

اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی در هزار و یک شب

دکتر مریم حسینی - سارا پورشعبان

دانشیار گروه زبان و ادب فارسی دانشگاه الزهراء - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه الزهراء

چکیده

اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی موجوداتی هستند که انسان در تماس با حیوانات، گیاهان، طبیعت و حتی انسان‌های دیگر و به تجربه یا تخیل خود، خلق می‌کند. موجوداتی با سر ماهی و تن پلنگ و برخی با پای گور و تن پلنگ و یا موجوداتی که نیمه پایین تن‌شان اسب یا بز و نیمه بالای تن‌شان انسان است. داستان‌های هزار و یک شب منبعی گران‌قدر برای حفظ انواع این موجودات به‌شمار می‌رود. حضور همیشگی این غول - انسان‌ها، عفریت - اجنه‌ها، پریان خاکی و آبی، دوال‌پایان و موجودات دوجنسیتی در داستان‌ها، دلیلی بر نیاز بشر به بازنمایی تخیل فعال وی است که در گروه ناخودآگاهی جمعی گرفتار است. بررسی و طبقه‌بندی این دسته از شخصیت‌های داستان‌های هزار و یک شب با تکیه بر روان‌شناسی قصه هدف مقاله پیش‌رو است.

کلیدواژه‌ها: هزار و یک شب، پیکرگردانی، موجودات ترکیبی، اسطوره، تغییر شکل.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۴/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۵/۲۲

Email: shahrzad2960@yahoo.com

مقدمه

پیکرگردانی^۱ که یکی از مضامین عمده اسطوره‌ها است به معنای «تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانونمند شخص یا چیزی با استفاده از نیرویی ماوراءالطبیعی است. در این حالت شخص یا شیء از صورتی به صورت دیگر می‌گردد و پیکری تازه و نو می‌یابد. اگرچه اصولاً همان است که قبلاً بوده، در صورت و باطن او تحول و تغییری تازه ایجاد شده است که شکلی نو با کنش‌های خاص و متفاوت پیدا کرده است. مانند پیکرگردانی خدایان به انسان، حیوان، گیاه یا شیء و بالعکس؛ یا جلوه‌کردن به صورت مخلوقات و موجوداتی که ترکیبی از انسان و حیوان و گیاه و اشیاء هستند.»^(۱) (رستگارفسایی ۱۳۸۸: ۴۳-۴۵)

پیکرگردانی در قصه‌های عامیانه و پری‌وار مجموعه هزار و یک شب، بن‌مایه‌ای پر تکرار و کنش‌مند قلمداد می‌شود.^(۲) در نگاهی کلی، هزار و یک شب دارای سه شکل قصه‌های عامیانه، پری‌وار و اسطوره‌ای است. حتی برخی سرچشمه قصه‌های پریان را از شرق و منتج از قصه‌های هزار و یک شب می‌دانند که در قرن ۱۸م، به دنیای بیگانه با تخیل غرب راه یافت. (السماعیل پور ۱۳۷۷: ۳۷)

اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی^۲ موجوداتی هستند که انسان در تماس با حیوانات، گیاهان، طبیعت و حتی انسان‌های دیگر و به تجربه یا تخیل خود، خلق می‌کند. موجوداتی با سر ماهی و تن پلنگ و برخی با پای گور و تن پلنگ و یا موجوداتی که نیمه پایین تن‌شان اسب یا بز و نیمه بالای تن‌شان انسان است. (تصویر شماره ۱) برای نمونه یونانیان بر این باور بودند که ساتورها^(۳) باقیمانده مردم عصر طلایی بوده‌اند که مصاحبان خدایان به شمار می‌رفته‌اند. اینان یعنی

1. Metamorphosis.

2. Compound Metamorphosis myths.

ساتورها که همراهان دیونوس مظهرهای طبیعت بودند، به اشکال مختلف ترکیبی درمی‌آمدند، نیمه پایین بدنشان گاهی به شکل اسب یا بز و نیمه بالای بدنشان به شکل انسان بود. اینان در جاهای خوش آب و هوا، به بادهنوشی و برآوردن خواهش‌های نفسانی سرگرم بودند. (رستگار فسایی ۱۳۸۸: ۴۴۰). در ایران نخستین بار رستگار فسایی در بخشی کوتاه از کتاب پیکرگردانی در اساطیر به انواع این نوع اسطوره توجه کرد. تنوع و گوناگونی این موجودات در داستان‌های افسانه‌ای هزار و یک شب موجب شد تا در این مقاله انواع و دلایل بروز "اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی" در داستان‌های هزار و یکشب بررسی شود.

بحث و بررسی

اسطوره‌های ترکیبی حامل صورت‌ها و شکل‌های شگفت‌انگیز، غیرعادی، نامتعارف و بیشتر بیانگر هستی موجوداتی با نام دیو و پری است، که در فواصل نامعین ظهور و بروز می‌یابند. در این نوع پیکرگردانی که رقم بسیار بالایی از دیگر انواع پیکرگردانی را به خود اختصاص داده است، لزوماً تغییر و دگردیسی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه موجودی از قبل پیکرگردانی شده - که بیشتر، قدرت‌های جادویی دارد - به عنوان فرآورده‌ای خارق‌العاده در میانه داستان معرفی و شناخته می‌شود. در واقع گاهی طلسم و جادویی منحصر به فرد برای دفع شر قرار می‌گیرد. (ویشنو، یکی از خدایان هندی، از شگفت‌آورترین تغییر شکل دهندگانی است که مظاهر یا آواتارهای گوناگونی را برای نبرد با نیروی شر به کار می‌گرفت) (Eliade 1986: 226). به هر حال هزار و یک شب مطابق ظاهر آن، که بیشتر برگرفته از شخصیت‌های زنانه است. به آنیما (یعنی بخش زنانه وجود مردان) تمایل دارد.



تصویر شماره ۱

گونه‌های مختلف پیوند انسان با حیوانات، برای نمونه: اژدها^۱ (در اساطیر چین)، غولان آدمخواری^۲ که بیش از یک سر و یا دست دارند، (برای نمونه تیفون (Typhon) در اساطیر یونان که صدها سر داشت،) (تصویر شماره ۲) و یا هیدرا (Hydra) که فرزند او بود؛ و به نظر آپلودوروس^۳ مصنف یکی از مراجع مهم اسطوره‌شناسی یونانی^(۴) نه سر داشته است. «نفس هیدر، آب‌ها را سمی و مزرعه‌ها را قهوه‌ای می‌کرد. حتی وقتی که خواب بود، نفس وی چنان هوای مجاور را آلوده می‌کرد که می‌توانست انسانی را از پا در آورد.» (بورخس ۱۳۸۹: ۲۰۵)

1. Dragon

2. Man-eater

3. Apollodorus



تصویر شماره ۲ - typhon

همچنین خر سه پای^۱ که در بندهشن از آن چنین یاد می‌شود، همگی اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی را باز می‌تابانند:^(۵)

او را پای سه و چشم شش و گند[دهان] نه، گوش دو و شاخ یک. تن سپید، مینو خورش و پرهیزکار است. او را آن شش چشم، دوتا به چشم‌گاه و دوتا به بالای سر، دو تا به کوهان‌گاه است. بدان شش چشم بدترین خطر پر محنت را برطرف سازد و نابود کند. آن نه گند، سه تا به سر، سه تا به کوهان، سه تا به درون نیمه پهلو است... و آن سه پای هریک، چون نهاده شود، آن چند زمین را فراگیرد که هزار میش به هم‌نشینی گرد فرونشینند. خوردگ پای به اندازه‌ای است [که] یک هزار مرد با اسب و یک هزار گردونه بدو در گذرد. و آن دو گوش سرزمین مازندران را فراگیرد. آن یک شاخ زرین همانند سووار (Suwara) است و از آن یک هزار شاخ دیگر رسته است... بدان شاخ همه آن بدترین خطرهای کوشنده را برطرف سازد و نابود کند. (بندهش ۱۳۶۹: ۹۵)

اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی، در بین تقسیمات جیمز کارز که با عنوان

1. The Ass with three legs

تغییر شکل^۱ در دایرةالمعارف مذهبی الیاده^۲ به طبع رسیده، جزو آن دسته از تغییر شکل‌های ظریف و نامعلومی است که هویتی نامشخص و شبیه به هم دارد و آن موارد ناشناخته‌ای است که در آن یک نوع بسیار شبیه به نوع دیگر است، به گونه‌ای که از آن به عنوان هویت‌های بینابینی و نامعلوم^۳ یاد می‌شود.

به عقیده جیمز کارز، طبقه وسیعی از تغییر شکل دهندگان وجود دارند که به نظر می‌رسد در آن واحد در دو قلمرو به حیات خود ادامه می‌دهند. کسانی که به نظر می‌رسد [در آن واحد] هم انسان و هم حیوان هستند؛ یا [موجودی متشکل از] خدا و پدیده‌ای طبیعی. همچون نیمه انسان- نیمه حیوانات^۴ و هیولاها^(۶). (Eliade 1986: 227)^(۷)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود اسطوره‌های ترکیبی هم نمونه‌های طبیعی (تغییر شکل کشاورزی) و هم نمونه‌های فراطبیعی (دیونیسوس در اسطوره‌های یونانی) را در بر می‌گیرند. افسانه‌های گرگ- آدم^۵ که منشأ آن رنج حاصل از نوعی بیماری به نام لیکانتروپی^(۸) شناخته شده است، نیز از نمونه‌های پیکرگردانی‌های ترکیبی دانسته می‌شود.

این موجودات ترکیبی در دنیایی اساطیری دست در دست هم دارند و حضورشان وابسته به اسطوره‌ها است. در واقع هیچ پاره‌ای از آن را نمی‌توان از کل چشم‌انداز اسطوره گسسته دانست.

هزار و یک شب سرشار از موجودات خیال‌انگیز و اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی است و از این نظر تنوع زیادی در آن دیده می‌شود. گونه‌های مختلف پیکرگردانی‌های ترکیبی اهورایی، اهریمنی، انسان- حیوان، حیوان- حیوانی دیگر،

1. Shape Shifting

3.Borderline and Confused Identities

5.Werewolf legends

2. The Encyclopedia of Religion

4. Therianthropism

انسان- جماد و اسطوره‌های ترکیبی انسان- گیاه که برای مثال در اسطوره‌ی مهر- گیاه^۱ شاهد آن هستیم، در هزار و یک شب قلمرو ویژه‌ی را به خود اختصاص داده است.

در این نوع از اسطوره‌ها (ترکیبی) موجود قابلیت‌های چندگانه‌ای در قالب هریک از اشکالی دارد که به خود می‌گیرد. همچنین می‌تواند همزمان این قابلیت‌ها را به کار گیرد. برای نمونه در حکایت "جانشاه و شمسه"، زمانی که جانشاه پا به جزیره‌ای نا شناخته می‌گذارد، به چشمه‌ای می‌رسد که مردی در سر آن چشمه نشسته و سخن گفتنش مانند صغیر پرنندگان است و در عین حال به دو نیمه تبدیل می‌شود که هر نیمه شخص کاملی است. جانشاه درمی‌یابد که مردمان آن جزیره آدمخوار هستند و همگی به دو نیمه تبدیل می‌شوند و این‌گونه در قالب پیکرگردانی خود را تکثیر می‌کنند و ادامه حیات می‌دهند:

مردی را دیدند که در سر چشمه نشسته. سخن گفتن آغازید و سخن گفتنش مانند صغیر پرنندگان بود. جانشاه از سخن گفتن او در عجب شد. آن‌گاه آن مرد به چپ و راست نگاه کرد و دو نیمه شد: نیمی به طرفی و نیمی به طرف دیگر رفت. (هزار و یک شب ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۲۰۲)

تفاوت اسطوره‌های ترکیبی با دیگر انواع پیکرگردانی تنها در این نکته ظریف نهفته است که موجود ترکیبی زیر سیطره هیچ یک از قالب‌هایی که در آن قرار گرفته، نیست و برای نمونه، در عین حال که پرنده است، انسان نیز هست و قابلیت‌های چندگانه‌ای را از خود بروز می‌دهد؛ خلاف انواع دیگر پیکرگردانی، که موجود تنها بنا بر قالبی که در آن قرار می‌گیرد به ایفای نقش می‌پردازد.

