

## نقد کهن‌الگوی مادرمثالی در گرشاسب‌نامه

پروین هاشم‌پور\*

احمد خواجه‌ایم\*\*، عباس محمدیان\*\*\*، علی تسنیمی\*\*\*\*

### چکیده

مادرمثالی، از قدیمی‌ترین کهن‌الگوهای جهان و مفهومی بسیار گسترده است که از نخستین دوره‌های حیات بشر تا به امروز در ذهن و روح آدمی حضوری پررنگ داشته و منجر به خلق اسطوره‌های مشابهی در همه فرهنگ‌ها و سرزمین‌ها شده است. طبعاً نیاکان ایرانی ما، به عنوان جزیی از یک کُل گسترده، ناخودآگاه با کهن‌الگوها در ارتباط بوده‌اند. بررسی و آشکار کردن مادرمثالی در اثر کهن‌گرشاسب‌نامه، ما را در شناخت بیشتر دنیای گذشتگان و روح و ذهن نیاکانمان یاری خواهد کرد. در گرشاسب‌نامه، بیشترین نمود مادرمثالی را در عناصراربعه، به‌ویژه خاک و آب می‌بینیم. برخی موجودات و رویدادهای کتاب و کارکرد آن‌ها نیز بیانگر وجوهی از مادرمثالی هستند. در این پژوهش، خواهیم کوشید تا آشکار کنیم که مادرمثالی، در چه قالب‌ها و چهره‌هایی نمایان می‌شود؟ این چهره‌ها و قالب‌ها در گرشاسب‌نامه کدامند؟ هریک از چهره‌ها و قالب‌ها نشان‌دهنده کدام جنبه وجودی مثبت یا منفی مادرمثالی است؟

**کلیدواژه‌ها:** نقد کهن‌الگوی، ناخودآگاه، روان‌شناسی یونگ، مادرمثالی، گرشاسب‌نامه.

---

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول)،  
parvinhashempoor@gmail.com

\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، Khajehim1@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، mohammadian@hsu.ac.ir

\*\*\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، ali\_tasnimi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۲

## ۱. مقدمه

گرشاسب‌نامه، نوشته علی‌بن احمد اسدی توسی (۶۶۵-۵۹۰ ه.ق) و از مهم‌ترین منابع حماسی موجود بعد از شاهنامه است. در ادبیات ایران پیش از اسلام، خصوصاً اوستا، گرشاسب از نظر پهلوانی همان جایگاهی را دارد که رستم در فرهنگ و ادب اسلامی ایران. هرچند گرشاسب‌نامه پس از شاهنامه سروده شده است؛ اما داستان‌های آن، متعلق به گرشاسب، پهلوان بزرگ ایرانی و جد اعلای رستم در برخی منابع<sup>۱</sup> است.

در بررسی گرشاسب‌نامه به محتوای اثر و جریان‌های تاریخی و فکری پیش از سرایش آن توجه شده است. در این پژوهش تلاش شده است با نوجه به شگردها و شیوه‌های بیان کهن‌الگویی، تدقیق در بخش‌های مختلف متن و سطوح معنایی آن، میزان تطبیق کلام با مؤلفه‌های اصلی الگوی جمعی مادرمثالی بررسی شود.

نقد مبتنی بر آراء فروید (Freud ۱۹۳۹-۱۸۵۶ م.) را نقد روان‌شناسانه (Psychological Review) می‌نامند که دارای شاخه‌های متعدد از جمله روان‌کاوی (Psychoanalysis) است، که به تحلیل ناخودآگاه (unconscious) و تجلیات فرهنگی و روانی آن می‌پردازد. فروید معتقد بود، درون انسان مثل راهرویی است که در آن یک شمع روشن است. بخشی که با شمع روشن است و می‌بینیم خودآگاه (conscious) و بخش تاریک ناخودآگاه است. شاگرد فروید، یونگ (Jung ۱۸۷۵-۱۹۶۱) معتقد به وجود بخشی تاریک‌تر در ضمیر بود، او آنرا ناخودآگاه جمعی (collective unconscious) نامید. یونگ، پس از ناخودآگاه جمعی، اصطلاح کهن‌الگو یا آرکی‌تایپ (Arche type) را به شکلی وسیع در آثار خود به کار برد. نقد مبتنی بر آراء یونگ را نقد کهن‌الگویی می‌نامند که از شاخه‌های نقد روان‌کاوانه است. به عقیده یونگ، کهن‌الگوها، افکار غریزی و مادرزادی و تمایل به رفتارهایی است که انسان ناخودآگاه انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، تصاویر و رسوبات مشابهی را که بر اثر تجربه‌های مکرر اجداد باستانی به ناخودآگاه بشر راه یافته، کهن‌الگو می‌گویند (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۱۱، ۴۸۱-۴۸۰).

برخی آثار ادبی، اساطیر، افسانه‌ها، آیین‌ها و رؤیایا دربر دارنده کهن‌الگوها هستند (داد، ۱۳۷۵: ۲۰۳). کهن‌الگو پل ارتباطی بین نسل‌ها است (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۷۰)، که از نسلی به نسلی انتقال می‌یابد:

در اندرزنامه سخن هرچه گفت      نبشت و چو جان داشت اندر نهفت

زوی هر چه آمخت از راه دین بیاموخت فرزند را همچنین

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۴۰۶)

ناخودآگاه شامل الگوهای کهن: مادرمثالی، پرسونا (Persona)، آنیما / آنیموس (Anima / Animus)، سایه (the shadow)، خویشتن (the self)، تولد دوباره (Rebirth)، قهرمان (Hero) و... است (یونگ، ۱۳۶۸: ۵۲-۳۶).

## ۲. بیان مسئله

مادرمثالی در آیین‌های ملل، جلوه‌های گوناگون اساطیری دارد. اسطوره رؤیای جمعی انسان‌ها و شعر، برخاسته از نهان آدمی و بیانگر رؤیای جمعی اقوام است (مورنو، ۱۳۸۸: ۲۱۴). «حاجات روانی قومی در اثر شاعر بیان می‌شود» (یونگ، ۱۳۷۲: ۶۰). شاعر، نسبت به دیگران، دقت خاطر بیشتر و درباره طبیعت و روح آگاهی عمیق‌تری دارد (دیچز، ۱۳۶۶: ۵۱۸). باید برای شاعری که در آثار نویسندگان خلاق آرایه می‌شود ارزش زیاد قائل بود؛ زیرا، آن‌ها دانش بیشتری نسبت به ذهن آدمی دارند و از منابعی بهره‌می‌برند که علم، هنوز راهی به آن نیافته (Freud, 1990: 34). آنان که با زبان تصاویر ابتدایی سخن می‌گویند، هزاران صدا را طنین‌انداز می‌کنند. شاعر، چنان که الیوت (۱۹۶۵-۱۸۸۸م.) گفته؛ از هم‌عصران خود «ابتدایی‌تر و در عین حال متمدن‌تر» است و با منابع معنا ارتباط بیشتر دارد (دیچز، ۱۳۶۶: ۵۴۰). ما، با تکیه بر نظریات و دیدگاه‌های روان‌شناسان و منتقدان ادبی در عرصه کهن‌الگوها و نقد کهن‌الگویی، به کاوش درباره مادرمثالی در گرشاسب‌نامه می‌پردازیم تا ببینیم که: آیا این "رؤیاهای جمعی"، "حاجات روانی"، "حساسیت و آگاهی عمیق"، "زبان تصاویر ابتدایی"، "چند صدایی" و... در کتاب نمود دارد یا خیر و اگر نمود دارد تا چه حد و چگونه؟

## ۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

در اساطیر ایرانی اسفندارمذ، خرداد و امرداد امشاسپندانی مؤنث و به ترتیب نگهدار و موکل زمین، آب‌ها و گیاهان هستند (پشت‌ها، ۱۳۹۴: ۹۵/۱-۹۴). همچنین اردیسورا اناهیتا ایزدی مادینه و موکل آب‌ها است که عامل باروری و سرسبزی طبیعت نیز می‌باشد (بهار، ۱۳۹۱: ۴۷۷-۴۷۶، اوستا، آبان یشت: کرده یکم، بند ۲). وجود زن‌ایزدان و الهگان مادر در ایران و در

اساطیر بسیاری از ملل، نشان‌دهنده این است که آفرینش از مادرسالاری بنیان می‌گیرد. نخستین و بزرگترین اسطوره، اسطوره برزگری است که طبیعت را، چونان زنی باردار و باکره بزرگ می‌دارد (دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۴۷). دیرینگان، مراوده و تکثیر حیوانات و نباتات را وابسته به الهه مادر می‌دانستند. میترا، گردآورنده مردم بود و کشتکاران را با چشم‌هایی که بر هم نهاده نمی‌شد می‌پایید (بهار، ۱۳۹۱: ۲۲۶). در «آسیای غربی یک الهه بزرگ مادر را که تجسم همه نیروهای زایای طبیعت بود، با نام‌های مختلف اما با اسطوره و آیینی مشابه، می‌پرستیدند» (فریزر، ۱۳۸۳: ۳۶۸). الهه نیروهای منفی طبیعت و چهره ناخوشایند آن‌را نیز تداعی می‌کرد. کاوش در گرشاسب‌نامه که گوشه‌هایی از تاریخ اساطیری ایران را بازگو می‌کند، نشان می‌دهد که این کتاب سرشار از مواردی است که در پیوند با کهن‌نمونه مادر و جنبه‌های مختلف آن است. همین مسأله، ضرورت پژوهشی دقیق درباره مادرمثالی را در شعر اسدی طوسی اثبات می‌کند و دریچه‌هایی نو به روی مخاطبان شعر او می‌گشاید.

