

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: 1391/6/4

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/7/15

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 1390الف: 234) جادوگران با ایجاد رابطه با خدایان یا ضد خدایان و به دست آوردن لطف آنها برای خود و قهر برای شخص متخاصم (بهار 1386الف: 577)، 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 1388: 49)

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 1388: 38)

در تبیین رویکرد مقدس 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 1379: 234) 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. (یونس 1385: 133) جادو پزشکی و درمانگری‌های جادویی از روزگاران کهن، میان هندیان نیز رایج بود و بسیاری از اوراد (آثارواودا)¹ 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 1388: 62-63) 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،

¹. Atharvaveda

کهن‌ترین شکل آیین نیایش، متکی بر جادو بود که شمن‌ها آن را تعلیم می‌داند. (کریستی 1384: 39) در مصر باستان نیز دین با جادو همراه بود (شاله 1346: 32 و 41) و کتاب چهل‌ودو جلدی جادوی تحوت آنها دربردارنده رازهای آیینی‌شان بود. (ایونس 1385: 133) امروزه حتی در میان قبایل بدوی و وحشی در سرزمین‌ها و کشورهای غیرصنعتی که آنان را به حق می‌توان «اسطوره‌های زنده» نامید (اتونی 1390 الف: 236)، شاهد پیوند جادو و دین هستیم. به عقیده میرچا الیاده²، پژوهشگر نامی تاریخ ادیان، این جادوگران که در حقیقت طیبیان 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 1388)

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 سُنن 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 (بشت‌ها 1377، ج 1: 363)؛ در جای دیگر، ایزد بهرام، خود را درهم شکننده ستیهندگی همه جادوان خوانده است (همان، ج 2: 133)؛ در بندهش، جادوگری، دین اهریمنی نامیده شده است (دادگی 1385: 119 و 122) 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 (1367: 51)؛ در مینوی خرد نیز گران‌ترین گناه، جادوگری است. (1364: 52)

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 مقدّس در شاهنامه، بازتاب اعتقادات پیش از زرتشت نسبت به جادو و جادوگری، و رویکرد نامقدّس منعکس‌کننده اعتقادات و باورهای زرتشتی باشد؛ می‌توان تغییر شکل یافتن فریدون و به هیأت اژدها درآمدن او برای آزمون سه پسر خویش (فردوسی 1384، ج 1: 256-258) را نیز نمونه‌ای از جادوی سپید (هورایی) و اعمال جادویی دیوان، اژدهایان، پریان، و برخی از جادوگران و شاهان ایرانی را نمونه‌هایی از جادوی سیاه (اهریمنی) به شمار آورد.

² Mircea eliaide

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 دخترری 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. دربارهٔ ویژگی‌های و چیستی زن جادو، به جز اتونی (1390ب) 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 مستقلی تألیف نشده است و حتی پژوهندگان شاهنامه و ادب حماسی نیز به این موضوع نپرداخته‌اند. دربارهٔ «پری» که در این مقاله به پیوند او با زن جادو خواهیم پرداخت، مقاله‌ای بسیار ارزشمند از بهمن سرکاراتی (1350) به چاپ رسیده است؛ مریم حسینی (1386) این موجود افسانه‌ای را از منظر مولانا و با تکیه بر آثار منظوم او مورد پژوهش قرار داده است؛ دیوید بیوار (1985) و مهرداد ملکزاده (1381) نیز به جغرافیای تاریخی این موجود اسطوره‌ای پرداخته‌اند.

از «پری» تا «زن جادو»

پری در افسانه‌ها، داستانهای عامیانه، حکایات و حماسه‌های پارسی ایران دورهٔ اسلامی، زنی اثیری که از نیکویی و زیبایی و در برخی موارد، فرّ برخوردار است، پنداشته شده است. او در این متون، نمونهٔ زیارویی 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 1350: 1-2) در اوستا آمده است: «پروین را می‌ستایم؛ آن ستارهٔ هفتورنگ را برای مقاومت به ضدّ جادوان و پریان» (یشت‌ها 1377، ج 1: 345)؛ «تشتَر، ستارهٔ رایومند فرهمند را می‌ستایم؛ کسی که بر پری‌ها غلبه نمود؛ کسی که پری‌ها را درهم شکست؛ آن پری‌ها که اهریمن برانگیخت.» (همان: 361) در گزیده‌های زادسپرم نیز نام پری در کنار جادو آمده است. (زادسپرم 1385: 51)

