

فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

س 7 - ش 23 - تابستان 90

بن‌مایه‌های توتمیسم در قصه‌های عامیانه ایران

دکتر مرتضی محسنی - مریم ولی‌زاده

استادیار زبان ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

چکیده

قصه‌های عامیانه ایرانی، مانند قصه‌های عامیانه دیگر ملل، ریشه در عقاید و باورهای مردم دارد. کارکرد اصلی این قصه‌ها نیز انتقال اندیشه‌ها، باورها و فرهنگ از نسلی به نسل دیگر است. توتمیسم ریشه در ادیان و اعتقادات باستانی و ماقبل تاریخی دارد که از نمونه‌های ابتدایی و آغازین ادیان بشر شمرده می‌شود. توتمیسم، گیاهان و یا حیوانات خاصی را مقدس می‌داند و براساس این اعتقاد، زندگی و معیشت انسان ابتدایی شکل می‌گیرد و منظم می‌شود. در بعضی از این قصه‌های عامیانه، می‌توان ردپای اساطیر، ادیان و باورهای باستانی را دید. این اساطیر و باورهای باستانی به صورت پنهان و در قالب رمز در ساختار قصه‌ها وجود دارد که با کنکاش و بررسی دقیق آنها می‌توان به این لایه‌های پنهان پی برد. با بررسی این قصه‌ها می‌توان نشانه‌هایی از توتمیسم را در آنها یافت. مقاله پیش‌رو می‌کوشد تا با آوردن مثال‌هایی از این‌گونه قصه‌ها و بررسی ژرف‌ساخت و لایه‌های پنهان آنها، بن‌مایه‌های توتمیسم گیاهی یا جانوری را در آنها بکاود.

کلیدواژه‌ها: قصه عامیانه، توتمیسم، تابو، اسطوره، حیوان و گیاه مقدس.

تاریخ دریافت مقاله: 89/11/9

تاریخ پذیرش مقاله: 90/3/23

Email: Mohseni@yaho.com

مقدمه

قصه‌های عامیانه بهترین میراث قومی، ملی و مردمی برای بررسی مردم‌شناختی رخساره‌ها و چشم‌اندازهایی از فرهنگ جامعه هستند. در قصه‌های عامیانه، گویی تمامی تاریخ با فراز و فرود شگفت‌آور فرهنگی و اعتقادی آن ثبت می‌شود تا در بررسی ساختاری اعتقادات و باورهای مردمی به کار آید (حسن‌زاده 1381: 19). پژوهشگران بر این باورند که افسانه‌های کهن به عنوان جزئی از فرهنگ عامه که از روزگاران دور نسل به نسل منتقل شده است، لبریز از باور و آیین‌های انسان باستانی درباره زمین، آسمان، خورشید، ماه، ستارگان، گیاهان، دنیای جانوران، انسان و موجودات فرانسانی چون ایزدان و ایزدبانوان، دیوان و پریان، جانوران شگفت‌انگیز چون سیمرغ، ققنوس، اژدها، اسب بالدار و ... و کنش‌های جادویی است. با بازخوانی و تحلیل بن‌مایه‌های افسانه‌های کهن می‌توان عقاید، باورها و رسوم یک جامعه را در گستره پیش از تاریخ و عصر تاریخی جست‌وجو کرد (حاج‌نصرت 1381: 73). بعضی از قصه‌های عامیانه، ریشه در اساطیر دارند و می‌دانیم که «کانون هر اسطوره‌ای، پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت است که به دقت تمام، در جسم و جان قصه رسوخ کرده، نشسته است، به نحوی که غالباً به کلی پوشیده و پنهان است» (ستاری 1377: 150). «تقریباً همه پدیده‌های جادویی - مذهبی به شکلی، متضمن نوعی رمزپردازی هستند» (الیاده 1385: 409)، اما باید کوشید تا در زیر پوشش رمز به واقعیتی دست‌یافت که رمز بیانگر آن است و همه معنای راستین خود را از آن می‌گیرد.

«نامتمدنانه‌ترین و غریب‌ترین مناسک یا عجیب‌ترین اسطوره‌ها، بیانگر نیازی بشری هستند؛ بیانگر وجهی فردی یا اجتماعی از حیات بشر» (دورکیم 1383: 3). توتمیسم هم یکی از این مناسک و عقاید است که باید از ورای رمزگان به واقعیت آن دست‌یافت.

چارچوب مفهومی توتمیسم

توتمیسم یکی از رخساره‌های آغازین حیات دینی و معنوی انسان و از نخستین نمونه‌های اندیشه‌ی ماوراگرایانه‌ی اوست. این واژه بر مبنای یک اصطلاح الگونکین¹، از زبان سرخپوستان امریکای شمالی به معنای (آواز خویشان من) ساخته شده و اختصاص به نظامی دارد که در آن واحد، مذهبی و جامعه‌شناختی است. توتم به دو دسته عمده گیاهی و حیوانی تقسیم و حیوان یا گیاه وابسته به گروه، توتم نامیده می‌شود. (حسن‌زاده 1381: 207) و چون در گروه‌ها و قبایل توتمی، گیاه یا حیوان را «هم‌چون نیای اولیه‌ی خود و نیز خدای اختصاصی قبیله‌ی خویش می‌دانستند، آن را سخت گرامی می‌داشتند و از خوردن آن خودداری می‌کردند.» (معصومی 1386: 67). «باورهای مربوط به توتم در حدود چهل هزار سال پیش شکل گرفت. این نوع اندیشه در دوران کهن‌سنگی - دوران شکار و گردآوری غذا - آغاز شد و هزاران سال با نمود پدیده‌های مادی چون خورشید، آسمان، جانوران و گیاهان خود را نشان داد.» (حاج نصرالله 1381: 59)

انسان‌شناس بزرگ انگلیسی «فریزر» توتمیسم را این‌گونه تعریف می‌کند: رابطه‌ی نزدیک میان گروهی از مردم دارای قرابت با یکدیگر از یک‌سو و انواعی از موجودات طبیعی و مصنوعی از طرف دیگر وجود دارد که این موجودات، توتم آن گروه انسانی خوانده می‌شوند. (بهار 1387 الف: 348 و 349)

انسان ابتدایی می‌پنداشت که توتم دفع دشمن می‌کند، از آینده خبر می‌دهد، بیماران را شفا می‌بخشد و از این گذشته، حامل روح هر فرد است. افراد قبایل خود را از توتم جداشدنی نمی‌دانند، خود را خویشاوند توتم یا توتم را جد اعلامی خود می‌شمردند و در اصل به نام توتم خود نامیده و شناخته می‌شوند. (آزادگان 1372: 31 و 32)

نظریه‌های زیادی درباره‌ی توتمیسم وجود دارد که در حوزه‌های مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی و به‌ویژه جامعه‌شناسی دین به تبیین این موضوع پرداخته شده

¹. Algonkin

است. مهم‌ترین نظریه‌های توتمیسم، به دو قطب نظریه‌های کارکردگرایی و ساختارگرایی تقسیم می‌شوند؛ نظریه‌های کارکردگرایانه، یک یا چند نیاز حیاتی و اساسی از انسان‌های ابتدایی را موجد اعتقادات و اعمال توتمی می‌داند و نظریه‌های ساخت‌گرایانه توتمی‌گرایی را نتیجه خود به خودی ساخت وجود انسان ابتدایی، یعنی انعکاس ناخواسته و ناآگاهانه ساختمان ذهنی و فکری او برمی‌شمرد. (آزادگان 1372: 113)

جیمز جورج فریزر² از نخستین نظریه‌پردازان توتمیسم است. وی به ادیان ابتدایی و توتمی - به عنوان یک دین ابتدایی - از دیدگاه عقل‌گرایانه می‌نگریست و کتاب توتمیسم و شاخه زرین او به تبیین این مسائل و ارتباط دین و جادو پرداخته است.

