

بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌ی «چل‌گیس»،
روایت روستای رمقان، کوهمره‌سرخ

عظیم جبار ناصر*

چکیده

قصه‌ها بخش مهمی از فرهنگ و ادبیات عامه را شکل می‌دهند. این بخش از فرهنگ عامه، جلوه‌گاه باورها، اندیشه‌ها و شیوه‌های زندگی مردم هر ملت است. قصه‌های هر منطقه، به‌ویژه قصه‌های شفاهی، بستری مناسب برای واکاوی باورهای اساطیری و توتمی آن قوم است. در این پژوهش یکی از رایج‌ترین قصه‌های منطقه‌ی کوهمره‌سرخ فارس با عنوان قصه‌ی «چل‌گیس» واکاوی شده است. نگارنده نخست به روش میدانی، قصه را به دقت ثبت کرده و سپس به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی بن‌مایه‌های اساطیری آن پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد باورهای اساطیری در همه‌ی محورهای داستان، گاه آشکارا و گاه نمادین و رمزآلود دیده می‌شود. نگارنده کوشیده است این بن‌مایه‌ها را در بخش‌های زیر بررسی کند: ۱. ایزدبانو آناهیتا: بررسی ویژگی‌های برجسته‌ی آناهیتا در این قصه: الف) الهه‌ی آب؛ ب) افزاینده‌ی رمه؛ ج) پاک‌کنندگی زهدان زنان و هم‌چنین بررسی نمود حیوانی آناهیتا در روایت؛ ۲. حمایت حیوان جادویی از قهرمان داستان؛ ۳. گیاهان جادویی و حمایت آن‌ها از قهرمان؛ ۴. پیکرگردانی پریان؛ ۵. پیکرگردانی انسان به درخت و به‌عکس؛ ۶. نقش درختان در باروری زنان؛ ۷. جایگاه پریان در قصه؛ ۸. مو به‌عنوان ابزار باروری؛ ۹. تولد شگرف قهرمان قصه؛ ۱۰. قداست اعداد.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، آناهیتا، باروری، پیکرگردانی، چل‌گیس.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه جهرم azim_jabbareh@yahoo.com

۱. مقدمه

قصه‌های عامیانه بخشی غنی از ادبیات هر ملت است که با واکاوی آن‌ها به باورها، اندیشه‌ها، شیوه‌های زندگی، کهن‌الگوها و توت‌های آن قوم می‌توان پی برد. شاید بتوان گفت بهترین راه و شاید تنها راه ممکن برای شناخت نوع زندگی پیشینیان، بررسی همین قصه‌ها و افسانه‌ها باشد. «در قصه‌های عامیانه گویی تمامی تاریخ با فراز و فرود شگفت‌آور فرهنگی و اعتقادی آن ثبت می‌شود تا در بررسی ساختاری اعتقادات و باورهای مردمی به کار آید» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۹). از سویی، قصه‌ها پیوندی شگرف و رازآلود با اسطوره‌ها دارند؛ به‌گونه‌ای که سبب شده است این پرسش در ذهن پژوهشگران شکل بگیرد که کدام یک از این دو گونه نخست شکل گرفته است. به دیگر سخن، آیا باید چنین بیندازیم که اسطوره‌ها بر قصه‌ها مؤثر بوده‌اند یا اینکه قصه‌ها پس‌مانده‌ی اسطوره‌ها نیستند و در واقع این اسطوره‌ها هستند که بر پایه‌ی قصه‌های عامیانه شکل گرفته‌اند (رک. صابری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۰۵؛ افشاری، ۱۳۸۷: ۷۰). هیچ‌یک از این دو دیدگاه را نمی‌توان به‌طور قاطع پذیرفت؛ اما آشکار است که قصه و اسطوره، وجوه اشتراک و تمایزی دارند. فرای، بر این باور است که «تعیین مرز میان اسطوره و افسانه امکان‌پذیر نیست؛ چون هر دو نمایشگر نوعی حکایت یگانه‌اند. قصه‌های عامیانه و مردمی نیز از لحاظ ساختار حکایتی مشابه اساطیر و حتی عین اساطیرند و چنین می‌نماید که فرق عمده‌ی میان این دو در این است که قصه‌ی عامیانه، حتی اگر سنتی باشد و به معنای لفظی نیز تعبیر شود، باز عنصر اساسی در سنت و اعتقاد (مذهبی) نیست؛ اما اسطوره و قصه‌ی عامیانه و افسانه، مجموعه یا کل واحدی تشکیل می‌دهند و هر یک از آن مقولات که مورد بررسی قرار می‌گیرد، دو مقوله‌ی دیگر نیز مشمول همان اصول (که در یکی مصداق پیدا می‌کند) می‌شوند» (فرای، ۱۳۹۰: ۱۰۷-۱۰۶). محمدجعفر محجوب، تفاوت چندانی میان قصه و اسطوره قائل نیست و هر دو را تقریباً در یک جایگاه قرار می‌دهد (رک. محجوب، ۱۳۹۳: ۱۲۲). قصه‌ی «چل‌گیس» یکی از روایت‌هایی است که تعیین مرز دقیق میان قصه و اسطوره در آن بسیار دشوار و حتی غیر ممکن است. این روایت به‌گونه‌ای شگرف بن‌مایه‌های اساطیری را در محورهای اصلی خود جا داده است.

نگارنده در این جستار کوشیده است بازتاب بن‌مایه‌های اساطیری در قصه‌ی عامیانه و شفاهی «چل‌گیس» را بررسی کند؛ بنابراین نخست این روایت را از هشت نفر^(۱) از روستایان شنیده و ضبط کرده و سپس با سنجش روایت‌های مختلف با یکدیگر، کامل‌ترین روایت را مبنا قرار داده است. نکته‌ی بااهمیت این است که این روایت‌ها در عین مشابهت در محورهای اصلی قصه، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. نام قصه در هیچ کدام از روایت‌ها یکسان نیست. دختر گیس‌طلا، دختر موطلابی، دختر و زردک و... نام‌های دیگر این قصه است. از مجموع هشت روایت، سه روایت پایان ندارد و قصه ناتمام است. در هر سه روایت ناقص، دختر پس از ورود به جنگل غیب می‌شود و قصه ناتمام می‌ماند. در چهار روایت دیگر نیز برخی از حوادث داستانی حذف شده است و قصه بسیار کوتاه است. تنها در یک روایت که راوی آن از همه کهن‌سال‌تر است، قصه آغاز و پایان روشنی دارد و قصه نسبتاً طولانی است. نکته‌ی مهم دیگر این است که بیشتر راویان باور دارند که بخش‌هایی از قصه را از یاد برده‌اند.

اهمیت اینگونه از پژوهش‌ها در حفظ و ثبت بخشی از ادبیات این مرز و بوم است که در آستانه‌ی فراموشی و گاه نابودی قرار گرفته‌اند. با اینکه بیش از دو سده از شروع جدی مطالعات دانشمندان علوم انسانی درباره‌ی ادبیات فولکلور می‌گذرد، اما همچنان دست‌کم در کشور ما این‌گونه از مطالعات جایگاه خود را نیافته است. ماکسیم گورکی درباره‌ی اهمیت این بخش از ادبیات می‌گوید «بدون شناخت ادبیات فولکلور، شناخت تاریخ ملت‌ها ممکن نیست» (سیپک، ۱۳۸۴: ۱۳). از سویی با گسترش مدرنیسم و مظاهر آن در جامعه، رشد شهرنشینی، مرگ پیران و سالخوردگان، بی‌علاقگی نسل جوان به قصه‌ها و باورهای گذشتگان و عواملی از این دست، این بخش غنی از ادبیات در حال نابودی است. نگارنده بر خود واجب می‌داند برای حفظ بخشی از این گنجینه به قدر وسع بکوشد.^(۲)

۲. پیشینه‌ی پژوهش

درباره‌ی این قصه و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری آن تاکنون هیچ پژوهشی انجام نشده است؛ اما پیش‌ازاین، دیگر پژوهشگران به بررسی قصه‌هایی مشابه با این رویکرد

پرداخته‌اند. برای نمونه: فرزانه مظفریان (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «اسطوره و قصه‌های عامیانه» به بررسی رگه‌های اسطوره‌ای در قصه‌های عامیانه پرداخته است. زهرا انصاری و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و طبقه‌بندی انگاره‌ی اساطیری درخت-مرد در قصه‌های عامیانه‌ی هرمزگان» کوشیده‌اند این انگاره را در چهار بخش ازدواج دختر با درخت، بارورشدن زن به وسیله‌ی درخت، باور به حضور دیو یا جن مذکر در درخت و پیکرگردانی درخت-مرد و مرد-درخت بررسی کنند. مرتضی حیدری (۱۳۹۶) در جستاری با عنوان «تبیین و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در ساختار قصه‌ی ماه‌پیشانی» ساختارهای این قصه را بر پایه‌ی نظریه‌ی پراپ بررسی کرده است. وطن‌پور و نمیرانیان (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «ریخت‌شناسی و تحلیل اسطوره‌ای قصه‌ی عامیانه دختر و درخت کنار» کوشیده‌اند افزون‌بر ارائه‌ی الگویی برای بررسی قصه‌های عامیانه، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای این روایت را نیز نشان دهند. چالاک (۱۳۹۷) نیز در مقاله‌ی «ایزدبانوان اساطیری در قصه‌های عامیانه» به بررسی شخصیت اساطیری ایزدبانو در سه بخش: ایزد بانو بزرگ مادر، همسر ایزد شهیدشونده و آناهیتا پرداخته است. محسنی و ولی‌زاده (۱۳۹۰) در جستاری با عنوان «بن‌مایه‌های توتمیسم در قصه‌های عامیانه‌ی ایران» به بررسی توت‌های جانوری و گیاهی در قصه‌های عامیانه پرداخته‌اند.

