

پدیدارشناسی زن جادو (با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه)

دکتر مهدی شریفیان - بهزاد اتونی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا همدان - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه بوعلی سینا همدان

چکیده

از جمله موجودات اهریمنی که در اساطیر، افسانه‌ها و حماسه‌های پارسی در تقابل با قهرمان داستان به ایفای نقش می‌پردازد و سعی در اغوای قهرمان و گاه کامگیری از او دارد، «زن جادو» است. در شاهنامه و شهریارنامه، دو اثر حماسی پارسی، نیز سه بار با این موجود اهریمنی روبه‌رو می‌شویم؛ در شاهنامه در خان چهارم رستم و خان چهارم اسفندیار، و در شهریارنامه در داستان مرجانه جادو با شهریار. در این مقاله پس از بحثی مختصر پیرامون «پری»، کوشیده‌ایم اثبات نماییم که زن جادو، همان پری است. آنگاه به بررسی تأثیر اعتقادات و افکار زرتشتی در شکل‌گیری این موجود اهریمنی با تکیه بر روانشناسی ژرفا پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: جادو، پری، زن جادو، اعتقادات زرتشتی، آنیما.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۶/۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۷/۱۵

Email: dr_sharifian@yahoo.com

Email: behzad_atooni@yahoo.com

مقدمه

«جادو» از آغاز خلقت بشر، به صورت یک اعتقاد عام و همه‌گیر در میان تمام اقوام و ملل دنیا وجود داشته است. این یار دیرین که در روزگاران نخستین، نمودی بسیار پررنگ و بارز داشته، در حقیقت معلول ترس و جهل انسان بوده است. «انسان اسطوره‌ای برای غلبه بر «ترس» خود در برابر نیروهای طبیعت، و همچنین بر اثر نادانی خویش، به دنبال نیرو یا نیروهایی می‌گشته است تا وی را در برابر نیروهای سهمگین و هراسناک طبیعت یاری رساند و به راستی، نادانی وی از رازناکی طبیعت، وی را چنین هراسناک و ترسان به سوی نیروهای جادوی می‌رانده است.» (اتونی ۱۳۹۰ الف: ۲۳۴) جادوگران با ایجاد رابطه با خدایان یا ضد خدایان و به دست آوردن لطف آنها برای خود و قهر برای شخص متخاصم (بهار ۱۳۸۶ الف: ۵۷۷)، می‌کوشیدند طبیعت وحشی را که غالباً آن را ذی‌شعور و دارای روح می‌دانستند، رام خود گردانند و همه انرژی آن را در اختیار خود درآورند و حتی گاهی بر ضد دشمنان خود یا قبیله‌شان به کار برند. آنان همه تلاش خود را صرف آن می‌کردند تا به نهان و نهاد چیزها راه جویند و نیروهای نهفته در آنها را به سود خویش آزاد گردانند. (کزازی ۱۳۸۸: ۴۹)

در تاریخ ادیان و ملل، دو رویکرد کاملاً متضاد نسبت به جادو و جادوگری وجود داشته است؛ یکی رویکرد مقدس، الهی و سودمند (= جادوی سفید) و دیگری رویکرد نامقدس، اهریمنی و زیانبار (= جادوی سیاه). «دو گونه جادوی سفید و سیاه، یعنی جادوی نفع‌رسان و جادوی شرآور همواره در برابر هم قرار داشتند و آن‌گونه که در ژرف‌ساخت اندیشه‌های گنوستیکی می‌بینیم که خیر و شر و نور و ظلمت، دو نیروی بی‌پایانند، در جادوها نیز چنین بود.» (دماوندی ۱۳۸۸:

در تبیین رویکرد مقدّس و سودمند می‌توان گفت که «انسان ابتدایی، آیین جادویی را به جای می‌آورد؛ زیرا بدان ایمان داشت، به سودمندی آن باور داشت و نظریات پزشکی ابتدایی خود را بر پایه آن به کار می‌بست. در هر جامعه به محض آنکه جادوگران حرفه‌ای پدید می‌آمدند، هنر درمان کردن نیز به انحصارشان درمی‌آمد.» (مختاری ۱۳۷۹: ۲۳۴) شاید به همین دلیل بود که در اساطیر مصر، هنگامی که ایزیس از تحوت، خدای جادوگر بزرگ مصریان، افسون‌هایی آموخت، توانست تمام بیماری‌ها را مداوا کند. (ایونس ۱۳۸۵: ۱۳۳) جادوپزشکی و درمانگری‌های جادویی از روزگاران کهن، میان هندیان نیز رایج بود و بسیاری از اوراد (آثارواودا)^۱ آنها جنبه درمانی داشت. هندیان، هنگام بیماری، علاوه بر استفاده از دارو، دعا و اورادی می‌خواندند و افسون و طلسم‌های شفابخش بسیاری برای درمان به کار می‌بردند و از برهمن‌ها نیز اوراد و دعا می‌طلبیدند. (دماوندی ۱۳۸۸: ۶۲-۶۳) در واقع، جادوگران نه تنها پزشکان قبیله بودند، بلکه پیشوایان و کاهنان دینی نیز محسوب می‌شدند. آنان با انجام آیین‌های تشرّف که فقط از عهده خودشان برمی‌آمد، با خدایان، الهگان، ارواح طبیعت و دنیای پر رمز و راز عالم فراطبیعی ارتباط برقرار می‌کردند. در چین، یکی از قدیمی‌ترین سرزمین‌های عالم، کهن‌ترین شکل آیین نیایش، متکی بر جادو بود که شمن‌ها آن را تعلیم می‌داند. (کریستی ۱۳۸۴: ۳۹) در مصر باستان نیز دین با جادو همراه بود (شاله ۱۳۴۶: ۳۲ و ۴۱) و کتاب چهل‌ودو جلدی جادوی تحوت آنها در بردارنده رازهای آیینی‌شان بود. (ایونس ۱۳۸۵: ۱۳۳) امروزه حتی در میان قبایل بدوی و وحشی در سرزمین‌ها و کشورهای غیرصنعتی که آنان را به حق می‌توان «اسطوره‌های زنده» نامید (اتونی ۱۳۹۰ الف: ۲۳۶)، شاهد پیوند جادو و دین هستیم.

به عقیده میرچا الیاده^۱، پژوهشگر نامی تاریخ ادیان، این جادوگران که در حقیقت طبیبان و استادان خلسه در قبیله به شمار می‌آیند، افرادی هستند که اعمال خطیر مذهبی چون آیین تشرّف قبیله‌ای، انجام مناسک آیینی، سفرهای آسمانی، راهنمایی ارواح مردگان به جهان زیرین و بسیاری اعمال دینی دیگر را بر عهده دارند. (ر.ک. الیاده ۱۳۸۸)

با ظهور ادیانی چون زرتشتی، مسیحیت، یهودیت و اسلام، به تدریج کار و نقش جادوگران کم‌رنگ شد و آنها نه تنها جایگاه خود را در میان مردم از دست دادند، بلکه به عنوان دشمن درجه اول این ادیان به حساب آمدند. در حقیقت، این ادیان با همه نیرو، به ستردن اعتقادات و افکار غلط و خرافی پیش از خود برآمدند و از آنجا که جادو و جادوگری، مرده‌ریگ سنن رایج پیش از این ادیان نوظهور بودند، جادوگران نیز به عنوان پیشوایان و رهبران آن جریان‌های اعتقادی، به دشمنی گرفته شدند. در کتب دینی باقیمانده از زرتشتیان، جادو و جادوگری، همه‌جا به عنوان پیشه‌ای اهریمنی معرفی شده است؛ در *اوستا*، تیشتر در جایگاه رد (سرور) و نگاهبان همه ستارگان، مورد ستایش قرار گرفته و بدین نکته اشاره شده است که اهریمن و دیگر موجودات اهریمنی از جمله جادوان نمی‌توانند به او آسیبی برسانند (یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۶۳)؛ در جای دیگر، ایزد بهرام، خود را درهم شکننده ستیهندگی همه جادوان خوانده است (همان، ج ۲: ۱۳۳)؛ در بندهش، جادوگری، دین اهریمنی نامیده شده است (دادگی ۱۳۸۵: ۱۱۹ و ۱۲۲) و در کتاب روایت پهلوی، از جمله گناهان بسیار بزرگ به حساب آمده است؛ به گونه‌ای که جادوگری آموختن، مرگ‌ارزان (= مستوجب مرگ) دانسته شده است (۱۳۶۷: ۵۱)؛ در مینوی خرد نیز گران‌ترین گناه، جادوگری است. (۱۳۶۴: ۵۲)

در شاهنامه فردوسی و دیگر متون حماسی پارسی که در حقیقت، آینه تمام‌نمای باورها و اعتقادات ایرانیان باستان هستند، هر دو رویکرد متضاد به مسأله جادو و جادوگری با همان کارکرد ایزدی و اهریمنی آن، منعکس شده است. به نظر می‌رسد که رویکرد مقدس در شاهنامه، بازتاب اعتقادات پیش از زرتشت نسبت به جادو و جادوگری، و رویکرد نامقدس منعکس‌کننده اعتقادات و باورهای زرتشتی باشد؛ می‌توان تغییر شکل یافتن فریدون و به هیأت اژدها درآمدن او برای آزمودن سه پسر خویش (فردوسی ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۵۶-۲۵۸) را نیز نمونه‌ای از جادوی سپید (اهورایی) و اعمال جادویی دیوان، اژدهایان، پریان، و برخی از جادوگران و شاهان انیرانی را نمونه‌هایی از جادوی سیاه (اهریمنی) به شمار آورد.

