

اسطوره و قصه‌های عامیانه

دکتر فرزانه مظفریان

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد فیروزآباد

چکیده

قصه‌های عامیانه جلوه‌گاه فرهنگ هر ملت است و از آرزوها و تخیلات توده مردم شکل می‌گیرد. در واقع سرچشمه این قصه‌ها باورها و آیین‌های آغازین انسان‌هاست. با توجه به اینکه اسطوره‌ها نیز جزیی از فرهنگ هر ملت به‌شمار می‌آیند، بنابراین یکی از عناصر سازنده این قصه‌ها، اسطوره‌ها هستند و باید گفت هر کدام به نوعی از یک ریشه تغذیه می‌شوند، اما با سمت و سویی متفاوت.

قصه‌های عامیانه ایرانی از کهن‌ترین تا متأخرترین‌شان، از قصه‌های جن و پری گرفته تا رمانس و داستان‌های عیاری همگی سرشار از باورهای اسطوره‌ای‌اند.

نوشتار پیش‌رو بر آن است که در قصه‌های عامیانه ایرانی رگه‌های اسطوره‌ای را بازنگری و بررسی نماید.

کلیدواژه‌ها: قصه‌های عامیانه، اسطوره، جادو، دیو، پری.

تاریخ دریافت مقاله: 91/2/25

تاریخ پذیرش مقاله: 91/6/15

Email: F_Mozaffarian@yahoo.com

مقدمه

ادبیات عامیانه هر ملت نشانگر فرهنگ و اندیشه‌های قومی اوست و از بررسی آنها می‌توان به سنت‌ها و فرهنگ‌های اقوام گوناگون که از راه مهاجرت، جنگ و تجارت وارد شده و ماندگار گشته‌اند، پی برد و با جداکردن آنها به بازنگری فرهنگی قوم پرداخت. قصه‌های عامیانه بخشی از ادبیات عامیانه به‌شمار می‌روند. از دیگر نتایج بررسی ادبیات عامیانه، «به دست آوردن اطلاعاتی در زمینه جامعه‌شناسی تاریخی است» (محبوب 139:1387) بدان معنا که با خواندن داستان‌های عامیانه می‌توان به بسیاری از مبانی اجتماعی - تاریخی کشور خود دست یافت.

«داستان‌های عامیانه از زندگی توده مردم سرچشمه می‌گیرد و به همین سبب با آن پیوندی ناگسستنی دارد و از این راه است که می‌توان به آداب و رسوم مردم، طرز لباس پوشیدن، غذا خوردن، مهمانی، معاشرت و نشست و برخاست آنها با یکدیگر و . . . پی برد» (همان: 140). بنابراین، قصه‌های عامیانه، کلید دستیابی به باورها و فرهنگ قومی‌اند و در واقع این قصه‌ها شناسنامه و هویت فرهنگی هر ملت شمرده می‌شوند. از جمله مسائلی که می‌توان با کلید قصه‌های عامیانه بدان دست یافت، پی‌بردن به باورهای آغازین مذهبی از طریق پی‌گیری آداب و رسوم و آیین‌های موجود در آنهاست.

«اعتبار بخشیدن به عقاید و آداب و مراسم قبیله‌ای یکی دیگر از نقش‌های فولکلور است و این مهم را به‌ویژه اسطوره‌ها بر عهده دارند» (پراپ 21:1371)

اسطوره‌ها، باورهای مذهبی انسان‌های آغازین‌اند. بنابراین، عنصر مهم ساختاری فرهنگ بشری شمرده می‌شوند. نوشتار پیش‌رو برآن است که عناصر و باورهای اسطوره‌ای و آیینی قصه‌های عامیانه را بررسی کند. باید گفت اسطوره، به نوعی تفسیر انسان باستانی از هستی است و تلاشی است که انسان برای شناخت خود و سرانجام خدای خود دارد. بنابراین، اسطوره را روایتی مقدس گفته‌اند که «در زمان مقدس سرآغاز روی داده است.» (الیاده 23:1376)

اسطوره‌ها سرشار از ابعاد دینی و مذهبی‌اند. زیرا باورهایی‌اند که در نتیجه خداجویی سرشتین انسان شکل گرفته‌اند و از اینجاست که هاله دینی اسطوره دریافت می‌شود و باید گفت تفاوت مشخص و برجسته اسطوره‌ها و قصه‌های عامیانه در همین نکته نهفته است. قصه‌ها بیشتر جنبه اخلاقی و اجتماعی دارند و کمتر از اسطوره درگیر ملاحظات مذهبی می‌شوند. هرچند که قصه‌های عامیانه و اسطوره‌ها از سویه‌هایی متفاوت برخوردارند، با تأملی ژرف‌نگرانه می‌توان تأثیر اسطوره‌ها را بر قصه‌های عامیانه دریافت. زیر این‌گونه قصه‌ها براساس باورهای مردم شکل گرفته و اسطوره‌ها نیز باورهای آغازین مردم‌اند که به تدریج در فرهنگ جایگاهی ویژه یافته‌اند. در اینجا برجسته‌ترین عناصر اسطوره‌ای که در ساخت قصه‌های عامیانه نقش بسزایی دارند. بررسی و تحلیل می‌شود.

ابهام در زمان و مکان

مهم‌ترین نکته‌ای که ارتباط قصه‌های عامیانه و اسطوره‌ها را برجسته می‌سازد، ابهام در زمان و مکان است. این نکته همان‌گونه که از ویژگی‌های داستان‌های اسطوره‌ای است، در قصه‌های عامیانه نیز از کهن‌ترین تا متأخرترین‌شان دیده می‌شود. بیشتر قصه‌های عامیانه با عبارت «یکی بود یکی نبود» آغاز می‌شود که تا حدی شاید بتوان آن را با زمان مقدس سرآغاز که به گفته الیاده زمان روی‌دادن اسطوره‌هاست، هم‌سو دانست و مکان رویدادها نیز «زیر گنبد کبود» است که نشانی از ابهام در مکان، از ویژگی‌های اسطوره است.

جادو و جادوگری

«جادو نیرویی است که از نفوذ کلماتی به وجود می‌آید که با صدای بلند قرائت و یا به صورت آواز خوانده می‌شود و انسان می‌تواند همان‌طور که روی موجودات روحانی عمل می‌کند، به وسیله اقوال و حرکات مخصوص در طبیعت تأثیر نماید و این نفوذ اساسی را برقرار سازد که آن را جادو می‌نامند.» (شاله 134:1346)

در آیین زرتشتی جادو نیروی اهریمنی است و چنان‌که در *وندیداد* آورده، آفریده اهریمن است. «پس آن‌گاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی، جادویی زیان‌بار جادوان را بیافرید.» (وستا 1375: ج 2: 662)

جادو و جادوگری در قصه‌های عامیانه به عنوان نیرویی منفی به فراوانی دیده می‌شود و حضور جادوگران همیشه مایه وحشت و نفرت قهرمانان است. در *اسکندرنامه* مهتر نسیم که با چابکی و عیاری همواره مایه پیروزی حق بر باطل است از رفتن به مأموریتی که جادوگران حضور دارند، خودداری می‌کند. (منوچهر حکیم 102:1388) در این قصه‌ها جادوگران روبه‌روی مسلمانان قرار می‌گیرند. در داستان "امیراسلان"، قمر وزیر که ساحر زبردستی است، روبه‌روی شمس وزیر قرار می‌گیرد که مسلمان است. (ر.ک. به: نقیب الممالک 51:1389) در هزار و یک شب در شهر جادوگران آتش پرست مسلمانان را برای قربانی شدن محبوس می‌کنند (ر.ک. به: هزار و یک شب 1387، ج 2: 644). این اندیشه، بازمانده اهریمنی بودن جادو در *اوستاست* که هم‌چنان در فرهنگ ایرانیان باقی مانده است.

جادو و پیکرگردانی

«منظور از پیکرگردانی تغییر شکل ظاهری با استفاده از نیروی ماوراءالطبیعی است» (رستگار فسایی 11:1379). در *اوستا* به پیکرگردانی ایزدان اشاره شده است. در *بهرام یشت*، ایزد بهرام به ده صورت تغییر شکل می‌دهد. باد شتابان، ورزای زیبای زرین، اسب سپید زیبا، شتر سرمست، گراز نرینه تیزچنگال، مرد پانزده‌ساله، وارغن، قوچ دشتی، بز گشن و مرد رایومند زیبا (ر.ک. به: *اوستا* 1375، ج 1: 431-437) در قصه‌های عامیانه این ویژگی خاص جادوگران است. آنان می‌توانند خود را به صورت‌های گوناگون ظاهر سازند.

درآمدن به شکل جانور

در *شاهنامه* فریدون چون جادوگری خود را به شکل اژدها بر فرزندانش ظاهر می‌سازد.

بیامد بسان یکی اژدها	کزو شیر گفتمی نیابد رها
خروشان و جوشان به جوش اندرون	همی از دهانش آتش آمد برون
چو هر سه پسر را به نزدیک دید	به گرد اندرون کوه تاریک دید
برانگیخت گرد و برآورد جوش	جهان گشت از آواز او پرخروش

(فردوسی 1965، ج 1: 255 و 256)

و در *اوستا* نیز کشتی‌بانی را به صورت کرکس در می‌آورد:

"پاورو" که کشتی‌بان چیره دست بود را فریدون - پهلوان نیرومند - به شکل کرکسی درآورد. (یشت‌ها، آبان یشت 357:1347)

در قصه‌های عامیانه جادوگران برای پیکرگردانی از جانوران گوناگون استفاده می‌کنند. در *هزار و یک شب* که از قصه‌های جن و پری به‌شمار می‌رود، این پدیده بیشتر از گونه‌های دیگر داستان‌هاست. نکته جالب توجه این است که حتی در *اسکندرنامه* نیز که داستان عیاری است، در آمدن به شکل‌های گوناگون فراوان است. در *امیراسلان نامدار* نیز می‌بینیم که وزیر به شکل اژدها بر قهرمان ظاهر می‌شود. (ر.ک. به: نقیب الممالک 189:1389)

جادو و پرواز

در *اسکندرنامه* اهرمن جادو پرواز می‌کند.