همچنین اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی، ماهیتی متفاوت از پدیده پیکرگردانی را به نمایش می‌گذارند، به این معنا که بدون نیاز به عاملی خارجی

(برای نمونه جادو و طلسم) به ناگاه، ظهور و بروز می‌یابند و جزو آن دسته از اسطوره‌های کنش‌مند هستند که بیشتر خواسته‌های ناخودآگاه بشری را متجلی می‌سازند.^(۹)

بررسی‌ها نشان داده است که تمرکز این‌گونه از پیکرگردانی‌ها در هزار و یک شب که بیشتر عامل جذابیت و سحرآمیزی قصه‌ها هستند، در نیمه دوم شب‌ها یعنی از حکایت عجیب و غریب به بعد (شب‌های ششصد و هشتاد به بعد) است؛ که بیشتر، نشانه‌ها و شگفت‌کاری‌های افسانه‌های هندی را باز می‌تاباند.

اسطوره‌های ترکیبی دیوان و پریان (عفریته‌ها و اجنه و شیاطین)

اسطوره ترکیبی مار-انسان

روایات زیادی درباره تمثّل اجنه به شکل مار و اژدها و کشتن آنها به وسیله آدمیان وجود دارد که بازتاب آن در حکایات هزار و یک شب دیده می‌شود. در شب پانصد و سی و سوم از حکایت حاسب کریم‌الدین^(۱۰)، سخن از ماری است که روی او چون روی آدمیان است و با زبان فصیح سخن می‌گوید. نوعی از جن به نام الغدار وجود دارد که در جزایر دریاها زندگی می‌کند. شکل این جن مانند آدمی است. چنین به نظر می‌رسد که بر موجودی چون شترمرغ سوار است و اگر به کسی دست یابد، هلاکش می‌کند... . جنی است که و شق نام دارد و شکل او مثل یک نیمه آدمی است و می‌گویند که نسناس^۱ از این نوع جن به وجود آمده است. نسناس طایفه‌ای بودند که به انسان شباهت داشتند و پیش از خلقت بشر، در زمین می‌زیستند و سپس منقرض شدند. علت مقدم‌شدن اسم جن بر انسان (وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: ذاریات ۵۱: ۵۶) به همین خاطر است.

(پورابراهیم گلرودباری ۱۳۸۴: ۲۴-۲۶)

اجنه (عفاریت) حیواناتی هوایی هستند که به شکل‌های مختلفی در می‌آیند و خداوند آنان را از آتش آفریده است.. قلمرو شیاطین و اجنه در زیر زمین است و اگر بخواهند به سوی آسمان‌ها بالا بروند و استراق سمع کنند، خداوند آنان را با شهاب ثاقب دفع می‌کند.^(۱۱)

غولانی با سر شتر و گاو^۱

همچنین، در حکایت "جانشاه و شمسه" (شب پانصدم)، غولانی بزرگ‌جثه که پاره‌ای از آنها سری مانند گاو و پاره‌ای سری مانند شتر دارند، به ظهور می‌رسند: ...جانشاه به سوی آن کوه نظر کرد غولان بسیار در آن کوه دید. آن‌گاه بوزینگان گفتند: بدان ای ملک، که این غولان دشمن ما هستند و ما اکنون برای مقابله با ایشان بیرون آمده‌ایم. جانشاه از غولان و بزرگی جنه ایشان هراس کرد و ایشان را دید که پاره‌ای سر مانند گاو و پاره‌ای سر مانند اشتر است.. (هزار و یک شب ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۲۰۵)

بن‌مایه روایتی که درباره این موجود عجیب‌الخلقه وجود دارد، شباهت زیادی به داستان سیری‌ناپذیری مارانی دارد که بر دوش ضحاک روییده بودند. همچنین یادآور عطش سیری‌ناپذیر شهریار هزار و یک شب به کشتار دختران جوانی است که پس از به‌پایان‌رسیدن شب، محکوم به مرگ می‌شدند:^(۱۲)

گفته شده است «غول خاستگاه سامی - عربی دارد و در دوره اسلامی وارد ایران شده است. این موجود افسانه‌ای با پنداشته‌های کهن ایرانیان درباره دیو درآمیخته است؛ به‌گونه‌ای که گاه جدایی آنها از یکدیگر دشوار است.» (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۷۶-۷۷)

پری (کبوتر) - آدمی و پرنده دریایی

«در اساطیر بین‌النهرین "انسان دریایی" یا "ماهی - انسان" همان پری است که در

آثار بر جا مانده از دوره هخامنشیان نیز دیده می‌شود. اغلب داستان‌های عامیانه به خوی و خصلت پری در روزگاران کهن پیش از زرتشتی متصل هستند. پری روزگار پیش از زرتشت، ایزدبانوی باروری و زایش بود، و برکت، فرزندزایی، جاری شدن آب‌ها و سرسبزی گیاهان و مرغزاران به نیروی او بستگی داشت. ایزدبانوی پری با آب در پیوند است و صورت دگرگون شده چنین باوری را در افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه پری‌وار به خوبی می‌توان دید.» (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۷۶-۷۷)

کتایون مزداپور در مقاله‌ای با عنوان "افسانه پری در هزار و یک شب" دلیل اصلی پرستش پری را در نمادواری این موجود اساطیری جست‌وجو می‌کند. وی بر این باور است که قدرت‌های جادویی زنان- در نگاهی اساطیری- بیش از هر چیز مرهون نیروی باروری (زایش) و برکت‌بخشی آنان است که این امر خود به دلیل وابستگی به اندام‌های زنانه در نوعی هم‌پوشانی ارتباط ناگسستنی نیروهای زنانه با اندام‌های جنسی آنان را برجسته می‌سازد.

«از آن‌جا که زاینده‌گی با جسم زن ارتباط روشن دارد، ارزش دادن به زایش، مایه پیدایش این تصور است که خصایص و اندام زنانه، واجد اعتبار و اعتلایی است. هرگاه جامعه پری را به مثابه الهه باروری و زایش پرستد، زن را نیز با خصایص بدنی و روانی خویش بر مرد رجحان می‌نهد. در چنین آیینی است که زنان اعتباری بیشتر می‌یابند و فرهنگ جامعه نیز نهادهای زنانگی را بیشتر اعتلا می‌بخشد و بزرگ می‌دارد.» (لاهیجی ۱۳۷۱: ۲۹۲)

بدون شک معجون اسطوره‌های ترکیبی هزار و یک شب قوام نمی‌یافت مگر با شمار موجودات دوزیستی که جز در افسانه‌ها نمونه‌ای از آنها را نمی‌توان یافت. از این رو چندان غریب نیست که پرنده‌ای در آب زندگی کند، و روی آب تخم بگذارد و صاحب جوجه شود. سندباد در سفر سوم خود با چنین پرنده‌ای روبه‌رو

می‌شود که هرگز تمایل در رفتن از آب به زمین ندارد.

در دریا عجایب و غرایب چندان دیدم که در شمار نیاید و از جمله چیزهایی که دیدم ماهی بود به صورت گاو و ماهی دیگر دیدم به صورت خر و پرنده‌ای دیدم که از آب به در می‌آمد و در روی آب تخم گذاشته، جوجه می‌آورد و هرگز از آب به روی زمین نمی‌رفت. (هزار و یک شب ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۹۵)

لزوم چنین حیات دوگانه‌ای (زندگی پرنده در آب) خلاف آنچه که تا پیش از این در تصور آدمی شکل گرفته است، جز بیان آرزوهای نهفته روح آدمی، نشان از چه چیز می‌تواند داشت؟ زیستنی متفاوت و برتر از آنچه که تصور، گنجایی پذیرش آن را داشته است.

در حکایت "جانثا و شمشه" از پریانی سخن به میان می‌آید که در هیأت کبوتران در برابر جان شاه ظاهر می‌شوند و با کندن پرهای خود به صورت آدمی پیکرگردانی می‌کنند و به تفرّج و آب‌تنی می‌پردازند:

... جان شاه در آن قصر چیزهایی بسیار دید که از دیدن آنها خیره ماند. سر در گریبان فکرت داشت که این مکان کجاست و از کیست! ناگاه از هوا سه کبوتر به زیر آمدند و در کنار دریا بنشستند. ساعتی با یکدیگر ملاحظت کردند. پس از آن پرهای خویشان بیفکندند. سه تن دخترکان ماهروی شدند که در دنیا چنان لعبتان پدید نیابند. پس از آن به دریاچه اندر شدند و در آنجا شنا کردند و ساعتی به لهو و لعب و خنده مشغول شدند. جان شاه از ایشان سوال کرد که: ای خاتونان، شما کیستید و از کجائید؟ خردسال‌ترین دخترکان گفت: ما از گروه پریانیم و از بهر تفرّج بدین مکان آمده‌ایم... چون بامداد شد دخترکان جامه‌های پر پوشیدند و در هیئت کبوتران پیریدند. (همان، ج ۲: ۱۲۱۵)

پری در سرتاسر حکایت جان شاه حضوری پر رنگ دارد؛ در داستان سلیم جواهری که یکی از داستان‌های کوتاه و عامیانه فارسی است، نیز مضمون چشمه و پری و دخترکان ماهروی که مسلماً اقتباسی از حکایات هزار و یک شب است، به چشم می‌خورد:

به بیشه‌ای دیگر رسیدم که میوه‌های بسیار در آنجا بود... در کنار چشمه بنشستم و آب بنوشیدم و قدری از آن میوه بخوردم... چون بیدار شدم، دیدم سه کبوتر پرواز کنان آمدند و

در پای درخت بنشستند... دیدم که آن کبوتران به صورت آدم شدند. رخت از تن خود بیرون کردند و برهنه شدند و به آب رفتند و خودشان را بشستند. بازی می‌کردند و غوطه می‌خوردند. من دانستم که ایشان از پریان هستند. از جمال ایشان متحیر ماندم. همان دم به طمع افتادم و آهسته دست دراز کردم جامه‌های خواهر کوچک را به پیش خود آوردم... (جعفری قنواتی ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵)

پری که از زیبایی برخوردار است، اغلب با جن خلط می‌شود و به شکلی اسرارآمیز در امور انسان مداخله می‌کند.

خاستگاه پری در داستان‌های عامیانه، اسطوره‌های مربوط به زن - ایزدان آب، خدایان مادینه و موجودات عجیب‌الخلقه دریایی که سرشتی جادویی دارند، دانسته شده است. (ابراهیمی ۱۳۸۹: ۷۶-۷۷) (تصویر شماره ۳)

پریان دریایی^۱ - «این موجودات نیمه انسان نیمه ماهی - چون دیگر ساکنین سرزمین پریان از نیرویی جادوی و فوق طبیعی برخوردارند... در اسطوره‌های پیدایش گاهی این موجودات به صورت ماران یا اژدهایانی مادینه و مرگبار ظاهر می‌شوند که نمونه‌اش تیامت^۲ در اسطوره‌های بابلی است.» (برفر ۱۳۸۹: ۱۴۶-۱۴۵)



(تصویر شماره ۳)

پریان دریایی همچون نیمه همتایان خود- پریان پرنده- در مراقبت از جامه دریایی خود کوشا هستند. «زیرا در غیر این صورت قادر به بازگشت به دنیای خود نخواهند بود» (برفر ۱۳۸۹: ۱۲۴). پری^۱ در فولکلور به معنای روح مونث است. این ارتباط پری با روح در پرنده‌گونه‌گی این موجود رویایی به خوبی نمادینه می‌شود.