#### ۴. پیشینه پژوهش

از پژوهش‌هایی که در زمینه کهن‌الگوها و گرشاسب‌نامه صورت گرفته است می‌توان به آثاری چون: «اسطوره انسان-جانور در کوش‌نامه و گرشاسب‌نامه» از محمدرضا صرفی و اکرم مرینی (۱۳۸۸)، «دگردیسی خون به مار در گرشاسب‌نامه» از نصرالله امامی و دیگران (۱۳۹۲)، «فرجام‌اندیشی در گرشاسب‌نامه» از محمود براتی و علی محمد محمودی (۱۳۸۹)، «تجلی کهن‌الگوی مادرمثالی در حماسه‌های ملی ایران براساس نظریه روان‌شناختی یونگ» از رضا ستاری و دیگران (۱۳۹۵) اشاره کرد. تاکنون پژوهشی در زمینه بررسی کهن‌الگوی مادرمثالی در گرشاسب‌نامه صورت نگرفته است. در پژوهش پیش رو برآنیم گرشاسب‌نامه را از این منظر بکاویم.

#### ۵. بحث و بررسی

##### ۱.۵ مادرمثالی

مادر بر جهان جادویی و ولادت مجدد فرمان می‌راند. در وجه منفی خود، چون سرنوشت هراس‌انگیز و گریزناپذیر است. ممکن است بر ارزش‌هایی چون؛ زمین، خوراک، تصویر حمایت و حفاظت یا به چیزهای سری و تاریک چون؛ اعماق، مرگ و ازدها اشاره کند

(یونگ، ۱۳۶۸: ۲۶-۲۷). بیشتر اقوام کشاورزی را به نیرویی مؤنث نسبت می‌دادند. «انتساب کشف کشاورزی به یک الهه به‌خاطر نقشی بود که زنان در کشاورزی اولیه داشته‌اند» (فریزر، ۱۳۸۳: ۳۶۱). انواع زنان از مادر حقیقی گرفته تا هر زنی... از صور مختلف مادر هستند.

مظاهر مادر، به مفهوم مجازی آن در چیزهایی متجلی می‌شوند که مبین غایت آرزوی ما برای نجات و رستگاری است؛ مانند فردوس، ملکوت خدا و اورشلیم بهشتی. بسیاری از چیزهایی که احساس فداکاری و حرمت‌گزاری را بر می‌انگیزند، می‌توان از مظاهر مادر به شمار آورد؛ مثل دانشگاه، شهر، کشور، آسمان، زمین، جنگل، دریا و یا هر آب ساکن و یا حتی ماده، جهان زیرین و ماه. این صورت‌مثالی، با چیزها و مکان‌هایی تداعی می‌شود که مظهر فراوانی و باروری باشند... صخره، غار، درخت، چشمه، چاه... اشیاء گود... زهدان... و هر چه شبیه به آن است، مادر را تداعی می‌کنند (یونگ، ۱۳۶۸: ۲۵-۲۶).

هرگاه زمین مفهومی چون گور و بلعندگی پیدا کند، جنبه منفی مادرمثالی از آن ادراک می‌شود (فروزنده و سورانی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). مادر، در وجه مثبت خود با اصل حیات، تولد، گرما، حمایت، زایایی و... همراه است. در گرشاسب‌نامه، قصر دختر کورنگ‌شاه، مشان دهنده جنبه‌های مثبت مادرزمین است. جمشید در این قصر پنهان و از خطرات دور است:

پنهان مانده در کاخ آن سرو بُن چو اندر دل رازداران سخن

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۶۳)

اما زمانی که قصر را که چون رحم مادر نگهدار اوست، ترک می‌کند، گرفتار ضحاک و با ارّه دونیم می‌شود. در گرشاسب‌نامه، همسر گرشاسب که قصد داشت به او زهر بدهد و زنی که می‌خواست با انداختن سنگ از بالای بام، گرشاسب را بکشد (رک: همان: ۲۳۶ و ۲۳۸) می‌توان از جلوه‌های مخوف مادرمثالی دانست. در این کتاب همچنین، زن نیک، به ناز و گنج و زن بد، به دیو و مار شکنج، تشبیه می‌شود (رک: همان: ۲۳۸) که جنبه دوگانه (نیک و بد) کهن‌نمونه مادر را متجلی می‌کند.

در جریان ازدواج با اقوام یا بیگانگان نیز، حضور کهن‌الگوی مادر را می‌توان دید. از نظر یونگ «در سطح کهن‌الگوها، ترس از مادر بلعنده، از نابود شدن فرد در زهدان کیهان... موجب فعال شدن لیبودی [زیست‌مایه] بیگانه‌پیوندی می‌شود» (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

لیبدوی پیوند با خویشاوندان، در جهت دست‌نخورده باقی ماندن خانواده و گروه خانوادگی عمل می‌کند و در برابر آن لیبدوی بیگانه‌پیوندی قرار دارد. در گرشاسب‌نامه کهن‌الگوی ترس از مادر بلعنده و فعال شدن لیبدوی بیگانه‌پیوندی را در جریان امتناع گرشاسب از ازدواج با خویشان و تمایل شدید او برای ازدواج با همسری بیگانه، در سرزمینی دور، می‌بینیم گرشاسب در جستجو و آرزوی یافتن «بهین جفت» کشورها و شهرها را درمی‌نوردد و سرانجام با دختر زیبا و باکمالات شاه روم، ازدواج می‌کند. اسدی این داستان را به طور مبسوط در بیست صفحه بازگو کرده‌است (رک: اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۲۱۶-۱۹۷).

## ۲.۵ مادرزمین و امهات اربعه

در اوستا، آرمیتی یا سپندارمذ، مادر زمین و «دختر زیبای اهوره‌مزدا» است که با آمدن او «خانمان خوب و [سرزمین] کشتمند پدیدار خواهد شد» (اوستا: فرگرد نوزدهم/۱۶ و یسنه: هات ۱۱/۴۸ و هات ۱/۴۳). در تمدن یونان نخستین خدای زن، گایا (Gaia) می‌باشد. GA به معنی زمین است و او مادرزمین بود (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۳۳/۱). مادرزمین، عصاره‌ای از وحدت اضداد است و از عناصر آب، باد، خاک و آتش-قوام یافته. حکمای یونان، متأثر از اساطیر، معتقد بودند که جهان از اتحاد چهار عنصر متضاد شکل گرفته‌است. آتش و آب تشکیل یک‌جفت از اضداد را می‌دادند و هوا و زمین نیز همین تقارن را تکرار می‌کردند (See: Stevens, 1990: 68). در این دیدگاه، زمین، زنجیره‌ای از تغییرها، تضادها و جانشینی‌ها را در خود جای داده و چرخش شتاب‌زده زندگی و مرگ را تکرار می‌کند. از همین روی است که یکی از مظاهر بیرونی و نمادهای مادرزمین در اساطیر، "چرخ" است. یونگ، در آثار کیمیاگران و برخی متون دینی و شهودهای عارفانه کسانی چون یاکوب بوهم (Jacob Boehm) (۱۶۲۴-۱۵۷۵م)، این نماد را بررسی کرده، آن را نشانه‌ای بر مفهوم زایایی مادرزمین و دربردارنده روابطی عرفانی می‌داند. یونگ در تحلیل این چرخ زایای چهاررکنی می‌نویسد که این چرخ، "مادر طبیعت" (Nature Mother) یا ذهن مادر است، که مادر پیوسته توسط آن می‌آفریند و کار می‌کند (قائمی و دیگران، ۱۳۸۸: ۶۱). چنین دیدگاه‌هایی در گرشاسب‌نامه نیز نمودی آشکار دارند:

از آغاز کاین چار گوهر نمود	میانشان یکی جنبش انگیخت زود
دوگون است جنبش زین کژوراست	همان دایره نیز از نقطه خاست

چو گردیده شد دایره آسمان  
دگر باره نو گرمی‌ای برفزود  
زمین مانند چون نقطه اندر میان  
ز سردی و خشکی زمین بهره داشت  
هوا گشت از آن آتش تیره دود  
پس از سردی و تری هر دوان  
به سردیش تری هوا برگماشت  
سرشت جهان پاک از آمیختن  
گشاد آب و گرد زمین شد روان  
جهاندار کاین چار پیوسته کرد  
درآمد به هر پی‌کر انگیختن  
همه زورشان با زمین بسته‌کرد

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۱۳۹)

و یا در مدح خداوند می‌خوانیم:

زمین بسته بر نقطه کار اوست  
تک چرخ بر پویه پرگار اوست

(همان: ۹۱)

