

تفسیر ساختارگرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی در الگوی پراپ در مقایسه با شاهنامه و اساطیر بندهشی ایران

سامان قاسمی فیروزآبادی*^۱

(دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۱ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۹)

چکیده

در ریخت‌شناسی افسانه‌های سحرآمیز، پراپ دو نوع وضعیت آغازین را تشخیص می‌دهد که یکی را کمبود می‌نامد و دیگری را شرارت و هر دو را وضعیت‌هایی خودبه‌خودی و اصیل می‌داند. در این مقاله، فرض بر این است که نخست این الگوها معنا دارند و دوم کمبود همواره در شرارت منشأ دارد و در اندیشه ایرانی وضعیتی مستقل و قائم‌به‌ذات نیست. برای کشف معنای این الگوها، افسانه‌های سحرآمیز به صورت تطبیقی با داستان‌های اسطوره‌ای و حماسه ملی ایران، مطالعه شده‌اند. روش تحلیل، ساختارگرایانه و در زمانی است. نتیجه پژوهش از این قرار است: اسطوره‌های آفرینش دو الگو دارند که هر دو مبتنی بر تنازع و تراحم دو نیروی متضاد است که یکی آفریننده است و دیگری ویرانگر. در اولی، نیروی آفریننده به گوهر یا عنصری نیاز دارد که کیهان مادی از آن ساخته می‌شود یا وجود کیهان مادی به آن باز بسته است. این الگو در افسانه‌های سحرآمیز به صورت وضعیت کمبود نمایان می‌شود. در الگوی دوم، نیروی آفریننده، کیهان را در وضعیت ایدئال می‌آفریند؛ اما این کیهان مورد هجوم نیروهای ویرانگر قرار می‌گیرد و از صورت ایدئال خارج می‌شود. این الگو در افسانه‌های سحرآمیز به صورت وضعیت شرارت نمایان می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عامه، افسانه، ریخت‌شناسی، اسطوره، آفرینش، ثنویت.

۱. استادیار گروه ایران‌شناسی دانشگاه میبد یزد (نویسنده مسئول).

*ghasemi@meybod.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از روش‌های رایج در قصه‌پژوهی، روشی است به نام ریخت‌شناسی که برای نخستین بار ولادیمیر پراپ آن را برای تحلیل افسانه‌های سحرآمیز روسی به کار گرفت و سپس سایر پژوهشگران از آن برای تحلیل افسانه‌های سرزمین‌های مختلف بهره جستند. این روش با حفظ کلیت، به تناسب ویژگی‌های افسانه‌های هر سرزمین، تغییراتی پیدا کرد. در ایران نیز این روش به شکل‌های مختلفی برای تحلیل قصه‌های ایرانی، از افسانه‌های سحرآمیز و داستان‌های حماسی گرفته تا افسانه‌های تمثیلی و داستان‌های غنایی و روایات تاریخی و حتی شعر نو به کار گرفته شده است. بیشتر این مقالات بدون توجه به زمینه‌های فرهنگی شکل‌گیری داستان به تبیین وقایع داستان بر اساس نظریه پراپ پرداخته‌اند و با اندک تمایزاتی به این نتیجه رسیده‌اند که مدل ریخت‌شناسی افسانه‌های روسی درباره افسانه‌های ایرانی نیز کارآمد است. آسیب‌شناسی این انواع پژوهش را علیرضا محمدی کله‌سر (۱۳۹۷: ۱۴۹ - ۱۷۲) بررسی کرده است. البته، پراپ خود به بافت اجتماعی و فرهنگی داستان توجه ندارد و متأثر از فرمالیسم روسی تنها به ساختار متن می‌پردازد؛ اما این رویکرد به‌مرور با روایت‌شناسی پساکلاسیک جایگزین می‌شود که علاوه بر عوامل درون‌متنی به عوامل برون‌متنی مثل ذهنیت داستانی، بافت و سایر مؤلفه‌های فرهنگی نیز اهمیت می‌دهد (حری، ۱۳۸۷: ۱۷). در این تحول رویکرد، روایت‌شناسی ساختارگرا که بر اساس مطالعه ادبیات به‌منزله یک رشته مستقل سامان یافته بود، به مطالعات میان‌رشته‌ای تبدیل می‌شود که با وجود اصالت دادن به متن، آن را در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و ... شکل‌گیری متن بررسی می‌کند (محمدی کله‌سر، ۱۳۹۴: ۱ - ۲۰). در این رویکرد جدید روش تجزیه و تحلیل ساختاری، به‌خودی‌خود، هدف و غایت نیست؛ بلکه باید نتایج حاصل‌شده از این مطالعات را به جهان خارج از متن، یعنی فرهنگ یا فرهنگ‌هایی که این متون در آن‌ها شکل گرفته‌اند، پیوند داد. بدین ترتیب، روش پراپ تنها گام نخست است که البته، به‌خودی‌خود گامی بزرگ محسوب می‌شود (پروینی و ناظمیان، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

تفسیر ساختارگرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

نگارنده بر این باور است که الگویی که پراپ از طریق ریخت‌شناسی افسانه‌های سحرآمیز استخراج می‌کند و پژوهشگران ایرانی نیز کارکرد این روش را در پژوهش قصه‌های ایرانی آزموده‌اند، الگویی معنادار است؛ اما برای کشف معنای آن دیگر ریخت‌شناسی کمکی نمی‌کند. تفاوت بسیار مهمی که مسیر این پژوهش را از پراپ و ریخت‌شناسی جدا می‌کند، شیوه تحلیل داده‌هاست. روش این پژوهش ساختارگرایانه و تفسیری است. در این شیوه، خلاف ریخت‌شناسی، الگوها هستند که معنای اصلی را آشکار می‌کنند. در شیوه پراپ، الگوها فاقد معنا هستند و با انجام کارکردها از سوی اشخاص متعین است که معنا یا قصه ایجاد می‌شود؛ اما در ساختارگرایی این ساختار است که معنا دارد و معنای صورت‌های مختلف با کشف ساختارشان آشکار می‌شود.

برای کشف معنای ساختار باید تمام روایات مشابه را مدنظر قرار داد و در پس تمایزهای سطحی روایت، عنصر دگرگونی‌ناپذیر را در ارتباط و مناسبت میان اجزای روایت جست‌وجو کرد (احمدی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۸۵ - ۱۸۶).

این ساختار شکل‌گرفته مخلوق ذهنیتی فرهنگی است و معنای خود را در زمینه همین ذهنیت کسب می‌کند. اگرچه ما قادر به مشاهده مستقیم این ذهن جمعی نیستیم، با طی مسیری معکوس می‌توانیم از مخلوق آنکه در اینجا مجموعه‌ای از متون به‌مثابه یک پدیدار است، به فرضیاتی برای تبیین کارکردهای این ذهنیت فرهنگی دست یابیم. این فرضیات هرچه بتوانند در تبیین پدیدارهای متنوع فرهنگی کارآمدتر باشند، تقویت می‌شوند.

نگارنده با مطالعه افسانه‌های سحرآمیز ایرانی، ادبیات حماسی و اساطیر این سرزمین به این فرضیه رسیده است که هر سه این انواع ادبی از یک ذهنیت فرهنگی واحد منشأ می‌گیرند و این ذهنیت فرهنگی در ساختار این هر سه نمود یافته است.

برای آزمون این فرض، الگوی وضعیت آغازین را به‌صورت تطبیقی در این سه‌گونه روایت مطالعه می‌شود. به بیان دیگر، برای نشان دادن معناداری این الگوها و کشف معنای آنها، افسانه‌های سحرآمیز با ادبیات حماسی و داستان‌های اسطوره‌ای مطابقت داده می‌شود. همین الگوی افسانه‌های سحرآمیز در ادبیات حماسی و داستان‌های

اسطوره‌ای نیز قابل مشاهده است. برای پژوهش صحت و سقم این فرضیه باید از روش پژوهش در زمانی بهره جست.

نگارنده بر این باور است که تفاوت مهمی میان افسانه‌های سحرآمیز ایرانی و افسانه‌های روسی مورد پژوهش پراپ وجود دارد. این وجه تمایز به وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز بازمی‌گردد.

در ریخت‌شناسی پراپ افسانه با یکی از دو وضعیت شرارت یا کمبود آغاز می‌شود. در افسانه‌های ایرانی هم وضعیت مشابه است؛ اما تفاوت در اینجاست که پراپ کمبود را یک کارکرد خودبه‌خودی یا ذاتی می‌داند که منشأ حرکت داستان می‌شود؛ اما خواهیم دید که در افسانه‌های ایرانی همواره کمبود بر اثر شرارتی ایجاد می‌شود که گاه در ابتدای افسانه نقل نشده است؛ اما در ادامه افسانه با آن روبه‌رو می‌شویم.