اهرمین جادو اسمی خوانده چوب‌ها از زمین بلند شده بر آسمان رفتند و چون به آسمان هفتم رسیدند... (منوچهر خان حکیم
222:1388)

ناگفته نماند که این قدرت جادوگران در شاهنامه از آن دیوان است.

جادو و طلسم

«طلسم عمل خارق‌العاده‌ای است که مبدأ آن را قوای فعاله آسمان و قوای منفعله زمینی می‌دانند و به آن امور عجیب و غریبی پدید آورند» (فرهنگ فارسی معین: ذیل واژه طلسم). در شاهنامه به چند مورد طلسم اشاره می‌شود. از جمله زمانی که فریدون به کاخ ضحاک وارد می‌شود، طلسم ضحاک را باطل می‌سازد.

طلسمی که ضحاک سازیده بود	سرش به آسمان بر فرازیده بود
فریدون ز بالا فرود آوریید	که آن جز به نام جهان‌دار دید
وز آن جادوان کاندرا ایوان بدند	همه نامور نره دیوان بدند
سرانشان به گرز گران کرده پست	نشست از بر گاه جادو پرست

(فردوسی 1965، ج 1: 68-69)

گرشاسب نیز در ضمن سفرهایش به لوحی می‌رسد که روی آن نوشته شده، از سوی تهمورث دیوبند حصار و طلسمی ساخته شده که فقط به دست گرشاسب به طلسم گشاده خواهد شد. (اسدی طوسی 1317: 185-186) در بسیاری از قصه‌های عامیانه، یکی از مهم‌ترین آزمون‌هایی که قهرمان می‌گذراند، شکستن طلسم جادوگر است. در هزار و یک شب، زن ساحره‌ای شوهر خود را طلسم می‌کند، به گونه‌ای که قسمت پایین بدن به سنگ تبدیل می‌شود. سپس با خواندن ورد و پاشیدن آب روی او طلسم را می‌شکند. (هزار و یک شب، 1378، ج 1: 124) در داستانی دیگر به طلسمی برمی‌خوریم که در جزیره‌ای شگفت لوح فلزی است، با کلماتی که بر آن حک شده است، این طلسم تمام کشتی‌ها را نابود می‌سازد:

این کوه قله ناهمواری دارد که در بالای آن گنبدی از برنز بر روی چهارستون برنزی قرار گرفته است و در بالای آن گنبد، اسبی فلزی جای دارد که آن هم از همان فلز است و بر روی آن سواری نشسته است که بر روی سینه سوار صفحه‌ای از فلز روی است و بر روی صفحه مزبور کلماتی از حروف جادوگری متقوش است. آنچه در بین مردم گفته می‌شود، آن است که این مجسمه باعث از بین رفتن کشتی‌هاست و تنها راه چاره از این بدبختی آن است که این مجسمه از بالای این گنبد سرنگون شود. (هزار و یکشب 1378، ج 1: 201)

در سمک عیار، شروانه جادوگر به وسیله طلسمی که بر انگشتری نقش کرده است، مه‌پری - دختر پادشاه - را جادو می‌کند و مانع از ازدواجش می‌شود.

«آنگاه موم خواست و با موم نقش نگین را برداشت. طلسمی مشجر پدید آمد... همگی از گشودن آن طلسم عاجز ماندند.» (فرامرزی بن خداد 1388، ج 1: 28)

در قصه معروف "چل گیس"، دیوان دختری را طلسم کرده‌اند و جهان تیغ قهرمان داستان به انگیزه عشق، با گذراندن مراحل گوناگون دیوها را نابود می‌کند و طلسم را می‌شکند. (ر.ک.به: صبحی مهتدی 1387، ج 1: 376)

جادو و تغییر در شرایط جوی

تغییر شرایط جوی و دخالت در عوامل طبیعت، از جمله نیرنگ‌های افسون‌گرانه جادوگران است. در سام‌نامه خواجوی کرمانی، جادوگر با خواندن وردی صاعقه عظیمی به پا می‌کند.

به افسون لب شوم را برگشاد	برآمد ز روی هوا تن‌دباد
یکی صاعقه در زمان شد پدید	که روی هوا شد ازو ناپدید
جهان را سراسر سیاهی گرفت	همه کار گردون تباهی گرفت

(خواجوی کرمانی 626:1386)

این نکته در اسکندرنامه مشهود است. مرجان جادو، سپاه اسلام را بدین ترتیب دچار مشکل می‌سازد: از جا برخاسته طشتی و جارویی همراه خود برداشت و در قله کوهی رفت، بنا کرد به سحر نمودن، هیزم بسیاری آتش زد و طشت را پر آب کرد. جادو را در میان طشت می‌زد و بر آتش می‌نشاند. بخاری از آتش برخاسته، ابر می‌شد و بر فلک می‌رفت، رعد و برق و صاعقه به ظهور می‌رسید... همه از شدت سرما می‌لرزیدند. (منوچهر خان حکیم 27:1388)

دیو

یکی از عناصر بسیار فعال و برجسته قصه‌های عامیانه، دیوان هستند. «در قصه‌ها هر پدیده شر و بد با دیو، بیان نمادین می‌یابد. دیو نماد نیرنگ، فقر، قحطی، خشکسالی، ستم و... است.» (درویشیان و خندان 1383، ج 16:193)

دیوان در اسطوره‌های ایرانی موجوداتی اهریمنی و ضد خدا بودند و به گفته فردوسی بزرگ: تو مر دیو را مردم بد شناس کسی کوندارد ز یزدان سپاس (فردوسی 1965، ج 4:310)

و کارکردها و صفت‌هایی دارند که گاه در قصه‌های عامیانه نیز دیده می‌شود.

اعتقادات دیو

در داراب‌نامه طرسوسی به دیوانی برمی‌خوریم که ادعای خدایی دارند: اسکندر شنیده بود که در آن نواحی به هر شهری دیوی است که مر آن ولایت را گرفته باشد و گوید که من خدای شمام. (طرسوسی 1374، ج 2:562)

در اسکندرنامه، هزار داستان دیو ابلیس پرست است و ساحر (ر.ک. به: منوچهر خان حکیم 46:1388)

کردار دیو

در قصه‌های عامیانه چون اسطوره‌ها دیوان اهریمنی‌اند و مایه ویرانی. از جمله اعمال دیو که مایه وحشت است، آدم‌خواری است که در قصه‌ها به فراوانی دیده می‌شود. آنان نسبت به بوی آدمی‌زاد شامه تیزی دارند. گفتنی است که این بن‌مایه کاملاً عامیانه است و در اسطوره‌ها دیده نمی‌شود. البته معمولاً دیوان به وسیله قهرمانان داستان به راحتی فریب می‌خورند. قصه «نمکی»، از مجموعه قصه‌های صبحی مهتدی ازین موارد است (ر.ک. به: صبحی مهتدی 1387، ج 1:261). در قصه «چل‌گیس» نیز دیوان دختران را زندانی می‌کنند. (همان: 377)

در این نوع قصه‌ها، دزدی از اعمال خاص دیوان است. در قصه "ملک جمشید و دیو سیب‌دزد"، دیوی هفت سال است دختری را دزدیده و در چاهی اسیر کرده است.

«من دختر پادشاه هندم. این دیب هفت ساله منو دزدیده، توی این چاه آورده و اسیر کرده... چند شب پیشتر رفته باغ پادشاه چین و ما چین، سیب بیاره انداختند پنجه شو بریدند.» (قصه‌های مشدی گلین خانم 333:1388)

در قصه "نخودی" نیز دیو، نخودی و دختران را می‌برد. (ر.ک. به: کریم‌زاده 36:1377)

معمولاً دخترانی که اسیر دیو می‌شوند اگر از ازدواج با او خودداری کنند، دیو آنان را طلسم می‌کند. داستان امیرارسلان نامدار سرشار از چنین موجوداتی است. مشهورترین دیو این قصه، «فولاد زره دیو» است که با همدستی مادرش که دیو و جادوگری نابکار است، نبرد می‌کند. بخش عظیمی از این داستان به مبارزه با جادوگری‌ها و نبردهای آنان می‌گذارد. الهاک دیو نیز عفritی دیگر است که حتی از فولاد زره دیو نیز آرام برده است. (ر.ک. به: نقیب الممالک 24:1389)

ظاهر دیو

در اسکندرنامه منوچهر خان حکیم که داستانی کاملاً عیارانه و برگرفته از ویژگی‌های عیاران عهد صفوی است، دیوان فعالانه در صف شر می‌جنگند و همیشه به‌وسیله پهلوانان عیار مغلوب می‌شوند. دیوان معمولاً شاخ و دم دارند و در ماجرای می‌خوانیم که دیوی سعدان، پسر ساسان را بزرگ می‌کند و فرستاده اسکندر در تلاش است که به او بفهماند پسر دیو نیست.

او دیو است شاخ و دم دارد و تو بنی آدم هستی. هرگاه او پدر تو بود تو هم باید شاخ و دم داشته باشی. (منوچهر خان حکیم 42:1388)

از دیگر جنبه‌های ظاهری دیوان رنگ آنان است. آنان گاهی به سیاهی قطران‌اند.

