



Narrative Origin of the Fairy Tales and the Political-Ideological Foundations of the Indo-European Cultures

Fardin Hosseinpanahi ^{*1}

Received: 29/08/2022

Accepted: 02/10/2023

Abstract

"Fairy tales" are considered one of the popular narrative and literary genres in the world. The global spread of these stories is such that reaching a convinced and comprehensive theory about the origin of fairy tales has been associated with many challenges and difficulties, as well as the views expressed in this field also face many challenges and problems. The widespread popularity of these stories in Indo-European cultures, and the existence of similar narrative patterns, elements and functions in these stories are other issues that show the necessity of research to explain the narrative and historical origins of fairy tales. In this article, in order to analyze the narrative and historical origins of the formation of fairy tales; the problem of the ancient spread and dissemination of these stories in Indo-European cultures; ritual and epistemic functions of these stories in these cultures and its connection with the cultural and ritual foundations of the Indo-European peoples, relying on the narrative, ritual and mythological evidence, we investigate and analyze the origins of the formation of fairy tales. The results of the research show that the primary origin of the formation of fairy tales goes to "the second millennium BC"; That is, it goes back to the period of confrontation between the Indo-European peoples in Iran, Asia Minor and Europe with the native cultures and rituals of the lands they migrated to, as a

* Corresponding Author's E-mail:
fardin.hp@uok.ac.ir

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Kurdistan, Kurdistan, Iran.

<https://orcid.org/0000-0002-4071-1005>



common narrative and epistemological system can be seen in these stories, which had an educational function with a political-ideological approach for their audience and in connection with the young or adult audience, they have had their own special narrative and cultural form and function. Also, the long-term and ancient continuation of these stories has been the source of the formation of some narratives such as exogamy.

Keywords: Fairy tales, narrative origin, Indo-European cultures, ideology, educational function

Extended Abstract

Fairy tales are among the important literary genres in Indo-European cultures. Similar meanings and derivations of the concept 'fairy' in Indo-European languages, as well as the presence of relatively common narrative elements, motifs, functions, and narrative structures in these tales, indicate a common narrative and epistemological system in these stories. Given the global spread of these tales in Indo-European cultures, this indicates the very old age of this narrative and epistemological system in these stories. One of the significant challenges in the field of fairy tale studies is understanding the narrative and historical origins of these stories. In this article, relying on various narrative, historical and mythological evidences, the narrative and historical origins of the formation of fairy tales are investigated and analyzed. In this study, we try to find out the reason for the ancient spread of fairy tales in Indo-European cultures; the relation between the intellectual and epistemological system of these stories with the cultural and ritual foundations of Indo-European peoples; and the ritual and epistemological functions of these narratives in these cultures, so that finally a historical and narrative origin can be considered as the origin of the formation of fairy tales.



Quarterly Literary criticism

E-ISSN: 2538-2179

Vol. 16, No. 62

Summer 2023

Research Article



Before the dominance of Indo-European immigrant tribes in the regions of Greece, Asia Minor and Iran, the Mesopotamia civilization with a history of five thousand years BC, as one of the oldest origins of human civilization and one of the most important origins of the systematic rituals of goddesses in the ancient world, had significant effects on religious systems in Iran, Asia Minor, Syria, Egypt and even Central Asia and parts of Europe. Archaeological evidence shows that in Iranian societies before the Aryans (under the influence of Mesopotamian rituals) there have been rituals of worshipping female gods. The dominance of Indo-European peoples over Greece and Asia Minor in the second millennium BC and later Iran in the first millennium BC played an important role in the evolutions of the ancient world, especially in Iran and its surrounding lands. The belief of the Indo-European peoples in gods with the characteristics of order, treaty and militarism with male characteristics; their tendency towards social centralism and descentism based on their own cultural-ideological characteristics, gave them different cultural and ritual characteristics, which was in conflict with the cultural and ritual foundations of the natives of their migration destination. On the other hand, close to the age of arrival of the first branches of the Aryan peoples in the Asia Minor, significant political and ideological developments had also begun in the Mesopotamia, as parallel to the concentration and consolidation of powers in the Mesopotamian states, and the transformation of city-states into larger states and the rise of the powerful states of Assyria and Babylon, a gradual transformation from subjectivity to objectivity and centralism occurred in ancient discourses and ideologies, which altogether, it was accompanied by the increasing decline of matrilineal rituals and cultures related to goddesses and the predominance of rituals and cultures related to male gods. One of the oldest forms of these cultural developments can be seen in the Sumerian narrative "The Tale of



Gilgamesh" (which is the oldest surviving written epic from about 4175 years ago). This story is one of the primary forms of cultural transformation of an ancient goddess (i.e. Ishtar: the powerful goddess of Mesopotamia and Syria).

The continuation of these developments has played an important role in the political (and later cultural) domination of Indo-European peoples in the lands of their immigration destination. In fact, the secret of the gradual dominance of the less advanced Indo-Europeans over the advanced and long-lasting civilizations of the lands of their migration destination lies in the deep political-social-cultural changes in the ancient world and the increasing decline of the cultural and civilizational energy of the cultures related to the goddesses and the alignment of these changes with the cultural-ideological foundations of the Aryans. In total, factors such as: the ritual and cultural confrontations of the Indo-European peoples with the native rituals around the goddesses in the local communities of their migration destination; Trying to overcome the native communities (especially considering the specific descentism and authoritarianism that was hidden in the culture and ideology of the Aryans) and also the effort to preserve own ritual and cultural foundations in the face of the ancient and influential rituals of goddesses, provided the ground for ritual and ideological confrontations with the cultures and rituals of the natives in the Indo-European narratives. In these narratives, the nature of goddesses (through conceptual and ideological transformation) was transformed into a demonic and harmful nature (in the form of the concept of "fairy"). Among these, Zoroastrian texts have a special place. Iran's proximity to Mesopotamia caused that religion and culture of the Aryan immigrants in Iran to be directly confronted with the influential Mesopotamian rituals. In Zoroastrian texts (such as Yashthā, Vandidād, Bondahesh, and Dinkard) in many cases the name of fairy appears in the ranks of demonic creatures and enemies of



Minavī creations. According to their ideological basis, these religious and ritual narratives have played a very important role in the formation of the narrative and epistemological system of fairy tales, such as the origin of the functions, main elements and identity components (such as: the demonic nature of the fairy) in fairy tales (and their changed forms in epic narratives and romances) can be found in these religious and ritual narratives.

Based on this, the historical origin of the narrating fairy tales' date backs to the "Second Millennium BC"; which means to the period of the beginning of the encounter between the Indo-European peoples in Iran, Asia Minor and Europe with the native cultures and customs of their destination lands of migration. In fact, the secret of the common structures and motifs of fairy tales in Indo-European cultures, on the one hand, goes back to the cultural and ritual foundations of the Indo-European peoples and on the other hand, to the confrontation of these peoples with the cultures and rituals of the natives of the lands they migrated to, which have been in opposition to the religion and culture of the Indo-European peoples, especially in the regions of Iran, Asia Minor and Europe, which faced the influence of Mesopotamian religions from far or near. Therefore, the Indo-European branches that immigrated to Iran (which were adjacent to the Mesopotamia) played an important role in the creation and expansion of these stories, as well as among the ritual narratives of the Indo-European cultures, the highest frequency of confrontation and enmity with fairies is seen in Zoroastrian texts.

The narrative pattern of fairy tales is based on a "fundamental educational doctrine". It has been an organized and widespread effort in Indo-European cultures based on their political-ideological tendencies and interests in dealing with indigenous peoples. The ideological basis of all these narratives is the "alienization" of fairies (=Goddesses) and then describing and defining them as alien and



demonic beings that distance the hero from the traditions and religious and moral teachings of his society and culture, and one should stay away from them, as the Avestan word "Pairikā", which Bartholomew considered to be the main root of the concept of "Fairy" in Indo-European languages, in addition to meaning "female procreative and fertile", also means "alien and foreigner". These narratives functioned as an effective educational media in the ancient world and were a way to moral and ritual education to children, teenagers and young audiences. The popularity and wide spread of these stories and their various appearances in religious and literary narratives shows the wide-ranging effort of the ancient narrators to confrontation the very old and influential rituals of the goddesses.

In transformed narratives of fairies such as the stories of Zāl & Rudābeh, Rostam & Tahmineh, and Kaikāvus & Sudābeh the role of fairy as a "woman from a foreign land" (and in a more completely transformed form: from a society or a class opposite to the society or class of the hero, even with an ideology opposite to the hero's ideology) is another form of the fairy's belonging to the "other" and rejected world, which is strange to the self-conscious "I" of the hero. This category is one of the old patterns in the narrative structure of stories based on exogamy in literary works.

خاستگاه روایی قصه‌های پریان و مبانی سیاسی - ایدئولوژیک فرهنگ‌های هندواروپایی

فردین حسین پناهی*

(دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰)

چکیده

«قصه‌های پریان» از گونه‌های معروف روایی و ادبی جهان محسوب می‌شوند. گستردگی جهانی این قصه‌ها چنان است که رسیدن به قطعیتی متقن و جامع درباره خاستگاه قصه‌های پریان را با چالش‌ها و دشواری‌های بسیاری همراه کرده‌است، چنان‌که دیدگاه‌های مطرح در این زمینه نیز با چالش‌ها و خلل‌های متعددی روبه‌رو هستند. رواج گسترده این قصه‌ها در فرهنگ‌های هندواروپایی، و وجود الگوها، عناصر و کارکردهای روایی مشابه در این قصه‌ها نیز مسائل دیگری است که ضرورت پژوهش برای تبیین خاستگاه‌های تاریخی و روایی قصه‌های پریان را نشان می‌دهد. در این مقاله به منظور واکاوی خاستگاه‌های روایی و تاریخی شکل‌گیری قصه‌های پریان؛ مسئله رواج و انتشار باستانی این قصه‌ها در فرهنگ‌های هندواروپایی؛ کارکردهای آیینی و معرفتی این قصه‌ها در این فرهنگ‌ها، و ارتباط آن با

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان، کردستان، ایران (نویسنده مسئول)

* fardin.hp@uok.ac.ir

<http://www.orcid/0000-0002-4071-1005>

بنیان‌های فرهنگی و آیینی اقوام هندواروپایی، با تکیه بر شواهد روایی، آیینی و اسطوره‌شناختی، به بررسی و تحلیل خاستگاه‌های شکل‌گیری قصه‌های پریان می‌پردازیم. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که خاستگاه اولیه شکل‌گیری قصه‌های پریان به «هزاره دوم پیش از میلاد»؛ یعنی به دوره مواجهه اقوام هندواروپایی در ایران، آسیای صغیر و اروپا با فرهنگ‌ها و آیین‌های بومی سرزمین‌های مقصد مهاجریشان بازمی‌گردد، چنان‌که نظام روایی و معرفت‌شناختی مشترکی در این قصه‌ها دیده می‌شود که کارکردی آموزشی - تربیتی با رویکرد سیاسی - ایدئولوژیک برای مخاطبان‌شان داشته‌اند و در ارتباط با نوع مخاطب خردسال یا بزرگسال نیز شکل و کارکرد روایی و فرهنگی خاص خود را داشته‌اند و استمرار بلندمدت و باستانی این قصه‌ها نیز منشأ شکل‌گیری روایت‌هایی چون برون‌همسری بوده است.

واژه‌های کلیدی: قصه‌های پریان، خاستگاه روایی، فرهنگ‌های هندواروپایی، ایدئولوژی، کارکرد آموزشی - تربیتی.

۱. بیان مسئله

قصه‌های پریان^۱ از گونه‌های مهم ادبی در گستره وسیعی از فرهنگ‌های هندواروپایی هستند. معانی و اشتقاق‌های مشابه مفهوم «پری-Fairy» در زبان‌های هندواروپایی (ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۵-۲؛ برفر، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۲؛ لوفلر دلاشو، ۱۳۸۶: ۲۴۶) و کار - ویژه‌های مشابه پریان در این قصه‌ها (همچون: مادینگی، زیبایی، جادو و افسون، ارتباط با باروری و آب و سرسبزی، و در عین حال شرارت پنهان و سرشت مرموز آنها (ر.ک. Monagha, 2003: 166-179؛ برفر، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۲) بیانگر خاستگاه مشترک این قصه‌ها در فرهنگ‌های هندواروپایی است.