طبیعت در چهار عنصر خود جوهری کامل و زنده‌است. چرخ یادآور تمامیت و نشان‌دهنده جوهر نمادگرایی ماندالا (Mandala) است و بدین ترتیب راز تضادها را در بر می‌گیرد (یونگ، ۱۳۷۲: ۲۴۲-۲۴۳). مطابق این رهیافت، نمادینگی زمین که آن را مجموعه‌ای از وحدت چهار عنصر می‌دانستند، تلاش بی‌وقفه اضداد را برای نیل به اتحاد و تمامیت نشان می‌دهد (یونگ، ۱۳۸۳: ۳۷۹). آفرینش جهان در گرشاسب‌نامه و شاهنامه (رک: فردوسی، ۱۳۸۹: ۸-۹/۱)، با آفرینش مادرزمین (چهار عنصر) آغاز می‌شود و در گرشاسب‌نامه میل به تمامیت و کمال را در عناصر زمین می‌بینیم:

گهر های گیتی به‌کار اندرند  
چهارند لیکن همی زین چهار  
زگردون به‌گردان حصار اندراند  
زمین آمد از اختران بهره‌مند  
نگار آید از گونه‌گون صد هزار  
هوا و آتش و آب هر یک جداست  
هم از هر سه ارکان ز چرخ بلند  
نیابی نشان وی از هر سه‌شان  
زمین هر چهارند یکجای راست  
وز یشان در او بازیابی نشان  
گر از تخم هر چش دهی زینهار  
یکی را بدل بازیابی هزار

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۵)

در پیچیده‌ترین مناسبات روانی انسان، شالوده‌اساسی همین کنش و واکنش میان اضداد است. اضداد "سعی" در رسیدن به توازن دارند؛ ترکیب (اتحاد) اضداد امکان‌پذیر است

(او داینیک، ۱۳۸۸: ۷۷). هر یک از عناصر، از لحاظ ماهیتی، با عناصر متضاد خود در یک چرخه مفهومی و در تقابلی از جاذبه و دافعه، به تعادل و هماهنگی می‌رسند و یکدیگر را کامل می‌کنند (یونگ، ۱۳۷۲: ۷۰). فرض وجود ماهیت دوگانه نر و ماده، در پیوند میان این چهار ضد نیز تلاشی برای وحدت میان این طبایع می‌باشد. در اسناد زروانی، آتش و باد عناصر نرینه و آب و زمین عناصر مادینه‌اند (رک: زینر، ۱۳۷۵: ۱۲۲). تصور وجود طبقاتی برای این عناصر و مشتمل دانستن فلک زمین بر چهار کره؛ خاک، آب، باد و آتش که دو چرخه آب و خاک، در فرود و مادینه و باد و آتش، در فراز و نرینه‌اند، خود تکراری از الگوی پدر آسمان (Sky Father) و مادر زمین<sup>۲</sup> (Earth Mother) در پهنه چرخ و تداوم وصلت مقدس میان آن‌هاست، که مقدمه کمال است. وجه مشترک این طبقات چهارگانه، فسادپذیری و تبدیل و نابودی آن‌هاست و بالاترین سطح آن، کره آتش است که با گذر از آن می‌توان به ثبات و تعالی رسید (رک: ورزمان، ۱۳۸۳: ۱۹۴). در متون کهن، چهارمادران ستوده می‌شوند، چرا که آفرینش آفریدگان مادی، از آن‌ها نشأت گرفته است (رک: زادسپر، ۱۳۶۶: ۳۸). در گرشاسب‌نامه بارها به آفرینش آفریدگان مادی از جمله جسم آدمی، جانوران و نباتات از زمین اشاره شده است:

خور و پوشش تنش را زوست چیز هم ایزد از او آفریده است نیز

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۳۶)

نخست از زمین معدنی خاست پاک برافراخت پس رستنی سر ز خاک

پس از رستنی گونه گون جانور پدید آمد آمیخت با خواب و خور

(همان: ۱۳۸)

## ۱.۲.۵ زمین (خاک)

زمین جسمی مرده نیست، روح حیات در آن جریان دارد. آفریده‌ها نیروی خود را از روح زمین می‌گیرند. روح حیات در زمین و توسط اختران تغذیه می‌شود. این روح، لمس کردنی نیست. هر چه در دل زمین هست از او تغذیه می‌کند. زمین؛ مثل مادر، مواد معدنی را در بطن خود نهان می‌دارد:

زمین است چون مادر مهرجوی همه رستنی‌ها چو پستان او

بچه گونه گون خلق چندین هزار که‌شان پروراند همی در کنار



زمین است هر جانور را پناه تن زنده و مرده را جایگاه

(همان: ۳۵)

زمین، پدیدآورنده اشکال زنده و در اساطیر و آیین‌ها، به جهت بارآوری نامحدود، ارزشمند است. از همین رو، مام زمین، به مادر بذر و دانه تبدیل شده و در بیشتر اساطیر جنبه‌هایی الوهی دارد (رک: الیاده، ۱۳۷۶: ۲۵۴):

چو خوانی است کارد بر او هر زمان بی‌اندازه مردم همی میهمان  
نه هرگز خورش هاش برد ز هم نه مهمانش را گردد انبوه کم

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۳۵)

در میان مردمان امروز نیز، حس پوشیده‌ای از یگانگی رازآلود با زمین میهن حضور دارد. این تنها احساس مهری دنیوی برای سرزمین، یا ستایش چشم‌اندازهای آشنا، یا بزرگداشت نیاکانی دفن شده نیست، تجربه‌ای راز آلود است. احساس بیرون آمدن از زمین و زاده شدن از آن، پیوندی ژرف و کیهانی و «زاده شدن از زمین، عقیده‌ای جهانی است... در بسیاری از زبان‌ها، انسان "زاده زمین" نامیده می‌شود» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۶۷ و نک. ۱۶۹-۱۶۸). تشابه زن و زمین در گرشاسب‌نامه در داستان بارداری همسر جمشید چنین بیان می‌شود:

مه نو در آمد به چرخ هنر زمین شد برومند و کان پر گهر

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۵۸).

در کلیسای کاتولیک، هنگام غسل تعمید به لگن آب تعمید می‌گویند: "ای رحم پاک چشمه الهی". کلیسا نیز به معنی مادر است (رک: یونگ، ۱۳۸۵: ۱۴۴). در گذشته‌هایی بسیار دور، اساطیری وجود داشته با این مضمون که زنان، هرگاه به مکان‌هایی معین؛ مثل غار، درخت، رود یا صخره‌ای می‌رفتند، باردار می‌شدند و کودکان وارد بدنشان می‌شدند. این کودکان در شکافی، جنگلی یا سوراخی در دل زمین انتظار می‌کشیدند، تا به بطن مادران وارد شوند؛ یعنی در درون مادر حقیقی خود، زمین، پیشاپیش نوعی زندگی جنینی داشتند (رک: الیاده، ۱۳۷۵: ۱۶۹). در گرشاسب‌نامه، پیوند کهن‌الگویی میان طبیعت و باروری زنان را می‌بینیم. در دشتی گنبدی هست که:

درو چشمه آب روشن چو زنگ به نزدش بتی مرد پیکر ز سنگ  
بدان شهر در هر زنی خوبروی که تخمش برآور نبودی ز شوی

چو همجفت آن‌بت شدی در نهفت از آن پس برومند گشتی ز جفت

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۸۶).

در شعر اسدی، زمین گنج خداست، شاهان به داشتن آن افتخار می‌کنند، آفتاب، ماه و آسمان پرستشگر آن هستند و همچون بندگان بر گرد شاه زمین می‌چرخند، مردم و زمین با هم معنا پیدا می‌کنند، ترکیب ما از زمین است و رستاخیز ما از او (همان: ۳۶-۳۵).

### ۲.۲.۵ آب - مادر

آب-مادر، صورت‌مثالی قدرتمندی است که با کمترین اشراق و شهودی می‌توان به بازیابی آن دست یافت. آب، در اساطیر جایگاهی ویژه دارد. به خاطر نقشی که در حیات داشته پرستش می‌شده و مورد توجه بوده‌است (رک: دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۴۷). آب، نماد همه چیزهایی است که بالقوه وجود دارند. زهدان همه امکانات هستی، سرچشمه همه چیز و همه موجودات، پایه و اساس جهان، باعث طول عمر، بخشنده نیروی آفرینندگی، اصل درمان‌ها و شفابخش است. مطابق سرود خلقت هندوان، در ریگ ودا (Rig Vada)، در عصر ازلی، همه‌جا با آب پوشده بود (Hymns of the Rig Vada, Mandala tenth, Anthem 129). در همین اسطوره‌ها می‌خوانیم که طی فرایند آفرینش، تخم زرین جهان که بر آب‌ها شناور بود، منفجر شد و جهان از آن پدیدآمد (ایونس، ۱۳۷۳: ۴۳). در بندهش می‌خوانیم که: «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود، زیرا همه چیز از آب بود» (دادگی، ۱۳۶۹: ۳۹). در گرشاسب‌نامه به آفرینش زمین از آب چنین اشاره شده‌است:

کف و تیرگی هرچه زان آب خاست زمی گشت اینک که درزیر ماست

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۴۰)

در اساطیر مصر، نخست جهان از [عنصری] آغازین مملو بود که "نون" (Nun) نام داشت. نون (آب)، همه‌جا را فرا گرفته و راکد بود (ویو، ۱۳۷۵: ۳۵). در اساطیر بین‌النهرین و آشور، آفریدگان از آمیزش آب شیرین یا اپسو (Apsa) و شوراب یا تیامت (Tiamat) پدیدمی‌آیند (ژایران و دیگران، ۱۳۷۵: ۵۸-۹). در *تورات*، آب، نخست همه افلاک را فرا گرفته بود (کتاب *مقائس*، عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۷).

