figures and reduces those figures to the status of mere servants, in other verses mythological characters are granted an exceptionally elevated position. Sana'i employs each mythological figure with a particular intention; for instance, through references to the mythological figure of Rostam, he frequently expresses his dissatisfaction with society, while through the figure of Zal he seeks to offer moral advice and guidance to the reader.

**Keywords:** *Myth, Hakim Sana'i, Divan, Reflection, Shahnameh*



**How to cite:** Raeisi, H., Zare, M., & Tadayyon, Z. (2027). Poetic Manifestation of Mythological and Shahnameh Allusions in the Divan of Sana'i. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 5(1), 1-15.

© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 25 March 2026

Revise Date: 21 April 2026

Accept Date: 28 April 2026

Initial Publish: 02 May 2026

Final Publish: 21 March 2027

مقدمه

یکی از عناصر مهم خیال شاعرانه، اسطوره است. اگر دیگر عناصر خیال را ذهن شاعر باید بسازد، اما این عنصر از پیش ساخته و آماده است و شاعر باید از آن سود ببرد.

در طول تاریخ هزار و چندساله ادب پارسی، به دلیل اهمیت و اعتبار ویژه شاهنامه‌ی فردوسی، کمتر اثری را می‌توان یافت که از نفوذ مستقیم یا غیرمستقیم شاهکار فردوسی به‌دور مانده باشد (1). اما باید به این نکته اذعان کرد که در قرن ششم، حماسه‌سرایی

و اسطوره‌گرایی رو به افول است؛ چنان‌که باید «قرن ششم را دوره‌ی ضعف اندیشه‌ی ملیت در ایران دانست و از علل عمده‌ی این امر آن است که از طرفی، تسلط پیاپی قبایل ترک یا غلامان نوخاسته‌ی بی‌اصل، اندیشه‌ی شرافت نسب را برای شاهان و امیران کهنه و متروک کرد، و از طرفی دیگر، بر اثر ترویج سیاست دینی، اندیشه‌ی قدیم ایرانیان را نسبت به حفظ طبقات و لزوم نسب هر امیر و پادشاه به خاندان‌های سلطنتی ضعیف ساخت، بلکه ایمان و اعتقاد را بر مبنای تفضیل خلائق بر یکدیگر قرار داد» (2). گرچه هنوز بارقه‌هایی از نسب‌سازی دیده می‌شود؛ چنان‌که در قرن پنجم، محمود غزنوی، که یک امیر ترک است، نسب خود را به زاوول می‌رساند و او را محمود زاوولی می‌خوانند، اما کم‌کم در قرن‌های بعد «آثار ضعف نظم حماسه‌های ملی آشکار شد و از این عهد به بعد است که اندک‌اندک به نظم درآوردن داستان‌های ملی قدیم متروک ماند. علت واقعی این امر، تسلط غلامان و قبایل زردپوست بر ایران و نفوذ عوامل دینی و فراموش شدن افتخارات نژادی و ضعف مبانی ملیت در میان ایرانیان است که با حفظ و توسعه و نظم حماسه‌های ملی مابینت بسیار دارد» (2) و کار به جایی رسیده بود که شاهان و اسطوره‌ها را به استهزا می‌گرفتند و چاکران ممدوح خود را به آنان برتری می‌دادند. «حمله و تعریض به شهنامه‌ها و اخبار ملوک عجم و رسوم ایرانی که در عهد غزنوی شروع شده بود و در دیوان فرخی و عنصری هم دیده می‌شود، در عهد

سلجوقی فراوان شد و امثال امیر معزی حتی شاهنامه‌ی فردوسی را دروغ و نیرنگ خواندند» (3). اما با تمام این تفصیلات، شاعر فارسی‌زبان نمی‌تواند خود را از ثروت آبا و اجدادی و پشتوانه‌ی غنی فرهنگی خود بی‌نیاز احساس کند. شاعران و نویسندگان از این فرهنگ غنی متناسب با خواسته‌های خود بهره برده‌اند که سنایی نیز از جمله‌ی آنان است که از این فرهنگ غنی بهره برده و آن را در اشعار خود به‌کار برده است.

جمشید:

فردوسی جم را پسر تهمورث یاد می‌کند و چنین می‌گوید که پس از پدر به پادشاهی نشست. پنجاه سال نخست به ساخت آلات و ابزار جنگ پرداخت، پنجاه سال دوم را رشتن و دوختن به آدمیان آموخت، پنجاه سال سوم طبقات چهارگانه را به وجود آورد، سپس به دیوان دستور خانه‌سازی را داد و بیرون‌آوردن گوهر از سنگ‌ها و پزشکی و درمان را پدید آورد. این کارها را نیز پنجاه سال انجام داد، تخت ساخت و در اول فروردین بر آن تخت نشست و به این سبب آن را نوروز خواندند. سیصد سال به این ترتیب گذشت، ولی ناگهان یزدان را ناسپاسی کرد و فر از او گریخت (4) تا اینکه عاقبت به دست ضحاک با اره دو نیم شد. «جمشید پیش از آنکه به تباهی و بیراهی دچار آید، آن‌چنان فرهمند و رخشان بود که «جم رخشان»؛ یعنی جم + شید = رخشان، نام گرفته بود و پور خورشید شمرده می‌آمد» (5).