سعدان... با نزدیک درختی و چشمه‌ای رسید. دیو را دید چون قطران سیاه. (همان: 156)

و گاهی نیز در داستان‌ها با دیو سپید روبه‌رو می‌شویم که یادآور دیو سفید شاهنامه است. در داستان هفت

دختران از فرهنگ افسانه‌های مردم ایران، دیو مورد نظر، سفید است. (درویشیان 1382، ج 16:191)

زیرین‌تن دیو نیز در اسکندرنامه از قدرتی شگفت برخوردار است. (منوچهر خان حکیم 164:1388)

در داستان امیرارسلان دیوی را بدین صورت توصیف می‌کند:

دیو قوی‌هیکلی، پاها چون شتر، شاخ‌ها چون شاخ چنار، چشم‌ها چون مشعل فروزان... (نقیب الممالک 300:1389)

در قصه «هرمز» نیز از فرهنگ افسانه‌های مردم ایران، با دیو هفت‌سر روبه‌رو می‌شویم (درویشیان 72:1382)

اعضاء دیو به عنوان مرهم

گاهی دل و جگر دیو مانند دیو سفید شاهنامه چون مرهم و پادزهر عمل می‌کند. در داستانی از «فرهنگ

افسانه‌های مردم ایران» پادشاه برای بهبود خود از قهرمان داستان، جگر دیو سفید می‌طلبد. (ر.ک. به: همان: 28)

در داستان "امیرارسلان نامدار" از دل و جگر فولادزره دیو برای گشودن در بسته و از مغزش برای مرهم

استفاده می‌شود (ر.ک. به: نقیب الممالک 24:1389)

پرواز دیو

دیوان معمولاً پرواز می‌کنند. در قصه "یک تنه" می‌خوانیم که «دیو دختر را گرفت و به آسمان برد» (درویشیان 319:1382) و دیو هفت سر در قصه "هرمز" نیز پرواز می‌کند (همان: 72). در اسکندرنامه به آسمان رفتن دیوان با فعل "تنوره کشیدن" بیان می‌شود. (ر.ک. به: منوچهر حکیم 41:1388) و یا این که دیوان از فلک نمودار می‌شوند: دیدند که از روی فلک دیوی رسید و جوانی را بر دوش خود نشاند. (همان: 23)

زرین تن دیو نیز از هوا آشکار می‌گردد. (همان: 164)

اکوان دیو نیز در شاهنامه پرواز می‌کند.

یکی باد شد تا بر او رسید	چو اکوانش از دور خفته بدید
ز هامون به گردون برافراشتش	زمین گرد بپرید و برداشتش
(فردوسی 1965، ج 4: 304)	

جایگاه دیو

دیوان پنهان از آدمیان زندگی می‌کنند. بنابراین محل استقرار آنها کوه و یا غار است. در قصه‌های عامیانه دیوان گاه در کوه قاف ساکن‌اند. (ر.ک. به: قصه‌های مشدی گلین خانم 43:1388)

«هزار دستان دیو در اسکندرنامه نیز در کوه قاف مسکن دارد (ر.ک. به: منوچهر خان حکیم 5:1388)

مقراضه دیو در کمر کوه است (همان: 65). در قصه "کلاغ لجاجز" از قصه‌های صبحی مهتدی نیز دیو ساکن قله کوه است. (صبحی مهتدی 1387، ج 1: 76)

ناگفته نماند که این محل در اسطوره‌ها، مکانی مقدس و محل استقرار خدایان است. گاهی نیز دیوان در غار سکونت می‌گزینند. خانه دیو هفت سر داخل غاری در کوه است (درویشیان 74:1382). ارچنگ دیو در اسکندرنامه در غاری در مازندران سکونت دارد (منوچهر خان حکیم 164:1388)

در قصه‌های "شمسه و قهقهه" می‌خوانیم که "هنکال" دیو از آب بیرون می‌آید. (فراهی 449:1336) و زرین تن دیو نیز در اسکندرنامه منوچهر خان حکیم ساکن جزیره فیض بخش است.

پیکرگردانی دیو

از دیگر اعمال و قدرت‌های این نماد شر در قصه‌ها تغییر شکل دادن است که در واقع همان اصطلاح پیکرگردانی در اسطوره‌هاست. در شاهنامه می‌خوانیم که اکوان دیو به شکل گوری بر رستم ظاهر می‌شود و بدین ترتیب پهلوان را فریب می‌دهد. این بن‌مایه اسطوره‌ای گاه در قصه‌های عامیانه نیز دیده می‌شود. در اسکندرنامه، هزار دستان دیو خود را به شکل سعدان پهلوان در می‌آورد. (منوچهر حکیم 46:1388) و در فرهنگ افسانه‌ها می‌خوانیم که دیوی به جلد پیرزنی مهربان می‌رود و بدین ترتیب آدم‌ها را می‌خورد (درویشیان

شیشه عمر دیو

از آن جایی که در فرهنگ عوام شر و بدی هرگز پیروز نمی‌شود، بیشتر دیوها شیشه عمری دارند و خویشکاری قهرمان، یافتن و شکستن آن است و بدین ترتیب این بن‌مایه صد در صد عامیانه، به نوعی کار قهرمان را در مبارزه با دیو آسان می‌کند. از جمله در قصه معروف «تمکی»، قهرمان زیرک داستان، شیشه عمر دیو را در شکم ماهی قرمز حوض به دست می‌آورد و می‌شکند (صبحی مهتدی 1387، ج 1: 267). در قصه «هم نام» نیز این شیشه در شکم ماهی است. (درویشیان 262:1382)

دیوان حمایت‌گر

در شاهنامه بعضی از دیوان مطیع رستم می‌شوند و او را در گذر از مراحل گوناگون یاری می‌کنند. از جمله اولاد و ارژنگ دیو در هفت خوان، پس از شکست از پهلوان او را یاری می‌کنند. در قصه‌های عامیانه نیز گاهی دیو مطیع قهرمان داستان می‌شود. در اسکندرنامه، دیو مطیع سعدان پهلوان می‌شود و او را در یافتن گنج یاری می‌کند. (منوچهر خان حکیم 157:1388). دیو از طیفور پسر اسکندر نیز به نوعی حمایت می‌کند (همان: 23) و در داستانی از داستان‌های هزار و یک شب نیز دیو به فرمان قهرمان، کار خیر انجام می‌دهد (هزار و یک شب 1378، ج 2: 751). در محبوب القلوب، دیو به فرمان دیلمان جنی در صف نیکی قرار می‌گیرد (فراهی 549:1336). در قصه معروف «نارنج و ترنج» دیو راهنماست (صبحی مهتدی 1387، ج 1: 337). قصه «ماه‌پیشانی» نیز از مواردی است که دیو حمایت‌گر می‌شود و از هر گونه بدی بیزار است (همان: 76). حتی گاهی می‌خوانیم که دیو، داماد می‌شود و به پدر زن خود ابزار جادویی اهدا می‌کند. (درویشیان 1382: ج 16: 282)

دیو و جادوگری

در اسطوره‌های ایرانی، دیوان جادوگر نیز هستند. از جمله اعمال آنها پیکرگردانی است که از ویژگی‌های جادوگران است. در داستان کاووس از شاهنامه دیو سفید با نیروی جادو، ابری سیاه بر ایرانیان پدید می‌آورد و با فراگرفتن قیر و دود سرانجام همه نابینا می‌شوند.

شب آمد یکی ابر شد با سپاه	جهان کرد چون روی زنگی سیاه . . .
. . . یکی خیمه زد بر سر از دود و قیر	سیه شد جهان چشم‌ها خیره خیر
چو بگذشت شب روز نزدیک شد	جهان‌جوی را چشم تاریک شد
	(فردوسی 1965، ج 2: 86)

رستم در خوان چهارم با دیوی روبه‌رو می‌شود که به شکل زن جادوگر زیبایی در آمده است. بدانست او جادوی ریمن است چو آواز داد از خداوند مهر
نهفته به رنگ اندر اهریمن است دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر

(همان: 98)

در قصه عامیانه "چل گیس"، دیو دختر زیبایی را به جادو طلسم کرده است. (ر.ک. به: صبحی مهتدی 1387، ج 1:377)

پری

در اسطوره‌های ایرانی، پریان چون دیوان موجوداتی اهریمنی‌اند و در *اوستا*، دیو و پری اغلب با هم ذکر می‌شوند. گناه نابخشودنی گرشاسب، پهلوان اسطوره‌ای، آمیختن با پری است که از آفریدگان اهریمن است.

«پس آن‌گاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی، پری «خنثی تی» را بیافرید که به گرشاسب پیوستند.» (اوستا 1375، ج 2:661)

"پری" یا "پریکا" «در متون متأخر یشت‌ها تقریباً همواره به صورت تداعی و ملازمت ناخودآگاهانه در کنار "یاتو"، "افسونگر" آمده است» (کریستن سن، بی‌تا: 19). در قصه‌های عامیانه ایرانی پریان هویتی کاملاً مجزا دارند. پری قصه‌ها زن اثیری و مهربانی است که منشأ خیر و نیکی است. بن‌مایه پری در قصه‌ها نمادی از عشق و محبت و حتی ایثارگری است. آنان همیشه یاری‌گر قهرمان‌اند و او را راهنمایی می‌کنند و گاه عاشق قهرمان می‌شوند و گاهی نیز قهرمان داستان عاشق پری‌زاد می‌شود.

