

قصه، ساختار روایت و فرهنگ عامه¹ (نگاهی به زن، باروری و آب در قصه‌های لری)

فریبا سیدان²

تاریخ دریافت: 91/5/28 تاریخ پذیرش: 92/8/6

چکیده

از جمله مفاهیم قابل توجه در مطالعات انسان‌شناختی توجه به زبان و فرهنگ است. زبان به تعبیر ادوارد بارنت تایلور یکی از عناصر فرهنگی است که پس از عبور از فرهنگ در سطح فرهنگ عامه با تولیدات ادبی به نقش‌آفرینی‌های نوینی در زندگی فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها می‌پردازد. از آن جمله می‌توان به داستان‌ها و افسانه‌های قومی اشاره نمود که این تولیدات لایه‌هایی از فرهنگ جامعه انسانی را بر می‌تابد. این مقاله با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیل محتوا و با بهره‌گیری از دیدگاه/شتراوس و گریماس، به بررسی ساختار زبان‌شناختی برخی از قصه‌های لری که در آن بر رابطه زن، باروری و آب تأکید شده می‌پردازد و ارتباطات آن با جهان اجتماعی و فرهنگی را نشان می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد ساختار زبان‌شناختی این قصه‌ها با ویژگی‌های فرهنگی و انسان‌شناختی منطقه دارای رابطه است. زنان به‌عنوان کنش‌گرانی فعال، در پی نیل از وضعیتی وضع به شریف در سلسله مراتب اجتماعی به‌طور عمده از طریق باروری و ازدواج، در فرهنگی به کنش می‌پردازند که در آن ارتقاء این قشر اجتماعی اغلب از طریق پدیده‌های بالا میسر است. هم‌چنین واکاوی بافت فرهنگی و مردم‌شناختی نشان داد عناصر و مولفه‌های این قصه‌ها دارای ریشه‌های تاریخی در تمدن بومی نجد ایران بوده و در پدیده‌های مختلفی چون الهه‌های آب و باروری، آئین‌ها و مناسک مردمی و اسطوره‌های آب و باروری خودنمایی کرده و حاکی از زنده بودن و تجدید حیات عناصر و نمادهای فرهنگی یادشده در فرهنگ و زندگی روزمره مردم این منطقه است.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ، زبان، فرهنگ عامیانه، نشانه‌شناسی، ساخت.

1. این مقاله بر گرفته از طرح پژوهشی است که در دانشگاه الزهراء انجام یافته است.

2. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه الزهراء farisevedan@gmail.com

مقدمه

فرهنگ‌ها که در پرتو نمادهای گوناگون، ذهن انسان را به شناخت خود، جهت می‌دهند، دارای تاروپودی معنادار هستند که انسان خود ساخته و پرداخته آن است. شناخت فرهنگ نه فقط آگاهی یافتن از قواعد و قوانین، بلکه دستیابی به معانی تولید شده آن است. در این زمینه قصه‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌های هر قوم و ملت در ساخت و شناخت فرهنگ آن جامعه سهم عمده‌ای دارند (روح الامینی، ص 76). قصه‌های عامیانه که از بخش‌های بسیار مهم فرهنگ، زبان، ادبیات شفاهی و عامیانه به شمار می‌آیند، نوعی هنر زبانی تلقی می‌شوند. محتوای این پدیده‌های فرهنگی و زبانی بسیار پیچیده، ساخته ذهن بشری بوده و باز نمود طبیعت و جامعه است. ادبیات عامیانه، هنر زبانی بوده و خالق پدیده‌هایی است که خود معنادار هستند. از آن‌جا که اسطوره‌ها، افسانه‌ها، هنر و ادبیات عامیانه و فولکلوریک، موقعیت‌های کهن و ساده را توصیف می‌کنند، امکانات زیادی را برای کشف ساختارهای روشن و منسجم آن به وجود آورده و توجه بسیار نشانه‌شناسی را بر می‌انگیزند. قصه‌ها و اسطوره‌های ایرانی، که بسیاری از آن‌ها از خانواده افسانه‌ای هند و اروپایی اقوام آریایی‌اند، گنجینه با ارزشی برای شناخت زندگی اجتماعی و فرهنگ این سرزمین به شمار می‌روند. در این مقاله سعی بر آن داریم با توجه به زبان‌شناختی ساخت‌گرا، قصه‌های عامیانه لری و زمینه‌مندی‌های فرهنگی آن را مورد بررسی و کنکاش قرار دهیم. از نظر /شتر/وس قصه‌های عامیانه قالب‌هایی زبانی هستند که می‌توانند راهنمای ما در درک سازوکارهای درونی فرهنگی جوامع انسانی و پدیده‌های وابسته به آن، باشند. از این رو مطالعه قصه‌ها و داستان‌های عامیانه، از آن‌جا که ساختارهای عام و اساسی حیات انسانی را باز می‌نمایند، مهم بوده و ضرورت می‌یابند. در حالی که در زمینه مطالعه و بررسی ادبیات شفاهی و فولکلوریک این مرزوبوم مطالعات کافی صورت نگرفته، مطالعات روش‌شناسانه‌ای که به واکاوی ابعاد مختلف فرهنگی و زبان‌شناختی این پدیده، به‌ویژه از منظری ساخت‌گرایانه بپردازند، انگشت شمارند. از این نظر شناخت این ذخایر فرهنگی بسیار ارزشمند بوده و نقش مهمی در درک ریشه‌های فرهنگی و بازیابی هویت اجتماعی دارد. از این رو از جمله اهداف این مقاله بررسی ساختار زبان‌شناختی و فرهنگی داستان‌های عامیانه لری است. پرسش‌های اصلی مقاله عبارت‌اند از: ساختارهای

زبان‌شناسانه روایت قصه‌های عامیانه لری چیست؟ چه نسبتی بین این ساختارهای زبان‌شناختی و زمینه‌مندی‌های فرهنگی و مردم‌شناختی آن‌ها وجود دارد؟

مطالعات پیشین

در ایران با استفاده از مدل ساختارگرایی گریماس برای تحلیل زبان‌شناختی ساخت‌گرای روایت‌های مختلف در چندین پژوهش استفاده شده که بیش‌تر مربوط به روایت‌های ادبی بوده و کمتر در مطالعه قصه‌های عامیانه به‌کار گرفته شده است که از آن جمله می‌توان به مطالعات خادمی و پورخالقی چترودی (1388) در تحلیل روایی حکایت‌های تاریخ بیهقی، پورشهرام (1389) در تحلیل داستانی از نادر ابراهیمی، درپر و یاحقی (1389) در تحلیل شخصیت‌های منظومه لیلی و مجنون، فاطمی و درپر (1388) در روایت خسرو و شیرین اشاره کرد. مولایی (1390) نیز از این مدل برای تحلیل مشارکت کنندگان در روایت‌های مردانگی موسیقی رپ، هم‌چنین در مطالعاتی چون، ریخت‌شناسی هزارویک شب (1383)، ریخت‌شناسی داستان شیخ صنعان (مجیدی، 1384)، تجزیه و تحلیل قصه سمک عیار براساس نظریه پراپ (خائفی و فیضی گنجین، 1386)، تحلیل ساختاری داستان پادشاه سیاه‌پوش از منظر بارت و گریماس (کاسی، 1387) از این مدل استفاده شده است. قابل ذکر است این مدل‌ها به بررسی زبان‌شناسانه ساختارگرا بستنده کرده و اغلب نسبت بین این ساختارهای روایی و زمینه‌مندی‌های فرهنگی را مورد توجه قرار نداده‌اند. از این رو در این مقاله قصد داریم همسو با رویکرد لوی / شتراوس در این باره، نشان دهیم هر نوع روایت‌شناسی ساختارگرا، محاط در بسترها، زمینه‌ها و عملکردهای فرهنگی و انسان‌شناختی بوده و مطالعاتی که این پدیده را لحاظ نمایند از کفایت لازم برخوردار نخواهند بود.

چارچوب نظری پژوهش

ریشه‌های ساخت‌گرایی ادبی را بیش از هر چیز باید در زبان‌شناسی و به ویژه در دیدگاه‌های دوسوسور جست. منتقدان ساخت‌گرا با در نظر گرفتن الگوی زبان‌شناسی، در پی عرضه تعریفی دستوری برای ادبیات بودند. در واقع ساخت‌گرایان ادبیات را دارای ساختاری یکسان با زبان می‌پندارند و در پی تدوین قواعد نحوی ویژه‌ای برای آن‌ها

هستند. برای مثال اگر ارکان اصلی جمله‌ای را از لحاظ دستوری، فاعل، مفعول و فعل فرض کنیم می‌توان این قاعده را به داستان تعمیم داد. قابل توجه است که روایت‌شناسی ساختارگرا به‌طور عموم با هر نوع روایت ادبی، داستانی، غیرداستانی، کلامی و یا دیداری سروکار دارد و تلاش می‌کند تا به اصطلاح "دستور زبان داستان" را مشخص کند (سجودی، 1383: 74).

