

بررسی تحلیلی جایگاه زن در روایت‌های قصه چل گیس بر اساس بن‌مایه‌های اساطیری

سکینه مرادی* - محمدحسین کرمی**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

چکیده

قصه چل گیس یکی از قصه‌های مشهور و زبانزد در ادبیات عامیانه است. در روایت‌های گوناگون این قصه، عناصر مشترکی مانند توصیف شخصیت چل گیس با مشخصه‌های تکرارشونده، بن‌مایه نبرد قهرمان با اژدها، سرزمین‌های بی‌آب و قحطی زده، وجهی نمادین و اساطیری به قصه می‌دهد. هدف این پژوهش دریافت نقش و جایگاه زن در جامعه با روش تحلیلی - توصیفی، در روایت‌های گوناگون قصه چل گیس در مجموعه فرهنگ افسانه‌های مردم ایران با توجه به ژرف‌ساخت اساطیری قصه می‌باشد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد با توجه به پیشینه مادرسالاری و پرستش ایزدبانوان در ایران، شخصیت چل گیس می‌تواند تجسمی از ایزدبانو آناهیتا، ایزدبانوی آب در باور و اساطیر ایرانی باشد. همچنین هم‌نشینی بن‌مایه‌های اساطیری مرتبط با کنش شخصیت اصلی زن و مرد در ساختار پیوسته قصه، بیانگر برجسته‌سازی کنش‌ها و قدرت مردانه، تفویض خویشکاری زنانه به مردان، انفعال شخصیت زن و تثبیت جایگاه زن به عنوان یک همسر مطیع است. با این رویکرد قصه چل گیس فضایی در حال گذار از افول باورهای مادرسالاری و شکل‌گیری جامعه‌ای پدرسالار را ترسیم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: قصه‌های عامیانه، چل گیس، اساطیر، زن، ایزدبانو.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۹/۰۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

*Email: sa.moradi4375@gmail.com(نویسنده مسئول)

**Email: mohamadhkarami@gmail.com

مقدمه

اسطوره روایت و بیانی نمادین از تفسیر نخستین انسان از جهان است که در دیدگاه مکتب‌های گوناگون با تعاریف متفاوتی چون تصویر نمادین پدیده‌های طبیعت، دین اقوام بدوی، بیانگر نیازهای ژرف روانی و مقوله‌ای فلسفی، تبیین می‌شود. اسطوره برای انسان اساطیری «به صورت بنیادی عقیدتی در پیوند با آیین‌ها، رفتارها، اخلاقیات و مقررات نظام سنتی و خانوادگی، انعکاسی خارجی و عینی می‌یابد.» (بهار ۱۳۸۶: ۳۷۲) با این حال، ضمیر اسطوره‌پرداز بشر، فارغ از زمان و مکان، همواره به باززایی اسطوره ادامه می‌دهد؛ به گونه‌ای که روایات عامیانه و افسانه‌ها را بازمانده روایات اسطوره‌ای اعصار کهن می‌دانند.

«افسانه‌ها... عمدتاً بازمانده تباهی گرفته روایات افسانه‌ای کهن‌اند که بر اثر تحولات مادی و معنوی جامعه و پدیدآمدن عصر دین، نقش اسطوره‌ای خویش را از دست داده، به صورت روایاتی غیرمقدس در جوامع بازمانده‌اند. بسیاری از این افسانه‌های تهی از تقدس در گذشته همراه جدایی‌ناپذیر آیین‌های مقدسی بوده‌اند که به سبب فراموشی گرفتن آن آیین‌ها به صورت روایات شفاهی به زندگی خود ادامه داده، به داستان‌های جادویی، روایاتی عامیانه و بچگانه و سرودهایی فولکلوریک تبدیل گشته‌اند.» (همان ۱۳۸۶: ۳۷۵)

در واقع، قصه‌پردازان ناشناخته این آفرینش خلّاق بشری، تلفیقی از عصاره تجربیات درونی، ترس‌ها، امیدها و دغدغه‌های خود را با گستره وسیعی از اساطیر و باورهای کهن در قالب روایت‌هایی واقع‌گرا و نمادین به تصویر می‌کشند. روایت‌هایی که با بازآفرینی، تکرار و دگرگونی در شکل کهن شخصیت‌ها، تصاویر و مفاهیم اسطوره‌ای، حیات اسطوره را در صورت‌های جدید تداوم می‌بخشند. یکی از جلوه‌های آشکار بروز اساطیر در قصه‌های عامیانه، حضور زنان در کالبد پری، زنان و دختران افسانه‌ای با خویشکاری‌ها و قدرت‌های ماورایی است. این کارکرد زنان در خاستگاهی کهن به

جایگاه والای زن و پرستش ایزدبانوان در دوران مادرسالاری باز می‌گردد. در سرزمین ایران نیز با وجود پدرسالارانه بودن اساطیر هندواروپایی مبتنی بر اقتصاد شبنی (بهار ۱۳۹۰: ۲۵) به استناد آثار شوش و اسناد عیلامی مربوط به هزاره دوم پیش از میلاد نخستین اجتماعات انسانی در نظامی مادرتبار شکل می‌گیرد. (هینلز^۱ ۱۳۸۳: ۴۶۷) با این همه، پس از ظهور زرتشت و با وجود کاسته‌شدن نفوذ ایزدان و ایزدبانوان آریایی، آناهیتا اهمیت و جایگاه والاتری نسبت به دیگر ایزدبانوان می‌یابد. در این دوران اهمیت و قداست آناهیتا او را در کنار اهورامزدا و ایزدمهر در جایگاه یکی از خدایان سه‌گانه ایرانی تا اواخر دوره ساسانی تثبیت می‌کند. بنای کتیبه‌ها و تندیس‌های بسیار به نام آناهیتا در زمان اردشیر دوم هخامنشی و ذکر نام او بلافاصله پس از نام اهورامزدا و پیش از مهر، نشانگر جایگاه ارزشمند اوست. (گیرشمن^۲ ۱۳۴۹: ۱۰) از این پس، به تبع اهمیت و برجستگی این ایزدبانو در باور ایرانی به عنوان مادر خدا، بسیاری از خویشکاری‌های دیگر ایزدبانوان نیز در شخصیت او متجلی می‌شود. (گویری ۱۳۷۹: ۱۷) بر این اساس، مردم عوام تحت تأثیر این تقدس، با بازنمایی وجودی او در ابعاد گوناگون زندگی؛ آیین‌ها، آداب و رسوم و باورها به او حیاتی دوباره می‌بخشند. اعتقاد به چشمه‌پری، (هینلز ۱۳۸۳: ۴۳۳) آب‌ریختن پشت سر مسافر (گیلانی ۱۳۹۶: ۱۰۳) بناهای موسوم به دختر مانند قلعه‌دختر، پل دختر (باستانی پاریزی ۱۳۴۴: ۲۵۵ و ۲۰۳) از نمونه‌ها و شواهد بزرگداشت ایزدبانوی آب است. افزون بر این، قصه‌های عامیانه نیز از دیگر عرصه‌های نقش‌آفرینی آناهیتا و خویشکاری‌های اوست که در هیئت انسانی در کالبد دختران و پریانی نشسته بر کناره چشمه‌ها و رودها تجسم می‌یابد.

1. Hinnells, John

2. Ghirshman, Roman

بیان مسأله و سؤال پژوهش

قصه چل‌گیس یا چهل‌گیسو، یکی از مشهورترین قصه‌های عامیانه زبانزد در میان مردم ایران است. این قصه در طبقه‌بندی آرنه/ تامپسون^۱ با تیپ ۳۰۲ (مارزلف^۲ ۱۳۹۱: ۷۷) با نام‌های متفاوت، روایت‌های متعددی در مناطق مختلف ایران وجود دارد. شاخصه‌هایی چون جنبه اساطیری و نمادین قصه، توصیف اسطوره‌ای شخصیت چل‌گیس، استفاده از نام چل‌گیس در نامگذاری اغلب این روایت‌ها و تمرکز قصه بر محور پیوند قهرمان با او، چل‌گیس را به کلیدواژه اصلی این قصه تبدیل می‌کند.