یکی از چالش‌های مهم در حوزه مطالعات قصه‌های پریان، شناخت خاستگاه روایی و تاریخی شکل‌گیری این قصه‌هاست. درباره ریشه‌های آیینی مفهوم «پری»، پیش‌تر

سرکاراتی در تحقیق ارزنده خود، ضمن ریشه‌شناسی مفهوم «پری»، آن را مرتبط با آیین‌های ایزدان مؤنث در جهان باستان دانسته است (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۵). دیدگاه سرکاراتی معطوف به ریشه‌های آیینی مفهوم «پری» است، اما مسئله خاستگاه تاریخی و روایی شکل‌گیری «قصه‌های پریان» به عنوان ژانری روایی با عناصر و ساختاری تقریباً مشترک در فرهنگ‌های هندواروپایی (و با نظام روایی و معرفت‌شناختی خاصی که در این روایت‌ها دیده می‌شود)، مسئله‌ای است که ضرورت انجام پژوهش در این حوزه را نشان می‌دهد. در این پژوهش با تکیه بر شواهد مختلف روایی، تاریخی و اسطوره‌شناختی به بررسی و تحلیل خاستگاه‌های روایی و تاریخی شکل‌گیری قصه‌های پریان می‌پردازیم و سعی داریم علت رواج و انتشار باستانی قصه‌های پریان در فرهنگ‌های هندواروپایی؛ ارتباط نظام فکری و معرفت‌شناختی این قصه‌ها با بنیان‌های فرهنگی و آیینی اقوام هندواروپایی؛ و کارکردهای آیینی و معرفتی این روایت‌ها در این فرهنگ‌ها را واکاوی کنیم، چنان‌که در نهایت بتوان خاستگاهی تاریخی و روایی را به عنوان مبدأ شکل‌گیری قصه‌های پریان (به مثابه ژانری روایی) در نظر گرفت.

۲. پیشینه تحقیق

درباره خاستگاه شکل‌گیری قصه‌های پریان، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است، اما همچنان محل چالش‌اند. تئودور بنفی^۲ خاستگاه انتشار قصه‌های پریان را ادبیات تعلیمی هندی - بودایی دانسته است (ر.ک. برفر، ۱۳۸۹: ۲۱؛ لوفلر دلاشو، ۱۳۸۶، مقدمه مترجم: ۶). طرفداران این فرضیه که به ایندیانیست^۳ معروف‌اند، شکل‌گیری برخی داستان‌های ژاپنی و چینی را نیز تحت تأثیر داستان‌های هندی می‌دانند (برفر، ۱۳۸۹: ۹۶، ۹۷). برخی دیگر نیز خاستگاه قصه‌های پریان را تمدن بابل و برخی نیز سومر دانسته‌اند

(ر.ک. همان: ۵۸؛ فرانتس، ۱۳۹۶: ۳۱-۳۲). مبنای تمام این دیدگاه‌ها مبتنی بر قدمت «روایت‌پردازی داستانی» در این تمدن‌هاست، لذا در مورد قصه‌های پریان نیز به‌ناچار احتمال داده‌اند که این قصه‌ها نیز مربوط به این یا آن تمدن باشد. این درحالی است که در روایت‌ها و متون برجای‌مانده از فرهنگ‌های مذکور (از جمله هند که بیشتر نگاه‌ها به سوی آن است) هیچ معادل دقیق و قابل اتکایی برای اصطلاح «پری» و مشتقات آن وجود ندارد (همچنین ر.ک: Bivar, 1985: 27). محمدیان مغایر (۱۳۸۴) آپسارا^۴ در اساطیر هندی را همسان با پری-Fairy دانسته‌است. مبنای این فرض، شباهت کلی چند ویژگی میان پری و آپساراست، اما به‌لحاظ ریشه‌شناختی ارتباطی میان مفهوم «پری-Fairy» و «آپسارا» وجود ندارد و پذیرش همسانی تبار و خاستگاه اسطوره‌ای پری و آپسارا نیز با دشواری‌هایی همراه است، به‌ویژه آن‌که تفاوت‌های قابل توجهی میان برخی کار-ویژه‌های پری و آپسارا وجود دارد.

دیوید بیوار معتقد است خاستگاه قصه‌های پریان را در ایران باید جست. به نظر او خاستگاه این قصه‌ها مربوط به اقوام خاصی تحت عنوان پَریکانی در مناطقی از کرمان در دوران پیش از اسلام بوده است (Bivar, 1985: 41). بیوار معتقد است با وجود انقراض و پراکنده شدن قبایل پریکانی کافرکیش (از نظر زرتشتیان) به‌دست انوشیروان ساسانی، اما توصیف و افسانه‌پردازی از پریکانی‌ها به‌عنوان موجوداتی زیبا، صاحب قدرت جادو، دارای توان پرواز و یاریگر جنگاوران، در ادبیات سنتی ایران (به‌ویژه ادبیات حماسی) ایده‌سازی شد و بعدها از طریق کولی‌ها که ساکن جنوب شرق ایران بودند و اهل کوچ و نوازندگی و داستان‌سرایی بودند، به شام و اروپا نیز انتقال یافت (همان: ۴۱-۴۲).

فرضیه انتساب پریان (یا قصه‌های پریان) به اقوام پریکانی با چالش‌های مهمی روبه‌رو است؛ از جمله آنکه مردمان پریکانی به‌عنوان افرادی عادی، و آن هم اقلیت‌هایی ایدئولوژیک و سرکوب‌شده در دوره ساسانی، نمی‌توانستند منشأ قصه‌های بی‌شمار پریان، با این حجم از گستردگی جهانی باشند، به‌ویژه آنکه انتساب ویژگی‌های مافوق بشری مشترک پریان در قصه‌های جهان (یعنی: زیبارویی، جادوگری، ارتباط با باروری و سرسبزی، قدرت استحاله، قدرت پرواز و انتقال یکباره) به مردمانی عادی از طوایفی اقلیت و نه‌چندان گسترده، دیدگاه بیوار را با چالش‌های جدی مواجه می‌کند. شباهت نام «پریکانی» با واژه پری، احتمال پرستش ایزدبانوان در میان پریکانی‌ها، و (طبق گزارش مورخان یونان باستان) وجود دسته‌هایی از جنگاوران پریکانی در لشکر هخامنشی، مبنای فرضیه بیوار است، اما این شواهد نیز همچنان نمی‌تواند مبنای منطقی و قابل اتکایی برای پذیرش دیدگاه او باشد و پذیرش انتساب خاستگاه یک فرهنگ روایی (با گستره جهانی) به یک اقلیت قومی یا ایدئولوژیک بسیار دشوار است. از سوی دیگر، دیدگاه بیوار درمورد نحوه گسترش قصه‌های پریکانی‌ها به‌دست کولی‌ها نیز افسانه‌وار، و بدون فکت‌های قابل قبول تاریخی است.

ویلهلم گریم (از برادران گریم) معتقد بود خاستگاه این قصه‌ها به تاریخ مشترکی برمی‌گردد که به تولد خانواده زبان‌های هندواروپایی مربوط است (cited in: Graça, 2016: 2)، اما در مقابل، بوتیگهایمر با ردّ قدمت باستانی قصه‌های پریان، معتقد است که بسیاری از آن‌ها از آفریده‌های ادبی چند قرن اخیر است (Bottigheimer, 2009). اخیراً مطالعاتی در تبیین خاستگاه تباری و زمانی قصه‌های پریان، ضمن رد دیدگاه بوتیگهایمر، دیدگاه گریم را تأیید کرده است. گراچا دا سیلوا و تهرانی با تکیه بر برخی عناصر کلیدی در قصه‌های پریان (عموماً از

قصه‌های پریان اروپایی) همچون: نیازهای معیشتی، سازمان اجتماعی و دین، بر این باورند که الگوی گسترش این قصه‌ها مبتنی بر اشتراکات فرهنگی و زبانی است و به شکل‌گیری دو زیرشاخه شرقی - غربی زبان‌های هندواروپایی بازمی‌گردد، چنان‌که ریشه دو داستان «دیو و دلبر» و «رامپل‌استیل‌اسکین»^۵ به دوره شکل‌گیری زیرشاخه غربی خانواده زبان‌های هندواروپایی (بین ۲۵۰۰ تا ۶۰۰۰ سال پیش) بازمی‌گردد و می‌تواند در قدیم‌ترین سرشاخه اصلی «شاخه زبان‌های غربی هندواروپایی» قرار بگیرد (Graça da Silva & Tehrani, 2016: 8). همچنین قصه‌های «جک و لوبیای سحرآمیز»، «اسمیت و شیطان»، «عروس حیوانات (دوشیزه قو)» و «حیوانات قدرشناس» از داستان‌های پیش‌نمونه در میان قصه‌های پریان اروپایی‌اند (همان: ۷). دیدگاه داسیلوا و تهرانی مبتنی بر استخراج داده‌هایی خاص از قصه‌های پریان و سپس تبارزایش یا فیلوژنی^۶ این داده‌هاست، چنان‌که وجود عنصر «فلزکاری» در داستان «اسمیت و شیطان» را سندی دال بر انتساب این قصه به عصر برنز در حدود ۵۰۰۰ تا ۶۰۰۰ سال پیش می‌دانند (همان: ۹). این رویکرد بدون شناخت عناصر روایی و ژرف‌ساختی قصه‌های پریان؛ و بدون اتکا بر سندهای مهم فرهنگی همچون: نظام ایدئولوژیک آریایی‌ها و روایت‌های آیینی و باستانی آن‌ها؛ و نوع ارتباطات این اقوام با فرهنگ‌های دیگر، منجر به ارائه تاریخ‌هایی غلوآمیز بدون مبنای تاریخی مشخص درمورد قصه‌های پریان شده است، چنان‌که قدمت داستان مذکور را با هزار سال فاصله تقریبی متعلق به ۵۰۰۰ تا ۶۰۰۰ سال پیش تخمین زده‌اند.

رویکردهای روان‌شناختی از منظر دیگری به مقوله خاستگاه قصه‌های پریان نگریسته‌اند. فرانتس (۱۹۱۵-۱۹۹۵) روان‌شناس سوییسی و شاگرد معروف یونگ، معتقد بود که یافتن روایتی به‌عنوان روایت اصلی و آغازین در میان تعداد مشابهی از قصه‌های

پریان ناممکن است، زیرا قصه‌های پریان در مسیر دست‌به‌دست شدنشان ضرورتاً تجزیه و متلاشی نمی‌شوند، بلکه حتی ممکن است بهتر و بالنده‌تر شوند (فرانتس، ۱۳۹۶: ۳۲). او معتقد بود که احتمالاً داستان‌های پُرماجرایی محلی و قصه‌های «پیرا روان‌شناختی» (یعنی داستان‌های اعجاز‌آمیزی که حاصل هجوم ضمیر ناخودآگاه جمعی است و در قالب اوهام زمان بیداری اتفاق می‌افتد)، صورت اصیل‌تر قصه‌های فولکلور باشند (همان: ۴۷). دیدگاه فرانتس متکی بر پیش‌فرض‌های روان‌کاوی است و چندان توجهی به ریشه‌های عینی و روایی قصه‌ها ندارد، حال آنکه یکی از سازوکارهای مهم در انتشار قصه‌ها در سرزمین‌های مختلف، وجود قصه یا قصه‌های مادر است که سایر قصه‌ها از آن (یا حول آن) نشئت می‌گیرند. فرانتس به این نکته مهم توجه ندارد که افزوده یا کاسته شدن عناصر و بن‌مایه‌های دیگر ممکن است روساخت دیگری به داستان بدهد، اما ژرف‌ساخت روایی یا اساطیری داستان همچنان تا حد قابل توجهی قابل بررسی یا شاید قابل ردیابی باقی می‌ماند، مگر آنکه تحولات روایی داستان به تحولات ژرف‌ساختی نیز بینجامد، مثل درآمیخته شدن توأمان ساختارهای بنیادین اژدهاکشی و آیین‌های باروری در برخی قصه‌ها؛ اما حتی در این قصه‌ها نیز از طریق بررسی ساختارها، بن‌مایه‌ها و نشانه‌های اسطوره‌ای و روایی نیز می‌توان حداقل «سطوح درآمیخته» در روایت قصه را واکاوی کرد.

۳. ایدئولوژی هندواروپایی و تحولات آیینی در جهان باستان

تا پیش از غلبه اقوام مهاجر هندواروپایی بر مناطق یونان، آسیای صغیر و ایران، تمدن بین‌النهرین با پیشینه مربوط به پنج هزار سال پیش از میلاد، به‌عنوان یکی از کهن‌ترین خاستگاه‌های تمدن بشری و از مهم‌ترین خاستگاه‌های آیین‌های نظام‌مند ایزدبانوان در

جهان باستان، تأثیرات قابل توجهی بر نظام‌های آیینی در ایران، آسیای صغیر، شام، مصر و حتی آسیای مرکزی و بخش‌هایی از اروپا (ر.ک. بهار، ۱۳۸۷: ۳۹۸-۳۹۹؛ فریزر، ۱۳۸۶: ۳۹۸-۳۹۹) برجای گذاشته بود. شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد که در جوامع ایران پیش از آریایی‌ها (تحت تأثیر آیین‌های بین‌النهرینی)، آیین‌های پرستش ایزدان مؤنث وجود داشته است (ر.ک. گیرشمن، ۱۳۷۲: ۱۰۵؛ لاهیجی و کار، ۱۳۹۲: ۷۱ / ۱؛ فانیان، ۱۳۵۱: ۲۲۲-۲۳۳). گیرشمن معتقد بود ساکنان نجد ایران منشأ هستی را دارای سرشتی مادینه تصور می‌کردند و برای این ایزد مؤنث نیز شوهر و فرزندان قائل بودند که این شوهر نیز در اصل زاده این ایزد مادینه بود (گیرشمن، ۱۳۷۲: ۳۰). به نظر فریزر، برتری ایزدبانو بر ایزد مذکر در این آیین‌ها، حاصل یک نظام اجتماعی بوده که در آن مادر بودن بیش از پدر بودن اهمیت داشت و تبار و مالکیت از طریق مادر (و نه پدر) تعیین می‌شد (فریزر، ۱۳۸۶: ۴۳۷). این سنت‌های اجتماعی که اصطلاحاً از آن به مادرتباری یاد می‌شود (و البته برخی با نگاهی رادیکال آن را به «مادرسالاری» تعبیر کرده‌اند (ر.ک. لاهیجی و کار، ۱۳۹۲: ۱ / ۳۸، ۵۷))، شامل سنت‌هایی چون: انتقال خون، نسب و یا ارث از طریق مادر بود. البته همان‌طور که فریزر نیز تأکید دارد، مادرتباری غالباً جنبه آیینی داشت و غلبه سیاسی و اجتماعی معمولاً با مردان بود (فریزر، ۱۳۸۶: ۴۴۰).

