

بررسی مشابهت‌های پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه

رضا ستاری*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

سوگل خسروی**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۰۴)

چکیده

از جمله موجوداتی که در اساطیر، افسانه‌ها و حماسه‌های فارسی، گاهی همراه با قهرمان حماسی و در کنار او و گاهی نیز در تقابل با او به ایفای نقش می‌پردازند، «پری» و «زن جادو» هستند. در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه، گاه این دو با خویشکاری‌های خود در جایگاه پری، به عنوان ایزدبانوی زایش، برکت و باروری که بازتابی از کهن‌الگوی «آنیما» می‌تواند باشد و در نقش و سویه مثبت خود ظاهر می‌شوند و یاور و همراه قهرمان هستند، و گاهی نیز در نقش اهریمنی خود که بازتابی از سویه منفی «آنیما» می‌تواند باشد، همچون زن جادو و اغواگر نمود می‌یابند و نقش مخرب و ویرانگری دارند و می‌کوشند با اغوای قهرمان و به دام انداختن او، مانع از رسیدن قهرمان به هدف‌های مورد نظرش شوند. در این مقاله، پس از بحث مختصری پیرامون «پری» و «زن جادو» کوشیدیم، نشان دهیم که در حماسه‌های ایرانی، پری همان زن جادو است که گفته شده بعد از دین‌آوری زرتشت و متأثر از اعتقادات و افکار زرتشتی، دچار دگردیسی شده، به شکل موجودی اهریمنی با خویشکاری‌های منفی درآمده‌است.

واژگان کلیدی: پری، زن جادو، منظومه‌های حماسی، اعتقادات زرتشتی.

* E-mail: rezasatari@Yahoo.com (نویسنده مسئول)

** E mail: Sogol.khosravi@Yahoo.com

مقدمه

انسان اسطوره‌باور، اسطوره را قدسی و والا می‌پنداشت و تجلی خدایان، ایزدان و قهرمانانش را در آن می‌دید. در گذر زمان، به مقتضای تغییراتی که در زندگی بشر پدید آمد، اساطیر نیز متناسب با آن برای بقای خود تغییر کردند تا همچنان به حیات خود ادامه دهند. از این رو، در روزگاران پسین، به شکل و هیئت دیگری درآمدند؛ چنانکه میرچا الیاده در کتاب *تصویرها و نمادها* می‌نویسد: «اسطوره‌ها، نمادها و تصویرها اگرچه ممکن است تغییر قیافه دهند و یا به ظاهر از چشمها پنهان شوند، ولی هیچ‌گاه کاملاً از بین نمی‌روند» (آیدنلو، ۱۳۸۴: ۲۵۵).

داستان‌های حماسی یکی از مهم‌ترین تجلی‌گاه‌های اسطوره‌های دگرگون شده‌است. در روند تبدیل اسطوره به حماسه، اندک‌اندک از جلوه‌های شگفت، وهمناک و بغاۀ رویدادها کاسته می‌شود و در پرداخت نوین حماسی که در مقایسه با اسطوره تا اندازه زیادی بر مبنای موازین عقلانی و تجربی استوار است، چیزها و کسان جنبه عادی و این جهانی به خود می‌گیرند (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۷۱). اساطیری که دیگر در دین و تفکرات بشری جایی ندارند، ممکن است از جایگاه آسمانی به پهنه داستانی-پهلوانی فرود آیند (ر.ک؛ بهار، ۱۳۸۹: ۳۷۵). البته روند تحول اسطوره به حماسه تدریجی است و روندی تکاملی دارد و بیشتر قهرمانان اساطیری، در این سیر، برای راه یافتن به حماسه، تغییر ماهیت داده یا شکل‌ها و رفتارهای تازه‌ای می‌یابند (ر.ک؛ مختاری، ۱۳۷۹: ۲۷۰). در حقیقت، سیر اسطوره به حماسه، روندی است برای منطقی‌تر جلوه دادن اسطوره‌ها تا ضامن ماندگاری آن‌ها شود؛ زیرا آنگاه که اساطیر در دوران بعد به قالب حماسه و داستان‌های حماسی درمی‌آیند، پذیرفتنی‌تر می‌نمایند.

چنین به نظر می‌رسد که در روند گذر اسطوره به حماسه، شخصیت‌های اساطیری که عمدتاً خدایان باستانی بودند، به تدریج قدرت خود را از دست می‌دهند و به صورت نیمه‌خدایان، شاهان نامیرا و پهلوانان و شخصیت‌های انسانی وارد حماسه می‌شوند و بدین گونه با واگذاری نقش و خویشکاری خود به شخصیت‌های انسانی و پهلوانی، از مقام خدایی خود تنزل یافته، از موجودی آسمانی و مینوی به موجودی زمینی و مادی بدل می‌شوند. در این زمینه، سرکاراتی معتقد است اسطوره‌های ملی ایران که در جریان سیر

تکوینی چند هزار ساله خود همواره از سوی رامشگران زمانه سروده یا بازگو شده‌اند، تغییر بسیار یافته‌اند و نوآیین شده‌اند (ر.ک؛ سرکارتی، ۱۳۷۸: ۷۱).

۱- پری از اسطوره تا حماسه

پری در اوستا، Parika و در فارسی میانه، Parik است. این لغت را از ریشه هندواروپایی Per به معنی زادن و به دنیا آوردن مشتق دانسته‌اند و «زاینده و بارور» معنی کرده‌اند (ر.ک؛ حسن دوست، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۸۲). در ادبیات مذهبی زرتشتیان، پری جنس مؤنث جادو و از پیروان اهریمن است که برای گمراهی مزدیسنان گمارده شده‌است^۱ (ر.ک؛ عقیقی، ۱۳۸۳: ۴۶۹). با وجود چهره اهریمنی پری در دین زرتشتی، در ادب فارسی، پری مظهر زیبایی و عشق است؛ زنی اثری که از نیکویی و زیبایی و گاهی از فره نیز برخوردار است که به سبب سودرسانی به مردمان، در مقابل دیو و اهریمن قرار می‌گیرد (ر.ک؛ شریفیان و آتونی، ۱۳۹۲: ۱۳۴). در ادبیات حماسی ایران، پری دو چهره مثبت و منفی دارد. پری در چهره مثبت خود، همچون موجودی لطیف و زیبا از نیکی و خوبی برخوردار است و در داستان‌های حماسی، در پی کمک به یلان و پهلوانان حماسی برای رسیدن به هدفشان است و در چهره منفی خود نیز همچون دیوان و جادوان، موجودی شرور و بدکار است که از طرف اهریمن برای ویرانی و نابودی آفرینش اهورایی گمارده شده‌است. این چهره ژانوس وار^۲ پری، برآمده از پیشینه این بوده اسطوره‌ای است؛ چراکه به باور پژوهشگران، در باورهای اساطیری، ایده «مادینه» با دو سرشت و چهره متفاوت به گمان درمی‌آید. از سویی، در پیوند با زمین و آب، همچون مادر، نماد زاینده‌گی، زندگی، باروری، برکت، وفاداری و عشق است و از سوی دیگر، رمز تاریکی اعماق، شب، مرگ، غریزه و ناخودآگاهی است (ر.ک؛ مسکوب، ۱۳۸۱: ۵۰). سرکارتی معتقد است که این دوگانگی و تناقض، از دو برداشت متفاوت ذهنی درباره پری حکایت می‌کند. در آغاز، پری یکی از ایزدبانوانی بوده که در دوران کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت، در مرکز قداست و ستایش، و نیز آورنده برکت، باران و عشق بود، اما بعدها با ظهور زرتشت و دین‌آوری او و نیز رواج آیین‌ها و ارزش‌های اخلاقی این دین، از جایگاه و شکوه خویش فروافتاد و به صورت موجود زشت و اهریمنی درآمد. اما خاطره دیرین پری به صورت الهه برکت، باروری و زایش همچنان در ذهن جمعی ناخودآگاه مردمان باقی مانده‌است (ر.ک؛

سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱-۲). بنابراین، ویژگی اصلی پری در دوره اساطیری، باروری و برکت است و از همین روی، بنا بر نظر قدما، پریان در کنار چشمه‌ها و چشمه‌سارها که منبع جوشش آب است، زندگی می‌کنند و نه تنها بلوغ جسمانی، بلکه بلوغ روحانی فرد هم به پریان بستگی دارد. پری یکی از جلوه‌های ایزدبانوان کهن بوده‌است؛ زنی اثری و پنهان در طراوت چشمه‌ها یا وجودی مه‌آلود و گریزان در جنگل، بیشه و چاه (ر.ک؛ مزدپور، ۱۳۸۷: ۲۹۰-۲۹۱) که در این هیئت، «نماد عشق، جنون، دیوانگی و تسخیر جان» (حسینی، ۱۳۸۷: ۸) است.

