

تحلیل پیکرگردانی اژدها در ماجراهای گرشاسپ براساس نقد کهن‌الگویی

هوشنگ محمدی افشار*

استادیار، دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی، بخش ادبیات فارسی، دانش‌گاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۲

چکیده

نقد کهن‌الگویی از جمله روی‌کردهای میان‌رشته‌ای در نقد ادبی معاصر است. کارل گوستاو یونگ میراث ادبی و تجربه‌های مشترک فرهنگ‌های متفاوت را در ناخودآگاه جمعی می‌پندارد و دلیل شباهت‌های فرهنگی میان ملل مختلف را اشتراک در کهن‌الگوهای مشترک می‌داند. هدف این‌گونه نقد، تحلیل و ارزیابی آثار ادبی و روایات کهن، در صورت داشتن ظرفیت اسطوره‌ای و کهن‌الگویی است. از جمله اهداف اصلی پیکرگردانی، ارائهٔ نمادها و نشانه‌هایی است که قصد بازنمایی حالات روانی انسان را دارد و در پی بیان رازهای مبهم هستی در اسطوره‌ها به‌وسیلهٔ کهن‌الگوهاست. این پژوهش قصد دارد انواع پیکرگردانی هیولاهایی را که در اصل اژدها هستند، در ماجراهای گرشاسپ مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد. در این جستار از میان ضدقهرمانانی که گرشاسپ اوستا به‌عنوان کهن‌الگوی قهرمان با آن‌ها مبارزه کرده‌است، تنها پتیاره‌های اژدهاگونه‌ای که به هیأت پری و هیولاهای سهم‌گین پیکرگردانی شده‌اند، از دیدگاه نقد یونگی، به شیوهٔ کتاب‌خانه‌ای و با روی‌کرد تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار گرفته‌اند و این نتیجه به‌دست آمده‌است که این بوده‌های اهریمنی به‌رغم تفاوت در پیکره‌های ظاهری، در اصل پیکرگردانی اژدهای درون و سایه و آنیمای منفی قهرمان هستند.

کلید واژگان: گرشاسپ، اژدها، پیکرگردانی، ضدقهرمان، نقد کهن‌الگویی.

مقدمه

کهن‌الگو، الگوی اولیه‌ای است که نماینده نوعی‌ترین و اساسی‌ترین خصوصیات مشترک انسان‌ها و نیاکان‌گرا و جهانی و محصول ناخودآگاهی جمعی است (کادن، ۱۳۸۰: ۴۰) و از آن با عنوان‌های صور نوعی، صور اساطیری، نمونه ازل، تصویر مثالی، انواع باستانی و پندارهای آغازین نام برده می‌شود و از مفاهیم کلیدی در روان‌شناسی به‌شمار می‌رود.

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) کهن‌الگو را صور بقای روانی و انواع مکرر تجربه در زندگی نیاکان اولیه و مرده‌ریگ ناخودآگاه جمعی^۱ و قومی بشر می‌داند که در اساطیر و رؤیا و آثار ادبی جلوه می‌یابد (فرای، ۱۳۷۷: ۱۰). به نظر یونگ، آرکی‌تایپ‌ها سازمان‌های پیش‌تعلقی هستند و فی‌نفسه هم‌چون نیرویی بالقوه در دریای ازل ناخودآگاه نهفته‌اند (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۰۹). در نتیجه، مطالعه این تصاویر و مفاهیم برای بررسی ناخودآگاه روان انسان الزامی است. کهن‌الگو حقیقتی پنهان است که نمادها^۲ بدان‌ها امکان جلوه و بروز می‌دهند و «به محض این‌که کهن‌الگو با هوش‌یاری ارتباط یافت و از قدرت سازندگی و صورت‌بخشی آن بهره‌مند گشت، جسم و جامه‌ای می‌یابد و قابل تظاهر و تجلی می‌شود و به صورت نمادی مناسب ظهور می‌کند» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۵۱).

این نمادها معانی یک‌سان یا بسیار مشابهی را برای بخش عمده‌ای از بشریت دربردارد و بارها در فرهنگ‌هایی که از نظر مکانی و زمانی از یک‌دیگر بسیار دور بوده‌اند بروز می‌کنند؛ به طوری که احتمال هرگونه تأثیر تاریخی و ارتباط تصادفی در بین آنان غریب می‌نماید. کهن‌الگوها با اساطیر در ارتباط هستند و برای فهم ماهیت آن‌ها کندوکاو در زمینه روان‌شناسی ذهنیت ابتدایی لازم به نظر می‌رسد.

یونگ بر این عقیده است که کهن‌الگوها ناشی از استعدادهای روح بشر هستند و زمینه و استعداد ساختن اسطوره‌ها در همه اقوام یک‌سان است و این صورتهای آغازین اصلی‌ترین و کهن‌ترین اشکال تجسمات بشر است که نقش الگوهای عاطفی، رفتاری و فکری دارند (ر.ک. یونگ، ۱۳۸۵: ۸۷).

¹. Archetype

². Carl Gustave Jung

³. The collective unconscious

⁴. Symbol

کهن‌الگوها دارای ویژگی‌هایی کلی هستند؛ از جمله مهم‌ترین این خصوصیات می‌توان به جهان‌شمول بودن، فرازمانی و فرامکانی، نمادین و قابل تکرار و تقلید بودن آن‌ها اشاره کرد. یونگ تقریباً در همه آثار خود روی جنبه «تکراری» بودن آن‌ها بیش‌تر تأکید کرده‌است.

پژوهش حاضر درصدد است علل و انگیزه‌های پیکرگردانی اژدها را در ماجراهای گرشاسپ/اوستا، برمبنای نقد کهن‌الگویی یونگ بررسی نماید و این مسأله را اثبات کند که سه ضدقهرمان^۱ دیگر از جمله: گندرو^۲، پری خنائیتی^۳ و پشنه^۴ در حوادثی که گرشاسپ به عنوان کهن‌الگوی قهرمان با آنان مواجه می‌شود، در حقیقت تکرار همان اژدهای نخست با پیکرگردانی‌های متفاوت هستند.

از جمله نخستین آثار مستقل در زمینه پیکرگردانی در زبان فارسی، کتاب *پیکرگردانی در اساطیر* (۱۳۸۲)، نوشته منصور رستگار فسایی است که نویسنده انواع و انگیزه‌ها و اهداف و مبانی نظری پیکرگردانی را در اسطوره‌های ملل جهان تبیین کرده است.

آیدنلو (۱۳۸۲)، در مقاله‌ای با عنوان «سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه» با تکیه بر *شاهنامه* و دیگر متون حماسی و نیز اسطوره‌های اژدهاکشی ملت‌های مختلف احتمال داده‌است، با توجه به معنی نام افراسیاب (= هراس‌انگیز)، او می‌تواند دیو-اژدهایی مهیب و نماد خشک‌سالی باشد. کریمی قره‌بابا (۱۳۹۹)، در «پیکرگردانی دختر جادو به اژدها در *اسکندرنامه نظامی*» به این نتیجه رسیده‌است که در داستان مذکور مشخصات سه ژانر عامیانه، پری‌وار و اسطوره‌ای ملاحظه می‌شود و از دیدگاه اساطیری و داستانی، پیکرگردانی «آذرهمایون» (قهرمان داستان و دختری از نسل سام) را مرتبط با اسطوره آب و آتش، و از دیدگاه تاریخی، روایتی از شکل‌گیری جنبش ضدآشغال‌گری با محوریت آتش‌گاه به فرماندهی زنی شجاع دانسته‌است.

درباره اژدها آثار متنوعی به رشته تحریر درآمده‌است؛ از جمله: کتاب *اژدها در اساطیر ایران* (۱۳۷۹)، نوشته رستگار فسایی که نویسنده باورهای اساطیری و اعتقادات و

^۱. Antagonist

^۲. Gandarewa

^۳. Xnaθaēhti

^۴. Paθana

اندیشه‌های ملل گوناگون را دربارهٔ این موجود، به‌طور کامل بیان کرده‌است. بیننده و تجلی اردکانی (۱۳۹۸)، در «راست‌نمایی در داستان‌های اژدها در شاهنامه و گرشاسب‌نامه»، تمامی اژدهایان متون اساطیری و حماسی را نمادهایی از کوه‌های آتش‌فشانی تعبیر، و بیان کرده‌اند تنها اسدی توسی در توصیف هیأت و شکل ظاهری اژدها بیشتر از فردوسی و دیگران، اصرار بر تجسم بخشیدن به این موجود خیالی و ترکیبی دارد تا تصویری حقیقت‌نما در ذهن مخاطب ایجاد کند. اشرف‌زاده و شاه‌بدیع‌زاده (۱۳۹۵)، در مقاله «اسطورهٔ اژدهاکشی در اوستا و متون حماسی» کوشیده‌اند به این سؤال پاسخ دهند که آیا روایت رویارویی گرشاسپ با اژدها، سرچشمهٔ داستان اژدهاکشی در اسطوره‌ها و حماسه‌های ایران می‌باشد یا خیر؟ و باتوجه به اوستا و روایات پهلوی و دیگر متون متأخر و نیز روایات حماسی و برخی کتاب‌های تاریخی، به این نتیجه رسیده‌اند که این افسانه الگویی است که از روی آن افسانه‌های مشابهی برای سایر پهلوانان و شاهان ایران ساخته‌اند.