این الگوی ساختاری یک نوع روایت‌شناسی است. روایت‌شناسی را می‌توان "مطالعه نظری روایت یا در واقع دستور زبان روایت دانست (وبستر، 1382: 83). قابل یادآوری است زبان‌شناسی با تکیه بر آراء فردینان دوسوسور¹ و رومن یاکوبسن² تأثیری عمده بر آرای مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی گذاشته است (توسلی، 1371: 149). در این زمینه دوسوسور، زبان را نظام تقابل‌ها نشانه‌ها و اجزاء می‌داند. زبان از مجموعه‌ای از نشانه‌ها تشکیل شده که وقتی نشانه‌ای در تقابل با نشانه دیگری قرار می‌گیرد، معنا پیدا می‌کند (منبع). از این نظر زبان عبارت است از نظام نشانه‌ها یا علائم که در مجموعه وسیع‌تری به نام "نشانه‌شناسی"³ جای می‌گیرد و زبان یکی از مظاهر شناخت نشانه‌هاست. نشانه خود مشتمل بر وحدت "دال" و "مدلول" است، به عبارت دیگر هر نشانه زبانی از دو قسمت یکی تصویر صوتی یا آوا و دیگری ایده یا مفهوم تشکیل شده است. زبان آن نظام نشانه‌هایی است که معانی و افکار را بیان می‌کند (توسلی: 154). قابل یادآوری است اصول اساسی زبان‌شناسی ساختی عبارت‌اند از این که پدیده‌ای وابسته به زبان در شبکه روابط خود به صورت یک ساخت در نظر گرفته می‌شوند. ساخت‌های زبان در ناخودآگاه افراد وجود دارد. ساخت زبان بر اصل تقابل و تضاد قرار دارد. این ساختها ثابت بوده و گذشت زمان بر آنها مؤثر نیست (توسلی). لوی اشتراوس با تأثیرپذیری از دوسوسور و یاکوبسن، تقابل‌های دوگانه را مهم‌ترین کارکرد ذهن جمعی بشر می‌داند. به نظر وی نیاکان و اجداد اساطیری ما چون از دانش کافی برخوردار نبودند، برای درک و شناخت جهان پیرامون خود دست به خلق تقابل‌های دوگانه می‌زدند. از این رو ساختار تفکر انسان بر روی تقابل‌های دوگانه‌ای مثل خوب/بد، مقدس/غیرمقدس بنا شده است (برتنس، 1384: 77). بر این اساس همان‌طور که

1. Ferdinand de Saussure

2. R. Jakobson

3. Semiology

زبان بر مبنای تقابل‌های دوگانه صامت و مصوت ساخته شده، قصه‌های عامیانه و اساطیر هم بر مبنای تقابل‌های دوگانه بنا شده اند (سحاقیان، 1384: 32). نشانه‌شناسی که اساس آن مبتنی بر مطالعه روابط بین نشانه‌ها و چگونگی بیان معنی توسط آن‌ها در متن است (مارتین، 2000: 1) دارای الگوهای ساختارگرایانه متعددی برای تحلیل و توصیف معنی متن است که الگوی کنشی گریماس¹ یکی از این روش‌های تقلیل‌گرای ساختی است. گریماس که از اندیشمندان پسوسوسوری است، با تکیه بر تقابل‌های دوگانه و با بهره‌گیری از نتایج روایت‌شناسی ولادیمیر پراپ اقدام به ارائه الگویی جهت تحلیل انواع روایت می‌نماید. گریماس با استفاده از توانایی درک تقابل‌ها، "ساختار بنیادین دلالت" را بیان می‌کند که از یک دستگاه چهار عضوی، که در هر نظام نشانه‌ای عمل می‌کند، تشکیل شده است. گریماس معتقد است هر روایت دارای دو سطح بازنمایی است. یک سطح اصلی در برگیرنده مشخصه‌های معنایی و ساختاری و دیگری سطح ظاهری است (گریماز، 1977: 40-20). سطح زیربنایی در برگیرنده الگوی کنش است که براساس آن می‌توان ساختار روایت را تحلیل نمود. گریماس با تکیه بر تجارب روایت‌شناسی پراپ حاصل از مطالعه افسانه‌های پریان، که شخصیت‌های روایت را به 7 دسته تقسیم نموده بود (همان)، با روشی تقلیل‌گرایانه اقدام به ارائه الگوی کنش کرد که به وسیله آن می‌توان هر موضوع حقیقی و هر رخداد دارای موضوع را تفسیر نمود. در این الگو یک رخداد به شش جزء شکسته می‌شود که شامل توصیف هر عنصر رخداد در یکی از دسته‌های کنشی می‌باشد (هبرت، 2005: 63). این شش کنش‌گر به سه دسته تقابلی تقسیم می‌شوند که هر کدام یک محور کنشی توضیحی را شامل می‌شوند. با توجه به الگوی ساختاری گریماس، نحوه قرارگیری تقابل‌های دوگانه بر محورهای کنشی شامل این موارد است: خواسته و مطلوب شامل فاعل در مقابل مفعول، قدرت/ یاری‌رسان در مقابل بازدارنده، انتقال/ فرستنده در مقابل گیرنده، محور مطلوب و خواسته - شامل فاعل/مفعول - محور قدرت - مشتمل بر یاری‌رسان/بازدارنده - و محور ارسال یا انتقال - در برگیرنده فرستنده/گیرنده - (همان منبع) است. زوج فاعل و مفعول بنیادی‌ترین جفت است. این زوج کنش‌گر به همراه زوج کنش‌گر فرستنده/گیرنده، به نظر گریماس ساختار پایه دلالت در همه سخن‌هاست (اسکولز، 1383:

1. Griemas

150). از نقطه نظر هستی‌شناختی هر یک از کنش‌گرهای موجود می‌توانند به سه دسته موجودات بشری، موجودات سلب و مفاهیم تعلق داشته باشند. هم‌چنین تحلیل کنش‌گرهای قصه براساس تقسیم‌بندی زیر دسته‌های کنش‌گری با توجه به تمایزات کنش‌گر/ غیر کنش‌گر، قطعی/ محتمل، فعال/ منفعل، آگاهانه/ غیرآگاهانه صورت می‌پذیرد. در این زمینه تمایز بین کنش‌گر یا غیرکنش‌گر بودن به تمایز کنش‌گرهای قطعی/ محتمل و فعال/ منفعل بستگی دارد. از سوی دیگر یک موجود کنش‌گر بشری کنش خود را یا آگاهانه یا غیرآگاهانه انجام می‌دهد یعنی یک فاعل، یک فرستنده یا یک یاری‌رسان و غیره می‌تواند از قرارگیری در موقعیت خود آگاه باشد یا آگاهی نداشته نباشد. همانند *گریماس*، از نظر *لوی اشتراوس* نیز روایت‌ها و هم‌چنین قصه‌ها، بر تقابل‌های دوگانهٔ زبانی مبتنی بوده و بر آن اساس ساخت یافته‌اند (لوی اشتراوس 1976: 176). از نظر *اشتراوس* داستان‌های عامیانه همانند اسطوره‌ها، شکلی از زبان بوده و ما را آماده می‌کند تا بکوشیم خودمان و دنیایی را که در ذات خود یکپارچه است با تحلیل دیالکتیکی ساختارهایی که مبتنی بر تقابل‌های دوگانه هستند، بشناسیم (لوی اشتراوس، 1371: 15). ساختار داستان محتوایی است که مبتنی بر مدلی از روابط اجتماعی است. رویکرد *اشتراوس* این است که با یک داستان اسطوره‌ای آغاز می‌کند مثل بلندی/ کوتاهی، خشکی/ تری و... وی سپس در جستجوی بازسازی شبکه تقابل‌ها از طریق آنچه که فرهنگ به وی می‌گوید، این الگوهای ساختاری بر ارتباطات بین عناصر حقیقی مبتنی است که ریشه در جهان اجتماعی انسان‌ها دارد و محاط در فرهنگ است. در این زمینه کارکردها و ویژگی‌ها مهم هستند و از طریق در کنار هم قرار دادن آن‌ها است که ساختار خلق می‌شود. از نظر *اشتراوس* پرداختن به فرم غیرممکن است وی با الهام از *مارس موس*¹ تمام ساختارهای انسانی را محاط در عملکردها و ادراکات واقعی انسانی محاط می‌بیند. از این رو در مدل‌های ساختاری بین داستان‌های فولکلوریک و دیگر ابعاد فرهنگ یک جامعه همبستگی وجود داشته و می‌بایست مورد مطالعه قرار گیرند. از این رو یکی از مولفه‌های مهم در روش‌شناسی *لوی اشتراوس* تأکید بر عناصر واقعی است که در ارتباط با زمینه‌های فرهنگی وسیع‌تر قرار دارند. در این بررسی‌ها *اشتراوس* ارجاعات متعددی به جزئیات

1. Marcel mause

مردم‌شناختی دارد که در متن داستان گنجانده نشده است. برای مثال، وقتی تقابل‌های نمادین را در یک داستان اسطوره‌ای مطالعه می‌کند، از آداب و رسوم فرهنگی و قومی چندان فاصله نمی‌گیرد. در انسان‌شناختی ساختاری، *اشتراوس* تأکید بر عناصری می‌کند که تحلیل‌گر را در ارتباط دائم با فرهنگ و محیطش قرار می‌دهد. بنابراین رابطه و بستگی میان مدل‌های ساختاری با دیگر ابعاد فرهنگ فقط وقتی نمایان می‌شود که این مدل‌ها به‌طور دقیق شناسایی شوند. هم‌چنین داستان‌های پربان و قصه‌های عامیانه، ویژگی‌های کیهان‌شناختی متفاوتی و طبیعی ندارند و بیش‌تر منطقی‌اند، اجتماعی و اخلاقی‌اند. از نظر وی برای فهمیدن قصه، همانند اسطوره، باید آن را در زمینه‌مندی و بافت اجتماعی‌اش بنگریم. در ادبیات شفاهی، این بافت‌ها در گونه‌های مختلف و متعددی خود را متجلی می‌سازند. جهان قصه قابل تجزیه به تقابل‌های دوگانه‌ای است که در وجود شخصیت قصه به هم گره خورده‌اند و این شخصیت تنها یک ذات منفرد نبوده بلکه از توده‌ای از مشخصات متمایز تشکیل شده است، هم‌چنان که واج، در نظریه زبان‌شناسی رومن یاکوبسن، از مجموعه‌ای از مشخصه‌های متمایز تشکیل شده است (لوی *اشتراوس*، 1371: 81). از این رو ساختار و "طرح منطقی" در قصه و اسطوره مانند تمام گفتارها، قواعد دستوری و واژه‌ها را به‌کار می‌گیرد. برای مثال، در واژه‌هایی چون شاه و دختر چوپان این واژه‌ها و مدلول آنها وسیله‌ای برای تشخیص هستند و از تقابل مذکر/مؤنث (با توجه به طبیعت) و وضعی/شریف (درارتباط با فرهنگ) تشکیل می‌شوند (همان منبع: 92). در این زمینه بررسی سنت‌های شفاهی، زمینه‌مندی‌های فرهنگی و بازسازی بافت اجتماعی بسیار کهنی که قصه و اسطوره بر آن مبتنی است، مهم است، زیرا شکل‌گیری شخصیت اسطوره‌ای و داستان عامیانه برخاسته از باورها و رفتارهای جمعی بوده و تصویری عینی از تجربه جمعی است نه فردی.