زیگموند فروید³، روان‌شناس مشهور، در کتابش با نام توتمی و تابو نظریه خود را بیان می‌کند. وی «جنبه‌های خاصی از تحول دین را بر مبنای توتمیسم پی‌می‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه همان رویدادهای اولیه‌ای که پایه دین می‌باشند، (پدرکشی اولیه بشر) ردپاهای خود را در اسطوره، افسانه و دین باقی می‌گذارند» (همیلتون 1377: 106). او در نظریه‌اش معتقد است که در میان انسان‌های ابتدایی، یک نر مسلط تعداد زیادی از ماده‌ها را در اختیار خود داشت و موجبات حسادت دیگر نرها را فراهم می‌آورد. روزی این مردان حاشیه‌ای با همکاری، پدر مسلط را می‌کشند، اما پس از آن از کرده خود پشیمان می‌شوند و برای جبران و کفاره عملشان دو ممنوعیت را به وجود می‌آورند: یکی آن که جانشینی نمادین به صورت یک حیوان به جای پدر می‌گذارند و خوردن و کشتن آن حیوان را بر خود منع می‌کنند (تابوی خوراک) و دیگر این که با حرام کردن ماده‌های آزاد شده خود را از ثمرات پیروزی منع می‌کنند. (تابوی جنسی) (همیلتون 1377: 104 و 105). فروید،

². frazer

^۳. freud

این گونه ارتباط میان توتم و تابو را توجیه می‌کند.

امیل دورکیم⁴ در کتاب *صور بنیانی حیات مذهبی* به تحقیق درباره توتمیسم در میان قبایل بدوی استرالیا می‌پردازد و ساده‌ترین دین بشری را دارای دو شرط می‌داند: «نخست این که در جوامعی بدان بربخوریم که سازمان آنها از دیدگاه سادگی بالادست نداشته باشد؛ علاوه بر این، باید چنان باشد که برای تبیین آن به هیچ عنصری که از دینی مقدم بر آن به عاریت گرفته شده باشد، نیاز نداشته باشیم.» (دورکیم 1383 : 1) و بر این اساس توتمیسم را به عنوان ابتدایی‌ترین دین بشری معرفی می‌کند.

کلود لوی استروس⁵ هم از نظریه‌پردازان در این باره است. او در کتاب *توتمیسم خود با نگاه انتقادآمیز به نظریات پیشین*، بر این باور است که توتمیسم «یک نمونه خاص از بعضی شیوه‌های اندیشیدن است؛ مربوط به دوران باستان هم نیست؛ دور از ما هم نیست؛ از جای دیگر نیامده و تصویر آن انعکاس خود ماست.» (استروس 1361 : 204)

محققان دیگری چون رادکلیف - براون⁶، بروانسیلاو مالینوفسکی⁷ و... نظریاتی درباره توتم، جادو و دین دارند. البته به این اعتبار که «در علوم اجتماعی، نظریه‌ها هرگز از رده خارج نمی‌شوند، بلکه نظریه‌های تازه و تفسیرهای جدید از نظریه‌های پیشین، به مجموعه نظریه‌های موجود افزوده می‌شوند» (همیلتون 1377: 379). هر یک از این نظریه‌ها، گامی در تحلیل علمی توتمیسم برداشته‌اند.

پیشینه پژوهش

مقالات و کتاب‌های زیادی درباره توتمیسم منتشر شده است که در بالا بدان اشاره شد. درباره قصه‌های عامیانه نیز کتاب‌های ارزشمندی منتشر شده است که

⁴. Durkheim

^۲. Strauss

⁶. brown

^۴. malinofski

از آن میان می‌توان به ریخت‌شناسی قصه‌های پریان از ولادمیر پراپ⁸ اشاره کرد که قصه‌های عامیانه را از نظر ریخت‌شناسی بررسی می‌کند. اثر تأثیرگذار دیگر اولریش مارزلف⁹ با نام طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی است که همان‌طور که از نامش پیداست، قصه‌های عامیانه ایرانی را دسته‌بندی می‌کند. کتاب‌های زیادی نیز به جمع‌آوری قصه‌های ایرانی پرداختند که تا آن زمان به صورت شفاهی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد. آغازگر این مسیر در ایران، کتاب قصه‌های مشدی گلین خانم اثر الون ساتن¹⁰ است و پس از آن می‌توان از کتاب قصه‌های ایرانی از ابوالقاسم انجوی شیرازی و یا قصه‌های صبحی از صبحی مهتدی نام برد. اما درباره بررسی عناصر توتمی در قصه‌های عامیانه، اثری که به طور مستقل و مجزا به آن پرداخته باشد، تألیف نشده است. تنها در یک فصل از کتاب دو جلدی افسانه زندگان، بیست و سه گفتار در بررسی مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه ایران از علی‌رضا حسن‌زاده، به بررسی این موضوع اختصاص داده شده است. نویسنده در هر فصل از این کتاب به بررسی یکی از موارد مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه می‌پردازد و برای هر کدام از این فصول، چند قصه عامیانه، شاهد می‌آورد. وی در یکی از فصول کتاب درباره توتمیسم، بحث کرده و چهار قصه که موارد توتمی در آن یافت می‌شود را برای نمونه آورده است.

پرسش‌های پژوهش

- 1- چه توتمی‌هایی در قصه‌های عامیانه‌ی ایران مطرح‌اند؟
- 2- افکار توتمی در قصه‌های عامیانه چگونه نمود پیدا می‌کنند؟

نشانه‌هایی از توتمیسم در ایران

اگرچه اصطلاح توتمیسم، از زبان بومیان آمریکا گرفته شده است، باورهای

⁸. Prop

^۹. marzolph

¹⁰. sutton

توتمی محدود به آمریکا نیست؛ در فرهنگ ایرانی هم می‌توان نشانه‌هایی از آن را یافت. «فلات ایران نه تنها زادگاه بسیاری از مناسک و نمادهای آیینی و عقیدتی، باورها و رسوم مربوط به زروان، مهر، سوشیانت و دیگر باورهای کهن‌الگویی قومی است؛ همین‌طور به سبب موقعیت تاریخی، جغرافیایی، زبان، حضور اقوام کوچنده و مهاجم و بومی، گذرگاهی فرهنگی نیز بوده است.» (میهن‌دوست 1380: 13-16). «ویژگی‌ها و چگونگی آیین‌های ایرانی پیش از زردشت به دلیل فقدان یا کمبود منابع و مدارک به درستی معلوم نیست. آنچه مسلم می‌نماید این است که عقاید و باورهای دینی ایران باستان به اشکال مختلف در ایران ادامه یافته است و تأثیرات آن را در هنر و ادبیات و سایر موارد فرهنگی می‌توان مشاهده کرد» (باقری 1385: 204). بیشتر ملت‌ها در مرحله ماقبل تاریخ، توتمیسم را طی کرده‌اند. ارزش و تقدس گاو یکتاآفریده و پرورش فریدون در شاهنامه به وسیله یک گاو، درخت مقدسی که از خون سیاوش روید و هم‌چنین نمادهای توتمی در پرچم‌های پهلوانان شاهنامه در جنگ‌ها، می‌تواند نشانه‌هایی از توتم باشد. «شاید در نزد ایرانیان، اسب توتم بوده است، زیرا نام‌های بسیاری از پادشاهان و رجال قدیم در ارتباط با اسب است: گشتاسب، لهراسب، ارجاسب تورانی و دخمه سهراب را به شکل اسب ساخته بودند» (شمیسا 1370: 94). اسم‌های مرکبی مانند شیرعلی، کلب علی، گرگ علی و قوچ علی در دوره اسلامی بازمانده نام‌های توتمی هستند (آزادگان 1372: 70). برخی از گیاهان نیز احتمالاً در نزد ایرانیان کهن جنبه توتم داشته‌اند؛ نوشته‌اند که در دوره هخامنشی در دربار ایران همواره درخت چنار زرینی بوده و این درخت هنوز هم قداست خود را حفظ کرده است و آن را در امام‌زاده‌ها می‌کارند. از همین قبیل است درخت نخل که در حجاری‌های تخت جمشید نیز دیده می‌شود (شمیسا 1370: 94 و 95). همین‌طور درخت هوم مزدایی (سوم ودایی) نیز مقدس است. «تصور پدیده‌های افسانه‌آمیز به ادوار هند و ایرانی و حتی هند و اروپایی منتهی می‌شود و بیشتر این جانوران

