

مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی

سلمان رحیمی^۱ - زهرا غلامی^۲

استادیار دانشگاه مجازی جامعه المصطفی العالمیه - استادیار دانشگاه مجازی جامعه المصطفی العالمیه

چکیده

مکان، یکی از بن‌مایه‌های اساطیری است که بشر همواره با آن ارتباطی فرامادی دارد. پذیرفتن نقش اسطوره‌ای بعضی مکان‌ها و قداست آن‌ها، مضمونی است که در روایت‌های اساطیری، حماسی و نقالی دیده می‌شود. این مضمون به صورت کوه، غار، چاه، چشمه، دخمه، دژ، باغ، مکان طلسم‌شده و... نمود یافته است. در باور اساطیری، مکان با آنچه در محیط کیهانی و مادی تعریف شده، متفاوت است؛ اشیا و پدیده‌های مادی و دنیوی به امور ماورایی و قدسی تبدیل می‌شوند و قهرمان با قرار گرفتن در مکان اسطوره‌ای، به بلوغ و تکامل می‌رسد و به تحول روحی و نیز جاودانگی دست می‌یابد. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی در نظر دارد که به معرفی مکان‌های اسطوره‌ای و واکاوی کارکرد و کیفیت آن‌ها در روایات طومارهای نقالی بپردازد تا پس از مطالعه در روایات حماسی شاهنامه و طومارها، نمونه‌هایی از این بن‌مایه‌های مهم مکان‌های اسطوره‌ای بررسی و تحلیل شوند. نتایج پژوهش حاضر پس از تحلیل کیفیت اسطوره‌ای مکان‌ها در طومارها حاکی از آن است که کوه به دلیل جایگاه بلند و نزدیکی‌اش به آسمان، از مقدس‌ترین این مکان‌هاست و دیگر مکان‌های اساطیری و مقدس چون چشمه، قلعه، دخمه و باغ نیز اغلب بر فراز کوه‌ها هستند.

کلیدواژه: مکان، اسطوره، حماسه، طومارهای نقالی، کوه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: salman.rahimi90@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: zgholami@hotmail.com

مقدمه

در اغلب تعاریف اسطوره تأکید بر قدسی بودن (ازلی بودن) و فراعقلانی بودن، در پیوند مستقیم با ازلیت است. طبق تعریف ییاده، «اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز رخ داده است. (الیاده ۱۳۶۲: ۱۳) زمان و مکان قدسی، زمان و مکانی است که آیین‌ها و روایت‌های اساطیری، حضور در آن را برای ما فراهم می‌سازند. به طور خلاصه بشر نخستین با زنده کردن اساطیر و زیستن با آن، از زمان خطی و دنیوی خارج می‌شد و به زمانی وارد می‌شد که به اصطلاح قدسی و مینوی بود؛ ورود به این زمان به مثابه ورود به ازل بود که منشأ و بدایت هر آفرینش و پیدایش است.» (همان: ۱۰۹) به اعتقاد ییاده، نمادهای قدسی و مکان‌های مقدس را می‌بایست بر محور اسطوره آفرینش جست‌وجو کرد و تقدس یک مکان، به اعتبار رابطه آن با آفرینش و حضور نمادهای مقدس آفرینش شکل می‌گیرد؛ بنابراین اسطوره‌ها همواره در مرکز (مکان مقدس)، یعنی نقطه اتصال زمین و آسمان اتفاق خواهند افتاد.

شایگان پدیده ناب اسطوره‌ای را پدیده‌ای می‌داند که نتوان زمان و جایگاه آن را نشان داد؛ «سیاوش‌کرد، در شاهنامه مظهر جغرافیایی اساطیری است و از اقلیمی حکایت می‌کند که در عالم مثال در فضای تخیلی وجود دارد و راه یافتن به مرکز این اقلیم، رهایی از زمان و اتصال به محور جهان است که به موجب آن زمین و فضای میانه و آسمان در ساحتی یگانه که همان ساحت حضور اساطیری است، یکی می‌شوند و انسان به مرکز خود نیز که سرچشمه فیاض اساطیر است راه می‌یابد.» (شایگان ۱۳۷۱: ۱۹۶-۱۹۵) مضمون قداست مکان‌ها و پذیرفتن نقش اسطوره‌ای بعضی مکان‌ها، در روایات اساطیری، حماسی، نقلی و داستان‌های عامه دیده می‌شود. مکان اسطوره‌ای جایگاهی است که به سبب تقدس یافتن یا وقوع امری ماورائی، با محیط کیهانی و مادی اطراف خود متفاوت است؛ «از آنجا که قداست در آنجا تجلی کرده است، خداوند یا آبرقهرمانان یا فرشته‌ها و انسان‌های مقدس در آنجا کار خاص یا تجلی و تظاهر ویژه‌ای از خود به نمایش گذاشته‌اند، خودبه خود از محدوده پست دنیوی

جدا می‌شود و با پذیرش رنگ آسمانی و میزانی از قداست از آن فعل و صفت و رنگ و حالت ویژه‌ای که در آن به‌وقوع پیوسته است، خود نیز مقدّس می‌شود و با عنوان مکان شگرف و مقدّس از زمین خاکی و بی‌ارزش فلکی و دنیوی، فراتر می‌رود.» (امامی ۱۳۸۰: ۲۰۶ و ۲۰۷) هرچه این مکان دور از دسترس باشد، پاک‌تر و مقدّس‌تر جلوه می‌کند، نیرویی ویژه دارد و بر قهرمانانی که در آن واقع شوند، تأثیر می‌گذارد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

طومارهای نقالی از زیرمجموعه‌های ادب حماسی ایران‌زمین‌اند که بخش بزرگی از فرهنگ عامه را درون خود حفظ کرده‌اند و روایات آنها، از یک‌سو ریشه در اساطیر و کهن‌الگوهای کهن و اساطیری دارد و از سوی دیگر در روایات شفاهی، که در طومارهای نقالی شکل مکتوب به خود گرفته و با باورهای عامه درآمیخته و روایتی نو ارائه می‌دهد که بازتاب‌دهنده نکات ارزشمندی از باورهای کهن این سرزمین است. مطالعه طومارها از نظر تحقیق در حماسه ملی، روشن کردن ابهامات و جزئیات آن و نیز اساطیر پیش از اسلام اهمیت بسیار دارد و همین خود اهمیت پژوهش حاضر را نمایان می‌کند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع مکتوب می‌کوشد به مهم‌ترین بن‌مایه‌های مکان‌های اسطوره‌ای و کارکردهای آنها در طومارهای نقالی دست یابد و با مطالعه در روایات طومارها و منابع دیگر، به این پرسش‌ها پاسخ دهد: مکان‌های اسطوره‌ای و مقدّس در طومارهای نقالی کدامند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ این مکان‌ها چه کارکردی دارند و چه تأثیری بر قهرمان می‌گذارند؟ آیا مکان‌های

اسطوره‌ای با ورود به روایات طومارها و آمیختگی آن با باورهای عامه، از ساحت اساطیری خارج شده‌است؟

پیشینه پژوهش

درباره اسطوره و مکان اسطوره‌ای تا کنون پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است. میرچا الیاده (۱۳۶۲)، در چشم‌اندازهای اسطوره آرای خود درباره اسطوره‌شناسی را توضیح می‌دهد و در رساله در تاریخ ادیان (۱۳۷۲)، بسیاری از مفاهیم اصلی نظریاتش پیرامون اساطیر اعم از «زمان مقدس» - «فضای مقدس» و «مرکز کیهان» را مطرح می‌کند و در اسطوره بازگشت جاودانه (۱۳۹۰)، بازآفرینی مداوم زمان و کیهان را که از طریق نمونه‌های مینوی، نمادهای مرکز و تکرار بندهشن‌ها (اساطیر خلقت) امکان‌پذیر است، بررسی می‌کند. واحد دوست (۱۳۷۸)، در نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی مکان‌های اساطیری را در شاهنامه بررسی کرده‌است. ذوالفقاری (۱۳۸۵)، در مقاله «چاهانه» با معرفی چاه‌های معروف و اسطوره‌ای، بن‌مایه داستانی چاه را در ادب فارسی بررسی کرده‌است. غلامی (۱۳۹۸)، در رساله دکتری خود با عنوان «بررسی بن‌مایه‌های حماسی و اساطیری در طومارها و روایات نقالی»، به استخراج، طبقه‌بندی و تحلیل بن‌مایه‌های حماسی - اساطیری طومارهای نقالی پرداخته‌است؛ عسکری (۱۳۹۹)، در بررسی و تحلیل مفاهیم اسطوره‌ای، حماسی و دینی در طومار نقالی هفت‌لشکر شخصیت‌ها، مکان‌ها، نمادها و پدیده‌های اسطوره‌ای در طومار هفت‌لشکر را با دیگر متون قدیمی، روایی و شاهنامه مقایسه کرده و سارا چالاک (۱۴۰۰)، در مقاله «مکان‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه ایرانی» موضوع مکان را در قصه‌های عامه بر مبنای آراء کاسیرر و الیاده تحلیل کرده‌است. آیدنلو (۱۳۹۱)، در طومار نقالی شاهنامه به کهن‌ترین دست‌نویس از طومارهای نقالان پرداخته‌است، هرچند به طور خاص مکان‌های اسطوره‌ای را بررسی نکرده‌است؛ همو در مقاله «ویژگی‌های روایات و طومارهای نقالی» (۱۳۹۰)، نیز طومارهای نقالی را از لحاظ نوع روایت و ویژگی‌های چنین روایاتی همچون تناقض در روایات، جابه‌جایی

مکان‌ها و نام‌ها، آشفته‌گی ترتیب و نظم روایات و... بررسی کرده‌است. جوکار و همکارانش (۱۳۹۸)، در مقاله «طلسم جمشید» به نقد و بررسی بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در منظومه‌های پهلوانی و طومارهای نقالی با تکیه بر سام‌نامه، پرداخته‌اند و با واکاوی فرّ پهلوانی که از جمشید جدا می‌شود و در افراد بعدی، گرشاسب، ظهور می‌یابد، به ریشه‌یابی این باور در متون اسطوره‌ای و طومارهای نقالی پرداخته‌اند. حسینی (۱۳۸۸)، در مقاله «رمزپردازی غار در فرهنگ ملل و یار غار در غزل‌های مولوی» به نمادپردازی غارهای اسطوره‌ای پرداخته است. عناصری (۱۳۹۰)، در شناخت اساطیر ایران بر اساس طومار نقالان با نقل داستان سرشناسان قدیمی همچون ضحاک، بیژن و منیژه، گرشاسب و جمشید از نقالان مختلف همچون نامور، شیرین‌سخن و صاحب قلم، به سرگذشت ایشان از نگاه نقالان پرداخته است. پژوهشی در اساطیر ایران (۱۳۷۵)، و از اسطوره تا تاریخ (۱۳۹۰)، نوشته بهار از دیگر آثار کلی در زمینه اساطیر هستند که به حسب موقعیت، به مکان‌های اسطوره‌ای نیز اشاراتی داشته‌اند. البته هیچ‌کدام از این تحقیقات به طور خاص به بحث «مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی» نپرداخته‌اند؛ از این‌رو بررسی این موضوع به طور مستقل، ضروری و تازه به نظر می‌رسد.

بحث و بررسی

این پژوهش با واکاوی روایات هجده طومار نقالی درباره مکان اسطوره‌ای، به بررسی عناصر تکرارشونده این روایات و نیز تحلیل کارکردهای مکان‌های اسطوره‌ای می‌پردازد و ارتباط این کارکردها را با تقدس مکان‌ها آشکار می‌سازد. در آغاز پژوهش، این فرضیه را می‌توان در نظر گرفت که بخشی از روایات مرتبط با مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی دارای پشتوانه اساطیری است و بخشی دیگر نیز حاصل آمیختگی آن با باورهای عامه است. با توجه به تمرکز اسطوره‌شناسی ییاده

بر طبیعت و عناصر آن و ارتباط آن‌ها با امر «مقدس»، از آراء این اسطوره‌شناس برای درک بهتر و تحلیل داده‌های مرتبط با مکان‌های اسطوره‌ای استفاده شده است. از نظر ییاده، یکی از رایج‌ترین تجلی‌های قداست با مفهوم «مرکز» پدیدار می‌شود. «مرکز، مثال اعلاى حریم قدس و واقعیت ناب است، چنانکه همه نمادهای دیگر واقعیت ناب (مثل درخت بی‌مرگی، چشمه جوانی و...) نیز در «مرکز» قرار دارند. این نمادها بر هم منطبق بوده، محل نزول قداست از آسمان بر زمین و گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر هستند.» (ییاده ۱۳۹۰: ۳۱) رمزپردازی مربوط به مرکز، از نظر ییاده مشتمل بر نمادهای سه مجموعه است که مکمل یکدیگرند:

۱) «کوه مقدس که آسمان و زمین در آنجا به هم می‌پیوندند، در مرکز جهان قرار گرفته‌است؛

۲) هر معبد و کاخی و یا هر شهر مقدسی یک «کوه مقدس» محسوب می‌شود و در نتیجه به صورت یک «مرکز» درمی‌آید؛

۳) شهر و حرم مقدس به منزله «ناف گیتی» محل تلاقی آسمان و زمین و دوزخ (سه منطقه گیهانی) انگاشته می‌شود.» (همان: ۲۶)

به اعتقاد ییاده علت تقدس کوه قرارگرفتن آن در مرکز زمین است. «کوه کیهانی مرکز عالم پنداشته می‌شود و زمین و آسمان را پیوند می‌دهد. کوه، معبد، شهر مقدس و... مقدس هستند؛ زیرا از شأن و منزلت «مرکز» برخوردارند. در باورهای ایرانی، البرزکوه در مرکز جهان جای دارد و به آسمان پیوسته است.» (همان ۱۳۷۲: ۳۵۳) در طومارها انعکاس مینوی این کوه عظیم در پناه‌دهندگی به قهرمانان اساطیری و جایگاه سیمرغ بر فراز آن، دیده می‌شود.

