

نمودها و خویشکاری فره در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی از شاهنامه با رویکرد بوم‌گرا

زهرا پارساپور^{۱*} - فاطمه محمدزاده^{۲**}

دانشیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

فره یکی از مفاهیم اسطوره‌ای است که رابطه انسان و طبیعت را به خوبی نمایان می‌کند. این نیروی آهورایی که به باور انسان‌های دوره اسطوره، در همه موجودات (انسان و حیوان) سرّیان دارد، سبب به کمال رساندن خویشکاری‌های خود می‌شود. در شاهنامه فردوسی این نیرو گاهی با نمادهای جانوری همراه است و هم‌گامی انسان و طبیعت را در دوره اسطوره‌ای در جهت برقراری نظم و نجات طبیعت از سلطه ضد طبیعت آشکار می‌سازد. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به کنش‌گری‌های فره با نمادهای جانوری پرنده (سپیدا) و بره (فرهان) در ایجاد نظم، نجات انسان و طبیعت از تسلط ضد طبیعت (دیوان، خشک‌سالی، سرمای سخت و...) با اقتباس محمدرضا یوسفی از شاهنامه فردوسی برای کودکان و نوجوانان می‌پردازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که یوسفی با رویکردی زیست‌محورانه، نمادهای جانوری فره را در ساحتی اسطوره‌ای برای مخاطبان خود بازنمایی کرده است. بنابراین، فره در این آثار بخشی از طبیعت است که با مقابله با شرور و برگرداندن نظم گیتی، هم‌زمان به بقای انسان و نانسان یاری می‌رساند. نقش فره بعدها در ادوار تاریخی تغییر می‌یابد و در خدمت نظم سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه: فره، خویشکاری نمادهای جانوری، شاهنامه فردوسی، محمدرضا یوسفی، بوم‌گرا.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴

*Email: zparsapoor@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: Fmohamadzadeh317@gmail.com

مقدمه

نگاه انسان به طبیعت در دوره اسطوره‌ای، یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در شیوه زندگی و نحوه تعامل او با طبیعت است. طبیعت دارای دو چهره خیر و شر است که انسان با ترس و احترام با آن زندگی می‌کند. در نظر انسان اسطوره‌ای همه چیز همچون خود او دارای جان و حیات است و می‌تواند سویه‌های نیک و بد داشته باشد. امروزه اکولوژی با ترسیم چرخه حیات، انسان را نه سرور و مسلط بر طبیعت، بلکه جزوی از طبیعت قلمداد می‌کند. این چرخه به ما می‌گوید محال است که به بخشی از طبیعت آسیب برساند، اما تأثیری بر حیات انسان نداشته باشد. این ارتباط میان انسان و طبیعت، با تعبیری متفاوت در بینش اسطوره‌ای نیز دیده می‌شود. طبیعت در بینش اساطیری یک کلّیت است که انسان جزوی از آن به شمار می‌رود و این جزء و کلّ از هم جدا نیستند. رابطه هم‌جوهری میان جزء و کل وجود دارد. در واقع، اگر یک جدایی ظاهری میان پدیده‌ها دیده شود، همه آن‌ها از یک جوهر و سنخ هستند و هرچیزی که جزء را تهدید کند، کل را نیز به خطر می‌اندازد؛ چنان‌که می‌توان گفت یک همدمی سحرآمیز میان پدیده‌ها وجود دارد. (شایگان ۱۳۸۰: ۱۳۳) این کلّیت جهان اسطوره‌ای که محیط زیست انسان و طبیعت را به وجود می‌آورد، نظامی خاص براساس تعریف انسان اسطوره‌ای دارد؛ چنانکه پیوند میان انسان و طبیعت در ساحت اسطوره نیازمند هیچ نظام علت و معلولی به معنای امروزی نیست. کاسیرر در این مورد بیان می‌کند که هیچ رابطه علت و معلولی در دوره اسطوره‌ای وجود ندارد و هر چیزی ممکن است از چیز دیگری پدید بیاید، بدون آنکه منطقی برای آن وجود داشته باشد. وی پدید آمدن جهان را از جسم حیوان، گل یا درختی خاص در این دوره، امری عادی می‌داند و اینکه هر چیزی می‌تواند با چیز دیگری پیوند زمانی و مکانی داشته باشد، (رک. ضمیران ۱۳۷۹: ۵۵) اما اگر بینش اسطوره‌ای با قوانین منطقی امروز متفاوت است، نشان‌دهنده پوچی و وهمی بودن آن نیست؛ بلکه اساس آن نظام خاصی است که انسان اسطوره‌ای آن را برای خود تعریف کرده است و بر اساس آن زندگی می‌کند. (شایگان ۱۳۸۰: ۱۳۰) در نظر انسان اسطوره‌ای، جهان یک ماهیت عینی و تجربه شونده و یک ماهیت

عقلی و انتزاعی دارد؛ زمانی که این دو به یکدیگر پیوسته باشند، جهان بر اساس نظام و نظمی استوار است که هستی آن را تضمین می‌کند و بدون آن دچار هرج و مرج می‌شود. ضیمران از سی اس لوئیس^۱ نقل می‌کند که اسطوره دارای حقایق کلی و انتزاعی است، اما بیان عینی این حقایق کلی در اسطوره وجود دارد. وی توضیح می‌دهد که تفاوت اسطوره با علم این است که هر دو حوزه فقط با معناهای کلی و انتزاعی امور سر و کار دارند، اما اسطوره می‌تواند ضمن به کارگیری تجربه، مجردترین مفاهیم را نیز مجسم کند. (ضیمران ۱۳۷۹: ۸)

یکی از این مفاهیم مجرد و انتزاعی که انسان اسطوره‌ای آن را به جهان عینی فرامی‌خواند و تجسم می‌بخشد، اسطوره فرّه است. فرّه در اصل و در ابتدا عاملی است که سبب بهترین کیفیت پدیده‌ها می‌شود. در زامیادبشت، از فرّی سخن به میان رفته است که از آن اهورامزدا است و اهورامزدا آفریدگان را با آن آفریده است؛ سپس این آفریدگان را در کیفیت، «بسیار و خوب»، «بسیار و دلکش»، «بسیار و زیبا»، «بسیار و دلکش»، «بسیار و کارآمد»، «بسیار و درخشان» ذکر می‌کند. (پوردوود ۱۳۴۷: ۳۳۲) این آفریدگان انسان و غیرانسان (گیاهان و حیوانات) را شامل می‌شود. بنابراین، فرّه در این مفهوم عاملی مشترک میان همه آفریدگان از انسان و نایسان (گیاهان و حیوانات) است که سبب هدایت آن‌ها به سوی کمال خود یعنی بهترین کارکرد و هدف غایی آن‌ها می‌شود؛ چرا که همه آفریدگان اهورایی می‌توانند خود را به بهترین درجه کمال؛ یعنی وجود اهورایی نزدیک کنند. عامل دیگری که در فرّه نهفته است، نظم‌بخشی آن به طبیعت است و این نظم هنگامی پدیدار می‌شود که ضد طبیعت نابود شود.

با گذشت زمان، فرّه که پیش از این به کلیت انسان و طبیعت اختصاص داشت و ضامن نظام گیتیانه بود، به تدریج تحوّل می‌یابد و به سوی فرهنگ حرکت می‌کند. پادشاه که برگزیده اهورامزدا است، سرور همه انسان‌ها می‌شود و فرّه را در اختیار می‌گیرد تا جهان را به نظم و سامان درآورد. در شاهنامه که مفهوم فرّه در آن بسیار دیده می‌شود، فردوسی این نیروی نهفته در وجود پادشاهان، پهلوانان و آزادگان را

به روش‌های مختلفی مجسم و عینیت می‌بخشد، به طوری که برخی از آن‌ها موجوداتی برگرفته از طبیعت هستند. نمادهای طبیعی فرّه و همراهی آن‌ها با انسان نشان می‌دهد که انسان عصر اسطوره با طبیعت هماهنگ و هم‌گام بوده است و هیچ کدام فراتر یا فروتر از یکدیگر نیستند. این هماهنگی به صورت‌های مختلف در دوره‌های پس از اسطوره به صورت فرّه نمایان شده و با انسان همراه است تا او را در مراحل مختلف و سختی‌ها یاری دهد، با این تفاوت که نسبت به گذشته به سمت و سوی فرهنگ متمایل شده است.

روش و پرسش‌های پژوهش

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، اسطوره فرّه و رابطه انسان و طبیعت و فرهنگ را با اقتباس محمدرضا یوسفی / از شاهنامه فردوسی برای کودکان و نوجوانان، با رویکرد نقد بوم‌گرا، تحلیل می‌کند. محمدرضا یوسفی یکی از نویسندگان حوزه کودک و نوجوان است که آثار بسیاری را در زمینه شاهنامه فردوسی برای کودکان و نوجوانان نوشته است. در این پژوهش، نشانه‌های مختلف اسطوره فرّه از میان پنجاه اثر اقتباسی این نویسنده گزینش و تحلیل شده است. جست‌وجوها نشان می‌دهد که دو نمود جانوری فرّه؛ یعنی «سپیدا» و «فرهان» که همراه و هم‌زاد پادشاه هستند، در امور مختلف به او کمک می‌کنند و ضامن نظم جهان (طبیعت و انسان) هستند. نویسنده در به کارگیری این نمونها در آثار خود نظمی منطقی را نداشته است، به گونه‌ای که در برخی از داستان‌ها، جمشید و هوشنگ و فریدون دارای دو فرّه سپیدا و فرهان هستند. به هر روی، فرّه در آثار یوسفی به شکل جانور نمود و تجسم پیدا کرده است.

این پژوهش در پی پاسخ به سؤال‌های ذیل است که:

۱- در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی، نمودهای جانوری فرّه چه کارکرد و نقشی دارند؟

۲- آیا اقتباس‌گر با نگاهی زیست‌محورانه و تعاملی به انسان و غیرانسان توجه داشته و از فرّه در جهت منافع انسان و غیرانسان بهره برده است و یا با نگاهی

س ۱۹- ش ۷۳- زمستان ۱۴۰۲ — نموده‌ها و خویشکاری فرّه در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی... / ۵۱
انسان‌محورانه از فرّه در جهت منافع انسان مانند استفاده بیشتر انسان از طبیعت،
ایجاد نظم اجتماعی و یا سیاسی استفاده کرده است؟

پیشینه پژوهش

درباره فرّه، مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته شده است و هر کدام به جنبه‌های مختلفی از آن اشاره کرده‌اند.