و به ویژه پرندگان تجلی‌های گوناگون صاعقه، آتش، ابر و غیره‌اند. در ریگ‌ودا این تصویر به‌خوبی پیداست. گیاه سوم بیشتر به پرنده‌ای تشبیه می‌شود یا به نام پرنده‌ای موسوم است. آتش زمینی به صورت پرنده یا عقابی در آسمان توصیف می‌شود. خورشید بارها مانند پرنده‌ای نمایان می‌شود و از این رو، آن را "گروئمنت" به معنای (پردار) می‌خوانند. مهم‌ترین پرندگان در کتاب ودا، عقاب است و این همان پرنده‌ای است که گیاه "سوم" را به "این‌درا" می‌رساند (مختاری 1379: 76). سیمرغ، در شاهنامه نیز تداعی‌گر این تقدس است. به نظر می‌رسد توتم حیوانی در زندگی ایرانیان به علت زندگی مبتنی بر دامداری و شبانی و اهمیت و ارزشی که حیوانات در زندگی آنان داشته‌اند، پررنگ‌تر باشد. اعتقاد به حیواناتی چون اسب و گاو در زندگی آریایی‌ها بسیار محسوس بود و نمونه‌ای از آن در هند، به صورت تقدس و ارزشی که هنوز هم برای گاو قائل هستند، نمایان است.

توتمیسم در قصه‌های عامیانه ایران

فرهنگ عامه مردم به طور اعم و قصه‌ها و افسانه‌ها و ترانه‌های عامیانه و بومی به طور اخص، نشانه باورها و ارزش‌های سنتی و بیان‌کننده افکار و احوال روحی و آینه سنن و آداب و رسوم هر ملتی است و سهم بزرگی در حفظ و گسترش میراث فرهنگی و ادبیات ملی دارد (ناقد 1376: 567). بعضی از قصه‌ها و داستان‌های عامیانه، برآمده از اساطیرند و برخی در اساطیر ادغام شده‌اند، که هر دو مظهر انباشت تجربه جامعه، تمایل آدمیان به فراخواندن خرد گذشتگان و انتقال آن به نسل‌های آینده هستند (بتلهایم 1381: 30). در واقع «یکی از شیوه‌های ادامه حیات اساطیر، تغییر یافتن آنها به صورت قصه و داستان، به ویژه قصه‌های عامیانه است. اسطوره‌ها در این تغییر و تحول، صبغه قداست و زمان ابتدایی و آغازین هستی را از دست می‌دهند، با بن‌مایه‌های دیگر درمی‌آمیزند و به صورت

قصه درمی‌آیند، به این ترتیب نابود نمی‌شوند و هم‌چنان باقی می‌مانند» (افشاری 1385: 43). این قصه‌ها، بینش‌های عمیقی را که در دوران دراز و پرفراز و نشیب هستی انسان، او را پابرجا نگه داشته است، گردآورده‌اند؛ آن میراثی که نمی‌توان به هیچ شکل دیگری، آن را چنین ساده و مستقیم یا قابل دسترس برای همگان آشکار ساخت. (بتلهایم 1381 : 30)

پژوهش در سرزمین ایران و در دایره زندگی روستایی و شهری، این واقعیت را آشکار می‌سازد که باورهای باستانی فلات ایران، هنوز در زندگی روزمره مردم به حیات خود ادامه می‌دهد. بخشی از این باورها در گونه‌های مختلف ادبیات شفاهی از جمله افسانه‌ها، هم‌چنان روایت می‌شوند (حاج نصر الله 1381: 60 و 61). در مجموع می‌توان گفت که بقایای اعتقاد به توتم با توجه به پیشینه کهنش در ایران - که نشانه‌های آن در آثار اساطیری برجامانده و پدیدار است - در قصه‌های عامیانه به صورت احترام و یا اعتقاد به حیوان متبلور شده است (حسن‌زاده 1381: 213). این اعتقاد به توتم را نه تنها در اعتقاد به حیوان جادویی بلکه در خارق‌العاده‌بودن گیاه قصه، تابوی جنسی، تبدیل شدن انسان به حیوان، تابوی خوراک و ... می‌توان جست‌وجو کرد.

الف - حمایت حیوان جادویی از قهرمان قصه

- گاو

یکی از ویژگی‌های مهم قصه‌های عامیانه ایرانی این است که حیوانی مقدس، با نیرویی فرازمینی از قهرمان قصه مراقبت و در مواقع لزوم با انجام کارهای خارق‌العاده به قهرمان کمک می‌کند. این ویژگی‌ها در قصه‌های عامیانه به تکرار آمده است. برای نمونه در قصه "ماه‌پیشانی"، مادر ماه‌پیشانی به شکل گاو زردی در می‌آید. این گاو در همه امور به دخترش کمک و در مقابل نامادری و ناخواهری بدجنس از او مراقبت می‌کند تا عاقبت ماه‌پیشانی به عقد شاهزاده در می‌آید. (شاملو 1384: 312-335)

ارزش و تقدس گاو در ایران بسیار مشهود است. در *اوستا* از گاو یکتا آفریده یا گاو انکیداد سخن به میان می آید. در *شاهنامه* نیز می بینیم که فریدون برای در امان ماندن از ضحاک به کوه البرز برده می شود، مادرش - فرانک - او را به دست گاو می سپارد؛ گاو به او شیر می دهد و می پرورد تا این که بزرگ می شود. اشاره به انواع گاوها و فعالیت های وابسته به آن که در اساطیر ایران و فرهنگ هندواروپایی موجود است، محققان را بر آن داشته است تا باور کنند که گاو داری عمده ترین فعالیت هندواروپاییان نخستین بوده است و در نزد ایشان اهمیتی بیش از کشت غلات داشته است. (بهار 1387 الف: 386) و این زندگی شبانی، توتم حیوانی، به ویژه توتم بودن و تقدس گاو را در اندیشه ایرانی بیشتر نمایان می سازد. «با نگاهی به متن های دیرین سال ایرانی (*اوستا*، بندهشن و ...) درمی یابیم که در فرهنگ مزدایی از جایگاه سپندینه ستور و چهارپایان سخن می رود.» (حسن زاده 1381: 37). در *اوستا*، "گئوشورون"¹¹ ایزد نگهدارنده چهارپایان مفید و روان گاو یکتا آفریده معرفی می شود و هم چنین در *یشت نهم*، "درواسپا"¹² ایزد نگهبان اسبها، ستایش می شود.

