



## Analysis of the role and function of archetypes in six long Persian folk tales

Roya Najafian Kohan <sup>1</sup> | Hamid Reza Kharazmi <sup>2\*</sup> |

Seyed Amir Jihadi Hosseini <sup>3</sup>

1. Ph.D. student in Persian Language and Literature, Faculty of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran. Email: royakohan@uk.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman Iran. Email: hmidrezakharazmi@uk.ac.ir
3. Associate Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran. Email: Jahadi@uk.ac.ir

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

**Received:** 10/05/2025

**Received in revised form:**

06/01/2026

**Accepted:** 07/01/2026

**Published online:** 22/06/2026

**Keywords:**

Myth,  
Archetype,  
Collective,  
Unconscious,  
Popular,  
Literature.

---

### ABSTRACT

Folklore has extensively drawn on mythological and archetypal concepts to enrich its narratives. This study examines six major works of Persian folklore from a mythological-archetypal perspective, aiming to identify the most frequently occurring archetypes and their functions. Through textual analysis, the study demonstrates that archetypes serve not only as narrative or decorative elements but also as fundamental mechanisms for generating meaning. Archetypes that have emerged throughout history in response to humanity's most basic needs and fears appear most frequently in folklore. These archetypes are classified into two main groups based on their function: (a) archetypes created through humanity's confrontation with life and its place in the cosmos (such as communication with the unseen world, prophecy, etc.), which serve a meaning-making function and help explain the human condition; and (b) archetypes arising from encounters with danger, rooted in the fear of death and the desire for immortality (such as the Water of Life, invulnerability, etc.), which have defensive and psychological functions and reflect humanity's efforts to overcome mortality and the transience of life. By activating layers of the collective unconscious, these two groups of archetypes connect the heroes' individual experiences to transtemporal and trans-spatial patterns. In doing so, they not only advance the plot and create suspense but also contribute to the consolidation of cultural beliefs, the re-creation of myths, and the enduring power of narratives.

---

**Cite this article:** Najafian Kohan, R.; Kharazmi, R.H. & Jahadi Hosseini, A. (2026). Analysis of the role and function of archetypes in six long Persian folk tales. *Research in Narrative Literature*, 15 (2), 173-204.



© The Author(s).

Publisher: Razi University

DOI: 10.22126/rp.2026.12159.2111

---

## Extended abstract

### Introduction

Folklore, one of the oldest and most dynamic forms of narrative in Iranian culture, has long served as a rich medium for expressing human beliefs, fears, desires, and fundamental needs throughout history. An examination of these texts reveals that a significant portion of their narrative structure, characters, and events is shaped by mythological and archetypal concepts—concepts rooted in the collective unconscious and arising in response to humanity's fundamental questions about life, death, destiny, and the relationship between humans and supernatural forces. Therefore, archetypes in folklore are not merely tools for enhancing narrative appeal; rather, they are meaningful and functional elements that elucidate the worldview underlying these stories.

Relying on the meaning-generating function of archetypes, this study examines six long Persian folk narratives from a mythological-archetypal perspective. It demonstrates how the authors of these texts, whether consciously or unconsciously drawing upon archetypes, have created narratives that both address the psychological needs of their audience and reflect the cultural structures of society. The analysis indicates that the archetypes employed can be classified into two main categories based on their function: first, archetypes that seek to explain "life" and humanity's place in the universe, creating a link between the earthly and the sacred to endow events with meaning; and second, archetypes that arise from humanity's confrontation with "death" and the threat of annihilation, expressing fundamental human fears alongside the desire for survival and immortality. Within this framework, mythological-archetypal criticism, as an efficient approach, makes it possible to explore the hidden layers of meaning in popular literary texts.

### Method

In this article, six works of folklore are examined from a mythological-archetypal perspective using a library-based research method. By identifying archetypal instances and employing descriptive and analytical approaches, the study seeks to answer the research questions posed.

### Conclusion

The findings of this research demonstrate that archetypes in long Persian folk stories serve a purpose beyond mere decorative or narrative elements; they function as fundamental structures in the formation of narrative, characterization, and the conveyance of meaning. The use of these archetypes enhances the impact of the text and fosters deep connections with the audience. Since archetypes originate from the collective unconscious, they occur with the highest frequency, emerging in response to the most significant phenomena of life and death, as well as the most fundamental questions and fears of humanity throughout history. How humans confront life and death and their place in the universe has been a central and enduring concern,

reflected in diverse ways across different cultures.

Based on this, the archetypes used can be examined in accordance with the approach of the article in two main categories: first, the archetypes that humans have created in facing life and their place in the universe; Such as communication with the occult, prophecy, world cup, magic, astrology and tools of knowledge of the unseen. In all these cases, the subconscious mind seeks to establish a relationship with the supernatural, which shows the human effort to dominate the forces of nature and physical and physical limitations. These types of archetypes have a meaningful and guiding function, and by connecting the material world to the sacred realm, they give conceptual depth to the narratives and interpret the actions of the heroes in the framework of an all-encompassing order. Second, the archetypes that are the result of man's encounter with death, the dangers that have always threatened his life, and annihilation, and are rooted in man's fundamental fear of nothingness and his desire for immortality, A need that has shown itself throughout the ages in different cultures; Concepts such as the water of life, physical appearance, long lives, immortality and the wonders of creatures that have appeared in public literature with various forms and functions.

Mosadegh's analysis showed that although writers of public literature have borrowed many ancient mythological patterns from Iran's ancient myths and national epics, in many cases there have been changes and innovations, leading to new literary creations. These changes can be described as the metamorphosis of archetypes in the transition from epic to public literature. These changes do not signify a break from the mythological tradition but rather reflect the dynamism of public literature and its adaptability to the intellectual, religious, and cultural transformations within society. Generally, the primary function of archetypes in these texts is to provide meaning to human experiences, address fundamental questions about life and death, and establish a connection between the mythological past and the current cultural state of society. From this perspective, public literature not only preserves the mythical heritage of predecessors but also recreates archetypes through narratives, thereby facilitating their continuity and revival in the minds and language of the audience. It thus establishes itself as one of the most important platforms for transmitting the collective unconscious.



## تحلیل نقش و کارکرد کهن‌الگوها در شش داستان بلند عامیانه فارسی

رویا نجفیان کهن<sup>۱</sup> | حمیدرضا خوارزمی<sup>۲</sup> | سید امیر جهادی حسینی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان ایران.

رایانامه: royakohan@uk.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان ایران.

رایانامه: hmidrezakharazmi@uk.ac.ir

۳. دانشیار، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان ایران.

رایانامه: Jahadi@uk.ac.ir

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

ادبیات عامیانه، برای غنای هرچه بیشتر آثار خویش، از مفاهیم اسطوره‌ای-کهن‌الگویی بهره برده است. در این پژوهش، شش اثر بلند ادب عامه، از این منظر مورد بررسی قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که کدام کهن‌الگوها، بسامد بیشتری داشته‌اند و هدف از کاربرد آن‌ها چه بوده است؟ با ذکر نمونه‌هایی، پژوهش به این نتیجه می‌رسد، کهن‌الگوها نه به‌عنوان عناصر صرفاً روایی، بلکه به مثابه سازوکارهایی بنیادین در تولید معنا نقش داشته‌اند و کهن‌الگوهایی که در طول اعصار، در پاسخ به بنیادی‌ترین نیازها و ترس‌های بشر آفریده شده‌اند، بیشترین بسامد را در ادب عامه یافته‌اند. بر همین اساس، کهن‌الگوها را طبق هدف آفرینش، در دو دسته اصلی بررسی کرده‌ایم: الف) کهن‌الگوهایی که انسان در رویارویی با زندگی و جایگاه خویش در جهان هستی، آفریده است؛ ب) کهن‌الگوهایی که نتیجه مواجهه انسان با خطرهای این دو گروه از کهن‌الگوها علاوه بر پیشبرد پیرنگ و ایجاد تعلیق، به تثبیت باورهای فرهنگی، بازآفرینی اسطوره‌ها و ماندگاری روایت‌ها یاری می‌رسانند. اگرچه نویسندگان، بیشتر این مفاهیم را از اسطوره و حماسه وام گرفته‌اند، اما در برخی موارد دست به تغییر و بازآفرینی زده‌اند و در این زمینه به خوبی عمل کرده‌اند.

#### واژه‌های کلیدی:

اسطوره، کهن‌الگو، ضمیر ناخودآگاه جمعی، ادب عامه.

**استناد:** نجفیان کهن، رویا؛ خوارزمی، حمیدرضا؛ جهادی حسینی، سید امیر (۱۴۰۵). تحلیل نقش و کارکرد کهن‌الگوها در شش داستان بلند عامیانه فارسی. *پژوهشنامه ادبیات داستانی*، ۱۵(۲)، ۱۷۳-۲۰۴.



حق مؤلف © نویسندگان

ناشر: دانشگاه رازی

DOI: 10.22126/rp.2026.12159.2111

## ۱. پیشگفتار

ادبیات عامه<sup>۱</sup>، به عنوان یکی از کهن‌ترین و پویاترین گونه‌های روایت در فرهنگ ایرانی، بستری مناسب برای بازتاب باورها، ترس‌ها، آرزوها و نیازهای بنیادین انسان در طول تاریخ فراهم کرده است. بررسی این متون نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از ساختار روایی، شخصیت‌ها و رویدادهای داستانی آن‌ها، برپایه مفاهیم اسطوره‌ای<sup>۲</sup> و کهن‌الگویی<sup>۳</sup> شکل گرفته است؛ مفاهیمی که ریشه در ضمیر ناخودآگاه جمعی<sup>۴</sup> دارند و در پاسخ به پرسش‌های اساسی بشر درباره زندگی، مرگ، سرنوشت و رابطه انسان با نیروهای ماورایی پدید آمده‌اند. از این رو کهن‌الگوها در ادب عامه نه تنها ابزاری برای جذابیت بخشی به روایت، بلکه عناصری معنا ساز و اثربخش به شمار می‌آیند که جهان‌بینی حاکم بر داستان‌ها را تبیین می‌کنند.

این پژوهش با تکیه بر همین کارکرد معنا پرداز کهن‌الگوها، شش داستان بلند عامیانه فارسی را از منظر اسطوره‌ای- کهن‌الگویی بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه نویسندگان این متون، با بهره‌گیری آگاهانه یا ناخودآگاه از کهن‌الگوها، روایت‌هایی آفریده‌اند که هم‌زمان پاسخ‌گوی نیازهای روانی مخاطب و بازتاب‌دهنده ساختارهای فرهنگی جامعه‌اند. تحلیل آثار، حاکی از آن است که کهن‌الگوهای به کاررفته را می‌توان بر اساس کارکردشان در دو دسته اصلی طبقه‌بندی کرد: از یک سو کهن‌الگوهایی که در پی تبیین «زندگی» و جایگاه انسان در جهان هستی‌اند و با ایجاد پیوند میان امر زمینی و امر قدسی، به رویدادها معنا می‌بخشند؛ و از سوی دیگر، کهن‌الگوهایی که از مواجهه انسان با «مرگ» و خطر نابودی، سرچشمه گرفته و بیانگر ترس‌های بنیادین بشر و میل او به بقا و جاودانگی هستند.

در چنین چارچوبی، نقد اسطوره‌ای- کهن‌الگویی<sup>۵</sup> به عنوان رویکردی کارآمد، امکان واکاوی لایه‌های پنهان معنا، در متون ادب عامه را فراهم می‌آورد. این شیوه از نقد در قرن بیستم شکل گرفت و مفاهیم آن، از حوزه‌های مختلفی چون روان‌شناسی<sup>۶</sup> و انسان‌شناسی<sup>۷</sup>، وارد ادبیات شد. در زمینه

1. Folklore
2. Mythical Concepts
3. Archetypes
4. Collective Unconscious
5. Mythological- Archetypal Criticism
6. Psychology
7. Anthropology

انسان‌شناسی، جیمز فریزر<sup>۱</sup> و کلود لوی-استراوس<sup>۲</sup> و در حوزه روان‌شناسی کارل گوستاو یونگ<sup>۳</sup>، یافته‌های باارزشی در اختیار این شیوه از نقد، قرار دادند. ارتباط این شیوه نقد با روان‌شناسی: «هر دو به انگیزه‌های زیربنایی رفتار بشری مربوط‌اند. تمایز بین این دو رویکرد به میزان و نوع قرابت‌های آنان مربوط می‌گردد. روان‌شناسی، تجربی و حسی است و با زیست‌شناسی<sup>۴</sup> ارتباط می‌یابد و حال آنکه اسطوره‌شناسی<sup>۵</sup> عقلانی و فلسفی است و با مذهب، انسان‌شناسی و تاریخ فرهنگ اقوام قرابت دارد» (گورین، ۱۳۷۷: ۱۷۲).

