Literary Research
Year19, NO. 78
Falii 2023

DOI: https://doi.org/10.2634/Lire.19.78.4
DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6

The Transformation of Myths in Folk Tales of Mashdi Galin Khanum

Mehrdad zarei [*1], *Hosein Bayat* [2]

Recived:1/2/2021 ***Accepted: 28/9/2021***

Abstract

On this basis, this research is looking for mythological themes in one of the valuable collections of Iranian folk tales named *Mashdi Galin Khanum's stories*. In this research, after identifying mythical elements and characters among the stories, it is determined that the process of transferring myths into the folk tales of this book has changed them. Among other things some components of mythology have been removed or changed in their folk definition, or other details have been added to them and some ancient myths are reflected in the bodies of other characters. The total evolution of myths in the stories of this book, based on the pattern given by Mehrdad Bahar, has been studied under four headings: transformation, fracture, integration, and the entry of foreign elements. In the end, it is concluded that based on the evolving nature of myths, mythical characters and phenomena in folk tales are also narrated with changes to make them believable or in harmony with the new space. It is also possible to find out some neglected aspects of mythology by examining folk tales.

***Keywords*:** *Myths and folk tales, Mashdi Galin Khanum's stories, Iranian myths, metamorphosis of Iranian myths.*

[1] (Corresponding Author).Ph.D. Candidate of Persian Language and Literature, University of Kharazmi, Iran. . mehrdadzarei86@gmail.com
orcid: 0000-0003-0367-9672
2 Assistant Professor, Depatment of Persian Language and Literature. University of Kharazmi. Iran. *hoseinbayat@gmail.com* orcid: 000000016032163x

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]

[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]

[DOI: 2634.19.78.4]

Extended Abstract

1. Introduction

Folk tales are an important part of the culture of any nation. There is a connection between folktale and myth. Researchers have offered different opinions about the nature of this relationship. One hypothesis is that folk tales, or at least some of them, are remnants of ancient mythology, which cannot be determined when they are originated. Other researchers believe that one of these two cannot be considered as the remnant of the other, but each of them uses the similar material in their own way, and the relationship between myth and tale is complementary. Considering the connection between folk tales and mythology, folk tales can be counted as a considerable form of the perspective in the presence of mythology. Based on this, in this article we want to analyze the folk tales of Mashdi Galin Khanum from the viewpoint of the presence of mythological elements in them.

2. Literature Review

The tales of Mashdi Galin Khanum are a collection of 100 Iranian folk tales collected by Elwell-Sutton. In the present article, the basis of our research is based on those tales from the book, which are dominated by the structure of fairy tales. Mythological thinking, like other cultural elements of human societies, are constantly subject to evolution and change throughout history. One of these changes is turning mythology into folk tales. Mythologies undergo various transformations in this process. Transformation of Mythological elements in Mashdi Galin Khanam's tales can be classified to Mehrdad Bahar’s fourfold categorization of developments of Iranian mythology.

Transformation

Perhaps the most tangible transformation that has occurred in the form of Mashadi Galin's tales for mythology can be called metamorphosis; Among these transformations in the tales, we can mention the following: 1. Simorgh in the form of a young seahorse: in the "young Seahorse" tales, the young horse's function is amazing, like what Simorgh does in the tales of Zal. 2. Zal in the form of a girl character: In the tales of "Betting Simorgh and Hazrat Suleiman", the myth of Zal is represented with a little difference and in the form of a girl. 3. Soroush Gheybi in the form of two birds: In several places in Mashdi Galin Khanam's tales, we come across two pigeons guiding one of characters. In these tales, the bird can be seen as a manifestation of

Soroush Gheybi that brings news from the sky and helps the hero of the tale. 4- Baz, Homai Saadat of Tales: Baz In Galin Khanum's tales, appears like Homa in Iranian myths and legends, whose shadow falls on anyone will reaches happiness and kingdom.

Fracture:

1. Young Seahorse, a mythical horse: In the tales of "young Seahorse", horse has amazing powers. This position could be due to the fundamental value of the horse among the ancient Iranians. Also, the attribution of this young horse to the sea is rooted in a close mythological relationship between horse and water. 2. Manifestation of the ritual of scape goating: The meaning of scape goating is to transfer an unpleasant disease or calamity to another being. In the tales of Mashdi Galin, the characters of the tales sometimes take action that seems to be rooted in the thought of the scape goating. 3. Choosing a foreigner as a king, a reflection of the holy king religion: the way of choosing a king in the tale "servant who master's daughter ascended to the throne" has a mythological background called "holy king" which in Iranian culture have manifested in the "Mir Nowrozi" ritual. 4. Anahita as a water fairy: In several tales of this book, we come across a character who lives in water and takes the hero with him into the water. It is not unlikely that this fairy that lives in water is another form of Anahita, the guardian goddess of water. 5. The div of the tales, the underground div: in the tale "Malek Jamshid and Dib Sibdozd", the Div lives underground and in a well. In the narratives of Iranian mythology, the div are driven from the earth by Zoroaster and continue their lives in the underground. We do not find any trace from the fate of this feature in Div in the Shahnameh, which is the main manifestation of Iranian myths.

Merge

Merging means a state in which a number of mythological figures or gods are gathered in one particular person. In Mashdi Galin's tales, we find this mythical transformation in the tale "young Seahorse". In this tale, Prince Ibrahim is a combination of the mythical characters Siavash and Goshtasb; In this way, the first part of the tale is similar to the tale of Siavash in Shahnameh, and the other part is very similar to the tale of Goshtasb and Ketayoon.

Entry of Foreign Elements

Mythologies, especially due to being in different places and among different peoples under the influence of geography and culture of

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]

[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]

[DOI: 2634.19.78.4]

different peoples, take on some new elements and characteristics. In the book we are discussing, the legends have adopted new features as a result of this issue, which include the following: 1. A different Simorgh: In the tale "betting Simorgh and Suleiman", Simorgh takes a child with him to the mountain and raises her similar to the tale of Zal in the Shahnameh; but Simorgh in the tale of Mashdi Galin has significant differences from the tale of Zal and Simorgh in the Shahnameh. 2. From Mythologies' Alborz to tale's Qaf: In the tale "Simorgh betting and Sulaiman's", Qaf mountain is Simorgh's place of living. It should be noted that in Shahnameh, Simorgh's place of living and nest is in Alborz mountain. It seems that the mythical Alborz has been considered the same as the Qaf Mountain in Islamic narratives over the course of history.

3. Methodology

The current research was done with a descriptive-analytical approach and library method. First, the tales that had mythological elements were selected, and then the changes that took place in that mythological character or story were determined and based on that they were included in the same category.

4. Results

The existing myths of Mashadi Galin's tales have undergone various changes in the process of becoming folk tales. The evolution of mythology in these tales is more of the type of fracture and transformation, and merging has happened only in one case. Part of these transformations is for make mythological phenomena and characters more tangible so that they appear in the form of tales in a more up to date way. Also, some myths have appeared in tales in a new form to reborn by harmonizing with the arena and space of the new narrative. Another issue that can be found by analyzing the traces of mythology in tales is the reflection of some forgotten dimensions of mythology in them.

References

Aidenlu, Sajjad;(2009) *From myth to epic (seven speeches in Ferdowsi's Shahnameh)*; 2nd ed, Tehran: Sokhan.

Amozgar, Jaleh;(1995) *Mythological history of Iran*; 3th ed, Tehran: Samt.

Attar, Muhammad bin Ibrahim;(2014) *Mantegh ol-Tair*; Edited by Mohammad Reza Shafiei Kadakani, Tehran: Sokhan.

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]

[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]

[DOI: 2634.19.78.4]

Bastide, Roger;(2012) *Knowledge of mythology*; Translated by Jalal Sattari, Tehran: Tos.
Bani Asad, Zainab;(2018) "The myth of water and rain in the religions of ancient Iran and India" in studies of literature, mysticism and philosophy, fourth period, number 1, pp. 172-153.
Bahar, Mehrdad;(1997) *A few researches in Iranian culture*; 3th ed, Tehran: Fekre Rooz.
Bahar, Mehrdad;(2016) *From myth to history*; 9th ed, Tehran: Cheshmeh.
Bahar, Mehrdad;(2011) *A research in Iranian mythology*; 9th ed, Tehran: Age.
Behrangi, Samad and Behrouz Tabrizi;(1975) *Legends of Azerbaijan*; Tehran: Nile.
Christensen, Arthur;(1976) *Creation of the loser in Iranian narratives*; Translated by Ahmad Tabatabaei, Tabriz: Tabriz University.
Dad, Sima;(2011) *Dictionary of literary terms*; 5th ed, Tehran: Morwarid.
Durkheim, Emile;(2013) *The elementary forms of the religious life*; Translated by Baqer Parham, 5th ed, Tehran: Maraz.
Dostkhah, Jalil;(2015) *Avesta: the oldest Iranian hymns and texts*; 10th ed, Tehran: Morwarid.
Eliade Mircea;(1997) *The history of religions*; Translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush.
Eliade Mircea;(2013) *Perspectives of myth*; Translated by Jalal Sattari, 3th ed, Tehran: Tos.
Elwell-sutton, Laurence Paul;(1997) *Mashhadi Glin Khanum tales*, edited by Ulrich Martslov, Translated by Ahmad Vakilian, 2th ed, Tehran, Markaz.
Ferdowsi, Abulqasem;(1987)*Shahnameh*; Edited by Jalal Khaleghi-Motalaq, vol. 1-5, New York: bibliotheca persiaca.
Freud, Sigmund;(1983) *Totem and Taboo*, Translated by Iraj Pourbaqer, Tehran: Asia.
Frazer, James George;(2008) *The golden bough*; Translated by Kazem Firouzmand, 6th ed, Tehran: Agah.
Hosouri, Ali; (2018) *Siavoshan*; Tehran: Chashmeh.
Hinnells, John; (2019) *Persian mythology*; Translated by Jale Amouzgar and Ahmad Tafazali, 24th ed, Tehran: Cheshme.
J. R. R. Tolkien; (2013) "About the fairy tale"; Translated by Murad Farhadpour, in *Arghonun*, Fall 2013, No. 25, pp. 62-45.
Karimian, Hossein; (1996) *A research in Shahnameh*; Emend by Ali Miransari, Tehran: National Records Organization of Iran.
Khadish, Pegah; (2008) *Morphology of magic legends*; Tehran: Elmi Va Farhangi.

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

Khorramshahi, Bahauddin; (2010) *Hafezname*, 13th ed, Tehran: Elmi Va Farhangi.
Kharazmi, Hamid; (2012) "Scape goating in Shahnameh"; In *the journal of popular culture and literature*, No 2, pp. 24-1
Mukhtarian, Bahar; (2007) "Proposed model for classifying fairy tales based on myths"; In *Anthropology Letter*, No. 8, pp. 139-119.
Mazdapur, Ketayoun; (1998) "Narratives of ancient myths"; In *Farhang magazine*, 11th year, numbers 1 and 2, pp. 125-103.
Mohtadi, Fazlullah; (2018) *Ancient legends of Iran*; Compiled by Mohammad Ghasemzadeh, 6th ed, Tehran: Hirmand.
Naghed, Khosrow; (1997) "Iranology in the West"; In *Iranology*, 9th year, number 3, pp. 571-575.
Propp, Vladimir; (1989) *Morphology of the folktale;* Translated by Fereydoun Badrei, Tehran: Tos.
Propp, Vladimir; (1922) *Theory and history of folklore*; Translated by Fereydoun Badrei, Tehran: Tos.
Qazvini, Mohammad; (1944) "Mir Nowrozi"; In *Yadgar*, No. 3, November, pp. 13-16.
Rastgar Fasai, Mansour; (2018) *The transformation in mythology*; 2th ed, Tehran: Pajoheshgah Olom Ensani Va Motaleate Farhangi.
Royani, Vahid; (October and November 2016) "Simorgh in Iranian folk literature"; In *the journal of popular culture and literature*, No 16, pp. 89 - 108.
Shamisa, Siros;(2016) *The king of letters*, Tehran: Hermes.
Vaheddost, Mahvash; (2017) *Mythological institutions in Ferdowsi's Shahnameh*; 2th ed, Tehran: Soroush.
Varavini, Saadaldin; (1988) *Marzbannameh*; Emend by Khalil Khatib Rahbar, Tehran: Safi Alishah, 1988.
Yahaghi, Mohammad Jaafar; (2007) *The dictionary of myths and fictional references*; 2th ed, Tehran: Soroush.

