

بررسی بن‌مایه‌های توتمیسم و جایگاه درختان و حیوانات در قصه‌ی «دختر و سیمرغ»

عظیم جبارہ ناصرو*

چکیده

توتمیسم که اعتقاد به حیوان و گاه گیاه است، یکی از باورهای اقوام بدوی است که می‌توان نمونه‌هایی از آن را در باور ایرانیان نیز مشاهده کرد. یکی از منابعی که می‌توان این نمونه‌ها را در آن واکاوی و تحلیل کرد، ادبیات فولکلور هر قوم و به‌ویژه قصه‌ها و افسانه‌های آن قوم است. قوم سرخی، از اقوام کهن ایرانی است که دارای گنجینه‌ای غنی از ادبیات عامیانه‌ی بکر و البته در آستانه‌ی فراموشی و گاه نابودی است. نگارنده در این جستار، برای حفظ بخشی از این گنجینه و نشان‌دادن برخی از باورها و اندیشه‌های این قوم، نخست به روش میدانی به ثبت روایت «دختر و سیمرغ» پرداخته که پیش‌ازاین مکتوب نشده است؛ سپس به شیوه‌ی توصیفی‌تحلیلی به بررسی باورهای توتمی و نیز جایگاه درختان و حیواناتی که جنبه‌ی ماورایی و قداست‌گونه یافته‌اند، پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد سه گونه‌ی توتم در این قصه وجود دارد: الف. توتم حیوانی که در قالب گاو نمود یافته است؛ ب. تابوی جنسی و خوراک که به شکل ازدواج برون‌همسری و ممنوعیت خوردن گوشت توتم دیده می‌شود و ج. نام‌ها که بیشتر در ترکیب با نام حیواناتی توتمیک، مانند شیر و گرگ دیده می‌شود. از میان درختان، درخت زندگی و گیاه ریواس جایگاهی بنیادی در این قصه دارند. درخت در این روایت، ویژگی‌هایی مانند پیکرگردانی، محور عالم بودن، بارورکنندگی و

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان farham.169@gmail.com

خاصیت درمان‌بخشی دارد. سیمرخ در این قصه، در نقش محافظ پهلوان و درمانگر ظاهر می‌شود. اسب نیز سخنگو و حامی قهرمان قصه است.

واژه‌های کلیدی: برون‌همسری، توتم، حیوان، کوهمره‌سرخ، گیاه.

۱. مقدمه

توتمیسم یکی از مراحل اعتقادی است که انسان بدوی پیش از رسیدن به مذهب سپری کرده است؛ هرچند نمی‌توان مدعی شد که همه‌ی اقوام ابتدایی این مرحله را گذرانده باشند، اما به نظر می‌رسد که بیشتر اقوام بدوی این مرحله را تجربه کرده باشند. واژه‌ی توتم «برمبنای یک اصطلاح الگونکین از زبان سرخ‌پوستی آمریکای شمالی، یعنی ototeman به معنای آواز خویشان من ساخته شده و اختصاص به نظامی دارد که در آن واحد، مذهبی و جامعه‌شناختی است» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۰۷). در پایان قرن هجدهم اصلاح توتم در ادبیات قوم‌نگارانه ظاهر شد و مک‌لنن نخستین کسی بود که پذیرفت توتم‌پرستی را به تاریخ عمومی بشر ضمیمه کند (رک. دورکهم، ۱۳۸۲: ۱۱۸). فریزر توتمیسم را این‌گونه معرفی می‌کند: «رابطه‌ای نزدیک که میان گروهی از مردم دارای قرابت با یکدیگر از یک‌سو و انواعی از موجودات طبیعی از طرف دیگر وجود دارد که این موجودات، توتم آن گروه انسانی خوانده می‌شوند» (بهار، ۱۳۸۶: ۳۴۸-۳۴۹). به‌طور کلی می‌توان گفت:

«توتم حیوانی است خوردنی، بی‌آزار یا خطرناک و وحشت‌آور؛ توتم به‌ندرت گیاه یا نیرویی طبیعی است (باران، آب) که با همه‌ی گروه رابطه‌ی ویژه‌ای دارد. توتم در وهله‌ی نخست جد گروه و در وهله‌ی دوم، فرشته‌ی حامی و نگهبان آن است و برای آن گروه پیام‌های غیبی می‌فرستد و در عین حال که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را می‌شناسد و آن‌ها را مصون نگه می‌دارد. همین‌طور کسانی که توتم واحدی دارند، این وظیفه‌ی مقدس را برعهده دارند که توتم خود را نکشند یا از بین نبرند و از گوشت آن نخورند و گرنه از مکافات عمل خود در امان نخواهند بود» (فروید، ۱۳۶۲: ۱۹).

از دید استروس نیز «توتمیسم موهبتی است که مذهب به انسان بدوی در بهره‌برداری از محیط اطرافش و در نبرد برای بقا اعطا کرده است» (استروس، ۱۳۸۶: ۱۲۴). هر چند

واژه‌ی توتم از زبان بومیان آمریکا گرفته شده است، اما باورهای توتمی در میان ایرانیان نیز وجود داشته است. «فلات ایران نه‌تنها زادگاه بسیاری از مناسک و نمادهای آیینی و عقیدتی، باورها و رسوم مربوط به زروان، مهر، سوشیانت و دیگر باورهای کهن‌الگویی قومی است؛ همین‌طور به‌سبب موقعیت تاریخی، جغرافیایی، زبان، حضور اقوام کوچنده و مهاجم و بومی، گذرگاهی فرهنگی نیز بوده است» (میهن‌دوست، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۶).

یکی از مناطقی که باورهای اساطیری و توتمی در قصه‌ها و افسانه‌های آن به فراوانی دیده می‌شود، منطقه‌ی کهن کوهمره‌سرخ^(۱) است. این منطقه به‌دلیل موقعیت خاص مکانی؛ محصورشدن در میان کوه‌های مرتفع زاگرس و داشتن حداقل ارتباط با شهر و آداب و فرهنگ شهرنشینی، بخش اعظمی از باورهای کهن بومیان خود را زنده نگه داشته است. نگارنده در این جستار کوشیده است باورهای توتمی را در این قصه واکاوی کند؛ بنابراین، نخست، به‌روش میدانی به ثبت روایت «دختر و سیمرخ» پرداخته که بیش‌ازاین مکتوب نشده است و سپس به‌شیوه‌ی توصیفی تحلیلی به بررسی باورهای توتمی و جایگاه درختان و حیوانات در این قصه پرداخته است.

۱.۱. پیشینه‌ی پژوهش

تاکنون درباره‌ی باورهای توتمی در قصه‌ها، افسانه‌ها و روایت‌های نقالی منطقه‌ی کوهمره‌سرخ پژوهشی انجام نشده است؛ اما درباره‌ی باورهای توتمی در گستره‌ی ادبیات پژوهش‌هایی انجام شده است. برای نمونه، کزازی و فرقدانی (۱۳۸۶) در مقاله‌ی «توتم در داستان‌های شاهنامه» توتمیسم و انواع آن را در شاهنامه بررسی کرده‌اند. محسنی و ولی‌زاده (۱۳۹۰) در مقاله‌ی «بن‌مایه‌های توتمیسم در قصه‌های عامیانه‌ی ایران» بن‌مایه‌های توتم گیاهی و جانوری را در قصه‌های عامیانه واکاوی کرده‌اند. ستاری و حقیقی (۱۳۹۳) در مقاله‌ی «نقش توتم در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان» به بررسی ازدواج درون‌همسری در ایران باستان پرداخته‌اند. مدرسی و عزتی (۱۳۹۱) نیز در مقاله‌ای با عنوان «مشابَهت برخی از اسطوره‌های توتمیک ایرانیان و ترکان» نخست اسطوره‌های

توتمی ایرانی را معرفی کرده و سپس مشابهت‌های آن را با نمونه‌های ترکی تحلیل کرده‌اند. رضا ستاری و همکاران (۱۳۹۳) نیز در مقاله‌ای با عنوان «توتم در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه با تکیه بر منظومه‌های گرشاسب‌نامه، سام‌نامه، کوش‌نامه، برزوانه» توتم و نشانه‌های آن را در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه بررسی کرده‌اند.

