

## اسطوره در متل کودکان (با نگاهی به متل دویدم و دویدم)

دکتر حافظ حاتمی\* - نغمه شکرانه\*\*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادبیات کودک و نوجوان دانشگاه پیام نور

### چکیده

اسطوره‌ها یا همان سلوک و مذاهب منسوخ اقوام و ملت‌ها - که خواب و خیال‌گونه در ذهن و رفتار ناخودآگاه فردی و جمعی حاضرند - پیوندهایی عمیق و دیرپا با ادبیات و هنر دارند. در حقیقت، اسطوره ادبیاتی است غیر تاریخی که در انواع ادبی؛ یعنی شفاهی و مکتوب، سروده‌ها و نوشته‌ها، حماسه‌ها و مانند آن به چشم می‌خورد. ادبیات کودک و نوجوان نیز از شاخ و برگ‌های انبوه و در هم تنیده و در عین حال استواری است که ریشه در فرهنگ و ادبیات عامه دارد. رد پای گذر اسطوره از گذرگاه این بخش ادبیات، در پیکره ترانه‌ها، متل‌ها، حکایات و قصه‌ها عمیق و ماندگار است. متل‌ها با درون‌مایه‌های لطیف و سرگرم‌کننده به شعر و یا نثر خوش‌آهنگ، بخشی از این ادبیات خواننده می‌شوند. در این پژوهش اسنادی - کتابخانه‌ای برای نشان دادن وابستگی میان اسطوره و ادبیات کودک و نوجوان، به بررسی و تحلیل متل «دویدم و دویدم» و عناصر اساطیری آن پرداخته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ادبیات کودک، متل، اسطوره، دویدم و دویدم، شعر کورکان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۱۷

\*Email: hatami.hafez@pnu.ac.ir (نویسنده مسئول)

\*\*Email: shokrane@yahoo.com

## مقدمه

ادبیات هر قوم و ملّتی - منظوم و مثنوی و با هر مضمون و محتوایی که باشد - حضوری پرننگ و تاریخمند در گستره ذهن و زبان مردم آن قوم دارد. این حضور گاه فراگیرتر می‌شود و شکلی جهانی به خود می‌گیرد. از این رو، نقش سرودها و سرودها با درون‌مایه‌های حماسی، غنایی (عرفانی و عاشقانه)، تعلیمی، تاریخی، اجتماعی، فلسفی و مانند آن را در ادبیات فاخر نباید کم‌رنگ انگاشت. ادبیات کودک و نوجوان با پیشینه کم‌تر شناخته‌شده خود در این حوزه با تکیه بر همین تنه تنومند، رفته‌رفته جوانه زده و شاخ و برگ پیدا کرده است. شعر کودک و نوجوان در هیئت لالایی‌ها، متل‌ها، قصه‌ها و حکایت‌ها، مثل‌ها و... منعکس‌کننده باورهای اساطیری ملّت‌هاست و در جابه‌جایی بن‌مایه‌های فرهنگی - اجتماعی نقشی کلیدی دارد.

## اسطوره‌ها، چیستی و چرایی

موضوع آفرینش نخست و راز و رمز حیات جاویدان و پرسش‌هایی از این دست، بسیار اساسی و تقریباً هم‌زاد بشر بوده و همواره ذهن‌های کنجکاو را به خود مشغول کرده است. با توجه به اینکه انسان همواره به دنبال موجودی متافیزیکی و یا ماورای طبیعی و خالق مطلق است، با کاوش و کند و کاو و تصور و ایجاد موجودات مافوق طبیعی هر بار جوابی محدود به این پرسش‌های نامحدود خود داده است. انسان هنگام رویارویی با جهان پیچیده و با نگاه و همناکی به رویدادهای ناگهانی، طبیعت ناستوار، وحشی و حادثه‌خیز، دچار تصوّرات و تخیلاتی در ذهن و زبان می‌شود که در نتیجه به کشف نمادها و کهن‌الگوها<sup>۱</sup> می‌پردازد. اسطوره‌سازی

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ — اسطوره در متل کودکان (با نگاهی به متل دویدم و دویدم) / ۹۷

و اسطوره‌پردازی از دلایل روی آوردن به نمادپردازی‌ها و جست‌وجوی مظاهر هم شده است و بشر در مرحله پروراندن رابطه خود با اسطوره‌ها، در پی یافتن مظاهر خصلت‌ها و خلق و خوی خود در بین اسطوره‌ها بوده است. گیل‌گمش، ایلید و ادیسه، انه‌ئید،<sup>۱</sup> بیوولف،<sup>۲</sup> شاهنامه و... زائیده همین مرحله اسطوره‌پردازی‌اند. با عنایت به همین موضوع است که دیوان، ازدهایان و ارباب انواع، هر کدام به عنوان نمادی قرار می‌گیرند؛ چرا که در اصل، اسطوره پهنه نمادهاست.

فرهنگ‌های لغت و قاموس‌های فارسی و عربی، اسطوره را با افسانه، قصه، حکایت و حتی سخن باطل و پریشان مترادف دانسته‌اند. (دهخدا ۱۳۸۹، ذیل واژه «اسطوره»)

در اصل اسطوره: «کلمه‌ای است عربی که از واژه یونانی هیستوریا<sup>۳</sup> به معنی جست‌وجو، آگاهی و داستان گرفته شده است. بازمانده این واژه در زبان انگلیسی، استوری<sup>۴</sup> به معنای داستان و حکایت است و در زبان فرانسه، تاریخ و حکایت معنی می‌دهد. در بیان مفهوم اسطوره در زبان اروپایی از باز مانده واژه یونانی میتوز<sup>۵</sup> و میث<sup>۶</sup> به معنی شرح و قصه استفاده شده است.» (آموزگار ۱۳۸۵: ۳) بر اساس تعریف فرهنگ اصطلاحات ادبی آبرامز و در اسطوره‌پژوهی، اصطلاح اسطوره به عنوان نشانه و یا مدلولی برای داستان و یا طرح و هسته به کار می‌رود که حقیقی یا تصنعی و ساختگی باشد. (آبرامز<sup>۷</sup> ۱۹۸۱: ۱۲۲-۱۲۱)

کاربرد واژه «میثه اوخته» و «میث اوخته» در اوستا در معنای «گفته دروغین و سخن ناراست» می‌تواند به عنوان نخستین ریشه فارسی مفهوم داستانی اسطوره و افسانه باشد. (مقدم ۱۳۵۷: ۸۴) نویسندگان و پژوهشگران اسطوره را یکی از

---

1. 2. Eneid  
3. historia  
5. mytos  
7. Abrams

2. BeoWulf  
4. Story  
6. myth

گونه‌های ادبیات شفاهی و تألیفی به شمار آورده‌اند و بر این باورند که بشر دوره‌های اسطوره‌زیستی و اسطوره‌پردازی را پشت سر گذاشته است و با ورود به جهان مدرن، به دوره اسطوره‌زدایی پا گذاشته است و بنا بر گفته ویکتور هوگو (۱۸۵۵-۱۸۰۲ م.) سه دوره افسانه اولیه، باستان و جدید یا همان ادوار اسطوره، حماسه و درام را تجربه کرده است. (ر.ک. حاتمی و نصر اصفهانی ۱۳۸۸: ۱۷۰؛ سیدحسینی ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۲۰-۲۱۴) هر چند اسطوره‌ها را منبع پیدایش افسانه‌ها دانسته‌اند، ولی اسطوره‌ها با افسانه‌ها تفاوت دارند و در اصل مهم‌ترین بخش فرهنگ باستانی و تاریخی بشرند.

