

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهل و نهم، تابستان ۱۳۹۷: ۴۹-۷۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۲

ایزدبانوان اساطیری در قصه‌های عامیانه

سارا چالاک*

چکیده

برخی از قصه‌های عامیانه، خاستگاهی اسطوره‌ای دارند. در این قبیل قصه‌ها، شخصیت‌ها و وقایع بر مبنای یک اسطوره و باور کهن شکل گرفته‌اند. یکی از این اسطوره‌ها، ایزدبانوان هستند. تقدس، اهمیت و ویژگی‌های گوناگون آنها، این توان و ظرفیت را دارد که درون‌مایه‌های قابل توجه و رنگارنگی در افسانه‌ها بیافرینند. روش تحقیق در این مقاله، شیوه توصیفی - تحلیلی است. نخست، شخصیت اساطیری ایزدبانو ذیل این سه عنوان معرفی شده است: ۱- ایزدبانو بزرگ مادر ۲- همسر ایزد شهیدشونده ۳- آناهیتا. سپس تأثیر و بازتاب آنها در قصه‌ها و اکاوی شده است. برای این منظور، مجموعه «قصه‌های عامیانه فارسی» گردآورده سید ابوالقاسم انجوی شیرازی و کتاب «افسانه‌های آذربایجان» از صمد بهرنگی بررسی و تحلیل شده است.

واژه‌های کلیدی: قصه، عامیانه، اسطوره، ایزدبانو، آناهیتا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شرق sara.chalakh60@gmail.com

مقدمه

افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه به عنوان یکی از انواع ادب شفاهی، دربردارنده بخش عظیمی از رفتارها، اعتقادات و شیوه زیست مردمان پیشین است. روایت‌هایی که از دل مردمان عادی و کم‌سواد و نه قشر فرهیخته جامعه برخاسته است. شاید داستان را بتوان تنها روزنه نورانی برای نفوذ به ادواری بس کهن دانست. روزگاری که از آن هیچ کتابت و نوشته‌ای برجای نمانده است.

داستان‌های عامیانه با ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود از جمله بی‌زمان و بی‌مکان بودن، نداشتن نویسنده‌ای مشخص، تعلق داشتن به خاطر جمع مردمی، تکرار شدن مضامین آن در سرزمین‌های گوناگون و چه بسا دور از هم و احتوای بر نمادها و آرکی‌تایپ‌ها، جزء مهم‌ترین منصفه‌های نمود اساطیر است. شالوده دسته‌ای از داستان‌های عامیانه، اسطوره‌ها هستند. خاستگاه این دسته از داستان‌ها، باوری مقدس و محترم بوده که طی گذر زمان از قداست آن کاسته شده و چه بسا راویان و شنوندگان این قبیل داستان‌ها از هسته اولیه آن آگاهی نداشته‌اند. «آیین‌ها و داستان‌ها در طی زمان تغییر می‌پذیرند؛ تماماً یا بهری از آنها دستخوش تحوّل و دیگرسانی می‌گردد؛ نیز از جایی به جای آشکار یا پنهانی سفر می‌کنند. گذشته از اینها، اسطوره مقدس به خوبی و به آسانی می‌تواند در قالب افسانه نامقدس و عادی پدیدار شود و پس از آنکه دیرزمانی نقش و کنش اجتماعی و آیینی داشت، بعداً در روایتی تازه، با صورتی دیگرگون جلوه کند و به شکل افسانه و قصه کودکان درآید» (مزدپور، ۱۳۸۶: ۲۱۳)

قصه و اسطوره، اشتراک و در عین حال وجوه تمایزی با هم دارند. فرای معتقد است که «تعیین مرز میان اسطوره و افسانه امکان‌پذیر نیست؛ چون هر دو نمایشگر نوعی حکایت یگانه‌اند. قصه‌های عامیانه و مردمی نیز از لحاظ ساختار، حکایتی مشابه اساطیر و حتی عین اساطیرند و چنین می‌نماید که فرق عمده میان آن دو در این است که قصه عامیانه، حتی اگر سنتی باشد و به معنای لفظی نیز تعبیر شود، باز عنصر اساسی در سنت و اعتقاد (مذهبی) نیست. اما اسطوره و قصه عامیانه و افسانه، مجموعه یا کل واحدی تشکیل می‌دهند و هر یک از آن مقولات که مورد بررسی قرار می‌گیرد، دو مقوله دیگر نیز مشمول همان اصول (که در یکی مصداق پیدا می‌کند) می‌شوند» (فرای،

۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۰۷).

دکتر محبوب تفاوت بزرگی میان قصه و اسطوره قائل نیست و در تعریف، هر دو را در یک جایگاه قرار می‌دهد: «قدیمی‌ترین سرگذشت خدایان و کهن‌ترین توجیهی که از کیفیت آفرینش و ایجاد طبیعت و انسان شده، به صورت افسانه و اساطیر است. حتی احکام و دستورهای خدایان نیز طی افسانه‌ها به افراد بشر ابلاغ می‌شد و علت و جوب یا حرمت هر کار و امر یا نهی خدایان دربارهٔ امور مختلف را نیز افسانه‌ها نشان می‌داد» (محبوب، ۱۳۹۳: ۱۲۲).

شاید بتوان تفاوت بین اسطوره و قصهٔ اسطوره‌ای را در تلقی انسان از این دو گونه برشمرد. اسطوره امری مقدّس، جدّی و ازلی است که با حقیقت وجودی انسان و درک او از هستی ارتباط دارد. قداست اسطوره، مهم‌ترین وجه تمایز آن با افسانه عنوان می‌شود. حضور مضامین اسطوره‌ای در قصه‌ها، جایگاه و ارزش اولیهٔ اسطوره را ندارد و به صورت بن‌مایه‌ای هنری و داستانی درآمده که با شخصیت‌ها و وقایع و رنگ و بوی متفاوت از اصل اولیه، حکایتی را نقل می‌کند. با کنار زدن این رنگ و لعاب و پیچ و خم‌های قصه می‌توان به اصل مضمون اسطوره‌ای دست یافت.

داستان‌های پریان - در تعبیر ولادیمیر پراپ - شکلی دیگر از اسطوره است و با توجه به کارکرد اجتماعی‌ای که پیدا می‌کند تغییر نام می‌دهد. «اسطوره و قصهٔ پریان از لحاظ نقش اجتماعی با هم فرق دارند، نه از جهت صورت. نقش اجتماعی اسطوره همیشه یکسان نیست و بستگی به سطح فرهنگی‌ای دارد که اسطوره در آن رایج است [...] قصه‌های پریان و اسطوره‌ها (به‌ویژه اسطوره‌های جوامع ماقبل طبقاتی) گاهی چنان در هم تداخل پیدا می‌کند که در مردم‌شناسی و فولکلورشناسی، گاه اسطوره را قصهٔ پریان می‌خوانند» (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۹۶-۱۹۷).