جم و سلیمان:

«پس از حمله‌ی اعراب به ایران، همچنان که دین مزدیسنا در برابر دین اسلام سر طاعت فرود آورد و زبان ایرانی با زبان تازی مخلوط گردید، و خط پهلوی از رواج افتاد و رسوم و عادات مرزوبوم ایران دیگرگون گشت، داستان‌های ملی ما نیز با قصه‌های سامیان آمیخته شد، پادشاهان و نامداران ایرانی با پیامبران بنی اسرائیل رابطه و خویشاوندی یافتند» (6). «جمشید را با سلیمان مشتبه ساختند، زیرا این دو پادشاه در بعضی احوال و اعمال، مانند استخدام دیوان

و جنیان و طاعت جن و انس از ایشان و سفرکردن در هوا، طبق داستان‌ها، به هم شبیه بودند و ایرانیان مرکز جمشید داستانی را کشور فارس می‌دانستند و آثار باقی‌مانده‌ی داریوش و خشایار و دیگر پادشاهان هخامنشی را به جم، جمشید، انتساب داده‌اند و نام «تخت جمشید» خود حاکی از آن است. بر اثر اعجاب از ابنیه‌ی مزبور، ساختمان آن‌ها را به دیوان نسبت داده‌اند و در اساطیر سامی نیز سلیمان دیو را در خدمت داشت و در بنای بیت‌المقدس آنان را به کار گماشت. از این‌رو، در قرون اسلامی این دو تن یکی به شمار آمدند، فارس را «تختگاه سلیمان» و پادشاه فارس را «قائم‌مقام سلیمان» و «وارث ملک» خواندند و حتی آرامگاه کوروش بزرگ، مؤسس سلسله‌ی هخامنشی، را «مشهد مادر سلیمان» نامیدند» (6). «در جایی که با نگین و وحش و طیر و دیو و پری گفته می‌شود، مراد سلیمان است و در جایی که با جام و پیاله مذکور می‌شود، جمشید» (6). «جام جم را نیز گاهی در ادبیات پارسی به سلیمان نسبت داده‌اند و انگشتی مشهور سلیمان را به جم» (6).

#### بازتاب اسطوره‌ی جمشید در دیوان سنایی:

این پادشاه اسطوره‌ای، چه زمانی که خود جمشید است و چه زمانی که با سلیمان آمیزش پیدا می‌کند، در پهنه‌ی ادبیات پارسی و سروده‌های فارسی قلمرو گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. سنایی نیز که جزو بزرگ‌ترین شاعران ایران‌زمین است، به این پادشاه اسطوره‌ای توجه ویژه‌ای دارد. آنجا که با سلیمان یکی می‌شود، مقام بس بالایی می‌یابد که سنایی در مضمونی عرفانی می‌گوید: بعد از اینکه از شراب عشق نوشیدی، به مقام بس بالایی می‌رسی:

همچو جمشید بر نشین بر باد  
همه را زیر نقش خاتم کن  
همچو جمشید بر فراز صبا  
تکیه بر مسند شه جم کن

(7)

در جای دیگر نیز سخن از توحید به میان می‌آورد و می‌گوید باید به وحدت و توحید بررسی تا مانند جم گردی:

پادشاهی از یکی گفتن به دست آید ترا  
کز دو گفتن نیست در انگشت جم انگشتی

(7)

در جای دیگر، شاعر زمانی که می‌خواهد پروردگار را ستایش کند و مدح گوید، زیبایی زمین را به تخت جمشید تشبیه می‌کند:

بسان تخت جمشید تو گردون را کنی جلوه  
بسان تاج نوشروان زمین‌ها را بپیرایی

(7)

و در جای دیگر، شاعر ممدوح خود را بر جم و کیقباد برتری می‌دهد:

نی در آن آثار گرز و ناچرخ عتتر بود  
نه در آن اسباب ملک کیقباد و جم بود

(7)

در یک جا نیز شاعر به رخسندگی این پادشاه اسطوره‌ای توجه شایانی دارد، به طوری که او را با خورشید یکی می‌گیرد:

گفتم ای سایق سفینه‌ی نوح  
گفتم ای قائد طلیعه‌ی جم

(7)

در جای دیگر، با آوردن تمثیلی زیبا به فرمانروایی جم بر دیوان اشاره می‌کند:

چگونه ادهمی آن ادهمی که من زبرش  
چنان نشستم چون بر فراز دیوان جم

(7)

باز در جایی دیگر، دست به آمیزه‌ای حکمی و تعلیمی می‌زند؛ چنان‌که جم را مقابل نفس قرار می‌دهد و به آن اعتباری بس بالا

می‌بخشد که اگر از نفس دست برداری، به مقام پادشاهی عرفانی خواهی رسید و می‌توانی جام جم را در اختیار داشته باشی:

از دم خویشی تو دائم مانده اندر دام دیو  
گر برون آیی ملک گردی و جام جم زنی  
(7)

در بیتی، سنایی به خوانندگان اندرز می‌دهد و پادشاهی دنیایی جمشید را هیچ می‌انگارد و می‌گوید از این دنیا باید به فکر کل خویش بود:

تاکی از این سالوس و زه از بند چار ارکان بجه  
سر سوی کل خویش نه تا نور بینی بی‌ظلم  
از کل عالم شو بری بگذر ز چرخ چنبری  
تا هیچ چیز نشمری تاج قباد و تخت جم  
(7)

رستم:

رستم یکی از اسطوره‌های جاودانی و پهلوانی ایران‌زمین است که در شاهنامه حضوری آشکار دارد. «رستم در شاهنامه به منزله‌ی روح و جان است و در کالبد حماسه‌ی ملی ما و تاریخ غیرمکتوب روزگار بسیار دور ایران‌زمین» (4). عمر او به ششصد سال می‌رسد و از هفت‌خوان می‌گذرد و در آن با شیر، اژدها، جادو و دیو سپید می‌جنگد. یکی از کارهای مهم او بیرون‌راندن افراسیاب از ایران‌زمین است که افراسیاب، زمانی که کاووس در ایران نبوده و گرفتار بند هاماوران بوده، به ایران تاخته و آن را مسخر ساخته است. همچنین «در مجلدات دوم تا ششم شاهنامه‌ی فردوسی، قهرمان طراز اول همه‌ی حوادث رستم است و دیگران، حتی پادشاهان، نقش‌های درجه‌دوم و سوم را به عهده دارند» (4).