غلبه اقوام هندواروپایی بر مناطق یونان و آسیای صغیر در هزاره دوم پیش از میلاد و بعدها ایران در هزاره اول پیش از میلاد، نقش مهمی در تحولات جهان باستان، به‌ویژه در ایران و سرزمین‌های اطرافش داشت. اهمیت اسب (و پرورش اسب) به‌عنوان یکی از عناصر مهم زندگی آریایی‌ها (ر.ک. عبدلی‌فرد، ۱۳۹۷: ۳۸۰-۳۸۱) و جنگاوری شاخه‌هایی از آن‌ها همچون میتانی‌ها، سکاه و کیمیری‌ها که از راه قفقاز به نواحی

زاگرس، آناتولی و شمال بین‌النهرین وارد شدند (ر.ک. گیرشمن، ۱۳۷۲: ۹۷-۱۰۰) نقش مهمی در این تحولات داشت. این سبک زندگی آریایی‌ها با عقاید آن‌ها مبتنی بر خدا (یا خدایان) مقتدرِ مرکزگرا که موکلِ نظم و قدرت و ارتشتاری بودند ارتباط قابل تأملی داشت. در جهان‌بینی آریایی، راستی و نظم کیهانی (rta) (هندی باستان/ta، اوستایی/aša، فارسی باستان/arta(a)) دو مفهوم بنیادین بودند (مالاندرا، ۱۳۹۳: ۴۰). «شاید rta مهم‌ترین مفهوم در دین آریایی باشد، زیرا متضمن قاعدهٔ اساسی «نظم» است که با آن تمامی کیهان مادی و روحانی کار می‌کند. این مهم‌ترین قاعده، تحت سرپرستی ویژهٔ خدای برتر آسمانی است» (همان). در یکی از کتیبه‌های کشف‌شده در هاتوسا (پایتخت باستانی هیتی‌ها) در بوغازکوی در منطقهٔ آناتولی (مربوط به سدهٔ چهارده ق.م.) که متن قرارداد صلحی میان هیتی‌ها و میتانی‌هاست، از خدایان مورد اعتقادشان: ایندرا^۷، ناستیا^۸، میترا^۹ و اورووش^{۱۰} نام برده‌اند (Burrow, 1955: 27-28). این سند از کهن‌ترین اسناد مکتوب دربارهٔ خدایان کهن اقوام هندواروپایی است. ایندرا و میترا برایمان شناخته شده‌اند. به نظر توماس بارو، ناستیا و اورووش نیز همان ایزدان ناستیا^{۱۱} و وارونه^{۱۲} است که ذکر همگی در ریگ‌ودا آمده است (همان: ۲۸). از این میان، میترا از اهمیت شایانی برخوردار بوده است. در آیین مهری تأکید بر اصولی چون: نظم، قانون، راستکاری، پیمان و ارتشتاری (همچنان‌که واژهٔ mi-ra/mitra خود به معنی «عهد و پیمان» است (مالاندرا، ۱۳۹۳: ۳۶))، فرهنگی به مراتب متفاوت‌تر از فرهنگ غالب بر جوامع بومی معتقد به آیین‌های ایزدبانوان به ارمغان آورده بود. در ریگ‌ودا مفاهیم راستکاری، قانون و نظم (گزیدهٔ سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۱۹۹، ۲۱۳، ۲۳۰، ۴۵۷، ۵۳۶) از کلیدواژه‌های توصیف‌کردار میتراست. در اوستا نیز با وجود استحالهٔ میترا به یکی از ایزدان زرتشتی (= ایزد مهر)، اما کار - ویژه‌های او همچون:

پیمان (محافظت از پیمان)، راستی، نبرد و ارتشتاری (یشت‌ها، ۱۳۷۷: مهریشت/بند ۲-۳، ۷، ۱۱-۱۰، ۱۷-۲۴، ۳۵-۳۶) همچنان حفظ شده است.

این‌درا از دیگر ایزدان مقتدر هندواروپایی، در متون ریگ‌ودا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. سلاح او آذرخش است (گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۲۴۵). جوان، دانا، درهم‌کوبنده قلعه‌ها (همان: ۶۶۴)، اژدهاکش (همان: ۲۱۹) و نابودکننده داسه‌ها (بومیان هند) است (همان: ۲۴۵، ۲۴۸). با وجود اهمیت این‌درا در وداها، در متون زرتشتی بنا به دلایل مختلف دین‌شناسی، تاریخی و سیاسی (که بحث و نظری فراتر از حوصله این مقاله می‌طلبد)، تلاش معناداری برای منسوخ یا مطرود کردن عناصر دینی و آیینی پیشازرتشتی و یا استحاله آن‌ها به عناصری زیرمجموعه معتقدات زرتشتی دیده می‌شود. بر این اساس، این‌درا در متون زرتشتی با نام «اندرَ دِئو» (این‌درای دیو) به‌عنوان دیوی فریفتار و دشمن نیکی نکوهش شده است (مجموعه قوانین زردشت یا ونیداد اوستا، ۱۳۸۴: فرگرد ۱۰/ بند ۹؛ ۱۹/ بند ۴۳) که اندیشه آفریدگان را از نیکویی کردن و گُستی بستن و شَبی (سدره) پوشیدن بازمی‌دارد (بندهش، ۱۳۹۰: ۱۱۹) و سرانجام در روز رستاخیز ایزد اردیبهشت او را شکست خواهد داد (اوشیدری، ۱۳۸۹: ۱۵۱)، اما با توجه به خاستگاه کهن و آریایی این‌درا، با وجود تلاش موبدان برای استحاله مفهومی این‌درا، صفت او؛ یعنی ورثرغنه^{۱۳} (پهلوی/ varahrän) یا همان «ایزد بهرام» به‌عنوان ایزد جنگ‌آوری و پیروزی در متون زرتشتی ستایش شده است (ر.ک. یشت‌ها، ۱۳۷۷: بهرام‌یشت/بند ۱، ۳، ۱۵، ۴۷). varahrän برگرفته از vretarahan به معنای «گُشنده ورتره» (=اژدهاکش) است که به‌عنوان یکی از صفات این‌درا در ریگ‌ودا آمده است (گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۲۱۹)؛ به عبارت دیگر، خود این‌درا در متون زرتشتی نکوهش شده، اما صفت او در قالب یک ایزد ستایش شده است.

اعتقاد اقوام هندواروپایی به ایزدانی با کار - ویژه‌های نظم، جنگ‌آوری و پیروزی، که ویژگی‌هایی مردتبار و مذکر داشتند و جایگاهشان نیز آسمان و گاه کوهستان (=مثل جایگاه زئوس) بود، ویژگی‌های فرهنگی - روان‌شناختی متفاوتی با بومیان ایران و هند، به آنان داده بود. یکی از نتایج این قضیه، گرایش آریایی‌ها به تمرکزگرایی اجتماعی، و تبارگرایی حول ویژگی‌های فرهنگی - ایدئولوژیک خاص خودشان بود، چنان‌که علاوه بر وجود تقسیم‌بندی خانواده، گروه خانواده‌ها/wik (اوستایی/wis؛ هندی باستان/vis) و قبیله (اوستایی/zantu)، آریایی‌های ایران یک تقسیم‌بندی کلان‌تری به نام «dahyu» (به‌معنی: مردم؛ کشور) نیز داشتند که ظاهراً همه قبایل خویشاوند را شامل می‌شد که البته بعدها به‌معنی «استان و مردم ساکن در آن» تغییر معنی داد (ر.ک. مالاندر، ۱۳۹۳: ۳۴). در یشت‌ها واژه ائیریه (آریایی) و مشتقات آن بسامد قابل توجهی دارد (ر.ک. یشت‌ها، ۱۳۷۷: خردادیش/بند ۵؛ آبان‌یشت/بند ۴۹، ۵۸، ۶۹، ۱۱۷؛ مهریشت/بند ۴؛ زامیادیش/بند ۵۶، ۶۹) و در توصیف و ستایش ایزدان به‌وضوح گرایش‌های قومی و تباری مشاهده می‌شود، گویی که ایزدان مورد اعتقادشان فقط موکل و نگهدار تبار و قومیت آریایی‌اند (برای مثال ر.ک. یشت‌ها، ۱۳۷۷: تیریشت/بند ۹، ۳۶، ۵۶، ۵۸). بسامد قابل توجه مفاهیم و اصطلاحاتی با کارکرد تباری حول مفهوم «آریا/آریایی» همچون: آیریانم و رنجو^{۱۴} (ایران‌ویچ/سرزمین تخمه و نژاد آریایی)، آئیریا دینگهو^{۱۵} (سرزمین‌ها و مردم آریایی)، آیریانم خوورنه^{۱۶} (فرّ ایرانی/آریایی) و آیریوشینم^{۱۷} (خان و مان ایرانیان/آریایی‌ها) (ر.ک. حسین‌پناهی، ۱۴۰۰: ۳۵) که بعدها با تثبیت سیاسی و ایدئولوژیک آریایی‌ها و قدرت گرفتنشان، به‌طرزی رادیکال، خود را برترین تبار معرفی کردند (ر.ک. دینکرد/کتاب پنجم، ۱۳۸۸: ۳۸)، بیانگر تمرکزگرایی و تبارگرایی نهفته در فرهنگ آن‌ها بود. مجموع این ویژگی‌ها، فرهنگ مردتبار و تمرکزگرایی آریایی‌ها را در

تقابل با فرهنگ غالباً تسامح طلب و مادر تبار آیین‌های ایزدبانوان در جوامع بومی، قرار داده بود.

در سرزمین‌های مقصد مهاجرت شاخه‌های غربی اقوام هندواروپایی نیز وضعیت تقریباً مشابه بود. ماریا گیمبوتاس (۱۹۵۶) معتقد است تا پیش از ورود آریایی‌های جنگجو و سوارکار به اروپای باستان، فرهنگ و عقاید بومیان این قاره در هزاره پنجم و چهارم پیش از میلاد صلح طلبانه و مساوات طلب بود و فرهنگ مادر تبار در آنجا رواج داشت (به نقل از: عدلی، ۱۳۹۴: ۱۵۶). البته دیوید آنتونی الهیات مادر تبار را خاص دسته‌های شرقی آریایی‌ها (یعنی شاخه ایران و هند) می‌داند و معتقد است که تجارب دینی و آیینی شاخه‌های غربی مهاجران هندواروپایی در بردارنده عناصر مفهومی مؤنث بوده است (آنتونی، ۱۳۹۵: ۲۹۴)، اما بررسی مبانی معتقدات هر دو شاخه شرقی و غربی، غلبه ایزدان مذکر را نشان می‌دهد. دئو در ایران؛ دوا در هند (به معنی درخشان و آسمانی)، و زئوس در یونان (به معنی درخشش و آسمان)، سه مفهوم هم‌اشتقاق و کلیدی در الهیات اقوام هندواروپایی است. وست^{۱۸} با توجه به مفهوم «دئو/دوا/زئوس»، با بررسی مشتقات آن‌ها در زبان‌های هندواروپایی همچون: dies|روز (لاتینی)؛ day|روز (انگلیسی)؛ tiw|روز روشن (ارمنی) و divé-dive|روز به‌روز (متون ودایی)، سعی کرده ریشه کهن این مشتقات را بازسازی کند. او معتقد است که این مشتقات احتمالاً همگی برگرفته از یک مفهوم کهن به صورت dy^{us} (یا Dy^{us}) بوده، که در حالت کلی، مفهومی به معنای «آسمان» (خواه به عنوان وجودی کیهانی؛ خواه به عنوان شخصیتی الهی؛ خواه به عنوان وجودی آسمانی / خدا) بوده است (West, 2007: 167-168). تعریف و تفسیر وجود خدای برتر در چارچوب مفهوم آسمان / روشنایی / روشنایی خورشید از دیگر شواهدی است که هسته پدر تباری الهیات اقوام هندواروپایی

را نشان می‌دهد. در اسطوره‌ها آسمان و خورشید غالباً با سرشت مذکر توصیف شده‌اند، چنان‌که از کهن‌الگوهای مشترک بشری است و نمونه‌های متعددی از آن را در اسطوره‌های مختلف جهان می‌توان یافت (ر.ک. بندهش، ۱۳۹۰: ۸۵؛ الیاده، ۱۳۸۲: ۱۵۳، ۱۷۶؛ فریزر، ۱۳۸۶: ۱۸۲). تأثیر ناخودآگاه این کهن‌الگو را در روایت‌های ادبی نیز می‌توان مشاهده کرد:

به عشق هوا بر زمین شد گوا به نزدیک خورشید فرمانروا

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۵/۲۹۲)

بدو گفت نیک اختری تو ز هور که شیری و نخچیر تو نره گور

(همان: ۴/ ۱۴۱)

چون ز گهر سخن رود در شرف و جلال و کین

چون اسد و ائیر و خور، ناری و نوری و نری

(خاقانی، ۱۳۷۵: ۶۰۵)

نکته قابل تأمل اینکه هم‌عصر با ورود نخستین شاخه‌های اقوام آریایی به مناطق آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین، تحولات سیاسی و ایدئولوژیک قابل توجهی در بین‌النهرین نیز آغاز شده بود، چنان‌که به موازات تمرکز و تجمع قوا در دولت‌های بین‌النهرین، و تبدیل دولت - شهرها به دولت‌هایی بزرگ‌تر، برخی تحولات سیاسی و ایدئولوژیک نیز در حال روی دادن بود؛ برای مثال در دولت آشور، به موازات بالا گرفتن قدرت سیاسی دولت، «آشور» خدای مذکر با منشأ کوهستانی نیز که قبلاً جایگاهی پایین‌تر از دیگر خدایان این سرزمین داشت، به‌عنوان خدای ملی آشوریان مقامی عالی‌تر از دیگر خدایان این سرزمین پیدا کرد (ر.ک. لیک، ۱۳۸۹: ۹۸). در اسطوره‌های بابلی نیز تحولات سیاسی و اجتماعی به موازات تحولات ایدئولوژیکی در حال پیش رفتن بود، چنان‌که تیامت ایزدبانوی کهن بابلی و سومری با از دست دادن

جایگاه خود، مغلوب مردوک (خدای مذکر) شد. توصیف نبرد کیهانی مردوک با تیامت در اسطوره‌های بابلی (ر.ک. مک - کال، ۱۳۸۹: ۷۳-۷۶) بیانگر اهمیت سیاسی - ایدئولوژیک این تحول آیینی بوده است؛ تحولاتی که می‌توان آن را انتقالی تدریجی از ذهنیت‌گرایی^{۱۹} متکثر به عینیت‌گرایی^{۲۰} و مرکزگرایی در گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های باستان قلمداد کرد که در مجموع با افول روزافزون آیین‌ها و فرهنگ‌های مادر تبار حول ایزدبانوان، و غلبه آیین‌ها و فرهنگ‌هایی حول ایزدان مرد تبار همراه شده بود. یکی از کهن‌ترین اشکال این تحولات فرهنگی را در روایت سومری «داستان گیلگمش» (که کهن‌ترین حماسه مکتوب برجای مانده از حدود ۴۱۷۵ سال پیش است) می‌توان مشاهده کرد. در این داستان، ایشтар در مقابل گیلگمش ظاهر می‌شود و به او ابراز عشق می‌کند، اما گیلگمش با برشمردن بی‌وفایی‌های ایشطار نسبت به دیگر معشوقان مذکرش، به ابراز علاقه او بی‌اعتنایی می‌کند که باعث خشم ایشطار می‌شود. ایشطار به کمک پدرش (ایزد آنو)، گاو آسمان را برای کشتن گیلگمش به شهر اوروک فرستاد. در نبردی سخت، گیلگمش و انکیدو گاو را کشتند و حتی به ایشطار نیز بی‌احترامی کردند^{۲۱} (افسانه گیلگمش، ۱۳۷۸: ۵۸-۵۱). این داستان از اشکال اولیه استحاله فرهنگی یک ایزدبانوی کهن است. بی‌اعتنایی قهرمان داستان به ایزدبانوی مقتدر بین‌النهرین و شام، بیانگر آغاز افول جایگاه این ایزدبانو در روزگار روایت‌پردازی حماسه گیلگمش بوده است. ادامه این تحولات، نقش مهمی در غلبه سیاسی (و بعدها فرهنگی) اقوام هندواروپایی در سرزمین‌های مقصد مهاجرتشان داشته است. درواقع، راز غلبه تدریجی هندواروپایی‌های نه‌چندان پیشرفته بر تمدن‌های پیشرفته و دیرپای سرزمین‌های مقصد مهاجرتشان، در همین تحولات عمیق سیاسی - اجتماعی - فرهنگی در جهان باستان، و

افول روزافزون انرژی فرهنگی و تمدنی فرهنگ‌های حول ایزدبانوان، و همسویی این تحولات با مبانی فرهنگی - ایدئولوژیک آریایی‌ها بوده است.

مجموع آنچه گفته شد، شواهد قابل توجهی از تقابل‌های فرهنگی و آیینی اقوام هندواروپایی با مبانی فرهنگی و آیینی جوامع بومی مقصد مهاجرتشان است که مبنای قابل اتکایی برای تعیین خاستگاه روایی و تاریخی شکل‌گیری قصه‌های پریان است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۴. روایت‌های آیینی هندواروپایی و خاستگاه روایی و تاریخی قصه‌های پریان

عواملی چون تقابل‌های آیینی و فرهنگی اقوام هندواروپایی با آیین‌های بومی حول ایزدبانوان در جوامع بومی مقصد مهاجرتشان؛ تلاش برای غلبه بر جوامع بومی (به‌ویژه با تبارگرایی و اقتدارگرایی خاصی که در فرهنگ و ایدئولوژی آریایی‌ها نهفته بود)؛ و همچنین تلاش برای حفظ مبانی آیینی و فرهنگی خود در مواجهه با آیین‌های کهن و پرنفوذ ایزدبانوان، در مجموع، زمینه را برای تقابل‌های آیینی و ایدئولوژیکی با فرهنگ‌ها و آیین‌های بومیان در روایت‌های هندواروپایی فراهم آورد، چنان‌که در این روایت‌ها سرشت برین ایزدبانوان با استحاله مفهومی و ایدئولوژیکی (در قالب مفهوم «پری») به سرشتی اهریمنی و زیان‌بار استحاله یافت، اما همچنان برخی کار - ویژه‌های باستانی ایزدبانوان به‌عنوان موکلان باروری، آب‌ها و سرسبزی همچنان حفظ شد، چنان‌که در قصه‌های پریان علاوه بر ویژگی‌های مافوق بشری، جادوگری و مؤنث بودن پریان، جایگاه آن‌ها معمولاً در کنار چشمه‌ها، دریاچه‌ها، چاه‌ها، آب‌انبارها، آسیاب‌ها، زیر درختان و جاهای سرسبز آمده است (ر.ک. گریم و گریم، ۱۳۸۳: ۵۳۷، ۸۷۷؛ بورد، ۱۳۸۲: ۱۷، ۳۴؛ میهن‌دوست، ۱۳۸۱: ۱۲۲؛ مزدآپور، ۱۳۷۱: ۲۹۰؛ افشاری، ۱۳۸۷: ۵۴).

روایت‌های مذهبی و آیینی در فرهنگ‌های هندواروپایی با توجه به مبنای ایدئولوژیکشان نقش بسیار مهمی در تکوین نظام روایی و معرفت‌شناختی موجود در داستان‌های پریان داشته‌اند، چنان‌که خاستگاه کارکردها^{۲۲}، بن‌مایه‌های اصلی و ویژگی‌های هویتی (همچون: سرشت اهریمنی پری) در داستان‌های پریان (و اشکال تغییر یافته آن‌ها در روایت‌های حماسی و رمانس‌ها) را می‌توان در روایت‌های مذهبی و آیینی باز یابی کرد. از این میان، متون زرتشتی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند؛ مجاورت ایران با بین‌النهرین باعث شد که آیین و فرهنگ مهاجران آریایی در ایران، مستقیماً در مواجهه با آیین‌های پرنفوذ بین‌النهرینی قرار بگیرد. در متون زرتشتی، از جمله در یشت‌ها (تیریشْت / بند ۳۹؛ هرمزدیشْت / بند ۶ و ۱۰؛ آبان‌یشْت / بند ۱۳، ۲۶، ۵۰، ۲۲؛ رام‌یشْت / بند ۱۲)، بندهش (۱۳۹۰: ۵۶) و دینکرد/ کتاب هفتم (۱۳۸۹: ۲۰۰)، در موارد متعددی نام پری در ردیف موجودات اهریمنی و دشمن آفریدگان مینوی آمده است. در وندیداد از پری پُرآفت و اهریمنی خُنائیتی^{۲۳} نام برده شده است (مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا، ۱۳۸۴: فرگرد ۱، بند ۱۰). درباره اشتقاق واژه خُنائیتی و دلالت‌های آن، سرکاراتی استنباط‌های عالمانه‌ای دارد (ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۷-۹) که از تکرار آن‌ها در این گفتار پرهیز می‌کنیم. گونترت^{۲۴} معنای نام خُنائیتی را مرتبط با معنی «خاریدن و خارش دادن» دانسته و آن را دیو - زن «خواهش مفرط و امیال شهوانی» معرفی کرده است (به نقل از، همان: ۸). تأکید مکرر بر گناهانی که مرتبط با مسائل جنیستی و امور شهوانی است و همچنین نکوهش شدید برخی مسائل جنیستی مربوط به زنان (همچون دشتان) در متون زرتشتی، از دیگر مصادیق تقابل با خصایص فرهنگی دوران مادرتباری و تقدس ایزدبانوان است؛ برای مثال این فرهنگ هندواروپایی را با مسائلی از فرهنگ مادرتباری (همچون واگذار کردن آیینی باکرگی

دختران به معبد ایزدبانو در آیین‌های ایزدبانوان می‌توان مقایسه کرد. نوع نگاه به زنان در متون زرتشتی، در این گزارش بندهش نمود بارزتری دارد:

هرمزد هنگامی که زن را آفرید، گفت که ... از من تو را یاری است؛ زیرا مرد از تو زاده می‌شود؛ [با وجود این] مرا نیز که هرمزدم بیازاری، اما اگر مخلوقی را می‌یافتم که مرد را از او گنم، آن گاه هرگز تو را نمی‌آفریدم، که تو را آن سرده پتیاره از جَهِی است (بندهش، ۱۳۹۰: ۸۳).

منظور از «سرده پتیاره»، دشتان است که در روایت‌های زرتشتی آن را حاصل بوسه اهریمن بر سر دیو - زن جَهِی دانسته‌اند که در ابتدا در او به وجود آمد (همان: ۵۱). در بندهش همچنین از موجودی پریوار در فضای اختری به نام موش پری دنددار نام برده شده که همراه موجودی اهریمنی به نام گوزهر به دشمنی با خورشید و ماه و ستارگان می‌پردازند (همان: ۵۶). وجود اختری پریانی چون موش پری دنددار نیز بازمانده وجود متافیزیکی ایزدبانوان در باورهای ایران پیشاآریایی است. بیوار معتقد است باور به وجود اختری و سپهری پریان، در ریشه برخی واژه‌های ایرانی هنوز باقی مانده است، مثل پَر (par) / پریدن (par-dan) که با ریشه «پری/par» می‌تواند مرتبط باشد (Bivar, 1985: 26). این ریشه‌شناسی می‌تواند قابل مقایسه با معادل کردی «فر» (fř) (فرین = fřin / پریدن / جهیدن / پروازکردن) باشد، که به نظر می‌رسد با معادل پری در زبان‌های اروپایی؛ یعنی fairy مرتبط باشد.

در «تیریش» کاملاً برخلاف اسطوره‌های پیشاآریایی، پریان به‌عنوان موجوداتی باعث خشک‌سالی و «آورنده سال بد» معرفی شده‌اند (یش‌ها، ۱۳۷۷: تیریش / بند ۳۹ و ۴۰) درحالی‌که در روایت‌های باستان، ایزدبانوان موکلان آب‌ها، سرسبزی و باروری طبیعت بودند. تیریش درمقابل، ایزد «تشت» را باعث آزادسازی «آب‌های

سال خوش‌آورنده» معرفی کرده است که نوعی مقابله با باورهای حول ایزدبانوان در آیین‌های بومی ایران (و بین‌النهرین) بوده است و به نظر می‌رسد در پی جایگزینی ایزدان زرتشتی به جای ایزدبانوان پیشازرتشتی بوده است. در این زمینه، اطلاعات خوبی از تیریشْت قابل استخراج است. در این بخش، از نبرد و غلبهٔ تشتر بر یک پری که با نام یا صفت دُژیائیریه (=آورندهٔ سال بد) معرفی شده، سخن رفته است و «مردمان هرزه زبان» را نکوهش کرده که آن پری را هوئیائیریه (=آورندهٔ سال نیک و فراوانی و پُر روزی) خوانده‌اند (همان: بند ۵۱-۵۵).