این جستار، با در نظر داشتن این مطلب که حضور ملموس و یا ناملموس اساطیر و بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌های عامیانه، چه به صورت بخشی کوتاه از یک قصه و یا تشکیل‌دهنده شالوده اصلی آن، خود متضمن معانی و اندیشه‌های خاص یک فرهنگ است؛ بر آن است که چگونگی همنشینی و با هم‌آیی اساطیر در یک قصه نیز می‌تواند مفاهیم جدیدی را از زوایای پنهان جامعه‌ای دستخوش تغییر آشکار سازد. از این‌رو، این پژوهش با اتکا بر فرضیه تجسم‌آنهایتا در شخصیت چل‌گیس، با رویکرد تحلیلی - توصیفی و با در نظر داشتن روایت‌های گوناگون قصه چل‌گیس در مجموعه فرهنگ افسانه‌های مردم ایران در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- آیا ویژگی‌ها و کنش‌های مرتبط با شخصیت زن قصه با ویژگی و خویشکاری ایزدبانو آنهایتا منطبق است؟

- آیا ویژگی‌ها و کنش‌های دو شخصیت اصلی زن و مرد در این روایت‌ها با توجه به بن‌مایه‌های اساطیری در تقابل با هم هستند؟ این امر چه تأثیری در نقش و جایگاه زن دارد؟

1. Arne/Tampson

2. Marzolph, Ulrich

اهمیت و ضرورت پژوهش

این پژوهش، با توجه به پشتوانه اندیشگانی اساطیر و ماهیت آیینگی قصه‌های عامیانه در انعکاس نگرش و باور ایرانی نسبت به جنبه‌های گوناگون زندگی برآنست که با هم‌آیی اساطیر در بستر یک قصه خود می‌تواند معانی افزون‌تری از فرهنگ یک ملت را بازنمایی کند. ضمن آنکه نتایج دریافتی از شباهت میان ویژگی‌های چل‌گیس و آناهیتا می‌تواند تأکید بیشتری بر پیوستگی تنگاتنگ اسطوره و قصه‌های عامیانه باشد.

پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت چیستی و چگونگی جایگاه زن، ایزدبانوان و به‌ویژه آناهیتا در فرهنگ، اساطیر و متون ادبی، پژوهش‌های بسیاری در هر یک از این زمینه‌ها صورت گرفته است. گویری (۱۳۷۹)، در *آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی*، با پرداختن به چگونگی پرستش مادرخدایان، وجوه گوناگون آناهیتا ایزدبانوی ایرانی را تبیین می‌کند. ستاری و خسروی (۱۳۹۲)، در مقاله «خویشکاری آناهیتا و سپندارمذ و پیوند آن با پیشینه مادرسالاری»، ضمن بررسی پیشینه مادرسالاری و چگونگی اعتقاد به ایزدبانوان، خویشکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ را مورد بررسی قرار داده‌اند. مظفریان (۱۳۹۱)، در مقاله «اسطوره در قصه‌های عامیانه»، علاوه بر بیان رابطه اسطوره و قصه‌های عامیانه، شواهد و نمونه‌های اساطیر در این قصه‌ها را نیز بررسی کرده است. غیبی و الخاص ویسی (۱۳۹۴)، در مقاله «تجلی سه نمود حیوانی در افسانه‌های عامیانه ایرانی»، به طور خاص به ایزدبانو آناهیتا پرداخته و نمودهای حیوانی آناهیتا را در قصه‌های عامیانه تحلیل و بررسی کرده‌اند.

صابری و همکاران (۱۳۷۹)، در مقاله «مو در قصه‌های شفاهی و اساطیر»، ضمن بررسی پیشینه مضامین اسطوره‌ای مرتبط با مو در قصه‌های عامیانه، به ارتباط مو و خویشکاری باروری مادرخدایان با توجه به شواهد و نمونه‌های قصه چل‌گیس نیز توجه داشته‌اند. با این وجود در این مقاله به ایزدبانوآناهیتا اشاره‌ای نمی‌شود.

قلزم (۱۳۹۴)، در مقاله «نقد و بررسی درون‌مایه‌های افسانه دختر چل‌گیس»، درون‌مایه‌های اسطوره‌ای را در یکی از روایت‌های افسانه چل‌گیس با ذکر نظرات یونگ، الیاده و بتلهایم بررسی می‌کند. همچنین آزمون‌های دشوار برای رسیدن به مطلوب در این افسانه را با وادی‌های *منطق‌الطیر عطار* می‌سنجد. این پژوهش نیز ضمن جامع نبودن و عدم اشاره به منبع روایت بررسی‌شده این قصه، به اسطوره آناهیتا و مباحث ذکر شده در پژوهش حاضر نمی‌پردازد و نیروهای اهریمنی را نمودی از جنس مذکر می‌داند که شخصیت زن قصه را به عنوان مادینه روان قهرمان، عامل باروری و حیات اسیر خود ساخته‌اند.

جباره (۱۳۹۸)^(۱)، در مقاله «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در قصه چل‌گیس روایت روستای رمقان، کوهمره‌سرخی»، به قصه‌ای می‌پردازد که با قصه چل‌گیس متفاوت است و فقط نام شخصیت دختر قصه، چل‌گیس است. در این پژوهش به دلیل وجود بن‌مایه‌های اساطیری چون قدرت باروری مو و حضور پری در کنار چشمه به شخصیت الهه آناهیتا اشاره شده است.

در مورد جایگاه زن در قصه‌های عامیانه نیز می‌توان به مقاله بیات (۱۳۸۹)، با عنوان «محوریت قهرمانان زن در قصه‌های عامیانه» اشاره کرد. این پژوهش، با بررسی و مقایسه ۴۰ افسانه عامیانه فارسی، این قصه‌ها را براساس مضمون ازدواج بررسی می‌کند. نگارنده در این پژوهش، بر این نکته تأکید دارد که زن به عنوان معشوق نقش محوری و اصلی را در این گونه قصه‌ها دارد؛ چرا که معشوق با وجود ناتوانی ظاهری، انگیزه حرکت و قهرمانی‌های عاشق است. همچنین پرداخت اینگونه از قصه‌ها برآمده از دغدغه‌های زنان

درباره ازدواج در دوران پدرسالاری است. با توجه به پیشینه مذکور، تاکنون پژوهشی با جامعیت و هدف پژوهش حاضر به قصه چل‌گیس پرداخته است.

قصه چل‌گیس

در مجموعه فرهنگ افسانه‌های مردم ایران، نه روایت از قصه چل‌گیس وجود دارد. تیزتن، جهان‌تیغ، دریارو، ستاره‌شمر، جان‌تیغ و چل‌گیس، چل‌گزه‌مو، چل‌گیس، چهل‌گیس‌وطلا، سبزگیسو، سمندرچل‌گیس و پری‌چهل‌گیسو روایت‌های گوناگون این قصه هستند که با وجود برخی تفاوت‌ها در جزئیات، از لحاظ عناصر معنایی و ساختاری، اشتراکات بسیاری با هم دارند.