در حکایت "حسن بصری و نور السناء" که حدود پنجاه و چهار شب از شب‌های هزار و یک شب بدان اختصاص یافته است (از نیمه شب هفتصد و هفتاد و هشتم تا نیمه شب هشتصد و سی و دوم)، افزون بر اینکه قصه‌ای درباره جن و پری است، سرزمین و قلمرویی توصیف می‌شود که بر زیستگاه و سرزمین پریان^۲ دلالت دارد. در این قصه می‌آید: مجوسی که علم کیمیاگری می‌دانست وارد زرگری حسن بصری می‌شود و با نیرنگ او را به کشتی نشانده و حسن به

1. Fairy

2. Fairy land

خداوند پناه می‌آورد و به کمک امدادهای غیبی نظر مساعد مجوس را به خود جلب می‌کند تا اینکه برای گرفتن گیاه اکسیر رهسپار بیابانی فراخنای به نام جبل سحاب می‌شوند. در راه قصری می‌بینند که حسن زرگر پس از پشت سر گذاشتن مصائبی که مجوس بر سر او می‌آورد، بدو پناهنده می‌شود. در آن قصر، باغی است که حسن با ورود به آن شاهد ۱۰ پرنده زیباروی می‌شود که برای نوشیدن آب به دریاچه آن باغ فرود می‌آیند و به ۱۰ تن دخترکان ماهروی تغییر چهره می‌دهند. حسن بصری به طبع عاشق خردسال‌ترین و زیباروی‌ترین آنها می‌گردد و چونان همتایان خویش (جان‌شاه و سلیم جواهری)، قادر به چشم پوشی از خوان نعمتی که - پس از تحمل آن همه رنج و مشقت مکاشفه‌وار - پیش روی او گسترده شده است، نیست. در نتیجه با دزدیدن پر او، و تزویج پری به سنت رسول (ص) به شهر خود باز می‌گردد. ملکه (پری) در غیبت حسن به گرمابه می‌رود و خبر زیبایی او به گوش سیده زبیده - همسر خلیفه هارون الرشید - می‌رسد. ملکه به سیده زبیده می‌گوید اگر جامه پری که دارم بپوشم، حُسن من دو چندان خواهد شد. سیده زبیده، مسرور را مأمور آوردن جامه پری می‌کند که حسن بصری آن را در صندوقی پنهان کرده بود:

"سیده زبیده [جامه پری] را گرفته به این سوی و آن سوی بگردانید و از حُسن صنعت او شگفت ماند و با دخترک گفت: جامه پری تو همین است؟ دخترک گفت: آری ای خاتون، پس دست برده او را بگرفت و شادان بود. آن گاه بر پای خاسته پیرهن بگشود و فرزندان در بغل گرفت و پیراهن در بر کرد. به قدرت خدای تعالی مرغکی شد خوش خط و خال... در حال پرها بگشود و با فرزندان خود بپرید و در فراز قصر بنشست. (هزار و یک شب ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۸۳۹)

در اینجا مشاهده می‌کنیم که شهرزاد یک بار دیگر مضمون دلپذیر دریاچه و پری و دخترکان ماهروی را پیش چشم شهریار و خواننده‌اش به تصویر می‌کشد. به‌راستی دلیل این همه تکرار مضمونی در هزار و یک شب چیست؟! در واقع

شهرزاد با توسل به اسطوره‌های ترکیبی پریان، دو هدف عمده را همزمان دنبال می‌کند: مضمون دریاچه و پری^(۱۳) و دخترکان زیباروی، برای او بهترین بیان محتویات ضمیر ناخودآگاه مردان در زمانی است که دچار بحران‌های شدید روحی هستند؛ نیز بهترین زمان برای بیان این حقیقت که مردان ناگزیر از بهره‌مندی از جاذبه‌های زنانه و در عین حال دستخوش قدرت‌های فرا واقعی آنان هستند. (در این باره می‌توان به نیرنگ ملکه برای باز پس‌گیری جامه پر خود اشاره کرد.)

پری گاهی ضامن "درمان و فراغت بشر" است و دیدار با او «مواجهه با سوفیای عرفانی است» (حسینی ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷: ۱۲ و ۱۵) به همین دلیل پری در قصه‌های عامیانه و پری‌وار، لحظه‌هایی که فراغت و خویش‌آگاهی‌هایی برای قهرمان داستان به دست می‌آید، وجود خویش را عرضه می‌دارد. (این آشکارسازی در کندن پرها و تغییر چهره پری پرنده به دخترکی ماهروی نمایانده می‌شود). «آن من درون، آن زیباروی نهفته‌ای که تا به جست‌وجوی برنیایی نمی‌یابی‌اش، آن من برتر، آن آنیما در لحظه‌های فنا و از خود بیخودی، در لحظه‌های شبانه رخ زیبای خود را آشکار می‌کند... تا انسان را به شناختی تازه از هستی برساند.» (همان: ۱۴ و ۱۶)

از همین روست که دیدار با پری در قصه‌های عامیانه، آغاز ماجراهای تازه است. در واقع دیدار با پری مرحله‌ای است که بین دو کشاکش بیرونی (رنج‌ها و آلامی که از بیرون به قهرمان داستان تحمیل می‌شود) و درون قهرمان (رسیدن به شناخت خویشتن در کنار نیروهای خلاقانه اراده‌ای متعالی) رخ می‌دهد. (این عرفان، در تغییر مسیر سفر قهرمان برای جست‌وجوی پری (من برتر) تجسم می‌یابد.)

«در همه قصه‌هایی که لباس جادویی حضور دارد، خواه جامه پر باشد خواه پوست حیوانات یا صورت تغییر یافته بال‌های یک پرنده، مصیبت قهرمان با پیدا

شدن پری زاده، آن هم معمولاً تصادفی و غیر مترقبه آغاز می‌شود. بدیهی است که در صورت نبودن عنصر لباس جادویی در قصه، عوامل دیگری موجب از دست دادن پری زاده می‌شود، به عنوان مثال بلهوسی دختر یا خرسندی او از قضا و قدر خود. اما در بسیاری از قصه‌های مترقی، این واقعه [از دست دادن پری زاده] نتیجه نقض یک تابو است.» (برفر ۱۳۸۹: ۱۷۱)

در «حسن بصری و نورالسءاء»، خلاف افسانه‌های مشابه که نقض تابو از سوی قهرمان است؛ این بار از دست دادن پری زاده نتیجه نقض تابو از سوی مادر قهرمان است. (اجازه بیرون رفتن به ملکه دادن در غیاب همسر)

مضمون حکایات دختری (شاهزاده‌ای) که با یافتن بال‌های خود، غیبت می‌زند و قهرمان داستان را مجبور به انجام وظایف خطیری برای یافتن خود (که مستلزم پوشیدن کفش‌هایی آهنین است) می‌کند، با عنوان موتیف "قو دختر" گستره‌ای جهانی دارد. محمد برفر، در کتاب *آینه جادویی خیال*، قصه‌های مربوط به گرگ-انسان‌ها را از دیگر گونه‌های فرعی افسانه‌های قو دختران به‌شمار می‌آورد. برخی بر این باورند که مطالعه موشکافانه قصه‌هایی که زیر عنوان قصه‌های "قو دختران" و "قصه‌های توت‌گرا"^{۱۴} (قصه‌هایی با عاملیت عنصری جادویی (توت: جامه، ردا، آینه و...) قرار می‌گیرند، واقعیتی را بر ما آشکار می‌سازند و آن اینکه «دوشیزگان فراطبیعی که در قالب قو دختر و غیر آن در این قصه‌ها ظاهر می‌شوند، در واقع تجسمی از روح اجداد ملکوتی گذشتگان ماست... به عبارتی این پری‌رویان آسمانی را می‌توان روح مادر ملکوتی یک قبیله یا توت‌م و مظهر قبایلی دانست که بر مردمان آن ظاهر می‌گشتند» (برفر ۱۳۸۹: ۱۷۶) نموداری که از بن‌مایه "پری و دریاچه و دخترکان ماهروی"^(۱۴) به‌دست می‌آید،

1.Swan-maiden

2. WereWolf

3.The totemistic stories

به صورت زیر قابل ترسیم است:

کشاکش های بیرونی: ⇨

(آغاز سفرهای پر خطر / رویارو شدن با موجودات شریر
با هدف رسیدن به مال و مکنت و خواهش‌های غریزی)



بحران شدید روحی قهرمان

(رنج سفر و دوری از مادر و دیار و یار ⇨ رفتن در جو تاله و عرفان)



دیدار با پری: ☉

(در کنار دریاچه و چشمه و برکه)



آغاز کشاکش های درونی: ⇨

(عرفان شناخت: تلاش برای رسیدن به امیال آرمانی)

«زن در زبان تصویری اسطوره، نمایانگر تمامیت آن چیزی است که می‌توان شناخت و قهرمان کسی است که به قصد شناخت، پای پیش می‌گذارد. هم‌گام با حرکت کند او در معرفتی که همان زندگی است، شکل و هیأت "خدا بانو" هم برایش دچار تحول می‌شود... زن، راهنمای بشر به سوی اوج متعالی لذات جسمانی است. اگر با چشمان ناقص به او بنگرند، به مرحله‌ای پست‌تر هبوط می‌کند و اگر با چشمان شرورِ جهل به او نگاه کنند، محکوم به ابتذال و زشتی است. ولی با نگاه کسی که او را درک می‌کند، آزاد می‌شود... [پرنده می‌شود و حاضر است از این آزادی دست برداشته و به زندگی زمینی خوگر شود.] ملاقات با خدایانو (که در تک تک زنان تجلی یافته است)، آخرین آزمون قهرمان برای به‌دست‌آوردن عشق است و این موهبت چیزی جز لذت‌بردن از زندگی به عنوان نمونه‌ای کوچک از جاودانگی نیست.» (کمپبل ۱۳۸۹: ۱۵۷). پرنده‌های خوب‌رویی که تبدیل به انسان می‌شوند بیشتر از خانواده این پریان هستند.

دوال‌پا

دوال‌پا موجودی افسانه‌ای است که گویند پاهایی دوال‌مانند دارد و از کمر به بالای وی شبیه انسان است و چون انسانی بیابد، برجهد و بر گردن وی سوار شود و تا گاه مرگ از وی سواری گیرد... دوال در فارسی به معنای تسمه و نوار است و در عرف کنایه آدم سمج و ابرام‌کننده است. (فرهنگ لغات عامیانه ۱۳۸۲: ۲۶۱) دوال‌پا در افسانه‌های ایرانی پیرمرد به ظاهر بدبخت، ذلیل، زیون، شل بی‌رمق، پاره‌پوش و لاغراندami است با سری کوچک، ریشی تُنک و چشمان نیمه‌باز بی‌فروغ که به راه مردمان بی‌خبر نشیند و چنان نوحه و گریه سر دهد که دل سنگ به ناتوانی وی رحم آورد. بی‌تردید امروزه دوال‌پا می‌تواند مصداق حکومتی باشد که برگرده مردم نگون‌بختی سوار شده و تا نابودی آن ملت دل از سواری بر نمی‌کند. (تصویر شماره ۴)

کتاب *عجایب المخلوقات* محمدبن محمود طوسی ضمن نقل حکایتی از زبان ولید بن مسلم، نام دوال‌پا را می‌برد و آن را گونه‌ای نسناس می‌نامد:

این مرد (ولید بن مسلم) گوید: به ولایت فاطور (فارس؟) رسیدم، به خرابی افتادم، قوم را دیدم به صورت‌های نیکو، نشسته، پای‌ها کوتاه و سست، دنبال‌ها دراز، یکی برجست و دنبال گرد من درآورد و چنگ‌ها در گردن من زد و همه روز وی را گردانیدی تا میوه‌های درخت می‌خوردی. تا انگور را بیفشردم تا آن شیر خمر شد، وی را بدادم دست و پای سست شد و به زیر افتاد و چندی را بکشتم و از آنجا بگریختم. (محمدبن محمود طوسی ۱۳۴۵: ۵۰۰)

بنا بر اظهار جمال‌زاده در فرهنگ عامیانه، این موجود افسانه‌ای بعدها به کتاب‌هایی نظیر سلیم جواهری و وامق و عذرا راه یافته است^(۱۵). البته باید رد این جانور افسانه‌ای را در *شاهنامه*، اثر سترک و تابناک حکیم طوس هم پی گرفت آنجا که می‌فرماید:

چو از شاه بشنید فرهاد گُرد زمین را بیوسید و نام‌ه بیُرد
به شهری کجا سست پایان بُدند سواران پولاد خایان بُدند

هم آن کس که بودند پاشان دَوال لقب‌شان چنین بود بسیار سال
(فردوسی ۱۳۸۱: ۱۵۸)