روش شناسی پژوهش

در این پژوهش از مطالعه اسنادی و منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیل محتوا بهره برده شده است. تأکیدات روش‌شناختی لوی *اشتراوس*، بر مطالعه ساختار تقابل‌های دوتایی موجود در قصه از سویی و از سوی دیگر بررسی بستگی‌های این عناصر داستان عامیانه با بسترها و زمینه‌مندی‌های فرهنگی اجتماعی وسیعی است که این قصه‌ها در آن شکل گرفته‌اند. از

این رو با رویکرد ساخت‌گرایانه مورد نظر *اشتراوس* و *گریماس*، از ابزار تحلیل الگوی کنشی *گریماس* استفاده شده که مبتنی تحلیلی زبان‌شناختی با توجه به تقابل‌های زوجی است و همچنین سعی بر آن بوده عناصر ساختاری مکشوفه، در متن زمینه‌های فرهنگی منطقه، مورد پژوهش قرار گیرد. این قصه‌ها با توجه به مصاحبه‌های شفاهی آقای *داریوش رحمانیان (1379)* با اهالی منطقه، گردآوری شده و در کتاب ایشان تحت عنوان "افسانه‌های لری" آمده است. در این زمینه برخی از این قصه‌ها شامل "قصه دودور هویری" و "اکبر و دختر ماهی" انتخاب و مورد تحلیل واقع شده‌اند، که به‌طور عمده مضامین زن، باروری، آب را در بر داشته‌اند. با بهره‌گیری از دیدگاه *اشتراوس* و *گریماس*، پرسش‌های اصلی پژوهش عبارت‌اند از: ساختارهای نشانه‌شناسانه قصه‌های عامیانه لری در ارتباط با زن، آب و باروری دارای چه ویژگی‌هایی است؟ زمینه مندی‌های فرهنگی و مردم‌شناختی این قصه‌ها چیست؟

یافته‌های پژوهش

ابتدا در راستای پرسش‌های اصلی پژوهش برآنیم با بهره‌گیری از دیدگاه و مدل ساختاری *گریماس* و *لوی اشتراوس*، با توجه به تقابل‌های دوگانه، ساختار نشانه‌شناسانه قصه‌های عامیانه لری را بررسی نموده و سپس به زمینه‌مندی‌های فرهنگی و مردم‌شناختی این قصه‌ها می‌پردازیم.

عناصر و رخدادهای داستان‌ها

در بررسی اولیه لایه روینایی متن، عنصرهای موجود در رخدادهای داستان به چهار دسته انسانی (پیره‌زن، زن نابارور، بی‌گل‌هزاری، دختریتیم، نامادری، شاهزاده و کودک)، حیوانی-انسانی (ننه‌ماهی، دخترماهی) و جمادات (رودخانه، قالی) و گیاهی (شاخه خرما) تقسیم می‌شوند. می‌توان گفت رخداد اصلی در داستان "دور هویری و بی‌گل‌هزاری" و "اکبر و دختر ماهی" شامل رفع مشکل ناباروری و تنهایی پیره‌زن و مادر اکبر است. همچنین در داستان ننه‌ماهی، رهایی از ظلم نامادری و خوشبختی رخداد اصلی است. اینک به اختصار به شرح هر یک می‌پردازیم:

- قصه اول: دودور هویری¹ و بی گل هزاری²

دالویی³ تنها و نابارور است. پس با یک مچه⁴ هویر، دودور هویری را درست می‌کند و دعا می‌کند که خداوند دختری به او دهد که مونس و همدم او باشد. پسر پادشاه عاشق دودور هویری می‌شود. اما دختر دارای جان حقیقی نیست. زیرا سرشت‌اش از خمیر است. پیرزن برای فاش نشدن رازش دختر را در آب انداخته، دختر پخش و پلا می‌شود. پیرزن برای حل مشکلش، به کنار آب رفته، دست در آب می‌کند و دستش به گوشه یک مینا⁵ گیر می‌کند. آن را بالا می‌کشد و دختری زیبا که جان حقیقی دارد و در آب است، از آب بیرون می‌کشد که نامش بی گل هزاری است و او را دختر خودش می‌کند. بدین گونه پیرزن معضل ناباروری/خشکی خود را به‌مدد باروری آب رفع می‌کند (گویی به‌نوعی بارور می‌شود). پسر پادشاه با بی گل هزاری ازدواج می‌کند و با آغاز زندگی دختر با پسر حیات دوباره به جریان می‌افتد. دختر از ترس برملا شدن رازش حرف نمی‌زند. شوهر برای او (دختر عمومیش) هوو می‌آورد. بی گل هزاری ب او بگو مگو می‌کند. با حرف زدن او شوهر هوو را طلاق می‌دهد و خوشبخت می‌شوند.

- قصه دوم: اکبر و دختر ماهی⁶:

زنی نازاست و مشکل ناباروری وجود دارد. زن هر روز در کنار آب دعا و نذر می‌کند که اگر بچه‌دار شد دختر ننه‌ماهی را برای او به همسری بگیرد، دعایش را مستجاب می‌کند و اکبر را می‌زاید اما نذرش را فراموش می‌کند صدایی از آب ادای نذرش را به او گوشزد می‌کند. پس مادر اکبر برای ادای نذرش قابی از نقره با سر قاب طلا را پر از آب کرده و به کنار آب می‌برد و دختر به صورت ماهی به درون قاب می‌رود و به‌هنگام ازدواج به صورت دختری زیبا از قاب بیرون می‌آید. اما پسر پادشاه عاشق دختر ماهی می‌شود و سه شرط بر سر راه

1. دختر خمیری

2. راوی: آقای رضا باقری از روستای موردغفار از توابع ایذه.

3. پیر زنی

4. مشت

5. چارقدی که پوشش ویژه زنان لری است.

6. راوی: پروین نظری 45 ساله ساکن شوشتر، فاطمه سقط فروش 85 ساله ساکن شوشتر.

اکبر می‌گذارد که اگر نتوانست انجام دهد، دختر ماهی را به پسر پادشاه بدهد. دختر ماهی به کنار رودخانه می‌رود و از ننه‌ماهی کمک می‌خواهد. ننه‌ماهی خیلی دانا و تواناست. پس گره‌ها را گشوده و اکبر با قالی، شاخه خرما، و بچه سه روزه شرط‌ها را می‌برد و با دختر ماهی خوشبخت می‌شود.

- قصه سوم: داستان ننه‌ماهی¹

یکی از داستان‌های لری به نام "ننه‌ماهی" نیز شباهت بسیار زیادی با مضامین مطرح در داستان‌های یاد شده داشته و نوعی داستان سیندرلای ایرانی است. در این داستان دختری نامادری دارد که او را آزار می‌دهد. او ننه‌ماهی نیمه جانی را به رودخانه بر گردانده و جان می‌بخشد و ننه‌ماهی به خاطر نیک نفسی دختر، قول می‌دهد که همیشه کمکش کند. روزی در کنار رودخانه می‌لغزد و کفشش را گم می‌کند. شاهزاده کفش را پیدا می‌کند و چنین می‌پندارد چون این کفش در کنار آب گم شده و آب روشنایی است، پس واقعه را باید به فال نیک گرفت و ازدواج با صاحب کفش حتماً خوشبختی می‌آورد. نامادری حیله‌گری می‌کند تا شاهزاده به دختر نرسد. ننه‌ماهی از او در مقابل نامادری بدجنس حمایت کرده و دختر موفق می‌شود با کمک او با پسر پادشاه ازدواج کند و خوشبخت شود.

تحلیل قصه‌ها براساس الگوی ساختاری کنش

همان‌گونه که گفته شد جهت بررسی یک روایت براساس ساختار و الگوی کنشی، باید در ابتدا باید محور خواسته فاعل/مفعول که تحلیل سایر کنش‌گرها براساس آن صورت می‌پذیرد، مشخص شود.

- محور خواسته و مطلوب شامل فاعل و مفعول است.

فاعل کنش‌گری است که به سوی هدف (مفعول) هدایت می‌شود. در اینجا پیرزن، زن نازا، دختر یتیم کسانی هستند که به سوی رهایی از وضعیت نامطلوب اجتماعی و زیستی خود هدایت شده و کنش از جانب آنان صورت می‌گیرد. اهداف (مفعولان) این کنش‌ها رفع

1. راوی نسلطان خان آبادی، 57 ساله ساکن اندیمشک

مشکل ناباروری، رهایی ازستم نامادری و در واقع رهایی از وضعیتی وضع برای نیل به وضعیتی شریف در سلسله مراتب اجتماعی هستند.

- محور انتقال و ارسال شامل فرستنده و گیرنده است.

فرستنده کنش‌گری است که تقاضای رسیدن فاعل به مفعول را نموده است. در اینجا نخستین فرستنده در داستان "دختر خمیری و بی گل هزاری" و در داستان "اکبر و دختر ماهی"، خداوند است که در کنار آب، دعای پیره‌زن و مادر اکبر را می‌پذیرد و از طریق آب گوشزد می‌کند که مادر اکبر نذرش را ادا کند و در داستان "ننه‌ماهی" ننه‌ماهی است که صورتی انسان‌وش و در عین حال ماورایی و یاریگر داشته و به پاداش سیرت نیک دختر به او کمک می‌کند. دومین فرستنده شامل آب رودخانه و روشنایی آب است که در تلاش از بین بردن شر و نگون‌بختی و تنهایی و ناامیدی و ظلم این زنان است.

با توجه به این که گیرنده کنش‌گری است که می‌تواند شخصی باشد که ازکنش سود می‌برد و یا سودی به او نخواهد رسید (هبرت، 2005: 63). به عبارت بهتر کل این رخداد برای او انجام شده است. در این داستان‌ها گیرندگان اصلی به ترتیب عبارت‌اند از پیرزن (داستان ددور هویری و بی گل هزاری)، مادر اکبر (داستان اکبر و دختر ماهی)، دختر (ننه‌ماهی).

- محور قدرت شامل یاری رسان و باز دارنده است.

یاری‌رسان کسی است که در رساندن یاری فاعل به مفعول به او کمک کند و باز دارنده پدیده‌ای است که به شکلی تقابلی با او عمل کند. بنابراین یاری‌رسان اصلی در این داستان‌ها خداوند و اراده نیک الهی و رودخانه، آب و ننه‌ماهی یاری‌رسانان ثانوی در داستان‌های "ددور هویری و بی گل هزاری"، "اکبر و دختر ماهی" و "ننه‌ماهی" هستند. نقش بازدارنده اصلی که از رخ دادن کنش جلوگیری می‌کند. ناباروری (در داستان‌های دختر خمیری و اکبر و دختر ماهی) و در داستان ننه‌ماهی، نامادری است.

