

فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال بیست و هشتم، دوره جدید، شماره ۳۷، پیاپی ۱۲۷، بهار ۱۳۹۷

بررسی کهن‌الگوها در حوزه تمدنی هلیل رود بر پایه نظریه یونگ^۱

رضا صحت‌منش^۲

یوسف فاریابی^۳

معصومه برسّم^۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۶/۹/۲۳

چکیده

بر اساس نظر یونگ، کهن‌الگوها محتویات ناخودآگاه جمعی هستند که از گذشته به ما به ارث رسیده‌اند. کهن‌الگو یک ایده انتزاعی و باستانی و ویژگی بارز مشترک بین گروهی از امور، اشیاء و موجودات است. یونگ به آن صور بدوی و اولیه گفته است که طرح و الگوی کلی و باستانی رفتارها و پندارهای ما را به وجود می‌آورد. این صور جهانی که میراث نیاکان انسان‌هاست، همه‌زمانی و همه‌مکانی هستند، یعنی در همه زمان‌ها و در همه جا به یک شکل عمل می‌کنند و پدیدار می‌شوند. هدف اصلی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2018.14802.1328

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه جیرفت (نویسنده مسئول)؛ rezasehhat@ujiroft.ac.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد پژوهش هنر دانشگاه سیستان و بلوچستان، yosof.faryabi@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دانشگاه هنر اصفهان؛ m.barsam92@gmail.com

این نوشتار، بررسی کهن‌الگوها در باورهای عامیانه حوزه تمدن هلیل‌رود است و در یک مطالعه میان‌رشته‌ای، براساس نظریه یونگ و با استفاده از منابع در دسترس به دنبال پاسخ این پرسش است که کهن‌الگوهای شاخص در فرهنگ حوزه هلیل‌رود کدامند و موجد چه باورهایی شده‌اند؟ ابزار گردآوری اطلاعات در این مقاله، مطالعات کتابخانه‌ای و بررسی میدانی از طریق مشاهده عینی است. به نظر می‌رسد که اساس شکل‌گیری کهن‌الگوها، نقش ارزشی آن‌ها در زندگی مردم حوزه هلیل‌رود باشد که موجد آداب و رسوم خاصی در منطقه شده‌اند. برجسته‌ترین نمادها و کهن‌الگوهایی که باعث شکل‌گیری باورهای عامیانه در حوزه تمدنی هلیل‌رود شده است، کهن‌الگوهای جمعی و فردی، آتش، درخت تباری، پیردانا و مانا هستند.

واژه‌های کلیدی: کهن‌الگو، یونگ، آتش، درخت، حوزه تمدنی

هلیل‌رود.

مقدمه

حوزه تمدنی هلیل‌رود شهرستان‌های جنوبی استان کرمان را دربر می‌گیرد. هلیل‌رود بزرگ‌ترین رودخانه کرمان است که از ارتفاعات بافت سرچشمه می‌گیرد و با پیمودن مسیری ۴۰۰ کیلومتری، با عبور از شهرستان‌های جنوبی کرمان شامل جیرفت، عنبرآباد، کهنوج، رودبار و قلعه گنج، به جازموریان منتهی می‌شود. یافته‌های اخیر باستان‌شناسی نشان داد که یکی از مهمترین و کهن‌ترین تمدن‌های شرق در هزاره‌های قبل از میلاد در کناره‌های این رود شکل گرفته است. این حوزه تمدنی دارای اشتراکات فرهنگی ویژه‌ای در باورها و اعتقادات است که برخی از آنها ریشه در ناخودآگاه جمعی مردم این مناطق دارد. این اشتراکات به حدی فراوان است که به لحاظ فرهنگی نمی‌توان تمایز خاصی میان شهرستان‌های کرانه هلیل‌رود متصور شد. به همین دلیل همه این شهرستان‌ها را می‌توان حوزه فرهنگی و تمدنی هلیل‌رود دانست. از کشف این حوزه تمدنی سالیان زیادی نمی‌گذرد اما تنوع و فراوانی آثار به‌دست آمده از آن گمانه‌های زیادی را برانگیخته و آن را در

ردیف کهن‌ترین تمدن‌های بشری قرار داده است.^۱ تمدن حوزه هلیل‌رود از نظر قدمت تمدنی کهن، اما از نظر آثار مکتوب و تحقیقات جدید، تمدنی ناشناخته است. بنابراین برای پی بردن به شیوه اندیشیدن و زندگی انسان ساکن در حوزه هلیل یا باید به سراغ آثار و نقوش به دست آمده از این حوزه تمدنی رفت و یا این که بر اساس نظریات مردم‌شناسی و آداب و رسوم فعلی، پرتوی بر افکار و اندیشه‌های کهن انسان حوزه هلیل‌رود افکنند. یکی از نظریات مهم که راهی برای چنین شناختی فراهم می‌آورد، نظریه کهن‌الگوهای کارل گوستاو یونگ است. بر اساس این نظریه، کهن‌الگوها محتویات ضمیر ناخودآگاه جمعی هستند و به شکل‌های مختلفی در زندگی انسان بازتاب می‌یابند که از جمله آنها رؤیاهای اساطیری، تخیلات فردی، مناسک مذهبی، هنرهای تجسمی و آفرینش‌های ادبی هستند. از آنجایی که تمدن هلیل‌رود از قدمت بسیار طولانی برخوردار است، به کارگیری این نظریه و پی‌گیری چنین الگوهایی برای شناخت آن متناسب به نظر می‌رسد. از این رو هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی کهن‌الگوها در باورهای عامیانه حوزه تمدن هلیل‌رود است و بر اساس نظریه یونگ و با استفاده از منابع در دسترس به دنبال پاسخ این سؤال است که کهن‌الگوهای شاخص در فرهنگ حوزه هلیل‌رود کدامند و موجد چه باورهایی شده‌اند؟

پژوهش پیش رو مطالعه بین‌رشته‌ای است و حوزه‌های روان‌شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی و قوم‌باستان‌شناسی را دربر می‌گیرد و با توجه به مبانی نظری آن در حوزه مطالعات بنیادی قرار می‌گیرد. داده‌های پژوهش با ابزار میدانی و مطالعات کتابخانه‌ای تهیه شد و با توجه به ماهیت پژوهش، روش به کار گرفته شده نیز روشی ترکیبی در حوزه باستان‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ است.

پیشینه پژوهش

بر اساس نظریات تحلیلی یونگ، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است. سیروس شمیسا، در کتاب «بیان و معنا» و کتاب «نقد ادبی» مباحثی را درباره کهن‌الگوها و نقد روان‌شناسانه

۱. تقریباً در تمامی طول ۴۰۰ کیلومتری کناره‌های هلیل‌رود از سرچشمه‌های آن در کوه‌های هزار و لاله‌زار در شمال تا دریاچه باتلاقی جازموریان آثار و نشانه‌های این تمدن کهن وجود دارد و این از جایگاه رود هلیل در فرهنگ و تمدن این منطقه حکایت دارد (مجیدزاده، ۱۳۸۲: ۲-۱؛ اکبرآبادی و معصومه برسم، ۱۳۹۵: ۴).