برخی نیز بر آن رفته‌اند که پری در اصل، زن روحانی بوده‌است که قبل از دین‌آوری زردشت، نزد برخی از اقوام شرقی ایرانی، وظایف دینی ویژه‌ای بر عهده داشته که مهم‌ترین آن، غیب‌گویی و پیشگویی بود که در پی دگرگونی‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی پس از زردشت، این پریان به جادوگرانی پتیاره و افسونگر بدل شدند (ر.ک؛ خسروی جاوید، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

در *اوستا*، از پریان به عنوان یکی از دشمنان تیشتر، ایزد باران، نام برده می‌شود: «تیشتر، ستاره رایومند فرمند را می‌ستایم که بر پریان چیره شود که پریان را -بدان هنگام که نزدیک دریای نیرومند ژرف خوش دیدگاه فراخ‌کرت که آبش زمین پهناوری را فراگرفته‌است، به پیکر ستارگان دنباله‌دار در میان زمین و آسمان پرت شوند - در هم شکنند...» (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۳۱). از همین رو، می‌توان گفت با ظهور زرتشت، پری جایگاه پیشین خود را از دست داده، به عنوان موجودی اهریمنی در قالب زن جادوگر و اغواگر، در مقابل نیروهای خیر و اهورایی قرار گرفته‌است. پری در *اوستا* و متون پهلوی، «دیوزن» و «ماده‌دیوی» است (ر.ک؛ افشاری، ۱۳۸۵: ۴۸) که از نسل اهریمن (ر.ک؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۶۴) و دختر اهریمن دانسته شده^۳ (ر.ک؛ همان: ۲۷۴) و در مهریشت نیز در کنار دیوان و جادوان از او یاد می‌شود: «ای مهر! ما را کامیابی بخش... تا ما دلیر و تازه‌روی و شاد و خرم همه دشمنان را - چه دیوان، چه مردمان، چه جادوان و پریان، چه کوی‌ها و گرپ‌های ستمکار- شکست دهیم» (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۶۱). در آبان‌یشت هم پادشاهان و پهلوانانی چون هوشنگ پیشدادی، جمشید، کیخسرو، گرشاسپ و... صد اسب، هزار گاو و ده‌هزار گوسفند برای اردویسور آناهیتا پیشکش می‌آورند تا در کنار

پیروزی بر دیوان و جادوان، پیروزی بر پریان را از او خواستار شوند (ر.ک؛ همان: ۳۰۱، ۳۰۲ و ۳۰۶).

در دوره‌های پسین، یکی از جنبه‌های شخصیت پری، ارتباط با ایزدان و پهلوانان است. خویشکاری پری در اسطوره‌های کهن چنین است که او به عنوان ایزد باروری و برکت‌بخشی، هر سال برای خود همسری را برمی‌گزیند و این مرد فرمانروای شهر می‌شود. در پایان سال، این همسر به دست مرد جوانی که شوهر آینده این زن است، کشته خواهد شد (ر.ک؛ فریزر، ۱۳۸۸: ۶۷۲-۶۷۵). بر اساس همین خویشکاری در اسطوره، پریان دلباخته پهلوانان شده، آنان را به افسون و جادو وادار به پیوند با خود می‌کنند. در دوره‌ای که پریان به عنوان ایزدبانوان باروری و زایش‌بان زنانی زیبا و فریبنده تصور می‌شدند، در اصل «تجسس ایزدینه میل و خواهش تنی بودند و هر گونه توان فریبایی و جاذبه و افسونگری زنانه داشتند و به پندار مردمان، برای بارور شدن و زاییدن با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای درمی‌آمیختند و با نمایش زیبایی و جمال خود، آنان را اغوا می‌کردند» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۵).

در *اوستا*، نام چند پری آمده است که از اهریمنان و زشتکارانند و برای فریفتن یلان و پهلوانان می‌کوشند. این زنان ساحره در اساطیر ایرانی به فریب و اغوای پهلوانان ایرانی می‌پردازند که این شیفتگی و شوریدگی در دیدار با پری، در روزگار ما، به «پری‌زدگی» تعبیر می‌شود (ر.ک؛ مزدپور، ۱۳۷۷: ۱۰۹). یکی از این پریان، «خن‌ثیتی» (Xnaθaiti) است که با گرشاسپ، یار و همراه شد و «پس آنگاه اهریمن همه‌تن مرگ بیامد و به پتیارگی، پری «خن‌ثیتی» را بیافرید که به «گرشاسپ» پیوست» (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۶۱). این عشق به پری، در بندهش به صورت «پری‌کامگی»، به سام منسوب شده است (ر.ک؛ دادگی، ۱۳۸۵: ۱۳۴). این بن‌مایه داستانی، در دیگر منظومه‌ها و داستان‌های ادبیات فارسی نیز دیده می‌شود. بنابراین، پری یکی از چهره‌های اساطیری است که در روند تحول اسطوره به حماسه، دچار دگرذیسی شده، به چهره‌ای دوگانه با ویژگی‌های مثبت و منفی تبدیل شده است. پری در دوران کهن و پیش از دین‌آوری زردشت، به عنوان ایزدبانوی عشق، برکت و زایش ستایش شده است و گاهی همچون زن-روحانی، وظایف دینی ویژه‌ای بر عهده داشته است، اما در پی تغییر و تحولات اجتماعی، فرهنگی و دینی پس از زردشت، پری از جایگاه والای خود فرافتاده، به موجودی پلید، اهریمنی و جادوگری

افسونگر بدل شد که همواره در جبهه اهریمن در پی تباهی و نابودی آفرینش اهورایی است.

۱- پیشینه پژوهش

تاکنون درباره خویشکاری پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه، جز اشاره‌هایی کوتاه در برخی از مقاله‌ها، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. از جمله این پژوهش‌های عبارتند از:

- مهدی شریفیان و بهزاد اتونی در مقاله «پدیدارشناسی زن جادو با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه»، پس از مقدمه‌ای درباره جادو و دو رویکرد متضاد ایزدی و اهریمنی نسبت به آن، به بررسی پدیدارشناسی زن جادو پرداخته‌اند که معمولاً بر سر راه قهرمانان حماسی قرار می‌گیرد و با اعمال جادویی خود به قصد کامجویی از آنان سعی در اغوای پهلوانان حماسی دارد. همچنین، نویسندگان با پیگیری رد این موجود اهریمنی در دو منظومه حماسی شاهنامه و شهریارنامه و مقایسه آن با پری بد (اهریمنی)، به بررسی زن جادو از منظر روان‌شناسی تحلیلی یونگ پرداخته‌اند (ر.ک؛ شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۶۷).

- جلال خالقی مطلق در مقاله «یکی داستان است پُر آب چشم»، موضوع نبرد پدر و پسر را در چهار روایت حماسی جهان مطرح کرده است و پس از شرح داستان رستم و سهراب و نبرد میان آن‌ها، به ارتباط تهمنه و پری پرداخته است. این نویسنده، زنان منظومه‌های حماسی را شکل زمینی و دگردیسی یافته موجودات اسطوره‌ای چون پری و زن جادو می‌داند که به هدف اغوای پهلوانان حماسی و مانع تراشی برای رسیدن به اهدافشان بر سر راه آن‌ها قرار می‌گیرند (ر.ک؛ خالقی مطلق، ۱۳۶۱: ۱۶۴-۲۰۵).