- سیمرغ

سیمرغ نیز از جمله حیوانات عجیب و خارق العاده ای است که در قصه های عامیانه دیده می شود. محققان واژه سئنه را در *اوستا*، شاهین و عقاب، ترجمه کرده اند و آن را با ورغن اوستایی یکی و این مرغ اوستایی را همان سیمرغ فارسی دانسته اند. (اوشیدری 1371: 340)

این پرنده از جمله عناصر اساطیری قابل توجهی است که در ادبیات فارسی به گونه های متعددی حضور یافته و به سبب صفات برجسته ای که هستی او را شکل و تجسم بخشیده است، امکانات تأویلی بالقوه و متعددی را در اختیار

¹¹. Geushurvan

^۲. Druvaspa

فرهنگ و ادب فارسی گذاشته است. (پورنامداریان 1382 : 65)

سیمرغ در *اوستا* و متون اساطیری بر درختی به نام "هرویسپ تخمک" به معنی "همه تخم" که تخم همه گیاهان دارویی در آن وجود دارد، مأوا گزیده است. در *شاهنامه* و متون حماسی، سیمرغ نیروی شگرفی دارد و به کمک پهلوانان حماسه برمی‌خیزد و با نیروی درمانگری خود، به آنان یاری می‌رساند. سیمرغ هم‌چنین در فرهنگ عامه و قصه‌های عامیانه، حضوری چشمگیر دارد و شاید یکی از معدود عناصر اساطیری باشد که توانسته است در فرهنگ عامه به صورت عمیق و ژرف نفوذ کند. این پرنده در قصه‌های عامیانه، در جلوه‌ی یاور - قهرمان ظهور می‌کند و به قهرمان قصه در رسیدن به مقصودش کمک می‌کند. سیمرغ با نفوذ و چیرگی که در فرهنگ ایرانی دارد، بی‌شک باید بسیار مهم و مقدس بوده و از دیرزمان به یادگار مانده باشد. در فرهنگ و اساطیر بسیاری از تمدن‌ها، نقش پرندگان به علت نوع حیاتشان و پرواز به آسمان - جایی که در نظر انسان ابتدایی، ماورای طبیعت و جایگاه ارواح است - بسیار شکوهمند و مقدس جلوه می‌کند. برای انسان ابتدایی، روح نیاکان در گذشته‌اش در هیأت این پرندگان به سوی عالم بالا صعود می‌کند و به آسمان‌ها می‌رسد و شاید این، سرچشمه مقدس و توتم شدن این جانور شده است.

در داستان "احمد پهلوان"، قهرمان قصه که پسری جوان است، عکس دختری را می‌بیند و عاشق او می‌شود. پسر جوان، برای یافتن او که در دست دیوی اسیر است، راهی سفری پرپیچ و خم می‌شود. وی پس از طی راه، دخترک را نجات می‌دهد، اما خود به دنیای دیگری می‌افتد؛ حال باید خود را به دنیای روشنایی برساند تا نجات یابد و دخترک را نیز بیابد. او در راه اژدهایی را می‌بیند که جوجه‌های سیمرغ را می‌خورد، پس با او مبارزه می‌کند، او را شکست می‌دهد و به پادشاه این کار از سیمرغ می‌خواهد که او را به سرزمین روشن و به پیش دختر محبوبش برساند. سیمرغ او را در این راه کمک می‌کند تا این که به دختر

محبوبش می‌رسد. (انجوی شیرازی 1359 : 106 - 200)

باید در نظر داشت که همیشه وجود یک حیوان در قصه دلیل و نشانه توت‌م نیست، زیرا وجود حیوان در قصه، لزوماً آن را به داستانی توت‌می مبدل نمی‌کند. برای نمونه قصه‌های مشهور به فابل¹³ که درباره حیوانات و از زبان آنان روایت می‌شود، جزو قصه‌های توت‌می نیستند. قصه‌های توت‌می جزئی از قصه‌های جادویی یا افسانه‌های پریان محسوب می‌شوند که در آن حوادث خارق‌العاده بسیاری برای قهرمان داستان اتفاق می‌افتد.

سیمرغ در داستان دیگری به نام "گل به صنوبر چه کرد؟" هم نیرویی فرازمینی دارد. قهرمان قصه، دختری که در جلد آهو رفته را می‌بیند و خواهان او می‌شود. دختر شرط ازدواجش را در آوردن پاسخی برای پرسش "گل به صنوبر چه کرد؟" می‌گذارد. پسر برای یافتن جواب عازم سفری می‌شود. در راه، پیری عابد را می‌بیند که پر مرغی به او می‌دهد تا اگر کمکی خواست، آن را بسوزاند تا سیمرغ ظاهر شود و به او کمک کند. او در مسیر سفرش پر را می‌سوزاند و از سیمرغ در کارهایش کمک می‌گیرد تا اینکه به حل معمای "گل به صنوبر چه کرد؟" نائل می‌شود. (همان: 351 - 357)

این قصه روایت‌های گوناگونی دارد که کمی با هم متفاوت‌اند؛ اما در همه آنها، نقش سیمرغ دیده می‌شود و قهرمان با کمک او به حل مسأله "گل به صنوبر چه کرد؟" دست می‌یابد. این ویژگی در داستان زال در شاهنامه هم دیده می‌شود؛ آن‌گاه که زال در البرز کوه رها می‌شود و سیمرغ با بردن زال به لانه‌اش، او را پرورش می‌دهد و هنگام سپردن زال به سام، پری از پره‌ای خود را به زال می‌دهد تا در حوادث جانکاه، آن را بسوزاند و از یاری سیمرغ بهره‌مند شود.

- اسب

¹³. fable

ارزش و اعتبار اسب در ایران به‌خوبی آشکار است. در شاهنامه، هریک از پهلوانان، یک اسب مخصوص به خود دارد که شاخص و ممتاز است. «اسب به عنوان مرکب جنگجویان و قهرمانان، نماد شجاعت، قدرت و سرعت است.» (هال 1383 : 24). هم‌چنین به نام‌هایی چون لهراسب یا گشتاسب برمی‌خوریم که همه آنان با کلمه اسب ساخته شده‌اند. اسب نه تنها در ایران، بلکه در دیگر جوامع نیز به علت ویژگی‌هایش و نیاز بشر به این حیوان تیزرو، در اسطوره‌ها و مراسم دینی، بسیار مهم و با ارزش بوده است.

در قصه "ملک جمشید و کره بادی"، شاهزاده ملک جمشید، کره بادی محبوبی دارد که همدم اوست. نامادری ملک جمشید که از او متنفر است، قصد کشتن او را دارد؛ اما هر بار کره بادی، ملک جمشید را از نقشه نامادری آگاه می‌کند؛ پس نامادری تصمیم به قتل کره بادی می‌گیرد. این بار هم کره بادی، ملک جمشید را از این قصد و هدف نامادری مطلع می‌کند. ملک جمشید بر کره بادی سوار می‌شود و کره بادی هم پرواز می‌کند. آنان با هم از آن ملک می‌گریزند و به ملکی دیگر می‌روند. در آنجا کره بادی پری به او می‌دهد تا در صورت لزوم با سوزاندن آن از کره بادی کمک بخواهد؛ ملک جمشید نیز می‌پذیرد و با کمک کره بادی، با دختر پادشاه آن ملک ازدواج می‌کند و در آنجا به خوبی زندگی می‌کنند. (شاملو 1384 : 346 - 378)

در این داستان قدرت فوق‌العاده اسب با پرواز همراه می‌شود. همین‌طور پری که کره بادی به ملک جمشید می‌دهد، یادآور پری سیمرخ است؛ گویی اندیشه جادوکارانه انسان باستانی، قدرت و سرعت اسب را با جادوی سیمرخ تلفیق می‌کند تا این قصه، جنبه رازناکی و جادویی بیشتری بیابد و جذاب‌تر شود.