در آب غوطه‌زدن، رمز بازگشت به حالت پیش از شکل‌پذیری، تجدید حیات و زایش نو است. «آب مظهر و نشانه زن است» (باشلار، ۱۳۶۴: ۳۳). در اساطیر یونان، نخستین

عنصری که پیش از جهان پدیدار و بر آفرینش نظارت می‌کند، "اوسئان" (Ocean) نام دارد. اوسئان، اقیانوس آغازین و تجسم ایزدی آب است و زمین را چون رودی بزرگ دربر گرفته‌است؛ همه چیز از آن پدیدمی‌آید و در آن می‌میرد (اسمیت، ۱۳۸۳: ۹۳ و ۱۷۵). آن‌اهیتا، خدای آب در ایران، «دارنده هزار دریاچه و هزار رود» است، زهدان زنان را برای زایش پاک می‌کند و گله‌ها را می‌افزاید (اوستا، آبان یشت، کرده یکم، بند ۴-۱). آب تنی، مفهومی ثانوی برگرفته از معنای کلی آب و نماد تولدی است دوباره از طریق تأثیر نیروهای متحول‌کننده (سرلو ۱۳۸۹: ۹۶). در جوامع کشاورزی و در کیش الهگان بزرگ باروری؛ عموماً غسل و شستشو با آب صورت می‌گرفت؛ چرا که غوطه‌وری در آب باران‌زا بود و قوای خشکیده خدایان را تجدید می‌کرد و برکت و فراوانی محصول را در پی داشت (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۹۵). در *گرشاسب‌نامه* نمود کهن‌الگویی آب و تأثیر متحول‌کننده آن را بارها می‌بینیم، از جمله در داستان برهمن و گرشاسب: گرشاسب پس از عبور از بیابانی وسیع و بی‌آب در جایی آبی روان دید، سر و تن شست، برهمنی در کنار آن آب ساکن بود، او پس از این که پندهای متحول‌کننده‌ای به گرشاسب داد، آماده مرگ شد. در چشمه سر و تن شست و در حال نیایش خداوند جان‌داد. گرشاسب او را در دخمه‌ای دفن کرد (رک: اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۲۸۶). از دید کهن‌الگوی مادرمثالی و ارتباط آن با زایایی دوباره در این داستان: مرگ جسم، برای برهمن تولد دوباره در جهان پس از مرگ را در پی دارد و به‌همین جهت، او پیش از مرگ، سر و تن می‌شوید. جسم او به دخمه‌ای در دل زمین، زمینی که نماد زایش و باروری دوباره است سپرده می‌شود. گرشاسب نیز، پیش از روبه‌رو شدن با برهمن، سر و تن می‌شوید و این دیدار، که تجربه عینی مرگ و زایش نو را به نمایش می‌گذارد؛ تحول (تولد) درونی گرشاسب، ظاهر شدن او در نقش پیر خرد، رسیدن به فردانیت و کمال نهایی را در پی دارد.

در *گرشاسب‌نامه* حضور نمادین آب و ارتباط آن با تولد دوباره را در داستان پسر بهو (از حاکمان محلی هند) نیز می‌بینیم. پسر بهو، دشمنی است که بنا به روند داستان، محکوم به مرگ است، اما از مقابل سپاه ایران می‌گریزد و با گذر از دریا؛ داماد شاه زنگبار می‌شود، پس از سوی گرشاسب بخشیده می‌شود و در عمل، گویی دو بار متولد می‌شود (همان: ۱۳۳-۱۲۹). عکس این ماجرا را در داستان شاه طنجه می‌بینیم. او نمی‌تواند از دریا عبور کند؛ در نتیجه به دست گرشاسب کشته می‌شود (همان: ۳۹۳).

جسمی که از کارهای دوران حلولی فرسوده است، با غوطه زدن در آب پیکری تازه می‌یابد و به کمال می‌رسد. سام، گرشاسب، داراب و کی خسرو در حماسه‌ها، با عبور از آب به پیروزی رسیده‌اند (رک: واحد دوست، ۱۳۸۷: ۳۵۵). گرفتن موسی از آب، فروبردن اسفندیار و اخیلوس (آشیل) در آب برای روین‌تنی، نمونه‌هایی از خاطره اساطیری قداست آب هستند. گرشاسب، قهرمان گرشاسب‌نامه، چندین بار از آب می‌گذرد و با هر عبور از آب به پیروزی و کمال درونی بیشتری می‌رسد. او در سفر به هند شش ماهه از آب دریا می‌گذرد (رک: اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۸۷). عبور طولانی از آب، طبق روال متن گرشاسب‌نامه، تحوّل عظیم روحی، شخصیتی و جسمی او را در پی دارد.

رودخانه، رمز مرگ و تولّد دوباره، پیوستن زمان به ابدیت و مراحل انتقالی چرخه حیات است (گورین و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۷۵). در داستان حمله به توران که پیروزی‌های بسیار بزرگی به همراه دارد، فریدون، دستور می‌دهد که گرشاسب، نریمان و سپاه، از جیحون بگذرند. آنان از جیحون می‌گذرند، دشتی در آن سوی رود هست که بیش از هزار چشمه در آن جاری است (رک: اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۳۰۰ و ۲۹۸). آن‌ها از یک رود بزرگ و خطرناک دیگر نیز عبور می‌کنند. این گذرهای چندگانه از آب، پیروزی‌های بزرگ ایرانیان بر تورانیان و تحولاتی ارزشمند را در پی دارد، که در سراسر گرشاسب‌نامه به آن‌ها پرداخته می‌شود. گذشتن از آب، منجر به تولّد دوباره خودآگاهی می‌شود. آب اگر به طوفان بدل شود، تخریب‌کننده‌ای نیرومند است و می‌تواند نمود وحشت و آشفتگی باشد.

از دیگر عناصر مربوط با آب، باران است. در گرشاسب‌نامه هر بار مواجهه پهلوانان با باران، عواقب خوشایند و تجربیات بزرگی برای آنان به دنبال دارد. در سفرهای گرشاسب و نریمان به هند و توران، چند بار نمود باران را می‌بینیم (رک: همان: ۱۴۹؛ ۳۱۴؛ ۳۲۰؛ ۳۴۱). حضور آب در آثار ادبی، اگر به صورت "باران" باشد، نشان‌دهنده تولّد مجدد یک شخصیت است (Meyer, 2007: 2109). اسدی، در جریان مرگ گرشاسب نیز که تولّد دوباره وی در جهان دیگر را در پی دارد، به حضور باران اشاره می‌کند:

همان روز بگرفت نیز آفتاب نمود ابر از آن پس به باران شتاب

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۴۰۷)

ابرها وجه دیگر آب‌های برین هستند. ابرهای برین و فرودین، از طریق تبخیر، با هم می‌آمیزند. آب که زندگی است، در ابرها ذخیره و به شکل باران زندگی‌بخش به زمین

بازمی‌گردد. بارانی که دارای فضیلت دوگانه است؛ هم آب است و هم آسمانی. اسدی، ارتباط آب‌های برین و فرودین را به زیبایی به تصویر کشیده‌است. او به کوهی اشاره می‌کند که محلّ هبوط آدم است و هر شب، ابرها بر آن می‌گریند، گویی با آدمیان جدا مانده از مبدأ هستی همدردی می‌کنند:

ز دریا درون هر شب ابری بلند      برآید غریونده چون دردمند  
به آب مژه هر پی‌اش بیش و کم      بشوید نبارد دگر جای نم

(همان: ۱۳۲)

### ۳.۲.۵ باد

باد، پویاترین عنصر در میان عناصر چهارگانه است. تشبیه زندگی بخشیدن به جسم انسان توسط خداوند، به روح حیات که؛ چون نسیم در بینی او، جان می‌آفریند (رک). قرآن کریم: ص ۳۸ / ۳۸ و ۷۲؛ سجده ۳۲ / ۹؛ المؤمنون ۲۳ / ۱۴ و الحجر ۱۵ / ۲۹)، نمادی از پیوند مفهومی میان جان و باد است. «خدا پس آدم را از خاک زمین سرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (کتاب مقدس، عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم، آیات ۱۵ و ۱۷). در اساطیر ایرانی نیز این بن‌مایه موجود است. *زادسپرم* جایگاه باد را دل می‌داند و آن را به جان که تن را بجناند، تشبیه می‌کند (*زادسپرم*، ۱۳۶۶: ۴۶ و ۹). در *گرشاسب‌نامه* از زبان برخی فیلسوفان، منشأ پیدایش عناصر اربعه، آسمان‌ها و ستارگان باد است:

هم از فیلسوفان رومی درست      شنیدم که گیتی هوا بُد نخست  
ز گیتی هوا بُد نخستین پدید      خدای اندرو جنبشی آفرید  
چو جنید سخت آنه‌ای شگفت      ببد باد و، زآن باد آتش گرفت  
مرآن باد را آتش افسرده کرد      ازو آب بنشانند و گسترده کرد

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۴۰)

باد در اساطیر ایرانی چالاکی مزداآفرید و از ایزدان است (ایزد ویو). با عنوان "دختر زیبای اهورامزدا" ستوده می‌شود (*اوستا*، وندیداد: ۱۶ / ۱۹، ۱۳). باد در ذهن اسطوره‌ای مردمان کهن جایگاه ویژه‌ای داشته است. نمود آشکار آن را در سوگندهای شاه زابل برای حمایت از جمشید می‌بینیم:

به یزدان که گردون به پرگار زد      کره هفت پیمود و بر چار زد

به باد این زمین باز گسترده پست به آتش گشاد و به آتش بیست

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۶۲).

