

پلنگ در باورهای اسطوره‌ای منطقه سمنان (بر اساس افسانه‌های عامیانه منطقه پرور و شهمیرزاد)

ندا ایمانی خوشخو* - دکتر عصمت اسماعیلی**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان

چکیده

افسانه‌های عامیانه، در مرز میان خیال و واقعیت، هم‌مرز با جهان اسطوره و همسایه با جهان حقیقی هستند. مضامین مشترک میان افسانه‌های عامیانه، حاکی از اشتراک بن‌مایه‌های اسطوره‌ای آنها است. تحلیل رمزها و نشانه‌های افسانه‌ها و اسطوره‌ها به درک سیر فرهنگی و عوامل شکل‌گیری آنها یاری می‌رساند. در این مقاله کوشیده‌ایم با تحلیل یکی از نشانه‌های رمزی در افسانه - اسطوره‌های منطقه سمنان، به واکاوی یک نشانه مشترک در اسطوره‌های شرقی بپردازیم. عنصر «پلنگ» در دو افسانه روایت‌شده در منطقه شهمیرزاد و پرور (در استان سمنان)، شباهت‌های معنا داری به رمز پلنگ در قصه‌های مربوط به ایزدبانوان دارد. پلنگ در این افسانه‌ها با دور شدن از خوی طبیعی و وحشی خود و یافتن نقش نگهداری و همراهی توأم با رمز و راز، در کنار شخصیت اصلی روایت که یک «زن» است، قرار می‌گیرد. این افسانه‌ها باورهای اسطوره‌ای مردمان مناطق مورد بررسی، درباره این حیوان را بیان می‌کنند. با توجه به ارتباط میان پلنگ و ایزدبانوان در اسطوره‌ها، «پلنگ» می‌تواند در افسانه مربوط به پرور، نماد و رمزی از یک ایزدبانو و در افسانه رایج در شهمیرزاد، هم نمادی از یک ایزدبانو و هم نمادی از نگهبان و ملازم ایزدبانو باشد.

کلیدواژه‌ها: افسانه‌های عامیانه، باورهای اسطوره‌ای، پلنگ، افسانه پرور، شهمیرزاد.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۰۵/۳۰

*Email: nda.im.khoshkho@semnan.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: esmat.esmaeili@semnan.ac.ir

مقدمه

افسانه‌های عامیانه برگرفته از ادبیات توده مردم است و با بهره‌مندی از زبان و لحنی ساده، به صورت مکتوب و شفاهی، بخش مهمی از فرهنگ اقوام و ملل را دربر می‌گیرد. این نوع ادبی با مایه گرفتن از آرزوها و تخیلات بشر، سیر تحول و تکامل بینش انسان را نسبت به جهان هستی نشان می‌دهد و به طور کلی با واقعیات زندگی مردم مرتبط است.

ادب عامه با برخوردار از قلمرویی گسترده شامل حوزه‌های گوناگونی از قبیل ترانه، افسانه، داستان، چیستان، مثل، مثل، تصنیف، رمان، فلهویات (اشعار عامیانه به گویش‌های محلی) و جز آنها می‌شود. افسانه‌های عامیانه به عنوان بخش مهمی از این نوع ادبی، آینه منعکس‌کننده تاریخ و فرهنگ یک ملت و نیز افکار، اعتقادات، قواعد، همچنین آداب اخلاقی، اجتماعی و مذهبی ایشان است. «داستان‌های عامیانه از زندگی توده مردم سرچشمه می‌گیرد و به همین سبب با آن پیوندی ناگسستنی دارد.» (محبوب ۱۳۸۷: ۱۴۰)

در این افسانه‌ها همچنین خرافات، الگوهای رفتاری و اخلاقی و نیز آرمان‌های بشری - چه به صورت آشکار و چه در قالب سمبل‌ها - تجلی می‌یابند.

ویژگی‌های کلی افسانه‌های عامیانه عبارت‌اند از: «شکل ابتدایی و ساده، زبان نقلی و روایی، زاویه دید سوم شخص مفرد (کهن‌ترین زاویه دید داستانی)، پرداختن به خصلت‌های عام و گذشتن از شرح جزئیات، درون‌مایه جدال ازلی و ابدی نیکی و بدی، نقش سرنوشت و تقدیر، اغراق و مبالغه، خیال‌بافی، پایان خوش، مطلق‌گرایی.» (حدیث ۱۳۸۷: ۲۰-۲۲) آغازی برای افسانه‌های عامیانه وجود ندارد؛ آنها در زمان و مکانی نامعلوم روایت شده و در طی تاریخ و متناسب با زمان، تغییر کرده‌اند و گاه مطالبی به آنها افزوده و یا از آنها کاسته شده است. بنابراین، خاستگاه افسانه‌های عامیانه به دلیل تغییر مرزبندی‌ها و به دنبال آن، انتقال قصه‌ها

همراه با مهاجرت افراد از سرزمینی به سرزمین دیگر، به طور دقیق مشخص نیست و ممکن است گاه در بررسی افسانه‌های عامیانه شباهت‌های مضمونی در مناطق مختلف مورد بررسی، به چشم بخورد. با این حال، محققان منشأ و خاستگاه‌های گوناگونی برای این افسانه‌ها ذکر کرده‌اند که باورهای «اقوام هندواروپایی، ادبیات تعلیمی هندی - بودایی، آداب و رسوم و معتقدات انسانی پیش از تاریخ، اسطوره‌ها، خاطرات و احساسات سرکوب‌شدهٔ کودکی و نهادهای اجتماعی کهن» از مهم‌ترین آنها محسوب می‌شوند. (خدیش ۱۳۸۷: ۱۶-۱۹)

مرز میان افسانه‌های عامیانه و اسطوره‌ها، مرزی بسیار باریک و گاه غیرقابل شناسایی است. از آنجا که بسیاری از مضامین افسانه‌ها و اسطوره‌ها مشترک است، نمی‌توان پاسخی حتمی برای این سؤال یافت که: آیا ابتدا اسطوره‌ها شکل گرفته‌اند و از دل آنها افسانه‌ها خلق شده‌اند یا برعکس؟ زیرا بر خلاف آنچه به طور عام تصور می‌شود، گاه افسانه‌ها منشأ شکل‌گیری اسطوره‌ها بوده‌اند. «اسطوره‌شناسان پایهٔ باورهای ابتدایی اساطیر را در قصه‌های عامیانه و به خصوص قصه‌های پریان یافتند.» (همان: ۳۱)

اساطیر در گذر زمان و در سیر تاریخی خود- با کم‌رنگ شدن وجه قدسی‌شان- با افسانه‌ها ادغام می‌شوند و بدین طریق بقا می‌یابند. «یکی از شیوه‌های ادامهٔ حیات اساطیر، تغییر یافتن آنها به صورت قصه و داستان، به ویژه قصه‌های عامیانه است. اسطوره‌ها در این تغییر و تحول ویژگی‌های اسطوره بودن خود، از جمله صبغهٔ قداست و زمان ابتدایی و آغازین هستی را از دست می‌دهند، با بن‌مایه‌های دیگر در می‌آمیزند و به صورت قصه در می‌آیند. به این ترتیب، نابود نمی‌شوند و همچنان باقی می‌مانند.» (افشاری ۱۳۸۵: ۴۳)

اسطوره‌ها با دلالت بر جهان‌بینی مشترک انسان‌ها، در ارتباط با عقاید عامیانه قرار می‌گیرند. احساسات و مفاهیم مشترک میان انسان‌ها مانند عشق، نفرت، ترس، قدرت، زوال و مرگ و جز آنها همگی از مضامین موجود در اسطوره‌ها و نیز در

عقاید عامیانه است. اسطوره، محافظ و حامل این مضامین در میان نسل‌های بشری است و بنابراین «اعتبار بخشیدن به عقاید و رسوم قبیله‌ای، یکی دیگر از نقش‌های فولکلور است و این مهم را به ویژه اسطوره‌ها بر عهده دارند.» (پراپ ۱۳۷۱: ۲۱)

مهم‌ترین ویژگی مشترک افسانه‌های عامیانه و اسطوره‌ها، زمان و مکان مبهم و نامشخص است. «این بی‌زمانی را به بهترین شکل می‌توان در جملات آغازگر قصه یافت: روزی بود روزگاری؛ یکی بود یکی نبود؛ در زمان‌های قدیم و...» (خدیش ۱۳۸۷: ۲۰) اسطوره‌ها و افسانه‌ها هر دو در پی پاسخ به پرسش‌های اساسی و بنیادین انسان‌ها - چه صریح و به صورت کامل و چه رمزی و به صورت تلویحی - هستند: «دنیا در واقع چگونه است؟ من چگونه باید در آن زندگی کنم؟ چگونه می‌توانم به راستی خودم باشم؟ پاسخ اسطوره‌ها قطعی است در حالی که پاسخ قصه‌ها کنایی است.» (بتلهایم ۱۳۹۲: ۵۶)

این پژوهش با توجه به مقدمه پیش‌گفته، تحقیقی اسطوره‌شناختی و نیز در حوزه ادب عامه محسوب می‌شود که مربوط به مناطق پرور^(۱) و شه‌میرزاد،^(۲) از توابع استان سمنان، است. این دو منطقه در استانی قرار دارند که به داشتن گویش‌ها و لهجه‌های گوناگون، شهره است و در این پژوهش، افسانه «پلنگ» که با هم‌پوشانی فراوان، در این دو منطقه در دو لهجه و گویش مختلف نقل شده، مورد تحلیل قرار گرفته است. نگارندگان به هیچ وجه قصد نگاه زبان‌شناختی به این گویش‌ها و تفاوت‌های زبانی میان این دو روایت ندارند و تنها به تحلیل عنصر «پلنگ» به عنوان یک رمز و نماد در این افسانه‌ها نظر داشته‌اند.

