

روایتی محلی از اسطوره «الهة باروری» در لرستان

بهمن فیروزمندی*، مهدی رضایی**، خیرالنساء جودی***

چکیده: داستان پریان، قصه‌ای است که در آن شاهد اتفاقات ماوراءالطبیعی، شگفت‌انگیز در خلقت انسان هستیم، مقطع زمانی و مکانی در این داستان‌ها نامشخص و خیالی است. داستان لری «دختر دال»، حکایت «زادن اسطوره‌ای» دختری از درون تخم یک پرنده است که توسط دال (سیمرغ) در غاری در دل کوه پرورش می‌یابد. دختر دال با حیلۀ پیر زن اجیر شده‌ای گرفتار می‌شود ولی نهایتاً با کمک شاهزاده‌ای از دل نی‌ها باززاده می‌شود و با او ازدواج می‌کند. در این مقاله، با رویکردی اسطوره‌شناختی و با استفاده از روش اسنادی و کتابخانه‌ای، قصه‌هایی با درون‌مایۀ مشترک گردآورده و به شیوه‌ای توصیفی-تفسیری، قواعد حاکم بر این گونه قصه‌ها را با هدف تبیین بن‌مایه اسطوره‌ای مشترک و جهانی آن‌ها مورد بررسی قرار داده‌ایم. نگارندگان در پی آن هستند به کمک تحلیل محتوا و بر مبنای عناصر رمزی و اسطوره‌ای؛ به مدد اسطوره‌شناسی تطبیقی؛ واکاوی روایات اساطیری و حماسی ایران، دیگر ملتها و اقوام و با تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای شخصیت دختر دال ثابت کنند که دختر دال، یک پری و نمادی از ایزد گیاهی است و در نهایت به این پرسش اساسی پاسخ دهند که دختر دال و شخصیت‌های دیگر داستان هر کدام نماد چه کسانی هستند و بن‌مایه این داستان چه چیزی را نشان می‌دهد. پاسخ مقدر به این فرضیه‌ها و پرسش‌ها، دختر دال را مام - ایزدی معرفی می‌نماید که توسط شاهزاده از سرزمین دیوان رها می‌شود تا سرسبزی را به طبیعت مرده بازگرداند. پیرزن نیز، نماینده ساکنین دیار تاریکی است که نمی‌خواهند زمین را بارور ببینند. داستان دختر دال بن‌مایه تقابل حیات آبی / گیاهی را با بی‌آبی / مرگ نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: دختر دال، داستان پریان، فرهنگ لری، الهة باروری، کوه، شاهزاده.

مقدمه

اساطیر، حکایت‌های عامیانه و داستان‌های پریان، پیش‌نمونه کلیه روایت‌ها و الگوی صورت‌های تکامل‌یافته بعدی داستان هستند. «اسطوره بیانی است که ژرف ساخت آن حقیقت و تاریخ (در نظر مردم باستان) و روساخت آن افسانه باشد» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۸۶). اسطوره، پنداشت‌های مشترک انسان‌ها در دورانی معین، درباره هستی، گیتی، انسان، خویش، بیگانه، آفاق و انفس است که به شکل داستان بازگو شده و شخصیت اساطیری چیزی یا کسی است که با پالوده شدن از صفات فردی و شکل گرفتن در بطن ناخودآگاه ذهن همگانی، به صورت نمودگار خویشکاری آئینی محسوب می‌شود (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۹۵). در داستان پریان، شاهد اتفاقات ماوراءالطبیعی و شگفت‌انگیز هستیم و زمان و مکان در این گونه از قصه، نامشخص و خیالی است (روزی روزگاری، در جنگلی انبوه...) و شخصیت‌هایی متفاوت در قصه حول یک قهرمان نقش‌آفرینی می‌کنند. در این قصه‌ها معمولاً ماجراهایی برای قهرمان داستان، که کودک یا نوجوانی مغموم و ستم‌دیده است، پیش می‌آید و در انتها، با به دست آوردن ثروت، قدرت یا ازدواج، پایانی خوش در قصه رقم می‌خورد و یا توسط شخصیت منفی داستان یا نیروهای کیهانی کشته می‌شود.^۱ «مطابق پنداشت‌های اساطیری، پری در اصل بانو - خدای باروری بوده که در زمان‌های کهن پیش از زرتشت، قابل ستایش و پرستش بوده است» (همان: ۱) و مهمترین ویژگی پری، این بغ بانوی دیرینه، به عنوان زن - ایزد باروری، زیبایی او است. در این قصه‌ها، پریان نباتی، همچون همتایان اسطوره‌ای‌شان، تمثیلی از بهار و زایش طبیعت می‌باشند؛ این قصه‌ها همچون آینه‌ای هستند که تخیل بشر را در عصر کشاورزی بازتاب می‌دهند.

این نظریه وجود دارد که زنان در دوره پارینه سنگی، مسئول بارداری، تولد و بزرگ نمودن فرزندان بوده‌اند و نقش اصلی زنان در پیش از تاریخ، تقریباً بر مبنای توانایی ایشان در زایش و باروری تعیین می‌شده و وظیفه آن‌ها در تولید نسل در قبال گونه انسانی بوده است (هاگر^۲، ۱۹۹۷: ۴). به احتمال فراوان این تفکر رایج در دوره پارینه سنگی، به دوره نوسنگی نیز انتقال یافته و با توجه به تحولات ایجاد شده در زمینه تولید غذا در این دوره، این باور، حول مفاهیم جدیدی شکل گرفته است. تمامی مادران و الهه‌گان مقدس، در ارتباط با کشاورزی و اهلی کردن حیوانات، با مفهوم باروری، افزایش و وفور نعمت همراه بوده‌اند و از این

^۱ در افسانه‌های گردآوری شده توسط برادران گریم، برخی کودکان در انتها توسط نامادری تکه‌تکه می‌شوند و به پدرشان خوانده می‌شوند، یا مرگ فرا می‌رسد و قهرمانی را که از فرمانی مقدس سرپیچی کرده، با خود می‌برد.

^۲ Hager.

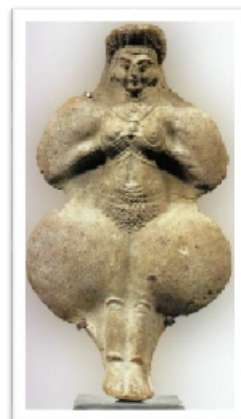
روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۲۷

دیدگاه مادران مقدس، خود، نماد زندگی محسوب می‌شده‌اند (نلسون^۳، ۲۰۰۴: ۱۲۶). جامعه کشاورز، زایش را تشویق می‌کند و زاینده‌گان (مادران) که خوراک‌دهندگان نیز هستند، مورد ستایش می‌باشند. زنان همان‌گونه که خود می‌زاینند، زمین را نیز بارور می‌کنند. زن، مادر انسان و مادر زمین است. وجود این اعتقاد در دوره‌های مختلف، موجب ساخت پیکرک‌های مؤنثی شده است که نمادی از الهه مادر می‌باشند و در ارتباط با رونق کشاورزی و حاصلخیزی زمین مطرح هستند (تصاویر شماره ۱ و ۲).

تصویر ۱: پیکرک‌های الهه مادر مکشوفه از محوطه حاجیلار ترکیه. مربوط به دوره مس سنگی (مونداکور، ۱۹۸۳: ۱۹۷-۱۹۶).