۳. قصه‌ی «چل‌گیس»

راوی: علی حسین عالی‌نژاد، ۷۴ ساله، بی‌سواد، از اهالی روستای رمقان

یکی بود یکی نبود. در روزگار قدیم زنی بود به نام خاله‌ی عروسک راست (درست) کن که زن بسیار خوش قلبی بود؛ اما بچه‌دار نمی‌شد. روزی از روزها که خاله مشغول نخود پاک‌کردن بود، یک‌باره دید که یک دانه‌ی نخود به بیرون از سینی افتاد، دو نصف شد و از میان آن دختری زیبا بیرون آمد. خاله، شگفت‌زده گفت: تو کی هستی؟ دخترک جواب داد: من دختر تو هستم. خاله گفت: اما من که باردار نشده‌ام؟ جواب مردم را چه بدهم؟ بگویم از کجا آمده‌ای؟ دخترک خندید و گفت: نگران نباش! شوخی کردم. اگر می‌خواهی بچه‌دار شوی، شرط دارد؛ شرطش هم این است که هرچه من گفتم، بگویی چشم. خاله گفت: مگر تو دختر اُتل‌خان هستی که هرچه گفتم، بگویم چشم! دخترک

قاه‌قاه خندید و گفت: نه! اما مشکل تو به دست من حل می‌شود. حالا خود دانی. خاله با خودش فکر کرد: «شاید خدا این دخترک را فرستاده باشد». بعد داد زد: خب بگو چه کنم؟ دخترک دوباره قاه‌قاه خندید و گفت: اول باید بهترین لباس را بپوشی؛ بعد باید یک خروس سیاه هم با خودت بیاوری در چشمه قربانی کنی. خاله حاج‌وواج گفت: من که همه‌ی راه‌ها را رفته‌ام! این یکی هم... خلاصه هفت‌روز و هفت‌شب رفتند و رفتند تا به چشمه‌ی آب رسیدند. در کنار چشمه زنی با موهای طلایی نشسته بود و موهایش را شانه می‌زد. خاله که زن باتجربه‌ای بود، فهمید که زن نیست و از پریان است. خلاصه، خاله محو زن شده بود که ناگهان دید کره‌اسبی زیبا از آب بیرون آمد و راهی دشت شد. دخترک که دید خاله ترسیده است، گفت: نترس خاله! اگر می‌خواهی بچه‌دار شوی باید وارد آب شوی و خودت را در آب بشویی. باید اول پاک پاک شوی. خاله که انگار طلسم شده بود، هرچه دخترک می‌گفت انجام می‌داد. خلاصه خاله هفت بار شست‌وشو کرد و از آب بیرون آمد. دخترک به خاله گفت: حالا برو زیر آن درخت بنشین دانه‌ی بلوطی بخور و استراحت کن. خاله سری تکان داد و رفت زیر درخت نشست و دانه‌ی بلوطی در آتش پخت و خورد و خوابید. وقتی که بیدار شد، دید هیچ نشانه‌ای از دخترک نیست. خلاصه، پاک ناامید شده بود که یک‌باره درختی که زیر آن نشسته بود، در قالب زنی زیبا درآمد و گفت: تو اکنون بارداری. خداوند دختری بسیار زیبا به تو عنایت می‌کند که بسیار زیباست؛ نگران نباش و به خانه برگرد؛ البته من همیشه مراقب تو و فرزندت خواهم بود. خاله که حسابی شگفت‌زده شده بود، به‌سرعت از جا برخاست و راهی خانه شد. در راه به اتفاقاتی فکر می‌کرد که برایش رخ داده بود. روزها و ماه‌ها گذشت تا اینکه دختر به دنیا آمد. چون دختر بسیار زیبا بود، نامش را پری گذاشتند؛ اما وقتی که بزرگ‌تر شد، چون موهایش خیلی بلند و زیبا بود، مردم او را چل‌گیس صدا می‌زدند. خلاصه، چند سالی گذشت تا اینکه خاله، مرد. روزها و ماه‌ها گذشت تا اینکه پدر چل‌گیس زن دیگری را به همسری انتخاب کرد که بسیار بدجنس بود و هر روز چل‌گیس را به باد کتک می‌گرفت. چل‌گیس هیچ همدمی نداشت جز گاوی که از نژاد پریان بود و هیچ‌کس نمی‌دانست. نامادری برای اینکه چل‌گیس را آزار بدهد، هر روز او را به بهانه‌ی چراندن گاو راهی صحرا می‌کرد. دختر هر روز گاو را جلو می‌انداخت و راهی صحرا می‌شد. چل‌گیس نام گاو را زردک گذاشته بود؛ چون

موهایش زرد طلایی بود. زردک در صحرا به شکل زنی زیبا درمی آمد و از چل‌گیس مراقبت می کرد. نامادری که می دید چل‌گیس هر روز زیباتر و سرحال تر می شود و گرمای آفتاب و گرسنگی هم هیچ اثری ندارد، مشکوک شد. با خودش گفت: فردا باید بروم بینم این دخترک چه راز و رمزی دارد. خلاصه، فردای آن روز، پس از رفتن دخترک به دنبال او راهی شد. نامادری خودش را پشت درختی پنهان کرده بود. وقتی که چل‌گیس و زردک به وسط دشت رسیدند، یک باره اتفاقات عجیبی رخ داد: زردک به زنی با موهای بور بسیار زیبا بدل شد و دست در دست چل‌گیس به سمت چشمه رفتند. نامادری به دنبال آن‌ها راه افتاد تا ادامه‌ی ماجرا را ببیند. زن، اول دید که اسبی به درون آب رفت و با چهل کره بیرون آمد؛ نامادری انگشت به دهان مانده بود. کمی گذشت تا اینکه زنی بسیار زیبا با موهای بلند آمد و کنار چشمه نشست. زن وقتی موهایش را در آب شست، درختان سیب پایین چشمه همه شکوفه دادند. نامادری انگشت به دهان مانده بود. چند لحظه بعد، چل‌گیس و زردک هم وارد آب شدند و سر و تن شستند. بعد از آب تنی، چل‌گیس به درون شکاف بزرگ تنه‌ی درخت رفت و خوابید. زردک هم بیرون درخت نگاهبانی می داد. ساعتی گذشت و چل‌گیس از خواب بیدار شد. زردک از یک گوشش عسل و شیره و از گوش دیگرش به او نخودچی و کشمش می داد. نامادری غرغرکنان به خانه برگشت تا برای نابودی چل‌گیس نقشه بکشد. نامادری دوست جادوگری داشت که هر وقت درمانده می شد، از او کمک می گرفت. شب که شد، سراغ جادوگر رفت و ماجرا را برایش تعریف کرد: جادوگر گفت: تنها راه، کشتن زردک است؛ اما چون زردک از پریان است، کشتن او به این راحتی نیست. تو خودت را به مریضی بزن و کسی را برای مداوا نزد من بفرست. خلاصه، نامادری خودش را به مریضی زد و شوهرش را برای آوردن جادوگر فرستاد. جادوگر وقتی بر بالین نامادری حاضر شد، گفت: تنها راه بهبود، خوردن گوشت گاو زرد است. خلاصه زن جادوگر این را گفت و رفت. زن به شوهرش گفت: ای قبله‌ی عالم! رگ رگ پشتمه / گوشت گاو زردک درمون پشتمه. از سوی دیگر، زردک قبل از کشته شدن به دختر گفت: فردا من را خواهند کشت؛ اما مبادا از گوشت من بخوری! بعد از کشته شدن من، استخوان‌های مرا در بیابان دفن کن تا خوراک درندگان نشود. خلاصه، مرد گاو را کشت و چل‌گیس هم همان‌طور که زردک گفته بود، استخوان‌هایش

را در بیابان دفن کرد که از حکم خداوند تبدیل به درختی تناور و سرسبز شد. چل‌گلیس که از آزار و اذیت‌های نامادری به فغان آمده بود، راهی بیابان شد. هفت‌روز و هفت‌شب رفت تا به جنگلی سرسبز رسید. در آنجا آهوایی که نژاد از پریان داشت، نزد او آمد و با هم دوست شدند. آهو به دخترک گفت: آن سوی چشمه درختی می‌شناسم که به فرمان من است. تو بالای آن درخت برو تا من هم به شهر بروم؛ شاید بتوانم برایت غذایی بیاورم. خلاصه، آهو گفت: ای درخت سرو، کوتاه کوتاه! درخت سرو خم شد و دختر بالای آن رفت. سپس گفت: ای درخت سرو، بلند بلند! درخت قد راست کرد و ایستاد. آهو برای آوردن غذا به شهر رفت. از سوی دیگر چوپان پادشاه که گله‌ی اسب‌ها را برای آب نوشیدن به چشمه آورده بود، متوجه شد که هیچ‌یک از اسب‌ها آب نمی‌نوشد؛ نزدیک آمد و متوجه شد عکس‌دختری در آب افتاده است. چوپان بالای درخت را نگاه کرد و دختر را دید. هر چه اصرار کرد، دخترک از درخت پایین نیامد؛ بنابراین نزد پسر پادشاه رفت و ماجرا را تعریف کرد. پسر پادشاه دستور داد درخت را ببرند و دختر را پایین بیاورند. مأموران پادشاه شروع به بریدن درخت کردند؛ اما شب فرارسید و آن‌ها نتوانستند درخت را کاملاً قطع کنند. یکی از مأموران گفت: بهتر است برویم و فردا دوباره برگردیم. خلاصه، فردا که برگشتند دیدند درخت تناورتر شده و هیچ نشانه‌ای از بریده‌شدن ندارد. هفت روز همین ماجرا تکرار شد. مأموران پادشاه که خسته شده بودند، ماجرا را برای پادشاه بازگو کردند. پادشاه دستور داد چند تن از مأموران در گوشه‌ای کمین کنند تا ببینند چه اتفاقی رخ می‌دهد. آن‌ها، شب هنگام آهوایی را دیدند که زبان خود را به درخت مالید و درخت مانند روز اولش شد. مأموران آهو را محاصره کردند و به بند کشیدند. سپس درخت را قطع کردند و دختر را هم نزد پادشاه بردند. پسر پادشاه با دیدن دختر یک دل‌نه، صد دل عاشق شد و از او خواستگاری کرد. دختر پذیرفت و هفت روز و هفت شب به شادی و پای‌کوبی پرداختند. بعد از هفت روز و هفت شب، دختر به پسر پادشاه گفت: من دو آرزو دارم که اگر برآورده کنی، تا آخر عمر مدیون تو خواهم بود. پسر پادشاه خندید و گفت: هرچه باشد انجام می‌شود. دختر گفت: اول اینکه آهو را آزاد کن تا به جنگل برگردد. دوم اینکه نامادری من به خاطر کشتن زردک باید مجازات شود. پسر پادشاه دستور داد آهو را آزاد کردند

و نامادری را هم درون چاهی عمیق انداختند. خلاصه، چل‌گیس و پسر پادشاه سال‌ها با خوشی در کنار هم زندگی کردند و صاحب هفت پسر و هفت دختر شدند.