تقدس آب و چشمه نیز در اساطیر ایرانی دیده می‌شود. «آب عنصر نخستین است که همه چیز از آن آفریده شده، نماد باروری و زایش است و با تولد دوباره و دگرگونی باطنی پیوند دارد.» (چالاک ۱۴۰۰: ۳۲) در باور مردم، چشمه‌های مقدس با عوامل ماورایی مرتبط‌اند. بیشتر معابد مهری نیز در کنار آب یا چشمه شکل گرفته‌اند. «چاه نیز عنصری مکانی همچون سرداب‌ها، مغاره‌ها و نظایر آنهاست که بسته و محصور بودن آن همچون یک زندان و به‌ویژه تاریک بودن آن به‌نوعی نمادی از مکان گذار،

تصفیه، انزوا، بازسازی و کمال‌یابی یا اختفا و ظهور مجدد است.» (لوفلر - دلاشو ۱۳۷۶: ۱۰۵) در طومارهای نقالی با کوه‌ها، چشمه‌ها، چاه‌ها، بناها، باغ‌ها و دژهایی مواجهیم که از مکان‌های اسطوره‌ای و پر رمز و رازند و کارکردهای مختلفی دارند. در ادامه این موضوع و جوانب آن بررسی خواهد شد.

کوه

کوه به دلیل جایگاه بلند و نزدیکی به آسمان، مکانی مقدس و پاک برای ارتباط با امر قدسی است. از آنجا که کوه محل تلاقی آسمان و زمین و مرکز عالم به‌شمار می‌رفته، همواره مکانی مقدس بوده و با جاودانگی ارتباط داشته‌است. «در کهن‌ترین افسانه‌های آفرینش، کوه نخستین مخلوق است و در عقاید ملل ابتدایی، کوه نگهبان و منبع قوای حیات و دارای نیروی تولید و سرچشمه زندگی و مظهر حاصلخیزی و فراوانی است.» (الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۶) کوه مناسب‌ترین جا برای عبادت و مهبط وحی پیامبران بوده‌است؛ «زرتشت بالای کوه به الهام غیبی می‌رسد،» (عفیفی ۱۳۷۴: ۵۹۲) موسی در کوه طور جلوه خداوند را می‌بیند، (اعراف/۱۴۳) «عیسی از کوه زیتا (کنار بیت‌المقدس) به آسمان می‌رود و پایه پل صراط بر آن کوه است.» (حموی ۱۳۸۳: ۴۹۰) «چکاد کوه کیهانی تنها بلندترین نقطه بر روی زمین نیست، بلکه مرکز و ناف زمین است که آفرینش گیتی از آنجا آغاز شده‌است (الیاده ۱۳۹۰: ۳۰) و معابد، برج‌های مقدس و شهرها نیز همانند قله کوه کیهانی ساخته شده‌اند.» (همو ۱۳۷۲: ۳۵۲ و ۳۵۴) غار نیز نماد مرکز هستی و مرکز وجود انسان است. غارها محل زندگی و عبادت عابدان بوده و بسیاری از آتشکده‌ها و نیایشگاه‌ها در غار بنا می‌شده‌است. «با توجه به اینکه غار محل ادراک و معرفت بوده‌است، در بسیاری از داستان‌ها، جویندگان به یافتن گنجی در غار توفیق می‌یافته‌اند. در اسلام غار همواره القاکننده فضایی روحانی بوده‌است؛ چراکه حضرت محمد(ص) در غار حرا به پیامبری مبعوث می‌گردد.» (حسینی ۱۳۸۸: ۴۱-۴۳) در بیشتر اساطیر، «زمین به‌مثابه مادر و در پی آن، غارها و مغاک‌ها به‌مثابه زهدان او تصور شده‌است؛ بنابراین هر تولدی باید از این زهدان

سرچشمه گیرد و هر تجدد و نوزایی باید پس از بازگشت بشر به این جایگاه اساطیری انجام شود.» (الیاده، ۱۳۹۷: ۲۰۴)

در طومارها با کوه‌های مقدس و شگفت‌آور بسیاری روبه‌رو می‌شویم: در سرانندیب، فرامرز کوهی می‌بیند که از کنار آن آبی روان است مثل جوی بهشتی... از کوه بالا می‌رود تا سرچشمه آب را بیابد. بر فراز کوه جایی بسیار خرم و درخت عظیم سخنگو و پیشگویی می‌بیند که میوه‌هایش به شکل سر آدمی است و برگ‌ها را مانند پستان در دهان گرفته‌اند. (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۹۷-۵۹۸) این کوه جلوه‌ای از کوه مقدس کیهانی است که درخت زندگی بر فراز آن است و محل تلاقی آسمان و زمین است.

تربت حضرت آدم، مکانی مقدس در کوهی در سرانندیب است: نسیم در دل کوه صفا‌ی دید که زنجیری زر از سقفش آویخته‌اند و سقفش سوراخی دارد و بالای صفا، تربت آدم (ع) است؛ هر که به آنجا می‌رسد، دست بر زنجیر زده بالا می‌رود. بعد از زیارت و طواف تربت، در جایگاه میراث آدم، یک ذرع زمین به او می‌دهند تا بکاود و جواهری به دست آورد که خراج ده‌ساله سرانندیب است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۵۷۶-۵۷۵)

الف: کوه و غار، مأمن پهلوان و موجودات فوق طبیعی: در روایات حماسی کوه مأمن موجودات فوق طبیعی است؛ ازدهایی عظیم در غاری درون کوه خفته است که قلاب نفس بر کمر پهلوان می‌اندازد... (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۶۱۲-۶۱۳، ۸۹۲-۸۹۳؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۲۸۶، ۹۵۵؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۴۳، ۳۱۳، ۴۲۳) سیمرغ در بالای کوه البرز، به روایتی کوه قاف (سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۲۴۸، ۵۱۷؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۸۹، ۱۹۶) و یا غار حوادیغا (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۹۹) منزل دارد. زال برای راهنمایی و کمک خواستن از سیمرغ به بالای کوه البرز می‌رود. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۹۳)

کوه پناهگاه پهلوان و محافظ اوست: فرارکت از ترس ضحاک فریدون را در شکاف کوهی می‌اندازد و به خداوند می‌سپارد. خدای جهان‌آفرین پرده بر چشم ضحاک و زیرک منجم می‌کشد که فریدون را نمی‌بینند و بازمی‌گردند. (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۹۵-۱۹۶) زن کاوک‌بن‌کاوه، با نوزادش (کودرز) به کوه می‌گریزد و قبل

از اینکه کشته شود، نوزاد را به یزدان سپرده، در میان دره می‌اندازد. کوه نوزاد را از چشم بهرام پنهان می‌کند و بهرام نمی‌تواند او را بکشد. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۳۷)

ب: کوه و غار، جایگاه عابدان و پرورش شاه/پهلوان: کوه مناسب‌ترین جایگاه برای عبادت است. گاهی در غار درون کوه پیر زاهدی می‌زید که راهنما و یاریگر قهرمان است و با نیروی غیبی، دشمنان قهرمان را منهزم می‌کند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴)

غار محل تحول و انقلاب درونی و به تعبیر یونگ، «مکان ولادت مجدد است. رفتن به غار فرارفتن از خودآگاهی و ارتباط با محتویات ضمیر ناخودآگاه است. حاصل آن شاید تغییر شدید شخصیت به معنای مثبت یا منفی یا دست‌یافتن به جاودانگی باشد.» (یونگ ۱۳۶۸: ۹۰) خضر و به روایتی عیسی در غاری تاریک متولد می‌شوند. ابراهیم نیز در غار متولد می‌شود. (نیشابوری ۱۳۷۵: ۷۲)

هوم عابد در غار (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴) یا کوه فلک‌فرسای چین فریدون را می‌پرورد (دوست‌خواه ۱۳۷۰: ۱۳۱؛ زیری ۱۳۹۶: ۱۷۹/۱) و یا سیمرخ حکیم در غاری در کوهی نزدیک جزیرهٔ آمل فریدون را می‌پرورد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۲۷-۲۸؛ عناصری ۱۳۹۰: ۴۸)

کاوه بالای البرزکوه غاری می‌بیند که چشمهٔ آبی درون آن است و جوانی شانزده‌ساله چون خورشید از غار بیرون می‌آید. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۰؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۳)

در این روایت فریدون ویژگی‌های ایزد مهر را دارد. زال در قلّه کوه دماوند زندگی می‌کند. (انجوی ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۸۲)

مسیحای عابد که پیری سپیدموسست، در غار می‌زید، به روایتی در کوهی در جرجان به عبادت یزدان مشغول است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۴۲۶؛ همان ۱۳۷۵: ۱۴؛ انجوی ۱۳۶۹: ۱۶۷/۳-۱۶۶)

شاپور مغربی که عاشق رضوانهٔ پری است، از پیر زاهد غارنشینی چاره می‌جوید. (همان: ۲۵۸) فرامرز نزد پیر عابدی در غاری سال‌ها در فقر و عزلت به سر می‌برد تا می‌میرد و همان‌جا مدفون می‌شود. (جباران‌ناصری ۱۳۹۶: ۶۶) حضرت یوشع که کاوه از مریدان او بود، در کوه زندگی می‌کند. (کاوه آهنگر به روایت نقالان، ۱۲۶)

ج: کوه و غار، جایگاه غایب شدن شاه/پهلوان: در روایات نقالی و حماسه‌های شفاهی، غارها مکانی مقدس‌اند؛ کیقباد، کیخسرو و زال به غاری رفته و غایب شده‌اند و اندیشهٔ جاودانگی آن‌ها به صورت پنهان شدنشان در کوه تجلی یافته‌است.

گویند کی قباد تاج و تخت را به کیکاوس سپرده، برای عبادت به کوهی رفت و آنجا غایب شد و هنوز در آن کوه زنده است. (انجوی ۱۳۶۹: ۶۵/۳) روایات بسیاری درباره غایب شدن کیخسرو هست که کنار چشمه یا درون غاری ناپدید می‌شود تا در ظهور بعدی خود، سلامت، برکت، خیر و سامان را به عالم هدیه کند. (همان: ۱۴۷/۱-۱۴۸؛ ۲۷۶/۲؛ ۱۷۲/۳؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۹۵۸؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۱۳۸/۲) در باور مردم، کیخسرو در غاری در کوه دنا یا دماوند غایب شده و شکارچی‌ای غار را می‌بیند که اسب سفیدی کنار حوض آماده سواری است و پهلوانی مسلح در خواب است. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۶۶/۲-۱۷۲، ۲۶۹) زال نیز با سربازانش در غاری در کوه دماوند به خواب رفته است. (همان: ۲۰۹-۲۱۰)

د: کوه و غار، جایگاه ضدقهرمان و محل حبس قهرمان: کاوه، ضحاک را در غاری در کوه دماوند زندانی می‌کند؛ با زنجیری که کاوه می‌سازد، ضحاک را می‌بندند، به دماوند می‌برند و طلسمش می‌کنند. (همان: ۲۳/۳-۲۴؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۴۷)

غار، جایگاه دیو سفید است که کاوس، بانوگشسب و تهمینه را در آن زندانی می‌کند. (همان: ۴۳۳؛ انجوی ۱۳۶۹: ۸۹/۲، ۹۱؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۵۷-۱۵۸؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۴۵) کاوس در غاری در کوه اسپروز زندانی دیو سفید است. (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۴۰) پس از دیو سفید، غار او جایگاه موجودات اهریمنی است و شمامه جادو رستم‌زادگان را در آن زندانی می‌کند. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۸۹۵، ۹۰۰)

غرقاب دیو سام‌بن‌فرامرز را در غاری بالای کوه به‌بند می‌کشد؛ (هفت‌شکر ۱۳۷۷: ۴۱۱-۴۰۹) رستم برای مبارزه با گُک وارد غار می‌شود؛ (انجوی ۱۳۶۹: ۱۹۴/۱) مکان اورنگ‌دیو در سرانندیب در کوه خارا است؛ (همان: ۱۵۶) الایسه جادو و دخترش در غاری هستند؛ (سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۷۷) هراس دیو روپین‌تن در کوه یاقوت در سرانندیب می‌زید؛ (طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۷۹-۵۸۰) کاخ اجنه، قصری نورانی در دل کوه است. (جباره ناصرو ۱۳۹۶: ۶۵) ارسطو و سالاران در غاری زندانی‌اند؛ اهرمن جادو نسیم عیار را در غار عبدالقهار دیو زندانی می‌کند و شمامه جادو در غار افراسیاب است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۲۹۳، ۲۴۷، ۳۷۷، ۴۱۳)