- مریم حسینی در مقاله «پری در شعر مولانا، دیدار با آنیما»، پس از پدیدارشناسی پری، کاربرد و معانی مختلف آن را در شعر شاعران فارسی همچون فردوسی، ناصر خسرو، سنایی، سعدی، حافظ و... بررسی کرده است و آنگاه به ترکیب‌ها و تعبیرهایی که در شعر مولانا با پری همراه است، پرداخته، آن را از دیدگاه نقد کهن الگویی، به آنیما و زن سوفیایی در ادب عرفانی تعبیر کرده است (ر.ک؛ حسینی، ۱۳۸۷: ۱-۲۱).

- اسحاق طغیانی و پرویز حیدری، در مقاله «مفاهیم پری در خسرو و شیرین نظامی»، واژه «پری» و ترکیب‌ها و مفهومی‌های مرتبط با آن را در این اثر بررسی کرده‌اند و به ویژگی‌های برآمده از کاربردهای مختلف پری در خسرو و شیرین پرداخته‌اند (ر.ک؛ طغیانی و حیدری، ۱۳۸۹: ۱۲۷-۱۴۰).

- آتونی در مقاله «جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای»، به پژوهش جادو از منظر نقد اسطوره‌شناختی ژرفا و برون‌روانی پرداخته‌است و برخی از آیین‌های کهن و باورهای اسطوره‌ای چون ازدواج مقدس، قربانی کردن پادشاه و... را در ارتباط با جادو و دو نوع همانندی و مجاورتی آن بررسی کرده‌است (ر.ک؛ آتونی، ۱۳۹۰: ۲۳۱-۲۵۰).

در پژوهش حاضر به ویژگی‌های پری و زن جادو و مشابهت‌های آن‌ها در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه پرداخته می‌شود.

۲- پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه

حضور زن در کنار قهرمان اساطیری و حماسی، بسیار متداول بود؛ چنانکه اورمزد در کنار خود، سپندارمذ، و اهریمن در کنار خود، جهی را دارد، جمشی نیز خواهران/ دختران خود را و فریدون و کیخسرو هم از حضور مادر بهره‌مندند. در این موارد، قهرمان به کمک یک عنصر زنانه و به همراهی او به کامیابی و پیروزی می‌رسد و این عنصر زنانه در پیشبرد اهداف او بسیار مؤثر است. زنان می‌توانند به عنوان بازتابی از کهن‌الگوی «آنیما» (بخش مادینه روان) باشند که در سویه مثبت خویش در نقش‌هایی چون مادر، معشوق وفادار یا پری و با خویشکاری باروری و زایش پدیدار می‌شوند و در یاری رساندن به پهلوان کارسازی می‌کنند. گاهی نیز این زنان بازتابی از وجهه منفی «آنیما»، همچون زن جادو، اغواگر و اهریمنی نقش مخرب و ویرانگری دارند و مانع رسیدن قهرمان به اهداف والایش می‌شوند (ر.ک؛ شریفیان و آتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۷-۱۵۸). همین وجهه دوگانه و متضاد در چیستی پری دیده می‌شود. در واقع، وجهه مثبت پری برگرفته از جایگاه زن - ایزدی آن در دوران کهن و پیش از دین آوری زرتشت می‌تواند باشد که به صورت الهه زایش، برکت و باروری ستایش می‌شد. از این منظر، کارکرد پری در ادبیات عامیانه و آثار حماسی به صورت زیبارویی، یاری‌رسانی به قهرمان، قدرت پیشگویی، مبارزه با دشمنان و نیروهای اهریمنی و... نمود پیدا می‌کند. چنانکه پیشتر گفته شد، دیدگاه منفی نسبت به پری و تبدیل

آن به زن جادوگر و اغواگر، برآمده از برخورد افکار و اعتقادات زرتشتی با این موجود است. در حقیقت، بر اثر «دگرگونی‌های اجتماعی، دین‌آوری و نوکیشی‌ها و رواج ارزش‌های اخلاقی تازه، برداشت ذهنی آن گروه از ایرانیان که آیین زرتشت را پذیرفته بودند، دگرگون شده» (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲) و این گونه پری در نزد آنان به موجودی اهریمنی و منفی بدل شده‌است و به سبب سرشت شهوانی پریان و وابستگی نزدیکشان به کام- جشن‌ها و کامرانی‌های آیینی، از انجمن ایزدان رانده شده‌اند (ر.ک؛ همان: ۵). بنابراین، در آثار حماسی، شاهد حضور پری خوب و پری بد در قالب زن جادو هستیم. در واقع، زن جادو همان پری بد و اهریمنی با همان کارکردها و خویشکاری‌های منفی است. این گونه تغییر و تحولات را نه تنها در فرهنگ ایران، بلکه در فولکلور مغرب زمین نیز شاهد هستیم (ر.ک؛ دلاشو، ۱۳۶۶: ۲۵۶-۲۵۷).

جادو و جادوکاری با وجود نکوهش‌ها و مبارزات شدید زرتشت با آن، در آثار اسطوره‌ای و حماسی یکی از مسائل مهم و پربسامد به شمار می‌رود؛ چراکه این عنصر، ناشی از فرار بشر اولیه از محدودیت‌ها بود و هر جا در مبارزه با طبیعت قدرتمند و سرنوشت، کاری از پیش نمی‌برد، به دامن جادو چنگ می‌زد: «در منظومه‌های حماسی وقتی سر و کار دشمنان با پهلوانان بزرگ باشد که با ایشان به نیروی شمشیر و بازو برابر نمی‌توان گشت، ناچار چاره‌گری و چاره‌جویی آنان را به سحر و ساحری متوسل می‌سازد» (صفا، ۱۳۸۹: ۲۴۶).

در برخی از منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه، پری و زن جادو حضور بسیار چشمگیر و گسترده‌ای دارند و در جای‌جای منظومه، پریان به یاری و راهنمایی قهرمان داستان می‌آیند و در مقابل، زن جادو که همان پری بد و اهریمنی است، با کارشکنی‌ها و جادوگری‌های خود برای قهرمان مانع تراشی می‌کند.

۲-۱) مشابهت‌های پری و زن جادو

مشابهت‌های پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی گرشاسب‌نامه، سام‌نامه، بهمن‌نامه، شهریارنامه، جهانگیرنامه، برزنامه و بانوگشسب‌نامه شایسته توجه است. این ویژگی‌ها و مشابهت‌ها را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

۲-۱-۱) ارتباط پری و زن جادو با آب

یکی از ویژگی‌های پری به عنوان ایزدبانوی زایش، برکت و باروری، ارتباط او با آب‌ها، چشمه‌ها و رودخانه‌هاست که موجب بارندگی، برکت محصولات و سال نیکو می‌شود (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۶) و معنی لغوی پری که آن را «زاینده و بارور» معنی کرده‌اند (ر.ک؛ حسن دوست، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۸۲)، نشان‌دهنده این خویشکاری پری است. بنابراین، ارتباط پری با آب، بازتابی از خویشکاری کهن و اسطوره‌ای او به عنوان ایزدبانوی زایش و باروری است که موجب حضور پری کنار چشمه‌ها و آب‌ها در افسانه‌ها و حکایت‌های عامیانه و حماسه‌های فارسی شده‌است. «سلسله انساب پریان در اصل به زمین - مادر می‌رسد، اما جریانی تاریخی بنا بر ساز و کاری خاص، آن‌ها را از سطح زمین به عمق آن فرو برده‌است؛ جایی که پریان در روشنایی ماه، روح آب‌ها و نباتات دیده می‌شوند... و اغلب روی کوه‌ها، نزدیک گودال‌ها و سیلاب‌ها یا در اعماق جنگل‌ها، نزدیک غارها و لجه‌ها، در کناره رودخانه‌های خروشان یا کنار چشمه‌ها ظاهر می‌شوند» (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۲۱). بنابراین، جایگاه این موجودات، چه زمانی که به صورت پری و چه هنگامی که به صورت زن جادو ظاهر می‌شوند، در کنار آب‌ها و چشمه‌هاست.