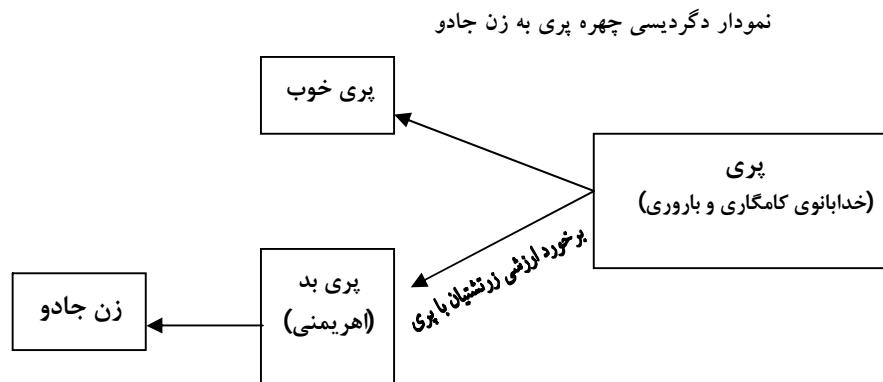
بهمن سرکاراتی بر این باور است که این ناهمداستانی و دوگانگی، از دو برداشت متفاوت ذهنی دربارهٔ یک موجود افسانه‌ای حکایت می‌کند. به عقیدهٔ وی، پری یکی از زن- ایزدان بوده که در زمان‌های کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت ستایش می‌شده است. این موجود افسانه‌ای، به صورت الهه‌ای که با کامکاری و باروری و

زایش رابطه‌ای نزدیک داشته است، همچنان در ناخودآگاه جمعی مردمان باقی مانده و در ادبیات رسمی و عامیانه ایران بازتاب یافته است. (سرکاراتی 1350: 2) 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، نوکشی‌ها و رواج ارزش‌های اخلاقی تازه برداشت ذهنی آن گروه از ایرانیان که آیین زرتشت را پذیرفته بودند» (سرکاراتی 1350: 2)، 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: 7) 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 کامگاری پیش از دین‌آوری زرتشت است، در حماسه‌های بهمن‌نامه، فرامرزنانه و بانوگشسب‌نامه، و حضور «پری بد» و اهریمنی را که معلول برخورد ارزشی و اخلاقی دین زرتشت با پری است، در حماسه سام‌نامه 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. خواجوی کرمانی 1386: 55-377)

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 1377، ج 2: 15) 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. (دلاشو 1366: 257-249)



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 می‌آورد است. (سرکاراتی 1350: 19-18) 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 گبران 1388، ج 2: 221) 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 1363: 87)

در حماسه‌های پارسی نیز همیشه پری، به نحوی با آب در ارتباط است؛ در حماسه فرامرزنانه، 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 نشسته به نزدیک آب روان
به بالا به سان یکی نارون سیه‌زلف مشکین شکن بر شکن

فرامرزیل چون پری را بدید	شگفتی از او لب به دندان گزید
بدو گفت کای ماه بازیب و فر	چه جویی به تنها از این چشمه در
سروشی توای ماهرخ یا پری	که دلها چو جانها همی پروری
چنین داد پاسخ کز این گفت و گوی	ندانی کت آید به دل آرزوی
منم دختر شاه فرطورطوش	جهاندار و با فر و با رای و هوش
کجا بر پری سر به سر پادشاست	ز برج بره تا به ماهی و راست
بگفت این و در چشمه شد ناپدید	دل پهلوان از غمش برتپید

(خسرو کیکاوس 1386: 375)

در سامنامه خواجهی کرمانی نیز آنگاه که سام در حصار جادویی یک پری به نام عالم افروز زندانی می شود، عالم افروز قصد کامگیری از او را می نماید. سام از این کار سر بازمی زند. عالم افروز از شدت خشم، او را در آن حصار تنها می گذارد و به درون آب نهد می شود:

[پری] بگفت این و مهمیز زد بر غراب چنان چون درآمد، نهد شد در آب
(خواجوی کرمانی 1386: 362)

