

Transformation of a Narrative Consort Animal in the Myth of "Cupid and Psyche" and the Fairy Tales of " Div-o- Delbar" and "Mirza Mast-o-khomar va Bibi Mehrnegar "

Reza Jamshidi *

Ghodrat Ghasemipour ** Asad Abshirini ***

Abstract

Human-animal marriage is one of the forms of metamorphosis that has been shown in various traditions in the metamorphosis of a demon or a beast into a beautiful princess. The roots of human-animal marriage can be seen in the marriage of humans and gods in myths and legends. The mythological story of "Cupid and Psyche" is one of the most important myths in which the marriage of one of the gods and a human took place. This myth is considered to be the origin of animal marriage traditions, while the roots of human-animal marriage can also be found in myths and folk tales older than "Cupid and Psyche". In the folk literature of various cultures, especially in Iran, there are many oral or written stories of human-animal marriage, many of which have numerous similarities to the myth of "Cupid and Psyche". "Div-o- Delbar" and "Mast-o-khomar and Bibi Mehrnegar" " are two of the stories that have something in common with the myth of "Cupid and Psyche". In this research, with the French approach of comparative literature, the effects and influences among these narratives have been discussed and analyzed through psychoanalytical and archetypal approaches in order to reveal some of their hidden angles that show their commonalities and differences.

* Ph.D. in Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. rezajamshidi88@gmail.com

** (Corresponding Author), Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. gh.ghasemipour@yahoo.com

*** Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. a.abshirini@scu.ac.ir

Date received: 2022/09/10 Date of acceptance: 2023/05/31



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

The Persian stories of human-animal marriage are considered to be influenced by one the stories of Pancha Tantra than the Roman myth of "Cupid and Psyche"; Of course, we can also see stories that are a combination of Roman myth and Indian story among them. Oedipus complex, fear of losing virginity, the journey of heroine, facing the animus and transition from matriarchal societies are the commonalities that exist in these narratives.

Introduction

One of the common features between myths and fairy tales is shapeshifting, which is manifested by changing the shape of fictional characters into non-human beings, such as animals, demons, plants, fairies, gods, etc. The marriage of a maiden with a nonhuman (mostly a snake) has many manifestations in Iranian fairy tales, and its traces can be traced in several narratives, such as "Sultan-e- Mar's play, Mirza Mast-o-khomar and Bibi Mehrnegar, Shah Khestekhumar, the story of Ah, Mehrinnegar and Sultan-e-mar" and many other oral narratives originating from different regions of Iran. In European literature, there are numerous "Div-o-Delbar" stories in which a maiden marries a nonhuman being. Human-animal marriage has a mythological background in European literature, but in Persian literature, it is not possible to consider a mythological background for this type of literature, because in Iranian myths, contrary to folk traditions, there is not much evidence of this type of marriage.

2. Procedure

Review

In the writing of the first part of this article, we delve into the effects the aforementioned narratives have had on one another through the French approach of comparative literature; and in the second part, with an eye to the "psychoanalytic and archetypal" approaches, the discussed narratives are analyzed and their similarities and differences are explored. In psychoanalytic analysis, the theory and approaches of Freudian thinkers are the basis of work, and in archetypal analysis, the theory and approaches of Jungian thinkers.

Considering the fact that there are different narrations of the aforementioned works, it is necessary to mention the sources and versions from which the narratives are taken. The works that are the basis of the analysis are:

1- The story of "*The girl who married a snake*" from *the Panchatantra* attributed to Vishnu Sharma (see. Sharma, 1925: 177-179) and also the translation of this story from the book of *Shirin and Delneshin Stories* (Kalila and Demaneh): 27 short and informative stories from *Panchatantra* (see Kumar, 2013: 68-71).

2- The mythological narrative of "Psyche and Cupid" from the book "*Golden Ass*" by Apuleius (cf. Apuleius, 1393: 171-122).

3- The folk tale "Beauty and the Beast" taken from the book "*Beauty and the Beast*" (cf. Luprince De Beaumont, 2015).

4- The folk tale of "Mirza Mast-o-khomar and Bibi Mehrnegar" which is taken from the book "*the Encyclopedia of the legends of Iranian People*" (cf. Darvishian and Khandan, 1399: 14/627-637) and has been analyzed among its Iranian counterparts.

3. The Transformation of a Narrative

The myth of Cupid and Psyche is a Roman story that was first mentioned in Lucius Apuleius' *Golden Donkey*, and due to the similarities between Roman and Greek gods, it entered Greek mythology in later periods. Although Friedrich Creuzer hypothesized that the myth of Cupid and Psyche is Iranian (Benson, 2020: 276) and Richard Reitzenstein also considered Iranian Gnostic origins for this story (Tommasi Moerschini, 2013: 126), but due to the fact that there is no evidence that shows this myth has been influenced by Iranian myths or stories, these hypotheses cannot be confirmed. One of the reasons given by these thinkers for the Iranian origins of the myth of Cupid and Psyche is that the Mithraic religion of Rome was taken from the Iranian Mithraic (Mehri) religion, and the narrative of Cupid and Psyche entered Roman mythology from the Mehri religion, and the other reason is that this narrative is based on the principles by which the school of Pythagoreanism (Pythagoreanism) was formed.

Another hypothesis which cannot be relied on is that the myth of Cupid and Psyche is taken from the folk tale "The girl who married the snake" in Pancha Tantra (See: Bottigheimer, 1989: 5 & Zipes, 2013: 205-206) due to the fact that there is no document to prove that the Romans had access to the Pancha Tantra in the second century AD and the considerable differences between the narratives. Considering that Lucius Apuleius was one of the Romans who lived in Africa and was born in the city of Madaurus, which is located in today's Algeria, and the proximity of this land to Egypt and the possible knowledge of him and other residents of the city of Madaurus of Egyptian legends and myths, it can be said that the hypothesis of the influence of the myth of Cupid and Psyche is more stable than the myth of Isis and Osiris; Because in addition to the proximity of Egypt and Algeria and the great possibility of the people of Madaura being aware of Egyptian legends and myths, several other reasons can be considered to strengthen this hypothesis, which are: 1- The numerous similarities between the two mythological narratives, 2- Both of the narratives have dealt with the legends of gods and 3- sacred marriage in these myths.

There is a story with a very similar narrative in the Indian Pancha Tantra, which, in comparison with the Roman myth, some Iranian narratives have many similarities to; this story is "A girl who married a snake." Considering the access of Iranians to Pancha Tantra and its entry into Persian literature, what can be more likely is to consider Iranian stories as ones influenced by the story of "The Girl Who Married a Snake" and European stories of human-animal marriage such as Beauty and the Beast and East of the Sun, West of the Moon as stories derived from the myth of Cupid and Psyche. It can also be said that there are mixed stories from Indian stories and Roman myths in Persian literature, which the influence of both narratives can be seen on them. Among them are the stories of "Mirza Mast-o-khomar and Bibi Mehrnegar" and "The Girl and the Jujubee Tree" in which traces of the Roman myth can be seen as well as the influence of the Indian story. Since the history of oral stories is not known, it is not possible to say in what period and how this combination took place.

4) Psychological and archetypal analysis of human-animal marriage in the investigated traditions

In the psychoanalytic approach to these narratives, they can be considered as an allegory of the initial fear of teenage girls in their first sexual encounter with men; It means that the narratives in which teenage girls see men as demons are considered to be symbolic, and in fact, they show the girl's primary sexual anxiety in avoiding the loss of virginity imposed by the society and the environment. Moreover, in these narratives, we can see manifestations of Oedipus complex and Electra complex, which in the myth of "Cupid and Psyche" we witness its male type, that is, Oedipus complex, and in the two-folk tales, the Electra complex.

Conclusion

Through the archetypal lens, these stories can also be considered as an allegory of the journey of heroin and her desire for individuality. Another thing that is prominent in the archetypal approach to these narratives is the encounter with the archetypes of anima, animus and shadow, which has various manifestations. Furthermore, the confrontation between patriarchal, matriarchal and feminist attitudes is another archetypal situation that exists in these three narratives, which is accomplished by the dominance of the female hero(heroine).

Keywords: Animus, fear of losing virginity, journey of the heroine, Oedipus complex, transition from matriarchy.

Bibliography

- Abraham, K. (1913). *Dreams and Myths: A Study in Race Psychology*. (White, W. A, Trans). New York: Journal of Nervous and Mental Disease.
- Apuleius (2014). *The Golden Ass*. (Sharifian, A, Trans). Tehran: Asatir. (In Persian).
- Benson, G. C. (2020). "Psyche the psychotic. Cupid and Psyche in Dr. Franz Riklin's Wishfulfilment and Symbolism in Fairy Tales", in May, R & Harrison, S (Ed.), *Cupid and Psyche*. (pp. 273-288). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bettelheim, B. (1977). *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Vintage Books.
- Beyzaei, B. (2012). "Myths in the works of Bahram Beyzaei". *Lecture at UCLA University*. <https://3danet.ir/myths/>. (retrieved on September 15, 2020). (In Persian).
- Bottigheimer, R. (1989). "Cupid and Psyche vs. Beauty and the Beast: The Milesian and the Modern". *Merveilles & Contes*. 3(1): 4-14.
- Chevalier, J & Gheerbrant, A. (2003). *Dictionary of Symbols*. (Fazayeli, S, Trans). Volume III. Tehran: Jeyhoon. (In Persian).
- Darvishian, A. and Khandan, R. (2020). *The Glossary of Legends of Iranian People*. Fourteenth volume. Tehran: Mahris. (In Persian).
- De Beaumont, J. Marie. (2017). *Beauty and the Beast*. (Mirzayian, A, Trans). Tehran: Sepas Film & Graphics. (In Persian).
- Gollnick, J. (1992). *Love and the Soul: Psychological Interpretations of the Eros and Psyche Myth*. Waterloo: Wilfrid Laurier University.
- Gollnick, J. (1999). *The Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses: Recovering a Forgotten Hermeneutic*. Waterloo: Wilfrid Laurier University.
- Heydari, A., & Sabzi, M. (2021). The role and status of snake in Animal-Wife Stories. *Journal of Iranian Regional Languages and Literature*, 12(2), 51-70. doi: 10.30495/irll.2022.1938418.1466. (In Persian).