در بررسی شالودهٔ اساطیری در قصه‌ها، نکتهٔ مهم این است که یک بن‌مایهٔ اسطوره‌ای ممکن است در یک بخش کوتاه از یک داستان بلند مثل هزار و یک شب به چشم بخورد و یا اساس تشکیل یک قصهٔ کوتاه عامیانه مثل «ملک‌محمد» باشد (امیرقاسمی، ۱۳۹۱: ۴۸). نمی‌توان توقع داشت که در یک قصه، با یک اسطورهٔ کامل با تمام اجزای آن مواجه شویم؛ بلکه می‌توان هاله و انعکاسی از آن را در شخصیت‌ها و پیرنگ قصه مشاهده کرد.

هدف ما در این پژوهش، یافتن ارتباطی میان قصه‌ها و اسطوره‌هاست. در واقع پشتوانه نظری این مقاله را این تفکر شکل می‌دهد: «اسطوره‌ها اغلب کلید فهم قصه پریان را به دست می‌دهند» (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۹۷). چنان‌که ذکر شد، اغلب صاحب‌نظران این حوزه از جمله ولادیمیر پراپ، برونو بتلهایم، رابرت فرای و کتایون مزداپور در این باب سخن رانده‌اند و به ارتباط افسانه و اسطوره اشاره کرده‌اند.

بیان مسئله

در برخی از قصه‌های عامیانه، زنان و دخترانی را می‌بینیم که نقش و کارکردی ویژه ایفا می‌کنند. این شخصیت‌ها که در قصه‌های مختلف با همان خویشکاری تکرار می‌شوند و در روایات قصه‌ها از شهرهای مختلف نیز حضور دارند، دست به اعمالی شگفت می‌زنند. پررنگ بودن عملکرد و تکرار مضامین این قبیل قصه‌ها، ما را بر آن داشت تا به خاستگاه اسطوره‌ای آن بپردازیم.

بی‌گمان ایزدبانوها با حضور دیرپا و پراهمیت خود در اسطوره‌ها، یکی از مضامین قصه‌های اساطیری هستند. ویژگی‌های متعدد و گوناگون آنها، این توان و ظرفیت را دارد که درون‌مایه‌های قابل توجه و متنوعی در افسانه‌ها بیافریند. در اسطوره‌های ایرانی، ایزدبانوان متعددی مورد تقدس و پرستش بودند: ایزدبانوان پیش از آریایی که مربوط به دوران مادرسالار هستند؛ ایزدبانوی نیرومند و مهم اوستایی آنهایتا؛ ایزدبانو سپند از میتی یا سپندارمذ که فرشته موکل زمین است؛ ایزدبانوان خرداد و امرداد که با آب و گیاه پیوند دارند و به مردم نیک، ثروت و رمه ارزانی می‌دارند؛ ایزدبانو چیستا که نماد دانش و معرفت است؛ ایزدبانو ارشتات که به معنی راستی و درستی است و ایزدبانو اشی که نماد فراوانی و نیکبختی است.

در این مقاله تلاش شده است که نخست شخصیت‌های ایزدبانوان: بزرگ مادر، ایزدبانو همسر ایزد میرنده و آنهایتا معرفی شود. سپس بازتاب شخصیت آنها در قصه‌های عامیانه بررسی شود. به اعتقاد نویسنده به تبع برجستگی و اهمیت این ایزدبانوان، صفات و ویژگی‌های سایر الهه‌ها نیز در شخصیت آنها حل شده و نمود پیدا کرده است و جامعیتی در ویژگی‌های آنها مشهود است.

به این منظور مجموعه «قصه‌های عامیانه»، اثر پیر ارج و گرانمایه آنجوی شیرازی انتخاب شد که در پنج جلد به چاپ رسیده است، به نام‌های: «گل به صنوبر چه کرد؟» (شامل ۲۳ قصه)، «دختر نازنج و ترنج» (شامل ده قصه)، «گل بومادران» (شامل ۳۷ قصه)، «عروسک سنگ صبور» (شامل ۲۷ قصه) و «تمثیل و مثل». به شمار قصه‌های اصلی در این مجموعه‌ها که تعداد آنها ذکر شد، شمار زیادی روایات مختلف از شهرهای مختلف افزوده شده است که در این اثر در دسترس است. نکته بااهمیت و ارزشمند این مجموعه این است که مرحوم آنجوی، این قصه‌ها را از شهرهای مختلف ایران گردآوری کرده و در حفظ روایت اصلی آن از زبان گویندگان اهتمام ورزیده است. کتاب دیگری که در این تحقیق بررسی شد، مجموعه «افسانه‌های آذربایجان» به همت صمد بهرنگی است که در این حیطه، اثر مهم و قابل توجهی است و به علت در برداشتن چند قصه که در مجموعه آنجوی موجود نبود، در این پژوهش بررسی شده است.

پیشینه تحقیق

درباره موضوع ایزدبانو، پژوهش‌های زیادی صورت پذیرفته و باورها و آیین‌های مرتبط به ایزدبانوان اساطیری از جنبه‌های مختلف بررسی شده است. از آثاری که به طور اخص به این موضوع پرداخته‌اند، می‌توان این موارد را نام برد: «آناهیتا در اسطوره‌های ایران» از سوزان گویری. در این کتاب، باورهای انسان‌های نخستین درباره مادر - خدایان تبیین شده و سپس به آناهیتا، ایزدبانوی زردشتی و ابعاد مختلف شخصیت آن پرداخته شده است. در مقاله «بررسی خویشکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مدارسالاری»، از رضا ستاری و سوگل خسروی که در شماره ۳۲ دوره ۹ مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی چاپ شده است، فرهنگ مدارسالاری در دوران پیش از آریایی‌ها بررسی شده است و شخصیت‌های آناهیتا و سپندارمذ در فرهنگ زردشتی تبیین شده است. مقاله «نقش زن در ادبیات کهن و اسطوره‌های ایرانی» نوشته سیده سعیده سنجری که در مجله زن و فرهنگ دوره ۲ شماره ۷ به چاپ رسیده است، به جایگاه زنان و موضوعاتی چون رسم و آیین

ازدواج در ایران باستان پرداخته و ایزدبانوان و دیوزنان اسطوره‌ای را معرفی کرده است. درباره بازتاب اساطیر در قصه‌های عامیانه نیز پژوهشگران به صورت جسته و گریخته سخنانی گفته‌اند؛ اما چند اثر خاص در این باب موجود است. کتاب «درباره قصه‌های اسطوره‌ای» اثر مینو امیرقاسمی، به تحلیل چند قصه مشهور عامیانه پرداخته است. مقاله «بررسی و طبقه‌بندی انگاره اساطیری درخت - مرد در قصه‌های عامیانه هرمزگان»، از زهرا انصاری و دیگران، چاپ شده در مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۱۰، شماره ۳۶، درباره نقش اسطوره‌ای گیاهان و خدایان نباتی و انعکاس آن در قصه‌ها پژوهش کرده است.

مقاله «بن‌مایه‌های توتمیسم در قصه‌های عامیانه»، نوشته مرتضی محسنی و مریم ولی‌زاده که در مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۷، شماره ۲۳ به چاپ رسیده است، تفکر اسطوره‌ای توتمی‌های گیاهی و حیوانی را در افسانه‌ها دنبال می‌کند. فرزانه مظفریان در مقاله «اسطوره و قصه‌های عامیانه»، چاپ شده در مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۸ شماره ۲۸، مقاله «اسطوره و قصه‌های عامیانه»، به نقش جادوان و دیوان در قصه‌های عامیانه می‌پردازد.