در منظومه *سام‌نامه* که پری و زن جادو حضور بسیار چشمگیر و گسترده‌ای در آن دارند، به شکلی با آب در ارتباط هستند. وقتی سام در پی گوری به راه می‌افتد، به جایگاه پری عالم‌افروز می‌رسد که قصری در بوستانی سبز و خرم و کنار جویبار و چشمه‌ای است (ر.ک؛ سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۸). یا پری رضوان، دختر تسلیم‌جنی، شاه پریان، بر سر چشمه‌ساری که جایگاه پریان است، سام را می‌بیند و نوید وصال پریدخت را به او می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۲۳۹). مرجان جادو، فرمانده بهشت شداد، نیز در قصری کنار آب‌ها و حوض‌هایی از یاقوت زندگی می‌کند:

«چهل حوض دیگر آبرِ گردِ قصر
ز یاقوت آراست استاد عصر
همه دُر درو سنگ‌ریزه در آب
ز یاقوت و فیروزه آبش گلاب»
(همان: ۳۵۵).

در *شهریارنامه* نیز مرجانه ساحر در سیمای مردی پیر، در کنار چشمه‌ای بر شهریار ظاهر می‌شود (ر.ک؛ مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۷).

۲-۱-۲) زندگی در سرزمین‌ها و قصرهای زیبا

یکی از ویژگی‌های پری و زن جادو، زندگی در قصرهای زیبایی همچون بهشت، بر بالای کوه‌های بلند است. پریان در قصه‌ها و افسانه‌ها، لایق باشکوه‌ترین و در عین حال، جادویی‌ترین قصرها هستند؛ قصرهایی ساخته شده از خشت طلا و نقره و آراسته به گوهر و یاقوت؛ هم‌چنان که در توصیف قصر مرجان جادو آمده است:

همه قصر یاقوت و زرینه‌خشت	«سپهد در آمد به نزد بهشت
به زینت ز گردون گرفته خراج	در باغ از صندل و عود و عاج
در و بام او یکسر از سیم و زر»	چهل قصر دیدش همه پُر گهر

(سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۳۵۵).

قصرهایی که «در شب می‌درخشند، اما در یک لحظه محو می‌شوند و چیزی جز وهم و خیال از خود باقی نمی‌گذارند» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۱۹). همچون قصر زیبای پری عالم‌افروز که ناگهان ناپدید می‌شود و اثری از آن باقی نمی‌ماند (ر.ک؛ سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۹۸). سام به همراه عالم‌افروز وارد کاخ می‌شود و با دیدن تصویری از پریدخت، دختر فغفور چین، دلباخته او شده، از هوش می‌رود و وقتی به هوش می‌آید، نه از پری خبری هست و نه از قصر باشکوه او:

ز مهر رُخ‌ش چهره در زر گرفت	«چو سام یل از خاک سر بر گرفت
نه بستان‌سرای و نه نیلی پرند»	نه گلزار دید و نه قصر بلند

(همان: ۱۳).

ژند جادو نیز دردژ گنجینه، بالای کوهساری زندگی می‌کند (ر.ک؛ همان: ۷۰) و جایگاه خاتوره جادوگر نیز در کوه بلور است. وقتی عوج‌بن عنق که از دشمنان سام است، درمانده و خسته از نبرد، فرستاده‌ای را برای طلب یاری مادر جادوگرش می‌فرستد، جایگاه او، کوه بلور نامیده شده است (ر.ک؛ همان: ۴۹۷).

در *بهمن‌نامه* نیز وقتی بهمین به دنبال آهوئی زیبا می‌رود که در واقع، همان دختر اسلم است، به سرزمینی زیبا همچون بهشت می‌رسد و در آنجا، اسلم و دختر زیبایش را که عاشق بهمین است، می‌بیند (ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۸۱) و زمانی که روشنه، دختر خاقان چین، با یاری و کمک پری، همچون آهوئی بر سر راه رستم تور قرار می‌گیرد و او

را به بند درمی آورد، رستم را به جایی خرم و زیبا همچون بهشت می برد (ر.ک؛ همان: ۵۷۲).

در *گرشاسب‌نامه*، قصرهای زیبای پریان، جای خود را به شهر بسیار زیبای زابلستان می دهد که جایگاه دختر گورنگ شاه است و جمشید آن دختر زیبا را در باغی همچون بهشت می بیند (ر.ک؛ اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۴).

در *برزونامه* نیز سوسن رامشگر بر سر راه پهلوانان ایرانی، در کنار چشمه ساری خیمه می زند و برای فریب پهلوانان، آن را همچون بهشت می آراید و همه ملزومات زیبایی و فریبندگی را در آن قرار می دهد (ر.ک؛ کوسج، ۱۳۸۷: ۱۶۶) و به واسطه زیبایی و دلربایی خود و با وسوسه های خوردنی های رنگارنگ، پهلوانان را فریب داده، به بند می کشد (ر.ک؛ همان: ۱۷۹-۱۸۰).

در *شهریارنامه*، زن جادو در حصار و قلعه ای در بالای کوهی زندگی می کند. مرجانه ساحر، زن جادویی است که با فریب و جادو، شهریار را به دژ عنبر می کشاند که یکی از ویژگی های جادویی دژ، همان گونه که پیش از این گفته شد، ناپدید شدن آن است که موجب سردرگمی شهریار می شود (ر.ک؛ مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۸).

در *جهانگیرنامه* هم بسیخاره که از زنان جادوگر است، در حصار در بالای کوهی زندگی می کند (ر.ک؛ مادح، ۱۳۸۰: ۳۲) که برای گرفتن انتقام خون همسرش (غواص دیو) که به دست رستم کشته شده است، در مقابل او کارشکنی ها می کند. ملیخای جادوگر نیز در قلعه ای در کوهساری اقامت دارد (ر.ک؛ همان: ۲۱۶). همچنین، راحیله جادوگر، یکی از این زنان جادو است که همراه و یاور داراب شاه، در جنگ با ایرانیان است و در کوهی به نام صبا زندگی می کند (ر.ک؛ همان: ۳۲۰). این ویژگی پری به عنوان موجودی زیبا و ماورایی که در قصرها و سرزمین هایی دوردست مسکن دارد، علاوه بر خویشکاری اغواگری آن که با نمایش زیبایی و دلربایی خود در پی فریب پهلوانان و قهرمانان حماسی است، می تواند نمودی از آنیما باشد. برای آنیما دو جنبه روشن و تاریک قائل شده اند که یک سویه آن، خیر و سویه دیگر آن، فریبکاری است (ر.ک؛ فوردهام، ۱۳۸۸: ۸۷). آنیما با سویه مثبت و روشن خود در دورترین نقطه ذهن ناخود آگاه قهرمان نهفته است و دستیابی به آن، موجب کمال و خودآگاهی، و نهایت خواست و آرزوی آدمی است؛ چراکه کهن نمونه آنیما که بخشی از ناخود آگاه جمعی بشر است، «تجسم تمامی گرایش های

روانی زنانه در روح مرد است» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۷۰) که گاه به صورت آنیمای خوب و گاه به شکل آنیمای بد متجلی می‌شود؛ یعنی این محتویات گاه به صورت الهه‌ای آسمانی درمی‌آیند و گاه در هیئت خدایی دوزخی (مورنو، ۱۳۸۶: ۶۳). آنیما در سویه مثبت خود، گاه به شکل زنانی «پری گونه» فرافکنی می‌شود، به گونه‌ای که مرد کم‌وبیش هر چیز افسون‌کننده‌ای را به آن‌ها نسبت می‌دهد و درباره آن‌ها انواع خواب‌ها را می‌بیند که پرداختن به آن و برقراری روابط درست با آن، موجب انکشاف و رشد شخصیت فردی و خودآگاهی می‌شود (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۸۹: ۲۷۵-۲۷۸) و در سویه منفی آن، همچون زنانی اغواگر و جادو، بر سر راه فرد قرار گرفته، مانع رسیدن او به اهداف و کمال و خودآگاهی خود می‌گردد.