تصویر شماره ۴

این موجود افسانه‌ای در چند حکایت از مجموعه حکایات هزار و یک شب از جمله در "سفر پنجم سندباد" به صورت موجودی با پاهایی که خاصیت تازیانه دارد و مانند چرم گاومیش است، ظاهر می‌شود، که به آن "شیخ بحر" می‌گویند: سندباد بحری گفت: چون من از غرق خلاص گشته به جزیره در آمدم... در آنجا شیخی نیکومنظر دیدم که نشسته و برگ درختان به خود بسته. با خود گفتم: شاید این شیخ یکی از غرق خلاص‌شدگان باشد... آن گاه بدو نزدیک گشته و او را سلام دادم. به اشارت جواب داد و سخن نگفت. به او گفتم: ای شیخ، سبب نشستن تو در این مکان چیست؟ سری جنبانیده آهی کشید و افسوس و حسرت آشکار کرد و با دست اشارت کرد که مرا بر دوش خود گیر و از این مکان برداشته به آن سوی نهر بگذار... در حال پیش رفته او را به دوش گرفتم و به مکانی که اشارت کرده بود بردم، آن گاه گفتم فرود آی. آن شیخ از دوش من به زمین نیامد و پاهای خود به گردن من در پیچیده به پاهای او نظر کرده دیدم مانند چرم گاومیش است. از او به بیم اندر شدم. خواستم که از دوش خویش بیندازم، پاهای

خود به گردنم سخت در پیچید و همی خواست که مرا بکشد... چون مردگان بیخود بیفتادم. آن‌گاه ساق‌های خویش از حلقوم من برداشته مانند تازیانه بر پشت و پهلوئی من زد. و الخ. (هزار و یک شب ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۱۲)

سندباد پس از خلاص‌یافتن از دست دوال‌پا ماجرای خود را برای ساکنان کشتی که به آن جزیره می‌آیند، تعریف می‌کند:

حدیث من، ایشان را عجب آمد و به شگفت اندر بماندند و به من گفتند: آن شیخی که به دوش تو سوار بود، او را شیخ بحر گویند. جز تو هیچ‌کس به زیر پای او نرفته که خلاص شود. (همان: ۱۳۱۴)

دوال‌پا ظاهری آرام و پیر دارد و همین آرامش او سبب فریب‌خوردن دیگران می‌شود. چنان‌که بیشتر به بهانه‌ای خود را به دیگران نزدیک می‌کند و با پیچش پاهای چسبنده خود به دور گردن افراد، به عنوان مرکب از آنها استفاده می‌کند.

تصویری که از این موجود ساخته شده، او را جزو آن دسته از موجودات دور از تمدنی قرار داده است که خلاصی از آن در گرو نابودکردن آن (به وسیله افیون یا شراب) است. به گفته جوزف کمپیل «بسیاری از هیولاها که بازمانده زمان آغازین‌اند، هنوز از نواحی دور از مرکز [نواحی غیرشهری] سر بر می‌آورند و با بدخواهی، عناد و ناامیدی بر علیه اجتماعات انسانی قد علم می‌کنند. آنها باید پاک... یا سرکوب شوند.» (کمپیل ۱۳۸۹: ۳۴۰)

عرفیت نیمه انسان - حیوان (شکنجه)

در حکایت "اجنه و شیاطین محبوس"، که یادآور حکایات سلیمان و اجنه است، در حکایتی فرعی با عنوان: "مدینه نحاس" از شهری سحرآمیز صحبت می‌شود؛ شهری با حصارهای بلند که هیچ راهی برای داخل شدن نداشت. این شهر به وسیله ساکنان آن سحر شده بود تا هر که قصد ورود به آن را داشته باشد، هلاک شود. در ابتدای شهر، ستونی از سنگ سیاه بود که شخصی به عقوبت فریبکاری که در حق طایفه جنیان روزگار سلیمان روا داشته بود، تا زیر بغل به

میان آن رفته و دو پر بزرگ و چهار دست داشت که دو دست آن شبیه دست‌های آدمی و دو دست دیگر مانند دست‌های درندگان بود. سر این موجود مویی چون دم‌های اسبان و چشمی مانند خرس که شراره آتش از آن فرو می‌ریخت، داشت. و به آواز حزین می‌گفت:

منزه است پروردگاری که مرا تا روز رستخیز بدین بلای بزرگ و عذاب سخت گرفتار کرده... من عفریتی از جنیان هستم، نام من دهش بن عمش است. در اینجا محبوس عظمت و بازداشته قدرت پروردگارم تا به هنگامی که خدا بخواهد. (هزار و یک شب ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۴۶)^(۱۷)

این عفریت در روزگار سلیمان به درون بتی که جنیان آن را پرستش می‌کردند، می‌رفته و ایشان را به عصیان علیه سلیمان(ع) ترغیب و امر و نهی می‌کرده‌است. پیکرگردانی به سبب عقوبت ریشه‌ای تاریخی و قرآنی دارد،^(۱۷) و این نوع پیکرگردانی ترکیبی از موارد نادری است که در آن "مسخ شده" هویت چندپاره می‌یابد و به واسطه همین چند پارگی شخصیت، آزادی عمل از او گرفته می‌شود. باید توجه داشت که این دسته از عفریت‌ها که در غل و زنجیر هستند از شیاطین جن هستند و سلیمان(ع) به امر خداوند آنان را که عاصی بودند در بند می‌کرد، نه اجنه صالح و با ایمان را.

عفریتی با چهار سر حیوانی (سمفونی قدرت)

در حکایت "عجیب و غریب"، غریب و سهیم پس از پشت سر گذاشتن ماجراهای بسیار و جنگ‌های پی در پی در راه اشاعه اسلام و شکست کفار، برای تفرج به مرغزاری که وادی عیون می‌نامیدند، وارد می‌شوند. زیر سایه درختی به خواب می‌روند و در خواب گرفتار دو عفریت سهیم که سر یکی از آنها مانند سگ و سر دیگری مانند بوزینه است، می‌شوند. علت ظهور این دو عفریت که ظاهراً یکی از آنها(عفریت-بوزینه) از خانوادهٔ نسناس‌هاست، بدین قرار است:

غریب و سهیم ناخواسته به دو پرنده که از طایفه جان بودند تیر پرتاب کرده و پهلوی یکی از آنها را که پسر ملک جنیان بود، مورد اصابت قرار می‌گیرد که سبب مرگ او می‌شود. در حال دو عفریت برای انتقام از زنده تیر، سهیم‌اللیل و غریب را به هوا بلند کرده نزدیک ملک خود مرعش که چهار سر حیوانی (پلنگ - شیر - پیل - خرس) دارد، می‌برند که از قضا آتش پرست نیز هست. مرعش پس از اسلام آوردن به دست غریب و سهیم، آن دو را به شهر یافت بن نوح به تفرج می‌برد و در آنجا نظر غریب به شمشیری جلب می‌شود که خاصیتی جادویی دارد و اسماء اعظم بر آن نوشته شده است.

بن‌مایه اصلی حکایت "عجیب و غریب"، روایت گونه‌ای از تاریخ صدر اسلام و جنگ‌های پیامبر (ص) در راه اشاعه اسلام است. نیز یادآور آیات قرآنی و روایات مربوط به مسائل جنیان در روزگار حضرت سلیمان (ع) است.^(۱۸) بسیاری از حکایات مربوط به موجودات اهریمنی (عفاریت و شیاطین) در هزار و یک شب، برگرفته از روایات تاریخی و دینی درباره جن و طوایف آنها است. در هزار و یک شب ریشه تمامی اجنه و عفریته‌ها به روزگار حضرت سلیمان و نوح (علیهم السلام) می‌رسد. نیز همگی اسامی مشابهی چون مرعش، دهش، دهنش، یافت و... دارند و معروف‌ترین آنان "غول" نام دارد که در بیابان‌ها بر مسافران راه می‌بندد؛ این مشابهت اسمی و منسوب‌داشتن اجنه به روزگاران پیش از خلقت حضرت محمد (ص) نشانه روشنی از حاکمیت فضای اسطوره‌ای در جهان هزار و یک شب است و نیز بیانگر این واقعیت تاریخی است که اجنه عمر طولانی دارند (حدود پانصد تا سه هزار سال گفته‌اند) و پادشاهان و حاکمان آنها همان‌گونه که در روایات آمده است، منحصر به هفت نفر یا اندکی بیشتر از آن هستند. تصور سر حیواناتی چون شیر و پلنگ و فیل و... که همگی نمادی از قدرت و اقتدار پادشاهی به‌شمار می‌روند، می‌تواند تصورات بشر اولیه از قدرت داشتن را به‌نمایش بگذارد. ظهور و

بروز چنین تصوراتی را در نگرش انسان معاصر می‌توان در میان اهل قدرت و سلطنت مشاهده کرد. برای نمونه، مجسمه‌های سنگی که در زمان حکومت‌داری محمدرضا پهلوی - شاه مخلوع ایران - به شکل شیر ساخته می‌شد، یا نشان حکومتی شیر و خورشید که بر سربرگ ادارات و سازمان‌ها حک می‌شد و... همه و همه از مظاهر نمایش قدرت توسط انسان است و در عین حال وابستگی ناخودآگاه روحی او به دنیای اساطیری را بیش از پیش هویدا می‌سازد.

"عفریت - بوزینه" "عفریت - سگ"

ادعای یادشده در همین حکایت با نمایش دو عفریت، (یکی با سر "سگ" و دیگری با سر "بوزینه" که در واقع مرتبه پایین‌تری را به نمایش می‌گذارند) که مأمور بردن اشخاص خاطی (سهیم‌اللیل و غریب) به نزد پادشاه خود هستند، اثبات می‌شود.

وجود چنین موجوداتی در افسانه‌ها می‌تواند برگرفته از عقایدی باشد که در ازمنه باستانی درباره اموات وجود داشته و هنوز دارد که عبارت است از: «اشخاص بدخو و جفاکار و ستم‌پیشه بعد از مردن همچنان دارای همان صفات موزیه خواهند بود، از این رو به صورت شیاطین و عفریت‌ها در می‌آیند، در صورتی که رادمردان و نیکوکاران جنبه تقدس پیدا کرده در عالم اساطیر رفته و پهلوان‌های نامی شده تا به حدی که منزلت و الوهیت حاصل می‌نمایند.» (ناس، بی‌تا: ۱۸). اژدها - بوزینه‌ها و یا اژدها - عفریت‌ها^(۱۹) که برای نمونه در حکایت فرعی "سیف الملوک و بدیع الجمال" شاهد آنها هستیم، از نمونه‌های چنین موجوداتی هستند که در مقابل انسان - پرنده‌ها قد علم می‌کنند. به‌گواهی تاریخ نخستین امپراتوران جهان خود را اژدها می‌دانستند.^(۲۰)

در این حکایت، بن‌مایه غول آدمخوار حکایتی غریب از کهن‌الگوی مرگ و

آفرینش مجدد را به تصویر می‌کشد. این کهن‌الگو در آینه اژدهایی که کشتن او به یک ضربت شمشیر است و از ضربت دیگر زنده می‌شود، تبلور می‌یابد.

"عفریت - ماهی" "جن - استر"

به‌کارگیری عزایم و علوم غریبه و استفاده از انواع طلسم و تعویذها، همچنین تأثیر متقابل جادو و دگردیسی از مسائل عمده‌ای است که در "حکایت جوذر"^(۲۱) به خوبی نمایانده می‌شود. در حکایت‌های هزار و یکشب، به‌کارگیری طلسم و افسون و ظهور عفریت و جن و... در قالب انسانی امری به‌هنگار تلقی می‌گردد، آن‌گونه که در میان بشر ابتدایی به آسانی جای خود را باز کرده بود.

غیر از عاملیت جادو و طلسم در زنجیره پیکرگردانی‌های حکایت جوذر، می‌توان از قابلیت وجودی اجنه (عفاریت) که قادر به طی کردن مسافت‌های طولانی در مدت زمان کوتاه هستند و همچنین قدرت تغییر شکل آنان یاد کرد. (جن - استر). عدم دسترسی به گنج در این حکایت با تمثیل عفریت به ماهی و نهان‌شدن در زیر آب (برکه قارون) نمایانده می‌شود.

