



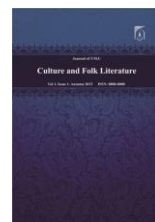
T. M. U.

Culture and Folk Literature

E-ISSN: 2423-7000

Vol. 8, No. 34

October, September & November 2020



Mythological Themes in the Tale of Girl and Gazelle

Azim Jabbareh Nasrou *¹

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Jahrom University, Jahrom, Iran.

Received: 05/04/2020

Accepted: 07/29/2020

* Corresponding Author's E-mail:
azim.jabbareh@jahromu.ac.ir

Abstract

Tales are important parts of folk literature and culture. This part of folk culture is a manifestation of the beliefs, ideas, and the life styles of the people of each nation. The tales of each region, especially the oral ones, provide an appropriate context for exploring the mythological and totemic beliefs of the natives. Accordingly, the tale of *Girl and Gazelle*, which is one of the most common tales of the Kumereh Sorkhi region in the Fars province of Iran, is analyzed in this study. The author tried to record this tale first via field method, which has not been recorded in any sources, and then study the mythological themes of the tale through the descriptive-analytical method. The results of the study show that the mythological beliefs are seen vividly, or symbolically and mysteriously in all pivots of the tale. The study tried to analyze these themes in different parts: the oak tree of 'Martyr', a holly tree in the region of Kuhmeh Sorkhi, the call on the tree to become pregnant, the birth of the girl from the trunk of a special tree, the growth of a plant from the blood of the innocent character of the tale, the role of fairies in the tale, hair as a fertility tool, burying the bones, the tree of life, the journey to the world of the dead in dream, and passing through seven or several labors.

Keywords: Holly tree; fairy; life tree; fertility; call on tree; underworld.

Introduction

Research background

No particular study could be found on this tale and its mythological themes, but other researchers have tried to study similar tales with this approach. For example, Mozaffaryan (2012) studies the mythological hints in the folk tales;



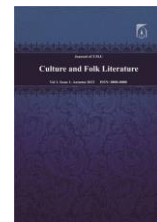
T. M .U.

Culture and Folk Literature

E-ISSN : 2423-7000

Vol. 8, No. 34

October, September & November 2020



Ansari and her colleagues (2014) tried to study this approach in four parts; Heidari (2017) investigated the structure of the tale according to Prop's theory; Vatanpour and Namyrian (2012) tried to show the mythological themes of the narration besides presenting a model for studying the folk tales.

Aims, questions, and assumptions

The study tried to investigate the mythological themes in the folk and oral tale of *Girl and Gazelle*; the narratives of five villagers were recorded, then the most complete one was chosen as the basis for the study by comparing different narrations. These recorded narrations have different characteristics, although they are the same in the main pivots of the story. The most ancient and complete narration was given by Ali Hossein Alynejad who was the eldest narrator in the region. The researcher wrote the narration completely when the orator was alive. Abdol Ali Jabbari has narrated this narration with a few changes so far as the descriptions in the stories are concerned. The narration which is investigated in this article is conducted based on the aforementioned person.

The significance of these studies is to keep some parts of the Persian literature which are on the threshold of being forgotten or even extinction. Although the serious studies of folk literature have begun since two centuries ago, these kind of studies have not gained enough attention in Iran. This rich part of literature is also disappearing since the advent of modernism and its manifestations in society, the growth of urbanization, the death of elderlies, and the unwillingness of young generation to the ancestors' tales and beliefs, among others.

The author tries to answer the following questions: What are the mythological beliefs of this tale? What are the native elements in this tale?

Conclusion

The findings indicate that:

- The holly oak tree, 'Martyr' oak, has a special role in the story; at the command of a divine voice in her dream, the mother calls on this tree to become pregnant and her wish is fulfilled; the girl, the protagonist of the tale, is born from the trunk of this tree; the hero's mother's corpse and the gazelle / fairy's bones are also buried beneath this tree.
- Some parts of this tale are the mythical reconstruction of the martyred God; such examples are abundant in the myths of the nations.



T. M . U.

Culture and Folk Literature

E-ISSN : 2423-7000

Vol. 8, No. 34

October, September & November 2020



- One of the mythological themes of this tale is the plant's rise from the blood of the protagonist who was innocently murdered.
- Fairy has a special place in this tale; in other words, the fairy as the supporter of the hero constantly accompanies the main character of the tale until its death. The fairy has a positive personality in this tale, with three essential characteristics: it has an extensive relation with water; its hair causes fertility; it has a power of changing its face.
- Burying the bones is another mythological theme of this tale.
- The hero of the tale eats the fruit of the tree of life on the way to the king's palace and becomes safe during her journey. The guard of this tree, who often prevents the hero from reaching the fruit of life in similar stories, appears as a guide in this tale.
- The main character of the tale has a symbolic dream, that is the repetition of the myth of journey to the world of dead or underworld.
- The last barrier for the girl, the hero of the tale, to reach her goal is passing through five difficult labors.

References

- Ansari, Z., Jamali, A. & Zareyi, B. (2014). A survey and classification of mythical idea of Tree-Man in folk tales of Hormozgan province. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 10(3), 35-65.
- Heidari, M. (2017). Explanation and analysis of mythical themes in the structure of the tale of MahPishani. *Journal of Literary Art*, 1, 143-160.
- Mozaffaryan, F. (2012). Folk tales and myths. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 22, 213-247.
- Vatanpour, A. & Namyrian, K. (2012). The mythical morphology and analysis of folk tales of the girl and the lotus. *Iranian Journal of Anthropological Research*, 1, 167-187.

مضامین اساطیری در قصه «دختر و آهو»

عظیم جبارہ ناصرو^۱

(دریافت: ۱۵/۲/۱۳۹۹ پذیرش: ۸/۵/۱۳۹۹)

چکیده

قصه‌ها بخش مهمی از فرهنگ و ادبیات عامه را شکل می‌دهند. این بخش از فرهنگ عامه، جلوه‌گاه باورها، اندیشه‌ها و شیوه‌های زندگی مردم هر ملت است. قصه‌های هر منطقه، به‌ویژه قصه‌های شفاهی، بستری مناسب برای واکاوی باورهای اساطیری و توتمی آن قوم است. در این پژوهش یکی از رایج‌ترین قصه‌های منطقه کوهمره سرخی استان فارس با عنوان قصه «دختر و آهو» واکاوی شده است. هدف این پژوهش در گام نخست، ثبت قصه‌ای است که تاکنون در هیچ منبعی نیامده و در گام دوم، بررسی بن‌مایه‌های اساطیری قصه، به روش توصیفی - تحلیلی است. روش پژوهش در این جستار، میدانی و کتابخانه‌ای است؛ نگارنده نخست به‌روش میدانی، این روایت را از ۵ نفر از روستاییان شنیده و ضبط کرده و سپس با سنجش روایت‌های مختلف با یکدیگر، کامل‌ترین روایت را مبنا قرار داده است. در گام بعد، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، بن‌مایه‌های اساطیری قصه استخراج و بررسی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد باورهای اساطیری در همه محورهای داستان، گاه آشکارا و گاه نمادین و رمزآلود دیده می‌شود. نگارنده کوشیده است این بن‌مایه‌ها را در بخش‌های زیر بررسی کند: ۱. خلاصه روایت شفاهی؛ ۲. بلوط شهیدو، درختی مقدس در منطقه کوهمره سرخی؛ ۳. دخیل بستن بر درخت به امید بارداری؛ ۴. تولد دختر شگفت‌انگیز درخت و زاده شدن او از تنه درخت؛ ۵. رویدن گیاه از خون شخصیت بی‌گناه قصه؛ ۶. نقش پریان در قصه؛

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران.

۷. مو به عنوان ابزار باروری؛ ۸. دفن کردن استخوان؛ ۹. درخت زندگی؛ ۱۰. سفر به جهان زیرین/ مردگان در خواب؛ ۱۱. گذر از هفت خان.

واژه‌های کلیدی: درخت مقدس، پری، درخت زندگی، دخیل بستن، باروری، جهان زیرین.

۱. مقدمه

قصه‌های عامه بخشی غنی از ادبیات هر ملت است که با واکاوی آن‌ها می‌توان به باورها، اندیشه‌ها، شیوه‌های زندگی، کهن‌الگوها و توت‌های آن قوم پی برد. شاید بتوان گفت بهترین راه و شاید تنها راه ممکن برای شناخت نوع زندگی پیشینیان، بررسی همین قصه‌ها و افسانه‌ها باشد. «در قصه‌های عامه گویی تمامی تاریخ با فراز و فرود شگفت‌آور فرهنگی و اعتقادی آن ثبت می‌شود تا در بررسی ساختاری اعتقادات و باورهای مردمی به کار آید» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۹). از سویی، قصه‌ها پیوندی شگرف و رازآلود با اسطوره‌ها دارند؛ به‌گونه‌ای که سبب شده است این پرسش در ذهن پژوهشگران شکل بگیرد که کدام‌یک از این دو گونه نخست شکل گرفته است. به دیگر سخن، آیا باید چنین بپنداریم که اسطوره‌ها بر قصه‌ها اثرگذار بوده‌اند یا اینکه قصه‌ها پس‌مانده اسطوره‌ها نیستند و درواقع، این اسطوره‌ها هستند که بر پایه قصه‌های عامه شکل گرفته‌اند (در این باره نک: صابری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۰۵؛ افشاری، ۱۳۸۷: ۷۰). هیچ یک از این دو دیدگاه را نمی‌توان به‌طور قاطع پذیرفت؛ اما آشکار است که قصه و اسطوره، وجوه اشتراک و تمایز دارند. فرای بر این باور است که:

تعیین مرز میان اسطوره و افسانه امکان‌پذیر نیست؛ چون هر دو نمایشگر نوعی حکایت یگانه‌اند. قصه‌های عامیانه و مردمی نیز از لحاظ ساختار حکایتی مشابه اساطیر و حتی عین اساطیرند و چنین می‌نماید که فرق عمده میان این دو در این است که قصه عامیانه، حتی اگر سنتی باشد و به معنای لفظی نیز تعبیر شود، باز عنصر اساسی در سنت و اعتقاد (مذهبی) نیست؛ اما اسطوره و قصه عامیانه و افسانه، مجموعه یا کل واحدی تشکیل می‌دهند و هر یک از آن مقولات - که مورد بررسی قرار می‌گیرد - دو مقوله دیگر نیز مشمول همان اصول (که در یکی مصداق پیدا می‌کند) می‌شوند (۱۳۹۰: ۱۰۶ - ۱۰۷).