«از مجموعه اشاره‌های مربوط به پری در *شاهنامه* و کتاب‌های دیگر فارسی و افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه چنین برمی‌آید که در ایران دوره اسلامی پری، آن‌چنان‌که پیروان آیین زرتشتی و مزدیسنا باور داشتند، موجودی ناخجسته و زشت نیست. بلکه به صورت زن اثیری بسیار زیبا پنداشته شده که از نیکویی و زیبایی و حتی فر برخوردار است» (سرکاراتی 2:1350). کارکردهای پری در قصه‌های عامیانه متفاوت‌اند.

پری و یاری‌گری

پریان مهربان در قصه‌ها بیشتر به یاری قهرمان می‌پردازند. در قصه "هفت سر بریده"، قهرمان، دختر زیبایی است که با شاهزاده ازدواج می‌کند. اما به حسادت و تبنانی زن برادرها، هفت کودکش را به قتل می‌رسانند و در اینجاست که پری مهربان او را یاری می‌کند.

«در همین موقع دید که دودی خاکستری از زمین برخاست و بعد در برابرش یک پری نمایان شد. از او پرسید: برای چه گریه می‌کنی؟ دختر هرچه بر سرش آمده بود برای پری تعریف کرد. پری گفت این قدر بی‌تابی نکن، همین حالا هر هفت کودک را زنده می‌کنم.» (درویشیان 212:1382)

در داستان "رعنا و زیبا" از *محبوب‌القلوب* نیز چنین کارکردی از پری دیده می‌شود (ر.ک. به: فراهی 430:1336) و موارد بسیار دیگر، به طور کلی خویشکاری پری در قصه‌های عامیانه، یاری‌گری و حمایت از قهرمان است.

پری و پیکرگردانی

گاهی اوقات پریان به شکل جانوران درمی‌آیند. در *داراب‌نامه*، پری به صورت ماری بر داراب ظاهر می‌شود.

«دو مار پیدا شدند و بر وی سلام کردند و خدمت نمودند . . . و گفتند: مار سپید فرزند ما بود . . . طمروسیه گفت: شما چه خلقانید . . . آن ماران گفتند ما از جمله پریانیم ولیکن آن مار سیاه که تو او را بکشتی دیو بود.» (طرسوسی 1374، ج 1: 188)

در داستانی از داستان‌های هزار و یک شب، پریان به هدف مجازات، گناهکاران را به جانوران مبدل می‌سازند: وقتی از خواب بیدار شدم، خانم سیاه‌پوستی را در کنار خود دیدم که زنجیر دو سگ سیاه ماده را در دست دارد. من بی‌اختیار پرسیدم تو که هستی؟ آن زن پاسخ داد: من همان ماری هستم که تو رهایی بخشیدی و خود را مدیون محبت و کمک به تو می‌دانم. من از پریان هستم و اطلاع داشتم که دو خواهر چه رفتار ناپسندی با تو و آن شاهزاده بی‌گناه کرده‌اند. آنها را به این صورت در آوردم که بدانند بدی و بدجنسی در دنیا بدون کیفر نمی‌ماند. (هزار و یک شب 1378، ج 1: 243)

و در داستانی از قصه‌های مشدی گلین خانم پری به صورت اسبی در آمده است و قهرمان را یاری می‌کند. (قصه‌های مشدی گلین خانم 464:1388)

پری و آب

دکتر سرکاراتی بر این باور است که باور به پریان در واقع بازمانده باور به الهه آب و برکت است. «می‌توان چنین فرض نمود که مطابق اساطیر پیشین معتقدات آیین باستانی پیش از زردشت پریان بسان الهه‌هایی در آنجا آب‌های استومند و مینوی را می‌پاییدند و در میان زمین و آسمان گشته ابرهای باران‌زا را در هوا به هر سو می‌رانند و بدین‌سان سرسبزی و طراوت چراگاه‌ها ... نیکی و برکت سال و فراوانی محصول را تضمین می‌کردند.» (سرکاراتی 22:1350)

ارتباط این مضمون با بن‌مایه‌های رایج در قصه‌های هزار و یک شب مشهود است.

الف - پریان در آب خفه نمی‌شوند

«همسرم که بعداً معلوم شد از پریان بود، صدمه‌ای ندید. زیرا همان‌گونه که اطلاع دارید جن و پری در آب خفه نمی‌شوند. چنان که همسرم به من کمک نکرده بود، از بین می‌رفتم.» (هزار و یک شب 1378، ج 1: 61)

ب - پریان در چاه آب ساکن‌اند

«مرد بدجنس از روی حسادت، همسایه خود را که مرد نیک‌سرشتی بود به درون چاه هل داد. در این چاه قدیمی پری‌ها و جن‌ها زندگی می‌کردند و این مرد خوش‌نیت را که به همه نیکی می‌کرده، دوست داشتند و آماده خدمت به او بودند. همین که مرد در چاه می‌افتد، پریان به ملایمت و نرمی او را به ته چاه می‌رسانند.» (همان: 183)

پری و عشق

بن‌مایه ارتباط پریان با زن‌ایزدان آب و باروری با آمیزش و عشق نیز هم‌سوئی دارد. در داستان حسین کرد نیز پری عاشق حسین می‌شود:

چون چشم پری‌زاد بر حسین افتاد، گفت: مادر، این خونی من است تو او را مرهم می‌گذاری . . . آن دختر

سر در گوش مادر گذارد و حرفی زد . . . آن دختر دست حسین را گرفت و در عمارت خود رفت . . . گفت:
من به مادرم گفتم که عاشق این جوانم . . . (قصه حسین کرد شبستری 214:1388)

جانوران

جانوران براساس رفتارهای ناشناخته و مرموزی که دارند، در اسطوره‌ها نقشی عمده دارند. زندگی جوامع انسانی با هر نوع طریقه معیشتی به گونه‌ای با جانوران پیوند می‌یابد و این پیوند سرچشمه بسیاری از باورها و آیین‌های رایج در جامعه می‌شود. در قصه‌های عامیانه نیز بعضی از این جانوران نمود می‌یابند.

اژدها - مار

در بندهشن مار موجودی اهریمنی است زیرا که از خرفستران است (ر.ک. به: دادگی 97:1369) و اژدها نیز گونه اسطوره‌ای مار است.

«نام اژدها در سانسکریت به معنی ماراست.» (رستگار فسایی 2:1365)

اژدها و اژدهاکشی در اسطوره‌های ایرانی از بن‌مایه‌های تکرارشونده است.

«در ایران باستان مانند دیگر کشورهای کهن (مصر، بابل، چین و هندوستان) افسانه‌های بدیعی درباره اژدها وجود داشته است.» (کویاجی 177:1362)

و تمام پهلوانان برجسته اسطوره‌ها مرحله کشتن اژدها را از سر گذرانده‌اند.

«رویاری پهلوان با اژدها یک زمینه اساطیری جهانی است . . . پندارنگاره‌ای دیرین که در ژرفای تاریخ نفس آدمی زاده می‌شود، می‌میرد تا دوباره زاده شود و چون بت عیار به شکل دگر درآید. در روایات اساطیری حماسی ایران نیز با شماره زیادی از پهلوانان اژدهاکش روبه‌رو می‌شویم که معروف‌ترین آنها عبارت‌اند از فریدون، گرشاسب یا سام، رستم، گشتاسب، اسفندیار، بهمن، اردشیر بابکان، بهرام گور، بهرام چوبین و غیره. علاوه بر این، ایزدانی چون بهرام، تشر، آذر، مهر سروش و حتی خود اهورامزدا نیز اژدراوژن‌اند.» (رستگار فسایی 155:1365)

این بن‌مایه شگفت هم‌چنان در قصه‌های عامیانه نیز به زندگی ادامه می‌دهد.

در این قصه‌ها به نظر می‌رسد که اژدها با خشکسالی پیوندی رازگونه دارد. زیرا که به محض کشته‌شدن به وسیله قهرمان، آب‌ها و یا دختری که نشانی از برکت و زایش است، آزاد می‌شوند. در داستان "درخت سیب و دیو"، قهرمان داستان، ملک ابراهیم، با کشتن اژدها در ته چاه دختر زندانی را آزاد می‌سازد. (کریم‌زاده 150:1377) و در ماجرای دیگر از همین قهرمان:

همین که اژدها ملک ابراهیم را بلعید، اژدها تا دم دو نیمه شد و آب راه افتاد به شهر. (همان: 58)

و در قصه مشهور "نارنج و ترنج" نیز اژدها، نگهبان دختر است. (صبحی مهندی 1387، ج 338:1)

در قصه "چل گیس" که از قصه‌های مشهور عامیانه است نیز چنین بن‌مایه‌ای دیده می‌شود:

در این شهر آب کم است برای اینکه سرچشمه اژدهایی خوابیده و نمی‌گذارد مردم آب بردارند و شبانه‌روز یک دفعه بیشتر آب به شهر نمی‌آید. آن هم به اندازه‌ای نیست که به درد همه بخورد. تازه در عوض آن یک ذره آب، باید هر روز به نوبت یک دختر جلوش بیندازیم که بخورد. (همان: 371)

از آنجا که آتش مایه خشکی آب می‌شود، شاید بتوان اژدهای آتش‌دهان را نیز ازین نوع دانست. در اسکندرنامه، اسکندر اژدهای آتش‌دهانی را می‌کشد (منوچهر خان حکیم 1388:386). در داستان امیرارسلان نامدار نیز اژدهایی هیولگونه، میان آتش آشکار می‌شود. (نقیب الممالک 1389:188). در ماجراهای شگفت داراب نامه، از آنجایی که داراب از خاندان شاهی و براساس باور ایرانیان باستان فر ایزدی دارد، مورد حمایت پروردگار قرار می‌گیرد و به گونه‌ای حتی اژدها نیز از او حمایت می‌کند.