در شاهنامه و شهریارنامه، زنان جادو همیشه با آبها و چشمه های روان سر و کار دارند و در کنار آبها ظاهر می شوند و یا به تصویر درمی آیند؛ برای نمونه در شاهنامه وقتی رستم در خوان چهارم از هفت خوان خود، به مرغزاری زیبا می رسد و از اسب به زیر می آید تا دمی بیاساید، با پری روبه رو می شود:

به گوش زن جادو آمد سرود همان ناله رستم و زخم و رود
بیاراست رخ را به سان بهار و گر چند زیبا نبودش نگار
بر رستم آمد پر از رنگ و بوی پرسید و بنشست نزدیک اوی
(فردوسی 1384، ج 2: 98)

در هفت خوان اسفندیار نیز، آنگاه که اسفندیار در خوان چهارم، قصد رویارویی با زن جادو را دارد، به بیشه ای وارد می شود و در کنار چشمه ای منتظر می ماند تا او را به چنگ آورد و به هلاکت رساند:

فرود آمد از بارگی چون سزید	ز بیشه لب چشمه ای 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 1384، ج 6: 178)

در شهریارنامه، شهریار اولین بار، مرجانه جادو را در حالی که خود را به سیمای پیرمردی درآورده است، در کنار چشمه ای می بیند:

فرود آمد از اسب، برداشت زین
 شکم گرسنه بود و لب ناچران
 زمانی بدان چشمه سر بغنوید
 یکی مرد پیر ایستاده برش
 بیامد سر چشمه گُرد گُزین
 جهانجوی را بُرد خواب گران
 چه بیدار شد، گرد فرخنده دید
 به کف بر یکی خوان سراسر خورش...
 (مختاری غزنوی 1377: 7)

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 1350: 3-6)

پریان که در زمان‌های کهن، زن - ایزدان باروری و زایش به حساب می‌آمدند و معنی واژگانی پری نیز این امر را تصدیق می‌کند، به سان 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 1350: 7)

کارکرد جنسی - شهوانی پریان، بعدها به عنوان بارزترین ویژگی این موجودات، در افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه منعکس شد؛ به گونه‌ای 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 هماغوشی 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
 به روی تو بر، فتنه و شیفته است
 چو آگاه گشت از تو ای شهریار
 بیامد به پیش تو آهو نمود
 اگر خواهی او را تو از من بخواه
 مرا دختر است این بدین دلبری
 دلش فر و زیب تو بفریفته است
 که آهنگ کردی به دشت شکار
 به چاره ترا ایدر آورد زود
 میان درنیاید که باشد گناه
 (ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر 1370: 283)

در فرامرزنانه 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 فرط‌رطوش، پدر پری، بر سر راهش گسترانیده است، به وصال او نائل می‌آید. (خسرو کیکاووس 1386: 375-424) 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. (خواجه‌ی کرمانی 1386: 55-377)

در حماسه‌ها و افسانه‌های ایرانی نیز یکی از بارزترین ویژگی‌های زنان جادو، میل به کامرانی و هماغوشی آنان با قهرمان داستان است؛ مثلاً در *داربنامه بیغمی*، زرده جادو، قصد وصال و هم‌خوابی با بهروز عیار را دارد (بیغمی 1381، ج 1: 211-210). در *قصه امیراسلان* نیز مرجانه جادو عاشق امیراسلان می‌شود و می‌کوشد به هماغوشی و هم‌خوابی با او برسد. (نقیب‌الممالک شیرازی 1340: 485)

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:

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

(مختاری غزنوی 1377: 10)

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 1350: 7) 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:

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

(خسرو کیکاوس 1386: 416)

در سامنامه، آنگاه که عالم‌افروز، سام و قلواد و قلووش را با نیروی جادوی خود به کنار چشمه‌ساری می‌برد،

آنان بزمی مهیا را می‌بینند که پری تدارک دیده است:

بدیدند تختی نهاده به زر	مرصع سراسر به درّ و گهر
یکی جشن آراسته چون بهار	نشسته پری پیکران هم کنار
مهیا در او چنگ و تنبور و نی	ز یک سوی بر جا بتک‌های (؟) می
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 1386: 374-375)

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 1377: 39)

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 نید
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 1384، ج 2: 98-97)