دربارهٔ شخصیت گرشاسپ هم پژوهش‌های ارج‌مند و دامنه‌داری انجام گرفته‌است؛ از جمله: «بازشناسی بقایای افسانهٔ گرشاسپ در منظومه‌های حماسی ایران» (۱۳۸۵)، نوشتهٔ بهمن سرکاراتی. نویسنده به این نتیجه دست یافته‌است که راز ماندگاری بقایای افسانهٔ گرشاسپ/سام در **متون پهلوی، شاهنامه، گرشاسب‌نامه، سام‌نامه** و غیره، دوام و پایداری یک سنت حماسی کهن را در طول مدتی بیش از سه‌هزار سال نشان می‌دهد که ممکن است با گذشت زمان تغییر یابد، جابه‌جا شود، دگرگونی پذیرد یا از هم فروپاشد، اما هرگز نابود نمی‌شود. هم او (۱۳۸۵)، در مقالات «گرز نیای رستم» و «پهلوان اژدرکش در اساطیر و حماسهٔ ایران» دربارهٔ خویش‌کاری‌های گرشاسپ به عنوان سرمشق دیگر پهلوانان اژدراوژن تحقیق مفصّلی انجام داده‌است.

دربارهٔ **گرشاسب‌نامه** اسدی توسی هم پژوهش‌هایی انجام گرفته‌است که از این میان دو پژوهش نزدیک به موضوع مورد نظر معرفی می‌شود: نخست، **نقد کهن‌الگویی گرشاسب‌نامه** (۱۳۹۲)، عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد ساناز رجبیان است که نویسنده، این تحقیق را در سه فصل تنظیم کرده و در فصل سوم پاره‌ای شخصیت‌ها و موقعیت‌های کهن‌الگویی را معرفی و بر شخصیت‌ها و موقعیت‌های گرشاسب‌نامهٔ اسدی توسی تطبیق داده‌است؛ دیگر، رقیه مقدم و هم‌کاران (۱۳۹۸)، نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقد اسطوره‌ای گرشاسب‌نامه براساس دیدگاه پیرسون» نشان داده‌اند، کهن‌الگوی گرشاسپ براساس

اسطوره «قهرمان- منجی» در طول سفرهایش شکل گرفته است و اثبات کرده اند، گرشاسپ اسدی توسی کهن‌الگوی جنگ و پیروزی و نماد مردانگی ایرانیان است. اما تاکنون پژوهشی مستقل درباره پیکرگردانی اژدها به عنوان ضدقهرمان در ماجراهای «گرشاسپ/وستا» بر مبنای نقد کهن‌الگویی انجام نگرفته است.

رابطه نقد کهن‌الگویی با ادبیات و روایات داستانی زمانی معنی و ضرورت پیدا می‌کند که آثار ادبی دارای ظرفیت تفسیر اسطوره‌ای باشند. از آن‌جا که شخصیت گرشاسپ به‌عنوان پهلوان اژدراوژن که جنبه رستاخیزی دارد و روایات مربوط به وی در اساطیر و حماسه ملی به‌عنوان پیش‌نمونه^۱ پهلوانانی چون فریدون، سام، رستم و کی‌خسرو ذکر شده است، دارای اهمیت است و در نتیجه می‌توان بسیاری از اعمال گرشاسپ را تکرار نمونه اول که «اژدهاکشی» است تعبیر کرد و اعمال دیگر پهلوانان را تقلیدی از این نمونه اولیه دانست. همچنین مبارزه گرشاسپ به‌عنوان کهن‌الگوی قهرمان را بر مبنای مدل یونگ، مبارزه من قهرمان، خود یا جان آگاه با سایه و طرد آن و انیمای منفی تلقی کرد.

پرسش‌های پژوهش: پژوهش حاضر در صدد است به دو پرسش ذیل پاسخ دهد:

(۱) آیا ضدقهرمانانی که گرشاسپ با آنان نبرد می‌کند یا می‌آمیزد، هرکدام ماهیت جداگانه‌ای دارند، یا یک گروه از آن‌ها تکرار همان اژدهای نخست با پیکرگردانی‌های متفاوت هستند؟

(۲) آیا نبرد کهن‌الگوی قهرمان با این اژدهایان بر مبنای نقد یونگی قابل بررسی و تحلیل است؟

شیوه پژوهش: شیوه پژوهش در این مقاله بر پایه مطالعات کتاب‌خانه‌ای و سندکاوی و بر مبنای فن تحلیل و توصیف محتوای متنی است.

نقد کهن‌الگویی: این رویکرد از نقد ادبی، از تحلیل آثار یونگ در مکتب روان‌کاوی و روان‌شناسی تحلیلی^۳ که وی بنیان‌گذار آن است، برخاسته است.

از آن‌جا که این مکتب انتقادی غالباً بر انگاره‌های تکرار شونده در زندگی انسان به گونه‌ای که در ادبیات متجلی می‌گردد، تأکید فراوان دارد و اساطیر جزئی از آن را فرا می‌گیرد، این چشم‌انداز ادبی را نقد کهن‌الگویی می‌نامند (کی‌گوردن، ۱۳۷۰: ۳۱). هدف

1. proto type

2. Archetypal Criticism

3. Analytic Psychology

اصلی این نوع نقد آن است که آثار ادبی را در صورت داشتن ظرفیت اسطوره‌ای، محصول ناخودآگاه جمعی بدانند. از آنجا که ادبیات پیوند ریشه‌ای با گذشته فرهنگی بشر دارد، در نتیجه تمدن، تشریفات مذهبی، عادات و اسطوره‌ها و کلیه اعتقادات و اعمالی که رفتارهای فرهنگی انسان را تشکیل می‌دهد مورد توجه این منتقدان است (اسنون، ۱۳۸۷: ۱۵۴). نقد کهن‌الگویی را می‌توان به‌عنوان یکی از رویکردهای نقد ادبی و منشعب یا زیرگروه نقد اسطوره‌ای به‌شمار آورد که مفاهیم نمادها در آن مطرح می‌گردد. این الگوها و صورت‌ها که در ضمیر انسان ذاتی و فطری شده‌اند در جامعه نمادهای مختلف فلکی، حیوانی و یا نباتی ظاهر می‌شوند (امامی، ۱۳۸۵: ۱۹۲) و می‌توانند مجموعه‌ای از تصویرهایی را به‌وجود آورند که همان روایات اسطوره‌ای است.

پیکرگردانی^۱: از جمله مضامین شایع در اساطیر، آیین‌ها و باورهای عامیانه، پیکرگردانی است. معنای آن تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانون‌مند مشخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماوراءالطبیعی است که در هرزمانی غیرعادی به نظر می‌رسد و فراتر از حوزه و توان معمولی انسان‌ها و حتا نوابغ و افراد استثنایی به‌شمار می‌آید (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۴۳).

پیکرگردانی انواع گوناگونی دارد؛ از جمله: پیکرگردانی ایزدان و دیوان به انسان‌ها، حیوانات، عناصر طبیعت، گیاهان و جمادات. هم‌چنین پیکرگردانی انسان به حیوان و عناصر طبیعت و پیکرگردانی به صورت هیولاها و موجودات ترکیبی؛ نیمی انسان و نیمی حیوان و غیر آن. این پدیده اساطیری، هم بر تناقض‌های هستی انسان و جهان‌ش و هم بر ضعف‌های آفرینش دست می‌گذارد و در همان حال که بر قدرت و کمال ذهن و شخصیت خلاق انسانی تأکید می‌ورزد، هر پیکرگردانی کالبدی تازه و پیامی خاص به خود دارد و نوعی نقص یا کمال را مطرح می‌کند (همان، ۱۳۸۳: ۴۵). از جمله علل و انگیزه‌های پیکرگردانی در اساطیر می‌توان به آرمان‌خواهی و تجلی و تحقق آرزوهای ناخودآگاه اشاره کرد؛ مانند عمر دراز گرشاسپ، زال، رستم، رویین‌تنی و نیروی خارق‌العاده پهلوانان.

ویژگی‌های مهم پیکرگردانی در روایات اسطوره‌ای و افسانه‌ای از این قرار است: در این‌گونه روایات با نیروها و روی‌دادهای طبیعی هم‌چون موجودات زنده برخورد می‌شود. از

^۱ Metamorphosis

جان‌دارپنداری^۱ و شخصیت‌بخشی^۲ استفاده و به جانوران و اشیا و گیاهان خصوصیات انسانی داده می‌شود و مانند داستان‌های رئالیسم جادویی، خیال و واقعیت در هم تنیده می‌گردد و به همین سبب گاهی موجودات ترکیبی دیده می‌شود که اگر تجزیه گردند، به هیچ‌کدام از اجزای خود شباهت ندارند؛ مانند: مار شاخ‌دار، درختان سخن‌گو، دژهای جادویی، مردمان سگ‌سار و پیل‌گوش و وجود حیوانات شگفت‌انگیز هم‌چون سیمرغ و اژدها. این موجودات هنگام تغییر شکل ظاهری یا تغییر درونی، موازنه طبیعی را بر هم می‌زنند و کارهای شگفت و خارق‌العاده انجام می‌دهند. گاه شگفت‌انگیزی در نفی واقعیت‌های جاری و ظاهری است و هدف اصلی آن ارائه نمادها و نشانه‌هایی است که قصد بازنمایی حالات روانی و مبهم انسان (یا قهرمان ماجرا) را دارند و شاید بدین شیوه می‌خواهند رازهای مبهم هستی را به وسیله کهن‌الگوها بیان کنند.