تصویر ۲: پیکرک الهه مادر (۷۰۰۰-۶۰۰۰ ق. م) مکشوفه از چاتال‌هویوک ترکیه (ملارت، ۱۹۶۷).



³ Nelson

الهه مادر نه تنها تولد اعضای جدید جامعه را بر عهده داشت، بلکه تولد مجدد مردگان در دنیای دیگر نیز از توانمندی‌های او محسوب می‌شده است. در ناحیه Joches در فرانسه، تصویر یک پیکرک نوسنگی، بر دیواره سردابه‌ای که محل دفن مردگان نیز بوده است، به چشم می‌خورد و چون این تصویر از اتاق دفن مردگان به دست آمده است، می‌توان این گونه استدلال نمود که تفکر رایج در آن زمان بر این دیدگاه استوار بوده است که مردگان نه در خاک، بلکه در رحم مادر جهانی دفن می‌شوند، در آن‌جا دوباره رشد می‌کنند تا مجدداً از طریق رحم همین مادر در دنیای جاودانگی متولد شوند. بر این مبنای اتاق دفن، حکم زهدان مادر و الهه مادر نیز حکم خالق انسان را داشته است (مرکل^۴، ۱۹۹۹: ۶۴). همچنین وجود برخی از پیکرک‌ها در داخل ظروف غله، مثلاً در محوطه چاتال هویوک ترکیه، می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که الهه مادر قادر است مردمان خود را با دادن غلات و محصولات کشاورزی سیر کند و چون در محوطه چای اونوی ترکیه نیز تصاویر گیاهی همراه با الهه مادر یافت شده، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که این الهه دارای تقدس گیاهی و در ارتباط با کشاورزی بوده است (تات^۵، ۲۰۰۵: ۹۳). نقش الهه مادر به وفور بر روی آثار مفرغی لرستان نیز به تصویر درآمده است (تصویر شماره ۳).



تصویر ۳: تندیس مفرغی الهه مادر، مربوط به ۱۳۰۰-۷۰۰ ق. م.
موزه فلک‌الافلاک لرستان.

در تندیس‌ها و سایر مفرغینه‌ها نقش الهه مادر اغلب با تأکید بر جنبه‌های کاربردی و خصوصاً اندام‌های در ارتباط با باروری آمده است؛ در هنر مفرغ‌کاری لرستان، تصویر الهه مادر بیشتر بر روی سنجاق‌های

^۴.Markala

^۵.Tate

روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۲۹

نذری‌ای که به معابد الهه اشی تقدیم می‌شده است، دیده می‌شود که در حقیقت این الهه همان الهه ملل آسیایی است که از آسیای صغیر (تصویر شماره ۴) تا شوش مورد پرستش قرار می‌گرفت. شایسته ذکر است که تاکنون هیچ خدا یا شکل اسطوره‌ای وجود نداشته است که مانند مادر خدایان از این همه اسامی متفاوت و گوناگون برخوردار شده باشد؛ لیدی‌ها از او به Kybebe، فریژی‌ها Kybele و هیتی‌ها Hepat یاد کرده‌اند. در سومر Narianna و Lat، در مصر Isis و در یونان Rhea خوانده می‌شد، افسی‌ها نام آرتیمیس و رومی‌ها نام ونوس را برای او برگزیدند (فیروزمندی و کزازی، ۱۳۸۹)، سازندگان مفرغ‌های لرستان اسم اشی را بکار برده‌اند و در داستان‌های لری هم، دختر دال، روایتی از مادر خدایان است.

تصویر ۴: پیکرک‌های طلایی الهه آمازون؛ مکشوفه از شرق منطقه تروا مربوط به ۲۵۰۰ ق.م (نیل، ۲۰۰۳: طرح ۲۲-۴).



آثار و نشانه‌های اعتقادات مربوط به دوران مدارسالاری در زمینه‌های مختلف هنری و ادبی دوران نوسنگی و پس از آن قابل مشاهده است؛ اگر پیکرک‌های یافت شده در محوطه‌های باستانی نمودی ملموس از این اعتقاد هستند، اساطیر و به ویژه داستان‌های پریان را می‌توان از جمله بازنمودهای غیر ملموس اعتقاد مزبور و برخاسته از اذهان کشاورزان کهن دانست که تأثیر کهن الگوی مادر بر ناخودآگاه این مردمان در این روایات نیز قابل پیگیری است.

«دختر دال» – که موضوع پژوهش حاضر است – داستانی شفاهی در بین مردم لرستان است که با اندک تفاوت‌هایی در جزئیات توسط مادران، نسل به نسل برای کودکان روایت شده است؛ داستان دختری زیبا که با سرگذشتی عجیب، سرانجام از خون او دو شاخه نی می‌روید و به کمک شاهدزاده‌ای از دل نی‌ها دوباره زاده می‌شود (بنگرید به شرح داستان). نمونه‌های نامبردار رویش گل‌ها و گیاهان از خون به زمین ریخته انسان‌ها و آئین مرگ و رستاخیز مجدد خدای برکت بخشنده در اساطیر ایرانی و غیرایرانی چون اسطوره‌های یونانی، ژاپنی، چینی، فینیقی، هندی، مصری، بین‌النهرینی و حتی داستان یوسف در تورات و سیاوش در اساطیر ایرانی، پنداره گیاه تباری دختر دال در روایت لری را نیز به ذهن متبادر می‌کند.

جرقه اصلی این پژوهش زمانی زده شد که نگارندگان - با پیشینه مطالعاتی و علاقه‌مندی که در زمینه اسطوره و فرهنگ باستانی ایران داشتند - بر آن شدند تا این روایت - که روایتی محلی از اسطوره الهه باروری است - مکتوب و تحلیل نمایند. در این مسیر فرضیه‌ها و پرسش‌هایی مطرح شد. پرسش‌هایی که محورهای اصلی این پژوهش قرار گرفتند؛ آیا دختر دال را می‌توان به عنوان یک پری که تجسم ایزدینه یکی از خویشتکاری‌های مام - ایزد بزرگ باروری است، در نظر گرفت؟ بر مبنای عناصر رمزی و اسطوره‌های دختر دال - به عنوان قهرمان قصه - و سایر شخصیت‌ها می‌تواند نماینده چه شخصیت‌ها و پدیده‌هایی باشد؟ فرضیات پایه‌ای این پژوهش در این موارد خلاصه می‌شود: الف) دختر دال، آفریده‌ای اهورایی و یک پری است؛ ب) شخصیت او، منطبق بر الگوی الهه باروری است که رنگ و بویی منطقه‌ای به خود گرفته است؛ ج) درون‌مایه داستان، تقابل حیات آبی / گیاهی را با خشکسالی / مرگ نشان می‌دهد. به منظور به آزمون گزاردن این فرضیات و پاسخ به پرسش‌های پژوهش، نگارندگان از شیوه توصیفی - استنباطی بهره گرفته‌اند. به این معنی که ابتدا روایت را بیان و سپس با تحلیل محتوای داستان بر مبنای عناصر رمزی و مقایسه عناصر و شخصیت‌های اصلی و سایر شخصیت‌های تأثیرگذار در بافت قصه با اساطیر و حماسه‌های ملل و قومیت‌های مختلف تلاش شده است، ابتدا پری‌گونگی دختر دال ثابت شود و سپس شخصیت‌های قصه را واکاوی و رمزگشایی کرده و در گام بعدی، بن‌مایه و قواعد مشترک و جهانی این گونه روایت‌ها را تبیین نماییم. در این مسیر چنان که گفته شد از رویکرد اسطوره‌شناختی تطبیقی نیز استفاده شده است.