پیشینه پژوهش

افسانه‌های عامیانه سمنان از لحاظ داشتن ویژگی‌های گویشی، مورد توجه برخی گویش‌پژوهان قرار گرفته‌اند و به عنوان داده‌های پژوهشی و صرفاً برای پژوهش‌های زبان‌شناختی، کاربرد داشته‌اند از جمله افرادی که در این حوزه تحقیق

کرده‌اند می‌توان به منوچهر ستوده (وفات: ۱۳۹۵ ش) با کتاب *فرهنگ سمنانی (امثال و اصطلاحات و اشعار)* (۱۳۵۶)، محمد احمد پناهی سمنانی با کتاب *آداب و رسوم مردم سمنان (مثل‌ها، افسانه‌ها، لطیفه‌ها، باورهای عامه، حرف و فنون سنتی)* (۱۳۷۴) و نیز اسماعیل حاجی علیان با کتاب *داستان‌های عامیانه استان سمنان* (۱۳۹۳) اشاره کرد.

در حوزه تحلیل روایت‌شناختی و اسطوره‌شناختی افسانه‌های عامیانه مورد بررسی در این مقاله، هیچ‌گونه پیشینه تحقیق وجود ندارد؛ اما در حوزه روایت و تحلیل خصلت‌ها و چهره عمومی ایزدبانوان و نیز رابطه ایزدبانوان و پلنگ، آثاری نوشته شده است که در این نوشتار، مورد ارجاع قرار گرفته‌اند. برخی از این منابع عبارت‌اند از:

رفیع فر، جلال الدین و مهران ملک. ۱۳۹۲. «آیکونوگرافی نماد پلنگ و مار در آثار جیرفت (هزاره سوم قبل از میلاد)»، *پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران*، بهار و تابستان ۱۳۹۲، سال ۳، شماره ۴: صص ۷-۳۶.

رویانی، وحید. ۱۳۹۴. «پزشک هژبر و پلنگان منم»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، دانشگاه اصفهان، تابستان ۱۳۹۴، سال ۷، شماره ۲، پیاپی ۲۶: صص ۷۹-۹۴.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۵۰. «پری: تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۹۷-۱۰۰: صص ۱-۳۲.

فانیان، خسرو. ۱۳۵۱. «پرستش الهه - مادر در ایران»، *بررسی‌های تاریخی*، سال ۷، شماره ۶: ۲۱۱-۲۴۸.

لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار. ۱۳۷۱. *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ*. چ ۱. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

همچنین به دلیل درج دو افسانه مورد بررسی به گویش محلی در این مقاله، لازم به ذکر است که گویش سمنانی گویشی در حد فاصل زبان‌های باستانی و میانه

است (ر.ک: احمد پناهی سمنانی ۱۳۸۳: ۱۰) و از دسته زبان‌های ایرانی غربی به شمار می‌آید؛ اما گویش «پروری» در شمال شرق سمنان و گویش شهمیرزادی در شمال سمنان از دسته گویش‌های طبری است. (ر.ک: گودرزی ۱۳۹۲: ۱۷۱؛ لاری ۱۳۸۱: ۴۵۶)

مبانی نظری پژوهش

به سبب اشتراک مفهوم در اصطلاحات ذکر شده در این مقاله توضیح مختصری از ۳ اصطلاح به کار رفته ارائه می‌شود:

رمز

رمز به معنی بیان یک مفهوم به صورت غیرصریح است و افزون بر آن، معنا یا معناهای ویژه‌ای نیز دارد. به عبارتی دیگر، رمز در صورت تفسیر و تحلیل شدن، انتقال‌دهنده مفهومی غیر از مفهوم و معنی ظاهری خود به مخاطب است. «رمزها، ماهیتی انعطاف‌پذیر دارند و به این دلیل، هم صورت ظاهری و هم معنای باطنی آنها منتقل‌کننده معانی گوناگون است.» (لوفر دلاشو ۱۳۶۴: ۱۰)

رمز، سمبل و نماد نام‌هایی با معانی نزدیک به هم برای بیان مفاهیم پوشیده هستند. «رمز با تمام وسعت مفهوم و معنی خود، می‌تواند معادلی برای واژه سمبل در زبان‌های اروپایی باشد.» (پورنامداریان ۱۳۶۸: ۵)

صورت پنهانی رمز، تنها به یک مفهوم، محدود نمی‌شود و می‌تواند معانی، مفاهیم و مصداق‌های گوناگونی را با توجه به بستری که در آن جای گرفته است، بیان کند. «رمز در یک مفهوم وسیع، بارها به عنوان معادلی برای هر نوع علامت به کار رفته است. آنچه چنین امکان وسیعی را برای این کلمه فراهم آورده است، خصیصه مشترک «نمایش» در مصداق‌های گوناگون این مفهوم است ... هر علامتی

که ناظر به مفهومی ویژه در ورای ظاهر نمایشی خود باشد، یک رمز محسوب می‌شود.» (پورنامداریان ۱۳۶۸: ۷)

ستاری چند سویه بودن نمادها و رمزها را که در اساطیر و رؤیاهای نیز دیده می‌شوند، بیانگر چند معنا بودن آنها و مصداق‌های گوناگون‌شان دانسته است. (۱۳۶۶: ۹)

قالب رمز محدود به یک کلمه نیست و مفهوم رمزی افزون بر یک کلمه، می‌تواند مستور در یک عبارت و یا یک حکایت و داستان باشد.

اسطوره

اسطوره بیانگر جهان‌بینی ابتدایی بشر است؛ برداشت وی از طبیعت و چگونگی شکل‌گیری حیات. «اسطوره، خبر، حکایت، قصه یا روایتی است که معمولاً نشانه‌ای از نوعی اعتقاد مابعدالطبیعی و نوعی جهان‌بینی است در دوره‌ای که فرهنگ، سینه به سینه منتقل می‌شد. اسطوره دنیای مشترک هر قوم بود: پیشامدهای خوشایند و ناخوشایند، مفید و خطرناک را تمهید می‌کرد؛ رابطه انسان را با نیروهای مابعدالطبیعه رقم می‌زد؛ جهان فرهنگی بنیاد می‌گذاشت و با این فرهنگ، تصویری از عشق و نفرت، ثروت و قدرت، امر جنسی، مرگ و ترس و جز آن می‌ساخت.» (مسکوب ۱۳۹۴: ۱۹)

اسطوره‌ها الگویی «جهانی و مشابه» دارند (یونگ ۱۳۹۲: ۱۶۲) و وجه مشترک آنها با یکدیگر، برخورداری از درون‌مایه و زبانی نمادین و رمزآلود است. «اسطوره، بیان و نمودگاری است از شناخت انسان از جهان که اکثراً گذشته از صورت ظاهر، دارای معنایی باطنی و پنهانی نیز هست.» (مسکوب ۱۳۹۴: ۲۰)

این مفاهیم نمادین، ریشه در ناخودآگاه جمعی بشری دارند؛ گنگ و چند وجهی هستند و از طریق تفسیر رمزها، به خودآگاه تبدیل می‌گردند. «شناخت رمزپردازی،

شناخت انسان را در خلوصش و یا دست‌کم شناخت انسانی را که هنوز با شرایط و موقعیت‌های تاریخی، ساخت و پاخت نکرده است و گاه در رؤیاهای و خواب و خیال، در عالم بیداری و تصاویر خیال و دلتنگی‌هایمان چهره می‌نماید، ممکن می‌سازد.» (الیاده ۱۳۸۱: ۱۵۱-۱۵۲)

در اساطیر اجزاء و شخصیت‌ها که تلفیقی از عناصر مادی و غیر مادی و قدسی هستند، جلوه‌های گوناگون را بازتاب می‌دهند و قابلیت تحلیل بر پایه تعاریف و مضامین رمزی را دارند.

