

A Symbolic Analysis of Legends of Khaf with an Emphasis on Ritual Symbols

Hamed Nowruzi*

Abdolkarim Javan**

Abbas Vaezzadeh***

Abstract

As folk legends are rooted in people's thoughts, emotions, and beliefs, they contain many symbols with a lot of capacity for semantic analysis. Khaf County, Razavi Khorasan Province, has numerous folk legends, full of symbols and meaning-making potential, and the present research aims at recognizing this potential and studying people's concerns as reflected in the legends. In this research, for the first time, two folk legends of Khaf, *Kakolzari va Dandanmorwarid* and *Sultan va Heydarbeig*, are symbolically studied based on Ogden and Richards' semiotic triangle to know which part of culture the symbols have originated from and then examine the frequency of ritual thoughts in the symbols. Having extracted the symbolic vocabulary from the stories, the cultural origin, main concepts, hermeneutic thought, and finally the frequency of ritual thoughts were analyzed in the text of the stories. According to the results, most of the symbols are taken from the environment and material culture of the city, and they are often present in the text with a ritual concept. Considering the harsh geographical conditions of Khaf, it seems that people have tried to gain belonging to a group as a form of security by giving religious and mystical meaning to the material and natural elements of their surroundings and by participating in stories, myths and religious rituals.

Keywords: Folklore Literature, Symbol, Ritual Concepts, *Kakolzari va Dandanmorwarid*, *Sultan va Heydarbeig*, Khaf

* Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. (Corresponding Author) hd_noruzi@yahoo.com

** MA Student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. abdolkarim-javan@birjand.ac.ir

*** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. Vaezzadeh_abbas@birjand.ac.ir

How to cite article:

Nowruzi, H., Javan, A., & Vaezzadeh, A. (2024). Symbolic analysis of legends of Khaf; with an emphasis on ritual symbols. *Journal of Ritual Culture and Literature*, 3(1), 77-98. doi: 10.22077/jcrl.2024.7121.1089



Copyright: © 2022 by the authors. *Journal of Ritual Culture and Literature*. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



بررسی نمادشناختی افسانه‌های خواف؛ با تأکید بر نمادهای آیینی

حامد نوروزی*

عبدالکریم جوان**

عباس واعظ زاده***

چکیده

از آنجاکه قصه‌های عامیانه از بطن اندیشه‌ها، باورها و عواطف مردم برخاسته‌اند، عمدتاً دارای نمادهایی هستند که ظرفیت بسیاری برای تحلیل معنایی دارند. شهرستان خواف واقع در خراسان رضوی دارای قصه‌های عامیانه متنوع با بافتی نمادین و قابلیت معناسازی فراوان است و هدف این پژوهش استفاده از این قابلیت و بررسی دغدغه‌های مردم این شهرستان از لابه‌لای آن‌ها است. در این پژوهش به تحلیل نمادشناسانه دو مورد از قصه‌های عامیانه شهرستان خواف «ملکشه‌مار و مهری‌نگار» و «سلطان و حیدریبگ» بر اساس نظریه مثلث معنای آگدن و ریچاردز پرداخته شده تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که نمادهای موجود در دو افسانه مورد بحث از کدام بخش فرهنگی منشأ گرفته‌اند و بسامد اندیشه‌های آیینی در این نمادها چگونه است. پس از استخراج واژگان نمادین از قصه‌ها، منشأ فرهنگی، مفاهیم مرجع، اندیشه تفسیرگر و درنهایت بسامد اندیشه‌های آیینی در متن قصه‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که بیشتر نمادها از محیط زیست و فرهنگ مادی شهرستان گرفته شده و غالباً با مفهوم آیینی در متن حضور یافته‌اند. با توجه به شرایط دشوار اقلیمی شهرستان خواف، به نظر می‌رسد مردم با معنای آیینی بخشیدن به عناصر مادی و طبیعی محیط اطراف خود و سهیم شدن در قصه‌ها، اسطوره‌ها و آیین‌های مذهبی، سعی داشته‌اند تعلق داشتن به یک گروه را به عنوان شکلی از امنیت به دست آورند.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عامه، نماد، مفاهیم آیینی، کاکل زری و دندان‌مروارید، سلطان و حیدریبگ، خواف.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران. (نویسنده مسئول)
hd_noruzi@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران.
abdikarim-javan@birjand.ac.ir

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران.
Vaezzadeh_abbas@birjand.ac.ir

۱- مقدمه

ادب عامه زندگی اجتماعی و فرهنگی هر جامعه را بازتاب می‌دهد و طبق تعریف میرصادقی «در مقابل ادبیات رسمی است که مخلوق ذهن مردم باسواد و تحصیل‌کرده است و مجموعه‌ای است از ترانه‌ها و قصه‌های عامیانه، نمایش‌نامه‌ها، ضرب‌المثل‌ها، سحر و جادو و طب عامیانه که در میان مردم ابتدایی و بی‌سواد رواج دارد» (۱۳۷۷: ۲۳). قصه‌های عامیانه از بطن باورها و عواطف مردم برخاسته است و برای تحلیل معنایی، ظرفیت بسیاری دارد؛ عمدتاً نمادها در بیان مفهوم این متون، دارای نقشی اساسی هستند. تعیین ارتباط این نشانه‌ها با اندیشه‌های نهفته در قصه‌ها در تحقیقات زبان‌شناسی و ادبی جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است.

شهرستان خواف واقع در استان خراسان رضوی دارای قصه‌های عامیانه متنوع با بافتی نمادین است که قابلیت تحلیل و معناسازی فراوانی دارد. در این پژوهش، برای نخستین بار به تحلیل نمادشناسانه دو مورد از قصه‌های عامیانه شهرستان خواف «ملک‌شمار و مهری‌نگار» و «سلطان و حیدربیگ»، بر اساس نظریه مثلث معنای آگدن و ریچاردز پرداخته شده تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که نمادهای موجود در دو افسانه مورد بحث از کدام بخش فرهنگی منشأ گرفته‌اند و بسامد اندیشه‌های آیینی در این نمادها چگونه است. با مقایسه بسامد نمادها اطلاعات جزئی‌تری درباره عوامل فرامتن قصه‌ها نیز حاصل می‌گردد و معنا گسترده‌تر می‌شود.

۱-۱- روش تحقیق

در این پژوهش که با به‌کارگیری روش تحقیق کمی - کیفی و شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده، پس از استخراج واژه‌های نمادین از قصه‌ها، منشأ فرهنگی، مفاهیم مرجع و اندیشه تفسیرگر بر اساس مثلث معنای آگدن و ریچاردز و درنهایت بسامد اندیشه‌های آیینی در متن قصه‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. این قصه‌ها از روایان محلی به‌طور شفاهی دریافت و مکتوب گردیده و پس از مشخص کردن نمادها در متن قصه، با استفاده از منابع معتبر، مفاهیم نمادین استخراج شده و بر اساس اطلاعات به‌دست‌آمده تجزیه و تحلیل نهایی صورت پذیرفته است. از این دو قصه برگزیده، یک مورد بسیار قدیمی است و نمونه دیگر از متون شفاهی نسبتاً جدیدتر انتخاب شده است تا نتایج تحقیق به نمونه‌های قدیمی محدود نگردد.