ه: غار، جایگاه طلسم‌گذاری و گنج: غارها محل طلسم‌گذاری و گنجینه و ساخت بناهای جادویی هستند: گنجینه جمشید در سردابی زیر کوه است. فریدون به راهنمایی هوم و به روایتی سیمرخ حکیم، طلسم جمشید را می‌شکند، گوشه غار را می‌شکافد و گنجینه را برمی‌دارد. (مشکین‌نامه ۱۳۱۶: ۱۴-۱۵؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۱؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۴) جهانگیر طلسم جمشید را که در غاری در دامنه کوهی است، می‌شکند و به گنج می‌رسد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۸۲-۴۸۳؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۲۱۵) آهویی پسر شاه موصل را به در غاری می‌کشاند و دستی پیدا شده او را به طلسم می‌اندازد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۶۷) شداد به غاری می‌گریزد که طلسم شیث پیغمبر است و ازدهایی بر در آن خفته است و هرکه وارد غار شود، تا قیامت در طلسم می‌ماند. (همان: ۱۳۲؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۶۸) نسیم در غار افراسیاب هفتاد خم جواهر می‌بیند با طشت‌هایی حاوی گوهر شب‌چراغ که غار را روشن کرده است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۳۵۰) اسکندر و غزاله جادو به کوهی می‌رسند، داخل مغاری می‌شوند و سر از قلعه‌ای بیرون می‌آورند. اسکندر طلسم هوشنگ‌شاه را می‌شکند و به گنج دست می‌یابد. (همان: ۲۰۰-۲۰۲)

و: کوه‌های اساطیری در طومارها و روایات حماسی:

۱) البرزکوه: در جغرافیای اساطیری ایرانیان البرز، «کوه بلندی است که پیرامون جهان را احاطه کرده و بر اثر تاختن اهریمن به زمین و لرزش آن پدیدار شده است» (بهار ۱۳۷۵: ۱۱۲) و همان است که پس از اسلام به قاف مبدل می‌شود. در روایات حماسی بعدی، البرزکوه در مرز هندوستان واقع شده است؛ فریدون به البرزکوه برده می‌شود، زال آنجا پرورش می‌یابد و رستم، کی‌قباد را از آنجا می‌آورد؛ چراکه فرّه ایزدی با کوه مقدس پیوندی نزدیک دارد و «البرز، مهم‌ترین کوهی است که مرکزیت عالم بدو تعلق دارد». (الیاده ۱۳۷۲: ۳۵۳) البرز در اوستا کوهی مقدس است؛ «جایگاه بعضی ایزدان زرتشتی، گیاهان مقدس (هوم) و سرچشمه همه آب‌هاست و رود «اردویسور آناهیتا» از آن سرچشمه می‌گیرد. ایزد مهر و ایزد سروش بر فراز البرزکوه می‌زیند.» (پورداد ۱۳۷۷: ۵۱۹)

در روایات طومارها، البرزکوه پناهگاه شاهان ایران است؛ پس از غلبه ضحاک، جمشید به البرزکوه می‌رود. آنجا طالع‌بینان رمل می‌کشند و کشته‌شدن او به دست ضحاک، تولد فرزندش و... را پیش‌بینی می‌کنند؛ (عنصری ۱۳۹۰: ۶۵-۶۶) کاوه بر فراز البرزکوه فریدون را می‌بیند؛ (طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۳) رستم کی قباد را از البرزکوه به ایران می‌آورد؛ (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۵۹؛ انجوی ۱۳۶۹: ۷۱/۲-۷۲؛ ۵۷/۳-۵۶) زال در البرزکوه پرورش می‌یابد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۴۴؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۰/۲)

(۲) قاف: قاف، کوهی است که به گمان پیشینیان، «سراسر خشکی‌های زمین را فراگرفته و کناره‌های آسمان بر آن نهاده شده‌است. جایگاه سیمرغ است و در آنجا آدمیزاد زندگی نمی‌کند. در باور مردم، بلندترین کوه است و کسی را بدان راه نیست. کیخسرو، بیژن، گیو و بهرام‌گور در قاف طلسم شدند و با ظهور سوشیانت در رکاب او شمشیر می‌زنند.» (بهار ۱۳۷۵: ۴۳۶) در طومارهای نقالی، قاف همان البرز و جایگاه سیمرغ و جفت سیمرغ (رخ)، دیوان و جنیان است و هفت قله دارد:

زال در دامنه کوه قاف پر سیمرغ را آتش می‌زند، سیمرغ از بلندای قاف پایین می‌آید... (حسام‌پور و جباراناصرو ۱۳۸۸: ۷۸) گرشاسب در دامنه قاف مرغی کوه‌پیکر بر درختی کهن می‌بیند... مرغ (رخ) - که جفت سیمرغ است - گرشاسب را برداشته، به قاف می‌برد. گرشاسب پس از گذر از هفت‌خوان و نجات دختر گلرخ‌شاه، عفریت را سلطان هفت قله قاف می‌کند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۵۸، ۶۱) شهبال، پادشاه قاف، دیوی را برای آوردن تیمور می‌فرستد تا عفریت دیو را شکست دهد. تیمور در قاف به آشیانه رُخ می‌رسد... کمند بر گردنش می‌افکند؛ وقتی می‌فهمد که او جفت سیمرغ است، عذر می‌خواهد. (طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۸۰۰-۸۰۱) در اسکندرنامه نقالی، قاف، دیار جنیان، پریان و دیوانی چون هزاردستان دیو است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۵۸۵-۵۸۶، ۴۶)

(۳) کوه فنا: کوه فنا از کوه‌های اسطوره‌ای مغرب‌زمین و جایگاه موجودات فراطبیعی چون ابرهای دیو است. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۱۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۵۶/۳-۲۵۷) راه رسیدن به آنجا پرخطر است... (میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۷۳، ۲۷۷-۲۷۸) به روایتی «ایوان شیطان» در بالای کوه فنا، جایگاه ابرهای دیو و نهنگال دیو است: سام بالای کوه باغی می‌بیند که در میان آن شیاطین به فرموده شیطان ایوانی ساخته‌اند به‌غایت رفیع با سنگ‌های لعل

و فیروزه... (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۲۳، ۳۵۲، ۳۵۶، ۲۷۸) به روایتی کوه فنا در حوالی چین است. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۵)

۴: کوه آهنربا (مغناطیس): کوه آهنربا از کوه‌های افسانه‌ای است که گرشاسب (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۷۴؛ صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۲۷) و سام در نبرد با آن کشته می‌شوند. بنا بر روایتی مردمی، کاسه سر گرشاسب غاری در کوه آهنرباست و سی‌ودو عدد صندلی مرتب در دو طرف غار، دندان‌های او. گرشاسب در نبرد با کوه آهنربا نمد نمی‌پوشد؛ در نتیجه جوشن او جذب کوه می‌شود و گرشاسب خشک می‌گردد. رستم نمد می‌پوشد، نعل‌های اسبش را می‌کشد و بر این کوه پیروز می‌شود. (انجوی ۱۳۶۹، ج: ۶۰/۱-۶۵-۷۴)

چاه

یکی از مکان‌های اساطیری چاه است که پناهگاه قهرمان و جایگاه دیوان و جادوگران است که پهلوانان را اسیر کرده، در چاه زندانی می‌کنند. بخش مهمی از خویشکاری‌های قهرمان، رفتن در چاه و مبارزه با ضدقهرمان و بازگشت از آن است که شکلی از مناسک رازآموزی و تولد دوباره برای قهرمان است.

«نقش آب در آفرینش در بسیاری از اساطیر پررنگ است» (الیاده ۱۳۷۲: ۱۷۳) و به همین دلیل به مکان‌هایی که به آب مربوط است مانند چاه و چشمه، تصویری اسطوره‌ای یا مقدس بخشیده‌اند. در روایت ماندایی رستم و سهراب، چاهی هست که به مرده حیات می‌بخشد: رستم دوازده سال در چاهی تاریک می‌نشیند و دمی آفتاب نمی‌بیند تا سهراب از مرگ نجات یابد. پس از ده سال، دیوان و گرازان کشور را می‌گیرند و افرسواپ، بجن را به چاهی می‌افکند. شاه از رستم کمک می‌خواهد. رستم، ناگزیر و خشمگین نعش پسرش را که نشان زندگی در آن آشکار شده، بر زمین افکنده، از چاه بیرون می‌آید. (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۸۷-۸۸) در روایتی دیگر، افراسیاب بالای چاهی سیاوش را گردن می‌زند و خونش را در چاه می‌ریزد، از چاه درختی می‌روید که به سرعت رشد می‌کند. (انجوی ۱۳۶۹: ۱۳۳/۳؛ ۲۸۳/۱؛ ۲۶۰/۲)

الف: چاه، زندان قهرمان و ضدقهرمان: ضدقهرمانان رویین تن چون ضحاک را باید در چاه دربند کشید: فریدون و بهروایتی کاوه، ضحاک را در چاهی بالای کوه دماوند می‌اندازد و سر چاه طلسمی می‌سازد. بهروایتی منهراس دیو، ضحاک را در چاه دماوند به بند می‌کشد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۸؛ عناصری ۱۳۹۰: ۴۹؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۵۲) دیوان قربانیان‌شان را در چاه زندانی می‌کنند: زندان دیو سپید، که کاوس و سرداران آنجا زندانی‌اند، چاهی در زیر کوه است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۵۴-۱۵۶؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۶۴؛ انجوی ۱۳۶۹: ۸۴/۲) چاه ارژنگ، زندان دیو سپید است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۱۲۶) غواص دیو، پسر شاه مغرب را در چاه زندانی می‌کند. (همان: ۳۱-۳۳) زندانیان طلسم درون چاهی عمیق هستند. (همان: ۸۷۳) برزو در چاهی درون جزیره‌ای در میان دریا زندانی است. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۲۸۲) پسر شاه پریان و چهل پهلوان در چاهی زندانی دیو سفیدند. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۲۷/۱-۲۲۸) دیوی به دستور مادر زال، زال را زخمی کرده، در چاهی می‌اندازد اما سیمرخ سر چاه می‌آید... (همان: ۱۸۰/۲) بیژن را در نزدیکی بلخ در چاهی عمیق یا سیاه‌چال ارچنگ (همان: ۲۴۸/۱، ۲۵۴، ۳۰۳) یا در جزیره‌ای بین چین و ختن در چاه اکوان دیو می‌اندازند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۴۳)

ب: چاه، حلقهٔ اتصالی برای ورود به طلسم: در طلسم‌ها قهرمان با ورود به چاه وارد عوالم دیگری چون باغ و بیابان می‌شود:

سام هنگام شکستن طلسم مرجانهٔ جادو، بالای کوه چاهی می‌بیند که از آن آتش درمی‌آید. ببری از آتش درآمد، حمله می‌کند... سام سوار ببر می‌شود تا او را به طلسم برساند. ببر در آتش آمده، به چاه می‌رود. (همان: ۱۱۲-۱۱۳) گیو در طلسم درون دهلیز تاریکی است که به چاهی می‌افتد و وارد بیابان می‌شود. (همان: ۷۵) به دستور مسیحای عابد خیمه‌ای بر در چاه می‌زنند - شروع طلسم از دهانهٔ چاه بوده‌است - و رستم هنگام غروب میخ را در یک‌وجبی دهانهٔ چاه، به زمین کوبیده، اسم اعظم می‌خواند. صداهای عجیب و غریب برخاسته، از دهانهٔ چاه خون می‌جوشد... سیاهپوشی از چاه خارج شده، سیلی‌ای به رستم می‌زند که بیهوش می‌شود و او را در چاه می‌اندازد. رستم به هوش می‌آید و خود را در باغی می‌بیند چون بهشت با درختان میوه و آب روان... (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۴۲۹-۴۲۷)

ج: چاه، پناهگاه قهرمان: چاه مأمن قهرمان است: گیسیبانو دختر فرامرز از بیم سپاهیان بهمین به چاهی پناه می‌برد و فرزندش طور آنجا به دنیا می‌آید. (همان: ۸۴۷)

چشمه

چشمه نیز از مکان‌های اساطیری و مقدس روایات حماسی است. در اساطیر ایرانی، «هر چشمه ایزدبانویی دارد و آب‌انیش، به نیایش آب و ایزدبانوی موکل بر آب‌ها، اردویسور آن‌ها اختصاص دارد و در ستایش این ایزدبانو که به شکل رود هم تجسم یافته‌است، اهمیت زیادی و باروری نمایان است.» (بهار ۱۳۹۰: ۲۸۷؛ پورداوود ۱۳۷۷: ۲۳۵) در روایت نقالی فرامرزنامه، بانوی آب‌ها که مایه باروری زنان بود، بازتاب یافته‌است: گل‌اندام در سرچشمه آب به خاطر نداشتن فرزند پسر اشک می‌ریزد. ناگهان بانوی آب‌ها، سوار بر ورزای جوان از میان آب بیرون آمده، دستان گل‌اندام را در دست می‌گیرد، رحم او را پالوده می‌کند و می‌گوید: به‌زودی تو و رستم صاحب پسری می‌شوید به نام فرامرز.... (جبارناصرو ۱۳۹۵: ۲۵۳)

الف: شفابخشی آب چشمه: آب چشمه‌های مقدس، جادویی و شفابخش‌اند و این چشمه‌ها بر بلندای کوه‌ها واقع شده‌اند:

وقتی تیرهای اسفندیار در بدن رستم می‌نشیند، رستم در قلعه کوه کنار چشمه آبی با ذکر خدا تیرها را درمی‌آورد، تن در آب چشمه می‌شوید، نیایش می‌کند و چنان پرزور می‌شود که پاهایش تا ساق در خاک فرومی‌رود. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۳/۱-۲۰۴) سام به چشمه مقدسی در دامنه کوه می‌رود، شفا می‌یابد و جانورانی که بدنش را می‌خورند، فرو می‌ریزند. (همان: ۶۶-۶۸؛ حسینی ۱۳۸۰: ۲۰۲؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۳؛ زریری ۱۳۹۶: ۱۲۴۹/۱-۱۲۵۰)

ب: تطهیر معنوی و متبرک کردن با آب چشمه: آب نماد پاکی و به اعتقاد ایرانیان باستان، وسیله ترکیه و مرکز زندگی دوباره است. «تطهیر معنوی با آب به گونه‌ای تجدید حیات معنوی را در پی دارد و نمونه بارز این اعتقاد را در عبور زرتشت از رودخانه دائی‌تی پیش از رسیدن به پیامبری می‌بینیم. این گذر او به منزله تطهیر روحی و آمادگی برای دریافت معنویت ذکر شده‌است.» (رضی ۱۳۴۶: ۵۹۸) آشکارترین

مثال تطهیر معنوی با آب، شست‌وشو پیش از نیایش به‌منظور پاکی از آلودگی‌هاست که در طومارها بسیار دیده می‌شود:

رستم قبل از نیایش یزدان در چشمه تن می‌شوید. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۵: ۶۲، ۲۹؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۴/۱-۲۰۳) برزو برای متبرک‌کردن فرزندش شهریار، او را در سرچشمه آب می‌شوید تا از پلیدی‌ها و ناپاکی‌ها دور شود. (جباره‌ناصر و ۱۳۹۶: ۱۰۱)

ج: نیایش و قربانی در کنار چشمه: معمولاً قهرمان در کنار چشمه تن می‌شوید و نیایش می‌کند تا ندای سروش غیبی به گوشش می‌رسد و راهنمایی یا حاجت‌روا می‌شود: رستم پس از نبرد با اسفندیار، با تنی زخمی میان رودی رفته، نیایش می‌کند و از خدا یاری می‌خواهد. (فردوسی ۱۳۷۶، ج ۶: ۲۸۹) در روایت ماندایی رستم و سهراب، رستم پیش از نبرد دوم، تن در آب «چشمه مروارید» می‌شوید، رو به شمال می‌ایستد، رُخش را به راست به‌سویی که خورشید و ده فرشته او بر روز فرمانروایی می‌کنند، می‌گرداند و یزدان را نیایش می‌کند، می‌گوید: از نیروی خویش به من وام ده تا این جوان را بر خاک افکنم... (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۸۳) مسیحای عابد کنار چشمه‌ای که از دل کوه می‌جوشد سر و تن شسته، عبادت می‌کند و سروشی در گوش هوشش می‌گوید: رستم دل‌شکسته و پریشان‌حال به دیارت آمده، او را دریاب. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۵: ۱۴) در روایت بانوگشسب‌نامه، چشمه شاه ابوالخیر قداست خاصی دارد: رستم پس از شست‌وشو در آن چشمه و نیایش، تیشتر الوس را به سرچشمه آب می‌برد، اعمال قربانی را به‌جا می‌آورد و سروش به خوابش آمده، مزده تولد بانوگشسب را به او می‌دهد. (ریاحی‌زمین و جباره‌ناصر و ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۵۰)

د: رویین‌تنی با آب چشمه: مردمان کهن در اسطوره‌هایشان داستان‌هایی مبنی بر رویین‌تنی قهرمان با آب مقدس دارند که حاصل آرزوی آنان در پی بی‌مرگی و جاودانگی است؛ اسفندیار را در شش‌ماهگی در آب چشمه‌ای فرومی‌برند تا هیچ سلاحی بر او کارگر نشود، (انجوی ۱۳۶۹: ۲۰۵/۱-۲۰۶) به‌روایتی زرتشت در چشمه یا حمام بر آب، دعا و اوراد می‌خواند و بر سر و پیکر اسفندیار می‌ریزد، (همان: ۷/۲؛ میرکازمی ۱۳۹۰: ۱۵۱-۱۵۲) به‌روایتی تن او در آب شط مقدس شست‌وشو یافته، به فرّه ایزدی رویین‌تن می‌شود. (عنصری ۱۳۹۰: ۳۳)

ه: **چشمه آب زندگانی:** «باور انسان‌های کهن به ذات حیات‌بخش و زیایی آب، به تدریج این اندیشه در آنان پدید آورد که چشمه بی‌مرگی و جوان‌کننده به‌راستی وجود دارد» (چالاک: ۱۴۰۰: ۳۵) و هرکه از آن بنوشد یا در آن تن بشوید، جاودانه خواهد شد. در بندهش از «چشمه بی‌مرگی در کاخ‌های کیکاوس» (دادگی: ۱۳۶۹: ۱۳۷) سخن رفته است و در شاهنامه، گیو کیخسرو را درون چشمه آبی می‌یابد (فردوسی: ۱۳۷۶: ۲۰۶/۳) و در پایان داستان، کیخسرو درون چشمه‌ای روشن ناپدید می‌شود؛ (همان: ۴۱۳/۵) او نمی‌میرد بلکه در آب زندگی جاوید می‌یابد. بنابراین «چشمه‌ای که کی‌خسرو در آب روشن آن شست‌وشو می‌کند و عمر جاوید می‌یابد، صورتی از اسطوره چشمه آب زندگی است.» (خالقی مطلق: ۱۳۶۹: ۱۸۳)

اسکندر هربار تعدادی از دست‌های سمندوی هزاردست را قطع می‌کند و سمندو می‌گریزد، اما با دست‌های سالم باز می‌گردد... خضر ظاهر می‌شود و می‌گوید: این دیو، چشمه‌ای معجزه‌گر دارد. هرگاه زخم‌دار می‌شود، دست در آن چشمه می‌شوید و سالم می‌شود و به روایتی چشمه آب زندگانی است. (منوچهرخان حکیم: ۱۳۸۸: ۵۷۱-۵۷۲)

و: **چشمه، جایگاه پریزادان و جنیان:** در روایات طومارها، چشمه جایگاه جن و پری است و پریان کنار چشمه از جلد خود بیرون می‌آیند؛ سام کنار چشمه موی رضوانه‌پری را در آتش می‌نهد و رضوانه از جلد کبوتر بیرون می‌آید. (انجوی: ۱۳۶۹: ۲۵۶/۳) در خاک پریزاد، رستم در میان باغ چشمه آب گوارایی می‌بیند و یک پری از میان چشمه بیرون می‌آید. (همان: ۱۵۳/۱) آراک‌دیو، عبدالحمید را پای چشمه آبی بر زمین می‌نهد. فرس خاتون و چند پریزاد به سر چشمه می‌آیند. (منوچهرخان حکیم: ۱۳۸۸: ۱۸۹-۱۸۸) غزاله جنی به شکل آهوپی سیاه به سر چشمه می‌رسد و از جلد بیرون می‌آید. نسیم فوراً جلد را برداشته، به امیر می‌دهد. (همان: ۲۰۱-۲۰۲)

ز: **وقوع عشق و حوادث شگفت در کنار چشمه:** در روایات حماسی و نقالی، عشق و حوادث شگفت‌انگیز در کنار چشمه رخ می‌دهد: گرشاسب کنار چشمه‌ای تصویر کتابیون را در دست قلندری می‌بیند و عاشق می‌شود. (طومار نقالی شاهنامه: ۱۳۹۱: ۱۸۸) رستم کیقباد را کنار چشمه آبی می‌یابد و خواهرش گل‌اندام را می‌بیند و عاشق می‌شود. (انجوی: ۱۳۶۹: ۷۱/۲-۷۲) شیرزاد بن کیقباد در جست‌وجوی دختری که در

خواب دیده، به سفر می‌رود و پس از هفت سال کنار چشمه‌ای پیدایش می‌کند. (همان: ۹۷/۳-۹۵) رستم سر چشمه‌ای دختر مسیحای عابد را می‌بیند و عاشق می‌شود. (همان: ۲۲۱/۱؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۷۳) رستم کنار چشمه مروارید، که در کوهی است، دختر شاه چین را می‌بیند که می‌گوید: اگر مرا بپذیری، رخشت را یافته، می‌آورم. (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۷۸-۷۹)

ح: چشمه، جایگاه شیشه‌ عمر جادوی رویین‌تن: چشمه محل شیشه‌ عمر جادوی رویین‌تن است؛ شمامه جادو اسکندر را نابینا کرده، طلسمش را بر جگر خود می‌بندد. هیچ حربه‌ای بر او کارگر نیست، جز آنکه در جزیره فیض‌بخش چشمه‌ای است و در آن چشمه ماهی سفیدی که روزی یکبار روی آب شنا می‌کند. دست راست چشمه سنگی سفید هست و در نقب زیر آن سنگ، صندوقی. اگر ماهی سفید را بکشند و با کلید نقره‌ای درون شکمش در صندوق را باز کنند، ریسمانی آنجاست که با آن می‌توان شمامه را خفه کرد. (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۳۷۷)

دژها و کاخ‌های نمادین

«دژهای نمادین بیشتر در بالای کوه و از روی کهن‌نمونه بهشت بنا شده‌اند و کم‌وبیش دارای ویژگی‌های مینوی هستند. در اسطوره‌ها و روایات حماسی با بناها و دژهایی مواجه می‌شویم که طلسمی جادویی دارند و در زمره آزمون‌های قهرمانند؛ قهرمان باید طلسم این دژها را بشکند و پس از فتح دژ آتشی بر فراز آن برافرازد. این آتش، آتشی آیینی است که رستم پس از فتح دژ سپند، کیخسرو پس از شکستن جادوی دژ بهمن و اسفندیار پس از فتح رویین‌دژ بر فراز آن می‌افروزند.» (واحد دوست ۱۳۸۷: ۳۹۷-۳۹۶)

دژ ضحاک، دژ سپند، دژ ارجاسب و دژ بهمن از جمله دژهای آزمون در شاهنامه و طومارها هستند که پناهگاهی امن برای ضدقهرمان هستند.

دژ، جایگاه جادوگران و زندان قهرمان است: ملیخای جادو توس را در دژ فلک‌الافلاک که بالای کوهی بلند است، به بند می‌کشد و طلسم می‌کند... جهانگیر ملیخا و دیو را می‌کشد و توس را رهایی می‌دهد. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۵: ۱۹۰-۱۹۳) رای هند فرامرز را در قلعه کیوان که در میان دریاست، محبوس می‌کند. (طومار نقالی شاهنامه

۱۳۹۱: ۵۷۰-۵۶۸) گشتاسب، اسفندیار را در قلعه گنبدان به بند می‌کشد. (همان: ۸۳۹) فرامرز، برزو را در قلعه ارگ سیستان زندانی می‌کند. (همان: ۶۴۰) زال، پشتون را در قلعه شاهور و بهمن، برزین را در قلعه‌ای اسیر می‌سازد. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۲۱۳، ۲۱۶) دژهایی چون دژ کک کوهزاد و دژ کرگسار، جایگاه ضدقهرمان است: در روایات شفاهی پدر کک، سرند پسر ضحاک است که به کوهی در زابل پناه برده، در یورش به زابل، دختری را می‌دزدد و در نتیجه ازدواج با او، کک متولد می‌شود. (همان ۱۳۷۴: ۱/ ۱۹۰-۱۸۸؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۳۱۳-۳۱۶) اترد و نریمان زیر سنگ کوه‌تر قلعه کوهزاد کشته می‌شوند. رستم با گذشتن از هفت قلعه به سکونتگاه کک می‌رسد و او را می‌کشد. (انجوی ۱۳۶۹: ۱/ ۱۸۹، ۲۰۲-۲۰۰، ۱۹۲-۱۹۴؛ طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۰۵-۴۰۶) کرگسار یاغی‌ای از نسل ضحاک در قلعه‌ای است که هفت کوه‌ترسنگ دارد... سام در حمله به دژ، زیر سنگ کوه‌تر جان می‌سپارد. (میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۹۹-۳۰۰، ۳۲۶-۳۲۷؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۲۸)

الف: گنگ‌دژ و سیاوش‌کرد: در شاهنامه و آثار پهلوی، «سیاوش بانی «گنگ‌دژ» است و بنا بر نقل بندهشن و دینکرت، رستاخیز ایران از این دژ آغاز خواهد شد؛ زیرا خورشیدچهر یکی از پسران زرتشت در آن سکونت دارد و از آنجا لشکر پشتون را به واپسین نبرد (جنگ آخرالزمان) راهنمایی می‌کند. گنگ‌دژ شهری بر زمین نبوده و در آسمان قرار داشته‌است، در زمان کیخسرو نمونه زمینی آن را به‌مانند آن بر فراز کوه ساختند و سیاوش‌کرد نامیدند.» (واحدوست ۱۳۸۷: ۳۹۴-۳۹۵) در طومارها، گنگ‌دژ و سیاوش‌کرد در یک‌جا ساخته شده و بانی آن سیاوش است: سیاوش، سیاوش‌گرد را صدپهلوی ساخت، در هر پهلوی یک برج نهاد و ده دژ در اطراف شهر ساخت با دوازده دروازه کوچک و چهار دروازه بزرگ، چهار خیابان اصلی و چهارصد خیابان فرعی در شهر به وجود آورد. وسط شهر قلعه‌ای مدور از سنگ و آهن ساخت به نام «گنگ‌دژ» و حرم خود را در قلعه برد. فتح سیاوش‌گرد به آسانی میسر نبود؛ زیرا یک طرف شهر به کوه تکیه داشت و یک طرف به دریا و دو طرف آن خندق‌های بزرگ داشت. افراسیاب از بیم کین‌خواهان سیاوش به سیاوش‌گرد پناه می‌برد که ایرانیان به حرمت سیاوش با آن کاری ندارند. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۵۶۸-۵۷۰، ۶۱۲-۶۱۱)