.

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

فصلنامه
سال۱۹، شماره۷۷، پاییز ۱۴۰۱، ص۸۷-۱۱۴
مقاله پژوهشی
DOI: https://doi.org/10.2634/Lire.19.78.4
DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6

دگرگونی اساطیر در قصه‌های عامیانهٔ مشدی گلین خانم

مهرداد زارعی[1*]؛ دکتر حسین بیات[2]

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۳ **پذیرش مقاله:** ۱۴۰۰/۷/۶

چکیده

پژوهش پیش رو درصدد یافتن بنمایه‌های اساطیری *قصه‌های مشدی گلین خانم* از مجموعه‌های ارزشمند قصه‌های عامیانهٔ ایرانی برآمده است. در این پژوهش پس از شناسایی عناصر و شخصیت‌های اساطیری در میان قصه‌ها، مشخص می‌شود که اسطوره‌ها در فرایند انتقالشان به قصه‌های عامیانهٔ این کتاب، دچار تحولاتی شده‌اند؛ ازجمله اینکه برخی از اجزای اساطیر در بازتعریف عامیانه‌شان حذف شده یا تغییر کرده و یا جزئیات دیگری بر آنها افزوده شده است و برخی از شخصیت‌های اساطیری در پیکر شخصیت‌های دیگر نمود یافته‌اند. مجموع تحولات اساطیر در قصه‌های این کتاب بر اساس الگویی که مهرداد بهار به دست داده، تحت چهار عنوان دگرگونی، شکستگی، ادغام و ورود عناصر بیگانه بررسی شده است. در پایان این نتیجه به‌دست آمد که بر اساس ذات تحول‌پذیر اسطوره‌ها، شخصیت‌ها و پدیده‌های اساطیری در قصه‌های عامیانه نیز برای باورپذیر شدن یا هماهنگ کردن خود با فضای جدید با تغییراتی روایت می‌شوند و هم‌چنین می‌توان با بررسی قصه‌های عامیانه به برخی ابعاد مغفول‌ماندهٔ اساطیر پی برد.

کلیدواژه‌ها: اساطیر و قصه‌های عامیانه، قصه‌های مشدی گلین خانم، اسطوره‌های ایرانی، دگردیسی اساطیر ایرانی.

*۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی- نویسنده مسئول
mehrdadzarei86@gmail.com orcid: 0000-0003-0367-9672
۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی.
hoseinbayat@gmail.com orcid: 000000016032163x

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

۱. مقدمه

ادبیات عامیانهٔ هر ملت، جلوه‌ای از فرهنگ و اندیشه‌های قومی آن ملت است. با بررسی ادبیات عامیانه می‌توان به جنبه‌هایی از سنتها و جهان‌بینی اقوام مختلف پی برد. قصه‌های عامیانه بخش مهمی از ادبیات عامه است که با نگاهی به آداب‌ورسوم و آیین‌های آنها می‌توان نمودهایی از برخی باورهای آغازین دینی را مشاهده کرد. از آنجا که اصلی‌ترین جلوه‌گاه باورهای آغازین، اسطوره‌ها است، می‌توان وجود نوعی پیوند میان اسطوره و قصهٔ عامیانه را متصور شد. در *فرهنگ اصطلاحات ادبی* در تعریف قصهٔ عامیانه آمده است: «قصهٔ عامیانه گونه‌های متنوعی از اساطیر بدوی، قصهٔ پریان[1] تا قصه‌های مکتوبی را در برمی‌گیرد که موضوعات آن برگرفته از فرهنگ قومی است» (داد، ۱۳۹۰: ۳۷٤). در این تعریف به گونه‌ای به همین رابطهٔ قصه‌های عامیانه با اسطوره اشاره شده است. به نظر می‌رسد این ارتباط گاه به‌حدی عمیق است که برخی «اسطوره‌شناسان پایهٔ باورهای ابتدایی اساطیری را در قصه‌های عامیانه و بخصوص قصهٔ پریان یافته‌اند» (خدیش، ۱۳۸۷: ۳۱).

پژوهشگران دربارهٔ چگونگی این رابطه نظریات متفاوتی ارائه کرده‌اند. یک فرضیه این است که قصه‌های عامیانه یا لااقل بخشی از آنها بازماندهٔ اساطیر کهن است که تعیین زمان پیدایش آنها ناممکن است. «برادران گریم (ویلهلم و یاکوب) نخستین دانشمندانی بودند که قصّه‌های آلمانی را گرد آوردند... . آنها قصّه‌های عامیانه را بازماندهٔ اسطوره‌های کهن می‌دانستند که می‌توان اساطیر خدایان و پهلوانان قدیم را از روی این قصّه‌ها بازسازی کرد» (پراپ، ۱۳٦۸: دو).

مهرداد بهار نیز معتقد است بیشتر افسانه‌ها بازماندهٔ تباهی گرفتهٔ روایات اسطوره‌های اعصار کهن است که بر اثر تحولات مادی و معنوی جامعه و پدید آمدن عنصر دین، نقش مقدس خود را از دست داده، و به‌صورت روایاتی غیر مقدس در جوامع بازمانده است. بسیاری از این افسانه‌های تهی از تقدس در گذشته همراه جدایی‌ناپذیر آیین‌های مقدسی بوده که به سبب فراموشی گرفتن آن آیین‌ها به‌صورت روایات شفاهی به زندگی خود ادامه داده و به داستانهای جادویی، روایاتی عامیانه و بچگانه و همین‌طور سرودهای فولکلوریک تبدیل شده است (بهار، ۱۳۹۱: ۳۷۵). بر اساس این نظریات، یکی از راه‌های تداوم اسطوره‌ها و ادامهٔ حیات آنها را باید درآمدنشان در قالب قصه‌های عامیانه دانست.

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

در سمت دیگر، افرادی نظیر لوی استروس قرار دارند که معتقدند نمی‌توان یکی از این دو را باقیماندهٔ دیگری دانست؛ بلکه هر یک به طریق خویش از مادهٔ همسانی استفاده می‌کنند. به نظر او ارتباط اسطوره و قصه از نوع قدیم به جدید یا اصل به فرع نیست، بلکه بیشتر از نوع تکمیلی است (مختاریان، ۱۳۸٦: ۱۲۳).

در نظر ولادیمیر پراپ نیز قصه‌های پریان شکل دیگری از اسطوره است که با توجه به کارکرد اجتماعی‌ای که پیدا می‌کند، تغییر نام داده است. به عقیدهٔ وی «اسطوره و قصهٔ پریان از لحاظ نقش اجتماعی با هم فرق دارند؛ نه از جهت صورت... . قصه‌های پریان و اسطوره‌ها (بویژه اسطوره‌های جوامع ماقبل طبقاتی) گاهی چنان در هم تداخل پیدا می‌کند که در مردم‌شناسی و فولکلورشناسی، گاه اسطوره را قصهٔ پریان می‌خوانند» (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۹٦و۱۹۷).

به هر حال، واضح است که نوعی پیوند و ارتباط میان قصهٔ عامیانه و اسطوره هست؛ از جمله عوامل و رشته‌های این پیوند و به هم‌آمیزی، حضور عنصر روایت در هر دو گونه است. الیاده با تکیه بر عنصر روایت این‌گونه به شباهت اسطوره و قصه اشاره می‌کند:

> اساطیر روایات سرچشمه گرفته از طبیعت یا ذهن انسان بدوی است و برآمده از رابطهٔ دوسویهٔ این دو است. قصه نیز روایتی است از تعامل انسان و طبیعت و گاهی بیانگر پندارهای نخستین و دریافتهای انسان از کیهان و رخدادهای طبیعی است؛ بنابراین هر دو نوعی تفسیر انسان باستانی از هستی است؛ هرچند اسطوره روایتی مقدّس دانسته شده که در زمان مقدس آغازین روی داده است (الیاده، ۱۳۷٦: ۲۳).

هم‌چنین میان این دو به لحاظ خاستگاه نیز می‌توان رابطه‌ای یافت. «قصه بر اساس باور مردم شکل گرفته است و خاستگاه آن بیرون از ذهن انسان نیست. اساطیر نیز باورهای آغازین و نخستین تراوشهای ذهنی و انتزاعی بشر است که بتدریج در فرهنگ جایگاه ویژه‌ای یافته است» (باستید، ۱۳۹۱: ٤۲).

شاید بتوان اصلی‌ترین وجه تمایز اسطوره با قصهٔ عامیانه را وجود قداست در اسطوره دانست. اساطیر با امر مقدس و باورهای آیینی مرتبط است.

> از این رو روایتگران اساطیر، تردید در صحت روایات را بر خود و مخاطبان خود روا نمی‌دارند و از این لحاظ آنها اسطوره را مانند حماسه، محکمتر از تاریخ و

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

بی‌نیاز به اثبات و استدلال می‌بینند؛ حال اینکه وقتی با افسانه سروکار داریم، گوینده و شنوندهٔ آن، هر دو می‌دانند دروغ است و تنها برای پند گرفتن یا سرگرم شدن مفید است (بهار، ۱۳۷٦: ۲۰٤).

با توجه به ارتباط قصه‌های عامیانه و اساطیر، می‌توان قصه‌های عامیانهٔ را از دید حضور اساطیر، منبع قابل اعتنایی به شمار آورد. البته طبیعتاً هنگام پژوهش دربارهٔ شالودهٔ اسطوره‌ای قصه‌ها باید توجه کرد که بنمایهٔ اسطوره‌ای ممکن است تنها در بخشی یا بخشهایی از قصه به چشم بخورد و نباید توقع داشت که در قصه با بن اسطوره‌ای با تمام اجزای اسطورهٔ کامل روبه‌رو شویم.

به دنبال یافتن چنین ارتباطی در این مقاله بر آنیم تا *قصه‌های عامیانه مشدی گلین خانم* را از دید حضور بنمایه‌های اساطیری در آنها مورد واکاوی قرار دهیم.

۲. پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ شناسایی بنمایه‌های اساطیری در داستانهای عامیانه تاکنون این پژوهشها انجام شده است:

فرزانه مظفریان در مقالهٔ «اسطوره و قصه‌های عامیانه» (در: ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ش ۲۲، س هشتم، پاییز ۱۳۹۱، ص ۲۱۳ـ۲٤۷) رگه‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه را ذیل عناوینی چون ابهام در زمان و مکان، جادو و جادوگری، دیو، پری، جانوران، گیاهان و عناصر چهارگانه بررسی کرده است.

نویسنده مقالهٔ «تبیین و تحلیل بنمایه‌های اساطیری در ساختار قصّهٔ «ماه‌پیشانی» (در: فنون ادبی، س نهم، ش یک، بهار ۱۳۹٦، ص ۱٤۳ ـ ۱٦۰) در عین به کارگیری نظریهٔ ریخت‌شناسی پراپ در تحلیل قصهٔ ماه‌پیشانی به زعم خود موتیف بسیار مهمّی یافته است (دفن کردن استخوان قربانی) که در الگوی پراپ وجود ندارد. نویسنده با بررسی موتیف‌ها و کهن‌الگوهای این داستان، سرانجام نشان می‌دهد که ریشه‌های این قصه به عصر پارینه‌سنگی و نوسنگی بازمی‌گردد و کهن‌الگوهایی از دین آریایی‌های قدیم، آیین مزدیسنا و دیگر ملل جهان را می‌توان در آن پیدا کرد.

در مقالهٔ «نقد اسطوره‌ای دو قصهٔ فولکلوریک منطقهٔ دشمن‌زیاری» نوشتهٔ محمود رضایی دشت‌ارژنه و فاطمه رزمجویی (در: *فرهنگ و ادبیات عامه (ویژه‌نامهٔ قصه‌شناسی)*، س پنجم، ش ۱۲، بهار ۱۳۹٦، ص ۲۲۱ ـ ۲۳۹) نویسندگان، بنمایه‌های اساطیری تبلور یافته در دو

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

قصهٔ عامیانهٔ «ماه‌تتی و آلازنگی» و «پیرزن آرد دوشوئیی» را بررسی کرده‌اند که شامل محوریت زن و ظهور پهلوان‌بانو در قصه‌ها، نبرد اژدهای خشکسالی با ترسالی، پیوند اسب و ماه با باروری، هستی یافتن گیتی از تخم مرغ و رویش گیاه از خون خدای نباتی می‌شود.