اما درباره بازتاب اسطوره ایزدبانو در داستان‌های عامیانه، تاکنون پژوهشی انجام نیافته است. با توجه به اهمیت موضوع و نقش پررنگ این اسطوره در قصه‌های عامیانه و خلأ اثر تحقیقی در این زمینه، ضرورت این پژوهش احساس می‌شود.

ایزدبانوی بزرگ مادر

پرستش مادرخدایان از باورهای دینی کهن انسان‌ها به شمار می‌رود. در سرزمین ایران پیش از ورود آریایی‌ها، پرستش این ایزدبانوها رواج بسیار داشته است. در جوامعی با پیشینه و ساختار کشاورزی که ارتباط مستقیم با کشت دانه و رویش داشته‌اند، پرستش خدایان زن نمود بسیار دارد. «پدرسالارانه بودن اساطیر هند و اروپایی ظاهراً با اقتصادی عمدتاً متکی بر شبنامی و پرورش گاو مربوط است؛ در حالی که مادرسالاری در آسیای غربی و بخش‌های عظیمی از اروپا در اعصاری بسیار کهن (میان یازده تا چهار هزار سال پیش از مسیح) به وجود آمد و با پدید آمدن کشاورزی در دوره میان‌سنگی و

نوسنگی در این نواحی تقویت شد» (بهار، ۱۳۹۰: ۲۵). کشف پیکرک‌های فراوان الهه مادر در بخش بزرگی از اروپا و آسیا بیانگر ماهیت عظیم و اهمیت فراوان این ایزدبانو است (گویری، ۱۳۹۵: ۱۷-۳۰).

گیرشمن (۱۳۸۸: ۱۱) معتقد است در این قبیل جوامع مادرسالار، به تبع اهمیت زنان، خدایان نیز جنس مؤنث داشتند و الهه‌ها و ایزدبانوها مورد پرستش واقع می‌شدند. «در جوامع زن‌سالاری یا مادرسالاری، الهه بزرگ یا خدای مادر، تجسمی بود از مادر زمین و از خدایان برتر به شمار می‌آمد. او منبع تمامی زندگی بشری و نیز منبع تمامی غذاها بود. جوامع برای اینکه زنده و پایدار بمانند، ناگزیر بودند بچه به دنیا بیاورند و غذا تهیه کنند. آنها می‌دانستند که چگونه به برکت و به سعادت الهه بزرگ نیاز دارند و به همین دلیل، وی را به شیوه شایسته‌ای می‌پرستیدند تا از آن برکات و نعمات برخوردار شوند» (روزنبرگ، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳-۲۴).

یافته‌های باستان‌شناسی نشان می‌دهد که در دره سند، «آیین مادرخدا وسیعاً وجود داشته و بسیاری پیکرک‌های مادر، عمومیت این آیین را می‌رساند. طبعاً آیین مذکور ممکن است با ستایش ایام بعد یکی نبوده باشد، اما اصول آنها یکی است که عبارت است از ایمان به یک انرژی مؤنث که سرمنشأ آفرینش است» (بهار، ۱۳۹۰: ۱۲۴). از خدایان هند باستان می‌توان به «پرتوی^۱»، الهه زمین که گیاهان را بر سینه خود می‌پرورد و «سرسوتی^۲»، الهه آبها و مادر رودخانه‌ها اشاره کرد. «در ریگ ودا از سرسوتی به عنوان «بهترین مادر»، «بهترین رود» و «بهترین ایزدبانو» یاد می‌شود» (گویری، ۱۳۹۵: ۳۲).

«هستی^۳» - ایزدبانوی یونانی - در زمره نخستین ایزدبانوانی بود که یونانیان، قربانی خویش را به او نثار کردند. «هستی، تجسم اجاق خانواده و شعله مقدسی است که همواره در خانه و پرستشگاه‌ها روشن است و آنها را تطهیر می‌کند. او را به عنوان پشتیبان خانواده‌ها و شهرها می‌پرستیدند» (اسمیت، ۱۳۸۹: ۳۷۶).

در مصر باستان نیز ایزدبانوان متعددی پرستش می‌شد. «می‌توان ایزدبانوان را به

1. prthvi
2. Sarasvati
3. Hestia

ایزدبانوان نگاهبان فراغنه و سلطنت، ایزدبانوان رود و بیابان و ایزدبانوان زایش و مرگ تقسیم کرد» (رستا، ۱۳۹۲: ۷۷). برتری ایزدبانوان بر ایزدان، حاصل نظام اجتماعی مصر باستان است که در آن، مادر بودن بیش از پدر بودن حائز اهمیت بود. از شمار این ایزدبانوان می‌توان به این موارد اشاره کرد: ایزیس، نفتیس، هاتور. «هاتور در مقام ایزدبانوی آسمان، دختر رع و همسر هوروس بود... سیمای هاتور به صورت یک ماده‌گاو تصویر شده و از نوشته‌ها برمی‌آید که او گاو بزرگ آسمانی، آفریننده جهان و همه چیزهای این جهانی از جمله خورشید است. هاتور علاوه بر این، ایزدبانوی عشق و شادخواری و نگاهبان زنان بود» (همان: ۹۰-۹۱).

مهم‌ترین تأثیراتی که این جهان‌بینی در جامعه و پیرو آن در داستان‌ها و حکایات گذاشته بود، در موارد زیر خلاصه می‌شود:

پیش‌قدم شدن زن در ابراز عشق

زنان در این نوع اجتماع، این امکان را دارند که در انتخاب شوهر پیش‌قدم بشوند و الگوی انتظار کشیدن برای خواستگار در این داستان‌ها به هم می‌ریزد. «به طور کلی مردان، معشوق و مورد محبت هستند و زنان این عشق را به انتخاب خویش ابراز می‌کنند. پذیرنده و پاسخ‌دهنده بودن مرد در برابر عشق زنان عاشق و برگزیننده، دلیلی بر داشتن نوعی حق انتخاب و ارزش اجتماعی برتر جنس زن است» (مزدپور، ۱۳۸۶: ۱۸۱). داستان‌های زیادی از این نوع عشق در شاهنامه به چشم می‌خورد؛ ابراز عشق تهمینه به رستم و عشق سودابه به کاووس. «به روایت زین‌الاحبار، سودابه عاشق کاووس بود، خود را بر او عرضه داشت و قول داد که اگر پذیرفته شود، به شاه کمک کند» (همان: ۱۸۴). عشق رودابه به زال که به واسطه تعریف و ستایش‌های خدمتکارانش از زال شکل گرفت و به پایمردی مادرش سیندخت به وصال انجامید و موارد دیگر.