باد نیز مانند سایر آخشیجان‌ها، چهره دومی دارد که سویه هراس‌انگیز و مخرب آن است و بارزترین جلوه آن، در اسطوره جهانی "طوفان" دیده می‌شود. طوفان از مهم‌ترین مضامین موجود در کتب عهد عتیق است (See. Hastings and others, 2004: 18-22; Greenberg, 2002: 3-10). در اساطیر بین‌النهرین، از تأثیر ویرانگر بادها در طوفانی کردن و برآشفتن تیامت (دریاها) یاد شده است (مک‌کال و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۷ و ۷۷ و ۹۳). در اساطیر بومیان هاوایی (See. Bierlein, 1994: 126)، سرخ‌پوستان قبایل آزتک (Bell and others, 2004: 204)، چین باستان (Yang and others, 2005: 115)، هند (Worcester, 1901: 456) و آفریقا (Littleton and others, 2005: 522) هم اسطوره طوفان را می‌بینیم. در روایات پهلوی، دیوان باد را فریب داده و سبب طوفان می‌شوند؛ گرشاسب باد را شکست می‌دهد و با او پیمان می‌بندد که به زیر زمین رفته نگهدار آسمان و زمین باشد (بهار، ۱۳۹۱: ۱۸۴). در گرشاسب‌نامه، گرشاسب برای جلوگیری از طوفان، از چوب و سنگ در اطراف شهر ورغ (ور) می‌بندد (اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۲۴۶). *اوستا* و *زادسپرم* از دیو باد سخن گفته‌اند (*اوستا*، وندیداد: ۱۴/۱۳ و *زادسپرم*، ۱۳۶۶: ۲۲). در اساطیر بین‌النهرین از دیوهایی یاد شده که بادهای شنی ویرانگر را در صحراها به تکاپو وا می‌دارند (بهار، ۱۳۷۵: ۳۵). در *گرشاسب‌نامه*، یکی از باورها در چگونگی آفرینش جهان مادی؛ طبیعت، آسمان‌ها و... پدیدآمدن آن‌ها به کمک نیروی حرکت و پویایی باد است (اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۷).

#### ۴.۲.۵ آتش

آتش یکی از عناصر چهارگانه است، که در اسطوره‌های آفرینش جایگاهی خاص دارد (نک. اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۳۷ / ۹۴-۱). بنابر اساطیر، در اغلب موارد نگهدار آتش یک خدایان یا الهه است (سلمانی نژاد و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۹). در ایران، اروپا جشن‌های آتش‌افروزی چون صده برپا می‌شده است (رضی، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۱۹). آتش دانه‌ای است که در زندگی‌های پیاپی تولیدمثل می‌کند و از این‌رو با غریزه جنسی و بارورسازی ارتباطی یابد. همه پدیده‌ها از آن برمی‌خیزند و بدان بازمی‌گردند. آتش هم شامل نیکی یعنی گرمای زندگی بخش و هم شامل بدی یعنی ویرانی و آتش‌سوزی است (سرلو، ۱۳۸۹: ۹۸-۱۰۰). یکی از گمانه‌ها در مورد چگونگی آفرینش جهان، پدیدآمدن آن به واسطه

نیروی گرما و آتش است (رک: اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۳۷). در بندهش همه چیز از آب است؛ جز تخمه انسان و حیوان که از آتش است (دادگی، ۱۳۶۹: ۳۹) در بسیاری از کشورها، افروختن آتش برای رفع شرّ دیوان و عناصر زیان‌کار است. آتش پاکی و جلابخش است (رضی، ۱۳۹۰: ۱۲۲-۱۲۰). در گرشاسب‌نامه بارها به آتش اشاره شده است. به‌ویژه از سوزاندن زیانکاران و سوزاندن اجساد در آتش (رک: اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۱۷۲؛ ۱۹۰؛ ۳۳۹؛ ۲۲۱). مطابق روایات دینی، گرشاسب آتش را آزرده است و از همین روی دوزخی شده است (نک. بررسی دستنویس م. او ۲۹، ۱۳۷۸: ۱۲۱ و روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۳۰-۲۹). تصفیه، همراه آتش و شمشیر به دست می‌آید (سرلو، ۱۳۸۹: ۵۳۱). در سنت مسیحی هرکس می‌خواهد به بهشت برود، باید از آتش بگذرد؛ زیرا بهشت با آتش پوشانده شده (رک: الیاده، ۱۳۷۵: ۶۷).

ایرانیان، آتش را طلسم اردیبهشت می‌دانستند و اردیبهشت را نور قاهر فیاض (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۴). در نمازهای سه‌گانه زردشتیان، قبله آنان روشنایی و نور است. «در نمادپردازی هندسی کیهانی... تمامی اشکال مثلث شکل (با رأس الزاویه رو به بالا) به آتش و به انگیزه صعود درون انسان نسبت داده شده‌است» (سرلو، ۱۳۸۹: ۷۲۳). این عناصر مثلثی و هرمی شکل همچون: کوه‌ها، بت‌خانه‌ها، دخمه‌ها، معابد بالای کوه، میل سنگ‌های بالای قبور یا ورودی کاخ‌ها، بناهای هرمی و... به‌وفور در گرشاسب‌نامه مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

### ۳.۵ غار - دفن - اژدها ...

در دوران پارینه‌سنگی، برخی زناشویی‌های اسطوره‌ای، رازآموزی‌ها و خاک‌سپاری‌ها در غارها انجام می‌شد. غار، به هزارتو تشبیه و با تن زمین‌مادر همسان انگاشته می‌شد. «نفوذ به درون یک لایبرنت یا غار، با بازگشت رازآلود به مادر یکی بود. هدفی که در آیین‌های رازآموزی یا مجالس ترحیم و تدفین دنبال می‌شده» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۷۶ و نیز رک: دهقانی و خوش‌نظر، ۱۳۹۰: ۸۵). در داستان اصحاب کهف ولادت مجدد در غار رخ می‌دهد. غار، غاری است که در پشت ناخودآگاهی نهفته‌است. با نفوذ در ناخودآگاه فرد با آن ارتباط می‌یابد و دگرگونی شخصیت، در جهت مثبت یا منفی، رخ می‌دهد (یونگ، ۱۳۶۸: ۹۰). ما میراث‌دار تجربیات اجداد انسانی و حیوانی خود هستیم. در غار، روح بدوی انسان با روح حیوان تلاقی پیدا می‌کند، همان‌گونه که غارها پیش از آن‌که سکونت‌گاه انسان باشند لانه حیوانات بوده‌اند (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۳۵ و بیست و هفت). در گرشاسب‌نامه، نمود مثبت و

منفی غارها و مکان‌های گود چون گور، دخمه‌ها، تابوت و چاه‌ها را فراوان می‌بینیم؛ که گاه جنبه اوبارندگی و گاه جنبه حمایتگری مادرمثالی را نشان می‌دهند. منهراس، که دیوی بزرگ، ترسناک و مردم‌اوبار است، در غاری سکونت دارد: «نشیمن به غاری درون ساخته‌است» (اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۲۵۵). گرشاسب در غار با او روبه‌رو می‌شود: «ورا دید در ژرف غاری به‌خشم» (همان: ۲۵۵). در نهایت نیز، بر آن دیو نیلی پیروز شده، در غار، او را می‌بندد. در اسطوره‌شناسی، قهرمان که عمداً خود را در کام هیولای گرداب مادرانه می‌اندازد، تنها در صورتی پیروز خواهد شد که موفق شود بر هیولا چیره‌گردد. به تعبیر روان‌شناسی؛ وی به‌طور فردی، بر جاذبه روان جمعی فائق می‌آید. همسان شدن با روان جمعی و غوطه‌ور گشتن در آن، شیوه معمول ولی قهرمانانه بازگشت به زهدان و دست‌یافتن به حس وحدت، جاودانگی و آرامش است (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۶۰). غار یا مکان‌هایی مانند قعر چشمه‌ها، مغاره‌ها، مغاک‌های پر گنج و... که جایگاه اژدهایان هستند را، نماد اندام تناسلی و مادینه می‌دانند (رک: دلاشو، ۱۳۶۶: ۲۴۵). در گرشاسب‌نامه صندوقی که گرشاسب برای مبارزه با هیولایی وحشتناک در آن می‌رود (اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۳۹۷) جنبه حمایت‌گری مادرمثالی را نشان می‌دهد. همچنین دخمه‌ها و گورگاه‌هایی که محل دفن شخصیت‌های اساطیری چون گرشاسب، سیامک و دیگران هستند، با توجه به روال داستان‌ها، بیان‌کننده جنبه مثبت غار و در ارتباط با باززایی مجدد هستند.