علی‌قلی اعتماد مقدم، (بی‌تا)، در *فرّ در شاهنامه*، به جنبه‌های مختلف فرّ در *شاهنامه* پرداخته است. در این اثر بیشتر به این موضوع پرداخته شده که خداوند فرّه را به همگان بخشیده و شاهان و پهلوانان ایرانی و بیگانگان دارای فرّه هستند. همچنین فرّه قابلیت دیده شدن دارد و در جنگ نیز به پادشاه یاری می‌رساند. همچنین از میان عناصر طبیعت، به فرّه در خورشید و سیمرغ نیز اشاره شده است.

ابوالعلاء سودآور، (۱۳۸۳)، در *فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران* باستان، به مسائل سیاسی و اجتماعی فرّ در ایران باستان و نمونه‌هایی از آن در نوشته‌های ایران باستان و نیز دوره اسلامی پرداخته است.

روایانی و موسوی، (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه تطبیقی فرّه ایزدی در *شاهنامه* و *مهابهاراتا*»، به موارد مشترک و تفاوت‌های خویشکاری فرّه در *شاهنامه* فردوسی و *مهابهاراتا* پرداخته و نموده‌های فرّه را در این دو اثر بررسی و همچنین به چگونگی قدرت‌بخشی فرّه به پادشاه نیز اشاره کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که فرّه در *شاهنامه* درونی‌تر و در *مهابهاراتا* به دلیل نزدیک بودن این اثر به اسطوره، عینی‌تر و ملموس‌تر است.

قائمی، (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره فرّ و کارکردهای آن در *شاهنامه* فردوسی و اساطیر ایران»، علاوه بر اینکه ویژگی‌های انسان‌شناختی و خویشکاری اسطوره فرّ را تحلیل می‌کند، به شناسه‌های جانوری این بن‌مایه اسطوره‌ای نیز پرداخته و نمونه‌های آن را در *شاهنامه* فردوسی ذکر کرده و توانسته رابطه انسان و طبیعت را بنمایاند.

ماهوان، یاحقی و قائمی، (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نمادهای تصویری فرّ با تأکید بر نگاره‌های شاهنامه»، نمادهای تصویری مفهوم فرّ را در نگاره‌های شاهنامه فردوسی تحلیل کرده و آن را در قالب سه نقش مایه نور، پرنده و سریر بررسی کرده‌اند. بخشی از این مقاله که به نگاره‌های پرندگان و رابطه آن‌ها با فرّه پرداخته است، از نظر رابطه انسان و طبیعت اهمیت دارد.

ایرانی ارتباطی و خزاعی، (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «نمادهای جانوری فرّ در هنر ساسانی»، با توجه به تفکر زرتشتی در حاکمیت دینی ساسانیان آن را عاملی برای تحکیم و مشروعیت پادشاه دانسته‌اند که به صورت نمادهای مختلف در آمده و در هنر دوره ساسانی تجلی یافته است. از جمله این نمادها می‌توان به نقوش پرندگان (سیمرغ و باز)، چهارپایان (قوچ، میش، برّه و بز) و گیاهان اشاره کرد که هر کدام با بخشی از قدرت مادی و معنوی پادشاه در ارتباط هستند.

قاینی کریم‌آبادی و بساک، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «خویشکاری و ناخویشکاری شاهان شاهنامه»، مؤلفه‌های اساسی پادشاهی همچون راستی، خردورزی و دادگری را توضیح داده و به این نتیجه رسیده‌اند که پادشاه به عنوان رأس هرم قدرت باید همه این مسئولیت‌ها و خویشکاری‌ها را در جهت رفاه مردم و آبادانی کشور به کمال انجام دهد. همچنین خویشکاری پادشاهان را با فرّه در ارتباط دانسته‌اند و اگر پادشاه مسئولیت‌های خود را به خوبی انجام ندهد و دچار صفات اهریمنی همچون آزمندی، دروغ و ... می‌شود و فرّ و فروغ اهورایی از او گسسته خواهد شد.

یوسفی و بیگزاده، (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «فرّه ایزدی و عنایت الهی در جهان اسطوره‌ای»، به رابطه فرّه به عنوان موهبتی اهورایی برای پادشاه و عنایت الهی به عارفان در مثنوی مولوی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که فرّه در پادشاه و عنایت الهی برای عارفان، سبب سروری آن‌ها می‌شود و تا زمانی که به صفات اهریمنی آلوده نشوند، این سروری پابرجا خواهد بود. همچنین بر این عقیده‌اند که شاهنامه فردوسی حماسه‌ای عرفانی و مثنوی، عرفانی حماسی است که ستیز ناسازها در هر دو اثر دیده می‌شود. بنابراین، دو مقوله عنایت الهی و فرّه ایزدی دارای خاستگاه و منشأ واحدی است. پیشینه پژوهش درباره فرّه نشان داد که دیدگاه

نویسندگان در مقاله حاضر به سه دلیل با این مقالات متفاوت است و نوآوری‌های خاصی در آن صورت گرفته است؛ نخست آنکه نموده‌های جانوری فره در یک اثر اقتباسی از شاهنامه فردوسی برای کودکان و نوجوانان با رویکرد بوم‌گرایانه تحلیل می‌شود و این رویکرد به اصلاح رابطه انسان و طبیعت می‌پردازد، اما در منابع مذکور، فره صرفاً در اسطوره، شاهنامه فردوسی و هنر و بیشتر معطوف به مناسبات اجتماعی تحلیل شده است. دوم آنکه نویسندگان چگونگی به روزرسانی شدن نموده‌های جانوری فره را در آثار اقتباسی محمدرضا یوسفی از شاهنامه و ضرورت پرداختن به رابطه انسان و طبیعت در نظر داشته‌اند. سومین نوآوری مقاله آن است که به کارکرد نظم‌بخشی و نجات طبیعت از سیطره ضد طبیعت در اسطوره فره با رویکرد بوم‌گرا پرداخته شده است.

چارچوب نظری

فاصله میان بینش اسطوره‌ای و رابطه تعاملی انسان و طبیعت، حاصل نگاهی انسان‌محور به طبیعت است. شاید بتوان این رویکرد انسان‌محورانه را با پدیدآمدن استدلال‌ات عقلانی و فلسفی و دور شدن از تفکر اسطوره‌ای در یک راستا قرار داد. به گفته ضیمران، لوگوس^۱ و استدلال‌های منطقی جایگزین تفکر اسطوره‌ای شدند و لوگوس و دانش عقلانی، اسطوره را به فلسفه نزدیک کردند. چنین اندیشه‌ای با اندیشه‌های فلسفی در یونان آغاز شد و دگرگونی اساسی در بنیاد و ساختار برداشت‌های اساطیری پدیدار گشت. کاوش‌گران طبیعت، برداشت‌های استعاری از طبیعت را رها کرده و استدلال منطقی را جانشین آن کردند. هنگامی که خرد یونانی در میانه سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد پدیدار شد، اندیشه و اسطوره راه خود را جدا کردند. (ضیمران ۱۳۷۹: ۵۵) هراکلیتوس، لوگوس را اصل سامان‌بخشی هستی عنوان کرد و اینکه این مفهوم و اندیشه انسانی تناسب و تقارن عالم را پدید می‌آورد. (همان: ۵۵) بنابراین انسان صاحب اندیشه، غایت هستی قرار گرفت. پروتوگراس با شعار «انسان میزان تمام پدیده‌هاست»، میدان‌دار این اندیشه بود.

1. Logos

2. Paul Taylor

ضمیران ۱۳۷۹: ۵۷) به دنبال او سوفولوکس نیز با صراحت اعلام کرد که معجزه در جهان کم نیست، اما هیچ یک عظیم‌تر از انسان نیست. (همان: ۵۷)

دور شدن از بنیان‌های اسطوره‌ای نشانه‌های خود را در جهان امروز آشکار کرد و به بزرگ‌ترین دغدغه انسان تبدیل شد. آنچه بحران زیست محیطی نامیده می‌شود، حاصل همین رویکرد انسان‌محورانه به طبیعت و قرن‌ها بهره‌کشی از آن است. در جهان امروز، آنچه انسان نیاز دارد، تغییر اندیشه و باور نسبت به جایگاه خود در جهان و تصور محوریت انسان است. پل تیلور^۱ درباره نظام‌های انسان‌محور و حیات‌محور ذکر می‌کند که در نگرش‌های انسان‌محور آنچه سبب تعهد و عدم تعهد به محیط زیست می‌شود، آسایش و تحقق آرزوهای انسان است؛ در غیر این صورت، محیط زیست هیچ ارزشی ندارد و مسئولیتی برای انسان در قبال محیط زیست پدید نمی‌آورد، (ر.ک. پویمان ۱۳۸۴: ۳۲۱) اما در مقابل، نظام‌های زیست‌محیط محور، محیط زیست را دارای ارزش ذاتی می‌داند و اینکه خیر و صلاح موجودات زنده غیرانسان همانند خیر و صلاح انسان‌ها مهم است. همان‌گونه که خیر و صلاح انسان، رسیدن به موجودیتی سالم و حفظ آن است، باید تلاش شود که موجودات غیر انسان نیز به تمامیت وجود خود در جهان دست یابند. چنین اندیشه‌ای انسان را متعهد می‌کند که در قبال همه موجودات از انسان و نایسان وظایف مستقیمی داشته باشد، به آن‌ها احترام بگذارد و از آن‌ها محافظت کند. هنگامی که انسان این تعهدات را به انجام می‌رساند، وظایف او در قبال دنیای طبیعت، به گونه‌ای بنیادی با وظایفش در قبال دنیای تمدن انسانی متوازن می‌شود و دیگر از دیدگاه انسان به همه چیز نگرسته نمی‌شود. (ر.ک. تیلور، نقل از پویمان ۱۳۸۴: ۳۲۲؛ همان: ۳۲۲)

توجه به محیط زیست همه مسائل مربوط به انسان؛ یعنی علوم اجتماعی، سیاسی، روان‌شناسی و... را شامل می‌شود. یکی از رویکردهای نوظهور که مسئولیت انسان را در مقابل محیط زیست نشان می‌دهد، توجه به ادبیات و استفاده آن در تغییر اندیشه انسان به محیط زیست با عنوان نقد بوم‌گرا است. نقد همه متون ادبی با این رویکرد نشان می‌دهد که نویسندگان رابطه انسان و طبیعت را در آثار خود چگونه

1. Paul W. Taylor

بازنمایی کرده‌اند. این نقد، پدیدآورنده روشی بود که با وارد کردن ادبیات به قلمرو محیط زیست، رسالتی هنرمندانه را برگزید.