نمایش الگوی کنشی قصه‌ها

گیرنده	فرستنده	بازدارنده	یاری رسان	هدف (مفعول)	فاعل	قصه
پیرزن	- خداوند - رودخانه (رمز آب و باروری)	ناباروری	- دعا - رودخانه	باروری	پیرزن	اول
مادر اکبر	- خداوند - رودخانه (رمز آب و باروری) - ننه ماهی (رمز آب و باروری)	ناباروری	- دعا - رودخانه - ننه ماهی	باروری	مادر اکبر	قصه دوم
دختر	- ننه ماهی (رمز آب و باروری)	نامادری	- ننه ماهی - روشنایی آب	ازدواج باشاهزاده	دختر	قصه سوم

از این رو می‌توان ادعان داشت در تمامی این قصه‌ها، رودخانه، آب و ماهی (به‌عنوان یکی از نشانه‌های آبی) یاری‌رسان زنان هستند و همگی در کنار آب به حاجت و مقصود خود می‌رسند. پیرزن دختر حقیقی را از آب می‌گیرد (در این زمینه اشاره به اصطلاح "از آب گرفته" که بیان رمزی بچه‌دار شدن، بارداری و آبستنی در فرهنگ عامیانه می‌باشد، معنی دار است) و از تنهایی رها می‌شود، اکبر و مادرش توسط ننه‌ماهی و دختر ماهی یاری شده و به مقصود می‌رسند و ننه‌ماهی دختر را یاری می‌کند تا از حیلۀ نامادری رها شده و با شاهزاده عروسی کند. قابل یادآوری است این پدیده دارای زمینه فرهنگی است و از آن مایه می‌گیرد. در این زمینه در متن "یسنا" اهورا مزدا به پیغمبرش می‌گوید: "نخست به آب روی آر و حاجت از آن بخواه ای زرتشت" (یسنا، 65، فقرة 10) که نشان‌دهنده اهمیت آب در برآوردن حاجات ایرانیان است. از این رو ریشه‌های فرهنگی و تاریخی حاجت خواستن زنان قصه در کنار چشمه‌ها و رودخانه‌ها و برآورده شدن حاجات‌شان از آن طریق (البته بعد از اجابت آن از سوی پروردگار) را می‌توان دریافت. هم‌چنین "ناهید" ایزد بانوی ایرانی آب و باروری است که به تعبیر "یسنا" زهدان همه زنان را از برای زایش

پاک کند، زایش آنان را آسان گردانده و به همه زنان، چنان که باید، به هنگام، شیر می‌بخشد (بسنا، بخش دوم، همان: 89-90).

قابل ذکر است در متن روابط اجتماعی، می‌توان به ارزش فرهنگی و اجتماعی زایش و باروری به‌ویژه برای زنان اشاره کرد، چراکه به لحاظ فرهنگی به‌طور عمده پدیده‌ای زنانه تلقی می‌شود. از این روست که اغلب زنان در پی کسب آن و تحکیم روابط اجتماعی خود از آن طریق هستند. در این قصه‌ها ناباروری یک ضد ارزش تلقی شده که باید رفع شود. به نظر می‌رسد این پدیده در مورد دختر بی‌مادر نیز به‌گونه‌ای دیگر صادق است، چنان‌که نتیجه اجتماعی نداشتن مادر، نداشتن حمایت اجتماعی در جامعه‌ای است که در آن اغلب حمایت اجتماعی، از سوی خانواده صورت می‌گیرد و نهادی دیگر متولی آن نیست. و دنباله طبیعی بی‌مادری نداشتن حمایت اجتماعی است. در اینجا پایگاه اجتماعی والای مادری و باروری در مقابل عملکرد ضدآرزشی نامادری مطرح است، که در فرهنگ ایرانی چهره‌ای نامطلوب دارد. این نیروی بازدارنده، سعی دارد از ارتقاء دختر که بیشتر از طریق ازدواج و خانواده (آن هم در بالاترین سطح یعنی ازدواج با شاهزاده) صورت می‌گیرد، ممانعت کند. از این رو با توجه به رویکردی ساخت‌گرا، چنین انگاشت که در جامعه و فرهنگی که بستری برای ظهور این قصه هاست، ارتقاء زن از پایگاه اجتماعی پست به شریف و بالا همواره از طریق ازدواج، باروری و خانواده صورت می‌گیرد، از این روست که فاعلان یاد شده (پیرزن، مادر اکبر و دختر) آن را هدف قرار داده، در صدد رفع آن بر آمده و از عواملی چون دعا و آب یاری می‌طلبند.

- تحلیل هستی‌شناختی کنش‌گرها

کنش‌گرهایی که در سه دسته زوج تقابلی قرار گرفته‌اند به سه دسته موجودات بشری، موجودات سلبی و مفاهیم تعلق دارند. قابل یادآوری است وسایل و ابزارهای که در قصه برای نیل به مقصود به‌کار گرفته می‌شود همگی از نظر هستی‌شناختی بنا به تعبیر هبرت در رده موجودات سلب، شبیه شیء قرار می‌گیرند (هبرت، 2005: 65). براساس این نوع تقسیم‌بندی پیرزن و مادر اکبر و دختر بی‌مادر - به‌عنوان فاعلان و گیرندگان - چون انسان هستند در دسته موجودات بشری قرار می‌گیرند. نقش یاری‌رسانی آب و رودخانه و نهمایی که دارای کنش‌های طبیعی و آگاهانه‌ای هستند، که با قرارگیری در دسته

موجودات جاندار و ذی‌شعور که دارای کنش‌های طبیعی هستند، آنها را در زمرهٔ موجودات بشری قرار می‌دهد. شایان ذکر است در مورد رمز آب، ماهی و زن می‌توان چنین انگاشت رمز ماهی طبیعه از رمز آب دریا، جدایی‌ناپذیر است؛ چه بدیهی است که ماهی در آب می‌زید و به این جهت که آبی بوده و در ژرفای آب شناور است، رمز آب‌های ژرفی است که در لایه‌های زیرین زمین گسترده یا جاری‌اند و از آن‌جا که رمز آب است، با زایش و تجدید ادوار و اکوار و نوشدگی طبیعت پیوند یافته است (ستاری، 1379: 72). به این سبب است که در خواب‌گزاری، در تعبیر ماهی گفته‌اند: "هر که در زمین مشرق و شهرهای هندوستان، بسند و دریای مشرق، خواب ماهی بیند، تفسیر آن زن باشد". (افشاری، 1346: 225). هم‌چنین در این قصه‌ها ظهور مادرانی چون ننه‌ماهی، یا دختر زیبایی چون دختر ماهی و پیوندشان با آب، خصلت مشترک پریانی دارد. در این زمینه در ادبیات کهن هند نیز - که خویشاوند فرهنگی ایرانیان به شمار می‌روند- هم در ریگ‌ودا و هم در "رزم نامه رایامانا"، "آپسارا"ها (معادل پریان ایرانی) در دریاچه و رودخانه به سر می‌برند. در افسانه‌های سحرآمیز ایرانی نیز پری با کوزه‌ای در دست، در خزینهٔ حمام، نشسته بر لب جوی و چشمه، کنار جزیره‌ای وسط دریا، در اعماق چاه و یا قنات و یا در حال تماشای چهرهٔ خود در آب "وارد افسانه می‌شود (محمدیان مغایر، 1384: 107) و چهره‌ای نیمه‌انسانی - نیمه‌خدایانی دارند.

قصه ننه‌ماهی	قصه سیندرلا
1. دختری نامادری دارد که او را آزار میدهد	1. دختر نامادری دارد که او را آزار می‌دهد.
2. کفش دختر در رودخانه در رودخانه گم می‌شود.	2. کفش دختر در مهمانی جامی ماند.
3. شاهزاده دنبال کفش می‌گردد.	3. شاهزاده دنبال کفش می‌گردد.
4. شاهزاده چنین می‌پندارد چون کفش کنار آب گم شده و آب روشنایی است پس ازدواج با صاحب کفش خوشبختی می‌آورد.	4. شاهزاده چون عاشق دختر است، دنبال دختر می‌گردد.
5. ننه‌ماهی به دختر کمک می‌کند تا به وصال شاهزاده برسد.	6. فرشته مهربان به دختر کمک می‌کند تا به وصال شاهزاده برسد.

شایان ذکر است در روایت اروپایی داستان سیندرلا، که همسانی زیادی با روایت لری آن یعنی داستان ننه‌ماهی دارد، علت اصلی ازدواج پادشاه با دختر، عشق بوده و یاری‌گر اصلی نیز فرشتهٔ مهربان است. اما در داستان ننه‌ماهی دلیل اصلی ازدواج شاهزاده با دختر، گم شدن کفش در کنار آب و باور فرهنگی مردم نسبت به روشنایی و نیک‌بختی حاصل از آب است (جدول). هم‌چنین در سرتاسر داستان ننه‌ماهی، که در آن نیز آب، رمز زایش، تجدید و نوشدگی طبیعت است، یاری‌گر اصلی دختر می‌باشد. از این رو با توجه به به‌کارگیری دیدگاه/اِشتر/اوس در این پژوهش می‌توان از طریق آنچه که فرهنگ می‌گوید، به بازسازی شبکهٔ تقابلی‌های دوگانه‌ای که در الگوی کنشی گریماس دربارهٔ روایت نیز به‌کار گرفته شده، پرداخت. چرا که به‌زعم/اِشتر/اوس، این الگوهای ساختاری بر ارتباطات بین عناصر حقیقی مبتنی است که ریشه در جهان اجتماعی و فرهنگی انسان‌ها داشته و محاط در فرهنگ است. از این نظر به پیروی از نظر/اِشتر/اوس و پرهیز از پرداختن فقط به فرم، و با الهام از مارس‌موس، می‌توان اذعان داشت ساختار قصه‌های عامیانهٔ لری، محاط در عملکردها و ادراکات واقعی انسانی و فرهنگی منطقه است و بین این داستان‌های فولکلوریک و دیگر ابعاد فرهنگی اجتماع لری همبستگی وجود داشته و می‌بایست مورد مطالعه قرار گیرند. قابل ذکر است با بهره‌گیری از رویکرد یادشده مبنی بر بررسی این پدیده‌ها در زمینه‌های فرهنگی و مردم‌شناختی، توضیحات مفصل‌تر در قسمت بعد ارائه خواهد شد.