ب: دژ هنگ: هنگ افراسیاب که در شاهنامه به آن اشاره شده، دژی نمادین است. مطابق بندهشن «آن دژ در بَغ گر (کوه خدا) بنا شده بود در زیر زمین که افراسیاب آن را به جادوی از آهن برآورده و بلندی آن به درازی هزار مرد بوده و صدستون داشته‌است. روشنی دژ به درجه‌ای بود که تاریکی شب در آن راه نداشت. شطی از آب و شطی از شراب و شطی از شیر از آن می‌گذشت. خورشید و ماهی ساختگی شب و روز در آن می‌گشت.» (دادگی ۱۳۶۹: ۱۳۷) در طومارها، بهشت کنگ جایگاه پشنگ و افراسیاب است (طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۸۹، ۴۲۱، ۸۲۲-۸۲۳) و دژ هنگ به غاری نزدیک بردع تبدیل شده‌است: «افراسیاب در غاری نزدیک بردع بنشست. قضا را عابدی از نسل فریدون و بهروایتی هوم عابد، در آن کوه منزل داشت. آواز ناله به گوشش رسید، رشته درویشی از کمر باز کرده، او را به خم کمند بگرفت...» (همان: ۸۲۴؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۴۶۶-۴۶۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۳/۱۶۶-۱۶۷)

ج: قلعه ضحاک: یکی از دژهای آزمون، قلعه و باغ ضحاک است که ضحاک آن را به جادو برآورده و لازم است قهرمانی طلسمش را بشکند. فریدون طلسم دژ ضحاک را می‌شکند و تسخیرش می‌کند. (فردوسی ۱۳۷۶: ۶۸/۱)

در طومارهای نقالی، به قلعه ضحاک و قلعه سرنبدین ضحاک اشاره شده‌است: به دستور ضحاک مهرکوه را در حوالی زابل برمی‌گزینند که بزرگ و صعب‌العبور است. اطرافش را با تیشه می‌تراشند، راهی می‌سازند که از آنجا سنگ بیندازند. هفت سنگ کوه‌تر (سنگی که فروغلتد) عظیم و هفت فراول‌خانه از دامنه کوه تا پای دژ برای نابودی مهاجمان می‌سازند. هفت قلعه تودرتو - که دیوار هر قلعه با کف قلعه بعدی مقابل است - می‌سازند و در هر قلعه ده‌هزار سپاه می‌نهند. دولت ضحاک و سرنبدین ضحاک را در قلعه هفتم جای می‌دهند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۱۸۹/۱) فریدون دعای باطل‌سحری که از سیمرخ حکیم آموخته بود، بر طلسم گرد بر گرد باغ ضحاک می‌خواند و آن را درهم می‌شکند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۳؛ طومارنقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۵-۲۰۶)

د: دژ (کاخ) کیکاوس: از دیگر مکان‌های اساطیری که ارتباط مستقیمی با بی‌مرگی دارد، دژ کیکاوس بر فراز البرزکوه است. به روایت سوتگرنسک /وستا کاوس هفت کاخ بر فراز البرزکوه ساخته بود؛ یکی زرین، دو تا سیمین، دو تا پولادین و دو تا از آبگینه. در اساطیر ایرانی این دژ و کاخ‌های درون آن، پیری و مرگ را دور می‌داشتند؛

چنانکه اگر پیری در پیرامون آن گردانده می‌شد، جوانی پانزده‌ساله می‌شد و به روایت بندهشن در آنجا چشمه آب بی‌مرگ می‌گذشت. (دادگی ۱۳۶۹: ۱۳۷؛ پورداد ۱۳۷۷: ۲۳۱/۲-۲۳۰)

در طوماری به کاخ کیکاوس اشاره شده‌است: کاوس به البرزکوه می‌رود و دستور می‌دهد عمارتی آنجا بسازند؛ قصری از زبرجد و یاقوت مرصع... و به عیش و عشرت می‌پردازد اما چنان مغرور می‌شود که ابلیس او را می‌فریبد تا از اطاعت ایزد سر بتابد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۴۴۹)

ه: **دژ سپند:** از دیگر دژهای آزمون پهلوان، دژ سپند است؛ در شاهنامه رستم برای اینکه نشان دهد به بلوغ رسیده‌است، در جامه بازرگانان با بار نمک به این دژ که بر فراز کوهی است راه می‌یابد و پس از فتح دژ، آتشی بر فراز آن می‌افروزد. (فردوسی ۱۳۷۶: ۲۶۴/۱-۲۷۲) در طومارها، نریمان به دژ سپند می‌رود که قلعه اسفندیار بن‌رخام بن‌کاکو است و هفت قراول‌خانه دارد... و در یورش به قلعه کشته می‌شود. رستم روانه دژ می‌شود، طلسم دژ را می‌شکند و اسفندیار را می‌کشد. به روایتی در جامه بازرگانان با بار نمک به قلعه می‌رود. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۱-۱۲۰؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۵۰؛ انجوی ۱۳۶۹: ۵۱/۳)

و: **رویین دژ (دژ بهمن):** دژ بهمن، دژی اهریمنی است که پیروان یزدان و موبدان، یارای کاشانه گزیدن در آن را ندارند و از جمله دژهای آزمون است؛ به فرمان کاوس هریک از دو خواستار شاهی که بتواند این دژ را بگشاید، پادشاه ایران می‌شود. کیخسرو پس از اینکه جادوی «دژ بهمن» را به یاری فرّه ایزدی درهم می‌شکند، آتشگاهی آنجا برپا می‌کند و به پادشاهی می‌رسد. (فردوسی ۱۳۷۶: ۲۴۵/۳)

در طوماری نام این قلعه، آتشگاه بهمن است که کاوس، فریبرز را برای فتح آن می‌فرستد، اما فریبرز موفق نمی‌شود و خسرو دژ را فتح می‌کند. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۳۷-۵۳۶) در روایات نقالی، اسفندیار برای نجات خواهرانش به هفت‌خوان می‌رود و قلعه ارجاسب (همان ۸۴۳-۸۴۴) یا دژ بهمن یا رویین دژ (انجوی ۱۳۶۹: ۱۳۸/۳؛ ۱۵۸؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۰۶۸/۱-۱۰۷۵؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۹۶-۱۹۹) را فتح می‌کند.

ز: **دژهای طلسم:** در طومارهای نقالی مکان‌هایی طلسم‌شده هست که اغلب ظاهری مانند دژ یا قصر دارد و پادشاهی کهن، طلسم را به نام پهلوانی از نسل گرشاسب بنیان نهاده و در آن سلاح یا گنجی برای وی به‌ودیعہ گذاشته‌است؛ بنابراین فقط

همان پهلوان قادر به گشایش طلسم و بهره‌بردن از گنج و هدایای نهفته در آن است. یکی از ویژگی‌های این مکان، دسترسی دشوار به آن است. ویژگی دیگر آن، وجود موجوداتی است که نگهبان گنجند و گاه پس از کشمکش با قهرمان، او را به مکان مخفی گنج راهنمایی می‌کنند.

بنای طلسم در روایت «طومار نقالی شاهنامه»، «هفت‌لشکر» و «طومار سام سوار و دختر خاقان چین» سازه‌ای قلعه‌مانند و دارای گنبد است، اما در طومارهای متأخرتر مانند «طومار کهن شاهنامه فردوسی» و «طومار شاهنامه فردوسی»، کاروانسرای است که پهلوان با انجام خویشکاری‌هایی موفق به گشودن حجره‌هایش می‌شود؛ جایگزینی کاروانسرا به جای قصر، قلعه یا گنبد را می‌توان حاصل تأثیرپذیری این روایات از فضای ادبیات عامه دانست. (جوکار و همکاران ۱۳۹۸: ۹۳-۹۴، ۹۸)

در روایات طومارها سام در راه چین با دژ زرین‌زرد در بالای کوهی بلند روبه‌رو می‌شود که طلسم جمشید و جایگاه ژند جادوست. ژند جادو را می‌کشد، طلسم را می‌شکند و به گنج جمشید دست می‌یابد. (انجوی ۱۳۶۹: ۲۶۴-۲۶۵؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۶۶-۶۳؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۴۳-۲۴۶؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۷۷) گرشاسب در جزیره‌ای در هندوستان به نام فرامرز طلسم می‌سازد، مال بسیار آنجا می‌گذارد و اژدهایی در آن طلسم می‌گمارد. (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۸۶)

دخمه

دخمه از مکان‌های اسطوره‌ای و اسرارآمیز روایات حماسی و شفاهی است که محل دفن پهلوانان و شاهان معروف است. در شاهنامه ده تن از شاهان و پهلوانان به دخمه سپرده شده‌اند (فریدون، فرود، بهرام گودرز، سهراب، پیران ویسه، کاوس، رستم، دارای داراب، شیرین و یزدگرد) که دو تن تورانی و بقیه ایرانی‌اند. نخستین بار در مرگ فریدون سخن از ترتیب دخمه می‌رود؛ منوچهر بر آیین شاهان دخمه‌ای از زر و لآژورد می‌سازد و پیکر شهریار را بر فراز تختی از عاج می‌نهد و بالایش تاجی می‌آویزد و در دخمه را می‌بندد. (فردوسی ۱۳۷۶: ۱/۱۳۴)

در طومارهای نقالی، درون جزیره، طلسم یا هفت‌خوان و اغلب در بالای کوه، پهلوان با گنبدی مواجه می‌شود که درش با نیایش باز می‌شود و در آن لوحی می‌یابد که صاحب دخمه نصایحی بر آن نوشته و نیز گوهر و لعل و... برای پهلوان گذاشته‌است و درون دخمه نگهبانی هست. بعضی دخمه‌ها شفابخش‌اند مانند دخمه طهمورث و بیشتر دخمه‌ها در سران‌دیب ساخته شده‌اند و اگر کسی قصد بی‌حرمتی به دخمه شاه/پهلوان و یا ویران کردنش را داشته باشد، مورد عذاب الهی و حمله نیروهای طبیعی قرار می‌گیرد. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۸۹۱؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۵۳۷؛ انجوی ۱۳۶۹: ۱۳۸/۱-۱۳۷؛ طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۹۶-۵۹۵)

الف: دخمه سیامک: جهان‌بخش و گسته‌م در خان هفتم به گنبدی می‌رسند که دخمه سیامک است و درش پیدا نیست... نیایش می‌کنند، در گنبد باز می‌شود... زمین آن از سنگ رخام و در و دیوارش مرصع به یاقوت لعل است. روی تختی صورتی از طلا می‌بینند که صورت سیامک است و لوحی حاوی اندرزهایی در دست دارد و بالای سرش تابوتی آویخته‌اند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۴۲۰)

ب: دخمه طهمورث: اسفندیار در خواب جاماسب را راهنمایی می‌کند که بهمن را به دخمه طهمورث در سران‌دیب ببرید که کنار تربت حضرت آدم است تا شفا یابد... (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۸۸۷)

ج: دخمه گرشاسب: گرشاسب و منهراس دیو نزدیک سران‌دیب دخمه‌ای بنا می‌کنند که درختانی از طلا، زمینی از فیروزه، کوشک‌هایی از یاقوت و مروارید و قصرهایی با خشت‌های طلا و نقره دارد و آنجا نگهبانی می‌گذارند... (طومار نقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۱۸۷-۱۸۶) فرامرز طلسم دخمه گرشاسب را می‌شکند؛ در حصار گشوده و وارد باغی بهشت‌آیین می‌شود که خیابان‌هایش از سنگ یشم و مرمر است با حوضی که درونش طلا و نقره قرار داده‌اند. در باغ، گنبدی از طلا نمودار می‌شود... (همان: ۵۹۵-۵۹۶)

باغ

فضای باغ ایرانی و نقطه مرکزی آن به علت وقوع اتفاقات شگفت و فرامادی در زمره مکان‌های اساطیری و مقدس به‌شمار می‌آید. اسناد تاریخی نشان می‌دهد که

«در معابد و مکان‌های مقدس معمولاً باغی می‌ساختند که نماد بهشت برین بود. درختان این باغ‌ها نماد خدایان بودند.» (بهار ۱۳۹۰: ۱۹۴) تقدس عناصر طبیعی مانند آب، گیاه و کوه نزد ایرانیان سبب شده تا فضاهایی که این هرسه را در کنار هم دارند، مقدس به‌شمار آیند، مانند باغ که مرکز آن، به دلیل وجود استخر یا حوض آب، فضایی مقدس‌تر از گوشه‌ها و در حکم کانون دنیاست؛ زیرا قرارگرفتن در مرکز، به مکان‌ها تقدس می‌دهد: در طومارها، گنگ‌دژ در مرکز شهر (سیاوشگرد) بنا شده‌است و گنبد و عمارت در مرکز باغ قرار دارد: به حصاری رسیدند که داخل آن باغی بهشت‌آیین بود با آب‌های روان و... در میان باغ گنبدی دیدند که چهارصد رهبان در آن قرار گرفته بودند. (طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۵۷۶)