۲. خلاصه‌ی قصه‌ی «دختر و سیمرغ»^(۲)

راوی: مهری غلامی، ۷۵ ساله، بی‌سواد، از اهالی روستای رمقان، منطقه‌ی کوهمره

سرخ‌ی فارس

روزی پادشاهی که همسر خود را از دست داده بود، به دختر خود گفت: این النگو را بردار و به میان مردم شهر برو؛ اندازه‌ی دست هر کسی شد، او را برای من خواستگاری کن. دختر راهی شهر شد و همه‌ی خانه‌های شهر را زیرورو کرد؛ اما هیچ کسی پیدا نشد که اندازه‌ی دستش باشد. خلاصه، دختر که نتوانسته بود کسی را پیدا کند، ناامید به خانه برگشت. روزها و ماه‌ها گذشت تا اینکه روزی از روزها، دختر که سرگرم بازی بود، النگو را در دست کرد.^(۳) پادشاه که از دور شاهد ماجرا بود، متوجه شد که النگو تنها اندازه‌ی دست دختر خودش است و گویی برای او ساخته‌اند. خلاصه، پادشاه به روی خودش نیامد و به دختر گفت: امشب مهمان داریم. خودت را آماده کن. شب هنگام، قبل از اینکه مهمان‌ها بیایند، پادشاه رو به دختر کرد و گفت: امروز صبح دیدم که النگوی مادرت را به دست کرده بودی! تو باید با من ازدواج کنی! دختر که شگفت‌زده و البته عصبانی شده بود، قدری تأمل کرد و گفت: اجازه بده کمی فکر کنم. پادشاه گفت: تا فردا منتظر جواب تو هستم و البته بدان که چاره‌ای جز پذیرفتن نداری.

دختر که می‌دانست چاره‌ای ندارد به پشت‌بام قصر رفت تا خودش را به زیر بیندازد؛ اما ناگهان دید پرنده‌ای بسیار بزرگ که بال‌هایش همه‌ی قصر را فراگرفته بود، در آسمان ظاهر شد. دختر که بر پشت سیمرغ سوار شد. سیمرغ رفت و رفت تا به دشتی بسیار سرسبز و بزرگ رسید. دختر که کنار چشمه‌ی پرآبی گذاشت و گفت: در این نزدیکی خانه‌ای است که متعلق به پریان است. تو می‌توانی روزها در این دشت باشی و شب‌ها

نیز چون پریان نیستند، در آن خانه استراحت کنی؛ این پرها را نیز با خود داشته باش. هر وقت نیاز به کمک من بود، کافیست یکی از این پرها را آتش بزنی. خلاصه، این‌ها را گفت و رفت. دختر از سوئی خوشحال بود که از چنگ پدرش نجات یافته است؛ از سوی دیگر، نمی‌دانست باید در آن دشت بزرگ و بدون سرپناه چه کند. در همین فکرها بود که به بوته‌ی بزرگ ریبازی رسید؛ خواست مقداری از آن بخورد که گاوی بسیار زیبا و رنگارنگ پیش چشمانش ظاهر شد. گاو به دخترک گفت: نترس! من مراقبت هستم. می‌دانم که گرسنه‌ای! اما نباید از این گیاه بخوری! بیا از شیر من بنوش. دخترک که حسابی ترسیده بود، گفت: تا به حال ندیده بودم گاو حرف بزند! گاو قه‌قه خندید و گفت: منم دختری به زیبایی تو ندیده بودم!

خلاصه، دخترک و گاو با هم دوست شدند. آن دو، روزها در دشت با هم بودند و شب که فرا می‌رسید، از هم جدا می‌شدند. کنار چشمه و در وسط دشت، درخت چنار تنومندی بود که سایه‌اش همه‌جا را فرا می‌گرفت. در زیر درخت مار بسیار بزرگی بود که کاری به دخترک نداشت و نگهبان درخت بود؛ البته دخترک بعدها فهمید که این مار پری زیبارویی است که خود را به شکل مار درآورده است. دخترک که می‌دید گاهی اوقات صدای شیون از این درخت شنیده می‌شود، از گاو پرسید: چرا بعضی روزها از این درخت صدای گریه شنیده می‌شود؟ تو هم می‌شنوی؟ گاو گفت: این درخت زن بسیار زیبایی بوده که سال‌ها پیش از ظلم و ستم شوهرش به این دشت فرار کرده و به فرمان خداوند تبدیل به این درخت شده است. به فرمان خداوند این درخت چند خاصیت دارد: اول اینکه عصاره‌ی برگ آن هر مرضی را درمان می‌کند؛ دوم اینکه خوردن شیره‌ی آن سبب بارداری زنان نازا می‌شود؛ سوم اینکه حامی زن‌هایی است که به او پناه ببرند. خلاصه، گذشت تا اینکه روزی از روزها زنی جادوگر از آن دشت می‌گذشت. از دور گاو و دخترک را دید که با هم حرف می‌زنند؛ جادوگر تصمیم گرفت هر دو را بکشد؛ بنابراین تصمیم گرفت اول گاو را بکشد و بعد از گوشت گاو به دخترک بخوراند تا او را نیز بکشد.

خلاصه، زن جادوگر نزد آن‌ها آمد و همین‌که به گاو نزدیک شد، دشنه‌ی سیاه خود را در شکم گاو فرو کرد. گاو روی زمین افتاد و جان داد. دخترک که شگفت‌زده شده بود، فریاد زد: چرا گاو را کشتی؟ جادوگر گفت: به خاطر تو کشتم! این گاو از پریان بود و می‌خواست تو را چاق و چله کند و بعد بکشد! دیگر نگران نباش! کسی نمی‌تواند به تو آسیبی بزند. حالا غذایی لذیذ از گوشت گاو درست می‌کنیم و با هم می‌خوریم. دخترک که می‌دانست نباید از گوشت گاو بخورد، گفت: من گرسنه نیستم. تو غذا را آماده کن، من فردا می‌خورم. زن جادوگر که دید چاره‌ای ندارد، گفت: بهترین قسمت گاو را برایت نگه می‌دارم.

خلاصه، آن‌ها شب خوابیدند. دخترک که منتظر بود زن جادوگر به خواب برود، زیر درخت چنار رفت و ترکه‌ای از درخت چنار جدا کرد و زن را به باد کتک گرفت. زن جادوگر که جادویش باطل شده بود، فریادکنان از دشت فرار کرد و رفت. دخترک استخوان‌های گاو را در زمین دفن کرد و رفت زیر درخت چنار نشست و شروع کرد به گریه کردن؛ اما ناگهان دید اسب سفید بسیار زیبایی از چشمه بیرون آمد و در مقابل او شیهه کشید. دخترک که حسابی ترسیده بود، به درخت چسبید. اسب شیهه‌ای کشید و گفت: نترس! من مراقب تو هستم. بر پشتم سوار شو. دخترک کمی جرأت پیدا کرد و آرام سوار بر اسب شد. اسب گویی به پرواز درآمد. اسب دختر را در سرتاسر دشت چرخاند و هنگام غروب کنار چشمه به زمین گذاشت. آن دو، مدت‌ها در کنار هم به شادی عمر گذراندند تا اینکه روزی از روزها همه‌چیز عوض شد: دخترک کنار چشمه رفت تا حمام کند؛ پسر پادشاه که برای تفریح و شکار به دشت آمده بود، از دور دختر را دید و یک دل نه، صد دل عاشق شد.