کهن‌الگوی قهرمان: قهرمان^۳ نماد وحدت نیروهای آسمانی و زمینی است. او به‌طور طبیعی از جاودانگی الهی برخوردار نیست، اما تا زمان مرگ از قدرتی فوق بشری نصیب دارد (شوالیه و گربان، ۱۳۹۹: ۱۵۴۷). کهن‌الگوی قهرمان، در میان همه نمونه‌های ازلی یکی از اصلی‌ترین آن‌هاست و دیگر کهن‌الگوهای شخصیتی چون پیر و راهنمای خردمند، ضدقهرمان، سایه و ... درارتباط با آن نمود پیدا می‌کنند. به باور یونگ اسطوره قهرمان رایج‌ترین و شناخته‌ترین اسطوره‌هاست. این اسطوره جهانی به نیمه‌خدایی بسیار نیرومند که بر بدی‌هایی در قالب اژدها، دیو و ابلیس پیروز می‌شود و مدام خود را از تباهی می‌رهاند اشاره دارد (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

قهرمان در حقیقت محافظ آرمان‌های جامعه‌ای است که در آن رشد و نمو یافته است و زندگی خود را نثار چیزی بیش از خود می‌کند و همواره در نقش فدایی و نجات‌بخش ظهور و سفری طولانی را آغاز می‌کند تا بتواند طی این سفر وظایف خطیری را که برعهده اوست به انجام برساند (کمپبل، ۱۳۹۴: ۱۸). این کهن‌الگو (قهرمان) همان بخش خودآگاه روان است و زمانی بروز می‌کند که من خویشتن نیاز به تقویت بیش‌تر دارد؛ یعنی هنگامی که خود به تنهایی کاری نمی‌تواند انجام دهد، به ناخودآگاه نیاز پیدا می‌کند (ر.ک. یونگ، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

¹ Animism

² Personification

³ Hero

گرشاسپ، اصلی‌ترین کهن‌الگوی قهرمانی داستان‌های مربوط به خویش و پیش‌نمونه پهلوانان اژدراوژنی چون فریدون، سام، رستم، کی‌خسرو و ... است و بر اساس خویش‌کاری اساطیری - حماسی خود، خان‌ها و مراحل گوناگون آزمون سخت را پشت سر می‌گذارد تا به کمال برسد.

در این ماجراها، وی به‌عنوان قهرمان حماسه دارای نیروهای فوق‌انسانی است. از میان خانواده‌ای ارج‌مند برخاسته، راهی سفر می‌شود و پس از جلب نظر و رضایت پدر، سفر قهرمانی خود را آغاز می‌کند و مانند دیگر قهرمانان اساطیری و حماسه‌های جهان به نبرد با اژدها می‌رود و از یاری‌گرانی چون نیروهای ایزدی، راه‌نمای دانا و خردمند و جانوران اهورایی بهره می‌گیرد و برای نبرد با اژدها مهیا می‌شود. قهرمان در نخستین رویارویی با اژدها از سلاح اژدرکش که عموماً گرز است، استفاده و با سلاح مخصوص اژدها را نابود می‌کند و «به نخستین پیروزی که در حقیقت پیروزی بر خودش است، دست می‌یابد» (شوالیه و گربران، ۱۳۹۹: ۱۵۵۰)؛ سپس به سفر خود ادامه می‌دهد و در مراحل دیگر با دیوان و راه‌زنان و موجودات اهریمنی به نبرد می‌پردازد و بر آن‌ها پیروز می‌شود و فرایند فردیت را طی می‌کند تا به درک شخصیت خود که عالی‌ترین مقام انسانی است نایل شود.

گرشاسپ: در اوستا «کرساسپه»^۱ به معنی دارنده اسبان لاغر و در پهلوی «کرساشپ»^۲، «گرشاسپ»^۳ و «گرشاسپ»^۴ و در سانسکریت «کرساسو»^۵، گویند (پورداد، ۱۳۷۷: ۱۹۵). وی پسر «ثریته»^۶ و در اوستا لقبش «نئیرمنه»^۷، به معنی «نریمان» و نیرومند و دلیر و نسب خانوادگی او «سامه»^۸ است (همان: ۱۹۹). صفت و نام خانوادگی این قهرمان در گذار از اسطوره به حماسه به سه شخص جداگانه تجزیه شده است و در روایات متأخر گویند: «سام» فرزند «نریمان» فرزند «گرشاسپ». ویژگی‌هایش نیز جداگانه میان سه نام تقسیم و منتقل گردیده است. کرساسپه از جمله شخصیت‌های هندوایرانی، نیرومندترین و پرآوازه‌ترین یل / اوستا و به منزله رستم در شاهنامه است. او قوی‌ترین و

1. Kerasaspa

2. Keresášp

3. KarŠásp

4. GarŠásp

5. Krasásva

6. Ōrita

7. Naire-mana

8. Sáma

سهمناک‌ترین هیولاها، اژدهایان، دیوان و دیویسنان را از پای درآورد. از صفات وی «گَدَوَر» یا دارندهٔ گرز است، به‌ویژه که اغلب فتوحاتش با گرز صورت گرفته است. گرشاسپ نخستین و آخرین (در رستاخیز) پهلوان اژدرکش اساطیر ایران است و در اهمیت اژدهاکشی وی همین نکته بس که از *اوستا* تا متون متأخر پهلوی همه بدین کار سترگ او اشاره و اقرار دارند.

پس از آن که بهرهٔ سوم از فرّ کیانی گریخته از جمشید را به‌چنگ آورد (دین‌کرد هفتم، بند ۳۲: بهرهٔ ارتشتاری)، توانست هیولای شگفت‌انگیزی چون اژدهای شاخ‌دار^۱ را از پای درآورد؛ پس از آن گندرو زره‌پاشنه و سناویزک دیو^۲ سنگ‌دست را کشت (زامیاد یشت، بند ۳۹-۴۴).

قدیم‌ترین اخبار پراکنده دربارهٔ کردارهایش، هم در نامهٔ *اوستا* آمده و هم در منظومه‌های حماسی هند باستان. این بدین معنی است که پیشینهٔ پردازش دست‌کم بخشی از اسطوره گرشاسپ به دورانی می‌رسد که نیاکان مشترک ایرانیان و هندوان با هم می‌زیستند (سرکراتی، ۱۳۸۵: ۲۵۱). این شخصیت از چنان اهمیتی برخوردار است که یکی از نسک‌های *اوستا* (سوتکرنسک) که امروزه موجود نیست و برگزیده‌ای از آن در متن پهلوی دینکرت باقی مانده است، بدو منسوب است. در آیین مزدیسنا گرشاسپ را یکی از جاویدان‌ها و یاران موعود زرتشتی می‌دانند که در نو نمودن جهان و آراستن رستاخیز با «سوشیانس» همراهی خواهد کرد و در زمانی که «ضحاک» دگرباره زنجیر گسسته و بنای ویرانی می‌گذارد، از خواب غیرطبیعی (بوشاسب) برمی‌خیزد و ضحاک را نابود می‌کند (ر.ک. فروردین‌یشت، فقره ۶۱).

گرشاسپ، قهرمان اصلی کتاب *گرشاسپ‌نامه* اسدی توسی است که شاعر به تبعیت از شیوهٔ فردوسی خواسته است داستانی را که حکیم فردوسی از آن یاد نیاورده است، زنده و شکوفا کند و با این کار هم داستان گرشاسپ را جاودانه ساخته، هم به تعریض وی را بر رستم برتری داده است. (ر.ک. اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۵). حوادثی که در *گرشاسپ‌نامه* آمده است، بیان‌گر این نکته است که روایت اسدی، همان ماجراهای ابوالمؤید بلخی در *شاهنامه* بزرگ است که شاعر با شاخ‌وبرگ‌ها و حواشی، از خود یا دیگر آثار بدان افزوده است (ر.ک. تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۲-۶).

^۱ . Aži-sruvara

^۲ . Snávēzak

ماجراهای *گرشاسب‌نامه* شباهت چندانی با اخبار و روایات اوستایی و پهلوی دربارهٔ این پهلوان ندارند. گرشاسب اسدی فاصلهٔ زیادی با یل اوستایی دارد که تجسمی از مردی و مردانگی است. هدف نبردهای او (در *گرشاسب‌نامه*) مبارزه برای کسب استقلال و دفاع از سرزمین نیست. مهم‌ترین انگیزه‌اش فرمان‌بری مطلق از پادشاه زمانه است (محمدی و دشتی، ۱۳۹۶: ۳۰۳). اما پاره‌ای از آن‌ها شباهت کلی با هم دارند که بررسی خواهند شد.