در ادامه ابتدا داستان دختر دال روایت شده و سپس با مقایسه آن با اساطیر ملل مختلف از جمله، روایت آلمانی «دختری که از تخم بیرون آمد» و همچنین داستان «ملک جمشید» و شخصیت‌های «زال» و «سیاوش» از اساطیر و حماسه‌های ایرانی کوشیده شده است تا از این رهگذر فرضیات مطرح شده، سنجیده شده و به پرسش‌های مطرح شده، پاسخ داده شود و نهایتاً بن‌مایه‌های مشترک و جهان شمول این گونه قصه‌ها تبیین شود.

شرح داستان «دختر دال»^۶

«یکی بود، یکی نبود ... زن و مردی در یک روستا زندگی می‌کردند که سال‌ها بود صاحب بچه نشده بودند. روزی از روزها پیری دوره‌گرد به روستای آن‌ها وارد می‌شود و زن از او یاری می‌طلبد. پیر نیز به زن

^۶ نگارندگان بر خود لازم می‌دانند تا از راوی داستان - مرحومه ماهی طلا مصطفی‌نژاد (که خدایش رحمت کند) - صمیمانه سیاست‌گذاری کنند. لازم به ذکر است که این روایت تاکنون در هیچ نشریه‌ای به چاپ نرسیده است.

روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۳۱

توصیه می‌کند که تخم پرنده‌ای را در پارچه‌ای پیچانده و آن را در گهواره‌ای گذاشته و به مدت ۴۰ روز آن را در گهواره تکان دهد و بعد از چهل روز این تخم پرنده برای او بچه می‌شود.»

زن روستایی تخم پرنده را در پارچه‌ای می‌پیچاند، در گهواره می‌گذارد و تمام وقت به لالایی گفتن برای آن مشغول است به طوری که در وظایف خانه‌داریش کوتاهی می‌کند. روز چهلم هنگامی که شوهرش خسته از سر کار برمی‌گردد و متوجه می‌شود همسرش برایش ناهار آماده نکرده است، عصبانی می‌شود و این اهمال و سستی را ناشی از توجه زن به تخم پرنده می‌داند و با خرافه و موهوم دانستن این کار، تخم پرنده را به زباله‌دانی (سره دو یا سرو دون در گویش لری) می‌ریزد؛ در این هنگام نیز دالی (سیمرغ) به جستجوی لاشه و غذایی بر زباله‌دانی فرود می‌آید و تخم را برداشته و پروازکنان آن را به لانه‌اش که در غاری در دل کوهی صعب‌العبور (در گویش لری: کمر غار) است می‌برد. دال هنگامی که تخم را به لانه‌اش می‌برد، تخم ترک بر می‌دارد و نوزاد دختری از درون آن بیرون می‌آید؛ دال تحت تأثیر قرار گرفته و از آن پس از دختر پرستاری می‌کند و غذای او را تأمین می‌کند تا زمانی که دختر به دوشیزه‌ای بسیار زیبا تبدیل می‌شود و هر روز پروازکنان از غار فرود می‌آید استحمام می‌کند و مشک خود را از آب رودخانه پر می‌کند و باز پروازکنان به لانه‌اش باز می‌گردد. پایین کوه هم باغ زیبایی بود که رودخانه‌ای از داخل آن می‌گذشت و این غار در دل کوه مشرف بر باغ قرار داشت.

روزی شاهزاده‌ای با سواران همراه خود بر سر رودخانه دامنه کوه می‌رسند؛ شاهزاده منتظر است تا اسبش آب بنوشد ولی اسبش با حالتی مبهوت به آب نگاه می‌کند و این مسئله تعجب شاهزاده را بر می‌انگیزد و به اسبش می‌گوید: حتماً حکمتی در کار است که تو از این آب نمی‌نوشی؛ اگر پیش آمد نیکی در پیش باشد پیشانی‌ات را می‌بوسم و اگر پیش آمد بدی باشد، بدا به حالت. در این حال شاهزاده متوجه تصویری می‌شود که بر سطح آب افتاده است؛ تصویری از دختری بسیار زیبا در درون غاری در دل کوه. شاهزاده بلافاصله بالا را نگاه می‌کند و دختر دال را که در اوج زیبایی بر دهانه غار ایستاده، نگاه می‌کند و یک دل نه صد دل شیفته او می‌شود. ولی دختر دال به درون غار می‌رود و شاهزاده و سواران همراه به دلیل صعب‌العبور بودن کوه از بالا رفتن به درون غار بازمی‌مانند. شاهزاده به کاخ باز می‌گردد و این مسئله را با پدر در میان می‌گذارد و به پدر می‌گوید: من باید با دختر دال ازدواج کنم. پدر وقتی که اصرار پسر را می‌بیند رضایت می‌دهد. شاهزاده اعلام می‌کند که هر کس بتواند دختر دال را از دل غار به پایین بکشاند، هم وزن خودش به او طلا و جواهر خواهیم داد. در این حین پیرزنی با دخترش به کاخ می‌آیند و به شاهزاده می‌گوید که من می‌توانم دختر دال را

به دست بیاورم. شاهزاده می‌گوید اگر این کار را بکنی هم وزنت به تو طلا می‌دهم. پیرزن می‌گوید من طلا نمی‌خواهم. هم وزنم به من پشم (پته در گویش لری) بدهید و شاهزاده با کمال میل می‌پذیرد. پیرزن به شاهزاده می‌گوید: یک بز و یک چاقو و یک دیگ برایم فراهم کنید و مرا به آن‌جا که دختر را دیده‌اید ببرید و خودتان اطراف من مخفی بشوید تا من دختر را دستگیر کنم و هر وقت این شعر را خواندم (هی بیایید هی بیایید چنین که به خوش و خوشحالی هی بیایید) شما بیرون بیایید و او را بگیرید. شاهزاده وسایلی که پیرزن خواسته بود در اختیارش گذاشت و او را به کنار رودخانه بردند و خودشان توی درختان پنهان شدند؛ پیرزن دختر کچلی داشت که او را همراه خود آورده بود؛ پیرزن آتشی افروخت و قابلمه را وارونه روی آن گذاشت و بز را هم دراز کرد و پشت چاقو را هم به گردن بز می‌مالید، بز ناله‌اش به هوا رفت؛ دختر دال از بالا نگاه کرد و دید که همه کارهای پیرزن وارونه است؛ از آن بالا صدا زد: ای پیرزن آن قابلمه را وارونه گذاشته‌ای. باید ته دیگ را روی آتش بگذاری و با لبه چاقو سر بز را ببری نه با پشت آن. پیرزن فریاد زد: دخترم آخه من چشم‌هایم کم‌سوست. هر که هستی بیا و این‌ها را برایم درست کن. دختر دال هم پروازکنان پیش پیرزن نشست و دیگ را برداشت و روی آتش گذاشت و گفت: این طوری. پیرزن که چشم‌هایش را بسته بود گفت: قربانت برم من کور هستم خودت هم همه را برایم درست کن. دختر دال چاقو را گرفته لبه آن را به گردن بز گذاشت و گفت این طوری سر بز را می‌برند با لبه کارد نه با پشت آن. بعد از اتمام کار، پیرزن از دختر دال می‌خواهد که به دلیل خارش سرش سر او را ناخن بزند و شپش‌های سرش را بکشد. دختر دال قبول می‌کند و مشغول گشتن موهای او می‌شود. در این موقع دختر کچل پیرزن مرتب دور دختر دال می‌چرخید و با میخ پیراهن او را روی زمین می‌کوبید. دختر دال که نشسته بود و می‌دید این دختر اطراف او چرخ می‌خورد، گفت: چه می‌خواهی هی دور من می‌چرخ؟ پیرزن گفت: قربانت برم دخترم بیچاره تا حالا پیراهن خوب و قشنگ ندیده، خوشش می‌آید به پیراهنت نگاه کند. دختر دال گفت: ننه من دیگر باید بروم. پیرزن گفت: بزار شعری برایت بخوانم بعد برو و شروع به خواندن این شعر کرد (هی بیایید هی بیایید ...). دختر دال گفت: ننه این هم شد شعر؟ پیرزن گفت: ننه جان خیلی شعر خوبه‌ست، تو بزار یک بار دیگر برایت بخوانم. بار دیگر این بیت را خواند. یاران شاهزاده از داخل باغ به طرف آن‌ها هجوم آوردند، دختر دال بلند شد که پرواز کند، دید که پیراهنش با میخ به زمین چسبیده است. او را گرفتند و به طرف شهر حرکت دادند. توی راه پیرزن دور از چشم دیگران لباس‌های او را از تنش جدا کرد و به تن دختر خود کرد و لباس‌های کهنه و مندرس دختر خود را به تن دختر دال کرد و او را به درختی بست. در کاخ شاه، جشن باشکوهی گرفتند و دختر