خلاصه، پسر پادشاه، شیرعلی، به خواستگاری دختر رفت و از او خواستگاری کرد. دخترک هم پذیرفت و با هم راهی قصر شدند. پادشاه برای آن‌ها هفت روز و هفت شب مراسم شادی و پایکوبی برگزار کرد. آن‌ها سال‌ها بچه‌دار نشدند تا اینکه دختر به یاد آورد که مقداری از شیرهی درخت چنار را با خود آورده است. خلاصه، شیره را خورد و پس

از نه ماه صاحب پسری بسیار زیبا شدند. از سوی دیگر، پدر که همه‌جا را به دنبال دخترش زیر پا گذاشته بود، به شهری رسید که دخترش در آن زندگی می‌کرد. خلاصه، پدر دختر فهمید که دخترش با پسر پادشاه ازدواج کرده است، تصمیم گرفت انتقام بگیرد؛ بنابراین شبانه به قصر رفت و سر کودک را برید و کارد را هم در جیب دخترش گذاشت. شیرعلی نیمه‌های شب از خواب بیدار شد تا آب بخورد که دید گهواره پر از خون شده است. سراسیمه همسرش را از خواب بیدار کرد؛ اما ناگهان کارد خونی از جیب دخترک روی زمین افتاد. شیرعلی که فکر می‌کرد همسرش فرزندشان را کشته است، کودک را به پشت او بست و دخترک را راهی بیابان کرد. دخترک تنها و بی‌کس با کودک بی‌سر راه بیابان را در پیش گرفت که ناگاه یادش آمد که روزی سیمرغ پرهایش را به او داد که اگر نیاز شد، از او کمک بگیرد؛ بنابراین به سرعت آتشی به پا کرد و پری از پره‌های سیمرغ را روی آن انداخت. در چشم‌به‌هم‌زدنی، سیمرغ در کنارش به زمین نشست.

خلاصه، دخترک ماجرا را برای سیمرغ تعریف کرد. سیمرغ پرش را به جای بریده شده کشید و پسر به حکم خداوند زنده شد. سپس سیمرغ به دختر گفت: مبادا به قصر برگردی! اگر اکنون برگردی همه تو را جادوگر می‌دانند و از بین می‌برند. باید مدتی در بیابان بمانی تا به حکم خداوند همه‌ی کارها درست شود. خلاصه، روزها گذشت تا اینکه شیرعلی و همراهانش برای شکار، راهی کوه شدند. شیرعلی در کوه آهوئی را دید و قصد شکار کرد؛ اما آهو به محض نشانه‌گیری تبدیل به زنی زیبا می‌شد. شیرعلی که مات و متحیر شده بود، آهو را دنبال کرد تا به چادری بزرگ و سفید رسید. به چادر که رسیدند، آهو غیب شد.^(۴) شیرعلی که از سپاهیانش دورافتاده و حسابی تشنه شده بود، به در چادر رفت و یاالله گفت. زنی از درون چادر گفت: کیستی و چه می‌خواهی؟ شیرعلی گفت: من پسر پادشاه هستم؛ اگر برایتان مقدور است، کمی آب به من بدهید. زن پاسخ داد: نمی‌توانید داخل بیابید؛ منتظر بمانید تا برایتان آب بیاورم. خلاصه زن دستش را از چادر بیرون آورد و لیوان آبی به شیرعلی داد. در همین هنگام پدر دختر نیز که راهی خانه بود،

به چادر رسید. او هم تشنه بود و طلب آب کرد. دختر که پدرش را شناخته بود، خورش به جوش آمده بود، اما چاره‌ای نداشت. به ناچار به او هم آب داد.

خلاصه، پسر پادشاه و پدر دختر که دیدند شب شده و چاره‌ای جز ماندن در آنجا ندارند، به زن گفتند: اگر امکان دارد، بگذارید ما امشب اینجا بمانیم. دخترک گفت: می‌توانید بیرون از چادر بخوابید من هم به شما جاجیم و غذا می‌دهم؛ به شرط اینکه هرکس قصه‌ی زندگی خود را بگوید. هر دو پذیرفتند؛ نخست، شیرعلی ماجرای زندگی‌اش را بازگو کرد. بعد از او نوبت به پدر دختر رسید. او نیز ماجرای خودش را با آب و تاب تعریف کرد، تا اینکه نوبت به دختر رسید. دختر نیز ماجرای فرار از خانه‌ی پدر و ازدواج با پسر پادشاه و بقیه‌ی ماجرا را بازگو کرد. پدر دختر که فهمیده بود زن درون چادر دختر خودش است، خطاب به دختر گفت: شما به تعریفتان ادامه دهید تا من گشتی بزنم و برگردم. دختر که می‌دانست پدرش قصد فرار دارد، از چادر بیرون آمد و گفت: من دختر تو هستم؛ همان دختری که می‌خواستی به زور به همسری خودت درآوری. شیرعلی که با دیدن همسرش شگفت‌زده شده بود، گفت: تو اینجا چه می‌کنی؟ تو چه‌طور زنده مانده‌ای؟ دخترک ادامه‌ی ماجرا و کمک سیمرخ را برای شیرعلی تعریف کرد. شیرعلی که از رفتار خود شرمسار شده بود، با یک ضربه‌ی شمشیر پدر دختر را به دو نیم کرد؛ سپس زن و فرزندش را سوار بر اسب کرد و راهی قصر شدند. شیرعلی دستور داد هفت روز و هفت شب جشن و شادی برپا کردند و بعد از آن سال‌ها به خوبی و خوشی در کنار هم زندگی کردند.

۳. بحث و بررسی

۳.۱. بررسی باورهای توتمی

۳.۱.۱. توتم‌های حیوان

بررسی‌ها نشان می‌دهد توتم‌های گیاهی و جانوری پربسامدترین گونه‌ی توتم هستند. از این میان، توتم‌های حیوانی در ایران باستان، بسامد بیشتری دارد. از نگاه باسیتید «توتمیسم، منشأ اساطیری نو، یعنی اساطیر حیوانی است» (باسیتید، ۱۳۷۰: ۲۳). حیوان اساطیری که بیشترین نقش توتمی در قصه‌های منطقه‌ی کوهمره سرخی را بازی می‌کند، گاو است.