- تحلیل کنش‌گرهای قصه براساس تقسیم‌بندی زیر دسته‌های کنش‌گری:
کنش‌گر/غیر کنش‌گر، قطعی/محتمل، فعال/منفعل، آگاهانه/غیر آگاهانه

همان‌گونه که گفته شد در این قصه‌ها زن نابارور و پیره‌زن و دختر بی‌مادر فاعلان کنش‌گری هستند که کنش‌شان به شکلی فعالانه و قطعی صورت می‌پذیرد و از آن‌جا که به دست بشری انجام می‌شود، به شکلی آگاهانه صورت می‌پذیرد. از این نظر، فعالیت این زنان در کل داستان در جریان بوده و به طور متوالی حضور آنان تا رسیدن به نتیجه، ملموس است. هم‌چنین از بین بردن معضل ناباروری و یا غلبه بر نامادری ظالم، به شکل قطعی و نه محتمل صورت می‌گیرد و این کنش، کنشی منفعلانه نیست. خداوند، ننه‌ماهی و جریان آب فرستندگان یاری‌اند، کسانی که در رأس محور ارسال و انتقال کمک قرار

داشته، به شکل قطعی فاعل را در کنش هدایت کرده و نقش آنان، نقشی فعال است. کنش‌گری زنان در مقام گیرنده و مشارکت آن‌ها در کنش در همهٔ مراحل، به شکل فعال، قطعی و آگاهانه است. خداوند، آفریده‌های هستی‌بخش او همانند آب و انسان یاری‌رسان و برآمده از آن، همچون ننه‌ماهی‌ها در مقام یاری‌رسان و فرستندهٔ یاری، فعال هستند و کنش‌گری‌شان قطعی است. چنان‌که قطعی‌ترین حالت یاری‌رسانی را این کنش‌گران از خود نشان می‌دهند. مواد و ابزار آلاتی چون قالیچه، شاخهٔ نخل خرما، کودک سه روزه در این داستان‌ها در مقام یاری‌رسانی، از عوامل تأثیرگذار در رفع مشکل و رسیدن به هدف قهرمانان قصه هستند. درایت، شجاعت و چاره‌جویی زنان و دخترانی مثل ننه‌ماهی و دخترماهی، پیره‌زن و مادر اکبر، ارادهٔ زنان برای تغییر و بهبود شرایط و نیل به مقصود و خواسته و مطلوب خود، از جمله مهم‌ترین نقش‌ها در به فعلیت رساندن هدف است. بنابراین به کنشی قطعی، فعالانه و آگاهانه دست می‌زنند. شروط شاهزاده، احتمال پی بردن شاهزاده به راز پیره‌زن و بی‌گل‌هزاری مبنی بر این‌که از آب بر آمده و به‌طور طبیعی زاده نشده و خطر ستم نامادری و... بازدارنده‌ای هستند که حضور محتمل در کنش دارند از این رو که هر آن ممکن است این دختران و زنان را از ادامه راه و حصول به مقصود باز دارند. قابل توجه است نقش اکبر نقشی منفعلانه در مقام شوهر دخترماهی است، چنان‌که در مقابل شروط شاهزاده برای تصاحب دخترماهی درمانده شده و ابزار وسایل بردن شروط را دختر ماهی و مادرش، در قعر رودخانه در اختیار او قرار داده و با درایت آنان مشکل حل می‌شود. از این رو به‌نظر می‌رسد برخلاف اهمیت مردان در ساختار قصه و همپای آن در ساختار اجتماعی پدرسالارانه، شخصیت‌های قصه به اهمیت کارکردهای نقش زنان به‌عنوان نقشی اجتماعی اشاره دارند که با قدرتی ماورایی، می‌توانند بر پر قدرتمندترین فرد در سلسله مراتب اجتماعی (شاهزاده) فائق آیند.

زمینه‌های فرهنگی قصه‌های عامیانه لری

همان‌گونه که گفته شد از نظر *اشتراوس* (1371) برای مطالعهٔ یک پدیده، باید آن را در همه بافت‌های اجتماعی و فرهنگی بنگریم. از نظر *اشتراوس* در ادبیات شفاهی این بافت‌ها در گونه‌های مختلف و متعددی خود را متجلی می‌سازند. اگر ادبیات شفاهی مورد بررسی از نوع مردم‌نگاشتی باشد، بافت‌های دیگری وجود دارد که اطلاع بر آن‌ها از راه مناسک و

شعائر، معتقدات مذهبی، و... برای ما حاصل می‌آید. از این رو در بررسی زمینه‌های فرهنگی قصه‌ها به پدیده زن و آب در پهنه فرهنگ ایرانی می‌پردازیم.

رابطه زن و آب در تمدن بومی نجد ایران (الهه‌های آب و باروری)

دانش ما درباره عقاید و آئین‌های دوره تمدن بومی نجد ایران به‌طور مستقیم حاصل منابع و آثار بازمانده باستانی از همان عصر و دیگر عقاید و آئین‌های بومی است که تا عصر تمدن آریائی دوام آورده و رنگ ایرانی به خود گرفته و به زمان‌های بعد رسیده و تا زمان ما نیز باقی مانده است (بهار، 1387: 441). مهم‌ترین اطلاعات ما مربوط به سرزمین‌های غربی نجد ایران و از آن فرهنگ‌های زاگرس است. از آثار سومری، اکدی، عیلامی و هوری بر می‌آید که در رشته‌کوه‌های زاگرس غربی، از هزاره سوم به بعد قبائل هوری، گوتی، لولوبی و کاشی می‌زیستند. کاسیت‌ها¹ که در بابل و آشوری کاششی² و کاششو³ است به احتمال زیاد از اقوام مهاجر از شمال غرب به نجد ایران وارد شده بودند، سرانجام در مناطقی که امروزه لرستان خوانده می‌شود، ساکن شدند. نخستین بار در اواخر هزاره سوم پیش از مسیح از آنان یاد شده است. در هزاره اول به کوه‌های زاگرس بازگشتند و گمان می‌رود لرها از اعقاب ایشان باشند (همان، ص 442). در این منطقه از جمله الهه‌های باروری، اینشوشینک⁴ الهه باروری و بخشنده زندگی و سلامت بوده است. قهر او می‌توانست مردمان را دچار بیماری کند. به احتمال زیاد وی همان الهه بومی بخش‌های پهناوری از نجد ایران بود که وجودش طی پژوهش‌های باستان‌شناسی به اثبات رسیده است. در آثار به‌جای مانده از لرستان او را به صورت پیکره‌های زنی می‌بینیم که فرزند می‌زاید. "کیریشه" نیز از سویی با "ایشتر" الهه آب و باروری بین‌النهرینی و از سوی دیگر با آناهیتای ایرانی نه تنها قابل مقایسه است بلکه در موقعیت خاص جغرافیایی و فرهنگی عیلام، در ارتباطی تاریخی - فرهنگی با آنان است (بهار، 1387: 445). هم‌چنین در غرب، در تپه سراب، باز هم به پیکرک الهه زنی بر می‌خوریم که در ظاهر به شش هزار سال پیش از مسیح متعلق است و رساننده قدمت تقدس الهه عشق و باروری است (همان: 446).

1 . kassites
2 . kashshi
3 . kashshu
4 . Inshushinak

وجود پیکرک‌هایی از الهه‌های باروری در پهنه‌های مختلف در نجد ایران، نشان‌دهنده فرهنگ کهن کشاورزی منطقه است که از شش هزار تا سه هزار سال پیش از مسیح ادامه دارد. ساختن این پیکرک‌ها می‌توانست نقشی جادویی برای سازنده یا دارنده آن داشته باشد و برکت، ثروت و موفقیت آورد و درحقیقت، انسان به یاری این پیکرک‌ها قادر بود بر مردم، طبیعت و خود الهه اعمال نفوذ کند. الهه آناهیتا در ایران، الهه سرسوتی در دره سیند، ایشتر در بین‌النهرین، آفرودیت در یونان، همه وجود و بقای این الهه و آئین‌های او را در فرهنگ غرب آسیا می‌رسانند (بهار، 1387: ص 446). حتی هنگامی که دین اسلام سرزمین ما را فرا گرفت، مردم ما بسیاری از عقاید عامیانه خود را در مورد الهه باروری اعصار کهن و آناهیتای پیش از اسلام به بانوی محترم و بزرگ خاندان نسبت دادند و با تعصب و ایمانی از بن دل از آن باورها دفاع کردند (همان: 447). ایزد بانوی آب در ایران "آرداویسوارا آناهیتا" نامیده می‌شود، چنان‌که در یسنا (65) آمده است: "آب اردیسوار ناهید را می‌ستائیم که به همه جا کشیده شده، درمان بخش، دشمن دیوها، اهورایی کیش، برازنده ستایش در جهان خاکی است، پاکی که افزاینده جان، پاکی که افزاینده گله و رمه، پاکی که افزاینده گیتی، پاکی که افزاینده خواسته، پاکی که افزاینده کشور است". هم‌چنین در یسنا در مورد آناهیتا ایزد بانوی آب، چنین می‌خوانیم: "کسی که شوسر (آب پشت) همه مردان را پاک کند، کسی که زهدان همه زنان را از برای زایش پاک کند، کسی که زایش همه زنان را آسان گرداند، کسی که به همه زنان، چنان که باید، به هنگام شیر بخشد" (یسنا، بخش دوم، همان، ص 89-90). هم‌چنین درباره کردارهای بزرگ ایزدان مینوی در بندهش چنین می‌خوانیم: "سپندار مذ را خویشکار پرورش آفریدگان است که هر چیز را برای آفریدگان کامل بگردن است. ... او را همکار (هوم، دهمان آفرین)، دین، ارد، (اریا من) مارسپند، (ونریوسنگ) بود. ... او را همکار مینوی همه آبه (مینوی همه آب‌ها آبان است که صف اردویسوار اناهید است)، اردویسور اناهید، است، مادر آب‌ها، (نگهداری) تخمه نران - چون از خون پالوده شود - و نیز مادگان - چون بزایند و دیگر بار آبستن شوند - خویشکاری اردویسوار است (بندهش: 162-181 به نقل از بهار، 1389: 152).