۱-۲- پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که به موضوع ادبیات شفاهی و قصه‌های عامیانه پرداخته‌اند، کم نیستند و تحقیقاتی که در زمینه نمادشناسی انجام‌شده نیز بسیارند؛ باوجوداین درباره نمادشناسی قصه‌های عامیانه پژوهش‌های مستقل کمتری انجام شده است. کتاب زبان رمزی قصه‌های

پریوار اثر لوفلر دلاشو (Loeffler-Delachaus) بازگردان جلال ستاری در سال ۱۳۶۴، در پی شرح و تفسیر رموز افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه برآمده که می‌توان از آن در نمادشناسی قصه‌های عامیانه بهره برد. کتاب دوجلدی *افسانه زندگان* نوشته علیرضا حسن‌زاده، ۱۱۶ قصه گیلکی، تالشی، مازنی و بوشهری را از نظر مردم‌شناختی بررسی کرده است. مقالاتی که به مطالعه قصه‌های عامیانه با رویکرد نشان‌شناختی پرداخته‌اند عبارت‌اند از: آزاده پشتوتی‌زاده و رامین اخوی (۱۳۸۹) در مقاله «رمزپردازی در داستان سفره و همرو از ادبیات شفاهی و فولکلور خرمشاه یزد» به رمزگشایی این قصه عامیانه متعلق به زرتشتیان خرمشاه یزد و لایه‌های آمیخته با اسطوره‌های کهن آن پرداخته‌اند. سیداحمد حسینی کازرونی و سیدجعفر حمیدی (۱۳۹۴) در مقاله «تحلیل نمادشناسانه قصه‌های عامیانه با تأکید بر مجموعه گل به صنوبر چه کرد» با رویکردی مبتنی بر تأویل‌گرایی، این مجموعه را بر اساس طبقه‌بندی چهارگانه انسانی، حیوانی، طبیعی و فراطبیعی تجزیه و تحلیل کرده‌اند. رجب فخراییان و سیداحمد حسینی کازرونی (۱۳۹۵) در مقاله «نمادشناسی کهن‌الگوی سفر در قصه عامیانه باغ سیب» تلاش کرده‌اند تا روایت اول داستان باغ سیب برگرفته از مجموعه قصه‌های انجوی شیرازی را به شیوه تحلیلی-استنباطی بر مبنای اصول تأویل‌گرایی، نمادشناسی کنند. نویسندگان این اثر درصدد کشف رمزپردازی‌های مرتبط با نظریه کهن‌الگوی سفر جوزف کمپبل (Joseph Campbell) بوده‌اند. از نظر محتوایی و بررسی مفاهیم آیینی و عرفانی در قصه‌های عامه نیز مقاله «تحول نفس در داستان‌های عامیانه صوفیان» از علیرضا ذکاوتی قراگزلو (۱۳۸۷) قابل توجه است. این مقاله به بعضی جنبه‌های قصه‌های عامیانه صوفیان نظر دارد که راه تربیت و ریاضت نفس، خودسازی و تحول نفس را نشان می‌دهد. محمدجواد عرفانی بیضایی و محسن رحیمی (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی نظام باورها در قصه‌های عامیانه طبقه‌بندی‌شده ایرانی» باورهای پنهان‌شده در قصه‌های عامیانه ایرانی را بررسی می‌کند و معتقد است که این عقاید در برخی موارد توجه چندانی به رشد شخصیت و تعالی انگیزشی مخاطبان خود نداشته است. مقاله «بن‌مایه‌های تومیسم در قصه‌های عامیانه ایران» از مرتضی محسنی و مریم ولی‌زاده (۱۳۹۰) تلاش کرده است تا با بررسی ژرف‌ساخت و لایه‌های پنهان قصه‌ها، بن‌مایه‌های توتم گیاهی یا جانوری را در آنها بکاود. همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان «تحلیل نموده‌های دینی در قصه‌های عامه ایران» از ارغوان رضایی (۱۳۹۹) به این موضوع پرداخته، اما بررسی نمادشناسانه انجام نشده است.

مریم اسمعیلی‌پور (۱۳۹۷) درباره قصه «کاکل‌زری و دندان‌مروارید» در مقاله «تحلیل روایت‌های مختلف تیپ ۷۰۷ (سه فرزند طلایی) بر اساس کنش الهه‌های آسیب‌پذیر از نگاه شینودا بولن» روایتی متفاوت با شهرستان خواف دارد و در آن به تحلیل نمادها پرداخته شده است. قصه «سلطان و حیدریگ» نیز مانند سایر قصه‌های شهرستان خواف تاکنون هیچ‌گونه بررسی انجام نشده و این پژوهش برای نخستین بار به تحلیل نمادشناسانه و بررسی

مفاهیم آیینی در بافت نمادین دو قصه «کاکل زری و دندان مروارید» و «سلطان و حیدر بیگ» از روایت‌های شهرستان خواف می‌پردازد.

2- مبانی نظری

نشانه از نظر سوسور (۱۹۱۳م) هر چیزی است که بر غیر خود دلالت کند و ترکیبی از دال و مدلول است (۱۳۷۸: ۹۵). در هر نشانه زبانی یک تصور آوایی (دال) و یک تصور ذهنی (مدلول) وجود دارد که لازم و ملزوم یکدیگرند. نشانه‌ها بر اساس ارتباطی که با مدلول خود دارند به سه نوع شمایی، نمایه‌ای و نمادین تقسیم می‌شوند. در نشانه‌های نمادین، رابطه قراردادی است (الستون، ۱۳۸۱: ۵۶). نمادگرایی شیوه بیانی است که به‌طور غیرصریح مفاهیم را با استفاده از نشانه‌ها و نمادها مطرح می‌کند. نماد مفهوم بسیار وسیعی دارد. در بسیاری موارد هرگاه بخواهند به‌جای اشاره مستقیم به موضوعی، آن را غیرمستقیم و به‌واسطه موضوعی دیگر بیان کنند، اصطلاح نماد را درباره آن به کار می‌برند. این اصطلاح در حوزه وسیعی از دانش بشری از جمله فلسفه زبان، زبان‌شناسی، ارتباط‌شناسی، هنر و ادبیات به کار می‌رود و به همین دلیل با تعاریف متفاوتی از آن مواجه هستیم. در فرهنگ *واژگان و اصطلاحات ادبی*، واژه‌های «نماد»، «رمز» و «مظهر» به‌عنوان معادل‌هایی برای «سمبل» ذکر شده‌اند (حسینی، ۱۳۶۹: ۳۹). پورنامداریان از بررسی نظریات مختلف در تعریف نماد چنین نتیجه می‌گیرد:

نماد چیزی است از جهان شناخته‌شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند، به شرط آن‌که این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد (۱۳۶۴: ۱۴).

از دیگر چهره‌های شاخص دانش نشانه‌شناسی، سی. کی. آگدن (C. K. Ogden) و آی. ای. ریچاردز (I. A. Richards) را می‌توان نام برد. یکی از معروف‌ترین نظریه‌ها برای تحلیل نمادها، مثلث معنا است که برای اولین بار در سال ۱۹۲۳م در کتاب *معنای معنا* اثر مشترک آگدن و ریچاردز بیان شده است. مطابق شکل (۱-۳)، در سه ضلع مثلث معنای آگدن و ریچاردز واژه‌های «نماد»، «تصور ذهنی» و «مرجع» قرار گرفته‌اند:



شکل (۱) مثلث معنا (آگدن و ریچاردز، ۱۳۹۲: ۱۱).

«نماد» در شکل (۱) عبارت از نشانه‌ها یا واژگان زبانی است و «مرجع» دلالت‌های برون

زبانی واژگان؛ یعنی خود آن شیء یا حیوان یا... و «تصور ذهنی» رابط میان دو مؤلفه دیگر و یک تصویر ذهنی است که ما از نشانه داریم و به عبارت زبان‌شناسان دلالت درون‌زبانی آن است. در نحوه ترسیم اضلاع مثلث از دو نوع خط ممتد و منقطع استفاده شده است؛ رابطه بین نشانه و مصداق برون‌زبانی با خط منقطع نشان داده شده و این بیانگر رابطه غیرمستقیم نشانه و مصداق و دخالت مستقیم اندیشه است (همان). بر مبنای مثلث معنای آگدن و ریچاردز، ارتباطی غیرمستقیم میان مصداق در جهان خارج و نشانه در نظر گرفته می‌شود. این ارتباط به واسطه تصویر ذهنی فرد برقرار می‌گردد و به بیانی مصداق با رجوع به تصویر ذهنی قابل درک است و معنی موجودیتی ذهنی است و می‌توان ادعا کرد که صورت یک واژه یا نشانه زبانی ممکن است در طول زمان بدون تغییر باقی بماند و معنای آن با تغییر اندیشه به تدریج تغییر کند (بدره‌ای، ۱۳۴۶: ۴۸). آگدن و ریچاردز بر این عقیده هستند که نماد یکی از نشانه‌ها است که در ارتباط با اندیشه قابل تفسیر و تغییر است؛ یعنی یک مصداق نمادین می‌تواند چند نشانه داشته باشد و عامل تغییر نشانه، اندیشه نهفته یا سازنده آن است (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۰۹). با توجه به مبحث بالا، می‌توان اندیشه را متغیر معنایی مصداق و نشانه دانست و با تغییر آن، یک یا چند نشانه را برای یک مصداق در نظر گرفت.