ارزش و تقدس گاو در ایران باستان با نوع زندگی کشاورزی و دام‌پروری آن‌ها در پیوند است. (کریستن‌سن، ۱۳۷۷: ۵۳). از سوی دیگر، برپایه‌ی بندهش، اهورامزدا پس از آفرینش آسمان، آب، زمین، گیاه و گاو را می‌آفریند. «پنجم گاو یکتا آفریده را در ایرانویچ آفرید، به میانه‌ی جهان، بر بار رود وه‌داییتی که (در) میانه‌ی جهان است. (آن گاو) سپید و روشن بود چون ماه که او را بالا به اندازه‌ی سه نای بود» (دادگی، ۱۳۶۹: ۴۰). «در اوستا به گاو پاک و نیکوکار درود فرستاده می‌شود. (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۹۷). آریایی‌ها گوشت گاو را نمی‌خورند و گاو را قربانی نمی‌کنند. اوستا نیز کشتن این حیوان را منع می‌کند (کزازی و فرقدانی، ۱۳۸۶: ۹۰). بررسی قصه‌ها، افسانه‌ها و روایت‌های نقلی منطقه‌ی کوهمره‌سرخ‌ی نشان می‌دهد، به‌دلیل نوع زندگی مردم که مبتنی بر کشاورزی و دامداری بوده گاو جایگاه مهمی در میان باورها و اندیشه‌های مردم داشته است. بررسی‌ها نشان می‌دهد مردم این منطقه، گوشت گاو را نمی‌خورند، برای گاو ارزشی قداست گونه قائلند، هنگام مرگ برای گاو گریه و زاری می‌کنند و اگر بنا به هر دلیلی گاوی بمیرد، استخوان‌هایش را دفن می‌کنند (رک. جباره و حسام‌پور، ۱۳۹۵: ۳۱). از دیگر سو، گاو در این قصه‌ها در دو نقش ظاهر می‌شود: نخست در برخی از قصه‌ها مانند قصه‌ی درخت زندگی، به نشان عامل زایش به بند کشیده می‌شود. در این قصه‌ها، تنها با نجات گاو است که قحطی و خشک‌سالی به پایان می‌رسد و طبیعت دوباره زنده می‌شود. این بن‌مایه‌ی اساطیری؛ نجات عامل زایش، به این شکل است که اغلب، زن و یا گاو به‌عنوان عوامل زایش در چنگ عامل خشک‌سالی / بدی گرفتار می‌شود؛ سپس قهرمان داستان با کشتن عامل خشک‌سالی / بدی و آزادکردن عامل زایش، دوباره طراوت و سرسبزی را به جهان بازمی‌گرداند (جباره، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

این بن‌مایه به‌کرآت در اساطیر ملل دیده می‌شود (همان). برای نمونه، اسفندیار با کشتن ارجاسب تورانی، همای و به‌آفرید را نجات می‌دهد (رک. فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۱۲۶-۱۲۸). فریدون در اوستا، شهرنواز و ارنواز را از چنگ ضحاک می‌رهاند (رک. یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۹۳ فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۴۲-۴۶). در اساطیر هندی، ایندرا، گاوها یا

ابره‌های باران‌زا را از چنگ ورتره نجات می‌دهد (رک. جلالی‌نایینی، ۱۳۷۲: سرود ۲۷، بند ۲-۹). در اساطیر هند، رامایانا، سیتا را از چنگ دیوی به نام راوانا نجات می‌دهد (راماین، ۱۳۵۵: ۲۷). نقش دیگر گاو، به‌عنوان حامی و نجات‌دهنده‌ی قهرمان داستان است. این بن‌مایه در دیگر قصه‌های ایرانی نیز دیده می‌شود. برای نمونه، در قصه‌ی ماه‌پیشانی که در مناطق مختلف به شکل‌های گوناگون روایت می‌شود، مادر ماه‌پیشانی به شکل گاو زردی درمی‌آید که در همه‌ی کارها به او می‌کند و در مقابل نامادری و ناخواهری بدجنس از او مراقبت می‌کند (رک. شاملو، ۱۳۸۴: ۳۱۲-۳۳۵).

۳. ۱. ۲. تابوی جنسی و خوراک

توتم قاعده‌ها و ملزماتی دارد؛ برای نمونه «خواهر و برادر حساب شدن زنان و مردان پیرو توتم، مکلف‌بودن پیروان یک توتم به حمایت از یکدیگر، مسئولیت همگانی گروه توتمی در برابر هر فرد، به‌طوری‌که اگر یک فرد گروه، نسبت به فردی از گروه دیگر اجحافی روا دارد، همه‌ی افراد گروه در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند» (آزادگان، ۱۳۷۲: ۳۲). همان‌گونه که پیش‌ازاین هم ذکر شد، خوردن حیوان یا گیاهی که توتم است، ممنوع است. در این قصه، دختر می‌داند که نباید از گوشت گاو، به‌عنوان توتم، بخورد؛ بنابراین سعی می‌کند با آوردن بهانه‌ای، از خوردن گوشت گاو خودداری کند. این بن‌مایه در قصه‌های دیگری نیز دیده می‌شود. برای نمونه در قصه‌ی «ملک‌جمشید و کره بادی» شاهزاده ملک‌جمشید، کره بادی محبوبی دارد که همدم اوست. نامادری ملک‌جمشید که از او متنفر است، تصمیم به کشتن ملک‌جمشید می‌گیرد؛ اما هر بار کره بادی او را از این تصمیم باخبر می‌کند؛ نامادری ناگزیر به کشتن کره بادی می‌شود؛ اما پیش از عملی کردن تصمیمش هردو به سرزمین دیگری می‌روند (شاملو، ۱۳۸۴: ۳۴۶-۳۷۸).

عنصر توتمی دیگری که در این قصه‌ها دیده می‌شود، برون‌همسری است. در این قصه، دختر برای فرار از چنگ پدر و ازدواج‌نکردن با محارم، راهی دیار دیگری می‌شود و سرانجام با پسر پادشاه آن دیار ازدواج می‌کند. ازدواج با بیگانه یکی از گونه‌های ازدواج در ایران باستان است. کزازی این‌گونه از ازدواج را یکی از هنجارهای مردم‌شناختی در

فرهنگ‌های آغازین می‌داند که برپایه‌ی آن، مردان یک تیره به هیچ روی نمی‌توانند با زنان آن تیره پیوند گیرند (رک. کزازی، ۱۳۸۴: ۱۴). از دید فروید «همه‌ی کسانی که از سلاله‌ی یک توتم هستند، هم‌خون‌اند و اعضای یک خانواده تلقی می‌شوند و افراد آن هرچند که خویشاوندی بسیار دوری با هم داشته باشند، نمی‌توانند با یکدیگر روابط جنسی برقرار سازند» (فروید، ۱۳۶۲: ۲۵). استروس نیز براین باور است که «توتمیسم همیشه نوعی قاعده‌ی برون‌همسری را پیش‌فرض می‌نماید» (استروس، ۱۳۸۶: ۴۲). در همه‌ی قصه‌ها و روایت‌های منطقه‌ی کوهمره‌سرخ‌ی که این بن‌مایه در آن‌ها دیده می‌شود، قهرمان قصه، دختر، اغلب برای فرار از درون‌همسری به دیار دیگری پناه می‌برد و به‌گونه‌ی برون‌همسری ازدواج می‌کند؛ که به‌گونه‌ای رعایت توتم است.

۳.۱.۳. نام‌ها

درباره‌ی نام‌ها در قصه‌ها و افسانه‌های این منطقه دو نکته‌ی مهم وجود دارد: نخست اینکه اغلب افراد نامی از آن‌ها برده نمی‌شود و تنها با القاب یا با گونه‌ی جنسیتشان خطاب می‌شوند. برای نمونه در بیشتر قصه‌ها مانند «درخت زندگی»، «شیشه‌ی عمر»، «اسب چوبی»، «دختر ملک محمد پادشاه»، «بابا کلی» و... شخصیت زن قصه که همگی هم قهرمان اصلی هستند، با عنوان دختر^(۵) خطاب می‌شوند. اغلب مردان نیز با عنوان‌هایی مانند پادشاه، پسر پادشاه، مرد و... معرفی می‌شوند. نکته‌ی دوم اینکه، شخصیت اصلی و قهرمان قصه اغلب با نام معرفی می‌شود که بیشتر این نام‌ها از نام حیوانات توتمی تشکیل می‌شود. در این قصه، نام همسر دختر، شیرعلی است. به‌نظر می‌رسد اقوام بدوی نام حیوان توتمی که به آن اعتقاد داشتند را به‌عنوان نام برمی‌گزیدند (رک. سالمیان و کهریزی، ۱۳۹۵: ۴-۷). از نگاه کزازی «در جهان باستان، نام دارای ارزش و کارکردی فراسوی و رازآلود و نهان‌گرایانه بوده است. پیشینیان، به‌گونه‌ای جادوانه و درون‌سویانه... نام را برترین نشانه و نماینده‌ی نامور می‌دانسته‌اند و می‌انگاشته‌اند که همه‌ی هستی آدمی در نام وی فرو می‌افشرد و می‌گنجد...» (کزازی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۱۵).