زشت‌رو و کچل را به عقد شاهزاده در آوردند. وقتی که شاهزاده نزد عروس رفت ناگهان از دیدن صورت دختر غش کرد؛ هنگامی که به هوش آمد، گفت: این آن دختری نیست که من می‌خواستم، آن صورتی که من روی آب دیدم، با این خیلی فرق می‌کند، حتماً نقشه‌ای در کار است و هر چه هست زیر سر پیرزن است. پدر و مادرش به او گفتند: پسر این همان کسی است که تو آنقدر خاطر خواهش بودی و این همه زحمت کشیدی تا او را به دست آوردی، حالا چرا به او بدبین شده‌ای؟ ولی شاهزاده زیر بار نرفت. دال وقتی که به لانه‌اش آمد و دختر دال را ندید، خیلی ناراحت و پریشان شد و هرچه دنبالش گشت اثری از او ندید، از این رو داخل کمر ماند تا بالاخره هلاک شد. یک روز که شیری از جنگل عبور می‌کرد، دختر دال را که به درختی بسته شده بود، دید و خواست او را بخورد. دختر دال به شیر گفت: ای شیر حالا که می‌خواهی مرا بخوری، تو را به خدا طوری مرا بخور که قطره‌ای از خون من به زمین نچکد. شیر قبول کرد و مشغول خوردن او شد. وقتی که آخرین قطعات گوشت بدن او را می‌خورد، چون یکی از دندان‌های جلویی افتاده بود، دو قطره خون به زمین ریخت و از آن دو قطره خون دو شاخه نی روید، چنان زیبا که به هزار و هفت رنگ به چشم می‌آمدند. چوپان شاهزاده وقتی گله را برای چرا آورده بود، دید دو عدد نی داخل جنگل روئیده که تا بحال آن‌ها را ندیده بود. نزدیک شد و با چاقو یک تکه از آن‌ها را جدا کرد و شروع به دمیدن در آن کرد؛ نوای زیبایی از نی به گوشش رسید که می‌گفت:

بزن بزن ای چوپان	خوش می‌زنی ای چوپان
من دختر دال بودم	در کمر غار بودم
دایا اوما و فن وفیت ^۷	سرم ون و کن و کیت ^۸
شیر منه حرد ^۹	خین منه ریخت ^{۱۰} ...

چوپان چند بار دیگر در نی دمید و باز همین نوا از نی به گوشش رسید، شب به خانه که رفت باز هم شروع به دمیدن در آن کرد و همان ناله دختر دال از آن به گوش رسید، پیر زن فوراً فهمید و خواست آن را از چوپان بگیرد و پرت کند. شاهزاده گفت: ولش کن، بگذار کمی دیگر برایمان نی بزند. چوپان چون شروع

^۷ پیرزن آمد و با نیرنگ.

^۸ این بلا را بر سر من آورد.

^۹ شیر مرا خورد.

^{۱۰} خون مرا ریخت.

به دمیدن در نی کرد، این نوا باز تکرار شد. شاهزاده داستان را فهمید و گفت: این نی را از کجا آورده‌ای؟ چوپان گفت: امروز توی بیشه دو عدد نی بلند و بزرگ پهلوی درخت روئیده بودند که تا بحال آن‌ها را ندیده بودم، این نی را از تنه آن‌ها بریده‌ام. شاهزاده پیرزن و دخترش را در اتاق زندانی کرد و خودش همراه چوپان به دیدن نی‌ها رفت؛ دید قطر نی‌ها اندازه کمر یک آدم هستند. فوراً آن‌ها را شکافت؛ ناگهان دختر دال از داخل آن‌ها بیرون آمد؛ چشمان شاهزاده برقی زد و با خود گفت: آن که را می‌خواستم یافتم و جریان را از دختر پرسیدم و دختر هم تمام قضیه را برایش گفت و شاهزاده دستش را گرفت و به خانه برد و دستور داد پیرزن و دخترش را آتش بزنند و خاکسترشان را هم به دریا بریزند و بعد با دختر دال ازدواج کرد و سال‌های سال به خوشی با هم زندگی کردند» (گفتگوی شخصی با مصطفی نژاد).

در ادامه داستان، به پری‌گونگی دختر دال و تحلیل شخصیت‌های فرعی داستان بر مبنای عناصر رمزی و اسطوره‌ای پرداخته می‌شود و سپس با آوردن قصه‌های مشابه به بررسی خصوصیات مشترکی می‌پردازیم که میان گونه خاصی از قصه پریان وجود دارد؛ گونه‌ای که در آن‌ها قهرمان داستان از درون گیاهی - که از قطره‌ای از خورش روئیده شده - باز زاده می‌شود، در طبیعت پرورش یافته و پس از دفع توطئه‌هایی، سرانجامی خوش می‌یابد.

دختر دال؛ پری‌گونگی و بغ - بانویی او

جوزف کمبل، بر آن است که کوه‌ها، نمادهای بغ بانوان بوده است (کمبل، ۱۳۸۸: ۲۵۹)؛ در باور شناسی باستانی، آسمان را پدر و زمین را مادر می‌دانسته‌اند (الیاده، ۱۳۸۵: ۷۶) و در اسطوره‌های سومری و یونانی و دو قوم آفریقایی فون و دوگون، آفرینش جهان از آمیزش و هم بستری آسمان و زمین پدید آمده است (رضایی، ۱۳۸۳: ۸۵). «آفرینش انسان (کیومرث) در اسطوره‌های زردستی، به گونه‌های مختلف گزارش شده است اما در دینکرد چنین روایت شده است که: سپندارمذ، یعنی زمین، به صورت ماده آفریده شد و اورمزد (آسمان) از آن، کیومرث را آفرید؛ به صورت نر» (کریستین سن، ۱۳۸۶: ۳۷-۳۶). بر این بنیاد، کیومرث از پیوند اهورامزدا، خدای آسمان، با دخترش سپندارمذ، بغ بانوی زمین، پدید می‌آید؛ بنابراین، کوه‌ها نیز بخشی از زمین (مادر) و نزدیک‌ترین جا به آسمان (پدر) برای آمیزش هستند؛ به سخنی دیگر، کوه‌ها (غارها) چون نزدیک‌ترین جای برای دسترسی آسمان (پدر)، برای باردار کردن زمین است، پس باید آن را زهدان (رحم) زمین انگاشت که کردار آمیزش آسمان با زمین در آن جا به انجام می‌رسد و بار زمین (نوزاد) از آن جایگاه بر

روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۳۵

زمین گذاشته می‌شود و از آن روست که زیست- جای خدایان و زادآوری‌شان، چونان اسطوره‌ای در دل کوه‌هایی چون البرز و المپ قرار داشته است.