محمدجعفر محجوب (۱۳۹۳: ۱۲۲) تفاوت چندانی میان قصه و اسطوره قائل نیست و هر دو را تقریباً در یک جایگاه قرار می‌دهد. قصه «دختر و آهو» یکی از روایت‌هایی است که تعیین مرز دقیق میان قصه و اسطوره در آن بسیار دشوار و حتی غیرممکن است. این روایت به‌گونه‌ای شگرف بن‌مایه‌های اساطیری را در محورهای اصلی خود جا داده است. از دید مزدآپور، اساطیر در مسیر تغییر و تحول، آنگاه که ویژگی اسطوره بودن خود از جمله صبغه قداست و زمان آغازین و ابتدای هستی خود را از دست می‌دهند، با بن‌مایه‌های دیگر درمی‌آمیزند و به‌صورت قصه درمی‌آیند. به این ترتیب ناپود نمی‌شوند و همچنان باقی می‌مانند (مزدآپور، ۱۳۷۷: ۱۰۴). قصه و اسطوره، هر دو نوعی تفسیر انسان باستانی از هستی است؛ هر چند اسطوره را روایتی مقدس دانسته‌اند که در زمان مقدس سرآغاز روی داده است (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۳).

نگارنده در این جستار کوشیده است بازتاب بن‌مایه‌های اساطیری در قصه عامه و شفاهی «دختر و آهو» را بررسی کند. بنابراین، نخست این روایت را از ۵ نفر از روستاییان شنیده و ضبط کرده و سپس با سنجش روایت‌های مختلف با یکدیگر، کامل‌ترین روایت را مبنا قرار داده است. نکته مهم اینکه این روایت‌ها در عین مشابهت در محورهای اصلی قصه، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. کهن‌ترین و کامل‌ترین روایت، مربوط به علی‌حسین عالی‌نژاد، کهن‌سال‌ترین راوی در این دیار است که نگارنده سال‌ها پیش و در هنگام حیات وی (هشتادسالگی راوی) روایت را به‌طور کامل مکتوب کرده است. این روایت را با تغییراتی بسیار جزئی و اندک که بیشتر مربوط به حوزه توصیفات است، عبدالعلی جباری روایت کرده است. روایتی که در این جستار بررسی و تحلیل شده، روایت افراد یادشده است. نام این قصه در روایت علی‌حسین عالی‌نژاد «آهوی لنگ» و در روایت عبدالعلی جباری «دختر و پری» است. روایت دوم، مربوط به رقیه غلامی است. تفاوت روایت رقیه غلامی با دو روایت قبل در چند بخش است: در این روایت، دختر از دانه گندم متولد می‌شود؛ نشانی از رفتارهای جادویی پری، مانند شستن موها در آب و میوه‌دار شدن درختان نیست؛ رویش گیاه از خون، سفر به زیر زمین و نیز گذر از چند خان، در این روایت دیده نمی‌شود. نام قصه نیز در روایت وی «دختر و نامادری» است. دیگر بخش‌های قصه کم‌وبیش مانند روایت ضبط‌شده است.

روایت آخر متعلق به خاتون اسدی، ۸۳ ساله، از اهالی روستای بیگدانه و ستاره رجبی، ۶۵ ساله، از اهالی روستای فتح‌آباد است. نام قصه در روایت این دو «دختر ملک محمد پاشاه» است. این روایت‌ها، تفاوت‌های بنیادی با روایت‌های پیشین دارند: در این دو روایت، سخنی از تولد شگرف دخترک به میان نمی‌آید؛ هیچ یک از اندیشه‌های اساطیری موجود در روایت‌های پیشین، در این روایت دیده نمی‌شود؛ در این روایت، دختر با نادانی خود سبب تبدیل شدن مادرش به گاو زرد و بعدها کشته‌شدنش می‌شود؛ بخش‌هایی از قصه، یادآور داستان سیندرلا و گم شدن کفش اوست. درنهایت نیز مخالفت‌ها و تلاش‌های نامادری، برای از میان برداشتن دختر به نتیجه نمی‌رسد و دختر بدون گذر از چند خان - مانند روایت مکتوب‌شده - با پسر پادشاه ازدواج می‌کند. نگارنده به چند دلیل روایت نخست را برای ضبط و تحلیل برگزیده است: ۱. نخست اینکه این روایت را کهن‌سال‌ترین و البته، معروف‌ترین راوی قصه در این منطقه، علی‌حسین عالی‌نژاد، روایت کرده است. گفتنی اینکه، همه مردم این دیار به قدرت حافظه و روایت‌گری وی باور داشتند، در عین اینکه بی‌سواد بود. عبدالعلی جباری نیز که روایتش تقریباً با روایت عالی‌نژاد یکسان است، مدعی است که این قصه را از پدربزرگ خویش شنیده است. بنابراین، به نظر می‌رسد این قصه پیشینه‌ای کهن داشته باشد؛ ۲. نکته مهم دیگر اینکه بیشتر راویان بیان دارند که بخش‌هایی از قصه را از یاد برده‌اند و بهتر است به راویان کهن‌سال‌تر مراجعه شود؛ ۳. وجود بن‌مایه‌های اساطیری در این قصه، سبب شده است این قصه با دیگر قصه‌ها و افسانه‌های این منطقه تفاوت‌های بنیادی داشته باشد. شاید بتوان این گونه استنباط کرد که وجود این اندیشه‌ها، دلیلی بر قدمت این قصه باشد؛ و ۴. با توجه به اینکه شمار کمی از راویان این قصه را به یاد دارند، به شدت در آستانه فراموشی است.

اهمیت این گونه پژوهش‌ها در حفظ و ثبت بخشی از ادبیات این مرز و بوم است که در آستانه فراموشی و گاه نابودی قرار گرفته‌اند. با اینکه بیش از دو سده از شروع جدی مطالعات دانشمندان علوم انسانی درباره ادبیات فولکلور می‌گذرد؛ اما هم‌چنان دست‌کم در کشور ما این‌گونه از مطالعات جایگاه خود را نیافته است. ازسویی با گسترش مدرنیسم و مظاهر آن در جامعه، رشد شهرنشینی، مرگ پیران و سال‌خوردگان،

بی‌علاقگی نسل جوان به قصه‌ها و باورهای گذشتگان و عواملی از این قبیل، این بخش غنی از ادبیات در حال نابودی است. نگارنده بر خود واجب می‌داند برای حفظ بخشی از این گنجینه به قدر وسع بکوشد.

۲. پیشینه تحقیق

درباره این قصه و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری آن تاکنون هیچ پژوهشی انجام نشده است؛ اما پیش از این، دیگر پژوهشگران به بررسی قصه‌هایی مشابه با این رویکرد پرداخته‌اند. برای نمونه فرزانه مظفریان (۱۳۹۱) در مقاله «اسطوره و قصه‌های عامیانه» به بررسی رگه‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامه پرداخته است. زهرا انصاری و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و طبقه‌بندی انگاره اساطیری درخت - مرد در قصه‌های عامیانه هرمزگان» کوشیده‌اند این انگاره را در چهار بخش ازدواج دختر با درخت، بارور شدن زن به وسیله درخت، باور به حضور دیو یا جن مذکر در درخت و پیکرگردانی درخت - مرد و مرد - درخت بررسی کنند. مرتضی حیدری (۱۳۹۶) در جستاری با عنوان «تبیین و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در ساختار قصه ماه‌پیشانی» ساختارهای این قصه را بر پایه نظریه پراپ بررسی کرده است. وطن‌پور و نمیرانیان در مقاله «ریخت‌شناسی و تحلیل اسطوره‌ای قصه عامیانه دختر و درخت کنار» (۱۳۹۱) کوشیده‌اند افزون بر ارائه الگویی برای بررسی قصه‌های عامه، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای این روایت را نیز نشان دهند. چالاک نیز در مقاله «ایزدبانوان اساطیری در قصه‌های عامیانه» (۱۳۹۶) به بررسی شخصیت اساطیری ایزدبانو در سه بخش: ایزدبانو بزرگ مادر، همسر ایزد شهیدشونده و اناهی‌تا پرداخته است. محسنی و ولی‌زاده در جستاری با عنوان «بن‌مایه‌های توت‌میسیم در قصه‌های عامیانه ایران» (۱۳۹۰) به بررسی توت‌های جانوری و گیاهی در قصه‌های عامه پرداخته‌اند.