۲.۳. جایگاه حیوانات و درختان

۳.۲.۱. اسب

اسب یکی از حیواناتی است که در اسطوره‌های ایرانی خویشکاری توتمی دارد. در اوستا، فرشته‌ی نگهبان چهارپایان «درواسپا» به معنی دارنده‌ی اسب درست و سالم است (رک. اوستا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۸۲). از سوی دیگر ایزد بهرام و تیشتر نیز در یکی از پیکرگردانی‌هایشان به شکل اسب سفید درمی‌آیند (رک. اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۳۴ و ۴۳۳).

یکی از خویشکاری‌های توتم‌بودن اسب، مراقبت و محافظت از پهلوان و سوار خود است. اسب نه تنها یک مرکب، بلکه شخصیتی است که همیشه همراه پهلوان است. اسب، مکمل، یار، محافظ و تأمین‌کننده‌ی بخشی از قوای مادی و معنوی پهلوان است (نامورمطلق، ۱۳۸۷: ۹۵). در این قصه، اسب سه ویژگی اساسی دارد: نخست اینکه اسبی عادی نیست؛ زیرا از میان چشمه بیرون می‌آید. بررسی اساطیر ملل نشان می‌دهد که میان اسب و آب پیوندی شگرف وجود دارد. «اسب را به دلیل سرعت تاختن و شکوه و توانمندی و شبهه کشیدن و خروشدنش و حتی به دلیل نوع انحنای پیکرش در ناحیه‌ی سر، سینه و گردن به امواج خروشان، سریع و کوبنده‌ی دریا تشبیه می‌کرده‌اند و پیش نمونه‌ی اساطیری این حیوان را برآمده از اقیانوس بی‌کرانه می‌دانسته‌اند» (قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۳). آیدنلو درباره‌ی علل برتری اسب دریایی می‌نویسد: «در علل و ریشه‌ی باورشناختی اهمیت و برتری اسب‌های دریایی می‌توان چنین پنداشت که چون آب در پندارهای کهن انسان سرچشمه و مبدأ هستی و رمز کل چیزهایی است که بالقوه وجود دارند، اسب آفریده شده از آب نیز ارزشمند و برتر است؛ زیرا بدون دخالت واسطه از گوهر خلقت پدید می‌آید» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۵۷). در کهن‌ترین روایت ایرانی مربوط به اسب‌آبی نیز، اسب از چشمه بیرون می‌آید (رک. فردوسی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۴۶۹). دوم اینکه سخنگوست. اسب‌های ویژه در روایت‌های حماسی قدرت سخن‌فهمی دارند؛ همچنین سخنگویی برخی از اسب‌ها در روایت‌های حماسی دیده می‌شود (رک. آیدنلو، ۱۳۹۳: ۱۰) و ویژگی سوم اینکه حامی قهرمان قصه است.

۳.۲.۲. سیمرغ

سیمرغ یکی از پرندہ‌هایی است که در شمار حیوانات توت‌می قرار می‌گیرد. «آشیان سیمرغ در درخت دورکنندہی غم بسیار تخمه است و هرگاہ از آن برخیزد، ہزار شاخہ از آن بروید و چون بنشیند ہزار شاخہ از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۷۰). در شاہنامہ، آشیان سیمرغ بر فراز البرزکوه است. در شاہنامہ، زال پری از سیمرغ دارد کہ در بزنگاہ‌ها آن را آتش می‌زند و او را فرامی‌خواند. سیمرغ در ہمہی مواضع حساس بہ کمک زال می‌آید و گرہ از کار او می‌گشاید. بہ نظر می‌رسد پری سیمرغ توت‌م باشد کہ «نشان خانوادگی بہ شمار می‌رود و فرد با دراختیارداشتن متعلقات توت‌م خانوادگی، قادر بودہ حمایت خانوادہ را کسب کند و برای پیروزی بر دشمنان از آن استفادہ کند» (حیدری، ۱۳۸۳: ۱۴۱). در این قصہ، سیمرغ در دو بخش داستان ظاهر می‌شود: نخست بہ‌عنوان نجات‌دهندہی قهرمان قصہ کہ او را از خودکشی و مرگ نجات می‌دہد و بہ جایی امن و سرسبز می‌رساند. در بخش دوم داستان نیز در نقش درمانگر و در واقع زندہ‌کنندہی فرزند قهرمان داستان نقش بازی می‌کند.

در روایت‌های حماسی نقالی منطقہ‌ی کوهمرہ‌سرخ، سیمرغ حضور پررنگ دارد. برای نمونہ در داستان شہریار، سام با کمک سیمرغ پشت شہریار را بہ خاک می‌مالد (رک. جبارہ، ۱۳۹۶: ۱۰۰-۱۰۱). در روایت رستم و چپہ‌کل نیز زال بہ کمک سیمرغ از چگونگی رهایی رخس باخبر می‌شود (رک. همان: ۱۸۹). در روایت رستم و سہراب نیز سیمرغ بہ کمک رستم می‌آید و با درست‌کردن معجون و خوردن آن بہ رستم، باعث پیروزی رستم بر سہراب می‌شود (جبارہ، ۱۳۹۶: ۱۱۶-۱۱۷). در روایت نقالی بانوگشسب نیز، هنگامی کہ دلیران ایرانی برای تصاحب بانوگشسب، با ہمدیگر درگیر می‌شوند، زال از سیمرغ مدد می‌طلبد و سیمرغ راہ حل را بہ او می‌آموزد (رک. جبارہ، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۲). سیمرغ در شمار درخور توجہی از قصہ‌های عامیانہ حضور پررنگی دارد. برای نمونہ در قصہ‌های «احمد پهلوان» و «گل بہ صنوبر چہ کرد؟» ہمراہی و کمک سیمرغ بہ قهرمان قصہ دیدہ می‌شود (رک. انجوی شیرازی، ۱۳۵۹: ۱۰۶-۲۰۰ و ۳۵۱-۳۵۷).

۳.۲.۳. درخت

درخت چنار در این قصه چند خاصیت مهم دارد: الف. یکی از خاصیت‌های مهم این درخت حمایتگری اوست. برپایه‌ی این قصه، درخت چنار حامی زنانی است که به او پناه ببرند. کارکرد حمایتگری درخت در برخی از اساطیر دیده می‌شود. برای نمونه، درخت انجیری تابوت ایزیریس، ایزد غلات، تاکستان‌ها، درختان و باروری را در خود نگه می‌دارد و حفظ می‌کند (ایونس، ۱۳۷۵: ۸۳).