- Heydari, A., et al. (2019). A Study of Tales of Animal-Grooms. *Iranian Children's Literature Studies*, 10(1), 1-22. doi: 10.22099/jcls.2018.27221.1554. (In Persian).
- Houston, J. (1987). *The Search for the Beloved: Journeys in Sacred Psychology*. New York: J.P. Tarcher/Putnam.
- Ions, V. (1996). *Egyptian mythology*. (Farrokhi, B, Trans). Tehran: Asatir. (In Persian).
- Johnson, R. A. (2009). *She: Understanding Feminine Psychology*. New York: HarperCollins e-books.
- Jung, C. G. (1979). *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. (Hull, R. F.C. Trans). Princeton: Princeton University Press.
- Labouvie-Vief, G. (1994). *Psyche and Eros: Mind and gender in the life course*. New York: Cambridge University Press.
- Neumann, E. (2013). *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine, A Commentary on the Tale by Apuleius*. (Ogden, C.K, Founded). New York: Routledge.
- Rastigar Fasa'I, M. (2004). *Metamorphosis in Myths*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian).
- Sadeghi, M. (2016). Representation of the Animal Myth - Groom in a Mystical Story. *LCQ*; 9 (35) :165-183. (In Persian).
- Shakkaki, H., et al. (2018). The love archetype in the "Sultan snake" plays by Bahman Beyzaiee Comprehensive abstract. *Journal of Lyrical Literature Researches*, 16(30), 107-126. doi: 10.22111/jllr.2018.4079. (In Persian).
- Sharma, V. (1925). *The Panchatantra*. (Ryder, A. W. trans). Chicago: University of Chicago Press.
- Shivkumar, K. (2014). Stories from Panchatantra. (Taheri, S, Trans). Tehran: Zekr. (In Persian).

- Spargham, S. et al. (2017). Tracing a Greek Myth in Iranian Fairy Tales: Comparative and Mythological Analysis of the Myth of “Psyche and Eros” and “Ghesse-yi Āh”. *Comparative Literature*, 8(16), 3-20. (In Persian).
- Tommasi Moreschini, C. O. (2013). "Gnostic Variations on the Tale of Cupid and Psyche", in M. Futre Pinheiro, A. Bierl & R. Beck (Ed.), *Intende, Lector- Echoes of Myth, Religion and Ritual in the Ancient Novel*. (pp. 123-144) Berlin, Boston: De Gruyter.
- Vatanpour, A & Namiranian, K. (2012). "Morphology and Mythological Analysis of the Folk Tale of Girl and the Tree of Ziziphus Spina-Christi". *Iranian Journal of Anthropological Research*, 2(1), 187-167. doi: 10.22059/ijar.2012.50655. (In Persian).
- Von Franz, M-L. (2017). *The Golden Ass of Apuleius: The Liberation of the Feminine in Man*. Boulder: Shambhala.
- Zipes, J. (2013). *The Golden Age of Folk and Fairy Tales: From the Brothers Grimm to Andrew Lang*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دوفصل‌نامه علمی، سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ۹۷-۱۳۴.

دگردیسی یک روایت

جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان «دیو

و دلبر» و «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار»

(مقاله پژوهشی)

رضا جمشیدی*

قدرت قاسمی‌پور** اسد آبشیرینی***

چکیده

جانورهمسری یکی از نمودهای دگرپیکری است که در روایات گوناگون در دگردیسی دیو یا جانور به شاهزاده‌ای زیبا نمایان شده است. ریشه‌های جانورهمسری را می‌توان در ازدواج انسان‌ها و خدایان در اساطیر و افسانه‌ها دانست. روایت اسطوره‌ای «کوپید و سایکی» یکی از مهم‌ترین اسطوره‌هایی است که در آن ازدواج یکی از خدایان و یک انسان رخ داده است. برخی این اسطوره را سرمنشأ روایات جانورهمسری می‌دانند، حال آن‌که در اساطیر و قصه‌های عامیانه کهن‌تر از «کوپید و سایکی» نیز می‌توان ریشه‌های جانورهمسری را کاوید. در ادبیات عامیانه فرهنگ‌های گوناگون، به‌ویژه ایران، می‌توان قصه‌های شفاهی یا مکتوب فراوانی از

* دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. rezajamshidi88@gmail.com

** (نویسنده مسئول) دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

gh.ghasemipour@yahoo.com

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. a.abshirini@scu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴



۱۰۵ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

جانورهمسری مشخص کرد که بسیاری از آن‌ها شباهت‌های فراوانی به اسطوره «کوپید و سایکی» دارند. «دیو و دلبر» و «میرزا مست و خمار و بی‌بی مهرنگار» دو مورد از قصه‌هایی است که اشتراکاتی با اسطوره «کوپید و سایکی» دارند. در این پژوهش با رویکرد فرانسوی ادبیات تطبیقی به تأثیر و تأثرهای موجود در میان این روایات پرداخته شده است و با رویکردهای روان‌کاوانه و کهن‌الگویی نقد و تحلیل شده‌اند تا برخی از زوایای پنهان آن‌ها که نشان‌دهنده اشتراکات و تفاوت‌هایشان است، آشکار شود. بیش و پیش از آنکه قصه‌های جانورهمسری فارسی را متأثر از اسطوره رومی «کوپید و سایکی» دانست، می‌توان گفت که متأثر از یکی از قصه‌های *پنچه‌تترا* هستند؛ البته می‌توان قصه‌هایی را که ترکیبی از اسطوره رومی و قصه هندی باشند هم در میان آن‌ها دید. عقده ادیب، ترس از ازاله دوشیزگی، سفر قهرمانی زنانه، مواجهه با آنیموس و گذار از جوامع مادرسالار اشتراکاتی است که در این روایات وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: آنیموس، ترس از ازاله دوشیزگی، سفر قهرمانی زنانه، عقده ادیب، گذار از مادرسالاری.

۱. مقدمه

شباهت‌هایی که میان آثار مختلف، به ویژه در فرهنگ‌های گوناگون وجود دارد، دلایل متفاوتی می‌تواند داشته باشد. تأثیرپذیری از آثار دیگر، تغییرات شفاهی فراوان روایت اولیه و مبدل شدن آن به روایتی دیگر و وضعیت‌های کهن‌الگویی مشترک، مهم‌ترین این دلایل است. قصه‌های پریان (fairy tales) و اسطوره‌ها دو دسته از این آثارند که می‌توان در پی ریشه‌های مشترک و تأثیر و تأثرات آن‌ها بود. قصه‌های پریان شباهت‌های فراوانی به اسطوره‌ها دارند؛ از جمله اینکه مانند اسطوره‌ها زیرساختی نمادین دارند، در وضعیت‌هایی کهن‌الگویی رخ می‌دهند، دارای پیرنگ‌های نامحتمل‌اند و... این شباهت در بسیاری از قصه‌ها در حدی است که می‌توان آن‌ها را دگردیسی برخی اسطوره‌ها دانست که در افواه عامه و در سالیان متمادی شکل گرفته است.

یکی از ویژگی‌های مشترکی که میان اسطوره‌ها و قصه‌های پریان وجود دارد، دگرپیکری (shapeshifting) است که با تغییر شکل شخصیت‌های داستانی به موجودی غیرانسانی، همانند جانوران، دیوها، گیاهان، پریان، خدایان و... نمود پیدا کرده است. منصور رستگار فسایی در نگاهی مثبت، هدف دگرپیکری اساطیر را نیل به آرزوهای انسانی، از جمله میل به جاودانگی، آرزوی جوانی، تعالی، آسیب‌ناپذیری و... می‌داند (ر.ک: رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۱۲۸-۱۷۹)؛ حال آنکه می‌توان نگاهی منفی یا گذشته‌نگر هم به دگرپیکری اساطیر و شخصیت‌های قصه‌های پریان داشت. از طرفی، مسخ و دگرپیکری به هیأتی پست‌تر نشانی از آرزواندیشی ندارد و از طرف دیگر در برخی از موارد، نه تنها نمی‌توان دگرپیکری را آرزواندیشی دانست، بلکه نمادی از غرایز و امیال سرکوب‌شده انسانی است؛ همچون آنچه که در دگرپیکری روایت‌های اسطوره‌ای و قصه‌های عامیانه جانورهمسری (animalgroom) وجود دارد.

جانورهمسری مضمون مکرر بسیاری از قصه‌های پریان است که می‌توان گفت به تأسی از دگرپیکری اساطیری همچون ایزیس و اوزیریس (Isis and Osiris) و کوپید و سایکی (Cupid and Psyche) شکل گرفته است. در این افسانه‌ها معمولاً قهرمان مرد قصه، با طلسمی به جانوری مبدل شده است و شکستن این طلسم به وسیله تجربه عشق یا ازدواج با یک دوشیزه صورت می‌گیرد. برداشت‌های متفاوتی از قصه‌های پریان جانورهمسری وجود دارد و تفسیرهای متفاوتی می‌توان از آن‌ها در ارتباط با قهرمان مرد (hero) یا قهرمان زن (heroine) داشت. نمونه‌هایی از این قصه‌ها در فرهنگ و ادب ملل گوناگون به چشم می‌خورد، همچون قصه‌های ازدواج دوشیزه با مار، اژدها، خرس، دیو، درخت و... در فرهنگ‌های عامه ایرانی و اروپایی.

۱-۱. بیان مسأله

۱۰۷ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

ازدواج دوشیزه با نانسان (بیشتر مار) در قصه‌های پریان ایرانی نموده‌های فراوانی دارد و می‌توان ردپای آن را در چندین روایت از جمله «نمایشنامه سلطان مار، میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار، شاه خسته‌خمار، قصه آه، مهرین‌نگار و سلطان‌مار» و بسیاری روایت‌های شفاهی بومی در مناطق مختلف ایران پیگیری کرد. در ادبیات اروپایی نیز قصه‌های دیو و دلبری فراوانی وجود دارد که در آن‌ها دوشیزه‌ای با موجودی غیرانسانی ازدواج می‌کند. جانورهمسری در ادبیات اروپایی دارای پیشینه اسطوره‌ای است، اما در ادبیات ما چندان نمی‌توان پیش‌زمینه اسطوره‌ای برای این گونه ادبی در نظر گرفت؛ زیرا در اسطوره‌های ایرانی، برعکس روایات عامیانه، نمود چندان از جانورهمسری وجود ندارد. به همین سبب در برخی از پژوهش‌ها، قصه‌های عامیانه جانورهمسری فارسی متأثر از اساطیر یونانی و رومی دانسته شده است (ر.ک: اسپرغم و همکاران، ۱۳۹۶)؛ حال آنکه برخی از اندیشمندان اروپایی نظری متضاد دارند و معتقدند که اسطوره یونانی - رومی‌ای که قصه‌های جانورهمسری از آن منشعب شده، متأثر از فرهنگ و ادب فارسی است (See Benson, 2020: 276 & Tommasi Moreschini, 2013: 126). استدلال هر دو دسته این پژوهشگران از استواری لازم برخوردار نیست و می‌توان با دلایلی نظر هر دو دسته را رد کرد که در ادامه به آن‌ها پرداخته شده است. به صرف وجود چند شباهت نمی‌توان به تأثیرپذیری و اقتباس دو اثر از ادبیات ملل گوناگون از همدیگر حکم داد؛ چرا که ممکن است که اشتراکات آن‌ها به وضعیت‌های کهن‌الگویی برگردد. در این پژوهش با بهره‌گیری از نقد کهن‌الگویی و نقد روان‌کاوانه، تفاوت‌های میان قصه‌های جانورهمسری «دیو و دلبر» و «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» با روایت اسطوره‌ای «کوپید و سایکی» مشخص گشته و علاوه بر آن تفاوت‌های قصه‌های پریان مورد بحث نیز نشان داده شده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