۴. بحث و بررسی

۱.۴. ایزدبانو آناهیتا

از دیرباز آب یکی از عناصر مهم در زندگی ایرانیان بوده است (رک. جونز، ۱۳۸۳: ۳۲۴؛ معینی، ۱۳۹۰: ۳۲۱). این اهمیت تا آنجا است که در اساطیر ایرانی، ایزدی به نام اردویسور^(۳) آناهیتا، الهه و نگهبان آب است. این الهه، از الهگان مهم و قدرتمند ایرانی است که یکی از طولانی‌ترین یشت‌های اوستا (آبان‌یشت) به نام او است. در بندهای نخست آبان‌یشت، آناهیتا این‌گونه ستایش شده است: «هورامزدا به اسپتتمان زرتشت گفت: از برای من ای زرتشت اسپتتمان این اردویسور ناهید را بستای. کسی که به همه‌جا گسترده، درمان بخشنده، دشمن دیوها (و) مطیع کیش اهورایی است. سزاوار است که ستوده‌ی جهان مادی گردد؛ سزاوار است که در جهان مادی وی را نیایش کنند...» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۲۳۳).

آیین پرستش این ایزدبانو به پیش از آیین زرتشت می‌رسد. هرچند با گسترش آیین زرتشت از اهمیت این الهه کاسته می‌شود، اما هم‌چنان نفوذ خود را در فرهنگ ایرانی حفظ کرده است. نام آناهیتا نخستین بار در کتیبه‌های اردشیر دوم در در همدان و شوش، بلافاصله بعد از نام اهورامزدا و قبل از نام میترا (مهر) آمده است و این نشانگر پایگاه ارجمند او است (گویری، ۱۳۷۴: ۱۴۰). پورداوود درباره‌ی آناهیتا می‌نویسد: «ناهید که امروز فقط اسمی از او در زبان ادبی ما باقی مانده است، در ایران قدیم از ایزدان و در سایر ممالک از پروردگاران بوده است. در ممالک وسیعه که در تحت تصرف ایران بوده نیز آتشکده وی وجود داشته است...» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۱۷۴). در بخشی از آبان‌یشت درباره‌ی آناهیتا آمده است: «... مقدسی که افزاینده‌ی گله و رمه است؛ مقدسی که افزاینده‌ی گیتی است؛ مقدسی که افزاینده‌ی ثروت است؛ مقدسی که افزاینده‌ی ملک است؛ کسی که نطفه‌ی همه‌ی مردان را پاک می‌کند. کسی که مشیمه‌ی همه‌ی زنان را پاک می‌کند... آن زورمند درخشان بلند بالا و خوش اندام ... که به

فراوانی تمامی آب‌هایی است که در روی این زمین جاری است و با قوت تمام روان است.» (همان، ۲۳۳-۲۴۱).

در قصه‌ی «چل‌گیس» نیز آناهیتا جایگاه ویژه‌ای دارد. هرچند در قصه، آشکارا نامی از آناهیتا نیست، اما ویژگی‌های بارز او در قصه آمده است. همان‌گونه که پیش‌ازین هم گفته شد، اولین ویژگی و شاید بتوان گفت مهم‌ترین خویشکاری آناهیتا، نگهداری از آب‌ها است. بر پایه‌ی متن اوستا، این الهه به شکل رودی توصیف شده است. در قصه‌ی عامیانه نیز چشمه نقش پررنگی دارد. دخترک به خاله عروسک راست‌کن توصیه می‌کند برای باردارشدن باید راهی چشمه شوند. نکته‌ی مهم دیگر این است که در کنار چشمه زنی دیده می‌شود که خاله‌ی عروسک راست‌کن می‌داند از نژاد پریان است. این تصویر حضور پری بر لب چشمه یا بر شاخه‌ی درختی کنار آب در بسیاری از قصه‌های ایرانی دیده می‌شود (رک. انجوی شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۵۵؛ انجوی شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۹۰). به نظر می‌رسد در اولین تصویر، به چشمه جنبه‌ای قداست‌گونه یا دست‌کم رازآلود داده شده است. مکانی مقدس که برای باردارشدن نخست باید در آن سر و تن شست.

دومین ویژگی آناهیتا، پاک‌کنندگی رحم زنان است. هنگامی که دخترک به همراه خاله به چشمه می‌رسند، دخترک از خاله می‌خواهد برای پاک‌شدن باید ابتدا وارد چشمه شود. خاله پس از ورود به چشمه و به‌اصطلاح پاک‌شدن، آماده‌ی بارداری می‌شود. سومین ویژگی آناهیتا که در قصه درخور درنگ و ردیابی است، قدرت آناهیتا در افزایش باروری و غله و رمه است. در بخشی از قصه، نامادری که در پی کشف رموز دخترک راهی چشمه شده است، اسبی را می‌بیند که وارد چشمه می‌شود و با چهل گره برمی‌گردد. احتمالاً در این صحنه، قدرت آناهیتا در افزایش رمه توصیف شده است. در اوستا آشکارا اشاره شده است که مردم به پیشگاه آناهیتا قربانی می‌کردند (رک. لسان، ۱۳۵۵: ۶۱؛ پوردوود، ۱۳۴۷: ۲۴۰). در قصه‌ی عامیانه نیز دخترک به خاله توصیه می‌کند که خروس سیاه را برای قربانی به چشمه بیاورد. هرچند خروس در برخی از اساطیر ملل تقدیس شده است (رک. دماوندی و رحمان‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۲۵). اما در این داستان به نظر می‌رسد با توجه به اینکه سیاه‌رنگ است، چندان اهورایی نباشد و قربانی‌شدنش باعث باروری می‌شود.

یکی دیگر از رموز مربوط به آناهیتا در قصه، خروج اسب از چشمه است. در قسمت آغازین قصه، خاله و دخترک شاهد خروج کره‌اسبی زیبا از چشمه هستند. یکی از سه نمود حیوانی آناهیتا در قصه‌های ایرانی، اسب است (رک. غیبی و ویسی، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۲۰). در هوم‌یسن از اسب به‌عنوان یکی از سه مقدس‌ها یاد شده است (رک. اوستا، ۱۳۸۵: ۱۵۰). در اوستا آناهید، پیوند نزدیکی با اسب دارد؛ بخشنده‌ی اسبان نیک است؛ برخی از قهرمانان برای او اسب قربانی می‌کنند (رک. اوستا، ۱۳۸۵: ۳۰۱-۳۰۲). «... در افسانه‌های ایرانی نمود بارز ارتباط اسب با آناهید، خدای آب‌ها، در اسب‌هایی آشکار می‌شود که از دریا و رود بیرون آمده‌اند یا اینکه از مادیانی که از چشمه یا دریا خارج شده است، به دنیا می‌آیند» (غیبی و ویسی، ۱۳۹۴: ۱۲۲). در قصه‌ی عامیانه نیز به نظر می‌رسد آناهید در یکی از نمودهای حیوانی خود، اسب، از آب خارج شده است.

۲.۴. حمایت حیوان جادویی از قهرمان داستان

«یکی از ویژگی‌های مهم قصه‌های عامیانه‌ی ایرانی این است که حیوانی مقدس، با نیرویی فرازمینی از قهرمان قصه مراقبت و در مواقع لزوم با انجام کارهای خارق‌العاده به قهرمان کمک می‌کند» (محسنی و ولی‌زاده، ۱۳۹۰: ۹). در قصه‌ی چل‌گیس، گاو این نقش را برعهده دارد. این حیوان در قصه‌ی چل‌گیس چند ویژگی مهم دارد: الف) نژاد این گاو از پریان است؛ به دیگر سخن، زنی است که به قالب گاو درآمده است و البته تنها چل‌گیس از ماهیت واقعی او باخبر است، ب) این گاو از قدرتی جادویی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که از یک گوشش شیر و عسل و از گوش دیگر نخودچی و کشمش به چل‌گیس می‌خوراند، ج) به نظر می‌رسد این گاو برای چل‌گیس توتم است. زیرا قبل از مردن به چل‌گیس توصیه می‌کند که از گوشت او نخورد. «از ویژگی‌های بارز توتم‌ها، ممنوعیت غذایی آن‌هاست» (حیدری، ۱۳۹۶: ۱۵۶)، د) پیش از مرگ می‌داند که قرار است کشته شود و البته هیچ مقاومتی نمی‌کند و در برابر تقدیر تسلیم است و ه) هم از آینده با خبر است و هم می‌تواند به راحتی پیکرگردانی کند.