در سنت ادبی فرهنگ ایران، پری‌زادگی نماد کمال جمال و دلبری است (فاضلی و کنعانی، ۱۳۸۹). دختر دال نیز، پری و نمونه زیبارویی است. از دیگر ویژگی‌های پریان، وجود مه‌آلود و گریزان آن‌ها در کنار بیشه و جنگل است. پریان با پنهان شدن در جنگل و با درآمدن به صورت شکار یا فرستادن پیکی در کالبد شکار، پهلوانان را به سوی خود فرا می‌خوانند (مزدآپور، ۱۳۸۱: ۳۰۳)؛ این ویژگی بازمانده نوعی گزارش مقدس در آئین پرستندگان پری است. در روایت لری نیز شاهزاده با سواران همراه، به کنار رودخانه می‌آیند که تصویر دختر دال را بر سطح آب می‌بینند و مقدمه بودن شکار برای رسیدن به دختر دال، گونه‌ای از همان شیوه عشق‌انگیزی پریان است. مهم‌ترین ویژگی پری به عنوان زن - ایزد باروری، زیبایی او است؛ پری، به صورت نگار فریبای بسیار زیبا از نیکویی، خوب چهری و حتی فرّ برخوردار بوده است و رابطه پری با ایزدان و انتخاب همسر از میان شاهزادگان، در راستای نقش باروری‌اش انجام می‌پذیرد. نظریه نکل مینی بر این که «تنها ایزدان گیاهی به صفت زیبا و زیبایی چهره متصف‌اند» (نکل^{۱۱}، ۱۹۲۰: ۱۰۰)، می‌تواند به نماد ایزد گیاهی دختر دال اشاره داشته باشد.

به نظر می‌رسد که، دختر دال، الهه باروری بومی و محلی خاص منطقه زاگرس و بالاخص لرستان است که رنگ و بویی منطقه‌ای و محلی، از جمله در شیوه معیشتی و قربانی کردن حیوانی مثل بز^{۱۲}، به خود گرفته است. حیوانی که برای نخستین بار در زاگرس اهلی شد و از آن‌جا که پایه و اساس خوراک، پوشاک و مسکن زاگرس‌نشینان بود و به واسطه اهمیتی که برای آن سری بودن این موجود قائل بودند در اعتقادات و مذهب آنان نیز تأثیر گذاشت و نماینده زندگی و مذهب آنان شد که باز نمود این اهمیت را در آثار هنری مفرغین و سفالین این ناحیه می‌توان مشاهده نمود. حیوانی که در زاگرس اصلی‌ترین قربانی (مانند قربانی کردن بز در مراسم سوگواری «چپیش پرسونه»^{۱۳} در گویش لری) نیز محسوب می‌شد و این در حالی است که در سایر مناطق و ادیان، گوسفند و گاو واجد این اهمیت هستند.

11. Neckel

12. در اکثر بازنمودهای مادی فرهنگ ایرانیان قبل از اسلام، از قبیل سفال و اشیاء فلزی، الهه آب (آناهیتا یا اشی یا ایشتر) در قالب بز کوهی مجسم شده است. گاهی نیز این جانور مظهر فرشته باران بوده است.

13. Chaphish Porsoone

تحلیل عناصر و بن‌مایه رمزی و اسطوره‌ای داستان دختر دال بر پایه افسانه‌ها و اسطوره‌های مشابه

در فرهنگ اقوام و ملل گوناگون، اسطوره‌ها و افسانه‌های بی‌شماری هستند که شباهت‌های اساسی با یکدیگر دارند؛ بدیهی است که وجود این شباهت‌ها را نمی‌توان صرفاً بر اساس ارتباط فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر توجیه کرد، زیرا در بسیاری موارد هیچ‌گونه مراوده و ارتباطی بین آن‌ها متصور نیست. روان‌شناس مشهور سوئیسی، کارل گوستاو یونگ^{۱۴}، سرچشمه تکرار این مضامین اساطیری مشترک را که به نحوی بارز به رؤیاهای و خیال‌پردازی‌های مردمان و آثار هنری نیز شباهت دارند، برآمده از ویژگی‌های یکسان و مشترک روانی انسان‌ها می‌داند. وی با ارائه مفاهیم بنیادینی چون، ناخودآگاه جمعی^{۱۵}، کهن‌الگو^{۱۶} و فرایند فردیت^{۱۷}، فرضیه‌ای را پایه‌گذاری کرد که تأثیر بسیاری در دانش اسطوره‌شناسی و نقد ادبی به جا گذاشته است. در مکتب یونگ همگی اسطوره‌ها و افسانه‌ها و رؤیاهای اساسی به یکدیگر شباهت دارند و همه از کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی سرچشمه می‌گیرند. بنابراین اسطوره محدود به زمان و مکان نمی‌شود؛ بدین ترتیب همان اسطوره‌هایی که در کهن‌ترین اعصار یا در میان بدوی‌ترین اقوام دیده می‌شود در زندگی پیشرفته‌ترین کشورهای جهان نیز می‌تواند پدید آید.

در اعتقادات برخی اقوام بدوی، انسان زاییده درخت است؛ مثلاً به اعتقاد قبیله قدیمی یاکوت، آدمی میوه درختی هفت شاخه است و به دست زنی که تنه‌اش از پوسته بدن درخت بیرون آمده، تغذیه می‌شود. باوری دیگر بر این است که تنه درختی شکافته شد و آدونیس، خدای رستنی‌ها در یونان از آن شکاف به دنیا آمد (دو بوکور، ۱۳۷۶: ۱۹). این که در اساطیر هند، سوما (هوم در پهلوی، هئوما در اوستا) هم خداست و هم گیاه، باز بر همین باور دلالت دارد (صمدی، ۱۳۸۳: ۱۴۵). اسطوره سومری ایناننا و دوموزی (تموز) را نیز می‌توان مثال زد؛ ایناننا که ملکه آسمان و خدای آفرینندگی و باروری است، تصمیم می‌گیرد به جهان زیرین که «سرزمین بی‌بازگشت» خوانده می‌شود و خواهر ایناننا، زن - خدای ارش کیگال، بر آن حکم می‌راند، برود. ایناننا باید از هفت دروازه بگذرد تا به جهان زیرین برسد. او جامه شاهوار بر تن می‌کند و خود را با گوهرها می‌آراید. اما خواهر ایناننا به تنی، نگهبان هفت دروازه، دستور می‌دهد تا در هر دروازه مقداری از

¹⁴ Carl Gustav Jung

¹⁵ Collective Unconscious

¹⁶ Archetype

¹⁷ Individuation

روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۳۷

گوهرهای شاهوار و البسه گران‌بهای او را بگیرند، به طوری که در واپسین دروازه حتی گوشت تن الهه را نیز تصاحب می‌کنند و فقط استخوان‌هایش باقی می‌ماند. از آن سو، در سراسر زمین باروری متوقف می‌شود. بنابراین به پیشنهاد خدایان، باید کسی به جای الهه به زیرزمین برود تا او بتواند به زمین بازگردد؛ قرعه به نام دوموزی، شوهر الهه، زده می‌شود و خدایان مقرر می‌دارند نیمی از سال او و نیمی از سال خواهرش، گشتی ننه، به زیر زمین بروند تا اینان بتواند به جهان زبرین بازگردد و باروری از سر گرفته شود. در داستان حماسی - اسطوره‌ای گیلگمش نیز، گیلگمش زندگی جاودان را می‌تواند با خوردن گیاهی به دست آورد. «بر اساس برخی از روایت‌های اسطوره‌ای ایران باستان نیز، مهر از میان گل نیلوفری زاده شد...» (مقدم، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۵).