ماجراها و مبارزات گرشاسب با ضدقهرمان! مهم‌ترین ماجراهای زندگی گرشاسب که در اوستا و روایات پهلوی به آن‌ها تصریح شده است، عبارتند از: نبرد با اژدهای شاخ‌دار، گندرو زرین‌پاشنه، آمیختن با پری خنثیتی، نبرد و غلبه بر ایزد باد که به گفتهٔ اهریمن و دیوان به زورمندی خود فریفته شده بود، و زدن گرز و اهانت به آتش، پسر اهورامزدا، که در پختن خورش او اندکی درنگ کرده بود.

در زامیادیش و آبان‌یشت (فقره ۴۱)، دیگر فتوحات گرشاسب از این قرار ذکر شده است: کشتن نه پسر از خاندان «پشنیه»^۳ و زادگان خانوادهٔ «نیویکه»؛^۴ پسران خانواده داشتیانی؛^۵ و «هیتاسب زرین‌تاج»، «وَرشو»^۶ از خاندان «دانو»، «پیتئونه»^۷ «سناویدکه» سنگ‌دست و مرغ غول‌پیکر «کمک»^۸ (پورداوود، ۱۳۷۷: ۲۰۲؛ سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۶۴؛ بهار، ۱۳۷۶: ۲۳۴-۲۳۸). از این میان تنها اژدها و پتیارگانی اژدهاگونه که به هیأت پریان و هیولاهایی سهمناک پیکرگردانی شده‌اند، از دیدگاه نقد کهن‌الگویی بر پایهٔ مدل یونگ بررسی و تحلیل می‌شوند تا مشخص گردد این بوده‌های اهریمنی به‌رغم تفاوت در پیکرهای ظاهری، در اصل اژدها هستند.

اژدهای شاخ‌دار: به گزارش *اوستا* (یسنا، هات ۹-۱۱)، هوم در پاسخ زرتشت که می‌پرسد: کدامین کس سومین بار در میان مردمان استومند از تو نوشابه برگرفت؟ می‌گوید: اثرت تواناترین مرد خاندان سام که او را دو پسر زاده شدند؛ اورخشیه و

1. Antagonist

2. Váyo

3. Paθanaya

4. Nivīka

5. DáŠtayány

6. VarəŠva

7. Piθona

8. Kamag

گرشاسپ. دومین جوانی زبردست و گیسوور و گرزبردار که اژدهای شاخ‌دار را که اسب اوبارنده و مردم اوبار بود بکشت (وستا، ۱۳۷۰، یسنا، ۱۱: ۱۳۸؛ فصل ۴۱، زامیادبشت: ۴۹۱). در باب بیستم از صد در بندهش (ر.ک. پورداوود ۱۳۷۷: ۲۰۱)، ویژگی‌های اژدها و خلاصه‌ای از نبرد گرشاسپ با این هیولا آمده است که تقریباً با اژدهایان گرشاسب‌نامه^۱ اسدی مطابقت دارد و احتمالاً یکی از منابع غیرمستقیم این منظومه به‌شمار می‌آید (ر.ک. اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۷۲، ۷۵، ۱۶۲).

تحلیل کهن‌الگوی اژدها: اژدها نماد شرّ و گرایش‌های شیطانی است و در واقع نگهبان گنج‌های پنهان به‌شمار می‌آید. برای دست‌یافتن به گنج‌ها می‌باید بر او پیروز شد (شوالیه و گربران، ۱۳۹۹: ۸۶). بسیاری از اقوام اژدها را مظهر خدای توفان، هوای بد، سیل و زلزله و دیگر بلاهای آسمانی می‌دانستند (Smith, 2003: 103). در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، نبرد میان «من» و «سایه»^۲ در حوزه ادبیات به شکل نبرد میان قهرمان و اژدها جلوه می‌کند. سایه معمولاً برآیند ناخودآگاه جمعی است که علاوه بر اژدها گاهی به‌صورت شیطان یا چهره مکار یا ساحر و چیزی مانند آن تظاهر می‌کند (فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۳). به باور یونگ ما به دنبال یافتن قهرمانی در درون خود هستیم تا به جنگ اژدهای درونمان (سایه) برویم. این نبرد در کش‌مکش انسان برای دست‌یافتن به خودآگاهی، به‌صورت نبرد میان قهرمان کهن‌الگویی با قدرت‌های شرور آسمانی که به هیأت اژدها و دیگر اهریمنان نمود پیدا می‌کنند بیان شده است. قهرمان هنگام ستیزه باید تشخیص دهد که سایه وجود دارد. او برای غلبه بر اژدها باید با قوای مخرب درون خود از در سازش درآید (لک و تمیم‌داری، ۱۳۹۵: ۱۸۰).

شکل و هیأت اژدهایانی که گرشاسپ با آن‌ها نبرد کرده است، هم در نامه/وستا، هم در روایات پهلوی و هم در گرشاسب‌نامه^۱ اسدی طوسی به گونه و پیکری وحشت‌انگیز است تا بتوانند ژرفای پلیدی و ناهنجاری را منعکس سازند و وحشت انسان را نشان دهند. در همه روایات یادشده، اژدهای مورد نظر، «شاخ‌دار» است.

یکی زو کشان گیسوان گردِ خویش به سر بر سرور رُسته چون گاو میش
(اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۱۶۵)

¹. Ego

². Shadow

معمولاً این اژدها در قلعه یا غاری و نزدیک کوهی زندگی می‌کند و نگهبانی گنج‌ها را بر عهده دارد. در نگاه کهن‌الگویی، غار بیان‌گر امنیت و تسخیرناپذیری ناخودآگاه و نیز نماد کشف من‌درونی و نخستین است که در عمق ناخودآگاه سرکوب شده است (شوالیه و گربران، ۱۳۹۹: ۱۴۳۹). پهلوان با رفتن درون غار، به تعبیر یونگ در شکم نهنگ بلعیده می‌شود و با پیروز شدن بر اژدهای نفس از غار یا شکم نهنگ سرافرازانه بیرون می‌آید و به تولدی تازه دست می‌یابد.

گندرو: نخستین حضور این پتیاره اهریمنی مرداوبار در *یشت‌هاست*. در آبان‌یشت (فقره ۳۷ و ۳۸؛ زامیادیش، بند ۴۰ و ۴۱) آمده است: *گرشاسپ نریمان (دلیر) در کنار دریاچه پیشینگه فدیة نیاز اردوی‌سور آناهید کرد و از او خواست که وی را به شکست دادن گندرو زرین‌پاشنه که بر آن بود جهان‌اشه را نابودکند، در ساحل دریای فراخکرت یا وروکش موفق سازد (پورداود، ۱۳۷۷: ۲۰۰؛ خطیبی، ۱۳۹۳: ۴۷۸)*. این دیو پیش از آن که وارد اساطیر و حماسه ملی ایران شود، یکی از خدایان کهن آریایی بوده است که در متون هندی (وداها) در جای‌گاه خود با عنوان خدای خورشید و موجودی مقدس و مینوی باقی مانده است؛ اما در متون ایرانی همانند دیگر خدایان هندی به دیوی پتیاره دگرگون شده است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۶۸). *گندرو* در کتاب‌های متأخر از جمله *دینکرت* (۳۲: ۷۰۱) و *مینوی خرد* (۱۳۷۹: ۴۶) و *روایت پهلوی* (۱۳۶۹: بخش ۱۸، بند ۸) دیوی دریایی است و با آب مناسبت دارد. این دیو در *اوستا* تقریباً همان ویژگی‌هایی را داراست که در *شاهنامه* به آن تصریح شده و رستم کشته شدنش را به سام نسبت داده است.

که دریای چین تا میانش بُدی ز تابیدن خور زیانش بُدی
(فردوسی، ۱۳۹۶: ۱۶۱/۳)

این دیو در حقیقت اژدهایی است با صفات «زرین‌پاشنه» (زره‌پاشنه: دریاپاشنه) و «آبزی» که *گرشاسپ* او را کشته است. این دیو در *گرشاسپ‌نامه* (اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۲۵۴) به بعد با نام «منهراس دیو» ظاهر می‌شود و بسیار شبیه «پولیفیموس»^۲ در «آدیسه» رفتار می‌کند و سرنوشت دوگانه‌ای دارد.

1. VourūkaŠa

2. Polyphēmus

گرشاسپ در مقام جهان‌پهلوان، او را زنده به کشتی بسته و به دریا می‌اندازد (اسدی توسی، ۱۳۸۶: ۲۵۸). یا این‌که او را زنده در میدان شهر با زنجیر به چهار دار می‌بندد و مردم او را می‌نگرند (همان: ۲۹۱). مقدر است این دیو-اژدها همچون اژی‌دهاک و اهریمن تا روز رستاخیز زنده بماند. همین دیو در *سام‌نامه* منسوب به خواجوی کرمانی، یک بار با عنوان «نهنگال»، ترکیبی از نهنگ و آل (ر.ک. سرکراتی، ۱۳۸۵: ۲۷۵) و بار دیگر در پیکر انسانی غول‌پیکر با نام «عوج‌بن عنق» آشکار می‌شود.