ضحاک قوت کرد تا اندر آید که از برابر داراب اژدهایی دهن باز کرده، یک دمیدن بدمید. (طرطوسی 1374، ج 1: 56)
چنان‌که همان‌طور که در بخش پریان گفته شد، گاهی پری به شکل ماری برای آزمایش بر قهرمان ظاهر می‌شود.

پرنده

پرنندگان در اسطوره‌ها جایگاهی ویژه دارند. زیرا که پرواز به آسمان‌ها یادآور تعالی و رسیدن به کمال است. «توانایی پرواز و قدرت برخاستن به آسمان بیان رمزی برتر بودن از مقتضیات بشری و نمودار دست‌یابی به واقعیات غایی است». (درخت معرفت 1376: 345)

این نکته در قصه‌های عامیانه نیز نمود می‌یابد. آگاهی به رازها می‌تواند برداشتی از این برتری باشد. در داستان‌های عامیانه گاه دو پرنده (معمولاً کبوتر) بر درختی که قهرمان داستان در سایه‌اش به خواب رفته است، می‌نشینند و او را از حوادثی که در راه است، آگاه می‌کنند. این بن‌مایه تکرارشونده، کاملاً عامیانه است و در این داستان‌ها به فراوانی دیده می‌شود. از جمله داستان "یک خشت طلا، یک خشت نقره" (ر.ک. به: درویشیان 1382:324) و هم‌چنین در بخش دوم از قصه حسین کرد شبستری نیز این بن‌مایه مشهود است.

«در عالم واقعه سید دید که دو مرغ آمدند و بر روی آن درخت که در پای او خوابیده بودند، نشستند. آن دیگری به دیگری گفت خواهر، ایشان را که اینجا خوابیده بودند، می‌شناسی؟ گفت: نه. گفت: این جوان میراسماعیل پسر میر باقر آجر پز است . . . (قصه حسین کرد شبستری 1388:41)
داستان مرغ سعادت:

«شنیدند دو تا کفتر بالای درخت دارند با هم حرف می‌زنند. یکی از کفترها گفت: خواهر جان، آن یکی جواب داد جان خواهر جان، این دو برادر که زیر این درخت خوابیده‌اند سر و دل جگر مرغ سعادت را خورده‌اند. آن که سر مرغ را خورده به پادشاهی می‌رسد و آن که دل و جگرش را خورده هر شب صد اشرفی می‌آید زیر سرش» (کریم زاده 1377:215)

و دیگر برجستگی‌ها و برتری‌هایی که در داستان‌ها به پرنندگان نسبت داده می‌شود، می‌تواند برداشتی از این نکته باشد چون داستان‌های "مرغ تخم طلا" (کریم زاده 1377:210) و "مرغ سعادت" (همان: 215). سیم‌مرغ، پرنده

مشهور اسطوره‌های ایرانی است که به عنوان حامی آسمانی همواره یاری‌گر رستم بوده است. در داستان "درخت سیب و دیو" این سیمرغ است که قهرمان داستان را به مقصد می‌رساند (همان: 159) و در قصه‌ای نیز می‌بینیم که با حضرت سلیمان برای تغییر سرنوشت شرط بندی می‌کند. (قصه‌های مشدی گلین خانم 1388:321)

پرنندگان دیگری چون رخ و همای در داستان‌های عامیانه، یادآور این پرنده شگفت‌انگیزند. در داستان "کلاغ لیج‌باز"، کلاغی پر خود را به مهرک، قهرمان داستان، می‌دهد که یادآور سیمرغ در داستان زال است.

یکی از پرهامیم را به تو می‌دهم. نگه‌دار هر وقت به یک سختی و بدبختی دچار شدی پر را به هوا ول کن. هر طرفی که رفت خودت هم به دنبالش برو، تا به من برسی. آن وقت مرا می‌بینی و هر درد و نیازی که داشته باشی برات روبه‌راه می‌کنم. (صبحی مهتدی 1387، ج 1:76)

در *داراب‌نامه*، گماشته خداوند به صورت مرغی بر داراب ظاهر می‌شود و او را نجات می‌دهد. (ر.ک. به: طرسوسی 1374:116)

گاو

گاو، در اسطوره‌های ایرانی نقشی بسیار برجسته دارد. در بندهشن می‌خوانیم که هرگز بعد از آفرینش آسمان، آب، زمین و گیاه و گاو را آفرید.

«پنجم گاو یکتا آفریده را در ایرانویج آفرید، به میانه جهان، بر بار رود وه‌دائیتی که (در) میانه جهان است (آن گاو) سپید و روشن بود چون ماه که او را بالا به اندازه سه نای بود. به یاری او آفریده شد آب و گیاه، زیرا در (دوران) آمیختگی او را زور و بالندگی از ایشان بود.» (دادگی 1369:40)

در نبرد اهریمن با آفرینش اهورامزدا، گاو به قتل می‌رسد و سرانجام طی اعتراضی که در این ارتباط به هرمز می‌نماید، هرمز فروهر زرتشت را به او می‌نمایاند و او با آفرینش چارپا با هرمز هم داستان می‌گردد. (همان: 54)

در *شاهنامه* نیز این برجستگی مشهود است. فریدون، فرزند فرانک در پیشه‌ای به‌وسیله گاو پرورش می‌یابد. (ر.ک. به: فردوسی 1965، ج 1:58) و گرز خود را برای نبرد با سر گاو می‌آراید.

جهان‌جوی پرگار بگرفت زود	وزان گرز پیکر بدیشان نمود
نگاری نگارید بر خاک پیش	همیدون بسان سر گاو میش

(فردوسی 1965، ج 1:66)

و این گرز بعدها به سام می‌رسد و سرانجام رستم با گرز گاوسار است که پهلوانی‌ها می‌نماید. بنابراین ایرانیان باستان، زندگی و حیات خود را از گاو می‌دانستند و این باور چون رازی سر به مهر در فرهنگ ایرانیان ریشه می‌دواند و با توجه به اینکه قصه‌های عامیانه هر ملت به نوعی جلوه‌گاه رازهای آنهاست. در این داستان‌ها نیز می‌بینیم که گاو به عنوان موجودی حمایت‌گر پشتیبان قهرمان است. از جمله در داستان "گاو پیشانی سفید" که قهرمان داستان از شاخ این گاو عسل و کره می‌مکد (ر.ک. به: صبحی مهتدی 1387، ج 1:338) و در قصه مشهور "ماه پیشانی"، مادر دختر که کشته شده است به صورت گاوی زردرنگ از دختر خویش در مقابل نامادری

حمیات می‌کند. (کریم زاده 1377: 115-120)

پرستش جانوران

با توجه به این که معیشت انسان‌های باستان به نوعی استفاده از جانوران گوناگون را ایجاب می‌کرد، پس حیات خود را مدیون آنها می‌دانستند و این دین به تدریج به قداست و آیین‌های قدسی منجر می‌شد. به گونه‌ای که جانور مورد نظر جد قبیله به‌شمار می‌آمد. این نظام باورمندی را توتمیسم و جانور قدسی را توتم می‌نامند. «تمام افرادی که به یک توتم اعتقاد دارند یک نهاد اجتماعی خاص به نام کلان clan به‌وجود می‌آورند». (دورکیم 1383:47)

توتم «حیوانی است خوردنی، بی آزار یا خطرناک و وحشت‌آور... که با همه گروه رابطه‌ی ویژه دارد... در وهله نخست جد گروه و در درجه دوم حامی و نگهبان آن است و برای آن پیام غیبی می‌فرستد. (فروید 1363:19)

هر کلان به نام توتم خود معروف می‌گردد. «این قداست تا بدان جاست که افراد هر کلان با پوشیدن لباس‌های شبیه جانور مورد نظر، قبیله خود را معرفی می‌کنند و یا حتی گاهی نشان توتمی را برتن خود نقش می‌سازند. (دورکیم 1383:158)

از این قبیل است گرز گاوسار ایرانیان و پیکر علم‌های پهلوانان در شاهنامه. در اسکندرنامه نیز می‌بینیم که پیکر علم دشمنان خوک، خرس یا سگ است.

از میان گرد، سی پرگار علم نمودار شد و در پیشاپیش، علم خوک پیکری می‌دوانیدند. (منوچهر خان حکیم 1388:87)

و یا

دید که علم‌های خوک پیکر، خرس پیکر و سگ پیکر نمودار شد. (همان: 233)

که هر کدام بیانی نمادین‌اند. خوک در شرق نماد باروری است.

«خوک ماده که دارای بچه‌های بسیار است، نماد باروری به شمار می‌رفت و بنابراین روزگاری برای مادر- الهه‌ها و اوایل دوره هلنی برای دمتر/ سرس... مقدس بود» (هال 1387:48). خرس نیز معمولاً مظهر شجاعت است:

«خرس مظهر نیرو و شجاعت است و تصویر آن برای حمایت علیه دزدان به کار می‌رود.» (همان: 45)

«در میان سلت‌ها، خرس در ارتباط - یا در تقابل - با گزار است. هم‌چون قدرت موقت در مقابل اقتدار

روحانی.» (شوالیه 1382، ج 3:76)

و اما سگ که در آیین زرتشتی از مقدسین است، «نماد وفاداری و همراه و پیام آور خدایان بی‌شمار در هنر

بسیاری از تمدن‌هاست.» (همان 1387:52)

در سمک عیار نقش شیر و اژدها و باز بر بیرق و علم دیده می‌شود.