در اسطوره‌های پیدایش ایران باستان نیز آمده است که: «چون اهریمن در تاخت، فروردین ماه، روز هرمزد، کیومرث را بکشت. نطفه کیومرث به زمین آمد، چهل سال به نطفه بودن در زمین ایستاد، پس مشی و مشیانه از زمین ریواس پیکر برُستند؛ یعنی چون ریواس که بر آید و او را برگ بر تن فراز ایستد. روشن گفت: نه ماه ریواس پیکر بودند، سپس به مردم پیکری گشتن» (بهار، ۱۳۶۲: ۹۹). در داستان «دختر دال» نیز می‌خوانیم که: دختر دال بعد از چهل روز از تخم پرندهای در غاری در دل کوه، زاده می‌شود و در پایان داستان، از دل نی‌ها باز زاده می‌شود؛ لازم به ذکر است که زادن از درون زهدان زمین، یعنی کوه‌ها و غارها، نیز دارای این پیام است که، پدران چنین انسان‌هایی که بدین‌گونه زاده می‌آیند، آسمان است و خود این انسان‌ها، آسمانی و آن سری. این زادن‌ها، «زادن اسطوره‌ای» است؛ چرا که انسان‌هایی که این چنین، از نو، پا به هستی می‌نهند، همان‌هایی هستند که کردارهای اسطوره‌ای را انجام می‌دهند. کوه همیشه در ادیان و اساطیر ملل مختلف جایگاهی مقدس داشته است. «... ورود به غار هم به منزله بازگشتی نمادین به مبدأ است که صعود به آسمان و خروج از کیهان از آن‌جا صورت می‌گیرد» (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۲: ۳۴۲). کوه در اساطیر ایران رابط گیتی و مینو بوده است و کوه البرز جایگاه پاکان و ایزدان است. «سروش» که بر نظم جهان مراقبت دارد، پیمان‌ها را می‌پیماید و فرشته نگهبان خاص زردشتیان است، بر فراز البرز کاخی دارد با یک هزار ستون (یسنه، ۲۱/۵۷). بر پایه مهر یشت، مهر نیز هر روز پگاه، از کوه البرز بر می‌آید (یشت‌ها، ۴/۱۰). پیدایش نخستین انسان و آغاز آفرینش در اندیشه ایرانیان نیز با کوه پیوند خورده است (یاحقی، ۱۳۸۵: ۱۵۳-۱۵۴). جایگاه پرستش و قربانگاه نیز کوه است. مهردینان، آیین‌های‌شان را در غارها برپا می‌داشتند. در نزدیک این معابد طبیعی، یا در آن، می‌بایست آبی روان وجود می‌داشت. سیمرغ نیز که بر فراز البرز خانه دارد از پرندگان مهری است. نیایش آن‌ها - ایزد بانوی آب‌ها، باروری و حاصلخیزی - در ارتباط با آب و گیاه

بوده است و اغلب نیایشگاه‌های ایزدان مهر و آناهیتا در جوار کوه، چشمه و درخت مقدس برپا می‌شده است. شاخصه‌های مذکور از جمله کوه، غار و رودخانه‌ای که در دامنه آن جاری است و در داستان دختر دال نیز این عناصر از ویژگی‌های زیست-جای دختر دال است، بر قدسی بودن و فرامکان بودن زیستگاه دختر دال اشاره دارد.

نمادگرایی داستان دختر دال آشکار است؛ دختر دال می‌تواند رمز الهه باروری باشد که توسط شاهزاده از سرزمین دیوان آزاد و رها می‌شود تا سرسبزی و حاصلخیزی را به طبیعت مرده باز گرداند. پیرزن (و دخترش نیز که زشتی چهره او یادآور کسی است که از دنیای مردگان بازگشته)، نماینده دیوان و ساکنان دیار تاریکی است که نمی‌خواهد زمین را بارور و سرسبز ببیند؛ او همان نقشی را در این قصه‌ها بازی می‌کند که هم‌تایان اسطوره‌ای‌اش در از میان بردن طبیعت بر عهده داشته‌اند. مرگ دختر دال و دیگر بار زنده شدنش نیز نشانه‌ی زیبایی از رستاخیز طبیعت است؛ همچون ققنوس که چون در آتشی که خود فراهم آورده می‌سوزد، از خاکستر او ققنوسی نو زاده می‌شود. به اعتقاد الیاده، «در همه این قصه‌ها، مدار انسان- گیاه، نمایشی دراماتیک است. گویی زن قهرمان داستان، هر بار که به قتلش می‌رسانند، صورت موقت به خود گرفته، پنهان می‌شود. مقصود، بازگشتی موقت به مرحله نباتی است» (الیاده، ۱۳۸۵: ۲۹۰).

در داستان دختر دال، تضاد دو نیروی حیات گیاهی و خشک‌سالی در دو شخصیت دختر دال و پیرزن (و دخترش) نشان داده می‌شود. پیرزن یکی از شاخص‌های داستان‌های پریان و اساطیر در نقش مخرب و منفی است که نقش او را در داستان فرهاد و شیرین و همچنین داستان آلمانی «دختری که از تخم بیرون آمد» می‌بینیم. آن بخش از داستان که باز زایی دختر دال از درون نی را نشان می‌دهد، نشان‌دهنده بن‌مایه اسطوره‌ای آن است. شخصیت دختر دال را می‌توان با شخصیت اسطوره‌ای سیاوش در اساطیر و حماسه‌های ایرانی نیز مقایسه نمود. سیاوش نماد حیات گیاهی است که با آب پیوند می‌یابد. افراسیاب نیز که در تقابل با سیاوش قرار می‌گیرد، نماد خشک‌سالی است. افراسیاب حتی با تمهیداتی سر سیاوش را در بیابانی خشک و بی آب و علف (نماد خشکی) می‌برد، ولی باز از خون او گیاهی می‌روید؛ به عبارتی رویش گیاه از خون که خود نماد آب است، نشان از حیات متناوب گیاهی دارد (مختاریان، ۱۳۸۴).

روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۳۹

داستان دیگری که با دختر دال پیوند دارد، داستان ملک جمشید و پری‌زاد است^{۱۸} (محبوب، ۱۳۸۲): ۸۳۳-۸۱۷؛ بن‌مایه گیاهی و رویش گیاه از خون درون مایه اصلی داستان ملک جمشید است. در این‌جا نقش پیرزن، به وزیر داده شده و خون پری‌زاد سربریده باعث رویش گیاه است که با مردن ملک جمشید و دوباره زنده شدن او می‌توان همان بن‌مایه گیاهی و باز زایی آن را استنباط کرد.