باغ‌ها از مکان‌های طلسم‌شده و جادویی روایات نقلی هستند: باغ ضحاک طلسم شده است و فریدون، طلسم آن را درهم می‌شکند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۳۳؛ طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۰۵-۲۰۶)

شداد بهشت و باغی می‌سازد با درختانی از طلا و برگ‌هایی از زمرد و عمارت‌هایی با خشت‌های طلا و نقره. در میان باغ جوی‌هایی از شیر و شکر ترتیب می‌دهد و ته جوی جواهرات و بر زمین باغ مشک و عنبر می‌ریزد. درختان باغ از جواهر و بارشان در و گوهر است و دخترانی به‌شکل ملائکه بالدار در بهشت گردش می‌کنند. نگهبان ساحر بهشت به‌شکل اژدها درآمده، به سام حمله می‌کند. سام اژدها را می‌کشد و سپاهیان، باغ بهشت را غارت می‌کنند، اما در روایت *طومار نقلی شاهنامه*، بهشت در نظر آنان ناپدید می‌شود. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۶۲؛ میرکاظمی ۱۳۹۰: ۲۶۸-۲۶۹؛ طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۴۶-۳۴۷؛ هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۱۸؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۲۲۹)

ابرها در ایوان شیطان، باغی دارد که پریدخت را در زیرزمین آن در بند می‌کشد. سام در باغ پای چنار بزرگی چشمه‌آبی می‌بیند و صفا‌ی عالی. با شمشیر بر کمر درخت می‌زند و راهی می‌بیند که از میان چنار به پایین می‌رود و در زیر زمین پریدخت را پیدا می‌کند. (طومار نقلی شاهنامه ۱۳۹۱: ۳۵۷) رستم و اولاد به کوهی می‌رسند که چهارباغی متعلق به دیو سفید در پای کوه است. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۷۱) اهرمن جادو در کوهسار باغی جادویی می‌سازد و عبدالحمید را ربوده، در آن باغ تاریک در بند می‌کشد... (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۲۳۰، ۲۴۴، ۲۴۳) آهویی رستم را به

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای تقالی/۱۰۳

خاک پریراد و باغی می‌کشاند. رستم در میان باغ، چشمه‌آبی می‌بیند که یک پری از میان چشمه بیرون می‌آید. (انجوی ۱۳۶۹: ۱۵۳/۱)

جایگاه جادوگر باغی جادویی و اعجاب‌انگیز است: در این باغ همیشه سفره‌ای از انواع خوراکی‌ها و می‌ناب آماده است. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۱۶۴؛ سعیدی و هاشمی ۱۳۸۱: ۱۷۲، ۲۰۷) رضوان‌پری به شکل آهوپی درآمده، سام و پریدخت را در پی خود به چهارباغی کشانده به طلسم می‌اندازد. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۹۵-۹۶؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۱۰/۳؛ مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۸۵-۸۶؛ طومار تقالی شاهنامه ۱۳۹۱: ۲۹۰-۲۹۶) زن غواص دیو به صورت آهوپی زیبا درآمده، رستم را به باغی در کمر کوه می‌کشاند و در حصار می‌اندازد که در میان باغ ساخته‌اند. (هفت‌لشکر ۱۳۷۷: ۲۰۳-۲۰۴)

قهرمان در مرحله‌ای از گشودن طلسم، وارد باغی می‌شود یا توسط نهنگ یا اژدهایی بلعیده می‌شود و سپس وارد باغ یا کوه یا بیابانی می‌شود: آذر برزین برای رفتن به دخمه حضرت سلیمان از شش باغ می‌گذرد. (همان: ۵۵۹-۵۶۰) سام در طلسم طهمورث خود را در کام اژدها می‌اندازد و وارد باغی سرسبز می‌شود... (انجوی ۱۳۶۹: ۲۶۴-۲۶۵/۳) سام در قله کوه وارد قلعه می‌شود... دیوی سام را به دریا می‌اندازد و نهنگی او را می‌بلعد. خود را در بیابان می‌بیند، می‌آید، به باغی می‌رسد که جمعی دختر بزم دارند. (مشکین‌نامه ۱۳۸۶: ۱۰۸)

در داستان طلسم‌شکنی گرشاسب، نهنگی او را می‌بلعد، گرشاسب خود را پای کوهی می‌بیند و می‌رود تا به باغی می‌رسد؛ (همان: ۶۰) گیو در طلسم خود را مقابل باغی می‌بیند، سپس در کام اژدهایی می‌رود و خود را در عمارتی می‌بیند که جمعی دختر بزم دارند؛ (همان: ۷۵) در طلسم دژ سپند، نهنگی رستم را می‌بلعد، خود را در بیابان می‌بیند و می‌رود تا به باغی می‌رسد؛ (همان: ۱۲۱) اژدهایی جادو گسته‌م را می‌بلعد. جهان‌بخش اژدها را می‌کشد، می‌بیند دریای آب است، غرق می‌شود، وقتی چشم باز می‌کند خود را در باغی می‌بیند. (همان: ۱۳۶)

طلسم فراموشان زرده‌شت در دامن کوهی است؛ قلعه‌ای که دوازده برج دارد و هرکه وارد می‌شود در قلعه بسته می‌شود. اسکندر درون طلسم ماده‌غولی را می‌کشد، بعد از ساعتی خود را میان باغی می‌بیند... (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۸: ۱۴-۱۵)

معمولاً دگرگونی و عاشق شدن پهلوان در باغ اتفاق می‌افتد: در *طومار نقالی* *سامنامه* گل‌افروز پری به شکل آهوپی زیبا درآمده، سام را در پی خود به باغ و کاخی جادویی می‌کشاند و به سام ابراز عشق می‌کند... سام نمی‌تواند از باغ خارج شود زیرا در ندارد... باغ چهل اتاق دارد که پری کلید سی‌ونه اتاق را به سام می‌دهد تا تماشا کند. اتاق‌ها پر از گنج و سلاح است. در پس در اتاق چهلم، رازی است که زندگی قهرمان را دگرگون می‌کند؛ سام با پافشاری کلید اتاق چهلم را می‌گیرد و آنجا با دیدن تصویر پریدخت دلباخته می‌شود. گل‌افروز آزرده از دلباختگی و بی‌مهری سام یک‌باره می‌رود و باغ و کاخ هم ناپدید می‌شوند. (حسینی ۱۳۸۰: ۶-۱۰؛ انجوی ۱۳۶۹: ۲۱۲/۳-۲۱۰)

جمشید بر در باغی می‌نشیند که از آن دختر شاه کابل، کورنگ است و جامی شراب می‌خواهد. دختر که مدتی است به تصویر جمشید عشق می‌ورزد، او را می‌شناسد و به باغ دعوت می‌کند... (طومار نقالی *شاهنامه* ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۷۴) جهان‌بخش در پی آهوپی به باغی می‌رسد و دختر فرطوس شاه را می‌بیند و عاشق می‌شود... دایه دختر می‌گوید اگر میل او داری به مازندران بیا. جهان‌بخش آهی می‌کشد و بیهوش می‌شود. چون به هوش می‌آید، آن باغ را نمی‌بیند... (همان: ۷۸۹) غزالی زیبا سهراب را به باغ مجلل دختر شاه خرم‌آباد می‌کشاند... (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۳۸۰-۳۸۱)

باغ، جایگاه ناپدید شدن شاه/پهلوان است: در یک روایت مردمی، هنگام سفر کیخسرو وار زال، بانوگشسب در پی او می‌رود. زال به دهانه دربندی می‌رسد و در ته دربند، وارد باغی زیبا و سرسبز می‌شود و باغ از نظر بانوگشسب پنهان می‌شود... (انجوی ۱۳۶۹: ۱۴۷/۱-۱۴۸) در *طومار دیگری* از ناپدید شدن آذربزین همراه با زال در باغی سخن رفته است. (صداقت‌نژاد ۱۳۷۴: ۹۵۸-۹۵۹)

تحلیل کارکردهای مکان اسطوره‌ای در *طومارهای نقالی*

الف: ارتباط مکان اسطوره‌ای با جاودانگی:

۱) ارتباط کوه، غار، دژ، باغ و طلسم با جاودانگی: یکی از کارکردهای مهم کوه و غار ارتباط آن با جاودانگی است. رستاخیز بسیاری از جاودانان که در مرگ موقت

فرورفته‌اند، کوه است. کیخسرو، کیقباد و زال درون غاری در کوه دنا یا دماوند غایب شده‌اند. باغ‌ها نیز جایگاه ناپدید شدن و جاودانگی هستند؛ زال و آذربرزین وارد باغی شده، ناپدید می‌شوند. کاخ‌های بی‌مرگی بر بلندای کوه‌ها واقع‌اند، مانند کاخ‌های کاووس بر فراز البرزکوه. دژهای طلسم اغلب بر فراز کوه‌اند و طلسمی درون غارهاست که اگر کسی وارد آن شود، تا قیامت در آنجا می‌ماند و بی‌مرگ می‌شود؛ مانند غاری که طلسم شیث پیغمبر است و شداد بدان جا می‌گریزد.

۲) ارتباط چشمه و چاه با زندگی بخشی و جاودانگی: کوه منبع چشمه‌هایی مقدس است که با جاودانگی مرتبط‌اند: کیخسرو کنار چشمه‌ای ناپدید و جاودانه می‌شود. به عبارت دیگر در آب، زندگی جاوید می‌یابد. سمندوی هزاردست، دستان قطع شده خود را در چشمه آب زندگانی می‌شوید و سالم می‌شود. آب چشمه موجب روین تنی قهرمان است که با بی‌مرگی و جاودانگی ارتباط دارد؛ اسفندیار را در آب چشمه‌ای فرومی‌برند و یا در آب شط مقدس شست‌وشو می‌دهند. شیشه عمر جادوگر روین تن درون چشمه حفظ می‌شود و روین تنی وی با آب چشمه ارتباط دارد.

چاه نیز کارکرد حیات‌بخشی دارد؛ چاهی زندگی‌بخش هست که اگر رستم دوازده‌سال در آن چاه تاریک بنشیند، سهراب از مرگ نجات می‌یابد، به‌نوعی دوباره متولد می‌شود. از درون چاهی که افراسیاب خون سیاوش را در آن می‌ریزد، درختی می‌روید که به‌سرعت رشد می‌کند. ضحاک روین تن را در «چاهی» بالای کوه دربند می‌کشند.

ب: ارتباط کوه با خدایان و فرّه ایزدی: یکی از کارکردهای اسطوره‌ای کوه اعتقاد به وجود خدایان و ایزدان بر فراز آن است؛ جایگاه ایزد سروش بر چکاد البرزکوه است و کوه، مناسب‌ترین جایگاه برای عبادت است. ارتباط معنوی پیران، عابدان و یزدان‌پرستان با خداوند بر فراز کوه و درون غار به‌وضوح دیده می‌شود. کوه مأمن پیران و پارسایانی پیشگوست که به علم‌الغیب از احوال گذشته و آینده پهلوان آگاهند. هوم عابد، مسیحای عابد، سیمرخ حکیم و حضرت یوشع در غار می‌زیند.

ج: محافظ و پناه‌گاه بودن کوه، دژ، چاه و قلعه: نقش محافظتی و پناه‌دهندگی کوه و ارتباطی که با جهان ماورا دارد، در طومارها دیده می‌شود؛ کوه فریدون را در خود

پناه می‌دهد و از چشم ضحاک و زیرک منجم پنهان می‌کند و می‌پرورد. همچنین کودرز را از چشم دشمنش پنهان می‌کند و بهرام نمی‌تواند او را بکشد. زال در البرزکوه و یا قلّه کوه دماوند پرورش می‌یابد. گنگ‌دژ برای حرم سیاوش مکان امن و پناهگاهی است. افراسیاب از بیم کین خواهان سیاوش به سیاوشگرد پناه می‌برد. چاه نیز پناهگاهی است که مادر قهرمان از بیم دشمن به آن پناه می‌برد و فرزندش را آنجا به دنیا می‌آورد.

د: تقدس کوه، دژ، دخمه، باغ و مرکزیت آن: نقطهٔ مرکز در کیهان‌شناسی اساطیری اهمیت ویژه‌ای دارد و به مکان و پدیده‌ها تقدس می‌دهد. به اعتقاد الیاده علت تقدس کوه قرارگرفتن آن در مرکز زمین است. کوه‌های مقدس طومارها البرزکوه، قاف و کوه‌هایی در سرانندیب هستند؛ مانند کوه بلندی که بر فراز آن درخت پیشگو و سخنگو (درخت زندگی) قرار دارد و کوهی که به دلیل وجود تربت آدم (ع) در دل آن، مکانی مقدس است.

در روایت طومارها، یک طرف «سیاوش‌گرد» به کوه تکیه دارد و یک طرف آن به دریا و «گنگ‌دژ» که قلعه‌ای مدور از سنگ و آهن است، در مرکز شهر (سیاوشگرد) بنا شده است. چشمه‌ها، گنبدها و عمارت‌ها نیز معمولا در مرکز باغ قرار دارد. طلسمی که پریان پهلوان را در آن می‌اندازند، حصاری در مرکز چهارباغی در کوه است. دخمهٔ سیامک نیز گنبدی است در وسط جزیره‌ای که درش پیدا نیست. هر که می‌خواهد در گنبد باز شود، باید جامه پاک بپوشد و نیایش کند. گنبد درون دخمه انعکاس کوه جهانی و حلقهٔ اتصال زمین و آسمان است.