بازتاب اسطوره‌ی رستم در دیوان سنایی:

همان‌طور که می‌دانیم، دوره‌ی سنایی دوره‌ی تسلط ترکان است، اما با این وجود، رستم جایگاه خود را از دست نمی‌دهد؛ چنان‌که محمود غزنوی نسب خود را به جایگاه میلاد رستم، زاول،

می‌رساند و شاعران او را محمد زاولی می‌نامند. گاه رستم محور اصلی تخیل شاعران قصیده‌سرا قرار می‌گیرد برای مدیحه‌های آنان در وصف ممدوح. سنایی نیز مانند دیگر شاعران، آشنایی کاملی با شخصیت رستم دارد؛ چنان‌که داستان او با افراسیاب و اسفندیار و دیو سپید و رخس رستم را می‌داند. سنایی بیشتر برای اینکه نارضایتی خود را از جامعه بیان دارد، از اسطوره‌ی رستم بهره می‌گیرد.

گاهی سنایی ممدوح خود را بر رستم دستان، این پهلوان اسطوره‌ای، برتری می‌دهد؛ چنان‌که زمانی که می‌خواهد پیامبر را بستاید، حتی درز نعلین بلال را بهتر از رستم می‌داند:

خاک پای بوذرش از یک جهان نوذر بهست  
درز نعلین بلال او به از صد روستم  
(7)

یا در بیتی دیگر، قدرت نوک تازیانه‌ی پیامبر را بر قدرت گرز رستم و فریدون برتری می‌دهد:

به نوک تازیانه برفکندی  
نهاده گرز افریدون و رستم  
(7)

در جای دیگر، شاعر ممدوح خود را که ترک است، نسبت به رستم در جایگاه بالاتری می‌نشانند و می‌گویند درست است که رستم در زمان‌های پیشین بر ترکان برتری می‌یافته، ولی اگر اکنون ممدوح من را ببیند، آستانه‌ی او را خواهد بوسید:

گرچه زین پیش بر طوایف ترک  
کرد رستم دستان ز پردلی دستان  
گر بدیدت بوس‌ها دادی  
بر ستانه‌ی تو رستم دستان  
(7)

یا در جای دیگری می‌گویند:

واندر موکب سوارانند کاندز رزمشان

رستم و اسفندیار و زال را مقدار نیست

(7)

سنایی همیشه نارضایتی خود را از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند بیان می‌دارد. «کمتر شاعری است که در این عهد از انتقادات سخت اجتماعی برکنار مانده و از اهل زمانه شکایت‌های جان‌گداز نکرده است» (2).

غازیان نابوده در غز و غزای روم و هند

لاف خود افزون ز پور زال و نوذر کرده‌اند

(7)

یا در جای دیگری می‌گوید:

در بلا چون روز قهر نفس روباهیت نیست

در خلا دعوی زور رستم دستان مکن

(7)

رستم و افراسیاب:

گوشه‌ای از زندگی رستم ارتباط تنگاتنگی با افراسیاب دارد. «افراسیاب، شاه پهلوان نامدار تورانی و بزرگ‌ترین دشمن ایرانیان در شاهنامه، در دوره‌ی تقریباً سیصدویست‌ساله است که در منابع اساطیری - حماسی ایران، مانند اوستا، متون پهلوی و آثار عربی و فارسی، از او در کنار شهریاران و یلان ایران‌زمین، به تفصیل و اختصار سخن رفته است» (8). در فارس‌نامه می‌خوانیم که «افراسیاب عمر دراز و ملک بسیار داشت، اما مملکت ایران بعد از منوچهر دوازده سال داشت به تغلب و چندان‌که توانست در عراق و بابل و قهستان خرابی می‌کرد؛ از درختان بریدن و کاریز انباشتن و چشمه‌ها را کور گردانیدن و دزها و دیوار و شهرها کندن» (9).

افراسیاب دشمنی دیرینه‌ای با ایرانیان دارد، اما همواره از رستم می‌ترسد. سنایی نیز با آگاهی از این موضوع، نارضایتی خود را از جامعه نشان می‌دهد و می‌گوید کاش که رستمی پیدا شود و این جامعه‌ی فاسد را از بین ببرد، و رستم را یک انسان آرمانی و پیروز بر همه‌ی مشکلات نشان می‌دهد:

عالمی زاغ سیاه و نیست یک باز سپید

یک رمه افراسیاب و نیست پیدا پور زال

(7)

رستم و دیو سپید:

می‌دانیم که رستم پس از گرفتاری کیکاوس در مازندران به کمک او آمد و دیو سپید را از پای درآورد. سنایی با تکیه بر این داستان، نارضایتی خود را از روزگار اعلام می‌دارد و می‌گوید باید رستمی دست‌به‌کار شود:

هین که عالم گرفت دیو سپید

خیز تدبیر رخس رستم کن

(7)

رستم و رخس:

«رخس رخشنده، معروف‌ترین اسب در سراسر تاریخ و ادب ایران، مظهر هوش، دلیری، زورمندی و فداکاری و یاری به سوار خویش است» (10). وقتی رستم می‌خواهد اسب خود را پیدا کند، به گله‌ای می‌آید و کره‌ای را می‌پسندد. «وی پیش می‌آید و با زدن مشت‌ی بر سر و گردن مادیان، او را به کناری می‌افکند و گردن کره را در کمند کیانی می‌آورد و پیش می‌کشد، و رستم با شادمانی یقین کرد که اسب خویش را به‌دست آورده است» (11). تنها این رخس است که می‌تواند سنگینی رستم را تحمل کند و به او سواری بدهد. «این رخس در قوت و قدرت تا به حدی است که با شیر ژیان پنجه می‌زند. اصلاً خوان نخست از هفت‌خوان رستم، داستان شیرکشتن رخس است» (11). سنایی نیز با آگاهی از این نکته که جز رخس، اسب دیگری نمی‌تواند بار رستم را تحمل کند و بکشد، دست به تصویرسازی و تمثیل می‌زند و می‌گوید:

تا کی ز کاس ذوالبزن، گاهی عسل، گاهی لبن

می‌کش بسان تهمتن اندر عجم در جام جم

می‌خور که غم‌ها می‌کشد، اندوه مردان وی کشد

در راه رستم کی کشد جز رخس رخت روستم

(7)

چون دوتا شد عاجز آید از گسستن زال زر

(7)

یا در جای دیگر می‌گوید:

در جای دیگر، سنایی به حکومت زال و سام اشاره می‌کند که حکومت سیستان را در اختیار داشته‌اند:

کاس کیکاوس پر کن ران سهیل شامیان

زیر خط حکم درکش ملک زال و سام را

(7)

یک جا نیز اسطوره‌ی زال و قدرت او را به باد استهزا می‌گیرد؛ چنان‌که در این دوره مرسوم است و می‌گوید در موبک ممدوح، سوارانی هستند که زال پیش آن‌ها ناچیز است:

و اندر آن موبک سوارانند کاندر رزمشان

رستم و اسفندیار و زال را مقدار نیست

(7)

اسفندیار:

«بزرگ‌ترین پهلوان کیانی شاهنامه، اسفندیار پسر گشتاسب است که در عهد خود پس از رستم، هم‌اورد و نظیری نداشت و حتی رستم زابلی نیز از مقابله‌ی او عاجز بود» (12). «اسفندیار در شاهنامه در زمره‌ی پهلوانان بزرگ ایرانی و تالی رستم است و مانند رستم کارهای بزرگ به‌دست او برآمده که مهم‌تر از همه‌ی آن‌ها منکوب‌کردن ارجاسب تورانی و کشتن او و گذشتن از هفت‌خوان و گشودن رویین‌دژ است. اسفندیار در شاهنامه دو سمت دارد؛ از یک سو قهرمان ملی بزرگی است که شر تورانیان را به هنگامی که رستم از جنگ برکنار بود، از ایران دور کرد و از سوی دیگر، قهرمان دینی نام‌آوری است که توانست دین زرتشت را در ایران و کشورهای بیرون از ایران بپراکند» (12).

بازتاب اسطوره‌ی اسفندیار در دیوان سنایی:

از زندگی پرماجرایی اسفندیار، آنچه بیشتر توجه سنایی را به خود جلب کرده است، موضوع جنگ او با رستم است و کشته‌شدن او

عاشق که جام می‌کشد بر یاد روی وی کشد  
جز رخس رستم کی کشد رنج رکاب رستم

(7)

زال:

«زال پسر سام که بر اثر سپیدی موی، پدر او را در شیرخوارگی از خود دور کرد و بر دامنه‌ی البرز نهاد تا همان‌جا تباه شود، اما سیمرغ او را بدید و برداشت و به کنام خود برد و چون فرزندان خویش پرورد و سرانجام چنان‌که در شاهنامه می‌بینیم، به پدر بازگرداند» (12). «در اوستا از این پهلوان نامی نیست، اما معمولاً در متون پهلوی او را دستان نامیده و نام او با روت‌سَ تخم، رسته‌م - رستم، همراه آمده است و نیز در اغلب متون کهن او را زال زر نامیده‌اند. بنا بر عقیده‌ی همه‌ی محققان، زال و زر هر دو به معنی پیر و دو شکل از یک کلمه هستند» (12).

بازتاب اسطوره‌ی زال در دیوان سنایی:

زال، به همان‌گونه که در داستان‌های حماسی جایگاه ویژه و نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، در نزد سنایی نیز از جایگاه بالایی برخوردار است و از قدرت و زور و بازوی او سخن می‌گوید، اما همیشه سخن از زور و بازوی او با نصیحت و اندرز به خواننده همراه است:

اگر طبع تو دارد از فرهنگ فر کیخسرو

و گر شخص تو از جنگ زور زال زر دارد

اگر تو فی‌المثل ماهی و از گردون سپر داری

به سر عمر ترا لابد زمانه پی سپر دارد

(7)

که در اینجا از بزرگی و فرکیخسرو هم سخن به میان می‌آورد. یا در بیتی دیگر درباره‌ی زال می‌گوید:

رشته تا یکتاست آن را زور زالی بگسلد

بازتاب اسطوره‌ی سام در دیوان سنایی:

سام نیز در چند بیت از اشعار سنایی در دیوانش دیده می‌شود. سنایی یک بار او را با رستم خلط می‌کند و سام را هم‌دوره‌ی کاووس می‌آورد و اشاره‌ای به گرفتاری کاووس می‌کند:

همی سام را حیز خوانم پس آنگه  
چو کاووس پیوسته در بند تورم

(۷)

در یک جا نیز اشاره‌ای به کمان‌داری سام می‌کند، اما باز ممدوح خود را بر او برتری می‌دهد:

مایه‌ی فضلش به‌دست آورد تیر چرخ را  
رایت رایش شکست آرد کمان سام را

(۷)

در یک جا نیز به‌درستی اشاره به هم‌عصری او و منوچهر می‌کند و سام را یک حکیم جلوه می‌دهد و با این کار به خواننده اندرز می‌دهد:

یک روز پرسید منوچهر ز سالار  
کاندر همه عالم چه به، ای سام نریمان  
او در جوابش که در این عالم فانی  
گفتار حکیمان و کردار ندیمان

(۷)

ضحاک، فریدون و گرز گاوسار:

به روایت فردوسی، به عهد جمشید، در دشت سواران نیزه‌گذار، عربستان، نیک‌مردی به نام مرداس بود که پسری زشت‌سیرت و سبک‌سار، اما دلیر و جهان‌جوی داشت به نام ضحاک. او به فریب ابلیس، پدر خویش را کشت. آنگاه ابلیس به صورت جوانی بر او ظاهر شد و خوالیگر او گشت و به بوسه از دو کتف او مار برآورد و باز به صورت پزشکی حاضر شد و گفت چاره‌ی آن دو مار، تنها سیر داشتن آن‌ها با مغز آدمی است. در این هنگام، ایرانیان بر

به‌وسیله‌ی تیر گز؛ چنان‌که در جایی این داستان را با حکمت و موعظه و پند پیوند می‌دهد و می‌گوید:

از درون جان برآمد نخوت و حقد و حسد  
تا گز و سیمرغ رستم گشت بر اسفندیار

(۷)

و در جای دیگر، کشته‌شدن اسفندیار را به‌وسیله‌ی تیر گز از خرد دور می‌داند:

از خرد بس نادر افتد کز بن یک چوب گز  
عزرائیلی برآمد از بی اسفندیار

(۷)