این نوع دلدادگی در قصه‌های عامیانه هم به چشم می‌خورد. داستان‌هایی که با پیش‌قدم شدن دختران برای ازدواج روایت می‌شوند، روایتگر روزگاری هستند که زن در جامعه، جایگاه و اهمیت بیشتری نسبت به مرد داشته است. این قبیل قصه‌ها «در دوره‌ای نضج گرفته که هنوز نظام مدرسالاری حاکم بوده است؛ زیرا در جوامع

مردسالار، این پسرها هستند که در ابراز عشق پیش قدم می‌شوند و همسر آینده خود را انتخاب می‌کنند» (رضایی دشت اوژنه و رزمجویی، ۱۳۹۶: ۲۲۷).

در یکی از افسانه‌های آذربایجان، سه دختر شاه برای خود همسرانی برمی‌گزینند: «وزیر گفت: فردا میدان را آب و جارو می‌کنند. همه جوان‌های شهر می‌آیند و از آنجا می‌گذرند. دخترها هم می‌ایستند یکجا و تماشا می‌کنند. از هر که خوششان آمد، سیبی به طرفش می‌اندازند؛ یعنی که من می‌خواهم زن او بشوم» (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۸۶: ۱۴۹).

در قصه «تعبیر خواب»، دختر پادشاه دل به پسری می‌سپارد و طرح فرار با او را می‌ریزد (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۱۳۷). در قصه «بمونی و اسکندر»، دختری عاشق اسکندر می‌شود و بعد از طی کردن ماجراهای گوناگون به وصال او می‌رسد (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۷۱). نمونه دیگر آن را می‌توان در قصه «محمد گل‌بادام» دید. دختری با شنیدن اوصاف محمد، دل به عشق او می‌بندد. دست روزگار دختر را پیش محمد می‌برد و آنها به وصال هم می‌رسند (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۸۶: ۲۰۵).

برون‌همسری

به معنی ازدواج مردی با زنی خارج از قبیله و خاندان خود است. دلیل این نوع ازدواج، ارث بردن تبار و نژاد و سلطنت از خاندان مادری است. قانونی است که بر اساس آن مرد باید زادگاهش را ترک و با اقوام زنش زندگی کند. «به نظر می‌آید که در بین بعضی اقوام آریایی، در مرحله معینی از تکامل اجتماعی‌شان، مرسوم بود که زنان را و نه مردان را انتقال‌دهنده خون شاهی بدانند و سلطنت را در هر نسل متوالی به مردی از خاندانی دیگر و اغلب از کشوری دیگر عطا کنند که با یکی از شاهزاده‌خانم‌ها ازدواج می‌کند و به قوم همسر خود فرمان می‌راند. این قصه رایج و مشهور که ماجراجویی وارد شهری غریب می‌شود و دل دختر شاه را به دست می‌آورد و از این طریق نصف یا همه سلطنت را تصاحب می‌کند، چه بسا یادگار رسمی واقعی بوده باشد» (فریزر، ۱۳۹۲: ۲۰۹).

کتابون مزداپور در بررسی نشان‌های زن‌سروری در شاهنامه، به این نتیجه می‌رسد که در برخی ازدواج‌های شاهنامه، نشانه‌هایی از شیوه همسرگزینی برخلاف نظام پدرسالاری صورت گرفته است. در این داستان‌ها، ماجرای ازدواج با سفر مرد به دیار زن

آغاز می‌شود. «این نشانه‌ها، نسبت به جامعه کهن ایرانی بیگانه است و باید سرچشمه آنها را در فرهنگ و تمدن اقوامی جست که نظام مادرسری و زن‌سروری داشته باشند. جوامعی با شیوه‌های ازدواجی نزدیک‌تر به این الگوهای همسرگزینی، بنا بر مدارک و اسناد تاریخی و باستان‌شناسی، پیش از رسیدن آریاییان به سرزمین ایران، در اینجا در نواحی همسایه این مرز و بوم ساکن بوده‌اند. آیین ستایش مادر - خدای بزرگ و الهه باروری، همراه با مراسم ازدواج مقدس نزد ایشان رایج بوده است و کاهنه‌ها، ریاست دینی را بر عهده داشتند. اینها همه به نوعی گواه و دال بر ارزش برتر جنس زن در ساخت اجتماعی و یا بقایایی از این برتری است» (مزدپور، ۱۳۸۶: ۱۷۵-۱۷۶).

در قصه‌های عامیانه نیز این شیوه همسرگزینی و پیشگامی زنان در ازدواج به چشم می‌خورد. در قصه «دختر شهر چین» که در مجموعه انجوی با نه روایت ثبت شده است، ماجرای رهسپار شدن پسری به دیار چین برای وصلت با دختر شاه چین مشهود است. در روایت «آوچی محمد»، محمد از شهر و دیار خود راهی سفری می‌شود و مخاطرات زیادی را از سر می‌گذراند تا به چین می‌رسد. با دختر شاه چین وصلت می‌کند و پادشاهی آن دیار را به دست می‌آورد. در قصه «دلارام و شاهزاده» نیز چنین مضمونی به چشم می‌خورد (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۱۵۳).

آزمون قهرمانی مرد برای وصلت با ملکه

پشت سر نهادن آزمون‌های جسمی و عقلی برای ازدواج با شاهزاده از مضامین آشنا در افسانه‌هاست. «هرگاه که نقش مرد در تولید و تکوین ضرورت و ارزش می‌یافت، ملکه برای یک سال شوهر برمی‌گزید که به نام پادشاه مقدس نامیده می‌شد. در روزگاران نخست، این مرد یا برادر ملکه بود یا پسرش، اما بعدها جوانی بود که نماد پسرش بود. جوانان بسیاری با هم به رقابت برمی‌خاستند تا به افتخار بزرگ پادشاه مقدس نائل آیند. آنان ناگزیر بودند در مسابقات بسیاری، از جمله مسابقه توان جسمانی و استفاده استادانه از تیر و کمان شرکت کنند» (روزنبرگ، ۱۳۸۶: ۲۴).

در قصه «گل به صنوبر چه کرد؟» (به‌ویژه در روایات دوم و سوم و چهارم)، پسری را می‌بینیم که برای رسیدن به دختر حاکم باید شرطی را به جای آورد و آن، یافتن پاسخ

برای پرستشی است که پیش پای او نهاده‌اند. جوان، سفری دشوار را آغاز می‌کند و مراحل را می‌گذراند و شرط لازم را به جای می‌آورد و به همسری دختر پادشاه می‌رسد (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۳۶). در قصه‌ای دیگر، دختر شاه خود با خواستگاران مبارزه می‌کند. «پادشاه دختری دارد و آن دختر با همه کس کشتی می‌گیرد، هر کس را به زمین زد، می‌کشد و هر که او را به زمین بزند، آن دختر با او عروسی می‌کند» (همان: ۴۰۴). در قصه «یک گردو بینداز بیاید»، از بین خواستگاران فراوان دختر حاکم، کسی که «بتواند با یک ضربت ستون چوبی را که مقابل خانه‌اش گذاشته شده به دو قسمت کند» (همان: ۳۱۹)، با او ازدواج خواهد کرد. سپس شرط‌های دیگر پیش پای خواستگار می‌گذارند و در نهایت «کچل» به وصال دختر حاکم می‌رسد.