به طور کلی اساطیر در سه محور اندیشگی الف) چگونگی جهان خدایان، دشمنان ایشان و جهان مادی و معنوی؛ ب) داستان‌های حماسی و نیز برخی قصه‌ها و افسانه‌ها؛ پ) مسائل مربوط به پایان جهان و زندگی پس از مرگ بحث می‌کنند. (ر.ک. بهار ۱۳۷۳: پاره نخست، متن‌ها و یادداشت‌ها: ۱۴)

### ضرورت و پیشینه پژوهش

زبان و ادبیات غنی فارسی نمونه‌های برجسته‌ای از انواع ادبیات عامه و عامیانه و از جمله متل‌ها در خود جای داده است و از این حیث، ظرفیت برجسته‌ای دارد. نیاز به پژوهش‌های این‌گونه در معرفی و تبیین و تفسیر و چند و چون آن‌ها بسیار ضروری به نظر می‌رسد. تلاش‌هایی که فضل الله مهتدی (صبحی)، علی اشرف درویشیان، منصور رستگار فسایی در مجموعه *قصه‌های شاهنامه* (ج ۸-۱) و دیگران در جمع‌آوری افسانه‌های کهن، قصه‌ها و متل‌ها و یا قصه‌های از متون متقدم به زبان ساده برای استفاده امروز انجام داده‌اند، از این منظر ستودنی است. چنان‌که

پیش از آن در ادبیات غرب، امثال شارل پرو<sup>۱</sup> و برادران گریم<sup>۲</sup> اقدام به جمع‌آوری قصه‌ها و افسانه‌ها کرده بودند. گاهی نیز در ادبیات مقایسه‌ای و یا ادبیات مقابله‌ای نشانه‌هایی از اقتباس، اشتراک و نیز شباهت‌هایی از این نمونه متل‌ها با قصه‌ها و افسانه‌هایی از مجموعه برادران گریم به چشم می‌خورد. هم‌چنان‌که در اشتراکات و اصل و منشأ داستان‌هایی مانند هزار و یک شب و داستان‌های بید پای و ... خلط، ابهام و مانند آن دیده می‌شود. اگر چه در زمینه اسطوره‌پژوهی و حضور اسطوره‌ها در آثار ادبی پژوهش‌های با ارزشی صورت پذیرفته است، اما در این مورد خاص؛ یعنی وابستگی اسطوره و متل‌ها کاری انجام نشده است. به همین دلیل این پژوهش بر آن است به این سؤال اساسی پاسخ دهد: آیا بین متل‌ها و به طور کلی ادبیات عامه و شفاهی کودک و نوجوان با اسطوره‌ها رابطه معناداری وجود دارد؟ و یا اینکه جایگاه و ارزش آثار ادبی ذکر شده از این منظر کجاست؟

از آنجایی که یزد از سرزمین‌های باستانی ایران است و در فرهنگ عامه آن نیز نمادهای اساطیری فراوان وجود دارد و هم‌چنان هم تداوم دارند، در این پژوهش به شرح اسطوره‌شناختی دو روایت معروف و رایج از متل «دویدم و دویدم» در یزد و تحلیل نمادهای اسطوره‌ای آن پرداخته می‌شود.

## اسطوره‌ها و ادبیات منظوم و منثور

جدای از مباحث علمی اسطوره، بستر دیگر یعنی باور عامه نیز قابل بررسی است. از باور و دیدگاه عامه، اسطوره معادل الگو، اسوه و نمونه است که با پژوهش‌های محققان تفاوت دارد. از نگاه مردم اسطوره چون واقعی و مقدس است، سرمشق

می‌شود و در نتیجه تکرارناپذیر هم می‌گردد، زیرا همانند یک الگو عمل می‌کند. نویسندگان و شاعران نیز گاهی از اسطوره‌های خاصی بهره می‌برند که به اسطوره در همین معنای عام نزدیک است.

تقی وحیدیان کامیار در بررسی منشأ وزن شعر فارسی، شعر عامیانه را شعر کسانی می‌داند که نه مکتب رفته‌اند و نه مدرسه و دانشگاه؛ شعر کسانی که خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند و از وزن و قافیه بی‌خبر بوده‌اند و در عین حال شعرشان جوشش دل است و با بیان درد و احساس، هم محتوا و تصویرش خودجوش است و هم وزن و قافیه‌اش. اتفاقاً نویسندگان، سروده‌های کودکان بلخ را با وزن کمی و طبیعی - که خود از ذات زبان نشئت گرفته است - در زمره اشعار باقی مانده دارای وزن کمی زبان فارسی به شمار آورده است. (۱۳۹۰: ۷۳-۷۱)

از دیدگاه پروین سلاجقه در مبحث ذهنیت اسطوره‌ای شعر کودک و نوجوان در *از این باغ شرقی*، پیوند این دو یعنی شعر کودک و نوجوان و ذهنیت اسطوره‌ای را می‌توان در چهار محور: آنیمیزم<sup>۱</sup> یا جاندار انگاری، تشخیص<sup>۲</sup> یا شخصیت‌بخشی، همذات‌پنداری<sup>۳</sup> و عکس‌العمل حسّی طبیعت تجزیه و تحلیل کرد. (۱۳۸۷: ۲۶۲-۲۷۳) در بررسی جنبه‌های اسطوره‌ای مثل «دویدم و دویدم» - آن گونه که در ادامه خواهد آمد - هر چهار مورد وجود دارد.

در فرهنگ عامه اقوام و ملت‌ها نیز عناصر اساطیری حضوری چشم‌گیر دارند و مردم متناسب با ذهنیت اساطیری خویش، متناسب با هدف اصلی فرهنگ عامه - که انتقال پیام به مخاطب است - آن‌ها را زیر لایه‌هایی از گفتار خویش پنهان کرده‌اند و بازشناسی‌شان نیاز به شناخت ساختار اسطوره‌ها دارد. یکی از انواع ادبی عامه، مثل است که کارکردی کودکانه دارد.

1. animism

2. personification

3. impathy

## متل چیست؟

متل داستان یا افسانه بسیار کوتاهی است به شکل موزون و به عبارت دیگر روایتی کوتاه و ساده است که به صورت آهنگین بیان می‌شود. مخاطب متل کودکان در گروه سنی پایین هستند.