نکته با اهمیتی که در حکایت جوذر درباره‌ی به‌کارگیری عزایم و عناصر جادویی به چشم می‌خورد، تغییر کاربری این ابزار (خورجین و انگشتری) از زمانی است که به دست نیروهای شریر می‌افتد. برادران نااهل جوذر زمانی که خورجین جادویی را تصرف می‌کنند، دیری نمی‌پاید که به دست ملک شهر به زندان می‌افتند. در واقع این تغییر کاربری ابزار جادویی در قصه‌های عامیانه، از اثر و عاملیت جادو و سحر تا حد زیادی می‌کاهد و بر نقاط قوت و ضعف قهرمانان داستان صحه می‌گذارد. در واقع اشیاء و ابزار جادویی در افسانه‌های پریان، از نوعی شعور برخوردارند و با تداخل و ایجاد تأخیر در امور ضد قهرمان (عامل شر)، به قهرمان در رسیدن به اهداف و الایش یاری می‌رسانند.

خطری که قهرمانان افسانه‌های سحرآمیز (جوذر، جان‌شاه، حسن بصری و...) را تهدید می‌کند، موجودی خارق‌العاده نیست، بلکه از سوی شخصیت شریر انسانی است که در بیشتر موارد از بستگان قهرمان است (برادر، همسر و...). موجودات خارق‌العاده تنها زمانی خطرناک می‌شوند که موجودیت‌شان به وسیله انسان‌ها تهدید شود.

عفریته‌های بالدار

یکی از پرکارکردترین موجودات ترکیبی در داستان‌های هزار و یک شب، عفریته‌ها (اجنه) و پریان بالدار هستند که در دو بعد تیره^۱ و روشن ایفای نقش می‌کنند. نقش مرگ در قالب زمان در اساطیر یونانی بیشتر به صورت عفریته‌ای بالدار و به دام اندازنده قربانیان تصور می‌شد.

این عفریته‌های سیاه (اجنه بدکار)، «در عربستان پیش از محمد(ص)، موجودات تسخیرگر صحراها و برهوت بودند. پر مو و بد هیبت و یا به شکل حیوانات، شترمرغ و یا مار ظاهر می‌شدند. و برای اشخاصی که بدون حفاظ و ایمن بودند، خطر آفرین می‌شدند. حضرت محمد(ص) وجود این ارواح کافر^(۲۱) را پذیرا شد و در نظام محمدی جایی به آنها داد. جن‌ها می‌توانند به هر شکلی که بخواهند درآیند به شرط آنکه چندان تفاوتی با عنصر آتش و دود نداشته باشند... سه دسته جن وجود دارد، جن‌های پرنده، دونده و غواص.» (کمپبل ۱۳۸۹: ۸۲ (پاورقی))

عفریته‌های بالدار بیشتر در نقش اغواگر ظاهر می‌شوند. برای نمونه؛ "سیرن‌ها"^۲ در ادبیات یونان موجوداتی هستند نیم پرنده- نیم انسان که با آوازهای دلکش، ملوانان را به سوی نابودی می‌کشاندند. (همان)

صدای دلفریب و اینکه گاه سیرن‌ها در هیأت پریان دریا ظاهر می‌شوند، موجب قیاس این موجودات با پریان دریایی می‌گردد (برفر ۱۳۸۹: ۱۴۸).

عفریت‌های پرنده که بیشتر در هیأت جادوگران ظاهر می‌شوند، از منظر روان‌شناسی بیانگر بخش زنانه مرد هستند و در قصه‌ها به دلیل ارتباط داشتن با ناخودآگاه^(۲۳) موجب جذابیت و کشش قصه می‌شوند. این گونه تصرفات، لازمه خلاقیت ذهن بشر است و نمی‌توان برای آن حدی قائل شد.

زن در قصه‌های عامیانه زمانی قدرت و فعلیت می‌یابد که مظهر شیطان‌صفتی واقع شود. چرا که «در این صورت، زن شیطانی یا جادوگر و ساحره در حالت "فعلیت" خود دارای قدرت "اقدام" است و هرگز تن به عقیم ماندگی نمی‌دهد- اما چه سود که تمام نیروی فعاله او به کار تحقق "شر" و ایجاد رابطه با "شیطان" از مسیر جادو صرف می‌شود... کارایی و توانایی زنان جادوگر در جهت تحقق رویدادهای شر، نشانه‌ای از نیروی استثنایی زنانه در ایجاد ارتباط با ناخودآگاه است... روان زنانه به دلیل آنکه اعجازگر و راهگشای دنیاهای اسرارآمیز انسان است، بیش از آنکه بر انسان‌های عالم و دانشمند با معیارهای امروزی شناخته شده‌باشد، آشنای دیرین جادوگران، درمانگران و پیامبران برخاسته از زندگی ابتدایی انسان است.» (لاهیجی و... ۱۳۷۱: ۹۴-۹۵)

اسطوره‌های ترکیبی مربوط به حیوانات

ماهی-گاو

سندباد در سفر سوم خود (شب پانصد و پنجاهم) از ماهیان عجیب و غریبی یاد می‌کند که صورتی چون گاو و خر دارند:

از جمله چیزهایی که دیدم ماهی بود به صورت گاو و ماهی دیگر دیدم به صورت خر...

(هزار و یک شب ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۲۹۵)

اسب- پرنده

در حکایت "عجیب و غریب" ملک مرعش پادشاه جینیان، یکی از اسب‌های پرنده خود را به غریب می‌بخشد و یکی را نزد خود نگه می‌دارد. اسب بالدار را

می‌توان یکی از مظاهر قدرت‌های جادویی اجنه به واسطه ماهیت وجودی‌ای که دارند، در نظر گرفت. گفته شده است که «جنیان دارای اجسامی لطیف، شفاف و هوایی هستند یعنی زندگی در هوا نیز برای آنان امکان‌پذیر است زیرا عنصر آنان آتش است، همان‌گونه که عنصر انسان‌ها از خاک می‌باشد. جنیان قادر هستند کارهای طاقت‌فرسایی را انجام دهند که آدمی قادر به انجام‌دادن آن کارها نیست. جنیان با وجود اینکه در حالات کلی نامرئی هستند، اما چنانچه خود بخواهند می‌توانند در انظار آشکار شوند. نظر به اینکه جنیان عنصر خاک را ندارند، به همین علت قوه سنگینی و جاذبه زمین روی آنان اثر ندارد... جنیان می‌توانند به هر صورتی که باعث وحشت بشر نشوند، خود را به انسان‌ها نشان دهند... کوچک یا بزرگ جلوه دهند... خود را به صورت حیوانات درآورند یا خود را به صورت انسان نشان دهند... به علت نداشتن عنصر خاکی قدرت طی الارض دارند یعنی در یک لحظه می‌توانند از یک طرف زمین به طرف دیگر بروند... آنان می‌توانند از بعد زمان فراتر بروند.» (پورابراهیم گلرودباری ۱۳۸۴: ۳۲-۳۶)

ملک مرعش را دو اسب بود که در هوا مانند پرندگان می‌پریدند، یکی را به غریب بخشیده و یکی در نزد خود او بود... ملک مرعش سلح جنگ پوشید و بر اسب بنشست و غریب نیز بر اسب پرنده خود سوار شد. ملک مرعش با غریب در هوا می‌رفتند و تکبیر همی گفتند. (هزار و یک شب، ج ۲: ۱۵۳۵-۱۵۳۴)

در این حکایت ملک مرعش به عنوان پادشاه جنیان معرفی می‌شود که از عزایم و خواص طلسمات، آگاهی زیادی دارد، بنابراین می‌توان این‌گونه موجودات را از طوایف اجنه یاریگر به شمار آورد.

اسطوره‌های ترکیبی مربوط به آدمیان

انسان - گیاه

نگاه اساطیری به زن منجر به اثبات ارتباط و علقه او به زمین و خاک می‌شود.

بنابراین، درختانی که از طریق برگ‌هایشان با قهرمان سخن می‌گویند تا او سرنوشت خویش را درک کند، در هیأتی زنانه (آنیما) ظاهر می‌شوند. از سویی همان‌طور که دانه از دل خاک می‌روید، انسان نیز سرشتی خاکی دارد. به همین دلیل برابری شاعرانه میان حیات انسان و نبات، آن‌گونه که در اساطیر نمود داده می‌شود (برای نمونه ترسیم درختی با سر یا میوه‌های انسانی)، چندان مایه شگفتی نیست. (تصویر شماره ۵) (۲۴)

اسطوره‌های ترکیبی انسان- گیاه، یکی از خلاقانه‌ترین نمونه‌های پیکرگردانی‌های ترکیبی در حکایات هزار و یک شب را به تصویر می‌کشند. حکایت "حسن بصری و نورالسنا" با بن‌مایه دفاع از استقلال و آزادی زنان بیش از دیگر حکایات بر پیوند عمیق گیاه پیکری زنان و نقطه اتصال آنها- زمین- صحنه می‌گذارد.

در این قصه می‌آید: جزیره‌ای است در پشت کوه‌ها و نهرهای فراوان که درختی به نام واق، با سرهای انسانی‌اش هر صبح و شام ساکنانش را که تنها لشکریانی از دختران باکره هستند، با ترنم آواز خویش محظوظ می‌سازد.

واق نام درختی است در آن کوه که شاخه‌های آن به سرهای آدمیان ماند که در هنگام برآمدن آفتاب، آن سرها به یکدفعه بگویند واق واق، سبحان الملک الخلاق. چون ما آواز بشنویم بدانیم که آفتاب برآمده و همچنین در وقت غروب آفتاب نیز آواز از سرها بلند

شود و همان کلمه اعادت کنند. بدان که تمامت این لشکر دختران باکره هستند و حاکم ما زنی است از جزیره هفتم.. و در نزد ما مردان نتوانند ماند و مردان بدین مکان نتوانند رسید... (هزار و یک شب ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۸۶۴)



تصویر شماره ۵

این مدینه فاضله آرزوی زنانی را به تصویر می‌کشد که در جهان اساطیری برای خود پناه و مأمنی به‌دست می‌آورند (هاله‌ای که از درختان این جزیره به دور زنان کشیده می‌شود، افزون بر بیان رمزی پیچیدگی‌های روان زنانه، نیاز به پناه‌داشتگی و استقلال ذاتی او از مردان را برجسته می‌سازد).

انسان - جماد(مس)

در حکایت "عجیب و غریب" می‌آید:

ای ملک جوانبخت، ساکنان کشتی به شهر گرج رسیدند و آن شهر را یکی از سرهنگان دلیر بنا کرده، به هر دروازه آن شخصی از مس به حکمت برگماشته بود. اگر بیگانه می‌خواست به شهر اندر آید، آن شخص بوق می‌زد و هرکس که در آن شهر بود آواز او می‌شنید. در حال آن شخص بیگانه را می‌گرفتند. اگر به دین ایشان در نمی‌آمد، او را می‌کشتند. (هزار و یک شب، ج: ۲: ۱۵۶۱)

نمونه‌های دیگر پیکرگردانی‌های انسان - جماد می‌تواند شامل سنگ، دود و...

باشد که به اعتقاد یونگ دلیل بر نوعی فرافکنی است:

دادن چهره انسانی به سنگ [جماد] نشان‌دهنده فرافکنی نمایه‌بی کم و بیش مشخص در سنگ (در محتوای ناخودآگاه) است. که در پیکرتراشی امروزی هم مشهود است. (یونگ ۱۳۸۴: ۳۵۴)

«سنگ‌شدن در بیشتر قصه‌های پریان، نماد مرگ نیست، بلکه نشانه فقدان خصلت راستین آدمی است؛ نشانه ناتوانی در واکنش نسبت به ارزش‌های والاتر؛ یعنی آدمی که برای زندگی هدفی به بهترین معنای آن نمی‌شناسد و از این بابت مانند مرده بی‌احساس است، مثل این است که از سنگ ساخته شده است. (بتلهایم ۱۳۸۱: ۹۷)

در این حکایت نیز، سخن گفتن شخص مسین، کارکردی منفی در نظر گرفته شده است که با هبوط و حلول شیطان به درون بت توجیه می‌شود. دلیل اصلی این توجیه را البته باید در درون‌مایه حکایت که اشاعه اسلام و مبارزه با کفر و الحاد است (یادآور جنگ‌هایی که در صدر اسلام با هدفی مشابه صورت

می‌گرفت) جست‌وجو کرد.