ایزدبانو، همسر ایزد شهیدشونده

الهگان مادر، در اعصار بعدی تحت تأثیر فرهنگ پدرسالار اندکی از جایگاه والای خود پایین آمدند و به مرتبه همسری ایزدان بزرگ درآمدند. چه بسا این ایزدبانوان شخصیتی نیرومندتر و بااهمیت‌تر از همسران خود داشتند. «بسیاری از مردمان آسیای غربی، یک الهه بزرگ مادر را که تجسم همه نیروهای زایای طبیعت بود، با نام‌های مشابه می‌پرستیدند. در کنار او معشوق یا چندین معشوق بود که در عین خداوارگی، میرنده بودند و الهه هر سال با آنها درمی‌آمیخت و گمان می‌کردند که این مرآوده برای تکثیر حیوانات و نباتات در انواع مختلفشان ضروری است» (فریزر، ۱۳۹۲: ۳۶۸).

خدایان میرنده در جوامع کشاورزی، حضوری بسیار پررنگ و اساسی داشتند. مرگ و به زیر زمین رفتن و سپس بازگشت دوباره آنها از سرزمین مردگان، از اعتقادات دینی مردمان کهن بود و اجرای مناسک و مراسم آیینی برای این مرگ و رستاخیز، امری جدی و ضروری تلقی می‌شد. بسان دانه‌ای که تا در خاک مدفون نشود، سبزی و خرّمی و زندگی به ارمغان نمی‌آورد، مرگ و رستاخیز این ایزدان باعث شکوفایی و تجدید حیات می‌شد. «در واقع افسانه مرگ و رستاخیز خدایان گیاهی، در فرهنگ آسیای غربی که مبین وحدت بنیادی مرگ و زندگی است، عبارت است از برداشت ذهنی انسان

کشاورز اعصار پیش از تاریخ از حرکت طبیعت و تحوّل زندگی گیاهی که رشد مستقل ذهنی یافته، صورتی اسطوره‌ای پیدا کرده، در طی تحول تاریخ به انواع شکل‌های داستانی - اسطوره‌ای بیان گشته است» (بهار، ۱۳۹۱: ۴۲۷).

از اهمیت گریستن و عزاداری برای بازگشت این ایزد نباید غافل شد. در فراق این ایزد، زن‌ها می‌گریستند. «در عزاداری بر این خدایان، در بین‌النهرین، فنیقیه و مصر مراسم عظیمی برپا می‌شد و معمولاً به صورت راهپیمایی‌های عزادارانه بزرگی درمی‌آمد که در طی آن، دسته‌های عزادار به سوی بیابان‌ها و کشتزارهای اطراف شهرها راه می‌افتادند تا مگر خدای شهید را با اندام‌های از هم دریده‌اش بازیابند و این خود زیارتی از معبد‌های بیرون شهرها بود که با زاری‌های اندوه‌بار برای خدای شهید یا میرنده توأم می‌گشت. در مراسم مرگ آدونیس، زنان شرکت می‌کردند و به عزاداری برمی‌خاستند. آنان احتمالاً خود را در نقش ایزدبانوی بزرگ عزادار می‌دیدند» (بهار، ۱۳۹۱: ۴۲۹).

انعکاس این اسطوره در داستان سیاوش و دل سپردن سودابه به او و فرستادنش به کام مرگ و بازگشت مجددش در قالب کیخسرو، موضوعی بس آشنا در ادبیات فارسی است (بهار، ۱۳۹۱: ۴۴۷ و قائمی، ۱۳۹۲: ۸۶-۶۱).

این روایت اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه نیز انعکاس یافته است. در قصه «آه»، دختری با واسطه‌های جادویی به وصال مردی از عالم پریان می‌رسد. دختر با کندن پری از زیر بغل شوهر، باعث مرگ او می‌شود.

«دختر گفت: یک دست لباس سیاه برای من بیاور. دختر سراپا لباس

سیاه پوشید و نشست بالای سر جوان و بنا کرد به قرآن خواندن و اشک

ریختن» (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۸۶: ۴۶).

سپس دختر، سفری را آغاز می‌کند و با ماجراهایی روبه‌رو می‌شود. در این مسیر با اشخاصی آشنا می‌شود که آنها نیز برای جوانی از دست رفته عزاداری می‌کنند. دختر، این پسران جوان را از عالم تاریکی و مرگ بازمی‌گرداند. در ادامه، دارویی جادویی می‌یابد و با آن، همسر کشته‌شده را به حیات بازمی‌گرداند.

«پسر عطسه کرد و پاشد نشست. درخت‌ها گل باز کردند و پرنده‌ها بنا

کردند به آواز خواندن» (همان: ۵۲).

در اینجا با یک قصه تمام‌عیار از اسطوره ایزد میرنده و ایزدبانو روبه‌رو هستیم. مرگ ایزد به خاطر ایزدبانو، رفتن به عالم مردگان، عزاداری و تلاش ایزدبانو برای بازگرداندن او، زنده شدن ایزد و بازگشت سبزی و خرمی به جهان. نمونه دیگر تأثیر این اسطوره در افسانه‌ها را می‌توان در قصه «عروسک سنگ صبور» دید که پانزده روایت مختلف با همین مضمون از آن ثبت شده است. دختری در قصری محبوس می‌شود که مرد جوانی در آن مرده است. در بدن این جوان، سوزن‌هایی است که دختر باید چهل شبانه‌روز برای بیرون آوردن آنها تلاش کند. در نهایت جوان به زندگی بازمی‌گردد و با دختر وصلت می‌کند (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۳۱۷). همچنین می‌توان مقایسه کرد با داستان دختری که همسر پریزاد خود را می‌سوزاند و برای بازگرداندنش از دنیای پریان راهی می‌شود (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۸۶: ۱۴۹).

ایزدبانو آناهیتا

اردویسور، آناهید الهه و مظهر آب‌هاست که پیوسته نزد ایرانیان مقدس بوده است. در اوستا یک یشت (آبان یشت)، درباره اوست. «اردوی نام رودی است افسانه‌ای. سورا به معنای نیرومند است که صفت اردوی است و اغلب با صفتی دیگر همراه است و آن anahita به معنی پاکی که در پهلوی anahid و در پارسی، ناهید نامیده می‌شود. اردوی خود ظاهراً به معنای پربرکت و حاصلخیز است» (بهار، ۱۳۹۱: ۸۰).

آیین ستایش این ایزدبانو به پیش از زرتشت می‌رسد. در سرزمین ایران، چنان‌که پیش از این ذکر شد، ایزدبانوان همواره تقدس داشتند. بعد از ظهور زرتشت نقش بسیاری از ایزدان و ایزدبانوان مهم آریایی کم‌رنگ شد و اهمیت پیشین خود را از دست دادند و به دستگیری اهورامزدا تنزل پیدا کردند. مثل ایزد مهر و ایزدبانو آناهیتا. اما به‌علت اهمیت و دیرینگی این ایزدان، هیچ‌وقت از نفوذ آنها در فرهنگ ایرانی کاسته نشد. گزنفون از تشریفات جشنی در دربار شاهان هخامنشی یاد می‌کند که در برابر گردونه مقدس اهورامزدا و مهر و آناهیتا انجام می‌شده است (همان: ۴۹۷). در کتیبه‌های اردشیر دوم هخامنشی در همدان آمده است: «این کاخ را به خواست اهورامزدا، آناهیتا و میترا، من بنا کردم. اهورامزدا، آناهیتا و میترا، مرا از هر بلا بپایند و این را که من بنا

کردم، خراب نکنند و صدمه نرسانند» (گویری، ۱۳۹۵: ۷۰).