۲-۱-۳) ابراز عشق و علاقه به پهلوانان

پریان به عنوان ایزدبانوان زایش و باروری، همچون زنان جوان زیبا و فریبنده‌ای تصور می‌شدند که تجسم ایزدینه میل و خواهش تنی بوده، از هرگونه توانایی فریبایی و افسونگری خود در راستای به دام انداختن و اغوای شاهان و پهلوانان، به منظور بارور شدن و زاییدن بهره می‌گرفتند (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۵). شاید این گناه اغواگری و فریبندگی، «بیان و تعبیری بد از رفتاری نیکو باشد و بر یکی از کنش‌های کیهانی الهه زاینده‌گی و آب‌های روان دلالت نماید که برانگیختن مردم، جانور و نبات به عشقبازی و زایش و رویش است» (مزدآپور، ۱۳۸۷: ۲۹۴). بنابراین، این کارکرد جنسی - شهوانی پری یکی از بارزترین و مهم‌ترین ویژگی‌های او و برگرفته از خویشکاری زاینده‌گی و باروری اش است که این چنین مسئولیت برانگیختن عشق و میل به آمیزش را بر عهده داشته‌است. در این منظومه‌های حماسی نیز پریان و زنان جادو، چه به عنوان یکی از طرفین عشق و چه به عنوان واسطه دل بستن دو تن به یکدیگر، همواره به قصد باروری و زایش، در پی اغوا و به دام انداختن قهرمانان حماسی هستند و همچون زنان جادوگر، به منظور جلوگیری از رسیدن پهلوان به هدف و مقصدش، بر سر راه او قرار می‌گیرند. در سام‌نامه، پری عالم‌افروز دام‌های زیادی می‌گسترده و با جادویی‌ها و تهدیدهای خود در پی کامجویی از سام است:

«همین گلشن و قصر زان من است کجا عالم‌افروز نام من است

...کنون تشنه و صلّم، آبی بده می عشق دادی، کبابی بده»
(سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۹).

در بهمن‌نامه نیز دختر اسلم که عاشق بهمن است، به مدد و یاری پریان در سیمای آهویی، بهمن را به درون حصاری زیبا می‌کشاند و اسلم که شاه پریان است، از عشق دخترش به بهمن می‌گوید (ر.ک؛ ایرانشاه‌بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۸۱-۲۸۲). همچنین، نقش و ردّ پریان در آشنایی برزین آذر و دختر بوراسب و ازدواج رستم تور با روشنه، دختر خاقان چین، کاملاً قابل پیگیری است (ر.ک؛ همان: ۵۰۸ و ۵۷۲-۵۷۳).

یکی دیگر از نمونه‌های ابراز عشق و علاقه به شاهان و پهلوانان حماسی را در منظومه گرشاسب‌نامه در ابراز عشق دختر گورنگ‌شاه به جمشید می‌بینیم:

«پدر دان مرا شاه زابلستان ندارد بجز من دگر دلستان
و زو مر مرا هست فرمانروا که جفت آن گزینم کم آید هوا»
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۶).

«... تُرایم کنون گر پذیری مرا بر آیین بر جفت گیری مرا»
(همان: ۳۳).

همچنین، از نمونه‌های ابراز عشق و علاقه زنان جادو به پهلوانان، می‌توان به مرجانه ساحر و علاقه او به شهریار اشاره کرد؛ آنجا که همچون گوری زیبا بر سر راه شهریار قرار می‌گیرد و این چنین دامی برای اسیر کردن او می‌گستراند (ر.ک؛ مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۱۰) و در جای دیگر، در سیمای دلارام (معشوق شهریار) ظاهر شده، در پی کامجویی از اوست (ر.ک؛ همان: ۳۹).

در جهانگیرنامه نیز، ربوده شدن طوس پهلوان و اسیر کردن او به دست ملیخای جادوگر (ر.ک؛ مادح، ۱۳۸۰: ۱۹۴) و ربودن آزادمهر به دست بسیخاره جادو (ر.ک؛ همان: ۳۴-۳۵)، می‌تواند از نمونه‌های ابراز عشق و علاقه به پهلوانان باشد. در برزونامه نیز سوسن رامشگر، این زن افسونگر و جادوگر که از سوی افراسیاب مأمور فریفتن رستم و سایر پهلوانان ایرانی است (ر.ک؛ کوسج، ۱۳۸۷: ۱۷۹-۱۸۰)، چهره دگردیسی شده و صورت شخصیت یافته پیری و زن جادو است که در جبهه اهریمن و به همراه آن که به هیئت افراسیاب تورانی متجلی شده، در پی اغوای پهلوانان حماسی است.

۲-۱-۴) قدرت تغییر چهره

پریان به عنوان موجودات خارق‌العاده، قدرت و توانایی تغییر سیما دارند و می‌توانند تغییر شکل دهند (ر.ک؛ شوالیه و گربران، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۱۸) و خود را به چهره‌های گوناگون درآورند، اما پری در ادب و منظومه‌های حماسی فارسی، اغلب به شکل صیدی گریزپا در مقابل قهرمانان ظاهر می‌شود و آن‌ها را به دنبال خود می‌کشاند. در *سام‌نامه*، پری عالم‌افروز در قالب گوری خود را به سام می‌نمایاند و این‌گونه او را از لشکرش جدا می‌کند و به قصر خود رهنمون می‌شود و آنگاه به شکل دختری زیبا درمی‌آید:

«من آن گور فربه‌سرینم که سام
ز افسون جدا کردم از لشکرت
همی خواست کش سر در آرم به دام
به خدمت ستادم کنون بر درت»
(سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۸-۹).

این بنمایه داستانی را باید جزئی از شیوه‌های پری در عشق‌انگیزی دانست. در آمدن به شکل گوری یا غزالی بر سر راه پهلوان، باید بازمانده نوعی گزارش مقدس در آیین پرستندگان پری باشد که در پی این عشق قدسی، امکان باروری و برکت را فراهم می‌آورد (ر.ک؛ مزداپور، ۱۳۸۷: ۳۰۳). در *بهمن‌نامه*، دختر اسلم در شکارگاه، همچون آهوپی زیبا بر سر راه بهمین قرار می‌گیرد و بعد به دختری زیبا تغییر شکل می‌دهد و به او ابراز عشق می‌کند (ر.ک؛ ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۸۱-۲۸۲). همچنین، دختر بوراسب و روشنه (دختر خاقان چین) نیز با یاری پریان و نیروهای آن‌ها در سیمای آهوپی سر راه قهرمانان قرار می‌گیرد (ر.ک؛ همان: ۵۰۸ و ۵۷۱-۵۷۲).

در *بانوگشسب‌نامه*، زمانی که فرامرز و بانوگشسب به شکار می‌روند، ناگهان یک پری به نام «عین» که شاه پریان بوده، اسیر جادوی «سرخاب» می‌شود و به شکل گوری که در حال فرار از شیری بوده، بر بانوگشسب و فرامرز ظاهر می‌شود و به دست بانوگشسب از شر سرخاب نجات پیدا می‌کند (ر.ک؛ بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۵۸-۵۷).^۵

در برزنامه نیز سوسن رامشگر برای فریب پهلوانان ایرانی، همچون گوری بر سر راه آنان قرار می‌گیرد و آن‌ها را به خیمه‌گاه خود می‌کشاند و با زیبایی و دلربایی خود و با وسوسه خوردنی‌های رنگارنگ، پهلوانان را فریب داده، به بند می‌کشد (ر.ک؛ کوسج، ۱۳۸۷: ۱۷۹-۱۸۰).