بیان کرده است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۹؛ شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۳۲). الهام جم‌زاد در کتاب آنیما در شعر شاملو، به توضیح کهن‌الگوها به خصوص کهن‌الگوی آنیما و جلوه‌های گوناگون آن اشاره کرده است (جم‌زاد، ۱۳۸۷). محمدرضا امینی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه یونگ» به تحلیل اسطوره قهرمان و مراحل مختلف زندگی او در این داستان پرداخته است (امینی، ۱۳۸۱: ۵۳-۶۴). تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریه یونگ، عنوان پژوهشی است که توسط ابراهیم اقبالی، حسین قمری گیوی و سکینه مرادی با همین رویکرد به انجام رسیده است (اقبالی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۹-۸۵). بررسی کهن‌الگوی آنیما در اشعار مهدی اخوان ثالث (مدرس و ریحانی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱-۲۰)، تحلیل کهن‌الگویی داستان رستم و اسفندیار (میرمیران و انوش مرادی، ۱۳۹۲)، از دیگر نوشته‌های از این دست هستند. در مجموع، آثار مذکور، از دیدگاه‌های مختلف نظریه کهن‌الگوی یونگ را وارد حوزه‌های تحقیقی نموده و به کار گرفته‌اند. پژوهش پیش رو، در چارچوب نظریه کهن‌الگو در پی بازنمایی و فهم یک حوزه تمدنی و فرهنگی است. در این پژوهش شاخص‌های مختلف نظریه یونگ به کار گرفته شده و تنها به یک یا دو مورد از این شاخص‌ها اکتفا نشده است. به نظر می‌رسد این حوزه با این قدمت تاریخی، از باورها و اعتقادات نسل‌های پیشین بی‌نصیب نمانده باشد، اشکال روی ظروف به‌دست آمده از تمدن حوزه هلیل حامل ارزش‌ها و پیام‌های اسرارآمیزی از باورها، آداب و رسوم اجتماعی و شرایط زیست‌محیطی است که در ذهن بشر کهن این حوزه در قالب آثار هنری تجسم یافته‌اند و با نظریات امروزی از جمله نظریه کهن‌الگو می‌توان تا حدودی بر آن‌ها پرتو افکند.

چارچوب نظری

واژه کهن‌الگو در زبان فارسی به صورت کهن‌نمونه، نمونه ازلی، سرنمون، صور ازلی، صور نوعی و غیره به کار رفته است. معنی اصطلاحی آن در مکتب یونگ، تجارب و معلوماتی است که از نیاکان ناشی شده و ناهشیار جمعی ما از آن‌ها تشکیل یافته و در همه انسان‌ها مشترک است. یونگ آن‌ها را افکار غریزی و مادرزادی و تمایل به رفتارهایی می‌داند که انسان برطبق الگوهای ازپیش‌تعیین شده انجام می‌دهد و معتقد است آدمی با این

سرمایه چشم به جهان می‌گشاید؛ از این منظر مفهوم کهن الگو بالقوه در اندرون انسان وجود دارد و با همین مفهوم انسان به شناخت محیط پیرامون دست می‌زند (بهار، ۱۳۷۳: ۲۰۵؛ باقری‌پور، ۱۳۸۹: ۱۶۰). یونگ می‌گوید افکار، حرکات، اطوار و بسیاری نگرش‌ها تابع الگویی هستند که مدت‌ها پیش از تکوین خود آگاهی اندیشمندانه به وجود آمده است. به عقیده یونگ کهن‌الگوها اشکال و قالبی به شمار می‌روند که بر تصاویر ذهنی خاصی حاکم و غالب می‌شوند اما اشکال و قالب‌هایی پویا و توانمند هستند (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۱۳-۱۱۴). از جهت فضایی، کهن‌الگوها سازنده و آموزنده به‌خصوصی ندارند بلکه ماهیتی جهان‌شمول دارند. موجودیت آن‌ها از شکل‌گیری مغز و ذهن انسان در طول تاریخ ناشی شده است. یونگ بر ناخودآگاه جمعی ذخیره‌شده در حافظه چند هزار ساله اجداد بشر نام ناخودآگاه قومی گذاشت و مضامین مشترک را که به گونه‌ای ناخودآگاه در این حافظه جمعی مردم یک کشور و حتی مردم جهان وجود دارد کهن‌الگو نامید (میرمیران و انوش‌مرادی، ۱۳۹۲: ۹۶؛ پناهی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). در آثار یونگ کهن‌الگو همچون اساطیر و قصص در همه جا ظاهر می‌شوند و در بردارنده همه نمادها، سمبل‌ها، و الگوهای اساطیری چون آب، آتش، رنگ، عدد، شکل، دایره، قهرمانی، رستگاری، جاودانگی، باغ، درخت، بیابان و موارد دیگرند. این نقش‌ها را در خیالپردازی‌ها، رویاها، هذیان‌ها و اوهام افرادی می‌توان مشاهده نمود که امروز زندگی می‌کنند. این تصورات انسان امروزی را تحت تأثیر قرار می‌دهند و بر او نفوذ دارند (یونگ، ۱۳۷۱: ۴۰۵-۴۰۶؛ تسلیمی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۰).

نمادها و کهن‌الگوها در حوزه تمدنی هلیل‌رود بر اساس نظریه یونگ کهن‌الگوی آتش

آتش یکی از عناصر چهارگانه طبیعت به شمار می‌رود که نقش بسزایی در پیشرفت و تداوم زندگی بشری داشته است. آتش به سبب تنوع ویژگی‌ها و عملکردهایش نقش بسیار گسترده‌ای در اساطیر، اعتقادات و آیین‌های پرستش پیدا کرده است. انسان‌ها تصاویر و الگوهای ذهنی از آتش در درون خود به شکلی نمادین به ظهور می‌رسانند. آتش «نطفه‌ای روحانی» است و به باور یونگ، جهیدن آن از سنگ و جرقه‌زدن آن، مشابه تصویر برآوردن روح از سنگ است (یونگ، ۱۳۷۳: ۴۸۲، ۵۲۴). اگر ما «تقدس آتش» را یک

کهن‌الگو بدانیم، مواردی مانند سوگند خوردن به آتش، نفرین کردن با آتش، نریختن آب دهان بر آتش و دود کردن اسپند، ریختن نمک در آتش، زاج سوزاندن مصداق‌ها و نمونه‌هایی از رفتارها، کنش‌ها و باورهای هستند که بر پایه کهن‌الگوی «تقدس آتش» شکل گرفته‌اند. یکی از باورهای بسیار مهم از گذشته تا امروز در حوزه هلیل‌رود، سوگند خوردن است که امروز نیز در فرهنگ حوزه تمدنی هلیل‌رود به چشم می‌خورد و با شکل و شمایل جدید اجرا می‌شود.