با توجه به عقیده یونگ که اسطوره‌ها را تجلی اندیشه‌های ناخود آگاه جمعی می‌داند (اسنون، ۱۳۸۸: ۱۱)، بزرگ‌ترین اعمال قهرمان هم اژدهاکشی است و این عمل بر مبنای مدل یونگ، هم در آغاز سفر قهرمان می‌تواند صورت پذیرد، هم در میانه و پایان راه. گرشاسپ در آغاز کار با انواع اژدهایان به‌ویژه اژدر شاخ‌دار (سروآور) مواجه می‌شود و آن را از بین می‌برد و در میانه نیز با دیگر هیولاهای سهم‌گین و پتیارگان اهریمنی روبه‌رو می‌گردد. به طبع گندرو و منهراس *گرشاسپ‌نامه* یکی از آن اژدهایانی است که قهرمان تقریباً در اواخر سفر و اوج آن و هنگام بازگشت به وطن با آن روبه‌رو می‌شود و نبرد می‌کند.

تمامی ویژگی‌های او را که گندرو و منهراس واجد آن‌ها هستند، اژدهاگونه است از قبیل: چنگال چون شیران و روی چون غولان، تن پرموی، دندان‌های چون گراز، رخ زرد، تن تیره و دم آتشین. پناه‌گاهش ژرف‌غاری است که قهرمان در همان‌جا یعنی قلمرو ناخودآگاهی و دنیای ناشناخته و محل دگرسانی و تولد دوباره و تسخیرناپذیر با او روبه‌رو می‌شود (ر.ک. شوالیه و گبران، ۱۳۹۹: ۱۴۴۰). البته پیکرگردانی حیوانی این دیو بیان‌گر آن است که در اساطیر هنوز به مرحله خودآگاهی نرسیده است و عوامل و کنش‌های مورد بحث در سطحی برای خودآگاهی انسان و در نتیجه، در سطحی شیطانی و مافوق انسانی و از طرفی دیگر در سطح حیوانی مادون انسان هستند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۲۵). همین گندرو در *شاهنامه* به خودآگاهی انسانی دست می‌یابد و تبدیل به وزیر ضحاک می‌گردد و بخشی از خویش‌کاری وی با نگه‌بانی هم‌سران جمشید مرتبط است (گرگیچ و قائمی، ۱۳۹۲: ۴۰).

در یک جمع‌بندی درباره گندرو و منهراس این نتیجه به‌دست می‌آید: از آن‌جا که این پتیاره اهریمنی قصد ویرانی همه جهان راستی را در سر می‌پروراند، اندیشه مینویی را در پیکره‌های سهم‌گین تجسم می‌بخشد و در اساطیر و حماسه ملی به صورت گیتیان با خویش‌کاری ویژه تغییر چهره می‌دهد و از آشکال و پیکره‌های زشت و خطرناک به

کامل‌ترین وجه بهره می‌برد تا زمینه خویشتن‌کاری دیوی و اژدهاگونه خود را با توجه به شرایط متفاوت فراهم کند و مأموریت خود را به انجام برساند.

پری خنائیتی: یکی دیگر از دیو-اژدهایانی که در دنیای اساطیر و حماسه ملی پیکر انسانی می‌پذیرد، یک پری است به نام «خنائیتی» که با گرشاسپ نریمان درآمیخته است. در *وندیداد* (فرگرد ۱، فقره ۹) آمده است «هفتمین کشوری که من، اهورا مزدا، بیافریدم، واکرته‌امی‌باشد. اهریمن بدکنش در آن‌جا «خنه‌ثیتی» پری را که به گرشاسپ پیوست، بیافرید» (پورداو، ۱۳۷۷: ۲۰۲؛ *وندیداد*، ۱۳۸۵: ۱/۱۷۷).

در اساطیر هندواروپایی، پریان یلان فراوانی را به عنوان محبوب بر می‌گزیدند که گاه جنبه اغواگری و فریبندگی پیدا می‌کرد و به گزند و مرگ پهلوان می‌انجامید (سرکراتی، ۱۳۸۶: ۱۲۹). این پری جادوگر از گروه جهیکان است و قادر است هر لحظه اراده کند، پیکر خود را تغییر دهد و به دهشن اهورامزدا آسیب برساند. هرودوت در تاریخ خود از پری اژدهاپیکر نام آورده است که با هرقل (گرشاسب ایرانی) هم‌خوابگی کرده است (همان: ۱۳۰).

کهن‌الگوی پری‌زدگی یا ربودن یلان توسط پریان، نمونه‌های فراوانی در اساطیر و حماسه‌های جهان دارد. از نمونه‌های برجسته آن فریب یاران اودیسیوس و به شکل خوک درآوردن آن‌ها توسط «سیرسه»^۱ در سرود دهم/دیسه است (ر.ک. هومر، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۷). نمونه‌های مثبت و منفی آن در *شاهنامه* و دیگر آثار حماسی و داستانی برای پهلوانان اتفاق افتاده است که از موضوع پژوهش بیرون است. اما با توجه به پراکندگی شخصیت گرشاسپ و تبدیل آن به «سام»، در «*سام‌نامه*» منسوب به خواجوی کرمانی، پری‌ای به نام «عالم‌افروز» او را دنبال می‌کند و این همان است که در آغاز داستان در شکارگاه به شکل «گوری» در آمده است و پهلوان را به باغ و کاخ جادویی‌اش می‌برد و در آن‌جا در هیأت اصلی‌اش نمایان می‌شود.

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

در بخشی دیگر از داستان، سام را می‌رباید و به مرغزاری فرود می‌آورد.

1. Vae kərətā

2. Cīrce

زافسون گری سام را در ربود به روی هوا رفت مانند دود
بـر مرغـزاریش آورد بـاز از آن پس درآمد به سوز و گداز
(همان: ۹۴)

به لحاظ پیکرگردانی عالم‌افروز به گور و پرواز در آسمان چون دود و باد در *سام‌نامه*، و نیز با توجه به این‌که پری خنائیتی در سرزمین «وای‌کرد دژک»، به معنی «ساخته و آفریده ایزد وای»، منتسب بودن این پری به «ایزد وای» که گرشاسپ بر او غالب شد، باورپذیرتر می‌شود.

نمونه دیگر این نوع نبرد قهرمان با «گور» و «باد»، نبرد رستم با «اکوان دیو» در *شاهنامه* است (نک: فردوسی، ۱۳۹۶: ۲/ ۶۳۲-۶۳۵). در اساطیر و آثار داستانی و حماسی، پیکرگردانی پریان به اژدها و برعکس سابقه دارد؛ رستگار فسایی چندین مورد را از *داراب‌نامه طرسوسی* و *اسکندرنامه حکیم نظامی* و دیگر آثار نقل کرده‌است که در آن‌جا اژدها تبدیل به پری زیبارویی شده است (ر.ک. رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۱۵۰-۱۵۵). برعکس آن، در *اسکندرنامه نظامی*، دختری به نام «آذرهمایون» به شکل اژدها پیکرگردانی کرده و خواسته است تا با درآمدن به هیأت اژدها، از قدرت ویران‌گری و تباهی اژدها بهره‌گیرد و نیروهای آن را در راستای هدف خویش فعال سازد (کریمی قره‌بابا، ۱۳۹۹: ۲۲۸). در داستان گرشاسپ، خنائیتی برعکس، از نیروهای اغواگری و جاذبه جنسی پری بهره‌گرفت و خود را به پری پیکرگردانی کرد و گرشاسپ با آن‌که اژدراوژن است، با این پری اژدهاپیکر درآمیخت و اغوا شد و به سبب عدم خویش‌کاری^۱ در این مورد همراه با اهانت به آتش، پسر اهورامزدا، گناه‌کار شناخته شد و از نظر مزدیسنان در هم‌ستگان است و بوشاسب بر او غالب شده است تا در رست‌خیز با تولدی دوباره به مأموریت خویش در کشتن اژی‌دهاک که بزرگ‌ترین پتیاره و نماینده اهریمن است، عمل کند.

از نظر کهن‌الگویی، پری را باید به عنوان آنیمای^۲ قهرمان تلقی کرد. آنیما و آنیموس مانند تمام کهن‌الگوها دارای دو سویه مثبت و منفی است که در بروز مثبت این انرژی، فرد می‌تواند با ایجاد رابطه صحیح با غیرهم‌جنس در مسیر رشد فردیت قرار گیرد و با بروز بعد منفی این کهن‌الگو، رشد شخص متوقف می‌گردد (مقدم و هم‌کاران، ۱۳۹۸: ۱۶۳).

¹. Function

². Anima

قهرمان گاه پیش و پس از رسیدن به خدایانو، با زن اغواگر که همان آنیمای منفی و اژدهای درون است مواجه می‌شود که بدان سبب از ادامه مسیر بازمی‌ماند یا سرگردان می‌شود و به هدف نمی‌رسد. کمپیل این مرحله را نمادی از تناقضی می‌داند که آدمی در سراسر زندگی خود با آن دست و پنجه نرم می‌کند و هنگام درک خود آگاهی از آن فاصله می‌گیرد (کمپیل، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

از نمونه‌های برجسته آن می‌توان به مواجهه رستم و اسفندیار و نیز آدیسه با زن جادو (سیرسه) اشاره کرد. نویسندگان برای یک‌سان دانستن پری و زن جادو به این دلایل و نشانه‌ها استناد کرده‌اند: ارتباط پری و زن جادو با آب؛ کام‌گاری و خواهش‌های جسمی؛ شادخواری و رامش؛ تغییر سیما؛ قدرت پرواز و زندگی در قصرهای جادویی (کریمی قره بابا، ۱۳۹۹: ۲۳۱). این دیو-اژدها در قالب پری، دارای تمامی ویژگی‌های نام‌برده است.