این ویژگی افسانه‌های سحرآمیز ایرانی - همان‌طور که نشان داده خواهد شد - ریشه در اساطیر این سرزمین دارد که غیر از افسانه‌های سحرآمیز در حماسه ملی نیز نمود یافته است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت بنیان فرهنگ ایرانی بر این اندیشه استوار است که کمبود را یک پدیده خودبه‌خودی و اصیل نمی‌داند که به‌صورت طبیعی در کیهان اهوراآفریده وجود داشته باشد. به بیان دیگر، درنهایت، اهورامزدا، رادی کیهان خویش را به کمال می‌آفرید. اگر مداخله اهریمن نبود. هرگونه کمبودی در اندیشه ایرانی محصول وقوع شرارت و اسارت برکت در نزد دیوهاست.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری با موضوع ریخت‌شناسی انواع ادب فارسی انجام یافته است. برخی که به ریخت‌شناسی ادب غنایی و افسانه‌های تمثیلی پرداخته‌اند، مربوط به این پژوهش نیستند. این پژوهش تنها متوجه افسانه‌های سحرآمیز و ادب حماسی ایرانی است. در این باره نیز پژوهش‌های متعددی به انجام رسیده است. برخی صرفاً به ریخت‌شناسی داستان واحدی با الگوی پراپ پرداخته‌اند که ضرورتاً متن را از زمینه فرهنگی آن خارج کرده‌اند؛ زیرا از نظر روشی از تک متن امکان استخراج هیچ ساختار معناداری متکی بر فرهنگ مولد متن وجود ندارد (ازجمله نک: روحانی و عنایتی

تفسیر ساختارگرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

قادیکلایی، ۱۳۸۸: ۱۱۹ - ۱۴۳؛ خائفی و فیضی گنجین، ۱۳۸۶: ۳۳ - ۵۱؛ میرهاشمی و سعادت‌نی‌نیا، ۱۳۹۵: ۷۳ - ۸۹؛ فرضی و فنخیمی فاریابی، ۱۳۹۶: ۱۱۹ - ۱۳۲؛ مجوزی و نوری، ۱۳۹۶: ۱۴۳ - ۱۸۲؛ علی‌حوری، ۱۳۹۴: ۱۰۵ - ۱۳۲؛ استاجی و رمشکی، ۱۳۹۲: ۳۷ - ۵۲). یاسمی‌فر و همکارانش (۱۳۹۸: ۱۸۹ - ۲۱۳) در مقاله «نقد و بررسی قصه عامیانه «کله» بر پایه نظریات ریخت‌شناسی ولادیمیر پراپ» اگرچه سعی می‌کنند بین قصه و فرهنگ زمینه آن ارتباط برقرار کنند، این ارتباط در سطح مضامین قصه باقی می‌ماند و معنای ویژه‌ای برای ساختار آن قائل نمی‌شوند. مقالاتی نیز ساختار را مبتنی بر مقایسه چند داستان استخراج کرده‌اند. حسن ذوالفقاری (۱۳۹۵: ۷۳ - ۹۸) در «قصه‌شناسی افسانه نخودی» روایات مختلف این داستان را به صورت تطبیقی ریخت‌شناسی کرده است قربانی و گورک خویشکاری‌های قهرمان را در سه قصه از شاهنامه بررسی کرده‌اند. در این مقاله سعی شده است ریخت‌شناسی را با توجه به زمینه‌های فرهنگی شکل‌گیری داستان انجام دهد؛ اما به شیوه خود پراپ (قاسمی، ۱۳۷۱: ۱۵۹ - ۱۷۹) در کتاب ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ریشه کارکردها را به آیین‌ها و آداب و رسوم رسانده است، در حالی که شاید بتوان ریشه این هردو را به یک ذهنیت واحد فرهنگی رسانید. مرتضی حیدری در مقاله «ریخت‌شناسی تطبیقی قصه‌های ماه‌پیشانی، یه‌شین و سیندرلا»، پس از بررسی تطبیقی ریخت قصه‌ها به تبیین تفاوت‌های روساختی قصه بر اساس پیشینه آیینی زمینه‌های اجتماعی سه قصه می‌پردازد (حیدری، ۱۳۹۴: ۱۵۷ - ۱۹۲). ابراهیمی و پارسا (۱۳۹۵: ۷ - ۵۲) به ریخت‌شناسی قصه‌های پریان در زبان کردی پرداخته‌اند.

۳. روش‌شناسی پژوهش

هدف این پژوهش ریخت‌شناسی نیست؛ بلکه در ادامه پژوهش‌های ریخت‌شناسانه قرار دارد و به روش ساختارگرایانه سعی می‌کند الگوهای مشابه با وضعیت آغازین در افسانه‌های سحرآمیز ایرانی را در شاهنامه و اساطیر ایران نشان دهد و سپس به روش تفسیری زیربنای فرهنگی و جهان‌بینی خاصی را که این ساختار در آن شکل گرفته و معنا یافته است آشکار کند؛ اما برای رسیدن به این هدف ناگزیر است به صورتی اجمالی

تشابه ریخت‌شناسانه داستان‌های حماسی و اسطوره‌ای را با افسانه‌های سحرآمیز نشان دهد.

۴. وضعیت آغازین

ابتدای تمام افسانه‌های پریان روسی با الگوی ثابتی آغاز می‌شوند که پراپ آن را وضعیت آغازین می‌نامد. وضعیت آغازین افسانه‌های پریان روسی از دو حالت خارج نیست که پراپ یکی را کمبود می‌نامد و دیگری را شرارت.

در حالت نخست (= شرارت)، داستان در وضعیت ایدئال آغاز می‌شود. ناگهان با وارد شدن عنصر شر، شرایط ایدئال از بین می‌رود. داستان به جریان می‌افتد تا در پایان با رسوایی و نابودی شریر، دوباره به همان وضعیت مطلوب نخستین بازگردد؛ اما در حالتی باثبات.

در حالت دوم (= کمبود)، داستان با یک کمبود یا نقص آغاز می‌شود و نیاز به رفع این کمبود، جریان داستان را به پیش می‌برد تا در پایان، به رفع کمبود برسد. البته، وضعیت کمبود نیز مسبوق به وقوع یک شرارت است. پراپ درباره وضعیت کمبود در آغاز افسانه‌های روسی می‌گوید:

کمبود یا نداشتن و نبودن یک چیز را می‌توان از نظر ریخت‌شناسی مثلاً برابر با دزدیدن و ربودن آن دانست ... به این جهت می‌بینیم که وقتی قصه‌ای قسمت «شرارت» را ندارد، اغلب مستقیماً با کمبود یا نبودن چیزی آغاز می‌شود. این نکته در مورد ربودن یک عروس همان اندازه صادق است که درباره نداشتن عروس. در مورد نخست، کاری انجام می‌گیرد که در نتیجه آن کمبود یا نیازی به وجود می‌آید و این نیاز جست‌وجویی را ضروری می‌سازد؛ در مورد دوم، نیاز و کمبود خود وجود دارد و لذا، جست‌وجو نیز ضرورتاً هست (۱۳۸۶: ۷۶ - ۷۷).

پگاه خدیش (۱۳۹۱: ۸۳ - ۸۸) با ریخت‌شناسی افسانه‌های سحرآمیز ایرانی به این نتیجه رسیده است که وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی نیز از همین دو حالت پیروی می‌کنند و بس؛ اما در افسانه‌های ایرانی، اگرچه باز شرارت بر کمبود تقدم دارد، خلاف آنچه پراپ درباره افسانه‌های روسی می‌گوید، کمبود یک کارکرد خودبه‌خودی یا ذاتی نیست؛ بلکه در ادامه افسانه دیده می‌شود که آن هم مبتنی بر

تفسیر ساختارگرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

شرارتی است که در آغاز افسانه روایت نشده است. درواقع، شرارتی اتفاق افتاده و کمبودی ایجاد کرده و افسانه از این قسمت داستان را نقل کرده است؛ مثلاً فرض کنید پادشاهی که دارای فرزند نمی‌شود، با دخالت یک عامل جادویی صاحب پسری می‌شود. پسر بزرگ می‌شود و عاشق دختری می‌شود. این به نظر کمبود می‌آید؛ اما در ادامه داستان می‌بینیم که پدر و پدربزرگ شاهزاده و تمام شاهان و شاهزادگان ممالک دیگر نیز عاشق این دختر بوده‌اند؛ اما دختر دست‌نیافتنی است و آنچه دختر را دست‌نیافتنی می‌کند، ماهیتاً با آنچه شرارت نامیده می‌شود، تفاوتی ندارد.