تمثیل

تمثیل‌ها نیز از منظر دیگر تجلی رمزآلود مفاهیم مشترک انسانی هستند. آنها با بیان مفاهیم انتزاعی به صورت ملموس، اغلب اهداف تعلیمی و اخلاقی و تربیتی را براساس باورها و سنت‌های اقوام دنبال می‌کنند. شخصیت اصلی در تمثیل‌ها را به طور عام حیوانات تشکیل می‌دهند. ردپای اسطوره در تمثیل نیز وجود دارد و افزون بر حیوانات گاه شخصیت‌های اسطوره‌ای انسان‌ها و اشیاء جان‌یافته هستند.

«تمثیل به طور کلی حکایت یا داستان کوتاه یا بلندی است که فکر یا پیامی اخلاقی، عرفانی، دینی، اجتماعی و سیاسی یا جز آن را بیان می‌کند. اگر این فکر یا پیام، به عنوان نتیجه منطقی حکایت یا داستان، در کلام پیدا و آشکار باشد و یا به صراحت ذکر شود، آن را مثل یا تمثیل می‌گوییم و اگر این فکر یا پیام، در حکایت یا داستان به کلی پنهان باشد و کشف آن احتیاج به فعالیت اندیشه و تخیل و تفسیر داستان داشته باشد، آن را تمثیل رمزی می‌نامیم.» (پورنامداریان ۱۳۶۸: ۱۱۹)

در تمثیل رمزی، برای آشکار شدن و فهمیدن قصد گوینده و هدف از حکایت، نیاز به تفسیر و تحلیل رمزهای به کار رفته داریم. بنابراین، تعیین مرز میان رمز و تمثیل و اسطوره محل نزاع اسطوره‌پژوهان و پژوهشگران ادبیات عامیانه است.

شخصیت اصلی، یکی از ارکان داستان‌های عامیانه را می‌سازد و گاه از عناصر طبیعت گرفته می‌شود، در مرز میان رمز و اسطوره قرار می‌گیرد و البته از میان این دو، گاه به تمثیل نیز راه می‌یابد.

با تعاریف پیش‌گفته به نظر می‌رسد که در دو افسانه مورد بحث در این پژوهش، با عنصر رمز در مفهوم تمثیل رمزی روبه‌رو هستیم.

رمز پلنگ

در داستان‌های تمثیلی و اسطوره‌ها، به وجود حیوانات گوناگونی بر می‌خوریم، از جمله مار، گاو، شتر، روباه، کلاغ، ماهی و جز آنها. هر یک از این حیوانات دارای خصلت‌های ویژه‌ای هستند و مطابق با ذات و سرشت خود، در داستان‌ها و افسانه‌های عامیانه و تمثیلی و نیز در اسطوره‌ها حضور دارند و با توجه به سرشت‌شان نقش‌آفرینی می‌کنند.

حیوانات از گذشته تا امروز همواره برای بشر سودمند بوده‌اند؛ چه از لحاظ استفاده از گوشت و پوست‌شان و چه از نظر قابلیت مورد پرستش واقع شدن. این امر به دلیل خصلت‌های مرموز، ناشناخته و مهارنشده‌ای بود که بشر در ایشان مشاهده می‌کرد و موجب می‌شد که این حیوانات حالتی قدسی یافته و به عنوان خدایان پرستیده شوند.

«در دوران اساطیری و در دوران باستان، با توجه به میزان شناخت انسان از حیوانات، حیوان برای او تبدیل به موجودی نمادین می‌شده است.» (شایگان ۱۳۷۱: ۱۲۹) همچنین جایگاه انسان در دوران اساطیری، تفاوت چندانی با جایگاه گیاهان و حیوانات نداشته است.

«در دوران اساطیری، طبیعت تبدیل به جامعه بزرگی می‌شود که جامعه حیات نام دارد. در این جامعه، انسان آن شأن و مقام ممتاز را ندارد و اگرچه جزئی از آن است

ولی به هیچ وجه ممتاز از آن نیست. حیات، چه در فزونی و چه در فزونی‌ترین صورت‌های خود، همان شأن مذهبی خود را نگه می‌دارد.» (کاسیر ۱۳۶۰: ۱۱۹)

بنابراین، می‌توان گفت از نگاه اساطیری، زندگی انسان همواره با حیوانات در پیوند بوده ولی این پیوند در مواجهه با واقعیت و زندگی مادی به مرور زمان کم‌رنگ‌تر شده است. «شکی نیست که دورانی بر بشر گذشته است که او، خود را همسایه نزدیک حیوان می‌دانسته و شاید همچون رقیبی در زندگی به او می‌نگریسته است.» (تقوی ۱۳۷۶: ۹۸)

در افسانه‌های عامیانه، موجودات مقدس همواره با نیروهای خدای‌گونه، عهده‌دار نگرهبانی از قهرمان افسانه هستند؛ از جمله حیوانات زمینی مانند گاو و اسب و موجوداتی ماورائی مانند سیمرغ و پری. به نظر می‌رسد آنچه موجب تثبیت قدرت یاری‌رسانی در این موجودات می‌شود، بهره‌مندی آنها از خصلت‌های برجسته مادی و غیر مادی است. به عنوان مثال «اسب به عنوان مرکب جنگجویان و قهرمانان، نماد قدرت، شجاعت و سرعت است.» (هال ۱۳۸۳: ۲۴) یا سیمرغ که به عنوان پرنده‌ای با قدرت شفادهی، در قالب حامی قهرمانان در افسانه‌ها ظاهر گشته است و در *شاهنامه* فردوسی همراهی سیمرغ با زال و رستم مثال بارز این حضور است و با اعتقاد عامه به توانایی ارتباط پرنده‌گان با آسمان - به عنوان جایگاه ارواح نیاکان - به واسطه خصلت پرواز در ارتباط است.

«در فرهنگ و اساطیر بسیاری از تمدن‌ها، نقش پرنده‌گان به سبب نوع حیاتشان و پرواز به آسمان، بسیار شکوهمند و مقدس جلوه می‌کند. برای انسان ابتدایی، روح نیاکان در گذشته‌اش در هیئت این پرنده‌گان، به سوی عالم بالا صعود کرده و به آسمان‌ها می‌رسد.» (محسنی و ولی زاده ۱۳۹۰: ۱۶۵)

از میان حیواناتی که به عنوان رمز در افسانه‌های عامیانه و در اسطوره‌ها پیشینه حضور دارند، پلنگ کمتر از اژدها، اسب یا مار و برخی حیوانات دیگر مطرح شده است.

نگاه عامه مردم به پلنگ اغلب نگاهی توأم با ترس و حس گریز است. اما در داستان‌ها و افسانه‌ها گاه دیده می‌شود که این نگاه در موارد خاص، به دوستی، مهر و اعتماد در رابطه با این حیوان تغییر می‌یابد.

در این گونه موارد مهم‌ترین دلیل در احساس نزدیکی انسان با پلنگ، ریشه در خصلت محافظ بودن پلنگ و قدرت نگهبانی او دارد و شایان ذکر است که این حیوان «بنا به اینکه خال‌های روی بدن او به چشم شباهت دارند، به نگهبان بزرگ معروف شده است.» (کوپر ۱۳۸۶: ۷۵)

یکی از بارزترین تجلی‌های قدرت نگهبانی پلنگ را می‌توان در رابطه پلنگ و ایزدبانوان مشاهده کرد.

ایزدبانوان

در باورهای عامیانه مفهوم زن با قدرت باروری و نیز مهر و عطوفت پیوندی عمیق دارد. در دوران باستان زن‌ها افزون بر اینکه از لحاظ مهارت در کشاورزی گاه از مردان برتر بوده‌اند، به دلیل قدرت زایش و باروری که امری مقدس دانسته می‌شده است نیز جایگاه قدسی و خدایانویی یافته‌اند و «با ارتباط سمبلیک ماه، آب، باران و بارگیری زنان و رویش گیاهان، مرتبط گشته‌اند.» (الیاده ۱۳۷۶: ۱۶۳)

در افسانه‌های عامیانه که با اسطوره‌ها در پیوندی تنگاتنگ و گاه غیرقابل تمایز هستند، ایزدبانوان افزون بر قدرت باروری، یادآور حمایت معنوی نیز هستند. ایزدبانوان یا همان الهه - مادران همانند ایزدان، تجسم حمایت از مردمان و برآورده‌کننده نیازهای آنها بوده‌اند.