زنان جادو نیز همچون پریان ویژگی تغییر چهره و سیما دارند. در *شهریارنامه*، مرجانه ساحر، ابتدا خود را در سیمای گوری، سر راه شهریار قرار می‌دهد و او را به سوی قلعه جادویی خود می‌کشاند. آنگاه به شکل پیرمردی درمی‌آید و شهریار را به آن دژ عنبر راهنمایی می‌کند و آنگاه در چهره واقعی خود، همچون عجزه‌ای زشت بر او آشکار شده، از شهریار طلب وصال می‌کند (ر.ک؛ مختاری‌غزنوی، ۱۳۷۷: ۱۰-۶). در جای دیگر، در سیمای ابری بر کمندی می‌پیچد که شهریار بر گردن هیتال‌شاه افکنده است و پس از گسستن کمند، هیتال‌شاه را می‌رباید و او را از آسیب شهریار نجات می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۳۴) و آنگاه به قصد کامجویی از شهریار، به چهره دلارام (معشوق شهریار) درمی‌آید و به او ابراز عشق می‌کند (ر.ک؛ همان: ۳۸-۳۹).

در *جهانگیرنامه* نیز بسیخاره همچون گوری بر سر راه رستم آشکار می‌شود (ر.ک؛ مادح، ۱۳۸۰: ۳۲) و رستم را به دنبال خود می‌کشاند و وقتی رستم به او نزدیک می‌شود، به مرغی تبدیل شده، از چنگ رستم می‌گریزد:

«چو تنگ اندر آمد به گور آن دلیر به قصد وی اندر کمان راند تیر
چو آن تیر نزدیک جادو رسید یکی مرغ شد زان کمر بر پرید»
(همان: ۳۳).

راحله جادوگر نیز در سیمای ابری سیاه، به جهانگیر و سپاهانش حمله می‌کند (ر.ک؛ همان: ۳۲۲).

۲-۱-۵) آگاهی از اسرار و نهانی‌ها و قدرت پیشگویی

یکی از ویژگی‌های پری که برگرفته از نقش او به عنوان زن-روحانی در دوران کهن است، قدرت آگاهی از اسرار، نهانی‌ها و توانایی غیب‌گویی و پیشگویی اوست (ر.ک؛ دلاشو، ۱۳۶۶: ۲۴۷). در برخی منظومه‌ها، پریان به واسطه آگاهی از غیب و نهانی‌ها، قهرمان را در رسیدن به اهدافش یاری می‌کنند. در *سام‌نامه*، آنجا که پرینوش (دختر عموی پریدخت) ماجرای عشق سام و علاقه شدید او را به پریدخت، برایش بازگو می‌کند، پریدخت می‌گوید که از آن عشق آگاه بوده‌است (ر.ک؛ سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۱۰۳).

بنابراین، پری که یار و همراه پریدخت است، همان گونه که پیشتر گفته شد، به واسطه توانایی خود در آگاهی از اسرار، رازها و قدرت غیب‌گویی و پیشگویی خویش، از قبل پریدخت را از عشق آتشین سام نسبت به او آگاه می‌کند. یاری و همراهی پریان با پریدخت را در جای دیگر منظومه می‌توان دید؛ یعنی وقتی پریدخت به دستور پدرش، برای جدا ماندن از سام، در سردابه‌ای زندانی و مخفی شده‌است. پریدخت که بعد از سه ماه زندانی بودن در سردابه، دلش برای سام تنگ شده، ناله و زاری می‌کند و از بخت بد خود شکایت می‌نماید. ناگهان پری رضوان (دختر تسلیم‌جنی، شاه پریان) بر او ظاهر می‌شود و او را از حال سام آگاه کرده، نوید نجات و وصال معشوق را بدو می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۲۳۹). «رجمان» یکی دیگر از پریان و دوستداران سام است که توانایی پیشگویی دارد و سرانجام، جنگ سام و پیروزی او بر دشمنانش را پیشگویی می‌کند (ر.ک؛ همان: ۳۲۸).

در *بهم‌نامه* نیز برزین‌آذر بعد از دیدن دختر بوراسب و در مسیر رفتن به خیمه‌گاه او، به کودک چوپانی می‌رسد که از حال و احوال و مقاصد وی آگاه است. همچنین، او قدرت پیشگویی دارد که این نیز برگرفته از ارتباط او با پری و نقش وی به عنوان زن - روحانی است:

«یکی کودکی در میان گله	گله بر در و دشت کرده یله
زده بر سرِ چوب تکیه چنان	کجا باشد آیین و کار شبان
بدو گفت پرمایه‌برزین تویی	ز خون فرامرز پُرکین تویی
به کاری که داری به پیش اندرون	ترا بخت باشد بدان رهنمون
برو کامد اکنون گه کام تو	به خورشید تابان رسد نام تو
بگفت این و برشد میان رمه	شگفتی بماندند گردان همه»
	(ایران‌شاه‌بن‌ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۵۱۰).

ژند جادو نیز وقتی با سام روبه‌رو می‌شود، او را می‌شناسد و از اهداف او باخبر است (ر.ک؛ *سام‌نامه*، ۱۳۹۲: ۷۳).

۲-۱-۶) قدرت پرواز

اعتقاد به توانایی و قدرت پرواز پری، علاوه بر ارتباط او با قدرت ساحری و افسونگری و نیز توانایی او در پنهان و ناپدید شدن ناگهانی، برگرفته از این عقیده است که پری را

«موجود متوهم صاحب‌پر» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه «پری») می‌دانستند که می‌توانسته پرواز کند و با سرعت زیادی از جایی به جای دیگر منتقل شود. در واقع، پری را پیکری از عالم دیگر و اغلب به شکل پرنده تصور می‌کردند (ر.ک؛ شوالیه و گربران، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۱۸). حتی برخی بر این باورند که «ممکن است لفظ پری از ترکیب کلمه "پر" با "یای نسبت" ساخته شده، به معنی موجودی باشد که پر دارد یا قادر به پرواز است» (محبوب، ۱۳۶۳: ۷۶). در سام‌نامه، به قدرت پرواز پری اشاره شده است، آنگاه که عالم‌افروز از روی حسادت به سبب هم‌صحبتی سام با دختری زیارو، سام را می‌رباید و دوباره به او اظهار عشق می‌کند، اما این بار هم با جواب سرد و منفی سام روبه‌رو می‌شود. سام که از کینه‌جویی و قدرت انتقام‌گیری پری آگاه است، به او دل‌داری، و نوید عشق می‌دهد. عالم‌افروز نیز می‌پذیرد و با قدرت جادویی و ماورایی خود، سام را به جایگاهش برمی‌گرداند (ر.ک؛ سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۵۴). همچنین، به توانایی پرواز پری رضوان که یاریگر و ناجی پریدخت در سردابه فغفور چین است، اشاره شده است. رضوان پریدخت را از آن سردابه نجات می‌دهد، به سوی سام می‌برد (ر.ک؛ همان: ۲۴۰).

خاتوره جادوگر نیز از قدرت پرواز بهره‌مند است؛ آنجا که عوج‌بن عنق او را به جنگ سام می‌خواند، او با سپاهیان‌ش گویی پرواز کرده، بی‌درنگ می‌رسند:

«روان شد همان دم ز کوه بلور ز افسون او تیره گردید هور»
(همان: ۴۹۷).

ملیخای جادوگر نیز وقتی طوس پهلوان را می‌رباید، بنا به تعبیر شاعر، با سرعت زیاد و همچون برق از آنجا دور می‌شود که این تشبیه شاید برگرفته از قدرت پرواز آن زن جادو باشد (ر.ک؛ مادح، ۱۳۸۰: ۱۹۴).

در شهریارنامه نیز پرواز مرجانه ساحر به شکل تگه‌بری است که هیتال‌شاه را می‌رباید و از دست شهریار نجات می‌دهد (ر.ک؛ مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۳۴).