عظیم جباره ناصرو نیز در «تبیین و تحلیل بنمایه‌های اساطیری در قصهٔ «درخت زندگی»» (در: *فرهنگ و ادبیات عامه*، س هشتم، ش ۳۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۹، ص ۹۷ ـ ۱۲۰) بنمایه‌های اساطیری یکی از قصه‌های عامیانهٔ منطقهٔ کوهمره‌سرخی فارس را استخراج و تبیین کرده‌اند که دربرگیرندهٔ این موارد است: تلاش قهرمان برای نجات عوامل زایش، بنمایهٔ باروری زن به وسیلهٔ درخت یا گیاه، گذر از شش‌خان، درخت زندگی و باروری و سروشی غیبی.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها به بررسی قصه‌های عامیانهٔ مشدی گلین خانم نپرداخته‌اند. تقسیم‌بندی دگرگونی‌های عناصر اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه نیز برای نخستین بار در پژوهش پیشِ رو انجام شده است.

۳. الول ساتن و قصه‌های مشدی گلین خانم

الول ساتن ایرانشناس و ایران‌پژوه و صاحب کرسی پژوهشهای ایرانی در دانشگاه ادینبورگ بود. وی که در سال ۱۳۲۲ تحت عنوان کارمند مؤسسهٔ نفت انگلیس و ایران و سپس با عنوان متخصص و خبرنگار ویژهٔ ایران در رادیو بی‌بی‌سی به ایران سفر کرده بود در یک مهمانی در خانهٔ یک روزنامه‌نگار ایرانی با گلین خانم آشنا شد و او را گنجینه‌ای از قصه‌های عامیانه یافت. از آن پس ساتن به‌طور مرتب آخر هفته‌ها به دیدن مشدی گلین خانم می‌رفت و از او می‌خواست قصه بگوید و قصه‌های او را ثبت می‌کرد. الول ساتن طی چهار سالی که در ایران ماند در مجموع ۱۱۷ قصه را، که خود از زبان گلین خانم شنیده بود، روی کاغذ آورد. گلین خانم در سال ۱۳۲۷ یک سال بعد از خروج ساتن از ایران درگذشت (ناقد، ۱۳۷٦: ۵۷۲ ـ ۵۷۵ و الول ساتن، ۱۳۷٤: ۱۳ ـ ۱۵). پروفسور اولریش مارتسولف در سال ۱۹۹٤ چاپ مبسوطی از قصه‌های گلین خانم را با ترجمهٔ آلمانی روانهٔ بازار کرد (الول ساتن، ۱۳۷٤: ۱٦). در سال ۱۳۷٤ مجموعه قصه‌های مشدی گلین خانم در ایران از روی همین کتاب چاپ و روانهٔ بازار شد.

بدون در نظر گرفتن روایتهای اندک متفاوتی که از چند قصه در این کتاب آمده، این کتاب

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

۱۰۰ قصهٔ عامیانه دارد. با بررسی این قصه‌ها درمی‌یابیم که حضور عناصر و بنمایه‌های اساطیری بیشتر در آن دست قصه‌هایی است که ساختار قصه‌های پریان بر آنها حاکم است. منظور از قصهٔ پریان

> حکایتی است که به گونه‌ای به faerie می‌پردازد یا از آن استفاده می‌کند؛ حال قصد و غایت اصلی خودش هرچه باشد: طنز و هجو، ماجرا، اخلاق یا فانتزی. شاید بتوان گفت نزدیکترین برگردان faerie همان جادو است؛ ولی این جادویی با قدرت و حالتی خاص است با دورترین فاصله از ترفندهای مبتذل جادوگر سختکوش علمی (تالکین، ۱۳۸۳: ۳۱).

این دست قصه‌ها عمدتاً افسانه‌هایی است که بر پایهٔ خیالپردازیهای اغراق‌آمیز به وجود آمده است و شخصیت یا عناصر سحرآمیز در آن نقش اساسی دارد. اساس این پژوهش بر این دست قصه‌های کتاب *قصه‌های عامیانهٔ مشدی گلین خانم* مبتنی است که شامل این موارد می‌شود: «کرهٔ دریایی»، «حاتم طایی»، «درویش و دختر پادشاه چین»، «ملک محمد و طلسم دختر شاپور شاه»، «شرط‌بندی سیمرغ و حضرت سلیمان» و «ملک جمشید و دیب سیب دزد».

٤. دگرگونی اساطیر و دلایل آن

عناصر فرهنگی جوامع بشری در طول تاریخ دائماً در معرض تحول و تغییر است؛ اما تغییر و تحول در تفکر اساطیری را باید راهبرد این جهان‌بینی کهن به منظور بقای خود دانست. تغییرپذیری اساطیر نه تنها ضعف نیست، بلکه نشانهٔ قدرت و اقتدار اسطوره‌هاست که به آنها پویایی لازم را برای متناسب شدن با شرایط زمانه و در برگرفتن امور جدید و توسعه قدرت تولید معنای اساطیری می‌دهد.

سرکاراتی این تحولات را در اساطیر «جابه‌جایی» می‌نامد و در مورد چرایی آن می‌نویسد:

> بخشی از اساطیر ایرانی در طول چند هزار سال تحت تأثیر انگیزه‌های بیشمار همراه با رویدادهای تاریخی و اجتماعی و دین‌آوریهای تازه و نوآیینی‌ها و در اثر برخورد فرهنگها و زبانها در ضمن تحول و دگرگونی تدریجی میراث دینی و فرهنگی ما دچار جابه‌جایی شده است (سرکاراتی، ۱۳۸۷: ۲۱٦).

اسطوره‌ها طی فرایند دگرگونی، دچار پالایش یا بازآرایی و گاه سرکوب و حتی احیای بخشهای فراموش شده می‌شوند.

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

دلایل متعددی برای دگرگونیهای اساطیر می‌توان ذکر کرد. مهمترین سببی که نظامهای اساطیری را به بازاندیشی در فرم و محتوا وادار می‌کند، رخدادهای بزرگ و رویارویی با وضعیت جدید بسیار خاص است. رخدادهای جدید و بسیار مهم اجتماعی، هرچند منطق بنیادین اساطیر را تغییر نمی‌دهد در عناصر و نظم و ترتیب آنها و گاه مؤلفه‌های صوری‌ای که دارد، تغییراتی ایجاد می‌کند.

> برای نمونه در بسیاری از جامعه‌های ابتدایی در حال ورود به مرحلهٔ اقتصاد زراعی و دامپروری، خدای آسمان به عنوان خدای بزرگ، جای خود را به خدا یا خدایان فضایی می‌سپارد که از قدرت عمل بیشتری در کشاورزی و دامپروری برخوردارند و خود به عنوان خدای پدر، کم‌کم نفوذ خویش را در جامعه از دست می‌دهد (بهار، ۱۳۷٦: ۲۰۸).

در بحث از تغییر و تبدیل اساطیر پیش از هر چیز باید به این نکته توجه کرد که اسطوره در ابتدا برای پاسخگویی به نیازهای فکری و سؤالات انسان اولیه شکل گرفته اما در گذر زمان تا حدودی این کارکرد بنیادین خود را از دست داده است. انسانها در دورهٔ شکل‌گیری اسطوره در جستجوی شناخت هستی و درک چگونگی سازوکار آفرینش بودند؛ اما با گذشت زمان، تحولاتی در زندگی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و چگونگی تعقل و خرد انسانها پدید آمد و جهان‌بینی و شیرازهٔ تفکرات آنان تکامل پیدا کرد. در نتیجه دلایل و باورهای مبتنی بر خرد بتدریج عرصه را بر اندیشه‌های اسطوره‌ای تنگ کرد و اسطوره‌ها برای اینکه باقی بمانند به زندگی مردم نزدیکتر شدند؛ به طور مثال در قرون بعدی، که حضور خدایان اسطوره‌ای چندان راهگشا نمی‌نمود، مردم نیازمند ارتباطی ملموستر همانند دلاوریهای قهرمان و پهلوانی نجات‌دهنده بودند. اسطوره‌ها در این فرایند به مرور جنبهٔ هستی‌شناسانه و باورشناختی خود را از دست دادند؛ اما با تطبیق دادن خود با زندگی و وضع انسان خردمدار همچنان در فضای فکری و حیات بشر باقی ماندند.

نقش جادوگران و مبلغان دینی در دگردیسی اسطوره را نیز نباید نادیده گرفت. جادوگران، متناسب با اهداف خود و مبلغان برای بیان نظریه‌های دینی و مذهبی، بنمایه‌های اساطیری را متناسب با ذوق، سلیقه و همسو با نیازهای جدید جامعه دگرگون می‌کردند. ادیان مختلف، که در هر دوره بین مردم رواج پیدا می‌کرد، تأثیر ویژه‌ای در اسطوره‌ها می‌گذاشت. انسان بدوی، دین خود را با همین اسطوره‌ها

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

بازشناخت؛ بنابراین، طبیعی است که با تغییر ادیان، اسطوره‌ها تحت تأثیر آموزه‌های دینی جدید قرار بگیرند و رنگ عوض کنند. دین زرتشت نیز مانند هر جریان دینی نیرومندی اساطیر پیش از خود را به‌شدت تحت تأثیر قرار داده است تا حدی که حتی بخشی از اساطیر کهن ما بر اثر نفوذ تفکر زرتشتی از میان رفته است.

> آمدن دین زرتشت و یکتاپرستی به ایران در دوره‌ای میان پانصد تا هزار پیش از مسیح باعث می‌شود که آن گروه اساطیر هند و ایرانی و روایات و قصه‌ها و داستانهای الهی مربوط به ایزدان بکلی کنار گذاشته شود و این دید یکتاپرستانه، اهورامزدا را در مرکز تفکر قرار دهد (بهار، ۱۳۹۵: ٥٦٠).

هم‌چنین باید توجه کرد که بسیاری از روایات و داستانهای اسطوره‌ای به‌صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه به دورهٔ بعد راه یافته است و تا قبل از اینکه به‌صورت منسجمی، مکتوب و مدون شود، بسیار طبیعی است که تغییراتی در آنها پدید آمده باشد.

یکی از این تغییرات درآمدن اساطیر به قالب قصه‌های عامیانه است. کتایون مزداپور معتقد است آن‌گاه که اسطوره و شخصیت‌های اسطوره‌ای در فرایند تحول، ویژگیهای خود را نظیر قداست و صبغهٔ زمان آغازین از دست بدهند، به‌صورت داستان و شخصیت داستانی درمی‌آیند و همچنان به حیات خود ادامه می‌دهند (مزداپور، ۱۳۷۷: ۱۰٤و۱۰٥). طبیعتاً اساطیر در این فرایند دچار تحولات گوناگونی می‌شوند. در ادامه به بررسی بنمایه‌های اساطیری قصه‌های مشدی گلین از دید چگونگی تحولات خواهیم پرداخت.

۵. بررسی تحول اساطیر در قصه‌های مشدی گلین

مهرداد بهار تحولات اساطیر ایران را در چهار مورد دسته‌بندی می‌کند: دگرگونی، شکستگی، ادغام و ورود عناصر بیگانه (بهار، ۱۳۷٦: ۳۹). پس از شناسایی بنمایه‌های اساطیری در قصه‌های مشدی گلین خانم و بررسی آنها مشخص شد که تحولات این بنمایه‌ها را می‌توان بر این دسته‌بندی چهارگانه منطبق ساخت. به همین دلیل در ادامه عناصر و شخصیت‌های اساطیری داستانهای عامیانهٔ گلین خانم بر اساس تغییراتی که پذیرفته‌اند تحت این چهار عنوان بررسی می‌شود.