رمز و نشانه آب و ماهی در زبان و فرهنگ

در فرهنگ ایرانی، در اوستایی "آب" و در پهلوی "آوه" یکی از چهارعنصر مهم از نظر پیشینیان است که ایرانیان باستان نمی‌بایستی آن را آلوده سازند (اوشیدری، 1379: 51). چنان‌که هرودوت مورخ یونانی، دربارهٔ احترام ایرانیان به عنصر آب چنین می‌نویسد: "ایرانیان در میان رود بول نمی‌کنند، در آب تغو نمی‌اندازند، در آن دست نمی‌شویند و متحمل هم نمی‌شوند که دیگری آن را به کثافتی آلوده کند" (پور داوود، 1356: 160). اهمیت آب نزد ایرانیان تا جایی است که در یسنا 65 فقره¹⁰، اهورا مزدا به پیغمبرش گوید "نخست به آب روی آر و حاجت از آن بخواه ای زرتشت". هم‌چنین در اساطیر ایرانی به روایت بندهشن، آفرینش از قطرهٔ سرشکی آغاز می‌شود و پیدایش همه چیز، از آب آغاز می‌شود (بهار، 1369: 39). براساس آیات قران کریم نیز همه چیز از آب پدیده آمده است. آب دومین آفریده از آفریدگان هفت‌گانه‌ای است که اورمزد خلق کرده و آفرینش آن پس از آسمان و در مدت 50 روز صورت گرفته است (دایره المعارف بزرگ اسلامی، 1374: 19). هم‌چنین در گشتاسب یشت فقرهٔ 8 آمده: "آب فر ایزدی می‌بخشد به کسی که او را بستاید". از نظر میر چاللیاده (1376) چون آب زهدان عالم است که در آن همه امکانات بالقوه وجود دارد و همه جرثومه‌ها و تخم‌ها به رشد و نمو می‌رسند، به سهولت می‌توان دریافت که چرا اساطیر و افسانه‌ها آن را ریشه جنس انسان یا نژاد خاصی می‌دانند. آب علاوه بر این که نمادی از آغاز و پایان حیات مادی است، رمزی از باروری و زایایی بی‌توقف زندگی است. غوطه‌وری برابر با انحلال و اضمحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدم بر آفرینش، تخم زرین جهان که هزار سال بر آب‌ها شناور بود، منفجر شد و جهان از آن پدید آمد و به دو نیمه نر و ماده تبدیل شد (یونیس، 1373: 43). اما در پس زمینه همه این معتقدات و نیز اساطیر زایش، معنای اساسی واحدی باز می‌یابیم و آن این‌که حیات یا واقعیت، در جوهری کیهانی متراکم است که همه اشکال زنده به‌طور مستقیم یا به طریقی نمادین، از آن پدید آمده‌اند. جانوری آبی و خاصه ماهیان و موجودات عجیب‌الخلقه دریایی، قائم مقام واقعیت مطلق می‌گردند که در آب‌ها انباشته است (الیاده: 193). با آفرینش کیهان از آب، در مرتبهٔ انسان‌شناسی، انواع و اقسام زایش از

ماده¹ و اعتقاد به این که جنس بشر از آب زاده شده است، تطبیق می‌کند (الیاده: 208). قابل یادآوری است رمزپردازی آب، چون تنها نظامی است که می‌تواند همه مکاشفات جزئی تجلیات بی‌شمار قداست را در برگیرد، قادر است آب و ساختار کیهان‌شناختی "آب زاد" را به تمامی مکشوف سازد. به‌طور طبیعی، این رمزپردازی آب، هیچ‌گاه، به صورتی عینی، عیان و مشهود نیست و محمل ندارد، بلکه از مجموع رمزهای وابسته به هم که جزء نظامی واحدند، فراهم آمده است و با این همه واقعی می‌باشد. کافی است انسجام رمزپردازی غوطه زدن در آب و تطهیر با آب (غسل و آبفشانی بر گور مردگان) و نمادهای دوران پیش از خلقت را به یاد آوریم، تا توجه نمائیم که با "نظامی" سرو کار داریم که به‌طور یقین هر تجلی قداست آب، ولو به غایت خرد و ناچیز، متضمن آن است، که از رهگذر رمزپردازی آب، به تمامی پدیدار شود (الیاده: 418). هم‌چنین ماهی، که در قصه‌های عامیانه مورد بررسی، بسیار تکرار شده، رمزی آبی است. از نظر رنه گنون (1962) منشاء به‌کارگیری رمز ماهی، شمال آلمان و ممالک اسکاندیناوی بوده و از آن‌جا به آسیای مرکزی و ایران راه یافته است. رمز ماهی طبیعه از رمز آب دریا، جدایی‌ناپذیر است، چه بدیهی است که ماهی در آب می‌زید و به این جهت که آبزی بوده و در ژرفای آب شناور است، رمز آب‌های ژرفی است که در لایه‌های زیرین زمین گسترده یا جاری‌اند و از آن‌جا که رمز آب است، با زایش و تجدید ادوار و اکوار و نوشدگی طبیعت پیوند یافته است (ستاری، 1379: 72). در ظاهر به همین سبب در ایران، خواب‌گزاران در تعبیر ماهی گفته اند: "هر که در زمین مشرق و شهرهای هندوستان و سند و دریای مشرق، خواب ماهی بیند، تفسیر آن زن باشد" (ایرج افشاری، 1346: 225). از نظر الیاده (1376) نیز ماهی، صدف و ... از جمله جانوران و علامات پیوسته به آب هستند که در ژرفای اقیانوس پنهانند و انباشته از نیروی قدسی اعماق، در دریاچه‌ها خوابیده‌اند یا از رودخانه‌ها می‌گذرند، و این‌چنین موجب بارندگی و نمناکی و سرازیر شدن سیلاب می‌شوند و بنابراین باروری جهان، در ید قدرت و حیطة ضبط و اختیار آنهاست (ص 204). این پدیده در فرهنگ هند که خویشاوندی بسیاری با فرهنگ ایرانی دارد، نیز به چشم می‌خورد. ناگی² روح آبزی

1. Hylogenie
2. Nagi

مادینه‌ای است که به صورت موجودی دریایی یا "شاهدختی که بوی ماهی می‌دهد" است و با برهمنی در می‌آمیزد، و بدین‌گونه دودمانی را بنیان می‌نهد (الیاده: 206).

- رابطه زن و آب در آئین‌های مردم (زنان و مراسم طلب باران)

در فرهنگ ایرانی رابطه زن و آب در بسیاری از مراسم مربوط به باران خواهی مشهود است و حاکی از زنده بودن و تجدید حیات این عناصر و نمادهای فرهنگ، در پیوند زن، آب و بارآوری در زندگی روزمره ایرانیان است. در این زمینه تجارب انسان‌شناختی نشان می‌دهد برای مثال، در منطقه کهگیلویه و بویر احمد، در آئین‌های طلب باران به جای مانده‌ها از گذشته‌های دور، زن‌ها از بلندی و پشت‌بام (کنایه از آسمان) بر روی سر کودکان آب می‌ریزند. هم‌چنین مردم دیو خشکی را، که با قیافه وحشتناکی بر سر چوب درست شده، در آب غرق می‌کنند و معتقدند پس از غرق او امکان بارندگی هست. بدین ترتیب الهه آب، دیو خشکی (یا ضحاک در صورت اساطیری آن) را می‌کشد تا امکان بارندگی باشد. هم‌چنین زنان آشی می‌پزند که از نظر بهار به نتیجه برکت و زاینده‌گی و باران‌آوری است (بهار، 1387: 326). هم‌چنین در منطقه خور و بیابانک در روز هجدهم مهر و فروردین ماه هر سال، مراسمی بر روی قله‌های کوه برگزار می‌شود. بر بالای قله چشمه‌ای است که زنان از آن آب می‌آورند. از نظر بهار آب آوردن از چشمه کار زن است، چون چشمه مال زن و هر چشمه ایزد بانویی دارد. آب مؤنث است. در تمام دهات وظیفه آب آوردن از چشمه بر عهده زن‌هاست. که با چشمه و ایزد بانوی آب مربوط است (بهار، 1387: 287). در برخی از مناطق لرستان نیز، در مراسمی زنی نقابی بر چهره آویخته و کاسه‌ایی پر از آب به دست دارد و به گروهی که به صف در مقابلش ایستاده‌اند با دست و انگشتان خود آب می‌پاشد (به نقل از باجلان فرخی درهینلز، 1383). هم‌چنین در مراسمی دیگر زنان روستا جمع می‌شوند و در حالی که چوب‌دستی دارند به روستای دیگری حمله کرده و چند عدد از حیوانات آن‌ها را می‌دزدند. صاحبان حیوانات با کسانی که آن‌ها را دزدیده‌اند به جنگ می‌پردازند و در این مراسم اگر زنان پیروز شوند باران خواهد بارید اما اگر نتوانند حیوانات خود را بیابند کسانی که حیوانات را دزدیده‌اند آن‌قدر آن‌ها را نگه می‌دارند تا باران بیارد (همان منبع: 410). در صورتی دیگر مشابه این نمونه زن‌ها با هم درگیر شده و حتی شاید چند تن زخمی می‌شوند و سرانجام یکی میانجی می‌شود و دزدها بدین شرط