«با ظهور زراعت و اشتغال به گله‌داری، نقش الهه-مادر، به عنوان مجسم‌کننده مظاهر باروری و تولد، مشخص‌تر گردیده و نه تنها در قلمرو طبیعت و زندگی طبیعی، بلکه در حیطه مسائل زندگی انسان چون تولد و زندگی و مرگ و نیز زندگی پس از

مرگ، به عنوان حمایت‌کننده و برآورنده نیازهای انسان، پرستش می‌شد.» (فانیان

۱۳۵۱: ۲۱۲)

شاید بتوان گفت حضور ایزدبانو و نام عامیانه‌ای که گاه تحت عنوان «پری» به او داده شده است، در افسانه‌های عامیانه تداعی‌گر همین بستر عاطفی، سازنده و یاریگر است. در داستان‌های عامیانه به ویژگی‌های پری در روزگاران کهن پیش از دوره زرتشت پرداخته شده است. «پری در اصل، یکی از زن‌ایزدان بوده که در زمان‌های کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت، ستایش می‌شده است» (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۲)؛ زنی اثیری و بسیار زیبا، شجاع و بهره‌مند از فر و هوش که خصلت اصلی‌اش باروری و زایش بوده و در تقابل با دیوان و اهریمنان، حامی و سودرسان مردمان قرار می‌گرفته است. (همان‌جا) پری در مقام یک ایزدبانو، موجودی مقدس و مورد پرستش قلمداد شده است و خصلت باروری و زاینده‌گی وی همواره در ارتباط مستقیم با نیروی زندگی بخش آب قرار دارد. مزداپور معتقد است که در وجهه اساطیری، علی‌رغم امکان وجود خصلت‌های نازیبا در پری، آیین‌های مقدس بسیاری به این موجود باز می‌گشته است و چهره کلی پری، به دلیل آورندگی برکت و باران و عشق، همواره مطلوب و مورد احترام و مهر آدمیان بوده است. (ر.ک: لاهیجی و کار ۱۳۷۱: ۲۹۵)

در دوران کهن، بشر به دنبال بهره‌مند شدن از حمایت ایزدبانوان، به پرستش و ستایش تمثال‌هایی از آنها در نیایشگاه‌ها می‌پرداخته‌اند.

«مردمان پیش از تاریخ با هدف نزدیکی به سرچشمه‌های نیروی باروری - که بیشتر در چهارچوب ایزدبانوان تجسم می‌شدند - یا برای به دست آوردن خشنودی و همکاری‌شان، تندیس‌هایی از آنان ساخته‌اند و به نیایش‌گاه‌ها هدیه یا در کنار مردگان‌شان دفن کرده‌اند.» (طاهری ۱۳۹۳: ۱۳)

فریزر هدف از پرستش ایزدبانوان را در همان قدرت قدسی پرورش و توانا ساختن نیروهای مرده در طبیعت، پربار شدن درختان و خوشه‌های غلات و نیز بهبود قدرت تولید مثل در انسان و حیوانات می‌داند. (۱۳۸۲: ۴۳۷)

تصویر ایزدان و ایزدبانوان در طی تاریخ، همراه با تغییر میزان شناخت بشر از خویش و دریافت جایگاهش در هستی دگرگون شده است. «در این امتداد، بشر با درک بیشتر از خویش، در ابتدا خود را در شکل و قالب جانوران و سپس جانشین آنها می‌کند. بر این اساس، در روند تاریخ هنر، با ایزدان و ایزدبانوانی با شکل‌های حیوان، انسان- حیوان و انسان روبه‌رو هستیم.» (رفیع فر و ملک ۱۳۹۲: ۱۱) از ویژگی‌های کلی ایزدبانوان در اساطیر، می‌توان به قدرت شکار در ایشان به سبب زندگی در جنگل و آشنایی با وحوش و نیز به زودرنجی ایشان و اعمال واکنش شدید و خشن در مقابل سخنان و اعمال ناپسند اشاره کرد. (ر.ک: رویانی ۱۳۹۴: ۸۵-

(۸۶)

ایزدبانوان و پلنگ

در اساطیر و نیز در نقوش باستانی، تصاویر و نمادهایی برای تبیین نیروها و خصلت‌های خدایان و موجودات ماوراءالطبیعه به کار رفته‌اند. ایزدبانوان نیز همراه با نمادهای جانوری، رستنی‌ها و اشیاء به تصویر کشیده شده‌اند. «از جمله آنها می‌توان نمادهای جانوری مانند شیر، پلنگ، مار، ماهی، بز، گاو، قوچ، پرندگان، درخت زندگی، گل لوتوس و اشیائی مثل خمره و ستون را برشمرد.» (رفیع فر و ملک ۱۳۹۲: ۱۷)

این نمادها گاه جانشین ایزدبانوان و گاه هم‌نشین و همراه آنها هستند. بنابراین، مشخص است که رابطه‌ای نزدیک میان ایزدبانوان و پلنگ وجود داشته است و این امر را پژوهش‌های باستان‌شناسی و اسطوره‌شناسی، تصدیق می‌کند. این حیوان گاه

به عنوان نمادی برای به تصویر کشیدن قدرت و صلابت ایزدبانوان و گاه به عنوان نمادی از حمایت و همراهی، در نقش نگهبان در کنار ایشان تصویر شده است.

«در یافته‌های باستان‌شناسی، در طبقه ششم حصیلار (واقع در ترکیه امروزی) نیز تندیس‌های کوچکی از ایزدبانو (الهه - مادر) یافت شده است که وی را سوار بر پلنگ نشان می‌دهد (فانیان ۱۳۵۱: ۲۲۰) و نیز بر مهرهای به دست آمده از معابد کنوسوس^۱ و کورنیا^۲، نقش ایزدبانو با شیرهایی که پاسدارانش هستند حکاکی شده است.» (همان: ۲۱۷ - ۲۲۰)

همچنین پیشتر بیان شد که ایزدبانوان با آب در ارتباط هستند و به این ترتیب، شاید بتوان گفت پیوند رمز پلنگ با ایزدبانوان می‌تواند بر بنیاد ارتباط ایزدبانو با آب نیز باشد. «تصاویر متعددی از گربه‌سانان بر آثار کهن بشر نقش بسته‌اند. از جمله در ایران که شاهد نقوشی از گربه‌سانان هستیم، در نمونه‌ای از آنها نقش پلنگی در حال ادرار کردن، هم‌راه با نمادهایی از آب و باران، نقش شده است و احتمالاً گویای ارتباط این نمادها با یکدیگر است.» (رفیع فر و ملک ۱۳۹۲: ۱۳)

خال‌های پلنگ نیز که مانند چشم‌هایی بر سطح پوست آن نمایان است - همان‌گونه که ذکر شد - نماد هوشیاری و نگهبانی در این حیوان دانسته شده‌اند. خال‌ها می‌توانند از دو منظر با ایزدبانوان ارتباط یابند:

در منظر اول پلنگ به عنوان نمادی از ایزدبانو تصویرگر وجودی زنانه و هوشیار است که بر جنبه‌های مختلف زندگی احاطه و اشراف دارد و اعمال قدرت می‌نماید؛ عناصر طبیعت را در کنترل دارد و آنها را در جهت بهبود معیشت به خدمت می‌گیرد. مهر زنانه و نیز نیروی محافظت‌کننده‌ای در وجود او دیده می‌شود و تمامی این خصلت‌ها در کنار هم، از پلنگ چهره‌ای محافظ زندگی مردمان می‌سازد.

از منظر دیگر خال‌های پوست پلنگ تصویرگر چشم و به دنبال آن تداعی گر تیزبینی خاصی است که خصلت اصلی و ملازم یک نگهبان است و این نگهبان همواره در کنار ایزدبانوان قرار دارد و درک این محافظت از هر دو طرف هوشمندانه است. از ایزدبانوانی که در دوران‌های مختلف به همراه شیر یا پلنگ یا با پوششی از پوست پلنگ بر تن تصویر و یافت شده‌اند، می‌توان از ایزدبانوی هبت^۱ (تمدن هوری واقع در جنوب آناتولی)، آنات^۲ (ایزد بانوی جنگ که دارای خاستگاه سوری است) و کیله یا سیبله^۳ (متعلق به تمدن یونان و آسیای صغیر) نام برد. (ر.ک: مختاریان ۱۳۹۳: ۱۳۳)

داده‌های تحقیق

افسانه‌های پلنگ در سمنان

افسانه‌های مردم استان سمنان، نشان می‌دهد آنها از دیرباز با پلنگ هم‌نشینی و هم‌زیستی داشته‌اند و این حیوان را به نوعی دوست خود می‌دانستند. ابتدا به درج این افسانه‌ها می‌پردازیم سپس وجوه اشتراک و تمایز این افسانه‌ها با هم مورد مقایسه قرار می‌گیرد و در نهایت، رمز پلنگ در افسانه‌های عامیانه سمنان تحلیل خواهد شد. گفتنی است که متن افسانه پلنگ در گویش شه‌میرزادی، به صورت شفاهی تهیه شده و توسط نگارندگان به شکل مکتوب درآمده است.