ب- گیاه جادویی و درمان‌گر

- درخت

درخت‌ها از دیرباز، نزد انسان‌ها گرامی بودند. انسان بدوی اعصار کهن و انسان

بدوی عصر حاضر گمان می‌کرده است و می‌کند که درختان نیز مانند انسان‌ها دارای روان‌اند. این امر را می‌توان در اعتقادات مردم مصر و بین‌النهرین، در اعصار باستان هم دید (بهار 1387 ب: 43). در تاریخ دینی قوم آریایی در اروپا، پرستش درخت نقش مهمی داشته است. درخت پرستی در میان همهٔ خاندان‌های بزرگ اروپایی از تبار آریایی مصداق دارد. (فریزر 1384: 15)

در کتاب ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی به نقل از کتاب سی افسانه از افسانه‌های محلی اصفهان، داستانی آورده شده است به نام "داستان آه". در این داستان، دختری به جادوی "آه" که همان روح رودخانه است به ازدواج مردی زیبارو درمی‌آید. اما روزی دختر و جوان به باغی می‌روند و جوان برای دختر میوه می‌چیند. در همان حال دختر متوجه پنبه‌ای در زیر بغل او می‌شود و آن را می‌کند، این کار باعث از بین رفتن جادوی "آه" می‌شود و همهٔ باغ به بیابانی بی‌آب و علف تبدیل و پسر جوان هم محو و نابود می‌شود. دخترک سر در پی او می‌گذارد و پس از چندی در زیر شاخساری به خواب می‌رود. پس از بیداری گفت‌وگوی دو گنجشک را می‌شنود که از قدرت جادویی درختی که زیر سایهٔ آن خوابیده، حکایت می‌کنند و به هم می‌گویند که خاصیت برگ این درخت، شفابخش دیوانگان است و ترکه‌اش نیز باطل‌کنندهٔ جادوست. دختر به محض شنیدن، برگ و ترکهٔ درخت را می‌چیند و به دنبال همسرش به راه می‌افتد. در راه با استفاده از برگ‌ها و ترکهٔ جادویی درخت یک دختر کور، یک دیوانه و یک فرد مبتلا به مرض جوع را شفا می‌دهد. پس از طی راه به روح رودخانه یعنی "آه" می‌رسد. "آه"، همسر جوانش را که سرش از تنش جدا شده بود، به دخترک نشان می‌دهد. او هم با استفاده از ترکهٔ جادویی، طلسم پسر را باطل می‌کند و پس از آن به خوبی و خوشی با هم زندگی می‌کنند. (خدیش 1387: 310-315)

این خاصیت درمانگری درخت، تقدس و درمانگری گیاه "هوم" را به یاد می‌آورد. این درخت که همتای هندی آن «سومه» است، در دنیای مینوی، ایزد و

در دنیای گیتیگی، گیاه درمان‌بخش است و سرور گیاهان به شمار می‌آید. (آموزگار 1388: 33)

اعتقاد به درختان مقدس در فرهنگ عامیانه ایران ریشه‌ای کهنی دارد. در نزد ایرانیان، کهن‌ترین و معروف‌ترین درختان، سرو کاشمر است. هنری ماسه¹⁴ در کتاب *آداب و معتقدات ایرانی* به نقل از فرهنگ *انجمن آرا* می‌نویسد:

زردشت از بهشت دو شاخه سرو آورد، یکی را در کاشمر کاشت و دیگری را در فرمد؛ هر دو درختان برومندی شده بودند و پرندگان زیاد در آن آشیان کرده و چارپایان در سایه‌اش می‌چریدند. این خبر به گوش متوکل خلیفه عباسی رسید و او به حاکم خراسان نامه‌ای نوشت و فرمان داد سرو کاشمر را قطع کنند و به بغداد فرستند. وقتی که درخت افکنده شد، زمین به خود لرزید و بناها و جویبارها ویران شدند و آن‌قدر پرنده از روی درخت پرید که روی آسمان سیاه شد. (ماسه 1387: 362)

ج - تبدیل انسان به حیوان و عکس آن

- مار

افسانه‌های مربوط به کرامت‌های جانوری، به‌طور اساسی از دوره توت‌م جانوری یعنی دوره گردآوری خوراک که در آن، گوشت جانوران، غذای اصلی انسان ابتدایی است، سرچشمه می‌گیرد (آریان‌پور 1380: 123). مردمان ابتدایی خود را از نسل حیوانات قلمداد می‌کردند و «در قصه‌های این قوم، انسان‌ها و جانوران چنان با یکدیگر آمیخته‌اند که می‌توان قهرمانان قصه را هم انسان و هم غیر انسان شمرد. در این قصه‌ها ازدواج انسان با حیوان و حتی تبدیل آن دو به یکدیگر، کاری غریب نیست.» (آزادگان 1372: 88)

در داستان "بی بی نگار و میرزا مست خمار"، مردی، دخترش را به ناچار به عقد ماری در می‌آورد. اما مار این قصه، انسانی است در جلد مار. خواهران دختر که این موضوع را می‌فهمند، به او حسادت می‌کنند و جلد مار را می‌سوزانند و باعث دود شدن مرد/ مار به هوا می‌شوند. دختر به دنبال او سر در راه می‌گذارد و

¹⁴. masse

در کنار رودی او را می‌یابد، اما از آن پس مجاز است که او را فقط در جلد مار ببیند. (شاملو 1384: 147-167)

مار در ادوار پیش از تاریخ، به طور گسترده‌ای پرستش می‌شد و از نمادهای دینی با مفاهیم وسیع و متنوع به شمار می‌رفت. کهن‌ترین شواهد باستان‌شناختی دربارهٔ پرستش مار از بین‌النهرین گرفته شده است (هال 1383: 93-99). پس ناحیهٔ بین‌النهرین و خاورمیانه، قدیمی‌ترین منطقه‌ای است که در آن تقدس این جانور دیده شده است. «در ایران نیز، از هزارهٔ دوم پیش از مسیح و پیش از آن، نقوش مار بسیاری بر اشیای باستانی دیده شده است» (مزدپور 1383: 211 و 212). رد پای این تقدس را در این داستان هم می‌توان یافت؛ البته باید در نظر داشت که عقاید کهنی چون توتیمیس را نمی‌توان به شکل خالص و واضح در متون یا قصه‌ها یافت، بلکه باید همواره این موضوع را در نظر داشت که آنچه می‌یابیم، تنها نشانه‌هایی از آن خواهد بود که با خرافات در فرهنگ شفاهی و متون کهن نفوذ کرده است.

- گراز

از دیگر حیواناتی که در اساطیر ایران نقشی پررنگ دارد، "گراز" است. «ایزد بهرام به صورت گراز تجسم می‌یافته است که در ایران باستان نمادی از نیرومندی بود» (آموزگار 1388: 27). گراز از تیرهٔ گاوان است. در زبان اوستایی، پهلوی و ... به واژگانی چون گاومیش، گاوگراز، گاوگرگدن و گاو ماهی برمی‌خوریم که نشان‌دهندهٔ اهمیت گاو در باورداشتهای ایرانی است.