از سوی دیگر، در افسانه‌هایی که با کمبود آغاز می‌شوند، معمولاً در میانه داستان رفع کمبود می‌شود؛ یعنی وضعیت ایدئال رقم می‌خورد؛ اما این وضعیت - درست مانند وضعیت آغازین در افسانه‌هایی که با وضعیت ایدئال آغاز می‌شوند - باثبات نیست و با وقوع شرارت از بین می‌رود و حرکت دوم داستان آغاز می‌شود که با رسوایی و مجازات (معمولاً از بین رفتن) شریر در پایان افسانه، وضعیت ایدئال به صورت باثبات محقق می‌شود.

می‌توان فرض کرد که افسانه‌هایی که با وضعیت ایدئال آغاز می‌شوند، داستان را از میانه آن نقل می‌کنند؛ یعنی کمبودی در ابتدای داستان بوده و برطرف شده و داستان موقتاً به وضعیت ایدئال رسیده است. این وضعیت ایدئال با ورود شریر به هم می‌خورد و در انتهای داستان با رسوایی و مجازات شریر، وضعیت ایدئال به صورت پایدار رقم می‌خورد.

مثلاً در افسانه «دختر نارنج و ترنج» شاهزاده در ابتدای داستان عاشق دختر نارنج و ترنج می‌شود (= کمبود). این کمبود منشأ در شرارتی ناگفته دارد: دختر نارنج و ترنج در دست دیوها اسیر است و به نظر می‌رسد این اسارت یک پدیده پیشینی است و مسبوق به آزادی نخستین نیست؛ یعنی دختر نارنج و ترنج از آغاز متعلق به دیوهاست. شاهزاده دختر را آزاد می‌کند و کمبود موقتاً رفع می‌شود. کنیزی می‌آید و دختر را می‌کشد و جای او را می‌گیرد (انجوی شیرازی، ۱۳۹۳: ۳۷۹)؛ یعنی وقوع شرارت دوباره ایجاد کمبود می‌کند و حرکت دوم داستان را رقم می‌زند.

آغاز روایت صبحی از داستان ماه‌پیشانی این‌گونه است که مردی که زنش را بسیار دوست دارد، از او دختری قشنگ و پاکیزه پیدا می‌کند. دختر که بزرگ می‌شود به مکتب نزد ملاباجی می‌رود و ملاباجی متوجه حال و روز خوش او و خانواده‌اش می‌شود. پس به این فکر می‌رود که مادر دختر را پس بزند و خودش جای او را بگیرد (مهتدی، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

می‌توان فرض کرد که آغاز این داستان، میانه داستانی است که پدر ماه‌پیشانی زن ندارد و مادر ماه‌پیشانی اسیر دیوهاست.

به این ترتیب، اگر بخواهیم ریخت کلی‌تری برای افسانه‌های سحرآمیز در نظر بگیریم، تمام افسانه‌های سحرآمیز با شرارت آغاز می‌شوند؛ شرارتی که ایجاد کمبود کرده است. تصریح می‌شود که تفاوت این ریخت با آنچه پراپ می‌گوید در این است که آغاز افسانه نه وضعیت ایدئال است که با شرارت به هم بخورد و نه کمبود است، به‌منزله یک کارکرد مستقل؛ بلکه شرارتی است که ایجاد کمبود کرده است. تفاوت با یک مثال روشن‌تر می‌شود. مثلاً شاهزاده زن ندارد و زنی هم وجود ندارد؛ این وضعیت کمبود است؛ اما اگر مثلاً شاهزاده زن دارد و یک دیو زن او را می‌دزدد و حالا شاهزاده زن ندارد؛ داستان در وضعیت ایدئال شروع شده و کارکرد شرارت به وقوع کمبود منجر شده است. حالت سوم که منظور نظر نگارنده مقاله حاضر، است، این است که زن در دست دیوها اسیر است، پس شاهزاده زن ندارد. در این حالت سوم شرارت و به‌تبع آن کمبود یا به تعبیر دیگر کمبودی که منشأ آن شرارت است، پدیده‌هایی نخستینی یا ازلی هستند.

امکان دیگر این است که وضعیت نخستین یا ازلی را وضعیت ایدئال فرض کنیم و برای افسانه‌هایی که با کمبود آغاز می‌شوند، یک وضعیت پیشینی ایدئال در نظر بگیریم که روایت نشده است؛ یعنی در ابتدا وضعیت ایدئالی بوده که با وقوع شرارتی بر هم خورده است و حالا افسانه دارد، از این بخش روایت می‌شود.

در هر دو حالت، کمبود امری خودبه‌خودی نیست و منشأ در شرارتی دارد. ضمناً ساختار افسانه‌های سحرآمیز بیشتر متمایل به حالت اول هستند؛ یعنی شرارت و کمبود را وضعیت نخستین می‌دانند و وضعیت ایدئال در میانه داستان رقم می‌خورد که البته،

تفسیر ساختار گرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

ثباتی ندارد و با وقوع شرارت، دوباره از بین می‌رود؛ یعنی دو حرکت اصلی در افسانه وجود دارد: اولی برای رفع کمبود نخستین و دیگری برای رفع شرارت میانی داستان که با رسوایی و مجازات شریر پایان می‌یابد و وضعیت ایدئال در حالتی باثبات محقق می‌شود. در واقع، خلاف آنچه خدیش (۱۳۹۱: ۱۵۹ - ۱۶۳) به تبعیت از پراپ در ریخت‌شناسی افسانه‌های سحرآمیز در نظر گرفته است و پس از رفع کمبود نخستین، دوباره به وضعیت آغازین بازگشته است. کل این دو حرکت، یک داستان است که با داستان آفرینش قابل قیاس است: در جهان اسطوره می‌توان حرکت نخست را با کیهان‌آفرینی قیاس کرد و حرکت دوم را با فرسکرد.

۴. الگوی وضعیت‌های آغازین افسانه‌های سحرآمیز در اساطیر و حماسه ملی ایران در ادامه، نمود هریک از دو الگوی وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز را در اساطیر و حماسه ملی ایران بررسی می‌کنیم.

۴ - ۱. الگوی نخست: شرارت (آغاز داستان در وضعیت ایدئال و برهم خوردن این وضعیت با ورود عنصر شر)

پگاه خدیش (۱۳۹۱: ۸۲ - ۸۶) در بررسی صد افسانه سحرآمیز ایرانی یازده شکل مختلف از شرارت را تشخیص می‌دهد که این یازده مورد را در یک تقسیم‌بندی کلی‌تر می‌توان به دو مورد بخش کرد: شرارت‌هایی که برکت^۱ را از بین می‌برد یا می‌دزدد و شرارت‌هایی که قهرمان را می‌دزدد، اسیر می‌کند یا می‌کشد. آنچه در افسانه‌های سحرآمیز رفع کمبود نامیده می‌شود، آزاد شدن برکت به دست قهرمان است. لذا، هر دو نوع یادشده در بالا شرارت محسوب شده است، سبب وقوع کمبود می‌شوند.

نکته مهم در این الگو این است که افسانه با شرایطی ایدئال آغاز می‌شود؛ مثلاً چیزی بسیار ارزشمند وجود دارد که رشک اهریمن است. در افسانه «باغ سیب» پادشاهی سه پسر دارد و یک درخت که سه تا سیب دارد که وقتی برسند تبدیل به سه دختر می‌شوند. وقت رسیدن سیب‌ها هر شب یکی از آن‌ها را دیوی می‌دزدد و پسرها بدون همسر می‌مانند (انجوی شیرازی، ۱۳۹۲: ۲۰۵).

همان‌طور که دیده می‌شود، وضعیت نخستین، وضعیت ایدئال است و اگر عنصر شر وارد داستان نشود، مشکلی وجود ندارد؛ اما این حالت ایدئال توجه عنصر شر را به خود جلب می‌کند. مهم‌ترین ویژگی عنصر شر، رشک‌گوهری و زدارکامگی است؛ یعنی حسود است و میل به ویرانگری دارد. لذا هر کجا زیبایی یا خوشی ببیند برای نابودکردن آن حمله می‌آورد.

در افسانه‌های سحرآمیز، گاه وضعیت ایدئال را در وسط داستان می‌بینیم؛ یعنی زمانی که وضعیت کمبود اولیه برطرف می‌شود و داستان موقتاً به وضعیت ایدئال می‌رسد. در اینجا عنصر شر وارد می‌شود و وضعیت ایدئال را به هم می‌زند و ایجاد کمبود می‌کند؛ عزیمت قهرمان برای رفع این کمبود، حرکت دوم داستان را شکل می‌دهد.