در یک روایت آلمانی نیز که با عنوان «دختری که از تخم بیرون آمد»، در مجموعه قصه‌های عامیانه آلمان، ویراسته کورت رانکه آمده است (برفر، ۱۳۸۸)، بن‌مایه گیاهی و رویش گیاه از خون - به مانند روایت دختر دال - درون مایه اصلی داستان و عشق درون مایه فرعی آن است؛ این قصه نیز، داستان پری‌زاده‌ای نباتی را بازمی‌نمایاند (جدول شماره ۱).

جدول ۱: شباهت‌های دو داستان دختر دال و داستان آلمانی

داستان آلمانی «دختری که از تخم بیرون آمد»	داستان «دختر دال»
شاهزاده‌ای تخم پرنده‌ای را در ساحل رودخانه درون باغی می‌شکند و پری از درون آن بیرون می‌آید.	دختر از تخم پرنده در لانه دال - که در دل کوهی مشرف بر جویبار و جنگل است - بیرون می‌آید.
پیرزن جادوگری همراه دخترش به لب رود می‌آیند و لباس‌های پری را بر تن دختر می‌کنند.	پیرزن به همراه دختر کچلش دختر دال را در لب رود گرفتار می‌کنند؛ لباس‌های دختر دال را بر تن دختر کچل می‌کنند و دختر دال را به درختی می‌بندند.
پری به ماهی تبدیل می‌شود. دختر زشت روی با شاهزاده روبرو می‌شود و خود را پری جا می‌زند و با او ازدواج می‌کند. استخوان ماهی را اردکی می‌خورد و پرهایش طلایی می‌شود.	دختر کچل خود را دختر دال معرفی می‌کند و با شاهزاده ازدواج می‌کند. دختر دال را شبیری می‌خورد و از خون او دو شاخه نی می‌رویید.
از پره‌ای اردک پری‌زاده می‌شود.	شاهزاده نی‌ها را می‌شکافد و از درون آن‌ها دختر دال را بیرون می‌آورد.
دخترک کولی را می‌کشند و پری با شاهزاده ازدواج می‌کند.	دختر کچل و زشت روی و پیرزن کشته می‌شوند و شاهزاده با دختر دال ازدواج می‌کند.

^{۱۸} ۱) پادشاه پسری دارد به نام ملک محمد. وزیر مسلمان پسری دارد به نام ملک جمشید (۲) پادشاه و وزیر مسلمان می‌میرند و ملک محمد شاه می‌شود. وزیر یهودی نزد ملک محمد، سخن‌چینی ملک جمشید را می‌کند (و در بخش‌های مکرر داستان سبب کشته شدن او می‌شود). ۳) ملک جمشید در زمستان تبعید می‌شود. ۴) بر حسب اتفاق بر سر رودی گل‌های سرخ تازه شکفته‌ای را می‌بیند (این گل‌ها از خون دختری پری‌زاد به نام گل خندان و در گریبان که در قصری به دست دیوی اسیر است و هر روز سرش بریده می‌شود، بر آب روان می‌شوند). ۵) با توطئه وزیر، ملک جمشید کشته می‌شود. ۶) پری‌زاد او را زنده می‌کند. ۷) آن‌ها بر وزیر پیروز می‌شوند و به خوشی با هم زندگی می‌کنند.

در همهٔ این داستان‌ها، بن‌مایهٔ رویش گیاه از خون، بن‌مایهٔ اصلی و عشق موضوعی فرعی است؛ در داستان‌های یاد شده پریان نیز جنبه پاداش و روند بهبود را که خصیصهٔ این گونه داستان‌ها می‌باشد، می‌بینیم.

گذر از طبیعت به فرهنگ در داستان «دختر دال» با تکیه بر روایت مصور «زال و سیمرغ» شاهنامهٔ طهماسبی

شاهنامه طهماسبی شاهکار نگارگری ایران در مکتب تبریز صفوی می‌باشد که به دست خواجه عبدالعزیز مصور گردیده است. نگارهٔ «دیدار زال با کاروانیان» (تصویر شماره ۵) از شاهنامه طهماسبی، روایتی مصور از داستان زال است؛ مهم‌ترین ویژگی این نگاره تسلط فضای طبیعت بر فرهنگ است.



تصویر ۵: دیدار زال با کاروانیان - شاهنامه طهماسبی
(اعظم کتیری و دیگران، ۱۳۸۸).

در این نگاره تنها حضور کاروانیان و ساز و برگشان یادآور فرهنگ است. تقابل طبیعت و فرهنگ با حضور کاروانیان در خلاف جهت و سوی عناصر کوه و ابر (طبیعت) قابل تأویل است. این دو عنصر در تقابل و روبروی هم قرار گرفته‌اند. کوه از مهم‌ترین عناصر روایت زال و لانه سیمرغ افسانه‌ای است و در تصویر بلندترین شکل است و تقریباً نیمی از سطح را می‌پوشاند که این مسئله تسخیرناپذیر بودن کوه را می‌نمایاند. رنگ‌های بکار رفته در کوه، به آن جلوه‌ای جواهرگون بخشیده و حالتی از تقدس و ارزش معنوی داده است. وجه دیگر کوه، پناهگاه بودن و محل آسایش یا به عبارتی بهشت‌وار بودن آن است. رودخانه نیز در این

روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۴۱

تصویر ترکیب کوه و دشت را به هم می‌پیوندد و تداعی‌گر ارتباط فرامکان و مکان، عالم اثیر و عالم ماده می‌تواند بود. آب همچنین در برابر دیگر عنصر متحرک (ابرها) قرار دارد و به نوعی تکرار و انعکاس حرکت ابرها در آسمان است (در داستان دختر دال، آب رودخانه انعکاس‌دهنده تصویر دختر دال است). رنگ طلایی آسمان در تصویر شاهنامه طهماسبی، دال بر زمانی ازلی - ابدی است و هیچ ساعتی حقیقی از شبانه روز را نشان نمی‌دهد (مسئله‌ای که در روایت دختر دال نیز وجود دارد و زمانی کیفی را در فضایی کیفی و لامکان مبین است. در یک نتیجه‌گیری کلی می‌بینیم که زال و دختر دال، پیونددهنده طبیعت و فرهنگ هستند. زال در فضای طبیعی (و این‌جا فرا طبیعی و اسطوره‌ای) عنصری فرهنگی است، او به کاروانیان که نمایندگان فرهنگ می‌باشند، می‌پیوندد. زال و دختر دال، کنش‌گران اصلی روایت و حلقه اتصال تقابل‌ها هستند. همان مضمون عمده‌ای که به قول استروس در همه اسطوره‌ها مشترک است؛ یعنی گذر از طبیعت به فرهنگ (وایزمن، ۱۳۷۹: ۱۵۲). زال به عنوان کنشگر و محور روایت همچون حلقه اتصالی، بخش طبیعی را - که در این‌جا فراطبیعی و اسطوره‌ای نیز هست - به بخش فرهنگی، که واقع‌گرایانه هم می‌نماید، پیوند می‌دهد و تقابل میان دو عنصر طبیعت و فرهنگ را تعادل می‌بخشد و فضای اثیری و ماورایی را به فضای زمینی و واقعی متصل می‌سازد (کتبیری و دیگران، ۱۳۸۸)؛ مفهومی که در روایت دختر دال نیز به روشنی دیده می‌شود.