ب. دومین ویژگی درخت در این قصه، پیکرگردانی است. «توتم‌گرایی گیاهی به موضوع تبدیل انسان و گیاه به یکدیگر می‌کشد» (آزادگان، ۱۳۷۲: ۷۲). پیکرگردانی انسان به درخت در دو بخش از داستان رخ می‌دهد: ۱. در این قصه، درخت چنار، زنی است که از ظلم و ستم شوهرش فرار کرده و به حکم خداوند به درخت چنار بدل شده است. پیکرگردانی انسان در قالب درخت یکی از بن‌مایه‌های موجود در بیشتر اساطیر ملل است. تبدیل شدن آتیس در اساطیر یونانی به درخت کاج (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۴۸)، بدل شدن سیپاریوس در اساطیر یونانی به درخت سرو (گریمال، ۱۳۷۸: ۵۶۴) و پیکرگردانی اپی ملیدها، الهگان حامی گوسفندان به درخت (همان: ۲۸۸) نمونه‌هایی از این‌گونه پیکرگردانی است. ۲. در بخش دیگری از داستان، دخترک استخوان‌های گاو را در زمین دفن می‌کند تا مبادا خوراک درندگان شود. از این استخوان‌ها درختی تناور و سرسبز می‌روید که به‌گونه‌ای رمزی پیکرگردانی انسان در قالب درخت است. بن‌مایه‌ی کشته‌شدن زن داستان و ادامه‌ی حیات در قالب درخت، در اساطیر ملل مختلف دیده می‌شود (رک. الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۰). الیاده درباره‌ی این موضوع می‌نویسد: «گویی زن قهرمان داستان، هربار که به قتلش می‌رسانند، صورت درخت به خود گرفته، پنهان می‌شود. مقصود، بازگشتی موقت به مرحله‌ی نباتی است. زن با «پنهان داشتن و استتار خود» به‌صورتی نو ادامه‌ی حیات می‌دهد» (همان: ۲۹۰). بن‌مایه‌ی پنهان‌کردن بخشی از بدن در اساطیر ملل مختلف دیده می‌شود. انسان وحشی میان خود و اجزای بدنش رابطه‌ای بنیادین می‌بیند و اجزای جداشده از بدنش، مانند مو و ناخن را پنهان می‌کند تا بدخواهان و جادوگران بر

آن‌ها دست نیابند و موجب بیماری و مرگ او نشوند (رک. فریزر، ۱۳۸۷: ۲۶۲). همچنین در وندیداد دستور داده شده که ناخن‌های چیده‌شده دفن شوند (رک. دارمستتر، ۱۳۸۴: ۲۴۳). از نگاهی دیگر، به‌وجودآمدن درخت از اندام انسان، بن‌مایه‌ای اساطیری است. در اسطوره‌ی ایرومی از آلت بریده‌شده‌ی آژدیس تیس درخت بادام می‌روید (رک. پرون، ۱۳۸۱: ۱۶۷). از خون دیونیزوس درخت انار پدید می‌آید (رک. زمردی، ۱۳۸۷: ۱۲۸). از خون آتیس گل‌بنفشه می‌روید (رک. گریمال، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۸). از خون آدونی در فینیقیه لاله‌ی نعمانی می‌روید (رک. بهار، ۱۳۷۳: ۴۶-۴۷).

ج. درخت چنار در این قصه، خاصیت بارورکنندگی دارد. در این قصه، دخترک که باردار نمی‌شود، به راهنمایی گاو از شیرهی درخت چنار می‌نوشد که سبب باردارشدنش می‌شود. در اساطیر یونان، ژنون با گلی که فلورا در اختیار او می‌گذارد، باردار می‌شود (رک. گریمال، ۱۳۷۸: ۳۲۲). در یکی از اساطیر چینی، دختری با خوردن مغز شیرین گیاهی آبستن می‌شود (رک. کریستی، ۱۳۷۳: ۱۹۸). در اساطیر بین‌النهرینی نیز آتانه از طریق گیاه ولادت، صاحب پسر می‌شود (رک. مک‌کال، ۱۳۷۹: ۸۶-۸۹). در روایت رومانیایی «سه دانه انار» قدیسی به مرد یا زنی سیبی می‌دهد که باعث بارداری و تولد فرزند می‌شود (رک. الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۰). آبستن شدن با کمک سیب، بن‌مایه‌ای رایج در افسانه‌های جهان است که آرنه و تامپسون آن را با کد ۳۰۲ و ۳۰۲ ثبت کرده‌اند (رک. مارزلف، ۱۳۷۱: ۷۷). این بن‌مایه در قصه‌های عامیانه‌ی مناطق دیگر ایران نیز دیده می‌شود. برای نمونه، در هرمزگان، قصه‌ای به نام «پسر نصف کلاغ» روایت می‌شود که در آن زنی که باردار نمی‌شود، با خوردن دانه‌ی اناری باردار می‌شود (رک. سعیدی، ۱۳۸۶: ۱۶۶).

د. درخت زندگی: در زیر درخت چنار ماری است که نگهبان درخت است. این مار از پریان است. به نظر می‌رسد مار در این قصه، رسالت نگهبانی از درخت کیهانی یا درخت زندگی را به عهده داشته باشد. چند قرینه در داستان این فرضیه را در ذهن تقویت می‌کند: نخست اینکه درخت چنار در وسط زمین قرار دارد. دیگر اینکه مانند دیگر نمونه‌های اساطیری این درخت نیز نگهبانی دارد که رسیدن به درخت و چیدن میوه‌ی آن

را دشوار می‌کند. نکته‌ی مهم دیگر اینکه این درخت خاصیت بارروکنندگی دارد. در برخی از اساطیر ملل، این باور و اندیشه دیده می‌شود که درختی خاص، مرکز و محور جهان است. الیاده در این باره می‌نویسد:

«در اساطیر و افسانه‌های مربوط به درخت زندگی، اغلب به این تصور مکنون و ضمنی برخورده‌ایم که (می‌گوید) درخت زندگی در مرکز عالم واقع است و آسمان و زمین و جهان زیرین را به هم می‌پیوندد. این نکته‌ی مربوط به محل‌شناسی اساطیری، در معتقدات اقوام ساکن شمال کره‌ی زمین، چه آلتایی و چه ژرمنی، حایز اهمیت خاصی است؛ اما احتمالاً اصلی شرقی (در بین‌النهرین) دارد» (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۸۵).

در این قصه، درخت چنار محور جهان است. در اساطیر جهان، اغلب از این درخت با عنوان درخت زندگی سخن به میان می‌آید؛ گرچه نامی از درخت زندگی در میان نیست، اگر بتوان باروری را گونه‌ای زندگی‌بخشی دانست، درخت چنار این قصه نیز نمادی از همان درخت زندگی است (رک. جباره، ۱۳۹۹: ۱۱۲).

دوبوکور در این زمینه می‌نویسد: «درخت در کهن‌ترین تصویرش، بنابه توصیفی که از آن در اساطیر اولیه شده، درخت کیهانی غول‌پیکریست که رمز کیهان و آفرینش کیهان است. نوک این درخت، تمام سقف آسمان را پوشانده است؛ ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده‌اند؛ شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنه‌ی جهان گسترده‌اند و قلبش جایگاه آتش دوزخ است» (دوبوکور، ۱۳۹۱: ۹).