مضمون اصلی این قصه سرگذشت و ماجراجویی‌های شاهزاده‌ای است که با طلسم و تعویذ پیرمردی درویش از مادری نابارور متولد می‌شود. شاهزاده جوان با دیدن تصویر بانوی زیباروی، مشهور و مطلوب همگان و با شنیدن اوصاف او، برای ازدواج با او گام در راه سفر می‌گذارد. در این سفر او از همراهی و دوستی دو تن به نام‌های ستاره‌شمر و دریارو بهره‌می‌برد. شاهزاده جوان با همراهی یارانش، به سرزمین‌های قحطی‌زده وارد می‌شود که ازدهایی راه بر آب چشمه بسته است و مردم شهر برای اندکی آب، هر بار دختری را به عنوان قربانی به کام ازدها می‌فرستند. شاهزاده جوان با شجاعت ازدها را از پای‌درمی‌آورد. سپس با عبور از دریا به قصر بانوی چل‌گیس می‌رسد. بانوی چل‌گیس، دختری است معمولاً با چهل‌گیس بافته و یا مویی به درازای چهل زرع که در قصری در میانه یا کنار دریا زندگی می‌کند و گیسوان او به چهل ستون قصر بسته شده است و دیوهایی نگهبان او هستند. شاهزاده جوان با غلبه بر دیوها و شکستن طلسم قصر، به بانوی چل‌گیس دست می‌یابد و با او ازدواج می‌کند. روزی با افتادن تارمویی از دختر چل‌گیس در آب نهر یا دریا و شکوفاشدن درختان خشک باغ پادشاه رقیب، شکستن

طلسم دختر برملا می‌شود. پادشاه با وسوسه ازدواج با او از پیرزنی کمک می‌گیرد. پیرزن با فریب دادن چل‌گیس، به راز مرگ شاهزاده پی می‌برد و با انداختن طلسم حافظ جان شاهزاده در دریا، دختر را تسلیم پادشاه می‌کند. شاهزاده با کمک ستاره‌شمر و دریارو، از مرگ نجات می‌یابد و چل‌گیس را نیز از دست پادشاه رها می‌کند.

در روایت‌های گوناگون این قصه، با وجود محوریت شخصیت چل‌گیس به عنوان معشوق آرمانی، ویژگی‌های ظاهری و کنش‌های او با عباراتی مختصر توصیف می‌شود. با این حال، در این توصیفات گذرا، شاخصه‌های تکرارشونده‌ای جلب نظر می‌کند که می‌تواند میزان تأثیرپذیری توصیف این زن افسانه‌ای از شخصیت آن‌ها را نشان دهد.

جدول ۱. ویژگی‌های تکرارشونده مرتبط با شخصیت چل‌گیس

ویژگی نام قصه	نام (ترکیبی از گیسو - چهل)	زیبایی	موی بارور	ارتباط با آب	(چهل زرع یا چهل گیسو)
تیزتن	-	*	*	*	*
جهان‌تیغ، دریارو، ستاره‌شمر	*	*	*	*	*
جان‌تیغ و چل‌گیس	*	*	*	*	*
چل‌گیس	*	*	*	*	*
چل‌گزه‌مو	*	*	*	*	*
چهل‌گیسوطلا	*	*	*	*	*
سمندر چل‌گیس	*	*	-	-	-
سبزگیسو	*	*	-	*	-
پری چهل‌گیسو	*	*	-	*	*
تعداد	۸	۹	۶	۸	۶

ایزدبانو

یکی از ویژگی‌های مهم *اوستا*، اشاره به زیبایی ایزدبانو آناهیتا و شرح مفصل و کاملی از مشخصه‌های ظاهری اوست. اردویسور آناهیتا^۱ در توصیفات *اوستا* در تجسم انسانی، دوشیزه‌ای است زیبا، سخت برومند و خوش اندام، کمر بند بر میان بسته، راست بالا، آزاده و نژاده که کفش‌هایی درخشان با بندهایی زرین بر پای دارد. جبه‌ای پر بها، پرچین و زرین بر شانیه‌هایش افتاده و گوشواره‌هایی چهارگوشه و زرین از گوش‌ها آویخته است. تاجی زرین با یکصدستاره بر سر او است. (یشت‌ها: ۱۳۴۷: ۲۹۷-۲۵۹) در همه روایت‌های قصه چل‌گیس نیز بانوی آرمانی، دختری زیبا و بی‌همتاست. در قصه تیزتن، پیرزنی تصویر دختر هفت‌خلخال را به قهرمان نشان می‌دهد. (درویشیان و خندان ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹۲) در روایت‌های چل‌گزمو، (همان: ۳۶۶-۳۵۹) چهل‌گیسوتلا (همان: ۴۶۷-۴۶۳)، سبزیگیسو (همان: ۱۳۸۵، ج ۷: ۶۳-۵۱)، سمندرچل‌گیس (همان: ۲۱۲-۲۰۷) قهرمان وصفی از زیبایی دختر می‌شوند. «شنید در ولایت دور دستی دختر پادشاهی هست که تو خوشکلی لنگه ندارد»، (همان ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۵۹) اما در سه روایت جان‌تیغ و چل‌گیس (همان: ۲۱۴-۲۰۷)، چل‌گیس (همان: ۳۶۷-۳۷۱) و پری چهل‌گیسوتلا (همان ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۵۹۴-۵۸۷) تصویری از این دختر زیبارو با چهل‌گیس به شکلی رازگونه نگهداری می‌شود و قهرمان در مواجهه با در بسته کنجکاوانه پرده از راز آن برمی‌دارد. در این روایت‌ها، زیبایی بانوی چل‌گیس چون رازی مقدس بر دیوارها و پرده‌های نقاشی نقش بسته، او را اوج آمال و آرزو و شهره آفاق کرده است. «این جور که می‌گویند در خوشکلی تو همه عالم طاق است و یک اردو خاطر خواه دارد». (همان: ۳۶۴) بسیاری در آرزوی وصل او پیر شده‌اند و او همچنان جوان، زیبا و خواستنی است. «رفت و رفت تا رسید به دامنه کوه قاف. در آنجا دید خیمه‌ها و خرگاه‌ها برپا شده و جوانان عاشق چل‌گیس پیر و زمین‌گیر شده‌اند.»

1. Ardavīsor Ānāhītā

درویشیان و خندان (۱۳۸۷: ۵۸۷؛ ۲۰۸، ۳۶۹) این در حالی است که در *اوستا* از آناهیتا با صفت «برومندی که در همه جا دارای شهرت است» یاد می‌شود. (یشت‌ها ۱۳۴۷: ۲۳۵)

یکی دیگر از مشخصه‌های قصه چل‌گیس در ارتباط با اسطوره آناهیتا، فضا سازی با عنصر آب و دریاست. محیط و فضای این قصه، با صحنه‌هایی از سرزمین‌های کنار دریا و رود، سفرهای دریایی، غول دریایی، چشمه‌های خشک توصیف می‌شود. بانوی آرمانی قصه نیز در قصری در میانه و یا کنار دریا به سر می‌برد. «سرانجام به دریا رسید... ساحل به ساحل رفت. راه عبوری پیدا نکرد. بالاخره به آب زد و شناکان به سکوی قصر رسید. کمند به کنگره قصر انداخت. بالا رفت. در اتاق قصر، دختری را در حال خواب دید که گیس‌هایش تمام قصر را گرفته بود.» (همان، ج ۳: ۲۹۸) در قصه پری چهل‌گیسو نیز به جایگاه پری در میانه دریا اشاره می‌شود. «قالیچه به هوا بلند شد و پس از مدتی در یک خشکی، وسط دریا، در کنار یک قلعه محکم و آباد او را بر زمین گذاشت.» (درویشیان و خندان ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۵۹۰) خانه دختر سبزیگسو نیز «در کنار رودخانه بهار است که از وسط شهر می‌گذرد.» (همان ۱۳۸۵، ج ۷: ۵۹) در *اوستا* نیز آناهیتا نه تنها نام رودی است که از فراز کوه هگر^۱ به فرآخکرت^۲ می‌ریزد و از این رود، هزار رود و دریای دیگر منشعب می‌شود، بلکه در کنار هر یک از این رودها یا دریاها، قصری هزارستون با هزار دریچه درخشان برای ایزدانو آناهیتا برپاست. در بند ۱۰۱ کرده ۲۳ آبان‌یشت آمده است: «کسی که دارای هزار دریاچه و هزار رود است... در کنار هر یک از این دریاچه‌ها یک خانه خوب ساخته شده، برپاست. با یکصد پنجره درخشان و هزارستون خوش ترکیب...» (یشت‌ها ۱۳۴۷: ۲۸۱)