۵-۱ دگرگونی

اسطوره‌ها در طول زمان و با حضور در مکانها و در میان مردمان گوناگون دچار تغییراتی

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

می‌شوند که این تغییرات را دگرگونی یا جابه‌جایی نامیده‌اند. شاید بتوان ملموسترین دگرگونی‌ای را که در قالب قصه‌های مشدی گلین برای اساطیر رخ داده است، پیکرگردانی نامید؛ زیرا پیکرگردانی به فرایندی اطلاق می‌شود که در آن «شخص یا شیء از صورتی به صورت دیگر می‌گردد و پیکری تازه و نو می‌یابد که ممکن است بروز آن صوری، ظاهری و محسوس باشد یا در نهاد و نهان، دچار تغییراتی بنیادی شود؛ قدرت یا قدرت‌هایی تازه به دست آورد که قبلاً فاقد آن بوده است» (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۳۸). در قصه‌های مشدی گلین نیز برخی اسطوره‌ها در پیکری جدید نمودار می‌شود و متناسب با ساختار قصه حیاتی دوباره می‌یابد؛ از جملهٔ این تبدیل و تحول در قصه‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱-۱-۵ سیمرغ در پیکر کرّه اسب دریایی

قصه‌های کرّهٔ دریایی ۱ و ۲ در کتاب مشدی گلین با اندکی اختلاف در روایت جزئیات، دو قرائت از یک داستان است. در این قصه نامادری شاهزاده‌ای به نام ابراهیم قصد کشتن او را می‌کند؛ اما هر بار که توطئه‌ای می‌چیند، اسب شگفت‌انگیز ابراهیم او را از سوءقصد آگاه می‌کند و مانع کشته شدن او می‌شود. نامادری که متوجه به‌هم خوردن توطئه‌اش توسط اسب می‌شود، قصد کشتن اسب را می‌کند که در نهایت ابراهیم با اسب از آن سرزمین می‌گریزد و به سرزمین شرقی می‌رود. در آنجا با دختر پادشاه آن سرزمین آشنا می‌شود و با ساختن دسته‌گلهای زیبا برای دختر شاه، او را به خود علاقه‌مند می‌کند. در مراسم انتخاب شوهر برای دختران شاه باز بر روی ابراهیم می‌نشیند و برخلاف میل شاه، ابراهیم با همان دختر ازدواج می‌کند. شاه بیمار می‌شود و چون دو داماد دیگر در بهبود او ناتوان می‌مانند، ابراهیم به شرط داغ غلامی زدن بر آن دو به آنها کمک می‌کند. شاه سرانجام نجات‌دهندهٔ اصلی خود را می‌شناسد و ابراهیم اعلام می‌کند که شاهزادهٔ کشور غربی است و با همسرش دوباره به سرزمین پدری خود بازمی‌گردد (الول‌ساتن، ۱۳۷٦: ۲۱ ـ ٤۱).

در این قصهٔ از کرّه اسب خویشکاری شگفتی سرمی‌زند؛ نظیر آنچه سیمرغ در داستان زال انجام می‌دهد. در اسطورهٔ زال، پس از اینکه زال به دلیل موی سفیدش از خانهٔ سام طرد، و در کوه البرز توسط سیمرغ بزرگ می‌شود، سیمرغ هنگام بازگشت وی از کوه البرز به خانهٔ پدری، چند پر خود را به او می‌دهد تا هنگام سختی و درماندگی‌ها،

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

یکی از آنها را بسوزاند تا سیمرغ حاضر شود و به یاری او بشتابد (فردوسی، ۱۳٦٦: ۱۷۲). زال یک‌بار هنگام زادن رستم و بار دیگر هنگام خسته و مجروح شدن رستم در جنگ با اسفندیار پر سیمرغ را آتش می‌زند و سیمرغ بلافاصله به یاری وی می‌شتابد.

در قصهٔ کرّه اسب نیز، وی پس از رسیدن به باغ چند تار از یال خود به ابراهیم می‌دهد و به او می‌گوید: «هر آنی که می‌خوای یه موی منو آتیش بزن، من حاضر می‌شم» (الولساتن، ۱۳۷٦: ۲۵) و سپس پرواز می‌کند. ابراهیم هم در بخشهای مختلف قصه موی اسب را آتش می‌زند و او را به کمک می‌طلبد. آشکار است که خویشکاری کرّه اسب در این بخش قصه به خویشکاری سیمرغ در اسطورهٔ زال شبیه است.

روایتهای دیگری از اسطورهٔ سیمرغ در دست است که حاکی از ارتباط آن با اسب است. در روایتی آمده است زمانی که زال خواست از نزد سیمرغ برود، او یکی از پرهایش را آتش زد و اسبی سرخرنگ از میان آتش بیرون آمد و ابزار جنگی نیز برای او فراهم آورد. هم‌چنین هنگامی که گیو برای آوردن کیخسرو به توران می‌رود، پر سیمرغ را آتش می‌زند و بهزاد شبرنگ و شمشیر زمرّدنگار حاضر می‌شوند و با هم به سمت ایران به راه می‌افتند (رویانی، ۱۳۹٦: ۹٤). بعید نیست که این ارتباط اسب با سیمرغ، نهادینه اسطوره‌ای فراموش‌شده را در دل خود داشته باشد.

۲-۱-۵ زال در قالب شخصیت دختر

در قصهٔ «شرط‌بندی سیمرغ و حضرت سلیمان» اسطورهٔ زال با کمی تفاوت بازنمایی شده است.

در این داستان، که بنمایهٔ آن محتوم بودن سرنوشت و تقدیر است، سیمرغ بر سر این موضوع با حضرت سلیمان شرط‌بندی می‌کند که می‌تواند سرنوشت شخصی را تغییر دهد. او برای جلوگیری از ازدواج دختری با همنوع خود و پیوند دادن او با دیو، دختربچه را با گهواره‌اش می‌رباید؛ سپس او را به غاری در پشت کوه قاف می‌برد؛ به دیوان دستور می‌دهد عمارتی بنا کنند؛ بز شیردهی را برای تغذیه دختر و دیو زنی را برای بغل کردن دختر می‌آورد. دختر در کوه بزرگ می‌شود تا اینکه روزی در پای کوه پسری را می‌بیند و از آنجا که وی تا آن وقت به غیر از دیو نوع دیگری را ندیده است، متعجب می‌شود و با انداختن سنگی پسر را متوجه خود می‌کند. پسر با دیدن دختر شیفتهٔ او می‌گردد و شروع به سخن گفتن با او در پای کوه می‌کند و پس از چندی

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

درصدد بالا رفتن از کوه برمی‌آید که در نهایت با راهنمایی و نقشهٔ دختر به او می‌رسد و با هم ازدواج می‌کنند. سیمرغ، که از ازدواج دختر با پسر آگاه می‌شود، پی می‌برد که سرنوشت را نمی‌توان حتی به زور و مکر تغییر داد. در پایان پسر، که در واقع یک شاهزاده بود با استقبالی باشکوه به شهر خود بازمی‌گردد (الول‌ساتن، ۱۳۷٦: ۳۲۱ ـ ۳۲٤).

در این داستان نیز دختر همانند زال نزد سیمرغ بزرگ می‌شود. استقبال از شاهزاده در سرزمین پدری نیز شبیه داستان زال و سیمرغ است. هم‌چنین راه یافتن شاهزاده با چاره‌جویی نزد دختر، بخش دیگری از داستان زال یعنی ماجرای آشنایی زال و رودابه و تلاش او برای بالا رفتن از دیوار قلعه و رسیدن به رودابه را تداعی می‌کند.

در مورد چرایی بدل شدن زال به دختر در این قصه و به تعبیر دیگر تبدیل قهرمان از مرد به زن، نقش زنان در جایگاه راوی قصه‌های عامیانه می‌تواند قابل توجه باشد. قصه‌ها را باید بازیابی خاطرات خوش دوران «مادرتباری» توسط زنان دانست که گویندگان و نگهدارندگان اصلی قصه‌ها هستند. در واقع زنان با نقش پررنگی که در این قصه‌ها برای خود تعریف می‌کنند، تحت تأثیر ناخودآگاه جمعی، دورانی را بازسازی می‌کنند که نقش کلیدی‌تری در جامعه داشته‌اند.[۲]

۳-۱-۵ سروش غیبی در قالب دو پرنده

در قصه‌های مشدی گلین خانم در چند موضع به دو کبوتر برمی‌خوریم که مشغول سخن گفتن روی درختی هستند که یکی از شخصیت‌های داستان در زیر آن خوابیده است و با سخنان خود آن شخصیت را راهنمایی می‌کنند؛ از جمله در داستانهای «ملک محمد و طلسم دختر شاپورشاه»[۳] (الول‌ساتن، ۱۳۷٦: ۸۲) و «عاقبت حلوا خوردن سه دختر خارکن»[٤] (همان: ۱۷ـ۲۱) در این قصه‌ها پرنده را می‌توان به نوعی جلوه‌ای از سروش غیبی دانست که از آسمان خبر می‌آورد و به یاری قهرمان داستان می‌پردازد.

سروش، که در پهلوی به‌صورت *Srōš* و در زبان اوستایی به‌صورت *sraoša* آمده در لغت به معنی اطاعت یا انضباط است. سروش یکی از ایزدان محبوب دین زرتشتی است که نام او در بیشتر نیایش‌ها و سرودهای زرتشتی ذکر شده و در کتابهای متأخر پهلوی گاهی یکی از امشاسبندان به شمار آمده است (هینلز، ۱۳۹۹: ۷۵). به نظر می‌رسد بعد از اسلام تنها ایزد زرتشتی که در فضای فکری ـ فرهنگی ایران به‌عنوان فرشته باقی مانده، سروش است. یکی از اصلی‌ترین جلوه‌های این حضور را می‌توان در شاهنامهٔ

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

فردوسی یافت. سروش در شاهنامه غالباً پیام‌آوری است که پهلوانان را آگاه می‌کند و راه درست را به آنها نشان می‌دهد.

اولین حضور سروش در شاهنامه در بخش پادشاهی گیومرت است که نزد سیامک، فرزند شاه، می‌آید و او را از قصد اهریمن برای تصاحب تاج‌وتخت پدرش آگاه، و او را به جنگ با پور اهریمن تشویق می‌کند:

یکایک بیامد خجسته سروش　　بسان پریی پلنگینه پوش
بگفتش به راز این سخن دربه‌در　　که دشمن چه سازد همی با پدر
(فردوسی، ۱۳٦٦/ ۱: ۲۳)

سروش در پایان همین بخش دوباره به‌عنوان پیام‌آور نزد گیومرت می‌رود و او را از سوگ و زاری بر مرگ سیامک منع، و به گرفتن انتقام خون پسرش از اهریمن و دیوان تحریض می‌کند:

نشستند سالی چنین سوگوار　　پیام آمد از داور کردگار
درود آورندش خجسته سروش　　کزین بیش مخروش و بازآر هوش
سپه ساز و برکش به فرمان من　　برآور یکی گرد از آن انجمن
(همان: ۲٤)

در پادشاهی کیکاووس، هنگامی‌که او فرهش را از دست می‌دهد و کشور دچار خشکسالی و قحطی می‌شود، سروش در خواب بر گودرز پهلوان ظاهر می‌شود و او را از وجود شخصی در توران آگاه می‌کند به نام کیخسرو که فرزند سیاوش است و مایهٔ رهایی کشور ازین تنگناست (همان، ج٤: ٤١٣).

در یک مورد دیگر، هوم، که زاهدی عزلت گزین از نوادگان فریدون است و کیخسرو را در گرفتن و کشتن افراسیاب یاری می‌دهد، پس از اسیر کردن افراسیاب به کیکاووس می‌گوید که سروش او را از غاری آگاه کرده است که افراسیاب در آن پنهان شده بود:

سروش خجسته شبی ناگهان　　بکرد آشکارا به من بر نهان
(همان: ۳۱۹)

در قصه‌های عامیانه مشدی گلین نیز دو پرنده برای یاری‌رساندن به قهرمان قصه، مسائلی را که قهرمان به آنها آگاهی ندارد به اطلاع او می‌رسانند؛ به‌سان خویشکاری اصلی سروش در شاهنامه. در مورد علت استحالهٔ سروش در پیکر پرنده به‌مانند بسیاری دیگر

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

از این تغییر و تحولات نمی‌توان دلایل و ریشه‌های این دگرگونی را با قطعیت بیان کرد؛ اما این مادی‌تر و زمینی‌تر شدن قاعدتاً برای ملموستر کردن این پدیده‌ها و شخصیت‌ها صورت گرفته است. در این مورد پدیدهٔ آسمانی سروش به پرنده تبدیل شده که هرچند موجودی است زمینی در هوا می‌زید و با آسمان پیوند دارد.

> پرنده با پرواز در آسمان با نیروهای مافوق طبیعی ارتباط دارد و از جهان دیگر خبر می‌آورد و از همین روست که در بسیاری از داستانهای پریان، قهرمان خفته در پای درختی به دلیل شنیدن گفتگوی عمدی یا غیرعمدی دو پرنده با هم خبر بسیار باارزشی دربارهٔ مرگ و زندگی خود می‌شنود (مختاریان، ۱۳۸٦: ۱۳۱).