درباره روایت «کوپید و سایکی» پیش از این به زبان‌های انگلیسی، آلمانی و فرانسوی پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است که برخی از برجسته‌ترین آن‌ها در منابع همین مقاله جای گرفته است؛ اما جز اشاراتی در اثنای کتاب‌ها، پژوهشی که به تطبیق آن با آثار فارسی پردازد، نوشته نشده است. در زبان فارسی نیز در چند مقاله به تحلیل تطبیقی روایت «کوپید و سایکی» و هم‌تایان ایرانی آن یا قصه‌های جانورهمسری پرداخته شده است که عبارتند از:

۱- «ریخت‌شناسی و تحلیل اسطوره‌ای قصه عامیانه دختر و درخت کنار» (وطن‌پور و میرانیان، ۱۳۹۱): همان‌گونه که از عنوان این مقاله پیداست با رویکرد ولادیمیر پراپ به ریخت‌شناسی یکی از قصه‌های شفاهی استان فارس، با عنوان «دختر و درخت کنار»، پرداخته است و در آن شباهت‌های این قصه و اسطوره «کوپید و سایکی» مورد توجه قرار گرفته است. مسأله مهمی که این مقاله آن را نادیده گرفته، پیش‌زمینه‌های هندی و ایرانی قصه «دختر و درخت کنار» است که می‌توان آن را ترکیبی از روایت هندی و افسانه‌های ایرانی مشتق شده از آن و روایت رومی-یونانی «کوپید و سایکی» دانست.

۲- «بازنمایی اسطوره حیوان-داماد در حکایتی صوفیانه» (صادقی، ۱۳۹۵): در این مقاله، همبستر شدن ضحاک با شهرناز و ارنواز به عنوان ریشه قصه‌های داماد-حیوان در نظر گرفته شده است، حال آن که این گزاره از چند نظر قابل تأمل است: ۱. الگوی اسطوره ضحاک از الگوی قصه‌های جانورهمسری تبعیت نمی‌کند، ۲. ضحاک در باطن نیز دیو است؛ اما در قصه‌های جانورهمسری شخصیتی که با افسون و طلسم به جانور دگرپیکری کرده، دارای خوبی نیک است، ۳- در قصه‌های جانورهمسری قهرمان زن/مرد برای نجات جانور مرحالی را طی می‌کند، اما در روایت ضحاک نمودی از آن وجود ندارد، ۴- ازدهاپیکری

۱۰۹ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

ضحاک ارتباطی به قصه‌های جانورهمسری ندارد و به دیگر تفسیرهای نمادین ماراژدها اختصاص دارد.

۳- «ردپای اسطوره یونانی در قصه‌های پریان ایرانی: بررسی تطبیقی و نقد اسطوره‌شناختی اسطوره «پسیخه و کوپید» و «قصه آه» (اسپرغم و همکاران، ۱۳۹۶): در این مقاله به بررسی و تحلیل تطبیقی یکی از قصه‌های عامیانه ایرانی (آه) و اسطوره «کوپید و سایکی» پرداخته شده است و بعد از ذکر مشابهت‌های این دو روایت، قصه ایرانی را متأثر از اسطوره یونانی دانسته‌اند؛ حال آن‌که نویسندگان این مقاله از ریشه هندی «قصه آه» اطلاعی نداشته‌اند و از طرفی هم با این که روایت «کوپید و سایکی» ریشه رومی دارد و قدمت افسانه رومی آن بسی بیشتر است، این تأثیرپذیری را به پیوند و مبادله فرهنگ‌های ایرانی و یونانی مرتبط دانسته‌اند.

۴- «کهن‌الگوی عشق در نمایشنامه سلطان مار بهرام بیضایی» (شکاک و همکاران، ۱۳۹۷): در این مقاله نیز به تحلیل کهن‌الگویی نمایشنامه *سلطان مار* با توجه مفاهیم یونگی پرداخته شده است؛ اما مشخص نشده که منظور از کهن‌الگوی عشق چیست و جز بررسی چند اصطلاح مکرر یونگی در داستان، به چیزی دست نیافته است. همچنین در آن به آبخور موضوع خود که سخنرانی بهرام بیضایی، با عنوان «اسطوره در آثار بیضایی» است (ر.ک: بیضایی، ۱۳۹۱)، هیچ اشاره‌ای نشده است.

۵- «بررسی و تحلیل قصه‌های حیوان- داماد» (حیدری و همکاران، ۱۳۹۸): در این مقاله به ریخت‌شناسی قصه‌های حیوان- داماد پرداخته شده است و الگو- کارکردهای آن‌ها مشخص شده است.

۶- «نقش و جایگاه مار در قصه‌های حیوان‌همسر» (حیدری و سبزی، ۱۴۰۱): در این مقاله پس از نام‌بردن و ذکر خلاصه‌ای از برخی قصه‌های مارهمسری، به علل

پیدایش این روایات پرداخته شده که برخی از دلایل ذکر شده آن محل تأمل است و نمی‌توان آن‌ها را به قصه‌های جانورهمسری نسبت داد؛ از جمله تقدس مار، قدمت مار، نماد باروری و تجدد حیات دانستن مار، نماد اندام جنسی زنانه دانستن مار.

نوشته حاضر با تحقیقات پیشین از دو جهت تفاوت دارد: ۱- بررسی تطبیقی پیشینه روایات مورد بحث، ۲- تحلیل جنبه‌هایی از این روایات که تا به امروز در آثار فارسی مورد توجه قرار نگرفته‌اند.

۱-۳. روش تحقیق

در نگارش بخش نخست این مقاله، با رویکرد فرانسوی ادبیات تطبیقی به مبحث تأثیر و تأثر روایات مد نظر از همدیگر یا منابع پیشین پرداخته شده است و در بخش دوم آن، با رویکردهای «روان‌کاوانه و کهن‌الگویی» به نقد و تحلیل روایت‌های مورد بحث پرداخته شده و تشابهات و تفاوت‌های آن‌ها مورد توجه قرار گرفته است. در تحلیل‌های روان‌کاوانه، نظریه- رویکردهای اندیشمندان فرویدی مبنای کار بوده و در تحلیل‌های کهن‌الگویی، نظریه- رویکردهای اندیشمندان یونگی.

با توجه به این‌که روایات متفاوتی از آثار مورد بحث وجود دارد، ذکر منابع و نسخه‌هایی که روایت‌های داستانی از آن‌ها گرفته شده است، ضروری است. آثاری که مبنای تحلیل‌هاست عبارتند از:

- ۱- قصه «دختری که با مار ازدواج کرد» از پنجه‌تترای منسوب به ویشنو شرما (see. Sharma, 1925: 177-179) و همچنین ترجمه این قصه از کتاب *قصه‌های شیرین و دلنشین (کلپه و دمنه)*: ۲۷ قصه کوتاه و آموزنده از پنجه تتره (ر.ک: کومار، ۱۳۹۳: ۶۸-۷۱).

۱۱۱ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کویید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

۲- روایت اسطوره‌ای «سایکی و کویید» از کتاب *الاغ طلایی (Golden Ass)* آپولیوس (ر.ک: آپولیوس، ۱۳۹۳: ۱۲۲-۱۷۱).

۳- قصه عامیانه «دیو و دلبر» برگرفته از کتاب *دیو و دلبر* (ر.ک: لوپرنس دوبومونت، ۱۳۹۵).

۴- قصه عامیانه «میرزا مست و خمار و بی‌بی مهرنگار» که برگرفته از کتاب *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران* (ر.ک: درویشیان و خندان، ۱۳۹۹: ۱۴/۶۲۷-۶۳۷) است و از میان هم‌تایان ایرانی‌اش مورد تحلیل قرار گرفته است.

۲. خلاصه روایات

۲-۱) کویید و سایکی

کویید و سایکی قصه عشق کویید، پسر ونوس (Venus)، و سایکی، کوچک‌ترین دختران یک پادشاه است که چند فصل از *الاغ طلایی* آپولیوس به آن اختصاص یافته است. این روایت در واقع قصه‌ای است که پیرزنی برای تسکین عروس دزدیده‌شده، یعنی شاریت (Charite) بازگو می‌کند. روایت اسطوره‌ای کویید و سایکی با ستایشگری‌های مردم از زیبایی سایکی و مقایسه آن با ونوس آغاز می‌شود. این که انسانی در عوض ایزدبانوی زیبایی پرستش می‌شود، موجب برانگیختن حسادت‌های ونوس می‌شود و او را برای ضربه زدن به سایکی مصمم می‌کند. از طرفی دیگر پدر سایکی نیز از عدم ازدواج او و این که هیچ مردی خود را شایسته او نمی‌داند، ناراضی بود. این امر سبب شد که پدر سایکی بعد از مشورت با کاهن پیشگو، سایکی را به ازدواج مرگ و ازدواج با یک هیولا بفرستد. در این اثنا، ونوس نیز پسرش را به جانب سایکی فرستاد تا با تیرهایش او را طلسم کند که با بدبخت‌ترین انسان‌ها ازدواج کند. کویید هنگام دیدن سایکی، از خود بی‌خود شد و به اشتباه با یکی از تیرهای عاشقی که در ترکش داشت، زخمی شد و دل به سایکی بست.

پس از این سایکی وارد قصر کوپید شد و بدون این که او را ببیند، عروسش شد. مدتی بر این منوال گذشت و سایکی هرشب با فردی نامرئی همخوابه می‌شد تا این که خواهرانش به قصر آمدند. خواهران حسود، سایکی را که اکنون باردار شده بود، به این که همسرش هیولایی است که او را خواهد خورد، اغوا کردند. سایکی پذیرفت و قرار شد که شوهرش را درحین غنودن بکشد. شب‌هنگام که خنجری تیز و چراغی برداشته بود تا کوپید را بکشد، با جوانی زیبا روبه‌رو شد و محو او گشت. در این لحظه، فطره‌ای روغن از چراغ بر روی کتف کوپید ریخت و وی را زخمی کرد. کوپید پس از بیداری و آشکار شدن رازش سایکی را ترک کرد.