شیر و باز هر دو جانورانی‌اند که با نمادهای خورشیدی پیوند می‌یابند و این نکته خود کلیدی است در

ارتباط داستان سمک عیار با اعتقادات پیش از اسلام ایرانیان باستان. «در کهن‌ترین تصاویر، شیر مربوط به

پرستش خورشید - خدا بود. شیران نیز از نگهبانان نمادین پرستشگاهها و قصرها و آرامگاهها بودند و تصور می‌رفت درنده‌خویی آنها موجب دور کردن تأثیرات زیان‌آور می‌شد. در مصر شیر با «رع»، خورشید خدا و با «آمون مرغ»، هم‌چنین با هاراکتی Harakhti نام دیگر هوروس، هنگامی که نماد خورشید طالع بود، یکی می‌دانستند.» (هال 61:1387)

«در مصر، باز، پرنده هوروس بود و بنابراین علامتی خورشیدی، باز هم مانند عقاب نماد خورشید بود. یونانیان و رومیان نیز در باز نشانه خورشید را می‌دیدند» (شوالیه 1384، ج 23:2). اژدها با دو مورد دیگر کاملاً متفاوت است. اژدها نماد شر و اهریمنی است.

«ساساً اژدها همچون نگاهبانی سخت‌گیر یا چون نماد شر و گرایش‌های شیطانی است. در واقع نگاهبان گنج‌های پنهان است و به این ترتیب برای دست‌یافتن به این گنج‌ها اژدها دشمنی است که می‌باید بر او پیروز شد.» (همان، ج 122:1)

«بیرقی که نقش شیر داشت به او داده سپاهش را با ساز و برگ فراوان و . . . آراست.» (فرامرز بن خداد 83:1388)
«شاه به او نیز خلعت داده، درفش اژدها پیکر به او عنایت کرد.» (همان: 83)
و پرستش جانوران نیز از چنین نظامی سرچشمه می‌گیرد. در اسکندرنامه و امیرارسلان نامدار یک مورد شیرپرستی دیده می‌شود:

«راوی می‌گوید که صلصال خان را شیری بود که آن شیر را مردم ختا می‌پرستیدند.» (منوچهر خان حکیم 375:1388)

«تمام اهل این شهر شیرپرست‌اند.» (نقیب الممالک 266:1389)

قداست گوساله نیز در اسکندرنامه مشاهده می‌شود:

«شاه گفت: مگر گوساله به تو توفیق دهد.» (منوچهر خان حکیم 148:1388)

گیاهان

گیاهان چون جانوران در باور انسان آغازین مورد توجه و پرستش قرار می‌گیرند.

گیاه «مجلای واقعیت زنده و زندگانی‌یی است که به هرچند گاه تجدید می‌شود.» (الیاده 305:1376)

این واقعیت به‌ویژه در جوامع کشاورزی و برزگری رواج دارد و گاهی بعضی از قبایل گیاهان را به عنوان توت‌م قبیله محترم می‌دارند. در یکی از داستان‌های حسن کچل می‌خوانیم که نزدیک آبادی درخت گز تنومندی است که حاجت می‌دهد:

فال‌گیر سکه را گرفت و گفت: بیرون آبادی از سمت چپ تپه کدخدا، پانصد قدم که بروی می‌رسی به یک دشت صاف صاف که یک درخت گز بسیار تنومند و بزرگ وسط آن است. این را بدان که این درخت نظر کرده و مقدس است. از همه گوش و کنار آبادی‌های چند فرسخی همه برای حاجت خواستن به این درخت رو می‌آورند. چیزی نذر درخت کن و برو آنجا حاجت را از درخت بخواه. (فروغی 37:1382)

لازم به ذکر است که در داستان رستم و اسفندیار نیز تیر جادویی از شاخه درخت گز تهیه می‌شود.

بزه کن کمان را و این چوب گز بدین گونه پرورده در آب رز
ابر چشم او راست کن هر دو دست چنان چون بود مردم گزپرست
زمانه برد راست آن را به چشم بدان گه که باشد دلت پر ز چشم
(فردوسی 1965، ج 6: 299)

در قصه دختران انار، دختر زیبایی از میوه درخت انار بیرون می‌آید که می‌توان گفت به نوعی بازگشت به باور ایزدبانوی گیاه است و در ادامه داستان، دختر که به صورت کبوتری درآمد است، کشته می‌شود و از قطره خورش درخت چناری می‌روید. درخت چنار را می‌برند و سرانجام در خانه پیرزنی دختر از چوب درخت چنار بیرون می‌آید و همدم پیرزن تنها می‌شود. (ر.ک. به: کریم زاده 80:1377)

به نظر می‌رسد گیاهان سخنگو و عجیبی که در افسانه‌ها می‌آید همه برخاسته از این دیدگاه قدسی نسبت به گیاهان است.

آن شب همان‌جا بودند تا روز شد. آن آواز از آن درخت کم شد. مهراسب بنگریست تا آواز از کجا می‌آید. نگاه کرد میوه درخت چون سر آدمی بود و دهان و گوش و زنخدان هم چون آدمی. مهراسب از آن درخت گلی برکند. آبی سرخ از شاخ آن درخت بچکید. (طرسوسی 170:1374)

در هزار و یک شب نیز درخت آوازه‌خوان دیده می‌شود:

درخت آوازه‌خوان را که از هر برگ آن نغمه دلپذیر به گوش می‌رسید و فضا را از نوای خوش پر کرده بود، شناخت. (هزار و یک شب 1378، ج 2: 1099)

عناصر اربعه

مقدس پنداشتن عناصر اربعه و توجه به آنها از دیگر اندیشه‌های اساطیر است که در قصه‌های عامیانه رگه‌هایی از آن دیده می‌شود.

آتش

آتش عنصری است ناآرام و شکوه‌مند که با شعله جادویی خویش همراه با سه یار دیگرش جهان را بنیاد می‌نهد. آتش پرستی از باورهایی است که گاه در قصه‌های عامیانه دیده می‌شود. از جمله در اسکندرنامه:

نسیم پرسید شیروان شاه به کجا می‌رود؟ گفتند به آتشکده می‌رود. نسیم از عقب ایشان روانه شد تا به آتشکده رسیدند. شیروان شاه پیاده شد. در برابر آتشکده هفت جا زمین را ببوسید که ناگاه آوازی از میان آتش بیرون آمد که ای شیروان شاه خوش آمدی ما تو را در برابر اسکندر ظفر دادیم. خاطر جمع دار. (منوچهر خان حکیم 75:1388)

در هزار و یک شب نیز آتش پرستی دیده می‌شود.

این شهر پایتخت کشوری است که پدر من پادشاه بزرگ آن بوده است و بر سر تا سر آن حکومت می‌کرده است. پادشاه و کلیه امراء و دربارانش همگی آتش پرست بوده و از پیروان شاه سابق شیاطین که علیه خداوند یکتا شوریده بودید، به شمار می‌آمدند.»

(هزار و یک شب 1377، ج 1: 24)

و هم‌چنین در داستانی می‌خوانیم که آتش‌پرستان از بین مسلمانان به دنبال قربانی برای آتش‌اند (همان، ج 2: 643). در سمک عیار، سمک و جمعی از یارانش برای دوستی و همراهی یکدیگر به آتش سوگند می‌خورند: «هر سه سوگند خوردند که به خداوند یکتا و به نور و آتش و قدح مردان و اصل نیکان که همیشه با هم یار باشیم و با یکدیگر خیانت نوزیم». (فرامرز بن خداد 1388، ج 1: 208)

آب

در اوستا، آب به عنوان بهترین آفریدگان مزدا ستایش می‌شود.

«همه آب‌های چشمه‌ساران و آب‌های روان در رودها را می‌ستاییم.» (اوستا 1375: 263)

ایزدبانوی آب‌ها در ایران باستان اردویسور، آناهیتاست.

«آناهیتا ایزدبانویی است که یکی از زیباترین یشت‌های اوستا یعنی آب‌ان‌یشت به او اختصاص دارد. او به عنوان تجسم آسمانی و زمینی آب در جهان‌بینی زرتشتی همان مقامی را داراست که امشاسپندان خرداد و مرداد.» (گویری 1375: 47)

بنابراین خاستگاه تمام داستان‌هایی که از دختران دریایی، پریان دریایی، پادشاه دریا... سخن گفته می‌شود، باور به قداست آب و ایزدبانوی آب است. در هزار و یک شب، دختری از سرزمین دریا به ایران می‌آید و با شاهزاده ایرانی ازدواج می‌کند و بدین ترتیب ملکه ایران می‌شود. (هزار و یک شب 1377، ج 2: 715)

در قصه "هدیه برای دختر سوم" از فرهنگ افسانه‌های مردم ایران، تاجری کنار چشمه‌ای آب از نداشتن هدیه برای دختر کوچکش آه می‌کشد. موجودی سیاه از آب بیرون می‌آید و خواسته دختر را به شرط بردن او برای پری‌زاد ساکن در سرزمین دریاها برآورده می‌کند. (درویشیان 1382: 44)

یکی از جانورانی که در اسطوره‌ها به آب مربوط می‌شود، اسب است.