یکی از باشندگان جادویی - اهریمنی که غالباً بر سر راه قهرمانان داستان‌های حماسی و قهرمانی قرار می‌گیرد و در برخی مواقع به قصد کامجویی از آنان با اعمال جادویی به سیمای دختری زیبا و دلفریب درمی‌آید، جادوگری است موسوم به «زن جادو». این موجود اهریمنی نه تنها در حماسه‌ها و افسانه‌های پارسی، بلکه در اساطیر، حماسه‌ها و افسانه‌های دیگر ملل دنیا نیز با کارکردی تقریباً یکسان حضور دارد. زن جادوگر (ساحره) را در میان منظومه‌های حماسی پارسی در شاهنامه و شهریارنامه می‌توان مشاهده کرد. در شاهنامه، زن جادو یک بار بر سر راه رستم و یک بار بر سر راه اسفندیار ظاهر می‌شود. و در شهریارنامه نیز زنی ساحره با نام «مرجانه» به قصد اغوا کردن شهریار و کامجویی از او در مقابلش قرار می‌گیرد. هدف نگارندگان این جستار این است که با تکیه بر این دو اثر، چیستی این موجود را مورد بررسی قرار دهند و به عبارتی به پدیدارشناسی این موجود اهریمنی بپردازند. درباره ویژگی‌های و چیستی زن جادو، به جز اتونی (۱۳۹۰ب) که در بخشی از مقاله خود به شکلی مختصر، این موجود

اهریمنی را از منظر روانشناسی یونگ مورد بررسی قرار داده است، هیچ‌گونه مقاله یا کتاب مستقلاً تألیف نشده است و حتی پژوهندگان شاهنامه و ادب حماسی نیز به این موضوع نپرداخته‌اند. درباره «پری» که در این مقاله به پیوند او با زن جادو خواهیم پرداخت، مقاله‌ای بسیار ارزشمند از بهمن سرکاراتی (۱۳۵۰) به چاپ رسیده است؛ مریم حسینی (۱۳۸۶) این موجود افسانه‌ای را از منظر مولانا و با تکیه بر آثار منظوم او مورد پژوهش قرار داده است؛ دیوید بیوار (۱۹۸۵) و مهرداد ملکزاده (۱۳۸۱) نیز به جغرافیای تاریخی این موجود اسطوره‌ای پرداخته‌اند.

از «پری» تا «زن جادو»

پری در افسانه‌ها، داستانهای عامیانه، حکایات و حماسه‌های پارسی ایران دوره اسلامی، زنی اثری که از نیکویی و زیبایی و در برخی موارد، فرّ برخوردار است، پنداشته شده است. او در این متون، نمونه زیبارویی و فریبندگی است و گاه به سبب سودرسانی‌اش به مردمان، در مقابل دیو و اهریمن قرار می‌گیرد؛ اما در آیین مزدیسنا، پری به‌سان یکی از مظاهر شرّ، از دام‌های اهریمنی انگاشته شده و در ادبیات زرتشتی، همیشه از او به زشتی یاد شده است. (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۲-۱) در *اوستا* آمده است: «پروین را می‌ستایم؛ آن ستاره هفتورنگ را برای مقاومت به ضدّ جادوان و پریان» (یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۴۵)؛ «تشر، ستاره رایومند فرهمند را می‌ستاییم؛ کسی که بر پری‌ها غلبه نمود؛ کسی که پری‌ها را درهم شکست؛ آن پری‌ها که اهریمن برانگیخت.» (همان: ۳۶۱) در *گزیده‌های زادسپرم* نیز نام پری در کنار جادو آمده است. (زادسپرم ۱۳۸۵: ۵۱)

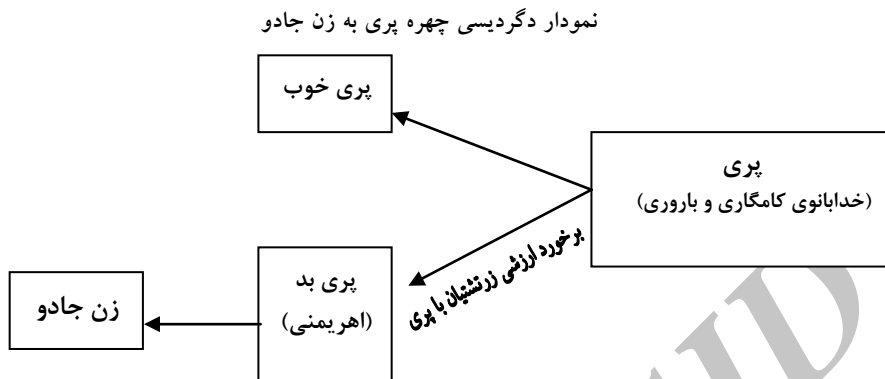
بهمن سرکاراتی بر این باور است که این ناهمداستانی و دوگانگی، از دو برداشت متفاوت ذهنی درباره یک موجود افسانه‌ای حکایت می‌کند. به عقیده

وی، پری یکی از زن- ایزدان بوده که در زمان‌های کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت ستایش می‌شده است. این موجود افسانه‌ای، به صورت الهه‌ای که با کامکاری و باروری و زایش رابطه‌ای نزدیک داشته است، همچنان در ناخودآگاه جمعی مردمان باقی مانده و در ادبیات رسمی و عامیانه ایران بازتاب یافته است. (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۲) در حقیقت، رویکرد مثبت به پری در ادبیات و اعتقادات عامیانه، ناشی از پیشینه مقدس و الهی این موجود موهوم است که در قالب ازدواج پریان با قهرمان، یاری‌رسانی به قهرمان، قدرت پیشگویی، گنج‌بخشی، زیبارویی و اهریمن‌ستیزی پریان و ... نشان داده می‌شود. رویکرد منفی نسبت به این موجود، ظاهراً معلول برخورد افکار و اعتقادات زرتشتی با این مسأله است. در حقیقت بر اثر «دگرگونی‌های اجتماعی، دین‌آوری، نوکیشی‌ها و رواج ارزش‌های اخلاقی تازه برداشت ذهنی آن گروه از ایرانیان که آیین زرتشت را پذیرفته بودند» (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۲)، پری به صورت موجودی اهریمنی و پتیاره تصویر شده است. علت رانده شدن پریان، ایزدبانوان باروری، از انجمن ایزدان زرتشتی و دگرگونی جوهری آنها به موجوداتی اهریمنی را نیز باید معلول تقابل اخلاق‌مداری و پارسایی آموزه‌های زرتشتی با سرشت شهوانی پریان و وابستگی نزدیکشان به کام جشن‌ها و مراسم کامرانی‌های آیینی (Ritual orgies) دانست. (همان: ۷) این برخورد اخلاق‌مدارانه زرتشتیان با پری و اهریمنی جلوه دادن آن، کم‌کم به ادبیات مزدیسنا و بعدها ادبیات بعد از اسلام راه یافته است.

دوگانگی چهره پری در ادب حماسی پارسی نیز به روشنی نمود پیدا کرده است. در آثار حماسی می‌توان پریان را به دو دسته خوب و بد تقسیم نمود. حضور «پری خوب» را که بازتاب ناخودآگاهانه الهه باروری و کامکاری پیش از دین‌آوری زرتشت است، در حماسه‌های بهمن‌نامه، فرامرنامه و بانوگشسب‌نامه، و حضور «پری بد» و اهریمنی را که معلول برخورد ارزشی و اخلاقی دین

زرتشت با پری است، در حماسه‌نامه‌ها شاهد هستیم. در این حماسه‌ها، پری خوب که در زیبایی بی‌نظیر است، از قهرمان داستان دلبری می‌کند، به همسری او درمی‌آید و در صورت لزوم، قهرمان را در برابر دشمنش یاری می‌رساند. در مقابل آن، پری بد می‌کوشد خود را به قهرمان تحمیل کند و او را به همبستری با خود وادارد. او در هر مرحله، با نیروی افسون و جادو بر سر راه قهرمان دامی می‌گسترده تا به هدف خود برسد. (برای نمونه ر. ک. خواجه کرمانی ۱۳۸۶: ۵۵-۳۷۷)

در شاهنامه و شهریارنامه هیچ‌گونه اشاره‌ای به جنس زن جادو نشده است و فقط از قراین معلوم می‌شود که این موجود، باشنده‌ای است مؤنث؛ حال آنکه دیو، جن، پری یا انسان بودن او پرسشی است که می‌تواند ذهن هر خواننده‌ای را به خود مشغول دارد. به نظر ما، زن جادو از جنس پری است و همان کارکردهای پری اهریمنی را دارد؛ با این تفاوت که تغییردهندگان جوهر پری، از خوب و اهورایی به زشت و اهریمنی، گویی به این تغییر بسنده نکرده و نام آن را نیز تغییر داده‌اند. هرچند پیروان آیین زرتشت، در کتب دینی خویش همیشه پری را در کنار جادو آورده‌اند (ر. ک. یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۵) و او را جادوگری اغواگر معرفی نموده‌اند، ظاهراً در شاهنامه و شهریارنامه به جای نام پری که جنسیتی مؤنث دارد، عنوان جادوگر که در حقیقت، پیشه پری اهریمنی است، به کار رفته است؛ به بیانی روشن‌تر، زن جادو در این دو اثر، از جنس پری یا همان پری اهریمنی است که البته هیچ‌گونه اشاره‌ای به پری بودن او نشده است. در این آثار جادو و جادوگری که صفت پری در متون مزدیسنا است، به جای موصوف به کار رفته و به گونه‌ای تشخیص یافته است که باعث فراموشی پری (موصوف) شده است. این‌گونه تغییر و تحولات را نه تنها در ادب حماسی پارسی، بلکه در ادبیات فولکلور مغرب‌زمین نیز شاهد هستیم. (دلشوی ۱۳۶۶: ۲۵۷-۲۴۹)



یکسان بودن پری و زن جادو

الف: ارتباط پری و زن جادو با آب

یکی از خویشکاری‌های پری به عنوان زن - ایزد فراوانی و باروری، ارتباط او با بارندگی و آب‌ها بوده که از این راه، سال نیکو و محصول خوب به بار می‌آورده است. (سرکراتی ۱۳۵۰: ۱۹-۱۸) این خویشکاری، باعث شد که بعدها آنها در افسانه‌ها و قصه‌های عامه، «نزدیک گودال‌ها و سیلاب‌ها... یا در کناره رودخانه‌های خروشان و چشمه‌ها ظاهر شوند.» (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۲۱) ارتباط پری با آب ممکن است بازتابی از کارکرد کهن و اسطوره‌ای این موجود، به عنوان زن - ایزد باروری باشد. نظامی گنجوی در بیتی، ارتباط پری با آب را این‌گونه بیان کرده است:

و گر بود او پری دشوار باشد پری با چشمه‌ها بسیار باشد
(نظامی گنجوی ۱۳۶۳: ۸۷)

در حماسه‌های پارسی نیز همیشه پری، به نحوی با آب در ارتباط است؛ در حماسه *فرامرزننامه*، فرامرز و یارانش پس از اینکه راه خود را در بیابانی بی‌آب و علف گم می‌کنند، با تعقیب آهویی به مرغزاری می‌رسند و در کنار آبی روان به

استراحت می‌پردازند. هنگام پگاه، فرامرز به قصد شستن تن خویش از گرد و غبار راه، سوی چشمه آب می‌رود که ناگاه:

یکی ماه‌رخ دید چون ارغوان
به بالا به‌سان یکی نارون
فرامرز یل چون پری را بدید
بدو گفت کای ماه بازیب و فر
سروشی تو ای ماه‌رخ یا پری
چنین داد پاسخ کز این گفت‌وگوی
منم دختر شاه فرط‌طوش
کجا بر پری سر به سر پادشاست
بگفت این و در چشمه شد ناپدید
نشسته به نزدیک آب روان
سیه‌زلف مشکین شکن بر شکن
شگفتی از او لب به دندان گزید
چه جویی به تنها از این چشمه در
که دل‌ها چو جان‌ها همی‌پروری
ندانی کت آید به دل آرزوی
جهان‌دار و با فرّ و با رای و هوش
ز برج بره تا به ماهی و راست
دل پهلووان از غمش برتپید
(خسرو کیکاوس ۱۳۸۶: ۳۷۵)

در *سام‌نامه* خواجه کرمانی نیز آنگاه که سام در حصار جادویی یک پری به نام عالم‌افروز زندانی می‌شود، عالم‌افروز قصد کامگیری از او را می‌نماید. سام از این کار سر بازمی‌زند. عالم‌افروز از شدت خشم، او را در آن حصار تنها می‌گذارد و به درون آب نهد:

[پری] بگفت این و مهمیز زد بر غراب
چنان چون درآمد، نهد در آب
(خواجه کرمانی ۱۳۸۶: ۳۶۲)

در *شاهنامه* و *شهریارنامه*، زنان جادو همیشه با آب‌ها و چشمه‌های روان سر و کار دارند و در کنار آب‌ها ظاهر می‌شوند و یا به تصویر درمی‌آیند؛ برای نمونه در *شاهنامه* وقتی رستم در خوان چهارم از هفت‌خوان خود، به مرغزاری زیبا می‌رسد و از اسب به زیر می‌آید تا دمی بیاساید، با پری روبه‌رو می‌شود:

به گوش زن جادو آمد سرود
همان ناله رستم و زخم و رود
بیاراست رخ را به‌سان بهار
وگر چند زیبا نبودش نگار
بر رستم آمد پر از رنگ و بوی
بپرسید و بنشست نزدیک او
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸)

در هفت‌خوان اسفندیار نیز، آنگاه که اسفندیار در خوان چهارم، قصد رویارویی با زن جادو را دارد، به پیشه‌ای وارد می‌شود و در کنار چشمه‌ای منتظر می‌ماند تا او را به چنگ آورد و به هلاکت رساند:

فرود آمد از بارگی چون سزید
ز بیشه لب چشمه‌ای برگزید
یکی جام زرین به کف بر نهاد
چو دانست کز می دلش گشت شاد
زن جادو آواز اسفندیار
چو بشنید شد چون گل اندر بهار
بیامد به نزدیک اسفندیار
نشست از بر سبزه و جویبار
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۷۸)

در *شهریارنامه*، شهریار اولین بار، مرجانه جادو را در حالی که خود را به سیمای پیرمردی در آورده است، در کنار چشمه‌ای می‌بیند:

فرود آمد از اسب، برداشت زین
بیامد سر چشمه گُرد گُزین
شکم گرسنه بود و لب ناچاران
جهانجوی را بُرد خواب گران
زمانی بدان چشمه سر بغنوید
چه بیدار شد، گرد فرخنده دید
یکی مرد پیر ایستاده برش
به کف بر یکی خوان سراسر خورش...
(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۷)

ب- کامکاری و خواهش‌های جسمی

واژه اوستایی Pairika که کلمه «پری» در زبان فارسی از آن گرفته شده، از ریشه هند و اروپایی Per به معنی «به وجود آوردن و زاییدن» است. از این ریشه با افزودن پسوند I که هم در اوستا و هم در هندی باستان برای ساختن اسامی و صفات مؤنث به کار می‌رود، نخست واژه ParI ساخته شده و سپس پسوند Ka بدان افزوده شده است؛ بدین ترتیب معنی اصلی پری، مطابق این اتیمولوژی می‌تواند «زاینده و بارور» باشد. (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۶-۳)

پریان که در زمان‌های کهن، زن- ایزدان باروری و زایش به حساب می‌آمدند و معنی واژگانی پری نیز این امر را تصدیق می‌کند، به‌سان زنان جوان بسیار زیبا و فریبنده‌ای تصور می‌شدند که تجسم ایزدینه میل و خواهش جسمی بودند. آنها از هرگونه توان فریبایی و جاذبه و افسونگری زنانه برخوردار بوده و به پندار مردمان، برای بارور شدن و زاییدن با ایزدان، شاهان و یلان اسطوره‌ای درمی‌آمیختند. (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۷)

کارکرد جنسی- شهوانی پریان، بعدها به عنوان بارزترین ویژگی این موجودات، در افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه منعکس شد؛ به‌گونه‌ای که قهرمانان این‌گونه داستان‌ها، برای رسیدن به پریان، هرگونه سختی‌ای را تحمل می‌نمودند و گاه از جان مایه می‌گذاشتند.

در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی نیز بارزترین ویژگی پریان، ویژگی جنسی- شهوانی آنها است. در این داستان‌ها پریان، قهرمانان را یا به وصلت با خود ترغیب می‌نمایند و یا خود مایل به ازدواج و هم‌آغوشی با آنان هستند؛ در *بهمن‌نامه* آنگاه که دختر شاه پریان، در سان و سیمای آهوئی رمنده، بهمن را به درون حصاری زیبا که مسکن او و دیگر پریان است، می‌کشد، اسلم، شاه پریان، به بهمن می‌گوید:

به فرمان من گشته یکسر پری	مرا دختر است این بدین دلبری
به روی تو بر، فتنه و شیفته است	دلش فرّ و زیب تو بفریفته است
چو آگاه گشت از تو ای شهریار	که آهنگ کردی به دشت شکار
بیامد به پیش تو آهو نمود	به چاره ترا ای‌در آورد زود
اگر خواهی او را تو از من بخواه	میان درنیاید که باشد گناه

(ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۲۸۳)

در *فرامرزن‌نامه* نیز آنگاه که فرامرز، دختر شاه پریان را می‌بیند، یک دل نه صد دل عاشق و دل‌باخته او می‌شود و با پشت سر گذاشتن هفت‌خوانی سخت و

دشوار و جادویی که فرطورطوش، پدر پری، بر سر راهش گسترانیده است، به وصال او نائل می‌آید. (خسرو کیکاووس ۱۳۸۶: ۳۷۵-۴۲۴) در *سام‌نامه* نیز با پری اهریمنی (عالم‌افروز) دام‌های بسیاری می‌گسترد و جادو می‌کند تا دمی را به کامکاری و کامرانی با سام پهلوان بگذراند، ولی به او دست نمی‌یابد و سرانجام جان خود را بر سر شهوت‌رانی خویش می‌گذارد و به دست سام کشته می‌شود. (خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۵۵-۳۷۷)

در حماسه‌ها و افسانه‌های ایرانی نیز یکی از بارزترین ویژگی‌های زنان جادو، میل به کامرانی و هماغوشی آنان با قهرمان داستان است؛ مثلاً در *دربان‌نامه بیغمی*، زرده جادو، قصد وصال و هم‌خوابی با بهروز عیار را دارد (بیغمی ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۱۱-۲۱۰). در *قصه امیرارسلان* نیز مرجانه جادو عاشق امیرارسلان می‌شود و می‌کوشد به هماغوشی و هم‌خوابی با او برسد. (نقیب‌الممالک شیرازی ۱۳۴۰: ۴۸۵)

در حماسه *شهریارنامه*، جادوزنی به نام مرجانه ساحر به نیرنگ، شهریار را به «دژ عنبر» می‌کشد و او را سه شبانه‌روز بی‌آب و نان محبوس می‌کند. آنگاه در روز چهارم نزد شهریار می‌آید و می‌گوید:

کز افسان من سامری ماهر است...	مرا نام مرجانه ساحر است
بیا جفت من باش و داماد شو	کنون با من امروز دلشاد شو
بده کام من ای یل نامدار	رهایی اگر بایت زین حصار
ببردش از آنجا به جای نشست...	بگفت این و بگرفت دستش به دست
بگفتا که کام دلم را برآر	پس آنکه بیامد بر شهریار
بچین خوشه کام از خرمنم	بیا و بکن دست بر گردنم

(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۰)

در *شاهنامه*، هرچند فردوسی توضیح نداده است که چرا زن جادو با چهره‌ای زیبا به نزد رستم می‌آید، با توجه به ویژگی‌های جادوزنان که در برخی از متون

ادب پارسی آمده است، ممکن است منظور او هماغوشی و هم‌بستر شدن با رستم بوده باشد.

ج- شادخواری و رامش

یکی دیگر از ویژگی‌های پری که در پیوند با کارکرد کهن و اساطیری او به عنوان الهه کامکاری است، دلبستگی زیادش به رامش و رقص و آوازهای شبانه است. (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۷) بازتاب این جنبه اساطیری پری را می‌توان در ادب عامیانه، آنجا که قهرمان داستان ناخواسته پای در مراسم عروسی پریان می‌نهد و با صحنه‌ای از رقص و رامش آنان روبه‌رو می‌شود، دید. شادی و رامش و شادخواری پریان را در ادب حماسی نیز شاهد هستیم؛ مثلاً در *فرامرزننامه* آنگاه که فرامرز پس از گذشتن از هفت‌خوان جادویی فرطورطوش به دیدار او نائل می‌آید، فرطورطوش بزمی را برای او تدارک می‌بیند:

فرمانده بود اندر آن بزمگاه	بیاراست بزمی که از چرخ، ماه
همان سوسن و لاله و یاسمن	به خروار بُد نرگس و نسترن
ز شاهان باداد بردند نام ...	نشستند و بر کف نهادند جام
ز چنگ و ز بریط یکی صفزده	نشستند خنیاگران بر رده
دل زهره از تن برداختند ...	چو با زیر، آهنگ بم ساختند

(خسرو کیکاوس ۱۳۸۶: ۴۱۶)

در *سامنامه*، آنگاه که عالم‌افروز، سام و قلواد و قلوش را با نیروی جادوی خود به کنار چشمه‌ساری می‌برد، آنان بزمی مهیا را می‌بینند که پری تدارک دیده است:

مرصع سراسر به درّ و گهر	بدیدند تختی نهاده به زر
نشسته پری پیکران هم کنار	یکی جشن آراسته چون بهار
ز یک سوی بر جا بتک‌های (۹) می	مهیا در او چنگ و تنبور و نی

پریزاد بنشست از آن سو که خواست
به جام دمامد غم از دل بکاست
ز ناگه نوا ساخته چنگ و نی
چو خوشدل شدند آن دلیران ز می
جز ایشان کسی دیگر آنجا نبود
نوا بود و سازنده آنجا نبود
(خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۳۷۴-۳۷۵)

در *شهریارنامه* و *شاهنامه* نیز در داستان زن جادو به طور مستقیم یا غیرمستقیم، با رامش‌گزینی و شادخواری این موجود اهریمنی روبه‌رو می‌شویم؛ برای نمونه آنگاه که مرجانه جادو شب‌هنگام، به سیمای فرانک، معشوق شهریار، درمی‌آید و به خرگاه شهریار می‌رود، شب را به شادخواری و می‌نوشی با او می‌گذراند:

بگفت این و جامی پر از باده کرد
نگه سوی آن شیر آزاده کرد
که از دستم این جام را نوش کن
غم روزگاران فراموش کن...
(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۳۹)

در *خوان چهارم رستم* نیز هرچند به طور مستقیم خبری از شادخواری زن جادو نیست، اسباب رامش و شادخواری آن موجود اهریمنی فراهم است. رستم پس از گذشتن از *خوان سوم* به مرغزاری زیبا که مسکن زن جادو است، پای می‌نهد.