٤-۱-٥ باز، همای سعادت قصه‌ها

باز در قصه‌های گلین خانم در نقش هما ظاهر می‌شود. در چند قصهٔ این کتاب انتخاب و بویژه انتخاب پادشاه توسط باز صورت می‌گیرد. در اساطیر و افسانه‌های ایرانی همای پرنده‌ای است که اگر سایه‌اش بر سر هر کس بیفتد به سعادت و پادشاهی خواهد رسید (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۱/ ٤۹۳). به نظر می‌رسد دلیل این به هم آمیختن این باشد که هما نظیر باز، مرغی دست‌آموز و اهلی نیست که بتوان آن را پرواز داد؛ بنابراین باز را جایگزین آن کرده، و این خویشکاری همای را در آن تابانده‌اند.

> اندیشهٔ اساطیری ممکن است در کسوت بعضی تجلیات قبلی، که به مرور زمان کهنه و مندرس شده است و دیگر باب روز نیست، ظاهر نشود و خود را با مقتضیات جدید اجتماعی و رغبت‌ها و اعتبارهای نوین فرهنگی وفق دهد؛ اما هرگز ریشه‌کن نخواهد شد (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۷۹).

هما در ایران باستان، جایگاه ویژه‌ای داشت. نقش این پرنده در سنگ‌نگاره‌ها، برخی مجسمه‌ها و سرستونهای تخت جمشید پیداست. این نشان می‌دهد که هما در ایران باستان نیز پرندهٔ خوش‌یمنی بوده است. «این پرندهٔ اساطیری در شاهنامه نمود دارد که گاهی جنبهٔ آیینی و نمادی پیدا می‌کند؛ برای مثال «آویختن پر همای از تاج» به دست بیژن و گشتاسب را می‌توان ذکر کرد» (واحددوست، ۱۳۸۷: ۳۱٤).

۲-٥ شکستگی

گاهی اسطوره‌ای با گذشت زمان دچار فراموشی می‌شود؛ اما به طور کامل از بین نمی‌رود؛ بلکه اجزایی از آن در داستانهای دیگر به‌صورت پراکنده نمود پیدا می‌کند (بهار، ۱۳۷٦: ٤۱)؛ از نمونه‌های این نوع تحول در قصه‌های مشدی گلین می‌توان به این موارد اشاره کرد:

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

۱-۲-۵ کرّهٔ دریایی، اسبی اسطوره‌ای

اسب نزد ایرانیان باستان ارزش بنیادینی داشته است. در شاهنامه به نامهایی برمی‌خوریم که در ترکیب آن کلمهٔ اسب وجود دارد؛ نظیر ارجاسپ، گشتاسب، لهراسب، گرشاسب، بیوراسب. حتی برخی پژوهشگران بر همین اساس حکم بر توتم بودن اسب نزد گروه‌هایی از ایرانیان باستان داده‌اند (ن.ک: شمیسا، ۱۳۹٦: ٦٦). این نظریه از دیدگاهی چندان غیرمحتمل به نظر نمی‌رسد؛ چراکه قبایل (یا کلانها[۵]) با انتساب خود و همنامی با توتم قبیلهٔ خود از یک سو از یکدیگر بازشناخته می‌شدند و از سوی دیگر پیوندی معنوی بین خود و آن توتم برقرار می‌کردند (فروید، ۱۳٦۲: ۱۸۵). حضور اسبهای معروفی چون رخش، شبرنگ، بهزاد و شبدیز نیز حاکی از اهمیت و جایگاه این حیوان در اساطیر و حماسه‌های ایرانی است.

در قصهٔ «کرهٔ دریایی»، اسب ابراهیم قدرتهای شگفت‌انگیزی دارد؛ کرّه اسبی است که سخن می‌گوید و به پرواز درمی‌آید. او هم‌چنین در چند مرحله مانع کشته شدن ابراهیم می‌شود و او را از چاهی که در اتاق برایش کنده، و زهری که درون غذایش ریخته‌اند باخبر می‌کند. (الول‌ساتن، ۱۳۷٦: ۲۱ ـ ٤۱).

نکتهٔ قابل‌تأمل در مورد این اسب، صفت یا لقب آن است. انتساب این کرّه اسب به دریا از رابطهٔ تنگاتنگ اسطوره‌ای بین اسب و آب ریشه گرفته است. آیدنلو در مقاله‌ای با عنوان «اسب دریایی در داستانهای پهلوانی»، ضمن ردیابی و بررسی بنمایهٔ پیوند اسب با آب در متون حماسی ایرانی و غیرایرانی و متون داستانی‌ای نظیر ابومسلم‌نامه و دارابنامه می‌نویسد:

> با ملاحظهٔ این داستانها و اشارات شاید بتوان ادعا کرد که مضمون «اسب دریایی» بنمایهٔ مشهور تقریباً جهانی است که به انواع مختلف در روایات ـ عموماً پهلوانی ـ ملل گوناگون ظاهر شده است. روش علمی و اصولی این است که بنیانهای احتمالی این موضوع و ارتباط‌های پیدا و پنهان اسب با آب و رود و دریا در اساطیر و انگاره‌های اقوام و فرهنگهای مختلف جداگانه بررسی شود (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۵۲ و۱۵۳).

جدا از متون حماسی از این ارتباط اسب و آب در متون زرتشتی نیز جلوه‌هایی یافت می‌شود. در یشت‌های اوستا، کردهٔ ششم تیریشت، که ستایش تِشتَر ایزد موکل باران است، آمده است: «ای سپیتمان زرتشت! آن‌گاه تشتر رایومند فره‌مند به پیکر اسب

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

سپید زیبایی با گوشهای زرین و لگام زرنشان به دریای فراخ‌کرت فرود آید» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۳۳٤). همان‌گونه که مشاهده می‌شود تشتر، که در جای دیگر از آن با عنوان «آب‌رسان توانای مزداآفریده» (همان: ۳٤۳) یاد می‌شود در قالب اسبی به دریا فرود می‌آید. در اسطوره‌های یونانی نیز کلمهٔ *Pegé* در پگاسوس نام اسب بالدار بلروفون به معنی «چشمه» است که پهلوان آن را در کنار چشمهٔ پیرنه می‌یابد (یاحقی، ۱۳۸٦: ٦۹۲). کرّه اسب دریایی نیز مانند پگاسوس پرواز می‌کند و به آب نسبت داده شده است. بر این اساس، بنمایهٔ اسطوره‌ای اسب و آب در این قصهٔ عامیانه با وجود محو شدن اصل این ارتباط، پیوند دیرین خود را تنها در قالب نام کرّه اسب حفظ کرده است.

۲-۲-۵ جلوه‌ای از آیین بلاگردانی

منظور از بلاگردانی، انتقال دادن بیماری یا بلای ناخوشایند به موجودی دیگر است. این تفکر، که می‌توان گناهان و درد و رنج خود را به کسی دیگر منتقل کرد تا با خود ببرد نخستین باور رایج برای انسان بوده است. این امر از درآمیختن عینیات و ذهنیات از یک سو و امر عادی و غیرعادی از سویی دیگر ناشی می‌شود. انسان بدوی می‌کوشید مرارتهایی که خود تاب تحملش را نداشت بر دوش دیگری بیندازد. لازم نیست شرّی که انسان درصدد آن است تا از خود دور سازد حتماً به انسانی دیگر منتقل شود، بلکه می‌توان آن را به حیوان یا شیء دیگری انتقال داد (خوارزمی، ۱۳۹۲: ۲).

شخصیت‌های داستان در قصه‌های مشدی گلین گاه به اقدامی دست می‌زنند که به نظر می‌رسد از تفکر بلاگردانی ریشه گرفته است؛ برای مثال در قسمتی از قصهٔ «کرّهٔ دریایی»، شاه ناخوش، و قرار می‌شود برای درمان او حیوانی شکار شود تا شاه از گوشت آن بخورد (الولساتن، ۱۳۷٦: ۲۷). هم‌چنین در قصهٔ «حاتم طایی» برای شاه بیمار، کشتن طاووس و خوردن مغز آن را تجویز می‌کنند (همان: ۱۲٦).

در این موارد به نظر می‌رسد اطرافیان شاه به‌نوعی با قربانی کردن یک حیوان در پی دفع بلا از وجود شاه هستند.

> در دوران ابتدایی با توجه به شکل زیستی و محدود جوامع و در پی آن، وضعیت سخت و نامناسب زندگی از قبیل گرما و سرما و در پی آن، بروز بیماریها و گرفتاریهای ناخواسته، انسان را برای پیشگیری و دفع حوادث به فکر وامی‌داشت. از انسان، حیوان، گیاه و اشیا به روشهای گوناگون برای بلاگردانی استفاده می‌شد. با

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

شروع پیشرفت انسان، قربانی برای جلوگیری از بلاگردانی، شکل حیوانی به خود گرفت که هنوز هم در جوامع رایج است (خوارزمی، ۱۳۹۲: ۳).

۳-۲-۵ انتخاب فردی بیگانه به عنوان شاه، انعکاسی از آیین پادشاه مقدس

در قصهٔ «کاکایی که دختر اربابش رو به تخت سلطنت رسوند»، حرکتی صورت می‌گیرد که در فرهنگ ایرانی نمونه‌های متعددی از آن می‌توان یافت و بنمایهٔ اسطوره‌ای دارد. خلاصهٔ این قصه چنین است:

تاجری به دلیل ورشکستگی، غلامش را که در خانه‌شان کار می‌کرد می‌فروشد. در یکی از دفعاتی که تاجر نزد غلام می‌رود، می‌فهمد که او به پادشاهی رسیده است. وقتی تاجر چگونگی آن را جویا می‌شود، جواب می‌شنود که: در این شهر رسم است که باز می‌پرانند و روی هرکه بنشیند، وی را به شاهی می‌نشانند و روزی که باز پراندند، روی شانه‌های غلام نشست؛ به همین دلیل او را به تخت سلطنت نشاندند (الولساتن، ۱۳۷٦: ۱۸۹ ـ ۱۹۳).

انتخاب فردی به این شکل (باز پراندن) در قصهٔ دیگری نیز اتفاق می‌افتد. در داستان «کرّهٔ دریایی» نیز مراسم انتخاب شوهر برای دختران شاه سرزمین شرقی با پراندن باز انجام می‌شود و باز روی ابراهیم می‌نشیند و در نهایت ابراهیم به سلطنت می‌رسد.

مسألهٔ انتخاب فردی بیگانه به عنوان شاه در ادب فارسی در کتابهای مختلفی بازتاب داشته است. نمونه‌ای از آن در مرزبان‌نامه آمده است. در این اثر ضمن حکایتی، کشتیِ غلامی براثر امواج به سرزمین غریبی می‌افتد و مردم آن سرزمین با عزت و احترام، غلام را بر تخت شاهی می‌نشانند؛ اما بعد از مدتی او را برکنار کرده در بیابان رها می‌کنند (وراوینی، ۱۳٦۷: ۸۲).

این شکل شاه نو برگزیدن بنمایهٔ اسطوره‌ای دارد به نام «پادشاه مقدس» که در فرهنگ ایرانی در آیین «میر نوروزی» جلوه‌گر شده است. پادشاه نزد اقوام بدوی نماد و تجسم خدای گیاهی بود و به همین دلیل وجود او را در کشت و باروری زمین مؤثر می‌دانستند. در این تفکر هرچقدر پادشاه سالم و قدرتمند باشد، کشاورزی نیز پربارتر و رمه‌ها پروارتر خواهند بود؛ اما از آنجا که برخلاف خدای گیاهی، پادشاه، قادر به رستاخیز پس از مرگ نبود، مرگ وی نزد اقوام بدوی فاجعه‌ای بزرگ به شمار می‌آمد؛ زیرا تهدیدی برای روند باروری طبیعت بود. پس برای جلوگیری از این فاجعه، تدبیری به کار بستند؛ بدین‌صورت که بلافاصله پس از ظهور کوچکترین نشانهٔ پیری یا بیماری

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

در شاه، او را می‌کشتند تا جانشین سالم و قدرتمند او بر آنها و طبیعت حکم براند تا بدین شکل، روند باروری طبیعت مختل نشود (فریزر، ۱۳۸۸: ۲۹۵ ـ ۳۲۲). بهار معتقد است که این آیین بعدها و در دوران تبدیل ساختار جوامع از مادرسالاری به پدرسالاری تغییر می‌کند. در این مرحله، حکومت مردان جایگزین فرمانروایی زنان شده بود و دیگر امکان نداشت پادشاه مرد را چون گذشته قربانی باروری و فراوانی محصول کرد؛ اما قدرت سنتهای کهن از میان بردن این آیین را مانع می‌شد (بهار، ۱۳۷٦: ٤۹)؛ به همین دلیل با تدبیری رسم را تغییر دادند به گونه‌ای که به جای کشتن شاه، او را از سلطنت برکنار می‌کردند و شخص دیگری را به جای او می‌نشاندند که معمولاً فردی گناهکار یا غریبه بود. این پادشاه جعلی پس از چند روز سلطنت به جای پادشاه واقعی کشته می‌شد و پادشاه اصلی دوباره بر مسند قدرت می‌نشست. به نظر می‌رسد چندی بعد نیز به جای کشتن شاه موقت به زدن وی اکتفا کرده‌اند. گویا چنین رسمی در ایران باستان نیز رایج بوده است و با اینکه رشد عقلانی بشر و اخلاقیات بعدها این آیین را به مرور از میان برد آیین «میر نوروزی» نشانه‌ای بر وجود چنین رسمی در ایران می‌تواند باشد.