یکی از مصداق کهن‌الگوی آتش، استفاده از آن در آزمایش‌های دینی (وَر) است که بر اساس آن متهمان را از آتش گذر می‌دادند تا گناهکاری یا بی‌گناهی آنان ثابت شود. این نوع آیین بازشناسی گناهکار را از بی‌گناه «پساخت» و «چاره‌آشان» می‌خواندند و ور یکی از نمونه‌های آن بود (دوستخواه، ۱۳۸۵، ۹۰۳/۲). «در آتش انداختن حضرت ابراهیم»، «گذر سیاوش از آتش»، «نجات زرتشت از آتش»، و «آزمایش سیتا در حماسه رامایای هندی» نمونه‌هایی از آزمایش دینی در میان ملل مختلف است که به قصد اثبات بی‌گناهی یا به جهت اثبات حقانیت فردی صورت گرفته‌اند (گلی و فرهاد محمدی، ۱۳۹۰: ۸۰). سوگند خوردن نیز از گونه‌های آیین «وَر» به شمار می‌رفت. وَر به عنوان یک کهن‌الگو با بن‌مایه آتش، در ایران باستان، آزمایشی بود که برای اثبات برحق بودن خود اجرا می‌شد. شمار وَرهای گوناگون بنا به متون دینی پهلوی به سی‌وسه می‌رسیده است. آزمون آتش، فلز، سوگند خوردن و... از گونه‌های وَر به شمار می‌رفته است (رمضان‌ماهی، سمیه؛ و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۳-۶۲). این کهن‌الگو بعد از اسلام، شکل اسلامی به خود گرفت (فلاحی‌موحد، ۱۳۸۲: ۴۳). به عنوان نمونه به جای سوگند خوردن، در فرهنگ عامه حوزه هلیل‌رود، به اجاق مرتضی علی قسم می‌خورند. کهن‌الگوی آتش به صورت‌های «وَر»، سوگند خوردن و تلفیقی از فرهنگ باستانی و اسلامی از جمله سوگند خوردن به اجاق مرتضی علی (ع) از گذشته در حوزه هلیل انجام می‌شده است و هنوز ادامه دارد. این مراسم در مناطق جنوبی‌تر حوزه هلیل به صورت گسترده‌تری انجام می‌شود. انجام این مراسم طی مقدمات و تشریفات خاصی انجام می‌شود. آماده‌نمودن گودال، انباشتن گودال از هیزم، آتش‌زدن هیزم توسط مظنونین و خواندن دعا توسط ملا^۱ و در نهایت پریدن

۱. افرادی که در مکتب‌خانه سواد خواندن و نوشتن را یاد می‌گرفتند «ملا» می‌گفتند و در میان عامه احترام خاصی داشتند.

مظنونین از روی آتش، مراحل مختلف مراسم و ر را تشکیل می دهند. از این مراسم در فرهنگ بومی به عنوان قسم چار یاد می شود. براساس باورهای برگزارکنندگان مراسم، فرد گناهکار از گرمای آتش می سوزد.

همچنان که قبل از این اشاره شد، بعد از اسلام قسم به اجاق مرتضی علی (ع) نیز باب شد. این مطلب بیانگر این است که مردمان حوزه هلیل با آمدن اسلام قداست آتش را از حافظه تاریخی خود حذف نکردند و با آوردن نام آن در کنار نام علی (ع)، سعی در تداوم و حفظ باورهای مربوط به آتش نمودند. در واقع اجاق به همراه آتش مقدس، نخستین کانون آغاز زندگی است، «بقای آتش نشانه دوام نسل و خانواده است. اجاق نشانه محیط خانوادگی و حریم آن است. خاکستر اجاق دارای نیروی سحرانگیزی است» (گروسی، ۱۳۶۹: ۹۳-۹۴). نزد مردمان حوزه هلیل داشتن فرزند معادل روشنایی و برکت برای خانه و نداشتن فرزند به معنی کوری اجاق و بی نام و نشانی است. نیز این اعتقاد وجود دارد که بیرون دادن آتش در عصر دوشنبه و چهارشنبه رزق و روزی را از صاحب خانه می گیرد و به او آسیب مالی می رساند و به نوعی روشنایی و برکت از خانه می رود.

در دوران باستان اقوام نیز بر این باور بودند که میان آتش و روح نیاکان ارتباط نزدیکی وجود دارد و آتش را نگهبان روح نیاکان خود می دانستند. آنان به همین منظور آتش را بر گور مردگان خود می افروختند که بعدها تبدیل به افروختن شمع شد (عفیفی، ۱۳۷۴: ۴۰۶). در بین عامه مردم حوزه هلیل رود علاوه بر روشن کردن شمع، این عقیده رایج است که شب اول قبر بر بالین متوفی فانوس کوچکی روشن می گذارند تا متوفی شب اول قبر تنها نباشد و از تاریکی قبر وحشت نکند. این رسم نمودی از همان آیین فوق الذکر مبنی بر روشن کردن آتش بر گور مردگان و نیاکان است و در واقع نگهبان روح محسوب می شود. یکی دیگر از مصادیق کهن الگویی آتش، خاصیت مانایی آن است. در نزد اقوام کهن همه چیز جاندار بود و جمادات روح پنهانی داشتند که به آنها مانا^۱ می گویند. مانا می توانست از اشیاء به انسان منتقل شود و لذا برخی از اشیاء چون سنگ های مرموز مثلاً شهاب سنگ ها قداست و احترام داشتند (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۴۵). در باورهای عامیانه مردم

۱. اصطلاح مانا (mana) از قبایل پلیزی و ملانزی (معروف به مجمع الجزایر جنوب در اقیانوسیه گرفته شده است. و بنا بر عقیده این اقوام، در اشیاء نیروی نامرئی وجود دارد که بر نیروی مادی اشیاء تسلط دارد. این نیرو را «مانا» گویند.