«متل‌ها قصه‌های کوچک خوشایند و حکایت‌های خرافی و یا داستان‌های غیرواقعی‌اند که بیش‌تر قهرمانان آنان جانوران، دیوان و پریان‌اند و برای سرگرمی و خوشایند کودکان گفته یا نوشته شوند.» (دهخدا ۱۳۸۹، ذیل واژه «متل») در حالی که فرهنگ‌ها در کنار معنای افسانه، داستان کوتاه، مثل سائر برای متل، آن را با متلک (متل + ک) در معنای حرف مفت و مزخرف، نیش‌دار و مانند آن قرار داده‌اند، گروهی آن را همان مثل می‌دانند که کم کم به متل تبدیل شده است. (محمدی و قایینی ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۲)

فرهنگ‌نامه کودکان و نوجوانان متل را بیان کوتاه و ساده ماجراهایی دانسته است که به دنبال هم بیایند. بیشتر متل‌ها وزن و گاهی قافیه دارند و بعضی از کلمه‌ها و جمله‌ها در آن‌ها تکرار می‌شود. متل نیز چون لالایی از زمان‌های بسیار دور به ما رسیده است. متل‌های روزگاران کهن چون لالایی‌ها سراینده‌گان شناخته شده ندارند. (میرهادی و جهانشاهی ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۶۵)

از دیدگاه واژه‌شناسی و مفهوم لغوی، وجه مشترک در معانی فوق از کلمه متل، همان شکل و حالت قصه و خرافه یا متفرقه بودن آن است، اما از دیدگاه اصطلاحی و مفهوم خاص، متل داستان کوتاهی است که با مضامین لطیف و سرگرم‌کننده، گاه به صورت شعر و زمانی با نثری موزون برای کودکان و نوجوانان خوانده می‌شود. «شخصیت (قهرمان) متل‌ها بیشتر حیوانات و مظاهر طبیعت و در برخی موارد انسان می‌باشد. متل‌ها ضمن سرگرم ساختن کودک دارای مضامین تربیتی و اجتماعی نیز هستند. کودک با شنیدن متل با طبیعت اطراف خویش انس می‌گیرد و از همان ابتدا

با سرزمین مادری و آیین و عرف محیط خویش آشنا می‌شود.» (ر.ک. وکیلان ۱۳۸۷: ۹)

کودکان از شنیدن مثل‌ها لذت می‌برند. گویی مثل متنی ادبی است که مانند دیگر متون ادبی، لذت‌های نهفته‌ای دارد. رولان بارت،<sup>۱</sup> فیلسوف و نشانه‌شناس فرانسوی، لذت‌های یک متن را دو نوع می‌داند: یکی آنکه از آن به عنوان لذت یاد می‌کند و دیگری آنچه آن را «کیف» یا «شعف» می‌نامد. از نظر او، این دو نوع لذت را در دو نوع متن می‌توان یافت. «متن لذت‌بخش: متنی که ارضا می‌کند، پر می‌سازد و سرخوشی به همراه می‌آورد، متنی که از فرهنگ بر می‌خیزد و از آن نمی‌گسلد. تمرینی از خواندن که با آرامش توأم است ... متن شعف‌آور، متنی حاکی از فقدان است. آرامش خواننده را به هم می‌زند (تا جایی که به بی‌حوصلگی آشکار وی نینجامد)، پیش‌فرض‌های تاریخی، فرهنگی، روانی خواننده، یکپارچگی تمایلات، ارزش‌ها و خاطرات او را بر می‌آشوبد و رابطه او را با زبان به بحران می‌کشانند. متن شعف آور لذت از امر غریب را پیشنهاد می‌کند. این متن خلاف توقع خواننده پیش می‌رود و او را از آنچه قبلاً با آن مأنوس بوده، می‌رهاند.» (به نقل از نودلمن و رایمر ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۰)

متون ادبیات کودک و نوجوان معمولاً طرح‌های آشنا و مأنوس را به شیوه‌ای ساده دنبال می‌کنند و معناها و پیام‌های نسبتاً صریح و روشنی دارند. هدف آن‌ها غالباً احساس آرامش و درک زیستن در این دنیا چون بزرگسالان است. چنین نگرشی با شکل و صورت‌های خاص در دراز مدت، لذت متن را از کودک می‌گیرد و شعفی در او ایجاد نمی‌شود. باید راه‌هایی را بیاموزد که از آن طریق، متن به خواننده اجازه می‌دهد شخصیت‌ها و حوادثی ندیده در عالم واقعیت را تجسم کند یا درباره مفاهیمی - که قبلاً به آن‌ها توجه نکرده باشد - فکر کند. به عبارت دیگر:

---

1. Roland Bsrthes (1980-1915)



س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ - اسطوره در متل کودکان (با نگاهی به متل دویدم و دویدم) / ۱۰۳

«واکنش یک کودک به یک شعر بر اساس تجربه‌های محدود او از زندگی و ادبیات ممکن است از بعضی جهات ساده‌تر از واکنش بزرگسالان آشنا به همان شعر باشد، اما از جهات دیگر ممکن است واکنش‌های پیچیده‌تری داشته باشد که همین پیچیدگی و واکنش متفاوت می‌تواند به معنای‌های محتمل متن‌ها بیفزاید و از این طریق در کل به غنای ادبیات منجر شود.» (به نقل از نودلمن و رایمر ۱۳۸۴: ۱۱۳)

### معرفی کوتاه متل دویدم و دویدم

دویدم و دویدم یکی از متل‌های منظوم زبان فارسی و مورد علاقه مردم و اقوام مختلف و به‌ویژه کودکان ایرانی است. از این متل - که بر اساس یک دسته‌بندی، متلی «زنجیره‌ای، با ساختاری منسجم و داستان‌گونه» است و تضاد و کشمکش درونی و بیرونی در آن نسبت به بسیاری از این نمونه‌ها کمتر دیده می‌شود - روایت‌های متعدّد و با اختلاف در لغات، ترکیبات و حتی آغاز و پایان وجود دارد. (ر.ک. خسرونژاد ۱۳۸۲: ۱۲۱) برای نمونه برخی از نسخه‌ها، پایانی عاشقانه دارد: «.../ کلام افتاد تو تاقچه/ رفتم خانه حاجی رشید/ حاجی رشید آب می‌کشید/ نون و پنیر پیشم کشید/ نخوردم و نخوردم/ میلم به دخترش کشید» در صورتی که در نسخه‌ای متعلّق به مردم کاشان پایان‌بندی به صورت است: «رفتم خونه ملا رضی/ ملا رضی آب می‌کشید/ نون و پنیر پیشم کشید/ نخوردم/ دویدم و دویدم» صبحی مهتدی نسخه‌های زیادی از این متل در اختیار داشته است. در بیشتر نسخه‌ها به جای «ملا به من کتاب داد»، «ملا به من قرآن داد» آمده است.

