

## بازتاب آیین فراموش‌شده<sup>۱</sup> درخمانداختن (افتادن) در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی

بدالله جلالی پندری\*  
سکینه عباسی\*\*

### چکیده

بن‌مایه کلان "در کوزه (خم) انداختن (افتادن)" و شکل دگردیسی‌یافته آن، که در آیین‌های کهن ایرانی ریشه دارد، یکی از تصاویر رایج در اشعار و قصه‌ها و حتی ضرب‌المثل‌های ادب فارسی است، اما به‌علت فراموش‌شدن آیین‌های مربوط به آن، منشأ این تصاویر ناشناخته مانده است. در مقاله حاضر بخشی از قصه‌ها و ضرب‌المثل‌ها و صورخیال ادب فارسی را، که حامل این آیین هستند، تحت بررسی قرار داده‌ایم. حاصل کار نشان می‌دهد که ادبیات به‌طور غیرمستقیم، نگهدارنده و حافظ شعائر و آداب و رسوم بی‌شماری نظیر این آیین است. همچنین گاهی میان آیین و تصویر ادبی همبستگی کامل وجود دارد و گاهی شعائر و آیین‌ها از نظر صورت یا محتوا، متأثر از نفسانیات شاعر و عوامل خارجی تغییر یافته و دگرگون شده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** ضرب‌المثل فارسی، قصه‌های عامیانه، بن‌مایه در کوزه‌افتادن، اسطوره مرگ.

---

\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد [jalali@yazd.ac.ir](mailto:jalali@yazd.ac.ir)

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد [abbasisakineh@gmail.com](mailto:abbasisakineh@gmail.com)

---

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۷

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۳، شماره ۷۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴

## مقدمه

یکی از بخش‌های فولکلور بخش مادی یا فرهنگی آن است که در برابر فولکلور شفاهی قرار می‌گیرد. این بخش شامل آداب و رسوم اجتماعی قوم‌هاست. آیین‌ها بین ادبیات شفاهی (شنیده‌ها) و فرهنگ مادی مردم (دیده‌ها) قرار گرفته‌اند و روی به هردو جانب دارند. آنها به‌جای تأکید بر مسائل فردی بر تعامل میان گروه‌ها تأکید دارند و بسیاری از آداب و رسوم اجتماعی و خانوادگی را که با روستا، مزرعه، خانواده، نهادهای دینی، تعطیلات، آیین‌ها، مراسم تولد و ازدواج و مرگ و تشرف به مکان‌های آیینی مرتبط است، دربرمی‌گیرند. جنبه‌های مذهبی آداب و رسوم اجتماعی عام، شیوه‌های اعتقاد و پرستش را شامل می‌شود و ریشه آنها به زمان‌های بسیار کهن بازمی‌گردد (ڈرسون، ۱۹۷۲: ۱). در گذر زمان اجزای آیین‌ها فراموش می‌شوند و کم‌کم به عرصه فولکلور شفاهی و پس از آن به ادب رسمی راه می‌یابند.

اجزای بنیادین آیین‌ها ساخته و پرداخته ذهن انسان‌های کهن‌اند. اساسی‌ترین اشکالی که ذهن بی‌تجربه انسان کهن در خلق آیین‌ها و آداب و رسوم می‌آفریند ماوراءالطبیعی است (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۱۳۹). این تصاویر به مرور زمان نخست وارد حوزه بازآفرینی ابتدایی می‌شوند و به تناسب نگاه اجتماع و فرد، در شکل اسطوره و حماسه و گاهی قصه بنیادین ظهور می‌یابند، اما بر اثر کسب تجربه در دید انسان فرهنگی قداست خود را از دست می‌دهند و بدین‌ترتیب در ناخودآگاه همان قوم قداست آن فراموش می‌شود؛ درحالی‌که از لوح ضمیر ایشان زوده نمی‌شود و از راه ذهنیت شاعران (پردازندگان) به آیندگان منتقل می‌شود. بنابراین در هر فرهنگ با دو دسته تصویر مواجهیم که یکی از ذهن بی‌تجربه و تقلیدگر یا پیشامنطقی<sup>۱</sup> صادر می‌شود و شکل ظهوریافته آن را آیین می‌نامند و دیگری از ذهن تجربی بازآفریده می‌شود و در قلمرو ادبیات درخور بررسی است (نیز بنگرید به برول: ۱۳۹۰: ۴۳).

تصاویر آیینی بر نمادپردازی متکی است؛ چراکه نماد قادر است جهان پنهان و حقایق موجود در آن را تجسم بخشد و میان بعد عینی و ذهنی پیوند برقرار کند. ازاین‌رو نمادها که زبان مشترک اندیشه‌های کهن و ادبیات هستند، نقش مهمی در انواع ادبی بازی می‌کنند. گذشته از این، گاهی میان بافت‌های ادبی و آیین‌ها توافق کامل وجود دارد و گاهی از رهگذر تغییر اندیشه اقوام و تحولات اجتماعی و حتی اقتصادی، آیین‌ها دچار تحول و دگردیسی معنایی می‌شوند و حتی به تصاویر خیال شعری محدود می‌شوند که خالق اثر خودآگاه یا ناخودآگاه، آن را در شعر یا متون روایی خود به‌کار می‌برد و ممکن

بازتاب آیین فراموش‌شده<sup>۳۱</sup> در خم انداختن (افتادن)، در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی، صص ۲۹-۴۵  
است از ریشه آن آگاهی نداشته باشد. بنابراین هرکدام از آیین‌ها با روندی تکرارشونده در  
بخش‌هایی از ادبیات به حیات خود ادامه می‌دهند.

براین اساس، بر اثر منسوخ‌شدن برخی ادیان و آیین‌ها، تصاویر بازمانده از آنها در  
ناخودآگاه جمعی یک قوم برجای می‌ماند و بر اثر تکرار به صورت بن‌مایه درمی‌آید.  
به این ترتیب، انواع ادبی به مثابه رسانه‌های کلاسیک، انتقال‌دهنده بخش وسیعی از همین  
آیین‌ها به دوران پس از خود هستند. راهیابی به این دنیای پر رمز و راز، صرفاً به مدد تخیل  
و تصویرپردازی نمادین امکان‌پذیر است. توضیح این نکته ضروری است که معنای  
موتیف در ادبیات با معنای آیین در زندگی برابری دارد. به این معنا که همان کارکردی که  
برای عناصر تکرارشونده در ادبیات قائلیم، برای جایگاه آیین در زندگی نیز می‌توانیم  
بپذیریم؛ چراکه آیین‌ها به منزله اجزای تکرارپذیر فرهنگ هیچ‌گاه از عرصه آن رخت  
برنمی‌بندند بلکه تغییر شکل می‌دهند.