در افسانه‌ای با نام "گرازک" دختری را می‌بینیم که در جلد یک گراز است و پسر پادشاه که اتفاقی به این موضوع پی می‌برد، با خود تصمیم می‌گیرد که با او ازدواج کند؛ پس با او ازدواج و مجبورش می‌کند که از جلد گراز بیرون آید. (انجوی شیرازی 1359: 83-87)

در این داستان‌ها، ازدواج انسان و حیوان عادی است و شاید این موضوع از

آنجا نشأت می‌گیرد که هر گروه یا قبیله‌ای از انسان‌های ابتدایی، جد اعلای خود را از یک حیوان و یا گیاه می‌دانست و خود را از نسل آن گیاه یا حیوان قلمداد می‌کرد. انسان ابتدایی که نمی‌توانست مرگ عزیزانش را تحمل کند، آنان را در هیأت حیوان و گیاه حیات بخشید؛ از این رو خود را ملزم کرد تا نسبت به آن گیاه یا حیوان خاص احترام قایل شود و بدین طریق، این تفکر که انسان‌ها از نسل حیوانی خاص و یا از ازدواج یک انسان با یک حیوان به وجود آمده‌اند، شکل گرفت.

د- تبدیل انسان به گیاه و برعکس

در دوره کشاورزی، زمین، آب، گیاه و رویش آن در زندگی انسان باستانی اهمیت ویژه می‌یابند؛ پس تقدس و ارزشمندی گیاهان و توت‌پرستی گیاهی و هم‌چنین روایت‌های گویای تبدیل انسان و گیاه به یکدیگر در این دوران، پدیدار می‌شود. «توت‌گرایی گیاهی به موضوع تبدیل انسان و گیاه به یکدیگر می‌کشد.» (آزادگان 1372: 72). در شاهنامه هم، داستان سیاوش و رویدن گیاه از خون او می‌تواند مربوط به اسطوره پرستش درخت و گرامی بودن آن نزد اقوام کهن باشد.

در قصه "بمونی و اسکندر"، دختری که با شنیدن نام اسکندر عاشق او می‌شود، با پدرش به دنبال اسکندر می‌گردد و پس از این که قصر او را می‌یابند، پدر بمونی داستان را با اسکندر در میان می‌گذارد و اسکندر هم به او می‌گوید که دخترش را بعد از چند روز به قصرش بفرستد تا با او ازدواج کند. پدر و دختر به خانه می‌روند تا برای رفتن به قصر شاه آماده شوند، اما دختر همسایه‌شان که همه چیز را شنیده بود زودتر به قصر اسکندر می‌رود و به جای بمونی با اسکندر ازدواج می‌کند. بمونی ناراحت می‌شود و گریه‌کنان به دنبال آنان می‌رود تا به بیابانی می‌رسد و گرگی او را می‌خورد و دست او که النگوی زیبایی به آن است، می‌ماند و تبدیل به درخت کُنار می‌شود که فقط اسکندر می‌توانست از آن بچیند. زن اسکندر آن درخت را قطع می‌کند و به آب می‌اندازد، اما آب آن را به

جزیره‌ای می‌برد و جزیره پر از درخت می‌شود. روزی پیرزنی از درخت این جزیره، میوه‌ای می‌چیند و آن را از وسط نصف می‌کند و بمونی از آن بیرون می‌آید و به طرف قصر اسکندر می‌رود و همه چیز را تعریف می‌کند. اسکندر که واقعیت را می‌فهمد، زنش را آتش می‌زند و با بمونی ازدواج می‌کند. (انجوی شیرازی 1359: 27- 31)

در این گونه قصه‌ها، مدار انسان - گیاه، نمایشی دراماتیک است. گویی زن قهرمان داستان، هر بار که به قتلش می‌رسانند، صورت درخت به خود گرفته، پنهان می‌شود. مقصود، بازگشتی موقت به مرتبه نباتی است. (الیاده 1385: 290)

در داستان «نارنج و ترنج» نیز شاهزاده‌ای به دنبال درخت نارنج و ترنج می‌گردد و وقتی آن را می‌یابد، دختری عریان از میوه آن بیرون می‌آید. شاهزاده دل به دختر می‌بازد و می‌رود که لباسی برای او بیاورد، اما در این میان، کنیزکی را می‌کشد و خود جای او را می‌گیرد. از خون دختر که بر زمین می‌ریزد، درخت نارنجی می‌روید که با وزیدن باد ناله سر می‌دهد و عاقبت هم از درخت بیرون می‌آید و با شاهزاده ازدواج می‌کند. (صبحی مهدی 1380: 71- 82)

قدیمی‌ترین اسطوره‌ای که با این مفهوم وجود دارد، اسطوره ایشتر و دوموزی در اساطیر "سومر" است. بر اساس این اسطوره، ایشتر بر همسر خود دوموزی خشم می‌گیرد و او را می‌کشد و به زیرزمین یا جهان مردگان می‌فرستد؛ اما بعد پشیمان می‌شود و او را باز می‌گرداند. سفر دوموزی به جهان مردگان و بازگشت او باعث برکت‌بخشی و رویش دانه‌های گیاهان از زیرزمین می‌شود، همان‌طور که او از زیر زمین روید و به دنیا بازگشت.

تمدن بین‌النهرین، همسایه تمدن ایرانی است و به همین دلیل، این دو تمدن تأثیرات زیادی بر هم نهادند و حتی در زمان‌هایی در تاریخ این دو فرهنگ در هم ادغام شده و از هم جدا نبوده‌اند؛ از این رو عناصر فرهنگی مشترک زیادی را در آنان می‌توان یافت.

این که در قصه‌های عامیانه، قطره‌ای خون قهرمان کشته‌شده به گل یا گیاهان دیگر تبدیل می‌شود، به گونه‌ای از اندیشه‌ی جوامع کشاورز سرچشمه گرفته است که خون و مرگ ایزد نباتی یا انسانی که به نیابت او قربانی می‌شد، تأثیر و قدرت آن را داشت که گیاهان را برویاند، به گیاه مبدل شود و زندگی نباتی را پرورش دهد. (افشاری 1385: 69)، زیرا گیاه برای انسان ابتدایی و کشاورز، نقشی حیاتی داشت و زندگی او بدان وابسته بود. بنابراین، برای گیاهان، تقدس و سپندینگی قائل می‌شد و اساطیر و اعتقادات وابسته به آن هم در زندگی‌اش جریان می‌یافت.

ه- تابوی جنسی و خوراک

تابو، کلمه‌ای پولینزیایی (یکی از قبایل استرالیا) است و از سال 1886 در مباحث تاریخ عقاید و ادیان به صورت یک اصطلاح درآمده است. مراد از این کلمه، اصول و مقرراتی است که به موجب آن، بعضی از اعمال و یا اشیاء، حرام و ممنوع شمرده می‌شود و خود آن اعمال محرومه را نیز «تابو» می‌خوانند (مبلغی آبادانی 1376: 76). لزوم و قیود توتمی فراوان است؛ از آن جمله است: خواهر و برادر حساب شدن زنان و مردان پیرو توتم، مکلف بودن پیروان یک توتم به حمایت از یکدیگر، مسئولیت همگانی گروه توتمی در برابر هر فرد، به طوری که اگر یک فرد گروه، نسبت به فردی از گروه دیگر اجحافی روا دارد، همه‌ی افراد گروه در مقابل یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند (آزادگان 1372: 32). آنان از خوردن گیاه یا حیوانی که توتم است، خودداری می‌کنند و خوردن آن برای پیروان توتم نیز تابو و ممنوع است.