زیباترین توصیف تداعی‌کننده تصویر آناهیتا به شکل یک رود، در قصه سبزیگسو است: «سبزیگسو در اتاق نشسته بود و گیسوانش مانند دو آبشار سبز از شانه‌هایش

1. Hokar

2. Farāx-kart

آویخته بود و چهره‌اش مثل پنجه آفتاب می‌درخشید.» (درویشیان و خندان ۱۳۸۵، ج ۷: ۵۹) از سوی دیگر، نگاه انتزاعی *اوستا* نیز آنها را به کسی مانند می‌کند «که دارای هزار دریاچه و هزار رود است و هریک از این دریاچه‌ها و هریک از این رودها به بلندی چهل روز راه مرد سوار تندرو است.» (یشت‌ها ۱۳۴۷: ۲۸۱) ظاهراً روایان این قصه‌ها، هنگام بازنمایی این اسطوره، تغییراتی در عناصر آن منطبق با شرایط زمان ایجاد کرده‌اند. در این دگردیسی، ایزدبانوی نشسته بر اریکه سپهر با رودهایی به بلندی چهل روز راه مرد سواره، به شکل زنی تجسم می‌یابد که چهل گیس بافته دارد. به جز روایت تیزتن که شخصیت زن آن نام دختر هفت خلخال را بر خود دارد. (درویشیان و خندان ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹۲) در دیگر روایت‌ها، از ترکیب چهل گیس در نام شخصیت زن قصه استفاده شده است. نام‌هایی چون چل‌گیس، سمندرچل‌گیس، چل‌گزه‌مو، چهل‌گیس‌وتلا، پری چهل‌گیسو با تأکید بر اندازه مو و یا چهل‌گیسو بودن بانوی زیبارو، می‌تواند اشاره‌ای به اندازه بلندی رودهای آنها داشته باشند «این را بدانید نام دختر چهل‌گیسو بود و هر تارمویش چهل زرع بود.» (همان، ج ۳: ۲۹۸) «دختری زیبا که چهل گیس بافته داشت، آنجا بود.» (همان: ۲۰۸)

در این قصه‌ها گیسوان زن افسانه‌ای، کنشی اسطوره‌ای نیز دارد که تنها خویشکاری آشکار زن در این روایت‌هاست. برحسب اتفاق تارمویی از دختر چل‌گیس در آب نهر یا دریا می‌افتد و باغ‌ها و دشت‌های خشک را سبز و بارور می‌کند. «داشت سرش را شانه می‌کرد شانه از دستش ول شد افتاد و آب آن را گرفت با یک تارمو برد وسط دریا... از قضا پادشاه آن سرزمین یک باغ درندشت هفت میوه داشت که بعضی درخت‌هاش تازگی خشک شده بود... شانه به ریشه یکی از درخت‌ها گیر کرد و درخت سبز شد.» (همان، ج ۳: ۳۶۴) «آب تارمو را برد به نیزاری. تارمو لای نی رفت... همین که پایش به باغ رسید. درخت‌ها شکوفه کردند.» (همان: ۱۹۴) «چل‌گیس به هرکدام از آن‌ها یک تارمو داد و گفت:

در عوض محبت‌های شما این تارمو را داشته باشید، در هر فصلی هر میوه‌ای که بخواهید، در جیتان پیدا می‌کنید.» (درویشیان و خندان ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۱۳)

باروری یکی از خویشکاری‌های مهم آناهیتا ملهم از نقش الهگان مادر در تمدن بین‌النهرین است. (بهار ۱۳۸۶: ۳۹۵-۳۹۴) در این قصه، متأثر از دوخویشکاری مهم آناهیتا، نگاهبانی آب و باروری، تلفیقی از این دو ویژگی در تارمویی نمادینه می‌شود که با افتادن در آب سرسبزی و برکت را به زمین می‌بخشد. بر این اساس، شواهد و نمونه‌های مذکور در روایت‌های گوناگون قصه چل‌گیس می‌تواند فرضیه پژوهش مبنی بر تجسم انسانی ایزدبانو آناهیتا در شخصیت چل‌گیس را اثبات کند که خود نشان‌دهنده جایگاه والای این ایزدبانو و حضور زنده او در باور و ناخودآگاه جمعی ایرانی است.

همنشینی بن‌مایه‌های اساطیری و جایگاه زن

یکی از کارکردهای مهم قصه‌های عامیانه، انتقال اندیشه، باور و فرهنگ به زبانی ساده از نسلی به نسل دیگر است. بخشی از کارکرد انتقال فرهنگ، وابسته به ساز و کار اساطیر و بن‌مایه‌های اساطیری به عنوان مهم‌ترین پشتوانه فرهنگی و تشکیل‌دهنده بخش عمده‌ای از ساختار محتوایی این قصه‌هاست. تجلی آناهیتا ایزدبانوی آب در کالبد دختری زیبارو در قصه چل‌گیس به مثابه نمودی از جایگاه والای این ایزدبانو و نقش زنده و فعال او در باور مردم می‌تواند نشانه‌ای از جایگاه والای زن در باور ایرانی باشد؛ با این حال در این قصه نشانه‌هایی وجود دارد که با این نتیجه‌گیری تعارضی آشکار نشان می‌دهد. چرا که قصه‌های عامیانه از اساطیر و بن‌مایه‌های اساطیری به صورت منفرد و مجزا استفاده نمی‌کند. در بیشتر مواقع، ترکیبی از بن‌مایه‌ها عناصر سازنده یک قصه هستند. با هم‌آیی اساطیر در ساختار پیوسته و منسجم یک قصه می‌تواند بُعد پنهانی از فرهنگ ایرانی را آشکار کند.

آب

بر مبنای نمادگرایی جهان‌شمول «آب‌ها نماد مادر کبیر هستند و تولد، اصل مؤنث، زهدان عالم، باروری و نیروبخشی...» (کوپر^۱ ۱۳۷۹: ۱) اما در نزد ایرانیان، همواره به دلیل شرایط خاص زیستی و اقلیمی اهمیت بیشتری داشته است. به طوری که مورخان یونانی ستایش عنصر آب را به ایرانیان نسبت داده‌اند. (باحق ۱۳۸۶: ۳) تقدّس و ارزش آب در نزد ایرانیان به حدّی است که وقتی برای آب قربانی می‌کنند، در کنار دریاچه و چشمه‌ای، گودالی حفر می‌کنند تا آب با خون آلوده نشود. (جونز^۲ ۱۳۸۳: ۳۲۴)

در چنین محیطی وجود ایزدان و ایزدانوان متعدد حامی آب و دیوهای خشکسالی در باور مردم جای شگفتی نیست.