### روش تحقیق

یکی از روش‌های مطالعه در تاریخچه انواع شفاهی و مادی از فولکلور، روش تاریخی -  
جغرافیایی است که دست‌پرورده فولکلورشناسان مکتب فنلاند است. این روش بیشتر خاص  
مطالعه نوع شفاهی است. نخستین محقق که این شیوه را با کفایت تمام در بررسی  
ضرب‌المثل‌ها، چیستان‌ها، چکامه‌ها و انواع آداب و رسوم به کار برد آرچر تایلر (۱۸۳۲-  
۱۹۱۷م) بود (پراپ، ۱۳۷۱: ۷). به اعتقاد او این روش را، که مبتنی بر تحقیق در زمینه  
ناخودآگاه جمع و فرد است، در پژوهش هر سنت عامیانه‌ای می‌توان به کار برد. این روش  
اساساً در مطالعه قصه‌ها ناقص است، به این دلیل که نمی‌توان به محتوای تاریخی و قومی  
قصه اعتماد کرد. اما در بررسی‌های آیینی، چون تحقیق برپایه نظریات باستان‌شناسی و  
تاریخی در جغرافیای سرزمینی خاص صورت گرفته است، به نظریات درست‌تری می‌توان  
دست یافت.

با این روش می‌توان اصول سازه‌های آیین و تجلی آن را در ادب رسمی استخراج کرد.  
اما دگردیسی‌هایی که در ساختار آن اتفاق افتاده، به نوع دیگری از مطالعه نیاز دارد. به  
این دلیل که سازه‌های آیینی ساختاری پویا دارند و وقتی به حوزه‌های هنر زبانی وارد  
می‌شوند، عوامل محیطی و ناخودآگاه فردی ذهن شاعر را جذب می‌کنند. بنابراین مطالعه  
ساختارشناسی نیز برای بررسی متن لازم است. در این خصوص از روش پراپ در تحلیل  
سازه‌های آیینی و تغییرات آن بهره گرفته‌ایم.

ناگفته نماند که به‌غیر از مطالعات تاریخی و جغرافیایی و ساختارگرا، شیوه مطالعه دیگری نیز ضروری است و آن توجه به فلسفه آیین و کشف معنای نهفته و مخفی موجود در آداب و رسوم و عقاید و آیین‌های مذهبی است. توجه به این جنبه در بررسی دگردیسی‌های یک آیین بسیار مؤثر است. در این باره نظریات ارنست کاسیرر (۱۸۷۴-۱۹۴۵م) و جیمز جرج فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱م)، که متأثر از مشاهدات مردم‌شناسی و تحقیقات میدانی است، درخور توجه است.

این مشاهد‌ها به ما اجازه می‌دهد که قصه‌ها و ضرب‌المثل‌ها و صورخیال ریشه‌دار را با آیین‌ها و آداب و رسوم کهن بسنجیم تا معلوم شود کدام‌یک از موتیف‌ها به کدام‌یک از آیین‌ها بازمی‌گردند و ارتباط آنها با هم چیست. اما باید توجه داشت که به هنگام ردگیری موتیف‌ها به آیین‌ها، دریابیم که آیین از نو دچار تحول و دگردیسی شده و به توضیح مجدد نیاز دارد. گاهی بنیاد و شالوده اصلی آیین چنان در ابهام و تاریکی فرورفته که به پژوهشی مضاعف و گاه قیاسی نیاز دارد.

نکته درخور توجه دیگر اثبات رابطه میان بازآفریده‌های ذهنی و آیین است. این آیین است که موتیف مقابل خود را در تصاویر خلق‌شده توجیه می‌کند. اما گاهی عکس آن درست است. با آنکه اصل تصویر به آیین برمی‌گردد، آیین ممکن است پوشیده و مبهم باشد. در این صورت تصویر ممکن است گذشته را چنان کامل و صحیح حفظ کرده باشد که آیین را بتوان از طریق آن به‌روشنی دید.

واضح است که تصویر درکوزه‌انداختن یا درکوزه‌افتادن به یکباره از اندیشه شاعری نترانیده است؛ چنان‌که در ادبیات قرن چهارم تا هشتم نمونه‌هایی از آن در ضرب‌المثل‌ها، قصه‌ها و صورخیال شعر فارسی مشهود است. این تصویر در آیین‌ها و آداب و رسوم کهن ایرانی ریشه دارد، اما پس از برخورد با اندیشه خیام نیشابوری، به تصاویر خمی کشیده شده است و پس از آن دستمایه شاعران زیادی، از جمله حافظ شیرازی، قرار گرفته است. اما این تصویر از کجا آمده و سیر تحول تدریجی مفهوم آن چگونه بوده و شاعران بر چه بسترهایی موفق شدند از ملازمات مرتبط با تصویر بهره بگیرند و به حوزه ادب خمی گام بگذارند؟

### پیشینه تحقیق

پیش از این در باب تصویر کوزه‌گر در شعر فارسی و تصاویر مرتبط با آن دو تحقیق جدی صورت گرفته است: در بررسی اول، سیروس شمیسا تصویر را از جنبه اینکه خاک وجود

بازتاب آیین فراموش‌شده<sup>۲</sup> در خم انداختن (افتادن)، در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی، صص ۲۹-۴۵ ۳۳

انسان گل کوزه‌گران خواهد شد بررسی کرده و نمونه‌هایی از شعر خیام آورده و بیان کرده که چون خداوند انسان را از گل ساخت به کوزه‌گر تشبیه شده است (شمیسا، ۱۳۷۷: ۱۰۲۴/۲). به این ترتیب با یافتن وجه شبه میان کنش خداوند و کنش کوزه‌گران، که در قرآن کریم ریشه دارد، تصویر را تبیین کرده است. پس از او محمدرضا شفیعی کدکنی نیز به بررسی این تصویر و ارتباط آن با موارد مشابه آن در شعر عرب پرداخته و اظهار کرده که منشأ این تصویر ماحصل تأمل مسلمانان پیرامون آیاتی است که خلقت انسان را از گل کوزه‌گری می‌دانند، اگر پیشینه کهنی مرتبط با روزگاران قبل از عصر اسلامی در این باب یافته نشود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۳).