درخت و گیا دید و آب روان
چنان‌چون بود جای مرد جوان
چو چشم تدروان یکی چشمه دید
یکی جام زرین برو پر نبید
یکی غرم بریان و نان از برش
نمکدان و ریچال گرد اندرش...
نشست از بر چشمه فرخنده‌پی
یکی جام زر دید پر کرده می
ابا می یکی نیز طنبور یافت
بیابان چنان خانه سور یافت...
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸-۹۷)

در *خوان چهارم اسفندیار* نیز آنگاه که اسفندیار خود جام زرین به کف، طنبور می‌نوازد، زن جادو که حرص و ولعی به بزم و می و نوا دارد، خود را به او می‌نمایاند. (همان، ج ۶: ۱۷۹-۱۷۸)

د- تغییر سیما

پریان که از قدرت‌های جادویی و ماورایی برخوردار هستند، می‌توانند تغییر شکل دهند و خود را به چهره‌های گوناگون درآورند. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۱۸) در ادب عامه، گاه آنها را در پیکر کبوتر می‌بینیم (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۱۸) و در ادب حماسی، به شکل صیدی گریزپا که در شکارگاه بر قهرمان ظاهر می‌شود. از آنجا که جستار ما بر پایه ادب حماسی شالوده نهاده شده است، به ذکر نمونه‌هایی از این گونه ادبی می‌پردازیم:

در بانوگشسب‌نامه، آنگاه که فرامرز و بانوگشسب به شکار می‌روند، به ناگاه گوری دمان از دست شیری ژیان به بانوگشسب پناه می‌آورد. چون شیر به نزدیک گور می‌رسد، بانوگشسب با ضربه گرز، شیر را از پای درمی‌آورد. در آن هنگام گور تبدیل به جوانی زیبا می‌شود:

بگفتش که ای ماه‌روی زمین منم پادشاه پری نام «عین»
پری سربره‌سر در پناه منند فزون از درختان سپاه منند
(بانوگشسب‌نامه ۱۳۸۲: ۵۸-۵۷)

در سام‌نامه پری ابتدا خود را در شکارگاه به سان و سیمای گوری گریزپا به سام می‌نمایاند و او را از لشکرش جدا می‌سازد و به قصر خود می‌کشاند. آنگاه در قصر به سیمای دختری زیبا درمی‌آید و به سام می‌گوید:

من آن گور فربه‌سرینم که سام همی‌خواست کش سر درآرم به دام
ز افسون جدا کردم از لشکرت به خدمت ستادم کنون بر درت
(خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۵۶-۵۵)

شبيه به همین صحنه در بهمن‌نامه نیز وجود دارد؛ تنها با این تفاوت که پری، این بار در شکارگاه خود را به شکل آهویی زیبا و دلفریب درمی‌آورد و در قصر به دختری جوان تغییر شکل می‌دهد که طالب ازدواج با بهمن است. (ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۲۸۲-۲۸۱)

در *شهریارنامه* و *شاهنامه* نیز زنان جادو از قدرت تغییر شکل دادن خود برخوردارند و با چهره‌های گوناگون در مقابل قهرمان ظاهر می‌شوند؛ مثلاً در *شهریارنامه*، مرجانه جادو، جادوزن نابکار، ابتدا خود را به شکل پیرمردی درمی‌آورد و شهریار را تا دژ عنبر که مسکن او است، راهنمایی می‌کند. آنگاه در درون دژ به شکل اصلی خود، یعنی عجزه‌ای پیر درمی‌آید و از شهریار، طلب وصلت می‌کند. (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۷-۱۰) در جای دیگر مرجانه جادو در سیمای ابری سیاه بر کمند شهریار که در گردن هیتال‌شاه افتاده است، می‌پیچد و پس از گسستن کمند، هیتال‌شاه را از روی فیل بلند می‌کند و با خود به مکانی که شهریار نتواند به او آسیب برساند، می‌برد. (همان: ۳۴) یک بار هم مرجانه جادو، با چهره فرانک، معشوقه شهریار، و به قصد کامجویی به خرگاه شهریار وارد می‌شود، اما در پایان، جان خود را بر سر این کار می‌گذارد و به دست شهریار کشته می‌شود. (همان: ۴۰-۳۷)

در *شاهنامه* زن جادو که در اصل به سیمای گنده‌عجزه‌ای پیر است، در هر دو هفت‌خوان (خوان چهارم رستم و خوان چهارم اسفندیار) به قصد فریب قهرمانان داستان، خود را به شکل دختری زیبا و جوان عرضه می‌کند؛ در خوان چهارم رستم می‌خوانیم:

تهمتن به یزدان نیایش گرفت	ابر آفرین‌ها	فزایش	گرفت
روانش گمان نیایش نداشت	زبانش توان	ستایش	نداشت
سیه گشت چون نام یزدان شنید	تهمتن سبک	چون درو	بنگرید
بینداخت از باد خم کمند	سر جادو آورد	ناگه	به بند
یکی گنده‌پیری شد اندر کمند	پر آژنگ و نیرنگ	و بند	و گزند

(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸-۹۹)

در خوان چهارم اسفندیار نیز آمده است:

بیامد به نزدیک اسفندیار نشست از بر سبزه و جویبار...

[اسفندیار] یکی نغز پولاد زنجیر داشت
نهان کرده از جادو آژیر داشت...
بینداخت زنجیر در گگردنش
بر آن‌سان که نیرو ببرد از تنش...
به زنجیر شد گنده‌پیری تباه
سر و موی چون برف و رنگی سیاه
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۷۹-۱۷۸)

ه- قدرت پرواز

در اعتقادات عامه، گمان بر این است که پری، «صاحب پَر» (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل واژه «پری») و قادر به پرواز است. (ر. ک. ارجانی ۱۳۵۳: ۴۷، ۴۹، ۵۱؛ قصه حمزه ۱۳۴۷: ج ۱: ۲۱۵) به عقیده محمدجعفر محجوب، «ممکن است لفظ پری از ترکیب کلمه «پَر» با «یای نسبت» (پَر+ ی نسبت) ساخته شده و به معنی موجودی باشد که پَر دارد یا قادر به پرواز است.» (محجوب ۱۳۶۳: ۷۶) اعتقاد به صاحب پَر بودن پری و قدرت پرواز او، به قصه‌ها و افسانه‌ها نیز راه یافته است و پریان در ادبیات عامیانه گاه به صورت پرندگانی زیبا ظاهر می‌شوند. (همان: ۷۳) در حماسه سام‌نامه نیز بارها به قدرت پرواز پری اشاره شده است؛ از جمله آنگاه که عالم‌افروز در طلب سام، شبستان پریدخت را جست‌وجو می‌کند و نشانی از او نمی‌یابد، از آنجا پرواز می‌کند و برای یافتن او، دریا و کوه و دشت را می‌پیماید:

بگفت و بزد بال، پَرآن پری
نکردش جز از اشک، کس رهبری
به ناگه ز ماهی علم زد به ماه
جهان را بیمود چون برق راه
به شهر و به دریا و بر کوه و دشت
بگشت و امیدش هویدا نگشت
(خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۱۹۴-۱۹۳)

سرانجام، سام را به همراه پریدخت در کنار چشمه‌ای می‌یابد و آنگاه که پریدخت، قصد سوار شدن بر اسب دارد، او را از زین می‌ریاید و به هوا می‌برد:
چو بر زین برآمد، ربودش پری
سوی آسمان شد ز افسونگری
(همان: ۱۹۵)

در جای دیگری از همین حماسه به قدرت پرواز پری (عالم‌افروز) این‌گونه اشاره شده است:

از آن پس بزد بال و زو شد نهان
بیاورد گردنکشان را روان
(خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۳۷۴)

زنان جادو نیز مانند پریان قادر به پرواز هستند و با قدرت جادویی خویش می‌توانند هر کسی را که بخواهند، به آسمان ببرند. این جادوزنان گاهی سوار بر جاروی خویش که مرکب آنان است، به این سو و آن سو می‌روند. این موتیف بیشتر در قصه‌های مغرب‌زمین دیده می‌شود؛ گاهی بر خُم می‌نشینند و به هوا پرواز می‌کنند (ر.ک. بیغمی ۱۳۸۱: ۲۲۲-۲۲۳)؛ گاهی نیز به شکل تکه‌ابری به پرواز درمی‌آیند. در *شهریارنامه*، پرواز مرجانه جادو به شکل تکه‌ابر است؛ در نبرد شهریار با هیتال‌شاه، آنگاه که شهریار، کمند بر گردن هیتال‌شاه انداخته است، می‌خوانیم:

همی‌خواست کش زیر آرد ز فیل
بپیچید ابر سیه بر کمند
ورا برگرفت از بر فیل برد
چنان بد که مرجانه دیوسار
که ناگاه ابری بیامد چو نیل
کمند از بر شاه‌هیتال کند
برآمد خروشیدن دار و برد
بیامد، بیاورد این کارزار
(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۳۴)

و- گریختن از آهن

از دیگر اعتقادات رایج درباره پریان، بیم و رویگردانی آنان از آهن است. (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۳۰) حکیم سنایی در بیتی، این اعتقاد خرافی را این‌گونه بیان می‌کند:

طریق خاصیت بگریزد از آهن، پری
آن پری‌رو از شگرفی روز و شب با آهن است
(سنایی غزنوی ۱۳۶۲: ۸۱۷)

این ویژگی در زن جادو نیز وجود دارد؛ در شاهنامه آنگاه که اسفندیار زنجیر آهنینی را که زرتشت بر بازویش بسته بود، بر گردن زن جادو می‌اندازد، زن جادو به سیمای شیری ژیان درمی‌آید:

بینداخت زنجیر در گـردنش بدان‌سان که نیرو ببرد از تنش
زن جادو از خویشتن شیر کرد جهانجوی آهنگ شمشیر کرد
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۷۹)

در این داستان زنجیر اسفندیار، خاصیتی مینوی و ضد اهریمنی دارد؛ چون از بهشت آورده شده است و از آنجا که زن جادو، موجودی است اهریمنی، از آن می‌ترسد؛ ولی در کنار این اعتقاد زرتشتی، می‌توان اعتقاد عوامانهٔ بیم این موجود اهریمنی از آهن را نیز مشاهده کرد. در حقیقت، شاید بتوان گفت که زن جادو به دو دلیل از این زنجیر می‌گریزد و تغییر سیما می‌دهد؛ یکی به علت ترس از خاصیت آهن و دیگری به خاطر مقدس بودن آن زنجیر.