اصطلاح نقد بوم‌گرا توسط ویلیام روکرت^۱ ابداع شد و پس از او چریل گلو تفلتی^۲ در سال ۱۹۸۹ در جلسه انجمن ادبیات غرب، این اصطلاح را به عنوان بخشی از واژگان برای رویکرد انتقادی به مطالعه نوشتارهایی درباره طبیعت به کار برد. (گلو تفلتی ۱۹۹۶: xviii) در این نوع نقد، در یک سو ادبیات و در سوی دیگر محیط زیست قرار دارد. موضوع آن میان رشته‌ای است و مطالعات میان رشته‌ای در علوم تجربی و علوم انسانی را شامل می‌شود. مباحثی که در این نقد مطرح می‌شود، آمیزه‌ای از مسائل مادی (در اکولوژی) و مسائل معنوی است که هدف هر دو کمک به بقای انسان است. (پارساپور ۱۳۹۲: ۸۸)

در ادبیات فارسی همه متون ادبی در ژانرهای چهارگانه حماسی، عرفانی، غنایی و تعلیمی، قابلیت نقد با رویکرد نقد بوم‌گرا را دارند. علاوه بر این ژانرهای اصلی، همه ژانرهای مدرن همچون ادبیات کودک و نوجوان می‌توانند در چارچوب این نقد، تحلیل و بررسی شوند. ادبیات کودک و نوجوان نقش مهمی در آگاهی بخشی زیست‌محیطی دارند. ادبیات کودکان مسیری متنوع و لذت‌بخش است که به کودک کمک می‌کند تا چگونگی مواجهه با محیط زیست را در جامعه بیاموزد. (ادوگنا^۳ ۲۰۱۵: ۴۰) این نوع ادبیات، رشد ذهنی و شناختی کودکان را تقویت می‌کند. (میشرا ۲۰۱۶: ۹۱) قدرت ادبیات کودک در وجوه سرگرم‌کنندگی، آموزندگی و تخیل‌برانگیز بودن آن است و داستان‌ها به دلیل داشتن این ابعاد، قدرت شکل‌دادن به ذهنیت کودکان را دارند. (بهالا^۴ ۲۰۱۲: ۲) با توجه به این تعاریف، هر نوع داستانی که در دایره ادبیات کودک و نوجوان قرار گیرد، می‌تواند با رویکرد بوم‌گرایانه نقد شود. در ادبیات فارسی، اقتباس‌های متون کهن برای کودکان و نوجوانان نیز در دایره ادبیات کودک قرار می‌گیرند. اقتباس‌هایی که از ادبیات حماسی به‌ویژه شاهنامه فردوسی صورت گرفته‌است، به دلیل داشتن بن‌مایه‌های اسطوره‌ای که رابطه انسان

1. William Rueckert
3. Adugna

2. Cheryl Glotfelty
4. AllahB

و طبیعت را کاملاً نشان می‌دهد، می‌تواند دست‌مایهٔ این رویکرد نقد باشد. آثار اقتباسی برای کودکان و نوجوانان از نظر ساختار و زبان و محتوا تفاوت‌هایی با اثر کهن دارد؛ زیرا بستر فرهنگی و اجتماعی آن با اثر کهن کاملاً متفاوت است؛ همان‌گونه که لیندا هاچن^۱ به آن اشاره می‌کند، پدید آمدن اثر اقتباسی در چارچوب زمان و مکان، جامعه و فرهنگ هر کشوری است. (هاچن ۲۰۰۶: ۱۴۲) یکی از این سوگیری‌ها ضرورت نیاز انسان در اصلاح رابطهٔ انسان و محیط زیست است که می‌توان آن را با شگردهای هنری در متن اقتباس‌شده لحاظ کرد. اقتباس و روزآمدسازی داستان‌های شاهنامهٔ فردوسی برای کودکان و نوجوانان یکی از راه‌کارهایی است که می‌تواند رابطهٔ انسان و طبیعت را به کودکان و نوجوانان بنمایاند.

بحث و بررسی

فره در میانهٔ انسان و طبیعت

فره در مفهوم اسطوره‌ای، ضامن به کمال رسیدن انسان و طبیعت است. این کمال را می‌توان در مفهوم «بهترین خویشکاری» در نظر گرفت که در انسان و غیرانسان وجود دارد. انجام این امر زمانی ممکن می‌شود که عاملی بر سر راه به کمال رسیدن انسان و طبیعت وجود نداشته باشد. این عامل بازدارنده را می‌توان «ضد طبیعت» دانست. در مفهوم اسطوره‌ای، نیروهای ضد طبیعت، دیوان یا سویهٔ شر طبیعت مانند خشک‌سالی، سرمای سخت و... هستند. در اقتباس‌های محمدرضایوسفی، فره با نمودهای طبیعی (سپیدا) و (فرهان) توانایی مقابله با ضد طبیعت را دارند و سبب می‌شوند نظم و کمال گیتی دوباره به آن بازگردد. به عبارتی، بخشی از طبیعت با کمک انسان به مقابله با شرور طبیعی برمی‌خیزد. در ادامه به نیروهای ضد طبیعت و چگونگی مواجههٔ فره (سپیدا) و (فرهان) با این نیروها پرداخته می‌شود.

1. Linda Hutcheon

سپیدا و مقابله با ضدّ طبیعت

در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی که مربوط به دوران پادشاهی جمشید و هوشنگ است، پرنده‌ای به نام «سپیدا» با جمشید و هوشنگ ارتباط دارد و برای از بین بردن آنچه ضدّ طبیعت است و سبب ویرانی زندگی انسان‌ها و طبیعت می‌شود به آن‌ها یاری می‌رساند. به کار رفتن «پرنده» به عنوان نماد نیروهای فراطبیعت و ایزدی، در ملل مختلف بن‌مایه‌ای اسطوره‌ای دارد. در فرهنگ نمادها چند ویژگی به پرنده اختصاص داده شده است؛ از جمله پرندگان یاری‌گر خدایان هستند؛ چنانکه در مستندات متون ودایی پرنده نماد دوستی خدایان با انسان‌ها است؛ از جمله پرنده‌ای به جست‌وجوی نوشابه مقدّس سومه بر روی کوهی دست‌نیافتنی می‌رود و آن را به انسان می‌بخشد. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۹۹) پرندگان در جهان سلتی پیام‌آور یا دستیار خدایان و جهان آخرت است. (همان: ۲۰۰) همچنین هوپی‌ها قدرت جادویی ارتباط با خدایان را به پرندگان نسبت می‌دهند. آن‌ها پرندگان را معمولاً با سری پیچیده در ابر که نماد باران و هدیه خدایان حاصلخیزی برای زمین است و با هاله‌ای از دایره‌ای شکسته به دور سر که نشانه آفرینش و زندگی و باز شدن و «در» به نشانه ارتباط تصویر می‌کنند. (همان: ۲۰۳) در ایران باستان نیز پرنده نمادی از فره است و این ویژگی‌ها را می‌توان در آن دید. ماهوان و یاحقی اشاره کرده‌اند که در ایران باستان پادشاهان پرهما را بر تاج خود نصب می‌کردند یا چترهای شاهی را بر آن می‌آراستند. این امر نشان‌دهنده ارتباط فره شاهی و همای است. (ماهوان و یاحقی ۱۳۹۴: ۱۲۲) همچنین تصویر همای بر تاج و تخت سرستون کاخ‌ها، نشاندن آن بر بازوی شاه و حتی تزیین خلعت و جامه شاهی با پرهمای نشانه‌ای از فره‌بخشی این پرنده نمادین بوده است. (همانجا) پر پرندگان نشانه‌ای از رابطه تعاملی انسان و طبیعت در عصر اسطوره است؛ یک نوع نشانه مادی و ملموس. مادی بودن نماد پرنده برای فره در شاهنامه فردوسی نیز دیده می‌شود. در داستان زال و سیمرغ، سیمرغ که فره زال است به صورت کاملاً مادی و با جسمیت کامل، ظاهر می‌شود. به گفته مختاری اگر فره در آیین زرتشتی بیشتر وضعی معنوی را ارائه می‌کند، در آئین پرستش سکاها وضعی طبیعی سیمرغ چیره است. فره به

صورت معنوی حمایت‌کننده فره‌مندان است، اما سیمرغ به هیئت طبیعی و مادی خود این کار مهم را بر عهده دارد. (مختاری ۱۳۹۳: ۹۳) مادی بودن فرّ و یاری گرفتن از پر و استخوان مرغ وارغن در بهرام‌یشت نیز دیده می‌شود. در این متن آمده است که زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد که اگر از مرد بدخواه با جادویی آزرده شود، چه چاره‌ای باید بیندیشد. اهورامزدا پاسخ می‌دهد که پری از مرغ وارغن بزرگ شهرپر را بر تن خود بمال و با آن ساحری دشمن را باطل کن. همچنان می‌گوید کسی که استخوانی از این مرغ دلیر را با خود همراه داشته باشد، هیچ انسان قدرتمندی نمی‌تواند او را بکشد. آن پر مرغکان بسیار فرّ و صاحب احترام است و او را در پناه خود می‌گیرد. (پورداوود ۱۳۴۷: ۵۳۵) مطابق باور اسطوره‌ای که اشاره شد، جزئی از کل پیکر مرغ می‌تواند همان خاصیت را داشته باشد. کریستین سن این بن‌مایه را ناشی از تصویری ابتدایی می‌داند که میان موجود زنده و اجزای جدا شده از تن او مانند انگشتان، موی‌ها و پرها ارتباطی جادویی وجود دارد. (۲۵۳۵: ۲۶۳) سودآور بالک (پر) را در آثار باستانی نشانه فرّ می‌داند. او اشاره می‌کند که آرامنه صلیب مقدس خود را معمولاً با دو بالک در زیر آن نمایش می‌دهند و آن را (پرک خاج) می‌نامند؛ یعنی خاج فرّخ یا فره‌مند و چون پرک ارمنی معادل فرّخ فارسی است و در اصل از ریشه فرّ است، در این ترکیب نمادی، بالک‌های زیر صلیب به جای فرّخ به کار رفته‌اند. (۱۳۸۳: ۲۳) در زامیادیشْت درباره فرّه جمشیدآمده است که وقتی جمشید از اهورامزدا روی برگرداند فرّه به شکل مرغ وارغن از او گسسته شد و پرید. (پورداوود ۱۳۴۷: ۳۳۷)