بن‌مایه‌ی دیگری که در اساطیر ملل دیده می‌شود، نبرد با هیولا/ مار برای رسیدن به میوه است. الیاده بر این باور است که «معنای این هم‌زیستی (انسان، درخت، مار) روشن است: بی‌مرگی و جاودانگی دشوار به دست می‌آید و در درخت زندگی (یا در چشمه‌ی آب حیات) که در جایی دسترس‌ناپذیر واقع است، (در انتهای زمین، در ژرفای اقیانوس، در سرزمین ظلمات، بر قله‌ی کوهی بس بلند، یا در «مرکز»ی) نهفته است؛ هیولایی (ماری) نگهبان درخت است و انسان که با کوشش‌های بسیار توانسته بدان نزدیک شود، باید با هیولا بستیزد و بر او چیره گردد تا به میوه‌ی بی‌مرگی دست یابد» (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۷۷). یکی از نمونه‌های معروف این بن‌مایه، تلاش گیلگمش برای رسیدن به درخت

زندگی است. گیلگش در نهایت موفق می‌شود گیاه زندگی را بیابد؛ اما مار از غفلت او بهره می‌برد و گیاه را می‌خورد (رک. گیلگمش، ۱۳۸۹: ۱۷۵-۱۷۶).

اما در این قصه خبری از مبارزه با نگهبان درخت زندگی برای چیدن میوه آن نیست. برپایه‌ی قصه، این درخت حامی زنان است؛ بنابراین دختر برای چیدن میوه، در این قصه، برداشتن شیرهی درخت، نیازی به درگیری با نگهبان درخت (مار در این قصه) ندارد. هـ. درخت خاصیت درمان‌گری دارد.

۳. ۲. ۴. ریاس^(۶)

برپایه‌ی اساطیر ایرانی، نخستین انسان‌ها به شکل گیاه ریاس و از آب پشت کیومرث به وجود آمدند. این گیاه از دیرباز برای ایرانیان جنبه‌ی توتمی و قداست داشته است. «این گیاه در مقام توتم گیاهی، نمودار پیوند نخستین گیاه و انسان، از کیومرث به گیاه و گیاه به انسان (مهلی و مهلیانه) به صورت چرخه‌ی حیات میان گیاه و انسان تصور می‌شود» (زمردی، ۱۳۸۷: ۳۹). در این قصه نیز ریاس نقش توتم دارد. در بخش نخست داستان، وقتی دخترک از شدت گرسنگی می‌خواهد از گیاه ریاس بخورد، گاو در برابر او ظاهر می‌شود و او را از خوردن ریاس برحذر می‌دارد.

۴. نتیجه‌گیری

بررسی قصه‌ی دختر و سیمرخ نشان می‌دهد که باورهای توتمی به سه شکل در این قصه دیده می‌شود: ۱. توتم حیوانی که در قالب گاو نمود یافته است: با توجه به کشاورز و دامدار بودن مردم منطقه‌ی کوهمره‌سرخ، گاو نقشی بسیار مهم در زندگی روزمره‌ی مردم داشته است؛ همین امر باعث شده است گاو جایگاهی توتمیک داشته باشد. مردم این منطقه گوشت گاو نمی‌خورند، اگر گاو بمیرد، برایش عزاداری می‌کنند و استخوان‌هایش را دفن می‌کنند. گاو در روایت‌های مردم منطقه دو نقش اساسی دارد: عامل زایش و حامی قهرمان داستان. ۲. تابوی جنسی و خوراک: در برخی از قصه‌ها، شخصیت داستان برای فرار از ازدواج با محارم، راهی سرزمینی دیگر می‌شود و با پسر پادشاه آن دیار ازدواج

می‌کند. به دیگر سخن، شخصیت داستان بر پایه‌ی قاعده‌ی توت‌میس‌م به برون‌همسری روی می‌آورد. از دیگر سو، خوردن توت‌م ممنوع است. بنابراین در بیشتر قصه‌ها قهرمان قصه، از خوردن گوشت حیوانی که نقش توت‌م دارد یا خوردن گیاهی که جایگاه توت‌می دارد، منع می‌شود. ۳. نام افراد: بر پایه‌ی سنتی کهن، نام قهرمان قصه به همراه نام حیوانی مانند شیر، گرگ و... می‌آید که به نظر می‌رسد توت‌م قبیله بوده است. از میان حیوانات و پرندگان، اسب و سیمرغ جایگاه ویژه‌ای در این قصه دارند. اسب‌ها اغلب سه ویژگی اساسی دارند: با آب در ارتباط هستند، سخنگو هستند و نقش حامی قهرمان قصه را بازی می‌کنند. سیمرغ در بیشتر روایت‌های نقلی در این منطقه، حضوری پررنگ دارد. به دیگر سخن، سیمرغ همواره در بزنگاه‌های داستان حاضر می‌شود و با حمایت از قهرمان قصه، گره‌گشایی می‌کند. درخت نیز در قصه‌ها و روایت‌های این منطقه و به‌ویژه در قصه‌ی «دختر و سیمرغ» جایگاه ویژه‌ای دارد. به‌طور کلی درختان پنج ویژگی بنیادی دارند: الف. حامی قهرمان هستند؛ ب. برخی از درختان پیکرگردانی می‌کنند؛ به این معنا که در بیشتر نمونه‌ها، انسانی به هیات درخت درآمده است؛ ج. برخی از این درختان مانند درخت چنار در قصه‌ی «دختر و سیمرغ» یا درخت کاج در قصه‌ی «درخت زندگی» در مرکز جهان قرار دارند و به‌گونه‌ای همان درخت کیهانی و گاه درخت زندگی هستند. د. خاصیت درمانی و شفابخش دارند. هـ. خاصیت بارورکنندگی دارند. ریواس نیز گیاهی است توت‌میک که شخصیت قصه از خوردن آن منع می‌شود.

یادداشت‌ها

- (۱). درباره‌ی قدمت و پیشینه‌ی این منطقه (رک. شهبازی، ۱۳۶۶: ۲؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۱۵۳؛ مستوفی، ۱۳۶۲: ۲۱۵؛ لسترنج، ۱۳۶۴: ۱۶۷).
- (۲). این قصه در طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی دارای کد ۳۱۴ است.
- (۳). برای آشنایی مخاطب با گویش قصه، بند نخست آوانگاری شده است:

Ya ro ya pāderšey zaneš mordesā ša doteš go: I milaka vāso be a ša:r, harka eddi ke handāzaš bi, si ma xāsegāri ša boko.doxtarak rowna vābi asi ša.ro hamei jā gišt amā hiška ša pedā naki ke si daseš xub bu.xolāsa

doxtarak ke ešnašayisesā kasi pedā ku, vāgištesā a xuna. gozašto tā ana ke ya ro doxtark ke aseī bāzi ešmiki, milaku eški a dase xoš.

(۴). این بن‌مایه در بیشتر منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه دیده می‌شود. در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه، پهلوان برای شکار گور و یا آهوئی روانه می‌شود که در واقع آن گور یا آهو دیو یا ساحره است که در نهایت غیب می‌شود (رک. *شهریارنامه*، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۱؛ *فرامرزنامه*، ۱۳۸۲: ۱۱۱؛ ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۸۳؛ مادح، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۳؛ خواجه‌ی کرمانی، ۱۳۸۶: ۵۶). در این روایت آهو پیوسته پیکرگردانی می‌کند و البته در این داستان نقش راهنمای قهرمان قصه را برعهده دارد.

(۵). در میان اسامی زنان کهن‌سال منطقه، نام‌هایی مانند دختریس، کفایت، ماه‌بس، قزبس، گل‌بس و امثال این‌ها به‌فراوانی دیده می‌شود که نشان‌دهنده‌ی آرزوی خانواده برای تولد پسر و متوقف‌شدن تولد دختر است. از سوی دیگر نام‌هایی مانند گرگعلی، بمون‌علی، علی‌گدا، غلام‌علی، غلام‌عباس و... دیده می‌شود که نشان از تلاش پدر و مادر برای حفظ فرزند پسر از طریق متصل کردن نام او به توت‌ها و قدیسین بوده است.