سایکی به انتقام از دست دادن کوپید، خواهران حسود خود را کشت و پس از آن با التماس به ونوس از او خواست که اجازه دهد تا با کوپید ملاقات کند. ونوس چهار شرط برای او گذاشت که نتواند انجامشان دهد؛ اما سایکی یکی را پس از دیگری به‌جا آورد. آخرین شرط این بود که سایکی به دنیای مردگان برود و اکسیر زیبایی پروسرپینا^۳ (Proserpina) را بیاورد. در این مرحله، او از روی کنجکاوی در جعبه اکسیر را گشود که موجب بیهوشی و ماندگاری‌اش در دنیای مردگان شد. کوپید که این همه تلاش سایکی را دیده بود، از ژوپیتر^۴ (Jupiter) درخواست کرد که سایکی بخشیده شود و با ازدواج آن‌ها موافقت کند. این چنین شد و سایکی نیز پس از مبدل‌شدن به یک ایزدبانو با کوپید ازدواج کرد و صاحب فرزندی به نام ولویتاس^۵ (Voluptas) شدند.

۲-۲ دیو و دلبر

دیو و دلبر قصه بازرگان ورشکسته‌ای است که چندین فرزند دارد. کوچک‌ترین فرزندش دختری به نام بل است. روزی بازرگان تصمیم گرفت که به آهنگ جبران خسارت‌هایش به شهر برود. بل از پدرش خواست که شاخه گل رزی برای او بیاورد. در میان راه و در

۱۱۳ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوبید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

هوایی مه‌آلود، بازرگان که راه خود را گم کرده بود، به قصری رسید که در آن انواع طعام وجود داشت. پس از استراحت و زمانی که قصد بازگشت داشت، چشمش به یک شاخه گل رز افتاد و آن را چید تا برای بل ببرد. چیدن این شاخه گل، امری ممنوعه بود که خشم دیوی را در پی داشت که صاحب قصر بود. این دیو، درواقع شاهزاده‌ای بود که به وسیله جادوگری به دیوی مبدل شده بود که طلسم آن تنها با تجربه راستین عشق باطل می‌شد. دیو که قصد کشتن بازرگان را داشت، به شرط این که یکی از دخترانش را به کنیزی و ازدواج او بفرستد، رهایش کرد.

بازرگان پس از بازگشت به خانه، آنچه را که گذشته بود، شرح داد. از میان دخترانش بل پذیرفت که به قصر دیو رود. او مدتی در قصر دیو سر کرد تا این که دلش برای خانواده‌اش تنگ شد و از دیو اجازه گرفت که چند روزی به جانب خانواده‌اش برگردد. خواهران حسود بل، پس از اینکه او را دیدند و از ثروت و رفاهش آگاه شدند، تصمیم گرفتند که او را قانع کنند تا اندکی بیشتر بماند. آنها می‌خواستند که با این کار خشم دیو برانگیخته شود که بل را بخورد. بل درخواست خواهرانش را پذیرفت، اما شب در خواب دید که دیو کور شده است و سریع به جانب قصر رفت. هنگامی که رسید، دیو را در حال جان‌دادن مشاهده کرد. بل دیو را بغل کرد و او را بوسید و با بوسه‌اش طلسم را باطل کرد. دیو به شاهزاده‌ای زیبا مبدل شد و با هم ازدواج کردند.

۲-۳) میرزا مستوخمار و بی‌بی مهرنگار

قصه پادشاه و وزیری است که هیچ کدام صاحب فرزند نمی‌شدند. یک شب درویشی یک سیب و یک انار به وزیر داد و گفت: «خداوند این را برای شما فرستاده است. انار از آن همسر پادشاه است. سیب برای همسر خودت. این‌ها را که بخورند، بعد از چهل روز همسر شاه پسری و همسر تو دختری را آبتن خواهند شد که با هم ازدواج خواهند کرد». وزیر

سیب را به همسر پادشاه داد و انار را به همسر خود؛ اما برای او همچنان دختری به دنیا آمد و همسر پادشاه ماری را به دنیا آورد. اسم پسر پادشاه را میرزا مست‌وخمار و اسم دختر وزیر را بی‌بی مهرنگار گذاشتند. مدت‌ها گذشت و این بچه‌ها بالیدند تا این که به بلوغ رسیدند. پادشاه دختر وزیر را برای پسرش خواستگاری کرد و وزیر از ترس خشم او پذیرفت.

شب عروسی، همین که عروس و داماد تنها شدند، پسر پادشاه از پوست ماری خود خارج شد و به هیبت شاهزاده جوان زیبایی درآمد. دم صبح دوباره در پوست خود فرورفت و مار شد. مدتی بدین منوال گذشت تا اینکه به گوش پادشاه رسید که پسرش جوان زیبایی در قالب مار است. عروسش را خواست و گفت: «باید کاری کنی که دیگر پسرمان نتواند توی پوست مار برود». بی‌بی مهرنگار از شوهرش پرسید: «پوست مار را با چه می‌سوزانند؟» پاسخ داد: «پوست من را فقط می‌شود با پوست سیر و پیاز و نمک در آتش سوزاند؛ اما اگر پوستم بسوزد، دیگر مرا نخواهی دید». بی‌بی مهرنگار اعتنایی به حرف شوهرش نکرد و دفعه بعد که میزا مست‌وخمار از پوسته‌اش خارج شد، پوسته را سوزاند. در این لحظه میرزا مست‌وخمار گفت: «دیگر هرگز مرا نخواهی دید، مگر اینکه هفت جفت کفش فولادی و هفت دست لباس آهنی بپوشی و در جست‌وجوی من سختی‌های فراوانی را متحمل شوی».

بی‌بی مهرنگار این کار را انجام داد و پس از مدت‌ها به دیار دیوان رسید که میرزا مست‌وخمار در آن جا بود. دیوخاله میرزا مست‌وخمار برای پذیرفتن بی‌بی مهرنگار به کنیزی دخترش که قرار بود با میرزا مست‌وخمار ازدواج کند، سه شرط گذاشت که بی‌بی مهرنگار با موفقیت همه را پشت سر گذاشت. در شب عروسی میرزا مست‌وخمار سر

۱۱۵ دگردیسی یک روایت: جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

دخترخاله‌اش را برید و همراه با بی‌بی مهرنگار گریختند تا به شهر خودشان رسیدند و بعد از برپایی مراسم ازدواج، در کنار هم زیستند.

۳. دگردیسی یک روایت

اسطوره کوپید و سایکی، روایتی رومی است که نخستین بار در *الاغ طلایی* آپولیوس (Lucius Apuleius) نقل شده است و با توجه به شباهت‌های خدایان رومی و یونانی، در دوره‌های بعد وارد اساطیر یونانی شده است. با این‌که فریدریش کروزر (Friedrich Creuzer) فرضیه ایرانی بودن افسانه کوپید و سایکی را مطرح کرده است (Benson, 2020: 276) و ریچارد راینشتاین (Richard Reitzenstein) نیز ریشه‌های گنوسی ایرانی برای این داستان در نظر گرفته است (Tommasi Moreschini, 2013: 126)، اما با توجه به این که شاهدهی که نشان‌دهنده تأثیرپذیری این اسطوره از اساطیر یا قصه‌های ایرانی باشد، وجود ندارد، نمی‌توان این فرضیه‌ها را تأیید کرد. دلایلی که ایشان برای ریشه‌های ایرانی اسطوره کوپید و سایکی آورده‌اند، یکی این است که آیین میتراپی روم از آیین میتراپی (مهری) ایرانی گرفته شده است و روایت کوپید و سایکی از آیین مهری وارد اساطیر رومی شده است و دیگر این که این روایت براساس اصول مکتب فیثاغوری (Pythagoreanism) شکل گرفته است که ریشه‌های شرقی داشته است و در آن به تناسخ ارواح معتقد بوده‌اند که موضوع *الاغ طلایی* آپولیوس است.

فرضیه دیگر این است که اسطوره کوپید و سایکی از قصه عامیانه «دختری که با مار ازدواج کرد» در پنجه‌تترا گرفته شده است (See: Bottigheimer, 1989: 5 & Zipes, 2013: 205-206) که با توجه به اختلافات فراوان آن‌ها از سوی و نبود سندی که اثبات کند که رومیان در قرن دوم میلادی به پنجه‌تترا دسترسی داشته‌اند از سوی دیگر، این فرضیه نیز از استواری بایسته‌ای برخوردار نیست. با توجه به این‌که لوسیوس آپولیوس

از رومیان ساکن قاره آفریقا بوده است و در شهر ماداورا (Madaurus) که در الجزایر امروزی قرار می‌گیرد، متولد شده است و نزدیکی این سرزمین به مصر و آگاهی احتمالی او و سایر ساکنان شهر ماداورا از افسانه‌ها و اساطیر مصری، می‌توان گفت که فرضیه تأثیرپذیری اسطوره کویید و سایکی از اسطوره ایزیس و اوزیریس از استواری بیشتری برخوردار است؛ چرا که علاوه بر نزدیکی مصر و الجزایر و احتمال فراوان آگاهی مردم ماداورا از افسانه‌ها و اساطیر مصری، چند دلیل دیگر نیز برای تقویت این فرضیه می‌توان در نظر گرفت که عبارتند از: ۱- شباهت‌های روایی فراوان میان دو روایت اسطوره‌ای، ۲- هر دو روایت به افسانه‌های خدایان پرداخته‌اند و ۳- ازدواج مقدس (sacred marriage) در این اساطیر.

چندین قصه جانورهمسری در فرهنگ عامه ایرانی وجود دارد که همچنان که در پیشینه این مقاله ذکر شد، برخی آن‌ها را متأثر از اسطوره رومی کویید و سایکی می‌دانند که با فرضیات تأثیرپذیری اسطوره کویید و سایکی از اساطیر یا قصه‌های ایرانی و هندی در تقابل است. از جمله این قصه‌ها می‌توان «سلطان‌مار، میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار، شاه خسته‌خمار، قصه آه، مهرین‌نگار و سلطان‌مار» را نام برد. می‌توان همه این قصه‌ها را بازگویی و دگردیسی یک قصه واحد دانست که در افواه عامه دچار تغییر و تحولاتی شده‌اند. نکته‌ای که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده است، وجود قصه‌ای با روایتی بسیار مشابه در پنجه‌تتنری هندی است که در قیاس با اسطوره رومی، برخی روایات ایرانی شباهت‌های فراوانی به آن دارند. این قصه عبارت است از «دختری که با مار ازدواج کرد» که موضوع آن از همین عنوان نیز پیداست. برخی از قصه‌های جانورهمسری ایرانی با ناباروری و آرزوی خانواده دختر یا پسر برای فرزندآوری (گاه هر دو) آغاز می‌شوند که به تبعیت از قصه هندی است، ولی در قصه‌های اروپایی جانورهمسری و همچنین اسطوره

۱۱۷ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوبید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

کوبید و سایکی این‌گونه نیست و معمولاً کوچک‌ترین و زیباترین دختران خانواده برای جانورهمسری گزینش می‌شود. همچنین در قصه‌های جانورهمسری ایرانی به پیروی از قصه پنجه‌تترا، معمولاً موجودی که قهرمان مرد به آن پیکرگردانی کرده است، مار است؛ حال آن‌که در همتایان اروپایی شان دگرپیکری به موجوداتی دیگر، همچون دیو، خرس، قورباغه^۱ و... صورت گرفته است.