در مجموع در باره پری خنائیتی می‌توان به این نتیجه رسید که این پری از دید اوستا بر اثر تغییر و تحول ارزش‌های اخلاقی، به ویژه دین‌آوری زرتشت، به علت سرشت شهوانی و وابستگی نزدیک به کام- جشن‌ها، از انجمن ایزدان رانده شده و دگرگونی جوهری پیدا کرده و در دین مزدیسنا به صورت بوده‌ای اهریمنی (جهی، دختر اهریمن) درآمد است (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۵) و می‌توان آن را به آنیمای منفی تعبیر کرد که بیانی دیگر از نفس سرکش و اژدهای درون انسان است. با توصیفاتی که از خویش‌کاری پری خنائیتی و جادوان مشابه وی هم‌چون عالم‌افروز شد، این پری «آنیمای منفی» و هم‌کار «سایه» و اژدهای درون است.

پشنه: «پشنه» اوستایی، براساس نظر محققانی چون مارکوارت، کریستن‌سن، تفضلی و سرکاراتی، بعدها به صورت «پشن»^۱ متحول می‌شود و دیویسنی است که در آبان‌یشت نیای توتمی گروهی از ترکان به‌شمار می‌رود و «گرگ کبود»^۲ با آن یک‌سان شمرده می‌شود (ر.ک. مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۱۰۶ تعلیقات)، سپس در دنیای حماسه به صورت «پشنگ»^۳ پدر افراسیاب متحول شده است (خطیبی، ۱۳۹۳: ۴۷۸). درباره دیو-اژدها بودن افراسیاب، فرزند پشنگ، گروهی از محققان بر این باورند که افراسیاب نماد «پوش»^۴ دیو

1. PaŠan

2. Kookbūri

3. PaŠang

4. apūŠ

خشک‌سالی است و محققانی نیز با اشاره به کشته شدن افراسیاب به دست کی‌خسرو، صورت دیگری از نبرد اساطیری ایزد «ایندره» (بهرام) با اژدهایی به نام «ورتره»^۱ و روایت حماسی بن‌مایهٔ آجهانی اژدرکشی را مطرح کرده‌اند (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۷).

از نظر کهن‌الگویی، همان‌گونه که می‌توان پذیرفت دیوان و اژدهایان دوزیست هستند و در مغاک و غار زندگی می‌کنند، پس می‌توان افراسیاب و پدرش را دیو و اژدها تصور کرد. در اساطیر هند و ایرانی از ویژگی‌های اژدهایان، کشتن نخستین انسان و نخستین گاو و پیوند ایشان با خشک‌سالی و آب‌هاست که از نمونه‌های برجستهٔ این‌گونه دیو- اژدهایان ضحاک، ورتره و افراسیاب است. در پایان هزاره‌های بدی، این دیو- اژدهایان توسط پهلوان اژدرکش گرفتار یا کشته می‌شوند و فرجام اژی‌دهاک و افراسیاب این‌گونه است.

هم‌چنین پهلوانی که درصدد گرفتاری و کشتن اژدهاست، یک جنبهٔ رستاخیزی دارد. همان‌گونه که فریدون پایان روزگار ضحاک را اعلام می‌کند و کی‌خسرو با یاری «هوم» بر افراسیاب فایق می‌شود، پس گرشاسپ هم که پیش نمونهٔ رستاخیزی پهلوانان اژدراوژن است، بر پشن، پدر و پیش نمونهٔ افراسیابِ هراس‌انگیز غالب می‌شود.

مطابق برداشت یونگی، اسطورهٔ اژدهاکشی تعبیری رمزی از جریان بغرنج تکوین شخصیت آدمی است که ضمن آن جان آگاه در طلب کمال و آزادی و فردیت برای رسیدن به غایت شناخت و معرفت خویش ناچار است که با اژدهای نفس به عنوان نمادی از محتوای روان ناآگاه بازدارنده و پرآز و اوبارنده است روبه‌رو شود و بستیزد (سرکراتی، ۱۳۸۵: ۲۴۸). پیکرگردانی پشنه به صورت پشنگ، پدر افراسیاب هم در نتیجهٔ تغییر شخصیت این دیو- اژدها به صورت نمود انسانی در جهان اسطوره و حماسه است.

۱. Vrtra

۲. Motif

نتیجه‌گیری

دشمنان گرشاسپ جلوه‌های گوناگونی از اهریمن و انگره‌مئینیوی اوستا هستند که هدفشان ویرانی جهان استومند است و اهریمن با توجه به انگیزه‌ها و آرزوهای مختلفی که داشت هر لحظه که اراده می‌کرد خود را به صورت مار، چلباسه، هیولاهای سهمناک، باد یا جهی (پری بدکاره) درمی‌آورد و به مقابله با روشنان می‌پرداخت و سپس در زیرزمین یا غار پنهان می‌شد. گرشاسپ *اوستا* و *روایات پهلوی* به‌عنوان کهن‌الگوی قهرمان و پیش‌نمونه پهلوانان اژدرکش اساطیر و حماسه ملّی، با ضدقهرمانان گوناگونی مواجه شد که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان سایه و انیمای منفی تلقی کرد که همواره با خود قهرمان در حال مبارزه هستند و در نبردهای مختلف با توجه به شرایط خاص و ضرورت و موقعیت هر صحنه، به پیکره‌های ویژه ماجرا درمی‌آیند و نماد یک نیاز یا آرزو و حالت روانی می‌گردند.

گاه به‌صورت اژدها تغییر چهره می‌یابند که همان اژدها هم از آن‌جا که زشت‌ترین و مخوف‌ترین بخش ناخودآگاه قهرمان است، با زشت‌ترین و مهیب‌ترین چهره خود که شاخ‌دار و دارای چنگ و دندان‌های دراز و قامتی ترس‌ناک است، جلوه می‌کند و گاه به شکل‌ها و پیکره‌های دیگر تغییر شکل می‌دهد. برخی از ضدقهرمانانی که گرشاسپ با آن‌ها مواجه شده است، درحقیقت اژدهایانی هستند که به صورت «گندرو»، «پری خنائیتی» و «پشنه» پیکرگردانی کرده‌اند. این پهلوان رستاخیزی با هیولاهای گوناگونی نبرد می‌کند که در این پژوهش اثبات کرده‌ایم چهار هیولا بر مبنای نقد کهن‌الگویی، در حقیقت اژدها هستند که با توجه به شرایط و موقعیت خاص مبارزه به اشکال دیگر پیکرگردانی کردند: نخست، اژدهای شاخ‌دار است که پیکرگردانی آن شاخ‌دار بودن و چنگ و دندان‌های مهیب چون شیر و گراز داشتن است و بیان‌گر زشت‌ترین و مهیب‌ترین بخش ناخودآگاه قهرمان یعنی سایه است.

دوم، گندرو از دیگر قدرت‌های شرور است که قصد ویرانی جهان راستی را داشت. این شخصیت در *گرشاسپ‌نامه* اسدی توسی و منابع پهلوی آن، به شکل «منهراس دیو» و در *سام‌نامه* خواجوی کرمانی به شکل «نهنگال» پیکرگردانی کرده است که هنوز در کالبد دیوی است، اما در *شاهنامه* فردوسی از او به نام «گندرو»، وزیر ضحاک یاد می‌شود که کالبد و پیکره انسانی به خود پذیرفته است و در همه این اشکال به دست قهرمان (*گرشاسپ، سام، فریدون*) گرفتار می‌شود و در منابع کهن این دیو را اژدهای آبری

دانسته‌اند که گرشاسپ او را کشته یا گرفتار کرده است. از نظر کهن‌الگویی هم این دیو واجد تمامی ویژگی‌های اژدهاگونه است.

سوم، پری خائثیتی که در منابع هندواروپایی از او به عنوان پری اژدهاپیکر یاد شده است و مرتبط با پیتون و گندرو و ایزدِ وای است. این پری نمونه‌ای از زنان جادو در اساطیر هندواروپایی است که در یکی از مراحل تکوین شخصیت قهرمان بر او ظاهر می‌شوند و با پیکرگردانی و گاه دل‌بری و آشکار ساختن سرشت شهوانی، قصد گمراه کردن پهلوان را دارند. گاه پهلوان در میانه راه اغوا می‌شود و گاه نهاد اژدهاگونه آن‌ها را می‌شناسند و به مبارزه با آن می‌پردازد.

چهارم، پثنه، دیویسنی است که در دنیای حماسه به صورت پشنگ، پدر افراسیاب متحوّل شده است. دیو-اژدها بودن پشنگ و فرزندش به دلایل متعدد از جمله کشتن نخستین انسان و نخستین گاو و پیوند ایشان با خشک‌سالی‌های ممتد ثابت شده است و فرجام آن‌ها نیز کشته شدن یا گرفتاری توسط پهلوان اژدراوژن است. در نتیجه گرشاسپ هم که پیش‌نمونه رستاخیزی این‌گونه پهلوانان است، بر پثنه که پیش‌نمونه و پیکرگردانی شده افراسیاب، اژدهای هراس‌انگیز است، پیروز می‌شود. در فرجام همه نبردها مخاطب شاهد پیروزی کهن‌الگوی قهرمان بر اژدها با ویژگی‌های مشترک اژدهاگونه، اما با کالبدها و پیکره‌های متفاوت است.