موجودات دوجنسیتی^۱

موجودات مذکر- مونث در جهان اسطوره چندان هم غیر عادی و نادر نیستند. آنها همیشه همراه رازی خاص ظهور می‌کنند. چون ذهن را ورای تجربه‌ای مشهود و به سوی قلمرو نمادهایی هدایت می‌کنند که دوگانگی را پشت سر می‌گذارد... در میان یونانی‌ها نه فقط هرmafrodit^۲ (فرزند هرمس و آفرودیت) بلکه اروس^۳، خدای عشق هم، از لحاظ جنسی مذکر و مونث بود... جداکردن بخش مونث و تجلی او در شکلی دیگر، [برای مثال در اسطوره آفرینش حوا] سمبول آغاز هبوط از کمال به دوگانگی است و این هبوط طبیعتاً کشف دوگانگی خیر و شر را به دنبال داشت...^(۲۵)

موجودات دوجنسیتی در داستان‌های هزار و یک شب اغلب به صورت جاندارانی که همزمان از دو هستی ناهمگن برخوردارند، نشان داده می‌شود. این موجودات، همچنین، اسطوره‌های ترکیبی زیبایی را از خود به جای می‌گذارند. پریانی که ناگهان سر از آب به در می‌آورند و در چشم بر هم زدن بال گشوده به پرواز در می‌آیند، نمونه‌ای بارز از این دسته اسطوره‌های ترکیبی (دوجنسیتی) را به نمایش می‌گذارند. بتلهایم با اعتقاد به نوعی تثلیث بر این باور است که سه جنبه ضمیر در روانکاوی^(۲۶) در قصه‌های پریان به سه شکل آبی، خاکی و هوایی، نمودار می‌شود. بنابراین حضور موجودات چندجنسی، می‌تواند برداشتی اسطوره‌ای از بروز قابلیت‌هایی باشد که روح به طور همزمان قادر به درک و دریافت آن است. بر این اساس، «قورباغه‌ها شکلی از زندگی هستند که در جریان تکامل زندگی حیوانی، پیش از سگ یا پرنده به وجود آمد، و نهاد بخشی از

1. Bisexuality.

2. Hermaphrodite.

3. Eros.

شخصیت است که قبل از من و ابرمن وجود داشته است... پس، ضمن آنکه قورباغه‌ها در یک نگاه بسیار عمیق شاید نماد ابتدایی‌ترین نوع هستی ما باشند، در سطح قابل فهم‌تر، نماینده توانایی ما در گذار از مرحله پست‌تر زندگی به مرحله بالاتر هستند.» (بتلهایم ۱۳۸۱: ۱۲۶)

او از سویی معتقد است که نهاد یا id تا رسیدن به خط مشی‌ای که من پیش روی او خواهد گذاشت، بیشتر در هیأت یک حیوان ظاهر می‌شود، که نماینده ماهیت حیوانی ماست، در نتیجه آن‌گونه که در ادامه مشاهده خواهید کرد، مرز روشنی میان نیروهای نهاد و من وجود نخواهد داشت. وی تنها در جایی به رابطه من با موجودی زمینی (سگ) اشاره می‌کند که وظیفه او همچون من تنظیم رابطه انسان با دیگران و جهان پیرامون او است: ^(۲۷)

جانوران چه یاری‌کننده و چه خطرناک، هر دو نمایش ماهیت حیوانی ما هستند، نمایش سائقه‌های غریزی ما. جانوران خطرناک نماد نهاد راننده‌اند که هنوز انرژی خطرناکش تابع اراده من و ابرمن نشده است. جانوران یاور، نشان‌دهنده انرژی طبیعی ما هستند که اکنون به خدمت بهترین علایق کل شخصیت ما در آمده است. جانورانی نیز هستند که نماد ابرمن‌اند و بیشتر پرندگان سفیدی هستند مانند کبوتر. (همان: ۹۵)

ابرمن، که پرندگان نماد او هستند، بازتاب تلاش انسان برای رسیدن به هدف‌ها و اندیشه‌های والای اوست:

پرندگان که می‌توانند در آسمان‌ها اوج بگیرند، نماد آزادی بسیار متفاوتی هستند - آزادی روح در پرواز، آزاد شدن از هر آنچه ما را به هستی زمینی، که در وجود سگ و قورباغه به خوبی نمایانده شده، پای‌بند کرده است. (همان: ۱۲۵-۱۲۶) ^(۲۸)

از سویی بسیاری از اسطوره‌های ترکیبی که موجودات دو جنسیتی را به نمایش می‌گذارند، در واقع در پی برهم زدن ساختار فرهنگی - اجتماعی جوامعی هستند که با ایجاد شکاف و برتری‌نمایی نیروهای مردانه، "تمایز سلطه جنسی" را سرمشق رفتارهای خود قرار می‌دهند. هزار و یک شب یکی از مهم‌ترین آثار

داستانی است که با ایجاد الگوی اسطوره‌سرایی زنانه (به روایتگری شهرزاد)، تصویر اهریمنی آموزه‌های کتاب مقدس را- که بیشتر درباره ضرورت اطاعت زنان از مردان و تکلیف تولید مثل است- در هم می‌شکند. «به اعتقاد بسیاری از محققین غربی، هزار و یک شب معدن طرح و پی‌رنگ بسیاری از قصه‌های پریان مغرب‌زمین است... و سبک روایی، عناصر و موتیف‌های آن در بسیاری از قصه‌های پریان دنیا به کار گرفته شده است.» (برفر ۱۳۸۹: ۸۱). برخی از قصه‌های هزار و یک شب که از نمونه‌های قصه‌های پری‌وار است، چنین چشم‌اندازهایی را به تصویر می‌کشد.

نتیجه

موجودات ترکیبی پیکرگردانی، حاصل تخیل فعال و نماد دوگانگی‌های روح آدمی، و نتیجه تظاهر روان جمعی بشر است. هزار و یکشب به کمک خلق این موجودات فراطبیعی، روایتی از اسطوره را در نقاب داستان به تصویر می‌کشد که بیانگر تمایلات ریشه‌دار و عمیق انسان در تمامی اعصار است. از این رو، به همان میزان سرگرم‌کنندگی‌اش، حامل بار معنایی درباره کنش‌های روانی انسان و اشکال مختلف بروز و ظهور ناخودآگاهی است. از سویی، در نگاهی کلی، "منشأ تاریخی هیولاها" را به شیوه‌ای عملی به اثبات می‌رساند و در کنار ترسیم اشکال مختلف هیولاوارگی، چگونگی شکل‌گیری یکی از مخوف‌ترین آنها را به نمایش می‌گذارد؛ (بیشتر شخصیت‌های منفی در هزار و یک شب بازتاب روان رنجوری شهریار هستند). در عین حال، با منطق مذاکره و همدلی، الگوی کنار آمدن با هیولا را در تن‌پوش اسطوره و افسانه عرضه می‌دارد.

پی‌نوشت

(۱) «موجودات ترکیبی، اسطوره‌هایی هستند که ذهن آرزومند و اندیشمند انسان از ترکیب حیوانات و انسان می‌آفریند تا ضمن اینکه آشفستگی و ناهنجاری‌های نظام آفرینش مادی را نشان دهد، وحشت و التهاب و اضطراب و سردرگمی‌ها و چندوجهی‌بودن دیدگاه‌های خود را از نیک و بد و زشت و زیبا به تماشا بگذارد و نمادهایی را ارائه دهد که به شیوه‌ای دقیق و معنی‌دار بتوانند بازنمای حالات درونی انسان، مشکلات هستی پیچیده و پر ابهام وی و راه‌حل‌ها و روش‌های مبارزه او باشند. به عبارت دیگر، ذهن انسان که یک بستر و دو رویا دارد، به خلق موجودات شگفت‌انگیز ترکیبی می‌پردازد که در مقایسه با موجودات تک‌شخصیتی یا معمولی، معانی پیچیده‌تر، وسیع‌تر و عمیق‌تری دارند و نمادهای رساتری را القا می‌کنند. البته این نوع ترکیب فقط در ساختمان جسمی موجودات بروز نمی‌کند؛ بلکه موجوداتی آفریده می‌شوند که قادرند آزادانه به آسمان بروند، در زمین باشند، در زیر زمین یا در آب زندگی کنند که نمونه ترکیبی و نمادین موجودات خاکی، آبی و پرند هستند. آنان که سخن می‌گویند، ترکیب انسان و حیوان‌اند و آنها که سر و دست‌ها و اعضای متعدد پیدا می‌کنند و عمر طولانی و غیرمتعارف دارند، بیشتر به ترکیب گیاه، رود، باد، انسان و حیوان مربوطند و غیب‌شدن و در عالم غیب دیدن، ترکیبی معنی‌دار از ارتباط و پیوند جهان مادی و معنوی است و مردن و زنده شدن و گذر از آتش، بازتاب ترکیب انسان و کشت و برداشت و بازرویی و رویش دوباره گیاهان است. بدین ترتیب، اسطوره‌های ایرانی و غیر ایرانی، بسیاری از موجودات ترکیبی را به نمایش می‌گذارند که همه آنها به نوعی از پیکرگردانی‌ها مربوط‌اند.» (رستگار فسایی ۱۳۸۸: ۴۴۲)

(۲) اسماعیل پور معتقد است که «درون‌مایه‌های رایج در قصه‌های عامیانه، در قصه‌هایی که در ردیف اسطوره طبقه‌بندی شده‌اند، نیز پیدا می‌شود، اما هاله‌ای قدسی میان آنها مرز می‌کشد» (اسماعیل پور ۱۳۷۷: ۳۸) (بنا بر نظر او، اسطوره‌ها قابل اطمینان‌تر از قصه‌های پریان هستند و به دیده تقدس نگریسته می‌شوند. اسطوره در تعریفی، «بازتابی از ساختار حیات اجتماعی یک ملت است و نشان می‌دهد که چگونه این ساختار به جهان

ایزدان یا نیروهای فوق طبیعی وابسته‌اند» (اسماعیل‌پور ۱۳۷۷: ۴۳). همچنین بسیاری از اسطوره‌ها، تغییر بافت اجتماعی- فرهنگی جوامع انسانی را بازگو می‌کنند. به همین خاطر است که به اعتقاد بسیاری از اسطوره‌پردازان نیاز به بازنویسی و تفسیر دوباره دارند. برای نمونه، الینور دلیو گدون (Elinor w. Gadon)، در بازخوانی اسطوره مینوتور (Minotaur)، آن را داستانی می‌داند که نابودی مدارسالاری و الهه‌پرستی مینویبی قرون اولیه را توجیه می‌کند. به عقیده وی، ابراز "شادمانی از سرکوب مذهب زن محور مینویبی" با "بیان قصه کشتن مینوتور (نیمه گاوی که در زهدان زمین جای دارد)" رمزپردازی می‌شود. (کوپ ۱۳۸۴: ۱۹۴)

(۳) «ساتیر (The Satyrs) اسم یونانی این جانور بود. رومیان آن را فونوس، پان و یا سیلوان می‌گفتند. پایین‌تنه این جانور به صورت بز و بالاتنه‌اش (بدن، دست‌ها و صورت) به شکل انسان بود. بدن ساتیرها از موی ضخیمی پوشیده بود و دارای شاخ‌های کوچک، گوش‌های سربالا، چشم‌های تیز و بینی سرکج بودند. ساتیرها علاقه خاصی به شراب و باده‌نوشی داشتند... و آلت موسیقی آنها فلوت بود... به نظر می‌رسد واژه satire (هجو و مسخره) هیچ‌گونه پیوندی با ساتیر ندارد. ریشه‌شناسان ریشه satire را SaturaLanx، صفحه مرکب، می‌دانند که مراد از آن ترکیبی از سبک‌های مختلف ادبی است.» (بورخس ۱۳۸۹: ۱۱۵)

(۴) کتاب وی درباره خدایان یونانی، مربوط به قرن دوم میلادی است.