قصه‌ها ابزاری برای درک و فهم هستند، اما طریقه‌ای که با آن بر محیط بیرونی‌شان تأثیر می‌گذارند، قابل درک نیست؛ زیرا شرایط و حالات انسان، خود بسیار پیچیده و گسترده است؛ شرایطی که فقط از طریق نمادها و به نحو مبهمی از طریق مراسم تشریف دریافت می‌شود (جیلست، ۱۳۹۷: بیست و پنج). کارکرد نمادها و القای مفاهیم آیینی این‌چنینی در نوشتار پیش رو بررسی خواهد شد.

۳- طبقه‌بندی فرهنگی نمادها در این پژوهش

زبان‌شناسان، مردم‌شناسان و ترجمه‌پژوهان، طبقه‌بندی‌های گوناگونی از عناصر و واژگان فرهنگی به دست داده‌اند. یکی از پرطرفدارترین طبقه‌بندی‌ها در مسئله فرهنگ، متعلق به پیترو نیومارک (۲۰۱۱م) است که مقولات فرهنگی را به پنج دسته اصلی تقسیم می‌کند:

۱- بوم‌شناسی و محیط‌زیست: گیاهان و جانوران، باده‌ها، دشت‌ها، جلگه‌ها

و...

۲- فرهنگ مادی (دست‌ساخته‌های بشر): خوراک، پوشاک، خانه‌ها، شهرها و وسایل نقلیه

۳- فرهنگ اجتماعی: کار، تفریحات و سرگرمی‌ها

۴- سازمان‌ها و نهادها، آداب و رسوم، مفاهیم، مسائل سیاسی و اداری، دین و مذهب، هنر

۵- واژگان مربوط به ایما و اشارات و عادات رفتاری (Newmark, 1981: 83).

از آنجاکه در این پژوهش تکیه بر استخراج عناصر فرهنگی و عوامل فرامتن و دغدغه‌های مردم از لابه‌لای نمادهای به‌کاررفته در قصه‌های عامیانه است، طبقه‌بندی نیومارک را مبنایی برای بررسی عوامل فرامتن در نمادهای موجود در قصه‌ها قرار دادیم و فراوانی هر طبقه فرهنگی و اندیشگانی در این پژوهش مطابق با طبقه‌بندی نیومارک بررسی خواهد شد و از آنجاکه در مسیر تحقیق، تکیه بر کشف اندیشه‌های سازنده قصه‌ها است، نظریه مثلث معنای آگدن و ریچاردز برای نقد و تحلیل انتخاب شده است.

۴- بحث و بررسی

۴-۱- قصه کاکل‌زری و دندان‌مروارید

مردم خوف قصه «کاکل‌زری و دندان‌مروارید» را به شیوه مخصوص خود نقل کرده‌اند؛ اما بن‌مایه آن در کتاب *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی* با عنوان «زن متهم مبرا از گناه»، با کد ۷۰۷ ثبت شده است (رک: مارزلف، ۱۳۷۶: ۱۴۵). همچنین آغاز قصه با کدهای B ۳۰۲ حرز جان، I (الف)، پادشاهی که بی‌فرزند است با سیبی که موجب آبستنی می‌شود و آن را از درویشی گرفته، صاحب پسری می‌شود (همان: ۷۷) و همچنین با کد ۳۰۳ ملکه‌ای که بی‌فرزند است با سیبی که از درویشی می‌گیرد، دوقلو می‌زاید (همان: ۷۹) اشتراک دارد. تفاوت‌هایی که در شخصیت‌ها، اعمال و حوادث و گفت‌وگوهای قصه وجود دارد و عناصر نمادین متفاوت در این روایت، ویژگی‌های فرهنگی شهرستان خوف را نشان می‌دهند که پس از نقل قصه درباره آن سخن خواهد رفت.

۴-۱-۱- خلاصه روایت شهرستان خوف از قصه

پادشاهی که هفت زن و هفت اسب نازا داشت، از غصه در بیابان سرگردان شد. پیرمردی از توبره‌اش سیب سرخی به او داد که به عزیزترین همسرش و پوستش را به عزیزترین اسبش بدهد و او روی سنگی در صحرا سیب را به آخرین همسرش که دخترعمویش بود، داد. با شنیدن خبر باروری زن آخر، زنان دیگر هنگام زایمان او با قابله هم‌دست شدند و بچه‌ها یعنی کاکل‌زری و دندان‌مروارید را با دو توله‌سگ عوض کردند و در صندوقی به رود انداختند. شاه زنش را در دخمه‌ای تا گردن گچ گرفت. بچه‌ها به دنبال هویت خود به سفر پرداختند و در زیر درختی، پیرمردی از توبره‌اش به آنان یک تکه پارچه و یک میخچه جادویی داد. در هنگام گرسنگی روی پارچه غذاهای فاخری مهیا می‌شد و هنگامی که به شهر بزرگی رسیدند، با کوبیدن میخچه بر زمین قصری بنا شد که آجرهایش از طلا و نقره بود. شاه آن سرزمین که پدرشان بود آن‌ها را به قصرش دعوت کرد. قابله آن‌ها را شناخت و با همراهی زنان، کاکل‌زری را برای خواستگاری نزد دختر شاه پریان فرستاد تا سنگ شود. قصر پریزاد در نداشت. کاکل‌زری از بیرون قصر با فریاد او را خواند. پری عاشق صدایش شد و با او ازدواج کرد. پری دخت در قصر شاه از پچ‌پچ قابله و زنان شاه ماجرا

را فهمید و آن‌ها را به قصرش دعوت کرد و در مقابل شاه به تیمار بزی چوبی پرداخت. شاه علت را پرسید. او از پادشاه خواست که اول زندانی گنج‌گرفته آزاد شود. بعد گفت: «همان‌طور که این بز نمی‌تواند چیزی بخورد، چطور انسان توله‌سگ به دنیا می‌آورد؟» شاه فرزندان‌ش را شناخت و در آغوش‌شان گرفت و زن‌ها را مجازات کرد (روایتگران: مریم حقدادی، معصومه میش‌مست، فاطمه گم‌کرده و معصومه میرزاده).

۲-۱-۴- تحلیل نمادشناختی قصه

شاه انعکاس من برتر همراه با تمام نیروهای معنوی است (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۲) که در راستای اتحاد مجدد با ذات الهی به گذر از مرحله ناباروری نیاز دارد. ناباروری یکی از مسائل تقابل‌ساز است؛ «تقابل عالم طبیعی و عالم فراطبیعی که غالباً به یاری یک عنصر واسطه که خصلتی دوگانه و طبیعی در برابر فراطبیعی دارد و عناصری با خاصیت‌های فراطبیعی برطرف می‌شود» (اسپرغم و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۷). در این روایت، پادشاه با وجود ناباروری دارای هفت زن است و ویژگی تعدد همسر که فقط در روایت خوفی این قصه دیده می‌شود و بیانگر مردسالاری حاکم در این سرزمین است. هفت زن شاه همراه با هفت اسب او توصیف می‌شوند و گویی جزئی از دارایی‌اش به شمار می‌آیند و حتی قصه حاضر نیست عیبی برای خود پادشاه متصور شود و سبب برای باروری به زنش داده می‌شود. جالب آنجا است که زن مورد علاقه شاه که در قصه برجستگی می‌یابد، عموزاده او است که با فرهنگ ویژه خوف که ازدواج با دخترعمو را مقدس می‌پندارند، مطابقت دارد. شخصیت واسطه برای گذر، پیری است که در بیابان پادشاه را می‌بیند و یک سیب سرخ اسرارآمیز به او می‌دهد. بیابان از عناصر اقلیمی شهرستان خوف است که در هر دو قصه، مفهوم وحدت وجود و اتحاد با ذات الهی را بیان می‌دارد. در دیگر روایت‌های این قصه، شاه به بیابان نمی‌رود، بلکه شاهزاده‌ای در مکانی نامشخص با سه دختر دیدار می‌کند که سومی برای او کاکل‌زری و دندان‌مروارید به دنیا می‌آورد (مارزلف، ۱۳۷۶: ۱۴۵). سیب نماد نوکردن دائمی، باروری، عشق و معرفت و شکل مدور آن مظهر تمامیت و وحدانیت و نیز دارای نیروهای اسرارآمیز مربوط به جهان دیگر است (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۱۴ و ۲۱۵). پیر از طرفی وجود مادی و انسانی دارد تا بتواند با شاه ارتباط یابد و از طرفی دارای جوه فراطبیعی است که توان انجام کارهای غیرطبیعی و جادویی را داشته باشد. رنگ سرخ سیب، نشان‌دهنده عشق، تولد دوباره و سرسپاری به راه باطنی است (شوالیه و گربران، ج ۴: ۷۴۶). سلطان با همسرش به دشتی می‌روند که به‌طور نمادین فضا و مکان نامحدود را به ذهن القا می‌کند و محلی مناسب برای اتفاقات فراطبیعی است. محیط جغرافیایی خوف نیز دارای دشت‌های گسترده و کم‌گیاه است که چوپانان اغلب در فضای اسرارآمیز آن به مفاهیم فراطبیعی می‌اندیشند. آن‌ها اغلب همانند شاه و همسرش روی تخته‌سنگی می‌نشینند که نقطه ارتباطی بین خدا و انسان و نماد دستیابی به وحدت و بازیابی مرکز است (کوپر،