ه: ارتباط کوه، دژ، باغ، چشمه و چاه با دیوان و موجودات اهریمنی: کوه مأمن موجودات فراطبیعی و اهریمنی است. از آنجا که نقطهٔ مرکزی زمین محل اتصال سه سطح کیهانی، یعنی مرکز آسمان، مرکز زمین و مرکز جهان زیرین است، می‌بایست علاوه بر حضور موجودات آسمانی و تقدس آنها، نشانه‌هایی از موجودات جهان زیرین هم باشد. بر همین اساس می‌بینیم که کوه و دژها و باغ‌هایی که بر فراز آن هستند و نیز چاهی که بر فراز کوه یا در زیر کوه است، جایگاه دیوان و جادوان و پناهگاه اژدها نیز شمرده می‌شود؛ فریدون ضحاک را در چاهی در کوه دماوند محبوس می‌کند تا نیروهای قدسی کوه مانع فرار او شوند. ابرهای دیو در ایوان شیطان

بر فراز کوه فنا، باغی دارد که راهی از میان چنار بزرگ وسط باغ به پایین می‌رود و در زیر زمین آن پریدخت را به بند می‌کشد. ایوان شیطان جایگاه ابرها و نهنگال‌دیو است. دیو سپید در کوه دماوند خانه دارد و چهارباغی در پای کوه دارد، زندان او غاری در کوه اسپروز و یا چاهی در زیر کوه است. بعدها غار او جایگاه موجودات اهریمنی (شمامه جادو) می‌شود. اورنگ‌دیو در کوه خارا و هراس‌دیو رویین‌تن در کوه یاقوت در سرانندیب می‌زیند. دیوان، پریان و جنیان ساکن کوه قافاند. اهرمن جادو در کوهسار باغی جادویی (باغ تاریک) می‌سازد و... دیوان پهلوانان را در غاری بالای کوه به بند می‌کشند. الایسه جادو و و شمامه جادو در غار هستند.

برخی دژها نیز مانند دژ بهمن (یا قلعه ارجاسب یا رویین‌دژ)، دژ سپند، قلعه و باغ ضحاک و دژ هنگ، اهریمنی و جایگاه ضدقهرمانند و قهرمان باید در آزمونی طلسم این دژها را بشکند. جایگاه ژند جادو در دژی بر فراز کوهی بلند است که طلسم جمشید است. دژ هنگ یا بهشت کنگ افراسیاب که در «کوه خدا» در زیر زمین بنا شده بود، در طومارها به «غاری نزدیک بردع» تبدیل شده‌است. دژ کک کوهزاد بر فراز کوهی است با هفت قلعه که قلعه هفتم سکونتگاه کک است. دژها، زندان قهرمان‌اند و قلعه‌ای که رای هند فرامرز را در آن محبوس می‌کند، در میان دریاست. دژ فلک‌الافلاک که طوس در بالای برج آن در بند است، چنان رفیع است که سه شبانه‌روز از کوه بالا می‌روند تا نمایان می‌شود و راهی باریک چون نردبان سنگی با هزارودویست پله دارد.

دیوان قربانیانشان را در چاه زندانی می‌کنند؛ زندانیان طلسم درون چاهی عمیق هستند. برزو در چاهی درون جزیره‌ای در میان دریا زندانی است. بیژن را در چاه اکوان دیو می‌اندازند.

چشمه جایگاه جن و پری است و پریان و جنیان کنار چشمه از جلد خود که معمولا کبوتر یا آهوست، بیرون می‌آیند و گاهی از درون چشمه بیرون می‌آیند.

و: ارتباط کوه، غار، چاه و باغ با طلسم و آزمون پهلوان: باغ‌ها از مکان‌های طلسم‌شده و جادویی هستند که معمولا در کوه بنا می‌شوند، مانند قلعه و باغ ضحاک که فریدون طلسمش را می‌شکند و بهشت و باغ شداد که سام طلسم آن را می‌شکند. گاهی پریان به شکل آهویی پهلوان را در پی خود به چهارباغی در کمر کوه می‌کشاند

و در حصار (طلسمی) می‌اندازند که در میان باغ ساخته‌اند. چاه در آزمون پهلوان و طلسم‌شکنی نقش مهمی دارد؛ گاهی شروع طلسم از دهانه چاه است و قهرمان با ورود به چاه خود را در باغی می‌بیند... و گاه در یکی از مراحل طلسم‌شکنی، قهرمان با ورود به چاه که معمولاً بالای کوه است، وارد عوالم دیگری چون باغ یا بیابان می‌شود یا توسط نهنگ یا ازدهایی بلعیده می‌شود و سپس وارد باغ، کوه، عمارت یا بیابان می‌شود.

ز: قربانی کردن و نیایش بر فراز کوه و کنار چشمه: کوه جایگاه قربانی برای اهورامزدا و ایزدان بوده است. قهرمان در کنار چشمه‌ای که از دل کوه می‌جوشد نیایش می‌کند تا ندای سروش غیبی به گوشش می‌رسد و راهنمایی یا حاجت‌روا می‌شود: مانند «چشمه مروارید» در روایت ماندایی رستم و سهراب و چشمه شاه ابوالخیر در روایت بانوگشسب‌نامه، که رستم برای اینکه صاحب فرزند شود، پس از شست‌وشو در آن چشمه و نیایش، تیشتری را در سرچشمه آب قربانی می‌کند. ارتباط چشمه با باروری در روایت نقلی فرامرنامه دیده می‌شود؛ ایزدانوی موکل بر آب‌ها، اردویسور آناهید که مایه باروری زنان است، سوار بر ورزای جوان از میان آب بیرون آمده، رحم گل‌اندام را پالوده می‌کند و به او مژده تولد فرامرز را می‌دهد.

ح: ارتباط چشمه و دخمه با شفابخشی: آب چشمه‌های مقدس که بر قلعه کوه‌ها واقع شده‌اند، جادویی و شفابخش‌اند: نمونه این کارکرد چشمه را در شفای سام و مداوای زخم‌های رستم و نیرومندی فوق‌العاده او می‌بینیم. بعضی دخمه‌ها نیز شفابخش‌اند، مانند دخمه طهمورث در سرانندیب که موجب شفای بهمن می‌شود.

ط: ارتباط کوه، باغ و چشمه با عشق و دگرگونی پهلوان: در روایات حماسی و نقلی، عشق برای گرشاسب، رستم و شیرزادبن کيقباد در کنار چشمه آبی روی می‌دهد که در کوهی است و برای جمشید، سام، جهان‌بخش و سهراب درون باغ اتفاق می‌افتد. گاهی قهرمان در پی آهویی به باغ و کاخی جادویی می‌رسد و دختری را می‌بیند و یا با دیدن تصویری دل‌باخته و بیهوش می‌شود و چون به هوش می‌آید، آن باغ را نمی‌بیند.

ی: ارتباط چشمه با تطهیر معنوی: شست‌وشوی قهرمان پیش از نیایش در آب چشمه و شستن شهریار - نوزاد برزو - در سرچشمه آب برای متبرک کردن وی و دوری از پلیدی‌ها، از نمونه‌های تطهیر معنوی با آب در روایات نقالی است.

نتیجه

با توجه به شواهد یاد شده، مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی به صورت کوه، غار، چاه، چشمه، قلعه، دخمه، باغ و مکان طلسم‌شده نمود یافته‌است. این مکان‌ها دارای ماهیت و کارکردهایی هستند که در زمره امور مقدس و اسطوره‌ای به‌شمار می‌روند. قهرمان با قرار گرفتن در مکان اسطوره‌ای به بلوغ و تکامل می‌رسد، دچار تحول روحی می‌شود و به جاودانگی می‌رسد. از میان مکان‌های اسطوره‌ای طومارها، کوه مقدس‌ترین مکان است و تمامی مکان‌های دیگر به‌نوعی با کوه در ارتباط‌اند. چشمه‌های مقدس، دژها، دخمه‌ها و باغ‌ها اغلب بر فراز کوه جای دارند و از قداست «مرکز» برخوردارند. از آنجا که کوه مقدس، مرکز عالم است و نقطه مرکزی زمین، محل اتصال سه سطح کیهانی، یعنی مرکز آسمان، مرکز زمین و مرکز جهان زیرین است، تمامی این مکان‌ها - از جمله چاه - از قداستی همانند قداست کوه برخوردارند و کارکردهایی مشابه دارند؛ این مکان‌های مقدس محافظ و پناهگاه پهلوان، محل زندگی عابدان و جایگاه ناپدیدشدن شاه/پهلوان هستند، جایگاه پریزادان، جنیان و موجودات فراطبیعی چون سیمرغ و اژدها هستند، موجب جاودانگی، زندگی بخشی، دگرگونی، برکت بخشی، باروری، تطهیر معنوی و شفا بخشی می‌شوند، با آزمون‌های پهلوان (طلسم‌شکنی و فتح دژ، اژدهاکشی، هفت‌خوان و...) ارتباط دارند؛ جایگاه عبادت، حاجت‌روایی و وقوع عشق هستند و از آنجا که مرکز عالم با جهان زیرین نیز مرتبط است، این مکان‌ها جایگاه موجودات اهریمنی، اژدها، دیوان و جادوان هستند و گاهی به مکانی برای زندانی کردن قهرمان تبدیل می‌شوند.

مطابق نتایج به دست آمده، مکان‌های اسطوره‌ای با ورود به طومارهای نقالی و آمیختگی آن‌ها با باورهای عامه، از ساحت اساطیری خارج نشده‌اند؛ بلکه بخشی از روایات مرتبط با این مکان‌ها دارای پشتوانه اساطیری است و بخشی دیگر حاصل آمیختگی آن با باورهای عامه است.

کتابنامه

قرآن کریم

- الیاده، میرچا، ۱۳۶۲. چشم اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- _____، ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- _____، ۱۳۹۰. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی، چ ۳، تهران: طهوری.
- _____، ۱۳۹۷. اسطوره، رویا، راز. ترجمه مهدیه چراغیان. چ ۱، تهران: کتاب پارسه.
- امامی، صابر، ۱۳۸۰. اساطیر در متون تفسیری فارسی. چاپ اول، تهران: گنجینه فرهنگ.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹. فردوسی‌نامه. ج ۳، چ ۳، تهران: علمی.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۵. پژوهشی در اساطیر ایران. چ ۲، تهران: آگاه.
- _____، ۱۳۹۰. از اسطوره تا تاریخ. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه
- پورداد، ابراهیم، ۱۳۷۷. یشت‌ها. به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- جباراناصرو، عظیم، ۱۳۹۶. گردآوری و بررسی روایت‌های حماسی نقالی منطقه کوهمره سرخی. شیراز: تخت جمشید.
- _____، ۱۳۹۵. بررسی تحلیلی روایتی نقالی از فرامرزنامه. کاوش‌نامه، س ۱۷، ش ۳۳، صص. ۲۷۳-۲۴۹.
- جوکار، منوچهر، رضایی دشت ارژنه، محمود، ابراهیمی، مختار، و آشنا، لاله، ۱۳۹۸. طلسم جمشید. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۵(۵۴)، صص. ۷۵-۱۰۷.
- چالاک، سارا، ۱۴۰۰. مکان‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه ایرانی. فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، ش ۶۰، صص. ۲۳-۴۵.
- حسام‌پور، سعید و جباراناصرو، عظیم، ۱۳۸۸. روایتی دیگر از برزنامه (از کوهمره سرخی). بوستان ادب دانشگاه شیراز، ۱(۲)، صص. ۶۹-۱۰۱.
- حسینی، حسین. ۱۳۸۰. طومار نقالی سام‌نامه. تهران: نمایش.
- حسینی، مریم. ۱۳۸۸. رمزپردازی غار در فرهنگ ملل و یار غار در غزل‌های مولوی. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵، ش ۱۵، صص. ۳۵-۵۳.
- حموی بغدادی، یاقوت، ۱۳۸۳. معجم‌البلدان. ج ۲، به کوشش علی‌نقی منزوی، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی.
- خالقی مطلق، جلال، ۱۳۷۲. گل‌رنج‌های کهن. به کوشش علی‌دهباشی، تهران: مرکز.
- دادگی، فرنیخ، ۱۳۶۹. بندهشن. گزارنده مهرداد بهار، چ ۱، تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۰. کاوه‌آهنگر به روایت نقالان. ایران‌نامه، ۱۰ (۳۷)، صص. ۱۲۲-۱۴۴.