سپیدا در مقابل دیوان

در اسطوره‌ها، شاهنامه فردوسی و اقتباس‌های محمدرضایوسفی، دیوان یکی از مهم‌ترین عوامل ایجاد بی‌نظمی در میان انسان و غیرانسان هستند. دیوان در اصل، حاصل پیوندهای فرهنگی آریایی و هند و ایرانی هستند و در طول تاریخ، تغییر کرده‌اند. دیوها در زنجیره سه‌گانه خدایان قرار دارند: نخست آسوراها که فرمانروایی و روحانیت دارند و خدای خدایان هستند، دوم خدایان ارتشیار و

س ۱۹- ش ۷۳- زمستان ۱۴۰۲ — نموده‌ها و خویشکاری فره در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی... / ۵۹

جنگجو که لقب دیو دارند و خدایان نیرومندی هستند که اژدهای خشکی و خشک‌سالی را پس از فصل گرما می‌فرستد. سوم خدایانی که پدیده‌های گوناگون طبیعت را جلوه می‌بخشند. در گذر از اندیشه‌های ودایی که همه این گروه خدایان ستایش می‌شوند، لقب آسوراها به آهورا که لقب سرور بزرگ است، می‌رسد و زرتشت به مقابله با دیو می‌پردازد و لقب ویدیو (در هم‌شکننده دیوان) در مقابل آهوراکیش، صفت برجستگی چون آهورامزدا آناهیتا و زردشت است. (آموزگار ۱۳۷۱: ۱۷)

در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی چند دیو با نام‌های دیوآباد، دیواکوه، دیوسرما و دیوهای تاریکی وجود دارند که با عناصر طبیعت (باد، کوه، سرما و خورشید) از نظر واژگانی و مفهومی ترکیب شده‌اند. هر کدام از این دیوها عامل بی‌سامانی و تشویش میان انسان و غیرانسان هستند و سپیدا برای بازگرداندن آرامش به جهان آدمیان به جمشیدشاه و هوشنگ‌شاه یاری می‌رساند. این دیوها در اسطوره‌ها نمود دارند و خویشکاری‌هایی به آن‌ها نسبت داده شده است، اما در شاهنامه فردوسی ترکیب دیو (ضد طبیعت) و عناصر طبیعت با هم نیامده است. محمدرضا یوسفی کردارهای این دیوان و نبرد جمشیدشاه و هوشنگ‌شاه را با آنان به کمک سپیدا در اقتباس‌ها بازنمایی کرده است:

۱- **دیواکوه:** در اسطوره‌ها ارزور گریوه، چکادی در دوزخ است که همواره محل سکونت دیوان است که همه دروغ‌ورزی می‌کنند. (بندهش ۱۳۷۶: ۷۹) در اقتباس نخستین نروروز جهان مردم کوه‌نشین از آزارهای دیواکوه به جمشید شکایت می‌کنند. آن‌ها با گریه و زاری می‌گویند: «ما را از ستم دیواکوه نجات بده. او گله گله گوسفندان ما را می‌گیرد و بچه‌های ما را به بردگی می‌برد.» (یوسفی ۱۳۹۱: ۶) جمشیدشاه به دنبال سپیدا به دل کوهستان می‌رود و پس از یک شبانه روز نبرد، دیواکوه را شکست می‌دهد. (همانجا)

در شاهنامه فردوسی دیوها کمر بسته جمشید هستند و ساختن دیوارها به آن‌ها نسبت داده شده است:

بفرمود پس دیو ناپاک را	به آب اندر آمیختن خاک را
هرآنچ از گل آمد چو بشناختند	سبک خشت را کالبد ساختند

به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد به خشت از برش هندسی کار کرد
که چون خواستی دیو برداشتی ز هامون به گردون برافراستی
زرنج و ز بدشان نبود آگهی میان بسته دیوان به سان رهی
(فردوسی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۹)

۲- **دیوآباد:** به گفته پورداوود دو وای وجود دارد؛ یکی ایزدی نگهبان هوای پاک و سودبخش و دیگری دیوی نشانه هوای ناپاک و زیان‌آور است. وی همچنین می‌گوید در رام‌یشت از دیو وایو اسم برده نشده، اما در فرگرد ۵ و نندیداد با صراحت از این دیو یاد شده و همراه با دیو مرگ؛ یعنی استویدوتو آمده است. در مینوی خرد فصل ۲ فقره ۱۱۵ از وای وه و وای وتر (هوای خوب و هوای بد) سخن به میان رفته است. وای وتر به همراهی استویدوتو و دیوهای دیگر در مقابل وای وه و سروش بهرام در سر پل چینوت می‌کوشند که روح را به دوزخ کشانند. بنابراین، دیو وایو با دیو مرگ مربوط است. (پورداوود ۱۳۴۷: ۱۳۷) در بندهش نیز باد نیرویی طبیعی با ویژگی دوگانه است. در آغاز باد نیکو از این زمین به شکل مرد پانزده ساله روشن و سپیدچشم که جامه و پوشش سبز و موزه چوبین داشت، آفریده شد. هنگامی که از زمین گذر می‌کرد، آن قدر دلپذیر بود که وقتی بر انسان‌ها می‌وزید، آن‌ها لذت می‌بردند؛ چنانکه به تن آن‌ها جان می‌آمد. هنگامی که با نیروی خود از آب دریاها را ساخت، دیوان با تلاش بسیار به دنبال دیو رفتند و آن را آلوده و سست کردند. بنابراین، باد خسته شد و نتوانست بر همه کشورها بوزد و تگه تگه شد. اهریمن به دیوان گفت که باد قدرتمند و شجاعی را که اهورامزدا آفریده است نابود کنید؛ زیرا اگر باد را نابود کنید همه آفریدگان نابود می‌شوند. (ر.ک. بندهش ۱۳۷۶: ۹۴)

در اقباس نخستین نوروز جهان، دیوآباد مانند باد و توفان به جنگ جمشیدشاه می‌آید. همه بادها به فرمان دیوآباد هستند و تا وقتی که او دستور ندهد، هیچ بادی ابرها را به این طرف و آن طرف نمی‌برد و باران نمی‌بارد. جمشیدشاه با یاری سپیدا

س ۱۹- ش ۷۳- زمستان ۱۴۰۲ — نموده‌ها و خویشکاری فرّه در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی.../ ۶۱
که به او نیرو می‌بخشد به جنگ دیوآباد می‌رود و پس از دو شبانه روز نبرد، سرانجام پیروز می‌شود. بادها آزاد می‌شوند و خشک‌سالی از بین می‌رود. (یوسفی ۱۳۹۱: ۱۰-۶)

۳- **دیو سرما:** این دیو را می‌توان با دیو ملکوس یا مرکوس یکی دانست. «یکی از رویدادهای مهم در پایان هزاره اوشیدر، آمدن دیو ملکوس یا مرکوس است که با جادوگری در پایان هزاره اوشیدر سرما و بارانی سخت پدید می‌آورد. این سرمای سخت و طولانی، بیشتر مردم و چهارپایان را در چهار زمستان نابود می‌کند.» (آموزگار ۱۳۷۴: ۷۷) در اقتباس نخستین *نوروز جهان*، دیوان که پی‌درپی شکست می‌خوردند، پیش دیواسرد رفتند که در یخچال‌های پر از یخ در دل کوهستان زندگی می‌کرد و سرما و بوران را به سوی مردم می‌فرستاد. (یوسفی ۱۳۹۱: ۲۰) سپیدا با نور چشمانش جمشیدشاه را گرم کرد. جمشیدشاه با دیواسرد جنگید. هوا گرم شد و بهار فرارسید. (همان: ۲۴)

در روایت اقتباسی *روزی به نام سده*، هوشنگ‌شاه از سپیدا می‌خواهد که برای مقابله با سرمای سخت زمستان به او یاری رساند. هوشنگ‌شاه در گوش سپیدا می‌گوید: «مرا یاری کن! تو که فرّه ایزدی من هستی و خداوند تو را به یاری‌ام فرستاده، بگو در این زمستان بی‌رحم چگونه مردم را از مرگ دور کنم؟» (همان: ۸) سپیدا به سوی بیشه‌زاری پر از درخت و بوته‌های بلند می‌رود. او به کوهستانی می‌رسد که پر از بوته‌های خشک است. در میان بوته‌های خشک می‌نشیند. ماری به طرف او می‌رود. هوشنگ‌شاه نیزه‌اش را به سمت مار پرتاب می‌کند. مار فرار می‌کند و نیزه به سنگ می‌خورد و نوری از آن بیرون می‌جهد. بوته‌ها روشن می‌شوند. به این ترتیب، سپیدا چگونگی دست‌یافتن هوشنگ‌شاه به آتش و نجات مردم سرزمین را از سرما به او می‌آموزد. (همان: ۱۴-۱۰)

در داستان *گرم‌تر از آتش*، دیوان می‌خواهند انسان‌ها را در برف گرفتار و آن‌ها را نابود کنند. هوشنگ‌شاه از سپیدا کمک می‌خواهد و هنگامی که بر پرهای سپیدا دست می‌کشد، ناگهان به فکرش می‌رسد که لباسی گرم برای مردم فراهم کند. (همان: ۸-۹) هوشنگ در *اوستا* یکی از پادشاهان پیشدادی و دارنده فرّه است. در *آبان‌یشت*، کرده‌۶ آمده است که هوشنگ برای زرتشت در بالای کوه، هزار صد

اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد و از او خواست که پادشاهی جهان را به او ببخشد و بر همه دیوان، مردمان، جادوگران، پری‌ها، کاوی‌ها و کرپان‌های ستمکار تسلط یابد؛ چنانکه دو سوم از دیوهای مازندران و دروغ‌پرستان ورنه را نابود کند. (پورداوود ۱۳۹۴: ۲۱۵-۲۱۴) این نیروی تسلط بر دیوان مازندران و شهریاری و آبادانی جهان در شاهنامه فردوسی برای هوشنگ آمده است:

چو بنشست بر جایگاه مهی	چنین گفت بر تخت شاهنشهی
که بر هفت کشور منم پادشاه	به هر جا سرافراز و فرمانروا
وزان پس جهان یکسر آباد کرد	همه روی گیتی پر از داد کرد

(فردوسی ۱۳۹۱، ج: ۱: ۲۹)

مبارزه با دیو سرما و کشف آتش از مواردی است که به هوشنگ نسبت داده شده است. فره سبب می‌شود که هوشنگ به یکی از مهم‌ترین و کاربردی‌ترین عنصر طبیعت؛ یعنی آتش دست یابد و به کمک آن ساختن ابزار آهنین را برای زندگی انسان فراهم آورد. در شاهنامه فردوسی آمده است:

نخستین یکی آهن آمد به چنگ	به آتش ز آهن جدا کرد سنگ
سر مایه کرد آهن آبگون	کز آن سنگ خارا کشیدش برون
چو بشناخت، آهنگری پیشه کرد	گراز و تبر، اره و تیشه کرد

(همانجا)

پس از کشف آتش، جوی‌های آب را به دریا روان کرد:

به جوی و بکشت آب را راه کرد	به فرّ کیی رنج کوتاه کرد
-----------------------------	--------------------------

(همان: ۳۰)

همچنان که در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی آمده است، هوشنگ از سپیدا می‌خواهد که برای در امان ماندن مردم از گزند سرمای سخت، درست‌کردن جامه را به او یاد بدهد. در شاهنامه فردوسی آمده است:

ز پویندگان هرچه مویش نکوست	بکشت و به سرشان برآهیخت پوست
چو رویاه و قاقم چو سنجاب نرم	چهارم سمورست کش موی گرم
برین گونه از چرم پویندگان	بپوشید بالای گویندگان

(همان: ۳۱)

۴- **دیوهای تاریکی:** خورشید یکی از عناصر مهم طبیعی در اسطوره‌های ایرانی است. در «خورشید یشت» خورشید با صفت «جاودانی» و «تیزاسب» قابل ستایش و فروغش در همه‌جا تاییده است. ایزدان مینوی فرّ و فروغ آن را جمع می‌کنند و از عالم مینوی به عالم مادّی و روی زمین سرازیر و پراکنده می‌کنند تا به کمک آن فرّ خورشیدی، راستی را در جهان بیفزایند. در این یشت، خورشید سبب پاک شدن همه پدیده‌های جهان مادّی می‌شود. آب‌های روان، آب چشمه، آب دریا و آب ایستاده با خورشید پاک می‌شوند. همچنین خورشید با ضدّ طبیعت در نبرد است و دیوها که همیشه عامل تباهی طبیعت بوده‌اند، با پدیدار شدن آن نابود می‌شوند. (پورداوود ۱۳۹۴: ۲۴۹) ارتباط پرندگان با خورشید رابطه‌ای اسطوره‌ای و حماسی است. مدبری و حسینی پرندگانی همچون کلاغ، زاغ، سیمرغ، شاهین، چکاو و یا چکاوک و خروس را پرندگانی دانسته‌اند که با خورشید در ارتباط هستند. رابطه خورشید، پرنده و فره نشان می‌دهد که نیروهای طبیعت بر جلوه و قدرت یکدیگر می‌افزایند و ترکیب آن‌ها به عنوان فره می‌تواند به صاحب فره قدرت و عظمت ببخشد. در اقتباس‌های محمّد رضا یوسفی سپیدا با خورشید و پادشاه و فره در ارتباط است و هر کجا مشکلی پیش می‌آید، با فره خورشیدی‌اش به کمک پادشاه می‌رود.

در داستان چون خورشید هنگامی که همه سرزمین‌ها دچار آشوب می‌شود و چهار گروه بازرگانان، کشاورزان، موبدان و جنگجویان با جمشید چالش دارند، جمشید با سپیدا مشورت می‌کند. سپیدا به جمشید خیره می‌شود و سپس به خورشید چشم می‌دوزد. جمشید به فکر می‌رود تا رابطه نگاه سپیدا را با خورشید دریابد. (یوسفی ۱۳۹۱: ۹) در بخش دیگری از داستان آمده است که فرمانده دیوان می‌گوید دیوان گوهر و زر و گوسفند و بز نمی‌خواهند. آن‌ها جمشید شاه را همراه با فره‌اش می‌خواهند که آن‌ها را از تاریکی به روشنایی بیاورد. (همان: ۲۳) در جایی دیگر، هنگامی که فریاد آدم‌ها و غرّش دیوان به آسمان برمی‌خیزد، جمشید شاه سپیدا را در آغوش می‌گیرد، می‌بوسد و به خورشید خیره می‌شود. دیوان گوش به فرمان جمشید شاه می‌شوند. او به یاد سخن سپیدا می‌افتد که می‌گوید هر پادشاه

نیکویی باید مانند خورشید باشد و بر همگان یکسان بتابد. پادشاهی که چنین نباشد، ابرها روی او را می‌پوشانند. (یوسفی ۱۳۹۱: ۲۴)

سپیدا و خشک‌سالی

در اقتباس‌های محمد رضا یوسفی، یکی دیگر از خویشکاری‌های سپیدا، رویاندن جو و گندم از زمین است. در جامعه کشاورزی استفاده از غلات جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا گندم، خوراک انسان‌ها و جو، خوراک بز و گوسفند است و نبودن هر کدام از آن‌ها انسان‌ها را از ادامه زندگی باز می‌دارد.

در داستان *رزانه دختر گندم*، همه مردم از وجود فرّه با خبر هستند و آن را نیرویی اهورایی می‌دانند و می‌اندیشند که اگر فرّه با آن‌ها همراهی کند، از سختی‌ها نجات پیدا می‌کند. پیرانه به دخترها می‌گوید که باید از هوشنگ شاه بخواهند تا به سپیدا، پرندۀ سپیدش بگوید تا از اهورامزدا بخواهد گندم و جو را در زمین‌های آن‌ها برویاند؛ زیرا دیگر گندم برای خودشان و جو برای بز و گوسفندهایشان وجود ندارد. آن‌ها می‌گویند که سپیدا نشان فرّه ایزدی هوشنگ شاه است و از طرف اهورامزدا پیش او آمده و همیشه آن‌ها را یاری خواهد کرد. (ر.ک. همان: ۶) مردم با امید به همراهی سپیدا دانه‌های گندم را روی زمین می‌پاشند. (همان: ۱۴) رویش گیاهان بیش از هر چیز، با آب و باران ارتباط دارد. در این اقتباس اشاره صریحی به کمبود آب و خشک‌سالی نشده است، اما بی‌تردید آنچه سبب خشک‌سالی می‌شود، کمبود آب و باران است. عاملی که از دیرباز در ایران وجود داشته و هم اکنون نیز دیده می‌شود. منطقه جغرافیایی ایران به صورتی است که خشکی‌های آن بسیار وسیع است. به گفته بیک محمدی، فلات ایران واحد جغرافیایی بزرگی است که در جنوب غربی آسیا و در منطقه معتدله قرار دارد. این فلات تقریباً در مرکز کمربند خشک دنیا یا نوار «نوار صحرایی»^۱ نیمکره شمالی واقع شده و در حد فاصل نواحی خشک و بیابانی آسیای مرکزی و مناطق خشک و گرم آفریقای شمالی و عربستان است. همچنین ایران سرزمینی با ناهمواری متنوع (کوهستانی، جلگه‌ای

و دشتی) است که تقریباً در کمربند خشک و بزرگ دنیای قدیم قرار گرفته و در فاصله‌ای یکسان از نواحی بیابانی و استپی سرد آسیای مرکزی و مناطق خشک و همیشه گرم شمال آفریقا واقع شده است. (بیک‌محمدی ۱۳۹۰: ۲۹ و ۳۰) این موقعیت جغرافیایی سبب پدیدآمدن اسطوره‌هایی مربوط به آب و باران و قداست آن شده است. به گفته دادور، آب از دو جهت برای ایرانیان اهمیت داشته است. از یک سو پدیده‌ای طبیعی است که برای آشامیدن و از سوی دیگر، عاملی حیاتی برای تولید غذا و سرسبزی و محصولات داشتن محصولات استفاده می‌شده است. چنین باوری که آب را سبب باروری و زاینده‌گی طبیعت می‌داند، در میان ایرانیان امری مهم و پیچیده است و بخش مهمی از اساطیر به این عنصر حیاتی اختصاص یافته است. (دادور ۱۳۹۷: ۱۱۵)

اسطوره تیشتر، ستاره باران و ستیزه آن با آپوش (دیو خشک‌سالی)، که در بندهش و تیشتریشتم آمده است، نشانه‌ای از اهمیت باران در سرزمین ایران است. در بندهش آمده است که تیشتر با همراهان خود بهمن و هوم ایزد، آب را با نیروی باد به سوی ابر فرستاد. تیشتر به شکل مرد، اسب و گاو، سی شبانه روز باران آورد. هر سرشک آن باران به اندازه تشت بزرگ آبی بود و به این سبب، آب در زمین فراوان شد و به بلندی مردی آب در زمین ایستاد. (۱۳۷۶: ۶۴) همین نکته در تیشتریشتم نیز آمده است، اما با روایتی که در بندهش آمده متفاوت است.