۱۳۷۹: ۲۰۶ - ۲۰۹). شاه درحالی‌که با حضور در بیابان و با توجه به معنای نمادین آن، از احساس وحدت نیرو می‌گیرد، به‌تمامی خود را به راهنمایی‌های پیر سپرده است و در این لحظه همه عناصر طبیعی اطرافش بیانگر ارتباط او و خداوند هستند. پادشاه برای گشودن گره قصه، آواره بیابان می‌شود که این حالت بیانگر وضعیت انسان گرفتار در چرخه تولد تا مرگ تا دستیابی به مرکز است (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۰۰). شاه نمونه انسان‌های گرفتار در این چرخه و حرکت قهرمانان این قصه نوعی بازگشت به خویشتن است؛ از دیدگاه یونگ و پیروانش نیز همه قصه‌ها به‌نوعی فرایند جست‌وجوی خویشتن را تشریح می‌کنند (دلاشو، ۱۳۶۶: ۱۵). نوزادان نماد تولد معنوی پادشاه هستند و به‌جای آن‌ها توله‌سگ‌هایی قرار می‌گیرند که مظهر نیروهای اهریمنی‌اند. سگ نیز از نمادهایی است که در قصه‌های خواف مفهوم منفی دارد و به علت گرایش‌های مذهبی آنان نجس و اهریمنی شمرده می‌شود. صندوق نمادی از گور است و مفهوم تولد دوباره را نیز دارد (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۴۸). همچنین محل نهادن گنجی مادی یا معنوی است و در این روایت، گنجی که در آن قرار می‌گیرد، محصول ارتباط او با جهانی دیگر و نتیجه گذر و تشریف و اتصال روحی او به مرکز است. این صندوق نماد اسرارآمیز خلأ درونی شاه است و نوزادان نماد خویشتن او هستند و صندوقچه، آن نوزادان را که گران‌بهاترین دارایی شاه به شمار می‌روند، با خود به ساحلی دیگر می‌برد و از مراحل دشوار و پرخطر می‌گذراند. نماد رودخانه نیز منشأ اقلیمی دارد؛ در گذشته نام خواف به دلیل رودخانه فصلی که در آن جریان داشته، «رود» بوده و هم‌اکنون پسوند فامیلی بسیاری از مردم این شهرستان «رودی» است. این عنصر نمادین نمونه‌ای از جهان تغییرپذیر است و معمولاً در مناسک گذر از یک مرحله به مرحله دیگر به کار می‌رود (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۷۵ و ۱۷۶). نوزادان نیز به دلیل ماهیت فراطبیعی خود در فرایند سفر قرار می‌گیرند تا به‌نوعی استحاله و جودی متعالی به مرگ نمادین و تولد دوباره دست یابند. شاه پس از دیدن توله‌سگ‌ها همسرش را در دخمه‌ای تاریک زندانی می‌کند و تا گردن گچ می‌گیرد. گچ‌گرفتن نیز نماد جهان زیرین، رازآشنایی و نمونه مثالی مرگ و تولد دوباره است. رازآشنایی برای غلبه بر سمت تاریک طبیعت پیش از رستاخیز به هبوط به دوزخ نیازمند است. بدین سبب معمولاً مراسم رازآشنایی در غارها، مغاره‌های زیرزمینی و هزارتو انجام می‌شد تا انسان دوباره متولدشده به درون نور پای بگذارد (همان: ۱۶۵).

کودکان به جست‌وجوی هویت خویش برمی‌آیند و پی می‌برند که متعلق به جایگاهی دیگرند و نباید توقف کنند؛ به‌این ترتیب، بازگشت به مبدأ و اصل خویشتن برای آنها آغاز می‌شود. خورجین آن‌ها که از وسایل بسیار مرسوم در شهرستان خواف نیز هست، نشانه زائری است که به‌قصد تشریف حرکت می‌کند (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۳۲). قهرمانان مقصد مشخصی را نمی‌شناسند و سرگردان‌اند. لحظاتی زیر درختی می‌نشینند و در آنجا پیر خرد در هیئت رهگذری با آن‌ها دیدار می‌کند. لذت زیر درخت‌نشستن پس از مدت‌ها

راه‌پیمایی در سرزمین خشک و برهوت خواف به خوبی قابل است. درخت مظهر بازگشت به کمال آغازین و مظهر معرفتی است که به اصل خود رجوع کند. قهرمانان، با توقف در سایه حمایت این درخت، چنین معرفتی را کسب می‌کنند. راهبر معنوی از داخل توبره خود به آنها دو عنصر جادویی می‌دهد. توبره نیز از اشیای مربوط به فرهنگ مادی رایج خواف است و ارمغان‌آورنده رستگاری و نشانه مکانی است که اصل حیات در آن ذخیره شده است (شوالیه و گبران، ۱۳۸۵، ج ۴: ۶۵۱). دو عنصر جادویی حیات‌بخش به قهرمانان بخشیده می‌شود؛ پارچه (سفره) نماد خیروبرکت و آغازی نو و نعمت‌های بسیار است. میخچه نیز سمبل پایداری و مقاومت است. پیام راهنمای معنوی با بخشیدن این دو عنصر نمادین این است که در صورت پایداری، خیروبرکت نیز همراهشان خواهد بود. پیر خرد برای تمامی لحظات رفتاری قهرمانان چاره‌ای دارد و با پارچه کوچک، آنها را از گرسنگی نجات می‌دهد و با میخچه سرپناهی به آنها می‌بخشد که آجرهایش از طلا و نقره است. طلا نماد شناخت (همان: ۲۱۷) و نقره نماد پاکی و عاطفه است (کوپر، ۱۳۷۹: ۳۶۶). نمادها می‌گویند که آنها در این مرحله به شناخت خویشتن و تزکیه روح رسیده‌اند. کمال‌یافتگی و به مقصد رسیدن کاکل‌زری و دندان‌مروارید با نماد قصر جادویی تصویری می‌شود. دور بودن از علایق و سلايق مردم عادی در قصری که با شناخت بنا شده و محصول معجزه‌ای از جانب خداوند است، نه پدید آمده از ثروت مادی، نشانه کمال‌یافتگی آنان است.

برای رسیدن به کمال، سفر دیگری نیز هست. خواستگاری از دختر شاه پریان که جوانان خواهان خود را به سنگ تبدیل می‌کند؛ درواقع سنگ‌شدگی نماد مجازاتی به دلیل نگاه بی‌اجازه و قانون‌شکن است که به قصه رنگ مذهبی و اخلاقی ویژه سرزمین خواف می‌دهد، چراکه این مردم از گذشته تا امروز به درپرده‌ماندن زنان معتقد بوده‌اند. محل زندگی پریزاد باغی بی‌در است. باغ نشانه آن مرحله‌ای از مراحل معنوی است که با طبقات بهشت ارتباط دارد (شوالیه و گبران، ۱۳۸۵: ج ۲: ۴۱). پریزاد، با قهرمان قصه همراه می‌شود تا به او نیروی طی طریق ببخشد و راه خشتی‌کردن توطئه‌های اهریمنی را نشان دهد.