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 6: 179-178)

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 1388، ج 2: 218) در ادب عامه، گاه آنها را در پیکر کبوتر می‌بینیم (سرکاراتی 1350: 18) 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 ژبان 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 سربه‌سر در پناه منند فزون از درختان سپاه منند
(بانوگشسب‌نامه 1382: 58-57)

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 1386: 56-55)

شبهه به همین صحنه در بهمن‌نامه نیز وجود دارد؛ تنها با این تفاوت که پری، این بار در شکارگاه خود را به شکل آهوئی زیبا و دلفریب درمی‌آورد و در قصر به دختری جوان تغییر شکل می‌دهد که طالب ازدواج با بهمن است. (ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر 1370: 282-281)

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 1377: 10-7) 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

برسانند، می‌برد. (همان: 34) 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: 40-37)

در شاهنامه زن جادو که در اصل به سیمای گنده عجزه‌ای 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:

تہمتن	به	یزدان	نیایش	گرفت	ابر	آفرین‌ها	فزایش	گرفت
روانش	گمان	نیایش	نداشت	زبانش	توان	ستایش	نداشت	
سیہ	گشت	چون	نام	یزدان	شنید	تہمتن	سبک	چون
بینداخت	از	باد	خم	کمند	سر	جادو	آورد	ناگہ
یکی	گندہ‌پیری	شد	اندر	کمند	پر	آژنگ	و	نیرنگ
							و	بند
								و
								گزند

(فردوسی 1384، ج 2: 98-99)

در خوان چهارم اسفندیار نیز آمده است:

بیامد	بہ	نزدیک	اسفندیار	نشست	از	بر	سبزہ	و	جویبار...
[اسفندیار]	یکی	نغز	پولاد	زنجیر	داشت	نہان	کرده	از	جادو
بینداخت	زنجیر	در	گردش	بر	آن‌سان	کہ	نیرو	بیرد	از
بہ	زنجیر	شد	گندہ‌پیری	تباه	سر	و	موی	چون	برف
									و
									رنگی
									سیاہ

(فردوسی 1384، ج 6: 179-178)

ه - قدرت پرواز

در اعتقادات عامه، گمان بر این است که پری، «صاحب پر» (دهخدا 1377: ذیل واژه «پری») و قادر به پرواز است. (ر. ک. ارجانی 1353: 47، 49، 51؛ قصه حمزه 1347: ج 1: 215) به عقیده محمدجعفر محجوب، «ممکن است لفظ پری از ترکیب کلمه «پر» با «یای نسبت» (پر + ی نسبت) ساخته شده و به معنی موجودی باشد که پر دارد یا قادر به پرواز است.» (محجوب 1363: 76) اعتقاد به صاحب پر 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: 73) 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، پرآن پری	نکردش	جز	از	اشک، کس	رہبری
بہ	ناگہ	ز	ماہی	علم	زد	بہ
						ماہ

جهان را بیمود چون برق راه

به شهر و به دریا و بر کوه و دشت بگشت و امیدش هویدا نگشت
(خواجوی کرمانی 1386: 194-193)

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: 195)

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 1386: 374)

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 خم می‌نشینند و به هوا پرواز می‌کنند (ر. ک. بیغمی 1381: 222-223)؛ گاهی نیز به شکل تگه‌ابری به پرواز درمی‌آیند. در *شهریارنامه*، پرواز مرجانه جادو به شکل تگه‌ابر است؛ در نبرد شهریار با هیتال‌شاه، آنگاه که شهریار، کمند بر گردن هیتال‌شاه انداخته است، می‌خوانیم:

همی‌خواست کش زیر آرد ز فیل که ناگاه ابری پیامد چو نیل
پیچید ابر سیه بر کمند کمند از بر شاه‌هیتال کند
ورا برگرفت از بر فیل برد برآمد خروشیدن دار و برد
چنان بد که مرجانه دیوسار بیاورد این کارزار
(مختاری غزنوی 1377: 34)

و- گریختن از آهن

از دیگر اعتقادات رایج درباره پریان، بیم و رویگردانی آنان از آهن است. (سرکاراتی 1350: 30) 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 1362: 817)

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 گردنش بدان‌سان که نیرو برد از تنش
زن جادو از خویشتن شیر کرد جهانجوی آهنگ شمشیر کرد
(فردوسی 1384، ج 6: 179)