آیین میر نوروزی، که صورت کاهش‌یافتهٔ آیین پادشاه مقدس بود، سالی یک‌بار همزمان با رسیدن نوروز برگزار می‌شد. مطابق این آیین، پادشاه، پنج روز از سلطنت برکنار می‌شد و شخص دیگری، موقت به جای او پادشاه می‌شد و بر کشور حکومت می‌کرد و همگی موظف بودند از او اطاعت کنند؛ به این ترتیب، نظم معمول و رایج در کشور به هم می‌ریخت و همه به شادی و شادخواری رو می‌آوردند. سرانجام در روز پایانی جشن، میر نوروزی (شاه موقت) را از پادشاهی برکنار می‌کردند و چند سیلی به او می‌نواختند. سپس پادشاه اصلی بر مسند قدرت تکیه می‌زد و گویی دوباره متولد شده بود (همان: ۲۲٦ و قزوینی، ۱۳۲۳: ۳).

این جشن را باید گونهٔ کاهش‌یافتهٔ آیین پادشاه مقدّس دانست که در آن به جای کشتن پادشاه، سلطنت را با تمام لوازمش چند روزی در اختیار پادشاهی جعلی می‌گذارند و در انتها با راندن وی، پادشاه واقعی را با قدرتی افزونتر دوباره بر اریکهٔ قدرت می‌نشاندند و به این وسیله مانع بروز هرگونه کاستی در روند باروری طبیعت می‌شدند.

حال بخشی از این آیین اسطوره‌ای به این شکل در قصهٔ عامیانهٔ «کاکایی که دختر اربابش رو به تخت سلطنت رسوند» به جای مانده است که باز روی شانهٔ مسافر تازه‌وارد

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

می‌نشیند و این تازه‌وارد، که غلامی بی‌اصل‌ونسب است به پادشاهی برگزیده می‌شود.

> اسطوره هرگز کاملاً نابود نمی‌شود؛ تغییر شکل می‌دهد؛ ادغام می‌شود و با انطباق خود با مسائل و مضمونهای تازه، حیاتی تازه از سر می‌گیرد و به دوام و پایایی می‌رسد و همین ظرفیت انطباق و تغییرپذیری است که عاملِ اصلی دوام اسطوره به شمار می‌آید (رستگارفسایی، ۱۳۸۸: ۲۵).

٤-۲-۵ آناهیتا در قالب پری آب‌ها

در چند قصهٔ این کتاب با شخصیتی مواجه می‌شویم که در آب زندگی می‌کند و قهرمان را با خود به داخل آب می‌برد. در قصهٔ «ملک محمد و طلسم دختر شاپور شاه» در کنار چشمهٔ آب، دختری درون جوی آب است که از آن بیرون می‌آید. او که مانند آفتاب می‌درخشد با ترکهٔ در دستش آدمیان را تبدیل سنگ می‌کند (الولساتن، ۱۳۷٦: ۸۱).

این موجود مؤنث، که در آب زندگی می‌کند، گاه در هیئت ماهی، و یا نیمه‌ماهی و نیمه‌انسان است. در قصهٔ «دختر ماهی‌فروش و لنگه‌کفش»، شخصیت دختر داستان وقتی ماهی‌هایی را کنار دریا می‌برد که پدرش از دریا آورده است تا بشوید، یکی از ماهیها از دست دختر لیز می‌خورد و در آب می‌افتد. دختر نیز شروع می‌کند به گریه کردن. ناگهان ماهی بزرگی از دریا بیرون می‌آید و به او می‌گوید از این به بعد به جای مادرش به او رسیدگی خواهد کرد (همان: ۱۱۱).

در قصهٔ «حاتم طایی»، حاتم که برای یافتن پاسخ سؤالات دختر تاجر به سفر می‌رود، هنگامی که کنار دریا به شستن لباسهایش مشغول می‌شود، دستی او را به داخل آب می‌کشد و با خود می‌برد. در عمق دریا «نازنینی» را می‌بیند که نصف تن او به شکل ماهی و نصف دیگر آن آدم است (همان: ۱۲۵). بعید نیست که این پری که در آب می‌زید، صورت دیگری از ایزدبانوی نگهبان آب آناهیتا باشد.

آناهیتا، ناهید یا اَردویسور آناهیتا[٦] یکی از ایزدبانوان ایرانی-آریایی است که در یشت پنجم اوستا پرستیده و توصیف شده است. او توسط اهورامزدا و زرتشت ستوده شده و دارای ارزش و اعتبار بسیاری است. آناهیتا هدایت و نگهبانی تمام آبهای جهان را به عهده دارد. در بخش آبان‌یشت در یشت‌های اوستا در ستایش آناهیتا آمده است: «اوست که در بسیار فره‌مندی همچند همهٔ آبهای روی زمین است... بدان هنگام که اردویسور آناهیتا ـ آن دارندهٔ هزار دریاچه و هزار رود، هریک به درازای چهل روز راهِ

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

مردی چابک‌سوار ـ به‌سوی دریای فراخ‌کرت روان شود» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۲۹۸). استرابون می‌گوید ایرانیان هنگام پرستش آناهیتا این جملات را تکرار می‌کردند: «ستایشگرم آب پاک سودرسان زندگی‌ساز را ستایشگرم آن اردویسور اناهیته را؛ آن نگهبان شایستهٔ آبهای نیالودهٔ گیتی را» (بنی‌اسد، ۱۳۹۷: ۱۶۲).

در قصه‌های عامیانه پری‌ای زیبا را می‌توان یافت که در آب زندگی می‌کند و ویژگیهایی خارق‌العاده و به نوعی خدای‌گونه دارد؛ گویی آب قلمرو اوست و حتی در مواردی شخصیت را با خود به درون قلمروش می‌کشاند. این پری آب‌نشین گمان می‌رود آناهیتا باشد که خاطرهٔ آن در پس ذهن ایرانی بعدها بدین شکل خود را نمایانده است.

۵-۲-۵ دیو قصه‌ها، دیوی زیرزمینی

دیوان در آغاز، گروهی از خدایان قوم آریایی ـ نیاکان مشترک ایرانیان و هندوان ـ بودند؛ اما با گذشت زمان نوعی نگرش کاملاً متضاد میان آریاییهای مقیم هند با آریاییهای مقیم ایران در مورد دیو شکل گرفت. در آیین ودایی خدایان اسورا و خدایان دئوه به‌صورت یکسان پرستش می‌شدند و از هر دو گروه حاجت خواسته می‌شد؛ به عبارت دیگر، این خدایان هم‌شأن بوده، و به یک میزان مورداحترام قرار می‌گرفته‌اند؛ اما به مرور در مقابل هم قرار گرفتند و حتی اشعاری دربارهٔ دشمنی میان آنها سروده شد. در متن‌های جدیدتر تقابل و رقابت این دو گروه بیشتر می‌شود و در نهایت در سرزمین هندوستان، خدایان گروه دیوها منصب خدایی خود را نگاه می‌دارند و گروه دیگر یعنی اسوراها از سریر خدایی به مقام ضدخدایی سوق داده شدند. از آن پس در هندوستان تنها دیوان ستایش می‌شوند و در وداهای متأخر، اسوراها که همان اهوراهای ایرانی هستند به‌صورت موجودات نابکار درمی‌آیند.

در این اندیشه، فرهنگ و پیشینهٔ مشترک میان آریاییان در ایران به‌گونهٔ دیگری متجلی می‌شود. اسوراها در ایران به‌صورت اهورا یا اَهوره درمی‌آیند و درنهایت بزرگترین خدا را اهورامزدا می‌نامند؛ اما در گاهان، کهن‌ترین بخش اوستا، دیوها ایزدانی بد هستند؛ موجوداتی که هرچند مینوی‌اند؛ گماشتگان دنیای بدی هستند که الوهیتشان توسط زرتشت انکار شده است و درواقع ایزدانی بودند که زرتشت آنها را خدای دروغین می‌دانست (کریستین‌سن، ۲۵۳۵: ۱ ـ ۹ و آموزگار، ۱۳۷٤: ۱٤ ـ ۲٤).

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

نگرش منفی به دیوان، خدایان کهنی که مردم قبل از زرتشت می‌پرستیدند، پس از زرتشت نگرش غالب می‌شود و همین نگرش منفی در شاهنامه بازتاب می‌یابد. «در شاهنامه دیوان زشت‌رو، سنگدل و ستمکاره هستند و از نیروی بدنی عظیمی برخوردارند. آنان می‌توانند تغییر شکل بدهند و در انواع افسونگری نیز چیره‌دستند» (واحددوست، ۱۳۸۷: ۲۸۷).

در قصه‌های مشدی گلین در قصهٔ «ملک جمشید و دیب سیب‌دزد» (الول‌ساتن، ۱۳۷٦: ۳۳۲) حضور دیو را می‌بینیم. آنچه در رابطه با دیو در این قصه قابل‌توجه است، محل زندگی اوست. در این قصه دیو در زیر زمین و درون چاه زندگی می‌کند. در روایاتی از اساطیر ایرانی، دیوها به دست زرتشت از روی زمین رانده می‌شوند و در زیرزمین به زندگی خود ادامه می‌دهند. «دیوان که پیش از زرتشت با چهره‌ای دیده‌شدنی روی زمین رفت‌وآمد می‌کردند و بر زنان به جبر و عنف دست می‌یافتند، سرانجام در اثر استغاثهٔ زرتشت به درون زمین رانده شدند» (کریستین‌سن، ۲۵۳۵: ۲۱).

زندگی کردن دیوان در زیر زمین در داستانهای عامیانه دیگری نیز تکرار شده است.[۷] از این بُعد از سرنوشت دیو در شاهنامه، که اصلی‌ترین جلوه‌گاه اسطوره‌های ایرانی است، اثری نمی‌یابیم. دیوان شاهنامه روی زمین و حتی در میان کوه‌ها می‌زیند. به نظر می‌رسد این بعد مغفول‌مانده در متونی نظیر شاهنامه در روایتهای شفاهی و قصه‌های عامیانه باقی مانده است. هم‌چنین دزدیده شدن دختری زیبا توسط دیو موتیفی است که در دیگر داستانهای عامیانه نیز دیده می‌شود و احتمالاً به همان دست‌درازی دیوها به زنان به جبر و عنف، که از کریستین سن نقل کردیم، بازمی‌گردد و به نظر می‌رسد این موتیف بازماندهٔ این اندیشهٔ اسطوره‌ای در مورد دیوان باشد.

۳-۵ ادغام

منظور از ادغام حالتی است که در آن تعدادی از شخصیت‌های اساطیری یا خدایان در یک شخص خاص، گرد می‌آیند (بهار، ۱۳۷٦: ٤۳). در قصه‌های مشدی گلین در یک مورد این دگرگونی اسطوره‌ای را می‌یابیم.

۱-۳-۵ شاهزاده ابراهیم آمیخته‌ای از سیاوش و گشتاسب

با نگاهی به ساختار قصهٔ «کرّهٔ دریایی» درمی‌یابیم که بنمایه‌هایی مشابه با اسطورهٔ سیاوش و گشتاسب در شاهنامه دارد و این قصه به‌نوعی آمیخته‌ای از این دو داستان

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

اسطوره‌ای است به گونه‌ای که بخش ابتدایی آن شبیه داستان سیاوش در شاهنامه است و بخش دیگرش با ماجرای گشتاسب و کتایون شباهت تامی دارد.