روایت‌های کوتاه شده و بیشتری هم در دست است که در کتاب *متل‌ها و افسانه‌های ایرانی* به آن‌ها اشاره شده است که همه تقریباً مضمون مشترکی دارند. در عین حال که بنا بر مکان جغرافیایی مورد استعمال این متل، نکات و ملاحظات اقلیمی یا واژه‌ها اندکی تفاوت دارند. این تفاوت‌ها گرچه در نگاه نخست در حدّ

بعضی واژگان یا نحوه روایت و یا ورود بعضی عناصر به متن مثل باشد، اما تأمل در همین موارد هم در شناخت بن‌مایه‌های اساطیری گره‌گشا است. روایت فضل الله مهتدی (صبحی):

«دویدم و دویدم / سر کویی رسیدم / دوتا خاتونی دیدم / یکیش به من آب داد / یکیش به من نون داد / نون را خودم خوردم / آب را دادم به زمین / زمین به من سبزه داد / سبزی را دادم به بزی / بزی به من پشکل داد / پشکل را دادم به نانوا / نانوا به من آتش داد / آتش را دادم به زرگر / زرگر به من قیچی داد / قیچی را دادم به درزی / درزی به من قبا داد / قبا را دادم به ملا / ملا به من کتاب داد / کتاب را دادم به بابام / بابا دو تا خرما داد / یکیش خوردم کرمو بود / یکیش خوردم تلخ بود / رفتم به بابام گفتم: یک خرما دیگر خواستم / زد تو کلام / کلام افتاد تو باغچه / سرم پرید تو تاقچه / رفتم به خانه قاضی / جستم سه تا نیم غازی / یکیش دادم به پنبه / یکیش دادم به دنبه / گربه به دنبه افتاد / سگ به شکنبه افتاد / پیرزن که آنجا بود / کُری به خنده افتاد.» (مهتدی ۱۳۸۷: ۲۲)

از آنجایی که یزد از سرزمین‌های باستانی ایران است و در فرهنگ عامه آن نیز نمادهای اساطیری فراوان وجود دارد و همچنان هم تداوم داشته‌اند، به شرح اسطوره‌شناختی دو روایت از این مثل معروف که در یزد رواج دارد و تحلیل نمادهای اسطوره‌ای آن می‌پردازیم.

## روایت اول با عنوان: دویدم و دویدم

«دویدم و دویدم / سر کوهی رسیدم / دوتا خاتونی دیدم / یکیش آبم داد / یکیش نونم داد / نونشا خوردم / آبشا دادم به کُرُتک / کرتک به من علف داد / علفا دادم به گیدک / گیدک پشکل به من داد / پشکلا دادم به تنو / تنور به من کماج داد / کماجا دادم به ملا / ملا به من کتاب داد / کتابا دادم به خدا / خدا کلید هفت در بهشت به من داد / این دروا کردم هیچکه نبود / اون دروا کردم

هیچکه نبود/ در سوم که وا کردم/ دیدم مرغ و خروس داشتن آش خمیر  
مخوردن/ گفتن بسم الله/ گفتم نوش جون/ گفتن بسم الله/ گفتم نوش جون/  
بار سوم که گفتن بسم الله/ یکی لقمه برداشتم هیچی نگفتن/ لقمه دوم که  
برداشتتم/ هیچی نگفتن/ لقمه سوم که برداشتم/ نشک زدن پشت دستم/ کلام  
افتید بالا بونشون/ رفتم بردارم/ دیدم یکی کیسه اشرفی افتیده/ یکیش دادم  
آتیش خریدم/ یکیش دادم پنبه خریدم/ یکیش دادم گربه خریدم/ یکیش دادم  
سگ خریدم/ یکیش دادم شکمبه خریدم/ یکیش دادم تولی خریدم/ آتیش به  
پنبه افتید/ سگ به شکمبه افتید/ گربه به تولی افتید/ ماما پیرک چاه افتید»  
(وکیلان ۱۳۸۷: ۲۰-۱۹)

### روایت دوم با عنوان: رفتم به باغ کاکا

«رفتم به باغ کاکا/ انار چینون کاکا/ کاکا رسید گویشم برید/ خونشا دادم به  
گرتک/ کرتک علف به من داد/ علفا دادم به بزک/ بزک پشکل به من داد/  
پشکلا دادم به تنور/ تنور کماج به من داد/ کماج دادم به ملا/ ملا کتاب به  
من داد/ کتابا دادم به خدا/ خدا کلید هفت در بهشت به من داد/ این دری  
رفتم هیچکه نبود/ اون دری رفتم هیچکه نبود/ در سوم که وا کردم/ دیدم  
مرغ و خروسکا دارن نون آش مخورن/ گفتن بسم الله/ گفتم نوش جون/  
گفتن بسم الله/ گفتم نوش جون/ دفعه سوم که گفتن/ دست کردم برداشتم  
یکی لقمه/ دیدم خیلی خش بود/ یکی دیه لقمه برداشتم و دیدم خیلی خش  
بود/ لقمه سوم که برداشتم، نشک زدن پشت دستم/ کلام افتید رو بون  
مسجد/ رفتم بردارم/ دیدم یکی کیسه اشرفی افتیده/ حالا یک پول دادم سگ  
خریدم/ یه پول دادم شکمبه خریدم/ یک پول دادم گربه خریدم/ یک پول  
دادم توله خریدم/ یک پول دادم و آتیش خریدم/ یک پول دادم پنبه خریدم/  
یک پول دادم و چاه خریدم/ یک پول دادم ماما پیرک خریدم/ حالا/ سگ به  
شکمبه افتید/ گربه به توله افتید/ آتیش به پنبه افتید/ مامان پیرک چاه افتید/  
نصف دلش در افتید.» (روایت شفاهی)

این روایت‌ها - اگرچه در ابتدای امر خیلی مشابه به نظر می‌رسند - برای بیان تفاوت‌ها و هم‌چنین اثر بخشی موارد متفاوت از منظر بن‌مایه‌های اساطیری است که اتفاقاً برجستگی هم دارند. افزون بر این، پاسخ به باوری نادرست در فرهنگ عامه است که بنا بر آن، گروهی می‌پندارند این داستان‌ها بر اساس اندیشه‌هایی سست و عاری از تأمل و تفکر بنا شده است و به دنبال آن، بخش گسترده‌ای از فرهنگ عامه را خرافی، پوچ و بی‌معنا می‌دانند. پژوهش‌های حوزه ادبیات تطبیقی، ساختارشناسی‌های زبانی قصه‌های عامیانه، تحلیل و تفسیرهای درون‌مایه‌ای و نگاهی فلسفی تحلیلی به نوع ادبی، نشان از پیچیدگی‌های زبانی آن در فرهنگ عامه دارد و بر همین اساس، مثل گونه‌های این فرهنگ در این مقاله با ساختارهای اساطیری تطبیق داده شده است.

### بررسی بن‌مایه‌های اساطیری متل دویدم و دویدم

ادبیات کودک و نوجوان و به تبع آن، متل‌ها و گونه‌های مشابه، قابلیت‌های بسیار در پوشش انواع عناصر زیبایی‌بخش و خیالی دارد. پیوند با اسطوره، رمز، کهن‌الگو، جاندارانگاری و ... نمونه‌هایی از آن است. اگر چه متن مورد نظر از دیدگاه اسطوره‌پردازی بسیار غنی است، اما نگارندگان در تحلیل و بررسی آن، تنها به تبیین و تفسیر چند بن‌مایه پرداخته‌اند و از پژوهش‌های انتقادی دیگر در این زمینه و موضوعات مشابه این نوع ادبی استقبال می‌کنند.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، داستان با حضور دو خاتون و به عبارتی دو مادر؛ یعنی نمادهای معصومیت، آغاز می‌شود و با پدر یا همان مظهر صلابت و تجربه به فرجام می‌رسد. به بیان دیگر از عشق و بخشش (بی‌توقع و چشم‌داشت) آغاز می‌گردد و با عقل و خرد ورزی (اقتدار توأم با توقع) پایان می‌یابد. شاید بنا بر

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ - اسطوره در متل کودکان (با نگاهی به متل دویدم و دویدم) / ۱۰۷

روایت چند نسخه، با عشق آغاز می‌شود و با عشق هم پایان می‌یابد. وجود کتاب و کنار آن، نقش پدر، می‌تواند به قانون و ضابطه و یا همان خردورزی و رسیدن از معصومیت نخستین در دیدگاه کودک فطری و کودک بدون گناه، در نظریه کودک پیش جامعه‌شناسی به تجربه و تعامل در کودک جامعه‌شناسی اشاره داشته باشد. برای همین است که کودک در معصومیت ادامه‌دار خود، کتاب یا قرآن را از ملا می‌گیرد و به پدرش می‌دهد.