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 خرّمی 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 گبران 1388، ج 2: 219) هر شخصی نمی‌تواند در آنها پای نهد و فقط قهرمان قصه است که تشرّف حضور در آنجا 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 همی‌گشت 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 سندل و عود. (هزار و یک شب 1357: ج 5: 190)

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

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

(ایران‌شاه بن ابی‌الخیر 1370: 281)

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

از آن دز همی خواست بیرون شود	از آن کوه‌سر سوی هامون شود
در دز شد از چشم او ناپدید	سپهدار آه از جگر برکشید
به هر خانه‌ای کامدی نامور	به جز سیم و گوهر ندیدی دگر

در قلعه را دید بگشاده باز
 بدان تا به هامون رود نامور
 سپهدار از آن کار بگریست زار
 شد آن نامور گُرد گردنفر از
 دگرباره گم گشت از قلعه در
 چه دید آنکه برگشت از او روزگار
 (مختاری غزنوی 1377: 8)

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 1386: 2) یکسان‌انگاری پری و جن، باعث شده است که در اعتقاد عامه «اصل پری از آتش دانسته شود» (دهخدا 1377: 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 بهمن می‌بندد و دختر شاه پریان که به همسری بهمن درآمده است، تبدیل آتشی می‌شود و به جان وی می‌افتد:

ز ناگه فرامرزش افتاد پیش	بدو گفت کای بهمن تیره‌کیش
به پای خود ایدر به دام آمدی	به خون گرانمایه سام آمدی
چو دیدش، فروماند بهمن به دشت	زبانش 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 سپهد به تفت	فرامرز چون دید، ماند او شگفت
همی تا فرامرز آتش بکشت	شهنشاه ایران بدو داد پشت

(ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر 1370: 283-284)

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 بهمن‌نامه - 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 1385: 15)

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 دژوند 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 دوئینی آفریش در اعتقادات زرتشتی، آن صفات ذمیمه را از ساخت 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 1385: 128) 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: 128-129) 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 می‌شنود: «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 1385: 30-31) 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 1386: 65) در همین کتاب، بوی بد به دیوان نسبت داده شده است: «پس بادی سرد و بدبو به پیشواز او [روان‌دروندی 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: 63)

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 1377: 10)

ب - پیری

در خوان چهارم رستم، آنگاه که رستم، کمند بر گردن زن جادو می‌اندازد و از او می‌خواهد تا چهره‌ی واقعیش را بنمایاند، آن زن جادو به پیری زشت‌رو تبدیل می‌شود. (فردوسی 1384، ج 2: 99) در خوان چهارم اسفندیار نیز زن جادو، به واسطه‌ی زنجیر اهورایی زرتشت که اسفندیار بر گردنش می‌اندازد، به سیمای پیری گنده درمی‌آید. (همان، ج 6: 179) مرجانه جادو در شهریارنامه نیز ابتدا خود را به سیمای گنده پیری، به شهریار می‌نمایاند:

به روز چهارم یکی گنده پیر
بیامد برش روی مانند قیر
(مختاری غزنوی 1377: 10)

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 1385: 55-56) 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 1385: 194) 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 1377: 37-40؛ فردوسی 1384، ج 2: 98-99؛ ج 6: 178-179) همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در اعتقادات زرتشتیان، جادوان، دشمنان ایزدان به حساب می‌آمدند (ر. ک. یشتها 1377، ج 1: 363؛ ج 2: 133) و جادوگری آموختن از جمله گناهان مرگ‌آرزان بود. (روایت پهلوی 1367: 51)

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 1386: 89؛ برای نمونه‌های بیشتر ر. ک. همان: 71 و 87)

د - شهوت پرستی (روسپی‌گری)

به اعتقاد انسان‌های کهن، آن دسته از رفتارهای بشری و انسانی که به شکلی آیینی و کهن‌نمونه‌ای 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، «روسپی‌گری» بود که جنبه