۳. خلاصه روایت شفاهی

در روزگار قدیم زنی بود که باردار نمی‌شد و همواره از خداوند طلب فرزند می‌کرد. شبی از شب‌ها، ندایی در خواب به او گفت: به زیر درخت بلوط شهیدو برو؛ قربانی

بکن، تکه پارچه‌ای به آن درخت آویزان کن و به خانه بازگرد. پس از هفت روز به سراغ آن درخت برو. اگر پارچه باز شده باشد، آرزویت برآورده شده است. زن خوشحال و خرامان به سوی درخت رفت و همه آنچه در خواب به او الهام شده بود، انجام داد. پس از یک هفته به سراغ درخت رفت و دید که پارچه باز شده است. خنده‌کنان در حال برگشت بود که ناگهان دید تنه درخت از هم شکافته شد و دختری بسیار زیبا از درون آن بیرون آمد. زن می‌خواست پا به فرار بگذارد که دخترک فریاد زد: کجا فرار می‌کنی؟ مگر تو از خداوند مرا نخواسته بودی؟ زن که شگفت‌زده شده بود، گفت: اما تو که فرزند من نیستی! دختر پاسخ داد: هستم! خداوند چنین مقدر کرده که من فرزند تو باشم. زن که دید چاره‌ای ندارد، دختر را با خود به خانه برد و ماجرا را برای شوهرش تعریف کرد. مرد هم به ناچار پذیرفت. سال‌ها گذشت و دختر روز به روز زیباتر و زیباتر می‌شد. وقتی دختر به سن چهارده سالگی رسید، مادرش به بیماری سختی مبتلا شد و از دنیا رفت؛ اما پیش از مردن به دخترش سفارش کرد او را در زیر درخت بلوط شهیدو به خاک بسپارند. مدت‌ها گذشت و تنها همدم دخترک آهوئی از نژاد پریان بود که در خلوت چهره واقعی خود را که زنی زیبارو بود، به دختر نشان می‌داد. از سوی دیگر، پدر دخترک با زنی بدذات و بدطینت ازدواج کرد که پیوسته در آزار دخترک بود. او همواره دختر را به کارهای سخت وامی‌داشت. دخترک ناچار بود هر روز گله را برای چرا به دشت ببرد و شب‌هنگام به خانه برگرداند. نامادری سه دختر دیگر هم داشت که از زیبایی بهره‌ای نبرده بودند و همچون مادرشان بدذات بودند. روزها گذشت تا اینکه در یکی از روزها که دختر گله را برای چرا به دشت برده بود، با سپاهیان پسر پادشاه روبه‌رو شد. پسر پادشاه با دیدن دختر، شیفته او شد و از او خواستگاری کرد. دختر هم پذیرفت. خبر به گوش نامادری رسید و تصمیم گرفت دخترک را به هر ترفندی از میان بردارد. بنابراین، در مسیر حرکت دختر به دشت، چاهی حفر کرد تا دخترک را از میان بردارد؛ اما دخترک به کمک آهو از ماجرا باخبر می‌شود و نقشه نامادری بی‌نتیجه می‌ماند. نامادری که به ماهیت آهو مشکوک شده است، شب‌هنگام در گوشه‌ای کمین می‌کند و دخترک را می‌بیند که به همراه زنی زیبارو راهی چشمه آب می‌شوند. نامادری نیز در پی آن‌ها راهی می‌شود. نامادری در کمال ناباوری

می‌بیند که به محض ورود زن و دخترک، اسبی به همراه چهل کره از آب بیرون می‌آید و دور زن و دخترک حلقه می‌زند. زن موهای خود را در آب رها می‌کند و درختان پایین‌دست همگی میوه می‌دهند. نامادری که حسابی دچار سرگشتگی شده بود، فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد و به خانه برمی‌گردد و تصمیم به کشتن آهو می‌گیرد. برای انجام این کار با حيله و نقشه، شوهرش را نیز با خود همراه می‌کند و فردای آن روز به بهانه نبود گوشت در خانه، آهو را می‌کشد. آهو قبل از مرگ به دخترک وصیت می‌کند که استخوان‌هایش را در زیر درخت بلوط شهیدو دفن کنند تا خوراک جانوران نشود. دخترک نیز به وصیت او عمل می‌کند. هنگام دفن استخوان‌ها قطره‌خونی روی زمین می‌چکد که از آن گل لاله می‌روید. دخترک که حسابی تنها شده است، دست به دعا برمی‌دارد و از خداوند یاری می‌طلبد. دخترک که از همه چیز و همه کس ناامید شده است راه بیابان را درپیش می‌گیرد. شب‌هنگام به درختی برمی‌خورد که ازدهایی در زیر آن خفته است. دخترک وحشت‌زده می‌شود؛ اما ازدها به او می‌گوید: نترس و بیا زیر این درخت استراحت کن. به حکم خداوند هر کسی در زیر این درخت در امان است و هر کس از میوه این درخت بخورد، از گزند دشمنان در امان است و عمر طولانی خواهد داشت. دخترک پس از خوردن میوه درخت زندگی، در آرزوی دیدار مادرش، به خوابی سنگین فرو می‌رود. در خواب وارد غاری می‌شود که به زیر زمین راه دارد. از دور مادرش و آهو را می‌بیند که کنار هم‌دیگر بر روی تختی زرین نشسته‌اند؛ اما بر کنار در، دو سگ چهارچشم مانع از ورود او می‌شوند. دخترک با صدای جیغ از خواب برمی‌خیزد و راه بیابان را درپیش می‌گیرد. در راه به چوپانی برمی‌خورد و از او نشانی قصر پادشاه را جویا می‌شود. چوپان به او می‌گوید: از دو راه می‌توانی بروی! یکی از این راه‌ها، راهی است که هفت موجود خطرناک بر سر راه است و البته، اگر بتوانی از آن‌ها بگذری، پس از یک هفته به مقصد می‌رسی! راه دیگر، راهی امن است که پس از هفت ماه به مقصد می‌رسی. دخترک راه اول را برمی‌گزیند. او در مرحله اول به شیر برمی‌خورد که با آوردن اسم اعظم خداوند از کنار او به‌راحتی می‌گذرد. در ادامه راه به دو گرگ برمی‌خورد که با خنجر آن‌ها را می‌درد. در ادامه راه، به زنی جادوگر برمی‌خورد که با آوردن اسم اعظم خداوند، ماهیت واقعی او را که پیرزنی زشت و

متعفن است، آشکار می‌کند. پس از زن جادوگر، به باغی می‌رسد که ازدهایی بر در آن خفته است. دخترک برای عبور از ازدها، دانه الماسی در دهان ازدها می‌اندازد و از کنار ازدها می‌گذرد. در ادامه راه به دو دیو سیاه برمی‌خورد که روی شاخه درختی نشسته‌اند. آن‌ها دخترک را اسیر می‌کنند و به تنه درختی می‌بندند. دخترک که می‌داند دیوها نادان هستند، خطاب به آن‌ها می‌گوید: اگر مرا رها کنید شما را به غاری می‌برم که پر از گنج است؛ اما شرطش این است که شما دو شیشه زیبا دارید که باید آن‌ها را تا قبل از رسیدن به گنج به من بسپارید. دیوها هم به‌ناچار می‌پذیرند. دخترک در یک حرکت هر دو شیشه را به زمین زد و گریخت. دختر پس از هفت روز به قصر پادشاه می‌رسد و با پسر پادشاه ازدواج می‌کند. آن دو صاحب هفت فرزند می‌شوند و سال‌های سال با خوبی و خوشی با هم زندگی می‌کنند.

۴. بحث و بررسی

۴ - ۱. بلوط شهیدو، درختی مقدس در منطقه کوهمره^۱ سرخی

در روستای رمقان (محل روایت قصه) درخت تنومند بسیار کهن‌سالی است که شکافی بزرگ در تنه خود دارد. بومیان منطقه بر این باورند که سه تن از فرزندان امام‌زادگان برای فرار از چنگ دشمنان به این منطقه می‌گریزند که یکی از این سه تن به درون شکاف این درخت می‌گریزد و درون آن پنهان می‌شود. شکاف موجود در تنه درخت به حکم خداوند بسته می‌شود و امام‌زاده را در خود نگه می‌دارد. از آن زمان به بعد به این درخت، بلوط شهیدو - بلوط نگهدارنده شهید - گفته شده است. ناگفته پیداست این باور مربوط به دوران پس از نفوذ اسلام در سرزمین ایران است. چندان دور از ذهن نیست اگر بگوییم این باور شکل اسلامی شده این باور ایرانی کهن است که درختان جایگاه ایزدان و پریان بوده است. مفهوم درخت به‌مثابه منزلگاه ایزدان و پری‌ها و ارواح مردگان در عقاید و سنت‌های ایرانی در دوره اسلامی توجیه تازه یافت و به‌سوی این باور رفت که بزرگ‌مردی، امام‌زاده‌ای یا مقدسی در پای آن به خاک سپرده شده است (بهار، ۱۳۸۴: ۴۷). این درخت در باور مردم این منطقه همواره درختی مقدس است و در بیشتر قصه‌های عامه این منطقه جایگاهی ویژه دارد.