نچار به درخواست پری، بزی چوبی می‌سازد. چوب ماده اول است که همه‌چیز از آن شکل یافته است. نچار به صورت نمادین از ابزاری استفاده می‌کند که حاوی نیروی الهی برای نظم‌بخشی پس از آشفتگی آغازین است (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۶). بز نماد وفور انرژی حیاتی است (همان: ۵۷) و بز چوبی بیانگر وفور انرژی آفریننده برای آغاز هستی و استفاده از نیروی الهی برای اصلاح اوضاع دشوار زندگی قهرمان است. با آگاه‌شدن پادشاه و کشف حقیقت، اتحاد چهار قهرمان سفرکرده و تشریف‌یافته به وقوع می‌پیوندد و نیروهای اهریمنی شکست می‌خورند و کمال روحی و معنوی به‌طور خالص شکل می‌گیرد.

۲-۴- قصه سلطان و حیدریگ

این قصه، موضوع عشقی-پهلوانی دارد و از آن با حفظ ژرف‌ساخت و تفاوت در روساخت چند روایت شفاهی در ایران و یک روایت در افغانستان به صورت ترکیبی از نثر و نظم ثبت و منتشر شده است. همچنین روایتی منظوم از آن به زبان کردی با عنوان حیدریگ و صنوبر موجود است که بیت‌خوان‌های کرد آن را به صورت شفاهی نقل می‌کنند. این قصه در میان مردم به صورت شفاهی رایج بوده و بعدها افسانه‌سرایان دوره صفوی آن را به شاه عباس منسوب کرده‌اند (ر.ک: جعفری قنواتی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۲۳۴)، اما در روایت خواف که قدیمی‌تر است، این انتساب وجود ندارد.

۱-۲-۴- خلاصه روایت شهرستان خواف از قصه

یک سلطان بود و یک حیدریگ. سلطان، شاهزاده حیدریگ نقابدار را به نوکری داشت. از او خواست داروی چهل‌گیاه را برای خزانه بیاورد. حیدریگ صبح زود پس از انتخاب بهترین اسب رفت تا به دشت دوکوهه رسید. هوا تاریک شده بود. راهش را گم کرد. از دور در نزدیکی کوه آتشی و چادری دید که پیرزنی از آن بیرون آمد. حیدریگ بی‌اجازه وارد شد و صنوبر دختر قاضی کشمیر که در خیمه بود و نامحرم او را ندیده بود، سرش را قطع کرد. وقتی صورت حیدریگ آشکار شد، دختر که عاشقش شده بود، با پشیمانی انگشتر الماسش را در انگشت حیدریگ کرد و چون طبابت می‌دانست سرش را با دارویی به بدنش وصل کرد و رفت. حیدریگ با رد پای اسب پیش شاه برگشت و ماجرای صنوبر را گفت. شاه جواهرات به او داد و خود صنوبر را خواست. حیدریگ به دنبال صنوبر رفت و در شهر او مهمان پیرزنی شد و برایش چراغ و غذا خرید. پیرزن او را با لباس زنانه و چادر به عروسی صنوبر و پسرعمویش برد. حیدریگ انگشتر را به صنوبر نشان داد و او روز بعد با قرار دادن یک انگشتر دیگر با انگشتر قبلی در بشقاب غذا، فهماند که او را شناخته است. حیدریگ به بچه‌ها گفت در کوچه تصنیفی بخوانند که داماد به عروس بدبین شود. داماد می‌خواست صنوبر را بکشد. صنوبر حیدریگ را به یاری خواند و او از دودکش بخاری بیرون آمد و داماد را کشت. حیدریگ گفت چهل سنگ به اسب‌های پدرت بزن و هر کدام را که صدا داد سوار شو. با هم دم دروازه قرار گذاشتند و چون حیدریگ از پیرزن خداحافظی نکرده بود برگشت و به صنوبر گفت سر دوراهی از راه راست برود. صنوبر سهواً از راه چپ رفت و گرفتار راهزنان شد. تا حیدریگ برسد، برای سرگرم کردن راهزنان به آنان گفت هر کس بهترین خمیر را درست کند و بهترین نان را بپزد، زن او می‌شوم. حیدریگ رسید و آنها را کشت. شاه صنوبر را به حیدریگ بخشید (روایتگران: عبدالقادر و خدیجه حاکمی).

۴-۲-۲- تحلیل نمادشناختی قصه

حضور نقاب در قصه و خدمت کردن ناشناسانه به سلطان بدون آن که در ادامه داستان علتی برای آن بیابیم، ذهن را به بیان نمادین آن متوجه می‌کند. نقاب معمولاً نماد مرحله پیش از اشراق، معرفت سری، محافظ حقیقت و جوینده آن و ترک دنیا است (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۱۹ و ۱۲۰) نقاب حیدریبگ با پوشاندن چهره‌اش او را از همه داشته‌ها، ارزش‌ها و درجه‌هایش جدا می‌کند و نوعی تلاش برای تزکیه نفس است. شاه کسی است که حیدریبگ را به سفر وادار می‌کند و او را مورد امتحان قرار می‌دهد. از جمله امتحان‌ها این است که او را برای آوردن چهل گیاه می‌فرستد. این گیاه نیز یک عنصر خیالی و ویژه تصورات مردم خواف است. چهل عدد انتظار، آمادگی، آزمایش و تنبیه (شوالیه و گربران، ج ۲: ۵۷۶) و گیاه نماد جریان بدون توقف نیروی حیاتی است و اگر خاصیت طبی داشته باشد، موهبت الهی و ریشه زندگی است (همان، ج ۴: ۷۹۶ - ۷۹۷). این گیاه ویژگی‌های فراطبیعی دارد و گونه‌ای گنج معنوی است و خزانه، نماد محل حفاظت از ذخایر معنوی است. مطابق حدیث قدسی، خداوند خود را گنج پنهان می‌خواند که با شناخت ظاهر می‌شود. خزانه محل نگهداری و حفاظت از جوهر شناخت عرفانی است؛ گیاهی که در این قصه نماد جاودانگی و انرژی‌های روحی است، فقط با طلب و جست‌وجو در مسیرهای مخاطره‌آمیز به دست می‌آید. حیدریبگ برای دستیابی به این گنج در معرض آزمون‌های مختلف قرار می‌گیرد که همگی موانعی در حیطه اخلاقی و معنوی هستند. گنج نایاب، نماد زندگی درونی است و کسانی که قهرمان برای دستیابی به گنج با آن‌ها می‌جنگد، جز و جهی از خود او نیستند (همان: ۷۵۴).

سفر حیدریبگ نیز همچون سایر قصه‌ها در جست‌وجوی خویشتن است. اسب نشانه ویژه ایزد آفتاب و ماه و باد بوده (یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۱۱) و با گزینش بهترین اسب به نظر می‌رسد قهرمان از فره ایزدی بهره‌مند است و به سوی دریافت موهبت الهی سفر می‌کند. در این قصه نیز بیابانی که محل عبور قهرمان است، از نمادهای اقلیمی خواف با مفهوم تشرف و دارای مفهوم نمادین وحدت وجود است. آشفستگی آغازین با تاریکی پدید می‌آید که مقدم بر آشنایی است و قبل از رسیدن به تشرف باید از آن عبور کرد. ظلمت معنوی که قهرمان باید پیش از پیروزی در آن گرفتار شود. حیدریبگ به دوکوهه می‌رسد که نماد گذر از یک مرحله و همنشینی با ایزدان است. عبور از میان کوه‌های برهم‌خورنده مظهر گذر به سطوح نوین روحانی است. کوه‌هایی که دو قلعه دارند، جایگاه ایزدان شمسی و قمری و نماد صعود هستند (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۹۸) و آن که از بالای کوه می‌گذرد به شناخت خداوند نائل می‌شود. قهرمان قصه در راه آتشی می‌بیند. آتش نیز نماد باروری، تطهیر و اشراق است و حتی در بسیاری از ادیان، تجلی یک خدا است (هال، ۱۳۸۰: ۱۹۸). سفر باعث شکل‌گیری شخصیت آرمانی حیدریبگ می‌گردد. او در تاریکی شب با خیمه‌ای برخورد می‌کند که تصویر گنبد آسمان و جایی است که خداوند حضور می‌یابد (شوالیه

و گریبان، ۱۴۳ و ۱۴۴). با دقت در نمادها می‌بینیم که بیابان، کوه، آتش و خیمه که همگی نشان‌دهنده حضور خدا هستند، خود را در راه حیدریبگ نشان می‌دهند و وفور نمادها با این تعبیر، تأکیدی بر تقدس حرکت او و همراه بودن فره ایزدی است.