این قصه در بخش‌هایی مانند همین بخش، شباهت بسیاری به قصه‌ی ماه‌پیشانی دارد. در آن قصه نیز گاو نقش حمایتگر قهرمان را عهده‌دار است؛ با این تفاوت که در

آن قصه، گاو، مادر ماه‌پیشانی است؛ اما در این قصه گاو از پریان است و نسبتی با چل‌گلیس ندارد.

گاو در اساطیر و حماسه‌های ایرانی حضوری پررنگ دارد. کریستین‌سن، گاو را پیش‌نمونه‌ی همه‌ی حیوانات سودمند می‌داند که اورمزد در آغاز سه‌هزاره‌ی دوم از دوازده‌هزار سال، مقارن حمله‌ی اهریمن می‌آفریند (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۲۰-۲۲). در بندهش نیز آمده است که هرمز پس از آفرینش آسمان، آب، زمین و گیاه، گاو را آفرید (رک. دادگی، ۱۳۶۹: ۴۰).

این بن‌مایه، حمایت حیوان از قهرمان داستان، افزون بر قصه‌ها در حماسه‌ها و اسطوره‌ها نیز نمود دارد. برای نمونه، پس از اینکه فریدون متولد می‌شود، مادرش فرانک نزد نگهبان مرغزار می‌رود و خطاب به او می‌گوید:

بدو گفت کاین کودک شیرخوار ز من روزگاری به زینهار دار!
 پدروارش از مادر اندر پذیر و زین گاو نغزش بی‌رور به شیر
 ... سه سالش پدروار از آن گاو شیر همی داد هشیار زینهارگیر
 (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۴)

در داستان فریدون نیز گاو برمایون که پرورنده‌ی فریدون است، گاوی عادی نیست و سرانجام به دست ضحاک کشته می‌شود (رک. همان: ۳۳-۳۵).

۳.۴. گیاهان جادویی و حمایت آن‌ها از قهرمان

در این قصه، درختان کیفیت جادویی دارند. به‌طورکلی در دو جایگاه درخت به‌عنوان حامی قهرمان نقش بازی می‌کند. در صحنه‌ی نخست، خاله‌ی عروسک راست‌کن، پس از خوردن دانه‌ی بلوط به خواب می‌رود؛ اما پس از برخاستن چون دخترک را نمی‌بیند، هراسان می‌شود. درخت بلوط در قالب زنی زیبا خود را به او نشان می‌دهد و قول می‌دهد از او و فرزندش مراقبت کند. هرچند در ادامه‌ی قصه، تصویری از حمایت درخت از خاله، دیده نمی‌شود؛ اما دخترش در یکی از تصاویر قصه در شکاف تنه‌ی درخت استراحت می‌کند که به‌گونه‌ای نشانه‌ای از حمایتگری درخت از او است. در صحنه‌ی دوم، دختر به راهنمایی آهو بالای درخت سروی می‌رود. درخت سرو نیز با

رویش دوباره و جادویی خود، دختر را از چنگ مأموران پادشاه حفظ می‌کند. به‌طور کلی درختان در این قصه سه ویژگی اساسی دارند: الف) حمایتگری؛ این کارکرد در برخی از اساطیر دیده می‌شود. برای نمونه، درخت انجیری، تابوت ایزیریس، ایزد غلات، تاکستان‌ها، درختان و باروری را در خود نگه می‌دارد و حفظ می‌کند (ایونس، ۱۳۷۵: ۸۳). ب) سخنگویی؛ یکی از ویژگی‌های شگفت این قصه، سخنگویی درخت بلوط است که به‌گونه‌ای منظومه‌ی درخت آسوریک را فریاد می‌آورد. از سویی، سخن‌گویی درخت یادآور این باور کهن اساطیری است که درخت تمثیل انسانی است که ریشه در خاک دارد و میل عروج به آسمان (رک. الیاده، ۱۳۸۹: ۲۸۵). درختان سخن‌گو در شاهنامه نیز نماد انسان و بالاطلبی‌های او است (پورخالقی، ۱۳۸۷: ۵۹). ج) تجدید حیات؛ یکی از رموزی که در این قصه وجود دارد، تجدید حیات درخت است. در بخشی از قصه، چل‌گیس به درخت سروی پناه می‌برد که هر بار بخشی از آن توسط مأموران پادشاه بریده می‌شود؛ اما بامدادان دوباره به همان حالت نخستین برمی‌گردد؛ هرچند این خاصیت جادویی در قصه به آهو نسبت داده می‌شود. در دو بخش از داستان از درخت سرو یاد شده است که در هر دو بخش رمز جاودانگی و تجدید حیات است. درخت سرو از دیرباز اهمیت ویژه‌ای برای ایرانیان داشته است تا آنجا که زرتشت «با بیست‌ویک نسک اوستا و سرو همیشه سبز و آتش همیشه روشن (برزین‌مهر) دین خود را به گشتاسب عرضه می‌کند» (آموزگار، ۱۳۹۱: ۸۲) و سرو کاشمر نیز اولین پرستش‌گاه زرتشتیان می‌شود (رک. پورخالقی، ۱۳۸۷: ۳۷) و د). پیکرگردانی.

۴.۴. پیکرگردانی پریان

پیکرگردانی پریان در دو بخش از قصه دیده می‌شود: الف) زردک، پری زیبارویی است که در نقش گاو همراه قهرمان قصه است. نکته‌ی مهم این است که این پری تا زمانی زنده می‌ماند که شخصیت شریر قصه، نامادری، به ماهیت او پی نبرده است. ب) در بخش دیگری از قصه، پری دیگری در قالب آهو و به‌عنوان حمایتگر قهرمان قصه ظاهر می‌شود. این پری نیز پس از برملاشدن هویتش، گرفتار مأموران پادشاه می‌شود؛ هرچند در پایان داستان از بند رها می‌شود.

«پریان به‌عنوان موجودات خارق‌العاده، قدرت و توانایی تغییر سیما دارند و می‌توانند تغییر شکل دهند و خود را به چهره‌های گوناگون درآورند (رک. شوالیه و گربران، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۱۸). تغییر شکل پری، یکی از بن‌مایه‌هایی است که در منظومه‌های پهلوانی شاهنامه به‌کرات دیده می‌شود (رک. ستاری و خسروی، ۱۳۹۶: ۲۰-۲۱). از نگاه مزداپور، درآمدن به‌شکل گوری یا غزالی بر سر راه پهلوان، باید بازمانده‌ی نوعی گزارش مقدس در آیین پرستندگان پری باشد که در پی این عشق قدسی، امکان باروری و برکت را فراهم می‌آورد (رک. مزداپور، ۱۳۸۷: ۳۰۳).

۵.۴. پیکرگردانی انسان به درخت و به‌عکس

پیکرگردانی انسان به درخت و درخت به انسان در دو بخش از داستان رخ می‌دهد: الف) در بخش نخست داستان، خاله‌ی عروسک راست‌کن در زیر درخت بلوطی آرمیده است که در واقع زنی زیبا است که پیام‌رسان الهی نیز هست.^(۴) پیکرگردانی انسان در قالب درخت یکی از بن‌مایه‌های موجود در بیشتر اساطیر ملل است؛ تبدیل شدن آتیس در اساطیر یونانی به درخت کاج (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۴۸)، بدل شدن سپاریوس در اساطیر یونانی به درخت سرو (گریمال، ۱۳۷۸: ۵۶۴) و پیکرگردانی اپی‌ملیدها، الهگان حامی گوسفندان به درخت (همان، ۲۸۸) نمونه‌هایی از این‌گونه پیکرگردانی است. ب) در بخش دیگری از داستان، زردک از چل‌گیس می‌خواهد استخوان‌هایش را دفن کند تا مبادا خوراک درندگان شود. از این استخوان‌ها درختی تناور و سرسبز می‌روید که به‌گونه‌ای رمزی پیکرگردانی انسان در قالب درخت است. بن‌مایه‌ی کشته‌شدن زن داستان و ادامه‌ی حیات در قالب درخت، در اساطیر ملل مختلف دیده می‌شود (رک. الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۰). الیاده در این‌باره می‌نویسد: «گویی زن قهرمان داستان، هربار که به قتلش می‌رسانند، صورت درخت به خود گرفته، پنهان می‌شود. مقصود، بازگشتی موقت به مرحله‌ی نباتی است. زن با «پنهان‌داشتن و استتار خود» به صورتی نو ادامه‌ی حیات می‌دهد» (همان، ۲۹۰). بن‌مایه‌ی پنهان‌کردن بخشی از بدن در اساطیر ملل مختلف دیده می‌شود. انسان وحشی میان خود و اجزای بدنش رابطه‌ای بنیادین می‌بیند و اجزای جداشده از بدنش، مانند مو و ناخن را پنهان می‌کند تا بدخواهان و جادوگران بر آن‌ها

دست نیابند و موجب بیماری و مرگ او نشوند (فریزر، ۱۳۸۷: ۲۶۲). هم‌چنین در وندیداد دستور داده شده که ناخن‌های چیده‌شده دفن شوند (رک. دارمستتر، ۱۳۸۴: ۲۴۳). از نگاهی دیگر، به وجود آمدن درخت از اندام انسان، بن‌مایه‌ای اساطیری است. در اسطوره‌ی ایرومی از آلت بریده‌شده‌ی آژدیس تیس درخت بادام می‌روید (رک. پرون، ۱۳۸۱: ۱۶۷). از خون دیونیزوس درخت انار پدید می‌آید (رک. زمردی، ۱۳۸۷: ۱۲۸). از خون آتیس گل بنفشه می‌روید (رک. گریمال، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۸). از خون آدونی در فینقیه لاله نعمانی می‌روید (رک. بهار، ۱۳۷۳: ۴۶-۴۷).