که بارن ببارد گاوها را به صاحبان‌شان پس می‌دهند(همان منبع). از دیدگاهی مردم‌شناختی، برخی از پژوهش‌گران نتیجه می‌گیرند که در مراسم طلب باران با جنگ بازی و گاوربایی که با شرکت زنان روستایی انجام می‌شود، به احتمال زیاد از چند عنصر اسطوره‌ای یاری گرفته شده است؛ از جمله آن‌که مراسم طلب باران را زنان روستایی انجام می‌دهند و این همان نقشی است که در اساطیر هند و اروپایی به زنان به‌عنوان حامل باران و آب داده می‌شود. هم‌چنین نبرد میان دو گروه زنان، که به سبب گاوربایی انجام می‌شود یادآور نبرد فریدون و ضحاک و یا ایندیره، ورث‌رغن با ورتیره و یا نبرد تشر با اپوش است برای نزول باران. هم‌چنین گاوربایی در این مراسم یادآور دزدیدن زنان یا گاوان در بند ضحاک یا گاوان آسمان، ابرها توسط ورتیره در اساطیر ودایی است. قابل ذکر است مراسم یادشده بیش‌تر در مناطق لرستان و کردستان رواج دارد(همان منبع). جالب توجه است تا چندی پیش مراسمی در نوزم میان مردم سیستان ساکن کنار دریاچه هامون رایج بوده و دوشیزگان زیباروی سیستانی جامه‌های سپید در برکرده و برای شستن خود و آبتنی به کنار دریاچه هامون می‌آیند. براساس چنین باوری همگی منتظرند آن دوشیزه طول سال به موعود مقدس باردار شود، و هرگاه نشد، سال بعدی به شکلی که صدها سال است، مراسم بالا اجرا می‌شود (خوروش دیلمانی، 1342: 30). در مراسم یادشده نیز ارتباطات اسطوره‌ای، فرهنگی و مردم‌شناختی مبنی بر رابطه زن، آب و باروری قابل توجه است. هم‌چنین در این زمینه نظامی گنجه‌ای اشعاری بدین شرح سروده است: دگر عادت آن بود کاتش پرست، همه ساله با نوعروسان نشست/ به نوزم جمشید و جشن سده، که نوگشتی آئین آتشکده/هر سو "عروسان نادیده شوی"، زخانه برون تاختندی به کوی/ رخ آراسته دست‌ها پر نگار، به شادی دویدی از هر کنار/ "مغانه" می لعل "برداشته، یاد "مغان" گردون افراشته(کلیات دیوان حکیم نظامی گنجه‌ای: 971).

- نگاهی به رابطه زن و آب در داستان‌های اساطیر ایرانی

در اساطیر ایرانی، تضاد دو نیروی باروری (باران‌زایی) و ناباروری(خشکسالی) در دو شخصیت ایزد بانوی آب، ناهید و ضحاک نمایان است. همان‌گونه که می‌دانیم ضحاک در اوستا قربانی‌های زیادی را بر درگاه آناهیتا پیشکش می‌کند تا آناهیتا او را در نابودکردن هفت اقلیم یاری دهد، اما آناهیتا دست رد بر سینه او می‌زند(اوستا، آبان یشت‌بند، 30،

29، 31). پس از این که ضحاک از درگاه آناهیتا مایوس باز می‌گردد، فریدون عزم جزم می‌کند که با پیشکش کردن قربانی‌ها به درگاه آناهیتا حمایت او را در شکست ضحاک به دست آورد و آناهیتا خواسته او را برآورده می‌کند (همان بند 33-34). فریدون در اوستا موفق می‌شود ضحاک را در بند کند و شهر نواز و ارنواز را که نمادهای ابرهای باران‌زا هستند را از چنگال اژدهای خشکسالی برهاند. فریدون به جنگ ضحاک می‌رود و ضحاک را اسیر می‌کند و دختران یا خواهران جمشید را که بسیار زیبا هستند و به‌ویژه قابلیت باروری ابدی دارند و ضحاک آن‌ها را اسیر کرده، آزاد کرده و با آن‌ها ازدواج می‌کند (بهار، 1384؛ 311). بهمن سرکاراتی (1378) نبرد پهلوان (فریدون) و ضحاک را کهن الگویی اساطیری می‌داند که ژرف‌ساخت آن آزادی آب‌ها و به تبع آن افزون شدن باروری و برکت است. رویارویی پهلوان و اژدها یک زمینه اساطیری جهانی دارد. مطابق این گونه از اسطوره‌ها ایزد پیروزگر، که چهری خورشیدینی و سرشتی آذری دارد، با دیو اهریمنی که مار پیکر و اژدها منش بوده و بازدارنده آب‌هاست، می‌ستیزد و در اثر چیرگی بر او آب‌ها رها شده و دام و دهشن اهورایی به آشتی و رامش می‌رسد (سرکاراتی 1378: 238). در فرهنگ ایرانی اهمیت آب و پردازش نمادین آن در هیات زن در اسطوره ضحاک از ژرف‌ساخت‌های بارورانه آنان است و آب در آن‌ها نقشی اساسی دارند. در این اسطوره پیوند زن، آب و باروری آشکار بوده، زن باران‌آور است. آناهیتا، شهر ناز و ارنواز قابلیت باروری ابدی داشته و پیر نمی‌شوند و باران آور، زاینده و مظهر حیاتند، در مقابل اژدهاک است که مظهر خشکی و ناباروری قرار دارد.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که یافته‌های پژوهش نشان داد در قصه‌های عامیانه لری، پیرزن، زن نازا، دختر یتیم کسانی هستند که به سوی رهایی از وضعیت نامطلوب اجتماعی و زیستی خود هدایت شده و کنش از جانب آنان صورت می‌گیرد. اهداف (مفعولان) این کنش‌ها رفع مشکل ناباروری، رهایی از ستم نامادری و در واقع رهایی از وضعیتی وضع به شریف در سلسله مراتب اجتماعی است. در اینجا نخستین فرستنده در داستان "دختر خمیری و بی‌گل‌هزاری" و در داستان "اکبر و دخترماهی"، خداوند است که در کنار آب، دعای پیره‌زن و مادر اکبر را می‌پذیرد و از طریق آب گوشزد می‌کند که مادر اکبر نذرش را ادا

کند و در داستان "ننهماهی" ننهماهی است که صورتی انسان‌وش و در عین حال ماورایی و یاری‌گر داشته و به پاداش سیرت نیک دختر به او کمک می‌کند. دومین فرستنده شامل آب رودخانه و روشنایی آب است که در تلاش از بین بردن شر و نگون‌بختی، تنهایی و ناامیدی و ظلم این زنان است. در این داستان‌ها گیرندگان اصلی به ترتیب عبارت‌اند از پیرزن (داستان ددور هویری و بی گل هزاری)، مادراکبر (داستان اکبر و دختر ماهی)، دختر (ننهماهی). بنابراین یاری‌رسان اصلی در این داستان‌ها خداوند و اراده نیک الهی و رودخانه، آب و ننهماهی یاری‌رسانان ثانوی هستند. نقش بازدارنده اصلی که از رخ دادن کنش جلوگیری می‌کند، ناباروری (در داستان‌های دختر خمیری و اکبر و دختر ماهی) و در داستان ننهماهی، نامادری است. از این رو می‌توان اذعان داشت در تمامی این قصه‌ها رودخانه، آب و ماهی (به‌عنوان یکی از نشانه‌های آبی) یاری‌رسان زنان بوده و همگی در کنار آب به حاجت و مقصود خود می‌رسند. پیرزن دختر حقیقی را از آب می‌گیرد (در این زمینه اشاره به اصطلاح "از آب گرفته" که بیان رمزی بچه‌دار شدن، بارداری و آبستنی در فرهنگ عامیانه می‌باشد، معنی‌دار است) و از تنهایی رها می‌شود، اکبر و مادرش توسط ننهماهی و دختر ماهی یاری شده و به مقصود می‌رسند و ننهماهی دختر را یاری می‌کند تا از حیلۀ نامادری رها شده و با شاهزاده عروسی کند. نقش یاری‌رسانی آب و رودخانه و ننهماهی که دارای کنش‌های طبیعی و آگاهانه‌ای هستند، با قرارگیری در دستۀ موجودات جاندار و ذی‌شعور که دارای کنش‌های طبیعی هستند، آنها را در زمرۀ موجودات بشری قرار می‌دهد. همان‌گونه که یافته‌های پژوهش نشان داد برآورده شدن حاجت و درخواست آن در کنار رودخانه و آب (چنان‌که در یسنا نیز آورده شده)، در ایران به‌ویژه در نزد اقوام لر، دارای ریشه‌های تاریخی و فرهنگی بوده، و نشان‌دهندۀ انطباق این عناصر و نشانه‌های موجود در قصه‌ها با زمینه‌های فرهنگی خود بوده و از آن مایه می‌گیرند. این پدیده در مقایسه روایت اروپایی سیندرلا با روایت لری آن آشکارتر می‌شود. در روایت اروپایی داستان سیندرلا، علت اصلی ازدواج پادشاه با دختر عشق بوده و یاری‌گر اصلی نیز فرشته مهربان است اما در داستان ننهماهی دلیلی اصلی ازدواج شاهزاده با دختر، باور فرهنگی شاهزاده (مردم) نسبت به روشنایی و نیک‌بختی حاصل از آب است. همچنین در سرتاسر داستان ننهماهی، که در آن نیز آب، رمز زایش، تجدید و نوشدگی طبیعت است، یاری‌گر

اصلی دختر بوده در حالی که در روایت اروپایی آن یاری‌گر اصلی فرشته مهربان است. از این رو می‌توان به انطباق کارکردها و هستی‌شناسی آب(باریگری، زاینده‌گی) در فرهنگ ایرانی و قصه‌های مورد مطالعه اشاره کرد.