یکی از عبارات‌های قابل تأمل در بند ۵۱ تیریشْت، *duž vačanhō* است. سرکاراتی در تشریح این بند، *duž vačanhō* را به معنی «بد زبان و هرزه‌درای» دانسته که صفتی برای نامیدن افراد غیرزرتشتی بوده است که به آیین نیاکان خود وفادار مانده‌اند (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۵-۱۶). مشابه آنچه در *اوستا* آمده، در ریگ‌ودا نیز (که از متون مقدس آریایی‌های نخستین در هند باستان است) داسه‌ها یا دَسیو^{۲۵} که همان بومیان غیرآریایی هند بودند، با عناوینی چون *mr̥dhrawācaḥ* توصیف شده‌اند. واژه *mr̥dhrawācaḥ* محل بحث بوده است. محققان این واژه را به معانی‌ای چون: کسی که به‌طور مبهم^{۲۶} سخن می‌گوید (Krishnamurti, 2003: 36)؛ کسی که توهین‌آمیز^{۲۷} سخن می‌گوید (shendge, 1977: 38) و یا کسی که ناشمرده سخن می‌گوید (عدلی، ۱۳۹۴: ۱۶۴) معنی کرده‌اند و این علاوه بر صفات زشتی چون «گاپوزه» است (گزیدهٔ سرودهای ریگ‌ودا، ۱۳۸۵: ۵۰۰) که در ریگ‌ودا برای داسه‌ها آمده است. این گونه نام‌گذاری‌ها که معمولاً حاصل غلبهٔ یک قوم (با زبان و ایدئولوژی متفاوت) بر قومی دیگر است، مصداق بارزِ غیریت‌سازیِ زبانی و فرهنگی از اقوام مغلوب است و اگر نزد طبقهٔ حاکم، «زبان» خصلت ایدئولوژیک بیابد (و با تقابل ایدئولوژیک با قوم دیگر نیز

همراه شود)، غیریت‌سازی‌ها به مراتب شدیدتر می‌شود. در تاریخ به کرات چنین غیریت‌سازی‌هایی صورت گرفته است؛ مثال بارز آن در دوره‌های متأخر (البته در وجهی ملایم‌تر)، تعبیر «عَجَم» به معنی گنگ یا کسی که عربی را فصیح تکلم نمی‌کند (معلوف، بی‌تا: ۴۸۹) است که اعراب برای ملت‌های مغلوب خود، به ویژه ایرانیان (همان) به کار می‌بردند؛ لذا عبارت *duž vačanhō* (همچون *mṛdhravācaḥ*) تعبیری با بار مفهومی گویشی - ایدئولوژیک، با کارکرد غیریت‌سازی زبانی و ایدئولوژیکی از بومیان ایران بوده و قاعدتاً مربوط به دوره غلبه سیاسی و نظامی آریایی‌ها بوده است. یکی از این جوامع بومی در ایران، پریکانی‌ها بودند. عنوان «پریکانی» گویای پرستش پری در این جوامع بوده است. اومستد از پریکانیان به پرستندگان روان‌های پلید بیابانی، و آرنولد تونین‌بی از آنان به پری‌پرستان یاد کرده است (نقل از: ملک‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۵۲). این پری‌پرستی همان آیین‌های تقدیس ایزدبانوان باستان بوده که در تیریشیت به شدت به آنان حمله شده است. لذا به احتمال زیاد پریکانی‌ها یکی از گروه‌های مورد نظر عبارت *duž vačanhō* در یشت‌ها بوده‌اند، به ویژه آن‌که در دوره ساسانیان مورد آزار و تعقیب دولت زرتشتی ساسانی نیز قرار گرفتند.

سرکاراتی و همچنین بنونیست (ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۶-۱۷) با توجه به تکرار بیش از حد ستیزه و دشمنی ایزد تشر با پری‌ها در تیریشیت، معتقدند که منشأ تشر به اختر - ایزدی در آیینی باستانی با کار - ویژه بارورسازی و باران‌رسانی مربوط است که خویشکاری خود را به یاری پریان انجام می‌داده است، ولی بعدها موبدان زرتشتی با زدودن پیوندهای آن با آیین‌های باستانی و نفی ارتباط او با پریان، تشر را به انجمن ایزدان مزدیسنا وارد کرده‌اند (همان). این دیدگاه با چالش‌هایی روبه‌رو است. با توجه به توصیف تشر در *اوستا* به عنوان ستاره درخشان و باشکوه (رایومند و فرهمند)؛ ذکر

نام او در کنار ستاره‌های هفت اورنگ، وُتند و پروین؛ گاه تجسم یافتن او در هیئت مرد پانزده ساله درخشان با قامت بلند و نیرومند و چالاک؛ گاه تجسم یافتن او در هیئت گاوی زرین شاخ و گاه در هیئت اسبی سفید؛ و همچنین نبردهای سهمگین او با پریان و دیوان (ر.ک. یشت‌ها، ۱۳۷۷: تیرتیش/بند ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۲۰)، به‌ناچار باید به دنبال تبار و خاستگاه دیگری برای این ایزد باشیم؛ یعنی برخلاف دیدگاه بنونیست و سرکاراتی، ویژگی‌ها و کردار این ایزد، تباری هندواروپایی و خاستگاهی متضاد با ایزدبانوان را نشان می‌دهد، به‌ویژه در ارتباط با ستاره (=آسمان)، که یادآور الهیات کهن اقوام هندواروپایی حول خدای پیش‌نمونه: Dyāus (=آسمان - روشنائی آسمان) است. همان طور که ایندرا (در متون ودایی) با اژدها نبرد می‌کند و آب‌ها را آزاد می‌کند، تشر نیز با اژدهایی چون «پوشه» نبرد می‌کند و آب‌ها را آزاد می‌کند (همان: تیرتیش/بند ۲۰-۳۳)؛ به عبارت دیگر، باران‌آوری و حفاظت آب‌ها در کردارهای تشر و ایندرا به همان سبک ایدئولوژی کهن آریایی‌هاست و نمی‌توان آن را به آیین‌های غیرآریایی نسبت داد. متنها موبدان زرتشتی تلاش کرده‌اند که حتی کار - ویژه‌های پریان (و ایزدبانوان باستان) در باران‌آوری و ایجاد سرسبزی را نیز به این ایزد منتقل کنند، به‌ویژه آن‌که کار - ویژه نبرد با اژدها و آزادسازی آب‌ها (همچون ایندرا) از قبل در کردارهای این ایزد کهن وجود داشته است.

علاوه بر روایت‌های مذهبی، در روایت‌های ادبی نیز پریان نقش‌های قابل توجه و معناداری دارند. با توجه به نقش مهم بینامتنیت و جایگشت‌های عناصر و بن‌مایه‌های مختلف میان آثار ادبی در سنت‌های ادبی مختلف، ترکیبی از تأثیرات فرهنگی و ایدئولوژیک مختلفی را در ماهیت و نقش‌آفرینی پری در آثار ادبی می‌توان ردیابی کرد، متنها این مسئله در ارتباط با ژانرهای مختلف، متفاوت است. در برخی روایت‌های

ادبی، عموماً از روایت‌های غنایی و رمانتیک، پری به‌عنوان مَثَل زیبایی و خوشایندی مطرح است. این بن‌مایه بازماندهٔ خاطرهٔ ناخودآگاه ایزدبانوان باستان به‌عنوان پروتوتایپ‌های زیبایی، خوشایندی و جذابیت زنانه هستند که در شعر غنایی در قالب «معشوق» نیز مفهوم‌پردازی شده است، همچنان‌که سعدی می‌گوید:

ای پری روی ملک‌صورت زیبا سیرت هر که با مثل تو انش نبود انسان نیست

(سعدی، ۱۳۸۶: ۳۶۴)

برای نمونه‌های دیگر (ر.ک. رودکی، ۱۳۹۲: ۳۵، ۶۱؛ فرخی سیستانی، ۱۳۸۰: ۱۴۷؛ خاقانی شروانی، ۱۳۷۵: ۹۱۳؛ حافظ، ۱۳۶۷: ۱۹۴). توصیف ایزدبانوان به زیبایی و جذابیتِ وصف‌ناپذیر، مسحورکننده و دست‌نایافتنی، در نیایش‌ها و روایت‌های مذهبی آیین‌های ایزدبانوان باستان نیز رایج بوده است، برای مثال می‌توان به سروده‌ای منسوب به کاهن‌بانو انهدوانا^{۲۸} (کاهن شهر اور در بین‌النهرین) در ستایش اینانا (ایزدبانوی سومری) اشاره کرد:

اینانا/ فرزند ایزد ماه/ غنچهٔ زیبای بالیده/ با ردای شاهانه‌اش که ساق پای نازکش را پوشانده است/ بر چهرهٔ صاف و آرامش/ پرتوهایی از آتش و درخشش مهیب را می‌کشد (شانگ میادر، ۲۰۰۱: ۹۴).

یادگار این نیایش‌ها و توصیف‌ها را در ستایش مهم‌ترین ایزدبانوی ایران دورهٔ زرتشتی؛ یعنی اردویسوره آناهیتا نیز می‌توان دید. در «آبان‌یشت» در توصیف آناهیتا آمده است:

بازوان زیبا و سفیدش به ستبری شأنهٔ اسبی است با [زینت‌های] باشکوه دیدنی آراسته است نازنین و بسیار نیرومند روان این چنین در ضمیر خویش اندیشه‌کنان» (یشت‌ها، ۱۳۷۷: آبان‌یشت/ بند ۷)؛ «آن زورمند درخشان بلندبالا و خوش اندام.... (همان: آبان‌یشت/بند ۱۵).

ایزدبانو آناهیتا احتمالاً بازمانده ایزدبانوان مقتدر و پرنفوذ پیش از آریایی‌ها در ایران و آسیای صغیر بوده است که بعدها از سوی موبدان زرتشتی تحت شمول ایزدان مزدیسنا درآمده است. غفورف معتقد است که در مراسم عبادت آناهیتا خصایصی باقی مانده بود که مربوط به دوران مادرتباری بود (نقل از: حضرت قل‌اف، ۱۳۸۷: ۳۱۶). احتمالاً منظور غفورف، گزارش استرابون دربارهٔ رسم وقف آیینی دختران جوان برای معبد انائیتیس (=آناهیتا) در آسیای صغیر، و واگذار کردن خود به زائران بوده است (ر.ک. یشت‌ها، ۱۳۷۷: یادداشت‌های پورداد، ۱/ ۱۷۴). هرچند پورداد رواج چنین آیینی در آسیای صغیر را حاصل تأثیر فرهنگ اقوام سامی و برخلاف آداب و رسوم ایرانی دانسته است (همان)، اما در هر حال، همین آیین نیز بیانگر ارتباطات کهن آناهیتا با دوران مادرتباری و آیین‌های ایزدبانوان، و تأثیر فرهنگ کهن بین‌النهرینی است.

صرف نظر از روایت‌های رمانتیک، در روایت‌های ادبی دیگر، نقش پری عموماً منفی است. کهن‌ترین شکل این نوع روایت‌پردازی را در حماسه گیلگمش بررسی کردیم. در این روایت‌ها پری به عنوان موجودی بیگانه، با ماهیت مؤنث، اغواگر، جادوپیشه و معمولاً با سرشتی اهریمنی، نقش مهمی در روایت‌های ادبی هندواروپایی (به‌ویژه قصه‌های کودکان، حماسه‌ها و رمانس‌ها) ایفا کرده است. تأثیر آیینی و معرفت‌شناختی روایت‌های مذهبی هندواروپایی در این روایت‌ها قابل توجه است، همچنان‌که در حماسه‌های ایرانی، رسمیت آیین زرتشتی در دوره ساسانی (هم‌زمان با دوران نگارش خدای‌نامه‌ها و دیگر منابع حماسه‌های کهن)، تأثیر قابل توجهی در نفوذ این نگرش‌ها به روایت‌های حماسی داشته است. از سوی دیگر، در روایت‌های حماسی با توجه به غلبهٔ مردتباری، ارتشتاری، نظم و پیمان در آن‌ها، عینیت‌گرایی قابل توجهی

در آن‌ها دیده می‌شود که در تقابل با ذهنیت‌گرایی غالب بر روایت‌های غنایی است و از این نظر نیز پیوندهای قابل تأملی با فرهنگ‌های برآمده از جهان‌بینی هندواروپایی می‌توانند داشته باشند. بسامد قابل توجه روایت‌های حماسی در فرهنگ‌های هندواروپایی (=هند، ایران و اروپا) نیز با این خاستگاه‌های کهن نمی‌تواند بی‌ارتباط باشد. در این روایت‌ها سه بن‌مایه زیر، به‌طور پنهان یا آشکار، با تناوب همسان، در روایت‌های مربوط به پریان به‌کرات آمده‌اند:

(الف) مواجهه قهرمان با پری؛ (ب) جلوه‌گری زنانه، افسونگر و شهوانی پری؛ (ج) تلاش او برای اغوای قهرمان.