اینکه روایت با ترکیب شخصیت‌های انسانی، حیوانی و نباتی در کنار هم ادامه می‌یابد و با بده بستان‌های راوی و دیگران، به صورت ساده و صمیمی گسترش پیدا می‌کند، خود نشان از ارتباط نزدیک و اشتراکات بسیار این عناصر با هم دارد. افزون بر این، وجود علف یا سبزه، خرما، بزی و ... نیز نشان از دو طبقه نخستین اساطیر؛ یعنی قشر و طبقه کشاورز و دامدار و مناظره همیشگی بین آنان است.

### بن‌مایهٔ ثنویت «دوگانگی اساطیری»

آن‌گونه که اشاره شد دو روایت معروف در استان یزد از این متل، تفاوت‌هایی هرچند اندک با هم دارند. روایت در همان ابتدا با «دویدن و رفتن و به سرکوه یا به باغ رسیدن» آغاز می‌شود و دوخاتون - هم که بدون هیچ چشم‌داشتی آب و نان می‌دهند - در آغاز نقشی کلیدی و محوری دارند. در ادامهٔ متل، هر کدام در ازای خدمت یا بخشش خود، چیزی از راوی طلب می‌کند؛ یعنی آب را به گرتک می‌دهد تا کرتک علف بدهد یا علفا را به گیدک می‌دهد تا گیدک هم پشکل بدهد و به همین صورت ادامه می‌یابد.

در روایت دوم «رفتن به باغ کاکا و بریده شدن گوش و ریختن خون در باغچه» نقش محوری پیدا کرده است و نشانه‌های باورهای اساطیری در همان آغاز

جلوه‌گرند. در روایت اول، دو خاتون نشانه‌هایی از ثنویت و دوگانگی‌اند که بن‌مایه بسیاری از اسطوره‌هاست. یکی از دو خاتون، آب و دیگری نان می‌دهد. نان و آب در تقابل‌اند و تضاد مفهومی دارند. نان نشان از جسم مادی دارد و خوردنی و در عین حال زودگذر و پایان‌پذیر است و در این روایت خورده می‌شود و نیست می‌گردد. اما آب، مایع و رونده است و همراه برکت، آغازی است که موجب حیات آتی می‌شود. گویا کل حیات از این ماده سرچشمه دارد. پس در این مثل چنین بن‌مایه اساطیری نیز جاری می‌شود و در گرت یا زمین قطعه‌بندی شده می‌رود تا علفی از زمین بروید و این رویش خود سرآغازی بر آفرینش‌های ذهنی در ماجراهای مثل باشد و ادامه پیدا کند.

### بن‌مایه «گیاه پیکری»

در روایت دوم بن‌مایه اساطیری دیگری حضور دارد. «در گیاه پیکری - که یکی از بن‌مایه‌های مشترک در اساطیر ملت‌های مختلف است - زندگی انسان باید کاملاً خاتمه یابد تا همه امکان خلاقیتش با تجلیاتش پایان گیرند، اما اگر ناگهان در اثر وقوع فاجعه قتل و پیشامد مرگ‌باری گسیخته شود، می‌کوشد تا به شکلی دیگر به صورت گیاه و میوه و گل ادامه یابد.» (الیاده ۱۳۷۶: ۲۸۸) در تاریخ و فرهنگ ایران دو نوع اساطیری آن ساختاری مشابه دارد: یکی گیاهی است از خون پهلوانی اساطیری (ر.ک. اسلامی ندوشن ۱۳۶۹: ۲۲۴؛ مسکوب ۱۳۵۱: ۷۱) که دارویی و حیات‌بخش است و دیگری بلبلی است از استخوان‌های مدفون شده کودکی در باغچه (ر.ک. جعفری قنواتی ۱۳۹۱: ۱۹۹) که نمود حیوانی پیدا می‌کند و در ادامه شرح و بازگویی حکایت ظلمی که بر او رفته است. در هر دو روایت ظلم و خون ناحق ریخته شده و رویدن از خون وجود دارد، اما یکی گیاهی و دیگری حیوانی است. شاید

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ - اسطوره در متل کودکان (با نگاهی به متل دویدم و دویدم) / ۱۰۹

اشاره‌گونه‌ای هم به موضوع مناظرهٔ همیشگی دو بُعد مهم کسب و کار بشر نخستین؛ یعنی زندگی کشاورزی و زندگی دامداری داشته باشد. مناظره‌ای که در یکی از نخستین آثار برجای ماندهٔ مکتوب از زبان فارسی با عنوان سرود درخت آسوریک، مربوط به پارسی میانه وجود دارد. در عین حال، اگر از خون سیاوش اساطیری، گیاه سیاوشان می‌روید، در این روایت نیز از خون راوی متل، علف می‌روید و ماجراها با آن ادامه پیدا می‌کنند. آب و خون عناصر کلیدی حیات انسان به شمار می‌آیند. در این متل تکثیر حیات در بندهای بعد اتّفاق می‌افتد و پیوستگی‌های عناصر طبیعت و شخصیت‌های انسانی آشکار می‌شوند؛ چرا که «در بینش اساطیری، بین افکار، اشیاء و تصاویر نوعی هم‌دمی سحرآمیز هست که باعث می‌شود جهان اساطیری، مانند رؤیایی عظیم جلوه کند در آن عرصه هر چیز ممکن است از هر چیز دیگر پدید آید.» (شایگان ۹:۱۳۸۱)

### بن‌مایهٔ «اساطیری اعداد»

اعداد و شمارگان در اساطیر، نشانه‌هایی پُر راز و رمزند و در این میان اعدادی چون یک و دو، هفت و ترکیبات آن و چهل از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و جز در حضور برجستهٔ اعداد در اسطوره‌ها، پای آن‌ها به تاریخ، مذاهب آسمانی و بشری، فرهنگ و باورهای عامیانه، تحلیل رموز عرفانی و تصوّف، کلام، طبیعیات و اجرام و سیارات و رموز دیگر هم کشیده شده است. تفسیر عدد از علوم رمزی است و قدمت بسیار دارد.