(۵) نمونه‌های بی‌شماری از انواع "سایه" و "آنیمای منفی" را می‌توان در اسطوره‌های ترکیبی و مصادیق‌شان - موجوداتی چون هیولا- سراغ گرفت. اما به عقیده کوپ «باید از اینکه همه چهره‌های اهریمنی را نمودهای سایه بدانیم، بر حذر باشیم». (کوپ ۱۳۸۴: ۱۴۷). یونگ با تأکید بر همین مسئله معتقد است که «اینکه سایه دوست ما بشود یا دشمن ما، بستگی تام به خودمان دارد. در واقع سایه درست همانند هر موجود بشری است که ما با وی زندگی می‌کنیم و باید دوستش بداریم... سایه تنها زمانی دشمن می‌شود که یا نادیده گرفته شود و یا به درستی درک نشود.» (یونگ ۱۳۸۴: ۲۶۳)

(۶) وارنر برای هیولاها (Monsters)، مانند اسطوره‌ها منشأ تاریخی قائل است. او

می‌گوید: تنها کاری که ما باید بکنیم این است که ببینیم هیولاوارگی در زمان ما چه شکلی دارد. (کوپ ۱۳۸۴: ۱۹۳). وی معتقد است که «لازم نیست هیولاها را موجوداتی بدانیم که تنها راه مواجهه با آنها کشتن است. ما می‌توانیم، یا در واقع موظفیم به شکل دیگری با آنها مواجه شویم: یعنی آنها را بپذیریم، با آنها مذاکره کنیم، ترجمان آنها باشیم و از آنها پرس و جو کنیم.» (همان: ۱۹۲ - ۱۹۳) موجودات ترسناک همچنین در منطق روان‌شناسی یونگ، نماد اصول و نهادهای خاکی است که بشر ناچار است با آنها کنار آید، بنابراین باید با آنها رویارو شود. این عمل در فرآیند فردیت یونگ، مستلزم رویارویی با قدرت سایه، یعنی همان روان سرکوفته خودمان و اتحاد با آن است. (همان)

(۷) «بهترین مثال از این نوع تغییر شکل‌ها، دیونیسوس (Dionysos) در اسطوره‌های یونانی، خدای منشأها و خصلت‌های چندگانه است. تنها یک خصلت ماندگار در دیونیسوس از میان تمام تجلیات متناقض او وجود دارد، و آن پیوند نزدیک او با فرآیندهای طبیعی است... دیونیسوس همانطور که با مرگ پیوند نزدیکی دارد، به زندگی هم نزدیک است... وی در یک مراسم شورانگیز توسط زنان تکه تکه شده و می‌میرد که این مراسم به نام زاگزیوس^۱ معروف می‌شود. پس از یک بار مردن، او دوباره به زندگی بر می‌گردد که خود نمادی است از فرآیندهای طبیعی که مرگ را برای بازتولید زندگی طلب می‌کند. [کارز همچنین معتقد است] خدایان دیگر یونان از جمله مشهورترین آنها شامل: آرتیمیس (Artemis)، پوزئیدون (Poseidon) و دمیتر (Demeter) نیز به لحاظ ماهیت، نزدیکی‌هایی با طبیعت دارند، اما نه به اندازه دیونیسوس که منشأهای آن بیشتر خاورمیانه‌ای است تا یونانی. مذاهب قدیمی خاورمیانه‌ای و مصری شامل پرستش خدایان زیادی است که همانند طبیعت تغییر شکل می‌دهند. ایشتار (Ishtar)، الهه آسوری - بابلی عشق و شهوترانی، یک مراسم سالیانه کشتن عاشق خود تموز، "صاحب چوب زندگی" را انجام می‌دهد که همانند غله کاشته‌شده در زمین ناپدید می‌شود، فقط برای آنکه در بهار دوباره در بازوان ایشتار بروید که در آن زمان فرآیند تکرار می‌شود. این نوع خاص از تغییر شکل کشاورزی انعکاس‌های دور و البته موثری در بسیاری از سنت‌های مذهبی و صوفیانه داشته است. این داستان در قصه

زندگی مسیح نیز مشابه دارد: او پس از تازیانه خوردن و تاج‌گذاری تمسخرآمیز، کشته شده و در هنگامه یک جشن بهاری به خاک سپرده شد، که بلافاصله به صورت غذا در میان زنان درآمد.» (Eliade 1986: 228)

(۸) قابلیت تبدیل آدمی به گرگ (Lycanthropy) که این امر به صورت دوره‌ای اتفاق می‌افتد: «لیکانتروپی، قابلیت تبدیل از انسان به حیوان، یکی از نیروهای جادوگران شناخته شده است. ظاهراً پیش از تغییر شکل باید از معجون استفاده می‌کردند و این کار باید هنگام برهنگی و پوشیدن پوست گرگ در شب مهتاب انجام می‌گرفت. این افراد از نظر جسمی نیز تغییر می‌کردند، موی بدنشان رشد می‌کرد، بر روی چهار دست و پا راه می‌رفتند و سرشان تغییر شکل می‌داد.» (هاینینگ، بی‌تا: ۷۶)

(۹) موتیف تکرار شونده میل شدید مردان به همخوابگی با پریان و زنان زیباروی در افسانه‌های عامیانه، که در پی وصالی جادویی هستند - و البته اغلب تنها با طی مراحل مکاشفه‌مانندی متحقق می‌شود -؛ همچنین، بازتاب گسترده نیازهای ناخودآگاه مردان در متن زنانه محوری چون *هزار و یک شب*، که در بیشتر موارد با قبول رنج‌ها و مشقت‌های غیرقابل قیاسی همراه است - می‌تواند پایه‌های قدرت جوامع مردسالار و زن‌ستیز را بیش از پیش به لرزه در آورده و با بیان ضعف‌ها و کاستی‌های روانی مردان (در مقابل نمایش بی‌نیازی زنان (پریان) و استقلال ذاتی آنها از نیازهایی که مردان بدانها نسبت داده‌اند)، سیاست‌های مرد سالارانه را بیش از پیش به چالش بکشد.

(۱۰) حکایت حاسب کریم الدین و یکی از حکایات فرعی آن "حکایت جان‌شاه و شمس" به تنهایی شامل چند نمونه متنوع از اسطوره‌های ترکیبی است.

(۱۱) «وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهَبًا * وَ أَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعَدًا لِّلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ آلَانَ يَجِدُ لَهُ شُهَابًا رَّصَدًا: وَ جِيَانُ كَفْتَنَدُ مَا بَهْ أَسْمَانَ بَرِ مِي شَدِيدِم لِيَكُنْ يَافْتِيمُ كَهْ أَنجَا فَرَشْتَه نَكْهَبَانَ بَا قَدْرَتِ وَ تِيرِ آتَشْبَارِ فِرَاوَانَ اسْتِ. وَ مَا دَرِ كَمِينِ شِيدِنِ وَحِي مِي نَشِينِمِ اِمَا اَيْنَكِ هَرِ كَهْ اَزِ اسْرَارِ وَحِي اَلْهِي سَخْنِي بِنَخَوَاهِدِ شَنِيدِ، تِيرِ شَهَابِ دَرِ كَمِينْگَاهِ اوسْتِ. (جن ۷۲: ۸ و ۹)

(۱۲) «مینوتور، هیولایی نیم گاو و نیم انسان، مخلوق شهوت و آمیزش دیوانه‌وار پازیفه،

ملکه کرت با گاو سفیدی بود که پوزئیدون [نپتون] از دریا برای او هدیه فرستاده بود... مینوتور از گوشت انسان تغذیه می‌کرد و شاه کرت [مینوس] مقرر کرده بود که مردم شهر آتن به‌عنوان خراج سالیانه هفت دختر و هفت پسر جوان به او بدهند. نوبت به تزه (معادل شهرزاد هزار و یک شب) که رسید تا قربانی گرسنگی مینوتور شود، تصمیم گرفت تا سرزمین خویش را از این بلا نجات دهد... (بورخس ۱۳۸۹: ۱۸۶). تصور این موجود افسانه‌ای آکنده از وحشت و تقدس است.

(۱۳) «ویژگی اصلی پری در دوره اساطیری، باروری و برکت است؛ به همین جهت بنابر نظر قدما پریان در کنار چشمه‌ها و چشمه‌سارها که منبع و مظهر جوشش و غلیان آب است، زندگی می‌کنند» (حسینی ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷: ۴). همچنین، پری یکی از جلوه‌های خدایان کهن و بغ بانوان دانسته شده است. «زنی اثیری و پنهان در طراوت چشمه‌ها، یا وجودی مه‌آلود و گریزان در جنگل و بیشه و چاه... اسطوره پری همواره با رویای عشق وابسته بوده است. فریبندگی و آفریدن عشق در پری صفتی اصیل و ذاتی است.» (لاهیجی ۱۳۷۱: ۲۹۳-۲۹۶)

(۱۴) «این زنان "پری‌گونه" هستند که فرافکنی عنصر مادینه را موجب می‌شوند. به‌گونه‌ای که مرد کم و بیش هر چیز افسون‌کننده‌ای را به آنها نسبت می‌دهد و درباره آنها انواع خواب‌ها را می‌بیند... هدف پنهانی ناخودآگاه از پدید آوردن چنین مشکلاتی، ناگزیر کردن فرد است به انکشاف و رشد خود با درآمیختن بخش بزرگی از شخصیت ناخودآگاه در زندگی فعال خودآگاه.» (یونگ ۱۳۸۴: ۲۷۵-۲۷۸)

(۱۵) سلیم جواهری پس از رهایی از سرزمین بوزینگان به جزیره‌ای پای می‌گذارد که مردمان آن، خانه‌هایی از چوب و گل، مملو از سیب و انار و انگور ساخته‌اند و بر در سرای نشسته، عابری از همه‌جا بی‌خبر را رصد می‌کنند تا بر گرده او سوار شده و چون چارپایی از او بهره گیرند: «به جزیره‌ای رسیدم... از دور نگاه کردم، شخصی را به صفت خواجه دیدم که بر در سرای نشسته، با روی نیکو و محاسن سفید به صورت آدمیان. من شکر کردم که الحمدلله به میان آدمیان رسیدم. پس روی به جانب او کرده برفتم. چون سلام کردم، جواب سلام را بگرفت و گفت: پاهایم درد می‌کند و پسرم به صحرا

رفته است، مرا به دوش گیر و به خانه بر... پشت به جانب او کردم چون مرغ سبک زود برجست و بر پشت من سوار شد. پای خود را چون دوال بر کمرم پیچید. هر چند حيله کردم که او را از پشت خود به زیر افکنم، نتوانستم..» (جعفری قنوتی ۱۳۸۷: ۹۱-۹۲)

(۱۶) خلاصه حکایت "مدینه نحاس" بدین قرار است: خلیفه، شیخ عبدالصمد و عده‌ای از یاران خود را برای آوردن خمره‌های مسین که اجنه روزگار حضرت سلیمان در آن محبوس شده‌اند، به مدینه نحاس می‌فرستد که خمره‌ها از آب به در آورده و نزد او برند. زمانی که شیخ عبدالصمد خود را به بالای دیوار شهر می‌رساند، دوازده تن از کنیزکان ماهروی را مشاهده می‌کند که بر اثر سحر شیخ را به خویش دعوت می‌کنند و در خیال شیخ زیر پای ایشان دریای آبی پدیدار می‌شود که بر اثر آیات نجاتی که شیخ بر لب می‌راند، اثر این سحر (که چیزی جز تصرف در خیال نیست) در نظر او آشکار و دلیل هلاک یارانش را که پیش از او به بالای دیوار رفته و خود را به درون شهر پرتاب کرده بودند، بر وی معلوم می‌گردد. شیخ و نیمی از یاران او پس از ورود به شهر متوجه می‌شوند که همه ساکنین شهر مرده‌اند و اثری از حیات در ایشان مشاهده نمی‌شود.