جانورهمسری را می‌توان متأثر از ازدواج با خدایان و دایمون‌ها^۲ (daimons) در اساطیر دانست. به دلیل ملموس‌تر بودن ایزدان و ایزدبانوان و نشست و برخاست فراوان آن‌ها با انسان‌ها در اساطیر یونانی و رومی، ازدواج یا همبستر شدن انسان‌ها و خدایان نمودهای فراوانی دارد، حال آن‌که به دلیل دوری فراوان خدایان از انسان‌ها و غیرقابل دسترس بودن ایشان در اساطیر ایرانی، نمی‌توان نمودی از ازدواج خدایان با غیرهم‌نوع خودشان پیدا کرد. تنها موردی که در این زمینه وجود دارد، اسطوره «زهره» و عشق‌بازی او با «هاروت و ماروت بابلی» است که در آن چند دگرپیکری نیز رخ داده است. البته نمی‌توان اسطوره «زهره و هاروت و ماروت» را از اساطیر ایرانی دانست. هرچند اشتراکاتی میان آن و آناهیتای ایرانی وجود دارد، ولی داستان همبستر شدن زهره با هاروت و ماروت برگرفته از اسطوره‌های سامی و حامی است و نه ایرانی. در قصه‌های پریان ایرانی وضعیت متفاوت است و نمونه‌هایی از همبستری انسان‌ها و دیوها وجود دارد؛ همچون قصه‌های «شاه سیاه‌پوشان» و «ماهان مصری» در همت پیکر نظامی.

ازدواج با خدایان نماد اتحاد الهی (divine union) است که در ادبیات عرفانی ایران به صورت «فناء فی الله» نشان داده شده است. فرانتس ریکلین (Franz Riklin) معتقد است که ازدواج سایکی و کوبید ساختاری همانند یک آرزوی جنسی-روانی دارد که برای عرفای مسیحی یا افراد روان‌پریش روی می‌دهد و ازدواج با یک خدا در اساطیر و افسانه‌ها

مانند یک آرزوی جنسی در روان‌پریشی و مانند اتحاد الهی در عرفان دینی است (Gollnick, 1992: 39). با این نگاه می‌توان اسطوره سایکی و کوپید را تمثیلی عرفانی دانست که در آن سایکی (روح) از تعلقات و شهوت مادی (کوپید) درمی‌گذرد تا به خدا برسد. مبدل شدن سایکی به یکی از خدایان را نیز می‌توان نماد اتحاد الهی در نظر گرفت. این برداشت عرفانی را نمی‌توان از هیچ کدام از قصه‌های پریان، از جمله «دیو و دلبر» و «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» داشت.

با توجه به دسترسی ایرانیان به پنجه‌تترا و ورود آن به ادبیات فارسی، آنچه می‌توان با احتمال بیشتری درباره آن نظر داد این است که قصه‌های ایرانی را متأثر از قصه «دختری که با مار ازدواج کرد» بدانیم و قصه‌های جانورهمسری اروپایی همچون دیو و دلبر و شرق خورشید، غرب ماه (East of the Sun, West of the Moon) را برگرفته از اسطوره کوپید و سایکی. همچنین می‌توان گفت که قصه‌هایی ترکیبی نیز از قصه هندی و اسطوره رومی در ادبیات فارسی شکل گرفته است که می‌توان تأثیر هر دو روایت را بر آن‌ها مشاهده کرد؛ از جمله همین قصه «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» و «دختر و درخت کنار» که در آن‌ها هم می‌توان ردپای اسطوره رومی را مشاهده کرد و هم تأثیر قصه هندی را. از آنجایی که تاریخچه قصه‌های شفاهی مشخص نیست، نمی‌توان گفت که این ترکیب در چه دوره‌ای و چگونه صورت گرفته است.

۴. تحلیل روان‌شناختی جانورهمسری در روایات

از آنجایی که اسطوره‌ها نیز مانند رؤیاها دارای محتوای آشکار و پنهان‌اند (Abraham, 1913: 33)، روان‌کاوان معتقدند که اسطوره را نیز می‌توان مانند یک رؤیا و به همان روشی که فروید به تعبیر رؤیاها می‌پرداخت، تفسیر کرد. پرواضح است که منظور آن رؤیاهایی است که داستان دارند و روایی‌اند، نه رؤیاهای بدون داستان. نقد روان‌کاوانه

۱۱۹ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

اساطیر و افسانه‌ها با تحلیل‌هایی که خود فروید از اساطیر، به‌ویژه ادیپ شهریار داشت، آغاز شده است. با این رویکرد می‌توان به تحلیل اساطیر و قصه‌های جانورهمسری نیز پرداخت. علاوه بر آن، رویکرد کهن‌الگویی نقد ادبی یکی از همخوان‌ترین شیوه‌ها برای نقد و تحلیل روایت‌های اسطوره‌ای و قصه‌های پریان است. در خوانش‌های یونگی و پسایونگی اساطیر و قصه‌های جانورهمسری می‌توان به اشتراکات فراوانی میان این روایات دست یافت. در تحلیل روان‌شناختی اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان «دیو و دلبر» و «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» مؤلفه‌های مشترکی وجود دارد که عبارتند از:

۴-۱) عقده ادیپ

در بسیاری از روایات جانورهمسری می‌توان نمودهایی از عقده ادیپ را مشاهده کرد. در برخی از این روایت‌ها با عقده ادیپ مردانه مواجهیم و در بعضی با عقده ادیپ زنانه (عقده الکتر). ژاک بارشیلون (Jacques Barchilon) معتقد است که خیانت کوپید به مادرش و انجام ندادن خواسته او، تمثیلی از رهاکردن دلبستگی‌ها و وابستگی‌های نخستین پسران نوجوان از مادرانشان است و اینکه دلبستگی اصلی پسران چگونه باید از مادرانشان قطع شود تا زنی دیگر را دوست داشته باشند. او همچنین این روایت را از طرفی نشان‌دهنده تلاش‌های ونوس برای حفظ دلبستگی پسرش می‌داند که در بوسه اروتیک او از کوپید نمایان شده است و از طرف دیگر تمایل کوپید به برقراری رابطه پنهانی در تاریکی با سایکی را نماد کوشش او برای راضی نگه داشتن مادرش در کنار سایکی می‌داند (Gollnick, 1999: 85). از این منظر می‌توان گفت که تنبیه سایکی از جانب ونوس و تمام دشواری‌هایی که برای او ایجاد کرد، به دلیل همین عقده ادیپ شکل گرفته است. در آغاز روایت آپولیوس ذکر شده که مردان جوان، سایکی را تجسم ونوس می‌دانستند و او را ستایش و پرستش می‌کردند. این که کوپید بر سایکی که تجسم مادرش است، دل بسته بود

و میل به برقراری ارتباط‌های شبانه با او داشت نیز مورد دیگری است که می‌توان آن را نمودی از عقده ادیب پنهان در شخصیت کوپید دانست.

برخلاف اسطوره کوپید و سایکی که در آن نمودهایی از عقده ادیب مردانه و کشش‌های میان مادر و پسر وجود دارد، در دو قصه «دیو و دلبر» و «میرزا مست و خمار و بی‌بی مهرنگار»، با عقده ادیب زنانه و دلستگی‌های میان پدر و دختر مواجهیم (همچنین است در بسیاری از قصه‌های عامیانه دیگر همچون سلطان مار، شاه خسته خمار و...). در قصه «میرزا مست و خمار و بی‌بی مهرنگار»، همچون قصه «سلطان مار و خانم نگار»، پدر دختر (وزیر) به ازدواج دخترش و داماد-جانور راضی نیست و از ترس پادشاه است که تن به این ازدواج می‌دهد. در قصه «دیو و دلبر» نیز پدر دلبر با نارضایتی و پس از تهدیدهای دیو به کشتن او و خانواده‌اش بود که از دخترش دل کند و او را به قصر دیو فرستاد. در این روایت‌ها، معمولاً دلستگی‌هایی که میان دختر و پدر وجود دارد، به اجبار دیگران به جدایی منجر می‌شود و در واقع می‌توان آن‌ها را تمثیلی از تلاش دختران برای گذار از دلستگی‌های ابتدایی به پدرانشان دانست. این مورد در روایت «دیو و دلبر» برجسته‌تر است؛ زیرا این دلبر بود که از پدرش خواست تا یک شاخه گل رز برای او بیاورد و پدرش بعد از چیدن این گل از قصر دیو بود که در طلسم او گرفتار شد و تن به ازدواج دخترش داد.

۴-۲) ترس از ازاله دوشیزگی

یکی از کارکردهای مهم قصه‌های پریان ایجاد سرگرمی برای کودکان بوده است که در آن اهداف ثانویه اخلاقی‌ای نیز وجود داشته است. یکی از این اهداف اخلاقی، دور نگه داشتن کودکان از اسرار و تمایلات جنسی بوده است. این جنبه در قصه‌های جانورهمسری نمود بیشتری دارد و از سایر قصه‌ها برجسته‌تر است. با توجه به جذابیت بیشتر قصه‌های

۱۲۱ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوبید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

جانورهمسری برای کودکان دختر و این که از دیرباز مخاطبان اصلی این روایات دختران بوده‌اند، می‌توان گفت که در زیرمتن آن‌ها نشانه‌هایی از ترساندن دختران از برقراری ارتباط جنسی و به‌ویژه ازالۀ بکارت در جوامع بدوی و بعضاً نامتمدن امروزی وجود دارد؛ به عنوان نمونه در قصه «شنل قرمزی» می‌توان انذار مادر شنل قرمزی به پرهیز از گرگ‌ها را با این نگاه تحلیل کرد و آن را هشدار برای ازالۀ بکارت دانست که نماد آن در شنل سرخ‌رنگ شنل قرمزی برجسته است.