۲-۱-۷) ارتباط با آتش

شبهت دیگری که میان زن جادو و پریان وجود دارد، این است که هر دو از اصل آتش هستند و با نیروی جادویی، آتش و دود بر حریف خود می‌تازند. در اعتقادات عامه،

گاهی میان پری و جن تفاوتی نیست و هر دو را یکی می‌پندارند (ر.ک؛ شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۴۹). «ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین از دو گروه از آفریدگان خداوند یاد می‌کند: یکی جن که آن را به پارسی «پری» گویند و دیگر انس، یعنی مردم» (حسینی، ۱۳۸۷: ۲). همان گونه که اصل جنیان از آتش است، اصل پری را نیز از آتش می‌دانند (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه «پری»). در فرهنگ نمادها، «آتش» عنصری دو جنبه‌ای دانسته شده است که هم جنبه اهریمنی و هم جنبه الهی دارد (ر.ک؛ شوالیه و گریبان، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۰-۶۱) که هر دو جنبه آن را در منظومه‌های حماسی می‌توان پیگیری کرد. در بهمن‌نامه، دختر اسلم به سبب ارتباط او با پریان و نیروی ماورایی آنها، برای محافظت از بهمن به آتشی تبدیل شده، به فرامرز حمله می‌کند تا بهمن بتواند از چنگ او رهایی یابد و این چنین موجب نجات پهلوان می‌شود:

بدان تا زند بر دو دستش گره	«سپهد کمان را فرو کرد زه
چنان کرد آتش چنان دلکشی	چو دختر چنان دید، گشت آتشی
فرامرز چون دید ماند او شگفت	درافتاد و اندر سپهد به تفت
شهنشاه ایران بدو داد پشت	همی تا فرامرز آتش بکشت

(ایران‌شاه‌بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۲۸۴).

در برزنامه نیز سوسن رامشگر با برپا کردن آتشی، توجه پهلوانان ایرانی را به خود جلب می‌کند تا آنها را به دام خود بکشاند (ر.ک؛ کوسج، ۱۳۸۷: ۱۷۸-۱۷۹). ویژگی که در این منظومه‌ها در زنان جادو نیز مشاهده می‌کنیم، خاتوره جادوگر (مادر عوج‌بن عنق)، زنی جادوگر است که به کمک شداد و عادیان می‌آید و با افسونگری و جادوگری خود، با ایجاد طوفان، رعد، صاعقه و آتش افکندن بر سام، در پی نابودی اوست (ر.ک؛ سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۵۱۶-۵۱۷).

زند جادو نیز که ماهیتی آتشین دارد، در کوهی شعله‌ور از آتش زندگی می‌کند (ر.ک؛ همان: ۷۲-۷۳). مرجان جادو نیز در رویارویی با سام، با آتشی که از دهان خود می‌دمد، به سام حمله می‌کند (ر.ک؛ همان: ۳۵۷).

در جهانگیرنامه، راحیله جادوگر با نیرو و قدرت جادویی خود، همچون آتشی هولناک بر جهانگیر و سپاهش حمله می‌کند:

«سَرش بود آتش، دهانش پُر آب جهان ز آتش و آب او شد خراب»
(مادح، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

ارتباط پری با آتش را می‌توان متأثر از خویشکاری زایش و باروری پری دانست که برگرفته از آتش شهوت و میل و خواهش تنی او در ارتباط و آمیزش با پهلوانان و قهرمانان حماسی است.

۲-۱-۸) هراس از آهن و فرار از آن

از اعتقادات رایج درباره پری و جن، هراس و رویگردانی آن‌ها از آهن است (ر.ک؛ سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳). این ویژگی در زن جادو نیز وجود دارد؛ آنجا که سام در نبرد با خاتوره جادوگر، تنها با شمشیر آهنین جمشید است که می‌تواند زن جادو را از پای دریاورد؛ شمشیری که خاصیتی مینوی و ضد اهریمنی دارد:

«... دگر تیغ تیز پرند آوری که کوتاه کند عمر جادوگری»
(سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۴۱۶).

سام با شمشیر جمشید به جنگ آن زن جادو می‌رود:

«... بگفت و همان ابره نامدار که از شاه جم بُد بدو یادگار
بزد پای خاتوره، آورد زیر خروشید آن دیو زشت گزیر
... به تیغ چهارم، یل نامور چنان زد ابر فرق آن بدگهر
که نیمی سرش بر زمین اوفتاد بشد سوی دوزخ مر آن بدنهاد»
(همان: ۵۲۲).

نتیجه‌گیری

چهره پری در ادبیات حماسی فارسی، مانند ادبیات دینی زرتشتی همیشه اهریمنی نیست، بلکه در این متون، گاهی حتی پری از فره برخوردار است و به سبب سودرسانی به مردمان و پهلوانان، در مقابل اهریمن و دیو قرار می‌گیرد و یاریگر قهرمان و پهلوان حماسی می‌شود. وجهه و سویه منفی پری که بازتابی از روی پلید، مخرب و ویرانگر کهن‌الگوی آنیماست، در مقابل وجهه مثبت و روشن پری که آن را بازتابی از روی مثبت کهن‌الگوی آنیما می‌توان انگاشت، قرار می‌گیرد و مانع رسیدن قهرمان به اهداف والا، کمال و

خودآگاهی می‌شود. در حقیقت، این موجود همان پری بد و اهریمنی و به تعبیری، زن جادو است که تحت تأثیر اعتقادات زرتشتی به وجود آمده‌است. زن جادو از همه ویژگی‌های پری برخوردار است؛ از قبیل ارتباط با چشمه و آب که برگرفته از خویشکاری زاینده‌گی و باروری پری است، زندگی در قصرهای زیبا و جادویی که با خویشکاری اغواگری پری، کامجویی و خواهش تنی و تلاش برای فریب و به دام انداختن پهلوانان حماسی مرتبط است. همچنین، ارتباط پری و زن جادو با آتش نیز می‌تواند برگرفته از خویشکاری زایش و میل جسمانی این موجودات به آمیزش با پهلوانان باشد که همه این ویژگی‌ها به نوعی برگرفته از نقش پری به عنوان ایزدبانوی باروری در ایران باستان است. از دیگر ویژگی‌های آن‌ها، می‌توان به آگاهی از اسرار و نهانی‌ها و نیز قدرت پیشگویی، قدرت تغییر چهره و پرواز، ترس و فرار از آهن اشاره کرد. بنابراین، زن جادو همه ویژگی‌های پری را دارد و به همین دلیل با پری یکسان دانسته می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱- پری را در ارمنی، به نام ایرانی دیگری یعنی «یورژهرسونک» (Yaverzahersunk) نیز می‌خوانند (ر.ک؛ کریستنسن، ۱۳۵۳: ۱۳۵). که خویشکاری این موجود در تباه کردن آفرینش اهورایی و وسوسه کردن پیروان مزدیسنا، یادآور آپساراهای (Apsara) هندی است که وسوسه کردن زهاد و نساک کار همیشگی آن‌ها بوده‌است (ر.ک؛ ستاری، ۱۳۸۸: ۱۵۰).

۲- ژانوس (Janus)، یکی از کهن‌ترین خدایان رومی است؛ خدایی با ویژگی‌هایی چون درستکاری، فراوانی و کمک به جنگاوران و... که او را معمولاً با دو چهره تصویر می‌کردند: یکی به چپ و دیگری به راست؛ یکی به صلح و دیگری به جنگ (ر.ک؛ گریمال، ۱۳۴۷، ج ۱: ۴۷۹-۴۸۰ و اشمیت، ۱۳۸۳: ۲۳۸).

۳- در *اوستا*، «جهی» یا «جَهِیکا» به معنی «زنی که به روسپیگری در پی‌آشون و ناآشون، مزدپرست و دیوپرست و نیکوکار رود» است که تجسمی از ماده‌دیو است. جهی، نام دختر اهریمن است که یاریگر و همراه اهریمن در نابودی جهان اهورایی است. او فریبنده و اغواگر مردان است و در اساطیر زرتشتی، زنان از او پدید آمده‌اند (ر.ک؛ *اوستا*، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۶۸). از دیگر دیوهای مؤنث و دیوزن، می‌توان از دیو خواب نام برد (ر.ک؛

کریستن سن، ۱۳۵۳: ۱۵) که در شمار دستیاران مؤنث اهریمنی، به مبارزه با نیروهای اهورایی می‌پردازد. این دیو که در اوستا «بوشاسپ» آمده است، دیو خواب نابهنگام، اهریمنی است که غالباً با صفت «درازدست» از او یاد می‌شود (ر.ک؛ اوستا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۴۹). در بندهش آمده است: بوشاسپ دیو آن است که از گهانی (تنبلی) آورد (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۲۱) و همین دیو است که گرشاسب را در دشت پیشانسه به خواب برده است (ر.ک؛ همان: ۱۲۸). در واقع، این ماده دیو در حماسه‌های ملی، شخصیت دیوی خود را از دست داده است، اما هر بار که پهلوانی به خواب می‌رود، حوادث ناگوار و شومی برایش اتفاق می‌افتد.