هلیل آتش نیروی مانا دارد. افراد ظالم را با آتش مورد لعن و نفرین قرار می‌دهند و یا برای دور کردن حسادت و چشم‌زخم، مقداری نمک پس از طواف دادن به دور افراد روی آتش می‌ریزند تا بلا رفع شود و این باور، به قدرت مانایی آتش اشاره دارد. علاوه بر آتش، آب و سبزه نیز دارای ویژگی کهن‌الگویی هستند و بعضاً همراه هم ذکر شده‌اند. در برخی از احادیث فقهی درباره حقوق متساوی مردم در بهره‌برداری از آتش به عنوان یک وسیله ضروری برای زندگی، تعبیراتی وارد شده است: «مسلمانان در سه چیز شریکند: آب، آتش، سبزه» (ابن ماجه، ۱۹۷۵: ۸۲۶/۲؛ حر عاملی، ۱۳۹۱: ۱۷/۳۳۱). از این حدیث که در برخی از مجموعه‌ها آن را از پیامبر اسلام نقل کرده‌اند و در پاره‌ای دیگر، از سایر پیشوایان دینی، تفسیرهای متفاوت به عمل آمده است. فقهای گذشته گفته‌اند مقصود این است که اگر کسی آتشی روشن کرده باشد، دیگران هم حق دارند از روشنی یا گرمای آن بهره ببرند و روشن‌کننده آن مجاز نیست مانع این بهره‌برداری شود، چنان که آب‌های عمومی و سبزه‌زارها از آن همه مردم است و همگان می‌توانند از آن بهره برند (شهید اول، ۱۸۵/۷).

کهن‌الگوی درخت تباری

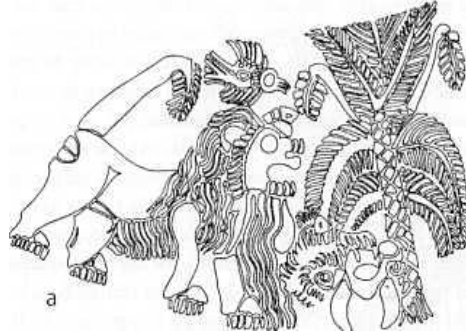
یکی از دامنه‌دارترین کهن‌الگوها، درخت تباری است و انگاره دگردیسی گیاهی در اساطیر ملل گوناگون نقش بسته است. در اساطیر اسکاندیناوی، استرالیا، چین، هند، فینیقیه، میان-رودان کیش‌های پرستش گیاهان و پیوندهای اسرارآمیز میان درختان و انسان، درختان انسان‌زا یا انسان‌های درخت‌زاد، درخت پذیرای روان نیاکان، زناشویی درختان و بودن درخت در مراسم دینی دیده می‌شود (پناهی، ۱۳۸۹: ۱۱۸). گیاه‌پرستی یا عبادت نباتات و درختان در نزد امت‌های بدوی جهان عمومیت دارد و حتی در بیشتر تمدن‌های پیشرفته غالباً آثار آن دیده می‌شود. در نواحی شمال اروپا هیزم‌شکنان وقتی درختی را قطع می‌کنند در برابر آن ایستاده و زیر لب دعای عفو و غفران می‌خوانند به‌علاوه برای اشجار در قبایل بدوی یک قوه و روح عظیمی قائل بودند (بی‌ناس، ۱۳۷۰: ۲۰). بعضی از درختان بزرگ بلوط و سایه‌دار نیز محترم بودند. باور داشتند که از بعضی درختان پاسخ‌های غیبی می‌شنوند. شکستن شاخه درختان مقدس حرمت تابویی داشت و این عقیده رایج بود که فرد

خاطلی یا به مرگ ناگهانی می میرد یا یکی از اعضای بدنش فلج می شود (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۳).

در تاریخ اساطیری ایران نیز درخت حرمت ویژه‌ای داشت و نخستین نیای انسان بود. در اساطیر زرتشتی، گیاه چهارمین آفریده مادی در آفرینش جهان است و به روایت بندهش، نخستین گیاه بر میانه زمین رویده شد. این گیاه همه گونه نیروی گیاهان را در سرشت خود داشت و آب و آتش به یاری گیاه، هستی یافت. در آیین زرتشت انسان‌ها و درختان به مثابه برادران هستند و به یاری هم به مفهوم درست زندگی دست می‌یابند. در اوستا درخت خود قانون است، به این مفهوم زندگی یک درخت در هماهنگی کامل با نیروها و قوانین طبیعت است (هینلز، ۱۳۸۳: ۴۶۰-۴۶۱؛ رضی، ۱۳۸۲: ۵۷). بر همین اساس در کتاب اوستا همه آن چه که در مرز و بوم ایران است از جمله آب‌ها، زمین و گیاه ستوده شده و درخت برسم و گیاه هوم به شهریاران، امشاسپندان، آب‌های نیک و به همه آفرینش پیشکش شده است (دوستخواه، ۱۳۸۵، ۲/ ۵۴۵، ۵۵۸).

درخت، و به احتمال زیاد درخت تباری، در تمدن حوزه هلیل جایگاه بسیار مهمی داشته است. چنین تحلیلی مبتنی بر نقوش گیاهی به دست آمده از این حوزه تمدنی است که طیف وسیعی از ظروف و اشیاء به دست آمده از این حوزه تمدنی منقوش به تصاویر درختان بومی و به ویژه درخت نخل خرما است (تصویر ۱). در بسیاری از ظروف به دست آمده از حوزه هلیل رود نقش درخت و حیوان توأمان ثبت شده است. تنها صحنه‌ای که منحصراً گیاهی است و نقش دیگری در آن دیده نمی‌شود ردیف نخل‌ها است. هفت مورد از اشیای این مجموعه با این نقش تقریباً تکراری تزئین شده است در بیش تر این نقوش نخل‌ها به صورت سه تایی در کنار هم نقش شده‌اند که از ریشه به هم چسبیده‌اند؛ این حالت را می‌توان با جوانه‌هایی که از تنه‌ی نخل مادر رویده و خود شکل یک درخت نخل دارند، مقایسه نمود. در زبان محلی به این جوانه‌ها فسیل گفته می‌شود. معمولاً تنه این درختان - در زبان محلی جنوب کرمان به درخت خرما مُغ گفته می‌شود - با هاشورهای متقاطع پر شده است که نمایانگر هرس شدن یا در اصطلاح محلی گراس داده شدن این درختان است. نقش گیاهان دیگر به غیر از نخل نیز بر سطح اشیاء دیده می‌شود. البته این نقوش هرگز به تنهایی به کار نرفته‌اند، این نقوش عبارتند از: درختی با برگ‌های ریز مرتب شبیه بادام (یا زیتون)،

و نقش گیاهانی که نمی‌توان برای آن‌ها مشابه و همانندی در طبیعت یافت. به نظر می‌رسد این گیاهان یا تخیلی هستند و یا نمادین (تصویر ۲).