«اسب محرم راز آب‌های بارورکننده است و مسیر زیرزمینی آب‌ها را می‌شناسد. زیرا که از اروپا تا خاور دور نعمت بیرون جوشیدن چشمه‌ها به ضربان سم اسب نسبت داده می‌شود.» (شوالیه 1378: 151)

و در تیریشتم می‌خوانیم که تشر، ایزد آب‌ها به صورت اسب سفیدی ستوده می‌شود. «آن‌گاه تشر را یومند، فره‌مند به پیکر اسب سپید زیبایی با گوش‌های زرین و لگام زرنشان به دریای فراخ کرت فرود آید.» (اوستا 1377: 335)

در شاهنامه آمده است که یزدگرد بزه‌گر، سیزدهمین شاه ساسانی، به بیماری ناشناخته‌ای دچار می‌شود. پزشکان از مداوای او ناامید می‌شوند و موبدان پیشنهاد می‌دهند که به چشمه سو برود و نیایش کند. آن‌جاست که اسب سپیدی از دریا برون می‌آید و یزدگرد بزه‌گر را به قتل می‌رساند. (ر.ک. به: فردوسی 1965، ج 7: 283). وقوع این حادثه نمادین، مرهون ارزش قدسی آب به عنوان نابودگر پلیدی و تطیهر جهان از پتیارگان و اهریمنان است. در قصه‌های عامیانه نیز اسب‌هایی از دریا بیرون می‌آیند و قهرمان را یاری می‌کنند. در داستان "یک کچل و چهل

دزد"، اسبی از دریا بیرون می‌آید و کچل از او کمک می‌طلبد.

«موقع برگشتن به اسب بحری گفت: اسب بحری به من کمک کن، می‌خواهم دمار از روزگار این دزدها در بیاورم. اسب بحری گفت هر وقت موقعش شد، خبرت می‌کنم.» (درویشیان 1382: 347)

در قصه‌ای از چهل قصه نیز چهل مادیان از دریا بیرون می‌آیند:

دریا به جنب و جوش درمی‌آید. آب دو شقه می‌شود و مادیانی چون کوه از میان آب می‌جهد بیرون و به دنبالش سی و نه کره کوه پیکر از دریا می‌زند بیرون و همه می‌روند در مرغزار نزدیک دریا مشغول چرا می‌شوند. (کریم زاده 1376: 61)

در داستانی دیگر ملکه ماهی‌ها از آب بیرون می‌آید و قهرمان را یاری می‌کند:

ملکه ماهی‌ها سر از آب بیرون آورد. شکارچی سلامی کرد و کاغذ سلیمان نبی را به او نشان داد و مشکل خود را با او در میان گذاشت. (درویشیان 1382: 248)

باور به آب شفابخش نیز بازگشتی به این قداست اسطوره‌ای است که در *داراب‌نامه* دیده می‌شود.

زاهد گفت بر لب دریا بروید. چون مقدار یک بانگ زدن بروید، درختی است در زیر درخت چشمه‌ای است. آن را چشمه عافیت گویند و آن معجزه نوح پیغمبر است. هر بیماری که بدان چشمه فرو شود، خدای تعالی او را عافیت دهد. (طرسوسی 1374: 55)

در هزار و یک شب به آیینی جادویی برمی‌خوریم که به گونه‌ای می‌تواند باور به قداست آب را تداعی نماید. بعضی موارد جادوگران برای باطل کردن جادوی دیگران از پاشیدن آبی که بر آن ورد خوانده‌اند، استفاده می‌کنند. در واقع این قداست آب است که باعث تطهیر و پاک شدن جادو می‌گردد:

شاهزاده خانم ظرف را گرفت و کلماتی چند که نامفهوم بود بر زبان جاری ساخت و آب را روی من ریخت و گفت خدایا اگر این میمون در اصل انسان بوده است، دوباره او را به حالت انسان برگردان. در همین لحظه من به صورت قبلی خود برگشتم. (هزار و یک شب 1378، ج 1: 195)

آن گاه ملکه، کلماتی ادا کرد... و سپس بر آب دمید و آب به جوش آمد. آن گاه چند قطره‌ای روی پرنده ریخت و گفت از آفریدگار زمین و جهان هستی می‌خواهم که این پرنده به حالت اول باز گردد. (همان، ج 2: 737)

باد

«در آیین کهن هندو ایرانی، "ویو" باد، ایزد جود و ایزد بزرگی بود. در مشرق ایران "ویو" مورد پرستش بود. پرستش ایزد جود تا دوران اشکانیان و ساسانیان نیز وجود داشت.» (مسکوب 1354: 234)

باد به عنوان عنصر یاری‌بخش در *داراب‌نامه*، *داراب* را در مقابل دشمنان حمایت می‌کند. «از آنجا که قدرت خداوند است، بادی سهمگین برآمد چنان که همه مردان از پای درگشتند ... ضحاک، حذیفه را آواز داد که سر *داراب* را بردار. افلح حذیفه گفت باد رها نمی‌کند ما را. ضحاک اندر آمد و تیغ برکشید... و هر چند جهد کرد از قدرت باد پیش *داراب* نيارست رفتن.» (طرسوسی 1374: 55)

خاک

از قداست خاک در قصه‌های عامیانه موردی دیده نشد.

پیشگویی

اعتقاد به تأثیر افلاک و اختران بر زندگی آدمیان از اندیشه‌های بسیار برجسته‌ای است که بر اساطیر ایران سایه افکنده است. ظاهراً این باور تأثیر گرفته از اساطیر بابلی است. زیرا که منشأ علم نجوم را از بابل می‌دانند.

«کلدانیان بعضی روزها را نیک می‌دانستند و برخی را شوم می‌شمردند. روزهای هفته دارای نام اختران مقدس است که یونان و روم هم سپس این روش را به کار بردند» (شاله 1346: 63). در آیین میترا نیز توجه به سیارگان و تقدیس آنان به فراوانی دیده می‌شود.

«سیارات در قلمرو نجومی، خدایانی بوده‌اند با توانایی بسیار. این ایزدان در ساخت و تعیین سرنوشت و بخت مردم موثر محسوب می‌شوند.» (رضی 1371: 147)

بر همین اساس نظام فال بینی و پیش‌گویی بر جامعه ایرانیان باستان حاکم بوده است و در قصه‌های عامیانه نیز گاه می‌بینیم که برای انجام هر کار مهمی منجمان رمل و اسطرلاب می‌اندازند و آینده را پیش‌گویی می‌کنند. این مسئله در داستان امیرارسلان نامدار به فراوانی دیده می‌شود.

«خواجه نعمان گفت: قربانت گردم صبر کن تا من رمل و اسطرلاب ببینم. دست در بغل نموده در آورد. نظر کرد، دید که اگر ارسلان دست به شمشیر کند، یک نفر از سپاه دشمن باقی نمی‌ماند.» (نقیب الممالک 1389: 35)

«ارسلان گفت زود باش. خواجه برخاست و دست در بغل نمود، اسطرلاب را بیرون آورد و در برابر آفتاب نگاه داشت. نظر کرد دید ستاره ارسلان تار است و غبار روی ستاره را گرفته و طالعش در ضعف است. با خود گفت اگر لشکر سلم و تور را جمع کند با خود ببرد، یک نفر جان سالم به در نخواهد برد.» (همان: 37)

در سمک عیار، تقدیر شاهزاده پس از تولد بلافاصله به وسیله منجم رصد می‌شود.

منجمان ماهر و حکیمان چیره‌دست طالع شاه زاده را هنگام تولدش حساب کردند و رنج بسیار بردند و در گردش فلک و حکم ستارگان که از اتصال هر ستاره به دست می‌آمد و در سعد و نحسش و ... سرانجام حکم کردند که شاهزاده را رنجی رسد و این رنج از دختری است که از این ولایت نیست... فرجی حاصل می‌شود و از این که امیدوار به وصال دختری می‌شود، بهتر خواهد شد. (فرامرزی بن خداداد 1388، ج 1: 27)

و هم‌چنین داراب نامه:

بفرمود تا مردی ستاره‌شناس را بیارند تا بنگرند اگر طالع او قوی بود... او را به فرزندی می‌گیریم... بفرمود تا موبدی یزدان ترس را بیاوردند... موبد اسطرلاب بخواست و در برابر آفتاب رفت و حراقه بگرفت و به کوی بصارت فرو شد... گفت اما من از روی حساب چنان دیدم که جهان را مهر این کودک نیاز است و از امروز تا هفده سال ملک هفت اقلیم بگیرد و جهان را جهان بان شود. (طرسوسی 1374، ج 1: 20)

در قصه حسین کرد که به عهد صفوی مربوط می‌شود شیخ بهایی پیش‌گویی می‌کند، اما نکته‌ای که شگفت به نظر می‌رسد، این است که شیخ به وسیله علم ریاضی پیش‌گویی می‌کند:

شیخ بهایی را در خلوت طلبید و گفت شیخ ببین که من خود در شهر بلخ بروم مصلحت هست یا نه. شیخ بعد از فکر به علم ریاضی گفت فدای تو گردم. رفتن شاه در شهر بلخ ضروری نیست. (قصه حسین کرد شبستری 1388: 371)

نتیجه

قصه‌های عامیانه برخاسته از باورها و فرهنگ توده مردم‌اند. ازین رو یکی از عناصر سازنده این نوع قصه‌ها، اسطوره‌ها هستند. قصه‌های عامیانه تخیلاتی هستند که آرمان‌ها و آرزوهای بشری را براساس باورهای فرهنگی و آیینی بازتاب می‌دهند. باید گفت: اسطوره‌ها و قصه‌های عامیانه از ماده مشترکی تغذیه می‌کنند، اما هر کدام به روشی خاص خود. بنابراین، بسیاری از باورهای اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه چونان تجربه‌ای زیست‌شده حضور می‌یابند و این حضور کارآمد و برجسته آنان است که قصه‌های عامیانه را جاودانه می‌نماید.