برونو بتلهایم (Bruno Bettelheim) در تحلیل قصه‌های جانورهمسری از چرخه جانورهمسری (animalgroom cycle) یاد می‌کند که سه مؤلفه دارد: ۱- مشخص نیست که شخصیت مرد چرا و با چه فرآیندی به جانور مبدل شده است؟ ۲- جادوگری که این طلسم را انجام داده، مجازات نمی‌شود، ۳- این پدر است که موجب پیوستن قهرمان زن به جانور می‌شود و مادر نقش چندان مهمی ندارد. او معتقد است که جانورهمسری نشان‌دهنده ممنوعیت رابطه جنسی است و اینکه مشخص نیست در چه زمانی یا در سنین کودکی صورت گرفته است، نمودگر این است که والدین این مسئله را برای کودک ممنوع کرده‌اند. این که این جانور که نماد همان میل جنسی سرکوب‌شده و پنهان است، با ازدواج مبدل به جوانی زیبا می‌شود نیز در تأیید این مسئله است که طلسم ممنوعیت رابطه جنسی با ازدواج و عشق شکسته می‌شود (Bettelheim, 1977: 343-344). دلیل عدم مجازات جادوگر طلسم‌ساز و نیز نامشخص بودن زمان طلسم دگریگیری به جانور، به همین پرهیزه‌های (taboos) مشخص شده از جانب مادر در کودکی برمی‌گردد و از آنجایی که مادر، نخستین مربی کودک است و در واقع همان کسی است که محدودیت‌هایی برای او ایجاد می‌کند و موجب سرکوب امیال کودک می‌شود، می‌توان گفت که «پری یا جادوگر طلسم‌ساز نمادی از همین مادر است» (Bettelheim, 1977: 344).

هم در اسطوره «کوپید و سایکی» و هم در قصه‌های پریان مورد بحث می‌توان نمودهای انذار دختران از برقراری ارتباط با مردان و ترس از ازالۀ بکارت را مشاهده کرد. این مسئله در توصیفی که خواهران سایکی از کوپید داشتند، برجسته‌تر است. هشدار خواهرن بزرگ‌تر سایکی (نمودی از مادر ممنوع‌کننده) به او درباره‌ی این که همسرش ازدهایی یا دیوی است که او را خواهد خورد، تمثیلی از این پرهیز است. در «دیو و دلبر» نیز وضعیت همین‌گونه بود و دلبر از همبستری با همسرش که یک دیو بود، ترسانده می‌شد و در قصه‌های ایرانی، معمولاً به این صورت نمود پیدا کرده است که داماد ماری است که والدین دختر از نزدیکی دختر به آن نگرانند، اما دختران با اشتیاق فراوان به جانش می‌روند و برای رسیدن به آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌کنند. با توجه به باور روان‌کاوان در تحلیل و تفسیر نمادهای جنسی اسطوره‌ها و داستان‌ها مانند نمادهای جنسی رؤیاها (Abraham, 1913: 27) می‌توان مار را نمادی از دستگاه تناسلی مردانه دانست که در اساطیر و قصه‌های جانورهمسری به صورت مار یا اژدها نمود پیدا کرده است. برخلاف قصه‌های پریان، چرخه‌ی جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» ناقص است و در این روایت از طرفی جانورهمسری به معنایی که در قصه‌های عامیانه هست، وجود ندارد و جانور بودن کوپید صرفاً در پندار خواهران حسود سایکی وجود دارد؛ از طرف دیگر طلسمی برای نامرئی بودن کوپید صورت نگرفته بود و این خود او بود که سعی داشت پنهان بماند.

۴-۳ سفر قهرمانی و سیر رشد زنانه

همان‌طور که جیمز هیلمن (James Hillman) معتقد بود که اسطوره «کوپید و سایکی» نشان‌دهنده‌ی فرآیند ساخت روان است؛ یعنی تحول از ناخودآگاهی به خودآگاهی (Gollnick, 1992: 94) و اریش نیومن (Erich Neumann) نیز در امور و سایکی: رشد روانی زنانگی؛ تفسیری بر افسانه‌ی آپولیوس این برداشت را داشت که اسطوره «کوپید و

۱۳۳ دگرذیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

سایکی» تمثیلی از رشد روانی زنانه است (See Neumann, 2013: 42-104)، می‌توان همه قصه‌های جانورهمسری را که دربرگیرنده سفر قهرمانی زنانه‌اند، تمثیلی از رشد و توسعه روانی زنان دانست. در قیاس با آثاری که به سفر قهرمانی مردانه پرداخته‌اند، آثار کم‌تری به سفر قهرمانی زنانه پرداخته‌اند. در سفر قهرمانی زنانه نیز همچون سفر قهرمانی مردانه، قهرمان زن باید از مراحل بگذرد تا به فردیت (individuality) برسد و سفر قهرمانی زنانه را می‌توان تمثیلی از سیر رشد زنانگی (femininity) دانست. الگوی متداول سفر قهرمانی در روایات جانورهمسری این است که قهرمان زن سفری را آغاز کرده، مراحل را طی کند، قهرمان مرد را نجات دهد و هر دو به فردیت برسند. البته در برخی از قصه‌های متأخر اروپایی برعکس آن نیز وجود دارد که قهرمان زن به جانور مبدل شده است و این قهرمان مرد است که باید او را وارهاوند.

در اغلب قصه‌های جانورهمسری ایرانی، قهرمان زن با هفت دست کفش و لباس آهنین، هفت مرحله را طی می‌کند تا قهرمان مرد را نجات دهد و به فردیت برسد. پیداست که عدد هفت (مجموع دو عدد سه و چهار) در این قصه‌ها نماد تکامل است. در اسطوره «کوپید و سایکی» نیز سایکی از هفت مرحله گذشت و به فردیت رسید. تفاوت سفر قهرمانی سایکی و مراحل که در قصه‌های عامیانه طی می‌شوند در این است که مراحل که سایکی از آنها عبور کرد در دو دسته مجزا تقسیم می‌شوند که هر کدام دلالت‌های خاص خود را دارند. در بخش نخست سایکی با سه مرحله ازدواج مرگ، ورود به قصر ناآگاهی کوپید و شناخت کوپید مواجه شد و از آنها عبور کرد. «عدد سه نماد مردانگی و همچنین حرکت در مقابل عدد چهار است که نماد زنانگی است» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ج ۳ / ۶۶۹). و سایکی بعد از عبور از مرحله سوم است که با کوپید که نماد مردانگی یا آنیموس است، آشنا می‌شود و به آن آگاهی پیدا می‌کند. در بخش دوم سایکی باید از چهار مرحله‌ای می‌گذشت

که ونوس مشخص کرده بود؛ یعنی مرتب‌سازی غلات و حبوبات، چیدن پشم زرین گوسفندان، پر کردن جام از رودخانه استیکس (Styx) و سفر به دنیای مردگان. بعد از گذشتن از این چهار مرحله بود که سیر رشد زنانه سایکی کامل شد و به فردیت دست یافت. در دیو و دلبر عبور از هفت مرحله وجود ندارد. در قصه «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» که از قصه‌های ترکیبی از اسطوره رومی و قصه‌های هندی و ایرانی است، هم عبور از هفت مرحله با هفت دست‌کفش و لباس آهنین وجود دارد و هم وظایفی که سایکی انجام داد؛ با این تفاوت که خاله میرزا مست‌وخمار (دگرذیسی ونوس) برای بی‌بی مهرنگار سه وظیفه مشخص کرد که آن‌ها را انجام دهد و در این قصه اعداد به طور کامل با کاربرد اسطوره‌ای‌شان تطابق ندارند. در سفر قهرمانی زنانه قصه‌های ایرانی مانند سفر قهرمانی مردانه، معمولاً اژدها (مار) کشته می‌شود، حال آن‌که در اسطوره کوپید و سایکی و قصه دیو و دلبر اژدها کشته نمی‌شود. ارایش نیومن معتقد است که سایکی با این که می‌توانست اژدها (کوپید) را بکشد، اما بر خلاف قهرمانان مرد این کار را انجام نداد؛ بلکه خود و کوپید را از بهشت چرخه‌وار (uroboric) ناخودآگاهی رها کند و به دانش برقراری ارتباط خودآگاهانه دست یافت. از نظر او این نکته نشان‌دهنده تفاوت اساسی سفر قهرمانی مردانه و زنانه است؛ یعنی این که عمل قهرمان زن مبدل به یک عملکرد عاشقانه می‌شود (Neumann, 2013: 59). سختی‌هایی که سایکی در سفرش متحمل شد، در واقع عذابی است که به دلیل همین عمل قهرمانانه به آن‌ها دچار شد.

در «کوپید و سایکی» همانند ایزیس و اوزیریس ازدواج مقدس صورت گرفته است که «نماد تکامل است» (Labouvie-Vief, 1994: 254) حال آنکه در هیچ کدام از قصه‌های پریان این‌گونه نیست و هیچ کدام از طرفین ازدواج، یکی از خدایان نیست. نکته دیگری که در روایت «کوپید و سایکی» وجود دارد، اما در قصه‌های پریان وجود ندارد،

۱۲۵ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کویید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

تولد فرزند ایشان، ولوپتاس است. در نگاه اریش نیومن تولد ولوپتاس اهمیت فراوانی دارد؛ چرا که نمایانگر «تولد فرزند الهی» است که نماد تکامل و فردیت است (Neumann, 94: 2013). آن اولانوف (Ann Ulanov) معتقد است که تولد ولوپتاس نشان‌دهنده لذتی است که در اتحاد عرفانی تجربه می‌شود (وحدت وجود و فناء فی‌الله) (Gollnick, 92: 1992). همچنین بازگشت موقت دلبر به خانه پدری در قصه «دیو و دلبر» نشان‌دهنده میل او به بازگشت به ناخودآگاهی زنانه است. این نکته در تلاش سایکی برای نگهداری مقداری از معجون زیبایی پروسرینا که موجب بیهوشی موقتش شد نیز وجود دارد؛ اما در قصه «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» نمودی ندارد.

۴-۴) مواجهه با آنیموس

در بسیاری از قصه‌های پریانی که به سفر قهرمانی مردانه اختصاص دارند، شخصیت‌های زن را می‌توان تجسم آنیمای قهرمان مرد دانست. فون فرانتس از نقش زنان در این قصه‌ها با عنوان پارادوکس زنانگی (paradox of femininity) یاد می‌کند، زیرا شخصیت‌های زن در این روایات ترکیبی از شخصیت‌های واقعی داستانی و آنیما هستند (Von Franz, 11: 2017) و نمی‌توان به‌طور قطعی گفت که با کدام یک مواجه شده‌ایم. در تقابل با این نظریه، می‌توان گفت که نقش مردان نیز در بسیاری از آثاری که اختصاص به سفر قهرمانی زنانه دارند، ترکیبی از شخصیت‌های واقعی داستانی و آنیموس قهرمان زن است. روایات جانورهمسری یکی از گونه‌های مهم سفر قهرمانی زنانه‌اند که می‌توان این ویژگی را در آن‌ها کاوید.