(۱۷) "وَالْآخِرِينَ مُمْرِّئِينَ فِي الْأَصْفَادِ": و دیگران از شیاطین را (که در پی اضلال خلق بودند) به دست او در غل و زنجیر کشیدیم. (ص ۳۸: ۳۸)

(۱۸) «این مسئله از آنجایی نشأت می‌گیرد که «در بین جنیان سازمان و حکومت و پیامبری وجود نداشت و با پیامبران مخالفت می‌کردند و طغیان نموده و در زمین فسادهای بسیاری به راه انداختند. شرارت و فساد جنیان به تدریج به آن حد رسید که مشیت خداوندی اقتضا نمود تا لشکری از فرشتگان را به جنگ با آنان فرستاد. فرشتگان سرزمین‌های آنان را گرفتند و جنیان را به اطراف و اکناف و جزایر دریاها راندند و جمعی را نیز اسیر کردند.» (پور ابراهیم گلرودباری ۱۳۸۴: ۲۰، نقل از عجایب المخلوقات ۱۳۴۵: ۲۲-۲۳)

(۱۹) خیمایرا (Chimera) [- این موجود سه سر -] (در اساطیر یونان)، عفربیتی است با سر شیر، بدن بز و دم اژدها. (فرهنگ معاصر: ذیل واژه)

(۲۰) ابرها در باور چینیان نماد اژدها هستند زیرا هر دم به شکلی در می‌آیند. (بورخس

(۲۱) در "حکایت جوذر" که بن‌مایه آن فقر و نداری و رسیدن به ثروتی جادویی است، جوذر به قصد صید به سمت برکه‌ای به نام قارون رهسپار می‌شود که پیش از آن به‌وسیله طایفه‌ای از عفاریت طلسم شده است. ناگاه با دو مغربی آشنا می‌شود که در کنار برکه منتظر کسی هستند که دست و پای ایشان را بسته به آب افکند. جوذر خواسته‌ی ایشان را اجابت می‌کند و هر دو مغربی به خواسته خود هلاک می‌شوند. روز سوم مغربی دیگری که برادر آن دو مغربی دیگر بود نیز خواسته مشابهی را مطرح می‌کند و این بار با دو ماهی سرخ از آب بیرون می‌آید و ماجرای دو مغربی و خودش را برای جوذر تعریف می‌کند؛ اینکه کتابی به نام *اساطیر الاولین* از پدرشان- که "حل رموز و فتح کنوز می‌کرده"- به ارث برده‌اند و در این کتاب آمده است که گنجی در سرزمین مصر در نزد فرزندان ملک احمر در میان برکه طلسم‌شده قارون نهان است و گشایش آن به دست شخصی است به نام جوذر. آن دو ماهی که مغربی سوم با خود از آب بیرون می‌آورد، همان عفریته‌هایی هستند که برکه قارون را طلسم کرده و به صورت ماهی مسخ شده‌اند. جوذر با عبدالصمد مغربی در پی گشودن طلسم، راهی سفری چهار ماهه به شهر فاس و مکناس می‌شوند. استری که مغربی بر آن سوار است از جنیان است و مسافت‌های طولانی را در مدت کمی طی می‌کند. در این سفر جوذر صاحب خورجین جادویی و خاتم انگشتی می‌شود که عفرتی مسخر اوست. و در موقع لزوم برای آنها خوراکی و سپاهی از انسان پدید می‌آورد. در فرجام، جوذر گرفتار حسد برادران و مسموم می‌شود. عوامل یاریگر در این حکایت عبارت‌اند از: خورجینی که تا هزار نوع خوراکی را در ظرف مدت کوتاهی مهیا می‌کند، و خاتم انگشتی که عفرتی مسخر اوست.

(۲۲) "و جَعَلُوا بَيِّنَةً وَ بَيِّنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَ لَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ اِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ!" بین خدا و جن نسبت و خویشی برقرار کردند در صورتی که آنها می‌دانند که برای کیفر احضار خواهند شد. (صافات ۳۷: ۱۵۸)

(۲۳) جادوگران و مکان‌های پیچ در پیچ و تو در توی زمینی (Labyrinth) که به آن هزارچم هم گفته می‌شود (همانند دره‌های عجیب و راهروهای طولانی و تاریک و پیچ در پیچ و...) از منظر روان‌شناسی، عناصری هستند که ناخودآگاه آدمی را در قصه‌ها باز می‌تابانند.

- (۲۴) نیاز به ریشه‌داشتگی در این تصویر به خوبی نمایانده می‌شود.
- (۲۵) به گفته جیمز جوینس انسان باشکوه، فرشته‌ای دو جنسی است که خود همسر خود است. (کمپیل ۱۳۸۹: ۱۵۷-۱۵۹)
- (۲۶) نهاد (زندگی آبی)، من (زندگی خاکی)، ابرمن (پرواز).
- (۲۷) سگ، نماد "من" انسان است. جنبه‌ای از شخصیت او که به سطح ذهن نزدیک‌تر است. چون وظیفه‌اش تنظیم رابطه انسان با دیگران و جهان پیرامون اوست. (بتلهایم ۱۳۸۱: ۱۲۵)
- (۲۸) افزون بر اینها، موجوداتی در حکایات هزار و یک شب پدیدار می‌شوند که خود را به دو نیم تکثیر می‌کنند و هر نیمه شخص کاملی است. این موجودات اگرچه کمی سرگرم‌کننده به نظر می‌رسند، می‌توانند همانند اسطوره‌های دوجنسیتی، دوگانگی خیر و شر را بیافرینند و در عین حال بیانگر این نکته ظریف باشند که: انسان خود را می‌سازد.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابراهیمی، معصومه. ۱۳۸۹. «نقد اسطوره‌شناختی دیوها و موجودات ماورایی در داستان سلیم جواهری». *فصلنامه نقد ادبی*. ش ۱۱ و ۱۲.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۷۷. *اسطوره، بیان نمادین*. چ ۱. تهران: سروش.
- بتلهایم، برونو. ۱۳۸۱. *افسون افسانه‌ها*. ترجمه اختر شریعت‌زاده. چ ۱. تهران: هرمس.
- برفر، محمد. ۱۳۸۹. *آینه جادویی خیال*. چ ۱. تهران: امیرکبیر.
- بندهشن. ۱۳۶۹. *ترجمه مهرداد بهار*. تهران: توس.
- بورخس، خورخه لوئیس. ۱۳۸۹. *کتاب موجودات خیالی*. برگردان احمد اخوت. چ ۲. تهران: ماه‌ریز.
- پور ابراهیم گلرودباری، ستار. ۱۳۸۴. *دنیای مرموز جن*. چ ۱. تهران: صبح پیروزی.
- جعفری (قنواتی)، محمد. ۱۳۸۷. *دو روایت از سلیم جواهری*. (به همراه دو مقاله از: اولریش مارزلف و مارگارت میلز). چ ۱. تهران: مازیار.

س ۸- ش ۲۷ - تابستان ۹۱ - اسطوره‌های ترکیبی پیکرگردانی در هزار و یک‌شب / ۱۳۱

حسینی، مریم. ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷. «پری در شعر مولانا» فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء(س). ش ۶۸ و ۶۹.

رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۸. پیکرگردانی در اساطیر. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فردوسی. ۱۳۸۱. شاهنامه. بر اساس نسخه مشهور به چاپ مسکو. چ ۱. تهران: علم.

فرهنگ لغات عامیانه. ۱۳۸۲. سید محمدعلی جمالزاده. به کوشش: محمدجعفر محبوب. چ ۲. تهران: سخن.

فرهنگ معاصر. ۱۳۸۹. به کوشش علی محمد حق‌شناس، حسین سامی، نرگس انتخابی. چ ۴. تهران: فرهنگ معاصر.

کوپ، لارنس. ۱۳۸۴. اسطوره. ترجمه محمد کوپ. چ ۱. تهران: علمی فرهنگی.

کمپبل، جوزف. ۱۳۸۹. قهرمان هزار چهره. برگردان شادی خسروپناه. چ ۴. مشهد: گل آفتاب.

لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار. ۱۳۷۱. شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ. چ ۱. تهران: روشنگران.

محمدبن محمود طوسی. ۱۳۴۵. عجائب المخلوقات. به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ناس، جان. ۱۳۴۸. تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: پیروز.

هزار و یک شب. ۱۳۸۶. ترجمه عبداللطیف تسوجی. چ ۲. ج ۱ و ۲. تهران: هرمس.

یونگ، کارل. ۱۳۸۴. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۵. تهران: جامی.

هاینینگ، پیتر. بی‌تا. سیری در تاریخ جادوگری. ترجمه هایده تولایی. چ ۱. تهران: آتیه.

منابع انگلیسی

Eliade, Mircea. 1986. *The Encyclopedia of Religion*. (essay subject: shape shifting, by: James P. Carse.)

References

The Holy Quran. Tr. by Elahi Ghomshe'yi.

Barfar, Mohammad. (2010/1389H). *Ayine-ye jadooyi-e khial*. 1st ed. Tehran: Amirkabir.

Bettelheim, Bruno. (2002/1381H). *Afsoon-e afsane-ha*. Tr. by Akhtar Shari'at Zadeh. 1st ed. Tehran: Hermes.

Bondaheshn. (1990/1369H). Tr. by Mehrdad Bahar. Tehran: Toos.

Borges, Jorge Luis. (2010/1389H). *Ketab-e mowjudat-e khiali*. Tr. by Ahmad Okhovvat. 2nd ed. Tehran: Mah riz.

Campbell, Josef. (2010/1389H). *Ghahreman-e hezār chehreh*. Tr. by Shadi Khosrow Panah. 4th ed. Mashhad: Nashr-e gol-e aftab.

Coupe, Laurence. (2005/1384H). *Ostureh*. Tr. by Mohammad Coupe. 1st ed. Tehran: Elmi va Farhang.

Ebrahimi, Ma'soomeh. (2010/1389H). Naghd-e osture shenakhti-e div-ha va mowjoodat-e māvarāyi dar dāstān-e Salim Javaheri. *Fasname-ye Naghd-e Adabi*. No. 11 & 12. pp. 57-86.

Esmailpour, Abolghasem. (1998/1377H). *Ostureh, bayan-e namādin*. 1st ed. Tehran: Soroush.

Farhang-e Moāser. (2010/1389H). With the efforts of Ali Mohammad Haghshenas, Hossein Sāmi, Narges Entekhabi. 4th ed. Tehran: Farhang-e Moāser.

Ferdowsi. (2002/1381H). *Shahnameh* (based on the Moscow edition). 1st ed. Tehran:

Nashr-e elm.

Heining, Peter. (n.d.). *Seiri dar tarikh-e jadoogari*. Tr. by Hayedeh Tavallāyi. 1st ed. Tehran: Ātiyeh.

Hezāro yek shab (One Thousand and One nights). (2007/1386H). Tr. by Abdol Latif Tasooji. 2nd ed. Vols. 1 & 2. Tehran: Hermes.

Hosseini, Maryam. (2007/1386H). Pari dar she'r-e Mowlana. *Fasname-ye elmi-pazhouheshi-e olum-e ensani-e daneshgah-e Azzahra*. No. 68 & 69. pp. 1-21.

Ja'fari (Ghanavāti), Mohammad. (2008/1387H). *Do revāyat az Salim Jowhari* (along with two essays by Marzlof & Margaret Mielz). 1st ed. Tehran: Mazyār.

Jamalzadeh, Seyyed Mohammad Ali. (2003/1382H). *Farhang-e loghāt-e Āmianeh*. With the efforts of Mohammad Ja'far Mahjoob. 2nd ed. Tehran: Sokhan.

Jung, Carl Gustav. (2005/1384H). *Ensan va sambol-hayash*. Tr. by Mahmood Soltaniyyeh. 5th ed. Tehran: Jāmi.

Lahidgi, Shahla; Kār, Mehrangiz. (1992/1371H). *Shenakht-e hoviyat-e zan-e Irani dar gostare-ye pish tarikh va tarikh* (From the essays 'ghodrat-e

zananeh va nemood-haye ān'. pp. 69-97 And 'Afsane-ye pari dar hezāro yek shab'. pp. 290-342). 1st ed. Tehran: Roshangarān.

Mohammad Ibn Mahmood Toosi. (1966/1345H). *Aja'eb-ol makhlooghāt*. With the efforts of Manoochehr Sotudeh. Tehran: Bongah-e tarjome va nashr-e ketab.

Noss, John. (1969/1348H). *Tarikh-e jāme'-ye adian*. Tr. by Ali Asghar Hekmat. Tehran: Pirooz.

Pourebrahim-e Golroodbāri, Sattar. (2005/1384H). *Donya-ye marmooz-e jen*. 1st ed. Tehran: Sobh-e piroozi.

Rastegar Fasayi, Mansour. (2009/1388H). *Peikargardani dar asatir*. 2nd ed. Tehran: Pazhouheshgah-e olum-e ensani va motāle'āt-e farhangi.

English References:

The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, 1986 (essay subject: shape shifting, by : James P. Carse.)

Archive of SID