افسانه پرور

«دِتِ خَاخِرِ بِنُو خَاشِ خَاخِرِ دِلِه نِیشتِ بِنِه، یَدَقَه بَدِیْنِه دَرِ صِدَا بَکَا رِدِه یِکِ پِلَنگِ بَا مُو دِلِه. گَتِ خَوَاخِرِ هَوْلِ بَخَا رِدِ و عَشِ بَکَا رِدِه. خَوَرْدِ خَاخِرِ دِلِ گَا رِدِه دَا رِ تَرِ بِنِه.»

1. Hebet
3. Kybele/Cybele

2. Anat/Anath

پَلَنگِ وَتِی بائو دِلِه، خورد خاخِرِ بارِدِه وَنِ پَلِی بئوْتِه: چیه آقا پَلَنگِ؟ پَلَنگِ خاش لِنگِ بی یِشْتِه خورد خاخِرِ زوندی سَر. خورد خاخِرِ بدییه وَنِ لِنگِ هَتّی هَسْتِه زَحْمِ وَزار. یک شِیلا بارِدِه وَنِ دِلِه. وی چه کار کارِدِه، آقا پَلَنگِ! آقا پَلَنگِ!

وَ نِ لِنگِ شِیلا رِه بَیْتِه ویرِ دوا بَزو و ویرِ دَوَسْتِه و خار هاکارِدِه. چند روز بَعَدِ پَلَنگِ خار بَویِه قَشِنگِ کِه خار بَویِه و یستا بارِدِه. این سَفِه چَند روز گِه بَویِه خاخِرُونِ هَمَتّی گِه نِشْتِ بِنِه قَدِیمِ خانِه لوجمِ داشْتِه بدیینه این لُوجمِ جِه یکِ بلا اِشکارِ دالامِ دِکْتِه خانِه دِلِه. وَ شُونِ بَفَهْمَسْتِیْنِه این کار، کارِ پَلَنگِه. باز هَمَتّی بَدِیْنِه چَند روز دیگِه یکِ اِشکارِ نَرِ دِکْتِه خانِه دِلِه. هَمَتّی بِالْآخِرِه پنج روز یکِ قَزی، ده روز یکِ قَزی، پَلَنگِ گِیْتِه آورده. یک روز خاخِرُونِ با هَمِ گِه نِشْتِ بِنِه گَبِ زُونِه، گَتِ خاخِرِ خَوَرِ هائیْتِه: پَلَنگِ چوْتی بیه؟ خوب بیه؟

خورد خاخِرِ بئوْتِه: آری خوب بیه؛ نَدُوْمَه هَتّی بیه هَوْنِی بیه؛ خلی خوب بیه فِقَطِ وَنِ دِهُونِ گَندِ کارِدِه.

این ده گِه بئوْتِه پَلَنگِ لُوجمِ سَرِ بَشْناسْتِه؛ بارِدِه گِه بارِدِه دیگِه نامُوْنِه.

برگردان فارسی

دو خواهر در خانه خود نشسته بودند که ناگهان دیدند در به صدا درآمد. یک پلنگ به درون خانه آمد. خواهر بزرگ ترسید و غش کرد. خواهر کوچک پُر دل و جرأت بود. زمانی که پلنگ به درون خانه آمد، خواهر کوچک پیشش رفت و گفت: چیه آقا پلنگ؟ پلنگ پایش را روی زانوی خواهر کوچک گذاشت. خواهر کوچک فهمید که پای پلنگ زخمی است. یک چوب تیز داخل پایش است. به نرمی گفت: آقا پلنگ! آقا پلنگ!

شیلا (چوب تیز) را از داخل پایش درآورد و مرهمی رویش گذاشت و آن را بست تا پلنگ خوب شد. چند روز دیگر پلنگ به طور کامل بهبود یافت و رفت. چند روز بعد خواهران در خانه خود نشسته بودند، دیدند از لوجم (روزن) یک گوزن بزرگ تالایی افتاد داخل خانه. آنها فهمیدند که این کار، کار پلنگه. چند روز دیگر دوباره دیدند که قوچ کوهی از بالای روزن افتاد داخل. همین‌طور پنج روز یکبار، ده روز یکبار پلنگ، شکاری به خانه می‌آورد. روزی خواهران با هم نشسته بودند و صحبت می‌کردند. خواهر بزرگ از خواهر کوچک پرسید: با پلنگ که دمخور بودی چگونه حیوانی بود؟ خوب بود؟ خواهر کوچیکه جواب داد: آری، خیلی خوب بود فقط دهانش بو می‌داد. پلنگ صحبت آن دو را از بالای بام شنید، قهر کرد و رفت که رفت و دیگر پیدایش نشد.» (گودرزی ۱۳۸۶: ۲۶۷-۲۶۸)

افسانه شه‌میرزاد

«شام‌رزا قدیم که وَرَف مَزَّء کیچه پَس کیچه خَلَه تاریک بَنَه و وَرَف مَمِئَه أَنَه بَنَه که کیچه با بَنَکَه مطابق و برابر مَوَّء. شام‌رزا آسَنَک گوهایی دُونَه مثل خَالِه خَجَّه، خاله خیر نساء، خال گُوهر. اینا خَلَه مَعْرُوف بَنَه. یَک دَفَه همین خال گُوهر که آسِنَک گوها بَنَه یَک اِتْفَاقی اِوَد. کِتَه که او واس بَشَه بُریم بَدِنی که یَک پَلَنگ دَر ناره کَشِنَه و دَر کَوْتَنِنَه. بَمِئَه اُور بَدی دَسَه چَرَاغ و شَتَه جَلوی دَر بَدی اَره پَلَنگه!

پلنگ هم دونی کو اِچَش خَلَه سُوَدَنَه و معلوم بونَه که پَلَنگ هَسَه. کَلَّا با اصطلاح اُونایی که مثل بامشی و بَبر و ... بَدیبان دُونَه که هَتتی هَسَنَه. خال گُوهر که متوجه بَوَنَه که او پَلَنگ هَسَه و دَس و شَتَه دَر کُلَی دَلَه؛ اُوهم دَس چَرَاغ بیورد جَلو بَدی که پَلَنگ دَس وَا دَ کِتو و یَک تَلی بَشِنَه اِ دَلَه. بَشِنَه یَک اَنگَرُم و گَنَه بیورد و تَلی ر اِ دَس دَلَه دَر بیورد و اِ چَلکَنُم دَر بیورد و اور خار خار بُششتو؛ قِرْمَز دَوَا بَزَه اِ دَس دَوَسَه.

حدود دو سه شو بعد بدی که در صدا آنه. خال گوهر بترسیه با اینحال در واکومه بعد در واکرد آره بدی که پلنگ ا و شکار بیورد و دم در دم بداء. ده پانزده روز دیگه آد بدی که پلنگ دوباره او شکار بیورد او بفهمیه که این پلنگ وفاداری هسه و بتونه ا با حرف بزئه. اور نُوخت مداء مگته که: پلنگ جون، ته چش دور، ته سر دور، تو چنه مر خجالت دنی! این چه کاری به که ها کردی! مو که میل نداشتمه تو انه زحمت دکفی... از قرار بعد از مدتی خال گوهر که شب یلدا واس بشه خال حوای خونه و اونجه آسنگ بیئه، بشئه در ر واکرد ناگمون بدی که اون گنه جوون اونجه اساء! دو نسه که پلنگ اجن وفادار هسه او شکار بیورد نترسیو و باور داشته که پلنگ زن گوشت ر نخورنه و اخیال راحت بئه. دس چراغ وگته و در دوسه و بمئه بریم؛ بدی این پلنگ همیتی ادماله سر در انه تا برسیه خاله حوای خونه و سه چهار ساعت بمئسه آسنگ بگته. انه حرف بزئه ولی اسن نگته که هتی بوء و پلنگ اینجه در. بعد که از کار تموم بوء بمئه بریم بدی که پلنگ همیتی اونجه نیسته او که را کته آد ادماله سر را کته و درممه. خال گوهر هم شروع هاگرد اور نُوخت بدان و تا برسینه خونه و پلنگ هم اور پیشی هداء اور مخبر بئه و اخیال راحت بوء که جوونات دیگه اور آزار نرسینه دیگه بشئه. این هس که اما شامزایی ها کوچی که پلنگ هم جزو جووناستی هسه که آگه اور یک کاری ها کنی یا ا درد دوا ها کنی او هم حتماً تلافی ها کونه.

برگردان فارسی

شهمیرزاد قدیم‌ها اون قدر برف زیاد می‌اومد که برف توی کوچه با ارتفاع پشت بام برابر می‌شد. به خصوص که شب سرد بود و کوچه پس کوچه‌ها خیلی تاریک. در شهمیرزاد قصه‌گوهایی بودند مثل خاله خدیجه، خاله خیرالنساء و خاله گوهر که اینها خیلی معروف بودند. یک بار همین خاله گوهر که یکی از قصه‌گوها بود، یک

اتفاقی برایش افتاد. وقتی که اون می‌خواست بره بیرون دید یک پلنگ داره نعره می‌کشه و در رو می‌کوبه. اومد چراغ دستی رو گذاشت جلوی در، دید آره پلنگه! پلنگ هم که می‌دونی چشمش خیلی پر نوره و مشخص می‌شه که پلنگه، درست مثل گربه، ببر و ... که اگه دیده باشید.