همان‌گونه که گفته شد به‌زعم *اشتراوس*، الگوهای ساختاری روایت قصه، بر ارتباطات بین عناصر حقیقی مبتنی است که ریشه در جهان اجتماعی و فرهنگی انسان‌ها داشته و محاط در فرهنگ است. از این نظر به پیروی از نظر *اشتراوس* و پرهیز از پرداختن صرف به فرم، و با الهام از *مارس موس*، می‌توان اذعان داشت ساختار قصه‌های عامیانه لری، محاط در عملکردها و ادراکات واقعی انسانی و فرهنگی منطقه است و بین این داستان‌های فولکلوریک و دیگر ابعاد فرهنگی اجتماع لری همبستگی وجود داشته و می‌بایست مورد مطالعه قرار گیرند. بنابراین همسو با نظر *اشتراوس* می‌توان اذعان داشت که مطالعه ساخت‌گرا و نشانه‌شناسانه متن، نیازمند بررسی زمینه‌مندی‌های فرهنگی و مردم‌شناختی آن دارد. از این رو در مدل‌های ساختاری بین داستان‌های فولکلوریک و دیگر ابعاد فرهنگ یک جامعه همبستگی وجود داشته و می‌بایست مورد مطالعه قرار گیرند. هم‌چنین همسو با نظر *اشتراوس* یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد در چنین پژوهش‌های زبان‌شناختی، یکی از مولفه‌های مهم در روش‌شناسی، تأکید بر عناصر واقعی است که در ارتباط با زمینه‌های فرهنگی وسیع‌تر قرار دارد. و می‌بایست ارجاعات متعددی به فرهنگ و ویژگی‌های مردم‌شناختی داشت که در متن مورد بررسی (در اینجا قصه عامیانه) به‌طور حتم گنجانده نشده است. در این زمینه بررسی سنت‌های شفاهی، زمینه‌مندی‌های فرهنگی و بازسازی بافت اجتماعی بسیار کهنی که قصه بر آن مبتنی می‌باشد، مهم است، زیرا شکل‌گیری شخصیت داستان عامیانه برخاسته از باورها و رفتارهای جمعی بوده و تصویری عینی از تجربه جمعی است نه فردی. همسو با نظر *اشتراوس* می‌توان به دو دسته تقابل اشاره کرد. تقابل‌های طبیعی و تقابل‌های فرهنگی. تقابل‌های طبیعی در این قصه‌ها چون باروری و ناباروری بوده و تقابل‌های فرهنگی شامل وضع و شریف، شاهزاده و پیرزن، شاهزاده و دختر یتیم و... که حاصل فرهنگ و روابط اجتماعی است. شایان ذکر است در متن روابط اجتماعی، می‌توان به ارزش فرهنگی و اجتماعی زایش و باروری (تبدیل تقابلی طبیعی به فرهنگی) به‌ویژه برای زنان اشاره کرد، چرا که به لحاظ فرهنگی اغلب پدیده‌ای

زنانه تلقی می‌شود. از این روست که به‌طور کلی زنان در پی کسب آن و تحکیم روابط اجتماعی خود از آن طریق هستند. در این قصه‌ها ناباروری یک ضد ارزش تلقی شده (انتساب بار ارزشی فرهنگ به پدیده طبیعی ناباروری) که باید رفع شود. به‌نظر می‌رسد این پدیده در مورد دختر بی‌مادر نیز به‌گونه‌ای دیگر صادق است، چنان‌که نتیجه اجتماعی نداشتن مادر، نداشتن حمایت اجتماعی در جامعه‌ای است که در آن به‌طور عمده حمایت اجتماعی، از سوی خانواده صورت می‌گیرد و نهادی دیگر متولی آن نیست. در اینجا پایگاه اجتماعی والای مادری و باروری در مقابل عملکرد ضد ارزشی نامادری مطرح است، که در فرهنگ ایرانی چهره‌ای نامطلوب دارد. تقابل این دو نیروی یاری‌رسان (مادر) / بازدارنده (نامادری)، در متن حاکی از اهمیت روابط خونی و خویشاوندی در جامعه مورد مطالعه است که عمدتاً گفتمانی عشیره‌ای بر آن حاکم است. نامادری سعی دارد از ارتقاء دختر که در این جامعه، اغلب از طریق ازدواج و خانواده (آنهم در بالاترین سطح یعنی ازدواج با شاهزاده) صورت می‌گیرد، ممانعت کند. از این رو با توجه به رویکردی ساخت‌گرا، می‌توان چنین انگاشت که در جامعه و فرهنگی که بستری برای ظهور این قصه‌هاست، ارتقاء زنان از پایگاه اجتماعی پست به شریف و بالا همواره از طریق ازدواج، باروری و خانواده صورت می‌گیرد. از این روست که فاعلان یادشده (پیرزن، مادر اکبر و دختر) آن را هدف قرار داده، درصد رفع آن بر آمده و از عواملی چون دعا و آبیاری برای نیل بدان سود می‌جویند. از این رو چنین می‌نماید که عناصر قصه با جهان اجتماعی گسترده‌تر و با عوامل و مولفه‌های اجتماعی چون جنس، سن و پایگاه اجتماعی - اقتصادی و روابط قدرت مرتبط هستند. هم‌چنین قابل توجه است که در این قصه‌ها زن نابارور و پیره‌زن و دختر بی‌مادر فاعلان کنش‌گری هستند که کنش‌شان به شکلی فعالانه و قطعی صورت گرفته و از آن‌جا که به دست بشری انجام می‌شود، به شکلی آگاهانه صورت می‌پذیرد. از این نظر، فعالیت این زنان در کل داستان در جریان بوده و به‌طور متوالی حضور آنان تا رسیدن به نتیجه، ملموس است. هم‌چنین از بین بردن معضل ناباروری و یا غلبه بر نامادری ظالم، به شکل قطعی و نه محتمل صورت می‌گیرد و این کنش، کنشی منفعلانه نیست. درایت، شجاعت و چاره‌جویی زنان و دخترانی مثل ننه‌ماهی و دخترماهی، پیره‌زن و مادر اکبر، اراده زنان برای تغییر و بهبود شرایط و نیل به مقصود و

خواسته و مطلوب خود، از جمله مهم‌ترین نقش‌ها در به فعلیت رساندن هدف است. شروط شاهزاده، احتمال پی بردن شاهزاده به راز پیره‌زن و بی‌گل‌هزاری مبنی بر این‌که از آب برآمده و به طور طبیعی زاده نشده و خطر ستم نامادری و... عوامل بازدارنده‌ای هستند که حضور محتمل در کنش دارند، چرا که هر آن ممکن است این دختران و زنان را از ادامه راه و حصول به مقصود باز دارند. قابل توجه است نقش اکبر نقشی منفعلانه در مقام شوهر دختر ماهی است، چنان‌که در مقابل شروط شاهزاده برای تصاحب دختر ماهی درمانده شده و ابزار وسایل بردن شروط را دختر ماهی و مادرش، در قعر رودخانه در اختیار او قرار داده و با درایت آنان مشکل حل می‌شود. از این رو به‌نظر می‌رسد برخلاف اهمیت مردان در ساختار قصه و همپای آن در ساختار اجتماعی پدرسالارانه، شخصیت‌های قصه به اهمیت کارکردهای نقش زنان به‌عنوان نقشی اجتماعی اشاره دارند که با قدرتی ماورایی، می‌توانند بر پرقدرت‌ترین فرد در سلسله مراتب اجتماعی (شاهزاده) فائق آیند. هم‌چنین پی‌گیری و واکاوی بافت اجتماعی و ریشه‌های آئینی و مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه لری نشان داد عناصر و مولفه‌های این قصه‌ها دارای ریشه‌های تاریخی در تمدن بومی نجد ایران بوده و در پدیده‌های مختلفی چون الهه‌های آب و باروری، آئین‌ها و مناسک مردمی و اسطوره‌های ایرانی خودنمایی کرده و حاکی از زنده بودن و تجدید حیات عناصر و نمادهای فرهنگی و اسطوره‌ای یادشده، در پیوند زن و آب در فرهنگ و زندگی روزمره ایرانیان است. از این رو همسو با رویکرد یادشده، تجارب انسان‌شناختی ما را به این نتیجه رهنمون ساخت که قصه‌ها، همپای کنش‌های فرهنگی و زندگی روزمره مردم از ماده همسانی بهره برده و برخلاف ناپیدایی ریشه‌های تاریخی‌شان، دارای ویژگی‌های فرازمانی بوده و به مثابه عناصر ثابت و لایتغیری در طی نسل‌ها انتقال یافته، و در کارخلاق و تجدیدحیات جهان زندگی هستند که در آن به سر می‌بریم. از این رو جهان قصه عامیانه، نمودگار خلق مستمر و آفرینش مستدام حیات اجتماعی و جهان زندگی ما هستند.

فهرست منابع

- احمدی، بابک (1382). *ساختار و تاویل متن*، نشر مرکز، چاپ ششم، تهران.
- ایونس، ورونیکا، (1373). *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، انتشارات اساطیر، تهران.
- احمدی، بابک (1375). *ساختار و تاویل متن*، ج2، ج3، نشر مرکز، تهران.
- افشاری، ایرج (1346). *خوابگزاری*، با تصحیح و مقدمه ایرج افشاری، بنیاد فرهنگ تهران: تهران.
- الیاده، میرچا (1376). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش، تهران.
- اوشیدری، جهانگیر، (1379). *دانشنامه مزدسینا*، نشر مرکز، چاپ اول، تهران.
- بهار، مهرداد، (1389). *پژوهشی در اساطیر ایران*، انتشارات آگاه، تهران.
- بهار، مهرداد (1387). *از اسطوره تا تاریخ*، نشر چشمه، چاپ ششم، تهران.
- بهار، مهرداد (1369). *بندهشن*، انتشارات توس، تهران.
- پور داوود، ابراهیم (1377). *بشت ها*، انتشارات اساطیر، تهران.
- پور داوود، ابراهیم (0). *اوستا، گرد آوری*.
- خوروش دیلمانی، علی (1342). *جشن های باستانی ایران*، تهران.
- *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، جلد 1، چاپ دوم، 1374.
- روایات داراب هرمزد یار، (1922). *دفتر دوم*، بمبئی، صفحه‌های 46-48. به نقل از کتاب مهر و ناهید ص 33-31
- بختیاری، رحمان (1388). *مضامین اسطوره‌ای در کرده یکم رام بشت*، س 6، ش 21.
- رضایی دشت ارزنده، محمود، (1388)، بازتاب نمادین آب در گستره اساطیر، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی*، س 5، ش 16.
- رحمانیان، داریوش (1379). *افسانه‌های لری*، نشر مرکز، تهران.
- ستاری، جلال (1379). *پژوهشی در قصه یونس و ماهی*، نشر مرکز، تهران.
- سرکاراتی، بهمن (1377). *سایه‌های شکار شده*، نشر قطره، تهران.
- قبادی، علیرضا (1385). *تحلیل اجتماعی گفتمان فولکلور در ایران*، *پایان نامه دکتری*، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- کلیات دیوان حکیم نظامی گنجه ای، از روی نسخه تصحیح شده وحید دستگردی، تهران (1335). *امیر کبیر، شرف نامه*، ص 971.
- لوی اشتراوس، کلود (1376). *گفتگوها بی با کلود لوی اشتراوس*، ترجمه شهرام خسروی، نشر مرکز، تهران.
- لوی اشتراوس، کلود (1371). *ساخت و صورت*، در کتاب ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ولادیمیر پراپ، ترجمه فریدون بدره ای، نشر توس، تهران.