معمولاً اشخاص پیر مظهري از خرد سِرّی (کوپر، ۱۳۷۹: ۷۷) هستند و در مسیر قهرمان او را راهنمایی می‌کنند. حیدریبگ در هیئت مسافر غربی به خیمه می‌رسد و غربت، سقوط انسان به جهان مادی، وادی سرگشتگی و تنهایی در قصه به تصویر کشیده می‌شود. نگاه نامحرم بدون کسب اجازه، در فرهنگ گذشته خواف مرگ را در پی دارد و در قصه پیشین نیز خواستگاران با نگاه بی‌اجازه سنگ می‌شدند. این نکته جنبه آیینی را در قصه تقویت می‌کند. همچنین تکبر ورزیدن نشانه حضور هستی مادی است و صنوبر بلافاصله بت‌گرور را می‌شکند و حیدریبگ را به مرحله مردن پیش از مرگ می‌رساند.

مرگ اولیه موجب جاودانگی قهرمان می‌شود؛ نقابش کنار می‌رود و چهره‌اش آشکار می‌گردد. صورت نماد بخش الهی انسان است؛ الوهیتی که صنوبر آن را در چهره حیدریبگ باز می‌یابد. درخت صنوبر که نامش بر شخصیت قصه نهاده شده، نشان‌دهنده همه جفت‌ها و درخت آب‌ها است (همان: ۸۵) و در این متن نیز منشأ روشنایی و زندگی دوباره برای جفت داستانی خویش می‌شود. او دانش و قدرت طبابت دارد؛ نیرویی که مستلزم جست‌وجو و دربرگیرنده مقصد غایی زندگی است. در قصه نیز به دنبال یافتن داروی گیاهی آمده است و هدفش با حیدریبگ هم‌راستا است. دارویی که از آن برای معالجه حیدریبگ استفاده می‌کند، نمادی از ابدیت است و تغییر در عمل و احساسات او را نشان می‌دهد. او در این مرحله انگشتر الماس خود را به حیدریبگ می‌بخشد که نشان‌دهنده تمام ملزومات کمال است. صنوبر طیب است و می‌داند که الماس تمام سموم و بیماری‌ها را بی‌اثر می‌کند. همچنین الماس نشانه وفاداری است و موجب همدلی میان همسران می‌شود و به همین دلیل آن را سنگ آشتی نام نهاده‌اند. (شوالیه و گریبان، ۲۳۵ - ۲۳۸). قرار دادن انگشتر در انگشت حیدریبگ به معنای انتقال نیرو، اتصال شخصیت‌ها و رسیدن به مرحله نوینی از اتحاد، کمال و پذیرش است (کوپر، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

حیدریبگ از مرگ خود برمی‌خیزد. تمام آیین‌های باطنی شامل مرگ، سفر به سرزمین ارواح و سپس زندگی دوباره است. قهرمان رد پای اسبش را برای بازگشت دنبال می‌کند. رد پا نشانه‌ای از شهود الهی است که در راهنمایی رهروان نقش ایفا می‌کند. شاه در جایگاه امتحانگر، قهرمان را بازخواست می‌کند و پس از فهم اسرار به جای دارو از او طیب را می‌خواهد. کیسه‌ای از جواهرات به او می‌بخشد که نمادی از گنج‌های پنهان معرفت یا حقیقت است و داشتن آن با شناخت برابری می‌کند (همان: ۱۰۶). حیدریبگ حمایت خانه پیرزنی را می‌جوید که به حضور انسانی او در خانه‌اش نیاز دارد. او و خانه‌اش سرپوشی بر رازهای حیدریبگ هستند و چادری نیز که در هنگام ورود به عروسی زنانه می‌پوشد، مفهوم کتمان رازها را دارد. حیدریبگ انگشتر را با مفاهیم نمادین ویژه‌اش به

صنوبر می‌دهد تا خلوص، ثبات و شکست‌ناپذیری خود را به او یادآور شود و او پاسخ این رفتار حیدریبگ را در بشقاب غذا می‌فرستد که نشانه‌ای برای سهیم‌کردنش در احساس درونی است. سرانجام حیدریبگ برای نجات صنوبر از دودکش بخاری وارد اتاق می‌شود. دودکش مظهر خروج از جهان خاکی به جهان دیگر است (همان: ۱۶۰). او به نشانه خشم و خطر و شوق و سرعت در جایگاه آتش قرار می‌گیرد و با شمشیر که نماد عدالت و اقتدار است، نیروی اهریمنی را می‌کشد.

صنوبر چهل سنگ به سوی اسب‌ها پرتاب می‌کند. اسب نمادی برای جسم است و او انتظار می‌کشد، جسمش را ریاضت می‌دهد و تنبیه می‌کند و در سنگ چهلماً کاملاً جسم آماده سوارشدن روح است. وقتی اسب ظلمت بدوی‌اش را ترک کند، تبدیل به اسب آسمانی می‌شود که نشانگر غریزه مطیع و منقاد است (شوالیه و گربران: ۱۳۶). همچنین در نگاه عارفان اسب می‌تواند وسیله‌ای برای تقرب باشد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۷). آن‌ها دم دروازه شهر که نشانه‌ای از ورود به زندگی نوین و خط تلاقی طبیعت و مافوق طبیعت است، با هم قرار می‌گذارند. حیدریبگ برای خداحافظی با پیرزن برمی‌گردد؛ اما در این مسیر به عقب‌نگریستن، رهرو را دچار مشکلاتی می‌کند. صنوبر در هنگام رسیدن به دوراهی که نماد انتخاب بین نتایج خیر و شر است، به اشتباه راه شر را برمی‌گزیند. راهی که پر از راهزن است. راهزن‌ها می‌توانند حواس انسانی باشند:

«دور شو از راهزنان حواس راه تو دل داند دل را شناس»

(نظامی، ۱۳۱۳: ۴۷).

یا شهوت و غضب:

«چون بیند که یکی از لشکر چون شهوت و غضب و غیر ایشان یاغی شدند بر پادشاه و پای از طاعت وی بیرون نهند و راه به وی بخواهند زد، تدبیر آن کند که به جهاد وی مشغول شود» (غزالی، ۱۳۸۳: ۲۱). صنوبر راهزنان را به درست کردن خمیر و نان پختن دعوت می‌کند. این نماد مربوط به فرهنگ اجتماعی مردم خوفاست که همواره آرد کردن گندم و پختن نان جزء سرگرمی‌ها و لذت‌هایشان بوده است. وجود مجموعه آسبادهای عظیم تاریخی این سرزمین که در سراسر جهان نظیر ندارد، گواهی بر این ادعا است. «خمیر نماد ماده‌ای کاملاً جوهری است؛ زیرا تفکرات ما را از قید شکل و قالب بیرون می‌آورد» (شوالیه و گربران: ۱۱۶) صنوبر تلاش می‌کند حواس و خلیقات و غرایز خود را به آفرینشی نو دعوت کند و از قالب گذشته خارج نماید. حیدریبگ و صنوبر با از بین بردن وابستگی‌های مادی و خواهش‌ها، با ازدواج به اتحاد معنوی و کمال دست می‌یابند.

۳-۴- تحلیل نمادهای دو قصه بر اساس مثلث معنای آگدن و ریچاردز

نتیجه بررسی نمادهای دو قصه «کاکل زری و دندان مروارید» و «سلطان و حیدریبگ» بر اساس

مثلث معنای آگدن و ریچاردز، نشان‌دهنده جایگاه و اهمیت نماد در این نوع قصه‌ها است و چنان‌که در جدول (۱) مشاهده می‌شود ۶۰ عنصر نمادین از دو قصه استخراج شده‌اند که در معناسازی نقش مهمی ایفا می‌کنند.