خاله گوهر متوجه شد که اون پلنگه دستش رو گذاشت توی جای کلید در. او هم چراغ دستی رو آورد جلوی در، دید که دست پلنگ ورم کرده و یک تیغ رفته توی دستش. رفت یک انبر برداشت و آورد و تیغ رو از دستش بیرون کشید و عفونت و چرک رو هم خارج کرد و دستش رو خوب و تمیز شست و دواگلی زد. حدود دو سه شب بعد دید که صدای در میاد، خاله گوهر ترسید با این حال گفت در رو باز می‌کنم و باز کرد، دید پلنگ براش شکار آورده و جلوی در گذاشته. ده پانزده روز دیگه دید که پلنگ دوباره براش شکار آورده، اون فهمید که این پلنگ وفاداریه و می‌تونه باهش حرف بزنه. اون رو نوازش می‌کرد و بهش می‌گفت: پلنگ جون، دور چشم و سرت بگردم تو چقدر منو خجالت می‌دی این کارها چیه که می‌کنی من که توقع نداشتم این همه توی زحمت بیفتی و...

از قرار بعد از مدتی خاله گوهر که شب یلدا رو می‌خواست بره پیش خاله حوا و اونجا براشون قصه‌گویی کنه، در رو که باز می‌کنه ناگهان می‌بینه که اون حیوون بزرگ (پلنگ) اونجا ایستاده! البته می‌دونست که پلنگ برای اون وفاداره و براش شکار آورده. ازش نترسید و این رو هم باور داشت که پلنگ گوشت زن رو نمی‌خوره، خیالش راحت بود. چراغ دستی رو برداشت و اومد بیرون و در رو بست و راه افتاد. دید پلنگ همین‌جور دنبالش داره میاد تا رسید به خونه خاله حوا. سه چهار ساعت اونجا مونده بود و قصه می‌گفت به اونها اما درباره پلنگ چیزی نگفت که اینجا است. بعد از اینکه کارش تموم شد اومد دید پلنگ همین‌طور اونجا نشسته و زمانی که داره میره اونم دنبالش همین‌جور میاد. خاله گوهر شروع کرد به

نوازش دادن تا به خونه رسیدند. پلنگ اون رو جلو انداخت و ازش مراقبت کرد و خیالش راحت شد از اینکه حیوونای دیگه بهش آزار نرسوندند، بعد رفت. این هستش که ما شه میرزادی‌ها می‌گیم: پلنگ هم جزء حیوونائیه که اگه دردش رو دوا بکنی یا یک کاری براش بکنی اون حتماً تلافی (جبران) می‌کنه.»

تحلیل داده‌ها

وجوه تشابه و تمایز دو افسانه پرور و شه میرزاد

تشابه

- ۱- در هر دو افسانه پلنگ برای «زن» روزی می‌برد و این اشاره به «زن بودن»، می‌تواند معنادار و رمزگونه باشد.
- ۲- در هر دو افسانه زن‌ها در مداوای زخم پای پلنگ مشارکت دارند.

تفاوت

- ۱- در افسانه پرور با دو زن که با هم خواهر هستند سر و کار داریم و در افسانه شه میرزاد تنها با یک زن روبه‌رو هستیم.
- ۲- در افسانه پرور یکی از زن‌ها ترسو و دیگری شجاع است.
- ۳- در افسانه پرور پلنگ روزی را از روزن خانه به داخل می‌اندازد اما در افسانه شه میرزاد پلنگ روزی زن را دم در خانه وی می‌گذارد.
- ۴- در افسانه پرور پلنگ در نهایت آن دو خواهر را به دلیل ناسپاسی‌شان ترک می‌گوید اما در افسانه شه میرزاد، پلنگ نه تنها به روزی‌رسانی برای پیرزن ادامه می‌دهد بلکه نگهبان او نیز می‌شود و همواره همراه و ملازم او می‌ماند.

تحلیل رابطه رمز پلنگ و جنس زن و چگونگی جلوه ایزدبانو در این رابطه افسانه پرور

وجود دو خواهر در این افسانه می‌تواند نمادی از دو وجه مثبت و منفی زنانه باشد که وجه منفی، در ترس یک خواهر و وجه مثبت در شجاعت خواهر دیگر بازتاب می‌یابد.

در طول تاریخ بشر خود را همسایه نزدیک حیوانات و گاه حیوانات را رقیب خود می‌دانسته است و شاید منشأ ترس یکی از خواهران و فاصله گرفتن وی از پلنگ نیز همین مسئله بوده باشد که در نهایت، تأثیر مستقیم بر نحوه رفتار پلنگ با ایشان داشته است.

انداختن روزی از شکاف به داخل خانه، می‌تواند نمادی از این موضوع باشد که پلنگ وجود خود را به تمامی برای آن دو زن آشکار نمی‌کند و با تمامیت وجود خود با ایشان ارتباط نمی‌گیرد. شاید دلیل این امر، وجود ترس در خواهر دیگر است که موجب بی‌اعتمادی پلنگ می‌شود به سبب آن این حیوان تا حدودی با ظن با ایشان برخورد می‌کند. اگر همان‌گونه که گفته شد، دو زن را نماد دو وجه از یک وجود زنانه تلقی کنیم، بدین معنا خواهد بود که اعتماد آن زن به پلنگ تام و کامل نیست. شرط دوستی، اعتماد و یکرنگی است. ترک دو خواهر توسط پلنگ در این افسانه را می‌توان به شایسته نبودن آن دو برای دوستی با پلنگ تعبیر کرد.

بنابراین، به طور کلی اگر وجود دو خواهر (دو زن) را دال بر وجود دو جنبه کلی از شخصیت زنانه بدانیم - در معنای زن با خصلتی مثبت و مهرورز و اعتمادپرور و زن با خصلتی منفی و محافظه کار و بدبین - با این سؤال مواجه خواهیم بود: آیا می‌توان زن را در این افسانه، نمادی از یک ایزدبانو دانست؟

با در نظر داشتن آنچه پیشتر از ویژگی‌های ایزدبانوان درباره قدرت شکار و نیز درباره زودرنجی ایشان گفته شد، در پاسخ به این سؤال با در نظر داشتن دو رویکرد

یاد شده نسبت به رابطه پلنگ و ایزد بانوان، می‌توان چنین گفت: از آنجا که در اساطیر، پلنگ محافظ ایزدبانوان است و همراه همیشگی آنها، پاسخ به این سؤال منفی است.

اما اگر با رویکرد دوم به رمز پلنگ بنگریم و پلنگ را نمادی از ایزدبانو بدانیم، با تحلیلی متفاوت روبه‌رو خواهیم بود؛ ایزدبانوان به عنوان موجوداتی قدسی، همانند هر نیروی ماورائی و قدسی دیگر، قابلیت حمایتگری و هدایتگری مردمان و به ویژه قهرمانان را دارند. آنها نیروهایی هستند که بر حسب ضرورت، در مسیر قهرمانان قرار می‌گیرند و به میزان شایستگی قهرمانان، به راهنمایی ایشان می‌پردازند. در این رویکرد، روزی‌رسانی پلنگ برای دو خواهر می‌تواند به وجود شایستگی ایشان تا آن مرحله از مسیر تعبیر شود. اما عیب‌جویی و عدم یک‌رنگی کامل آنان که رنجش پلنگ را به همراه دارد، می‌تواند به شکست در مسیر کمال قهرمان و اثبات ناشایستگی وی تعبیر گردد که منجر به ترک قهرمان توسط ایزدبانو می‌شود.

افسانه شه میرزاد

در این افسانه زن قصه‌گو می‌تواند به دلایل زیر نمادی از یک ایزدبانو همراه پلنگ نگهبان باشد:

- ۱- اعتقاد مردم شه میرزاد به این مسئله که پلنگ گوشت زن را نمی‌خورد.
- ۲- همان‌گونه که پیشتر ذکر شد، پلنگ در اساطیر، نگهبان ایزدبانوان دانسته شده است. در این افسانه پلنگ با زن قصه‌گو به خانه‌هایی که زن برای نقل داستان به آنجا رفت و آمد دارد، می‌رود و منتظر بازگشت او می‌ماند تا او را تا خانه همراهی کند. پایانی برای این کار در افسانه ذکر نشده است.

۳- قصه‌گویی می‌تواند نمادی از آگاهی بخشی یا باروری و بردن خیر و برکت توسط زن به خانه‌هایی باشد که به آنها رفت و آمد داشته است و این خصلت یک ایزدبانو است.