۴ - ۲. دخیل بستن بر درخت

در این قصه، مادر دختر به دلیل الهامی در خواب، به درخت مقدس بلوط شهیدو پارچه می‌بندد و آرزو می‌کند صاحب فرزند شود. این باور تا چند دهه پیش هم در منطقه کوهمره سرخی رایج بوده است. بر اساس باور مردم این دیار، اگر پس از چند روز، پارچه باز شده باشد، فرد به آرزوی خود رسیده است. دخیل بستن به درخت در باورهای کهن ایرانیان نیز وجود داشته است (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۵۴ - ۱۵۵). دخیل بستن بر درخت در میان ساکنان مدیترانه و هند بسیار رایج است. یک رسم باستانی که از مدیترانه تا هند دیده می‌شود این است که درختی زیبا را که در روستا جدا از سایر درختان روئیده و بیشتر نزدیک چشمه آب است، برای باطل کردن سحر و جادو مناسب می‌دانند و زنان نازا با دستمال‌های قرمز رنگ به آن دخیل می‌بندند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۱۹۵). در هند شمالی نیز در ماه فوریه، به درخت کتان مقدسی نخ‌ی قرمز یا زرد می‌بندند و خطاب به آن برای باروری زنان، حیوانات و محصول دعا می‌کنند (فریزر، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

۴ - ۳. تولد دختر

تولد دختر در این قصه جنبه‌ای رازآلود و نمادین دارد. ازسویی تولد او در خواب به مادرش الهام شده است. برای تولد او باید قربانی انجام شود؛ هرچند ماهیت قربانی مشخص نیست. از دیگر سو، شیوه تولد او نیز دیگرگونه و متفاوت است. دختر از شکاف تنه درخت بیرون می‌آید و در پایان قصه می‌بینیم که صاحب هفت فرزند می‌شود. شاید بتوان گفت این گونه از تولد به گونه‌ای به گیاه‌تباری انسان اشاره دارد. این بن‌مایه در دیگر اساطیر ملل نیز دیده می‌شود. برای نمونه در اساطیر هند، انسان از شاخه نی متولد می‌شود (صدقه، ۱۳۷۸: ۱۴۴). بر اساس روایتی دیگر، ویشنو از درون نیلوفری زاده می‌شود (ایونس، ۱۳۷۳: ۴۰۹). در اساطیر ژاپنی نیز افسانه‌ای وجود دارد که بر اساس آن، دختری گیاهی می‌زاید که نسل بشر از آن گیاه به وجود می‌آیند (صدقه، ۱۳۷۸: ۱۴۴). در اساطیر یونانی نیز آدونیس از شکاف درخت زاده می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

در باور مردم ابتدایی، زن با درخت پیوندی دیرینه دارد؛ پیوند باروری و زادن و میوه و فرزند (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۹).

۴ - ۴. رویدن گیاه از خون

کهن‌ترین نمونه اساطیری مربوط به رویش گیاه از انسان در اساطیر ایرانی، مربوط به رویش گیاه ریاس از نطفه کیومرث - نخستین پادشاه در شاهنامه و نخستین انسان در اساطیر ایرانی - است. هر چند این روایت در شاهنامه فردوسی نیامده است؛ اما در منابع پهلوی و منابع اسلامی مانند تاریخ بلعمی، مروج الذهب مسعودی، آثارالباقیه بیرونی و الملل و النحل شهرستانی آمده است. کهن‌ترین نمونه از این بن‌مایه در حماسه‌ها و قصه‌های ایرانی، رویش گیاه سیاوشان از خون سیاوش است. رویدن گندم از خون اوزیریس در اساطیر مصر (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۸۹)، رویدن درخت انار از خون دیونیزوس (یاحق، ۱۳۶۹: ۱۰۶)، رویش گل سنبل از خون هیاسینتوس (گریمال، ۱۳۶۷: ۴۳۱)، رویدن شقایق از خون آدونیس در اساطیر یونانی (اسمیت، ۱۳۸۴: ۱۱) از نمونه‌های این بن‌مایه در اساطیر جهان است. در آیین مهر نیز هنگامی که مهر، گاو نر را قربانی می‌کند، از خورش گیاهی می‌روید که سبب باروری و سرسبزی زمین می‌شود (سرخوش کرتیس، ۱۳۷۳: ۱۳). در برخی نواحی ایران، مانند لرستان، به هنگام نخستین آبیاری مزرعه، گوسفند یا گاوی را قربانی می‌کنند و مزرعه به خوناب آبیاری می‌شود (گری، ۱۳۹۰: ۱۳۸). از نگاه الیاده

زندگانی انسان باید کاملاً خاتمه یابد تا همه امکانات خلاقیت یا تجلی‌اش پایان گیرند؛ اما اگر ناگهان بر اثر وقوع فاجعه قتل یا پیشامد مرگباری گسیخته شود، می‌کوشد تا به شکلی دیگر به صورت گیاه و میوه و گل ادامه یابد (۱۳۸۹: ۲۸۸). در این قصه، از قطره خون آهو/ پری گل لاله می‌روید. به دیگر سخن، زن/ پری پس از کشته شدن در قالب دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد.

۴ - ۵. نقش پریان در قصه

یاحقى دربارهٔ پریان می‌نویسد:

موجودی موهوم، زیبا و لطیف که اصلش از آتش است و با چشم دیده نمی‌شود و با زیبایی خارق‌العاده‌اش آدمی را می‌فریبد. او برعکس دیو، اغلب نیکوکار و جذاب است؛ اما پری در *اوستا* جنس مؤنث دیو است و روی هم‌رفته، پریان دارای منشی مبهم و ناروشن و سرشتی شرور و بدخواه‌اند که گاه به‌صورت زنانی جذاب ظاهر می‌شوند و مردان را می‌فریبند؛ زیرا قادرند هر لحظه خود را به‌شکلی درآورند (۱۳۸۶: ۲۴۴).

از دید سرکاراتی (۱۳۵۰: ۲)، پری یکی از زن - ایزدان بوده که در زمان‌های کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت ستایش می‌شده است. در این قصه، مانند بیشتر قصه‌های ایرانی، پری شخصیت مثبتی دارد. دربارهٔ پری در این قصه سه نکته وجود دارد: نخست، ارتباط پری قصه با آب است. یکی از خویشکامی‌های پری به‌منزلهٔ زن - ایزد فراوانی و باروری، ارتباط او با بارندگی و آب‌ها بوده که از این راه، سال نیکو و محصول خوب به بار می‌آورده است (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۱۸ - ۱۹). در قصه‌ها و افسانه‌ها، همواره پری‌ها در کنار آب ظاهر می‌شوند.

آب‌ها، چشمه‌ها و رودخانه‌ها در روزگاران کهن پرستش می‌شده‌اند و با باروری و بارداری و برکت در ارتباط بوده‌اند؛ آب نماد تجدید حیات و ولادت نو بوده است (معصومی، ۱۳۸۸: ۹۵). این تصویر حضور پری بر لب چشمه و یا بر شاخهٔ درختی کنار آب در بسیاری از قصه‌های ایرانی دیده می‌شود (برای نمونه رک: انجوی شیرازی، ۱۳۹۳: ۲/ ۵۵؛ ۱۳۹۴: ۳/ ۹۰). دومین ویژگی پری در این قصه تغییر سیماست. «پریان به‌عنوان موجودات خارق‌العاده، قدرت و توانایی تغییر سیما دارند و می‌توانند تغییر شکل دهند و خود را به چهره‌های گوناگون درآورند» (شوالیه و گربان، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۱۸). تغییر شکل پری، یکی از بن‌مایه‌هایی است که در منظومه‌های پهلوانی پس از *شاهنامه* به تکرار دیده می‌شود (ستاری و خسروی، ۱۳۹۶: ۲۰ - ۲۱). از نگاه مزدآپور، درآمدن به‌شکل گوری یا غزالی بر سر راه پهلوان، باید بازماندهٔ نوعی گزارش مقدس در آیین پرستندگان پری باشد که در پی این عشق قدسی، امکان باروری و برکت را فراهم می‌آورد (مزدآپور، ۱۳۸۷: ۳۰۳). در این قصه، پری در قالب آهو ظاهر می‌شود و تا زمان مرگ همواره حامی و همراه قهرمان قصه است. نکتهٔ مهم این است که این پری تا

زمانی زنده می ماند که شخصیت شریر قصه (نامادری) به ماهیت او پی نبرده است. ویژگی سوم درباره پری در این قصه، تأثیر پری در بارروی است. به دیگر سخن، موهای پری سبب بارور شدن درختان می شود.

۴ - ۶. مو به منزله ابزار باروری

در قصه شفاهی، یکی از رخدادهایی که سبب شگفت زدگی نامادری می شود، صحنه ای است که در آن زنی کنار چشمه موهایش را در آب می شوید و همه درختان سیب پایین چشمه شکوفه می دهند. بن مایه بارور شدن گیاهان به وسیله مو، در برخی دیگر از قصه های ایرانی نیز دیده می شود. برای نمونه در قصه «جانتیغ و چل گیس» آمده است: روزی چل گیس به جانتیغ که کنار چاه ایستاده بود، گفت: دو تا تار موی من کنار چاه افتاده. آن ها را بردار و بیا این طرف و الا برایت دردسر درست می شود. جانتیغ اوقاتش تلخ شد. موها را برداشت و دور یک تکه فلز پیچید و آن را انداخت توی چاه. آب چاه می رفت به باغ پادشاه آن کشور. یک روز باغبان شاه به باغ رفت. دید همه درخت ها میوه دار شده اند و هر کدام با صدای بلند می گویند از میوه من بخور (درویشیان و خندان، ۱۳۷۷: ۲۱۱ - ۲۱۲).

به نظر می رسد این مضمون به گونه ای تکرار مضمون اساطیری شکل گیری جهان از اندام یک غول خدا یا حیوان است. برای نمونه، در اساطیر بین النهرینی آفریدگان مختلف از اندام غول خدای تیامت شکل می گیرند (بیرلین، ۱۳۸۶: ۲۹۸؛ ژیران و همکاران، ۱۳۷۵: ۶۰). این بن مایه در اسطوره های چینی، هندی و آزتکی نیز دیده می شود (روزنبرگ، ۱۳۷۵: ۱۴۰؛ رضایی، ۱۳۸۴: ۶۸ - ۶۹؛ کندری، ۱۳۷۲: ۱۴۸). نکته مهم در این اسطوره ها این است که: «در همه این اسطوره ها موی غول - خدای اولیه به گیاه تبدیل می شود» (صابری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۱۴).