با ذکر این مقدمات به بررسی کارکرد ذهن انسان در برخورد با ابعاد عینی و ذهنی آیین و ادبیات در بستر تصویر در خم انداختن (افتادن) می‌پردازیم:

## بحث و بررسی

### ۱. ذهن تقلیدگر

بشر بدوی با اندیشه درمی‌یابد که زندگی‌اش به زمان محدود می‌شود. او با نگاه کردن به خود متوجه این حقیقت می‌شود که حیات دارد؛ آن‌گاه درمی‌یابد که زمان وجود دارد و در تمام تاروپودش نفوذ کرده است. درواقع زمان با محدود کردن وجود، ظهور خود را اعلام می‌کند. زندگی به وسیله مدت‌زمانی که از تولد تا مرگ به طول می‌انجامد در زمان تعریف می‌شود. عمر کوتاه افسوس را برای انسان به همراه دارد، ولی عمر طولانی تحسین‌برانگیز است. «گذر زمان احساس کسالت و ضعف و فراموشی را با خود دارد. وقتی انسان جوان است، با زمان رابطه دوستی و همکاری دارد، اما با گذشت زمان این رابطه به غلبه زمان می‌انجامد. این رابطه مغلوب احساس ترس، اضطراب، ناامیدی، غم زمان ازدست‌رفته و شورش را به همراه می‌آورد» (دوران به نقل از عباسی، ۱۳۹۰: ۶۷). به این ترتیب انسان ضربه‌دیده از زمان می‌کوشد وضعیت انسان بودن خود را تحلیل کند و معنایی برای وجودش بیابد. پرستش رب‌النوع زمان و فراق‌کنی واقعیت مرگ در آیین‌های نوزایی بهترین داروی او برضد زمان است. در این جهت او با دو بعد ذهنی و عینی ترس از زمان روبه‌روست که اولی به نوع اندیشه خود او مربوط است و دومی بازتاب آیینی همان اندیشه است:

## ۱.۱. بعد ذهنی (ترس)

ذهن ناآزموده بشر بدوی از طبیعت تقلید می‌کند. او برای فرار از گذر زمان (هر تغییری که برای او ناشناختگی و ترس پدید می‌آورد) بازدارنده‌ای نمی‌شناسد. پس زمان را می‌پرستد و درمقابل ترس از او به اعمال رازآموزانه روی می‌آورد.

در ایران از زمانی که اندیشه ثنوی درمیان مزدپرستان غالب شد، این فکر پیش آمد که دو بن نیکی و بدی از چه پدید آمده‌اند. بنابر شواهد موجود، دست‌کم در اواخر دوره هخامنشی این باور وجود داشته که زروان (زمان لایتناهی، دهر) منشأ و مصدر دو نیروی حاکم بر کائنات (هورمزد سازنده و اهرمن ویرانگر) است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۲). آوردن مرگ برعهده نیروی اهریمنی است ولی زمان آن با زروان ربط دارد. در *وندیداد* راهی که بعد از مرگ باید پیموده شود، راه "زروان آفریده" خوانده شده است و این راه را هم نیکان می‌پیمایند و هم بدان (دارمستتر، ۱۳۴۸: ۱۴۵). این راه کنایه‌ای است از مرگ که زمان مقدر کرده است، همان زمانی که همه موجودات را به وقت خود به کام می‌کشد. در کتیبه‌های مهری نیز زمان "فروبرنده" خوانده شده است. در این نوع تفکر زمان است که همه‌چیز را در کام خود می‌کشد (بنونیست، ۱۳۷۷: ۷۱).

مراسمی همچون کاشتن درخت برای کودک نوزاد، شعائر مربوط به کشاورزی و تولد خدایان نباتی، ساختن کلبه‌ها و نوسازی سالانه آنها به‌منزله نمادی از آسمان و زمین، آیین‌های حضور در معابد و آداب و رسوم مربوط به آغاز سال نو نمونه‌هایی از فرافکنی این باور در فلات ایران و بین‌النهرین بوده است (الیاده، ۱۳۹۱: ۷۰؛ فریزر، ۱۳۷۹: ۲۴۵). در برخی دیگر از فرهنگ‌ها روح انسان همیشه جاوید است، اما با حفظ اندام‌های کالبد او با طلسم‌های به‌خصوص جادویی. این شیوه در مصر بسیار رایج بود. آنها در اعتراض مصرانه به مرگ و بردن انسان به قلمرو تاریک سکوت، که هیچ‌کس از آن بازنگشته است، شخص مرده را "کسی که زنده است" می‌نامیدند (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۲۵۶). در متون چینی از تابوت به‌منزله "خانه زندگان" و از مرده به‌مثابه "جنازه‌ای که زنده دفن‌شده" یاد می‌کردند (همان: ۲۵۸).

فلسفه این کنش ذهنی کامل‌بودن و بی‌نقصی آغازها برای انسان است که مبین تجربه پرستش عمیق و خصوصی‌تری از خاطره یک بهشت گمشده یا حالتی از سعادت و رستگاری است که در زندگی بشر پیش‌از او وجود داشته است (الیاده، ۱۳۸۲: ۷۵). به‌این‌ترتیب خوانش او از آیین‌ها و آداب و رسوم برایش عین واقعیت است.

پس مرگ پایان راه هر آغازی است و یکی از اموری است که بیشترین ناشناختگی و ترس را برای انسان ایجاد می‌کرده است. انسان برای فرار از خشونت رب‌النوع زمان به

بازتاب آیین فراموش‌شدهٔ "در خم انداختن" (افتادن)، در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی، صص ۲۹-۴۵ ۳۵

آیین‌های معکوس زاینده‌گی روی آورده است. یکی از بازتاب‌های این آیین در ایران قدیم درخم‌انداختن اجساد مردگان است. چنین انسانی «در خاک پنهان کردن مردگان را نمودی از بازگشت انسان به زهدان مادر زمین جهت رویش مجدد می‌دانست» (شوالیه و دیگران، ۱۳۸۵/۴: ۶۳۱). بعد عینی این آیین در ادامه بررسی می‌شود. حاصل باورهای آیینی بشر بدوی در شرق، به‌خصوص ایران، مصر و بین‌النهرین، تصویر معکوس تولد و مرگ به صورت زیر است:

\*تولد کودک: کاشتن دانهٔ واقعی (درخت) در خاک: واقعیت

\*مرگ انسان: کاشتن دانهٔ خیالی (جسد) در خاک: فراواقعیت

## ۲.۱. بعد عینی (آیین)

اساسی‌ترین آیین‌های کهن با مرگ و تولد بشر مرتبط بوده‌اند و قدمتی به اندازهٔ مرگ و تولد بشر دارند. درمیان اقوام گذشته، ایرانیان آیین‌های به‌خصوصی برای خاکسپاری مردگان‌شان داشته‌اند که با مراسم آیینی همراه بوده است. در تپهٔ سیلک کاشان، که قدمت آثار آن به ۵۰۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد، گورهایی کشف شده است که در کف اتاق حفر شده‌اند و این نشان می‌دهد که خانواده ارواح گذشتگان را در خوراک و مراسم دیگر زندگان سهیم می‌دانستند و بر این باور بوده‌اند که آنان به زندگی خود ادامه می‌دهند (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۷۶). مردم بومی ایران پیش از آریایی‌ها مردگان خود را نزدیک اجاق خانه به خاک می‌سپردند و با اکسید آهن بدن آنها را قرمز رنگ می‌کردند و در پیرامونشان چیزهایی می‌گذاشتند که می‌پنداشتند مرده‌ها به آنها نیاز دارند (فره‌وشی، ۱۳۷۴: ۲۳). در دو تمدن نام‌برده گورها به شکل حفره‌ای، خمره‌ای یا خمره‌ای با پوشش سنگی بود. مردگان بسته به موقعیت خورشید به پهلوی راست یا چپ دفن می‌شدند. این نوع آیین‌های خاکسپاری به مرور زمان منسوخ شد تا اینکه در دورهٔ ساسانیان بار دیگر در پاره‌ای از نقاط مختلف ایران احیا شد. در برخی گرایش‌های دین زرتشتی برای آلوده‌نشدن خاک جسد مردگان را درون خمره یا حفره‌های گچ‌اندود یا سفالینه‌ها می‌نهادند و پس از زایل شدن گوشت از جسد، استخوان‌ها را درون استودان‌ها دفن می‌کردند (رهبر، ۱۳۸۵: ۱۶). ظاهراً استفاده از خمره برای قراردادن جسد در آن جهت دورکردن آلودگی از خاک بوده است. شکل بنیادی آیین مزبور به این صورت است:

• صورت بنیادی آیین: تناسخ مقدس

۱. انسان به وسیلهٔ ایزد (روزگار/ دهر/ زمان) به کام مرگ می‌رود.

۲. برای انسان مرده تابوتی از خمره می‌سازند.
۳. جسد در خمره به خاک سپرده می‌شود تا از نو زاییده شود.
۴. تکرار این چرخه و چرخه کاشت درخت نو برای کودکِ نوزاد به معنای تحققِ باور در عالم واقع است.

در ادب فارسی، که آغاز آن مربوط به قرن‌ها پس از نمایش این آیین است، قصه‌پردازان و شاعران با استفاده از این تصاویر آیینی به آفرینش‌های نو دست زده‌اند. بن‌مایه درکوزه‌انداختن (افتادن) و تصاویر برگرفته از آن بازمانده همین آیین خاکسپاری است که از رهگذر گذشت زمان به لحاظ صوری و محتوایی دگرگون شده است. در ادامه دو بعد ذهنیت کهن و نوپرداخته در برخورد با آیین مزبور تحت بررسی قرار می‌گیرد تا براساس آن تصاویر مرتبط با این بن‌مایه تحلیل شود:

## ۲. ذهن تجربه‌گرا

بر اثر گذشت زمان و شکل‌گیری دانش‌های خردگرا بسیاری از آیین‌ها و اساطیر تقدس‌زدایی شدند و کم‌کم از یاد رفتند. اما بنیاد آنها از طریق اندیشه جمع حفظ شد و با ابزار نمادگرایی شاعران به دامن اندیشه خودآگاه جمعی جامعه بازگشت (برول، ۱۳۹۰: ۱۳۱). بستر انتقال‌دهنده تصاویر آیینی تخیل شاعران و پردازندگان آثار ادبی بود که متأثر از درون و محیط تصویر را بازآفرینی می‌کنند. اما از یک‌طرف نفسانیات پردازندگان بر بعد عینی تصویر اثر گذاشت و از طرفی دیگر فرمان‌های عینی محیط، بعد درونی تخیل آنها را متأثر ساخت. براین اساس، دو نوع رویکرد تخیلی درخور توجه است: یکی تخیل تقلیدی که در آن تصویر آیینی تکراری (بن‌مایه) عیناً به کار می‌رود. به بیانی دیگر در آن بن‌مایه با آیین انطباق کامل دارد. دیگری نمونه‌ای است که در آن تخیل شاعر تحت تأثیر اجتماع و نفسانیات شاعر در بن‌مایه دخل و تصرف می‌کند. نگارندگان برای نوع اول عنوان "تخیل تقلیدگرا" و برای نوع دوم عنوان "تخیل تجربه‌گرا" را پیشنهاد می‌کنند. البته باید توجه داشت که قطعاً قدمت نوع اول بسیار طولانی‌تر از نوع دوم است.

### ۲.۱. تخیل تقلیدگرا و تمثیل داستانی

قدیم‌ترین تصویری که از ارتباط درخمافتادن انسان و مردن سخن گفته است، باب نهم قابوس‌نامه اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر وشمگیر (۴۱۲-۴۶۲ ه‍.ق) است. در این کتاب حکایت خیاطی روایت‌شده که بر در دروازه گورستان دکان داشته و از کوزه و سنگ همچون ابزار شمارش مردگانی که به آنجا برده می‌شدند بهره می‌گرفته است (عنصرالمعالی،



بازتاب آیین فراموش‌شده "در خم انداختن" (افتادن)، در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی، صص ۲۹-۴۵-۳۷

۱۳۷۲: ۵۸-۵۹). از قضا خیاط می‌میرد. پایان‌بخش قصه مثل «درزی هم در کوزه افتاد» از زبان راوی حکایت است. در نتیجه تمثیل سنگ‌انداختن در کوزه به منزله کنش شخص محوری حکایت و ضرب‌المثل پایانی قصه با آیین ایرانی خاکسپاری انطباق کامل یافته است. به نظر می‌رسد چون پردازندگان این قصه، منشأ درخم‌قراردادن مردگان را نمی‌دانسته‌اند، قصه ریگ‌درکوزه‌انداختن را ساخته‌اند، درحالی‌که منظور و ریشه درکوزه‌افتادن، درگوررفتن مردگان و ازجمله درزی بوده است.