چنان‌که مشاهده می‌شود، ریشه‌های این الگوی روایی را در متون زرتشتی که نمونه‌های آن را قبلاً بررسی کردیم، می‌توان دید. از نمونه‌های نقش منفی پری در روایت‌های ادبی، می‌توان به نقش منفی پری در داستان بیژن و منیژه اشاره کرد، که بیژن در پاسخ به افراسیاب مدعی شد که پری از روی خباثت او را در کجاوه منیژه گذاشته است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/ ۳۲۵-۳۲۶). در هفت خان رستم (همان: ۲/ ۳۰) و اسفندیار (همان: ۵/ ۲۳۷) نیز از روبه‌رو شدن پهلوان با پری سخن به میان آمده، که در ابتدا به‌صورت زنی زیبا و جذاب ظاهر شد اما پس از پی بردن پهلوان به ماهیت اهریمنی‌اش، در چهره اصلی‌اش؛ یعنی به‌صورت موجودی کریه تغییر پیکر داد و پهلوان او را ازبین برد. این روایت به‌وضوح تحت تأثیر خوانش‌های زرتشتی ساخته و پرداخته شده است، چنان‌که در یک روایت معروف زرتشتی نیز از دیدار زرتشت با زنی بسیار زیبا به‌نام «بانوجهان» سخن رفته است که خود را ایزدبانو سپندارمذ معرفی کرد و خواستار عشق زرتشت شد، اما به امر اهوره‌مزدا، زرتشت از او خواست که پشتش را به او نشان بدهد و دید که بسیار کریه و پر از ترشحات و جانوران اهریمنی

(=خرفستران) همچون مار و وزغ است. در چنین نگرشی، پیوند با پری، از بزرگترین گناهان، و انحراف از آیین است که نمونه‌های آن، پیوند گناه‌آلود گرشاسپ با پری خنثائیتی (مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا، ۱۳۸۴: فرگرد ۱/بند ۱۰) و پیوند ووکاشین و نوواک در حماسه‌ای یوگسلاویایی با پری (ر.ک. الیاده، ۱۳۷۸: ۵۵) است. این بن‌مایه در دیگر روایت‌های هندواروپایی نیز دیده می‌شود؛ از جمله: دزدیدن اسبان هراکل به دست پری در روایتی سکایی، و شرط پری برای پس دادن اسب‌ها در صورت هم‌خوابگی با پهلوان (ر.ک. خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۶۷-۶۸) که شکل دیگری از همین الگو را در ژرف‌ساخت اسطوره‌ای داستان رستم و سهراب نیز می‌توان دید (ر.ک. همان: ۶۷-۷۱؛ حسین‌پناهی، ۱۴۰۰: ۱۲۷-۱۵۴). در حماسه اودیسه، غلبه اولیس بر جادوی سیرسه (ایزدبانوی جزیره ائیه) و قبول درخواست سیرسه برای هم‌بستری، و سپس آزاد کردن همراهانش از اسارت سیرسه (هومر، ۱۳۷۰: ۲۱۷-۲۳۰)، شکل تحول‌یافته‌ای از همان الگوی اسطوره‌ای موجود در روایت هراکل و رستم است. در حماسه بیوولف نیز زنانگی ماده - غول مادرگردنل، ظاهر شدن به هیئت زنان، زندگی در مرداب (= ارتباط با آب و سرسبزی) و ماهیت اهریمنی او (۱۳۹۵: ۶۳) از دیگر مصادیق نوع نگرش فرهنگ‌های هندواروپایی به پریان است. قهرمان باید حتی الامکان از پریان (و جایگاه پریان) دوری کند. گذر اولیس از کنار جزیره سیرن‌ها و توصیه اکید به او برای دوری گزیدن از سیرن‌ها در حماسه اودیسه (هومر، ۱۳۷۰: ۲۷۱-۲۷۲) بازمانده همان نگرش منفی به ایزدبانوان باستان در روایت‌های هندواروپایی است. در برخی روایت‌ها نیز نبرد قهرمانانه و آیینی با ایزدبانو گزارش شده است، که در اساطیر ایرانی، نبردهای رستم و اسفندیار با پری، و در روایتی کهن‌تر، نبردهای حماسی تشتر با پریان (یشت‌ها، ۱۳۷۷: تیریشْت)، و در اساطیر یونانی نیز نبرد پرسئوس با

مدوسا (دختر فوسیس ایزد دریا) (برن، ۱۳۸۷: ۸۴ / ۱) از همین بن‌مایه فکری نشئت می‌گیرد.

در روایت‌های تحول‌یافته‌ای از پریان، همچون داستان‌های زال و رودابه، رستم و ته‌مین، و کیکاووس و سودابه، نقش‌آفرینی پری در قالب «زنی از سرزمین بیگانه» (و در شکلی کاملاً تحول‌یافته‌تر و متأخر: گاه جامعه یا طبقه‌ای متضاد با جامعه یا طبقه قهرمان داستان و حتی گاه با ایدئولوژی متضاد با ایدئولوژی قهرمان)، شکل دیگری از همان تعلق پری به دنیای «غیر» و طردشده‌ای است که برای «من» خودآگاه قهرمان غرابت دارد. این مقوله، از الگوهای کهن در ساخت روایی داستان‌های مبتنی بر برون‌همسری در آثار ادبی است.

بر این اساس، با توجه به آنچه در این پژوهش آمد، خاستگاه تاریخیِ تکوین روایی قصه‌های پریان به «هزاره دوم پیش از میلاد»؛ یعنی به دوره آغاز مواجهه اقوام هندواروپایی در ایران، آسیای صغیر و اروپا با فرهنگ‌ها و آیین‌های بومی سرزمین‌های مقصد مهاجرتشان بازمی‌گردد. درواقع راز ساختارها و بن‌مایه‌های مشترک قصه‌های پریان در فرهنگ‌های هندواروپایی، از یک سو به بنیان‌های فرهنگی و آیینی اقوام هندواروپایی، و از سوی دیگر، به تقابل این اقوام با فرهنگ‌ها و آیین‌های بومیان سرزمین‌های مقصد مهاجرتشان بازمی‌گردد، که در تقابل با آیین و فرهنگ اقوام هندواروپایی بوده‌اند، به‌ویژه در مناطق ایران، آسیای صغیر و اروپا که از دور یا نزدیک با نفوذ آیین‌های بین‌النهرینی مواجه بودند. لذا شاخه‌های هندواروپایی مهاجر به ایران (که درمجاورت با بین‌النهرین بودند) نقش مهمی در تکوین و گسترش این قصه‌ها داشته‌اند، همچنان‌که در میان متون و روایت‌های آیینی فرهنگ‌های هندواروپایی نیز بیشترین بسامد مربوط به تقابل و دشمنی با پریان، در متون زرتشتی دیده می‌شود.

۵. کارکردهای بنیادین قصه‌های پریان در فرهنگ‌های هندواروپایی

در جهان باستان، «قصه» کارکردی به مراتب عمیق‌تر از آنچه امروزه حول مفهوم fiction می‌شناسیم، داشته است. در دوران پیشامنتقی؛ دوره‌ای که هنوز گزاره‌های علمی بر گزاره‌های اسطوره‌ای غلبه نکرده بودند، بسیاری از عقاید، باورها و آیین‌های جامعه و قبیله از طریق «قصه» به کودکان، نوجوانان و حتی جوانان منتقل می‌شد، به‌ویژه در مراسم آیینی همچون آیین‌های آشناسازی سن بلوغ (ر.ک. الیاده، ۱۳۶۸) باورها و عقاید قبیله یا جامعه در قالب قصه‌هایی آیینی (همچون داستان آفرینش جهان، داستان اولین بشر یا اولین فرد قبیله که قدم در سرزمین جدید گذاشت؛ داستان مقابله قبیله با دشمنان انسانی و اهریمنی، تابوهای جامعه و...) از بزرگان و ریش‌سفیدان به جوانان و نوجوانان انتقال می‌یافت و از این طریق، کیان فرهنگی و اجتماعی قوم یا قبیله حفظ می‌شد. در داستان‌های پریان بسته به ژانر و نوع مخاطبان، تصویر خاصی از پری منعکس شده است، چنان‌که در روایت‌هایی با مخاطبان بزرگسال، پری غالباً موجودی اغواگر با تجسم جذاب و شهوانی است که با ابراز عشق، قهرمان را به هم‌بستری و انحراف از «آیین» فرامی‌خواند و در روایت‌هایی با مخاطبان کوچکسال، پری موجودی است که می‌خواهد قهرمان قصه را از آنچه به‌عنوان «موازن تربیتی یا عرفی» جامعه تعریف شده، منحرف کند و قهرمان قصه باید از او دوری کند. در قصه «پیرزن جادوگر» دختر کوچک لجبازی که حرف پدر و مادرش را گوش نمی‌کرد، برخلاف توصیه اکید پدر و مادر، به خانه پیرزن جادوگر رفت و در نهایت طعمه او شد و به‌شکل کنده‌چوبی درآمد و در آتش سوخت! (گریم و گریم، ۱۳۸۳: ۹۹۹-۱۰۰۰). در این روایت‌ها هرچند قصه‌ها در طول سال‌ها و سده‌ها، عناصر تاریخی، فرهنگی و محیطی متعددی به خود گرفته و روساخت‌های متنوعی یافته‌اند، اما ساختار و

ژرف‌ساخت اسطوره‌ای همچنان کم یا بیش حفظ شده است؛ برای مثال در قصه پری دریایی (همان: ۸۷۷-۸۸۴) با وجود تغییرات متأخری که بدان راه یافته، شخصیت شیرین و اهریمنی پری، تجسم زنانه و جذاب او، عدم توجه قهرمان داستان (=شکاربان) به هشدارها، و درنهایت آسیبی که پری به او می‌رساند، همچنان حفظ شده است؛ در قصه هانس و گرتل و خانه‌ای از جنس کیک و شیرینی (همان: ۱۰۵-۱۱۸)، فریبکاری و ظاهرسازی پری، و آسیب رساندن به هانس و گرتل به شکلی دیگر (اما همچنان با حفظ همان ساختار و ژرف‌ساخت) حفظ شده است. چنان‌که مشاهده می‌شود، در روایت‌هایی با مخاطبان بزرگسال (مثل روایت‌های مذهبی و روایت‌های حماسی) از مبانی ایدئولوژیک، و برای مخاطبان خردسال از مؤلفه‌های تأثیرگذار و تهدیدکننده برای کودک، همچون: دور شدن از خانه و خانواده، نابود شدن به دست پری و... استفاده شده است. مبنای ایدئولوژیک تمام این روایت‌ها، «غیریت‌سازی» از پریان، و سپس توصیف و تعریف آن‌ها به‌عنوان موجوداتی بیگانه و اهریمنی است که قهرمان را از سنت‌ها و آموزه‌های آیینی و اخلاقی جامعه و فرهنگ خود دور می‌کنند و فرد باید از آن‌ها دوری کند. ریشه‌شناسی واژه پری نیز مؤید این دیدگاه است، چنان‌که واژه اوستایی Pairikā که بارتولومه آن را ریشه اصلی مفهوم «پری-Fairy» در زبان‌های هندواروپایی دانسته (ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲-۵) علاوه بر معنی «زاینده و بارور مؤنث» (ر.ک. همان)، به معنی «بیگانه و خارجی» (ر.ک. هرن و هوبشمان، ۱۳۵۶: ۳۷۵) نیز بوده است.

در الگوی این روایت‌ها، ابتدا پری به‌عنوان موجودی «غیر»، ناشناخته، مرموز و خطرناک تعریف می‌شود. این امر از طریق کارکردهایی چون توصیه اکید اطرافیان به قهرمان مبنی بر دوری کردن و پرهیز از ارتباط با پری بیان می‌شود. گاه از طریق

معرفت ضمنی و یا اصطلاحاً «الگوی بافتی» موجود در روایت داستانی (همچون زمینه‌های فرهنگی جامعه)، اهریمنی بودن پری قبلاً به اطلاع قهرمان رسیده است، اما درنهایت، قهرمان قصه با نافرمانی از آموزه‌ها، برخلاف عرف و آیین جامعه، نزد پری می‌رود و قربانی پری می‌شود و در نتیجه اهریمنی بودن پری عملاً در داستان اثبات می‌شود. این الگوی بنیادین به‌کرات در روایت‌های مختلف پریان در فرهنگ‌های هندواروپایی (خواه برای کودکان؛ خواه برای بزرگسالان) آمده است و چنان‌که مشاهده می‌شود، این الگو مبتنی بر یک «آموزه بنیادین تربیتی - آموزشی» است؛ تلاشی سازماندهی‌شده و گسترده در فرهنگ‌های هندواروپایی، و مبتنی بر گرایش‌ها و منافع سیاسی - ایدئولوژیک آنان در مواجهه با اقوام بومی بوده است؛ به عبارت دیگر، چنین روایت‌هایی به‌مثابه یک رسانه اثرگذار آموزشی و تربیتی در جهان باستان عمل می‌کردند و راهی برای آموزش اخلاقی و آیینی به مخاطبان کودک، نوجوان و جوان بوده‌اند. کارکرد آن‌ها طوری بود که از طریق آن‌ها بسیاری ارزش‌ها و بن‌مایه‌های فرهنگی و آیینی به نسل‌های بعد نیز انتقال می‌یافت، به‌ویژه آنکه قصه‌های پریان رایج برای مخاطبان کودک و نوجوان، با داشتن عناصر جادو و ماوراء طبیعی، جنبه فانتزی قوی‌ای نیز برای مخاطبانشان داشتند و البته هدف اصلی، دور نگه داشتن مخاطبان از تأثیرپذیری از آیین‌های بومیان بوده است. از سوی دیگر، انتشار نسل به نسل این قصه‌ها (و به‌ویژه انتقال به سرزمین‌های دیگر)، در بازتولید هژمونی فرهنگی و ایدئولوژیک اقوام آریایی نقش مهمی داشته‌است. رواج فراوان این قصه‌ها و نمودهای بسیار متنوعشان در روایت‌های مذهبی و ادبی، بیانگر تلاش گسترده و دامنه‌دار راویان برای مقابله با آیین‌های کهن و پرنفوذ ایزدبانوان باستان بوده است، به‌ویژه آنکه

تمدن‌های بومی ایران و بین‌النهرین در زمان ورود آریایی‌های مهاجر نیز به‌لحاظ تمدنی پیشرفته‌تر از آریایی‌ها بودند.