۴ - ۷. دفن کردن استخوان

در بخشی از داستان، آهو از دخترک می خواهد استخوان هایش را دفن کند تا مبادا خوراک درندگان شود. از خون آهو گل لاله می روید که به گونه ای رمزی پیکرگردانی

انسان در قالب درخت/ گیاه است. مردم این منطقه هنوز هم بدن حیوانات به‌ویژه گاو را دفن می‌کنند. بن‌مایه کشته شدن زن داستان و ادامه حیات در قالب درخت، در اساطیر ملل مختلف دیده می‌شود (در این باره رک: الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۰). الیاده در این باره می‌نویسد: «گویی زن قهرمان داستان، هر بار که به قتلش می‌رسانند، صورت درخت به‌خود گرفته، پنهان می‌شود. مقصود، بازگشتی موقت به مرحله نباتی است. زن با «پنهان داشتن و استتار خود» به‌صورتی نو ادامه حیات می‌دهد» (همان: ۲۹۰). بن‌مایه پنهان کردن بخشی از بدن در اساطیر ملل مختلف دیده می‌شود. انسان وحشی میان خود و اجزای بدنش رابطه‌ای بنیادین می‌بیند و اجزای جداشده از بدنش، مانند مو و ناخن را پنهان می‌کند تا بدخواهان و جادوگران بر آن‌ها دست نیابند و سبب بیماری و مرگ او نشوند (فریزر، ۱۳۸۷: ۲۶۲). همچنین، در ونیداد دستور داده شده که ناخن‌های چیده‌شده دفن شوند (دارمستتر، ۱۳۸۴: ۲۴۳).

۴ - ۸. درخت زندگی

در این قصه، دختر در مسیر رسیدن به قصر پادشاه، به درخت زندگی - که ماهیت آن مشخص نیست - می‌رسد. درباره این درخت چند نکته گفتنی است: نخست اینکه نام درخت، درخت زندگی است. دیگر اینکه خوردن میوه این درخت سبب می‌شود فرد عمر طولانی داشته باشد و بی‌گزند بماند. در برخی از اساطیر ملل، این باور و اندیشه دیده می‌شود که درخت زندگی، مرکز و محور جهان است. الیاده در این باره می‌نویسد: در اساطیر و افسانه‌های مربوط به درخت زندگی، غالباً به این تصور مکتون و ضمنی برخورده‌ایم که (می‌گوید) درخت زندگی در مرکز عالم واقع است و آسمان و زمین و جهان زیرین را به هم می‌پیوندد. این نکته مربوط به محل‌شناسی اساطیری، در معتقدات اقوام ساکن شمال کره زمین، چه آلتایی و چه ژرمنی، حائز اهمیت خاصی است؛ اما احتمالاً اصلی شرقی (در بین‌النهرین) دارد (۱۳۸۹: ۲۸۵). در این قصه هیچ سخنی از اینکه درخت زندگی در مرکز عالم باشد، نیست؛ اما دیگر ویژگی‌های این درخت را دارد. بن‌مایه دیگری که در اساطیر ملل دیده می‌شود،

این است که بیشتر وقتی که انسان موفق می‌شود به درخت زندگی دست یابد، ناگزیر است برای دستیابی به میوه آن با هیولا/ ماری بجنگد. ایاده در این باره می‌نویسد:

معنای این هم‌زیستی (انسان، درخت، و مار) روشن است: بی‌مرگی و جاودانگی دشوار به دست می‌آید و در درخت زندگی (یا در چشمه آب حیات) که در جایی دسترس‌ناپذیر واقع است (در انتهای زمین، در ژرفای اقیانوس، در سرزمین ظلمات، بر قلّه کوهی بس بلند، یا در «مرکز»ی نهفته است؛ هیولایی (ماری) نگهبان درخت است و انسان که با کوشش‌های بسیار توانسته بدان نزدیک شود، باید با هیولا بستیزد و بر او چیره گردد تا به میوه بی‌مرگی دست یابد (همان: ۲۷۷).

یکی از نمونه‌های معروف این بن‌مایه، تلاش گیلگمش برای رسیدن به درخت زندگی است. گیلگمش در نهایت، موفق می‌شود گیاه زندگی را بیابد؛ اما مار از غفلت او بهره می‌برد و گیاه را می‌خورد (گیلگمش، ۱۳۸۹: ۱۷۵ - ۱۷۶)؛ اما در این قصه، دختر برای رسیدن به میوه درخت زندگی نه تنها نیازی ندارد با اژدهای نگهبان درخت بجنگد؛ بلکه خود نگهبان او را دعوت به خوردن میوه درخت می‌کند. به دیگر سخن، اژدها در این قصه کارکرد منفی ندارد و حامی قهرمان قصه است.

۴ - ۹. سفر به جهان مردگان در خواب

سفر به جهان زیرین و یا جهان مردگان، یکی از بن‌مایه‌های اساطیری است که نمونه‌هایی در اساطیر جهان دارد. در این قصه، دخترک در عالم خواب به جهان زیرین راه می‌یابد و مادرش و آهو/ پری را می‌بیند که با یکدیگر بر تختی زرین نشسته‌اند. گفتنی اینکه، دو سگ مانع رسیدن دختر به مادر و پری می‌شوند. بررسی اساطیر ملل نشان می‌دهد که در برخی از این اساطیر، سگ در جهان زیرین جایگاهی ویژه - بیشتر نگهبان - دارد. برای نمونه، در اساطیر یونان، سربَر، نام سگی است که نگهبان جهان زیرین است (گریمال، ۱۳۶۷: ۱۷۸ - ۱۷۹). در اسطوره‌های اسکاندیناوی نیز گارم، سگ نگهبان دروازه جهان فرودین است (دیویدسن، ۱۳۸۵: ۹۰). در اساطیر ژاپن هم سگ‌هایی نگهبان دوزخ هستند (بورلند، ۱۳۸۷: ۸۶ - ۸۸). در مصر باستان نیز سگ را در کنار مردگان مومیایی می‌کردند تا راهنمای مردگان باشد (جابز، ۱۳۷۰: ۶۶). در این

قصه نیز به نظر می‌رسد دو سگ، نگهبان جهان زیرین‌اند و مانع ورود دختر به آن جهان می‌شوند. به نظر می‌رسد این قصه به صورت نمادین به تلاش برای بازگشت ایزد شهیدشونده اشاره دارد. در قصه می‌خوانیم که مادر در زیر درخت مقدس دفن می‌شود؛ ازسوی دیگر، از خون آهو/ پری گل می‌روید. در ادامه داستان می‌بینیم دخترک در خواب به زیرزمین می‌رود و سگ‌های نگهبان مانع از ورود او به جهان مردگان می‌شوند. به نظر می‌رسد این قصه گونه‌ای ناقص از داستان‌هایی مانند ایزیس و اوزیریس، سیبل و اتیس، آدونیس و آفرودیت، تموز و ایشتر و رام و سینتا باشد. در همه این قصه‌ها، ایزد شهیدشونده با قربانی شدنش زندگی مجدد را به ارمغان می‌آورد. در این قصه نیز با مرگ آهو/ پری گل می‌روید و دختر در خواب به دیدار مادر و آهو/ پری می‌رود که می‌توان چنین تصور کرد که تلاشی برای بازگرداندن ایزد شهیدشونده باشد. از سوی دیگر دخترک نیز پس از ازدواج با پسر پادشاه صاحب هفت فرزند می‌شود که به گونه‌ای رویش دوباره و تجدید حیات است.

۴ - ۱۰. گذر از هفت / چندخان

گذر از هفت / چندخان بن‌مایه‌ای اساطیری است که در اساطیر هندواروپایی نمود فراوان دارد. در حماسه‌های بزرگ جهان مانند شاهنامه، ایلید و مانند این‌ها، پهلوان از مراحل دشواری می‌گذرد که درنهایت، او را به پهلوان کامل / ابرپهلوان تبدیل می‌کند. گذر از این مراحل، ویژه پهلوانان بزرگ و نامدار است. بررسی پیشینه این بن‌مایه در اوستا نشان می‌دهد که گرشاسب از مراحل دشواری مانند کشتن ازدهای شاخدار، سناویذک دیو و ... می‌گذرد (بشت‌ها، ۱۳۷۷: ۲۳۷ - ۲۳۸). در شاهنامه فردوسی نیز دو پهلوان بزرگ، رستم و اسفندیار از هفت‌خان می‌گذرند (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱ / ۲۱۰ - ۲۲۴، ۳ / ۱۰۱ - ۱۳۰). افزون بر این‌ها، در دیگر منظومه‌ها و اساطیر هندواروپایی این بن‌مایه دیده می‌شود. برای نمونه، دوازده خانی که هرکول از آن‌ها می‌گذرد (گریمال، ۱۳۶۷: ۳۸۱ - ۳۹۴)، چهار خان بلوروفون در ایلید هومر (هومر، ۱۳۷۰: ۲۲۰ - ۲۲۱)، گذر «تزه» پهلوان بزرگ یونانی برای بازگشت به موطن خویش (برن و همکاران،