یکی از بندهای اسطوره‌آفرینش در اساطیر ایرانی به تیشتر^۳ اختصاص دارد که از ایزدان آب و باران است: «دومین نبرد را آب کرد... در همان روز که اهریمن در تاخت، به هنگام غروب به سوی مغرب ابر به پیدایی آمد... که تیشتر در او جست و نشانه باران‌سازی پدیدار شد.» (بهار ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۱۰) مشهورترین اسطوره تیشتر به نبرد میان این ایزد و اپوش^۴ دیو خشکسالی می‌پردازد. تیشتر به شکل اسب سفید زرین‌گوشی با ساز و برگ زرین به دریای گیله‌ای فرو می‌رود. در آنجا با دیو اپوش در هیئت اسبی سیاه روبه‌رو می‌شود. سه شبانه‌روز با هم می‌جنگند، اما در نهایت اپوش پیروز می‌شود. سپس اهورامزدا با درخواست تیشتر، قربانی‌هایی برای او می‌کند و او در نبرد دوباره با اپوش، پیروز از کارزار بیرون می‌آید و آب‌ها بی‌مانع به مزارع و چراگاه‌ها جاری می‌شوند. (هینلز ۱۳۷۹: ۳۷) هر چند در اسطوره نبرد تیشتر با اپوش، او در کالبد اسبی سفید ظاهر می‌شود؛ یکی از تجسم‌های تیشتر ظاهر شدن به شکل مردی پانزده ساله، سن آرمانی در باور

1. Cooper

2. Jones, Horace

3. Tīštar

4. Apūš

ایرانی است. (هینلز ۱۳۷۹: ۳۶) در این اسطوره، بن‌مایهٔ مکرر نبرد با اژدها محملی برای نشان‌دادن نگرانی‌ها پیرامون خشکسالی می‌شود. هفت روایت قصهٔ چل‌گیس نیز از جهت حضور بن‌مایه نبرد قهرمان با اژدها با اسطوره نبرد تیشتر و اپوش همانندی‌هایی دارد. در روایت‌های تیزتن؛ (درویشیان و خندان ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹۵-۱۹۱) جان‌تیغ و چل‌گیس؛ (همان: ۲۱۴-۲۰۷) جهان‌تیغ، دریارو، ستاره‌شمر؛ (همان: ۳۰۰-۲۸۹)؛ چل‌گیس؛ (همان: ۳۷۱-۳۶۷) سبزیگسو؛ (همان ۱۳۸۵، ج ۷: ۶۳-۵۱) سمندرچل‌گیس (همان: ۲۱۲-۲۰۷) و پری چهل‌گیسو (درویشیان و خندان ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۵۹۴-۵۸۷) شاهزاده جوان در گذر از مهم‌ترین آزمون، از سرزمین‌هایی گذر می‌کند که اژدهایی مانع رسیدن آب به مردم می‌شود و او با کشتن اژدها راه آب را باز می‌کند.

در روایت چهل‌گیسوطلا، قهرمان پس از رسیدن به قلعهٔ کوه قاف باید از سد گربهٔ سنگی، نگهبان قلعه عبور کند: «در راه به کوهی می‌رسی که در قلعه‌اش درختی است. از دو چله درخت تیر و کمانی درست کن و به جایی که چهل‌گیسوطلا هست، برو. با سنگ‌هایی روبه‌رو می‌شوی که قبل جوان و جاندار بوده‌اند. در میان سنگ‌ها سنگی هست به شکل گربه که چهل کلید بر گردن دارد به این گربهٔ سنگی تیری بزنی.» (درویشیان و خندان ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۶۵) در روایت چل‌گیس نیز به مضمون تیراندازی به گربهٔ سنگی اشاره می‌شود. (همان: ۳۷۰) اساطیر ایرانی، گوهر مادی آسمان را سنگ، فلز و گاهی آبگینه می‌پنداشته‌اند. (یاحقی ۱۳۸۶: ۴۴) از سوی دیگر، در یکی از اسطوره‌های ایزد مهر، او با پرتاب تیری به یک سنگ باران پدید می‌آورد. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۴۰) از این‌رو، به نظر می‌رسد آفرینندگان این دو روایت از قصهٔ چل‌گیس، نگاهی به اسطورهٔ مهر و باران‌زایی او داشته‌اند. در این دو روایت، گربهٔ سنگی نمادی از آسمان بی‌باران و یا در سلطهٔ اژدها می‌تواند باشد. پس از خوردن تیر به گربهٔ سنگی، قهرمان از حالت سنگ‌شدگی خارج می‌شود و حیات دوباره‌ای می‌یابد.

یکی دیگر از اسطوره‌های پیرامون آب به اسطورهٔ ایزد اپم‌نبات^۱ بازمی‌گردد. ایزد اپم‌نبات «در وداها به معنی خدای آب‌ها و در *اوستا* فرزند آب‌ها و یکی از سه خدای بزرگی است که لقب *اهوره* داشته و این خود گویای مقام *اوست*». (هینلز ۱۳۸۳: ۱۴۱) بند ۳۴ تیریش، اپم‌نبات را به عنوان تقسیم‌کنندهٔ آب در جهان معرفی می‌کند. «ای سپتیمان زرتشت اپم‌نبات به همراهی باد چالاک و فرّ، در آب آرام گزیده و فروهرهای پاکان به هریک از امکنه در جهان مادی مقدار معینی از آب تقسیم کند.» (یشت‌ها ۱۳۴۷، ج ۱: ۳۷۵) در روایت‌های قصهٔ چل‌گیس نیز قهرمان با کشتن اژدها و برداشتن مانع آب، باعث می‌شود مردم به سهم خود از آب دست پیدا کنند. سپس از ازدواج با دختران پادشاه امتناع می‌کند و به دنبال بخت خود، بانوی چل‌گیس، به آن سوی دریاها سفر می‌کند. چنان‌که در *زامیادیش*، اپم‌نبات بالابلند و دادرس دادخواهان بر آن است تا به فرهای که به دریای *فراخکرت*^۲ گریخته دست یابد. (همان، ج ۲: ۳۴۰)

نکتهٔ قابل تأمل این است که در سیر دگردیسی و تحول اساطیر، آن‌ها به طور کامل از میان نمی‌روند و گاه اسطوره‌های همسان به موازات هم در ذهن و باور مردمان حیات دارند و با آمیزش آن‌ها نقشی فراتر از زمان، مکان و مفهوم اسطوره ایفا می‌کنند. بنا بر اساطیر ایرانی، ایزد اپم‌نبات در گذر زمان قدرت خود را به ایزدبانو *آناهیتا* واگذار می‌کند (آموزگار ۱۳۹۱: ۲۵) و در واپسین معتقدات، *آناهیتا* با لقب *آبان‌فره* به معنی *فرهٔ آب‌ها*، (یاحقی ۱۳۸۶: ۸) با وجود اسطوره‌های ایزدمهر و تیشتر، نقش اصلی را در حمایت و حفاظت از آب برعهده دارد، اما در قصهٔ چل‌گیس، با وجود تمرکز قصه بر شخصیت زن افسانه‌ای و شواهد و نمونه‌های حاکی از ارتباط او با آب، خویشکاری نگاهبانی آب از نقش‌ها و وظایف او به عنوان تجسم *آناهیتا* حذف می‌شود. بخش‌های عمده‌ای از قصهٔ چل‌گیس به اسطوره‌های ایزدان آب، باران و باروری پیوند می‌خورد و نقش فعال و اصلی در

1. Apam Nabāt

2. Farāx-kart

برخورداری مردم از آب را قهرمان مذکری ایفا می‌کند که تجسم یکی از ایزدان حامی آب و باران است.