۶.۴. نقش درختان در باروری زنان

یکی از بن‌مایه‌های اساطیری که در این قصه دیده می‌شود، تأثیر میوه‌ی درختان در بارور شدن زن است. در این قصه، خاله‌ی عروسک راست‌کن که باردار نمی‌شود، به راهنمایی دخترک، نخست سر و تن در آب می‌شوید و سپس با خوردن میوه‌ی درخت بلوط باردار می‌شود. در اساطیر یونان، ژنون با گلی که فلورا در اختیار او می‌گذارد، باردار می‌شود (رک. گریمال، ۱۳۷۸: ۳۲۲). در یکی از اساطیر چینی، دختری با خوردن مغز شیرین گیاهی آبستن می‌شود (رک. کریستی، ۱۳۷۳: ۱۹۸). در اساطیر بین‌النهرینی نیز آتنه از طریق گیاه ولادت صاحب پسر می‌شود (رک. مک‌کال، ۱۳۷۹: ۸۶-۸۹). در روایت رومانیایی «سه دانه انار» قدیسی به مرد یا زنی سیبی می‌دهد که باعث بارداری و تولد فرزند می‌شود (رک. الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۰). آبستن شدن به وسیله‌ی سیب، بن‌مایه‌ای رایج در افسانه‌های جهان است که آرنه و تامپسون آن را با کد ۳۰۲ و ۳۰۲ ثبت کرده‌اند (رک. مارزلف، ۱۳۷۱: ۷۷).

۷.۴. جایگاه پریان در قصه

در قصه‌ی شفاهی، پریان نقش پررنگی دارند. به‌طور کلی در چهار بخش داستان از پریان یاد شده است: الف) نام واقعی چل‌گیس، پری است که به‌دلیل موهای بلند به او چل‌گیس می‌گویند. به نظر می‌رسد باتوجه‌به ارتباط دختر با گاوی که از نژاد پریان بوده است و باتوجه‌به گونه‌ی خاص زاده شدن او، خوردن میوه‌ی درخت بلوط، خود او نیز پری باشد. ب) گاوی که در نقش حمایتگر چل‌گیس در قصه ظاهر می‌شود، در واقع

پری است. ج) زنی که در کنار چشمه موهایش را شانه می‌کند از پریان است. د) آهوایی که نقش حمایتگر قهرمان قصه را بازی می‌کند نیز از پریان است. نکته‌ی مهم در این قصه ارتباط شگرف پریان با آب است. سرکاراتی، درباره‌ی پیوند میان پریان و آب می‌نویسد: «می‌توان چنین فرض نمود که مطابق اساطیر پیشین معتقدات آیین باستانی پیش از زردشت پریان بسان الهه‌هایی در آنجا آب‌های استومند و مینوی را می‌پاییدند و در میان زمین و آسمان گشته ابرهای باران‌زا را در هوا به هر سو می‌رانند...» (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۲۲). بنابراین به نظر می‌رسد پری در این قصه، خویش‌کاری اساطیری خود را که همان ایزدبانوی زایش و باروری است، حفظ کرده است.

در اسطوره‌های ایرانی و در اوستا، پریان موجوداتی اهریمنی به شمار می‌روند (رک. قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۲)، اما در قصه‌های عامیانه به نظر می‌رسد کارکردی متفاوت یافته‌اند. در واقع پری در قصه‌ها زن اثیری مهربانی است که سراسر نیکی و مهربانی است و راهنما و یاریگر قهرمان قصه در بزنگاه‌های داستانی است. در این قصه نیز پری مهربان، یاریگر و حامی قهرمان قصه است. در ادبیات حماسی ایران، پری دو چهره‌ی متناقض مثبت و منفی دارد. سرکاراتی بر این باور است که این دوگانگی از دو برداشت متفاوت ذهنی درباره‌ی پری حکایت می‌کند. در آغاز، پری یکی از ایزدانی بوده که پیش از زردشت در مرکز قداست و ستایش بوده، اما با ظهور زرتشت از جایگاه رفیعش نزول می‌کند و به موجود زشت و اهریمنی بدل می‌شود؛ اما خاطره‌ی دیرین پری به صورت الهه‌ی برکت، باروری و زایش هم‌چنان در ناخودآگاه جمعی مردم باقی مانده است (رک. سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱-۲).

۸.۴ مو به عنوان ابزار باروری

در قصه‌ی شفاهی، یکی از رخدادهایی که سبب شگفت‌زدگی نامادری می‌شود، صحنه‌ای است که در آن زنی کنار چشمه موهایش را در آب می‌شوید و همه‌ی درختان سیب پایین چشمه شکوفه می‌دهند. بن‌مایه‌ی بارورشدن گیاهان به‌وسیله‌ی مو، در برخی دیگر از قصه‌های ایرانی نیز دیده می‌شود. برای نمونه در قصه‌ی جان‌تیغ و چل‌گیس آمده است: «روزی چل‌گیس به جان‌تیغ که کنار چاه ایستاده بود، گفت: دو تا تار موی من کنار چاه افتاده. آن‌ها را بردار و بیا این طرف و گرنه برایت دردسر درست

می‌شود. جان تیغ اوقاتش تلخ شد. موها را برداشت و دور یک تکه فلز پیچید و آن را انداخت توی چاه. آب چاه می‌رفت به باغ پادشاه آن کشور. یک روز باغبان شاه به باغ رفت. دید همه‌ی درخت‌ها میوه‌دار شده‌اند و هرکدام با صدای بلند می‌گویند از میوه‌ی من بخور» (درویشان و خندان، ۱۳۷۷: ۲۱۱-۲۱۲). به نظر می‌رسد این مضمون به‌گونه‌ای تکرار مضمون اساطیری شکل‌گیری جهان از اندام یک غول‌خدا یا حیوان است. برای نمونه در اساطیر بین‌النهرینی آفریدگان مختلف از اندام غول‌خدا تیامت شکل می‌گیرند (رک. بیرلین، ۱۳۸۶: ۲۹۸؛ ژیران و همکاران، ۱۳۷۵: ۶۰). این بن‌مایه در اسطوره‌های چینی، هندی و آزتکی نیز دیده می‌شود (رک. روزنبرگ، ۱۳۷۵: ۱۴۰؛ رضایی، ۱۳۸۴: ۶۸-۶۹؛ کندری، ۱۳۷۲: ۱۴۸). نکته‌ی مهم در این اسطوره‌ها این است که: «در همه‌ی این اسطوره‌ها موی غول‌خدا اولیه به گیاه تبدیل می‌شود» (صابری و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۱۴).

نکته‌ی مهم دیگر در این قصه این است که در برخی از اسطوره‌های ملل، سبب باعث باروری می‌شود (رک. فریزر، ۱۳۸۷: ۱۶۲؛ الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۰). اما در این روایت، درختان سبب خود بارور شده‌اند.

۹.۴. تولد قهرمان قصه

در این قصه با دو گونه تولد جادویی و شگرف روبه‌رو می‌شویم: الف) تولد دخترک؛ در نمونه‌های مشابه در قصه‌های عامیانه نام این دختر نخودی، نخودک یا نیم‌نخود است. در این قصه، نامی ندارد. «در برخی قصه‌های عامیانه از جمله قصه‌ی نیم‌نخودک، کودک بدون وجود پدر و مادر و ازدواج و زناشویی میان آن‌ها، به‌واسطه‌ی یکی از جلوه‌های طبیعت مانند یک پدیده‌ی نباتی به دنیا می‌آید. نیم‌خودک فرزند پدر و مادر فقیری است که سال‌ها در آرزوی داشتن فرزندی به‌سربرده‌اند. زمانی که مادر در حال پاک‌کردن ظرفی پر از نخود است، این کودک شگفت‌انگیز که بعدها قهرمان قصه می‌شود، به دنیا می‌آید؛ به این ترتیب که یک دانه‌ی نخود از ظرف بیرون می‌افتد و از زیر پوستش یک لپه ظاهر می‌شود و با مادر خود سخن می‌گوید» (خدیش، ۱۳۸۷: ۵۳۰). در قصه‌ی شفاهی نیز دخترک تولدی مانند دیگر قصه‌های عامیانه‌ی مشابه دارد. این‌گونه از تولد (تولد کودک بدون پدر و مادر) در اساطیر ملل نیز نمونه‌هایی دارد. برای نمونه در اساطیر ژاپنی، زن و مردی فقیر شکوفه‌ی

هلویی یافتند که پس از گشودن آن، انسانی کامل و کوچک درونش یافتند (رک. پیگوت، ۱۳۸۴: ۱۴۵). نکته‌ی جالب این است که در این قصه، برخلاف دیگر قصه‌های مشابه، خویش‌کاری نخودک فقط در راهنمایی مادر قهرمان قصه برای باردارشدن است و بلافاصله پس از انجام وظیفه غیب می‌شود. ب) تولد چل‌گیس؛ این‌گونه از تولد نیز (تولد قهرمان با یک منشاء) نمونه‌های فراوانی دارد. معروف‌ترین نمونه‌ی این‌گونه از تولد، تولد عیسی (ع) است. این‌گونه از تولد در اساطیر نمونه‌های فراوانی دارد. برای نمونه، خائوس به‌شیوه‌ی بکرزایی دو فرزند به نام‌های اریس و نوکس پدید می‌آورد. گایا نیز به همین شیوه اورانوس، اورئا و پتس را به وجود می‌آورد. زئوس به‌تنهایی هرا و هرا نیز هفائیتوس را پدید می‌آورد (رک. مبینی و شاهوردی، ۱۳۹۵: ۱۹۷).