۱۳۸۴: ۳۱ - ۳۶)، سفر کوچولین برای رسیدن به معشوقش (کمپیل، ۱۳۸۵: ۳۴۵ - ۳۴۶) و نمونه‌های بسیار دیگر بیانگر اهمیت این بن‌مایه در اساطیر ملل است. در این قصه، شخصیت اصلی داستان (دخترک) هرچند سخنی از پهلوان‌بودنش نیست، برای رسیدن به قصر پادشاه ناگزیر می‌شود از پنج خان بگذرد. خان نخست: در خان نخست با شیر روبه‌رو می‌شود که با گفتن نام خداوند از کنار شیر به سلامت می‌گذرد. در شاهنامه، رستم در خان نخست و اسفندیار در خان دوم از شیر می‌گذرند. در شهریارنامه^۱، شهریار در خان پنجم و در جهانگیرنامه^۲، پهلوان در خان نخست از سد شیر می‌گذرند. خان دوم: در خان دوم با دو گرگ روبه‌رو می‌شود که با خنجر آن‌ها را از میان برمی‌دارد. راویان قصه درباره چگونگی کشتن گرگ‌ها توضیحی نمی‌دهند. این خان نیز در شاهنامه و برخی منظومه‌های پهلوانی پس از آن دیده می‌شود. در شاهنامه، اسفندیار در خان نخست و در شهریارنامه، شهریار در خان دوم از سد گرگ‌ها می‌گذرند. خان سوم: در این خان با بن‌مایه تکراری گذر از زن جادو روبه‌رو می‌شویم. در شاهنامه نیز رستم و اسفندیار در خان چهارم از این مرحله می‌گذرند (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱ / ۲۱۴ - ۲۱۵، ۳ / ۱۰۸ - ۱۱۱). عبور از زن جادو نیز افزون بر شاهنامه در خان سوم شهریارنامه دیده می‌شود. از ویژگی‌های بارز زنان جادو در حماسه‌ها و قصه‌های ایرانی، پریشان و منقلب شدن و گاه هویدا شدن ماهیت واقعی آنان با شنیدن نام خداوند است. گفتنی اینکه، در همه این موارد، چهره واقعی زن جادو، زنی پیر است. پیری از نگاه آیین زرتشت اهریمنی است و در وندیداد نیز از سپاهیان اهریمن معرفی شده است (دادگی، ۱۳۸۵: ۵۵ - ۵۶). به‌نظر می‌رسد این بن‌مایه به‌گونه‌ای تکرار نبرد آغازین میان اهورامزدا و اهریمن باشد که در آن اهورامزدا با خواندن دعای مقدس اهورنور، اهریمن را سه هزار سال بی‌هوش می‌کند. خان چهارم: در خان چهارم قهرمان قصه از اژدها می‌گذرد. گذر از اژدها نیز در بیشتر حماسه‌های ایرانی دیده می‌شود؛ اما شیوه گذر دخترک از اژدها منحصر به فرد است. دخترک با گذاشتن تکه‌الماسی در دهان اژدها از سد او می‌گذرد. در اساطیر ایرانی، اژدها حیوانی است پلید که اهریمن آن را همراه مار، کژدم، چلپاسه و ... آفرید که انواعی دارد مانند سه‌سر، دو سر، هفت‌سر و ... (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۷۳). برخی از پژوهشگران، اژدها را نماد خشک‌سالی می‌دانند

(رستگار فسایی، ۱۳۶۵: ۱۱۸؛ بهار، ۱۳۸۴: ۲۲۶، ۳۱۱؛ سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۷ - ۲۳۸).
اژدها در این قصه در دو جایگاه راهنما و مانعی برای رسیدن به هدف ظاهر می‌شود. در هفت‌خان رستم، هفت‌خان اسفندیار، نُه‌خان منظومه شهربارانامه و چهارخان جهانگیرنامه، پهلوان در خان سوم، اژدها را می‌کشد. خان پنجم: در خان پنجم، قهرمان داستان از سد دیوان می‌گذرد. در این قصه، دخترک به شیوه‌ای خیلی ساده دیوان را فریب می‌دهد. مردمان این منطقه دیوان را «غولک» می‌نامند. مردمان این منطقه از دیرباز با این موجود آشنا هستند و باورهای خاصی نیز درباره او و کردارش دارند. تقریباً کم‌تر قصه‌ای را در این منطقه می‌توان یافت که غول در آن نقشی نداشته باشد. عنوان صمیمانه «کاغولک» برای ایجاد صمیمیت با غول و فریب دادن اوست. بر پایه باور بومیان منطقه، دیو شیشه عمری دارد که تنها راه از میان برداشتن او به دست آوردن شیشه عمر و شکستن آن است. مارزلف در این باره می‌نویسد:

روح این دیو در شیشه‌ای است که در بدن یک حیوان یا یک شیء دیگر پنهان است، به نحوی که فقط با یافتن این شیشه و شکستن آن می‌توان بر دیو چیره شد ... با وجود نیروی فوق‌العاده و صفات فوق‌طبیعی‌اش، موجودی نادان و کندذهن است، پس همواره خود اوست که در اثر تملق‌ها و چرب‌زبانی‌های محبوبه‌اش، فریب خورده و نهانگاه شیشه عمر خود را برملا می‌کند (۱۳۷۶: ۴۶).

در این قصه نیز دیو نادان و کندذهن است و به راحتی از دخترک فریب می‌خورد و شیشه عمرش را در اختیار او می‌گذارد. دخترک نیز با شکستن شیشه، سبب مرگ دیو می‌شود. «از آنجایی که در فرهنگ عوام، شر و بدی هرگز پیروز نمی‌شود، بیشتر دیوها شیشه عمری دارند و خویشکاری قهرمان، یافتن و شکستن آن است» (مظفریان، ۱۳۹۱: ۸). یافتن شیشه عمر دیو و شکست دادن او در برخی قصه‌های ایرانی مانند قصه معروف «نمکی» و قصه «هم‌نام» نیز دیده می‌شود (در این باره رک: صبحی مهندی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۶۷؛ درویشیان، ۱۳۷۷: ۲۶۲).

بن‌مایه گذر از دیوان و جادوان در شاهنامه و دیگر منظومه‌های پهلوانی پس از آن دیده می‌شود. در شاهنامه، رستم در خان ششم با ارژنگ دیو و در خان هفتم با دیو سپید روبه‌رو می‌شود. در شهربارانامه نیز خان ششم به مبارزه با غولان اختصاص دارد.

در یک نگاه کلی، می‌توان گفت در هفت/چندخان‌های حماسی و اساطیری، قهرمان داستان برای رسیدن به مقصود بیشتر با پهلوانی‌های ویژه از سد موانع می‌گذرد؛ اما در این قصه، شاید به تناسب شخصیت - زن بودن - فقط در خان دوم است که همچون دیگر داستان‌ها، قهرمان با تکیه بر شجاعت و زور و پهلوانی از مانع می‌گذرد. در دیگر خان‌ها دخترک تنها به یاری اسم اعظم خداوند و بهره‌گیری از هوش خود موفق می‌شود از موانع بگذرد.

یکی از بن‌مایه‌های تکراری گذر از هفت‌خان در حماسه‌های ایرانی که در این قصه هم آمده است، قرار گرفتن پهلوان بر سر دوراهی است.

در برخی از صورت‌های داستانی مضمون هفت/چندخان، پهلوان برای رسیدن به مقصود موردنظر خویش با دو یا سه راه روبه‌رو می‌شود که یکی/دو تا از آن‌ها بی‌خطر، اما طولانی و دیگری کوتاه و دشوارگذر است و پهلوان از آنجا که باید از عهده‌آزمون بلوغ و تشریف برآید، راه کوتاه پرخطر را که همان مسیر هفت/چند خان است برمی‌گزیند (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۸).

در این قصه نیز، دختر راه کوتاه‌تر و در عین حال دشوارتر را انتخاب می‌کند.

۵. نتیجه

بررسی قصه «دختر و آهو» نشان می‌دهد که باورهای اساطیری در همه بخش‌های داستان دیده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که جدا کردن مرز قصه و اسطوره در این روایت بسیار دشوار است. بررسی این روایت گفتنی‌هایی را آشکار می‌کند: ۱. درخت بلوط مقدس که با عنوان «بلوط شهیدو» در داستان از آن یاد می‌شود، نقشی ویژه در داستان دارد. شخصیت مادر در داستان برای باردار شدن، به‌دستور ندایی الهی در خواب، به این درخت دخیل می‌بندد و آرزویش برآورده می‌شود. دختر، قهرمان اصلی قصه، از شکاف تنه این درخت متولد می‌شود. جسد مادر قهرمان قصه و استخوان‌های آهو/پری نیز زیر این درخت به خاک سپرده می‌شود. ازسوی دیگر، بر اساس باور دینی بومیان منطقه، این درخت پناهگاه امامزادگان بوده است که به‌نظر می‌رسد این باور تحت تأثیر باورهای دوران اسلامی شکل گرفته باشد؛ ۲. بخش‌هایی از این قصه، بازسازی اسطوره