در پهنه جغرافیایی آسیای غربی از بین‌النهرین تا سند، با ایزدبانوانی مشابه آناهیتا مواجه‌ایم. «آیین ننه [ایزدبانوی بابلی] در هزاره دوم پیش از میلاد در شوش رواج داشته و بعدها به ایالات خاوری ایران گسترش یافته است. معابد او نیز در شوش تا زمان اسکندر برپا بوده است. از اواخر دوره سلوکی‌ها بین ایزدبانوان آرتمیسیس، ننه و آناهید اشتراکاتی وجود داشته است» (گویری، ۱۳۸۵: ۴۲).

در نقاطی که ستایش این ایزدبانو رواج داشته، معابد و آتشکده‌هایی به نام او بنا می‌شد که معبد کنگاور، یکی از معروف‌ترین آنهاست. استاد پورداوود می‌نویسد: «ناهید که امروز فقط اسمی از او در زبان ادبی ما باقی مانده است، در ایران قدیم از ایزدان و در سایر ممالک از پروردگاران بوده است. در ممالک وسیعه که در تحت تصرف ایران بوده نیز آتشکده وی وجود داشته است. در سراسر آسیای صغیر تا به نزدیک دریای یونان در سارد، پایتخت لیدی، به توسط مورخین قدیم از معابد او به ما خبر داده شده است. به‌خصوص در برخی از ممالک آسیای صغیر، ستایش او رونق تمام داشته، از آن جمله در ارمنستان... کار ستایش ناهید در این سرزمین به اندازه‌ای بالا گرفته بود که ایالت آکیلین، همان جایی که سرچشمه‌های فرات است، در یک قرن پیش از مسیح در عهد استرابون، جغرافیایونیس یونانی، انائیتیس نامیده می‌شده است. معبد ناهید در این ایالت شهرت تمام داشته» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۱۷۴).

در بندهای نخست آبان‌یشت، آناهیتا اینگونه توصیف می‌شود:

«اهورامزدا به اسپنتمان زرتشت گفت: از برای من ای زرتشت اسپنتمان، این اردویسور ناهید را بستای. کسی که به همه‌جا گستره، درمان‌بخشنده، دشمن دیوها (و) مطیع کیش اهورایی است. سزاوار که ستوده جهان مادی گردد؛ سزاوار است که در عالم مادی وی را نیایش کنند. مقدسی که جان‌افزاست. مقدسی که افزاینده گله و رمه است. مقدسی که افزاینده گیتی است؛ مقدسی که افزاینده ثروت است؛ مقدسی که افزاینده ملک است؛ کسی که نطفه همه مردان را پاک می‌کند؛ کسی که مشیمه همه زنان را پاک می‌کند؛ کسی که به همه زنان در مواقع لازم

شیر دهد.

برومندی که در همه‌جا دارای شهرت است. کسی که در بزرگی به اندازه آب‌هایی است که در روی زمین جاری است. اردویسور ناهید، کسی که دارای هزار دریا و هزار دریاچه و هزار رود است و هر یک از این دریاچه‌ها و هر یک از این رودها به بلندی چهل روز راه مرد سوار تندرو است. من، اهورامزدا، او را از نیرومندی خویش به وجود آوردم تا خانه و ده و قریه و مملکت را بیروورانم و تا آنها را حمایت کنم و حفظ نمایم و پاسبانی کنم و پناه دهم و نگهبان باشم. ای زرتشت! اردویسور ناهید از طرف آفریدگار مزدا برخاست به حقیقت. بازوان زیبا و سپیدش به ستبری شانه‌اسبی است؛ با زینت‌های باشکوه دیدنی آراسته است. نازنین و بسیار نیرومند روان، اینچنین در ضمیر خویش اندیشه‌کنان. آن زورمند درخشان بلندبالا و خوش‌اندام [...] که به فراوانی تمامی آب‌هایی است که در روی این زمین جاری است و با قوت تمام روان است» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۲۳۳-۲۴۱).

اکنون به جست‌وجوی ویژگی‌های برجسته این ایزدبانو در قصه‌ها می‌پردازیم.

الهه آب

مهم‌ترین ویژگی آناهیتا، ارتباط داشتن با آب و نگهبانی از آب‌هاست. این الهه خود به شکل رودی نیز توصیف شده است. «آن درخشان بلندبالای خوش‌اندام را که مانند آب‌های روان، روز و شب چنان جاری است، مانند همه آب‌هایی که بر زمین روانند» (گویری، ۱۳۹۵: ۵۰).

در بیشتر افسانه‌ها، چشمه و رود و آب، نقش پررنگ و قابل توجهی دارند. در اغلب شواهدی که یافت شد، حضور چشمه و آب مشهود است. تصویر پری‌زاده‌ای بر لب چشمه یا بر شاخه درختی لب‌جو و انعکاس چهره او در آب، از مضامین بسیار آشناست.

«گل خندان... یک لگد بر زمین زد و گفت: به امر خدا یک چشمه آب از

اینجا بجوشد. در دم یک چشمه آب جوشید» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۵۵).
«[پسر] رفت و رفت تا به سرچشمه قنات رسید. دید تخته‌سنگی
گذاشته‌اند و دختری روی آن خوابیده... دید هر قطره خون که از گردن
دختر به آب می‌چکد، گلی می‌شود و آب می‌برد» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴،
ج ۳: ۹۰).

گاهی ارتباط دختران و پری‌زادان قصه‌ها با ماهی و نهنگ و مروارید، پیوستگی آنها
را با آب نشان می‌دهد. در فرهنگ نگاره‌ای نمادها آمده است: «ماهی به طور کلی نماد
حاصلخیزی و باروری [است] که در آغاز همراه با مادر - الهه بود... آ، خدای سومری
آب تازه، دارای شکل ماهی یا بزی با دم ماهی است. کاهنانش در دوره نوآشوری،
جامه‌ای به صورت ماهی بر تن داشتند» (هال، ۱۳۹۰: ۱۰۰).

نقش ماهی را نیز می‌توان در مهرها و نقوش برجسته بازمانده از دورانی کهن
مشاهده کرد. «ماهی از هزاره چهارم پیش از میلاد بر مهرها نقش بسته است... ماهی،
نماد خدای رود و مرداب است و در ایران همواره با جنسیت مؤنث ظاهر می‌شود»
(مصباح، ۱۳۹۲: ۸۵).

در یکی از افسانه‌های آذربایجان به نام «بی‌بی لی جان»، دختر قصه به چاه حوض
حمام می‌افتد.