از جمله شباهتهای ابراهیم در قصهٔ کرّهٔ دریایی با داستان سیاوش در شاهنامه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

ـ سیاوش و ابراهیم هر دو فرزند محبوب شاه هستند و در داستان مادر ندارند.

ـ عنصر نامادری در هر دو داستان نقش پررنگی دارد که قصد جان شخصیت اصلی را می‌کند (فردوسی، ١٣٦٦/ ٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٨).

ـ همان‌گونه که ابراهیم با اسب به سرزمین شرقی فرار می‌کند، سیاوش نیز نظیر ابراهیم برای دفع شر نامادریش به ناچار از کشور می‌گریزد و به مانند او به کشور شرقی پناهنده می‌شود (همان: ٢٨١).

جایگاه ویژهٔ اسب در این داستان نیز قابل‌تأمل است. حصوری که تحقیق مفصلی دربارهٔ اسطورهٔ سیاوش و سوگ او انجام داده، معتقد است «سیاوش در ابتدا اسب و سپس سوار است؛ آن‌گاه از حد سوار (شاه) هم بالاتر می‌رود و جای یکی از خدایان هندواروپایی را می‌گیرد و نیرومندترین خدای آسیای مرکزی می‌شود» (حصوری، ١٣٨٠: ٣٤). نقل این قول و اهمیت آن به دلیل جایگاه ویژه‌ای است که اسب در این قصهٔ دارد و این مسئله شاید از رگه‌های پنهان اسطورهٔ سیاوش در این قالب جدید باشد.

بخش دیگر قصهٔ شاهزاده ابراهیم با ماجرای گشتاسب و کتایون شباهت بسیاری دارد؛ آنجا که گشتاسب از سر قهر با پدرش که پادشاهی را به او نسپرده است به روم می‌رود و با کتایون دختر قیصر روم ازدواج می‌کند. از شباهتهای این دو داستان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

ـ شاه مشرق سه دختر دارد و قیصر شاه روم هم سه دختر (فردوسی، ١٣٦٦/ ٥: ١٩).

ـ شازده ابراهیم روزها دسته گل می‌پیچد و برای دختران شاه می‌برد که عشقی میان او و دختر پادشاه ایجاد می‌شود. در شاهنامه نیز کتایون شبی در خواب گشتاسب را می‌بیند که به یکدیگر دسته گل می‌دهند و عاشق او می‌شود (فردوسی، ١٣٦٦/ ٥: ٢٠).

ـ در قصه، شاه کشور شرقی برای ازدواج دخترانش مردم شهر را در میدان شهر جمع می‌کند تا با پراندن باز برایشان همسر برگزینند. در روایت دوم این قصه، باز روی فردی می‌نشیند که دختران می‌خواهند (ص٣٨). قیصر نیز برای برگزیدن شوی و ازدواج

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

دخترش کتایون، جوانان شهر را یک جا گرد می‌آورد تا کتایون از میان آنها همسری انتخاب کند (فردوسی، ١٣٦٦/ ٥: ٢٠).

ـ در شاهنامه قیصر از انتخاب کتایون یعنی گشتاسب برآشفته می‌شود که غیررومی و گمنام است (فردوسی، ١٣٦٦/ ٥: ٢١). در قصه نیز شاه از انتخاب ابراهیم توسط باز عصبانی می‌شود که شاگرد باغبان است.

ـ در نهایت هر دو شاه با ازدواج موافقت می‌کنند؛ اما دختر را از خود طرد می‌کنند.

ـ قیصر، که از ازدواج کتایون ناخرسند بود، تصمیم می‌گیرد دو دختر دیگرش را با آزمون ازدواج شوهر دهد؛ پس به خواستگاران دخترش می‌گوید که شرط ازدواج، کشتن گرگ و اژدهاست. دو خواستگار، که توانایی این کار را ندارند از گشتاسب می‌خواهند این شکار را انجام دهد. گشتاسب نیز پس از شکار گرگ و اژدها دندانهایشان را نزد خود نگاه می‌دارد و اجساد را به آنها تحویل می‌دهد. کمی بعد که در مسابقات چوگان و تیراندازی قدرت خود را نشان می‌دهد به قیصر اعلام می‌کند که گرگ و اژدها را وی کشته است (فردوسی، ١٣٦٦/ ٥: ٢٤ ـ ٥٠). در قصه، شاه کشور شرق بیمار می‌شود و حکیمان گوشت شکار (در روایت دوم مغز آهو ص٣٩) را به عنوان دوای او تجویز می‌کنند. دو داماد دیگر، که در یافتن شکار عاجزند، آهوانی را که ابراهیم با نگهداشتن سرشان به آنها می‌دهد، نزد شاه می‌برند و شاه نیز درنهایت با خوردن کلهٔ آهوان بهبود می‌یابد.

ـ در قصهٔ گلین خانم، شاه شرق پس از اینکه از اصل‌ونسب و تواناییهای ابراهیم آگاه می‌شود با او با احترام برخورد می‌کند و ترتیب ازدواج دخترش را با ابراهیم می‌دهد. قیصر هم که از دلاوریهای گشتاسب در مسابقات متعجب می‌شود، وقتی درمی‌یابد که وی همان داماد خودش است و شکار گرگ و اژدها کار او بوده است از او پوزش می‌خواهد و به او بسیار احترام می‌گذارد (فردوسی، ١٣٦٦/ ٥: ٥٠).

٤-٥ ورود عناصر بیگانه

اساطیر بویژه به علت حضور در مکانها و میان اقوام مختلف تحت تأثیر آن جغرافیا و فرهنگ اقوام مختلف برخی عناصر و ویژگیهای جدید را به خود می‌پذیرند (بهار، ١٣٧٦: ٤٤).

١-٤-٥ سیمرغی دیگرگون

در قصهٔ «شرط‌بندی سیمرغ و سلیمان»، سیمرغ دختری را با خود به کوه می‌برد و بزرگ

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

می‌کند. این کار بسیار شبیه خویشکاری سیمرغ در داستان زال در شاهنامه است؛ اما سیمرغ در قصهٔ مشدی گلین تفاوتهای چشمگیری هم با داستان زال و سیمرغ شاهنامه دارد. در قصهٔ مشدی گلین، سیمرغ کودک را با گهواره‌اش می‌رباید و با خود به کوه می‌برد؛ اما سیمرغ در اسطورهٔ زال، زال پس‌افکنده‌شده را به عنوان غذای کودکانش با خود می‌برد؛ اما دلش بر او به رحم می‌آید و او را بزرگ می‌کند. کودک در اسطورهٔ زال پسر است اما در قصهٔ گلین دختر. کودک در اسطورهٔ زال با بچه‌های سیمرغ همبازی می‌شود اما در قصه با دیوان همدم و همنشین می‌شود.

هم‌چنین، سیمرغ در متون حماسی مانند حکیمی دانا همهٔ اسرار را می‌داند و می‌تواند آینده را پیش‌بینی کند. سیمرغ در شاهنامه از تقدیر و سرنوشت آگاهی دارد و به رستم نیز اطلاع می‌دهد؛ اما سیمرغ در قصهٔ «شرط‌بندی سیمرغ و سلیمان» نه‌تنها از پیش‌بینی آینده ناتوان است، بلکه خواست و اراده‌اش نیز در برابر تقدیر و سرنوشت مغلوب می‌شود.

قصه‌ای شبیه این در ادبیات عامهٔ افغانستان نیز وجود دارد. در آن داستان پادشاه برای اینکه دخترش را به مرد چوپان ندهد، او را به سیمرغ می‌سپارد تا به بیابانی ببرد که در آن آدمیزاد نباشد؛ ولی پسر چوپان آنجا را پیدا و بعد از مدتی با دختر ازدواج می‌کند و برمی‌گردد. پادشاه نیز به ناچار تقدیر را می‌پذیرد و ضرب‌المثل «قسمت را سیمرغ رد کرده نمی‌تواند» از آن ساخته می‌شود (رحمانی، ۱۳۷۷: ٤٠٥ به نقل از رویانی، ۱۳۹٦: ۹۹). این مسئله می‌تواند بیانگر تأثیر عمیق حضور چندقرنهٔ تفکر اشعریگری بر ذهنیت ایرانی و اثرگذاری آن حتی بر حیطهٔ روایت‌های بازمانده از اسطوره‌ها باشد.

۲-٤-۵ از البرز اساطیر تا قاف قصه

در قصه‌های مشدی گلین در چند موضع از قلهٔ قاف ذکری به میان می‌آید. در داستان «حاتم طایی»، حاتم برای یافتن پاسخ دختر به کوه قاف می‌رود (الولساتن، ۱۳۷٦: ۱۲۲)؛ اما قاف در داستان «شرط‌بندی سیمرغ و حضرت سلیمان» بسیار قابل‌توجه است. کوه قاف در این داستان محل زندگی سیمرغ است (همان: ۳۲۱) پیشتر از شباهت خویشکاری سیمرغ در این قصه با داستان سیمرغ و زال سخن گفتیم؛ اما باید توجه کرد که در شاهنامه محل زندگی و آشیانهٔ سیمرغ در البرز کوه است. در داستان زال آمده است:

فرود آمد از ابر، سیمرغ و چنگ　　بزد برگرفتش از آن گرم سنگ
ببردش دمان تا به البرز کوه　　که بودش بر آنجا کُنام گروه
(فردوسی، ۱۳٦٦: ۱٤٥)

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

به نظر می‌رسد که البرز اساطیری در گذر تاریخ بمرور با کوه قاف یکسان پنداشته شده است. اصلی‌ترین جلوه‌گاه این تخلیط، متون عرفانی از جمله منطق‌الطیر عطار است. در منطق‌الطیر عطار، که داستان یافتن سیمرغ است، جایگاه سیمرغ در کوه قاف است.

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف　　در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمـرغ سلـطان طیـــور　　او بـه مـا نـزدیک و مـا زو دور دور

(عطار، ۱۳۸٤: ۷۱٤)

کریمیان در بخشی از کتاب خود، که پژوهشی در باب مکانهای جغرافیایی در شاهنامه است به بررسی تطبیقی البرز و قاف پرداخته و پس از بیان همانندیها چنین نتیجه گرفته است:

> تردیدی باقی نمی‌ماند که البرز و قاف یکی است و به آن صورت که از آن تعریف شده است جنبهٔ مینوی و مثالی دارد و مصدوقهٔ آن در زمین، کوه عظیم منطقهٔ قفقاز است و کوه‌های دیگر زمین همه فرعی از آن است؛ چنانکه کوه هندوکش را قاف و نیز البرز گفته‌اند (کریمیان، ۱۳۷۵: ۱۲۹).

یکی از جلوه‌های این دگردیسی قصهٔ عامیانه «شرط‌بندی سیمرغ و حضرت سلیمان» است؛ اما آنچه در این قصه قابل‌توجه است این مسئله است که این‌بار نه سیمرغ عرفانی، بلکه سیمرغی مشابه با سیمرغ شاهنامه و به نوعی سیمرغ اسطوره‌ای به‌جای کوه البرز در قاف کُنام دارد.

۵. نتیجه

با بررسی قصه‌های مشدی گلین درمی‌یابیم که اسطوره‌های مختلفی در بخشی ازقصه‌های آن بازتاب یافته است؛ از جمله اسطوره‌های شاهنامه و دیگر آیینهای اسطوره‌ای ایرانی. این مسئله نمایانگر این است که ذهنیتی اسطوره‌ای بر ساختار بخشی از این کتاب حکمفرماست و این خود از درهم‌تنیدگی قصه‌های ایرانی با برخی بنمایه‌ها و عناصر اسطوره‌ای حکایت دارد؛ اما این بنمایه‌های اسطوره‌ای در فرایند درآمدن به قالب قصه‌های عامیانه دچار تغییرات مختلفی شده است.

به نظر می‌رسد الگویی که مهرداد بهار برای شکلهای تحول اساطیر ایرانی ارائه کرده است برای تبیین تحولات اساطیر راه یافته به قصه‌های عامیانه نیز کارایی دارد. تحولات

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

اساطیر در این قصه‌ها بیشتر از نوع شکستگی و دگرگونی است و ادغام تنها در یک مورد اتفاق افتاده است. بخشی از این دگرگونیها برای ملموستر کردن پدیده‌ها و شخصیت‌های اساطیری بوده است تا در قالب قصه‌ها به‌صورت مادی‌تر و زمینی‌تر حضور یابند. هم‌چنین برخی اسطوره‌ها نیز در قصه‌ها در پیکری جدید نمودار شده‌اند تا با هماهنگ کردن خود با عرصه و فضای روایت جدید، حیاتی دوباره بیابند.