(۶). این گیاه که در گویش سرخی «روواسک: ru:vāsk» تلفظ می‌شود، در کوه‌های این منطقه به‌فراوانی یافت می‌شود.

منابع

- آزادگان، جمشید. (۱۳۷۲). *ادیان ابتدایی - تحقیق در توتمیسم*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). *از اسطوره تا حماسه*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۳). «مشابهات حماسه‌ی ارمنی دلاوران ساسون و شاهنامه». *جستارهای ادبی*، دوره‌ی ۴۷، شماره‌ی ۲، صص ۱-۴۱.
- ابن‌بلخی. (۱۳۶۳). *فارس‌نامه*. به تصحیح لسترنج و نیکلسون، تهران: دنیای کتاب.
- ابی‌الخیر، ایرانشاه. (۱۳۷۰). *بهم‌نامه*. تهران: علمی و فرهنگی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. تهران: سروش.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. (۱۳۵۹). *قصه‌های ایرانی*. ج ۱، تهران: امیرکبیر.

- استروس، کلوداوی. (۱۳۸۶). *توت‌میسم*. ترجمه‌ی مسعود راد، تهران: توس.
- اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه‌ی شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- اوستا. (۱۳۸۷). ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۵). *اساطیر مصر*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- باسیتید، روژه. (۱۳۷۰). *دانش اساطیر*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- _____ (۱۳۷۳). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: فکر روز.
- پرون، استیوارد. (۱۳۸۱). *اساطیر رم*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- جباراناصرو، عظیم. (۱۳۹۹). «تبیین و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌ی درخت زندگی». *فرهنگ و ادبیات عامه*، دوره‌ی ۸، شماره‌ی ۳۱، صص ۹۷-۱۲۰.
- _____ (۱۳۹۶). *گردآوری و بررسی روایت‌های حماسی نقلی منطقه‌ی کوهمره سرخی*. شیراز: تخت جمشید.
- جباراناصرو، عظیم؛ حسام‌پور، سعید. (۱۳۹۵). «اسطوره‌ی باروری و آیین‌های باران‌سازی در کوهمره‌ی سرخی». *فرهنگ و ادبیات عامه*، دوره‌ی ۴، شماره‌ی ۸، صص ۲۵-۴۴.
- جلالی‌نایینی، سیدمحمدرضا. (۱۳۷۲). *تحقیق و ترجمه و مقدمه‌ی گزیده‌ی سروده‌های ریگ‌ودا*. تهران: نقره.
- حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۱). *افسانه‌ی زندگان*. تهران: بقعه.
- حیدری، زهرا. (۱۳۸۳). «توت‌م؛ ایمان به حافظ و نگهبان». *کتاب ماه هنر*، دوره‌ی ۷، شماره‌ی ۷۶، صص ۱۳۸-۱۴۵.
- خواجوی‌کرمانی، محمود. (۱۳۸۶). *سام‌نامه*. به تصحیح میترا مهرآبادی، تهران: دنیای کتاب.
- دادگی، فرنبغ. (۱۳۶۹). *بندهش*. به کوشش مهرداد بهار، تهران: توس.

- دارمستتر، جیمس. (۱۳۸۴). *مجموعه‌ی قوانین زرتشت، ونیدیداد*. ترجمه‌ی موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۹۱). *رمزهای زنده‌ی جان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز.
- دورکھیم، امیل. (۱۳۸۲). *صور ابتدایی حیات مذهب*. ترجمه‌ی نادر سالارزاده‌ی امیری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- راماین. (۱۳۵۰). به کوشش عبدالودود اظهاردهلوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- زمردی، حمیرا. (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. تهران: زوآر.
- سالمیان، غلامرضا؛ کهریزی، خلیل. (۱۳۹۵). «تحلیل توتم خرس در ایران باستان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره‌ی ۱۲، شماره‌ی ۴۳، صص ۱۵۳-۱۸۳.
- ستاری، رضا؛ حقیقی، مرضیه. (۱۳۹۳). «نقش توتم در نفی ازدواج با محارم در ایران باستان». *زن در فرهنگ و هنر*، دوره‌ی ۶، شماره‌ی ۱، صص ۷۳-۹۴.
- سعیدی، سهراب. (۱۳۸۶). *افسانه‌های هرمزگان*. قم: سلسال.
- شاملو، احمد. (۱۳۸۴). *قصه‌های کتاب کوچ*. تهران: مازیار.
- شهبازی، عبدالله. (۱۳۶۶). *ایل ناشناخته*. تهران: نی.
- شهریارنامه. (۱۳۷۷). به کوشش غلامحسین بیگدلی، تهران: پیک فرهنگ.
- فرامرنامه. (۱۳۸۲). به اهتمام مجید سرمدی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *شاهنامه*. ج ۱ و ۳، پیرایش جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.
- فروید، زیگموند. (۱۳۶۲). *توتم و تابو*. ترجمه‌ی ایرج باقرپور، تهران: آسیا.
- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۷). *شاخه‌ی زرین*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد؛ یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۸). «اسب؛ پرتکرارترین نمادینه‌ی جانوری در شاهنامه و نقش آن در تکامل کهن‌الگوی قهرمان». *زبان و ادب پارسی*، دوره‌ی ۱۳، شماره‌ی ۴۲، صص ۹-۲۶.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۷۷). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

- کریستی، آنتونی. (۱۳۷۳). *اساطیر چی*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۴). *آب و آینه*. تبریز: آیدین.
- _____ (۱۳۹۵). *نامه‌ی باستان*. ویرایش و گزارش شاهنامه‌ی فردوسی. تهران: سمت.
- کزازی، میرجلال‌الدین؛ فرقدانی، کبری. (۱۳۸۶). «توتم در داستان‌های شاهنامه». *زبان و ادب*، دوره‌ی ۸، شماره‌ی ۳۴، صص ۸۵-۱۱۳.
- گریمال، پی‌یر. (۱۳۷۸). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه‌ی احمد بهمنش، تهران: امیرکبیر.
- گیگمش. (۱۳۸۹). *برگردان احمد شاملو، تهران: چشمه*.
- لسترنج، گی. (۱۳۶۴). *جغرافیای تاریخی سرزمین خلافت شرقی*. ترجمه‌ی محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
- مادح، قاسم. (۱۳۸۰). *جهانگیرنامه*. به کوشش سیدضیاءالدین سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۷۱). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری، تهران: سروش.
- محسنی، مرتضی؛ ولی‌زاده، مریم. (۱۳۹۰). «بن‌مایه‌های توتمیسم در قصه‌های عامیانه‌ی ایران». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره‌ی ۷، شماره‌ی ۲۳، صص ۱۵۵-۱۸۰.
- مدرسی فاطمه؛ عزتی، الناز. (۱۳۹۱). «مشابهت برخی از اسطوره‌های توتمیک ایرانیان و ترکان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره‌ی ۸، شماره‌ی ۲۹، صص ۵۳-۶۸.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۲). *تاریخ گزیده*. به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مک کال، هنریتا. (۱۳۷۹). *اسطوره‌های بین‌النهرینی*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
- مینوی خرد. (۱۳۸۰). ترجمه‌ی احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- میهن‌دوست، محسن. (۱۳۸۰). *پژوهش عمومی فرهنگ عامه*. تهران: توس.
- نامورمطلق، بهمن. (۱۳۸۷). *اسطوره متن هویت‌ساز*. تهران: علمی و فرهنگی.
- یشت‌ها. (۱۳۷۷). به کوشش ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.