یونگ و استادش فروید<sup>۶</sup>، هر دو به وجود ضمیر ناخودآگاه و تأثیر چشم‌گیر آن در رفتار فرد، باور داشتند. اعتقاد به ضمیر ناخودآگاه جمعی، وجه تمایز اندیشه یونگ نسبت به فروید است (ر.ک، پاینده، ۱۳۹۷: ۳۱۰).

کهن‌الگو، به عناصر و الگوهای ثابت و بنیادینی اشاره دارد که در ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر به‌طور موروثی انتقال یافته و در در طی اعصار در فرهنگ‌های مختلف خود را نشان می‌دهد. «این عناصر چنان‌که قبلاً متذکر شده‌ام، آن‌هایی هستند که فروید «بقایای قدیمی» نامیده است. یعنی یک سلسله اشکال ذهنی که وجودشان را با هیچ یک از امور زندگی فردی نمی‌توان توضیح داد و ظاهراً شکل‌های ابتدایی، ذاتی و موروثی ذهن بشر را تشکیل می‌دهند» (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۰۰-۹۹).

تفسیر یونگ از اسطوره، به نظریه او درباره ناخودآگاه جمعی وابسته است؛ وی بر این باور بوده است که ناخودآگاه جمعی از طریق کهن‌الگو خود را ظاهر می‌سازد (ر.ک، الیاده، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

نقد اسطوره‌ای-کهن‌الگویی با توضیح کارکردهای عناصر اسطوره‌ای در متن، نشان می‌دهد که اثر ادبی چگونه با مفاهیم اسطوره‌ای و کهن‌الگویی غنی‌تر می‌شود و در مقابل، متون ادبی نیز چگونه باعث ادامه حیات و استمرار اسطوره‌ها می‌شود. منتقدان اسطوره‌شناس این رابطه دو سویه متن و اسطوره را بررسی می‌کنند تا نتایج آن را در متن، نمایان سازند.

نویسندگان و شاعران بسیاری در حوزه‌های مختلف ادبیات، به طور خودآگاه و ناخودآگاه، از عناصر اسطوره‌ای در آثارشان بهره برده‌اند؛ یکی از مهم‌ترین این حوزه‌ها، ادبیات عامه است. قصه‌ها<sup>۷</sup> و

1. James Frazer  
2. Claude Lévi- Strauss  
3. Carl Gustav Jung  
4. Biology  
5. Mythology  
6. Sigmund Freud

افسانه‌ها<sup>۸</sup> جزء کهن‌ترین آثاری هستند که از اندیشه و خیال جوامع بشری به جای مانده‌اند و اسطوره نیز روایتی است که دیرینه‌ترین اندیشه‌ها و باورهای مردم را در قالب شخصیت‌ها و رویدادهای غالباً فراطبیعی بازنمایی می‌کند. بنابراین اسطوره، در ادبیات عامه نقش بسزایی برعهده دارد. بن‌مایه و عنصر اصلی سازنده داستان، مضامین تکرارشونده‌ای است که در قالب کهن‌الگوها در داستان تداوم و تکامل می‌یابد (ر.ک، ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۱۱۱).

ادب عامه بخش مهمی از متون نثر فارسی را به خود اختصاص داده است. کهن‌الگوها به غنای هرچه بیشتر این متون کمک کرده‌اند. نقد کهن‌الگویی، کیفیت تأثیرپذیری ادب عامه از کهن‌الگوها را به ما نشان می‌دهد. در ادامه، پس از معرفی اجمالی آثار مورد واکاوی، با بررسی مؤلفه‌های کهن‌الگویی در آن‌ها، هدف نویسندگان از به‌کاربردن کهن‌الگوها و میزان موفقیت ایشان در این زمینه، توضیح داده می‌شود.

- *ابومسلم‌نامه*: یکی از کهن‌ترین حماسه‌های تاریخی<sup>۱</sup> زبان فارسی است. راوی داستان «حکیم ابوطاهر طرسوسی» معرفی شده است. احتمالاً چهارچوب کلی داستان، به وسیله همزمان وی در حیات یا در ممات او، ریخته شد. این طرح نخستین، با نقل یاران ابومسلم در هم آمیخته و با عناصر فراطبیعی و معجزات و سحر و جادو آراسته گردید. درگیری ابومسلم و یارانش با حمایت معنوی امام باقر (ع) با مروان، آخرین خلیفه اموی که دشمن خاندان پیامبر (ص) است، به پیروزی ابومسلم و نابودی امویان می‌انجامد.

- *داراب‌نامه*: شامل داستان داراب پادشاه کیانی، فرزند بهمن و دخترش همای است، و در ذیل این سرگذشت، داستان اسکندر و دارای‌دارایان و دختر او روشنک و ماجرای او با پسر فیلقوس مفصل بیان شده است. داستان بهمن در این کتاب هم، مانند همه متن‌های کهن فارسی، ترکیبی از تاریخ داستانی کیان با تاریخ پادشاهان هخامنشی است. نویسنده این اثر، در آغاز کتاب «استاد فاضل کامل ابوطاهر بن حسن بن علی موسی الطرسوسی» معرفی شده است.

- *سندبادنامه*: از جمله قصه‌هایی است که اصل و منشأ هندی دارد. این کتاب به دستور «نوح بن نصر سامانی» در قرن چهارم

هجری توسط «ابوالفوارس فناورزی» از پهلوی به فارسی دری ترجمه شده و همین ترجمه مأخذ

کار «محمد بن علی ظهیری سمرقندی» در قرن ششم هجری شده است. پسرِ کودریس پادشاه هند، که نزد حکیم سندباد تربیت یافته بود، وقتی دستِ رد به ابراز علاقهٔ یکی از زنان حرم می‌زند، از طرف او مورد اتهام قرار می‌گیرد. شاه این تهمت را باور کرده و دستورِ قتل شاهزاده را می‌دهد، اما با میانجی‌گری هفت وزیر، سرانجام بی‌گناهی شاهزاده ثابت شده و نجات می‌یابد.

- **سمک‌عیار:** یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌های داستان‌پردازی در ادبیات فارسی است. در چهار جلد منتشر شده است و می‌توان آن را یکی از مفصل‌ترین متون ادبی باقی‌مانده از قرن ششم و هفتم، به‌شمار آورد. در مقدمهٔ جلد سوم از «فرامرز بن خداد بن عبدالله الکاتب الارجانی»<sup>۴</sup> به عنوان مؤلف کتاب یاد شده است. قهرمان داستان، خورشیدشاه، پسر شاه حلب است که دلباختهٔ دختر فغفور، پادشاه چین می‌شود و سپس به جنگ پادشاه ماچین می‌رود. نام قهرمانی که در این مسیر به خورشیدشاه کمک می‌کند، سمک و نام راوی قصه، صدقه است.

- **اسکندرنامه:** به روایت فارسی «کالیستنس دروغین»<sup>۵</sup>، که تاریخ تحریر آن را می‌توان میان قرون ششم تا هشتم هجری تخمین زد، اگرچه تاریخی نیست و عاری از حقیقت است، اما چون از قدیمی‌ترین روایت‌های منشور از حکایات اسکندر در زبان فارسی و دربردارندهٔ افکار و سُنن پیشینیان است، در حوزهٔ مطالعات زبان‌شناسی، جامع‌شناسی و ... دارای ارزش و اهمیت است.

- **فیروزشاه‌نامه:** متنی شبه حماسی در شرح جنگ‌ها و کشورگشایی‌های فیروزشاه، پسر داراب و برادر دارای‌دارایان است. بخشی از این داستان را، دلاوری‌های ملک بهمن، پسر فیروزشاه و ماجرای دلدادگی او به خورشیدچهر دختر شکمون‌خان، پادشاه چین، به خود اختصاص داده است. این کتاب، دنبالهٔ کتاب دو جلدی **داراب‌نامه** از «محمد بیغمی»<sup>۶</sup> است. جمع‌کننده یا نویسندهٔ آن قطعا محمد بیغمی نیست. او کتاب بیغمی را در اختیار داشته و از او با احترام با عناوینی چون «مولانای اعظم» یاد کرده است.

## ۱-۱. پرسش‌های پژوهش

پژوهش پیش‌رو، در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- پرسامدترین کهن‌الگوهای به‌کاررفته در ادبیات عامهٔ کدامند؟
- نویسندگان به دنبال چه اهدافی از کهن‌الگوها، استفاده کرده‌اند؟
- دگردیسی و بازآفرینی کهن‌الگوها در قصه‌های عامیانه، چگونه بوده است؟

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی در حوزه‌های مختلف ادبیات، از رویکرد اسطوره‌ای-کهن‌الگویی، در تحلیل متون بهره برده‌اند؛ در ادامه به برخی از این آثار اشاره می‌شود که نمود کهن‌الگو را در قصه‌های عامیانه واکاوی کرده‌اند:

- نوری، علی؛ سرلک، امیرحسین. (۱۳۹۵) «تحلیل کهن‌الگویی حکایت الملک و براهمه کلیله و دمنه». *متن‌شناسی/ادب فارسی*، ۸ (۴)، ۷۹-۹۲. در این پژوهش کهن‌الگوهایی چون سایه، آنیما، نقاب، پیر دانا و فردیت در حکایت یاد شده بررسی شده است. بر این اساس می‌توان چنین تأویلی از داستان به دست داد: هبلار شاه که دچار گونه‌ای روان‌پریشی شده است، از طریق رؤیا به ناخودآگاه خویش راه می‌یابد و پس از رویارویی با آنیمای خود، به یاری آنیما و پیر دانا، از پریشانی می‌رهد و به من‌راستین نائل می‌شود.

- نجفیان کهن، رؤیا؛ خوارزمی، حمیدرضا؛ جهادی حسینی، سید امیر. (۱۴۰۴) «بررسی دو عنصر کهن‌الگویی شخصیت و پیرنگ در شش داستان بلند عامه فارسی». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی* (بهار ادب)، ۱۸ (۸)، ۱۰۵-۱۲۴. این مقاله با تمرکز بر متون عامه فارسی، دو عنصر کلیدی روایت یعنی شخصیت و پیرنگ را از منظر کهن‌الگویی تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد بسیاری از شخصیت‌ها و ساختارهای روایت در داستان‌های عامیانه، تکرار الگوهای اسطوره‌ای‌اند. شخصیت قهرمان، اصلی‌ترین و پرکاربردترین شخصیت کهن‌الگویی و پیرنگ سیر و سلوک، نسبت به پاگشایی، پیرنگ کهن‌الگویی غالب است.

- جبری، سوسن؛ یوسفی، سحر. (۱۳۹۵) «پیوند عناصر جادویی و انگاره‌های کهن‌الگویی در قصه‌های عامه». *فرهنگ و ادبیات عامه*، ۴ (۱۱)، ۷۹-۱۰۷. نویسنده در این پژوهش با بررسی مجموعه چهار جلدی قصه‌های ایرانی، اثر انجوی شیرازی، به این نتیجه می‌رسد که جادو کارکرد دوگانه دارد، جادوی سیاه و جادوی سفید. انگاره کهن‌الگویی سایه، با خویشکاری خطرناک و جادوی سیاه، نقش درگیر کردن قهرمان، و انگاره کهن‌الگویی پیر خردمند، با خویشکاری یاری‌گری و جادوی سفید، نقش رهانندگی قهرمان را از چالش‌های مختلف به عهده دارند. بیشتر این مطالعات یا بر یک اثر تمرکز داشته‌اند، یا تحلیل خود را به برخی کهن‌الگوهای مشخص، به ویژه در چارچوب فرآیند «فردیت» یونگ، معطوف کرده‌اند. پژوهش حاضر با حفظ دستاوردهای مطالعات پیشین، کوشیده است دامنه بررسی را گسترش دهد و به تحلیل طیف متنوع‌تری از کهن‌الگوها بپردازد. تمرکز این پژوهش بر تبیین

نقش و کارکرد کهن‌الگوها در ساخت روایت و بازتاب نگرش‌های بنیادین انسان نسبت به زندگی و مرگ، سبب شده است مسئله کهن‌الگوها نه صرفاً در سطح روان‌شناختی فرد، بلکه در پیوند با زمینه‌های فرهنگی و اسطوره‌ای ادب عامه بررسی شود.

### ۱-۳. روش پژوهش و چارچوب نظری

در این مقاله با دیدگاه اسطوره‌ای-کهن‌الگویی، شش اثر از ادبیات عامه، با روش کتابخانه‌ای مورد واکاوی قرار گرفته است و با ذکر مصداق‌های کهن‌الگویی، به شیوه تحلیلی و توصیفی، به پرسش‌های این پژوهش پاسخ داده می‌شود.

### ۲. پردازش تحلیلی موضوع

ادبیات عامه، همچون آینه‌ای که زندگی مردم را در طی قرون و اعصار بازتاب می‌دهد، در زندگی انسان‌ها جایگاه ویژه‌ای دارد و از سرمایه‌های عظیم یک فرهنگ به‌شمار می‌آید. ادبیات عامیانه فارسی، یکی از غنی‌ترین گنجینه‌های ادبی در میان سایر تمدن‌ها است.

با توجه به تمامی تعاریف و توصیف‌های گوناگون، فرهنگ عامه شامل مجموعه باورها و آداب و رسوم و داستان‌هایی چهارچوب‌ناپذیر، سیال و پویا است که همیشه در حال تحول و بازآفرینی است و متعلق به گروه خاصی نیست و همگان در طول تاریخ از سازندگان آن به‌شمار می‌آیند (ر.ک، ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۱۰).

در باب اهمیت فرهنگ عامه، می‌توان گفت که مطالعه آن می‌تواند از خواندن کتب تاریخی و جامعه‌شناسی مؤثر باشد: «فرهنگ عامه، در گذشته و در زندگی مردم ریشه دارد و مطالعه آن، گویای سنت‌های قومی و ارزش‌های انسانی است. گاهی مطالعه آثار بازمانده فرهنگ عامه چنان روشنگر اخلاق و وضع روحی جامعه عصر خویش است که هیچ کتاب تاریخ و جامعه‌شناسی نمی‌تواند چنین پرتویی به زندگانی اجتماعی آن روزگار بیفکند» (محبوب، ۱۳۸۶: ۶۸).

قدیمی‌ترین آثار ادب عامه فارسی، در زمان غزنویان و سلجوقیان مکتوب شده و تاریخ تصنیف بسیاری از آن‌ها از عصر صفوی دورتر نمی‌رود. قدیمی‌ترین داستان عامیانه فارسی موجود، سمک عیار است؛ که قوی‌ترین آن‌ها نیز هست (ر.ک، میرعابدینی، ۱۳۹۲: ۲۹). منشأ داستان‌های عامه فارسی را چه تخیل قصه‌گویان ایرانی بدانیم، و چه برای آن‌ها ریشه هندی و یا قصه‌های مذهبی متصور شویم؛ هرگز از تأثیر اسطوره و حماسه‌های ملی در غنا و جذابیت این آثار، نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. کهن‌الگوها،

از مفاهیم پرکاربرد اسطوره‌ای‌اند که در ادب عامّه نمود فراوان دارند. در ادامه پژوهش، دو عامل اصلی، یعنی زندگی و مرگ، که پربسامدترین کهن‌الگوهای اسطوره‌ای را به وجود آورده‌اند، بررسی می‌گردد.

## ۲-۱. فلسفه زندگی و تأثیر آن در نگرش کهن‌الگویی

بشر از دیرباز، خواهان برقراری ارتباط با طبیعت و ورای آن بوده است و به دنبال قوانینی تا به کمک آن، نظام پدیده‌های طبیعی را به نفع خود سوق دهد و از آینده نامعلوم خود باخبر شود. در این تلاش، انبوهی از حکمت‌ها را به دست آورده، برخی از این حکمت‌ها درخشان، که پایه‌های علم را تشکیل می‌دهند و برخی مبتذل، که خرافات و جهل را بنا نهاده‌اند. از آنجایی که این باورها در عمیق‌ترین بخش‌های ذهن بشر نخستین نفوذ کرده‌اند، در ادب عامّه نیز به صورت کهن‌الگوهای متعدّد همچون: ارتباط با سروش غیبی، پیشگویی (جام جهان‌نما، چاه طلسم جمشید، طالع‌بینی)، الگوی تکرارشونده -تکرار رویدادها-، سحر و جادو و شکارهای مرموز خود را نشان داده است، که در ادامه به آن می‌پردازیم.

### ۲-۱-۱. ارتباط با سروش غیبی

برقراری ارتباط با بُعدی از جهان که برای انسان قابل دسترس نبوده و فراتر از تجربه‌های حسی او قرار داشته، در فرهنگ‌های سراسر جهان، خود را به صورت کهن‌الگوهای مختلف نشان داده است. بسامد زیاد این کهن‌الگو در ادب عامّه، نشان از اهمیت آن دارد. کهن‌الگوی ارتباط با عالم غیب در بسیاری از آثار مورد بررسی، به صورت «سروش» یا «هاتف» غیبی نمودار شده است، شخصیت‌ها به طور مستقیم با پیام‌آوری از جهان غیب ارتباط برقرار می‌کنند. خواب، یکی از مهم‌ترین دست‌آویزهای نویسندگان ادب عامّه است که امکان ارتباط با سروش غیبی را فراهم می‌کند.

«زاهد گفت: دوش به خواب بودم، دیدم سروش را که مرا گفت: فردا روزی خواره این آید،

به وی دهی، این بگفت و برفت. داراب چون نام سروش شنید، دانست که او پیغامبر است»

(طرسوسی، ۱۳۵۶: ۸۱).

سروش یکی از مهم‌ترین ایزدان آئین مزدیسنا است که مظهر اطاعت و فرمانبرداری است، و گاهی جز امشاسپندان شمرده می‌شود (ر.ک، یشت‌ها، ۱۳۰۷: ۵۱۷).

در ادبیات متأخر مزدیسنا، به معنی مطلق «فرشته» به کار می‌رود و به دلیل جایگاه برتر در فرهنگ ایران، در دوره‌های اسلامی نیز همواره در تقابل با اهریمن بوده است. صورت کاربردی سروش در این

متن، صرفاً افاده‌کننده معنی «هاتف» است و می‌توان آن را دگر دیسی شده سروش کهن دانست. «شیبو گفت: من طالع ایشان بینم. اسطرلاب برآورده، برابر آفتاب بایستاد و گفت: ای سلطان، تا دو ماه، طالع ایشان آشفته است. صبر کن دیگر باره تا به طاعت مشغول شوم، این حالت را از سروش پرسم» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۳۶۶).

گاه گذشتگان فرد، نقش سروش را برعهده می‌گیرند: «استاد را از غایت اعراض خواب برد. در واقعه دید که پدرش از برابر پیدا شد. خردک بر پدر سلام کرد. پدر جواب داد و گفت: ای فرزند پریشان مباش، که این جوانی که به تو تبر فرموده است، صاحب الدعوه خاندان است. و هرچه او می‌گوید چنان کن که او به این تبری که فرموده، روی زمین را از مروانیان پاک گرداند» (همان: ۵۷۷؛ نیز: ۳۰۳).

پیام‌هایی که در خواب شنیده می‌شود در ارتباط با «خود» و برخاسته از ناخودآگاه جمعی روان است: «یونگ ظهور یک صدا را در رؤیا با مداخله «خود» یکسان می‌داند. صدا نماینده معرفتی است که در بنیان‌های جمعی روان ریشه دارد. آنچه که صدا می‌گوید، قابل جدل نیست» (یونگ، ۱۳۵۲: ۴۵۶). در سراسر متن اسکندرنامه، به دلیل داشتن جنبه‌های عرفانی، شاهد حضور پیرهایی مشغول به عبادت هستیم، که اسکندر از ایشان کسب معرفت می‌کند. اسکندر بیشتر گرایش به حکمت دارد تا جنگ و خونریزی. برای اسکندر که پس از سپری کردن مراحل کمال، به جایگاهی فراتر از قبل صعود می‌کند؛ فرشته، هاتف غیبی، پیامبرانی چون حضرت خضر، نقش پیرمرد فرزانه -مهمترین یاریگر قهرمان در راه دستیابی به «فردیت» و نقطه مقابل «سایه»- (ر.ک، یونگ، ۱۴۰۰: ۲۵۶) را ایفا می‌کنند. بنابراین ارتباط با سروش و هاتف غیبی، در اسکندرنامه نمود بیشتری دارد. به ویژه پس از بازگشت اسکندر از ظلمات، که شخصیت او به حکما و عرفا نزدیک می‌شود.

«شاه اسکندر شگفت بماند. قصد گشتن وی کرد که او را بکشد. هاتفی آواز داد، گفت:

مکش او را که خدای تعالی او را به شغلی فرستاده است. بنگر که کجا خواهد شدن»

(کالیستنس، ۱۳۴۳: ۲۱۳).

در ادامه، چهره پیامبر گونه اسکندر:

«خدای تعالی اسکندر را الهام داده بود و هر کاری که بکردی راست آمدی که به فرمان

خدای عز و جل کردی» (همان: ۲۳۸).

فرشته‌ای که اسکندر را تنها نمی‌گذارد و حتی قبل از آنکه پرسشی در ذهن وی به وجود آید، به

اسکندر پاسخ می‌دهد:

«در ساعت فرشته بیامد و گفت: بدان ای اسکندر که این‌ها راست می‌گویند و سی و پنج هزار مردند. خدای تعالی چنین حکم کرده است که همه مسلمان شوند، آلا اندکی. ایشان را به خویشتن راه ده» (همان: ۷۳۸؛ نیز: ۷۴۶).

اسکندر، گجستک یا حکیم:

«اسکندر، برافکننده شاهنشاهان ایران و سوزاننده قصر شاهان هخامنشی و جوان شهوت‌پرست مقدونی در متون مذهبی و تاریخی زرتشتیان، نامی زشت دارد و ملعون خوانده شده است. اما همین مرد در قسمت اسکندرنامه از شاهنامه، مردی بزرگ و اصیل و از نژاد کیان است که شرف نسب را، با دانش و داد و شجاعت درآمیخته و به فتوح عظیم و کارهای بزرگ نائل شده است» (صفا، ۱۳۹۰: ۵۲۸).

اسکندر اگرچه رومی و در اساطیر ایران، بدنام است، اما در حماسه فارسی، در زمره ایرانیان قرار می‌گیرد. ریشه این دگردیسی، دخل و تصرفات چند تن از ایرانیان متعصب، درنگارش اخبار اسکندر است که بنا بر عادت ملی، او را از نژاد شاهان قدیم ایران دانستند، که این تغییر متعاقباً به شاهنامه نیز راه یافته است. (ر.ک، همان: ۵۲۸). اسکندر در ادبیات عامیانه نیز تحت تأثیر شاهنامه، چهره‌ای مثبت دارد.

## ۲-۱-۲. پیشگویی

در اسطوره و حماسه، «پیشگویی»، ابزاری کلیدی است در جهت آگاهی انسان از آینده و سرنوشتی که برای او رقم خواهد خورد. پیشگویی در متون حماسی امری رایج و مهم است که اسرار غیب را بر انسان‌ها آشکار می‌کند:

«پیشگویی و خواب اسرار آینده را بر آدمیان مکشوف می‌ساخت و ایشان را به چاره‌گری برمی‌انگیخت» (صفا، ۱۳۹۰: ۲۵۶).

این پیشگویی‌ها مبتنی بر روش‌هایی مثل: طالع‌بینی، آینه‌بینی، رمل، اسطرلاب انداختن و... است. در متون مورد بررسی، طالع‌بینی از بسامد بیشتری برخوردار است.

پیشگویی از ابزارهای پیش برنده داستان است و اگرچه این امر می‌تواند تعلیق داستان را از بین ببرد، اما امری عادی شده است (ر.ک، ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۱۱۶-۱۱۵).

همان‌گونه که در حماسه ملی، با پیشگویی زادن رستم، منوچهر و سام با ازدواج زال و رودابه موافقت می‌کنند؛ در ادب عامه نیز موارد مشابهی یافت می‌شود. در ابومسلم‌نامه، ازدواج اسد و حلیمه

در ابتدا با نارضایتی‌هایی همراه است؛ اما با پیشگویی زادن ابومسلم، به موافقت و وصلت می‌انجامد: «حکیم که در همه چیز بصیرت داشت، از حکایت اسد سرور و دختر نیک‌منظر آگاه گشت. پس، طالع آنان را بدید که از وصلت و اتفاق آن دو، و به وجود آمدن پسری از این پیوند خبر می‌داد که پهلوان دوران و انگشت‌نمای جهان خواهد شد، تا جایی که پس از حمزه صاحبقران، زمانه چون او پهلوانی به خود نخواهد دید» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

در ادامه نیز، شاهد پیشگویی نابودی مروانیان، به دست ابومسلم هستیم. این قبیل موارد را می‌توان در دسته پیشگویی‌های مکتوب و کهن قرار داد:

«در کتاب‌ها نوشته‌اند که آخر دور ایشان به دست فرزند زاده من، امیر ابومسلم نامدار خواهد بود. چون وعده حق تعالی نرسیده، من چگونه جنگ بدین منافقان کنم» (همان: ۵۰۹).

در آغاز *داراب‌نامه*، هنگامی که داراب در بارگاه امیرمردو زندانی می‌شود، موبد با پیشگویی خود، او را از گشتن داراب بر حذر می‌دارد: «گفت: داراب را نکو دار که من سَرّی دارم با تو آشکارا بکنم که از صلب این کودک فرزندی پیدا شود که از مشرق تا مغرب از جابلسا تا به جابلقا بگیرد، فراز و نشیب و برّ و بحر جمله بگیرد و به یک قول او پیغامبر باشد» (طرسوسی، ۱۳۵۶: ۲۱).

پیشگویی حکما و منجمان از آینده روشن شاهزاده، در *سندبادنامه*: «تاریخ سنین و شهور باز دیدند و شاه را بشارت دادند که شادباش و جاوید زی که این فرزند، شرف تبار را بشاید و از ملوک ماضیه این خاندان، یادگار خواهد بود و نام بزرگ ایشان را به رسوم حمیده و اخلاق مرضیه زنده گرداند» (ظهیری، ۱۳۸۱: ۳۲).

در *فیروزشاه‌نامه*، شاهد پیشگویی‌های پرتکرار حکما هستیم:

«طیطوس حکیم گفت: ما را فردا اندک غمی، خواهد رسید، چنانکه تفرقه سپاه ما پیدا شود. اما آخر روز شادکامی و خبری در سپاه ما خواهد افتادن از طرفی که ما را هیچ امید بدان طرف نباشد» (فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۱: ۱۶۱؛ نیز: ۴۳۷، ۵۱۶، ۶۱۶).

در *اسکندرنامه*، آمدن ذوالقرنین (اسکندر) در کتاب‌ها نوید داده شده است:

«گفتند: شاه‌ها در کتب‌ها به تاریخ نوشته یافتیم، و خوانده بودیم که پادشاهی دیگر بدین جانب رسد با چندین هزار مرد و آب دریا و همه عالم مسخر او شوند و نام آن پادشاه ذوالقرنین باشد» (کالیستنس، ۱۳۴۳: ۹۰).

در این اثر همچنین شاهد پیشگویی‌هایی از طرف یک فرشته هستیم، که شخصیت قهرمان را از یک مبارز، به یک پیر یا عارف نزدیک می‌کند (ر.ک: همان: ۴۲۹).

درمورد پیشبینی، پیری به اسکندر می‌گوید که فقط پنج چیز قابل پیشبینی نیست: روز قیامت، بارش باران، جنسیت فرزند قبل از زادن، مکان مرگ -مورد پنجم ذکر نشده است- (ر.ک: همان: ۲۸۸).

## ۲-۱-۲. جام جهان نما

«جام جهان‌نما»، یکی از شاخص‌ترین مصداق‌هایی است که در آن، تمایل انسان به آگاهی از جهان و ماورای آن، عینیت یافته است. این جام یکی از ابزارهای پیشگویی است و شاید بتوان آن را نمونه‌ای از آینه بینی (از روش‌های پیشگویی که فردی با ویژگی‌های خاص، معمولاً کودکی پاک‌دل، به درون آینه نگاه می‌کند و اسراری از گذشته، حال یا آینده ارائه می‌دهد) به‌شمار آورد. در ادب فارسی از این جام با نام‌های دیگری چون: جام جم، جام جمشید، جام کیخسرو، جام گیتی‌نما، جام جهان‌بین، آینه سلیمان، آینه اسکندر و ... نیز یاد کرده‌اند (ر.ک: لغت‌نامه دهخدا). این جام صرف نظر از پیش‌بینی و غیب‌دانی، قادر است مکان‌های دور را برای انسان نزدیک سازد (ر.ک، رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۱۰۵). این جام که اسرار هفت فلک در آن دیده می‌شده است را برخی به جمشید و برخی به کیخسرو نسبت داده‌اند و گاه با آینه اسکندری اختلاط یافته است (ر.ک، یاحقی، ۱۳۸۹: ۲۷۵).

در *اسکندرنامه* دو بار از این جام، نام برده می‌شود. این جام از آن کید، پادشاه هندوستان است که در سفر اسکندر به سراندیب، لشکریان او، مخفیانه آن را همراه با سایر گنجینه کید، به نزد اسکندر می‌آورند:

«و شاه کید را جامی بود که در آن همه چیزها بدیدی همچون آینه‌ای و بهای آن را قیاس

نبود» (کالیستنس، ۱۳۴۳: ۷۳).

در ادامه متن، اسکندر برای اثبات بی‌گناهی دختر پادشاهی، از تهمت نابه‌جای دو زاهد، از این جام یاد می‌کند:

«شاه اسکندر فرمود که آن جام من بیارید تا هر دو را رسوا کنم و آن سهم و فریب پادشاهی

بود و شاه و بزرگان لشکر را درست شده بود که دختر را گناهی نیست» (همان: ۲۳۷).

## ۲-۲-۱-۲. چاه طلسم جمشید

در *دراپ‌نامه*، چاهی سحرآمیز در جزیره محکوی، از جزایر یونان قرار دارد که هرکس گمشده‌ای داشته باشد و از چاه کمک بخواهد، او را از احوال فرد گمشده باخبر می‌کند. این چاه کارکردی

مشابه با جام جهان نما دارد و می‌توان آن را از نوآوری‌های نویسندگان ادب عامه در زمینه پیشگویی به‌شمار آورد (ر.ک، طرسوسی، ۱۳۵۶: ۱۲۷).

### ۲-۱-۳. طالع بینی

در بسیاری از فرهنگ‌ها، مردم برای ارتباط با نیروهای ماورائی، به حرکت ستارگان و سیارات توجه می‌کردند که با عنوان «طالع بینی» شناخته می‌شده است. طالع‌بینی برای پیشینیان، همچون نجوم و ستاره‌شناسی، اعتبار علمی داشته، و برای پیشینی آینده و در امور مهمی چون تولد، ازدواج، جنگ و ... به کار می‌رفته است.

«امیر مردو گفت: یکی از راز اختر بلند بازجوی و سعد و نحس طلب کن تا ببینم که جهان را مهر این کودک نیاز هست و بودنیش هست اندر جهان؟ موبد اسطرلاب بخواست و برابر آفتاب رفت» (طرسوسی، ۱۳۵۶: ۲۰).

و در ادامه می‌بینم که نویسنده فقط خداوند را دانای غیب می‌داند، اما به صحت نتایج طالع‌بینی نیز واقف است:

«گفت: که دانا خدای است عز وجل و دیگر کس غیب نداند اما من از روی حساب چنان دیدم که جهان را مهر این کودک نیاز است و از امروز تا هفده سال مُلک هفت اقلیم بگیرد و جهان را جهان‌بان شود. خانه بیماریش پاک است. در سیزده سالگی غمی رسدش روزی چند رنجور باشد و اگر از آنجا نجات یابد به هشتاد و پنج سال زندگی یابد» (همان: ۲۰).

- طالع‌بینی برای امور مهمی چون ازدواج (ر.ک: همان: ۴۳۰).

- طالع‌بینی قبل از جنگ (ر.ک: همان: ۴۸۱).

- گاه برای تعبیر خواب، از طالع‌بینی استفاده می‌شده است:

«ارسطاطالیس که این سخن بشنید گفت که این خواب چندان نیکو نیست، امیدوارم که خیر بود. آبان‌دخت گفت: ای حکیم برخیز و یکی در طالع من بنگر. او برخاست و اسطرلاب بر روی آفتاب داشت و از اختر بلند دقیقه بازجست» (همان: ۵۲۵).

در برخی موارد، طالع‌بینی از توان حکیم خارج بوده است:

«چون اسکندر از غار بیرون آمد روی به ارسطاطالیس کرد و گفت: تو در این غار چه گویی و این چه شاید بودن؟ ارسطاطالیس گفت: ندانم. اسکندر گفت: از اسطرلاب نتوان بجای آوردن؟ حکیم ارسطاطالیس گفت: نی؛ و از اختر بلند چیزی نتوان بیرون آوردن که آن را طالعی باشد که به حساب بیرون آری. من چه دانم که این غار و نردبان که کرده است و از

بهر کیست» (همان: ۵۴۴).

- طالع‌بینی سندباد، قبل از پذیرش شاهزاده:

«سندباد که یکی بود از جمله این هفت حکیم، گفت: نحوستی به طالع این کودک متصل و ناظر بود، اکنون آن مناحس زایل می‌شود، من او را قبول کنم و آداب و علوم درآموزم» (ظهیری، ۱۳۸۱: ۳۵).

- طالع‌بینی حکما در فیروزشاه‌نامه:

«طبیطوس حکیم گفت که در طالع ما اندک ملالی بود، گذشت. اکنون ما را فتحی خواهد رسیدن و از این غم بیرون خواهیم آمدن» (فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۸: ۱۶۴؛ نیز: ۳۲۸، ۴۶۴، ۵۰۶).

- طالع‌بینی هامن وزیر و خبر دادن از تولد فرزند پادشاه از مادری عراقی (ر.ک: ارجانی، ۱۳۶۹: ۲).

گاه برای درمان بیماری، طالع‌بینی انجام می‌شود:

«پس شاه کس فرستاد و منجمان را بخواند و گفت: در طالع فرزند من نظر کنید تا چه رنج او را به حاصل خواهد آمدن، آنچه باشد بگوئید. منجمان استاد و حکیمان جلد از آن طالع که در وقت ولادت برگرفته بودند، حساب کردند» (همان: ۱۲).

- طالع‌بینی در اسکندرنامه:

«پس قیصر منجمان را بخواند و گفت: طالع این پسر بنگرید. منجمان در آن طالع‌ها اندیشه‌ها کردند و از سر احتیاطی تمام استخراج طالع پسر کردند و قیصر را خبر دادند که این پسر پادشاهی مشرق و مغرب خواهد کرد» (کالیستنس، ۱۳۴۳: ۴).

از آنجایی که اسکندر خود همچون عارفی، با هاتف غیبی در ارتباط است و رازهای بسیار بر او گشوده، طالع‌بینی در این متن، نسبت به سایر متون، کاربرد کمتری دارد.

## ۳-۱-۲. الگوی تکرارشونده (تکرار رویدادها)

شاید نخستین بار، انسان در مواجهه با جهان و با دیدن تکرار شب و روز، فصل‌ها، زاد و ولد و تکرار نسل‌ها، به این مفهوم کهن‌الگویی و الگوی تکرارشونده اندیشیده است. در رابطه با کهن‌الگوها و چرخه طبیعت، فرم بنیادین فرآیند اسطوره‌ای بر پایه حرکت چرخشی و در رابطه با چرخه فصول و زندگی است. بسیاری از نویسندگان، مجموعه‌ای از ساختارهای کهن‌الگویی را هماهنگ با چهار فصل سال، آفریده‌اند (ر.ک، نامورمطلق، ۱۴۰۰: ۲۹۰).

کمی فراتر نیز می‌توان رفت و این تکرار را مخصوص به زمان مقدس دانست؛ هر نوع تکرار در جهان مادی، انعکاسی از تکرار نوع مینویی آن در جهان لاهوتی است: «زمان مقدس، برخلاف زمان ناسوتی، برگشت‌ناپذیر نیست، بلکه حرکت دوری دارد و تا بی‌نهایت در حال نو شدن و تکرار است، نه تغییر پیدا می‌کند، نه پایان می‌پذیرد» (الیاده، ۱۳۸۴: ۸).

بر اساس این دیدگاه، اصل مفهوم «تکرار» مربوط به جهان مینویی است، و تکرار در این جهان، فقط بازتابی از اصل آن در جهان معنوی است.

به هر روی، نویسندگان با شگردهایی چون تکرار رویدادها، تکرار شخصیت‌ها و ... سعی در اثبات این مفهوم به مخاطب دارند. ممکن است نویسنده، با هدف هشدار، از این کهن‌الگو استفاده کند. این-که چگونه تاریخ، خود را تکرار می‌کند و رفتارهای مشابه، به نتایج مشابه می‌انجامد؛ تا انسان‌ها از اشتباهات پیشینیان خود درس بگیرند و از انجام دوباره آن‌ها پرهیزند.

در آثار مورد واکاوی، بارها به چنین تکرارهایی برمی‌خوریم. برای مثال: جاری شدن شیر از سینه همای و سال‌ها بعد ناهید، با دیدن فرزندشان:

«دو دیده بر داراب گماشت و به تعجب در داراب نگریست و داراب نیز چشم بر همای افگند؛ و هرچند جهد کرد تا همای نظر از داراب برگیرد نتوانست و جمله اعضای او به جنبش آمد. چنان در یکدیگر نظر کردند که شیر از هر دو پستان همای روان شد چنانکه پیش پیراهن او تمام، ترگشت» (طرسوسی، ۱۳۵۶: ۲۸؛ نیز: ۴۱۱).

تهمت عاشقی به مادر زدن توسط لشکریان (ر.ک: همان: ۳۸؛ نیز: ۴۱۵).

یافتن ملک بهمن توسط خواجه الیان در طلب خورشیدچهر، که سال‌ها پیش، پدر او فیروزشاه را نیز، در طلب عین‌الحیات یافته بود (ر.ک: فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۸: ۳۸۰).

یاری خواستن مکرر عاشقان از سمک‌عیاربرای رسیدن به معشوق، تا جایی که سمک با خود می‌گوید:

«این چه محنت است که هر که پیش من آید دل وی در بند گرفتار است و به عقاله مبتلا گشته است و این قاعده نخست خورشیدشاه افکند» (ارجانی، ۱۳۶۹: ۲۴۸).

## ۲-۱-۴. سحر و جادو

«جادو» علم کاذب است: «جادو نظام جعلی قانون طبیعی و هم‌چنین راهنمایی فریبنده تماس است. علم کاذب و نیز هنری بی‌ثمر است» (فریزر، ۱۴۰۱: ۸۷). و تفاوت جادو و علم، در دروغین بودن جادو

است: «بدیهی و تقریباً توضیح واضح است که بگوئیم هر جادویی لزوماً دروغین و عقیم است؛ زیرا اگر قرار بود راست و بارور باشد، دیگر نه جادو که علم می‌بود» (همان: ۱۱۷).

رویارویی انسان با نیروهای اهریمنی، یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری جادو است: «از زمان‌های بسیار دور این احساس در بشر به وجود آمد که او با موجودات شریر و ماورالطبیعه روبروست و در این روبرویی، آیین‌های جادویی را تنها سلاح خویش یافت» (گل‌سرخ، ۱۳۷۷: ۲۲).

مردمان باستان به جادو اعتقادی راستین داشتند و برخی جادوگران مدّعی بودند که می‌توانند حتی بزرگ‌ترین خدایان را به انجام دادن خواسته‌هایشان وادارند و در صورت سرپیچی به نابودی تهدیدشان کنند. باور به جادو در ناخودآگاه جمعی بشر رسوخ یافته و در ادب عامّه نیز خود را نشان می‌دهد:

«زنگی گفت: از پدران مهره‌ای به من رسیده است که او را به علم سحر ساخته‌اند؛ و یک پهلوی آن مهره سبز است و دیگری سرخ می‌باشد. هر دری که از آن سخت‌تر نباشد، اگر پهلوی سبز را بمالی، در باز می‌شود؛ و اگر پهلوی سرخ را بمالی، بسته می‌شود» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۲۷۳؛ نیز: ۴۲۳).

اما از آنجایی که در ادب عامّه، سحر و جادو غالباً منفی و اهریمنی است؛ در ادامه می‌بینیم که قهرمان نه تنها از آن‌ها در راستای رسیدن به خواسته‌های خود بهره نمی‌برد، بلکه نابودیشان، تبدیل به یکی از اهداف وی می‌شود. بخش عمده‌ای از قصّه‌های عامّه را، شرح طلسم‌شکنی قهرمان تشکیل می‌دهد (ر.ک، ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۱۱۹).

«سید جنید گفت: این‌ها به کار ما نمی‌آید. جمله را بسوزانید. شیروانه گفت: چرا سوزانیدی که هر یک را قیمت ثلکی بود. سید جنید گفت: من اعتقاد به رب‌العالمین دارم» (همان: ۴۲۴).

و چندین بار از مبارزه حمزه با جادو یاد می‌شود:

«زهر را روی به پسر خود کرد و گفت: ای جان مادر، سید جنید دشمن ماست و عمّ او، حمزه، پدر من و پدر تو را با صد و بیست هزار عمّ و عمزاده‌های ما بکشت؛ و بابل را از جادویان پاک کرد» (همان: ۳۸۸؛ نیز: ۳۹۶).

در فیروزشاه‌نامه، جادوگران توانمندی حضور دارند. در این اثر نیز جادو منفور و جادوگران در جبهه مخالف قهرمانند: «شکمون‌خان گفت: تو حرب چون خواهی کرد و در میدان خواهی رفت و تو را مرکب و سلاح احتیاج هست. ساحر بخندید گفت: مرا حاجت بدین‌ها نیست. من ساحر یک سحر

بکنم که عالم بدان یک سحر خراب کنم» (فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

- جادو و طلسم در سمک‌عیّار و اسکندرنامه:

«پس موم خواست و از آن نگین نقش برگرفت، طلسمی از آن پیدا آمد مشجر کرده. هرکدام

نیکو بود به حروف میم و هی و پی و ری و یی پیدا آورد. پس چون برهان باز نمود و بر

ایشان پیدا کرد همگان در آن طلسم عاجز بماندند» (ارجانی، ۱۳۶۹: ۱۴).

این طور که از متون برمی‌آید، تعداد جادوگران زیاد بوده است. به عنوان مثال، در سمک‌عیّار از جادوگران شرق یاد می‌شود (ر.ک: همان: ۴۲).

ارتباط سمک‌عیّار با سحر و جادو: «فرض ارتباط سمک با شروانه و اطلاع او از برخی افسون‌ها و فنون جادوگری چندان دور از اعتبار نیست، خصوصاً که خود سمک نیز چند مرتبه، بر این معنی به صراحت یا کنایه اعتراف می‌کند.» (جعفرپور، ۱۴۰۴: ۷۶)

در اسکندرنامه نیز جادوگری بیشتر به شخصیت‌های منفی اختصاص دارد:

«شاه گفت: ضحاک ایشان را به چه طریق هلاک کرد؟ گفتند: شاها چنین خوانده‌ایم که وی

جادو بود. بر روی این دریا طلسمی کرد که هرکه بدیادی، گفتی زمین خشک است»

(کالیستنس، ۱۳۴۳: ۹۲).

## ۲-۵. شکارهای مرموز

در سرتاسر متن‌های مورد بررسی، شاهد شکارهایی رمزآلود هستیم که بر سر راه قهرمان قرار می‌گیرند. شکارهایی که در هاله‌ای از ابهام پیچیده شده‌اند. این شکارها اغلب با دو هدف مطرح می‌شوند، نخست: نشان دادن دلیری قهرمان، دوّم: آشنا شدن قهرمان با مکان یا شخصیتی مرموز.

«شیر نزدیک رسید و سید جنید هیچ سلاح نداشت، دست دراز کرده، گوش شیر را بگرفت،

فرو کشید و مثنی بر گردن آن شیر زد که گردنش بشکست. در حال، شیر بمرد»

(طرسوسی، ۱۳۵۶: ۴۶۰).

گور مرموز که اسکندر در شکار آن دچار تردید می‌شود و از آن با صفت شیطانی یاد می‌کند

(ر.ک: کالیستنس، ۱۳۴۳: ۴۱۴).

- در وصف شجاعت ملک بهمن از زبان خواجه لیان:

«خسرو من در مرتبه‌ای است که در روز مردی خود را بر هزار سوار بزند و سبق برد. بارها

دزد و حرامی در راه به ما رسیده‌اند، چهارصد و پانصد. او خود را به ایشان زده است و از

ایشان گشته و غارت گرفته است و در بیشه‌ها با شیران جنگ کرده است» (فیروزشاه‌نامه،

۱۳۸۱: ۳۹۷).

از جمله تصاویر پرتکرار این متون، شکاری است که از ناکجا می‌آید، و پهلوان به دنبال آن، یا با دختری زیبا، رو به رو می‌شود یا از سرزمین عجایب سر درمی‌آورد. با حالتی نمادین می‌توان شکار را، سفر قهرمان در راه «فردیت»، از خودآگاه به ناخودآگاه و دیدن دختر زیبارو را برخورد با «آنیما»ی مطرح شده در رویکرد یونگ به‌شمار آورد (ر.ک: یونگ، ۱۳۵۲: ۲۸۰)؛ برای نمونه بنگرید به: (ارجانی، ۱۳۶۹: ۷).

شکار بهانه‌ای برای رفتن عاشق به کشور معشوق است؛ که می‌توان آن را نوعی از کهن‌الگوی سفر قهرمان، به‌شمار آورد (ر.ک: ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۱۲۷).

اگر شکار واسطه برای رسیدن پهلوان به شخصی یا جایی، باشد؛ اصولاً صید نمی‌شود، و این خود به مرموز بودن هرچه بیشتر شکار، کمک می‌کند. به عنوان مثال، در سمک‌عیار، گورخر، شروانه جادو دایه مه‌پری است، که با پیکرگردانی، شاهزادگان را به سوی دختر می‌کشاند (ر.ک: همان: ۷). - آشنایی اسکندر با دختر شاه ترکستان، در پی شکار مرموز گور (ر.ک: کالیستنس، ۱۳۴۳: ۴۱۴).

## ۲-۲. مرگ و تأثیر آن در نگرش کهن‌الگویی

آرزوی جاودانگی یکی از جهان‌شمول‌ترین مفاهیم کهن‌الگویی است که ریشه در تمایل انسان به بقا، شکست مرگ و فرار از نابودی دارد. از کهن‌ترین حماسه بشر، «گیل‌گمش» گرفته تا متون متأخر اساطیری و حماسی، انسان همواره در تکاپو برای پیروزی بر مرگ و رسیدن به جاودانگی بوده است (ر.ک: رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۸۱). دلیل این خواسته انسان، برخورد او با طبیعت و دیدن چرخه فصل‌ها است: «چرخه ثابت فصل‌ها او را با مفهوم نوزایش یا حیات دوباره طبیعت آشنا کرد. زمین در فصل زمستان به حالتی مرگ‌وار درمی‌آمد و در فصل بهار جانی تازه می‌گرفت. این خود زمینه ذهنی فراهم کرد برای خلق اسطوره‌های حیات مجدد» (پاینده، ۱۳۹۷: ۳۰۳).

ترس از مرگ و آرزوی جاودانگی در ادب عامه، در قالب مفاهیمی چون: آب حیات، روین‌تنی، عمرهای طولانی، نامیرایی و عجایب‌المخلوقات خود را نشان داده است؛ که اگرچه در جزئیات، اندکی با یکدیگر متفاوتند، اما اساس همه آن‌ها یکی است.

## ۲-۲-۱. آب حیات

آبی است که هرکس از آن بنوشد، عمر جاوید می‌یابد. «آب حیات در نزد خداوندان و جاویدانان

است و آدمیان از دسترسی به آن محرومند و به همین جهت انسان همیشه در جست و جوی جاودانگی است» (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۸۰). در داراب‌نامه و اسکندرنامه از این اصطلاح یاد می‌شود؛ و در هر دو اثر، اسکندر به دنبال یافتن آن است: «ارسطاطالیس گفت: تو بدین صفت خواب دیده‌ای و به گرد جهان خواهی گشتن و آب حیات طلب کنی و آن آب را ببینی و لیکن دیگری خورد و تو نخوری، و لیکن همه جهان بر تو مسلّم گردد» (طرسوسی، ۱۳۵۶: ۴۳۵).

در سندبادنامه از «آب کوثر» نام برده می‌شود. چشمه یا حوضی در بهشت که همه نهرهای بهشتی از آن جاری می‌شود. در ادیان، مفهوم جاودانگی در قالب زندگی پس از مرگ مطرح می‌شود. بر این پایه، شاید بتوان آب کوثر در دین را شکل دیگری از آب حیات در اسطوره دانست. با این حال، آب کوثر در متون دینی، از نظر ماهیت و کارکرد اعتقادی، با آب حیات اسطوره‌ای تفاوت دارد؛ زیرا جاودانگی حاصل از آب کوثر، نه به معنای تداوم حیات جسمانی در این جهان، بلکه ناظر بر حیات اخروی و رستگاری پس از مرگ است. با وجود این تفاوت، از منظر کهن‌الگویی می‌توان آب کوثر را بازتابی دینی شده از همان میل بنیادین انسان به غلبه بر مرگ و دستیابی به جاودانگی دانست؛ میلی که در اسطوره‌ها به صورت آب حیات و در متون دینی در قالب مفاهیمی چون کوثر و نعیم بهشتی بازآفرینی شده است. بر این اساس کاربرد آب کوثر در ادب عامّه را می‌توان نه معادل کامل آب حیات، بلکه دگردیسی آن در چارچوب جهان‌بینی دینی و اخلاق‌محور دانست که با تغییر نگرش به زندگی و مرگ، صورت تازه‌ای یافته است.

«هوا در اضافت با او کنیف بودی و آب با او لطیف ننمودی. از این نازک طبعی، خرده‌گیری، عیب‌جویی، بدخویی، که از آب کوثر نفرت گرفتی و از نعیم خلد کراهیت داشتی» (ظهیری، ۱۳۸۱: ۱۴۹).

در ادب عامّه، گویی فقط خضر موفق به خوردن آب حیات می‌شود و اسکندر همچون گیل گمش و بسیاری دیگر، در این راه ناکام می‌ماند.

«پس یک روز ناگاه خضر علیه‌السلام چیزی در دست داشت، از دست او بر زمین افتاد. او دست فرا کرد تا آن چیز بردارد. دست او بر آب آمد. بجست. آن‌جا چشمه آب دید به طعام همچون عسل، بدانست که آب حیات است، از آن آب بازخورد و به طعام آن هرگز چیز نخورده بود و آنجا دو رکعت نماز بکرد و خود لشکر را نگفت که من آب حیات خوردم» (کالیستنس، ۱۳۴۳: ۲۰۸).

و «خبر پیش خاقان و فغفور شد که شاه اسکندر از دریا برآمد و از ظلمات بیرون آمده است و هیچ کس را باور نکرد که او آب حیات نخورده است» (همان: ۲۲۰).

## ۲-۲-۲. روین تنی

شخصیت‌ها، موجودات، و دیگر بن‌مایه‌های اساطیری در مسیر ورود به ادب عامه، دچار فرآیند دگردیسی می‌شوند. در این فرآیند، از جنبه قدسی و فرازمینی آنان کاسته شده و چهره‌ای زمینی‌تر و انسانی‌تر می‌یابند. در همین راستا، برخی مفاهیم فراطبیعی همچون روین تنی، به استفاده از ابزارهای خاصی چون سلاح سیامک، زره اسفندیار، بر زبان آوردن نام پروردگار و کشیدن خط مندل تقلیل یافته است.

هیچ ضربه‌ای بر سلاح سیامک، کارگر نیست و شیو دلیل آن همه مبارز بودن زنگیان را، همین سلاح می‌داند:

«من بروم، سلاح سیامک شاه را بیاورم. این قلعه از سیامک شاه می‌باشد و این زنگیان جنگ و دلیری به سبب آن می‌کنند که آن سلاح هیچ تیغ، گرز، تیر و نیزه به او کار نمی‌کند» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۳۰۸).

روین تن شدن اراقیت در نبرد با هزاران پری و سواره نظام، با ذکر نام پروردگار (ر.ک: کالیستنس، ۱۳۴۳: ۷۶۳).

### ضربه‌ناپذیری با کشیدن خط مندل:

«و چون بدانست که اسکندر فارغ و ایمن شد، او بر بالا رفت و پریان پیدا شدند و شاه در ساعت خط مندل درکشید گرد خویش و ایشان عزم کردند که بر شاه زنند. نمی‌توانستند. می‌آمدند و باز می‌گردیدند و بی‌طاقت شدند و عجب مانده بودند و گفتند: مگر این مرد، سلیمان است علیه‌السلام که دیوان و پریان را مَهر کرد؟» (همان: ۷۶۹)

این دگردیسی، در لایه‌های عمیق‌تر نیز نفوذ کرده، به گونه‌ای که موهبت روین تنی و مشابه آن جاودانگی، که در اسطوره و حماسه ارزشی مثبت داشته و نشانه‌ای از پیوند با امر قدسی و برخوردار از فره ایزدی‌اند (ر.ک: رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۹۵)، در ادب عامه تحت تأثیر باورهای دینی، وجهه‌ای منفی یافته، و به نیروهای شر همچون شیطان، دجال، خر دجال، برخی دیوان و زنگیان نسبت داده شده‌اند؛ چرا که جاودانگی امری خلاف اراده پرورگار تلقی شده است. در امتداد روند منفی شدن مفهوم جاودانگی، تنها چهره‌ای که حیات جاوید او همچنان مشروع و پذیرفتنی باقی می‌ماند، خضر

است؛ شخصیتی که جاودانگی‌اش نه اسطوره‌ای، بلکه دینی و مبتنی بر اراده الهی است.

رویین تنی جمهون، زنگی آدم‌خوار:

«شیو گفت: جنگ مکن که ایشان بسیارند، جمله پهلوانند؛ و هیچ حربه به جمهون کار

نمی‌کند» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۳۰۷؛ نیز: ۳۳۵).

رویین تنی پسران حبیب عطار، جادوگر بزرگ:

«و جمله ملک حبیب عطار می‌باشد. پسران او رویین تن می‌باشند، هر یک چون رستم زال»

(همان: ۴۱۸).

کراس از جمله شخصیت‌های منفی که رویین تن است و سلطان اندلس از او آزار فراوان دیده است:

«گفت: ای سیدالعرب، من علاج این دیو را چگونه توانم کردن که چون اسفندیار رویین تن،

هیچ حربه بر وی کار نمی‌کند؟» (همان: ۴۶۲؛ نیز: ۴۸۱، ۴۸۵).

## ۲-۳. عمرهای طولانی

بیشتر ایزدان نیک و بد در اساطیر، همچون اهورامزدا، اهریمن، زئوس و ... از بی‌مرگان هستند و افرادی چون رستم، ضحاک، فریدون، افراسیاب و ... عمرهای طولانی خود را به دلیل خدایی و قهرمانی، از باورمندان اساطیر دریافت می‌کنند (ر.ک، رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۸۰). در ادب عامه نیز، شخصیت‌های بسیاری، بیش از صد سال عمر دارند:

«مطرعوشیه پیر شده بود و صد و چهل سال از عمر وی گذشته، پیش‌تر آمد و نگاه کرد و

طمره‌سویه را بدید» (طرسوسی، ۱۳۵۶: ۲۶۰).

از آنجایی که در اسکندرنامه، سخن از آب حیات، خضر، ظلمات و ... است، نسبت به سایر متون، افراد با عمرهای طولانی بیشتری دیده می‌شود. این افراد از یک جنبه، راهنمایان اسکندر به سوی آب حیات‌اند و کهولت سن‌شان، ناخودآگاه باور مخاطب را به حقیقت داشتن آب حیات، بیشتر می‌کند و از جنبه‌ای دیگر، دشواری کار اسکندر و ناتوانی انسان محکوم به نیستی را هرچه بیشتر نمایان می‌سازد؛ زیرا ایشان باوجود عمرهای طولانی، همچنان فانی‌اند و اسکندر با عمر کوتاهش، در طلب جاودانگی است.

«گفت نام من هوم است و این ساعت مدت هفتصد و پنجاه سال از عمر من گذشته است و

هیچ کوهی در این عالم نمانده است که من آنجا نرسیده‌ام. پس اسکندر گفت: با من بیا، تا

من تو را به دامن کوه قاف برم. گفت: من به هفتصد و پنجاه سال عمر، به دامن کوه قاف

نرسیدم، تو بدین چهار پنج سال عمر که مانده است بدانجا خواهی رسیدن؟» (کالیستنس، ۱۳۴۳: ۲۰۷؛ نیز: ۲۱۶، ۲۵۰ و ۳۴۵).

## ۲-۲-۴. نامیرایی

در ادب عامّه، معمولاً موجودات زیان کار از عمر بیشتری برخوردارند. همان طور که می بینیم، این مفهوم نیز همچون رویین تنی، منفی است و پلیدترین موجودات به آن منسوب شده اند. در ابومسلم نامه از شیطان، دجال و خر او در زمره کسانی یاد می شود که به خواست خداوند نامیرا شده اند و تا روز قیامت به ایشان مهلت زندگی داده شده است.

در ابومسلم نامه، مختار و قاضی در جزیره طباس، به مبارزه با دیوان و شیطان برمی خیزند. بسیاری از دیوان کشته می شوند. شیطان که به دلیل مهلت الهی جزء نامیرایان است، از ضربه تیغ مختار جان سالم به در می برد و تنها یک دندان خود را از دست می دهد.

«آنگاه، بر سر ابلیس رفت، چند شمشیر بر وی زد، کارگر نشد. قاضی گفت: سعی بیهوده مکن که خداوند او را تا روز قیامت امان داده است و کسی او را نتواند کشت. ... گویند ابلیس تا آن روز دو دندان داشت، حال یک دندان دارد» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۳۳۲).

مختار و قاضی پس از جزیره طباس و دیدن ابلیس، به جزیره ای سبز و خرم می رسند و در آنجا دجال را می بینند که با هفت زنجیر به درختی بسته شده بود.

«او گفت: مرا محمد داوود نام است و از مدینه ام. قاضی گفت: راست نمی گوید، این دجال است. مختار گفت: او را به تیری بکشم. قاضی گفت: خدا او را تا روز قیامت امان داده است. مختار تیر در کمان نهاد و گفت: تیر من از کوه بگذرد. تیری بر سینه پر کینه دجال زد، تیر او کارگر نشد» (همان: ۳۳۵).

در ادامه مسیر، خر دجال را می بینند و پی می برند که او نیز همچون صاحبش، به خواست خداوند نامیرا است (ر.ک، همان: ۳۳۶).

البته جاودانگی شیطان، دجال و برخی دیوان، را تا حدی نیز می توان بازمانده ای از باور به جاودانه آفریده شدن شخصیت های منفی ای چون اژدها، افراسیاب و الکساندر در اساطیر دانست، موجوداتی که بنا بر روایات اساطیری، در ابتدا توسط اهریمن جاوید آفریده شده اند، سپس به دست اهرمزد میرا می شوند. (ر.ک، صفا، ۱۳۹۰: ۵۹۷)

## ۲-۵. عجایب المخلوقات

کهن‌الگوها تصاویر ذهنی جهان‌شمولی هستند که از تجربیات بشر در طول تاریخ شکل گرفته‌اند. در آفرینش موجودات عجیب‌الخلقه اسطوره‌ای می‌توان گفت، آن‌ها حاصل رویارویی انسان با تهدیدات گوناگون بوده‌اند؛ تهدیداتی که چشم‌اندازی از مرگ را، در برابر دیدگان او قرار می‌داده است: «تجربه مواجهه با خطرات طبیعی، از جانب حیوانات درنده‌ای که، زندگی انسان اولیه را تهدید می‌کردند، باعث شکل‌گیری انواع موجودات اسطوره‌ای از قبیل اژدها، دیو، غول و هیولا شد؛ همین تجربه آرزوی برخورداری از حمایت موجوداتی را که مهلک و بدسرشت نباشند و در مواقع ضرورت با نیروی فراطبیعی به انسان یاری برسانند، در ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر به کهن‌الگوهایی از قبیل فرشته، پری دریایی و ... تبدیل کرد» (پاینده، ۱۳۹۷: ۳۱۵).

ناشناختگی پدیده‌ها و اشیاء پیرامون انسان نخستین نیز، سببی دیگر در خلقت موجودات اسطوره‌ای است (ر.ک، مختاری، ۱۳۷۹: ۳۳).

از مهم‌ترین موجودات شگفت‌انگیز ادب عامه، می‌توان به دیوان، دوال‌پایان، گلیم‌گوشان، اسب‌های پرنده، اژدها، مردمان یک‌چشم، فیل‌گوشان، پریان، فرشتگان و... اشاره کرد. «دیو» در نزد همه اقوام هند و اروپایی، به جز ایرانیان، معنی خدا را حفظ کرد. در ایران پس از ظهور زرتشت و با معرفی اهورامزدا به عنوان خیر مطلق، دیوان، گمراه‌کننده و از شیاطین خوانده شدند (ر.ک، رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۶۴).

در ادب عامه، دیوان علی‌رغم عظیم‌الجثه بودن، قدرت پرواز دارند و دشمن خدا به‌شمار می‌آیند که با شنیدن نام پروردگار، پر و بال‌شان می‌سوزد.

«و صفت دیوان است که اگر نام خداوند تعالی پیش ایشان بری، پر و بال ایشان بسوزد» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

برخی از دیوان آدم‌خوارند (ر.ک، طرسوسی، ۱۳۸۰: ۲۸۰).

شهر دیوان در یکی از قلعه‌های قاف به پادشاهی «ملوکان دیو» قرار دارد (ر.ک، همان: ۲۶۷).

در فیروزشاه‌نامه نیز، کولای نام دیوی است که در قاف منزل دارد (ر.ک، فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۸: ۴۸۱).

در فرهنگ عامه، دوال‌پا موجودی به شکل پیرمرد با پاهای دراز، همچون طناب است. بر سر راه مردمان می‌نشیند و اگر کسی قبول کند او را بر دوش حمل کند، پاهایش را دور گردن او می‌پیچد و

پایین نمی آید (ر.ک، یاحقی، ۱۳۸۹: ۳۶۳).

طول این پاهای به اندازه سه ذرع است (ر.ک، هدایت، ۱۳۵۶: ۱۲۴).

در ابومسلم نامه، مختار و قاضی در مسیر رسیدن به سید جنید از جزایری می گذرند و در هر کدام، با موجودات عجیب رو به رو می شوند:

«ایشان را بر پشت گرفتند، دیدند چیزی مانند کمند بر کمر ایشان پیچید به نوعی که فریاد برآوردند. قاضی گفت: ای پیران، از خدا بترسید که ما را چنین قایم گرفته اید. ایشان بخندیدند و گفتند: شما مرکب مایید و ما دوال پایانیم. تا زنده اید، باید بر پشت شما باشیم» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۳۴۵).

فردوسی در شاهنامه، «دوال پایان» را «نرم پایان» می نامد:

- داستان کی کاوس:

وژان روی سگسار تا نرم پای      چو فرسنگ سیصد کشیده سرای  
(فردوسی، ۱۳۹۲: ج ۲: ۳۶)

- داستان اسکندر:

چو نزدیکی نرم پایان رسید      نگه کرد و مردم بی اندازه دید  
(همان: ج ۶: ۸۲)

از جمله عجایب المخلوقات، به «گلیم گوشان» می توان اشاره کرد که با نام های دیگری چون «فیل گوشان» و «گوش بستر» نیز شناخته می شود (ر.ک، جهانگیری، ۱۳۶۹: ۲۵۷). در منظومه حماسی گوش نامه، قهرمان، شخصیتی فیل گوش، به نام «گوش پیل دندان»، برادرزاده ضحاک است، که می توان آن را یکی از سرشناس ترین فیل گوشان، به شمار آورد.

سر و گوش او چون سر پیل بود      دو چشم از کبودیش چون نیل بود  
(ایرانسان بن ابی الخیر، ۱۳۷۷: ۲۲۹)

در ابومسلم نامه، از ایشان با عنوان گلیم گوش یاد شده است:

«مختار نگاه کرد، قوم گلیم گوشان را به نظر درآورد. همه گوش هاشان تا دامن آویخته، یک گوش را به وقت خواب، بر زیر انداخته، گوش دیگر را بر بالا، دیگر حاجت رخت خواب نبود» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۳۵۱).

در *اسکندرنامه*، به ایشان فیل گوش می‌گویند:

«گفتند فیل گوشانند. گفت چه مردمند؟ گفتند: شاه، هریکی چند گزی‌اند برهنه و دو گوش دارند چون فیل، نه افکندنی دارند و نه پوشیدنی. یکی گوش زیر افکنند و یکی زیر»  
(کالیستنس، ۱۳۴۳: ۷۰۲).

در اساطیر ایران، از اسب‌هایی ماورایی، مانند اسب‌های گردونه «درواسپا» و «سروش» یاد می‌شود، که در آسمان سُکنی دارند (ر.ک، عبدالهی، ۱۳۸۱: ۴۸، ۵۱). اگرچه اسب‌های پرنده به متون حماسه ملی، راه نیافته‌اند، اما در ادب عامه، به عنوان مثال در ابومسلم‌نامه، بار دیگر مجال حضور می‌یابند:

«در حال، موی اسبان بر سر آتش نهادند. در یک لحظه، اسبان بیامدند. چون شاهین در میان زمین و آسمان می‌پریدند تا پیش ایشان رسیدند» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۴۲۳).

در این اثر همچنین به اسب عجیبی برمی‌خوریم که از آن بتورای دیو و از نژاد «اشقر دیوزاد» است. اشقر دیوزاد اسب سرخ سه چشم و افسانه‌ای که حاصل پیوند دیو و پری است. در داستان امیر حمزه، این اسب برای حمزه، حکم رخس برای رستم را دارد. این گونه موارد را می‌توان جزء معادل‌سازی‌های نویسندگان ادب عامه از اساطیر، به‌شمار آورد (ر.ک، همان: ۴۲۹).

در آثار مد نظر، ارژدهایانی به چشم می‌خورند که بیشتر آن‌ها به‌دست قهرمان کُشته می‌شوند. اژی، در سانسکریت اهی، به معنی مار بزرگ، و دها یا دهاک نام خاص موجودی اهریمنی بوده است (ر.ک، کزازی، ۱۳۹۴: ۳۳۴)، همچنین بنگرید به: (آموزگار، ۱۳۹۱: ۵۶).

ارژدها، سدی بر سر راه قهرمان است که برای رسیدن به معشوق، باید از میان برداشته شود:

«در قصه‌های عامه، قهرمان برای وصال معشوق و ازدواج با وی باید ارژدها، دیو یا شیر را از سر راه بردارد» (ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۱۲۷).

- ارژدها در *اسکندرنامه*:

«سید جنید لشکری دید که جمله سلاح ایشان از آتش بود؛ و ارژدهایی دید که نفس که می‌زد، یک فرسنگ آتش زبانه می‌کشید» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۴۳۱).

- نبرد ملک بهمن و ارژدها (ر.ک، فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۸: ۴۰۹).

بعد از این نبرد، ملک بهمن با لقب ارژدهاکش، شهره عام و خاص می‌گردد؛ که می‌توان آن‌را بازآفرینی تهمورث دیوبند، در اساطیر دانست.

انسان‌های دجال‌گونه، که یک چشم دارند: «و از آن مردان یک چشم، صد هزار در کشتی نشانند

همه را شاخ‌ها بر میان سر، و سلاح‌ها از دندان ماهی در دست گرفته و سپرهای ایشان از پیش‌باز ماهی» (طرسوسی، ۱۳۵۶: ۲۸۵).

برخی از پریان، دیوان، جادوان و شخصیت‌های منفی، قادر به پیکرگردانی - تغییر شکل، ماهیت و نهاد موجودات - هستند (ر.ک، رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۴۳). هدف نویسنده از کاربرد این ویژگی، عجیب و ماورائی جلوه دادن هرچه بیشتر این موجودات، قدرت‌نمایی، اعتراض به محدودیت‌ها، فراقلمی و همچنین، جذابیت داستان است. این ویژگی نیز، در ادب عامه منثور است. اگر شخصیت مثبتی چون شیو، در ابومسلم‌نامه دچار آن می‌شود، در اثر طلسم است، نه اینکه خصیصه ذاتی‌اش باشد (ر.ک، طرسوسی، ۱۳۸۰، ۳۹۶).

- تبدیل شدن شیروانه جادو - دایه کاروس - به پیرمرد، ازدها و شیر (ر.ک: همان: ۴۱۶، ۴۱۷ و ۴۵۱).

- پیکرگردانی پریان و دیوان:

«رشیده را خواهر پری به خاطر آمد، معجز آتش طلبید، پری را بر آتش نهاد و صبر کرد تا نیمروز بگذشت که دیدند کبوتری سفید بیامد و بر کنگره قصر قرار گرفت. چون رشیده را بدید، پرها را بیفشاند، زنی چون ماه شب چهارده به پایین آمد» (طرسوسی، ۱۳۸۰: ۴۹۵). سوزاندن پریان و موی اسب‌های پرند نیز، بازمانده‌ای از فراخواندن سیمرغ، با سوزاندن پری او، در حماسه ملی است.

«طمروسیة چون این سخن بشنود، به تعجب فرو ماند و گفت: شما چه خلقانید و آن مار دیگر از کدام قوم بود؟ آن ماران گفتند: ما از جمله پریانیم» (طرسوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۹). در فیروزشاه‌نامه، بیشتر پیکرگردانی‌ها توسط پریان انجام می‌شود. تبدیل شدن مه‌لقا و روحانه پری به شیر و اسب (ر.ک: فیروزشاه‌نامه، ۱۳۸۸: ۳۱۵، ۴۸۰).

- پیکرگردانی توسط جادوگران در سمک‌عیار:

«شک نکنم که دایه، پادشاهان و شاهزادگان به دیدار او برد تا دختر را ببینند و عاشق وی شوند، چنان‌که تو را برد. مگر آن گورخر دایه بوده است» (ارجانی، ۱۳۶۹: ۱۴؛ نیز: ۱۵).

- پیکرگردانی پریان و جادوان در اسکندرنامه:

«لشکر پریان نیز بیرون آمدند و آدمیان، پریان را نیک نمی‌توانستند دیدن که به هر صورت که می‌خواستند برمی‌آمدند، بر صورت شیر و ازدها و صورت چهارپایان و از هر جنس که

می‌خواستند» (کالیستنس، ۱۳۴۳: ۳۵۹؛ نیز: ۷۳۱).

### ۳. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که کهن‌الگوها در داستان‌های بلند عامیانه فارسی، نقشی فراتر از عناصر تزئینی یا صرفاً روایی دارند و به‌عنوان ساختارهایی بنیادین در شکل‌گیری روایت، شخصیت‌پردازی و انتقال معنا عمل می‌کنند. بررسی شش اثر ابومسلم‌نامه، دراب‌نامه، سندبادنامه، سمک‌عیار، اسکندرنامه و فیروزشاه‌نامه آشکار ساخت که نویسندگان این متون، به‌طور آگاهانه یا ناخودآگاه برای غنای هرچه بیشتر آثار خویش، از عناصر اسطوره‌ای-کهن‌الگویی بهره برده‌اند. مفاهیمی که از تجربیات بشر در طول تاریخ شکل گرفته و در جلوه‌های گوناگون فرهنگ بازتاب پیدا کرده‌اند. کاربرد این عناصر، به افزایش تأثیرگذاری متن و ایجاد پیوندهای عمیق با مخاطب منجر می‌شود. از آنجایی که کهن‌الگوها از ضمیر ناخودآگاه جمعی سرچشمه می‌گیرند، کهن‌الگوهایی بیشترین بسامد را دارند که در واکنش انسان به مهم‌ترین پدیده‌ها یعنی زندگی و مرگ، و در پاسخ به بنیادی‌ترین پرسش‌ها و ترس‌های بشر در طول اعصار، آفریده شده‌اند. چگونگی برخورد انسان با زندگی و مرگ و جایگاه او در جهان هستی، بحث‌برانگیزترین دغدغه آدمی بوده است که در سراسر تاریخ همواره حضور داشته و در فرهنگ‌های مختلف، با جلوه‌های گوناگون انعکاس یافته است.

بر این اساس، کهن‌الگوهای به‌کار رفته را می‌توان، مطابق با رویکرد مقاله در دو دسته اصلی، بررسی کرد: نخست کهن‌الگوهایی که انسان در رویارویی با زندگی و جایگاه خویش در جهان هستی، آفریده است؛ همچون ارتباط با سروش غیبی، پیشگویی، جام جهان‌نما، سحر و جادو، طالع‌بینی و ابزارهای آگاهی از غیب. در همه این موارد، ضمیر ناخودآگاه در پی ایجاد ارتباط با ماوراءالطبیعه است، که نشان‌دهنده تلاش انسان برای تسلط بر نیروهای طبیعت و محدودیت‌های فیزیکی و جسمانی است. این دسته از کهن‌الگوها، کارکردی معناپرداز و هدایت‌کننده دارند و با پیوند دادن جهان مادی به ساحت قدسی، به روایت‌ها عمق مفهومی می‌بخشند و گُش قهرمانان را در چارچوب نظامی فراگیر تفسیر می‌کنند. دوم، کهن‌الگوهایی که نتیجه مواجهه انسان با مرگ، خطراتی که همواره جانش را تهدید می‌کرده‌اند، فنا و نابودی هستند و ریشه در ترس بنیادین بشر از نیستی و میل او به جاودانگی دارند، نیازی که در طول اعصار، در فرهنگ‌های مختلف، خود را نشان داده است؛ مفاهیمی چون آب حیات، روین‌تنی، عمرهای طولانی، نامیرایی و عجایب‌المخلوقات که در ادب عامه با صورت‌ها و

کارکردهای متنوع نمود یافته‌اند.

در این میان، عجایب‌المخلوقات از جمله کهن‌الگوهایی است که کاربردی دوگانه دارد. یعنی نویسنده هم برای آفرینش ابرقهرمان -نیروی زندگی‌بخش- و هم در جهت خلق دشمن -نیروی مرگ- آفرین -می‌تواند از آن‌ها بهره‌برد. در ادب عامه، مورد دوم، بیشتر مدّ نظر بوده است.

تحلیل مصادیق نشان داد که اگرچه نویسندگان ادب عامه، اکثر کهن‌الگوهای اسطوره‌ای را از اساطیر باستان و حماسه‌های ملی ایران وام گرفته‌اند، اما در موارد متعددی -مانند: وجهه منفی دادن به روین‌تنی و نامیرایی و نسبت دادن آن‌ها به شخصیت‌های منفی، بارزترین ایشان: شیطان و دجال؛ ارتباط پررنگ‌تر با ماوراءالطبیعه و موجودات عالم غیب، در نتیجه نفوذ دین در ادب عامه؛ خلق مفاهیم جدید مثل چاه طلسم جمشید که کارکردی مشابه با جام جهان‌نما دارد؛ حضور مجدد برخی از موجودات اساطیری که در حماسه راه نیافته‌اند، مانند اسب‌های پرنده؛ معادل‌سازی از اساطیر، مانند اشقر دیوزاد که برای حمزه، حکم رخس برای رستم را دارد، و ملک بهمن اژدرهاگش که بازآفرینی تهمورث دیوبند اساطیر است، یا سوزاندن موی اسب‌های پرنده و پر پریان، که بازمانده‌ای از فراخواندن سیمرغ با سوزاندن پر او در حماسه ملی است؛ جنبه زمینی دادن به موجودات اهریمنی اساطیر مانند دیوان با نسبت دادن خصایص‌شان به زنگیان و جادوان و...- تغییرات و نوآوری‌هایی داشته و دست به آفرینش‌های ادبی زده‌اند.