«توی حوض یک وال زندگی می‌کرد. دختر را قورت داد... نگو که دختر
حامله بود. زد توی شکم وال زایید» (بهرنگی و دهقانی: ۱۳۸۶: ۱۳۴-۱۳۵).

مشابه این حکایت را در داستان «گوزنک» مشاهده می‌کنیم. در این داستان نیز عنصر
آب، نشستن دختر لب چشمه و انعکاس تصویرش در آب و افتادن دختر در چاه و رفتن
در دهان ماهی به چشم می‌خورد (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۴: ۳۹۳-۳۹۶).
در یکی از افسانه‌ها، پری‌زادی از میان دریا بیرون می‌آید و آرزوی مرد ماهیگیر را
برآورده می‌کند.

«ناگهان دید دریا موج زد و آب دوشقه شد و از توی آن بیرون آمد...

با یک سلّه انگور تازه در دست» (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۸۶: ۸۷).

در قصه‌ای دیگر، دختری هست که جانش در رشته مروارید است.

«من دختر انارم. شوهرم رفته لباس بیاورد، مرا ببرد. دده سیاه گفت:

این گردنبند چیست به گردنت بسته‌ای؟ گفت: جان ما توی این گردنبند

است. اگر از گردنم بازکنند، می‌میرم» (همان، ۲۵۶-۲۵۷).

مروارید، خود از نمادهای مربوط به باروری است. پرورش یافتن آن در آب، پیوند داشتنش با ایزدبانوی آب‌ها را تقویت می‌کند. «مروارید و حلزون در همه‌جا در بین نمادهای عشق و ازدواج به چشم می‌خورند» (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۵۱). همراه داشتن مروارید به منزله تعویذ، دارندگانش را از بدبختی و بیماری و عقیمی و غیره حافظت می‌کند.

افزاینده غلّه و رمه

در قصه‌های فولکلور به وفور با پری‌زادان و دخترانی روبه‌رو می‌شویم که قدرت برکت‌بخشی جادویی دارند. در قصه «جانتیغ و چل‌گیس»، وقتی دو تار مو از چل‌گیس در آب می‌افتد، درختانی که با آب این چاه آبیاری می‌شوند، پرمحصول می‌گردند. «یک روز وقتی که باغبان به باغ رفت، دید همه درخت‌هایی که میوه نداشتند، میوه‌دار شده‌اند و هر کدام با صدای بلند می‌گویند: از میوه من بخور» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۲۹۶).

ویژگی افزایش رمه که در یشته‌ها، آن‌اهیتا بدان موصوف است، به طور محسوسی در داستان‌ها تکرار می‌شود. در داستان «دختران انار» آمده است:

«پیرزن اسب [لاغر و نحیف] را برداشت و به خانه آورد. تا دست دختر

به پشتش خورد، شد یک اسب درست و حسابی. دختر، زلف‌هایش را به

آب زد و در حیاط پاشید. همه‌جا علف درآمد» (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۸۶: ۲۶۰).

در این داستان‌ها، ارتباط دختر و آب نیز کاملاً مشهود است. مضمون پرورش دادن اسب‌های سلطان به دست یک دختر، مضمونی تکرارشونده در قصه‌هاست (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۵۵ و ۳۹۹).

در یکی از قصه‌ها که روایت‌های متعددی از آن نیز در دست است، دختری را

می‌بینیم که از پریان سه هدیه می‌گیرد: اول اینکه هرگاه راه برود، از زیر پایش خشت طلا و از زیر پای دیگرش، خشت نقره بیرون بیاید. دیگر اینکه هرگاه دست خود را در آب بکند و تکان دهد، در آن آب پنیر حاصل می‌شود و تمام مردم می‌توانند از آن پنیر بخورند و دیگر اینکه هرگاه دختر بخندد، در هر فصلی باشد، گل محمدی از دهانش بیرون بیاید و مردم، آن گل‌ها را با قیمت خیلی خوبی بخرند (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۹). در روایتی دیگر از سرانگشتان دختر، جواهراتی در طشت پدیدار می‌شود. در قصه‌ای دیگر می‌خوانیم: «دید سر درخت، دختری نشسته که خیلی قشنگ است. مثل یک تکه ماه. دختر گفت: پسر اینجا چه می‌کنی؟ گفت: آمده‌ام تا از این سکه‌ها برای پادشاه ببرم. اما می‌بینم که دیگر چشمه از آن سکه‌ها ندارد و آب ندارد. گفت: غصه نخور من خودم هر قدمی بردارم، سیصد دانه از آن سکه‌ها از زیر پایم بیرون می‌آید» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۴۳).

چیرگی بر جادوان و ستمکاران

این خصیصه ایزدبانو، در قصه‌ها به اشکال مختلف انعکاس یافته است. یکی از مضامین مشهور افسانه‌ها، محبوس شدن دختر یا پریزاد توسط یک دیو است. دیو اصرار به وصلت با او دارد، اما دختر تن به خواسته او نمی‌سپارد. در نهایت با تلاش دختر، شیشه عمر دیو پیدا می‌شود و با شکسته شدن آن، دیو کشته و دختر آزاد می‌شود. در اغلب مجموعه افسانه‌های عامیانه می‌توان شواهد این مضمون را یافت (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۹۵ و ۲۸۰ و ۱۳۹۴، ج ۳: ۱۳۳ و ۱۴۵).

در داستان «حیله درویش»، دختری به واسطه سیب جادویی به دنیا می‌آید، که یادآور نقش انسان - گیاه است. این دختر اسبی دارد که همچون او به واسطه سیب زاده شد و همزاد اوست و نقش توتم برای دختر دارد. در بخشی از داستان می‌خوانیم: «روزی پادشاهی برای جنگ با پدر شاهزاده به شهر آنها لشکر کشید. دختر که از ماجرا آگاه شد، رفت پیش اسبش و از او پرسید که حالا چه بکند. اسب به او گفت: برو به میدان جنگ و با آنها جنگ کن که پیروز می‌شوی. دختر هم به میدان جنگ رفت و دشمن را شکست داد» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۹۴).

در توصیف شخصیت ایزدبانو آناهیتا آمده است که «کسی که او را چهار اسب بزرگ و سپید و هم‌رنگ و هم‌نژاد است، او بر دشمنی همه دیوها، جادوان، پریان، فرمانروایان ستمکار، کوی‌ها و کرپن‌ها [مخالفتان زرتشت] چیره می‌شود» (گویری، ۱۳۹۵: ۵۲).

ارتباط ایزدبانو با اسب پیش از این نیز ذکر شد و آن تشبیه بازوان نیرومندش به شانه اسب است.

آسان‌کننده زایش

همان‌گونه که ذکر شد، یکی از ویژگی‌های آناهیتا، آسان‌کننده زایش برای زنان و افزودن شیر زنان شیرده است. نشانه‌های این باور را می‌توان در قصه‌های عامیانه دید؛ آن هم حضور پریانی است که از غیب برای کمک به زایمان زنی می‌آیند.

