

Nature and Persian Folktales; from the Ecocriticism Approach

Mahboubeh Khorasani*

Farideh Davoudy Moghadam**

Abstract

Ecocriticism is one of the newest attitudes in Literary criticism and in deed it faces with two important questions: one, What are the role or roles of environment and nature in forming of every literary work? And second, what is the point of view and approach of literary works toward environment? We should say that tales are suitable texts for answering to these important questions; on one hand, nature has very close to folk tales which at the opening of every tales we can obviously see cultural elements and basically they are opening functions of tale. To answer to second question we can mention that the reflection of nature is sacred, magic, rescuer, helper and omnipresent as there is empty almost no tale from the elements of nature and these two are totally interconnected. If in other genres, the presence of nature is implicit, indirect, transient and indeterminate, certainly, the environment in tales is fixed and certain and plays a fundamental role in narrative process.

Persia land has marvelous mythical culture which can be search the trace of nature in. the narration of Mashy and Mashyaneh's creation has special prominence among myths that is considered as an origin of human creation from plant and perhaps presentation of them as rhubarb is the prototype of human creation from plant. In Shahnameh by Ferdowsi, after the death of Siavash, from that point of ground which his blood had spilled, grew the plant of Siavoushan. In Greek myths also "from Aphrodite blood grows rose and from Hyacinthus blood grows hyacinth". It is seems the source of these believes refer to unconsciousness of human in deep relationship with nature elements. Human gives a mass of ethnic unconsciousness from surround nature, projects many of them in different forms of semi consciousness and consciousness to own objective world.

In this paper, we studied nature from Ecocriticism perspective in three basis: sacred and magic nature; transformation and the relation between body limbs' heroes and nature. As a result we can say that folk tales are the most reasonable text for this

* Associate Professor of Persian Language and Literature, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran
najafdan@gmail.com

** Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahed University, Tehran, Iran

Received: 12/09/2018

Accepted: 13/10/2018



kind of criticism, because if there is no nature, there is no tale; so they need each other.

Studying on folk tales faced us with a mass of magic fruits and plant which are archetype of human creation from plant and also the same origin of human and nature in Ecocriticism attitude; so to speak storytellers unconsciously have considered this mythical belief as a base model in making their legends.

Transformation of human to plant or animal has high frequency in folk tales too. It is interesting that transformation to plant in folk tales has high frequency and transformation to animal has a lot of examples. From the perspective of Ecocriticism, this alternation of human to plant and animal mentions to unity of human and nature.

Magic elements in tales and belief on it like Simorgh riding, finding correct way by demon and fairy, passing across river without boat or something else, exploiting springs and rivers which give us jewelries or wonderful magic fish, all of them make us in peace with nature and we can hope that people who read folk tales would be more kind with nature.

This paper, by analytical- method, is a qualitative study that deals with folktales through Ecocriticism approach and it turns out that nature appears in tales with its two sacred and magical auras and in tales, the abundance of magical plants that on the light of archetype perspective, refers to the creation of Man from the plant, emphasizes on unity of man and nature. It seems that the tale tellers unconsciously base this mythical belief in the creation of their legends. In addition, the presence of magical natural elements will keep the heroes in peace and reconciliation with nature and today's audience of tale also thinks that it is his duty to respect nature and protect it and reduces his destructive passion for negative domination on nature.

Keywords: Folktale, Nature, Ecocriticism, Criticism Schools.

References

- Afshari, Mehran (2008). Fresh to fresh New to new, Tehran: Cheshmeh.
- Asmand, Ali, Hossien Khosravi (1998). Chaharmahal and Bakhtiari Legends, Isfahan: Iil.
- Bahar, Mehrdad (2002). From Myth to History, select by Esmaeilpour A., Tehran: Cheshmeh.
- Behrangi, Samad, Behrouz Dehqani (2011). Azarbayjan Legends, Tehran: Narmak.
- _____ (2009). A Look to the History of Ancient Iran Myths, rewrite by Shamisa S., Tehran: Elm.
- Bressler, Charles (2011). Literary Criticism, An Introduction to Theory and Practice, 5th edition, London: Longman.
- Cepak, juri (2010). Iran Folklore Literature, Trans. by M. Akhgari, Tehran: Soroosh.
- Christian San, A. (2007). Iranian Legends, trans. by Akbari, A. Tehran: Saleth.

-
- Darvishian, Aliashraf, Reza Khandan (2001-2008). Dictionary of Iranian Legends, vol. 1,5,7,10,12,13,14,18,19). Tehran: Book and Culture.
 - Dowlatabadi, Mahmoud (1995), Kalidar, vol. 1,2, Tehran: Contemporary Culture.
 - Emarati, Davoud (2008). "Ecocriticism" Literary Criticism, no. 4, pp. 195-206.
 - Enjavi Shirazi, Abolqasem (1970). What did Rose with Senoubar, Tehran: Amirkabir
 - Garrard, Greg (2011). "Eco-Criticism", The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory, Edited by Michael Ryan, Wiley Blackwell Publishing.
 - Grimal, Pier (2009). Dictionary of Greece and Rome Myths, trans. by Behmanesh A. vol. 2, Tehran: Amir Kabir
 - Hasanzadeh, Alireza (2002). Lives Legends, 2 vol. Tehran: Boq'e and recognition of Islam and Iran Center.
 - _____ (2016). Children and Legend World, Tehran: Roozegar
 - Heart, G. (1995). Egyptian Myths, Trans. by Mokhber A. Tehran: Markaz.
 - Khorasani, Mahboubeh (2008). Morphology of One Thousand and One Nights; An Introduction, Isfahan: Theoretical Research.
 - Khazaei, Hamidreza (2001). Golden Shoe Girl, vol. 5, Mashhad: Maah Jan.
 - _____ (2003). Khorasan Legends: Esfaraen, vol. 7, Mashhad: Maah Jan.
 - _____ (2012). The most Beautiful Legends: Fairy Tales, Mashhad: Maah Jan.
 - Mihandoust, Mohsen (1991), laughing Apple and Crying Pomegranate, Mashhad: Farbod.
 - Modoodi, Mohamad Naser (2011). "Ecocriticism, A movement between environment and Literature", Book of Month Science and Arts, No. 9, pp. 12-18.
 - Mokhtarian, Bahar (2008). "Barmayeh Cow, Cowheaded Mace and Mahpishani", Nameh Farhangestan, no. 37, pp. 125-135.
 - Nasr, Hasan (2008). Human and Nature, Tehran: Islamic Culture Publication Office.
 - Nezami Ganjavi (1991). Five Treasure, edit by H. Pezhman, Tehran: Pegah.
 - Parsapour, Zahra (2012). "Ecocriticism, an Introduction", Literary Criticism, No. 19, pp. 8-26.
 - _____ (A 2013)., Ecocriticism; Literature and Environment, Tehran: Humanities and art Studies Research center.
 - _____ (B 2013).,About Ecocriticism, trans. by Abdollah Nowrouzi, Hossein Fath'ali, Tehran: Humanities and art Studies Research center.
 - Qazanfari, Parvaneh & Mina Karimi (2016). "Cheshmeh Ali in Damqan and the reasons of sanctity of it" Baq Nazar, no. 42, pp. 57-66.
 - Parsi, Touraj (2011). "Woman Swimming in Spring or ..." Website: <http://moris.blogsky.com/1390/01/19/post-9/>

-
- Rastegar Fasaee, Mansour (2004), Transformation in Myth, Tehran: Humanities and art Studies Research center.
 - Sobhi, Fazlolah (2008). Sobhi's Tales, vol. 1, Tehran: Mo'in.
 - Tabari (2007). Bal'ami History, edited by Bahar & Parvin, Tehran: Hemes
 - Tavahoddi, Kalimollah (2000). Cheldastan Tree, Mashhad: Mohaqeq.
 - Zekavat, Mashh (2013), "An Introduction to Ecocriticism", collection Papers of First Conference of Literary Theory and Criticism in Iran, Tehran: House of Book, pp. 675-695.
 - Zomorodi, Homeira (2005). Herbal Symbols and Codes in Persian Poetry, Tehran: Zavvar

طبیعت در قصه‌های عامیانه ایرانی از دیدگاه نقد بوم‌گرا

محبوبه خراسانی* و فریده داودی مقدم**

چکیده

نقد بوم‌گرا از رویکردهای نسبتاً جدید در نقد ادبی است که دو پرسش بزرگ را مطرح می‌کند: یکی اینکه محیط زیست و طبیعت در شکل‌گیری هر اثر ادبی چه نقش یا نقش‌هایی برعهده دارند و دوم اینکه هر اثر ادبی چه دیدگاه و رویکردی از محیط زیست را نشان می‌دهد؟ قصه‌ها متن مناسبی برای پاسخ‌دادن به این دو پرسش بزرگ هستند؛ طبیعت چنان در تاروپود قصه‌های عامیانه تنیده شده است که جزو کنش‌های آغازین قصه قلمداد می‌شود. در پاسخ به پرسش دوم نیز می‌توان گفت انعکاس طبیعت در قصه، قدسی، جادویی، نجات‌بخش، یاریگرانه و همه‌جاحاضر است، چنان‌که تقریباً هیچ قصه‌ای از عناصر طبیعت خالی نیست. اگر در ژانرهای دیگر، حضور طبیعت تلویحی، غیرمستقیم و گذرا و نامعین است، مسلماً در قصه‌ها، محیط زیست امری ثابت و معین است و در فرایند روایت نقشی بنیادین دارد. روش تحقیق این مقاله، تحلیل محتوای کیفی از نوع مضمونی است که به خوانش بوم‌گرایانه قصه‌های عامیانه می‌پردازد و به این نتیجه رسیده است که افزون بر جلوه طبیعت با دو وجه مقدس و جادویی در قصه‌ها، وفور گیاهان جادویی و دیگر عناصر طبیعت که یاریگر قهرمانان می‌شوند، چه به صورت مستقیم و چه به صورت بهره‌دهی و نعمت‌بخشی، قهرمانان را در صلح و آشتی با طبیعت نگاه می‌دارد و قصه‌خوان امروزی نیز احترام به طبیعت و پاسداشت آن را وظیفه خود می‌داند و از اشتیاق مخربش به تسلط منفی بر طبیعت می‌کاهد.

کلید واژه‌ها: طبیعت، قصه عامیانه، نقد بوم‌گرا.

مقدمه

محمدجعفر محجوب در آثار خود بارها به بی‌مهری محققان نسبت به ادب عامه اشاره کرده‌اند؛ یوری سپیک نیز از همین دغدغه و اهمیت فراوان و کم‌نظیر فولکلور می‌نویسد: «متأسفانه ادبیات فولکلور آن‌گونه که باید و شاید مورد توجه قرار نگرفته است. در فرایند توسعه جامعه بشری می‌توان دوره‌هایی را یافت که ادبیات مردمی به دیده حقارت نگریسته شده است. در این دوره‌ها ادبیات کلاسیک به عنوان جلوه بارز هنر مورد توجه بوده است؛ غافل از آنکه ادبیات فولکلور تا چه حد در آفرینش‌های ادبیات کلاسیک مؤثر بوده و ادبیات کلاسیک بدان مدیون است» (سپیک، ۱۳۸۹: ۱۲)؛ خوشبختانه در سال‌های

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (مسئول مکاتبات) hkorasani.m@iaun.ac.ir

fdavoudy@gmail.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شاهد، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۲۱

اخیر توجه به این شاخه بیشتر شده و با ایجاد گرایش جدید در برخی رشته‌های دانشگاهی و پژوهش‌های جدی و تأسیس مجلاتی با این هدف، راه برای مطالعات دقیق‌تر و علمی‌تر فراهم شده است.

اما در زمینه تعامل انسان با طبیعت چنین به نظر می‌رسد که اقوام نخستین با کمک اسطوره، پدیده‌های هستی و طبیعی را تفسیر می‌کردند و به آنها ویژگی انسانی می‌بخشیدند. این تشخیص بخشی به مظاهر طبیعت که براب آشنایی و ادراک آنها انجام می‌شد، موجب نزدیکی هرچه بیشتر انسان با جهان و محیط پیرامون او می‌شد. اسطوره و تصاویر نمادین آنها در قصه‌ها و افسانه‌های عامیانه ایرانی تبلور و تجلی چشمگیری دارد که پیشینه آن به داستان‌های باستانی ایران برمی‌گردد. چنان‌که اساطیر ایرانی به‌خصوص در دوره مهری، آفرینش انسان را از گیاه می‌داند. اهمیت اساطیری و تقدس گیاه میان ایرانیان، در داستان آفرینش نخستین زن و مرد ریشه دارد که به شکل گیاهی به هم پیوسته رویدند. زندگی و مرگ انسان و گیاه از دیرباز با هم پیوند داشته است. گاهی نیز پس از مرگ از بقایای پیکر انسان، گیاه می‌روید. خیام نیشابوری در یکی از رباعیات مشهورش به این نکته اشاره می‌کند:

ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست بی باده گلرنگ نمی‌باید زیست
این سبزه که امروز تماشاگاه توست تا سبزه خاک ما تماشاگاه کیست

در بین اسطوره‌هایی که منشأ آفرینش انسان را از گیاه می‌دانند، روایت آفرینش «مشی و مشیانه» دارای برجستگی خاصی است و شاید ریواس بودن آن دو، نمونه بارز و کاملی از آفرینش انسان از گیاه باشد. در شاهنامه، پس از مرگ سیاوش، از زمین، گیاه سیاوشان می‌روید. در اسطوره‌های یونانی نیز «از خون آفرودیت گل سرخ و از خون هیاستوس گل سنبلیلی می‌روید» (گریمال، ۱۳۷۸: ۴۳۱). به نظر می‌رسد ریشه این باورها به ویژگی یا سرشت باورمندانه ناخودآگاه انسان در پیوند ژرف با عناصر طبیعت اشاره داشته باشد. انسانی که حجم زیادی از عناصر ناخودآگاه قومی یا بشری خویش را به‌ناچار از طبیعت پیرامون خود می‌گیرد و بسیاری از آنها را در قالب صور گوناگون نیمه‌آگاه یا خودآگاه به جهان عینی خویش فراقکن می‌کند. در این منظر، طبیعت با کارکردی دوسویه با انسان، تجلی آگاهانه می‌یابد.

از آنجاکه ادبیات عامیانه ایرانی، مشتمل بر عناصر بومی در حوزه فرهنگ، طبیعت و اقلیم خاص این سرزمین است، از این نظر می‌تواند با نگاهی بوم‌گرا مطالعه و بررسی شود. «قصه‌های عامیانه سعی در ایجاد خودآگاهی فردی، روان‌شناختی و فرهنگی دارند که در آن فرد، خود را بخشی از طبیعت و کیهان نیز می‌داند. بنابراین آنچه دانش زیست‌محیطی نامیده می‌شود، دو منظر مادی و غیرمادی را دربر دارد که در قصه‌ها بازتاب می‌یابد و قصه راه‌های شناختن آن را انتقال می‌دهد. [...] بر این اساس سرزمین، یک روایت است و قصه‌های عامیانه به وجودآورنده مفهوم روایی هویت در پیوند با زیست جهان فرهنگی و طبیعی مردم یک جامعه‌اند» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۵۳).

پیشینه تحقیق

توجه به نقد بوم‌گرا در ایران از سال ۱۳۸۷ با مقاله «اکوکریتیسیم» داوود عمارتی مقدم در معرفی کتاب گرگ‌گرارد با همین عنوان، در فصل‌نامه نقد ادبی آغاز شد؛ محمدناصر مودودی در سال ۱۳۹۰ مقاله «بوم‌نقد، جنبشی میان‌رشته‌ای بین دو حوزه محیط زیست و ادبیات» را نوشت، سپس با نشر مقالات زهرا پارساپور در سال ۱۳۹۱ تحت عنوان‌های «نقد بوم‌گرا؛ درآمدی بر بوم‌نقد» و «نقد بوم‌گرا رویکردی نو در نقد ادبی» گسترش یافت. همین‌طور «نقد بوم‌گرا؛ ادبیات و محیط زیست» را مسیح ذکاوت در همایش نظریه و نقد ادبی در ایران سال ۱۳۹۲ چاپ کرد؛ سپس مقاله «نقد بوم‌گرایانه داستان‌های علی‌اشرف درویشیان» (سالاری و همکاران، ۱۳۹۳) در *دوفصلنامه مطالعات داستانی* منتشر شد. در سال ۱۳۹۶ مقاله‌های «مضامین زیست‌محیطی در اشعار گیلکی براساس رویکرد نقد بوم‌گرا» را کیانپور و فیاضی در *مجله ادبیات پارسی معاصر* و «نقد بوم‌گرایانه دفتر شعر از زبان برگ سروده محمدرضا شفیعی کدکنی» را فرهاد بشیریان و اکبر شایان‌سرشک چاپ کردند.

روش پژوهش

درباره روش پژوهش نقد بوم‌گرا نکته تأمل‌برانگیزی هست که در این جهان چارچوب‌ها و نظریه‌های رنگارنگ پژوهشی روزنه امیدی و رهیافت نوآورانه و خلاقانه‌ای را نوید می‌دهد: «برخلاف برخی مکتب‌های دیگر نقد ادبی، بوم‌گرایی به تکثرگرایی معتقد است و از بحث و مجادله‌های نظری رهاست؛ زیرا بوم‌گرایی به چشم‌اندازهای متنوع و متفاوت متمایل است و در روش‌شناسی گسترده‌ای که منتقدان بوم‌گرا متون را تحلیل می‌کنند، هیچ تفرّدی پیشنهاد نمی‌شود» (برس‌لر، ۲۰۱۱: ۲۳۵)؛ از این رو، این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی از نوع مضمونی، به واکاوی طبیعت در قصه‌های عامیانه ایرانی از منظر بوم‌گرایی و دغدغه‌های طرح‌شده در آن می‌پردازد و هدف آن، بیان و به دست دادن شاخصه‌های نهفته در بطن قصه‌ها در نقد بوم‌شناسی فرهنگی است.

قصه عامیانه

در اهمیت قصه عامیانه همین بس که اسطوره‌ها مدیون قصه‌های عامیانه هستند؛ زیرا اسطوره‌ها با تغییر یافتن به قصه و افسانه توانستند به زندگی خود ادامه دهند. «اسطوره‌ها در این تغییر و تحول ویژگی‌های اسطوره‌بودن خود را از جمله قداست و زمان آغازین و ابتدای هستی را از دست دادند و به صورت قصه درمی‌آیند. بدین ترتیب از بین نمی‌روند و همچنان باقی می‌مانند» (افشاری، ۱۳۸۷: ۴۳).

از دیرباز تاکنون یکی از مظاهر شاخص تجلی فرهنگ ایرانی و سنت‌های مردمی، قصه‌های رایج در میان آنها بوده که در سالیان دور به صورت شفاهی نقل می‌شده و بسیاری از عناصر مهم بومی ایران را در برداشته است. دگرگونی فرهنگی ایران از سنت شفاهی قصه‌گویی به شکل مکتوب آن، امکان تحلیل این قصه‌ها را فراهم می‌آورد.

درباره نقد بوم‌گرا

نقد بوم‌گرا یکی از پرکاربردترین اصطلاحات در مطالعه ادبیات و فرهنگ از منظر سیاست‌های زیست‌محیطی یا بوم‌شناسی علمی است؛ گرچه برخی منتقدان اصطلاحات نقد زیست‌محیطی (لارنس بوئل)، بوم‌نقد (ecocritique) (تیم لوک) یا بوم‌بوطیقا (ecopoetics) (جانانان بیت) را ترجیح می‌دهند. [...] همه منتقدان بوم‌گرا با حسی قوی از تهدیدهایی برای محیط زیست طبیعی از جانب سطوح جمعیت انسانی، توسعه نامحدود فناوری، نتایج بوم‌شناختی چه غنی چه ضعیف و ایدئولوژی‌هایی که خصومت و دشمنی با محیط زیست‌گرایی را مطرح می‌کند، مانند مصرف‌گرایی، مسیح‌گرایی (Christianity) و وطن‌پرستی متأثر شده‌اند. تحلیل فرهنگ ممکن است از فوریت و ضرورت تغییر اقلیمی دور به نظر آید؛ اما یکی از بنیان‌گذاران جنبش بوم‌نقد در آمریکا، شریل گولوف‌فلتی، می‌گوید: اگر ما بخشی از راه حل نباشیم، بخشی از مشکل هستیم (گرارد، ۲۰۱۱).

نقد بوم‌گرا مربوط به دهه ۱۹۸۰، آخرین زمینه مطالعات ادبی است و مستقیماً به ما در جایگاه موجودی انسانی و محیط زیست مربوط است. «در نقد بوم‌گرا، ادبیات در یک سو و محیط زیست در سوی دیگر قرار دارد. بدیهی است موضوع نقد بوم‌گرا موضوعی میان‌رشته‌ای است که برخلاف معمول در دیگر رویکردهای نقد (مثل نقد جامعه‌شناسانه، نقد روانکاوانه، رویکردهای تاریخی) مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای در علوم تجربی و علوم انسانی به شمار می‌رود. مباحثی که در این رشته مطرح می‌شود، آمیزه‌ای از مباحث مادی (در اکولوژی) و مسائل معنوی است که هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند و آن کمک به حفظ و بقای انسان است» (پارساپور، ۱۳۹۲: ۸۸).

نکته مهمی که درباره نقد بوم‌گرا باید گفت، این است که «هدف بسیاری از نوشته‌های نقد بوم‌گرایانه همچون سبک‌های متمرّد گذشته، مانند نقد فمینیستی و نظریه (Queer Theory) بالابردن سطح آگاهی خوانندگان و حتی تحریک کردن آنها برای فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی بود؛ اما ویژگی‌های خاصی که نقد بوم‌گرا را از دیگر مکاتب نقد متمایز می‌کند، این است

که جنبش‌های دیگر در عرصه نقد برای رسیدن به عدالت سیاسی و اجتماعی تلاش می‌کردند؛ درحالی‌که تعدادی از منتقدان بوم‌گرا بر این باورند که آنچه در این اقدام مهم در نظر دارند، رفاه و زندگی بهتر نیست، بلکه در نهایت بقای بشر است. اگر بخواهیم تمام حرفمان را در اهمیت نقد بوم‌گرا در یک جمله خلاصه کنیم، خواهیم گفت: نقد بوم‌گرا مهم تلقی می‌شود؛ زیرا جهان فیزیکی برای ما مهم است» (همان، ۱۰۰).

در حقیقت، در این نوع نقد «اثر ادبی با دو پرسش بزرگ روبه‌روست:

۱. محیط زیست و طبیعت در شکل‌گیری هر اثر ادبی چه نقش یا نقش‌هایی بازی می‌کند؟
۲. هر اثر ادبی چه دیدگاه و رویکردی نسبت به محیط زیست ارائه می‌دهد و شاید در عبارتی روشن‌تر بتوان این‌گونه پرسید که محیط زیست در این اثر ادبی خاص چگونه منعکس شده است؟» (همان: ۱۰۳).

بر این اساس، قصه‌ها متن مناسبی برای پاسخ‌دادن به این دو پرسش بزرگ هستند؛ طبیعت چنان در تاروپود قصه‌های عامیانه تنیده شده است که از همان آغاز داستان، عناصری از طبیعت جلوه‌گری می‌کنند و اصولاً جزو کنش‌های آغازین قصه قلمداد شده و قصه از آنجا شروع می‌شود، مانند این آغاز از ده‌ها شروع روایی: «سه خواهر بودند، روزی به هم گفتند: به خانه خاله برویم و نعنای بچینیم. خواهرها راه افتادند، رفتند و رفتند تا به رودخانه‌ای رسیدند» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۵۴۷/۲). چیدن نعنای (گیاه) و گذر از رودخانه، دو عنصر مهم طبیعت و اصل و اساس این قصه و بی‌شمار قصه دیگر را شکل می‌دهند. در پرداختن به پرسش دوم نیز می‌توان گفت انعکاس طبیعت در قصه انعکاسی قدسی، جادویی، نجات‌بخش، یاریگرانه و همه‌جاحاضر است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. «بنابراین نقد بوم‌گرا با بیان بدهکاری فرهنگ به طبیعت، کره خاکی را به یاد ما می‌آورد. منتقدان بوم‌گرا، با اعتراف به نقش زبان در شکل‌دهی دیدگاه انسان‌ها نسبت به این جهان، به دنبال بازگرداندن اهمیت به خارج از متن هستند. به‌ویژه آنکه سعی می‌کنند تا جهان طبیعت مافوق بشر را دوباره ارزش‌گذاری کنند؛ جهانی که برخی متون و سنت‌های فرهنگی، ما را برای شرکت در آن فرامی‌خوانند (پارساپور، ۱۳۹۲الف: ۴۸).

این ارزش‌گذاری مجدد طبیعت‌انگاری یا «ادبیات زیست‌محیطی»، روشی است که نقد بوم‌گرا می‌تواند آثار موفق را بازخوانی کند. براساس فهرستی که لورنس بوئل عرضه کرده است، یک اثر زیست‌محیط‌محور باید چنین ویژگی‌هایی داشته باشد:

۱. طبیعت غیرانسانی در آن صرفاً به صورت قالب حضور ندارد، بلکه حضور دارد تا نشان دهد تاریخ بشر و تاریخ طبیعت به هم تنیده و وابسته‌اند؛

۲. سود و منفعت انسانی تنها سود و منفعت قانونی نیست؛

۳. مسئولیت انسان نسبت به محیط زیست، جزئی از چارچوب اخلاقی متن است؛

۴. از بعضی جهات محیط زیست در جایگاه فرایند نه به عنوان امری ثابت و معین - دست‌کم به صورت تلویحی - در متن نهفته است (پارساپور، ۱۳۹۲ب: ۵۵).

براساس ویژگی‌های برشمرده بوئل، می‌توان گفت طبیعت در قصه‌های عامیانه حضوری گسترده و همه‌جانبه دارد؛ انسان و طبیعت با هم تعاملی همیشگی و حیاتی دارند و از آنجاکه مدنیت به شکل امروزی در قصه‌ها نقشی ندارد، مسائل سود قانونی نیز طرح نمی‌شود. در قصه‌ها طبیعت آنچنان بخشنده، حامی، نجات‌بخش، سودمند، رازآلود و مقدس است که قهرمانان قصه همگی در قبالتش احساس مسئولیت دارند؛ ولی این ضدقهرمانان هستند که گاه دشمن طبیعت می‌شوند و برای رسیدن به اهداف خود به طبیعت آسیب می‌رسانند. اگر در متون دیگر، حضور طبیعت تلویحی، غیرمستقیم و گذرا و نامعین است، مسلماً در قصه‌ها، محیط زیست امری ثابت و معین است و در فرایند روایت نقشی بنیادین بازی می‌کند.

بنا بر آنچه گفته شد، در خلال مطالعه قصه‌های عامیانه چند شاخصه بیش از دیگر ویژگی‌ها برجسته می‌نمود که در اینجا بدان‌ها اشاره شده است:

ویژگی‌های خارق‌العاده طبیعت

در قصه‌های عامیانه، طبیعت عموماً به دو شکل عمده حضور می‌یابد؛ یکی طبیعت به وجه تقدس‌آمیزش و دیگری طبیعت به وجه جادویی‌اش. این بخش، در سه محور طبیعت مقدس و جادویی، تغییر شکل جادویی یا پیکرگردانی و پیوندی که اعضای بدن قهرمانان قصه‌ها با طبیعت برقرار می‌کنند، تنظیم شده است.

طبیعت مقدس

یکی از ویژگی‌های مهم قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی، بازتاب قدسیت عناصر طبیعت در آنهاست که گویای تعلق و وابستگی انسان‌ها در دوره کشاورزی به زمین و گیاهان و پس از آن به جانوران در دوره دامداری بوده است. افسانه‌ها و آیین‌های مربوط به پرستش گیاهان و توت‌های مختلف گیاهی و جانوری نشان می‌دهد انسان خود را در پیوندی ژرف با این عناصر احساس می‌کرده است.

به‌درستی آشکار نیست که سرآغاز قدسیت‌بخشی به طبیعت چه هنگام بوده است. شاید برخی، تبلور این آیین‌ها را مربوط به نیاز انسان‌های بدوی بدانند، اما در دوران معاصر تنها شکل و تجلی این پیوند متفاوت شده است و بسیاری از پژوهشگران عرصه مطالعات سبز و درمان سبز، افسردگی و سرگردانی انسان را در جهان امروز برآمده از فاصله‌گرفتن و دوری وی از طبیعت می‌دانند. به نظر می‌رسد حتی بازگویی قصه‌های عامیانه ایرانی که بازگوکننده قدسیت طبیعت و پیوند ژرف آن با انسان است نیز موجب نوعی نزدیکی درونی انسان با طبیعت معصوم و پاکی می‌شود که در دو بُعد بیرونی (ناظر به لطافت و زیبایی محیط پیرامون) و بُعد درونی (پالایش انسان از خصایل آلوده و ناراستی‌های اخلاقی) نمودار می‌شود؛ یا اینکه صبغه دینی و مذهبی در آنها تجلی می‌یابد که لزوماً برخاسته از رفتارهای خرافی نیست، بلکه واردشدن به حوزه معنویت جهانی والاست که در آن نیروهای فرامادی در هیأت عناصر طبیعی ظاهر می‌شوند.

طبیعت جادویی

نقطه افتراق قدسیت و جادویی بودن در این است که قدسیت، بیان‌کننده نگاه انسان به آن عنصر طبیعت است؛ درخت، چشمه، کوه، گیاه یا میوه‌ای که کارکرد خارق‌العاده‌ای ندارد، اما نگاه انسان به آن مقدس است. در *اوستا* نیز زمین، سپند و مقدس انگاشته می‌شود و گیاهان فراوان را از دل خود می‌رویاند و این سرشت آفرینشی اوست که انسان آن را مقدس می‌پندارد؛ ولی در جادو، طبیعت خود کارکرد خارق‌العاده دارد؛ کارهای شگفت و فراطبیعی از آن سر می‌زند و قادر به انجام در لحظه و آنی اموری است که به‌طور طبیعی ناممکن می‌نماید.

در باورهای جادویی، اموری خارق‌العاده از طبیعت سر می‌زند که برآمده از فرافکنی ناخودآگاه انسان به انجام کارهایی فرامادی و بالاتر از قوانین پیدا و پنهان جهان پیرامون اوست. در این سطح، طبیعت در همان بافت اصلی خود قادر است پاسخگوی نیازهایی از انسان باشد که تنها در جادو و کنش غیرعادی محقق می‌شود:

در ادامه، به مهم‌ترین عناصر طبیعی اشاره شده است که در قصه‌ها گاه به هر دو وجه قدسی و جادویی نمود می‌یابند.

آب‌های مقدس

آب یکی از عناصر طبیعی است که شکل‌گیری شهرها و توسعه تمدن بشری از دیرباز وابسته بدان بوده و هست. «هرجا با تمدن شهری برجامانده از زمان‌های دور روبه‌رو می‌شویم، بدون شک در حوالی آن رد پای چشمه و رودی دیده می‌شود. این عنصر در پهنه جغرافیایی ایران زمین به دلیل قرارگیری در اقلیم گرم و خشک، اهمیت دوچندان یافته و معضل کم‌آبی باعث می‌شود طیف وسیعی از باورهای مقدس ایرانیان به حفاظت از آب و جلوگیری از آلوده‌کردن آن اختصاص داشته باشد. از همین روست که در ایران به‌ویژه در فلات مرکزی با آب‌های مقدس مواجه می‌شویم. آب‌های مقدسی که به‌وجودآورندگان آنها پیامبران و ائمه اطهار هستند» (غضنفری و کریمی، ۱۳۹۵: ۵۷).

یکی از برجسته‌ترین روایت‌های جستجویی مربوط می‌شود به جستجوی آب حیات یا چشمه زندگی که دارای بن‌مایه‌ای زیستی-قدسی است. این تقدس تا بدانجاست که تنها، پیامبری از پیامبران خدا می‌تواند بدان دست یابد و دیگران حتی شاهانی چون اسکندر- که در جهان افسانه دارای بالاترین نیروهای مادی و فوق مادی هستند- بدان راه ندارند. در باورهای عامیانه چشمه‌ها بسیاری مقدس‌اند و مردم نیازها و حاجت‌های خود را به روش‌های مختلف به چشمه می‌گویند و مرادشان را می‌گیرند. چشمه‌علی در دامغان، تبرک چشمه، رودخانه‌ای مقدس در شاهزاده ابراهیم، کمربریده در ابرده مشهد از چشمه‌های واقعی‌ای هستند که افسانه‌هایی از قدسیت آب‌هایشان وجود دارد.

آب‌ها سرچشمه خیر و خوبی و اقبال هستند، چنان‌که در «قصه بخت»، بخت قهرمان، مردی است که در کنار چشمه دراز به دراز خفته است و او می‌رود و بختش را بیدار می‌کند (میهن‌دوست، ۱۳۷۰: ۹۹). حضور بخت و اقبال در کنار چشمه، اهمیت آب و ارتباط خوشبختی را با آن تأکید می‌کند و در باور قصه‌نویس، چشمه‌ها و رودخانه‌ها که از مهم‌ترین عناصر طبیعی زادبوم هر انسانی می‌تواند باشد، برجسته می‌شود.

جالب است که با توجه به اهمیت آب و شرایط زیست‌محیطی ایران، در قصه‌ها نیز معمولاً با کم‌آبی و بی‌آبی مواجه می‌شویم که عموماً دلیل خشک‌شدن رود را حضور اژدها یا دیوی بر سر چشمه می‌دانند که مانع آمدن آب می‌شود و غالباً باید قهرمانی به جنگ دیو و اژدها برود و او را بکشد. همچنین پادشاه این کار، یافتن دختر پادشاه یا دختر شاه پریان و ازدواج با اوست.

در قصه «چل‌گیس»، سه قهرمان به شهری می‌رسند که اهل شهر همه زرد و لاغرند. می‌پرسند: «چرا اهل این شهر اینطور رنجورند؟ جواب می‌شنوند که در این شهر آب کم است؛ برای اینکه سر چشمه اژدهایی خوابیده و نمی‌گذارد مردم بروند آب بردارند و شبانه‌روز یک‌دفعه بیشتر آب به شهر نمی‌آید، آن هم به اندازه‌ای نیست که به درد همه بخورد. تازه در عوض آن یک ذره آب، باید هر روز به‌نوبت یک دختر جلوش ببنداریم که بخورد» (صبحی، ۱۳۸۷: ۳۶۷/۱-۳۸۱). قربانی خواستن آب نیز در آیین‌های مربوط به خدای آب ریشه دارد. در قصه «گل چهچه» (درویشیان و خندان، ۱۳۸۴: ۲۸۵-۲۹۱) و «درخت سیب» (درویشیان و خندان، ۱۳۸۰: ۲۸۵-۲۹۱) و «نار یک منی» (درویشیان و خندان، ۱۳۸۶: ۱۹ / ۵۵۱-۵۵۵) نیز همین بن‌مایه تکرار می‌شود.

آب‌های جادویی

در قصه اخیش، مردی است که آرزو دارد پسرش عالم شود؛ روزی از کنار رودخانه‌ای رد می‌شده، پایش به بوتۀ خاری می‌خورد و می‌گوید: اخیش! ناگهان آب رودخانه می‌جوشد و پیرمردی از آن بیرون می‌آید که اخیش نام دارد و جن آب است و کارش برآورده کردن آرزوی کسی است که صدایش بزند! اخیش در دل آب خانه و خانواده دارد و درس‌های جادوگری می‌داند (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۵).

در قصه شاه‌خانم‌طلا، به روایت عجیبی برمی‌خوریم. این شاه در عین اینکه شخصیت مؤنث انسانی دارد، همزمان به نظر می‌رسد که رود باشد و کوه تبال عاشق اوست! وی شاه ستمگری است؛ زیرا «میل عجیبی به معاشقه داشت. او هر جوان خوشگلی از پسر و دختر را که می‌دید، به قصر خود می‌آورد، اول مویش را از ته می‌زد، بعد با او معاشقه می‌کرد، سپس می‌کشت و در دیوچاه می‌انداخت. شاه‌خانم‌طلا پس از هر معاشقه جوان‌تر می‌شد و از لذت او کوه و جنگل و طبیعت هم قشنگ‌تر می‌شدند!». سرانجام نیز روزی که تنها در پی جوان زیبایی رفته بوده، سی شغال به او حمله می‌کنند و او را می‌خورند. راستی از قدیم‌ها می‌گویند که شاه‌خانم‌طلا (رودخانه) پر از گنج است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۴۷-۴۸).

در این قصه با صورت آشکار پیکرگردانی مواجه نیستیم. روایت به‌طور ضمنی به ما می‌گوید که رویه دیگر شخصیت‌های انسانی، عناصر طبیعت هستند. این که راوی به‌طور طبیعی و بدون توضیحی از پیش، می‌گوید «اما راستی این شاه‌خانم‌طلا با وجود عشقی که به پسر و دختر داشت، هیچ‌وقت به «تبال» که تشنه وصالش بود، محلی نمی‌گذاشت. تبال کوه کافری است که

از اینجا می‌توانی آن را ببینی. این تپال هرچه تمنا می‌کرد، این شاه‌خانم طلا او را به خود راه نمی‌داد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۴۷). کوه قهرمان مرد قصه است که عاشق رود شده، اما رود به او اعتنایی نمی‌کند. این که طبیعت در قصه‌ها شخصیت انسانی دارد یا حتی زمانی که زیبایی شخصیت‌های قصه با طبیعت توصیف می‌شود، از دید اسطوره‌ای برمی‌گردد به نوع تفکر بشر ابتدایی که هرچیز دارای حرکت و کنش را جاندار می‌انگاشتند، حتی کوه را به سبب رویش گیاهان بر روی آن. اما از دید نقد بوم‌گرایی می‌تواند ناخودآگاه به باور پاسداشت طبیعت و احترام بدان بینجامد که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های منتقدان بوم‌گراست. در همین قصه^۱ در وصف زیبایی قهرمان می‌خوانیم: «شاه‌خانم طلا آنقدر زیبا بود که ماه و خورشید پیشش زیبا به حساب نمی‌آمد. قشنگی گل‌ها در برابر او بازار نداشت. چشم‌هایش مثل آهو، خنده‌اش به خنکی چشمه، دندان‌هایش مثل مروارید، سینه‌هایش به قشنگی بادرنگ، قدش مثل شمشاد، صورتش مثل گل» (همان).

در قصه «تعبیر خواب»، چشمه‌ای وصف می‌شود که آب ندارد، اما پر از سنگ‌های قیمتی و سکه‌های طلاست (انجوی، ۱۳۵۳: ۸۲/۲). در قصه «گاوچران» نیز رودخانه‌ای است که جواهر دارد، ابراهیم سر چشمه را می‌یابد و می‌بیند که خون سر بریده دختری در آب تبدیل به جواهر می‌شود (انجوی، ۱۳۵۹: ۷۴/۲). چشمه‌ای که سنگ بلورین دارد و سنگ‌ها در واقع خون دماغ دختری است که در میانه باز درخت چناری آویزان شده و خونش در آب می‌چکد و سنگ بلورین می‌شود، در قصه «سنگ‌های بلورین» آمده است (درویشیان و خندان، ۱۳۸۴: ۳۱۷/۷-۳۲۱). این بن‌مایه به‌صورت مروارید خوشه و در دوگوشه در قصه‌ای با همین نام تکرار می‌شود که درون رودخانه می‌درخشند (درویشیان و خندان، ۱۳۸۲: ۶۴۷/۱۳-۶۵۶). در افسانه «آکچلک» همین بن‌مایه حضور دارد، ولی به جای جواهر، گل‌های سرخ زیبا سر جوی آبی می‌روید (انجوی، ۱۳۵۹: ج. ۵۲/۲). در قصه «قلعه هفت در» نیز خون دختر بدل به گل‌های سرخ خوشبو می‌شود و در پایین‌دست رود به دست جوان آبیاری می‌رسد (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۱۰۵). در قصه‌های بسیاری این بن‌مایه به‌صورت گل و گوهر تکرار می‌شود که به‌دلیل پرهیز از درازشدن سخن، به همین نمونه‌ها بسنده می‌شود. در این نمونه‌ها هم با نوعی از پیکرگردانی مواجهیم که در اسطوره‌ها و افسانه‌های ملل دیگر نیز دیده می‌شود؛ اما اینکه خون به جواهر و گل زیبا از عناصر طبیعت بدل می‌شود، موجب تمرکز و توجه بیشتر خوانندگان قصه به موهبت‌های طبیعت به انسان‌ها می‌شود.

نکته دیگری که درباره چشمه و آب وجود دارد، بحث رمانتیک بودن و وجه عاشقانه آن است. در بسیاری از قصه‌ها، منظومه‌ها، اسطوره‌ها و داستان‌ها، عشق در کنار چشمه اتفاق می‌افتد. نیرومندترین حس طبیعی بشر در کنار مهم‌ترین عنصر هستی: عاشق شدن شاهزاده با دیدن عکس زیتون در چشمه (←خزاعی، ۱۳۸۰)؛ عاشق شدن خسرو با دیدن شیرین در حال تن شستن در چشمه (←نظامی، ۱۳۷۰)؛ عاشق شدن گل محمد بر مارال با دیدن تن‌شویی وی در چشمه (دولت‌آبادی، ۱۳۷۴، ۳۳/۱)؛ نزار قبانی هم می‌سراید: هرگز از تو به آنها چیزی نگفته‌ام/ اما ترا دیده‌اند که تن می‌شوئی در چشمانم (پارسی، ۱۳۹۰) که چشم با چشمه این‌همانی می‌یابد.

درخت مقدس^۱

روایت درخت مقدس یکی از آشناترین روایت‌های قصه‌های عامیانه است که مردم برای حاجت‌های خود به آن تکه پارچه‌ای وصل می‌کنند؛ سنتی که هنوز هم در بیشتر نواحی ایران پابرجاست و به‌نوعی باور به صاحب‌شعور بودن درخت دارد. مهرداد بهار معتقد است: «انسان بدوی اعصار کهن و انسان بدوی عصر حاضر گمان می‌کرده است و می‌کند که درختان نیز مانند جانوران و مردم دارای روان‌اند. این باور در میان مردم مصر و بین‌النهرین و اقوام آفریقایی، آمریکایی و اقیانوسیه‌ای نیز دیده می‌شود. برخی سرخ‌پوستان آمریکای شمالی بر این اعتقاد بودند که درخت چوب‌پنبه (Cottonwood) دارای

^۱ کتابی درباره تقدس درخت در فرهنگ‌ها و اساطیر جهان وجود دارد با عنوان

بصیرت و خردی است که اگر او را نکو دارند، ایشان را در بسیاری امور یاری خواهد داد و انداختن این درخت را گناه می‌دانستند» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۴). این تفکر در میان ایرانیان نیز رایج است و بی‌سببی بریدن درخت را مستوجب کیفری نامعلوم اما سخت می‌دانند.

مردم بدوی معتقد بودند روح درگذشتگان در درختان حضور دارد و درختان محل سکونت خدایان هستند و همین امر آشکارا درخت را به دو دلیل مهم مقدّس می‌کند. این باور «استقرار روان یا خدا در درخت یا یکی‌بودن روان یا خدا با درخت، نتایج بزرگی را برای انسان دربر دارد: از آن‌جمله، این‌گونه درخت‌ها قدرت آن دارند که باران بیاورند، خورشید را به درخشش وادارند و گله را افزایش بخشند و زنان را به بارداری و زایش یاری دهند» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۴).

درخت جادویی

در قصه «دختر کفش طلا»، زیتون - که همان دختر کفش طلاست - از ترس پدرش که پادشاه است و می‌خواهد با او ازدواج کند، به درخت پناه می‌آورد. او گردویی را بر لب چشمه‌ای می‌اندازد، بی‌درنگ گردو به درختی تناور بدل می‌شود و زیتون به بالای درخت می‌رود تا دست پدر و فرستاده‌هایش به وی نرسد. این درخت را روز تا شب می‌پرند تا دخترک را بگیرند، اما صبح تنه آن تناورتر می‌شود و اثری از بریدگی از بریدگی از بر تن ندارد. در این قصه، درخت یا طبیعت به واسطه عنصر جادو، نجات‌بخش می‌شود. نام دختر، زیتون، نیز جالب است، نام ثمری مقدّس بر خود دارد و پیوندی عمیق و جادویی با طبیعت. در قصه «پریزاد درخت انار» می‌خوانیم: «در فلان جا باغی هست؛ باغ انار. باغ مال فلان دیو است. اگر بتوانی از آبراه به باغ بروی، در باغ درخت‌هایی هست که پر از انار است. به میان هر انار پریزادی، سفیدتر از برف و سرخ‌تر از خون و سفت‌تر از سنگ» (خزاعی، ۱۳۸۲: ۱۱۰/۷-۹۹). این قصه یادآور همان کهن‌الگوی آفرینش انسان از گیاه است که اندیشیدن ژرف بدان بر روی استفادهٔ بهینه و لطیف از طبیعت تأثیرگذار خواهد بود.

در قصه «درخت چهل‌دستان»^۱ درختی جادویی توصیف شده است که در چهل دستگاه موسیقی می‌نوازد و حرف می‌زند و شخصیت دارد. خاله «گلشان» که دشمن اوست، می‌گوید: «... برای اینکه از تنهایی رهایی یابی، به برادرت بگو برود و درخت چل‌دستان را برایت بیاورد که هر شاخه‌اش را بجنبانی، آهنگ و داستانی^۲ از آن شنیده می‌شود و می‌تواند روزی چهل آهنگ برایت بنوازد و تو را سرگرم کند و از تنهایی و نگرانی درآورد» (توحیدی، ۱۳۷۹: ۸۱). این قصه‌ها به‌طور تلویحی، خواص و قابلیت‌های فراوان عناصر طبیعت را به خواننده و شنوندهٔ خود یادآور می‌شوند و ناخودآگاه، انسان را به مراقبت از آنها فرامی‌خوانند. ضمن اینکه درخت چهل‌دستان، استعاره‌گونه‌ای لطیف از سازهای موسیقی است که بیشترین آنها از چوب درخت درست می‌شود و هر یک نغمه‌ای منحصر به فرد دارد، می‌توان مجموع سازهایی را که در ساختشان از چوب استفاده شده، درخت چهل‌دستان دانست.

نکته‌ای که ممکن است در حین خواندن اصل قصهٔ درخت چهل‌دستان دلواپسی منتقد بوم‌گرا را به همراه داشته باشد، کندن و آوردن درخت به خانهٔ قهرمان است. ظاهر این است که درخت نباید قطع شود، اما کمی بعدتر درمی‌یابیم که درخت با ریشه درآمده و در حیاط خانه دوباره کاشته می‌شود و به حیاتش ادامه می‌دهد. بنابراین، این‌که مسئولیت انسان نسبت به محیط زیست، جزئی از چارچوب اخلاقی متن است، نیز در قصه‌ها رعایت شده است.

در قصه «ملک جمشید» می‌خوانیم که در قصر پادشاه درخت سیبی بی‌ثمر است که ناگهان در بهاری گل می‌دهد و هفت سیب طلایی به بار می‌آورد. سیب‌ها را دیوان پنهانی می‌دزدند تا اینکه ملک جمشید، دزد آخرین سیب را دنبال می‌کند و پس از از سرگذراندن مراحل مختلف دیو را شکست می‌دهد و با دختر پادشاهی ازدواج می‌کند (← درویشیان و خندان، ۱۳۸۴:

^۱ این درخت با نام‌های چل‌مقام، چل‌دستان و چل‌زنگوله در فرهنگ‌های دیگر نیز آمده است.

^۲ سرود، نغمه و ترانه، حکایت و افسانه

۱۴/۲۰۷-۲۱۳). همچنین در قصه «سیب سرخی که پیران را جوانی می‌داد» (میهن دوست، ۱۳۷۸: ۲۳). ویژگی جادویی این درخت در آن است که هرکه از سیب‌های او بخورد تا ابد جوان می‌ماند.

درخت دیگری در روایت بختیاری مشابه «ملک جمشید» وجود دارد که میوه‌اش زمرد است؛ ولی موقع رسیدن میوه، زمردها دزدیده می‌شوند (آسمند و خسروی، ۱۳۷۷: ۱۲۹). در «قصه طوطی» درختی حضور دارد که دانه‌اش را طوطی‌ای که به عروسی پسرعمویش رفته! از هند می‌آورد. این درخت سیبی می‌دهد که یک طرفش طلا و طرف دیگر نقره و درونش نیز طلاست (درویشیان و خندان، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۳۶-۳۴۹). در «متل سیمرغ» در حیاط قصر پادشاه، درخت اناری است که میوه‌هایش گوهر شب چراغ است (درویشیان و خندان، ۱۳۸۲: ۱۳/۲۲۷-۲۴۵).

این ویژگی‌های فراطبیعی که قصه‌سازان از درختان و بار و بر خارق‌العاده آنها انتظار داشته‌اند، استعاره‌گونه‌ای از آرزوی باردهی فراوان و برکت آوردن محصولات کشاورزی آنها در دوره کشاورزی است که با نگاهی بوم‌گرایانه باز هم با حس بخشندگی طبیعت برای انسان‌ها همراه است و طبیعت را در نگاه بشر احترام‌آمیز، پرستیدنی و ستودنی می‌کند.

در قصه‌های عامیانه به‌وفور به میوه‌ها و گیاهان جادویی برمی‌خوریم که از منظر کهن‌الگویی به آفرینش انسان از گیاه اشاره دارد و بر یکی بودن انسان و طبیعت از منظر بوم‌گرایی تأکید می‌کند؛ گویی اینکه قصه‌گویان ناخودآگاه این باور اسطوره‌ای را در خلق افسانه‌هایشان جاری و ساری کرده‌اند.

در قصه «پریزاد درخت انار»، دختری جادویی از درون انار بیرون می‌آید (خزاعی، ۱۳۸۲)، پریزادان درخت سیب (خزاعی، ۱۳۹۱)، نار گریون؛ اناری که در سرزمین پریان می‌روید و به غصه‌های آدمی گریه می‌کند و سیب خندون؛ سیبی که در همان‌جا می‌روید و برای آدمی می‌خندد تا دل وی شاد شود که در قصه دختر چل‌گریون آمده است (خزاعی، ۱۳۸۰).

در قصه نی‌نواز با نی افشاکننده‌ای مواجه هستیم که راز مرگ دختر را آشکار می‌کند. در این قصه، دختر کوچک پادشاه را خواهرانش به کام شیر می‌فرستند و سفارش هم می‌کنند که خواهرشان را طوری بخورد که یک قطره خونس هم زمین نریزد، ولی در آخرین لحظه، یک قطره از خون دختر فرومی‌چکد و نی‌ای در کنار چشمه می‌روید. نی را چوپان پادشاه می‌برد و نی‌لبک می‌سازد؛ آواز نی‌لبک سرگذشت دخترک است. نی را پادشاه، زن پادشاه، برادر و خواهران دخترک می‌نوازند و هر بار نی‌لبک با گفتن نسبت دختر با آن نوازنده، قصه خود را به‌صورت شعر محلی روایت می‌کند. خواهران نی‌لبک را در تنور می‌سوزانند و خاکسترش را به آب می‌دهند. خاکستر در کناره ساحل بوتۀ هندوانه می‌شود. هندوانه را پسر پادشاه به قصر می‌برد. هنگام بریدن هندوانه هربار می‌گوید که آرام‌تر بباید و ناگاه دخترک از میان هندوانه بیرون می‌پرد و ماجرا را تعریف می‌کند. پادشاه دو خواهر را در آتش می‌سوزاند (خزاعی، ۱۳۷۸: ۱۱۹-۱۲۵). رویدن نی از خون قهرمان نیز هم در اسطوره‌ها و هم در دیگر قصه‌های عامیانه حضور دارد.

همچنین به‌وفور در قصه‌ها به خواص دارویی برگ درختان برمی‌خوریم، مانند قصه «برگ ظلمات» (درویشیان و خندان، ۱۳۸۴: ۱/۳۴۹-۳۵۱) و «برگ مروارید» (همان، ۱/۳۵۳-۳۵۵) و «برگ توتیا» (همان، ۱۸/۴۱۳-۴۳۶) که هر سه درمان نابینایی هستند و پوست درختی که شاهزاده زیر آن به خواب رفته، داروی دیوانگی است که دو کبوتر راز آن را فاش می‌کنند و به‌واسطه آن دختر پادشاه درمان می‌شود و با شاهزاده عروسی می‌کند (← میهن دوست، ۱۳۷۸: ۲۶).

در قصه «بی‌بی‌نگار و آقاشهریار» با ابری روبه‌رو می‌شویم که هرچی بخواهی از خوردنی و پوشیدنی برایت می‌بارد، به شرطی که پیرمرد قبول کند که قهرمان یعنی مار سیاه با دخترش ازدواج کند (خزاعی، ۱۳۸۲: ۷۵).

بوم‌شناسان عمیقاً استدلال می‌کنند که اگر مردم خود و جهان را نسبی تصور کنند، در مجموع بهتر مراقب طبیعت و جهان هستند (پارساپور، ۱۳۹۲ الف: ۹۰). اصولاً انسان با فکرکردن، به «من» خویش آگاه می‌شود و جهان خارج و طبیعت نقطه مقابل او قرار می‌گیرد. تا وقتی که فکر نمی‌کند، به خود نمی‌رسد و هنوز جزو طبیعت است، ولی به محض اینکه تفکر عقلایی پیدا

می‌کند، از طبیعت جدا می‌شود و در مقابل آن می‌ایستد. در این زمان است که انسان به‌تنهایی خود و تسلط بر جهان پیرامونش آگاه می‌شود، شاید تمثیل بیرون رانده شدن انسان از بهشت همین جداسدن او از طبیعت باشد (بهار، ۱۳۸۸: ۳۲). پس بیراه نیست که منتقدان نقد بوم‌گرا تا این حد از دورشدن انسان از طبیعت و آسیب‌زدن به آن، که به معنی عدم امکان بازگشت به بهشت است، نگران هستند.

نگاه دیگری که در میان نظریه‌پردازان مسئله محیط زیست طرح می‌شود، از آن سنت‌گرایانی است که راه حل بحران را در روی آوردن به معنویت و بازگشت به سنت‌های دینی و معنوی می‌دانند، از آن جمله سید حسن نصر بر این باور است که: «انسان نه تنها به انگیزه اقتصادی، بلکه به‌خاطر راز و رمزی که بازمانده مستقیم رابطه معنوی و روحانی روزگار قدیم در برابر طبیعت بوده است، خواهان سلطه بر طبیعت است. انسان‌ها دیگر بر قله‌های معنوی صعود نمی‌کنند، اکنون آنها می‌خواهند تا همه قله‌های کوه‌ها را فتح کنند. آنها مایل‌اند تا با فتح کوه -ترجیحاً از مسیر سخت‌ترین راه صعود- آن را از همه عظمت و شکوه طبیعی‌اش محروم سازند. هنگامی که تجربه پرواز به ملکوت آسمان‌ها که با عروج مسیح و معراج محمد به نمایش درمی‌آید، دیگر در دسترس انسان‌ها قرار نداشته باشد، چیزی که باقی می‌ماند، فشار و الزام به پرواز در فضا و فتح آسمان‌های دنیاست. همه‌جا شوروشوق فتح طبیعت به چشم می‌خورد، اما آنچه در این میان تخریب می‌شود، ارزش خود موجود فاتح است که بشر باشد (نصر، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۱).

قابلیتی که قصه‌های عامیانه دارند و این متون را برای پرداخت به جنبه‌های مثبت نقد بوم‌گرا مهیا می‌سازند، همین سیروصعود گاه معنوی و مقدس آنها و گاهی نیز همراهی با طبیعت است که از سر نیازهای طبیعی‌شان انجام می‌شود. وجود عناصر جادویی در قصه‌ها و باور عمومی بدان نیز مانند سوار بر سیم‌رخ شدن، راه را به دلالت دیو از میان کوه به سلامت گذراندن، گذر از آب و بهره‌برداری از چشمه‌ها و رودخانه‌ها همه و همه قهرمانان را در آشتی و صلح با طبیعت نگاه می‌دارد و قصه‌خوان امروزی نیز با دقت در آن میل به طبیعت و پاسداشت آن را وظیفه خود می‌داند و تجربه مقدس فتح آسمان‌ها و رسیدن به قله‌های بلند جهان افسانه را بدین طریق به دست می‌آورد و شاید کمی از اشتیاق مخربش به تسلط منفی بر طبیعت بکاهد.

پیکرگردانی انسان به گیاه یا جانور

پیکرگردانی محدود به زمان خاصی نیست، به گفته رستگار فسایی «از پیش از خلقت آغاز می‌شوند و در هستی و آفرینش خدایان و ایزدان و اهریمنان، حیوانات و نباتات و جمادات و انسان امتداد می‌یابند و به جهان پس از مرگ توسعه پیدا می‌کنند. در این میدان پهناور، همه چیز می‌تواند از چیز یا شخص دیگری به وجود بیاید و رنگ و نقش و پیکره‌های تازه به خود بگیرد. هیچ چیز نابود نمی‌شود، فقط در ساختارهای تازه به حیات خود ادامه می‌دهد» (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۶۶). در اساطیر و فولکلور ملل مختلف صورت‌های متنوعی از پیکرگردانی دیده می‌شود از اوستا و متون زردشتی تا یونان و روم و هند و سرخ‌پوستان بومی آفریقا و آمریکا و اقیانوسیه.

در قصه‌های عامیانه عمده‌ترین پیکرگردانی‌ها تغییر شکل انسان به جانور یا گیاه است. در قصه دختر کفش طلا، زیتون پس از اینکه دختر کولی او را به چشمه می‌اندازد، به گل چمن تبدیل می‌شود، شاهزاده دسته‌ای از آن را می‌چیند و به خانه می‌برد، اما دختر کولی آن را پرپر و پروپخش می‌کند، سپس از گلبرگ‌های پرپر شده، درختی بسیار زیبا و تناور می‌روید، به اصرار دختر کولی درخت اره می‌شود و با چوب‌هایش گهواره‌ای برای دخترِ دختر کولی می‌سازند، کودک در گهواره بی‌تاب است و آرام و قرار ندارد، گهواره را در آتش می‌سوزانند، از میان خاکسترها، یک پلته پیچ پنبه بیرون می‌زند و پیرزالی پنهانی آن را برای آتش‌زنه اجاقش به خانه می‌برد. در خانه پیرزال، زیتون از میانه پلته بیرون می‌آید (←خزاعی، ۱۳۹۱). این قصه با نام «دختر نارنج طلایی» با تفاوتی در جزئیات در *افسانه‌های ایرانیان کریستین سن* (۱۳۸۶) نیز آمده است. در اسطوره‌های مصری نیز داستانی مشابه وجود دارد (←هارت، ۱۳۷۴: ۱۰۱).

در هزارویک‌شب حکایت‌های فراوانی از تبدیل شدن انسان به جانور دیده می‌شود. در همان شب نخست قصه گویی شهرزاد، در حکایت‌های درونه‌گیری شده، شخصیت‌ها به ترتیب به گاو، گوساله، گزال، سگ و الاغ تبدیل می‌شوند (تسوجی، ۱۳۸۶: ۱۴-۲۱). در ادامه، نخستین خلاصه حکایت درونه‌ای برای نمونه می‌آید:

پیری، زنی داشت که سی سال با او زندگی می‌کرد، اما بچه‌دار نمی‌شد. وی کنیزی گرفت و صاحب پسری شد. آنگاه سفری برایش پیش آمد. در غیاب پیر، زنش با جادو، کنیز و پسر را به صورت گاو و گوساله طلسم کرد. پیر که بازگشت، زنش به او گفت که کنیز مُرد و پسر گریخت. عید قربان، پیر قصد کرد برای کنیز و پسرش (مردگان) قربانی کند. وی نادانسته گاو (کنیز خود) را به دست شبانی ذبح کرد. پس از آن گوساله‌ای را برای قربانی خواست، ولی با دیدن بی‌تابی گوساله، دلش سوخت و رهایش کرد. شبان گوساله را به خانه برد و دختری که جادو می‌دانست، دریافت که گوساله، پسر همان پیر است. پیر از دختر خواست تا طلسم را باطل کند و دختر به شرط ازدواج با پسر، این کار را انجام داد و زن را به شکل گزال درآورد، سپس با پسر ازدواج کرد (خراسانی، ۱۳۸۷: ۴۵).

نکته جالبی که در مقایسه قصه‌های عامیانه با حکایت‌های هزارویک‌شب وجود دارد، تکرار پی‌درپی پیکرگردانی انسان به گیاه در اولی و تغییر شکل انسان به جانور در متن دوم است. در هزارویک‌شب به ندرت به پیکرگردانی انسان به گیاه برمی‌خوریم که ردیابی دلیل این مسئله خود مجال مفصل دیگری می‌طلبد. اما این تعامل و رفت و برگشت هیأت انسانی به گیاه و جانور که به جادو می‌ماند، با نگاه بوم‌گرایانه وحدت انسان و طبیعت و یگانگی او را با کل کائنات خاطر نشان می‌کند. در افسانه ماه‌پیشونی نیز مادر وی در خمره سرکه به گاوی زردرنگ تبدیل می‌شود و دخترش را راهنمایی می‌کند. این گاو زردرنگ نیز گاو فریدون (برمایه) را به خاطر می‌آورد که نقش دایگی وی را داشته است (مختاریان، ۱۳۸۷).

در قصه «أخیش» نیز پسر پیرمرد که از دختر اخیش جادوگری آموخته به گوساله و بعد به گوسفند بدل می‌شود تا پدرش او را بفروشد و زندگی بگذراند، ولی اخیش او را می‌شناسد و او را از پدرش می‌خرد. مبارزه این دو آغاز می‌شود و پسر و اخیش به تناوب تبدیل به کبوتر/باز، دسته گل/درویش، دانه‌های انار/مرغ، شغال/مرغ و نهایتاً شغال مرغ را -که اخیش است- می‌خورد و از جلدش بیرون می‌آید و همان پسر می‌گردد (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۵).

در قصه «ملک محمد» دختر سومی که در چاه است و قهرمان نجاتش می‌دهد، ملک محمد را به سیب تبدیل می‌کند و بعد به شکل انسان درمی‌آورد (بهرنگی و دهقانی، ۱۳۵۸: ۱۰۴).

ویژگی شخصیت‌های قصه‌ها و پیوند آنها با طبیعت

- گیسوان شخصیت‌های قصه‌ها

در اساطیر مزدیسنا، آفرینش موی از گیاه و گیاه از موی آمده است. گیاه نگهدارنده موی سر و تن محسوب می‌شود. در اسطوره‌های ژاپن، با کاشتن موی انسان، جنگلی انبوه به وجود می‌آید و به نظر دوبوکور، گیسوان، نماد نیروی زندگی هستند که در شعر شاعران به شکل جنگل پردرخت تصویر می‌شوند (زمردی، ۱۳۸۴: ۱۸۴).

در افسانه‌های ایرانی موی بلند بسیار اهمیت دارد، چنان‌که گاه نام شخصیت‌ها به دلیل موی بلند و پرپشت انتخاب می‌شده است. «دختر چل‌گزمو» نام شخصیت یکی از این افسانه‌های تربت حیدریه است (خزاعی، ۱۳۸۰: ۷۹-۸۷) یا قصه «گیس‌گو» از افسانه‌های سبزوار (خزاعی، ۱۳۸۲، ۳۵۰). قصه چهل‌گیسوطلا (میرکاظمی، ۱۳۸۲: ۸۷-۹۲) و چل‌گیس (صبحی، ۱۳۸۷: ۱/۳۶۷-۳۸۱).

در افسانه «درخت سیب و دیو» شاهزاده ابراهیم که ازدها را کشته است، «با کمک موهای بلند سه دختر، در سه بار از دیوار سه قصر بالا می‌رود و کلید باغ را که به شاخ دیو خفته آویزان است، برمی‌دارد و داخل جنگل می‌شود» (درویشیان و خندان، ۱۳۸۰: ۵/۴۳۹-۴۴۴). پیوند مو و جنگل و راه رسیدن به جنگل که از بافه‌های موی سه دختر می‌گذرد، ارتباط جالبی می‌آفریند که در اسطوره‌ها بدان اشاره شده است و نزدیکی این عضو از بدن و طبیعت را متذکر می‌شود.

زیتون یک بافه از موهایش را پایین داد. پسر پادشاه به بافه مو پیچید و از درخت بالا رفت و به همین شیوه نیز پایین آمد (خزاعی، ۱۳۸۰). در قصه «قلعه علی قلیچ» سه برادر، خواهری دارند به نام شهربانو و در شاه‌نشین قلعه، برج آبی هست از جنس ساروج که شهربانو هرروز از اوج قلعه با گیس‌های بلند، از رودخانه آب می‌کشد و حوض را پر از آب می‌کند (خزاعی، ۱۳۸۲: ۲۸۲-۲۷۷). در قصه «دختر نارنج طلایی» وی، یک تار از موهایش را پایین می‌اندازد تا کنیز سیاه را به بالای درخت بیاورد (کریستین سن، ۱۳۸۶: ۵۳-۶۰). در شاهنامه نیز گیسوان بلند رودابه ممتاز و برجسته است؛ ماجرای بالارفتن زال با کمند گیسوان وی بر کاخ، تصویری جاودانه در ذهن‌ها می‌سازد. در خسرو و شیرین نظامی گنجوی نیز شیرین پس از دیده شدن تنش در چشمه، گیسوان بلندش را بر تنش می‌گسترده تا پوششی فراهم کرده باشد.

- دهان

در میان قصه‌های عامیانه، قصه‌ای وجود دارد با نام «گل خندان». گل خندان در روایت اصلی با کمک حضرت زهرا (س) به دنیا می‌آید و امامان حسن و حسین (ع) به وی هدیه‌ای می‌دهند: امام حسین گفت: نامش را بگذاریم گل خندان و انعامش این باشد که هر وقت بخندد یک دسته گل از دهنش پایین بیفتد (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۲۶).

در قصه «تعبیر خواب» وزیر به پادشاه می‌گوید که از چوپان بخواهد گل قهقهه برایش بیاورد. گل قهقهه به ظن آنها در جهان یافت نمی‌شود، اما دختر پریزاد چوپان را راهنمایی می‌کند که دخترعمویی دارد، اسیر دست دیو در کنار درخت چناری بر لب چشمه‌ای. چوپان باید شیشه عمر دیو را از زیر سنگ دهانه چشمه بردارد و به دیو نشان دهد تا دخترعمو را آزاد کند. او هر قهقهه‌ای که بزند، صد دانه گل از دهنش می‌ریزد (انجوی، ۱۳۵۹: ۸۲/۲).

پیوند میان دهان و گل، افزون بر تشبیه لب‌ها از نظر رنگ و شکل و لطافت به گل سرخ، بوی خوش گل‌ها و دهان، به وجهی مجازی در زبان نیز جاری است، تعبیری مانند گلگفتن و گل‌شفتن که مربوط به کلمات برآمده از دهان می‌شود، ارتباط این عضو را با زیباترین مظهر طبیعت یعنی گل، نمایان می‌کند و حتی یادآور این شعر سهراب نیز هست: «دهان گلخانه فکر است».

- پیشانی

افسانه بسیار مشهور «ماه‌پیشانی» نیازی به معرفی ندارد. این دختر ماه درخشانی بر پیشانی و ستاره‌ای بر چانه دارد که به دنبال شستن روی خود در رودی که دیو نشانش می‌دهد، نقش می‌بندد و او را بسیار زیبا می‌کند. این اتفاق نشان از آن دارد که همراهی عناصر طبیعت به انسان زیبایی چندبرابری می‌بخشد. پیوندی نیز میان نقش بستن ماه بر پیشانی و بخت و اقبال وجود دارد که همیشه آن را به پیشانی نسبت می‌دهند، از این منظر هم نشستن ماه بر پیشانی تأمل‌برانگیز است؛ زیرا دخترک را خاص و بی‌همتا می‌کند و بختش را بلند. در نتیجه، به چشم شاهزاده می‌آید و پس از گرفتاری‌های بسیار با او ازدواج می‌کند. از سوی دیگر، بر چهره ناخواهری وی، به دلیل خرسند نکردن دیو، ماری بر پیشانی و کژدمی بر چانه می‌روید. رویدن مار بر تن انسان در اسطوره ضحاک نیز دیده می‌شود که ریشه آن را بسیار کهن‌تر می‌سازد.

در قصه «گاوچران» وی سه بار در خواب می‌بیند که یک ماه و دو ستاره در دو طرفش بر پیشانی‌اش درآمده است. گاوچران به دنبال تعبیر خوابش می‌رود و به پادشاهی می‌رسد و با دختر پادشاه ازدواج می‌کند (انجوی، ۱۳۵۹: ۷۴/۲).

- چشم

حضرت فاطمه (س) رو به امام حسن کرد و گفت: خب پسر من تو چه انعامی به گل خندان می‌دهی؟ امام حسن گفت: من این انعام را می‌دهم که هر وقت گریه کند، اشک‌هایش لعل و جواهر شود (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۶۲۶).

ارتباط میان گریستن و عناصر طبیعت غیر از بعد نمادین بسیار خلاقانه و بلاغی‌ای که دارد، به وجهی اسطوره‌ای در داستان آفرینش آدم نیز آمده است: در تاریخ بلعمی می‌خوانیم: «... چون آدم این سخنان بگفت خدای عزوجل توبه او را پذیرفت و از

شادی، گریستن بر آدم افتاد. و صد سال از خرّمی و شکر همی گریست. و از آن آب چشم که از پس توبه آدم بیرون آمد، همه گل [و اسپرغم‌ها] و بویهای خوش برست^۱ (طبری، ۱۳۸۶: ۱۴۱). نکته مهم در این روایت آمیختگی خنده و گریه است؛ آدم از شادی بخشیده شدن می‌گرید و گل‌های زیبا می‌روید و بوهای خوش پدید می‌آیند. گل‌خندان نیز هنگامی که می‌خندد، گل از دهانش می‌ریزد و هنگام گریه لعل و مروارید. وجه مشترک اسطوره و افسانه در این موقعیت‌ها جلوه بارزتری دارد.

پا -

هدیه امام حسین به گل‌خندان این است که پا که بر زمین بگذارد، یک خشتش طلا شود و یک پای دیگر بر زمین بکشد یک خشت نقره شود (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۶۲۶). طلا و نقره مواد معدنی گرانبها و عناصری طبیعی هستند که تنها در دل کوه به‌روزگاران پدید می‌آیند، اما در این قصه، توانایی ایجاد آبی زر و سیم به شیوه‌ای ساده و جادویی از عهده گل‌خندان برمی‌آید که هدیه امام سوم است.

در قصه «تعبیر خواب»، از زیر پای دختر پریزاد، سیصد سکه طلا بیرون می‌آید و چوپان می‌تواند با آن سکه‌ها به وعده‌اش عمل کند (انجوی، ۱۳۵۹: ۸۲/۲).

تبدیل پوست گاو به باغ و بوستان نیز از منظر بوم‌گرایی مهم است. در افسانه «دختر چل‌گریون»، دختر کوچک‌تر پیرمرد فقیری به پادشاه قول می‌دهد که دو قلوهای خاص و شگفت برایش به دنیا آورد. این اتفاق می‌افتد و یک کاکل‌زری و یک دندون‌مرواری متولد می‌شوند، اما خواهران دختر، نوزادان را با دو توله‌سگ عوض می‌کنند. پادشاه که باخبر می‌شود، دستور می‌دهد تا زن را در پوست گاو بکشند و در سر خیابان رهاش کنند تا هرکس از آنجا رد شود، سنگی به پوست بزند و او را تف و لعنت کند. پادشاه خود نیز این کار را انجام می‌دهد، اما از جایی که دل زن پاک بوده، به خواست خدا، پوست گاو به هم می‌آید و در میان پوست چهارباغی پیدا می‌شود مثل باغ بهشت (← خزاعی، ۱۳۸۰: ۱۱۶-۸۹).