تصویر ۱. سه نقش مایه درخت و حیوان بر روی ظروف تمدن حوزه هلیل‌رود، هزاره سوم قبل از میلاد
(طرح از یوسف مجیدزاده)

همچنان که در تصویر شماره یک مشاهده می‌شود، بر بعضی از ظروف موزه باستان‌شناسی جیرفت نقش درخت نخل و سایر درختان به همراه حیوانات از جمله شیر و بز نقش بسته است. ۱۰ درصد از نقوش ظروف تمدن حوزه هلیل‌رود را نقوش نباتی و ۱۲

درصد را نقوش گیاهی تشکیل داده‌اند که حاکی از احترام به گیاهان و درختان در باور مردمان حوزه هلیل رود است (Basafa and Mohammad Hosein Rezaei, 2014: 197). به نظر می‌رسد که احترام به درخت و به خصوص درخت نخل برای مردم حوزه هلیل رود از نوع احترام به درخت زندگی در میان‌رودان باشد. زیرا در منطقه میان‌رودان برخی درختان به دلیل طول عمر و زیبایی، سودمند و مقدس هستند. از جمله این درختان می‌توان به درخت سدر، تاک، انار و نخل اشاره کرد. همچون حوزه هلیل، درخت نخل در میان‌رودان نیز غالباً بین دو محافظ با هیبت شیر ترسیم شده است (هینلز، ۱۳۸۳: ۴۶۱).



تصویر ۲. ظرف گُلمرتی منقوش به درخت نخل، یافت شده از حوزه فرهنگی هلیل رود (موزه باستان‌شناسی جیرفت)

امروزه نیز در اطراف قدمگاه‌های حوزه هلیل درختان کهنسال نظیر کُنار (سِدر)، بَینه (پسته کوهی) و غیره وجود دارد که در باورهای عامیانه تقدس خاصی دارند؛ هیچ‌گاه شاخ و برگ آنها را نمی‌شکنند و نمی‌سوزانند، گاهی اوقات از میوه و یا برگ‌های آنها به عنوان عنصر شفابخش بهره می‌گیرند، جهت برآوردن آرزوها و حاجات خود اشیایی نظیر انگشتر، تسیح، سنجاق، قفل بر شاخه‌های درخت آویزان می‌کنند و یا پارچه‌های رنگی به خصوص رنگ سبز بر شاخه‌ها و اشیاء تبرکی داخل قدمگاه نظیر پنج‌انگشت، گره

می‌زنند که به این عمل «دخیل‌بستن» می‌گویند (تصویر ۳). دخیل‌بستن نوعی ارادت به زیارتگاه و طلب مراد و مقصود است. زنان نازا به امید بچه‌دار شدن عروسک کوچکی تحت عنوان «لوپت» (lopat) در داخل زیارتگاه قرار می‌دهند و یا مقداری از گیسوان خود را جدا کرده و به شاخه‌های درخت کهنسال آویزان می‌کنند و این مسئله به نیروی رازآمیز درختان برمی‌گردد که عامه مردم به نیروی باروری درختان تمسک می‌جویند. علاوه بر بن‌مایه کهن‌الگویی، یکی از علل این باور، خاصیت توتمی و تابویی چنین درختانی است، چنان‌که به باور مردم بریدن شاخه درختان قدمگاه گناه محسوب می‌شود و اعتقاد دارند که چوب این درختان را نباید در منازل بسوزانند و همچنین پرندگان را که بر شاخسار آنها می‌نشینند نباید شکار کرد (نویان، ۱۳۸۰: ۷۹).

اعتقاد به نیروی درختان، در میان انسان‌های بدوی نیز رایج بوده است. آنها بر این باور بودند که انسان افزون بر روح خودش دارای روح بزرگ بیشه‌ای یا روح جنگلی نیز هست که در درون یک درخت یا حیوان وحشی حلول کرده است و با وی گونه‌ای همسانی روانی دارد. این همان چیزی است که نژادشناس فرانسوی له وی برول Levy bruhl آن را «اشتراک عرفانی» نامیده است. مثلاً اگر روح جنگلی درخت باشد چنین می‌پندارد که گونه‌ای پیوستگی پدر-فرزندی وجود دارد، بنابراین هر آسیبی به روح درخت جنگلی برسد به فرد خواهد رسید (یونگ، ۱۳۷۸: ۲۴).

یکی از مصادیق بارز کهن‌الگوی درخت‌تباری، کاشت درخت بر سر قبر مردگان است. در پس چنین اقدامی، باور عمیق درخت‌تباری نهفته است. در بعضی از مناطق ایران از جمله در ایلام و لرستان، این باور رایج است که زندگی انسان پس از مرگ در گیاهان و درختان تداوم می‌یابد. از این رو بر گور مردگان درخت کاشته می‌شود و برای آن حرمت تابویی نیز قائل هستند. چنین درختانی با جان همه جانداران پیوند دارند و نباید شاخه و تنه آنها را برید (هیلنر، ۱۳۸۳: ۴۶۱). در مناطق سردسیر حوزه هلیل، هنگام تولد فرزند درخت گردو می‌کارند. درخت گردو را خوش‌یمن و متعلق به فرزند می‌دانند. در گورستان‌های حوزه تمدن هلیل، برای یادبود مردگان و گرامی‌داشت آنان، بر سر مقابر درخت غرس می‌کنند تا به اصطلاح عامیانه پشت سر مرده سبز باشد.



تصویر ۳. درختی در قدمگاه که به آن پارچه‌های رنگی بسته شده است (عکس از نگارندگان)

فرایند فردی

فرایند فردیت یکی از مباحث مهم و محوری در روان‌شناسی تحلیلی یونگ است که وی آن را نخستین بار در سال ۱۹۲۱ در کتاب «سنخ‌های روان‌شناسی» مطرح کرده است. فرایندی است که موجب می‌شود شخصیت فرد به مرور غنی‌تر و پخته‌تر شود، آن چنان که دیگران نیز متوجه آن بشوند (جعفری، ۱۳۸۹، ۱۲۵). به بیان دیگر، به موجب عقیده یونگ، زمانی که نقطه اوجی از زندگی فرد فرا می‌رسد شخصیت برتر ناپیدای فرد به واسطه نیروی الهام، بر شخصیت حقیرتر متجلی می‌شود و این امر سبب می‌شود تا حیات فردی به سمت و سویی برتر و عالی‌تر جهت یابد و گونه‌ای از دگرگونی درونی شخصیت را پدید می‌آورد. یونگ این فرایند را تحت عنوان «فرایند فردیت روانی» مطرح می‌کند (همان، ۱۳۸۹). یونگ برای خود به فردیت رسیده و بخش ناپذیر، از اصطلاح ماندالا (mandala) استفاده کرده است (یاوری، ۱۳۸۶: ۱۰۷). در اغلب جوامع از ماندالا (دایره جادویی) برای برقراری توازن درونی از دست‌رفته خود بهره می‌گیرند. در تمدن‌های شرقی از نمایه‌های مشابهی برای تحکیم وجود درونی و یا آماده کردن شرایط برای فرو رفتن در اندیشه ژرف استفاده می‌شود. تماشای ماندالا (دایره جادویی) برای دستیابی به آرامش است و این که زندگی مفهوم و نظم خود را باز یابد (یونگ، ۱۳۷۸: ۳۲۳). قدمگاه یا زیارتگاه‌های حوزه تمدنی هلیل‌رود نظیر بی‌بی شهربانو، شعیب و... اغلب براساس فرم دایره (ماندالا) و یا مربع ساخته

شده‌اند (تصویر ۴). هر بنای مذهبی یا غیرمذهبی که بر مبنای طرح ماندالا ساخته شده، فرافکنی تصویر کهن‌الگویی از ناخودآگاه، به جهان خارج است. شهر، قلعه و یا معبد هر کدام نماد وحدت روانی می‌شوند و بدین‌سان بر روی افرادی که وارد آنها می‌شوند و یا در آنها زندگی می‌کنند تأثیری خاص می‌گذارد (یونگ، ۱۳۷۸: ۳۷۱). قدمگاه، زیارتگاه و نظرگاه به عنوان مکان‌های مقدس در بیشتر موارد بر فراز بلندی کوه و تپه، یا در مکانی نزدیک به کوه بنا شده‌اند و دلیل آن این است که این‌گونه فضاها در مرکز توجه و جهان‌بینی قرار بگیرند و از این منظر به‌عنوان مکان وحی، شهود، تجلی‌گاه الوهیت و نماد قدرت به شمار بروند (Mei. 1986, Vol 14: 130-132). فضای زیارتگاه‌های این حوزه، معنوی و اثرگذار هستند به گونه‌ای که هنگامی که فرد عامی وارد این مکان می‌شود زندگی مادی را فراموش می‌کند و با ذکر دعا و نیایش به یک وحدت درونی می‌رسد. خادم زیارتگاه یا (شیخ) پس از نظافت، در محراب زیارتگاه چراغ یا شمع روشن می‌کند و با خواندن دعا شرایط را برای فرو رفتن در اندیشه ژرف مهیا می‌کند. این امر سبب دگرگونی شخصیت فردی مطابق با نظریه فرایند فردیت یونگ می‌شود.



تصویر ۴. قدمگاه به فرم ماندالا (عکس از نگارندگان)

در حوزه فرهنگ و تمدن هلیل، به محل روشن کردن آتش در «کتوک»^۱ یا سیاه‌چادر عشایر «کوڈم» می‌گویند که گودالی کم‌عمق و کوچک به شکل دایره است و به نوعی کانون اصلی آتش در خانه است و برای گرم کردن خانه و پخت و پز استفاده می‌شود. از خاکستر کوڈم یا اجاق خانه برای پاک کردن ظروف استفاده می‌شود و عقیده دارند خاکستر تمام آلودگی‌ها را از بین می‌برد و مابقی آن را به نهرهای آب می‌سپارند.

فرایند جمعی

«ناخودآگاه جمعی» مهم‌ترین دستاورد یونگ در عرصه روان‌شناسی اعماق به شمار می‌آید. او ناخودآگاه جمعی را اقیانوسی ژرف می‌شمارد که خودآگاهی بر فراز آن به زورقی ناچیز می‌ماند (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۱۲). در حقیقت ناخودآگاه جمعی همان عاملی است که نمادهای جمعی را پدید می‌آورد. از سوی دیگر در گستره فرهنگ نمادهای جمعی، ژرف‌ترین لایه‌های ناخودآگاه را آشکار می‌سازد. این نمادها کالبدهایی را تشکیل می‌دهند که کهن‌ترین نمونه‌ها در نهادشان شکل می‌گیرد و سپس پدیدار می‌شود (همان: ۱۲۲-۱۶۱). ناخودآگاه جمعی، در روان‌شناسی یونگ عبارت است از: «تجربه‌های اجداد ما در طی میلیون‌ها سال که بسیاری از آن‌ها ناگفته باقی مانده، یا انعکاس رویدادهای جهان ماقبل تاریخ که گذشت هر قرن تنها مقدار بسیار کمی بدان می‌افزاید» (راس، ۱۳۷۵: ۹۸).

یکی از این فرایندهای جمعی، جشن «سور» است که از گذشته بسیار دور در ایران زمین مرسوم بوده است. سور جشنی ملی و مردمی است و «چهارشنبه سوری» نام گرفته است که طلایه‌دار نوروز به شمار می‌رود. در ایران باستان در پایان هر ماه جشن و پای‌کوبی با نام سور مرسوم بوده است. چهارشنبه نزد اعراب «یوم الارباع» خوانده می‌شد و از روزهای شوم و نحس به شمار می‌رفت و بر این باور بودند که روزهای نحس و شوم را باید با عیش و شادمانی گذراند تا شیاطین و اجنه فرصت رخنه در وجود آدمیان را نیابند. بدین ترتیب ایرانیان آخرین جشن آتش خود را به آخرین چهارشنبه سال انداختند و در آن به شادمانی و پایکوبی پرداختند تا هم جشن ملی خود را حفظ کنند و هم خود را با زمانه تطبیق دهند.

۱. خانه‌های بومی در منطقه هلیل‌رود که از شاخ و برگ درخت خرما و گیاهی به نام (کُل) ساخته می‌شود.

بدین ترتیب چهارشنبه‌سوری از حادثهٔ روزگار مصون و برای ایرانیان تا به امروز باقی ماند (مصطفوی، ۱۳۷۰: ۸-۴). همچنان که کهن‌الگوهایی با بن‌مایه آتش وجود داشت، آتش در زندگی جمعی و باورهای اجتماعی و قبیله‌ای حوزه هلیل‌رود نیز اهمیت زیادی دارد. آیین‌هایی فرهنگی و اجتماعی نظیر جشن سده، چهارشنبه‌سوری، جشن حنابندان، از یک کهن‌الگوی جمعی سرچشمه گرفته‌اند و همه قبایل به نمود آتش در جشن‌های جمعی اعتقاد خاصی دارند. در حوزهٔ هلیل جشن «سورونی» (ختنه‌سوران) شکلی از این سور و مهمانی است که ضمن روشن کردن آتش به جشن و پایکوبی می‌پردازند. نام روستاهایی نظیر «سورگاه» «سورونی» «آتشون» در حوزه هلیل‌رود پیوند عمیق و دیرینه این حوزه را با جشن‌های جمعی نشان می‌دهد.