در یکی از قصه‌های عامیانه به نام "بلبل سرگشته" می‌توانیم ردپای این رسم را ببینیم. در این قصه، پسر قصه به دست نامادری کشته می‌شود و نامادری از سر پسر، غذا درست می‌کند و آن را می‌خورد، اما خواهر آن پسر از خوردن آن غذا امتناع می‌کند و استخوان‌های آن را در خاک می‌کارد. از خاکستر آن استخوان‌ها، بوته‌ی گلی می‌روید و از میان گل، بلبلی سر بر می‌آورد که همان پسر است. (شاملو

در این داستان که سه روایت گوناگون دارد، خواهر هیچ‌گاه غذای آماده شده از گوشت برادر را نمی‌خورد و این یادآور تابوی خوراک در آیین‌های توتمی است و همان‌گونه که گفته شد، تابوی خوراک، یکی از مظاهر توتمیسم است که در این داستان، این‌گونه به نمایش در آمده است. «در این قصه می‌بینیم که این تابو از طرف نامادری — ضد قهرمان — رعایت نمی‌شود و او تابوی خوراک را می‌شکند — که می‌تواند مفهوم پنهان‌تر شکستن تابوی جنسی را هم داشته باشد — و از غذای درست شده از سر پسر کشته شده، می‌خورد.» (حسن‌زاده 1381: 213)

در قصه "ملک جمشید و کره بادی" هم که پیش‌تر بدان اشاره شد، شاهزاده ملک جمشید، کره بادی محبوبی دارد که همدم اوست. نامادری ملک جمشید که از او متنفر است قصد کشتن او را دارد؛ اما هر بار کره بادی، ملک جمشید را از نقشه نامادری آگاه می‌کند؛ پس نامادری تصمیم به قتل کره بادی می‌گیرد. این بار هم کره بادی، ملک جمشید را از این قصد و هدف نامادری مطلع می‌کند و با هم از آن ملک می‌گریزند و به ملکی دیگر می‌روند. در آن‌جا دختر پادشاه دلباخته ملک جمشید می‌شود و با او ازدواج می‌کند و به این ترتیب ملک جمشید، شاه آن کشور می‌شود (شاملو 1384 : 346 - 378). در این داستان هم کره بادی حیوانی خارق‌العاده است که همه جا از قهرمان قصه حمایت می‌کند که این امر به تقدس و ارزش اسب در ایران باستان باز می‌گردد.

عنصر توتمی دیگری که به چشم می‌آید برون‌همسری است که از رسوم توتمی است؛ زیرا زناشویی با محارم، تابو به‌شمار می‌آید و در داستان هم قهرمان قصه پس از مهاجرت از ملک خود، در کشوری و ملکی دیگر ازدواج می‌کند. در روایت‌های دیگر این قصه، نامادری را می‌بینیم که قصد کام گرفتن از شاهزاده را دارد. با در نظر گرفتن ازدواج شاهزاده ملک جمشید با دختر پادشاه ملکی دیگر،

پرهیز از درون‌همسری و انتخاب برون‌همسری بیشتر نمایان می‌شود.

نتیجه

انسان ابتدایی می‌پندارد همه اجزای طبیعت دارای روح هستند. او ارواح نیاکان درگذشته را می‌پرستد، اشیا را دارای نیروهای خاص و ماورایی می‌پندارد، همه جانوران را دارای شعور می‌داند و همه اینها او را به سمت توت‌م‌گرایی می‌کشاند. توت‌م‌سم، یکی از ارزش‌های جامعه ابتدایی است که در دین، اسطوره و فرهنگ عامه متبلور می‌شود. در ایران نیز، این تقدس و سپندینگی بعضی حیوانات و گیاهان را در کتب دینی مانند *اوستا* و یا در اساطیر، باورهای باستانی و هم‌چنین در *شاهنامه* می‌توان مشاهده کرد. این اعتقادات باستانی و ماقبل تاریخی در قصه‌های عامیانه و به طور کلی در فرهنگ عامه، بازتاب یافته است.

گیاهان و جانوران زیادی از جمله گاو، اسب، درختان همیشه بهار، مار و ... در این پژوهش بررسی شدند و تقدس، ارزش و اهمیتشان در اساطیر و فرهنگ ایران نشان داده شد، اما این بدان معنا نیست که تنها این جانوران، در اساطیر ایران تقدس بوده‌اند؛ بلکه جانوران دیگری چون مارال که نگاره‌های زیادی از او در کاوش‌های باستان‌شناسی کشف شده است و یا سگ آبی که از حیوانات مقدس در *اوستا* است و ... نیز وجود دارند که در قصه‌های عامیانه نمودار نشده‌اند و از این رو به آنان نپرداختیم. چنان که ملاحظه شد، عناصر توت‌می زیادی از جمله تابوی خوراک، وجود گیاه جادویی در داستان، تبدیل انسان به حیوان، تبدیل انسان به گیاه، حمایت حیوان جادویی از قهرمان قصه و تابوی جنسی، از قصه‌های عامیانه فارسی استخراج شد. وجود این امور در قصه‌های ما، نشان از عمق و ژرفای این اعتقادات - تقدس حیوانات یا گیاهان- در فرهنگ ایرانی دارد که از دوران باستانی و ماقبل تاریخی به جای مانده است.

کتابنامه

- آریان‌پور، امیر حسین. 1380. *جامعه‌شناسی هنر*. تهران: گستر.
- آزادگان، جمشید. 1372. *ادیان ابتدایی - تحقیق در توتمیسم*. تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل.
- استروس، کلود لوی. 1361. *توتمیسم*. ترجمه مسعود راد. تهران: توس.
- الیاده، میرچا. 1385. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ 3. تهران: سروش.
- آموزگار، ژاله. 1388. *تاریخ اساطیری ایران*. چ 11. تهران: سمت.
- افشاری، مهرداد. 1385. *تازه به تازه، نوبه نو*. با مقدمه کتیون مزداپور. تهران: چشمه.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. 1359. *قصه‌های ایرانی*. چ 1. چ 2. تهران: امیرکبیر.
- اوشیدری، جهانگیر. 1371. *دانشنامه مزدیسنا، واژه نامه توضیحی آیین زردشت*. تهران: مرکز.
- باقری، مهری. 1385. «ادیان و مذاهب پیش از اسلام». *ایران - تاریخ، فرهنگ، هنر*. گردآورنده کاظم موسوی بجنوردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات دایرة المعارف اسلامی.
- بتلهایم، برنو. 1381. *افسون افسانه‌ها*. ترجمه اختر شریعت‌زاده. تهران: هرمس.
- بهار، مهرداد. 1387 الف. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ 7. تهران: آگه.
- _____ . 1387 ب. *از اسطوره تا تاریخ*. گردآورنده و ویراستار: ابوالقاسم اسماعیل‌پور. چ 6. تهران: چشمه.
- پورنامداریان، تقی. 1382. *دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)*. چ 3. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حاج نصرالله، شکوه. 1381. «افسانه‌ها، میراث فرهنگی اقوام و ملل». *همایش ادبیات کودکان و نوجوانان*. تهران. صص 55-76.
- حسن‌زاده، علی‌رضا. 1381. *افسانه زندگان، بیست و سه گفتار در بررسی مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه ایران*. چ 1. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- خدیش، پگاه. 1387. *ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل. 1383. *صور بنیانی حیات دینی: توتمیسم در استرالیا*. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.