- س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - مکان‌های اسطوره‌ای در طومارهای نقالی/ ۱۱۱
- ذوالفقاری، حسن، ۱۳۸۵. چاهانه. فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ۱۶-۱۷ (۶۱-۶۲)، صص. ۱۵۵-۱۲۹.
- رضی، هاشم، ۱۳۴۶. فرهنگ نام‌های اوستا. ۳ج، تهران: فروهر.
- ریاحی‌زمین، زهرا و جباره‌ناصر، عظیم، ۱۳۹۰. آمیزش اسطوره و حماسه در روایتی دیگر از بانوگشسب‌نامه (از کوهمره سرخی). ادب‌پژوهی، ش ۱۸، صص. ۱۴۵-۱۷۰.
- زریری اصفهانی، عباس، ۱۳۹۶. شاهنامه نقالان. ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: ققنوس.
- سعیدی، مصطفی، هاشمی، احمد، ۱۳۸۱. طومار شاهنامه فردوسی. چ ۱، تهران: خوش‌نگار.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۱. بت‌های ذهنی و ناخاطره ازل. چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- صداقت‌نژاد، جمشید، ۱۳۷۵. طومار کهن جهانگیرنامه. تهران: نیما.
- _____، ۱۳۷۴. طومار کهن شاهنامه فردوسی. تهران: دنیای کتاب.
- طومار نقالی شاهنامه، ۱۳۹۱. به‌کوشش سجاد آیدنلو، تهران: به‌نگار.
- عسکری، رؤیا، ۱۳۹۹. بررسی و تحلیل مفاهیم اسطوره‌ای، حماسی و دینی در طومار نقالی هفت لشکر. چاپ اول، تهران: پارس آوید.
- عفیفی، رحیم، ۱۳۷۴. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. تهران: توس.
- عنصری، جابر، ۱۳۹۰. شناخت اساطیر ایران. چ ۴، تهران: سروش.
- غلامی، زهرا، ۱۳۹۸. بررسی بن‌مایه‌های حماسی و اساطیری در طومارها و روایات نقالی. رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، قم: دانشگاه قم.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۶. شاهنامه فردوسی. به‌کوشش سعید حمیدیان، چ ۴، تهران: قطره.
- لوفلر - دلاشو، مارگریت، ۱۳۷۶. زبان رمزی قصه‌های پریوار. ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- مشکین، حسین‌بابا، ۱۳۸۶. مشکین‌نامه. به‌کوشش داود فتحعلی‌بیگی، چ ۲، تهران: نمایش.
- منوچهرخان حکیم، ۱۳۸۸. اسکندرنامه. به‌کوشش علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ ۱، تهران: سخن.
- میرکازمی، حسین، ۱۳۹۰. من و رستم و گرز و افراسیاب، چ ۱، گرگان: آژینه.
- نیشابوری، ابوبکر عتیق، ۱۳۷۵. قصص قرآن مجید. به‌اهتمام یحیی مهدوی، چ ۳، تهران: خوارزمی.
- واحددوست، مهوش، ۱۳۷۸. نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی. تهران: سروش.
- هفت‌لشکر، ۱۳۷۷. به‌کوشش مهران افشاری و مهدی مدائنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.

References (In Persian)

- Afīfī, Rahīm. (1995/1374SH). *Asātīr va Farhange Īrān dar Neveštēhā-ye Pahlavī*. Tehrān: Tūs.
- Anāsorī, Jāber. (2011/1390SH). *Šenāxte Asātīre Īrān*. 4th ed. Tehrān: Sorūš.
- Anjavī, Šīrāzī. (1990/1369SH). *Ferdowsī-nāmeḥ*. 3rd ed. Tehrān: Elmī.
- Azīzī-far, Abbās. (2015/1394SH). *Barrasī-ye Bon-māyehā-ye Asātīrī dar Dārāb-nāmeḥ-ye Tarsūsī*. *Journal of Persian Literature Textology*. 4th Year. (Peyāpey. 28). Pp. 101-118.
- Eliade. Mircea. (2014/1393SH). *Namād-pardāzī, Amre Qodsī va Honarhā*. Tr. by M. Sālehī Allāmeḥ. Tehrān: Nīlūfar.
- Eliade. Mircea. (1996/1372SH). *Resāleh dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Bahār, Mehr-dād. (1996/1375SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. 2nd ed. Tehrān: Āgāh.
- Čālāk. Sārā. (2021/1400SH). *Makānhā-ye Ostūreh-ī dar Qessehā-ye Amīyāne-ye Īrānī*. *Research in Persian Language & Literature*. No 60. Pp. 23-45.
- Dādegī. Faranbaq. (1990/1369SH). *Bondahešn*. Tr. by Mehr-dād Bahār. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Dāryūš, Bahrām and Ātašīn-bār, Maryam. (2018/1397SH). *Manzare Nowīne Kūh dar Še're Nowe Pārsī va Moqāyese-ye Jāy-gāhe Kūh dar Ostūrehā-ye Īrānī bā Še're Now*. *Manzar magazine*. 10th Year. No. 42. Pp. 32-37.
- Dūst-xāh. Jallīl. (1991/1370SH). *Kāveh-ye Āhan-gar be Revāyate Naqqālān*. *Irannameh magazine*. 10th Year. No. 37. Pp. 122-144.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1997/1376SH). *Šāh-nāmeḥ-ye Ferdowsī*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. 4th ed. Tehrān: Qatreh.
- Hamavī Baqdādī, Yāqūt. (2004/1383SH). *Mo'jamo al-boldān*. 2nd Vol. With the Effort of Alī-naqī Monzavī. Tehrān: Pažūheš-gāhe Mīrāse Farhangī (National Heritage Organization).
- Haft-laškar*. (1998/1377SH). With the Effort of Mehrān Afšārī and Mahdī Madāyeni. Tehrān: Pažūhešgāhe Olūme Ensānī (Institute of Humanities and Cultural Studies).
- Hesām-pūr. Sa'īd & Jabbarēh Nāsero, Azīm. (2009/1388SH). *Revāyatī Dīgar az Borzū-nāmeḥ (az Kūh-mare-ye Sorxī)*. Bostan Adeb Journal of Shiraz University. 1st Year. No 2. Peyāpey Pp. 1-56.
- Herodotus. (2004/1383SH). *Tārīxe Herodotus (The histories of Herodot)*. Tr. by Hādī Hedāyatī. Tehrān: University of Tehran.
- Holy Qor'an*.
- Hoseynī, Hoseyn. (2001/1380SH). *Tūmāre Naqqālī-ye Sām-nāmeḥ*. 1st ed. Tehrān: Namāyeš.
- Hoseynī, Maryam. (2009/1388SH). *Ramz-pardāzī-ye Qār dar Farhange Melal va Yāre Qār dar Qazalhā-ye Mowlavī*. *Quarterly Journal of Mytho-*

Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 5th Year. No 15. Pp. 35-53.

Jabbāreh Nāsero, Azīm. (2017/1396SH). *Gerd-āvarī va Barrasī-ye Revāyathā-ye Hamāsī-ye Naqqālī-ye Mantaqe-ye Kūh-mareh-ye Sorxī*. Šīrāz: Taxte Jamšīd.

Ja'farī-ye Kamān-gar, Fātemeh. (2012/1391SH). *Sīmā-ye Jāvānegī va Ertebāte ān bā Kūhestānhā-ye Ostūreh dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. *Journal of literary research*. 9th Year. No. 36 & 37. Pp. 77-90.

Jowkār, Manūčehr and Rezāyī Dašte Aržaneh, Mahmūd and Ebrāhīmī, Moxtār & Ašenā, Lāleh. (2019/1398SH). *Telesme Jamšīd*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 54. Pp. 75-107.

Jung, C. G. (Carl Gustav). (1989/1368SH). *Čahār Sūrate Mesālī (Four archetypes: mother, rebirth, spirit, trickster)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī. Mašhad: Āstāne Qodse Razavī.

Kollīyāte Rostam-nāme. (Bītā). With the Effort of Mohammad Farsāyī. Tehrān: Hoseynī.

Manūčehr-xān Hakīm. (2009/1388SH). *Eskandar-nāme*. With the Effort of Alī-rezā Zakāvātī Qarāgūzlū. 1st ed. Tehrān: Soxan.

Mīr-kāzemī, Hoseyn. (2011/1390SH). *Man va Rostam va Gorz va Afrāsīyāb*. 1st ed. Gorgān: Ažīneh.

Moškīn, Hoseyn-bābā. (2007/1386SH). *Moškīn-nāme*. With the Effort of Torābī and Fath Alī-beygī Dāvūd. 2nd ed. Tehrān: Namāyeš.

Mūsavī Hājī, Reyhāneh and Key-xāyī, Maryam. (2008/1387SH). *Zīgūrāt: Yek Sāze-ye Tamsilī*. Sistan and Baluchistan University Historical Research Journal. No. 2. Pp. 161-178.

Nā-šenās. (1983/1362SH). *Hamzeh-nāme*. Ed. by Javād Šo'ār. Tehrān: Farzān.

Neyšābūrī, Abū Bakre Atīq. (1996/1375SH). *Qesase Qorāne Majīd (Stories of the Holy Quran)*. With the Effort of Yahyā Mahdavi. 3rd ed. Tehrān: Xārazmī.

Nezāmī Ganjavī. (1984/1363SH). *Sab'e-ye Hakīm Nezāmī*. Ed. by Vahīd Dastgerdī. Tehrān: Elmī.

Piggott, Juliet. (1997/1373SH). *Asātīre Žāpon*. Tr. by Bājlān Farroxī. Tehrān: Asātīr.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštā*. With the Effort of Bahrām Farah-vašī. Tehrān: dānešgāh-e Tehrān: University of Tehran.

Qazanfarī, Parīsā and Karīmī, Mohammad. (2016/1395SH). *Češme Alī-ye Dāmqañ va Ellale Taqaddose ān*. *Bagh Nazar magazine*. 13th Year. No. 42. Pp. 57-66.

Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām and Zo al-faqārī, Hamīd & Farroxī, Fātemeh. (2010/1389SH). *Sāxtār-šenāsī-ye Bon-māyehā-ye Hamze-nāme*. *Journal of literary criticism*. 3rd Year. No. 11 & 12. Pp. 205-232.

- Riyāhī-zamīn, Zahrā and Jabbāreh-nāsero, Azīm. (2011/1390SH). *Āmīzeše Ostūre va Hemāse dar Revāyatī Dīgar az Bānū Gošasp-nāmeḥ (az Kūh-mare-ye Sorxī)*. *Literary Journal*. No. 18. Pp. 145-170.
- Sa'īdī. Mostafā and Hāšemī, Ahmad. (2002/1381SH). *Tūmāre Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. 1st ed. Tehrān: Xoš-negār.
- Šāygān, Dāryūš. (1992/1371SH). *Bothā-ye Zehnī va Xātere-ye Azalī (Mental Idols and Eternal Memory)*. 2nd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Šarīfīyān, Mohammad and Atūnī, Behrūz. (2011/1390SH). *Kohan Nemūne-ye "Āb" va Kār-karde ān dar Ostūre va Hemāseh*. *Persian language and literature magazine*. 9th Year. No. 3. Pp. 107-130.
- Sedāqat-nežād, Jamšīd. (1996/1375SH). *Tūmāre Kohane Jahān-gīr-nāmeḥ*. Tehrān: Nīmā.
- Sedāqat-nežād, Jamšīd. (1995/1374SH). *Tūmāre Kohane Šāh-nāmeḥ-ye Ferdowsī*. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.
- Tarsūsī, Abū Tāher Ebne Hasan. (1995/1374SH). *Dārāb-nāmeḥ*. With the Effort of Zabīho al-llāh Safā. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Tūmāre Naqqālī-ye Šāh-nāmeḥ*. (2012/1391SH). With the Effort of Sajjāde Āyden-lū. Tehrān: Beh-negār.
- Vāhed-dūst, Mahvaš. (1999/1378SH). *Nahādīnehā-ye Asātūrī dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. Tehrān: Sorūš.
- Xāleqī Motlaq, Jallāl. (1993/1372SH). *Gol-ranjhā-ye Kohan*. With the Effort of Alī Dehbāšī. Tehrān: Markaz.
- Xāleqī Motlaq, Jallāl. (2002/1381SH). *Soxanhā-ye Dīrīneh*. With the Effort of Alī Dehbāšī. Tehrān: Afkār.
- Zarīrī Esfahānī, Abbās. (2017/1396SH). *Šāh-nāme-ye Naqqālān*. Ed. by Jallīl Dūst-xāh. Tehrān: Qoqnūs.
- Zo al-faqārī, Hasan. (2006/1385SH). *Čāhāneh*. *Alzahra University Humanities Quarterly*. 16-17th Year. No. 61 & 62. Pp. 129-155.

Exploring Mythical Locations in the Tradition of Storytelling (Naggali)

*Salmān Rahimi

The Assistant Professor, Al-Mustafa Open University

**Zahrā Gholāmi

The Assistant Professor, Al-Mustafa Open University

Place holds a deep, mythological significance that resonates with humans on a transcendental level. The sanctity and mythological importance of certain locations are recurring themes in myths, epics, and tradition of storytelling (Naggali), often depicted through mountains, caves, wells, springs, crypts, fortresses, gardens, and enchanted realms. These mythological interpretations view place as distinct from its cosmic and material surroundings, elevating ordinary objects and phenomena into sacred and symbolic realms. By situating the hero within these mythical landscapes, they undergo personal growth, spiritual development, and ultimately achieve immortality. This descriptive-analytical research aims to explore the role and significance of mythical places within the tradition of storytelling (Naggali), drawing insights from epic narratives in the *Shāhnāmeḥ* and other sources. Through analyzing the mythological attributes associated with these places, the study reveals mountains as particularly sacred locations due to their elevated stature and proximity to the heavens. Additionally, other mythological sites such as springs, castles, crypts, and gardens are often situated atop mountains, further emphasizing their mystical nature.

Keywords: Place, Myth, Epic, The Tradition of Storytelling (Naggali), Shāhnāmeḥ, Mountain.

*Email: salman.rahimi90@yahoo.com

**Email: zgholami@hotmail.com

Received: 2024/03/29

Accepted: 2024/06/23