باروری

ارتباط مو و گیاه با موتیف بارورکنندگی موی زن افسانه‌ای در قصه چل‌گیس ریشه در اساطیر ایرانی دارد. بنا بر روایت‌های پهلوی، اهورامزدا «گیاه از موی بیافرید و نخست یک بن، یک بدست «یک وجب» و دو انگشت به بالای (= قد) بود و از او همه گونه گیاهان بود به یک گونه.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۳؛ بهار ۱۳۸۶: ۱۳۵) مطابق فرهنگ و اساطیر ملل نیز «گیسوان نشانه زمین و بنابراین، نماد گیاهان است.» (شوالیه و گربرن^۱ ۱۳۸۸: ۳۲۳) با این حال باروری و زایش معجزه‌های زنانه است؛ به گونه‌ای که در دوران کهن، نقش مرد در فرایند تولید مثل بی‌اهمیت تلقی می‌شود «حتی باروری را عمدتاً بر اثر فرودآمدن بادی زندگی بخش بر زن می‌دانستند.» (بهار ۱۳۸۶: ۳۹۶) به دلیل همین قدرت باروری و زایایی زن، نقش زنان در کشاورزی و بارآوری غلات هم پررنگ می‌شود، در نتیجه ترکیب صفت باروری و رویش گیاهان، خویشکاری اصلی مادر - خدایان و به‌ویژه همتای آنان در اساطیر ایرانی، ایزدبانو آناهیتا، پیوندی ناگسستگی با باروری و حاصلخیزی دارد. هرچند در اسطوره‌های ایرانی به خصیصه باروری گیسوان آناهیتا اشاره‌ای نشده است، اما گیسوان آناهیتا به رودی مانند شده که خود زندگی‌بخش است که جلوه نمادین این خویشکاری در موهای دختر چل‌گیس نشان داده می‌شود. تارمایی از او درختان خشک را سرسبز و شکوفا می‌کند. با این وجود، در این قصه، او با گیسوان بسته به ستون در قصری محبوس است. «آمد به سر سرای عمارت که چهل ستون داشت. دید دختری مثل ماه شب‌چهارده روی تخت عاج خوابیده، موهایش

1. Chevalie, Jean & Grebren, Allen

را چهل دسته کرده و هر دسته‌ای از موهایش را به یک ستون بسته‌اند پای هر ستون دیوی خوانیده است.» (درویشیان و خندان، ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۳۷۰)

بر پایه نمادگرایی اساطیر ملل مختلف، مو نمادی از باروری و در پی آن نماد باران بوده است. از این رو، بریدن گیسو در سوگواری‌ها را یکی از نمادهای گرایش به ترک زندگی و نازایی می‌دانند. (مختاریان ۱۳۸۸: ۵۱) در قصه چل‌گیس، نازایی همسران پادشاه در شش روایت چل‌گیس، سمندر چل‌گیس، چل‌گزه‌مو، جان‌تیغ و چل‌گیس، چهل‌گیس‌وتلا و جهان‌تیغ، ستاره‌شمر و دریا‌رو، صریح‌ترین وضعیت را برای نشان‌دادن ضعف قدرت باروری در نتیجه دریند بودن چل‌گیس ترسیم می‌کند. در واقع، راوی قصه با تصویر صحنه‌های اسارت چل‌گیس، به طور ضمنی قدرت باروری را از او سلب می‌کند. در این روایت‌ها، گره‌گشای بحران ناباروری همسران پادشاه، پیرمردی است که با دادن سیب، قدرت فرزندزایی به آنان می‌بخشد.

قدرت ایزدبانو

ایزدبانو آن‌اهیتا در *اوستا* بانویی مقتدر است که موبدان، پادشاهان و پهلوانان نامدار اساطیری به حمایت و یاری او برای دست‌یافتن به فره، دانش و پیروزی نیاز دارند. بخش زیادی از آبان‌یشت به ستایش پادشاهان و پهلوانانی اختصاص دارد که با آوردن هدایا و قربانی دست‌نیاز و خواهش بردرگاه او برمی‌آورند. در قصه چل‌گیس نیز پادشاهان و قهرمانان بسیاری با هدف در اختیار داشتن قدرت باروری و برکت‌بخشی او در تلاش و تکاپو برای پیوند با چل‌گیس هستند. «اگر سبزگیسو را هم داشته باشی، آنگاه دیگر حکومت پایدار خواهد ماند.» (درویشیان و خندان ۱۳۸۵، ج ۷: ۵۵) اما به جز قصه چل‌گزه‌مو (همان ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۶۶-۳۵۹) که در پردازشی متفاوت، قهرمان مرد منفعلانه بدون گذر از هیچ آزمونی، تنها با پوشیدن لباس مبدل زنانه وارد قصر می‌شود و سیر حوادث قصه وابسته به تدبیرها و نقش

پویای چل‌گزه‌مو است. در دیگر روایت‌های این قصه، شخصیت زن اصلی، کارکردی منفعل در برابر قهرمان مرد قصه دارد. او گرفتار در دست دیوان و یا خوابیده بر تختی در انتظار قهرمان است که او را نجات دهد. «بار اول که چل‌گیس از گوش دیوسفید بیرون آمد نتوانست او را بگیرد و پاهایش سنگ شد، اما بار دوم موهای دختر را گرفت و دیگر نگذاشت به گوش دیوسفید برگردد. دختر داد و بیداد راه انداخت. جان‌تیغ گفت من آمده‌ام تو را نجات بدهم.» (درویشیان و خندان ۱۳۸۵: ۲۱۱) در قصه جهان‌تیغ، دریا رو و ستاره شمر، چهل‌گیسو موجودی تنها، ترحم‌انگیز و تسلیم در برابر سرنوشت است. «جهان‌تیغ دختر را از خواب بیدار کرد... چهل‌گیسو با اینکه کبوتر و گربه داشت، تنهای تنها بود. سرنوشت و تقدیر بود که چهل‌گیسو با جهان‌تیغ عروسی کند.» (همان: ۲۹۸) قصه چهل‌گیسوطلا نیز روایتی منفعلانه از زن دارد. «در این موقع صدای دختری را شنید: باید سنگ می‌شدی، اما چهل‌گیس طلایی من در اختیار تست، چه می‌خواهی؟ شاهزاده از او تقاضای ازدواج کرد. دختر هم پذیرفت.» (درویشیان و خندان ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۶۵) در قصه سمندر چل‌گیس، آرزوی وصال با بانو سرهای بسیاری را برباد داده است. «به بالای دروازه نگاه کن. صدها سر آنجاست. آن‌ها همه می‌خواستند به او دست پیدا کنند، اما می‌بینی که فقط استخوان‌هایشان مانده‌است.» (همان ۱۳۸۵، ج ۷: ۲۱۰) شاهزاده برای تصاحب او، دست به خشونت می‌زند. سمندر چل‌گیس در برابر خشونت شاهزاده هیچ عکس‌العملی نشان نمی‌دهد و نه تنها ملتزمانه رهایی خود را می‌خواهد، بلکه عاشق او نیز می‌شود. «چغشم پادشاه او را رها کرد. سمندر چل‌گیس با دیدن چغشم پادشاه دل به او بست.» (همان: ۲۱۰) ازدواج با پری چهل‌گیسو نیز نشدنی است. «این کار شدنی نیست. خیلی کسان رفته‌اند و به جایی نرسیده‌اند.» (همان ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۵۸۷) با این حال، قهرمان با کمک بخت، اقبال و نیروهای جادویی «وارد اتاق شد، دید دختری روی تخت خوابیده مثل پنجه آفتاب... چهل‌میخ در گیس پری‌خانم کرد و در زمین کوفت» (همان: ۵۹۱) و فروکردن چهل‌میخ در گیسوان پری نمادی از پایان اقتدار اوست، چرا که «گیسو یکی از سلاح‌های اصلی زنان

است.» (شوالیه و گریبان ۱۳۸۱: ۳۲۳) به دلیل همین پایان اقتدار، پری‌چهل‌گیسو پس از بیداری، مقهور قدرت مردانه قهرمان قصه، با کمک دیوان و اجنه در اختیارش، به جست‌وجوی او می‌رود، او را پیدا می‌کند و با او ازدواج می‌کند. (درویشیان و خندان ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۵۹۳-۵۹۲)

ایزد شهیدشونده

در روایت‌های تیزتن، (درویشیان و خندان ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹۵-۱۹۱) جان‌تیغ و چل‌گیس، (همان: ۲۱۴-۲۰۷) چل‌گزه‌مو، (همان: ۳۶۶-۳۵۹) چل‌گیس و (همان: ۳۷۱-۳۶۷) چهل‌گیس‌وطلا (همان: ۷۳-۴۶۳) قصه‌ای فرعی، به اصل قصه اضافه شده است، که ژرف‌ساخت آن تداعی‌کننده اسطوره ایزد شهیدشونده است. در این قصه فرعی که به خویشکاری باروری موی چل‌گیس گره‌می‌خورد، پادشاه یا شاهزاده‌ای با شکوفاشدن درختان باغ خشکیده‌اش، از شکستن طلسم چل‌گیس آگاه می‌شود و پیرزنی را برای آوردن چل‌گیس روانه می‌کند. چل‌گیس، راز تولد و مرگ شاهزاده را برای پیرزن فاش می‌کند. پیرزن با انداختن طلسم تعویذ جان شاهزاده در دریا، چل‌گیس را به اسارت پادشاه می‌کشاند. قهرمان می‌میرد، اما با کمک همراهانش دوباره زنده می‌شود و چل‌گیس عزادار را از دست شاه رقیب نجات می‌دهد.