۹.۴. قداست اعداد

تنها عددی که در قصه آمده، عدد هفت است. به‌دیگر سخن، همه‌ی اعمال و رفتارهایی که در قصه انجام می‌شود، با این عدد در ارتباط است. به‌طور کلی این عدد در پنج بخش قصه دیده می‌شود: خاله و دخترک برای رسیدن به چشمه، هفت روز و هفت شب راه می‌روند؛ خاله، هفت بار در آب غسل می‌کند؛ چل‌گیس بعد از فرار از خانه، پس از هفت روز و هفت شب به جنگل می‌رسد؛ ماموران پادشاه هفت روز مشغول بریدن درخت هستند؛ مراسم عروسی چل‌گیس و پسر پادشاه، هفت روز و هفت شب طول می‌کشد و درنهایت آن‌ها صاحب هفت پسر و هفت دختر می‌شوند. عدد هفت از مضامین بنیادی در اساطیر، ادیان و قصه‌ها است. این عدد در جنبه‌های مختلف فرهنگ بشری نفوذ یافته و حالتی قداست‌گونه دارد (رک. یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۷۷؛ تواضعی، ۱۳۷۳: ۴۰-۴۷؛ روح الامینی، ۱۳۶۱: ۱۰۰۹-۱۰۱۱؛ والی، ۱۳۷۹: ۲-۶۰۰).

۵. نتیجه‌گیری

بررسی قصه‌ی چل‌گیس نشان می‌دهد که بن‌مایه‌های اساطیری در همه‌ی ابعاد و محورهای داستان نفوذ یافته است؛ به‌گونه‌ای که مرزبندی میان قصه و اسطوره در این روایت، بسیار دشوار و حتی ناممکن است. بن‌مایه‌های اساطیری قصه‌ی چل‌گیس به شرح زیر است: ۱. ایزدبانو آناهیتا در قصه نقش بسیار پررنگی دارد؛ هرچند نامی از او برده نمی‌شود. سه ویژگی

بنیادی این ایزد یعنی، الهه و نگهبان آب بودن، قدرت افزایش رمه و نیروی پاک‌کنندگی زهدان زنان، در داستان دیده می‌شود؛ همچنین این ایزد در قالب یکی از نمودهای حیوانی خود، یعنی اسب ظاهر می‌شود. ۲. گیاهان و حیوانات جادویی از قهرمان حمایت می‌کنند و در بزنگاه‌های داستان مراقب او هستند. در این قصه، گاو، آهو، درخت بلوط و درخت سرو این نقش را برعهده دارند. ۳. از شخصیت‌های اثرگذار قصه، پریان هستند که در جای‌جای داستان با سه ویژگی اساسی حضور دارند: حمایتگر قهرمان داستان هستند؛ پیوستگی شگرفی با آب دارند و پیکرگردانی می‌کنند. ۴. یکی از بن‌مایه‌های پرتکرار اساطیری در این قصه، پیکرگردانی است که به دو شکل انجام می‌شود: الف) پیکرگردانی انسان به درخت و به‌عکس؛ ب) پیکرگردانی پریان. ۵. بن‌مایه‌ی باروری زنان به وسیله‌ی درخت یا گیاه از بن‌مایه‌های رایج در اساطیر ملل است که در این قصه به‌وسیله‌ی میوه‌ی درخت بلوط انجام می‌شود. ۶. در قصه‌ی چل‌گیس مو به‌عنوان ابزار باروری مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد تکرار اسطوره‌ی شکل‌گیری جهان از اندام یک حیوان یا غول‌خدا باشد. ۷. دو تن از شخصیت‌های قصه، تولدی متفاوت دارند: دختری که بدون دخالت پدر و مادر متولد می‌شود و در واقع دانه‌ی نخود است؛ این شخصیت، نقش راهنمایی و هدایتگری مادر چل‌گیس را به عهده دارد و البته به‌گونه‌ای شگرف در همان آغاز داستان ناپدید می‌شود. شخصیت دیگر، چل‌گیس (قهرمان داستان) است که بدون دخالت پدر و پس از طی مراحل خاصی که فضای داستان را اسطوره‌ای می‌کند، متولد می‌شود. ۸. تنها عددی که در داستان بارها تکرار می‌شود، عدد هفت است. این عدد که در اساطیر، ادیان و تقریباً همه‌ی تمدن‌ها و فرهنگ‌های کهن بشر جایگاه ویژه‌ای دارد، در این قصه نیز بارها دیده می‌شود.

یادداشت‌ها

(۱). دیگر راویانی که قصه را به‌گونه‌های دیگر روایت کرده‌اند، عبارت‌انداز: دختربس سهیلی، ۸۲ ساله، از اهالی روستای رمقان، بی‌سواد؛ خانه‌دار؛ مریم عالی‌نژاد، ۴۳ ساله، از اهالی روستای رمقان، بی‌سواد، خانه‌دار؛ نیاز گودرزی قهرمان، ۷۰ ساله، از اهالی روستای وحدت‌آباد، بی‌سواد، کشاورز؛ رقیه غلامی، ۷۵ ساله، از اهالی روستای رمقان، خانه‌دار، بی‌سواد؛ ستاره رجیبی، ۶۵ ساله، از اهالی روستای فتح‌آباد، بی‌سواد، خانه‌دار؛ معصومه شمس، ۷۵ ساله، از اهالی روستای بیروکان، بی‌سواد، خانه‌دار؛ خاور قشنگ، از اهالی روستای رمقان، ۹۰ ساله، بی‌سواد، خانه‌دار.

(۲). برای آشنایی خواننده با گویش راوی، بخشی از قصه (بند نخست روایت) به گویش راوی آمده است: «یکی بی، یکی نبی. او قدیمَل ی زنی بی که شامیگُ خالی آریسک راس گُن. ای زن خیلی زن با صدافتی بی. اما خُ بچه دار وانیمی. ی رُزی که آسی نخود ش پاک میک یهو اژدی که ی دونی نخودی غیز اشکی از صرا؛ دتا لتا بی ی آ تی دلش ی دختر و منشتی آمی صرا. خاله ماتش اشبردسا شگ: دُخت تو د کی هسی؟ دخترک اژگُم دُخت ختسم. خاله ش در اوو اژگُم م خُ حامله وانبدسم؟ جوواب مردم چه هاجم؟ بگیم ا گجا اندسی؟ دخترک اژگُم ات زره ت نشو! شوخی پات امکی. آی ادمیا بچه تگیر بیبا، شرط اشن. شرطش هم آن هن که هر چی م امگ بگیی باشه. خاله ی دمپر ش در اوو اژگُم: می تو دُخت اُتل خان هسی که هر چی بگیی، مم بگیم چشم!»

(۳). بخش نخست نام (اردوی) نام رودخانه‌ای است اساطیری و به معنای رطوبت و نمناکی است. بخش دوم (سور) به معنای نیرومند است. آناهیتا نیز صفتی است به معنای «پاک و بی‌آلایش» رک. دوستخواه، ۱۳۸۵: ۲۹۸؛ بهار، ۱۳۹۱: ۸۰.

(۴). از نگاه انسان نخستین زن و درخت با هم پیوندی دیرینه دارند (رک. دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۹).

منابع

- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۱). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت
- اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه‌ی شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- افشاری، مهران. (۱۳۸۷). *تازه‌به‌تازه نویه‌نو*. تهران: چشمه.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *دختر نارنج و ترنج*. ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۴). *گل بومادران*. ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- انصاری زهرا و همکاران. (۱۳۹۳). «بررسی و طبقه‌بندی انگاره‌ی اساطیری درخت-مرد در قصه‌های عامیانه‌ی هرمزگان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۰، شماره‌ی ۳۶، صص ۳۵-۶۵.
- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۵). *اساطیر مصر*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- _____ (۱۳۷۳). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: فکر روز.

- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز.
- پرون، استیوارد. (۱۳۸۱). *اساطیر رم*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- پورخالقی چترودی، مهدخت. (۱۳۸۷). *درخت شاهنامه، ارزش‌های فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۴۷). *یشت‌ها*. تهران: طهوری.
- پیگوت، ژولیت. (۱۳۸۴). *اساطیر ژاپن*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- تواضعی، رسول. (۱۳۷۳). «نقش و تأثیر عدد هفت در شاهنامه فردوسی». *ادبستان*، شماره‌ی ۵۲، صص ۴۰-۴۷.
- جونز، هوراس. (۱۳۸۳). *جغرافیای استرابو، سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشی*. ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- چالاک، سارا. (۱۳۹۷). «ایزدبانوان اساطیری در قصه‌های عامیانه». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره‌ی ۴۹، صص ۴۹-۷۰.
- حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۱). *افسانه‌ی زندگان، بیست و سه گفتار در بررسی مردم‌شناختی قصه‌های عامیانه‌ی ایران*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- حیدری، مرتضی. (۱۳۹۶). «تبیین و تحلیل بن‌مایه‌های اساطیری در ساختار قصه‌ی ماه‌پیشانی». *فنون ادبی*، سال ۹، شماره‌ی ۱، صص ۱۴۳-۱۶۰.
- خدیش، پگاه. (۱۳۸۷). *ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- دادگی، فرنیغ. (۱۳۶۹). *بندهش*. مهرداد بهار. تهران: توس.
- دارمستتر، جیمس. (۱۳۸۴). *مجموعه‌ی قوانین زرتشت (وندیداد)*. ترجمه‌ی موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.
- درویشیان، علی اشرف و رضا خندان. (۱۳۷۷). *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. تهران: آژان.
- دماوندی، مجتبی و سامان رحمان‌زاده. (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی دو آیین میتراپی و ایزدی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره‌ی ۳۶، صص ۱۱۷-۱۴۲.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۶). *رمزهای زنده‌ی جان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۵). *اوستا*. تهران: مروارید.
- رضایی، مهدی. (۱۳۸۴). *آفرینش و مرگ در اساطیر*. تهران: اساطیر.