۴ - ۱ - ۱. نمود اسطوره‌ای وضعیت ایدئال نخستین که با شرارت برهم می‌خورد به‌نظر می‌رسد در ادیان و اساطیر ایران وضعیت نخستین و پیشینی، وضعیت ایدئال است؛ یعنی ابتدای کیهان با آفرینش اهورایی آغاز می‌شود و هیچ کمبودی وجود ندارد. در اندیشه زرتشتی طول عمر کیهان دوازده‌هزار سال است که دو دوره نخست به آفرینش مینوی و مادی کیهان از سوی اهورامزدا می‌گذرد و هیچ کمبود و شر و بدی وجود ندارد. در آغاز دوره سوم که اهریمن وارد صحنه می‌شود، شرارت و کمبود آغاز می‌شود. در پایان، دوازده هزار سال با نابودی اهریمن، آفرینش، پایدار و بی‌دشمن، به جاودانگی همیشگی از آن اهورامزدا شود (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۱۷) و همه آفریدگان اورمزد باز چنان بی‌آفت شوند که در آغاز، وی آنان را آفرید (همان، ۳۱).

همچنین، طول عمر کیهان در اندیشه زروانی نه هزار سال است که به سه دوره سه‌هزارساله تقسیم می‌شود. از این سه دوره، دوره اول به‌کام مطلق اهورامزداست و دوره دوم به‌کام مطلق اهریمن و دوره سوم دوران آمیختگی و نبرد دو نیرو است که به شکست کامل اهریمن پایان می‌یابد و کیهان به‌کام مطلق اهورامزدا، یعنی صورت ایدئال نخستین خود بازمی‌گردد (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۹۸).

شهرستانی در توضیح دین زروانی می‌گوید:

تفسیر ساختار گرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

پنداشته‌اند که دنیا از شرور و آفات و فتن و محن بری بود و اهل دنیا در خیر محض و نعیم خالص بودند، پس هنگامی که اهریمن حادث شد شرور و آفات و فتن و محن به وجود آمدند (۱۳۸۶: ۲۹).

از نظر لغوی نیز اهریمن که در پهلوی ganā g-mē nō g نامیده می‌شود، به معنای مینوی نابودکننده است و صفات اصلی آن، ē bgad (= مهاجم)، petyā rag (= مهاجم) و zadā r-kā mag (= دارای کام نابودگر) است (دادگی، ۱۳۸۵: ۱۶۳) که با آمدن او به صحنه آفرینش، مفهوم ویرانی، ناخوش‌آیندی و کمبود نیز به وجود می‌آید.

اگر داستان افسانه‌های سحرآمیز را روایتی از داستان آفرینش فرض کنیم، وضعیت آغازین در اصل وضعیت ایدئال کیهان اهوراآفریده است که با وارد شدن شریر به هم می‌خورد و کمبود ایجاد می‌شود. حرکت افسانه که روایتی از داستان آفرینش می‌تواند باشد، عزیمتی به سمت نابودی شریر، رفع کمبود و رسیدن به وضعیت ایدئال به صورت پایدار است که معادل فرشکرد در فرجام کیهان اهورایی است.

۴ - ۱ - ۲. نمود حماسی وضعیت ایدئال نخستین که با شرارت بر هم می‌خورد

داستان حماسه ملی ایران از پادشاهی کیومرث تا عروج کیخسرو به سه دوره تقسیم می‌شود که دوره اول به‌ویژه در پادشاهی طلایی جمشید دوره فراخی و فراوانی است. دوره دوم، یعنی عصر دژپادشاهی ضحاک دوره تنگی و ویرانی و مرگ است و دوره سوم، یعنی از پادشاهی فریدون تا کیخسرو دوره آمیختگی و نبرد دو گوهر در قالب ایران و انیران است که با مرگ افراسیاب تورانی و یکپارچگی ایران و انیران به دست کیخسرو دوباره وضعیت ایدئال نخستین محقق می‌شود (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱۰۱ - ۱۱۲).

بنیان اسطوره‌ای حماسه ملی ایران بدین‌گونه است که در وضعیت ایدئال و اهورایی آغاز می‌شود. با ورود ضحاک، نمود حماسی اهریمن، مبتلا به کمبود و تنگی می‌شود. این کمبود به صورت اسارت دختران یا خواهران جهاندار جم به دست ضحاک نمود می‌یابد و مهم‌ترین خواسته فریدون این است که این دو دختر را که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن هستند از دست ضحاک برباید (ارت‌یشت، بند ۳۴؛ رام‌یشت،

بند ۲۴؛ *درواسپ‌یشت*، بند ۱۴؛ *آبان‌یشت*، بند ۲۴). با آزاد شدن این دو دختر دوران ضحاک‌ی پایان می‌یابد و برکت و حیات به کیهان بازمی‌گردد. در پایان، با مرگ افراسیاب، نمود حماسی دیگر اهریمن، به دست کیخسرو جهان به وضعیت مطلوب آغازین بازمی‌گردد؛ ولی به صورت پایدار و بی‌دشمن.

جدول ۱: مقایسه وضعیت آغازین در اساطیر شاهنامه و افسانه‌های سحرآمیز

اساطیر	شاهنامه	افسانه‌های سحرآمیز
سه‌هزار سال نخست آفرینش در اندیشه زروانی یا شش‌هزار سال نخست در اندیشه زرتشتی	هزاره نخست حماسه از کیومرث تا جمشید	وضعیت ایدئال
یورش اهریمن به کیهان اهورایی و کشتن گاو و انسان نخستین در اندیشه زرتشتی و سه‌هزار سال دوم آفرینش در اندیشه زروانی	آمدن ضحاک و کشتن جمشید و ربودن دختران او	ورود شیر و ایجاد کمبود از طریق: ۱. دزدیده شدن یا از بین رفتن برکت ۲. کشتن، دزدیدن یا اسارت قهرمان
فرشکرد با بازگشت یا تولد سوشیانت و نابودی شیر و رسیدن به وضعیت ایدئال نخستین به صورت پایدار	آمدن فریدون، بستن ضحاک و آزاد کردن دختران جهاندار جم. این وضعیت ایدئال در شاهنامه پایدار نیست و با شرارت سلم و تور و کشتن ایرج دوباره برهم می‌خورد تا در نهایت با مرگ افراسیاب به دست کیخسرو به وضعیت ایدئال پایدار برسد. بخش اسطوره‌ای حماسه ملی ایران با عروج جسمانی کیخسرو پایان می‌یابد.	عزیمت یا بازگشت قهرمان از جهان زیرین و آزاد شدن برکت از سوی قهرمان و رفع کمبود به صورت پایدار یا ناپایدار. اگر این وضعیت ایدئال با ورود دوباره شیر و کشتن قهرمان و دزدیدن یا کشتن گوهر برکت برهم بخورد حرکت دوم آغاز می‌شود که شامل بازگشت قهرمان، نابودی شیر و آزاد کردن برکت و رسیدن به وضعیت ایدئال پایدار است.

۴ - ۲. الگوی دوم: کمبود (آغاز داستان با کمبود و نقص که در شرارت ریشه دارد)

در این الگو که رایج‌ترین وضعیت آغازین در افسانه‌های سحرآمیز است، قصه با کمبود آغاز می‌شود. در مکانی که قصه آغاز می‌شود، چیزی کم است که پاسخ آن در این مکان وجود ندارد و ضرورتاً برای رفع این کمبود، عزیمتی رقم می‌خورد. این کمبود می‌تواند شامل مسائلی چون زن، فرزند، ثروت، رمه، سلامتی و مانند این‌ها باشد؛ اما نکته مهم اینجاست که هر کدام از این‌ها که باشد، پس از رفع کمبود، سایر موارد هم برطرف می‌شود و وضعیت ایدئال رقم می‌خورد؛ مثلاً اگر کمبود نخستین، زن است، در راه جستن او گنجی هم به دست می‌آید که سرمایه ساختن کاخی می‌شود، عنصری مانند آهو یا برگ گیاهی خاص هم حاصل می‌شود که درمان بیماری است و خلاصه، در پایان داستان، هیچ کمبود و نقصی وجود ندارد.