نمونه مهم دیگر در قصه گنبد سبز از منظومه هفت‌پیکر حکیم نظامی گنجوی (۵۳۵-۶۰۷ ه.ق) از زبان دختر شاه مغرب آمده است. در این متن قهرمان (بشر) پس از سفری طولانی به بیت‌المقدس در راه بازگشت با فیلسوفی دهری هم‌سفر می‌شود. آنها که از شدت تشنگی به سایه درختی در بیابان پناه برده‌اند، خمی سفالین پر از آب گوارا می‌یابند. مرد فلسفی پس از نوشیدن آب به قصد شناکردن و شکستن خم وارد آن می‌شود؛ اما درمی‌یابد که به جای خم آب، وارد چاه شده و در آن غرق می‌شود. نتیجه‌ای که نظامی از داستان گرفته است با محتوای مرگ همبستگی تام دارد که از زبان قهرمان قصه بیان شده است. در ابیات زیر خم نمادی از مرگ در نظر گرفته‌شده که رشته آن صرفاً به دست روزگار و فلک است:

|                             |                           |
|-----------------------------|---------------------------|
| هرچه در آب آن خم افکندیم    | آتش اندر خم خود افکندیم   |
| تا فلک رشته را گره داده است | بر سر رشته کس نیفتاده است |
| (نظامی، ۱۳۸۵: ۲۰۸)          |                           |

در دو تصویر ترسیم‌شده در روایت *قابوس‌نامه* و هفت‌پیکر، ساختار دست‌نخورده و تقلیدی است.

#### • صورت ادبی داستانی

۱. انسان به وسیله ایزد (روزگار/ دهر/ زمان) به کام مرگ می‌رود.
  ۲. تصویر فروشدن در خمره برای مرده وجود دارد.
  ۳. هیچ‌گونه نوزایی مطرح نیست.
  ۴. این چرخه صرفاً عجز انسان در برابر مرگ را ثابت می‌کند.
- در دو مثال نقل‌شده صورت بنیادی آیین محفوظ است. به این معنا که رابطه انسان پس از مردن با تابوت خمره‌ای رعایت شده است. یگانه تحول ایجادشده تقدس‌زدایی از یک رسم است که تابع ایام خلق اثر است. "زمان" دیگر خدا نیست و کسی در انتظار نوزایی فرد از کوزه نیست و انسان از هرگونه کنشی عاجز است.

نکته دیگر این است که به فرض پرداخت واقعی اساس دو روایت در طبرستان و آذربایجان، به منزله مکان خلق قابوس نامه و هفت پیکر، ثابت می شود که این مثل یا قصه در آن نواحی رایج بوده است. از دید پراپ «داستانی که بر انگیزه منطقی استوار است، مانند آنچه در آن تصویر آیینی با تعمد به کار گرفته شده، بسیار جدیدتر از داستانی است که با انگیزه ای پوشیده تصویر را به کار برده است» (پراپ، ۱۳۷۱: ۳۹). براین اساس تصویر هفت پیکر کهنه تر از تصویر قابوس نامه است.

به جز دو نمونه یادشده، نگارنده موردی در منابع روایی کهن فارسی نیافت. اما نمونه هایی از چنین تصاویری در حوزه شعر هم درخور توجه است. در تصویر «کوزه گر دهر» در رباعی زیر از خیام نیشابوری (۴۲۷-۵۱۰ ه.ق) روزگار تابوت سازی خوانده شده است که کنش او شکستن (مرگ آوری) است:

|                               |                               |
|-------------------------------|-------------------------------|
| صد بوسه ز مهر بر جبین می زندش | جامی است که عقل آفرین می زندش |
| می سازد و باز بر زمین می زندش | این کوزه گر دهر چنین جام لطیف |
| (خیام، ۱۳۸۳: ۱۱۶)             |                               |

عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ ه.ق) نیز در *سرارنامه* گفته است:

|                                |                                |
|--------------------------------|--------------------------------|
| یکی پرسید از آن دیوانه در ده   | که از کار خدا ما را خبر ده     |
| چنین گفت او که تا من گشتم آگاه | خدا را کاسه گر دیدم در این راه |
| به حکمت کاسه سر را چو بر بست   | به بادش داد و آنگه خرد بشکست   |
| (عطار، ۱۳۸۶: ب ۲۳۸۹-۲۳۹۱)      |                                |

همین تصاویر در مواردی که مجال قدرت نمایی خیال شاعران بیشتر است دگرگونی های فراوانی یافته است. به همین دلیل آن را در حوزه تصاویر برخاسته از تخیل تجربه گرای شاعران بررسی می کنیم:

## ۲.۲. تخیل تجربه گرا و تصویر شعری

بیشترین تصویر برخاسته از بن مایه کوزه و ارتباط آن با مرگ، با جلوه ای دگرگون شده، در شعر خیام آمده است. گرچه بسامد این تصویر در شعر خیام بالاست، چنان که تقریباً بیشتر موارد مربوط به مرگ در رباعیات او از عناصر کوزه، خم، خشت سر خم، دسته کوزه، کارگه کوزه گری، گل کوزه ساخته شده است (بیش از ۲۱ تصویر)، روند ساخت تصویر به وسیله شاعر به قدری جابه جا شده است که دریافت آن به بحث نیاز دارد:

|                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| برخیز و بیا بتا برای دل ما     | حل کن به جمال خویشتن مشکل ما     |
| یک کوزه شراب تا به هم نوش کنیم | زان پیش که کوزه ها کنند از گل ما |
| (خیام، ۱۳۸۳: ۴)                |                                  |

بازتاب آیین فراموش‌شده "در خم انداختن" (افتادن)، در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی، صص ۲۹-۴۵ ۳۹

|                                     |                                  |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| تا چند اسیر عقل هر روزه شویم        | در دهر چه صدساله چه یک‌روزه شویم |
| در ده تو به کاسه می از آن پیش که ما | در کارگه کوزه‌گران کوزه شویم     |
| زان کوزه می که نیست در وی ضرری      | پر کن قدحی بخور به من ده دگری    |
| زان پیشتر ای صنم که در رهگذری       | خاک من و تو کوزه کند کوزه‌گری    |
| برگیر پیاله و سبو ای دلجوی          | فارغ بنشین به کشتزار و لب جوی    |
| بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی         | صدبار پیاله کرد و صدبار سبوی     |
|                                     | (همان: ۱۶۶)                      |
|                                     | (همان: ۱۷۲)                      |