در جایی دیگر نیز سنایی اسفندیار را مردی دین‌دار معرفی می‌کند و باز از روزگار و اوضاع جامعه‌ی خود گله می‌کند:

بیش از این در راه دین بد صد هزار اسفندیار  
گرد هفت اقلیم اکنون یک جه سالار کو

(۷)

سنایی در بیتی نیز که به مناسبت تعزیت خواجه شمس‌الدین مسعود و تهنیت خواجه احمد بن مسعود می‌آورد، با تمثیلی زیبا به مرگ اسفندیار اشاره می‌کند و می‌گوید که بهمن بعد از مرگ اسفندیار به پادشاهی رسید:

لیک از مرگ پدر یابند مردان نام نیک

نام بهمن برنیامد تا نمرد اسفندیار

(۷)

سام:

سام در شاهنامه پدر زال است و کسی که زال را در دامنه‌ی کوه البرز می‌گذارد. سام فرزند نریمان است. سام در عهد منوچهر زندگی می‌کند و برای نابودکردن دیوها به مازندران می‌رود که ماجرای عشق زال و رودابه پیش می‌آید. سام پهلوان دوره‌ی منوچهر است.

جمشید شوریدند و ضحاک را به سلطنت برداشتند. جمشید از او بگریخت و بعد از صد سال گرفتار شد و با اره دو نیم شد (12). «اژی‌دهاک در نمادشناسی اسطوره‌های ایرانی، یکی از پایاترین و بغرنج‌ترین نمادهاست، نماد مار. اژی‌دهاک از دو سوی با نماد مار در پیوند است: یکی آن است که خود ماری پنداشته شده است شگرف و مردارخوار و جهان‌آشوب؛ بدان‌سان که این پتیاره خود ازدها شمرده شده است. دیگر آنکه بوسه‌ی اهریمن بر شانه‌ی این پادشاه ستمکار و مارآسا، دو مار از آن‌ها می‌رویند» (5). ضحاک با جور و ظلم حکومت می‌کند تا اینکه فریدون برای گرفتن انتقام به سوی او می‌آید. پس از جمشید، بزرگ‌ترین پادشاه و پهلوان داستانی ایران در حماسه‌ی ملی ما فریدون است. «فریدون از نژاد جمشید، پسر آبتین و مادرش فرانک. هنگام زادن او گاوی به نام برمایه بزاد. آبتین را ضحاک بکشت و مغز او را به مارها داد و فرانک به بیشه‌ای گریخت و فریدون را به نگهدار برمایه سپرد و او به شیر برمایه بزرگ شد و به خون‌خواهی پدر کمر بست و بر این آهنگ بود که کاوه‌ی آهنگر بر ضحاک بشورید و سوی فریدون آمد و او را به شاهی برگزید. فریدون به جایگاه ضحاک هجوم برد» (12) و او را بعد از ماجراهایی در کوه دماوند به بند کشید. «فریدون هم‌اورد ضحاک است و از دید نمادشناسی، نماد ناسازی و هم‌سنگ با اوست. هر آنچه که در ضحاک، آفریده‌ی اهریمنی، زشت و پلید و زیان‌بار است، در فریدون که پهلوانی فرهمند و شهریاری فرخ است، زیبا و پاک و سودآور است» (5).

گرز گاوسار: آنچه در اساطیر ما بیش از همه جلوه می‌کند، گرز فریدون است که به شکل سر گاو بوده است. «گرز در افسانه‌های ایرانی، جنگ‌ابزاری آیینی و نمادین است. گرشاسب، پهلوان بزرگ و افسانه‌ای، نیز با گرز می‌جنگیده است و یکی از ویژگی‌های سه‌گانه‌ی وی در اوستا «گرزوری» اوست. گرزهی فریدون از آهن است و گاوسار؛ در گرزهی او نیز نماد گاو و آهن در هم می‌آمیزند. فریدون خود چگونگی ساختن این گرز را به آهنگران استاد

می‌آموزد» (5). در فارس‌نامه درباره‌ی فریدون می‌خوانیم: «سلاح او گرز بود سیاه‌رنگ و گاوسار و سخت عالم و فاضل و عادل بود» (9).

#### بازتاب اسطوره‌ی فریدون، ضحاک و گرز گاوسار:

شهرت داستان فریدون و ضحاک باعث گردیده است تا بسیاری از شاعران به این داستان توجه ویژه‌ای داشته باشند. سنایی نیز در دیوان خود به این داستان و خصلت‌های هرکدام اشاره‌ای خاص دارد. در یک جا، چنان‌که اشاره شد، ممدوح، پیامبر، را برتری می‌دهد:

به نوک تازیانه برفکنندی  
نهاده گرز افریدون و رستم

(7)

در یک جا، تمام پادشاهان اساطیری ایران را سنایی در کنار هم می‌آورد، از جمله ضحاک و فریدون، تا به خواننده پند و اندرز دهد:

گزیده خسروان بودند زین پیش در عالم  
ز رفعت همسر گردون به نعمت همسر قارون  
چو عاد و کعباد و بهمن و کیخسرو  
منوچهر و جم تهمورث و ضحاک و افریدون

(7)

در جای دیگر نیز می‌گوید اگر می‌خواهی از زیر بار ستم رهایی پیدا کنی، باید مانند پور آبتین، فریدون، باشی؛ یعنی با فضایل نیک:

ای برادر قصد ضحاک جفاییشه مکن  
تا نبینی خویشتن همبر به پور آبتین

(7)

یا درباره‌ی علم و بزرگی او می‌گوید:  
دشت عرب را پسر ذوالیزن  
خاک عجم را پسر آبتین

(7)

و منیژه طولانی‌ترین داستان عاشقانه‌ی شاهنامه و داستان نسبتاً درازی است» (11).

#### بازتاب داستان بیژن در دیوان سنایی:

داستان بیژن و منیژه یکی از داستان‌هایی است که در بیشتر اشعار شاعران ایران‌زمین آمده است؛ به‌ویژه چاهی که بیژن در آن گرفتار بوده است، به خاطر تاریک و طولانی بودن، همیشه مشبه یا مشبه‌به قرار می‌گرفته است. سنایی نیز هرگاه از بیژن یاد می‌کند، از چاهی نیز که او در آن گرفتار بوده سخن به میان می‌آورد.