آیینی و کهن نمونه‌ای آن، که به «هرزگی آیینی»³ شهرت داشت، از جایگاهی والا و باارزش 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 1386ب: 424) تا بدین وسیله، به واسطه «جادوی ماندی»⁽¹⁾، طبیعت در آغاز سال نو بارور شود. هرزگی، به شکل فردی و غیرآیینی 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 پاداش برانگیختن او به تازش بر جهان هرمزدی، درخواست کرد تا «مردکامگی» را به وی ارزانی کند. (دادگی 1385: 50-51؛ بهار 1386ب: 89) 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 1386: 67، 81، 85، 89)

در حماسه‌های پارسی نیز یکی از بارزترین صفات اهریمنی جادوزنان، هرزگی آنان است که غالباً سعی در کام‌گیری از نرینه‌پهلوان داستان دارند. از آنجا 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 تهمت سبک چون درو بنگرید
بینداخت از باد خم کمند سر جادو آورد ناگه به بند
(فردوسی 1384، ج 2: 98)

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 گلعداری به وی، نام یزدان را بر لب می‌آورد، اما ناگاه:

برافروخت آن جادو نابکار چو بشنید زو نام پروردگار
(مختاری غزنوی 1377: 40)

³. Orgies

در حقیقت، ترس این موجود اهریمنی از کلام مقدّس 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 می خواند و اهریمن با شنیدن این سرود مقدّس از ترس، گیج و بی حس، سه هزار سال به جهان تاریکی فرومی افتد:

پس هرمزد، اهورنور فراز سرود... اهریمن چون از کارافتادگی خویش و نابودی همه دیوان را بدید، گیج و بی حس شد و به جهان تاریکی بازافتاد. آن گونه 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 1385: 35)

زن جادو از منظر روانشناسی ژرفا

کارل گوستاو یونگ⁴، پدر روانشناسی ژرفا⁵ بر این باور بود که اسطوره و افسانه، پدیده‌ای اجتماعی نیست که از طریق مناسک مقدّس، و بی توجه به خودِ روان، از نسلی به نسل بعد انتقال یابد (گرین و لیبهان 1383: 180)، بلکه فرایندی است روانی که ابتدا در درون انسان رخ می دهد و سپس به پدیده‌ها و عناصر بیرونی، برون فکنی⁽²⁾ می شود و شکلی کالبدینه و پیکرینه به خود می گیرد؛ به بیانی ساده تر، اسطوره‌ها، همان فعل و انفعالات روانی و ذهنی بشر هستند که صورتی عینی به خود گرفته اند. «همه فرایندهای اسطوره شده طبیعت از قبیل تابستان و زمستان، اهل ماه، فصول بارانی و غیره، به هیچ وجه رمزی از این رخدادهای عینی نیستند؛ در واقع، بیان نمادین درام درونی و ناهشیار روان اند که هشیاری انسان از طریق فرافکنی به آنها دسترسی می یابد؛ یعنی در رخدادهای طبیعت منعکس می شود.» (همان) یونگ در توجیه پیدایی و ساخت اسطوره‌ها، عوامل روانی گوناگونی را در نظر می گرفت که یکی از مهمترین آنها، «کهن نمونه‌ها» بودند. او کهن نمونه‌ها را محتویات ناخودآگاه جمعی بشر می دانست که در بین همه افراد، یکسان و یک شکل می نمایند و به گونه‌ای پوشیده و ناآشکار، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، رؤیاها و حتی رفتارهای روزمره ما را می سازند و سامان می دهند.⁽³⁾ یکی از کهن نمونه‌هایی که در روانشناسی یونگ از جایگاهی بس ویژه برخوردار است، کهن نمونه «آنیما»⁶ (مادینه روان) است که در بیشتر اسطوره‌ها و حماسه‌ها نمودی آشکار دارد. آنیما، بُعد زنانه روح مرد (زن درون مرد) به دو شکل در روان مرد حضور دارد: به شکل عقده‌ای فردی و یا به شکل تصویری کهن نمونه‌ای. (sharp 1991: 6) شکل کهن نمونه‌ای

4. C.G.Jung

2. Depth psychology

⁶ Anima

آنیما در حقیقت، «تصویری است از تجربه باستانی مرد از زن» (اتونی 1390:ب:18)؛ آنگاه که مردان در طی قرون و اعصار، با جنس مخالف خود نشست و برخاست نموده‌اند و اینک خاطره 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 همه زنانی که به گونه‌ای، برای مردان پیشین، دلچسب و خوشایند بوده است و اینک به گونه‌ای اثری و رؤیایی و رازآمیز، چونان میراث و مرده‌ریگی از پیشینیان به پسینیان رسیده است.» (همان: 18-19)