نمونه‌های دیگری از شعر فرخی سیستانی (۳۷۰-۴۲۹ ه.ق) و خواجه حافظ شیرازی (۷۲۷-۷۹۲ ه.ق) در غزلیات نیز درخور توجه است:

|                                  |                                   |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| خیز تا بر گل نو کوزگی باده خوریم | پیش تا از گل ما کوزه کند دست زمان |
|                                  | (فرخی سیستانی، ۱۳۸۷: ۴۴۰)         |
| روزی که چرخ از گل ما کوزه‌ها کند | زنهار کاسه سر ما پر شراب کن       |
|                                  | (حافظ، ۱۳۷۷: ۵۴۰)                 |

ساختار تصاویر ذکرشده به شکل زیر است:

تصویر شعری (۱) تناسخ غیرمقدس

۱. انسان به‌وسیله زمان (خدایی که قداست‌زدایی شده) / روزگار / دهر از بین می‌رود.

۲. جسد او به خاک سپرده می‌شود.

۳. انسان به کوزه (یا هر ظرف دیگر) تبدیل می‌شود.

۴. باید با کوزه شراب ملازم بود.

اگر در این ساختار دقت کنیم، صورت اصلی کوتاه (نیز ر.ک. پراپ: ۱۳۷۱: ۱۶۰) شده است. عنصر "خمره" و اندیشه "خاکسپاری در آن به امید باززایی" از تصویر حذف شده است. قطعاً این مرخم‌شدگی ناشی از تغییر نگرش انسان‌هاست که براساس آن نوع خاکسپاری مردگان تغییر یافته و در حوزه دگردیسی دینی جای دارد.

اما تشدیدهایی (همان: ۱۵۲) در کنش عنصر کوزه اتفاق افتاده و آن سخن‌گفتن کوزه با شاعر یا هر مخاطب دیگری است که بی‌تردید انگیزه ادبی و هنری شاعر در آن دخیل بوده و آن جان‌بخشی به کوزه است. چون موضوع بحث حاضر بلاغت کلاسیک نیست از تحلیل این ویژگی درمی‌گذریم.

دیگر اینکه در اغلب تصاویر گسترشی ایجاد شده است و آن افزوده‌شدن بن‌مایه "باده‌نوشی برای رفع یأس و ناامیدی و ترس از اندوه مرگ" است. این روند حاصل از بین‌رفتن

اعتقاد به "تقدس باززایی انسان از کوزه" برای عصری است که دیگر "زمان" پرستیده نمی‌شود. بیشترین بسامد این بن‌مایه در شعر خیام دیده می‌شود. به نظر می‌رسد تکامل تصویر کوزه‌گر با ساختار یادشده در شعر خیام بوده و حافظ به‌شدت از آن متأثر است. به‌این‌ترتیب، نگاه شاعر به آیین رویکردی تضادگرایانه و ته‌گمی یافته است. به بیانی دیگر، شاعر به منسوب‌داشتن مرگ به دنیا، باورنداشتن به باززایی از خاک (تناسخ) و آرزوی آن، واقعیت مرگ و حل‌ناشدن معمای آن اعتراض دارد:

|                                 |                                 |
|---------------------------------|---------------------------------|
| در گوش دلم گفت فلک پنهانی       | حکمی که قضا بود ز من می‌دانی    |
| در گردش خویش اگر مرا دست بدی    | خود را برهاند می ز سرگردانی     |
| (خیام، ۱۳۸۳: ۱۶۷)               |                                 |
| ای کاش که جای آرمیدن بودی       | یا این ره دور را رسیدن بودی     |
| یا از پس صد هزار سال از دل خاک  | چون سبزه امید بردمیدن بودی      |
| (همان: ۱۷۷)                     |                                 |
| در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست   | آن را نه نهایت نه بدایت پیداست  |
| کس می‌نزند دمی در این معنی راست | کاین آمدن از کجا و رفتن ز کجاست |
| (همان: ۴۳)                      |                                 |

نمونه دیگر از شعر حافظ نیز درخور توجه است:

نه من سبوکش این دیر رندسوزم و بس      بسا سرا که در این کارخانه سنگ و سیوست  
(حافظ، ۱۳۷۷: ۸۲)

تصویر شعری (۲) حذف تناسخ

۱. انسان به‌وسیله روزگار رندسوز ساخته می‌شود.

۲. کوزه وجود انسان یا انسان سبوکش به‌وسیله سنگ روزگار درهم می‌شکند.

در این تصویر زمان یا روزگار رندسوزی دانسته شده که کوزه وجود انسان (یا سر انسان) را با سنگ درهم می‌شکند یا انسان‌های سبوکش زیادی را نابود می‌کند. تفاوتی که این تصویر با تصاویر پیشین دارد، حذف هر نوع تناسخ از ساختار آن است، چه مقدس چه نامقدس. نیز در این تصویر صورت اصلی آلوده شده (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۵۱) و اصل آن، که در کوزه کردن جسد و به‌خاک‌سپردن آن بوده است، جای خود را به ساخت سبو و کاسه یا هر ظرف دیگر از خاک مرده داده است. همین آرایش در دوره‌های بعد هم رواج یافته است. در نمونه زیر از حافظ باز هم این تصویر دگرگون شده است:

مهل که روز وفاتم به خاک بسپارند      مرا به میکده بر در خم شراب انداز  
(حافظ، ۱۳۷۷: ۳۵۵)

۲. در خمره [شراب] کردن پس از مرگ: جاودانگی برتر

چنان‌که ملاحظه می‌شود، الگوی بن‌مایه درخم‌انداختن پس از مرگ به‌طور کامل وجود دارد. یگانه‌تحول در حوزه افزایش اجزای ادبی رخ داده است. افزودن "شراب" به "خم" که براساس دید شاعر رند شیراز، تابع بازگشتی قدسی برساخته شده است، تفاوت بنیادی با تصاویر خیامی دارد. در نگاه خیام به مرگ نگاهی نومیدگرایانه وجود دارد، به‌همین دلیل از مخاطب دعوت می‌شود که برای رفع اندوه باده‌نوشی کند، درحالی‌که در تصویر حافظ به خم شراب سپرده‌شدن پس از مرگ جاودانگی را برای شاعر به ارمغان خواهد آورد. در چنین مواردی، تصویر بنیادی (آیین) عناصری از ژانر ادبی شعر (نوع عاشقانه) را جذب کرده است، یا شاید از دیدگاه شخصی خود شاعر یا نگرش شاعر به مسئله‌ای اجتماعی.