۴- سوسن رامشگر، مطرب دربار افراسیاب تورانی است که با دیدن جزع و فزع و بی‌تابی‌های افراسیاب از اتحاد و همبستگی رستم و برزو و ناتوانی خود در مقابل آن‌ها، به او قول می‌دهد که با مکر، فریب و چاره‌گری زنانه خود، پهلوانان ایرانی را فریب داده، به بند درآورد. این ماجرا یادآور داستان اهریمن و جهی است که داستان آن در بندهش آمده است: «اهریمن هنگامی که از کارافتادگی خویش و همه دیوان را از مرد پرهیزگار دید، گیج شد و سه هزار سال به گیجی فروفتاد... تا آنکه جهی تبهکار، با به سر رسیدن سه هزار سال، آمد و گفت: برخیز پدر ما! زیرا من در آن کارزار چندان درد بر مرد پرهیزگار و گاو و رزا هلم که به سبب کردار من، زندگی نباید. فرۀ ایشان را بدزدم، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همه آفرینش هر مزدآفریده را بیازارم. او آن بدکرداری را چنان به تفصیل برشمرد که اهریمن آرامش یافت، از آن گیجی فراز جست» (دادگی، ۱۳۸۵: ۵۱).

۵- بانو گشسب، فن سوزن‌نگاری و نقش‌نگاری روی پارچه را از همین «عین» پری می‌آموزد (ر.ک؛ بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۵۹).

۶- سرانجام، تن شوم آن زن جادو را که سرشتی آتشین دارد، در آتش می‌سوزانند و نابود می‌کنند (ر.ک؛ همان: ۳۳۳).

منابع و مآخذ

- آتونی، بهروز. (۱۳۹۰). «جادو، زیرساختی بنیادین در جهان‌بینی اسطوره‌ای». *فصلنامه کاوش‌نامه*. ش ۲۲. صص ۱۲-۲۳۱-۲۵۰.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۴). «بن‌مایه اساطیری رویدن گیاه از انسان و بازتاب آن در شاهنامه و ادب پارسی». *نامه ایران*. ج ۲. به کوشش حمید یزدان‌پرست. تهران: انتشارات اطلاعات. صص ۲۵۵-۲۸۷.
- _____ . (۱۳۸۸). *از اسطوره تا حماسه*. چ ۲. تهران: انتشارات سخن.
- ابی‌الخیر، ایرانشاه. (۱۳۷۰). *بهم‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی. چ ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسدی طوسی، ابونصر علی. (۱۳۵۴). *گوشاسپ‌نامه*. به‌اهتمام حبیب یغمایی. چ ۲. تهران: کتابخانه طهوری.
- اشمیت، ژوئل. (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. چ ۱. تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- افشاری، مهران. (۱۳۸۵). *تازه به تازه، نو به نو*. چ ۱. تهران: سرچشمه.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۴. تهران: انتشارات سروش.
- اوستا*. (۱۳۸۷). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۱ و ۲. چ ۱۳. تهران: انتشارات مروارید.
- بانوگنسب‌نامه*. (۱۳۸۲). مقدمه، تصحیح و توضیح روح‌انگیز کراچی. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۸. تهران: انتشارات آگاه.
- حسن دوست، محمد. (۱۳۹۳). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*. ج ۲. چ ۱. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۷). «پری در شعر مولانا، دیدار با آنیما». *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)*. ش ۶۹ و ۶۸. صص ۱۷ و ۱۸-۲۱.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۱). «یکی داستان است پر آب چشم (درباره موضوع نبرد پدر و پسر)». *ایران‌نامه*. ش ۲. صص ۱۶۴-۲۰۵.

خسروی جاوید، کامروز. (۱۳۸۴). «در چیستی پریان». *کتاب ماه هنر*. ش ۸۱ و ۸۲. صص ۱۴۸-۱۵۱.

دادگی، فرنیخ. (۱۳۸۵). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. چ ۳. تهران: نشر توس.
دلاشو، م. لوفلر. (۱۳۶۶). *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: انتشارات توس.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. ج ۴. چ ۲. تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). *پیکرگردانی در اساطیر*. چ ۱. تهران: نشر نی.
سام‌نامه. (۱۳۹۲). تصحیح وحید رویانی. چ ۱. تهران: میراث مکتوب.
ستاری، جلال. ۱۳۸۸. *جهان اسطوره‌شناسی، اسطوره ایرانی*. چ ۲. تهران: نشر مرکز.
سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۸). *سایه‌های شکار شده*. چ ۱. تهران: نشر چشمه.
شرفیان، مهدی و بهزاد اتونی. (۱۳۹۲). «پدیدارشناسی زن جادو (با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه)». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ش ۳۲. صص ۱۲۹-۱۶۷.

شوالیه، ژان و آلن گربران. (۱۳۷۹). *فرهنگ نمادها*. ج ۲. ترجمه سودابه فضاییلی. تهران: نشر جیحون.

_____ (۱۳۸۴). *فرهنگ نمادها*. ج ۱. ترجمه سودابه فضاییلی. چ ۲. تهران: نشر نی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۹). *حماسه‌سرایی در ایران*. چ ۹. تهران: انتشارات امیرکبیر.
طغیانی، اسحاق و پرویز حیدری. (۱۳۸۹). «مفاهیم پری در خسرو و شیرین نظامی». *مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*. ش ۱. صص ۱۲۷-۱۴۰.

عفیفی، رحیم. (۱۳۸۳). *اساطیر و فرهنگ ایرانی*. چ ۲. تهران: انتشارات توس.
فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۸). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۶. تهران: انتشارات آگاه.

فوردهام، فریدا. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمه مسعود میربها. تهران: نشر نی.

کریستن سن، آرتور. (۱۳۵۳). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. ترجمه احمد طباطبایی. چ ۱. تبریز: انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

- کوسج، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *برزونامه (بخش کهن)*. تصحیح اکبر نحوی. چ ۱. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- گریمال، پیر. (۱۳۴۷). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*. ج ۱. چ ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مادح، قاسم. (۱۳۸۰). *جهانگیرنامه*. به کوشش سید ضیاء‌الدین سجادی. با مقدمه دکتر مهدی محقق. چ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- محبوب، محمدجعفر. (۱۳۶۳). «بویه پرواز». *مجله ایران‌نامه*. س ۳. ش ۸. صص ۵۴-۸۶.
- مختاری، محمد. (۱۳۷۹). *حماسه در رمز و راز ملی*. چ ۲. تهران: انتشارات توس.
- مختاری غزنوی، عثمان. (۱۳۷۷). *شهریارنامه*. به کوشش دکتر غلامحسین بیگدلی. چ ۱. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مزدایور، کتیون. (۱۳۷۷). «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن». *مجله فرهنگ*. ش ۲۵ و ۲۶. صص ۱۰۳-۱۲۶.
- _____ . (۱۳۸۷). *افسانه پری در هزار و یک شب؛ شناخت هویت زن ایرانی (در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ)*. سهلا لاهیجی و مهرانگیز کار. چ ۴. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۱). *تن پهلوان و روان خردمند*. چ ۲. تهران: انتشارات طرح نو.
- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۶). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. چ ۴. تهران: نشر مرکز.
- یشت‌ها*. (۱۳۷۷). ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداوود. ج ۱. چ ۱. تهران: انتشارات اساطیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۹). *انسان و سمبولیک‌هایش*. ترجمه دکتر محمود سلطانیه. چ ۷. تهران: انتشارات جامی.