در بندهش ستیزه تیشتر و آپوش فقط در آغاز آفرینش دیده می‌شود، اما در تیشتریشتم این نبرد دائمی است و در فصل باران، دیو قحطی و خشک‌سالی در مقابل فرشته رزق، کوشاست. برای همین است که تیشتر این همه در نزد ایرانیان ستوده می‌شود. در تیشتریشتم فقره ۵۲ اهورامزدا به زرتشت می‌گوید: من تیشتر را مثل خود شایسته حمد و ثنا آفریدم برای آنکه تیشتر فرشته باران است و سبب خرمی و روزی سرزمین‌هاست. در سرزمین کم‌آب و خشک و گرم ایران، باران و آب از بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند به شمار می‌رود. بنابراین، فرشته باران باید عزیز و محترم باشد. (پوردادود ۱۳۹۴: ۲۶۲)

فرهان و ضدّ طبیعت

در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی، برّه سفید و کوچکی به نام فرهان، فرّه جمشید و تهمورث و فریدون است. استفاده از نماد برّه به عنوان فرّه را می‌توان از اهمّیت چهارپایان برای انسان دانست. جانوران نزد انسان‌ها همواره مقدّس و مفید بوده‌اند. مفید از آن جهت که نیازهای خوراک و پوشاک آن‌ها را برطرف می‌کرده و مقدّس از آن جهت که اهورامزدا روان همه موجودات را ستوده است. در فروردین‌یشت (کرده ۵۴) روان‌های چهارپایان اهلی، برّی، آبی، پرندگان، جانوران بیابان‌گرد و روان‌های چرندگان ستوده شده است و در کنار این ستایش روان‌ها، فروهرهای این جانوران نیز ستوده شده است. (پورداوود ۱۳۹۴: ۴۹۱) در دوره اسطوره‌ای فرّه با این نماد عامل پیروزی است؛ چنانکه در بهرام‌یشت، بهرام که فرشته پیروزی است، با ده شکل بر زرتشت ظاهر می‌شود. این ده شکل شامل نیروهای طبیعی، انسانی و حیوانی است که وجود آن‌ها برای پیروزی او لازم است. نخستین بار در کالبد باد تند، دومین بار در کالبد گاو نر زیبایی با شاخ‌های زرین، سومین بار در کالبد اسب سفید زیبایی با گوش‌های زرد و لگام زرین، چهارمین بار در کالبد شتر سرمست دندان‌گیر، پنجمین بار در کالبد گرازی که با دندان‌های تیز حمله می‌کند، ششمین بار در کالبد مرد پانزده ساله نورانی، هفتمین بار در کالبد مرغ شاهین، هشتمین بار در کالبد میش گشن‌دستی، نهمین بار در کالبد گشن‌بز دشتی زیبایی با شاخ‌های سر تیز و دهمین بار در کالبد مرد رایوند زیبای مزدا آفریده ظاهر می‌شود. (همان: ۵۳۳ - ۵۲۸) بنابراین، بخش زیادی از این عوامل پیروزی به چهارپایان اختصاص دارد.

قائمی با اشاره به «شناسه‌های جانوری» فرّه که به صورتی نمادین در شاهنامه نیز وارد شده‌اند، آن‌ها را تجسّم فرّه الهی دانسته است. او همچنین بیان می‌کند که میش، میش کوهی یا قوچ (غرم) از مهم‌ترین جلوه‌های حیوانی فر در شاهنامه هستند که در *کارنامه اردشیر بابکان* نیز آمده است. (قائمی ۱۳۹۰: ۱۳۵)

در *کارنامه اردشیر بابکان* (۱۳۳۹: ۱۳)، هنگامی که اردوان به دنبال اردشیر می‌رود و از رفتن او پرس‌وجو می‌کند، به او پاسخ می‌دهند که:

س ۱۹- ش ۷۳- زمستان ۱۴۰۲ — نموده‌ها و خویشکاری فره در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی.../۶۷

به دم سواران یکی غرم پاک	چو اسبی همی بر پراکنده خاک
به دستور گفت آن زمان اردوان	که این غرم با وی چرا شد روان
چنین داد پاسخ که او فرّ اوست	به شاهی و نیک اختری پرّ اوست
گر این غرم دریابد او را به تاز	همه کار گردد به ما بر دراز

(اردشیر بابکان ۱۳۳۹: ۱۳)

در شاهنامه نیز همین مورد دربارهٔ اردشیر ذکر شده است. (فردوسی ۱۳۹۱: ۲۹۹/۱۵۴/۶-۳۰۰) همچنین در هفت‌خوان رستم هنگامی که رستم تشنه به دنبال آب است، غرمی او را به سوی چشمه‌ای راهنمایی می‌کند. (همان: ۳۱۷/۲۴/۲ و ۳۱۲ و ۳۱۱ و ۳۱۰) سودآور با اشاره به یک قاب گچی که از تیسفون به دست آمده است، رابطه‌ای را بین فره و قوچ دیده است. در این قاب سر قوچی دیده می‌شود که دستاری به دور سرش بسته شده و روی دو بالک قرار گرفته است و آن دو نیز در پایین به وسیله دستاری به هم بسته شده‌اند. وی رابطهٔ بالک و قوچ را بی‌دلیل نمی‌داند و با اشاره به کارنامهٔ اردشیر بابکان آن را نشانه‌ای از فره به شمار می‌آورد. وی همچنین ترکیب قوچ، بالک و دستار را در سنگ‌فرشی از انطاکیه را نمادی از فر می‌داند. (۱۳۸۳: ۲۳)

در اقتباس هفت‌خوان رستم هنگامی که رستم چند شبانه روز بر پشت رخس می‌تازد، به بیابانی خشک و بی‌آب و علف می‌رسد. تشنگی و خستگی بر او و رخس چیره می‌شود. چشمان رستم آرام‌آرام بسته به هم می‌آید. قوچی را می‌بیند که پیشاپیش رخس می‌رود. چشمانش را باز می‌کند و صدای چک چک آب در سرش می‌پیچد. رخس به چشمه‌ای می‌رسد. خود را در آب می‌اندازد. رستم و رخس از مرگ نجات پیدا می‌کنند. (یوسفی ۱۳۹۵: ۱۰-۹)

در اقتباس ضحاک و کژدم، برهٔ سفیدی با جمشید شاه همراه است و اکنون به دنبال کسی می‌گردد که نشان اهورایی داشته باشد و فرهٔ او شود. (یوسفی ۱۳۹۳: ۲۱) «فرهان روزگاری را به یاد می‌آورد که جمشید شاه باشکوه و عظمت بر تخت می‌نشست و فرماندهان و سران و بزرگان دور او بودند. تاج بر سرش می‌درخشید و فرهان را در بغل داشت.» (همان: ۲۸) در اقتباس زایش فریدون، فرهان در دلش امیدی زنده می‌شود، پس از سال‌های بسیار که دنبال فرجان گشته بود؛ یعنی کسی که بتواند

فرّه را به او ببخشد، اکنون از سخنان ضحاک دانست که فرجان، از مادرش زاییده می‌شود. (یوسفی ۱۳۹۴: ۳۸) فرانک نیز سرگردان به فرهان خیره می‌شد. فرهان پیش می‌رود و به دور فرانک می‌چرخد و فرانک می‌گوید: «فرّه ایزدی جمشید شاه!» «فرانک خم می‌شود و فرهان را در آغوش می‌گیرد و ناخواسته می‌گوید: «فرّه ایزدی فرزند من!» (همان: ۴۸)

فرهان و مقابله با زمستان سخت

در اقتباس تهمورث دیوبند، سرمای سختی بر سرزمین چیره می‌شود: «برف با دانه‌های درشت از آسمان می‌بارید... کولاک، گردهای برف را بر چشم و دهان این و آن می‌پاشید و اشک زنان بر گونه‌ها یخ می‌بست.» (همان: ۶) جمعیت انسانی رو به افزایش است به گونه‌ای که «دیگر خانه‌های درون دژ برای آن‌ها بس نیست و بیرون از دژ هم تا دامنه کوهستان خانه ساخته‌اند.» (همان: ۱۸) در یکی از روزهایی که تهمورث و مادرش گلبار، نگران سرمای سخت زمستان و بی‌جامگی مردم هستند، فرهان در حالیکه با جمشید بازی می‌کند، از او می‌گریزد. پشم‌هایش به گلدان‌ها گیر می‌کند و گلبار چشمش به پشم فرهان می‌افتد. تهمورث پشم فرهان را از گلبار می‌گیرد و می‌تاباند. گلبار مادر تهمورث هنگامی که چشمش به نخ پشمی می‌افتد، می‌گوید: «فرهان که نشان فرّه ایزدی است، به ما چیزی آموخت.» پس از آن، استفاده از پشم گوسفندان و رسیدن و جامه دوختن رایج می‌شود. (همان: ۱۹-۲۰) و هنگامی که زمستان دوباره از راه می‌رسد، هر کس برای خود جامه‌ای از پشم دارد. گلبار دوک پشم‌ریسی می‌سازد و در هر خانه‌ای دوکی است. زنان به رسیدن پشم و بافتن جامه پشمی مشغول هستند و «زمستان با همه برف و یخ و توفان و کولاکش چون دیوی شکست خورده در کوهستان نعره می‌کشد.» (همان: ۳۰)

در شاهنامه فردوسی نیز استفاده از پشم میش و بره و رسیدن آن برای دوختن جامه به تهمورث نسبت داده شده است:

پس از پشت میش و بره پشم و موی
به کوشش از او کرد پوشش به جای
برید و به رشتن نهادند روی
به گسترده‌ی بد هم او رهنمای
(فردوسی ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۵)

فرهان و مقابله با دیوان

در اقتباس تهمورث دیوبند، هنگامی که در سرمای سخت، دیوان حمله می‌کند تا جهان را نابود کند و فرهان را با خود ببرند، تهمورث با آن‌ها نبرد می‌کند و در تمام مدت نبرد، با فرهان همراه است. دیواوژن که از همه دیوها بزرگ‌تر است، می‌گوید: «آن فره ایزدی تهمورث‌شاه است، همان را اهریمن از ما خواسته است.» (یوسفی ۱۳۹۴: ۳۵) زمانی که دیواوژن به تهمورث حمله می‌کند، تهمورث به فرهان خیره می‌شود. چشمان فرهان چون دو مروارید می‌درخشد و تهمورث از نگاه او نیرو می‌گیرد. (همان: ۳۶) همه جا روشنایی چشمان فرهان دیوان را از تهمورث دور می‌کند. «فرهان سرش را از دهانه چاه عقب کشید و به دیوان چشم دوخت. آن‌ها نعره‌زنان از روشنایی گریختند...» (همان: ۴۶) سرانجام تهمورث دیوبند با یاری فرهان دیوان را شکست می‌دهد: «تهمورث فرهان را گرم و مهربان به سینه‌اش فشار داد و از روی خاکستر دیوی که همچون هوشنگ‌شاه بود گذر کردند.» (همان: ۶۲)

در اسطوره‌ها تهمورث زیناوند (مسّاح) است و چنانکه در رام‌یشت، کرده ۳ آمده است، تهمورث از اهورامزدا می‌خواهد که قدرتی به او بدهد تا بر همه دیوان و مردمان و جادوان و پری‌ها پیروز شود و بتواند اهریمن را به پیکر اسبی درآورد و در مدت سی سال در دو کرانه زمین بتازاند و اهورامزدا این کامروایی را به او می‌بخشد. (پورداوود ۱۳۴۷: ۵۵۴) در شاهنامه فردوسی نیز تهمورث لقب دیوبند دارد. هنگامی که دیوان در پی دست یافتن به پادشاهی تهمورث هستند، او با یاری فره خود با دیوان نبرد می‌کند و بر آن‌ها پیروز می‌شود.