«در یونان باستان ارسطاطالیس<sup>۱</sup> مرجع هر چیزی را به آب نسبت داده است و انکسیمندرس<sup>۲</sup> به جوهر نامحدود و انکسمانس<sup>۳</sup> به هوا نسبت داده است، ولی فیثاغورث<sup>۴</sup> اصل هر چیزی را به عدد ارجاع داده است. وی برای علم عدد و کیفیت شکل‌گیری آن اهمیت قائل بود. او اعتقاد داشت علم عدد در دل آدمی کاشته شده است و ارتباط با آن تنها نیازمند اندکی تأمل و تفکر است. اعتقاد مکتب فیثاغوریه آن بود که همه پدیده‌های طبیعت در واقع عددند و این اعدادند که ماهیت اشیاء را تشکیل می‌دهند. [در نتیجه] نغمه‌های الهی و جهان طبیعت بر پایه عدد بنا شده است چرا که انسجام طبیعت براساس عدد است.» (ر.ک. بهزادی ۱۳۷۹: ۲۸-۲۶)

افزون بر این، نزد اقوام و ملل باستانی و از جمله بابلیان، هندوها و سنت فیثاغورثی (۵۰۰-۵۶۹ ق.م.)

«عدد عبارت از یک اصل اساسی است که سراسر جهان عینی از آن ناشی می‌شود و منشأ همه اشیاء و هماهنگی نهفته جهان است. همچنین اصل اساسی جهان در تناسب هنرهای تندیس‌گری و حجمی و در آهنگ، موسیقی و شعر است. در فلسفه کیمیاگرانه، جهان اعداد برابر با جهان خرد است. اعداد به تنهایی کمی نیستند، بلکه حالتی کیفی دارند. از نظر افلاطون اعداد عبارت از هماهنگی جهان است و ارسطو معتقد است: عدد، اصل و گویی جوهر همه چیز و تأثیرات و حالات آن می‌باشد. [ضمناً] اعداد فرد نرینه و اعداد زوج مادینه‌اند.» (همان)

به همین دلیل حتی قربانی برای خدایان آسمانی با عدد فرد و برای خدایان زمینی با عدد زوج همراه بوده است.

روایت‌های معروف این متل از هیچ شروع می‌شوند و در ابتدای روایت نخست از اول شخص مفرد گذشته مصدر «دویدن» و در روایت دیگر، از اول شخص مفرد گذشته مصدر «رفتن» استفاده شده است که هر دو نشان از تکاپو و جست‌وجو

---

1. Arstatal (384-322)  
3. Anxismans

2. Anximander (610-547)  
4. Pythagoras



دارند. دویدن و رفتن برای یافتن آنچه نیست، اما دست‌یافتنی است. راوی فرد است و بی‌تجلی، عقبه‌ای هم ندارد. در روایت دوم راوی، فرد ناداری است که برای به دست آوردن انار، «از میوه‌های اساطیری»، به باغ کاکا می‌رود. در نشانه‌شناسی اسطوره‌ها و بررسی دال و مدلول‌ها در معماری باستانی، هیچ و ناداری را با عدد صفر نشان می‌دهند.

«صفر عبارت است: از عدم، هیچ و تجلی نیافتن و نشان بی‌کرانگی، ابدی و فاقد هرگونه کیفیت یا کمیت. در باور تائو (دائو) و تائوئیسم،<sup>۱</sup> صفر به عنوان خلأ و عدم نمادگرایی به کار گرفته می‌شود و در آیین بودایی<sup>۲</sup> نیز هیچی و پوچی را با صفر نشان می‌دهند. در کابالسم<sup>۳</sup> نزد عبرانیان، صفر به منزله بی‌نهایت و روشنی بیکران است. در باور اسلامی صفر عبارت از ذات الهی است. صفر تخم کیهانی است و ماهیتی دوگانه دارد و به صورت یک شکل واحد دو بخشی نشان داده می‌شود. بخش‌های دوگانه، هم صعود و هبوط و تکامل و پیچیدگی را مجسم می‌نمایند. در برابر عدد یک، صفر فقط عدم و پوچی اندیشه، راز نهایی و مطلق غیر قابل ادراک را می‌رساند.» (بهزادی ۱۳۷۹: ۲۸-۲۶)

بعد از آغاز از صفر، نوبت دو خاتون می‌رسد؛ یعنی قهرمان دارایی پیدا می‌کند و با ظهور جسم و روح، دوگانه‌ای پیدا می‌شود که آن خود از مراحل گیاهی یا نباتی «علف»، حیوانی «بز» و فرآیندی مادّی، روانی با نشانه‌های تاریخمند یکی از عناصر اربعه حیات «آتش و مظهر آن تنور» می‌گذرد تا به دانش و مظهر آن «کتاب» برسد.

راوی از خدا کلید «هفت دروازه بهشت» را می‌گیرد، از در سوم با دو همنشین یعنی مرغ و خروس - دو جنس متضاد ماده و نر - آشنا می‌شود، سه بار به خوردن دعوتش می‌کنند، بار سوم با زیاده‌خوری از خوان اصداد رانده می‌شود و به دنبال

1. Taoism  
3. Kabbalism

2. Buddhism

کثرت‌ها روانه می‌شود؛ کثرت‌های به هم پیوسته‌ای که نشان از تکثرات و بیکرانگی جهان بی‌شمار است.

در ادامه سرمایه‌ای پیدا می‌کند که در راه همین تکثرات به هدر می‌رود و به مرگ و نابودی منجر می‌شود. بعد از آن است که سگ به شکمبه می‌افتد و گربه به توله. آتش در جان پنبه شعله می‌افکند و چاه، مامای پیر را در خود می‌بلعد. در اینجا نیز می‌توان گذر و تأثیر و تأثر اساطیر اقوام آریایی را مشاهده کرد. در اساطیر یونان باستان، خدایان اغلب فرزندان خود را می‌بلعد که از نمونه‌های آن، رفتار کرونوس<sup>۱</sup> است که جز فرزند ششم یا همان زئوس<sup>۲</sup> - که نجات پیدا کرد - فرزندان دیگر خود را بلعید.

ترکیب و هماهنگی دو به دویی و چهارگانگی آن و ضرب این دو عدد - که به عدد هشت می‌رسد - خود شگفتی‌ساز است و جای تأمل بیشتر دارد تا تطبیق مفاهیم رمز آلود اعداد و ماجراهای حضور آن‌ها در این اثر بهتر آشکار گردد. عدد یک در اساطیر بر وحدت نخستین، آغاز امور، آفریننده ازل، به محرک مجموعه امکانات ذات و هستی تقسیم ناشدنی و اصلی، انفراد، قیام و افزایش سریع اشاره دارد و آن عدد، اصلی است که منتج به ثنویت و دوگانگی می‌گردد و در نتیجه به کثرت و وحدت نهایی می‌انجامد.

عدد دو در اساطیر، ثنویت، تناوب، تنوع، کشمکش، وابستگی و مغایرت، وضع ثابت، قطب‌های متضاد و ماهیت دوگانه بشر و آرزو را نشان می‌دهد. یک نقطه است و دو مفهوم طول را در بر دارد.