آنیما، مانند دیگر کهن‌نمونه‌ها دارای دو روی است؛ روی روشن، و روی تاریک (فوردهام 1388: 88)؛ یعنی گاهی به صورت بسیار جذاب و مطلوب ظاهر می‌شود و گاهی به شکلی مخرب و آزاردهنده. (سنفورد 1388: 22) 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 1390:ب: 23) 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 کهن‌نمونه «خود»⁽⁴⁾ باشد (اتونی 1390: 23)؛ «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 کهن‌نمونه‌ها 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 عینی آنیمای 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

(1) در جادوی مانندی، جادوگر بر پایه قانون همانندی به این نتیجه می‌رسد که

می‌توان هر معلول دلخواهی را فقط با همانندسازی آن آفرید. (اتونی 1390 الف):

(237)

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

(3) 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 هر سمبول، در آن واحد، یک کهن‌نمونه است.

(Jacobi 1959: 74)

(4) Self؛ ظرفیتی است ذاتی که به صورتی ناخودآگاه، کلّ 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 کلّ 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. 1370. *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عفیفی. تهران: علمی و فرهنگی.
- اتونی، بهروز. 1390الف. «جادو؛ زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای». *فصلنامه علمی - پژوهشی کاوش‌نامه*. س 12. ش 22.
- 1390ب. «نقد اسطوره‌شناختی ژرفا بر بنیاد کهن‌نمونه مادینه‌روان». *فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س 7. ش 25.
- ارجانی، فرامرزیں خداداد. 1347-1353. *سمک عیار*. به کوشش پرویز ناتل خانلری. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ارداویراف‌نامه. 1386. به کوشش فیلیپ ژینیو. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. چ 3. تهران: انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- الیاده، میرچا. 1388. *شمنیسم: فنون کهن خلسه*. ترجمه محمدکاظم مهاجری. چ 2. تهران: ادیان.
- ایونس، ورونیکا. 1385. *اساطیر مصر*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ 2. تهران: اساطیر.
- بانوگشسب‌نامه. 1382. *تصحیح روح‌انگیز کراچی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بهار، مهرداد. 1386الف. *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- 1386ب. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ 6. تهران: آگاه.
- بیغمی، مولانامحمد. 1381. *داراب‌نامه*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالمک بن محمد. 1385. *شاهنامه ثعالبی*. ترجمه محمود هدایت. تهران: اساطیر.
- حسینی، مریم. 1386. «پری در شعر مولانا». *فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء*. س 17 و 18. ش 68 و 69.
- خسرو کیکاووس. 1386. *فرامرزننامه*. تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- خواجوی کرمانی، محمودبن علی. 1386. *سام‌نامه*. به کوشش میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- دادگی، فرنیغ. 1385. *بندهش*. گزارنده مهرداد بهار. چ 3. تهران: توس.
- دلاشو، م. لوفلر. 1366. *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- دماوندی، مجتبی. 1388. *جادو در اقوام، ادیان و بازتاب آن در ادب فارسی*. سمنان: دانشگاه سمنان.
- دهخدا، علی‌اکبر. 1377. *لغت‌نامه*. چ 2. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- روایت پهلوی. 1367. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی.
- زادسپریم. 1385. *گزیده‌های زادسپریم*. ترجمه محمدتقی راشد محصل. چ 2. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- سرکاراتی، بهمن. 1350. «پری؛ تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. ش 97 تا 100.
- سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. 1362. دیوان. تصحیح مدرس رضوی. چ 3. تهران: سنایی.
- سنفورد، جان. ا. 1388. یار پنهان. ترجمه فیروزه نیوندی. چ 3. تهران: افکار.
- شاله، فیلیسین. 1346. تاریخ مختصر ادیان بزرگ. ترجمه منوچهر خدایار محبی. تهران: دانشگاه تهران.
- شوالیه، ژان و گریبان، آلن. 1388. فرهنگ نمادها. ج 2. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- فردوسی، ابوالقاسم. 1384. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. چ 7. تهران: قطره.
- فوردهام، فریدا. 1388. مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ. ترجمه مسعود میربها. تهران: نشر جامی.
- قصه حمزه. 1347. به کوشش جعفر شعار. تهران: دانشگاه تهران.
- کریستی، آنتونی. 1384. اساطیر چین. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- کزازی، میرجلال‌الدین. 1388. رؤیا، حماسه، اسطوره. چ 5. تهران: مرکز.
- گرین، کیت و لبهان، جیل. 1383. درسنامه نظریه و نقد ادبی. لایلا بهرانی محمدی و دیگران. تهران: روزنگار.
- محبوب، محمدجعفر. 1363. «بویه پرواز». مجله ایران‌نامه. ش 8.
- مختاری غزنوی، عثمان بن عمر. 1377. شهریارنامه. به تصحیح غلامحسین بیگدلی. تهران: پیک فرهنگ.
- مختاری، محمد. 1379. اسطوره زال: تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی. چ 2. تهران: توس.
- ملک‌زاده، مهرداد. 1381. «سرزمین پریان در خاک مادستان». نامه فرهنگستان. ش 20.
- مینوی خرد. 1385. ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. چ 4. تهران: توس.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. 1363. خمسه نظامی. به اهتمام حسن وحید دستگردی. تهران: علمی.
- نقیب‌الممالک شیرازی، محمدعلی. 1340. امیر ارسلان. با تصحیح و مقدمه محمدجعفر محبوب. تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
- هزار و یک شب. 1357. ترجمه عبداللطیف طسوجی تبریزی. تهران: دانش نو.
- هینلز، جان راسل. 1385. شناخت اساطیر ایران. ترجمه و تالیف محمدحسین باجلان فرخی. چ 2. تهران: اساطیر.
- یشت‌ها. 1377. گزارش و ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران اساطیر.