اسطوره ایزد شهیدشونده از اساطیر کهن بین‌النهرینی است که بر مبنای آن اینین الهه عشق و باروری همسر خود دموزی ایزد نباتی و ایزد شهیدشونده را می‌کشد. دموزی مدتی را در جهان مردگان به سر می‌برد، اما بار دیگر بازمی‌گردد و با اینین ازدواج می‌کند. دموزی با بازگشتش، برکت و فراوانی نعمت را به همراه می‌آورد. (بهار ۱۳۸۶: ۳۹۴) هرچند، استفاده از این اسطوره نیز نشانه‌های دوران مادرسالاری را تداعی می‌کند، اما ضعف تدبیر چل‌گیس و اسارت او، کنش منفعل او در نجات جان شاهزاده، زنده‌شدن

شاهزاده با کمک یاران مذکرش و در نهایت نجات چل‌گیس از چنگ پادشاه، غلبه نقش و قدرت مردانه را در این قصه نشان می‌دهد.

در نهایت باید گفت آناهیتا، درحالی جایگزین شخصیت نیرومند الهه مادر، بزرگ الهه در فرهنگ و تمدن آسیای غربی می‌شود که به دلیل سلطه نظام پدرسالاری در میان اقوام آریایی، با وجود خویشکاری‌هایی چون جنگاوری، ازدواج، باروری، بخشش فره و شهریاری، مقامی فروتر از جایگاه الهه مادر پیدا می‌کند. (بهار ۱۳۸۶: ۳۹۵-۳۹۲) این روند نزولی جایگاه در قصه عامیانه چل‌گیس به شکلی نمادین در سلب تمامی نقش‌ها و خویشکاری‌های بانوی آرمانی قصه و محدود کردن خویشکاری او به باروری و حاصلخیزی، تحت سلطه اقتدار پدرسالاری نشان داده می‌شود.

نتیجه

جایگاه زن در فرهنگ و باور ایرانی، از اوج تقدس در هیئت ایزدبانوان تا استحاله به عنوان یاریگر اهریمن در کالبد پریان و دیوزنان فراز و فرودهای بسیاری را پیموده است. با بررسی بر روی روایت‌های گوناگون قصه چل‌گیس برای دریافت نقش و جایگاه زن براساس بن‌مایه‌های اسطوره‌ای، این نتیجه حاصل شده که نه روایت قصه چل‌گیس نشان می‌دهد که اهمیت آب به عنوان عنصری حیاتی، شرایط اقلیمی خاص، بروز خشکسالی‌ها، آرزوی باروری و سرسبزی و نیز قداست آناهیتا، ایزدبانوی آب، چنان سیطره و قدرتی در ناخودآگاه جمعی ایرانیان دارد که تراوشات ذهنی آنان تحت تأثیر ویژگی‌های ظاهری و خویشکاری‌های آناهیتا در قصه‌های عامیانه به شکل افسانه بانوی زیبایی به نام چل‌گیس با موهای بارورکننده درآمده که اوج آمال و آرزوی شاهان و شاهزادگان است. براساس یافته‌های این پژوهش، ویژگی‌هایی چون زیبایی، شهرت، موی بارورکننده چل‌گیس، تأکید بر اقامت چل‌گیس در قصری حوالی دریا، با برخی

ویژگی‌های ظاهری و خویشکاری ایزدبانوی آناهیتا مطابقت دارد. در این روایت‌ها به دلیل اضافه شدن برخی قصه‌های فرعی به قصه اصلی چل‌گیس، روایت جهان‌تیغ، دریارو، ستاره‌شمر نسبت به دیگر روایت‌ها، نزدیکی بیشتری به روایت اصلی این قصه و تجسم شخصیت آناهیتا نشان می‌دهد. همچنین، همنشینی و باهم‌آیی چند بن‌مایه اسطوره‌ای چون اسطوره ایزد اپام‌نات، ایزد مهر و ایزد تیشتر در کنار اسطوره آناهیتا تحلیل متفاوتی از نقش و جایگاه زن در این قصه را موجب می‌شود. این قصه، با برجسته‌سازی کنش‌ها و قدرت مردانه ضمن اسطوره‌های مرتبط با ایزدمهر، اپم‌نات و تیشتر، تقویض قدرت باروری به عنوان یک معجزه زنانه به یک پیرمرد و انفعال زن در ژرف‌ساخت اسطوره ایزد شهیدشونده، خویشکاری‌ها و اقتدار این ایزدبانو را به خدای مذکر اعطا می‌کند و جایگاه ایزدبانو در حد همسر مطیع خدای مذکر نزول می‌کند. در نهایت می‌توان گفت همنشینی بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در قصه چل‌گیس افول باورهای مدارسالاری و گذار به جامعه‌ای پدرسالار را به تماشا می‌گذارد.

پی‌نوشت

با وجود نمایه شدن چکیده مقاله «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در قصه «چل‌گیس»» روایت روستای رمقان، کوهمره سرخی» به قلم عظیم جباره در نشریه مطالعات ادبیات کودک در مهرماه ۱۳۹۸، اصل این مقاله تا زمان پذیرش پژوهش حاضر انتشار نیافته است. نگارندگان پژوهش حاضر بر خود لازم می‌دانند از لطف نویسنده محترم این مقاله سپاسگزاری کنند که امکان مطالعه اصل مقاله را فراهم نمودند.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. ۱۳۹۱. *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم. ۱۳۴۴. *خاتون هفت قلعه*. تهران: دهخدا.
بهار، مهرداد. ۱۳۸۶. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.

_____ . ۱۳۹۰. *ادیان آسیایی*. ج ۹. تهران: چشمه.

بیات، حسین. ۱۳۸۹. «محوریت قهرمانان زن در قصه‌های عامیانه». *نشریه نقد ادبی*. دوره ۳. ش ۱۱ و ۱۲. صص ۸۷-۱۱۶.

جباره ناصرو، عظیم. ۱۳۹۸. «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در قصه «چل‌گیس»». روایت روستای رمقان، کوهمره سرخی»، *مطالعات ادبیات کودک*.

جونز، هوراسل. ۱۳۸۳. *جغرافیای استرابو*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.

درویشیان، علی‌اشرف و رضا خندان مهابادی. ۱۳۸۷. *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. ج ۳. تهران: کتاب و فرهنگ.

_____ . ۱۳۸۵. *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. ج ۷. تهران: کتاب و فرهنگ

_____ . ۱۳۸۴. *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. ج ۱۷. تهران: کتاب و فرهنگ.

ستاری، رضا و سوگل خسروی. ۱۳۹۲. «خویشکاری آناهیتا و سپندارمذ و پیوند آن با پیشینه مدارسالاری». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*.