#### ۴.۵ اسب (مادر)

کهن‌الگوی اسب، از کهن‌الگوهای رایج است. معرف روان غیر انسانی و سویه مادون انسانی (حیوانی) ناخودآگاه است. به‌عنوان حیوانی باربر، پیوند نزدیکی با کهن‌الگوی مادر دارد و تقریباً برابر نهاد مادر است. اسب، که پست‌تر از انسان است، معرف بخش پست‌تر بدن است. یونگ، اسب را «بیانگر جنبه اسرارآمیز انسان؛ "مادر درون ما" و به‌عبارت دیگر، همان درک غریزی فرد می‌داند» (Cirlot, 1971: 152). «اسب، قدرتی پویا دارد و بارکش است، شخص را همچون موج غریزه در بر می‌گیرد و با خود می‌برد» (یونگ، ۱۳۸۴: ۱۳۷-۱۳۶). در گرشاسب‌نامه، این قدرت پویا و موج غریزه را در نریمان به‌وضوح می‌بینیم. او که پهلوانی نیرومند و جوان و کشتارگر است، گاه، سوار بر ده اسب، به‌نوبت می‌جنگد:

به برگستوان داشت ده اسب کین      نشستیهمی گه برآن گه بر این

(اسدی طوسی، ۱۳۸۹: ۳۱۱).



او، در جنگی دیگر، دربارهٔ اسب خود می‌گوید: «هوا رزمگه کوهش این ابرش است»  
و پس:

بگفت این و ابرش به‌خشم و ستیز      به‌گردش درافکند چون چرخ تیز

(همان: ۳۳۵).

اسب بیانگر جنبه جادویی و درک اشراقی آدمی است (شمیسا، ۱۳۸۲: ۲۰۶). همچنین نشان‌دهندهٔ مفهوم "ناخودآگاه" یا "غریزه" است (قربان‌صباغ، ۱۳۹۲: ۴۲). گرشاسب در چهارده‌سالگی به مبارزه با اژدهای بسیار مهیب و ترسناکی در شکاوند می‌رود و اسب او می‌گریزد. اسب، زرد رنگ است. زرد، رنگ ترس است. یونگ آن را پرچم مخصوص آنیما (مادینه‌روان، ارادهٔ حیات) می‌داند (یونگ، ۱۳۸۶: ۴۵۱). از آن‌جا که شوق، شفقت مادرانه، فرزاندگی، رفعت روحانی، هر چیز یاری‌دهنده، مهربان، پرورش‌دهنده و بارورکننده، از نمودهای مادرمثالی است (یونگ، ۱۳۳۸: ۲۶-۲۷) می‌توان نتیجه گرفت که مادرمثالی با بی‌تابی، هراس و گریز خود، در پی دادن هشدار به گرشاسب و دورکردن او از خطر است:

سمندش چو آن زشت‌پتیاره دید      شمید و هراسید و اندر رمید

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۷۷).

حیوانات، بر حسب نوع، رنگ و جنس، بیان‌کنندهٔ گرایش‌های خوب و بد صاحبانشان هستند. تشر (ایزد باران‌آور در ایران)، بر اسبی سفید پدیدار می‌شود (اوشیدری، ۱۳۸۹: ۲۱۷). تشر به تن «اسب سفید درازدنبی» ظاهر می‌شود و در مقابل، اپوش دیو خشکسالی «به تن اسب سیاه کوتاه‌دنبی» پدیدار می‌گردد (دادگی، ۱۳۶۹: ۶۴). سفیدی اسب نشان پاک‌آرمان و اندیشهٔ قهرمان است. رنگ اسب، غالباً با نیات درونی پهلوانان سازگاری دارد. اسب، بویژه اسب سیاه، با جادو و طلسم در ارتباط است. سیاهی، رنگی تسخیرکننده، مؤثر، عمیق و سمبلی از اندوه، ترس، رازداری و ابهام است (اکبرزاده، ۱۳۷۸: ۷۹) در گرشاسب‌نامه پهلوانان قدرتمندی چون گرشاسب و نریمان که از گونه‌ای قدرت جادویی و فراطبیعی برخوردارند، غالباً بر اسب سیاه‌رنگ سوارند. هر جا که کشتارها شدیدتر و قتل و عام‌ها بیشتر است، اسب قهرمانان سیاه‌رنگ است. گرشاسب در جنگ با شاه بابل، به شدت از بابلیان انتقام می‌گیرد، شاه را می‌کشد، شهر بابل را به تصرف درمی‌آورد و... اسب او در این جنگ سیاه‌رنگ است. نریمان در جنگ با تکین‌تاش، اسبی سیاه دارد و کشتار بی‌رحمانه‌ای به‌راه می‌افکند (رک: اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۲۳۰ و ۳۰۹). اسب طورگ در

جنگ با کابلیان دورنگ است (رک: همان: ۶۷). این نشان دهنده نیات درونی خوب و بد اوست، طبق متن گرشاسب‌نامه، او می‌جنگد هم برای یاری به نیروهای خیر (ایرانیان) که مورد تهدید قرار گرفته‌اند و هم برای مقاصد شخصی چون نام‌آوری، تشفی حس کینه و... .

## ۵.۵ مار - ماه

اگر چند از مار گیرند زهر هم‌از وی توان یافت تریاک بهر

(همان: ۴۱۳).

مار جزء کهن‌الگوهای مرکب است و اساطیر فراوانی درباره آن وجود دارد. در فرهنگ‌ها، با باروری و بارورکردن زنان سروکار دارد. مار، صورت تجلی قداست ماه است. در سراسر سرزمین‌های شرقی، نخستین آمیزش جنسی دوران بلوغ و حیض را با مار دانسته‌اند. در روایات ایرانی نخستین زن را ماری فریب می‌دهد و آن زن، بی‌درنگ پس از آمیزش حیض می‌شود (الیاده، ۱۳۷۶: ۱۷۲-۱۶۸). جلوه‌های مار را در اسب بالدار و اژدها می‌توان دید (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۳۴-۲۳۳). یونگ، مار را در رؤیا استعاره از زن می‌داند. «مار از بهشت در تصویرهای قدیمی با سر زن نمایانده می‌شده» (یونگ، ۱۳۸۶: ۶۸). «مار از عمده‌ترین تصاویر مثالی سرچشمه حیات و تخیل است و غالباً پیچیده به‌دور درخت تصویر می‌شود» (بوکور، ۱۳۷۶: ۴۱). جزیره‌ای که «خوش بهشت دلارام» گرشاسب‌نامه است، «همه شاخه‌ها پر ز پیچیده مار» (اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۱۵۲) دارد. سایه در رؤیاها به‌صورت مار آشکار می‌شود و مار رمز ناخودآگاه است (یونگ، ۱۳۸۳: ۵۳، ۷۰). مار، جانوری قمری است. حضوری ناپایدار دارد. نماد سرّ و راز زمین و شب است و همین موضوع، وی را «با دگرگونی‌های دایم و دگردیسی جاودانه ماه، مرتبط ساخته‌است» (بوکور، ۱۳۷۶: ۵۲). مار، در برخی باورها به خاطر پیچ و تاب بدنش نماد آب‌های زیرزمینی و رودها بوده‌است (پورخالقی چترودی، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۲). جزرومد و نزول باران با ماه مرتبط است (بوکور، ۱۳۷۶: ۵۳). در کردار جادوگران ضد گرشاسب، رابطه مار و باران را شاهد هستیم:

همی مار کردند پیران رها نمودند از ابر اندرون اژدها  
تگرگ آوری‌دند با باد سخت پس از باد سرما که در درخت

(اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

از دید گذشتگان، هر چیز فرشته‌ای داشت و جاندار بود. ماه، مادر زاینده بود. کار ویژه ماه؛ باروری جانوران و حاصلخیزی گیاهان است. در گرشاسب‌نامه، زن غالباً به ماه تشبیه می‌شود؛ در تولد تور پسر جمشید می‌خوانیم:

چو گلرخ به پایان نه برد ماه      نهانی ستاره جدا شد ز ماه

(همان: ۶۳).

در برخی اساطیر ایرانی مار نماد اهریمن است و اهریمن در شکل مار (دیو) به آفرینش هرمزد می‌تازد (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۶۰-۵۹، بهار، ۱۳۹۱: ۲۸۰-۲۷۹). مار با واژه مرگ هم‌ریشه است و از سویی در برخی گویش‌ها چون گیلکی و مازندرانی با مادر به معنی زاینده هم‌ریشگی دارد. مار نمونه‌ای از نیروهای مهاجم مثبت و منفی است که بر جهان حکم می‌رانند؛ چون هم می‌تواند بکشد هم شفا دهد. در تصویر زروان (خدای زمان ایرانیان) ماری هفت یا پنج دور بر گرد پیکره او پیچیده و جنبه دوگانه خیر و شر او را که در فرزندانش اهریمن و هرمزد متجلی می‌شود، یادآور می‌گردد (نک. اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷؛ اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۴: ۳؛ بهار، ۱۳۹۱: ۶۲-۵۸). حضور مار در گرشاسب‌نامه نمودی آشکار دارد. حتی در این کتاب، سرزمین‌هایی وصف می‌شوند که در آن‌ها، ماران چون خیل موران در حرکت‌اند (اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۱۵۶) و سرزمین‌هایی بسیار وسیع با مارهای پرنده پیش روی قهرمانان داستان قرار می‌گیرند:

همان مار پرنده هزمان ز گرد      چو تیر آمدی درنشتی به مرد

بکشتند از آن گول بسیار و مار      به ده روز کردند از آن جا گذار

(همان: ۳۱۴).