از این تغییرات می‌توان با عنوان دگردیسی کهن‌الگوها، در گذر از حماسه به ادب عامه یاد کرد. نویسندگان همچنین با ایجاد فضاهای مناسب در داستان، و در نتیجه باورپذیر کردن آن‌ها برای مخاطب، به توفیق دست یافته و به جذابیت و غنای هرچه بیشتر آثار خویش افزوده‌اند. این تغییرات، نه نشانه‌ای از گسست از سنت اسطوره‌ای، بلکه بیانگر پویایی ادب عامه و سازگاری آن با تحولات فکری، اعتقادی و فرهنگی جامعه است.

در مجموع، می‌توان گفت که کارکرد اصلی کهن‌الگوها در این متون، معنا بخشیدن به تجربه‌های انسانی، پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین درباره زندگی و مرگ و ایجاد پیوند میان گذشته اسطوره‌ای و حال فرهنگی جامعه است. از این منظر، ادب عامه نه تنها حافظ میراث اسطوره‌ای پیشینیان است، بلکه با بازآفرینی کهن‌الگوها در قالب روایت‌های داستانی، به تداوم و حیات دوباره آن‌ها در ذهن و زبان مخاطب کمک می‌کند و جایگاه خود را به عنوان یکی از مهم‌ترین بسترهای انتقال ناخودآگاه جمعی، استوار می‌سازد.

## کتابنامه

- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۱) *تاریخ اساطیری ایران*. چاپ ۱۳، قم: گل‌ها.
- ارجانی، فرامرز بن خداداد. (۱۳۶۹) *سمک عیار*. تصحیح پرویز ناتل خانلری، جلد ۱/ چاپ ۷، تهران: آگاه.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۴) *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی، چاپ ۲، تهران: طهوری.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۸) *اسطوره و آیین*. برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ ۱، تهران: اسطوره.
- ایران‌شان بن‌ابی‌الخیر. (۱۳۷۷) *کوش نامه*. به کوشش جلال متینی، چاپ ۱، تهران: علمی.
- پاینده، حسین. (۱۳۹۷) *نظریه و نقد ادبی*. چاپ ۱، تهران: سمت.
- جبری، سوسن؛ یوسفی، سحر. (۱۳۹۵) *پیوند عناصر جادویی و انگاره‌های کهن‌الگویی در قصه‌های عامه*. *فرهنگ و ادبیات عامه*، ۴ (۱۱)، ۷۹-۱۰۷.
- جعفرپور، میلاد. (۱۴۰۴) *شواهد پنهان و پیدای جادوگری در آداب عیاری سَمک و کیمک عیار*. *پژوهشنامه ادبیات داستانی*، ۱۴ (۲)، ۶۷-۸۸.
- جهانگیری، علی. (۱۳۶۹) *فرهنگ نام‌های شاهنامه*. چاپ ۱، تهران: برگ.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۶۲) *لغت نامه*. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۴۰۱) *زبان و ادبیات عامه ایران*. چاپ ۶، تهران: سمت.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳) *پیکرگردانی در اساطیر*. چاپ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۹۰) *حماسه سرایی در ایران*. چاپ ۵، تهران: فردوس.
- طرسوسی، ابوطاهر. (۱۳۸۰) *ابومسلم‌نامه*. به کوشش حسین اسماعیلی، جلد ۱/ چاپ ۱، تهران: قطره.
- طرسوسی، ابوطاهر. (۱۳۵۶) *داراب‌نامه*. به کوشش ذبیح‌الله صفا، چاپ ۲، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- ظهیری، محمد بن علی. (۱۳۸۱) *سندبادنامه*. تصحیح محمد باقر کمال‌الدینی، چاپ ۱، تهران: میراث مکتوب.
- عبداللهی، منیژه. (۱۳۸۱) *فرهنگ نامه جانوران در ادب پارسی*. چاپ ۱، تهران: پژوهنده.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۲) *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق، چاپ ۳، تهران: دایره المعارف اسلامی.
- فیروزشاه‌نامه. (۱۳۸۸). به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری، چاپ ۱، تهران: چشمه.
- کالیستنس دروغین. (۱۳۴۳) *اسکندرنامه*. به کوشش ایرج افشار، چاپ ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۹۴) *نامه باستان*. چاپ ۱۰، قم: گل‌ها.
- گلسرخی، ایرج. (۱۳۷۷) *تاریخ جادوگری*. چاپ ۱، تهران: نشر علم.
- گورین، ویلفرد، ال؛ لیبر، ارل، جی؛ ویلینگهام، جان، ار؛ مورگان، لی. (۱۳۷۷) *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا میهن‌خواه، چاپ ۳، تهران: اطلاعات.
- محبوب، محمد جعفر. (۱۳۸۶) *ادبیات عامیانه ایران*. چاپ ۳، تهران: چشمه.
- مختاری، محمد. (۱۳۷۹) *اسطوره زال تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی*. چاپ ۲، تهران: توس.
- میرعابدینی، حسن. (۱۳۹۲) *تاریخ ادبیات داستانی ایران*. چاپ ۱، تهران: سخن.
- نامورمطلق، بهمن. (۱۴۰۰) *درآمدی بر اسطوره شناسی*. چاپ ۳، تهران: سخن.
- نجفیان کهن، رؤیا؛ خوارزمی، حمیدرضا؛ جهادی حسینی، سید امیر. (۱۴۰۴) *بررسی دو عنصر کهن‌الگویی شخصیت و پیرنگ در شش داستان بلند عامه فارسی*. *سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی (بهار ادب)*، ۱۸ (۸)، ۱۰۵-۱۲۴.
- نوری، علی؛ سرلک، امیرحسین. (۱۳۹۵) *تحلیل کهن‌الگویی حکایت الملک و براهمه کلیل و دمنه*. *متن‌شناسی ادب فارسی*، ۸ (۴)، ۷۹-۹۲.
- هدایت، صادق. (۱۳۵۶) *نیرنگستان*. چاپ ۱، تهران: جاویدان.
- یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۸۹) *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. چاپ ۳، تهران: فرهنگ معاصر.
- یشت‌ها. (۱۳۰۷). *تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود*، چاپ ۱، تهران: انجمن زرتشتیان ایرانی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲) *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی، چاپ ۱، تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۰) *ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو*. ترجمه فرناز گنجی و محمد باقر اسماعیل‌پور، چاپ ۴، تهران: جامی.

## References

- Abdollahi, M. (2002). *An Encyclopedia of Animals in Persian Literature*. 1 st ed. Tehran: Pazhuhandeh. (In Persian)
- Afshar, I. & Afshari, M. (2009). *Firoozshah-nāme*. Edited by Iraj Afshar and Mehran Afshari, 1 st ed. Tehran: Cheshmeh. (In Persian)
- Amouzgar, Zh. (2012). *The Mythological History of Iran*. 1 3th ed. Qom: Golhā. (In Persian)

- Arjani, F. (1990). *Samak-e Ayyār*. Edited by Parviz Nātel Khānlari, Vol. 1, 7th ed. Tehran: Agāh. (In Persian)
- Dehkhoda, A. (1983). *Dictionary*. Supervised by Mohammad Mdin and Seyyed Jaffar Shahidi. Tehran: University of Tehran Press. (In Persian)
- Eliade, M. (2005). *The Myth of the Eternal Return*. Translated by Bahman Sarkārāti, 2nd ed. Tehran: Tahuri.
- Eliade, M. (2009). *Myth and Rite*. Translated by Abolqāsem Esmāilpur, 1st ed. Tehran: Ostureh.
- Ferdowsi, A. (2013). *Shāhāmeḥ*. Edited by Jalal KhaleghiMotlagh, 3rd ed. Tehran: Encyclopedia of Islam Press. (In Persian)
- Frazer, J. (2022). *The Golden Bough*. Translated by Kazem Firouzmand, 1 7th ed. Tehran: Agah Publications.
- Golsorkhi, I. (1998). *The History of Witchcraft*. 1st ed. Tehran: Nashr-e Elm. (In Persian)
- Guerin, W; Labor, E; Willingham, J; Morgan, L. (1998). *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. Translated by Zahra MihanKhah, 3rd ed. Tehran: Ettelaat.
- Hedayat, S. (1977). *Neyrangestan*. 1 st ed. Tehran: Javidan. (In Persian)
- Irānshān ibn Abi al-Khayr. (1998). *Kushnāmeḥ*. Edited by Jalāl Matini, 1st ed. Tehran: Elmi Publications. (In Persian)
- Payandeh, H. (2018). *Literary Theory and Criticism*. 1st ed. Tehran: Samt. (In Persian)
- Jaberi, S; Yousefi, S. (201 6). The Relationship between Magical Elements and Archetypal Patterns in Folk Tales. *Culture and Folk Literature*, 4(1 1), 79-107. (In Persian)
- Jafarpour, M. (2025). Hidden and Manifest Evidence of Witchcraft in the Codes of Ayyari in Samak-e Ayyar and Kimek-e Ayyār. *Journal of Narrative Literature Research*, 1 4(2), 67-88. (In Persian) <https://doi.org/10.22126/RP.2024.9702.1845>.
- Jahangiri, A. (1990). *A Dictionary of Shāhnāmeḥ Names*. 1st ed. Tehran: Barg. (In Persian)
- Jung, C. (1973). *Man and His Symbols*. Translated by Aboutaleb Saremi, 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Jung, C. (2021). *The Collective Unconscious and Archetypes*. Translated by Farnaz Ganji and Mohammad Bagher Esmailpour, 4<sup>th</sup> edition Tehran: Jami Publications.
- Kazazi, M. (201 5). *Nāmeḥ-ye Bāstān*. 10<sup>th</sup> edition. Qom: Golha Publications. (In Persian)

- Mahjub, M. (2007). *Iranian Folk Literature*. 3<sup>rd</sup> edition. Tehran: Cheshmeh. (In Persian)
- Mirabedini, H. (2013). *The History of Iranian Narrative Literature*. 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Mokhtari, M. (2000). *The Myth of Zal the Manifestation of Conflict and Unity in the National Epic*. 2<sup>nd</sup> edition. Tehran: Toos Publications. (In Persian)
- Najafiyan-Kohan, R; Kharazmi, H; Jahadi Hosseini, A. (2025). An Examination of the Archetypal Elements of Character and Plot in Six Persian Folk Narratives. *Stylistics of Persian Poetry and Prose (Bahar-e Adab)*, 18(8), 105-124. (in Persian) <https://doi.org/10.irandoi.2002/bahareadab.2025.18.7934>.
- Namvar-Motlagh, B. (2021). *An Introduction to Mythology*. 3rd ed. Tehran: Sokhan Publications. (In Persian)
- Nouri, A; Sarlak, A. (201 6). An Archetypal Analysis of the Tale of al-Malik and the Brahmins in Kalila wa Dimna. *Textual Studies of Persian Literature*, 8(4), 79-92. (In Persian) <https://doi.org/10.22108/RPLL.2016.21304>.
- Pourdavoud, E. (1928). *The Yashts*. Commentary and compilation by Ebrahim Pourdavoud, 1 st ed. Tehran: Iranian Zoroastrians Association. (In Persian)
- Pseudo-Callisthenes. (1964). *Eskandarnāmeḥ*. Edited by Iraj Afshar, 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Translation and Publication Organization.
- Rastegar Fassaei, M. (2004). *Metamorphosis in Myths*. 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Safa, Z. (201 1). *Epic Poetry in Iran*. 5th ed. Tehran: Ferdows. (In Persian)
- Tarsusi, A. (1977). *Darab-nāmeḥ*. Edited by Zabihollah Safa, 2<sup>nd</sup> edition. Tehran: Book Translation and Publication Company. (In Persian)
- Tarsusi, A. (2001). *Abu Muslim-nāmeḥ*. Edited by Hossein Esmaili, Vol. 1, 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Ghatreh. (In Persian)
- Yahaghi, M. (2010). *A Dictionary of Myths and Mythic Narratives in Persian Literature*. 3rd ed. Tehran: Farhang-e Mo'aser. (In Persian)
- Zahiri, M. (2002). *Sindbad-nāmeḥ*. Edited by Mohammad Bagher Kamāloddini, 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Miras-e Maktub. (In Persian)
- Zolfaghari, H. (2022). *The Language and Folklore of Iran*. 6<sup>th</sup> edition. Tehran: Samt Publications. (In Persian)