دوره ۹. ش ۳۲. صص ۹۷-۱۲۷.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۷۸. *سایه‌های شکارشده*. تهران: قطره.

شوالیه، ژان و آلن گبران. ۱۳۸۸. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضاییلی. ج ۱. تهران: جیحون.

صابری، طیبه و همکاران. ۱۳۹۷. «مو در قصه‌های شفاهی و اساطیر». *فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۶. ش ۲۲. صص ۲۳۱-۲۰۵.

عفیفی، رحیم. ۱۳۷۴. *اساطیر و فرهنگ ایرانی*. تهران: توس.

غیبی، مزده و الخاص ویسی. ۱۳۹۴. «تجلی سه نمود حیوانی در افسانه‌های عامیانه ایرانی». *علوم ادبی*. س ۵. ش ۷. صص ۱۳۸-۱۱۳.

قلزم، زهره. ۱۳۹۴. «نقد و بررسی درون‌مایه‌های افسانه دختر چل‌گیس». *مجموعه مقاله‌های دهمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی*. صص ۲۲۱-۲۱۳.

کوپر، جی سی. ۱۳۷۹. *فرهنگ نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.

گویری، سوزان. ۱۳۷۹. *آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی*. ج ۳. تهران: جمال‌الحق.

گیرشمن، رومن. ۱۳۴۹. *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. چ ۳. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

گیلانی، نجم‌الدین. ۱۳۹۶. «بازتاب رسوم ایران باستان در فرهنگ مردم ایلام». *فرهنگ ایلام*. دوره ۱۸. ش ۵۴-۵۵. صص ۱۱۱-۱۰۰.

مارزلف، اولریش. ۱۳۹۱. *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه کیکاووس جهاننداری. تهران: سروش.

مختاریان، بهار. ۱۳۸۸. «موی بریدن». *نامه فرهنگستان*. ش ۴۰. صص ۵۵-۵۰.

مظفریان، فرزانه. ۱۳۹۱. «اسطوره در قصه‌های عامیانه». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۲۸. صص ۱۵۷-۱۳۵.

هینلز، جان. ۱۳۷۹. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۶. تهران: چشمه.

_____. ۱۳۸۳. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۸۶. *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

یشت‌ها. ۱۳۴۷. به کوشش ابراهیم پورداوود. تهران: طهوری.

References

- Afifī, Rahīm. (1996/1374SH). *Asātīr va Farhange Īrānī*. Tehrān: Tūs. Āmūzegār. Žāleh. (2013/1391SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. Tehrān: Samt.
- Bahār. Mehrdād. (2012/1390SH). *Adyāne Āsīyāyī*. Tehrān: Češme.
- Bahār. Mehrdād. (2008/1386SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. Tehrān: Āgāh.
- Bāstānī Pārīzī, Mohammad Ebrāhīm. (1966/1344SH). *Xātūne Haft Qal'e*. Tehrān: Deh-xodā.
- Bayāt, Hoseyn. (2011/1389SH). "Mehvarīyate Qahramānāne Zan dar Qessehā-ye Āmīyāne". *Journal of Literary Criticism*. 3rd Year. No. 11-12. Pp. 87-116.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain. (2010/1388SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābe Fazāyelī. 1st ed. Tehrān: Jeyhūn.
- Cooper, Jean C. (2001/1379SH). *Farhange Namādhā-ye Sonnatī (An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols)*. Tr. by Malīhe Karbāsī-yān. Tehrān: Faršād.
- Darvīšīyān, Alī-ašraf and Xandān Mahābādī, Rezā. (2009/1387SH). *Farhange Afsānehā-ye Mardome Īrān*. 3rd Vol. Tehrān: Ketāb va Farhang.
- Darvīšīyān, Alī-ašraf and Xandān Mahābādī, Rezā. (2007/1385SH). *Farhange Afsānehā-ye Mardome Īrān*. 7th Vol. Tehrān: Ketāb va Farhang.
- Darvīšīyān, Alī-ašraf and Xandān Mahābādī, Rezā. (2006/1384SH). *Farhange Afsānehā-ye Mardome Īrān*. 17th Vol. Tehrān: Ketāb va Farhang.
- Ghirshman, Roman. (1970/1349SH). *Īrān az Āqāz tā Eslām (L'Iran des origines a l'Islam)*. Tr. by Mohammad Mo'in. 3rd ed. Tehārn: Bongāhe Tarjome Ketāb.
- Gīlānī Najmo al-ddīn. (2018/1396SH). "Bāztābe Rosūme Īrāne Bāstān dar Farhange Mardome Īllām". *Farhange Īllām*. 18th Year. No. 54-55. Pp. 100-111.
- Govīrī, Susan. (2001/1379SH). *Ānāhitā dar Ostūrehā-ye Īrānī*. 3th rd. Tehrān: Jamālo al-haq.
- Hinnells, John Russell. (2001/1379SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian Mythology)*. Tr. by Žāle Āmūzegār and Ahmad Tafazzolī. Tehrān: Češme.

- Hinnells, John Russell. (2004/1383SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian Mythology)*. Translated and authored by Mohammad-hoseyn Bājlān Farroxi. Tehrān: Asātīr.
- Jabbāreh, Azīm. (2020/1398SH). “*Barrasī-ye Bon-māyehā-ye Asātīrī dar Qesse-ye “Čel-gīs”, Revāyate Rūstā-ye Ramaqān, Kūh-mare Sorxī*”. *Journal of Children’s Literature Studies*.
- Jones, Horace. (2005/1383SH). *Joqrāfiyā-ye Esterābo (Strabons Geographika)*. Tr. by Homāyūn San’atī-zāde. Tehrān: Bonyāde Mowqūfāte Doktor Mahmūd Afšār.
- Marzolph, Ulrich. (2013/1391SH). *Tabaqe-bandī-ye Qessehā-ye Īrānī (Typologie des persischen volksmarchens)*. Tr. by Kay-kāvūs Jahāndārī. Tehrān: Sorūš.
- Moxtārīyān, Bahār. (2010/1390SH). “*Mūy Borīdan*”. *Nāme-ye Farhangestān*. No. 40. Pp. 50-55.
- Mozaffarīyān, Farzāne. (2013/1391SH). “*Ostūre dar Qessehā-ye Āmīyāne*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 28. Pp. 135-157.
- Qeybī, Moždeh and al-xās Veysī. (2016/1394SH). “*Tajallī-ye se Nemūde Heyvānī dar Afsānehā-ye Āmīyāne-ye Īrānī*”. *Literary Since*. 5th Year. No. 7. Pp. 113-138.
- Qolzom, Zohreh. (2016/1394SH). “*Naqd va Barrasī-ye Darūn-māyehā-ye Afsāne-ye Doxtare Čel-gīs*”. *Proceedings of the 10th International Conference of Iranian of Promotion of Persian Language and Litreture*. Pp. 213-221.
- Sāberī, Tayyebe and others. (2019/1397SH). “*Mū dar Qessehā-ye Šafāhī va Asātīr*”. *Culture and Folk Literature*. 6th Year. No. 22. Pp. 205-231.
- Sarkārātī, Bahman. (2000/1378SH). *Sāyehā-ye Šekār Šode*. Tehrān: Qatre.
- Sattārī, Rezā and Xosravī, Sowgol. (2014/1392SH). “*Xīš-kārī-ye Ānāhītā va Sepandār-maz va Peyvande ān bā Pīšīne-ye Mādar-sālārī*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 9th Year. No. 32. Pp. 97-127.
- Yāhaqī, Mohammad-Ja’far. (2008/1386SH). *Farhange Asātīr va Dāstān-vārehā dar Adabīyyāte Fārsī*. Tehrān: Farhang Mo’āser.
- Yašthā. (1969/1347SH). With the Effort of Ebrāhīm Pūr-dāvūd. Tehrān: Tahūrī.