به فره جهاندار بستش میان
به گردن برآورد گرز گران
همه نره دیوان افسون گران
برفتند جادو سپاهی گران

دمنده سیه‌دیوشان پیش‌رو همه باسماں برکشیدند عَو
(فردوسی ۱۳۹۱: ۳۷)

در اقتباس سوگند جمشیدشاه، تشویشی در میان انسان‌ها و حیوانات پدید آمده است؛ زیرا مردم از موجودی به نام «دیواکوه» هراسان هستند. دیواکوه پادشاه کوهستان است که زنان و مردان و حیوانات را نابود می‌کند. جمشیدشاه به نبرد با دیواکوه می‌رود. دیوان دور او حلقه می‌زنند، اما «روشنایی چشمان فرهان به یاری جمشیدشاه آمد. دیوان خشمگین شدند. چشمان خود را بستند تا روشنایی چشمان فرهان آزارشان ندهد. آن‌ها زن و مرد و کودک و بز و گوسفندی را که در دست داشتند رها کردند.» (یوسفی ۱۳۹۴: ۱۶) و سرانجام جمشیدشاه با یاری فرهان بر دیواکوه پیروز می‌شود.

نتیجه

فرّه یکی از مفاهیم اسطوره‌ای است که به دلیل داشتن نمودهای طبیعی، رابطه انسان و طبیعت را می‌توان در آن دید. در دوره اسطوره‌ای انسان و طبیعت کاملاً با یکدیگر هماهنگ هستند و فرّه نیرویی درونی است که در انسان و طبیعت وجود دارد و در نهایت، سبب کمال خویشکاری آن‌ها می‌شود. به تدریج این نیروی نهفته به سوی فرهنگ انسانی حرکت می‌کند و در اختیار انسانی کامل (پادشاه) که برگزیده اهورامزدا است، قرار می‌گیرد و این انسان به کمک فرّه نظم جهان را بر عهده می‌گیرد. در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی، فرّه همان نیرویی است که به یک اندازه در وجود انسان و غیرانسان وجود دارد. از دیدگاه نقد بوم‌گرا اقتباس‌گر توانسته است با عینیت بخشیدن به فرّه در قالب پرنده (سپیدا) و برّه (فرهان)، فرّه را از حالتی انتزاعی که در شاهنامه فردوسی وجود دارد، خارج کند و در فضایی اسطوره‌ای نشان دهد که در این دوره انسان و غیرانسان به یکدیگر آمیخته‌اند؛ در یک ساحت زیست می‌کنند و هیچ کدام فراتر و فروتر از یکدیگر نیستند. اقتباس‌گر تلاش کرده است که سپیدا و فرهان را در جایگاه برقرارکننده نظم گیتی قرار دهد. از دیدگاه نقد بوم‌گرا اقتباس‌گر نگاهی انسان‌محورانه به رابطه انسان و طبیعت ندارد و فرّه را مفهومی انتزاعی که تنها در وجود شخصیت‌های برتر انسانی و پادشاهان

س ۱۹- ش ۷۳- زمستان ۱۴۰۲ — نموده‌ها و خویشکاری فرّه در اقتباس‌های محمدرضا یوسفی.../ ۷۱

ظهور و بروز داشته باشد، نمی‌داند بلکه فرّه نمودی آشکار دارد و بخشی از طبیعت است که به یاری انسان می‌آید تا به مقابله با شرور طبیعی که حیات همه موجودات را تهدید می‌کند، بپردازد. انتخاب سپیدا و فرهان و خویشکاری‌هایی که در آثار یوسفی به آن‌ها نسبت داده شده است، با آنچه در متون اساطیری در باره فرّه ذکر شده است ارتباط دارد و اقتباس‌گر توانسته است پیوند داستان را با فضای اسطوره‌ای حفظ کند.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله، ۱۳۷۴. *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۱. تهران: سمت.
- _____، ۱۳۷۱. «دیوها در آغاز دیو نبودند»، *مجله کلک*، شهرپور، صص. ۲۴-۱۶.
- ایرانی ارتباطی، غزاله و محمد خزایی. ۱۳۹۶. «نمادهای جانوری فرّه در هنر ساسانی»، *مجله نگره*، ۱۲(۴۳)، صص. ۲۹-۱۸.
- 10.22070/negareh.2017.571
- بابکان، اردشیر، ۱۳۳۹. *کارنامه اردشیر بابکان*. به کوشش محمد جواد مشکور. چ ۱. تهران: کتاب‌فروشی و چاپخانه دانش.
- بیک محمدی، حسن، ۱۳۹۰. *مقدمه‌ای بر جغرافیای تاریخی ایران*. چ ۱. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- پارساپور، زهرا، ۱۳۹۲. *نقد بوم‌گرا (ادبیات و محیط زیست)*. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پرادا، ایدت، ۱۳۸۳. *هنر ایران باستان*. ترجمه یوسف مجیدزاده. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۹۴. *اوستا (۲)*. چ ۱. تهران: نگاه.
- _____، ۱۳۴۷. *اوستا (یشت‌ها)*. چ ۱. تهران: طهوری.
- _____، ۱۳۹۴. *یشت‌ها*. چ ۱. تهران: کتابخانه طهوری.
- تیلور، پل. در پویمان، ۱۳۸۴. *اخلاق زیست محیطی*. ترجمه محسن ثلاثی، مژده دقیقی، هادی غبرایی و دیگران. چ ۱. چ ۱. تهران: توسعه.
- دادگی، فرنخ، ۱۳۷۶. *بندهش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- دادور، ابوالقاسم، ۱۳۹۷. *نقش طبیعت در شکل‌گیری اساطیر ایران*. چ ۱. تهران: مهر نوروز
- رضی، هاشم، ۱۳۷۹. *حکمت خسروانی*. چ ۱. تهران: بهجت.
- رویانی، وحید و صفیه موسوی، ۱۳۹۳. «مقایسه تطبیقی فرّه ایزدی در شاهنامه و مه‌بهاراتا»، *مجله جستارهای ادبی*، ۴۷(۴) پیاپی ۴، صص ۸۲-۵۹.
- 10.22067/jls.v47i4.33398

زمرّدی. حمیرا، ۱۳۸۵. نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق‌الطیر. تهران: زوآر.

سودآور، ابوالعلا، ۱۳۸۳. فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان. آمریکا: میرک.

شایگان، داریوش، ۱۳۸۰. بت‌های ذهنی و خاطره ازل. چ ۳. تهران: امیرکبیر.

شوالیه. ژان، ۱۳۸۷ و آلن گربران. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایی. چ ۱. تهران: جیحون.

ضیمران، محمد، ۱۳۷۹. گذر از جهان اسطوره به فلسفه. چ ۱. تهران: هرمس.

طاووسی، سهراب، ۱۴۰۰. اندوه خاک (محیط زیست در شعر معاصر). چ ۱. تهران: آفتاب‌کاران.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۹۱. شاهنامه. چ ۱. چ ۱. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

قائمی. فرزاد، ۱۳۹۰. «تحلیل انسان‌شناختی اسطوره فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و

اساطیر ایران»، جستارهای ادبی، (۱۷۴)، صص. ۱۴۸-۱۱۳.

10.22067/jls.v44i3.12652

قائمی کریم‌آبادی، فاطمه و بساک، حسن، ۱۳۹۹. «خویشکاری و ناخویشکاری شاهان شاهنامه»،

پژوهشنامه ادب فارسی، ۶(۱۰) پیاپی ۲۹، بهار و تابستان.

20.1001.1.23225793.1399.16.1.10.4

قلی‌زاده، خسرو، ۱۳۹۱. دانشنامه اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته. چ ۱. تهران: بنگاه

ترجمه و نشر کتاب پارسه.

کریستین سن، آرتور، ۲۵۳۵. آفرینش زیان کار در روایات ایرانی. ترجمه احمد طباطبایی. چ ۱.

تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ.

کوپر. جی. سی، ۱۳۷۹. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. چ ۱. تهران: فرشاد.

ماه‌وان، فاطمه؛ قائمی، فرزاد و یاحقی، محمد جعفر، ۱۳۹۴. «بررسی نمادهای تصویری فر با

تأکید بر نگاره‌های شاهنامه»، پژوهشنامه ادب حماسی، صص. ۱۵۷-۱۱۹.

مختاری. محمد. ۱۳۶۹. اسطوره زال. چ ۱. تهران: آگه.

مدبری، محمود و حسینی، سیده نرگس، ۱۳۹۴. «خورشید و پرندگان خورشیدی در شاهنامه

فردوسی»، مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی، دانشگاه محقق

اردبیلی، صص. ۴۰۵-۳۹۵.

واحد دوست. مهوش، ۱۳۸۷. نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی. چ ۱. تهران: سروش.

یوسفی، روح‌اله و بیگزاده، خلیل. ۱۳۹۴. فرّه ایزدی و عنایت الهی در جهان اسطوره‌ای با تأکید

بر شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی»، فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی. ۶(۲۲)، صص. ۱۳۰-

۱۰۷.

یوسفی، محمدرضا، ۱۳۹۳. سوگند جمشید شاه. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.

_____، ۱۳۹۳. تهمورث شاه دیوبند. چ ۱. تهران: خانه ادبیات

_____، ۱۳۹۳. زایش فریدون. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.

_____، ۱۳۹۳. ضحاک و کزدم. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.

_____، ۱۳۹۱. چون خورشید. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.

- _____ ، ۱۳۹۴. فریدون باید زنده بماند. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.
- _____ ، ۱۳۹۱. گرم تراز آتش. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.
- _____ ، ۱۳۹۱. روزی به نام سده. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.
- _____ ، ۱۳۹۱. سام، پهلوان پهلوانان. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.
- _____ ، ۱۳۹۱. مندان شهر. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.
- _____ ، ۱۳۹۱. رزانه دختر گندم. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.
- _____ ، ۱۳۹۷. نخستین نوروز جهان. چ ۱. تهران: خانه ادبیات.