همچنین همان‌گونه که پیشتر بیان شد، می‌توان ملاقات با عشق و ایزد بانو را یکی از مراحل مسیر کمال برای یک قهرمان برشمرد. به این قرینه نیز می‌توان زن قصه‌گو را حامل پیام عشق و مأمور دلگرمی دادن دانست که با آگاهی دادن و روشنی بخشیدن به دیگران، همراه است.

۴- در این افسانه ذکر نشده است که زن در همه خانه‌ها رفت و آمد داشته است؛ بلکه فقط به بعضی از خانه‌ها می‌رفته است. این نیز گواه بر آن است که تمامی افراد از قصه‌های پیرزن بهره‌مند نبوده‌اند و این امر، مبین این مطلب است که ایزدبانو نیز با معدودی از افراد که در مسیر قهرمان شدن پیش می‌روند ملاقات خواهد داشت.

در رویکرد دوم در این افسانه، پلنگ را می‌توان نمادی از یک ایزدبانو دانست. مهربانی، حمایت و تلاش زن قصه‌گو برای التیام زخم پلنگ، دلالت بر صداقت و لیاقت وی برای بهره‌مندی از مهر و حمایت ایزدبانو دارد و ایزدبانو در قالب پلنگ، نگهبان و حامی زن قصه‌گو می‌شود.

نتیجه

افسانه‌های عامیانه میراثی کهن است که از ورای سال‌ها و قرن‌ها برای بشر به امانت مانده است و انسان‌ها همواره با اشتیاق در حفظ و انتقال آن به آیندگان کوشیده‌اند. افسانه‌های عامیانه از طریق پیوند عمیقی که با اسطوره‌ها برقرار می‌سازند، جلوه‌گاهی از اندیشه و تخیل بشر و نیز آرزوها و امیال او هستند. این افسانه‌ها با

درهم آمیختن شیرینی روایت با ذکاوت و درایت راویان، راهنمای ما در فهم جهان‌بینی، خصلت‌های جمعی و نیز اصول اخلاقی مردمان پیشین هستند.

زبان افسانه‌های عامیانه در اغلب موارد زبانی رمزی است و ساحت رمز به طور کلی متعلق به ضمیر ناآگاه آدمی است. زبان رمز و اشارت از طریق ایجاد رابطه میان ظاهر و معنا - یا حضور و غیاب - می‌کوشد مفاهیم عمیق مستور را از پرده لفظ بیرون کشد و برای شعور آگاه آدمیان، قابل درک سازد. بنابراین، می‌توان زبان رمز را اصلی‌ترین امکان افسانه‌ها برای انجام رسالت خویش در آگاهی بخشی و انتقال مضامین یاد شده، به صورت سینه به سینه به نسل‌های بشری دانست.

افسانه‌های عامیانه آبشخوری مستعد برای تحلیل‌های روایی، اجتماعی، فرهنگی و روانشناختی هستند. استان سمنان با توجه به برخورداری از گویش‌های مختلف، دارای افسانه‌های عامیانه فراوانی است که نشان از قدمت تاریخی این استان دارد. در این مقاله در دو افسانه بررسی شده از دو منطقه این استان شاهد حضور رمزگونه پلنگ در کنار شخصیت زن داستان هستیم. پلنگ در این افسانه‌ها ضمن حفظ خصیصه‌های سرشتی خود (همچون تیزبینی، هشیاری، شکارگری و غیره)، در چهره نگهبانی مهربان ظاهر می‌شود و ایفای نقش می‌کند و هم‌پای زن (زنان) داستان - که با توجه به سابقه رابطه پلنگ و ایزدبانوان در اساطیر، می‌تواند جلوه‌ای از یک ایزدبانو باشد - ساختار داستانی - اسطوره‌ای افسانه‌ها را پیش می‌برد و این دو در کنار هم، جنبه‌های اخلاقی، تربیتی و اجتماعی مردمان استان سمنان را بازتاب می‌دهند.

به طور خلاصه، می‌توان افسانه‌های عامیانه پلنگ در استان سمنان را از نوع افسانه‌های تمثیلی رمزی با رمز «پلنگ» دانست. با توجه به پژوهش صورت گرفته، نویسندگان معتقدند که: پلنگ در افسانه پرور، می‌تواند نماد و رمزی از یک ایزدبانو باشد اما در افسانه شه‌میرزاد، رمز پلنگ در هر دو رویکرد بیان شده نسبت به رابطه

س ۱۳ - ش ۴۸ - پاییز ۹۶ - پلنگ در باورهای اسطوره‌ای منطقه سمنان.../۱۰۱

پلنگ و ایزدبانوان، قابل تحلیل است. در این افسانه پلنگ هم می‌تواند نمادی از یک ایزدبانو و هم نمادی از نگهبان و ملازم ایزدبانو باشد.

پی‌نوشت

(۱) پرور در فاصله ۷۰ کیلومتری شمال شرقی سمنان و در ۴۵ کیلومتری شمال شرقی شهمیرزاد، در کوهپایه‌های البرز قرار دارد. (گودرزی ۱۳۹۲: ۱۱) این منطقه در گذشته، سکونتگاه اصلی طایفه پرور بوده، اما در حال حاضر تعداد سکنه آن بسیار محدود است. پرور مراتع تابستانی مرغوبی دارد و گله‌داری از مشاغل مهم پروریان است. طایفه پروری از طایفه‌های مهم عشایری استان سمنان است و بخشی از افراد این طایفه به هنگام شروع ییلاق، در نقاط ییلاقی پرور استقرار می‌یابند. (ر.ک: فرهنگ قومس ۱۳۸۵: ۹۵-۸۷)

(۲) دشت شهمیرزاد در دامنه جنوبی کوه‌های البرز میانی و در ۲۴ کیلومتری شمال شهرستان سمنان و ۶ کیلومتری مهدی‌شهر (سنگسر) در دره‌ای خوش آب و هوا و سرسبز واقع شده است. «(لاری ۱۳۸۱: ۸۱) معیشت مردم شهمیرزاد بر کشاورزی و زراعت و باغداری و نیز دامپروری تکیه دارد. (همان: ۱۳۰) این منطقه دارای جاذبه‌های توریستی قابل توجه است و زادگاه بزرگانی چون روان‌شاد ذبیح الله صفا شهمیرزادی است.

کتابنامه

احمدپناهی سمنانی، محمد. ۱۳۸۳. *آداب و رسوم مردم سمنان*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

افشاری، مهرا. ۱۳۸۵. *تازه به تازه، نو به نو*. با مقدمه کتایون مزداپور. چ ۱. تهران: چشمه.
الیاده، میرچا. ۱۳۸۱. *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*. گردآوری و ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: مرکز.

_____ . ۱۳۷۶. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: سروش.

بتلهایم، برونو. ۱۳۹۲. *افسون افسانه‌ها*. ترجمه اختر شریعت‌زاده. چ ۳. تهران: هرمس.

۱۰۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ ندا ایمانی خوشخو - عصمت اسماعیلی

پراب، ولادیمیر. ۱۳۷۱. ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان: بررسی ساختاری و تاریخی قصه‌های پریان. ترجمه فریدون بدره‌ای. چ ۱. تهران: توس.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۸. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.

تقوی، محمد. ۱۳۷۶. حکایت‌های حیوانات در ادب فارسی: (بررسی حکایت‌های حیوانات «فابل‌ها» تا قرن دهم). چ ۱. تهران: روزنه.

خدیش، پگاه. ۱۳۸۷. ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

رفیع‌فر، جلال‌الدین و مهران ملک. ۱۳۹۲. «آیکونوگرافی نماد پلنگ و مار در آثار جیرفت (هزاره سوم قبل از میلاد)». پژوهش‌های باستان‌شناسی. س ۳. ش ۴. صص ۷-۳۶.

رویانی، وحید. ۱۳۹۴. «پزشک هژبر و پلنگان منم»، متن‌شناسی ادب فارسی. دانشگاه اصفهان. س ۷. ش ۲ (پیاپی ۲۶). صص ۷۹-۹۴.

ستاری، جلال. ۱۳۶۶. رمز و مثل در روانکاوی. چ ۱. تهران: توس.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۵۰. «پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. ش ۱۰۰-۹۷. صص ۱-۳۲.

شایگان، داریوش. ۱۳۷۱. بت‌های ذهنی و خاطره‌آزلی. چ ۲. تهران: امیرکبیر.

طاهری، صدرالدین. ۱۳۹۳. ایزدبانوان در فرهنگ و اساطیر ایران و جهان. چ ۱. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

فانیان، خسرو. ۱۳۵۱. «پرستش الهه مادر در ایران». بررسی‌های تاریخی. س ۷. ش ۶. صص ۲۱۱-۲۴۸.

فرهنگ قومس (فصلنامه پژوهشی فرهنگی هنری استان سمنان). ۱۳۸۵. اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی. س ۱۰. ش ۳۶ و ۳۵.