کتابنامه

- اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد. 1317. *گرشاسب نامه*. به همت حبیب یغمایی. تهران: بروخیم.
- الیاده، میرچا. 1376. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- اوستا. 1375. *ترجمه جلیل دوستخواه*. تهران: مروارید.
- پراپ، ولادیمیر. 1371. *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- خواجوی کرمانی. 1386. *سام نامه*. به تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- دادگی، فرنغ. 1369. *بندهشن*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- درخت معرفت (جشن‌نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب). 1376. به کوشش علی اصغر محمدخانی. تهران: سخن.
- درویشیان، علی اشرف و رضا خندان (مهابادی). 1382. *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. تهران: کتاب و فرهنگ.
- دورکیم، امیل. 1383. *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- رستگار فسایی، منصور. 1379. *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . 1365. *اژدها در اساطیر ایران*. شیراز: دانشگاه شیراز.
- رضی، هاشم. 1371. *آیین مهر (میترائیسم)*. تهران: بهجت.
- سرکاراتی، بهمن. 1350. *پری (تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی)*. تبریز: نشریه دانشکده علوم انسانی.
- شاله، فیلسین. 1346. *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*. ترجمه منوچهر خدایار محبی. تهران: طهوری.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. 1382. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سوادابه فضائلی. ج 2. تهران: جیحون.
- _____ . 1384. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سوادابه فضائلی. ج 3. تهران: جیحون.
- صبحی مهتدی، فضل الله. 1387. *قصه‌های صبحی*. تهران: معین.
- طرسوسی، ابوطاهر محمدبن حسن بن علی بن موسوی. 1374. *داراب نامه*. به تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی فرهنگی.
- فرامرزی بن خدادبن عبدالله الکاتب الارجانی. 1388. *سمک عیار*. به تصحیح علی شاهرزی. تهران: صدای معاصر.

- فراهی، برخورداربن محمود ترکمان. 1336. محبوب القلوب. تهران: امیرکبیر.
- فردوسی. 1965. شاهنامه. به اهتمام رستم علی‌یف. زیر نظر ع. نوشین. مسکو.
- فروغی، بلقیس. 1382. قصه‌های بابا کلون (شش قصه عامیانه). تهران: مرکز.
- فریاد، زیگموند. 1363. توتم و تابو. ترجمه ایرج پورباقر. تهران: مرکز.
- فرهنگ فارسی معین.
- قصه‌ی حسین کرد شبستری. 1388. به تصحیح ایرج افشار و مهران افشاری. تهران: چشمه.
- قصه‌های مشدی گلین خانم. 1388. گردآورده الول ساتن. تهران: مرکز.
- کریستن سن، آرتور. بی‌تا. آفرینش زیان کار در روایات ایران. ترجمه احمد طباطبایی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- کریم زاده، منوچهر. 1376. چهل قصه. تهران: طرح نو.
- کویاجی، جهانگیر. 1362. آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان. ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: شرکت سهامی کتب جیبی.
- گویری، سوزان. 1375. آناهیتا در اساطیر ایرانی. تهران: جمال الحق.
- محبوب، محمدجعفر. 1387. ادبیات عامیانه ایران. گردآوری حسن ذوالفقاری. تهران: سخن.
- مسکوب، شاهرخ. 1354. سوگ سیاوش. تهران: خوارزمی.
- منوچهرخان حکیم. 1388. اسکندرنامه. به تصحیح علی رضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: سخن.
- نقیب‌الممالک، علی. 1389. امیرارسلان نامدار. به تصحیح سعید قائمی. تهران: نیما.
- هال، جیمز. 1387. فرهنگ نگاره‌ای نمادها در شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر.
- هزار و یک شب. 1378. تهران: اقبال.
- یشت‌ها. 1347. ترجمه ابراهیم پورداوود. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.

References

- Asadi Toosi, Abu Nasr Ali Ibn Ahmad. (۱۹۳۸/۱۳۱۷H). *Garshasb Nāmeḥ*. With the efforts of Habib Yaghmāyi. Tehran: Brochim.
- Avesta*. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). Tr. by Jalil Doostkhāh. Tehran: Morvarid.
- Challaye, Felicien. (۱۹۶۷/۱۳۴۶H). *Tārikh-e mokhtasar-e adian-e bozorg*. Tr. by Manoochehr Khodayār Mohebbi. Tehran: Tahoori.
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Farhang-e namād-ha*. Tr. by Soodabeh Fazāeli. Vol ۳. Tehran: Jaihoon.
- , (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Farhang-e namād-ha*. Tr. by Soodabeh Fazāeli. Vol ۳. Tehran: Jaihoon.
- Christensen, Arthur. (n.d.). *Āfarinesh-e ziān-e kār dar revāyāt-e Iran*. Tr. by Ahmad Tabatabayi. Tabriz: University of Tabriz.
- Coyajee, Jahangir. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Āyin-ha va afsane-hāye Iran va Chin-e bāstān*. Tr. by Jalil Doostkhāh. Tehran: Sherkat-e saḥāmi-e kotob-e jibi.
- Darvishian, Ali Ashraf; Khandān (mahabādi), Reza. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Farhang-e afsāne-hāye mardom-e Iran*. Tehran: Ketab va Farhang.
- Derakht-e Ma'refat* (In honor of Dr. Abdolhossein Zarrinkoub). (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). With the efforts of Ali Asghar Mohammad khāni. Tehran: Sokhan.
- Durkheim, Emile. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Sovar-e bonyāni-e hayāt-e dinī*. Tr. by Bagher Parham. Tehran: Markaz.
- Eliade, Mircea. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Resale dar tārikh-e adian*. Tr. by Jalal Sattari. Tehran: Soroosh.
- Farāhi, Barkhordar Ibn Mohmood Torkamān. (۱۹۵۷/۱۳۳۶H). *Mahboob Ol gholoob*. Tehran: Amir Kabir.
- Faramarz Ibn Khodadad Ibn Abdollah-el Kateb al Arjāni. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Samak Ayyār*. Ed. by Ali Shāheri. Tehran: Seda-ye Moāsser.
- Faranbaghdadgi. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Bondahešn*. Tr. by Mehrdad Bahar. Tehran: Toos.
- Farhang-e Farsi-e Moeen*.
- Ferdowsi. (۱۹۶۵/۱۳۴۴H). *Shahnameh*. With the efforts of Rustam Aliyev. Supervised by A. Nooshin. Moscow.
- Forooghi, Belgheis. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Ghesse-hāye Baba Koloon* (six folktales). Tehran: Markaz.
- Freud, Sigmund. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Totem va taboo*. Tr. by Iraj Pourbagher. Tehran: Markaz.
- Gaviri, Susan. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Ānahita dar asatir-e Irani*. Tehran: Jamal-ol Hagh.
- Ghesse-hāye Mashdi Golin khaanoom*. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). Compiled by Elwell – Sutton. Tehran: Markaz.
- Ghesse-ye Hossein Kord-e Shabestari*. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). Ed by Iraj Afshār & Mehran Afshāri. Tehran: Cheshmeh.
- Hall, James. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Farhang-e negāreyi-e namād-ha dar shargh va gharb (illustrated dictionary of symbols in eastern and western art)*. Tr. by Roghayeh Behzādi. Tehran: Farhang-e Moāsser.
- Hezaro yek shab (one thousand and one nights)*. (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). Tehran: Eghbāl.
- Karimzadeh, Manoochehr. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Chehel Ghesse*. Tehran: Tarh-e No.
- Khajooye Kermani. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Sām Nāmeḥ*. Ed. by Mitra Mehrabadi. Tehran: Donya-ye ketab.
- Mahjoob, Mohammad Ja'far. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Adabiat-e āmiāne-ye Iran*. Compiled by Hasan Zolfaghāri. Tehran: Sokhan.
- Manoochehr Khān-e Hakim. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Eskandar Nāmeḥ*. Ed. by Ali Reza Zekavati Gharāgozloo. Tehran: Sokhan.
- Meskoob, Shāhrokh. (۱۹۷۵/۱۳۵۴H). *Soog-e Siavash*. Tehran: Khārazmi.
- Naghbol mamālek, Ali. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Amir Arsalan-e Nāmdār*. Ed. by Saeed Ghāemi. Tehran: Nima.
- Propp, Vladimir. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). *Rishe-hāye tārikhī-e ghesse-hāye pariyān*. Tr. by Fereidoon Badre'ii. Tehran: Toos.
- Rastegār Fasayi, Mansour. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). *Peikar gardāni dar asatir*. Tehran: Pazhouheshgah-e olum-e ensani va motāle'āt-e farhangi (Institute for humanities and cultural studies).
- , (۱۹۸۶/۱۳۶۵H). *Ezhdaha dar asatir-e Iran*. Shiraz: University of Shiraz.
- Razi, Hashem. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). *Āyin-e mehr (Mithraism)*. Tehran: Behjat.

Sarkarati, Bahman. (۱۹۷۱/۱۳۵۰H). *Pari* (A survey on comparative mythology). Tabriz: Faculty of humanities.

Sobhi Mohtadi, Fazlollah. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Ghesse-hāye Sobhi*. Tehran: Moeen.

Tartoosi, Abu Taher Mohammad Ibn Hasan Ibn Ali Ibn Moosavi. (۱۹۹۵/۱۳۷۴H). *Dārāb Nāmeḥ*. Ed. by Zabihollad Safa. Tehran: Elmi va Farhangi.

Yasht-ha. (۱۹۶۸/۱۳۴۷H). Tr. by Ebrahim Pourdavood. With the efforts of Bahram Farahvashi. Tehran: University of Tehran.

of SID