English Refernces

- 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 Āyār*. 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 mādeh-ravān (Animus)”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No 25.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH).a. *Az ostoureh tā tārikh (Articles)*. Tehran: Cheshmeh.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH).b. *Pazhouhesh-i dar asātir-e Iran*. 6th ed. Tehran: Āgāh.
- Bānougoshab-Nāmeḥ. (2003/1382SH). Ed. By Rouhangiz Karachi. Tehran: Pazhouheshgāh-e Oloum-e ensāni o motāleāt-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 (Chinese Myths)*. Tr. By Mohammad Hosein Bājalān Farrokhi. Tehran: Asātir.Chalet, Filician. (1965/1346SH). *Tarikh-e mokhtasar-e adiān-e bozorg (A Short History of Great Religions)*. Tr. By Manouchehr Khodāyār Mohebbi. Tehran: University of Tehran.
- Dādagi, Faranbagh. (2001/1380SH). *Bondaresh*. Tr. By Mehrdād Bahār. 3rd ed. Tehran: Tous.
- Damāvandi, Mojtabā. (2009/1388SH). *Jādou dar aqvām, adiān o bāztāb-e ān dar adab-e Fārsi*. Semnan: University of Semnan.
- Dehkodā, 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 Mohājeri. 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 Masoud 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). *Bahmannāmeḥ*. Ed by Rahim Afifi. Tehran: 'Elmi o farhangī.
- 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-nāmeḥ*. With the Efforts of Mitrā Mehrābādi. Trhran: Doniā-ye Ketāb.
- Khosrow Keikāvous. (2007/1386SHS). *Farāmarz-nāmeḥ*. Ed. By Mitrā Mehrābādi. Trhran: Doniā-ye Ketāb.
- Mahjoub, Mohammad Ja'far. (1984/1363SH). “Bouye-ye parvāz”, *Irān-nāmeḥ*. 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 jaqfar 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 Jaqfar-e Shoār. Tehran: University of Tehran.

Revāyat-e Pahlavi. (1988/1367SH). Ed. By Mahshid Mirfakhrāei. Tehran: Moassese-ye motāle'āt va tahqiqāt-e farhangi.

Saqālebi, Abou-Mansour Abd-ol-malek ibn Mohammad. (2006/1385SH). *Shāhnāme-ye Saqālebi*. Tr. By Mahmoud Hedāyat. Tehran: Asātir.

Sanāei-e Ghaznavi, Abu-Imajd 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.