از دیگر نمونه‌های فرایند یا کهن‌الگوی جمعی، جشن سده است. جشن سده از آیین‌های زایش و رویش است که هم در میان عشایر کرمان و هم در نزد کشاورزان و باغداران، زمانی که زمستان به پایان می‌رسد و بهار آغاز می‌گردد، انجام می‌شود. سده خود به معنی آتش کشنده و آتش شعله‌بلند است و نام روز دهم بهمن در میان عشایر بافت و سیرجان، سده سوزانی چوپانی خوانده می‌شود. زرتشتیان کرمان پنجاه روز پیش از جشن نوروز در گبر محله «باغچه بداغ‌آباد»، این مراسم را برگزار می‌کنند. در این مراسم، ابتدا در خود آتشکده موبد موبدان سروده‌های زرتشت را می‌خواند و مردم معمولاً با روغن جوشی و خوراکی‌های دیگر پذیرایی می‌شوند و سپس موبدان به سمت جایگاه آتش‌زدن بوت‌ها می‌روند. بوت‌ها و چوب‌های عظیمی که روی هم انباشته شده‌اند در چشم‌پرهم‌زدنی آتش می‌گیرند و منظره‌ای دیدنی را به وجود می‌آورند (کلانتری‌خاندانی، ۱۳۸۶: ۲۵۲). در شهرها و روستاهای حوزه تمدنی هلیل، هنوز این جشن برپا می‌شود. جوانان هر ساله قبل از عید نوروز جمع می‌شوند، آتش بزرگی برپا می‌کنند و از روی آن می‌پزند و این آتش نباید خاموش شود. علاوه بر آن، دود کردن اسپند را می‌توان از باورهای رایج جمعی در حوزه هلیل‌رود دانست که در این مراسم اسپند را به دور سر اعضای خانواده می‌چرخاند و سپس روی آتش می‌ریزند به این نیت که از هر خطر و بلایی در امان باشند. این رسم معمولاً در عصر پنج‌شنبه هر هفته انجام می‌شود و تا حدودی رنگ و بوی اسلامی به خود گرفته است.

پیردانا

به عقیده یونگ در جریان کشف لایه‌های مثبت و منفی روان ناخودآگاه و دست‌یابی به فردیت، نمادها و کهن‌الگوهای بسیاری نقش دارند که آشنایی با آنها و کشف راز و رمز غریبشان برای فرد ضروری است. یکی از این کهن‌الگوهای برجسته، «پیردانا» است. این کهن‌الگو «که معمولاً در هیئت ساحر، طیب، روحانی، معلم، استاد، پدربزرگ و یا هرگونه مرجعی ظاهر می‌شود، مبین معرفت، تفکر، بصیرت، درایت، ذکاوت و الهام، و از طرف دیگر نمایانگر خصایل خوب اخلاقی از قبیل خوش‌نیتی و میل به یابوری است. او همواره در وضعیتی ظاهر می‌شود که بصیرت، درایت، پند عاقلانه، اتخاذ تصمیم و برنامه‌ریزی و امثال آن ضروری است اما شخص به تنهایی توانایی آن را ندارد. در این صورت پیردانا با تأملی از سرِ بصیرت و یا فکری بکر و به عبارت دیگر کنشی روحی، و یا نوعی عمل خودبه‌خودِ درون‌روانی، می‌تواند قهرمان را از مخمصه برهاند. مداخله پیردانا یعنی عینیت‌یافتن خودبه‌خودِ صورت مثالی، از آن رو ضروری است که اراده آگاهانه به خودی‌خود قادر به یکپارچه کردن شخصیت در آن حد نیست که این اندازه فوق‌العاده، جهت کسب توفیق حاصل آید» (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۲۷).

بر اساس الگوهای یونگ، در حوزه هلیل رود شیخ یا مرشد، پیردانا محسوب می‌شود. او فردی است سالخورده که وظیفه‌اش تمیز نگه‌داشتن قدمگاه و روشن کردن آتش (چراغ سوزاندن) است (تصویر ۵). بعد از مرگ هر شیخ به طور موروثی فرزندان او کار حفاظت از قدمگاه و روشن کردن آتش را ادامه می‌دهند که به این کار به اصطلاح «چراغ سوزاندن می‌گویند». شیخ در چنین آیین‌هایی باید وظایف خود را به درستی انجام دهد و نوعی احساس مسئولیت نسبت به انجام چنین آیین‌هایی وجود دارد که می‌توان آن را از نوع تابو دانست. روشن نکردن چراغ، تمیز نکردن محیط زیارتگاه، یک امر تابو محسوب می‌شود و عقیده بر این است که اگر شیخ این اعمال را انجام ندهد دچار بلا و مصیبت‌های عظیم می‌شود. بر اساس آنچه شمیسا نوشته است در آیین‌ها، تابو قلمرو ممنوعه است و شکستن حد آن باعث شوربختی می‌شود (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۴۴).



تصویر ۵. جایگاه روشن کردن آتش در بیرون قدمگاه (عکس از نگارندگان)

نتیجه‌گیری

کهن‌الگوها محتویات ضمیر ناخودآگاه جمعی هستند و به شکل‌های مختلفی در زندگی انسان بازتاب می‌یابند که از جمله آنها رؤیاهای، اساطیر، تخیلات فردی، مناسک مذهبی، هنرهای تجسمی و آفرینش‌های ادبی هستند. کهن‌الگوها حاصل تجربیات ممتد انسانی، و پیوسته در حال نو شدن هستند و به شکل اساطیری جلوه می‌کنند. در واقع این اساطیر که نمود کهن‌الگوها هستند در قالب رمزی تجلی می‌یابند و مدام در حال تکرار شدن هستند؛ کهن‌الگوها نیاز فطری بشرند و بنابراین در هر دوره‌ی بدن‌ها نیاز است. در باورهای حوزه هلیل‌رود کهن‌الگوهای متنوعی وجود دارد. برجسته‌ترین نمادها و کهن‌الگوهای که باعث شکل‌گیری باورهای عامیانه در حوزه تمدنی هلیل‌رود شده است، کهن‌الگوهای جمعی و فردی، آتش، پیر دانا و درخت تباری هستند. باورهای مربوط به آتش را می‌توان گنجینه‌ای از میراث و تجربیات نیاکان و به عبارتی تبلور ناخودآگاه جمعی ایرانیان دانست. تحلیل این مقاله نشان می‌دهد که تمامیت انسان بدون حضور این کهن‌الگوها ناقص خواهد بود و این کهن‌الگوها در گذر زمان ممکن است از نظر شکل اجرایی تغییر کنند اما ساختار کلی آنها همواره در ذهن مردم باقی می‌ماند و سرکوب هر یک از آنها منجر به فروپاشی روحی و روانی می‌شود. نادیده گرفتن باورهای کهن، یا به عبارت بهتر کهن‌الگوها که بر اساس

حافظه جمعی و تاریخی، رفتار قومی و فردی را شکل می‌دهد، موجب عقوبت می‌شود. براساس نظریه کهن‌الگوی بین‌گذشته یک قوم و استمرار آن تا زمان حال تسلسل و پیوندی برقرار است؛ با الگوهای کهن می‌توان کنش‌های امروزی را براساس الگویی دیرین درک کرد و کنش انسان امروزی براساس رسم و رسوم کهن تبیین می‌شود؛ نمونه‌های کهنی که چنان استمرار یافته‌اند که به صورت کنشی مابین انسان امروز با نیاکان او درآمده‌اند.