سه عدد کثرت، نیروی آفریننده، رشد و حرکت به جلو، غلبه بر دوگانگی، بیان‌کننده و ترکیب‌کننده است. عدد سه نخستین عددی است که کل و همه به آن اختصاص یافته است و گروه سه چیز یا سه تن عدد تمامی است؛ زیرا از نظر

1. Kronos

2. Zeus/ Jupiter

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ - اسطوره در متل کودکان (با نگاهی به متل دویدم و دویدم) / ۱۱۳

ارسطو شامل آغاز، میان و پایان است. نیروی عدد سه همگانی است و ماهیت سه‌گانه جهان به عنوان آسمان، زمین و آب به شمار می‌رود و در نهایت، تولد و حیات و مرگ، گذشته و حال و آینده، با این عدد تفسیر و رمزگشایی می‌شود. مثلث اعتقادی زرتشتیان نیز سه‌گانه‌ای است بر پایه پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک که موجب رهایی انسان می‌شود. مسلمانان هم در خلقت جهان، بر مثلث اتحاد آسمان و زمین و انسان معتقدند و موالید سه‌گانه یعنی جماد، نبات و حیوان هم از تأثیر آبای علوی یا پدران برین بر امهات اربعه یا همان آخشیج چهارگانه به وجود می‌آیند.

عدد چهار، اصل و ریشه طبیعت جاودان، چهار عنصر حیات، چهار فصل سال و چهار دوره سه هزار ساله در اساطیر زرتشتی و نشانه استحکام و موزونی، چهار جهت اصلی، چهار ستون بدن انسان و چهار گوشه است. ضمناً در ایران باستان و بر پایه آموزه‌های کتاب *اوستا* دوره آفرینش به چهار مرحله تقسیم شده است که هر مرحله نیز سه هزار سال است. همچنین در *اوستا* طبقات و قشربندی مردم چهار دسته است و در داستان جمشید از *شاهنامه* فردوسی هم - با تفاوت‌هایی که در نسخه‌ها وجود دارد- به آن‌ها اشاره شده است.

اما در نشانه‌شناسی و نقش اعداد، عدد هفت و مشتقات آن، از اهمیت والایی برخوردار است. محمد معین در جلد اول *مجموعه مقالات* - که مهدخت معین گردآوری کرده است - مقاله‌ای بسیار مفصل به شماره هفت و هفت‌پیکر نظامی اختصاص داده است. (ر.ک. معین ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵۳-۳۳۴)

عدد آسمان‌ها و زمین، اقلیم‌ها، افلاک هیئت بطلمیوس، درجات مردان در عرفان و تصوف، وادی‌های سیر و سلوک، اقلام آرایش در سنت گذشتگان، سین‌های سفره نوروژ، روزهای هفته و بسیاری دیگر، هفت است. هم‌چنان که اهورامزدا و صفات نیک شش‌گانه او «امشاسپندان یا آمشه‌سپنته» با اهریمنان یا صفات «انگره مینو»

همواره در برابر هم قرار گرفته‌اند. در دیگر اساطیر ایران عدد هفت تجلی سحرآمیزی دارد. اهورامزدا هفت صفت دارد: نور، عقل نیک، راستی و درستی، قدرت، تقوی، خیر و فناناپذیری. مشی و مشیانه به عنوان نخستین زوج آفرینش آدمی، هفت جفت فرزند به دنیا می‌آورند و برای ادامه حیات آدمی روانه هفت کشور می‌شوند. هفتمین آفریده مقدّس و نیک هرمزد، آتش است. «ابوریحان بیرونی سفره هفت سین را از زمان جم دانسته است و نقل کرده است: چون جمشید بر اهریمن - که راه خیر و برکت و بارش باران و سبز شدن گیاهان و نعمت و فراوانی را بسته بود - پیروز شد، دوباره خیر و برکت و نعمت باران و سبز شدن گیاهان شروع شد و به همین جهت مردم گفتند: «روز نو» آمد و هر کس از مردم برای تبرک طشتی جو کاشت و این آیین بماند که در این روز گرداگرد سرای، هفت‌گونه غلات بر هفت استوانه می‌کاشتند و از آن روز حضور هفت حبوب، هفت گرده نان از هفت حبوب پخته شده، هفت شاخه گیاه، هفت خوشه، هفت جام سپید، هفت درهم سپید، هفت شمع و هفت چیز - که مطلعشان با سین است - در خوانی که گاه به هفت خوان (هفت سینی، هفت قاب) می‌رسید، در دوره‌ای مختلف رواج گردید.» (نقل از صفی‌زاده و ملکان ۱۳۸۳: ۳۹۲-۳۹۱) به این ترتیب و با حضور این اعداد - که تا اندازه‌ای رمزگشایی شدند - متل مورد بحث را از غنی‌ترین موارد نزدیکی اسطوره به قصص عامیانه زبان و فرهنگ گوشه و کنار اقوام ایرانی به حساب می‌آوریم.

### نتیجه

متل‌ها نوعی آفرینش هنری در قلمرو فرهنگ عامیانه و ادبیات کودک و نوجوان به شمار می‌آیند. اگر چه در ابتدای امر، نگاهی غیرانتقادی متل را با باوری خرافه و با

س ۱۴ - ش ۵۲ - پاییز ۹۷ - اسطوره در متل کودکان (با نگاهی به متل دویدم و دویدم) / ۱۱۵

واژگانی مبهم و نامشخص و شکلی کودکانه به حاشیه می‌کشاند، اما در اصل این نوع ادبی، متنی لذت‌آفرین و شغف‌آور است و گاهی هم در عین قرار داشتن بر فراز عناصر زیبایی‌بخش سخن، نقاطی پیچیده، رمزآلود و پایانی خیال‌برانگیز دارد و افزون بر آن، از جمله ساختارهای ادبی اسطوره‌پذیر به حساب می‌آید. ضرورت بازشناسی و بازیابی همه جانبه متل با رویکردهای متفاوت محتوایی، شکلی و زیبایی‌شناختی و حتی تحلیل‌های بین‌رشته‌ای جامعه‌شناختی، روان‌شناسانه و مانند آن در مورد متل‌ها احساس می‌شود. در متل «دویدم و دویدم» و در ورای لایه‌های ساده‌زبانی آن، بن‌مایه‌های اساطیری ثنویت، گیاه‌پیکری و تجلی رمزآلود اعداد راه یافته است که بر اساس تغییر و تحولات، ادغام و شکستگی اسطوره‌ها را می‌توان در آن باز نشانی کرد. بازیافت اندیشگی این بن‌مایه‌ها و نشانه‌مندی آن‌ها علاوه بر دارا بودن ابعاد آموزشی به کودکان در حوزه شناخت جهان پیرامونی و تکثر آن، نشانه‌گذاری ذهنی و عاطفی در کودکان را انجام می‌دهد و به این طریق باورهای فرهنگی و ظرافت‌های زبانی را به آن‌ها منتقل می‌کند.

## کتابنامه

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۵. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۸. تهران: سمت.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۶۹. *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*. تهران: داستان.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۶. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۳. *پژوهشی در اساطیر ایران*. پاره نخست و دوم (متن‌ها و یادداشت‌ها). تهران: آگاه.
- بهزادی، رقیه. ۱۳۷۹. «مفهوم برخی از اعداد در اساطیر و نزد اقوام کهن» کتاب ماه هنر. ش ۲۷ و ۲۸. صص ۲۶-۲۸.
- جعفری قنوتی، محمد. ۱۳۹۱. «بلبل سرگشته». *دانش‌نامه فرهنگ مردم ایران*. ج ۲. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۱۱۶/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— حافظ حاتمی - نغمه شکرانه

حاتمی، حافظ و محمدرضا نصرافهانی. ۱۳۸۸. «رمز و رمزگرایی با تکیه بر ادبیات منظوم عرفانی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۱۶.