خدای شهیدشونده است که نمونه‌های آن در اساطیر ملل فراوان است؛ ۳. یکی از بن‌مایه‌های اساطیری این قصه، رویدن گیاه از خون شخصیت داستان است که بی‌گناه به قتل رسیده است. این اندیشه به‌گونه‌ی تجدید حیات قهرمان مقتول در قالبی تازه است که در اساطیر ملل نمونه‌های فراوانی دارد؛ ۴. پری در این قصه جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به دیگر سخن، پری در این قصه حامی قهرمان است که تا زمان مرگ پیوسته همراه شخصیت اصلی قصه است. پری در این قصه شخصیتی مثبت دارد که سه ویژگی اساسی دارد: ارتباطی گسترده با آب دارد؛ موی او سبب باروری می‌شود؛ قدرت تغییر سیما دارد؛ ۵. دفن کردن استخوان نیز از دیگر بن‌مایه‌های اساطیری این قصه است؛ ۶. قهرمان قصه در مسیر رسیدن به قصه از میوه درخت زندگی می‌خورد و بی‌گزند می‌شود. ازسوی دیگر، نگهبان این درخت نیز که در داستان‌های مشابه بیشتر مانع از رسیدن قهرمان به میوه یا گیاه زندگی می‌شود، در این قصه، در نقش راهنما ظاهر می‌شود؛ ۷. شخصیت اصلی قصه، خوابی نمادین می‌بیند که به‌گونه‌ای تکرار اسطوره سفر به جهان مردگان/ جهان زیرین است. هرچند شخصیت اصلی نمی‌تواند در این جهان پای بگذارد و سگ‌های نگهبان مانع از ورود او می‌شوند؛ ۸. آخرین مانع دختر (قهرمان قصه) برای رسیدن به هدف، گذر از پنج خان دشوار است. او در خان نخست با قدرت اسم اعظم خداوند، از سد شیر می‌گذرد؛ در خان دوم دو گرگ را با خنجر می‌کشد؛ در خان سوم با ذکر نام اعظم خداوند ماهیت زن جادو را آشکار می‌کند و از او می‌گذرد؛ در خان چهارم، به شیوه‌ای منحصربه‌فرد و با گذاشتن الماس در دهان اژدها، به‌راحتی از سد اژدها می‌گذرد و در خان پنجم نیز با سوء استفاده از نادانی دیوها شیشه‌ی عمر آن‌ها را به‌دست می‌آورد و با شکستن آن‌ها از سد دیوان نیز می‌گذرد. در مجموع، دخترک فقط در خان دوم با شجاعت از سد گرگ‌ها می‌گذرد و در دیگر خان‌ها تنها با تکیه بر اسم اعظم خداوند و هوش خود از سد موانع می‌گذرد و اعمال پهلوانی از او نمی‌بینیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. کوهمره سرخی سلسله‌جبال صعب‌العبور و مرتفعی است که از شمال به نواحی حومه شیراز و بلوک اردکان و نواحی ممسنی، از جنوب به فراشبند و جره، از شرق به بلوک خواجه‌ای فیروزآباد و از غرب به کلایی و عبدویی، کوهمره نودان و دشمن‌زیاری محدود می‌شود. قدمت این منطقه بر پایه مطالعات انجام‌شده به دوره ساسانیان می‌رسد (برای اطلاعات بیشتر درباره قدمت این منطقه رک: شهبازی، ۱۳۶۶: ۲؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۱۵۳؛ مستوفی، ۱۳۳۶: ۲۱۵؛ لسترنج، ۱۳۶۴: ۱۶۷).
۲. *شهریارنامه* یکی از منظومه‌های پهلوانی پس از *شاهنامه* است که متعلق به اواخر قرن پنجم هجری است و ۵۱۷۵ بیت دارد. سراینده این منظومه مشخص نیست. موضوع این منظومه، سرگذشت شهریار، پسر برزو، است (درباره خان‌های شهریارنامه رک: *شهریارنامه*، ۱۳۷۷: ۹۷ - ۱۳۵).
۳. *جهانگیرنامه* یکی دیگر از منظومه‌های پهلوانی پس از *شاهنامه* است که قاسم مادح آن را سروده است. این کتاب حدود شش هزار بیت دارد و تاریخ سرایش آن هم به روشنی مشخص نیست. موضوع این کتاب سرگذشت جهانگیر، فرزند رستم، است (درباره خان‌های *جهانگیرنامه* رک: مادح، ۱۳۸۰: ۶۶ - ۷۳).

منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۸۸). «هفت‌خان پهلوان». *نشریه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. ش ۲۶. صص ۱ - ۲۷.
- ابن بلخی (۱۳۶۳). *فارس‌نامه*. به تصحیح لسترنج و نیکلسون. تهران: دنیا‌ی کتاب.
- اسمیت، ژوئل (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- افشاری، مهران (۱۳۸۷). *تازه‌به‌تازه نوبه‌نو*. تهران: چشمه.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- انجوی شیرازی (۱۳۹۳). *دختر نارنج و ترنج*. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۴). *گل بومادران*. ج ۳. تهران: امیرکبیر.
- انصاری زهرا و همکاران (۱۳۹۳). «بررسی و طبقه‌بندی انگاره اساطیری درخت - مرد در قصه‌های عامیانه هرمزگان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۰. ش ۳۶. صص ۳۵ - ۶۵.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). *اساطیر هند*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- برن، لوسیا و همکاران (۱۳۸۴). *جهان اسطوره‌ها*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشرمرکز.

مضامین اساطیری در قصه «دختر و آهو» _____ عظیم جباره ناصرو

- بولند، سی. ای (۱۳۸۷). *اسطوره‌های حیات و مرگ*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: علم.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- بیرلین، ج. ف (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- جابز، گرتروود (۱۳۷۰). *سمبل‌ها (کتاب اول: جانوران)*. ترجمه و تألیف محمدرضا بقاپور. تهران: مترجم.
- چالاک، سارا (۱۳۹۷). «ایزدبانوان اساطیری در قصه‌های عامیانه». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۴۹. صص ۴۹ - ۷۰.
- حسن‌زاده، علیرضا (۱۳۸۱). *افسانه زندگان: بیست و سه گفتار در بررسی مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه ایران*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- حیدری، مرتضی (۱۳۹۶). «تبین و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در ساختار قصه ماه‌پیشانی». *فنون ادبی*. س ۹. ش ۱. صص ۱۴۳ - ۱۶۰.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۸۵). *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.
- دارمستتر، جیمس (۱۳۸۴). *مجموعه قوانین زرتشت (وندیاد)*. ترجمه موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.
- درویشیان، علی‌اشرف و رضا خندان (۱۳۷۷). *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. تهران: آنگران.
- دوبوکور، مونیگ (۱۳۷۶). *رمزهای زنده جان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر مرکز.
- دیویدسن، ه. و. ر. ایس (۱۳۸۵). *اساطیر اسکاندیناوی*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۶۵). *اژدها در اساطیر ایران*. تهران: توس.
- رضایی، مهدی (۱۳۸۴). *آفرینش و مرگ در اساطیر*. تهران: اساطیر.
- روزنبرگ، دونا (۱۳۷۵). *اسطوره‌های خاور دور*. ترجمه مجتبی عبدالله‌نژاد. مشهد: ترانه.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. تهران: زوار.
- ژیران، ف. و همکاران (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر آشور و بابل*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز.
- ستاری، رضا و سوگل خسروی (۱۳۹۶). «بررسی مشابهت‌های پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه». *متن‌پژوهی ادبی*. س ۲۱. ش ۷۴. صص ۷ - ۳۰.
- سرخوش کرتیس، وستا (۱۳۷۳). *اسطوره‌های ایرانی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.

سال ۸، شماره ۳۴، مهر و آبان ۱۳۹۹. دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه

- سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰). «پری». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. ش ۹۷. صص ۱ - ۳۲.
- _____ (۱۳۷۸). سایه‌های شکارشده. تهران: قطره.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان (۱۳۷۹). فرهنگ نمادها. ج ۲. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- شهبازی، عبدالله (۱۳۶۶). ایل ناشناخته. تهران: نشر نی.
- شهریارنامه (۱۳۷۷). به‌کوشش غلامحسین بیگدلی. تهران: بیک فرهنگ.
- صابری، طیبه و همکاران (۱۳۹۷). «مو در قصه‌های شفاهی و اساطیر». فرهنگ و ادبیات عامه. س ۶. ش ۲۲. صص ۲۰۵ - ۲۳۱.
- صبحی مهتدی، فضل‌الله (۱۳۸۷). قصه‌های صبحی. تهران: معین.
- صدقه، جان (۱۳۷۸). «درخت در اساطیر کهن». ترجمه محمدرضا ترکی. شعر. ش ۲۶. د ۷. صص ۱۴۰ - ۱۴۵.
- فرای، نورتروپ (۱۳۹۰). «ادبیات و اسطوره». مجموعه مقالات اسطوره و رمز. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). شاهنامه. ج ۱ و ۳. به‌کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: سخن.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۷). شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۸۸). فرهنگ اساطیر ایرانی. تهران: پارسه.
- کمپیل، جوزف (۱۳۸۵). قهرمان هزارچهره. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب.
- کندری، مهران (۱۳۷۲). دین و اسطوره در امریکای وسطا. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گری، جان (۱۳۹۰). شناخت اساطیر خاور نزدیک. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- گریمال، پی‌یر (۱۳۶۷). فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.
- گیلگمش (۱۳۸۹). ترجمه احمد شاملو. تهران: چشمه.
- لسترنج، گی (۱۳۶۴). جغرافیای تاریخی سرزمین خلافت شرقی. ترجمه محمود عرفان. تهران: علمی و فرهنگی.
- مادح، قاسم (۱۳۸۰). جهانگیرنامه. به‌کوشش ضیاءالدین سجادی. تهران: مطالعات اسلامی.

مضامین اساطیری در قصه «دختر و آهو» _____ عظیم جباره ناصرو

- مارزلف، اولریش (۱۳۷۶). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه کیکاووس جهان‌داری. تهران: سروش.
- محجوب، محمدجعفر (۱۳۹۳). *ادبیات عامیانه ایران*. به‌کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.
- محسنی، مرتضی و مریم ولی‌زاده (۱۳۹۰). «بن‌مایه‌های توتیمسم در قصه‌های عامیانه ایران». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. س ۷. ش ۲۳. صص ۱۵۵ - ۱۸۰.
- مزدایور، کتایون (۱۳۸۷). *افسانه پری در هزارویک‌شب؛ شناخت هویت زن ایرانی (در گستره پیش تاریخ و تاریخ)*. شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- مزدایور، کتایون (۱۳۷۷). «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن». فرهنگ. س ۱۱. ش ۱ و ۲. صص ۱۰۴ - ۱۰۶.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۳۶). *نزهة القلوب*. تهران: طهوری.
- معصومی، غلامرضا (۱۳۸۸). *دائرةالمعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*. تهران: سوره مهر.
- مظفریان، فرزانه (۱۳۹۱). «اسطوره و قصه‌های عامیانه». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. ش ۲۲. د ۸. صص ۲۱۳ - ۲۴۷.
- وطن‌پور، آزاده و کتایون نمیرانیان (۱۳۹۱). «ریخت‌شناسی و تحلیل اسطوره‌ای قصه عامیانه دختر و درخت کنار». *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*. د ۲. ش ۱. صص ۱۶۷ - ۱۸۷.
- همیلتون، ادیت (۱۳۸۳). *سیری در اساطیر یونان و روم*. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
- هومر (۱۳۷۰). *ایلیاد*. ترجمه سعید نفیسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
- *یشت‌ها* (۱۳۷۷). به‌کوشش ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

References

- Afshari, M. (2009). *New and novel* (in Farsi). Tehran: Cheshmeh.