مشابه این تصویر در شعر ابومحجن نیز دیده می‌شود:

|                            |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| اذا مت فادفنی الی اصل کرمه | تروی عظامی فی التراب عروقها |
| ولا تدفنی بالفلاة فإننی    | أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها |
| أباکرها عند الشروق و تاره  | يعاجلنی بعد العسی غبوغها    |

(اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۲/۸۸۲)

ترجمه: هنگامی که بمیرم، مرا در ریشه تاک به خاک بسپارید تا استخوان‌هایم را ریشه‌هایش در خاک نمناک سازد و نه در خشک‌جای بی‌درخت، که می‌ترسم پس از مرگ از چشیدن عصاره تاک بی‌بهره بمانم. بامدادان روز را با آن (شراب) آغاز می‌کنم و بار دیگر شب‌هنگام می‌نوشم.

به این ترتیب اصرار بر آنچه در زمان شاعر شرعاً نهی شده و حرام است، نوعی مخالفت با ملاحظات ریاکارانه حکومت را نشان می‌دهد. ضمن اینکه بازگشت به طبیعت در اساس نوعی برداشت وجودی خاص را القا می‌کند و آن این است که زندگی بعد از مرگ نه بازگشتی روحانی به مبدأ کل، بلکه بازگشتی جسمانی به چرخه طبیعت تلقی می‌شود. ادامه زندگی با شراب میسر است و این هم تکرار همان تصویر آیینی درخم‌انداختن مردگان جهت تولد دوباره است.

در این مجال اشاره به ارتباط خم شراب و خم مردگان خالی از لطف نیست، گرچه بررسی آن موضوع مقاله یا مبحثی جداگانه است. به نظر می‌رسد راهیابی تصویر خم و اجزای مرتبط با آن به ادب خمری بسیار رایج در شعر فارسی و عربی، به‌واسطه وجه شبه

میان کوزه شراب و کوزه مردگان باشد. از نظر اینکه هر دو را در خاک پنهان می‌کردند و بر آن خشت می‌نهادند. به این ترتیب کوزه شراب علاوه بر اینکه سرّ نوشندگان (عاشقان) را فاش می‌کند، خود اسرارآمیز و رازآلود جلوه می‌کند. البته عواملی نیز در این امر مؤثر بوده است؛ از جمله وضعیت خاص خمر در جامعه اسلامی. به خودی خود وجود شراب در جامعه مسلمانان همچون راز یا سرّی مخفی بود. نیز پنهان کردن خمر شراب در دخمه‌ها و سرداب‌ها برای کهنه‌شدن و مهر و موم کردن آن و قراردادن در محله‌های مخصوص و نامعمول، رازگونی آن را تقویت می‌کرد.

### ۳.۲. جداگونی تصویر ایرانی با تصاویر اسلامی

به جز تصاویر پیشین، نوع مشابه دیگری نیز در شعر فارسی دیده می‌شود که ساختار متفاوتی دارد. این تصویر برگرفته از آیات قرآنی و اساطیر قدسی است و ارتباطی به نوع ایرانی آن ندارد. بهترین مثال در *مرصاد/عباد* نجم دایه (۵۷۳-۶۵۴هـ.ق) آمده است: «جمله ملأ اعلی، کروبى و روحانى، در آن حالت متعجب وار می‌نگریستند که حضرت جلت به خداوندی خویش در آب و گل آدم چهل شبانه‌روز تصرف می‌کرد و چون کوزه‌گر که از گل کوزه خواهد ساخت، آن را به هرگونه می‌مالد و بر آن چیزها می‌اندازد و گل آدم را در تخمیر انداخته» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۷۲).

تصویر (۴) تصویر معکوس واقعی (نه خیالی و نه قدسی از دید انسان بی‌تجربه)

۱. انسان به وسیله خدای پاک و یکتا از خاک کوزه‌گری (سفالی) ساخته می‌شود.

۲. انسان به خاک سفالی بازمی‌گردد.

۳. جنس خلقت انسان پست است (دعوت به تواضع).

اگر در این تصویر دقت شود، آغاز آن با "تولد" و "خلقت" بشر سروکار دارد نه "مرگ" او؛ چنان‌که در نمونه ایرانی آن دیدیم. منشأ این تصویر بیان فلسفه خلقت در دین اسلام است، حال آنکه ریشه تصویر ایرانی ترس از ناشناختگی مرگ و امید به نوزایی مقدس بشر بوده که با کم‌رنگ‌شدن و نابودی اعتقاد به ایزد زمان باور نوین یأس فلسفی جای آن را گرفته و بن‌مایه باده‌نوشی بر آن افزوده شده و کاملاً در باورهای ایرانیان کهن ریشه دارد. بنابراین تصاویر معکوس را نمی‌توان به بن‌مایه آیین ایرانی درخمره‌کردن اجساد مردگان مربوط دانست. چنان‌که برخی منتقدان ادبی هر دو گروه تصویر را برگرفته از تصویر خلقت انسان از خاک در قرآن دانسته‌اند (شمیسا: ۱۳۸۷، ذیل کوزه) و برخی دیگر گفته‌اند تا زمانی که منشأ این موتیف روشن نشود می‌توان تصویر را حاصل تأمل مسلمانان در باب آیه «خَلَقَ

بازتاب آیین فراموش‌شده<sup>۲</sup> در خم انداختن (افتادن)، در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی، صص ۲۹-۴۵-۴۳  
الإنسان من صلصال كالفخار» (۱۴:۵۵) یا آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءٍ  
مَسْنُونٍ» (۲۶:۱۵) دانست (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۴۰۴).

نمونه‌های برگرفته از دیدگاه اسلامی در مقدمه دیوان شعرا و درباب خلقت آمده است و  
به بن‌مایه ایرانی مدنظر ما ارتباطی ندارد.