آن اولانوف معتقد است که اسطوره «کویید و سایکی» نشان‌دهنده رشد آنیما در شخصیت مردان و استقلال اولیه ایشان از کهن‌الگوی مادر در مواجهه با آنیماست (Gollnick, 87: 1992). این تعبیر اولانوف چندان پذیرفتنی نیست؛ چرا که در این روایت قهرمان زن

سایکی) است که سفر قهرمانی را آغاز می‌کند، آیین تشرّف را به جای می‌آورد و به فردیت می‌رسد و نه کوپید. البته می‌توانیم سایکی را تجسم آنیمای کوپید در دنیای بیرونی در نظر بگیریم و نه این که سراسر روایت را تمثیلی از فرآیند رشد آنیمای کوپید بدانیم. با توجه به شباهت‌های فراوان سایکی به ونوس از یک سو و این که یونگ معتقد بود که آنیما از تصویر مادر در کودکی (نخستین زن) گرفته شده است (See Jung, 1979: 11-22) از سویی دیگر، می‌توان گفت نخستین دیدار کوپید و سایکی منجر به کهن‌الگوی عشق در نگاه اوّل (love in first sight) شده است و با فرافکنی آنیمای کوپید به سایکی موجب دیدار بیرونی با آنیما شده است.

در قصّه‌های «دیو و دلبر» و «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» نیز وضعیت همان‌گونه است و می‌توان هر دو روایت را تمثیلی از رشد آنیموس در شخصیت زنان دانست و «دیو» و «میرزا مست‌وخمار» را تجسم آنیموس قهرمانان زن قصّه‌ها در نظر گرفت. در این قصّه‌ها نمودی از کهن‌الگوی عشق در نگاه اوّل وجود ندارد و نمی‌توان زنان را به عنوان فرافکنی آنیمای قهرمانان مرد در نظر گرفت. در قصّه «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» نمودی از سایه بی‌بی مهرنگار وجود ندارد، ولی در هر دو روایت دیگر خواهران قهرمانان زن را می‌توان نماد سایه آن‌ها دانست. با این‌که این خواهران حسود نماد مواجهه با کهن‌الگوی سایه‌اند، اما عنصری منفی نیستند؛ چرا که اصرار آنان بر مقابله و گریختن از مردان دیوآسا موجب رشد روانی قهرمانان زن شد و در رسیدن ایشان به فردیت مؤثر بود. «کشته شدن خواهران سایکی به دست او نشان‌دهنده مواجهه و عبور سایکی از کهن‌الگوی سایه است که در فرآیند فردیت دست‌یابی به آن ضروری است» (Neumann, 2013: 54). در قصّه دیو و دلبر نیز همین‌گونه است و قهرمان زن، خواهران حسودش را مبدل به سنگ می‌کند.

۱۲۷ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کوپید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

می‌توان روایت «کوپید و سایکی» را تقابلی سه‌گانه میان ونوس، کوپید و سایکی دانست که هرکدام نماد نوعی از نگرش‌اند؛ باین تفسیر که ونوس را نماد مادرسالاری دانست، کوپید را نماد مردسالاری و سایکی را نماد زن‌باوری که در آن سایکی بر هر دو جریان چیره می‌شود. جین هاتسون (Jean Houston) ونوس را نشان‌دهنده نظم قدیمی می‌داند که دربرگیرنده استبداد همه وابستگی‌های کهن و کهن‌الگوهای منعکس‌نشده‌الست (Houston, J. 1987: 151- 188). اینکه سایکی پیش از آشنایی با کوپید، براساس خواسته والدینش و به پیشگویی کاهن معبد، در تاریکی تن به ازدواج مرگ می‌دهد، نشان‌دهنده همین نظم قدیم است که او باید از آن بگذرد. رابرت جانسون (Robert Johnson) معتقد است که بسیاری از مراسمی که امروزه در جشن ازدواج صورت می‌گیرد، به‌ویژه در جوامعی که از تمدن در معنای امروزی‌اش دورند، درواقع نشان‌دهنده همان تشییع جنازه سایکی در ازدواج با مرگ است (Johnson, 2009: 13). می‌توان گفت که «عمل سایکی به دوران اسطوره‌ای در جهان کهن‌الگویی خاتمه داد، یعنی عصری که در آن رابطه جنسیت‌ها تنها به قدرت برتر خدایان بستگی داشت. با سرپیچی او از فرمان خدایان عصر عشق انسانی‌ای آغاز شد که در آن انسان مسئولیت تصمیم‌گیری‌های آگاهانه سرنوشت‌ساز را بر عهده گرفت» (Neumann, 2013: 61-62).

سایکی از طرفی بر تفکر ونوسی که مانع از ازدواج دوشیزگان بود و نگاهی منفی به مردان داشت، پیروز شد و از طرفی هم با تفکر کوپیدی که دربی عدم آگاهی او بود و این مسئله را شرط اصلی ازدواجشان قرار داده بود، مقابله کرد و بر آن چیره گشت. این تقابل سه‌گانه، عیناً در قصه «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهر نگار» وجود دارد. از طرفی میرزا مست‌وخمار (نماد مردسالاری) همانند کوپید نمی‌خواست که همسرش به آگاهی دست یابد و بعد از سوخته‌شدن پوست ماری‌اش از بی‌بی مهرنگار پنهان شد، از طرف دیگر

خاله‌اش (نماد مادرسالاری) همانند ونوس سعی در نابودی بی‌بی مهرنگار داشت. این تقابل سه‌گانه در «دیو و دلبر» وجود ندارد و به تقابل دوگانه‌ای میان اتحاد دیو و دلبر (مخالفان مادرسالاری) و جادوگر (نماد مادرسالاری) مبدل شده است. در این روایت جادوگر طلسم‌ساز نیز حضوری کم‌رنگ دارد و در واقع با غیاب او در روایت مواجهیم. تقابل میان قهرمان دختر و نمادهای کهن‌الگوی ابرمادر (Great Mother) در اسطوره «کوپید و سایکی»، تنها به تقابل میان سایکی و ونوس، به‌عنوان یکی از خدایان و یکی از تمثیل‌های کهن‌الگوی ابرمادر بر نمی‌گردد، بلکه او از سایر نمادهای ابرمادر، یعنی یونو (Juno) و سرس (Ceres) نیز گذشت و به سرنوشت پروسرپینا مبتلا نشد.

ونوس در فرستادن سایکی به دنیای مردگان برای دریافت جعبه معجون زیبایی از پروسرپینا، دو هدف را دنبال می‌کرد: یکی بازگشت قهرمان زن به دنیای ناخودآگاهی زنانه که دنیای مردگان نماد آن است و دیگری دچار شدن سایکی به سرنوشت پروسرپینا که نماد دوشیزه ابدی است و همخوان با نگرش کهن‌الگوی ابرمادر. نیومن معتقد است که ونوس در این عمل، «ازدواج مرگ» را برای سایکی برنامه‌ریزی کرده بود، یعنی همان چیزی که در جوامع مادرسالار (matriarchal societies) وجود دارد و ازدواج را تجاوز به دوشیزه تلقی می‌کنند (Neumann, 2013: 47). در قصه «دیو و دلبر» نمودی از سفر به دنیای مردگان وجود ندارد؛ اما بازگشت موقت دلبر به کانون خانواده پدری و دیدار با خواهرانش را می‌توان تمثیلی از میل او به بازگشت به ناخودآگاهی دانست. این وضعیت در قصه «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهرنگار» همانند اسطوره «کوپید و سایکی» است و سفر بی‌بی مهرنگار به دیار برادر خاله دیوصفت (دگردیسی پلوتون رومی) برای تحویل «جعبه رقص و آواز» یادآور سفر سایکی به دنیای مردگان است.

نگاه خواهران سایکی به کوپید نشان‌دهنده تفکر جوامع مادرسالار است که در آن ابرمادر، دختران را از ارتباط با مردان منع می‌کرده است و معتقد بوده که احساس تحقیری که مردان با تجاوز به دوشیزگان تحمیل کرده‌اند، صرفاً با اخته کردن یا کشتن آن‌ها جبران می‌شود (See Neumann, 2013: 53-54). هرچند سایکی با چراغ و خنجر درصدد کشتن شبانه کوپید بود؛ اما به آن اقدام نکرد؛ حال آن‌که در قصه ایرانی، این نگاه جوامع مادرسالار در اقدام بی‌بی‌مهرنگار به سوزاندن پوست مار نمود پیدا کرده است که نماد همین اخته‌کردن و کشتن مردان است. در «دیو و دلبر» رخدادی که تمثیلی از اخته‌کردن و کشتن مردان باشد، وجود ندارد. قصه‌های کوپید، دیو و میرزا مست و خمار همگی یادآور اسطوره بهشت در آفرینش آدم و حواست. این قصه‌ها یا بهشت، پاداش ناآگاهی است که با رسیدن قهرمان زن به میوه معرفت و آگاهی از میان می‌رود.

۵. نتیجه‌گیری

جانورهمسری یکی از موضوعات مشترک فرهنگ‌های گوناگون است و روایات داستانی فراوانی را شامل می‌شود. می‌توان گفت که جانورهمسری ریشه در ازدواج انسان‌ها و خدایان در اساطیر ملل گوناگون دارد که در دوره‌های بعد وارد قصه‌های پریان شده است. یکی از اسطوره‌هایی که به ازدواج یک انسان و یکی از خدایان پرداخته است، اسطوره «کوپید و سایکی» است که تأثیر آن بر روایات جانورهمسری اروپایی آشکار است. برخی معتقدند که قصه‌های جانورهمسری ایرانی نیز متأثر از این اسطوره‌اند و تحت تأثیر آن به وجود آمده‌اند. با توجه به یکی از قصه‌های پنجه‌تترا، با عنوان «دختری که با مار ازدواج کرد»، نمی‌توان این فرضیه را تأیید کرد و قصه‌های جانورهمسری ایرانی را صرفاً متأثر از آن اسطوره دانست. به دلیل ارتباط گسترده هند و ایران و همچنین پیوند ناگستنی ایرانیان با پنجه‌تترا از طرفی و شباهت‌های روایی فراوان قصه‌های ایرانی به قصه هندی از طرفی

دیگر، محتمل است که قصه‌های جانورهمسری ایرانی از قصه‌های هندی متأثر باشند. همچنین برخی از قصه‌های شفاهی ایرانی در دوره‌های بعد و در زمانی که تاریخچه آن بر ما پیدا نیست، به وجود آمده است که ترکیبی از قصه‌های هندی و اسطوره «کوپید و سایکی» هستند.