جدول (۱) تحلیل نمادهای دو قصه بر اساس مثلث معنای آگدن و ریچاردز

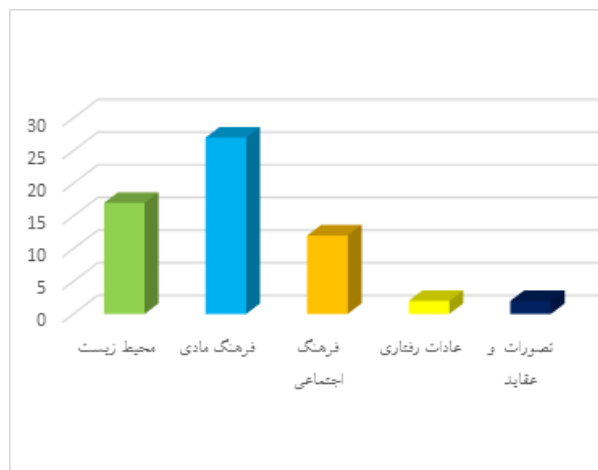
ردیف	نماد	تصور ذهنی	اندیشه مرجع
۱	پادشاه	صاحب زندگی بشری و کیهانی	فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی و اجتماعی
۲	بیابان	وحدت وجود	محیط زیست با مفهوم آیینی
۳	سیب	نوکردن و تازگی دائمی	محیط زیست با مفهوم اخلاقی
۴	سرخ	عشق، تولد دوباره و سرسپاری به راه باطنی	فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی
۵	دشت	فضای نامحدود	محیط زیست با مفهوم آیینی
۶	قصر	ایجادکننده امنیت تحت تأثیر قدرتی مافوق	فرهنگ مادی با مفهوم اجتماعی و آیینی
۷	نجار	به‌کاربرنده ابزار حاوی نیروی الهی برای نظم‌بخشی پس از آشفستگی آغازین	فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی و اجتماعی
۸	بز	وفور نیروی حیاتی و انرژی آفریننده	محیط زیست با مفهوم آیینی
۹	چوب	ماده اول که همه چیز از آن شکل یافته است	محیط زیست با مفهوم آیینی
۱۰	توله‌سگ	محل وجود نیروهای متخاصم و نشان‌دهنده روزگار اهریمنی	محیط زیست با مفهوم آیینی و اخلاقی
۱۱	سنگ‌شدگی	مجازات‌ی به دلیل نگاه بی‌اجازه و قانون‌شکن	تصورات و عقاید، با مفهوم اخلاقی
۱۲	طلا	شناخت	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی و اخلاقی
۱۳	صندوق	جایگاه گنج معنوی	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۱۴	شهر	حمایت	فرهنگ مادی با مفهوم اخلاقی و اجتماعی
۱۵	در	گذرگاهی میان دو عالم شناخته و ناشناخته	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۱۶	دیوار	رفعت، جدایی	فرهنگ مادی با مفهوم اجتماعی

۱۷	رود	مرگ و احیا	محیط زیست با مفهوم آیینی و اجتماعی
۱۸	پری	نماد قدرت‌های خارق‌العاده روح	تصورات و عقاید با مفهوم آیینی
۱۹	باغ	بهشت زمینی، مرکز کیهان، بهشت آسمانی	محیط زیست با مفهوم آیینی
۲۰	نقره	پاکی، عاطفه	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۲۱	سرگردان بودن	انسان گرفتار در چرخه تولد تا مرگ تا رسیدن به اشراق و رهایی	عادات رفتاری با مفهوم اخلاقی
۲۲	راه	معراج، گذر، زیارت	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۲۳	توبره (کیسه)	محل ذخیره اصل حیات، رستگاری	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۲۴	سلطان	صاحب زندگی بشری و کیهانی	فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی و اجتماعی
۲۵	نقاب	وسیله‌ای برای تزکیه	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۲۶	چهل گیاه	انتظار برای موهبت الهی	محیط زیست با مفهوم آیینی
۲۷	خزانه	محل ذخایر معنوی	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۲۸	اسب	جسم و نشانه ویژه آفتاب و ماه و باد	محیط زیست با مفهوم آیینی
۲۹	بیابان	تشریف، وحدت وجود	محیط زیست با مفهوم آیینی
۳۰	دوکوهه	گذر به سطوح نوین روحانی جایگاه ایزدان	محیط زیست با مفهوم آیینی
۳۱	تاریکی	آشفته‌گی آغازین	محیط زیست با مفهوم آیینی
۳۲	آتش	تطهیر و اشراق، تجلی خدا	محیط زیست با مفهوم آیینی
۳۳	خیمه	محل حضور خداوند	فرهنگ مادی با مفهوم آیینی
۳۴	پیرزن	خرد مکثوم	فرهنگ اجتماعی با مفهوم اخلاقی و آیینی
۳۵	صنوبر	نشان‌دهنده همه جفت‌ها، درخت آب‌ها	محیط زیست با مفهوم اجتماعی و آیینی
۳۶	صورت	بخش الهی انسان	محیط زیست با مفهوم آیینی
۳۷	سراز تن جدا کردن	از بین بردن نیروی اقتدار	عادات رفتاری با مفهوم اجتماعی، اخلاقی و آیینی

فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی	دارای نیروی اساسی که مستلزم جست‌وجویی دربرگیرنده مقصد غایی زندگی است	طیب	۳۸
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	ابدیت و موهبت الهی	دارو	۳۹
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی، اجتماعی و اخلاقی	نور، زندگی، بقا، شکست‌ناپذیری	انگشتر	۴۰
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی و اجتماعی	ابدیت، الوهیت، عزت، اقتدار، حفاظت، کمال	الماس	۴۱
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	معراج روح	راه اصلی	۴۲
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	حضور یا شهود الهی	ردپا	۴۳
فرهنگ مادی با مفهوم اخلاقی	حمایت	شهر	۴۴
فرهنگ مادی با مفهوم اخلاقی	امید و عشق	چراغ	۴۵
فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی و اخلاقی	کتمان رازها	چادرپوشیدن مرد	۴۶
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	گنج‌های پنهان معرفت یا حقیقت	کیسه جواهر	۴۷
فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی	روح انسان	مسافر غریب	۴۸
فرهنگ اجتماعی با مفهوم اخلاقی	انتقال نیرو، اتصال شخصیت‌ها، رسیدن به مرحله نوینی از اتحاد، کمال و پذیرش	انگشتر از دست خود در دست کسی کردن	۴۹
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	خروجی از جهان خاکی به جهان دیگر	دودکش بخاری	۵۰
فرهنگ مادی با مفهوم اخلاقی	سهیم کردن	بشقاب غذا	۵۱
فرهنگ مادی با مفهوم اجتماعی	نیرو، عدالت	شمشیر	۵۲
فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی و اخلاقی	انتظار، آزمایش، آمادگی	چهل	۵۳
محیط زیست با مفهوم آیینی	دارای اثرات معنوی	سنگ	۵۴
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	خط تلاقی طبیعت و مافوق طبیعت، گذرگاه ورد به زندگی نوین	دروازه	۵۵
فرهنگ مادی با مفهوم اجتماعی	تردید، درگیری، تهدید	دوراهی	۵۶

فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی	استحاله روحی، تزکیه	نان پختن	۵۷
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	ماده جوهری، بدون شکل و قالب	خمیر	۵۸
فرهنگ مادی با مفهوم آیینی	غذای روحی	نان	۵۹
فرهنگ اجتماعی با مفهوم آیینی	اتحاد معنوی و دستیابی به کمال	ازدواج	۶۰

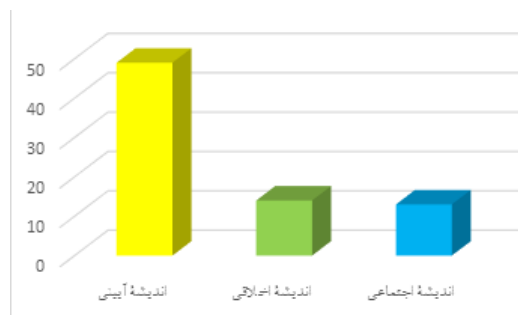
نمودار (۱) در پاسخ به پرسش پژوهش، منشأ فرهنگی نمادها را بررسی می‌کند:



نمودار (۱) منشأ فرهنگی نمادها

همان‌طور که مشاهده می‌شود از ۶۰ نماد بررسی شده، ۱۷ مورد مربوط به محیط زیست، ۲۷ مورد با منشأ فرهنگ مادی، ۱۲ مورد متعلق به فرهنگ اجتماعی، ۲ مورد عادات رفتاری و ۲ مورد برخاسته از تصورات و عقاید هستند. بیش از دو سوم کل نمادها منشأ محیط زیستی و مادی دارند که برخی از این نمادها ویژه اقلیم و جغرافیای سرزمین خواف است و کمتر از یک سوم به نمادهای برگرفته از فرهنگ اجتماعی، عادات رفتاری و تصورات اختصاص یافته است.