ساختار کلی این افسانه‌ها از این قرار است: ۱. کمبودی که منشأ آن شرارت است؛ ۲. عزیمت و رفع کمبود که معمولاً موقتی و ناپایدار است؛ ۳. وقوع شرارت و برهم خوردن وضعیت مطلوب و ۴. رسوایی و مجازات شریر و رفع کمبود به صورت پایدار. پگاه خدیش (۱۳۹۱: ۸۶ - ۸۷) پنج شکل مختلف کمبود را در افسانه‌های سحرآمیز ایرانی تشخیص داده است که در یک دسته‌بندی عام‌تر می‌توان آن‌ها را به دو بخش تقسیم کرد: نبود برکت، نبود قهرمان و برکت.

نبود قهرمان و برکت معمولاً به صورت پادشاهی روایت می‌شود که فرزندی ندارد و در انتظار فرزند است؛ این فرزند بعدها بناست برکت را آزاد کند.

کمبود برکت به صورت نداشتن همسر، فقر مالی، مرگ یا نابینایی (که با دارویی برطرف می‌شود)، بیماری، درخواست گردن‌بند مروارید، نبود آتش، گاو گمشده، کشف راز^۳ یا تعبیر خواب^۴ دیده می‌شود (همان).

آنچه مهم است این است که عامل زندگی و رفاه در آغاز و گاه اصالتاً به گروه شریر تعلق دارد که از سوی قهرمان از آن‌ها گرفته می‌شود و جامعه قهرمان به واسطه آن آباد و شاد می‌شود.

۴ - ۲ - ۱. نمود اسطوره‌ای کمبود که پیشینه در شرارت دارد

در ظاهر امر اندیشه ایرانی تقدم را به شرارت نمی‌دهد و آغاز کیهان را کمبود نمی‌داند؛ اما نشانه‌هایی وجود دارد که این باور کهن در دوران هندوایرانی وجود داشته است و به اشکال مختلفی در اندیشه ایرانی بازمانده و نمود یافته است. یکی از اشکال رایج کیهان‌آفرینی در اساطیر هندوایرانی به این صورت است که عنصر برکت (در اشکال رایج آب، زن، گاو و ابرهای باران‌زا) در دست دیوها اسیر است و یک ایزد یا پهلوان این عنصر را آزاد می‌کند و کیهان‌آفرینی را رقم می‌زند. برای درک بهتر کارکرد آزادسازی عناصر برکت‌بخش، توجه به این مسئله راه‌گشاست که آب به‌منزله ماده اولیه‌ای که اهورامزدا کیهان خویش را از آن می‌سازد (دادگی، ۱۳۸۵: ۳۹). طبق مطالعات زهر (۱۳۸۷: ۱۲۲) متعلق به نیروهای تاریکی است و موجودات اهورایی برای تحقق آفرینش کیهان باید این عنصر را از دست دیوها آزاد کنند.

نمونه‌ی اعلای این کارکرد را در نبرد تیشتر، ایزد باران با اپوش، دیو خشک‌سالی می‌بینیم. آب‌ها در دریای فراخکرد زندانی هستند و دیو اپوش به‌شکل اسب گل‌سیاهی بر این آب‌ها نگهبانی می‌دهد. به بیان دیگر، داستان با اسارت آب‌ها در دست دیوان یا تعلق آب‌ها به نیروهای تاریکی آغاز می‌شود. سپس تیشتر به‌شکل اسب سفیدی به‌قصد آزاد کردن آب‌ها با اپوش می‌جنگد و شکست می‌خورد. شکست تیشتر به معنای نابودی کیهان و دین اهورایی است. «تیشتر خروش برآورد که بدا به حال شما ای آب‌ها و گیاه‌ها! محنت به تو ای دین مزدیسنا!» (تیریشنت، بند ۲۳). سپس تیشتر از نماز و ستایش هرمزد نیرو می‌گیرد و بر اپوش غلبه می‌کند و آب‌ها را آزاد می‌کند.

خروش شادکامی و رستگاری برآورد که خوشا به شما ای آب‌ها و گیاه‌ها! خوشا به‌دین مزدیسنا! خوشا به شما ممالک! آب جوهای شما بدون مانعی به طرف محصول با دانه‌های درشت و چراگاه با دانه‌های ریز و به‌سوی جهان مادی روان گردد (بند ۲۹).

اسطوره‌های اژدهاکشی - چه در میان ایزدانی چون بهرام و چه در میان پهلوانانی مانند گرشاسب و نریمان و سام و رستم و... - محتوای دینی و آیینی دارند که بیشتر با رویدادهای کیهانی و معتقدات مرتبط با آفرینش و رستاخیز مرتبط هستند.

تفسیر ساختار گرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

مطابق این‌گونه از اسطوره، ایزدی پیروزگر که چهری خورشیدین یا سرشتی آذرین دارد، با دیوی اهریمنی که ماریپکر و اژدهافش است و بازدارنده آب‌ها، می‌ستیزد و در اثر چیرگی بر او آب‌ها رها می‌شود و دام و دهشن اهورایی به آشتی و رامش می‌رسد (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۳۸).

این یک الگوی هندوایرانی است که در اساطیر ودایی نیز دیده می‌شود. طبق عقیده هندیان وارونا ایزدی است که در دریای اولیه و اصلی که هنوز شکل و صورت دنیایی نپذیرفته است، فرمانروایی می‌کند. در این دریا کوه‌های اولیه شناور است و در آن کوه‌ها قدرتی نامرئی که ورتره^۵ نام دارد، مسکن گزیده است. ورتره «اژدهایی اهریمنی و بدون دست و پا»^۶ است. بنابراین، اساطیر، ایزد جنگ مظهر گروه دیوان، یعنی ایندیره^۷ که نیروی خلاقه جهان و خالق نور و زندگی است، با گرز خود، ورتره عظیم و غول‌آسا را از پای درآورده، کوه‌ها را می‌شکافد، به‌طوری که آتش و آب که آفتاب و شربت جاودانی سوما نیز نامیده شده‌اند، از جهان جمود و مرگباری در آمده و به پیشگاه خدایان آسمانی برده می‌شوند. درواقع، ایندیره خوبی‌های زندگی، آتش، آب، خورشید و شربت سوما را از تاریکی به روشنایی آورده است (بار، ۱۳۸۹: ۷۲ - ۷۳).

اگرچه با دین‌آوری زرتشت و تبری کیهان نور از هرگونه آلودگی یا نیاز به گوهر تاریکی، این باور از لایه‌های رویین اندیشه ایرانی زده می‌شود، با تعمق در صور کهن بازمانده در اساطیر ایران می‌توان نشانه‌های این باور را بازیافت. اینکه کمبودی در نزد بوده‌های اهورایی وجود دارد که مانع شکل‌گیری فرم اهورایی کیهان است و یک ایزد قهرمان باید طی یک مرحله مبارزه - پیروزی، این کمبود را رفع کند و کیهان را به فرم ایدئال برساند.

در بنیان ثنوی اندیشه ایرانی این روند آزادی و اسارت برکت به‌صورت یک دور دائمی ادامه دارد تا در پایان اهریمن و آز به دست سوشیانت یا مهر نابود شوند و بی‌مرگی به‌صورت پایدار نصیب آفرینش شود.

۴ - ۲ - ۱. نمود حماسی کمبود که پیشینه در شرارت دارد

ما سه تصویر ایدئال و کامل از کیهان اهورایی در حماسه ملی ایران می‌بینیم. یکی دوره جمشید است، دومی کاخ کاووس است و سومی سیاوش‌گرد. در هیچ‌یک از این سه،

هیچ ناخوشی یا مرگی وجود ندارد. این شهرها همواره رشک دیوها یا انیرانیان را برمی‌انگیزند و به آن‌ها تهاجم می‌شود و از صورت ایدئال خارج می‌شوند. درباره‌ی دوره‌ی جمشید در شاهنامه می‌خوانیم که سیصد سال دیوها را مطیع و جهان را از رنج و دشمنی تهی می‌کند و حتی مرگ را در جهان او راه نیست (فردوسی، ۱۳۸۹: ۴۴/۱، ب ۴۸ - ۵۸).

در یسناها ۹ (هوم‌یشت)، بندهای ۴ و ۵ دوره‌ی جمشید چنین وصف شده است. در شهریاری خود جانور و مردم را نمردنی ساخت، آب و گیاه را نخشکیدنی، خوردنی را خورش نکاستنی. در هنگام شهریاری جم دلیر نه سرما بود و نه گرما، نه پیری بود نه مرگ، نه رشک دیو آفریده، پدر و پسر، هریک از آنان، به صورت ظاهر پانزده ساله می‌گردیدند. در مدتی که جم دارنده‌ی رمه خوب، پسر ویونگهان شهریاری می‌کرد.

این وضعیت ادامه داشت تا ورود ضحاک که اوضاع وارونه شد و مرگ و تنگی تمام کیهان را فراگرفت.

درباره‌ی کاخ کاووس در شاهنامه می‌خوانیم که در آن همواره اعتدال بهاری است و هیچ سرما و گرما در آن دیده نمی‌شود. درد و رنج و غم از مردم دور است و بدی سهم دیوهاست (همان، ۹۴/۲، ب ۳۵۱ - ۳۵۶). هیچ‌گونه شری در این کاخ راه ندارد، چنان که در دینکرد درباره‌ی آن آمده است که کسانی که از پیری تباه شده بودند و مرگشان نزدیک بود را دور این خانه طواف می‌دادند و پیری از ایشان دور می‌شد و زور و جوانی به ایشان بازمی‌گشت چنان که همه در این شهر به سن پانزده سالگی بودند (بهار، ۱۳۷۸: ۱۹۳).

پس دیوها به فکر تباه کردن کاووس برمی‌آیند و او را به فتح آسمان وسوسه می‌کنند؛ چنان که فره از او به پیکر آهوپی دور می‌شود و قصه‌ی این کاخ اهورایی نیز به پایان می‌رسد (همان). این موضوع در شاهنامه نیز آمده است (فردوسی، ۱۳۸۹: ۹۵/۲، ب ۳۵۷ - ۳۶۱).

سیاوش‌گرد نیز وضعیتی مشابه دارد. در وصف این شهر در بخش‌های افزوده‌ی شاهنامه آمده است که آنجا همیشه بهار است و نه سرما در آن راه دارد و نه گرما، همه

تفسیر ساختار گرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

در و دشتش پر از جانوران شکاری است، مردم آن همیشه شادند و کسی حتی در آن بیمار نمی‌شود (همان، ۲/ ۳۰۹ ابیات افزوده).

داستان این شهر هم به همین جا ختم نمی‌شود. گرسیوز بدکنش - که از گوهر اهریمن است و همچون او رشک‌گوهر و زدارکامه - زمانی که این شهر را می‌بیند دل و مغزش به جوش می‌آید و تا خون سیاوش را نمی‌ریزد، آرام نمی‌گیرد. تا اینجای داستان در هر سه مورد شبیه است به الگوی اول، یعنی داستان با وضعیت ایدئال آغاز و سپس با ورود شریر، کمبود ایجاد می‌شود؛ اما وضعیت ایدئال آغاز داستان نیست. هر سه داستان یک پیشینه مشترک دارد.

در روایات متعددی آمده است که جمشید برای دورکردن مرگ از جهان به دوزخ سفر می‌کند و چیزی را از دست دیوها می‌گیرد. در دینکرد آمده است:

بر اثر بزرگ اعجاز و فرّه دادار، جم فرابرده شد و به تن به دوزخ آمد و سیزده زمستان اندر دوزخ به دیوتی رفت و رازافزاری (= سلاح مخفی) را که بدان دیوان شکست یابند و پادشاهی بر مردم را از دست دهند، به چاره‌های ورجاوند و هنرمندانه از دیوان بازآورد و دیوان را به افزار خویش زد و شکست داد و از پادشاهی بر مردم افکند و دور کرد و از آن پس از دیوی را از چیرگی بر مردم بینداخت و افراط و تفریط آزور را نزار کرد و آسن‌خرد ایزدی را اندر مردم بگسترانید و میانه‌روی آسن‌خردی و داد را اندر آفریدگان پیروز کرد و بر اثر آن، آفرینش هرمزد را بی‌مرگ ساخت و باز به‌سوی هرمزد آورد (بهار، ۱۳۷۸: ۲۲۲ - ۲۲۳).

این رازافزار که جمشید از دیوان بازمی‌آورد و به‌وسیله آن آفرینش هرمزد را بی‌مرگ می‌کند، می‌تواند همان ثروت و سود و فراوانی و گله و خوشنودی و سرافرازی باشد که در یشت‌ها می‌خوانیم جمشید از دیوان می‌گیرد و پادشاهی آرمانی خود را رقم می‌زند.

کسی که برگرفت از دیوها هر دو را، ثروت و سود را، هر دو را، فراوانی و گله را، هر دو را، خوشنودی و سرافرازی را در هنگام پادشاهی او خوراک و آشام فاسدنشدنی بود. جانوران و مردمان هر دو فناپذیر بودند. آب‌ها و گیاه‌ها هر دو خشک‌نشدنی بودند. در هنگام پادشاهی او نه سرما بود نه گرما، نه پیری بود نه

مرگ و نه رشک آفریده دیو پیش از اینکه او دروغ گوید، پیش از اینکه او به سخن نادرست دروغ پردازد (زامیادیش، بندهای ۳۲ - ۳۳).

گزارش ابوریحان بیرونی از رفتن جمشید به دوزخ نیز این نظر را تأیید می‌کند. ابلیس لعین برکت را از مردم زایل کرده بود به قسمی که هر اندازه خوردنی و آشامیدنی تناول می‌کردند از طعام و شراب سیر نمی‌شدند^۱ و نیز باد را نمی‌گذاشت بوزد که سبب روییدن اشجار شود و نزدیک شد که دنیا نابود گردد پس جم به امر خداوند و راهنمایی او به قصد منزل ابلیس و پیروان او به سوی جنوب شد و دیرگاهی در آنجا بماند تا اینکه این غائله را برطرف نمود. آن‌گاه مردم از نو به حالت اعتدال و برکت و فراوانی رسیدند و از بلا رهایی یافتند و جم در این هنگام به دنیا بازگشت و در چنین روزی مانند آفتاب طالع شد و نور از او می‌تافت و مردم از طلوع دو آفتاب در یک روز شگفت نمودند و در این روز هر چوبی که خشک شده بود سبز شد و مردم گفتند روز نو (۱۳۸۹: ۳۳۰).

همچنین، ابوریحان بیرون آوردن مروارید از دریا را برای نخستین بار به جمشید نسبت می‌دهد که در پایان زمستان اتفاق می‌افتد (همان، ۳۴۳). این الگو را در نمود کمبود در افسانه‌های سحرآمیز ایرانی دیدیم.

شهر دومی که مرگ به آن راه ندارد، کاخ کیکاووس است که کاووس آن را درست پس از بازگشت از هاماوران و آوردن سودابه می‌سازد. عشق کاووس به سودابه دقیقاً از الگوی کمبود در افسانه‌های سحرآمیز پیروی می‌کند. دختری است متعلق به سرزمینی دیگر که پدرش مانع ازدواج اوست و قهرمان داستان با شنیدن وصف او عاشقش می‌شود. عزیمت می‌کند و پس از گذراندن موانعی دختر را از دست پدر می‌رهاند و او را به سرزمین خود می‌آورد و با او ازدواج می‌کند و تمام کمبودها برطرف می‌شود. کاووس که سودابه را از هاماوران به ایران می‌آورد، دیوها مطیع او می‌شوند و بدی و کمبود از جهان رخت می‌بندد و جهانی پر داد می‌شود و خوی شرارت از میان می‌رود (فردوسی، ۱۳۸۹: ۹۳/۲، ب ۳۳۴ - ۳۴۲).

می‌بینیم که با آوردن گوهری که می‌توان آن را گوهر برکت نامید از دست دیوها (در داستان کاوس، آوردن سودابه از انیران که نماد سرزمین تاریکی است)، یکی اینکه

تفسیر ساختار گرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

دیوها قدرت خود را از دست می‌دهند و مطیع جمشید و کاوس می‌شوند و دوم اینکه فقر و کمبود برطرف شده، جهانی بی‌مرگ ایجاد می‌شود.

شهر سوم سیاوش‌گرد است. شکل‌گیری این سرزمین نیز با عزیمت سیاوش به توران (= دوزخ در کیهان اسطوره) و ازدواج با فرنگیس (دختر پادشاه دوزخ) امکان‌پذیر می‌شود.

بحث را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد که بی‌مرگی گوهر یا عصاره‌ای است که اهوراییان برای شکل‌دادن به کیهان اهورایی به آن نیاز دارند. در آخرالزمان سوشیانت نیز با قربانی کردن گاو هدیوش و کوبیدن هوم سپید، عصاره‌ای می‌سازد که مرگ را برای همیشه از مخلوقات اهورامزدا دور می‌کند. اگرچه در اینجا مجال بحث نیست، می‌توان نشان داد که تمام رقابت ایزدان و دیوها بر سر تصاحب همین گوهر است و پیروز میدان کسی است که این گوهر را در اختیار دارد. در این الگو این گوهر به دیوها تعلق دارد یا در دست ایشان است و داستان آفرینش در وضعیت کمبود آغاز می‌شود و با عزیمت قهرمان به دوزخ و ربودن این گوهر از دیوها این کمبود برطرف می‌شود و کیهان‌آفرینی اتفاق می‌افتد؛ اما این وضعیت مطلوب پاینده نیست و با حمله اهریمن رشک‌گوهر و زدارکامه مخدوش می‌شود. رسیدن به کیهان بی‌مرگ به صورت پایدار و بی‌دشمن جز با نابودی گوهر شر امکان نمی‌یابد. لذا، حرکت دوم داستان در افسانه‌های سحرآمیز به رسوایی و مجازات شریر ختم می‌شود. در حماسه ملی ایران نبردهای گسترده ایرانیان بعد از کشته شدن سیاوش به قصد انتقام خون او با کشتن افراسیاب پایان می‌یابد؛ یعنی می‌توان گفت نخستین عزیمت به توران از سوی سیاوش به قصد آزاد کردن فرنگیس و ایجاد سیاوش‌گرد است و دومین عزیمت از سوی کیخسرو و به قصد نابودکردن افراسیاب و بازسازی سیاوش‌گرد یا گنگ‌دژ به صورت پایدار و بی‌دشمن است.

توجه به این نکته فرض این قسمت را تقویت می‌کند که امیل بنونیست (۱۳۸۶: ۷۰ - ۷۲) طول عمر نه هزارساله کیهان زروانی را بدین گونه تقسیم می‌کند که سه هزار سال نخست به کام مطلق اهریمن است، سه هزار سال دوم به کام مطلق اهورامزداست و سه هزار سال پایانی دوران آمیختگی است که با شکست کامل اهریمن و به کام مطلق

اهورامزدا پایان می‌یابد. در این صورت دوره نخست را می‌توان معادل دوره کمبود آغازین دانست و دوره دوم را معادل رفع کمبود و کیهان‌آفرینی؛ در آغاز دوره سوم شریر دوباره وارد می‌شود و وضعیت مطلوب میانی داستان برهم می‌خورد و حرکت دوم داستان آغاز می‌شود که در پایان، همین دوره با رسوایی و نابودی شریر، وضعیت مطلوب میانی به صورتی پایدار محقق می‌شود.

جدول ۲: چهار مرحله کلی در افسانه‌های سحرآمیز و الگوهای مشابه در اساطیر و شاهنامه

اسطوره	شاهنامه	افسانه‌های سحرآمیز
اسارت آب‌ها در دست نیروهای تاریکی دوره نخست کیهان زروانی به تعبیر بنونیست	- اسارت برکت در دست دیوها در داستان جم - تعلق سودابه به شاه هاماوران - تعلق فرنگیس به افراسیاب	اسارت گوهر برکت در دست شریر گاه همراه با نبود قهرمان
نبرد قهرمان با شریر، آزادکردن آب‌ها و کیهان‌آفرینی دوره دوم کیهان زروانی به روایت بنونیست	- رفتن جم به دوزخ و آزادکردن برکت و بی‌مرگ کردن جهان - رفتن کاووس به هاماوران و ازدواج با سودابه و بنای کاخ کاووس - رفتن سیاوش به توران و ازدواج با فرنگیس و بنای سیاوش‌گرد	تولد قهرمان و آزاد شدن برکت به دست او و رسیدن به وضعیت ایدئال به صورت ناپایدار
بازگشت شریر در آغاز دوره سوم زروانی به روایت بنونیست و برهم زدن کیهان اهورایی	- کشته شدن جمشید از سوی ضحاک - فریب کاووس از سوی دیوها و حمله به آسمان و دورشدن فر از او - کشته شدن سیاوش از سوی افراسیاب	ورود شریر و برهم خوردن وضعیت ایدئال و ایجاد کمبود
نابودی اهریمن در پایان دوره سوم از سوی سوشیانت یا مهر و	ادامه این سه داستان با آمدن کیخسرو و نابودی افراسیاب	بازگشت قهرمان، نابودی شریر، آزاد شدن برکت و

رسیدن به وضعیت ایدئال به- صورت پایدار	مانند الگویی که در بخش شرارت گفته شد دنبال می‌شود.	رسیدن به وضعیت بی‌مرگی به- صورت پایدار و بی‌دشمن
--	---	---

۵. نتیجه

در بحث ریخت‌شناسی، آغاز تمام افسانه‌های سحرآمیز، یکی از دو وضعیت «کمبود» و «شرارت» را نشان می‌دهند. این دو وضعیت در افسانه‌های سحرآمیز ایرانی، بازنمود دو روایت از داستان آفرینش در زمینه یک جهان‌بینی ثنوی است که به وجود دو نیروی متنازع در کیهان قائل است که یکی آفریننده و حیات‌بخش است و دیگری ویرانگر و مرگ‌بار.

در داستان‌های آفرینش با دو وضعیت روبه‌رویم: یکی با وضعیت ایدئال آغاز می‌شود. طبق این اندیشه، فرم ایدئال کیهان، در ازل است و انسان در آغاز آفرینش در یک عصر طلایی و بدون رنج و دغدغه یا در بهشت می‌زیسته است. با هجوم اهریمن به کیهان، حرکت زمان و تغییر آغاز می‌شود و کیهان از آن صورت ایدئال خارج شده، رو به ویرانی می‌گذارد. این ویرانی ادامه دارد تا در آخرزمان کیهان به نهایت ویرانی و آستانه نیستی می‌رسد. در این زمان است که با ورود یک قهرمان موعود، اهریمن برای همیشه نابود می‌شود و کیهان به فرم ایدئال ازلی باز می‌شود.

در حماسه ملی ایران فرم ازلی و ایدئال کیهان به صورت پادشاهی پادشاهان ایرانی، یعنی هوشنگ، تهمورث و به‌ویژه جمشید بر هفت اقلیم نمود می‌یابد و وقوع شرارت به صورت پادشاهی پادشاه انیرانی، یعنی ضحاک بر هفت اقلیم؛ دوره پایانی حماسه ملی دوره نبرد دو نژاد ایرانی و انیرانی است که با مرگ افراسیاب به دست کیخسرو، این دوگانگی از میان برمی‌خیزد و کیهان به وضعیت ایدئال نخستین خود باز می‌گردد.

وضعیت دوم، وضعیت کمبود است که در آن عنصر اصلی یا ماده آفرینش کیهان مادی در اختیار ایزدان نیست و باید آن را در نبرد با نیروهای تاریکی به چنگ آورند. تمام قصه آفرینش در گرو پیروزی در این نبرد است.

این وضعیت در حماسه ملی ایران به صورت اسارت یک عنصر باروری یا ثروت در دست انیرانیان (که معادل اهریمنان در اساطیر هستند) درآمده است که از سوی یک

پادشاه یا پهلوان ایرانی آزاد می‌شوند و پس از این آزادسازی مشکلات ایران برطرف و شرایط آرمانی در ایران برقرار می‌شود. همین باور نسبت به آفرینش است که در افسانه‌های سحرآمیز به صورت وضعیت کمبود در آغاز افسانه درآمده است. تمام مصادیق کمبود هم ماهیت باروری، سلامتی یا ثروت دارند و با مفهوم اسطوره‌ای حیات در ارتباط هستند. اگرچه هردو این وضعیت‌ها در اساطیر و حماسه ملی ایران نمود دارد، وضعیت کمبود که منشأ در شرارتی پیشینی و ازلی دارد، در افسانه‌های سحرآمیز اصیل‌تر به نظر می‌رسد و می‌تواند نشان از آن داشته باشد که این وضعیت در اندیشه و اساطیر ایران‌زمین، کهن‌تر و زیربنایی‌تر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در افسانه‌های سحرآمیز آنچه کمبود است مصادیق برکت در معنای عام هستند از جمله زن، ثروت و سلامتی. مهم‌ترین مصداق کمبود زنی است که ایجاد ثروت و سلامتی می‌کند؛ مانند دختر چل‌گیس.
۲. مروارید از نمادهای مهم برکت و مورد نیاز خدایان است. درباره مرواریدی که از سوی اژدها مراقبت می‌شود و ضرورت آوردن آن، سرودی پارسی به زبان سریانی مانده است به نام «سرود مروارید» که داستان عزیمت شاهزاده‌ای پارسی است به مصر برای آوردن مرواریدی که اژدهایی از آن مراقبت می‌کند. آوردن مروارید، شرط نشستن بر تخت شاهنشاهی است (غیبی، ۱۳۷۶: ۳۲۱ - ۳۲۷).
۳. تمام رازها درباره مردی است که شکلی از برکت را اسیر کرده است یا از دست داده است؛ یا جست‌وجوی راز قهرمان را به برکت می‌رساند.
۴. خواب را کسی که مبتلا به کمبود است می‌بیند و تعبیر خواب رفع کمبود است.

5. Vrtra

6. Ahi

7. Indra

۸. در بندهش نیز می‌خوانیم که وقتی اهریمن از دروغ مثنی و مشیانه قدرت می‌گیرد، نودونه قسم از صد قسم مزه غذا را می‌گیرد (دادگی، ۱۳۸۵: ۸۲).

تفسیر ساختارگرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

منابع

- ابراهیمی، سیدمظهر و سیداحمد پارسا (۱۳۹۵). «ریخت‌شناسی قصه‌های پریان در زبان کردی». *نقد ادبی*. س ۹. ش ۳۵. صص ۷-۵۲.
- ابوریحان بیرونی، محمدبن‌احمد (۱۳۸۹). *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشرمرکز.
- استاجی، ابراهیم و سعید رمشکی (۱۳۹۲). «تحلیل ریخت‌شناسی داستان سیاوش بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ». *متن‌شناسی ادب فارسی*. دوره جدید. س ۵. ش ۳ (پیاپی ۱۹). صص ۳۷-۵۲.
- انجوی شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۹۲). *گل به صنوبر چه کرد*. پژوهش سیداحمد و کیلیان. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۳). *دختر نارنج و ترنج*. پژوهش سیداحمد و کیلیان. تهران: امیرکبیر.
- بار، کای (۱۳۸۹). *دیانت زرتشتی، کای بار، آسموسن و مری بویس*. ترجمه فریدون وهمن. تهران: ثالث.
- بنونیست، امیل (۱۳۸۶). *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۸). *پژوهشی در اساطیر ایران*. ویراستار کتابون مزداپور. تهران: آگاه.
- پراپ، ولادیمیر (۱۳۷۱). *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۶). *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- پروینی، خلیل و هومن ناظمیان (۱۳۸۷). «الگوی ساختارگرایی ولادیمیر پراپ و کاربردهای آن در روایت‌شناسی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۱۱. صص ۱۸۳-۲۰۳.
- حرّی، ابوالفضل (۱۳۸۷). «پراپ، پیشگام نظریه روایت: سه دیدگاه با نگاهی به داستان اولین اثر جویس». *کتاب ماه ادبیات*. ش ۲۱ (پیاپی ۱۳۵). صص ۱۶-۲۳.
- حیدری، مرتضی (۱۳۹۴). «ریخت‌شناسی تطبیقی قصه‌های ماه‌پیشانی، یه‌شین و سیندرلا». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۳۶. صص ۱۵۷-۱۹۲.
- خانفی، عباس و جعفر فیضی گنجی (۱۳۸۶). «تجزیه و تحلیل قصه سمک عیار بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ». *پژوهش‌های ادبی*. س ۵. ش ۱۸. صص ۳۳-۵۱.

سال ۸، شماره ۳۲، خرداد و تیر ۱۳۹۹ - دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه

- خدیش، پگاه (۱۳۹۱). *ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی*. ویراست ۲. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۸۵). *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- دهقانیان، جواد و همکاران (۱۳۹۵). «ریخت‌شناسی قصه‌ای قشقای بر اساس نظریه ساختارگرایی». *فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۴. ش ۱۰. صص ۱۱۳ - ۱۳۹.
- ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۵). «قصه‌شناسی افسانه نخودی». *مطالعات ادبیات کودک*. س ۷. ش ۲ (پیاپی ۱۴). ۷۳ - ۹۸.
- روحانی، مسعود و محمد عنایتی قادیکلایی (۱۳۸۸). «بررسی ریخت‌شناسانه داستان بیژن و منیژه شاهنامه فردوسی بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*. ش ۶۶. صص ۱۱۹ - ۱۴۳.
- زهر، رابرت چارلز (۱۳۸۷). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمه تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۷۸). *سایه‌های شکارشده: گزیده مقالات فارسی*. تهران: قطره.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۸۶). *الملل و النحل (فارسی - عربی)*. برگزیده دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی. به تصحیح متن عربی، ترجمه فارسی و تعلیقات محسن ابوالقاسمی. تهران: هیرمند.
- عادلخانی، حسن (۱۳۹۷). *قصه‌پژوهی ایرانی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- علی‌حوری، محبوبه (۱۳۹۴). «ریخت‌شناسی همای‌نامه». *پژوهش‌نامه ادب حماسی*. س ۱۱. ش ۲۰. صص ۱۰۵ - ۱۳۲.
- غیبی، بیژن (۱۳۷۶). «برگزیده‌ها: سرود مروارید». *ایران‌شناسی*. س ۹. ش ۳۴. صص ۳۱۷ - ۳۲۷.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *شاهنامه*. به‌کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فرضی، حمیدرضا و فرناز فخریمی فاریابی (۱۳۹۶). «ریخت‌شناسی منظومه گل و نوروز خواجه‌ی کرمانی، بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ». *فنون ادبی*. س ۹. ش ۲ (پیاپی ۱۹). ۱۱۹ - ۱۳۲.

تفسیر ساختارگرایانه وضعیت آغازین افسانه‌های سحرآمیز ایرانی... سامان قاسمی فیروزآبادی

- قربانی، خاور و کیوان گورک (۱۳۹۰). «بررسی و نقد توالی خویشکاری‌های قهرمان در نظریه ریخت‌شناسی پراپ (با تأکید بر ریخت‌شناسی سه قصه از شاهنامه)». متن‌پژوهی ادبی. ش ۵۰. صص ۱۵۹ - ۱۷۹.
- مجوزی، محمد و افسانه نوری (۱۳۹۶). «ریخت‌شناسی خاوران‌نامه ابن‌حسام خوسفی بیرجندی با تکیه بر نظریه پراپ». متن‌پژوهی ادبی. س ۲۱. ش ۷۲. صص ۱۴۳ - ۱۸۲.
- محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۴). «روایت‌شناسی ساختارگرا و مطالعات میان‌رشته‌ای». مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی. د ۸. ش ۱. صص ۱ - ۲۰.
- محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۷). «نقد و کاربرد نظریه ادبی در مقالات پژوهشی (با تأکید بر روایت‌شناسی ساختارگرا)». نقد ادبی. س ۱۱. ش ۴۲. صص ۱۴۹ - ۱۷۲.
- مهتدی، فضل‌الله (۱۳۸۹). افسانه‌های کهن ایرانی. گردآوری و ویرایش محمد قاسم‌زاده، تهران: هیرمند.
- میرهاشمی، سیدمرتضی و زهرا سعادت‌نیا (۱۳۹۵). «ریخت‌شناسی افسانه ماهان مصری بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ». متن‌پژوهی ادبی. س ۲۰. ش ۷. صص ۷۳ - ۸۹.
- مینوی خرد (۱۳۹۱). ترجمه احمد تفضلی. به‌کوشش ژاله آموزگار - مهرداد بهار. تهران: توس.
- یاسمی‌فر، معصومه و همکاران (۱۳۹۸). «نقد و بررسی قصه عامیانه "کله" بر پایه نظریات ریخت‌شناسی ولادیمیر پراپ». فرهنگ و ادبیات عامه. س ۷. ش ۲۷. صص ۱۸۹ - ۲۱۳.
- یسنا بخشی از کتاب اوستا (۱۳۸۰). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- یشت‌ها (۱۳۷۷). ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.

A Structural Interpretation of Initial Situation in the Iranian Fairy Tales in Propp's Model Compared with Šāhnāmeḥ and the Iranian Myths of Creation

Saman Ghasemi Firouzabadi¹ *

1. Assistant Professor of Iranology, Meybod Yazd University.

Received: 12/12/2019

Accepted: 28/02/2020

Abstract

Propp recognizes two initial situations in the morphology of Russian fairy tales: defect and evil-doing; however, he considers both as original spontaneous situations. In this article, it is assumed that these patterns are significant and also the deficiency has always its origin in evil-doing, but this is not an independent condition in the Iranian thought. To discover the meaning of these patterns, the fairy tales and Iranian myths as well as the national epics have been comparatively studied. The analytical method is structuralism and diachronic. The results of the study show that the myths of creation have two models, both based on the struggle and conflict of two opposing forces; however, one is creative and the other is destructive. In the first, the creator needs an element based on which the material universe is made or dependent on. This model appears in the magical legends as a defect situation. In the second one, the creator creates the universe in an ideal situation, but it can be invaded by the devastating forces and exit from its ideal situation. This pattern appears in the magical legends as the evil-doing situation.

Keywords: Oral literature; legend; morphology; myth; creation; duality.

*Corresponding Author's E-mail: ghasemi@meybod.ac.ir.