پدیدآمدن چهارباغی در میانه پوست گاو، افزون بر تمرکز بر پیوند جهان نباتی با حیوانی، به اهمیت بودن در طبیعت و خوشایندی آن اشاره دارد. در پایان قصه نیز دختر چهل‌گریون، یک چهارباغ با قصرش را با جادو به شهر کاکل‌زری منتقل می‌کند. پوست گاوی که نوعی شکنجه و مجازات است، ولی به چهارباغی بهشتی تبدیل می‌شود نیز می‌تواند با اسطوره گلستان‌شدن آتش بر ابراهیم و سیاوش مقایسه شود.

نتیجه

با مطالعه و خوانش بوم‌گرایانه قصه‌های عامیانه در سه محور طبیعت مقدس و جادویی، پیکرگردانی و ارتباط اعضای بدن قهرمانان قصه‌ها با طبیعت به این نتیجه می‌رسیم که قصه‌های عامیانه مناسب‌ترین متن برای این نقد به شمار می‌آیند؛ زیرا اگر طبیعت وجود نداشت، قصه هم وجود نداشت، حیات این دو کاملاً به هم وابسته است. اگر در ژانرهای دیگر، حضور طبیعت تلویحی، غیرمستقیم و گذرا و نامعین است، مسلماً در قصه‌ها، محیط زیست امری ثابت و معین است و در فرایند روایت نقشی بنیادین برعهده دارد. حضور طبیعت در قصه حضور مقدسی، جادویی، نجات‌بخش، یاریگرانه و عنصری همه‌جا حاضر است.

مطالعه قصه‌های عامیانه ما را با وفور میوه‌ها و گیاهان جادویی روبه‌رو می‌کند که از منظر کهن‌الگویی به آفرینش انسان از گیاه اشاره دارد و به یکی بودن انسان و طبیعت را از منظر بوم‌گرایی اشاره می‌کند؛ گویی اینکه قصه‌پردازان ناخودآگاه این باور اسطوره‌ای را در خلق افسانه‌هایشان مینا و الگوی ساختی در نظر گرفته‌اند.

پیکرگردانی انسان به گیاه و حیوان نیز در قصه‌های عامیانه از تکرار بسیار زیادی برخوردار است و جالب اینکه در

^۱ در نسخه‌بدل‌ها با جزئیات بیشتری ذکر شده است: ... پس این آب از چشم آدم بیرون آمد و فرودوید و در دشت اسپرغم تر برآمد چون نرگس و گاوچشم و بستان‌افروز و آنچه بدین ماند.

قصه‌های عامیانه با بسامد زیاد پیکرگردانی انسان به گیاه و در حکایت‌های هزارویک‌شب با بسامد بالای تغییر شکل انسان به جانور مواجه‌ایم. این تعامل دائمی و رفت و برگشت هیأت انسانی به گیاه و جانور که به جادو می‌ماند، با نگاه بوم‌گرایانه بر وحدت انسان و طبیعت و یگانگی او با کل کائنات تأکید دارد.

وجود عناصر جادویی در قصه‌ها و باور عمومی به آن نیز مانند سوار بر سیم‌رخ شدن، راه را به دلالت دیو و پری از میان کوه به سلامت گذراندن، گذر از آب بی‌وسيله‌ای خاص شبیه قایق و بهره‌برداری از نعمت‌های چشمه‌ها و رودخانه‌هایی که خون را به گوهرها و سنگ‌های قیمتی بدل می‌کند یا ماهی‌های شگفت‌انگیز به تور ماهیگیر می‌اندازد، همه‌وهمه قهرمانان را در آشتی و سازش با طبیعت نگاه می‌دارد و قصه‌خوان امروزی نیز با دقت در آن، احترام به طبیعت و پاسداشت آن را وظیفه خود می‌داند و تجربه مقدس فتح آسمان‌ها و رسیدن به قله‌های بلند جهان افسانه را بدین‌گونه به دست می‌آورد و شاید کمی از اشتیهای سیرایی ناپذیر انسان امروزی به بلعیدن طبیعت کم کند.

منابع

۱. آسمند، علی و حسین، خسروی. (۱۳۷۷). افسانه‌های چهارمحال و بختیاری، اصفهان: ایل.
۲. افشاری، مهران. (۱۳۸۷). تازه به تازه نوبه نو، ج ۲، تهران: چشمه.
۳. انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. (۱۳۵۹). گل به صنوبر چه کرد، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
۴. بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل پور، ج ۳، تهران: چشمه.
۵. _____ (۱۳۸۸). نگاهی به تاریخ اساطیر ایران باستان، تحریر سیروس شمیسا، تهران: علم.
۶. بهرنگی صمد، بهروز دهقانی. (۱۳۹۰). افسانه‌های آذربایجان، ج ۳، تهران: نامک
۷. پارساپور، زهرا. (۱۳۹۱). «نقد بوم‌گرا؛ درآمدی بر بوم‌نقد»، فصل‌نامه نقد ادبی، ش. ۱۹، صص. ۸-۲۶.
۸. _____ (۱۳۹۲ الف). نقد بوم‌گرا؛ ادبیات و محیط زیست، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۹۲ ب). درباره نقد بوم‌گرا، مترجمان عبدالله نوروزی، حسین فتحعلی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. توحیدی، کلیم‌الله. (۱۳۷۹). درخت چهل‌دستان (بیست و یک افسانه کردی خراسان)، مشهد: محقق.
۱۱. حسن‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۱). افسانه زندگان؛ ج ۲، تهران: نشر بقعه و مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۱۲. _____ (۱۳۹۵). کودکان و جهان افسانه، تهران: روزگار
۱۳. خراسانی، محبوبه. (۱۳۸۷). درآمدی بر ریخت‌شناسی هزارویک‌شب، اصفهان: تحقیقات نظری.
۱۴. خزاعی، حمیدرضا. (۱۳۸۰). دختر کفش طلا (افسانه‌های خراسان: تربت حیدریه)، ج ۵، مشهد: ماه‌جان.
۱۵. _____ (۱۳۸۲). افسانه‌های خراسان: اسفراین، ج ۷، مشهد: ماه‌جان.
۱۶. _____ (۱۳۹۱). زیباترین افسانه‌ها: افسانه پریان، مشهد: ماه‌جان.
۱۷. درویشیان، علی‌اشرف و رضا خندان (۱۳۸۰-۱۳۸۷). فرهنگ افسانه‌های ایرانی، ج. ۱، ۷، ۵، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، تهران: کتاب و فرهنگ.
۱۸. دولت‌آبادی، محمود. (۱۳۷۴). کلیدر، ج. اول و دوم، ج ۱۵، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۹. ذکاوت، مسیح (۱۳۹۲)، «درآمدی بر بوم‌نقد» مجموعه مقالات نخستین همایش ملی نظریه و نقد ادبی در ایران، به کوشش محمود فتوحی، تهران: خانه کتاب، صص. ۶۷۵-۶۹۵.
۲۰. رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). پیکرگردانی در اساطیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۱. زمردی، حمیرا. (۱۳۸۴). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*، تهران: زوار.
۲۲. سپیک، ییری. (۱۳۸۹). *ادبیات فولکلور ایران*، ترجمه محمد اخگری، ج ۳، تهران: سروش.
۲۳. صبحی، فضل‌الله. (۱۳۸۷). *قصه‌های صبحی*، ج ۱، تهران: معین.
۲۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۶). *تاریخ بلعمی*، ترجمه ابوعلی محمد بلعمی، تصحیح ملک‌الشعراى بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: هرمس.
۲۵. عمارتی مقدم، داوود. (۱۳۸۷). «اکوکرییتسیزم»، *فصل‌نامه نقد ادبی*، ش. ۴، صص. ۱۹۵-۲۰۶.
۲۶. غضنفری، سیده پروانه و مینا کریمی. (۱۳۹۵). «چشمه‌علی دامغان و علل تقدس آن»، *مجله باغ نظر*، ش. ۴۲، صص. ۵۷-۶۶.
۲۷. کریستین سن، آرتور امانوئل. (۱۳۸۶). *افسانه‌های ایرانیان*، ترجمه امیرحسین اکبری، تهران: ثالث.
۲۸. گریمال، پیر. (۱۳۷۸). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه احمد بهمنش، ج ۲، چ ۴، تهران: امیرکبیر.
۲۹. مختاریان، بهار. (تابستان ۱۳۸۷). «گاو برمایه، گرز گاوسر و ماه‌پیشانی»، *نامه فرهنگستان*، ش. ۳۷، صص. ۱۲۵-۱۳۵.
۳۰. مودودی، محمدناصر. (۱۳۹۰)، «بوم‌نقد، جنبشی میان‌رشته‌ای بین دو حوزه محیط زیست و ادبیات»، *کتاب ماه علوم و فنون*، ش. ۹، صص. ۱۲-۱۸.
۳۱. میهن‌دوست، محسن. (۱۳۷۰). *سیب خندان و نارگریان*، مشهد: فرید.
۳۲. نصر، سید حسن. (۱۳۸۷). *انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)*، چ ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. نظامی گنجوی، ابو محمد الیاس بن یوسف. (۱۳۷۰). *پنج گنج*، تصحیح حسین پژمان بختیاری، تهران: پگاه.
۳۴. هارت، جرج. (۱۳۷۴). *اسطوره‌های مصری*، ترجمه عباس مخبر، چ ۲، تهران: مرکز.
- پایگاه‌های اینترنتی
۳۵. پارسی، تورج. (۱۳۹۰)، «تن‌شوری زن در چشمه یا ...»، *تارنمای دریای از یاد رفته یادها*، تاریخ دسترسی [۱۹ فروردین ۱۳۹۷]، نشانی: <http://moris.blogsky.com/1390/01/19/post-9>
36. Garrard, Greg (2011). "Eco-Criticism", *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, Michael Ryan (editor), Wiley Blackwell Publishing.
37. Bressler, Charles (2011). *Literary Criticism, An Introduction to Theory and Practice*, 5th ed., London: Longman.