با تحلیل بخشی از داده‌های جدول شماره (۱) در نمودار (۲) می‌توان بسامد اندیشه‌های موجود در نمادهای قصه کاکل زری و دندان مروارید را ارائه داد:



نمودار (۲) بسامد اندیشه‌های موجود در نمادها

همان‌طور که در نمودار مشخص است، بیشتر نمادها (۴۹ مورد) مفهوم آیینی گرفته‌اند و بخش دیگر به ترتیب به بیان مفاهیم اخلاقی (۱۴ مورد) و اجتماعی (۱۳ مورد) اختصاص یافته‌اند؛ به این ترتیب اندیشه‌های آیینی بیشترین بسامد را در ایجاد و تبدیل این مصادیق به نماد داشته‌اند و اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی در کمترین مقدار نمادساز بوده‌اند. با وجود بسامد گسترده نمادهای آیینی در روایتی عامیانه از شهرستان خواف، می‌توان نتیجه گرفت که مفاهیم آیینی در این جامعه تأثیر وسیع‌تر و عمیق‌تری داشته است. نیاز این مردم به داشتن نگرش مشترک و همگانی و وحدت رویه و سازگاری در اجتماع از طریق این مفاهیم برآورده شده است. آن‌ها با نیازهای عقلی و عاطفی به مفاهیم آیینی تعلق یافته‌اند تا هم بتوانند احتیاجات خود را در اجتماع تأمین کنند و هم کمال شایستگی‌هایشان را در اجتماع به دست آورند. آیین‌ها برای آن‌ها نوعی بینش و شناخت انسان و جهان هستند؛ اهمیت دادن و توجه به طبیعت، خود دلیلی برای گرایش آنان به مفاهیم آیینی بوده است. «عدم کشف روابط میان اشیا و پدیده‌های طبیعت، دلیل آفرینش و پرستش برخی انگاره‌های دینی با موجودات مقدس و ماورائی است» (توسلی، ۱۳۷۱: ۵۹). «اعتقادات و مناسک دینی در تحلیل نهایی، بیان نمادین واقعیت‌های اجتماعی است. دین نمادها و آیین‌هایی را فراهم می‌آورد که انسان را قادر می‌سازد تا احساسات و هیجانات عمیق خود را که او را به جامعه پیوند می‌زند ابراز دارد» (مک کواری، ۱۳۸۷: ۲۳۳).

مفاهیم آیینی فرافکنی آرمان‌های والای مردم این شهرستان است و کارکرد آن آرامش‌دادن به مردمی است که با وجود شرایط دشوار اقلیمی، احساس می‌کنند همه نیروهای هستی بی‌رحمانه بر ضد آنان بسیج شده‌اند و از این مفاهیم به‌عنوان نوعی رفتار دفاعی کمک می‌گیرند. معنابخشی به زندگی، اتصال به لایتناهی و انسجام روانی مردم این سرزمین که در معرض خشک‌سالی‌های پی‌درپی و هجوم بادهای وحشی است، نتیجه وابستگی به مفاهیم آیینی است.

۵- نتیجه‌گیری

در این مقاله به تحلیل نمادها در دو قصه «کاکل‌زری و دندان‌مروارید» و «سلطان و حیدرببیگ» براساس روایت شهرستان خواف پرداخته شد و پس از استخراج واژگان نمادین، مفاهیم نمادساز بر اساس مثلث معنای آگدن و ریچاردز بررسی و مطابق با طبقه‌بندی نیومارک مقوله‌بندی و منشأ فرهنگی آن‌ها تحلیل شد. در پاسخ به سؤال پژوهش مشخص شد که این قصه‌ها علاوه بر ویژگی‌های خاص فرهنگی که در عناصر نمادین آن‌ها مشاهده می‌شود، مفاهیم آیینی عمیقی را نیز بازتاب می‌دهند. بیش از دو سوم کل نمادها منشأ محیط زیستی و مادی دارند و فقط یک سوم نمادها برگرفته از فرهنگ اجتماعی، عادات رفتاری و تصورات هستند. بخشی از نمادها همچون بیابان، دشت، صحرا، چهل‌گیا، توبره، خمیر و نان‌پختن مربوط به جغرافیای بومی و فرهنگ مادی و اجتماعی شهرستان

خواف هستند. همچنین بررسی انجام شده نشان داد که اندیشه‌های آیینی بیشترین بسامد را در ایجاد و تبدیل این مصادیق به نماد داشته‌اند و در کمترین مقدار، اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی نمادساز بوده‌اند. در دو قصه مورد بحث، تشریف به تزکیه و استحاله روحی و دستیابی به وحدت وجود و یافتن مرکز معنوی منتهی می‌شود و این امر با کمک پیر هدایت‌گری صورت می‌گیرد که مواهبش مفاهیم نمادین دینی و عرفانی دارند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین عوامل فرامتن مؤثر بر این معناسازی، شرایط دشوار اقلیمی شهرستان بوده که موجب شده مردم خواف با سهیم‌شدن در قصه‌ها، اسطوره‌ها و آیین‌های مذهبی، تعلق‌داشتن به یک گروه را به‌عنوان شکلی از امنیت به دست آورند.

کتابنامه

- آگدن، سی. کی. و ریچاردز، آی. ای. (۱۳۹۲). *معنای معنا*. تحلیل و ترجمه محمود فضیلت و مریم نویدی. تهران: زوار.
- آلستون، ویلیام. (۱۳۸۱). *فلسفه زبان*. ترجمه احمد ایرانمنش و احمدرضا جلیلی. تهران: سهروردی.
- اسپرغم، ثمین؛ قوام، ابوالقاسم؛ بامشکی، سمیرا. (۱۳۹۷). «تحلیل ساختاری بارداری‌ها و زایش‌های فراطبیعی در قصه‌های پریان ایرانی و اسطوره‌های ایرانی، هندی و بین‌النهرینی». *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، س ۸، ش ۲. صص ۱-۱۹.
- بدره‌ای، فریدون. (۱۳۴۶). «مقدمه‌ای بر معناشناسی». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. س ۱، ش ۱۵. صص ۴۷-۶۹.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- توسلی، غلام‌عباس. (۱۳۷۱). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. تهران: سمت.
- جیلت، پیترو. (۱۳۹۷). *ولادیمیر پراپ و قصه شفاهی جهانی*. ترجمه پگاه خدیش. تهران: روزنه.
- دو سوسور، فردینان. (۱۳۷۸). *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). *زبان و ادبیات عامه ایران*. تهران: سمت.
- شوالیه، ژان و گریبان، آلن. (۱۳۸۴-۱۳۸۷). *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- صفوی، کوروش. (۱۳۸۲). «نگاهی به آرای فیلسوفان زبان در طرح نظریه‌های معنایی». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*. س ۴۶، ش ۱۸۶. صص ۸۵-۱۱۶.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی فرهنگی.
- کوپر، جین. (۱۳۷۹). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- لوفر دلاشو، مارگریت. (۱۳۶۶). *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. تهران: طوس.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۷۶). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. تهران: سروش.
- مک کواری، جان. (۱۳۸۷). *تفکر دینی در قرن بیستم*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: امیرکبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف‌الأسرار و عده‌الأبرار*. به کوشش علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.
- میرصادقی، جمال و میرصادقی، میمنت. (۱۳۷۷). *واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی*. تهران: کتاب مهناز.
- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۱۳). *مخزن‌الأسرار*. شرح و حواشی وحید دستگردی. تهران: ارمغان.

هال، جیمز. (۱۳۸۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر. یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷). انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانی. تهران: جامی.

Newmark, P. (1981). A Textbook of Translation. London: Prentice Hall.

منابع شفاهی:

عبدالقادر حاکمی، روستای مزن‌آباد شهرستان خواف.

مرحوم مریم حقدادی، روستای سلامی شهرستان خواف.

مرحوم معصومه میش‌مست، روستای اسدآباد شهرستان خواف.

فاطمه گم‌کرده، روستای اسدآباد شهرستان خواف.

معصومه میرزاده، روستای اسدآباد شهرستان خواف.