۶. نتیجه

قصه‌های پریان با وجود تنوع و تعداد بی‌شمارشان در فرهنگ‌های هندواروپایی، اما از عناصر، بن‌مایه‌ها، کارکردها و ژرف‌ساخت‌های داستانی نسبتاً مشترکی برخوردارند و همچنین مؤلفه‌ها و رویکردهای ایدئولوژیک مشابهی در آن‌ها دیده می‌شود، که بیانگر وجود یک نظام روایی و معرفت‌شناختی مشترک در این قصه‌هاست و با توجه به گسترش جهانی این قصه‌ها در فرهنگ‌های هندواروپایی، این مسئله بیانگر قدمت بسیار کهن این نظام روایی و معرفت‌شناختی است. بررسی نمونه‌های مختلفی از داستان‌های پریان ایرانی و اروپایی (در قالب: قصه‌های کودکان، روایت‌های حماسی و رمانس‌ها)، پیوند بنیادین آن‌ها با مبانی کهن فرهنگی و ایدئولوژیک اقوام هندواروپایی را نشان می‌دهد. الگوی روایی این قصه‌ها مبتنی بر یک «آموزه بنیادین تربیتی - آموزشی» است؛ تلاشی سازماندهی‌شده و گسترده در فرهنگ‌های هندواروپایی، و مبتنی بر گرایش‌ها و منافع سیاسی - ایدئولوژیک آنان در مواجهه با اقوام بومی بوده است، همچنان‌که اعتقاد آریایی‌ها به ایزدانی با ویژگی‌های مردتبار (با کار - ویژه‌های نظم، پیمان و ارتشتاری)، در کنار تمرکزگرایی اجتماعی و تبارگرایی این اقوام، به‌لحاظ فرهنگی و آیینی، آن‌ها را در تقابل با آیین‌های ایزدبانوان (و فرهنگ مادرتبار) جوامع بومی مقصد مهاجرتشان قرار داده بود.

مبنای ایدئولوژیک قصه‌های پریان تقدس‌زدایی، غیریت‌سازی و سلب مشروعیت از مبانی آیین‌های ایزدبانوان باستان (و نظام فرهنگی حول این آیین‌ها در جوامع بومی

مقصد مهاجرتشان) بوده است، چنان‌که در روایت‌های آیینی پریان با مخاطبان بزرگسال، پری غالباً موجودی اغواگر با تجسم جذاب و شهوانی است که قهرمان را به هم‌بستری و انحراف از «آیین» فرامی‌خواند و در قصه‌هایی با مخاطبان کودکان، پری موجودی است که می‌خواهد قهرمان قصه را از آنچه به‌عنوان «موازین تربیتی یا عرفی» جامعه تعریف شده، منحرف کند و قهرمان قصه باید از او دوری کند. این دلالت‌های سیاسی - ایدئولوژیک در بیشتر داستان‌های پریان به‌شکل آشکار و مستقیم بیان شده، و در برخی دیگر، از طریق معرفت‌ضمنی یا الگوی بافتی موجود در روایت داستانی به مخاطب انتقال می‌یابد. رواج فراوان این داستان‌ها و نمودهای بسیار متنوعشان در روایت‌های مذهبی و ادبی، بیانگر تلاش گسترده و دامنه‌دارِ راویان برای مقابله با آیین‌های کهن و پرنفوذ ایزدبانوان باستان بوده است و نشان می‌دهد که قصه‌های پریان (با توجه به قدرت رسانگی زیاد «قصه» در جهان باستان)، به‌مثابه یک رسانه اثرگذار آموزشی و تربیتی در جهان باستان عمل می‌کردند تا بدین وسیله مخاطبان کودک، نوجوان و حتی جوان خود را از تأثیرپذیری از آیین‌های بومیان دور نگه دارند.

بر این اساس با توجه به شواهد این مقاله، خاستگاه روایی و تاریخی شکل‌گیری قصه‌های پریان به «هزاره دوم پیش از میلاد»؛ یعنی به دوره مواجهه اقوام هندواروپایی در ایران، آسیای صغیر و اروپا با فرهنگ‌ها و آیین‌های بومی این مناطق بازمی‌گردد. درواقع راز ساختارها و بن‌مایه‌های مشترک قصه‌های پریان در فرهنگ‌های هندواروپایی، از یک سو به بنیان‌های فرهنگی و آیینی این اقوام و از سوی دیگر، به مواجهه این اقوام با فرهنگ‌ها و آیین‌های بومیان سرزمین‌های مقصد مهاجرتشان بازمی‌گردد، که در تقابل با آیین و فرهنگ اقوام هندواروپایی بوده‌اند، به‌ویژه در مناطق ایران، آسیای صغیر و اروپا که از دور یا نزدیک با نفوذ آیین‌های بین‌النهرینی

(=مهم‌ترین خاستگاه آیین‌های نظام‌مند ایزدبانوان باستان) مواجهه بوده‌اند. لذا شاخه‌های هندواروپایی مهاجر به ایران (که در مجاورت با بین‌النهرین قرار داشتند) نقش مهمی در تکوین و گسترش این قصه‌ها داشته‌اند، همچنان‌که در میان متون آیینی فرهنگ‌های هندواروپایی نیز بیشترین بسامد مربوط به تقابل و دشمنی با پریان را در متون زرتشتی می‌توان دید. از سوی دیگر، هم‌عصر با ورود اقوام هندواروپایی به آسیای صغیر و ایران، تحولات فرهنگی و آیینی در بین‌النهرین نیز مقدمات افول آیین‌های ایزدبانوان باستان (و فرهنگ‌های مادر تبار)، و غلبه تدریجی ایزدانی مرد تبار را فراهم آورده بود، چنان‌که تأثیر این تحولات گفتمانی را در روایت‌های آیینی و اسطوره‌ای سومری، آشوری و بابلی می‌توان مشاهده کرد. کهن‌ترین نشانه‌های این تحولات روایی را در حماسه گیلگمش می‌توان دید.

در برخی روایت‌های تحول‌یافته پریان (همچون داستان‌های زال و رودابه؛ رستم و ته‌مین؛ کیکاووس و سودابه) نیز نقش‌آفرینی پری در قالب «زنی از سرزمین بیگانه» (و در شکلی کاملاً تحول‌یافته‌تر و متأخر در برخی داستان‌ها: گاه جامعه یا طبقه‌ای متضاد با جامعه یا طبقه قهرمان، و حتی گاه با ایدئولوژی متضاد با ایدئولوژی قهرمان)، شکل دیگری از تعلق «پری» به دنیای «غیر» و طردشده‌ای است که برای من خودآگاه قهرمان همچنان غرابت دارد. این مقوله، از جمله الگوهای کهن در ساخت روایی داستان‌های مبتنی بر برون‌همسری در آثار ادبی است.

پی‌نوشت‌ها

1. fairy Tales
2. theodor Benefey
3. indianist
4. Apsara
5. rumpelstiltskin

6. phylogeny
7. indara
8. Našatīa(nna)
9. Mitraš(il)
10. Uruvanašš(il)
11. Nāsatya
12. varuna
13. Vereθraqna
14. airyanəm vaējō
15. airyā daiṇhāvō
16. airyanaəm xwarənō
17. airyō šayanm
18. M.L.West
19. subjectivity
20. objectivity

۲۱. پیش از این نیز محمدیان مغایر (۱۳۸۴: ۱۱۱) در ارتباط با روایت‌های پریان (البته با نگاهی دیگر) به این داستان توجه کرده است.

22. functions
23. Xnâthaiti
24. Hermann Güntert
25. Däsa-Dasyu
26. indistinctly
27. insultingly
28. Enheduanna

منابع

- آنتونی، دیوید-دابلو (۱۳۹۵). *هند و اروپائیان: نقش اسب و چرخ در گسترش زبان‌های هندواروپایی*. ترجمه خشایار بهاری. تهران: فرزانه.
- افسانه گیلگمش: کهن‌ترین حماسه بشری (۱۳۷۸). ترجمه لوحه‌های میخی: جورج اسمیت. ترجمه به آلمانی: گئورگ بورکه‌هارت. ترجمه به فارسی: داوود منشی‌زاده. تهران: اختران.
- افشاری، مهران (۱۳۸۷). *تازه به تازه؛ نو به نو*. تهران: چشمه.

الیاده، میرچا (۱۳۶۸). *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی؛ رازهای زادن و دوباره زادن*. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: آگه.

الیاده، میرچا (۱۳۷۸). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.

الیاده، میرچا (۱۳۸۲). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: علم.
اوشیدری، جهانگیر (۱۳۸۹). *دانشنامه مزدیسنا: واژه‌نامه توضیحی آیین زرتشت*. تهران: نشر مرکز.

برفر، محمد (۱۳۸۹). *آینه جادویی خیال: پژوهشی در قصه‌های پریان جهان (به‌ضمیمه سیزده افسانه جادویی)*. تهران: امیرکبیر.

برن، لوسیلا (۱۳۸۷). *اسطوره‌های یونانی (از مجموعه: جهان اسطوره‌ها/جلد اول)*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.

بندهش (۱۳۹۰). *فرنیخ دادگی*. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.

بهار، مهرداد (۱۳۸۷). *پژوهشی در اساطیر ایران*. ویراستار: کتایون مزدآپور. ویرایش سوم. تهران: آگه.

برد، ژانت (۱۳۸۲). *دنیای اسرارآمیز جن و پری*. ترجمه نفیسه معتکف. تهران: نسل نواندیش.

حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۷). *دیوان*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: اساطیر.
حسین‌پناهی، فردین (۱۴۰۰). «برساخت روایی تاریخ بیهقی و تلاقی آن با اندیشه ایرانی». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*. ش ۱۲. ۲۷-۵۴.

حسین‌پناهی، فردین (۱۴۰۰). «داستان‌های اپیزودیک در روایت‌های حماسی ایرانی و پیوند آن با قصه‌های پریان (بررسی موردی: شاهنامه و بهمن‌نامه)». *شعرپژوهی (بوستان ادب)*. ش ۵۰. ۱۲۷-۱۵۴.

حضرت قل‌اف، محمد قُل (۱۳۸۷). *آریایی‌ها و تمدن آریایی*. تهران: اساطیر.

حماسه بیوولف و دیگر اشعار انگلیسی باستان (۱۳۹۵). ترجمه به انگلیسی: کنستانس ب. هیئت. ترجمه عباس گودرزی. تهران: پارسه.

خاقانی، افضل‌الدین (۱۳۷۵). دیوان. ویراسته میرجلال‌الدین کزازی. تهران: نشر مرکز.
خالقی‌مطلق، جلال (۱۳۷۲). گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی). به‌کوشش علی دهباشی. تهران: مرکز.

دینکرد: کتاب پنجم (۱۳۸۸). ترجمه و تعلیقات: ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: معین.
دینکرد: کتاب هفتم (۱۳۸۹). تدوینگران: آذرفرنبغ پیرفرخزاد و آذرباد پسر امید. تصحیح و ترجمه: محمدتقی راشد‌محصل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
رودکی، ابوعبدالله (۱۳۹۲). دیوان. تصحیح جعفر شعار. تهران: قطره.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸). سایه‌های شکار شده: گزیده مقالات فارسی. تهران: قطره.
سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۶). کلیات سعدی. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: برگ‌نگار.
عبدلی‌فرد، فریدون (۱۳۹۷). قوم‌های ایرانی پیش از آریائی‌ان و آریائی‌ان. تهران: هیرمند.
عدلی، محمدرضا (۱۳۹۴). «سرچشمه‌های فرهنگ هندی: نگاهی به تمدن پیش‌آریایی و آریایی نخستین». پژوهشنامه ادیان. ش ۱۷. ۱۳۷-۱۶۸.

فانیان، خسرو (۱۳۵۱). «پرستش الهه - مادر در ایران». بررسی‌های تاریخی. ش ۴۳. ۲۱۱-۲۴۸.

فرانتس، ماری - لوئیز فون (۱۳۹۶). تعبیر قصه‌های پریان و آنیما و آنیموس در قصه‌های پریان. ترجمه مهدی سررشته‌داری. تهران: مهراندیش.

فرخی سیستانی، علی‌بن‌جولوغ (۱۳۸۰). دیوان. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: زوآر.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). شاهنامه. تصحیح جلال خالقی‌مطلق. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۶). شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگه.