مسألهٔ دیگری که با بررسی ردپای اساطیر در قصه‌ها می‌توان دریافت، انعکاس برخی ابعاد فراموش‌شدهٔ اساطیر در آنهاست. این قصه‌ها بخشها و ابعادی از اساطیر را، که در منابع مکتوب بویژه شاهنامه، اصلی‌ترین جلوه‌گاه اساطیر ایران، چندان منعکس نشده در خود نگه داشته و در قالب و ساختاری بازتاب داده است که با روایت قصه تناسب دارند. بی‌شک شناسایی و توجه به این بخشهای فراموش شده می‌تواند نکات و یافته‌های تازه‌ای را برای اسطوره‌پژوهان آشکار کند.

در مجموع می‌توان گفت هنگام پژوهش دربارهٔ اسطوره‌ها و تأثیر آنها بر فرهنگ دوران متأخر، شایسته است به فرهنگ عامه و بویژه قصه‌های عامیانه بیشتر پرداخته شود. مطمئناً توجه به این قصه‌ها می‌تواند شناخت کاملتری از اسطوره‌ها و چگونگی تغییر شکل آنها در دوره‌های بعدی به دست دهد. اینکه اسطوره‌ها در قصه‌های عامیانه در هیئتی دگرگون ظاهر می‌شود، حتی ممکن است از طریق روشن کردن برخی سازوکارهای شکل‌گیری و تغییر شکل روایات شفاهی، هم به درک بهتر صورت ابتدایی و اصلی اسطوره‌ها کمک کند و هم گوشه‌ای از چگونگی تغییر اساطیر را در طول تاریخ بازنماید.

پی‌نوشتها

1. Marchen

۲. در این زمینه نک: بیات، حسین (۱۳۸۹) «محوریت قهرمانان زن در قصه‌های عامیانه» در نقد ادبی. س سوم. ش ۱۱ و ۱۲. پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ص ۸۷ـ۱۱۵.

۳. خلاصهٔ قصه این‌چنین است: پادشاهی سه پسر به نامهای ملک جمشید، ملک خورشید و ملک محمد داشت. او در حالت احتضار به فرزندانش وصیت می‌کند که هرگز از آن دروازهٔ شهر که بسته است خارج نشوند. ملک جمشید و ملک خورشید به سخنان پدر توجهی نمی‌کنند و برای شکار آهویی از آن در خارج می‌شوند. در تعقیب خود به چشمه‌ای می‌رسند که از درون آن دختری خارج می‌شود و آنها را سنگ می‌کند. برادر سوم، که در جستجوی برادرانش به چشمه می‌رسد و به راهنمایی سه کبوتر در زیر جامی که درون چشمه قرار داشت، دری مخفی را پیدا می‌کند که به دالانی راه دارد؛ در انتهای

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

دالان به باغی می‌رسد و دختری را می‌بیند که برادرهایش را طلسم کرده بود و بر رویش خنجر می‌کشد؛ اما شیفتهٔ دختر می‌شود؛ برادرهایش را فراموش می‌کند و با دختر ازدواج می‌کند. روزی آب، لنگه‌کفش دختر را تا مصر می‌برد و پسر پادشاه مصر برای آشنایی با صاحب لنگه‌کفش پیرزنی را می‌فرستد که آن پیرزن ملک محمد را می‌کشد و دختر را با خود می‌برد. وزیر به جست‌وجوی ملک محمد درمی‌آید و با راهنمایی کبوترها، پیکر او را معالجه می‌کند. از سوی دیگر، دختر پیرزن را از بین می‌برد و ملک محمد او را پیدا می‌کند. دختر، برادران ملک محمد، ملک جمشید و ملک خورشید را که طلسم کرده بود از طلسم رهایی می‌بخشد و دختر همراه کلفت و نوکر در خوشی زندگی می‌کند.

۴. در این قصه روزی مردی خارکن تصمیم می‌گیرد برای رفقایش که در صحرا کار می‌کردند حلوا ببرد؛ به همین دلیل به همسرش می‌سپارد و او برایش حلوا درست می‌کند؛ اما دخترانش شب‌هنگام دور از چشم آنان حلواها را می‌خورند و به جای آن مشتی گل در ظرف می‌گذارند. این کار باعث خشم مرد خارکن می‌شود؛ به همین دلیل آنها را به قصد خانهٔ عمه‌شان می‌فریبد و پس از خروج از شهر در میانهٔ راه رها می‌کند و خود به تنهایی به خانه خواهرش می‌رود؛ اما شاه دختران را می‌یابد و خود با دختر کوچک ازدواج می‌کند و دو خواهر بزرگتر را به وزیرانش می‌دهد.

۵. کلان بر اساس تعریف دورکیم، گروهی است در قبیله، که در حیات جمعی قبیله نقش برتری‌دارنده‌ای دارد و دارای دو ویژگی است: نخست نوعی پیوند خویشاوندی که لزوماً بر قرابت خونی مبتنی نیست و آنان صرفاً به این دلیل که همه آنها با هم به یک نام خوانده می‌شوند، خود را در حکم اعضای یک خانواده یا همان کلان می‌دانند. ویژگی دوم این است که هر کلانی توتم خودش را دارد که از آنِ همان کلان است (دورکیم: ۱۳۹۳: ۱۳۷و۱۳۸).

6. ardwisarā Anāhitā

۷. برای نمونه نگاه کنید به قصهٔ «ماه‌پیشونی» در: مهتدی، ۱۳۹۸: ۱۸۵ـ۲۰۳؛ و قصهٔ «آلتین توپ» در: بهرنگی و تبریزی، ۱۳۵٤: ٦۱ـ٦۲

فهرست منابع

آموزگار، ژاله؛(۱۳۷٤) ***تاریخ اساطیری ایران***؛ چ دوم، تهران: سمت.

آیدنلو، سجاد؛(۱۳۸۸) ***از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامهٔ فردوسی)***؛ چ دوم، تهران: سخن.

الول ساتن، پال لارنس؛(۱۳۷٦) ***قصه‌های مشدی گلین خانم***؛ چ دوم، تهران: نشر مرکز.

الیاده، میرچا؛(۱۳۷٦) ***رساله در تاریخ ادیان***؛ ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: سروش.

ـــــــــــ؛(۱۳۹۲) ***چشم‌اندازهای اسطوره***؛ ترجمهٔ جلال ستاری، چ سوم، تهران: توس.

باستید، روژ؛(۱۳۹۱) ***دانش اساطیر***؛ ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: توس.

بنی‌اسد، زینب؛(۱۳۹۷) «اسطوره آب و باران در ادیان ایران باستان و هند» در *مطالعات ادبیات،*

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

عرفان و فلسفه، دورهٔ چهارم، ش ۱، ص ۱۵۳ ـ ۱۷۲.
بهار، مهرداد؛(۱۳۷٦) ***جستاری چند در فرهنگ ایران***؛ چ سوم، تهران: فکر روز.
ـــــــــــ؛ (۱۳۹۵) ***از اسطوره تا تاریخ***؛ چ نهم، تهران: چشمه.
ـــــــــــ؛ (۱۳۹۵) ***پژوهشی در اساطیر ایران***؛ چ نهم، تهران: آگه.
بهرنگی، صمد و بهروز تبریزی؛(۱۳٥٤) ***افسانه‌های آذربایجان***؛ تهران: انتشارات نیل.
پراپ، ولادیمیر؛(۱۳٦۸) ***ریخت‌شناسی قصه‌های پریان***؛ ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
ـــــــــــ؛(۱۳۷۱) ***ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان***؛ ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
تالکین، جی. آر.؛(۱۳۸۱) «دربارهٔ داستان پریان»؛ ترجمهٔ مراد فرهادپور، در *ارغنون*، پاییز ۱۳۸۳، ش ۲۵، ص ٤٥ـ٦۲.
حصوری، علی؛(۱۳۸۰) ***سیاوشان***؛ تهران: چشمه.
خدیش، پگاه؛ (۱۳۸۷)***ریخت‌شناسی افسانه‌های جادوی***؛ تهران: علمی و فرهنگی.
خرمشاهی، بهاءالدین؛(۱۳۸۹) ***حافظ‌نامه***. چ سیزدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
خوارزمی، حمید؛(۱۳۹۲) «باور بلاگردانی در شاهنامه»؛ در دوفصلنامهٔ *فرهنگ و ادبیات عامه*، دورهٔ یک، ش دو، ص ۱ ـ ۲٤
داد، سیما؛(۱۳۹۰) ***فرهنگ اصطلاحات ادبی***؛ چ پنجم، تهران: مروارید.
دورکیم، امیل؛(۱۳۹۳) ***صور بنیانی حیات دینی***؛ ترجمهٔ باقر پرهام، چ پنجم، تهران: مرکز.
دوستخواه، جلیل؛(۱۳۸٥) ***اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی***؛ چ دهم، تهران: مروارید.
رستگار فسایی، منصور؛(۱۳۸۸) ***پیکرگردانی در اساطیر***؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
رویانی، وحید؛(۱۳۹٦) «سیمرغ در ادبیات عامیانهٔ ایران»؛ در *فرهنگ و ادبیات عامه*، س پنجم، ش ۱٦، ص ۸۹ تا ۱۰۸.
شمیسا، سیروس؛(۱۳۹٦) ***شاه نامه‌ها***، تهران: هرمس.
عطار، محمد بن ابراهیم؛(۱۳۸٤) ***منطق‌الطیر***؛ تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
فردوسی، ابوالقاسم؛(۱۳٦٦) ***شاهنامه***؛ به کوشش جلال خالقی‌مطلق، ج ۱ ـ ٥، نیویورک: bibliotheca persiaca.
فروید، زیگموند؛(۱۳٦۲) ***توتم و تابو***، ترجمهٔ دکتر ایرج پورباقر، تهران: آسیا.
فریزر، جیمزجرج؛(۱۳۸۸) ***شاخهٔ زرّین***؛ ترجمهٔ کاظم فیروزمند، چ ششم، تهران: آگاه.
قزوینی، محمد؛(آبان۱۳۲۳) «میر نوروزی»؛ در *یادگار*، ش ۳، ص ۱٦-۱۳.

[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]

کریستین‌سن، آرتور؛(۲۵۳۵) ***آفرینش زیانکار در روایات ایرانی***؛ ترجمهٔ احمد طباطبایی، تبریز: دانشگاه تبریز.
کریمیان، حسین؛(۱۳۷۵) ***پژوهشی در شاهنامه***؛ به کوشش علی میرانصاری، تهران: سازمان اسناد ملّی ایران، ۱۳۷۵.
مختاریان، بهار؛(۱۳۸٦) «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها»؛ در *نامهٔ انسان‌شناسی*، ش ۸، ص۱۱۹ـ ۱۳۹.
مزداپور، کتایون؛(۱۳۷۷) «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن»؛ در *مجلهٔ فرهنگ*، س یازدهم، ش ۱و۲، ص ۱۰۳ ـ ۱۲۵.
مهتدی، فضل‌الله؛(۱۳۹۸) ***افسانه‌های کهن ایران***؛ گردآورنده محمد قاسم‌زاده، چ ششم، تهران: هیرمند.
ناقد،خسرو؛(۱۳۷٦) «ایران‌شناسی در غرب»؛ در ایرانشناسی، س نهم، ش ۳، ص ۵۷۱ ـ ۵۷۵.
واحددوست، مهوش؛(۱۳۸۷) ***نهادینه‌های اساطیری در شاهنامهٔ فردوسی***؛ چ دوم، تهران: سروش.
وراوینی، سعدالدین؛(۱۳٦۷) ***مرزبان‌نامه***؛ به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
هینلز، جان؛(۱۳۹۹) ***شناخت اساطیر ایران***؛ ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ بیست‌وچهارم، تهران: چشمه.
یاحقی، محمدجعفر؛(۱۳۸٦) ***فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی***؛ چ دوم، تهران: سروش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی
[Downloaded from lire.modares.ac.ir on 2023-04-26]
[DOR: 20.1001.1.17352932.1401.19.78.6.6]
[DOI: 2634.19.78.4]