«زن کم کم پا به ماه شد و ماهش هم سرآمد و نیمه‌شب بود که خواست بزاید، ولی کسی نبود. در این موقع سه زن از پریان با وسایل لازم مثل دوی زایمان، خوراکی و رختک و گهواره پیش زن آمدند و او را یاری کردند. زن زایید و دختری آورد مثل ماه شب چهارده. پریان، بچه را شست‌وشو دادند و رخت و لباس به تنش پوشاندند و قنناق پیچش کردند و در گهواره کنار ننه‌اش خواباندند و چون خواستند بروند، هر کدام چیزی به او بخشیدند و دعا کردند» (انجوی شیرازی، ۱۳۹۴: ج ۴: ۳۵۶).

قصه‌های دیگر در این مضمون را به شکل‌های مختلف می‌توان دید. در برخی قصه‌ها سه کبوتر به شکل سه زن درمی‌آیند و به زایمان زنی کمک می‌کنند (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۹ و ۱۳۹).

نتیجه‌گیری

در برخی از قصه‌های عامیانه ایرانی می‌توان اشخاص و مضامینی یافت که برخاسته از اسطوره‌ها هستند. یکی از این بن‌مایه‌ها، ایزدبانوان هستند. در این دسته از قصه‌ها، دختران و زنان با ویژگی‌های جادویی و قدرت‌های برتری نمایانده می‌شوند. برخی از آنان بیانگر شخصیت زن در دوران مادرسالار و زن‌سروری هستند؛ دخترانی که در ابراز عشق پیش‌قدم می‌شوند و در انتخاب شوهر، آزمون‌هایی از مردان به عمل می‌آورند. یا

شاهزاده‌خانم‌هایی که به ازدواج مردانی از دیار دیگر درمی‌آیند. این نوع ازدواج که برون‌همسری نامیده می‌شود، از ویژگی‌های دوران غلبهٔ پرستش بزرگ‌مادرها در عهد مادرسالار به شمار می‌رود.

از دیگر نمودهای تأثیر مضمون اساطیری ایزدبانو در قصه‌ها، حضور زنی است که نقش همسر ایزد شهیدشونده را ایفا می‌کند. این دسته از زنان، به وصال مردی از عالم پریان می‌رسند و در روند قصه باعث مرگ مرد می‌شوند. سپس با طی مسیری پرمخاطره موفق به بازگرداندن مرد از دیار مردگان می‌شوند.

پررنگ‌ترین نقش اساطیری زنان مربوط به زنانی است که شخصیت ایزدبانو آنها را مجسم می‌کنند. دخترانی که با آب و چشمه و رود و یا عناصر مرتبط با آب مثل مروارید و صدف و ماهی پیوند دارند و یا دخترانی که با نیروی باروری محصول و برکت‌بخشی در قصه‌ها پدیدار می‌شوند. همچنین پریانی که در قصه‌ها زایش را بر زنان آسان می‌کنند، ابعاد دیگری از شخصیت آنها را نمایش می‌دهند.



منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۹۰) زبان، فرهنگ و اسطوره، چاپ سوم، تهران، معین.
- اسمیت، ژونل (۱۳۸۹) فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، چاپ سوم، تهران، فرهنگ معاصر.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۱) تصویر و نمادها، ترجمه محمدکاظم مهاجری، تهران، کتاب پارسه.
- امیرقاسمی، مینو (۱۳۹۱) درباره قصه‌های اسطوره‌ای، تهران، مرکز.
- انجوی شیرازی (۱۳۹۳) گنجینه فرهنگ مردم، گل به صنوبر چه کرد؟، پژوهش سید احمد و کیلیان، ج ۱، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۹۳) دختر نارنج و ترنج، ج ۲، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۹۴) گل بومادران، ج ۳، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۹۴) عروسک سنگ صبور، ج ۴، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- انصاری، زهرا و دیگران (۱۳۹۳) بررسی و طبقه‌بندی انگاره اساطیری رخت-مرد در قصه‌های عامیانه هرمزگان، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۱۰، شماره ۳۶.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۰) ادیان آسیایی، چاپ نهم، تهران، چشمه.
- (۱۳۹۱) پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ نهم، تهران، آگه.
- بهرنگی، صمد و بهروز دهقانی (۱۳۸۶) افسانه‌های آذربایجان، چاپ چهارم، تهران، مجید.
- پراپ، ولادیمیر (۱۳۷۱) ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۷) یشت‌ها، تهران، طهوری.
- رستا، مونا (۱۳۹۲) «روایت‌شناسی ایزدبانوان اساطیر ایران و مصر»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی^(۵).
- رضایی دشت ارژنه، محمود و فاطمه رزمجویی (۱۳۹۶) «نقد اسطوره‌ای دو قصه فولکلوریک منطقه دشمن زیاری»، فصلنامه فرهنگ و ادب عامه، سال ۵، شماره ۱۲، بهار، صص ۲۲۱-۲۳۹.
- روزنبرگ، دونالد (۱۳۸۶) اساطیر جهان، ترجمه عبدالحسین شریفیان، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- ستاری رضا، سوگل خسروی (۱۳۹۲) خویشکاری‌های آن‌ها و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مادرسالاری، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۹، شماره ۳۲.
- سنجری، سیده سعیده (۱۳۹۰) نقش زن در ادبیات کهن و اسطوره‌های ایرانی، مجله زن و فرهنگ، دوره ۲، شماره ۷.
- فرای، نورتروپ (۱۳۹۰) ادبیات و اسطوره، در: مجموعه مقالات «اسطوره و رمز»، ترجمه جلال ستاری، چاپ چهارم، تهران، سروش.
- فریزر، رابرت (۱۳۹۲) شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ هفتم، تهران، آگه.
- فورستر، ادوارد مورگان (۱۳۶۹) جنبه‌های رمان، ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ چهارم، تهران، نگاه.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۲) «از رپپه‌وین تا سیاوش»، جستارهای ادبی، شماره ۱۸۲، پاییز، صص ۶۱-۸۵.

گویری، سوزان (۱۳۹۵) آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی، چاپ پنجم، تهران، ققنوس.
گیرشمن، رومن (۱۳۸۸) ایران از آغاز تا اسلام، چاپ نوزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
محبوب، محمدجعفر (۱۳۹۳) ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، چاپ پنجم، تهران، چشمه.

محسنی، مرتضی، مریم ولی زاده (۱۳۹۰) بن‌مایه‌های توت‌میسیم در قصه‌های عامیانه، دوره ۷، شماره ۲۳.

مزدپور، کتایون (۱۳۸۶) داغ گل سرخ، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
مصباح، بیتا (۱۳۹۲) «مطالعه تحلیلی - اسطوره‌شناختی تصاویر سه ایزدبانو ماهی، گیاهان و آب در ایران»، نامه هنرهای تجسمی و کاربردی، شماره ۱۲، پاییز و زمستان، صص ۷۷-۹۲.

مظفریان، فرزانه (۱۳۹۱) اسطوره و قصه‌های عامیانه؛ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی؛ دوره ۸، شماره ۲۸.

هال، جیمز (۱۳۹۰) فرهنگ نگاره‌ای نمادها، ترجمه رقیه بهزادی، چاپ پنجم، تهران، فرهنگ معاصر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی