



National Library  
And Archives Of  
The I. R. Of Iran

## International journal of Iranian- Islamic Studies

Print ISSN 2322-2891

Online ISSN 2717-2961

Volume 11, Issue 3 Autumn 2021.79-112

### Feminine characteristics of magical stories of Zoroastrian women in comparison with Persian examples (Case study: Aše ūmāčū)a Azadeh pashootanizadeh<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ■: Assistant Professor of Cultural Heritage and Tourism Research Institute Tehran.Iran. [Pashootanizadeh@richt.ir](mailto:Pashootanizadeh@richt.ir)

---

#### Article Info

##### Article type:

Research Article

##### Article history:

Received: 17 May 2021

Received in revised form: 8  
Aug 2021

Accepted: 10 Sept 2021

Published online: 3 Sept  
۲۰۲۱

##### Keywords:

Zoroastrian women of Iran,  
Magical stories,  
Votive tablecloths,  
Dari Behdini language,  
fairy tales.

#### ABSTRACT

Oral stories have created an important role in Iranian folk culture. Iranians are interested in oral culture and are therefore the source of oral stories which have never been written, including, the fairy tales that have votive tablecloths along with the Dari Behdini language whose custodians are the Zoroastrian women.

The origin of these stories with their Persian counterparts is the common homeland (Iran), but the characteristics of Dari Behdini's magical stories, in comparison with Persian stories, are based on feminine qualities, aspirations and interests, and men do not play an effective or positive role. However, in Persian examples, men and a male society are preferred. The major difference in the oral stories of Zoroastrian women is the importance of magical elements. Magic exists in all the stories (100%) and the only extraterrestrial being in these stories is the "fairytale". But magic in Persian oral stories has a share of less than one third (32.5%), while the text of Persian stories is full of a variety of magical creatures such as demons, giants, ghosts and so on.

The use of Dari Behdini language by Zoroastrian women is another aspect of this research, because the Zoroastrian community of Iran is on the verge of extinction and their special language has been introduced as a language in danger of extinction. That is why the Zoroastrian women, who are eloquent speakers and have no lexical and linguistic connection with the non-Zoroastrian community outside their home, the Dari Behdini language is used in its pure form. In this regard, they are a good statistical community for recording languages and the magical stories of women.

In addition, the votive tables set up by women in Iran have a magical structure and specific rules. For example, if a wish or intention is fulfilled and the votive table is not spread, an unexpected frightening event will surely await the wishful one. The traditions of Dari Behdini's tales also refer to the concepts, that if a wish is fulfilled by a fairy and then the vow is not fulfilled, an unpleasant event will surely occur, which is the cause of the unhappiness of the fairy tale.

---

---

Vow in Zoroastrian culture is known by the word "Ustōfrīd", which is specifically interpreted as "vow to deities". But this word is common today only for "God of Mars/Bahrām" or going to the prayer center on the day of "Verhrām".

In all of these stories, there is a woman in the lead role who spreads the tablecloth and performs the rituals carefully. In addition, there is a mythical and miraculous woman/fairy called the "owner of the votive table" who solves all the problems of the story and easily transforms complex situations.

Real women (the audience) also follow the protagonist (the woman whose story is narrated), who spreads the votive table and carries out the ceremony.

All votive tables have two features in common. First, holding and attending these tables is exclusive to women and second, they have a ritual form and structure. This article is about one of them known as "Ash Omacho (Shuli)"/"Āše Ūmācū (Šūlī)". This story is popular among Zoroastrian women in Yazd and Kerman.

The summary of the story of "Ash Omacho (Shuli)" is as follows:

The protagonist is a cameleer girl who loses her camel while collecting medicinal plants and is forced to go to the mountains in search of her camel, where she meets three white-clad ladies. These women, who bake Omacho soup/Ash Omacho and traditional bread, tell the girl that if you have a wish and you want your wish to be fulfilled, she should help us cook Omacho soup. The girl obeys and does the same, and the white-clad women promise her that she will achieve her wish, provided that after finding her camel, she cooks Omacho soup and spreads the votive table.

At night, the minister's son finds her camel and gives it to the girl. She takes her camel's bridle, thanks and offers Omacho soup to him. The minister's son falls in love with the girl and marries her.

As the girl had promised the white-clad women to cook Omacho soup and spread the votive table, she puts a large cauldron on the fire so that she could cook Omacho soup. The minister's son, who sees the cauldron, gets angry and kicks the cauldron. The Omacho soup spills on the floor and on the minister's son's clothes and the soup on the clothes immediately turn into blood.

Government officials, who found his clothes bloody, took him to prison for attempting to kill the king's son, and to be executed the following morning. The minister's son realizes his guilt and the disrespect to Ash Omacho's fairies and asks his wife for help.

The girl also prays and asks for forgiveness and help from the three white-clad ladies. Finally, the three white-clad fairies prove the

---

innocence of the minister's son to the officers and this is saved from execution.

After that, the minister's son and his wife spread the votive table and cooked Omacho soup so that they could thank and appreciate the fairies.

---

**Cite this article:** pashootanizadeh, Azadeh.(2021). Feminine characteristics of magical stories of Zoroastrian women in comparison with Persian examples (Case study: Aše ūmāčū) *Journal of Iranian and Islamic, studies.* vol 11. No3, Pages: 79-122.  
DOI: 10.30484/JII.2021.2949.1055



© The Author(s) : pashootanizadeh, Azadeh  
Publisher: National Library and Archives of the I. R. of Iran  
DOI: 10.30484/JII.2021.2949.1055

---

---



## ویژگی‌های زنانه داستان‌های جادویی بانوان زرتشتی در قیاس با نمونه‌های فارسی (نمونه موردی: آش اوماچو) آزاده پشوتنی زاده<sup>۱</sup>

۱. استادیار پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری تهران، ایران [Pashootanizadeh@richt.ir](mailto:Pashootanizadeh@richt.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	داستان‌های شفاهی، بخش مهمی از فرهنگ عامه را تشکیل می‌دهند. ایرانیان به فرهنگ شفاهی علاقه‌مند و آفرینشگر داستان‌های شفاهی‌اند؛ داستان‌هایی که هرگز مکتوب نشده‌اند از جمله داستان‌های پریان صاحب‌سفره به زبان دری بهدینی که متولیان آن بانوان زرتشتی‌اند. منشأ این داستان‌ها و نمونه‌های فارسی‌شان یک وطن مشترک (ایران) است، اما ویژگی‌های داستان‌های جادویی دری بهدینی در قیاس با داستان‌های فارسی، بر خصلت‌ها، آرزوها و علاقه‌مندی‌های زنانه بنیان نهاده شده است و مردان نقش مؤثر، یا مثبتی ندارند. حال اینکه در نمونه‌های فارسی، مردان و جامعه مردانه ارجحیت دارد. دیگر تفاوت عمده داستان‌های شفاهی بانوان زرتشتی در اهمیت عناصر جادویی است. سحر و جادو در تمام داستان‌های بانوان زرتشتی به طور ۱۰۰ درصد وجود دارد و تنها موجود غیرزمینی این داستان‌ها «پری» است؛ اما در داستان‌های شفاهی فارسی، جادو سهمی کمتر از یک‌سوم (۳۲/۵ درصد) را به خود اختصاص داده است و این در حالی است که متن داستان‌های فارسی مملو از موجودات جادویی متنوعی چون دیو، غول، اشباح و ... است. استفاده از زبان دری بهدینی توسط بانوان زرتشتی از دیگر وجوه اهمیت این پژوهش است، چراکه جامعه زرتشتیان ایران رو به انقراض بوده و زبان ویژه آن‌ها زبانی درخطر نابودی معرفی شده است. از این بابت، بانوان زرتشتی که گویسورانی خیره‌اند و به جهت ارتباط نداشتن با جامعه بیرون از خانه و غیرهم‌کیش‌ها، به آمیختگی واژگانی و زبانی دچار نشده‌اند؛ جامعه آماری مناسبی برای ثبت و ضبط زبانی و داستان‌های جادویی بانوان به شمار می‌آیند. روش گردآوری اطلاعات در این مقاله به شیوه مصاحبه میدانی و مطالعات کتابخانه‌ای با رویکرد توصیفی - تحلیلی است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۷	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۵/۱۷	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۹	
تاریخ نشر آنلاین: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱	
واژه‌های کلیدی:	
بانوان زرتشتی ایران،	
داستان‌های جادویی،	
سفره‌های نذری،	
زبان دری بهدینی،	
قصه‌های دختر شاه پریان.	

استاد: پشوتنی زاده، آزاده (۱۴۰۰). ویژگی‌های زنانه داستان‌های جادویی بانوان زرتشتی در قیاس با نمونه‌های فارسی (نمونه موردی: آش اوماچو). مطالعات ایرانی و اسلام، دوره ۱۱، ش ۲، صص ۱۱۲-۷۹.

Doi: 10.30484/JII.2021.2959.1060

ناشر: سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران

© نویسندگان. آزاده پشوتنی زاده





### مقدمه

بانوان زرتشتی ایران، داستان‌های شفاهی رازآلودی را در خلوت‌های صرفاً زنانه همراه با سفره‌های نذری و ارکان آیینی ویژه‌ای نقل می‌کنند. سیری بودن این داستان‌ها و سفره‌هایشان تا بدان جاست که بانوان غیرزرتشتی و مردان (زرتشتی و غیرزرتشتی) نباید از مضمون و مفهوم آنها باخبر شوند. لذا، این داستان‌ها در مکان‌های به‌خصوصی از خانه‌ها (اتاق پریان) به زبان دری به‌دینی بیان می‌شد تا اگر بانوی غیرهم‌کیش در جمع زنان حضور دارد، متوجه داستان نشود. موبدان (روحانیان زرتشتی) که بخشی از جامعه مردانه‌اند با این داستان‌ها و سفره‌هایشان مخالفند، از این روی، ناخواسته، بر وجه مخفیانه و سیری آن افزوده‌اند. این داستان‌های جادویی، بخشی از فرهنگ عامه و ادبیات شفاهی بانوان زرتشتی را دربر می‌گیرد. اهمیت این داستان‌ها، به جهت از بین رفتن زبان دری به‌دینی و کم شدن تعداد زرتشتیان ایران در سال‌های اخیر است. بخش اعظم گویشوران دری به‌دینی را بانوان زرتشتی تشکیل می‌دهند، چرا که آمیختگی ایشان با اجتماعات غیرزرتشتی بسیار محدودتر از مردان است. از این بابت به لحاظ شناسایی زبان، فرهنگ و هنر بانوان زرتشتی، افسانه‌های جادویی دری به‌دینی یکی از بهترین بسترهای مطالعات تک‌جنسیتی را فراهم می‌آورد. ایران، وطن مشترک افسانه‌های دری به‌دینی و فارسی است، اما رویکرد این داستان‌ها کاملاً متفاوت از هم است. داستان‌های دری به‌دینی، رویکردی کاملاً زنانه دارد و گویا از دل جامعه‌ای زن‌سالارانه بیرون آمده‌اند، حال آنکه داستان‌های فارسی چهارچوب‌هایی کاملاً مردانه و مردسالارانه دارند.

متون مختلف و بسیاری به ثبت و ضبط ادبیات شفاهی و قصه‌های ایران پرداخته‌اند. از غریبان علاقه‌مند به ضبط محفوظات قصه‌ای، ولنتاین الکسویچ ژوکوفسکی، ایرانشناس روس و آرتور کریستن‌سن، پژوهشگر دانمارکی را باید نام برد. هانری ماسه نیز رهروی امین و شایسته آنها

است. البته فیلوت لوریمر پیش از کریستن سن، به جمع‌آوری مجموعه بزرگ و ارزشمندی پرداخت، اما به لهجه‌شناسی توجه کمتری کرده بود. در مبحث لهجه‌شناسی و توجه به نکات زبان‌شناسی برای کمک به متون قدیمی‌تر، از *قصه‌های ایرانی* اسکارمان و ویلهم ایلرس باید یاد کرد. به موازات پژوهش‌های مبنایی و زیربنایی محققان غربی، حفظ این بخش از ادبیات شفاهی ایران، مدیون زحمات ایرانیانی چون فضل‌الله مهتدی است؛ وی که در دهه بیست به عنوان قصه‌گوی رادیو شروع به کار کرد، قصه‌های زیادی را از سراسر ایران جمع‌آوری و منتشر کرد. بعدها همین مجلدات کوچک از رهگذر ترجمه‌های روسی به دست محققان غربی رسید. پس از مهتدی، آثار حسین کوهی کرمانی، ابوالقاسم فقیری و امیرقلی امینی منتشر شد؛ اما انتشار آثار جدی و اصولی درباره قصه‌های ایران، از ابتدای دهه پنجاه با سیدابوالقاسم انجوی شیرازی آغاز شد. پس از وی نیز محققان موزه مردم‌شناسی تهران از جمله مرتضی هنری، محسن میهن دوست و کاظم‌السادات اشکوری به تبعیت از انجوی شیرازی به جمع‌آوری و نشر قصه‌های ایرانی روی آوردند، اما یکی از مهم‌ترین پژوهش‌های قصه‌های ایرانی که به صورت علمی و دقیق به دسته‌بندی قصه‌ها پرداخته است، به اولریش مارزلف مربوط است. کتاب ارزشمند وی با عنوان *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی* به زبان فارسی منتشر شده است. تمرکز مارزلف بر قصه‌های ایرانی با هیچ یک از نویسندگان پیش از وی مشابه نیست. پس از وی نیز تاکنون هیچ تحقیقی بر قصه‌های ایرانی متمرکز نبوده است. لذا در این پژوهش، الگوی مقایسه‌های تطبیقی ارکان قصه‌های فارسی بر اساس یافته‌های مارزلف نهاده شده است.

### ادبیات و فرهنگ عامه

ادبیات و فرهنگ عامه، از زنده‌ترین و جذاب‌ترین بخش‌های انسان‌شناسی فرهنگی است. اهمیت این گروه از موضوع‌های مطالعاتی در کشور ما به ویژه، از آن روست که ایران از قدیم‌الایام تمدنی «شفاهی» داشت و برخلاف تمدن‌های یونانی و بین‌النهرینی که همه چیز را به صورت مکتوب درمی‌آوردند، ایرانیان اندیشه‌ها، باورها، دانش‌ها و در یک کلام تمامی ذهنیت‌های گسترده و پربار خود را به کلام شفاهی تبدیل و در قالب افسانه‌ها، قصه‌ها و اُسطوره‌ها، سرودها و آواها بیان

کرده‌اند (فکوهی، ۱۳۸۵: ۴۰۱). این بدان سبب بود که قصه‌های شفاهی را زنان نقل می‌کردند و کودکان می‌شنیدند، اما قصه‌های مکتوب را مردان نقل می‌کردند و مردان می‌شنیدند (محبوب، ۱۳۸۶: ۵۵)، بخش اعظم ادبیات شفاهی و فرهنگ عامه را بانوان محافظت کرده و به نسل بعد (کودکان) انتقال داده‌اند. از این بابت ادبیات و فرهنگ عامه ایران، وام‌دار و مدیون جامعه بانوانش است. در کل طبقه‌بندی ادبیات عامه، بر شش وجه استوار است که بر موارد زیر مشتمل است: ۱. قصه‌های ایرانی که زاده تخیل قصه‌گویان ایرانی است. ۲. داستان‌هایی که اصل و ریشه هندی دارد و از سنسکریت ترجمه شده است. ۳. قصه‌هایی که منشأ آن حماسه ملی و داستان‌های دینی ایران باستان است (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۳۲). ۴. قصه‌های دینی و مذهبی. ۵. قصه‌هایی که منظور از آن گرفتن نتیجه اخلاقی و تربیتی و پند و اندرز دادن است. ۶. علاوه بر آن، گهگاه شرق‌شناسان نیز به منظور تفنن یا علل دیگر، قصه‌هایی به سبک افسانه‌های مشرق زمین انتشار داده‌اند (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۳۳).

قصه‌های دری بهدینی که منحصراً به بانوان متعلق است، به جهت خصلت‌های جادویی و دارا بودن سفره‌های نذری به داستان‌های «پریان صاحب‌سفره» شهرت دارند و در بخش چهارم (به جهت دارا بودن بن‌مایه‌های اساطیری زرتشتی) این تقسیم‌بندی قرار می‌گیرند، اما بررسی این داستان‌ها جز وجه زنانه آن، به این جهت حائز اهمیت است که بر خلاف آنچه در کتاب طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی مینی بر حضور عنصر سحر و جادو در کمتر از یک سوم داستان‌های شفاهی فارسی (۳۲/۵ درصد) ارائه شده است (مارزلف، ۱۳۹۶: ۴۸)، در نمونه‌های قصه‌های دری، عنصر جادو حضوری تمام و کمال (۱۰۰ درصد) دارد. در زبان فارسی، اصولاً دو اصطلاح خاص فنی برای قصه وجود دارد. یکی از آنها کلمه «قصه» است (مقتبس از لفظ عربی قصه به معنی حکایت و داستان) که در اصل، هم حکایات تاریخی و هم داستان‌های خیالی را دربر می‌گیرد، اما در قصه‌هایی که عنصری جادویی دارد، ارتباط و پیوستگی ریشه‌ای با لغاتی همچون افسانه ۱، فسان، فسانه، فسایدن (فسانیدن) به معنی سحر، مجذوب کردن و فسون، افسون کردن، به معنی تسخیر ارواح و جادو

مطرح می‌شود. (مارزلف، ۱۳۹۶: ۳۸) بنابراین آمیختگی این داستان‌ها با جادو و مباحث دینی زرتشتیان مسبب آفرینش مفاهیم متافیزیکی زنانه شده که بیان‌کننده ویژگی منحصر به فرد افسانه‌های پریان صاحب‌سفره زرتشتی است. زبان این افسانه‌ها، زبان دری بهدینی ۲ است و فرهنگ جامعه زنان زرتشتی را انتقال می‌دهد. اگر بپذیریم که رابطه زبان و فرهنگ، یکی از پیچیده‌ترین مسائل است، زبان را باید پیش از هر چیز به مثابه محصول فرهنگ قلمداد کرد. زبان مورد استفاده در جامعه، فرهنگ عامه آن جامعه را بازمی‌تاباند. در مفهومی دیگر، زبان خود بخشی از فرهنگ است (فکوهی، ۱۳۸۵: ۱۰۲). لذا زبان دری بهدینی، بخشی از فرهنگ بانوان زرتشتی ایران است؛ بنابراین در مبحث بعد به زبان دری بهدینی پرداخته می‌شود.

### زبان دری بهدینی

زرتشتیان ایران با زبانی گفت‌وگو می‌کنند که به گروه گویش‌های مرکزی ایران در گروه نو و زبان‌های ایران شمال غربی در دوره میانه تعلق دارد. زبان دری زرتشتی یکی از مهم‌ترین زبان‌های ایرانی است که به شدت از فارسی تأثیر گرفته، ضمن آنکه ویژگی‌های محافظه‌کارانه گروه شمال غرب را نیز در خود حفظ کرده است (غلامی، ۲۰۱۶: ایرانیکا آنلاین). به باور کتایون مزداپور، گویش بهدینان یزد<sup>۳</sup> و کرمان<sup>۴</sup> بی‌گمان زبانی مستقل است، زیرا گویشوران این زبان به دلیل وجود لهجه‌های گوناگون نمی‌توانند با سخنگویان دیگر زبان‌ها از جمله فارسی به تفهیم و تفاهم پردازند و در شمار واج‌ها، واج‌آرایی، آواشناسی گروهی جدا از زبان فارسی قرار می‌گیرد (مزداپور، ۱۳۷۴: ۵). زبان دری زرتشتی با داشتن لهجه‌های متعدد، بی‌گمان باید زبان مستقلی شمرد. این زبان در شماره واج‌ها، واج‌آرایی، آواشناسی و نیز در ساخت واژه و نحو با فارسی تفاوت دارد؛ همچنین بررسی تاریخی نشان می‌دهد که از نظرگاه تکوین هم به گروهی جدا از زبان فارسی دری تعلق دارد. این زبان که برای بهدینان ایران اصالتاً زبان مادری بوده و از دیرباز با فارسی همزیستی و همپایی داشته است، فهرست درازی از واژه‌ها با بار معنایی و فرهنگی و ساخت آوایی متمایز دارد و در عین حال، مفاهیم آن محل برخورد دو زبان و در نتیجه، آزمایشگاهی زنده برای بررسی داد و ستد آنهاست



(مزداپور، ۱۳۷۴: ۵). اگر واژه «دری» را به معنی لفظ قدیمی و اصیل بگیریم و بپذیریم که وجه تسمیه زبان زرتشتیان، بازماندن آن از زبان کهنی است که پیش از رواج فارسی در منطقه یزد همگانی بوده و برای مردم آن سامان بومی به شمار می‌رفته است، سپس در برابر نفوذ گسترده و روزافزون فارسی که زبان میانگان و رایج در بازار و نزد بازرگانان و سپاهیان و حکومت و شهر بوده، از تداول عامه مردم دامن برچیده و روی به فراموشی نهاده است؛ اما اقلیت دینی زرتشتی، آن را نگاه داشته‌اند و آن را به عنوان زبان ویژه خود به کار برده‌اند، باید گفت که زرتشتیان نیز به اعتبار پیوستاری آن زبان با زبان قدیمی ناحیه، در برابر فارسی تازه‌وارد به آن «دری» گفته‌اند. این فرض شباهت آن را با زبان‌های نواحی همسایه مانند نائین و انارک و نطنز و اردستان و گز تأیید می‌کند (مزداپور، ۱۳۷۴: ۶). از این بابت حفظ زبان دری بهدینی و ثبت ادبیات شفاهی زرتشتیان ایران، علاوه بر آنکه کمک شایانی در امر زبان‌شناسی می‌کند، بررسی فرهنگ و سنت شفاهی سامان‌های دیگر ایران را برای پژوهشگران ممکن می‌کند.

با توجه به نابودی این زبان به علت کم و کهنسال بودن جمعت زرتشتیان<sup>۵</sup> ایران و علاوه بر آن، به سبب آنکه اکثریت گویشوران این زبان را بانوان زرتشتی یزد و کرمان تشکیل می‌دهند (ایوانف، ۱)، تمرکز بر قصه‌های شفاهی بانوان زرتشتی، به سبب بهره‌گیری از زبان دری بهدینی هم ارزش‌های زبان‌شناسانه دارد و هم به جهت آنکه از بطن جامعه‌ای در حال انقراض (زرتشتیان ایران) بیرون آمده، مختصات فرهنگی و اجتماعی ویژه‌ای دارد که بر محور جامعه زنانه استوار است. به‌خصوص که این داستان‌ها همراه با سفره آیینی و نذری بوده و کارکرد و طبقه‌بندی ویژه‌ای دارد.<sup>۶</sup> زبان دری بهدینی در فرم شفاهی خود تاکنون با تعداد اندکی از گویشوران<sup>۷</sup> باقی مانده است و تعلق داشتن این زبان به گروه کوچک زرتشتیان ایران احتمالاً، دلایل تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی دارد. افزون بر این، با توجه به اینکه هیچ یک از نیایش‌های موجود در کتاب‌های سنتی خرده اوستا به زبان دری بهدینی شباهتی ندارد و فقط سه نیایش «اندرز گواه‌گیری»، «مقدمه‌ای بر پتت ایرانی» و «استامه»، قدری با زبان بهدینی قدیمی‌تر در کتاب خرده اوستا مشابه است، از این رو، باید

این گونه پنداشت که زبان دری بهدینی نتوانسته در مراسم دینی در بقای خود تأثیر بگذارد؛ بنابراین زبان دری بهدینی جنبه رسمی برای کتابت نداشته است (مزدآپور، ۱۳۷۴: ۵) در نتیجه، یکی از دلایل زوال زبان بهدینی کتابت نشدن آن است. همین عامل (صرفاً شفاهی بودن زبان دری بهدینی) مسبب نابودی و فراموشی داستان‌های سفره‌های نذری است که متولیان آنها بانوان زرتشتی‌اند.

### جادو و قصه‌های دری بهدینی

مطالعات مردم‌شناسی «عملکردهای جادویی» و «جادو» را مجموعه‌ای از رفتارها و روش‌های جوامع ابتدایی می‌داند که از لحاظ ریشه‌شناسی تاریخی به گروه انسان‌شناسی پزشکی تعلق دارد. مهم‌ترین این روش‌ها را جادوگران انجام می‌دادند. در ایران، مراجعه به جادوگران ندرتاً به جهت پیشگویی‌های آینده بود و بیشتر به جهت جادوی سفید یعنی، طلب شفا و امر نیک برای خود و یا دیگران انجام می‌شد. جادوگران در بسیاری موارد اعمالی را انجام می‌دادند که یادآور روش‌های رایج در پزشکی شیمی درمانی در طب غربی است (فکوهی، ۱۳۸۵: ۸۵). جادو، قدیمی‌ترین و مؤثرترین پناهگاه بشری است که فریزر پایه‌های شکل‌گیری ادیان را بر اساس آن می‌داند (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۲۱ و ۱۲۲). انسان ناتوان برای رام کردن قوای طبیعت، باید از نیرویی قدرتمند کمک می‌گرفت. او تلاش می‌کرد تا به وسیله نیروهای جادویی، توجه و رضایت خدایان را جلب کند. فریزر، افسون‌ها و جادوها را به دو بخش عمده تقسیم می‌کند؛ جادوی نظری (مشابه علم) و جادوی عملی (مشابه هنر). سپس جادوی عملی را در دو زیرشاخه جادوی منفی (تابو) <sup>۸</sup> و جادوی مثبت (افسون) <sup>۹</sup> خلاصه می‌کند (فریزر، ۱۳۹۲: ۹۶). روحانیان <sup>۱۰</sup> دین زرتشت را لاقل به لحاظ علم زبان‌شناسی، می‌توان با «جادو» مرتبط دانست. البته زرتشت، خود پیامبری ضد جادوست (آموزگار، ۱۳۷۵: ۷۶)، اما قصه‌های شفاهی دری بهدینی که با افسون‌ها و جادوها آمیخته‌اند، در گذشته نه چندان دور، در میان بانوان زرتشتی مرسوم بوده‌اند؛ بنابراین می‌توان قصه‌های شفاهی دری بهدینی را به سبب عناصر جادویی و متافیزیکی مثبتشان (زیرشاخه جادوی عملی) افسانه‌هایی خواند که با

بن‌مایه‌های نمادین دینی و اعتقادی زرتشتی عجین شده‌اند. این افسانه‌های شفاهی سفره‌های نذری‌ای دارند که بانوان زرتشتی با آداب و رسوم خاصی آن را می‌گسترده‌اند. از این روی، داستان‌های شفاهی بانوان زرتشتی دو وجه مهم دارد که شامل گویش دری بهدینی و سفره‌های نذری بانوان زرتشتی است. راجع به دری بهدینی، پیش از این سخن رفت و اکنون به مبحث دوم می‌پردازیم.

### سفره‌های نذری بانوان زرتشتی

در ایران سفره‌های نذری را بانوان برپا می‌کنند و حالتی جادویی دارد. این سفره‌ها قوانین خاصی داشت. مثلاً اگر آرزو (نیت) برآورده شود، اما نذر ادا نشود، قطعاً حادثه‌ای ترسناک ۱۱ در انتظار شخص خاطی خواهد بود. بن‌مایه‌های قصه‌های دری بهدینی ۱۲ نیز اشاره‌ای به این مفاهیم دارد که اگر پری آرزو را برآورده کند و پس از آن نذر ادا نشود، حتماً اتفاقی ناخوشایند رخ خواهد داد که مسبب این حادثه، ناخوشنودی پری قصه است. نذر، در فرهنگ زرتشتیان با واژه «استوفرید»<sup>۱۳</sup> شناخته می‌شود که مشخصاً به «نذر کردن برای ایزدان» تعبیر می‌شود، اما این واژه امروزه فقط به شکل نذر کردن برای «ایزد بهرام» و یا رفتن به نیایشگاه در روز «ورهرام» معمول است و سفره‌های زنانه همراه با ادبیات شفاهی (قصه‌های دری) جایگزین نیایش‌های قدیمی و نذری «استوفرید ایزدان» شده‌اند (مزدپور، ۱۳۸۲: ۱۱۰ و ۱۱۱). ایزد بهرام، در هر شهر زرتشتی‌نشین ایران، نیایشگاهی دارد که مورد استقبال زرتشتیان است، اما برخی نیایشگاه‌ها که به ایزدبانوان مربوط است، محدود و یا فراموش شده‌اند. مثلاً اکنون نیایشگاه‌های مربوط به ایزدبانوی اناهیتا وجود ندارد و نیایشگاه «شاه اشتاد ایزد» مربوط به ایزدبانوی اشتاد فقط در رحمت‌آباد یزد موجود است (مزدپور، ۱۳۸۲: ۱۰۸)؛ بنابراین ایزدبانوان در قالب سفره‌های نذری و داستان‌های شفاهی دری در جامعه بانوان زرتشتی به حیات خود ادامه دادند. مثلاً قصه «اشتاد ایزد» را بانوان زرتشتی برای زنده نگاهداشتن این نیایشگاه و قدرت یافتن این ایزدبانو نقل می‌کرده‌اند. در همه این قصه‌ها، یک زن نقش اصلی وجود دارد و اوست که به گسترده سفره و مراسم آن می‌پردازد. به علاوه یک زن

(=پری) معجزه‌گر و اساطیری به نام «صاحب سفره» حضور دارد که تمام گره‌ها را می‌گشاید. زنان واقعی (حضار) نیز به پیروی از زنی که سرگذشتش در قصه می‌آید، سفره می‌گسترند و مراسم را برگزار می‌کنند (مزدآپور، ۱۳۸۷: ۱۸۲ و ۱۸۳). دو مورد در این سفره‌ها مشترکند. اول، برگزاری و حضور در این سفره‌ها منحصر به زنان است و دوم، فرم و ساختار آیینی دارند.

### ۱. ماهیت زنانه سفره‌های نذری

آن دسته از آیین‌های مذهبی و یا شبه مذهبی که توسط زنان در محیط زنانه و با حکم ممنوعیت ورود مردان اجرا می‌شود، در واقع در پی نیازی شکل می‌گیرد که ریشه در زندگی و دغدغه‌های حیات روزانه زنان دارد. در کل، پژوهش‌های محدودی در زمینه مطالعات آیینی و تجربه‌های جنسیتی ایران به ویژه در بسترهای دینی و یا آیینی انجام شده است. این پژوهش‌ها درکی عمیق از تحولات حیات فرهنگی جنسیتی در جامعه زرتشتیان ارائه می‌کند. بسیاری از این مطالعات بر تجربه‌های مناسکی مردان متمرکزند (مثل گهنبارها، جشن‌های ماهیانه و مراسم‌هایی که موبدان ۱۴، بخش اعظم آیینی و دینی آن را انجام می‌دادند) و هر چند عناوین آنها دلالت عام و فراگیر دارند، اما به طور ضمنی و ناخواسته، یافته‌ها و تحلیل‌های فضاهای مردانه را بر کلیت موضوع (فضاهای آیینی) تعمیم داده‌اند. در واقع مراسم آیینی و دینی در اجتماع زرتشتیان مربوط به مردان تلقی می‌شود و متعلق به آنهاست. نمونه ویژه آن، وجود «شاه‌ورهرام ایزد» های<sup>۱۵</sup> متعدد در قیاس با یگانه «شاه استاد ایزد»<sup>۱۶</sup> رحمت‌آباد یزد است.

دلیل اصلی تمرکز این پژوهش بر سفره‌های نذری، تأکید بر محیط تک‌جنسیتی آیینی است. سفره‌های نذری بر اساس منطق بنیادین خود، صرفاً زنانه‌اند. به همین دلیل باید سفره‌های زنانه را بستری صرفاً زنانه و فارغ از تأثیرگذاری و مداخله‌های مردانه و گفتمان‌ها و ساختارهای مردانه دید. سفره‌های نذری به دلیل قاعده تک‌جنسی بودنشان، نشان‌دهنده هویت و ذهنیت زنانه در بستر و ساختارهای جنسیتی زنانه‌اند. در نتیجه، درک زنانگی جامعه زرتشتیان ایران به شکل ناب فرهنگی خود، در قصه‌های دری بهدینی و سفره‌های نذری‌شان ظهور می‌کند، اما به هر حال مطالعات

محدودی در رابطه با بسترهای مناسکی زنانه و حیات فرهنگی جامعه بانوان زرتشتی انجام شده است. تاکنون در ایران بنا به دلایل متعددی، مطالعات جنسیتی با تأکید بر تجربه‌های ناگفته و یا روایت‌های خاموش زنان ۱۷ از آیین‌های مذهبی و یا شبه‌آیینی بانوان، مورد مطالعه قرار نگرفته است. این در حالی است که زنان بخشی از جامعه ایران را تشکیل می‌دهند و به عنوان پاسبانان سنت‌های زنده شفاهی نقش مؤثری دارند.

## ۲. فرم و ساختار آیینی

چنان که گفته شد، وجوه جادویی قصه‌های سفره‌های نذری اهمیت بسیار دارد و این وجوه جادویی به قصه‌های دری بهدینی بانوان زرتشتی منحصر نمی‌شود، بلکه در جهان سنتی و فرهنگ‌های بدوی مردان به این نتیجه رسیدند که زنان را به چشم صاحبان قوای سحرآمیز در کار تهیه و تولید مواد غذایی بپندارند و این قوا را شبیه قابلیت و توانایی آنها در پرورش فرزندان تلقی کنند. چون زنان می‌دانند که چطور بچه به وجود بیاورند و چگونه غلات ۱۸ را بکارند تا ثمر دهد (رید، ۱۳۸۷: ۱۸۰). از این رو است که پیکرک‌های زنانه از ایزدبانوان باروری با اندام‌های جنسی زایشی در کشتزارها یافت می‌شود (آموزگار، لاهیجی و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۰)؛ بنابراین زنان با انجام دادن این نمونه از مناسک‌ها و آیین‌ها (قصه‌های جادویی به همراه سفره‌های نذری) که مردان را بدان راهی نیست، نوعی حس «خودمقدس‌پنداری زنانه» را به جامعه مردان انتقال می‌دهند. گویا، مردان در ارتباط با زنان، با یک نیروی جادویی و یا مقدس مواجه می‌شوند که به واسطه توانایی در انجام دادن مناسک جادویی (جادوی عملی، زیرشاخه مثبت) بر قدرت مردانه رجحان و برتری دارند. رویکرد مردسالارانه در جامعه ایران، محرومیت‌های بسیاری برای بانوان ایجاد کرد، از جمله برخوردار نشدن از آموزش و پرورش مناسب؛ محبوس شدن در خانه و در نهایت، شکل‌گیری عقاید خرافی مبنی بر ایجاد «زن‌هراسی» در جامعه مردان (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۱: ۳۶). گویا مسئله «زن‌هراسی» ریشه در متون مذهبی پیشاسلامی داشته و تاکنون ادامه یافته است. این متون نیز

به زنان توهین<sup>۱۹</sup> می‌کند و ایشان را بی‌خرد می‌داند. در متون مذهبی ایران، قوانین و مقررات سخت‌گیرانه‌ای برای زنان دشتان (= حائض) وجود داشته و این قوانین<sup>۲۰</sup> نشان‌دهنده برتری مردان بر زنان بوده و پس از آن نیز همین روند سیر قهقرایی خود را ادامه داده است.

«مقدس پنداشتن بانوان» و «زن‌هراسی» جامعه مردسالار ایران، به شکل‌گیری و استمرار این سفره‌های نذری و داستان‌های شفاهی آن کمک کرده است. هوشمندی بانوان<sup>۲۱</sup> در انحصاری دانستن این سفره‌ها، حتی در چینش ارکان آنها، عامل مؤثر دیگر است. بانوان، ارکان این سفره‌ها را با تکیه بر وجه زنانه و ممنوعیت حضور مردان فراهم می‌کنند. در این سفره‌ها ترجیحاً غذای گیاهی<sup>۲۲</sup> طبخ می‌شود تا مردان حتی برای ذبح احشام و ماکیان مورد نیاز سفره نذری مداخله نکنند و یا حتی مادران باردار را که جنسیت نوزادشان مشخص نیست، به این سفره‌ها راه نمی‌دادند، چرا که ممکن بود جنینشان پسر باشد (خنجری و قنواتی، دی ۱۳۹۸: «دُخْتَرِ شاه پریان، سُفْرَه»).

تداوم تاریخی سفره‌های نذری در میان بانوان زرتشتی و حضور آنها در فضاهای اندرونی (به زبان دری به‌دینی: گَنَزِ پریون<sup>۲۳</sup> یا اتاق پریان) و دور بودن از دسترس قدرت و مداخله مردان، مسبب امتداد و استمرار بیشتر داستان‌های شفاهی شده است. درباره مناسک و آیین سفره‌های نذری نیز مشخصاً با یک آیین جمعی زنانه مواجهیم که نمادی از قدرت جادویی‌شان است و در حیات آیینی زنان جامعه نقشی کلیدی دارد. زنان برای برگزاری هر یک از این سفره‌های نذری، نیت خاصی را در نظر می‌گیرند. ایشان در تمام طول حیات بشر مسئول ادامه نسل از طریق زاد و ولد بودند و این وظیفه را مهم‌ترین درخواست و رسالت خود در طول حیاتشان می‌دانند. از این رو، عجیب نیست که بخش عمده نیت بانوان زرتشتی، به همین دغدغه‌های حیاتی مرتبط باشد. این دغدغه‌ها شامل ازدواج، باروری، اصلاح امور زندگی و شفای بیماران<sup>۲۴</sup> است.

### دسته‌بندی افسانه‌های دری بانوان زرتشتی

قصه‌های شفاهی بانوان زرتشتی به دو وجه مجزا تقسیم می‌شوند که در هر دو وجه، عنصر زنانه اهمیت بسیاری دارد.

**اول**، قصه‌هایی با عنوان سلطان مار تعداد این قصه‌ها از تعداد قصه دختر شاه پریان کمتر است. این مسئله ممکن است به تقویم زرتشتیان و چهار روز (وهمن، ماه، گوش و رام) مربوط باشد که روزهایی برای پاسداشت دام و ترویج دامپروری است (مزداپور، ۱۳۸۲: ۴۱)؛ اما باقی روزها به ترویج کشاورزی<sup>۲۵</sup> اختصاص دارد؛ بنابراین تعداد بیشتر قصه‌ها به مضمون ستایش ایزدبانوان و امشاسپندان کشاورزی تعلق دارد.

**دوم**، قصه‌های دختر شاه پریان (تعداد بیشتر و بخش قابل ملاحظه‌ای از ادبیات شفاهی دری زرتشتیان را تشکیل می‌دهد.) قصه‌های دختر شاه پریان نیز به دو زیرمجموعه تقسیم می‌شود. الف، قصه‌هایی که صرفاً بانوان زرتشتی نقل می‌کنند و مختص به آنهاست. ب، داستان‌هایی که دارای وجوه اشتراک بسیار<sup>۲۶</sup> و وجوه اختلاف اندک بوده و در هر دو جامعه بانوان زرتشتی و مسلمان نقل می‌شوند. تنها تفاوت عمده و اصلی میان این داستان‌های مشترک آن است که در داستان‌های شفاهی زرتشتی، شاهد دو نسخه کاملاً متفاوت از یک داستانی که شخصیت‌ها و قهرمانان اصلی در نسخه نخست، زنان و در نسخه دوم، مردان اند<sup>۲۷</sup>، اما در نهایت، هر دو داستان مفاهیم زنانه مشترک و کهن‌الگوهای اساطیری یکسان و مرتبط با ایزدبانوان را بیان می‌کند. حال اینکه نمونه اسلامی آن (جز تفاوت در مراسم آیینی<sup>۲۸</sup> و اسامی قهرمانان داستان و ...) فقط نسخه زنانه دارد. کتابیون مزداپور به مغضوب بودن این سفره در نظر روحانیون زرتشتی اشاره می‌کند و برخی از آنها را نام می‌برد. وی سفره‌های مشترک میان بانوان زرتشتی و مسلمان و به تبع آن داستان‌هایشان را نسبت به نمونه‌هایی که در انحصار بانوان زرتشتی است، به لحاظ انتشار در میان بانوان زرتشتی «از رونق افتاده» معرفی می‌کند (مزداپور، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

### دختر شاه پریان

در این پژوهش، به وجه دوم قصه‌های شفاهی زنانه، «دختر شاه پریان» پرداخته خواهد شد که صرفاً مربوط به بانوان زرتشتی بوده و وجوه افتراق آن با نمونه‌های فارسی ۲۹ (قصه‌های پریان) مورد مقایسه تطبیقی قرار خواهد گرفت تا اهمیت وجوه متعدد خصلت‌های زنانه و ازدواج در داستان‌های دری در مقابل وجوه مردانه داستان‌های فارسی مشخص شود. البته به نظر می‌رسد که زن‌سالاری موجود در افسانه‌های پریان زرتشتی، به تعاریف «پری» در دوران پیشا آریایی ایران مربوط باشد. در این دوران، زن سروری و زایش زن به مثابه بخشی از فرایند آفرینش و پیدایش در نظر گرفته می‌شد و موجودات زایا مورد پرستش قرار می‌گرفتند. باروری، بیش از قدرت جسمانی ارزش داشت و زنان به جهت داشتن این خصلت بر مردان ارجحیت داشتند (آموزگار، لاهیجی و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۹۲). با غلبه قوم آریایی، مردسالاری و تک‌شوهری به عنوان قاعده اصلی روابط جنسی جایگزین زن‌سالاری شد (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۳ و ۴). یکی از داستان‌های مربوط به طبقه‌بندی قصه‌های «دختر شاه پریان»، «آش اوماچو (شولی)» است که به صورت مشترک میان بانوان زرتشتی یزد و کرمان مرسوم است و شاهد خوبی برای واکاوی خصلت‌های زنانه داستان‌های دری است. لذا متن این داستان به صورت ترجمه فارسی آورده شده و سپس با نمونه‌های فارسی این داستان‌ها مقایسه می‌شود.

### قصه آش اوماچو (شولی)

دختر روستایی بعد از فوت پدر شتربانش، مسئول چراندن شترها می‌شود، اما به دلیل دختر بودنش، اهالی روستا به او اعتماد نمی‌کنند و او نیز تک شتر خود را به صحرا می‌برد. یکی از این روزها، دختر به جمع‌آوری خار مهرووی و تهورگ می‌پردازد<sup>۳۰</sup> و در همین حین افسار شتر از دستش رها می‌شود و شترش گم می‌شود. دختر به دنبال شتر تمام بیابان را می‌گردد. نزدیک غروب خورشید، از یافتن شتر ناامید می‌شود و قصد حرکت به سمت کوه می‌کند که در دامنه کوه سه زن با پوشش سفید می‌بیند. کنجکاو می‌شود و به سمت آنها می‌رود. وقتی به آنها می‌رسد می‌بیند که آنها در حال پختن آش اوماچو (شولی) و نان فتیر [نان بدون خمیر مایه] اند. به آنها سلام می‌کند و ایشان، او



را به گرمی می‌پذیرند. زنان سفیدپوش به او می‌گویند که اگر آرزویی داری و می‌خواهی به آن برسی، بیا و به ما در پختن اوماچو و فتیر کمک کن و بعد از آن بوی خوش اسفند و کندر به راه بینداز و آتش بزرگی درست کن که مطمئن باشی به مرادت می‌رسی، اما مبادا پختن اوماچو را فراموش کنی. زمانی که نذرت برآورده شد باید سفرهٔ اوماچو بگستری. دخترک که در فکر شتر گمشده‌اش بود، به بیابان بازمی‌گردد تا برای روشن کردن آتش، بوته‌های خار جمع کند و وقتی به دامنهٔ کوه می‌رسد دیگر سه بانوی سفیدپوش را نمی‌بیند. با این حال، ابتدا آتش روشن می‌کند و بوی خوش به راه می‌اندازد. به نحوی که در تمام بیابان بوی خوش اسفند و کندر می‌پیچد. بعد از آن نیز شروع به پختن اوماچو و نان فتیر می‌کند. ناگهان پسر وزیر جنگ که به دنبال مکان مناسب احداث قلعهٔ دیده‌بانی می‌گشت، با افسار شتر گمشدهٔ دختر در دستش، نور آتش را در دل شب می‌بیند و به سمت دختر می‌آید تا شتر را به او بدهد. دختر با دیدن شترش بسیار خوشحال می‌شود و به نشان تشکر و سپاسگزاری، پسر وزیر را به خوردن آتش اوماچو و نان فتیر دعوت می‌کند. مرد از مهمان‌نوازی و گشاده‌رویی آن دختر خوشش می‌آید و او را به همسری برمی‌گزیند. پس از آنکه دختر با مرد ازدواج می‌کند، بر سر عهد و پیمان خود می‌ماند و هر روز آتش اوماچو و نان فتیر می‌پزد. یک روز، همسرش عصبانی می‌شود و به دختر می‌گوید: من دیگر از اوماچو و فتیر خسته شدم. تو دیگر چه جور زنی هستی؟ مگر غذای دیگری بلد نیستی که هر روز اوماچو می‌پزی؟ و در همین اثنا، لگد محکمی به دیگ می‌زند و آتش روی زمین می‌ریزد. در حین روان شدن اوماچو بر روی زمین، بر روی بدن مرد هم جوی خون روان می‌شود و تمام بدنش به خون آغشته می‌شود. مرد می‌ترسد و سراسیمه در راه می‌کند و به سمت رودخانه می‌دود تا بدنش را بشوید. بی‌خبر از اینکه پسر پادشاه را به قتل رسانده‌اند. همین که داخل کوچه می‌شود، مأموران پادشاه که به دنبال قاتل بودند، مردی خونین را می‌بینند و او را به جرم قتل پسر پادشاه دستگیر می‌کنند. زن که شاهد دستگیری شوهرش است، گریه می‌کند و سه بانوی سپیدپوش را صدا می‌زند. در همین حال دوباره آتش روشن می‌کند و اسفند و کندر دود می‌کند تا بوی خوش همه جا را فرا بگیرد. از میان دود

اسفند، سه بانو ظاهر می‌شوند و از دختر دلیل زاریش را می‌پرسند. دختر قصه را برایشان تعریف می‌کند و ایشان به وی می‌گویند که آش اوماچو با نان فتیر بپزد و تا یک ماه سفره‌داری کند تا شوهرش آزاد شود و پس از آن هر سه شنبه این سفره را فراهم آورد، اما مردان را بر سر سفره جایگاهی نیست. یکی از شروط برگزاری این سفره، بازگو کردن قصه است تا هر کس که مشکلی دارد با گستردن سفره و دادن نذری آش اوماچو و نان فتیر به آرزویش برسد. دختر هم آش را درست می‌کند و پس از یک ماه سفره‌داری، قاتل پسر پادشاه پیدا می‌شود. بعد از آن شوهر دختر را آزاد می‌کنند و دختر هر سه شنبه سفره می‌گسترد و داستانش را بر سر سفره می‌گوید تا حضار (=زنان) بشنوند و هر کس که مرادی دارد با گستردن سفره به آرزویش برسد (مصاحبه با روانشاد مهناز فلاحتی و بانو مروارید فلفلی، ۱۳۹۴).

## مقایسه تطبیقی عناصر داستانی قصه‌های دختر شاه پریان در زبان‌های دری و فارسی

### الف) خصلت‌های زنانه و ازدواج آنها

۱. در داستان‌های پریان فارسی، حسادت زنانه و ضعف ایشان، مسبب ایجاد گره‌های بازنشدنی در داستان می‌شود. این زنان، به عنوان شخصیت اصلی داستان حضور دارند و ندرتاً زنان در نقش مثبت با جایگاه شخصیت فرعی مشاور و راهنما دیده می‌شوند (مارزلف، ۱۳۹۶: ۴۵)؛ اما در داستان پریان دری، رابطه دقیقاً برعکس است. ضعف مردان و اعتقادات ضعیف ایشان به نیروهای جادویی پریان صاحب سفره مسبب ایجاد مصیبت و بدبختی می‌شود و زنان شخصیت‌های نیکوکار و ناجی دارند. کلاً در داستان پریان دری، زنان به کمک پریان گشایشگر گره‌ها بوده و نقش اصلی (قهرمان) داستان را دارند.

۲. قهرمان‌ها در داستان‌های پریان فارسی، همواره شاهزاده (معمولاً سومین یا کوچکترین پسر پادشاه) است که با عفريت‌ها و دیوها می‌جنگد و پیروز می‌شود و به سبب این خصلت خویش با شاهزاده خانمی ازدواج می‌کند (مارزلف، ۱۳۹۶: ۴۲)؛ اما در داستان‌های پریان دری، قهرمان داستان

یک زن است که در ارتباط با پریان قرار می‌گیرد و یا خواسته آن زن، مسبب ایجاد تغییرات در زندگی و ارتباط با نیروهای مثبت و جادویی می‌شود. گاهی نیز دختران عادی و یا فقیر بر سر راه بزرگان و یا شاهزادگان قرار گرفته و از آنها دلربایی می‌کنند.

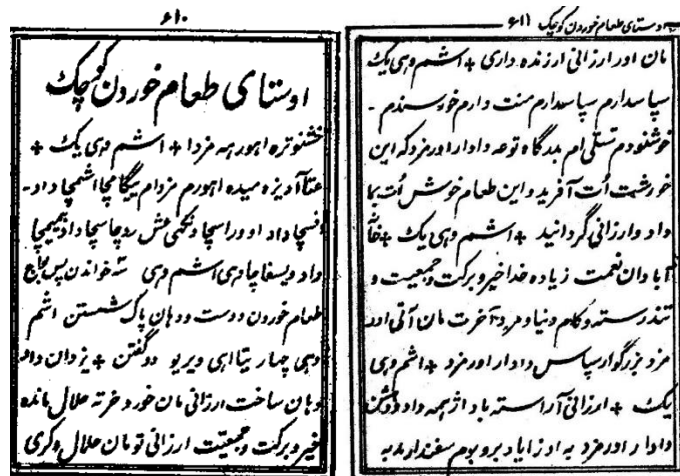
۳. ضد قهرمان نیز در داستان‌های پریان فارسی، اغلب خویشاوندان مؤنث شاهزادگان با خصلت‌های منفی (مادر، خواهر، زن پدر، عمه و ...) هستند (مارزلف، ۱۳۹۶: ۴۳)؛ اما در داستان‌های پریان دری، ضدقهرمان، همسر همان بانویی است که با پریان ارتباط دارد و برای برآورده شدن آرزویش، برای پری نذری نثار می‌کند. نادانی پدر دختر، شوهر و یا همراهانش (خدمه شکار ولیعهد)، از مردان ضدقهرمان می‌سازد. سزای این اهانت را نیز پری داستان می‌دهد، ولی با وساطت صاحب نذر (بانوی قهرمان)، ضدقهرمان بخشیده می‌شود.

۴. در داستان‌های پریان فارسی، معمولاً زنان و دختران با خصلت‌های فیزیکی و جسمانی‌شان سنجیده می‌شوند ۳۱ (مارزلف، ۱۳۹۶: ۴۵). اگر زیبا باشند، مورد تملک قهرمان داستان (شاهزاده) قرار می‌گیرند و اگر زشت باشند، قطعاً موجوداتی اهریمنی‌اند که قهرمان داستان باید او را از میان بردارد ۳۲، اما در داستان‌های پریان دری، اصولاً خصلت‌های فیزیکی و زیبایی زنان ملاک نیکوکاری و یا زشت‌رویی بانوان به عنوان نمادی از خطاکاری و خصلت‌های اهریمنی نیست. طیف حمایت‌های پری داستان، همه بانوان را در هر رده - سن و ثروت و توانایی زنانه - دربر می‌گیرد. توصیف‌های داستان پریان دری بر اساس خصلت‌های ذاتی و درونی بانوان است. پاکدامنی، زیرکی و مهربانی، خصلت‌هایی است که در این داستان‌ها بر وجوه فیزیکی و جاذبه‌های جسمی برتری دارد و هرگز توصیف واضحی از کالبد جسمانی و جاذبه فیزیکی زنانه مطرح نمی‌شود و این در حالی است که مخاطبان این قصه‌ها فقط بانوانند.

### ب) عناصر داستانی و آیینی سفره‌ی نذری

۵. تمام داستان‌های پریان فارسی که در دسته ادبیات شفاهی جای می‌گیرند، با مقدمه معینی ۳۳ شروع می‌شوند (مارزلف، ۱۳۹۶: ۳۹)؛ اما در داستان‌های پریان دری، بخشی از اوستا خوانده (معمولاً

اهونَ وَرَ) ۳۴ و سپس نقلی آغاز می‌شود و در آخر هم اوستای «طعام خوردن کوچک» ۳۵ خوانده و غذای گیاهی طبخ می‌شود (تصویر یک) (مصاحبه با تنی چند از بانوان زرتشتی، روانشاد مهناز فلاحتی و بانو مروارید فلفلی، ۱۳۹۹).



تصویر ۱: اوستای طعام خوردن کوچک

ع. در داستان‌های پریان فارسی، نقل برای طلبیدن همراهی مخاطب از جمله «هر که بنده خداست بگه یا خدا» استفاده می‌کند که تمام حضار و شنوندگان پاسخ می‌دهند: «یا خدا» (انجوی شیرازی، ۱۳۵۳ و ۱۳۵۲: قصه‌های ۱، ۸، ۵۶، ۹۲، ۱۳۹، ۱۷۴ و ...). اما در داستان‌های پریان دری، مخاطبان رفتارهای دیگری از خود نشان می‌دهند که بخشی از رسومات سفره است. مثلاً در انتهای هر جمله نقل می‌گویند: «بله» و با چوب درخت گز به لب کاسه رویین (از جنس فلز روی) پر آبی می‌زنند. نقل هم چشمان خود را در آینه ۳۶ باز می‌کند و به آینه می‌نگرد. رفتارهای آیینی و نمادین در این قصه‌ها بسیارند. از دیگر رفتارهای آیینی، تعیین بی‌بی سفره است. دختران نابالغی که به کمک مادران خود، در حین شنیدن قصه به جدا کردن غلاف نخودچی بو نداده (نخود مشکل‌گشا) می‌پردازند.

۷. در پایان قصه‌های فارسی و دری، جمله مشترک و یا مشابه «ان شاءالله همانطور که آنها به مراد دلشان رسیدند، شما هم به مراد دلتان برسید» تکرار می‌شود (انجوی شیرازی، ۱۳۵۳ و ۱۳۵۲: قصه‌های ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۴۲ و ...). این در حالی است که اهداف داستان‌ها و بن‌مایه اصلی دو داستان کاملاً متفاوت است. کاربرد این جمله انتهایی در داستان‌های شفاهی فارسی، درباره رسیدن دو دلداه و مضمونی عاشقانه است؛ اما محوریت داستان‌های پریان دری بر مضامین عاشقانه قرار ندارد و به عملکرد جادویی پریان برای برآوردن آرزوهای بانوان می‌پردازد.

۸. واژه‌ها و زبان مورد استفاده در داستان‌های فارسی که به صورت شفاهی بیان می‌شوند، زبانی است ساده و به هیچ وجه نمی‌توان آن را از زبان رایج محاوره منطقه‌ای و محلی متمایز کرد (مارزلف، ۱۳۹۶: ۴۰)؛ اما داستان‌های پریان دری، لغت‌نامه‌ای جدا دارد که شامل برخی واژگان ویژه است که اصالت خود را حفظ کرده‌اند و در زبان دری محاوره‌ای وجود ندارد ۳۷.

### ج) موجودات جادویی

۹. در هیچ یک از داستان‌های پریان دری، غول<sup>۳۸</sup> و یا جن وجود ندارد. گرچه طبق تعریف فرهنگ معین، پری در واقع همان جن مؤنث<sup>۳۹</sup> است، در داستان‌های پریان دری، پری مفهومی متفاوت با تعاریف معمول آن در زبان فارسی دارد. شکی نیست که داستان جن را اعراب و مسلمانان ۴۰ وارد ایران کرده‌اند؛ بنابراین نبودن موجودی به نام «جن» در داستان‌های شفاهی دری، بیان‌کننده آن است که اسلام و اعتقادات اسلامی به این داستان‌ها راه نیافته است.

۱۰. دیو که اغلب در قصه‌های پریان فارسی وجود دارد، در نمونه‌های دری وجود ندارد. واژه «دیو» یکی از واژه‌های کهن است و قدمت آن به دوران آریایی می‌رسد. در نظر آریاییان دیوان دسته‌ای از ایزدان و در مذهب هندوها جزو بزرگترین خدایان آنها بوده‌اند (پیشانی، ۱۳۸۸: ۸۷)، اما در مذهب زرتشت، پس از جدایی هندوها و ایرانیان، دیو موجودی شرور و گمراه‌کننده و از یاران اهریمن معرفی شده است ۴۱. (ترکیب دیوان و دروگان در زبان دری و ترکیب اهریمن و دیوان و

دروجان در بند ششم، دینکرد پنجم؛ در حالت منفی و اهریمنی واژه «دیو» شاهدی بر این مدعاست. بنابراین، نبودن نیروهای اهریمنی در قصه‌های پریان دری، بر وجه مثبت پریان دلالت دارد.

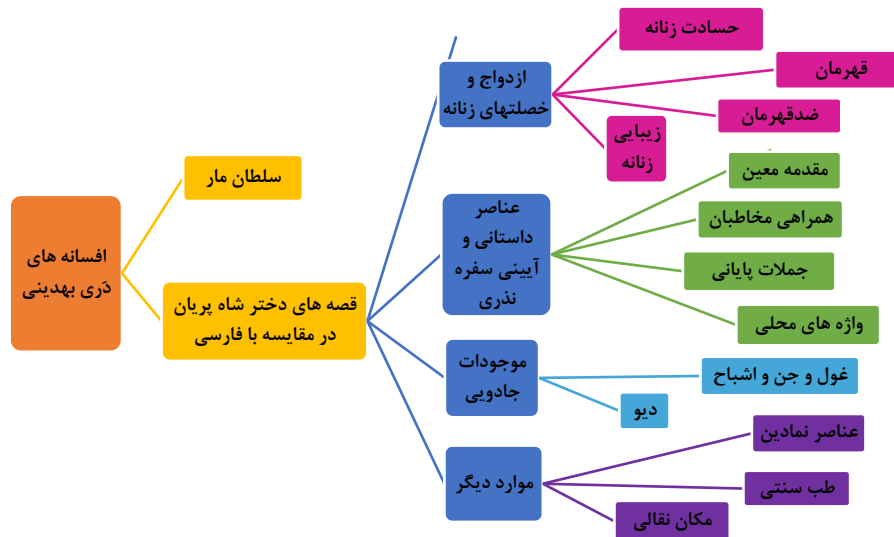
#### (د) موارد دیگر

۱۱. با وجود عناصر مشترک نمادین ۴۲ (رنگ‌ها، اعداد، حیوانات، مشاغل، خوراکی‌ها) در داستان‌های پریان فارسی و دری، هر یک از نمادهای داستان پریان دری نسبت به همتای خود در نمونه فارسی، انتقال‌دهنده وجه بسیار متفاوتی از معنی است که از مفاهیم دین زرتشتی برگرفته شده‌اند. مثلاً رنگ سبز و یا سفید به علت حالت مقدس و ستودنی‌ای که در میان بانوان زرتشتی دارد، رنگ محبوب دختران شاه پریان بوده و با البسه‌ای به رنگ سبز و یا سفید ظاهر می‌شوند (پشوتنی زاده و نرسیسانس، ۱۳۹۹: ۳). عدد سه که یادآور تثلیث (مهر، ناهید و اهورامزدا) است، در دین زرتشتی نیز سه پایه هومت و هوخت و هورشت (اندیشه، گفتار و کردار نیک) و یا نماد سه امشاسپند مؤنث (سپندارمذ و خرداد و امرداد) می‌باشد (یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۶۲ و ۱۶۳)، به عدد سه حالتی قدسی می‌دهد. در کل، به جهت آنکه عدد سه بیان‌کننده کمال مطلق و پایان رشته اعداد در فرهنگ باستانی بوده (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۲۴۰) و ترکیبی روحانی و قاعده‌ای برای آفرینش است (سرلو، ۱۳۸۸: ۱۴۶)، لذا در داستان‌های پریان زرتشتی با بیان روز سه شنبه و یا سه‌پری القاکننده مفاهیم متافیزیکی و اسطوره‌ای است. درباره حیوانات نیز، مثلاً در این داستان، از شتر یاد شده که یکی از ده کالبد ایزد بهرام زرتشتی (ایزد پیروزی) است (یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۲۶). در ارتباط با مشاغل نیز، دختر قهرمان داستان شتربان است. طبق توصیفی که در کتاب *التفهیم ابوریحان بیرونی* برای توصیف ایزدبانوی ناهید آمده است: «زنی است بر اشتری نشسته.» (بیرونی، ۱۳۱۶ - ۱۳۱۸: ۳۸۹)، با تک شتر دختر همسانی تام دارد. لذا می‌توان چنین پنداشت که دختر داستان، نماد زمینی ایزدبانوی ناهید (ایزدبانوی باروری) است.

۱۲. اشاره‌ای که در این داستان‌ها به یافتن گیاهان دارویی می‌شود (مثل ماهرووی و تهورگ)، راهنمای بانوان زرتشتی در آموختن طب سنتی و خواص گیاهان دارویی مفید برای سلامتی و به

ویژه تندرستی بانوان است، چرا که اقلیم خشک کویر و کار بسیار بانوان در امور منزل و مشاغل خانگی (بافتن پارچه و ریسیدن نخ و ...) بانوان را ضعیف و به بیماری دچار می‌کرده است. این داستان، همانام با اوماچو است که امروزه با آشی به نام «شولی» شناخته می‌شود و در فهرست ثبت میراث معنوی یزد قرار دارد. «اوماچ»<sup>۴۳</sup>، گیاهی است با طبع گرم که فصل بهار در کوهستان‌های کرمان<sup>۴۴</sup> و اطراف یزد می‌روید. خاصیت آن درمان دردهای مفصلی، کمر و زانوست. سبزی این آش همان اوماچ و حبوبات آن هم دانه‌ای به نام «کرو» است که مشابه عدس است و خاصیت آن پاکسازی معده و دستگاه گوارشی است. ترکیب این دو (اوماچ و کرو) برای تندرستی بانوان بسیار مؤثر است، اما امروزه به جای این ترکیب از اسفناج (مزاج سرد) و عدس (مزاج سرد) استفاده می‌شود که برای بانوان مضر است و نام آن را «شولی» می‌گذارند (رهجو، بهمن ۱۳۹۹): «اوماچ: گیاهی مفید برای دردهای مفصلی».

۱۳. مکان قصه‌گویی نقالان (در جامعه مردانه به زبان فارسی)، میدان‌ها، سر بازارها، در اجتماعات عمومی و به‌خصوص قهوه‌خانه‌ها بود (مارزلف، ۱۳۹۶: ۴۱). در واقع هر جایی که جمعیتی گرد هم می‌آمدند، نقالی انجام می‌شد، اما نقالی داستان‌های پریان زرتشتی، مکان مشخصی به خود اختصاص می‌داد، مثلاً بخشی از معماری خانه‌های زرتشتیان اتاقی را شامل می‌شد که به «گنر پریون / اتاق پریان به زبان دری بهدینی» شهرت داشت و از ورود هر عنصر ذکوری به این اتاق جلوگیری می‌شد. در این اتاق اشیاء آیینی قرار داشت که مخصوص سفره پریان بود.



## نتیجه

پریان صاحب سفره و داستان‌هایشان در میان بانوان زرتشتی، یکی از رازآلودترین رفتارهای تک‌جنسیتی است. اهمیت این سفره‌ها و ارکان آنها در قیاس با نمونه‌های مشابه فارسی بدان جهت است که در داستان‌های دختر شاه پریان ذری بهدینی، تأکید مصرانه‌ای بر ویژگی‌های زنانه وجود دارد. زنان زرتشتی در ارتباط با پریان داستان که از جنس خودشان (مؤنث) هستند، فضایی متافیزیکی و جادویی را رقم می‌زنند. ترسیم داستانی فضاهای سحرآمیز با بیان شفاهی و همراه با منع ورود مردان در هر شکل (حتی فرم مادری آبستن که جنینی مذکر در زهدان دارد) مسبب ایجاد نوعی «زن مقدس‌پنداری» در جامعه مردان شده است. مخالفت روحانیون دینی (موبدان) که عضوی از جامعه مردانه‌اند، ناخواسته بر وجه جادویی این سفره‌های نذری افزوده است. به علاوه، خصلت «زن‌هراسی» که در گذشته ایران وجود داشته است، وجوه زنانه این داستان‌ها را برجسته‌تر می‌کند. بانوان زرتشتی، این داستان‌ها را به زبان ذری بهدینی نقل می‌کنند تا اگر بانوی غیرهم‌کیشی در جمع حضور دارد، متوجه داستان نشود. مکتوب نشدن این داستان‌ها به دو علت (وجه جادویی



داستان‌ها و شفاهی بودن زبان دری بهدینی) است که با تقلیل یافتن جامعه کوچک زرتشتیان ایران در معرض خطر نابودی و فراموشی [چه مفهومی و چه زبانی] قرار دارد. در کل، داستان‌های دری بهدینی، به دو بخش تقسیم می‌شوند. الف) سلطان مار. ب) دختر شاه پریان. داستان‌های دختر شاه پریان خود دو دسته‌اند؛ اول، داستان‌های مشترک میان بانوان زرتشتی و مسلمان و دوم، داستان‌هایی که منحصرأً به بانوان زرتشتی تعلق دارد. در این پژوهش به قسمت دوم، داستان‌های انحصاری بانوان زرتشتی پرداخته و نمونه موردی آن داستان «آش اوماچو (شولی)» بررسی شد. این داستان، با ویژگی‌های داستان‌های پریان فارسی مقایسه شد که مارزلف آن‌ها را به صورت تخصصی و متمرکز جمع‌آوری و دسته‌بندی کرده است. در نهایت، مشخص شد که عناصر زنانه داستان‌های دری بهدینی به جوامع مدرسالاری پیشا‌آریایی بازمی‌گردد، در حالی که قصه‌های فارسی بر دیدگاه مردسالارانه استوارند.

### پی‌نوشت:

۱. Fabel

۲. Dari Behdini

۳. زبان دری یزدی، به دو شاخه اصلی تقسیم می‌شود. دری خرمشاهی Xorramāšhi (گوشی مربوط به سفره وهمرو/ وهمن امشاسپند) و دری محله‌ای Mahallei. زبان دری کرمانی نیز در همان تک‌شاخه کرمانی Kermāni خلاصه می‌شود.

[Vhttps://studylib.net/doc/۶۹۴۶۷۵۱/acoustic-properties-of-gavruni-vowels.](https://studylib.net/doc/۶۹۴۶۷۵۱/acoustic-properties-of-gavruni-vowels)

۴. در گذشته فقط زنان و دختران زرتشتی به زبان دری کرمانی صحبت می‌کردند و جامعه مردانه از این گویش بی‌بهره بودند. چون نیمی از جامعه به این زبان صحبت نمی‌کردند، بنابراین اضمحلال و نابودی این زبان زودتر صورت گرفت (فرهمنده، ۱۳۹۶: ۱۵۶ و ۱۵۷).

۵. طبق آمار رسمی سازمان جهانی یونسکو، تعداد زرتشتیان در سال ۱۹۹۹ میلادی حدوداً پانزده هزار نفر در جهان تخمین زده شده‌اند که گویشوران دری بهدینی، هشت هزار نفر در نظر گرفته شده‌اند (گردون، ۲۰۰۵). اکنون نیز این تعداد به سه هزار نفر تقلیل یافته است.

<http://www.unesco.org/languages-atlas/en/atlasmap/language-id-۱۷۷۳.۰۰۰۰۰>

۶. طبقه‌بندی بر اساس دو دسته اصلی: الف) سلطان مار و ب) دختر شاه پریان.
۷. بررسی زبان ذری بهدینی در بافت فرهنگی اصلی‌اش (=زرتشتیان ایران) دارای اهمیت است. این گویش، بر اساس آمار سازمان جهانی یونسکو (بیش از دو دهه قبل) زبانی در خطر و اضمحلال معرفی شده است و پس از گذشت بیش از بیست سال از آمارگیری اولیه، این زبان در لیست «زبان‌های در خطر» سازمان یونسکو قرار دارد. البته با توجه به کوچ‌های متعدد به خارج از کشور و کهنسالی جامعه کنونی زرتشتیان؛ طی کردن سیر قهقرایی و انحطاط زبان ذری بهدینی امری بدیهی است. (پشوتنی‌زاده، ۱۴۰۰: ۲) و (پشوتنی‌زاده و شریفیان، ۱۳۹۹: ۲۳۸).
۸. جادوی منفی: «چنین نکن! وگرنه چنان می‌شود».
۹. جادوی مثبت: «چنین کن تا چنان شود».
۱۰. در فارسی باستان، Magu که خود از ریشه‌های هند و اروپایی Magh به معنی قدرت داشتن، گرفته شده است و به یکی از اعضاء طبقه روحانیون اشاره دارد. مگوش Maguš نیز حالت فاعلی مفرد مذکر آن است. این واژه در فارسی میانه (پهلوی) فرسایش یافته و تبدیل به «مغ» شده که به معنای روحانی زرتشتی است. واژه Maguš به صورت «مجوس» زبان آرامی درآمد و سپس وارد عربی شد (دهخدا، مدخلم). واژه Magi (مجوس / مجوسان، نام عربی برای زرتشتیان) که در زبان انگلیسی وجود دارد، نیز تدریجاً به Magic (جادوگری، افسون و جادو) تبدیل شد. صورت دیگر واژه مغ، «مو» Mow است که در ترکیب‌هایی چون «موبد» دیده می‌شود (ولی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۱ و ۲۲).
۱۱. واژه «نذر» در قرآن دو ریشه دارد. ترساندن و نذر کردن. تحقیقات نشان می‌دهد که هرچه به عصر اسلامی در ایران نزدیک‌تر می‌شویم، معنی ترساندن با واژه نذر نزدیکی بیشتری پیدا می‌کند و جایگاه نذر، با مفاهیم ترسیدن و ترسانیده شدن عجین می‌شود (همتی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۶۷).
۱۲. داستان‌های شفاهی ذری، همراه با سفره‌های نذری است که پس از برآورده شدن حاجت (آرزو)، سفره‌ها گسترانیده می‌شوند.

### ۱۳ Ustōfrīd .

۱۴. جنسیت موبدان مرد بوده و اخیراً (کمتر از یک دهه) چند نفر از بانوان زرتشتی، آموزش‌های لازم را جهت موبدبازی دریافت کرده‌اند.
۱۵. آتش بهرام یا آتشکده بهرام در دین زرتشتی به منزله کلیسای جامع عیسویان است. ایزد بهرام که دارای جنسیت مذکر است، هم شأن با ایزد سروش می‌باشد (یا حقی، ۱۳۸۶: ۲۲۶).
۱۶. توجه شود که اشتاد با آنکه ایزدبانوست (هینلز، ۱۳۸۳: ۱۴۵)، با حیات محدودی که تنها در یک محله زرتشتی‌نشین یزد (رحمت آباد) دارد، از لفظ مردانه «شاه» و «ایزد» به عنوان پیشوند و پسوند جهت نام بردن از آن استفاده می‌شود.
۱۷. زنان در طول حیات اجتماعی و فرهنگی خود اغلب به عنوان گروه خاموش در نظر گرفته شده‌اند. این خاموشی به معنی منفعل بودن زنان در عرصه فرهنگ نیست، بلکه خاموشی ایشان مترادف است با نپرداختن به جهان بینی، دغدغه‌های ویژه این گروه از افراد جامعه و مؤلفه‌های هویت‌ساز در حیات اجتماعی و فرهنگی آنان. این امر در جامعه عموماً سنتی ایران (حتی در روزگار معاصر) بر آموزه‌های دگم دینی استوار بوده و راه را بر شناخت هر چه بیشتر درونیات زنان، ورود به اجتماعات زنانه و انعکاس متعلقات این دنیا به صورت علمی و مستند صعب‌العبور می‌کند (رحمانی و فرحزاد، ۱۳۹۴: ۱۸۴).

۱۸. کشف جو و گندم به ایزیس (ایزدبانوی غلات) نسبت داده شده است. اگوستین درباره ایزیس می‌گوید: «ایزیس زمانی جو را کشف کرد که مشغول ادای نذر و پیشکشی برای نیاکان مشترک خود و شوهرش بود.» (فریزر، ۱۳۹۲: ۴۳۳) بنابراین، اگوستین نیز نذر کردن و به جای آوردن مناسک را عملی زنانه تلقی می‌کند.
۱۹. چند متن کوچک پهلوی به حماقت زنان اشاره دارد: «زنان را خرد نیست!» و همچنین در اندرزنامه آدریاد مهراسپندان، بند ۴۸ و ۴۹ آمده است: «به زنان اعتماد نکنید و گرنه شرمسار و پشیمان می‌شوید. اگر راز خود را برای زنان برملا کنید، رنج بی‌پایان برای شما پدید می‌آید.» (مزدایور، ۱۳۷۱: ۳۱)
۲۰. بر طبق این قوانین هر زنی در موقع قاعدگی، ناپاک می‌شد و در برابر گزند موجودات خبیث و دیوها آسیب‌پذیر است؛ از این بابت اگر در محیطی عادی بماند که اعضای خانواده در آن زیست می‌کنند، احتمال دارد دیگران را نیز آلوده کند. از این رو، وی را جدا می‌کردند. بنا به دستورات و نذیراد قوانین ضد دیو و شایست و ناشایست مجازات سختی در انتظار مردی بود که با زن دستان ارتباط جنسی برقرار می‌کرد، چرا که کالبد خود را در معرض تسخیر دیو و پلیدی قرار می‌داد (مزدایور، ۱۳۶۹: ۵۷ - ۶۶ و و نذیراد، ۱۳۷۶: ۸۳۷ - ۸۴۱ و نیز رضی، حاشیه و نذیراد، ۱۳۷۶: ۸۴۲ - ۸۶۱).
۲۱. پژوهش‌های اخیر در زمینه جامعه‌شناسی بانوان ایران حاکی از آن است که زنان مسن و سنتی ایران در خانه و خانواده‌شان بسیار قدرتمند بودند. زنان به واسطه برخورد با شرایط سخت و پیچیده در جامعه ایران از ذهن پیچیده‌تری برخوردارند که به آنان این امکان را می‌دهد که در برابر مسائل با برخورداری از ذهنی آماده از کمترین منابع قدرت در دسترس بیشترین استفاده‌ها را ببرند (نادری، ۱۳۹۳: ۲۰).
۲۲. رید در کتاب *انسان در عصر توحش* بیان می‌کند که چون زنان دارای عواطف و خصلت‌های مادرانه بودند، لذا در سراسر تاریخ به غذاهای گیاهی تمایل داشتند و از کشته شدن دیگر موجودات نفرت داشتند (رید، ۱۳۸۷: ۱۲۷).
۲۳. *Genze periūn* .
۲۴. رابطه زنان با کشاورزی و جست‌وجوی گیاهان، باعث تخصص ایشان در علم گیاه‌شناسی شد و از این بابت، دانستن خواص گیاهان، زنان را به عنوان اولین طبیبان تاریخ معرفی کرد. کلمه طبابت (*Medicine*) در اصل به معنای دانش و یا عقل و حکمت زنانه است (رید، ۱۳۸۷: ۱۸۵ - ۱۸۷).
۲۵. در فرگرد سوم و نذیراد آمده: «شادترین زمین آن است که دهقان بکارش.» (بند ۴ و بندهای ۲۳ و ۳۳)؛ بهترین ثواب آن است که دهقان از کاشته خود به مردم خوردنی دهد (بندهای ۳۴ و ۳۵).
۲۶. به نظر می‌رسد منشأ این داستان‌ها با بن‌مایه‌های مشترک، از زرتشتیان به مسلمانان منتقل شده باشد که ایشان نیز با توجه به اسامی مقدسان اسلامی و روایات اسلامی تغییرات جزئی در آن داده‌اند. واکاوی این حدس را شاید بتوان در اسناد و شواهد موجود عصر صفویه یافت. از طرفی، داستان‌های عامیانه چاپ شده هیچ یک قدمت زیادی ندارند و تاریخ تصنیف مهم‌ترین آنها از دوره صفویه دورتر نمی‌رود و بیشتر داستان‌ها قابل ملاحظه و فصیح و مورد اعتنا هنوز به طبع نرسیده‌اند (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۴۷). از طرف دیگر، شاه عباس صفوی، در سال ۱۶۰۸ میلادی، زرتشتیان را در حومه اصفهان ساکن کرد و ایشان صد سال در آسودگی زندگی کردند. علاوه بر آن از مرکز بزرگ بازرگانی در چهار فرسنگی اصفهان یاد شده که تمام جمعیت آن زرتشتی بودند (بویس، ۱۳۷۷: ۲۴۶). پس از آن زرتشتیان اصفهان (سیده) به (خرمشاه) یزد کوچ کردند و در یزد ساکن شدند

(مزداپور، ۱۳۸۲: ۵۶). اطلاع از حضور زرتشتیان در اصفهان عصر صفوی (پایتخت شاه عباس)، نهی علامه مجلسی (حدوداً همزمان با دوره سکونت زرتشتیان در اصفهان) به شنیدن قصه‌های شفاهی مجوسان [زرتشتیان] (جعفریان، ۱۳۷۸: ۱۴۶) و اطلاع از وجود «سلسله عجم/ ایرانی و غیرعرب» عصر صفویه که بر کار نقالان و داستان‌گویی شفاهی نظارت داشتند (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۳۴)، موجب اطمینان بیشتر به انتقال سنت‌های شفاهی زرتشتیان به مسلمانان می‌شود.

۲۷. نسخه مردانه «بی‌بی سه‌شنبه» داستان «سه خضر» است که اتفاقاً «خضر» در متون دینی اسلام یافت می‌شود و پیامبری جاودانه است (بابایی فلاح، ۱۳۹۲: ۲۶). در اصل، این داستان، ترجمه مردانه‌ای از بی‌بی سه‌شنبه است. نکته جالب توجه اینکه گرچه اسامی از متون اسلامی وام گرفته شده‌اند، تمام داستان حول محور بن‌مایه‌ها و موتیف‌های داستانی و اسطوره‌ای ایزدبانوی باروری و آب ایران باستان می‌چرخد. گویا این دو داستان، نسخه زنانه و مردانه یک مفهوم‌اند. گرچه به لحاظ زبان‌شناسی دری بهدینی، ابدال واژه «خ» به «d» در واژه «خضر» دیده می‌شود: xāji-xedri یعنی، «خواجه خضر»، صفت برای دانه و میوه‌های دوقلو و «جُملی» و دوتائی و جفت، مثل «بادام خواجه خضری» و یا «خیار سبز خواجه خضر» است که دارای دودانه باشند و دوقلو باشند و برکت و «نظرکردگی» را نشان می‌دهد (مزداپور، ۱۳۷۴: ۳۱)؛ بنابراین خضر در واژگان دری بهدینی به جهت همین قصه ورود یافته و مضامینی چون «برکت» را تداعی می‌کند.

۲۸. مثلاً سفره «حضرت فاطمه» را روز پنجشنبه می‌گسترانند و مناسک، آیین‌ها و اجزاء سفره با نمونه دیگر زرتشتی آن که متعلق به روز سه‌شنبه است بسیار متفاوت است. (نوبان، ۱۳۸۷: ۱۱۲) و یا سفره نذری مربوط به «بی‌بی حور و بی‌بی نور» که نمونه دیگری از همان «حضرت فاطمه» است (کریمی فروتقه، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

۲۹- برای درک بهتر توضیحات، طبق کتاب «طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی»، به نوع شماره‌های B۳۰۲، B۳۰۳، B۳۰۳B، B۳۰۳C، B۳۰۳D، B۳۰۳E، B۳۰۳F، B۳۰۳G، B۳۰۳H، B۳۰۳I، B۳۰۳J، B۳۰۳K، B۳۰۳L، B۳۰۳M، B۳۰۳N، B۳۰۳O، B۳۰۳P، B۳۰۳Q، B۳۰۳R، B۳۰۳S، B۳۰۳T، B۳۰۳U، B۳۰۳V، B۳۰۳W، B۳۰۳X، B۳۰۳Y، B۳۰۳Z، B۳۰۳AA، B۳۰۳AB، B۳۰۳AC، B۳۰۳AD، B۳۰۳AE، B۳۰۳AF، B۳۰۳AG، B۳۰۳AH، B۳۰۳AI، B۳۰۳AJ، B۳۰۳AK، B۳۰۳AL، B۳۰۳AM، B۳۰۳AN، B۳۰۳AO، B۳۰۳AP، B۳۰۳AQ، B۳۰۳AR، B۳۰۳AS، B۳۰۳AT، B۳۰۳AU، B۳۰۳AV، B۳۰۳AW، B۳۰۳AX، B۳۰۳AY، B۳۰۳AZ، B۳۰۳BA، B۳۰۳BB، B۳۰۳BC، B۳۰۳BD، B۳۰۳BE، B۳۰۳BF، B۳۰۳BG، B۳۰۳BH، B۳۰۳BI، B۳۰۳BJ، B۳۰۳BK، B۳۰۳BL، B۳۰۳BM، B۳۰۳BN، B۳۰۳BO، B۳۰۳BP، B۳۰۳BQ، B۳۰۳BR، B۳۰۳BS، B۳۰۳BT، B۳۰۳BU، B۳۰۳BV، B۳۰۳BW، B۳۰۳BX، B۳۰۳BY، B۳۰۳BZ، B۳۰۳CA، B۳۰۳CB، B۳۰۳CC، B۳۰۳CD، B۳۰۳CE، B۳۰۳CF، B۳۰۳CG، B۳۰۳CH، B۳۰۳CI، B۳۰۳CJ، B۳۰۳CK، B۳۰۳CL، B۳۰۳CM، B۳۰۳CN، B۳۰۳CO، B۳۰۳CP، B۳۰۳CQ، B۳۰۳CR، B۳۰۳CS، B۳۰۳CT، B۳۰۳CU، B۳۰۳CV، B۳۰۳CW، B۳۰۳CX، B۳۰۳CY، B۳۰۳CZ، B۳۰۳DA، B۳۰۳DB، B۳۰۳DC، B۳۰۳DD، B۳۰۳DE، B۳۰۳DF، B۳۰۳DG، B۳۰۳DH، B۳۰۳DI، B۳۰۳DJ، B۳۰۳DK، B۳۰۳DL، B۳۰۳DM، B۳۰۳DN، B۳۰۳DO، B۳۰۳DP، B۳۰۳DQ، B۳۰۳DR، B۳۰۳DS، B۳۰۳DT، B۳۰۳DU، B۳۰۳DV، B۳۰۳DW، B۳۰۳DX، B۳۰۳DY، B۳۰۳DZ، B۳۰۳EA، B۳۰۳EB، B۳۰۳EC، B۳۰۳ED، B۳۰۳EE، B۳۰۳EF، B۳۰۳EG، B۳۰۳EH، B۳۰۳EI، B۳۰۳EJ، B۳۰۳EK، B۳۰۳EL، B۳۰۳EM، B۳۰۳EN، B۳۰۳EO، B۳۰۳EP، B۳۰۳EQ، B۳۰۳ER، B۳۰۳ES، B۳۰۳ET، B۳۰۳EU، B۳۰۳EV، B۳۰۳EW، B۳۰۳EX، B۳۰۳EY، B۳۰۳EZ، B۳۰۳FA، B۳۰۳FB، B۳۰۳FC، B۳۰۳FD، B۳۰۳FE، B۳۰۳FF، B۳۰۳FG، B۳۰۳FH، B۳۰۳FI، B۳۰۳FJ، B۳۰۳FK، B۳۰۳FL، B۳۰۳FM، B۳۰۳FN، B۳۰۳FO، B۳۰۳FP، B۳۰۳FQ، B۳۰۳FR، B۳۰۳FS، B۳۰۳FT، B۳۰۳FU، B۳۰۳FV، B۳۰۳FW، B۳۰۳FX، B۳۰۳FY، B۳۰۳FZ، B۳۰۳GA، B۳۰۳GB، B۳۰۳GC، B۳۰۳GD، B۳۰۳GE، B۳۰۳GF، B۳۰۳GG، B۳۰۳GH، B۳۰۳GI، B۳۰۳GJ، B۳۰۳GK، B۳۰۳GL، B۳۰۳GM، B۳۰۳GN، B۳۰۳GO، B۳۰۳GP، B۳۰۳GQ، B۳۰۳GR، B۳۰۳GS، B۳۰۳GT، B۳۰۳GU، B۳۰۳GV، B۳۰۳GW، B۳۰۳GX، B۳۰۳GY، B۳۰۳GZ، B۳۰۳HA، B۳۰۳HB، B۳۰۳HC، B۳۰۳HD، B۳۰۳HE، B۳۰۳HF، B۳۰۳HG، B۳۰۳HH، B۳۰۳HI، B۳۰۳HJ، B۳۰۳HK، B۳۰۳HL، B۳۰۳HM، B۳۰۳HN، B۳۰۳HO، B۳۰۳HP، B۳۰۳HQ، B۳۰۳HR، B۳۰۳HS، B۳۰۳HT، B۳۰۳HU، B۳۰۳HV، B۳۰۳HW، B۳۰۳HX، B۳۰۳HY، B۳۰۳HZ، B۳۰۳IA، B۳۰۳IB، B۳۰۳IC، B۳۰۳ID، B۳۰۳IE، B۳۰۳IF، B۳۰۳IG، B۳۰۳IH، B۳۰۳II، B۳۰۳IJ، B۳۰۳IK، B۳۰۳IL، B۳۰۳IM، B۳۰۳IN، B۳۰۳IO، B۳۰۳IP، B۳۰۳IQ، B۳۰۳IR، B۳۰۳IS، B۳۰۳IT، B۳۰۳IU، B۳۰۳IV، B۳۰۳IW، B۳۰۳IX، B۳۰۳IY، B۳۰۳IZ، B۳۰۳JA، B۳۰۳JB، B۳۰۳JC، B۳۰۳JD، B۳۰۳JE، B۳۰۳JF، B۳۰۳JG، B۳۰۳JH، B۳۰۳JI، B۳۰۳JJ، B۳۰۳JK، B۳۰۳JL، B۳۰۳JM، B۳۰۳JN، B۳۰۳JO، B۳۰۳JP، B۳۰۳JQ، B۳۰۳JR، B۳۰۳JS، B۳۰۳JT، B۳۰۳JU، B۳۰۳JV، B۳۰۳JW، B۳۰۳JX، B۳۰۳JY، B۳۰۳JZ، B۳۰۳KA، B۳۰۳KB، B۳۰۳KC، B۳۰۳KD، B۳۰۳KE، B۳۰۳KF، B۳۰۳KG، B۳۰۳KH، B۳۰۳KI، B۳۰۳KJ، B۳۰۳KK، B۳۰۳KL، B۳۰۳KM، B۳۰۳KN، B۳۰۳KO، B۳۰۳KP، B۳۰۳KQ، B۳۰۳KR، B۳۰۳KS، B۳۰۳KT، B۳۰۳KU، B۳۰۳KV، B۳۰۳KW، B۳۰۳KX، B۳۰۳KY، B۳۰۳KZ، B۳۰۳LA، B۳۰۳LB، B۳۰۳LC، B۳۰۳LD، B۳۰۳LE، B۳۰۳LF، B۳۰۳LG، B۳۰۳LH، B۳۰۳LI، B۳۰۳LJ، B۳۰۳LK، B۳۰۳LL، B۳۰۳LM، B۳۰۳LN، B۳۰۳LO، B۳۰۳LP، B۳۰۳LQ، B۳۰۳LR، B۳۰۳LS، B۳۰۳LT، B۳۰۳LU، B۳۰۳LV، B۳۰۳LW، B۳۰۳LX، B۳۰۳LY، B۳۰۳LZ، B۳۰۳MA، B۳۰۳MB، B۳۰۳MC، B۳۰۳MD، B۳۰۳ME، B۳۰۳MF، B۳۰۳MG، B۳۰۳MH، B۳۰۳MI، B۳۰۳MJ، B۳۰۳MK، B۳۰۳ML، B۳۰۳MM، B۳۰۳MN، B۳۰۳MO، B۳۰۳MP، B۳۰۳MQ، B۳۰۳MR، B۳۰۳MS، B۳۰۳MT، B۳۰۳MU، B۳۰۳MV، B۳۰۳MW، B۳۰۳MX، B۳۰۳MY، B۳۰۳MZ، B۳۰۳NA، B۳۰۳NB، B۳۰۳NC، B۳۰۳ND، B۳۰۳NE، B۳۰۳NF، B۳۰۳NG، B۳۰۳NH، B۳۰۳NI، B۳۰۳NJ، B۳۰۳NK، B۳۰۳NL، B۳۰۳NM، B۳۰۳NN، B۳۰۳NO، B۳۰۳NP، B۳۰۳NQ، B۳۰۳NR، B۳۰۳NS، B۳۰۳NT، B۳۰۳NU، B۳۰۳NV، B۳۰۳NW، B۳۰۳NX، B۳۰۳NY، B۳۰۳NZ، B۳۰۳OA، B۳۰۳OB، B۳۰۳OC، B۳۰۳OD، B۳۰۳OE، B۳۰۳OF، B۳۰۳OG، B۳۰۳OH، B۳۰۳OI، B۳۰۳OJ، B۳۰۳OK، B۳۰۳OL، B۳۰۳OM، B۳۰۳ON، B۳۰۳OO، B۳۰۳OP، B۳۰۳OQ، B۳۰۳OR، B۳۰۳OS، B۳۰۳OT، B۳۰۳OU، B۳۰۳OV، B۳۰۳OW، B۳۰۳OX، B۳۰۳OY، B۳۰۳OZ، B۳۰۳PA، B۳۰۳PB، B۳۰۳PC، B۳۰۳PD، B۳۰۳PE، B۳۰۳PF، B۳۰۳PG، B۳۰۳PH، B۳۰۳PI، B۳۰۳PJ، B۳۰۳PK، B۳۰۳PL، B۳۰۳PM، B۳۰۳PN، B۳۰۳PO، B۳۰۳PP، B۳۰۳PQ، B۳۰۳PR، B۳۰۳PS، B۳۰۳PT، B۳۰۳PU، B۳۰۳PV، B۳۰۳PW، B۳۰۳PX، B۳۰۳PY، B۳۰۳PZ، B۳۰۳QA، B۳۰۳QB، B۳۰۳QC، B۳۰۳QD، B۳۰۳QE، B۳۰۳QF، B۳۰۳QG، B۳۰۳QH، B۳۰۳QI، B۳۰۳QJ، B۳۰۳QK، B۳۰۳QL، B۳۰۳QM، B۳۰۳QN، B۳۰۳QO، B۳۰۳QP، B۳۰۳QQ، B۳۰۳QR، B۳۰۳QS، B۳۰۳QT، B۳۰۳QU، B۳۰۳QV، B۳۰۳QW، B۳۰۳QX، B۳۰۳QY، B۳۰۳QZ، B۳۰۳RA، B۳۰۳RB، B۳۰۳RC، B۳۰۳RD، B۳۰۳RE، B۳۰۳RF، B۳۰۳RG، B۳۰۳RH، B۳۰۳RI، B۳۰۳RJ، B۳۰۳RK، B۳۰۳RL، B۳۰۳RM، B۳۰۳RN، B۳۰۳RO، B۳۰۳RP، B۳۰۳RQ، B۳۰۳RR، B۳۰۳RS، B۳۰۳RT، B۳۰۳RU، B۳۰۳RV، B۳۰۳RW، B۳۰۳RX، B۳۰۳RY، B۳۰۳RZ، B۳۰۳SA، B۳۰۳SB، B۳۰۳SC، B۳۰۳SD، B۳۰۳SE، B۳۰۳SF، B۳۰۳SG، B۳۰۳SH، B۳۰۳SI، B۳۰۳SJ، B۳۰۳SK، B۳۰۳SL، B۳۰۳SM، B۳۰۳SN، B۳۰۳SO، B۳۰۳SP، B۳۰۳SQ، B۳۰۳SR، B۳۰۳SS، B۳۰۳ST، B۳۰۳SU، B۳۰۳SV، B۳۰۳SW، B۳۰۳SX، B۳۰۳SY، B۳۰۳SZ، B۳۰۳TA، B۳۰۳TB، B۳۰۳TC، B۳۰۳TD، B۳۰۳TE، B۳۰۳TF، B۳۰۳TG، B۳۰۳TH، B۳۰۳TI، B۳۰۳TJ، B۳۰۳TK، B۳۰۳TL، B۳۰۳TM، B۳۰۳TN، B۳۰۳TO، B۳۰۳TP، B۳۰۳TQ، B۳۰۳TR، B۳۰۳TS، B۳۰۳TT، B۳۰۳TU، B۳۰۳TV، B۳۰۳TW، B۳۰۳TX، B۳۰۳TY، B۳۰۳TZ، B۳۰۳UA، B۳۰۳UB، B۳۰۳UC، B۳۰۳UD، B۳۰۳UE، B۳۰۳UF، B۳۰۳UG، B۳۰۳UH، B۳۰۳UI، B۳۰۳UJ، B۳۰۳UK، B۳۰۳UL، B۳۰۳UM، B۳۰۳UN، B۳۰۳UO، B۳۰۳UP، B۳۰۳UQ، B۳۰۳UR، B۳۰۳US، B۳۰۳UT، B۳۰۳UU، B۳۰۳UV، B۳۰۳UW، B۳۰۳UX، B۳۰۳UY، B۳۰۳UZ، B۳۰۳VA، B۳۰۳VB، B۳۰۳VC، B۳۰۳VD، B۳۰۳VE، B۳۰۳VF، B۳۰۳VG، B۳۰۳VH، B۳۰۳VI، B۳۰۳VJ، B۳۰۳VK، B۳۰۳VL، B۳۰۳VM، B۳۰۳VN، B۳۰۳VO، B۳۰۳VP، B۳۰۳VQ، B۳۰۳VR، B۳۰۳VS، B۳۰۳VT، B۳۰۳VU، B۳۰۳VV، B۳۰۳VW، B۳۰۳VX، B۳۰۳VY، B۳۰۳VZ، B۳۰۳WA، B۳۰۳WB، B۳۰۳WC، B۳۰۳WD، B۳۰۳WE، B۳۰۳WF، B۳۰۳WG، B۳۰۳WH، B۳۰۳WI، B۳۰۳WJ، B۳۰۳WK، B۳۰۳WL، B۳۰۳WM، B۳۰۳WN، B۳۰۳WO، B۳۰۳WP، B۳۰۳WQ، B۳۰۳WR، B۳۰۳WS، B۳۰۳WT، B۳۰۳WU، B۳۰۳WV، B۳۰۳WW، B۳۰۳WX، B۳۰۳WY، B۳۰۳WZ، B۳۰۳XA، B۳۰۳XB، B۳۰۳XC، B۳۰۳XD، B۳۰۳XE، B۳۰۳XF، B۳۰۳XG، B۳۰۳XH، B۳۰۳XI، B۳۰۳XJ، B۳۰۳XK، B۳۰۳XL، B۳۰۳XM، B۳۰۳XN، B۳۰۳XO، B۳۰۳XP، B۳۰۳XQ، B۳۰۳XR، B۳۰۳XS، B۳۰۳XT، B۳۰۳XU، B۳۰۳XV، B۳۰۳XW، B۳۰۳XX، B۳۰۳XY، B۳۰۳XZ، B۳۰۳YA، B۳۰۳YB، B۳۰۳YC، B۳۰۳YD، B۳۰۳YE، B۳۰۳YF، B۳۰۳YG، B۳۰۳YH، B۳۰۳YI، B۳۰۳YJ، B۳۰۳YK، B۳۰۳YL، B۳۰۳YM، B۳۰۳YN، B۳۰۳YO، B۳۰۳YP، B۳۰۳YQ، B۳۰۳YR، B۳۰۳YS، B۳۰۳YT، B۳۰۳YU، B۳۰۳YV، B۳۰۳YW، B۳۰۳YX، B۳۰۳YY، B۳۰۳YZ، B۳۰۳ZA، B۳۰۳ZB، B۳۰۳ZC، B۳۰۳ZD، B۳۰۳ZE، B۳۰۳ZF، B۳۰۳ZG، B۳۰۳ZH، B۳۰۳ZI، B۳۰۳ZJ، B۳۰۳ZK، B۳۰۳ZL، B۳۰۳ZM، B۳۰۳ZN، B۳۰۳ZO، B۳۰۳ZP، B۳۰۳ZQ، B۳۰۳ZR، B۳۰۳ZS، B۳۰۳ZT، B۳۰۳ZU، B۳۰۳ZV، B۳۰۳ZW، B۳۰۳ZX، B۳۰۳ZY، B۳۰۳ZZ.

۳۰. بوتۀ خار بیابان به نام ماهرووی (Māhruvi) که صمغی برای التیام زخم است و تهورگ (Tahurog) که برای رفع سرفه و بهبود گلودرد کاربرد داشته است (فرهی و ماندکاریان، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

۳۱. آن زنی بهتر است که از حیث اندیشه مرددوست باشد. افزون بر این، او را قامت میانه، سر و گردن موزون و کمرش باریک، انگشتان بلند و گونه‌اش سرخ و ابرویش کمان و دندان‌ش سفید و موهایش سیاه براق و بلند و... (وندیداد ۷، بند ۲). در متون پیشااسلامی نیز توصیف‌های جسمانی از زنان را شاهدیم، اما در قصه‌های پریان زرتشتی، کالبد جسمانی زنانه توصیف نمی‌شود.

۳۲. در نقالی‌های مردانه (قهوه‌خانه‌ای) توصیف‌های بسیار شاعرانه‌ای از وجوه زیبایی فیزیکی یلان/ پهلوانان، پادشاهان، شاهزادگان و بانوانی که در بند عشق ایشان گرفتار می‌شوند، توسط نقال بیان می‌شود. [رک. نسخه کهن از طومار نقالان (تاریخ کتابت: ۱۱۳۵ هـ ق) در کتابخانه زنده‌یاد مجتبی مینوی و طومار استاد مصطفی سعیدی تا آغاز شهریار داراب و هفت لشکر تا پایان پادشاهی همای]

۳۳. عبارت «یکی بود یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود.» از مرسوم‌ترین جملات آغازین داستان‌های فارسی است که همتایی در نمونه‌های ترکی دارد. علاوه بر آن در بسیاری از داستان‌های شرقی نیز عیناً همین جمله قابل ردیابی است (مارزلف، ۱۳۹۶: ۳۹). از دیگر جمله‌های آغازین می‌توان به «راویان اخبار و ناقلان آثار چنین روایت کنند که ...» اشاره کرد.

۳۴. ترجمه فارسی این بخش از اوستا: «هنجاری که بر جهان هستی فرمان می‌راند، زندگی و سرشت مردمان را نیز زیر فرمان دارد. منش نیک از آن کسی است که از راه هنجار هستی پیروی کند و توانایی راستین را کسی دارد که بر خواسته‌های ناهنجارش چیره باشد.» (خرده اوستا، ۱۳۴۹: آهون‌ور)
۳۵. این دعا در بخش افزوده خرده اوستا بوده است که حدوداً چهل سال پیش، به جهت استفاده در سفره‌های پریان صاحب سفره از خرده اوستا بنا به فتوای موبدان زرتشتی حذف شد (خرده اوستا، ۱۳۵۷: طعام خوردن کوچک).
۳۶. انعکاس ماوراءالطبیعه و حقیقت الهی (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۰).
۳۷. مثلاً واژه دری تمبوت (Tembota) که در واقع از واژه انگلیسی (Tomato) گرفته شده است. محصول گیاهی است که در عصر قاجار وارد ایران شد و از آن به بعد تاجران زرتشتی هند نام آن را به هم‌کیشان خود آموختند، این واژه نوظهور به گویش محاوره‌ای دری وارد شد، اما وارد قصه‌های پریان دری نشد. همین ماجرا در ارتباط با واژه‌های فارسی وارد شده به زبان دری صادق است. فعل «صحبت کردن» که در فارسی «گپ» است، به همین شکل در زبان دری محاوره‌ای وجود دارد، اما در قصه‌های پریان دری، وسگون (Vesgowren) خوانده می‌شود. نمونه دیگر، در ارتباط با سنگوازه‌هاست. سنگوازه qešt که در یکی از همین داستان‌های دری با ترکیب «ریگ و غشت بیابان» مطرح می‌شود، گویا با واژه پارتی xišt به معنای «خار و هر چیز تیز و خنده» هم‌سنگ است (مزداپور، ۱۳۷۴: ۳۳).
۳۸. غول و اشباح نیز در داستان‌های فارسی حضور دارند و در داستان‌های دری نیستند. گرچه در برخی آثار سده‌های نخست اسلامی، غول به عنوان معادل و مترادف «پری» ظاهر می‌شود (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۳۸).
۳۹. در فرهنگ معین، «پری» موجودی متوهم و نامرئی و در واقع جن مؤنث است و می‌تواند با انسان خاکی ازدواج کند (معین، ۱۳۸۱: ۲۴۹/مدخل ج). ازدواج پریان با آدمیان در داستان‌های پریان دری بدفرجام است.
۴۰. سوره ۷۲، قرآن مجید: الجن.
۴۱. در گاهان از دیو خشم نام برده شده است که زرتشت بازداشتن آن را تنها به وسیله اندیشه نیک (وهمن) ممکن می‌داند (یسن ۴۸، بند ۱۲) و (هینلز، ۱۳۸۳: ۱۹۶ و ۱۹۷) در وندیداد نیز فهرستی بلند از دیوان در فرگرد یا بخش نوزدهم آمده است. در رأس دیوان، آز (اوستا: āza) جای دارد. برتری دیو آز در اساطیر زرتشتی بنابر متون پهلوی و در فرجام‌شناسی آن (گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳۴) دیده می‌شود.
۴۲. «اگر می‌خواهی دختر نارنج و ترنج را پیدا کنی می‌باید هفت جفت کفش آهنی بخری و هفت سال راه بری تا برسی به باغ نارنج و ترنج.» (د. ل. لریمر، فرهنگ مردم کرمان، ۱۹۹) مشابه با همین بن‌مایه در داستان (وهمرو/ وهمن امشاسپند) موجود است با این تفاوت که برعکس این داستان فارسی، بانو دنبال همسرش که پریست (مار) می‌شود و به جای باغ، روانه بیابان می‌شود.
۴۳. این آش با اماج که مخصوص خطه‌های آذری زبان است و به آش بی‌بی شهرت دارد، کاملاً متفاوت است. اوماچویی که به عنوان غذای نذری پریان صاحب سفره در نظر می‌گیرند، دستور طبخ و ساختار متفاوتی دارد که منحصرأ به بانوان زرتشتی یزد و کرمان تعلق دارد (فتح‌الله زاده، آذر ۱۳۹۸: «اماج/ آش»).

۴۴. نام محلی اوماچ در کرمان، هنگو است و ضرب‌المثلی در اشاره به خواص درمانی دردهای مفصلی در این خطه رایج است. «تا گیت هنگو، گرفت گل لنگو (Ta gift Hengū, gereft gele lengū)» به معنی: تا آتش هنگو خوردیم، درد ساق پا و زانو کم شد (رهجو، بهمن ۱۳۹۹): «اوماچ».

تشکر و سپاس: روانشاد خانم مهناز فلاحتی و خانم مروارید فلفلی

## منابع و مطالعات

### قرآن کریم

- ابراهیمی، معصومه (۱۳۹۲)، *دیوشناسی ایرانی*، تهران: فرهامه.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۵)، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران: نشر چشمه و بابل.
- آموزگار، ژاله، شهلا لاهیجی، مهرانگیز کار، کتابیون مزداپور (۱۳۸۷)، *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ*، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم (۱۳۵۳ و ۱۳۵۲)، *قصه‌های ایرانی*، جلد اول تا سوم، تهران.
- بابایی فلاح، هادی، صمد سامانیان (تابستان ۱۳۹۲)، *تبیین جایگاه خضر (ع) در قرآن کریم و متون شاهنامه و اسکندرنامه*، فصلنامه هنرهای سنتی - اسلامی، سال اول، شماره اول، صص ۲۳ - ۴۱.
- بویس، مری (۱۳۷۷)، *چکیده تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علیشاه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۱۶ - ۱۳۱۸)، *التفهیم لوائل صناعة التنجیم*، تصحیح جلال همایی، تهران: چاپخانه مجلس.
- پشوتنی‌زاده، آزاده، امیلیا، نرسیسانس (۱۳۹۹)، «سفید و سبز، به عنوان رنگهای نمادین در فرهنگ و هنر بانوان زرتشتی یزد»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره دهم، شماره یک.
- پشوتنی‌زاده، آزاده، فریبا شریفیان (بهار و تابستان ۱۳۹۹)، «مقایسه تطبیقی مَثَل‌های دَری و فارسی»، نشریه پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، سال دهم، شماره نوزده، صص ۱۳۷ - ۲۵۳.
- پشوتنی‌زاده، آزاده (بهار و تابستان ۱۴۰۰)، «ضرب‌المثل‌های دَری به‌دینی زرتشتیان ایران و تأثیر آن بر هنر زرتشتی دوزی»، دوره دهم.

پشوتنی‌زاده، آزاده (۱۳۹۹)، مصاحبه با تنی چند از بانوان زرتشتی یزد و کرمان، روانشاد مهناز فلاحتی و بانو مروارید فلفلی و... .

پیشانی، زیبا، مسعود شیربچه (۱۳۸۸)، *بن‌مایه‌ها و عناصر قصه‌های پری‌وار ایرانی*، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد: اصفهان.

جعفریان، رسول (۱۳۷۸)، *قصه‌خوانان در تاریخ اسلام و ایران*، تهران: دلیل.

خرده/وستا (آبانماه ۱۳۵۷)، به کوشش: یزدانیار بنشاهی و فریدون گشتاسب یزدانی اله‌آبادی، چاپ: سازمان جوانان زرتشتی بمبئی.

خرده/وستا (۱۳۴۹)، گزارش رشید شهردان، برگردان فارسی: وحیدی، دست‌نویس: فریدون بهزاد رستگاری، تهران.

خنجری، ناهید، محمدجعفر قنواتی (دی ماه ۱۳۹۸)، «دختر شاه پریان، سفره»، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۲)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا/ دانشگاه تهران.

رحمانیان، داریوش، زهرا حاتمی (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «سحر و جادو، طلسم و تعویذ و دنیای زنان در عصر قاجار»، جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، صص ۲۷ - ۴۴.

رحمانی، جبار؛ فرحزاد، یاسمن؛ (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «سفره‌های نذری در تهران: عاملیت زنانه در جماعت آیینی»، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۵، شماره ۲، صص ۱۸۳ - ۲۰۰.

رضی، هاشم (۱۳۷۶)، *حاشیه‌ای بر ونیداد*، تهران: فکر روز.

رهجو، مریم (بهمن ۱۳۹۹)، «اوماچ: گیاهی مفید برای دردهای مفصلی»، همایش میراث فرهنگی ناملموس و طب سنتی ایران، دائرةالمعارف پزشکی اسلام و ایران.

رید، تُولین، (۱۳۸۷)، *انسان در عصر توحش*، ترجمه محمود عنایت، تهران: انتشارات هاشمی.

ستاری، جلال (۱۳۶۸)، *افسون شهرزاد (پژوهشی در قصه‌های هزار و یک شب)*، تهران: انتشارات توس.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۵۰)، «پری: تحقیقی در حاشیه‌ی اُسطوره‌شناسی تطبیقی»، نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۳، شماره ۹۷ - ۱۰۰، صص ۱ - ۳۲.

سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۸)، *فرهنگ نمادها، ترجمه‌ی مهرانگیز اوحدی*، تهران: دستان. شاهنامه و گرشاسب‌نامه به زبان نقالان، دست‌نویس شماره ۱۳۵: طومارهای موجود در کتابخانه مجتبی مینوی و عکس آن به شماره ۲۹۹۴ در مرکز احیاء میراث اسلامی: تهران. فتح‌الله زاده، رؤیا (آذر ۱۳۹۸)، «اماج/ آش»، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.

فرهمند، آرمینا، (تابستان ۱۳۹۶)، «بررسی نقش عوامل اجتماعی در نابودی گویش بهدینان کرمان و تلاش برای نجات آن»، *مجله‌ی مطالعات ایرانی*، سال شانزدهم، شماره ۱ سی و یکم، صص ۱۴۱ - ۱۶۵.

فرهی، سینا، سپینتا ماندگاریان (۱۳۸۸)، *آرمین‌نامه: بخش بررسی روش‌های درمانی، ویراستاران: ندا اخوان اقدم و کتایون مزدایپور*، تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی فروهر.

فریزر، جیمز جورج (۱۳۹۲)، *شاخه‌ی زرین (پژوهشی در جادو و دین)*، با مقدمه‌ی رابرت فریزر، ترجمه‌ی کاظم فیروزمندی، تهران: آگاه.

فکوهی، ناصر (۱۳۸۵)، *پاره‌های انسان‌شناسی: مجموعه مقاله‌های کوتاه، نقدها و گفت‌وگوهای انسان‌شناختی*، تهران: نشر نی.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸)، *فلسفه‌ی صورت‌های سمبلیک*، ترجمه‌ی یدالله موقن. جلد ۲، تهران: هرمس. کریمی فروتنقه، محمد (۱۳۸۶)، «نگاهی به سفره‌های نذری در مزارات کاشمر»، *نجوای فرهنگ*، شماره ۳، صص ۱۰۷ - ۱۱۴.

کوپر، جین (۱۳۷۹)، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه‌ی ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد. *گزیده‌های زادسپرم*، مترجم: محمد تقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



مارزلف، اولریش (۱۳۹۶)، *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*، ترجمهٔ کیکاووس جهاننداری، سروش: تهران. محبوب، محمدجعفر (۱۳۸۶)، *ادبیات عامیانه ایران*، به کوشش: حسن ذوالفقاری، تهران: نشر چشمه.

مزدایور، کتایون (۱۳۶۹)، *شایست و ناشایست متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مزدایور، کتایون (۱۳۷۱)، *زن در آیین زرتشتی*، آلمان: نوید.

مزدایور، کتایون (۱۳۷۴)، *واژه‌نامه گویش بهدینان شهر یزد*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مزدایور، کتایون (۱۳۸۲)، *زرتشتیان: از ایران چه می‌دانیم*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

مزدایور، کتایون (۱۳۸۷)، «مار جادو و زیبایی پروانه». فصلنامهٔ فرهنگ مردم. سال ۷. شمارهٔ ۲۷ - ۲۸. صص ۲۰۴ - ۲۲۰.

معین، محمد (۱۳۸۱)، *فرهنگ فارسی*، تهران: سرایش.

نادری، سارا (۱۳۹۳)، *درآمدی بر روایت زنانه از شهر، تهران: تیسرا.*

نوبان، مهرالزمان (پاییز ۱۳۸۷)، «درآمدی بر سفره‌های نذری در فرهنگ مردم ایران»، فرهنگ مردم ایران، صص ۱۰۳ - ۱۱۷.

ولی‌زاده، مریم (۱۳۹۶)، *درخت تناور سحر و جادو*، تهران: سروش سپهر.

وندی‌داد (۱۳۷۶)، به کوشش هاشم رضی، تهران: فکر روز.

همتی، محمدعلی، رضا سعادت‌نیا، سیدسعید میری (بهار و تابستان ۱۳۹۹)، «جستاری تاریخی، تطبیقی دربارهٔ واژهٔ نذر و مشتقات آن، در زبان‌های عبری»، سریانی و عربی با تکیه بر قرآن و عهدین»، صص ۲۶۷ - ۲۸۳.

هینلز، جان راسل (۱۳۸۳)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمهٔ باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها*، تهران: فرهنگ معاصر.

- Unvala. Manocji (۱۹۲۲), (ed), Darab Hormazyar's Rivayat. Vols ۲, Bombay.
- Ivanov, VB. and Dodykhudoeva, LR. Acoustic properties of Gavruni vowels.  
<https://studylib.net/doc/۶۹۴۶۷۵۱/acoustic-properties-of-gavruni-vowels>.
- Gholami, Saloumeh, "ZOROASTRIANS OF IRAN vi. Linguistic Documentation," Encyclopædia Iranica, online edition, ۲۰۱۶.  
<http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrians-in-iran-۰۶> (accessed on ۲۷ January ۲۰۱۶).
- Gordon, Raymond G. Jr. (ed.), ۲۰۰۵. Ethnologue: Languages of the World, Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International.  
<http://www.unesco.org/languages-atlas/en/atlas>