- Aidinlou, S. (2010). Seven labors of the hero. *Journal of Literature and Humanities of Shahid Chamran University*, ۲۶, 1-27.
- Anjavi Shirazee, A. (2015). *The daughter of Narenj and Toranj: Vol. 2* (in Farsi). Tehran: Amirkabir.
- Anjavi Shirazee, A. (2016). *The flower of Boumadaran: Vol. 3* (in Farsi). Tehran: Amirkabir.
- Ansari, Z., Jamali, A. & Zareyi, B. (2014). A survey and classification of mythical idea of Tree-Man in folk tales of Hormozgan province. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 10(3), 35-65.
- Bahar, M. (2006). *From myth to history* (in Farsi). Tehran: Cheshmeh.
- Bierlein, J. F. (2008). *Parallel myths* (translated into Farsi by Abbas Mokhber). Tehran: Markaz.
- Burland, C. A. (2009). *Myths of life and death* (translated into Farsi by Roqaye Behzâdi). Tehran: Elm.
- Burn, L., Gardner, J. F., Hart, G. & Aldhouse-Greenm, M. (2006). *World of myths: Vol. 1* (translated into Farsi by Abbas Mokhber). Tehran: Markaz.
- Campbell, J. (2007). *The hero with a thousand faces* (translated into Farsi by Shâdi Khosrowpanâh). Mashhad: Gol-e Aftâb.
- Chalak, S. (2018). The mythical goddesses in folktales. *Journal of Research in Persian Language Literature*, 49, 49-70.
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2001). *Dictionnaire des symboles* (translated into Farsi by Soudâbeh Fazâyeli). Tehran: Jaihoon.
- Coulter, C.R. & Turner, P. (2000). *Encyclopedia of ancient deities*. Cambridge: Routledge.
- Dâ dagi, F. (1994). *Bondahesh* (translated into Farsi by Mehrdâ d Bahâ r). Tehran: Tus.
- Darmesteter, J. (2006). *The Zend-Avesta: Part 1, the Vendidad* (translated into Farsi by Mousa Javân). Tehran: Donyâ-ye Ketâb.
- Darvishiyân, A. & Khandan, R. (1999). *Dictionary of Iranian myths* (in Farsi). Tehran: Anzân.
- Davidson, H. R. E. (2007). *Scandinavian mythology* (translated into Farsi by Mohammad Hosein Bâjlân Farrokhi). Tehran: Asâtir.
- De Beaucorps, M. (1998). *Les symboles vivants* (translated into Farsi by Jalâl Satâri). Tehran: Markaz.
- Ebn-e Balkhi, (1994). *Letter of Fars* (in Farsi) (edited by Rastgâr Fasâ yee). Shiraz: Foundation for Fars Studies.
- Eliade, M. (2011). *A treatise on the history of religions* (translated into Farsi by Jalâl Satâri). Tehran: Soroush.
- Ferdowsi, A. (2015). *Shâhnâneh: Vol.1* (edited by Jalâ l Khâ leghi Motlagh). Tehran: Sokhan.
- Ferdowsi, A. (2015). *Shâhnâneh, Vol. 3* (edited by Jalâ l Khâ leghi Motlagh). Tehran: Sokhan.
- Frazer, J. G. (2009). *The golden bough: a study in magic and religion* (translated into Farsi by Kâzem Firouzmand). Tehran: Agâh.

- Frye, N. (2012). *Myth and metaphor: Selected Essays* (translated into Farsi by Jalâl Sattari). Tehran: Soroush.
- Gray, J. (2012). *Near eastern mythology* (translated into Farsi by Bâjlân Farrokhi). Tehran: Asâtir.
- Grimal, P. (1989). *Dictionnaire de la mythologic Grecque et Romaine* (translated into Farsi by Ahmad Behmanesh). Tehran: Amirkabir.
- Guirand, F. & Delaporte, L. (1997). *Assyro - Babylonian mythology* (translated into Farsi by Abolqâsem Esmâyeel Pour). Tehran: Fekr-e Rouz.
- Hamilton, E. (2005). *Mythology: timeless tales of Gods and heroes* (translated into Farsi by Abdol Hossein Sharifiyân). Tehran: Asâtir.
- Hassanzade, A. (2003). *The legend of the alive people: twenty-three anthropological lectures on folk stories in Iran* (in Farsi). Teharn: Markaz-e Eslam va Iran.
- Heidari, M. (2017). Explanation and analysis of mythical themes in the structure of the tale of MahPishani. *Journal of Literary Art*, 1, 143-160.
- Homer. (1992). *Odyseia* (translated into Farsi by Said Nafisi). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Ions, V. (1995). *Indian mythology* (translated into Farsi by Bâjlân Farrokhi). Tehran: Asâtir
- Jobes, G. (1992). *Dictionary of mythology, folklore and symbols, Vol. 1* (translated into Farsi by Mohammad Reza Baqâpour. Tehran: Motarjem.
- Kondori, M. (1994). *Religion and myth in American middle age* (in Farsi). Tehran: Institute of Cultural Studies.
- Le Strange, G. (1985). *The lands of the eastern caliphate*. (translated into Farsi by Mahmoud Erfân). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Madheh, Q. (2002). *Jahângirnâme* (edited by Ziâ al-din Sajjâdi). Tehran: Islamic Studies.
- Mahjoub, M. J. (2015). *Folk literature in Iran* (in Farsi). Tehran: Cheshmeh.
- Marzolph, U. (1998). *Typologie des persischen Volksmärchens* (translated into Farsi by Keykâvous Jahândâri). Tehran: Soroush.
- Masoumi, Q. (2010). *Encyclopedia of myths and rituals of the ancient world* (in Farsi). Tehran: Soureh Mehr.
- Mazdapour, K. (1999). Narratives of the ancient myths. *Journal of Culture*, 11(1 & 2), 104-106.
- Mohseni, M. & Valizade, M. (2011). Totem themes in folk tale of Iran. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 23, 155-180.
- Mostofi, H. (1957). *A journey of hearts* (in Arabic) Tehran: Tahouri.
- Mozaffaryan, F. (2012). Folk tales and myths. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 22, 213-247.
- Mozaffaryan, F. (2013). Myth and folk stories. *Journal of Mytho-Mystic Literature*, 22, 213-247.
- Pourdavoud, E. (trans) (1998). *Yasht- hâ*. Tehran: Asâ tir.
- Qolamhossein, B. (edt) (1999). *Shahriyarnamêh*. Tehran: Peyk-e Farhang.

- Qolizadeh, K. (2010). *Dictionary of myths in Iran* (in Farsi). Tehran: Pâseh.
- Rastegar Fasayee, M. (1987). *Dragon in mythology* (in Farsi). Tehran: Tous.
- Rezayee, M. (2006). *Creation and death in myths* (in Farsi). Tehran: Asâtir.
- Rosenberg, D. (1997). *World mythology* (translated into Farsi by Mojtabâ Abdollâh Nejad). Mashhad: Tarâ ne.
- Saberi, T., Mousavi, S. K., Masoud, F. & Shateri, M. (2019). Hair in oral ancient stories. *Journal of Culture and Folk Literature*, 3(22), 205-231.
- Sadqe, J. (2000). The poem of secret (translated into Farsi by Mohammad Rezâ Torki). *Quarterly Journal of Poetry*, 7(26), 140-145.
- Sarkarati, B. (1972). Fairy. *Journal of Tabriz University, Faculty of - Literature and Humanities*, 97, 1-32.
- Sarkhosh Curtis, V. (1995). *Persian myths* (translated into Farsi by Abbas Mokhber). Tehran: Markaz.
- Sarkhosh Curtis, V. (2000). *The hunted shadows* (in Farsi). Tehran: Qatreh.
- Sattari, R. & Khosravi, S. (2018). A study on the dialogue between the fairy and the witch in epic poems of Shahnameh. *Journal of Matn Pazhoi-e Adabi*, 21(74), 7-30.
- Schmidt, J. (2006). *The encyclopedia of Greece and Roman myths* (translated into Farsi by Shahlâ Barâ dran Khosroushâ hi). Tehran: Roozbahâ n& Farahng-e-Moâ ser.
- Shahbâ zi, A. (1987). *The unknown tribe* (in Farsi). Tehran: Ney.
- Sobhi Mahtadi, F. (2009). *The morning stories* (in Farsi). Tehran: Moin.
- Vatanpour, A. & Namyrian, K. (2012). The mythical morphology and analysis of folk tales of the girl and the lotus. *Iranian Journal of Anthropological Research*, 1, 167-187.
- Yahaqi, M. (1991). *Dictionary of myths* (in Farsi). Tehran: Institute of Cultural Studies.
- Yahaqi, M. (2008). *Dictionary of myths and stories in Persian literature* (in Farsi). Tehran: Farhang Moâser.
- Zomorodi, H. (2009). *Herbal symbols in Persian poetry* (in Farsi). Tehran: Zavvâr.