روح‌الامینی، محمود. (۱۳۶۱). «عدد هفت در اساطیر و ادیان». چیستا، شماره‌ی ۸، صص ۱۰۱۳-۱۰۰۹.

روزنبرگ، دونا. (۱۳۷۵). *اسطوره‌های خاور دور*. ترجمه‌ی مجتبی عبداله‌نژاد، مشهد: ترانه. زمردی، حمیرا. (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. تهران: زوآر. ژیران، ف. و همکاران. (۱۳۷۵). *فرهنگ اساطیر آشور و بابل*. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.

ستاری، رضا و سوگل خسروی. (۱۳۹۶). «بررسی مشابتهای پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه». *متن‌پژوهی ادبی*، سال ۲۱، شماره‌ی ۷۴، صص ۷-۳۰. سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۰). «پری: تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی تطبیقی». *نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شماره‌ی ۹۷، صص ۱-۳۲. _____ (۱۳۷۸). *سایه‌های شکارشده*. تهران: چشمه.

سیپک، ییری. (۱۳۸۴). *ادبیات فولکلور ایران*. ترجمه‌ی محمد اخگری، تهران: سروش. شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۷۹). *فرهنگ نمادها*. ج ۲، ترجمه‌ی سودابه فضایی، تهران: جیحون.

صابری، طیبه و همکاران. (۱۳۹۷). «مو در قصه‌های شفاهی و اساطیر». *فرهنگ و ادبیات عامه*، سال ۶، شماره‌ی ۲۲، صص ۲۰۵-۲۳۱. غیبی، مژده و الخاص ویسی. (۱۳۹۵). «تجلی سه نمود آناهیتا در افسانه‌های عامیانه‌ی ایرانی». *علوم ادبی*، سال ۵، شماره‌ی ۷، صص ۱۱۳-۱۳۸. فرای، نورتروپ. (۱۳۹۰). *ادبیات و اسطوره در: مجموعه مقالات «اسطوره و رمز»*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *شاهنامه*. پیرایش جلال خالقی مطلق، تهران: سخن. فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۷). *شاخه‌ی زرین*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: آگاه. قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۸). *فرهنگ اساطیر ایرانی*. تهران: کتاب پارسه. کریستی، آنتونی. (۱۳۷۳). *اساطیر چین*. ترجمه‌ی باجلان فرخی، تهران: اساطیر. کریستین‌سن، آرتور. (۱۳۶۸). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. ترجمه‌ی احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران: نشر نو.

کندری، مهران. (۱۳۷۲). *دین و اسطوره در آمریکای وسطا*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

گریمال، پیر. (۱۳۷۸). *فرهنگ اساطیر یونان و رم*. ترجمه‌ی احمد بهمنش، تهران: اساطیر. گویری، سوزان. (۱۳۷۴). «پرستشگاه‌های آن‌هید در ایران». *چیستا*، شماره‌ی ۱۲۲ و ۱۲۳، صص ۱۴۰-۱۴۳.

لسان، حسین. (۱۳۵۵). «قربانی از روزگار کهن تا امروز». *هنر و مردم*، شماره‌ی ۱۶۷، صص ۶۰-۷۰.

مارزلف، اولریش. (۱۳۷۱). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری، تهران: سروش.

مبینی، مهتاب و امین شاهوردی. (۱۳۹۵). «بازخوانی منظومه‌ی ثئوگونی هسیودس در پرتو قاعده الواحد». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۲، شماره‌ی ۴۳، صص ۱۸۵-۲۱۰. محجوب، محمدجعفر. (۱۳۹۳). *ادبیات عامیانه‌ی ایران*. به‌کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: چشمه.

محسنی، مرتضی و مریم ولی‌زاده. (۱۳۹۰). «بن‌مایه‌های توتیسم در قصه‌های عامیانه‌ی ایران». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۷، شماره‌ی ۲۳، صص ۱۵۵-۱۸۰. مزداپور، کتایون. (۱۳۸۷). *افسانه‌ی پری در هزار و یک شب؛ شناخت هویت زن ایرانی (درگستره‌ی پیش‌تاریخ و تاریخ)*. تهران: روشنگران و مطالعات زنان. مظفریان، فرزانه. (۱۳۹۱). «اسطوره و قصه‌های عامیانه». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره‌ی ۲۲، صص ۲۱۳-۲۴۷.

معینی‌سام، بهزاد و زینب خسروی. (۱۳۹۰). «پیوند آن‌اهیتا و ایشتر بابلی». *نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان*، شماره‌ی ۲۰، صص ۳۱۹-۳۳۰. مک کال، هنریتا. (۱۳۷۹). *اسطوره‌های بین‌النهرینی*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: مرکز. والی، زهره. (۱۳۷۹). *هفت در قلمرو فرهنگ بشری*. تهران: اساطیر.

وطن‌پور، آزاده و کتایون نمیرانیان. (۱۳۹۱). «ریخت‌شناسی و تحلیل اسطوره‌ای قصه‌ی عامیانه‌ی درخت و کنار». *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، شماره‌ی ۱، صص ۱۶۷-۱۸۷. یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

**A Study of Mythological Motifs in the Story of "Chel-Gis" as
Narrated in the Village of Romqan, Koohmarreh Sorkhi, Shiraz**

Azim Jabbareh Naserou

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature,
Jahrom University

1. Introduction

Folk tales are a rich part of the literature of any nation and by analyzing them, one can understand the beliefs, thoughts, ways of life, archetypes and totems of that nation. Studying these stories and legends is the best way, and perhaps the only possible way, to know the ways of life of the past generations. "In folk tales, all history is recorded with astonishing cultural and doctrinal ups and downs to be used in a structural study of popular beliefs" (Hassanzadeh, 2003: 19). On the other hand, these stories have a wonderful and mysterious connection with myths; so much so that researchers are concerned with the question which of the two was formed first. May we assume that myths have influenced stories, or that stories are the bases on myths rather than being remnants of them? (In this regard, see Saberi et al., 2019: 205; Afshari, 2009: 70). Neither view can be completely accepted; however, it is clear that stories and myths have similarities and differences. The story of "Chel-Gis" is one of the narratives in which it is

very difficult and even impossible to determine the exact border between the story and the myth. This narrative has wonderfully used mythological themes and motifs in different levels.

Methodology, Literature Review and Purpose

The author has first recorded the folk tale using a field method and then examined its mythological themes in a library method with a descriptive-analytical approach.

No research has been done so far on this story and its mythological themes; however, other researchers have looked at similar stories from the same perspective. For example, Farzaneh Mozaffarian (2012) in the article "Myths and folk tales", has studied mythical features in folk tales. Zahra Ansari et al. (2014) in an article entitled "The analysis and classification of the mythical idea of the tree-man in the folk tales of Hormozgan" have analyzed this idea in four parts of the marriage of a girl with a tree, the fertilization of the female by the tree, the belief in the presence of a male demon or jinn in the tree, and the transformation of tree-male and male-tree. Morteza Heydari (2017) in a research entitled "The explanation and the analysis of mythological themes in the structure of the story Mah-Pishooni" has studied the structure of this story based on Propp's theory. The importance of this type of research lies in its preserving and recording a part of the literature of this region, which is on the verge of oblivion and even extinction. Folklore literature has been the subject of serious studies from two centuries ago by scientists in the field of humanities; however,

such studies have not found their place in our country. On the other hand, with the spread of modernism and its manifestations in society, the growth of urbanization, the death of the elderly and the indifference of the young generation toward the stories and the beliefs of the past, this rich part of literature is on the verge of destruction. The author considers it obligatory to work hard to preserve a part of this treasure.

Discussion

Goddess Anahita: Anahita has a special place in the story of "Chel-Gis". Although Anahita is not explicitly present in the story, her distinctive features are mentioned. The first and perhaps the most important feature of Anahita is her role as the protector of waters. The spring plays an important role in the folk tale. The girl advises Aunt Puppet-master to go straight to the spring to get pregnant. The spring seems to have been given a sacred or at least a mysterious aspect; a sacred place where you must first wash your head and body to get ready to get pregnant.

Anahita's second characteristic is her ability to cleanse women's wombs. When the girl arrives at the spring with her aunt, the girl asks her aunt to enter the spring first to be cleansed. After entering the spring and performing the so-called cleansing ritual, the aunt is prepared for pregnancy.

The third characteristic of Anahita that can be traced in the story is her power in increasing the grain and the herd. In the folk tale, it seems that

Anahid comes out of the water in one of her animal manifestations, the horse.

A magical animal supporting the protagonist: In the story of Chel-Gis, the cow plays this role. This animal has several important features in the story of Chel-Gis: a) This cow is from a fairy breed. b) It has magical powers. c) It seems to be a totem for Chel-Gis. d) Before its death, the cow knows that it is going to be killed, and of course it does not resist and surrenders to its fate. e) it is aware of the future and can easily transform itself.

Magical plants and their support of the hero: In this story, the trees have magical qualities. In general, trees in this story have three basic characteristics: a) protection, b) speech, c) revival, as one of the mysteries in this story is the resurrection of the tree; and d) transformation.

Transformation of Fairies: The fairies transform themselves in two parts of the story: a) Zardak is a beautiful fairy who turns into a cow to accompany the protagonist; b) another fairy appears in the form of a deer to support the protagonist.

Transformation of humans into trees and vice versa: The transformation of a human into a tree and a tree into a human occurs in two parts of the story: a) in the first part of the story, the aunt rests under an oak tree which is actually a beautiful woman who is also a messenger of God; b) in another part of the story, Zardak asks Chel-Gis to bury his bones so that he will not be eaten by predators. A lush tree grows from these bones that symbolically embodies man in the form of a tree.

The role of trees in female fertility: In this story, with the help of the girl, the aunt, who cannot get pregnant, first washes her head and body in the water and then gets pregnant by eating the fruit of the oak tree.