نتیجه

در این مقاله کوشیده شد تا شخصیت دختر دال - برگرفته از ادبیات شفاهی لرستان - از منظرهای پری‌گونی و الهه باروری بودن تحلیل شود و با مراجعه و مقایسه با اسطوره‌های اقوام و ملل مختلف، نمادهای مرتبط با این دو الگو در شخصیت او بررسی شود. در این پژوهش همچنین با استفاده از تحلیل عناصر رمزی و اسطوره‌ای از دیگر شخصیت‌های تأثیرگذار در بافت داستان رمزگشایی شد. در داستان‌های پریان یاد شده بن‌مایه تقابل حیات آبی / گیاهی با خشکسالی / مرگ نشان داده شده است. شخصیت پیرزن به عنوان نیروی متقابلی در داستان دختر دال، نقش مرگ و خشک‌سالی را نشان می‌دهد. نیروی متقابل (پیرزن، نامادری، وزیر) در این داستان‌ها بر خلاف افراسیاب و یا اپوش دیو خشک‌سالی به صورت تخفیف یافته حضور می‌یابد. این همان تخفیف‌یافتگی نیروهای متقابل است که لوی استروس مطرح می‌کند. نمود خشک‌سالی هم در بی‌آبی است و هم در بی‌گیاهی، اپوش در برابر تیشتر نمود بی‌آبی است، پیرزن در برابر دختر دال و افراسیاب در برابر سیاوش، نمود بی‌آبی (بازدارندگی آب) و بی‌گیاهی. در این قصه‌ها، پریان نباتی،

تمثیلی از بهار و سرسبزی طبیعت هستند؛ این قصه‌ها در واقع تخیل انسان در عصر کشاورزی - که میزان وابستگی به طبیعت زیاد بود- را بازتاب می‌دهند.

در مجموع باید گفت: در داستان دختر دال نیز - به مانند نمونه‌های همسان در فرهنگ‌های مختلف - به نظر می‌رسد که در اثر تحول و جابه‌جایی اساطیر کهن، انسان جایگزین ایزدان شده است. دختر دال، در بن‌مایه اسطوره‌ای، کارگزاری مینوی و خدایی است که برای گزاردن خویشکاری ویژه‌ای، به جهان آمده است. او از سوئی، نماد بغ بانوان باستانی و پری - ایزدی است که در شکل کهن خود شایان پرستش و احترام خاصی بوده است و از سوی دیگر، نماد خدای غله و ایزدان نباتی است و او را می‌توان در ردیف ایزدانی نباتی چون «تموز»، «ایشتار» و «آناهیتا» قرار داد. دختر دال همچنین می‌تواند خاطره پرستش پری را که در زمان‌های کهن قابل ستایش بوده است، یادآور شود.

بر مبنای آن چه گفته شد فرضیاتی که در واقع پاسخ احتمالی پرسش‌های مطرح شده در ابتدای پژوهش بودند، این چنین ارزیابی می‌شوند: فرضیه نخست به صورتی که طرح شده بود تأیید می‌شود؛ دختر دال نمونه یک پری و بغ بانو است. فرضیه دوم، یعنی دختر دال همان مام ایزد و الهه باروری است که رنگ و بویی محلی به خود گرفته است و فرضیه سوم که درون‌مایه داستان، تقابل حیات آبی / گیاهی را با خشک‌سالی / مرگ نشان می‌دهد، تأیید می‌شوند.

منابع

اعظم کبیری، آتوسا و دیگران (۱۳۸۸) «تقابل طبیعت و فرهنگ در نگاره زال و سیمرغ»، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۳۷، بهار ۱۳۸۸، صص ۱۱۰-۱۰۳.

الیاده، میرچا (۱۳۷۵) اسطوره، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.

----- (۱۳۸۵) رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.

برفر، سیدمحمد (۱۳۸۸) «پری‌زادگان نباتی»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهاردهم، پاییز ۱۳۸۸، صص ۱۴۶-۱۲۷.

بهار، مهرداد (۱۳۶۲) پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: توس.

دوبوکور، مونیک (۱۳۷۶) رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.

رضایی، مهدی (۱۳۸۳) آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران: اساطیر.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵) سایه‌های شکار شده، تهران: طهوری.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۳) انواع ادبی، تهران: فردوس.

روایتی محلی از اسطوره باروری در لرستان ۴۳

- شوالیه، ژان و گبران، آَن (۱۳۸۲) فرهنگ نمادها، جلد ۳، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- صمدی، مهرانگیز (۱۳۸۳) ماه در ایران از قدیمی‌ترین ایام تا ظهور اسلام، تهران: علمی و فرهنگی.
- فاضلی، فیروز؛ کنعانی، ابراهیم (۱۳۸۹) «سیاوش، شخصیتی آئینی و رازناک در شاهنامه»، نشریه علمی-پژوهشی پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم، شماره اول، پیاپی ۱۳، بهار ۱۳۸۹، صص ۱۰۸-۹۳.
- فیروزمندی، بهمن؛ کزازی، سیده‌ماندان (۱۳۸۹) «جایگاه زن در دوران پیش از تاریخ: مطالعه موردی پیکرک‌های محوطه حاجیلار»، نشریه زن در فرهنگ و هنر (پژوهش زنان)، دوره ۲، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۹، صص ۸۹-۱۱۱.
- کریستین‌سن، آرتور (۱۳۸۶) نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- کمبل، جوزف (۱۳۸۸) قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۲) ادبیات عامیانه ایران، تهران: چشمه.
- مختاریان، بهار (۱۳۸۴) «الگوی پیشنهادی رده‌بندی داستان‌های پریان بر بنیاد اسطوره‌ها»، نامه انسان‌شناسی، سال چهارم، شماره ۸، صص ۱۳۹-۱۱۹.
- مزدایور، کتابون (۱۳۸۱) «افسانه پری در هزار و یک شب»، شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش از تاریخ و تاریخ، به کوشش شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چاپ سوم، صص ۳۴۲-۲۹۰.
- مقدم، محمد (۱۳۸۰) جستار درباره مهر و ناهید، تهران: هیرمند.
- وایزمن، بوریس (۱۳۷۹) لوی استروس، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران: شیرازه.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۵) فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.
- یسنا (۱۳۴۰) ترجمه ابراهیم پورداوود، جلد ۲، تهران: ابن سینا.
- یشتها (۱۳۴۷) ترجمه ابراهیم پورداوود، جلد ۲، تهران: طهوری.

Hager, L (1997) "Women in Human Evolution", London: Routledge.

Markala, J (1999) "the Great Goddess: Reverence of the Divine Feminine from the Paleolithic to the Present", Rochester, Vt. Inner Traditions.

Mellaart, J (1967) "Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia", McGraw-Hill (New York City).

Mundkur, B (1983) "the Cult of the Serpent", Albany: State University of New York Press.

Neckel, G (1920) "Die Yašts des Awesta", Göttingen.

Nelson, S (2004) "the Archaeology of North East China: Beyond the Great Wall", London: Routledge.

Noble, V (2003) "the Double Goddess: Women Sharing Power", Rochester, Vt: Bear & Co.

Rautman, A (2000) "Reading the body: Representation & Remains in the Archaeology", Philadelphia: university of Pennsylvania Press.

Tate, k (2005) "Sacred Places of Goddess: 108 Destination", San Francisco, CA, USA: Consortium of Collective Consciousness.