ز- زندگی در قصرهای جادویی

پریان از نظر سازندگان قصه‌های پریان، لایق باشکوه‌ترین و در عین حال جادویی‌ترین قصرها هستند؛ قصرهایی که از خشت طلا و نقره ساخته شده‌اند و در سرسبزی و خرمی با بهشت پهلو می‌زنند. این قصرها «در شب می‌درخشند، اما در یک لحظه محو می‌شوند و چیزی جز وهم و خیال از خود باقی نمی‌گذارند.» (شوالیه و گریبان ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۱۹) هر شخصی نمی‌تواند در آنها پای نهد و فقط قهرمان قصه است که تشرّف حضور در آنها را می‌یابد. یکی از صدها نمونهٔ قصرهای پریان در قصه‌های پارسی، قصری است که حسن بصری در یکی از قصه‌های هزار و یک شب بدانجا پای می‌نهد:

در آن مکان از مال چیزی ندید، ولی در آنجا نردبانی یافت که پله‌های آن از جزع
یمانی بود. از آن نردبان به فراز قصر رفت... و پیوسته در فراز قصر به چپ و

راست همی گشت تا اینکه به قصری دیگر رسید و در آن قصر غرفه‌ای دید که از یاقوت و زمرد... منقش، و خشت‌های آن از زر و سیم بود و در میان آن قصر دریاچه‌ای دید پر از آب. در روی دریاچه، تختی بود از صندل و عود. (هزار و یک شب ۱۳۵۷: ج ۵: ۱۹۰)

در *بهمن‌نامه* نیز آنگاه که بهمین پای در حصار جادویی پریان می‌نهد، آنجا را چونان بهشتی خرم می‌بیند که نگارش از زبرجد و لاجورد است:

گلش مشک و آب گل او را سرشت	یکی جای دید او چو خرم‌بهشت
نگارش زبرجد بُد و لاجورد	زمینش همه سربه‌سر سرخ و زرد
نهاده یکی تخت آراسته	پر از جامه و گوهر و خواسته

(ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۲۸۱)

زنان جادو نیز مانند پریان در قصرها و حصارهای جادویی می‌زیند و قهرمانان با پای نهادن به آنجا با شگفتی‌های زیادی روبه‌رو می‌شوند؛ نمونه این قصرهای جادویی زنان جادوگر، قلعه‌ای است موسوم به «قلعه عنبر» که مرجانه جادو در آن زندگی می‌کند. هنگامی که شهریار، پورِ برزو، به آن قلعه وارد می‌شود، به علت جادویی بودن آن، نمی‌تواند از آنجا خارج شود:

از آن کوه‌سر سوی هامون شود	از آن دز همی خواست بیرون شود
سپهدار آه از جگر برکشید	در دز شد از چشم او ناپدید
به جز سیم و گوهر ندیدی دگر	به هر خانه‌ای کامدی نامور
شد آن نامور گُرد گردن‌فراز	در قلعه را دید بگشاده باز
دگر باره گم گشت از قلعه در	بدان تا به هامون رود نامور
چه دید آنکه برگشت از او روزگار	سپهدار از آن کار بگریست زار

(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۸)

ح- ارتباط پری و زن جادو با آتش

در اعتقادات عامه، گاهی میان پری و جن تفاوتی نیست و این هر دو، یکی انگاشته می‌شوند. «ناصرخسرو در *جامع‌الحکمتین* از دو گروه از آفریدگان

خداوند یاد می‌کند: یکی جن که آن را به پارسی «پری» گویند و دیگر انس، یعنی مردم. (حسینی ۱۳۸۶: ۲) یکسان‌انگاری پری و جن، باعث شده است که در اعتقاد عامه «اصل پری از آتش دانسته شود» (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل واژه «پری»); همان‌گونه که اصل جنیان از آتش است. این اعتقاد در *بهمن‌نامه*، در رویارویی دختر شاه پریان با فرامرز دیده می‌شود؛ آنگاه که فرامرز، راه را بر بهمین می‌بندد و دختر شاه پریان که به همسری بهمین درآمده است، تبدیل آتشی می‌شود و به جان وی می‌افتد:

ز ناگه فرامرزش افتاد پیش	بدو گفت کای بهمین تیره‌کیش
به پای خود ایدر به دام آمدی	به خون گرانمایه سام آمدی
چو دیدش، فروماند بهمین به دشت	زیانش به کام اندرون خشک گشت
نه راه گریز و نه روی توان	تنش گشته لرزان چو بید نوان
چو دختر چنان دید، گشت آتشی	چنان کرد آتش چنان دلکشی
درافتاد و اندر سپهبد به تفت	فرامرز چون دید، ماند او شگفت
همی تا فرامرز آتش بکشت	شهنشاه ایران بدو داد پشت

(ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۲۸۴-۲۸۳)

در *شاهنامه* فردوسی و *شهریارنامه* مختاری غزنوی به ارتباط زن جادو و آتش اشاره‌ای نشده است، ولی در *شاهنامه* ثعالبی، در خوان چهارم اسفندیار، پیوندی میان زن جادو و آتش - البته نه به آشکارگی پیوند دختر شاه پریان با آتش در حماسه بهمین‌نامه - می‌بینیم. «اسفندیار، زنجیری را که زرتشت بدو داده بود و سحر و جادو را در آن اثری نبود، مخفیانه حاضر کرد و در موقعی که ساحره عطسه می‌کرد، آن را به گردنش افکنده، در کمال سختی بیست. ساحره به صورت شیری که آتش از حلقش برون می‌جهید، درآمد.» (ثعالبی نیشابوری ۱۳۸۵: ۱۵)

بازتاب اعتقادات زرتشتی در اسطوره زن جادو

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، برخورد اخلاق‌محورانه دین زرتشتی با پریان، الهگان کامرانی و زایش، باعث گردید که این الهگان، به موجوداتی اهریمنی و

دُروند بدل شوند. زرتشتیان که دین خود را بر سه پایه گفتار نیک، پندار نیک و کردار نیک بنا نهاده بودند، پریان را جزء گروه انگره‌مینو و اهریمن به حساب آوردند و هر صفت مذموم و ناشایستی را که برای دیوان و اهریمنیان برمی‌شمردند، به پریان نیز نسبت دادند و حتی پا را از این فراتر نهاده، کم‌کم چهره این موجودات زیبای اهریمنی را به زنانی زشت‌رو و اغواگر به نام زنان جادو تغییر دادند. این جادوزنان از نظر زرتشتیان پاک‌دین دارنده صفاتی اهریمنی بودند؛ صفاتی که یک مزدیسنان واقعی از آن پرهیز می‌کرد؛ زیرا با توجه به ساخت دوئنی آفریش در اعتقادات زرتشتی، آن صفات ذمیمه را از ساحت پاک اهورامزدا به دور می‌دید. در توضیح سخن اینکه «دوگرایی یا ثنویت، یعنی اعتقاد به دو نیروی متضاد مؤثر در کار جهان از ویژگی‌های آموزه زرتشتی بود» (هینلز ۱۳۸۵: ۱۲۸) و تضاد دو نیرو - نیک و بد، خدا و شیطان - در حقیقت، بنیاد کل اسطوره‌شناسی، خداشناسی و فلسفه آیین زرتشتی را تشکیل می‌داد. به عقیده زرتشتیان، بزرگترین گناه، پیوند نیک و بد، یعنی آفرینش جهان نیک از جانب اهریمن و آفرینش جهان شر از جانب اهورامزدا بود (همان: ۱۲۸-۱۲۹) و بدین ترتیب موجودات و صفات نیک و پسندیده، ساخته دست اهریمن به حساب می‌آمد. با این تفاسیر، زرتشتیان برای توصیف موجودی اهریمنی چون زن جادو، صفات و ویژگی‌هایی به کار می‌بردند که منسوب به اهریمن بود. اینک برای نمونه، به بیان برخی از این صفات می‌پردازیم:

الف - بدبویی

دین زرتشت بر پاکی، طهارت و بوی خوش بسیار تأکید می‌ورزد و آنها را نشانه‌هایی از یک مزدیسنان واقعی می‌داند. ناپاکی و بوی بد در این دین از جمله صفات اهریمنان است و جایی که آنان در آن می‌زیند. در بیشتر متون پهلوی،

دوزخ - جایگاه اهریمنان، دیوان و بدکاران - با صفت بدبویی توصیف شده است؛ از جمله در مینوی خرد، آنگاه که دانا، از مینوی خرد درباره دوزخ می‌پرسد، این‌گونه پاسخ می‌شود: «و دوزخ، نخست اندیشه بد، دوم گفتار بد و سوم کردار بد است... و جاهایی از آن از بدبویی چنان است که بلرزند و بیفتند.» (مینوی خرد ۱۳۸۵: ۳۰-۳۱) در *ارداویراف‌نامه* نیز ارداویراف درباره دوزخ می‌گوید: «پس سروش‌اهلو و آذرایزد دست مرا گرفتند و چون چندی رفتم، [در دوزخ] چنان سرما، زمستان، خشکی و بدبویی دیدم که هرگز در گیتی به آن‌گونه نه دیده و نه شنیده بودم.» (ارداویراف‌نامه ۱۳۸۶: ۶۵) در همین کتاب، بوی بد به دیوان نسبت داده شده است: «پس بادی سرد و بدبو به پیشواز او [روان دُروندی که در گذشته است] آید. چنین به نظر می‌رسد که از ناحیه شمال، از ناحیه دیوان می‌آید. بدبوترین بادی که در گیتی ندیده است.» (همان: ۶۳)

یکی از صفات زن جادو نیز بدبویی است؛ در *شهریارنامه*، آنگاه که مرجانه جادو به قصد کامگیری به نزد شهریار می‌آید، بوی بد، از او متصاعد می‌شود:

ز روی شبارژنگ او رنگ رفت از او بوی بد تا به فرسنگ رفت
(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۰)

ب - پیری

در خوان چهارم رستم، آنگاه که رستم، کمند بر گردن زن جادو می‌اندازد و از او می‌خواهد تا چهره واقعی را بنمایاند، آن زن جادو به پیری زشت‌رو تبدیل می‌شود. (فردوسی ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۹) در خوان چهارم اسفندیار نیز زن جادو، به واسطه زنجیر اهورایی زرتشت که اسفندیار بر گردنش می‌اندازد، به سیمای پیری گنده درمی‌آید. (همان، ج ۶: ۱۷۹) مرجانه جادو در *شهریارنامه* نیز ابتدا خود را به سیمای گنده پیری، به شهریار می‌نمایاند:

به روز چهارم یکی گنده‌پیر بیامد برش روی مانند قیصر
(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۰)

همان‌گونه که می‌بینیم، در همه موارد فوق زن جادو در واقع، چهره‌ای پیر دارد و پیری به اعتقاد زرتشتیان، از صفات اهریمنی است. در کتاب بندهش، پیری از سپاه دیوان دانسته شده است: «چنان گوید که اهریمن بر ضد هرمزد، اکومن بر ضد بهمن... پیری بر ضد جوانی... آمد.» (دادگی ۱۳۸۵: ۵۶-۵۵) در ارداویراف‌نامه نیز آنگاه که ویراف به پل دوزخ برده می‌شود تا انبوه بدکاران را ببیند، «عجوزه‌ای پیر که نمود وجدان فرد بدکار است، راهنمایی ویراف را بر عهده می‌گیرد» (هینلز ۱۳۸۵: ۱۹۴) و او را به دوزخ می‌برد.