The place of fairies in the story: In general, fairies are mentioned in four parts of the story: a) the real name of Chel-Gis is Pari (Persian for fairy). She is called by the title “Chel-Gis” (metaphorically meaning long-haired in Persian) because of her long hair. b) The cow that appears in the role of support for Chel-Gis in the story is actually a fairy. c) A woman who combs her hair by the spring is a fairy. d) The deer that plays the supporting role of the protagonist is also a fairy.

Hair as a tool for fertility: In the oral story, one of the events that surprises the stepmother is a scene in which a woman washes her hair by the spring and all the apple trees at the bottom of the spring bloom.

The birth of the hero of the story: In this story, we encounter two types of magical and wonderful births: a) The birth of the girl: in similar cases in folk tales, the name of this girl is Nokhodi (literary meaning chickpea), Nokhodak or Nim-Nokhod. The girl has no name in this story. In the oral story, the little girl is born like other similar folk tales. b) The birth of Chel-Gis: This type of birth -the birth of a hero with an origin- has many previous instances.

The sanctity of numbers: The only number in the story is seven. In other words, all the actions and behaviors performed in the story are related to this number.

Conclusion

The mythological themes of the story of Chel-Gis are as follows: 1) Goddess Anahita has a very important role in the story, though her name is not mentioned. The three basic characteristics of this goddess, i.e., her being the goddess and guardian of water, her power in increasing the herd and her power in cleansing of women's wombs, can be seen in the story. This goddess appears in the form of one of her animal manifestations, the horse. 2) Magical plants and animals support the hero and take care of her in difficult moments of the story. 3) Fairies are influential characters in the story who are present in different parts of the story with three basic characteristics: they support the protagonist; they are remarkably connected with water; and they are able to transform themselves. 4) One of the most repetitive mythological themes in this story is transformation, which happens in two ways: a) turning a human body into a tree and vice versa; b) the transformation of fairies. 5) The theme of female fertilization by a tree or a plant is one of the common themes in the mythology of nations. In this story, this theme appears in the form of the fruit of an oak tree. 6) In the story of Chel-Gis, the hair is presented as a tool of fertilization, which seems to be a repetition of the myth of the formation of the world from the body of an animal or a giant-god. 7) Two of the characters in the story have births that are different from normal births: a girl who is born without the intervention of her parents and is in fact a pea seed; and the character of Chel-Gis -the protagonist- who is born without the intervention of her father and after certain stages that give a mythical

atmosphere to the story. 8) The only number that is repeated many times in the story is number seven.

Keywords: Myth, Anahita, fertility, transformation, Chel-Gis.

References:

- Afshari, M. (2009). *Fresh to fresh, new to new*. Cheshmeh.
- Amuzegar, J. (2013). *Mythological history of Iran*. Samt.
- Anjavi Shirazi, A. (2015). *The girl of orange and bergamot* (2nd Volume). Amir-Kabir.
- Anjavi Shirazi, A. (2016). *Yarrow flowers* (3rd Volume). Amir-Kabir.
- Ansari, Z., Jamali, A. & Zarei, B. (2014). A study and classification of the mythical tree-man idea in the folk tales of Hormozgan. *Quarterly Journal of Mystical and Mythological Literature*, 10 (36), pp. 35-65.
- Bahar, M. (1995). *A few researches in Iranian culture*. Fekr Rooz.
- Bahar, M. (2013). *A survey of Iranian mythology*. Agah.
- Bierlin, J. F. (2008). *Parallel myths*. (A. Mokhber, Trans.). Markaz.
- Chalak, S. (2019). Mythical goddesses in folk tales. *Iranian Language and Literature Research Quarterly*, No. 49, pp. 49-70.
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2001). *Encyclopedia of symbols* (2nd Volume) (S. Fazayeli, Trans.). Jeihoon.
- Christie, A. (1995). *Chinese mythology*. (B. Farrokhi, Trans.). Asatir.

- Christensen, A. (1990). *Examples of the first man and the first prince in the mythical history of Iran*. (A. Tafazoli & J. Amoozgar, Trans.). Nashre Now.
- Dadgi, F. (1991). *Bondaresh* (M. Bahar, Ed.). Toos.
- Darmesteter, J. (2006). *A collection of Zoroastrian laws (Vandidad)*. (M. Javan, Trans.). Donyaye Ketab.
- Darvishian, A. & Khandan, R. (1999). *The encyclopedia of Iranian people's tales*. Anzan.
- De Beaucorps, M. (1998). *The living secrets of life*. (J. Sattari, Trans.). Markaz.
- Doostkhah, J. (2007). *Avesta*. Morvarid.
- Eliade, M. (2011). *Treatise on the history of religions* (J. Sattari, Trans.). Soroush.
- Evans, V. (1997). *Egyptian mythology* (B. Farrokhi, Trans.). Asatir.
- Ferdowsi, A. (2016). *Shahnameh* (J. Khaleqi Motlaq, Ed.). Sokhan.
- Frazer, J. G. (2009). *The golden bough* (K. Firoozmand, Trans.). Agah.
- Frye, N. (2012). Literature and myth. in J. Sattari (Trans.). *A collection of articles on myth and mystery*. Soroush.
- Gheibi, M. & Veisi, E. (2017). Manifestation of the three aspects of Anahita in Iranian folk legends. *Journal of Literary Sciences*, 5 (7), pp. 113-138.
- Grimal, P. (2000). *Encyclopedia of Greek and Roman mythology* (A. Behmanesh, Trans.). Asatir.

- Guirand, F. (1997). *Encyclopedia of Assyrian and Babylonian mythology*. (A. Esmailpour, Trans.). Fekr-e Rooz.
- Guiri, S. (1996). Anahid temples in Iran. *Chista Magazine*, No. 122 & 123, pp. 140-143.
- Hassanzadeh, A. (2003). *The Legend of the living: Twenty-three discourses in the anthropological study of Iranian folk tales*. Center for the Recognition of Islam and Iran.
- Heidari, M. (2018). The explanation and the analysis of mythological themes in the structure of the story Mah-Pishooni. *Journal of Literary Arts*, 9 (1), pp. 143-160.
- Jones, H. (2005). *Geography of Strabo, lands under Achaemenid rule*. (H. Sanatzadeh, Trans.). Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation.
- Khadish, P. (2009). *Morphology of magical legends*. Elmi va Farhangi.
- Kondori, M. (1994). *Religion and myth in Central America*. Institute for Cultural Studies and Research.
- Lesan, H. (1977). Sacrifice from ancient times to the present. *Art and People*, No. 167, pp. 60-70.
- Mahjoub, M. J. (2015). *Iranian folk literature* (H. Zolfaghari, Ed.). Cheshmeh.
- Marzolph, U. (1993). *Classification of Iranian tales* (K. Jahandari, Trans.). Soroush.
- McCall, H. (2001). *Mesopotamian myths* (A. Mokhber, Trans.). Markaz.

- Mobini, M. & Shahverdi, A. (2015). Rereading Hesiod's Theogony in the light of the unity rule. *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, 12 (43), pp. 185-210.
- Mohseni, M. & Valizadeh, M. (2012). Themes of Tutism in Iranian folk tales. *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, 7 (23).
- Moeini Sam, B. & Khosravi, Z. (2012). The connection between Anahita and Ishtar in Babylon. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, Kerman University, Vol. 20, pp. 319-330.
- Mozafarian, F. (2013). Myths and folk tales. *Journal of Mystical and Mythological Literature*, No. 22, pp. 213-247.
- Peron, S. (2003). *Myths of Rome* (B. Farrokhi, Trans.). Asatir.
- Pigot, J. (2006). *Japanese mythology* (B. Farrokhi, Trans.). Asatir.
- Pourdawood, E. (1996). *Yasht-ha*. Tahoori.
- Pourkhaleghi Chatroudi, M. (2009). *The tree of Shahnameh: Cultural and symbolic values of the tree in Shahnameh*. Astan Qods Razavi.
- Qolizadeh, K. (2010). *Encyclopedia of Persian mythology*. Parseh Book Publishing.
- Rezaei, M. (2006). *Creation and death in mythology*. Asatir.
- Rosenberg, D. (1997). *Far Eastern myths* (M. Abdollah-Nejad, Trans.). Taraneh.
- Ruh-al-Amini, M. (1983). Number seven in mythology and religions. *Chista Journal*, Vol. 8, pp. 1009-1013.

- Saberi, T., Mousavi, S., Frouzandeh, M. & Shateri, M. (2019). Hair in oral tales and myths. *Bimonthly of Popular Culture and Literature*, 6 (22), pp. 205-231.
- Sarkarati, B. (1972). Pary: A study in the margin of comparative mythology. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, University of Tabriz, Vol. 97, pp. 1-32.
- Sarkarati, B. (2000). *Hunted shadows*. Cheshmeh.
- Sattari, R. & Khosravi, S. (2018). A study of the similarities between fairy and magic woman in verse epics after *Shahnameh*. *Journal of Literary Text Research*, 21 (74), pp. 7-30.
- Sipak, Y. (2006). *Iranian folklore literature* (M. Akhgari, Trans.). Soroush.
- Smith, J. (2005). *Encyclopedia of Greek and Roman mythology* (S. B. Khosroshahi, Trans.). Roozbehan and Farhang-e Moaser.
- Tavazoei, R. (1995). The role and effect of number seven in Ferdowsi's *Shahnameh*. *Journal of Literature*, No. 52, pp. 40-47.
- Vali, Z. (2001). *Seven in the realm of human culture*. Asatir.
- Yahaghi, M. J. (2008). *Encyclopedia of myths and fables in Persian literature*. Farhang-e Moaser
- Zomorodi, H. (2009). *Plant symbols and codes in Persian poetry*. Zavar.