سنایی در یک بیت دست به تعلیم خوانندگان می‌زند و جاه را مانند چاه بیژن سیاه می‌داند و می‌گوید برای رسیدن به بزرگی، باید جاه را از میان برداشت:

از برای عز سیاوختی و شش

همچو بیژن بند کن در چاه خواری جاه را

(7)

در جایی نیز دعا می‌کند که دشمنان ممدوح، بهرامشاه غزنوی، مانند بیژن به چاه و سنگ گرفتار آیند که عرششان سنگ باشد و فرششان چاه:

عرش و فرش دشمنان جاه او

همچو بیژن سنگ باد و چاه باد

(7)

در بیتی نیز از روزگار و اوضاع و احوال خود گله می‌کند و باز داستان بیژن و چاه را می‌آورد:

در قعر دوزخند نه جنی و نه انسیند

در چاه وحشتند نه یوسف و نه بیژند

(7)

#### بهمن:

«بنابر روایت فردوسی، در واقعه‌ی سیستان دو تن از پسران اسفندیار، یعنی مهنوش و نوش‌آذر، کشته شدند و بهمین بمانند. اسفندیار او را به رستم سپرد تا رسم شاهی و رزم و بزمش بیاموزد

در جای دیگر، تشبیه بسیار زیبایی می‌آورد و زلف معشوق را به جور و ستم ضحاک تشبیه می‌کند و در مقابل عدل نوشروان قرار می‌دهد:

این نه زلف است آنکه او بر عارض رخشان نهاد

جور ضحاک است کو بر عدل نوشروان نهاد

(7)

در یک جا نیز با تصویرسازی بسیار زیبایی، داستان ضحاک و فریدون را با عشق همراه می‌کند:

شاه عشقش چون یکی بر کدخدای روم تاخت

گفتی افریدون درآمد گرز بر ضحاک زد

(7)

در بیتی، سنایی پافشاری و ایستادگی فریدون را می‌ستاید و می‌گوید باید مانند او باشی تا پیروزی نصیب تو گردد و با این کار به خواننده تعلیم می‌دهد:

تو یک ساعت چو افریدون به میدان باش تازان پس

به هر جانب که رو کردی درفش کاویان بینی

(7)

در قصیده‌ای نیز به‌طور ضمنی، سنایی ممدوح خود، بهرامشاه غزنوی، را به فریدون تشبیه می‌کند که گرز گاوسازی دارد:

پیش گرز گاوسارش روز صید

شیر گردون کمتر از روباه باد

(7)

#### بیژن:

یکی از پهلوانان ایران‌زمین است، فرزند گیو، که عاشق منیژه می‌گردد و به توران می‌رود و بعد از ماجراهای بسیار، به دست افراسیاب در چاهی گرفتار می‌گردد و کیخسرو در جام جهان‌بین از این واقعه خبردار می‌گردد و رستم را به یاری او می‌فرستد و رستم او را از آن چاه می‌رهاند و به ایران‌زمین برمی‌گرداند. «بیژن

و چون چندی برآمد، گشتاسب نبره‌ی خویش را از رستم بخواست و به شاهی بنشانند. نخستین کار رستم کین‌خواستن از دودمان رستم بود. پس به سیستان رفت و زال را که به پوزش آمده بود بند فرمود و آنگاه فرامرز با سپاهی بزرگ از بست بیامد و جنگی سخت درگرفت. سپاهیان فرامرز پیراکنندند و بسیار کس از نزدیکان او کشته شدند و او خود زخم‌های فراوان برداشت و آخر کار اسیر شد و او را به فرمان بهمن بر دار کردند و به باران تیر بکشتند» (12). «چون اسفندیار کشته شد، گشتاسب پادشاهی به فرزند او داد، بهمن، و از صلب خویش دیگر پسر داشت، اما از سوز دل به کشتن اسفندیار، پادشاهی را به بهمن داد» (9).

#### بازتاب داستان بهمن در دیوان سنایی:

بازتاب نکته‌ی بالا که در فارس‌نامه آمده، در این بیت سنایی بسیار آشکار است:

لیک از مرگ پدر یابند مردان نام نیک

نام بهمن برنیامد تا نمرد اسفندیار

(7)

سنایی در بیتی بهمن را همراه دیگر پادشاهان می‌آورد و مقام او را در حد یک چاکر پایین می‌آورد:

چاکر ما چون قباد و بهمن و پرویز بود

خادم ما ایلک و خاقان و بدو مهرج بود

(7)

در جای دیگر، در ستایش ممدوح خود، سرهنگ امیر محمد هروی، او را از نظر ارزش بر بهمن برتری می‌دهد:

نزد دیدارش که بود بهای بهمن

پیش گفتارش جهل آمد هوش هوشنگ

(7)

باز در بیتی، نارضایتی خود را از روزگار بیان می‌دارد:

درین دوران نیارد سنگ نحو و منطق و آب

ازیرا سبغهی ژاژند و بسته‌ی رستم و بهمن

(7)

#### کیقباد:

«بنابر روایت فردوسی، چون تخت شاهی از کرشاسب خالی ماند، زال از موبدان نشان کسی خواست که شایسته‌ی تخت شاهان باشد و ایشان یکی از تخمه‌های فریدون به نام کیقباد نام بردند که نشستش به البرزکوه بود. پس زال رستم را نزد او فرستاد و چون پهلوان به نزدیک کیقباد رسید، پیام زال را بگزارد و قباد را به پادشاهی ایران‌شهر بخواند. قباد پیام زال را پذیرفت و با رستم آهنگ تخت و تاج کرد و آنگاه به خواهش پهلوانان ایران به جنگ افراسیاب شتافت و جنگی سخت با او کرد و در این جنگ رستم پهلوانی‌ها نمود، چندان‌که افراسیاب را تاب مقاومت نماند و ناچار از پشنگ درخواست که تقاضای صلح با ایرانیان کند و قرار بر آن نهادند که جیحون مرز ایران و توران باشد. کیقباد پس از ختم غائله‌ی افراسیاب روی به پارس نهاد و اصطخر را به پایتختی برگزید و بسی شهر و آبادی ساخت، آنگاه ده سال گرد جهان بگشت و باز به پارس آمد و بر این‌گونه صد سال پادشاهی کرد» (12). «اولین کیانیان قباد بوده است» (9).