فریزر، جیمز جورج. ۱۳۸۲. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. چ ۱. تهران: آگاه.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۶۰. فلسفه و فرهنگ. ترجمه بزرگ نادرزاد. چ ۱. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

کوپر، جی سی. ۱۳۸۶. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. چ ۲. تهران: نشر نو.

گودرزی پروری، محمدرضا. ۱۳۹۲. پرور، دیار فراموش شده (نگاهی به تاریخ و فرهنگ مردم پرور). چ ۱. سمنان: حبله رود.

س ۱۳ - ش ۴۸ - پاییز ۹۶ - پلنگ در باورهای اسطوره‌ای منطقه سمنان.../۱۰۳

_____ . ۱۳۸۶. «گزارش افسانه پرور». سمنان سرزمین گویش‌ها (مجموعه آثار و مقالات نخستین جشنواره پژوهشی گویش‌های شهرستان سمنان). به کوشش اسماعیل همتی. چ ۱. سمنان: بوستان اندیشه.

لاری، محمد اسماعیل. ۱۳۸۱. *شهمیرزاد بهشت کویر*. چ ۱. تهران: محسن. لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار. ۱۳۷۱. *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ*. چ ۱. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

لوفر دلاشو، مارگریت. ۱۳۶۴. *زبان رمزی افسانه‌ها*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: توس. محبوب، محمد جعفر. ۱۳۸۷. *ادبیات عامیانه ایران (مجموعه مقالات درباره افسانه‌ها و آداب و رسوم مردم ایران)*. به کوشش حسن ذوالفقاری. چ ۴. تهران: چشمه.

محسنی، مرتضی و مریم ولی‌زاده. ۱۳۹۰. «بن‌مایه‌های توتمیسم در قصه‌های عامیانه ایران». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۲۳. صص ۱۵۴-۱۸۰.

مختاریان، بهار. ۱۳۹۳. «ببر بیان و جامه بوری آناهیتا». *جستارهای ادبی*. دانشگاه فردوسی مشهد. ش ۱۸۶. صص ۱۲۳-۱۴۴.

مسکوب، شاهرخ. ۱۳۹۴. *درآمدی بر اساطیر ایران*. چ ۱. تهران: فرهنگ جاوید. هال، جیمز. ۱۳۸۳. *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمه رقیه بهزادی. چ ۲. تهران: فرهنگ معاصر.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۹۲. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۹. تهران: جامی.

References

- Afšārī, Mehrān. (2006/1385SH). *Tāze be tāze, no be no*. Introduction by Katāyūn Mazdāpūr. First ed. Tehrān: Āšme.
- Ahmad panāhī semnānī, Mohammad. (2004/1383SH). *Ādāb va rosūm-e mordom-e semnān*. 2nd ed. Tehrān: pažūhešgāh-e olūm-e ensānī va motāle'āt-e farhangī.
- Bettelheim, Bruno. (2013/1392SH). *Afsūn-e Afsāne-hā (The uses of enchantment: The meaning and importance of fairy tales)*. Tr. by Axtar Šarī'at zāde. 3rd ed. Tehrān: Hermes.
- Cassirer, Ernst. (1981/1360SH). *Falsafe va farhang (an essay on man)*. Tr. by Bozorg Nāderzād. First ed. Tehrān: Vezārat-e Farhang va Āmūzeš-e Āli, Markaz-e Motāle'e-ye Farhang-hā.
- Cooper, Jean C. (2007/1386SH). *Farhang-e mosavvar-e namād-hā-ye sonnatī (An illustrated encyclopaedia of traditional symbols)*. Tr. by Malīh karbāsiyān. 2nd ed. Tehrān: Našr-e No.
- Eliade, Mircea. (1997/1376SH). *Resāle dar tārīx-e adiyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jalāl Sattārī. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.
- . (2002/1381SH). *Ostūre va ramz dar andīše -ye Mircea Eliade*. Tr. by Jalāl Sattārī. First ed. Tehrān: Markaz.
- Faniyān, Xosrow. (1972/1351SH). «Parasteš-e elāhe-ye mādar dar īrān». *Barresī- hā-ye tatbīqī*. Year 7. No. 6. Pp. 211-248.
- Farhang-e qūmes*. (2006/1385SH). Edāre-ye koll-e farhang va eršād-e eslāmī. Year 10. No.35 & 36.
- Gūdarzī-e parvarī, Mohammad Rezā. (2007/1386SH). “Gozāreš-e afsāne-ye parvar”. *Semnān sarzamīn-e gūyeš-hā*. th the Effort of Esmā'il Hematī. First ed. semnān: Būstān-e Andīše.
- . (2013/1392SH). *Parvar, diyār-e farāmūš šode*. First ed. semnān: Hable rūd.
- Hall, James. (2004/1383 SH). *Farhang-e negāreī-ye nčmād-hā dar honar-e šarq va qarb (Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art)*. Tr. by Roqayye Behzādī. 2nd ed. Tehrān: Farhang-e Mo'āser.
- Jung, Carl Gustav. (2013/1392SH). *Ensān va Sambol-hā-yaš. (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānīye. 9th ed. Tehrān: Jāmī.
- Lāhījī, Šahlā & Mehrangīz Kār. (1992/1371SH). *Šenāxt-e hovīyat-e zan-e īrānī dar gostare-ye pīš tārīx va tārīx*. First ed. Tehrān: Rošangarān va motāle'āt-e zanān.
- Lārī, Mohammad Esmā'il. (2002/1381 SH). *Šahmīrzād, Behešt-e kavīr*. First ed. Tehrān: Mohsen.
- Loeffler Delachaus, Marguerite. (1985/1364SH). *Zabān-e ramzī-ye afsāne-hā (Le Symbolisme des legendes)*. Tr. by Jalāl Sattārī. First ed. Tehrān: Tūs.

- Mahjūb, Mohammad Ja'far. (2008/1387 SH). *Adabiyāt-e āmiyāne-ye īrān*. Tr. by Hasan Zolfaqārī. 4th ed. Tehrān: Češme.
- Meskūb, Šāhrox. (2015/1394SH). *Darāmadī bar asātīr-e īrān*. First ed. Tehrān: Farhang-e Jāvīd.
- Mohsenī, Morteżā & Maryam Valīzāde. (2011/1390SH). "Bon-māye-hā-ye totemīsm dar qesse-hā-ye āmiyāne-ye īrān". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No. 23. Pp. 154-180.
- Moxtāriyān, Bahār. (2013/1393 SH). "Babr-e bayān va jāme-ye būrī-ye Annāhītā". *Jostār-hā-ye adabī*. Mašhad: Ferdowsī Uviversity. No. 186. Pp. 123-144.
- Propp, Vladimir. (1992/1371SH). *Rīše-hā-ye tārīxī-ye qesse-hā-ye pariyān*. Tr. by Fereydūn Badre'ī. First ed. Tehrān: Tūs.
- Pūrnamdāriyān, Taqī. (1989/1368SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī dar adab-e fārsī*. 3rd ed. Tehrān: Elmī va farhangī.
- Rafī'far, Jalāl al-dīn. (2013/1392SH). "Āykonogerāfi-ye nomad-e palang va mār dar āsar-e jīroft (hezāre-ye sevvom-e qabl az mīlād)". *Pažūheš-hā-ye Bāstān-šenāsī*. Spring & Summer. Year 3. No. 4. Pp. 7-36.
- Rūyānī, Vahīd. (2015/1394SH). "Pezešk-e hožabr va palangān manam". *Matn-šenāsī-ye Adab-e Fārsī*. Esfahan University. Year 7. No. 2. Pp. 79-94.
- Sarkārātī, Bahman. (1971/1350SH). "Parī, tahqīqī dar hāšīye-ye ostūre-šenāsī-ye tatbīqī". *Majale-ye Dāneš-kade-ye adabiyāt Tabrīz University*. No. 100-97. Pp. 1-32.
- Sattārī, Jalāl. (1987/1366 SH). *Ramz va masal dar ravānkāvī*. First ed. Tehrān: Tūs.
- Šāyegān, Darīyūš. (1992/1371SH). *Bot-hā-ye zehnī va xātere-hā-ye azalī*. 2nd ed. Tehrān: Amīrkabīr.
- Tāherī, Sadroddīn. (2014/1393 SH). *Īzad bānovān dar farhang va asātīr-e īrān va jahān*. First ed. Tehrān: Rošangarān va motāle'āt-e zanān.
- Taqavī, Mohammad. (1997/1376 SH). *Hekāyat-hā-ye heyvānāt dar adab-e fārsī*. First ed. Tehrān: Rozane.
- Xadīš, Pegāh. (2008/1387SH). *Rīxt-šenāsī-ye afsāne-hā-ye jādūyī*. First ed. Tehrān: Elmī va farhangī.