فهرست منابع

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۲). «نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه»، *پژوهش‌های ادبی*، ش ۲، صص ۷-۳۷.
- اسدی توسی، ابونصر علی بن احمد. (۱۳۸۶). *گرشاسب نامه*، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران: دنیای کتاب.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره، بیان نمادین*، تهران: سروش.
- اسنودن، روت. (۱۳۸۷). *خودآموز یونگ*، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران: آشیان.
- اشرفزاده، رضا و شاه‌بدیع‌زاده، مهدخت. (۱۳۹۵). «اسطوره اژدهاکشی در اوستا و متون حماسی»، *فصل‌نامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، ش ۷، صص ۲۹-۴۹.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). «هستی‌شناسی دیوان در حماسه‌های ملی بر پایه شاهنامه فردوسی»، *کاوش‌نامه ادبیات فارسی*، س ۱۱، ش ۲۱، صص ۶۱-۸۷.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۵). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- امامی، نصرالله. (۱۳۸۵). *مبانی و روش‌های نقد ادبی*، تهران: جامی.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۹۳). «گرشاسب‌نامه». *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۵، به سرپرستی اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۸۵-۴۹۰.
- *اوستا*. (۱۳۷۰). ج ۲. گزارش و پژوهش: جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.
- باباخانی، مصطفی. (۱۳۹۳). *کاربرد کهن‌الگو در شاهنامه*، تهران: جامی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: چشمه.
- بیننده، عاطفه و تجلی اردکانی، اطهر. (۱۳۹۸). «راست‌نمایی در داستان‌های اژدها در شاهنامه و گرشاسب‌نامه»، *هشتمین همایش ملی متن‌پژوهی ادبی*، صص ۱۵۵-۱۷۹.
- پورداود، ابراهیم. ۱۳۷۷. *بیست‌ها*، ج ۲، تهران: اساطیر.
- *تاریخ سیستان*. (۱۳۸۹). به تصحیح و تحشیه محمد تقی ملک الشعراء بهار، تهران: اساطیر.

- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). «گرشاسب». *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۵، به سرپرستی: اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۴۷۷-۴۸۵.
- خواجهی کرمانی، محمودبن‌علی. (۱۳۸۶). *سام‌نامه*، به تصحیح: میترا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.
- دارمستتر، جیمز. (۱۳۸۲). *تفسیر اوستا*، ترجمه موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- *دین‌کرد*. (۱۳۸۶). کتاب پنجم، ترجمه و تعلیقات ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- رجبیان، ساناز. (۱۳۹۲). *نقد کهن‌الگویی گرشاسب‌نامه اسدی طوسی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مهدی نیک‌منش، دانش‌گاه الزهراء.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۹). *ازدها در اساطیر ایران*، تهران: توس.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). *پیکرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- *روایت پهلوی*. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ستاری، جلال. (۱۳۶۶). *رمز و مثل در روان‌کاوی*، تهران: توس.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکارشده (مجموعه مقالات)*، تهران: طهوری.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۶). «پری»، *دانش‌نامه زبان و ادب فارسی*، ج ۲، به سرپرستی: اسماعیل سعادت، چ ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۱۲۸-۱۳۱.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۲). *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*، تهران: امیرکبیر.
- شوالیه، ژان؛ گربران، آلن. (۱۳۹۹). *فرهنگ نمادها*، ج ۳، ترجمه سودابه فضایی، تهران: کتاب‌سرای نیک.
- علائی، مشیت. (۱۳۸۰). «درآمدی بر نقد اسطوره‌شناختی»، *ادبیات داستانی*، ش ۵۸، صص ۸-۱۳.

- غفوری، رضا. (۱۳۹۳). «نبرد قهرمان با اژدها در روایت‌های حماسی ایران»، *ادب پژوهی*، ش ۳۴، صص ۹۹ - ۱۲۸.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). *تحلیل نقد*. ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.
- فرنَبغ دادگی. (۱۳۶۹). *بند هِش*، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.
- فوردهام، فریدا. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربهاء، تهران: جامی.
- کادن، جان آنتونی. (۱۳۸۰). *فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: شادگان.
- کریمی قره‌بابا، سعید. (۱۳۹۹). «پیکرگردانی دختر جادو به اژدها در اسکندرنامه نظامی گنجوی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۶، ش ۵۸، صص ۲۱۹ - ۲۴۸.
- کمپبل، جوزف. (۱۳۹۴). *قهرمان هزارچهره*. ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.
- کی‌گوردن، والتر. (۱۳۷۰). «درآمدی بر نقد کهن‌الگویی»، ترجمه جلال سخنور، *ادبستان فرهنگ و هنر*، ش ۱۶، صص ۲۸ - ۳۱.
- گرگیچ، جلال‌الدین و قائمی، فرزاد. (۱۳۹۲). «بررسی پیوند میان جنبه‌های انسانی و فراطبیعی اژدهای "گندرو" برمبنای ارتباط این اژدها با اسطوره آب»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۸۱، صص ۲۹ - ۵۰.
- گورین، ویلفرد. ال و هم‌کاران. (۱۳۷۷). *راه‌نمای روی‌کردهای نقد ادبی*، ترجمه زهرا میهن‌خواه، تهران: اطلاعات.
- لک، ایران و تمیم‌داری، احمد. (۱۳۹۵). «مطالعه تطبیقی کهن‌الگوی سفر و بازگشت قهرمان در شاهنامه و ادیسه»، *ادبیات تطبیقی فرهنگستان زبان و ادب فارسی*، ش ۱۳، صص ۱۶۱ - ۱۸۴.
- محمدی، محتشم و دشتی، نصرالله. (۱۳۹۶). «تحلیل عناصر حماسی در گرشاسب‌نامه»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۳، ش ۴۷، صص ۲۸۵ - ۳۰۸.

- مقدم، رقیه و هم‌کاران. (۱۳۹۸). «نقد اسطوره‌ای گرشاسب‌نامه براساس دیدگاه پیرسون»، *زبان و ادب فارسی*، س ۷۲، ش ۲۳۹، صص ۱۵۷-۱۸۲.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۱). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- *مینوی خرد*. (۱۳۷۹). ترجمه احمد تفضلی، به‌کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- نایب‌زاده، راضیه و سامانیان، صمد. (۱۳۹۴). «اژدها در اسطوره‌ها و فرهنگ ایران و چین»، *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، س ۱۱، ش ۳۸، صص ۲۳۵-۲۶۹.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۸۹). *روی‌کردهای علمی به اسطوره‌شناسی*، تهران: سروش.
- *وندیداد*. (۱۳۸۵). ج ۱، فرگردهای یکم تا هشتم. ترجمه و پژوهش: هاشم رضی، تهران: بهجت.
- هومر. (۱۳۸۶). *آدیسه*، ترجمه سعید نفیسی، تهران: دنیای کتاب.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۴). *چهارصورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: به‌نشر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۷). *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فواد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.

English Sources:

- Abrams, M. H. (1993). *A Glossary of Literary Terms*. Sixth Edition. Cornell University.
- Smith, G. Elliot. (2003). *Evolution of the Dragon*. Whitefish: Kessinger.

References

- Áydanlū, Sajjād. (2003/1382SH). “Indications of Afrásyāb’s mythological nature in Shāhnāmeḥ”. *The literary Researches*. No. 2. 7-37. [In Persian]
- Asadī – ye Tūsī, Alī ebn –e Ahmad. (2007/1386SH). *Garshāsbnāmeḥ*. Ed. Habib Yaqmāyī. Tehran: Donyā –ye Ketāb. [In Persian]
- Esmaeīlpūr, Abolqāsem. (2008/1387SH). *Myth, the symbolic expression*. 2nd ed. Tehrān: Sorūsh. [In Persian]
- Snowden, Ruth. (2008/1387SH). *Teach Yourself Jung*. trans. Nūraddīn Rahmānīyān. Tehrān: Āshyān. [In Persian]
- Ashrafzādeh, Rezā & Shāhbadī’e Zādeh, Mahdoxt. (2016/ 1395SH). “The myth of dragon killing in Avesta and epic texts”. *Specialized Quarterly Journal of Persian Language & Literature. Mašhad Āzād University*. No. 7. 29-49. [In Persian]
- Akbarī Mafāxer, Arash. (2010/1389SH). “The ontology of monsters in national epics based on Ferdowsi’s Shāhnāmeḥ.” *Kāvoshnāmeḥ of the Persian Literature*. Year 11th. No. 21. 37- 61. [In Persian]
- Eliade, Mirčā. (2006/1385SH). *Treatise on the History of Religions*. trans. Jalāl Sattāry. Tehrān: Sorūsh. [In Persian]
- Emāmī, Nasrollāh. (2006/ 1385SH). *The basics and methods of literary criticism*. 3rd ed. Tehrān: Jāmi. [In Persian]
- Omīdsālār, Mahmūd. (2014/1393SH). “Garshāsbnāmeḥ”. *The Encyclopedia of Persian language & literature*. Vol.5. Directed by Esmā’eīl Sa’ādat. 1st ed. Tehran: Farhangestān –e Zabān va Adab – e Fārsī. 485-490. [In Persian]
- *Avestā*. (1991/ 1370SH) reported by Jalīl Dūstxāh. 1st ed. Vol. 2 Tehrān: Morvārīd . [In Persian]
- Bābākhāni, Mustafa. (2014/1393 SH). *The Usage of Archetype in Shāhnāmeḥ*. Tehrān: Jāmi. [In Persian]
- Bahār, Mehrdād. (1997/1376SH). *A research on Persian Mythology*. 2nd ed. Tehrān: Agāh. [In Persian]
- Bahār, Mehrdād. (2005/1384SH). *From myth to history*. 4th ed. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Bīnandeh, Atefeh & Tajallī Ardekanī, Athar. (2019/1398SH). “Truthfulness in dragon tales in Shahnāmeḥ & Garshāsbnāmeḥ”.