ج - جادوگری

بارزترین صفت زن جادو - همان‌گونه که از نامش پیدا است - جادوگری است. این صفت در حماسه‌های پارسی، غالباً در توانایی زن جادو در تغییر هیأت خویش به سان و سیمای زنی مه‌رو و زیبا نمایان می‌شود. (ر. ک. مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۳۷-۴۰؛ فردوسی ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸-۹۹؛ ج ۶: ۱۷۸-۱۷۹) همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در اعتقادات زرتشتیان، جادوان، دشمنان ایزدان به حساب می‌آمدند (ر. ک. یشت‌ها ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۶۳؛ ج ۲: ۱۳۳) و جادوگری آموختن از جمله گناهان مرگ‌آزاران بود. (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۵۱)

ویراف در توصیف عقوبت آن می‌گوید: «پس [در دوزخ] دیدم روان زنی که زبانش بریده و چشمش کنده شده و مار و کژدم و کرم و دیگر خرفستران، مغز سر او می‌خورند. ... پرسیدم این تن چه گناه کرد؟ سروش اهلو و آذرایزد گفتند: این روان آن زن دروند است که... بسیار جادوگری کرد و بسیار بزهکاری از او سر زد.» (ارداویراف‌نامه ۱۳۸۶: ۸۹؛ برای نمونه‌های بیشتر ر. ک. همان: ۷۱ و ۸۷)

د- شهوت پرستی (روسی‌گری)

به اعتقاد انسان‌های کهن، آن دسته از رفتارهای بشری و انسانی که به شکلی آیینی و کهن نمونه‌ای انجام می‌پذیرفت، از جایگاهی بس متعالی و والا برخوردار بود و اگر جنبه‌ای شخصی و روزمره می‌یافت، گاهی بی‌ارزش و یا حتی ضد ارزش به حساب می‌آمد. یکی از نمونه‌های بارز آن رفتارها، «روسی‌گری» بود که جنبه آیینی و کهن نمونه‌ای آن، که به «هرزگی آیینی»^۱ شهرت داشت، از جایگاهی والا و بارز برخوردار بود. این هرزگی آیینی که بیشتر در بین‌النهرین و غرب آسیا رواج داشت، در آغاز هر سال و پس از ازدواج مقدس شاه و ملکه- در نقش ایزد و الهه باروری- در پی جشنی عمومی و به شکلی دسته‌جمعی انجام می‌پذیرفت (بهار ۱۳۸۶ب: ۴۲۴) تا بدین وسیله، به واسطه «جادوی ماندی»^(۱)، طبیعت در آغاز سال نو بارور شود. هرزگی، به شکل فردی و غیر آیینی آن، در بیشتر جوامع و ادیان از جمله دین زرتشت، مذموم و ناپسند شمرده می‌شد و عملی اهریمنی به حساب می‌آمد. زرتشتیان بر این باور بودند که دختر اهریمن به نام «جهی»- به معنی روسپی- فریبنده و اغواگر مردان است. او از پدرش به پادشاه برانگیختن او به تازش بر جهان هرمزدی، درخواست کرد تا «مردکامگی» را به وی ارزانی کند. (دادگی ۱۳۸۵: ۵۰-۵۱؛ بهار ۱۳۸۶ب: ۸۹) در ارداویراف‌نامه، روسپیان و زنان بدکاره‌ای که ویراف در دوزخ دید، از جمله گناه‌کارانی بودند که به بادافره گناهشان، باید سخت‌ترین عذاب‌ها را تحمل می‌کردند. (ارداویراف‌نامه ۱۳۸۶: ۶۷، ۸۱، ۸۵، ۸۹)

در حماسه‌های پارسی نیز یکی از بارزترین صفات اهریمنی جادوزنان، هرزگی آنان است که غالباً سعی در کام‌گیری از نرینه‌پهلوان داستان دارند. از آنجا

1. Orgies

که پیش از این در همین مقاله به نمونه‌های این ویژگی ذیل «کامکاری و خواهش‌های تنی» پرداخته شد، از اطاله کلام خودداری می‌کنیم.

ه- ترس از نام یزدان

زن جادو با آمدن نام یزدان بر لب قهرمان داستان، منقلب و پریشان می‌شود و تاب شنیدن آن نام مقدس را نمی‌آورد؛ در *شاهنامه*، به محض اینکه رستم، طاس می‌را بر کف زن جادو می‌نهد و از دادار نیکی‌دهش یاد می‌کند، زن جادو:

سیه گشت چون نام یزدان شنید تهمتن سبک چون درو بنگرید
بینداخت از باد خم کمند سر جادو آورد ناگه به بند
(فردوسی ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸)

در *شهریارنامه* نیز آنگاه که مرجانه جادو خود را به سیمای فرانک درمی‌آورد و با او به بزم می‌نشیند، شهریار به نشان سپاسگزاری از یزدان، به خاطر عطا کردن چنین گلهذاری به وی، نام یزدان را بر لب می‌آورد، اما ناگاه:

برافروخت آن جادو نابکار چو بشنید زو نام پروردگار
(مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۴۰)

در حقیقت، ترس این موجود اهریمنی از کلام مقدس و اهورایی، بازتابی است از تقابل نیروی خیر و شر- اهورا و اهریمن- در اعتقادات زرتشتی، و شکست اهریمنان از اهورامزدا. به عقیده ما، این موتیف، یادآور داستان تقابل اهورا با اهریمن در سه هزاره دوم آفرینش است؛ آنگاه که اهورامزدا، دعای اهورنور را بر اهریمن می‌خواند و اهریمن با شنیدن این سرود مقدس از ترس، گیج و بی‌حس، سه هزار سال به جهان تاریکی فرومی‌افتد:

پس هرمزد، اهنور فراز سرود... اهریمن چون از کارافتادگی خویش و نابودی همه دیوان را بدید، گیج و بی‌حس شد و به جهان تاریکی بازافتاد. آن‌گونه در دین گویند که چون یک سوم آن (سرود) خوانده شد، اهریمن از بیم تن درکشید. هنگامی که دو بهره از آن سرود خوانده شد، به زانو در افتاد. هنگامی که به کمال خوانده شد، اهریمن از ناکاری کردن به آفریدگان هرمزد بازماند و سه هزار سال به گیجی فروافتاد. (دادگی ۱۳۸۵: ۳۵)

زن جادو از منظر روانشناسی ژرفا

کارل گوستاو یونگ^۱، پدر روانشناسی ژرفا^۲ بر این باور بود که اسطوره و افسانه، پدیده‌ای اجتماعی نیست که از طریق مناسک مقدّس، و بی‌توجه به خودِ روان، از نسلی به نسل بعد انتقال یابد (گرین و لیهان ۱۳۸۳: ۱۸۰)، بلکه فرایندی است روانی که ابتدا در درون انسان رخ می‌دهد و سپس به پدیده‌ها و عناصر بیرونی، برون‌فکنی^(۲) می‌شود و شکلی کالبدینه و پیکرینه به خود می‌گیرد؛ به بیانی ساده‌تر، اسطوره‌ها، همان فعل و انفعالات روانی و ذهنی بشر هستند که صورتی عینی به خود گرفته‌اند. «همه فرایندهای اسطوره‌شده طبیعت از قبیل تابستان و زمستان، اهل ماه، فصول بارانی و غیره، به هیچ وجه رمزی از این رخدادهای عینی نیستند؛ در واقع، بیان نمادینِ درامِ درونی و ناهشیار روان‌اند که هشیاری انسان از طریق فرافکنی به آنها دسترسی می‌یابد؛ یعنی در رخدادهای طبیعت منعکس می‌شود.» (همان) یونگ در توجیه پیدایی و ساخت اسطوره‌ها، عوامل روانی گوناگونی را در نظر می‌گرفت که یکی از مهمترین آنها، «کهن‌نمونه‌ها» بودند. او کهن‌نمونه‌ها را محتویات ناخودآگاه جمعی بشر

1. C.G.Jung

2. Depth psychology

می‌دانست که در بین همهٔ افراد، یکسان و یک شکل می‌نمایند و به گونه‌ای پوشیده و ناآشکار، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، رؤیاها و حتی رفتارهای روزمرهٔ ما را می‌سازند و سامان می‌دهند.^(۳) یکی از کهن‌نمونه‌هایی که در روانشناسی یونگ از جایگاهی بس ویژه برخوردار است، کهن‌نمونهٔ «آنیما» (مادینه‌روان) است که در بیشتر اسطوره‌ها و حماسه‌ها نمودی آشکار دارد. آنیما، بُعد زنانهٔ روح مرد (زن درون مرد) به دو شکل در روان مرد حضور دارد: به شکل عقده‌ای فردی و یا به شکل تصویری کهن‌نمونه‌ای. (sharp 1991: 6) شکل کهن‌نمونه‌ای آنیما در حقیقت، «تصویری است از تجربهٔ باستانی مرد از زن» (اتونی ۱۳۹۰: ب: ۱۸)؛ آنگاه که مردان در طی قرون و اعصار، با جنس مخالف خود نشست و برخاست نموده‌اند و اینک خاطرهٔ باستانی و قومی آن، چونان میراثی، به او رسیده است. این تصویر باستانی و کهن‌نمونه‌ای، «تصویری روشن از زنی شناخته شده نیست؛ بلکه تصویری است آمیغی (= ترکیبی) از همهٔ زنانی که به گونه‌ای، برای مردان پیشین، دلچسب و خوشایند بوده است و اینک به گونه‌ای اثیری و رؤیایی و رازآمیز، چونان میراث و مرده‌ریگی از پیشینیان به پسینیان رسیده است.» (همان: ۱۸-۱۹)