خسرو نژاد، مرتضی. ۱۳۸۲. معصومیت و تجربه (درآمدی بر فلسفه ادبیات کودک). تهران: مرکز. دهخدا، علی اکبر. ۱۳۸۹. لغت‌نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۵. قصه‌های شاهنامه (۸-۱ از کیومرث تا یزدگرد). تهران: میراث‌بان. سلاجقه، پروین. ۱۳۸۷. از این باغ شرقی (نظریه‌های نقد شعر کودک و نوجوان). چ ۲. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

سیدحسینی، رضا. ۱۳۷۶. مکتب‌های ادبی جهان. چ ۲. تهران: نگاه.

شایگان، داریوش. ۱۳۸۱. بت‌های ذهنی و خاطره ازلی. تهران: امیرکبیر

صفی زاده، فاروق و محمد ملکان. ۱۳۸۳. طالع بینی آریایی. چ ۲. تهران: آشیانه کتاب.

فرهنگنامه کودکان و نوجوانان. ۱۳۷۳. زیر نظر توران میرهادی و ایرج جهانشاهی. چ ۱. تهران: شرکت تهیه و نشر فرهنگنامه کودکان و نوجوانان.

محمدی، محمد هادی و زهره قایینی. ۱۳۹۰. تاریخ ادبیات کودکان ایران (ادبیات شفاهی و دوران باستان). چ ۶. تهران: چیستا.

مسکوب، شاهرخ. ۱۳۵۱. سوگ سیاوش (در مرگ و رستاخیز). چ ۲. تهران: خوارزمی.

معین، محمد. ۱۳۶۸. مجموعه مقالات. چ ۱. چ ۲. تهران: معین.

مقدم، محمد. ۱۳۵۷. جستاری درباره مهر و ناهید. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

مهدتی، فضل الله. ۱۳۸۷. قصه‌های صبحی. چ ۱. به کوشش لیما صالح رامسری. تهران: معین.

نودلمن، پری و ماویس رایمر. ۱۳۸۴. «برخی لذت‌های ادبیات». ترجمه نیلوفر مهدیان. کتاب ماه کودک و نوجوان. ش ۹۲. صص ۱۱۳-۱۱۰.

وحیدیان کامیار، تقی. ۱۳۹۰. بررسی منشأ وزن شعر فارسی. چ ۴. مشهد: به نشر.

وکیلان، سیداحمد. ۱۳۸۷. متل‌ها و افسانه‌های ایرانی. چ ۴. تهران: سروش.

## English Source

Abrams, M.H. (1981). *A glossary of literary terms*. sixth edition. New York: Longman.

## References

- Amūzgar, Žāle. (2006/1385SH). *Tārīx-e asātīrī-ye īrān*. 8<sup>th</sup> ed. Tehrān: Samt.
- Bahār, Mehrdād. (1999/1378SH). *Pažūheī dar asātīr-e īrān*. Tehrān: Āgāh.
- Behzādī, Roqayye. (2000/1379SH). “Mafhūm-e barxī az a’dād dar asātīr va nazd-e aqvām-e kohan”. *Ketab-e Māh-e Honar*. No. 27 & 28. Pp. 26-28.
- Dexodā, Alīakbar. (2010/1389SH). *Loqat-nāme*. Tehrān: Enteshārāt-e Danešgāh-e Tehrān.
- Eliade. Mircea. (1997/1376SH). *Resāle dar tārīx-e adiyān (traite d’histoire des religions)*. Tr. by Jalāl Sttārī. Tehrān: Sorūš.
- Eslāmī Nodūšan, Mohammad Alī. (1990/1369SH). *Zendegī va marg-e pahlevānān dar šāhnāme*. Tehrān: Dastān.
- Farhang-nāme-ye kūdakān va nowjavānān*. (1994/1373SH). With the effort of Tūrān Mīrhādī & Īraj Jahānšāhī. Vol 2. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Šerkat-e Tahayye va Našr-e Farhang-nāme-ye Kūdakān va Nowjavānān.
- Hātāmī, Hāfez & Mohammad Rezā Nāser Esfahānī. (2009/1388SH). “Ramz va ramzgerāyī bā takīye bar adabiyāt-e manzūm-e erfānī”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No. 16.
- Jafarī Qanavātī. Mohammad. (2012/1391SH). “Bolbol-e sargašte”. *Dāneš-nāme-ye farhang-e mardom-e īrān*. Vol. 2 .Tehrān: Markaz-e Dā’eratolma’āref-e Bozorg-e Eslāmī.
- Meskūb. Šāhrox. (1972/1351SH). *Sog-e siyāvaš (dar marg o rastāxīz)*. Vol.2. Tehrān: Xārazmī.
- Mohammadī. Mohammad Hādī & Zohre Qāyenī. (2011/1390SH). *Tārīx-e adabiyāt-e kūdakān-e īrān*.Tehrān: Čistā.
- Moqaddam, Mohammad. (1979/1357SH). *Jostārī darbāre-ye mehr va nāhīd*.Tehrān: Markaz Īrānī Motāle’e-ye Farhang-hā.
- Mohtadī, Fazlollāh. (2008/1387SH). *Qesse-hā-ye Sobhī*. Vol.1. With the effort of Līmā Sāleh Rāmsarī. Tehrān: Mo’īn.
- Mo’īn, Mohammad. (1989/1368SH). *Majmū’e maqālāt*. Vol.1. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Mo’īn.
- Nodlman, Peri & Mavis Raymer. (2005/1384SH). “Barxī lazzat-hā-ye adabiyāt”. Tr. by Nīlūfar Mahdiyān. *Ketab-e Māh-e Kūdak va Nowjavān*. No. 92. Pp. 110-113.
- Rastgār Fasā’ī. Mansūr. (2006/1385SH). *Qesse-hā-ye šāhnāme (Vol. 1-8)*. Tehrān: Mīrāsbān.

Salājeqe, Parvīn. (2008/1387SH). *Az īn bāq-e šarqī (nazarīye-hā-ye naqd-e še'r-e kūdak va nowjavān)*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Kānūn-e Parvareš-e Fekrī-ye Kūdakān va Nojavānān.

Safizāde, Fārūq & Mohammad Malakān. (2004/1383SH). *Tāle'- bīnī-ye āriyāeī*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Āšiyāne-ye ketāb.

Seyyed Hossienī, Rezā. (1997/1376SH). *Maktab-hā-ye adabī-ye jahān*. Vol.2. Tehrān: Negāh.

Šāyegān, Dārīuš. (2002/1381SH). *Bot-hā-ye zehnī va xātere-ye azalī*. Tehrān: Amīrkabīr.

Vahīdiyān Kāmyār, Taqī. (2011/1390SH). *Barrasī-ye manša'-e vazn-e še'r-e Fārsī*. 4<sup>th</sup> ed. Mašhad: Behnašr.

Vakīliyān, Seyyed Ahmad. (2008/1387SH). *Matal-hā va afsāne-hā-ye īrānī*. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Sorūš.

Xosrow Nežād, Mortazā. (2003/1382SH). *Ma'sūmīyat va tajrobe (darāmadī bar falsafe-ye adabiyāt-e kūdak)*. Tehrān: Markaz.