بازتاب داستان کیقباد در دیوان سنایی:

سنایی در اشعارش او را پادشاهی بزرگ می‌داند، هم‌ردیف جمشید، که دارای ملک و سرزمین است و او را پادشاهی زمینی می‌یابد؛ چنان‌که در مدح پیامبر می‌گوید:

نی در آن آثار گرز و ناچرخ عتتر بود

نه در آن آثار ملک کیقباد و جم بود

(7)

یا در بیتی، سنایی کیقباد را در حد یک چاکر تنزل می‌دهد:

چاکر ما چون قباد و بهمن و پرویز بود

خادم ما ایلک و خاقان بدو مهرج بود

(7)

یا در جایی به خواننده اندرز می‌دهد که:

از کل عالم شو بری بگذر ز چرخ چنبری  
تا هیچ چیز نشمیری تاج قباد و تخت جم

(7)

### نتیجه گیری

سنایی نیز مانند دیگر نویسندگان و شاعران ایران زمین، تا حد امکان از اسطوره‌های این مرزوبوم و نکات شاهنامه‌ای در دیوانش استفاده کرده است؛ هم به آنان جایگاه بالایی بخشیده است و هم آنان را در حد یک غلام حلقه‌به‌گوش پایین آورده است و هرطوری که باب میلش بوده، از این اسطوره‌ها بهره برده است. سنایی در به‌کارگیری هر یک از اسطوره‌ها منظور خاصی را دنبال می‌کرده است که بیشترین منظور او در به‌کارگیری این اسطوره‌ها، نارضایتی از جامعه‌ی خود بوده است که برای این منظور از اسطوره‌ی رستم heroic and national imagination began to weaken under the pressure of changing political, social, and ideological structures. The decline of national epic thinking was connected with the domination of Turkic rulers and military elites, the weakening of hereditary royal legitimacy, and the growing prominence of religious and courtly discourses that often displaced older Iranian ideals of lineage and kingship (2). In this environment, epic figures were no longer always treated as sacred national ideals; rather, poets sometimes subordinated them to contemporary patrons, religious figures, or moral purposes. Yet Persian poets could not entirely abandon the inherited symbolic capital of Iranian myth and epic. Sana'i, as one of the major Persian poets and an important transitional figure between courtly, ethical, mystical, and didactic poetry, drew extensively on this mythological heritage

بهره گرفته است. همان‌طور که می‌دانیم، سنایی شاعری حکیم و اندرزگو است که با به‌کاربردن اسطوره‌ها قصد داشته است به خواننده تعلیم و اندرز دهد. سنایی با توجه به قرنی که زندگی می‌کند، ممدوح خود را هم‌پایه‌ی اسطوره‌ها می‌آورد و یا بیشتر ممدوح را بر آنان برتری می‌دهد. سنایی به منظور تشبیه و تمثیل نیز از اسطوره‌ها بهره می‌برد و برای تصویرسازی از آنان استفاده می‌کند.

### مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

### EXTENDED ABSTRACT

Myth constitutes one of the most significant elements of poetic imagination because, unlike many imaginative components that must be newly created by the poet, myth already exists as a culturally prepared and symbolically charged structure that the poet can employ, reinterpret, elevate, or even undermine according to the demands of poetic meaning. In Persian literature, mythological references and allusions to the Shahnameh have long functioned as a major reservoir of imagery, cultural memory, heroic symbolism, ethical instruction, and rhetorical comparison. The authority of Ferdowsi's Shahnameh was so extensive that few major Persian literary works remained untouched by its direct or indirect influence, especially in relation to royal imagery, heroic exempla, national memory, and epic characterization (1). Nevertheless, the sixth century marked a period in which the

and incorporated Shahnameh-related figures into his Divan in diverse and purposeful ways (7).

The present study examines the poetic manifestation of myths and Shahnameh allusions in Sana'i's Divan, with particular attention to the way mythological figures are transformed within poetic, ethical, mystical, satirical, and panegyric contexts. The article shows that Sana'i does not use epic figures in a single fixed manner; instead, he gives them variable symbolic values depending on the rhetorical situation. At times, he grants them a highly elevated position and uses them as models of power, wisdom, kingship, spiritual ascent, or heroic agency. At other times, he lowers their status and places them beneath the rank of a patron, religious figure, or moral ideal. This double movement reflects the literary atmosphere of the sixth century, when the epic past retained strong cultural prestige but could also be reworked, criticized, or subordinated to new poetic purposes. Sana'i's use of Jamsheed is especially significant in this regard. Jamsheed appears as a legendary king associated with glory, craftsmanship, civilization, royal splendor, and the establishment of Nowruz, but he is also remembered for pride, divine ingratitude, and the loss of royal fortune (4). The symbolic complexity of Jamsheed allowed Sana'i to use him both as an image of worldly majesty and as a figure that could be integrated into mystical and moral discourse. In some verses, Jamsheed's throne, ring, cup, and royal

authority evoke spiritual sovereignty and the power of unity, while in other verses his worldly grandeur is reduced in comparison with higher religious or ethical values (7).