### حاصل بحث

۱. بهترین روش مطالعه بن‌مایه‌های آیینی کهن حاضر در ادب رسمی یا شفاهی، روش  
تاریخی-جغرافیایی و التقاط آن با شیوه ساختارگرایی است. نیز ایده فلسفی این آیین‌ها و  
تغییر و تحولات موجود در آن را با توجه به دانش مردم‌شناسی می‌توان انجام داد. براساس  
این نوع مطالعات، صورت‌های بنیادین آیین‌ها هیچ‌گاه از عرصه فرهنگ جوامع حذف  
نمی‌شوند. آنها به‌عنوان فولکلور مادی همچون فولکلور شفاهی از طریق اساطیر، قصه‌ها،  
مثل‌ها و صورخیال شعری به حیات فرهنگی خود ادامه می‌دهند و بر اثر تکرار به شکل  
بن‌مایه درمی‌آیند. همچنین کارکرد آنها پویاست و بر اثر عوامل خارجی و درونی  
آفرینندگان و پردازندگان دچار تحول و دگردیسی می‌شوند.

۲. آیین تدفین درکوزه‌انداختن، در شکل بنیادین خود در *قابوس‌نامه* و *هفت‌پیکر* نظامی  
و یکی از رباعیات خیام تکرار شده است. تنها دگردیسی موجود در آن حذف تناسخ آیینی  
کهن انسان پس از مرگ است. قدمت این تصاویر بسیار زیاد است و عامل به‌کاربرنده آن  
ذهنیتی تقلیدگراست.

۳. بن‌مایه درکوزه‌انداختن با بسامد بسیار بالا در شعر خیام و شاعران پس از او دیده  
می‌شود. در شعر معناگرای خیام این بن‌مایه دگردیسی فراوانی یافته و با تصویر شراب‌نوشی  
گسترش یافته است. همچنین باور به خدای زمان، تناسخ قدسی انسان و درکوزه‌افکندن او  
از تصویر کاسته شده است. اما آرزوی تناسخ قدسی و پرسش درباب علت کنش زمان  
(مرگ) در رباعیات دیگر خیام آمده است. در نقد این تصاویر با ذهنیت تجربه‌گرای شاعران  
روبه‌رو هستیم که از نگاه انتقادی آنها به واقعیت مرگ متأثر است. این تصاویر بسیار  
جدیدتر از تصاویر تقلیدی هستند.

۴. آیین درکوزه‌انداختن مردگان نشان‌دهنده حرکت ذهن انسان از مرگ به نوزایی  
مقدس است و منشأ آن ترس ایرانیان کهن از ایزد زمان بوده است. این بن‌مایه به‌کلی با  
تصویر خلقت انسان از گل کوزه‌گری و بازگشت او به خاک، که ریشه اسلامی و قرآنی دارد،  
متفاوت است و نباید آنها را با هم درهم آمیخت. در تصویر دوم با حرکت ذهن از خلقت به

مرگ سروکار داریم. همچنین منشأ فلسفی این تصویر دعوت انسان به فروتنی و پرهیز از تکبر در برابر خدای واحد است.

### پی‌نوشت

#### 1. Pre- Deglitches Thinking

### منابع

قرآن کریم

- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۷۷) / *سطور، بیان نمادین*. تهران: سروش.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳۶۷) *مرآت‌البلدان*. به کوشش محمدعلی سپانلو و پرتو نوری‌علاء. تهران: دانشگاه تهران.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۱) / *سطور و واقعیت*. ترجمه مانی صالح علامه. تهران: کتاب پارسه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲) / *سطور، رؤیا و راز*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: علم.
- برول، لوسین. لوی (۱۳۹۰) *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب افتاده*. ترجمه یداله موقن. تهران: هرمس.
- بنونیست، امیل (۱۳۷۷) *دین ایرانی برپایه متن‌های معتبر یونانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.
- پراپ، ولادیمیر (۱۳۷۱) *ریشه‌های تاریخی قصه‌پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷) *دیوان اشعار*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: صفی‌علیشاه.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴) *آیین زروانی*. تهران: امیرکبیر.
- خیام نیشابوری (۱۳۸۳) *رباعیات*. به کوشش اسماعیل نژادلرستانی. تهران: هما.
- دارمستتر، جیمز (۱۳۴۸) *تفسیر اوستا و ترجمه گاتها*. ترجمه موسی جوان. تهران: چاپخانه رنگین.
- رهبر، مهدی (۱۳۸۵) «شیوه تدفین زرتشتیان دوره انوشیروان کشف شد». *روزنامه سرمایه*. شماره ۱۶: ۳۳۱.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱) *رستاخیز کلمات* (درس‌هایی درباره نظریه ادبی صورت‌گرایان روس)، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) «تکامل موتیف کوزه‌گر در شعر خیام». در: *آفتابی در میان سایه‌ای* (جشن‌نامه استاد دکتر بهمن سرکاراتی). تهران: قطره: ۳۹-۴۳.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷) *فرهنگ اشارات/ادبیات فارسی*. ج ۲. تهران: میترا.
- شوالیه، ژان ژاک و دیگران (۱۳۸۵) *فرهنگ نمادها*. ج ۴. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- عباسی، علی (۱۳۹۰) *ساختارهای نظام تخیل از منظر ژیلبر دوران*. تهران: علمی - فرهنگی.



بازتاب آیین فراموش‌شده "در خم انداختن (افتادن)"، در قصه‌ها و صورخیال ادب فارسی، صص ۲۹-۴۵ ۴۵  
عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۷۲) *گزیده قابوس‌نامه*. انتخاب و توضیح غلامحسین  
یوسفی. تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶) *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.  
فرخی سیستانی (۱۳۸۷) *دیوان اشعار*. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار.  
فروه‌وشی، بهرام (۱۳۷۴) *ایران‌ویچ*. تهران: دانشگاه تهران.  
فریزر، جیمز جرج (۱۳۷۹) *شاخه زرین* (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. تهران:  
آگاه.

کاسیرر، ارنست (۱۳۹۰) *فلسفه صورت‌های سمبولیک*. ترجمه یداله موقن. تهران: هرمس.  
نجم دایه رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶) *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*. به اهتمام محمدامین  
ریاحی. تهران: علمی - فرهنگی.  
نظامی گنجوی، الیاس بن محمد (۱۳۸۵) *هفت‌پیکر*. تصحیح و حواشی حسن وحیددستگردی. به  
کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

Dorson, Richard. M (1972) *Concept of Folklore and Folk life Studies*,  
Chicago: Chicago university press.