English Sources

Mishra, S. K. (2016). Ecocriticism in children's literature: An analysis of Amit Garg's *Two Tales*. *GALAXY: International Multidisciplinary Research Journal*,

Glotfelty, C. (1996). Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis. In C. Glotfelty, & H. Fromm (eds.). *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology* (pp. xv-xxxvii). Athens: University of Georgia Press

Adugna, A. B. (2015). How green are our stories? Explorations of ecological subjectivities in Ethiopian children's literature. *Journal of Language and Culture*, 6(5), 39-51.

Bhalla, A. (2012). Eco-consciousness through children's literature: A study. *IRWLE*, 8(2), 1-8.

Hutcheon, Linda (2006). *A Theory of Adaptation*. New York. London.

References (In Persian)

- Āmūzegār, Žāleh. (1995/1374SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 1st ed. Tehrān: Samt.
- Āmūzegār, Žāleh. (1992/1371SH). “*Dīvḥā dar Āqāz Dīv Nabūdand*”. *Kelk magazine*. Šahrīvar. Pp. 16-24.
- Beyk Mohammādī, Hassan. (2009/1390SH). *Moqaddameh-ī bar Joqrāfīyā-ye Tārīxī-ye Īrān*. 1st ed. Esfahān: University of Esfahan.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain. (2008/1387SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābe Fazāyelī. 1st ed. Tehrān: Jeyhūn.
- Christensen, Arthur Emanuel. (1945/1323SH). *Āfarīneše Zīyan Kār dar Revāyāte Īrānī*. Tr. by Ahmad Tabātabāyī. 1st ed. Tabrīz: Institute of History and Culture.
- Cooper, C.G. (2000/1379SH). *Farhange Mosavvare Namādhā-ye Sonnatī (An illustrated encyclopaedia of traditional symbols)*. Tr. by Malīhe Karbāsīyān. 1st ed. Tehrān: Faršād.
- Dādegī, Faranbaq. (1997/1376SH). *Bondaheš*. Tr. by Mehr-dād Bahār. Tehrān: Tūs.
- Dād-var, Abo al-qāsem. (2017/1397SH). *Naqše Tabī’at dar Šekl-gīrī-ye Asātīre Īrān*. 1st ed. Tehrān: Mehre Nowrūz.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2011/1391SH). *Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. 1st ed. 1st Vol. Tehrān: The center of the great Islamic encyclopedia.
- Īrānī Arbātī, Qazāle and Mohammad Xazāyī. (2016/1396SH). “*Namādhā-ye Jānevarī-ye Farrāh dar Honare Sāsānī*”. *Negare Magazine*. 12th Year. No. 43. Pp. 18-29. Doi: 10.22070/negareh.2017.571. [In Persian].
- Kārnāme-ye Ardešīre Bābakān*. (1960/1339SH). with the Effort of Mohammad Javād Maškūr. 1st ed. Tehrān: Dāneš.
- Māh-vān, Fātemeh & Farzād Qā’emī & Mohammad Ja’far Yāhaqqī. (2014/1394SH). “*Barrasī-ye Namādhā-ye Tasvīrī-ye Farr bā Ta’kīd bar Negārehā-ye Šāh-nāme*”. *Journal of epic literary studies*. Pp. 119-157. [In Persian].
- Modabberī, Mahmūd and Seyyedeh Narges Hoseynī. (2014/1394SH). “*Xoršīd va Parandegāne Xoršīdī dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*”. *Proceedings of the 10th International Conference on the Promotion of Persian Language and Literature*. Ardabil: Ardabili Mohaqeqq University. Pp. 395-405. [In Persian].
- Moxtārī, Mohammad. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Zāl*. 1st ed. Tehrān: Āgah.

- Pārsā-pūr, Zahrā. (2012/1392SH). *Naqde Būm-garā (Adabīyyāt va Mohīte Zīst)*. 1st ed. Tehrān: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Porada, Edith. (2004/1383SH). *Honare Īrāne Bāstān (The art of ancient Iran pre - Islamic cultures)*. Tr. by Yūsof Majīd-zādeh. 1st ed. Tehrān: University of Tehran.
- Pojman, Louis P. (2005/1384SH). *Axlāqe Zīst Mohītī (Environmental ethics: readings in theory and application)*. Tr. by Mohsen Solāsī & Moždeh Daqīqī & Hādī Qebrāyī and Others. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: Tose'eh.
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (2014/1394SH). *Avestā*. 2nd Vol. 1st ed. Tehrān: Negāh.
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1968/1347SH). *Avestā (Yaštāhā)*. 1st ed. Tehrān: Tahūrī.
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (2014/1394SH). *Yaštāhā*. 1st ed. Tehrān: Tahūrī.
- Qā'emī, Farzād. (2010/1390SH). “*Tahlīle Ensān-šenāxtī-ye Ostūre-ye Farr va Kār-kardhā-ye ān dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī va Asātīre Īrān*”. *Journal of literary essays*. Pāyīz. No. 174. Pp. 113-148. Doi: 10.22067/jls.v44i3.12652. [In Persian].
- Qāyīnī Karīm Ābādī, Fātemeh and Hassan Basāk. (2019/1399SH). “*Xīš-kārī va Nā- xīš-kārī-ye Šāhāne Šāh-nāme*”. *Persian literature research journal*. 6th Year. No. 1. Peyāpey 29. Bahār va Tābestān. Doi: 20.1001.1.23225793.1399.16.1.10.4. [In Persian].
- Qolī-zādeh, Xosrow. (2011/1391SH). *Dāneš-nāme-ye Asātūrī-ye Jānevarān va Estelāhāte Vābaste*. 1st ed. Tehrān: Pārese.
- Razī, Hāšem. (1997/1376SH). *Hekmate Xosravānī*. 1st ed. Tehrān: Behjat.
- Rowyānī, Vahīd and Safīyeh Mūsavī. (2013/1393SH). “*Moqāyese-ye Tatbīqī-ye Farre-ye Īzādī dar Šāh-nāme va Mahābehārātā*”. *Journal of literary essays*. 47th Year. No. 4. Peyāpey 4. Pp. 59-82. Doi: 10.22067/jls.v47i4.33398. [In Persian].
- Šāyegān, Dāryūš. (2001/1380SH). *Bothā-ye Zehnī va Xātere-ye Azalī*. 3rd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Sūd-āvar, Abo al-‘alā. (2004/1383SH). *Farre-ye Īzādī dar Āyīne Pādešāhī-ye Īrāne Bāstān*. Āmrīkā: Mīrak.
- Tāvūsī, Sohrāb. (2020/1400SH). *Andūhe Xāk (Mohīte Zīst dar Še're Mo'āser)*. 1st ed. Tehrān: Āftāb-kārān.
- Vāhed Dūst, Mahvaš. (2008/1387SH). *Nahādīnehā-ye Asātūrī dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. 1st ed. Tehrān: Sorūš.

- Yusefī, Mohammad-rezā. (2011/1391SH). *Čon Xoršīd*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2014/1394SH). *Fereydūn Bāyad Zende Bemānad*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2011/1391SH). *Garm-tar az Ātaš*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2011/1391SH). *Mandān Šahr*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2011/1391SH). *Noxostīn Nowrūze Jahān*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2011/1391SH). *Rozāneh Doxtare Gandom*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2011/1391SH). *Rūzī be Nāme Sadeh*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2011/1391SH). *Sām, Pahlevāne Pahlevānān*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2013/1393SH). *Sowgande Jamšīd Šāh*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2013/1393SH). *Tahmūres Šāhe Dīv-band*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2013/1393SH). *Zahhāk va Každom*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Mohammad-rezā. (2013/1393SH). *Zāyeše Fereydūn*. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Adabīyyāt.
- Yusefī, Rūho al-llāh and Xalīl Beyg-zādeh. (2014/1394SH). *Farre-ye Īzādī va Enāyat Elāhī dar Jahāne Ostūreh-ī bā Ta'kīd bar Šāh-nāme-ye Ferdowsī va Masnavī-ye Mowlavī. A quarterly of mysticism in Persian literature*. 6th Year. No. 22. Pp. 107-130. [In Persian].
- Zeymarān, Mohammad. (2000/1379SH). *Gozar az Jahāne Ostūre be Falsafe*. 1st ed. Tehrān: Hermes.
- Zomorrodī, Homeyrā. (2006/1385SH). *Naqde Tatbīqī-ye Adyān va Asātīr dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī, Xamse-ye Nezāmī va Manteqo al-teyr*. Tehrān: Zavvār.

The Functions of Farr in Mohammadreza Yousefi's Adaptations of *Shānāmeḥ*; A Bio-Oriented Approach

[~]Zahrā Pārsāpour

The Associate Professor of Persian Language and Literature, IHCS

^{**}Fātemeh Mohammadzādeh

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad

The concept of Farr, as one of the mythological ideas, refers to the relationship between humans and nature. Those who believed in myths believed that Farr, or the divine power, exists in all beings, both human and animal, and causes them to perfect their functions. In *Shānāmeḥ*, this power is sometimes associated with animal symbols, highlighting the synchronization of humans and nature in establishing order and preserving nature from the power of anti-nature during mythological times. The present article, using a descriptive-analytical method, focuses on the function of Farr in Mohammadreza Yousefi's adaptations of *Shānāmeḥ*, written for children and teenagers. In his works, Farr, in the form of animals such as a bird (Spida) and a lamb (Farhan), creates order and saves both humans and nature from the elements of anti-nature, such as Divan (demons), drought, and severe cold. The research shows that Yousefi has presented Farr's animal symbols in a mythological way for his audience with a bio-oriented approach. In these works, Farr is a part of nature that fights against evil, restores order, and helps in the survival of both humans and non-humans. In later historical periods, the role of Farr changes, and it is placed at the service of political and social order.

Keywords: The Function of Animal Appearances, *Shānāmeḥ*, Mohammadreza Yousefi, Bio-Oriented.

*Email: zparsapoor@yahoo.com

**Email: Fmohamadzadeh317@gmail.com

Received: 2023/07/02

Accepted: 2023/09/26