آنیما، مانند دیگر کهن‌نمونه‌ها دارای دو روی است؛ روی روشن، و روی تاریک (فورد هام ۱۳۸۸: ۸۸)؛ یعنی «گاهی به صورت بسیار جذاب و مطلوب ظاهر می‌شود و گاهی به شکلی مخرب و آزاردهنده.» (سنفورد ۱۳۸۸: ۲۲) از آنجا که افسانه‌ها، اساطیر و حماسه‌ها، بازتاب ناخودآگاهانه واقعیت‌های روانشناختی هستند، به آشکارگی می‌توان بازتاب دو روی آنیما را در این داستان‌ها دید. الهه، پری، معشوق قهرمان و... بازتابی از روی روشن و ارزشمند آنیمای سازندگان

افسانه‌ها و اساطیر هستند و روسپی، نامادری، زن حسود و... بازتابی از روی تاریک و مخرب آن که در این داستان‌ها فرافکنی شده و جنبه‌ای دیداری به خود گرفته است. زن جادو با ویژگی‌های اهریمنی خاص خود، مانند دیگر موجودات مؤنث اهریمنی و زیانبار، بازتابی است از جنبه ویرانگر آنیما. همان‌طور که پیشتر گفتیم، به اعتقاد زرتشتیان، یکی از ویژگی‌های منفی و اهریمنی زنان جادو هرزگی و کامکاری آنان است که این خود، می‌تواند تصویر فرافکنی شده تخیلات شهوانی سازندگان افسانه زن جادو باشد و این تخیلات شهوانی اگر لگام زده نشوند، یکی از مخرب‌ترین ویژگی‌های آنیما به حساب می‌آیند. روی زیانبار آنیما که در این داستان‌ها خود را در قالب زن جادو پیکرینه و دیداری کرده است، «در تلاش است تا آماج و آرمان قهرمان را از سوی امری راستین و ارزشی، به سوی خویشتن بگرداند» (اتونی ۱۳۹۰: ۲۳) و مانع رسیدن به آن گردد. این امر راستین و ارزشی در هفت‌خوان رستم، نجات کیکاووس و لشکرش از دست دیوان توسط رستم، در هفت‌خوان اسفندیار، رهایی همای و به‌آفرید به دست اسفندیار و در شهریارنامه، یاری نمودن ارژنگ‌شاه در نبرد با هیتال‌شاه است. اگر بخواهیم این نکته را به زبان روانشناسی ژرفایی بازگو کنیم، می‌توان بر آن بود که قهرمان نمادی است از «من»؛ یعنی آن قسمت از روان که وظایف خودآگاهی را به انجام می‌رساند. در حقیقت، «من»، «مرکز میدان خودآگاهی را شکل می‌دهد، و تا آنجا که هویت تجربی را در برمی‌گیرد، موضوع همه اعمال خودآگاهانه به حساب می‌آید.» (Jung 1959: 3)

محتویات ناخودآگاهی - کهن‌نمونه‌ها - در بسیاری از موارد، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، بر خودآگاهی و «من» اثر می‌گذارند و آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند. جنبه روشن و ارزشمند آنیما نیز که یکی از این کهن‌نمونه‌ها است، تأثیری مثبت بر «من» می‌گذارد و جنبه تاریک و ویرانگرش، موجب زیان و ویرانی آن می‌شود.

زن جادو که نمادی است از جنبه ویرانگر آنیما، می‌کوشد تا مانع رسیدن قهرمان که نماد «من» خودآگاه است، به هدف والایش شود؛ همان‌گونه که تخیلات شهوانی نیز انسان را از رسیدن به اهداف انسانی و والا بازمی‌دارند. در حماسه‌های پارسی، تنها چیزی که به یاری قهرمان (من) می‌شتابد و او را از چنگال زن جادو یعنی جنبه زیانبار آنیما می‌رهاند، نام و نشان خدا است؛ آنگاه که رستم و شهریار، نام یزدان را بر لب می‌آورند و موجب هویدا شدن چهره واقعی زن جادو می‌شوند و یا اسفندیار، زنجیر اهورایی زرتشت را بر گردن این موجود اهریمنی می‌اندازد. در حقیقت، نام یزدان در این داستان‌ها می‌تواند نمادی از کهن نمونه «خود»^(۴) باشد (اتونی ۱۳۹۰: ب: ۲۳)؛ «خود»ی که در تنگ‌جای و پیچاپیچ زندگی به فریاد قهرمان می‌رسد و با راهنمایی کردن او به سوی انسانیت، معنویت و هدف والا، او را از چنگال جنبه منفی و زیانبار کهن نمونه‌ها می‌رهاند.

نتیجه

زن جادو، یکی از باشندگان اهریمنی در افسانه‌ها، اساطیر و حماسه‌های پارسی، ضد قهرمانی است که می‌کوشد قهرمان داستان را اغوا کند و از او کام یابد. این موجود در حقیقت، همان پری اهریمنی است که تحت تأثیر اعتقادات زرتشتی به وجود آمده است و دارای همان صفات ناشایستی است که در کتب زرتشتی به پری نسبت داده شده است؛ صفاتی مانند: بدبویی، پیری، جادوگری، شهوت‌پرستی و

این موجود همه ویژگی‌های یک پری از قبیل کامکاری و شهوت‌پرستی، رامش‌گزینی و شادخواری، قدرت تغییر سیما، قدرت پرواز، زندگی در قصرهای جادویی، ترس از آهن، ارتباط با آتش و ارتباط با آب را در خود دارد و به همین دلیل، ما معتقدیم که همان پری است. از منظر روانشناسی ژرفا، زن جادو نمودار

عینی‌انیمای منفی سازندگان این موجود است که سعی در اغوای قهرمان داستان (= من / Ego) دارد و او را از رسیدن به فردیت (Individuation) بازمی‌دارد و قهرمان برای رسیدن به تکامل روانی (فردیت) باید او را از پیش راه بردارد.

پی‌نوشت

(۱) در جادوی‌مانندی، جادوگر بر پایه قانون همانندی به این نتیجه می‌رسد که می‌توان هر معلول دلخواهی را فقط با همانندسازی آن آفرید. (اتونی ۱۳۹۰ الف: ۲۳۷)

(۲) Projection؛ منعکس ساختن یا بازتاب نمودن هیجان‌ات و احساسات خود در چیز یا فرد دیگر.

(۳) هنگامی که «کهن‌نمونه» خودش را آشکار می‌سازد، می‌تواند به واسطه ذهن خودآگاه در برخی از اشکال ادراک شود که ما آن را «سمبول» می‌نامیم. این بدین معناست که هرسمبول، در آن واحد، یک کهن‌نمونه است. (Jacobi 1959: 74)

(۴) Self؛ ظرفیتی است ذاتی که به صورتی ناخودآگاه، کل زندگی روانی انسان را هدایت می‌کند و در متوازن کردن و آشتی دادن جنبه‌های متضاد شخصیت، نقشی بسزا دارد. اگر «من» (Ego) را مرکز خودآگاهی روان در نظر بگیریم، «خود» (Self)، مرکز کل روان انسانی که از خودآگاهی و ناخودآگاهی تشکیل شده است، به حساب می‌آید. «خود» به مثابه راهنمایی درونی عمل می‌کند که در خواب‌ها و یا در لحظات بحرانی و مهم زندگی بر انسان ظاهر می‌شود.

کتابنامه

- ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر. ۱۳۷۰. *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی. تهران: علمی و فرهنگی.
- اتونی، بهروز. ۱۳۹۰ الف. «جادو؛ زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای». *فصلنامه علمی - پژوهشی کاوش‌نامه*. س ۱۲. ش ۲۲.
- _____ . ۱۳۹۰ ب. «نقد اسطوره‌شناختی ژرفا بر بنیاد کهن‌نمونه مادینه‌روان». *فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۷. ش ۲۵.
- ارجانی، فرامرزن خداداد. ۱۳۴۷ - ۱۳۵۳. *سمک عیار*. به کوشش پرویز ناتل خانلری. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- اردو ویراف‌نامه*. ۱۳۸۶. به کوشش فیلیپ ژینو. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. چ ۳. تهران: انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۸. *شم‌نیسم: فنون کهن خلسه*. ترجمه محمدکاظم مهاجری. چ ۲. تهران: ادیان.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۸۵. *اساطیر مصر*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- بانوگشسب‌نامه*. ۱۳۸۲. تصحیح روح‌انگیز کراچی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۶ الف. *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- _____ . ۱۳۸۶ ب. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۶. تهران: آگاه.
- بیغمی، مولانامحمد. ۱۳۸۱. *داراب‌نامه*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالمک بن محمد. ۱۳۸۵. *شاهنامه ثعالبی*. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.

حسینی، مریم. ۱۳۸۶. «پری در شعر مولانا». فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء. س ۱۷ و ۱۸. ش ۶۸ و ۶۹.

خسرو کیکاووس. ۱۳۸۶. فرامرزننامه. تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب. خواجه‌ی کرمانی، محمودبن علی. ۱۳۸۶. سام‌نامه. به کوشش میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.

دادگی، فریغ. ۱۳۸۵. بندهش. گزارنده مهرداد بهار. چ ۳. تهران: توس. دلاشو، م. لوفلز. ۱۳۶۶. زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.

دماوندی، مجتبی. ۱۳۸۸. جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی. سمنان: دانشگاه سمنان.

دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. لغت‌نامه. چ ۲. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

روایت پهلوی. ۱۳۶۷. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی.

زادسپرم. ۱۳۸۵. گزیده‌های زادسپرم. ترجمه محمدتقی راشد محصل. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۵۰. «پری؛ تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. ش ۹۷ تا ۱۰۰.

سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. ۱۳۶۲. دیوان. تصحیح مدرس رضوی. چ ۳. تهران: سنایی.

سنفورد، جان. ا. ۱۳۸۸. یار پنهان. ترجمه فیروزه نیوندی. چ ۳. تهران: افکار. شاله، فیلیسین. ۱۳۴۶. تاریخ مختصر ادیان بزرگ. ترجمه منوچهر خدایار محبی.

تهران: دانشگاه تهران.