The study also considers the fusion of Iranian and Semitic legendary traditions, especially in relation to Jamsheed and Solomon. In post-Islamic Persian literary culture, Jamsheed was often conflated with Solomon because both were associated with command over demons, extraordinary kingship, aerial movement, royal insignia, and marvelous constructions (6). This symbolic fusion enriched Persian poetic language and enabled poets to move freely between Iranian and Islamic mythic registers. Sana'i benefits from this blended tradition when he associates Jamsheed with royal and spiritual command, particularly through motifs such as the ring, the throne, the cup, and dominion over demons (7). The article further argues that Rostam occupies a particularly important place in Sana'i's mythological imagination. Rostam is the central heroic force of the Shahnameh and is described as the very spirit of the Iranian national epic (4). Sana'i knows the major components of Rostam's heroic tradition, including his conflicts with Afrasiab, Esfandiyar, the White Demon, and his inseparable bond with Rakhsh. However, Sana'i's use of Rostam is not merely decorative. He often invokes Rostam to express dissatisfaction with social corruption and moral decline. When he laments the absence of a heroic savior in a degraded world, Rostam becomes an image of the ideal

human being capable of confronting collective disorder. Yet in panegyric or religious contexts, Sana'i sometimes places even Rostam below the Prophet, Bilal, or the praised patron, thereby adapting epic prestige to the hierarchy of his own poetic and ideological framework (7).

Other heroic and royal figures further reveal the range of Sana'i's mythological method. Afrasiab, the great Turanian enemy of Iran, appears in connection with Rostam as a figure of collective threat, destruction, and hostility toward the Iranian realm; his literary role is rooted in the broader epic tradition in which he is presented as one of the most formidable enemies of the Iranian kings and heroes (8). Rakhsh, Rostam's horse, is used as a symbol of strength, loyalty, intelligence, and heroic endurance, because only Rakhsh can carry Rostam's burden and accompany him through danger (10, 11). Zal is treated as a figure of strength, age, wisdom, and heroic lineage. His abandonment because of his white hair, his rescue by the Simurgh, and his later return to the human world give him a distinct symbolic position in Persian epic tradition (12). In Sana'i's Divan, Zal is sometimes invoked as an emblem of force and nobility, but he is also inserted into didactic contexts where heroic power becomes a means of advising the reader. Esfandiyar, another major heroic figure, is primarily remembered through his conflict with Rostam and his death by the tamarisk arrow. Sana'i uses this episode to connect pride, envy, fate, wisdom, and moral

instruction. At the same time, Esfandiyar's religious identity and heroic devotion allow Sana'i to use him as an image of commitment to faith and as a measure by which the poverty of the poet's own age can be criticized (7, 12). The article further analyzes Sana'i's treatment of Sam, Zahhak, Fereydun, the ox-headed mace, Bijan, Bahman, and Kay Qobad, showing that each figure enters the Divan with a specific poetic function. Sam appears both as a heroic ancestor and as a figure connected to the lineage of Zal and Rostam, although Sana'i occasionally blends or displaces epic chronology in accordance with poetic need (7). Zahhak and Fereydun form one of the most powerful oppositional pairs in Iranian mythology: Zahhak symbolizes tyranny, demonic corruption, violence, and serpentine evil, whereas Fereydun represents justice, liberation, auspicious kingship, and resistance to oppression (5, 12). Sana'i uses this opposition for moral, political, and metaphorical purposes, sometimes likening oppression, dark beauty, or inner corruption to Zahhak and presenting Fereydun as the model of heroic resistance (7). The ox-headed mace of Fereydun also functions as a symbol of ritualized heroic power and just violence against tyranny (5, 9). Bijan, especially through the episode of his imprisonment in the well, becomes a symbol of darkness, humiliation, suffering, and entrapment, while Bahman appears in relation to the death of Esfandiyar and the continuation of royal legitimacy (9, 11). Kay Qobad, as the first Kayanian king,

represents royal authority and worldly sovereignty, yet Sana'i can either honor him as a great king or reduce him to a subordinate figure in comparison with the patron or spiritual ideals (7, 12).

In conclusion, the study demonstrates that Sana'i's Divan contains a rich and purposeful network of mythological and Shahnameh-based allusions. Sana'i does not merely repeat inherited epic material; he actively reshapes it within the ethical, mystical, social, and rhetorical concerns of his poetry. Mythological figures in his work may be glorified, diminished, moralized, spiritualized, or used as instruments of social criticism. Rostam most often serves as a vehicle for expressing dissatisfaction with the poet's society and the absence of heroic integrity, while Jamsheed, Fereydun, Zahhak, Zal, Esfandiyar, Bijan, Bahman, Sam, Rakhsh, and Kay Qobad each carry distinct symbolic functions. The analysis shows that Sana'i's engagement with myth reflects both continuity with the Iranian epic tradition and adaptation to the changing literary and ideological climate of his age. His poetry preserves the symbolic wealth of the Shahnameh while redirecting it toward didactic instruction, mystical reflection, panegyric comparison, and moral critique. Therefore, the mythological imagination in Sana'i's Divan should be understood not as ornamental borrowing, but as a dynamic poetic strategy through which cultural memory, ethical meaning, and social commentary are brought together.

## References

1. Moshtagh Mehr R, Aydanloo S. Notes on the Shahnameh-Related Points and Allusions in Naser Khosrow's Divan. *Iranian Studies Journal*, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman. 2007;6(11).
2. Safa Z. *History of Iranian Literature*, Volume 2. Tehran: Ferdowsi Publications; 1987.
3. Shamisa S. *Stylistics of Poetry*. Seventh edition ed. Tehran: Ferdowsi Publications; 2001.
4. Dehbashi A. *Ferdowsi and Shahnameh*: Modabber Publications; 1991.
5. Kazzazi MJa-D. *Mazha-ye Raz*. Third edition ed: Markaz Publishing; 2001.
6. Khalaf Tabrizi MiH. *Borhan-e Qate*. Tehran: Amir Kabir; 1984.
7. Sanai Aa-MMiA. *Divan-e Ashar*. Third edition ed: Ketabkhaneh Sanai Publications; 1983.
8. Aydanloo S. *Az Ostoreh ta Hamaseh*. First edition ed: Jihad Daneshgahi Mashhad Publications; 2007.
9. Ibn B. *Farsnameh: Asatir*; 2006.
10. Ehteshami M. *Dar Bargah-e Ferdowsi*. First edition ed. Tehran: Peykan; 2000.
11. Mahjoub MJ. *Afarin Ferdowsi*. Second edition ed: Morvarid Publications; 1999.
12. Safa Z. *Epic Writing in Iran*. Tehran: Ferdowsi Publications; 1995.