مار، در اسطوره‌های آغازین موجودی گرمی و نماد زمین (خاک)، است. در آیین میتراپیسم به عنوان مادر زمین گرمی داشته می‌شود (نک. ورزمان، ۱۳۸۳: ۱۹۴). در آیین زرتشتی، موجودی موذی و اهریمنی است و پیروان به کشتن آن تشویق می‌شوند (اوستا، وندیداد، فرگرد سوم بخش سوم، بند ۲۲؛ دادگی، ۱۳۶۹: ۵۲). مار پرنده نشان‌دهنده «آسمان و دنیای اسفل، حمل‌کننده مرده، خیر و شر، زمین و هوا، نیروهای کنترل‌کننده قوای طبیعی» (جایز، ۱۳۷۰: ۳۰) است. مار با جادو ارتباط دارد. مار ساکن تالاب و دریا «نیروی مقدس دریا و مرداب را جذب می‌کند و آکنده از آن قدرت جادویی است که از ژرفای آب به دست می‌آورد» (بوکور، ۱۳۷۶: ۵۴). در داستان موسی (ع)، ارتباط مار و جادو را می‌بینیم.

در گرشاسب‌نامه، مار با جادوی سیاه در ارتباط است. ترکان برای شکست ایرانیان در جنگ دست به جادو می‌زنند؛ مارهای پرنده را گرفته، آن‌ها را رها می‌کنند (رک: اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۳۴۸ و ۳۶۶).

## ۶.۵ مرگ

تمنای مرگ، تناقضی با شوق زنده‌بودن ندارد؛ چرا که با مرگ به جاودانگی و تولد دوباره در زهدان مام می‌رسیده‌اند. در دوران نوسنگی، مردگان را به‌حالتی که جنین در زهدان مادر دارد به خاک می‌سپرده‌اند. ترس از مرگ با بازگشت به زهدان و شروع زندگی‌ای دیگر تعدیل می‌شود. «مرگ یکی از عناصر و جلوه‌های موجود در ناخودآگاه جمعی است. از نظر یونگ و روانکاوان، مردن؛ مانند افتادن در ناخودآگاه جمعی است و خودآگاهی فردی در آب‌های ظلمات خاموش می‌شود و پایان ذهنی جهان فرا می‌رسد» (یاوری، ۱۳۷۴: ۱۵۴). پس مرگ؛ خروج از ورطه خودآگاهی و افتادن در سطوح ناخودآگاه جمعی است. در گرشاسب‌نامه، جمشید با مرگ و بازگشت به زهدان مادر، در فرزندانش به زایش خود ادامه می‌دهد و با تولد گرشاسب، نریمان، زال و دیگران در نسل‌های پس از او، زایش نیروی مادی حماسه و زایش دوباره خودآگاهی جلوه‌گر می‌شود و کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره در گرشاسب و نریمان و نوادگان آنان برای تمام‌کردن راه نیمه‌تمام کمال ادامه می‌یابد.

## ۷.۵ نمادهای چهارگوش

الف) تابوت: گرشاسب را پس از مرگ، در تابوت می‌گذارند. تابوت «نمادی از اصل تأنیث و در عین حال، نماد زمین در جایگاه آغاز و انجام زندگی مادی است. مفهوم آن با ظرف، سبوی شراب و قایق برابر است. از این رو در کیمیاگری، آن را ظرف یا تخم استحاله دانسته‌اند» (سرلو، ۱۳۸۹: ۲۴۵). ب) صندوق: «همانند تمامی مخزن‌هایی که کاربرد اصلی آن‌ها، نگهداری، یا ظرف‌بودن است، نمادی زنانه است و می‌تواند اشاره‌ای به ناخودآگاه و اندام‌های مادرانه باشد» (همان: ۲۸۵). صندوق، تابوت و گور با رحم و تولد دوباره در ارتباطند (کوپر، ۱۳۸۰: ۲۴۸). در گرشاسب‌نامه، نمود صندوق و ارتباط آن با حمایت‌گری و مادرانگی را، می‌توان در رفتن گرشاسب به درون صندوق برای مبارزه با اژدهایان و موجودات خطرناک دید (رک: اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۳۹۷ و ۳۴۵). پ) خانه: «خانه رمز

شخصیت و وجود آدمی است» (شمیسا، ۱۳۸۲: ۱۵۵). «تنت خانه‌ای دان به باغی درون» (اسدی، ۱۳۸۹: ۳۸). خانه، جنبه تأیث جهان هستی را همانند باغ محصور، دیوار و... یادآور می‌شود. خانه ارتباطی نیرومند با تن و اندیشه‌ها (زندگی) دارد (سرلو، ۱۳۸۹: ۳۶۲-۳۶۱). در *گرشاسب‌نامه* بارها به دژهوخت گنگ، ایلیا، آباد که در میان جهان جای دارد، گرزمان، خانه‌ای که بیماران لاعلاج را یا می‌کشت یا شفا می‌داد، نیایشگاه‌ها و خانه‌های اسرار آمیز با شگفتی‌های فراوان اشاره می‌شود. ت) **باغ:** در *گرشاسب‌نامه*، بارها به باغ اشاره شده است (رک: اسدی‌طوسی، ۱۳۸۹: ۴۸). باغ مظهر رام‌شدگی و باروری طبیعت است. چون حدّ و مرز دارد، نشانه‌ای از تأیث است (سرلو، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

## ۶. نتیجه‌گیری

مکاتب روان‌شناسی، با مطرح کردن مبحثی به‌نام "ناخودآگاه جمعی" و به تبع آن "کهن‌الگوها" دریچه تازه‌ای به روی علوم گشودند. کهن‌الگوها از ارزشمندترین میراث‌هایی هستند، که طی هزاران سال، اذهان و ارواح بشری انتقال داده‌اند. *گرشاسب‌نامه*، یکی از ذخایر ارزشمند ادبی ماست که نمود میراث‌های کهن‌الگویی را به‌وضوح در آن می‌توان دید. این پژوهش، با هدف بررسی نمود کهن‌الگوی مادرمثالی در *گرشاسب‌نامه*، نشان می‌دهد که، این اثر به‌عنوان گنجینه‌ای از اساطیر و نمود ناخودآگاه جمعی ایرانیان، کهن‌الگوهای فراوانی از جمله مادرمثالی را به شکلی پررنگ، در خود می‌نمایاند. از همان ابیات آغازین کتاب، در داستان خلقت، حضور مادرمثالی را در عناصر چهارگانه (خاک، باد، آب، آتش)، می‌بینیم. پس از آن نیز؛ به‌ویژه هنگامی که چگونگی آفرینش از دید گروه‌های مختلف بیان می‌شود، مادرمثالی (مادران چهارگانه) نمودی پررنگ می‌یابد. در میان چهار عنصر، زمین - مادر، بالاترین جایگاه را در *گرشاسب‌نامه* به‌خود اختصاص داده و به‌جهت بارآوری نامحدود و آفرینش و زایش همه موجودات (گیاه، نبات، حیوان و انسان) از آن، به طرق مختلف مورد ستایش قرار می‌گیرد. آب از دیگر نمودهای مادرمثالی است، که حضوری بارز در *گرشاسب‌نامه* دارد؛ به‌ویژه کهن‌الگوی عبور از آب، بارها و بیشتر با الگویی مثبت، در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است. باد و آتش، همچنان که در اساطیر همه جهان، نمودهایی دارند، در *گرشاسب‌نامه* نیز در چهره‌هایی گوناگون حضور یافته‌اند و حتی از زبان فیلسوفان، از باد به‌عنوان منشأ پیدایش هستی یاد شده است. اسب، از دیگر صور مادرمثالی است که چهره کهن‌الگویی متاوب آن در *گرشاسب‌نامه* درخور توجه است. ماه و مار دیگر

نمودهای مادرمثالی در *گرشاسب‌نامه* اند. این دو؛ چون مادر، بر باروری و کون و صیوروت جهان دلالت می‌کنند. در *گرشاسب‌نامه*، بیشتر به جنبه منفی کهن‌الگویی مار پرداخته شده است. تابوت، گور، جعبه، باغ‌های محصور، دیوارها، خانه‌ها و... به عنوان نمادهای مؤنث، که یادآور زهدان و اندام‌های مادرانه هستند نیز از دیگر نمودهای مادرمثالی در *گرشاسب‌نامه* اند.