- ستاری، جلال. 1377. جهان‌شناسی اسطوره (گردآوری آثاری از لوی استروس، مالدینوفسکی، الکساندر کراپ، ژان کازنوو، کارل آبراهام). تهران: مرکز. شاملو، احمد. 1384. قصه‌های کتاب کوچک. چ 3. تهران: مازیار. شمیسا، سیروس. 1370. انواع ادبی. تهران: باغ آینه. صبحی‌مهتدی، فضل‌الله. 1380. قصه‌های صبحی. تهران: جامی. فریزر، جیمز جورج. 1384. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. چ 2. تهران: آگاه. ماسه، هانری. 1387. معتقدات و آداب ایرانی. ترجمه مهدی روشن‌ضمیر. تهران: شفیع‌ی. مبلغی‌آبادانی، عبدالله. 1376. تاریخ ادیان و مذاهب جهان. چ 2. قم: حر. مختاری، محمد. 1379. اسطوره زال. چ 2. تهران: توس. مزدایور، کتایون. 1383. داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره. تهران: اساطیر. معصومی، غلام‌رضا. 1386. مقدمه‌ای بر اساطیر و آیین‌های باستانی. تهران: سوره مهر. میهن‌دوست، محسن. 1380. پژوهش عمومی فرهنگ عامه. تهران: توس. ناقد، خسرو. 1376. «ایران‌شناسی در غرب - کتاب‌شناسی قصه‌های مشدی گلین خانم». مجله ایران‌شناسی. س 9. ش 3. تهران: بنیاد کیان. هال، جیمز. 1383. فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. چ 2. تهران: فرهنگ معاصر. همیلتون، ملکم. 1377. جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مؤسسه انتشاراتی تیبیان.

References

- Afshāri, Mehrdād. (۲۰۰۶/۱۳۸۰H). *Tāzeh be Tāzeh, Nou be Nou*. Intr. by Katāyun Mazdāpour. Tehran: Cheshmeh.
- Amuzgār, Zhāleh. (۲۰۰۹/۱۳۸۸H). *Tārikh-e Asātiri-e Iran*. ۱th ed. Tehran: Samt.
- Anjavi Shirāzi, Seyyed Abol Qāsem. (۱۹۸۰/۱۳۰۹H). *Qessehā-ye Irani*. Vol. ۱. ۲nd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Aryānpour, Amir Hossein. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Jāme'e Shenāsi-e Honar*. Tehran: Gostar.
- Azādegān, Jamshid. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Adiyān-e Ebtedāyi – Tahqiq dar Totemism*. Tehran: Institute for National Heritage and Historical Publications.
- Bahār, Mehrdād. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). A. *Pazhuheshi dar Asātir-e Iran*. ۴th ed. Tehran: Āgāh.
- (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). B. *Az Ostureh ta Tārikh*. Comp. and ed. by Abol Qāsem Esmāilpour. ۲th ed. Tehran: Cheshmeh.
- Bāqeri, Mehdi. (۲۰۰۶/۱۳۸۰H). *Adiyān va Mazāheb-e Pish az Eslām. Iran-Tarikh, Farhang, Honar*. Comp. by Kāzem Musavi Bojnurdi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publications of Islamic Encyclopedia.
- Bettelheim, Bruno. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Afsun-e Afsānehā (The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairytales)*. Tr. by Akhtar Shari'atzādeh. Tehran: Hermes.
- Claude Lévi-Strauss. (۱۹۸۲/۱۳۶۱H). *Totemism*. Tr. by Masoud Rād. Tehran: Tus.
- Durkheim, Emile. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Sovar-e bonyani-e Hayat-e Dini: Totem-Parasti dar Australia (The Elementary Form of Religious Life)*. Tr. by Bāqer Parhām. Tehran: Markaz.
- Eliade, Mircea. (2006/1385H). *Resāleh dar Tārikh-e Adiyān (Traité D'Histoire Des Religions)*. Tr. by Jalāl Sattāri. 3rd ed. Tehran: Soroush.
- Frazer, James George. (۲۰۰۰/۱۳۸۴H). *Shākh-e Zarrin (The Golden Bough: A Study in Religion and Magic)*. Tr. by Kāzem Firuzmand. ۲nd ed. Tehran: Āgāh.
- Haj Nasrollah, Shokuh. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Afsānehā, Mirās-e Farhangi-e Aqvām va Melal*. Hamayesh-e Adabiyāt-e Kudakān va Nowjavānān. Tehran.
- Hall, James. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). *Farhang-e Negāre-īe Namādhā dar Honar-e Sharq va Gharb (Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art)*. Tr. by Roqayyeh Behzādi. ۲nd ed. Tehran: Farhang-e Moāser.
- Hamilton, Malcolm. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Jāme'e Shenāsi-e Din (The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives)*. Tr. by Mohsen Salāsi. Tehran: Moassese-ye Enteshārāti-e Tebiān (Tebiān Publications).

- Hasanzādeh, Ali Reza. (۱۳۸۱H). *Afsāne-ye Zendegān: Bist va Se Goftār dar Barrasi-e Mardom Shenākhti-e Qessehā-ye Āmiāne-ye Iran*. Vol. ۱. Tehran: Centre for Recognition of Islam and Iran.
- Khadish, Pagāh. (۱۳۸۷H). *Rikht-shenāsi-e Afsāne-hāye Jāduyi*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Ma'sumi, Gholām Reza. (۱۳۸۶H). *Moqadme-yi bar Asātir va Āyin-hāye Bāstāni*. Tehran: Sure-ye Mehr.
- Mablaghi Ābādāni, Abdollah. (۱۳۷۷H). *Tārikh-e Adiān va Mazāheb-e Jahān*. ۳rd ed. Qom: Hor.
- Masse, Henri. (۱۳۸۷H). *Mo'taqedāt va Ādāb-e Irani (Persian Beliefs and Customs)*. Tr. by Mehdi Roushan Zamir. Tehran: Shafī'ī.
- Mazdāpour, Katāyun. (۱۳۸۳H). *Dāgh-e Gol-e Sorkh va Chāhārdah Goftār-e Digar Darbāre-ye Ostureh*. Tehran: Asātir.
- Mihandoust, Mohsen. (۱۳۸۰H). *Pazhuhesh-e Omumi-e Farhang-e Āmmeh*. Tehran: Tus.
- Mokhtāri, Mohammad. (۱۳۷۹H). *Osture-ye Zāl*. ۳rd ed. Tehran: Tus.
- Nāqed, Khosrow. (۱۳۷۷H). "Iran Shenāsi dar Gharb- ketab Shenāsi-e Qessehā-ye Mashdi Golin Khānum". *Majalle-ye Iran Shenāsi*. Y. ۹. No. ۳. Tehran: Bonyād-e Kian.
- Oushidari, Jahāngir. (۱۳۷۱H). *Dāneshnāme-ye Mazd-yasna, Vāzheh nāme-ye Towzihi-e Āyin-e Zartosht*. Tehran: Markaz.
- Pournamdārian, Taqī. (۱۳۸۲H). *Didār ba Simorgh (Sher va Erfan va Andishe-hāye Attār)*. ۳rd ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Sattāri, Jalāl. (۱۳۷۷H). *Jahānshenāsi-e Ostureh (Collected works of Strauss, Malinowski, Alexander Cropp, Jean Cazeneuve, Karl Abraham)*. Tehran: Markaz.
- Shamisā, Sirus. (۱۳۷۰H). *Anvā'e Adabi*. Tehran: Bāgh-e Āyeneh.
- Shāmlu, Ahmad. (۱۳۸۴H). *Qesse-hāye Ketāb-e Kucheh*. ۳rd ed. Tehran: Māzyār.
- Sobhi Mohtadi, Fazlollah. (۱۳۸۰H). *Qesse-hāye Sobhi*. Tehran: Jāmi.