- س ۹ - ش ۳۲ - پاییز ۹۲ - پدیدارشناسی زن جادو... / ۱۶۳
- شوالیه، ژان و گبران، آلن. ۱۳۸۸. فرهنگ نمادها. ج ۲. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۴. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۷. تهران: قطره.
- فوردهام، فریدا. ۱۳۸۸. مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ. ترجمه مسعود میربها. تهران: نشر جامی.
- قصه حمزه. ۱۳۴۷. به کوشش جعفر شعار. تهران: دانشگاه تهران.
- کریستی، آنتونی. ۱۳۸۴. اساطیر چین. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۸. رؤیا، حماسه، اسطوره. چ ۵. تهران: مرکز.
- گرین، کیت و لبیهان، جیل. ۱۳۸۳. درسنامه نظریه و نقد ادبی. لیلا بهرانی محمدی و دیگران. تهران: روزنگار.
- محبوب، محمدجعفر. ۱۳۶۳. «بویه پرواز». مجله ایران‌نامه. ش ۸.
- مختاری غزنوی، عثمان بن عمر. ۱۳۷۷. شهریارنامه. به تصحیح غلامحسین بیگدلی. تهران: پیک فرهنگ.
- مختاری، محمد. ۱۳۷۹. اسطوره زال: تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی. چ ۲. تهران: توس.
- ملک‌زاده، مهرداد. ۱۳۸۱. «سرزمین پریان در خاک مادستان». نامه فرهنگستان. ش ۲۰.
- مینوی خرد. ۱۳۸۵. ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. چ ۴. تهران: توس.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. ۱۳۶۳. خمسه نظامی. به اهتمام حسن وحید دستگردی. تهران: علمی.

۱۶۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ مهدی شریفیان - بهزاد اتونی

نقیب‌الممالک شیرازی، محمدعلی. ۱۳۴۰. *امیر ارسلان*. با تصحیح و مقدمه محمدجعفر محبوب. تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.

هزار و یک شب. ۱۳۵۷. ترجمه عبداللطیف طسوجی تبریزی. تهران: دانش نو.

هینلز، جان راسل. ۱۳۸۵. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه و تالیف محمدحسین باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.

یشت‌ها. ۱۳۷۷. گزارش و ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران اساطیر.

English References

Bivar, A. D. H. 1985. "A Persian Fairyland". Papers in honour of Professor Mary Boyce I". *Acta Iranica XXIV*. Leiden: E. J. Brill. pp, 25-42.

Jacobi, Jolande. 1959. *Complex, Archetype, Symbol In the psychology of C. G. Jung*. Translated from the German by Ralph Manheim. New York: Pantheon Books Inc.

Jung, c. g. 1959. *Aion*. Translated by R.F.C. Hull. New york: Pantheon books.

Sharp, Daryl. 1991. *Jung lexicon*. inner city books.

References

- Arajjāni, Farāmarz ibn Khodādād. (1968-1974/1347-1353SH). *Samak-e 'Ayār*. With the Efforts of Parviz Nātel Khānlari. Tehran: Boniād-e farhang-e Iran.
- Ardāvīrāf-nāmeḥ. (2007/1386SH). Tr. From Pahlavi to French By Philippe Gignoux. Tr. In French to Persian by Zhāleh Āmouzegār. 2nd ed. Tehran: French Institute of Research in Iran.
- Atouni, Behrouz. (2011/1390SH). “Jādou; zirsākht-I boniādin dar jahānbini-e ostoure-ei”, *Kāvosh-nāmeḥ*, quarterly journal. Year 12, No. 22.
- Atouni, Behrouz. (2011/1390SH). “Naqd-e ostoure-shnākhti-e zharfā bar bonyād-e kohan-nemoune-ye mādinēh-ravān (Animus)”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No 25.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH).a. *Az ostoureḥ tā tāriḥ (Articles)*. Tehran: Cheshmeh.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH).b. *Pazhouhesh-i dar asātir-e Iran*. 6th ed. Tehran: Āgāh.
- Bānougoshab-Nāmeḥ. (2003/1382SH). Ed. By Rou'hangiz Karachi. Tehran: Pazhouheshgāh-e 'Oloum-e ensāni o motāle'āt-e farhangī.
- Beighami, Mowlānā Mohammad. (2002/1381SH). *Dārāb-nāmeḥ*. Ed by Zabi'hollāh Safā. Tehran: 'Elmi o farhangī.
- Chevalier Jean & Alain Guerbrant. (2009/1388SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionnaire des symboles)*. Tr. & research by Soudābe Fazāeli. Vol. 2. Tehran: Jeyhoon.
- Cristy, Antony. (2005/1384SH). *Asātir-e Chin (Chiniese Myths)*. Tr. By Mohammad Hosein Bājālān Farrokhi. Tehran: Asātir.Chalet, Filician.
- (1965/1346SH). *Tariḥ-e mokhtasar-e adiān-e bozorg (A Short History of Great Religions)*. Tr. By Manouchehr Khodāyār Mo'hebbi. Tehran: University of Tehran.
- Dādagi, Faranbagh. (2001/1380SH). *Bondahesh*. Tr. By Mehrdād Bahār. 3rd ed. Tehran: Tous.
- Damāvandī, Mojtabā. (2009/1388SH). *Jādou dar aqvām, adiān o bāztāb-e ān dar adab-e Fārsi*. Semnan: University of Semnan.
- Dehkhodā, Aliakbar. (1998/1377SH). *Loghat-nāmeḥ*. 2nd ed. Tehran: University of Tehran.
- Delachaux, M. Loeffler. (1987/1366SH). *Zabān-e ramzi-e qesse-hā-ye parivār (Le Symbolisme des Legendes)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: Tous.
- Eliade, Mircea. (2009/1388SH). *Shamanism, Fonoun-e kohan-e khalseh (shamanism:archaic technigues of ecstasy)*. Tr.By M. Kazem Mohājēri. 2nd ed. Tehran: Adiān.
- Ferdowsi, Abo-lqāsem. (2005/1384SH). *Shāhnāmeḥ*. With the efforts of Dr. Saeed Hamidyān. 7th ed. Tehran: Qatreh.
- Fordham, Frida. (2009/1388SH). *Moqadame-i bar ravānsheāsi-e Young (An Introduction to Jung's Psychology)*. Tr. By Mas'oud Mirbahā. Tehran: Jāmi.

- Green, Kate and Labihan Gail. (2004/1383SH). *Darsnāme-ye nazaryeh o naqd-e adabi (A Handbook of Literary Theory and Criticism)*. Tr. By Leilā Bahrāni Mohammadi and Others. Tehran: Rooznegār.
- Hezār o yek shab*. (1978/1357SH). Tr. By 'Abd-ollatif-e Tasouji-e Tabrizi. Tehran: Dānesh-e No.
- Hosseini, Maryam. (2007/1386SH). "Pari dar she'r-e Mowlānā", *Al-zahrā university quarterly journal of Humanities*, Year 17&18. No. 68&69.
- Ions, Veronica. (2006/1385SH). *Asātir-e Mesr (Egyptian Mythology)*. Tr. by Bajelān Farokhi. 2nd ed. Tehran: Asātir.
- Iranshāh ibn Abi-l-kheir. (1991/1370SH). *Bahmannāme*. Ed by Rahim 'Afifi. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Jouhn Russel Hinnells. (2006/1385H). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. By bājelān Farrokhi. 2nd ed. Tehran: Asātir.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (2009/1388SH). *Royā, 'Hamāseh, Ostoureh*. 5th ed. Tehran: Markaz.
- Khājou-ye Kermāni. (2007/1386SHS). *Sām-nāme*. With the Efforts of Mitrā Mehrābādi. Trhran: Doniā-ye Ketāb.
- Khosrow Keikāvous. (2007/1386SHS). *Farāmarz-nāme*. Ed. By Mitrā Mehrābādi. Trhran: Doniā-ye Ketāb.
- Mahjoub, Mohammad Ja'far. (1984/1363SH). "Bouye-ye parvāz", *Irān-nāme*. No. 8.
- Malekzādeh, Mehrdād. (2002/1381SH). "Sarzamin-e pariān dar khāk-e Mādestān", *Nāme-ye farhangestān*. No. 20.
- Minooy-e kherad* (2006/1385SH). Tr. By Ahmad Tafazzoli. 4rd ed. Tehran: Tous.
- Mokhtāri, Mohammad. (2000/1379H). *Ostore-ye zāl Tabalvor-e tazād va vahdat dar hamāse-ye melli*. 2nd ed. Tehran: Tous.
- Mokhtāri-e Ghaznavi, 'Osmān. (1998/1377SH). *Shahriārnāme*. With the Efforts of Gholām-hosein Bigdeli. Tehran: Peik-e farhang.
- Naqib-ol-mamālek-e Shirazi, Mohammadali. (1961/1340SH). *Amir-Arsalān*. Ed. By Mohammad ja'far Mahjoub. Tehran: Sāzmān-e ketāb-hā-ye Jibi.
- Nezāmi-e Ganjavi, Eliās ibn Yousof. (1984/1363SH). *Khamse-ye Nezāmi*. Ed. By Hasan Vahid Dastgerdi. Tehran: Elmi.
- Qesse-ye 'Hamzeh. (1968/1347SH). With the Efforts of Ja'far-e Sho'ār. Tehran: University of Tehran.
- Revāyat-e Pahlavi*. (1988/1367SH). Ed. By Mahshid Mirfakhrāei. Tehran: Moassese-ye motāle'āt va tahqiqāt-e farhangi.
- Sa'ālebi, Abou-Mansour 'Abd-ol-malek ibn Mohammad. (2006/1385SH). *Shāhnāme-ye Sa'ālebi*. Tr. By Mahmoud Hedāyat. Tehran: Asātir.
- Sanāei-e Ghaznavi, Abu-lmajd Majdoud ibn Ādam. (1983/1362SH). *Divān*. Ed. By Taqi Modarres Razavi. 3rd ed. Tehran: Ketābkhāne-ye Sanāei.
- Sanford, John. A. (2009/1388SH). *Yār-e Penhān*. Tr. By Firouzeh Neivandi. 3rd ed. Tehran: Afkār.

Sarkārāti, Bahman. (1971/1350SH). “pari; dar 'hāshiye-ye ostoureshenasi-e tatbiqi”, Journal of Literature and Humanities of University of Tabriz. No. 97-100.

Yasht-hā. (1998/1377SH). Ed. By Ebrāhim Pourdavood. Tehran: Asātir. *Zādesparam*. (2006/1385SH). *Gozide-hā-ye Zādesparam*. Tr. By M. Taqi Rāshed Mo'hassel. 2nd ed. Tehran: Pazhouheshgāh-e 'oloum-e ensāni o motāle'āt-e farhangi.