- The eighth National Conference on literary textology.* 155 – 179.
[In Persian]
- Pürdāvūd, Ebrāhīm.(1998/1377SH).*Yashtha.* Vol. 2. Tehran: Asātīr. [In Persian]
 - *The history of Sīstān.* (2011/1389SH). Ed. Mohammad Taqī Malakosho'arā Bahār. 1st ed. Tehrān: Asātīr . [In Persian]
 - Xatībī,Abolfazl. (2014/1393SH). “Garshāsb”. *The encyclopedia of Persian language & literature.* Vol. 5. Advisor: Esmā'īl Sa'ādat. 1st ed. Tehrān: Farhngesātn –e Zabān va Adab –e Fārsī. 475-485. [In Persian]
 - Xājū –ye Kermānī, Mahmūdebn –e Alī. (2007/1386SH). *Sāmnāmeḥ.* Ed. Mītrā Mehrābādī. 1st ed. Tehrān: Donyā –ye Ketāb. [In Persian]
 - Dārmesteter, James.(2003/ 1382SH). *Commentary On Avestā.* Trans. Mūsā Javān. 1st ed. Tehrān: Donya – ye Ketāb. [In Persian]
 - *Dīnkard.* (2007/ 1386SH). Vol. 5. trans. Žaleh Amūzgar & Ahmad Tafazolī. 1st ed. Tehrān: Mo'eīn. [In Persian]
 - Rajabiyān, sānāz.(2013/1392SH) . *The Crchetypal criticism of Asadī Tūsī's Garshasbnameh.* MA. Thesis Advisor. Mehdi Nikmanesh. Azzahrā University. [In Persian]
 - Rastgār–e Fasāyī, Mansūr.(2000/1380SH). *Dragon in Persian Mythology.* 1st ed. Tehran: Tūs. [In Persian]
 - Rastgār –e Fasāyī, Mansūr. (2001/1380SH). “Metamorphosis in Mythology”. Research Centre for Humanities and Cultural Studies. Tehran. [In Persian]
 - *The narrative of Pahlavī.* (1988/1367SH). trans. Mahshid Mirfaxrāii. Tehran: Institute of Research and Cultural Studies. [In Persian]
 - Sattārī, Jalāl. (1987/1366SH). *Mystery & Parable in Psychoanalysis.* 1st ed. Tehran: Tūs. [In Persian]
 - Sarkārātī, Bahman. (2006/1385SH). *The hunted shades.* 2nd ed. Tehrān: Tahūrī. [In Persian]
 - Sarkārātī, Bahman. (2007/1388SH). “Fairy”. *The Encyclopedia of Persian language & literature Journal.* Vol. 2. Directed by Esma'eīl –e Sa'ādat. 1st ed. Tehrān: Farhangestān Zabān va adab – e Farsi. 128-131. [In Persian]
 - Shayegān, Daryūsh. (2013/1392SH). *Mental idols & Eternal Memories.* 8th ed. Tehrān: Amīrkabīr . [In Persian]

- Chevalier, Jean et gheerbrant, Alain. (2020/1399SH). *The Dictionary of Symbols*. Vol 3. trans. Sūdābeh Fazāyelī. 5th ed. Tehrān: Ketābsarā – ye Nīk. [In Persian]
- Alā'eī, Mashīyat. (2001/1380SH). “An introduction to the criticism of mythodology”. *The fictional literature*. No. 58. 8- 13. [In Persian]
- Qafūrī, Rezā. (2014/1393SH). “Hero’s combat with dragon in Persian epic narratives”. *Adab Pažūhī*. No.34. 99-128. [In Persian]
- Frye, Northrop . 1998. *The Analysis of Criticism*. trans. Sāleh Hoseinī. Tehrān: Nīlūfar. [In Persian]
- Ferdowsī, Abolqāsem. (1996/1375SH). *Ferdowsi’s Shāhnāmeḥ* (Based on Moskow edition). By Sa’eīd Hamīdīyan. 3rd ed. Tehrān: Qatreh. [In Persian]
- Farnbaq Dādagī. (2009/1388SH). *Bondahesh*. trans. Mehrdād Bahār. 1st ed. Tehrān: Tūs. [In Persian]
- Fordhām, Ferīdā. (2009/1388SH). *An Introduction to Jung’s Psychology*. trans. Masoud Mīrbahā’e. 1st ed. Tehrān: Jāmī. [In Persian]
- Kāden, John Antūnī. (2001/1380SH). *Descriptive Dictionary of Literature & Criticism*. trans. Kāzem Fīrūzmand. Tehran: Shādgān. [In Persian]
- Karīmī qarehbābā, Sa’eīd. (2020/1399SH). “The metamorphosis of the young sorcerer into dragon in Nezamī Ganjavī’s Eskandarnameḥ”. *Quarterly Journal of Mystical and mythological literature*. Year 16. No. 58. 219 – 248. [In Persian]
- Campbell, Joseph. (2015/1394SH). *The Hero with a Thousand Faces*. trans. Shādī Xosrowpanāh. 6th ed. Mašhad: Gol –e Āftāb. [In Persian]
- Kīgordon, Valter. (1991/1370 SH) . “ An Introduction to Archetypal Criticism”. tran. Jalāl Sokhanvar. *Adabestān –e Farhang va Honar*. No. 16. 28-31. [In Persian]
- Gorgīj , Jalāladīn & Qa’emī, Farzād. (2013/1392SH). “*The study of the connection between human and supernatural aspects of Gandarva dragon and its relation with the myth of water*”. *Literary queries Journal*. No. 181. 29-50. [In Persian]

- Gūrīn, Vīlferd. et al. (1998/1370SH). *A Guide to Literary Criticism Approaches*. trans. Zahra Mihanxáh. 3rd ed. Tehran: Eteleā'āt. [In Persian]
- Lak, Irān & Tamīmdārī, Ahmad.(2016/1395SH). "The comparative studies of the archetype of hero's journey & his return in *Shāhnameh* & *Odiseh*". *The comparative literature section of the Persian language & literature Academy*. No. 13. 161-184. [In Persian]
- Mohamadī, Mohtašam & Daštī, Nasrollāh. (2017/1396SH). "The analysis of the epic elements in *Garshāsbnameh*". *Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*. Year 13. No. 47. 285-308. [In Persian]
- Moqaddam, Roqayeh et al. (2019/1398SH). "The mythological criticism of *Garshāsbnameh* according to Pīyerson's point of view". *Journal of Persian language & literature*. Year.72. No. 239. 157-182. [In Persian]
- Morno, Antonyo. (2002/1381SH). *Jung, Gods, and Modern Man*. trans. Dāryūsh Mehrjūyī. Tehran: Markaz. [In Persian]
- *Minuye Kherad (The Paradise of wisdom)*. (2000/1379SH). trans. Ahmad Tafazolī. by Žāleh Amūzgār. 3 ed. Tehran: Tūs. [In Persian]
- Nāyebzādeh, Rāzīyeh & Sāmānyān, Samad. (2015/1394SH). "Dragon in myths & culture of Iran & China". *Azād University Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*. Year11. No. 38. 235-269. [In Persian]
- Vāheddūst, Mahvash. (2010/1389SH). *Scientific approaches towards Mythology*. 2nd ed. Tehrān: Sorūsh. [In Persian]
- *Vandīdād*. (2002/1381SH). Vol. 1. (The first eight chapters) trans. Hāšem Razī. 1st ed. Tehrān: Behjat. [In Persian]
- Hūmer. (2007/1386SH). *Odiseh*. trans. Sa'eīd Nafīsī. 3rd ed. Tehran: Donyā –ye Ketāb . [In Persian]
- Jūng, Kārl Gūstāv. (2015/1394SH). *Four Archetypes*. trans. Parvīn Frāmarzī. 3rd ed. Mashhad: Behnashr. [In Persian]
- Jūng, Kārl Gūstāv. (2004/1383SH). *Man & his Symbols*. trans. Mahmūd Soltānyeh. 4th ed. Tehrān: Jāmī. [In Persian]

-
- Jūng, Kārl Gūstāv. (2008/1387SH). *The Psychology of the Unconscious*. trans. Mohammad Ali Amīrī. 5th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī. [In Persian]
 - Jūng, Kārl Gūstāv. (2007/1386SH). *Psychology & religion*. trans. Fo'ād Rohānī. 9th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī. [In Persian]