منابع

منابع فارسی

- اقبالی، ابراهیم؛ حسین قمری گیوی و سکینه مرادی (۱۳۸۶). «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریه یونگ». *دانشگاه تبریز*. ش ۸. صص ۶۹-۸۵.
- امینی، محمدرضا (۱۳۸۱). «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریات یونگ». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. ش ۳۴. دوره ۱۷. صص ۵۳-۶۴.
- باقری‌پور، اشرف (۱۳۸۹). «یونگ و روان‌شناسی دین». *پژوهش‌های فلسفی*. ش ۱۸. صص ۱۷۹-۱۵۵.
- بُتلاب اکبرآبادی، محسن و معصومه برسّم (۱۳۹۵). «مرگ به مثابه تشرف و نوزایی» (نگرش اسطوره‌ای به آیین‌های مرگ در حوزه تمدنی هلیل رود). *مجله مطالعات ایرانی*. ش ۲۹. صص ۱-۱۸.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۳). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: نشر روز.
- بی. ناس، جان (۱۳۷۰). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی. چاپ ۵.
- پناهی، مهین (۱۳۸۹). «کهن‌الگوی زایش یا مادران ازلی نمود آن در غزل‌های بیدل دهلوی». *مطالعات روان‌شناختی و اجتماعی زنان*. س ۸. ش ۳. صص ۱۰۳-۱۲۷.
- تسلیمی، علی و مجتبی میرمیران، (۱۳۸۹). «فرایند فردیت در شاهنامه با تکیه بر شخصیت رستم». *ادب پژوهی*. دوره ۴. ش ۱۴. صص ۲۹-۴۸.
- تفضلی، احمد (۱۳۶۷). «آتش»، در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

- جعفری، طیبه (۱۳۸۹). «تحلیل و نمادپردازی پیامبر نوشته جبران خلیل جبران با توجه به کهن‌الگوهای روان‌شناسی یونگ». *مجله فنون ادبی*. س ۲. ش ۲. صص ۱۲۳-۱۳۴.
- جم‌زاده، الهام (۱۳۸۷). *آنیما در شعر شاملو*. چاپ اول، تهران: نشر خورشید.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵). *اوستا*. پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۲. تهران: مروارید. چ ۱۰.
- راس. آلن. ا (۱۳۷۵). *روان‌شناسی شخصیت*. ترجمه سیاوش جمالفرد. نوبت دوم. تهران: نشر روان.
- رضی، هاشم (۱۳۸۲). *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت*. تهران: انتشارات سخن. چ اول.
- رمضان ماهی، سمیه؛ محمد فدوی و حسن بلخاری قهی (۱۳۸۹). «تجلی آیین ورد در نگاره گذر سیاوش از آتش». *مجله هنرهای زیبا*. دوره ۲. ش ۴۱. صص ۵۳-۶۲.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱). *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۱). *نقد ادبی*. تهران: انتشارات فردوس. چ ۳.
- _____ (۱۳۸۳). *نقد ادبی*. تهران: انتشارات فردوس.
- عفیفی، رحیم (۱۳۷۴). *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*. تهران: توس.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۰). *روانکاوی و تحریم زناشویی محارم*. ترجمه ناصرالدین صاحب‌الزمانی. تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی. چ ۳.
- _____ (۱۳۵۱). *توتوم و تابو*. ترجمه محمدعلی خنجی. تهران: کتابخانه طهوری. چ ۲.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳). *شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نشر آگاه.
- فلاحی، مریم (۱۳۸۲). «تقدس آتش در ادیان». *ادیان و عرفان*. ش ۶. صص ۴۱-۴۶.
- کلاتری‌خاندانی، حسین (۱۳۸۷). *سیری در جغرافیای استان کرمان*. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی. چ اول.
- گروسی، عبدالله (۱۳۶۹). «آیین‌های زایش و رویش در جنوب کرمان». *نشریه دانشکده ادبیات علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. س اول. ش اول.

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا / ۱۰۳

- گلی، احمد و فرهاد محمدی (۱۳۹۰). مقاله «ورآتش». **نشریه نامه پارسی**. شماره ۵۷ و ۵۶، صص ۸۰-۱۰۰.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۸۲). **جیرفت کهن ترین تمدن شرق**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چ اول.
- مدرس، فاطمه و پیمان ریحانی‌نیا (۱۳۹۱). «بررسی کهن‌الگوی سایه در اشعار مهدی اخوان ثالث». س دوم. ش اول. **پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**. صص ۱۱۳-۱۳۷.
- مصطفوی، آناهیتا (۱۳۷۰). «چهارشنبه سوری». **ایران‌شناسی**. س اول. ش ۳ و ۴، صص ۴-۸.
- میرمیران، سیدمجتبی و انوش مرادی (۱۳۹۲). «تحلیل کهن‌الگویی داستان رستم و اسفندیار». **فصلنامه مطالعات داستانی**. س ۱. چ ۲. صص ۹۵-۱۰۹.
- نجم، سهیلا (۱۳۹۰). **هنر نقالی در ایران**. تهران: فرهنگستان هنر.
- نویان، مهرالزمان (۱۳۸۰). «چشمه‌ها، قدمگاه‌ها و درختان نظرکرده». **کتاب ماه هنر**. ش ۳۱-۳۲. صص ۷۸-۷۹.
- هینلز، جان راسل (۱۳۸۳). **شناخت اساطیر ایران**. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- یاوری، حورا (۱۳۸۶). **روانکاوی و ادبیات (از بهرام گور تا راوی بوف کور)**. تهران: سخن.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۶۸). **چهار صورت مثالی؛ مادر، ولادت مجدد، روح، مکار**. ترجمه پروین فرامرزی. تهران: آستان قدس. چ اول.
- _____ (۱۳۷۱). **خاطرات، رویاها، اندیشه**. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۷۳). **روان‌شناسی و کیمیاگری**. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی و بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- _____ (۱۳۷۸). **انسان و سمبل‌هایش**. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۵۲). **انسان و سمبل‌هایش**. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر. چ اول.

منابع عربی

- ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۹۷۵م). **سنن**. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۱ق). **وسائل الشیعه**. بیروت. دارالاحیاء التراث العربی.
- شهید اول، محمد بن جمال‌الدین (۱۳۸۶). **اللمعه دمشقیه**. نجف: منشورات جامعه النجف‌الدینیّه.

منابع انگلیسی

- Mei, Y.P. (1986), "Mountains", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), vol.14.
- Basafa, Hassan, Mohammad Hosein Rezaei (2014). *A Comparative Study of Chlorite Vessels Iconography*, Discovered from HalilRood Basin. *Sociology and Anthropology* 2(5). 196-200.