بررسی درون‌مایه‌های *گرشاسب‌نامه*، نشان‌دهنده این است که زبان تصاویر ابتدایی، چند صدایی، رویاهای جمعی و حاجات روانی و قومی به بهترین شکل در این اثر نمود یافته‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در تاریخ سیستان، دوبار از *گرشاسب* به عنوان نیای نریمان یاد شده است: «باز کسی فرستاد و *گرشاسب* را بخواند و *گرشاسب* برفت با نبیره خویش نریمان بن گورنگ بن *گرشاسب*، سوی آفریدون شد... چون *گرشاسب* به خداپرستی مشغول گشت، جهان‌پهلوانی را به نبیره خود که پسر گورنگ بود سپرد» (تاریخ سیستان، ۱۳۱۴: ۷-۵). در تاریخ بلعمی نیز، *گرشاسب* پدر نریمان، پدر بزرگ سام و نیای رستم است: «وی را پسری آمد *گرشاسب* نام کرد، وی را پسری آمد نریمان نام کرد، وی را پسری آمد سام نام کرد (تاریخ بلعمی، ۱۳۵۳: ۱/۱۳۳).
۲. برای بررسی مادرانگی زمین و پدرانگی آسمان در اساطیر، اثر هریسون (Harrison) را با عنوان مادرزمین و پدر آسمان (Mother earth, Father sky) ببینید.

### کتاب‌نامه

- قرآن کریم (۱۳۹۴). ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات اسوه.
- اسدی‌طوسی، ابونصر علی‌بن احمد (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه*، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۳). «اسطوره زادن زروان»، *مجله شعرپژوهی (بوستان ادب)*، دانشگاه شیراز، سال ششم شماره اول، بهار ۱۳۹۳، پیاپی ۱۹، ص ۵۴-۲۷.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۴). «نمودهای زروانی در متن‌های ایرانی»، *مجله مطالعات ایرانی*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال چهارم، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۲۵-۱.
- اسمیت، ژوئل (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه شهلا برادران، تهران: انتشارات روزبهان.

- اقبال، ابراهیم؛ قمری گیوی، حسین؛ مرادی، سکینه (۱۳۸۶). «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریات یونگ»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۸، صص ۸۶-۶۹.
- اکبرزاده، محمدعلی (۱۳۷۸). رنگ و تربیت، تهران: انتشارات میثا.
- یاده، میرچا (۱۳۷۵). اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز.
- یاده، میرچا (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات سروش.
- اودینیک، ولودیمیر والتر (۱۳۸۸). یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- اوستا (۱۳۹۲). اوستا (دو جلدی)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: انتشارات مروارید.
- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۹). دانشنامه مزدیسنا (واژه‌نامه توضیحی آیین زرتشت)، تهران: نشر مرکز.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، تهران: انتشارات اساطیر.
- باشلار، گاستون (۱۳۶۴). روان‌کاوی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس.
- بررسی دستنویس م/۲۹ (۱۳۷۸). آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی: کتابون مزداپور، تهران: آگاه.
- بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد، (۱۳۵۳). تاریخ بلعمی، به کوشش محمدتقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، ۲ جلد، تهران: کتابفروشی زوار.
- بوکور، مونیک دو (۱۳۷۶). رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۱). پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست)، تهران: انتشارات توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). ادیان آسیایی پررنگ، تهران: نشر چشمه.
- پورخالقی چترودی، مهدخت (۱۳۸۷). درخت شاهنامه، مشهد: انتشارات به‌نشر.
- تاریخ سیستان (۱۳۱۴). تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران: مؤسسه خاور.
- جایز، گرترو (۱۳۷۰). سمبل‌ها (کتاب اول: جانوران)، ترجمه محمد رضا بقاپور، بی‌جا، ناشر: مترجم.
- داد، سیما (۱۳۷۵). فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: انتشارات مروارید.
- دادگی، فرنیخ (۱۳۶۹). بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- دلاشو، م. لوفر (۱۳۶۶). زبان رمزی قصه‌های پریوار، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس.
- دهقانی، زهرا؛ خوش نظر، رحیم (۱۳۹۰). «زاهد غار نشین؛ تجلی یک کهن‌الگو در نگارگری»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۵۴، تیر ۱۳۹۰، صص ۸۹-۸۲.
- دیچز، دیوید (۱۳۶۶). شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، تهران: انتشارات علمی.
- رضی، هاشم (۱۳۹۰). جشن‌های آتش، تهران: انتشارات بهجت.
- روایت پهلوی (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- روزنبرگ، دونا (۱۳۷۹). اساطیر جهان؛ داستان‌ها و حماسه‌ها، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.
- زادسپریم (۱۳۶۶). گزیده‌های زادسپریم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زینر، رابرت چارلز (۱۳۷۵). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات فکر روز.

ژایران، فیلیکس؛ لاکوئه، گ؛ دلاپورت، لویی ژوزف (۱۳۷۵). *اساطیر آشور و بابل*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکر روز.

سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۹). *فرهنگ نمادها*، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: انتشارات دستان.

سلمانی‌نژاد، صغری؛ سیف و موسیوند (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل چیستی و چگونگی ظهور کهن‌الگوی آنیما و آنیموس در شعر طاهره صفارزاده»، *نشریه زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۴، ش اول، ص ۱۰۷-۱۲۶.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۲). *داستان یک روح*، تهران: انتشارات فردوس.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *شاهنامه*، به‌کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

فروزنده؛ مسعود، سورانی؛ زهره (۱۳۸۹). «بررسی کهن‌الگوها در شعر اخوان»، *فصل‌نامه تخصصی بیک‌نور زبان و ادبیات فارسی*، سال اول، شماره دوم، صص ۱۱۲-۱۳۲.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳). «شاخه زرین»، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.

قائمی، فرزاد؛ یاحقی، محمدجعفر؛ پورخالقی، مهدخت (۱۳۸۸). «تحلیل نمادینگی عناصر خاک و باد در اساطیر و شاهنامه فردوسی...»، *فصل‌نامه ادب‌پژوهی*، شماره ۱۰، دانشگاه گیلان، صص ۸۲-۵۸.

قربان صباغ، محمودرضا (۱۳۹۲). «بررسی ساختار در هفت خان رستم»، *مجله جستارهای ادبی*، شماره ۱۸۰، صص ۵۶-۲۷.

کتاب *مقائس*، عهد عتیق (ترجمه فارسی) (۱۳۱۹/۱۹۴۰م). لندن: برتش و فورن بیبل سوسایتی.

کوپر، جی.سی (۱۳۸۰). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: نشر فرشاد.

گورین، ویلفردال؛ لیبر، ارل. جی؛ ویلینگهام، جان. ار؛ لی، مورگان (۱۳۷۷). *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*، ترجمه زهرا میهن‌خواه، تهران: انتشارات اطلاعات.

مک‌کال، هنریتا؛ کرتیس، وستاسرخوس؛ بیرل، آن؛ توب، کارل؛ اورتون، گری (۱۳۸۹). *جهان اسطوره‌ها* ۲، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.

مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.

واحد دوست، مهوش (۱۳۸۷). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه‌ی فردوسی*، تهران: انتشارات سروش.

ورزمان، مارتن یوزف (۱۳۸۳). *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: نشر چشمه.

ویو، ژ. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر مصر*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکر روز.

یاوری، حورا (۱۳۷۴). *روان‌کاوی و ادبیات*، چاپ اول، تهران: نشر تاریخ ایران.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۳۸). *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: انتشارات آستان قدس.



- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۲). *روان‌شناسی و کیمیاگری*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: انتشارات آستان قدس.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: انتشارات جامی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۴). *رؤیاهما*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: نشر کارون.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۵). *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه علی امیری، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۶). *تحلیل رؤیا*، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر افکار.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰). *خاطرات، رؤیاهما، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: انتشارات به نشر.

- Bell, A., & Strieber, W. (2004). *The coming global superstorm*, Pocket Books.
- Bierlein, J. F. (1994). *Parallel myths*. Ballantine Books.
- Cirlot, J. E. (1971). *A dictionary of symbols*. Trans, Jack Sage, Second edition, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.
- Freud, S. (1990). *Delusion and dreams in Jensen's "Gradiva"*. Trans. James Strachey. London: Penguin.
- Greenberg, G. (2002). *101 myths of the bible: How ancient scribes invented biblical history*. Second Edition. Sourcebooks, Inc.
- Harrison, S. (1990). *Mother earth, father sky*. Doubleday.
- Hastings, J, & Driver, S. R. (2004). *A Dictionary of the Bible*. Volume II, Part I (Feign - Hyssop). The Minerva Group, Inc.
- Griffith, R. T. (1976). *Hymns of the Rig Veda*. Trans. R.T. Griffith, Orient Book Distributors.
- Littleton, C. S. (2005). *Gods, goddesses, and mytholog*. Marshall Cavendish Corporation.
- Meyer, M. (2007). *The Bedford introduction to literature: Reading, thinking, writing*. Bedford/St. Martin's.
- Stevens, A. (1990). *On Jung*. Taylor & Francis.
- Worcester, E. (1901). *The book of genesis in the light of modern knowledge*. McClure, Phillips & co.
- Yang, L., Deming A., & Turner, J. A. (2005). *Handbook of Chinese mythology*. ABC-Clio.