- گریم، یاکوب لودویگ کارل و ویلهلم کارل گریم (۱۳۸۳). *قصه‌ها و افسانه‌های برادران گریم*. ویراستار: لیلی اوئنز. ترجمه حسن اکبریان طبری. تهران: هرمس.
- گزیده سرودهای ریگ‌ودا: قدیمی‌ترین سند زنانه مذهب و جامعه هندو (۱۳۸۵). ترجمه محمدرضا جلالی نایینی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گیرشمن، رومن (۱۳۷۲). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شهلا و کار، مهرانگیز (۱۳۹۲). *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ*. جلد اول. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- لوفر دل‌اشو، مارگریت (۱۳۸۶). *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- لیک، گوندولین (۱۳۸۹). *فرهنگ اساطیر شرق باستان*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: طهوری.
- مالاندرا، ویلیام و. (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای بر دین ایران باستان*. ترجمه خسرو قلی‌زاده. تهران: پارسه.
- مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا (۱۳۸۴). ترجمه جیمز دارمستتر. ترجمه به فارسی: موسی جوان. تهران: دنیای کتاب.
- محمدیان مغایر، زهره (۱۳۸۴). «پیمان پری و آپسارا با آدمی». *نامه انسان‌شناسی*. ش ۸. ۱۰۷-۱۱۸.
- مزدایور، کتایون (۱۳۹۲). «افسانه پری در هزارویک‌شب». *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ*. به‌کوشش شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار. تهران: روشنگران. صص. ۲۹۰-۳۴۲.
- معلوف، لوئیس (بی‌تا). *المنجد فی اللغة و الأدب و العلوم*. بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- مک کال، هنریتا (۱۳۸۹). *اسطوره‌های بین‌النهرینی (از مجموعه: جهان اسطوره‌ها/ جلد دوم)*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.

ملکزاده، مهرداد (۱۳۸۱). «سرزمین پریان در خاک مادستان». *نامه فرهنگستان*. ش ۴. ۱۴۷-۱۹۱.

میهن‌دوست، محسن (۱۳۸۱). *اوسنه‌های پهلوانی - تغزلی*. تهران: نشر مرکز.

هرن، پاول و هاینریش هوبشمان (۱۳۵۶). *اساس اشتقاق فارسی*. ترجمه و تنظیم: جلال خالقی‌مطلق. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

هومر (۱۳۷۰). *ادیسه*. ترجمه سعید نفیسی. تهران: علمی و فرهنگی.

یشت‌ها (۱۳۷۷). *ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداود*. تهران: اساطیر.

References

- Abdoli Fard, F. (2017). *Ghowmhā-ye Irāni Pish az Āryā'yān va Āryā'yān*. Tehran: Hirmand. [in Persian]
- Adli, M. R. (2014). "Sarcheshmehā-ye Farhang-e Hendi: Negāhi be Tamaddon-e Pishā-Āryāyi va Āryāyi-ye Nakhostin". *Pazhuheshnāme-ye Adyān*. No. 17. 137-168. [in Persian]
- Afsāne-ye Gilgamesh: Kohantarin Hamāse-ye Bashari* (1999). Translation of cuneiform tablets: George Smith. Translation into German: Georg Burckhardt. Translation into Persian: D. Monshizadeh. Tehran: Akhtarān. [in Persian]
- Afshari, M. (2008). *Tāzeh be Tāzeh; Now be Now*. Tehran: Cheshmeh. [in Persian]
- Anthony, D. W. (2015). *Indo-Europeans: Naghsh-e Asb va Charkh dar Gostaresh-e Zabānhā-ye Hend-o-'orupayi*. Translated by Khashāyār Bahāri. Tehran: Farzān. [in Persian]
- Bahar, M. (2008). *Pazhuheshi dar Asātir-e Iran*. Editor: Katayun Mazdapur. The third edition. Tehran: Āgah. [in Persian]
- Barfar, M. (2010). *Āyene-ye Jāduyi-ye Khyāl: Pazhuheshi dar Qesehā-ye Paryān-e Jahān (Be Zamime-ye Sizdah Afsāne-ye Jāduyi)*. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Bivar, A.D.H. (1985). "A Persian Fairyland". *ACTA IRANICA: Encyclopédie Permanent des Études Iraniennes, Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, edited by Jacques Duchesne-Guillemin & Pierre Lecoq, Leiden: Brill, pp.25-42.
- Bondahesh* (2011). Faranbagh Dādegi. Reported by Mehrdad Bahar. Tehran: Tus. [in Persian]

- Bord, J. (2012). *Donyā-ye Asrār Āmiz-e Jenn va Pari*. Translated by Nafiseh Mo'takef. Tehran: Nasl-e Nowandish. [in Persian]
- Bottigheimer, R. B. (2009). *Fairy Tales: A New History*. New York: New York University Press.
- Burrow, Th. (1955). *The Sanskrit Language*, London: Faber and Faber.
- Byrne, L. (2007). *Osturehā-ye Yunāni* (az Majmu'e-ye: Jahān-e Osturehā/Volume 1). Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Dinkard: the fifth book* (2008). Translation and annotations: Zhāleh Āmoozgar and Ahmad Tafazzoli. Tehran: Mo'in. [in Persian]
- Dinkard: the seventh book* (2009). Editors: Āzar Faranbagh Pir Farrokhzād va Āzarbād Pesar-e Omid. Corrected and Translated by Mohammad Taghi Rāshed Mohassel. Tehran: Pazhuheshgāh-e Olum-e Ensāni va Motāle'āt-e Farhangi. [in Persian]
- Eliade, M. (1989). *Āyinhā va Nemādhā-ye Āshenāsāzi: Rāzhā-ye Zādan va Dobāre Zādan*. Translated by Nasrullah Zangu'i. Tehran: Āgah. [in Persian]
- Eliade, M. (1999). *Osture-ye Bāzgasht-e Jāvdāneh*. Translated by Bahman Sarkārāti. Tehran: Ghatreh. [in Persian]
- Eliade, M. (2003). *Ostureh, Ro'yā, Rāz*. Translated by Ro'yā Monajem. Tehran: Elm. [in Persian]
- Fanian, Khosrow (1972). "Parastesh-e Elāhe-Mādar dar Irān". *Barrasihā-ye Tārikhi*. No. 43. 211-248. [in Persian]
- Farrokhi Sistani, Ali bin Julogh (2001). *Divān*. Corrected by Mohammad Dabirsiaghi. Tehran: Zavvār. [in Persian]
- Ferdowsi, A. (2007). *Shāhnāme*. Corrected by Jalal Khaleghi Motlagh. Tehran: Markaz-e Dāyerat-ol-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi. [in Persian]
- Franz, M.-L. von (2017). *Ta'bir-e Ghesehā-ye Paryān va Ānimā va Ānimus dar Ghesehā-ye Paryān*. Translated by Mehdi Sarreshtedari. Tehran: Mehrandish. [in Persian]
- Fraser, J. G. (2007). *Shākhe-ye Zarrin (Pazhuheshi dar Jādu va Din)*. Translated by Kazem Firuzmand. Tehran: Āgah. [in Persian]
- Girshman, R. (1993). *Iran az Āqāz tā Eslām*. Translated by Mohammad Mo'in. Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]
- Gozide-ye Sorudehā-ye Rigvedā: Ghadimitarin Sanad-e Zende-ye Mazhab va Jāme'e-ye Hendu* (2006). Translated by Mohammad Reza Jalali Nayini. Tehran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmi. [in Persian]
- Graça da Silva, S., & Tehrani, J. (2016). "Comparative phylogenetic analyses uncover the ancient roots of Indo-European folktales". *Royal Society Open Science*, R. Soc. open sci. 3: 150645. 1-11.

- Grimm, J. L. C., and Grimm, W. C. (2004). *Ghesehā va Afsānehā-ye Barādarān-e Grim*. Editor: Lily Owens. Translated by Hasan Akbarian Tabari. Tehran: Hermes. [in Persian]
- Hafez, Sh. M. (1988). *Divan*. Corrected by Mohammad Qazvini and Qasem Ghani. Tehran: Asātir. [in Persian]
- Hamāse-ye Beowulf va Digar Ash'ār-e Engilisi-ye Bāstān (2015). Translated into English: Constance B. Hiatt. Translated by Abbas Godarzi. Tehran: Pārsesh. [in Persian]
- Hazrat Qolof, M. Q. (2008). *Āryāyihā va Tamaddon-e Āryāyi*. Tehran: Asātir. [in Persian]
- Hern, P., and Hobshman, H. (1977). *Asās-e Eshteghāgh-e Fārsi*. Translation and editing: Jalal Khaleghi Mutlagh. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran. [in Persian]
- Homer (1991). *Odyseh*. Translated by Sa'īd Nafisi. Tehran: Elmi va Farhangī. [in Persian]
- Hosseinpanahi, F. (2021). "Barsākht-e Revāyi-ye Tārikh-e Bayhaghi va Talāghi-ye Ān ba Andishe-ye Irāni". *Pazhuheshnāme-ye Naghd-e Adabi va Balāghat*. 10th year. No. 12. 27-54. [in Persian]
- Hosseinpanahi, F. (2021). "Dāstānhā-ye Episodic dar Ravāyathā-ye Hamāsi-ye Irāni va Payvand-e Ān ba Qesehā-ye Paryān (Barrasi-ye Moredi: Shāhnāme va Bahmannāme)". *She'r Pazhuhi (Bustān-e Adab)*. No 50. 127-154. [in Persian]
- Khaleghi-mutlaq, J. (1993). *Gol-e Ranjhā-ye Kohan (Bargozide-ye Maghālāt Darbāre-ye Shāhnāme-ye Ferdowsi)*. By the efforts of Ali Dehbashi. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Khaqani, A. (1996). *Divān*. Edited by Mirjalaluddin Kazazi. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Krishnamurti, B. (2003). *The Dravidian Languages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lahiji, Sh., & Mehrangizkar (2013). *Shenākht-e Hoviat-e Zan-e Irāni dar Gostare-ye Pishtārikh va Tārikh*. first volume. Tehran: Roshangarān va Motāle'āt-e Zanān. [in Persian]
- Lake, G. (2010). *Farhang-e Asātir-e Shargh-e Bāstān*. Translated by Roghayeh Behzadi. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Loeffler Delasho, M. (2007). *Zabān-e Ramzi-ye Ghesehā-ye Parivār*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Tus. [in Persian]
- Majmu'e qavānin-e Zartosht ya Vandidād-e Avestā (2005). Translated by James Darmesteter. translated into Persian: Musa Javan. Tehran: Donyāy-e Ketāb. [in Persian]

- Malandra, W. W. (2013). *Moghaddame'i bar Din-e Irān-e Bāstān*. Translated by Khosrow Qolizadeh. Tehran: Pārseh. [in Persian]
- Malekzadeh, M. (2002). "Sarzamin-e Paryān dar Khāk-e Mādestān". *Nāme-ye Farhangestān*. Fifth period. No. 4. 147-191. [in Persian]
- Ma'louf, L. (n.d.). *Al-Munjad fi Al-Loghat wa Al-Adab wa Al-Ulum*. Beirut: Al-Matba'at Al-Kathoulikieh. [in Persian]
- Mazdapur, K. (2012). "Afsāne-ye Pari dar Hezār va Yek Shab". *Shenākht-e Hoviat-e Zan-e Irāni dar Gostare-ye Pishtārikh va Tārikh*. by the efforts of Shahla Lahiji and Mehrangiz kar. Tehran: Roshangarān. 290-342. [in Persian]
- McCall, H. (2009). *Osturehā-ye Bain-ol-Nahrayni (Az Majmu'e-ye: Jahān-e Osturehā/Volume II)*. Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Markaz. 7-108. [in Persian]
- MihanDoost, M. (2002). *Osnehā-ye Pahlavāni-Taghazoli*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Mohammadian Moghaier, Zohre (2005). "Paimān-e Pari va Āpsārā bā Ādami". *Nāme-ye Ensānshenāsi*. No. 8. 107-118. [in Persian]
- Monaghan, P. (2003). *Celtic Mythology and Folklore*, New York: Facts on File.
- Oshidari, J. (2010). *Dāneshnāme-ye Mazdayasna: Vāzhe Nāme-ye Towzihi-ye Āyin-e Zartosht*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Rudaki, A. A. (2012). *Divān*. Corrected by Jafar Sha'ār. Tehran: Qatreh. [in Persian]
- Sa'di, Mosleh bin Abdullah (2007). *Kollyāt-e Sa'di*. Corrected by Mohammad Ali Forughi. Tehran: Bargnegār. [in Persian]
- Sarkarati, B. (1999). *Sāyehā-ye Shekārshodeh: Gozide-ye Maghālāt-e Fārsi*. Tehran: Ghatreh. [in Persian]
- Shendge, M. J. (1977). *The Civilized Demons: The Harappans in Ṛgveda*. Delhi: Abhinav.
- Shong Meador, B. De (2001). *Inanna Lady of Largest Heart: Poems of the Sumerian High Priestess Enheduanna*. Judy Grahn (foreword). Austin: University of Texas Press.
- West, M. L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press.
- Yashthā* (1998). Translated and interpreted by Ibrahim Purdawood. Tehran: Asātir. [in Persian]