علاوه بر اسطوره «کوپید و سایکی»، قصه‌های «دیو دلبر» و «میرزا مست‌وخمار و بی‌بی مهربانگار» روایاتی جانورهمسری‌اند که در این پژوهش مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند. در نگرش روان‌کاوانه به این روایات، می‌توان آن‌ها را تمثیلی از ترس ابتدایی دختران نوجوان در نخستین مواجهه جنسی با مردان دانست؛ یعنی آن که روایاتی سمبلیک دانسته شوند که در آن‌ها دختران نوجوان، مردان را به صورت یک دیو می‌بینند و در واقع نشان‌دهنده اضطراب جنسی اولیه‌ی ایشان از پرهیزه‌ی ازاله‌ی دوشیزگی است که جامعه و محیط بر کودک دختر تحمیل کرده‌اند. همچنین در این روایات نمودهایی از عقده‌ی ادیپ و عقده‌ی الکترا نیز دیده می‌شود که در اسطوره «کوپید و سایکی» با نوع مردانه‌ی آن، یعنی عقده‌ی ادیپ مواجهیم و در دو قصه‌ی عامیانه بیشتر با عقده‌ی الکترا.

در نگرش کهن‌الگویی این داستان‌ها نیز می‌توان آن‌ها را تمثیلی از سفر قهرمانی زنانه و تمایل به فردیت در شخصیت زنان دانست. یکی دیگر از مواردی که در رویکرد کهن‌الگویی به این روایات برجسته است، مواجهه با کهن‌الگوهای آنیما، آنیموس و سایه در آن‌هاست که نمودهای گوناگونی دارد. همچنین تقابل میان نگرش‌های مردسالارانه، مادرسالارانه و زن‌باوری، وضعیت کهن‌الگویی دیگری است که در این سه روایت وجود دارد و با چیرگی قهرمان زن به انجام می‌رسد.

پی‌نوشت‌ها

^۱- در اساطیر یونانی اروس (Eros).

^۲- در اساطیر یونانی آفرودیت (Aphrodite).

^۳- در اساطیر یونانی پرسفونه (Persephone).

۱۳۱ دگردیسی یک روایت؛ جانورهمسری در اسطوره «کویید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

۴- در اساطیر یونانی ژئوس (Zeus).

۵- در معنای لذت و خشنودی است که با پدرش کویید (اروس)، ایزد آمیزش و شهوت، هم‌خوانی دارد.

۶- در اساطیر مصری آمده است که ایزس با برادر خود اوزیریس ازدواج کرد و او را در اشاعه فرهنگ، هنر و تمدن یاری می‌داد. پس از این‌که اوزیریس به‌وسیله برادرش، ست (Seth)، کشته شد و جنازه مثله‌شده‌اش به نیل افکنده شد، ایزس شروع به جست‌وجوی جنازه او کرد. سرانجام در فینیقیه به دنیای مردگان سفر کرد و او را یافت. پس از اینکه او رابه زندگی بازگرداند، از وی صاحب فرزندی به نام حورس (Horus) شد (ر.ک: ایونس، ۱۳۷۵: ۷۳-۱۰۷).

۷- قصه «دختری که با مار ازدواج کرد» روایت خانواده‌ای است که بچه‌دار نمی‌شدند و پس از دعا‌های فراوان فرزندی برای ایشان متولد شد که به شکل مار بود. مادر این مار آرزوی ازدواج او را در سر داشت و پس از مدتی که مار به بلوغ رسید، زن از همسرش خواست که همسری برای پسرش انتخاب کند و مرد پس از جست‌وجوی فراوان دختری یکی از دوستانش را برای او انتخاب کرد. پس از ازدواج و در خلوت‌های دختر و پسر، مار رازش را برای دختر آشکار کرد و مبدل به جوان زیبایی شد. یک شب به‌طور اتفاقی پدر مار متوجه شده که پسرش از پوست ماری اش خارج می‌شود و جوانی زیباست. پدر مار خیلی سریع اقدام به سوزاندن پوست ماری پسرش کرد و با این کار طلسم را شکست تا پسرش همیشه به شکل همان جوان زیبا باقی بماند (ر.ک: کومار، ۱۳۹۳: ۶۸-۷۱).

۸- همچون خرس قهوه‌ای نروژ (The Brown Bear of Norway) در قصه‌های ایرلندی، خرس سفید شاه‌المون (White Bear of King Valemon) و «شرق خورشید و غرب ماه» در افسانه‌های نروژی، خوک طلسم‌شده (The Enchanted Pig) در قصه‌های عامیانه رومانیایی، قصه روسی شاهزاده قورباغه (The Frog Princess) و...
۹- دایمون اشاره به خدایان نامتشخص و بدون تجسم دارد که در تقابل با خدایان مشخص، همچون ژئوس، اهورامزدا، الله، یهوه و... قرار می‌گیرد.

۱۰- سایکی (Psyche) در معنی روان است و با تساهل می‌توان آن را در معنی روح دانست. اصطلاح روان‌شناسی از همین اسطوره گرفته شده است.

۱۱- کهن‌الگوها وضعیت‌هایی جبری‌اند.

۱۲- در اساطیر یونانی هادس (Hades).

کتاب‌نامه

آپولیوس. (۱۳۹۳). *الاغ طلایی*. ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.

اسپرغم، ثمین؛ قوام، ابوالقاسم و بامشکی، سمیرا (۱۳۹۶). «ردپای اسطوره یونانی در قصه‌های پریان ایرانی بررسی تطبیقی و نقد اسطوره‌شناختی اسطوره "پسیخه و کویید" و

قصه "آه"، *ویژه‌نامه فرهنگستان ادبیات تطبیقی*، ۸ (۲)، صص ۳-۲۰.

ایونس، ورونیکا (۱۳۷۵). *شناخت اساطیر مصر*. ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

۱۳۲ دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

بیضایی، بهرام (۱۳۹۱). «اسطوره‌ها در آثار بهرام بیضایی». سخنرانی در دانشگاه یوسی. ال. ای. *صدانت*. <https://3danet.ir/myths>. (بازبینی در ۲۵ شهریور ۱۳۹۹).

حیدری، علی و سبزی، موسی (۱۴۰۱). «نقش و جایگاه مار در قصه‌های حیوان‌همسر»، *فصلنامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران زمین*. ۱۲(۲)، صص ۵۱-۷۰.

حیدری، علی؛ حدادیان، سمیه و صحرايي، قاسم (۱۳۹۸). «بررسی و تحلیل قصه‌های حیوان- داماد»، *مطالعات ادبیات کودک*، ۱۰(۱)، صص ۱-۲۲.

درویشیان، علی‌اشرف و خندان مهابادی، رضا (۱۳۹۹). *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*، جلد چهاردهم، تهران: ماهریس.

رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۳). *پیکرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شکاکي، حیدرعلی؛ محمودی، محمدعلی و حسن‌آبادی، محمود (۱۳۹۷). «کهن‌الگوی عشق در نمایشنامه سلطان مار بهرام بیضایی»، *پژوهشنامه ادب غنایی*، ۱۶(۳۰)، صص ۱۰۷-۱۲۶.

شوالیه، ژان و گریبان، الن (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، جلد سوم، تهران: جیحون.

صادقی، محسن (۱۳۹۵). «بازنمایی اسطوره حیوان- داماد در حکایتی صوفیانه»، *نقد ادبی*، ۹(۳۵): ۱۶۵-۱۸۳.

کومار، شیو (۱۳۹۳). *قصه‌های شیرین و دلنشین (کلیله و دمنه): ۲۷ قصه کوتاه و آموزنده از پنجه‌تتره*، ترجمه سیما طاهری، بازنویسی افسانه شعبان نژاد، تهران: ذکر.

۱۳۳ دگردیسی یک روایت: جانورهمسری در اسطوره «کویید و سایکی» و قصه‌های پریان... (جمشیدی و همکاران)

لوپرنس دوبومونت، ژان ماری (۱۳۹۵). *دیو و دلبر*، ترجمه امیر میرزائیان، تهران: کارگاه فیلم و گرافیک سپاس.

وطن‌پور، آزاده و نمیرانیان، کتابون (۱۳۹۱). «ریخت‌شناسی و تحلیل اسطوره‌ای قصه عامیانه دختر و درخت کنار»، *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، ۲(۱): ۱۶۷-۱۸۷.

Abraham, K. (1913). *Dreams and Myths: A Study in Race Psychology*. (White, W. A, Trans). New York: Journal of Nervous and Mental Disease.

Benson, G. C. (2020). "Psyche the psychotic. Cupid and Psyche in Dr. Franz Riklin's Wishfulfilment and Symbolism in Fairy Tales", in May, R & Harrison, S (Ed.), *Cupid and Psyche*. (pp. 273-288). Berlin, Boston: De Gruyter.

Bettelheim, B. (1977). *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Vintage Books.

Bottigheimer, R. (1989). "Cupid and Psyche vs. Beauty and the Beast: The Milesian and the Modern". *Merveilles & Contes*. 3(1): 4-14.

Gollnick, J. (1992). *Love and the Soul: Psychological Interpretations of the Eros and Psyche Myth*. Waterloo: Wilfrid Laurier University.

Gollnick, J. (1999). *The Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses: Recovering a Forgotten Hermeneutic*. Waterloo: Wilfrid Laurier University.

Houston, J. (1987). *The Search for the Beloved: Journeys in Sacred Psychology*. New York: J.P. Tarcher/Putnam.

Johnson, R. A. (2009). *She: Understanding Feminine Psychology*. New York: HarperCollins e-books.

Jung, C. G. (1979). *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. (Hull, R. F.C. Trans). Princeton: Princeton University Press.

- Labouvie-Vief, G. (1994). *Psyche and Eros: Mind and gender in the life course*. New York: Cambridge University Press.
- Neumann, E. (2013). *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine, A Commentary on the Tale by Apuleius*. (Ogden, C.K, Founded). New York: Routledge.
- Sharma, V. (1925). *The Panchatantra*. (Ryder, A. W. trans). Chicago: University of Chicago Press.
- Tommasi Moreschini, C. O. (2013). "Gnostic Variations on the Tale of Cupid and Psyche", in M. Futre Pinheiro, A. Bierl & R. Beck (Ed.), *Intende, Lector- Echoes of Myth, Religion and Ritual in the Ancient Novel*. (pp. 123-144) Berlin, Boston: De Gruyter.
- Von Franz, M-L. (2017). *The Golden Ass of Apuleius: The Liberation of the Feminine in Man*. Boulder: Shambhala.
- Zipes, J. (2013). *The Golden Age of Folk and Fairy Tales: From the Brothers Grimm to Andrew Lang*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.